

「杜子春」におけるキャラクター像及びその「家庭教育」的効果について

札幌大学総合研究 第10号 (2018年3月)

〈論文〉

「杜子春」におけるキャラクター像及び その「家庭教育」的効果について

劉 金挙・王 宗傑

〈要旨〉

仙人の世界に憧れを持ち、神仙の世界観に立った原典の「杜子春伝」とは違い、芥川龍之介「杜子春」は、重点を杜子春の改心に置き替え、わが親への子の深い情を謳歌した熱い人情に溢れたものである。違いは種々あるが、杜子春をして無言戒を破らしめた原因としての張本人を、原典におけるわが子から母に改めた芥川「杜子春」では、キャラクター像が強い「母子一体関係」を結びつけられ、そして「父不在」という特徴を持っている。不幸な生立による無償な母愛への希求に加えて、家族国家観影響下の諸「制度」のもとで形成されたこの特徴、並びに作品中に巧みに織り込まれた中国の伝統文化的要素が、「人間らしい、正直な暮らし」を目指した新中間層の親達の感心に合致したからこそ、「杜子春」は「家庭教育」にも大いに活用されてきたのである。

〈キーワード〉

杜子春, 家族国家観, 母子一体, 父不在, 中国伝統文化的要素

はじめに

「僕は昔のことを小説に書いても、その昔なるものに大して憧憬は持っていない。僕は平安朝に生まれるよりも、江戸時代に生まれるよりも、遙に今日のこの日本に生まれた事を有難く思っている。」(『澄江堂雑記』)とあるように、「歴史小説」を創作した芥川龍之介の目的は、「昔」を再現するのでは決してなく、日本の現実を踏まえ、原作を舞台にして自分の訴えようとするものを加味、乃至は換骨奪胎するのである。もし芥川の「歴史小説」とその原典とを比較すれば、彼の創作の動機や特徴、それから「今日のこの日本」という時代性を窺うことができると思う。本稿は、その試みとして、雑誌『赤い鳥』に発表した子供向けの短編小説「杜子春」(大正9・7)と、その原典たる中国の伝奇小説「杜子春伝」^[1]

とを比較してみたものである。

両作に関する従来の研究は、筋や構成の違いを見たり^[2]、杜子春が仙人になろう（上仙）としたが失敗に終わってしまった結末とその原因を中心に論じたり^[3]したのが主なもので、ほとんどが「初期の研究から踏襲されている、杜子春が人間性に目覚めて幸福を獲得していくという大枠であり」、「キーワードとなっている」のが、「人間性」と「幸福」^[4]であった。

しかし、インタテキストュアリティの物語（前田愛）という角度から見れば、不幸な生い立ちによる作者の「母愛」への強烈な希求はもとより^[5]、家族国家観が制覇した時代において、合格な次世代国民の育成という機運に応えた「母子一体関係」の出現、明治政府が主導した過熱な欧化主義や実学主義への反動としての儒学への見直し、「児童の発見」によって童話と童話作家にかけられた子供の純性を保全・開発するという時代の要請、というものが、無視できない原因となり、芥川をして、「人間らしい、正直な暮らし」を目指した「新中間層」の親達の感心を引き起こし、当時の家庭教育に適すべく、作品に中国伝統文化的要素を巧みに織り込み、中国情緒を漂わせる訓戒的なものを作らしめたと思われる。

一、両作の相違点及び「杜子春」におけるキャラクター像の特徴

（一）「杜子春伝」と「杜子春」との最大相違

数々の研究によって既に詳細に究明されているように、翻案・改作関係にある両作は、もともと金持ちだったが後無一文になった杜子春は、老人から与えられた大金を、度々無駄遣いしてしまった後、老人の弟子になりたいと申し込んだが、老人は彼に試練を課するなど、内容に共通点が多くあるが、「上仙譚」たる「杜子春伝」とは違い、「杜子春」は、主題が、杜子春自身の改心にあり、世人はいくら情けなくても、愛を捨て仙人になるより、むしろ親子間の情・愛を掛け替えのない宝物として大切に、「人間らしい、正直な暮らし」をする生き方を肯定する「訓戒譚」的な物語と改めている。分析の便のために、大きな違いだけを次の表のようにまとめてみる。

	杜子春伝	杜子春（最終版）	注
時代	周，隋	唐代	
季節	冬	春	初版では秋
舞台	長安	洛陽	初版では長安
老人の正体	上仙を目指す道士，無名	上仙を果たした仙人，鉄冠子	
財の在りか	ペルシャ人屋敷	影の映った土の中	
三度目の応対	受け取り，万事片付け	受け取らない	
動機	恩返しのために仙薬の錬制に助力	厭世主義から仙術修業を志す	
修行場所	華山の雲峰台	峨眉山	
呂洞賓の詩	無し	ある	
責苦	妻も責苦。後，女性として転生。両親なし	妻も転生もなし。両親も責苦	
北斗の星	なし	ある	
発声原因	わが子の死を見るに忍ばぬこと	馬に転生したにしても，わが子のために責苦に耐える母親の声	
老人の最終態度	杜子春は仙人に向かないと呵責	発声しないと殺すと明言	
結末	仙薬を作り得ず，二人とも失意歎息	上仙できぬことを幸いとし杜子春は桃の花に囲まれた泰山の一軒家を褒美としてもらう	

中でも，特に注意しなければならないのは，次の三つの違いであろう。

第一に，杜子春をしてついに声を出さしめた原因が違う。

「杜子春伝」では，無言の行を課せられた杜子春は，責苦として女性に生まれ変えられ，子供を産んだ母親となり，我が子が叩き殺されるのを見るに忍ばず，思わず声を発したのに対し，「杜子春」では，杜子春は，地獄で鞭打たれる父母を目にして黙ってはいられず声を発したのである。

第二に，修行失敗後の杜子春の態度が違う。

「杜子春伝」では，上仙できなかった杜子春は，「其の誓いを忘れしを愧ず。（中略）嘆恨して帰る。」それに対して，「杜子春」では，杜子春は，かえって「今までにない晴れ晴

れした調子」で、「人間らしい、正直な暮らしをするつもりです。」と、悔いのない答えを出している。一方は無限の悔恨に明け暮れ、一方は宛ら新生の喜びに満ちたものである。これはまさに雲泥の差である。

第三に、結末のところの道士（後者は仙人）の態度が違う。

「杜子春伝」では、道士は、自分の仙薬が完成出来なかったことを悔しがり、己を恥じた杜子春に「遥かに路を指して帰らしむ」と、いかにも冷淡極まった態度である。しかし「杜子春」では、鉄冠子は正反対に「もしお前が黙っていたら、おれは即座にお前の命を絶ってしまおうと思っていたのだ。」と打ち明け、さらに「『泰山の南の麓に一軒の家を持っている。その家を畑ごとお前にやるから、早速行って住まうが好い。今頃は丁度家のまわりに、桃の花が一面に咲いているだろう。』と、さも愉快そうにつけ加え、温かみに満ちた態度である。

このように、「杜子春」では、鉄冠子にしても杜子春にしても、上仙するより、むしろ愛に満ちた平凡な世界に生きたほうが幸せなのだ、と認識していたわけである。

(二)「杜子春」におけるキャラクター像の特徴

「杜子春」を見通せば分かるように、「決して声を出すのではないぞ」と戒められたにも拘わらず、杜子春に「『お母さん』と一声を叫」ばせたのは、畜生道に堕ちて馬に変えられ、無言の行を続ける息子のために鞭打たれ、「息も絶え絶えに」なりながらも「心配をおしでない。(中略)大王が何と仰有っても、言いたくないことは黙って御出で」というほかならぬ母の話である。それに対して、妻と共に森羅殿の前に引き据えられ同様に鞭打たれて苦しんでいた父は、ただ黙って母の側についているだけである。「私たちはどうなっても、お前さえ仕合せになれるのなら、それより結構なことはないのだからね。」という母の言葉から、父も必ず母と同様の思いを抱いていたことが容易に想像できる。にも拘わらず、芥川は、父に無言で耐え通させたのである。

このように、「杜子春」において、杜子春に語りかけるのは母親のみで、引き換えて父は、極めて存在感のない人物でしかない、というのが、今日の読者に映った「杜子春」のキャラクター像の特徴である。

「古事を復唱した彼は、目的が決してもっぱら好奇に留まるのではなく、もっと深い根拠があるはずである。それは、これらの材料に描かれた古人の生活から、自分の気分ぴったり合うものを探し出すことである。ゆえに、芥川の改作により、古代の故事に新生命が注ぎ込まれ、現代人と関係を生ずるようになる。」^[6]との如く、作品には芥川の「気分」、そして「今日のこの日本」に生きる「現代人と関係を生」じさせる時代性があるのである。

以下では、両作の違いと、「杜子春」におけるキャラクター像の特徴をたらしめた原因についての検討を突破口にし、「杜子春」の時代性を読み取るうえで、中間層の目指していた「人間らしい、正直な暮らし」のための家庭教育に合致させるため、巧みに散りばめた中国の伝統文化的要素について検討しようとする。

二、家族国家時代における次世代国民を育成する諸制度

文芸ジャンルの角度から見れば、作者側も流通側も評論家側も読者側も、「杜子春」をこぞって童話視してきたのである。では、この童話の対象なる「児童」とは何か。実は、児童が日本で現象化してくるのは、近代になってから、国民国家を形成させるために採った諸「制度」のもとで、「伝統的社会的資本主義的な再編成の一環として」「発見」された「方法的な概念」^[7]に過ぎないのである、ということ認識しなければならない。

近代国民国家を成立・存続・発展させるには、自由な身だけでなく、近代的科学知識や教養などを有する国民が必要になる。そのために、発足した早々の明治政府は、天皇制イデオロギーに基づき、「従来の生産様式と身分から独立した『人間』を形成した」軍隊と並んで、「従来の生産関係・諸階級・共同体に具体的に属していた子供を抽象的・均質的なものとして引き抜き、『人間』を作り出」^[8]す義務教育を重視してきたと思われる。

従ってここにおいて、学制教育と近代的な家族関係のイデオロギーにおける「孝」教育、「母子一体関係」のあり方、それから明治政府の指針に応えた作家達の童話を創作する動機について分析してみる。

(一) 学制教育における「孝」教育

明治維新直後、「富国強兵」を達成させるため、福沢諭吉『学問のすゝめ』と中村正直『西国立志編』を、役所を通じて配布し、一時教科書に指定したほど、日本政府は何よりも実学を重視した結果、立身出世を目標とした実用的な教育が、国民の思想を制御してしまった。これは日本経済の急速な発展に大いに役立った反面、伝統的な修身をはじめ、倫理道徳や文化などを軽視し、過熱な欧化主義を巻き起こした揚句、政治的・思想的に混迷を極め、生活を律する善悪の基準まで見失わせてしまった面もある。とりわけ、氾濫した自由主義、無政府主義、それから西洋の民主思想の流行を踏まえた自由民権運動に統治が脅かされ、「智育のみ進みて徳育の兼ね進まざるより起るところの弊」として、「この情勢のまま推移するときは、実業を重んぜず、漫りに高尚なる言論をなし、長上を凌ぎ、社会の秩序を紊乱し遂に国家を危うくするに至るであろう」^[9]と危惧したのと同時に、近代的国民国家のアイデンティティを確立するのに伝統に遡ることが必須だと認識した明治政府は、

一時蔑視した儒学を見直すようになった^[10]。そのシンボルたるものが、日本政府の教育の基本方針を示す明治天皇の「教育勅語」の発布である。

天皇史観に立ったこの勅語は、伝統的儒教道徳に基づいて忠君愛国を説き、国民の忠孝心は「国体の精華」・「教育の淵源」であると強調し、父母への孝行や夫婦の調和など十二の徳目（道徳）を明記し、これを守るのが国民の伝統である、と決めている。取り立てて言いたいのは、十二の徳目のトップが「父母に孝行」、即ち「孝道」である。

明治23（1890）年10月の発布から昭和23（1948）年国会での失効決議までの間、「教育勅語」は、国民の「愛国心」「親孝行」や「義勇奉公」など、戦前の教育全般を貫いた基本理念を示すものとして漸次絶対化視され、「軍人勅諭」とともに天皇制国家イデオロギーの二大支柱となった。発布された当年、文部省は直ちに謄本を作成し、全国の学校に配布し、更に一連の訓令や規定によって、学校の式典における奉読や暗誦、所謂ご真影や教育勅語などの保管を厳しく規定・要求していった。

例えば、勅語の奉読が次第に神聖化され、校長はフロックコートなどの正装姿で、真新しい白手袋をつけ、箱に大事に納まった謄本を取り出し、勅語節といわれる独特の抑揚を付けて朗読するようにと、一挙一動まで明文によって規定され、来賓の前で読み間違えると、たちまち進退に繋がる深刻な問題となる。当然生徒達は、登・下校時にはその前で最敬礼をすることが義務付けられた。

「戦前小学校ないしは国民学校を通過した世代にとって、教育勅語の記憶はあるひとつの風景と切りはなせないはずである。その風景は色あせた古写真のように私たちの記憶の底にしまいこまれている。」^[11]とあるように、明治25（1892）年3月生まれ、儒学伝統に則った養家で育てられ、おまけに、明治31（1898）年4月に小学校入学してから、大正5（1916）年7月東京大学を卒業するまで、「教育勅語」が奉読されていた学校で成長してきた芥川にとっては、「教育勅語」に馴染み、「孝」に影響されないことはないはずである。

ただ注意しなければならないのは、近代的で極めて日本的な、報恩としての「孝」の論理である。「明治民法」により、旧武士層の家族秩序が政府公認の理想的家族の姿として規定され、定着した中、「日本学校教育の最重要課題とされたのは、『恩』によって基礎づけられた特殊＝封建的な儒教的『孝』のイデオロギーであった。しかし、こうした、親から『恩』を受けたという事実によって、この恩を返す（報恩）義務が生じる」^[12] ゆえ、自分の個人的利益ばかりを追求して自分を生み育ててくれた「父母」の「恩」を忘れてはいけなく、「孝」が「報恩」によってしか果たすことができない。報恩としてのこの「孝」の論理は、杜子春をして、責苦にされていた父母のことに声を出さしめたのであると考えられる。

(二) 家族国家観における「女装した家父長制」^[13]と「父の不在」

子どもを育成するには、学制教育だけではなく、国全体の雰囲気も家庭教育も非常に重要であることは言うまでもない。

古くから家庭内の躰を重んじる日本政府は、近代に入ってから、忠と孝、即ち「国」と「家」とが矛盾しないような「家」を作るため、家の論理を国家の論理の従属のものにし、父母への愛や家庭内の親しみを、国の父母としての天皇・皇后への慈愛とに重ね、しかもそれらに情緒的に繋がることを強調し、「家」制度を人為的に作り上げ^[14]、家族を単位として国民を統合していく戦略を選びとった。特に「明治民法」実施(1898)以降、子供は、明日の徴税・徴兵を担う次世代の国民として「発見」され、「『家族』はミニチュアの天皇制として子どもを再生産する装置とな」^[15]り、次の特徴ができたのである。

まず、「女装した家父長制」である。

母親の愛は情に流され過ぎ、姑息なものであるせいで、母親は子供の教育に携わってはいけないという江戸時代の家庭教育観に代わって、近代になってから、国家レベルでは、「母は国家社会と結びつけられ(中略)国家の要請を受けて、子どもを産み、育成する役割が母の存在理由」^[16]となり、「間接的に国民としてとらえられ、国民統合されてい」き、「それを合理化する(中略)良妻賢母思想」^[17]ができた。一方、民間レベルでは、立身出世主義の影響で、家庭教育や育児を「富国強兵」・家業の再興に結び付けるようになった。

したがって、「明治二〇年から三〇年代のさまざまなレベルにおけるメディアの中に」、
「頻繁に現れ」た「家庭」という言葉や観念では、「その小家族の単位が国家社会を構成する要素となるような構造をもち」、「女性は道徳を守り、国家の礎をつくる責任を担い、そして子どもは道徳的に守られ礎となっていく存在となる。」^[18]のであり、社会の各方面がこぞって頑張った結果、明治30年代、家庭教育論が盛んになり、

母と子は切り離せないセットとしての関係として結びなおされたのです。子どもが求められた立身出世は、国家、社会の中核へと昇りつめることです。私的な利害、自分だけの幸福の追求は表向きは否定されたのです。母に課されたのは、そのような国家社会の役に立つ、国家社会に奉仕する人間、〈公〉重視の人間を育てることです。^[19]
という「母と子は切り離せないセットとしての関係」ができた。

更に、「官吏や教育関係者、銀行員、会社員、弁護士や医師といった」「中等以上の学歴をもつ」「新中間層」の「官吏や教育関係者、銀行員、会社員、弁護士や医師といった」「職業は明治末期から増加し始め、大正九年ごろには全国民の七～八パーセントを占めるようになった。」^[20]につれ、大正中期になって家庭教育論が再び盛んになり、「母」の役割と母子一体感がより一層強化された。

こんな時代に、注意しなければならないのは、元々翻訳語で、大正中頃から使われ始め、昭和期になって定着した「母性」という言葉である。つまり、決して女性の生得的本能ではなく、近代化の過程中創り出された歴史的な産物であるにもかかわらず、「母性」「母性愛」は、家庭教育論のキーワードとして使用され始めた結果、恰も女性の生まれ付きのものとしてイデオロギー化され、公教育の現場でも教科書でも、「『母性』は、肉体的な生殖能力としてだけとらえられるものではなく、精神的なもの、たとえば『やさしさ』や『愛情』あるいは『犠牲的精神』として理解されていた。いやむしろここにこそ、母性の特質があるとされ」、さらに、「この価値観は広く受け入れられ、女たち自身をも内面から縛ってゆくことになる。またそれゆえに、母役割からの逸脱は困難となり、母子一体関係が『自明のこと』として強まっていった」^[21]のである。

「慈母」を顕彰して国家権力に寄り添ったメディアの一つとして、坪内逍遙『浮雲』(1887)、森鷗外「舞姫」(1890)、夏目漱石「硝子戸の中」(1915)、「小さき者へ」(1918)における母親の人間像によって示されたように、母性イデオロギーの浸透には、日本近代文学が果たした役割は極めて大きい。こんな雰囲気、即ち「『出世』できなかった『はづかしい夫＝父』を疎外し、息子の『出世』による名誉挽回を望みながらも、共犯的に『粘着した結びつき』を維持し続ける母子の閉塞状況」^[22]のもとで、「母」は、「無責任」な「父」に代わって子供の教育に携わり、子供のために自己犠牲をしたり、息子の成功だけを夢見るように要求され、しかも、この自己犠牲の精神が、近代国家建設における「家」制度の構築・発展中、自明なものとして社会の隅々に浸透し、強制的な力を持つようになった。

児童向けの芸術雑誌と標榜した『赤い鳥』も、「慈母」の物語で埋め尽くされている。「杜子春」に限って見れば、「『杜子春』の論者達は皆『母親の＜無償の愛＞』を疑わず、その『愛』が強いた道（仙人をあきらめること）を、正しいものと信じて疑わない。」^[23]という指摘における「母親の＜無償の愛＞」は、ほかならぬこの「母性」「母愛」を敷衍したもので、「大王が何と仰有っても、言いたくないことは黙ってお出で。」という母の「自己犠牲」に、子供は応えなければならない。これこそ、母の声に感情を抑えられず、杜子春が発声したメカニズムである。

それから、「女装した家父長制」だけにできた「父不在」の家族という特徴である。

「杜子春」の「父不在」という特徴に関して、従来の研究では、芥川に残した実父新原敏三のイメージは芳ばしくなかったり、「杜子春」では、杜子春に命令を下したり、人間の生き方を指導したりし、その生死まで握った、強い存在としての鉄冠子が、正に父親の役割を担っているから、父の存在があったら、作品がかえって混乱してしまったりする、というふうに分けられている^[24]。しかし、上記の原因だけではカバーできない。

先に見てきたように、近代における家庭教育において、「慈母」の働きが重んじられるのに対して、家庭教育の担い手としての父親の姿が稀薄化してしまったことが原因で、『浮雲』『舞姫』などが示しているように、日本近代小説は、「慈母」をよく描くのに対して、「父不在」というもう一つの特徴ができたのである。母子一体という関係の強化と、その家庭内への浸透の、更なる深化が進みつつある大正9年に発表された「杜子春」が、こんな特徴を持つ、というのは、当然であろう。

しかし、ここで注意しなければならないのは、表面上、「母性愛」を謳う物語には父親が不在するよう見えるが、近代になり、本来成人男性の演説口調いわば男性のジェンダーに塗り付けられた「言文一致体」が創作の文体として用いられてきたし、男権主義の社会において、「男性たち（父親たち）は、レトリックの語り手（構築者）であったからこそ物語の中には登場しなかったのだ。」^[25]との指摘通り、家族国家観が定着し、機能していった1900年代から敗戦までの間、文学作品において、表面上「男」は発声しないように見えこそするが、すべてを「包摂する、更に大きな物語の、真の語り手」たる「国家の代理」^[26]として、「慈母」の絶対的な権威を保つため、「母」に代言させただけだとも思える。

そこで、「杜子春」では、仙人鉄冠子も「もしお前が黙っていたら、おれは即座にお前の命を絶ててしまおうと思っていたのだ。」と打ち明けたり、さすがの閻魔大王も「この不孝者めが。その方は父母が苦しんでも、その方さえ都合が好ければ、好いと思っているのだな。」と杜子春を責めたりする。もちろん、母愛に欠けた作者の芥川も、語り手の口を借り「息子の心を思いやって、鬼どもの鞭に打たれたことを、怨む気色さえも見せない」母親の「有難い志」「健気な決心」と、杜子春の改心を絶賛している。

したがって、「大王が何と仰有っても、言いたくないことは黙ってお出で。」という母の言葉は、わが子を守るための、「無害」の話に見えるが、実際には極めて制度的で、暴力に満ちた言葉であり、それに逆って生きていったら、杜子春は「即座に」命が絶たれるに決まっている。

（三）童話と童話作家にかけられた時代の要請

近代化を進めるには、子供を独立した人格の所有者としてとらえ、しかも子供は固有の文化を持つべきだという社会的認識が社会に広がりつつ、子供の個性や独自の精神世界に注目する所謂「子ども再発見の時代」をもたらし、児童文学への関心を駆り立てた。1918年7月、鈴木三重吉『赤い鳥』誌の創刊は、そうした機運に応じたものである。

『赤い鳥』創刊号の巻頭に飾られた「標榜語」に、鈴木は、「子供の純性を保全開発する一大運動となさん！」がために、従来の教訓主義的な御伽噺に代わって、「こどもたちに

芸術として真価のある純麗な童話と童謡を創造する運動を起こし、『赤い鳥』をして「世俗的な下卑た子供の読み物を排除して、子供の純性を保全開発するために、現代第一流の芸術家の真摯なる努力を集め、兼て、若き子供のための作家の出現を迎える、一大区劃的運動の先駆」にする、という呼びかけを皮切りに、前述した教育的・精神的社會基盤のもとで、多くの童話を登載した。

しかし、よく見逃されるのは、子供を享受者に据えると主張していながらも、『赤い鳥』登載の、大人の文学の第一線で活躍していた作家達の手になるこれらの童話を貫く「教育理念は『教育勅語』に示された内容であ」^[27] るのみならず、「『享受者』としての子どもは、自分で購読を決めることはできなく、「生活の余裕と、一定の教養のある親たち（子どもの養育者）が、この雑誌の購買層である」^[28]。そこで「『赤い鳥』は子どもが判断する以前にまず、親である彼らの趣味に合」^[29] わなければならない、ということである。

「杜子春」も、この運動に賛成した芥川が、鈴木への誘いに応じて、この児童文学雑誌に投稿したものである。ゆえに、『赤い鳥』の主張や当時童話作家にかけられた時代の要請などに左右されるのも当然であろう。もっとも、必ずしも芥川は「家」や「良妻賢母」や「国家家族観念」を明確に意識しながら「杜子春」を創作したとは限らないが、「今日のこの日本」における上述した種々の「制度」が、彼の創作に自ら働きかけていたに違いない。

三、中国の伝統文化的要素の巧みな織り込み

日本人にとって分かりやすいものにするとともに、子供の親である、「人間らしい、正直な暮らし」を目指した「新中間層」の感心呼び起こし、上記の家庭に母性愛の物語・家庭の物語＝イデオロギーを広げるために、芥川は、「孝道」の本家とされる中国の典籍の影響を借りて、中国の伝統文化的要素を巧みに織り込んでいる。

(一)「泰山」に託された芥川の意図

「杜子春」は、鉄冠子が、杜子春に褒美として「桃の花が咲いている」「泰山の南の麓の一軒の家」を与えた、というハッピーエンドである。なぜ「桃の花が咲いている」「泰山」という、中国人にとって特別な意義のある泰山を「人間らしい暮らし」をする場所に設定したかについては、これは褒美ではなく、杜子春が改心したかを試すための「最終試験」で、「一階梯を踏んで成熟してきた杜子春は、潔く断って洛陽の町に復帰していったと読むのが自然であろう。」^[30] や、「洛陽を捨て、泰山に向かう杜子春の姿は、中国古典にて人間界を捨て、山に入り仙去した多くの仙人たちの姿と被るのだ。」^[31] や、「杜子春にとって泰山の南の麓は、流刑地的ユートピアで、「人間界との決別を意味するのだ」^[32] とい

う指摘に、次の理由で、中国人の筆者には、抵抗感があるのである。

まず、中国人の篤い泰山信仰を、三つの面から見る。

第一は、泰山はもっとも中国を代表する山である。

普陀山（観音菩薩）・五台山（文殊菩薩）・峨眉山（普賢菩薩）・九華山（地藏菩薩）という中国の仏教の四大名山（聖地）は、仏教伝来後神聖化された所であるのに対して、泰山（東嶽）・華山（西嶽）・嵩山（中嶽）・衡山（南嶽）・恒山（北嶽）という五嶽は、アニミズム信仰に基づく中国道教の五大名山（聖地）である。

しかも、泰山というのは、中国の歴代帝王が天と地の神様に自分の即位を「申告」し、自分に統治の正当性を賜ってもらう「封禪」という儀式を行ったり、神様のお陰で天下泰平であることに感謝したりする場所、それから儒教の開祖である孔子も登り、有名な詩を残した聖地、つまり、民間宗教の中心地としての役割も備えている所であるゆえ、「五嶽之尊（五嶽の頭）」、「中国一の名山」として古来信仰・崇拜されている山である。

第二は、泰山に祭られている神様の貴い地位である。

泰山には、多くの仙人や神様が祭られ、中でも、一番地位の高いのは、「泰山府君」とも呼ばれる東嶽大帝と碧霞元君である。伝説では、東嶽大帝は病気・寿命・福祿、それから人間の死後の事を司り（ゆえに、泰山は死者が集まる山ともされる）、碧霞元君は出産など、女性に関する願い事の全般を司る神様で、泰山で生活すれば、「コネのある者がいづも得をする」との如く、東嶽大帝と碧霞元君の庇護のもとで、人生にはもう憂いはなくなる、と信じられている。ゆえに、中国流で考えれば、杜子春に泰山で生活させるのは、まるでその健康・幸福・育児・極楽往生まで約束したも同然なことである。

第三は、泰山石敢當という信仰である。

一番神聖な名山であるゆえ、泰山の石まで不思議な力を持っていると信じられている。前漢の武帝が泰山に封禪に行った時、守りとして泰山の石を四つ持ち帰り、自分の住んだ「未央宮」の四つの角に据え置いたという。その後、「泰山石敢當」（勇んで泰山の石になる）などの文字を刻み、魔除けとして道路の要衝に据え置いた石碑や石標や、周りの高い部屋に凌がれたせいで風水が悪くなった低い部屋の壁に嵌め込んだ石——どんな重圧にも耐えて支える開運の縁起物——が多くできた。後、「泰山石敢當」信仰は、中国のみならず、漢字文化圏の国々、日本の場合主に沖縄県や鹿児島県に伝わった。

(二)中国人の桃に対する篤い信仰から借用したイメージ、この問題を、四つの面から見よう。

第一は、桃は魔除けする絶大な力を持つ神聖なものである。

中国の「誕生譚」では、太陽を追いかけようとした誇父という神様は、渴死後、身体が日月、

山川などに変わり、この世界を形成した。彼の突いた杖は、桃の木に化したゆえ、元々神聖な力を持っている木である。更に、春秋時代より、次の伝説が言い継がれてきた。巨大な金の眼をした白虎を従えた神荼と郁壘しんじゅ いくろくという神様は兄弟で、桃木の下に住み、人々に害をなす鬼を捕らえては虎の餌にした（応劬《風俗通義》第八則）。それが原因で、古くから、神荼と郁壘は、疫鬼を懲らし退散させる善神で、「鬼に金棒」ということで、桃木は「鬼怖木」と称され、魔除けする力があるものと信仰されてきた。それゆえ、「鬼は外、福は内」のため、神荼と郁壘の肖像を桃木に刻んで「門神」（ドアを守る神様）にしたり、その名前を桃木の板に刻んで作った「桃符」を家の門に掲げたりする習慣ができた。今日に至って、「桃符」をつける習慣は、新年を迎えるための、赤い紙に縁起のいい語句を書いて張る「春聯」に発展してきた。桃の木で作られた剣や釘は、鬼や化物を退治する最有力な武器とされ、1980年代流行っていた香港「僵尸映画」キョンシーに出た道士の武器も、それである。

第二は、桃は、長寿不老の象徴である。

中国では、「福祿寿」の中の、人間の寿を掌る「寿星」という仙人は、手に桃の実をいつも擡げているし、芥川が愛読した『西遊記』にも出たように、「西王母」（「杜子春伝」にも出ています）という神様は、食べたなら長寿不老という神通力のある実がなる桃の木を栽培し、「蟠桃会」を開き、天上の仙人達に集まってもらってその実を褒美としてご馳走する。そこで、中国人は、年配者の誕生日に欠かさずに「寿桃」（桃の実、乃至は、桃の実の形をした饅頭）を出す習わしのできたのである。

第三は、「桃花運」がつくという信仰である。

いつからできた信仰か、はっきりと追究できないが、中国宋代初期に成立した『太平御覧』には、後漢時代、葉採りに山に入った劉晨と阮肇は、道に迷い、食糧がなくなり、餓えと疲労のために死ぬ寸前になってしまったが、山頂に生えた桃の実を食べたところ、餓えがなくなったばかりでなく、その桃の力で、集まってきた美女に囲まれ幸せな生活を長くした、との記録がある。

それから、古代より、「杏眼桃腮」（杏のような目と桃のような頬）は美人の標準顔で、「桃花運」とは、不特定多数の異性を引き寄せるモテ運で、古代小説に類出した「命犯桃花」とは、モテるか男女関係で揉めてしまうかという運命に出くわす、という意味である。伝統文化に深く影響されている広東省では、毎年旧暦の12月27～30日に、新年を迎えるために開く「花市」（縁起のいい花や置物、飾り物などを販売する市場）では、恋人のいない人は、「桃花運」を開く、即ち「開運」という願いで桃の花を買うのである。

この意味で、中国では「桃花期の到来！」とは「モテ期の到来！」という意味である。中国流で言えば、「桃の花」に囲まれた家を「畑ごとやる」とは、恰も杜子春にその結婚

まで約束したという感じである。この意味で考えれば、芥川は、「杜子春伝」の「冬」だったという季節を、わざわざ「秋」最終的に「春」^[33]に変えたのも、理解できるであろう。この意味で、「春」は、「杜子春」の人生に必要な不可欠であろう。

最後は、「桃源郷」という陶淵明のユートピアである。

日本では、「桃源郷」と言えば、すぐ神仙道術の影響を受けた「仙郷譚」、つまり、仙人が生活する異界、というイメージが浮かんでくるが、一般の中国人にとって、「桃源郷」とは、あくまで戦乱などに影響されずに平和・安定的に暮らす、人間の理想的な生活の場である。仙人が杜子春にこのようなところに住ますのは、恰もその生活の安定を保障しているふう

に受け取られる。

上述した中国人にとっての泰山と桃とのイメージと意義は、どれだけ芥川に影響を与えたか、今のところはっきりとは断定できないが、子供の頃『西遊記』『水滸伝』を愛読し、『淵鑑類函』『元詩選』『香艷叢書』などの蔵書を持ち、幼少の頃から中国文化に慣れ親しんできた芥川は、ある程度知っていたに違いない。

(三) 舞台となった地名の置き換え^[34]に託された芥川の意図

まず、西安から洛陽への置き換えである。

「杜子春伝」の舞台は唐の都長安であり、『赤い鳥』初出時、芥川は、原典に従って、それを「長安」にしていたが、『夜来の花』（新潮社 大正10）では唐の副都洛陽と改め、以後これが通行のテキストの底本となっている。芥川が長安を洛陽に改めたのは、妄改ではなかった。つまり平安時代、長安（右京）と命名された部分は、低湿していたせいでやがてさびれたのに対して、洛陽（左京）と名付けられた部分は、市街が発達して京都そのものの代名詞となり、日本人にとって繁華な感じを与える。その裏付けとして、京都に行くことを今でも上洛というし、京都の名所旧跡や年中行事を描く「洛中洛外図」も馴染みのあるものだ、ということが挙げられる。

次は、華山から峨眉山への置き換えである。

原作において、杜子春が修行した道教の名山である華山を、芥川は、仏教の名山である峨眉山に改めたのは、「『三国志演義』で左慈の修行場所が峨眉山とされているのを拝借利用したのである。」^[35]と指摘されているが、峨眉山で道場を開いた普賢菩薩をも考えなければならない。普賢菩薩とは、世界にあまねく現れ、仏の慈悲と理知を顕し人々を救う賢者で、「普く賢い者」という意味である。しかも、女人成仏を説く「法華経」に登場することから、特に女性の信仰を集めた菩薩であるし、密教では菩提心（真理を究めて悟りを求めようという心）の象徴でもある。

しかも、「お前が善人になりさへすれば、私は直ぐにも天に昇れます。」という母の話に、「お母さん、私はきっと、あなたを佛にしてあげます。」と答える谷崎潤一郎の「ハッサン・カンの妖術」(大正6・11)の影響を受け、芥川は、「杜子春」を創作したとされている。浄土真宗では、人間は、自らの修行の功德によって悟りを得るのでなく、阿弥陀仏の本願によって救済される。杜子春の悪徳で馬に転生された母は、相変わらず彼女自身の努力で杜子春を救済しようとしていた。そのせいで、親子三人の救済はいずれも成し遂げられない。そこで、峨眉山で修行した杜子春に発声させた芥川は、息子の杜子春の「善人になろうとする改心によって親子三人に救済を施そうとしている」と思える。

(四) 呂洞賓の七言絶句の書き入れと「鉄冠子」という命名による芥川の企み

芥川は、道教の仙人である呂洞賓の手になるとされた、「朝に北海に遊び、暮には蒼梧。袖裏の青蛇、胆気粗なり。三たび岳陽に入れども、人識らず。朗吟して、飛過す洞庭湖。」という七言絶句を、「杜子春」における飛行中の鉄冠子に、高らかに歌わせている。

この絶句に関して、初出誌の文末に、芥川は、「(三)のしまいにある七言絶句は、呂洞賓の詩を用いました。少年少女の読者諸君には、『ちちんぷいぷいごよの御宝』と同じように思って貰いたいのです。」と付記している。「ちちんぷいぷいごよの御宝」とは、元々意味のはっきりと分からない呪文で、芥川龍之介は、「少年少女の読者諸君にわからなくてもいいと言っている」^[36]ように見えるが、もし、呂洞賓がこの絶句を書いた背景を理解したら、鉄冠子は、杜子春に三度目の救済を施そうとすることが分かる。

中国の伝説では、嶽陽に臨み、雄大で綺麗な洞庭湖に感動された呂洞賓は、こんなに素晴らしい所には、必ずや上仙できる人材がいると思い込み、「点石成金(指につけられた物は何でも黄金になる)」という仙術を習う人がいるかと市街で声高に呼び掛け、できた黄金をいっぱい前に並べた。結局、一人の商人は、目の前に出された黄金には全く気がとられずにいたことに気づいた。欲張りな人間ではなく、上仙できる対象であろうと密かに嬉しがって誘った呂洞賓に、商人は、「仙人になるつもりは毛頭ありません。あなたのこの指をください。」と願った。俗人を「上仙」させようと一生懸命に励んだ呂洞賓は、願いがまた外れ、失望のあまり、この気持ちを絶句に書いた。

つまり、鉄冠子は、杜子春に二度も恵んでやったが、これはあくまでも形で、目的は彼の改心を動かすためであるが、杜子春はまだ認識していないことを残念がるとともに、三度目のチャレンジに挑んでみようという気持ちを込めている。それに対して、杜子春は、鉄冠子が仙人であることは知っている。だが、自分の前に三回も現われたにもかかわらず、依然として鉄冠子が自分に救済を与えようとしているのを知るべくもないことを、

芥川は、『三たび嶽陽に入れども、人識らず』を借りて示しているのではないか。

次は、仙人に「鉄冠子」と名付ける芥川の動機である。

鉄冠は、二種類ある。一つは鉄を柱とした冠で、監察を司る御史の法冠がそれである。厳正のシンボルとしての鉄冠である。世間的には御史のかぶるものである。しかし、一方で道士めいた人物が鉄冠子と呼ばれたり、鉄冠道人と号したりする例が少数ながらある。これはおそらく鉄の堅固さを道教的真理のシンボルとしたものであろう。(中略)／芥川龍之介は烏角巾をかぶり鉄冠道人と号した蘇軾の例を手がかりに鉄冠と烏角を結び付けるヒントを発見し、左慈の道号を烏角先生から鉄冠子にひとひねりし、河西信三宛書簡ではあたかもそれが事実のように返答したと推測される。^[37]

と追究されているように、諸侯や官吏の不正を厳しく監察する御史の法冠にしても、民のために奔走・尽力したにも関わらず流刑にされてしまった蘇軾の「鉄冠道人」という号を借用し、『三国志演義』における庶民に愛された左慈の道号を「烏角先生から鉄冠子にひとひねりし」たのも、いずれも、庶民のために尽力したりするというイメージを借用し、一平民としての杜子春は、人間として合格・失格であるかと、「鉄冠子」に厳しくチェック・監察させる、という芥川の企みであろう。

中国の俗文学のテキストで日本でよく読まれ、和刻本もある『詩人玉屑』(南宋魏慶之)に依拠してこの絶句を引用し、更に同じく俗文学の『剪燈新話』『三国志演義』、それから蘇軾のことを踏まえて、仙人に鉄冠子という名をつけたことを追究し、「凡俗の救済、それが道教神としての呂洞賓の属性であり、庶民層のささやかな幸福追求の处世を教えるものなのである。」^[38]という結論も、「人間らしい、正直な暮らし」を目指していた芥川の企みを裏付けていると思われる。

(五) 北斗の星を書き添えた芥川の希求

北斗の星とは、北半球の多くの地域では一年中沈むことなく見え、しかも明るくて北天に斗状ひしやくをなして連なるという特徴的な形で古くから知られ、古来方角を知る指針、それから、人生の歩み方を指導するもの、という隠喩的意味に使われる星である。

しかも、道教の星信仰の中では、北斗の星とその神格化たる北斗星君は、命神信仰と習合し人間の寿夭禍福を司る神様とされ、北斗神が降臨し人間の善悪を司察し寿命台帳に記入する庚申・甲子の日に、もし醮祭しょうさい(星祭り)すれば、長寿を得、災厄さいやくを免かれるとされる。

「そこは深い谷に臨んだ、幅の広い一枚岩の上でしたが、(中略)空に垂れた北斗の星が、茶碗程の大きさに光っていました。」「杜子春はたった一人、岩の上に坐ったまま、静に星を眺めていました。」「向うに聳えた山々の上にも、茶碗ほどの北斗の星が、やはりきらき

ら輝いています。」「北斗の星は又寒そうに、一枚岩の上を照らし始めました。」とあるように、原典にはない星を四回（北斗の星と明記するのは三回）添えている。順番に見ていくと、試練場に着き、期待に満ちた杜子春の目に映った北斗の星、「決して声などは出しません。」と戒められ、どんな試練が来るかと、期待と同時に不安に満ちた杜子春の目についた星、餌食を狙った虎と蛇・暴風雨・稲妻・雷鳴・黒雲などの一連の試練に合格して「安心」し、更なる試練に向かう杜子春の見た北斗の星、それから「厳かな神将」「無数の神兵」の攻め寄せを生き抜いた杜子春の目に入った北斗の星である。見通せば分かるように、人間としての杜子春の心理変化・人生観の変化の導師たる鉄冠子は、正に彼の人生の北斗の星、または彼の運命を司る北斗星君と思える。

このように、中国の伝統文化的要素を散りばめることによって、芥川は、「杜子春」全体に中国の情緒をより濃く漂わせるのみならず、杜子春の人生において正に北斗の星のような存在としての、厳しい仙人の鉄冠子に指導・監察という役目を担わせ、杜子春に「桃の花が咲いている」「泰山の南の麓に」ある「一軒の家を」「畑ごとやる」のである。これは、これからの生活の安定・幸福・結婚・育児・極楽往生まで、杜子春に約束していたといっ
てよい魅力的なもので、よって家庭教育において大いに寄与し、教科書にされたのである。

終わりに

物心ついた折より、イゴイズムを離れた実母の愛に欠け、僻んだ愛に囲まれて成長したせいで母愛を渴望した芥川龍之介は、大正中期における、近代的家族関係のイデオロギーとしての「母性愛」が成立・定着していく中、もとより江戸趣味が漂った家族で育ち、「教育勅語」の神聖化の進行も加わり、報恩としての「孝」の論理に深く影響されたのは自然極まりないことである。したがって、彼は、「子供の純性を保全開発する」ための「赤い鳥運動」に応え、「上仙譚」である「杜子春伝」を、親に対する子の情がテーマで、人間として情けの重要性を強調する「杜子春」に改作し、作品に中国の伝統文化的要素を織り込んでいる。このようにして実らせたこの美しく正しい「母子一体関係」の「愛」の物語は、時代のトレンドに呼応し、教科書の教材にも採択され、さらに「人間らしい、正直な暮らし」を狙った「新中間層」の親達に歓迎され、今日に至っても家庭教育に大いに活用されている。

【付記】「杜子春伝」の本文引用は、『唐代伝奇』（明治書院 2002）に、「杜子春」の本文引用は、『芥川龍之介全集』第六卷（岩波書店 1996）に準拠した。

文献の引用に際して、本文中のすべてのルビを省略し、旧仮名づかいを現代仮名づかいに、古い漢字を新しいものに改めた。

注：

- [1] その原典について、従来、「杜子春伝」説、「内記慶滋ノ保胤出家語第三」（『今昔物語集』）説、「ハッサン・カンの妖術」説などがある。芥川は「拙作『杜子春』は唐の小説杜子春伝の主人公を用いをり候えども、話は2/3以上創作に有之候。なおお又あの中の鉄冠子と申すのは三国時代の左慈と申す仙人の道号に有之候」（昭和2年2月3日付河西信三宛書簡）と自ら述べているし、旧蔵書には「杜子春伝」（鄭還古撰）と「杜子春」（李復言撰『太平広記』）などがある。今日に至って、芥川は、「杜子春伝」（李復言）を骨子にして、複数の原典を踏まえ、彼一流の才能を生かして「杜子春」を創作したというのは、定説となっている。
- [2] 渡部芳紀「作品論杜子春」（『國文學』学燈社 1972・12増刊）参照。
- [3] 村松定孝「唐代小説『杜子春伝』と芥川の童話『杜子春』の発想の相違点」（『比較文学』第8巻1965）、山敷和男「『杜子春』論考」（『漢文学研究』1961）など参照。
- [4] 小林幸夫「芥川龍之介『杜子春』論」（『ソフィア：西洋文化並びに東西文化交流の研究』1998）三〇四頁。
- [5] 杜子春にとって大切な人で、ついに彼をして声を出さしめた張本人を、芥川は、「杜子春伝」における「息子」から、「杜子春」における「母」に改めたのは、まず彼の実母にかかわっている、という問題に関して、「現実では叶えられなかったお母さんという叫びを、その願望を杜子春に托してい」（村松定孝「芥川龍之介の童話『杜子春』をめぐって」『解釈』教育出版センター 1971 34頁）るゆえ、ここに「芥川の死別生母への渴望を認め」（越智良二「杜子春の陰翳」『愛媛國文研究』29 1979 38頁）るなどと、数々の先行研究によって既に言い尽くされたほど究明されているし、頁数の制限もあるため、ここでは検討しないことにする。
- [6] 魯迅『魯迅全集』第十一卷（人民文学出版社 1973）五八二頁
- [7] 柄谷行人『定本 柄谷行人集』第一卷（岩波書店 2004）一七〇、一七九頁。
- [8] [7] 掲柄谷行人『定本 柄谷行人集』第一卷一八六、一八五頁。
- [9] 稲田正次『教育勅語成立過程の研究』（講談社 1971）。<http://www.seisaku-center.net/node/408> より孫引き。
- [10] 例えば、佐藤秀夫は「教育勅語の基本的趣旨は（中略）皇国史観により捉えられる君臣関係を軸とする国家構成原理、すなわち『国体』にこそ、日本の教育の淵源が存すると規定したところにある。」十二徳目は、「すべて天皇制の発展に寄与してこそ、はじめて意味を持つということになっていた」（『教育の文化史4 現代の視座』阿吽社 2005 65頁）、と指摘している。
- [11] 多木浩二等選『前田愛著作集』第四卷（筑摩書房 1989）九九頁。
- [12] 小路口聡『『杜子春』を読むための覚書』（『広島商船高等専門学校紀要』第24号 2002）九五頁。
- [13] 上野千鶴子『上野千鶴子が文学を社会学とする』（朝日新聞社 2000）参照。
- [14] 詳しくは、上野千鶴子『近代家族の成立と終焉』（岩波書店 1994）と牟田和恵『戦略としての家族』（新曜社 1996）を参照。
- [15] 篠崎美生子「『母』を殺す言葉のために」（『惠泉女学園大学紀要』18 2006・3）二〇頁。
- [16] 芹沢俊介『母という暴力』（春秋社 2001）六五頁
- [17] 小山静子『良妻賢母という規範』（勁草書房 1991）二三四頁
- [18] [14] 掲牟田和恵『戦略としての家族』一六三頁
- [19] [16] 掲芹沢俊介『母という暴力』六五頁
- [20] 河原和枝『子ども観の近代1——『赤い鳥』と「童心」の理想——』（中公新書 1998）八五頁。

- [21] 小山静子『良妻賢母という規範』（勁草書房 1991）二二四、一六六頁
- [22] [15] 掲篠崎美生子「『母』を殺す言葉のために」二一頁
- [23] [15] 掲篠崎美生子「『母』を殺す言葉のために」二二頁。
- [24] 越智良二「芥川龍之介『杜子春』追考」（『愛媛大学教育学部紀要』第Ⅱ部 vol.24,no.1』1991・9）五～六頁。
- [25] 田間泰子『母性愛という制度』（勁草書房 2001）一八三頁。
- [26] [12] 掲小路口聡「『杜子春』を読むための覚書」八七頁。
- [27] 鳥越信『児童文学』（角川書店 1990）一〇頁。
- [28] 平野晶子「杜子春の選択『人間らしい、正直な暮し』とは何か」『学苑 近代文化研究所紀要』第911号 2016・9）八頁。
- [29] [20] 掲河原和枝『子ども観の近代 『赤い鳥』と『童心』の理想』八五頁。
- [30] 宮坂覚「『杜子春』論」（『芥川龍之介を読む』梅光学院大学公開講座論集 2001）。橋本裕梨「芥川龍之介『杜子春』論」（『玉藻』（43）2008・3）七九頁より孫引。
- [31] [30] 掲橋本裕梨「芥川龍之介『杜子春』論」八六頁。
- [32] 真杉秀樹「挑発する仙人——『杜子春』」（『芥川龍之介のナラトロジー』所収）。西原千博「『杜子春』試析」（『語学 文学』52集 2013・12）二四頁より孫引。
- [33] 季節は「冬」から「春」に設定される原因について、玉綉線「芥川の『杜子春』についての考察」（『明道通識論叢』第1期 2006・9 44頁）は、芥川が大正7年5月13日詠んだ「風をいたみ春の夜寒を行く人の心々に母をおもへり」（大正7年5月13日久米正雄宛書簡）という和歌からヒントを得、出生時期の春と実母への思いを繋げているということを併せて考えてみる必要がある、と主張しているのに対して、赤羽学「芥川龍之介の『杜子春』の自筆原稿の紹介」（『岡山大学文学部紀要』通号4 1983・12）は、童話として冷たい感じがするゆえ、原典の秋を暖かい雰囲気のある春に切り替えたのだと言っている。
- [34] 芥川は、作品の時代を原典の「周、隋」から日本人に親しまれる「唐」にしたのも、その効果を考えたためだと思われるが、字数の制限もあるので、省略させる。
- [35] 成瀬哲生「芥川龍之介の『杜子春』」（『徳島大学国語国文学』2 1989・3）二七頁
- [36] [35] 掲成瀬哲生「芥川龍之介の『杜子春』」二二頁。
- [37] [35] 掲成瀬哲生「芥川龍之介の『杜子春』」二七～二八頁。
- [38] [35] 掲成瀬哲生「芥川龍之介の『杜子春』」六、二八頁。

*本稿は、広東外語外貿大学外国文学文化研究センター「転換期における日本近代文学研究」プロジェクトの助成を得ている。