

# 干宝『搜神記』における「妖」の思想

角田達朗

『搜神記』は晋<sup>①</sup>の干宝撰。当初三十巻であったが、宋代に散佚した。

現在、二十巻本・八巻本・敦煌本という三種の版本が伝わるが、八巻本と敦煌本は干宝の原著とはほぼ無関係、二十巻本はおおよそ他書における引用に拠って明人が復元したものと考えられる。ただし、二十巻本にも干宝没後の出来事を含む等の難点があり、その復元が粗略であつたことは否めない。汪紹楹校注『搜神記』（中華書局中国古典文学基本叢書 一九七九年九月）は二十巻本のすべての条について他書に『搜神記』からとわかる形で引用されているか否か、『搜神記』の前後に同様の内容を記録する典籍が存在するか否かを確認するとともに、『搜神記』の佚文を集録した労作である。本稿は汪氏により原著にあつたと確認された条のみを選んで考察を行うこととし、『搜神記』からの引用も汪氏校注本による。ただし、他書の引用が必ずしも精確な転写ではなく、大幅な省略もまみ行われていることは注意を要する。次に、『搜神記』の著者の経歴を『晋書』干宝伝に拠って記しておく。干宝は字才を買われて著作郎<sup>②</sup>となり、杜弼の乱の平定に功績があ

って関内侯の爵位を賜つた。当時中書監だつた王導が元帝に上疏して史官の設置を進言した際、干宝を国史編纂の担当者に推挙した。家が貧しいことを理由に願ひ出て山陰令に補せられ、始安太守に昇進し、王導の要請により司徒右長史となり、散騎常侍に昇進した。『晋紀』二十巻は、簡潔で直截でありながら委曲を尽くして、誰もが「良史」と称えた。身近に不思議な事件が二つ起こり、それをきっかけに「古今神祇靈異人物変化」を編集して『搜神記』を著した。京房や夏侯勝らの易解釈に傾倒し、『周易』『周官』の注を作り、『春秋左氏義外伝』を著した。干宝の著作は雜文集も含め、いずれも広く読まれた。

『晋書』干宝伝に収録される『搜神記』序に次のようにある。

雖考先志於載籍、收遺逸於當時、<sup>③</sup>蓋非一耳目之所親聞觀也、亦安敢謂無失矣者哉。衛朔失国、<sup>④</sup>一伝、互其所聞。呂望事周、子長存其両説。若此比類、往往有焉。從此觀之、見聞之難一、由来尚矣。夫書赴告之定辭、拠国史之方策、猶尚若茲。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、言無異途、然後為信者、固亦前史之所病。然而国家不廢注記之官、學士不絶誦覽之業、豈不以其所失者小、所存者大乎。今之所集、設有承於前載者、則非余之罪也。若使采訪近世之事、苟有虚錯、

願与先賢前儒分其譏誇。及其著述、亦足以明神道之不誣也。

書物によって過去の記録を調査し、当時を知る人々から逸事を収集したものの、所詮は自分の耳目で直接見聞したものではないから、事実でないものが含まれていないと断言はできかねる。衛の恵公が国を失ったことについて、『春秋』の二伝は異なる伝聞を記している。太公望が周に仕えたことについて、司馬遷は二つの異説も記している。こうした類は往々にしてある。ここから考えれば、見聞を統一することの困難は昔から変わらないのである。書式の定まった赴告文による『春秋』、各国の史官の残した記録に基づく『史記』ですら、この有様である。まして遙かに遠い昔の事や、習俗を異にする地方の様子を記述するとなれば尚更である。書物の残簡からわずかな記載を集めて綴り合わせ、古老を訪ね当てる往事の伝承を聴き取り、物事にも言葉にも異説異論の余地が無いようにして、それでようやく信憑性のある記録となるが、それこそまさに以前から歴史家たちが苦勞してきた所なのである。にもかかわらず朝廷が史官を廃止せず、学者も読書学問を続けてきたのは、書物に誤りが少なく、事実が多いからにはかなるまい。今私が集めたものにも、もしも先行文献の誤りを踏襲する部分があるとしても、それは私の罪ではない。もしも近年の事を採録した

中に虚偽や誤謬が含まれているとしたら、優れた先学たちと非難

を分かち合いたいものである。いずれにせよ、私の著述した所に  
ついては、やはり神秘的原理の实在を証明するに足るものである。

事実を確定することの困難を連綿と綴っているのは、史官としての苦勞を物語るものであるが、それが『晋紀』ではなく『搜神記』に付されていることは興味深い。干宝にとつては『搜神記』もまた徹底した事実探求の所産であり、史書にほかならなかった。ただし、そこには更に注意すべきことがある。干宝は事実を確定することの困難を言い、『搜神記』の記事にも「失実者」が含まれていないとは言いつれないとしながら、一方で自ら著述した部分は「神道之不誣」を証明するに足ると断言している<sup>7)</sup>。そもそも事実を確定することにすら困難が付きまとうのに、不可視の原理がなぜ証明できるのか。そこには論理の飛躍がある<sup>8)</sup>。朝廷が史官を廃止せず、学者も読書学問を続けているという既成事実は、単に事実についての既成観念が強固であるがゆえかもしれず、到底「神道之不誣」を保証するものとはなり得ない。

『搜神記』編纂の目的が「神道之不誣」を証明することにある以上、資料の採用もその目的に沿って行われる。「神道」の实在という前提が疑われない限り、事実を客観的に確定しようという意識で行われる作業も、結局は資料を目的に従属させるものでしかなくなる。それは

例えば、五行を四季や五臓にいかにか配当するかという議論が、五行の  
 実在という前提を疑わないのに似ている。ただし、干宝の思考は事実  
 を客観的に確定することの困難という問題に踏み込んだ点において  
 「神道之不誣」という前提を疑う可能性を内包していた。しかし、干  
 宝はそこで立ち止まった。朝廷の史官、学者の読書という常識的な事  
 実を持ち出すのは、不可知論に突き進んで「神道之不誣」という前提  
 を揺るがさないための妥協点を常識的知見の中に設定するものである。  
 そのような妥協をはからなければ「神道之不誣」を主張できなかつた  
 ことは、干宝の思考が事実を客観的に確定しようとする方向と「神道  
 之不誣」を信じる方向とに分化していたことを示すものである。

「明神道」ではなく「明神道之不誣」と、わざわざ「不誣」という  
 言葉を用いたのは、当時「神道」を信じない無鬼論者と言われる人々  
 がいたからである。⑨ どれほど苦労して事実と認め得るものを集録した  
 かを縷々書き連ねた理由の一つも、彼らを意識したからである。個々  
 の記載には誤りがあるかもしれないが全体としては信頼するに足るの  
 だという弁解めいたことを記したのも、反対勢力からの個別攻撃を想  
 定したからに違いない。それでは、干宝が実在すると信じ、反対勢力  
 の批判から護ろうとした「神道」とはいかなるものであろうか。

干宝は『易経』に傾倒し、その注釈を著している。干宝の世界観が

易の影響下にあることは言うまでもない。「神道」の語の初出も『易  
 経』である。観卦象伝に「觀天之神道、而四時不忒。聖人以神道設教、  
 而天下服矣。（天の神秘的な運行を見るに、四季の巡りは乱れない。  
 聖人は神秘的な運行に倣って人々を指導し、天下は心服する。）」と  
 ある。「神道」の語は『易経』中ここにしか無いが、「神」は多くあ  
 る。特に注目すべきは繫辭伝における以下のような「神」の概念規定  
 である。

陰陽不測之謂神。（繫辭伝上）

陰陽の測り知れない運動を「神」と言う。

知幾其神乎。……幾者動之微、吉凶之先見者也。（繫辭伝下）

きざしを知るのは「神」である。きざしとはかすかな変動、吉凶  
 の前兆である。

利用出入、民咸用之、謂之神。（繫辭伝上）

陰陽の活動によつて恩恵がもたらされ、誰もがそれを用いる。こ  
 のことを「神」と言う。

観卦象伝の文だけを見れば、「天之神道」とは天の運行の周期性を  
 言うものであり、「神」はそれを神秘的なものと形容する修飾語に過  
 ぎない。しかし、そこに繫辭伝に見られる概念規定を適用すると、「神  
 道」は世界の神秘的真相に通ずる道であり、未来を知る手段でもある

ことになる。<sup>11</sup>「神」は人知が直接及ぶことのないものであるが、人々がそれとは知らずに常用しているものでもある。だから、それに沿った政治をすれば天下は心服するということになる。

\*

さて、既述のように、『易経』では未来の手掛かりをつかむことを「神」としていた。干宝の「神道」観が易に基づく以上、その特質は「吉凶之先見者」たる前兆についての記載に顕著に現れるはずである。そこで以下に、二十巻本の中から前兆とその分析が記されている条をいくつか選び、干宝の前兆解釈の特徴を考察することにする。

妖怪者、蓋精气之依物者也。氣乱於中、物変於外。形神氣質、表裏之用也。本於五行、通於五事、雖消息升降、化動万端、其於休咎之徵、皆可得域而論矣。(第一〇二条)

異変は、要するに精气が物事に加わったものである。そうなると、内側で気が乱れ、外側で物事の有様が変化する。形と神、気と質は、表裏一体で作用するのである。陰陽五行に基づいて、具体的な事象に通じたなら、物事が滅んでは生じ、盛んになつては衰え、多様に変化しようとも、それが吉兆か凶兆かについては、すべて区別して論じることができる。

これは抽象的理論に終始し、具体的事例を全く記さない点で、二十

巻本の中では例外的な条である。先行文献である『漢書』『続漢書』の五行志にも、これほど抽象度の高い論述は見られない。干宝は『捜神記』はもとより、『易経』の注釈にもしばしば歴史的事象を引用しており、抽象的理論よりも具体的事象に強い関心を向けている印象がある。しかしながら、この条では物事を形而下の側面と形而上の側面とに截然と区別し、前兆の成立過程を整然と論述している。干宝は必ずしも抽象的思考が不得意ではなかったようである。あるいは清談派への批判意識から、抽象的理論を書き綴ることに消極的だったのかもされない。

「妖怪」とは物事の異常な変化を意味し、「妖」または「怪」と一字で書かれることが多い。万物は気が凝集して生成する。その元となるのが「精气」である。「精」の原義は精米であり、転じて純粹の意味を表す。「精气」は陰陽二気の純粹な状態を言う。「精气」の典故も『易経』繫辞伝である。

精气為物、遊魂為變。(繫辞伝上)

精气は物事を生み出し、遊魂が変化を生み出す。

ここでは「物」を生み出すものが「精气」、「変」を生み出すものは「遊魂」と呼ばれているが、「遊魂」が「精气」と同じものであることは、繫辞伝の下文から推測できる。

闔戸謂之坤、闔戸謂之乾、一闔一闢謂之變。(繫辭伝上)

戸を閉ざすことを坤と呼び、戸を開くことを乾と呼び、戸が閉じては開くことを変と呼ぶ。

ここでは「変」を生み出す作用を戸の開閉に譬えているが、坤は純陰の卦、乾は純陽の卦であるから、「一闔一闢」とは陰陽の純気の循環・交感にほかならない。これによれば、「精氣」と「遊魂」は実体としては同じ陰陽二氣であり、「物」を生成する場合を「精氣」、「物」を変化させる場合を「遊魂」と呼び分けたに過ぎないことになる。したがって、干宝が「物」に異変を生じる要因を「精氣」と呼ぶのは、『易経』に拠るものと認められる。「物」は「事」の意味を含む。すでに気が集まって出来ている物事に新たに「精氣」が作用すると、物事の内部で気が混乱して外見にも変化が生じる。そのようにして物事に異常な変化が生じるのである。「形」と「神」は有形の物体と無形の力という関係にあり、「氣」と「質」は具体性を持たないエネルギーと具体性を帯びた物質という関係にある。つまり「形」「質」は物事において外から直接認識することが可能な要素であり、「神」「氣」は外から直接認識することが不可能な要素である。この二通りの要素は物事の「表裏」、すなわち外在的側面と内在的側面であって一体不可分である。直接認識することができるのは物事の外在的側面

のみであるが、内在的側面には陰陽五行という原理が貫徹していると信じられていたから、この原理を応用して具体的な異変を分析すれば未来の吉凶を知ることができると考えられたのである。「五行」「五事」の出典は『書経』洪範であり、そこでは「五事」は貌・言・視・聴・思の五つの事柄をさす。しかし、ここでは形而上の原理的な存在である「五行」の対概念として用いられ、形而下の具体的な事象一般を意味していると考えられる。<sup>12)</sup> 要するに、陰陽五行の運動という抽象的原理によって具体的事象の意味を把握するという演繹的思考法が提唱されているのである。

もちろん異変を分析することで未来が予知できるように、異変がその後にかかる大事件の前兆であるという前提が必要であるが、その前提は干宝においては独自に証明する必要の無い自明のことであった。『易経』がそれを保証していると考えられたからである。

動靜有常、剛柔断矣。方以類聚、物以群分、吉凶生矣。在天成象、在地成形、变化見矣。(繫辭伝上)

陰陽の運動に恒常性があれば、陰陽の作用が判然とする。類似の傾向を持つものどうしで集まり、物事がその性質毎に分かれて、吉事と凶事とが形成される。その時には、天地にその形象が現れて、変化が見て取れる。

陰陽の二気は天地の間に充滿しているとされる。したがって、陰陽

の活動が人間世界に決定的な作用を及ぼして重大な転換を引き起こす時には、天地にも様々な変化が現れると考えられたのである。もちろんそれは天と地とに限ったことではない。陰陽の二気は世界の細部にもくまなく行き渡っているから、天地の間に存在するあらゆる事象に変化が現れる可能性があることになる。人間世界の重大な転換は陰陽の二気という不可視の力によって引き起こされるが、決定的な事態よりも前に可視化する細部の変化を見逃さなければ、その後の事態を予知することが可能と考えられるのである。既述のように干宝は『搜神記』の編纂について「綴片言於殘闕、訪行事於故老」と語っていた。それは干宝自身の語る所によれば事実を客観的に確定しようとする意図によるが、のみならず、世界の細部に現れる変化にこそ吉凶を知る手がかりがあると確信していたからでもあった。<sup>13)</sup>

\*

既述のように、「精氣」を妖怪発生の根本原因とする基本的着想は『易経』から得られる。ただし、既成の事物は新たに「精氣」が加わって内側から変化させるということまでは『易経』に記されていない。干宝がこのような考えを持ったきっかけは別の文献にあるものと思われる。

『呂氏春秋』季春紀尽数篇に次のようにある。

## 六

天生陰陽、寒暑燥濕、四時之化、万物之變。莫不為利、莫不為害。……精氣之集也、必有人也。集於羽鳥、与為飛揚。集於走獸、与為流行。集於珠玉、与為精朗。集於樹木、与為茂長。集於聖人、与為賢明。精氣之来、因輕而揚之、因走而行之、因美而良之、因長而養之、因智而明之。

天が陰陽二気を生じると、気候の移り変わり、四季の循環、万物の変化が起こった。それらはすべて利とも害ともなる。……精気が集まると、必ず何かに入っていく。羽を持つ鳥に集まれば、精気は鳥とともに高く飛ぶ。走る獣に集まれば、精気は獣とともに速く走る。珠玉に集まれば、精気は珠玉とともに美しく輝く。樹木に集まれば、精気は樹木とともに伸び茂る。聖人に集まれば、精気は聖人とともに聡明になる。つまり、精気は軽いものには軽さを増して飛ばせ、走るものには走る力を増して進ませ、美しいものには美しさを増して輝かせ、伸びるものには伸びる力を増して育たせ、智慧あるものには智慧を増して聡明にするのである。これによれば、「精氣」が外から入ることによって万物はその良さを増すことができる。冒頭に「天生陰陽」とあることから、この「精氣」もまた陰陽二気によるものであることは明らかであるが、この後で水や食物について述べていることから、今日の「栄養素」に近い意味も

含むことがうかがわれる。これに続けて、

形不動則精不流、精不流則氣鬱。

体が動かなければ、精気が流れない。精気が流れなければ、気が停滞してしまう。

とした上で、「氣鬱」が原因となつて様々な疾病が起こることを説いている。このように尽数篇は「精氣」を取り入れることの「利」の面の方を強調するきらいがあるが、冒頭の「莫不為利、莫不為害。」という言葉が示す通り、当然「害」の面もある。飲料水の水質が身体に悪影響を及ぼすことを具体的に述べ、更に

凡食無彊厚之味、無以烈味重酒。是以謂之疾首。

およそ食物は濃厚な味付をせず、強烈な香辛料や強い酒を用いないようにせよ。これらは疾病の原因と言われるものである。

と説くのは、「精氣」の摂取が健康を害する例を挙げるものである。

「氣鬱」については、同じ『呂氏春秋』の恃君覽達鬱篇にも記載がある。そこではまず

凡人三百六十節、九竅五臟六腑、肌膚欲其比也、血脈欲其通也、筋骨欲其固也、心志欲其和也、精氣欲其行也。若此則病無所居、

悪無由生矣。病之留、悪之生也、精氣鬱也。

そもそも人体は三百六十の関節と九つの穴と五臟六腑から成る

が、皮膚はきめ細かく、血液は循環し、筋骨は強固で、心は調和し、精気は行き渡る必要がある。そのようであれば、病は居場所がなく、悪疾が引き起こされることはない。病が長引き、悪疾が生じるのは、精気が停滞するからである。

として疾病の原因を概説し、更に水や草木において精気が停滞することの弊害を述べた後、次のように言う。

国亦有鬱。主徳不通、民欲不達、此国之鬱也。国鬱処久、則百悪並起、万災叢至矣。上下之相忍也、由此出矣。故聖王之貴豪士忠臣也、為其敢直言而決鬱塞也。

国にも精気が停滞することがある。君主の徳が伝わらず、民の欲求が満たされないのが、国における精気の停滞である。これが長期化すると、たくさんの悪疾が次々起こり、無数の災厄に襲われる。上下が害し合う事態は、こうして出来するのである。だから、聖王が豪士や忠臣を重用するのは、彼らの果敢な直言によつて国の精気が停滞し閉塞するのを切り開くためである。

「国」という字が用いられるのは字数を整えるためであり、聖王の治めるべき所とされているから、事実上「天下」に等しい。人間社会における害悪の発生を身体の疾病と同じ病因によるとするのは、天地を一個の身体と見る神話的な世界観に淵源を持ちつつ、様々な社会問題

を「社会の病理」等と称する現代の用語法にも連なるものである。これによれば、人間も万物も社会も全く同じ病因によって健全な状態を失うということになる。達鬱篇は専ら精気の停滞のみを説くが、既述のように尽数篇によれば、精気の摂取も病因となり得る。

『呂氏春秋』に見られる以上の病因論を繫辞伝の「精氣為物、遊魂為變。」の解釈に適用すれば、事物の異状を精氣が新たに加わることによるとする「妖怪」解釈が成立するのである。もともと干宝が『呂氏春秋』から直接示唆を得たか否かはわからない。『呂氏春秋』の病因論を継承する医書が存在し、そこから示唆を得たのかもしれない。これについては、今後更に検討する必要がある。

\*

陰陽五行による前兆の分析がどのようなものか見ていこう。

漢靈帝建寧三年春、河内有婦食夫、河南有夫食婦。夫婦、陰陽一儀之体、有情之深者也。今反相食。陰陽相侵、豈特日月之晝哉。靈帝既没、天下大乱、君有妄誅之暴、臣有劫弑之逆、兵革傷殘、骨肉為讐、生民之禍至矣。故人妖為之先作。恨而不遭辛有屠豢之論以測其情也。(第一五五条)<sup>(14)</sup>

\* 「靈帝く食婦」は『続漢書』五行志からの転載である。五行志は「河内」「河南」の下に「有」がない。

後漢末期の靈帝の建寧三年春に、河内で妻が夫を食う事件があり、河南で夫が妻を食う事件があった。夫婦は陰陽という一對の規範であり、深い愛情で結ばれる関係である。それなのに食い合ってしまった。陰陽が侵害し合う現象は、日食や月食だけではないのだ。靈帝の没後、天下は大いに乱れ、君主は臣下をみだりに処刑する暴虐をはたらき、臣下も君主を殺害する反逆を行い、戦乱となつて骨肉が争い、人々の災難は極限に達した。だから、これに先立って人間関係に異変が現れたのである。辛有や屠豢がその時代にいけば前兆を的確に見定めたであろうに、残念なことだ。

「人妖」とは人間の異変を言う。植物の異変なら「草妖」、動物の異変なら「獸妖」、天文現象の異変なら「天妖」である。この条では、妻が夫を食う、夫が妻を食うという異常行動を「天下大乱」の前兆と見なしているが、その前提は夫婦が「陰陽一儀」であることにある。夫婦は陰陽の結び付きが特に強固なものであるのに、それが反対に「相侵」の関係に転じてしまった。これを社会全体の秩序崩壊の前兆と見るのである。「日月之晝」は日食と月食のこと。陰陽説では、月・女・下・臣は陰に、日・男・上・君は陽に配当される。したがって、日食・月食も男女関係の異変もすべて君臣上下の秩序が転倒し崩壊する前兆と見なされるのである。「辛有・屠豢」はいずれも周代に戦乱を予知

した人物である。彼らが靈帝の時代にいなかったことを惜しむのは、前兆を把握することで未来を知り、的確に対処できると考えるからである。干宝にとって「神道」は人間が未来に向かって能動的にはたきかけることを可能にする主体的原理でもあったのである。

陰陽による前兆分析の例を更にいくつか見ていこう。

漢平帝元始元年二月、朔方広牧女子趙春病死。既棺斂積六日、出在棺外。自言「見夫死父、曰『年二十七、汝不当死。』」太守譚以聞。説曰「至陰為陽、下人為上。」其後、王莽篡位。(第一四六条<sup>(15)</sup>)

\* 「平帝く為上」は『漢書』五行志からの転載であるが「以聞」の下に省略がある。五行志は「既」「汝」がなく、「説を」に作る。

前漢末期の平帝の元始元年二月に朔方郡広牧県の趙春という女が病死した。棺に納めて六日経つと、棺から出て来た。自ら「あの世で死んだお父様にお会いして『お前はまた二十七歳だ。死ぬはずがない』と言われました」と語った。郡太守の譚氏がこのことを奏上した。この異変は「陰の極みが陽に変化すると、地位の低い者が高位に上る」と解釈される。その後、王莽が帝位を奪った。

この条では死者の復活が、前漢王朝を断絶させた王莽篡奪事件の前兆と見なされている。陰陽説では、死は陰に、生は陽に配当される。死者は普通生き返らないので、死は「至陰」とされる。死者が甦るのは、陰が陽の不正常な逆転であるから、下剋上の前兆と見なされるのである。「棺斂」とは遺体を棺に納め、一定期間安置して供養すること。「殯」「殯斂」とも称する。

漢獻帝初平中、長沙有人姓桓氏死。棺斂月余、其母聞棺中有声、発之、遂生。占曰「至陰為陽、下人為上。」其後、曹公由庶土起。(第一六六条<sup>(16)</sup>)

\* 「獻帝」以下は『統漢書』五行志からの転載である。五行志は「棺中」の下に「有」がない。

後漢末期の獻帝の初平年間に、長沙の桓氏という者が死んだ。遺体を棺に納めてから一カ月余り後、母親が棺の中から声がするのを耳にして、棺を開いてみると甦っていた。この前兆は「陰の極みが陽に変化すると、地位の低い者が高位に上る」と判断される。その後、曹操が一介の役人から成り上がった。

この条でも、死者の復活は王朝を転覆するほど大規模な下剋上事件の前兆と見なされている。曹操は最初孝廉に推挙されて中央官界に入った。こうした人材はすぐには官職に就けられず、まず郎署に配置さ

れ郎官となる。宮廷の宿衛を体験させて実務を学ばせるためである。

「由庶土起」とは、ここでは郎官の立場から成り上がったことをさす。

遺体を棺に納めてから蘇生するまでの期間が、前引の第一四六条で

は七日であったが、この条では一カ月余りにわたっている。『礼記』

王制篇によれば、天子は死後七日で殯を行って七カ月後に葬り、諸侯

は五日で殯を行って五カ月後に葬り、大夫・士・庶人は三日で殯を行

って三カ月後に葬るといふ。王制篇の記載の信憑性には疑問の余地も

あり、また、時代や地域による相違もあるであろうが、後漢末にも一

カ月以上の棺斂を行っていたことを示す事例としても興味深い。

漢哀帝建平中、予章有男子化為女子、嫁為人婦、生一子。長安陳

鳳曰「陽變為陰、將亡繼嗣、自相生之象。」一曰「嫁為人婦、生

一子者、將復一世乃絶。」故後哀帝崩、平帝没、而王莽篡焉。(第

一四五条)<sup>(17)</sup>

\* 「哀帝く乃絶」は『漢書』五行志からの転載である。五行志は

一つ目の「曰」を「言」に作り、その下に「此」がある。

前漢末期の哀帝の建平年間に、予章郡で男子が女子に変化し、結

婚して人妻となり、子を一人生んだことがある。長安の陳鳳は「陽

が陰に変化したのは、やがて世継ぎを亡き者にして、自分で世継

ぎを立てる者が現れることの象徴である」とした。一説には「結

婚して人妻となり、子を一人生んだのは、やがて後一代で絶えて

しまうということだ」といふ。かくして、その後、哀帝が崩じ、

平帝が没してから、王莽が帝位を篡奪したのである。

この条では男が女に変わるといふ異変が王莽篡奪事件の前兆と見な

されている。陳鳳は人名と思われるが、伝記不明。同名の者が平帝に

時に廬郷侯に封じられたことが『漢書』外戚恩沢侯表に見えるが、別

人であろう。中国の古典注釈では一事に複数の説がある場合、著者が

信頼するに足ると判断したものを入名または書名を記して挙げ、信頼

するに足ると判断できないが否定もできないものは「一曰」として挙

げるのを通例とする。『漢書』は陳鳳の説を信頼するに足るものとし

て挙げ、一説は疑問の余地があるものとして挙げたのである。しかし、

干宝の「故後哀帝崩、平帝没、而王莽篡焉。」という結語は一説をも

踏まえているから、干宝は一説に疑問を感じていなかったと考えられ

る。

漢献帝建安七年、越巂有男子化為女子。時周群上言「哀帝時亦有

此変。将有易代之事。」至二十五年、献帝封山陽公。(第一六七

条)<sup>(18)</sup>

\* 「献帝く山陽」は『続漢書』五行志からの転載である。五行志

は「変」を「異」に作り、「封」の下に「于」がある。

後漢末期の献帝の建安七年に、越巂郡で男が女に変わる事件があった。この時、蜀の周群が劉備に「前漢の哀帝の時にもこの異変がありました。間もなく王朝の交替があるでしょう」と具申した。

建安二十五年になって、献帝は位を奪われて山陽公に封ぜられた。献帝から位を奪って山陽公に封じたのは曹操の子、曹丕である。曹丕が献帝に禅譲を迫って帝位に即き、父子二代にわたる下克上が完了した。この条では男が女に変わるという異変が曹氏父子による篡奪の前兆と見なされている。

以上のように、日月・男女・生死に関する混乱はすべて君臣関係の逆転に置換される。陰が陽になるのも陽が陰になるのも上下が入れ替わることにならないから、同じように下克上の前兆と見なされるのである。具体的に挙げられる事件も、前漢なら王莽の篡奪、後漢なら曹氏父子の篡奪に固定している。総じて単調な解釈である。

しかし、「妖怪」には陰陽だけでは解釈し切れないものもある。その場合には、五行が併用される。

武帝太康六年、南陽獲両足虎。虎者、陰精而居乎陽、金獸也。南陽、火名。金精入火而失其形、王室乱之妖也。(第一八四条)<sup>(19)</sup>

\*この条の記事は『搜神記』以前の書籍には見られない。

西晋の武帝の太康六年に、南陽郡で足が二本しかない虎が捕らえ

られた。虎は陰の精気が集まったものであるが、陽の地に棲んでおり、五行の金に当たる動物である。南陽は五行の火に当たる地名である。これは金の精が火の中で本来の形を失ったことを意味しており、王室が混乱する前兆となる異変である。

南陽は南であり陽であるということ、五行で言えば火に当たる。虎は地を這う生き物だから陰陽で言えば陰に当たるが、棲息地は南方すなわち陽の地である。陽の中に陰が生じるのは五行で言えば金に当たる。したがって、虎が南陽で捕獲されたのは、金の性質の物が火の性質の状況に陥ることを示す。その虎の足が二本しかなかったのは、本来の形を失うことを示す。晋は金の徳を持つ王朝とされるから、虎は晋を示す。そして、火の徳を持つ王朝と云えば漢である。漢王朝は初代皇帝・高祖の没後、皇族の内乱である呉楚七国の乱により混乱した。晋王朝もまた初代皇帝である武帝の没後に皇族の内乱である八王の乱により混乱することになるが、二本足の虎を南陽で捕獲するという異変は、その前兆と解釈されているのである。

このように陰陽だけでなく五行も用いられると、地名の意味も解釈の対象となる等、解釈される事柄が増えて内容も複雑になる。ただし、これより前に挙げた五つの条にも地名は記載されていた。それらがなぜ解釈されず、この条では地名が解釈の対象とされるのか、その根拠

は示されない。どうやら干宝の「妖怪」解釈は、何の前兆かという結論が予め決まっただけで、それに合致するように材料を選び出しているようである。陰陽だけで所定の結論に至ることができれば、五行を持ち出すまでも無い。陰陽だけでは所定の結論に至れなければ、五行も持ち出して材料を揃える。そのような思考をしているに相違ない。

陰陽五行では所定の結論に至ることができない場合には、陰陽にも五行にもよらない解釈をすることになる。

恵帝元康中、婦人之飾有五兵佩、又以金銀象角璫瑠之属為斧鉞戈戟、而載之以当笄。男女之別、国之大節。故服物異等、贄幣不同。今婦人而以兵器為飾、又妖之大也。遂有賈后之事、終以兵亡天下。

(第一九三条)<sup>(46)</sup>

\*この条の記事は『搜神記』以前の書籍には見られない。

西晋の恵帝の元康年間に、女性たちの装身具で「五兵佩」と称するものが流行し、また、金銀や象牙・鼈甲等を斧や矛等の武器の形にしたかんざしを頭に挿しもした。男女の分け隔ては社会の重要な節度である。だから、服装も器物も明確に区別するのである。それなのに女性でありながら武器を装身具にするのは、やはり甚大な異変である。間もなく賈后の事件が起こり、兵乱によって天下は甚だしく損なわれた。

これも八王の乱に関係する記載である。恵帝は西晋の第二代皇帝であり、賈后はその皇后である。賈后は楚王司馬璋と結託し、初代皇帝武帝の皇后楊太后とその一族を皆殺しにして権力を掌握した。八王の乱の始まりである。賈后は汝南王司馬亮と司空衛瓘を死なせ、恵帝と別の夫人との間に生まれた皇太子司馬適を廢位させて殺す等横暴を極めたが、趙王司馬倫および齊王司馬冏により一族とともに殺された。

その後更に六年余を経て内乱はようやく終息するが、その間に諸王が異民族を戦闘に参加させたことにより、異民族の勢力が伸張し、永嘉の乱を引き起こした。懐帝と東海王司馬越が対立する等、依然として内紛の続いた西晋王朝は大規模な反乱になすべがなく、司馬越が病死した直後に洛陽が陥落し、懐帝は反乱軍に処刑された。

干宝は兵器をかたどった装身具の流行を賈后専横の前兆とするのであるが、その根拠は兵器は男の物であり、たとえ形ばかりであろうと女が身につけてはならないという強固な規範意識である。規範意識からこれを男女のあり方の混乱と呼ぶことはできても、所詮は外的形象の一致に過ぎないから、陰陽五行による解釈にはなじまなかった。前掲第一〇二条の所論に従うなら、陰陽五行によって解釈できないということは、精気の影響によって生じる「妖怪」と言えるか否かすら疑わしいことになるはずである。それでも、これを「妖之大」と強調す

る所に、規範にも前兆にも強く固執していることが見て取れる。

もちろん『易経』の随所に規範に関する記載がある。

天尊地卑、乾坤定矣。卑高以陳、貴賤位矣。……乾道成男。坤道

成女。(繫辭伝上)

天が高く地が低いことにより、乾坤のあり方が定まる。低いか高  
いかの順序に並ぶことで、貴賤の地位が定まる。……乾の道は男  
の道であり、坤の道は女の道である。

このように、貴賤や男女の格差を天地の自然的な位置関係と同一視す  
ることによって正当化する思考は、古代中国の思想に広く見られるも  
のであり、『易経』の陰陽論にも応用されている。干宝にとってはこ  
うした規範観念を前兆の解釈に適用することは自然なことだったであ  
ろう。しかし、陰陽による分析をしないで、規範意識のみで前兆と決  
めつけるのは、易の応用としても無理がある。

惠帝永興元年、成都王之攻長沙也、反軍於鄴、内外陳兵。是夜、

戟鋒皆有火光。遥望如懸燭、就視則亡焉。其後、終以敗亡。(第

二〇六条)<sup>(21)</sup>

\*この条の記事は『搜神記』以前の書籍には見られない。

西晋の惠帝の永興元年、成都王は長沙王を攻め滅ぼした後、軍勢  
を鄴に戻して、防壁の内外に軍を配置した。その夜、兵士たちの

矛に火のような光が見えた。遠くから見やると矛に灯火を吊り下  
げたかのようなだが、近づいて確かめると火は無かった。その後、  
成都王は結局敗死した。

これも八王の乱に関する記載である。成都王は惠帝の弟である司馬  
穎、鄴はその都である。賈后を殺害した趙王司馬倫は惠帝を幽閉して  
自ら即位したが、斉王司馬冏は司馬倫に権力が集中したことに不満を  
募らせ反旗を翻した。司馬穎は長沙王司馬乂、河間王司馬顥とともに  
これに呼応して挙兵し、司馬倫を殺害した後、鄴に戻った。司馬冏は  
惠帝を復位させて実権を掌握したが、司馬穎・司馬顥・司馬乂は再び  
決起して司馬冏を殺害した。更に司馬穎・司馬顥は司馬乂を攻め、東  
海王司馬越が司馬乂を捕らえ、司馬顥の配下が司馬乂を殺害した。司  
馬穎が政治を牛耳るようになったが、司馬越と子章王司馬熾(後の懷  
帝)が司馬穎に対抗し、司馬穎軍に攻められた幽州都督王浚が并州刺  
史司馬騰とともに鄴を攻略した。司馬穎は司馬顥を頼ったが、司馬越  
は司馬顥軍を壊滅させ、司馬穎は范陽王司馬虓に捕らえられて死んだ。  
『晋書』成都王穎伝によれば、司馬穎は長沙王を攻め滅ぼして鄴に  
戻った後に丞相を拝命し、更に司馬顥の上表によって皇太弟にまでな  
っている。そのように司馬穎が順調に権勢を得ているかに見えた頃、  
不思議な出来事があった。鄴の城壁の内外両側に軍隊を配備したとこ

ろ、夜になって、おそらく兵士たちが休息するために矛を城壁に立て掛けていたのである。矛が怪光を放っているのが見えた。成都王はこれを政庁の高台から見下ろしたのである。二重の光の輪が鄴を取り囲んでいるのが見えたのである。しかし、兵士たちの所まで行って確認すると、そんな光はなかった。干宝はこれを成都王が滅びる前兆とするが、陰陽五行による解釈を行ってはいない。火が盛んに燃えているように見えて実は幻だったということ、成都王の勢いが一時的に盛んだが長続きしないことの象徴と考えたのであろう。ただし、その解釈の根拠となるものを文中に求めれば、火が「無い」という意味と、成都王が「滅びる」という意味とが、ともに「亡」の字で表現できるということに尽きる。陰陽五行とは無関係の言語的一致である。矛に見えた光を「火光」と記しながら五行による解釈を行わないのは、甚だ不自然に感じられる。

もう一つ、例を挙げよう。

漢成帝建始四年九月、長安城南有鼠銜黃蒿柏葉、上民家柏及楡樹上、為巢。桐柏尤多。巢中無子、皆有乾鼠矢數十。時議臣以為「恐有水害。」鼠、盜竊小虫、夜出昼匿。今正昼、去穴而登木。象賤人將居貴顯之位也。桐柏、衛思后園所在也。其後、趙后自微賤登至尊。与衛后同類。趙后終無子而為害。(第一三四条)<sup>(23)</sup>

\*「成帝」以下は『漢書』五行志からの転載である。五行志は「正」がない。

前漢末期の成帝建始四年九月、長安の南で鼠たちが黄色いよもぎや柏の葉をくわえて民間の墓地の柏や楡の樹に上り巢を作った。巢を作られた樹は桐と柏が特に多かった。その巢では子は生まれず、いずれも乾いた糞がたくさん入っていた。当時、議臣は「きっと水害が起こるだろう」と考えた。鼠は盗みをはたらく卑小な生き物であり、夜に出てきて昼間は人目につかぬよう隠れているところが昼間から穴から出て木に登った。これは卑賤の人が高位に上ることを示す前兆である。桐・柏は、衛後の墓所の地名(桐柏)と一致する。その後、趙后が卑賤の身から最高位に上った。衛后と同様である。趙后は男子を産むことなく死に追いやられた。衛后は前漢の武帝の皇后である。歌手をしていたのを武帝に見初められ、太子抛を生んだ。武帝が病気になった際、抛が武帝に呪いのかけたという嫌疑をかけられ、抛は処刑を恐れて決起したが、抛も衛后も自殺に追い込まれた。後に、抛を嫌った権臣の陰謀であることが判明した。この事件を巫蠱の獄と言う。そして、成帝の時にも衛后に似た運命を辿った者がいた。成帝の皇后、趙后である。舞の名手であったことから成帝に見初められたが、男児が生まれず、成帝の没後、王

莽に地位を剥奪されて自殺した。この解釈には複数の原理が組み合わされている。鼠の生態を人間の身分に重ね合わせる観念上の一致、木の名と地名の言語的一致、衛后と趙后の境遇の類似、鼠も趙后も子を生まなかつたという単純な一致である。あれもこれもと手当たり次第に積み重ねた観があるが、陰陽五行とは無関係なもののばかりである。

干宝は前兆はすべて陰陽五行によって判断できるとする理論を提示し、実際に陰陽五行に基く前兆解釈も行っているが、陰陽五行に固執することなく、様々な一致や類似を根拠とする解釈をも提示している。

その思考法は十分に演繹的とは言いがたい。未来を知ることへの希求が切実であつたがゆえに手段を選んでいられなかつたのであろう。その結果、雑多な内容が詰め込まれたが、これは『搜神記』に限つたことではない。『漢書』『続漢書』の五行志もその名に反して陰陽五行と無関係な記載を多く含んでいる。干宝はそれを踏襲したのである。

干宝の前兆観において特筆すべきは、やはり思考の分化ということである。怪異情報の収集において、干宝の思考は事実を客観的に確定しようとする方向と、客観的に確定されない神秘的原理の存在を信じる方向とに分化していた。そして、前兆という現象に対して、陰陽五行による統一的理論をあらゆる前兆に演繹する方向と、理論的統一を棚上げしてでも前兆とおぼしき現象を博搜する方向に分化していた

のである。理論的統一を貫徹するためには理論に合致しない事象を「迷信」として斥けなければならぬが、干宝にとつて理論的統一はそのような切り捨てを行つてまで貫徹させなければならないものではなかつた。<sup>24)</sup>干宝の思考は客観性重視か主体性重視か、理論重視か事象重視かという分岐点に立つて、その両立の困難を体現している。これは、より包括的な理論体系が成立する以前の過渡的な有様とも言えるが、可能な限り多様な事象を包括しようと拡張していく思考の普遍的な姿と見ることもできるであらう。

〔注〕

- (1) 干宝はしばしば東晋の人とされるが、『晋書』干宝伝によれば、杜陵の乱よりも前に著作郎になつてゐるから、西晋の時すでに仕えていたことは間違いない。また、多賀浪砂『干宝『搜神記』の研究』（近代文芸社 一九九四年）のあとがきに「干宝は西晋の中期から末期にかけて生存した。」とあるのは事実誤認である。『晋書』礼志に「太興初、著作郎干宝論之」とあり、干宝伝に「中興草創」「元帝納焉」とあることから、干宝が東晋に仕えたことも確実である。

- (2) 多賀前掲書の「V 類書に引かれた『搜神記』」に「現行の二十巻本『搜神記』は、六朝期に干宝が著録した『搜神記』の原著そのままではないであらう。（中略）しかし『搜神記』原著が散佚している今、明代に編纂された『搜神記』に一応依拠せざるを得ないから、以下現

行の二十卷本『搜神記』を原著と仮定して論を進める。」とあるが、非現実とわかっていることを前提にしなければ成り立たないのであれば、その論には致命的欠陥があると言っほかない。

(3) 周家祿『晋書校勘記』は下文所引の王導の疏の中に「佐著作郎」とあるのを証拠として、干宝は著作郎ではなく佐著作郎であったとする。

小南一郎「干宝『搜神記』の編纂上」(京都大学人文科学研究所『東方学報』第六十九冊 一九九七年)、先坊幸子・森野繁夫編『干寶搜神記』(白帝社 二〇〇四年)はこれに従う。しかし、『晋書』の礼志・華軼伝・郭璞伝の計三箇所に「著作郎干宝」とあるから、干宝が著作郎となったことは確実である。特に礼志には「太興初、著作郎干宝」とあり、王導の上疏の直後の時期に干宝が著作郎であったことも確認できる。下文の「佐著作郎」こそ誤りであろう。李劍国輯校『新輯搜神記』(中華書局古体小説叢刊 二〇〇七年)の前言を参照。

(4) 「当時」は、小南前掲論文(上)が「その時代を生きた人々」と訳すのが正しく、先坊・森野前掲書が「当時の書物」と訳すのは誤りである。「収遺逸於当時」は上の「考先志於載籍」と対句になっており、かつこの対句は下文の「綴片言於殘闕、訪行事於故老」と照応していると考えられる。したがって、「載籍」から知られる「先志」が書物に記載された記録であるのに対し、「当時」から知られる「遺逸」は書物に載っていない比較的最近の出来事をさす。

(5) 『春秋』桓公十六年の「衛公朔出奔齊(衛公朔が齊に出奔した)」について『左氏伝』『公羊伝』『穀梁伝』はそれぞれ異なる原因を挙げている。干宝は『春秋左氏義外伝』を著したことから『春秋』三伝の

うち『左氏伝』を最も重視していたと思われる。このことと下の「子長存其両説」の意味から考えて、「三伝互其所聞」とは『公羊伝』と『穀梁伝』がそれぞれ『左氏伝』と異なる見解を載せているという意味ではあるまいか。そうでないとしたら、「三伝」は「三伝」の誤りであろう。

(6) 孫詒讓『周禮正義』秋官司師に「行事猶云往事(行事とは往事と言うのと同じことである)」とある。また、「行」には「伝搬」の意味もある。『春秋左氏伝』襄公二十五年に「言之無文、行而不遠(文章化されない言葉は長くは伝わらない)」とあるのがその例である。

(7) 雁木誠「『搜神記』の編纂過程について―淳于智故事を例として―」(九州大学中国文学会『中国文学論集』第二十九号 二〇一〇年)は『搜神記』序の「及其著述、亦足以明神道之不誣也。」について「集められた多くの記事がまやかしてはならないのだ」ということが撰者干宝自身によって言及される。ここより、干宝自身が収集した記事を持つ性格は、あくまでも嘘偽りでない、彼の中では紛れもない真実であるということがわかる」とするが、『搜神記』序は収録した記事がすべて「紛れもない真実である」と主張するものではない。

(8) 小南一郎「干宝『搜神記』の編纂下」(京都大学人文科学研究所『東方学報』第七十冊 一九九八年)に「鬼神出没の事例を集めて無鬼論に対抗しようとする干宝が、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拠を掘り崩すものだとも言えよう」とあるのは的確な指摘である。これに続けて「そうでありながらも、記録の信憑性について、厳密な検討を加えようとしてい

ることは、歴史家としての干宝の真摯さを表すものであり、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、鬼神が存在するとの意味を、確かな事実にとりつつ探求したいというのが、干宝自身の切実な欲求でもあったからだろう」とするのもおおむね妥当ではある。ただし、鬼神が存在すると信じていること、確かな事実にとりつつ探求することは、本人の切実な欲求においては一体不可分であつても、知的方向性としては矛盾をはらむことを見落とすべきではない。また、「確かな事実にとりつつ探求」したのだという自己言及もまた批判を封じる性質を持つのであるから、論争という目的を越えているとまでは言い難い。

(9) 干宝が無鬼を説く清談派を批判する側に属していたことについては、小南前掲論文(上)に詳しく論じられている。

(10) 『漢書』楚元王伝の引用により「凶」の字を補った。杜預『春秋経伝集解』にも「祥、吉凶之先見者。」とあり、漢晋の間に「凶」の字のある本文が通行していたことがうかがわれる。

(11) 小南前掲論文(下)に「『易』の彖伝は、天の神道を観察し、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うのだとだけ言つて、そのための具体的な方法についてはなにも言っていない。それに対して、干宝は、神道の領域にまで探求を進めることを通して、将来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、将来の禍福を察知するという項目を介して、実際の政治教化と結びついているところとすると、干宝の神道観の特徴があると言えよう。」とあるが、このような神道観は観卦彖伝の「神道」に繫辞伝の「神」の概念規定を

適用することによって自ずと得られるものであり、これを干宝個人の特徴とするのは無理がある。

(12) 小南前掲論文(下)は二十卷本第一〇二条の「五事」について「五行に対応する統治者の五つの態度(貌・言・視・聴・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」と説明する。これは『漢書』等の五行志における五事の位置付けを踏まえたものである。しかし、第一〇二条は妖怪現象を「精气之依物」としており、統治者の態度が道からはずれれることを妖怪現象の原因とするような天譴説的観念に基づくとは断定することは困難である。同論文は二十卷本第一三一条の干宝の結語の「人妖将来之応(人間の異変はいずれ起こるはずの事件に対応する予兆である)」という句も「人妖事件が、天が発した将来への警告である」と解釈するが、この句から「天が発した警告」という天譴説的観念を読み取るのも同様に疑問の余地がある。『搜神記』は多様な記事を収録しているから、天譴説的観念に関連する内容も含むが、これと干宝自身の思想を関連づけることには慎重でなければならない。

(13) 多賀前掲書「『搜神記』の二十卷本と八卷本」は『搜神記』二十卷本を「良吏干宝の哀しい撰集であるように思われる」とするが、『搜神記』は神秘的な道理を把握することによって将来の事に適切に対処できるという考えに貫かれた書物であつて、これを「哀しい」と形容するのは妥当ではない。

(14) この条は『法苑珠林』に引用されるが、そこには「春」が無い。李氏前掲書は「春」を二十卷本の編者が『統漢書』によって竄入したとす

- るが、この部分は『続漢書』からの転載であって、『法苑珠林』の引用に脱字があると考えるのが自然である。『法苑珠林』に拠って冒頭に「漢」を、「儀」の下に「之体也」を補い、「相」を「傷」に、「極」を「至」に改めた。また、汪氏・李氏の校訂に従って「乗」を「黍」に改めた。
- (15) 底本は「為上」の下に「厥妖人復生」の五字があるが、李前掲書に従って削除した。
- (16) この条は『法苑珠林』に引用されるが、そこには「占曰」以下が無い。李前掲書はこれを二十卷本の編者が『統漢書』五行志の記述によって竄入したとするが、この条は『統漢書』からの転載であり、かつ「占曰」以下が無ければ前兆の分析とならないから、原著にあったと考えるのが自然である。
- (17) この条は『法苑珠林』に引用されるが、そこには「自相生之象一曰」の七字が無い。李前掲書はこれを二十卷本の編者が『漢書』五行志によって竄入したとするが、この条は『統漢書』からの転載であり、かつ「自相生之象」が無ければ「生二子」の解釈が欠けることになり、「一曰」が無ければ二説を混同することになるから、当然原著にあったはずである。『法苑珠林』に拠って冒頭に「漢」を補った。
- (18) なお、『続漢書』五行志は「封」の下に「子」がある。『法苑珠林』に拠って冒頭に「漢」を補った。
- (19) この条は『法苑珠林』に引用されるが、ここでは太康四年の別の怪異に続けて書かれ、この条の部分は「至六年」で始まる。これに拠って底本の「七」を「六」に改めた。李前掲書は同じ太康年間の事だから
- 干宝は一つの条に書いたのだとするが、疑わしい。『法苑珠林』の引用では、太康四年の怪異は何の前兆か分析がなされておらず、六年の怪異と扱いが明らかに異なる。『初学記』『太平御覽』は四年の怪異のみを載せ、『晋書』『宋書』の五行志は二つを別々に載せている。こうしたことから考えると、原著が二つを一つの条に並記していたとは断定し難い。底本は冒頭に「晋」があるが、晋人がこのように書くのはおかしいので削除した。
- (20) 『太平御覽』『宋書』『晋書』に拠って底本の「五佩兵」を「五兵佩」に改めた。『宋書』『晋書』に拠って底本の「食」を「物」に改め、「異等」の下に「贅幣不同」を補った。『宋書』に拠って「遂」の上の「於是」を削除し、「蓋」を「又」に、「甚者」を「大」に改め、末尾に「終以兵失天下」を補った。底本は冒頭に「晋」があるが削除した。注19)参照。
- (21) 「長沙」について、竹田晃訳『搜神記』(平凡社東洋文庫 一九六四年)、張寛訳『白話搜神記』(岳麓書社古典名著全訳読本 一九九一年)、張甦・陳体津・張寛編著『全本搜神記評釈』(学林出版社 一九九四年)、先坊・森野前掲書は地名とし、黄滌明訳注『搜神記全訳』(貴州人民出版社中国歴代名著全訳叢書 一九九一年)、黄鈞注訳『新訳搜神記』(三民書局古籍今注新訳叢書 一九九六年)、何意華・汪有源・曾令先注訳『搜神記白話挿図本』(重慶出版 二〇〇八年)、馬銀琴・周広栄訳注『搜神記』(中華書局中華經典叢書 二〇〇九年)は長沙王とする。『晋書』には司馬穎が長沙に進攻したとする記載はなく、司馬穎が司馬乂と戦った時の記録として長沙王乂伝に「颯遂与

穎同伐京都（穎はそこで穎とともに都を攻撃した）」、成都王穎伝に「於是進攻京城（そこで都まで進攻した）」とあるから、司馬穎と司馬乂の戦いは専ら洛陽で行われたことがわかる。また、成都王穎伝には更に「穎既入京師、復旋鎮於鄴。（穎は都に入ってから、再び鄴に戻って拠点とした。）」という記載もあり、司馬乂の死後に司馬穎が都から鄴に戻ったことも確認できる。よって、長沙王とするのが正しい。ただし、成都王穎伝は、矛に火のような光が見えたのを、司馬穎が鄴から朝歌まで進軍した時のこと、すなわち洛陽に着く以前のこととしており、『搜神記』と完全には一致しない。

の枠組を非合理と決めつけ、俗信の打破を合理的精神と讃える多賀氏の姿勢は、近代に特有の啓蒙主義と科学主義を無批判的に対象に押し付けるものでしかない。

〔付記〕

本稿は二〇一〇年度に本学の助成を受けた研究の成果発表である。

(22) この条は『太平御覧』に引用されるが、そこには「光」「視」「其後

終以敗亡」が無い。李前掲書はこれらを二十巻本の編者が『宋書』『晋書』の五行志によって竄入したとして削除するが、『宋書』『晋書』の記述も『搜神記』を参照しているはずであり、『太平御覧』の引用に脱字がある可能性も否定できない。特に「視」を含む句は上の句と対になっており、「視」が無ければ整わない。「其後終以敗亡」が無ければ前兆の分析とならない。いずれも原著にあったと考えるのが自然である。底本は冒頭に「晋」があるが削除した。注(19)参照。

(23) 『漢書』五行志に拠って底本の「藁」を「蒿」に、「為」を「尤」に、「升」を「十」に、「占」を「位也」に改めた。

(24) 多賀前掲書「VI 妖怪と合理」は二十巻本第四四〇条・第四四四条・第四四五条について「作者は五行等の、ある意味では非合理的な話柄を肯定しつつも、その一方、これらの合理的精神に満ちあふれた話柄も又提供しているのである」と述べている。このように前近代の思考