

「漢武帝内傳」の成立(上)

小 南 一 郎

文學作品という呼び名で一括される人間のさまざまな精神的營爲の間であつて、小説的な作品を他と區別する最大の特徴は、それがなによりも非現實とかかわり合うことによつて成立することにある。言いかえれば、言語によつて非現實を構成することにより、逆にかえて深く現實世界にかかわつてゆくことに本質を持つ文學作品を、小説と規定することができる。更にその小説的な作品を短篇小説と長篇小説とに大別して考えるならば、それぞれが持つ非現實の様相は、短篇小説においては非現實の視點でもつて現實世界を直接鋭く切ることには在るのに對し、長編小説においては、現實世界と對置する形で作品の内部に非現實の世界を確固として築き上げることに在ると考えられる。

短篇小説が現實を切る刃物であるとすれば、その一瞬に凝集された鋭いきらめきは、それを記した個人の視點の鋭さにかかつている。すなわち、蹈踏と流れて返らない現實と、個人を外的と同時に内的にも收奪してゆく支配體制とに抗して、ある個人の存在(意識)がどれだけの異つた位相を取り得るかに、短篇小説の價値はかかつている。短篇小説に對する追求は、そうした個人の存在(意識)の特異性とそうした精神的態度の文學表現へのかかわり方とに集中されねばならない。これに對して、長篇小説の内部に築かれる非現實の世界の持つ持續性と柔軟さとは、たとえそれが一人の個人によつて最終的に纏められたものであつたとしても、個人を越えて空間的にも時間的にもより廣い社會的な集團によつて支えられ

ではじめて成立するものであることに起因しよう。語り継ぎ書き継がれる物語りは、それを支えた社会的な集團の哀歡が昇化し凝集したものである。現實の支配體制に繰りこまれねば存在しえない日常生活の中であって、逆に生活そのものに固執することにより支配體制の精神的な收奪に對抗しようとするのが、長篇小説に含まれる非現實性の現實社會へのかかわり方の基本的な性格であると思われる。したがって長篇小説に對する追求は、それを支えた人々の階層としての存在の時間的、社会的な位置、その生活の基盤と、そこから生み出される劇構造と幻想の一定の文藝形式との結合の問題とにその重點が置かれねばならない。

魏晉南北朝時代の小説史の主流をなす「搜神記」を代表とする志怪小説と、「世説新語」をはじめとする志人小説（逸事小説）の諸作品は、志怪小説が超自然の存在を記録し、志人小説が人間の非日常的な行動を記録して、六朝期の不安定な政情の中に生活する知識人たちが、日常的な諸要素の總體から現實の意味を歸納するよりも、非日常的な要素に注目し、それを視點として現實の世界と生活の意味を問い直そうとするものであった。ここでは、日常性に裏づけられた量の多さは問題にならない。一つの鋭い事例や挿話が、現實世界全體に疑問を提出し、日常性の持續にひびを入れようとするのである。一つの怪異の出現が目前の世界の背後にわだかまる超自然の存在を暗示し、個人のある瞬間の行動や言葉が、他の全ての時間の行動や言葉の總和にもまして、その個人の本質的な存在をよく示すとされている。これらの作品は、純粹に虚構の構成だけを意圖したものではなかったが、そこに含まれる小説的要素は、すぐれて短篇小説的のものである。

しかしまた、中國における長篇小説の可能性が芽生えたのも、この六朝時代である。

全ての藝術活動が宗教的な祭式に起源するという説は、その説明を急いで短絡を起こすことがなければ、文藝についても十分に適應される。ある一つの文藝形式は、その表面のみに視線を留めることなく、それを透して過去に溯ってゆけば、必ず諸様式の未分化な文藝の母體、祭禮のドロメノン (dromenon) とレゴメノン (legomenon) とに歸りつくである。また逆

に、たとえば詩經の諸篇を全て呪術的な意味を持った文句であるとして讀もうと、小序が描き出すようなきわめて政治的なものとして讀もうと、あるいは歡びと悲哀との交錯するローマン的な詩句として讀もうとも、それぞれにその正當性を主張することができる。ただそれが、それら全ての解釋を含んだものであって、その表面に出る部分が時代と共に柔軟に變化してゆくことを知らねばならないのである。一つの文藝形式は、おそらくこれまでに想像されてきた以上に柔軟に相貌を變えつつ、時代の流れの中にその生命を保つのであろう。

しかしそうした持續性と同時に、各々の文藝形式には、母なる呪術的な祭式の世界と訣別する時期とその形式の展開が頂點に到達する時期との二つの決定的な時期がある。そして、ある文藝形式においては古代に已にその展開の頂點に達しながら、別の文藝形式が祭式の世界から離陸するのには近代市民社會の成立を待たねばならないというように、その各々の時期は、下部構造の歴史的な展開に、それぞれの文藝形式を通してかかわってゆく人間精神のあり方によって決定されるのである。

一例を挙げれば、演劇という文藝形式の自立の時期は、日本においても、中國においても、また西歐においても、市民社會の成立とほぼ重なっている。叙事詩の成長が古代社會の一定の段階への發展を基礎としていることも、多くの人々の認める所であろう。社會の一定段階への成熟が、必然的にひとつの文藝形式を開花させるのである。時代の流れと文藝様式の變遷とのこの必然的な關係について、單なる思いつきの説明に止まらず、その詳細なメカニズムを探求することには非常な困難を併なうであろう。そして恐らく眞の比較文學の研究を待っているのはこうした領域なのである。これまでの比較文學の研究は、言わば傳播論的に、一つのモチーフが違った文化圏に流傳し變形變質する様相を追求することが中心となってきたように見える。しかし獨立發生論的な比較文學研究も可能である。直接關係のないいくつかの文化圏の間で、社會が一定の段階に達すると同じ形式、同じ質の文學が生れてくることとその研究によって確かめられるとすれば、

文學と社會との必然的な結びつき、すなわち文學が人々の生活の中に持つ意味が、その社會的機能の面からより深く掘り下げられる糸口ともなるう。

それはさておいても、文藝様式が人々によって任意に選ばれるのではなく、一見自由に見える人々の選擇が實は時代によって強制されたものであることを、文學史家たる者は胆に銘じておく必要があるであらう。

このような視點から、私は、中國において長篇小説という一つの文藝形式が祭式の世界を離れて自立しようとする時期を六朝時代だと考え、その文藝形式の將來における開花の可能性を「漢武帝内傳」という一つの作品を通して探ってみたいと思う。問題は大きく、私の試みはいかにもささやかである。しかしこうした試みが多く積み重ねられれば、やがて、少なくとも問題の核心がはっきりとつかめる日がくるにちがいない。

一 祖靈の歸還

現行の「漢武帝内傳」の諸テキストには、著者として後漢時代の歴史家、班固の名前が冠せられている。しかしこれになんら根拠がないことは、すでに「四庫全書總目提要」卷一四二（子部小説家類）が述べ、大まかに言って、魯迅の『中國小説史略』¹⁾などが言うように、魏晉以後の方術師たちの作とすることができるであらう。ただこの作品の成立の詳しい時代比定について私の考えを述べるのは、この論文の最後にまわしたい。

まず最初に「漢武帝内傳」の梗概を簡條書きにして示そう。テキストには、現在のところ最も校定がゆきとどいている錢熙祚の「漢武帝内傳——附外傳逸文校勘記」²⁾（守山閣叢書所收）を使用した。

- 一 漢の武帝の誕生に際して、いくつかの嘉瑞があった。
- 二 武帝は子供のころから聰明であり、帝位に即くと長生の術を好んで、しばしば大山名川を祭った。
- 三 元封元年、帝は嵩山を祭り、七日間の齋戒を行なった。
- 四 同年四月戊辰の夜、青衣の女子（王子登）が忽然と帝を訪れ、七月七日に西王母が來訪するであろうと告げた。
- 五 七月七日、帝が宮中を清め人拂いをして待つと、夜二唱ののち、西王母が雲車に乗り従者をしたがえて到着した。
- 六 座が定まると、王母は自から膳をしつらえ、珍肴・異果・紫芝・清酒を設けた。
- 七 王母は、更に侍女に命じて七個の桃を運ばせ、王母が三個、帝が四個を食べた。帝はその桃の甘美さに核を取っておこうとするが、王母に禁じられる。
- 八 酒が巡ると、王母は侍女に命じて樂器を奏し歌を唱わせた。
- 九 歌が終ると、帝は叩頭して教えを乞う。王母は、恣欲・淫亂・殺伐・奢侈の性を絶つべきことを命じ、更に元始天王から伝えられた長生の要言を傳授した。
- 十 言葉が終ると、王母は去ろうとする。帝は懇懃にそれを引き留めた。
- 十一 王母は侍女を遣し、上元夫人を同席するように招いた。
- 十二 上元夫人は、女の従者をしたがえて到着するとまず厨を設けた。食物は西王母のものと同様に珍奇なものであった。
- 十三 夫人は、帝に暴・奢・淫・酷・殘の五性を絶てと教えた。
- 十四 帝は、王母の巾笈の中に「五嶽眞形圖」が納められているのを見つけた。王母は「眞形圖」の由來を告げ、それを帝に與えようという。

十五 夫人は「眞形圖」があつても「五帝六甲靈飛等十二事」がなければ役に立たないという。王母の口ぞえがあつて、夫人は青眞小童に命じて「十二事」を帝に授けさせた。

十六 夫人は「十二事」を帝に手渡し、天を仰いで祝したあと施用の節度を教えた。王母も「眞形圖」を手渡しして祝した。

十七 酒が酣に、傳授のことが終ると、夫人は樂器を奏して歌を唱う。王母は侍女に命じて答歌させた。

十八 明旦になると、王母は夫人と雲車に同乗して去った。

十九 帝は、王母と夫人に會つた後、天下に神仙のあることを信じたが、淫色や殺伐を止めることができなかつた。そのため王母と夫人は再びは帝を訪れず、柏梁臺に藏めた「眞形圖」「十二事」も天火が降つて焼けてしまった。

廿 帝は後元二年に崩じたが、死後にも數々の靈異があつた。

道藏本の「漢武帝内傳」は、このあとに「漢武帝外傳」として、東方朔、鉤弋夫人、稷丘君以下十五人の神仙の事跡を附録している。道藏が「外傳」と呼ぶ部分も、原來は「内傳」の中に含まれていたであろうことは、例えば「後漢書」の李賢注が、その内の魯女生、封君達、王眞、東郭延年の條を「漢武内傳」として引用することからも知られる。「隋書經籍志」(史部雜傳類)に見える三卷本、或いは「日本國見在書目錄」(雜傳家)に見える二卷本の「内傳」の後半を、これらの神仙たちの傳記が構成していたものであろう。

武帝が授かつた五嶽眞形圖と六甲靈飛等十二事は、武帝が身を慎しなかつたため柏梁臺に天火が降つて失なわれてしまふのであるが、それ以前に武帝は、五嶽眞形圖を董仲舒(董仲舒)に、六甲靈飛等十二事を李少君に傳授していた。そのためこれらの經典は永久に失なわれてしまふことにはならなかつた。道藏本が「外傳」と呼ぶ部分は、董仲舒と李少君

以後のこの二つの經典の傳授の經路を記すことを意圖したものであろう。そしてその經典傳授の經路の最も降った部分に、抱朴子葛洪の外祖父、葛孝先の名前が記録されている。

「漢武帝内傳」(道藏本の「外傳」も含める)という作品は、大きく言って二つの種類の文體から構成されている。「外傳」の神仙たちの傳記の部分は、簡素に彼らの事跡だけを述べ、文章を飾ろうとする意識は少ない。この部分の多くが葛洪の「神仙傳」とほとんど同文で重なっており、恐らく原本「神仙傳」に近いテキストがここに轉載されたものと考えられる。⁽⁴⁾「漢武帝内傳」と「神仙傳」とは、これ以外にもいくつかの點で密切な關係にあることを窺わせるが、その考察は後にゆずって、ここではただ「外傳」の部分が「神仙傳」と共通するいわば歴史記述の文體で書かれていることを指摘したい。

この歴史記述の文體は、前に個條書きにした武帝の事跡を記した部分(道藏本の「内傳」の部分)にも用いられている。武帝の誕生から元封元年七月七日に西王母が武帝を訪れることになるまでの部分と、後半の西王母と上元夫人が去ったあと武帝がその戒めを守ることができず、やがて武帝に死が訪れるという部分である。正史に見える柏梁臺の火災の記事を利用して天火が降って二つの經典が失なわれたとするように、この部分は積極的に「史記」の孝武帝紀・封禪書、「漢書」の武帝紀・郊祀志などを利用している。

しかしこの作品の中心をなしている七月七日の夜における西王母と上元夫人の教誨と經典傳授とを記した部分は、上記の歴史記述の文體とは別の文體で書かれているのである。それは、各々の用語も文章の形式も飾りの多い、美文を意圖しながら十分には成功していない奇妙な文章である。七月七日の會合の席上で西王母は武帝を戒めて次のようにいう。⁽⁵⁾

「女^{なんぢ} 能く榮を賤とし卑に樂しみ、虚を耽^{たのし}みて道を味わう。自^{おのず}から復た佳きのみ。然れども女^{なんぢ} 情は恣に體は恣に、淫亂は過甚、殺伐すること法に非らずして、其の性を奢侈す。恣は則ち裂身の車、淫は破年の斧たり。殺なれば則ち

響のごとく對え（響對し）、奢なれば則ち心は爛れ、慾なれば則ち神は隕ち、穢を聚めて命斷つ。子の葦爾の身を以つて、滅形の殘を宅わせ、盈尺の材なるに、攻むるに百仞の害を以つてす。此に三戸を解脫し、身を全うして永久ならんと欲するも、得べきこと難し。無翅の鶯の、翼を天池に鼓せんと願ひ、朝生の蟲の、春秋を樂う者に似たる有る哉。」

また孫詒讓の「札迻」卷十一は、こうした部分に韻を踏んだ所があることを指摘している。西王母は、武帝に向つて長生のための靈藥の名を列擧して聞かせる。

「太上の藥に至りては、乃ち金瑛の夾草、廣山の黃木、帝園の王族、昌城の玉蘂、夜山の火玉あり。逮で鳳林の鳴酢、西瑤の瓊酒、中華の紫蜜、北陵の綠阜、太上の藥、風實雲子、玉津の金漿、月精萬壽、碧海の琅菜、蓬萊の文醜、濁河の七榮、動山の高柳に及ぶ。」

前半では、黃木の木、王族の族、火玉の玉、が韻を踏み、後半も、瓊酒の酒、綠阜の阜、萬壽の壽、文醜の醜、高柳の柳が一韻である。そして韻を踏み落したようにも見える「風實雲子」の子の字も、有(尤)部と止(之)部とが通韻する古い音韻體系に依つて、恐らく韻を踏んでいるのであろう。

これらの例は、日常の會話の言葉でないのもちろんであるが、「文選」に集められた文學作品のように嚴密な對句や押韻などの形式で整えられたものとも異なる、奇妙なくあいに飾られた文章である。七月七日夜の女神と武帝との會合は、このような文章で行なわれる對話を中心として、あたかも會話劇のように描寫されているのである。

このように「漢武帝内傳」が性格の異なる二種の文體で構成され、独自の風格を持った後者の文體がこの作品の主要部分を占めていることは、この物語りを生み出した基礎が後者による記述の中心をなしている五嶽眞形圖と六甲靈飛等十二事の傳授の儀式にあるのであり、更に後者の文章の生硬さは、この物語りがその祭式から十分には脱却していないことを

象徴的に示すものである。

五嶽眞形圖と六甲靈飛等十二事の傳授という高度に組織化された宗教教團的な問題の検討は後にまわして、大きな廻り道になるが、まずずっと低い民間信仰の中に見えるこの作品と共通する所のある「幻想」を検討し、それらの「幻想」がやがて一つの作品に焦點を結んでゆく過程を追求してみたい。

西王母が漢の武帝を訪れた七月七日という期日は、この物語りの成立に相當重要な意味を持っていたと思われる。「内傳」の中で、西王母は再會を三年のちの七月に期しており、武帝自身も元封三年七月に五嶽眞形圖を董仲君に、元封四年七月に六甲靈飛十二事を李少君に傳授している。また「内傳」よりやや早く成立したと考えられる「漢武故事」(魯迅『古小説鈞沈』に輯本あり)では、武帝は七月七日に生まれたとされている。七月七日という日は、「内傳」を生み出した後漢から六朝時代にかけての社會で、どのような特別の意味を持っていたのであろう。この問題については、「西王母と七夕傳承」と題する論文でいささか私の考えを述べたことがあるが、ここでは少し異なった視點でそれを考えてみたい。

「世説新語」任誕篇には、次のような話しが載せられている。

阮咸と阮籍とは道の南側に住んでいた。他の阮氏の一族は道を挟んで北側に住んでいた。北の阮氏は富んでいて、南の阮氏は貧しかった。七月七日になると、北の阮氏の家では、これ見よがしにきれいな着物を曬した。それを見た阮咸は、庭のまん中に竿を立て大布犢鼻褌(パンツ)をそれにぶら下げた。それをいぶかしがる者があると、阮咸は言った、「まだ完全には俗氣がぬけ切らず、こんなことをやってみたまでなんだ。」

劉孝標の注によれば、この挿話の出典は「竹林七賢論」であり、そこには「舊俗に七月七日は、法として當に衣を曬す

べし」との説明があった。後漢の崔寔の「四民月令」の七月七日の條にも、

この日は、藍丸と蜀漆丸を調合するのによい。經書と衣裳とを曝す。

とあって、書物や衣服を曝す日であるとしている。すなわち、七月七日は、六朝の半ばには已に舊俗と考えられるようになっていたが、もともと衣服の蟲干しが行なわれる日であったのである。

舊曆の七月七日は、夏の最中であって、衣更えにもほど遠く、日を定めて蟲干しをせねばならぬ實用的な理由を見出だしにくい。加えて、阮咸は大布犢鼻褌を庭の中央に長い竿を立てて掛けたとあり、同じく「世說新語」の排調篇には、

郝隆は、七月七日に日ざしの中に出ると、おおむけに臥ていた。人がその理由を尋ねると、言った、「おれは〔おなかの中に收めてある〕書物を曬しているのだ。」

とあって、書物や衣服は直射日光の下にもち出されるのである。これが單に仕舞ってある物の保存をよくするために行なわれる行事であったとは考えにくい。保存を良くするためであるならば、當然陰干しされるべきであろう。私は、七月七日が夏の最中であることに信仰的な意味があって、その信仰儀禮の一つの變形がこの行事であったのではないかと考える。七月七日に衣服が竿の先に懸けられるのは、單に衣服の濕氣を取るといふ實用的な目的ではなく、日本の五月蟻と同様に、神の招ぎしるであったのではなからうか。高く掲げられた衣服に、この日、祖靈が依りつくのである。

古代中國において衣服（特に死者が生前に用いていたもの）が祖靈の依り代とされていたであろうことを示す痕跡はいくつか辿ることができる。

「儀禮」の士喪禮篇は、死者がでると、すぐさま屋根に登って招魂を行なうことを記して次のように言う。

奥座敷で死ぬと、死者は掛け蒲團で覆われる。魂招ぎをする者が一人、死者が正装した時に用いていた衣服を持ち、その裳を衣に結びつけると、左の肩に掛け、その衣の領を自分の帶の間にはさんで、座敷の前の東の軒から屋根に登

る。屋根の中央で、北を向いて衣を振って招いて言う、「おおい、誰々よ、返ってこい。」三度そうしたあと、その衣服を前の軒の所から下に落す。下で待っていた者が、竹籠でもってそれを受けとめ、東の階段から堂に升ると、死者に着せかける。

依り付いた靈を逃さぬため、竹籠で絶縁してその衣服を扱い、靈のこもった衣服を着せかけることによって死者が蘇生することを願ったのである。

「周禮」は、春官の守祧の仕事を次のように記述している。¹²⁾

守祧の役の者は、先王先公のおたまやを守ることを掌る。先王先公たちの遺服をしまっておいて、もし祭禮を行なおうとする時には、その衣服を尸（よしまし）にわたす。（中略）祭祀が終ると、それに使用した隋（神前で沃灌に用いた器）と衣服とをしまう。

先王先公の祭祀には、仕舞ってあったその遺服を尸（昭穆制により祖父の祭りの尸にはその孫が當る）に着せ、先王先公の靈を招きおろしたのである。「儀禮」士虞禮篇の記にも、「尸は卒者の上服を服す」と述べている。

時代を下って、六朝時代の「玄中記」には次のような話が見える。¹³⁾

姑獲鳥は、夜に飛び晝はかくれていて、おそらく鬼神のたぐいであろう。羽毛をつけると鳥になり、羽毛を脱ぐと女人になる。天帝少女、夜行遊女、鈎星、隱飛鳥などと呼ばれる。子供がなく、しばしば人間の子供を取って養い、自分の子供とする。いま子供の着物を夜中に外に出したままにしてはならぬとされるのは、この鳥がやって来て、血でその衣服に印をつけ、その子供をさらってゆくからである。荊州にこれが多い。（中略、豫章のある男が毛衣を隠してこの鳥の化した女人を妻とし、後に積稻の下に毛衣をみつめてその妻が去ること、日本の白鳥處女説話と同じ）いまこの鳥を鬼車と呼ぶ。

子供の洗濯物を取りこむことを忘れると、鳥がやってきてその子供を取ってゆくと言うのも、洗濯物を夜分出しっぱな

しにしておくと氣が狂うというような日本の傳承と考え合わせて、屈折した形ではあるが、祖靈が鳥の形をしてやって來ること、それが衣服に依り付くこと、子供が祖靈の憑坐よちまとなることなどの古い信仰の殘存と考えてよいであろう。

この姑獲鳥（鬼車鳥）がやって來るのは、七月七日のちょうど半年前の一月七日（人日）なのである。六朝時代の長江中流域の年中行事をまとめた「荆楚歲時記」⁽⁴⁾には次のような記事が見える。

正月七日には、鬼車鳥がたくさん通つてゆく。家々は戸じまりをしっかりとし、狗の耳を振り、燭燈あかりを消して、これを禳う。

狗の耳を振るのは、「北戸錄」卷一などの言う所によれば、この鳥はその十ある頭の内の一つを犬に噬み切られたため、犬の鳴き聲を畏れるからである。

西王母は、七月七日の行事と強い結びつきを持つほか、この鬼車鳥がやってくる一月七日とも關係があったらしい。賈充李夫人「典戒」には次のように言う。⁽⁵⁾

人日には、華勝（かみ飾りの一種）を作つて互いに贈答する。華勝は祥瑞圖の金勝の形に似せたものであり、また西王母が正月七日に勝を頭に飾つて漢の武帝と承華殿で會合したことにまねたものである。〔荆楚歲時記 杜公瞻注、「藝文類聚」卷四〕

一月七日（人日）と七月七日（七夕）とが同じ性格の一組の祭祀の日であったであろうことについては、既に「西王母と七夕傳承」の論文の中で私の推測をのべた。ここでその結論だけを纏めれば、

一 一月七日から一月十五日までと、七月七日から七月十五日までとは、半年週期の特殊な祭祀の期間であった。たとえば、七月七日から七月十五日までが一續きの特殊な期間であったことは、宋代の東京汴京の繁盛を描いた「東京夢華錄」

卷八に、盂蘭盆の行事である目連戯が七日を過ぎるとすぐ始められ、十五日まで続けられるとされていることから窺われるであろう。⁽¹⁶⁾

二 その祭禮は、西王母という神格と深いかかわり合いを持ち、古い農耕儀禮に起源するものであった。

三 このような古い儀禮が道教教團に取り入れられ、三會日（一月七日・七月七日・十月五日）や三元日（一月十五日・七月十五日・十月十五日）の祭禮へと組織化されていった。「漢武帝内傳」において、西王母と一緒に降臨する女神の名が上元夫人であるのも、三元日の觀念となんらかの関係があったものと考えられる。

更に日本の盂蘭盆の行事などと考えあわせれば、一月七日と七月七日は祖靈を迎え入れる日であり、それから十五日まで祖靈がこの世に留まって、また歸ってゆくと考えられていたと想像することができそうである。

七月七日に死者の靈がこの世に戻ってきたという説話は、六朝の小説的な作品の中からもいくつか搜し出すことができる。南齊の王琰の編纂した佛教説話集「冥祥記」には、次のような話が見える。⁽¹⁷⁾

晉の孫稚は、幼くして佛教を奉じていたが、年十八で死んだ。それから三年目の四月八日に、行像供養の人々に雜つて孫稚がいるのが見付かった。孫稚は父母に挨拶して去ってゆく。その年の七月十五日、孫稚は再び歸ってきてあの世の様子を述べる。それから二年あとの七月七日にもう一度歸ってきて邾城に寇難があることを知らせていった。

ここに、最初に孫稚の靈が出現するのが四月八日の行像供養の日であるとされていることは、「漢武帝内傳」で、西王母の使者が四月戊辰の日に王母の降臨を豫告してゆくという筋書きと関係を持つものかも知れない。そのとき使者は武帝に七月七日まで百日の齋戒をするようにと命ずるが、閏月でも入らぬ限り四月から七月七日までの間に百日の齋戒を行なうことは不可能である。このことは、百日の齋戒と四月戊辰における告知とがもとと別の來源を持つことを暗示しよう。百日の齋戒は「抱朴子」に、入山に際して百日のもの、いみが必要だと言うような所から、一應中國的な性格のものであるう

と推定されるが、四月戊辰の方は、その來歴が知られない。「内傳」の文章の中にはいくつか佛教の影響を受けたと考えられる用語が見えるが、四月戊辰という期日も、あるいは佛教の祭日と關係を持つ設定であったものかも知れない。もう一つ「冥祥記」から七月七日に地獄めぐりをするという話を引こう。

宋の王胡は、長安の人である。その叔父は、死んで數年のち、元嘉二十三年に、突然姿を現わし家に還つてくると、慎しみが足らず家がよく治まっていなと行って王胡を責め、罰として杖で王胡を五度打った。側にいる者や近隣の人々は、みな叔父の言葉や杖の音を聞き、杖で打った痕は見えるのだが、その姿は見えなかった。ただ王胡だけが親しく應接したのである。叔父は王胡に言った。「おれは死ぬはずではなかったのだが、あの世の方でおれに亡者の帳簿を扱ってくれと言うのだ。いま大勢の役人や兵士をつれてきているが、この村の者たちをびくりさせてはならぬと思い、近くまでは來させていない。」王胡にも、大勢のあの世の者たちが村の外にひしめいているのが見えた。やがて叔父が別れを告げて言うには、「來年の七月七日にもう一度還つてきて、おまえをつれて冥途(原文幽途)をまわり、善惡の報いを知らせてやろう。おれのために特別のことはせんでもよい。どうしても何かしたいと言うのなら、ただ茶だけは用意してくれてもよい。」約束の日になると、果して叔父は戻つてきて、王胡の家の者に告げて言うには、「おれは、いま王胡をつれて見物にゆくが、終れば歸してやるから、心配せんでよい。」王胡は、床の上に横になると死んだようになってしまった。叔父は、そこで王胡をつれてさまざまな山を見物させ、いろいろな亡者や怪物を見せた。嵩高山にゆく途中、あの世の者たちは、王胡に遇うとみな食事を設けてくれた。他は現世のもの味の變りはなかったが、薑みょうがだけは齒ざわりがよくておいしかった。王胡は、それを懷に入れて持って歸ろうとしたが、まわりにいた者が笑いながら王胡に言った。「ここだけで食べられるもので、持って歸ることはできません。」(以下略)

この王胡の入冥譚には、「漢武帝内傳」と共通する要素がいくつがある。叔父が大勢の從官や兵士をつれてくるのは、

西王母と上元夫人が従者をつれて降臨するのと同様である。また「内傳」では桃であり王胡の場合は薑であるが、この世の者でない者と食事を共にし、その食事は「よもつへぐい」の一種で、その食物を現世に持ちかえることは許されない。それに加えて七月七日は、「内傳」では武帝のもとに西王母と上元夫人とが降臨する日であり、王胡の入冥譚では叔父の靈がやって来て冥途を案内する日となっている。

地獄めぐりという説話のモチーフは、或いは西方から傳來したものかも知れない¹⁹⁾。王胡の冥途めぐりの話しも、中國の在地的な傳承の上に佛教と共に輸入された西方の傳承が覆いかぶさってゆく姿をよく示している。しかしその中の祖靈と關係を持つのが七月七日であること、死者たちの住む世界が嵩高山に統括された諸方の山々であることなどの要素は、中國古來の傳承にもとづいた部分であると考えてよいであろう。

以上、必ずしも十分に資料がそろったとは言えぬが、一月と七月の半年サイクルの祭祀は、祖靈の歸還を受け入れこれに應接するというのがその基礎になる古い信仰傳承であったことを推測することができそうである。この祖靈歸還の傳承と西王母という神とがどのような觀念を通して結びついていたのかを、次に検討せねばならない。

注

- (1) 魯迅『中國小説史略』(一九三〇)第四篇。また許廣平『魯迅回憶錄』(一九六二)にも、魯迅の「漢武帝内傳」成立についての意見が見える。
- (2) 錢熙祚は、主として「道藏」洞眞部記傳類所收の「漢武帝内傳・外傳」を「太平廣記」の引用文で校定している。ただ、もう一つ纏った形でこの書物を引用する「續談助」卷四所收の「漢孝武内傳」との對校が別になっていることが惜まれる。また「漢武帝内傳」全體の譯注と解説(上) J. K. M. Schipper, "L'Empereur Wou des Han dans la *Legende Taoiste*," Paris 1965 がある。
- (3) 董仲舒ではなく董仲君であることについては、孫詒讓「札述」卷十一「漢武帝内傳」の成立(上)

「漢武帝内傳」の項に意見がある。

- (4) 葛洪「神仙傳」の原本とその變容に對する私の意見については、「神仙傳の復元」(入矢小川兩教授退休記念中國語學中國文學論集 一七七四)を参照していただきたい。
- (5) 「守山閣叢書」本第四葉裏面

女能賤榮樂卑、耽虛味道、自復佳耳、然女情恣體慾、淫亂過甚、殺伐非法、奢侈其性、恣則裂身之車、淫爲破年之斧、殺則響對、奢則心爛、慾則神隕、聚穢命斷、以子衰爾之身、而宅滅形之殘、盈尺之材、攻以百仞之害、欲此解脫三尸、全身永久、難可得也、有似無翅之鶯、願鼓翼天池、朝生之蟲而樂春秋者哉

(6) 「守山園叢書」本第五葉裏面。孫詒讓「札沚」の説によつて本文を幾分か改めた。

至於太上之藥、乃有金瑛夾草、廣山黃木、帝園王族、昌城玉藥、夜山火玉、逮及鳳林鳴酢、西瑤瓊酒、中華紫蜜、北陵綠阜、太上之藥、風實雲子、玉津金漿、月精萬壽、碧海琅菜、蓬萊文醜、濁河七藥、動山高柳

(7) 「東方學報」京都四十六、一九七四。

(8) 「世說新語」任誕第二十三
阮仲容、步兵、居道南、諸阮居道北、北阮皆富、南阮貧、七月七日、北阮盛曬衣、皆紗羅錦綺、仲容以竿挂大布犢鼻褌於中庭、人或怪之、答曰、未能免俗、聊復爾耳

(9) 石聲漢「四民月令校注」(北京、一九六五)
七日、是日也、可合藍丸及蜀漆丸、曝經書及衣裳
また守屋美都雄「中國古歲時記の研究」(東京、一九六三)二八五頁、參照。

(10) 「世說新語」排調第二十五
郝隆七月七日、出日中仰臥、人問其故、答曰、我曬書

(11) 「儀禮」士喪禮
死于適室、輿用斂衾、復者一人、以爵弁服、饗裳于衣、左何之、扱領于帶、升自前東榮、中屋北面招以衣、曰、臯某復、三、降衣于前、受用篋、升自阼階、以衣尸

(12) 「周禮」春官、守祧
守祧、掌守先王先公之廟祧、其遺衣服藏焉、若將祭祀、則各以其服授尸、既祭、則藏其隋與衣服

(13) 「玄中記」(魯迅「古小說鈎沈」四九二頁)
姑獲鳥、夜飛畫藏、蓋鬼神類、衣毛爲飛鳥、脫毛爲女人、一名天帝少女、一名夜行游女、一名鈎屋、一名隱飛鳥、無子、喜取人子養之、以爲子、今時小兒之衣不欲夜露者、爲此物愛以血點其衣爲誌、即取小兒也、荊州爲多、今謂之鬼車

なお、「古小說鈎沈」の頁数は、一九七三年版「魯迅全集」本による。この「鈎沈」は、以前の版に比して校定がよくゆきとどいている。

(14) 「荆楚歲時記」(御覽卷九二七所引)

正月七日、多鬼車鳥度、家家槌門打戶、振狗耳、滅燭燈籠之

(15) 「荆楚歲時記」注(寶顏堂秘笈本)
華勝起于晉代、見賈充李夫人典戒、云、像瑞圖金勝之形、又取像西王母一月七日戴勝見武帝於承華殿也

(16) 澤田瑞穂「地獄變」(京都、一九六八)第四章、參照。

(17) 「冥祥記」(「古小說鈎沈」五八四頁)

晉孫稚、字法暉、稚幼而奉法、年十八、以咸康元年八月病亡、祥(稚之父)後移居武昌、至三年四月八日、沙門于法階行尊像、經家門、夫妻大小出觀、見稚亦在人衆之中、隨侍像行、見父母、拜跪問訊、隨共還家、言畢辭去、其年七月十五日、復歸、跪拜問訊、悉如生時、到五年七月七日、復歸、說郛城當有寇難、事例甚多、悉皆如言

(18) 「冥祥記」(「古小說鈎沈」六三〇頁)

宋王胡者、長安人也、叔死數載、元嘉二十三年、忽見形還家、責胡以修謹有闕、家事不理、罰胡五杖、傍人及鄰里、並聞其語及杖聲、又見杖癡迹、而不覩其形、唯胡猶得親接、叔謂胡曰、吾不應死、神道須吾算諸鬼錄、今大從吏兵、恐驚損墟里、故不將進耳、胡亦大見衆鬼紛鬧若村外、俄然叔辭去、曰、吾來年七月七日、當復暫還、欲將汝行、游歷幽途、使知罪福之報也、不須費設、若意不已、止可茶來耳、至期果還、語胡家人云、吾今將胡游觀、畢當使還、不足憂也、胡即頓臥床上、泯然如盡、叔於是將胡遍觀群山、備觀鬼怪、未至高高山、諸鬼遇胡、並有饜設、餘族味不異世中、唯薑甚脆美、胡欲懷將還、左右人笑胡云、止可此食、不得將還也

(19) 前田惠學「インド佛教文學に現れた他世界訪問譚の性格」(「文學における彼岸象の研究」東京、一九五九、所收)。また岩本裕「目連傳説と孟蘭盆」東京、一九六八。

二 死靈としての神女たち

晉の干寶の「搜神記」卷一（二十卷本）には、杜蘭香と成公瓊という二人の神女の降臨譚が記録されている。⁽¹⁾まず杜蘭香の話しの荒筋を個條書きにして示そう。

- 一 杜蘭香は、漢の時代の南康の人である。
- 二 建業四年の春、當時十七歳であった張碩のもとを訪れた。
- 三 杜蘭香の牛車が張碩の家の門外に着くと、まず侍女が挨拶をして言った、「蘭香は阿母がお生みになった方で、あなたの妻にと配されました。大切にかしづきなさい。」
- 四 杜蘭香は、見たところは十六七才であるが、遠い昔のことを語った。
- 五 二人の侍女がつきそっていて、その車には飲食物が用意されていた。
- 六 杜蘭香は、詩を作って自らの境涯を述べた。
- 七 その年の八月旦ついでに、再び杜蘭香が訪れ、張碩に詩を贈った。
- 八 薯蕷を張碩に與え、これを食べれば風波寒暑に煩わされることがなくなると言った。張碩はその内の一個だけ殘しておこうとしたが、杜蘭香は許さなかった。

九 やがて年命がまだ合わないと言って、再會を約して杜蘭香は去っていった。

この杜蘭香の話しは、たとえば「張傳は年十七」とあつてすぐその後、前後の脈絡を無視して「傳は先に碩と名を改めていた」という句が挿入される所からも推察されるように、恐らくは比較的長い原話をむりに縮めたものなのであろう。

それに對して成公知瓊の降臨譚には、原話の語り口がよりよく殘されているように見える。

- 一 弦超、字は義起は、夢に神女の成公知瓊を見る。夢の中で知瓊が言うには、「天帝は私が父母を失なつて一人ばつちであることを憐れみたまひ、あなたの妻となるよう遣されました。」
- 二 知瓊を夢に見ることが三四晩つづいたあと、かの女は現實に輻輳車に乗つて義起のもとに降臨した。
- 三 知瓊が携えてきた飲食物で食事を共にしたあと、二人は夫婦となつた。
- 四 知瓊は、義起に詩を贈つて、自分の境涯を述べた。
- 五 知瓊は、義起に「易」の注を授け、かれはそれによつて候占の法に通じた。
- 六 義起が妻を娶つてからは、知瓊は、その妻とかわりばんこに義起を訪れることになつた。その姿は義起だけに見えた。
- 七 他人に疑われ、義起は事のしだいを漏らした。そのため知瓊は去つていった。
- 八 その五年のち、義起が郡の仕事のため都に上る途中、魚山の麓で馬車に乗つた知瓊を見つけた。二人は同乗して洛陽に至り、そこで家をかまえた。

九 太康年間（二八〇—二八九）にも、三月三日、五月五日、七月七日、九月九日と、毎月の一日と十五日には、知瓊は義起を訪れていた。

この二つの神女降臨譚の内、成公知瓊の話は、「藝文類聚」卷七九に「搜神記」の文として引用される所から、古い「搜神記」にこの話が載つていたことが知られるのであるが、杜蘭香の話の方はそうした引用がない。唐宋の類書はこの話しを「杜蘭香傳」「杜蘭香別傳」といった名前で引用し、晉の曹毗の名を筆者として冠している場合もある。したがつてこの説話が文字に定着された時代についてはどこまで遡れるか問題がないわけではないが、劉宋の劉義慶の「幽明録」

に次のような話しがある。

吳縣の費升は九里亭の吏であつた。ある日、墓まいりに来て日が暮れ郭の門が閉つて家に歸れなくなった女性を見つけて、亭に泊めてやった。夜中、費升が琵琶を弾くと、その女性は歌をうたった。

「成公 義起に従い、蘭香 張碩に降る。苟くも冥分 結ぶと云わば、纏綿 今夕に在り。」

この女性は實は狸で、次の日の朝になって犬に咬み殺されてしまった。

こうした話しからも、少なくとも六朝の中期には杜蘭香と成公知瓊の説話が人口に膾炙していたことが知られ、同時にこの二つの話しが一對のものとされていたらしいことも分かるのである。

この二つの神女降臨説話からその筋書きを成す重要なモチーフを抜き出せば、次のようになるであろう。

- 一 神女が降るのは未婚の若者である(夜一人でいること)。
- 二 神女の降臨には前觸れがある(夢あるいは侍女の通知)。
- 三 神女は車で降臨する。
- 四 若者は神女の設ける食事を食べる。その食物を残しておくことは許されない。
- 五 神女は詩を贈って自らの境涯を説明する。
- 六 神女と若者とは夫婦になる。
- 七 神女が經典を授け、若者はそれに精通して方術の能力を得る。
- 八 神女から若者に、この世のものでない贈り物がある。
- 九 若者が事を他人に漏らしたため、神女は去る。
- 十 若者は神女と再會する。この時も神女は車に乗っている。

第十條の再會という筋書きが杜蘭香の説話にもあったことは、「藝文類聚」卷七十一に引く「杜蘭香別傳」に、張碩が結婚をすると、杜蘭香は去って、以後通って来ることがなくなった。一年餘りして、張碩が船に乗っていると山ぎわを杜蘭香が車を通してゆくのが目に入った。張碩は驚喜して杜蘭香のもとに馳せつけ、杜蘭香に會うと悲しみと喜びがこも胸に迫った。杜蘭香の方でも嬉しそうな様子であった。という一段があることから知られる。

以上十條に分けて取り出した神女降臨譚のモチーフの内、第二、第三、第四、第五、第七の各條は、「漢武帝内傳」の筋書きと共通するものである。また第九條も、若者が神女の言い付けを守ることができなかったため神女が訪れなくなる、と考えれば、「内傳」の武帝が西王母と上元夫人の戒めにそむいたため、再びは降臨がなかったという筋書きと共通している。神女降臨譚と「内傳」とがこのように多くの共通の筋書きを持つということは、何を意味しているのであろう。

この二つの降臨譚を詳しく見てみると、杜蘭香は、その文中に言う所によれば「阿母の生みし所」で、その「阿母は靈嶽に處る」とされ、成公知瓊の方は「天上の玉女」と稱している。しかし彼女たちは、天上に生れ育って、地上の世界とは降臨して始めて關係を持つという純粹に天界に屬するものではなさそうである。杜蘭香は南康の人氏、知瓊は東郡の人であるという。南嶺山脈中の南康の出身の杜蘭香は、京兆・濮陽・襄陽などの郡望である杜氏とは直接には關係がなさそうであるが、東郡の成公と言えば、「晉書」卷六十一に、

成公簡、字は宗舒、東郡の人なり、家は世々二千石。

とあり、また「文選」に載る「嘯賦」などの文學作品で有名な成公綏も、東郡白馬の人である。成公知瓊が東郡の人と稱した時、當時の人々は、代々二千石の名族を思いうかべたはずである。このように天から降臨する神女には、現世の人間としてのかげが濃く付き纏っている。地上に本貫のある女性が、天上玉女、あるいは阿母（後に説くように西王母を指す）の子供

として降臨するというのは、どうしたことなのであろう。

「法苑珠林」卷七十五、十惡篇・邪淫部の感應縁の部分には、いくつかの奇妙な再生譚が集められていて、六朝時代にこの一類の説話が盛んに行なわれたことが知られる。馮孝將の息子の馬子の例を要約して挙げれば、次のような話である。⁽⁶⁾

晉の時代のこと、廣州太守馮孝將の息子の馬子は、年は二十餘であったが、ひとり廐中に寝ていると、夢に十七八の娘が現れた。娘が言うには、自分は前の太守の徐玄方の娘で、若くして死にました。しかし、これはまちがいで、八十歳以上まで生きる壽命があつたのです。いま蘇生を許されましたが、それにはあなたの援助が必要です。あなたの妻となし、私のたのむ通りにして、救って下さらぬだろうか。馬子はそれを承諾した。約束の期日になると、牀の前の地面に頭髮が現れた。これが約束の女性だと氣づいて人々を遠ざけると、やがて地中から頭が出、からだ全體が出てきた。馬子は娘と話しを試みたが、その語る所は奇妙で世間一般のものではなかった。馬子は娘と寢息を共にした。再生の日が近づくと、彼女は馬子になすべき事を教えて去つた。馬子は、言われた通り、酒食をたずさえて彼女の墓前にゆき、祭祀をすませたあと墓を掘つた。彼女の身體を取り出してとぼりの中に置いておくと、やがて口がきけるようになり、二百日もたつと歩けるようになって、一年目にはもとの身體にもどつた。そこで徐氏に通知をし、吉日を選んで馬子と徐氏の娘とは正式に結婚をした。

この條は「續搜神記」に出づと注記され、現行の「搜神後記」卷四にほぼ同文の一段がある。

「珠林」の同じ卷にある李仲文の娘の話は再生に失敗した例である。

武都太守の李仲文は、郡に在任中に十八歳の娘を死なせ、假りに郡城の北に葬つた。かわつて太守となつた張世之に

は、子長という字あきまなの二十才の息子があつた。子長が廐こにいたとき、夢に李仲文の娘が現れて言うには、私は前の太守の娘で、不幸にして早く死にました。いま再生することになり、あなたが氣に入つてやってまいりました。このような夢が五六夜も續いたあと、晝間にその娘がやって来て、子長と夫婦になつた。のちに前の太守の李仲文は、侍女をやって娘の墓にまいらせた。侍女は、墓まいるのついでに張世之の妻に挨拶をしたとき、廐に死んだ娘はきものの履があるのを發見した。侍女はてつきり墓をあばいたのだと考へ、李仲文にそれを知らせた。李仲文が問い正したところ、子長は事の次第を語つた。李氏と張氏の人々は、不思議なことだと思ひ娘の墓を掘つたところ、娘の身體には肉が生じていた。しかし「途中で事が漏れたため」、その肉も腐つてしまひ、再生することができなかつた。

この條も同様に「續搜神記」に出つと注記され、現行本「搜神後記」卷四に見える。

次に擧げる「搜神記」卷十六の漢の談生の例は、墓中の骨に肉が付くのではなく、直接幽靈の身體に肉が付くという話である。ここでは、その再生に要する期間は三年だとされている。

漢の時代のこと、談生には年が四十になつても妻がなかつた。夜中に詩經を讀んでみると、年のころ十五六の女性が現れて、二人は夫婦となつた。その女性は、三年間は自分を火で照あかりらしてはいけなひと言つた。二人の間には子供もできたが、二年目でがまんができなくなつた談生が秘かにあかりで照らして見ると、女は腰から上には肉がついてたが、腰から下は枯骨のままであつた(珠林卷七十五の引用によれば、腰から下だけに肉が付いていた)。約束を破つたことを知つて彼女は去つたが、去るに際して、子供を養うようにと言つて珠の袍じゆばんを談生に残した。この袍を市場で賣つたところ、睢陽王の家のものがそれを買つた。睢陽王は、それが死んだ娘の袍であるといふので、談生が墓をあばいたのだと考へて彼を拷問した。睢陽王は、娘の墓をひらき、また二人の間に来た子供に會つて、談生の語ることが眞實であると知つた。

以上に挙げた三つの例からも、これらの奇妙になまましい再生譚の背後に、若死にした女性（恐らくは未婚の女性）は、一度幽霊のまま現世の男性と交わることによって、枯骨に肉が附いて再生することができるとする信仰が生きて存在していたと推定することができよう。馬子を訪れた女性は、寢息を共にしたあと、「我れは尙お虚なり。自から節すべし」と戒めている。これは「聊齋志異」などの靈怪小説に多く見られる幽霊や狐に精を吸い取られるというモチーフの早く見えるものであり、逆に節しつつ行なわれる男女の交りが再生をもたらすとされるのは、初期の道教教團で實修された「握固不泄、還精補腦」の房中術と関係を持つものと思われる。

「漢武故事」にも、神君が霍去病と交接して太一の精を補い延年を得させようとしたことや、東方朔の房中術を傳えた女性が長生きをしたという話しが記録されている。房中術の實修によって長生が得られると考えられたのは、農耕儀禮に起源する觀念なのであろう。日本の農耕の豫祝祭儀においては、一年の農耕作業の象徴的な模倣とともに、男女の交接の模倣が行なわれている。實際に耕作地で男女の交接が行なわれることについては、世界中から報告があるが、フレイザー⁽⁸⁾は、人間の多産が作物の多産を導びくという共感呪術 (sympathetic magic) の概念でこれを説明している。後にも述べるように、中國における長生の概念は再生（復活）の觀念を基礎として發達したものである。佛教徒からしばしば非難を受ける房中術のオルギーは、人間の交接が植物に再生と豊饒の活力をもたらすという觀念をもとに、それが人間自身にも長生の活力をもたらすと考へての實修であつて、古い農耕儀禮の後をひくものなのであろう。

陳壽の「三國志」にいくつか見える冥婚の行事も、同様の觀念を基盤とする儀禮なのであろう。⁽⁹⁾ 魏書卷五、

大和六年、明帝の愛娘まなむすめの淑が薨じた。淑に追封して平原懿公主となし、廟を建てた。皇后の死んだ從孫の黃と一緒に合葬した。

また魏書卷二十、

鄧哀王沖は、建安十三年、病氣にかかった。太祖は自ら沖のために命請いをした。沖が死ぬと、太祖は深い悲しみに沈んだ。(中略)沖のために甄氏の死んだ娘を配偶者として選び、一緒に合葬した。

こうした風習も、幼くして死んだ男女の死後の假の結婚が再生をもたらすと考えられたことによるのであって、こうした信仰が魏晉の時代に生きて實修されていたことを示している。

以上にいくつか擧げた再生譚を神女降臨譚と比較してみると、両者に深い結びつきがあることが知られる。神女の成公知瓊も再生譚の李仲文の娘も、訪問の前に三夜から六夜ほどまず夢にあらわれている。訪れるのは若い女性であり、訪問を受けるのは一人でいる男性である。二人の交りは人に漏らしてはならないとされるのも、両者に共通している。ただ、男性を訪れる以前の神女たちは、天上あるいは阿母のもとにあり、再生しようとする女性たちは、少なくともその身体は墓中にある。両者の比較によって、土俗的な信仰により近い再生譚から神女降臨譚が成長したのだと考えることができるであろう。すなわち、再生譚では全然姿を見せない、彼女たちの再生を許可した主権者が、降臨譚では天帝もしくは阿母として現れていると考えれば、両者の結びつきと、更に墓中の身體を處理してしまつた降臨譚がより發達したものであるということが理解されるのである。

降臨譚の中の「若者が神女からこの世ならぬ物を贈られる」というモチーフは、再生譚の中で重要な意味を持って、事の露見と再生の失敗の原因となる「女性が自分の墓中の副葬品を若者に贈る」というモチーフにもとづいており、また降臨譚で一度去つた神女が再び若者の前に現れるという結末も、再生譚における再生を得て両者が現世で結婚をするという結末のあとをひいたものと考えてよいであろう。降臨譚の神女たちに現世の本貫があるということも、再生譚との關係を考えて始めて理解できるものである。杜蘭香も成公知瓊も、もとをただせば若死にした女性たちの死靈なのである。

「法苑珠林」卷三十六華香篇の感應縁には、「續搜神記」の文として、西王母と神女降臨譚・再生譚とを結びつける次のような話しが引用されている。

劉廣は豫章の人である。年が若くまだ結婚はしていなかった。田舎の家に行ったとき、一人の女性が現われた。その女性が言うには、「私は何參軍の娘で、年十四で若死にいたしました。西王母に養われておりましたが、いま下土の人と交るようにとさしむけられました。」劉廣は、この女性と仲良くなった。その日、席しきものの下にハンカチを見つけたが、それには鷄舌香がくるんであった。劉廣の母親がハンカチを焼いたところ、それは火流布（火に燒けない布）であることが分かった。

この條は、現行の「搜神後記」卷五にも見えるが、ほぼ同文で、この話の結末が知れない。また、現れた女性が何參軍の娘で若死にしたとあるところは再生譚的であり、同時に火流布といった非日常的なものが出現する所は神女降臨譚に似ている。そしてこの再生・降臨譚を背後から支えるものとして西王母が顔をのぞかせている。何參軍の娘は、若死にしたあと西王母によって養われ、西王母の指圖によって現世の若者に配されているのである。

宋の劉義慶のもとで編纂された「幽明録」には、漢の時代に太山の黄原という人物が青い犬に導かれて不思議な世界を訪れるという、次のような話しが記録されている。

（前略）穴をくぐってやってきた世界には女性ばかりがいた。北閭に至ると、そこで待っていた二人が黄原を見て、「青犬がつれてきた妙音のお婿さんだわ」と言った。一人が中なかに知らせると、四人の侍女が出てきて、太眞夫人が黄の若君に申しあげると言つて次のように傳えた、「一人の娘がございますが、裳はかまぎ着もすませ、冥數に従つてあなたの妻とならせたいと思います。」こうして黄原と妙音とは夫婦となった。數日たつて、黄原にさと心がついたとき、妙

音は言った、「人と神とは道を異にしますゆえ、あなたとの仲が長くは續かぬことは分かっておりました。」次の日、別れに際して妙音は、「もし私のことを忘れずにいていただけますならば、三月の旦ついでには、どうぞ身を潔めていて下さい」と言った。毎年その日になると、ぼんやりと空中を駟車（婦人用の車）が飛んでいるのが見られた。

六朝時代の小説的な作品の中に多數残されている、こうした他世界を訪問する説話については、小川環樹教授が『文學における彼岸表象の研究』の中で蒐集を試みておられるので、詳しくはそちらを参照していただきたい。⁽¹²⁾この一類の話は、これまで扱ってきた説話に比してより小説的であるが、黄原・妙音の話の最後に「ぼんやりと空中を駟車が飛んでいるのが見られた」と記されていることは、成公知瓊が輜輶車で降臨していることと考え併せて、男性の方が他世界の女性を訪れる説話と神女降臨譚にも深い関係があることを示している。

「幽明録」の妙音には太眞夫人という母親がついていて、その指圖で黄原と結婚することになったらしい。黄原の訪れた女性ばかりの世界の支配者が太眞夫人なのである。そして、好音に對する太眞夫人の位置が、杜蘭香に對する「阿母」の位置であり、何參軍の娘を養った西王母の立場ではなからうか。

杜蘭香の唱った詩に、

阿母 靈嶽に處り、時として雲霄の際に遊ぶ、衆女 侍して羽儀あり、壙宮の外に出でず

と言うが、衆女たちが「阿母」に侍している世界は、劉廣が訪れた女性ばかりの世界と本質的に同一のものであるにちがいない。杜蘭香の唱うもう一つの詩——これは杜蘭香を下界に送り出すに際して阿母が唱ったものである——には次のようにある。

雲漢（雲のわ）の間に逍遙し、呼吸（またたくま）に九嶷を發す、汝を流すに路を稽えず、弱水 何んぞ之かざらん

ここで弱水のかなたの壙宮を住むとされている「阿母」は、そのまま崑崙山の西王母を意味していたと考えてよいであ

る。「山海經」大荒西經にも言うように、羽水是崑崙山をとりまく川であり、また崑崙山に崑崙宮があって、その墟城金臺玉樓が西王母の治所であることは、「水經注」卷一に引く「十洲記」に見える。成公知瓊が「玉女」と稱していることは、漢魏時代の鏡背に鑄出された西王母に侍する女性の畫像の傍に「玉女」の銘のある例が多いことから考えて、知瓊もまた西王母のもとに集められた衆女の一人であることを示すものであろう。そうして「漢武帝内傳」では、上元夫人が西王母を「阿母」と呼んでいるのである。

このように、以上に検討してきたいくつかの類形の説話は、西王母を中心として發達した説話群として纏めることができるのであるが、更にこれらは單にこの時代に流行した民間説話であるに留まらず、古い神話的な領域にその基盤を持っていたと考えられる。それは、例えば再生譚の談生の例で、再生のための準備期間中は火で照らすことがタブーであり、そのタブーを犯したため再生することができなかったとされているが、その筋書きは日本のいざなぎ・いざなみの夜見の國での神話と付合することからも知られるであろう。

この論文の最初の一月七日の祖靈歸還について述べた部分に見えた不思議な鳥、姑獲鳥について、「證類本草」卷十九は次のように言っている。

姑獲は、能く人の魂魄を收む。今人、一に乳母鳥と云う。言うところは、産婦死し、變化してこれと作る。能く人の子を取りて以て己が子となす。胸前に兩乳あり。

姑獲鳥が、お産で死んだ女性の魂であるときれるのは、日本のウブメの説話と死んだ母親に養われて墓中で成長した人の傳説（赤子塚の傳説）との關係からも推察されるように、遙かなむかしの大地母神の信仰の殘存なのである。この一月七日の祖靈歸還の傳承に關係する西王母が、「阿母」と呼ばれ死んだ女性たちの擬制的な母親となって養いそだてていること

も、太古の大地母神のおもかげを傳えたものと考えられよう。

未婚の者が死んでも正式には死んだとされず、成人に對するのとは別の儀式によって葬られるのは、全世界的な習俗である。日本においても、成人は成佛してしまうが、幼児は再び生れかわるとされている。「晉書」卷三十四に見える、羊祜が隣人の李氏の子供の生れかわりであったという傳説や、已に述べた冥婚の制から考えて、中國においても、未成年の死者はもう一度この世に生れかわるという傳承があったことが窺われる。

中國の古代神話における西王母は、月神としての性格を多分に持っている。漢代の畫像においても、西王母が兔をしたことがえているのは、「楚辭」天問篇などに見える月の中に兔がいるという傳説と考えあわせて、西王母が月神でもあったことを示している。畫像に現れた西王母の兔は杵を持ってなにかを搗いている。もちろんお餅を搗いているのではなく、不死の靈藥を調合しているであろう。この靈藥と不死の話が屈折して姮娥奔月の神話となったであろうことについては、已に述べたことがある。⁽¹⁶⁾月の満ちては切れ、切けては満ちるといふ變化が、月に再生の能力があるのだという信仰を呼び起こし、月神は人間にもその不死性を分かち與えることができることとされ、その媒介物として不死の靈藥が登場してきたのである。

月神は、同時に大地母神としての性格を持つ。大地母神は、植物の神、豐饒の神であると共に、冥府の女王でもある。西王母が、後漢時代以來、冥府の女王としての性格を強めていたであろうことは、例えばこの時代の墓中に收められた遺物からも窺うことができる。買地券は、もともと墓地を現世的に地代を拂って買うだけでなく、神々に對しても買ったことを證明するために墓中に入れられる呪術的な證文であったと考えられる。例えば、

黃武四年十一月癸卯朔、廿八日庚午、九江の男子浩宗、□月を以って豫章に客死す。東王公・西王母より南昌東郭の

一丘を^{あた}かう。買は□□五千……

浩宗買地券（羅振玉『地券徵存』）

は、吳の孫權の二二五年のもの。また、

晉の咸康三年二月壬子朔、四日乙卯、吳の故の舍人・立節都尉・晉陵丹徒の朱曼の故妻の薛、天より地を買い、地より宅を買う・・・薛の地に志あらば、當に天帝に詣ずべし。薛の宅に志あらば、當に土伯に詣ずべし。任知する者、東王公・西王聖母。天帝の律令の如し。

朱曼妻薛氏買地券（『地券徵存』また『文物』一九六五年六期）

とあって、東晉の成帝、三三七年のものである。このような文句から、天帝の下に墓地の買賣の管理者として西王母と東王公の二人の神がいたことが知られる。祖靈の歸還の傳承に西王母が關係をもっているのも、かの女が死者たちを送り出す冥府の支配者であったからである。

西王母は、このように冥府の女王としての性格を強めてはいても、なお月神・大地母神としての前身に由來する再生を付與する力は失なわれてはいない。神女降臨譚は、太古の西王母神話の一つのなれの果ての形式と考えることができるであろう。神女降臨譚・再生譚の背後にこのような神話的世界からの來源を考えて、その筋書きをもう一度纏めてみれば、次のようになるであろう。

未婚のまま死んだ女性は、成人した者たちとは別に、女性ばかりの世界に集められる。そこで、大地母神たる西王母が擬制的な母親となって彼女たちを養い育てる。やがて西王母の命令で現世の男性のもとに配され、一定期間（談生の例によれば三年間）その男性と夫婦生活を續けることができれば、彼女は、再び現世に生れかわることができた。

「漢武帝内傳」と神女降臨譚とが、その説話的モチーフの多くの部分で重なることを前に指摘したが、このように探求

してきて、「内傳」における上元夫人の位置が理解されよう。すなわち「内傳」を神女降臨譚という視点から見れば、漢の武帝は神女の訪問を受ける若者であり、上元夫人は降臨する神女なのである。だからこそ、南北に對座するのは武帝と上元夫人であって、西王母は西側で兩者の取り持ちをつとめるのである。上元夫人と西王母の關係は、杜蘭香と阿母の關係であり、妙音と太眞夫人の關係とも重なっている。三年のちに再び訪れようと西王母が言うのも、再生譚の談生の例で再生に三年の期間がかかることとされることとなんらかの關係があるものかも知れない。

更に武帝が長生や不老不死を求めたという筋書き自體も、長生不死が單なる人間的な願望の結晶ではなくて、それを背後から支える再生に關する神話的傳承が存在すればこそ、しっかりとした現實性を持つてこの時代の人々の心の中に生きつづけ、新しい物語りの核となりえたのである。

注

- (1) 杜蘭香や成公知瓊の説話については、すでに前野直彬氏の分析がある。「杜蘭香説話について」(『東方學會創立二十五周年記念東方學論集』、一九七二)。ただ、後に詳しく述べるように、こうした神女の説話が唐代より下り、「壩城集仙錄」の段階に至ってはじめて道教と結びついたりとされる前野氏の結論には疑問を持つ。
- (2) 類書などに引用されているものを纏めれば、「曹毗杜蘭香傳」の類に屬するもの、齊民要術卷一〇、北堂書鈔卷一四三、一四八、藝文類聚卷八一、太平御覽卷三九六、五〇〇、七五九、七六一、八二六、八四九、九六四、九八四、九八九。また御覽卷一八九の「曹毗曰」の條もこの類に屬す。「杜蘭香別傳」として引用されるものは、藝文類聚卷七一、七九、八二、太平御覽卷七六九、九七六、太平廣記卷二七二。
- (3) 「幽明錄」(『古小説鈞沈』四〇四頁)
吳縣費升爲九里亭吏、向暮、見一女從郭中來、素衣哭入埭、向一新冢哭、日暮、不得入門、便寄亭宿、升作酒食、至夜、升彈琵琶令歌、
- (4) 香降張碩、荀云冥分結、纏綿在今夕
「杜蘭香別傳」(『藝文類聚』卷七一、太平御覽卷七六九所引)
香降張碩、碩既成婚、香便去、絕不來、年餘、碩船行、忽見香乘車於山際、碩不勝驚喜、遙往造香、見香悲喜、香亦有悅色
- (5) 以下「法苑珠林」は百卷本(大正新脩大藏經卷五二所收)を用いる。
「四部叢刊初篇」所收の百二十卷本「法苑珠林」が明版大藏經の系統を引いた特殊なもので、テキストとしては優れぬことについては、陳垣『中國佛教史籍概論』(一九六二、北京)が述べ、更に勝村哲也「魯迅所見書考」(上)——法苑珠林と太平御覽——(『佛教大學通信教育部叢刊』四三、一九七二)に詳しい。
- (6) 馮馬子の話しは、「搜神後記」卷四のほか、「異苑」卷八、「太平廣記」卷二七六所引の「幽明錄」にも見える。
- (7) 前引の馮馬子の例でもこの張子長の例でも、神女は甌にいる若者のもとに降っている。「廣記」卷二九四所引の「幽明錄」高雅之の話しに

おいてもまた既中に神が來降する。既という場所、或いは若者が既に寵っているということに、特殊な宗教的意味があったものと思われる。おそろくそこでひどく孤獨な通過儀禮が行なわれたのであろう。

(8) G. Frazer, "The Golden Bough," 1922.

(9) 冥婚については、趙翼「陔餘叢考」卷三二を参照。また近年の例については、内田智雄『中國農村の家族と信仰』（東京、一九七〇新版）に報告がある。

(10) 「法苑珠林」卷三六

續搜神記曰、劉廣、豫章人、年少未婚、至田舍、見一女云、我是何參軍女、年十四而夭、爲西王母所養、使與下土人交、廣與之纏綿、

其日於席下得手中、裹雞舌香、其母取巾燒之、乃是火光布

(11) 「幽明錄」(「古小說鈎沈」三六四頁)

漢時太山黃原、平日開門、忽有一青犬在門外伏、至一穴、入百餘步、忽有平衢、至北闕、有三閭屋、二人侍直、若有所伺、見

原、相視而笑、此青犬所致妙音婿也、一人留、一人入闕、須臾有四

婢出、稱大眞夫人白黃郎、有一女年已弱笄、冥數應爲君婦、經

數日、原欲暫還報家、妙音曰、人神異道、本非久勢、至明日、解珮

分袂、臨階涕泗、後會無期、深加愛敬、若能相思、至三月旦、可修

齋潔、每至其期、常見空中有駟車、仿佛若飛

(12) 『文學における彼岸表象の研究』東京、一九五九。

(13) 駒井和愛『中國古鏡の研究』東京、一九五三、參照。

(14) 「重修政和證類本草」卷十九

姑獲能收人魂魄、今人一云乳母鳥、言產婦死、變化作之、能取人之子、以爲己子、胸前有兩乳

(15) 柳田國男「赤子塚の話」(定本柳田國男集十二)など。

(16) 小南「西王母と七夕傳承」前掲。以下に述べる大地母神・月神・再生

の觀念などについては、Mircea Eliade, "Patterns in Comparative Religion," 1958 を參照。

三 巫覡たちの幻想

以上に述べてきた神女降臨譚の神女たちは、もちろん現實の世界にそうしたものの存在が許されるわけではない以上、幻想の所産である。廣く言えばこうした幻想はこの時代の全ての人々の心の中にその住み家を持っていたのであるが、同時に、多くの社會的な幻想がそうであるように、この神女に關する幻想も、それを集中的に管理し宣傳する人々がいたと考えられる。そうしてその幻想が物語り化され、文藝として成長してゆく途上で、幻想の管理者たちの影が濃くその作品を彩どり、更には直接その物語りの中に登場してくることになるのも、古今東西を問わぬ一般的な現象である。

一連の幻想が、日常生活の哀歡の中にすっぱり漬った求心性を持たぬものである状態から抜け出して文藝化されるため

には、幻想を集中させ濃縮させる働きをもったなんらかの核が必要である。その核となりえる重要な因子の一つが、幻想の管理者たちの社會全體に對する「怨み」である。そうした核があつてはじめて、古くからの恒常的な生活の中で生きつづけてきた傳承が、新しい様相をもつて結晶化することができるのである。社會全體への「怨み」は、管理者たちが社會的に疎外されればされるほど、より強く結晶化を促す力を持つてくるであろう。日本の説教節という一つの文藝の成立について、岩崎武夫氏は、漂泊の語り物師たちが、定住的な人々の生活への反感の深さのほどに、人々の生活感情を強くとらえた作品を作り出すという、いわば文藝成立の辨證法的な構造を分析しておられる。¹⁾ 中國の神女譚についてもそうした構造を明らかにすることは、時代が隔たり、あまりにも資料が少なすぎる。しかし少なくとも一つの物語りの社會的な意味を考へる場合、まずその物語りの管理者たちの社會的な位置を押えてはじめて、その意味づけは恣意的であることを免れるであろう。

健康の小吏の曹著が廬山の神に招かれてその娘の婉と交渉をもつという物語りが、「搜神記」卷四、祖台之「志怪」、「雜鬼神志怪」などの六朝の小説的な作品の中に斷片的に引用されている。祖台之「志怪」には次のような斷片がある。²⁾

健康の小吏の曹著が廬山夫人に會つた。夫人は彼のために酒食を設けた。器も食物も俗世界には見られぬものであつた。夫人は娘の婉を呼んで曹著と會わせた。婉はよろこんで、侍女の瓊林に命じて琴を出させると、それを撫しつづ唱つた。「廬山に登れば鬱として嗟峨たり、陽風に晞し 紫霞を拂う、若人を招き 靈波に濯す、良運を欣び 雲柯に暢す、鳴琴を弾じ 樂しみ過ぐる莫し、雲龍會し 太和を樂しむ」。歌が終つて婉は辭去した。

同じ書物のもう一つの斷片には次のような記事が見える。³⁾

健康の小吏の曹著は、廬山使君に迎えられ、娘の婉をめあわせられた。曹著は不安でおちつかず、しばしば歸りたい

と願った。婉はさめざめと涕を流すと、詩を賦して別れの氣持ちをのべ、織成つづれぎの單衫を贈りものとした。六朝時代の成立であろうが作者のはっきりしない「雜鬼神志怪」の記事もきわめて断片的である。⁴⁾

建康の小吏の曹著は、廬山府君に招かれた。その門には一つの大きな甕があつて、數百斛も入りそうな大きさであつた。見れば、その中から風や雲が吹き出していた。

現在知りえる曹著の物語りの断片はこれだけで、「搜神記」のものも「志怪」の記事とほぼ同文である。しかし、恐らく六朝時代には、曹著が廬山に招かれ、廬山府君の娘と結婚し、詩の贈答があり、また立派な贈り物を受け、さまざま不思議なものを見物したあと、再び現世に戻ってくるという、相當の長さを持った物語りがあつたであろうと推測することも、あながち不可能ではなさそうである。

廬山の神である廬山府君の娘の婉は、これまで検討してきた神女たちと少し性格が異なるが、直接的には現世と關係をもたない彼岸の女性であるという點ではかわらない。その彼女と現世とを結びつける役目を果しているのが曹著という人物である。彼の持ついかなる性格が彼をこの物語りに登場させることとなつたのであろう。

曹著の社會的な身分は建康の「小吏」であつたと、それぞれの断片の冒頭に銘記されている。小吏という言葉は、漢代以來、下っ端の役人たちを廣く呼ぶ呼稱として用いられている。しかし數多い小吏たちの中で曹著が任意に白羽の矢を立てられたものではあるまい。そのことは次のような資料からも推測されるであろう。

「水經注」卷三十九は、これもきわめて断片的なものであるが、「張華博物志」の逸文を引いて次のように言う。⁵⁾
曹著は廬山の神の言葉傳えて言つた、「自分は徐という姓で、廬山に封を受けたのだ。」

ここで曹著は廬山の神の代言者みこともちをつとめているのである。右の言葉は、廬山神が曹著に憑依して語る自序の形式を取つてゐる。残念ながらきわめて断片的な資料しか見つけ出せぬのであるが、曹著という人物が廬山府君の娘との交渉の物語り

に登場しえた直接の原因は、廬山の山神の祭祀に關係し、神の代言者をつとめるという彼の巫覡的な性格の中にあつたにちがいない。恐らくは、巫覡、特に男のみこが、神を我が身に憑依させるために、神の娘と擬制的な夫婦關係になるといふ祭祀の方式が基本にあつて、それが崩れてゆく過程の中で神女と巫覡的な性格を留めた若者との交渉の物語りが發展したものであらう。

成公知瓊が降臨した弦超や杜蘭香が降臨した張碩たちにも、同様の祭祀者・巫術者としての性格を見てとることができ。弦超は成公知瓊から「易」の特殊な注釋を授かり、それによって吉凶を占つたとされている。杜蘭香は張碩が禱祀について尋ねたのに對し、「消摩もて自から疾を癒すべし。淫祀は益なし」と述べる。消摩は藥のことであると記録者は注している。實際に杜蘭香から授かつた薯蕷は、霧露を辟け、風波を畏れず、寒温を辟ける功能を持つた藥物であるほか、杜蘭香の戒めとして、頭巾をかぶらずに食事をしたり廁へ行つたりしてはならない、廁でそそぐをした時には〔廁の神々に〕拜謝せねばならない等々の言葉を傳えている。恐らく弦超は、神女から授かつたと稱する特殊な「易」によって人々の身邊に起こるできごとの吉凶を占い、張碩は藥方によって人々の病氣を癒し、神女の戒めとして生活上の規律を説いていたものであらう。「淫祀は益なし」と杜蘭香に言わせているように、彼らは宗教者であるよりも呪術者であつた。「太平御覽」卷五〇〇が引く「杜蘭香傳」には、杜蘭香の侍者の來歴を述べたあとに、「張碩がこのように語つたのである」といふ一句が添えられていることから、張碩自身が杜蘭香の物語りを語つていたのであらうことが確かめられる。彼らがこうした物語りをしたのは、彼らの持つ呪術が神女たちを媒介に天上に由來して、いかに神秘的なものであるかを強調するのがその實利的な目的の一つであつたと考えられよう。

知瓊が弦超と始めて夫婦になつた時に贈つた詩には、その最後に次のような數句が見える。

……神仙 豈に虚しく感ぜんや、運に應じて來たりて之に相したがう、我れを納るれば五族さかえ、我れに逆えば禍菑を致さん

杜蘭香が張碩に贈った詩の後半もよく似た内容のものである。

……飄かぜくるとまの輪は我れを送りて來たる、豈に復た塵穢を恥じんや、我れに従わば福ともと俱ともならん。我れを嫌わば禍と會せん

知瓊と杜蘭香の物語りの荒筋だけを見れば、知瓊が「我れは天上の玉女にして、遭わされて下嫁す。(中略)益あること能わざるも、亦た損をなす能わず。然れども往來には常に輕車に駕し肥馬に乗るを得べく、飲食は常に遠味異膳を得べく、繪素は常に用を充たして乏しからざるを得べし」と言うように、神女の降臨によって現世的な願いは全て遂げられ、まことに願わしいことのように見えるのである。しかし右に引いた知瓊と杜蘭香の二つの詩によれば、この「おしかけ女房」は拒否することを許されなかったようである。神女たちを拒否すれば、わざわざを被ることを覺悟せねばならなかったのである。このように、一つの話の中の一人の神女が、拒否を許さぬ相と望ましい相との二つの相を持っている。それは恐らく神女降臨譚の筋書きが、時代の流れの中でしだいに現世の男性に都合のよいものに變化した中であって、可塑性の少ない詩という形式の中に古い性格の神女のおもかけが留められたことによるのであろう。

神女の拒否を許さぬ相を留めた、おしかけ女房の神女との結婚を拒絶して結局死に至ったという話しも残されている。「幽明録」から例を挙げると、次のようなものである。

京口に徐郎と呼ばれる者がいた。家はひどくぼろぼろで、いつも長江の岸邊で流木を拾っていた。あるとき突然に、長江いっぱいに船が連らなり、岸邊をさしてやって來ると、徐郎の家の前で船は留まった。船から使者がやって來て言うには、「天女がただいま徐郎の妻となるべくやって來ました。」徐郎は、家の隅に隠れて出てゆこうとしなかった。

母親や兄妹が強いてつれ出した。船中に入るに先だって、別室で徐郎に入浴をさせたが、その水は香り高く、世間にも普通にあるものとは異なっていた。神女からあかいかとり繒ぎぬの衣が贈られた。徐郎はひたすら懼れて、牀の端にひざまづくばかりで、夜になっても隣接(三々九度?)の禮を行なわなかった。神女は、やがて徐郎に歸ってもよいと言うと、贈り物とした着物を返させて、去っていった。徐郎の家ものたちは深く残念に思つて彼を責め、彼は心のはれぬまま死んでしまった。

同じく「太平廣記」卷三一八に引く「幽明録」の瓢仲の條も、むりやりに神女をおしつけられ、瓢仲のこれまでの妻が死んでしまう物語りである。

このようなおしかけ女房の神女は、もともとシャマン的な巫が巫術を行なうための聖なる力を得るため、その媒介をつとめる守護靈(tutelary spirit)に起源するものであったと考えられる。スターンバーグ(Stenberg)が記録したゴルディ(Goldi)のシャマンの守護靈の例を挙げよう。シャマンは次のように語る。

あるとき、私が病氣で寝ていると、一つの靈が私に近づいた。それは美しい女性であった。……彼女は言った、「私はシャマンであつたあなたの先祖のアヤミ(守護靈)でした。私は彼らにシャマンの技法を教えました。今度はあなたに教えてあげます。昔のシャマンたちは死んでしまい、人々の病氣を療やす者がおりません。あなたはシャマンとなるのです。」續けて彼女は次のように言った、「私はあなたが好きです。私にはまだ夫がおりません。あなたは私の夫となり、私はあなたの妻となります。私はあなたに手傳いをする精靈たち(assistant spirits)をあげましょう。あなたは彼らの手助けで病氣の治療を行ない、私自身もあなたを教えかいぞえいたします。人々は我々に食物をくれるでしょう。」私はうろたえて拒絶しようとした。そうすると彼女は言った、「もしあなたが私の言う事を聞かねば、あなたにたくさんの災難がおこります。私はあなたを殺すことになります。」

これは一例ではあるが、最後の部分で守護靈の言うことが、成公知瓊や杜蘭香の詩の中の言葉とあまりにもよく似ていることに驚かされる。弦超と張碩がシャマン的な呪術者であり、知瓊と杜蘭香が彼らの守護靈であるというのが、神女降臨譚の宗教的な基盤であったことは疑いえないであろう。

廬山府君の娘の婉と交渉を持った曹著は建康の小吏であった。同様に成公知瓊が降臨した弦超も魏の濟北郡從事掾とその身分を記され、下っ端の役人であった。從事掾というのは、嚴耕望『中國地方制度史』上編三（一九六三年）の二八四頁に、郡國佐吏の中の諸散吏として見え、「散吏にして職任なき者」と説明されている待事掾の類の官名であろうか。

知瓊が弦超のもとを訪れていることが人々に知られるようになったその詳しい経過は現行の「搜神記」の記事には見えないのであるが、「集遷錄」（太平廣記卷六一所引）が、「搜神記」と前後がほぼ同文で、その部分だけが詳しい成公知瓊の物語りを傳えている。恐らく原本の「搜神記」、或いは「搜神記」がもついたもとの記録にはこの部分もあったものと思われる。その部分だけを引用すれば、次のような筋書きである。

弦超は後に濟北王の門下掾となった。文欽が亂をおこし、魏の明帝が東征をしたとき、諸王たちはみな鄴宮に移住することを命ぜられた。諸王の官屬も監國に従って西に移った。鄴の町はせまくて、四人の吏が一つの小さな建物の中で一緒に寝起きをさせられた。弦超は一人離れて寝ていた。智瓊はいつもそこに通ってきていた。同室の人々はなにか彼にあやしいことがあるのではないかといぶかった。智瓊はただその姿は隠せても、その聲を隠すことはできなかつた。それに加えて高い香りが家いっぱいに広がって、その結果、一緒にいる吏たちの疑惑を招いたのである。後に使者として京師に出たときのこと、お金も持たずに市場に入ったが、智瓊はそこにある五匣の弱紉と五端の網紉とを彼にくれた。その彩どりは目にもあざやかで、鄴の市場にはないものであった。同室の吏がどうしてそんな珍貴なも

のを持っているのかと尋ねた。弦超にはごまかす智慧も辯舌もなく、結局全てを白状してしまった。吏はこのことを監國に言上した。監國は詳しく問い正したが、この世にはこうした妖幻もあるかも知れないと考えて、罪にはしなかつた。訊問が終つて、弦超がよる宿舎に歸つてくると、「すでに事が漏れたことを知つた」玉女は別れたいと言つた。この一段から、成公知瓊の話にあつても、第二章で述べた再生譚の場合と同様に、神女からの珍貴な贈り物が二人の關係の破綻の原因であつたことが分かる。そして特にここで注目したいのは、弦超のような靈媒的能力を身につけた人物が、下級の役人として多くの官吏の間にたちまじっている様子が描かれていることである。

巫覡が政治に關係を持つ度合いは、時代を遡れば遡るほど大きかつた。祭事まつりごとがそのまま政事まつりごとであつた時代が中國にも存在したであろうことは、殷代の卜辭などからも窺うことができる。しかし殷周革命以後の中國においては、少なくとも理念的には「政」と「祭」とが明確に區分され、巫覡的な人々は専ら「祭」の部分にのみ關係することになる。後世の皇帝の中に巫覡を重く用いる者はあつても、それはもっぱら「祭」の部分においてであつて、巫覡が「政」の部分に進出することは、原則的には許されなかつた。「東觀漢紀」(太平御覽卷七三四所引)の高鳳の傳傳に、

高鳳は、年老いても志を執り行なつて倦むことがなかつた。彼の名聲は廣く聞こえ、太守はしきりに官職につけようとした。高鳳は辭退しきれなくなるのを恐れて、次のように言つた、自分はもともと巫家の出身で、官吏にはなれぬのです、と。

という記事があり、「巫家」のものが「吏」にはなれぬと言つているのも、巫覡は「政」の部分に關係することができないという原則を言つたものであろう。

しかし神女譚の語り手であつた、巫覡的な性格の強い曹著が建康の小吏に、弦超は從事掾・門下掾となつてゐる。このような古來の原則の無視は、恐らく後漢時代末以來の社會變動に關連しつ起つたものであろう。それは一方から言えば、

巫覡たちが以前のようには「政」の世界に強い影響を及ぼす毒を持たなくなったため、官吏の世界への進出が認められたことを意味している。神女説話も同様にそこに含まれる従前の毒が薄められつつあり、傳承者たちの官界への進出がその變質を決定的にしたものである。彼らが純粹に宗教的な環境にあった時代の神女は、拒否することを許さない「嫉み深い」存在であった。そうした性格が彼女たちが唱う詩の部分に残存しているのである。しかし彼らが宗教的世界と政治的世界とに二股をかけるようになると、神女もその相貌を變え、現世の男性にとって都合のよい存在となってきた。こうした段階になって始めて、神女説話は文藝として展開しだしたと考えることができるであろう。

このような神女の性格の變化を直接に記録したものがあつた。「搜神記」にも成公知瓊の物語に關心を持った張茂先が「神女賦」を作つたと記されているが、この張茂先は司空の張華（三三二—三〇〇）のことではなく、「藝文類聚」卷七九によれば晉の張敏のことで、彼の作つた「神女賦」がそこに引用されている。その賦には序が冠せられ、その序の詳しい内容は「太平廣記」卷六一に引用する「集僊錄」の中に見える¹⁾。それは次のような内容である。

（前略——智瓊の降臨譚が引用される）張茂先は、この事件を詠んで「神女の賦」を作つた。その序には次のように言う。世間に神仙を語る者はたくさんいるが、ちゃんとした證據のあるものはなかつた。しかし、弦超の妻となつた神女の例は、ほぼ信ずることができ證據もあるものである。甘露年間（二五六—二六〇）のこと、河濟のあたりから京師^{みやこ}にやつて來る者たちは、この事件のことを盛んに語つた。しかし自分はそれを聞いても、鬼魅のなす妖事に過ぎぬと考えていた。自分が實際に東方に行つたとき、これを論ずる者は滿ちあふれ、異口同音にこの事件を説いた。自分はそれでもなお、世上の庶民たちが根も葉もないうそを好んで語りつたのだと考え、デマだと思つて、深く考えてみようとしなかつた。たまたま濟北郡の劉長史と會うことがあつた。その人となりは、明察を備え立派な信念を持った人物である。その彼が實際に弦超と會つたことがあると言つた。弦超が語つたという言葉を傳え聞き、弦超の文章を讀み、

神女から贈られた衣服や贈り物を目にしたが、それらは弦超のような凡下の陋才の者がデッチ上げられるようなものではなかった。加えて、劉長史の側近で弦超と面識のあった者に尋ねた所、次のように言った。神女が降臨する時には、必ず高い香りがし、言葉がきこえました、と。こうした證據があるのだから、弦超が心惑ったのも彼の單なる夢想でもないことは、明らかだ。加うるに、人々は、弦超が強壯で、雨の中に大澤中を通っても濡れないのを見て、ますます不思議に思った、とも言った。鬼魅が人に依り憑く場合、憑かれた人はみな病氣にかかり瘦せおとる。ところが弦超の場合は、無事で恙なかった。しかも神女と飲宴寢處を共にし、楽しみ限りをつくした。すばらしいことではないか。私は、贈答された歌詩を見て、その言葉と内容がなみなみならず優れているのに心を動かされ、この事件を詠んだ賦を作ったのである。

この賦の作者の張敏は、太原の人で、益州刺史となった。晉の武帝の時代に文學者の張載と交渉を持ったことが、「晉書」卷五五の張載の傳に見える。また成公知瓊の話し自體も、彼によって文章にされたと考えられていたらしいことは、「北堂書鈔」卷一二九が智瓊（知瓊）の事跡を述べた「張敏神女傳」を引用することからも知られる。

張敏自身、もともと神女降臨の話しを信じなかったのであるが、東方の現地に行く機会があり、濟北郡の劉長史という信賴するに足る人物を通じて智瓊の話しが本當だと保障されるに及んで、始めて信じられることかもしれないと考えるようになったのである。そして最後の部分では、「鬼魅の人に近づくと、羸病損瘦せざるはなし。いま義起（弦超のあざな）は平安にして恙なし。しかも神人と飲宴寢處し、情を縦にし意を極む。豈に異ならざらんや。」と言っている。

鬼魅と接觸をもてば、必ず病氣になり瘦せ衰えるというのは、前にも求べた神女信仰の古い相貌を傳えたものである。日本の憑きものの信仰がそうであるように、憑きものはその所持者にさまざまな能力を與えると同時に、一旦憑いてしまつた上はどうしてもそれから逃がれることができず、結局はその人物を社會的にも身體的にも破滅させるものであつたと

考えられる。しかし智瓊の降臨譚では、弦超にはよいことばかりがあった。張敏がそうした憑きものとしての神女の性格の變化を書き留め、「異なるかな」と記している所からも、このような變質が西晉時代からそれほど隔たらぬ時期に始まったと考えることができるであろう。

弦超は、濟北郡から京師にのぼる途上、魚山の下で神女と再會している。魚山は、山東省東阿縣のすぐ西方に位置し、「水經注」などによれば、この時代には濟水の北岸に臨んでいた。東阿王であった曹植はこの山で梵唄を感得したとされ、唐代では王維に魚山迎神歌・送神歌などがあるように、強く宗教的な氛圍氣を持った山である。建康小吏の曹著と廬山府君の娘との交渉などの例から類推すれば、智瓊は擬制的な山神の娘であり、弦超にもこの山の祭祀者という前身があったのかも知れない。このような巫覡的性格を持った弦超が語る物語りが、まず最初に下級の役人たちの間で評判になり、それが現地の劉長史の仲立ちで張敏に伝えられて、文字に定着されたのである。

これは別に纏めて論じなければならぬことであるが、魏晉南北朝時代に盛行した志怪小説の内容をなしているさまざまな説話は、その多くの部分が下級の役人、すなわちここでいう小吏たちの間で語られていたもので、その説話の場は下級役人たちの役所での交際の間にあつたのであろうと、私は推定している。小吏たちの半官半民的な性格が、民間傳承的な要素の濃い話しを官吏の世界に持ちこみ、その結果、知識人たちに記録される機會を得ることになつたのである。同じ時代に成立した樂府「孔雀東南飛」⁽¹⁶⁾も、その主人公は小吏であつたとされている。「孔雀東南飛」の内容——ある小吏が親の命でむりやりに離婚をさせられたが、自殺をした妻を追って彼も自殺をする——と表現のしかたの他に例の少ない特殊性も、恐らく小吏層に屬する人々の幻想（心と社會の接觸點に形作られる劇構造）とその表現の獨自性にもとづくものと思われる。このような小吏層の傳承が社會的にはより身分の上の縣の令長や太守たちの心をそそるなにかを含んでいて、彼らの手を経て文字化されたのである。

杜蘭香の降臨譚も、その詳しい経過は知られないが、同様の過程を経て文字に定着されたものであろう。杜蘭香の話しを「藝文類聚」や「北堂書鈔」は「曹毗杜蘭香傳」という名で引用し、「太平御覽」は「曹毗神女杜蘭香傳」という名で呼んでいる。曹毗は「晉書」文苑傳に傳記の見える人物。下邳太守から光祿勳となった。また「志怪」という名の志怪小説のジャンルに屬する作品も書いている。彼の本傳は、杜蘭香の傳説と彼との關わり方を次のように述べている。

當時、桂陽の張碩のもとに神女の杜蘭香が降臨した。曹毗はこの事件を取り上げ、二篇の詩を作つて嘲笑した。同時に杜蘭香の作つた歌詩十篇に續篇を作つた。きわめて文彩のあるものであった。

この記録は、張碩と神女との交渉が多數の詩の贈答を通じて行なわれたことを窺わせ、この時代の神靈の憑依の形態を暗示する。それと同時に、太守層に屬する曹毗が幾分か距離はもちながらも、神女の傳承に捲き込まれていった様子をも暗示している。彼は「詩を以つてこれを嘲けた」のではあるが、そうしたことをすること自體が、彼らがこのような傳承に心を引かれ、それを無視することができなくなっていたことを示しているのである。

三月三日(上巳)の節句の起源について、「續齊諧記」(荆楚歲時記注、初學記卷四所引)は次のような挿話を載せる。

晉の武帝は、尙書の摯虞しよに尋ねた、「三月三日の曲水の宴というのは、いかなる意味を持ったものなのか。」摯虞は答えた、「漢の章帝の時代、平原の徐肇は三月のついたちに三つ子の女子を生みましたが、三日のひになって三人とも死んでしまいました。村中のものは怪事だとし、つれだつて水邊に行つて盥洗みそぎをしました。そのあと水邊で觴さかづきを汎べて酒宴をしました。曲水の宴のもともとの意趣は、こんな所に起つたのです。」武帝が言つた、「おまえの言う通りだとすれば、おめでたいことではなかったのだな。」尙書郎の束皙が口をはさんだ、「摯虞のやつめは、本當の起源を知つておらぬのです。私にその始めを説明させて下さい。むかし周公が洛邑のまちの位置を定めたとき、流水に觴を汎

べて祝宴をいたしました。されば逸詩にも、「羽觴は流れに隨う」という句があるのです。また秦の昭王が三月上巳に河曲で宴會を開いたとき、東方から金人があらわれて水心劔を奉じて言いました、おまえに西夏の地を制有させよう、と。秦の國が諸侯たちの上に立つ覇者となると、その場所に曲水の祠を作りました。前漢・後漢の王朝もそれに倣って、上巳の日には盛んな宴を張ったのでございます。」武帝は、「なかなか立派だ」と言うと、束皙に金五十斤を賜い、摯虞を陽城令に左遷した。

三月上巳の祭禮は、摯虞の言うように死の穢れを祓い、また「韓詩章句」が言うように「招魂・續魄」を行ない、「風俗通義」に見えるようにみそぎをして病氣を祓うというのが、原來の目的であった。摯虞の言葉に「一村相携えて」と見えるように、それは村落共同体の生活に基盤をもつ風習であったのである。それを束皙は、過去の有名な歴史的事件と結びつけて新しい意味づけをしている。その行事の持っていた宗教的な氛圍氣は政治的な色合いの強い「祥瑞」という觀念の中にわずかに留められるだけのことになってしまった。こうした意味づけの變化は、病氣と死とにおびやかされた生活の中で不可缺であり、また有用であると考えられていた季節の行事が、純粹に楽しみのための年中行事の一つに轉化してゆく歴史の流れに對應したものである。

魏晉から六朝にかけての時期に、三月上巳の禊の儀禮が曲水の宴に變化したように、古くからの民衆の生活の上に成り立っていた儀禮が、その中心をなしていた古來の信仰的要素が風化することによって、風流化し、楽しい季節の行事となつていった。今日につながる七夕の行事の成立がこの時代にあることについては、既に私の考えを述べたことがあるが、五節句のいずれもがこの時代にそうした質的な轉化を遂げたように見える。三月上巳が三月三日となり、五月端午が五月五日へと日の定め方が變化するのも、その理由は知られないが、この質的な轉化と關係するもののものである。この變化の根本的な原因は、古い傳承を支えてきた地域的・身分的な共同體が、後漢時代末以來の戰亂の中で崩壊していったこと

に求められるであろう。

前に述べてきた神女の幻想の質的な變化も、大きく見ればこのような社會構造の變遷に對應するものであったに違いない。巫覡たちが純粹に巫覡だけであることに執着しなくなり——或いは巫覡としてだけでは生活できなくなり——それと同時に知識人層の内部にも、彼らをその幻想をも含めて受け入れる心の體制ができてきた。このような社會的な變化を通じて、神女にまつわる幻想にあっても、古い巫術者の傳承が持っていたであろう憑く者と憑かれる者との間の鋭い關係は失なわれて、樂しく寢食を共にするという關係に變化してゆく。神女と巫覡との宗教儀禮のための擬制的婚姻關係は、兩者の戀愛關係に變化して文藝化される。また、兩者の會合の場であった宗教的な神聖性に支えられたは、れの空間は失なわれて、替わって現世を越えた夢幻的な物語りの空間が形づくられてゆくのである。

注

- (1) 岩崎武夫『さんせう太夫考——中世の説經語り』東京、一九七三。
- (2) 祖台之「志怪」〔古小説鈎沈〕三三三頁。
建康小吏曹著見廬山夫人、夫人爲設酒饌、金鳥啄鬣、其中鏤刻、奇飾異形、非人所名、下七子盒盤、盤中亦無俗間常肴、夫人命女婉出、與著相見、婉見著欣悅、命婢瓊林令取琴出、婉撫琴歌曰、登廬山兮鬱嵯峨、睇陽風兮拂紫霞、招若人兮濯靈波、欣良運兮暢雲柯、彈鳴琴兮樂莫過、雲龍會兮樂太和、歌畢、婉便辭去。
- (3) 祖台之「志怪」〔古小説鈎沈〕三三四頁。
建康小吏曹著、爲廬山使君所迎、配以女婉、著形意不安、屢求請退、婉潛然垂涕、賦詩敘別、并贈織成單衫也。
- (4) 〔雜鬼神志怪〕〔古小説鈎沈〕五三六頁。
建康小吏曹著、爲廬山府君所迎、見門有一大翁、可受數百斛、但見風雲出其中。
- (5) 〔水經廬江水注〕卷三十九
- (6) 按張華博物志、曹著傳其神自云、姓徐、受封廬山
〔幽明錄〕〔古小説鈎沈〕四一一頁。
京口有徐郎者、家甚縵縵、常於江邊拾流柴、忽見江中連船蓋川而來、徑廻入浦、對徐而泊、遣使往云、天女今當爲徐郎妻、徐入屋角、隱藏不出、母兄妹勸勵彊出、未至舫、先令於別室爲徐郎浴、水芬香非世常有、贈以縵縵之衣、徐唯恐懼、累膝牀端、夜無隣接之禮、女然後發遣、以所贈衣物乞之而退、家大小怨惜煎罵、遂懷歎歎。
- (7) 〔幽明錄〕〔古小説鈎沈〕四一一頁。
Leo Sternberg, "Divine Election in Primitive Religion," pp. 476. M. Eliade, "Shamanism, Archaic Techniques of Ecstasy," pp. 72. 佛語 (Pavt) 版 pp. 73~74 の引用による。
- (8) なおゴルディ族はナナイ (Nanai) と呼ばれアムール河下流域に住むツングース語族系の民族である。
- (9) 〔集傳錄〕(太平廣記卷六十一)
超後爲濟北王門下掾、文欽作亂、魏明帝東征、諸王見移于鄴宮、官

屬亦隨監國西徙、鄴下狹窄、四吏共一小屋、超獨臥、智瓊常得往來、同室之人頗疑非常、智瓊止能隱其形、不能藏其聲、且芬香之氣、達于室宇、遂爲伴吏所疑、後超嘗使至京師、空手入市、智瓊給其五匣弱緋、五端網紵、采色光澤、非鄴市所有、同房吏問意狀、超性疎辭拙、遂具言之、吏以白監國、委曲問之、亦恐天下有此妖幻、不咎責也、後夕歸、玉女已求去

(10) 「太平御覽」卷七三四、巫上

東觀漢記曰、高鳳年老、執志不倦、名聲著聞、太守連召請、恐不得免、自言、本巫家、不應爲吏

なおこの時代の巫覡の性格について、私とく分視點が異なるが、

宮川尙志氏が纏めておられる。『六朝史研究・宗教篇』第十三章、東京、一九六四。

(11) 「集德錄」(太平廣記卷六一所引)

張茂先爲之賦神女、其序曰、世之言神僊者多矣、然未之或驗也、如弦氏之婦、則近信而有徵(證)者、甘露中、河濟間往來京師者、頗說其事、聞之、常以鬼魅之妖耳、及遊東土、論者洋洋、異人同辭、猶以流俗小人好傳浮僞之事、直謂訛語、未遑考核、會見濟北劉長史、其人明察清信之士也、親見義起、受其所言、讀其文章、見其衣服贈遺之物、自非義起凡下陋才所能糴合也、又推問左右知識之者、云當神女之來、咸聞香薰之氣、言語之聲、此即非義起淫惑夢想、明矣、又人見義起強甚、兩行大澤中而不沾濡、益怪之、夫鬼魅之近(下)

人也、無不羸病損瘦、今義起平安無恙、而與神人(女)飲燕寢處、縱情兼慾(極意)、豈不異哉、余覽其歌詩、辭旨清偉、故爲之作賦、この引用文は「藝文類聚」卷七九の文で補正してある。また「藝文類聚」は以下に「張敏神女賦」の本文が續く。

(12) 石塚尊俊『日本の憑きもの』東京、一九五九 参照。

(13) 「樂府詩集」卷七三焦仲卿妻

(14) 「晉書」卷九一

曹毗、字輔佐、譙國人、毗少好文籍、善屬詞賦、微拜太學博士、時桂陽張碩爲神女杜蘭香所降、毗因以二篇詩嘲之、并續蘭香歌詩十篇、甚有文彩

(15) 「荆楚歲時記」三月三日注(寶顏堂秘笈本)

續齊諧記、晉武帝問尙書摯虞曰、三日曲水、其義何指、荅曰、漢章帝時、平原徐肇、以三月初生三女、至三日俱亡、一村以爲怪、乃相與携酒至東流水邊、洗滌去災、遂因流水以泛觴、曲水之義起於此也、帝曰、若如所談、便非嘉事、尙書郎束皙曰、摯虞小生、不足以知此、臣請說其始、昔周公卜城洛邑、因流水以汎酒、故逸詩云、羽觴隨波流、又秦昭王、三月上巳置酒河曲、有金人自東而出、奉水心劍、曰令君制有西夏、及秦霸諸侯、乃因其處立爲曲水、二漢相沿、皆爲盛集、帝曰善、賜金五十斤、左遷摯虞爲陽城令

(16) 小南「西王母と七夕傳承」第四章、前掲。