

## 『三國遺事』に表現された新羅人の孝行觀

曹 述 燮

子として、親に物心兩面の誠意を盡くす孝行は、程度の差はあるにせよ、洋の東西を問わず要求される人間倫理であろう。ところで、このような親への孝行倫理は、韓半島人の社會・文化の傳統において、ひときわ強調・奨励されていた印象を受ける。親に食べさせられる食物がないので自分の股肉を割いてあげた話、或いは親の食物を減少させないためにわが子を生き埋めにした話——これらの話はいずれも、中國の各種の『孝子傳』等に記載している話と似通っているものがある。これは當時の様々な韓半島の文化が中國大陸の文化に影響されていることと軸を同じくするもので、韓半島の孝行談の形成においても、幾らか中國の孝行談の影響を受けたものと見ることが出來よう——等の悲壯に

まで感じられる孝子・孝女たちの行動が、英雄の功績物語より多く、更に好んで語り繼がれること、そしてそれらの話に語るもの聞くものの區別なくして、到るところで、皆の感情を揺さぶる力を發揮していること等から、それは容易に推測できよう。このように、孝行が韓半島人に重みを持つ生活倫理となつた原因は、色々と考えられる。その第一は、孝を生活の實踐倫理の最高の徳目とする儒學の影響を見逃すことが出來ないであろう。韓半島では早くから儒學を受け入れており、その儒學は、朝鮮時代（AD1392—1910）の約五百年間、一國政治の唯一の統治理念とされていくからである。その第二は、報恩を實踐倫理とし、孝行を説く佛學の影響が取りあげられよう。これは、高

麗王朝（AD936—1391）以前の時代の韓半島が、しばしば佛國土と呼ばれるほど佛教が當時の社會で多く信じられ、佛事が盛んに行われていた歴史的背景に關連する。だから當然その時代の思想に影響を受けたことが考えられよう。だが、韓半島人が大昔から今日に到るまで親への孝行を人間の生活上缺かすことのできない基本徳目とし重視する傾向は、ただの儒教文化・或いは佛教文化の移植・影響だけのものではないように見受けられる。それは、儒教が一國政治の根本理念となった朝鮮時代以前の韓半島の正史・野史を問わず、古い歴史書の中に孝行を物語る様々な記事が數多く載せられていること、更にそれ以前の佛教色豊かな時代を背景に書かれた文章の中の孝行談——例えば、『三國遺事』に記載されている孝行に關する話——であるにもかかわらず、その思考様式は必ずしも佛教の教えに準じていないこと等から確認できることである。このことからすれば、韓半島人における強く深い孝行の觀念は、韓半島人において一種の特別な意味を持つ思想の集結體の一種として理解することが出来ないであらうか。

この論文では、『三國遺事』<sup>注1</sup>に描寫された説話・小説等から、羅人の生活に結び付いていた彼らの孝行觀

を考察していくことにする。そして、その考え方が、説話・或いは小説の中にどのように凝結され、表現されているのかを見ていく。

#### 1、生前奉養

##### 1) 食養

人間として、年取った親に食物を奉養すること——食養——は至極當然のことで、人の常情から考えても普通のことである。だから、食養は特別に孝行と云々される筋合いのものではないかも知れない。ところが、このような話は、食物に不足することのない常時に當てはまる論理で、食糧が不足し人が相食うほどの非常時になると、新たに問題と化する。ただの食養とは言えども、簡単に實行できない状況下におかれるからである。全盛期の新羅は、京中（慶州）に三十五の金入宅（富潤な大宅）があった——新羅全盛之時、京中十七萬八千九百三十六戸、一千三百六十坊、三十五金入宅、言富大宅也（『三國遺事』卷一：紀異第一：「辰韓」）——とされる。更に四季それぞれの遊興のための貴族の別荘があり、第四十九代の憲康大王の時（AD875—885）には、城郭の中に草葺きの家は一軒もな

く、家の軒と垣根があい連なり、歌聲が路に滿ちて晝夜絶え間がなかった——又四節遊宅、春東野宅、夏谷良宅、秋仇知宅、冬加伊宅。第四十九憲康大王代、城中無一草屋、接角連墻。歌吹滿路、晝夜不絶（『三國遺事』卷一：紀異第一：「辰韓」）。第四十九憲康大王之代、自京師至於海内、比屋連墻無一草屋。笙歌不絶道路。風雨調於四時（『三國遺事』卷二：紀異第二：「處容郎、望海寺」）——と記録される。しかし、當時の庶民の多くは質素な生活を送っていたようである。だから、特別凶作になり飢饉に晒された年には、一日

一日の延命にも窮していた。當時の史書はその悲惨な状況を描寫して、松ノ木の皮を食べたり、子女を賣つたり、或いは人が相食う始末であり、時には他國に亡命したり、中國の浙東にまで行つて食を求めたりしたとある。

このように窮乏の年になつて食糧を求めるに困難が生じると、孝子・孝女たちは親を奉養するために自分の體の肉を割いた——割股——という。熊川州の向得は、景德王（AD742—765）治世の凶作の年に、殆ど餓死寸前にいる父親を養うために、自分の股の肉を割いている（『三國遺事』卷五：孝善第九：「向得舍知割股供親」<sup>注3</sup>）。また、公州の信孝居士という人も、

肉がなければご飯を食べない母を奉養するために、自分の股の肉を割いたと記されている（『三國遺事』卷三：塔像第四：「臺山月精寺、五類聖衆」<sup>注4</sup>）。

自らの股の肉を割いて人を養う前例は、中國において春秋時代に始まっている。晉の文公の亡命中、彼に仕えていた忠臣介子推（介之推）が自分の股の肉を割いて文公を養うのである。ところが、この話における割股は至忠の行爲であつたと評價され得るが、孝行とはまるつきり關係ない。むしろ割股は、中國において、孝行としての價値はほとんど認め得られなかつたものである。周知の如く、割股は身體を毀損するもので、これは漢代以後中國の思想界を席卷してきた儒學が教える孝行に——子曰、夫孝徳之本也。教之所由生也。復坐吾語汝。身體髮膚受之父母。不敢毀傷、孝之始也。立身行道、揚名於後世以顯父母、孝之終也。夫孝始於事親、中於事君、終於立身」（『孝經』卷一：「開宗明義」）——根本から違反するものだからである。身體髮膚を敢えて毀損しないのが孝行の基本であるという思考は、中國人の間で少なくとも中唐までは比較的堅實に守られていたようである。それは中唐の韓愈が、支體を毀損することは孝行として妥當なものではなく、そのような論理は未だかつて聞いたことがない——善

乎韓愈之論也。曰父母疾烹藥餌。以是爲孝。未聞毀支體者也。苟不傷義。則聖賢先衆而爲之。是不幸因而且死。則毀傷滅絕之罪有歸矣。安可旌其門以表異之。雖然、委巷之陋、非有學術禮義之資、能忘身以及其親。出於誠心、亦足稱者。故列十七八焉（『新唐書』卷一百九十五：列傳第一百二十：「孝友」）——と激しく論駁している文章があることから確認できる。韓愈がこのようなことを議論し始めたきっかけは、恐らく當時の誰かが親孝行のためにみずからの身體を毀損する行爲をし、その行爲に對し門を立てて表彰するかしないかで世論が沸き立っていたことにあるのであろう。

このことから、中國人の間では少なくともその中唐までは、孝行のためにみずからの身體を毀損することは稀であったことが確認できる。更に上記の引用文から、少なくとも北宋の初期の『新唐書』が書かれるまで、知識人の間では孝行のためにみずからの身體を毀損する行爲は肯定されなかったことも確認できよう。『新唐書』の編者宋祁（AD998—1061）は、自分の身體のことを顧みず親に孝行を盡くすことは、委巷の卑陋な者達が學術禮義の本質を知らないまま行うものだとする。しかし、そのような行動は誠心から出たものであるからこそ稱える價值があるとし、孝行の行

爲として記載しているのである。

中國において、身體を毀損する割股のような行爲が孝行と認定されるのは朱子學以後のことで、それまでは親への奉養のためだといえ、自らの身體を毀損することに對する中國人の考え方は比較的否定的なものであった。これに比べ半島の羅人にとつては、割股が生易しいものではなかったにせよ孝行を盡くす行爲として、それほど抵抗なく敢行されていたようである。

更に、親への食養のために、わが子を犠牲にするこ  
とまで行われている。

一人の子供を持つている孫順は、妻と共に、よその家に行つて賃仕事をしながら老母雲鳥を養つていた。それなのに、子が何時も老母の食物を奪つて食べるので、孫順はこれを心苦しく思い、妻と相談したすえ、わが子を地面に埋めることを決心した。そこで子供を背負い、醉山の北のはずれへ行き、地面を掘つた。ところが、思いがけず、掘つた穴から石の鐘を得た。夫婦は、このような奇異な品物を得たのはこの子の福であらうと考え、子供と鐘を背負い家へ戻つてきた。そしてその鐘を梁に掛けて叩いた。興徳王（AD826—835）が、その奇異な鐘音を聞き、部下に調べさ

せた。それで、この鐘を得た経緯を知るようになった。王は、このような孝行は天下の龜鑑とすべきであると賞賛し、家と食料を供給した（『三國遺事』卷五：孝善第九：「孫順埋兒」）とある如くである。

さて、この「孫順埋兒」の話は、まず一讀しただけで、中國の二十四孝の中の一人である郭巨の故事に似通っており、特にこの話の前半部はそのストーリーの展開において、『蒙求』巻中の「郭巨將抗」の注の語にあまりにも近似して、ほとんどその話を臺にした模造作のように感じられるところがある。これは、作品展開の途中、興徳王の口を通して言わされる臺詞——王曰。昔郭巨瘠子、天賜金釜。今孫順埋兒、地湧石鐘。前孝後孝、覆載同鑒——の中においても確認出来るごとく、郭巨等の中國の孝子に關する話を知るのは常識のように馴染んでいた新羅の知識人たちであったことを考え合わせれば、そのような孝行談に影響されるのは極く自然の成り行きであったと言ふことができる。しかし、この話の構成及び表現をみれば、兩者には確かな相違が介在していることを認めざるを得ない。その代表的なもの一つとして、わが子を埋めようとして掘った穴から得た物件の兩條の話における象徴性のことを取りあげてみよう。「郭巨將抗」の注の

話において、郭巨が得たものは釜であったが、その釜の上には次のような銘文が書かれていた。「釜上文云、天賜孝子郭巨、官不得奪、人不得取」と、人事を盡くした人に對する神助が、一抹の猶豫もなくズバリと明示されている。これは、中國人において、「積善之家、必有餘慶。積惡之家、必有餘殃」（『周易』坤：文言）・「天網恢恢疎而不失」（『老子』卷七十二）と、見えないものではあるが確かに存在し、曲がることなく正義を實現していく天の誠實さを劃然と天下に公示しているような印象を受ける。このような表現は、ある面で窮乏した家計でただ母を奉養する一心で、わが子を生き埋めにする孝子の悲壯な決心の報われとして適合した描寫であると言えなくもない。しかし、ストーリーの構成の面から考えるならば、なんとすげなく味氣ないものであらう。その上、このような報いが、話の流れにおいて全く見せしめの作り話であるような雰囲気醸し出していることをも感じずにはいられない。それに比べ、「孫順埋兒」において、孫順が得たもの

„鐘“は、話の後半部の展開に廣がりを見せるバネとなつてゐる。掘った穴から意外に石の鐘を得た孫順夫婦は吃驚し、その鐘を林の木の上に懸けて試みに撃つてみる。綺麗な音がする。そこで妻は（愼ましく）自

分の夫に向かつて言う。「このような奇異な物を得たのは、恐らくこの子の福であるでしょう。生き埋めにすることはやめましょう」と。夫も妻の言葉になるほどと納得し、息子と鐘を背負い家に戻った。戻ってきた夫婦はその鐘を梁に懸けて撃った。そこでその鐘の音が國王の耳にまで届き、それが國王に自分の孝行が賞賛される轉機となる——掘地忽得石鐘、甚奇。夫婦驚恠、乍懸林木上、試擊之。春容可愛。妻曰、得異物、殆兒之福、不可埋也。夫亦以爲然。乃負兒與鐘而還家。懸鐘於梁扣之、聲聞于闕。興德王聞之、謂左右曰・・・——のである。このように仕掛けられたバネは結局人事を盡くした人に對する神助——鐘は主に佛教寺院で使われた物であつたことを考えれば、佛の加護と解釋することも可能であらう——が、國王という人を通して行われるきっかけなのである。これは作品全體の流れに自然さを作り出しているだけでなく、當時の韓半島人の神助に對する思想の一面を覗かせてくれるものでもある。そしてこの作品の表現を見るなら、孝行のためにしかたないとはいへ、わが子を生き埋めにするようとする孫順夫婦の苦しみと辛さが痛々しく傳わりつんと心に染みてくる描寫である。このように、「孫順埋兒」の記事は洗練さを失うほど素朴なままであ

るが、人事の限りを盡くす庶民による、庶民に親近感のある孝行を物語っているのである。

「割股」は、不足した食物を補うに一番手っとり早い方法だと感じられたであろうか。「臺山月精寺、五類聖衆」で、公州の信孝居士が、肉がなければご飯を食べない母を奉養するために肉を求めて山野に出かけたが、思い通りにならず自分の股肉を割いた（『三國遺事』卷三：塔像第四）と記されている記事が、このような考えがあつたように感じさせる。そうでなかつたら、當時の羅人には既に、後の中國の唐の開元年間（AD713—741）に、陳藏器が『本草拾遺』で、人肉は羸疾を治す——唐時陳藏器著本草拾遺、謂人肉治羸疾、自是民間以父母疾、多割股肉而進（『新唐書』卷一百九十五列傳第一百二十：「孝友」）——と記してあるような考え方が、存在したのであるうか。「埋兒」は、「子供はまた設けることができるが、母親は二度得ることが出来ないから、わが子を埋めてでも、母親が十分食べられるようにしよう」という考え——父没、與妻同傭作人家、得米穀養老孀。孀名運鳥。順有小兒、每奪孀食。順難之。謂其妻曰、兒可得、母難再求、而奪其食、母飢何甚。且埋此兒、以圖母腹之盈。

乃負兒歸醉山北郊」(『三國遺事』卷五：孝善第九：「孫順埋兒」)——から實行された。

以上は、新羅の孝子・孝女達が親への食養のために取った行動であるが、その大半が中國の孝行談と似通っている。これは上でも述べたように、政治及び文化の流通における當時の韓半島と中國大陸との關係上、極く自然な成り行きであろう。だが、「割股」も「埋兒」も、當今の我々からみるなら、いくら孝行のためであるとはいえ尋常ならざるもので、ある種の異常さを感じさせる。この異常さは、これらの孝子・孝女たちの取った行動の中に、人の子の父母に盡くす普通の食物の奉養からは致し難い行爲——當然の義務である當爲的孝行の範圍を超えている行爲——であることから生じる。しかし、羅人にとってのこれらの孝行は、その行爲が當爲の範圍を超えているがゆえに賞賛され、人の龜鑑とするに値すると獎勵されているのである。

## 2) 色養

上部で論じてきたのは、父母を養う食物を備えるために、如何なる困難にも屈しない孝子・孝女の食養の姿であった。いわばこれは物質的な奉養で、人の子と

なったものの立場から孝行を考えたものだと言うことが出来る。ところで、羅人はこのような食養の外に、如何なる状況にあつても親の氣持ちの動きを察し、自分の考えより親の言葉乃至意見を優先して行動するという色養を重視している。

法師眞定が出家する前の出來事である。眞定の家は貧しく、彼は妻も娶らないまま日雇い稼ぎをして寡婦の母親を養っていた。家の財産というものは脚が折れた藁一つだけであつた。しかし、母親はそれさえもある僧に布施してしまい、外出から戻ってきた眞定に、その布施に對する意向を聞いた。眞定は顔に喜色を浮かべ、「佛事に布施したのはとても幸せなことです」と答えた。それから眞定は、義湘法師が太伯山で説法して人を幸福にしているとの便りを聞いて、母親に、孝行を盡くした後は義湘法師のところに行き、僧侶となつて佛教を學ぶ意向であることを告げた。母親は孝行を盡くした後なら遅すぎるとし、すぐ旅立つように行を盡くした後なら遅すぎるとし、すぐ旅立つように進める。眞定は、晩年の母親一人を捨てたまま出家するのは忍び難いと斷り續け、三度辭退したが、母は三度進める。それで、彼は母の志に違ふことは餘計に悪いと思つて旅立つた。晝夜休まず行つて義湘の弟子となつた(『三國遺事』卷五：孝善第九：「眞定孝善雙

美」とある。

この話は、「佛法難遇、人生大速」と述べている表現、話全體を通して感じられる雰囲気等が、一見して孝行談にかこつけた佛教勸奨説話のような印象を受ける。それはこの話の主人公が僧侶であり、その僧侶の出家する前の孝行を物語る内容であることと関連して理解しなければいけないものであるからであらう。(それに、上で述べたように、當時の時代風俗が佛教教に染まっていたこと、更には『三國遺事』の作者が僧侶であったことも、この作品の雰囲気になかなからず影響しているであらう)。さて、この話における孝行について考えてみるならば、貧しい生活の中ではあるが、親のことを氣遣い、親を大事にし食養を盡くす眞定の行動が目につかぶようである。ところが、この話から読み取れる孝行の核心は、単純な食養の次元のものではない。それを超えて存在する色養の實踐である。家が貧しく妻も娶られず、部役の暇に日雇い稼ぎをして寡婦の母親を養っていた眞定。彼の外出の時、母親は家のたった一つの財産であった鑑をある僧侶に布施してしまっていた。その布施に對し意向を聞かれた眞定が、顔に喜色を浮かべて、「佛事に布施したのはとても幸せなことです」と答えている——定喜現於色日、

施於佛事、何幸如之。雖無鑑又何患。乃以瓦盆爲釜、熟食而養之——のは、色養の實踐を物語る一つの例であるとするのが出来よう。そして、佛法を慕う心はあるが、老母が生きている間は彼女一人を残して出家することは夢にも思わない眞定の、人の子となつた者としての基本良心的感情を述べる言葉——萱堂晚景。唯我在側。棄而出家、豈敢忍乎——に對し、「噫、爲我防出家、令我泥黎也。雖生養以三牢七鼎、豈可爲孝。予其衣食於人之門、亦可守其天年、必欲孝我、莫作爾言」と諭す母の答には、食養の價値を遙かに超える色養を重んずるべく親の立場から考えた孝行の眞意が教示されている。それでもなお眞定は沈思して久しい。それを見守っていた母親はその場で立ち上がり、米袋をはたいて得た米七升を全部炊いて、一つは食べさせ六つは背負い袋に入れ、「速行、速行」と催促する。眞定は、「年老いた母親を捨てたままの出家も忍びないことなのに、數日分の食糧までごとごとく持つていくことは到底出来ない」と、今度は咽び泣きながら固辭する。そのようにすること三回であったが、更に三回も進める母の意志に違うまいと、眞定は旅立つのである。つまり、眞定は老母の生きている間の出家という自分の考えとしては到底忍び得ない出來事を、母親

の教示であるからと考えてそれを受け入れ、最終的には決行するのである。この最後の決断に至るまでの切實で詳細な描寫には、色養の實踐において直面する人間としての精神的葛藤と苦心がありありと手に取るようであり、その中には色養の重みが萬遍なく現れている。

更に、羅人における色養を考えさせるものとして、「貧女養母」の條が取りあげられる。

孝宗郎（眞聖女王：AD888—897時の花郎）

の二人の客が、芬皇寺の東の里で、二十才前後の娘が盲目の母親と抱き合つて、大聲をあげて哭いているのを見かけた。同里の人にその譯を尋ねると、次のように話す。この娘は家が貧しく、物乞いをして母を養つていた。しかし、この年はたまたま凶作となり、物を乞ふことが出来難くなつた。娘はある人の家で賃仕事をする約束で穀物三十石をもらい、それのある大家に預けておいた。朝方に出かけて働き、夕方にその穀物を少しづつ持つてきて、ご飯を炊いて母親を奉養する生活をするのである。それから數日後、母親はその娘に、「昔の糠ご飯は心が休まったが、近日の佳いご飯は心を突き刺すようで休まらない。これはどうした譯なのか」と聞かれた。女は事實のままの経緯を話した。

ところが、母親は慟哭するのであつた。娘も自分が親への口腹の奉養だけを考え、色難に失したことを嘆き、お互いに抱き合つて哭いている——女言其實、母痛哭。女嘆己之但能口腹之養、而失於色難也。故相持而泣——と言つた（『三國遺事』卷五：孝善第九：「貧女養母」とある。

この話も、「眞定孝善雙美」の話と同じく、貧しい生活の中でも親のことを氣遣い、親を大事にし、食養を盡くす娘の孝行が描寫されている。何年間も盲目の母親を物乞いをして養つていた娘。しかしある年は酷い凶作で、その物乞いさえ出来なくなつた。娘は考えた末、母親を奉養する穀物を手に入れるため、金持ちの家に自分の身を賣る。その代償として穀物を得るのであるが、娘は母にこのことを内緒にしたまま、得た穀物で母を養うのである。しかし、娘のその秘密は數日にしてばれてしまう。母親は物事を自分の目で見て確認することが出来ない盲目であつたが、彼女は娘の炊いてくれるご飯の味を分別し見極められる心眼を備えていた。昔の糠ご飯は心が休まったが、近日の佳いご飯は心を突き刺すようで休まらない——母曰、昔日之糠糝、心和且平。近日之香秬、膈肝若刺、而心未安、何哉——のである。このように心眼でもって見

分けられる味覚は、娘に對する愛情があつてこそ持つるもので、ご飯の中身・種類の善し惡しに關係するものではない。娘がりのままのことを話すと、母親は慟哭して止まない。そこで娘も、自分が親への口腹の奉養だけを考え、色難に失したことを嘆き、お互いに抱き合つて哭くのである。以上の話で、娘が實踐した孝行は獻身的な食養であつた。彼女は母親への食養のために、自分の身を賣ることまで辭さなかつたのである。しかし、結局の親子は、お互い嘆きと悲しみのどん底に沈んでしまつた。娘の實行した孝行に獻身的食養はあつたが、色養が缺けていたからである。これには、色養が食養に同じく大事であるとする色養の重みが明確に代辯されている。この意識が集約されているのが、娘の嘆きの時の臺詞であると言えよう。

さて、娘の嘆きの臺詞の中に用いられた、**色難**のことであるが、これは、『論語』に、「子游問孝。子曰、今之孝者、是謂能養、至於犬馬、皆能有養、不敬何別乎。子夏問孝子、曰、色難、有事弟子服其勞有酒色先生饌、曾是以爲孝乎」(卷二：「爲政」)とある如く、孝行において、一次的な物質的奉養——食養——に加えて、精神的奉養——色養——を強調している意味のものである。だから、元來色養は食養の次にお

かれるものであるが、普通食養が出来たとしても色養が出来るとは限らないため、實際のところ、色養だけが強調される面を持つ。ところで、「眞定孝善雙美」の作品の底邊に流れる意識を汲み上げると、それは食養よりもむしろ色養を重んずるべき趣旨が現れている。食養を破るといふ人の子として敢えて出来ない行爲をやつてまで、母の言いつけと願いに添える眞定の行爲を描寫することで、食養を破るとも色養を破るべきではないことが訴えられている。つまり、羅人の孝行觀において、食養は勿論大事なことであるが、色養はそれに増して價値あるものと認識された。そしてその色養の内容とは、親の氣持を察すること、親の意見を尊重することを自分の判断、或いは自分の立場より優先することであつた。このような色養は、人の親となつたものの立場から孝行を考えたとであると云うことが出来る。

## 2、死後供親

### 1) 佛事

今まで論じてきた「食養」「色養」の孝行は、何れもその對象は現在生存している親に對する奉養であつ

た。羅人は、既に死んだ親に對する孝行としての供養も粗忽にしていな。その代表的なものは、佛事を行うことで親の來世での福を祈願することである。

牟梁里に住んでいた慶祖という貧しい女に大城という息子がいた。彼は、金持ちである福安の家に雇われていた。ある日、開士（有徳の僧侶）の漸開が六輪會を催そうとし、福安の家にきて布施を求めた。漸開は布五十疋を布施する福安に向かい、「檀越は布施することをお好むから、天神が常に護持します。一を布施すれば、一萬倍の利がありますし、安樂、且つ長壽を得るでしょう」と祝福した。側でこれを聞いた大城は母のところへ走っていき、「僧侶が一を布施すれば、一萬倍の利があると云いました。私が稼いだ田畑を法會に布施し、後報にめぐり合ひましよう」と言った。母はそれに同意し、田畑を漸開に布施した。それから間もなく、大城が死んだ。その夜、國の宰相である金文亮の家に天から聲がした。「牟梁里の大城という子が今汝の家に託生する」と。天からの聲と同時に（金文亮の奥さんは）身ごもり、子を産んだ。その子は、産まれる時大城と刻んだ黄金の札を左手に握っていたので、それから取って名前とし、その前生の母（貧しい女）を迎え入れて養った。大城は壯年になり、獵を好

んだ。ある日、吐含山で熊を捕らえて、山の下の村に宿った。ところが、その捕らえられた熊が大城の夢に現れ、鬼に變わり、「お前は どうして私を殺したのか。私が生まれかわってお前を取って食うであろう」と訴えた。大城は恐れて許しを乞うと、自分のために寺を建てることを要求した。このことにより、大城は心の中に深く感ずることがあり、現世の二人の父母のために佛國寺を、前生の二人の父母のために石佛寺を建てた。また親の偶像をたくさん設けて（敬い）、自分を育ててくれた苦勞に報いた。このように、一つの身で二世の父母に孝行を盡くした——乃爲現生二親、創佛國寺。爲前世爺孃創石佛寺・・・以一身孝二世父母（『三國遺事』卷五：孝善第九：「大城孝二世父母」）——とある。

この話に現れているように、大城は死後の父母のために佛寺を建立している。これは、當然新羅を進んで佛國と言うほど、當時の世に佛教が盛んに行われていた世相の中で、その教えに影響されたものであろう。このように、既に死んだ親への供養のために佛事を行うことは、同書の「奉徳寺鐘」の條にも記載されている。新羅第三十五代、景德大王が亡父のために黄銅十二萬斤を喜捨して巨大な鐘を鑄造したが、完成を見ず

に亡くなったので、その息子の惠恭大王が完成して奉徳寺に安置したとしており、そして奉徳寺は、孝成王が亡父聖徳大王の冥福を祈願して建てたものである——新羅第三十五代景德大王・・・捨黄銅十二萬斤、爲先考聖徳王欲鑄巨鐘一口。未就而崩。其子惠恭大王乾連、以大曆庚戌十二月、命有司鳩工徒。乃克成之。安於奉徳寺。寺乃孝成王開元二十六年戊寅、爲先考聖徳大王奉福所創也（『三國遺事』卷三：塔像第四）——と記している。これは、寺の鐘を鑄るか、或いは寺を建立するか等の佛事を行い功德を積むことで、死んだ親への冥福を祈っているものである。當時の社會風習では、死んだモノのために佛教的行事を行って供養をすれば、それは必ず死者の冥福のための資本となると、ごく普通に信じられ行われていたように見受けられる。それは、同書の當時のことを物語る記事に、死んだ動物のためにも寺を建立する等の佛事を行って冥福を祈っていることが、たびたび記されていることから容易に推測できる。上記の「大城孝二世父母」の條では、獵を好んでいた大城が、ある日、吐含山で熊を捕らえたことがあるが、その捕らえられた熊が夢枕に立ち、鬼に變わり、殺された自分は生まれかわって大城を取って食うであろうと訴えた。これを恐れて許しを乞う

大城に、熊は自分のために寺を建てることを要求したので、大城は死んだその熊のためにお寺を建立した——牟梁里之貧女慶祖有兒、頭大頂平如城、因名大城・・・既壯、好遊獵、一日登吐含山、捕一熊。宿山下村、夢熊變爲鬼。訟曰、汝何殺我、我還啖汝。城怖、請容赦。鬼曰、能爲我創佛寺乎。城誓之曰諾。既覺、汗流被辱。自後禁原野、爲熊創長壽寺於其捕地（『三國遺事』卷五：孝善第九）——とあり、「金現感虎」の條では、生き物を多く害する三頭の兇虎の惡事を懲らしめようとする天の聲に、それらの兇虎の身代わりになって死を選んでゐる妹虎の願い通りに、寺を立てて冥福を祈願した——小選有三虎咆哮而至、作人語曰、家有腥膻之氣。療飢何幸。嫗與女叱曰、爾鼻之爽乎。何言之狂也。時有天唱。爾輩嗜害物命尤多。宜誅一以懲惡。三獸聞之。皆有憂色。女謂曰、三兄若能遠逃而自懲。我能代受其罰。皆喜俛首妥尾而遁去。女人謂郎曰・・・女曰、郎君無有此言。今妾之壽夭、蓋天命也。亦吾願也。郎君之慶也。予族之福也。國人之喜也。一死而五利備、其可違乎。但爲妾創寺。講眞詮、資勝報。則郎君之惠莫大焉。遂相泣而別・・・現既登庸。創寺於西川邊、號虎願寺。常講梵網經、以導虎之冥遊。亦報其殺身成己之恩（『三國遺事』卷五：感通第七）と

ある。このように、死んだ動物の冥福を祈るためにも往々佛事が行われているのである。ところが、實際のところ、このような行事を行うためには相當の財力が要されたため一般庶民はほとんど實行できなく、主に王族・貴族の間で行われていたが、その時には庶民も財力が許す限りのものを喜捨している。だから、死んだ親のために佛事を行うこと自體、佛敎の信心から出發したものであるとしても、それは羅人が死後の親への孝行を盡くす徴表として數えられるに足るものであったのであろう。生前の奉養において、物質・精神のどちらの面においても缺かすことなく、親への孝行を重んじていたことを考慮に入れば、このように死後の親のために、力一杯の供養をすることに對しても容易に合點のいくところである。以上は佛敎信仰を基盤にしたものではあるが、孝行の表現としては生前死後を超越していることの象徴として捉えられよう。

## 2) 不辱

親の死後のための供養として、物質的に佛事を行うことは上で論じた。これに比例し、精神的には名譽を重んじる意識が強く、先人に累を及ぼすことを嫌う。

新羅の第十代、奈解王17年(A D 212)、八つの國が連合して邊境を犯してきた。王は太子の楛音と將軍の一伐等に兵を率いさせて戦わせたが、勿稽子の軍功が第一であった。しかし、彼は太子に嫌われていたため、その功績を認めてもらえなかった。20年には更に、三つの國の王が兵を率いて攻めてきた。この時は奈解王自ら兵を率いて防いだが、勿稽子は今度も大きな軍功を揚げた。しかし人びとはその功を取り立てて言うことをしなかった。その時、勿稽子は、髪を解き琴をになつて師僉山に入り、二度と世に出てこなかった(『三國遺事』卷五：避隱第八：「勿稽子」とある。

この話は、一見して孝行とは特別な關係を持たないものである。そして、實際ストーリーの面から考えても、一人の戦功のある勇士が、その國君及び太子との人間關係の不和等が理由で戦いにおける卓越した功績を認められなく、その結果彼は俗世で生きることを止め一人山に入ってしまったという内容で、これは個人の忠義の價値觀と身のふり方に係わるものであるとも言えよう。ところが、世帯を持ち、國の危難に當たり力を盡くして戦い秀でた軍功をあげる一人前の男が、國君及び上官との上記のような出來事があった末、こ

の俗世に生きることを止め、一人山に閉じ込めようになつてゐる。このような覺悟を決めるのは生易しいものではないだろうに、何がその決定的なきっかけとなつたのであろうか。この話は、叙述が全體的に簡略であるためその心中の詳細なことまで知ることは出来ないが、彼が俗世との因縁を断ち切ろうと決心した成り行きとしては、次のようなことが推測できよう。まず勿稽子としては、國君に仕える者は、國家の危機に際會すれば生命を捧げるべきであることを會得してゐた。それは妻に述べた言葉——吾聞仕君之道、見危致命、臨難忘身。仗於節義、不顧死生之謂忠也——から確認出来る。彼はこのような忠義の精神でもつて國の危難であつた戦いに臨み、大きな戦功をあげてゐる。しかし、その後戦功を論賞するにいたり、彼は随一の功をあげているのにも関わらず何一つ報奨されない。だが彼としては、みずから軍功を言い連ねる譯にはいかなかつた。それは、このような出来事の末、俗世と縁を切つてしまふほどの性格の人——悲竹樹之性病、寄托作歌——だから、自分から進んで自分の功績を言うことに何らかの抵抗を感じたかも知れないし、或いは自分から戦いの功績を言うことによつて、不本意にも國君と太子の不徳を公表するという不忠を犯すかも知れないとの懸念があつたかも知れない。そうすると、彼としては全てのことを黙認しておくしか外ないが、問題はその後の身のふり方である。このような事態から、彼は山に入り俗と縁を切るとの悲壯な覺悟をするに至つたのではなからうか。この時既に世帯を持つていた彼は、その妻に自分の決心を傳える名分として、次のように論辯する。「功績が多きかつたとはいへ、國君の危難において死でもつて當たつた譯ではないのだから、これは大きな不忠であると言えよう。もう既に不忠でありながら國君に仕えることで累を先祖に及ぼしたから、どうして孝行であると言えようか。既に忠義も孝行も失しているのだから、この世間で胸張つて生きることが出来ない——夫保羅、竭火之役、誠是國之難、君之危。而吾未會有忘身致命之勇。此乃不忠甚也。既以不忠而仕君、累及於先人、可謂孝乎。既失忠孝、何顏復遊朝市之中乎——とある。この論調において、始め長く展開されていた忠義の論理が、急に孝行で結論づけられてゐる。論理の展開の途中、なにげなく孝行に移行してゐるのである。これは、何事を判断するにおいても、親の名に累を及ぼすことを兼ね合せて見ることを忘れない姿勢を示すもので、このことから羅人における孝行の觀念の強さが感じられよ

う。そしてこのような姿勢の底邊に流れる思想として、「立身揚名、以顯父母、孝之終也」と儒學の影響が考えられる。

以上、簡單ではあるが、羅人における孝行觀を、『三國遺事』に載っている數箇條の話を通して考察してみた。中には、孝行の内容から考え少々異常さが感じられる程の孝行に拘る部分がないでもない。だが、全體的にどの作品においても、孝行の行爲方式は甚だ直接的、全體的雰圍氣として現實性を帯びている。人の股の肉を進めてどれほど糧食となったかの論理性はともかく、率先して自らの肉を割いて親のための食用の肉とすることは、凡人ならざる勇氣が要るものである。このような行動を現實に行うことにより、人の鏡とされ賞賛されたのである。そして、そのような食養よりも大事であるとされるのが、父母の心を安らかにし、その意に従順であることを強調する色養である。これもまた孝行を親の立場から考えるという大事な意味を尊重していることの現れである。孝行は、更に親の生きていた時だけに限らない。既に死んでいる親に對しても佛事を行うことにより、そして先祖の名に泥を塗

らないという強い名譽と誇りにより、孝行をするのである。これは勿論、家族構成員の間の強い結束の結果を習慣づけたものとして解釋できよう。

注1、僧侶一然（AD1206—1289）作。高句麗・百濟・新羅の三國の遺事を採録したもの。

高麗時代仁宗23年（AD1145）、金富軾等が、王命によつて編纂した、正史『三國史記』の獨斷性と偏頗性を救おうと試みて撰述した書物。

注2、「十六年春、穀貴、人食松樹皮」『三國史記』

卷三：新羅本紀第三：訥祗麻立千十六年

「四年春夏、大旱、秋七月、隕霜殺穀、民飢有

賣子孫者」『三國史記』卷三：新羅本紀第三：

訥祗麻立千四年

「（五十年）夏大旱……秋冬、民飢、賣子女」

『三國史記』卷四：新羅本紀第四：眞平王五十年

年

「十三年春、民飢、賣子孫自活」『三國史記』

卷十：新羅本紀第十：憲德王十三年

「八年春、不雨至六月、民飢、至有鬻子者。王出官穀贖之」 『三國史記』卷二十四：百濟本紀第二：近肖古王八年

「九年春正月、地震。自二月至秋七月、不雨。年飢、民相食」 『三國史記』卷十七：高句麗本紀第五：烽山王九年

「六年春、飢、人相食。王發倉賑給」 『三國史記』卷十八：高句麗本紀第六：故國壤王六年

「三十三年春夏、大旱、民飢相食。盜賊大起、王撫安之」 『三國史記』卷二十三：百濟本紀第一：始祖溫祚王三十三年

「二十八年春夏、大旱、草木枯、江水渴。至秋七月乃雨。年飢、民相食」 『三國史記』卷二十四：百濟本紀第二：汾西王二十八年

「二十一年夏、大旱、民飢相食。盜賊多起、臣寮請發倉賑救、王不聽。漢山人亡入高句麗者二千」 『三國史記』卷二十六：百濟本紀第四：東城王二十一年

「(八年)年荒、民飢。抵浙東求食者、一百七十人」 『三國史記』卷十：新羅本紀第十：憲德王八年

「二十一年夏五月、大水。秋八月、蝗害穀。民

飢、亡入新羅者九百戶」 『三國史記』卷二十六：百濟本紀第四：武寧王二十一年

注3、この話は、當時のことを記す正史である『三國史記』(卷四十八：列傳第八：「向德」)に詳しく載っている。そこには、この出来事が、天寶十四年乙未(景德王十四年：AD755)のことであると明記されている。

注4、この事件があつた年代は本文中に明記されていないが、この記事の最後に書かれた月精寺の來歴に關する記事から類推して、AD643年前後の出來事であることが確かめられる。唐への留學から歸國した慈藏法師が臺山で始めて茅庵を結つたのが貞觀十七年(善德女王十二年：AD643年)であるからである。

『三國遺事』卷三：塔像第四：「臺山五萬眞身」  
「臺山月精寺」

注5、「介子推、至忠也。自割其股、以食文公、文公後背之。子推怒而去、抱木而燔死」 『莊子』卷九：「盜跖」

「昔者、介子推無爵祿、而義隨文公。不忍口腹、而仁割其肌。故人主結其德、書圖著其名。人主

樂乎使人以公盡力、而苦乎以私奪威。人臣安乎以能受職、而苦乎以一負二」『韓非子』卷八：「用人」

注6、「女言其實、母痛哭。女嘆己之但能口腹之養、而失於色難也」(『三國遺事』卷五：孝善第九：「貧女養母」)。この話は、『三國史記』卷四十八：列傳第八にも、「孝女知恩」として記載されている。その記事が説明叙述であることに比べ、この話の構成は、多分に事件中心の劇的描寫になっている。