

序論.....	1
1、小説史的概観.....	1
2、水神の物語から水神小説へ.....	7
3、本論考の問題意識と視点.....	11
第一章 先行研究と問題意識.....	16
第一節 水神小説の先行研究.....	16
第二節 関連諸作品の書誌及びその先行研究.....	19
第三節 先行研究と本稿の問題意識.....	25
第二章 白蛇の物語の変遷、或いは発展と明末における水神小説の成立.....	27
第一節 『夷堅志』の蛇の物語から水神物語の「白蛇伝」へ.....	29
第二節 『夷堅志』に見られる水神の物語.....	33
第三節 「三言」に見られる水神物語と地域の文化について.....	38
第三章 『旌陽宮鐵樹鎮妖』の分析.....	41
第一節 江西省の地域文化から生まれた水神小説『旌陽宮鐵樹鎮妖』.....	41
1、多元的な江西の地域文化.....	42
2、西山万寿宮と水神許遜.....	44
3、江右商幫の貿易活動と水神許遜の物語.....	46
4、『旌陽宮鐵樹鎮妖』に組み込まれた記号としての水神.....	49
第二節 『旌陽宮鐵樹鎮妖』の解説.....	50
1、政治的なメッセージに結びついた水神の物語.....	50
2、なぜ物語の背景を南昌にしたのか？.....	54
3、王陽明になぞらえた水神許遜.....	60
4、鄧志謨と馮夢龍の憂患意識.....	63
第四章 『全像顯法降蛇海遊記傳』の分析.....	68
第一節 『全像顯法降蛇海遊記傳』の成書時期と編者問題.....	68
1、『全像顯法降蛇海遊記傳』の成書時期について.....	68
2、『全像顯法降蛇海遊記傳』の編者問題について.....	70
第二節 『全像顯法降蛇海遊記傳』の解説.....	71
1、『全像顯法降蛇海遊記傳』と『旌陽宮鐵樹鎮妖』と結ぶ許遜の物語.....	71

2、許遜と閻山教.....	72
3、閻山と江西省の廬山との繋がり.....	75
4、『全像顯法降蛇海遊記傳』と江西省の傀儡戯『海遊記』.....	77
5、大腔傀儡戯『海遊記』からみる水神信仰の伝播及び小説の成立との関係.....	78
6、江西省の茆山八郎.....	81
7、『全像顯法降蛇海遊記傳』と百越の蛇信仰.....	83
第五章 『天妃娘媽傳』の分析.....	88
第一節 『天妃娘媽傳』の成書時期初について.....	88
1、『天妃娘媽傳』の成書と江西文人との関係について.....	88
2、『天妃傳』、『三教搜神大全』、『新刻全像五鼠鬧東京』における成書時期の比較... 91	
第二節 『天妃娘媽傳』の解説.....	96
1、浙江省永嘉と結びついた媽祖信仰.....	96
2、『天妃娘媽傳』と江西省との繋がり.....	98
3、『天妃娘媽傳』と寧王の乱との繋がり、に反映される明末文人の憂患意識.....	100
第三節 『天妃娘媽傳』から見る媽祖信仰の文学における受容.....	103
1、媽祖信仰の公式及び民間における伝播.....	103
2、文学における媽祖信仰の受容.....	107
3、『天妃娘媽傳』から見る媽祖信仰の文化史的意義.....	111
第四節 明朝の自然災害と『天妃傳』の成書時期との繋がり.....	113
1、明朝の災害史と『天妃傳』との繋がり.....	113
2、『天妃傳』の物語内容と成書時期について.....	114
終章 結び.....	120
1、王陽明と結びつく許遜の鎮妖譚.....	121
2、『全像顯法降蛇海遊記傳』と巫教系の道教及び江西の地域文化、福建の地域文化との関係.....	123
3、『全像顯法降蛇海遊記傳』の編者問題及び『天妃娘媽傳』に反映された自然災害とそこから想定される出版の時期.....	125
4、水神小説の隆盛と明代の出版業との繋がり.....	126
結論.....	128
参考文献.....	131
謝辞.....	136

明代後期における水神小説の研究

—長江の水神物語から水神小説の発展の歴史と作品分析を中心として

王 子成

序論

1、小説史的概観

研究を始めるに当たって、対象とする作品と深く変わる「小説」というジャンルについて予め、すこし検討をしておくことにする。言うまでもないが、古代から使われてきた「小説」という語に関しては、様々な意味が内包され、ある文学的ジャンルを示すようになったあとも、その定義がもつ多様性は解消されることがなく、このことがしばしば検討の対象となってきた。このため議論の整理をし、おおよその見通しを立てておくことは以下の検討に有用であると考えられるため、煩を厭わず確認をしておく。

「小説」という語は、『莊子』に最初の用例がある。

飾小説以干縣令、其于大達亦遠矣。

小説を飾りて以て県令を求むるは、其れ大に達するに亦た遠し。（『莊子』「外物篇」）

ここでは、取るに足らない浅薄な言説を修飾して、いくらかの名声（地位）を獲得しようとしても、それは無理なことであると言っているに過ぎず、文学のジャンルとは全くの無関係である。しかし、ここで言われている、「取るに足らない言説」という意味内容は、後に「小説」が文学のジャンルとして扱われるようになって以後も、そのジャンルの定義の枠組みに影響を与えていることに我々は注意を払っておく必要があるだろう。

『莊子』に言う「小説」とは、文芸ジャンルを意味するものではなく、我々の研究対象である小説に近い古代の物語、或いは物語的要素を有しているのは、何より『史記』などの歴史記述であり、或いは諸子百家の寓言などが¹むしろそれに当たるが、本論考の趣旨とは関わらないものであり、ここでは省略に従うものとする。但し、今後の検討の便宜のために、「古代の物語、或いは物語的要素を有する作品」について筆者が言及する場合は、これを「物語」と一括して称することとする。同時に、ここでいう「物語」については、当時事実として語られていたものと、唐代伝奇以降の虚実入り混じって語られていたもの、両方が含まれていることに注意しておく必要がある。

東晋時代以降では、干寶の『搜神記』を始め、西晋時代の張華の『博物志』などの不思議な出来事或いは鬼神の登場する物語を記載する書物が続々と現れた。後に、それらを「志怪」と呼び、さらに近代に至って「志怪小説」と呼ぶようになった。

¹西岡晴彦は「中国小説史の虚構の成立とその変容」（信州大学人文学部人文科学論集（27）、1993、p45）に於いて次のように述べている。「中国の小説は、長い間文学と歴史を徘徊し続けてきたと言って良い。虚構、ないし虚構的表現は、古代の文献の中には極めて豊富に用いられている。さまざまな断片を残す古代神話や、『莊子』に記されている規模壮大な例え話、諸子百家の論説に含まれる寓言などは、広い意味で虚構と言えるだろうし、考えようによっては、「詩歌」の六義の一つである“興”なども、単なる譬喩の域を越えた虚構の一つと言い得るだろう。この種の虚構は、譬喩や象徴の類いに隣接する性格のものであった。」

『捜神記』は、以前の書より収録したものと、干寶自らの見聞とを併せたものであるとされる。その書を著述するようになったきっかけは、干寶の父の婢が埋葬した10数年後に蘇ったと経験であることをその序文で述べている。

一方、『博物志』は『山海經』の影響を受けており、人物伝記、山水地理、神仙伝説、博物見聞及び鬼神伝説などの全般を含む、百科事典のような性格を有する書物である。例えば『博物志』巻七の異聞に、次のような記述がある。²

仙夷は龍虎に乗り、水神は魚龍に乗り、其の行は恍惚として、万里室の如し。

『捜神記』であれ、『博物志』であれ、個々の物語の内容から見れば、民間伝説との結びつきがあり、物語の要素が加わっていることは明らかなことである。但し、作品が編集される当時では、編者にしては、それらの内容はある種の史実と考えられていたのである。

そのことに関しては、西岡晴彦氏は「中国小説史の虚構の成立とその変容」において次のように述べている。³

『捜神記』の記述には、今日目で見れば明らかに事実ではないことが記されているのだが、編纂者の意識としては、その総てが事実なのであった。“虚構”も歴史家の証言があり、事実を実際に見聞したという事になれば、それは“史実”とされたのである。

西岡晴彦氏の指摘は、それぞれの著者の生平を見れば、極めて妥当であると思われる。

『捜神記』の著者とされる干寶は佐著作郎として朝廷に仕え、叛乱平定の功により関内侯になった。のちに元帝から才能を認められ、国史編纂を兼任するようになった。また、張華は三国時代から西晋時代にかけての政治家であり、学問の才に恵まれ『鷦鷯賦』という作品を著した。それを見て感銘を受けた阮籍に「王佐の才なり」と賞賛され、名声が世の中に広がるようになっていった。やがて魏に仕え、著作郎となり、歴史編纂に従事した。さらに宮中の事案に関与する中書郎となり、長史を兼任した。晋が禅譲後、彼は黄門侍郎となり、関内侯などの官職を歴任している。

つまり、干寶と張華はいずれも典型的な文人士大夫であり、しかもともに史官の身分である。彼らにとって、それらの志怪的記事を記録することは、歴史を記載することと同様のことと思われていたと考えられる。この変わり種の史書とも言える『捜神記』や『博物志』が、後に『新唐書』経籍志では、四部分類の「史」ではなく、「子」の「小説家」に分類されたことは、「志怪」が一つの文芸ジャンルとして承認された事を意味し、極めて重要である。

晋代以後、南朝の宋の時に、臨川王である劉義慶は多くの文学の士を集め、後漢末から東晋までの著名人の逸話を集め、後に「志人」小説と称される『世説新語』を編纂した。そこには、それぞれの人物の個性が見事に表現された「物語」が記録されており、全てを事実とは考えがたい、なお、劉義慶のような文人であり貴族が編纂した作品が、『隋書』経籍志において「小説家」に分類されており、「小説家」の中に含まれる作品群に対する定義が大きく変わってきたことを意味するものとして指摘しておく。

²仙夷乘龍虎，水神乘魚龍，其行恍惚，萬里如室。

³西岡晴彦「中国小説史の虚構の成立とその変容」、信州大学人文学部人文科学論集(27)、1993、p48

つまり、南北朝時代以降には、『漢書』芸文志の「小説家」に対する定義としても用いられた「街談巷語」や「道聽途説」というレベルから、文人の官僚や貴族が関わる様々な物語、或いは物語的要素を有する記録をまとめたものとして受け止められるようになったのであり、次第に文学ジャンルとしての内実を伴うようになり、しかも後の「小説」につながる要素も次第に明確になっていったことを意味する。

六朝の「志怪」から発展してきたのは唐・宋の「伝奇」である。「伝奇」とは本来、そのタイトルが示すように、古代の神話、民間の伝承と関わる作品が多いことも含めて、作者が「奇」を記録したものを意味するに過ぎない。しかし、個々の作品の成立過程や社会的背景などから、「伝奇」は単に「奇」を伝えるものではなく、明確な意図のもとに、文人達のサロンにおいて、文人の手によって創作された作品が多数含まれ、それがゆえに唐代の読者に好まれていたと考えられるのである。

このことについて、尾上兼英氏は次のように述べている。⁴

唐の「伝奇」は、志怪の延長上にある『古鏡記』のように鏡の霊力を語るもの、『遊仙窟』のように漢・魏・六朝の楽府・古詩・賦などの叙事詩・歌謡の延長にあり、あるいは蚕職人の余技として巡回公演されたものかも知れないと奥野信太郎氏はいうが、初期の作品として、それぞれに文体的特徴をもって現れる。

しかし、伝奇の盛行期は中唐になってからであり、職業人の語りを記憶して白行簡がものした『李娃伝』は、「説書」の伝統を継ぐものと位置づけられよう。この時期の創作動機には、魯迅もすでに指摘しているが、「行巻」などが隆盛を招いたともいえる。折から韓愈・柳宗元の古文運動による散文体の定立により文体が整備されたのも、あずかって力があつたと考えられる。

従って、唐代「伝奇」の成立は、小説史のターニングポイントと位置づけられよう。唐代伝奇「鶯鶯伝」や「李娃伝」のような作品は、後世の白話小説にとって範の一つとなすべき存在であり、とりわけその人物形象や物語内容において、影響は明、清にまで及んだ。明代における「伝奇」である文言短篇小説集『剪燈新話』、『剪燈余話』などの創作と刊行、『太平広記』、及びその抄録の刊行はその端的な現れであり、清の『聊齋志異』や『子不語』もまた、「志怪」や「伝奇」の流れを汲むものであることは明らかである。しかし、宋代になると、文言で書かれた「伝奇」は、総体としては次第に衰退の道をたどり始めた。

南宋時代に、北宋の首都であった開封の往事を懐かしんで書かれた『東京夢華録』という書物があり、その書に「三国志」を主題とする「説話」という芸能が記されている。⁵南宋時代の『都城記勝』によれば、「説話」芸能のうちの「小説」という類は「伝奇」、「志怪」などと共通する内容のものであったことが推測できる。⁶また、その他に、英雄好漢が活躍する物語、宗教的な物語などもあった。これらの芸能の大要を記録したものが、元の時

⁴尾上兼英「中国小説史における「雅」「俗」の間」、『中国通俗文芸への視座』、神奈川大学中国語学科編、東方書店、1998、pp. 9～10

⁵『霍四究説三分』1、『東京夢華録注』巻五「京瓦伎藝」条、中華書局、1982、p. 133

⁶「説話有四家：一者小説、謂之銀字兒、如煙粉、靈怪、傳奇。説公案、皆是搏刀趕棒、乃發迹變泰之事。説鐵騎兒、謂土馬金鼓之事。説經、謂演説佛書。説參請、謂賓主參禪悟道等事。講史書、講説前代書史文傳、興廢爭戰之事。最畏小説人、蓋小説者能以一朝一代故事、頃刻間提破。合生與起令、隨令相似、各占一事。」、『都城記勝』「瓦舍衆伎」条、中国商業出版社、1982、p. 11

代の『醉翁談録』、『緑窓新話』であり、こうした資料によって、宋代から元明へと「小説」が繋がっていくことが分かる。

ここで注意すべきなのは、「伝奇」に替わって芸人による語りもの芸能と深く関わる作品群、或いは物語的作品の周辺ジャンル（民間芸能、芝居など）と関わる作品群が宋の時代に登場し、次第に世の中に広がっていったと考えられることである。

瀟相愷氏は『宋元小説史』で、それらの作品を、「伝奇」の長所を継承する方向に発展していた「市人小説」⁷と定義し、さらに「市人小説」の出現は、「雅」の文学の文言小説と「俗」の文学である白話小説の分水嶺であると指摘していた。

筆者は先に西岡晴彦氏の先行研究を引用し、魏晋南北朝時代の「志怪」小説の編者はそれらの記事を、ある種の史実と信じていた上で記録したと述べた。そして唐代「伝奇」から以降、民間信仰の影響を受けながら、「伝奇」が物語として創作されることにより、小説の編者は意図的に虚実相まった物語を創作するようになり始めた。このことを、「講史」小説と呼ばれる作品を例に挙げて概観することにしよう。

通俗的文語文で書かれた宋代の『大宋宣和遺事』と元代の『全相三国志平話』は「講史小説」の先駆を成す作品として知られている。この二部の小説はいずれも歴史上の出来事をモチーフにした物語であると同時に、説話芸能と深い関係があると考えられる。⁸

『大宋宣和遺事』は、歴史上実際に発生した農民起義事件を背景にはいるが、その内容は太行山脈の山賊の物語と梁山泊の水賊の物語という二つの民間の物語を源流として成立した。そのことに関して、侯會氏は「試論《水滸傳》的悲劇歷史底蘊—從梁山泊與祝家莊、曾頭市的同構關係説起」において次のように述べている。⁹

歴史上の宋江採取“轉略十郡”的流動作戰方式，史籍中沒有關於宋江據水結寨的任何記錄。早期宋江故事資料《宋江三十六人畫贊》（龔開）中，多次提到“太行山”，而無一語及于“梁山泊”，彼時的宋江，大概是“山賊”而非“水寇”。宋末元初的《宣和遺事》出現“太行山梁山泊”之說，似可視為宋江由“山賊”向“水寇”轉型時留下的痕迹。

歴史上の宋江が「轉略十郡」の機動作戦を行なっていたため、史書に彼は水のあるところを根拠地とし砦を作ったことに関する記録は何もない。宋江の物語と関わる資料のうち、比較的早い時代の三十六人畫贊（龔開）において、「太行山」とは何度も言っているが、梁山泊に言及した箇所は皆無である。おそらくその時の宋江は、「水賊」ではなく、「山賊」だったのであろう。宋末元初の『宣和遺事』に現れた「太行山梁山泊」という言い方は、宋江が「山賊」から「水賊」へ変わっていったころの証拠と見なすべきであろう。

『全相三国志平話』は三国時代の歴史に基づきながら、仏教の因果応報の枠組みを導入することで、虚構の物語を通じて歴史への新たな解釈を試みている。物語の最初は冥土裁判か

⁷「市人小説」は「話本」小説を回避するため使う用語。「話本」小説とは、説話芸人のテキストという概念で理解され、宋代の新興文学と考えられる俗文学のこと指したのが、増田渉氏『「話本」ということについて—通説(あるいは定説)への疑問』(人文研究：大阪市立大学大学院文学研究科紀要、16巻、5号、1965年8月)によって、魯迅のような従前の研究者による定説は適切ではないことが分かった。従って、瀟相愷氏は「市人小説」でそれらの小説を指す。詳しくは瀟相愷『宋元小説史』、浙江古籍出版社、1997年、巻頭言、1～2、10～11頁を参照されたい。

⁸説話芸能の底本は、のちに読まれるために出版されたか、それとも物語は読まれるために出版され、説話芸人に、説話芸能の底本として扱ったかのことは、未だにまだ明確ではない。

⁹侯會「試論《水滸傳》的悲劇歷史底蘊—從梁山泊與祝家莊、曾頭市的同構關係説起」、文学遺產、2002.3、p.100注3

ら始まり、三国時代の人物の運命を楚漢の戦いの結果が応報したものであるということで解釈し、物語の内容も史実と虚構が入り混じっている。実在の人物ではない関索が關羽の息子として登場しているのがその例である。

関索については、金文京氏は「関羽の息子と孫悟空（上）」において次のように述べている。¹⁰

関索の名は、『三国志演義』以外にも広く見出すことができる。たとえば、『水滸伝』の百八人の豪傑の中の一人、楊雄の綽号が病関索であることは、最もよく知られた例であろう。『水滸伝』が、北宋末に実際に起こった宋江らの「叛乱」に基づく小説であることは、周知の通りであるが、宋代には、小関索、賽関索、袁関索、賈関索など、楊雄と同じく、関索に因んだ綽号をもった実在の軍人、もしくは盜賊が多数いたこと、当時の史料から知り得る。宋代には、相撲取りの醜名の中にも、小関索や張関索の名があり、当時の民間で、関索が相当に名の知れた英雄であったことは疑いない。

さらに、金文京氏は以下のように述べている。¹¹

三国ばなしの最も古い型を伝える元の至治年刊『全相三国志平話』では、「孔明七縱七擒」の条（巻下）に、「引三万軍出戦、関索詐敗」と、その名前のみ、一度だけではあるが、関索が現れ、おそくとも元末には、関索が三国ばなしの中に登場していることを知り得る。それ以前の宋代の資料では、関索が果たして関羽の息子とされていたかどうかは明らかでないのである。また宋元の短編小説集『清平山堂話本』の中の「西湖三塔記」に登場人物の容姿を描写して、「如三国内馬超、似淮甸内關索」と言い、明末刊の語り物『大唐秦王詞話』の戦闘場面に、「那叱（叱）卻遇花關索 太歳初逢黑殺神（巻六）」とあるように、他の小説や語り物の中にも、間々その名がみえる。

『大宋宣和遺事』に、宋江の配下に三十六名の武將が居るが、それらの英雄たる人物のうち、「賽関索王雄」という人物の名が見える。¹²その人物は『水滸伝』の百八人の豪傑の一人、楊雄の原型であると考えられる。また、南宋末の画家龔開が作ったとされる、同時代の文人周密の『癸辛雜識』所引の「宋江三十六人贊」には、「病関索楊雄」という人物の贊が書かれている。

金文京氏の「それ以前の宋代の資料では、関索が果たして関羽の息子とされていたかどうかは明らかでない」という指摘を踏まえ、関羽と関索の関係については断定を控えるにせよ、少なくとも、関索という虚構の人物について、芝居や語り物などのような形式による民間での伝承があったことに疑いはない。

以上のことから、宋代から元代にかけて、特に語りもの芸能や芝居の中では、虚構と史実相まって物語を語ることが普遍的になっていたと考えることができる。

この他に、南宋時代に刊行された『大唐三蔵取経詩話』もまた、もう一つの典型的な例である。西遊記の祖型の一つと考えられる『大唐三蔵取経詩話』は、地理志、或いは旅行の記

¹⁰ 金文京「関羽の息子と孫悟空（上）」、文学、54巻第6号、岩波書店、1986、p77

¹¹ 金文京「関羽の息子と孫悟空（上）」、文学、54巻第6号、岩波書店、1986、p77

¹² 『大宋宣和遺事』、中国古典精華文庫、亨集、pp. 31～32、「宋江读了，口中不说，心下思量：“这四句分明是说了我里姓名。”又把开天书一卷，仔细观覷，见有三十六將的姓名。那三十六人道个甚底？智多星吴加亮……赛关索王雄……」

録とも言える『大唐西域記』とは全く異なる、神話伝説の要素を色濃く有する玄奘三蔵の取経物語である。その書に猴行者、即ち孫悟空の原型が初めて登場している。

その作品に関して、太田辰夫氏は次のように述べている。¹³

『大唐三蔵取経詩話』の巻末に「中瓦子張家印」と刻されている。瓦子（瓦市とも）は都市の盛り場のことで、様々なジャンルの講談（説話）が、勾欄と呼ばれる寄席・見せ物小屋で語られていた。中瓦子はその中でも首都杭州（臨安）で賑わいを見せた瓦子だったらしい（『夢梁録』）。『宣和遺事』や『三国志平話』と同様に、瓦子で営業した講釈師の種本として使われたと見られ、文言（文語文）に近い白話文体で書かれている。

玄奘の高弟であった慧遠の『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』を見れば明らかなように、唐代には玄奘の西天取経の史実は民衆の中で伝説化され始めていたが、宋代、特に南宋に至ってさらに一步進んで、西天取経の物語は民間の説話、講談などの芸能との関わりを深め、それが『大唐三蔵取経詩話』を生み出したことが分かる。

『大唐三蔵取経詩話』、『三国平話』、『大宋宣和遺事』というこの時期に刊行された作品、すなわち『水滸伝』、『三国志演義』、『西遊記』の先駆となる作品は、その周辺の様々な形式（説話などの民間芸能）との多様な関係のうえに成立したことは明らかである。

こうした状況とともに、わずかに残った「元曲」のテキストである『元刊雜劇三十種』などの資料から、我々は登場人物の台詞や、人物形象が元という時代に、「戯曲」というジャンルにおいて次第に洗練されていったことを推定することができる。おそらく南宋末期から元代にかけての長期にわたるこの過渡期において、物語は周辺の芸能と接触しながら発展し、元末明初に至って、物語として完成に近づきつつあった。その一端は、明の『永樂大典』所収の「涇河龍」、『朴通事』所引の『西遊記』の一部、明末の選曲集『万壑清音』に所収の呉昌齡撰の「唐三蔵西天取経」劇の一部から伺うことができ、のちの『西遊記』、『水滸伝』、『三国志演義』のテキストに近いものがすでにできあがっていたと考えられよう。

大塚秀高氏は、その時代に存在していたテキストを「原小説」、それ以前のテキストを「物語」として考えている。¹⁴大塚秀高氏の検討をも踏まえて、南宋から元末に至る過程を二つ目のターニングポイントと考えておくこととしたい。

明代になると、白話小説に新しい変革が続々と成し遂げられたことを、我々は現存する大量の刊本の存在によって確かめることができる。その一つの流れは四大奇書に代表される長編小説である。また、宋元時代の「話本」と称される物語とつながると思われる短編小説は明代に至って新たに短編白話小説に改作されて刊行されたと考えられる。その早期の例が「六十家小説」（その一部が「清平山堂話本」と考えられている）であり、『諭世名言』、『警世通言』、『醒世恒言』の「三言」と、『初刻拍案驚奇』と『二刻拍案驚奇』の「二拍」は、明代を代表する短編小説であることは言うまでもない。

唐宋の「伝奇」から明代までに、旧来の小説の形式は、文語体による散文形式から、通俗的文語文に変わり、更に白話文へと変わっていった。その間、短篇は短篇として洗練され、

¹³太田辰夫『西遊記の研究』、「西遊物語の発生：『大唐三蔵取経詩話』考」、研文出版、1984、p. 22～23

¹⁴大塚秀高「王府と原小説—江流和尚の物語から『西遊記』を考える」、埼玉大学紀要 29、1993、pp. 119～149

素朴な歴史物語は長編小説に発展していった。その中で、本論が扱う水神の物語も、以下具体的に見るように、「志怪」、「伝奇」短編物語から、豊富なプロットを有する小説にまで発展していったのである。

なお誤解を避けるために、ここでいう「水神」とは、農民たちが安定した水の供給を求め、対象としての神に限定されるものではなく、漁民や水上交通に従事する人々が航行の安全を祈願する神々をも含む、水に関わる神々の総称として用いていることをおことわりしておく。

本論考は刊本として成立した小説を主たる対象とする。しかし、中国の白話小説全般は周辺の諸ジャンル、特に文字化されていない神話伝説などの物語とも深く関わっているため、また本論の対象となる「水神小説」はとりわけその要素が濃厚であるため、周辺の諸ジャンル、特に芸能及び宗教と関わる物語に注目しながら検討を進めることとする。

2、水神の物語から水神小説へ

魯迅は『中国小説史略』において、次のように述べている。¹⁵

小説は亦詩のように、唐代に至って一大変遷を遂げた。世の奇聞、逸話を記すことから抜け切れてはいなかったが、叙述は滑らかになり、詞章は華やかになり、六朝時代飾り気なく粗筋だけ述べたものに比べてみれば、進んだ跡は極めて明らかのように見える。そしてもっとも顕著なこととは、この時代になって始めて意識的に小説をつくるようになったのである。

魯迅のこの論を踏まえて、筆者はこれから六朝時代の「志怪」から唐代伝奇まで、本論考の対象である水神と関わる物語をいくつか例を挙げて説明してみよう。

『搜神記』第四卷に次のような記述がある。

宋時、弘農馮夷、華陰潼鄉隄首人也。以八月上庚日渡河，溺死。天帝署為河伯。又《五行書》曰：「河伯以庚辰日死，不可治船遠行，溺沒不返。」¹⁶

南朝の宋の時代に、弘農県出身の馮夷という人がいた。彼は華陰県の潼郷の堤防の近くに住んでいた。とある年の八月、上庚の日に、彼は川を渡ろうとしたが、溺れて死んでしまった。天帝は彼を黄河の伯に任じた。また、『五行書』には、「河伯は庚辰の日に死んだので、この日は船を出してはならず、そうではなければ、溺れて帰ってこれられない。」と書いてある。

同書第十卷に、次のような記述がある。

會稽謝奉與永嘉太守郭伯猷善（謝奉——字羽道，見《世說新語雅量》篇注）。謝忽夢郭與人於浙江上爭樗蒲錢，因為水神所責，墮水而死。已營理郭凶事。及覺，即往郭許，共圍棋。良久，謝云：「卿知吾來意否？」因說所夢。郭聞之悵然，云：「吾昨夜亦夢與人爭錢，如卿所夢，何期太的的也！」須臾如廁，便倒氣絕。謝為凶具，一如其夢。本條見《太平御覽》四〇〇引作《搜神記》（按：謝奉與謝安同時，年代較後，疑當是《謝安傳》）。¹⁷

¹⁵ 「小説亦如詩，至唐代而一變，雖尚不離於鬼奇記逸，然叙述婉轉，文辭華艷，與六朝之粗陳梗概者較，演進之跡甚明，而尤顯者乃在是時則始有意為小説。」、魯迅『中国小説史略』第八篇「唐之傳奇文」、上海古籍出版社、2006

¹⁶ 『搜神記』卷四、p. 46、中華書局、1979年

¹⁷ 『搜神記』卷十、p. 125、中華書局、1979年

会稽の出身の謝奉は永嘉の太守である郭伯猷と仲良くしていた。謝奉はある日忽然と、郭伯猷が他人と浙江で、サイコロ博打をして金を争い、水神に責められ、水に落ち、溺れ死んでしまったことを夢見た。そして、自ら郭伯猷の葬送を済ませたところで目が覚めた。すぐに郭伯猷を訪ね、囲碁を共に打ち、ややしばらくして、謝奉は「今日私が君を訪ねたわけを知っているのかい？」と問いかけ、郭伯猷に自分が夢見たことを教えた。郭伯猷はそのことを聞いて、がっかりして塞ぎ込んでいたが、「私も昨夜、君と同じように人と賭け事をする夢を見た。こんなに同じなんてどうしたことだ」と言った。間もなく厠に立ったが、たちまち倒れて死んでしまった。謝奉は郭の葬送をしたが、一切は夢の通りであった。

また、同書の第十四巻に、次のような記述がある。

晉懷帝永嘉中、有韓媪者、於野中見巨卵。持歸育之、得嬰兒。字曰擗兒。方四歲、劉淵築平陽城、不就、募能城者。擗兒應募。因變為蛇、令媪遺灰誌其後、謂媪曰：「憑灰築城、城可立就。」竟如所言。淵怪之、遂投入山穴間、露尾數寸、使者斬之、忽有泉出穴中、滙為池、因名金龍池。¹⁸

晋の懷帝の永嘉年中に、韓媪という老女が野中で巨大な卵をみつけた。拾って帰って育てると、やがて男の子が生まれて、その字を擗兒と名づけた。擗兒が四歳のときに、劉淵が平陽の城を築こうとしたが、どうしても出来ない。そこで、懸賞つきで築城術の達者を募ると、擗兒がその募集に応じた。彼は蛇に変わり、韓媪に「灰を用意し、自分の後ろをまくよう」と教えた。「わたしの這って行く跡に灰をまいて来れば、城はたちどころにできる」と擗兒の言った通りになった。劉淵がこれを咎めると擗兒は山の穴に逃げ込んだが、その尾の端が五、六寸ばかりあらわれていたので、追っ手は剣をぬいて尾を斬ると、そこから直ちに泉が湧き出して池となった。金龍池の名はこれから起ったのである。

これら『搜神記』の記述は極めて簡潔であり、その詳細、怪異な現象の原因など、十分に説明されているわけではない。まさに「志怪」、発生した「怪」なる事象を「志」したものという名に相応しい。これと比較するために、『太平広記』の卷四百六十七所収の唐代伝奇の「李湯」¹⁹を見てみよう。

唐貞元丁丑歲、隴西李公佐泛瀟湘蒼梧。偶遇征南從事弘農楊衡、泊舟古岸、淹留佛寺、江空月浮、微異話奇。楊告公佐云：「永泰中、李湯任楚州刺史時、有漁人、夜釣於龜山之下。其釣因物所制、不復出。漁者健水、疾沉於下五十丈。見大鐵鑊、盤繞山足、尋不知極。遂告湯。湯命漁人及能水者數十、獲其鑊、力莫能制。加以牛五十餘頭、鑊乃振動、稍稍就岸。時無風濤、驚浪翻湧。觀者大駭。鑊之末見一獸、狀有如猿、白首長鬚、雪牙金爪、闐然上岸、高五丈許。蹲踞之狀若猿猴。但兩自不能開、兀若昏昧。目鼻水流如泉、涎沫腥穢、人不可近。久、乃引頸伸欠、雙目忽開、光彩若電。顧視人焉、欲發狂怒。觀者奔走。獸亦徐徐引鎖拽牛、入水去、竟不復出。時楚多知名士。與湯相顧愕栗、不知其由爾。乃漁者時知鑊所、其獸竟不復見。」

公佐至元和八年冬、自常州餞送給事中孟簡至朱方、廉使薛公萃館待禮備。時扶風馬植、范陽盧簡能、河東裴蘧、皆同館之、環爐會語終夕焉。公佐復說前事、如楊所言。至九年春、公佐訪古

¹⁸ 『搜神記』卷十四、p. 172、中華書局、1979年

¹⁹ 原文は『四庫全書』影印本所収『太平広記』卷四百六十七によった。句読点については、魯迅『唐宋傳奇集』所収の「古嶽遺経」を参考し(魯迅先生記念委員会、民国三十年版、pp. 75~76)、和訳はそれに基づいた。

東吳，從太守元公錫泛洞庭，登包山，宿道者周焦君廬。入靈洞，探仙書。石穴間得古嶽瀆經第八卷，文字古奇，編次蠹毀，不能解。公佐與焦君共詳讀之：「禹理水，三至桐柏山，驚風走雷，石號木鳴，五百²⁰擁川，天老肅兵，不能興。禹怒，召集百靈，搜命夔龍。桐柏千君長稽首請命。禹因囚鴻蒙氏，章商氏，兜盧氏，犁婁氏。乃獲淮渦水神，名無支祁，善應對言語，辨江淮之淺深，原隰之遠近。形若猿猴，縮鼻高額，青軀白首，金目雪牙。頸伸百尺，力逾九象，搏擊騰蹕疾奔，輕利倏忽，聞視不可久。禹授之章律，不能制；授之烏²¹木由，不能制；授之庚辰，能制。鷗脾桓木魅水靈山祆石怪，奔號聚遶，以數千載。庚辰以戰逐去。頸鑱大索，鼻穿金鈴，徒淮陰之龜山之足下。俾淮水永安流注海也。庚辰之後，皆圖此形者，免淮濤風雨之難。」即李湯之見，與楊衡之說，與嶽瀆經符矣。出成編釋談

唐貞元の丁丑の歳に、隴西出身の李公佐は船を浮かべて湘江と蒼梧山を物見遊山していた。偶然に征南從事である弘農出身の楊衡と出会った。二人は共に船を浮かべて古岸を訪ね、仏寺に泊まり、湘江に映される明月を楽しみながら奇談怪事を語り合った。楊衡は公佐に「それは永泰年間、李湯は楚州刺史を携わっていた時の話だ。ある漁夫は夜、龜山の麓で釣りをしていた。釣り糸はあるものにひっかかり、引っ張っても出てこなかった。漁夫は水泳が得意なので、速やかに水の下五十丈まで潜り、そこで大きな鉄の鎖を見つけた。その鎖は山の根に絡まっていた、探してもその鎖の果ては見つけられなかった。そして漁夫はその発見を李湯に報告した。李湯は漁民と水泳の達人十数名を募り、その鎖を回収させようとしたが、彼らの力では無理だった。さらに牛五十数匹を加わって引っ張らせると、鎖は振動し、少しだけ岸まで近づけた。静かだった水面は忽然に荒波が起きて、見ていた人々は大驚きしていた。鎖の末に一匹の獣が現れ、いきなり岸を上がってきた。その獣の姿はまるで猿のようで、頭は白く、たてがみは長く、真っ白の歯に金色の爪、身長は五丈くらいに見えた。座る姿も猿のようだが、ただ両目を開くことができず、意識はもうろうとしているようだった。目と鼻から水が泉の湧くように流れ出て、涎はすごく生くさくて人が寄ろうとしても無理だった。しばらくして、その獣は頸を伸ばして欠伸をし、忽然と両目を開き、その光は稲妻のように煌めいた。獣は人々を見て、怒鳴ろうとした。野次馬はそれを見て皆逃げってしまった。獣は徐々に鎖を引いて、牛を引っ張って、水に戻り、二度と出て来なかった。その時、楚には物知りの名士が多かったが、李湯と互いに相手の愕然とするのみで訳が分からなかった。その鎖の場所はその漁夫のみ知っていたが、その獣は二度と姿を現さなかった。」

元和八年の冬に、公佐は朱方へ赴任しようとする給事中である孟簡を常州で見送ることとし、廉使である薛公萃は宿でお土産を用意していた。当時、扶風の馬植、範陽の盧簡能、河東の裴遽は皆同じ宿に泊まった。彼らは火鉢の周りに座って一晩話し合っていた。公佐は楊衡に教えてもらった通りに、前事をもう一度話した。元和九年の春、公佐は古東吳を訪ね、太守の元公錫に従って洞庭湖を船遊びした。彼らは包山に登り、かつて道士である周焦君の廬舎に泊まった。そして山の洞窟に入り、仙人の書物を探そうとした彼らは、石の穴で『嶽瀆經』第八卷を見つけた。その書物の文字は古くて独特のように見え、あるところは虫で蝕まれて、読めなくなっていた。公佐は焦君と共にそれを詳しく読み解くと、「禹はかつて治水していた時に、三度桐柏山に至った。そこでは強風が吹き、雷が落ち、石と木の音は号泣のように聞こえ、妖怪の五伯は風雨を引

²⁰魯迅は『唐宋伝奇集』において、「百」を「伯」に訂正した

²¹魯迅は『唐宋伝奇集』において、「烏」を「鳥」に訂正した。

き起こし、天老は兵を肅し、駆使することはできなかつた。禹は怒って百靈を募り、夔龍を探し味方にした。桐柏の山の神である千君も禹に稽首し、指示を仰いだ。それで禹は鴻蒙氏、章商氏、兜盧氏、犁婁氏を捉えて監禁し、さらに淮渦の水神である無支祁を捕まえた。無支祁は人の質問に應對することは得意であるし、長江と淮水の深さ及び平野地帯と湿地との距離について詳しかつた。姿は猿のように見え、鼻は低く、額は高く、胴体は青黒くて頭は白い。目は金色で、歯は真っ白だつた。首を伸ばすと百尺があり、力は九匹の象より強く、攻撃、跳躍、走る動きは素早かつたが、ただものを見たり、声を聞いたりすることに持続力は長く持たなかつた。禹がその獣を童律に渡したが、降伏させられず、鳥木由に渡しても降伏させられなかつた。庚辰に渡したところ、ようやく降伏した。そこへ数千の鴟、脾桓、木魅、水靈、山妖、石怪は奔走し号泣しながら集まってきたので、庚辰は戦ってそれらの妖怪を駆逐した。そして淮水が末長く海へ流れるため、水神の無支祁の頸に大きな鎖を縛りつけ、鼻に穴を空けて金の鈴をつけ、淮陰の龜山の麓に移して監禁した。庚辰以降、凡そ無支祁の肖像を書いた目的は淮水の風濤の難を免れるためだつた。李湯の見た獣の件、及び楊衡の教えてもらった話しは、詳細が『嶽瀆經』の記述と合っている。

前掲の例を通して分かるように、魏晉南北朝の「志怪」と唐代「伝奇」とを比べると、「伝奇」の記述の詳しさ、物語内容の複雑さは魯迅の述べた通りである。

水神の物語は六朝「志怪」と唐代の「伝奇」（その多くは『太平廣記』に収められている）、宋代の『夷堅志』などに数多く見られ、それらの物語は内容の面から多くは「志怪」の大枠に入れているけれども、量の多さ、内容の豊富さ、信仰の対象となっている水神の種類が多さ、さらに物語が伝播している地域の広さを考えれば、それらの作品群を、「志怪」と「伝奇」にまたがる独自のジャンルとして扱うことが可能であると筆者は考える。従って、これらの文言で書かれた水神に関する記述を、「志怪」、「伝奇」の分類を超えて、「水神物語」と総称することにする。

本論考では、水神物語の中で、『夷堅志』の支丙卷九「林夫人廟」条、『夷堅志』支戊卷一の「浮曦妃祠」が、いずれも水神媽祖の靈驗あらたかな事績に関する物語として特に注目した。なぜなら、媽祖の物語はこれ以後の宗教と関わるテキスト、及び媽祖に関する民間伝説などを取り入れて発展し、明末に至り、その集大成として『天妃娘媽傳』という媽祖を主人公とする中編小説が現れるに至ったからである。さらに明末には、白話短編小説集「三言」に『旌陽宮鐵樹鎮妖』、『白娘子永鎮雷鋒塔』という水神を主人公とする白話短篇小説が収録され、水神を主人公とする中編白話小説『全像顯法降蛇海遊記傳』も刊行された。本論考では、媽祖を初め水神信仰を主題とする、あるいは水神信仰に関わる様々な物語を素材とする「水神物語」をテーマとする作品全体を視野に入れながら、こうした明代後半に成立したと思われる水神に関わる白話小説を対象とした。以降の検討の便宜を図るため、これらの作品を水神小説と呼ぶ。

なお、水神物語から水神小説への発展期は、前掲の二番目のターニングポイントの時期に当たると筆者は考える。「志怪」、「伝奇」において記録された水神の物語では、「蛇すなわち水の神或いは妖怪」というパターンが目立つが、その類の物語も第二の転換点を経て次第に洗練されていき、明代の水神小説となったと考えることができる。唐代「伝奇」の『李璜』、宋の時代の『夷堅志』に収められた蛇怪（水の怪）の物語は、おそらくは南宋から元

の時期を経て洗練され、明代の短編小説集「六十家小説」所収の『西湖三塔記』となり、人物と妖怪の形象も明確になり、プロットもかなり豊富になっている。

また、『西湖三塔記』とは異なるタイプの白蛇の物語（後の『白娘子永鎮雷峰塔』、『警世通言』卷二十八）の成立の過程では、当時の民間伝承や民間芸能が大きな影響を与えていたことが、明の田汝成『西湖遊覧志』、『西湖遊覧志余』によって確かめることができる。特に、小説と芸能の関係では、『遊覧志余』に、明の嘉靖年間の警の芸人が「陶真」という説唱形式の芸能で、白蛇伝の物語を語っていたことが記録されており、²²小説と周辺の芸能との関係を示す典型的な例である。こうした全体の流れの中で、明末には、媽祖などの水神信仰を基礎とし、かつ水神を主人公とする物語が発展、成熟し、「水神鎮妖」をモチーフとする水神小説がいくつか刊行されるに至った。

ここで特に「六十家小説」に注意を払うべきであることを指摘しておきたい。程毅中氏は『清平山堂話本校注』の前言に、「現存の宋元小説家が残した話本のうち、『清平山堂話本』所収の話本はもとのテキストに最も近いものと考えられる」と述べている。²³

該書に所収の物語は水神の物語に限らず、前代の多くの作品が整理され、さらにその大半はのちに馮夢龍によって翻案され、「三言」の中に収められていった。従って、小説史全体において、「六十家小説」は明代に編集された作品集であるものの、所収の個々の作品は宋・元の物語と明末の小説の間に位置するものであり、宋・元の作品のもとの姿がある程度残っている可能性が高いため、先に述べた第二の転換点の時期の変化を反映した代表的な作品群であると考えられる。

ここまでをまとめると、本論考では、水神小説の成立段階は凡そ次のようであると筆者は考える：

六朝時代の志怪小説から始まった水神物語は、唐代「伝奇」を経ていくつかの雛形が形成されていき、そのなかの代表的なものが何篇か南宋の『夷堅志』に記録されている。それらの物語は、宋から元にかけて芸能のジャンルにおいて発展かつ洗練され、短編小説の祖型ができあがっていった。そうした作品の一部が「六十家小説」に収められ、さらにその後の発展により、最終的に明末に集大成したと考えられる。

3、本論考の問題意識と視点

以上の小説史、及び水神の物語から水神小説への発展の一部に関する検討を踏まえ、以下、本論考のテーマたる「明代晩期における水神小説研究—長江の水神物語から水神小説への発展の歴史と作品分析を中心として」について、検討の方向と論証しようとしているいくつかの具体的な課題について説明をしておくこととする。

明代以前では、水神に関する物語については、各地域の地方誌に散見する記述、あるいは文人による筆記小説の中に記録された内容が比較的簡単な物語にすぎなかった。それらの物

²² 「杭州男女警者，多学琵琶，唱古今小説、平話，以覓衣食，謂之「陶真」。大抵說宋時事，蓋汴京遺俗也。瞿宗吉『過汴梁』詩云：“歌舞樓台事可誇，昔年曾此擅豪華。尚餘艮嶽排蒼昊，那得神霄隔紫霞？廢院草荒堪牧馬，長溝柳老不藏鴉。陌頭盲女無悲恨，能撥琵琶說趙家。”其風殆與杭無異，若紅蓮、柳翠、濟顛、雷峰塔、雙魚扇墜等記，皆杭州異事，或近世所擬作者也。」（『雷峰塔』は白蛇の物語である。下線部は筆者による。）、『西湖遊覧志余』卷二十「熙朝樂事」

²³ 「『清平山堂話本』是現存宋元小説家話本中最近接原貌的話本」、程毅中『清平山堂話本校注』、中華書局、2012、p. 1

語を題材に、文学的要素を付け加え、水神の降魔伝として敷衍したのは、明末時代に成立した水神小説である。

いうまでもなく、水神小説のアイデンティティーは中国の伝統的な水神信仰から由来しており、それは自然を畏怖し、崇拝するという原始的な世界観に基づき、自然現象を人格化し、神として崇拝するという形で、自然で起こりうる様々な現象を合理的に解釈し、かつ自然による恵みと、自然によってもたらされる災厄の回避を願うことである。

特に長江、黄河流域のような地域では、水神信仰は人々の生活と密接な関係がある。そのことに関しては、鈴木陽一氏は次のように述べている。²⁴

尤其在黄河和长江等大河流域，自古農耕發達，比起雨水不足，雨水過量即大洪水成為一個更嚴重的問題。這是因為大洪水不僅暫時摧毀農作物，而且從根本上破壞包含他們生命在內的所有系統。因此水神不僅是帶來必須水量的有恩惠的神，同時又具有發起洪水的狂暴可怕的一面。

人は自然と共生する長い歴史の間に、自然を恐れ、またそれを崇拝してきた。とりわけ、稲作地帯である長江中下流域では、豊かな水を求めると共に、洪水を恐れたため、水神に対する信仰は最も重要なものであった。そのため、最も代表的な水神であった大禹を祀ることは国家の公式的な行事として行われていた。

大禹信仰については、『史記』の「秦始皇本記」には次のような記述がある。²⁵

三十七年十月癸丑，始皇帝出遊，左丞相斯從，右丞相去疾守。少子胡亥愛慕請從，上許之。十一月，行至雲夢，望祀虞舜於九疑山。浮江下，觀籬柯，渡海渚。過丹陽，至錢唐。臨浙江，水波惡，乃西百二十里從狹中渡。上會稽，祭大禹，望於南海，而立刻石頌秦德……

始皇三十七年十月癸丑に、始皇帝は出遊した。左丞相の李斯がお供し、右丞相の馮去疾が留守を与った。年少の胡亥は父を慕いお供することを請い、始皇帝はこれを聞き入れた。十一月、巡行して雲夢に至り、九疑山をはるか遠く望み虞舜を祀った。江に船を浮べて下り、籬柯を觀て、海の渚を渡った。丹陽を通り過ぎ、錢唐に至った。浙江を臨めば波荒く、西へ百二十里進み、川幅が狭まっているところから渡った。会稽に上陸し、大禹を祭り、南海を望んで、石碑を立て秦の徳をたたえた……

周知のように、浙江省は良渚文化の発祥地であり、稲作が盛んであった地域である。『史記』の記述から裏付けられるように、大禹を祀る行事は秦の時代から国家の公式な祭祀活動になっていた。それは良渚文化と関わっていた稲作文化における水神信仰の影響として考えられよう。

しかしながら、大禹のような水神信仰は国家と結びついていたと同時に、民間に普及していく中で、信仰はそれと関わる物語と一体化して民衆に受け入れられるようになった。

例えば、大禹治水の物語については『山海経』に以下のような記述がある。

²⁴ 鈴木陽一「白蛇伝的解説」、『小説的読法』、中国文聯出版社、2002、p. 10

²⁵ 『史記』、「秦始皇本記第六」、中華書局、1959、p. 260、(下線部は筆者による)

洪水天に滔る。鯀竊かに帝之息壤を取り、以て洪水を堙するに、帝命を待たず。帝祝融に命じ、鯀を羽郊に於いて殺さしむ。鯀、禹をまた生む。帝乃ち禹に命じ、卒に土を布き以て九州を定む。²⁶

このような大禹の物語は、民間で語られていくうちに、新たな物語が生まれていったと考えられる。江南の水神であった防風の物語はまさにそうした物語である。鈴木陽一氏は「浙東の神々と地域文化—伍子胥、防風、錢鏐を素材として—」において次のように述べている。²⁷

防風については『国語・魯語』に、会稽山において禹が地域の神を集めたとき、防風が遅参し、そのために禹に誅された神だという記載が見え、『楚辞』、『山海経』、『史記』、『呉越春秋』などにもその名が見える。現在の紹興を中心に浙東で信仰されていた神格である。……この神についての信仰については、梁・任昉『述異記』は以下のように言う。

「今呉越の間の防風廟では、土と木でその像を作るが、龍首、牛耳の眉はつながり目は一つである。昔、禹が塗山に会し、地域の王と誼を通じた際、防風氏が遅参したため、禹はこれを誅した。防風氏はその身の丈三丈、その骨は車に一杯になるほどであった。今、南方の民に防風を姓とするものがあるが、彼らは防風氏の後裔である。」

……防風は蘇州の伍子胥のように、たたりをなす神から水や地域を守護する神へと変貌して篤く信仰されても全く不思議ではなかったし、防風廟を護持し続けてきた湖州徳清県では明らかにそうした神格であった。しかし、浙東全域で見ると、禹に殺され、かつ禹と同一の治水という機能を有する神を信仰するという事はやはり憚られることであったのかも知れない。

防風の例で明らかのように、水神信仰は国家の公式の信仰として存続すると共に、民間信仰においても重要な地位を占めていた。そして水神の物語は、民間で語られていく過程で、地域の文化と結びつき、独自の発展を遂げていったと考えられる。このような水神信仰に見られる二つの面は、のちの水神小説の発展と直接、間接に関わることであり、本論考がこれから論じる許遜と媽祖の物語においても、重要なポイントであるため、ここで注意を喚起しておくことにする。

水神に関わる物語全体を長江の流れに喩えるとすると、水神信仰そのものは言わばその源流に当たる。そして、小説をはじめとする芸能、神話、民間伝説、宗教的なテキストという様々な形式により語られた、或いは書かれた物語は、それぞれが大河の支流に当る。それらの支流は時代の変遷と文明の進歩によって、互いに融合しあい、あるいは再び分流することを繰り返しながら、最後に一つの大河となって人類文明の海へと流れていく。その過程において、それらの支流相互は、或いは支流と本流は、常に相互の動的な影響関係を保っていることに注意しておく必要がある。

その動的な関係について言えば、水神の物語は民間の芸能と密接な繋がりが保たれてきたという点が重要である。例えば、敦煌で発見された唐代の変文の内に、俗講と呼ばれた作

²⁶ 「洪水滔天。鯀竊帝之息壤以堙洪水，不待帝命。帝命祝融殺鯀於羽郊。鯀復生禹。帝乃命禹卒布土以定九州。」、『山海経』卷十八「海内経」、中華經典藏書、中華書局、2009、p. 281

²⁷ 鈴木陽一「浙東の神々と地域文化—伍子胥、防風、錢鏐を素材として—」、『宋代人の認識—相互性と日常空間—』、宋代史研究會研究報告第七集、汲古書院、pp. 96～98

品の中には、宗教的な物語の他に、通俗的な物語が極めて多かったと考えられている。水神伍子胥²⁸を題材とする「伍子胥変文」はその一例である。前掲の明の田汝成『西湖遊覧志余』に記録された「雷峰塔」の物語が「陶真」という説唱形式の芸能によって語られていたという事実もその例として挙げるができる。

次に、通俗小説と社会文化との繋がりを考えてみる。南宋から元にかけての小説史の第二の転換点において、北方の言語では入声と濁音の消失という激しい変化が起きた。南方では入声も濁音も残ったものの、中国文化における最も重要な要素の一つである詩詞の押韻に影響を与える極めて深刻な変化であった。また、北方のアルタイ系言語の影響下で、語彙、語法にも大きな変化が生じた。こうした変化は、無論北方を起源とする少数民族王朝（遼、金、元）の統治に伴う社会の激しい変化をもたらしたものである。このような言語の変化をももたらす社会的な変化は、文化全般に大きな影響を与えたことは言うまでもなく、小説の言語の表現だけではなく、その周辺形式に含まれる芸能、芝居などにも重大かつ急激な変化をもたらした。そして時代の激変の中で、小説であれ、芸能であれ、戯曲であれ、旧来の物語にも絶えず新しい意味が付与され、また物語自身もその内容も表現も変容を遂げていった。その要素を含めて考えてみれば、前掲で述べた物語相互の動的な関係は極めて複雑であるが、小説の読者、或いは芸能の享受者にとっては、伝統的な物語に常に新鮮な血液が注がれることにより、より魅力ある作品が供給されることを意味したと考えられる。しかも、この時期は、文学が貴族・官僚あるいは知識人だけに受け入れる娯楽形式から、小説という新たなジャンルとして、或いは盛り場で演じられる戯曲・芸能として、相互に影響し合いながら、次第に社会のより広範な階層にまで広がっていったのである。こうした変化が、小説や芸能の内容や表現に反映し、かつ元代以降の出版の普及と相俟って、さらにその変化の速度を速めていったのではないかと想定されるのである。

従って、小説を研究する場合、小説の作品＝テキストだけに限らず、その物語の後ろにある時代背景、社会文化などを考えなければならない。ここまでの検討の中で取り上げた「志怪」にせよ、「市人小説」にせよ、あくまでも人間社会の出来事をモチーフとしてきたものであり、現実社会の出来事から発想し、口頭あるいは文字で伝えられたので、物語の主人公は人類であれ、仙人（妖怪も含む）であれ、いずれも人間としての人格がある。物語の中の人格は善か、悪かということは、たとえ物語の中でも、社会の基本構造と発展から離れることはないし、それらに基づいた世界観、道徳観などからも離れることもできない。特に、唐代以降、隆盛になる仏教の因果応報思想と、中国本来の老荘（道教）哲学、儒教思想のいわゆる三教思想の鼎立によって、多元的かつゆるやかな統一を保つ中国文化の基盤が築き上げられ、それらの哲学思想、自然観をお互いに受容しあい、ゆるやかに融合することで、社会文化全般がその影響下におかれるようになったことは重要な意味があったと思われる。そして、こうした変化と物語の中に示された価値観とは当然、密接な関わりがあったと考えられる。

²⁸水神である伍子胥について、二階堂善弘氏は「祠山張大帝考—伽藍神とする張大帝—」に、次のように述べてある。

〈古来、屈原や伍子胥のような水と深い関わりを持つ人物も水神とされた。伍子胥が水神として「威惠顯聖王」に封ぜられたことは、『三教搜神大全』などにも見えている通りである。〉（関西大学中国文学紀要、28、2007、p.164）

同時に、どの時代にあっても、人々が暮らす現実の社会は時に極めて深刻な問題を抱えざるを得なかったことを忘れるわけにはいかない。そして、社会が深刻な問題に直面し、不安定になればなおさら、倫理道徳が重視されていくようになった。明人が時に道徳を極めて重んずるのは、正に「礼崩楽壞」の社会現実に直面し、文人たちが責任を感じざるを得なかったためであると考えられる。また、仏教の禅宗の思想を受け継いで、儒教の性理学が盛んとなっており、文人たちの中には自身の教養だけに止まらず、社会の風紀を正すため、自分なりの努力を尽くそうとしているものも少なくなかった。そうした知識人の中に、次第に影響力を広げつつあった小説をもまた社会を変える手段の一つとしようとするものが現れ始めたのは、当然のことであった。

かくて、世間の諸相を表す小説は言わば当然のこととして、「勸善懲悪」を主旨の一つとしたのである。小説の作者あるいは編者は、人々の現実の生活の様々な事柄の因縁を過去（前世）、未来（来世）と結びつけて、合理的に解釈するように工夫し、小説を通して、過去に犯した過ちを二度と繰り返さないよう世間に警鐘を鳴らし、あるいは社会現実の批判を試みていた。たとえば、本論考第三章で論じる「三言」の水神物語と政治の関係は正にそうである。

また、小説の発展とより広範な人々による受容は、社会における商工業の発展という状況と切り離して考えることは出来ない。特に重要なのは、商業の発達に伴って、出版業が栄えていったことであり、明代の江南地域における出版文化の隆盛は小説の発展に大きな役割を果たしていた。これについて、大木康氏は『明末江南の出版文化』²⁹、『中国明末のメディア革命』³⁰において詳しく論じている。又、程国賦氏は『明代書坊與小説研究』に、明の時代の小説出版を三つの段階に分け、それぞれは前期（明代初期から正徳時期）、中期（嘉靖、万曆時期）、後期（泰昌、天啓、崇禎）としている。³¹従って、本論考の主な研究対象となる水神小説は、明の時代の小説出版の全盛期と考えられる中期と後期に当たる。このことと、水神小説が明末に連続して出版されたこととを視野に入れ、関連付けながら検討を進めることとする。特に、個々の作品分析に当たっては、本節で述べた、小説と社会との関係に注意して検討を進めることとする。

²⁹大木康『明末江南の出版文化』、研文選書（92）、研文出版、2005

³⁰大木康『中国明末のメディア革命—庶民が本を読む—』世界史の鏡、刀水書房、2009

³¹程国賦『明代書坊與小説研究』、中華書局、2008、p. 15

第一章 先行研究と問題意識

第一節 水神小説の先行研究

前章で述べたように、筆者は便宜を図るため、水神信仰を主題とする、あるいは水神信仰に関わる様々な物語を素材とする六朝から宋元に至る作品を水神物語、また明代後半に成立したと思われる水神物語を主題とする、或いは水神を主人公とする白話小説を水神小説と称することとした。以下、水神物語を視野に入れながら、水神小説について検討を進めていくが、その第一歩として、水神小説の先行研究を概観し、問題点を明らかにしていくこととする。

以下はこうした問題、及び関係する諸作品についての版本等基本的書誌と代表的な先行研究である。

1、『天妃娘媽傳』について

①現存の版本について

『天妃出身濟世傳』は明末の文人である呉還初の手になる白話中編小説である。媽祖を主人公とし、水の妖怪を鎮めるいわゆる「水神鎮妖譚」のモチーフにより物語を展開している。

『天妃出身濟世傳』の現存する版本として、東京大学東洋文化研究所雙紅堂文庫に所蔵の明代建陽で刊行された忠正堂の刊本がある。小説の巻末に長沢規矩也氏の「合浦珠還」跋が記されていることから長沢規矩也氏の蔵書だったことを確認できる。

1990年、上海古籍出版社は雙紅堂文庫所蔵本に基づいて、黄永年氏の校点を加えた校点本を出版した。出版の際に、黄永年は『古籍整理研究学刊』に「『天妃娘媽傳』校点前言」の論文を発表した。³²1994年10月、遼寧春風文芸出版社も校点本を出し、侯忠義が主編となる『中国古代珍希本小説』の第八冊に収録された。2001年上海古籍出版社は『古本小説集成』に雙紅堂文庫所蔵本の影印本を収録した。

②先行研究

・『天妃娘媽傳』の版本については、李猷璋氏の『媽祖信仰の研究』（東京泰山文物社1979年）が最初の先行研究である。李猷璋氏は内閣文庫所蔵の、同時期（万暦年間）に熊竜峰により刊行された四種の小説（以下「熊竜峰刊四種小説」と言う）、および「忠正堂熊竜峰録」と銘打った「余瀘東校」『重刻元本題評音釋西廂記』二巻の刊行時期によって、『天妃娘媽傳』を万暦二十年前後だと推定した。しかし、李猷璋氏は『天妃娘媽傳』の具体的な成書時期をそれ以上に追求してはいない。

・『天妃出身濟世傳』の作者の呉還初について、黄永年氏は前掲「『天妃娘媽傳』校点前言」において、彼の出自を福建省建陽と推測した。方彦壽氏はその説を踏襲し、「最早描寫媽祖故事的長篇小説—『天妃出身濟世傳』的建本」³³に、呉還初の出自の地域については、閩南と地域を拡大して推定した。少なくとも両者は呉還初の出自を福建だとしていたが、推

³²黄永年「『天妃娘媽傳』校点前言」、『古籍整理研究学刊』、1989年第04期

³³方彦壽「最早描寫媽祖故事的長篇小説—「天妃出身濟世傳」的建本」、『台湾源流』、2000年

定にとどまっていた。程国賦氏は彼らの仮説を否定し、「明代小説家吳還初生平輿籍貫新考」³⁴において、吳還初が間違いなく福建に生計を立てていた江西省の南昌の文人であることを明らかにした。

・『天妃娘娘傳』の物語の内容について、楊淑雅氏「以媽祖故事為基礎的通俗小説」³⁵がある。楊淑雅氏は媽祖に関する民間伝説と、媽祖の物語を文学作品とした小説『天妃娘娘傳』との異同を分析している。

河南師範大学賈偉静氏の修士論文「『天妃娘娘傳』研究」³⁶は、『天妃娘娘傳』の文学性と芸術性を検討した論文である。

2、『白娘子永鎮雷峰塔』について

『白娘子永鎮雷峰塔』は『警世通言』二十八卷に所収の短編小説である。その版本問題については本章22頁以下の「三言」の項目を参照されたい。

・管見の限り、『白娘子永鎮雷峰塔』における行研究は、鈴木陽一氏「白蛇伝」の解説—都市と小説（『神奈川大学人文学研究所報』、1990）、谷口義介氏「白夫人と青青：一つの白蛇傳變遷史」（松本幸男先生・島一先生追悼記念論集）（『學林』、53・54号、2011、pp.455～483）、「黄圖秘『雷峯塔傳奇』にみえる西湖の水屬：白蛇傳變遷史(三)」（『學林』、56号、2013、pp.28から59）及び「馮夢龍と黄圖秘のあいだ：白蛇傳・小説から戯曲へ」（『學林』58号、2014、pp.78～103）、中田妙葉氏「《蛇性之姪》怪異反映的世界—《白娘子永鎮雷峰塔》与《蛇性之姪》的母題与嬗变」（『東洋法学』52(2)（通112）2009、pp.350～329）などが挙げられる。

他に関連する先行研究は、富永一登氏「白蛇伝」遡源考—六朝・唐・宋の蛇説話（学大国文（通号30）1987、pp.21～41）、大塚秀高氏「白蛇伝と禅宗—杭州寧波間の文化交流について」（埼玉大学紀要、埼玉大学教養学部編（通号26）1990、pp.99～124）、岩田和子氏「白娘子故事演變考—「四川の白蛇」から見た賣藥風俗の影響」（『中国文学研究』、第三十一期、2005年12月）、関口美幸氏〈「白蛇伝」登場人物考(1)白娘子：蛇妖怪から良妻賢母へ〉（『拓殖大学語学研究』134号）などが挙げられる。

3、『鉄樹記』、『旌陽宮鐵樹鎮妖』について

『鉄樹記』の版本について、日本内閣文庫所蔵万曆癸卯（万曆三十一年）萃慶堂余泗泉の初刻本があり、他には清末の六秋亭覆明本がある。³⁷『旌陽宮鐵樹鎮妖』は『鉄樹記』に基づいた短編小説で、『警世通言』に所収されている。その版本問題については以下の「三言」の項目を参考されたい。

・管見の限り、『旌陽宮鐵樹鎮妖』と『鉄樹記』に関する先行研究は、小野四平氏〈内閣文庫本「許仙鉄樹記」について—“三言”成立の背景ノート〉（『集刊東洋学』、15号、1966）、竹内誠氏〈明刊本通俗小説「鉄樹記」の成立をめぐる〉（京都外国語大学研究論叢、京都外国語大学機関誌編集委員会編（通号32）1988、pp.409～417）、岩田和子氏「鄧志謨と醫藥文化—『鉄樹記』『飛劍記』『咒棗

³⁴程国賦「明代小説家吳還初生平輿籍貫新考」、文学遺産、2007年第4期

³⁵楊淑雅「以媽祖故事為基礎的通俗小説」、『美和技术學院學報』、民国94年、pp.87～102

³⁶賈偉静「『天妃娘娘傳』研究」、河南師範大学、修士論文、2012

³⁷『鉄樹記』、古本小説集成第一輯118冊所収、上海古籍出版社、1994年、p.2

記』『山水争奇』を中心として」（『中国文学研究』、32、2006、pp. 77～92）、許蔚氏「許遜信仰与文学伝述」（華東師範大学修士論文、2008）などが挙げられる。

4、『全像顯法降蛇海遊記傳』について

『全像顯法降蛇海遊記傳』は閩北の女神臨水夫人陳靖姑を主人公とする中編の「水神鎮妖」小説である。

(1) 現存の版本について

現存する『全像顯法降蛇海遊記傳』の版本及び発見の経緯は以下のようである。

・李寿宝氏所蔵抄本

一九九七年湖南省梅城で開催された「中国梅山文化學術研討会」で、安化一中の教師張式弘氏が発表した「掲開梅山文化神秘的面紗」において、初めて安化県の民間で所蔵されていた乾隆十八年文元堂重刊『全像顯法降蛇海遊記傳』の抄本が紹介された。³⁸その後、民俗学者の葉明生氏は張式弘を訪ね、その抄本に関連する調査を行い、梅城の道師李寿宝氏所蔵の抄本を発見し、『福建文化報』にその抄本の状況を紹介した。

・葉明生氏所蔵文元堂刊本

李寿宝氏所蔵本は1991年のもので、比較的新しい抄本であった。葉明生氏は原本が必ず存在すると推定し、安化县樂安郷思遊管区潭家山村胡姓の住民（李寿宝の岳父）の住居から、乾隆十八年文元堂重刊本を発見した。葉明生氏の調査によると、胡氏の先祖は江西省吉安府の出身で、数世代にわたってかつてシャーマンとして活躍していた。葉氏によって発見された文元堂重刊本は、まさに胡氏の先祖が所蔵していた本である。

重刊本は上図下文の形式で、表紙に「全像顯法降蛇海遊記傳」と題し、中央に「文言堂梓行」と記してある。第一葉に「新刻全集全像顯法降蛇海遊記傳卷上」と記し、次の行に「海北遊人/無根子」、「建邑書林/忠正堂/刊」と書かれている。そこから、本書は嘉靖、万暦年間の忠正堂刊本に基づく重刊本であると判断できる。

巻下の初めに、上巻と異なって、「新刻全像顯法降蛇海遊記傳卷之下」と記しており、また大尾に「乾隆十八年癸酉歲孟夏月穀旦/文元堂重刊」と記してある。

全書は九回で、目次がないが、回ごとに回目次がある。上巻は5回、それぞれは「張世魁夫妻遭難」、「法通破廟被捉」、「靖姑学法救法通」、「靖姑破廟救法通」、「白蛇脱捉王吉祥」とあり、下巻は4回、それぞれは「法通子妹救白蛇」、「白蛇輿海清各顯變化闢法」、「公主招夫遇妖精」、「白蛇投告観音」とある。

その重刊本の影印本は台北市施合鄭基金会が編纂した『民俗曲芸叢書』第78に収録され、『海遊記』として刊行した。筆者はそれをテキストとして利用する。

・胡紅波氏所蔵本

2001年7月4日、胡紅波氏は台湾高雄の玉市で莆田籍の書肆の商人の処から購入したもので、清初乾隆時代文元堂から刊行された明末熊竜峰の忠正堂刻本に基づく重刊本。版式と内容は葉明生氏所蔵本と同じである。

³⁸張式弘「掲開梅山文化神秘的面紗」油印本、1997年10月25日、25頁（葉明生『古本陳靖姑小説之発見及研究—《海遊記》校注引言、民俗曲芸叢書第78《海遊記》2000年』による）、のちに『湖南城市学院学报』に発表された（1998年第4期）

以上が現存する『全像顯法降蛇海遊記傳』の版本状況である。残念なことに、それらは清乾隆時代の重刊本とそれに基づいた現代の抄本であり、忠正堂の原刊本はいまだに逸書となっている。

(2) 先行研究

『全像顯法降蛇海遊記傳』の先行研究に関しては、張式弘氏「掲開梅山文化神秘的面纱」(『湖南城市学院学报』、1998(4))、葉明生氏「古本陳靖姑小説之發現及研究—《海遊記》校注引言」(『海遊記』、民俗曲芸叢書、財団法人施合鄭民俗文化基金会、2000)、胡紅波氏「乾隆刻本《全像顯法降蛇海遊記傳》的發現」(『成大宗教與文化學報』第二期、2002)などがある。

第二節 関連諸作品の書誌及びその先行研究

1、『夷堅志』

前掲から分かるように、呉還初の『天妃娘媽傳』は媽祖に関する白話中編小説である。しかし、媽祖物語の文学における濫觴は、南宋饒州鄱陽(現江西省上饒市鄱陽県)の文人である洪邁が自らの見聞を集めた文言による筆記小説集『夷堅志』に遡れる。

「夷堅」とは、前代未聞の話を記録するということなので³⁹、小説の内容に、「志怪」に分類される内容が多い他に、歴史に実在する人物のエピソードなども収録されている。また、宋代の市民生活と民間習慣などについての描写が多いことも特長の一つとして挙げられる。⁴⁰しかも、編者の洪邁は南宋鄱陽の知識人であるため、作品に少なからぬ条は、江西省の地域文化と深く関わっているのである。従って、『夷堅志』は正史ではないものの、文学史或いは小説研究のみならず地域文化を研究する貴重な資料として大いに価値があると考えられる。

また、『夷堅志』は個人の著作でありながら、所収の作品の多さが『太平広紀』に匹敵するという点自体、中国文学史に特筆すべきであり、小説の発展においては、筆記小説集『夷堅志』が世に問われたことは、画期的であると言ってよいと考える。

以下、『夷堅志』の書誌と先行研究について概略を述べる。

(1) 現存の諸版本について

『夷堅志』全書はもともと420巻があり、それぞれに志の「甲」から「癸」まで200巻、「二甲」から「二癸」まで100巻、「三甲」から「三癸」まで100巻、「四甲」と「四乙」20巻に分けられていたが、時代の流れの中で、全書の一部分がすでに散逸してしまった。

『夷堅志』成書問題に関しては、大塚秀高氏は次のように述べている。

『夷堅志』は当初自らと自らの近親者が目睹あるいは仄聞した奇見異聞を集成したものであったが、洪邁の地位が上がり、地方に行政責任者として赴任するに及び、その地の胥吏などが持ち込む奇見異聞をそのまま出版するようになった。そこに洪邁の筆が加わっている可能性はむしろなしとしないが、むしろ洪邁がプロデューサーとなり、生涯に亘って形成したネットワークによって集めた奇見異聞を、洪邁が任地の公費により、任地ごとに出版したものという性格の強い作

³⁹ 「『山海經』為“大禹行而見之，伯益知而名之，夷堅聞而志之。”」、葉蓓卿訳注『列子』、「湯問」、中華書局、2011

⁴⁰ 孫薇薇「『夷堅志』與宋代城市民俗研究」、黒龍江大學修士學位論文、2010

品であった⁴¹。それもあって、宋代の蔵書家の書目にも全四百二十巻を著録するものは存在していない。⁴²

張祝平氏の「『夷堅志』的バージョン研究」によれば、今のところ『夷堅志』のバージョンは1刻本、2選本（現存する選本は陳日華本、何異本、葉祖栄本の三つがある）、3抄本があったと考えられる。⁴³

また、大塚秀高氏の前掲論文では

今日閲覧が容易な『夷堅志』のテキストは二つ。一つは、中華民国十六年に商務印書館が当時現存していた『夷堅志』の各種鈔本、刊本を集成して百八十巻志補二十五巻とし、各種の類書などに『夷堅志』と明記され引用されている佚条を再補一巻として加え排印出版した『新校輯補夷堅志』（ならびにその影印本）、いま一つは、1981年に中華書局がこれに標点を施し、新たに採録した佚条を三補として加え、関連資料と人名索引を附して出版した『夷堅志』である（輯佚の作業はこの前後にも複数の研究者によって行われているが、今それについては言及しない）。

44

とされていることを踏まえ、本論では後者の中華書局本をテキストとして利用していることをお断りしておく。

(2) 先行研究

前掲で述べたほかには、福田知可志氏の博士論文である『夷堅志』の研究（2005年）が代表的な先行研究の一つである。

福田知可志氏の論文によれば、『夷堅志』に関する研究論文は以下のように考えられる。⁴⁵

(a)、現在作品を最も多く収録する中華書局本が、本編の後に「夷堅志補」「夷堅志二補」「夷堅志三補」の項を加えていることから分かるように、一旦散逸した説話を他の書籍から検索・収集し、原典の復元を試みる逸文収集の作業は、『夷堅志』研究にとって欠かせないものである。この研究の代表的なものでは、愛宕松男氏による「洪邁夷堅志逸文拾遺」（『文化』〔東北大学文学部〕二七巻四号・二九巻三号）と、李剣国氏の『夷堅志』逸文考（『天津教育学院学報』一九九二年第二期）が挙げられる。

バージョン研究としては、張祝平氏の「『分類夷堅志』研究」（華東師範大学学報〔哲学社会科学〕・一九九七年第三期）、「『夷堅志』的バージョン研究」（『古籍整理研究学刊』二〇〇三、二号）などがある。

(b)、『夷堅志』の編者洪邁と説話提供者の問題

⁴¹大塚秀高「洪邁と『夷堅志』—歴史と現実の狭間にて—」（『中哲文学会報』第5号所収、1980年6月）、ならびに「鬼国続記（夷堅志）史家と奇見異聞」（『中国の古典文学作品選読』所収、東京大学出版会、1981年4月）を参照されたい。

⁴²大塚秀高「明代後期における『夷堅志』とその影響」、南宋の隠れたベストセラー『夷堅志』の世界、アジア遊学 181、勉誠出版、2015、p. 214

⁴³張祝平「『夷堅志』的バージョン研究」（『古籍整理研究学刊』2003年第2期）

⁴⁴大塚秀高「明代後期における『夷堅志』とその影響」、南宋の隠れたベストセラー『夷堅志』の世界、アジア遊学 181、勉誠出版、2015、p. 214

⁴⁵福田知可志「『夷堅志』の研究」、大阪市立大学博士論文、2005、pp. 12～15

大塚秀高氏「洪邁と『夷堅志』—歴史と現実の挟間にて—」（『中哲文学会報』五号、一九八〇年）、鈴木靖氏「洪皓と洪邁」（法政大学教養学部紀要七十四号、一九九〇年）、佐々木美智子氏「『夷堅志』執筆動機をめぐって」（『中国文学研究』〔早稲田大学中国文学会〕二十七号、二〇〇一年）などがある。

(c)、『夷堅志』所収の個別作品の研究

荘司格一氏「夷堅志における蘇生説話について」（『東洋文庫』復刊、第四十四・四十五合併号、一九七八年）、安田真穂氏「『夷堅志』の再生譚についての試論—現世に近づく冥界—」（『日本アジア言語文化研究』第五号、一九九八年）、岡本不二明氏「科挙と志怪—南宋志怪小説から『聊齋志異』まで—」（『人文』鹿児島県立短期大学人文学会論集十三号、一九八九年）、塩卓悟氏「歴史史料としての『夷堅志』—その虚構と史実—」（『中国筆記小説研究』第六号、二〇〇二年）、澤田瑞穂氏「宋代の神呪信仰—「夷堅志」の説話を中心として」（『東方宗教』五十六号、一九八〇年）、相田洋氏「中国中世の民間信仰—『夷堅志』の世界—」（『中世史講座』第九巻、学生社、一九九一年四月。後に『中国中世の民衆文化—呪術・規範・反乱』〔中国書店、一九九四年三月〕、pp. 72~100に収録）、播本真一氏「『夷堅志』と近世怪異小説」（『国文学研究』〔早稲田大学国文学会〕九六号、一九八八年）。

欧米における『夷堅志』の研究については、福田知可志氏の論文では、まだ整理が十分ではなく、把握しきれていないと述べ、Katherine L. Kerr氏の「YIJIAN ZHI: A DIDACTIC DIVERSION」（Papers on far eastern History, 35. 36, 1987）だけを挙げた。筆者は福田知可志氏が述べていることから自分の研究の不足を感じ、今後の研究段階においてもっと欧米の先行研究に注目しようと考えていることを付記しておく。

2005年以降『夷堅志』に関する代表的な先行研究は、伊原弘氏、静永健氏が主編となる論文集「南宋の隠れたベストセラー『夷堅志』の世界」（アジア遊学、181、2015）が挙げられる。

その他に、『夷堅志』訳注甲志上の前言に、斎藤茂氏による「『夷堅志』の文学史的位づけ」（『夷堅志』訳注、甲志上、汲古書院、平成二十六年七月）が挙げられる。

また、盧秀満氏「洪邁『夷堅志』之入冥故事研究—以冥法判決之準則及其意義為探討中心」（台北大学中文学報、第6期、頁115~138、2009年3月）、許瑞麗氏「『夷堅志』中之女鬼及其意志研究」（国立中興大学中国文学系修士論文、中華民國一〇四年六月）、秦川氏と筆者と共著の拙作『太平広記』与『夷堅志』比較研究（光明日報出版社、2016）などが挙げられる。

ここに特に言及したいのは、塩卓悟氏による「歴史史料としての『夷堅志』—その虚構と史実—」である。その論文では、塩氏は、『夷堅志』をとりあげ、その書物は歴史史料として忠実に地方の風土や人々の意識を記した貴重なものであると指摘した。

そもそも、小説は虚構の散文だという発想は一般的であるが、塩氏の文でも論じられているように、小説にはある程度、史実やその時代の社会状況が反映されていることは言うまでもない。従って、それを通して、その時代の世相を掴むことができるため、小説研究の成果は史書を補う資料とされることは十分にあり得ると考えられる。

因みに、読者層との関わりで、ある歴史人物を、異なる時代では、また歴史書と小説においては、全く異なる価値観で捉えていたことも見逃せない。例えば『三国志』の英雄の話は歴代語り継がれてきたが、蘇軾の『東坡志林』巻一「途巷小兒聽說三國語」条に、「町家の子供たちはもとより学問などない。親は金をやっけて昔話を聞きに行かせる。すると彼らは、三国時代の物語を面白がって聞き、劉玄徳が負けたと聞くと、しきりに眉をしかめ、涙を流すものさえある。また曹操が負けたと聞くと、嬉しがって痛快痛快とはやし立てるのである。これからみても君子の小人への影響は百世の後までも変わらぬことがわかる。」という記述があり⁴⁶、民衆側は曹操より劉備に深く同情していたことが分かるが、陳寿が編集した『三国志』以来、司馬光の『資治通鑑』に至るまで、曹操は肯定的に評価されていたのである。従って、小説の研究を通して、ある時代の民衆の心理をある程度忠実に把握でき、また彼らの価値観、美意識、政治的傾向などを分析することができる。

2、『六十家小説』（『六家小説』）について

『六十家小説』は、嘉靖20年から30年（1541～1551年）の間に、明代の蔵書家、清平山堂の主人洪楨により編輯、刊行された小説集である。ここで強調したいのは、『六十家小説』は宋・元以来の短編小説を整理したもので、のちの白話短篇小説の発展、隆盛と繋がる重要な作品であると考えられている。それら六十篇の小説を10篇ごとに、「雨窓」、「長燈」、「隨航」、「欹枕」、「解閑」、「醒夢」の六集にまとめ、版心に「清平山堂」という洪氏の書齋名を入れた。

この書物に関して、程毅中氏は『清平山堂話本校注』の前言において次のように詳しく述べている。⁴⁷

現存の宋元小説家が残した話本のうち、『清平山堂話本』所収の話本はもとのテキストに最も近いものと考えられる。(中略) 残念なことに、原書の大半はすでになくなり、残っているのはわずか二十九篇の残本がある。

『清平山堂話本』の原名は『六家小説』であり、明代嘉靖年間に洪楨の清平山堂によって編集、刊行された。明代晩期の祁承燾の『澹生堂書目』巻七小説家記異によると、小説の各集はそれぞれに『雨窓集』『長燈集』『隨航集』『欹枕集』『解閑集』『醒夢集』と題名つけられ、各集十

⁴⁶ 「途巷中小兒薄劣，其家所厭苦，輒與錢，令聚坐聽說古話。至說三國事，聞劉玄徳敗，輦蹙有出涕者；聞曹操敗，即喜唱快。以是知君子小人之澤，百世不斬。」『東坡志林』巻一、『四庫全書』子部十・雜家類

⁴⁷ 「《清平山堂話本》是現存宋元小説家話本中最近接原貌的話本……可惜的是原書已經散失了大半，剩下的只有二十九篇殘缺不全的作品。《清平山堂話本》原名《六家小説》，是明代嘉靖年間洪楨清平山堂編印的。據晚明祁承燾《澹生堂書目》巻七小説家記異門著錄，分別題為《雨窓集》《長燈集》《隨航集》《欹枕集》《解閑集》《醒夢集》，每集十卷，共六十卷。清人顧修《彙刻書目初編》著錄與之相同。從六集各具書名看來，稱為「六家小説」是比較合理的。但田汝成《西湖遊覽志》（嘉惠堂本）巻二湖心亭條引作《六十家小説》，《趙定宇書目》著錄亦作《六十家小説》（古典文學出版社一九五七年影印本一九三頁）。這只是對六個集子的總稱，其實是應該分別稱各個集子的正名。晁瑛《寶文堂書目》子雜類只著錄了《隨航集》一種，下注十種。其餘都是散錄單篇，像是早已單本流傳，或者可能還是洪楨彙刻之前的舊本，如現存殘頁的元刻本《紅白蜘蛛》，在《寶文堂書目》裏就有《紅白蜘蛛記》的記錄。」、程毅中『清平山堂話本校注』、中華書局、2012、pp. 1～2

卷、トータル六十巻である。清朝の顧修の『彙刻書目初編』の記述はそれと同じである。六集それぞれの題名から見れば、「六家小説」と呼ばれる方が合理的であるが、田汝成の『西湖遊覽志』（嘉惠堂本）巻二「湖心亭」の記述によれば、『六十家小説』とされている。そして『趙定宇書目』にも『六十家小説』（古典文學出版社一九五七年影印本一九三頁）とされた。しかし『六家小説』とい題名も六つの集の総称ということに過ぎず、各集の題名を呼ぶ方が寧ろ妥当であると考えられる。晁琛の『寶文堂書目』の子雜類には『隨航』のみを記録し、下に「十種」と注釈した。その他に単独の巻がいくつか記録されたことがある。それらの単独の巻はと夙に刊行された単行本、もしくは洪楨が編纂する以前の旧本らしいと考えられる。例えば、現存の元刻本の残本『紅白蜘蛛』のテキストは『寶文堂書目』ですでに記録されている。

又、大塚秀高氏は「明代後期における『夷堅志』とその影響」において次のように指摘している。⁴⁸

洪楨の不幸は『六十家小説』の過半が失われてしまったこと、内閣文庫で発見された際にその総称が半明しなかったことに多く由来する。嘉靖年間には文語、口語を問わず、短編小説集成の機運が盛り上がっていた。⁴⁹洪楨はその機運に乗じて『六十家小説』を刊行したのである。

洪楨は口語を主とする短篇小説集成の、馮夢龍に先立つ先駆者であった。とはいえ、洪楨と馮夢龍とでは、同じく短編小説を集成したといっても、心構えには大差があった。それゆえ馮夢龍の地位を揺らぐ訳ではないのもまた事実である。洪楨は小説を消閑の具とみていた。それは上記の六つの集名に明らかである。

・先行研究

管見の限り、入矢義高訳『清平山堂話本』（『中国文学大系 25 宋元明通俗小説選』所収・1968・平凡社）、常金蓮氏「『六十家小説』研究」（山東大學博士学位論文、2003）、大塚秀高氏「『六十家小説』と宋元話本—中里見敬氏の『中国小説の物語論的研究』をきっかけとして」（『中国古典小説研究』、第四号、1998年）、中里見敬氏「清平山堂『六十家小説』をめぐる：『寶文堂書目』著録話本小説の再検討」（『東方學』85号、1993）及び「反思《寶文堂書目》所录的话本小说与清平山堂《六十家小说》之关系」（復旦学报（社会科学版）2005）、大塚秀高氏「明代後期における『夷堅志』とその影響」（南宋の隠れたベストセラー『夷堅志』の世界、アジア遊学 181、勉誠出版）、程毅中氏『清平山堂話本校注引言』（中華書局、2012）などがある。

3、「三言」

(1) 現存の諸版本について

伴俊典氏「早稲田大学図書館蔵『警世通言』」（中国文学研究、第三十三期、2007年）、潘建国氏「商務版馮夢龍『古今小説』印行始末考—以王古魯、張元濟、朱經農諸人書

⁴⁸大塚秀高「明代後期における『夷堅志』とその影響」、南宋の隠れたベストセラー『夷堅志』の世界、アジア遊学 181、勉誠出版、2015、p. 219

⁴⁹大塚秀高「『六十家小説』と宋元話本—中里見敬氏の『中国小説の物語論的研究』をきっかけとして」（『古典中国小説研究』第四号所収、一九九八年十二月）を参照されたい。

札史料」⁵⁰、大塚秀高氏の『警世通言版本新考』⁵¹、及び江蘇古籍出版社の『中国話本大系』などを参考とし、現在のところ、筆者は「三言」の版本について以下のように考えている。

・『古今小説』の既知の最初の版本は四十巻四十篇の天許齋版で、現存二部がある。一部は日本内閣文庫に収蔵される原刻本で、もう一冊は後刻本で、旧加賀藩主の前田家の尊経閣文庫にある。

なお、衍慶堂本『諭世名言（重刻増補古今小説）』が日本内閣文庫に収蔵されている。⁵²大連図書館に映雪齋残本と馬隅卿蔵本『諭世名言』がある。⁵³馬隅卿蔵本は孫楷第氏の『三言二拍』源流考により、日本内閣文庫蔵衍慶堂本とは同じ版本ではないことが分かっている。

・現存する『警世通言』の版本は、大塚秀高氏の『警世通言版本新考』によれば、兼善堂本、衍慶堂本、三桂堂本があり、そのほかに早稲田本、佐伯市立佐伯図書館の佐伯文庫本がある。⁵⁴

兼善堂本としては、名古屋市立蓬佐文庫天啓四年序刊「尾州本」と東京大学東洋文化研究所倉石文庫・平井文庫天啓四年序刊がある。

衍慶堂本⁵⁵は、大連図書館旧蔵本（現在所在不明）と天理図書館節山文庫に所蔵する『警世通言』がある。

三桂堂本は北京大学図書館に馬氏収蔵本、首都図書館、台湾中央図書館、東京都立中央図書館に特別買上文庫本、東京大学双紅堂文庫にそれぞれ同系統の版本がある。

・『醒世恒言』は三十九巻本衍慶堂本と四十巻四十篇本の明代葉敬池本がある。

衍慶堂本は北京図書館に収蔵されている。葉敬池本は日本内閣文庫に収蔵されている。また、東京大学東洋文化研究所双紅堂文庫に一部刊行書肆不明の『醒世恒言』が収蔵されている。

版本における先行研究に基づきながら、本論文は天許齋版『古今小説』、兼善堂本『警世通言』と葉敬池本『醒世恒言』の影印本（上海古籍出版社の「古本小説集成」所収）を底本とし、直接引用する場合は前述の版本に基づき校訂された江蘇古籍出版社から『中国話本大系』の一部として出版された『古今小説』、『警世通言』と『醒世恒言』を利用した。

⁵⁰潘建国「商務版馮夢龍『古今小説』印行始末考—以王古魯、張元濟、朱經農諸人書札史料」、『中国典籍与文化』、2014(3)、pp. 129~137

⁵¹大塚秀高「『警世通言』版本新考」、『日本アジア研究』第9号、埼玉大学大学院文化科学研究科博士後期課程紀要、2012、pp. 1~43

⁵²内閣文庫には二十四巻二十四篇衍慶堂本『諭世名言』も収蔵される。巻頭に「重刻増補古今小説」と書いた。本巻の二十一篇は天許齋版と同じである。ほかの三篇『假神仙大鬧華光廟』、『張廷秀逃生救父』、『白玉娘忍辱成夫』は『警世通言』と『醒世恒言』からくっつけて来た故、衍慶堂本の出現は天許齋本より遅いと分かる。

⁵³伊東一成「『古今小説』版本研究」による。（復旦大学修士論文、2002）

⁵⁴兼善堂本は四十巻四十篇、篇ごとに図二枚付属されており、計八十枚がある。既存の兼善堂本は二冊だけ残されている。一冊は名古屋にある蓬左文庫に収蔵される。もう一つは東京大学の倉石文庫にある。蓬左文庫の『警世通言』では、目次順序と内容には異なるところがあるが、倉石本はその誤植はない。

⁵⁵衍慶堂本『警世通言』は二十四巻二十四篇で、実際収録される内容と目次の順序は大幅異なっていて、誤植も多い。例えば、本文の『樂小舍併生覺偶』、『玉堂春落難逢夫』、『假神仙大鬧華光廟』、『白娘子永鎮雷峰塔』四篇が欠けており、欠ける篇を『古今小説』の『范巨卿鴉黍死生交』、『善符郎全州佳偶』、『晏平仲二桃殺三士』、『李秀清義結黃貞女』を借りて補足した。

(2) 先行研究

上述のテキストにおける先行研究の他に、廣澤裕介氏〈明代末期の白話小説出版：「三言」を中心とした短篇小説集とその周辺〉（神戸大学博士論文、2006）、『古今小説』の成立と葉有聲（『東方学』112号、2006）、『古今小説』諸版本の成立問題（『中国古典小説研究』12号、2007）などは代表的な先行研究である。

物語の内容研究について、小川陽一氏『三言二拍本事論考集成』（新典社、1981年11月）、廣澤裕介氏「科挙を描く明代短篇白話小説—『古今小説』『警世通言』『醒世恒言』から」（『立命館文学』615号、2010）、「明末の蘇州と揚州の物語—短篇白話小説集『警世通言』から」（『明人とその文学』汲古書院、2009所収）、張軼政氏「三言」にみる馮夢龍の女性観（関西大学博士論文、2006）、羅小東氏『三言二拍』の叙事芸術についての研究（関西大学博士論文、2009）、中里見敬氏「三言における悲劇的作品の考察」（集刊東洋学62号、1989）、佐藤晴彦氏〈清平山堂話本〈熊竜峯小説〉と「三言」—馮夢龍の言語的特徴を探る（『神戸外大論叢』、1986）などが挙げられる。

編者の馮夢龍について、井波律子氏『中国人物伝』（第4巻、変革と激動の時代 明・清・近現代、「馮夢龍」条、98～118頁、岩波書房、2014）が挙げられる。

他には大塚秀高氏「『今古奇観』から見た三言二拍」（『和漢語文研究』、京都府立大学国中文学会編、13、2015）、大木康氏『馮夢龍「三言」の編纂意図について—特に勸善懲惡の意義をめぐって』（『東方学』第69号、東方学会、1985、105～118）、『馮夢龍「三言」の編纂意図について（続）—真情より見た一側面—』（『伊藤漱平教授退官記念中国学論集』、汲古書院、1986、627～647）などが挙げられる。

4、小説出版関係の先行研究

程国賦氏『明代書坊輿小説研究』（中華書局、2008）、大木康氏『明末江南の出版文化』（研文選書（92）、研文出版、2005）、大木康氏『中国明末のメディア革命—庶民が本を読む—』（世界史の鏡、刀水書房、2009）などが挙げられる。

第三節 先行研究と本稿の問題意識

以上は関連する諸作品の書誌と今までの代表的な先行研究である。

先行研究を通して分かるように、研究者は、版本研究から発足し、小説や物語に直接反映される社会文化や民間風習などを読み解いたり、小説と現実社会の直接的な関係を論じたり、または作者の研究（伝記、交友関係、思想など）を中心に研究を進めてきた。

しかし、小説史の全体から見れば、ある種の小説と同時代の小説との相互関係、もしくはその小説に先行する小説との史的関係については、資料の制約もあってやや不足している。また、小説と小説を育む環境、特に地域文化との関係については、研究がまだ不十分である。小説研究にそれらの要素を兼ねて考慮しなければ、小説の解読には限界があると筆者は考える。

水神小説を例に、ある種の水神小説では、編者の創作動機、または編者が読者に伝えたい精神あるいは教示などは、必ず同時代の作品とそれ以前の作品、周辺の文芸ジャンル、その時代の社会状況あるいは政治環境、歴史文化及び作者個人の経歴などの諸々の要素と繋がっ

ているのである。それらの要素は物語にも反映され、物語のプロットと直接な関わりがあると考えられる。そして物語に潜められているそれらの要素をどのように解読すればよしいのかは、我々小説研究者の課題である。

従って、本論考は明末の長江流域における水神物語から水神小説への発展を中心に検討を展開するつもりである。その主旨は次の三点に要約される。

- 1、水神信仰と水神物語との繋がりを分析する。
- 2、水神物語とその周辺の文芸ジャンルとの繋がりを分析する。
- 3、水神物語のイデオロギー及び社会、政治との関わりを分析する。
- 4、上記の三点を重要なポイントとして、明末に成立した各水神小説とその周辺の文芸ジャンルのテキストに関する解読を進めていくことである。

第二章 白蛇の物語の変遷、或いは発展と明末における水神小説の成立

序論では、筆者は「水神物語」及び「水神小説」の定義について説明をした。これからの検討を進めるため、水神物語における水神の記号作用について、もう少し説明の補足をしておく必要があると筆者は考える。

龍と蛇は一方が現実の動物であり、他方が空想上の動物という差違があるが、水神物語においては典型的な水神の形象の一つであり、また日常の様々な場面で水神のシンボルとされる。周知のように、この二つの動物は、いずれも古代部族（あるいは初期の都市国家）のトーテム（政教一致時代の政治と宗教のシンボル）となるが多かった。龍のことにに関して言えば、それは複数の部族（都市国家）が吸収や併合を重ねながら形成されていく過程で、複合的トーテムとして信仰の対象となっていたので、蛇などよりも王権に近いのは当然のことである。

古代の王権は疑いもなく治水という行為と結びついていた。そのことは、序論で挙げた『山海経』に見られる「大禹治水」の伝説、『史記』に記録された秦の始皇帝が浙江省で大禹を祀っていたなどの諸文献資料の記録により明らかであり、言い換えれば、古代の王権の基礎は治水にあったということである。従って、古代の王権のシンボルであるトーテムは、治水と縁の深い形象が選ばれる可能性が高いことは容易に想像しうる。その結果、民間信仰の中では、龍と水神との結びつきは、中国の長江の中、下流域において今でも盛んでいる龍神崇拝にも明らかに反映されている。

では、蛇は水神物語において、どのように記号としての作用を果たしているのか？言うまでもなく、龍は古代部族（国家都市）のトーテムと考えられるが、しかしその形状の一部は実際に蛇により出自を持っていると考えられる。蛇はその毒性、形状、生活形態、脱皮すること（無限の再生と考えられる）及び多数の卵を産むなどのことから、部族社会の時から最高神の一つとして信仰されていった。又、蛇の産卵の多さと蛇の形状と繋がって考えると、蛇信仰は当時の農耕文化と生殖信仰とも結びついていた。そのことに関しては、吉野裕子氏は「山の神 易・五行と日本の原始蛇信仰」において詳しく述べている⁵⁶。

なお、蛇は農耕に関わる神として信仰されていったと同時に、蛇信仰の一部は水に関わる神として信仰されていった。そのことに関しては、鈴木陽一氏は吉野裕子氏の検討を踏まえて次のように指摘している。

但し、中国北方では次第に蛇への信仰が失われ、最高神の地位を失ったのみならず、前掲『李黄』に現れる蛇のように、邪悪のシンボルになっていった。こうした文化の中では、恐らく決して『白蛇伝』のような物語が語り伝えられることはなかったであろう。これに対して、江南ではどうやら蛇への信仰が失われることはなかったようである。それは、この地域が稲作地帯であって、蛇がシンボリックな意味だけでなく、まさに田の神としての地位を保持する基盤があったからである。

吉野は、蛇が鼠の天敵であるところから、稲作地帯で田の神としての信仰の対象になることを挙げている。吉野の論述の対象は古代日本社会であるが、その文化は照葉樹林帯の文化であり、稲作文化であって、中国の興南と共通する。言い換えれば、吉野の指摘する蛇神信仰を支えた古

⁵⁶吉野裕子「山の神 易・五行と日本の原始蛇信仰」、『人文書院』、1989、p. 20

代日本の社会は、浙江省と同質のものであり、ここから、浙江省一帯でも当然蛇神信仰が盛んであったと推論することができる。

……（浙江・金華地方では）旧時、民間では各家にそれぞれ家を守る神がいて、それは蛇であると考えていた。これを「鎮宅蛇」と俗に言う。

……今以上に地域的に大きな差異があった古代中国において、限られた文献の中で、水神信仰の全体を明らかにすることはそもそも不可能であろう。ここでは必要なポイントを二つに限定して考えて行くことにする。第一は水神信仰がある特定の地点＝ランド・マークと結び付けられていること、第二は、水神がある時期から、蛇、龍、牛という限定された動物に形象化されていくことである。しかし、当然のことながら両者は、密接に関連していく。⁵⁷

この指摘により、水神とその記号においては、以下の二点が考えられる。

1、水神信仰は常にある特定の場所・象徴と繋がっている。従って、その場所・象徴自体が水神の記号として作用すると考えられる。例えば、龍・蛇・牛などの動物は、物語の中で、水神の記号として意味作用を果たしていると考えられる。しかし、同時に、蛇、牛は農耕との繋がりが明らかであり、農耕神としての形象を有することに注意を払わなければならない。

2、古代より、人々は神々を「人間を守護してくれる優しい存在」などとは考えてこなかった。水神信仰もそうである。まず恐れが先にあり、そこから畏敬の念が生まれ、崇拝が生まれた。恐れこそが崇拝のもとになっているのである。言い換えれば、人間を恐れさせる力（多数の人間を殺戮し、世界を破滅に導く）こそが、神となるための絶対的な条件である。世界の多くの地域で、最も恐れられる動物（熊、虎、獅子、毒蛇など）が神として崇拝されてきたのはそのためで、蛇が人を殺す動物として恐れ嫌われたことと、蛇を神として崇拝することは、人々の心の中に何の矛盾もなく両立していた。

そのことについて、立松昇一氏は「中国文化における龍と蛇の諸像（役割と姿・形・イメージ）」において次のように述べている。

古代中国では蛇は畏怖の対象であると同時に崇拝の対象であった。特に呉、越、閩一帯では蛇は種族の祖としてあがめられていた。竜の項でも触れたが、山海経には35種類の蛇が載っている。とぐろを巻く蛇、水中に住む蛇、人面蛇身の蛇など、災いをもたらす蛇、神性を帯びた蛇など蛇のオンパレードである。漢代の画像石にも鮮やかな凶像がさまざまな姿で刻まれているが、右手にコンパスを持ち左手で太陽を支える「伏羲」（人首蛇身）と右手に定規を持ち左手で月を支える「女媧」（人面蛇身）の姿が最も完成度が高い。神話に登場する盤古は龍首蛇身、馬王堆帛画には半人半蛇が描かれている。龍は蛇からという説があるが、龍蛇という言い方があり、一時期混同されていた。その後次第に蛇は龍にその地位を奪われていく。⁵⁸

⁵⁷鈴木陽一「『白蛇伝』の解説」、神奈川大学人文学研究所報（NO. 23）、1990. 3、pp. 18～20

⁵⁸立松昇一「中国文化における龍と蛇の諸像（役割と姿・形・イメージ）」、『人文・自然・人間科学研究』第22号、拓殖大学論集（275）、2009、p. 42（下線部は筆者による）

前掲の引用に言及した「李璜」の物語はまさにそのような自然観に基づいたのである。「李璜」は『太平広記』（巻四五八、「蛇三」、「李黄」条、文末に出典は「出博異志」とする。）に所収の唐代伝奇である⁵⁹。その梗概はおよそ次のようである。

唐の元和二年、李璜という名の男が長安の市場近くで白衣の美女を見初める。侍女にきくと後家でお金に困っているというので、錦繡を貸すと、家に招かれる。さらに三万銭の金を与え、誘われるままに三日間女とすごす。帰宅すると体が生臭くなっていて、疲れて寝たら、体がとけて頭だけになってしまった。家人が女の家のあるはずの所に行くと、樹があるばかりの空園であったが、樹の周りに三万の銭が残されており、近所の者によると大きな白蛇がよく出没するという。⁶⁰

この物語に描かれる蛇は、畏怖の対象と見なすべきであるが、神性のある動物（美女に変化し、人間と結ばれるような特異の能力を持ち、生殖信仰と繋がる存在）とも考えられる。しかし、この物語における蛇には、水神の記号としての要素が極めて薄い。

では、蛇の物語はどのような発展を経て、のちの「白蛇伝」の物語に至って、水神の物語との繋がるようになっていったのか。そのことを解明するため、本章はこれから唐代以降の蛇の物語を中心に明末における水神小説の成立を見てみよう。

第一節、『夷堅志』の蛇の物語から水神物語の「白蛇伝」へ

本章の冒頭で、水神の物語に見られる龍・蛇との記号作用を検討し、唐代伝奇「李璜」を取り上げた。ただし、その物語は水神物語とは言い難い。そのような白蛇の物語はまた唐代伝奇以降の書物にもしばしば見られている。それは「白蛇伝」のような白蛇と関わる水神物語とはどのような繋がりがあるのか、以下、『夷堅志』の白蛇の物語を通して、その変遷を見てみよう。

『夷堅志』に蛇が人に化けて人と結ばれる物語が多く見られる。以下、『夷堅志』支戊卷第二「孫知県妻」条は典型的な一例である。

丹陽縣外十里間，土人孫知縣，娶同邑某氏女。女兄弟三人，孫妻居少。其顏色絕豔，性好梅粧，不以寒暑按此句以有脫誤，著素衣衫，紅直繫，黃校：上三字疑誤，容儀意態，全如圖畫中人。但每澡浴時，必施重幃蔽障，不許婢妾輒至，雖揩背亦不假手。孫數扣其故，笑而不答。歷十年，年且三十矣，孫一日因微醉，伺其入浴，戲鑽隙窺之。正見大白蛇堆盤於盆內，轉盼可怖。急奔詣書室中，別設床睡。自是與之異處。妻蓋已知覺，才出浴，即往就之，謂曰：“我固不是，汝亦錯了。切勿生他疑。今夜歸房共寢，無傷也。”孫雖甚懼，而無詞可却，竟復與同衾，綢繆燕昵如初。然中心疑懼，若負芒刺，展轉不能安席。怏怏成疾，未踰歲而亡，時淳熙丁未歲也。張思順監鎮江江口鎮，府命攝邑事，實聞之。此婦至慶元三年，年恰四十，猶存。⁶¹

丹陽縣から十里離れた処で、地元の孫知縣は同郷のとある人の娘を娶った。娘には兄弟三人が居て、彼女は一番年下である。彼女は艶麗極まりない容姿を持ち、化粧することを好んだ。寒暑問わずに白い（染色していない）服を着て、上に紅のマントを羽織るため、その様子はあたかも絵画の美人のようである。しかし、入浴する時には、必ず何重もの帳で周りを囲み、下女を近づ

⁵⁹ 日本語訳は唐宋伝奇集（下）白蛇の怪—李黄（今村与志雄訳、岩波文庫、1988）に参考する。

⁶⁰ 川田耕「『白蛇伝』にみる近代の胎動」、『京都学園大学経済学部論集』第23巻2号、2014年、p. 40

⁶¹ 何卓校注『夷堅志』支戊卷第二、「孫知県妻」条、pp. 1062~1063、中華書局1981年

かせず、背中を洗うにも自ら洗った。孫知縣は何度もその理由を聞き出そうとしたが、彼女は答えずに笑ってごまかした。十年を経て、彼女の年齢はすでに三十歳となった。孫知縣はある日ほろ酔いになり、彼女の入浴しているところを覗いてみると、大きな白蛇が樽風呂にとぐろを巻いており、周りを睥睨する様子は極めて怖ろし気であった。孫知縣は一目散に書齋まで逃げ込んで、別の床を設けて寝た。彼女とはこれからは別居しようと思った。彼女はそのことにすでに気づいたのであろう、風呂上がりに、すぐさま側に寄ってきて「私の罪ではありますが、あなたにも咎があります。余計なお疑いはご無用に願います。今夜は部屋に戻り、しとねと一緒に致しましょう。あなたを殺めたり致しませんから。」と言った。孫知縣はおじけづきながらも、断る理屈がないので、彼女と同衾し、昔のように彼女と一夜を楽しんだ。しかし心にはまだ疑いが残り、まるで背中に棘のある茨を背負っているようなので、なかなか眠れなかった。そのうちに怏々として病となり、その年を超えずに亡くなった。時は淳熙丁未の歳である。張思順は鎮江の江口鎮の役人を監察し、府の命によって街の出来事を収集記録している時に、そのことを実際に聞いた。その婦人は慶元三年に年齢は丁度年恰四十となり、まだ生きているのである。

この物語の中で、美人に化けた大きな白蛇は、入浴の際に蛇の本体を露し、樽風呂にとぐろを巻いていた描写が書かれている。興味深いことに、のちの『白娘子永鎮雷峰』では、似たようなプロットが書かれている。それらの異同を分析するために、『白娘子永鎮雷峰塔』の内容を見ておく必要がある。

立松昇一氏は『白娘子永鎮雷峰塔』の粗筋を以下のように記している。文章はかなり長いので、ここは重要な部分だけを引用する。

時は南宋の紹興年間、杭州臨安府にいた役人李仁の妻の弟、許宣(以下、許と略す)は二十二歳、父を亡くし、母方の叔父が経営している生菓屋の番頭をしていた。清明節に保淑塔寺へお墓参りに行った帰りに夕立に遭ったので、船に乗った。途中で侍女(青青、以下、青と略す)を連れた美女(白侍従の妹)に同乗を頼まれて、乗せてやった。許は二人の船賃を立て替えて別れた。その後、叔父の弟のところまで傘を借り町を歩いているとまたさきほど別れた白娘子(白氏の奥様、以下、白と略す)に出会い、傘を貸して別れた。その夜、許はなかなか寝付けなかった。翌日の午後、傘を取りに行くと、ご馳走で歓待され、白は傘を返したいが、親戚のものが借りていったので明日また来てくださいという。翌日、桜桃のような口に石榴のような歯並みをした白に夫婦になってくれと言われる。許は結婚の支度金が不如意だというと、白は銀子を送る。次の日、許は義兄夫婦をご馳走して、縁談の世話を頼んだ。数日しても姉たちからは何の音沙汰もない。それは許に金がないことを心配してのことだった。許は白からもらった銀子を姉に渡した。その銀子を見た李仁はびっくり仰天、なんと四五日前に邵大尉の金蔵からなくなった銀塊だった。

……許は蘇州に流罪となり、叔父の知り合いの宿屋を営んでいる王のもとに引き取られる。ある日、そこに白と青が訪ねてきた。許は驚き、女をなじったが、言いくるめられて、夫婦になることになった。

……その後、月日が経ち、4月8日の釈迦の誕生日に承天寺に出かける。白は身なりをきちんとさせ、珊瑚の根付のついた扇子を持たせる。立派な身なりを人々からほめられるが、それは実は質屋の蔵からなくなった着物と扇子だった。許は盗人と疑われてまたも捕らえられる。着物などは妻からもらったものだと申し開きをしたので、役人は王の宿屋に向かうが、白と青はすでに姿をくらましていた。やがてなくなつた品物が蔵から出てきたので、許は微罪で鎮江に流される。

許は生薬屋を開いている親戚の李克用の家に引き取られ、豆腐屋の二階に間借りしながら、一生懸命働く。ある夜、手代と酒を飲んで別れたあと、またも白に出会う。許はうらみつらみを言うが、結局白に言いくるめられ、また一緒に暮らすことになる。一月後、李克用のもとへ夫婦で挨拶に行くと、李は白が美しいのに助平根性を出し、自分の誕生日に白を招待し手ごめにしようとする。白が手水に立ったとき、戸の隙間から覗き見すると、一匹の釣瓶ほどもある大きな白蛇がとぐろを巻き、眼から金の光を放っていたので、李は気絶してしまう。白は正体がばれてしまわないように、許に李の店の番頭をやめさせ、生薬屋の店を持たせた。商売は日に日に繁盛する。

ある日、店に金山寺の僧が奉加帳をもってきたので、許は香木を布施し、7月7日、英烈竜王の生誕の日に金山寺に参詣する。その際、許は白に方丈に入らぬこと、坊さんと話をしないこと、行ったらすぐ帰ってくることを約束させられる。金山寺に着くと、一人の高徳の僧が許の姿を見て、船着場まで後を追ってきた。川には波風が立っていたが、その中を一隻の船が飛ぶようにやってきた。見ると白と青が乗っている。二人は許を迎えに来たが、法師を見ると船を転覆させ、水に潜って逃げた。この法師は法海禅師で、許はこれまでのいきさつを話した。法海はもし、妖怪が纏わりついてきたら、浄慈寺を訪ねてきなさいという。許は家に帰ったが、白と青の姿は見えなかった。

それから、二ヶ月あまり経ち、孝宗が即位して恩赦が降ったので、許は杭州に帰った。李仁のところへ行くと、許の妻だといって白が先に来ている。許は恐ろしくなり、許しを請う。白は言う。あなたは他人のつまらぬ言葉を真に受けて、夫婦の仲をさこうとされる。もし、ひよんな気持を持ったら、この町を血の海にしてしまいますよ。李仁が白の部屋を覗いてみると、大蛇がいたので、びっくりし、翌日そのことを許に打ち明ける。二人は相談して蛇取りの戴先生に蛇退治を頼む。ところが、先生は大蛇になった白にやつつけられて逃げ出す。白は許を責める。困った許は法海のことを思い出し、法海のいるお寺を訪ねる。しかし、法海は留守と聞き、湖に飛び込もうとするが、法海に助けられる。法海は許に鉢を渡し、これを女の頭にかぶせて押しえつけろという。許は家に帰ると、白の隙を窺がって鉢を頭からかぶせ、しっかりと押しえつける。白はお助けをと哀願するが、駆けつけた法海の法力によって大蛇の正体を現し、西湖の青魚の精だった青もつかまえられる。法海はそれらを鉢に中に入れ、雷峰塔の前に伏せて、その上に七層の塔を建てた。

許は法海の弟子となって出家し、やがて座禅したまま大往生を遂げた。⁶²

前掲の引用を通して、『白娘子永鎮雷峰塔』のプロットの一部は『夷堅志』と同じであり、両者には何らかのつながりがあることが分かる。しかし、『白娘子永鎮雷峰塔』の人名と物語発生の地域は、『六十家小説』に見られる『西湖三塔記』と同一であり、この両者にはより密接な関係があると考えられる。

『六十家小説』については、第一章の先行研究ですでに述べたように、明代の蔵書家の洪楸は宋元以降の短編小説（＝話本）のテキストと考えられる作品六十篇を集め、十篇ごとに一集にまとめ『六十家小説（六家小説）』として刊行した。残念なことに、原書はすでに散佚したが、洪楸の清平山堂に出版された『六十家小説』のうち、十七篇が日本の内閣文庫に所蔵されており、現在ではそれら、厳密に言えばその影印本を『清平山堂話本』と呼んでいる。

⁶²立松昇一「中国文化における龍と蛇の諸像（役割と姿・形・イメージ）」、『人文・自然・人間科学研究』第22号、拓殖大学論集（275）、2009年、p.44～45

その内に、蛇の物語である『西湖三塔記』が見られる。川田耕氏は『西湖三塔記』の梗概を次のように纏めている。

奚宣贊という青年が西湖のほとりへ遊びに出たところ、白い絹の着物をきた白という名の女の子が迷子になっていたの、家に連れ帰った。すると十日あまりして黒衣の老婆があらわれ、迷子の祖母だという。お礼に家に招かれると、女の子の母だという白衣の美女が歓待してくれる。ところがそこに、二人の壮漢が現れて、肴にしようと、若い男の腹を割いて肝をとりだす。宣贊は驚愕するが、それでも女と寝てしまう。引き止められて同棲すること半月、家に帰りたいたいという、おまえはもう用済みだからと肝をとられそうになるが、白に助けられ、帰宅する。翌年の清明節、再び老婆に会って、結局女と半月をすごし、また殺されそうになるが、今度も白に助けられてなんとか帰宅する。叔父の真人が、甥に妖怪がついているのを知って、神将を使わして、三人を退治する。三人は、宣贊の家が水門を防いでいるのを恨んでいたらしい。三人（そのうちの一人、白衣の美女は白蛇であった）は三個の石塔で西湖の中に鎮められた。⁶³

興味深いことに、この物語のプロットのキーワードは、西湖の水門と繋がっている。いうまでもなく、水門は農業の灌漑と洪水を防ぐ重要な設備として機能している。もしそれが塞がれてしまえば、水の流れがとまり、旱魃や洪水を発生する恐れになると考えられよう。そして『西湖三塔記』に描かれる妖怪らは、洪水を起こせる妖怪として解読できる。それらの妖怪は西湖に鎮められたことは、まさに洪水が鎮められたと考えられる。

ここに『西湖三塔記』の文学史上の重要性を強調しておきたい。筆者は序論に於いて水神小説の成立過程を回顧し、二つのターニングポイントを指摘した。一つ目は魯迅が指摘した唐代伝奇の成立であり、プロットの複雑さ、叙述の詳しさなどによって魏晋南北朝時代のシンプルな水神の物語より豊富となった。二つ目は南宋から元末に至る時期である。その時期には、『三国平話』、『大唐三蔵取経詩話』などの『三国志演義』、『西遊記』の先駆けとなる「原小説」は、その周辺の様々な形式（説話などの民間芸能）と多様な関係を持っていたことが明らかである。『西湖三塔記』はまさに前の時代の作品を受け継いで造られたものであり、のちの白話小説の『白娘子永鎮雷鋒塔』と繋がる重要な作品であると考えられている。

南宋から元末にかけて、民間芸能と文学との結びつきが深まっていった結果、前掲の『夷堅志』の水神の物語の「孫知県妻」の例で明らかのように、『夷堅志』と比較すれば、『西湖三塔記』の内容は格段に詳しくなっている。特に小説の冒頭に入話詩が残されたことは、説話芸能との結びつきの名残りであると考えられる。言い換えれば、入話詩が小説の冒頭に残ったことで、『西湖三塔記』と民間芸能との結びつきが証明されたのである。その影響は「三言」までに続いたのである。

続いて、『西湖三塔記』と水神との繋がりについて、鈴木陽一氏は次のように述べている。

中に周囲四尺の大きな井戸があり、……その中に金銀色の長さ数尺の魚が棲み、隠れたり現れたりする。言伝えでは、井戸の底の泉の中から湧いたのだという。（巻十三・吳山坊）

⁶³川田耕「『白蛇伝』にみる近代の胎動」、『京都学園大学経済学部論集』第23巻2号、2014年、p.43（下線部は筆者による）

前掲の『三塔記』の流れを汲む、「三潭印月」の下に封じこめられた黒い怪魚（おそらくはおばけ鱧）の伝説では、妖怪が洪水を引き起こすことが物語の重要なモチーフとなって現在まで語り伝えられている。⁶⁴

この指摘によって、『西湖三塔記』であれ、『白娘子永鎮雷峰塔』であれ、この二つの物語に反映されている水神としての蛇の形象は、稲作地域の浙江省の人々の、蛇を水神＝農業神として信仰する文化によって生み出されたものであることが推定できよう。

特に『白娘子永鎮雷峰塔』の物語の背景を連綿と続く春雨の清明節の時期にしたことは、それはまさに豊かな水を象徴する記号作用と考えられる。しかも白蛇は許宣と結ばれる（生殖）ことによって、農業の豊饒が約束されていると考えられ、その點は『西湖三塔記』と異なっていると考えられることに注目しておく必要がある。

なお、ここで注意しなければならないことは、『西湖三塔記』に描かれる蛇の妖怪は、唐代伝奇及び『夷堅志』などに見られる蛇の妖怪とは極めて近い性質であると考えられるが、『白娘子永鎮雷峰塔』に見られる白蛇の物語はかなり異なっているのである。

鈴木陽一氏は「白蛇伝の解説」⁶⁵において、『白娘子永鎮雷峰塔』に描かれる水神の物語は、実際に水の過剰、或いは不足に苦しんでいた杭州の人々の生活と切に繋がっていたことを明らかにした。

さらに、鈴木陽一氏の先行研究により次のことが分かってきた。

神への信仰であれ、昔話であれ、伝説であれ、民間芸能であれ、人々が共同体で物語を語る時、そこには世界への認識、解釈とともに、世界を変えようとする強い願いが存在すると考えられる。従って、何のために、誰のために、物語を語り続けていたのか、そこを理解する必要があるが、そう考えると、序論で例として挙げた民間芸能である「陶真」に見られる「雷鋒塔」の物語は、すでに『西湖三塔記』とは異なる物語として捉えられていたことが浮かび上がってこよう。そして『白娘子永鎮雷峰塔』のプロットと構造が『西湖三塔記』に代表されるそれまでの物語とは異なることは、馮夢龍もまた、白娘子の物語の特異性に気がついていたことを示している。

言い換えれば、『白娘子永鎮雷峰塔』を以前の作品と比べてみれば、あたかも突然変異のように現れた作品であると考えられる。人名と時代背景などは『西湖三塔記』に因んではいるが、それ以外には『西湖三塔記』とは直接つながることのない作品であると考えられる。しかし、共通点がない訳ではない。それは洪水を起こす力を有する妖怪が法力を持った人物によって鎮められることであり、その発想は稲作地域における水神信仰と結びついていることは明らかなことである。

第二節、『夷堅志』に見られる水神の物語

第一節において、筆者は蛇の物語における『夷堅志』から「白蛇伝」への変貌を検討していた。『夷堅志』の場合では、蛇の物語は水神物語との繋がり薄いものの、他の類の水神物語が数多く記録されている。これからはいくつか典型的な例を挙げよう。

⁶⁴鈴木陽一「『白蛇伝』の解説」、神奈川大学人文学研究所報 (NO. 23)、1990. 3、p. 23

⁶⁵鈴木陽一「『白蛇伝』の解説」、神奈川大学人文学研究所報 (NO. 23)、1990. 3、pp. 15～33

『夷堅志』の乙志卷十に「湖口龍」条がある。

池州毎歲發兵三千人，遣一將督戍江西。率以夏五月會于豫章，番休而歸。紹興二十五年，統制官趙玘受代去。行兩日，泊舟順濟祠下。祭罷，攜妓入廟飲酒。以舟中苦熱，命設榻于西廂飲福廳，將翼日早發。廟祝知神不樂，不敢明言。但云龍王不在廟，出巡江矣，度一二日西歸。大軍若果行，懼或相值遇，不便也。玘素膽勇，且被酒，聞祝言，殊不信。叱曰：「師行何所畏？」如期打鼓發船，行未至湖口縣三十里，遙望若有山橫前，舟人震恐，玘以爲真山。竦身立觀之，少焉北風大作，白浪湧起如屋。見向所謂山者，乃大赤斑龍。無首無尾。其身長正與江闊等，擁水而南。玘猶命射之，百矢俱發，其來愈近。玘始懼，急回棹奔入小濡避之。矧纜方畢，龍直前而過，寒風肅然。當盛暑，皆有挾礦意。久之乃息，他舟覆者數十艘，沉士卒數十人。巨商同宗行者，亦多溺死。時外舅鎮江西，玘具列其事，獨諱廟中之過云。⁶⁶

池州では、毎年三千人の兵と、一人の大將を派遣し、江西の衛戍とした。毎年夏の五月に豫章に集まり、交替で休む時期だけ戻る。紹興二十五年、池州の統制官趙玘が豫章に赴任した。出発から二日目、船が順濟廟の下に泊まった。廟の神を参拝した後、妓女とともに酒を飲み始めた。船中は蒸し暑いことを言い訳に、部下に命じて、廟の西廂の飲福廳に席を設けさせ、趙氏は次の日に早めに出発しようと決めた。廟の司祭は趙氏の行為は神の機嫌を損ねたと知っていても、怯えて彼を諫めなかった。ただ竜王が江の巡視に出かけていて、一二日くらいで帰還するので、もし大軍が出発すると、遭遇するかもしれない、それは避ける方がいいと言った。いつも胆勇無双の趙氏は、且つ酒を飲んだため、その話しを全く信じなかった。更に我々大軍は何も恐れないのだと司祭を叱った。計画通りに出発した。湖口縣から三十里を離れたところに着くと、

(水面に) 山のようなものが横たわっているのが遠くから見え、舟人は恐れていた。趙氏はそれが本当の山だと思い、身を竦ませ立ったままそれを見ていると、しばらくすると北から強風が巻き起こり、建物の高さほどの白い波が沸き立ち始めた。その山と思っものは、なんと大きな赤斑龍であった。その龍は頭も尻尾も見えず、胴体だけで川幅に等しい。龍は水を擁して南へ移動してきた。趙氏は部下にそれを射ると命令し、百本の矢が一斉に射られたが、その龍はますます近くまで来た。趙氏はその時から怯え始め、急いで棹を返して船を小さな港に避難させた。ようやく錨を沈めたところ、龍が船の前を通り過ぎ、寒風が厳しく吹いた。その時はまさに真夏だが、綿入れの服を着て冬の寒さを忍ぶような気分だった。その状況がしばらく続いた後収まった。他の船数10隻が難破し、兵士の死傷者が数十人に達する羽目になった。同行の行商人及び同族の人も多く溺れ死んでしまった。その事件が発生した当時、趙氏の大叔父が丁度江西省を鎮守していたため、彼はその出来事を詳しく報告したが、ただ廟で起こした過ちだけは避けて語らなかった。

乙志卷十五に「大孤山龍」の物語がある。梗概は次のようである。

陳晦叔輝為江西漕。出按部。舟行過吳城廟下。登岸謁禮不敬。至晚有風濤之變。雙桅皆折。百計救護。僅能達岸。明日發南康。船人曰：「當以豬賽廟」。晦叔曰。觀昨日如此。敢愛一豕乎。使如其請以祀。而心殊不平。船纔離岸，則風引之回。開闔四五。自旦至日中乃能行。又明日抵大孤山。船人復有請，晦叔怒曰、連日食吾豬。龍亦合飽。鼓棹北行不顧。纔數里。天地門暗。雷電風雨總至。對面不辨色。白波連空。巨龍出水上。高與檣齊。其大塞江。口吐猛火。赫然照

⁶⁶何卓校注『夷堅志』乙志卷十、「湖口龍」条、p. 266

人。百靈祕怪。奇形異狀。環繞前後。不可勝數。舟中人知命在頃刻。各以衣帶相纏結。冀溺死後。屍易尋覓。殿前司揀兵將官牛信。從吏在別舫。最懼俯伏板上。見一人白髮不巾。當頂櫛小髻。謂曰無恐。不幹汝事。晦叔具衣冠拜伏請罪。多以佛經許之。龍稍稍相遠。遂沒不見。暝色亦開。篙工怖定再理楫。覺其處非是。蓋逆流而上。在大孤之南四十里矣。初未嘗覺也。南昌宰馮羲叔說。⁶⁷

陳晦叔は江西省轉運使を勤めた時に、部属の巡視に出かけた。船は呉城のある廟を経過していた。彼は上陸し、廟の神に参拝したが、礼儀にかなわなかった。その夜、水面に風濤に異変が起こり、二つの帆柱が風で折られた。救援に尽力した結果、船は辛うじて岸に達することができた。次の日になると、船を南康へ出航させようとする、舟人が豚を供物として廟の神様を祀るべきであると陳輝に薦めた。陳晦叔は「昨日のことを配慮し、一匹の豚を惜しむべきではない」と言い、彼らの請求に応え、豚を供えて廟の神を祀った。しかし彼は心中不平であった。すると、船は離陸したばかりで、風で吹き戻され、四、五回試みたが、朝から昼間に至り、やっと行くことができた。次の日、大孤山に着いた。舟人が再びそのことを請求すると、晦叔は「連日私の豚を食らうことになれば、さすがの龍でも飽きるだろう」と怒って言い、その要求を無視して、船は北へ発した。出航から数里進むと、天地は暗くなり、雷電風雨が一齐に発生し、例えば目の前に立っていても、顔つきが認識できないほどである。白い波が天までとどくほどになると、巨龍が水面から、帆柱の高さまで飛び出した。その大きさは川を塞ぐくらいであり、口から巨大な炎を噴き出し、人々の顔を燦々と照らした。さらに無数の奇怪な妖怪と精霊が前後を囲んだ。その数は数え切れないほどであった。舟中の人々は命が危ないと知り、互いに服の帯で結び合っ、もし溺れ死んでも、屍の発見が比較的容易になるようにとさえ思っていた。殿前司揀兵將官の牛信は、吏に従って別の船にいたが、恐れあまり、甲板に伏した。そこへ、一人頭巾を被らぬ白髪の人が現れた。髪を頭のでっぺんに束ねている。その人は牛信に「怖がることはない。その方には関わりがない。」と言った。陳晦叔は服を整え、伏して謝罪し、仏經の經典を納めることを巨龍に約束した。すると龍は少しずつ遠ざかり、水没して見えなくなると、天地の暗闇はついに消え失せた。舟人は落ち着いてから、再び船を漕ぎ始めると、その場所は大孤山から流れを逆登って四十里離れているところであったと初めて気づいた。以上の話は南昌宰の馮羲叔による。

興味深いことに、「大孤山龍」に語られる長江から飛び出し、口から火を噴く火龍の描写は、後ほど詳細に論ずる、本論考のもう一つの研究対象である『旌陽宮鐵樹鎮妖』（『警世通言』卷四十）に見られる長江の悪龍の描写とは、極めて類似している。前掲「大孤山龍」に描かれた火龍の描写を再度引用して確認する。

巨龍出水上。高與檣齊。其大塞江。口吐猛火。赫然照人。

巨龍が水面から、帆柱の高さまで飛び出した。その大きさは川を塞ぐくらいであり、口から巨大な炎を噴き出し、人々の顔を燦々と照らした。

これに対し、『旌陽宮鐵樹鎮妖』における火龍に関する描写は、次の通りである。

⁶⁷何卓校注『夷堅志』乙志卷十五、「大孤山龍」条、p. 314

那火，也不是天火，也不是地火，也不是人火，也不是鬼火，也不是雷公霹靂火，却是那揚子江中一个火龍吐出來的。

その火は天火ではなく、地火と人火ではなく、雷公の霹靂火でもない。それは長江の中の火龍から噴き出される火である。

以上の比較を通して、「大孤山龍」に見られる龍の物語は、『旌陽宮鐵樹鎮妖』に描かれる悪竜の原型の一つであることが分かる。さらにその物語の祖型は江西省で語られていた水神の伝説に基づいたと考えられる。

なお、『夷堅志』に記録される様々な龍、蛇などの水神物語の他には、水神媽祖の物語も記録されている。そのことに関しては、本論考の第五章で改めて詳細を述べることにし、ここで『夷堅志』という作品についてももう少し検討しておくことにする。

宋代以降、江南地域の農業と経済の発展の繁盛につれて、市民生活は豊かになり、文化の発展もより多様化していた結果、伝統の文人士大夫の、かつて「街談巷語」にすぎないと考えられていた「小説」に対する態度は大きく変わっていた。そのことは史書の記録にも裏付けられている。

例えば、後晋『旧唐書』の経籍志によると、「小説家」のジャンルにおいて収録された作品は「右小説家十三部，凡九十卷。」であるに過ぎず、『搜神記』は「雑傳」のジャンルに分類されている。⁶⁸しかし北宋時代の欧陽脩らによって編集された『新唐書』の芸文志では、分類は洗練され、「小説家」のジャンルに所収の作品は「右小説家類三十九家，四十一部，三百八卷」と大幅に増加し、しかもそのうちに『搜神記』が含まれている。⁶⁹このように人々が「小説」に対する認識を変えていった結果、「小説」が人々に親しまれるにつれて、伝統的な価値観から解き放たれた文人たちは「小説」の編集に手を伸ばし始めた。洪邁による『夷堅志』の編纂は典型的な一例である。

第一章の先行研究で引用した大塚秀高氏の言葉を再び借りるならば、「『夷堅志』は当初自らと自らの近親者が目睹あるいは仄聞した奇見異聞を集成したものであったが、洪邁の地位が上がり、地方に行政責任者として赴任するに及び、その地の胥吏などが持ち込む奇見異聞をそのまま出版するようになった。」⁷⁰のである。また、李劍國氏の先行研究によれば、洪邁は六十年の年月を『夷堅志』の編纂に費やした。⁷¹そのような長い歳月の間に、人生の殆どの精力を一つの文学作品、それも「小説」のアンソロジーの編纂に注いだことは、実に前代未聞のことであり、そのことが、当時の人々が従来の小説に対する認識が大きく変わっていたことを反映していると言えよう。

洪邁のように物語、言い換えれば伝統的な意味での「小説（＝街談巷語）」を重視し、それを積極的に集め、編纂するような文人は、おそらく当時の文人、士大夫や貴族階級の主流ではなかったかもしれないが、彼の作品は民間社会にまで大きな影響を与えた。その一つの証拠は、『夷堅志』と民間芸能との関係である。民間芸能、特に語りもの芸能の内容について

⁶⁸『旧唐書』卷四十六志第二十六、経籍上、p. 2006；卷四十七志第二十七、経籍下、p. 2036；中華書局、1975

⁶⁹『新唐書』卷五十九志第四十九、芸文三、p. 1543、中華書局、1975

⁷⁰大塚秀高「明代後期における『夷堅志』とその影響」、南宋の隠れたベストセラー『夷堅志』の世界、アジア遊学 181、勉誠出版、2015、p. 214

⁷¹李劍國「『夷堅志』成書考—附論“洪邁現象”」、天津師範大学学报・自然科学版、1991（3）、pp. 55～63

て詳しく記載した元の『醉翁談録』には、「説話」芸人は『夷堅志』を「説話」芸能の参考書として使われていたことが書かれている。⁷²つまり、民間では『夷堅志』のような書かれた物語と民間芸能との繋がりが一層深まっていったのである。

しかし、同時に、こうした民間で語られていた物語の全てが固定化されたテキストとして伝わったわけではないことに注意を払うことが必要である。序論ですでに検討した通り、宋の時代から物語とその周辺の文芸ジャンル、すなわち芸能化された物語から民間で傳承されている様々なタイプの物語とは、相互に影響を及ぼすという動的な関係が保たれていて、それに伴って、芸文志や経籍志において「小説家」に分類される小説そのものが多様化をはじめ、やがて「小説」そのものに大きな変容が起きるに至ったことに注目しつつ論を進めることとする。

興味深いことに、『六十家小説』の編者洪楩は『夷堅志』の編者洪邁と血縁の繋がりがあつたことを、常金蓮氏が指摘している。常金蓮氏は山東大学博士学位論文「『六十家小説』研究」において、田汝成の『夷堅志序』の記述に基づいて、洪楩は洪邁の兄弟の洪遵の十三世孫であること明らかにした他、洪遵と洪邁の関係を示すため、明の王陽明が書いた洪鐘の墓誌銘『溢襄惠兩峰洪公墓志銘』の一部を引用した。しかし、常金蓮氏は文献を引用するときに、原文の「八世祖諱其一」を「八世祖諱其二」と誤って引用し、さらに原文の「孫男四、楩、楠、橋、檀。女七。」のような洪楩の出身関係を明らかにする重要な記述を省いている。⁷³

ここで改めて洪楩と洪邁の関係を示すため、『溢襄惠兩峰洪公墓志銘』を示す。⁷⁴

維洪氏世顯于鄱陽。自宋太師忠宣公皓始賜第于錢塘西湖之葛嶺，三子景伯、景嚴、景廬皆以名德相承，遂為錢塘望族。八世祖諱其一，仕宋，為浙東安撫使。元興，避地上虞。曾祖諱榮甫。祖諱有恒。迨皇朝建國，乃復還家錢塘。有恒初名洪武昌，忌者上書言其名犯年號。高皇帝親錄之，曰：「此朕興之兆耳。」禦書「有恒」易之。父諱薪，徽州街口批驗所大使。自曾祖以下，皆以公貴，贈太子太保刑部尚書；妣皆贈一品夫人。公諱鍾，字宣之。……公元娶鄭氏，累贈一品夫人。繼周氏、徐氏；又繼魏氏，南京吏部尚書文靖公之女，女卒，贈一品夫人。二子魏出，長澄，鄉進士，才識英敏，方向于用；次濤，廕授南京都察院都事，先卒。女二，側出，長適漕運參將張奎；次適國子生李慕。孫男四，楩、楠、橋、檀。女七。……

洪氏一族は世代にかけて鄱陽で名を成した。宋太師の忠宣公洪皓が皇帝から錢塘西湖の葛嶺に邸宅を賜わったことから始まり、三人の息子の景伯、景嚴、景廬は皆その名徳を以って錢塘の望族となった。八世祖の諱は其一である。彼は宋代に仕え、浙東安撫使と成つた。元が支配するようになると、宗族は上虞へ避難した。曾祖の諱は榮甫、祖の諱は有恒である。明朝建国後、一族は錢塘へ帰還することができた。有恒の名前は洪武昌であったが、その名前を忌む者が皇帝に上書し、それ（洪武）は明朝の年號を犯していると讒言をした。高祖は、それは私の王朝が発展していく兆しだと言い、自ら「有恒」という名前を受け、改めさせた。父の諱は薪、徽州街口批驗所大使であった。曾祖から後の世代は、皆曾祖の御蔭で尊い地位を得られ、太子太保刑部尚書の

⁷² 「夫小説者，雖為末學，尤務多聞。非庸常淺識之流，有博覽該通之理。幼習太平廣記，長攻歷代史書。煙粉奇傳，素蘊胸次之間；風月須知，只在唇吻之上。夷堅志無有不覽，瑣瑣集所載皆通。動哨、中哨，莫非東山笑林；引倬、底倬，須還綠窗新話。」、甲集卷一「舌耕敘引」の小説開關の条による。『醉翁談録』、古典文学出版社、1957、p. 3

⁷³ 常金蓮「『六十家小説』研究」（山東大學博士学位論文、2003）、p. 25

⁷⁴ 『王陽明全集』卷二十五、外集七「墓志銘 墓表 墓碑 傳 碑 贊 箴 祭文」、丙子条、pp. 937~939、上海古籍出版社、2014、（下線部は筆者による）

職を贈られ、妻は皆一品夫人を贈られた。公の諱は鍾、字は宣之である。……公ははじめ鄭氏を娶り、鄭氏は死後一品夫人を贈られた。継妻に周氏、徐氏が居た。又魏氏を継妻とした。魏氏は南京吏部尚書の文靖公の娘である。死んだ後に一品夫人を贈られた。息子の魏出、長澄は郷の進士であり、才識は豊かで、その才は英明で有能であった。息子の濤は先祖の御蔭で南京都察院都事を授かったが、先に死んでしまった。娘の二人は妾腹の子である。長女は漕運參將の張奎に嫁し、次女は國子生李慕に嫁し。孫の世代に樞、楠、橋、檀の四人男がいる。女は七人がある。…

…

つまり、錢塘西溪の洪氏一族は江西省の鄱陽の洪邁一族の子孫であることが分かる。洪樞の父親洪鐘は、洪邁の父親である洪遵の直系の子孫である。そして、洪樞は洪邁と同じく、小説出版に関わっていることから、洪樞は自分の誇りある祖先の洪邁とその著『夷堅志』に大いに影響されたと考えられる。

前節の検討と結びつけて考えてみれば、白蛇の物語は先に物語内容を紹介した現存の物語では最も早いとされる唐代伝奇の「李瓊」から、宋の時代の洪邁により編纂された江西省の地域文化と深く関わる『夷堅志』所収の、より複雑かつバリエーションのある物語となり、洪樞の『六十家小説』所収の『西湖三塔記』において、短編小説としての体裁がほぼ整えられた。この一連の流れの中で、洪邁、洪樞という二人の人物を通じて、江西省の地域文化が明末の白話小説、特に水神小説の成立と発展の過程において、極めて重要な影響を与えていた可能性が高いと考えることができよう。

しかしそこに止まらず、その後馮夢竜は、江南の地域文化を背景に、白話短編小説集『警世通言』所収の「白娘子永鎮雷峰塔」により、新たなタイプの白蛇の物語を完成させた。

第三節、「三言」に見られる水神物語と地域の文化について

前節では『夷堅志』と『西湖三塔記』などに描かれる蛇と関わる水神の物語を検討したが、以上の分析を通して見れば、『白娘子永鎮雷峰塔』の物語と『西湖三塔記』及びそれ以前の物語との差違は明らかである。

つまり、それらの作品にかかれている男性を惑わし殺そうとする蛇の妖怪が、『白娘子永鎮雷峰塔』の場合では、白娘子は人と恋愛し、さらに愛する人のために役所の金を盗んで貢ぐ。白娘子は人を殺す悪の妖怪ではなく、愛らしい人格を有するものとして描かれている。

いずれにせよ、『白娘子永鎮雷峰塔』に見られる白蛇の物語におけるプロットの豊富さ、当時（実質は明代）の杭州の町に関する叙述の詳しさは、その他の蛇と関わる物語は比較にならないほどである。特に、『白娘子永鎮雷峰塔』のプロットには、豊富な民俗文化と地域文化が関わっていることが注目される。例えば、『白娘子永鎮雷峰塔』の主人公許宣と白娘子と出合いのきっかけは許宣の清明節の墓参りの行動である。清明節は冬が終わりを告げ、仲春と季春の交わりの侯である。江南の杭州の清明節は北方と異なり、竜船節とも重なり、人々は郊外に遠足することや馬球、鞦韆などの遊びとともに船遊びをすることが多かった。

鈴木陽一氏は「白蛇伝」の解説において、杭州における清明節の行事は、実際に冬の死と春の再生を祝う、カーニバルの性質だけでなく、稲作文化の祭りであると指摘した。⁷⁵それにより、物語

⁷⁵鈴木陽一「白蛇伝的解説」、『小説的読法』、中国文聯出版社、2002、p. 24～26

に、若い人々がこぞって郊外や湖に出かけるという描写は清明節という伝統的な民間行事と繋がり、意味を持つようになる。そして読者は許宣と白娘子の出会いの描写を必然的なものと感じることができるのである。このような地域文化と結びついた物語は、「三言」所収の作品には、他にもいくつかがある。次章で分析する江西省の水神物語『旌陽宮鐵樹鎮妖』は代表な一例である。

江西省は山岳が迫り、長江に面し、その支流も多く流れる江西省では、河川に水害が頻繁に発生するため、民間では、水神許旌陽の鎮妖譚が伝えられ、それに基づいたのは『旌陽宮鐵樹鎮妖』である。しかし、『旌陽宮鐵樹鎮妖』には単なる水神の鎮妖譚だけではなく、物語を分析すると、水神の神格は常に牛、蛇などの動物と習合する現象がある。それは、江南地域をも含む長江流域の稲作文化と深い関係があると考えられる。

また、「三言」の物語の多くは江西地域と関係があると考えられる。以下は「三言」の中の江西省を背景とした作品である。

喻世明言 卷二	陳禦史巧勘金釵鈿	江西贛州府石城縣
喻世明言 卷十二	眾名姬春風吊柳七	江州
喻世明言 卷十三	張道陵七試趙升	豫章
喻世明言 卷十五	史弘肇龍虎君臣會	江西洪邁 ⁷⁶
喻世明言 卷二十	陳從善梅嶺失渾家	江西梅嶺
喻世明言 卷二十一	臨安裏錢婆留發迹	江西洪州
喻世明言 卷三十九	汪信之一死救全家	江州潯陽
喻世明言 卷四十	沈小霞相會出師表	江西分宜
警世通言 卷十一	蘇知縣羅衫再合	江州
警世通言 卷三十四	王嬌鸞百年長恨	江西饒州府余幹縣長樂村
警世通言 卷三十六	皂角林大王假形	江州豫章
警世通言 卷三十九	福祿壽三星度世	江西潯陽
警世通言 卷四十	旌陽宮鐵樹鎮妖	江西各地
醒世恒言 卷一	兩縣令競義婚孤女	江州德化縣
醒世恒言 卷九	陳多壽生死夫妻	江西分宜
醒世恒言 卷二十	張廷秀逃生救父	南昌進賢
醒世恒言 卷二十八	吳衙內鄰舟赴約	江西江州
醒世恒言 卷三十二	黃秀才微靈玉馬墜	江州
醒世恒言 卷三十四	一文錢小隙造奇冤	江西景德鎮
醒世恒言 卷四十	馬當神風送滕王閣	九江、南昌

「三言」の中の江西省と関係の深い作品

⁷⁶筆者注：入話のところに、『夷堅志』の編者である洪邁の逸話が書かれた。

興味深いことに、これらの物語の背景は基本的に長江、鄱陽湖、贛江、撫河、信江、饒河、修河及び錢塘江の水系とその隣接している地域である。『江西水系』⁷⁷によれば、江西省の面積は10平方キロメートル以上の河川は3771本があり、面積は2平方キロメートル以上の天然湖は77ある。特に贛江水系、撫河水系、信江水系、饒河水系と修河水系のような面積最も広い水系は、いずれも鄱陽湖に合流して、長江へと流れる。

従って、江西省の水資源はきわめて豊富であると言えよう。その一方で、水害が古くから絶えず発生していた。凡そ3～5年ごとに中程度の洪水を発生し、10～15年ごとに大洪水を発生する傾向がある。一方で江西省を含む長江中流域は、中国でも最も早くから大量の水を必要とする稲作が発展した地域であり、江西省の豊富な水資源は、経済と文化の発展のために欠かすことができないものであった。それ故に、江西省に水神物語は多く語られているのは当たり前なことであったと言っても過言ではない。そして「三言」の作品の中で、水神と関係がある物語のうちの少なからぬ作品の舞台背景を江西省にしたことは極めて自然であった。

また、江西省の龍虎山は道教正一派の発祥の地である。浄明忠孝道の祖庭は南昌の万寿宮であり、教祖はまさに水神許遜である。それらの宗教と繋がる物語は「三言」にも見られている。例えば、『喻世明言』卷十三「張道陵七試趙升」は龍虎山を背景にしていた道教の物語である。

しかしながら、これまでの「三言」の地域文化に関連がある研究は、蘇州、杭州を中心とする江南地域文化との関連に集中していたと思われる⁷⁸。先の図表から示したように、実際に個々の作品を検討すると、「三言」所収の物語の内、相当数の作品は、江西省の地域文化あるいは民間信仰と繋がっているのであり、とくに『旌陽宮鐵樹鎮妖』は江西の地域文化と深く関わる最も代表的な水神小説として注目される。その詳細は次章で分析する。

そのほかに、先に述べたように、「三言」とほぼ同時代に、福建において『全像顯法降蛇海遊記傳』、『天妃娘娘傳』などのような中編の水神小説が続けて世に問われた。本章の最後で、ここまで述べたことを踏まえて、水神物語から水神小説への発展変化を簡潔にまとめておくことにする。

六朝時代の志怪小説から始まった水神物語は、唐代伝奇にいくつかの雛形が形成されていき、そのなかの代表的なものが何篇か北宋の『太平廣記』、南宋の『夷堅志』に記録された。それらの物語は、宋から元にかけて芸能のジャンルの物語との相互の影響関係のもとで発展かつ洗練され、短編小説の祖型ができあがっていった。そうした作品（例えば『西湖三塔記』のような作品）が、「六十家小説」に収められ、さらにその後の発展により、最終的に明末に集大成したと考えられる。

⁷⁷ 『江西水系』、江西省水文局編、長江出版社、2007

⁷⁸ 鈴木陽一「『白蛇伝』の解説-都市と小説」、神奈川大学人文学研究所所報(23)、1990；翁嘉「『西湖二集』の研究」、神奈川大学大学院『言語文化論集』、19号、2013などがある。

第三章 『旌陽宮鐵樹鎮妖』の分析

ここまでの検討を通じて、水神小説の形成は六朝時代の志怪小説から始まり、唐代伝奇においていくつかの雛形が形成されていき、南宋時代の『夷堅志』には複数のタイプの水神物語が記述されるに至ったこと、さらにその後、民間の芸能などとの関わりを通じて、物語は次第に発展を遂げていき、明代の『六十家小説』はその発展の過程を反映したものであること、さらにその後、萬曆から崇禎年刊にかけて集大成したという筆者の考えの枠組みを述べてきた。特にここで強調しておきたいのは、その過程において、民間芸能、民間の口頭伝承、あるいは宗教的伝説など、小説がその周辺にある様々な物語、或いは史実を取りこむとともに、小説自身が周辺の諸ジャンルに影響を与え得るといふ、小説の成立に見られる動的な関係が前提として存在していることである。ここからの検討では、そうした視点から、長江流域の水神小説と地域文化との繋がりと、その中で水神小説が成立する過程をさらに明らかにしながら、作品を解説していくこととする。

筆者は最初に『警世通言』巻四十『旌陽宮鐵樹鎮妖』に注目した。『旌陽宮鐵樹鎮妖』は、馮夢龍が江西省の文人である竹溪散人、すなわち鄧誌謨の『新鐫晉代許純陽得道擒蛟鐵樹記』⁷⁹（以下は『鉄樹記』と略称）に基づいて編纂した水神小説である。

それは短編小説集「三言」に所収されているものの、文章の分量は他の作品に比べて大変に長く、中編小説に匹敵することができると言っている。又、それは中編の水神小説『天妃娘娘傳』及び『全像顯法降蛇海遊記傳』と同じように、物語の背景とするそれぞれの地域の民間伝説、民間信仰を礎に、「水神鎮妖」をテーマとした小説である。そのため、『旌陽宮鐵樹鎮妖』はそのほかの水神小説と同じくらいの研究価値があると筆者は考えている。

筆者は修士課程の段階で、『旌陽宮鐵樹鎮妖』とこれに関わる江西省の地域文化に関する研究論文を書き、小説に繋がっている江西省の地域の歴史、文化を解説することを通して、古典小説に新たな解説を試みた。それは筆者の古典小説研究の原点であり、かつこれからの研究の出発点でもある。

以前の研究を振り返ってみれば、まだ不足の点が少なくない。本論考では、前章、並びに本章の冒頭で述べた、小説史の中での水神小説の占める位置についての視点をもととして、関連する水神小説の解説を通し、水神小説の成立と長江流域の地域文化との関係を明確しつつ、それらの小説に新たな解説を進めていく。

特に本章で論じる『旌陽宮鐵樹鎮妖』の物語は、江西省を中心とする長江流域の歴史と文化を背景としているため、物語の中に隠されている様々な謎の解明には、江西省の地域の歴史と文化を理解することが不可欠である。そのためにも、『旌陽宮鐵樹鎮妖』を解説する第一歩として、江西省の概況を把握することから検討を始め、江西省の歴史と地域文化との関わりの中で、水神小説の発展、変化の様相と個別の作品の検討をすすめていくことにより、『旌陽宮鐵樹鎮妖』がどのような作品であり、どのような意味を有するのかを解き明かしていくことにする。その第一歩として、まずは江西省の概況について見てみよう。

第一節 江西省の地域文化から生まれた水神小説『旌陽宮鐵樹鎮妖』

⁷⁹ 萬曆三十二年萃慶堂余泗泉刻本『鉄樹記』、古本小説集成第一輯 118 冊所収、上海古籍出版社、1994 年

1、多元的な江西の地域文化

江西省は長江南岸に位置する内陸の省で、省内最大の川である贛江に因んで贛と略称される。長江は安徽省を境に、流れが東北方向へ変わるため、古くからは、一般的に長江河道を境として、兩岸の地域を江左と江右あるいは江東と江西という呼称で分けられてきた。実際に江西という呼び方は最初に西暦733年唐の玄宗が江南西道を設けることに遡ることができる。また、江西省の呼び方の由来について、明末清初に活躍していた著名たる散文三大家の一人、江西寧都の文人である魏禧は『日録雜説』において次のように解釈している。

嘗て弟子に「何を以てこれを江西と謂うや」と質問すると、答えの一つは江西が長江の西にあるからだと言った。私は「長江に南北はあるが、東西はない」と言い返すと、その人に「そうであればなぜ金陵は古くから江東と呼ばれているのか」と聞かれた。「金陵、豫章全ては長江の南にある。しかし豫章に対して金陵は江南の東、金陵に対して豫章は江南の西に位置する故に、宋代に金陵、太平、寧國、広徳、徽州、池州を江南東路とし、今の江西省を江南西路とした。ただし一般的な認識では、常に江西は長江の西にあるのに因んでそう呼ばれると考えられ、実際にその認識は間違えている」と私は返事した。そして「江東は江左、江西は江右と呼ばれるのはなぜだ」と問い詰められると、私は「長江の北から見れば、江東は左にあり、江西は右にあるわけだ。地元の人々は世代にそこに定住していたのに、地名の由来すら知らずに住むのは、その他のいい加減さは推して知るべしだ。」と答えた。⁸⁰

江左と江右のこのような地理的概念は実際に「天子は南面す（論語・雍也第六）」という「君権神授」の思想に因んでいる。即ち天子は宮殿の北に座り、南を向いて政治を行うために、天子の方から見れば、自分の左手は東方、右手は西方である。それが故に、江西省は江右と呼ばれるようになった。こうした江右という呼称は、明清時代の公文書、或いは文人による撰述に常に見られる。⁸¹江西の呼び方は正にこのような中国人の独特な地理観に基づいている。

西晋末年、王族が帝位継承に介入して引き起こされた八王の乱とそれに続く永嘉の乱によって、晋王朝の統一は短期間に崩壊し、五胡十六国時代および南北朝の大分裂時代を迎えた。中原地域の住民は戦争から避難するため、再び大規模な民族大移動が始まった。一部の原住民は南へ遷移し、彼らの一部の人口は鄱陽湖周辺地域で稲作を始め、南北朝時代に至っては、江西省はすでに南朝の食糧の主な産地となっていた。

更に時代は下って唐代、安史の乱の後、中原に住んでいた住民は再び大規模の南遷を始め、鄱陽湖平原だけではなく、贛江の南北通路の川沿い地域、丘陵地帯の広い地域に移住したことにより、それらの地域が次々と開発されていった。このため、朝廷はそれらの地域にそれぞれ県を置き、行政の中に組み込んでいった。さらに、唐玄宗の宰相である張九齡は江西省の大余から広東省の南雄までに繋がるよう、梅関（古）驛道を延長したことにより、贛江は嶺南地区と長江と繋がる最も重要な交通と貿易の路線になった。

⁸⁰ 「嘗問子弟何以謂之江西，或對曰地在江之西乎。曰江有南北而無東西。曰然則金陵古稱江東何也。曰金陵、豫章俱在江南。對豫章言則金陵居江南之東，對金陵言則豫章居江南之西，故宋以金陵、太平、寧國、廣徳、徽、池為江南東路，以今江西全省為江南西路。人動稱大江以西者誤矣。曰江東稱江左、江西稱江右，何也？曰：自江北見之，江東在左，江西在右耳。人世生其地稱其名習而不察如此，其他荒謬可勝言哉！」、魏禧『日録雜説』世楷堂藏板影印本、甲集、卷十二、p. 12

⁸¹ 李錦偉「江右商幫與明清江西農村公共產品供給研究—以吉安府為中心的考察」、西南大學修士論文、2008、p. 3

北宋から南宋にかけて、靖康の変をきっかけに、第三回の人口大移動が始まり、数多くの北方の人々が江西省を含む江南地域に定住するようになった。このことによって農業労働力が増大し、江西江南地域に稲作が盛んになると同時に、大規模の移民と地元の住民の間に行われた文化と生活習慣の融合につれて、北方の小麦も江西省に広く植えられるようになり、農業全般の発展が見られた。⁸²南宋時代になると、江西省は農業の発達によって全国の食料生産の中心の一つになった。南宋時代江西崇仁出身の文人の呉曾は、『能改齋漫録』卷十三「唐宋漕米數」において次のように述べている。

唯本朝の東南地域の毎年の漕米は六百萬石があることから、本朝の米が多く東南地域から徴収してきたことが分かる。今の東南各路の米總計六百萬石のうち江西の米が三分の一を占めている。即ち、江西省の米産量が尤も多いということである。⁸³

このように、江西省は全国において農業が最も繁栄する地域の一つに数えられ、特に明代になって、稲作がさらに盛んとなり、地元の供給と租税に充当した後、剰余の穀物が他の省にも転売されるようになった。穀物の生産量においても、科挙試験の参加者及び合格者の人数においても、全国のランキングの上位に名を連ねた。江西より上位の地域は、明代の行政区画では、当時の淮南東路、江南東路、兩浙路の三つの地域だけであり⁸⁴、しかもこれらの地域は長江と繋がり、当時は経済・文化の中心的地位を占めていた地域である。

江西省は農業と漕運の発達に支えられた経済の発達により、文化の面でも繁栄の局面を迎えるに至った。このような時代背景こそが、まさに水神小説が明末に花を咲かせた一つの理由であると筆者は考える。言い換えれば、漕運の発達につれて、民間信仰の一つに見られる水神信仰は、以前の時代より重視されるようになり、文学の世界において水神小説として創作され、明末の舞台に登場することになったのである。

漕運の発達と地域文化の関係について言えば、南北の交通は隋の煬帝が大運河を開いたことで品物の運搬と人の往来が、昔より遥かに手間かからなくなった。さらに宋代以降、江右地域は水路の発達により、交易が非常に盛んとなっていた。こうした商業の発展の結果、人々が集まり、経済のみならず文化も大きく発展するようになった。また、北方の幾度もの戦火を免れるために、客家を始めとして、他の地域の人がやってきて、長江流域に住み着き始めた。この結果、経済の発展と北方からの移民により、江右地域には様々な文化の融合による独特の文化が誕生することになった。この点こそ最も注目されるべきことである。

ただし、ここで言う古代の江右の地理的な範囲は今の江西省の省轄区域より遥かに大きい。今の中国の行政区分から言えば、江西省の大半と湖南省の東の一部と湖北省の東南部、さらには安徽省の南と福建省の西北部をも包括する、贛方言区域全体を指す。すなわち、今の中国長江中部から下流までの、長江デルタ、珠江デルタと閩南デルタに囲まれた内陸である。

⁸² 龔國光「河洛農耕文明與贛地客家農耕文明」、『黃河科技大學學報』、2008年06期

⁸³ 「惟本朝東南歲漕米六百萬石。以此知本朝取米於東南者為多。然以今日計。諸路共六百萬石。而江西居三之一。則江西所出為尤多。」、宋・吳曾『能改齋漫録』、上海古籍出版社、1979

⁸⁴ 『江西通史』、卷8明代卷、江西人民出版社、2008、pp. 156~162

ここで注意しなければならないのは、この長江流域に見られる江右の地域文化は正統の中原文化と異なっていたことである。例えば、江西省の寧州⁸⁵を例として見てみると、明の嘉靖時代の『寧州志』に「艾城在州治西一百里崇鄉四十九都龍岡坪。」（「艾城は州境から一百里離れた崇郷の第四十九都、龍岡坪のところにある。」）という記述があり、その項目の注釈には、「春秋時為艾子國，自漢以後為艾縣，隋開皇九年省入建昌，今故城存焉。」

（「春秋時代は艾子國だった。漢代以降は艾縣になり、隋の開皇九年に建昌の所屬となった。今も古い城壁はまだ残っている。」）⁸⁶と記されている。即ち、寧州は古くから艾国の領地であったが、しかしながら先秦にまで遡ってみれば、江右地域には艾国だけではなく、百越国という少数民族国家や広陵国のような封じられた国も存在した。また、春秋時代には、呉国と楚国の挟間で堪えつつ、のちの時代から始まる数百年にわたる民族大移動の結果、様々な民族文化の出会い、衝突、矛盾、融合を繰り返すことによって、多元的な独自の輝かしい文化が育まれた。その典型が、中国七大方言の一つとされる贛方言で、かつては江右語と通称されていたのである。⁸⁷

しかし、江右文化全体を対象とするのは、あまりに地理的に広すぎて検討が散漫に成る恐れがある。そこで、本節では、専ら『旌陽宮鐵樹鎮妖』の背景に当たる江西地域に焦点を当て、それと小説の繋がりを検討することとする。また、次章『全像顯法降蛇海遊記傳』の研究に、百越国を代表とする長江流域に流行った巫教文化と水神小説の形成について詳しく論じるつもりである

2、西山万寿宮と水神許遜

すでに繰り返し述べているように、江西地域には独自の様々な地域風俗や民間信仰がある。「三言」の水神物語に繋がる許遜信仰は典型的な一例である。

許遜信仰は江西省南昌新建県の西山万寿宮が起源とされる。西山は梅嶺（広東省南雄と江西省大余の間の「梅嶺」ではなく、江西省北部の「梅嶺」を指す）の一部で、地元の人に逍遙山と呼ばれていた。「逍遙」の語源は『莊子』に由来し、道教の神仙思想と関わりのある場所と考えられていたようであるが、筆者は2016年の3月に南昌の西山万寿宮と近くの村でフィールドリサーチをしていたところ、千六百年前の東晋王朝に、許遜という道教の仙人はこの地において修行を通して「白日飛昇」したという伝説が地元の人々に語られていることがわかった。そして、その地名は許遜のこの物語と関わりがあると推測される。

許遜については、歴史上の実在人物とされているが、彼のことは正史には殆ど記録が見られない。わずかに許遜は四川の旌陽県令であったことに因んで、後世に許旌陽と呼ばれるようになったことが確認される程度である。⁸⁸しかし、道教の経典や野史には、彼に関する記載が数多く見られ、伝説の中で神格化された人物として詳細に描かれている。以下はその一例である。

真君の姓は許、諱は遜、字は敬之。曾祖父琰、祖父玉、父親肅、いずれも許昌の出身で、高節で仕宦しなかった。潁陽の由の子孫である。父親は後漢末に豫章の南昌に避難の後に、そこに住

⁸⁵筆者注：寧州は今の江西省修水县

⁸⁶龔暹『寧州志』校點本、修水縣志編纂委員會、2010

⁸⁷明・查繼佐『東山國語』、江右語、商務印書館、民国二十五年

⁸⁸範金民（松田吉郎訳）「明清地域商人と江南都市文化」、『都市文化研究』第3号、2004

み着いた。真君は呉の赤烏二年己未に生まれた。母親はある日、金の鳳凰の嘴に啣える玉が自分の掌に落ちるのを夢見て産気づき、真君を産んだ。真君は生まれつき聡明伶俐の上に、容姿も秀偉で、幼少にしてその人となりは爽やかで筋を通した。かつて、狩猟に携わり、牝の鹿を射ったところ、その鹿の子供が生まれ落ち、母鹿は子を舐めようとするができずに死んでしまった。真君はそれを感じるところがあって弓を折って学業に志した。経典、歴史に遍く通じ、天文学、地理学、律歴、五行、讖緯などの書物にも明るく、最も神仙の修練術を好んだ。西安の吳猛が至人である丁義から神方を授けられたことを知り、彼に師事し、その秘伝をことごとく伝えられた。（そして修練の場所を探すため、）郭璞と共に名山を訪ね、善なる地を求めていた。逍遙山の金氏宅を得、そこに住み着いて、世間の功名を求めずに毎日修練のこゝろを行う。……

朝廷は何度も真君に仕宦させようとしたため、やむを得ず真君は太康元年（晋、2809年）から蜀の旌陽縣令を勤めた。当時の真君は四十二歳だった。⁸⁹

これらの文献資料から、許遜の祖籍は河南汝陽であるが、出身地は江西省の南昌であったことが分かる。それに彼の人生の中での活動範囲は、四川省で旌陽県の県令を勤めていた時期以外、殆ど江西省にあったと考えられている。しかし、それ以外の点については、許旌陽の履歴、或いは存在そのものさえも定かではないところ多々あると言わざるを得ない。しかし、その一方で、道教史上では実在する人物とされ、彼を祀る道教の施設では、許遜は水の妖怪を鎮めることのできる水神としての神格を有し、篤く信仰されていた。今の西山万寿宮の本殿高明殿の外に許遜自ら植えたと伝えられる柏樹（コノテガシワ）があり、また本殿の左側にある「八角井」は、小説に描かれた真君が鉄樹を使って火竜を鎮めた場所とされ、そのことは、『旌陽宮鐵樹鎮妖』に書かれている。

こういう人物たる許旌陽を祀るために、後の時代に彼の旧宅の跡と言われた場所に許仙祠（許遜を祭る祠）、南北朝時代には遊帷觀という道觀が建てられた。道教を篤く信仰した北宋の真宗の時代に至って、皇帝の勅令により遊帷觀が玉隆万寿宮に昇格した。そして、西山万寿宮は逍遙山玉隆万寿宮とも呼ばれ、道教の浄明忠孝道の発祥地として、他の地域の万寿宮の祖庭と見なされるようになった。このことについては、『逍遙山萬壽宮通志』⁹⁰に記録が残されている。

なお、万寿宮は宗教の聖なる場所としての機能の他に、実際にもう一つ大事な役割を果たしていた。それは江西商人の会館として用いられていたことである。今の南昌にも「有江西人聚住的地方、就有萬壽宮」という諺が語られていることに示しているように、水神許遜を祀る万寿宮は明清時代の貿易活動と深く関わっており、江西商人の活躍によって、万寿宮は全国に広がるようになったのである。許遜信仰は江西商人の貿易活動によって広げられ、そ

⁸⁹ 「真君姓許氏，名遜，字敬之。曾祖琰，祖玉，父肅，世為許昌人，高節不仕，潁陽由之後也。父漢末避地於豫章之南昌，因家焉。吳赤烏二年己未，母夫人夢金鳳銜珠墜於掌中，因是有娠而生真君焉。生而穎悟，姿容秀偉，少小通疏，與物無忤。嘗從獵，射一麀鹿中之，子墮，鹿母猶顧舐之，未竟而斃。因感悟，即折棄弓矢，克意為學。博通經史，明天文、地理、律歷、五行、讖緯之書，尤嗜神仙修煉之術，頗臻其妙。聞西安吳猛得至人丁義神方，乃往師之，悉傳其秘。遂與郭璞，訪名山，求善地，為棲真之所。得逍遙山金氏宅，遂徙居之。日以修煉為事，不求聞達。……朝廷屢加禮命，不得已，乃於太康元年起為蜀旌陽縣令，時年四十二。」、『正統道藏』太平部、「淨明忠孝全書」卷一、「淨明道師旌陽許真君傳」による

⁹⁰ 「即逍遙山故宅。初真君回，自旌陽奉蜀錦為傳道，質而信于謹母，制以為帷，施於黃堂。及仙去，錦帷飛還，周回旋繞於故宅之上。南北朝改祠為觀，遂名遊帷，至唐荒廢。高宗永淳中，天師胡慧超重建，詳《洞真傳》。五代南唐復重修，徐鉉書額，俱以遊帷名。」、清金桂馨、漆逢源『逍遙山萬壽宮通志』卷七「考・宮殿」、「遊帷觀」条、光緒戊寅年影印版による。

のことは、文学における水神信仰の長江流域の変容と受容及び明末における水神小説の成立に重大な意味がある。そのことに関しては、次節で詳しく述べる。

3、江右商幫の貿易活動と水神許遜の物語

前節の検討を通して、江西商人の貿易活動が、明末の長江流域における水神小説の成立に、直接あるいは間接に繋がっているのではないかとということの問題提起した。それを明確に立証するために、まずは江右商幫と万寿宮との繋がりについて見てみよう。

江右商幫が活躍する時代は、明初から始まった。『中国民俗大系・江西民俗』では、その時代背景を次のように説明している。

明清時代には、江西省の農村の自然経済はさらなる発展を遂げていった。そのことにより、商業活動の活性化が促された。明清時代、政府は海禁政策を実施していたため、全国の南北貿易と対外貿易は「運河—長江—贛江—北江」という水運ルートにより頼るようになった。この水上通路の全長は3000キロあり、そのうちのおよそ1000キロは江西省の省内を通過している。それ故、全国の経済発展における江西省の役割は日に日に重要になっていった。そのことが江西省の地元の商業を刺激し、繁栄をもたらしたと言えよう。そして、まとまった数の新興の商業都市が湧くように現れるようになってきた。⁹¹

この説明から分かるように、江西省は水資源に恵まれた地域であり、また東西南北の交通の要衝という地の利に恵まれた江西省は、漕運の繁盛につれて、明清時代には贛江沿いの江州、洪州、吉州、虔州などの都市はいずれも商人が集まる町になっていた。

章文煥氏「萬寿宮与江右商幫」によれば、元末になると、江西省の人口は1400万人位になり、全国の四分の一を占め、江蘇及び浙江省より多くなり、湖南と湖北及び雲南と貴州の総人口より多かった。明代になると、多くの江西省の農業人口は軍隊に徴兵され、雲南に遠征し、そこへ定住し始めた。その結果、明清時代に「江西填湖廣、湖廣填四川」と称された農業移民が始まった。特に「江西填湖廣」の場合では、江右商幫の活動と深い関係がある。黄冈師範学院の馮明氏・李桂生氏の先行研究「“江西填湖廣暨江右商幫”研究回眸與前瞻」では次のように述べている。

明清時代の「江西填湖廣」は重要な移民運動であり、「江右商幫」は商人のグループである。「江西填湖廣」は「江右商幫」とは密接な繋がりがあり、中国の移民史と商幫研究において、いずれも重要な意味を有している。⁹²

江西省における人口の増加と及び商品経済の繁盛につれて、商業活動は時代をおうごとに一層栄えるようになっていた。特に宋代以降、茶葉、綿花、塩とシルクなどの日常生活に不可欠な品物の売買が盛んとなった⁹³ことから、贛商が水路で広範な地域に進出して品物の販

⁹¹ 「明清時期，江西農村自然經濟的進一步發展，推動了商業貿易的活躍。由於明清推行禁海政策，全國南北貿易和對外貿易對運河—長江—贛江—北江這條運輸線依賴更大。這條水上通道全長3000多公里，在江西境內就有1000公里左右，從而使江西在全國經濟發展中的地位日趨重要，從客觀上刺激了江西本地商業的繁盛，由此而湧現了一批新興商業市鎮。」、余悅主編『中国民俗大系・江西民俗』、甘肅人民出版社、2004、p.56

⁹² 「“江西填湖廣”與“江右商幫”分別為明清時期重要移民運動與商人群體，且兩者關係密切，在我國移民史和商幫研究中都佔有重要地位。」、馮明・李桂生「“江西填湖廣暨江右商幫”研究回眸與前瞻」、『湖北社会科学』、2013年第二期、p.94

⁹³ 黃勝平『中國吳越文化研究選萃』、作家出版社、2011、p.192

売を行ったため、江西省の商品は朝廷或いは郷紳などの地域の有力者と、民間の双方に供給されるに至ったのである。明代中期からは、先に述べたように、国庫に納める他に民間への供給が盛んとなった⁹⁴ため、江西商人の集団が歴史の表舞台に登場し始めた。その商人の集団がのちに江右商幫と呼ばれた。

江右商幫の貿易活動は全国までに広がっていった。『中国民俗大系・江西民俗』の第三章「商貿民俗」では次のように述べている。

江西商人の集団の人数は多かった。彼らの足跡は全国の大半の省に至った。北は京城から南は両広まで、西は四川、雲南から東は福建、浙江までにまたがる広い地域に、江西商人の集団はその独特の浸透能力と経営の方式で、広い市場を獲得した。少なからぬ地域で、大きな市場の中で優勢を占め、商業領域の主導的な力となった。⁹⁵

その過程で、特に兩廣地域、福建省、長江中流域の湖南省は江右商幫による貿易活動の中心となっていた。『中国民俗大系・江西民俗』は続けてこう述べている。

湖広地域は江西商人の商業活動が展開していた重要な地域である。明清時代の江西商人の集団の人数は多かったため、地元「江西商人がいなければ、市場に成りません」という諺が伝わっていた。……明清時代には、江西商人は兩広地域、福建で活躍していた。武夷茶を名物とする建寧府では、茶樹を栽培する農民と販売する商人は殆どが江西人だった。毎年の早春になると、江西商人はお茶を購買しにやってくる人数は時に数十万人に至った。……広東の仏山には、江西商人の人数が多かったため、乾隆年間では、江西會館だけが建てられたに止まらず、療養所の「江西義莊」と集団墓地の「江右義山」が建てられるようになった。⁹⁶

以上の記述から、江西省の当時の商売活動の繁盛ぶりは、まるで白楽天が書いた有名な『琵琶行』の「商人重利軽別離、前月浮梁⁹⁷買茶去」（商人は利を重んじて離別を軽んじ、前月浮梁に茶を買い去る）という詩句そのままであった。又、江西商人の各地域の進出につれて、貿易先に江西會館を建てる他に、清朝では宗族の維持のために設けられた土地及びその運営組織の義莊と集団墓地が作り始めるようになっていったことが分かる。

このような時代背景を把握した上で、ここで江西會館に注目すべきだと筆者は考える。江西會館について、『贛文化通典・民俗卷』において次のように説明している。

万寿宮が全国に普く建立されていたことは、江西商人集団の商業発展によりもたらした現象である。許真君は江西會館に祀られる神の代表として、他郷で生計を立てていた江西人（各県、市を含

⁹⁴李錦偉「江右商幫與明清江西農村公共產品供給研究—以吉安府為中心的考察」, 西南大學修士論文, 2008, p. 17

⁹⁵「江西商人人数眾多, 足跡遍及全國大多數省份。從北到京城, 南抵兩廣, 西及川滇, 東至閩浙的廣大地域里, 江西商人以其特有的滲透能力和經營作風, 贏得了廣泛的市場, 在不少地區形成極大優勢, 成為商業領域的主導力量。」, 余悅主編『中国民俗大系・江西民俗』, 甘肅人民出版社, 2004, pp. 58~59

⁹⁶「湖廣是江西商人的重要活動區域, 明清時期江西商人人数眾多。當地有“無江西商人不成市”的民間諺語。……明清時期, 江西商人在兩廣、福建也很活躍。在盛產武夷茶的建寧府, 茶農茶商幾乎都是江西人, 每至早春時節, 江西商販來此收茶的往往達數十萬人。……在廣東佛山, 由於江西商人人数眾多, 乾隆年間, 不僅建立了江西會館, 而且創辦了養病之所“江西義莊”和集體墓地“江右義山”。」, 余悅主編『中国民俗大系・江西民俗』, 甘肅人民出版社, 2004, p. 59

⁹⁷筆者注: 浮梁は、今の江西省の東北部の浮梁県である。

む)の文化を融合する上で機能している。さらにそれは津々浦々に流転していた江西商人を団結させる凝集力となった。従って、万寿宮は江右商幫のトーテムのような存在となった。⁹⁸

一般的に、万寿宮は宗教的施設として考えられているが、こうした施設は、江西商人の県人会館として商業関係者のための施設となっていた。朱芳氏『祀殿・會所記念地：清代以來江西寧州萬壽宮職能研究』によれば、貿易に携わる商人を対象に、万寿宮では常に戯曲、芝居などが上演された。⁹⁹つまり、万寿宮は江西商人の會館として、休憩と貿易の中継地のような存在であり、商業による紛争を仲裁する場所でもあったと考えられる。¹⁰⁰

さらに、江西商人のうち、多くが漕運関係であるため、水神信仰が重んじられ、そうした神々が會館に集められるようになっていった。そのことに関して、張璇氏は「明清時期江西會館神靈文化研究」において次のように述べている。

會館の神格の設置は、民間の多神信仰の形式と同じようである。祀られる神は一つの神格だけでは満足できなかった。陳宗藩『燕京叢考』に所引の『順天府志』の記述によると、「北京の正陽門の外の打磨廠に建てられる鐵柱宮はまた靈佑宮と呼ばれ、明の嘉靖年間に江西人によって建立された……旌陽許真君を祀っている。」、萬曆年間になって、また蕭公堂を建て、鄱陽湖神の蕭公を祀っている。¹⁰¹

このような状況下で、江西省の水神信仰は、万寿宮の建立が全国に広がるにつれて、全国に普及していった。章文煥氏の研究¹⁰²によれば、かつて江西省内の万寿宮は580社があったが、全国にはその二倍以上の1300社があり、その中の数多くの万寿宮は布教のためのみならず、江右商幫が関わる貿易活動と関係があった。¹⁰³万寿宮は水神を祀る宗教の施設でありながら、芝居が常時に上演される県人会館であり、そこでは、主たる祭祀対象となる許遜のような水神に関する芝居が演じられていたと考えられる。従って、江西省の地域文化の特徴が顕著である許遜を主人公とする「水神鎮妖譚」は、江右商幫の貿易活動によって戯曲などの文学周辺のジャンルと結びつくことで、広くの地域で大衆に受容されていき、それがやがて水神小説『旌陽宮鐵樹鎮妖』として成立したと考えることができる。

又、李錦偉氏「江右商幫與明清江西農村公共產品供給研究—以吉安府為中心的考察研究」によれば、贛商の教育に対する投資は、江西省の文化発展を促していた。¹⁰⁴その結果、江右商幫は、江西省の地域文化を積極的に他の地域に伝えていたと考えられ、許遜を信仰の対象とする万寿宮がその発信の場所となっていた以上、その地域文化の中には江西の民間故事、戯曲、民俗信仰などが含まれていたと考えることができる。そのような地域文化間での積極

⁹⁸「萬壽宮の普遍興建，就是江右商人商業發展的產物。許真君作為江西會館的神靈代表，成為客居他鄉的江西人（包括各縣市）的文化整合工具，凝集著流布四方的江西商人，萬壽宮也成為江右商幫的標誌性建築。」、張芳霖主編『贛文化通典·民俗卷』、上冊、2013、江西人民出版社、p. 115、（下線部は筆者による）

⁹⁹朱芳「祀殿會所記念地：清代以來江西寧州萬壽宮職能研究」、山東大學修士論文、2011、p. 55

¹⁰⁰孫華「明清江右商幫與貴州區域社會研究」、南昌大學修士論文、2013、p. 33

¹⁰¹「會館的神靈設置猶如民間普遍供奉多神一樣，其供奉的神靈也並非僅設一神為滿足。如據陳宗藩『燕京叢考』引《順天府志》，“建於北京正陽門外打磨廠的鐵柱宮又名靈佑宮，明嘉靖年間江西人建……祀旌陽許真君。”到了萬曆年間又建立了蕭公堂。祀鄱陽湖神蕭公。」、張璇「明清時期江西會館神靈文化研究」、江西師範大學修士論文、2008

¹⁰²章文煥『萬壽宮』、華夏出版社、2004

¹⁰³黃建勝「湘西地區江西會館功能研究—以浦市、鳳凰萬壽宮為例」、吉首大學修士論文、2012

¹⁰⁴李錦偉「江右商幫與明清江西農村公共產品供給研究—以吉安府為中心的考察」、西南大學修士論文、2008、p. 24

的な交流が行われていた時代は、江西商幫の隆盛期であり、かつ正に水神小説の成立時期に当たると考えられる。江西省が、河が縦横に走るといふ自然環境を活かし、農業と商業が長足な発展が遂げたその時に、江西の地域文化が他の地域の文化との交流の中でさらに発展し、その中から水神信仰が生まれ、水神の物語が、ひいては水神小説が成立した、それが『旌陽宮鐵樹鎮妖』である。

4、『旌陽宮鐵樹鎮妖』に組み込まれた記号としての水神

前節では水神許遜の物語とその背景である地域社会、地域文化との繋がりを分析した。ここからは作品に即して検討を進めることとしよう。

『旌陽宮鐵樹鎮妖』は「三言」の中で、水神信仰に関わる記号が組み込まれている点において、特徴のある小説であると筆者は考える。例えば、主人公の許遜は、鉄樹を使って妖怪を鎮めていることが描かれている。興味深いことに、金属と関連する水神信仰は江南地域に数多く伝えられ、金属の剣を使って竜と蛇を切る話が多い。¹⁰⁵金属が水神を鎮める力を持つという民間の信仰が、この物語の展開において、重要な記号として機能している。

なお、五行思想に代表される中国の伝統的な世界観、宇宙観もまたこの作品を読み解く記号として用いられている。小説の最初に、斗中仙という仙人が登場する場面は次のようである。

斗中一仙、乃孝悌王、姓衛、名弘康、字伯冲、出曰：「某觀下凡有蘭期者、素行不疚、兼有仙風道骨、可傳以妙道。更令付此道與女真謹母、謹母付此道于許遜。口口相承、心心相契、使他日真仙有所傳授、江西不至沉沒、諸仙以為何如？」

斗の中にひとりの仙人がおり、名前は孝悌王と呼ばれる。彼の姓は衛で、名は弘康、字は伯冲と呼ばれる。彼は前に出て、「下界に蘭期という者がおり、彼の素行は疚しいところがなく、しかも仙人の風骨があると私は観察しました。彼に妙道を伝えることができ、さらに彼からこの道を女真謹母に伝えさせれば、謹母は許遜に託します。こうして口から口へ、以心伝心で伝承されれば、他日真仙から伝授されることで、江西省を沈没させずに済みます。諸仙はいかが思われますか」と言った。

斗は古代天文学における北方七宿の「斗、牛、女、虚、危、室、壁」にある斗星という星宿を指す。五行説によって、北方は「水」を司る方位であるため、物語に登場する斗中仙は即ち水神の記号であると考えられる。そして彼が登場することは、許遜の鎮妖譚に繋がるために敷いた伏線であると考えられる。

小説の結末では、許遜は悪竜である火龍を豫章の南城の井戸に鎮めた。南の方位は五行説により「火」の方位で、その反対側の北の方角は「水」である。水神である許遜が火龍を南に鎮めたことは、正に作者が五行相生相剋思想に基づいたからだと考えられる。

このような地理方位と五行思想に結びつく描写は『警世通言』の卷二十八『白娘子永鎮雷峰塔』の初めにもある。

話説西湖景致、山水鮮明。晉朝咸和年間、山水大發、胸勇流入西門。忽然見水内有牛一頭、渾身金色。後水退、其牛隨行至北山、不知去向。

¹⁰⁵黄芝崗『中國的水神』、生活讀書新知三連書店、1934年版、上海文藝出版社影印、2011、pp. 66~67

西湖の景色といえば、山水はあでやかで美しい。晋朝咸和年の間には、山から大水が起り、街の西門へ勢いよく流れ込んだ。するとにわかには、水の中に渾身金色の牛が現れ、水が退くと、其の牛は水の流れとともに北山へ行き行方知れずとなった。

蛇の妖怪を鎮める雷峰塔は正に西湖の南側の夕照山に位置する。この描写も風水と五行思想に因んだにちがいない。従って、小説の背後に潜む地域文化とともに、伝統的哲学思想を研究することは、小説の解読にとって重要なポイントであると思われる。なお、このように作品の記号作用を解読し、地域文化、民俗文化と伝統的思想とがどのように結合しているのかを分析することによって小説の研究は深まっていくことが可能であり、小説の研究には更に広い空間があると筆者は考える。

中国の古典とされる文学作品の世界観と宇宙観は、当然のことながら古代の哲学、思想と関連している。そのことは、「三言」の場合における「水」の機能、或いはイメージにも強い影響があり、作品の中も「水」はその自然的な属性以外に、伝統的思想の影響によって、様々な派生的な意味を与えられている。特に重要なのは、水の自然属性以外に、農業が中心であったアジア地域においては、人間に幸い（恵み）をもたらす「善」の「水」と、災い（破壊）をもたらす「悪」の「水」が存在することである。こうした水への思いは、文学作品に反映せざるを得ない。たとえば、『警世通言』の卷二十三『樂小舎拼生救偶』では、家族に認められない恋人同士が水に溺れることによって、却って愛が結ばれる大団円の結果になっている。この場合、水は恋愛の媒介として、その善なる性質が表現されたと考えることができよう。これに対し、洪水を起こす水が悪のイメージであり、それが妖怪として人格化されてきたことは言うまでもない。

このように、水を必要とする農業を中心とする社会において、善と悪の価値観を含む人間の感性とその表現を通じて、水をコントロールする超自然的存在の神格が成立し、洪水神話や水神の物語を含む小説において語られてきた水神と水妖のイメージが定着していったと考えることができよう。

第二節 『旌陽宮鐵樹鎮妖』の解読

1、政治的なメッセージに結びついた水神の物語

『警世通言』所収の『旌陽宮鐵樹鎮妖』は、江西省の文人である「竹溪散人」鄧誌謨の『鉄樹記』に基づいた水神小説であり、物語の内容は、凡そ洪水を起す妖怪は主人公である許遜に鎮められる「鎮妖譚」である。しかしながら、本作品の持つ意味は、「鎮妖譚」にとどまるものではなかった。

その意味を解読するには、作品の出版された万暦・天啓時期に、明朝がどのような状況にあったかをたどってみななければならないのである。以下その時代背景を簡単に説明しておく。

万暦帝の晩年では（1616年）、清朝の太祖となるヌルハチは「後金」王朝を立ち上げ、かつて中原を征服し、北宋を滅ぼした「金」の後継であるという旗幟を明らかにし、明朝に対して挑発をしていた。同時に、明朝の内部に於いて、皇位継承の問題を巡って、激しい権力闘争が行われていた（詳細はこれからの解読を参照されたい）ことに伴い、派閥間の政治闘争も激しさを増していった。

なお、明朝の北方の危機については、鈴木陽一氏は「『白蛇傳』の解説補遺（一）」¹⁰⁶において、『警世通言』巻二十八の『白娘子永鎮雷鋒塔』の冒頭にある南宋の文人である林昇の詩を解説し、その詩は百年後に小説の冒頭に置かれた時には、読者が受容した意味内容には大きな変化が生じ、明朝のこの北方の危機に対して、小説の編者はまさに「分断国家である南宋の轍を踏むべからず」という警戒を發したことを明らかにしている。

本節は鈴木陽一氏の『白蛇傳』に関する先行研究¹⁰⁷をヒントに、これからは小説に隠されている様々な謎を解説する。

小説の冒頭に以下のような詩が置かれている。

春到人間景色新、桃紅李白柳條青。
香車寶馬間來往、引卻東風入禁城。
醺剩酒、豁吟情、頓教忘却利和名。
豪來試說當年事、猶記旌陽伏水精。

この詩の一句目から四句目は、春が訪れた京城の景色を描写している。以下は説明文を加えながら訳してみよう。

春が人間に訪れ、周りの景色が一新して見える。桃は薄紅、スモモは白、堤に垂れる柳の枝は浅葱色。

貴族たちは豪華な馬車に乗って京城の大路を往来し、彼らの行き来とともに東風が紫禁城に流れこむ。

しかし、この詩の最初の四句は表面上の意味を解説するならば、小説の内容とは無関係で、次の許遜の鎮妖譚と関わる四句に結びつくには極めて不自然である。このような不自然な詩を小説の冒頭に置くことは、本当に無意味なのか？そうでなければ、作者はこの詩を冒頭に置くこととする本当の意図は何なのか？筆者は小説の原文を吟味する上で、文末の詩が意味するものと関わっていることに気づいた。

この小説の文末において、以下のような詩がある。

正徳戊寅年間、寧府陰謀不軌、親詣其宮、真君降箕筆云：

三三两两两三三、殺尽江南一檐耽。

荷葉敗時黃菊綻、大明依旧鎮江山。

後來果敗。諸靈驗不可尽述。

寧府は朱元璋の5世の孫で寧王に封じられた朱宸濠とその一族を指す。朱宸濠は正徳十四年（1519）六月に南昌で挙兵し、皇位を篡奪しようと企てたが、当時の贛南巡撫である王守仁（王陽明）に敗れ処刑された。その事件は歴史において寧王の乱と呼ばれている。

この詩において、小説の編者は許真君の神格を通じて、寧王の「陰謀不軌」が最終に失敗の結末を迎えると予言したことになる。言うまでもなく、この詩の「荷葉」は明らかにクーデターを起こした寧王朱宸濠、「黄菊」は皇室の正統たる皇帝正徳帝朱厚照のことを指して

¹⁰⁶鈴木陽一『白蛇傳』の解説補遺（一）、神奈川大学人文研究、N0190、2016

¹⁰⁷鈴木陽一「白蛇伝的解説」、『小説的読法』、中国文聯出版社、2002；『白蛇傳』の解説補遺（一）、神奈川大学人文研究、N0190、2016

いる。この反乱の結果のとして、最後の一句「大明依旧鎮江山」であると結び、この物語が寧王の乱と関わりのある物語であることを示し、かつ語り手は「後來果敗」として、物語全体が寧王の乱の失敗を予言したものであることを示している。

この結末の詩の意味を勘案すると、それと冒頭の詩の表面上の意味合いとは完全に噛み合っていないことは明らかである。普通では、小説の冒頭の詩と結末の詩は「起承転結」の「起」と「結」の機能を有し、密接に関わっていると考えられる。従って、このような不自然な組み合わせは何らかの意図に基づくものであり、小説の冒頭に置かれている詩もまた、その表面的な意味の背後に、寧王の乱と関わる意味を読み取れるのではないかと考えられる。

この二つの詩に関しては、管見の限りでは、明以前の詩文集には見えず、『鐵樹記』と『旌陽宮鐵樹鎮妖』、及び東京大学雙紅堂紅庫蔵の馮夢龍『三教偶拈』所収の「許真君旌陽宮斬蛟傳」にしか見られなかった。

大塚秀高氏は「ところがその後、『皇明大儒王陽明先生出身靖亂錄』を新刻し、『濟顛羅漢淨慈寺顯聖記』、『旌陽宮鐵樹鎮妖』と抱き合わせ、『三教偶拈』と題して刊行する企画がもちあがった。『三教偶拈』の刊年は定かではないが、「皇明」とある以上明の崇禎年間あるいは南明の時期と見てよかろう。¹⁰⁸」と述べている¹⁰⁹。大塚秀高氏の指摘を併せて考えてみれば、この詩は鄧誌謨の創作であると考えられる。

日本内閣文庫蔵萃慶堂本『鐵樹記』にある竹溪散人の引によれば、「皇明万曆癸卯春穀旦」と記してあるため、『鐵樹記』の出版時期は万曆三十一年であると確定でき、この詩の創作時期も出版時期と多くは差のない明末であると判断できる。ただし、注意を払わなければならないのは、馮夢龍は鄧誌謨の『鐵樹記』を『旌陽宮鐵樹鎮妖』を『警世通言』に収める際に、作品に手を入れ、この詩の韻文を修正した箇所があるということだ¹¹⁰。

筆者が問題とする冒頭の詩、特に初めの四句は、表面上の意味で理解するならば、どう見ても平和な治世を謳った詩と考えられる。しかし、実際にこの作品が書かれ、『警世通言』に収められ、出版された時代は、決してそのような優雅な時代ではなかった。そのことを以下、検証していくこととする。

万曆帝の晩年には、明朝の皇室内部において皇位継承の問題をめぐって激しい権力闘争が行われていた。その権力闘争の最終段階で三件の大事件が起きた。その三つの事件は歴史上「明末の三案」と呼ばれている。王鐘翰氏の「關於明末三案的原委」¹¹¹によれば、その経緯は次のようである。

万曆帝は長子の朱常洛を愛さず、寵妃の鄭貴妃との間に出来た第三子の朱常洵を皇太子に立てたがっていたが、孝定太后の命により常洛を皇太子に立てた。ところが、万曆43年（1615）に、素性の知れない男が、木挺（木の棒）を持って宮廷に侵入し、皇太子を殺害し

¹⁰⁸ 『中国通俗小説総目提要』（中国文聯出版公司、1990年2月）の「皇明大儒王陽明先生出身靖亂錄」は日本の慶応乙丑（1865）弘毅館刊本では崇禎帝の諱が避けられているという。とすれば原刻本は崇禎ないし南明時期の刊本ということになる。

¹⁰⁹ 大塚秀高「『警世通言』版本新考」、『日本アジア研究』第9号、埼玉大学大学院文化科学研究科博士後期課程紀要、2012、p. 15

¹¹⁰ 「春到人間景色情、桃紅李白柳條青。香車寶馬閑來往、引卻東風入禁城。醞剩酒、豁吟情、頓教忘却利和名。豪來試說當年事、猶記得許旌陽收伏孽龍精。」、『鐵樹記』上巻、古本小説集成第一輯118冊所収、上海古籍出版社、1994年、p. 1

¹¹¹ 王鐘翰「關於明末三案的原委」、『文史知識』03期、1984

ようとする事件が発生した。事件は未遂に終わり皇太子の命は助かったが、鄭貴妃の関与が疑われ、宮廷や政界を動揺させた。この事件が第一の「挺撃の案」である。

そのようなことがありながらも、万暦48年（1620）父帝の崩御により常洛が即位し、泰昌帝となったが、即位して1ヶ月で崩御した。この泰昌帝の死に関わる事件が第二の「紅丸の案」である。即位してほどなく下痢を催した泰昌帝に、鴻臚寺丞を務めていた李可灼が紅い丸薬を勧め、泰昌帝が一つ服用したところ気分がよくなった。ところが、もう一丸飲んだところ、翌日にわかに崩御したという事件である。これを陰謀と見なして、背後関係を迫及するべきだと言い出す者が現れ、まず丸薬を勧めた李可灼が弾劾され、次いで紅丸を勧めるのを止めなかったという理由で大学士の方從哲も弾劾された。

泰昌帝の突然の死を受けて、その子の天啓帝が15歳の若さで即位することになった。天啓帝は実の母を早くに失くしていたため、父の泰昌帝の妃の一人であった李選侍という女性が養育にあたっており、このため李選侍は天啓帝とともに暮らしていた。しかし、官僚の一派は、李選侍の政治介入を危惧して彼女の皇帝との同居を批判し、論争を経て李選侍は別の宮殿へと移されることになった。この事件が第三の「移宮の案」と呼ぶ。「移宮の案」の頃、東林学派の士大夫はこの事件に積極に関与し、政治における影響は強まっていた。¹¹²

東林学派は明朝末期の江南地域の士大夫を中心とした政治集団であり、天啓帝の時代では、宦官の魏忠賢との党争の中心となっていた政治集団である。東林学派の主張の中には、「公」という立場から君主批判を行い、地方分権論を主張するなど、明末清初の「経世致用」の学につながる思想が含まれていた。¹¹³

『鐵樹記』と『旌陽宮鐵樹鎮妖』の出版時期はまさにこのような皇位継承をめぐる権力闘争が激しく行われていた時期であり、かつ新たな政治思潮が起こった結果で党派対立によって政治が不安定となった万暦、泰昌、天啓の間にある。万暦二十二年以降、東林学派が江蘇省から立ち上がり、国事に志す在野の文人が結集し、もっぱら時事問題を論じていたが、彼らは組織的な政治活動を展開することにつれて、時の政局に大きな影響力を与え、一時は政権を握るに至った。万暦、泰昌、天啓の時期はまさにそうした時期である。

では冒頭の詩に戻って、その時代背景と繋げて再び考えてみると、次のような意味が現れてくる。

最初の四句「春到人間景色新、桃紅李白柳條青。香車寶馬閒來往、引卻東風入禁城。」は東林党が活躍していた当時の有様を描いている。

今ひとつ、ここの東風は春風という通常の意味だけでなく、作品全体を勘案すると、「東」林派の思想の「風」として解読できる。つまり、最初の四句は、当時の東林派の士大夫の活躍によって、その思想の風潮が紫禁城まで広がっていたことを暗示していると考えられる。

詩の前半をこのように解釈すると、筆者は詩の後半の四句「醜剩酒、豁吟情、頓教忘卻利和名。豪來試說當年事、猶記旌陽伏水精。」もまた、以下のように解読することができる。

¹¹² 「東林勢盛、衆正盈朝。」、『明史』卷二四三「趙南星傳」、中華書局、1974

¹¹³ 「東林黨人極力標榜“天下為公”，主張依靠“眾論”來確定國事，認為“國之有是，眾所共以為是者也。眾論未必是，而是不處於眾論之外。”……東林人士在學術上也提倡“治國平天下”的“有用之學”。東林名士黃尊素提出“以開物成務為學，視天下安危”的治學主張。十分鄙視“志不在宏濟艱難，沾沾自喜，揀擇題目以賣名聲”的“小人。”高攀龍甚至提出“無用便是落空學問，……立本正要致用的觀點”，對那些皓首窮經而不諳世事的腐儒嗤之以鼻。」、劉寶村「為學、議政與救世-晚明東林黨人的議政之風及其治學精神」、『江淮論壇』2004年第1期、pp. 89-90

もし新たな時代が訪れるとしたら、過去の名残を捨てて気を取り直し、世間の名利を忘れよう。

そして豪邁な気概である水の妖怪を鎮めた（＝寧王の乱を治めた）出来事を振り返って語ってみよう。水神許旌陽が水の妖怪を鎮めた（正義が勝って明朝は永遠に安泰）その様をしっかりと記憶にとどめよう。

ここで寧王の乱を鎮め、明朝に安泰をもたらすのは、冒頭の詩にあった「東」の「風」すなわち東林学派であることを述べているのではないかというのが、些か踏み込みすぎかとは思いますが、筆者の現在の解釈である。

注目されるのは、蘇州の文人馮夢龍は東林学派の中堅の何人かと親交が厚かったことである。¹¹⁴そのことは彼が鄧誌謨の『鉄樹記』に気づいて、それに手を加え自分の小説集に収録させた一つの理由として考えられる。しかし、小説の原作者の鄧誌謨は東林学派とはどのような繋がりがあるのかについて、管見の限り、今の文献ではそれを示す資料は皆無である。しかし彼が生活したその時代には、すでに芽吹いていた東林学派の思潮が、文人たちの間に共鳴を喚起したと考えられる。勿論、小説の創作と出版に関わる者として鄧誌謨は時の政治・思想に対する鋭敏な感覚があり、当時の社会状況をも小説創作の題材としたと考えられる。それに加えて、馮夢龍は『鉄樹記』に手を加え、『旌陽宮鐵樹鎮妖』として「三言」に収録させ、更には『三教偶拈』に『許真君旌陽宮斬蛟傳』という題名で、道教の物語の模範として取り上げたことは、彼がその作品に新たな意味を付与し、あるいはその作品の価値を再発見したのではないかと筆者は考える。

筆者のここまでの解説によって、この二つの詩の共通点としては、いずれも明朝の権力者内部の闘争が反映されている。特に、文末の詩は表面では寧王の乱を書いているが、同時に次のような意味が付与されるようになっていった。

宦官に反対する連中は次から次へと現れて、殺し尽くすことなどできない。そのうち夏が終わって秋が来れば、我が明朝は昔の通り安泰だ。

おそらく、これはこの二つの詩に隠されている小説の編者が本当に言いたいことであろう。しかし、そこからは小説の編者は皇族内部の紛争に対するどうしようもなさが表されていると考えられる。

このように、前後の詩は互いに呼応し、小説の編者はこの冒頭と文末の詩を通じて、明朝の権力者内部の闘争を柔らかに風刺していたのである。

2、なぜ物語の背景を南昌にしたのか？

前掲の解説を通して、鄧誌謨と馮夢龍は小説を通じて明朝皇室の政権をめぐる紛争を風刺し、彼らはその紛争を許遜の妖怪退治のように、あるいは寧王の乱の鎮圧のように何とかその現状を解決してほしいと希望していたことが読み取れた。そうであれば、この物語の他のところにも、このような隠された意味、メッセージが潜められていると考えられる。筆者はそれを考えながら、小説の次のプロットに注目した。

¹¹⁴胡小偉「馮夢龍と東林、復社一兼與胡萬川先生等商榷」、『文学遺産』、1989、03期

小説の冒頭、故事の背景に関して以下のように説明した。

彼時老君見群臣贊賀，大展仙顏，即設宴相待。酒至半酣，忽太白金星越席言曰：“眾仙長知南贛部洲江西省之事乎？江西分野，舊屬豫章。其地四百年后，當有蛟蜃為妖，無人降伏，千里之地，必化成中洋之海也。”

老君曰：“吾已知之。江西四百年后，有地名曰西山，龍盤虎踞，水繞山環，當出異人，姓許名遜，可為群仙領袖，殄滅妖邪。”

その時に、太上老君は自分の生誕を祝ってやってきた仙人たちを見て、仙顔をほころばせ、席を設けて、仙人たちをもてなした。酒を思う存分飲んでいるところ、太白金星は突然席から立ち上がり、「仙人の皆様は南贛部洲江西省の出来事をご存知でしょうか？江西省の領内、昔豫章に属したところに、四百年後、蛟蜃が妖怪に化けます。その妖怪を降伏させる人は誰もいなければ、千里百里の地域が、海になってしまいますよ」と言った。

太上老君は「わしはすでに知っている。江西省は四百年後、西山という地勢が雄壮で風景も秀麗なところに、許遜という異人が現れ、群仙の指導者になり、妖邪を一掃するのだ」と言った。

太白金星は、四百年後江西省豫章に大洪水が発生することを予言し、洪水を引き起こす張本人は「蛟蜃」の類から変化する妖怪なので、その災いを防ぐ為に、許遜は水の妖怪を鎮めることになった。

豫章は南昌の旧称であるが、その地域は実際に寧王の乱と結びついていた。寧王朱宸濠は正徳十四年六月に南昌から挙兵し、正徳帝の政権を転覆しようとした。七月彼は鄱陽湖を自ら水軍を率いて東下し、まずは九江を攻め落とし、そして南康を破った。江西省の支配を遂げた寧王は、次に南京攻略を目指そうとする。そのため長江を下り安徽省の安慶を攻め始めた。この頃、王守仁（号して陽明）は各地からやってきた勤皇の軍隊を集め、七月二十日寧王の拠点である南昌を攻め落とし、南昌を奪還しようとした寧王は、鄱陽湖で王守仁の軍隊と戦った。背水の陣で臨んだ寧王軍は二十四日南昌東北の黄家渡において、王守仁の部将伍文定と最終決戦をした。その戦いの結果は、寧王水軍の大敗に終わり、寧王自身も南昌府西北の樵舎で生け捕りにされた。

注目すべき点として、小説には許遜と洪水を引き起こす蛟龍と決戦の場面に関して、次のような描写がある。

真君舉慧眼一照，乃曰：“今在江滸，化為一黃牛，臥于郡城沙磧之上。我今化為一黑牛，与之相斗，汝二人可提寶劍，潛往窺之。候其力倦，即拔劍而揮之，蛟必可誅也。”

……真君化成黑牛，早到沙磧之上，即与黄牛相斗。恰斗有兩個時辰，甘、施二人躡跡而至，正見二牛相斗，黄牛力倦之際，施岑用劍一揮，正中黄牛左股。甘戰亦揮起寶劍斬及一角，黄牛奔入城南井中，其角落地。今馬當相對有黄牛洲。此角日后成精，常變牛出來，害取客商船只，不在話下。

真君は慧眼で蛟龍の隠れ処を見破って、甘、施の二人に「今は蛟龍が江の沖の辺りにいるぞ。私が今は黄牛に化けて、郡城あたりの浅瀬に伏している。わしは黒牛に変化してやつと戦うのだ。汝らは宝剣を持って近くに潜んで待ち伏せている、やつが疲れて力が衰えたら、総勢で劍を揮って斬ってくれたまえ。これで蛟は必ず討たれるのだ」と言付けた。

……そして真君は黒牛に変化して、先に浅瀬にやってきて黄牛と戦い始めた。丁度二時ほど戦った時、真君の跡を追跡してきた甘、施の二人がやって来て二匹の牛が戦っているのを見た。黄牛が疲れたところに、施岑は劔を振るって黄牛の左股に当て、甘も宝劔を振るって黄牛一本の角を切り落とした。黄牛は城南の井戸の中に逃げ込んで行った。その切り落とした角は地面に落ちた。今の馬當の向かいには黄牛洲がある。この角はその後妖怪に成り、常に牛に化けて、往来の客船を襲うこととなるが、それは後の話とする。

黄牛洲は南昌城南近くにある九つの砂州の一つで、この地名について、『万曆新修南昌府志』に「在縣南大江中。神仙傳以為許旌陽剪紙化牛、鬥蛟精之所。」¹¹⁵と述べている。また顧祖禹『讀史方輿紀要』によれば、黄牛洲は実際に黄家渡と樵舎とそれほど離れていないことが分かる。¹¹⁶

しかし、問題なのは、小説には「今馬當相對有黄牛洲。」と書かれている。馬當は実際に南昌府ではなく、九江府彭澤縣にある。

馬當に関しては、『讀史方輿紀要』「彭澤縣」には、次のような記録がある。

馬當山，在縣東北四十里，山象馬形，橫枕大江、回風撼浪，舟航艱阻。山腹有洞，深不可涯。山際有馬當廟，陸龜蒙銘云：“天下之險者，在山曰太行，在水曰呂梁，合二險而為一，吾又聞乎馬當。”今有巡司戍守。¹¹⁷

馬當山は県の東北四十里にある。山の形は馬のように見え、大江を枕にしている。山にあたって戻ってくる風と激しい波に阻まれる故、船は航行しづらい。山腹に洞穴があり、その深さは測れないほどである。山裾に馬當廟がある。陸龜蒙は馬當山銘に「天下の險となる者は、山に在っては太行であり、水に在っては呂梁であり、その二つの險を合わせて一つと為すは、吾は又馬當と聞く。」と書いた。今ではそこに役所が設けられ警備している。

潯陽江，縣西北二里。自湖口縣東北流經此，又東北達南直望江縣界。小孤、馬當，為江流襟要處，有事時所必爭也。¹¹⁸

潯陽江は県の西北二里にある。湖口県の東北から此処を通っている流れは、また東北に向かい南直隸の望江県の境までに達する。小孤山、馬當山は川の要所であり、戦争の時に必ず争うようになる場所である。

以上の記述から分かるように、馬當は長江における水路の要衝である。

このプロットにおいては、鄧誌謨は地名を間違えたのか？少なくとも馮夢龍はそうではない。『醒世恒言』巻四十「馬當神風送滕王閣」は、王勃の船が神風のため一夜南昌に着く逸話を描いた小説である。すなわち編者の馮夢龍はこの距離感を知っていたはずだ。つまり馮

¹¹⁵『万曆新修南昌府志』卷三「山川」、『日本藏中国罕見地方史叢刊』、書日文献出版社、1990、p. 64

¹¹⁶「又黄牛洲，在府西南十里。」、「黄家渡，府東三十里。正徳中宸濠作亂，贛撫王守仁討之，克南昌。伍文定擊賊於黄家渡，敗之。……樵舎驛，府西北六十里，近昌邑王城。有巡司。正徳中宸濠作亂，王守仁克南昌，宸濠攻安慶未下，聞之，遂移兵罌子口。其先鋒至樵舎，守仁遣伍文定等擊之，敗賊兵於黄家渡，賊退保八字腦。既而宸濠敗保樵舎，文定等四面合攻，遂擒之。又破餘黨於吳城，江西遂平。罌子口，在府東北鄱陽湖濱。八字腦，見饒州府。」、清・顧祖禹『讀史方輿紀要』卷八十四「江西二」、『中国古代地理總志叢刊』、中華書局、2005、pp. 3899～3900

¹¹⁷清・顧祖禹『讀史方輿紀要』卷八十五「江西三」、『中国古代地理總志叢刊』、中華書局、2005、p. 3941

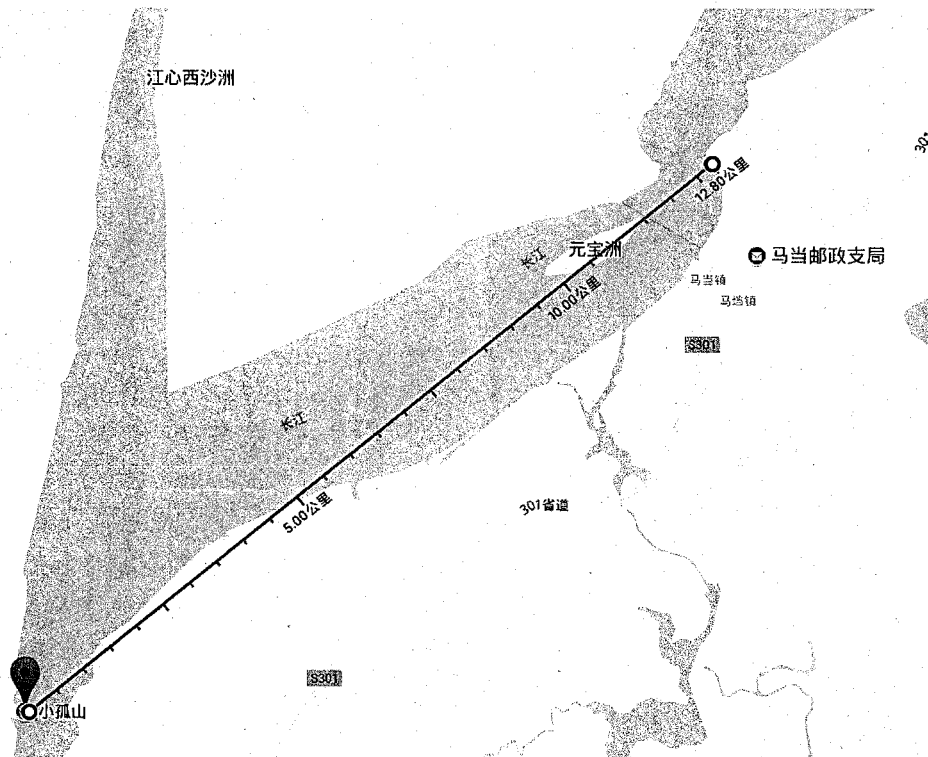
¹¹⁸清・顧祖禹『讀史方輿紀要』卷八十五「江西三」、『中国古代地理總志叢刊』、中華書局、2005、p. 3942

夢龍はその間違いを知ったまま、意図的に襲用したとしか考えられない。その理由は次のような史料に裏付けられる。

『讀史方輿紀要』に次のような記録がある。

正徳十四年、宸濠が叛乱した。宸濠は部将を遣り、小孤を犯した。反乱軍は川に沿って放火し、略奪しながら、望江を侵攻しようとしていた。『江防考』によれば「小孤山の江に面している側は嶮岨であるため、盜賊が出没していた所であった。近くの毛葫洲、花洋鎮、沙灣角一帯では、中洲と渚が各所に点在し、河川の分流も甚だ多い。そこで安慶、南湖の二箇所に官軍が哨戒所を設け駐屯している」今、亦南直隸の宿松県に見られる。¹¹⁹

下の小孤山と馬當の位置関係図により分かるように、小孤山は長江の中洲で、馬當と位置的には向かいの関係にある。いずれも長江の交通要所でありながら、「有事時所必争也」から示したように戦時では必ず争いあう地になる。寧王の乱では、この地域がまさに戦場であった。



小孤山と馬當の位置関係図

ここから、先の問題に対して、答えを導き出すことが可能となった。鄧誌謨はおそらく意図的に地名を間違えて、馮夢龍はそれに気づきながらも襲用したと考えられる。そして物語に描かれる黄牛と黒牛の戦いは、まさに明朝のこの戦いを取り込んだものである。

¹¹⁹ 「正徳十四年宸濠叛，遣將寇小孤，沿江焚掠，進寇望江。《江防考》：“小孤山江面險惡，乃盜賊出沒之所。相近有毛葫洲、花洋鎮、沙灣角一帯，洲渚縱橫，汊港甚多，有安慶、南湖二營官軍哨守。”今亦見南直宿松縣。」、『讀史方輿紀要』卷八十五「江西三」、『中国古代地理總志叢刊』、中華書局、2005、p. 3941

もう一つの証拠として、小説に次のようなプロットがある。許遜は神仙の洞府である名山勝地を探すため、占いと風水に詳しい風水師郭璞を訪ねた。意気投合した彼らは共に江南の諸郡を遊歴し、名山勝地を尋ね始める。

一日行至廬山，璞曰：“此山嵯峨雄壯，湖水還東，紫雲蓋頂，累代產升仙之士。但山形屬土，先生姓許，羽音屬水，水土相克，不宜居也。但作往來游寓之所，則可矣。”又行至饒州鄱陽，地名傍湖，璞曰：“此傍湖富貴大地，但非先生所居。”真君曰：“此地氣乘風散，安得擬太富貴耶？”璞曰：“相地之法，道眼為上，法眼次之。道眼者，憑目力之巧，以察山河形勢；法眼者，執天星河圖紫薇等法，以定山川吉凶。富貴之地，天地所秘，神物所護，苟非其人，見而不見。俗云‘福地留與福人來’，正謂此也。”真君曰：“今有此等好地，先生何不留一記，以為他日之驗？”

ある日許遜と郭璞は廬山にたどり着いた。郭璞は「この山の勢いは嵯峨にして雄壯、しかも湖は東へ流れて、紫雲は山頂を覆っている。ここでは歴代に神仙となる士人を輩出するところだ。しかし、山の形は五行では土に属し、先生の姓氏は許、その韻は羽音なので、五行では水に属する。土と水は相剋するため、先生にとってここでは居住すべし環境ではないが、物見遊山の時に仮の住まいにすればそれでよし」と言った。次に彼らは饒州鄱陽を訪ねた。その地名は湖と関係するため、郭璞は「ここは湖に隣接するととも富貴の地だ。しかしここも先生にとって住むべきところではない」と言った。真君は「この地では、氣は風に散らされ、とても富貴な風水に見えません」と郭璞に訊ねた。郭璞は「相地の法では、道眼は最も重要、法眼はそれに次する。道眼とは、眼力を頼りに、山河の形と勢いを考察すること。法眼とは、天星、河図や紫薇斗数などの占卜方術で、山川の吉凶を定めること。富貴の地では、天地はそれを秘し、神物の獲るところです。しかしそう言った人間でなければ、この地の風水を見ても分からない。俗な言い方によれば“福地は福人に与えるべし”は、まさにその理屈だ」と回答した。真君は「今はせっかくこのような素晴らしい地があるのなら、他日の驗（しるし）として、先生は記しを残しませんか」と勧めた。

鄱陽の風水に魅了された許遜は、他日に郭璞の風水術の靈驗あらたかを示すため、郭璞にその地で詩を残すことを勧めた。そして郭璞は次の詩を書いた。

郭璞乃題詩一首為記，云：

行盡江南數百州，惟有傍湖山石牛。
雁鵝夜夜鳴更鼓，魚鱉朝朝拜冕旒。
離龍隱隱居乾位，巽水滔滔入良流。
后代福人來遇此，富貴綿綿八百秋。
行き尽くす江南數百州，惟だ湖山の傍に石牛が有るのみ。
雁と鵝は夜々更の鼓を鳴らし、魚と鱉は朝朝冕旒を拝す。
離龍隱隱として乾位に居し、巽水滔滔として良に入りて流れる。
后代福人来て此れ遇えば、富貴綿綿として八百の秋。

結末の詩だけでなく、物語の中の妖怪の戦いの場所にも寧王の乱との関わりが読み取れたことを踏まえて、郭璞が書いた予言詩に潜めた意図もまた、寧王の乱との関わりが浮かび上がってくる。

まずは『行盡江南數百州，惟有傍湖山石牛。』句を見てみよう。石牛は水神の記号として洪水を鎮めることを意味する¹²⁰ため、ここでは寧王が鎮められたことを隠喩したと考えられる。それで、この二句は「江西の地まで来ると牛の妖怪=寧王が鄱陽湖に陣取っている」と解読できる。

続いて、「雁鵝夜夜鳴更鼓，魚鱉朝朝拜冕旒」句は「その家来どもは、あたかも朝廷の重臣気取りで寧王に仕える」と解読できる。「冕旒」とは天子の冕旒冠を指し、魚や鱉などの水の妖怪が毎朝冕旒冠に拝するとは、まさに寧王の臣下をけなして言ったのである。

次に、筆者は詩の「離龍」、「巽水」に注目してみた。

離は八卦に南の火の方位を指し、「離龍」はすなわち火龍のことである。また、易経「乾爲天」の解釈によれば、乾位は天子の位を指していることが分かる。そして「離龍隱隱居乾位」は、まさに南昌の皇族である寧王は皇帝の位を奪おうとすることを指したと解読できる。なお、巽は八卦では風を意味し、方角は東南、艮は土で方角は東北である。南昌は明朝当時の領土から見れば、南昌は東南の巽位に、北京は艮の方位に位置する。

従って、この二句の意味を「火龍は帝位を狙い、長江を東南へ攻め上る」と解読できる。

ここまで解読すれば、最後の二句の意味は明らかに「乱を鎮めたその後は、この地はまさに福地だ。」と示しているのである。

これで、なぜ『旌陽宮鐵樹鎮妖』の物語の背景を南昌にしたかという理由が明らかになってきたのではないか。すなわち、南昌は民間伝説と歴史事件とが結びつく記号として、物語に極めて重大な役割を果たしているのである。

クーデターに失敗し、王陽明に捕まえられる寧王は、北京で処刑された。小説では、寧王を想起させる洪水を起こす妖怪は、許遜に南昌城南の井戸に鎮められた。

遂瑣了孽龍，徑回豫章。于是驅使神兵，鑄鐵為樹，置之郡城南井中。下用鐵索鉤瑣，鎮其地脈，牢系孽龍於樹，且祝之曰：“鐵樹開花，其妖若興，吾當復出。鐵樹居正，其妖永除，水妖屏迹，城邑無虞。”又留記云：“鐵樹鎮洪州，萬年永不休！天下大亂，此處無憂。天下大旱，此處薄收。

許遜は悪竜を鎖で閉じ込めてから、まっすぐに豫章に戻った。そこで、神兵を駆使し、鉄樹を鑄造させ、城の南の井戸に置かせた。井戸の下に鉄の鎖で地脈を鎮め、悪竜を樹にしっかりと縛った。そして、「鉄樹花開き其妖若し興らば、吾当にまた出ずべし、鉄樹正しく居れば、其妖永えに除かれ、水妖屏迹され、城邑虞なし」と言った。また「鉄樹洪州を鎮むること、万年永えに休まず、天下大乱といえども、此處憂なく、天下大旱といえども、此處には収薄きのみ」と記した。

¹²⁰牛は洪水を鎮める水神とすることに関しては、鈴木陽一「白蛇伝」の解読—都市と小説 『神奈川大学人文学研究所報』、1990、に参照されたい。

以上の解釋から、小説の編者の鄧誌謨は、伝統的な文化の記号を通じて、この政治事件と民間伝説との繋がりを巧みに小説のプロットに隠して、政治的なメッセージとし、馮夢龍はそれを継承した。

小説の冒頭に、なぜ他の人物ではなく、太白金星が洪水の話題を提起したかということもこの流れで読み解くことができよう。太白金星とは一名啓明星であり、啓明星とは文字通り解釈すれば、明の行く末を啓示する星と読み取ることができる。小説の編者は洪水を予言する人物を太白金星にしたことで、明の将来についての展望を示したことになる。

また、金星はいつも西に現れるため、古代では長庚星と呼ばれ（いつも庚の方角にある）、夜空に西の方角に輝く星として周知される。古典小説では、金星を神格化し、道教の神仙として描かれる。例えば、『西遊記』第二十一回に太白金星は李長庚という人物に化身したエピソードがある。

『旌陽宮鐵樹鎮妖』の最後に、許遜は妖怪を鎮め、その功德で、南昌の「西山」にある万寿宮で昇仙することになった。小説のこの設定は太白金星の予言と呼応していると考えられる。以上の二点から、太白金星というキャラクターは、小説の冒頭に敷かれている伏線の役割を果たす人物であると筆者は考える。

3、王陽明になぞらえた水神許遜

前掲の分析を通して、小説の編者が許遜にめぐる民間伝説を文学の素材にしつつ、さらに現実の政治事件とそこから生じた社会状況に対するメッセージをそれとなく、許遜の物語の中に組み込んでいることが見えてきた。

小説に登場する悪竜は明らかに寧王になぞらえられており、水族の妖怪は寧王に仕える連中をけなして言ったものである。では、水神許遜の人物像は一体だれになぞらえたのか？寧王の乱で、最終の勝利を手にとめた正徳帝か、それとも他の人物なのか？

明の正徳十一年の挙人である董穀は『碧里雜存』巻下の「斬蛟」条に以下のように述べている。

嘉靖八年春、金華舉人范信字成之謂余言：寧王初反時，飛報到金華，知府不勝憂懼，延士大夫至府議之，范時也在座。有趙推官者，常州人也，言於知府曰：「公不需憂慮，陽明先生絕擒之矣！」袖中舊書一小編，乃《許真君斬蛟記》也，卷末有一行云：「蛟有遺腹子貽於世，落於江右，后被陽明子斬之。」既而不數日，果聞捷音。¹²¹

嘉靖八年の春、金華の舉人范信（字は成之）は私に次のことを話した：寧王が反乱を起こした当初、報らせが金華に届いた。知府は恐れあまり、士大夫を役所に招いて意見を交わした。私は当時在席していた。趙という姓の推官は常州人で、知府に「貴公は恐れなくてください、王陽明先生が必ずやつを捕まえるのです！」と言った。そして袖から古びた小さな書物を取り出した。それが『許真君斬蛟記』であった。巻末に「蛟は遺児を世に残し、それが江右に落ちた。後に陽明先生によって切られた」と書いている。数日後、果たして朗報が伝わった。

この記述から、小説に描かれている水神許遜の人物像は、王陽明になぞらえられていたことは明らかである。残念なことに、『碧里雜存』で言及された『許真君斬蛟記』について

¹²¹董穀『碧里雜存』巻下、中華書局、1985

は、「古本小説集成」第一輯 118 冊所収の『鉄樹記』の前言によると、すでに逸書となってしまった。¹²²しかし、小説における許遜の人物形象の原型は王陽明であることは、王陽明の伝記によっても裏付けられている。

寧王は叛乱を起こし始めた頃、正徳帝側近の宦官は皇帝に諂うため、皇帝の勇武を顕彰するという口実に、親征を勧めた。そこで正徳帝は自ら「奉天征討威武大將軍鎮国公」と名乗り、親征しようとしたが、寧王が王陽明に取り抑えられたと知り、大いに興ざめた。そこへ、側近は王陽明が兵を擁し、叛乱を引き起こそうとしていると讒言し、皇帝も王陽明に対して猜疑心を抱き始めた。丁度その頃、正徳十五年庚辰八月に、王陽明は自分が見た夢を「紀夢」¹²³に記し、さらにその序にこの夢の由緒を書いた。

正徳庚辰八月廿八夕、臥小閣、忽夢晉忠臣郭景純氏以詩示予、且極言王導之奸、謂世之人徒知王敦之逆、而不知王導實陰主之。其言甚長、不能盡錄。覺而書其所示詩於壁、復為詩以紀其略。嗟乎！今距景純若幹年矣、非有實惡深冤郁結而未暴、寧有數千載之下尚懷憤不平若是者耶！

正徳庚辰八月廿八日夕、小閣に横になつてうたたねしている時に、忽然夢を見た。夢に晋の忠臣郭景純（郭璞）は詩を以て私に示し、且つ王導の姦について言を極め、世間の皆は王敦の大逆を知るものの、王導が実は陰で彼を主導したことは知られていないと述べた。彼の言ったことは甚だ長く、記録し尽くせない。目覚めて彼が示してくれた詩を壁に書き、さらに自らも詩を書いてその大略を記した。嗚呼！景純の時代からどれほど過ぎたのか。もしも実際に実悪が深冤鬱結され未だに暴露されていないのでなければ、数千年を経てもなおも憤慨し不平を抱くことかくのごとき者はなからう！

なんと王陽明は夢の中に郭璞と出会っていた。この郭璞は、まさに『旌陽宮鐵樹鎮妖』に登場した、許遜と共に名山勝水を訪ねた風水師の郭璞である。この夢で、郭璞は歴史書に記録されていない東晋時代の大員である王敦と王導の闇の真実を王陽明に教えたのである。

さらに、王陽明は『紀夢』に、夢が覚めた後「開窗試抽晋史閱、中間事蹟頗有因。」と自ら述べた。すなわち王陽明は史書を繙いて、郭璞から教えてもらったことを理解した。しかしその時、王陽明はただの夢だと思ったのか、それとも王陽明は夢に仮託して歴史人物に自分なりの評価をしたのか？

王敦及び王導のことについて、『晋書』本伝及び元帝、明帝の「紀」に詳しい記録がある。彼らは従兄弟で、いずれも東晋時代開国功臣であった。しかし、貴族である王敦は晋元帝末、明帝初にかけて二回叛乱を起こし、明帝太寧二年（324年）のクーデターに失敗した王敦は、「憤惋而死（憤って嘆きのあまり而して死す）」ということになった。また彼の派閥も取り締まられた。にもかかわらず、従兄弟である王導はその反乱に反対したが故に、忠臣として歴史書に評価される。

その歴史に関して、岡田武彦氏は『王陽明大伝(一)生涯と思想』に以下のように述べている。

ところが陽明は、正徳十五年（一五二〇）八月、宸濠の乱を平定した後の苦難の時代に作った「紀夢（夢を記す）」の詩（『全書』巻二十）の中で、夢には郭璞が現れて自分に詩を示し、

¹²² 「在本書之前、至少已有一種通俗小説行世。……這裡所說的這部《許真君斬蛟記》，今已不傳」、『鉄樹記』、『古本小説集成』第一輯 118 冊所収、上海古籍出版社、1994 年、p. 2

¹²³ 『王文成公全書』、巻二十、中華書局、2015

「世人は王敦の反逆を知っているが、従弟の王導は忠節の人だと思っている。しかし、実は王導が反逆の黒幕だ」といったとし、郭璞の言に託して、王導に批評を加えた。……後述のように、「紀夢」の序には「王敦の反逆の黒幕は王導である」という記事があるが、いま伝わっている王導の伝記にはその事実はない。ただし、ないことを陽明がいうはずもない。ただ、余りにも導が名臣であったという世評が高かったので、このような不評の事実を歴史家が書かなかったのであろう。¹²⁴

又、郭璞に関して、岡田武彦氏は引き続き次のように述べている。

陽明の夢の中に出てきた郭璞（二七六～三二四）とはどういう人物か。郭瑗の子で、字は景純。河東、聞喜（山西省）の人。東晋の詩人・卜筮家である。博学で詩賦をよくし、詩賦では東晋の冠と称せられ、また卜筮においては当代随一であった。王導の軍事に参加して、東晋元帝からたびたび大事をトせしめられた。後に王敦の記室参軍となり、王敦が叛こうとしたとき筮して「事を起こすと、間もなく禍が身に及ぶでありましょう」と、その不可を述べたために殺された。……陽明の「紀夢」の序には、郭璞が王導に対して怨念を抱き、陽明の夢枕に出てきたと記されている。もし、これが事実であったとすれば、忠臣と称せられる王導に不臣の心があったといわなければならない。¹²⁵

岡田武彦氏の研究によれば、王陽明は郭璞に仮託し、自らの主張を述べたのである。つまり、寧王の乱を平定したのち、功臣である王陽明は政治の人生はとん底に落ちてしまった。このことについて、彼は夢に仮託して、郭璞の口を通して、自分の不平を表したのである。明末では、少なからぬ文人たちは王陽明の性理学を学問として研鑽するにつれて、文学創作においても、その思想を発揚させようとしていた。特に、馮夢龍は王陽明の事跡を小説『皇明大儒王陽明先生出身靖乱録』としてまとめ、王陽明を高く評価していた。王陽明の文集や筆記を読んで、その経歴を深く理解し、さらに共鳴を得た鄧誌謨と馮夢龍は、『鐵樹記』と『旌陽宮鐵樹鎮妖』に次のようなプロットを設けた。

許、郭二人离了鄱陽，又行至宜春栖梧山下，有一人姓王名朔，亦善通五行歷數之書。見許、郭二人登山采地，料必异人，遂迎至其家。詢姓名已畢，朔留二人宿于西亭，相待甚厚。真君感其殷勤，乃告之曰：“子相貌非凡，可傳吾術。”

……卻說真君仙駕經過袁州府宜春縣栖梧山，真君乃遣二青衣童子下告王朔，具以玉皇詔命，因來相別。王朔舉家瞻拜，告曰：“朔蒙尊師所授道法，遵奉已久，乞帶從行！”真君曰：“子仙骨未充，止可延年得壽而已，難以帶汝同行。”乃取香茅一根擲下，令二童子授与王朔，教之曰：“此茅味异，可栽植于此地，久服長生。甘能養肉，辛能養節，苦能養氣，咸能養骨，滑能養膚，酸能養筋，宜調和美酒飲之，必見功效。”

言訖而別。王朔依真君之言，即將此茅栽植，取來調和酒味服之，壽三百歲而終。今臨江府玉虛觀即其地也。仙茅至今猶在。

郭、許の二人は鄱陽を離れ、また歩いて宜春栖梧山の麓に着いた。そこに王朔という人がいて、五行術数の書を通じていた。彼は郭、許の二人が山に登り風水を観察するのを見て、彼らは

¹²⁴岡田武彦『王陽明大伝(一)生涯と思想』(岡田武彦全集1)、明德出版社、2002、pp. 49～52

¹²⁵岡田武彦『王陽明大伝(一)生涯と思想』(岡田武彦全集1)、明德出版社、2002、p. 51

必ず尋常の人ではないと思い、自らの家に招待した。互いに名乗り合ってから、王朔は彼らを西亭に泊ませ、厚くもたらした。真君はその好意に感動し、彼に「汝の容貌は非凡なれば、吾が術を伝えるべし」と言った。

……真君は仙駕にのって、袁州府の宜春縣栖梧山を通り過ぎる時に、二人の青衣童子を派遣し、王朔に玉皇の詔命を教え、別れを告げた。王朔は一家を挙げて、空を見て拝み「朔は尊師から授かった道法をすでに長いこと尊奉してきましたので、ご同行させていただきたい」と乞った。真君は「汝の仙骨はいまだに充ちていないから、ただ延年得壽が可能となったにすぎない。仙界には連れていき難い」と言い、茅（カヤ）一本を空から投げ落とし、二人の童子にそれを王朔にあげよと命令した。そして王朔に「このカヤの味は特殊なので、この地に培って、それを長く飲めば長生することができる。またその甘さは肉体を滋養でき、辛さは節を養い、苦さは氣を養い、塩辛さは骨を養い、滑らかさは皮膚を養い、酸っぱさは筋を養うことができるから、美酒に調合して飲めば、必ず効果がある」と教えた。

言訖わり別れることとなった。王朔は真君の教えに依り、そのカヤを栽培し、とって来て美酒でそれを調合して飲んだ。寿三百歳になって死を迎えた。今の臨江府玉虚觀は即ち其の地である。仙茅は今に至っても猶存在する。

このプロットでは、王朔という人物が登場しており、「相貌非凡」と言われ、肯定的な人物として描かれている。しかし、小説に王朔は正面的に描かれたものの、許遜と弟子らは鎮妖の使命を果たし、全員共に昇仙する時に、許遜は王導に「子仙骨未充、止可延年得壽而已、難以帶汝同行。」として彼を同行することを断った。許遜の弟子たちの間に、小説に登場し名前を有する弟子とそうではない弟子計四十二名は玉皇の詔命によって、神仙の位を与えられたが、ただ王朔だけは神仙になれない、しかも「容貌は非凡」であり、「術を伝える」に値するとしながら、神仙の仙格を有することは認められなかった。ここの描写は些か矛盾があり、どうやら小説編者の「春秋の筆法」に見える。

ここで、先ほどの王陽明の夢の詩が意味を持つてくる。すなわち、王導が忠臣とされた世間の見方が誤りであることを王陽明は郭璞によって知らされ、王導こそが実悪であることを知ったということ、王朔が「容貌は非凡」とされながら、神仙となれないということに置き換えたのだということが考えられる。

しかし、もう一つの可能性もあることを指摘しておきたい。それは、この部分が正徳帝の王陽明への対応を批判したのではないかという可能性である。寧王の乱鎮圧に大功のあった王陽明に対し、自らが親征の機会を失った正徳帝が失望したのみならず、後に讒言に耳を貸し、王陽明への疑いを抱いたということ、**「容貌が非凡」**であるにもかかわらず、玉帝が理由も示さず神仙となることを認めなかったということで鄧誌謨、或いは馮夢龍が批判をしたとも考えられるのである。王朔と王陽明の名にはともに「月」の字があることも一つのヒントである。

しかし、鄧誌謨と馮夢龍は明末の時点で許遜の民間伝説を用いて、それと歴史の事件との繋がりを小説のプロットにして、王陽明の事績を顕彰しようとする意図があるのか？これからは明末社会の状況と繋げて説明する。

4、鄧誌謨と馮夢龍の憂患意識

前掲では、筆者は『旌陽宮鐵樹鎮妖』の解説を通して、この小説に示されている政治的意図を明らかにした。

では、小説の原作者鄧誌謨はなぜこのような小説を創作したのか、それとも馮夢龍はなぜこのような小説に気になって、「三言」に収録させたのみならず、崇禎年間あるいは南明の時期の刊と考えられる『三教偶拈』に、道教の物語の典型として取り上げたのか？ここで鄧誌謨の『鉄樹記』の出版時期をもう一度勘案しておく必要がある。

『鉄樹記』は万曆三十二年の刊行であるが、作品そのものの成立はその前であることは言をまたない。従って、小説の原作者の鄧誌謨がこのような政治的メッセージを含む作品を創作あるいは編集した理由は、当然のことながら鄧誌謨が作品執筆をしたであろう時期の明の政治環境と関わっていると考えねばならない。それを突き止めるため、以下は万曆帝前期の時代背景を述べておく。

万曆帝は六歳の齢で皇位を継承したが、あまりの若さのため、実際に施政に与ったのは内閣首補の張居正である。幼帝を擁した張居正は独裁的に手腕を振るい、万曆帝が皇位につくとすぐさま、次々と一連の政治・軍事・税制の改革を実行していった。そのうち最も重要なのは税制の改革である。

唐代から明の中期までは、国有土地の税制に関しては兩税法が行われていた。それは北魏より行われていた均田制・租庸調制は全ての民衆を農民と見なし、一律に農地を支給し、一律に同額を徴税するという制度であった。しかし現実社会では土地を放棄して逃げ出し、本籍とは違う場所に移り住み、そこで農業を始める「客戸」と呼ばれる者が増えており、また商業活動の活発化に伴い、新興地主勢力による土地の兼併が進み、それまで使われていた戸籍は使えなくなってきた。

従来の租庸調制は本籍を元に徴税するために、「客戸」からは徴収できなくなった。また大土地所有者に対しても普通の農民と同じだけの一人分の徴収しか行えなかった。これによる税収の減収を政府は臨時に発する地稅・青苗稅・戸稅などの稅で補っており、普通に稅を納めている下層の自作農に対しての負担が過重となっていた。

特に明の中期に至って、地方に強い勢力を張っていた郷紳は、税金を逃れるため、所有の土地の数をごまかした傾向が深刻になっており、張居正はこの税金土地問題に断固として挑み、大量の隠し田を摘発した。

内閣首補である張居正の積極な改革のもとで、万曆新政が始まり、明の中興が新たに芽吹き始めたのである。しかし、その改革の内容は、多くの官僚、士大夫の既得の利益を損害したため、朝野に張居正に対する不満は満ち、その改革の内容には猛烈な反対を受けていた。

万曆十年になると、張居正の死去をきっかけに、十年にわたった政治・軍事・税制の改革は官僚、縉紳の反対によって頓挫してしまった。その後、万曆帝は享樂に耽っていき、中興の芽は枯れ、かつての明王朝の榮光はますますかすんでゆき、国運は「江河日下」のように日々に衰えていった。

張居正の新政を春の「東風」と喩え期待した鄧誌謨が、その失敗に心を傷め、明王朝の未來を憂えながら『鉄樹記』を通して明王朝への警鐘を鳴らすとともに、「水神鎮妖」の物語を語りつつ、明の中興という美しい夢を抱いていたのが筆者の現在の解釈である。

ひるがえって、馮夢龍はそれを『旌陽宮鐵樹鎮妖』として自ら編纂した「三言」に入れた理由は、筆者が前掲の分析した万曆帝晩期の政治環境、党派闘争などとも繋がっていることは既に検討した。鄧誌謨とは時代背景は違うため、小説の意味内容への理解が変わっていたにもかかわらず、彼らから示されている共通点がある。

その共通点は、馮夢龍『警世通言』のタイトルから示されているように、当時の有識の文人は小説を借りて世間に道徳的な戒めを広めることを考えていたと考えられる。「三言」所収の作品のうちに、明らかにそうした意図を有すると思われる物語は他にもある。同書巻二十八の『白娘子永鎮雷峰塔』は正にそうである。

『白娘子永鎮雷峰塔』の冒頭に、南宋の文人である林昇の詩が引用されている。鈴木陽一氏は『白蛇傳』の解説補遺において次のように述べている。

『西湖三塔記』が物語内容において『白蛇傳』と共通しながらも主題を異にすること、「清平山堂話本」編纂の時点で存在していたと思われる短編小説のテキストが多数失われていることから、文字化されな小芸能及び民間伝承のテキスト、あるいは韻文による語りを反映した文字テキストとは別に、十六世紀の中頃には、『西湖三塔記』とは異なる『白蛇傳』の散文の文字テキストが成立していた可能性は十分にある。そして、その冒頭には、林昇の詩が、杭州の美しさと繁栄、そして生活を楽しむ人々の生活を端的に描いた詩として、かつ「繁栄に溺れて南宋の轍を踏むべからず」という教訓が説かれたものとして置かれていたとしても不思議ではないし、もしそうであれば、この詩のインパクトはその時点ではさほど強烈なものではなかったと考えられる。そして、その詩が百年後に小説の冒頭に置かれた時には、およそ全く異なる意味を付与されて蘇ったということになり、読者が受容した意味内容には大きな変化が生じたということになる。¹²⁶

鈴木陽一氏の指摘から分かるように、林昇の詩は、これが成化頃に置かれたとすれば、さほど強烈なものではないが、異族に占領され分断国家になった南宋時代や馮夢龍が活躍していた明末時代には、その詩には全く異なる、強い訴えが付与されていたと考えられる。

続けて鈴木陽一氏は

この詩が『警世通言』において初めて『白蛇傳』冒頭に置かれたとすればどうということが問題になるのか考えておかねばならない。そうであれば、少なくとも序文が書かれた時点では、明の北方の領土が侵略されつつあり、しかもその勢力は自ら「後金」すなわち「金」の後継者を以て任じているため、この詩から、明がかつての南宋と同じ運命をたどるのではないかと危機感を読者に与え得るということを編者は承知の上で、この詩を冒頭においたのではないかと推測できるのだ。¹²⁷

南宋の殆ど無名の詩人による一編の詩が、明末の国家危機に瀕していた時期に偶然或いは意図的に小説の冒頭に置かれ、更に近代の帝国主義侵略の真つ只中で料理屋（楼外楼、引用者注）の名として再生される、この過程から歴史と伝統、或いは伝統と近代ということを考えるきっかけが見つかるのではないかと筆者は考えている。¹²⁸

¹²⁶ 鈴木陽一「『白蛇傳』の解説補遺（一）」、神奈川大学人文研究、N0190、2016年、pp. 103～104

¹²⁷ 鈴木陽一「『白蛇傳』の解説補遺（一）」、神奈川大学人文研究、N0190、2016年、p. 104

¹²⁸ 鈴木陽一「『白蛇傳』の解説補遺（一）」、神奈川大学人文研究、N0190、2016年、p. 106

と指摘している。

また、鈴木陽一氏から指摘していただいた意見では、『喻世明言』第二十二卷『木綿庵鄭虎臣報冤』の冒頭の馮夢龍と同時代の詩人張志遠の詩もその文脈で理解すべきであるということになる。特に詩の最後の二句「莫向中原誇絕景，西湖遺恨是西施。」は、明らかに「繁榮に溺れて南宋の轍を踏むべからず」という教訓が説かれたものであると考えられる。

明末では、統治者内部の権力闘争が深刻化につれて、政治は腐敗しており、派閥の闘争も激しくなっていた。その時期に、苦しんでいた民衆の中に、農民起義の声が高まることにつれて、社会がますます不安定になっていった。それと同時に北方少数民族の脅威も日に日に深刻になってきていた。このような内憂外患の社会環境は、まさに南宋時代と似ているように考えられる。そして、小説の編者はその危機を感じ、世間に戒めを与えるためにその詩を意図的に小説の冒頭に置くこととしたとしか考えられない。

かくて、この二編の小説の解説を通じて、鄧誌謨と馮夢龍は自分自身が生活しているその時代、社会環境に対して、強い不安と社会責任感を抱いていることが分かってきた。彼らのような明末の有識者は、国家に対する憂患意識を抱きながら、それを自らの小説創作に投与した。残念なことに、小説の原作者である鄧誌謨に関しては、記述と資料は馮夢龍ほど豊富ではなかった。彼の生涯経歴及び思想などについてはあまり明確ではないのである。にもかかわらず、先に述べた萬曆初期の時代状況を考えるならば、彼が生活したその時代には、政治闘争が激しくなっていくにつれ、東林学派の思潮が広がり、文人たちの間に共鳴を喚起したと筆者は考える。そして小説の創作と出版に関わる者として、鄧誌謨は時の政治・思想に対して敏感に反応し、それを小説創作の過程において物語の中に組み込んでいったと考えられる。

なお、馮夢龍がこの作品を選んだ意図は、本章の分析によって、すでに明らかであろう。それは彼が編集した『警世通言』の題名から示しているように、伝統の文人としての社会責任感が感じられる。彼は「三言」の編集を通じて、世間に戒めを与え、社会の有識者の共鳴を喚起しようとしていたのである。

しかし、彼らは一介の文人として、世間を呼び覚まそうとしていたものの、社会に激しい変化が進行中であったその時代に、その程度の抵抗はさほどの効果をもたらすことはなかった。それを知った彼らは、同じ時代に同じような運命にあった王陽明の言葉に共鳴を感じたのではないか。

例えば『三教偶拈』の序に、馮夢龍は王陽明に対して、強い憧れを抱いていたことが示されている。

偶閱王文成公年譜、竊嘆謂文事武備、儒家第一流人物、暇日演為小傳使天下之學儒者知學問必如文成、方為有用。因思向有濟顛、旌陽小說合之而三教備焉。夫釋如濟顛、道如旌陽、儒者未或過之、又安得以此而廢彼也。¹²⁹

たまに王文成公の年譜を閲覽すると、ひそかに王陽明は正に文武両道の儒家の第一流人物であると感嘆せざるを得ない。暇日にその経歴を小傳にまとめ、学問は文成公のようであって初めて有用であると天下の儒学者に教えたい。因みに思うに従来は濟顛、旌陽の小説があればそれで三

¹²⁹ 『三教偶拈』、『古本小説集成』第一輯 21 冊所収、上海古籍出版社、1994、pp. 7~8

教備わるとされてきた。そもそも仏教は濟顛、道教は旌陽として、儒にはこれに過ぐるものなしというが、仏、道があれば儒はなくてもよいということにはならない。

そして彼は王陽明の経歴を小説『皇明大儒王陽明先生出身靖亂録』としてまとめ、三教の儒教の代表として取り上げていた。そして、道教の真人として許遜を主人公とする『鐵樹記』を『許真君旌陽宮斬蛟傳』を「三言」の中に取り込んだ。この二つの作品は、作者、編者と当時の時代状況との関わりの中で生まれたと筆者は考える。言い換えれば、鄧誌謨は『鐵樹記』を、そして馮夢龍は『旌陽宮鐵樹鎮妖』を通じて、王陽明の存在とその哲学をもとりこみ、時代に対して、無言の抵抗をしつつ、許遜の物語を通して、未来への美しい憧憬を表したのであると筆者は考える。

しかし、彼らの言いたいことは権力者内部の闘争が激しかった明末の時代では、頗る大胆である。一步間違えれば、東林党と同じように鎮圧される結末になるおそれがある。それが故に、小説に謎かけのように、詩に裏の意味を付与し、小説のプロットを通じて王陽明の不遇に対する不平と自分の政治観を間接的に表したと考えよう。

しかしその時代の読者たちにとっては、おそらく小説のこのような隠された意図を理解することはさしたる難事ではなかったであろう。「三言」にも見られるように、謎かけと謎解きを楽しむことに慣れていた当時の文人と読者は、萬曆前期、萬曆末期から天啓にかけての時代状況の中で、小説の詩、キャラクター、人名と地名、プロットなどで表現された作者の意図を理解していたと考えられる。

いずれにせよ、時代や王朝の交替はあたかも生から死へ、そして死から再生するように、永遠にこのような運命の循環から抜け出すことができない。伝統の中国文化を教養とした鄧誌謨と馮夢龍のような文人は、世間に警戒を与えようとしても文学作品を通してしかできなかった。しかし彼らの声は確実に古今の読者に伝わったのである。

本章では、筆者は江西省の地域文化を通して、『旌陽宮鐵樹鎮妖』の物語を解説した。ところが、本章は主に水神許遜の物語と江西省の地域文化との繋がりを検討していたが、「三言」の他の多くの作品は江西省の地域文化とはどのように結びつきがあるのかについては、討論はまだ不十分である。そしてそれを今後の課題の一つとして研究を深めるつもりである。

続けて、長江流域に成立した水神小説のうちに、『旌陽宮鐵樹鎮妖』はどのような位置づけにされるべきなのかについて、次章から通して進めることとする。

第四章 『全像顯法降蛇海遊記傳』の分析

前章では、筆者は江西省の地域の歴史・文化的な背景とともに、明末の皇位継承をめぐる宮廷内外の権力闘争とその社会への反映という政治的文脈によって『旌陽宮鐵樹鎮妖』を解読した。小説主人公の許遜は江西省の水神でありながら、物語の中の人物形象は歴史上の人物である王陽明に基づき、ストーリーやプロットにおいても寧王の乱とそれに関わった王陽明の事績が反映していることをも明らかにした。

このような地域の歴史と文化、そして社会状況と結びついた水神の物語は他にもある。明の嘉靖から万暦の間に、閩北で信仰を集めた女神である臨水夫人陳靖姑を主人公とする中編小説『全像顯法降蛇海遊記傳』が福建で出版されたが、¹³⁰その小説は『旌陽宮鐵樹鎮妖』、次章で分析する『天妃娘媽傳』と同じように、いずれも各地域ならではの民間信仰、伝説に基づいて創作された「水神鎮妖」類の小説である。

『全像顯法降蛇海遊記傳』は『天妃娘媽傳』と同一の書肆である忠正堂で刊行された。忠正堂は福建建陽の書肆で、程国賦氏は『明代書坊輿小説研究』において、建陽は宋・元代では、書籍出版の四大中心の一つに数えられ、その伝統は明の時代にも受け継がれ、明代では社会と経済の発展につれて、同地域に「建陽現象」と言われる出版のブームが起こったと指摘している。¹³¹作品のテキストを研究するにあたっては、福建の小説出版が明末小説出版全体に占めていたこうした地位に注意して分析を進めることにする。

その作品の現存するテキストは、第一章の先行研究において述べたところですのですでに紹介した通り、清の乾隆十八年、文元堂重刊本とそれに基づいた抄本があるが、残念なことに、忠正堂刻原本は逸書となってしまっている。

文元堂重刊本は忠正堂刊本に基づいたものとされ、編者は「海北遊人無根子」と記されている。葉明生氏は「古本陳靖姑小説之發現及研究—《海遊記》校注引言」において、「海北遊人無根子」は「南州散人呉還初」とは同一人物、あるいはパートナーであると考えべきであることと、その小説は不完全な作品であると指摘した。¹³²

では、この小説は同時代の水神小説の中でどのように位置付けられるべきなのかについて、本章では以下物語を解読しながら、考察を深めていくこととする。

第一節、『全像顯法降蛇海遊記傳』の成書時期と編者問題

1、『全像顯法降蛇海遊記傳』の成書時期について

先に引用した葉明生氏の先行研究によると、小説の刊行時期は嘉靖から万暦の間にあると考えられる。とすれば、それは万暦三十一年萃慶堂余泗泉刊の『鉄樹記』と天啓四年刊の『警世通言』よりやや早めに出版されたと考えられる。それは確かか否かを含めて、『全像顯法降蛇海遊記傳』の成書時期について検討しておく必要があるが、すでに述べたように、『全像顯法降蛇海遊記傳』は福建の陳靖姑物語を題材に創作された水神小説であるため、陳

¹³⁰葉明生「古本陳靖姑小説之發現及研究—《海遊記》校注引言」、『海遊記』、民俗曲芸叢書、財団法人施合鄭民俗文化基金会、2000、p. 14

¹³¹程国賦『明代書坊輿小説研究』、中華書局、2008、pp. 35～37

¹³²葉明生「古本陳靖姑小説之發現及研究—《海遊記》校注引言」、『海遊記』、民俗曲芸叢書、財団法人施合鄭民俗文化基金会、2000 により

靖姑の物語の成立時期を確定できれば、小説テキストの成書時期についてももう少し絞ることができると筆者は考える。

陳靖姑は民間信仰の中で、「大奶夫人」という称号でも崇拜されている。彼女に関しては、民俗学者の葉明生氏は「福建女神陳靖姑の信仰、宗教、祭祀、儀式と傀儡戯『奶娘伝』」という論文で、次のように詳しく述べている。¹³³

陳靖姑に関する文献の中で、陳靖姑の身の上に関する記述が比較的客観的であり、加工を施した痕跡のないものは、明の万曆二十一年(1593)の『道藏』に引く『搜神記』(引用者注:「道藏本搜神記」とも言われる、明代『万曆統道藏』所収の道教の経典である。東晋時代の志怪『搜神記』とは別のもので、『三教源流搜神大全』と同系統の文献である。)の一節である。以下に示す。

順懿夫人、按『楓涇雜錄』云:唐大曆中、閩古田有陳氏女者、生而穎異、能先事言、有無輒驗。嬉戲每剪鳶蝶之類、嚙之以水即飛舞上下、嚙木爲尺許牛馬、呼呵以令其止、一如其令。飲食遭喜、升斗輒尺、或僻谷數日、自若也。人咸異之。父母亦不能禁。水旱禍福叩之、附童子言事鄉人、言無不驗。遂立廟祀焉。宋封順懿夫人。代多靈迹、今八閩人多祀之者。

この文献は万曆の『道藏』からの引用であるとは言え、それが書かれた年代は萬曆よりは比較的古い。記載の中に言う「陳氏女」は「陳靖姑女神」の雛形に属しており、靈異の形跡があるだけで、神になるという事跡はないからである。人々に崇拜されたもっとも重要な原因は「水旱禍福叩之、言無不驗」という靈驗であり、同時に文字の間から人々が「未字而歿(嫁がずして没す)」の女殤厲神を恐れている部分が見出せる。……この伝説の時代を知ることはできないが、推測に頼ると、唐から宋初にかけての信仰伝説だろう。……宋代に至り、陳靖姑の信仰伝説は次第に世に出てきた。比較的詳細なのは『建寧府史』記載の次の一説である。……だが、その「陳氏女」の素性については詳らかではない。元代から明初にかけて、古田籍の進士張以寧は『順懿廟記』を世に伝え、その中で廟の沿革について、屋根の葺き替えなどについては詳細な記述があるが、陳氏の素性についてはあまり明らかにしていない。……明の中期、陳靖姑の素性は方志や稗記の中で次第に明らかになってくる。例えば明の弘治三年(1470)、黄仲昭の『八閩通志』卷五十八「祀廟」には、

古田縣:順懿廟、在縣口臨水。神姓陳、父名昌、母葛氏。生於唐大曆二年。嫁劉杞。年二十四而卒。臨水有白蛇洞、中產巨蛇、時吐氣爲疫厲。一日、有朱衣人執劍、索白蛇斬之、鄉人詰其生命、曰:“我江南下渡陳昌女也。”忽不見。亟往下渡詢之、乃知其爲神、遂立廟於洞上。凡禱雨晴、驅疫厲、求嗣續、莫不響應。宋淳佑間、封崇福昭惠慈濟夫人、賜額“順懿”
とある。

明の中葉における政府側の文字資料の記載の中には、陳靖姑の家庭についても注意を払い始め、父母(さらには祖父)の字や諱だけでなく、配偶者のことについても記述がある。上に引いた文で言及されているように「父名昌、母葛氏(父は名を昌といい、母は葛氏)」、「嫁劉杞(劉杞に嫁す)」というのは、神の素性が完全な倫理概念を持ち、完璧な人格的な基礎を具えていることを説明しており、このような「神」は「未字而歿(未婚のまま死ぬ)」の「殤鬼(幽霊)」に比べ人々に安心感を与え、さらに人情を解する性情を持っているということは、人々を保護するという意味も持つ。同時に、人々が求める神の靈驗は「水旱禍福」の祈祷や、「救難産(難産を救う)」ことから、さらにより社会的な「斬蛇(怪)」、「驅疫厲(厲疫を駆除する)」、「求嗣續」の方面へ発展していったことが分かる。人々の神霊に対する期待は絶え間なく増大し、地方の官方による公認の要求も高まった。そして、もともと靈異伝説を備えている巫女や殤女は、神を生み出す社会的なメカニズ

¹³³葉明生「福建女神陳靖姑の信仰、宗教、祭祀、儀式と傀儡戯『奶娘伝』」(道上知弘訳)、慶應義塾大学日吉紀要、言語・文化・コミュニケーション No. 26 (2001. 4)、pp. 32~35

ムによって発展し、偉大な女神あるいは母神は中古社会の江南の閩、浙地方の民間に育まれていったのである。

前掲の引用から分かるように、歴史に実在した人物と考えられる陳靖姑に関する物語は、許遜の物語と同じように、政府側による公式な文字資料の記載に見られる他に、宗教のテキストにも出自が見られている。しかし陳靖姑の素性が明確になったのは、明代中期の方志や稗記によるものであると考えられる。従って、陳靖姑の物語は明代の中葉にはほぼ確立されていたと考えてもよいように思われる。

素性が明確になってきた陳靖姑の物語は具体的にはいつ頃成立されたかという問題についてであるが、この問題は実際に次章で分析する媽祖の物語の成立と繋がっている、小さくない問題をはらんでいるのである。

このことについて、李猷璋氏は『媽祖信仰の研究』において次のように述べている。

『三教搜神大全』の「天妃娘娘」に記してある媽祖物語が、通俗仏教者の手によって同書「大奶夫人」の臨水奶物語とともに造作せられたものであり、書物の性質と物語の内容から見て、それは万暦二十年代の末頃、錢塘江と揚子江下流の間において為されたであらうことがわかったので……¹³⁴

これを要するに、天妃娘媽傳の物語は三教搜神大全の天妃娘娘を出発点としながら、同書の大奶夫人をもその中に採入れたが、大奶夫人の記事に彼らの兄として「二相」なる者が出てゐたので、編校に與がる作者らおなじみの「二郎」神に附會され、そこから『西遊記』の物語りを持ち込まれるやうになり、これらの材料を混合、翻案しつゝ、適當に書き足して出来上がったものである。¹³⁵

つまり、『天妃娘媽傳』は『三教搜神大全』に書かれた「天妃娘娘」に関する部分、及び「大奶夫人」（すなわち陳靖姑）に関する部分のような錢塘江や長江下流に伝わる民間伝説を取り入れたものだということになる。

『三教搜神大全』の成書時期は『天妃娘媽傳』と同時代、明末の万暦二十六年以降であり、同書肆の『全像顯法降蛇海遊記傳』の成書時期も、早くても万暦二十六年以降であると筆者は考える。なお、『全像顯法降蛇海遊記傳』と『天妃娘媽傳』が同時期もしくはさほど離れていない時期に刊行されていたと考えることができ、明末に成立した水神小説の中においては、初期の作品から「三言」など後期の作品への中間にその地位を占めていたと考えられる。

ここでは、筆者は予め『全像顯法降蛇海遊記傳』の出版は万暦三十一年刊の『鉄樹記』の後であり、天啓四年刊の『警世通言』の前にあったという結論を述べておくこととする。そのことの具体的な検討は次章に譲る。

2、『全像顯法降蛇海遊記傳』の編者問題について

次に、『全像顯法降蛇海遊記傳』の小説の編者問題について検討する。小説の編者は「海北遊人無根子」と記された。葉明生氏は「古本陳靖姑小説之發現及研究—《海遊記》校注引

¹³⁴ 李猷璋『媽祖信仰の研究』、東京泰山文物社 1979 年、p. 72

¹³⁵ 李猷璋『媽祖信仰の研究』、東京泰山文物社 1979 年、p. 80

言」に、その編者が『天妃娘媽傳』の編者「南州散人吳還初」とは同一人物、あるいはパートナーであると考える。¹³⁶筆者もその仮説に賛成である。

「海北遊人無根子」は「南州散人吳還初」とは同一人物か否かについて、筆者は以下いくつかの点をもって検討を進めることとする。

吳還初は「南州散人」と自称する他に、煥文堂刊『南海觀音菩薩出身修行傳』¹³⁷に、「南州西大午辰走人」という号を名乗ったことが注目されている。程国賦氏・李陽陽氏は「『南海觀音菩薩出身修行傳』新考」で、西大午辰走人は「遷」という字を拆字(たくじ)で分解して書いたのであると指摘している。¹³⁸「西」と「大」は「遷」の一部であり、この後に「午」と「辰」と書かれているが、十二支の順で言えば「巳」が抜けている、それに移動の意味を表す「走」は「辵」にあたり、この四つ、「西」と「大」、「巳」それに「辵」を合わせると「遷」という字になる。つまり、「南州西大午辰走人」は「南州吳遷」を意味し、吳遷は正に吳還初の諱である。

吳還初は自分の号をふざけて替えたりすることがあり、それは文人の趣の一つであるが、それを手がかりに編者の確定が可能になると思われる。「南州西大午辰走人」の例と同じように、「海北遊人無根子」の号は同じ趣に見える。つまり、「無根子」は根無しということの意味し、常に移動するあるいはある地域に定住しないことと理解できるうえ、「無」の発音は「吳」と同じなので、無根子は吳遷を意味していると推測できる。

では、「海北遊人」はどのような意味が潜めてられていたのか?中国語には「天南海北」という俗語がある。それは人と人の距離あるいはそれぞれが生活する場所が遠く離れていることを指す意味合いである。吳還初は「南州散人」という号を持っており、程国賦氏は「明代小説家吳還初生平輿籍貫新考」において、「南州」とは江西省の南昌であると考証し、吳還初は江西省からやってきて生計を立てた文人であるとする。¹³⁹この指摘を踏まえると、吳還初の出身と「海北遊人」の号とも関わりがあり、「南州散人」にせよ、「海北遊人」にせよ、いずれも故郷を離れて他所で暮らしている自らの境遇を自嘲的に表現した号であると考えられる。従って、「海北遊人無根子」はまぎれもなく、吳還初その人であると筆者は考える。なお、吳還初と江西省の繋がりについては、次章で詳しく検討するので、ここでは省略に従う。

第二節、『全像顯法降蛇海遊記傳』の解説

1、『全像顯法降蛇海遊記傳』と『旌陽宮鐵樹鎮妖』と結ぶ許遜の物語

前章では、筆者は『旌陽宮鐵樹鎮妖』の物語を解説した。興味深いことに、『旌陽宮鐵樹鎮妖』の主人公、水神許遜は、『全像顯法降蛇海遊記傳』にも登場している。しかし、『全像顯法降蛇海遊記傳』に見られる許遜は、『旌陽宮鐵樹鎮妖』の許遜とは、異なる神格として描かれている。

許遜のことに關しては、唐代の張鷟『朝野僉載』に「西晉末、有旌陽令許遜者、得道於豫章西山、江中有蛟蜃為患、旌陽沒水拔劍斬之(西晉の末に、旌陽の県令と為った許遜という者

¹³⁶葉明生「古本陳靖姑小説之發現及研究—《海遊記》校注引言」、『海遊記』、民俗曲芸叢書、財団法人施合鄭民俗文化基金會、2000

¹³⁷『古本小説集成』第一輯第131冊所収、上海古籍出版社、1994年

¹³⁸程国賦、李陽陽「『南海觀音菩薩出身修行傳』新考」、『明清小説研究』、2010年第3期、pp.181~182

¹³⁹程国賦「明代小説家吳還初生平輿籍貫新考」、『文学遺産』、2007年第4期による

がいた。彼は豫章の西山において得道した。川に蛟蜃がいて災いをなしたため、許遜は水に入り剣を抜き斬った」とあり、すでに述べたように、彼は歴史上実在した人物でありながら、同時に道教の浄明忠孝道の教祖として江西省を中心に信仰を集めていた。

『旌陽宮鐵樹鎮妖』では、許遜は浄明忠孝道の仙人という神格で描かれた。しかし、『全像顯法降蛇海遊記傳』では、許遜は巫教の閩山派の九郎法主という全く異なる人物設定で描かれていた。

閩山派とは、唐宋の時代から興した閩、浙、贛、粵などの地域に信仰を集める民間の道教の宗派の一つである。閩山派の修練法は他の流派と異なって、仏教の密教のように、法壇を設け、様々な結界を作り、呪文を唱えることにある。そして主に亡霊済度と降霊会などの法事を行う。

その閩山教に関しては、葉明生氏は次のように述べている。¹⁴⁰

道教閩山派、俗稱閩山教、是在閩越巫文化的基礎上，兩晉道教文化的熏陶下，唐宋間於閩、浙、贛、粵等地區形成的一種民間道教流派。……由於這一教派根系閩越故地的巫道文化，千百來與人民的社會生活十分密切，並與歷史社會同步發展，具有很深厚的社會基礎及影響。因此，它成為福建民間及周邊地區最具影響力的教派形態之一，這已是被宗教學術界認同的事實。

道教の閩山派は、俗では閩山教とも称される。それは閩、越の巫教文化（引用者注：原初的な信仰）を基礎に、兩晉時代の道教文化の影響において、唐、宋の間に閩、浙、贛、粵などの地域で形成された民間道教の門派である。……この門派は閩、越の地域の巫教と道教の文化から芽吹いたため、千年以来、人々の社会生活と密接に繋がっている。そして、歴史の発展と社会の進歩につれて、深厚たる社会基礎と影響を有している。このため、その門派は福建の民間及びその周辺地域の最も影響力のある教派の形式の一つであると考えられる。そのことは学术界ですでに認められた事実である。

この論から分かるように、閩山派は実際に閩越の文化、浙、贛などの長江流域の原初的信仰である「巫教」文化と繋がっていると考えられる。『全像顯法降蛇海遊記傳』は『旌陽宮鐵樹鎮妖』とは同じく水神小説であるものの、おそらくこの二部の小説を育む環境が異なるために、たとえ許遜という同じ人物を描くにしても、異なる設定がなされている。

筆者は本論考の第一章ですでに述べたように、小説史の全体から見れば、小説を研究するには、ある種の小説と同時代の小説との相互関係、もしくはその小説に先行する小説との史的関係については、残されている版本、抄本が限られていること、小説に関わった人々の来歴が明らかではないことなど資料の制約もあってやや不足している。また、小説と小説を育む環境、特に地域文化との関係について、研究がまだ不十分である。小説研究にそれらの要素を兼ねて考慮しなければ、小説の解読には限界があると筆者は考える。

従って、筆者これからは『全像顯法降蛇海遊記傳』と長江流域の地域文化との繋がりを通して、その物語を解読する。

2、許遜と閩山教

¹⁴⁰葉明生「道教閩山派与閩越神仙信仰考」、『世界宗教研究』、2004、p. 64

『全像顯法降蛇海遊記傳』¹⁴¹卷上第一回「張世魁夫妻遭難」の始まりで、小説の編者は巫教である閩山派の地位を中国文化の中心に当たる儒仏道のいわゆる三教に並列して崇めている。

自天地開闢之後，人民安業，以儒、釋、道、巫四教傳于天下。儒出自孔聖人，居人間以孝悌忠信行教；釋出自世尊，居西境以持齋行教；道出老子，居終南以修煉行教；巫出自九郎，居閩山□□行教。

天地開闢以降、人民は業に安んじ、儒、釈、道、巫の四教を以って天下に傳える。儒は孔子聖人より出で、人間に孝悌忠信を以て教え、釈は世尊より出で、西境に齋を持するを以て教える。道は老子から出で、終南山で修煉を以て教え、巫は九郎から出で、閩山で□□を以て教える。

この閩山教の性質について、王天鵬氏は「道教閩山派與客家祖先崇拜亦畚亦漢混融特質」において、次のように述べている。¹⁴²

閩山派，又稱閩山教，是中國道教的主要流派之一，奉許真君為開山祖師。許真君，即晉代著名道士許遜，也稱為許旌陽，因為他曾經做過旌陽縣縣令。在江西人們更多地稱之為許真君，或江西福主，因為江西人把許真君作為江西省的省神，南昌西山萬壽宮就是供奉許真君的重要場所。許真君是道教的淨明忠孝道和閩山教共同的創教祖師。盡管二者同出於許真君，但是又有較大不同，淨明忠孝道以道德倫理教化為主，而閩山派則以符咒法術為主。

道教の閩山派は、または閩山教とも称される。それは中国の道教における重要な流派の一つである。許真君は開山の祖師として崇められている。許真君は即ち晋代の著名たる道士の許遜を指している。彼は旌陽縣の縣令に携わったことに因んで、または許旌陽とも称される。江西省では、彼を許真君、あるいは江西福主と呼ぶ人が多い。なぜなら、人々は彼を江西省の省の神様と崇めているからであり、そして南昌西山の万寿宮は許真君を祀る重要な場所となっている。また、許真君は道教の淨明忠孝道と閩山教の共通の開山の祖師とされた。この二つの門派はいずれも許真君に由来しているが、大いに異なりがある。淨明忠孝道は主に倫理道徳を重んじており、閩山派は符呪、呪術の修練を重んじているのである。

『全像顯法降蛇海遊記傳』では、許遜は閩山の九郎法主として描かれており、すでに述べたように、南昌の水神許遜は道教の淨明忠孝道の教祖とされながら、閩山派の祖師として尊崇されていることになっている。この二つの宗教はいずれも道教の宗教集団に属されているが、実際に性質はかなり異なっており、淨明忠孝道の教義は倫理道徳を重んじているが、閩山派は符呪、呪術の修練を重んじている。つまり、前者は明らかに儒学の「忠孝礼義」から影響を受けており、『鉄樹記』（『旌陽宮鐵樹鎮妖』）に描いた許真君もそうした形象として描かれている。しかるに後者は長江中下流域の広い地域に活躍していた古越族の巫教文化と繋がる信仰であり、儒教との関わりは極めて薄い。

¹⁴¹本論考で使うテキストは、民俗曲芸叢書第78種『海遊記』（財団法人施合鄭民俗文化基金会編、2000）所収の文元堂刊本の影印本による

¹⁴²王天鵬「道教閩山派與客家祖先崇拜亦畚亦漢混融特質」、『雲南民族大學學報』（哲學社會科學版）、第5期、第33卷、2016、p. 58

このことに関して、王天鵬氏は続けてこう述べている。¹⁴³

閩山教之所以盛行於贛閩粵區域區而不是別的地區，和此區域的畚瑤先民系古越族後裔，自古以來就有崇巫的傳統不無關係。贛閩粵區域，自古以來就是畚瑤等各族聚居的區域。畚瑤等族群，又是古越族的後裔。古越族文化的突出特征就是“信鬼神，好淫祀”。…… 儘管自漢代以後，古越族的國家相繼被滅，但這一崇巫傳統並沒有退出歷史舞臺，而是與漢族的道教法術相得益彰，其中最為突出的就是閩山教。閩山教與畚族巫術相長相生，發展為巫法或稱巫教。

閩山教が他の地域ではなく、贛、閩、粵の地域に於いて盛んとなった理由は、その地域の畚族、瑤族の原住民が古越族の後裔であり、彼らは古来、「巫」を尊崇する文化伝統を持っていることと関係がある。贛、閩、粵の地域は古代から畚族、瑤族の人々が定住する地域である。それらの民族は、古越族の後裔である。古越族の文化について、最も顕著な特徴は「信鬼神，好淫祀」である。…… 漢代以降、古越族の国家政権は次々と滅びたが、彼らの巫教文化は歴史の舞台から退場せず、却って漢民族の道教の法術と出会って発展を遂げた。その代表なのは閩山教である。閩山教は畚族の巫術と相まって促進し、「巫法」あるいは「巫教」として発展してきた。

ここから分かるように、古越族の支配する地方政権はなくなったものの、地域の原初的な信仰である巫教信仰は越族の末裔である畚、瑤、苗などの少数民族によって継承され、一方で漢族の道教の符呪体系を受容し、道教の閩山派として発展してきたと考えられる。

では、このような巫教信仰と見られる地域的特色が強い宗教が、道教の許遜信仰とどのような結びつきがあったのか？その答えは明朝に編纂された道教の最も重要な経典『正統道藏』にある。¹⁴⁴

（許遜）吳赤烏二年己未……聞西安吳猛得至人丁義神方，乃往師之，悉傳其秘。遂與郭璞，訪名山，求善地，為棲真之所。得逍遙山金氏宅，遂徒居之。……晉太康元年為蜀旌陽縣令……屬歲大疫，死者十七八，真君以所授神方拯治之，符咒所及，登時而癒，至於沉痾，無不痊者。他郡病而至者，日以千計，於是標竹於郭外十里之江，置符水於其中，俾就竹下飲之，其不能自至者，汲歸飲之亦安。

許遜は吳赤烏二年己未に生まれた。……西安吳猛が至人丁義に神方を授けられたことを知り、赴いてこれに師事し、その秘法をことごとく習得した。その後、郭璞と共に名山を訪ね、善なる地を求め、それを棲真（精神を集中する）の処と為そうとした。逍遙山金氏宅を得、そこに住み着いた。……晋太康元年、蜀郡の旌陽県令と為った。……ある年疫病が流行り、死傷者が大量に出た。真君は習得した神方を扱って、それらの病人を救おうとした。その符呪を及ぼしたところ、いかに重病な病人であってもすぐさまに治り、たとえ重病であっても、癒せない病人はいなかった。それが故に、他の郡県から真君に病気を見てもらう人は一日を以って千人位に登った。そして真君は竹を印として城郭から離れた十里外の川に立て、符水をその中に置き、病人たちを竹の下に行かせて、その水を飲ませた。自ら来られない人は、人にその水を汲んでもらい、それを飲ませれば皆癒された。

¹⁴³ 王天鵬「道教閩山派與客家祖先崇拜亦畚亦漢混融特質」、『雲南民族大學學報』（哲學社會科學版）、第5期、第33卷、2016、p. 58

¹⁴⁴ 『正統道藏』太平部、『淨明忠孝全書』卷一、「淨明道師旌陽許真君傳」による

この記述から明らかのように、許真君は符呪を扱って疫病を癒したのであり、古越族の巫術と共通するもので、許遜に対する信仰には、古代の原初的な信仰の性質が強いと考えられる。

巫教がこれを信仰する南方の様々な民族集団の移動に伴い、長江中下流域に広がるにつれて、道教と接触し、その符呪体系を受容していったと考えられる。その過程で、許遜も道教と融合した巫教に取り入れられ、九郎法主という神格で崇められるようになっていったのであろうと推定される。言い換えれば、江西に生まれた許遜信仰は、異なる地域文化の中で、変容を遂げながら、その文化に受容されていったのである。許遜という神格が、『全像顯法降蛇海遊記傳』と『旌陽宮鐵樹鎮妖』とでは異なる形象を以て描かれた理由はここにある。

3、閩山と江西省の廬山との繋がり

次に、『全像顯法降蛇海遊記傳』と江西省で上演された儺戯である傀儡戯『海遊記』との関連に注目して検討を進めよう。

『海遊記』第一回「張世魁夫妻遭難」では、科挙試験に合格した雍州の百万長者の息子張世魁が一家を連れて青州へ赴任途中、妻の月英が虎の妖怪に攫われた。月英を救い出そうとした世魁は、閩山派を訪ねて法術を習うことにした。閩山派の場所について、次のように書いている。

來至沉毛江，四邊無路，惟見龍虎在於河中遊戲，不知閩山去向，嚙啣大哭。只見水中湧出一座紅橋橋上立著一人……大聲言曰：「吾乃引表仙師，領法主軍令來收取青龍白虎，引你入見……」

……魁辭了法主上了沉毛江……

世魁は沉毛江に辿り着いた。周りに道路が見えないが、ただ、龍と虎が川の中に遊んでいるのが見えた。閩山の場所も分からず、世魁は思わず号泣した。忽然水の中に一つの紅橋が浮き出し、そこに一人が立っているのが見えた。……大きな声で「吾は引表仙師なり。法主の軍令により青龍と白虎を収めに参った。汝を法主に引見させよう……」と言った。

……世魁は法主に暇を告げ、沉毛江の底から上がった……

閩山派の聖なる場所に関しては、諸説がある。概ね現実に架空した川や海にある神秘的な山を閩山とし、許遜は閩山派の九郎法主と尊崇される。『全像顯法降蛇海遊記傳』では、閩山派の本地が沉毛江の水底にあると設定されている。

実際に道教の伝説に伝わる様々な仙山には、それぞれ原型があったと考えられており、その中で、閩山の原型については、葉明生氏が「道教閩山派與閩越神仙信仰考」で次のように指摘している。¹⁴⁵

對於神仙世界中的閩山，各地閩山教都有不同的傳説，較比較普遍的是將閩山置之於波浪滔天的大江、大海之中，而這條大江通常被稱之為“沉毛江”。……這一神仙世界就在廬山，廬山在閩浙各地道壇亦稱閩山（詳見筆者另著）。人們可以在那裏學到閩山法術以收妖救民，同樣也是人的靈魂最好的歸宿之處。那裏有許多人們仰慕的如王母、徐甲、許九郎等等幫助人們脫離苦難的神仙。

¹⁴⁵葉明生「道教閩山派與閩越神仙信仰考」、《世界宗教研究》、2004、p. 65

伝説における仙人が住む閩山に対して、各地域の閩山教それぞれに異なる伝説が語られている。比較的普通なのは、閩山は滔天たる波の大江、大海にあること、その大江は通常に「沉毛江」と呼ばれる。……この仙人の世界は廬山にある。廬山は閩、浙の各地域の道教の門派に亦閩山と呼ばれている（詳細は作者の別の専門著作を参考されたい）。人々はそこで閩山の法術を習い、それを使って妖怪を鎮め、民を救うとされ、同時に、そこは魂の最も良い帰宿であると考えられている。また、人々を苦海から救済する王母、徐甲、許九郎などのような人々が崇拜する仙人は、そこに住んでいると考えられている。

葉明生氏は閩山の原型は即ち江西省の廬山であると考えている。彼はまた「道教閩山派」という論文で、地方誌による記録及び閩、贛方言の比較を通して詳しく検討している。そのほかに、次の先行研究もその説を裏付けている。劉曉迎氏「永安市黃景山萬福堂大腔傀儡戲與還願儀式概述」により、江西省で演じられた大腔傀儡戲には、『海遊記』という劇目がある¹⁴⁶。その大腔傀儡戲『海遊記』に、次のような記述がある。¹⁴⁷

卻說，宋朝仁宗皇帝，左相包文拯，右相郭正。時有觀音佛母，坐在普陀山梳妝，脫下一條白頭髮，落在海中去，即時海浪漂天，佛母慧眼一看，（梳揭（子）下去變成老虎精，白蛇入（日）後結為夫婦）即時變成一條白蛇，七尺人身，二丈四尾，天下吃人無數，骨頭堆山。天下有難，佛母即時命吉帝童子，拿了金剪一把，剪下三個手指甲，送與陳林李積善之家，投胎出世，日後往到廬山習法，前來收他。……又再說，郭正相爺取考試官，取了張世魁頭名狀元。……狀元無奈，命衙下回去，自己往到廬山習法，前來收他。到廬山，仙師名許九郎，九郎問起情由，狀元一一說明。不一日，賜他靈符三道……太白金仙下來，將月英救出與狀元相會。……狀元帶妻子，要去廬山拜謝仙師。仙師答：爾夫妻不要回去，在廬山作官，封世魁五郎大將，封妻為救難夫人不題。……陳四姑前來與父說明：「我哥哥有難，我就去廬山習法，回來與哥哥報仇。

宋朝仁宗皇帝の時、左丞相は包文拯、右丞相は郭正であった。時に観音仏母が普陀山に座って、化粧をしているところ、不意に一本の白髪が抜け、海に落ちた。その髪は直ぐ様濤天たる荒波を起し始める。仏母が慧眼で観察すると、（櫛は落ちて虎の妖精と化し、後日白蛇と夫婦となる）その白髪は「七尺人身、二丈四尾」の白蛇に変わった。無数の人類はその白蛇に食われ、遭難した人々の骨は山の如く積み重なった。このような無残なことを辛く思った仏母は、直ちに吉帝童子に命じて金のハサミを持って来させ、そして手の爪を三つ切り落し、その爪を陳林李積善の家に送らせ、陳靖姑として転生させた。仏母の計画では、陳靖姑を後日廬山に行かせ、そこで習得する法術で妖怪を鎮めようとするつもり。……科挙試験の試験官、丞相郭正は張世魁を狀元に合格させた……途方に暮れた狀元張世魁は雑役を帰宅させ、自ら虎の妖怪を鎮めるため、法術の習得に廬山へ行った。廬山に着くと、そこに住む仙師の名は許九郎であり、九郎は世魁に経緯を聞き、世魁は事情を仙師に一々説明した。一日足らずで、九郎から三つの靈符を貰った。……太白金星は下凡し、月英を救い出して、世魁と再会させた。……世魁は仙師許九郎に謝恩するために、妻を連れて、廬山へ行こうとしたところ、仙師は「汝ら帰るには及ばず。廬山にて

¹⁴⁶ 「大腔傀儡戲之傳統劇目約有三十多種，每種本數亦不相同，多則為十本，甚至二十余本，常見的為上、下本，或上中下本；折子戲多為傳奇劇目的選段，約三十個，與弋陽腔關係最為密切……大腔傀儡戲基本劇目《海遊記》十本……」，劉曉迎「永安市黃景山萬福堂大腔傀儡戲與還願儀式概述」、《民俗曲芸》、2002. 3

¹⁴⁷ 劉曉迎「永安市黃景山萬福堂大腔傀儡戲與還願儀式概述」に収録される「大腔傀儡戲劇目《海遊記》校註」、《民俗曲芸》、2002. 3

官となるべし。」と言った。その後、世魁は五郎大將、妻の月英は救難夫人と任命されたことはそれまでとする。……陳四姑は「兄上は遭難した、私はこれから廬山に行き、術を習得してから、兄上の仇を取ろう」と父に言った。

このやりとりの中で、閩山にとっての聖地は江西省の廬山であることが繰り返し述べられており、そこが閩山に当たることが明らかに示されている。『旌陽宮鐵樹鎮妖』でも、許遜ははじめ廬山を訪ねて、そこを自ら修練の洞府としようとしたが、同行者の陰陽師である郭璞は五行の相克理論で、その提案を止めたというやりとりがある。その許遜が『全像顯法降蛇海遊記傳』に閩山の法主として描かれ、閩山の原型が廬山であることを繋げて考えると、廬山は『旌陽宮鐵樹鎮妖』と『全像顯法降蛇海遊記傳』に共通する、この地域の文化では水神信仰にとっての聖地として考えられていた可能性が高いと筆者は考えている。

4、『全像顯法降蛇海遊記傳』と江西省の傀儡戲『海遊記』

前節において、物語の閩山の原型が現実の江西省の廬山に基づいたものであることを明らかにした。さらに、二つの小説、『鐵樹記』と『海遊記』の双方にとって、廬山が水神信仰の聖地として重要な意味を持っていたことも伺うことができ、そこから『海遊記』の物語は実際に江西省の地域文化と強く結びついていることが示されていることを確かめることができた。

これからは小説と江西省の地域文化との繋がりについてもう少し分析を深めよう。

すでに述べたように、劉曉迎氏の先行研究によれば、江西省で演じられた大腔傀儡戲には、『海遊記』という劇目がある。その大腔傀儡戲『海遊記』のテキストに関しては、劉曉迎氏はまた次のように述べている。¹⁴⁸

《海遊記》，是以福建道教女神陳靖姑之出身及學法收妖、祈雨斬蛇為題材的神話戲劇。此劇在黃景山之大腔傀儡戲中有「說話本」流傳下來，萬福堂尚保存此抄本一卷。該抄本封面已失，在第一頁之題名有兩個，上書「皇君故事」、下書「白蛇傳」，而抄本末頁落款處題為「共記一十四張，海遊記」，並有「光緒癸未玖年春月立，子桂抄集、皇君記全本」字樣。由此可見此抄本為萬福堂前輩藝人於光緒玖年（1883）之過錄本，距今已有一一八年的歷史，是一卷彌足珍貴的民間「說話本」。

『海遊記』は、福建の道教の女神である陳靖姑の出身や「學法收妖」、「祈雨斬蛇」の伝説を題材にする神話劇である。黄景山の大腔傀儡戲においてこの劇の「說話本」が残される。それは萬福堂で保存している一卷の抄本である。おもて表紙はすでになくなり、第一葉に二つの題名が書かれている。上に「皇君故事」、下に「白蛇傳」とある。抄本の末葉に「共記一十四張 海遊記」、「光緒癸未玖年春月立 子桂抄集 皇君記全本」と記されており、その抄本は萬福堂の前代の芸人による光緒九年（1883）の抄本であることが分かる。その抄本は一一八年以上の歴史があり、貴重な民間の「說話本」である。

ここから明らかなように、芝居として演じられる大腔傀儡戲『海遊記』は、実際に民間芸人の「說話」芸能と繋がっていたと考えられる。また、羅金滿氏は永安黄景山大腔傀儡戲

¹⁴⁸ 劉曉迎「永安市黄景山萬福堂大腔傀儡戲與還願儀式概述」、『民俗曲芸』、2002. 3

『海遊記』のテキストは、『全像顯法降蛇海遊記傳』とは同じ系統の繋がりを有していると指摘している。¹⁴⁹

陳靖姑は福建民間信仰の重要女神之一、與當地民間戲曲の關係尤為密切。陳靖姑信仰不僅為福建戲曲演出提供了廣闊的空間，而且產生了眾多陳靖姑題材の劇目，主要有閩西北の大腔傀儡戲《海遊記》；閩中及福州地區的詞明戲《陳真姑》、閩劇《陳靖姑》；閩東四平傀儡戲《奶娘傳》；閩北南平の大腔傀儡戲《臨水平妖傳》；閩西高腔、亂彈傀儡戲《夫人傳》；莆仙戲《陳靖姑》《北門戲》；閩南高甲戲《陳靖姑》、薊劇《臨水平妖》、打城戲《平妖傳》等十余種。其中以永安大腔傀儡戲《海遊記》最為古老，它與明刊本小説《海遊記》具有一脈相承的關係，對保存陳靖姑題材の傳統劇目具有重要的意義。

陳靖姑は福建の民間信仰における重要な女神の一人である。その信仰はその地の民間戲曲とは密接な繋がりがあがる。陳靖姑信仰は福建の戲曲に広い創作の空間を与え、そこから数多くの陳靖姑を題材とする演劇が生まれた。主に福建西北地域の大腔傀儡戲『海遊記』、閩中地域及び福州の詞明戲『陳真姑』、閩劇『陳靖姑』、閩東地域の四平傀儡戲『奶娘傳』、閩北地域の南平大腔傀儡戲『臨水平妖傳』、閩西地域の高腔、亂彈傀儡戲『夫人傳』、莆仙戲『陳靖姑』、『北門戲』、閩南地域の高甲戲『陳靖姑』、薊劇『臨水平妖』、打城戲『平妖傳』などの十余種があがる。そのうちに、永安大腔傀儡戲『海遊記』の歴史は最も古いのである。それは明代刊本の小説『海遊記』とは一脈相通ずる關係である。そのことは陳靖姑を題材とする傳統の演劇を保護することに重要な意味がある。

ただし、傀儡戲『海遊記』の場合では、物語の時代背景が宋の仁宗時代に設定され、『全像顯法降蛇海遊記傳』の唐敬宗元年とは異なっている。物語内容の異同について、羅金滿氏「永安大腔傀儡戲《海遊記》流傳探略」によれば、傀儡戲『海遊記』の粗筋は水神小説『全像顯法降蛇海遊記傳』とはほぼ同じで、ただいくつか小説に見れないプロットが加わっていると指摘した。¹⁵⁰

従って、傀儡戲『海遊記』のテキストは『全像顯法降蛇海遊記傳』に基づいたものであると考えられる。そこからは、序論で述べた小説とその周辺の文芸ジャンルとの動態的關係が示されている。

5、大腔傀儡戲『海遊記』からみる水神信仰の伝播及び小説の成立との関係

前掲の分析を通じて、『海遊記』においても、小説とその周辺の文芸ジャンルとの間に動態的關係が保たれていることがある程度証明された。これからは傀儡戲『海遊記』を例に、水神信仰の伝播と小説の成立との關係を検討しよう。

¹⁴⁹ 羅金滿「永安大腔傀儡戲《海遊記》流傳探略」、『閩江學院學報』、2016 (1) による

¹⁵⁰ 「劇目中獨有的情節有：白蛇假扮陳靖姑學法、陳靖姑換法、陳靖姑授法林九娘李三娘、陳靖姑救犬和女人、陳靖姑收犀霞精、陳靖姑收雞精、林九娘請陳靖姑救母、白蛇偷吃顧再興、洪家莊收猴精、楊家莊收烏鴉精、白沙村收白兔精、王思選高中赴任、張公騙法(白蛇到茅山學法，張公變為一小孩，在半路上將白蛇所學之法騙走)、豬精作亂、王二請陳靖姑退水、收豬精、白蛇泉州海口受宴、白蛇托夢船公要吃人、陳靖姑借甘露水、陳海清斬白蛇等。這些情節除了個別與陳靖姑收斬白蛇有關之外，主要是以穿插在劇目中的收妖故事為主，其情節相對獨立完整，故事又不太長，便於演出之需。這些故事情節在後期的陳靖姑信仰小説《臨水平妖傳》《閩都別記》中大多很難找到。《臨水平妖記》《閩都別記》雖有收猴精、蜘蛛精等相似的故事，但其情節與大腔傀儡戲《海遊記》中的故事具有較大差異。」、羅金滿「永安大腔傀儡戲《海遊記》流傳探略」、『閩江學院學報』、2016、01

永安黃景山大腔傀儡戲は「金線傀儡」あるいは「金線戲文」とも呼ばれ、羅金滿氏は「永安大腔傀儡戲《海遊記》流傳探略」に於いて、傀儡戲そのものの歴史が北宋の首都汴京（開封）の民間芸能まで遡れることを含め、次のように述べている。¹⁵¹

據葉明生先生考證，宋代孟元老《東京夢華錄》卷五〈京瓦伎藝〉有「懸絲傀儡，張金線」的記載，同時於《西湖老人繁勝錄》、吳自牧《夢梁錄》等宋代筆記中都有以「金線」稱藝人名字或以「金線」為傀儡戲行業的。可見黃景山的傀儡戲稱「金線傀儡」和「金線戲文」應與宋代傀儡有因緣關係。

葉明生氏の考証によると、宋代孟元老の『東京夢華錄』卷五「京瓦伎藝」条に、「懸絲傀儡，張金線」という記述があり、同時に『西湖老人繁勝錄』、吳自牧の『夢梁錄』などの宋代筆記において、「金線」という言葉で芸人の名前あるいは傀儡戲の芸能を指したことが分かった。従って、黃景山の傀儡戲は「金線傀儡」と「金線戲文」と呼ばれていたのは、宋代の傀儡芸能に因んだのではないかと考えられる。

なお、歐陽健氏の研究によると、『海遊記』はかつて儺戲の一種として演じられていた。¹⁵²第一章の先行研究ですでに説明したが、『海遊記』の葉明生所蔵文元堂刊本のものを持ち主は、まさに江西省吉安府出身のシャーマンである。こうしたことを考え、またすでに見た閩山派の信仰における巫教的な要素を勘案すると、長江中下流域の巫教文化にはもともとシャーマニズム的な要素が存在していたことは明らかである。

江西省で上演された『海遊記』は福建に伝わっていった過程で、いくつかの中間的段階を経過していた。そのことに関して、劉曉迎氏は次のように述べている。¹⁵³

黃景山大腔傀儡戲，既是古代流行於閩西北的宗教性傀儡的遺傳形態，也與明中葉以來由贛入閩的地方戲曲弋陽腔有著密切的聯繫，雖然此一劇種缺乏詳細的文獻記載，但其劇種形式本身即為我們提供了考察古代地方戲曲與傀儡戲寶貴的實證資料。……其次，大腔傀儡戲的聲腔為高腔，它源於明代江西的弋陽腔，在永安之青水鄉，明代已盛傳人戲之大腔戲，傀儡戲之大腔與之系一脈相傳。青水的大腔戲歷史情況，《中國戲曲誌·福建卷》載之甚詳。據該誌雲：明代中葉，江西弋陽腔分兩路傳入福建。一路由贛東經閩北傳入尤溪縣的乾美村，一路由贛南的石城經閩西流入永安市的豐田村。

黃景山大腔傀儡戲とは、かつて閩の西北地域に流行っていた宗教と関わっていた傀儡芸能の名残の形態である。同時に、それは明代中葉以降に江西省から福建に伝わった地方戲曲の弋陽腔と密接な繋がりがある。この芸能については詳細に記述した文献資料が欠けているが、その形式の劇種の存在自身が我々に古代の地方戲曲と傀儡劇の研究に貴重な実物資料を提供している。……次に、大腔傀儡戲の唄い方は高腔なので、それは明代江西の弋陽腔が起源とされる。永安の青水郷において、明代では人戲の大腔戲が流行っていた。傀儡戲の「大腔」はそれが受け継がれたものである。青水の大腔戲の歴史状況については、『中國戲曲誌·福建卷』に詳しい説明がある。それによると、明代中葉において、江西の弋陽腔は二つのルートで福建に伝わったことが分かっている。一つは江西省の東部を通過して福建の北部をへて尤溪縣の乾美村に伝わったもので、

¹⁵¹ 羅金滿「永安大腔傀儡戲《海遊記》流傳探略」、『閩江學院學報』、2016、01

¹⁵² 顧朴光主編『中國儺戲調查報告』、貴州人民出版社、1992年7月版、p. 117

¹⁵³ 劉曉迎「永安市黃景山萬福堂大腔傀儡戲與還願儀式概述」、『民俗曲藝』、2002. 3

もう一つは江西省の南部の石城を通過して、福建の西部を経て永安市の豊田村に伝わったのである。

劉曉迎氏の検討から分かるように、黄景山大腔傀儡戲の福建省における伝播は江西省の地方劇である弋陽腔と密接な関係があると考えられる。

劉曉迎氏はさらに次のように指摘している。¹⁵⁴

黄景山大腔傀儡戲除了奉田公為戲神，以戲神立教派之法事活動的一方面外，但它賴以依托的宗教背景卻是福建民間道教閩山派（或稱「閩山教」）。其法事及科儀內容、形式，有許多直接或間接來自道教閩山派。而其中突出表現於兩點，一是供奉閩山派法神，一是其符咒大量套用閩山派道壇之符法資料。

黄景山大腔傀儡戲において、田公は「戲神」として崇められている。「戲神」の名義を以て宗教活動が展開されていったものの、その宗教の背景は、民間道教の閩山派（また「閩山教ともいう」）である。特に法事の儀式と内容の相当部分が直接あるいは間接的に閩山派のそれに由来している。そのうち最も突出した二点は、閩山派の神々を祀ることと、符呪においては閩山派の符法の資料を使っていることである。

劉曉迎氏の指摘から分かるように、黄景山大腔傀儡戲の宗教的背景は正に閩山教であり、閩山教を背景とした傀儡戲には、福建で上演された『福建上杭亂彈傀儡戲夫人傳』¹⁵⁵、『福建寿寧四平傀儡戲奶娘傳』¹⁵⁶などの作品とテキストがある。それらは全てが閩山教を背景になっていて、九郎法主である許遜と陳靖姑とが結びついている宗教的な民間演劇である。

以上の検討を通して、次のことが確認できる。

江西省を起源とした許遜信仰は、福建省に伝播する過程で、長江流域に広がっていた巫教信仰及び福建省の民間信仰を取り入れて、閩山派の信仰の一部として定着した。閩山派の信仰における水神の物語は、許遜への信仰と同じように、水神小説に敷衍された。『全像顯法降蛇海遊記傳』はまさに閩山派の信仰を軸に、水神物語を集大成した水神小説である。その作品が受け入れられる中、周辺の文芸ジャンルに影響を与え、その一部が傀儡戲として演じられるようになったと筆者は考える。

傀儡戲『海遊記』は長江流域の原初的信仰である巫教文化に生まれた文芸として、福建のみならず、湖南省、浙江省までに影響を及ぼしていた。葉明生氏の「湖南昭陽儺戲調查報告」によると、湖南省で上演された儺戲の劇目に『海遊記』があり、その内容は福建省龍岩市上杭の傀儡戲のテキスト『福建上杭亂彈傀儡戲夫人傳』と極めて類似していること、更に浙江省の鼓詞のテキスト『麗水鼓詞陳十四夫人傳』に、『海遊記』に言及した唱詞があると述べ、その影響力の広がりを実証している。¹⁵⁷と同時に、こうした現象が成立したのは、長江流域の地域文化という共通の文化的基盤、背景が存在し、水神小説『全像顯法降蛇海遊記

¹⁵⁴ 劉曉迎「永安市黄景山萬福堂大腔傀儡戲與還願儀式概述」、『民俗曲芸』、2002、3

¹⁵⁵ 葉明生、袁洪亮校注『福建上杭亂彈傀儡戲夫人傳』、民俗曲芸叢書、財団法人施合鄭民俗文化基金会、1996

¹⁵⁶ 吳乃宇記述、葉明生校訂『福建寿寧四平傀儡戲奶娘傳』、民俗曲芸叢書、財団法人施合鄭民俗文化基金会、1997

¹⁵⁷ 葉明生「古本陳靖姑小説之發現及研究—《海遊記》校注引言」、『海遊記』、民俗曲芸叢書、財団法人施合鄭民俗文化基金会、2000 により

傳』及びその周辺の文芸ジャンルを受け入れる基礎となっていたのだということを指摘しておきたい。

6、江西省の茆山八郎

前章では、『全像顯法降蛇海遊記傳』の成立と広がりには長江流域の地域文化と結びついていることを明らかにした。ここではその検討を踏まえて、物語さらに解読してみよう。

『全像顯法降蛇海遊記傳』巻下「法通妹子救白蛇」に毛山八郎という人物が登場する。

卻說白蛇自殺敗逃奔之後，不敢歸洞，慾往閻山學法，未得其門而入。投往毛山……豈知這個毛山乃是八郎掌管，其法不及閻山，呵毛能成劍，撒豆可成兵。

戦いに敗走した白蛇は、巣窟に戻ることを恐れ、（復讐のために）習閻山を訪ねて法術を習得しようとしたが、結局閻山派の入り口を分からずに、仕方なく毛山へ行った。毛山の法主は八郎である。その一派法術は閻山より劣りはするが、毛を吹くと劍に変わり、豆を撒くと兵を成すことができる。

このプロットでは、毛山八郎は閻山九郎と同じように、毛山派の法主であることが紹介されている。その毛山に関して、葉明生氏は小説原文の注釈において次のように述べている。

毛山，即民間道壇所指的「茅山（亦作『茆山』）」，為民間道教中的一個教派。作為「正教」的對立面，而被一「邪教」視之。但從各地畚族史詩《高皇歌》及道壇相關資料中，「茅山」與「閻山」經常被相提並論。閩東北各道壇亦有「閻茅」二洞並稱現象，「茅山」多被道壇認同為同一教派中的不同教法。¹⁵⁸

毛山、すなわち民間道教で言う「茅山（亦は『茆山ともいう』）」のことである。それは民間道教の一派として、「正教」と対立して、「邪教」と見なされている。しかし各地域の畚族の史詩である『高皇歌』及び道教の関連資料によると、「茅山」は常に「閻山」と同列で論じられている。また、福建の東北にある各道教の門派では「閻茅」を並べていう現象がある。そして、道教の他の門派に、「茅山」のことをしばしば同一宗教の中の異なる教法であると考えられている。

しかし、この白蛇が法術の修得のために聖地を訪れるというプロットに関して、大腔傀儡戯『海遊記』に異なる描写がある。

那白蛇知陳四姑去廬山學法，我要變一個陳四姑一般先去。去到廬山，廬山仙師不知是白蛇，將法傳授他。陳四姑兄妹來到燕子江，不能得過。來有一個仙師，將龍角一吹化了一條橋，四姑兄妹過了橋。仙師帶到茆山拜見陳祿夫人。夫人說：「我茆山本年未有開科，爾要去廬山學法。爾行禮放在我茆山。爾兄妹要去廬山，那白蛇在廬山習法，起程回來。」陳四姑兄妹往到廬山大叫法主，我四姑兄妹要來學法。廬山衙下說，四姑纔纔出去。海清答：「我四姑有海清跟隨就是真的。」

陳四姑は法術を学ぶために、廬山に出かけた。白蛇はそのことを知り、陳四姑に化けて先に行ってやろうと廬山に着いた。廬山の仙師は白蛇の正体を弁えず、仙法を偽りの陳四姑に伝授した。陳四姑兄妹は燕子江にやって来て、渡ろうとしたが、道はないため渡れなかったところ、一人の仙師がやって来て龍の角を橋に変え、陳四姑兄弟はようやく川を渡った。仙師は彼女たちを茆山の陳祿夫人のところまで連れて行った。夫人は「茆山は今年は弟子を招くことはない。汝らは廬山に法術を学びに行くがよい。荷物は茆山に預けよ。汝らが廬山へ向かえば、かの白蛇は廬

¹⁵⁸ 『海遊記』、民俗曲芸叢書、財団法人施合鄭民俗文化基金会、2000、p. 88

山で法術を学び終え、戻って来るところだ。」と言った。陳四姑兄妹は慌てて廬山に赴き、ついたら大声で「法主よ。陳四姑兄妹が法術を学びに参った。」と呼んだ。廬山街下の人々は「四姑はついさっき出て行ったばかりだ。」と答えた。海清は「私海清がついている四姑こそ本当の四姑だ」と答えた。

廬山に行こうとする陳四姑兄妹は燕子江を渡って茆山を通過し、ここから廬山に向かっている。つまり、陳四姑兄妹の行き先として明確に廬山と茆山を示している。さらに、茆山の陳夫人は兄妹の荷物を預かり、改めて廬山に向かうということが描かれている。この設定を通じて、廬山と茆山の距離はそれほど離れていないことも併せて示されている。廬山の地理上の位置を考えてみれば、廬山の近くにある川は長江（揚子江）しかあり得ないので、この燕子江とは揚子江＝長江であると思われる。おそらく、それは傀儡戯が上演される際に方言の影響で、テキストに記録する際に、燕子江と書き間違えたのではないかと筆者は考える。

では、茆山の具体的な場所はどこなのか？これについては、古代越族と巫教との関係を示す民俗研究の資料に重要なヒントがあった。劉期貴氏の「巫教—梅山文化的重要組成部分」という論文がそれである。劉期貴氏はその中で、「梅山區域內的巫教大致分為二支：一支以福建省福州市羅源縣白石江的閩山九郎為法主；另一支以江西龍虎山的毛山八郎為法主。（梅山の区域の中にある巫教は概ね二つに分けられる：一つは福建省福州市羅源縣白石江にあって、閩山九郎を法主とし、もう一つは、江西省龍虎山にあって、毛山八郎を法主とする。）」¹⁵⁹と述べているのである。つまり、小説の毛山（茆山）は江西省鷹潭の龍虎山である。

龍虎山は道教の発源地の一つと見なされ、八郎信仰は民間道教信仰の分枝としてそこで一時盛んとなっていた。劉期貴氏の研究によれば、閩山信仰と毛山信仰は同じ系統の信仰と考えられ、いずれも湖南省梅山の巫教文化と繋がっていることが分かる。

湖南省の梅山地域は巫教の発源地と見なされ、かつて古代の越族が活躍していた地域である。その巫教信仰は龍虎山地域に伝わり、その地域の畬族に受容された。そのことに関しては、王天鵬は次のように述べている。¹⁶⁰

畬族與客家，同為莫徠先民的後裔，曾經世居贛閩粵毗鄰區域……閩山派在畬族地區的流行，對於畬族地區本已存在的崇巫傳統、婆太神崇拜具有較大的促進作用；與此同時，畬族地區本已存在的崇巫傳統和婆太神崇拜，也為道教閩山派在此區域的流行提供了條件，二者可以說是互相促進、共榮共生。

畬族と客家はいずれも莫徠民族の後裔である。彼らはかつて世代にかけて贛、閩、粵の間の地域に住んでいた。……閩山派の信仰が畬族の地域に流行ったことは、すでにその地域に存在しているシャーマニズム信仰、「婆太神」崇拜を促進する上で大きな役割を果たした。同時に、畬族の地域ですでに根付いたシャーマニズム信仰と「婆太神」崇拜は、道教閩山派のその地域の流行に条件を提供した。両方は互いに促進しあう、共榮共生の関係にあったと言えよう。

¹⁵⁹劉期貴「巫教—梅山文化的重要組成部分」、『文史拾遺』、2013年第2期

¹⁶⁰王天鵬「道教閩山派與客家祖先崇拜亦畬亦漢混融特質」、雲南民族大學學報（哲學社會科學版）、第33卷、第5期、2016年、p. 58

したがって、閩山信仰と毛山信仰はいずれも巫教信仰の変容と見なされるべきであり、水神小説『全像顯法降蛇海遊記傳』の成立は、まさにこのような道教と巫教と呼ばれるより原初的な古代の民間信仰とが融合し、かつ江西と福建の地域の文化が融合するという、典型的文化融合の実例であると筆者は考えている。特に江西省はその北部は湖南省、南部は福建省と繋がっているため、その地理条件が他地域との文化交流に有利であり、かつ江西商幫という文化の媒体が存在していたことがその交流と融合を促進したであろうことが容易に推測されることを指摘しておく。

7、『全像顯法降蛇海遊記傳』と百越の蛇信仰

前掲の検討を踏まえて、これからは『全像顯法降蛇海遊記傳』に反映されている百越の蛇信仰を分析する。

小説の初回では、物語の縁起を次のように語っている。

至唐敬宗元年，三十三天玉帝大會下屆諸神。觀音大士赴會回歸南海，于雲頭法眼見閩山法門久沉不現，愆思揚開其教。思半晌，伸手于頭上撒下絲髮一根，丟入海中，呼之即變成大白蟒蛇一條，長有三丈，於海中遊戲。又自剪下指甲一變化人，一道金光，吩咐入善人家投胎，後日往閩山學法，收蛇母以顯巫教法門。其金光遂飄飄然至福州羅源縣下渡村陳諫義家而出去世。觀音大士回歸南海不提。

唐敬宗元年、天界三十三天の天主である玉帝は、神々を集め宴会を開いた。宴会に赴いた観音大士は、南海へ帰っているさなかに、法眼で閩山派の法が長らく廃れていることを知り、如何にその一派の教化を盛んにするかを長い間思索した。やがて、手を頭上に伸ばし髪を一本引っ張り出して、海の中に投げ、それを長さ3丈の白い蟒に変化させ、海中で遊ばせた。同時に爪一枚を切り落として人に変じさせた。更にこれを一条の金光と変じさせ、善人の家の母の胎内へと送り込こむにあたり、後日閩山に赴き法を学び、蛇を鎮めて巫教の法門を顕彰させるよう命じた。その光は飄々と空中を進み、福州羅源縣下渡村の陳諫義の家に行き、やがて赤子となって生まれた。観音大士が南海に戻っていったことをそれまでとする。

小説に描かれる水の妖怪は、「白娘子永鎮雷鋒塔」の白娘子と同様に白蛇であるが、そのキャラクターは『旌陽宮鐵樹鎮妖』の悪竜、蛟と同様に中国の伝統的な水神信仰に由来するものである。特に稲作文化と結びついている動物の中では、蛇や蛟、竜は物語に常に洪水を引きおこす怖い神格と見なされている。しかし、すでに述べたように、古代の自然神への観念は、畏怖と崇拜とが背中合わせになっているもので、洪水を引きおこすことのできる蛇や龍は、同時にこれを鎮める力を有する神格でもあったことに注意しておきたい。

福建の旧称は「七閩」である。「七閩」について、『周礼・夏官・職方氏』に「辨其邦國、都、鄙、四夷、八蠻、七閩、九貉、五戎、六狄之人民」とされ、唐の賈公彥は『周禮注疏』卷三十三（夏官司馬・職方氏）～498～に「叔熊居濮如蠻，後子從分為七種，故謂之七閩。」と説明している。

さらに、「七閩」はのちに「八閩」と呼ばれるようになった。『辞海』に「“八閩”是福建省的別稱。福建古為閩地，北宋時始分為八州、軍，南宋分為八府、州、軍，元分八路，因有八閩之稱（“八閩”は福建の別名である。福建古くからは閩の地と為ったため、その地域は北宋時代に初めて八の州・軍に分けられた。南宋時代に八の府、州、軍に分けられた。元

の時代に八路に分けられた。それに因んで八閩と称されるようになった。) 、また『辭源』に「福建省在元代分福州、興化、建寧、延平、汀州、邵武、泉州、漳州八路，明改為八府，所以有八閩之稱（福建省は元の時代では、福州、興化、建寧、延平、汀州、邵武、泉州、漳州の八路に分けられた。明の時代になるとそれらを八府と改めた。そのため、福建は八閩と称されるようになった。）」と解釈している。しかし、ここで大事なのは、「閩」という字の字義である。この字義について、許慎『説文解字』に「閩、東南越、蛇種。」とあることでも分かるように、福建省は蛇とつながりがある地域と捉えられていたのである。従って、その文化には様々な形で「蛇」との関わりがあったと考えられよう。

もう一つ重要な点は、この地域が百越文化と深く関わっていたことである。「百越」とは長江中下流域以南の少数民族の通称で、実際に浙江省北部の「吳越」、浙江省南部の「東甌越」、福建省北部の「閩越」（あるいは東南越）、江西省と湖南省の「揚越」、広東省の南越、広西省の西甌越などが含まれていた。そうした「百越」の文化の中には蛇信仰があり、これが大いに注目されている。その具体的な例として、福建の歴史には人間を生贄にして蛇を祀る風習があった。それに関して、黄建銘氏は『閩江流域的蛇圖騰文化』において次のように述べている。¹⁶¹

福建歷史上確有“以人祭蛇”的習俗，晉人干寶《搜神記》記載有將樂李誕之女李寄斬蛇的故事。閩北、閩中各地不僅有婦女戴“蛇簪”（一種銀飾）的習俗，存在許多大大小小的蛇王廟（如南平樟湖阪蛇王廟），還有許多蛇王與人成親生子的故事（如福清黃蘗山蟒天神王故事）等，這一切都說明閩越人後裔確實存在蛇神崇拜現象。

福建の歴史においては、人を生贄にして蛇を祀る習俗があった。晉の干寶『搜神記』では、將樂県的李誕の娘の李寄が蛇を斬った物語が記録されている。そのほかに、閩北、閩中の女性は「蛇簪（銀のかんざし）」を飾る習俗が残っているのみならず、大小様々な蛇神廟がある（例えば南平樟湖阪の蛇王廟）。また、蛇の王と人類と結婚する異類婚姻譚が語られている（例えば、福清黄蘗山の蟒天神王の物語）。それらは閩、越の後裔において蛇信仰が存在していることを裏付けている。

このため、福建の地域文化に生まれた民間道教の閩山信仰もまた自然に蛇信仰と繋がっていたと考えられる。この意味で、『海遊記』冒頭で、観音が閩山教派再生のため、自らの髪を蛇神に変えたのは、極めて自然な設定であった。

福建における蛇信仰について、王道氏・郭志超氏は「閩江流域蛇神形態、性質和分布的流變」において次のように指摘している。¹⁶²

本文指出：惟有閩越崇蛇得以確證，其崇為蟒，這也是后閩越時期蛇神的原生形態，而人格化形象、小蛇、蜥蜴分別是其次生、衍生和變異形態。以南宋末為界，此前蛇神主要分佈在閩江的上游支流流域，特別是入海口地區。這一變化的原因，與蛇身的升格，邪、正性質的變化，以及作為閩越後裔的疍民發展并集中于閩江下游及其與漢族的互動相關聯。泛泛而談越族崇蛇，好像崇蛇差不多風靡百越。百越有的群體崇蛇是與祖先文化相聯繫。……反觀崇蛇的閩越族，就沒有吃蛇習慣。直到現在，作為閩中習俗傳承，閩人仍有崇蛇習俗，尤忌食蟒蛇。

¹⁶¹黄建銘「閩江流域的蛇圖騰文化」、中国民族報、2006、7月4日、第008版

¹⁶²王道、郭志超「閩江流域蛇神形態、性質和分布的流變」、『百越文化研究』、中国百越民族史学会第十二次年会暨百越文化國際學術研討會論文集、pp. 203~204

本文は以下のことを指摘している：閩、越地域の蛇崇拜の確証が得られた。その崇拜の対象は蟒である。それは「后閩越時期」の蛇神の原初の形態と考えられ、それを人格化した形象や、子蛇、トカゲなどは派生し変異した形態である。南宋末を境に、それ以前の蛇神は主に閩江の上流域とその辺りの支流、特に河口の近辺に分布していた。この変化の原因は、蛇の身の地位昇格、邪悪、正義の発想による性質の変化、及び閩越の後裔である疍民が閩江の下流域に集まり発展し、漢民族との交流とのことと繋がっている。越族の蛇崇拜現象を一般的に言えば、百越の殆どの地域の人々を風靡したと言えよう。百越の一部のグループの蛇崇拜現象は、先祖の文化と繋がっている。……蛇を崇拜する閩、越の少数民族は、蛇を食べる習慣が見られない。今の時代になっても、蛇を崇拜することは福建の民俗として伝承されている。福建の人にも蛇崇拜はあり、は蛇を食べることをタブーとしている。

この指摘から分かるように、福建の蛇信仰は主に蛇崇拜の形態をとるようになったと考えられる。従って、『全像顯法降蛇海遊記傳』最終回「白蛇投告観音」に、白蛇の結末は次のように描かれている。

観音自此放回閩山軍馬，叫出白蛇，亦跪岩下。罵曰：「汝這孽畜，久居人世，害人無厭，罪不在赦。本欲與巫氏子同除之，但念汝拜投之切，姑救汝命。從此后甘心皈依否？」白蛇叩頭訴曰：「敢不皈依佛教，但軀生成惡類，若無血食，其身即病，不能舒展。今尊佛教，本欲洗心入道，但身口不由己也。望菩薩開方便之門。」観音曰：「釋門之教，慈悲為本，戒殺為根。豈可開方便門，容汝害人耶？……本不容汝再貪血食，吾觀眾生中不能斷殺，又念汝哀告情切，姑傳法旨，賜汝於人間立廟於江邊，享人祭祀，名曰白蛇聖母廟。但有百舡過者，要以一鴨供之，不可有違，宜速拜辭前行。」

観音は閩山の軍隊を解放し、白蛇を呼び出した。観音はひざまずいた白蛇に「この罪深き者め、長らく人間に禍を引き起こし、その罪は許されるべからず。元々私は巫教の人たちと共に汝を退治するつもりであったが、汝の誠意に免じ、命だけは許そう。今後仏教に甘んじて帰依するや否や」と叱る。白蛇は「勿論仏教に帰依致します。さりながら、私は悪類に生まれ、血食なかりせば直ちに病となります。私はこれから仏教を尊崇し、心から悔い改めて入道致しますが、体と口は自由になりません。ご慈悲によって方便の門をお開き下さい」と観音に乞うと、……観音は「釈門の教化は慈悲を元とする。殺生を戒めることは戒律の根本で、方便の門を開き汝が人を食らうことを見逃すなどできようはずがない。……しかしながら、今の衆生は殺生戒を守ることができずにおることでもあり、汝の哀願に感じて、ひとまず法旨を伝授しよう、次のように致せ。汝に人間の川辺に廟を与え、人々の祭祀を受けることを許す。その廟は白蛇聖母廟と名名付けよ。川に百隻の船が通過するごとに、一匹の家鴨を汝に祀ることとする。違背あるべからず。我を速やかに拝し行くがよい。」と白蛇に告げた。

小説の最後でこのように、白蛇は観音菩薩に帰依し、水神として人間に祀られるようになる。しかし、この白蛇はもともと衰退していた閩山教派の教えを再興するために、観音自身の髪の毛が変じたものであって、いくら世界に禍を引き起こしても、結局白蛇は殺されることも鎮められることもなく、神となって祀られているのである。こうした設定が可能であったのは、その背景に閩越地域の蛇崇拜があったからである。

さてもう一方の『旌陽宮鐵樹鎮妖』に描かれる妖怪は蛟龍であるが、これも百越（揚越）の蛇信仰の名残であろうと筆者は考える。

蛟に関して、中華書局の『漢書』卷五七の注に、張揖の説明を次のように引用している。

張揖曰「蛟狀魚身而蛇尾，皮有珠。鼉似蜥蜴而大，身有甲，皮可作鼓……」¹⁶³

張揖は「蛟の形状から見れば、魚の身と蛇の尾がある。皮に珠が付いている。鼉はトカゲと似ている。身は甲に纏われ、その皮を使って鼓を作れる……」と言った。

なお、晉の郭璞は『山海經傳』（『山海經・南山經』）に次のように述べている。¹⁶⁴

……浪水出焉，而南注于海，其中有虎蛟蛟似蛇，四足，龍屬。其狀魚身而蛇尾，其音如鴛鴦，食者不腫，可以已痔

……浪水は出て南へ流れ、海に注ぐ。そのうちに虎蛟がある蛟は蛇に似て、四足がある。龍属。其の形状は魚の身に蛇の尾に見える。其の音は鴛鴦に聞こえる。それを食べる人は腫まず、痔疾を治る効果がある。

以上所引の文献資料の説明によれば分かるように、古人は蛟を鱗の類であると考えていた。

前掲王道氏・郭志氏は「閩江流域蛇神形態、性質和分布的流變」にあるように、蛇信仰の原型が「鱗」にあるとすれば、『旌陽宮鐵樹鎮妖』と『全像顯法降蛇海遊記傳』はいずれも百越の蛇信仰と繋がっている水神小説であると考えられる。

しかし『旌陽宮鐵樹鎮妖』に反映されている蛇信仰は、「斬蛇」の方式で、それは『全像顯法降蛇海遊記傳』の「崇蛇」とは、どう見ても同じ系統の信仰に基づいたとは考えがたい面がある。葉明生氏はこの点について、「道教閩山派与閩越神仙信仰考」において次のように指摘している。¹⁶⁵

許遜信仰包含一是巫法閩山法，一是蛇神信仰，由崇蛇和斬蛇兩種對立方式構成，崇蛇是教法內的一種法術，以“蛇”驅邪；斬蛇卻是教法外的一種表現形式，以斬蛇除妖、靈應示人。二者都是借用蛇神信仰來推行巫法一閩山法，以弘揚閩山教。

許遜信仰の大枠に、巫法である閩山法、及び「蛇神信仰」が包含され、主に「崇蛇」と「斬蛇」の二つの対立の方式によって構成されている。「崇蛇」は閩山法の一種の法術であり、「蛇」を以って魔除けに機能している。却って、「斬蛇」は閩山法以外の形式である。それは蛇を斬ることで妖怪を祓い、もしくは靈驗あらたかであることを人に示している。この二つの形式はいずれも「蛇神信仰」を借りて、実に巫法である閩山法、及び閩山教の布教をするためである。

葉明生氏の指摘から分かるように、閩山教の蛇信仰において、「崇蛇」と「斬蛇」の二種類の形式が併存する。従って、『旌陽宮鐵樹鎮妖』の許遜物語は「斬蛇」の方式で表され、『全像顯法降蛇海遊記傳』の場合では、許遜物語は「崇蛇」の形式で体現されたと考えられる。

¹⁶³ 『前漢書』卷五七、司馬相如傳第二十七上、中華書局、1962、p. 2538

¹⁶⁴ 文光堂版『山海經』郭璞撰、「南山經」卷一之一、一二頁、早稲田大学所蔵影印本による。

¹⁶⁵ 葉明生「道教閩山派与閩越神仙信仰考」、『世界宗教研究』、2004、p. 66

さらに、すでに述べたように、人類を救いうる力を持った自然神は同時に自然を破壊する怖ろしい力をも有しており、こうした神格に対する信仰は、一方で畏怖しつつ一方で崇拝する、矛盾した側面を有していることが多い。現実の人間の価値観によって、神を善と悪とに分けるとするのは、比較的新しい時代であることを明記して次に進むことにしたい。

第五章 『天妃娘媽傳』の分析

前章では、筆者は『全像顯法降蛇海遊記傳』を分析し、その小説と長江流域の巫教文化との繋がりを論じた。次に、『全像顯法降蛇海遊記傳』と同じく忠正堂から刊行された『天妃出身濟世傳』（または『天妃娘媽傳』とも呼ぶ）について検討を行う。本作は水神小説の中でも代表な一作であり、その小説の編者は前章でも分析の対象とした「南州散人」吳還初である。水神小説に見られる媽祖の物語は洪邁の『夷堅志』に遡れるが、『天妃出身濟世傳』は南宋から明代後期までの、様々な媽祖故事を集大成した白話中編小説である。

『天妃出身濟世傳』は『全像顯法降蛇海遊記傳』と同じく上図下文の小説であり、書物の出版と物語の主人公はいずれも福建省と強く結びついている。

前章までの分析を通して、明末に現れた数篇の水神小説は、江西省を始めとする長江流域の地域文化との結びついていることを明らかにした。本章では、『天妃出身濟世傳』と長江流域の地域文化との繋がりに関しても分析を行いながら、物語を解説していくこととする。

まずこの小説の版本について見ておく必要がある。『天妃出身濟世傳』の現存する版本については、先行研究の章ですでに述べた通り、東京大学東洋文化研究所雙紅堂文庫に所蔵の、明代建陽で刊行された忠正堂の刊本がある。小説の巻末に長沢規矩也氏の「合浦珠還」跋が記されていることから長沢規矩也氏の蔵書だったことを確認できる。

この書物に関する先行研究としては、台湾の研究者李猷璋氏の著作『媽祖信仰の研究』（東京泰山文物社1979年）がある。残念なことに、当時ではその研究は中国大陸に紹介されていないため、大陸では『天妃出身濟世傳』は長い時期に亘って、逸書とされていた。

1986年、胡從経氏は当時東京大学東洋文化研究所長の尾上兼英氏と同大学教授丸山昇氏の招請により、訪問研究員として東洋文化研究所を訪問し、蔵書の調査を行なった。そして、『天妃娘媽傳』は胡氏の再紹介により、再び中国の学者の視野に入るようになった¹⁶⁶。その後、『中国古代珍希小説』第八冊に収録された。

『天妃出身濟世傳』の成書時期を考察するために、筆者は同一の編者の手になる『新刻全像五鼠鬧東京』に注目した。『天妃出身濟世傳』と『新刻全像五鼠鬧東京』は、いずれも明代万暦年間に出版された中編小説である。

『新刻全像五鼠鬧東京』は、北京大学の潘建国教授により発見された明版の萃文堂刊本の孤本である。この刊本に関しては、潘建国氏は「海内孤本明刊《新刻全像五鼠鬧東京》小説考—兼論明代以降“五鼠鬧東京”故事的歷史流變」¹⁶⁷に詳しく論じている。

本章ははじめに、潘氏の研究を踏まえつつ、『天妃出身濟世傳』と『新刻全像五鼠鬧東京』の比較研究を通して、『天妃出身濟世傳』の成書時期を考察する。

第一節 『天妃娘媽傳』の成書時期初について

1、『天妃娘媽傳』の成書と江西文人との関係について

¹⁶⁶胡從経「明版通俗小説『天妃娘媽傳』初探」、澳門海事博物館、媽祖信俗歷史文化研討會論文集、1998；胡從経「收藏是為了掌握第一手資料」、新京報、2007年7月5日号による

¹⁶⁷潘建国「海内孤本明刊《新刻全像五鼠鬧東京》小説考—兼論明代以降“五鼠鬧東京”故事的歷史流變」、『文学遺產』、2008年第5期

忠正堂本『天妃出身濟世傳』は三十二回を上下の二冊に分け、それぞれの封面（後付け）に『天妃娘媽傳』と記され、「上」と「下」を付記している。序文はないが、上冊の目録葉の前の葉に上図下文の形式で、「鏤天妃娘媽傳」とある。そして、目録葉の最初行に「新刻宣封護国天妃林娘娘出身濟世正傳」と記している。本文の内容も同じく上図下文の形式で、典型的な福建版であると考えられる。

魚尾の上に「天妃出身傳」とある。第一行に「新刊出像天妃濟世出身傳上卷」、第二行から第四行までは「南州散人 吳還初 編/昌江逸士 涂徳孚 校/譚邑書林 熊 龍峰 梓」とある。方彦寿の「宋代“建本”地名考釋」¹⁶⁸によれば、譚邑とは実際に建陽の別名であるため、『天妃娘媽傳』は建陽の書林により出版されたことが分かる。

また、巻下の大尾に「万曆新春之歳忠正堂熊氏龍峰行」と記していることから、『天妃出身濟世傳』の出版時間は大凡に万曆年間だと確認できるが、一体いつ頃成書し、それとも、いつ頃に出版されたのか、刊記からではそれ以上のことはわからない。

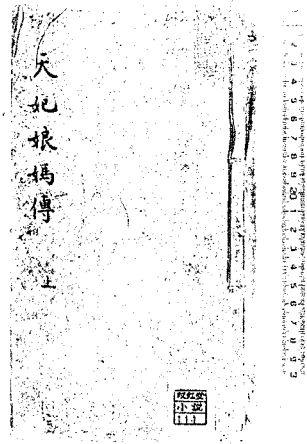


図1、東京大学東洋文化研究所双紅堂文庫所蔵『天妃出身濟世傳』巻首



図2、『天妃出身濟世傳』目録葉

¹⁶⁸方彦寿「宋代“建本”地名考釋」、『福建史志』、1987年



図3、『天妃出身濟世傳』上冊 第一回



図4、『天妃出身濟世傳』下冊 大尾

『天妃出身濟世傳』（以下は『天妃傳』と略称する）の作者吳還初は図3により示されているよう、「南州散人」と自称する。

吳還初はかつて建陽の余成章により刊行された公案小説『郭青螺六省聽訟新民公案』の序文の末尾に「大明万曆乙巳孟秋中浣之吉、南州延陵還初吳遷拝題」と題したことがある。程国賦氏は「明代小説家吳還初生平輿籍貫新考」に、「南州」はすなわち江西省の南昌であると考証し、さらに江西省の文人である鄧志謨の『鏗註积得愚集』に収録される書札「与吳君

還初」などを通して、鄧志謨は吳還初と親交があることを明らかにした上で、吳還初を江西人と推定し、さらに次のように述べている。¹⁶⁹

吳還初稱呼“我吉州青螺郭公”，以“我”相稱，無疑表明他是江西人。郭青螺作為當時的鄉賢名流，又曾任建寧府推官、福建布政使諸職，所以郭氏事跡尤其是他在建寧府推官任內的故事自然為同是江西人、流寓建陽的吳還初所津津樂道，《新民公案》全書四卷四十三則，現存四十一則，寫郭氏在建寧府（包括蒲城、建陽崇安、甌寧、壽寧、政和諸縣）斷案者即達十五則之多。

吳還初は「我が吉州の青螺郭公」と郭青螺を稱呼することから、彼の出身は江西であったことを明らかに示している。郭青螺は当時では、郷里の名流として声名が高まっていた。また郭氏は建寧府推官、福建布政使などを歴任したので、郭氏の事跡、特に建寧府推官時期だったの出来事は、同じく江西出身で建陽に居候していた吳還初に榮譽と思い、得々として話していた。『新民公案』全書には四卷四十三則があり、四十一則が現存する。そのうちに所収の郭氏が建寧府（蒲城、建陽崇安、甌寧、壽寧、政和などの縣を含め）の役人として活躍していた時期の公案は十五則に至った。

又、潘建国氏の研究も程国賦氏の結論を支持している。前掲「海内孤本明刊《新刻全像五鼠鬧東京》小説考」では、明萃文堂『新刻全像五鼠鬧東京傳』の巻首に「豫章吳還初編/昌江 崙樵 徐万里 校/書林 萃文堂 梓」と記されていることから、それは吳還初が江西南昌人とするもう一つ有力な証拠である。

そして、潘建国氏は「昌江 崙樵 徐万里」の「徐」の字はおそらく誤刻であり、実際には「昌江崙樵涂万里」ではないかと推定した。その根拠として、鄧志謨の『得愚集』に記録されている「昌江涂崙樵」をあげ、「徐」の字は誤刻であり、徐万里は涂万里と同一人物であると結論づけた¹⁷⁰。

又、福建版の小説出版に盛んに見られる昌江については、実際は江西省の景德鎮と波陽県を流れる川で、明代においては饒州府安仁県の所轄とされる。興味深いことに、その地域はなんと鄧志謨の故郷である。従って、「昌江崙樵涂万里」と「昌江逸士涂德孚」は鄧志謨と同じ地域の出身だと考えられる。また、潘建国は「昌江崙樵徐万里」は「昌江逸士涂德孚」と同一人物である可能性が高いと述べた。潘氏の推論が妥当であるか否かの結論はにわかにはえがたく、この二人が同一人物であるかどうかについては保留しつつ、少なくとも彼（もしくは彼ら）は鄧志謨、吳還初と同じく「旅閩謀生」の江西文人であると考えられる。

2、『天妃傳』、『三教搜神大全』、『新刻全像五鼠鬧東京』における成書時期の比較

『天妃傳』の成立時期について、李献璋氏は『媽祖信仰の研究』¹⁷¹に

萬曆の出版であるのは明らかであるが、それ以上の細かい年代はわからない。内閣文庫所蔵の小説本には熊龍峯刊行と題する『張生彩鸞燈傳』、及び題記はないが全く同じ版式の『孔淑芳雙魚扇墜傳』・『蘇長公章臺柳傳』と『馮伯玉風月相思小説』の四種があり、また、別に「忠正堂熊龍峯鏡」

¹⁶⁹程国賦「明代小説家吳還初生平輿籍新考」、『文学遺産』、2007年第4期

¹⁷⁰潘建国「海内孤本明刊《新刻全像五鼠鬧東京》小説考——兼論明代以降“五鼠鬧東京”故事的歷史流變」、文学遺産、2008年第5期、p.92

¹⁷¹筆者注：作者は昭和18年早稲田大學哲学科に提出した卒業論文を基礎として、昭和31年、既発表と未発表の論文を合わせて16編を『媽祖研究』と題し、民俗学の淵藪であった國學院大學に博士位を申請するために出した論文集である。その後、1978年『媽祖信仰の研究』として出版。

銘打った『<余瀘東校>重刻元本題評音釋西廂記』二巻が萬曆壬辰_{二十年}に刊行されたことも紹介されてゐるので、孫維新：『日本東京所見中国小説書目』巻二参照、娘媽傳も万曆の後半期にできたらしいことは、ほぼ見當がつくと思はれる。¹⁷²

と述べている。

『天妃傳』第二十八回『天妃媽莆田護産』のプロットは、媽祖が妊婦の安産を守ったという一種の靈驗譚である。媽祖の功績を顕彰するために、小説に文学的加工が施されるのは勿論、信仰上の根拠があるはずである。しかし至正十七年(1357)の『台州路重建天妃廟碑』(明代劉基『誠意伯文集』に収録される)にはそれと関係する記述はない。¹⁷³ないし、明代宣徳六年(1431)の『鄭和碑』と言われる『天妃靈応之記』碑に(現在は長楽市南山鄭和史跡陳列館に展示)はそのことも一切触れていないのである。従って、明代前期の天妃廟碑を見る限り、天妃の神格はまだ海神信仰に留まっていたと考えられる。

さて、媽祖の神格の機能として、安産を守ることを具するようになったのはいつから始まるのだろう。それを追求すると、『天妃傳』の成書時期も推定できるかもしれない。

李献璋氏は、

『三教搜神大全』を見ると、「天妃娘娘」なる項目は載せて巻四にあるが、その文末に「余嘗考之興化郡誌，併采之費鼂采碑記，因略為之傳者如此」と述べてゐる。興化の郡誌類には上來考へて來た記事しかないので、問題なのは資料を併せ采ったといふ費鼂采の碑記でなければならぬ。査べるに、費氏は江西鉛山の人で、本命元祿、字は無學、號して鼂采と云い、『甲秀園集』の著がある。彼は同書の自序に「余十三歲，從家君讀書閩粵。……」と見えるやうに、父堯年に従つて閩に居住したことがあつた。その甲秀園集卷三十六に収める「天妃廟碑」には次の如く記してゐる。

天妃林氏，本閩著姓也。舊在興化軍，……濱海湄洲地也。妃稟純靈之精，懷神妙之慧，少能娑娑樂神。如會稽吳望子、蔣子文事。然以衣冠族，不欲得此聲於里閭間，絕跡櫛沐自嘆而已。居久之，儼然端坐自逝。芳香聞數里。頗有靈驗，見神於先後，宛若□□□；尤善司妊嗣。一邑共奉祀之。

上の碑記は、文中にまた「鉛為近閩，邑妃廟據龍門關水上，直余家西北之障。戊戌秋，余遊章岩，繫舟於此；拜妃像祝願。微妃之靈，翼余子即弓櫓有懸弧之應。……又夢妃以碑記相命。妃意此方差隔閩，民庶未諳典故。以余從家大人官邸於閩，能著其事。……」とあるのによれば、それは萬曆戊戌二十六年から間もない時、沿山龍門關の廟のために書いたものである。しかし、媽祖のことに詳しい者として頼まれた甲斐もなく、碑記は全く典故に縁遠い。(原文ママ)¹⁷⁴

と述べ、従前の文献資料になかった媽祖の「尤善司妊嗣」という神格は、実際に『三教搜神大全』の編者が萬曆二十六年以降の天妃廟碑によって加えたことを有力な証拠として挙

¹⁷²李献璋『媽祖信仰の研究』、東京泰山文物社1979年、p. 74

¹⁷³廟記原文：「天妃之名，古不見經傳。國家建都於燕，始轉粟江南，過黑水，越東萊，之罘，成山，秦始皇帝之所射魚，妖蜃之市悉帖妥如平地，皆歸功天妃，故薄海州郡，莫不有天妃廟。歲遣使致祭，祀禮極虔。而帆船之往來，咸壽命於神。即有變怪，風惡濤疾，呼神乞靈，有若火見桅檣間，其光輝輝然，舟立自定。」

¹⁷⁴李献璋『媽祖信仰の研究』、東京泰山文物社1979年、pp. 57～58、(下線部は筆者による)

げ、『天妃傳』は万曆二十六年以降に作られた小説である¹⁷⁵、と裏付けた。そして以下のよう
に指摘している。¹⁷⁶

最後に、天妃娘娘の話がいつ、どこで作られたかを探ってみよう。まづ年代のことは、「天妃
娘娘」が「天妃廟碑」を採ったと記してあるので、それが萬曆二十六年以降に作られたのは明ら
かである。問題は以後のいつかといふことになるが、これは天妃娘娘に特有の記事が傳はった時
期によって大凡推定し得られよう。媽祖は元神を出して兄弟の難船を救った物語が他の記録に現
れた経過を見ると、萬曆三十年頃できた『天妃娘娘媽傳』に、天妃娘娘の記事を敷衍したとすべき
物語が出たのが最初である。娘媽傳にひとたび現れるや、間もなく『琉球新道記』・『閩書』と
『天妃頭聖録』（清代に入ってから『十國春秋』・「娘媽山碑記」・『閩都別記』など）に相
ついで繼承されて行った。今までの文獻に全く所見のなかった話が、急に簇出するやうになった
のは、その話が遠からぬ前に新しく發生したことを示すものであるから、初見の天妃娘娘の發生
時期もそれによってほぼ見當がつけられよう。言ひ換れば、費元祿の天妃廟碑が書かれた後、天
妃娘娘媽傳の出る前にできたと思ふのである。娘媽傳の刊行年月が「萬曆新春之歲」とだけあっ
て、やや不明確なので、天妃廟碑から琉球神道記（一六〇八）の間、そして天妃娘娘媽傳の前と
言ってもよからう。

李猷璋氏の推論が妥当であるか否かの結論にはわかには得がたく、少なくとも、現存する
碑文の記録から見て、媽祖の神格は明代晩期、万曆二十六年以降にようやく、妊婦の守護神
に当たる神格を具するようになった。そこから、『天妃傳』の成書時期は万曆二十六年以降
であると推定できる。

また、『三教源流搜神大全』は神仙の伝記として『万曆統道藏』にも収録されている。
この書物に関して、李猷璋氏は

俗に三教搜神大全と呼ばれる書物は、『三教源流聖帝佛祖搜神大全』（西域天竺國藏板）と題
する七卷の明版本で、最後の方に「西天竹藏板，三教源流搜神大全卷終」としてをり、柱には
「三教搜神大全」略稱とあるので、さう略稱されてゐる。……¹⁷⁷

明代において、三教の融合調和が喧しく唱道されたのは、嘉靖・萬曆の間であつたが、中につ
き、萬曆十八年に憨山大師徳清が撰する「觀老莊影響論」は、非常な反響を捲起したこと言ふま
でもない。この書の一巻は『三教源流異動論』とも稱し、『三教源流搜神大全』と同じく、「三
教源流」の語が用ひられてゐるのが注意せられる。なぜなら、佛教の傳來以降、儒・道との間
に、排擠や會通を圖る論議や著述に、三教云々と銘打ったものや、また、儒教・道法・佛道の源
流を掲げたのも多いが、「三教源流」と冠せられたのはなかつたやうなので、両書の繋がりが問
題になるのである、そこで、他の面を調べて見ると、雙方とも佛教を主にしてゐる點で一致して
ゐる上に、觀老莊影響論の撰者徳清は金陵の人であるから、三教搜神の天妃娘娘の發生區域基盤
を同じくする。殊に年代的に前者が萬曆十八年の刊行であるのに對して、後者は萬曆二十年代の
後半と推定されるから推して、三教源流搜神大全は、畢竟、觀老莊影響論、すなわち三教源流異
動論の影響下において作り出されたことは争へなからう。

¹⁷⁵ 李猷璋『媽祖信仰の研究』、東京泰山文物社 1979 年、p. 69

¹⁷⁶ 李猷璋『媽祖信仰の研究』、東京泰山文物社 1979 年、pp. 69～70

¹⁷⁷ 李猷璋『媽祖信仰の研究』、東京泰山文物社 1979 年、p. 60

と述べている。¹⁷⁸

李献璋氏のこの検討によれば、『三教源流搜神大全』の成書時期は万暦年間であると分かる。この書物の具体的な成書時期について、同書の「天妃娘娘」条に「尤善司育嗣」¹⁷⁹という記述があることがあり、前掲の天妃廟碑に関する検討と繋げて考えると、『三教源流搜神大全』の成書時期も万暦二十六以降であると推定することはできる。

また、李献璋氏の『媽祖信仰の研究』に

その理由として、『三教搜神大全』の「天妃娘娘」に記してある媽祖物語が、通俗仏教者の手によって同書「大奶夫人」の臨水奶物語とともに造作せられたものであり、書物の性質と物語の内容から見て、それは万暦二十年代の末頃、钱塘江と長江下流の間において為されたであらうことがわかったので……¹⁸⁰、「これを要するに、天妃娘媽傳の物語は三教搜神大全の天妃娘娘を出発点としながら、同書の大奶夫人をもその中に採入れたが、大奶夫人の記事に彼らの兄として「二相」なる者が出てゐたので、編校に與がる作者らおなじみの「二郎」神に附會され、そこから『西遊記』の物語りを持ち込まれるやうになり。これらの材料を混合、翻案しつつ、適當に書き足して出来上がったものである。¹⁸¹

と指摘している。

筆者は李献璋氏の意見、吳還初の『天妃傳』は万暦二十年代後半以降に成立したとすることに異論はない。『天妃傳』の編者は創作において、『三教搜神大全』に記述される「天妃娘娘」条と「大奶夫人」条などのような民間伝説を取り入れ、さらには当時人気がある『西遊記』のプロットも持ち込んで、作品の要素を豊富にしたと考えることにもかなりの説得力があると思う。

続けて、『天妃傳』の具体的な成立時期を明らかにするために、まずは明萃文堂『新刻全像五鼠鬧東京』の成立時期を見てみよう。

『新刻全像五鼠鬧東京』の巻首に「豫章還初吳遷編」とある。その「豫章還初吳遷」はすなわち『天妃傳』の作者吳還初である。潘建国氏は、この作品において、若干の内容は万暦二十二年に刊行された與耕堂本『百家公案』に収録される「決戮五鼠鬧東京」の内容と頗る類似していることを指摘した上で¹⁸²、次のように述べている。¹⁸³

此處所引《百家公案》，乃萬曆二十二年（1594）朱氏與耕堂刊本，其第五十八回《決戮五鼠鬧東京》末云：“此段公案名《五鼠鬧東京》，又名《斷出假仁宗》，世有二說不同。此得之京本所刊，未知孰是，隨人所傳。”也就是說，在與耕堂本《百家公案》之前，尚有所謂“京本”包公判案小說集的存在¹⁸⁴，至於“京本”中的“五鼠鬧東京”又據何而來？尚難確考。綜上，《新刻全像五鼠

¹⁷⁸ 李献璋『媽祖信仰の研究』、東京泰山文物社1979年、p. 72

¹⁷⁹ 『絵図三教搜神大全』、上海古籍出版社、1990年、p. 187

¹⁸⁰ 李献璋『媽祖信仰の研究』、東京泰山文物社1979年、p. 72

¹⁸¹ 李献璋『媽祖信仰の研究』、東京泰山文物社1979年、p. 80

¹⁸² 潘建国『海内孤本明刊《新刻全像五鼠鬧東京》小説考——兼論明代以降“五鼠鬧東京”故事的歷史流變』、『文学遺産』、2008年第5期、pp. 93~94

¹⁸³ 潘建国『海内孤本明刊《新刻全像五鼠鬧東京》小説考——兼論明代以降“五鼠鬧東京”故事的歷史流變』、『文学遺産』、2008年第5期、p. 94

¹⁸⁴ 關於萬曆二十二年與耕堂《百家公案》之前尚存一個祖本的說法，參見「美 韓南」Judge Bao's Hundrend Cases Reconstructed, Harvard Journal of Asiatic Studies 40, NO2, (Dec. 1989), Footnote Fifteenth, 306; 程毅中《〈包龍圖判百家公案〉與明代公案小説》，《文学遺産》2001年第1期；楊緒容《〈百家公案〉研究》第一章第一節，上海古籍出版社2005年版、p. 12

鬧東京」の題材來源，可能有三種情況：其一，直接根據民間所傳《五鼠鬧東京》或《斷出假仁宗》故事演繹而成；其二，據“京本”包公判案小說集所錄“五鼠鬧東京”演繹而成；其三，據萬曆二十二年與耕堂本《百家公案》所錄《決戮五鼠鬧東京》演繹而成。考慮到《新刻全像五鼠鬧東京》內封題“包龍圖判案”，則應產生於明代包公判案小說盛行之後，故三種來源之中，筆者傾向於認為是第三種。若此說能成立，則《新刻全像五鼠鬧東京》的成立時間，乃在萬曆二十二年至三十六年之間，其刊刻亦當在萬曆時期。

ここで引用している『百家公案』は、万曆二十二年（1594）朱氏與耕堂の刊本である。その第五十八回『決戮五鼠鬧東京』の文末に「この公案の題名については、『五鼠鬧東京』と『斷出假仁宗』との二説がある。一般的にこの公案は“京本”の刊に基づいていると考えられるが、確かや否やは定かではないのだ」と書かれている。つまり、與耕堂本『百家公案』が出版される以前に、また「京本」包公判案小説集が存在していたと考えられる。しかし“京本”に見られる五鼠鬧東京の出自については、未だに不明である。従って、『新刻全像五鼠鬧東京』の題材の出自に関しては、筆者は次の三つ可能性を指摘しておく。その一は、“五鼠鬧東京”あるいは“斷出假仁宗”の民間故から直接に演繹されたものである。その二は、“京本”包公判案小説集に所収の“五鼠鬧東京”から演繹されたものである。その三は、萬曆二十二年の與耕堂本『百家公案』に所収の『決戮五鼠鬧東京』から演繹されたものである。しかし、『新刻全像五鼠鬧東京』の内封において、「包龍圖判案」と題されたことを考えた上で、この作品は明代の「包公判案」小説が流行した後に成書したはずであると考えられる。それが故に、この三つの出自について、筆者は三番目の仮説の方が妥当であると思う。もしもこの仮説が成立するとしたら、『新刻全像五鼠鬧東京』の成書時期は萬曆二十二年から三十六年の間にあり、刊行時期も萬曆の時代であろう。

前掲では、潘建国氏は『新刻全像五鼠鬧東京』の成書時期は万曆二十二年から三十六年までであり、刊行時期も万曆時期にあると仮説を打ち出した。が、筆者はその仮説に対して些か疑問がある。

言うまでもなく、『百家公案』の成書時期は間違いなく與耕堂本の出版より早い。楊緒容氏は『百家公案』第二回の冒頭の記述にある「維某年九月、庚子朔、越十有四日庚子……（某年の九月の庚子の日は朔日である。そこから十四日を過ぎたら又次の月の庚子の日である。）」の文言を重視し、十六世紀の干支を調べたうえで、その干支に相応しい年は、万曆十五年しかないと確定した¹⁸⁵。そこから『百家公案』の成書時期は、万曆十五年以降から與耕堂本が出版される万曆二十二年の間であることはほぼ間違いがない。

また、鄧志謨の『鏗註積得愚集』巻二「答余君養謙」札に吳還初が「吳還初不幸於閩旅櫬、亦莫之歸、哀哉！此君零落可惜。」という記述があるため、この時には吳還初はすでに客死したことも分かっている。「答余君養謙」の成立時期はわからないが、『鏗註積得愚集』に収録される署名「鐘陵鄔事寧」の「得愚集跋」の文末に「戊申」の干支が記されているから、吳還初の歿年は遅くとも万曆三十六年であると考えられる。

なお、『龍圖公案』に代表される包公の物語は、実際に明初から明末まですでに読者に受け入れられており、そのことは、すでに『明成化刊本説唱詞話叢刊』の出土により裏付けられている。また、前掲の楊緒容の論証から、『百家公案』の成書時期は万曆十五年まで遡

¹⁸⁵ 楊緒容『百家公案研究』、上海古籍出版社、2005

ることが考えられるため、『新刻全像五鼠鬧東京』の成書時期と刊行時期は、万暦十五年から三十六年までの間とするのが妥当であろうと思われる。

では、『天妃傳』の場合、成書の時期はいつ頃と考えるべきであろうか。同じ方法で、呉還初の歿年から勘案すると、『天妃傳』の成立時期はもう少し絞り込んで、万暦二十年代の後半から三十六年までと推定することはできる。

また、潘建国氏の考察により、「五鼠鬧東京」の故事は基本的に精怪、神怪小説であるが、万暦年間までに、二種類のパターンが存在していた。その区別としては、包公裁判の内容の有無であると考えられる。¹⁸⁶

前掲の検討により、『新刻全像五鼠鬧東京』と『天妃傳』のおおよその成立時期を絞り込むことができたが、両者の刊行の先後及び具体的成書時期についてまだ分からない。以下、『天妃傳』の物語と長江流域の地域文化との結びつきを解説しておくこととする。そのうちに手がかりがあるかもしれないと筆者は考える。

第二節 『天妃娘媽傳』の解説

1、浙江省永嘉と結びついた媽祖信仰

『天妃娘媽傳』と長江流域の地域文化との結びつきを分析するには、まずは『天妃傳』の故事全体を把握しなければならない。李献璋氏は『媽祖信仰の研究』に『天妃傳』の粗筋を次のように要約している。¹⁸⁷

北天妙極星君の娘玄眞が端午節の日、碧蓮池に溺れようとした蟻を助けたことから、苑内に鱷伯（原本猿伯に誤る）と黄茂公がのさばっているのを知ったが、取り逃がして一は東海、一は西番に走り去る。そこで彼女は妖怪を退治して世を救はんと家を出、まづ西王母を訪ねて靈丹をもらひ、更に南海観音に彌猴・妖鱷撃滅の經呪と法文を學んだ上、小箱と鐵馬とを授けられたので、下凡して興化に投胎し、林家の女兒と生まれる。十六の時、機織中に眠りこみ、その元神が東洋で暴れるてゐる妖鱷と戦ひ、商船に災難を免れしめたりして後、同郷世族の求婚をことばつて、夜、江邊より飄々として湄洲の方に飛び去る。化身後は湄洲に祀られたが、黄毛公が西番の軍を率いて入寇したので、兄の林二郎は召されて西征の途に登ることとなり、媽祖も助力を求められて出かける。そして、いくたびか法を鬥はした末、若水岩に妖猴を收服、宣封を受け、ひきつづき鱷精をも降参せしめる。その間に鄱陽救護や「莆田扶産」などが點綴され、最後に「觀音佛點化二郎」（原文、點化默化誤刻）で終わってゐる。

李献璋氏がすでに指摘しているように、この小説に先立って、様々な媽祖或いは陳靖姑に関する物語があり、全ては『天妃傳』にて成立したとは考えがたい。また、『西遊記』の中のエピソードが取り込まれている可能性もあるのだから、『天妃傳』がなしたものはかなり限定的であった可能性が否定できない。こうしたことを考える過程で、筆者は『天妃傳』の物語の一部は、祖本にあたるテキストが存在し、『天妃傳』はこれに基づいたのではないかと考えるに至った。そこで、筆者は媽祖関係の文献資料を調べてみたところ、『太上老君説天妃救苦靈驗經』に注目した。

¹⁸⁶ 潘建国「海内孤本明刊《新刻全像五鼠鬧東京》小説考——兼論明代以降“五鼠鬧東京”故事的歷史流變」、『文学遺產』、2008年第5期、p. 99

¹⁸⁷ 李献璋『媽祖信仰の研究』、東京泰山文物社1979年、pp. 74～75

明の英宗正統十年（1445年）に上梓された『正統道藏』の洞神部所収の『太上老君説天妃救苦靈驗經』に、次のように媽祖の本生譚を記録している。¹⁸⁸

爾時太上老君在無極境界，觀見大洋溟渤、河瀆川源、四海九江、五湖水澤、蛟蜃魚龍，出沒變化精妖鬼怪，千狀萬端。有諸眾生，或以興商買賣，采寶求珍，出使遐荒，交通異域，外邦進貢，上國頒恩，輪運錢糧，進納貢賦，舟船往復，風水不便，潮勢洶湧，驚濤倉卒，或風雷震擊，雨雹滂沱，其諸鬼神，乘此陰陽變化，翻覆舟船，損人性命，橫被傷殺，無由解脫，以致捉生代死，怨怒上沖，何由救免。於是廣救真人上白天尊曰：斗中有妙行玉女，於昔劫以來，修諸妙行，誓揚正化，廣濟眾生，普令安樂。

於是天尊乃命妙行玉女降生人間，救民疾苦，乃於甲申之歲，三月二十三日辰時，降生世間。生而通靈，長而神異，精修妙行，示大神通，救度生民，願與一切含靈解厄消災，扶難拔苦，功圓果滿，白日上升，土神社主奏上三天。於是老君勅下輔門昭孝純正靈應孚濟護國庇民妙靈昭應弘仁普濟天妃。於是天妃聽宣法音，弘是願言：自今以後，若有行商坐賈，買賣求財，或農工伎藝，種作經營，或行兵布陣，或產難不分，或官非撓括，或口舌所侵，多諸惱害，或疾病纏綿，無有休息，但能起恭敬心稱吾名者，我即應時孚感，令得所願遂心，所謀如意。吾常遊行天界，徧察人間，以致地府泉源江河海上，一切去處，令諸所求，悉皆遂願。

その時、太上老君は無極境界にあつて、大洋溟渤、河瀆川源、四海九江、五湖水澤に「蛟蜃魚龍」の類が出沒變化し、様々な妖怪が跳梁跋扈をしているのを観た。様々な眾生は、貿易を興す為海へ赴いて珍宝を探ったり、僻地に出かけたり、異域へ赴いたりしている。外国の使者は朝貢に訪れ、国は恩を与える。国中では錢糧の運搬と税金の徴収が行われたりしている。そのために船が往来しているが、風は順風ならず、浪は激しく、衆生を震えさせていた。風や雷が船を撃ち、雨や雹が滂沱という有様だった。その陰陽の変化に乗じて、鬼神たちは船を翻させ、人命を損なっていた。災難に逢った人々は解脫できず、生者を捉えて、代わりに殺そうとするまでに至った。その怨念は天まで届かんばかり。救済することもままならない。（それらの衆生を濟度しようとしていた）廣救真人は天尊に「斗中に妙行玉女有り。昔劫以來諸々の妙行を積み、正化を發揚せんことを誓う。広く衆生を濟度し、普く安樂たらしめん」と言った。

そして天尊は妙行玉女を人間に降ろすことを命じ、民の疾苦を救済させようとした。そのため、甲申の歳の三月二十三日の辰時に、玉女は下凡し、生まれ変わった。生まれつき靈力があり、長じては神異を現し、妙行に精進して、大なる神通を示し、生民を救済した。そして願わくは靈あるものと共に厄と災いを消滅し、難にあるもの苦しむものを救済せんとしてこれを果たした。功德を積んで、縁満ちた玉女は「白日上昇」した。土地の神はそのことを最上天に上奏した。そこで、老君は「輔門昭孝純正靈應孚濟護國庇民妙靈昭應弘仁普濟天妃」の封号を玉女に賜った。天妃は太上老君の法音を聞き、「これから、商売を行う商人が財を求め、農民職人が作物を植え、物を作るとき、あるいは軍隊が戦争で布陣した時、産婦が難産になる時、役所でトラブルにまき込まれる時、舌先でだまされ煩惱が増す時、あるいは病が治らず、苦しみが続くとき、私の名を敬って称すると、私は直ちに感じ、その人の願いを實現させるのだ。私は常に天界を巡り、人間界を観察しているので、地獄、大小様々な河、そして海に至って全てのところの衆生は、私に願いさえがあれば、ことごとく遂げさせるのだ」と誓った。

¹⁸⁸ 『正統道藏』洞神部、「淨明忠孝全書」卷一、『太上老君説天妃救苦靈驗經』による

『天妃傳』と『太上老君説天妃救苦靈驗經』との粗筋を比較してみれば、『天妃傳』の媽祖故事の一部は宗教經典から来ているもので、媽祖の神格に関しては、いずれも北斗七星から降神し、人間の娘として生まれ変わって世間を救済する話となっている。ただし小説に至っては、当然のことながら、その内容がより読者を引きつけるような物語と描写に改められている。

『太上老君説天妃救苦靈驗經』のテキストについて、李猷璋氏は『媽祖信仰の研究』において次のように指摘している。¹⁸⁹

『太上老君説天妃救苦靈驗經』は、特種な信仰集團の間で行はれた文獻であったため、一般には廣まらなかったが、それでも直接間接に媽祖の傳説に影響を及した。例へば、その媽祖が白日上升後、難船救済などを誓言したのち、

是時、老君聞天妃誓言、乃勅玄妙玉女、錫以無極、輔斗、助政、普濟、天妃之號；賜珠冠雲履、玉珮寶圭、緋衣青綬、龍車鳳輦、佩劍持印、前後導從…。有千里眼之考妣、順風耳之報事；青衣童子、水部判官、佐助威靈、顯揚正化。…

とある。玄妙玉女がここでは玄妙玉女となってゐるが、そこから玄妙先生と呼ばれた南宋永嘉人の林靈素に結び付けられた。すなはち、成化・嘉靖間の人、陸子淵が『金台記聞』に、

天妃宮、江、淮間濱海多有之。其神為女子三人。俗傳神姓林氏、遂實乙未靈素三女。

と記してゐるやうに、道家林靈素の娘だとした云ひ傳へが発生したのである。いはゆる女子三人といふのは、神像の組合せに附會したもので、媽祖が元代の初めに天妃の號を封ぜられた後、侍女として神像の兩側に副へられるやうになった挾侍を數へ入れてのことであらう。……

ここでは、媽祖神格の源流は、浙江省の永嘉と結びついていることが指摘されており、この点は大いに注目される。そもそも一般的な理解としては、媽祖は中国の沿海地域、特に福建省を中心に信仰を集めていた女神であり、海上貿易が盛んになるにつれて、福建商人による貿易活動を通して、媽祖信仰が中国の津々浦々にまで広がって、交通安全と貿易を守る水神として知られ、次第に万物に利益がある神格だと考えられるようになっていったということになっている。そのことは浙江省の金華、衢州、杭州などの地域で媽祖廟が存在していることに裏付けられている。

しかしながら、李猷璋氏の研究によれば、媽祖の神格の原型は浙江省（但し、福建省との省境に近い地域）の道教信仰と繋がっていると考えられる。

その理由は前章で論じた江西省の水神信仰の福建における伝播と繋げて考えてみると、おそらく浙江省と福建省の間に行き来していた商人の貿易活動によりもたらした文化交流の場面にあると考えられる。

2、『天妃娘媽傳』と江西省との繋がり

前掲では、媽祖の信仰と永嘉の地域文化との結びつきを明らかにした。これからは長江中流域の江西省に注目してみよう。

小説の第二十七回「天妃媽子江救護」では、次のようなプロットがある。

¹⁸⁹ 李猷璋『媽祖信仰の研究』、東京泰山文物社1979年、pp. 41～42

天妃既上謝表，即脫到揚子江頭。時天氣黃昏，忽一陣陰風，從西北而起，卷地而來。天妃曰：“此何兆也？”手招之，乃曰：“妖氣為殃，當在今晚。”天妃遂不過江，是晚化作一客商，運貨乘舟渡江。

卻說揚子江西岸邊一古廟，有一怪憑依其中，乃白蛇精也。此蛇在廟中大作威福，四鄰民人，春秋祭賽，皆用牛羊品物，用生祭祀及時，則境內無事；稍一失禮，則災禍即隨之。大凡船隻往來者，皆在此處許願，率以為常。

天妃はすでに明帝に謝表を上奏し、宮廷から出て、長江のほとりに寄って行ったところ、時は丁度黄昏である。忽然、陰風が川の西北から竜巻のように吹き、天妃は「これは如何なる兆候なのか？」指で感ずることで占い、「妖氣が災いを起こすのは今夜である」と言った。そこで天妃は長江を去らず、一人の客商に変化し、貨物を船に積んで長江を渡ろうとした。

長江の西岸に古い廟がある。そこに白蛇の妖怪が住んでいる。その白蛇の力は大いに恐れられ、周りの住民は春秋に牛と羊を供え白蛇を祀っていた。祭祀の際に、時期に違ってれば、その地域に祟りを引き起こせずに済む。もしもほんの少しの失礼があれば、直ちに祟りが引き起こされる。大きな帆船はその辺りを往来する時には、皆そこで祭祀を行い無事を祈ることになっている。

興味深いことに、このエピソードは前章で論じた『全像顯法降蛇海遊記傳』の結末と繋がっている。『全像顯法降蛇海遊記傳』の場合、白蛇の妖怪は陳靖姑の間山教弟子一同に打ち破られるが、観音菩薩に帰依することで、殺されずに白蛇聖母の身分で水神として川辺に祀られるようになる。そして、何よりも重要なのは、『天妃伝』と『海遊記』の編者が同一人物であること、同一の書肆から出版されていることで、このことを考え合わせれば、ここでの「白蛇精」とは、観音によって川辺に祀られ、百艘の船が通るたびに家鴨を供えてもらうことになった「白蛇聖母」と同一の神格と考えられるのである。

ここでは、白蛇聖母廟の場所はさらに具体的に確定できる。小説において、「揚子江邊西岸一古廟」と場所を示めている。その地域は第三章第二節で論じた江西省の呼称を勘案すれば江西省を指していることも分かる。

なお、前掲葉明生氏の研究によれば¹⁹⁰、『全像顯法降蛇海遊記傳』の編者「海北遊人無根子」は『天妃傳』の編者「南州散人吳還初」とは同一人物、あるいは同書肆仕事関係のパートナーと想定されるので、この二部の小説の成書時期は極めて近いと考えられる。さらに、『天妃傳』が『全像顯法降蛇海遊記傳』の結末を、一つのエピソードとして間接的に引用していることから、『全像顯法降蛇海遊記傳』の成書は『天妃傳』の前である可能性が極めて高いと推定できる。従って、『天妃傳』の刊行は、万曆二十六年以降から、万曆三十六年までの間であると考えるのが妥当であると考えられる。

前掲のエピソードに続けて、天妃が白蛇を鎮め、往来の客船を救った話が説かれる。そして小説の同回の終わりに次のような描写がある。

那舟中宦者，臥於倉中，近入於底，聞水中人爭語曰：“今晚此一宦者有福，倘非天妃娘娘在此後舟，一家二十口性命難保矣！”

¹⁹⁰葉明生「古本陳靖姑小説之發現及研究—《海遊記》校注引言」、『海遊記』、民俗曲芸叢書、財団法人施合鄭民俗文化基金会、2000、p. 14

……宦者看畢愕然，曰：“吾昨晚倉中所聞，信不虛矣。第不知箱中所藏者何物？”命取鑰匙開視之，乃一軸小畫，書一封，外書即付與宦官。開而讀之，只道其實跡，托以建廟於揚子江頭之事，其軸即天妃之像。宦者看畢，喟然嘆曰；“人雖聰明聖智，孰能如神有先機之哲乎？”即捐金數百，募本處有富厚之家，使各出銀數十，共為天妃大建廟宇。那鄉各富家長者，是晚俱夢天妃娘娘祝以建廟之事，至宦者相募，各大悅樂從，即同往江邊擇壇場。

船中の役人は船の底近くの船倉に横たわっていると、水の中から「今夜の役人は福があるね。もし天妃娘娘がこの船の後ろに付いて来なければ、この一家二十人は皆命が危ないぞ」と争う声が聞こえた。

……役人は箱を見て愕然とした。そして「わしは昨晚船倉の中で声が聞こえたが、これは偽りではないと信じておる。ただしこの箱の中に何かが入っているのかは知らん」と言い、人に鍵を持って箱を開けさせると、小さな画の巻物の軸一本と手紙一通が入っている。その手紙の宛名に役人の名前が書かれていた。開けて読んで見ると、天妃の実績が書かれ、揚子江の川辺に天妃廟を建立することが依頼されていた。その軸は即ち天妃の肖像である。役人は読み終わると「人が聡明で聖智があるとしても、神に等しく万機を知る哲人など居るはずがない」と感慨深く嘆き、直ちに金数百を出して天妃廟の建立に寄付し、さらに地元の金持ちからそれぞれに銀数十を出させ、共に天妃の廟を建立することとした。地元の富豪長者はその夜皆天妃が廟の建立をことほぐ夢を見たので、役人が募金を始めると、皆喜んで従い、川辺に廟を建てるため土地を選びに行った。

そもそも媽祖は福建地元の水神信仰の一つと見られることに過ぎなかったが、このエピソードから、媽祖は長江で往来する商客を救うことによって水神として崇められるようになったという物語と共に、江西においても水神として信仰を集めるようになったと考えられるのである。

ここから分かることは、媽祖の物語が文学作品として成熟していく過程と平行して、媽祖信仰は長江中流域の江西省までに受容されるようになっていったことである。しかも、それを可能にしたのは、作品中に示されているように、商人達の活発な商業活動と、それに伴う文化の移動、そして文化の出会いと衝突と総合影響を伴う融合が起きていたことである。

『全像顯法降蛇海遊記傳』の場合では、福建の水神信仰に、長江流域の巫教文化、及びそれと繋がっている江西の許遜信仰が取り入れられ、いくつもの物語を生み出したことは前章で論じたが、媽祖の場合も、『夷堅志』の中に記載された神格が時代と共に、様々な物語を取り込みながら、より多様なものになっていったのであり、その物語とは様々な形式のものが相互に影響し合いながら発展していったものだということを、改めてここで確認をしておきたい。

そして、またそれらの物語の全てにおいて、物語を創作し、演じ、享受し、普及するなど様々な役割を有する人々が関わっていたこと、その中で、特に江西、福建の商人達とその活動の場である会館や各種の廟が極めて重要であること、さらには彼らの活動が長江やその支流、或いは多くの周辺の湖沼を巡ってのものであったことを強く強調して先へ論を進めることにする。

3、『天妃娘娘傳』と寧王の乱との繋がりに反映される明末文人の憂患意識

また、小説第十八回「林真人鄱陽救護」に次のプロットがある。

行不數日，到一大湖，名曰鄱陽湖。……湖北有一龜精，數年之前，常於此處化舟渡人，至湖中輒沉而食之。民之遭害者不可勝數，怨氣上積於天。觀音菩薩知之，一日遊此尋渡，彼龜不知其為佛，即載於舟中，仍招有數十人同載。是晚來至半湖，嘯風作浪，舟即將沉，觀音念了真言，此缸遂沉不入水。那龜無所逃脫，遂為觀音所收，但未嘗殺之，只幽一小壑之中，用經鎮壓其上，囑龍王守之，向後此災暫平。故龍王平日大凡有出，即囑付謹防，恐被逃走。那日五湖龍王皆往洞庭賀壽，齊過相邀，一到即行，未及囑托，至晚來歸，那守者不加嚴謹，遂被計脫。此妖久幽於此，受苦極矣；一旦得出，即為翻天覆地之舉，欲盡將舟人而吞之為快。真人是晚聖駕正到鄱陽，於夜靜之時，忽見狂風驟發，真人曰：“此妖風也，從何方而來？”因出視之，乃知其為湖北之龜精也，急召部下兵將，即於湖東、湖西，湖南、湖北各處團圍，托夢於二郎曰：“湖中妖龜為虐，妹往救之。”

林二郎は歩いて数日、鄱陽湖に辿り着いた。……湖北に亀の妖怪が住んでいた。数年前から常にその処で水夫に化け、往来の旅人を船に乗せて、湖の中心までつれていくと、船を転覆させて、人を食う。遭難した人数は数え切れないほどである。彼らの怨念が積み重なり、天まで届いた。観音菩薩はそれを知り、ある日も遊山を装いやつてきて、船を探して湖を渡ろうとした。亀の妖怪は逃場もなく観音菩薩であると知らずに、船に載せると、いつものように数十人を招いて船に乗せた。この夜、船が湖の中心に着くと、風浪を召喚して船を沈ませようとしたが、観音菩薩は真言を唱え、船は水に沈まなかった。亀の妖怪は夜になって戻ってみると、観音菩薩に取り押さえられた。生きたまま水中の窟に幽閉し、呪文でその上から鎮め、竜王に妖怪の監禁を託した。その後、災いは暫く収まった。竜王はだいたい外出するが、必ず召使いに妖怪の監禁を忘れるなど言い付けて逃げられないようにしていたが、ある日五湖の竜王は皆洞庭湖に祝いのために誘いあって出かけた。鄱陽湖の竜王はつい言い付けることを忘れ、見張りが油断したため妖怪がそこから逃げ出した。その妖怪は長らく幽閉されていたが、ひどい責苦を受けていた。自由を得たために、天地を覆す行いをし、船の乗客をことごとく食い尽くそうとした。その晩真人の一行が丁度鄱陽湖に着いたところ、夜静かの時に、いきなり狂風が巻き起こった。真人はそれを見て「これぞ妖風なり、いずこから起きたのか。」と呟きながら、外に出て見て、湖北の亀の妖怪の仕業だと知る。そして直ちに部下の兵士を集め、湖東、湖西、湖南、湖北から妖怪を取り囲み、二郎に「湖に亀の妖怪がいて、災いを起こそうとする、私は救いに行ってくる」と夢に託して告げた。

このプロットでは鄱陽湖の亀の妖怪のことが描かれている。要するに、亀の妖怪は鄱陽湖で往来の商客を食いあさり、人間に大いなる災いを引き起こした。そのことに気づいた林真人は亀の妖怪を鎮めることとする。この鄱陽湖に巢食う妖怪を仙人、或いは真人が退治するというストーリーは『鐵樹記』と基本的に同じであることに注目しないわけにはいかない。

第三章では、筆者は『旌陽宮鐵樹鎮妖』は寧王の乱の史実を取り込んだ水神小説であると解説した。繰り返しになるが、その史実を振り返っておこう。朱元璋の五世孫で寧王に封じられた朱宸濠は、正徳十四年南昌で挙兵し、皇位を篡奪しようとしたが、鄱陽湖で贛南巡撫である王陽明に破れ、生け捕りされた寧王はその後北京で皇帝に処刑されたのである。そして、小説を丹念に読み解いていくと、鄧誌謨が『鐵樹記』において寧王朱宸濠を水の妖怪として描き、妖怪退治を行った許遜は王陽明に準えられていることを論じた。では、『天妃

伝』中のこのエピソードも同じく寧王の乱を当てこすつたと解説することができるだろう。その視点から、エピソードの内容をもう少し丁寧に読み解いてみよう。

そのポイントの一つは、第一に鄱陽湖を舞台に設定したことである。こうした妖怪を鎮圧する物語における場所の設定は、物語の真の意味を読み取る上で極めて大事であり、寧王の乱の舞台となった場所が選ばれたのは、偶然とは考えがたく、少なくとも読者はこの物語から寧王の乱を想起することは容易であったと思われる。

次に、なぜ観音菩薩は散々人を食らった亀の妖怪を殺さずに竜王に託して監禁させたのかということにある。言うまでもなく、観音菩薩は仏教における大慈大悲の仏として、篤い慈悲心があるため、殺生を行わなかったということは理解できる。と同時に、亀の妖怪が寧王を意味するキャラクターであるとするれば、王族であれば仮に反乱を起こしても、直ちに殺されることは許されず、皇帝の審判を仰がねばならないということの反映として、亀はその命を奪われないという設定になったと考えることができる。

最後に、亀を監視しているながらこれを逃がした竜王の行動がもう一つのポイントである。そもそも観音はなぜ龍王に監視を依頼したのかから考えてみると、龍と亀が同じ水族であることから、龍王が皇帝であり、亀が皇族の寧王ではないかということが可能性として浮かび上がってくる。そして、龍王が祝いの席に出かけた隙に、見張りも油断をして妖怪を逃がしたということが、皇帝とこれを取り巻く大臣高官たちの墮落ぶりを諷したと読むことができるのである。この三つの要素を併せて読むならば、このエピソードが寧王の乱と結びついていると考えることは、決して度を越えた深読みにはならないはずである。

こうした解釈を可能にするのは、すでに第三章で論じた当時の社会背景にある。王朝の混乱、党派の対立については繰り返しは避ける。北方少数民族の脅威も日に日に深刻になっていき、特に後金（のちの清朝）が王朝として成立したことで、明朝の社会はますます不安定になっていった。さらに、福建という地域を考えれば、明末に中国の東南沿海地域では倭寇が暴れ回り、またポルトガルやオランダの船も頻繁にやってきたことも、一層不安を増す要因であったと思われる。こうした内憂外患の状況で、こうした物語を読めば、そこに隠された（隠されているかもしれない）政治的な意図を読者が読み取っていくことがむしろ自然であったのではないかと思われる。

さて、明末の社会状況を理解した上で、『天妃傳』の解説を続けよう。

『天妃傳』の物語は、水の妖怪である猿と鰐の話から始まっている。この二匹の妖怪は災いを引き起こし、天兵に追いやられ、途方にくれた妖怪はそれぞれに逃亡した。猿の妖怪は番邦までに逃げ、番邦の王を煽って中国を侵略させようとした。第二十二回「弱水岩收伏毛公」の文末には次の詩がある。

猴自走西天，顯怪許多年。
番邦深受害，中國亦為殃。
再寇大同塞，一摧弱水村。
遊凡功已建，萬載一爐煙。
猿西天へ走りしより、怪を顯して許多年。
番邦深く害を受け、中国亦殃と為す。
再び大同の塞を寇し、一に摧（こぼ）つ弱水の村
凡に遊びて功已に建ち、万載一爐の煙。

呉還初はこの詩を以て、夷狄は中華に負け、万年の平和の礎を築いたという結末とした。それを『鐵樹記』と『旌陽宮鐵樹鎮妖』文末の詩の最後の句、「大明は依然として江山を鎮める」と比較してみると、『天妃伝』においても、鄧誌謨と馮夢竜の思いと同様の意図、すなわち国や社会に対する強い憂慮の意識が感じられるのではあるまいか。そして、それは恐らく明末の多くの文人が共有する心情ではなかったろうか。

この時期に成立した水神小説を研究するに当たっては、神話的な内容の小説であっても、宗教的或いは娯楽のための物語として捉えることにとどまらず、当時の社会状況を踏まえ、そこに隠れている（可能性のある）政治的な意図、社会への批評を読み解く努力を我々はすべきである。なぜなら、繰り返すにはなるが、新たに即位した皇帝がわずか一ヶ月で不審の死を遂げ、北には満洲族、南には倭寇の脅威、それによって人心不安の状態が生じる、こういう状況を小説が反映しないはずがないと考えるべきである。

さらに一步進めて考えるならば、この時期に妖怪退治の物語が流行を見せたこと自体が、社会状況の反映、特に北方の満洲族の侵攻と南方の倭寇の猖獗と無関係ではないと筆者は考える。後継者争いと党派闘争で力を失いつつあった王朝はもはや頼りにならず、神仏の力で忌まわしい外敵を追い払うという夢がそこには投影されているのではないか。なぜなら、そうした化外の外敵を妖怪として描くことは、六朝時代に異文化が衝突を繰り返す中で、まさに「志怪」が実現したことだからである。

第三節 『天妃娘媽傳』から見る媽祖信仰の文学における受容

1、媽祖信仰の公式及び民間における伝播

ここまで、長江流域の地域そのもの、あるいは地域の文化と『天妃傳』との関係を論じ、かつ『天妃伝』と当時の社会状況との関連を論じてきた。言うまでもなく、その結びつきは水神小説である『天妃傳』の成立の背景となっており、小説を解読する大事なキーポイントである。

では、媽祖信仰の文学における受容は一体いつの時代から始まったのか。

文学における媽祖像の形成及び媽祖の文化史的意義を研究するために、媽祖の人物原型と媽祖信仰の実態を明らかにしなければならない。

媽祖は、宋の都点検林願の娘であり、歴史上の实在人物と考えられる。彼女の事績について、南宋紹興二十年（1150年）に書かれた『聖敦廟祖重建順濟廟記』¹⁹¹が現存する媽祖に関する最初の廟記である。

（前略）墩上之神，有尊而嚴者曰王，有哲而少者曰郎，不知始自何代；獨為女神人壯者尤靈，世傳通天神女也。姓林氏，湄洲嶼人。初，以巫祝為事，能預知人禍福；既歿，眾為立廟於本嶼。聖墩去嶼幾百裏，元祐丙寅歲，墩上常有光氣夜現，鄉人莫知為何祥。有漁者就視，乃枯差，置其家，翌日自還故處。當夕遍夢墩旁之民曰：“我湄洲神女，其枯差實所憑，宜館我於墩上。”父老異之，因為立廟，號曰聖墩。歲水旱則禱之，癘疫崇則禱之，海寇盤互則禱之，其應如響。故商舶尤借以指南，得吉卜而濟，雖怒濤洶湧，舟亦無恙。寧江人洪伯通，嘗泛舟以行，中途遇風，舟幾覆沒，伯通號呼祝之，言未脫口而風息。既還其家，高大其像，則築一靈於舊廟西以妥之。宣

¹⁹¹ 『白塘李氏族譜』忠部所収の宋の廖鵬飛『聖敦廟祖重建順濟廟記』

和壬寅歲也。越明年癸卯，給事中路允迪使高麗，道東海，值風浪震蕩，舳艫相沖者八，而覆溺者七，獨公所乘舟，有女神登檣竿，為旋舞狀，俄獲安濟。

(前略) 聖墩祠の神のうち、尊くて貫禄がある者は王と呼ばれ、麗しくて若き者は郎と呼ばれる。その由来はいつから始まったのかはわからない。その中に、神々しい女神は尤もあらたかなため、世間では彼女のことを通天神女と伝えた。彼女の姓は林で、湄洲嶼の出身である。最初は巫祝を持って事をなし、人の禍福をあらかじめ知ることができた。すでに彼女が没した後、民衆は湄洲嶼に彼女の廟を立てた。聖墩は湄洲嶼を離れること数百里であるが、元祐年間丙寅の年に、聖墩の上に常に明るい光が夜に現れた。里人は、それは何の兆しなのかはわからなかった。漁民がそれを見ると、それが枯れ木の筏であったので、家に持ってきたが、翌日には元の場所に戻っていた。その日の夜、この村の人々の夢の中に現れ、「私は湄洲の神女なり、その枯れ木の筏の行き付くところによろしくわれのために墩上に館せよ。」と告げた。土地の故老たちは、これは不思議だと思い、廟を作り、聖墩と名付けた。水害や日照りの年に神女に祈ったり、疫病や祟りが発生した場合に神女に祈ったり、海賊が跋扈した時に神女に祈ったりしたが、全て願うままになった。それ故、商舶はとくに女神を「導きの神」とし(指南)、占いで良い結果が出たら、怒濤にあっても船舶は(神女のご加護を得て)安全になると信じた。寧江の人洪伯通はかつて船に乗って出航し、途中強風に逢い、船が沈むところだった。伯通は大きな声で神女のご加護を祈祷したところ、その言葉が終わらないうちに風が治まった。家に戻ってから、神女の立派な神像を作り、旧廟の西側に位牌を立て祀った。それは宣和壬寅の年の出来事である。翌年の癸卯の年に、給事中路の允迪は外交使節として高麗に行き、東海で風浪に会い、船が十中八九海水に流され沈んでしまった。ただし允迪が乗っている船では、女神が帆柱に登って回旋舞をすると、無事に航海ができた。

『廟記』により分かるように、媽祖は最初には多くの神々とともに祭祀されていたが、彼女の神格は尤も靈驗あらたかな為、信仰が集められるようになり、媽祖を中心に祀る場所一天妃宮が現れた。

明天順五年(1461)の漢族官修地理志『大明一統志』には、当時の官立天妃宮を詳しく記録した：

卷六 南京 祠廟 天妃廟：

在府治西北一十五里。永樂五年建，賜名弘仁普濟天妃宮，有禦制碑。

卷十三 淮安府 寺觀 靈慈宮：

在山陽縣清江浦，宣德間平江伯陳瑄建，少師楊士奇為記。

卷二十五 遼東都指揮使 祠廟 天妃廟：

在金州衛旅順口。海舟漕運多泊廟下。正統間命有司春秋致祭。又遼河東岸亦有廟。

卷三十九 嘉興府 山川 苦竹山：

在平湖縣東南二十九里上有天妃宮。

卷七十七 興化府 山川 湄洲嶼：

在府城東南七十里海中，與琉球國相望。出黑白石，可為碁子，上有天妃廟。

卷七十七 興化府 祠廟 天妃廟：

在涓洲嶼。妃莆人，宋都巡檢林願之女。生而神靈，能言人禍福。沒後鄉人立廟於此。宣和中，路允迪浮海使高麗，中流風大作，諸船皆溺，獨允迪所乘舟，神降於檣，遂獲安濟。歷代累封至天妃。本朝洪武、永樂中凡兩加封號。今府城中有行祠，有司春秋祭焉。

(廟は) 涓洲嶋にある。媽祖は莆田の出身であり、宋の都巡檢林願の娘である。生まれつき靈力があり、人の禍福を(あらかじめ) 知ることができた。没した後、里の人は此処で廟を立てた。宣和の時期に路允迪は使者として海を渡って高麗へ赴いたとき、途中で風が大きく立ち上がり、船は皆沈没した。ただ允迪が乗っていた船に、神が帆柱に降りたおかげで、救われた。(媽祖は) 歴代に渡って封号を賜り、天妃に至った。明代の洪武、永樂年間に、二回封号をその上加えた。今の府城に行祠があり、管理の部署は毎年の春と秋に媽祖祀ることになっている。

卷八十二 瓊州府 祠廟 天妃廟:

在府城北一十里海口。昔宋莆田人林氏女，歿為神，極靈驗。凡渡海者必祭，歷代累封號天妃。

(廟は) 府城を離れて北一十里の入江にある。(媽祖は) 昔の宋代の莆田林氏の娘である。歿後は神となって、その靈驗あらたかさで知られている。凡そ海を渡る人は必ず(媽祖廟で) 占いをした。歴代は封号を積み重なり、天妃に至った。

また、清朝の謝旻、陶成らにより編纂された雍正版『江西通志』に、媽祖廟に関する記述が記されている。『江西通志』卷五十三建昌府・人物・揭稽の条に次のような記述がある。

廣昌の人、永樂辛丑進士，居臺官。正色立朝，介然有守。出外治，廉恕忠勤，赫然有聲。海南天妃廟靈應，使者遇必祭焉。稽當考察時渡此，惟投一詩云：秉心玉潔與冰清，黜陟廉食佐璧明。若載苞苴並土物，任教沉在此滄溟。仕至兵部侍郎。

(揭稽) 廣昌の出身である。永樂辛丑(1421年)の進士で、臺官を勤めていた。正直の声名を持って朝廷に立ち、介然たる操守がある。役人として地方を治めていた時に、廉潔且つ寛容で、忠実ながら職務に勤勉していた。それが故に、赫然たる声名が高まっていた。海南の天妃廟は靈驗あらたかが故に、使者が経過するたびに、必ずそこへ行って(媽祖)を祀ることにした。揭稽はその地域を調査を行って、海南を渡った頃に、「秉心玉潔與冰清，黜陟廉食佐璧明。若載苞苴並土物，任教沉在此滄溟。仕至兵部侍郎。」と詩を作った。

かくて、媽祖信仰は単なる民俗信仰だけではなく、「有司春秋祭焉」に示されているように、すでに国家の文化的な象徴として扱われていたことである。そこから、媽祖信仰或いは中国人の信仰のプラグマティズムが読みとれる。すなわち、神を祭祀することにより、信者は直接あるいは間接に利益を得る(媽祖の場合は航海の安全を守るという利益)ことができるというもので、このような現実主義から出発する考えは、自然界に対する畏怖心とともに、人々の日常生活に直接的な影響を与えた。そして、信仰は次第に現実への対応のための行為として習慣化していくが、媽祖信仰もまた民俗習慣に成り、人は川や海に出航するに当たって、必ず媽祖を祀ったり、媽祖廟で卜占により吉凶を問うたりすることになっていた。

媽祖が没後、先に引用した廟記にあるように、北宋宣和五年(1123年)、外交使節の允迪は高麗に行った途中、強風に遭い、媽祖の加護を乞ったおかげで無事帰還した。そして、朝廷は媽祖の神異な功績を顕彰するため、徽宗皇帝は媽祖を「南海女神」に封じ、「順濟」の廟号を与えたことで、媽祖は神として正式な封号を持つようになり、それから媽祖は民間でも祭祀の対象になった。

また、南宋の都は臨安（杭州）であるが、その首都は物資が極めて不足となっており、都城に南の地域から絶えず米やお茶などが水運を通して運ばれていた。この物資の搬送ルートを通じて、媽祖信仰は当時、長江中下流域に広がっていった。それに関して、李憲璋氏『媽祖信仰の研究』では、『咸淳臨安志』などの地方志の記述を通して、媽祖の信仰は南宋時代に、福建省から江蘇省、浙江省に伝割っていったことを論じている。¹⁹²

元の時代になって、「南糧北運」は国家にとって重要な業務であり、歴史上ではそれを「漕運」と呼ばれていた。さらに当時の諺「北風吹儿墮黒水，始知勃溟皆墓田」から分かるように、水上運輸は労働者にとって、常に大きなリスクを負担せねばならない。そして、中央朝廷は民心を安定するために、水上安全を守る水神を祀るようになるが、その際に媽祖は最優先の人選となった。その結果、海南瓊州、福建莆田などの媽祖信仰の発祥地は勿論、南京、江蘇清江、浙江平湖、遼寧金州など長江下流域を中心に、官立天妃廟が次々と建立されるようになった。

特に宋の元裕年間（1089年）、泉州市舶司が設立され、泉州港は明州（寧波）を超えて、全国二番目大きな港となっていた。水路の発達及び航海の繁栄につれて、水夫や漁師たちは寧海（浙江省東部の沿海地域、筆者注）に集まるようになった¹⁹³。その結果、泉州から水夫や漁師を通じて江蘇省、浙江省のいわゆる江浙地域に媽祖信仰が次第に受容されるようになった。

明代になると、航海業は極めて発達した。言うまでもなく、三宝宦官鄭和の七回西洋下りは周知の壮挙である。鄭和は航海中、何回も「天妃神顯靈応、默伽佑相」と宣言した。そして、永楽帝は湄州、長楽、太倉、南京及び北京に媽祖廟を造るよう命令を下した。特に、永楽帝十四年（1416年）鄭和が四回目西洋下りした際に、永楽帝は自ら「御製弘仁普濟天妃宮之碑」を書いて、天妃の功德を褒め称えた。

また、以上で述べた官立媽祖廟の他に、民間でも他の形態の媽祖廟が共存するようになった。特に南宋以降、福建省からの移住民と商人たちによって、各地に数多くの福建会館を作った。それは会館型媽祖廟である。なぜならば、福建の人々にとって、媽祖文化は福建文化のシンボルと見なされ、心理上のよりどころとして機能しているからである。

ここに再度言及しておきたいのは、江西省の万寿宮もまた同じだということである。万寿宮は道教の許遜真君を祀る道観であるが、江西商人らの貿易活動の中継場として、江西会館の機能を果たした。そして、有名な諺「有江西人在的地方、就有万寿宮」が生まれた。万寿宮とその文化的な機能を参考にすることにより、天妃宮における文化の受容と変容とがわかるようになった。

媽祖信仰は江浙地域に伝えた当時、地方志に彼女の神異について多く記録される。例えば王元恭『至正四明統志』巻九祠廟の条に「福惠明著天妃廟曰：“靈慈。程端學為記。”」と書いている。

そして程端学の廟記には以下のような記述が書かれている。¹⁹⁴

神之廟始莆遍閩浙。鄞之有廟，自宋紹興三年、來遠亭北。舶舟長沈法詢，往海南遇風，神降於舟以濟，遂詣興化，分爐香以歸……

¹⁹² 李憲璋『媽祖信仰の研究』、東京泰山文物社1979年、p. 8

¹⁹³ 李憲璋『媽祖信仰の研究』、東京泰山文物社1979年、pp. 338～339

¹⁹⁴ 程端学『積齋集』巻四、「靈濟廟事蹟記」による

神の廟は莆田から始まって福建、浙江に広がっていた。鄞（寧波）に廟ができたのは宋の紹興三年からで、來遠亭の北にあった。巨船の船長である沈法詢は南海へ赴いた際に、大風に遭遇したが、媽祖が船に降臨し彼を濟度した。そこで彼は興化に詣で、炉香を分けて頂きそれを持って帰った……

媽祖は往來の客船や商人を救ったとされる靈驗によって、信仰がする人が増え、やがて媽祖廟が作られるようになった。

2、文学における媽祖信仰の受容

媽祖の救民濟世の功績は歴代の王朝に褒め称えられるだけではなく、文人にも注目されて、文学作品においても媽祖を表現するようになった。

媽祖に関する文献資料を調べると、『全宋詞』第三冊に所収の、南宋淳熙二年（1175）進士趙師俠による「訴忠情・莆中酌獻白湖靈慧妃」三首は、いずれも媽祖の靈驗あらたかさを賛美する宋詞である。また、南宋鄱陽の文人である洪邁による筆記小説『夷堅志』には、丙卷九「林夫人廟」条、戊卷一「浮曦妃祠」条はいずれも媽祖の民間故事である。

まずは趙師俠の詞「訴忠情・莆中酌獻白湖靈慧妃」¹⁹⁵三首を見てみよう。

其一

神功聖德妙難量、靈應著莆陽。涓洲自昔仙境、宛在水中央。
孚惠愛、備祈禳。降嘉祥。雲車風馬、舂蠶來飲、桂酒椒漿。

其二

茫茫雲路浩無邊、天與水相連。舳艫萬里來往、有禱必安全。
專掌握、雨暘權、屬豐年。瓊卮玉醴、饗此精誠、福慶綿綿。

其三

威靈千里護封圻、十萬戶歸依。白湖宮殿雲聳、香火盡虔祈。
傾壽酒、誦聲詩、諒遙知。民康物阜、雨潤風滋、功與天齊。

其一

神功聖德は妙にして量り難く、靈應莆陽に著る。涓洲昔より仙境にして、宛にして水の中央に在り。

惠愛を孚み、祈禳を備う。嘉祥を降すは雲車風馬、舂蠶来たりて飲くるは桂酒椒漿。

其二

茫茫たる雲路は浩にして辺無く、天と水は相連らなる。舳艫萬里を來往するに、禱有れば必ず安全たり。

専ら掌握す、暘雨の權、豐年に屬しむるを。瓊卮玉醴、此の精誠を饗すれば、福慶綿綿たり。

其三

威靈千里封圻を護り、十萬戶歸依す。白湖宮殿雲に聳え、香火虔祈りを盡くす。

壽酒を傾け、声詩を誦じれば、諒に遙に知る。民康にして物阜く、雨は潤し風は慈しみ、功は天と齊し。

¹⁹⁵ 『全宋詞』第三冊、中華書局、1965、pp. 2086～2087

この靈慧妃は媽祖のことを指す。「訴忠情・莆中酌獻白湖靈慧妃」三首では「神功」、「威靈」及び莆陽の十万户は媽祖に帰依した盛況の三つのところから媽祖の功德を顕彰した。文の中から、作者は媽祖に対する「功与天齐」を褒め称える。特に、「琼卮玉醴」、「桂酒椒浆」のような道教と関わる表現を通して、媽祖と道教を結びつけ、「雲車風馬」で媽祖を神仙すのごとき逸な様を描いた。其の三で使われた「白湖宮殿雲聳」の比喩は、正に媽祖を仏教の観音に見倣して表現した。そこには、宋代以降の仏教、道教の間の習合現象が見られる。

詩歌は韻律、文字数などの制限があり、人物の性格、事件の過程などの描写には限界があるが、小説の方は人物と事件の描写に優位性がある。南宋洪邁の文語による筆記小説『夷堅志』には媽祖の故事が二つ収録される。一つは『夷堅志』支景卷九「林夫人廟」条、もう一つは『夷堅志』支戊卷一の「浮曦妃祠」条である。

まずは「林夫人廟」条を見てみよう。

興化軍境内地名海口，舊有林夫人廟，莫知何年所立，室宇不甚廣大，而靈異素著。凡賈客入海，必致禱祠下，求杯筮，祈陰護，乃敢行，蓋嘗有至大洋遇惡風而遙望百拜乞憐見神出現於樺竿者。里中豪民吳翁，育山林甚盛，深袤滿谷。一客來指某處欲買，吳許之，而需錢三千緡，客酬以三百。吳笑曰：“君來求市而十分償一，是玩我也。”無由可諧，客即去。是夕，大風雨。至旦，吳氏啓戶，則三百千錢整疊於地。正疑駭次，外人來報，昨客所議之木已大半倒折。走往視其見存者，每皮上皆寫“林夫人”三字，始悟神物所為，亟攜香楮，詣廟瞻謝。見羣木多有運致於廟壘者，意神欲之，遂舉此山之植悉以獻，仍輦原值還主廟人，助其營建之費。遠近聞者紛然而來，一老叟家最富，獨慳吝，只施三萬，眾以為太薄，請益之，弗聽。及遣仆負錢出門，如重物壓肩背，不能移足，惶懼悔過，立增為百萬。新廟不日而成，為屋數百間，殿堂宏偉，樓閣崇麗，今甲於閩中雲。¹⁹⁶

興化軍の境には海口というところがあり、そこに曾て林夫人廟があった。いつ建造されたかはわからないが、建物はそれほど大きくないわりに、靈驗はもとよりあらたかである。海上貿易を行う商人らは出航するたび、必ず廟に安全を祈り、杯筮で占いをして神の庇護を求めることになった。かつてある者が大洋に至って悪風に遭遇し、遙かに廟の方向へ百拝祈祷して憐れみを乞うたところ神が帆柱に現れた。里の富民吳翁は広い山林を持っている。ある客商はその一部の山林を指して買おうとしていたが、吳氏はこれを許可し、三千緡の金を要求した。客は三百緡で交渉すると、吳氏は「君が商売をするつもりでこちらの言い値の十分の一で売ってくれというのは、我を弄ぶことだ」と笑って返事した。うまく折り合わず、客は去った。その夜、風雨が激しく降った。翌日の朝になると、三千緡の金が地面に丸ごと置かれていた。吳氏が驚いているところ、外から人がやってきて、昨日の客商が要求した山林の木が大半折られたことを彼に知らせた。残った山林に見に行けば、どの木の皮にも「林夫人」の三文字が刻まれていた。吳氏は昨日の人は神だと悟って、すぐにお香を持って廟に謝りに行った。そこで木材が数多く廟の外壁の所まで運ばれていたことを見て、神がそれを欲しがっていることを知った。そしてこの山を挙げて全ての植物を神に供え、売り上げ三千緡を車で運んで、廟の管理者に返し、廟の管理者に營造の費用として寄付した。遠近の人がそれを知って次々と寄付をしにやって来た。ある老農民は金持ちだが、吝嗇で三万錢だけを施した。皆はそれが少なすぎと彼を戒めたが、聞かなかった。彼が

¹⁹⁶何卓校注『夷堅志』支景卷九、「林夫人廟」条、pp. 950~951、中華書局 1981年

従僕に金を背負わせて外出する時、金はまるで重石のように重くなって、足が歩かなくなった。彼は恐れるあまり、懺悔をして、百万銭に寄付することを誓った。新しい廟はまもなく完成し、数百の部屋の規模になっている。殿堂は雄壮らしく楼閣も麗しく作られた。今そこは閩中の冠絶となっている。

「林夫人廟」の内容は『聖敦廟祖重建順濟廟記』で紹介した媽祖の話と似ている。商人らは出航する時に、必ず「林夫人廟」に行き、占いで吉凶を問うことになった。また、海難に遭った人は林夫人の加護を乞うと、靈驗あらたかな現象が起こり、無事助かるのである。

この故事の媽祖の神格は仏教の観音信仰と類似している。すなわち、頼みさえすれば必ず承諾することだが、ただし、物語として、『聖敦廟祖重建順濟廟記』に比べて勸善懲惡、教化の色彩が濃くなっている。また、媽祖信仰のあり方も功利的になっており、それは南宋の人の世俗的な心理の文学的反映だと考えられる。経済と文化の発達により、彼らの思想に実用主義が強まったのである。

次は、『夷堅志』支戊卷一の「浮曦妃祠」条を見てみよう¹⁹⁷。

紹熙三年、福州人鄭立之、自番禺泛海還鄉。舟次莆田境浮曦灣、未及出港、或人來告：“有賊船六隻在近洋，盍謀脫計？”於是舟師詣崇福夫人廟求救護，得三吉筊。雖喜其必無虞，然遲回不決，聚而議曰：“我力單寡，不宜以白晝顯行迎禍？且安知告者非賊候邏之黨乎？勿墮其計中。不若侵曉打發，出其不意，庶或可免。況神妃許我耶！”皆曰：“善！”迨出港，果有六船翔集洪波間，其二已逼近。舟人窘迫，但遙瞻神祠致禱，相與被甲發矢射之。矢且盡，賊舳艫已接，一魁持長叉將跳入。忽煙霧勃起，風雨欬至，驚波日本作瀾駕山，對面不相睹識，全黃校：疑誤如深夜。既而開霽帖然。賊船悉向東南去，望之絕小。立之所乘者，亦漂往數十里外，了無他恐。蓋神之所賜也，其靈異如此，夫人今進為妃云。立之說

紹熙三年、福州人の鄭立之は番禺から海を渡って帰省したところ、船は莆田の境にある浮曦灣に停泊していない時に、ある人がやってきて「六隻の海賊船が近海に徘徊している、なぜ脱出の策を練らないのか」と彼らに告げた。そこで船師は崇福夫人廟に加護を求めに行きト占で吉凶を問った結果、三回も吉筊になったので、心配がないのだと安心したが、気が済まずに躊躇し、皆を集めて「我らの力は少なく、白昼に直接（海賊と）遭遇してはダメだ。先ほど知らせに来た人は賊の偵察かもしれぬ。彼らの思うツボにならないために、曉に出発し、彼らの意表をつけば、災いを免れるかもしれん。今回我々には神妃のご加護があるから大丈夫だ」と言った。皆は「それでよし」と賛成した。出航すると、六隻の船が集まっていて、その内の二つが迫ってきた。船乗りは焦って、廟の方向をはるかにあおぎ、祈祷してから、ともに武具を身にまとい、弓矢で敵を撃った。矢が尽きた時に、海賊の船は接近した。一人の首領が長槍を持って飛び降りてきた途端、烟霧が立ちこめ、暴風雨がとつぜん襲い、波は山のように高くなった。人は身近に立っても顔をはっきり見えない様になって、まるで漆黒の夜のようである。やがて晴れたら、海賊船は全て東南へと去っていき、だんだん小さく見えるようになった。先ほど乗りこんできた首領は数千里も流された。まったく恐れることはなくなっていた。全ては神の靈驗あらたかなご加護のおかげである。

夫人の封号は今に至って、天妃に昇級した。

¹⁹⁷ 洪邁『夷堅志』支戊卷一、中華書局1981年版、第3冊、p.1058

この故事に言及した崇福夫人廟と題目の「浮曦妃祠」は全て媽祖廟の別称である。内容から見れば、「林夫人廟」と同じく媽祖の靈驗あらたかさを強調した。文中に媽祖は直接の出場はないけれども、読者に媽祖の存在を強く意識させ、記述は簡約だが、媽祖の神格を高尚なものとして捉えていることが分かる。以上の資料からわかるように、地方志や廟記などのような媽祖に関する記述とは異なって、『夷堅志』の媽祖の神格は「勸善懲悪」を重んじている。

また、『夷堅志』と『聖敦廟祖重建順濟廟記』の媽祖故事を比較して分析すると、『聖敦廟祖重建順濟廟記』の方が、記述が簡潔である。おそらく『夷堅志』の媽祖の人物像は『聖敦廟祖重建順濟廟記』や媽祖の民間伝説から影響を受けたと考えられる。

明代になると、小説の発展は新たな高みに登った。章回体小説の代表として「四大奇書」とともに、馮夢龍の「三言」と凌濛初の『二拍』のような短編小説集も人々の関心を集めた。その一つ、『諭世明言』巻八「楊八老越国奇逢」に媽祖信仰と関係する描写がある。

話分兩頭。卻說清水閘上，有順濟廟，其神姓馮，名俊，錢塘人氏。年十六歲時，夢見玉帝遣天神傳命，割開其腹，換去五臟六腑，醒來猶覺腹痛。從幼失學，未曾知書，自此忽然開悟，無書不曉，下筆成文；又能預知將來禍福之事。……到三十六歲，忽對人說：“玉帝命我為江濤之神，三日後，必當赴任。”至期，無疾而終。

話は二つに分かれる。清水閘の上には、順濟廟がある。そこに祭られている神は馮俊という錢塘出身の人である。十六歳の時に、天神が玉帝の伝令として訪れ、彼の腹を割って、五臟六腑を交換したことを夢見た。目覚ました時もその痛みはまだ残っている。彼は幼い時から塾を通わず、文を知らなかったが、その後、忽然悟って、文を知り、文章もうまくかけるようになった。さらには、未来の禍福を予言するようになった。……彼は三十六歳の時に、ある日突然、人に「玉帝は私を江濤の神に任命した。三日後、必ず赴任することになる」といった。果たして、彼の言った通り、大往生した。

興味深いことは、順濟廟の廟神が馮俊という人物に変えられていることである。さらに、故事の内容を分析すると、馮俊は十六歳の時に生と死の限界を超えてから生まれ変わり、三十六歳で病にもなく一生を終えた（神となった）とされている。媽祖のもともとの伝説では、若い時に神仙から銅符を授かってから生まれ変わり、二十七歳で憂に耐えず歿したが、仙人となっている。

歴史上に実在した林氏の女の『廟記』と『楊八老越国奇逢』の馮俊の人物像は、男女も異なり、一致してはいない。馮俊の人物像は文学的に創作された形象である。ただし、馮俊の形象或いはその物語は明らかに媽祖の史実と伝説を参考にして造られている。それと「浮曦妃祠」及び「林夫人廟」の故事の核心的思想は濟世救民の思想に基づいたものであるが、『楊八老越国奇逢』の馮俊もまた窮地に陥った人を救う功績で信仰を集め、朝廷と民間両方に祭祀されるようになったとされており、媽祖信仰を土台にしていることが明らかである。

ここから媽祖信仰の文学的変容が見えてくる。媽祖の神格は単純な水神信仰から、城隍神信仰のような郷土神信仰と融合し、仏教や道教の「熾災祈福」の要素を帯びて、実用性の強い民俗習慣へと変わり、伝統文化の中で受容されていった。また文学作品の形象として創作

される過程を通して変容し、様々な物語を更に産んでいったとのである。そこから民俗と文化の相互影響が見えてくる。

故事の内容から見れば、媽祖の故事を通して、儒教、仏教、道教の三教合一の思想が反映されていることが読み取れよう。その結果として、中国の伝統文化を巧みに融合した上で、人物像はさらに多面性を獲得していくこととなった。特に小説の中では、媽祖は道教の女神として性格は道教の「無為」思想に基づいているが、世界を救済するために下凡し、その行動には儒教の経世済民の思想が反映される。また、反乱した異民族を征服せずに教化をしたり、衆生を平等に扱ったりすることはまさに仏教の衆生平等の大慈悲精神である。言い換えれば、媽祖は小説の中で、道教の無為精神を自我の修養とし、儒教思想で済民救世の行動に身を投じ、次第に仏教の思想を受け入れて、衆生教化の慈悲心へと昇華したこととなる。最終的には、媽祖は勇氣、知恵の権化として形象化され、その物語は世間の教化に積極的な意義があるものとされた。かくして『天妃出身濟世傳』は媽祖信仰に関わる物語の集大成と言える作品となった。

3、『天妃娘媽傳』から見る媽祖信仰の文化史的意義

小説には勸善懲悪や、世間教化の機能があることも重要なポイントである。例えば『天妃出身濟世傳』には、林二郎が李將軍を諫める描写がある¹⁹⁸：

兵以驅敵為勝，以不殺為威。昔吉甫薄伐，至於太原，詩人誦之，聖人取之，萬世稱之。西番之性，自五帝所不能臣，三王所不能服，即以我世祖武皇帝之威靈，東除西掃，南蕩北滌，亦是為一大治之，使不復再來，亦未嘗盡其種類而盡殲之，使傷吾生生之德，覆載之仁。前日一戰，數萬番兵，盡為灰燼，已為楚痛矣。明日得勝之時，小道願將軍惟驅除之使去，如逐犬羊然，勿縱兵掩殺。此將軍莫大之功，即將軍無量之德也。

華夷類異而性同，中國有聖人，蠻夷回心而向化。以此觀之，則夷之服逆，實我之治亂有以啟之矣！

兵は敵を驅逐することを勝となし、殺さざることを威となす、と申します。昔吉甫は討伐にあたってはひどいことをしなかつたので、太原に至って、詩人は之を誦え、聖人は之を取り、万世之を稱したのです。西番の性は五帝でもこれを臣下にはできず、三皇をしても服従させることはできませんでしたが、我が世祖武皇帝の威靈を以て、東に除き西に掃い、南に蕩し北に滌するという、一大の治を行い、二度と彼らを侵入させませんでした。その時、その種族を滅亡させたり、兵を殲滅する事によって、我らが生生の徳と覆載の仁を傷つけることもなかつたのです。しかるに前日の戦で、数万人の番兵が灰燼に帰したるは、すでに我が楚痛となりました。明日勝を得る時、私めは將軍がただ之を驅除して去らしめること、犬羊を逐うが如くして、決して我が兵が縦に敵を殺戮することのないようにして下さることを願うものです。これこそ將軍の甚大なる功にして、無量の徳というものです」……

「華と夷は類は異なるもののその性は同じです。中国に聖人あれば、蛮夷は回心し化に向かいます。此のことを以て夷を観れば、夷の服と逆は、実に我らの治乱のやり方が彼らを啓発することによって決まってくるのです」

¹⁹⁸ 吳選初『天妃娘媽傳』、第21回「黃毛公護番再寇」、東京大学東洋文化研究所雙紅堂文庫本

作者の呉還初は漢族の文人として中華の道統を極めて重視する。彼は林二郎の言動を通して、西周の尹吉甫の豨豸討伐という典故を引用し、「詩人誦之、聖人取之、万世称之」こそ至高なる栄耀だと考え、個人的修養と世間に対する教化は学問の最終的目的だと認識する。そして、異民族問題に対しても、中華の王朝は一方的に武力を用いて征服することではなく、常に包容力を持って文明開化をさせることを重視している。小説創作の倫理基礎としてのこうした伝統的哲学、伝統的価値観は作品理解の上でやはり見逃せない重要なポイントである。

南宋から明にかけて、媽祖の地位は次第に向上し、極めて大きな力を持ち、多くの人々の信仰を集める神格となったが、小説中の媽祖はその物語の中で次第に地位を高めていくという設定になっている。最初は道教の仙人だったが、妖怪を治めるために、観音菩薩のところで法術を学び、人間に生まれ変わり、最後に功德で人間の守護神になった。その経緯が小説の回目に現れている。『天妃出身濟世傳』の第二回、第五回、第六回、第九回、第十回、第十八回、第二十回、第二十六から三十一回までが専ら媽祖を描写した回目であるが、そのうちに、前五回の媽祖に対する称呼は「玄真女」だが、次の二回は「林真人」に変更し、最後の六回は「天妃媽」に変わっている。玄真女は世間の妖怪を降伏するために仙宮を離れ下凡し、林長者の家に生まれ変わって林真人となった。妖怪を治めて、人間の苦痛を救済し、最後に神と化した際に、中華民族の精神の象徴として昇華した。この神となる過程において、先に述べた中華世界の伝統的哲学、価値観の実現が大きな働きをしていることを我々は重視する必要がある。

林二郎も媽祖と並んで、この小説の重要な人物の一人であり、やはり伝統的価値観を体現した形象である。林二郎は十八歳の時に、父に「出門須求三益友、入戸願聞四佳声」の「三益友」と「四佳声」の意味を詮索されて、答えられずに終わったが、媽祖の教化で、傑出した軍師にもなれたし、さらに国家の棟梁たる臣ともなれた。林二郎は功績を揚げてから退隠し、専らに修練に専念し、最後も仙人に生まれ変わっている。その功績とは第十五回、第十六回、第十七回、第十九回、第二十四回で描写されており、媽祖は顔を見せていないけれども、林二郎の後ろで精神的支柱となっている。林二郎が李將軍を補佐して、西番を討伐しようとしている時に、媽祖は「第謂勝蛮之時、其殺戮不必太重。如前日尽数万之衆、無存片甲、禍亦太慘矣（西蛮に勝った時にも、あまりにも酷く殺生しないようにしてください。前日のように数万の衆を尽くし、鎧の一片さえ残っていないほどにするのはあまりにも酷いというものです。）」と諫めた。この主張は小説の初めに述べられた「天地人物、並生不害」の哲学思想と相呼応し、この小説の中で重要な意味を有している。林二郎は媽祖のこうした言わば衆生平等の博愛精神とでも言うべき価値観に基づいて、西番のような異民族に対しても包容な態度を見せたのである。

このようにして凡人だった林二郎が天啓を受け、修行を経てやがて聖人に、最後には功德を積んで仙人にまで到達し、媽祖と同じく死と生の限界を乗り越えるという枠組みは、儒仏道の三教の思想が小説に反映されたものである。特に最後の第三十二回では、作者は仏教と道教の經典の形式を真似て、媽祖の陀羅尼、敬礼文を文尾に付け加えて、小説を經典化に意図している。

『天妃出身濟世傳』は媽祖を通して、勸善懲惡の物語によって人々の教化を目指したのみならず、さらには伝統的な宗教思想や、哲学思想、価値観の優位性が表現されていること、

特に儒教で言うところの「経世済民」の思想が、媽祖や林二郎の功德の根本にあることを我々は重視すべきである。なぜなら、こうした一見陳腐にさえ思える伝統的思想こそが、小説の創作や刊行に関わった文人たちの、社会の現実への強い関心の根源にあるからだ。本論では、荒唐無稽に見える物語が人々の自然崇拝と「風調雨順」への願いを表すと同時に、当時の社会状況へのある種の批判であることを指摘したが、小説のそうした現実批判、社会風刺という要素は、間違いなく伝統的価値観によってもたらされたものと考えることができるからである。

第四節 明朝の自然災害と『天妃傳』の成書時期との繋がり

1、明朝の災害史と『天妃傳』との繋がり

筆者は『天妃傳』の成立と長江流域の地域文化との繋がりを検討しつつ、作品を読み進んでみたところ、第一節で論じていた『天妃傳』の成書時期そのものが、物語の内容の解説につながる手掛かりがあるかもしれないと考えるに至った。以下、この問題について、分析を進める。

まずはもう一度『天妃傳』の粗筋を見てみよう。

仙界の妖怪である猿と鰐は洪水を起こし、人間界に災いをもたらした。道教の仙人である玄真女は妖怪を退治するために彼らを追って下凡し、人間の娘に生まれ変わった。しかし、生まれ変わった玄真女は靈感を失わず、ある日海難にあう難破船を救う際に、仙人だったことに気づき、航海の守護神として媽祖になる。神となる媽祖は、世間を救済するために、弟の林二郎に道法を伝授し、妖怪退治をさせる。弟は学んだ道法で妖怪たちを鎮め、人間界に平和を取り戻す。小説の結末では、媽祖の家族全員も「白日飛昇」し、仙人となる。媽祖の功德は延々と後世まで語り継がれるようになる。

そして前章で論じた『旌陽宮鐵樹鎮妖』のあらすじを次のようにまとめてみる。

太上老君は、人間界では四百年後に悪竜が洪水を起こし、天下万民に災いをもたらすことを予言した。天機によりその妖怪を鎮める人は許遜となるので、彼に道法を習得させようとするため、道教の仙人斗中仙が仙界から下凡し、蘭期に道法を伝授し、そして蘭期は誦母に教え、最後に許遜は誦母から道法を学んで、道教の真君となる。小説の結末では許遜真君は誦母から習得した仙法で妖怪を退治し、その功德で、家族と弟子らの四十二人とともに「白日飛昇」で仙人と成り、彼の徳行も延々と後世まで語り継がれていくことである。

この二つの小説のあらすじ、またそのプロットも、人物の設定も極めて類似しており、『海遊記』や『西遊記』のいくつかのエピソードを併せて考えると、一つのパターンが存在していたと考えられる。では、なぜこのようなパターンの水神小説は明末に流行っていたのか？それはただの創作上のパクリ、あるいは、その時代の読者の好みに合わせて書いただけなのか？それに対する回答として、ここまで繰り返し言及してきた明末の文人たちの抱いていた社会への憂慮意識はその理由の一つであることを筆者は指摘しておく。

そこで、当時の社会をもう少し知るために、明朝の歴史を調べたところ、袁祖亮氏『中国災害通史』の次のような記述があることに気がついた。

明代共發生水、旱、蟲、震、雪等十二類自然災害 3952 次，其中水旱災和震災占到了自然災害的四分之三。¹⁹⁹

明代において、水、旱、蟲、震、雪など十二種の自然災害が総じて 3952 回発生した。その内に、水害、旱魃及び地震は全体の四分之三を占めている。

従って、筆者は明末における水神小説の形成は、当時の自然災害の頻発と繋がっているかもしれないと考えるに至った。これらの水神小説の共通点と言えば、世間に災いをもたらす水の妖怪が、道教の仙人に鎮められることであり、これこそがこのタイプの小説或いは物語に絶対欠かすことのできない最重要のモチーフでありテーマであるが、それが明末の自然災害、特に水害という歴史上の災害の反映ではないかと考えたのである。そう考えるならば、水害をはじめとするそれらの自然災害は、小説に組み込まれる時に妖怪による祟りとされ、それが仙人や真人によって妖怪が鎮められ、水害もおさまり、万民が救われるというプロットは、まさに小説の編者と読者、そして多くの人々の自然災害に対する熱い願望を反映していたものと考えることができる。

また、安徽大学歴史系の楊洋氏は「自然災害対明朝滅亡的影響」において次のような記述がある。

與其他王朝不同，明朝末年自然災害頻發，可謂曠古未有……由於明末政治腐敗，地方官員中飽私囊，賑災不利，加上當時要抵抗後金的侵略，所以朝廷無法騰出足夠的精力去應付這些流民，由此導致民心不穩，社會動蕩不安，以致明王朝內憂外患，不可避免地走向滅亡。²⁰⁰

他の王朝とは異なり、明末における自然災害の頻発することは、前代未聞のことであった。……明末では、政治は腐敗し、地方官は私腹を肥やししながら、災害救援を粗末にしていた。さらに当時の政府は後金の侵略を抵抗しなければならなかったが故に、自然災害の被害にあった流民にうまく対応せず、民心は揺れはじめ、社会は不穏になっていた。このような「内憂外患」の状況に直面せざるを得なかった明王朝は、滅びの道を避けることができなかつたのである。

つまり、明末に起こった様々な自然災害に対して、王朝内部の腐敗や、後金との戦いのために、十分な対応ができなかつたために、社会の混乱は一層激しくなり、結果として明王朝の滅亡と繋がる最も重要な原因の一つとなつたと考えられる。

こうした状況に対して、「経世済民」の伝統的価値観を共有する文人たちは、内憂外患の社会現実を憂慮しつつ、災害と闘い、災害を起こす妖怪を鎮圧する英雄達の物語を借りて、災害の防止と災害の被害に遭った生民の救済を願う人々の願望を小説にした、そのためにこの時期に同じパターンの水神小説、或いは神怪小説が次々と世に問われたというのが、筆者の一つの結論である。

2、『天妃傳』の物語内容と成書時期について

¹⁹⁹袁祖亮『中国災害通史』、鄭州大学出版社、2009、p.24

²⁰⁰楊洋「自然災害対明朝滅亡的影響」、『宿州学院学报』、第31卷、第五期、p.73

これからは『天妃傳』の故事内容の分析を通して、再びその成書時期の問題について振り返って見てみよう。

媽祖が下凡する際に、土地神はその地域の状況について彼女に以下のように答えた。

縦觀此地，西控壺公，東望渤海，南接清源之境，北連五馬之峰，自數十年以來，風調雨順，境治民安。近自數月之前，有一兇孽，不知來自何方，潛於東海，以此風濤日作，海內不寧，商漁沉覆者無慮數十家，旬月定靜者不能三五日，水濱居民苦之，雖日祈禱，而有不免焉者。……才三日之前，尚於南莆之南，湄洲之北，俄頃風波，覆沒商舡數十只，幽魄葬於魚腹，怨魂塞於穹蒼。

この地に視点を向けると、西は壺公を控え、東は渤海を望み、南は清源の境に接し、北は五馬の峰につながり、ここまでの数十年間は風調雨順、この地の民は平安である。しかし、数ヶ月前に、凶暴な妖怪が現れ、いずから来たかは知らないが、東海に潜って、風滔を日々作り、海の安らかさを破壊した。商船や漁船が転覆させられ、その害を受けた人家は数十に及んだ。無事の日は毎月ただ三五日くらいしかないため、浜辺の住民たちは苦しんでいる。彼らは毎日祈禱したものの、なかなか災害を免れることができない。……三日前、南莆の南、湄洲の北に、風波が起こり、あっという間に数十隻の商船を沈ませた。幽魂は魚の腹に葬られ、その怨みは天空を塞ぐほどである。

このように、逃げ出した猿の妖怪は東海に潜んで、風滔を翻し、災難を地元の人々にもたらした。また、もう一つの逃げ出した鱷の妖怪が南海に逃げ込んで、南海竜王の領地に入った。竜王が臣下に妖怪を駆逐する術を尋ねると、海南道兼軍務監督の盧剛という人物の発言があった。²⁰¹

はじめ筆者は『天妃傳』のこれらのような描写はただの神話に過ぎないと思い込みながら、ざっと物語に目を通していった。しかし、同時に、古代中国人の感覚（天人相関説、災異説などの漢代以来の哲学思想に基づく）では、自然災害のような人力の及ばぬ出来事を妖怪の祟りや神から警告などと考えられて、さらにそれを民間伝説として語ったり、後にはそれを文学作品に昇華させたりすることが頻繁に見られることを想起し²⁰²、前掲で述べた明末の自然災害の頻発と繋げて考えてみると、これらの物語が何らかの巨大な災害と関わるのではないのかと考えるに至った。

そこで、筆者は福建と海南を中心に、隆慶から万暦までの史書や地方志の「災祥志」を調べ、『天妃傳』の成書時期が確定できる可能性を探ってみたところ、万暦三十二と三十三年、福建省、海南省に大規模地震が発生したことが分かった。

表1は万暦三十二年福建省に発生した大地震の関連記録である。

出自	時代、編者	条目	内容
----	-------	----	----

²⁰¹龍王正早朝，群臣畢集未散，得此消息，遂問於群臣曰：“朕奉帝命，守此一隅，數年以來，修明內治，講好外鄰，庶幾無事而即安，未嘗執禍而速怨，每自以為無患，與人無爭矣。今日逆賊不知從何而來，朕實憂之。且策無所出，何以禦之？”有分守海南道兼督軍務盧剛出班奏曰：“臣聞兵法之無事而先動者，謂之驕兵，驕者亡。利人之所有，謂之貪兵，貪者敗。今賊無故而潛師掠境，其心為貪，其勢必驕，敗亡無日矣。何懼之有！臣願領一軍禦之於海上，以振國威，以愈賊氣。”王喜曰：“朕有卿等，何慮邊之不寧哉！”即命剛盡起國內大眾，向敵營而發。

²⁰²例えば、『詩經・小雅』の「十月之交」篇では、日食や地震などの自然現象は当時の人々に神様からの警告と認識されていた。また清代王士禛筆記小説集『池北偶談』の「地震定數」、「李參政仆」条では、人は地震に遭難するかどうかは、冥府による定数であるなどの話がある。

『国榷』卷七九（中華書局、1958年、四九三四頁）	明代、談遷	神宗万曆三十二年十一月丁丑朔	夜。浙直福建地震。興化尤甚。壞城舍。数夕而止。
『閩書』卷一四八「祥異志」（厦門大学古籍整理研究所、歴史系古籍整理研究室『閩書』校点組による校点版、福建人民出版社、1995年、四三八五頁）	明代崇禎二年、何喬遠	福建布政使司「皇朝」万曆	三十二年十一月初九日、閩中大地震、復連震者數夜。
『万曆重修泉州府志』卷二十四「雜志・祥異類」（台湾学生書局、1987年、1790頁～1791頁）	万曆壬子四十年刊本、陽思謙修、黃鳳翔等撰	万曆三十二年	三十二年十一月初八日地震、初九夜大震。自東北向西南是夜連震十餘次、山石海水皆動、地裂數次、郡城尤甚。開元東鎮國塔第一層尖石墜落、第二第三層扶欄因之併碎、城内外廬舍圯、覆舟甚多。
乾隆二十二年『興化府莆田縣志』卷之三十四「祥異志」（光緒五年重刻、中華民國十五年古版補修本、十一頁）	清代康熙四十四年、金阜謝修、林麟昌、朱元春纂	万曆	三十二年十一月初九日夜地地震、自南而北、樹木皆搖有聲、栖鴉皆驚飛。城崩數處、城中大厦幾傾、鄉間屋傾無數、有傷人者。洋尾、下柯地、港利田地皆裂、中出黑沙、作硫磺臭、池水亦因地裂而涸。初十夜、地又震。
道光九年重修、同治七年刊本『福建通志』卷二七一「雜録・祥異一」	清朝、孫爾準修、陳壽祺等纂	万曆三十二年	十一月初九日夜、福寧地地震如雷、山谷響應、壽寧縣地震、是年饑。是日、福州、興化、建寧、松溪、壽寧同日地震。福州大震有聲、夜不止、墻垣多頽。興化地地震、自南而北、樹木皆搖有聲。栖鴉皆驚飛。城圯數處、屋傾無數。洋尾、柯地、利港水利田皆裂、中出黑沙、作硫磺臭、池水皆涸、初十夜地又震。

表1、万曆三十二年泉州地震に関する記述

この地震について、『明史』には明確な記述はなく、史書における記述は談遷の『国榷』卷七九に書いている記述に過ぎない。しかし、地方志には地震に関する詳しい記述が残されている。

また、万曆三十三年に海南省海口にも大地震が発生した。地震の発生により、数多くの村々が海中に沈んだ。地震の影響は広西省までに広がった。この地震について、海南省の地方志などに数多く記録が残されている。

出自	時代、編者	条目	内容
----	-------	----	----

万曆二十一年『万曆瓊州府志』卷十二「災祥志」 (日本蔵中国罕見地方志叢刊、書目文献出版社、1990年、六一七頁、六一八頁)	歐陽霖、陳于宸	万曆三十三年	五月二十八日、亥時大震、自東北起、聲響如雷、公署民房崩倒殆盡、郡城中壓死者幾千。地裂、水沙湧出、南湖水深三尺、田地陷沒者不可勝紀。調塘等都田沉成海、記若干頃。二十九日午時復大震、以後不時震響不止。詳署府事同知吳籛申文、「五月二十八日亥時忽然震動、初如奔車之轍、繼如風揖之顛……
康熙四十七年『康熙瓊山縣志』卷之九「雜志・祥災難」(日本蔵中国罕見地方志叢刊、書目文献出版社、1990年、550頁)	王贊、関必登	万曆	万曆三十三年五月二十八日、亥時地震。自東北起、聲響如雷、公署民房崩倒殆盡、城中壓死数千人。地裂、沙水湧出田地、陷沒者不可勝紀、調塘等都田沉成海千頃。二十九日午時復大震、数日乃止。署府事同知吳籛申文
康熙五十七年『康熙文昌縣志』卷九「雜志・災祥」(海南地方志叢刊、海南出版社、2003年、196頁)	清朝、馬日炳	万曆	三十三年五月二十八日、地大震、官署、民舍盡毀、壓傷人畜。平地突陷成海。連震數年方熄。

表2、万曆三十三年瓊山地震に関する記述

表2から分かるように、海南地震が発生した当時の事態は極めて深刻であった。瓊山『万曆瓊州府志』卷十二「災祥志」の万曆三十三年に、当時の惨事を「尸骸枕藉、腥血熏沾、觸目摧心、慟哭流涕」と記録している。

今の海南省瓊州市の瓊州大地震遺跡「海底村庄跡」は当時沈下された一部分の村々の跡であり、遺跡の範囲は東西にわたって10キロ、幅は1キロである。地面は3～4メートルくらい沈下し、最も深いところは10メートルである。それは海南における有史以来最強の地震であり、震度はなんと7.5級であったと測定された。²⁰³

このような大地震と、小説の中における妖怪の祟りに関する描写を付き合わせてみると、この大地震の発生地域の状況と小説の中の妖怪の被害に関する描写は、かなり共通する部分があることは明らかである。

例えば、『万曆重修泉州府志』卷二十四の記録によると、万曆三十二年十一月初八日夜、泉州の東北から南西に向けて十数回連続地震が発生していた。また康熙四十七年『康熙

²⁰³張振克、孟紅明、王万芳、李彦明、尤坤元、余克服「海南島1605年歴史地震的海岸沉積記録」、『海洋地質与第四紀地質』、2008年第3期

瓊山縣志』巻之九の記録によると、万曆三十三年五月二十八日、海南に東北部に地震が発生した。

即ち、この二回の大地震は泉州の東北から海南までの地域に発生していた。前掲の小説中に妖怪による祟りの描写、「南莆の南、湄州の北に、風波が起こり、あつという間に、数十隻の商船を沈ませた。幽魂は魚の腹に葬られ、その怨みは天地を塞ぐほどである。」にある「南莆の南、湄州の北」という地域とぴったり合っていることである。

これはただの偶然とみるべきではなく、『天妃傳』第六回の災害描写は現実の自然災害の被害状況を参考にして書いたのではないかと筆者は考える。

自然科学はまだ発達していない当時に、この歴史上においても珍しい大地震の発生に対して、人々はそれがただの自然災害とは考えることができず、妖怪の祟りであると思いついたのは当然であった。そして、妖怪を鎮めるための英雄神を求め、この英雄神に相応しい神格と言え、その答えは勿論、道教の仙境を逍遙する仙人から、人類を守る偉大なる水神に変容を遂げた媽祖しかあり得なかったのである。

以上をまとめてみると、呉還初は現実の大地震と津波などの自然災害を視野に入れ、かつ自然災害を合理的に解釈し、民間故事を取り入れて、神々の靈験あらたかさに期待を込めながら「水神鎮妖」の物語を完成させていったと考えられる。したがって、『天妃傳』の成書時期は、大地震の発生以後の万曆三十三年の前半から三十六年の間にあると推定できるのである。

また、前掲李献璋氏の論文では、『天妃傳』を「適当に書き足して出来上がった」と述べている。私はその評価については賛成しないが、少なくとも『天妃傳』の成立が現実に基づいていること、様々な民間伝説や他の物語、小説からインスピレーションを得たことは認めるべきだと考えている。但し、中国の伝統的小説は、近代の小説と異なり、最初に作者の原作である最良のオリジナルテキストがあり、そこから他のテキストが生まれるというシステムではないということを我々は認識しておく必要がある。版本として小説のテキストは、様々な周辺の文本や民間故事などから影響を受け、また期限を同じくする異なるパターンのテキストやそもそも源流の異なるテキストとお互いに影響しあいながら成立した可能性が高いこと、また多くのテキストでは、版本になる以前に長期に渡って抄本として流通していたと考えられることを決して無視してはならない。『天妃傳』の場合は、万曆二十年代末頃の「大奶娘娘＝陳靖姑」などの民間故事から影響を受けたのは確かであり、文中に猿の妖怪に関する描写（毛を吹いて分身をするなど）も明らかに『西遊記』の孫悟空の模倣である。

こうした中国古典小説のテキストの成立のシステムは近代小説とは異なるものであるが、そこに近代小説の概念だけを機械的にあてはめ文学作品としての価値を論ずることは正しくない。中国古典小説はあくまでもその独自の発展のあり方に即して、その特徴や作品としての価値を論ずべきである。

同時に、ここまで繰り返して述べてきたように、小説の作者或いは編者たちは小説の言説を通じて、社会の現実を厳しく見つめた結果を表現することを心がけていたのであって、素材が様々な古い物語にあるとしても、作品と刊行された時代との関係についてきちんとした分析が必要であることを改めて強調しておきたい。

なお、潘建国氏は「《新刻全像五鼠鬧東京》小説、其題材類型及言語風貌、皆与《天妃出身濟世傳》相近。」²⁰⁴と述べており、その原因を編者が同じであることに求めている、二篇の作品の先後には触れていない。しかし、『新刻全像五鼠鬧東京』と『天妃伝』を比べてみると、『新刻全像五鼠鬧東京』が『天妃伝』の影響を受けており、その成立は明らかに『天妃傳』の後ではないだろうか。従って、『新刻全像五鼠鬧東京』の成立と刊行時間は『天妃伝』より少し遅れる万暦三十三年の年末から三十六年までの間にあると考える方が妥当であろう。

²⁰⁴ 潘建国「海内孤本明刊《新刻全像五鼠鬧東京》小説考——兼論明代以降“五鼠鬧東京”故事的歷史流變」、『文学遺産』、2008年第5期、p. 92

終章 結び

本論考は明末の長江流域における水神物語から水神小説への発展を中心に、各篇の水神小説の分析を通して検討を展開している。

序論の検討を通してわかるように、水神の物語の源流は六朝時代の志怪の物語に遡れる。しかし今までの先行研究に基づくと、水神の物語は志怪小説のジャンルに包含されていると考えられている。

本論考によって、そのような物語はさらに唐代伝奇、宋代の『夷堅志』、明代の「六十家小説」などに於いて発展し、明末に数作の水神小説の出版をもって一つの小説のジャンルとして成立できたと筆者は考える。筆者は検討の便宜を図るため、水神信仰を主題とする、あるいは水神信仰に関わる様々な物語を素材とする「水神物語」全体を視野に入れながら、こうした明代後半に成立したと思われる水神に関わる白話小説を対象とし、それらの作品を水神小説と呼ぶことにしておいた。

しかし水神物語から水神小説への発展は、小説史の全体の一隅に過ぎないが、その全体と切り離してはならないのである。そして筆者は研究を始まるに当たって、まずは小説史を回顧した。そのことについては、序論ですでに繰り返し述べていたが、ここで煩を厭わずキーポイントを説明しておく必要がある。

「小説」の発展段階は、二つのターニングポイントがある。一つ目は魯迅が指摘した唐代「伝奇」の成立であり、もう一つは、南宋から元末に至る段階である。水神の物語から水神小説への発展期も正にこの二つのターニングポイントの時期の中にあると筆者は考える。

例えば、第二章で論じた「白蛇伝」の物語は、唐代伝奇の「李瓊」、宋の時代の『夷堅志』などに源流を持っていると考えられ、明代刊行の短編小説集「六十家小説」所収の『西湖三塔記』に至って大きな変貌が見られている。その時期に、水神の物語の全体は民間芸能との繋がりが深まっていた。そのことに関しては、筆者は序論で次のように述べている。

南宋時代に、北宋の首都であった開封の往事を懐かしんで書かれた『東京夢華録』という書物があり、その書に「三国志」を主題とする「説話」というが記されている。南宋時代の『武林旧事』、『都城記勝』などの書物によれば、「説話」芸能のうちの「小説」という類は「伝奇」、「志怪」などと共通する内容のものであったことが推測できる。また、その他に、英雄好漢が活躍する物語、宗教的な物語などもあった。これらの芸能の大要を記録したものが、元の時代の『醉翁談録』、『緑窓新話』であり、こうした資料によって、宋代から元明へと「小説」が繋がっていくことが分かる。

そのほかに、明の田汝成『西湖遊覧志余』二十卷「熙朝樂事」により、明の嘉靖年間の瞽の芸人は「陶真」という説唱形式の芸能で、白蛇伝の物語を語っていた記録が見られている。²⁰⁵又、そのことは本論考の第四章で分析した水神小説『全像顯法降蛇海遊記傳』と江西省の傀儡戲との結びつきにも裏付けられている。

²⁰⁵ 「杭州男女瞽者、多学琵琶，唱古今小説平話，以覓衣食，謂之「陶真」。大抵說宋時事，蓋汴京遺俗也。瞿宗吉過汴梁詩云：「歌舞樓台事可誇，昔年曾此擅豪華。尚餘艮嶽排蒼昊，那得神霄隔紫霞。廢院草荒堪牧馬，長溝柳老不藏鴉。陌頭盲女無悲恨，能撥琵琶說趙家。」其風殆與杭無異。若紅蓮、柳翠、濟顛、雷峰塔、雙魚扇墜等記，皆杭州異事，或近世所擬作者也。」、『西湖遊覧志余』卷二十「熙朝樂事」、『四庫全書』史部十一・地理類

なお、民間芸能との接触のみならず、本論考の第三章から第五章までの検討を通じて分かるように、許遜と媽祖の物語の伝播はまた商人の貿易活動、江西省の文人が福建の出版業における進出などにも関わっていたと考えられる。

しかしここで注意を払わなければならないことは、水神の物語とその周辺の文芸ジャンルなどとの結びつきにおいては、それぞれに独自性を有しながら、相互に影響しあい、あるいは取り入れあうことがあったと思しい。言い換えれば、水神の物語とその周辺の文芸ジャンルは併存しながら、相互に影響していたと考えられる。それが故に、筆者は序論で長江の主流と支流の比喻を打ち上げ、このような水神の物語と社会・文化などの間の動態性を説明していた。

従って、小説史の二つのターニングポイントの時期の間に、水神の物語は大きな変貌を遂げた結果、明末に至って数作の水神に関わる小説が出版することで、水神小説は成立に至ったと筆者は考える。

そして具体の作品を分析するに当たって、本論考は以下のことを明らかにした。

1、王陽明と結びつく許遜の鎮妖譚

今までの研究では、『旌陽宮鐵樹鎮妖』（『鐵樹記』）は唯の「志怪」の類小説であると考えられているが、筆者は小説のプロットと江西省の地域の歴史・文化との繋がりを分析した上で、それは実際に寧王の乱を許遜の「水神鎮妖譚」と組み合わせて、内憂外患の明朝に対する静かな批判、あるいは柔らかな風刺となっている作品であることを明らかにした。

明末では、皇室内部において皇位継承の問題にめぐる権力闘争が激しかった。万曆二十二年以降、東林学派が江蘇省から立ち上がり、国事に志す在野の知識人が結集し、もっぱら時事を論じていたが、彼らは組織的な政治活動を展開していたことにつれて、時の政局に大きな影響力を与え、一時は政権を握るに至った。特に万曆帝の晩年において、「明末の三案」が相次いで発生し、その余波はじきに東林学派と宦官との党争と結びついていた。『鐵樹記』と『旌陽宮鐵樹鎮妖』の出版時期はまさにこのような皇位継承をめぐる権力闘争が激しく行われていた時期であり、かつ新たな政治思潮が起こった結果で党派対立によって政治が不安定となった万曆、泰昌、天啓の間にある。

その時代背景を把握する上で、筆者は小説の冒頭に置かれている詩に注目した。その詩の最初の四句は表面上の意味合いで理解すると、次の許遜の鎮妖譚と関わる四句と結びつくには極めて不自然であると筆者は思う。そして筆者はそれを文末の寧王の乱を鎮めることを予言した詩と合わせて吟味する上で、前掲の明末の時代背景と繋げて考えてみると、冒頭の詩を解読できた。

それはなんと時の政治闘争を暗喩したいわゆる政治的な詩である。小説の編者は明末の時点に寧王の乱を物語に強調することは極めて強烈なものであった。明末では、統治者内部の権力闘争の深刻化につれて、政治は腐敗になっており、派閥の闘争も激しくなっていた。そして苦しまれていた民衆の中に、農民起義の聲が高まっていき、社会がますます不安定になっていった。それと同時に北方少数民族の脅威も日に日に深刻になってきていた。このような内憂外患の社会環境は、まさに南宋時代と似ていたように考えられる。そして、小説の編者はその危機を感じ、南宋の轍を踏まないよう、明朝に対する批判を含めて、世間に警鐘を鳴らすためにその詩を意図的に小説の冒頭に置くこととしたしか考えられない。

なお、物語の解説を進めるにつれて、『万曆新修南昌府志』、『讀史方輿紀要』などの記述によれば、作中の地名は寧王の乱の戦場と結びついていることや、郭璞が記した詩の解説などを通して、物語全体におけるプロットの設けは寧王の乱と結びついていることは次第に裏付けられるようになった。

物語の描写、詩の解説及びそれと史実との比較を勘案する結果、作中の水の妖怪である悪竜は、寧王をモチーフにしたことを明らかにした。その上で、悪竜を鎮めた許遜は、寧王の乱を鎮めた最大の功臣であった王陽明になぞらえたのではないかと考える。

しかし筆者はもう一つの可能性を指摘しておいた。

王陽明の文集卷二十の『紀夢』によると、王陽明は正徳庚辰八月廿八夕、うたた寝していた時に郭璞を夢見た。その郭璞はまさに小説の登場人物である「風水師」の郭璞である。

夢に郭璞は詩を以って、王導の姦について言を極め、世間の皆は王敦の大逆を知るものの、王導が実は陰で彼を主導したことは知られていないと王陽明に示した。

岡田武彦氏の『王陽明大伝(一)生涯と思想』²⁰⁶によれば、王陽明は郭璞に仮託し、自らの主張を述べたのである。つまり、寧王の乱を平定したのち、功臣である王陽明は、皇帝に猜疑され、政治の人生はとん底に落ちてしまった。このことについて、彼は夢に仮託して、郭璞の口を通して、自分の不平を表したのである。

注目されるのは、小説に「王朔」という人物が登場したことである。小説に王朔は正面的に描かれたものの、許遜と弟子らは鎮妖の使命を果たし、全員共に昇仙になる時に、許遜は王導に「子仙骨未充、止可延年得壽而已、難以帶汝同行。」と断った。許遜の弟子たちの間に、小説に登場し名前を有する弟子とそうではない弟子計四十二名は玉皇の詔命によって、神仙の位を与えられたが、ただ王朔だけは神仙になれない、しかも「容貌は非凡」であり、「術を伝える」に値するとしながら、神仙の仙格を有することは認められなかった。ここの描写は些か矛盾があり、どうやら小説編者の「春秋の筆法」に見える。

ここで、王陽明の夢の詩が意味を持つてくるのである。すなわち、王導が忠臣とされた世間の見方が誤りであることを王陽明は郭璞によって知らされ、王導こそが実悪であることを知ったということ、王朔が「容貌は非凡」とされながら、神仙となれないということに置き換えたのだということが考えられる。

それは、この部分が正徳帝の王陽明への対応を批判したのではないかという可能性である。寧王の乱鎮圧に大功のあった王陽明に対し、自らが親征の機会を失った正徳帝が失望したのみならず、後に讒言に耳を貸し、王陽明への疑いを抱いたということ、王朔が「容貌は非凡」であるにもかかわらず、玉帝が理由も示さず神仙となることを認めなかったということ、鄧誌謨、或いは馮夢龍が批判をしたとも考えられるのである。王朔と王陽明の名には「月」の字があることも一つのヒントである。

従って、筆者は作中人物の許遜或いは王朔が明代の王陽明をモチーフにしたと考える。

また、筆者の解説を通じて、この作品の位置づけを改めたのである。つまり、それは唯の「志怪」の類の小説ではなく、明末の社会に対して深刻な反省をしていた作品である。現実への強い関心を持っていた小説の編者は、寧王の乱と許遜の「水神鎮妖譚」と組み合わせ、内憂外患の明朝に対する静かな批判、あるいは柔らかな風刺をしていたのである。

²⁰⁶岡田武彦『王陽明大伝(一)生涯と思想』(岡田武彦全集1)、明德出版社

2、『全像顯法降蛇海遊記傳』と巫教系の道教、それと江西の地域文化、福建の地域文化との関係

前掲で述べた通り、本論考において、筆者は『旌陽宮鐵樹鎮妖』（『鐵樹記』）と江西省の地域の歴史・文化との結びつきを分析した結果、小説に組み込まれた水神的記号は実は明末の権力者の内部の闘争を暗喩したものであることを明らかにした。

小説の編者は明末の社会危機を憂い、「明末の三案」時期の社会環境に対して、強い不安と社会責任感を抱いていた。そして小説の編者は寧王の乱を鎮めた王陽明の経歴とその歴史を、許遜の鎮妖譚と結びせ、世間に警戒を与えようとしていたと筆者は検討し、小説のキャラクター許遜あるいは王朔は、実際に明代の儒学者・政治家の王陽明になぞらえたことを明らかにした。

物語の主人公である許遜に対する分析を深めることにつれて、筆者は福建で刊行された『全像顯法降蛇海遊記傳』に注目することに至った。

『旌陽宮鐵樹鎮妖』の主人公の水神許遜は、『全像顯法降蛇海遊記傳』においても登場している。しかし、『全像顯法降蛇海遊記傳』に見られる許遜の神格は、巫教系の道教である閩山派の九郎法主として描かれているのである。

閩山派は閩、越地域の巫教文化（原初的な信仰）を基礎に、魏晋時代の道教文化の影響において、唐・宋の間に閩、浙、贛、粵などの地域で形成された民間道教である。閩山教はそれらの地域において盛んとなった理由は、その地域の畬族、瑤族の原住民は古越族の後裔であることに繋がりがあ、彼らは古来、「巫」を尊崇する文化伝統が続かされている。古越族の支配する地方政権はなくなったものの、地域の原初的な信仰である巫教信仰は越族の末裔である畬、瑤、苗などの少数民族によって継承され、一方で漢族の道教の符呪体系を受容し、道教の閩山派として発展してきたと考えられる。その過程で、許遜も道教と融合した巫教に取り入れられ、九郎法主という神格で崇められるようになっていったのであろうと推定される。言い換えれば、江西に生まれた許遜信仰は、異なる地域文化の中で、変容を遂げながら、その文化に受容されていったのである。

検討を進めることに、筆者は江西省黄景山で演じられた儺戯である大腔傀儡戯『海遊記』のテキストを注目に至った。

黄景山で上演される傀儡戯はまた「金線傀儡」あるいは「金線戯文」と呼ばれている。²⁰⁷『東京夢華録』、『西湖老人繁勝録』、『夢梁録』などの記述によると、「金線傀儡」の歴史が北宋の首都汴京（開封）の民間芸能まで遡れる。

劉曉迎氏は、江西省で上演された傀儡戯は福建に伝わっていった過程で、いくつかの中間的段階を経過していたと検討した。²⁰⁸その検討によって、黄景山大腔傀儡戯の福建省における伝播は江西省の地方劇である弋陽腔と密接な関係があると考えられる。

劉曉迎氏はさらに黄景山大腔傀儡戯の宗教的背景は正に閩山教であると指摘している。²⁰⁹閩山教を背景とした傀儡戯には、福建で上演された『福建上杭亂彈傀儡戯夫人傳』²¹⁰、『福

²⁰⁷ 羅金滿「永安大腔傀儡戯《海遊記》流傳探略」、『閩江學院學報』、2016、01

²⁰⁸ 劉曉迎「永安市黄景山萬福堂大腔傀儡戯與還願儀式概述」、『民俗曲芸』、2002、3

²⁰⁹ 劉曉迎「永安市黄景山萬福堂大腔傀儡戯與還願儀式概述」、『民俗曲芸』、2002、3

²¹⁰ 葉明生、袁洪亮校注『福建上杭亂彈傀儡戯夫人傳』、民俗曲芸叢書、財団法人施合鄭民俗文化基金会、1996

建寿寧四平傀儡戲奶娘傳』²¹¹などの作品とテキストがある。それらは全てが閩山教を背景になっていて、九郎法主である許遜と陳靖姑とが繋がっている宗教的な民間演劇である。

注目されるのは、葉明生氏は閩山の原型は即ち江西省の廬山であると考えている。²¹² また劉曉迎氏「永安市黃景山萬福堂大腔傀儡戲與還願儀式概述」により、江西省の大腔傀儡戲『海遊記』に、閩山にとっての聖地は江西省の廬山であることが繰り返し述べられており、そこが閩山に当たることが明らかに示されている。²¹³

『旌陽宮鐵樹鎮妖』でも、許遜をはじめ廬山を訪ねて、そこを自ら修練の洞府としようとしたが、同行者の陰陽師である郭璞は五行の相克理論で、その提案を止めたというやりとりがある。その許遜が『全像顯法降蛇海遊記傳』に閩山の法主として描かれ、閩山の原型が廬山であることを繋げて考えると、廬山は『旌陽宮鐵樹鎮妖』と『全像顯法降蛇海遊記傳』に共通する、この地域の文化では水神信仰にとっての聖地として考えられていた可能性が高いと筆者は考えている。

閩山と江西省との繋がりを検討した上で、筆者は小説の巻下「法通妹子救白蛇」のプロットの分析で、さらに毛山という仙人が住む山はすなわち江西省の龍虎山であることを明らかにした。

その回において、廬山に行こうとする陳四姑兄妹は燕子江を渡って茆山を経過し、廬山に向かっているプロットがある。つまり、陳四姑兄妹の行き先として明確に廬山と茆山を示している。さらに、茆山の陳夫人は兄妹の荷物を預かり、改めて廬山に向かうということが描かれている。この設定を通じて、廬山と茆山の距離はそれほど離れていないことも併せて示されている。廬山の地理上の位置を考えてみれば、廬山の近くにある川は長江（揚子江）しかあり得ないので、ここの燕子江とは揚子江＝長江であると思われる。おそらく、それは傀儡戲が上演される際に方言の影響で、テキストに記録する際に、燕子江と書き間違えたのではないかと筆者は考える。

そして劉期貴氏の「巫教—梅山文化的重要組成部分」²¹⁴によると、小説の毛山（茆山）は江西省鷹潭の龍虎山であることを明らかにした。

前掲の検討を踏まえて、筆者は次のことが確認できた。

江西省を起源とした許遜信仰は、福建省に伝播する過程で、長江流域に広がっていた原初的信仰である巫教信仰及び福建省の民間信仰を取り入れて、閩山派の信仰の一部として定着された。閩山派の信仰における水神の物語は、許遜への信仰と同じように、水神小説に敷衍された。『全像顯法降蛇海遊記傳』はまさに閩山派の信仰を軸に、水神物語を集大成した水神小説である。その作品が受け入れられる中、周辺の文芸ジャンルに影響を与え、その一部が傀儡戲として演じられるようになったと筆者は考える。

そして傀儡戲『海遊記』は長江流域の原初的信仰である巫教文化に生まれた文芸として、福建のみならず、湖南省、浙江省までに影響を及ぼしていた。葉明生氏の「湖南昭陽儺戲調查報告」によると、湖南省に演じられる儺戲の劇目に『海遊記』があり、その内容は福建省

²¹¹ 吳乃宇記述、葉明生校訂『福建寿寧四平傀儡戲奶娘傳』、民俗曲芸叢書、財団法人施合鄭民俗文化基金会、1997

²¹² 葉明生「道教閩山派与閩越神仙信仰考」、『世界宗教研究』、2004、p. 65

²¹³ 「大腔傀儡戲之傳統劇目約有三十多種、每種本數亦不相同、多則為十本、甚至二十余本、常見的為上、下本、或上中下本；折子戲多為傳奇劇目的選段、約三十個、與弋陽腔關係最為密切……大腔傀儡戲基本劇目《海遊記》十本……」、劉曉迎「永安市黃景山萬福堂大腔傀儡戲與還願儀式概述」、『民俗曲芸』、2002、3

²¹⁴ 劉期貴「巫教—梅山文化的重要組成部分」、『文史拾遺』、2013年第2期

龍岩市上杭の傀儡戲のテキスト『福建上杭亂彈傀儡戲夫人傳』と極めて類似していること、更に浙江省で演じられる鼓詞『麗水鼓詞陳十四夫人傳』のテキストに、『海遊記』を言及した唱詞があると述べ、その影響力の広がりを実証している。²¹⁵と同時に、こうした現象が成立したのは、長江流域の地域文化という共通の文化的基盤、背景が存在し、水神小説『全像顯法降蛇海遊記傳』及びその周辺の文芸ジャンルを受け入れる基礎となっていたのだということを描きおきたい。

3、『全像顯法降蛇海遊記傳』の編者問題及び『天妃娘媽傳』に反映された自然災害とそこから想定される出版の時期

第四章の『全像顯法降蛇海遊記傳』の分析において、筆者はこの小説の編者の「海北遊人無根子」は同書肆の刊の『天妃娘媽傳』の編者と同一人物であると考えた。

『天妃娘媽傳』の編者である吳還初は「南州散人」と自称する他に、煥文堂刊『南海觀音菩薩出身修行傳』²¹⁶に、「南州西大午辰走人」という号で名乗ったことが注目されている。程国賦氏・李陽陽氏は「『南海觀音菩薩出身修行傳』新考」に於いて、西大午辰走人は「遷」という字を拆字（たくじ）で分解して書いたのであると指摘している。²¹⁷

吳還初は自分の号をふさげて替えたりすることがあり、それは文人の趣の一つであるが、それを手がかりに編者の確定が可能になると思われる。「南州西大午辰走人」の例と同じように、「海北遊人無根子」の号は同じ趣に見える。つまり、「無根子」は根無しということの意味し、常に移動するあるいはある地域に定住しないことと理解できるうえ、「無」の発音は「吳」と同じなので、無根子は吳遷を意味していると推測できる。

なお、「海北遊人」の号を勘案していたところ、筆者は中国語には「天南海北」という俗語を想起した。それは人と人の距離あるいはそれぞれが生活する場所が遠く離れていることを指す意味合いである。吳還初は「南州散人」という号を持っており、程国賦氏は「明代小説家吳還初生平輿籍貫新考」において、「南州」とは江西省の南昌であると考証し、吳還初は江西省から福建にやってくる生計を立てた文人であるとする。²¹⁸この指摘を踏まえると、吳還初の出身と「海北遊人」の号とも関わりがあり、「南州散人」にせよ、「海北遊人」にせよ、いずれも故郷を離れて他所で暮らしている自らの境遇を自嘲的に表現した号であると考えられる。従って、「海北遊人無根子」は吳還初その人であろうと筆者は考える。

同時に、筆者は『全像顯法降蛇海遊記傳』と同書肆の刊、及び同編者と筆者は考えている水神小説の『天妃娘媽傳』に注目しておいた。

第五章の『天妃娘媽傳』の分析に於いて、筆者は『天妃娘媽傳』は『全像顯法降蛇海遊記傳』の結末を敷衍したことを明らかにした。そのことによれば、『全像顯法降蛇海遊記傳』の編者はまぎれもなく、吳還初であると示している。

筆者の分析によると、小説の第二十七回「天妃媽子江救護」のプロットは、『全像顯法降蛇海遊記傳』の結末と繋がっていることが検討された。『全像顯法降蛇海遊記傳』の場合、

²¹⁵葉明生「古本陳靖姑小説之發現及研究—《海遊記》校注引言」、《海遊記》、民俗曲芸叢書、財団法人施合鄭民俗文化基金會、2000年より

²¹⁶『古本小説集成』第一輯第131冊所収、上海古籍出版社、1994年

²¹⁷程国賦、李陽陽「『南海觀音菩薩出身修行傳』新考」、《明清小説研究》、2010年、第3期、pp. 181～182

²¹⁸程国賦「明代小説家吳還初生平輿籍貫新考」、《文学遺産》、2007年第4期による

白蛇の妖怪は陳靖姑の閩山教弟子一同に打ち破られるが、観音菩薩に帰依することで、殺されずに白蛇聖母の身分で水神として川辺に祀られるようになる。そして、何よりも重要なのは、『天妃伝』と『海遊記』の編者が同一人物であること、同一の書肆から出版されていることで、このことを考え合わせれば、ここでの「白蛇精」とは、観音によって川辺に祀られ、百艘の船が通るたびに家鴨を供えてもらうことになった「白蛇聖母」と同一の神格と考えられるのである。

ここでは、白蛇聖母廟の場所はさらに具体的に確定できる。小説において、「揚子江邊西岸一古廟」と場所を示している。その地域は第三章第二節で論じた江西省の呼称を勘案すれば江西省を指していることも分かる。それで、筆者は小説の分析を通して、物語と江西省の地域文化との結びつきを明らかにした。

さらに、筆者は『天妃娘媽伝』の成書時期を考証してみた。

『天妃娘媽傳』第二十八回の『天妃媽莆田護産』では、媽祖が妊婦の安産を守ったプロットが描かれていた。しかし、筆者は李献璋氏の先行研究を踏まえて、さらに天妃と関わる明代の文献資料を調べると、明代前期の天妃廟碑の記述に於いては、天妃の神格はまだ海神信仰に留まっていたのである。例えば、至正十七年(1357)の『台州路重建天妃廟碑』にはそれと関係する記述は見られない、ないし、正徳六年(1431)の「鄭和碑」と言われる『天妃靈応之記』碑にも一切触れていないのである。

しかし、明代の費鼐采の『甲秀園集』の記述によると、従前の文献資料になかった媽祖の神格における「尤善司妊嗣」という機能は、万曆二十六年以降の天妃廟碑に至って有するようになったことが分かった。そして李献璋氏は『天妃娘媽伝』の成書時期は萬曆二十六年以降の天妃廟碑から万曆三十六年の琉球神道記(一六〇八)の間にあると考え、具体的は万曆三十年頃である指摘した。²¹⁹

筆者は李献璋氏の検討を賛成している。しかし、筆者はその成書時期をもう少し絞れることができると考えている。

小説は水神の鎮妖譚と結びついているので、筆者は明末における水神小説の形成は、当時の自然災害の頻発と繋がっているかもしれないと考えるに至った。

そして筆者は万曆三十二と三十三年、福建省、海南省に発生した歴史上においても珍しい大規模地震に注目し、地方志による関連記述を小説のプロットにおける水の妖怪の乱暴による生民の被害に関する描写と検討し、さらに編者の歿年と繋げて勘案した結果、『天妃娘媽伝』の成書時期は万曆三十三年の前半から三十六年の間にあると明らかにした。

なお、李献璋氏は『三教源流搜神大全』の成書時期は万曆年間であると考えている。²²⁰この書物の具体的な成書時期について、同書の「天妃娘娘」条に「尤善司育嗣」²²¹という記述があることがあり、前掲の天妃廟碑に関する分析と繋げて考えると、『三教源流搜神大全』の成書時期も万曆二十六以降であると考えられる。

4、水神小説の隆盛と明代の出版業との繋がり

²¹⁹李献璋『媽祖信仰の研究』、東京泰山文物社1979年、pp.69~70

²²⁰李献璋『媽祖信仰の研究』、東京泰山文物社1979年、p.72

²²¹『繪圖三教搜神大全』、上海古籍出版社、1990年、p.187

明末の水神小説の成立を検討するには、もう一つ注目すべき点がある。それは明代の小説出版のことである。

程国賦氏は『明代書坊輿小説研究』において、明の時代の小説出版は前期（明代初期から正徳時期）、中期（嘉靖、万曆時期）、後期（泰昌、天啓、崇禎）の三つの段階があったと考えている。²²²特にその中期と後期について、程国賦氏は次のように述べている。

就現存文獻進行考察，書坊大規模地刊刻小説，是從明代萬曆中期開始的，從此時到明末，大約 50 多年的時間，也就是說，在明代 276 年的歷史上，書坊刊刻小説的時間是相當集中的。²²³

現存の文獻資料に基づくと、書肆で大規模的に小説を出版したのは万曆中期から始まったのである。その時から明末に至るまで凡そ 50 年余がある。つまり、明代の 276 年の歴史において、書肆で小説を出版した時期は、相当に集中していたことである。

従って、本論考の主たる研究対象である水神小説の出版時期は、明代の小説出版の全盛期と考えられる中・後期に当てはまっているのである。

本論考で取り上げた水神小説のうち、短編の『白娘子永鎮雷峰塔』をさておき、前掲の分析から分かるように、水神小説は最終成立に至ったのは、明末の中編小説の『全像顯法降蛇海遊記傳』、『天妃娘媽傳』、『鉄樹記』の刊行にあると筆者は考える。そのうちに、『鉄樹記』はのち『旌陽宮鐵樹鎮妖』として馮夢龍の「三言」に所収された。

ここで特に注意を払うべきなのは、『全像顯法降蛇海遊記傳』、『天妃娘媽傳』は福建建陽熊氏の忠正堂の刊本であり、『鉄樹記』は余氏の萃慶堂の刊本である。つまり、福建の書肆で刊行された数作の水神小説をもって、水神小説の最終の確立に至ったと考えられる。そこから示されていることにより、水神小説の地位の確立は明末の福建の小説出版事情と結びついたことに争いなかろう。

明末の福建の小説出版状況に関して、程国賦氏はまた次のように述べている。

嘉、萬時期是坊刻小説的鼎盛時期，突出的標誌就是參與小説刊刻的書坊眾多，刊刻的作品數量可觀，所刊名著、新作層出不窮，書坊主的市場意識相當敏銳，根據市場、讀者需求，有組織、有計劃地刊刻小説。……從明代書籍刊刻的整體而言，嘉、萬時期形成建陽、金陵、蘇州、杭州等幾大小説刊刻中心，實際上嘉靖、萬曆時期小説的刊刻與明代書籍刊刻的整體趨勢是比較一致的，吳、越、閩等地既是當時書籍的刊印中心，也是小説刊刻中心，其中以福建建陽地區最為突出。²²⁴

嘉靖、万曆時期は「坊刻小説」の最盛期である。その時期の最も顕著な特徴は、小説の出版に関わっていた書肆の多さである。大量の作品は刊行され、名著、新作次々と現れ尽きることなかった。書肆の持ち主の市場意識は頗る鋭くて、購読者の需要に応じて、組織的に且つ計画的に小説を出版させた。……明代書籍の出版事情の全体から見れば、嘉靖、万曆時期に建陽、金陵、蘇州、杭州などは小説出版の中心地域となっていた。実際に、嘉靖、万曆時期における小説の出版の形勢は明代書籍出版の形勢とは比較的に一致であると考えられる。吳、越、閩などの地域は当時の書籍出版の中心地であったと同時に、小説出版の中心地であった。そのうちに、福建建陽は最も突出していた。

²²²程国賦『明代書坊輿小説研究』、中華書局、2008、p. 15

²²³程国賦『明代書坊輿小説研究』、中華書局、2008、p. 54

²²⁴程国賦『明代書坊輿小説研究』、中華書局、2008、p. 56（下線部は筆者による）

程国賦氏の指摘を通して分かるように、嘉靖・万暦時代では、小説刊行の中心地の一つに数える福建の書肆は、購読者の需要に応じて、組織的に且つ計画的に数多くの小説を出版した。

本論考の研究対象である水神小説はそのうちの一つのジャンルである。そしてそれらの水神小説が出版されたことは、正に水神の類の物語は当時の読者に愛読されていた証拠である。それが故に、出版業者は積極的に水神の物語を小説にして梓に上したと考えられる。

なお、水神の物語は読者に好まれていた理由は、実際は福建の地域文化と繋がっているのである。

媽祖と陳靖姑はいずれも海の女神として福建で信仰を集めている。民衆にしては、すでに水神に対して受容を有している。つまり、福建ならでは、媽祖と陳靖姑のような水神の物語が生まれ、さらに「水神小説」の文化形態で世に問われることができたと筆者は考える。

そのほかに、水神小説の成立と直接に関わっているのは、江西省の商人の貿易活動による水神信仰の伝播及び江西省の文人の福建の出版業における進出のことである。そのことは明末の水神小説の成立に重大な意味があると筆者は考える。筆者はすでに第四章と第五章の分析を通して、水神小説の成立は江西省の地域文化と江西省の文人の福建における進出と関わっていたことを明らかにした。

結論

本論考では、筆者は長江の水神物語から水神小説の発展の歴史と作品分析を中心に、明代晩期の水神小説と地域文化との繋がりを分析するとともに、物語に組み込まれた水神の記号を解説を試みた。

『旌陽宮鐵樹鎮妖』の分析において、小説に組み込まれた政治的なメッセージを解説したことによって、『旌陽宮鐵樹鎮妖』（『鐵樹記』）は実際に寧王の乱を許遜の「水神鎮妖譚」と組み合わせ、内憂外患の明朝に対する静かな批判、あるいは柔らかな風刺となっている作品であることを明らかにした。

筆者は物語を分析することを通じて、江西省に於いて洪水を起こした小説の悪役である火龍は、江西省の南昌でクーデターが失敗し、王陽明に鎮圧された寧王朱宸濠になぞらえられていることを明らかにした。その上で、筆者は歴史文献の記述と小説のプロットと合わせて勘案した結果、小説の主人公の許遜或いは作中人物の王朔は王陽明になぞらえられていることを明らかにした。

第四章の『全像顯法降蛇海遊記傳』の分析においては、筆者はこの小説の編者の「海北遊人無根子」は呉還初であることを明らかにした。さらに、筆者は小説の物語と長江流域の原初的な信仰である巫教との繋がりを分析する上で、江西省で上演された傀儡戯の『海遊記』と『全像顯法降蛇海遊記傳』のそれぞれの成立過程及び両者の関係を検討し、一定の結論を得ることができた。

ひるがえって、『旌陽宮鐵樹鎮妖』の分析によって、筆者は小説と地域の歴史との繋がりを明らかにしたが、『全像顯法降蛇海遊記傳』の分析に於いては、筆者は小説と地域の文化との繋がりを解説した。

また、筆者は『天妃娘媽伝』の分析に於いて、そのストーリーは水神の鎮妖譚と万暦三十二・三十三年、福建省と海南省に発生した、歴史上においても珍しい大規模な地震との結びつきを検討し、そのことから小説の成書時期を明らかにした。

これらの水神小説の共通点と言え、世間に災いをもたらす水の妖怪が、道教の仙人に鎮められることであり、これこそがこのタイプの小説或いは物語に絶対欠かすことのできない最重要のモチーフでありテーマであるが、それが明末の自然災害、特に水害という歴史上の災害の反映ではないかと考えたのである。そう考えるならば、水害をはじめとするそれらの自然災害は、小説に組み込まれる時に妖怪による祟りとされ、それが仙人や真人によって妖怪が鎮められ、水害もおさまり、万民が救われるというプロットは、まさに小説の編者と読者、そして多くの人々の自然災害に対する熱い願望を反映していたものと考えることができる。

筆者の解説によって、この数作の作品に潜められている明末の社会問題、国家の前途、自然災害などに憂慮した、文人の「経世済民」という伝統的価値観がもたらした「世を憂う」意識が読み取れるようになった。

筆者は本論考の問題と視点を検討したときに、次のことを述べている。(pp. 13~14)

水神に関わる物語全体を長江の流れに喩えるとすると、水神信仰そのものは言わばその源流に当たる。そして、小説をはじめとする芸能、神話、民間伝説、宗教的なテキストという様々な形式により語られた、或いは書かれた物語は、それぞれが大河の支流に当る。それらの支流は時代の変遷と文明の進歩によって、互いに融合しあい、あるいは再び分流することを繰り返しながら、最後に一つの大河となって人類文明の海へと流れていく。その過程において、それらの支流相互は、或いは支流と本流は、常に相互の動的な影響関係を保っていることに注意しておく必要がある。……そして時代の激変の中で、小説であれ、芸能であれ、戯曲であれ、旧来の物語にも絶えず新しい意味が付与され、また物語自身もその内容も表現も変容を遂げていった。その要素を含めて考えてみれば、前掲で述べた物語相互の動的な関係は極めて複雑であるが、小説の読者、或いは芸能の享受者にとっては、伝統的な物語に常に新鮮な血液が注がれることにより、より魅力ある作品が供給されることを意味したと考えられる。……さらに、小説を研究する場合、小説の作品＝テキストだけに限らず、その物語の後ろにある時代背景、社会文化などを考えなければならない。

筆者が本論考で繰り返して検討している物語相互の動的な関係が、小説を解説する大事な鍵となっていることを最後にもう一度強調しておきたい。

本論でも論じたように、明末の社会は極めて不安定であった。派閥の闘争が激しくなっていたと同時に、異族の侵略を憂いながら、天災を免れることもできなかった。そして南宋の轍を踏まないようにということが、社会の有識者の共有する願いであったように思われる。特に伝統的な教養を有する文人にとって、眠っている世間、或いは自分の利益だけを見ていた権力者の目を呼び覚ましたがっていたのではあるまいか。本論考の第三章から第五章の分析は実例として、筆者が検討した「時代の激変の中で、小説であれ、芸能であれ、戯曲であれ、旧来の物語にも絶えず新しい意味が付与され、また物語自身もその内容も表現も変容を遂げていった。」を証明している。

水神物語が本来、民衆の風調雨順を願う物語であり、まずその物語を新たに組み立てて小説としたこと自体が、作者、編者の現実への強い関心を表していると筆者は考える。そして、更に小説の個々のエピソードやプロット、或いは人物形象や設定などに政治的なメッセージを組み込むことで、彼らの現実への強い関心が示されたのである。そして、小説の編者

は例えば現実への強い関心を寧王の乱と水神鎮妖と組み合わせ、内憂外患の明朝に対する静かな批判、あるいは柔らかな風刺をしていた。そのことにより、水神小説に新たな意味が付与されるようになっていった。

「経世済民」の伝統的価値観を共有する文人たちは、内憂外患の社会現実を憂慮しつつ、『天妃伝』においては、災害と闘い、災害を起こす妖怪を鎮圧する英雄達の物語を借りて、災害の防止と災害の被害に遭った生民の救済を願う人々の願望を小説にした、そのためにこの時期に同じパターンの水神小説、或いは神怪小説が次々と世に問われたというのが、筆者の一つの結論である。

なお、本論考の分析を通じて、水神小説と地域の文化・歴史などとの結びつきが注目されるようになる。筆者は本論考の第一章に於いてすでに検討したが、ここで再び強調しておきたい。

従来の研究者は、版本研究から発足し、小説や物語に直接反映される社会文化や民間風習などを読み解いたり、小説と現実社会の直接的な関係を論じたり、または作者の研究（伝記、交友関係、思想など）を中心に研究を進めてきた。しかし、小説史の全体から見れば、ある種の小説と同時代の小説との相互関係、もしくはその小説に先行する小説との史的関係については、資料の制約もあってやや不足している。また、小説と小説を育む環境、特に地域文化との関係については、研究がまだ不十分である。小説研究にそれらの要素を兼ねて考慮しなければ、小説の解読には限界があると筆者は考える。

筆者は本論考の分析を通じて、研究対象とそれと関わる地域の歴史・文化との繋がりを検討することは、極めて重要であることを、ある程度まで明らかにした。地域の歴史・文化は作品を読み解く重要な鍵であることは、『天妃娘媽伝』で明末の大地震を物語の中に読み込んでいること、『全像顯法降蛇海遊記傳』に取り込まれた巫教的な道教の神格が示している。こうした地域の歴史・文化に関する可能な限りの広く深い研究を小説の研究に取り込むことで、新たな物語世界が開かれるのである。それは筆者のもう一つの結論である。

本論考は水神小説を例に、明末の水神小説と同時代の作品とそれ以前の作品、周辺の文芸ジャンル、その時代の社会状況あるいは政治環境、歴史文化及び作者個人の経歴などの諸々の要素と繋がりを分析した。本論考の研究を基礎として、他の時代・ジャンルの作品を研究し、分析することが私今後の課題である。

参考文献

一、古書類（時代順）

- 『山海經』卷十八「海內經」、中華書局、2009
- 葉蓓卿訳注『列子』、中華書局、2011
- 『史記』、「秦始皇本記第六」、中華書局、1959
- 『前漢書』卷五七、「司馬相如傳第二十七上」、中華書局、1962
- 『搜神記』卷四、卷七、卷十、卷七、卷十四、中華書局、1979年
- 文光堂版『山海經』郭璞撰、早稻田大学所蔵影印本
- 『旧唐書』、中華書局、1975
- 『新唐書』、中華書局、1975
- 『全宋詞』第三册、中華書局 1965
- 『東坡志林』卷一、『四庫全書』子部十・雜家類
- 何卓校注『夷堅志』支戊卷一、支戊卷二、乙志卷十、乙志卷十五、支景卷九、中華書局、1981年
- 『東京夢華録注』卷五、中華書局、1982
- 『大宋宣和遺事』、中国古典精華文庫、亨集
- 『都城記勝』、中国商業出版社、1982
- 『醉翁談録』、古典文学出版社、1957
- 『大宋宣和遺事』、中国古典精華文庫、亨集
- 王元恭『至正四明統志』影印本、卷九
- 程端学『積齋集』卷四、『四庫全書』集部五・別集類
- 『西湖遊覽志餘』卷二十、『四庫全書』史部十一・地理類
- 吳曾『能改齋漫録』、上海古籍出版社、1979
- 『明史』卷二四三、中華書局、1974
- 『西湖遊覽志』、『四庫全書』史部
- 『西湖遊覽志余』、『四庫全書』史部
- 『王陽明全集』、上海古籍出版社、2014
- 『王文成公全書』、中華書局、2015
- 董穀『碧里雜存』、中華書局、1985
- 『正統道藏』太平部、「淨明忠孝全書」卷一、『淨明道師旌陽許真君傳』、新文豐出版社、1977
- 『正統道藏』洞神部、「淨明忠孝全書」卷一、『太上老君說天妃救苦靈驗經』、新文豐出版社、1977
- 葉明生校注『海遊記』、民俗曲芸叢書第78、財団法人施合鄭民俗文化基金会、2000
- 葉明生、袁洪亮校注『福建上杭亂彈傀儡戲夫人傳』、民俗曲芸叢書、財団法人施合鄭民俗文化基金会、1996
- 万曆三十二年萃慶堂余泗泉刻本『鉄樹記』、古本小説集成第一輯118冊所収、上海古籍出版社、1994年
- 煥文堂刊『南海觀音菩薩出身修行傳』、『古本小説集成』第一輯第131冊所収、上海古籍出版社、1994

吳乃宇記述、葉明生校訂『福建壽寧四平傀儡戲奶娘傳』、民俗曲藝叢書、財團法人施合鄭民俗文化基金會、1997
吳還初『天妃娘媽傳』、東京大学雙紅堂文庫藏本
馮夢龍『喻世明言』、『中国話本大系』所収、江蘇古籍出版社、1991
馮夢龍『警世通言』、『中国話本大系』所収、江蘇古籍出版社、1991
馮夢龍『醒世恒言』、『中国話本大系』所収、江蘇古籍出版社、1991
馮夢龍『三教偶拈』、『古本小説集成』第一輯 21 冊所収、上海古籍出版社、1994
『万曆新修南昌府志』、卷三「山川」、六四頁、日本蔵中国見地方史叢刊、書目文獻出版社、1990
龔暹『寧州志』校點本、修水縣志編纂委員會、2010
『繪図三教搜神大全』、上海古籍出版社、1990
查繼佐『東山國語』、商務印書館、民国 25 年
魏禧『日録雜説』世楷堂藏板影印本、甲集、卷十二
顧祖禹『讀史方輿紀要』卷八十四、卷八十五、『中国古代地理總志叢刊』、中華書局、2005
董穀『碧里雜存』卷下、中華書局、1985
金桂馨、漆逢源『逍遙山萬壽宮通志』卷七、光緒戊寅年影印版

二、引用・参照文献（書名・著者名の五十音順）

1、書籍

今村与志雄訳『唐宋伝奇集』（下）、岩波文庫、1988
袁祖亮『中国災害通史』、鄭州大学出版社、2009
大木康『明末江南の出版文化』、研文選書（92）、研文出版、2005
大木康『中国明末のメディア革命—庶民が本を読む—』世界史の鏡、刀水書房、2009
岡田武彦『王陽明大伝（一）生涯と思想』（岡田武彦全集 1）、明德出版社、2002
黃芝崗『中國的水神』、生活・讀書・新知三連書店、1934 年版、上海文藝出版社影印、2011
黃勝平『中國吳越文化研究選萃』、作家出版社、2011
顧朴光主編『中国儺戲調查報告』、貴州人民出版社、1992 年 7 月版
『江西水系』、江西省水文局編、長江出版社、2007
『江西通史』、卷 8 明代卷、江西人民出版社、2008
瀟相愷『宋元小説史』、浙江古籍出版社、1997 年
章文煥『萬壽宮』、華夏出版社、2004
張芳霖主編『贛文化通典・民俗卷』、上冊、2013、江西人民出版社
程毅中『清平山堂話本校注』、中華書局、2012
程国賦『明代書坊與小説研究』、中華書局、2008
『白塘李氏族譜』、福建省莆田市涵江区白塘李氏族譜修編理事会、2002
李献璋『媽祖信仰の研究』、東京泰山文物社、1979 年
魯迅『中国小説史略』、上海古籍出版社、2006
魯迅『唐宋伝奇集』、魯迅先生記念委員會、民国三十年版
楊緒容『百家公案研究』、上海古籍出版社 2005 年
余悦主編『中国民俗大系・江西民俗』、甘肅人民出版社、2004

吉野裕子「山の神 易・五行と日本の原始蛇信仰」、『人文書院』、1989

2、日本語論文

尾上兼英「中国小説史における“雅”“俗”の間」、『中国通俗文芸への視座』、神奈川大学中国語学科編、東方書店、1998

太田辰夫『西遊記の研究』、「西遊物語の発生：『大唐三蔵取経詩話』考」、研文出版、1984

大塚秀高「王府と原小説—江流和尚の物語から「西遊記」を考える」、埼玉大学紀要 29、1993

大塚秀高「鬼国続記（夷堅志）史家と奇見異聞」、『中国の古典文学作品選読』所収、東京大学出版会、1981年4月

大塚秀高「明代後期における『夷堅志』とその影響」、南宋の隠れたベストセラー『夷堅志』の世界、アジア遊学 181、勉誠出版、2015

大塚秀高「『六十家小説』と宋元話本—中里見敬氏の『中国小説の物語論的研究』をきっかけとして」、『古典中国小説研究』第四号、1998. 12

大塚秀高「『警世通言』版本新考」、『日本アジア研究』第9号、埼玉大学大学院文化科学研究科博士後期課程紀要、2012

大塚秀高「洪邁と『夷堅志』—歴史と現実の狭間にて—」、『中哲文学会報』第5号所収、1980年6月

翁嘉「『西湖二集』の研究」、神奈川大学大学院『言語之文化論集』、19号、2013

川田耕「『白蛇伝』にみる近代の胎動」、『京都学園大学経済学部論集』第23巻2号、2014

金文京「関羽の息子と孫悟空（上）」、文学、54巻第6号、岩波書店、1986

鈴木陽一「白蛇伝的解読」、『小説的読法』、中国文聯出版社、2002

鈴木陽一「浙東の神々と地域文化—伍子胥、防風、錢鏐を素材として—」、『宋代人の認識—相互性と日常空間—』、宋代史研究会研究報告第七集、汲古書院

鈴木陽一「『白蛇伝』の解読—都市と小説」、神奈川大学人文学研究所所報(23)、1990

鈴木陽一『白蛇傳』の解読補遺（一）、神奈川大学人文研究、NO190、2016

二階堂善弘氏「祠山張大帝考—伽藍神とする張大帝—」、関西大学中国文学紀要、28、2007

立松昇一「中国文化における龍と蛇の諸像（役割と姿・形・イメージ）」、『人文・自然・人間科学研究』第22号、拓殖大学論集(275)、2009

西岡晴彦「中国小説史の虚構の成立とその変容」、信州大学人文学部人文科学論集(27)、1993

範金民（松田吉郎訳）「明清地域商人と江南都市文化」、『都市文化研究』第3号、2004

葉明生（道上知弘訳）「福建女神陳靖姑の信仰、宗教、祭祀、儀式と傀儡戯『奶娘伝』」、慶應義塾大学日吉紀要、言語・文化・コミュニケーション No. 26、2001

3、中国語論文

伊東一成「『古今小説』版本研究」、復旦大学修士論文、2002

王鐘翰「關於明末三案的原委」、『文史知識』03期、1984

王天鵬「道教閩山派與客家祖先崇拜亦畚亦漢混融特質」、『雲南民族大學學報』（哲學社會科學版）、第5期、第33卷、2016

- 王道、郭志超「閩江流域蛇神形態、性質和分布的流變」、《百越文化研究》、中国百越民族史学会第十二次年会暨百越文化國際學術研討會論文集
- 黃建勝「湘西地區江西會館功能研究—以浦市、鳳凰萬壽宮為例」、吉首大學修士論文、2012
- 黃永年「『天妃娘媽傳』校點前言」、《古籍整理研究學刊》、1989年第04期
- 黃建銘「閩江流域的蛇圖騰文化」、《中國民族報》、2006、7月4日、第008版
- 賈偉靜「『天妃娘媽傳』研究」、河南師範大學、修士論文、2012
- 龔國光「河洛農耕文明與贛地客家農耕文明」、《黃河科技大學學報》、2008年06期
- 胡小偉「馮夢龍與東林、復社—兼與胡萬川先生等商榷」、《文學遺產》、1989、03期
- 胡從經「明版通俗小說『天妃娘媽傳』初探」、澳門海事博物館、媽祖信俗歷史文化研討會論文集、1998
- 胡從經「收藏是為了掌握第一手資料」、《新京報》、2007年7月5日
- 侯會「試論《水滸傳》的悲劇歷史底蘊—從梁山泊與祝家莊、曾頭市的同構關係說起」、《文學遺產》、2002.3
- 常金蓮「『六十家小說』研究」、山東大學博士學位論文、2003
- 朱芳「祀殿·會所·記念地：清代以來江西寧州萬壽宮職能研究」、山東大學修士論文、2011
- 孫華「明清江右商幫與貴州區域社會研究」、南昌大學修士論文、2013
- 孫薇薇「『夷堅志』與宋代城市民俗研究」、黑龍江大學修士學位論文、2010
- 張祝平「『夷堅志』的版本研究」、《古籍整理研究學刊》、2003年第2期
- 張振克、孟紅明、王萬芳、李彥明、尤坤元、余克服「海南島1605年歷史地震的海岸沉積記錄」、《海洋地質與第四紀地質》、2008年第3期
- 張璇「明清時期江西會館神靈文化研究」、江西師範大學修士論文、2008
- 程毅中「包龍圖判百家公案與明代公案小說」、《文學遺產》2001年第1期
- 程國賦、李陽陽「『南海觀音菩薩出身修行傳』新考」、《明清小說研究》、2010年第3期
- 程國賦「明代小說家吳還初生平與籍貫新考」、《文學遺產》、2007年第4期
- 潘建國「商務版馮夢龍『古今小說』印行始末考—以王古魯、張元濟、朱經農諸人書札史料」、《中國典籍與文化》、2014(3)
- 潘建國「海內孤本明刊《新刻全像五鼠鬧東京》小說考——兼論明代以降“五鼠鬧東京”故事的历史流變」、《文學遺產》、2008年第5期
- 福田知可志「『夷堅志』の研究」、大阪市立大學博士論文、2005
- 馮明·李桂生「“江西填湖廣暨江右商幫”研究回眸與前瞻」、《湖北社會科學》、2013年第二期
- 方彥壽「最早描寫媽祖故事的長篇小說—「天妃出身濟世傳」的建本」、《台灣源流》、2000
- 方彥壽「宋代“建本”地名考釋」、《福建史志》、1987年
- 羅金滿「永安大腔傀儡戲《海遊記》流傳探略」、《閩江學院學報》、2016.1
- 李錦偉「江右商幫與明清江西農村公共產品供給研究—以吉安府為中心的考察」、西南大學修士論文、2008
- 李劍國「『夷堅志』成書考—附論“洪邁現象”」、天津師範大學學報·自然科學版、1991(3)
- 劉寶村「為學、議政與救世—晚明東林黨人的議政之風及其治學精神」、《江淮論壇》2004年第1期
- 劉期貴「巫教—梅山文化的重要組成部分」、《文史拾遺》、2013年第2期
- 劉曉迎「永安市黃景山萬福堂大腔傀儡戲與還願儀式概述」、《民俗曲藝》、2002.3

- 楊淑雅「以媽祖故事為基礎的通俗小說」、『美和技術學院學報』、民国 94 年
- 葉明生「古本陳靖姑小說之發現及研究—《海遊記》校注引言」、『海遊記』、民俗曲芸叢書、財團法人施合鄭民俗文化基金會、2000
- 葉明生「道教閩山派與閩越神仙信仰考」、『世界宗教研究』、2004
- 楊洋「自然災害對明朝滅亡的影響」、『宿州學院學報』、第 31 卷、第五期

謝辞

この博士論文を作成するにあたり、多くの方々のご支援ご協力を賜りました。謹んで御礼申し上げます。

鈴木陽一教授には言葉に尽くし切れない感謝の意を表したいと思います。思えば五年前、私の大学院への入学希望を快くお引き受けいただき、在学中には節目節目で適切なご指導と叱咤激励をいただきました。先生の木目細やかなお心遣いによってこの成果が達成できたといっても言い過ぎではありません。本当に有難うございました。また、大塚秀高教授には講究においてご指導いただきました。御礼申し上げます。

神奈川大学中国語研究科の教授の皆さんに本当にお世話になりました。孫安石教授、大里浩秋教授の授業では、専門分野以外の知識が教わり、歴史学・社会学のフィールドリサーチを通じて、私の見識が広まられました。それらの貴重な経験は今回の博士論文を作成する糧になっております。

又、鈴木陽一教授、孫安石教授、村井寛志教授、中村翠教授のお陰様で、私は大学院に在学中において、学内の学部生対象の授業補佐に携わっていました。その経歴は私の日本語能力の向上に、非常に役立っていました。本当に有難うございました。中国語研究科の皆様にも感謝申し上げます。

外国人入試で入学をご許可いただき、多大なるご支援いただいた中島三千男元学長に大変お世話になりました。感謝申し上げます。

入学から在学中の活動において全面的にご支援いただいた神奈川大学非文字センターの皆様、本当に有難うございました。

六年前に岡山県に交換留学した時、優しく丁寧なご指導いただき、大学院への入学を励ましていただいた西本哲朗様と奥様、本当に有難うございました。

今後もこの五年間の良い経験を活かして小説研究に取り組んでいきたいと思います。