

干寶「搜神記」の編纂（下）

小 南 一 郎

はじめに

第一章 無鬼論

第二章 干寶——時代と生涯（以上、前號）

第三章 「搜神記」——構造と理論……………九五

一 篇名……………五五

二 變化論……………二二

三 妖怪論……………二四

四 歴史記錄と志怪小説……………二五

第四章 怪異の意味……………二七

一 干寶の神秘體驗……………二七

二 怪異を産み出す社會……………二五

三 語りの場と「搜神記」の内容……………二六

第三章 「搜神記」——構造と理論

一篇 名

第一章において、干寶が「搜神記」を編纂した動機の一つとして、清談・玄談を行なう人々が展開する無鬼論への對抗

意識があったであろうとの推定を述べた。そうした對抗意識は、貴族階層と中下級士大夫階層との間に存在した社會意識や政治觀の違いを背景にしていたと考えられるのである。無鬼論は、貴族たちが行なう清談の中でしばしば取り上げられる論題の一つであって、宇宙の原理としての鬼神は存在するにしても、人々の生活レベルで姿を表わすとされるような、形而下的な鬼神は存在しないというのが、そうした哲學議論の、いわば一つの定論なのであった。

干寶は、こうした無鬼論を、比喩的に言えば「神は死んだ」と主張するものだと思つて受け取った。もし神（干寶の場合は儒教的な原理）が死んでしまえば、この世界を律する者がなくなり、全てが許される。それゆえ、無鬼論を展開する貴族階層の形而上學は、社會風俗を根本から亂し、政治教化に對して損害を與えるものだととして、大きな反感を懷いたのである。玄談を盛んに行なっている人々の、社會的、政治的に無責任な生き方が、干寶の反感を強めたに違いない。かれが「搜神記」を編纂した、その表面的な目的の一つは、鬼神が存在することを證する實例を列擧して、無鬼論に反論し、玄談に憧れ、自由奔放に生きることが「達」だとするような世風を矯正しようとするに於てと考えられるのである。

鬼神が現實生活と同じ地平に存在するということを證明するために、干寶は、鬼神出現の事例を廣い範圍から集めた。そうした作業が「搜神記」編纂の基礎となつたのである。しかし、そうした事例の羅列だけでは、十分な説得力を持たぬであろう。言い傳えの中には虚偽が混ざらざるを得ないという反省は、干寶自身も「搜神記」の序文の中で行なっているところなのである。單に事例を列擧するだけに止まらず、清談派の高踏的な無鬼論に對抗するためは、かれ自身も理論武裝をする必要があった。

原本の「搜神記」には、鬼神の存在を證する事例が集められているだけでなく、それらの事例を内容に従つてグループ分けして篇が立てられ、しかも、各篇の冒頭には、それぞれの篇の内容を纏めた議論が付けられていたと推定される。「搜神記」がそうした構造を持つのは、單に鬼神に関わる事件の記録をその内容によって分類したというだけに止まらず、よ

り積極的に、清談派と理論闘争を行なうことを目的としていたのであった。

元來の「搜神記」が、いくつかの篇から成立していたであろうことは、古く、「廣漢魏叢書」所收の八卷本「搜神記」に付せられた王謨の識語の中でも指摘されている。すなわち、「水經」廬江水注卷三十九には、二十卷本「搜神記」卷四に收められている張璞の條（張璞などの條名は、「學津討源」所收のテキストが付した標題に依る。以下も同じ）を引いて、「干寶は、このことを感應に書いている」という注記がある。また「荆楚歲時記」には、「搜神記」卷十二の五氣變化の條が、「干寶の變化論に云う」と云って引用されている。この二つの記述から、干寶の原本「搜神記」には、感應篇と變化篇との二つの篇があったと王謨は推定するのである。

それ以後、豊田穰「搜神記・搜神後記源流考」⁽¹⁾をはじめ、多くの論考が「搜神記」に篇目があったであろうという説を踏襲しているのであるが、そうした中において、感應篇と變化篇とのほかに、新しい篇名を付け加えたのが、森野繁夫「搜神記の篇目」の論文であった。⁽²⁾ 森野氏は、原本「搜神記」には神化と呼ばれる篇もあったであろうと推測している。すなわち、「水經」汝水注卷二十一には、漢王喬の條（二十卷本では卷一に見える）に重なる内容の記事を引用したあとに、「それで、干氏はこのことを神化に書いている」との注記を加えている。上に引用した「水經」廬江水篇の注記と重ね合わせれば、この干氏が干寶であったことは確かであり、この神化というのも「搜神記」の篇名であつたろうことが推測できるのである。

森野氏は、また、妖怪と呼ばれる篇もあっただろうと推測する。それは、「法苑珠林」（百卷本）卷三十一の、妖怪篇の述意部に、「妖怪とは、干寶の記には次のように云っている……」とあって、二十卷本「搜神記」卷六冒頭の妖怪の條と重なる文章が引用されている。この場合は、「干寶が妖怪」⁽³⁾にこのことを書いている」といった書き方での、篇名への直接の言及ではないので、本當に妖怪と呼ばれる篇があったかどうかについては、なお疑問のこるかも知れない。前に見

たように、「法苑珠林」變化篇の最後に付けられた感應縁の中には、「干寶の記に云う」として、「荆楚歲時記」が引用する「干寶變化論」と重なる文章が引かれていた。「珠林」變化篇に引用する「干寶の記」が「搜神記」變化篇のものだと知られることから、「珠林」妖怪篇に引用される「干寶の記」も「搜神記」妖怪篇に由來すると考えるのは、いささか安易な推論方法だとも言えよう。ただ、「法苑珠林」の編者である道世が、妖怪篇の述意部で、妖怪について論ずるに当たって、まず「干寶の記」を引用したことからすれば、干寶のこの一文が妖怪を論じた代表的な議論だと認識されていたことは確かである。それが、元來、妖怪と呼ばれる篇に属していた蓋然性は高いと考えられるのである。

さらに冒険なものはあるが、原本「搜神記」には、鬼神という篇もあったと想定してみたいと思う。これもまた「法苑珠林」の引用を根據にした推論であって、「珠林」卷六、鬼神部の感應縁において、「搜神記」に出るといふ文章が二條引かれていた。前の一條は、臨川郡あたりの山中に住む、刀勞鬼と呼ばれる妖魅についての記事である。後の一條は、「故に外書に云う、鬼神とは……」と、いささか唐突な始まりかたをしている。ここで「外書」と呼んでいるのは、最後に「搜神記に出る」という注記があることから考えて、佛教者である道世が「搜神記」を指して云ったものだと推測されよう。他のところであれば「干寶記」と云って引くところを、ここでは、「外書」と云って引用したのである。その中に引用されている「老子」が「外書」と呼ばれておらぬことから、この一段全體が「搜神記」からの引用であって、道世が、佛教の論理とは異なる議論であることを強調するために、それを「外書」と呼んだのだと考えられるのである。「法苑珠林」が引用するのは、以下のような内容である。³⁾

鬼神というのは、「善惡の行動に對應した」禍福の發揚として、世の中にはっきりと示されるあかしなのである。「老子」が云っている、「過去において」「一」を獲得したものの例として、天は一を得て清らかに澄み、地は一を得て安定し、神は一を得て靈力を備え、谷は一を得て盈ち、支配者たちは一を得て天下の粹組みとなったのである」と。そう

であるならば、天地や鬼神といった存在は、われわれと同じ世界に竝んで生きているのである。「一なる」氣に區分が付けられて本性に違いができ、「そうした本性に」それぞれの範圍づけがあつて形態上の違いが生ずるのであつて、異つた本性や形態を一身に兼ね備えることはできないのである。生きているものは陽の氣をよりどころとし、死んだものは陰の氣をよりどころとする。本性には託するところがあつて、各々がそれぞれの場所で安んずる。「それゆゑ」太陰の領域の中には怪物が存在するのである。

ここに展開されている論理の基礎的な構造（氣—性—形體の相關を根幹とする理論）は、「搜神記」所載の他の論（以下の節で詳しく見る）とも共通している。特に、いささか人格化された天地や鬼神が我々と同じ水準の世界に竝んで存在しているのだという主張は、干寶の鬼神論の根本になるものであり、「搜神記」の編集の目的も、鬼神が、超絶的なものではなく、さわめて身近かな存在だという一種の實感を例證するものなのであつた。

上に引用した一段の文章は、原本「搜神記」にあつた鬼神篇の冒頭にかぶせられていた鬼神論（おそらく、その論の一部）であつたろうと推測される。これが論の文章であつたことは、別に論じたように、一句を四字に整え、對句に意を用いるなどした文體的な特徴からも、そう判斷することができるのである。

このようにして、いささか疑問ののこるところがあるにしろ、原本「搜神記」には、感應、變化、神化、妖怪、鬼神と呼ばれる五つの篇があつただろうことが、現存の資料から推測できる。加えて、現在から知られるのは「變化論」という名稱だけなのであるが、他の篇にも、それぞれにその冒頭には、感應論、神化論、妖怪論、鬼神論などと呼ばれる、干寶の筆になる議論文がかぶせられていたと推定される。そうした議論の文章は、事例の列擧の部分とは文體を異にしていた。すなわち、「搜神記」において、個別のできごとを記録する文章が、簡潔を旨とする歴史の文體で書かれているのに對して、各篇冒頭の議論文は、駢文に通ずるところのある、對句などを用いた、飾つた文體で書かれているであつた。

このように、原本「搜神記」を構成していたであろう篇の名前を五つまで復元することができる。それならば、元來のテキストには、これ以外にも、現在は失われてしまった篇目があったのだろうか。あったとすれば、全體でいくつの篇目があったのであろう。わたくしは、原本の「搜神記」は八つの篇から成っていたのではないかと推定している。そのように推測するのは、干寶自身が「搜神記序」の中で言うところを根據にしている。

干寶が「搜神記」の總序として冠した「搜神記序」の一文は、原本の「搜神記」が備えていた理論的（論争的）な性格と、そうした性格と表裏一體になっていた「搜神記」の全體的な構造とをよく説明している。すなわち、この序文は、篇ごとに付けられていた各論を、さらに高い次元で纏めた總論であり、干寶の「搜神記」編纂に對する基本的な姿勢を表明するものであった。それゆえ、以下に、八篇による構成の問題をも含めて、「搜神記序」で干寶が言っているところを、まづ見ておこう。

現行の二十卷本「搜神記」の冒頭に置かれた「搜神記序」は、現在通行する「晉書」干寶傳が引用する「搜神記序」と、二三の文字の違いはあるが、まったく同じ内容のものである。しかも、現存する二十卷本「搜神記」の中では最も古い版本である「秘冊彙函」所收の、明の胡震亨、毛晉の校訂になるテキストには、この序文が付けられていない。いささか時代が下った、「學津討源」本などの編纂者が、「晉書」の文章をそのまま轉載して付加したものである。また、これもすでに指摘があるように、「晉書」に引かれている序文も完全なものではなかった。現存の序文の前には、元來は、さらに一段の文章があったはずであり、おそらく、もとの序文の最後の部分だけが、「晉書」の本傳に引用されて、現在に遺ったのである。

現存の「搜神記序」は、次のように云って、歴史記錄の信憑性をまず検討している。⁵⁾

古い記錄を文獻の上で確かめ、その時代を生きた人から逸事について聞き取ったとしても、それぞれの事件を直接

に見聞きしたのがただ一人だけということにはなかったはずなのであるが、しかし正しく事實が伝わっているとは、だれにも斷言できないのである。衛侯朔が國を滅ぼした經過について、左氏傳と公羊傳とでは、傳聞したところが一致していない。呂望が西周に仕えることとなった事情について、司馬遷は二つの傳説を並べて擧げている。こうした類のことは、少なからず存在するのである。こうした點から見れば、見聞を記したさまざまな記録のうちで、これこそが正しいものと判斷することの困難さは、古くからのことなのであった。

諸國の間でやりとりされる定形的な外交文書を記録し、國家の史官が筆にした記録に據りつつ作られた文書であっても、こうした異同があるのであるから、ましてや、古く千年も昔の事件を述べ、風俗を異にする地域のかなたのこゝとを記し、殘缺してしまった記録の中から斷片的な文章を綴り合わせ、昔の事件のことを古老から聞き取って記録するような場合に、事柄の内容がすべて一致しており、その表現にも違いがなくて、はじめてそれが確かな事實だという「嚴密な判斷基準を適用することについては」、前代の史官たちも「そうしたいとは思ひながらも、そうできぬことに」思い悩んできたのであった。

そうでありながらも、國家が公的な機關としての記録の官を廢止することなく、學者たちも、古くからの書物の學習を絶やすことがないのは、「總體的に見れば」本來のものからはずれるところが少なく、事實が伝えられている場合が多いからではなからうか。

このように、干寶はまず、記録の信憑性について根本的な問題を提出する。鬼神出現の事例を集めて無鬼論に對抗しようとする干寶が、そうした記録がどこまで信じられるのかという疑問を呈するのは、みずからの議論の根據を掘り崩すものとも言えよう。そうでありながらも、記録の信憑性について、嚴密な検討を加えようとしていることは、歴史家としての干寶の眞摯さを表わすものであり、同時にまた、無鬼論との論争という表面的な目的を越えて、鬼神が存在すること

の意味を、確かな事實に據りつつ探究したいというのが、干寶自身の切實な欲求でもあったからだろう。續けて云う。

いま、ここに集めた事例の中で、以前の書物をそのまま轉載した部分については、「その中に事實に違ふところがあつたとしても」、それは私の責任ではない。近ごろの世の事件について聞き書きを記録した部分に、もし虚偽があつたとすれば、「同様の記録を作ってきた」先賢や先學たちと非難を分かちあいたいと願っている。

私がみずからの意見を述べた部分については、「神道」が正しく存在していることを明らかにするに足るものではないかと思う。

さまざまな人々の發言や百家の書物については、その全てを讀むことができず、見聞きしたところを、全てこの書物に収めることはできなかった。「そうした材料の中から」、ここでは「八略」の主旨を演繹するに足るものだけを大雑把に取り上げて、私のささやかな主張をまとめあげたのである。

どうか、將來の、ものごとへの關心の深い方々が、この書物の本質的な部分を理解してくださると同時に、興味深い讀みものだとして目を通していただき、きついで非難はご容赦いただきますように。

個々の事例の記録については、その中に絶対に虚偽がまざっていないとは斷言できない。しかし、全體的に見れば、虚偽よりも眞實の方が多いであろうと、干寶は判斷する。ここまでの議論は、「搜神記」の構造の中でも最少單位をなす、列擧される個々の事例の眞偽についての検討である。そうした事例について、干寶は、前載に承けたもの（すなわち、書物を通して集めた事例）のほかに、近世の事を採訪したもの（すなわち、干寶が積極的に集めた傳聞で、この書物ではじめて文字に定着されたもの）があるとして、おおまかに二つの來源をあげ、後者については、その眞偽について、自分が責任を負わねばならないと言う。ただ、その場合にも、もし眞實でない記録がまざっていると非難されたときには、過去に、同様の記録を作ってきた人々と、その非難を分かちあいたいと言うのである。

「その著述——みずからの意見を述べた部分」以下の句は、事例の列挙よりも一段上の、それぞれの篇にかぶせられた「論」を指して言うに違いない。そうした議論の目的は、「神道」が正しく存在していることを明らかにすることにあると言ふ。この神道の語は、「易」の觀卦に出る言葉である。觀卦の彖傳には、次のようにある。^⑤

天の「神道」を觀察するに、四つの季節の順番が入れ違ったりすることはない。聖人は、こうした「神道」によって教化を施し、天下の者もその統治に従うのである。

ここに言う「神道」とは、天に屬する神秘的法則の意味であるが、それが地上における支配者の統治の直接の原理となるとされているところに特徴がある。「神道設教」と表現される「教」とは、主として政治教化を言うのであった。

この「神道」の語を、干寶は、かれの「易注」の中で次のように使っている。繫辭傳の「精義入神、以致用也」の句に對する注釋である。^⑥

義理（ものごとの道理）のほのかな現われを詳しく分析することによって、これからおこるであろう事態を把握することができる。だから「神道」の領域にまで入りこんで、禍と福とを察知するのである。

「易」の彖傳は、天の神道を觀察し、その法則を遵守することを通して、統治者は政治教化を行なうのだとだけ言って、そのための具體的な方法についてはなにも言っていない。それに對して、干寶は、神道の領域にまで探究を進めることを通して、將來の禍と福とが察知できるとする。天の法則としての「神道」が、將來の禍福を察知するという項目を介して、實際の政治教化と結びついているところと、干寶の神道觀の特徴があると言えよう。「搜神記序」がいう神道も、その現實的な場での發現としては、政治教化と結びついたものであったと考えられるのである。

干寶は、この序文の中で、さらに續けて次のように言う。書物による傳承や、自分が直接に見聞した口頭の傳承の全てをこの書物に収めることはできなかった。ここに収めたのは、ただ「八略の旨」を演繹するに足る資料だけであって、そ

れらを基礎にして、自分の主張を展開したのである、と。ここに言う「八略」とは、原本の「搜神記」にあった八つの篇を指して言うのではなからうか。「略」の語が、書物の中の一編を指す實例として、「搜神記」とほぼ同時代に成立したであろう「博物志」を擧げることができる。「博物志」のテキストは、通行本よりも指海叢書本などの系統のテキストの方が古い形態を留めるに違いないのであるが、その古いテキストもまた完全なものではない。ただ、そうした残缺したテキストから、元來の「博物志」には、その冒頭に地理略と呼ばれる篇が置かれ、その篇の最初には、短い序論が付いていたことが確かめられるのである。⑧ 原本の「博物志」には、地理略以外にもいくつかの略と呼ばれる篇があり、それぞれの略の冒頭には議論文が付いていたであろうという推測に誤りがなければ、「博物志」の基本的な構造は、「搜神記」の元來の構造ときわめて近いものであったということになる。

干寶は、鬼神に關係する多くの資料が存在しているのであるが、その中でも「八略」に關わるものだけを、この書物に集録したのだと言う。すなわち、篇目として建てた八つの部門に限り、資料がまとめられ、「搜神記」に收められたのであった。そのようにまとめられた資料をもとにして「微説——ささやかな主張」を成したというのは、主として各篇の冒頭に置かれた議論文を指して言ったものだと考えられよう。

このように、原本の「搜神記」は、最少單位として、鬼神の存在を證する個々の事例があり、そうした事例群は、それぞれの性格によって八つに區分されて八篇をなし、それら八篇の冒頭には、それぞれの篇の内容に對する干寶の考えを述べた議論文ががぶせられていた。さらにそれらの篇の内容と議論とを統合して、「搜神記」編纂の姿勢と目的（神道が確かに存在することを證すること）とを述べたのが、「搜神記序」なのであった。原本「搜神記」全體の構成もまた、論争的なものであったと言えよう。

ここで、「搜神記」のテキストについて、以下の議論に關係する範圍で、簡単にまとめておこう。

干寶の原本「搜神記」は、元來、三十卷であつたと考えられる。通行の「晉書」干寶傳では、「古今の、天神地祇をめぐる靈異・人と物との變化」の實例を撰集して、名付けて搜神記となした。おおよそ二十卷とあるが、「晉書斟注」が使用したテキストは「三十卷」に作つていたようである。「隋書」經籍志の史部雜傳類には、「搜神記三十卷、干寶撰」という著録があり、兩唐書の經籍、藝文志、「日本國見在書目錄」も同様で、みな三十卷本を著録している（なお「通志」藝文略三、史類・冥異も三十卷本を著録している）。宋代になると、「崇文綜目」（玉海藝文類）、「宋史」藝文志ともに、「搜神總記十卷」という書物（宋史は干寶撰とする）は見えても、「搜神記」という名はもう見えなくなり、「郡齋讀書志」や「直齋書錄解題」などの書目にもこの書物は著録されていない。おそらくは、宋代ごろに、原本の「搜神記」は失なわれたものと推定される。

現在、「搜神記」として、いくつかの系統のテキストが行なわれている。そうした中でも、原本「搜神記」との關係を検討する必要のあるだろう、現在に遺る「搜神記」のテキストとして、二十卷本（二卷本）、八卷本、敦煌本（句道興本）の三つの系統のものが挙げられる。これら三つの系統のテキスト間の相互關係、および原本「搜神記」との關係については、すでに多くの論考がそれを論じている。ここでは、それらの論考の中で取り上げられている論點の逐一に言及することはやめ、そうした議論を通じて形成された通説とも言うべきものを確認することとあわせて、今後に検討が待たれる、いくつかの問題點を指摘するに止めたい。

敦煌本「搜神記」として、三つの寫本が遺る。そうした中でも、書道博物館所藏の卷子本が最も完全な寫本だとされる^⑩。敦煌本は、元來、一卷本であつたと推定されるのであるが、卷頭に「行孝第一」とあつて、第二、第三の題目が見えないことからすると、現在に遺る寫本のものになつたテキスト自體がすでに不完全な抄本であつた可能性もあるだろう。この

敦煌本は、八卷本「搜神記」と密接な關係を持っている。その内容に、兩者で共通する部分が少なくないのである。敦煌本と八卷本とは、兩者ともに、その内容に民間文學的な要素が多く含まれているという點でも共通性がある。これら二つの系統のテキストが、干寶の原本「搜神記」を直接に承けたものでないだろうことも一般に認められているところである。

現在、考慮すべき問題は、敦煌本と八卷本との成立事情とその前後關係である。八卷本は、單に敦煌本「搜神記」と密接な關係を持つのみならず、敦煌で行なわれていた俗文學全體ともさまざまな關わりを持っていただろうことが指摘されている。ひとまず、八卷本の「搜神記」は、敦煌本「搜神記」のみならず、唐宋時期における語り物文藝全般と關係を持ちつつ形成されたテキストで、その成立は敦煌本より遅れるが、あまり離れぬ時期であつたと考えてよいだろう。八卷本の編者は、敦煌の俗文學（あるいは唐代から宋代にかけての俗文學）を廣く見わたすことのできる位置におり、しかもそうした民間文學に由來する材料を、敦煌本よりは文言に近づけた文體を用いて定着したのであつた。こうした特徴を備えた八卷本「搜神記」の成立基盤とその編者の社會的な位置についての探究は、干寶の原本「搜神記」と直接には關わらないにしろ、中國の語り物文藝がテキストへ定着される、その經過を考えるための一つの實例として、興味深い作業となるはずである。

八卷本と敦煌本とは、原本の「搜神記」と直接には關係がなかった。それゆえ、テキストの傳來に關連して、我々が嚴密に検討すべきは、二十卷本「搜神記」のテキストの成立の經過についてであり、また、それが干寶の原本といかなる關係を持っていたかについてである。二十卷本の「搜神記」は、明代の叢書「秘冊彙函」に收められて始めて出現するテキストで、それ以前の傳來經路をたどるための資料はまったく缺けている。ちなみに「鹽邑志林」の中に收められている二卷本は、二十卷本と卷分けが異なるだけの、同じテキストである。

南北朝時期から唐宋時代の種々の書物に引用されて遺る「搜神記」の斷片には、二十卷本の内容と重なるものが少なく

ない。そうしたことからすれば、二十卷本は、唐宋時期の「搜神記」の姿をよく傳えたテキストだということにもなりそうである。しかし、ことはそれほど単純ではなく、逆に、明代の人たちが、唐宋の類書などから「搜神記」の斷片を寄せ集めて、二十卷本を作りあげたからこそ、古い時代の引用が二十巻のテキストとよく合致するのだと考えることもできるのである。

「四庫全書總目提要」卷一四二も引用するように、明の胡應麟は「甲乙刺言」の中で、次のように云っている。^①

わたしは、かつて、潞河へ行った際に、嘉木の姚叔祥（士舜）と古今の四部書について論じあうことがあった。姚叔祥は、わたしの家の藏書目錄の中に干寶の「搜神記」があるのを見つけると、大いに驚いて云った、「はたしてこの書物は存在していたのか」と。わたしが答えて云った、「これは、法苑珠林、太平御覽、藝文類聚、初學記、北堂書鈔などの書物の中から「搜神記」の佚文を」抜き出して「作りあげたものに」過ぎない。「古いテキストが」青銅の函や石の櫃に入れて保存され、深山や洞窟の中から再発見されたといったものではない。後世になって出現した異書のたぐいは、みな同様なのだ」と。

胡應麟が、自分の藏書の一冊である「搜神記」の由來について、直接に傳聞するところがあったのか、あるいは單に想像でこのように云ったに過ぎないのかは分からない。ここで、胡應麟の藏書の中に「搜神記」の名を見つけ出したとされる姚士舜（麟）にも、かれ自身の證言があつて、胡應麟が同様のことを言つたと、「見只編」卷中に記している。

この姚士舜は、二十卷本系統の「搜神記」の出現に深く関わつたと考えられる人物である。すなわち彼は、同郷の友人である胡震亨とともに、二十卷本「搜神記」を収めた、もっとも時代のさかのぼる叢書である「秘冊彙函」の編纂に関わつており、同時にまた、二卷本「搜神記」を収める叢書「鹽邑志林」とも深い関わりがあつた。^②

明代における二十卷本「搜神記」の出現について、現存の資料を組み合わせて、もっとも簡単な形で由來説明を付け

れば、次のようになるだろう。すなわち、胡應麟のもとにあった輯本の「搜神記」が、姚士粦と胡震亨のもとにもたらされ、それが「秘冊彙函」などの叢書に収められて、出版されたのだと考えるのである。しかし、そうであるならば、二十卷本の序文などに、このテキストが胡應麟から出たものだと言及があってもよさそうなのに、それが無い。

もしここで想像を逞しくすることが許されるならば、次のように考えてみたいと思う。すなわち、胡應麟の手もとにあった「搜神記」のテキストを、姚士粦と胡震亨は、使用することができなかった。わざわざ書目で見たと云っているのは、實物をちゃんと見せてもらえなかったからだと考えられよう。姚士粦が「搜神記」を見たいと求めたとき、胡應麟は「書物に詳しい方にはお示ししたくない（不敢以詒知者）」と云ったと、「見只編」巻中にある。しかし彼ら二人には、「搜神記」を出版したいという強い気持ちがあった。彼らが「搜神記」に執着したのは、二人の郷里である海鹽（浙江省）の地が、第二章の最初にも見たように、そこに干寶の父の墓があるとの傳説があつて、干氏一族と關係の薄からぬ土地であつたことと關わつていた。郷里の先賢だとされる干寶の「搜神記」をどうしても自分たちの手で出版したいと願つたのである。そこで、やむを得ず、この二人の身邊で、胡應麟のテキストとは別に、類書などを用いて、「搜神記」復元の作業が行なわれた。「見只編」巻上には、姚士粦が、史傳、文選、類書、地記、子部書などを用いて、漢魏六朝時期の文集十一種を復元し、出版したことが記されている。ほとんど同様の手續きで、「搜神記」の復元も可能であつたに違いない。

このようにして復元された「搜神記」は、通行の「晉書」干寶傳の記事を參考にして、二十卷本に仕立てられ、「秘冊彙函」に收められて出版された。その同じテキストが、ほどなく、「鹽邑志林」（天啓三年序）にも收められ、二卷本として出版された。なぜ二卷本に仕立て直されたのかは分からない。單に叢書に收めるための都合によつたに過ぎないのかも知れない。ちなみに、この「鹽邑志林」は、姚士粦と胡震亨との故郷である、海鹽の地と關わりを持つ先賢たちの著作を集めた叢書であつて、干寶もその先賢の一人として、「搜神記」と「干寶易解」とが、その中に採られているのである。

上に、一つの假説として、二十卷本系統の「搜神記」のテキストは、姚士粦や胡震亨の身邊で復元されたものではないかとの想像を述べた。そうした復元作業を行なった背景には、干寶を海鹽の地の先賢だとする、郷土意識が働いていたであろうと考えるのである。ただ、單にそうした郷土意識だけでなく、明代後半期の文人たちが、魏晉南北朝時期の志怪小説に大きな興味を懷いていたことも、「搜神記」の新しいテキストの出現をうながしたに違いない。前に引用したように、姚士粦は、胡應麟の書目の中に干寶「搜神記」があるのを見つけると、「はたしてこの書物は存在していたのか」と云って大いに驚いたと、「甲乙剩言」に記されている。こうしたエピソードからも、明代萬曆ごろの文人たちが、「搜神記」という、失われて久しくなる書物に對して、大きな關心を懷いていたことがうかがわれよう。それは單に「搜神記」だけへの關心に止まらず、六朝時期の志怪小説全般の再出現を待ち望む氣持ちへ發展するものであったと推測される。

「秘冊彙函」本の劉敬叔「異苑」に付けられた、胡震亨の題辭には、戊子の歲（萬曆十六年、一五八〇年）、胡震亨が臨安（杭州）に出て、郷試に臨んだ際に、友人の姚士粦と呂錫侯とともに訪れた、徐賈（徐という姓の古本屋？）の廢冊の中から、宋代の抄本と思われる「異苑」のテキストを發見し、それを校訂して出版した次第が記されている。このことも、かれらの志怪小説への思い入れを深める一つの契機となったであろう。あるいはまた、胡應麟も、「小室山房筆叢」二西綴遺中によれば、六朝唐代の小説のうち、題名に異の字の付くものを、類書を用いて復元し、「百家異苑」という書物を編んだと云っている。この時期に、輯佚の形で「搜神記」の新しいテキストが出現するについては、文人たちの間に在存した六朝小説への興味の高まりという背景があつて、その必然性があつたのである。勝手な想像をすれば、胡應麟の手もとあつた「搜神記」も、實は胡應麟自身が佚文を集めて編纂したものであつて、なお不完全なものだということ、あまり人に見せたくないものであつたのかも知れない。¹³

この新しい「搜神記」が二十卷に仕立てられていたのは、前にも述べたように、通行の「晉書」の干寶傳に、干寶は「搜

神記」二十卷を編んだとある記述に、編纂者が合わせたものだと考えられる。「隋書」經籍志など古い書目のいくつかが三十卷本を著録していることを無視したのであろう。また、この二十卷本「搜神記」の復元作業が、必ずしも嚴密な輯佚だけには止まらなかったことにも注意しておかねばならない。佚文を集めるだけでは分量的に不足するところがあり、それを補うために、元來、「搜神記」とはまったく關係のなかった記事が、他の書物から取って、意圖的にテキストの中に混ぜこまれているのである。すなわち、二十卷本「搜神記」に收められたそれぞれの條には、佚文を通して原本とつながっているものがあると同時に、まったく原本とは關係のない條もその中に少なからず含まれている。そうした作業が意識的に行なわれたであろうことは、元來の「搜神記」とは關係のなかったであろう條が、二十卷本の、それぞれの卷の最後などにまとまって收められていることから確かめられるのである。

二十卷本「搜神記」の各條について、その内容を類書などに引用される「搜神記」の佚文と對照させる作業は誰もが行なうところであるが、現在までのところ、汪紹楹の校注本『搜神記』が行なっているのが、もっともまとまった成果だと言えよう。^⑬ 汪氏がその校語の中で、この條については類書などに引用がないと注記している記事の大多數は、明人が、二十卷本を編纂した際に、他の書物から引いて來て、數をそろえたものだと判斷してよいと考えられる。少なくとも、そうした疑問のある條を引用して、干寶の原本「搜神記」の性格などについて論じることができないのである。

二十卷本の成立に關連して検討すべきは、明代の人がこのテキストを編纂したとき、なにかその基礎になるものがあったのだろうかということである。具體的に言えば、類書などの引用文を集めて「搜神記」を復元するに際して、殘缺しているにしても、なにか基になる、古い「搜神記」のテキストがあつて、それを基礎にしつつ、關連がありそうな部分に、佚文を付加していったのだろうかという疑問である。この問題の検討は、現在見られる二十卷本の構成が、干寶の原本の構成を反映しているのかどうかという問題に關わるもので、重要な意味を持つ。すなわち、二十卷本は、それぞれの卷の

内容が共通するテーマによってまとめられているように見えるのであるが、そうした各巻の備える特徴は、原本の「搜神記」に由来するところがあつたのかどうかという問題であつて、この小論が、干寶は自分の主張を展開させるために、「搜神記」全體の篇目構成にも心を用いていただろうとする主張とも大きな關わりを持っている。

結論だけを言えば、二十卷本全體の構成や卷の中の條の配列順序などもまた明人が作りあげたもので、干寶の原本の構成と直接には關わりがなかつたと考えられる。二十卷本の編者は、おそらく八卷本系統のテキストなども參照し、その中の條のいくつかを、文體を變えながら採り入れたであろうと推測されるのであるが、そうした參照は、「搜神記」全體の構成や條の配列とは關係のないものであつた。そのことは、次のような事實からも確かめられよう。すなわち、次節以下で引用する例の中にも見えるように、類書（特に「法苑珠林」）などの中には十條を越える數の「搜神記」の條文がまとめて引用される場合がいくつもあり、そうしたひとまとまりの引用の中の條の並び方には、古い時期の「搜神記」の條の配列を反映するところがあつたと推定される。しかし、一まとまりに引用された條の配列を二十卷本と對比するとき、それぞれに對應する條の並びが、二十卷本では、卷を越え、前後して、まったく無秩序であるように見える。こうした點から考えれば、二十卷本に見える卷や條の構成から、原本の構成についてなにかを言うのは危険であるに違いない。

二、變化論

原本「搜神記」は、八つの篇から成り、それぞれの篇の冒頭には、議論文がかぶせられていたと推測された。現在に遺っている「搜神記」の文章の中で、確かにそうした篇首の議論文であつたと知られるのは、唯一、二十卷本のテキストの卷十二冒頭に冠せられた、「學津討源」本などで「五氣變化」と名づけられている一條だけである。すなわち、「荆楚歲時記」の夏至の日の條に、おそらく杜公瞻の注なのであるが、「案ずるに、干寶の變化論に云う」として、この條の一部分が引

用されていることから、隋唐の交のころには、この文章が確かに「變化論」と呼ばれていたことが確かめられる。前にも述べたように、干寶は、個々の實例を史書の文體で記すのに對して、議論には對句などを用いた、いささか飾った文體を使用している。この「五氣變化」の條も、文章を整えるため、四字句と對句とに意を用いている。そうした點からも、この條が、一般の實例列擧の條とは異なる性格のものであったことが確かめられるのである。

なお、二十卷本「搜神記」卷十二に收められている變化論の文章は、「法苑珠林」卷三十一（百卷本）變化篇の感應緣が「干寶記云」として引用する文章をそのまま轉載したものである。しかも、二十卷本「搜神記」では、「天有五氣」から「其與不然乎」の句までを干寶の言葉と認定して轉載しているのであるが、この最後の「其與不然乎」の一句は、干寶の議論に對して、「珠林」の編者の道世が加えた評語であって、干寶の文章はこの句の前までであったと考えるべきであろう。道世は、「其與不然乎」と云って、干寶の議論を一應は肯定しながらも、しかしその考えは、佛教的な觀點からすれば、まだ究極まで達してはいないとして、かれ自身の觀點からする議論を、そのあとに續けているのである。

そうしたことから、次に引用する變化論のテキストには、二十卷本「搜神記」のものを用いず、もとに遡って、「法苑珠林」（高麗本大藏經所收）が引用する文章を直接に使用した。

この變化篇冒頭の變化論において、干寶は、次のような議論を展開している。¹¹⁾

天には五種類の氣があり、「その氣を享けて」萬物は化成するのである。「享けた氣のうち」木の氣が純粹であれば仁となり（仁なる性格を備え）、火の氣が純粹であれば禮となり、金の氣が純粹であれば義となり、水の氣が純粹であれば智となり、土の氣が純粹であれば恩（思）となる。もし五つの氣がすべて純粹であるなら、聖人としての徳が備わるのである。「逆に」木の氣が濁っておれば弱となり、火の氣が濁っておれば淫となり、金の氣が濁っておれば暴となり、水の氣が濁っておれば貪となり、土の氣が濁っておれば頑となる。もし五つの氣がすべて濁っておれば、下等な

人間となる。大地の中央に聖人が多いのは、そこが和氣の交錯する場所だからである。邊境の地に怪物が多いのは、「その土地の」異常な氣から産み出されたものである。ある氣を享ければ、かならずそれに對應する特定の形態を備えることになり、そうした形態を備えれば、かならずそれに對應する特定の性質が生み出される。

さればこそ、穀物を食べるものは智慧を備えて文化を持ち、草を食べるものは大きな力を持つが愚であり、桑を食べるものは糸を吐いて蛾となり、肉を食うものは勇敢で氣象が荒々しく、土を食うものは心を持たず休息を知らず、氣を食うものは神秘的な明察を備えて長壽を得、一切を食ふぬものは不死を得て神的存在となる。

干寶は、まず、機械論とも言えるような、天より享けた氣によって萬物の形態が決定され、その形態に本性が伴うという議論を展開している。しかし、續けて述べられる、「穀物を食べるもの」以下の舉例は、それに先立つ議論と、必ずしも十分には整合していない。天より享けた氣によって、萬物の性格が決定されるというのは分かるにしても、それを食物との關係で論ずるのについては、兩者を結びつける中間の項目が欠けているように感じられるのである。「法苑珠林」が元來の變化論を抜粋して引用した可能性も考えられるので、あるいは、干寶の原文では、兩者の間を結びつける、もう一段の議論が挟まれていたのかも知れない。

干寶は、より具體的な例を舉げて、さらに議論を續ける。

大腰（龜の類）には雄がおらず、細腰（シガ蜂）には雌がないが、雄のいない大腰は別のもの（蛇）と交接し、雌のいない細腰は子供を別のものに育てさせる。三たび化する蠶は孕んだあとから交接し、兼愛の獸は自分自身で雄と雌とを兼ねて子供を孕む。やどり木は高い木に根を託し、女ひかげのかみずら蘿は茯苓ふくりょう（きのこの一種）にからみつく。樹木は大地に根を生やし、浮き草は水に根をはる。鳥は高空を高く飛び、獸は大地を踏み締めて走る。虫は土が閉ざすとき、その中に潜り込んで「冬眠し」、魚は深みの中に潜って生活をする。天にもとづく存在は上の方に親しみを感じ、地にもと

づく存在は下の方向に親しみを感じ、時（季節）にもとづく存在は水平の方向に親しみを感じるのであるが、そうであるならば、それぞれが類を同じくするものに牽かれるということになる。

この一段では、まず、さまざまな性質を備えた種々の生物が存在し、その中には、ときに對照的な性質を備えたものも併存していることが述べられる。しかし、それらの生物の基本的な性質と、天・地・時といった宇宙の基本要素との間には、類としての共感關係があるのだと言う。干寶は、この世界に存在する萬物の多様性に注目すると同時に、それらを統合する原理があることを強調している。

こうした議論に引き續いて、この議論文の主題である、變化の問題に入る。氣を享けてこの世に生まれ存在が、その生の途中で形態や性質を大きく變化させる場合があると言うのである。

千歳も生きた雉は海に入つて蜃（大きな蛤）となり、百年も生きた雀は江に入つて蛤はまぐりとなる。千歳も生きた龜やすっぽん龜は人と語りあうことができ、千歳も生きた狐は二本足で立って美女に化ける。千歳も生きた蛇は切られてもまたつながらる力を持ち、百年も生きた鼠は占いをする能力がある。これらの例は、「長生をしたということ」その能力を極端まで推し進めたものである。

春分の日には鷹が姿を變えて鳩となり、秋分の日には鳩が姿を變えて鷹となるが、これは時（季節）による「化」である。

それゆえ、腐った草がホタルとなり、朽ちた葦がキリギリスとなり、稻がコクゾウ虫となり、麥がチョウチョとなるような例では、羽根が生じ、目玉ができ、心の働きも備わるようになったもので、これらは、無知から化して有知となり、その氣も入れ替わったのである。

鶴がノロとなり、蛇が鼈となり、キリギリスが蝦蟆となるような例は、元來の血氣を失わないままに、その形態と

性質とが變じたものである。

こうした例は、詳論するにいとまがないほど多數、存在しているのである。

ここで干寶は、萬物が元來の形態から變化する例を擧げている。氣が入れ替わるとき、存在自體の形態と性質も變化するのだと言うのである。古くより「變化」と熟して使われてきた言葉ではあるが、變と化とは、嚴密に言えば、いささか異なる概念であつた。植物が動物に變わる例のように、本質的な部分が變化して異なった存在になるのが「化」である。それに對して、本質は變わらないままに、形態だけが別のものとなるのが「變」である。干寶は、こうした變と化との例は、枚舉にいとまがないほど存在すると言う。

このように、萬物が變化するのは、取り立てて不思議がる必要もない、正常な状態なのであるが、しかし、そうした變化が順調に運ばぬこともある。續けて次のように論じている。

變に應じて動きがあるのは正常な状態なのであるが、ただ、その方途を間違えると妖異やわざわいがおこる。

それゆえ、身體の下部にあるべき器官が上部に付いたり、「上部にあるべき器官が下部に付いたり」するのは、氣が入れ違つたのである。人間が獸を生んだり、獸が人間を生んだりするのは、氣が亂れたのである。男が化して女となり、女が化して男となつたりするのは、氣が入れ替わつたのである。

魯の牛哀は、病氣にかかり、七日がたつと、化して虎となつた。姿かたちが變つてしまい、爪や牙がのびて、その兄が部屋に入ろうとすると、殴り殺して食べてしまった。人間であるときには、虎になるであろうなどとは思ひもよらず、虎になってしまうと、以前に人間であつたことを忘れてしまつていた。

それゆえに、晉の太康年間のこと、陳留の阮士瑀は、マムシに噛まれ、その痛みにたえず、しばしばその傷口を嗅いだ、やがて二匹のマムシが鼻の中に生じた。「あるいはまた」元康年間のこと、歷陽の紀元載は、旅の途中で道端

にいた龜を食べたが、やがて腹中にしこりができた。醫者が藥で治療をしたところ、龜の子を數升も下した。その龜の子は、大きさが小錢ほどで、頭も足も甲羅もそろっており、甲羅には文様が完全に備わっていた。ただ藥にあたつて死んでいたのである。そもそも「阮子瑀が嗅いだ」臭氣は萬物を化育するような氣ではなく、鼻はものを孕む場所ではなく、「紀元載の場合の」はらわたはものを「育むための」器官ではないのである。

以上のような例から考えると、萬物の生死とその變化とについては、神秘的な領域に通じた思慮を働かせぬかぎり、自分一個人の經驗の範圍で判斷したとしても、どうしてその由來するところが知られよう。

萬物の生死や變化の現象には、人々の理解を越えたものがあり、常識的な判斷は用をなさないと言う。ここで、自分一人の狭い判斷は用をなさないと言っているのは、常識的な判斷によって、鬼神は存在しないと決めつけている、無鬼論者たちを意識した發言であろうか。「搜神記」(「三國志」魏書三裴注)に收める、魏の曹丕が「典論」の中で、火の性質からして、火に燃えない布、火澣布などはいえぬと論じ、その文章は石碑にまで刻されたが、やがて西域から火澣布がもたらされて、曹丕の議論はむなしくなってしまうといった條なども、常識を基礎にした議論の空虚さを強調するものである。

干寶によれば、現實の存在物は、きわめて多様で、しかも様々に變化してゆく。それを常識で把握することは不可能である。しかしかれは、不可知論や神秘主義におちいつたりはしない。以下のような結論をつけるのである。

しかし、腐った草が螢になるのは腐敗に原因するのであり、麥がチヨウチヨになるのは濕氣に原因するのであって、萬物が變化するについては、それぞれにしかるべき原因がある。農夫が、麥がチヨウチヨに化するのを止めようとするとときには、灰汁あぐを麥にかける。「同様に」聖人が萬物の「化」を正しくあらしめようとするとき、道によってそれをなすのである。

以上が現存する「變化論」の全文である。最後の聖人の「化」についての議論が、簡單で、取って付けたように見える

のは、殘缺したためであって、元來の文章には、このあとに、聖人の政治教化をめぐる一段の議論があつて、全體をまとめていたのかも知れない。

干寶がこの變化論の中で用いている論理や例證の多くの部分は、すでにかれ以前の書物に見えるものである。たとえば、最初の、それぞれが享けた五行の氣と對應して仁義禮智信という人の五性が定まるとするのは、漢代以來の五行說（「白虎通」性情篇など）に由來するものである。ただ、純粹な土の氣を享けた人間が恩（思）という性格を備えるという五行の配當は、五性と五情とをまぜこぜにしたもので、あるいは干寶の五行說の特徴なのかも知れない。あるいはまた、腐敗した草がホタルになるという通念は、「禮記」月令篇の季夏の條に「腐草は螢となる」と見えており、當時の常識であつたろう。干寶は、それら先立つ議論を援用しながらも、個人的な常識の範圍を越えて、萬物が多様なありかたをしているという事實を特に強調する。同時にまた、それら様々なありかたの背後にはしかるべき原因があつて、その法則を把握しておるならば、變化現象に間違わず對應し、そうした現象を正しい方向に導いて行くことができるという確信を述べるのである。

この議論の最後が、聖人はそうした法則を把握し、それを應用して教化を行なうと言つて結ばれているように、干寶の主たる關心は、原理的な萬物の存在論を展開することよりも、そうした原理が備える、社會の中での有効性の方にあつたのである。ただ、この場合にも、自然現象の中に現われる「化」と、聖人が施す「化」（教化）とがどのように結び付いているのか、兩者の間をつなぐ媒介項については、十分な説明が缺けている。

以上に引用した變化論で論じられている變化という觀念もまた、前に擧げた神道という觀念と同様に、「易」に由來するものであつた。變化ということばは、特に「易」の繫辭傳にいくとも見えてゐる。たとえば、繫辭上傳には、次のような表現が見える。^⑩

天にあっては象をなし、地にあっては形をなして、變化が表明される。……聖人は、卦を設けて象を見て取り、そ

れに言葉をつないで吉と凶とを明らかにし、柔と剛とが作用を及ぼしあって變化が生ずるのである。それゆえ、吉と凶とは得失の象であり、悔と吝とは憂慮の象であり、變と化とは進退の象であり、剛と柔とは晝夜の象なのである。あるいはまた、次のようにもある。

天の數は二十五、地の數は三十。天地の數は合わせて五十五であり、これが變化を成し、鬼神を活動させる根元なのである。……孔子が云われた、變化の道を知る者は、神のなすことを知るのであるか、と。

このように變化という觀念は、易の原理の根本に關わるものであった。たとえば、干寶の先立つ、吳の虞翻の「易注」では、繫辭傳の「天にありては象を成し、地にありては形を成して、變化が現われる」という句に對して、「天にありては變を爲し、地にありては化を爲し、剛と柔とがたがい推しあって、變化が生ずる」と説明している。あるいは、「これが變化を成し、鬼神を活動させる根本である」という句に對して、後漢時代末の荀爽は、「天にありては變を爲し、地にありては化を爲し、地にありては鬼と爲り、天にありては神と爲る」と云う。荀爽は、變化と鬼神との觀念について、それぞれを二つに分解して、天に關わるのが變と神であり、地に關わるのが化と鬼だと區分して説明をしているのである。

干寶の易の哲學も、前に述べたように、象數易の系統に屬するものであって、虞翻や荀爽の説に近いものであったと推定される。殘念ながら、干寶「易注」の中に、變化の觀念について、かれの考えを詳しく記した條は遺っていない。ただ、同じく繫辭傳の「神には方がなく、易には體がない」という句に付けた干寶の注は、次のように云っている。^①

否となり泰となり、盈となり虚となる「原動力」が神であり、變じて廣く行きわたるものが易である。神が萬物を鼓動するに際しては、一定不變の方といったものではなく、易が變化に應じるに際しては、定まった本體がないという意味である。

干寶は、ここでも、原理が發動する際の、そのしかたの多様性を強調している。哲學者としての干寶は、現實の諸現象

の背後に法則性が潜んでおり、その法則を把握した上で現實に對處すべきだと主張するのであるが、しかしかれは、そうした法則性の探究をこころざしていたというよりも、むしろ現實の多様性に驚き、それを記述することの方に關心があったように見えるのである。

「法苑珠林」卷三十二、變化篇の感應縁は、以上のような干寶の議論を引用したあと、さらに十數條にわたって「搜神記」の文章を引用している。この十數條ひとまとまりの文章は、元來の「搜神記」では變化篇の中に收められていた條であったと、ひとまず假定してよいのではなからうか。同じ篇の感應縁において、あとの方で、別にもう一度、二條の「搜神記」の引用があることも、この、前にまとめて引用された十數條の文章が、元來、ひとまとまりのものであったことを示唆する。もし道世が、「珠林」を編むに際し、順番もなく、「搜神記」の文章を恣意的に抜粹したのであるならば、同じ感應縁の中に、二度に分けて「搜神記」を引用する必要もなかったはずだからである。變化についての議論に續けて引用される、これら十數條の文章は、元來、變化篇に屬するものであったとの推定のもとに、以下の議論を進めたい。

その、十數條ひとまとまりの「搜神記」の引用を表にして示せば、次のような内容である（表一）。

ここに引用されている十數條の「搜神記」の文章は、元來の變化篇の内容を抜粹したものだと推定される。すべての條が、ものごとの變と化とに關わる記事なのである。そうした抜粹を行なうに際して、道世は、本來の條の配列を亂していないのではなからうか。言い換えれば、なおもとの形態を留めるところが多かったであろう、唐代初年の「搜神記」のテキストを基礎にして、道生は、その變化篇の中から目ぼしい條を順番に拾っていったのだと考えられるのである。

もしそうした推測に過りがないとすれば、表一に見られる條の配列は、元來の變化篇の姿を、基本的な構造の部分で、留めていると想定することができよう。そのことは、ここに箇條書きにして示した、「法苑珠林」が引用する「搜神記」の

表一

法苑珠林卷三二、變化篇感應緣に引く搜神記の配列		二十卷本の對應する條		關連する資料	
序	千寶記（變化論）	卷二二（三〇〇）		[神仙傳]	
1	左慈の幻術（羊に化す）	卷一（二二）		[神仙傳]	
2	舌垂の山で、天帝のむすめが死んだあと怪草に化す	卷一四（三五二）		[山海經]	
3	周の宣王の三十三年、馬が狐に化す	卷六（一〇五）		[古本竹書紀年]	
4	晉の獻公の二年、鄭の人々が化して蛾となる	卷六（一〇六）		[古本竹書紀年]	
5	殺害された萇弘の血が碧となる	卷一（二六九）		[幽明錄]	
6	漢の靈帝の時、江夏の黃氏の母が、水浴中に、變じて黿となる	卷一四（三五五）		[續漢書][宋書][五行志]	
7	吳の寶鼎元年六月晦日、丹陽の宣騫の母が、水浴中、化して黿となる	卷一四（三五七）		[宋書][五行志]	
8	夏の鯨が黃能となる	卷三（五三）		[左傳][國語][晉語]	
9	趙王如意が蒼狗となる	卷三（五三）		[史記][呂后本紀]	
10	魏の襄王の三年、女子が化して丈夫となる	卷六（一一五）		[漢書][五行志]	
11	漢の建平年間、豫章の男子が化して女子となる	卷六（一四六）		[漢書][五行志]	
12	漢の建安七年、越雋の男子が化して女子となる	卷六（一六七）		[續漢書][五行志]	
13	晉の元康年間、安豐の女子の周世寧がだんだん化して男子となる	卷七（一九六）		[宋書][五行志]	
14	晉の惠帝懷帝の時代、京洛の人で一身に男女二體を持つ者あり	卷七（一九五）		[宋書][五行志]	
15	中興のころ、女子でその陰が腹肚にある者が楊州にいた	卷七（二二一）		[宋書][五行志]	
16	漢の惠帝の元年、膠東の下密の老人に角が生えた	卷六（二二一）		[漢書][宋書][五行志]	
17	漢の宣帝の黃龍元年、未央殿の輅輪廐で、雌鷄が化して雄鷄となる	卷六（二三〇）		[漢書][五行志]	
18	元帝の初元年間、丞相府史の家で、雌鷄が化して雄鷄となる	卷六（二三〇）		[漢書][五行志]	
19	永光年間、雄鷄に角が生える	卷六（二三〇）		[漢書][五行志]	
20	晉の太康四年、會稽郡で蜚と蟹とが化して鼠となる	卷七（二八二）		[宋書][五行志]	
21	同六年、南陽で兩足の虎が捕獲される	卷七（二八四）		[宋書][五行志]	
22	孔子が陳で厄せられているとき、五酉の妖怪が出現した	卷一九（四四五）			

ひとまとまりの文章が、その内部に更に細かい區分わけを保っていることから、逆に確かめられるのである。

ここでは十六條に分けて示した、ひとまとまりの「搜神記」の引用文のうち、その最初（第一條の左慈の話し）と最後（第十六條の孔子の話し）とが、その他の條に比べて、格段に長く、物語り的な内容を備えている。このように、前と後ろとに比較的長い條を配するというのが、元來の「搜神記」の篇立ての原則であつたのか、それとも抜粹の結果、偶然にそうなつたのかについては、それを確かめる方法がない。

これら最初と最後との二條を除いた、残りの十四條は、三つに區分することができる。その境目を、表一に、縦線を入れて示した。そうした區分があつたことは、もつとも簡單には、それぞれの條の年代的な配列から知られる。一つの區分の中において、まず太古の神話的な事例が挙げられ、續いて春秋戰國、兩漢時代の例が引用され、最後に、干寶にとって同時代である、魏晉時期の同様のできごとが挙げられているのである。そのようにして確かめられる、三つの區分のうち、最初の二つは人間の變化に關するものであり、最後の一つは動物の變化に關わるもの（人間に角が生えた例もこちらに收められている）だと、それぞれの區分の性格を抽出することができよう。人間の變化に關わる、前二者の區分については、それをさらに二つに分けた干寶の基準がどこにあつたのか、いささか分かりにくいところがある。ただ、第二類の、人間の變化の例として挙げられているのが、いわば五行志的な「人妖」の事件ばかりであることからして、第一類の人間の變化とは性質が異なる事件だとする區分意識があつたとの推測が可能なのである。

以上のような分析に誤りがないとすれば、干寶の原本「搜神記」は八つの篇から成り、それぞれの篇の内部も、さらにいくつかに分けられて、そうした區分の内部では、性格を同じくするでき事の記録が、太古の神話的な時代から、干寶にわたる同時代までの順に配列されるという、「搜神記」の全體的な構造を復元することができるのである。

なお、干寶の變化論に關連して、宋の陸佃「埤雅」が、いく條か「陰陽自然變化論」という文章を引用していることに注意する必要がある。「埤雅」にはまた、「變化論」として引用されている條もある。この「陰陽自然變化論」「變化論」には、筆者の名が挙げられておらず、だれのものか分からない。ただ、「玉函山房輯佚書」は、これらの佚文を干寶の筆になるものとして、輯本「干子」の中に収めているのである。

「埤雅」の中に引用されている、關連する佚文をまとめると、次のようになる。

「陰陽自然變化論」の引用：

卷一、釋魚（龍） 三條

卷七、釋鳥（雉鳩） 一條

卷七、釋鳥（鷺） 一條

卷二、釋蟲（蝮蛇） 一條

「變化論」の引用：

卷二、釋蟲（蛾） 一條

「自然論」の引用：

卷二、釋蟲（蜂） 一條

「變化序」の引用：

卷二、釋蟲（蛇） 一條

「干寶（干寶）二云」として引用されるもの：

卷二、釋蟲（蝶） 一條

これら、あわせて十條の引用文のうち、「干寶三」^①として「稻成蜚、麥成蛺蝶」という二句が引用されているのは、前に見たように、「搜神記」の變化論からの引用である。また、「變化序」として引用される、「鵠之爲猿、蛇之爲鼈」の句は、同じく變化論の「鵠之爲猿、蛇之爲鼈」（下の一句は「太平御覽」卷八八四で補ったもの）の句と對應している。ただ、この二例を除くと、「陰陽自然變化論」、「變化論」、「自然論」として引用される各條については、現在に遺る變化論と、直接の對應關係が認められない。それゆえ、これらの名前で引用される文句については、「搜神記」の變化篇に屬するものであったと考えない方が安全である。しかし、これらの引用文に見える文體は、「搜神記」の中の論のスタイルに合致している。元來の變化論から殘缺した部分であったのか、あるいは變化論を發展させ、別に獨立した論に仕立てあげられたものの一部であったという可能性も捨て切れないであろう。

たとえば、「埤雅」釋魚の龍の部分に引用される「陰陽自然變化論」^②には、

龍には石が見えず、人間には風が見えず、魚には水が見えず、鬼には大地が見えない。

とあり、あるいはまた、釋鳥の鷺の部分に引用される「陰陽自然變化論」には、

鷺は、雄と雌とが見つめあっただけで受胎し、^{（いづのひと）}鵠は、「直接に身體を接觸させず」雄と雌とが影を觸れ合わせただけで卵を孕む。鴛鴦は、雄と雌とが「いつも」頸を交わらせており、^{（かささぎ）}野鵲は、雄と雌とが小枝を渡しあって「巢づくりをする」。それぞれの本來のあり方として、こうした性質を備えているのである。

と云っている。こうした條からうかがわれる、この世界に存在するものが多様な性質を備えていることと、そうした存在物の價值が互いに相對的なものであることを強調している點は、「搜神記」の變化論の主張とも重なり合っているのだ

る。

三、妖怪論

二十卷本の「搜神記」には、前節に挙げた變化論以外に、もう一つ、妖怪篇の冒頭にかぶせられていた、妖怪論の斷片だと考えられる文章が留められている（本章第一節で引用した鬼神論だと推定される文章を数えれば、全部で三つの論が遺っていることになる）。この妖怪論もまた、「法苑珠林」卷三十一の妖怪篇に「干寶の記に云う」として引用されているもので、二十卷本の編者がそのまま取り入れたのだと考えられる。嚴密に言えば、原本「搜神記」に本當に妖怪と呼ぶ篇があつたかどうかについて疑問がのこらぬではないことは、前に述べた。ただ、その文體からいっても、「珠林」に引用されているこの一文が、元來の「搜神記」に付いていた議論文であつたことは確かであり、また、それが妖怪を主題にしたものであることから、以下には妖怪論と呼んで議論を進めたい。

この妖怪論は、二十卷本「搜神記」では、卷六の卷首に配されている。次のような内容である。¹⁹⁾

妖怪とは、思うに、精氣がものに依りついて「出現する」ものなのである。氣が内部で亂れるとき、そのものの外觀が變化する。形と神、氣と質とは、互いに表裏一體の關係をなして作用をするのである。「それゆえ」五行の根本をとらえ、五事（統治者が表わす五つの態度）に通じておれば、たとえ消息し昇降して、さまざまな形に變化して出現したとしても、「そうした現象の備える」吉と凶との兆しは、すべて、それぞれに範籌づけて論じることができるのである。

ものの内部で、天から享けた氣が亂れるとき、その形態が變化するという議論は、前に引いた變化論にも見えていた。氣が亂れるとき、身體の下部に付くべき器官が上部に付いたりするなどと、具體的な例が挙げられていたのである。ただ變化論においては、氣と、ものの形態や性質との關係について、もっぱら原理的な議論がなされており、氣にもとづいた

表二

法苑珠林卷三一、妖怪篇感應緣に引く搜神記		二十卷本の對應する條	關連する資料
序（干寶記） 妖怪論	卷 六（一〇二）		
1 東陽の留寵の家でおこった怪事	卷 九（二五〇）		「晉中興書」
2 魯の昭公十九年、龍が鄭の時門の外で鬪う	卷 六（一一二）		「左傳」「漢書」五行志
3 漢の惠帝二年正月朔旦に、兩龍が蘭陵の井戸に出現	卷 六（一一八）		「漢書」五行志
4 漢の武帝の太始四年、趙で蛇が鬪う	卷 六（一二五）		「漢書」五行志
5 漢の桓帝の即位に際して、大蛇が德陽殿に出現	卷 六（一四九）		「續漢書」五行志
6 晉の太康年間、鯉魚二尾が武庫の屋根に出現	卷 七（一八六）		「宋書」五行志
7 漢の成帝の建始四年、鼠が墓冢の上の柏や榆の樹に巢をかける	卷 六（一三六）		「漢書」五行志
8 漢の景帝の三年、邯鄲で犬が豚と交わる	卷 六（一二二）		「漢書」五行志

變化の一部である妖怪の出現については、その意味するところについて、詳しく論じられていなかった。それに對して、妖怪篇では、氣が亂れた場合について、その結果として現われる現象がなにを意味するのかが、もっぱら検討されているのである。そうして、様々に變化して現われる現象の持つ意味を把握するのに、もっとも有效なのが五行と五事についての洞察なのだとされている。その内の五事とは、「尚書」洪範篇に見える言葉であって、五行に對應する統治者の五つの態度（貌、言、視、聽、思）を指して言い、それが道からはずれるとき、妖怪現象が出現するとされるのである。

この「法苑珠林」妖怪篇でも、その感應緣の最初に、「搜神記」の文章が十八條ひとまとめにして引用されている。それらも、變化篇の場合と同様に、「搜神記」妖怪篇の古いテキストから抜粹されたもので、元來の配列を反映するところがあったと、ひとまず考えてよいだろう。その十八條は、以下のような内容からなっている（表二）。

18	17	16	15	14	13	12	11	10	9
吳の時代、廬陵の都亭に起こる怪事の元を、丹陽の湯應が絶つ建安年間、東郡で怪事が起こり、その元となった老翁が擱まる晉の時代、吳興の兄弟が鬼魅にたぶらかされて父親を殺す			壽光侯が百鬼衆魅を方術で退治する 賈誼が長沙王の太傅であつた時、鵬鳥が家に入つて來たこと 安陽城南の亭廟におこる怪事のもとを書生がつきとめて退治する 閩中庸嶺の、人身ご供を要求する大蛇を、李寄が退治する 中山の王周南に鼠の怪が起こるが、王周南は惑わされない 桂陽太守の張遺は、怪異のある大樹を伐るが、かえつて昇任する 南陽の宋大賢が、西鄂の亭で怪事を起こしていた狐を退治する						
卷一八(四二二)			卷二(三二) 卷九(二四三) 卷一八(四三八) 卷一九(四四〇) 卷一八(四三七) 卷一八(四一七) 卷一八(四二六)						
「宋書」五行志 「呂氏春秋」に類話			「神仙傳」「列異傳」 「史記」賈誼傳 「宋書」五行志、「列異傳」 「風俗通義」怪神						

ここにまとめられている十八條は、いずれも妖怪の出現に關するものである。たとえばその第十七條が記録するできごととは、次のようなものである（「太平廣記」卷三六七の引用で文字を改めた部分がある）²⁰。

建安年間のこと、東郡地域のある家に「怪」があつた。理由もないのに食器のたぐいがガタガタと音をたて、あたかも人がいるようであつた。前にあつたお膳が、突然にどこかに行つてしまつたり、鶏が生んだ卵がすぐになくなつたりした。こうしたことが數年にも及んで、「家の者は」がまんがでなくなつた。

そこで、おいしい食べ物をたくさん用意すると、蓋をして、一つの部屋に置くと、戸の隙間から様子をうかがつた。果たして、またなにかがやつて來て、それまでと同様の音をたてた。すぐさま戸を閉めきつて、部屋の中をくまなく搜したが、なにも見つからなかつた。そこで、部屋を暗くして、杖で床を叩いてゆくと、しばらくして、部屋の隅でなにかにあたる音がし、「おうおう、死んでしまふ」という叫び聲が聞こえた。戸を開けて見てみると、一人の老翁が見つかり、その歳は百歳以上で、ちゃんとした受け答えもできず、様子はほとんどケモノに近かつた。いろいろと問

いただいた結果、數里離れたところにその家族が見つかった。家族が云うには、「姿を消してから十年あまりになりま
す」とのこと、老翁が発見されて、悲喜こもごもという様子であった。一年あまりして、またその老翁の所在が分
からなくなった。

聞くところによれば、陳留の地域でも、またこれと同様の「妖怪」がおこったとのことである。當時の人々は、こ
ちらの事件も、この老翁が惹き起こしたものだとうわさをした。

「搜神記」の原文は、この事件を、最初に「怪」と表現しており、また最後の段では、陳留郡でおこった同様の事件を
「妖怪」と呼んでいる。こうした用語からも知られるように、ここにまとめて引用された十八條は、干寶の意識で、いずれ
も「怪」、あるいは「妖怪」と呼ぶべき事件についての記録なのであった。

表二のひとまとまりの「搜神記」の引用は、大きく、前半の五行志的部分と後半のより物語り的な部分とに區分され、
上の表の中に縦線で區切りを入れたように、その内部をさらにいくつかの部分に分けることができる。第一條の、東陽の
留龍におこった血の怪異についての記事は、以下の五行志的な記述の條とは異質で、この條だけが獨立している。これと
同様に、最初の一條だけがそれ以下の條から獨立しているという配列は、變化篇の構成を反映していると考えられる、「法
苑珠林」卷三十二のひとまとまりの引用文を分析した、表一にも見えたところである。こうした配列が、原本「搜神記」
の構成の特徴であったのか、あるいは、條文を抜粋して引用した結果として、偶然におこった現象なのかについては、將
來の検討に待たねばならない。

それに續く、第二條から第八條までは、五行志的な妖異の記録である。一つだけ例にあげれば、第二條には、次のよう
にある。^②

魯の昭公十九年のこと、龍が、鄭の國の時門の外にある洧水の淵で鬪った。「京房易傳」に云う、「人々が心に不安

を懷くとき、その「妖」として、龍が人々が住む邑まちの中で鬪う」と。

これら、共通して五行志的な特徴を持つ七條は、いずれも、まず怪異現象を記録し、そのあとに、「京房易傳」などを用いて、そうした「妖」が起こった原因を説明するか、あるいは、そうした怪異現象が、未來に起こるだろうと暗示していた、實際の事件を記している。こうした記事は、「漢書」五行志以下の、正史の五行志の記録そのままである。これらの條に見える、怪異現象の五行志の説明については、その理論を中心にして、後に詳しく見たいと思う。²²⁾

「珠林」に引用される「搜神記」妖怪篇の五行志的部分も、その内容によって、さらに細かく區分されていたと推定される。すなわち、第二條から第六條までは、龍・蛇・魚などと、水族に關わる妖異の記録としてまとめられていたと考えられよう。第七條と第八條とは、鼠と豚とに關わる妖異の記録であって、元來は、それぞれに獨立した區分を持っていたのであろうか。ちなみに、二十卷本「搜神記」のテキストは、五行志的な記事を卷六と卷七との二卷にまとめているのであるが、その際、妖異の性格の區別は無視して、すべての記事を一律に年代順に配列している。しかし、原本の「搜神記」では、五行志的な記事を、その内容によっていくつにも區分し、それぞれの區分の内部では、各々の條を事件が起こった年代順に配列していたと推定されるのである。

表二のうち、第九條から第十八條までの、あわせて十條は、それまでの部分が五行志的な簡単な記述であるのに對して、妖異に對應した人々の行動とその結果とを詳しく記述している。また、五行志的な部分が、もっぱら妖異のできごとの政治的な意味を考えようとしているのに對して、この後半部分に記されているは、基本的に個人的なできごとであって、そうしたできごとから政治的な意味あいを直接に取り出そうとする意識は希薄であるように見える。基調としては、怪異現象に心を動搖させてはならないという主張をこめた物語りが集められているのであるが、最後に條は、そうした基調とは異って、もののけにたぶらかされて父親を殺してしまうという内容である。

この後半部分も、その記述形式から見て、二つに分けられていたと考えられる。第九條から第十五條までは、その記述の最初に、できごとがあった年代のことを言わない。それに對して、最後の三條は、そろって、できごとの記述を年代の表明から始めている。こうした記述形式の違いの背後には、この部分を更に二つに分けるといふ意識があったと推定されるのであるが、その區別の基準がどこにあったのか、ここに抜粋された條だけからでは、残念ながらよく分からない。

妖怪篇を成り立たせていた「妖怪」という觀念は、現在の我々が妖怪という語で思い浮かべる内容と、相當に異なっていた。妖や怪と呼ばれる現象は、元來は民俗的な心意現象なのであって、その社會的な意味あいも、宗教的、民俗的な意味體系の中で位置づけられるべきものであっただろう。しかし、漢代になると、そうした現象に對する政治的な解釋理論が整備され、災異説を中心に据えた洪範五行思想として結晶化するのである。前節で述べた變化という觀念の背後には「易」の思想があったのに對して、ここで用いられる妖怪の觀念は、そうした漢代以來の思想の流れを承けたもので、五行志的な思考と不可分のものであった。

元來は女性の美しさを言う言葉であつたろう妖の語と、不正常な現象の出現を意味する妖の語とが、觀念の上で直接の關連があつたのか、あるいは單に音が通じることから假借されて同じ字が用いられたに過ぎなかったのかは、それを確かめるための資料が十分ではない。ただ確かであるのは、後者の意味に使用された妖の語の例が、すでに先秦時代にいくつも見えていることである。たとえば「春秋左氏傳」莊公十四年には、次のような記事が見えている。²³

かつて、城の中の蛇と城の外の蛇とが、鄭のみやこの南門の内側で鬪うという事件があつた。それから六年して、厲公は「前の鄭公を殺して」鄭の國に入り「主君の位についた」。

厲公は、蛇どうしが鬪ったという事件のことを聞いて申繻にたずねた、「妖などということが本當にあるのか」。答

えて云った、「人々が忌み嫌うことがあると、その氣がもえ上がって、そうした事件をひきおこします。妖は人によってひきおこされるものなのです。人に問題がなければ、妖が勝手におこるということはありません。人が常なる状態から外れると、妖がおこります。それゆえ、妖という現象は確かに存在するのです」と。

「左氏傳」が成立した時期を、ひとまず、戰國時代末年ごろだと考えたとすると、この記事は、妖の觀念について、當時において、例外的に詳しく述べたものだということになる。劉歆が五行思想と密接な關係を持っていたことを考えあわせれば、「春秋左氏傳」のこの部分が、劉歆の加筆になるという可能性もまったく否定できないであろう。たとえば、「その氣が燃え上がる」などとある句は、「洪範五行傳」の「火不炎上」の句との關連があつたとも推測されるのである。この「左氏傳」の記事にはそうした問題があるとはいえ、戰國時代の末期ごろに、妖という觀念が人々の心を引くものとなっていたことは確かである。たとえば「呂氏春秋」には、妖についての言及がいくつも見えている。季夏紀の制樂の部分では、殷の湯王の時に朝廷に穀が生えた事件、周の文王八年の地震、宋の景公の時代に、熒惑星が心宿に留まったという天文現象が、妖の例として擧げられている。その内で、文王に關わる事件について、次のように云っている。²⁴

周の文王が國君となつてから八年目、その歳の六月に、文王は五日間、病氣で寝つき、地震が起つた。……文王が云つた、「……そもそも天が妖を現わしたのは、罪ある者を罰するためである。わたしにきつと罪があるから、天はこうしたことでわたしを罰しているのだ。……わたしは、行ないを改め善を重ねて、妖を去らせようと思う」と。

……これが、文王が殃を止め妖を除き去つた方法なのである。

不可思議な妖異の現象に對する關心は古い時代から懷かれてきたに違いないのであるが、そうした現象に政治的な意味を付與して、道德的にそれに對處すべきだする觀念は、おそらく戰國時代の後半時期に、しだいに結晶化してきたものなのであろう。そうした觀念を受け繼ぎつつ、それに整理を加え、理論づけを行なつたのは、前漢、武帝時期の董仲舒であつ

た。武帝の策問に答えた對策の中で、董仲舒は、次のように云っている⁽²⁵⁾。

わたくしは、謹んで「春秋」に記された内容を勘案し、さきの世に行なわれた様々な事柄に目を注ぎ、そこから天と人との關係のしかたについて觀察いたすのでありますが、「その關係の重大さは」心に深いおそれ呼び起こすものでございます。

主君が道から外れて、大きな失敗に見舞われようとしている時、天はまず災害をもたらして、戒告を与えます。それでも反省することがないと、さらに怪異を出現させて、ショックを与えます。それでも、それまでのやりかたが變えられないと、そこではじめて、大きな損失がやって來るのです。こうしたことから、天の心は、地上の支配者に対して仁愛の情を持っておられ、道から外れることを防ぎ止めようとしておられるのだということが知られるのであります。

このように、董仲舒は、地上の主君が道から外れた時、天がそれを正しく導こうとして、まず災害を發生させ、それでも氣がつかぬ時には、さらに怪異事件を引き起こして、主君に警告を與えるとしている。前に引いた「呂氏春秋」では、妖は天の罰として出現すると云っていたが、董仲舒は、それを逆轉させて、災害や妖異は未來への警告であり、天が地上の主君に注ぐ仁愛の表われなのだったのであった。

董仲舒は、同じ對策の中で、次のようにも云っている。天は、ある人物を選んで地上の支配者とならせる。その際には、その人物が天命を受けたというしるしの天瑞がもたらされる。しかし、時代が下ると、支配者たちに道を外れた行ないが多くなり、王朝は衰微にむかう。

徳による教化を忘れて、もっぱら刑罰を用い、刑罰が正しく行なわれないと「人々の不滿から」邪氣が發生します。邪氣が下に積み重なり、怨みと憎しみが上に貯えられて、上と下とが和合しなくなりすると、陰陽が齟齬して、妖

孽が生じるのであります。これが、災異が起こるプロセスなのです。

こちらは、氣の理論を用いて、上下の不和が陰陽を亂し、その結果として妖孽の現象が生じるのだとしている。

董仲舒の災異説は、天譴説と感應説とに分けられると説明されるのであるが、上の引用のうち、前段が、災異は天からの誡めだという天譴説を述べ、後段は、民衆たちの不満が異常現象を引き起こすとする、感應説を基礎にした説明である。董仲舒の災異説の獨自性は、天をいささか人格化した、天譴説の方にあったに違いない。

董仲舒は、武帝の制に答えた別の對策の中でも、孔子の「春秋」編纂に結び付けて、次のように云っている。²⁷

孔子が「春秋」を制作されるに際しては、上は天道のありかたを基準にし、下では人々の感情の動きを據り所とし、古の事例を勘案し、現在の状況を考慮に入れられたのであります。それゆえ、「春秋」〔を通して孔子〕が非難しているのは、災害が発生したところであり、「春秋」が憎んでいるのは、怪異が惹き起こされたところなのであります。國家の過失を記録し、それに災異という變事をもあわせ記して、そうすることによって、人間の爲すところが、善惡兩極端になると、天地と通じ合い、たがいに影響を及ぼしあうことを示したのであります。

ここでは、人々のなす行爲が、善あるいは惡の方向に極端なものとなると、それが天に感應を及ぼし、惡の場合には、災害が起こり、怪異が起こるのだという、少し別の感應説が述べられている。

このように、董仲舒の、災害と怪異とをめぐる思考はさまざまな側面を持つのであるが、そうした現象が天の意志の表われであり、爲政者はそうした現象に注意深く眼を注ぎながら政治を行なわねばならないという點では一貫している。

こうした特徴を備えた董仲舒の災異説は、劉向、劉歆らに受け繼がれ、洪範五行の觀念と結び付いて、災異の解釋學がより詳しいものとなってゆく。そうした解釋の集大成を、「漢書」五行志などに見ることができるのである。この災異觀念が、兩漢時代から魏晉時期にかけて、政治思想として、大きな力を持っていたことは、たとえば、この時代の正史の記事

の各所にうかがうことができる。また、「漢書」五行志以來、漢代から南北朝にかけての歴史書には、五行志的な部分を持つものが少なくなかったのも、その直接の反映であった。

この論文の最初にも述べたように、志怪小説の諸作品は、魏晉南北朝時期の人々の意識では、歴史書の一部をなすものであった。當時の歴史書に五行志的な部分を持つものが多いことと、志怪小説が盛んに編纂されたことはまったく無関係ではなかったと考えられる。歴史記録という視點で圖式化してみるならば、歴史書の不可欠な要件の一つとして五行志的記録があり、その外邊に志怪小説的な記録も位置づけられていたと言えようか。五行志的記録と志怪小説の内容とは、一方ではつながった性格を持ちつつも、他方、兩者の間には區分があった。そうした兩者の關係を、表一や表二で見たとくに、「搜神記」の各篇内部の條の配列が、よく示しているのである。

四 歴史記録と志怪小説

「搜神記」の理論的な枠組みは、その原理論的な部分は易の理論に據り、現象論的な部分は五行災異思想を基礎にして成り立っていた。しかも、干寶の關心の中心は、原理よりも現實の多様性を見つめる現象論の方にあったのだらうとの推定を前に述べた。易の原理よりも、現實の現象と現象の背後にある原理との接觸部分に説明を與える五行災異の理論の方が、獨自の視點から現實を觀察し、記述しようとする「搜神記」とって、より重要であったと考えられるのである。このような、原理と現象とを關係づける、その仕方は、「搜神記」だけに特有なものではなく、恐らくは、當時の歴史書の基礎にある現實把握の仕方とも共通するものであったらう。そのことは、この時期に編纂された歴史書の少なからざる數のものに五行志が立てられていることからもうかがわれるのである。

唐の劉知幾は、「史通」の書志篇において、「災や祥の現象があつて、吉と凶とを表わすというのは、その道理が明らか

で、輕々しく否定したりはできない」と云って、歴史書の中に五行志を立てることに反對はしない。しかし、災異や祥瑞の現象を、單なる想像から特定の歴史的事實に結びつけて解釋することには疑問を呈している。一つの災異に對してさまざまな解釋があるのは、災異説の理論が不確かなものであることを意味すると考えるのである。こうしたことから、洪範五行説にもとづきつつ災異の意味をさまざまに説明している「漢書」五行志に對して、劉知幾はあまり高い評價を與えていない。次のような皮肉な言い方をしているのである。²⁰⁾

漢が中興して以後、宋・齊にいたるまで、その期間に、司馬彪（續漢書）、臧榮緒（晉書）、沈約（宋書）、蕭子顯（齊書）などが、それぞれ引き繼ぎあつて災異を記録し、競いあつて五行志を作った。これらの史書の五行志の記事は、完璧なものだとは言えないにしても、そのおおよそは事實を傳えたものである。なぜかと言えば、司馬彪をはじめとする人々は、漢代の學者ほどの名聲はなく、才能の點で班固の漢書ほどの史書は書けないことをみずから認識していた。それゆえに、かれらの議論は、つとめて常識的な線を守つたのである。かれらは、全て規範に従つたがため、譯けの分からぬ議論はせず、くわえて、古い書物は表現が簡略で、災異の意味するところを探究するのが困難であるのに對して、最近の史書は詳しく書くことを旨としていて、災異がなにの徴であったのかを廣く検討できたからなのである。これが、むかしの人の言うことが支離滅裂であるのに對して、後世の者の判斷が精密である原因なのだ。

このように、劉知幾は、災異や祥瑞を歴史書の中に記録することに異議は唱えないが、しかし、そうした現象に、十分な證據もないままに、無理やり解釋を付けることには反對を表明した。劉知幾には、強い觀念性と政治性とを帶びた災異思想に、全面的には賛成できなかったのであらう。おそらく、漢代から南北朝期にかけての史官たちと劉知幾との間に、五行志的な現象解釋についての認識にいささか差異が生じていたのである。劉知幾の唐代的な合理主義にはもう十分には理解できなくなつていた、別の様式の思考が、五行志を熱心にまとめた、一時代前の歴史家たちにはあつたのである。

たとえば陳壽は、「三國志」蜀書、後主傳の評の中で、次のように云っている。²⁰

蜀の後主は、賢明な宰相を信任していた時期には道理をわきまえた主君であったが、つまらぬ宦官ばらに惑わされると闇愚な支配者となってしまった。……くわえて、國には史官が置かれず、記録の仕事を担当する役目もなかった。その結果として、蜀の國の事跡には記録を缺く部分が多く、災異についても書かれたものがない。諸葛亮は行政に通じていたとはいえ、こうしたことについては、必ずしも周到でなかったのである。

このように、陳壽は、蜀の國に史官や注記の官が置かれなかったことを遺憾だとしているのであるが、その直接の結果として、蜀の國家的な行事についての公式記録が遺らなかったことと、災異について書いたものがないことを特に問題視している。すなわち、國家の史官の務めの中でも特に重要な任務として、主君の起居注や國家行事の記録を遺すことと並んで、災異を記録することが陳壽の腦裏にはあったのである。

歴史が行き当たりばったりに展開するのではなく、その流れの背後になんらかの法則性があるとき、この災異思想は、そうした法則を説明するための、相當に魅力的な理論であったに違いない。爲政者が道から外れた統治を行なうと、民衆の怨みの氣が天に影響を及ぼし（感應説）、天が爲政者に警告を發して災害を起こし、妖異事件を發生させ、そうした警告に従わぬ時には、國家が壊滅するに至る（天譴説）という、往相と還相とを備えた歴史展開の理論は、一方では、士大夫たちの、天の意志なのだという正義を振りかざした、君主權への抵抗を可能とするものでもあった。歴史の法則を解明する（直接には國家の將來を豫想できる）ものであると同時に、政治的行動の指針ともなりえる災異説が、まじめな儒家思想家たちの心をとらえたのは、むしろ當然のことであつたとも言えよう。

儒家思想を背後で支えていた精神の一つが、天への崇拜という宗教的感情であつたとすれば、災異觀念は、そうした感情に理論を付與するものでもあつた。茫々としてとらえどころのない天の意志を、災異を通じて實感することができ

である。災異事件の五行志的解釋の中にしばしば用いられる「天戒若曰（天が誠めてこのように云われた）」といった表現からもうかがわれるように、天が自分たちに直接に語りかけているのだという信念は、單なる理念を越えて、感性にも訴えかけるものであったに違いない。

もちろん、後漢末年から魏晉時期にかけての災異觀念は、董仲舒の理論をそのままに受け継いだものではなく、時代に對應して變化をしたものであった。「續漢書」五行志は、その序において、次のように云っている。^⑧

五行傳による「災異の」解釋とその占應（解釋が當たった例）とについては、「漢書」五行志が詳しく記録している。

もとの泰山太守の應劭と給事中の董巴と散騎常侍の譙周とは、それぞれに建武（後漢初年）以來の災異について記録をまとめている。ここでは、それらを合わせて検討を加え、「漢書」五行志のあとを繼ぐものとしたのである。

干寶の災異思想も、直接には應劭や譙周たちの觀念を引き繼ぐものであったと考えられる。しかも、そうした繼承は、單に災異についての政治的な解釋學を引き繼いだだけに止まらず、むしろそうした觀念の周邊にある、現實社會の諸現象へ向けた視點をも繼承するものであったことが重要である。次のように説明することができようか。すなわち、主君を中心に据えた、董仲舒のきわめて政治的な災異思想が、時代の變化（主要には、前漢的な皇帝權力の變質）の中で、世間一般の風俗をも注目するものへと變化して來た。そうした風俗への視線も、元來は變轉してゆく風俗に危機感を表明するものであった（應劭「風俗通義」がそうであり、「搜神記」にも服飾の亂れなどを危惧する條がいくつも見える）が、やがて、純粹に風俗のありようを見つめるものへと變化して來たのである。

あるいはまた、譙周が、司馬遷「史記」の内容に疑問をぶっつけて、「古史考」二十五篇を著わしたことも、干寶が「搜神記」の序において記録の信憑性を問題としたことと、その歴史記錄に對する基本姿勢において共通するところがあったのであろう。「史記」趙世家の、「周の穆王は造父を御者とし、西方へ旅をして、西王母にまみえると、そこが氣にいつて

歸るのを忘れた」とある記事について、「索隱」は、譙周の次のような言葉を引いている。^②

譙周は、このこと（穆王が西王母と會ったこと）を事實だとは信ぜず、次のように云っている、「わたしは、かつて、代（山西）の地の風俗では、東と西との日月が出入する場所について、その神を崇めて王父母と呼ぶと聞いたことがある」と。「西王母を」地名だとし、西域にあるとする説もあるが、なにを根據としているのだろう。

譙周は、古い時代のできごとを論じるのに、彼が傳聞した代の地の風俗を持ち出して、それを證據として用いている。こうしたところにも民衆的な風俗への視點の變化が見られよう。現在の風俗を根據にして、古い記録を確かめようとするのは、すぐあとに見るように、干寶が怪異事件の眞偽を考える際に用いる方法でもあった。

干寶が怪異の事件を見る視點の基礎に、この五行思想的災異觀念があったことは確かである。「晉書」の本傳には、「干寶は、その人となり、陰陽術數を好み、京房や夏侯勝らの經典解釋に心を牽かれた」と云っている。ここに挙げられている京房と夏侯勝との二人は、ともに「漢書」卷七十五に傳が立てられている、前漢時代の學者である。そのうちの京房は、易の解釋學に災異の觀念を導入し、「妖」なる現象を引き起こした原因を探究することに熱心であった。干寶の「搜神記」の中でも、「京房易傳」や「京房易妖」といった書物が、いくども引用されている。夏侯勝の方は、いわゆる大小夏侯のうちの大夏侯であって、「尚書」と「洪範五行傳」とを學んで、災異を説いたと「漢書」の本傳にある。おそらく干寶は、五行・災異思想に興味を持っていたというだけに止まらず、夏侯勝や京房をはじめとして、災異を説く人々が、主君や權力者の權威を畏れることなく、みずからの思うところを正面から表明して、政治を矯正しようとしたという生き方にも共感するところがあったのであろう。

干寶が、人々の常識を越えた事態に對しては、常識的な判斷では不十分で、そうした事態を通じて示されている、將來

への警告を読み取らねばならないとする、災異説の基本ある觀點を受け入れていたことは、「搜神記」に收められた、次のような一條からもうかがわれよう。³⁸⁾

漢の宣帝の時代のこと、河北から山西あたりで、三人の男が共同して一人の婦おんなを娶って、四人の子供を生ませた。妻と子供とを分けようということになり、平等に分けられないことから、訴訟ざたになった。廷尉の范延壽が判決を下して云った、「こうした者たちは、「その行ないから言つて」人間の仲間に屬するものではない。「それゆえ」禽獸が母に従い、父には従わないという習性にもとづいて處理するのがよい」と。そこで三人の男子を處刑し、子供は母親のもとにかえしたいと奏上した。宣帝は感嘆して云った、「ことを判斷するのに、なにもかも古い例にのっとるという必要はないのだ。この「范延壽の判決は」道理にかなひ、人の心も満足させるものだ」と。

思うに、范延壽は、人の世界のことがよく見え、刑罰の用い方もよく知っていた。しかし人妖（人に關して起る不可思議な事件；五行傳の用語）が將來に起る事態のきざしをなすということは考慮に入れることができなかったのである。

范延壽が行なつた判決は、宣帝も感心しているように、世俗的な道理の水準では、人々を十分に納得させるものであつたろう。しかし、干寶は、訴訟の處理だけに止らず、そうした事件が起つたこと自體の意味を考えねばならぬという。人倫を外れたこの人妖事件が、天が發した將來への警告であるある點を、范延壽は見落としていゝとするのである。

このように干寶は五行・災異思想に大きな關心を持ち、「搜神記」の中にも、五行志そのままのような記事を少なからず收録した。前に「法苑珠林」の引用を表にして示したように、原本「搜神記」では、變化篇にも妖怪篇にも、そこに記録される事件の基礎的な形態を示すものとして、五行志的な記事が集められていたのである。しかし、そうした部分は、いわば原理的な部分であつて、干寶の興味は、五行志的な部分を核にしなが、それと共通するところのある、その周邊領

域にまで廣がっていた。表二からもうかがわれるように、妖怪篇の前半部分には、五行志そのままの記事が並ぶのであるが、その後半部分には、妖怪現象に對應した人々のさまざまな行動が記録されている。「搜神記」という書物が我々にとって魅力があるのは、主として、妖怪篇後半部分のような、直接には天下國家に關らない、いわば世俗の事件の記録がそこに留められているからなのであるが、そうした興味深い記事は、前半部分の理論的骨組みが背景にあつてはじめて、書物の中に定着され得たものであることも忘れてはならないであろう。

「搜神記」を通してうかがわれる、干寶の五行・災異思想の特徴についてまとめておけば、董仲舒は、天の譴告として、まず災害が起こり、その後、さらに怪異が起こるのだと説明したのであるが、干寶は、災害の方にはほとんど關心がなく、もっぱら怪異現象に注目しているように見える。また、そうした怪異現象が備える、過去の爲政者の失敗を咎めるものと未來への警告であるという二つの要素のうち、主として未來への警告という要素を重視しているのである。その未來への警告も、特定の支配者に對する政治的な警告というよりも、社會全體に對して、人々の生き方、あるいは風俗を改めるようにと發せられたものだとしてされている場合が少なくない。干寶の災異觀念には、政治的な要素よりも社會倫理的な要素が大きかったと言えようか。

干寶も、國史をあずかる職務にある者として、災異現象に注目し、それを記録するのは當然の務めだと考えていたであろう。ただ、「搜神記」においては、災異の理論を背景にしつつ、より廣い範圍の、國家の大事に直接には關わりのない怪異現象をも、その中に取り込んでいるのである。干寶が直接に關わりあつた怪異の事件として、次のような記録が見えている。²⁴

元康の末年から太安年間にかけてのこと、長江ぞいの地域で、使い古された^{わらく}屨が自然に道に集まって、多い場合は四、五十足といった數にもなった。わたしは、あるとき、みずから人に言い付けて、それらの屨をばらばらにし、

木立や草むら、あるいは川や谷の中に捨てさせたことがある。次の日に見てみると、すべてまたもののように集まっていた。住民の中には、^{のろね}狸がくわえて集めているのを見たという者もあった。

世間での評判では、厲れいというのは人が身に着けるものの内でも卑しいもので、低いばつとせぬ仕事に従うものであって、低い階層の民衆たちの象徴である。「その厲れいが」使い古されていたというのは、疲弊を象徴している。道というのは、四方の者が交通するところであり、王者の命令が行き交う場所である。いま、使い古された厲れいが道に集まったというのは、低い階層の民衆たちが疲弊し、互いに呼應しあって亂を起こして、四方が斷絶し、王者の命令が届かなくなること象徴する、という風に解釋された。

後半に記される解釋が、世間一般の評判だとされていることから、不思議な事件に對して、こうした政治的解釋を施すことが、單に災異思想に興味を持つ學者たちだけに限られず、當時の世間一般の風潮であったことが知られよう。

干寶は、こうした事件が起ると、單に世間の風評を記録するだけでなく、それが本當なのかどうかを、みずから確かめようとしているのである。前に見たように、干寶は、「搜神記」の序文において、歴史記錄の信賴性を問題としていた。これは、一見したところ、鬼神の出現を傳えた記錄を擧げて無鬼論に反論するという、「搜神記」の政治的な目的に背くように思える。しかし、鬼神的世界の存在を確認したいという干寶自身の欲求は、無鬼論との論争を越えて、切實なものであった。それゆえ、みずからの論據にも嚴密な検討を加えようとしたのが、搜神記序に表明される、記錄の信賴性についての議論であったと推定される。たとえば、「搜神記」の個別例の記述の部分にも、次のような條がある。³⁵

宋の大夫であった邢史子臣は天道に明るかった。周の敬王の三十七年のこと、宋の景公がかれに尋ねた、「天道は、いかなる將來を指し示しておるか」と。答えて云った、「五年の後、五月丁亥の日に、わたくしは死ぬであります。わたくしの死後、五年すると、呉が滅びるであります。呉が滅びて五年の後、ご主君は逝去されるであります。」

う。ご逝去の後、四百年すると邾が天下を取るでありましょう」と。確かにその言葉のようになったのであった。「邾が天下を取る」と云うのは、魏が國を興すことをいっている。邾は曹姓の國であり、魏もまた曹姓で、ともに邾の子孫なのである。ただその年數については齟齬がある。邢史が年數を正しく豫知できなかったものであるうか。それともまた、年代がはるかに隔たるため、記録者たちが傳承する間に誤りが發生したものであろうか。

ここで干寶は、年數が豫言と一致しないことを指摘し、そうした齟齬が起こった二つの可能性を考えている。「神道」が確かに存在することを證明するのが「搜神記」編纂の目的だとすれば、邢史子臣の豫言が間違っていた可能性の方は取りあげない方がよさそうであるが、干寶は、ちゃんとそちらの可能性をも指摘しているのである。

干寶は、有鬼論のプロパガンダを推し進めようとする者ではなく、あくまでも鬼神世界の探究者であった。「搜神記」という命名は、そうしたことから、相應しいものであったと言えよう。「晉書」藝術傳に見える次のような記事も、この記事が事實であったかどうかは嚴密に言えば問題であるうが、干寶の探究者としての姿勢を垣間見させるものである。⁹⁶

韓友は、字を景先といい、廬江郡の舒縣の人である。……韓友の卜占が不思議なくらいよく當たった例は數多く、しかも殃を消し禍を轉じるといった「方術」も、すべて効果を擧げたのであった。干寶は、なぜそんなにうまくゆくのか、その理由を尋ねた。韓友が云った、「筮卦に五行の五つの要素の間の生と殺との理論を用いるのは、藥方を勘案し投藥して病氣を治す時に、冷と熱との藥材を組み合わせて、うまく効果を擧げるようにすると同様であって、必ず病氣が治るとも治らないとも云えないのだ」と。

韓友は、元康六年に賢良に推擧され、元帝は、幕府を江南に移すと、かれを廣武將軍に任じた。永嘉の末年に死んだ。

干寶が求めていたのは、過去の遠い時代に不思議な事件があったという歴史記録の眞實性の證明ではなかった。自分が

生きている、この現實の世界の中に鬼神が存在し、怪異が発生しているということを確かめたかったのである。無鬼論を主張する人々が、現實世界は常識的な法則が支配し、それとは別個に形而上學的な法則が存在するという世界觀を持つのに對して、干寶は、現實世界自體にも、一見したところそうではないように見えるかも知れないが、天の超越的な意志が貫徹しているのだと主張する。現實を常識で律してはならないというのが干寶の一貫した立場であった。

前に挙げた、表一、表二からもうかがえるように、干寶は、同じ種類の怪異事件を一まとめにして提示し、それら一まとめの区分の内部では、事件を太古の時代のものから現在のものへと、年代順に配列している。このように同種類の事件を年代順に配列したことについて、過去の事件によって現在の事件の實在を證明しようとしたものか、あるいは、現在の例から過去の事件も確かに起こったと證明しようとしたものか、二つの場合が考えられよう。そのいずれであるかを判斷するについて、次のような干寶の發言が大きな示唆を與えてくれると思われる。

「史記」楚世家の「陸終氏は六人の子供を産んだが、それは身體が裂けて生まれたのであった」という句に對する「集解」は、干寶の次のような言葉を引用している。²⁷⁾

干寶が云う：先儒や學士たちは、多くがこのこと（身體が裂けて子供が生まれたこと）を疑っている。譙允南（譙周）は、廣い才能を持ち、學問に通じて、この世界の根本法則に詳しい人物である。その譙周が「古史考」を著わして、その中で、この記事は筆者の誤認だとし、無視をして議論に取り上げなかった。わたくし自身も、その生まれ方の異常さをいぶかしく思う。しかし、考えてみるに、このようにして生まれた六人の子供の家系が引き繼がれ、その子孫はそれぞれに國を持って、六つの王朝、數千年の期間を、盛衰をけみしながらぐり抜け、その中から次々と霸王の位に昇るものが出たのである。天が、ある者を盛んにならしめようとする時、普通にはありえないような存在や現象が「その身邊に」出現することなのであろうか。

たとえば、古い記録の傳えるところによれば、脩己は背中が裂けて禹を産んだとされ、簡狄は胸が裂けて契を産んだとされる。「しかし、こうした例は」とても古い時代のことと、證據と爲すには足りない。近ごろ、魏の黃初五年に、汝南郡の屈雍の妻の王氏が男子を産んだ際には、子供は右の腋から生まれ、水が腹の上部から出たのであるが、特に支障もなく、數ヵ月もすると傷も癒着して、母子ともにつつがなかった。このことが、思うに、最近の事件の信すべきものである。こうした現在の事件を古い昔のことに當てはめてみれば、歴史の記録者たちがためを記したのではないことが確かに知られるのである。

天地は様々に活動し、陰陽は種々に變化するのであるから、どうして、切れっぱしのような知識に固執し、常識的な道理で全てを量ったりしてよいものだろう。

「詩」大雅生民にも、「后稷が生まれるに際しては」「圻かず副せず、災なく害なし」と歌われている。「詩」の作者の意を酌んでみるに、確かに古い時代の婦人に、身體が裂けて子供が生まれたという例があり、また、お産に際して災難に遭ったという者がいて、それゆえ、お産が無事であったことを褒め稱えたのであった。

こうした干寶の議論を通じて、古今の事例を見る際の視點が、經書などに記録された過去の事例を中心とするのではなく、現在の事件（近事）の方に据えられたものであったことが知られよう。いにしえの例によって今の事件を證するのではなく、現在の、黃初五年の事件をもって、「史記」の記事や「詩經」の内容が確かなのだと論じているのである。干寶は、古典學者であったが、その興味の中心は、あくまでも現在の現象の方にあったのである。

上に引いた干寶の議論が「搜神記」に載っていたものかどうかは、残念ながら確かめられない。しかし、ここに見える干寶の視點は、「搜神記」が古今の怪異の事例を集めた、その際の視點と共通するものであったに違いない。歴史家としての干寶は、おそらく過去の事實と現在の事實とを平等に扱おうとしたであろう。しかし、干寶自身の性向として、現在の

諸事象の方により大きな關心があった。「搜神記」は、そうした現在への關心を中心にしてまとめられていたのである。

注

(1) 豊田穰「搜神記・搜神後記源流考」東方學報(東京)二二冊、一九四一年

(2) 森野繁夫「搜神記の篇目」廣島大學文學部紀要二四三、一九六五年「搜神記」(法苑珠林)卷六、二十卷本:卷十一、三〇九「この數字は、

汪紹楹校注本(注14)が付したものに依る。なお以下の引用において、同一條の佚文が他の類書に見え、それによって本文を校訂した場合があるが、その一々は注記しなかった。そうした引用の一覧についても、汪紹楹の校注を参照)

外書曰、鬼神者其禍福發揚之顯於世者也、老子曰、昔者得一者、天得一以清、地得一以寧、神得一以靈、谷得一以盈、侯王得一以爲天下禎、然則天地鬼神與我並生者也、氣分則性異、域立則形殊、莫能相兼也、生者主陽、死者主陰、性之所託、各安其方、太陰之中、怪物存焉

「法苑珠林」の引用には、テキストとして百卷本「高麗藏經本」を使用した。百卷本「法苑珠林」が通行の百二十卷本より優れることについては、『出三藏記集・法苑珠林』(中央公論社、大乘佛典 中國・日本篇三、一九九三年)の解説を参照。

(4) 小南一郎「搜神記の文體」中國文學報第二二冊、一九六六年搜神記序(晉書)干寶傳、對注本のテキストによる)

雖考先志於載籍、收遺逸於當時、蓋非一目一耳之所親聞親也、亦安敢謂無失實者哉、衛朔失國、二傳互其所聞、呂望事周、子長存其兩說、若此比類、往往有焉、從此觀之、聞見之難一、由來尙矣、夫書赴告之定辭、據國史之方策、猶尙若此、況仰述千載之前、記殊俗之表、綴片言於殘闕、訪行事於故老、將使事不二迹、言無異塗、然後爲信者、固亦前史之所病、然而國家不廢注記之官、學士不絕誦覽之業、豈不以其

(6)

易觀卦象傳
觀天之神道、而四時不忒、聖人以神道設教而天下服矣

(7)

易繫辭傳「精義入神、以致用之」干寶注(周易集解)
能精義理之微、以得未然之事、是以涉於神道、而逆禍福也

(8)

「博物志」のテキストと構成とについては、「博物志校箋(二)」東方學報(京都)第五九冊、一九八七年、を参照。

(9)

「搜神記」のテキストの系譜については、上村幸次「搜神記私考」大谷學報第二二卷四號、一九四〇年、内田道雄「搜神記の世界」文化第一五卷三號(のちに、『中國小説研究』評論社、一九七七年)、西野貞治「搜神記攷」人文研究、一九六三年、など、多くの論文が言及している。敦煌本「搜神記」については、西野貞治「敦煌本搜神記について」神田博士還曆記念書誌學論集(平凡社)、一九五七年、の検討が有益である。

(10)

(11)

胡應麟「甲乙刺言」(廣百川學海本)知己傳

余嘗于潞河道中、與嘉禾姚叔祥詳論古今四部書、姚見余家藏書目中有于寶搜神記、大駭曰、果有是書乎、余應之曰、此不過法苑、御覽、藝文、初學、書抄諸書中錄出耳、豈從金函石篋、幽岩土窟握(掘)得耶、大都後出異書、皆此類也

ちなみに、胡應麟が潞河へ行き、胡穀元の家に寓居したのは、萬曆二十二年(一五九四年)のことである。吳晗「胡應麟年譜」(清華學報

第九期一號、一九三四年）を参照。

(12) 周本淳「胡震亨的家世生平及其著述考略」（杭州大學學報一九七九年第四期）、を参照。

(13) 李劍國「唐前志怪小說史」（南開大學出版社、一九八四年）は、胡應麟が作った輯本の「搜神記」が、そのまま二十卷本として出版されることになったと考えている。

(14) 汪紹楹校注「搜神記」（中華書局、古小說叢刊、一九七九年）

(15) 「法苑珠林」卷三十一、二十卷本：卷二二（三〇〇）

干寶（干寶）記云、天有五氣、萬物化成、木精則仁、火精則禮、金精則義、水精則智、土精則恩（思）、五氣盡純、聖德備也、木濁則弱、火濁則淫、金濁則暴、水濁則貪、土濁則頑、五氣盡濁、民之下也、中土多聖人、和氣所交也、絕域多怪物、異氣所產也、苟秉此氣、必有此形、苟有此形、必生此性、故食穀者、智慧而文、食草者、多力而愚、食桑者、有絲而蛾、食穴者、勇慤而悍、食土者、無心而不息、食氣者、神明而長壽、不食者、不死而神、大腰無雄、細腰無雌、無雄外接、無雌外育、三化之蟲、先孕後交、兼愛之獸、自爲牡牝、寄生因夫高木、女蘿託乎伏苓、木株於土、萍植於水、鳥排空而飛、獸踰實而走、蟲土閉而蟄、魚淵潛而處、本乎天者親上、本乎地者親下、本乎時者親旁、則各從其類也、千歲之雉、入海爲蜃、百年之雀、入江爲蛤、千歲之龜、能與人語、千歲之狐、起爲美女、千歲之蛇、斷而復續、百年之鼠、而能相下、數之至也、春分之日、鷹變爲鳩、秋分之日、鳩變爲鷹、時之化也、故腐草之爲螢也、朽葦之爲蜚也、稻之爲螢也、麥之爲蜚也、鶴羽翼生焉、眼目成焉、心智存焉、此自無知而化爲有知、而氣易也、鶴之爲蜃也、蛇之爲龍也、蜚之爲蝦也、不失其血氣、而形性變也、若此之類、不可勝論、應變而動、是謂順常、苟錯其方、則爲妖貴、故下體生於上、氣之反者也、人生獸、獸生人、氣之亂者也、男化爲女、女化爲男、氣之質者也、魯牛哀得疾、七日而化爲虎、形體變易、爪牙施張、其兄將入、搏而食之、當其爲人、不知將爲虎、當其爲虎、不知當爲人、

(16) 易繫辭上傳

在天成象、在地成形、變化見矣……聖人設卦觀象、繫辭焉、而明吉凶、剛柔相推而生變化、是故吉凶者失得之象也、悔吝者憂虞之象也、變化者進退之象也、剛柔者晝夜之象也

天數二十有五、地數三十、凡天地之數五十有五、此所以成變化而行鬼神也……子曰、知變化之道者、其知神之所爲乎

(17) 干寶易注（繫辭傳「故神无方而易无體」李鼎祚集解）

否泰盈虛者神也、變而周流者易也、言神之鼓萬物、無常方、易之應變化、無定體也

(18) 陰陽自然變化論（陸佃「埤雅」卷一、卷七：五雅本）

龍不見石、人不見風、魚不見水、鬼不見地

(19) 「法苑珠林」卷三十一、二十卷本：卷六（一〇二）

鷺目成而受胎、鵲影接而懷卵、鴛鴦交頸、野鵲傳枝、物固有是哉

妖怪者、干寶記云、蓋是精氣之依物者也、氣亂於中、物變於外、形神氣質、表裏之用也、本於五行、通於五事、雖消息昇降、化動萬端、然其休咎之徵、皆可得域而論矣

(20) 「搜神記」（「法苑珠林」卷三十一、「太平廣記」卷三六七、二十卷本：卷一四、三五八）

建安中、東郡民家有怪者、無故盆器自發、匱匱作聲、若有人擊、盤案在前、忽然便失之、鷄生、輒失子、如是數歲、甚疾惡之、乃多作美食、覆蓋著一室中、陰藏戶間伺之、果復重來、發聲如前、便閉戶、周旋室

- 中、更無所見、爲闇、但以杖擣地、良久、於室隅間、有所中、呼曰、
 咄咄冥死、開戶視之、得一老翁、可百餘歲、言語了不相當、貌狀頗欲
 類獸、遂行推問、乃於數里上、得其家人、云、失來十餘年、得之哀喜
 後歲餘日、復更失之、聞在陳留界、復作妖怪如此、時人猶以爲此翁也
 〔搜神記〕（法苑珠林）卷三二、二十卷本：卷六、一二二）
- (21) 魯昭公十九年、龍鬬於鄭時門之外、洧淵、京房易傳曰、衆心不安、厥
 妖龍鬬其邑中也
- (22) 〔搜神記〕と「漢書」、「宋書」、「晉書」など正史の五行志との記事の重
 なりあいについては、西谷登七郎「五行志と廿卷本搜神記」（廣島大學
 文學部紀要一、一九五一年）に詳しい検討がある。多賀浪沙「搜神記
 と漢書、晉書五行志」（九州中國學會報三三、一九八一年、のちに『搜
 神記の研究』近代文藝社、一九九四年）も、「搜神記」と五行志との關
 係を論じたものであるが、資料操作が、西谷論文よりずっと安易に
 なっているのは不可解である。また、「天戒若」を書物の名前だとして
 いるのにも賛成できない。
- (23) 〔春秋左氏傳〕莊公十四年
 初內蛇與外蛇鬬於鄭南門中、內蛇死、六年而厲公入、公聞之、問於申
 繻曰、猶有妖乎、對曰、人之所忌、其氣焰以取之、妖由人興也、人無
 譴焉、妖不自作、人弃常、則妖興、故有妖
- (24) 〔呂氏春秋〕季夏紀、制樂（陳奇猷「校釋」本）
 周文王立國八年、歲六月、文王寢疾、五日而地動……文王曰……
 夫天之見妖也、以罰有罪也、我必有罪、故天罰我也……文王曰、昌
 也請改行重善以移之、其可以免乎……此文王之所以止殃剪妖也
 董仲舒對策（漢書）卷五十六、董仲舒傳）
- (25) 臣謹案春秋之中、視前世已行之事、以觀天人相與之際、甚可畏也、國
 家將有失道之敗、而天適先出災害、以譴告之、不知自省、又出怪異、
 以警懼之、尚不知變、而傷敗迺至、以此見天心之仁愛人君、而欲止其
 亂也
- (26) 廢德教而任刑罰、刑罰不中則生邪氣、邪氣積於下、怨惡畜於上、上下
 不和、則陰陽繆戾而妖孽生矣、此災異所緣而起也
 宋永高康「董仲舒春秋災異說」（中國思想史研究第十八號、一九九五
 年）は、一見したところ別々のもののようである、天譴説と感應説と
 の間に密接な關係があったことを、巧妙に説明している。
- (27) 董仲舒對策（漢書）董仲舒傳）
 孔子作春秋、上揆之天道、下質諸人情、參之於古、考之於今、故春秋
 之所譏、災害之所加也、春秋之所惡、怪異之所施也、書邦家之過、兼
 災異之變、以此見人之所爲、其美惡之極、迺與天地流通、而往來相應
 日原利國「災異と讖緯——漢代思想へのアプローチ」（東方學第四三
 冊、一九七二年、のちに『漢代思想の研究』研文出版、一九八六年）
 を參照。
- (28) 劉知幾「史通」內篇三、書志（浦起龍「通釋」本）
 自漢中興已還、迄於宋齊、其間司馬彪、臧榮緒、沈約、蕭子顯、相承
 載筆、競志五行、雖未能盡善、而大較多實、何者、如彪之徒、皆自以
 名慚漢儒、才劣班史、凡所辯論、務守常途、既動遵繩墨、故理絕河漢、
 兼以古書從略、求徵應者難該、近史尚繁、考祥符者易治、此昔人所以
 言有乖越、後進所以事反精審也
- (29) 〔三國志〕蜀書三、後主傳評（中華書局排印本）
 評曰、後主任賢相則爲循理之君、惑闇豎則爲昏闇之后……又國不置
 史、注記無官、是以行事多遺、災異靡書、諸葛亮雖達於爲政、凡此之
 類、猶有未周焉
- (30) 司馬彪「續漢書」五行志（王先謙「後漢書集解」本）
 五行傳說及其占應、漢書五行志錄之詳矣、故泰山太守應劭、給事中董
 巴、散騎常侍譙周、竝撰建武以來災異、今合而論之、以續前志云
 〔史記〕趙世家索隱（武英殿刊本）
 譙周不信此事而云、余嘗聞之、代俗以東西陰陽所出入、宗其神、謂之
 王父母、或曰地名、在西域、有何據乎

(33) 「搜神記」〔法苑珠林〕卷四四、二十卷本：卷六、一三二）

漢宣帝之世、燕代之間、有三男共取一婦、生其四子、及至將分妻子、而不可均、乃致爭訟、廷尉范延壽斷之曰、此非人類、當以禽獸從母、不從父也、請戮三男子、以兒還母、宣帝嗟嘆曰、事何必古、若此則可謂當於理而厭人情也、延壽蓋見人事而知用刑矣、未知論人妖將來之應也

(34) 「搜神記」〔北堂書鈔〕卷一三六、「太平御覽」卷六九八、二十卷本：

卷七、二〇五

元康之末至太安之間、江浦之域、有敗牖自聚於道、多或至四五十兩、余常親將人散之、或投林草、或投淵谷、明日視之、悉復聚矣、民或云、見狸銜而聚之、世之所說、牖者人之賤服而當勞辱、下民之象也、敗者疲弊之像也、道者地理四方所以交通、王命所由往來也、今敗牖聚於道者、象下民疲病、將相聚爲亂、絕四方而壅王命

(35) 「搜神記」〔三國志〕魏書一、裴松之注、二十卷本：卷八、一三四）

宋大夫邢史子臣明於天道、周敬王之三十七年、景公問曰、天道其何祥、對曰、後五「十」年、五月丁亥、臣將死、死後五年、五月丁卯、吳將亡、亡後五年、君將終、終後四百年、邾王天下、俄而皆如其言、所云

(36) 「晉書」卷九五、藝術傳

邾王天下者、謂魏之興也、邾曹姓、魏亦曹姓、皆邾之後、其年數則錯、未知邢史失其數邪、將年代久遠、注記者傳而有謬也

韓友、字景先、廬江舒人也……友卜占神效甚多、而消殃轉禍、無不皆驗、干寶問其故、友曰、筮卦用五行相生殺、如案方投藥治病、以冷熱相救、其差與不差、不可必也、友以元康六年學賢良、元帝渡江、以爲廣武將軍、永嘉末卒

(37) 「史記」卷四十、楚世家、裴駟集解

干寶曰、先儒學士、多疑此事、譙允南、通才達學、精該數理者也、作古史考、以爲、作者妄記、廢而不論、余亦尤其生之異也、然案八子之世、子孫有國、升降六代、數千年間、迭至霸王、天將興之、必有尤物乎、若夫前志所傳、脩己背圻而生禹、簡狄胸剖而生契、歷代久遠、莫足相證、近魏黃初五年、汝南屈雍妻王氏生男兒、從右脇下、水腹上出、而平和自若、數月創合、母子無恙、斯蓋近事之信也、以今況古、固知注記者之妄也、天地云爲、陰陽變化、安可守之一端、概以常理乎、詩云、不圻不副、無災無害、原詩人之旨、明古之婦人、嘗有圻剖而產者矣、又有因產而遇災害者、故美其無害也

第四章 怪異の意味

一 干寶の神秘體驗

前章までに、主として、干寶が「搜神記」を編纂するに際して、理論的根據としたであろうところについて、検討を加えてきた。これらの理論は、玄學・清談の中で展開される無鬼論に對して反駁を加えることを主たる目的として構築されたものであった。しかしそうした理論は、あくまでも干寶の主觀的な意識を反映したものに過ぎず、この時代と社會との

中で「搜神記」という作品が編まれたことの意味を、その一部分だけ説明しているに過ぎないのである。

小論の最初にも述べたように、魏晉南北朝時期には、「搜神記」をはじめとして、志怪小説と呼ばれる作品が少なからず産み出され、その中に数多くの怪異事件の記録が収められている。この時代に志怪小説作品が盛んに編纂されたのは、こうした形態と内容とを備えた作品が、當時の人々の特徴的な思考様式や精神の仕組みを、他の文藝形態に較べて、よりよく結晶化して提示できたからであるに違いない。ここで言う思考様式や精神の仕組みとは、嚴密には論理的な構成を備えていない、一定の方向性を備えた情念などをも含みこんだものを指している。一つの時代を生きつつある生活の實感とも言ふべきものが、單にばらばらな感想の羅列である状態を越えて、特定の方向性を備えた思考の束^なとなった時、それを表明するに適した文藝形態が求められる。それは、思想・哲學などとはいささか性格を異にするが、それも人間の思考の一つの結晶體であり、そうしたものを表明したいという欲求は、小説などの形態を取って定着されるのである。

我々が志怪小説と呼ぶジャンルに屬する作品を、當時の人々は小説とは考えなかったであろう。しかし、そうした作品の中に定着されている、一定の方向性を備えた思考の束が形象化されたものは、やはり小説と呼び得る要素を多く含んでいるのである。これも最初に述べたように、怪異の物語りを集めたように見える志怪小説作品は、後世の同類の作品にあるような、趣味的な怪談集ではなかった。干寶自身が典型的な例になるであろうように、當時の人々は、怪異という現象に眞劍に相い対しようとしていたのである。志怪小説作品の備えていた意味を考えるためには、當時の人々にとって怪異現象がいかなる意味を持っていたのかを、生活感情という水準で把握することが、まず求められるであろう。

魏晉南北朝時代の人々にとって、怪異現象がなにを意味していたのかを尋ねるため、まず、干寶が「搜神記」を編むきっかけになったのが、かれ自身が體驗した不思議な事件であったという傳説について、検討を加えておこう。「晉書」干寶傳

も擧げているように、「搜神記」を編纂する原動力となったのは、干寶自身が體驗した二つの不思議な事件であったとされている。

その一つは、墓中に閉じ込められた父親の妾婢が、墓中で十年も生きていたという事件である。これも志怪小説の一種である「孔氏志怪」に、次のような記事が見える。^①

干寶の父親にはお氣にいりの婢女がいた。干寶の母親はとても嫉妬深かった。干寶の父親の葬儀の際に、母親は、すきを見て、その婢女を墓の中に押し込み、閉じ込めてしまった。十年が経って、母親も亡くなり、墓を開いたところ、その婢女が棺の上に倒れ伏していた。側に寄って見ると、まだ身體に溫もりがあり、やがて息が通うようになった。輿に載せて家にかえると、まる一日して、蘇生した。

その婢女が云うには、「墓中では」干寶の父親がいつも飲食を持って来てくれ、いっしょに交わりもしましたが、その恩愛の情は生きている時と變わりませんでした」と。「婢女は」家に吉事や凶事があるときには、いつもそのことを前もって語ったが、確かめてみると、すべて云う通りであった。元通りの身體に平復し、數年後になつて死んだ。

干寶は、この事件があつたことをきっかけにして、「搜神記」を編纂した。「搜神記」の中に、「感じるところがあつた」と書いているのは、このことを言っているのである。

この事件のことは、「太平御覽」卷五五六に引用される「續搜神記」にも見えており、兩者の表現がほとんど重なるところからすれば、一方が他方をそのまま轉載したに違いない。「孔氏志怪」を編纂した孔氏は東晉時期の人だとされる。^② おそらくは「續搜神記」が「孔氏志怪」の記事を採録したものであろう。なお、現行の「搜神後記」（秘册彙函本）卷四にも、ほぼ同文の記事が見えている。

もう一つ、「搜神記」編纂のきっかけとなった事件として擧げられているのは、干寶の兄に起こつたとされる蘇生事件で

ある。劉義慶の「幽明錄」には、次のような物語りを載せている。⁽³⁾

晉の時代に、于(干)慶という人物がいて、病氣もないのに死んだ。當時、方術師の吳猛という者がいて、于慶の息子に云った、「干侯の壽命はまだ盡きてはおりません。いま、命乞いをしてさしあげるから、殯や殮は行なわれないように」と。死骸を靜舎(宗教儀禮を行なう建て物)に寝かせてみると、心臓の下あたりにいささか温もりがのこっていた。そのまま七日間おいておくと、ちょうど暑い盛りで、于慶の身體は腐りかかった。吳猛は、朝早くやって來ると、人々に言い付けて息が通っているかをうかがわせ(？)、水(符水？)を用意すると、それで身體を洗い、口にも含ませた。こうしたことが終わると、吳猛はそのまま立ち去った。日中のころになり、于慶に生氣がもどった。すぐさま目を開き口を開けたが、まだ聲は出なかった。家族の者たちは、みな驚喜した。吳猛が、そこで水でうがいさせると、身體を起こし、腐血を數升も吐いた。だんだんと言葉が話せるようになり、三日もすると、本復して、平生と變わらなくなった。

于慶が云うには、「死んだばかりの時、數人から十人ほどの者たちがやって來るのが見えて、かれらは、わたしを縛り上げ桎梏かせを着けさせて、獄へつれて行った。「獄には」わたしと同様の者たちが十餘人もいて、順番に尋問を受けていた。まだ自分の順番にならない内に、突然に吳君が姿を見せて、北を向き「南面して尋問を行なっている王に對して」、わたしのために弁護をし、論じ立ててくださった。王は、そこで命令を出してわたしの桎梏をはずさせ、歸るようと命じられた。「その歸る途中に、吳君とともに」冥土の役所をいくつも通ったが、みな出迎えがあって、吳君と面會したいとの要請があった。吳君は、「そうした役所の長官をつとめている」神々たちみんなと上下の隔てのない應對をしていた。ただ、かれらがいかなる神であるのかは知られなかった。

この「幽明錄」の記事では、吳猛のはたらきによって冥府から歸還ができた于(干)慶という人物が干寶の關係者だと

は、どこにも表明されていない。この干慶が干寶の兄なのだとする説は、後に見るように、劉宋の雷次宗「豫章記」に見えるのが最も古い記録の一つである。吳猛が許眞君（許遜、許旌陽）の師として崇拝を受けるようになり、吳猛の事跡の不思議さも意圖的に宣傳されるようになったことの一環として、吳猛が救った干慶は干寶の兄であるということが強調されるようになったのであろう。「太平廣記」卷十四が引用する「十二眞君傳」には、次のようにある。⁴

吳眞君は、名は猛、字は世雲と云った。その家は、豫章郡の武寧縣にあった。……成長すると、南海太守の鮑靖（鮑靚）に師事して、至道についての言葉を受けた。……このころのこと、武寧縣令の干慶が死んで三日が経ったが、まだ殯はしていなかった。吳猛は、弔問に出かけ、哭の禮をなすと、そこで「喪主に向かつて」云った、「縣令さまはまだ死なれるべきではありません。今から、わたしは天へと昇って、「魂を取り返すべく」訴えてさしあげましょう」と。吳猛は、そう云って干慶の死骸のそばで横になった。數日がたつと、二人とも「その魂が」もどって來た。ちょうど暑い盛りで、死骸は腐亂しており、「もどって來た」干慶の魂は嫌がって、もとの身體に入ろうとはしなかった。吳猛が強く押したので、「魂が身體の中に入って」よみがえったのであった。

干慶の弟が、晉の著作郎の干寶であって、その兄の事件に感じるところがあったのと父の妾が殉葬されたが生き返ったのを目の当たりにしたことから、それがきっかけになって「搜神記」を編んだ。この書物は廣く世に行なわれた。

この吳猛という方術師は、干寶の家があったであろうと推測した潯陽に近い、豫章郡の出身で、潯陽の縣令にもなったとされる。また郭璞と交渉を持ったことから、王敦の亂に際しての責任を問われ、南方へ追放されたという經歷を持つ（雷次宗「豫章記」、御覽卷九三〇）ことなどから考えて、この吳猛が、干氏一族と交渉を持ったという可能性も小さくはない。しかし「幽明錄」が、干慶の名を出しながら、干寶の兄だとは云っていないことからすれば、元來は、干慶と干寶との間に

なにの血縁關係もなかったのであるが、同姓であり、干慶の蘇生譚が「搜神記」編纂にまつわる因縁話としてもふさわしいと考えられて、二人が兄弟とだということになったという可能性も否定はできない。「建康實錄」卷七、咸康二年の條では、「搜神記」編纂の機縁となった事件として、父親の愛する婢女が墓中に閉じ込められたことだけを擧げて、干慶のこととは云わない。干慶が干寶の兄なのだとする説については、なおその證據が不十分だと判断すべきであろう。

「孔氏志怪」の記事を通して、干寶からそれほど離れない時期に、人々は、「搜神記」編纂のきっかけとして、干寶自身の、父の妾をめぐる不思議な體驗があったのだと考えていたことが知られる。こうした書物を編むことを思い立つについては、なにか不思議な體驗があったはずだと一般に理解されていたのである。このことは、志怪小説作品が、少なくともその初期においては、趣味的な編纂物ではなく、強い心的動機とそれに伴う緊張感を持って編まれるべき書物だと考えられていたことを示唆するであろう。「孔氏志怪」の記事から、干寶自身も「感じる」ところがあって搜神記を編纂した（有所感起）と表明していたことが知られる。また、雷次宗の「豫章記」でも、吳猛が干慶を蘇生させた事件に結びつけて、「干慶は干寶の兄である。干寶は、このことをきっかけにして、搜神記を著したのであった。だからその序に、建武年間に感じる^⑤ところがあった（有所感起）と云っているのであり、この事件が著作をうながしたのである」と云っている。ちなみに「孔氏志怪」と「豫章記」が共に引いている「有所感起」という言葉は、現存の「搜神記序」には見えない。

もちろん、干寶が「感じる」ところがあったと書いている原因が、この父の妾の蘇生事件、あるいは兄の蘇生事件であったと言うのではない。干寶が序文の中で、具體的な内容を記さず、いわくありげに書いた「有所感起」という言葉に、兄や婢女の蘇生譚がくつつけられたのであろう。たとえば、婢女が墓の中にあって、長い年月、生きていたという話は他にもあって、當時、よく語られていた話柄の一つであったのだらう。「搜神記」（藝文類聚）卷三五所引、二十卷本：卷十五、三七二自體にも、杜預の息子である杜錫の家で起こった事件として、葬儀の際に、誤って墓中に閉じ込められた婢女が、十

餘年後まで生きていたという話しが收められていた。また、干慶の場合と同様の死者の蘇生譚も、當時、枚舉に暇のないほどの數で語り伝えられていたのである。^⑧

干寶が「搜神記」の編纂を「感じるところがあって」思い立ったについては、やはり彼自身の一種の神秘體驗があったのであろうが、それは、我々から見れば、取り立てて不思議がるほどの事件ではなかった可能性が大きいだろう。たとえば、景戒は「日本靈異記」編纂にきっかけとして、シジ虫が鳴いたなどと、よく分からないことを記している。干寶の體驗もそれと變わらぬ性質のものであったと推定される。たとえば、「搜神記」自體に載せられた次のような體驗も、「搜神記」の編纂を思い立つ、一つのきっかけになったのかも知れない。^⑨

わたしの外姉の夫である蔣士先が、病氣に罹って血を下した。醫者は蠱にあたったのだと診斷して、密かにみょうが藁荷の根を敷き物の下に撒くと、病人にはそのことを隠しておいた。すると病人は、ものが憑いたようになって、云った、「わたしに蠱を食くわせたのは張小小だ」と。そこで張小小を捕えようとしたところ、すでに姿をくらましていた。現在、世間では、蠱を治療するのに、よく藁荷を用いて、しばしば效き目がある。藁荷は、嘉草とも呼ばれる。

ここに記されているのは、その不思議さの程度という點では、取るに足らない事件だとも言えよう。しかし遠い傳聞ではなく、自分の身近に起こった、こうした種類の神秘體驗が、それまで、漠然と興味を懷いていた怪異にかかわる事柄について、もう一度、見直し、それを書物にまとめさせるきっかけになったのだと考えられるのである。

「豫章記」が引く「搜神記」の序文には、「建武年間に感じるころがあった」この書物を著したとあった。しかし「搜神記」の佚文を年代順にならべ、そのもっとも下る時期の記事から判斷すれば、この書物が完成したのは、王敦が反亂に失敗して死去した太寧二年（三三四年）以降であっただろうと推定される。^⑩もし「豫章記」の引用に間違いないとすれば、東晉の最初年に思い立った「搜神記」の著述のもくろみを、時間をかけて練り上げ、もう晩年にさしかかったところに

やっと完結させたということになるだろう。「捜神記」は、干寶のライフワークとも言わなければならない著作であった。

干寶は、なにかの身近な體驗がきっかけとなって、現實世界において、現實の法則と並行して、別の攝理も働いていることを確信し、そうした確信を基礎にして「捜神記」を著そうとした。想像を逞しくすれば、編纂の初期には、貴族階層の無鬼論への對抗という意識が強かったのであるが、後にはむしろ干寶自身が鬼神の存在を納得したいという意識に變わって來たのであろうか。その目的意識にはいささか變化があつたのかも知れないが、そうした長期間の著作を一貫して支えていたのは、干寶が個人的な神秘體驗を通じて得た確信とそれともなう心の張りとなつたであろう。

そうした個人的な神秘體驗は、飽和溶液に刺激を與えて、溶液の内容を析出し、結晶化させる働きをした。干寶が心中に抱えていた飽和溶液は、この時代の人々が共通して抱えている溶液の組成と、當然、大きくは異ならなかつた。干寶自身が意識していたか否かは別にして、こうした書物を編纂することを通して、彼が生きた時代と社會とに對する、強い方向性を備えた感想（生活の實感）とも言つべきものを文字に定着したのであつた。そのようにして結晶化された實感が、この時代を生きる人々の共感を得られた（飽和溶液の比喩を用いれば、干寶が内心で結晶化させたものが核となつて、人々の内心にあるものの結晶化を誘つた）からこそ、「捜神記」は廣く世の中に行なわれたのであつた。⁹⁾

二 怪異を産み出す社會

怪異事件はなぜ起こるのであろうか（より正確に表現するならば、なぜ怪異事件が起こつたと、人々の間で信じられ、廣く語り伝えられることになるのであろうか）。あるいは、どうした特徴を持った社會環境が怪異の物語りを産み出し、育てるのであろうか。怪異事件を産み出しやすい社會環境があるだろうことについては、數年前に、注目され取り上げられた、「學校の怪談」と呼ばれている一連の口頭傳承についての調査報告からもうかがわれるところである。¹⁰⁾身分制度の制約

が厳しかった魏晉南北朝時代の社會環境も、怪異事件を産み出しやすい性質を持っていたと言えようか。

怪異事件が起こる、その個別的、具體的な理由は、それぞれの場合に応じて様々であろうが、その基礎にある社會的な要因は、共通しており、それほど理解が困難なものではない。すなわち、人々の、かれらが生きている社會に對して懷いている不満や違和感など、心中にある、謂わば負のエネルギーが、適切な形で發散されない場合、怪異として形象化されるのだと、おおまかに規定することができるのである。精神内部において、社會との緊張關係が高まれば高まるほど、負のエネルギーが蓄積して、激烈な様相を持った怪異が出現するのだと、兩者の間に正の相關關係を想定することもできそうである。加えて、そうした怪異は、個々人の精神内部にその胚芽を持つにしても、同様の胚芽と土壤とが人々の間で共有されていて始めて、大きな衝擊力を備えた怪異事件として、廣範圍に傳承されるということが重要なのである。

干寶の生きた時代に、社會的に大きな衝擊を與えた怪異事件を例に取ってみよう。

西晉の最末年、愍帝の建興四年（三二六年）の十二月に、督運令史の淳于伯が斬罪に處せられた。その際に、淳于伯の血が、縛られていた柱を上に向かって流れるという怪異事件が起こったとされる。王隱の「晉書」は、淳于伯處刑とその後に續いた日照りとを結び付けて、次のように云っている。^①

愍帝の建興四年、丞相府の督軍令史であつた淳于伯を、建康の市場で處刑した。人々は騒ぎたて、口をそろえて、淳于伯は冤罪だと云つた。それ以後、きつい日照りが三年間にわたつて續いた。

人々が、淳于伯は冤罪だと騒ぎたてた背景には、次のような事情があつた。

永嘉五年（三二一年）六月、西晉の都であつた洛陽になだれ込んだ劉曜らの軍隊は、懷帝を捕えて北方の平陽に拉致した。懷帝が死去したとの報告を受けて即位した愍帝もまた、建興四年（三二六年）に劉曜に投降して、平陽に連れてゆかれた。懷帝は、永嘉七年に、愍帝は建興五年に、平陽の地で、ともに劉聰によって殺害されて、西晉王朝は滅びることになる。

このような状況の下で、江南の地に基盤を築きつあった司馬睿・王導政權の第一の義務は、中原の地を回復し、平陽に捕われている皇帝たちを救出することにあると、人々は考え、この政權自體も「克復神州」をスローガンとしていた。しかし、王導たちの本心は、江南における政權の基盤を固めることが当面の緊急事であって、中原に向けて軍を動かし、火中の栗を拾ったりすることは望んでいなかったのである。それゆえ、建興元年に、早く北方へ軍を進めて欲しいという愍帝の詔が使者によってもたらされた時にも、それを無視するような態度を取ったのであった。しかし、中原の回復に全く關心がないという態度を示せば、世論の期待を裏切り、政治的に大きな打撃をこうむることになるであろう。そこで、督運令史の淳于伯が職務を怠けて、軍を北方に進めるための基礎となる物資の運送がうまくいっていないため、北征が實行に移せないのだという理由を付けて、淳于伯を處刑したのであった。これは、田餘慶氏も云うように、江南における「明らかな」冤罪事件であり、王導政權がその本心をごまかすために、淳于伯の生命を犠牲にしたのであった。

王導たちは、これで事態をごまかせると考えたのであろうが、かれらの本心は「路人」たちも知るところであった。しかも、こうした冤罪事件を見聞きした人々は、もちろん淳于伯を死に追いやった權力者たちへ非難の氣持を懷いたに違いないが、より廣く共有された反應としては、淳于伯の冤罪による死が、なんらかの異常現象を引き起こさないはずがないと考えたのであった。王隱の「晉書」が記すように、その後には續いた三年の日照りは、淳于伯の冤罪による死がもたらした災害なのだと、まず考えられた。冤罪による死が日照りを引き起こすという觀念は、すでに以前から存在していたのである。たとえば、「後漢書」和帝紀の永元六年の條には、次のような記事が見える。¹³

七月、京師に日照りが續いた。……丁巳の日に、和帝は、洛陽の役所に御幸すると、囚徒たちを檢査し、冤罪事件を摘發した。洛陽令を收監し、獄に下して罪にあてた。司隸校尉と河南尹とを、ともに左遷した。和帝が宮中へもどるよりも早く、大雨が降った。

しかし、淳于伯の死によって引き起こされたとされる異常事件は、日照りだけでは止まらなかった。人々が、かれの冤死の不條理さから受けた衝撃の大きさは、日照りといった天候異常と結びつけるだけでは満足できず、より激烈な怪異を求めたのだと言えるであろう。董仲舒の災異説に依って言えば、災害だけに止まらず、一步進んで、妖異の出現が期待されたのである。

淳于伯が斬罪に處せられた時、その血が柱をつたって上向きに流れるという怪異がおこったという傳聞が人々の間に廣がったのは、かれの處刑からそれほど隔たらぬ時期であつたろう。この怪異のことを政治的な場で取り上げたのは、劉隗であつた。この劉隗が、元帝司馬睿の側近の一人で、琅瑯の王氏一族から深く憎まれていた人物であつたことについては、最初の章に述べた。「晉書」劉隗傳には、次のように記されている。

建興年間のこと、丞相府が督運令史の淳于伯を斬罪に處したところ、血が逆流するという事件があつた。

劉隗は、重ねて上奏をして云つた、「古代にあつては、裁判ごとを處理する時、『周禮』に見えるように」必ず五つの方角から被告人の様子を丁寧^{ていねい}に觀察し、三本の槐樹と九本の棘のもとで公卿たちが訴えを聴くという制度によって、民衆たちの眞情を探ろうとしたのでありました。たとえ、いかに行政に明るい人物であっても、『權限を越えて』裁判の判決の關わつたりしなかつたのは、死刑にした者は、二度と生き返らせることができず、刑によって手足を切斷してしまえば、再びくつつけることが不可能だからであります。さればこそ賢明なる主君は、哀れみの情をもって刑を用い、曹參が齊の國を去るに當つては、民衆たちの裁判事は人から借りた物のように慎重にあつかわねばならないと後任者に助言したのであります。

近年來、無秩序が蒸成されて、殺戮に齒止めがなく、同じ罪に對して判決内容が異なるなど、刑罰はその原則から外れております。慎んで思いみしますに、督運令史の淳于伯が處刑された際、處刑で流された血が柱に付着し、その

まま上へと流れて、柱の末端まで、二丈三尺さかのぼると、そこから廻って、下へ四尺五寸流れました。民衆たちは騒ぎ立て、紳士淑女たちも十分だと思ふまでそれを見て、みなそろって淳于伯は冤罪であると申しました。淳于伯の息子の淳于忠が誤審だとして訴訟を起こし、次のように申しております、（淳于忠の訴えの引用は省略）。

愼んで思いみするに、從事中郎の周延、法曹參軍の劉胤、その配下の李匡らは、幸いにも特別のおぼしめしを被り、ともに中央官廳に登用されておるのでございます。當然、ご政道の基本方針を大切に守り、法律を詳しく調べて、死刑には愼重であつて、民衆に冤罪の者がなく、無實を訴えるような者がないようにと心がけるべきなのでございます。しかるに、淳于伯の冤罪は周青の例に同じく、冤罪に死んだ魂は冥土で哭し、死後に遭る怨みを黄泉で訴えておるといった事態を引き起こしました。淳于伯の死に對する嘆きは、杞梁の死に對する「その妻の嘆き」よりも深く、血によって表わされた妖異は、「杞梁の妻の哭聲が」長城を崩した例よりも激しいものでありました。盡きぬ思いと恨みとは、たとえ死んでも忘失されるものではありません。それゆえ、「その遺恨によって、夏に」霜を降らした者もあり、夜毎に哭する鬼（亡者）もあり、伯有は晝に姿を現わし、彭生は家に姿を變えて出現したのでございます。刑罰と處刑とが中庸を失する時、妖異と災害とが竝んで現われます。過去の事例と現在のことを比べ合わせてみまするに、そうした道理は「時代を越えて」不變のものであることが知られるのでございます。

「このような怪異がおこつたのは」すべて周延らがその任務に堪えなかつたからであります。どうかかれらを皆、免職されますように」と。

こうした上奏が行なわれたことから、右將軍の王導らは、責任を取つて辭職を申し出た。

こうした怪異事件の傳聞が事實だとして人々に疑われることがなかつたからこそ、政治的な場においても大きな衝擊力を備え、劉隗の上奏が、王導らの辭職願ひを引き出したのであつた。この辭職願ひに對しては、司馬睿が慰留をして、結

局、王導らは罪を問われることがなかったという。王導が辭職を申し出たのは、單に劉隗の追求を受けたからというに止まらず、恐らくは、冤罪事件に對する人々の非難や責任追求をかわす意味もあったのであらう。

郭璞もまた、淳于伯の怪異事件を取り上げている。かれが、天候不順が續くのは刑罰が嚴しすぎるためだと述べた上疏の中で、次のように述べている。⁽¹⁵⁾

去年の秋以來、雨が續いて、そのまま年を越しました。これは、「五行の」金をシンボルとする我が王朝が「火を涉る」（？）という瑞祥なわけではありませんが、同時にまた、刑罰や裁判ごとが充滿して、怨嗟の氣が引き起こしたものであります。去る建興四年の十二月のこと、丞相令史代行の淳于伯が市場で處刑されたところ、その血が長い標^{はし}を上に向かつて流れました。淳于伯はつまらぬ身分の者です。その罪に疑問點がなかったわけでないとはいえ、どうして彼に天を感じしめ靈なる存在を動かして、こうした怪異を引き起こせる力などありましたらう。これは、天神が、金をシンボルとする我が王朝に肩入れをし、陛下を我が子として慈しみ、しばしば災異を表わして、心をこめて「忠告を」して下さっているのです。

こうした郭璞の上疏からも、淳于伯の刑死に際して、血が柱に沿って上向きに流れるという怪異が起こったということが、當時、事實として廣く認められていただらうこと、しかも、淳于伯は無罪だというのが一般的な意見であったことが知られるのである。ただ、郭璞の議論の背後には、王導政權を擁護しようとの意圖がほの見えるようである。すなわち、こうした怪異が起こったのは、淳于伯の無辜の死の結果ではなく、天帝が晉の皇帝に目をかけて、忠告をして下さっている證據なのだと主張している。人々の共通の認識は、こうした怪異は冤罪の淳于伯の遺恨が引き起こしたとするものであったらう。そうした中で、郭璞が、そうではなく、天帝が晉の主君に忠告をするために引き起こした異變だという内容の上奏をしたのは、淳于伯の事件のもつ衝擊力を柔らげようと、裏の意圖があったものと推測される。天が主君を

愛すればこそ災異を現わすのだという主張は、前に述べたように、董仲舒の災異説を直接に承けたものであった。

上に引いた劉隗と郭璞との發言は、災異の理論を背景にした、きわめて政治的なものであった。しかし、淳于伯にまつわる怪異の傳承を成長させた、人々に共通する心情は、淳于伯の冤罪による死への憤りであり、そこから進んで、無罪のまま刑死した淳于伯が、なにも怪異を起こさぬまま終わるはずがないという、一種の期待であったにちがいない。不條理なままに死んだ人物が、その死後、なにも事を起こさぬまま終わっては、善惡の行爲に對する應報のバランス・シートが不完全なものとなるのであって、そんなことがあってはならないという心情であつただろう。そのような心情が、志怪小説に集められている、怪異の物語りを産み出す一つの源泉であつたろうことを、以前に論じたことがある。^⑩

そのような、人々の間に共通する心情が、怪異事件を産み出すのであるが、その怪異の様式や形態は、自由に選ばれるのではなく、古くからの傳承の中にその原型があつた。怪異が、傳承に根づいておればこそ、人々の間に容易に受け容れられ、廣く語り傳えられたのである。淳于伯をめぐる怪異の原型は、次のような傳承の中に見ることができる。すでに「漢書」于定國傳や「說苑」貴德篇に見える記事であるが、「搜神記」から引用すれば、次のような内容である。^⑪

「漢書」に次のような記事が見える。東海郡の地に孝行な嫁がいて、夫の母親に孝養を盡くしていた。夫の母親が云つた、「嫁は、苦勞をしてわたしに孝養を盡くしてくれ。わたしは、もう年を取ってしまった。残りの歳月に執着して、いつまでも若い人を煩わせることもあるまい」と。そう云うと、首を吊つて死んだ。その母親の實の娘が、嫁がうちの母を殺したと、官に告發した。役所は、嫁を捕えて獄に繋ぎ、ひどい拷問にかけた。孝行な嫁は、苦痛に堪え切れず、嘘の自白をして、罪を認めた。

この當時、于公が司法關係の下役人をしており、「この嫁は、十年餘りも夫の母親に孝養を盡くしており、孝行であることが廣く知られております。殺しておらぬこと、疑いがございませぬ」と申し述べた。「しかし」太守は耳を貸さ

なかった。于公は、反論をしてもまともに扱ってもらえぬところから、自分で書いた判決文を胸に抱いて、法廷で哭すると、席を立った。「このようにして、嫁は處刑された」。

これ以後、東海郡全體が干ばつに見舞われ、三年にわたって雨が降らなかった。

次の太守がやって来ると、于公が申し述べた、「孝行な嫁は、死に當たるような罪を犯しておりませぬのに、先の太守は、無理やり殺してしまいました。その咎がこうした日照り引き起こしたのです」と。太守は、すぐさま、みずから孝行な嫁の塚で祭祀を行ない、その墓に看板を立てて「その孝行を表彰した」。天は立ちどころに雨を降らせ、穀物も大いに稔った。

長老たちの言い伝えによれば、孝行な嫁は、名を周青といった。周青の處刑に際して、「彼女を載せた」車には十丈の高さの竹竿が立てられ、それに五つの幡はたを懸けられていた。彼女が人々に向かって、誓言ちげいをして云うには、「もしわたしに罪が有るならば、殺されたあと、血が下へ流れても結構だ。しかし、もしわたしが無實で死ぬのであれば、血が逆流してくれるように」と。刑が執行されると、流された血は青黄色で、竹竿に沿っててっぺんまで血が上ると、そこから幡に沿って下に流れた、とのことである。

この周青の事件のことは、上に引いた劉隗の上奏にも言及されていた。人々は、淳于伯の怪異を傳聞すると、すぐ周青の事件を思い起こした。しかし、怪異形成のメカニズムという観点から言えば順序が逆で、淳于伯が冤罪のまま殺されるという事件が人々に衝撃を與えて、そうした不條理が怪異事件を引き起こさないと考えられない時、すでにあった周青の例がモデルとなって、血の逆流という怪異が、淳于伯の場合にも起こったとされたのであった。そうしたモデルののっとしておればこそ、人々は、容易にそれを事實だと信じ、廣く語り傳えられたのである。

このように怪異事件は、人々がその内心に懷く、主として負のエネルギーを備えた感情を、傳承的な形式にのっとりつ

つ、形象化したものだと言えるであろう。それが、現實には有り得ない事件であればこそ、逆にそこに、人々の内心にあったものを純粹化された形で見るのできるのである。

ちなみに言えば、この淳于伯の事件については、二十卷本「搜神記」巻七にも言及があるのであるが、前にも述べたように、その條は、原本「搜神記」にあったかどうか多分に疑わしい。「搜神記」が最終的にまとめられたのは、王敦の亂が平定されたあとのことで、かつて干寶と王導周邊との間に對立感情があったとしても、兩者はすでに和解していたであろう。さればこそ、干寶は朝廷にもどって、王導の幕府に入ることができたのである。そうした立場にある干寶は、王導の古傷にさわるようになるような、淳于伯の事件についての記述を、おそらく意識的に避けたであろう。そうしたことから、二十卷本「搜神記」に收められた淳于伯の記事は、原本にはなかったもので、明代の再編者が「宋書」五行志などから取って現行本に入れたものである可能性が大きいのである。

淳于伯の冤魂が引き起こしたとされる怪異事件は、おそらく民衆たちをも巻き込んだ社會現象であった。それとはいささか性格を異にする、それぞれの士大夫の家の中で、先祖から子孫へと傳承される物語りの中にも、この時代、超自然的な要素が相當に色濃く含まれていたと考えられる。そうした、一つの家の中で傳承される怪異譚との例として、「搜神記」の中から、干寶自身の一族の間で傳えられたと推定される物語りをいくつか抜き出してみよう。それが干氏一族内部の傳承から出たものであると、もっとも容易に推定できるのは、吳の時代に起こった事件についての記録である。

陳壽「三國志」に對して、裴松之が付けた注の中には、あわせて十二條、「搜神記」の文章が引用されている。裴松之は劉宋時代の人であって、「三國志」裴注の中に見えるものが、「搜神記」のもっとも古い引用の一つなのである。「三國志」の中でも、特に吳書の注に引かれている「搜神記」の内容は、その多くが、吳の將軍の家柄であった干氏一族内部の言い

傳えを反映したものであったと推測できるものである。

裴松之は、「三國志」吳書に付けた注の中で、吳の國で起こった一つの事件に對して、いく種類もの記録を並列して示すことが多い。そうした中にあって、「搜神記」からの引用が、他の資料とは異なる獨自の内容を傳えている場合が少なくないのである。たとえば、吳書一の裴注には、孫策が方術者の于吉を殺したことに關わる記録として、「搜神記」から二條の記事を引用している。それら「搜神記」の内容は、獨自のものであって、それゆえ裴松之も、「江表傳と搜神記とでは、于吉についての記事内容が異なっている。どちらが正しいのか分からない」とコメントを加えているのである。こうした獨自の内容は、先立つ書物からの引用ではなく、その多くが、干氏の家が吳王朝に仕えていた時期に、先祖の誰かが見聞したところだとして、その一族の閒で語り傳えられていたものであった可能性が大きいであろう。

そうした吳王朝時期の事件の一つを挙げれば、吳書三（孫皓傳）の裴注に引かれる「搜神記」には、次のような物語りが記録されている。¹⁸

吳はできたばかりの國であつて、信賴關係が固まっていなから、國境地帶を守備する武將たちは、みな妻子を人質としてさし出していた。そうした人質たちは保質と呼ばれていた。「保質となつた」子供や若者たちは、同じ境涯にあることから、毎日、數人から十人ほどが一緒になつて遊んでいた。

永安二年三月のこと、一人の不思議な子供が現われた。身の丈は四尺あまり、年のころは六七歳ほどで、青い上着を着て、やつて來て子供たちと一緒に遊んだが、どこの子なのか、だれも知らなかつた。みなが尋ねた、「あんたはどこの子供なんだい。今日、ひよつこりやつて來たけど」と。答えた、「あんたたちが樂しそうに遊んでいるので、それでやつて來たんだ」と。よく見てみると、目から光がさして、キラキラものを照らすようであつた。子供たちは、怖くなつて、なぜそんな風なのかと、重ねて尋ねた。そう問われて、その子が答えた、「あんたたちはわたしは嫌

いかい。わたしは、人じゃあなくて、熒惑星（火星）なんだよ。おまえたちに告げたいことがある。三公が地ならしをしたあとを、司馬が進んでゆくのだ」と。子供たちはびっくりし、走って大人たちに告げにいった者があった。大人が駆けつけて、なにが起こったのかを確かめようとした。その子供が云った、「もうおさらばだ」と。身をそばだたせて跳躍すると、そのまま姿が見えなくなった。振り仰いで見てみると、ちょうど一匹の練り絹を引くようにして天に昇ってゆくのであった。駆けつけて来た大人たちにも、そうした情景を見ることができた。風に吹かれるようにして次第に高くなり、しばらくして見えなくなった。

當時、吳の政治は厳しくて、誰もこのことを人に知らせようとはしなかった。その後、五年して蜀が滅び、さらに六年して晉が興り、孫皓の時になって吳も滅んで、「三國の滅亡」のあとをうけて「司馬氏が進んでいったのである。

干寶の家は、吳王朝に仕えた武將の家柄であった。おそらく、この怪異事件を體驗した「保質」の子供たちの中には、干氏の關係者もいたのであろう。當時、他言することがはばかられたこの事件が「搜神記」に記録されることになった道筋として、干氏一族内部での言い伝えという経路が、もっとも考えやすいものである。

もう一つ、吳の時代の怪異事件の記録を見ておこう。吳書十九、諸葛恪傳の裴注が引用する「搜神記」の文章である。諸葛恪は、優れた才能を備え、軍功も輝かしく、孫權の死に際しては、その顧命を受けた。このようにして諸葛恪は、權勢をほしいままにすることになったのであるが、やがて奢り高ぶって人心が離れ、宮中でのクーデターで、あっけなく殺されてしまう。「三國志」吳書の諸葛恪傳にも、かれの殺害に際して、いろいろと不思議な事件があったことが記されているが、その裴松之注の引く「搜神記」は、次のような怪異を記録している。¹⁹⁾

諸葛恪が宮中に入って、殺害されたあと、その妻は「そうした事件のことを知らないままに」家にいたのであるが、婢女に語りかけて云った、「おまえはなんでそんなに血なまぐさいのかえ」。婢女が云った、「そんなことはございませ

ん」。しばらくすると、ますます臭いがひどくなった。かさねて婢女に尋ねた、「おまえの眼はギョロギョロして、いつもと違うのはなぜなの」。婢女は突然、躍り上がると、その頭は家の棟のところまで伸びて、腕を振るい歯ぎしりをして云った、「諸葛さまは、孫峻めに殺害された」と。このことがあって、家の者たちはみな諸葛恪の死を知ったのであった。それから間もなく、捕り手の役人と兵士とがやって来た。

絶對的な權力を振るった者が、あえなく殺されたりして歴史の舞台から退場する時、その境涯の變轉の落差の大きさを埋めるため、怪異事件をその間に挟み込むとするのは、人間の一般的な心理だと言えるのかも知れない。たとえば、プルターク『英雄傳』は、シーザーの暗殺の際に、いくつもの不思議な事件があったと記している。そうした不思議な事件が起こるとするのは人類一般の心性なのであろうが、その怪異の種類や性格の中に、それぞれの文化の特徴と時代性²⁰とが色濃く反映されているのである。

諸葛恪の暗殺事件にともなうて起こったとして「搜神記」が記録している、この怪異事件は、一種の夢魔のような、恐怖體驗が結晶化していることに特徴がある。目の前にいた婢女の背丈が、突然、家の棟までのびて、歯ぎしりをしながら、家の主人の死を傳えたというのである。人々の精神に暗い衝撃を與える種類の怪異事件だと言えるだろう。「搜神記」が記録している、吳の政權をめぐる怪異には、同様の、暗い衝撃を與えるものが少なくないように見える。たとえば、前にも言及したが、孫策に殺された于吉をめぐる、「搜神記」は、次のような怪異を記録している。

孫策は、于吉を殺したあと、一人でいるといつも、于吉の姿がぼんやりと側にいるように見え、心中、それをひどく嫌って、いささか精神に異常を來たすようになった。のちに「刺客から受けた」傷もほぼ治ったことから、鏡を手にとって自分を映してみたところ、于吉が鏡の中に映っているのが見えた。うしろを振り向いたが誰もいない。いくどか鏡を見たり、振り向いたりすることを繰り返したあと、鏡を殴りつけて絶叫した。傷口がみな開いて、まもなく

孫策は死んだ。

鏡を殴りつけ、絶叫して死ぬ呉の主君というイメージも、あまり明るいものではない。あるいはまた、呉書五、妃嬪傳の裴松之注が引く「搜神記」は、政權争いの中で殺され、粗末に葬られた朱公主の墓を、のちに巫に捜させたことを記しているが、その中に描かれる、石子岡の墓地の間をさまよう朱公主の靈魂の姿も、陰鬱なものである。

これらの條からうかがわれる、呉王朝に對する共通した暗鬱なイメージは、干氏の家における、呉の時代に關する言い傳えの基調を反映したものだと考えられよう。前にも指摘したように、江南の中小世族階層にとって、孫吳の政權は、必ずしも自分たちに望ましい權力だとは考えられていなかった。特に、その政權末期の政治的混亂は、かれらの心を孫吳政權から引き離してしまったに違いない。「搜神記」に記録されている、孫吳時期に屬する怪異の物語りは、そうした時代をくぐり抜けて來た干氏一族が、その一族内部に定着させていた、一つの時代のイメージであつたと言えようか。

「三國志」の裴松之注が引用する「搜神記」の文章を中心にして、干氏一族が孫吳政權に對して懷いていた心象風景ともいふべきものを見て來た。「搜神記」には、これ以外にも、「呉の時」と云つて始まる條がいくつも收められている。そうした條の内の少なからざる數のものも、同様に干氏一族の傳承を文字に定着したものだと考えられよう。上に見たように、呉政權の支配者たちにまつわる物語りには陰慘なものが多いのであるが、それ以外の話しには、そうした傾向が顯著に見られるわけではない。すなわち、暗い心象風景は、呉の時代全體への印象と言うよりも、孫吳の權力と密接に結びついたものであつたことが知られるのである。

三 語りの場と「搜神記」の内容

上に見たように、干氏一族の中で語り傳えられて來た怪異の物語りには、それぞれの時代の中を生き延びて來た、干氏

という一族の心象風景とも言うべきものが定着されているのであった。「搜神記」という作品全體も、干氏一族を含んだ中小士族階層の、十分には論理化されることのない、生活體驗から結晶化してきた心象を、怪異の記録という形式を通じて定着した部分が核となつて、構成されているのである。さらに擴げて言えば、志怪小説と呼ばれるジャンルの諸作品によって、それまでは文化の表面にほとんど出ることがなかった、中下級士大夫階層に屬する人々の生活の實感が、始めて形象化され、表明されたのであった。怪異の記録を中心にして編纂されたこの一群の作品が、文學史の上に持つことも大きな意味は、權力と文化の最上層には位置しない、中下層士大夫たちの心象が定着された點にあったに違いない。

干寶は、「搜神記」の序文の中で、この書物を編む際の材料として、すでに書物になつていてものの中から轉載したものと、現在、人々の間で語り傳えられているところから採訪したものとがあると云っている。「搜神記」がその材料を得た、いくつかの先立つ書物の中にあつて、應劭が編んだ「風俗通義」の存在が特に重要である。學者の應劭は、大きく變化しつつある後漢末年の「風俗」に危機感を懷き、自分の思想をまとめて「風俗通義」を編んだのであるが、その中に少なからず、日常的な場で起こつたとされる怪異が記録されている。應劭の立場は、そうした怪異事件を好んで語り傳える社會風潮に批判を加えようとするものであったが、そのことは逆に言えば、國家の政治に直接に關わる災異とは水準の異なる、日常生活の中に出現する怪異が、當時の知識人の思想に對して、相當に重い意味を持つようになっていたことを示しているのである。學者であり、地方官階層に屬する應劭と干寶とは、その社會的な立場の點でも共通性が少なくなく、「搜神記」に、「風俗通義」を引き繼ぐ部分があつたのは、むしろ當然のことであつた。

一方、干寶は、「搜神記序」において、人々の間で實際に語り傳えられている話をもその中に取り込んだと表明していた。「搜神記」が備える獨自の意味（獨自の價值）は、書物に材料を仰ぐだけでなく、人々の間で語り傳えられている物語りを、積極的に文字に定着したことにあると言えるだろう。人々が傳説や世間ばなしとして語り傳えるところは、確かに

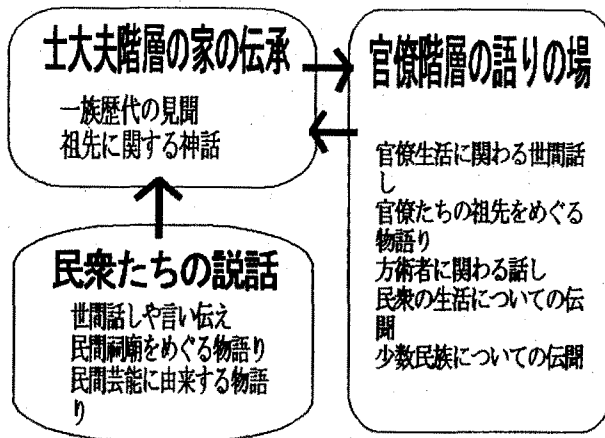
思想的には整理されたものではないが、その中には、一つの時代を生きる人々が心に懷く、満たされぬ思いとよりよい社會への希求とが、ある場合には直截に、ある場合には屈折して、表明されているのである。われわれ小説的文藝の探究に携わる者の主要な仕事の一つが、それぞれの作品に反映されている、生活の中にありながら、生活のかなたにかける、人々の思いがかなるものであったのかを追求し分析することにあるに違いない。

干寶が、人々の間で語られている傳説や世間はなしに接觸する経路はいくつもあったであろう。とりわけ「搜神記」に收められたそうした傳聞は、地域的にも階層的にも、相當に廣い範圍に及んでいるのである。多方面に繋がる説話のネットワーク的な組織がなければ、民衆たちの世間はなしから、南方の少數民族に起源するであろう神話や傳説までを、「搜神記」の中に取り込むことは不可能であったと考えられる。

そうしたネットワークの結節點として、中下級官僚階層の語りの場を想定することができるのではなからうか。たとえば、官吏として地方に出た官僚たちが都にもどる時、それぞれの地方の物語りも都に持ってかえり、都における官僚たちの語りの場で、そうした話を披露する場合が少なくなかったであろう。もちろん、都におけるほど多彩な内容を含まなかったかも知れないが、それぞれの地方の役所の内部にも、同様の語りの場があったに違いない。

残念ながら、そうした語りの場の具體的な様相を伝える資料はほとんど遺っていない。志怪小説が史書の文體を取ったこと（言い換えれば、これらの作品を、當時の人々は歴史書の一部だと考えたこと）が、作品の中に收められたそれぞれの條について、傳承過程への注記がないことの主要な原因であったと考えられる。しかし、時に誰から伝えられた話であるかという記述がはさまれる場合もないではない。たとえば、劉義慶「幽明錄」には、次のような一條が見える。²²

晉の義熙年間のこと、范寅は南康郡の太守となった。その時に、贛縣の吏が、次のような話をした。先に山に入つて薪を取っておりました時、二匹の龜をみつめました。ともに二尺の盤ほどの大きさがありました。……



圖一

この不思議な龜をめぐる物語りは、縣の下役人がした自分の見聞譚を郡の太守が聞いて、おそらく都にもどったあと、同僚たちに話したものであっただろう。

あるいはまた、直接の資料ではないが、「高僧傳」卷七、釋僧瑾傳に見える次のような記事は、怪異の話しが、士大夫階層の集まりの中で、話題として好まれたことを示す例として挙げられるかも知れない。²³

宋の明帝は、のちに風疾（神經症？）に罹り、さかんに針灸の治療を行なった。痛みがあり心が晴れず、なにのやる氣も起らない時には、いつも周顒や殷浩らを召すと、「鬼神雜事」を話させて、胸のなかを晴らした。

ここに記されているのは、主君の周りにはべる、一種のオトギ衆的な人々が行なう「鬼神雜事」の物語りの場合である。もう少し階級の低い官僚階層の間でも、つれづれを慰めるために「鬼神雜事」が語られる場合が少なかつたであろう。二人の對話である場合もあつたろうし、數人が集まってする場合もあつたであろう。そうした場合には、皇帝の場合とは異なり、特にオトギ衆の人々がいるわけではないので、それぞれが自分が見聞きした珍しい話を、順繰りにみんなに披露したであろうと推測される。こうした物語りは、一時のつれづれを慰めるために行なわれるもので、多くの人は、おもしろい話しだとして聞いて、そのまま忘れてしまったに違いない。しかし干寶は、そうした話をじっと聞いて、記憶に留めたのであった。

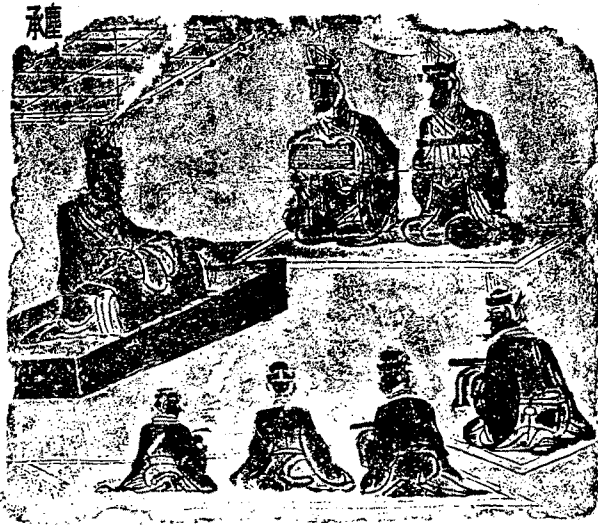
そうした語りの場をめぐる説話傳承の構造を模式化して示したのが圖一である。左上の方格内部が中下層官僚たち個人個人が持っている物語りや世間

ばなしであり、右の方格の内部は、そうした官僚たちが集った語りの場で共有される説話全般である。右の、語りの場の方格の内容は、左の個人が所有する物語りの方格の内容を基礎とするもので、その中の個々の要素は、大多數が共通するものであったに違いない。ただ、それぞれの要素にかけられる比重は、右と左との方格の中で、同じくはなかった。たとえば、それぞれの家の祖先についての言い伝えは、左の方格の中では大きな比重を占めたであろうが、右の方格においては、それほど重くはあつかわれなかったのである。以下に、右の方格（官僚たちの語りの場）の内容の種別に即しつつ、「搜神記」に收められた實際の物語りの例を見てゆこう。

「一―一」 官僚生活の中での見聞を中心とした物語り

中下層官僚たちの語りの場での話題としては、かれらが官僚生活の中で見聞きした、珍しい事件のことが中心となっていたのは當然のことであろう。たとえば、西晉時代の司徒府をめぐる次のような話は、司徒の役所で代々語られていたもので、干寶も、王導の司徒府に入ってから傳え聞いたものであったのかも知れない。²⁴

晉の咸寧年間に、魏舒が司徒であつた「頃のこと」、司徒府には二匹の蛇がいて、その長さは十丈、會議室の天井の棟柱の上に住みついていた。蛇が住みついて數年にもなったが、誰もそれに氣が付かなかつた。ただ、役所の中で、しばしば子供や鶏犬のたぐいが姿を消してしまうのが不思議がられていた。のちに、一匹の蛇が夜中に歩出して、柱の側を通る時、刃物で傷つき、弱って天井に登ることができなくなった。それで蛇のいることが分かつたのである。數百人の人夫を動員し、いっせいに攻め立て、ようやくして蛇を退治することができた。住み付いていた場所を調べてみたところ、天井裏いっぱい骨が散らばっていた。こうしたことがあつて、司徒府の役所は取り壊され、新しく建て直された。



圖二 承塵（成都東鄉出土畫像磚講學圖）

次の例も役所（官舎）の建物に住み付いた妖怪の話で、これも官僚階層の間で語られたものであるに違いないが、いささか滑稽味を帯びている。⁽²⁶⁾

博陵の劉伯祖は、河東郡の太守となった。その官舎の承塵（圖二）の上には神がいて、人と言葉を交わすことができた。その神は、いつも劉伯祖に呼びかけて話しを交わし、みやこで詔書が發せられるといった情報についても、いつも前もって劉伯祖に告げていた。

劉伯祖は、その神に、なにを食べるのかと尋ねると、羊の肝臓が食べたいとのことであった。そこで羊の肝臓を買い、座の前で切らせたところ、肉切れは、切るさきから見えなくなり、羊の肝臓二つがまるまらなくなった。すると、一匹の年老いたタヌキが姿を現わし、食案の前で人事不省の様子となっていた。庖丁を持っていた者が、その庖丁をふり上げて切りつけようとしたので、劉伯祖は、大聲でそれを押し止めると、みずからタヌキを承塵の上にもどしてやった。やがて「正氣にもどったタヌキは」大笑いをして云った、「先ほどは、羊の肝臓を食って、酔ってしまい、思いがけずもあられもない姿を、太守さまにお見せしてしまった。慚愧の至りでございます」と。

のちに、劉伯祖が司隸に轉任することになった時にも、神が前もって伯祖に、「某月某日に詔書がやって來ます」と告げたが、その日に詔書がやって來たのであった。司隸の役所に入ると、神もつい

て來て承塵の上に留まり、事あるごとに省内のことについて語った。劉伯祖はおそろしくなつて、神に向かつて云つた、「現在、職務は人事管理に關わっている。もし主君の側の身分の高い人たちが、神がここにいると聞かれれば、そのことであなを害されるかも知れぬ」と。神が答えた云つた、「確かにあなたが憂慮されるようなことが起こるかも知れぬ。ではお別れしよう」と。それ以後、ぱったりと聲がしなくなった。

この例のように、知識人階層の中で語り傳えられたに違いない怪異譚の中に、怪異をなす存在を、ほとんど友人と見なしているような話しがいくつもあることは注目に値するだろう。おそらくこの時代の官僚階層に屬する人たちにとって、怪異的な存在は、人間と隔絶して存在するのではなく、兩者の間の境が曖昧で、そうしたものと人間的な交流を結ぶことが不可能ではないと考えられていたのである。

上に見たのは、大蛇とタヌキについての、役所内でのうわさ話しにもとづいたであろう物語りであつたが、しかし特に身近に感じられたのは、やはり人間に關わる物語りであつたに違いない。たとえば、次のような話しも、官僚階層の人々の間で語られていたものであつたらう。²⁸

漢代末年のこと、零陵太守の史某にむすめがあつて、太守の役所の書佐が好きになつた。そこで密かに侍女に言いつけ、書佐が手を洗つた残りの水を取つて來させると、それを飲んだ。まもなく身ごもり、やがて子供が生まれた。その子供がハイハイできるようになると、太守は子供をかかえて正廳に出て、子供に父親を捜させた。子供はまっすぐ這つて行つて書佐の膝に上つた。書佐が子供を押しつけたところ、子供は倒れて水になつてしまった。「侍女に」問ひただしたところ、前にあつたことを残らず白狀した。そこで太守はむすめを書佐の妻とした。

こうした男女の戀愛にまつる話しは、官僚たちの語りの場で、好んで語られる話題の一つであつたらうと推測される。次の例は、もうすこし物語り化したものである。²⁹

晉の武帝の時代のこと、河間郡の男女が、互いに好きになって、結婚の約束をしていた。やがて男の方が軍に取られて出征し、いく年にもなった。父母が、むすめを別の男に嫁にやったが、ほどなく、むすめは心の憂いの余り、死んでしまった。

男が歸つて來ると、ひどく悲しみ、そこでむすめの墓へ詣でた。元來は、そこで哭の禮を行ない、悲しみを表わすだけのつもりであったが、感情に突き動かされ、塚を暴いて棺を開いた。その場でむすめが蘇生した。背に負って家に歸り、看護に努めると、數日でむすめはもとの身體にもどった。

「むすめの正式の」夫であった男は、このことを聞くと、その家に行つて、妻を返せと迫った。その男は、返さないと拒否して云った、「あんたの奥さんはもう死んでしまった。死んだ者が生き返つたなどということはとんと聞いたことがない。この人は天がわたしに下さつたもので、あんたの奥さんではない」と。

そこで訴訟に持ちこまれたが、郡や縣では決着がつかず、「中央の」廷尉に判斷が求められた。廷尉が上奏して云つた、「誠の心が天地を感動させたがために、死者が蘇生したものでございます。事は、常識的な道理の外にあり、禮の規定で處分し、刑法によって裁決できるようなものではございません」と。塚を暴いた者にむすめを返すようにとの裁斷が下された。

この物語りでも、この世界には、常識的な道理（常理）とともに別の法則も並存していて、その別の法則によって死者の蘇生という不思議な事件も起こつたのだと理論づけされている。官僚たちの語りの場で怪異譚が語られる時の、怪異に對する基本的な立場は、おしなべてこれと同様のものであつたと推定されよう。現實世界は、普段は常識的な法則で支配されているのであるが、そこへ常識を越えた法則にもとづく事件が挿入される場合もあるのだと考えて、怪異の事件を受け容れていたのである。こうした考え方が、前に見た、現實の中に鬼神が出現する場合もあると主張する『有鬼論』と同

質のものであったことは、見やすいところであろう。

「一―二」 ある一族内部で傳承されていた物語り

すでに見たように、「搜神記」の中には、干氏の一族内部で傳承されていたと推定される言い伝えが、少なからず文字化されていた。官僚階層内部の語りの場においても、そうした一族内部の言い伝えが、その一族の者によって、他の人々に向かつて語られることが少なかつたと考えられる。特定の一族の祖先についての神話的物語りや、數代前までの時代に屬する先祖たちが體驗した實話だと稱するものが、そのような經路を通して、官僚階層の共有するものとなつたであろう。そうした例として、もっとも分かりやすいのは、ある人がその先祖の事跡を語つたと直接に表明されているものである。たとえば、「搜神記」の次のような條が、その例である。⁽²⁸⁾

もとの廬陵太守の、太原の龐企、字は子及、が、みずから次のように語つた。

その遠祖で、いく代まえかも分からない人物が、ある事件に連坐して獄に繋がれた。無實の罪なのであつたが、拷問に堪えられず、心ならずも罪を認めた。判決が下つて「處刑の許可を求める」文書が上級官署に送られるばかりになつたころのこと、「捕われている」かれの側に螻蛄おけらがやつて來た。その遠祖は、それを見て螻蛄に語りかけた、「もしおまえに靈力があつて、わたしを死から救つてくれことができるならば、どんなにすばらしいことか」と。そう云うと、ご飯を投げ與えた。螻蛄はご飯を食べつくすへ行つてしまつた。やがてまたやつて來たが、身體がいささか大きくなつた。心中、いささかいぶかしく思いながら、また食物を與えた。このようにして行つたり來たりして、數日から十日にもなるころには、螻蛄は豚ほどの大きさになつた。上級官署からの裁可が出て、處刑が行なわれることになつた時、螻蛄は、夜間に壁の下を掘つて大きな穴をあけた。そこで手かせ足かせを壊すと、その穴から脱出し

た。それから久しくして、恩赦があつて死を免れた。

こうしたことがあつて、龐氏では代々、季節ごとにこの螻蛄を廣い道端で祀つて來た。後代になつて、いささか熱心さが闕けてきて、もう特別の食物を準備して供えたりはしなくなつたが、「時々の祭祀の際には」祭りの残りの品を投じて螻蛄を祀り、今でも同様に行っている。

この一條は、廬陵太守の龐企が、その祖先に起こつた不思議を伝える物語りとして語つたものである。龐氏一族では、今でも螻蛄を祀っているとあつて、元來は、そうした祭祀の起源を説明するために、一族内部で語られていた物語りであつたに違ひない。この螻蛄への祀りが最近はいささか鄭重さを闕くようになっていゝといふ具體的な記述も、一族の者からの直接の聞き書きに由來することを端的に示している。

この例は士人階層の物語りであるが、民衆層のものを含めて、一族の傳承に出るであろう物語りがいくつも「搜神記」に收められている。それらが年中行事と結び付けて語られている場合があることは注目してよいであらう。たとえば、南陽の陰子方の子孫が臘日に竈を祀っていることの起源（「玉燭寶典」十二、二十卷本：卷四、八八）がそれであつて、年中行事として取り行なわれる儀禮は、一族の傳承を再確認し、強化するという機能を備えていたのである。

上の龐企の例と同様に、おそらく、元來は、ある特定の一族の中で語り傳えられていた、その一族の神話的な先祖をめぐる傳説が、特定の一族から切り離されて、官僚階層の中で、更には、一般の民衆の間でも、廣く語り傳えられる物語りとなつたと推定できるものが、「搜神記」の中には、他にも少なからず含まれている。たとえば、次のような例がそれである。「水經」鮑丘水注卷十四から、「搜神記」の文章を、その前後を含めて引用する。²⁸

無終山には、陽翁伯の玉田がある。縣の西北には、陽公の壇社があつて、これが陽公の故居なのである。

「搜神記」に云う、陽雍伯は洛陽の人である。きわめて孝心に篤かつた。父母が亡くなると、無終山に葬つた。險し

い山地が八十里にわたり、その山地の上では水が得られなかった。雍伯は、そこに水飲み場を置いた。ある人が、そこで水を飲むと、石一斗を授けて、これを植えるようにと云った。「雍伯がその石を植えたところ」田地に玉が生えた。北平の徐氏にはむすめがいて、雍伯は彼女を嫁にほしいと申し込んだ。「徐氏は結納として」白璧一對を要求した。仲人がその言葉を告げると、雍伯は玉田に行き、白璧五對を取って來た。徐氏はむすめを妻として與えた。そのようにして、玉田の地に家を置いた、と。

「陽氏譜」の序に云う、翁伯は周の景王の孫で、陽樊に采邑を與えられた。春秋の末年になって、無終に家を移した。陽樊に采邑を持ったことから、氏を陽と改めた。人々を慈しんで廣く恩愛を施したので、天は玉田を賜ったのである、と。

その碑文に云う、縣の北六十里の翁同の山に家を置いた。のちに潞水が西山の下に移ったことから、陽公も住まいをそちらに移したのである。天から玉田を賜ったが、寶物に愛着する心がなく、玉田はどこかへ行ってしまった、と。今も、「その一族は」玉田の陽氏と呼ばれている。

干寶が云う、石を植えた場所の四隅に大きな石柱があり、それぞれ一丈の高さがある。その真ん中の一頃の土地は、玉田と呼ばれて、現在まで、そうした言い傳えが遺っている、と。玉田の掲というのは、このことに由來するのである。ただ、現在では、その所在が知られない。「陽氏譜」の序が「玉田はどこかへ行ってしまった」と書いているのに合致する。

このように、「搜神記」が記録する玉田の物語りは、陽氏内部で傳承されていた、天から玉田を賜ったという傳説にもとづいたものである。ただ、「搜神記」が収めた物語りは、そうした一族の傳承を直接に記録したのではなく、物語りは、すでに陽氏一族から切り離され、自由に語り傳えられるものとなっていた。一方では、天が孝行をめでたという要素が強調

され、他方では、特定の土地と結び付けて語られていたのである。土地に結びついた物語りとして語られるためには、玉田が現存することが必要なのであるが、この場合には、陽氏が寶物に執着がなかったため、玉田はどこかに行ってしまったと説明されている。こうした記述は、その土地に實際には玉田のいないことを知った上で語られているものであって、この物語りが特定の土地と結びついたものであったことを、逆に證明するであろう。

當時の世族の多くは、それぞれに一族の始祖やその一族を盛んにした先祖について、神話的な物語りを傳えていたと考えられる。たとえば、琅琊の王氏が、その始祖に仙人の王子喬を、中興の祖として孝子として著名な王祥を想定しているのが、その一例である。この時代の家をめぐる觀念の中には、單に世俗的な水準で一族が存在していると考えられるのみならず、神秘的なものと交わりあっているのは、その一族は存続し盛んになるのだという思考が含まれていたと推定されよう。一族を結合させていたのは、そうした一種の宗教的要素をも含んだ連帶意識なのであった。

「一」3 方術者たちをめぐる物語り

魏晉時期の知識人にとって、方術者の存在は極めて身近なものであった。士大夫階層の中にも、方術者的な色彩の強い人物が少なからず存在したことは、たとえば「後漢書」方術傳の記事からもうかがうことができる。あるいはまた、「三國志」魏書の方技傳に見える、管輅の事跡なども、知識人的な方術者の一つの典型となる。

「搜神記」にも、そうした方術者たちの活躍を傳えた記事が少なくない。これもまた、官僚階層の語りの場で、そうした人々の示す不思議な能力のことが好んで語られたことの反映であったろう。たとえば、次のような話だが、もっとも簡単な内容の例である。²⁰

何敞は、吳郡の人である。若い時から「道藝」を好み、官途に就くことを避けて生活をしていた。郷里一帯が大日

照りに見舞われ、民衆たちは青息吐息というありさまになった。吳郡太守の慶洪は、戸曹掾の役人を遣わして、何敞に目通りさせると、印綬を手渡して、無錫縣の政治を取ってほしいと云わせた。何敞は、辭退をして印綬を受け取らなかつた。役人が返つたあと、嘆息して云つた、「郡の内に災害がある時に、どうして『道』にばかり心を向けておられよう」と。そこで、はるばる無錫縣まで出かけると、明星を祀る建物に住み込んだ。そこで何敞は、殷の湯王が日照りをおさめた際の方術を實行し、イナゴが死に絶えたのを見届けてから、こっそりと立ち去つた。のちに、方正や博士に推擧されたが、みなその職にはつかなかつた。無官のままで死んだ。

官職にある者たちにとつても、『道』に心を寄せ、官位には就かないが、郷里の平安に力を盡くす人々の存在は、一つの理想的な生き方だと考えられたのであろう。そうした人々が地域社會に及ぼす力が、災害などを治める方術の效力として物語り化された。政治の場で活躍する方術者たちの背後には、こうした在地の修道者たちが多數いたに違いない。

そうした方術者たちの事跡を語る話しが語り伝えられる中で、それらは物語りとして獨自に發展する。著名な方術者に多くの物語りが集中することになるのである。「搜神記」の中にも、管輅、淳于智など、當時、著名であつた方術者たちが示した不思議な能力を伝える物語りがいくつも集められている。「晉書」郭璞傳には、干寶と交渉があつた郭璞もまた、不思議な能力を持つ方術者の一人として描かれているのである。「搜神記」が収めている、次のような記事は、人々の語りの中で、郭璞が未來をよく豫見する方術者とされることになる、その中途の段階の物語りだと言えるだろう。^②

揚州別駕の顧球の妹は、十歳の時に病氣に罹り、そのまま五十あまりになつた。郭璞にこの病氣のことを筮竹で占つてもらつたところ、大過から升へ之くという卦が出た。この卦に對する辭は、次のようであつた。

大過卦者義不嘉

大過の卦はその意味がめでたくない

冢墓枯柳無榮華

墓地の枯れた柳には花が咲かないのだ

振動遊魂見龍車

遊魂を刺激して龍の車を出現させ

身被重累嬰妖邪

身に重い煩いを受け、妖邪にまとりつかれた

法由斬祀殺靈蛇

祭祀の対象を斬り、靈蛇を殺したことに由來するのであり

非己之咎先人瑕

おのれの罪ではなく、先祖の過ちである

案卦論之可奈何

卦によって考えてみるに、いかんともできない

願球が、そこでその一族のやったことについて尋ねまわったところ、その先祖に大きな樹を斬った者がおり、大蛇を見つけて殺したところ、むすめが間もなく病氣になったのであった。病氣になったあと、數千もの鳥の群れが屋根の上を飛び回った。人々はみなこうした現象を怪しんだが、その理由が分からなかった。その縣の農民の一人が、顧氏の屋敷の側を通りかかって、上を見上げると、龍が牽いている車が目に入った。五色に輝き、とてつもなく大きかった。しばらくして、見えなくなった「という事件もあった」。

この話では、郭璞は筮竹によって病氣の原因を察知したとされているのではあるが、なお知識人的な相貌は失わず、「晉書」本傳が収める多くの挿話に見えるような、魔術師的な人物としては語られていない。

ただ、こうした知識人的な方術者の背後には、一つながりのものとして、民衆的な方術者たちがいた。「搜神記」が、道人、道士、術士などと呼んでいる人々の多くが民衆的な方術者で、さらにその周辺には民間の巫覡たちがいたのである。

「二一」 民衆たちのうわさ話

「搜神記」には、士大夫階層の者たちが登場するだけでなく、民衆たちが主人公となっている物語りも、少なからず收録されている。のちにも述べるように、「世説新語」など志人小説と呼ばれる作品では、もっぱら貴族階層の價值觀が表明さ

れており、そこには民衆はほとんど登場しない（登場する場合にも反價値的な存在として位置づけられている）のに對して、志怪小説の諸作品には、民衆たちがしばしば登場し、士大夫階層の價値觀や道德觀とは無縁に活躍している。士大夫階層に關わる怪異譚が、前に孫吳政權にまつわる傳説の中に見たように、暗鬱なものが少なくないのに對して、民衆が主人公となる化け物語しには、そうした陰りが少なく、むしろあけっぴろげで愉快な話が多く含まれている。

志怪小説というジャンル自體が民衆的要素をこばまぬものであったが、そうした中でも、「搜神記」には特に多數、民衆たちの間での世閒話しに由來するであろう物語りが收められているのである。たとえば、次のような話しがそれである。⁽²⁾

蘇易は、廬陵の婦人である。産婆として巧みな技術を持っていた。ある夜、突然に虎に攫われた。六、七里を運んで行って、大きな窪地のところで、蘇易を地面に下ろすと、虎はうずくまったまま見守っていた。見れば、めす虎がお産をしており、子供が出て來ず、はらばったまま死にかかつていて、いくども蘇易を仰ぎ見た。蘇易は、虎の意を覺^きつて、子供を探り出してやった。子供は三匹いた。お産が終わると、虎は、蘇易を背に載せて、家に送り返した。それ以後、いくども獸の肉を門の内側まで運んで來て置いていった。

虎のお産を助けるといった話しは、民話的な色彩が強いものである。この物語りの主人公は廬陵郡の婦人であつて、干寶が始安郡の太守であつたところに、現地で聞いた在地の物語りであつたのかも知れない。しかし、「搜神記」に收められている民衆的な物語りの多くは、干寶以外の士人が、その故郷や赴任先で、その身邊の非士大夫階層の者から聞いた話しを官僚階層の語りの場に提出したもので、そうした物語りを干寶が文字にしたものであつたと考えられる。

たとえば、次のような物語りが、知識たちの語りの場を経過して文字に定着されたと推定されるものである。これも虎に攫⁽³⁾われる話である。

陳郡の謝玉が、琅琊の内史となり、京城（京口）にいた。その年は、各地で虎が暴れて、殺される者が多かった。

とある人が、小さな船に若い妻を載せ、大刀を船に装着して、暮れ方に見張り所にやって来た。そこを守る武將が出て来て云った、「このあたりは、近ごろ、まったく荒れ果ててしまった。あなたは足弱を載せて、こんな輕裝備で旅をしておるが、無事にはすむまい。見張り所で一泊してゆくがよい」と。問いただすことが終わると、見張り所の武將はもどって行つた。その妻が岸に上ったところ、あつという間に虎に攫われてしまった。

その夫は、刀を抜いて大聲をあげ、虎に追いつこうとした。以前より蔣侯神を信心していたことから、蔣侯神に呼びかけて助けを求めた。こんな風にして十里ばかり追跡していったところで、ふと黒衣の人物が現われて、先導をしてくれた。その夫は、あとについて行き、さらに二十里を行くと、大きな樹があった。一つの穴に行き着くと、虎の子たちは、音を聞き付け、母親がもどってきたのだと思い、そろって走り出て来た。その人は、刀でもって、その場で虎の子を切り殺すと、刀を抜きとって、樹の陰に隠れた。やや久しく待つと、虎がやっとやって来た。「背中に載せていた、その男の」妻を地面に降ろし、うしろ向いて引つ張りながら穴に入ろうとした。その男は、腰のあたりで虎を切り捨てた。虎が死んだあと、その妻が生き返り、明け方には言葉がしゃべれるようになった。妻に尋ねると、云つた、「虎に攫われると、すぐ背中に載せられ、ここまでやって来てはじめて下ろされたのです。」「そうしたことで」身體に異常はありません。ただ草や木で引っかけ傷がついただけです」と。妻をいたわりつつ船にもどつた。

次の日の夜、夢に一人の人物が現われて、語つた、「蔣侯さまが助けるよう指示されたのだが、おまえはそのことを知っておるか」と。家にもどると、豚を殺して蔣侯神を祀つた。

この一段の記事は、最初に陳郡の謝玉の名が見えるが、その謝玉は、そのあとの虎退治の物語りとは全く關係がない。おそらく、この物語りを語つたのが謝玉であつたことから、その名前が冒頭にかぶせられることになつたのであろう。

これらの例からも知られるように、この時代の官僚階層内部の語りの場では、官僚たちを主人公とするうわさ話し語

り伝えられるだけに止まらず、民衆たちに由來し、民衆たちを主人公とする物語りも好んで語られた。當時の貴族階層は、自己の文化に強い自負を持ち、その文化に屬さない人々に對しては、蔑視の氣持ちを隠さなかった。たとえば劉惔の、腹が減っても、身分のない者が用意した食事を食することを拒否したという行爲が、「世說新語」では「方正」なものとして評價されているのである。それとは對照的に、中下級官僚階層に屬する人々には、民衆層の傳承にも興味を持つという好奇心のはばと度量とが備わっていたのである。志怪小説の中に民衆的な要素が強い話しが少なからず取り入れられているのは、これらの語りの場の性格を反映したものであったと言えるだろう。

「二一」 民間祠廟を中心にした物語り

上に引用した虎退治の話は、一方では、蔣侯神の靈驗譚でもあった（ただ、夢の中で蔣侯が助けてくれたのだとわざわざ告げ知らせなければならなかったのは、蔣侯の權威もいささか落ち目の狀況にあったのだろうか）。この蔣侯神は、當時のみやこ建康の北郊にそびえる鍾山（蔣山）に住まう神であって、六朝時代には、ひろく民衆たちの信仰を集めただけでなく、士大夫階層の人々が蔣侯神と交渉を持ったという傳説も少なくない。たとえば、王導の息子である王悦の死去をめぐる物語りは、士大夫階層の中で語られていたものであったろう。次のような物語りである。³⁴

王悦は、字を長豫といい、はたち前後ですでに高い名聲があり、親には心をこめて仕えたので、王導は王悦をたいへん愛おしんでいた。……王導は、ある人物が百萬錢で王悦を買おうとするのを夢に見たことから、密かに祈禱を行なわせて「不慮の死に遭わぬよう」備えをなした。それから程なく、地面を掘ったところ、百萬錢が見つかった。ひどく厭な氣持ちがして、その錢をすべて埋め戻した。

王悦の病氣が重くなると、王導の憂いは深く、いく日も食事を取らなかった。そうした時、ふと一人の人物が姿を

現わした。堂々たる體軀で、鎧を着て刀を手を持っていた。王導が尋ねた、「あなたはいかなる方か」と。答えて云った、「わたしは蔣侯である。あなたの息子の病状はかんばしくない。命乞いをしてやろうと思って、やって來たのだ。もう心配することはない」と。そう云うと食物を求め、數升の食べ物を食らった。食事が終わると、勃然として、王導に向かって云った、「中書（王悅）の病氣は、救えるようなものではない」と。言葉が終わると姿を消した。王悅もこれと切れたのであった。

ここに描かれている蔣侯神は、氣まぐれなのか、あるいは王氏一族にいじわるをしたのかは、これだけの挿話からは判断ができない。ただ、この時代の祠廟の神たちは、絶對的な存在ではなく、人間とそれほど異ならない感情を備え、人間的な行動を取ると考えられていたことは、他の多くの物語りからも確かめられる。

この蔣侯神には、各地にその祠廟があり、その祭祀を中心になってつかさどっていたのは巫たちであった。「搜神記」には、そうした民間の神々とその祠廟をめぐる物語りが少なからず收められている。こうした民間の神々に對しても、當時の中下級官僚たちはおおらかな態度を取っていたのであろう。次の話しも、「搜神記」に收められた、蔣侯神をめぐる傳聞の一つである（ただ引用の文章は「續搜神記」のものを用いた）。

會稽郡鄞縣の東野に一人のむすめがいた。姓は吳、字は望子、年は十六で、可愛らしい容姿を備えていた。

その郷里に、太鼓を打って神がかりとなり、厄落としをする者がいて、「自分のもとに來て巫女とならないかと」吳望子をさそった。そこで吳望子は出かけた。堤の道をたどって行く途中に、ふと一人の、きわめて端整な様子、身分の高そうな人物を見かけた。その身分の高い人物は、船に乗っており、十餘人の船子^{かこ}がいて、みなさっぱりとした衣服を着けていた。その人物が、人を介して吳望子に尋ねた、「どこへ行くのか」と。望子はかくかくと答えた。身分の高い人物が云った、「わたしもちやうどそこへ行くところだ。船に乗りなさい。いっしょに行こう」と。吳望子は、

畏れ多いといって辭退した。その人物は、ふっと姿を消した。

吳望子が先方に着いて、神座の前で拜禮をすると、そこには、さっき船に乗っていた身分の高い人物がいて、嚴かに端坐していた。それは蔣侯神の像なのであった。「蔣侯神が」吳望子に尋ねた、「やって來るのが遅かったではないか」と。そう云うと、ミカンを二つ、吳望子に投げ與えた。

「それ以後、蔣侯神が」しばしば姿を現わし、吳望子との仲がむつまじくなった。吳望子が心でなにかを欲しいと思うと、すぐにそのものが空中から降って來るのであった。ある時には、膾さしみが食べたいと考えると、一對の新鮮な鯉が、願いの通りにもたらされた。吳望子は、よい香りを發し、數里の範圍にまでそれが傳わり、いささか神驗もあって、邑全體まちが吳望子をいつき祀ったのであった。三年がたつて、吳望子が別の人物に心を動かされると、神はもう通つてこなくなつた。

この一條は、當時の蔣侯神信仰の基礎的部分の構造をよく傳えてくれるものである。地域社會の中に、太鼓を鳴らして神がかりの舞いをするといったように、シャマニズムの技法によつて神と接觸する者がいた。吳望子は、その弟子として、よりましの役目をつとめる若い女性である。よりましの女性と神との間は戀愛の感情で結ばれるとされた。蔣侯神がミカンを吳望子に投げ與えたのは、求愛の風習によるものであった（美男の潘岳が車で外出すると、女たちが投げる果物で車がいっぱいになったというのも、そうした風習による）。そうしたよりましですが、他の男性などに心を動かすようになると、神との關係は斷たれてしまう。シャマンは、やむを得ないというので、別に新しいよりましを搜したのである。

このように、當時、民間の祠廟でまつられている神々は、民衆たちに絶對的な權力を振るう存在であるよりも、人間的な感情を備えて行動するものが多かったと推測される。神々のそうした性格を基礎にして、民間祀廟を中心に、多くの物語りが行なわれていたであろう。そうした祠廟を活動の中心とする巫覡たちが、積極的に神々の物語りを宣傳する場合も

あったと推定される。

民間祠廟にまつわる物語りの中に、賈客（旅の商人）たちが主人公となっているものがいくつもあることは、注目に値いしよう。この時代、商人たちがこうした民間祭祀に関わり、その信仰や物語りを廣い地域にまで傳えていたのではないかと考えられるからである。後漢から三國時代のころ、城陽景王の祀廟をめぐって、商人たちが中心になり、祇園祭りのような行事が行なわれていたのではないかとの推測を、かつて記したことがある。³⁶⁾

「搜神記」に見える、民間祠廟と商人とが關わる物語りとして、たとえば、次のような例がある。³⁷⁾

宮亭湖の孤石廟のこと。ある時、旅の商人がみやこへ行く途中、この廟の近くを通りかかった。二人の女性が現われて、云った、「どうか絹の履^{はきもの}を二足、買って来てください。あつくお禮をいたしますから」と。旅の商人は、みやこに着くと、立派な絹の履を買って、二足とも箱の中に入れた。自分では書刀^{ごがたな}を買って、これも箱の中に入れておいた。歸途について、その箱と香とを廟の中に納めて、立ち去ったが、書刀を取り出すことを忘れていた。河の中流まで来たところで、突然、鯉が跳ねて船の中に飛び込んだ。魚の腹を割くと、書刀が見つかった。

宮亭廟など交通の要所に位置する民間祠廟は、その近邊の民衆たちの崇信を集めていたほかに、旅次の安全を祈る商人たちにも信仰されたに違いない。そうした信仰を基礎にして、旅の商人たちが登場する物語りが形成されたのである。元來は、祠廟の神の靈驗を語るものであったろう物語りが、やがて、より人間的な、神と人間との交渉の物語りへ發展したのであった。そうして、それらの物語りは、商人たちの移動経路に沿って、廣く傳播されたのであろう。

「搜神記」には、廬山に關わる話がいくつもある。前に述べたように、干寶の家は潯陽近邊にあったと推定された。おそらく廬山近邊の在地の傳説が取り入れられたものであろう。その一つを挙げれば、次のような内容である。³⁸⁾

吳郡の人である費季は、商賣のため、久しく旅に出ていた。當時、途中には強盜がよく出たことから、妻はいつも

夫の身を案じていた。

費季が、仲間たちといっしょに廬山の下で宿をとった「時のこと」、それぞれが家を出てからどれくらいになるのかと尋ねあった。費季が云った、「わたしが家を出てからもう數年になる。出發に臨み、妻と別れを告げた際に、金の釵をくれないか、旅に持って行きたいからと云った。妻の氣持ちを知るため、本當にくれるかどうかを確かめてみたかったからに過ぎない。妻から釵をもらうと、そのまま戸口のマグサの上に置いた。出發に臨んで、そのことを妻に告げるのを忘れてしまった。この釵は、もとのまま、戸口の上のところにあるに違いない」と。

その夜、その妻が見た夢に費季が現われて云った、「わたしは旅の途中で強盜に襲われ、死んでもう二年になる。もしわたしの言葉が信じられないというのであれば、わたしが出發する時、おまえに釵をもらったが、それを持っては行かずに、戸口のマグサの上に置いておいた。行って取ってみるがよい」と。

妻は、目を覺ましたあと、釵を搜したところ、それが見つかった。そこで「夢のお告げの通りだとして」一家は喪に服した。それから一年餘りして、費季が旅から歸つて來たのであった。

この話しの主人公も旅をなりわいとした商人である。話しの舞台は、その旅の途上であれば、どこで起こったことであつてもよさそうに思える。しかし、この話しでは廬山の側で宿泊したことが重要な要件となっていたのであろう。おそらく、廬山の神が、旅人たちの夜中の會話を聞き付けて、こうした惡戯をしたのだと當時の人々に理解されていたのであり、この物語りも、廬山神をめぐる在地の傳承の一部をなしていたと推測されるのである。商人を中心とする旅人たちの會話を廬山神が聞き付けたという状況設定は、實は、こうした祠廟の神が活躍する物語りが語り伝えられたのが、旅人たちの夜間のつれづれを慰める語り場であつたことを示唆しているのである。

次の一條もまた、旅の商人を主人公とする物語りである。⁽⁸⁸⁾

焦湖廟には柏の木で作った枕がある。玉枕だとも言われる。その枕にはちいさな割れ目がある。

その当時、單父縣の人で楊林という人物が旅の商人となっていたが、その廟に行つて祈願をした。廟の巫が云った、「あなたは良縁を求めておるのか」と。楊林が云った、「そうできますならば、願ったり叶ったりです」と。巫は、そこで楊林を枕の側によらせた。楊林は、そのまま割れ目の中に入つて行つた。そうすると朱に塗った門や玉で飾つた建て物が眼に入り、そこには趙太尉という人物がいて、そのむすめを楊林に妻として與えた。六人の子供が生まれ、みな秘書郎となった。數年から十年ほどの年月がたったが、故郷へ歸りたいという思いはおこらなかった。突然に夢から覺めたように感じ、氣がついてみると、もと通り枕の側にいたのであった。楊林は、しばらくの間、氣落ちしたような氣持ちから逃れられなかった。

この筋書きは、唐代傳奇小説の一つ、沈既濟の「枕中記」の祖形をなすものだと言つてよいであろう。この焦湖廟の玉枕の話では、人生は一炊の夢だという「枕中記」ほどには、人生の短さや榮華のはかなさは強調されてはいないが、しかし、そうした無常感にもつながるところがあるに違いない、人生に對する感想が、この物語りの背後には秘められていたのであろう。そうした人生觀は、基本的に商人階層のものであっただろうと考えられる。これは別に詳しく論ずべき問題なのであるが、商人階層の價值觀の基本は、人生のはかなさを承知するが故に、かえつて人生を十分に樂しむべきだとするものであったと推測されるのである。

「二一三」民間の語りもの

「搜神記」には、民間のうわさ話しや傳説などが收められているだけでなく、藝能化した語りものに由來するであろう物語りも、その筋書きを抜粹した形で收められている。すでに上に見た、民間祠廟を中心とする物語りも、あるいは相當に

藝能化しており、そうした物語りを専門に語る人々がいたのかも知れない。しかし、以下に見る、民間の語りもの藝能に由來するであろう物語りは、明らかに長編のものであり、歌謡を伴っていたと推測される。物語り全體の雰囲気にも、上に引いたものとは差異がある。たとえば、次のような物語りがその一例である。⁴⁰

吳王夫差の末むすめは、名を紫玉といい、年は十八歳であった。韓重という若者がいて、年は十九であった。紫玉は韓重に想いを寄せ、密かに手紙をやり取りし、妻となる約束をした。

韓重は、齊魯の地方へ學問に出ることになり、出發に際して、父母にたのんで、紫玉に求婚をしてもらった。吳王は怒って、むすめを嫁にやることを拒否した。紫玉は心のはれぬままに死去し、「蘇州の」閭門の外に葬られた。

三年して韓重が歸って來ると、父母に尋ねた。父母が云った、「王はひどく腹を立て、紫玉は心のはれぬまま死んで、もう埋葬しました」と。韓重は、泣き悲しみ、お供えものを用意すると、行ってその墓前で弔った。紫玉が墓の傍らに姿を見せると、韓重にむかって云った、「以前、あなたが出發されたあと、ご兩親は王に對してわたしを欲しいと申されました。必ずや大願がかなうものと思っておりましたのに、思いがけなくも、お別れしたあと、悲しい運命に見舞われたのです」と。紫玉は、そう云うと、頭を左に振り向けつつ、頸を曲げて歌った、

「南の山に鳥がおり、北の山に網を張りました。『しかし、鳥が高く翔んでしまえば、網はなにの役にも立ちません』。あなたに嫁ぎたいと願っておりましたのに、いじわるな言葉ばかりが多かったのです。悲しみは結ばおれて病いとなり、命を落として冥府に入りました。運命のつたなさ、遺恨はいくばかりでしょう。鳥たちの長おさを鳳凰と呼びます。その鳳凰は、一旦、つれあいを失えば、三年のあいだ悲しむのです。たくさん鳥たちはいても、もうつがいとはなりません。かくて、つたなき我が姿をお見せし、あなたの輝かしいお姿を迎ぐことができました。身は離れても心は近く、どうしていささかも忘れたりすることがありません」と。

歌が終わると、すすり泣きつつ、韓重に、いっしょに塚の中に入ろうと誘った。韓重が云った、「死者と生者とは道を異にします。「天の」咎めを畏れますゆえ、お言葉にはそえません」と。紫玉が云った、「死者と生者とが道を異にすることは、承知しております。しかしここでお別れしたら、もう永遠にお会いする機会はありません。あなたは、わたしが亡霊だから禍をもたらさだろうと畏れておられるのですか。心をこめてあなたを大切にしようと思っておりますものを、信じていただけないのでしょうか」と。韓重は、その言葉に心を動かされて、紫玉が塚にもどるのに付き従った。「塚の中では」紫玉が食べ物、飲み物を用意した。韓重は、三日と三晩、そこに留まって、夫婦の禮を盡くしたのであった。塚から出るに際して、紫玉は、一寸の明珠と崑崙の玉壺とを取り出して韓重に贈るとともに、云った、「名も傷つけられ、願ひも絶たれましたうえは、なにの申すことがありますよう。どうかご自愛いただきますように。もしわたしの家に行かれましたなら、王さまによりしくお伝えください」と。

韓重は、塚から出たあと、そのまま吳王に目通りし、自分が體驗したところを語った。吳王は大いに腹を立てて云った、「我がむすめは死んでしまったのに、韓重はでたらめをでっち上げて、死者の靈をおとし貶めた。塚を暴いて物を盗み、それを鬼神にかこつけたにすぎぬ」と。韓重を捉えようとした。韓重は逃れて走り、紫玉の墓のところで「苦境を」訴えた。紫玉が云った、「心配されることはありません。いま、家にもどって王さまに申しましょう」と。紫玉は身繕いをして、突然に「吳王の前に」姿を見せた。吳王は、驚き悲喜こもこもせまる中で、尋ねて云った、「おまえはどのようなにして生き返ったのか」と。紫玉がひざまづいて云った、「むかし、書生の韓重が、わたしを嫁にと求めました時、王さまはお許しになりませんでした。わたしは名も傷つけられ義も守れず、みずからの意志で身まかったのでございます。韓重は遠くからもどって來ると、わたしが死んでしまったと聞いて、お供えものを用意し、墓に詣って弔ってくれました。そうした韓重のゆるがぬ篤い心に感動し、そこで姿を見せると、珠を贈ったのです。塚を暴いたのでは

「ごさいません。どうか咎めだてをされませぬように」と。吳王の夫人は、紫玉が歸つて來たと聞き、その場にやつて來て紫玉を抱いたが、「紫玉には」ちょうど煙のように實體がなかった。

この物語りは、長江下流域に傳承される、春秋末年の吳越の争いを中心とした語りもの文藝の一部をなすものであったろう。「吳越春秋」や「越絶書」も、そうした語りものを素材にして、編纂された作品であった。これらの書物に見られる物語りが、江東地域の詳しい地名に結びついているという特徴も、元來の語りものが、この地域の在地の文藝であったことを證明するのである。この紫玉の物語りには、主人公が歌をうたうところがあり、しかも歌う際の姿勢までが記されていることからすれば、おそらく歌劇の形態を取った文藝に由來するものであったろうと推定されるのである。

同時にまた、紫玉と韓重の戀い物語りの筋書きには、前に、官僚階層の中で語り伝えられていたであろう話として取り上げた、河間郡の男女の物語りと重なりあうところが多い。両者は、一方は世間話として、他方は物語り文藝として、主たる語りの場と語りの形式とが異なっているが、相互に影響しあうところがあったと考えられる。物語り文藝は世間話的な語りから素材を承け入れ、世間話しも物語り文藝の筋書きを剽竊するところがあったのである。少なくとも、筋書きの共通性は、士大夫階級の者に、こうした民間の語りものを受容する際の抵抗感を薄めたに違いない。

「搜神記」には、紫玉の物語りと同様の、民間の語りものに由來するであろう長編の物語りが、この外にもいくつか収められている。たとえば、干將莫邪の物語り（「法苑珠林」卷二七、二十卷本：卷十一、二六六）や宋の康王の舍人の韓憑の物語り（「法苑珠林」卷二七、二十卷本：卷十一、二九四）がその例である。いずれも歌謠と結びついており、また時代も遠い過去に設定されている。前に挙げた祀廟の神や巫覡たちをめぐる物語りが、現在の世の物語りであるのと、大きな違いがあった。物語りの背景をなす時間の設定という点から見ても、両者は性格の異なる文藝に由來したと推測されるのである。

「二一四」 少数民族に由來する神話や物語り

「搜神記」には、漢族以外の少数民族（當時は、必ずしも少数民族でなかったであろうが）の神話や語りものも、少なからざる數で收められている。魏晉以後、江南地域の開發が積極的に進められたこと、特に孫吳政權が、江南の山中に住む「山越」と呼ばれる人々を狩り出して軍隊に供給することに熱心であったことが、士大夫階層の者が南方の諸民族の文化と接觸する道を廣くしたに違いない。「山越」と呼ばれる人々は、その全てが非漢民族だとは限らなかったとされるのであるが、そうした人々が少数民族の文化に圍まれて生活していたことは確かであり、異民族の文化と接觸する機會が多かったであろうことも、想像に難くない。

「搜神記」には、次のような傳聞が收められている。^①

秦の時代に、南方には落民と呼ばれる人々がいて、その頭は飛べるのであった。その民族の一部の部族の間で、蟲落と呼ばれる祭祀が行なわれていることから、落民という名前がつけられたのである。

吳の時代、將軍の朱桓が一人の婢女を手に入れたが、その婢女は、毎夜、床に就いたあと、頭がいつも飛んで、ある場合には狗寶（犬ぐり）から、ある場合には天窓から出入りするものであった。「飛ぶ時には」耳を翼にし、明け方が近づくともどつて來た。しばしばこうしたことをしている内に、側にいる者から怪しまれた。夜中に灯火で照らしてみると、身體だけがあつて頭がない。その身體は、體溫がいささか下がり、息もやっと通^{かよ}っているといった状態であった。そこで身體の上に掛け布團をかぶせておくと、明け方になって頭が歸つて來たが、布團にさえぎられて、身體とくっつくことができない。再三それを繰り返して地面に落ち、悲しげな聲を立てた。身體の方でも息がせわしくなり、死にかかっているような様子であった。そこで布團を取り去ると、頭が立ち直り、頸とつながって、しばらく

すると平穩にもどった。

朱桓は、とんでもない怪事だと思い、畏ろしくなり側には置きたくないと考えて、婢女を追い出した。あとで詳しく聞いてみて、これが天性なのだということが分かった。

當時、南方を征伐した將軍たちにも、こうした人々を手に入れる者が多かった。また、銅製の盤で「頸のところを」おおった者がいて、「この場合には」頭が入って來ることができず、そのまま死んだとされる。

この例の場合は、いささか無責任な傳聞が記されているのであるが、ここに述べられているような、南征にあたった將軍のもとに、不思議な異民族の人々がいるというのは、當時にあって、十分に説得的な状況説明であつたろう。南征をしたり、山越などの討伐に當たりたりした將軍たちが傳聞した、少數民族の生態や、なお神話的な要素を色濃く含んだ物語りなどが、長江中下流域に生活する官僚たちの間へ傳えられる場合が少なくなつたに違いないのである。それ以外にも、地方官として南方に赴任した者が、現地で聞いた話しを傳えるといった場合も多かっただろう。干寶は、そうした非漢民族の傳説や神話をも、現實世界の多様性を示すものとして、「搜神記」の中へ積極的に取り入れたのであつた。

「搜神記」が、湖南地域を中心にした少數民族の間で語られている槃瓠の物語りを収めていることについては、すでに第二章で述べた。もう少し東方の、越族の文化地域から例を挙げれば、たとえば、越の深山に住む「冶鳥」が越祝（越族のまじない師）の祖先だという話がある（『法苑珠林』卷六、二十卷本：卷十二、三一〇）。あるいはまた、次に示す大蛇退治の話（⁴⁰）も、越族地域に傳わっていた物語りであつた。

東越地域の閩の地には、庸嶺という山があつて、高峻な山嶽が數十里にもわたつて續いている。その山の下には濕地帯があり、大蛇が住む。長さが七八丈、胴まわりが一丈もあつて、そのあたりの人々は、常々、この蛇に悩まされて來た。東冶の都尉府やその配下の城（^{まち}）のおもだった役人にも、少なからぬ死者が出ていた。牛や羊を捧げて祭つても、

禍いを免れることができず、ある場合には人の夢に現われ、ある場合には巫や祝に言葉を傳えて、年十二、三の童女が食べたいと知らせた。東冶の都尉や配下の城のおもだった役人たちは、みなこのことを苦にしていたのであるが、大蛇の威力は一向に衰えることがないことから、「やむを得ず」共同して、子がいの召使いが産んだむすめや、罪人のむすめを求めて来て、そうした子供を養い、八月の始めになると、犠牲^{いけにえ}として蛇の穴の入口に送り込んだ。蛇は、夜になると出て来て、それをひと呑みにした。毎年、このようにして、すでに九人のむすめが犠牲となっていた。

その時も、あらかじめ捜していたのであるが、犠牲にするむすめがまだ見つかっていなかった。將樂縣の李誕の家には、六人のむすめがいるが、男の子はいなかった。その末むすめは、李寄という名であった。彼女が、官の求めに應じてみずから犠牲の役を買ってでようとしたが、父母は許さなかった。李寄が云った、「父上、母上にはご運がなく、むすめばかり六人あっても、一人の男の子もなく、女の子では、いてもいないのと變わりません。むすめに、緹縈（孝女の名）のように父母の苦難を救うといった手柄もなく、ご孝養を盡くせぬのであれば、いたずらに衣食のついでばかりをお掛けするだけで、生きていても何の役に立たず、早々に死んだほうがましなのです。わたくしの身體を賣って、いささかのお金が得られて、ご両親さまに使っていただけますならば、喜ばしいことではございませんか」と。父母は、むすめを愛おしんで、人身ご供に出ることをがんとして聴き容れなかった。「しかし」李寄が、こっそりと出かけて行ってしまったので、両親もそれを止めることはできなかった。

李寄は、そこで「越族の中の」身分のある者に申し出ると、良劔と蛇退治の犬とを用意してもらった。八月の初日になると、李寄は、廟に行つてその中に坐った。劔を懷にし、犬を牽き連れていた。前もって數石の餅を作り、それに蜜入りの麥焦がしをかけたものを、蛇の穴の入口の置いておいた。蛇が夜になって出て來たが、頭はサイロほどもあり、眼は二尺の鏡のようであった。餅の匂いに牽かれて、まずそちらに噛みついた。李寄は、それを見て犬を放し

た。犬はすぐさま蛇に噛みつき、李寄も後ろから斬りつけて、いくつもの傷を負わせた。傷の痛みがひどく、蛇は穴から踊り出て来ると、廟の前庭まで来たところで死んでしまった。李寄が蛇の穴に入って調べてみると、九人のむすめの髑髏が見つかった。それらをみな持ち出して来ると、強い口調で云った、「おまえたちは臆病であつたため、蛇に食われてしまった。哀れなことだ」と。このようにして、李寄は、悠然としてもどって来たのであつた。

越王は、このことを聞くと、李寄をめとつて皇后となし、その父親は將樂の縣令に任じられ、母や姉たちにも、それぞれに恩賞が下された。これ以後、東冶の地では、妖邪な存在^もが怪事をなすことがあとを絶つたのであつた。このことを歌つた歌謠は、現在も傳わっているという。

この物語りも、歌謠になつて現地で歌われているとある。そうした越王の皇后をめぐる歌物語りを、おそらくは東冶都尉府の官僚たちが聞いて、長江中下流地域の士大夫社會に傳え、それが「搜神記」に收められることになつたのである。李寄が、孝の觀念を強調した言葉を口にしてるのは、官僚世界に傳えられて以後に付け加えられた要素なのであろう。

以上には、「搜神記」が収めている、口頭の傳承に由來するであろう世間話しや物語りを、いくつかの種類に分類して整理を加えてみた。加えて、これら多種類の物語りが「搜神記」に集められることになつた背景として、官僚階層の中の語りの場があつたのだと想定し、それぞれの物語りがそこへ流入することになる、主要な傳承経路をも考えてみた。

この節の最初にも述べたように、そうした官僚階層内部の語りの場については、その具體的な様相を伝える資料がほとんど遺っていない。ただ、唐代の傳奇小説を産み出す背景として官僚階層の語りの場があつただろうことを以前に論じたことがあるが、⁴⁸ おそらくそれと同性格の語りの場が、志怪小説の背後にも存在したと推測される。唐代傳奇小説の基本的な文體は、南北朝期の志怪小説の文體を襲うものであるが、それは單に文體が繼承されたというだけに止まらず、語

りの場のありかたが繼承されていたからこそ、その文體も引き繼がれたのだと考えるべきなのである。

「抱朴子」外篇、疾謬第二五には、次のような一段がある。⁴⁴

世の亂れは引き續き、禮教はしだいに崩壞してきた。その結果、謙讓は尊ばれず、傲慢が世にはびこっている。仲間どうしで宴會を開けば、あぐらや立て膝で坐り、夏の暑い盛りには、冠をはずし上半身裸となって、一生懸命やるのは樗蒲と彈棋だけ、論じる主題は歌謠曲や美人といった範圍から出ない。貴族たちの腰巾着となり、權力ある者や酒を振舞ってくれる家ばかりを訪れる。哲學議論や道義についての談話は聞こえず、もっぱらゴシップや嘲笑ばかりが重んぜられる。こうしたことが上手な者が高尚なのだとされ、そうしない者は氣のかね田舎者だとされる。その結果、流行に追隨する見識のない民衆たちや、俗の中にどっぷり浸かった近視眼的な者たちは、そうした風を慕うことが、ちょうど飛んで火に入る夏の虫のごとく、そうしたことを真似るさまは、軽い羽根がむじ風に卷上げられるかのような。嘲笑や揶揄の對象は、上は先祖のことにまで及び、下は婦女たちのことまでが挙げつらわれる。

ここで葛洪が非難をしている語りの場は、貴族たちの清談が崩れて、通俗化したものであったろう。しかし、志怪小説の背後にあった語りの場は、これとは性格を異にするものであった。こうした無責任なゴシップや嘲笑の言葉で一時の樂しみを求める場ではなく、官僚としての職務と結び付いた、日常生活の一環となった語りの場であったと考えられる。職務の合間、あるいは宿直のつれづれをなぐさめるために、互いに自分の傳聞するところを語りあったのである。

志怪小説と並行して行なわれた、魏晉南北朝時期のもう一つの小説作品のジャンルとして、志人小説がある。この志人小説の流行を支えた社會的な風潮を伝えるものとして、しばしば引用されるものであるが、「世說新語」文學篇に次のような一條がある。⁴⁵

裴啓が「語林」を著わした。それが發表されると、大いに遠近に伝えられ、流行を追う若者たちは、みながそれを寫し傳え、それぞれが一本を所持していた。

「語林」や「世說新語」などの志人小説を熱烈に歓迎したのは、流行を追う若者たちであり、かれらは貴族階層の生活と文化とにあこがれ、それを淺薄に眞似しようとしたのであった。上に引いた、「抱朴子」が非難している社會の風潮も、基本的には志人小説を産み出した背景（「語」と呼ばれる語りの場）と共通していたのである。

志怪小説の背後にあった語りの場は、志人小説に見えるような、貴族文化にあこがれる上昇志向とは無縁である。むしろ一般的な雰囲気としては、貴族階層の高踏的な、社會的に無責任な生活態度には批判的であつた。また貴族文化が「達」などという生活態度を尊びながら、非貴族的な文化を拒絶するのに對して、中下級官僚階層の語りの場には、官僚的な價値觀だけでなく、民衆的な文化をも承け容れる寛容さがあつた。干寶の變化論にも表われているように、現實は多様なのだという生活の實感が、そうした寛容さの背景となっていたのであろう。

干寶の「搜神記」が理論的な枠組みを備え、論争的であるのは、この作品が志怪小説という一つの文學ジャンルを切り開く位置にあつたからでもあつたろう。しかし、干寶によって、怪異を記録することを通じて中下級官僚階層の生活の實感を定着し、民衆層の生き生きした物語りも併せて文字にすることが可能となると、もはやそうした理論的枠組みは必要でなくなり、枠組みを取り外して、多様な志怪小説が引き續いて編纂されることになった。ただ、干寶の「搜神記」が、新しいジャンルを切り開く最初の作品という位置にあるがゆえに備えていた緊張感は、それ以後の志怪小説作品では希薄になってしまった。新しいものを産み出すという緊張感と怪異の意味を知りたいという干寶の眞摯さが、「搜神記」が志怪小説の中でもっとも豊かな内實を備えた作品として結實し得た、主要な理由であつたと考えられるのである。

注

(1) 「孔氏志怪」(「世說新語」排調第二五、劉孝標注)

寶父有嬖人、寶母至妬、葬寶父時、因推著藏中、經十年而母葬、開墓其婢伏棺上、就視猶煖、漸有氣息、興還家、終日而蘇、說寶父常致飲食、與之接寢、恩情如生、家中吉凶輒語之、校之悉驗、平復、數年後卒、寶因作搜神記、中云有所感起、是也

(2) 「孔氏志怪」の成立年代については、林辰「魯迅《古小說鈎沈》の輯錄年代及所收各書作家」(文學遺產選集第三輯、一九六〇年)を参照。

(3) 「幽明錄」(「太平廣記」卷三七八、「太平御覽」卷八八七)

晉有于(干)慶者、無疾而終、時有術師吳猛、語慶之子曰、于侯算未窮、我爲試請命、未可殯殮、尸臥靜(淨)舍、唯心下尚暖、居七日、時盛暑、慶形體同壞、猛凌晨至、教令屬纊候氣、續爲作水、令以與洗、并飲漱、如此便退、日中許、慶蘇焉、旋遂張目開口、尚未發聲、闔門悲喜、猛又令以向水洗食、吐腐血數升(聲)、兼能言語、三日平復如常、說初見十數人來、執縛桎梏到獄、同輩十餘人、以次語對、次未至、俄而見吳君、北面陳釋、王遂敕脫械令歸、所經官府、皆見迎接吳君、而吳君與之抗禮、即不知悉何神也

(4) 「十二真君傳」(「太平廣記」卷十四)

吳眞君名猛、字世雲、家於豫章武寧縣……及長、事南海太守鮑靖、因語至道……時武寧縣令干慶死、三日未殯、猛往哭之、因云、令長固未合死、今吾當爲上天訟之、猛遂臥慶屍旁、數日俱還、時方盛暑、屍極壞爛、其魂惡「之」、不欲復入、猛強排之、乃復重蘇、慶弟晉著作郎寶、感其兄及親亡父殉妾復生、因撰搜神記、備行于世

なお、吳猛と干慶のことについては、「西山許眞君八十五化錄」(卷下、藝文印書館、縮景道藏第十一冊)にも、同様の記事が見える。

(5) 雷次宗「豫章記」(「文選集注」江文通雜詩、擬郭璞遊仙詩)

慶即干寶之兄、寶因之作搜神記、故其序云、建武中所有(有所)感起、是用發憤焉

(6) 小南一郎「地獄めぐりの語り手たち」(説話傳承學會編『説話と傳承者(説話・傳承89)』一九八九年)

(7) 「搜神記」(「玉燭寶典」十一、二十卷本は卷十二、三二六)

余外姉夫蔣士先、得疾下血、醫以爲中蠱、乃密以藁荷根布席下、不使知、乃狂言曰、食我蠱者、乃張小小也、乃收小小、亡去、今世攻蠱、多用藁荷根、往往驗、藁荷或謂嘉草

(8) 實は、「搜神記」の佚文中で、その關わる年代がもっとも下るものとして、庾亮の死を記した條がある(二十卷本：卷九、二四九。庾亮の死は、「建康實錄」が記す干寶の死よりも數年あとのことである。そうした矛盾があるのだが、この條は「世說新語」傷逝篇の劉孝標注が引用する「搜神記」の文にもとづくものであつて、單なる誤りとしては處理しにくい。後考を待ちたい。

(9) 「搜神記」が世に廣く行なわれたことに關連して、たとえば、北方の異民族の主君である且渠蒙遜が南朝に使いをつかわして「搜神記」を求めた例を擧げることができるかも知れない。「宋書」卷九八には、次のようにある。

太祖元嘉三年……蒙遜又就司徒王弘求搜神記、弘寫與之

或いはまた、「歷代名畫記」卷三が擧げる「搜神記圖」も、「搜神記」にちなんだ繪畫なのであろうか。

(10) 常光徹「學校の怪談——口承文藝の展開と諸相」ミネルバ書房、一九九三年

(11) 王隱「晉書」(「御覽」卷八七九)

愍帝建興四年、丞相府督軍令史淳于伯、刑於建康市、百姓喧嘩、咸曰伯冤、於是大旱三年

(12) 田餘慶「關於『不與劉石通使』問題」(『東晉門閥政治』一九八九年、北京大學出版社)所收

(13) 「後漢書」帝紀第四、永元六年

七月、京師旱……丁巳、幸洛陽寺、錄囚徒、舉冤獄、收洛陽令、下

(14) 「晉書」卷六九、劉隗傳
獄抵罪、司隸校尉、河南尹、皆左降、未及還宮而澍雨

建興中、丞相府斬督運令史淳于伯、而血逆流、隗又奏曰、古之爲獄、必察五聽、三槐九棘、以求民情、雖明庶政、不敢折獄、死者不得復生、刑者不可復續、是以明王哀矜用刑、曹參去齊、以市獄爲寄、自頃蒸荒、殺戮無度、罪同斷異、刑罰失宜、謹按行督運令史淳于伯、刑血著柱、遂逆上、終極柱末、二丈三尺、旋復下流四尺五寸、百姓誼譁、士女縱觀、咸曰其冤、伯息忠訴辭稱枉、云……謹按、從事中郎周延、法曹參軍劉胤、屬李匡、幸荷殊寵、竝登列曹、當思敦奉政道、詳法慎殺、使兆庶無枉、人不稱訴、而令伯枉同周青、冤魂哭於幽都、訴靈恨於黃泉、嗟嘆甚於杞梁、血妖過於崩城、懷情抱恨、雖沒不忘、故有隕霜之人、夜哭之鬼、伯有書見、彭生爲冢、刑殺失中、妖書竝見、以古況今、其揆一也、皆出廷等不勝其任、請皆免官、於是右將軍王導等上疏、引咎請解職

(15) 「晉書」卷七十一、郭璞傳

又去秋以來、沈雨跨年、雖爲金家涉火之祥、然亦是刑獄充溢、怨嘆之氣所致、往建興四年十二月中、行丞相令史淳于伯刑於市、而血逆流長標、伯者小人、雖罪在未允、何足感動靈變、致若斯之怪邪、明皇天所以保祐金家、子愛陛下、屢見災異、殷勤無已

(16) 小南一郎「顔之推冤魂志をめぐって」——六朝志怪小説の性格「東方學第六十五輯、一九八三年

(17) 「搜神記」(法苑珠林卷四九。二十卷本：卷十一、二九〇)

漢書載、東海孝婦養姑甚謹、姑曰、婦養我勤苦、我已老、何惜餘年、久累年少、遂自縊死、其女告官云、婦殺我母、官收繫之、拷掠治毒、孝婦不堪楚毒、自謀伏之、時于公爲獄吏、曰、此婦養姑十餘年、以孝聞徹、必不殺也、太守不聽、于公爭不得理、抱其獄辭、哭於府而去、自後郡中枯旱三年、後太守至、思求其所咎、于公曰、孝婦不當死、前太守枉殺之、咎當在此、太守即時身祭孝婦之墓、未返而大雨焉、長老

傳云、孝婦名用(周)青、青將死、車載十丈竹竿、以懸五幡、立誓於衆曰、青若有罪、願殺血當順下、青若枉死、血當逆流、既行刑已、其血青黃、緣幡竹而上、極標、又緣幡而下云爾

(18) 「三國志」吳書三嗣主傳第三、裴松之注。二十卷本：卷八、一三五

吳以草創之國、信不堅固、邊屯守將、皆質其妻子、名曰保質、童子少年、以類相與嬉遊者、日有十數、永安二年三月、有一異兒、長四尺餘、年可六七歲、衣青衣、來從群兒戲、諸兒莫之識也、皆問曰、爾誰家小兒、今日忽來、答曰、見爾群戲樂、故來耳、詳而視之、眼有光芒、燦燦外射、諸兒畏之、重問其故、兒乃答曰、爾惡我乎、我非人也、乃熒惑星也、將有以告爾、三公鋤、司馬如、諸兒大驚、或走告大人、大人馳往觀之、兒曰、舍爾去乎、疎身而躍、即以化矣、仰面視之、若引一匹練以登天、大人來者、猶及見焉、飄飄漸高、有頃而沒、時吳政峻急、莫敢宣也、後五年而蜀亡、六年而晉興、至是而吳滅、司馬如矣

(19) 「搜神記」(「三國志」吳書諸葛恪傳第十九、裴松之注。二十卷本：卷九、二四六)

恪入、已被殺、其婦在室、使婢語(語使婢)曰、汝何故血臭、婢曰、不也、有頃愈劇、又問婢曰、汝眼目視瞻、何以不常、婢蹶然起躍、頭至于棟、攘臂切齒而言曰、諸葛公乃爲孫峻所殺、於是大小知恪死矣、而吏兵尋至

(20) 「搜神記」(「三國志」吳書孫霸傳討逆傳第一、裴松之注。二十卷本：卷一、一二三)

策既殺于吉、每獨坐、彷彿見吉在左右、意甚惡之、頗有失常、後治創方差、而引鏡自照、見吉在鏡中、顧而弗見、如是再三、因撲鏡大叫、創皆崩裂、須臾而死

(21) 「風俗通義」から「搜神記」への同一記事の書承關係、および兩書の文體的な比較については、小南一郎「搜神記の文體」中國文學報二冊、一九六六年、を参照。

(22) 「幽明錄」(「太平廣記」卷四七二)

晉義熙中、范寅爲南康郡、時贛縣吏說、先入山採薪、得二龜、皆如二尺盤大……

(23) 「高僧傳」卷七、釋僧瑾傳(大正藏經卷五〇/三七三C)

帝後風疾、數加針灸、痛惱無聊、輒召顯及殷洪等、說鬼神雜事、以散胸懷

(24) 「搜神記」(「太平廣記」卷四五六、二十卷本：卷一九、四四二)

晉咸寧中、魏舒爲司徒、府中有蛇二、其長十丈、屋(居)廳事脊脊之上、止之數年而人不知、但怪府中數失小兒及雞犬之屬、後一蛇夜出、經柱側、傷於刃、病不能登、於是覺之、發徒數百、共攻擊、移時然得(後)殺之、視所居、骨節盈于之間、於是毀府舍、更立之

(25) 「搜神記」(「太平御覽」卷七〇一、九二二、二十卷本：卷一八、四二四)

博陵劉伯祖爲河東太守、所止承塵上有神、能語、常呼伯祖與語、及京師詔書告下消息、輒預告伯祖、伯祖問其所食啖、欲得羊肝、買羊肝、於前切之、燂隨刀不見、盡兩羊肝、有一老狸、眇眇在案前、持刀者舉刀欲斫之、伯祖訶止之、自舉着承塵上、須臾大笑曰、向者啖肝醉、忽失形、與府君相見、太慚愧、後伯祖當爲司隸、復先語伯祖云、某月某日書當到、至期如言、及入司隸府、神隨逐在承塵上、輒言省內事、伯祖大恐怖、謂神曰、今職在刺舉、君左右貴人聞神在此、因以相害、神答曰、誠如府君所慮、當相捨去、遂即無聲

(26) 「搜神記」(「太平御覽」卷五九、「太平廣記」卷三五九、二十卷本：卷十一、二九五)

漢末、零陵太守史(闕其名)有女、悅門下書佐、乃密使侍婢、取吏盥手殘水飲之、遂有娠、十月而生一子、及能行、太守抱兒出、使求其父、兒直上書佐膝、書佐推之、兒仆地爲水、窮問之、省前事、太守遂以女妻其吏

(27) 「搜神記」(「法苑珠林」卷七五、二十卷本：卷一四、三六〇)

晉武帝世、河間郡有男女相悅、許相配適、既而男從軍積年、父母以女別適人、無幾而憂死、男還悲痛、乃至塚所、始欲哭之、敘哀而已、不

勝其情、遂發塚開箱、即時蘇活、因負還家、將養、數日平復、其夫乃往求之、其人不還曰、卿婦已死、天下豈聞死人可復活乎、此天賜我、非卿婦也、於是相訟、郡縣不能決、以讞廷尉、廷尉奏、以精誠之至、感於天地、故死而更生、在常理之外、非禮之所處、形(刑)之所裁、斷以還開塚者

(28) 「搜神記」(「法苑珠林」卷六六、「太平廣記」卷四七三、「爾雅翼」卷二六、二十卷本：卷二十、四五九)

故廬陵太守太原龐企、字子及、自說、其遠祖、不知幾何世也、坐事繫獄、而非其罪、不堪拷掠、自誣服之、及獄將上、有蠅蝥蟲行其左右、其祖乃謂蠅蝥曰、使爾有神、能活我死、不當善乎、因投飯與之、蠅蝥食飯盡去、有頃復來、形體稍大、意每異之、乃復與食、如此去來、至數十日間、其大如豚、及意(竟)報、當行刑、蠅蝥夜掘壁根爲大孔、乃破械、從之出去、久時遇赦得活、於是龐氏世世常以四節祠祀蠅蝥於都衢處、後世稍怠、不能復特爲饌、乃投祭祀之餘以祠之、至今猶爾

(29) 「水經」鮑丘水注卷十四、二十卷本：卷十一、二八五

山有陽伯翁玉田、在縣西北、有陽公壇社、即陽公之故居也、搜神記曰、雍伯、洛陽人、至性篤孝、父母終沒、葬之於無終山、山高八十里、而上無水、雍伯置飲焉、有人就飲、與石一斗、令種之、玉生其田、北平徐氏有女、雍伯求之、要以白璧一雙、媒者致命、伯至玉田、求得五雙、徐氏妻之、遂即家焉、陽氏譜敘言、翁伯是周景王之孫、食采陽樊、春秋之末、爰宅無終、因陽樊而易氏焉、愛人博施、天祐玉田、其碑文云、居縣北六十里翁同之山、後潞徙於西山之下、陽公又遷居焉、而受玉田之賜、情不好實、玉田自去、今猶謂之玉田陽、干寶曰、於種石處、四角作大石柱、各一丈、中央一頃之地、名曰玉田、至今相傳云、玉田之揭、起於此矣、而今不知所存、同于譜敘自去文矣

(30) 「搜神記」(「北堂書鈔」卷三五、七八、「藝文類聚」卷一〇〇、二十卷本：卷十一、二七二)

何敞、吳郡人、少好道藝、隱居、重(里)以大旱、民物憔悴、太守慶

(31)

洪、遣戶曹掾致謁、奉印綬、煩守無錫、敵不受、退嘆而言曰、郡界有災、安能得懷道、因跋涉之縣、駐明星屋中、敵修殷湯天下事之術、蝗虫消死、敵即遁去、後舉方正、博士、皆不就、卒於家

「搜神記」〔太平廣記〕卷二六。二十卷本：卷三、六三

揚州別駕顧球、生十年便病、至年五十餘、令郭璞筮之、得大過之升、其辭曰、大過卦者義不嘉、塚墓枯柳無榮華、振動遊魂見龍車、身被重累嬰天(妖)邪、法由斬樹殺靈蛇、非己之咎先人瑕、案卦論之可奈何、球乃訪迹其家事、先世曾伐大樹、得蛇殺之、女便病、病後有群鳥數十、迴翔屋上、人皆怪之、不知何故、有縣農行過舍邊、仰視、見龍牽車、五色晃爛、甚大非常、有頃遂滅

(32)

「搜神記」〔太平御覽〕卷八九。二十卷本：卷二〇、四五〇

蘇易者、廬陵婦人、善看產、夜忽爲虎所取、行六七里、至大壩、厝易置地、蹲而守、見有牝虎當產、不得解、匍匐欲死、輒仰視、易悟之、乃爲探出之、有三子、生畢、虎負易送還、再三送野肉於門內

(33)

「搜神記」〔太平廣記〕卷二九三。二十卷本：卷五、九六〇

陳郡謝玉、爲琅瑯內史、在京城、其年所在虎暴、殺人甚衆、有一人、以小船載年少婦、以大刀插著船、挾暮來至邏所、將出語云、此閒頃來甚草穢、君載細小、作此輕行、太爲不易、可止邏宿也、相問訊既畢、邏將適還去、其婦上岸、便爲虎取去、其夫拔刀大喚、欲逐之、先奉事蔣侯、乃喚求助、如此當行十里、忽覺如有一黑衣爲之導、其人隨之、當復二十里、見大樹、既至一穴、虎子聞行聲、謂其母至、皆走出、其人即其所殺之、便挾刀隱樹側、住良久、虎方至、便下婦著地、倒牽入穴、其人以刀當腰斫斷之、虎既死、其婦故活、向曉能語、問之、云、虎初取、便負著背上、臨至而後下之、四體無他、止爲草木傷耳、扶婦還船、明夜、夢一人語之云、蔣侯使助、汝知否、至家、殺豬祠焉

(34)

「晉書」卷六五、王導傳

悅字長豫、弱冠有高名、事親色養、導甚愛之……導夢人以百萬錢買悅、潛爲祈禱者備矣、尋掘地得錢百萬、意甚惡之、一皆藏閉、及悅疾

(35)

篤、導憂念特至、不食積日、忽見一人、形狀甚偉、被甲持刀、導問、君是何人、曰、僕是蔣侯也、公兒不佳、欲爲請命、故來耳、公勿復憂、因求食、遂噉數升、食畢、勃然謂導曰、中書患、非可救者、言訖不見、越亦須絕

「續搜神記」〔法苑珠林〕卷六二。北堂書鈔卷一四五、太平廣記卷二九三には、「搜神記」として引用。二十卷本：卷五、九五

漢會稽鄞縣東野有一女子、姓吳字望子、年十六、姿容可愛、其鄉里有鼓舞解事者、要之、便往、緣塘行、半路忽見一貴人、端正非常人、乘船、手力十餘、皆整頓、令人問望子、今欲何之、其具以事對、貴人云、我今正往彼、便可入船共去、望子辭不敢、忽然不見、望子既到、跪拜神坐、見向船中貴人、儼然端坐、即蔣侯像也、問望子來何遲、因擲兩橘與之、數數現形、遂降情好、望子心有所欲、輒空中下之、曾思噉膾、一雙鮮鯉、應心而至、望子芳香、流聞數里、頗有神驗、一邑共奉事、經歷三年、望子忽生外意、便絕往來

(36)

小南一郎「神仙傳——新しい神仙思想」〔中國の神話と物語り〕岩波書店、一九八〇年、所收。一五七頁

(37)

「搜神記」〔太平御覽〕卷三四五、六九七、九三六。二十卷本：卷四、八〇

宮亭湖孤石廟、嘗有估客下都、經其廟下、見二女子、云、可爲妾買兩綳絲履、自厚相報、估客至都、市好絲履、并箱盛之、自市書刀、亦內箱中、既還、以箱及香、置廟中而去、忘取書刀、至河中流、忽有鯉魚跳入船內、破魚腹、得書刀焉

(38)

「搜神記」〔太平廣記〕卷二六。二十卷本：十七、四〇二

吳人費季、客賈數年、時道多劫、妻常憂之、季與同輩旅宿廬山下、各相問去家幾時、季曰、吾去家已數年、臨來與妻別、就求金釵以行、欲觀其志、當與吾否耳、得釵、仍以著戶楣上、臨發忘道、此釵故當在戶上也、爾夕妻夢季曰、吾行遇盜、死已二年、若不信吾言、吾取汝釵、遂不以行、留在戶楣上、可往取之、妻覺、揣釵得之、家遂發喪、後一

年餘、季行來歸還

(39) 「搜神記」(「太平實字記」卷二二六。二十卷本闕之)

焦湖廟有一柏枕、或云玉枕、枕有小垢、時單父縣人楊林爲賈客、至廟祈求、巫謂曰、君欲好婚否、林曰、幸甚、巫即遣林近枕邊、因入垢中、遂見朱門瓊室、有趙太尉在其中、即嫁女與林、生六子、皆爲秘書郎、歷數十年、竝無思歸之志、忽如夢覺、猶在枕傍、林愴然久之

(40) 「搜神記」(「太平御覽」卷五七三、七六一、八〇三、八〇五。二十卷本：卷一六、三九四。「太平廣記」卷三二六に引く「錄異傳」で本文を補った)

吳王夫差小女、名曰「紫」玉、年十八、童子韓重、年十九、玉悅之、私交信問、許爲之妻、重學於齊魯之間、臨去、屬其父母使求婚、王怒不與女、玉結氣亡、葬閭門之外、重三年歸、問其父母、父母曰、王大怒、玉結氣死、已葬矣、重哭泣哀慟、具牲幣、至玉墓所弔、玉忽從墓側形見、謂重曰、昔爾行之後、令二親從王相求、謂必克從大願、不圖別後、遭命奈何、玉乃左顧宛頸而歌曰、南山有鳥、北山張羅、志欲從君、讒言孔多、悲結生疾、沒命黃墟、命之不造、冤如之何、羽族之長、名爲鳳凰、一日失雄、三年感傷、雖有衆鳥、不爲匹雙、故見鄙姿、逢君輝光、身遠心近、何嘗暫忘、歌畢、歔歔涕流、不能自勝、要重還家、重曰、死生異道、懼有尤愆、不敢承命、玉曰、死生異路、吾亦知之、然一別永無後期、子將畏我爲鬼而禍子乎、欲誠所奉、寧不相信、重感其言、送之還家、玉與之飲讌、三日三夜、盡夫婦之禮、臨出、取徑寸明珠、崑崙玉壺、以送重曰、既毀其名、又絕其願、復何言哉、願郎自愛、若至吾家、致敬大王、重既出、遂詣王、自說其事、王大怒曰、吾女既死、而重造訛言、以玷穢亡靈、此不過發冢取物、託以鬼神、趣收重、重脫走、至玉墓所訴玉、玉曰、無憂、今歸白王、玉粧梳忽見、王驚愕悲喜、問曰、爾何緣生、玉跪而言曰、昔諸生韓重來求玉、大王不許、今名毀義絕、自致身亡、重從遠還、聞玉已死、故齎牲幣、詣冢弔唁、感其篤終、輒與相見、因以珠遺之、不爲發冢、願勿推治、夫人聞

之、出而抱之、正如煙然

(41) 「搜神記」(「法苑珠林」卷三三。二十卷本：卷十二、三〇六)

秦時、南方有落民、其頭能飛、其種人部有祭祀、號曰蟲落、故取名焉、吳時、將軍朱桓得一婢、每夜臥後、頭輒飛去、或從狗竇、或從天窗中出入、以耳爲翼、將曉復還、數數如此、傍人怪之、夜中照視、唯有身無頭、其體微冷、氣息裁屬、乃蒙之以被、至曉頭還、礙被不得安、兩三墮地、噫咤甚愁、而其體氣急、狀若將死、乃去被、頭復起傳頸、有頃平和、桓以爲巨怪、畏不敢畜、乃放遣之、既而詳之、乃天怪也、時南征將軍亦往往得之、又嘗有覆以銅盤者、頭不得進、遂死

(42) 「搜神記」(「法苑珠林」卷三三。二十卷本：卷十九、四四〇)

東越閩中有庸嶺、高數十里、其下北(地)隰中有大蛇、長七八丈、圍之一丈、土俗常懼、東冶(治)都尉及屬城長吏、多有死者、祭以牛羊、故不得福、或與人夢、或喻巫祝、欲得噉童女年十三者、都尉令長竝共患之、然氣厲不息、共請求人家生婢子、兼有罪家女養之、至八月朔、祭送蛇穴口、蛇輒夜出吞齧之、累年如此、前後已用九女、爾時預復募索、未得其女、將樂縣李誕、家有六女無男、其小女名寄、應募欲行、父母不聽、寄曰、父母無相、唯生六女、無有一男、雖有如無、女無提榮(提榮)濟父母之功、既不能供、徒費衣食、生無所益、不如早死、賣寄之身、可得少錢、以供父母、豈不善耶、父母慈憐、終不聽去、寄自潛行、不可禁止、乃往告貴、請好劍及蝮蛇犬、至八月朔、便詣廟中坐、懷劍將犬、先作數石米羹、蜜麴灌之、以置穴口、蛇夜便出、頭大如困、目如二尺鏡、聞香氣、先噉食之、寄便放犬、犬就齧蛇、寄從後斫蛇、得瘡痛急、因踊出、至庭而死、寄入視穴、得其九女髑髏、悉舉出、乃咤言曰、汝曹怯弱、爲蛇所食、甚可哀愍、於是寄女緩步而歸、越王聞之、娉寄爲后、拜其父爲將樂令、母及姊、皆有賜賞、自是東冶(治)無復妖邪之怪、其歌謠曰至今存焉

(43)

小南一郎「元白文學集團の小説創作——鶯鶯傳を中心にして」日本中國學會報 第四七集、一九九五年

(44) 「抱朴子」外篇、疾謬第二十五（孫星衍校本）

世故繼有、禮教漸頹、故讓莫崇、傲慢成俗、儔類飲會、或蹲或踞、暑夏之月、露首袒體、盛務唯在樽蒲彈棋、所論極於聲色之間、舉足不離綺繡執袴之側、游步不去勢利酒客之門、不聞清談講道之言、專以醜辭嘲弄爲先、以如此者爲高遠、以不爾者爲駭野、於是馳逐之庸民、偶俗

(45)

之近人、慕之者猶宵虫之赴明燭、學之者猶輕毛之應颺風、嘲戲之談、或上及祖考、或下逮婦女
「世說新語」文學第四
裴郎作語林、始出、大爲遠近所傳、時流年少、無不傳寫、各有一通

此篇論文、一部分、已在祝賀繆鉞教授九十壽辰論文集《冰繭彩絲集》上發表。該論文集出版後不久、繆教授不幸逝世、不及以小論全文奉寄、以徵高教。

繆教授住在四川、我家在東裔、能與教授晤面、只有三次。但時常通信、承蒙指教不少、有時繆教授特意斧正拙作古近體詩。

在此對繆教授逝世表示由衷哀痛、并以小論作薄奠、敬獻繆教授在天之靈。尚饗。