

東洋文化研究所紀要 第一六八冊
平成二十七年十二月抜刷

『搜神記』の執筆目的と五氣變化論

渡邊 義浩

『搜神記』の執筆目的と五氣變化論

渡邊 義浩

はじめに

東晉の干寶は、『搜神記』の執筆目的について、「其の著述に及びては、亦た以て神道の誣^{いっは}らざるを明らかにするに足るなり（及其著述、亦足以明神道之不誣也）」（『晉書』卷八十二干寶傳）と述べている。「神を搜^{たづ}ぬる記（搜神記）」との書名にも表現されるように、『搜神記』の中心概念となる「神道」は、『周易』觀卦彖傳の「天の神道を觀るに、而して四時^{たが}忒^{たが}はず。聖人神道を以て教を設けて、天下服す（觀天之神道、而四時不忒。聖人以神道設教、而天下服矣）」（『周易注疏』卷四上經觀）という文に基づく。王弼注によれば、「神は則ち形无き者なりて見へざる（神則无形者也^{なり}不見）」（『周易注疏』卷四上經觀）ものとされるが、干寶は、王弼の義理易ではなく、孟氏易・京房易の流れを汲む虞翻・陸績の象數易を繼承しており、「神道」の内容を王弼注から考えることはできない⁽¹⁾。

竹田晃は、「干寶の史観は典型的・伝統的な儒家思想に基づき、老莊の学説や玄談の流行に強い反発が示される。王導の知遇を得た干寶は、公人として、漢易の系統を引くかれの陰陽思想を抑えて、確乎たる儒家的な政治観・歴史

『搜神記』の執筆目的と五氣變化論

観をもって晉紀を撰し、その完成後の解放感が、私撰の志怪小説たる搜神記に展開した」と述べている。⁽²⁾しかし、干寶が当初から「志怪小説」として『搜神記』を著したとは考えられない。⁽³⁾

小南一郎は、干寶は鬼神の出現を伝えた記録を掲げて北来貴族たちの無鬼論に反論することを政治的な目的としながら、鬼神的世界の存在を現在に確認する探求者として『搜神記』を編纂した、という。⁽⁴⁾南朝寒門における学問の意味を問う視座は興味深いが、干寶が一方で歴史的な記録を残し、他方でそれと内容的に齟齬する「神道」による解釈を両存させている、との指摘に疑義がある。

本稿は、干寶が、五行志と共通性を持つ天人相關説を一方で掲げながら、他方で妖怪が生ずる理由を論理的に追究しようとするのが、矛盾や二面性であるのかという問題にも留意しながら、五氣變化論を検討することにより、『搜神記』の執筆目的とその到達点を探るものである。

一、『晉紀』總論と天人相關説

干寶が『晉紀』を編年體で著した動機に関して、『史通』は次のような干寶の議論が、支持を集めていたことを伝える。⁽⁵⁾

昔干寶晉史を撰するを議するに、以爲^(い)へらく、「宜しく丘明に準じ、其の臣下の委曲は、仍ち譜注と爲さん」と。時に於て議者、之を宗とせざるは莫^(な)し。⁽⁵⁾

干寶は、史書の体例は左丘明の『春秋左氏傳』に準拠し、臣下の列傳を「譜注」とすべきことを提唱している。そ

れに基づいて著した『晉紀』は、西晉四代五十三年の編年體による通史で、七帝紀（宣帝・景帝・文帝（三祖）・武帝・惠帝・懷帝・愍帝）より成る（『史通』卷十二 古今正史篇）。その体例は、編年體であるが、『春秋』そのものではなく、臣下の列傳を挟む「春秋左氏傳」體であるため、紀傳體と比較して、志を欠くことを特徴とする。干寶は、五行・符瑞といった志を著すことに躊躇があつたのであろうか。

また、『春秋左氏傳』を目指す以上、『晉紀』は勸善懲惡の史論を含むものとなる。

狄二國を滅ぼし、君死し城屠ふらる。齊桓覇を行ひ、亡を興し絶を繼ぐ。左傳に云ふ、「邢の遷ること歸るが如く、衛國亡ぶを忘る」と。上下の安堵し、舊物を失はざるを言ふなり。孫皓暴虐なるが如きは、人生を聊（た）まず。晉師是れ討ち、後予相怨む。而るに干寶の晉紀に云ふ、「吳國既に滅び、江外亡ぶを忘る」と。豈に江外典午の善政に安んじ、歸命の未だ滅びざるを共にせんや。此れを以てして左氏に擬するも、又所謂る貌同じくして心異なるものなり。⁷

ここでは、劉知幾により、『春秋左氏傳』に擬した史論が相応しくないと批判されているが、干寶の『晉紀』が『春秋左氏傳』を範としたことを理解できよう。なお、干寶が孫吳の存在した時期の社会状況を西晉の征服後と同一視していたことには、興味を覚えるが、干寶の孫吳觀については別稿で論じたい。⁸

さらに、『春秋左氏傳』が「凡例」を備えるように、干寶の『晉紀』も「凡例」を有していたことが、『史通』に記録される。

唯だ令昇先覺にして、遠く（左）丘明を述べ、重く凡例を立てて、晉紀を勸成す。鄧（粲）・孫（盛）より已下、遂に其の蹤を躡み、史例の中興、斯に於て盛んと爲る。沈宋の志序、蕭齊の序録の若きは、皆序を以て名と爲

すと雖も、其の實は例なり。必ず其の臧否を定め、其の善惡を徴するは、干寶・范曄、理切にして功多し。⁽⁹⁾

劉知幾の見た『晉紀』の「凡例」は亡逸しており、干寶（令昇）がどのような「凡例」を立てて、『晉紀』を記載したのかを知ることができない。行論との関わりで注目すべきは、『搜神記』にも、事例を列挙する前の巻頭において、総論となるべき理論的な部分があったこととの関わりである。⁽¹⁰⁾ 総論部分が、『晉紀』の「凡例」に当たるとすれば、両者は同じ構造を有していたことになり、『搜神記』は「左氏傳」体に近似する。

そもそも、『春秋左氏傳』は、「左傳は艶にして富なれども、其の失や巫（左傳艶而富、其失也巫）」（『春秋穀梁傳集解』范寧序）と評されるほど、占いや予言、怪異現象、そして物語性を多く含む經書である。⁽¹¹⁾ ただし、干寶のころには、西晉の杜預の注により、合理的な史書としての側面が重視されつつあった。⁽¹²⁾ それでも、班固の『漢書』五行志が、その材料を多く『春秋左氏傳』に求めているように、そこには、占いや予言、怪異現象が多く含まれていた。『搜神記』もまた、『春秋左氏傳』と同様、占いや予言、怪異現象を記すことが多い。『春秋左氏傳』の体例に倣って『晉紀』を著した干寶が、『春秋左氏傳』の内容を襲って、『搜神記』を著した蓋然性は高いのである。そこで、『晉紀』の中で唯一体系的に残る『晉紀』總論から、史家干寶の思いと『搜神記』執筆の目的を考えていこう。

『文選』に引用される『晉紀』總論は、西晉史全体を総括した史論である。そこでは「三祖」の功業と武帝の即位、三國統一の達成までの時期においては、西晉の皇帝も臣下も称賛されている。しかし、惠帝が即位した後の、楊皇后・楊駿、賈皇后・賈充といった外戚の専横と、八王の亂を惹起した諸王の対立、さらには「元康放縱の風」と称される貴族の放恣と、五胡の侵入に壊滅した將兵の墮落は、厳しく批判されている。

そして、最後に次のような文を掲げて、天人相關説への疑義を提示しながら、それでも東晉が天命を受けているこ

とを干寶は主張する。

懷帝は承亂の後に位を得るも、彊臣に羈せられ、愍帝は奔播の後に徒に其の虛名に廁^{まじは}るも、天下の政既^す已に去りぬ。命世の雄に非ずんば、之を取る能はざるなり。然れども懷帝初めて載^{うま}るるや、^①嘉禾南昌に生ず「徐廣の晉紀に曰く、「太康五年八月、嘉禾南昌に生ず。九月懷帝生まる」と。^②望氣者又云ふ、「豫章に天子の氣有り」と。「干寶の晉紀に曰く、「初め望氣者言ふ、「豫章・廣陵に天子の氣有り」と」と。國家多難たりて、宗室迭興するに及び、愍・懷の正、淮南の壯、成都の功、長沙の權を以て、皆傾覆に卒^をはる。而して懷帝は豫章王を以て天位に登る。^③劉向の讖に云ふ、「滅亡の後、少くして水名の如き者有り之を得ん。事を起こす者は秦川に據り、西南に乃ち其の朋を得ん」と。案ずるに愍帝は蓋し秦王の子なり。位を長安に得たり。長安は固より秦の地なり。而して西のかた南陽王を以て右丞相と爲し、東のかた琅邪王を以て左丞相と爲す。上諱は業。故に鄴を改めて臨漳と爲す。漳は水名なり。^④此に由りて之を推せば亦た徵祥有り。而るに皇極は建たず、禍辱は身に及ぶ。^⑤豈に上帝我に臨みて其の心を貳にするか。^⑥將^はた人能く道を弘め、道人を弘むるに非ざるに由る者か。淳耀の烈は未だ渝^{かは}らず。^⑦故に大命は重ねて中宗元皇帝に集まる^⑧。

西晉の第三代皇帝となる懷帝司馬熾の誕生を言祝ぐ^①嘉禾の瑞祥や、太熙元（二九〇）年に豫章郡王となった司馬熾の動向に感應する^②豫章の天子の氣は、天人相關説によれば、天が懷帝を正統化し、その統治を言祝ぐために出現させたはずであった。さらに、懷帝に続く愍帝司馬鄴は、^③劉向の讖に合致するとされる。後漢・曹魏で盛んに行われたものの、西晉では泰始三（二六七）年に禁止されていた「星氣讖緯の學」^④までをも援用して、その即位は正統化されていたのである。

それにも拘らず、懷帝は、永嘉の乱により匈奴の劉曜に捕らえられ、劉聰の外出の際に日除け傘の持ち役にされる恥辱を受けたうえで殺される。さらに、続いて即位した愍帝司馬鄴も、建興五（三一七）年に、劉聰により平陽で殺され、西晉は滅亡した。④「皇極は建たず、禍辱は身に及」んだのである。

干寶は、その理由を問いかける。⑤「豈に上帝我に臨みて其の心を貳にするか」と。この言葉は、『詩經』大雅大明に、「上帝女に臨めり、爾の心を貳にすること無かれ（上帝臨女、無貳爾心）」とある詩を踏まえる。ただし、『詩經』は上帝の天命を信じ、人々が二心を抱かないことを歌っている。これに対して、干寶の言葉は、上帝が二心を抱き、一方で西晉の皇帝に正統性を附与しながら、他方で漢（前趙）の劉淵（劉聰の父）にも天命を下したのか、と上帝（天）に対する疑義を提示したものである。「天道是か否か（天道是邪否邪）」（『史記』卷六十一 伯夷列傳）と問いかけた司馬遷にも通ずる、悲痛な天への不信表明であり、天人相關説へ疑問を投げかける言葉である。

しかし、干寶が、天人相關説の否定へと進むことはなかった。⑦「大命は重ねて中宗元皇帝に集」っていること、すなわち東晉が天命を受けていることは、東晉の史家である干寶には動かし難い事実だからである。このため、干寶は、⑥「將た人能く道を弘め、道人を弘むに非ざるに由る者か」と言葉を続ける。これは、『論語』衛靈公篇に、「子曰く、「人能く道を弘む。道人を弘むに非ざるなり」と（子曰、人能弘道、非道弘人也）」とある文を踏まえる。ここでは、典拠と同じく、干寶は、人が天道を広めていくのであり、天道が人を広めるのではないことによるのか、と自問自答する。そうであるならば、人は「天道」のあり方を理解しなければならぬ。天人相關説の揺らぎがそれを理由とするのであれば、「天道」を探っていかねばならない。

すでに述べたように、「搜神」の「神」が、『周易』觀卦象傳の「天の神道」を踏まえているのであれば、『搜神記』

は、「天道」のあり方を^{たず}ねるために書かれた著作となる。『搜神記』は、天人相關説を揺るがせている「天道」のあり方、具体的に言えば、西晉末期の瑞祥が、天人相關説とは異なる原理により起こった可能性を探していくために書かれた。東晉の正統性を支えるような、天人相關説の現れとしての瑞祥と災異と、西晉の滅亡を伝えることができなかったような、天人相關説とは関わらない瑞祥と災異とを弁別するため、後者の発生する人間側の原理を解明して、その論理と事例を提供することが、『搜神記』の執筆目的なのである。

二、天人相關説の有効性

天人相關説の有効性を保障するため、『搜神記』は「天道」の原理を^{たず}ねていく。したがって、『搜神記』は、正しくない「天道」の解釈を厳しく批判する。

干寶の搜神記に曰く、「宋の大夫たる邢史子臣、天道に明らかなり。周の敬王の三十七年、景公問ひて曰く、「天道其れ何の祥たるや」と。對へて曰く、「後五十^{のち}年の五月丁亥、臣將に死せんとす。死せし後五年の五月丁卯、吳將に亡びんとす。亡びし後五年、君將に終へんとす。終へし後の四百年、邾天下に王たり」と。俄く^{はと}して皆其の言の如し。云ふ所の邾天下に王たる者は、魏の興こるを謂ふなり。邾は、曹姓、魏も亦た曹姓なり、皆邾の後なり。其の年數則ち錯^{たが}ふは、未だ邢史の其の數を失ひしか、將^は年代久遠にして、注記する者傳へて謬り有るを知らざるなり」と。⁽¹⁶⁾

この話は、『太平御覽』に残る汲冢書の『古文瑣語』に記された宋の景公の逸話をもとにする。⁽¹⁷⁾それが王莽の時と、

曹魏の時に改作されたと考えてよい。王莽は、堯の後裔である漢を滅ぼすために、自らを邾の後裔である舜の子孫と主張した。同じく、舜の子孫を称して、漢魏革命を正統化しようとする曹魏は、王莽のために改作された話を曹氏のものに改めた。ところが、数を合わせることを失念したらしい。周の敬王の三十七（前四八三）年から、四百六十年後は前二三年となり、それは、王莽が王鳳に孝を尽くして台頭し始めた時となる。¹⁹曹魏の正統性を示す「天道」としては、年数が間違っている。

干寶は、その理由を「邢史の其の數を失」ったか、それとも「注記する者」が誤って伝えたのかは、知ることができない、と述べる。王莽や曹室の改竄であると悪意に基づき解釈することはない。それよりも、「天道」が誤って伝えられていることを指摘し、その理由を説明しようとする干寶の思いをここに見ることができる。

干寶は、天人相關説そのものを否定することはない。干寶は『晉紀』總論で示した、西晉末の天人相關説への疑問を次のように解決している。

愍帝の立つや、毗陵を改めて晉陵と爲す。時に元帝始めて江・揚に霸たり。而るに戎翟稱制して、西都微弱たり。干寶以爲へらく、「晉將に西に滅びんとして、東に興るの符なり」と。²⁰

天は、西晉が滅び、東晉が勃興することを丹陽郡の「東」部を分けて置いた毗陵郡を「晉」陵郡と愍帝が改名する、という「符」により示していた、とするのである。それにも拘らず、天人相關説が揺らいで見えるのは、天子の行動に対して天が感應する、という天人相關説だけでは解決できない怪異が、実体験を含めて数多く存在するためである。天人相關説を揺るぎないものとするためには、そうした天子とは無関係の怪異が生ずる理由を説明しなければならぬ。その思いを干寶は、ある人物に仮託して次のように語っている。

搜神記に曰く、「晉の武帝の世、河間郡に男女の相悦ぶもの有りて、相配適するを許す。既にして男從軍すること積年。父母女を以て人に適^{とく}がす。幾^{いくばく}無くして憂ひて死す。男還りて悲痛し、乃ち家所に至り、之を哭して哀を敍べんと欲す。而るに其の情に勝へず、遂に家を發きて棺を開く。即ち時に蘇活すれば、因りて負ひて家に還る。將^それ養ふこと數日にして平復す。其の夫往きて之を求む。其の人還^{しりぞ}けて曰く、「卿の婦已に死す。天下豈に死せし人の復た活きるを聞^{きこ}すや。天我に賜ふ。卿が婦に非ざるなり」と。是に於て相訟へ、郡縣決する能はずして、以て廷尉に獻す。祕書郎の王導奏すらく、「精誠の至り、天地を感ぜしむるを以て、故に死して更めて生く。此れ非常の事なれば、常理を以て之を斷ずるを得ず。請ふらくは家を開きし者に還さん」と。⁽²¹⁾

汪紹楹が計算するように、王導は武帝の卒年によやく十五歳となるため、武帝の世に祕書郎には就き得ない。このため、『宋書』五行志は「惠帝の世」、『晉書』五行志も惠帝の「元康中」と「武帝の世」を改めてから、この話を収録している。しかも、『宋書』が変更するのは、時期だけではない。

晉の惠帝の世、梁國の女子嫁を許し、已に禮娉を受く。尋^{には}かにして其の男長安に戍し、年を経るも歸らず。女の家更めて以て人に適^{とく}がしむ。女行くを樂^{ねが}はざるも、其の父母逼り強ふれば、已むを得ずして去^ゆき、尋^{まもな}く病を得て亡す。後に其の夫還りて、女の所在を問ふ。其の家具さに之に説く。其の夫女の墓に徑^かき、哀情に勝へず、便ち家を發し棺を開く。女遂に活き、因りて與に俱に歸る。後に婿之を聞き、官に詣りて之を爭ひ、所在決する能はず。祕書郎の王導議して曰く、「此れは是れ非常の事なれば、常理を以て之を斷ずるを得ず。宜しく前夫に還すべし」と。朝廷其の議に従ふ。⁽²²⁾

『宋書』と『搜神記』との異同は、注(23)に掲げた原文に傍線を附したが、最も重要な相違は、『搜神記』に書か

れていた「精誠の至り、天地を感じしむるを以て、故に死して更めて生く」という王導の言葉を『宋書』五行志が削除したことである。この言葉が無ければ、女が生き返った要因は、惠帝の混乱した政治に求められる。したがって、天人相關説に基づき、五行志に「人痾」として採録し得る。事実、『宋書』五行志も『晉書』五行志も、この話を「人痾」に収録している。

これに対して、王導に仮託された言葉に従えば、前夫の「精誠の至り」が、「天地を感」じさせて、妻を生き返らせたことになる。天人相關説は、勅任官に就いてもいない前夫の「精誠」で「天地」が感應することを説明できない。そうした「常理」では判断できないことが存在すると、王導に仮託して、干寶は語っている。干寶が『晉紀』の編纂を命ぜられたのは、王導の上疏に基づく（『晉書』卷八十二干寶傳）。大恩ある王導のためにも、自らが仕える東晉のためにも、天人相關説を搖るがす、「精誠の至り」が「天地を感」じさせるような、怪異の生ずる理由を探さなければなるまい。

三、妖怪の生成理由

『搜神記』は、天人相關説では説明のできない、妖怪が生ずる理由について、次のように説明している。⁽²⁴⁾

妖怪なる者は、干寶の記に云ふ、「蓋し是れ精氣の物に依る者なり。氣中に亂るれば、物外に變ず。形神・氣質は、表裏の用なり。五行に本づき、五事に通ずれば、消息昇降し、化動萬端なると雖も、然れども其の休咎の徴、皆域を得て論ず可し」と。⁽²⁵⁾

妖怪は、「精氣」が「物」に宿ったものであり、「氣」が中で乱れたときに、「物」が外に「變」化する。その変化は、「五行」（木・火・土・金・水）と「五事」（貌・言・視・聽・思）に通じていけば、その「休徵」（善政に応じた現象）と「咎徵」（悪政に応じた現象）を説明できる、という。「精氣」と「物」の関係については、『周易』繫辭傳上に、「精氣物を爲し、遊魂變を爲す。是の故に、鬼神の情狀を知る（精氣爲物、遊魂爲變。是故、知鬼神之情狀）」とあり、干寶の主張は、これに基づくと考えてよい。ただし、当該部分の干寶の『周易注』が散佚しているため、一般的な解釈以上の理解は示すことができない。

干寶が妖怪の存在を証明できると考えた理由は、こうした『周易』の論理に加えて、『春秋左氏傳』を修めたことと関わりがあろう。干寶には、『春秋序論』『春秋左氏函傳義』という『春秋左氏傳』に関する專著があった。⁽²⁶⁾『春秋左氏傳』は、「物」と「妖」について、次のように述べている。

天時に反するを災と爲し、地物に反するを妖と爲す。「注。羣物性を失はば、民徳に反して亂を爲し、亂すれば則ち妖災生ず」。⁽²⁷⁾

『春秋左氏傳』は、「妖」の存在を「物」との関わりにおいて、地が物に反することに求めている。杜預はこれに注をつけ、物が「性」を失うと民が「亂」を起こし、それにより「妖災」が生ずると理解する。ただし、杜預はあくまでも「妖災」の説明をしており、「妖怪」ではないことに注意したい。また、四で述べるように、干寶は「妖怪」への「變化」を理解する際に「氣」を重視するが、杜預は「性」により直接的に「妖災」を説明せず、「亂」を挟むことによって、論理的に説明しようと試みている。

一方、干寶は、五行の變化と妖怪への対処について、次のように述べている。

『搜神記』の執筆目的と五氣變化論

孔子陳に厄あり、館中に絃歌す。夜に一人有り、長は九尺餘り、皂衣・高冠にして、咤聲左右を動かす。子路引き出して、與に庭に戦ひ、地に仆さば、乃ち是れ大鯢魚なり、長は九尺餘り。孔子嘆じて曰く、「此の物たるや、何爲れぞ來たるや。吾聞くならく、^①物老ゆれば則ち群精之に依り、衰に因りて至ると。此れ其の來たるや、豈に吾厄に遇ひて糧を絶たれ、從者病むを以てなるか。^②夫れ六畜の物、及び龜・蛇・魚・鰐・草・木の屬、神皆憑依し、能く妖怪と爲る。^③故に之を五酉と謂ふ。五行の方、皆其の物有り。酉なる者は老なり、故に物老ゆれば則ち怪と爲る。^④之を殺さば則ち已む、夫れ何をか患へんや」と。搜神記に出づ。⁽²⁸⁾

ここでは、『論語』衛靈公篇に記された孔子の陳での災厄を舞台に、孔子の口を借りて妖怪の由来が説明される。孔子に依れば、^②「六畜の物、龜・蛇・魚・鰐・草・木」の類は、長く生きるとみな^①「群精」が宿つて、妖怪になる。これを^③「五酉」という。五を冠する理由は、その變化が五行の法則に基づくためである。酉とは老いので、物が老いると怪をなすが、^④これを殺してしまえば止むものであり、恐れることはない、という。

酉を老いとすることは、『史記』卷二十五律書に、「酉なる者は、萬物の老なり（酉者、萬物之老也）」とあるが、妖怪との関わりは記されない。老いて妖怪となることは、王充の『論衡』の記述に基づく。⁽²⁹⁾

鬼なる者は、老物の精なり。夫れ物の老ゆる者は、其の精人と爲る。亦た未だ老いざるも、性能く變化すれば、人の形に象る有り。人の氣を受くるや、物と精を同じくする者有らば、則ち其の物之と交はる。病みて精氣衰劣するに及ぶや、則ち來りて之を犯陵す。何を以て之を効す。成事に、俗間物と交はる者は、鬼の來るを見るなり。夫れ病者の見る所の鬼は、彼の病物と、何を以て異ならん。人病みて鬼の來たるを見るに、其の墓中に死人の來り迎へ之を呼ぶ者、宅中の六畜に象るなり。他鬼を見るに及びて、是れ素より知る所の者に非ざれば、

他家若しくは草野の中の物之と爲れるなり。⁽³⁰⁾

王充は、老いると物の精が人となる。老いずとも變化すれば、人の形となることはできる。人が受けた氣のうち、化け物の精の氣と同じものを持つ場合には、化け物と交わることができる。このため、病氣になり氣が衰えたと化け物を見ることになる。その化け物は、自分の墓の中の亡者や六畜のこともあり、他家や草野の場合もある、とする。すなわち、人間の氣と化け物（變化した物）の氣とは、本来異なるはずであるが、物が老いて氣が人と同じになり、人が氣を病んで（病氣）、物の氣と同じになると、化け物と関わりを持つことになる、とするのである。ここで、『論衡』は變化の原因として「氣」を挙げているが、後述するように、これも『搜神記』の論理において重視されている。このように干寶は、先行する著作を参照しながら、自らの論理を組み立てていく。それは、『搜神記』序の冒頭に、「先志を載籍に考へ（考先志於載籍）」（『晉書』卷八十二干寶傳）たと、述べているとおりである。しかし、干寶は、先行する著作がすでに明らかにした内容を単に繋ぎ合わせているだけではない。⁽³¹⁾『周易』からは「鬼」、『春秋左氏傳』からは「妖災」、『論衡』からも「鬼」の説明部分を継承しながらも、それを「妖怪」という異なるものの生成理由に援用しているのである。干寶のこうした理論構築を代表するものが、「五氣變化論」である。

四、五氣變化論

干寶は、『周易』・『春秋左氏傳』と『論衡』の記述を理論化することで、妖怪の生成理由を説明した。それでは、そもそも万物は、なぜ變化するのであろうか。その解明のために、干寶は、五氣變化論を著した。長文であるため、

『搜神記』の執筆目的と五氣變化論

六つに分けて検討しよう。

干寶は第一に、天の五氣による万物の變化を述べる。

故に干寶の記に云ふ、「天に五氣有りて、萬物化成す。^①木清くば則ち仁、火清くば則ち禮、金清くば則ち義、水清くば則ち智、土清くば則ち思なり。^②五氣盡く純ならば、聖德備はるなり。^①木濁らば則ち弱、火濁らば則ち淫、金濁らば則ち暴、水濁らば則ち貪、土濁らば則ち頑なり。^③五氣盡く濁ならば、民の下なり。^④中土に聖人多きは、和氣の交はる所なればなり。絶域に怪物多きは、異氣の産する所なればなり。^②

干寶は、最初に『禮記』中庸篇の鄭注に表現された、^③①五行と五常の關係を踏まえながら、五行の「氣」の清濁による分化が生ずると述べる。そこには、皇侃の性三品説にも見られるような、^④氣の清濁により人の「性」は定まる、とする思想が見られる。②五氣のすべてが「清」であれば「聖人」、③「濁」であれば「下愚」となることも、皇侃と同じである。皇侃と異なることは、④「中土」と「絶域」という地域、さらには居住民族の違いを氣によつて規定することである。氣を理由として「中土」に聖人が多いとすることは、『淮南子』墜形訓にも見られるが、^⑤「絶域」が「異氣」であるため、「怪物」が多いとすることは、『博物志』の影響である。^⑥

干寶は第二に、氣により性が異なる理由を次のように述べる。

苟しくも此の氣を稟くれば、必ず此の形有り。苟しくも此の形有らば、必ず此の性を生ず。故に穀を食する者は、智慧ありて文なり。草を食する者は、多力にして愚なり。桑を食する者は、絲有りて蛾となる。肉を食する者は、勇慤にして悍なり。土を食する者は、心無くして息あらず。氣を食する者は、神明にして長壽なり。食せざる者は、死せずして神たり。^⑦

第一で述べられた「天」の「氣」が、万物を「五行」のそれぞれにおいて變化させる理由として、第二では、「氣」から「性」の生ずることが述べられる。すでに述べたように、皇侃の性三品説でも、「氣」が「性」を規定することは論ぜられるが、干寶は「氣」と「性」との間に「形」を挟み、「氣」と「性」を直接的には繋がない。これは、三で検討した『春秋左氏傳』の杜預注が、「性」より直接的ではなく、「亂」を挟み「妖災」を説明していたことに近い。ここにも、『搜神記』への『春秋左氏傳』の影響を見ることができるのである。なお、「故に」から後の具体的事例は、『淮南子』陰形訓に依拠している⁽³⁸⁾。

干寶は第三に、万物の多様性を総括するものとして、『周易』の原理を掲げる。

① 大腰に雄無く、細腰に雌無し。雄の外接する無く、雌の外育する無し。三化の蟲、先に孕み後に交はる。② 兼愛の獸、自ら牝牡と爲る。③ 寄生は夫の高木に因り、女蘿は茯苓に托す。④ 木は土に株し、萍は水に植う。鳥は虚を排して飛び、獸は實を蹠みて走る。蟲は土に閉ちて蟄し、魚は淵に潛みて處す。⑤ 天に本づく者は上に親しみ、地に本づく者は下に親しみ、時に本づく者は者は旁に親しむ。則ち各々其の類に従ふなり。⁽³⁹⁾

天により五行に応じて与えられた「氣」により、それぞれの「性」が異なる結果、万物は、多様な形を見せる。多様性の具体例として掲げられる①は『博物志』卷四物性、②は『山海經』卷一南山經、③は『呂氏春秋』卷九精通の注に引く『淮南子』、④は『淮南子』卷一原道訓の事例である。そして、そうした多様性を総括するものとして、『周易』文言傳の次の文を踏まえ、干寶は傍線部⑤を著している。

九五に曰く、「飛龍天に在り。大人を見るに利し」とは、何の謂ぞや。子曰く、「同聲は相應じ、同氣は相求む。水は濕に流れ、火は燥に就く。雲は龍に従ひ、風は虎に従ふ。聖人作りて萬物觀る。天に本づく者は上に親しみ、

地に本づく者は下に親しむ。則ち各々其の類に従ふなり」と。⁽¹⁴⁾

「天に本づく者」とは、天の氣を受けた動物、「地に本づく者」とは、地の氣を受けた植物である、と孔穎達は解釈する。『搜神記』が、それらに「時に本づく者」を加えた理由は、第四の部分で「時」を掲げることにある。

それでも、「各々其の類に従ふ」とは、『搜神記』の文脈によれば、それぞれ同じ氣のものは「類」を同じくし、同類のものに従う、と解釈していることは明らかである。すると、その「類」を五行ごとに求めあうことになる。天により五行に応じて与えられた「氣」により、それぞれの「性」が異なる結果、万物は多様な形を見せるが、動物①②は氣を附与した天に、植物③④は地に統合されると理解できよう。

すなわち、干寶は、世界の存在する万物の多様性に着目すると共に、それらを統合する原理を『周易』に求めているのである。

干寶の「五氣變化論」では続いて、氣を受けて、この世に生まれた存在が、その生の途中で形態や性質を大きく変える理由を論じていく。干寶は第四に、その變化の理由を四種に分けて説明するが、これらは正常な變化であると位置づける。

①千歳の雉は、海に入りて鰐と爲り、百年の雀は、海に入りて蛤と爲る。⁽²⁾千歳の龜鼈は、能く人と語り、千歳の狐は、起ちて美女と爲る。千歳の蛇は、斷つも復た續く。百年の鼠は、^{すなは}而ち能く相トするは、⁽¹⁾數の至りなり。春分の日に、⁽¹⁾鷹は變じて鳩と爲り、秋分の日に、鳩は變じて鷹と爲るは、⁽²⁾時の化なり。^{すなは}故ち⁽³⁾腐草の螢と爲るや、朽葦の蜚と爲るや、稻の簑と爲るや、麥の蛺蝶と爲るや、羽翼焉に生じ、眼目焉に成り、心智焉に在り。此れ無知より化して有知と爲るは、⁽³⁾而ち氣易はるなり。鶴の臺と爲るや、蛇の鼈と爲るや、蜚の蝦と爲るは、其の

血氣を失はざれば、⁽⁴⁾而ち形性變するなり。此の若きの類、勝けて論ずる可からず。¹變に應じて動く、是れ順常爲り。⁽¹⁵⁾

ここでは、1「變に應じて動く」「順常」な變化として、次の四種を挙げる。(1)は、歳「數が至」る、すなわち老いることによる變化であり、すでに扱った「五酉」である。これは、「數」が變化するだけで、物の「性」も「氣」も變化しない。(2)は、「時の」變「化」による物の變化であり、これも物の「性」と「氣」が變化することはない。(3)は、植物と動物の間の變化であり、「氣」が入れ「易」わることによって起こる。第三で述べていたように、同じく物であっても、植物は地、動物は天からそれぞれ「氣」を受けているので、動物から植物へと變化すると、「氣」の起源を異にすることになるため、「氣」は入れ換わらなければならない。したがって、植物と動物の間の變化では、「氣」が入れ「易」わるのである。(4)は、動物間の變化であり、それは「形」と「性」が「變」わる。第二で述べていたように、「氣」から「形」、「形」から「性」が変わるので、動物同士であれば、天から受ける「氣」は同源であるため、「氣」の起源そのものが入れ換わることはない。したがって、「氣」によって定まる「形」、「形」によって定まる「性」が変わるとするのである。なお、具体例として挙げられる①・③は、『淮南子』卷五時則訓、②は、『莊子』外物第二十六を典拠とする。⁽¹⁶⁾このように、干寶は「順常」という正常な變化を四種に分け、變化する際の「氣」「形」「性」の變容と不變を整理しているのである。

干寶は第五に、「變に應じて動く」正常な變化である「順常」に対して、正常ではない「妖眚」な變化について論ずる。⁽¹⁷⁾「妖眚」は、すべて人間が變化することを述べている。

²苟し其の方を錯^{たが}ふれば、則ち妖眚と爲る。^{すなは}故ち下體上に生ずるは、⁽¹⁾氣の反する者なり。人獸を生み、獸人を

生むは、⁽²⁾氣の亂るる者なり。男化して女と爲り、女化して男と爲るは、⁽³⁾氣の質はる者なり。魯の牛哀疾を得、七日にして化して虎と爲る。形體變易し、爪牙施張す。其の兄將に入らんとするや、搏ちて之を食ふ。其の人爲るに當たりては、將に虎と爲らんとするを知らざるなり。其の虎と爲るに方たりては、常て人爲りしを知らざるなり。故ち晉の太康中、陳留の阮士瑀廬に傷つき、其の痛に忍へず、數々其の瘡を嗅ぐ。已にして雙腮鼻中に成る。元康中、歷陽の紀元載、客となりて道龜を食ふ。已にして瘕と成る。醫藥を以て之を攻むるに、龜の子を下すこと數升、大きき小錢の如く、頭足敷備はり、文甲も皆具ふるに、惟だ藥に中りて已に死す。夫れ嗅は化育の氣に非ず、鼻は胎孕の所に非ず、享道は物を下すの具に非ざるなり。⁽⁴⁸⁾

ここでは、2「方を錯」えたため起こった「妖眚」として、次の三種を挙げる。(1)は、「氣」が「反」したため、人の下半身が上半身に生じたこと、(2)は、「氣」が「亂」れたため、「人」と「獸」が相互に産むこと、(3)は、「氣」が「質」わたため、男女が入れ代わったことである。1の「順常」な變化では、(4)は、動物間の變化は、「形」と「性」が「變」わるだけで、「氣」が変ることがなかった。すなわち、干寶は人間と動物を異なるものと考えている。

動物間の變化は性の變化として正常とされるが、人間の變化のみを異常と捉え、「氣」の「反」・「亂」・「質」による、と述べる理由は、人間と動物は違うという大前提があることを理由とする。それは、続いて掲げる三つの具体例のうち「魯の牛哀」を「公牛哀」と異なった名で共有する、『論衡』無形訓が形成していたものであった。

⁽¹⁾物の變は、氣に隨ふ。⁽²⁾若し政治に應じ、象爲する所有らば、⁽³⁾天の壽長を欲する所の故に、其の形を變易するに非ざるなり。又神草・珍藥を得、之を食ひて變化するに非ざるなり。人恆に藥を服して壽を固らば、能く本性を増加し、其の身年を益すなり。時に遭ひて變化するは、天の正氣、人の受くる所の眞性に非ざるなり。天地

の變ぜざる、日月の易はらざる、星辰の沒せざるは、正なり。^④人は正氣を受く、故に體は變らず。時に或ひは男化して女と爲り、女化して男と爲るは、由なほ高岸の谷と爲り、深谷の陵と爲るがごときなり。^⑤政に應じて變を爲すは、政變と爲し、常性に非ざるなり。^⑥

王充は、「物」の變化は、「氣」の變化による、と説く。干寶が人の變化を「氣」の「反」・「亂」・「貿」によると考えることは、この繼承である。そして、王充は、②政治と関わって變化する、すなわち天人相關説によって人が變化することを説き、③天が寿命を長くするため、あるいは、仙藥などにより變化するのではないと主張する。人は本来、④「正氣を受く、故に體は變ら」ないものであり、⑤「政治に（感）應」する天人相關説に基づく「政變」は、「常性」ではないとするのである。

干寶が、「順常」と「妖眚」という場合分けを用いて、正常な變化と正常ではない變化があるとするのは、『論衡』の繼承である。そして、干寶は、人が「氣」の「反」・「亂」・「貿」により變化する「妖眚」を天人相關説に基づく「非常性」であると理解する。つまり、人間の變化を天人相關の中心と考えたのである。

そうであれば、一で掲げた懷帝の誕生に感應して生えたという嘉禾は、植物であるため天人相關説の対象ではない。また、「天子の氣」があるという「望氣」も、天人相關説とは直接的な関わりを持たない。さらに、劉向の讖緯（予言）は、すでに西晉では禁圧されていた。このように「五氣變化論」に基づけば、『晉紀』総論では、上帝が二心を抱いたと考えた瑞祥が、天人相關説とは関わりがなかったことを論証できるのである。

ただし、人間以外の「順常」は、天人相關説に関わらない、と『論衡』のように断言することに、干寶は慎重であった。『漢書』五行志に含まれる人の變化を干寶が五氣變化論で理論化することはない。東晉の存立を保障している瑞

祥や天文まで否定する可能性を持つためである。干寶が、符瑞志や五行志を含むことになる紀傳體による史書の編纂に反対し、編年體を主張した理由である。干寶は、變化の原理を叙述したのちにも、その理解の困難さを次のように述べている。

此により之を觀るに、萬物の生死と、其の變化とは、神に通ずる思ひに非ざれば、諸を己に求むると雖も、惡くんぞよりて來たる所を識らんや。然れども朽草の螢と爲るは、腐に由るなり。麥の蛭蝶と爲るは、濕に由るなり。爾らば則ち萬物の變は、皆由有るなり。農夫の麥の化を止むる者は、之を漚すに灰を以てし、^②聖人の萬物の化を理むる者は、之を濟ふに道を以てす。^③

干寶は、①「萬物の生死と其の變化」は、「神に通ずる」思慮を働かせぬ限り、自分一個人の経験の範囲では、判断できないとする。それは、②聖人だけが「道」によつて神秘的な「化」を治められるものなのである。すなわち、干寶は、その變化が正常か否か、天人相關か單なる變化かという弁別は、「聖人」が「道」により判断すべきとしたのである。

それでは、聖人ではない干寶にできることは何か。『搜神記』を執筆して事例を収集する必要性はここに生まれる。干寶が修めた『春秋左氏傳』^④は、春秋三傳の中で「事」により「春秋の義」を明らかにしようとするものであった。^⑤干寶も同様に、「神道」に関する多くの事例を集め、『春秋左氏傳』に倣つて、その凡例に自らの考えを提示しながらも、あくまでも「事」によつて「神道」の具体像を表現しようとした。後世、『搜神記』がその原理・原則ではなく、「事」の多様性に注目され、志怪小説の祖と位置づけられていく理由である。

おわりに

干寶は、東晉の正統性を支えるような、天人相關説の現れとしての瑞祥と災異と、西晉の滅亡を伝えることができなかつたような、天人相關説とは関わらない瑞祥と災異とを弁別することに目的に、後者が発生する原理を解明するため『搜神記』を著した。干寶は、先行する著作の内容を組み合わせることで、自らの論理を構築する。『春秋左氏傳』の「妖災」、「論衡」の「鬼」の生成から、「妖怪」の生成論理を作り上げたのは、その一例である。

「五氣變化論」は、そうした干寶の理論を代表するもので、「順常」という正常な變化は四種に分けられ、變化する際の「氣」「形」「性」の變容と不變が整理されている。また、「妖眚」という常ではない變化は、人が「氣」の「反」・「亂」・「質」により變化することであり、これこそ天人相關説の中心に置かれるべき變化であつた。そして、「妖眚」だけが天人相關説の対象であることの論証を通じて、干寶は『晉紀』總論で示した上帝の二心への疑義を解消し得た。そして、『春秋左氏傳』に従つて、そうした「神道」のあり方を「事」を中心に記したものが、『搜神記』なのである。『搜神記』の「五氣變化論」の論理そのものは、主として『論衡』からの借り物であつたが、變化を『春秋左氏傳』のように「事」によつて表現したため、豊富な事例を集め得た。したがつて、『搜神記』は、『春秋左氏傳』が史書としての性格を強めていたことを背景に、史部に著録されるべき著作であつた。事実、『隋書』卷三十三經籍志二は、『搜神記』を史部雜傳に著録している。⁽³³⁾ 天人相關説の衰退とともに、變化の論理には注目が集まらなくなり、志怪の事例が物語として読まれていくようになる。そうした中で、積極的な天人相關否定論者であつた歐陽脩は、『新唐書』

卷五十九藝文志三において『搜神記』を小説家類に移動した。しかし、その後一度、『搜神記』の継承が途絶えたことは、宋代には後世のように、小説の祖として尊重されていなかったことを示す。明代において輯本が編纂された理由は、白話小説の展開と共に別個に考察すべき問題である。干宝の執筆目的が天人相關説の補強にあり、その事例の掲げ方が『春秋左氏傳』に基づく以上、『搜神記』が史部に分類されることは至極当然なのである。

1 干寶『周易注』の該当部分は、残存しない。虞翻は、「虞翻曰く、忒は、差なり。神道とは、五を謂ふ。臨の震・兌を春秋と爲す。三・上位を易へ、坎冬・離夏たり。日月の象正しければ、故に四時忒はずと（虞翻曰、忒、差也。神道、謂五。臨震・兌爲春秋。三・上易位、坎冬・離夏。日月象正、故四時不忒）」（『周易集注』卷五）と注をつける。ここでは、神道とは觀卦の九五をいうとされ、觀卦の反卦である臨卦の震（九二・六三・六四の互體卦）と兌（下卦）を春秋となす、とする。そして、觀卦の六三と上九が、位を易えると、坎冬・離夏となる。このことにより日月（＝坎離）の象は正しく、故に四時に狂いはない、と解釈されている。このように、王弼の義理易とは、大きく異なる虞翻の象數易を干寶は継承していた。象數易については、鈴木由次郎『漢易研究』（明德印刷出版社、一九六三年）、干寶の易については、仲畑信「干宝易注の特徴」（『中国思想史研究』一一、一九八八年）を参照。

2 竹田晃「干宝試論——『晉紀』と『搜神記』の間」（『東京支那学報』一一、一九六五年）。また、尾崎康「干宝晉紀考」（『斯道文庫論集』八、一九七〇年）は、竹田の主張を受けて、一方で、志怪の搜神記を著し、他方で、史官の立場を自覚して晉紀を著すような、ある意味では徹底を欠き、矛盾する思想學術は、六朝時代の士大夫がひろく玄儒文史に豊かな教養を兼ね備えていたことへの現れである、とするが、森三樹三郎『六朝士大夫の精神』（同朋舎、一九八六年）への依存性が強く、また、志怪と史學の二分法を取ることに對しては、竹田論文に對することと同様の疑問を持つ。なお、竹田の議論の前提となっている、

内田道夫「搜神記の世界」(『文化』一五—三、一九五一年)、西野貞治「搜神記攷」(『人文研究』四—八、一九五七年)も参照。また、中国における『搜神記』の研究に関しては、楊淑鵬「二〇世紀『搜神記』研究綜述」(『晋中学院学报』二七—五、二〇一〇年)、沈星怡「近十年『搜神記』研究綜析」(『鹽城師範學院学报』人文社会科学版二八—五、二〇〇八年)に整理されている。

3 『搜神記』を小説ではなく、史書との関わりの中で理解する研究は多いが、五行志との密接な関係を詳細に研究したものとして、河野貴美子「『搜神記』の語る歴史—史書五行志との関係」(『二松』一六、二〇〇二年)が注目される。

4 小南一郎「干宝『搜神記』の編纂」上・下(『東方学报』京都六九・七〇、一九九七・一九九八年)。なお、佐野誠子「五行志と干宝『搜神記』」(『東京大学中国語中国文学研究室紀要』四、二〇〇一年)は、小南論文に対する疑問を本人に質したものである。

5 昔干寶撰撰晉史、以爲、宜準丘明、其臣下委曲、仍爲譜注。於時議者、莫不宗之(『史通』卷二載言)。なお、『史通』は、浦起龍(釋)『史通通釋』(上海古籍出版社、一九七八年)に依拠した。

6 『春秋左氏傳』が、杜預の『春秋左氏經傳集解』より、傳を經の間に挟む經傳分年比附、すなわち「春秋左氏傳」体を取るに至った経緯については、加賀栄治『中国古典解釈史』魏晉篇(勁草書房、一九六四年)を参照。

7 狄滅二國、君死城屠。齊桓行霸、興亡繼絕。左傳云、邢遷如歸、衛國忘亡。言上下安堵、不失舊物也。如孫皓暴虐、人不聊生。晉師是討、後予相怨。而干寶晉紀云、吳國既滅、江外忘亡。豈江外安典午之善政、同歸命之未滅乎。以此而擬左氏、又所謂貌同而心異也(『史通』卷八模擬)。

8 渡邊義浩「干宝の孫吳觀と蒋侯神信仰」(『中国文化—研究と教育』七三、二〇一五年)。

9 唯令昇先覺、遠述(左)丘明、重立凡例、勒成晉紀。鄧(綏)・孫(盛)已下、遂躡其蹤、史例中興、於斯爲盛。若沈宋之志序、蕭齊之序錄、雖皆以序爲名、其實例也。必定其臧否、徵其善惡、干寶・范曄、理切而多功(『史通』卷四序例)。なお、

『搜神記』の執筆目的と五氣變化論

『晉紀』の特徴については、程有為「論干宝の史学建樹と貢獻」（『許昌学院学报』二九—四、二〇一〇年）を参照。

- 10 『搜神記』の各巻の構造が、〇〇論—古典引用の証明—事実例となっていたことについては、小南一郎「『搜神記』の文体」（『中国文学報』二一、一九六六年）を参照。なお、『搜神記』の篇名については、森野繁夫「『搜神記』の篇目」（『広島大学文学部紀要』二四—三、一九六五年）がある。

- 11 『春秋左氏傳』に含まれる占いや予言については、久富木成大「釈巫史—「左伝」における占いと予言」（『金沢大学教養部論集』人文科学篇二四—二、一九八七年）を参照。

- 12 杜預注の合理性については、加賀栄治「中国古典解釈史」魏晉篇（前掲）を参照。また、杜預注に司馬氏を正統化する偏向が含まれることについては、渡邊義浩「杜預の左伝癖と西晉の正統性」（『六朝学術学会報』六、二〇〇五年、『西晉「儒教国家」と貴族制』汲古書院、二〇一〇年に所収）を参照。

- 13 懷帝承亂之後得位、羈於彊臣、愍帝奔播之後徒廁其虛名、天下之政既已去矣。非命世之雄、不能取之矣。然懷帝初載、^①嘉禾生于南昌。『徐廣晉紀曰、太康五年八月、嘉禾生南昌。九月懷帝生。』^②望氣者又云、豫章有天子氣。『干寶晉紀曰、初望氣者言、豫章・廣陵有天子氣。』及國家多難、宗室迭興、以愍・懷之正、淮南之壯、成都之功、長沙之權、皆卒於傾覆。而懷帝以豫章王登天位。^③劉向之讖云、滅亡之後、有少如水名者得之。起事者據秦川、西南乃得其朋。案愍帝蓋秦王之子也。得位于長安長安固秦地也。而西以南陽王爲右丞相、東以琅邪王爲左丞相。上諱業。故改鄴爲臨漳。漳水名也。^④由此推之亦有徵祥。而皇極不建、禍辱及身。^⑤豈上帝臨我而貳其心。^⑥將由人能弘道、非道弘人者乎。淳耀之烈未渝。^⑦故大命重集于中宗元皇帝（『文選』卷四十九史論晉紀總論干令升）。なお『文選』は胡刻本に拠り、『文選』（上海古籍出版社、一九八六年）を参照し、必要な部分だけ「」で李善注を附した。

- 14 李善注に引く干寶『晉紀』に述べられる「廣陵」の「天子の氣」は、惠帝の子司馬遹が廣陵王であったことに感應している。
- 15 渡邊義浩「西晉における「儒教国家」の形成」（『漢学会誌』四七、二〇〇八年、『西晉「儒教国家」と貴族制』前掲）を参照。

16 干寶搜神記曰、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、未知邢史失其數耶。將年代久遠、注記者傳而有謬也(『三國志』卷二文帝紀注)。なお、中華書局本は、典拠を示さないが「十」の字を省き、李劍国(輯校)『新輯校搜神記』(中華書局、二〇〇七年)もそれに従う。しかし、本文で計算したように、ここは、五十でなければ、王莽と関わらないため、『三國志』裴注に伝わる「五十」が正しい。

17 『太平御覽』卷九百七十八菜茹部三瓜に、「古文瑣語曰、初刑史子臣謂、宋景公從今已往五月五日。臣死、後五年五月丁亥、吳亡。又後五年八月辛巳、君薨。刑臣將至死日、朝見景公、夕死。後吳亡、景公懼思刑史子臣之言、將至死日、乃逃于瓜圃、遂死之求得已亟矣」とある。なお、汲冢書については、吉川忠夫「汲冢書発見前後」(『東方學報』京都七一、一九九九年)を参照。

18 曹魏の明帝曹叡の傳であつた高堂隆が、曹室を邾姓とすることで舜の後裔とし、堯舜革命に準えた漢魏革命の正統性の補強を試みたことについては、渡邊義浩「三国時代における「公」と私」(『日本中国学会報』五五、二〇〇三年、『三國政權の構造と「名士」』汲古書院、二〇〇四年に所収)を参照。

19 渡邊義浩『王莽改革者の孤独』(大修館書店、二〇一二年)を参照。

20 愍帝之立也、改毗陵爲晉陵。時元帝始霸江・揚。而戎翟稱制、西都微弱。干寶以爲、晉將滅於西、而興於東之符也(『宋書』卷十七符瑞志上)。なお、王尽忠『干寶研究全書』(中州古籍出版社、二〇〇九年)は、この文を湯球の輯集漏れとして、『晉紀』の逸文に加えるが、この文が『晉紀』の一部であつた確証はない。

21 搜神記曰、晉武帝世、河間郡有男女相悅、許相配適。既而男從軍積年。父母以女適人。無幾而憂死。男還悲痛、乃至冢所、欲哭之敝哀。而不勝其情、遂發冢開棺。即時蘇活、因負還家。將養數日平復。其夫往求之。其人還曰、卿婦已死。天下豈聞死

人復活耶。天賜我。非卿婦也。於是相訟、郡縣不能決、以讞廷尉。祕書郎王導奏、以精誠之至、感于天地、故死而更生。此非常事、不得以常理斷之。請還開冢者（『太平御覽』卷八百八十七妖異部三重生）。

22 汪紹楹（校注）『搜神記』（中華書局、一九七九年）。なお、汪紹楹の校注については、王国良「汪氏校注本搜神記評介——兼談研究六朝志怪的基本態度与方法」（『六朝志怪小說考論』文史哲出版社、一九八八年）の批判がある。

23 晉惠帝世、梁國女子許嫁、已受禮娉。尋而其男戍長安、經年不歸。女家更以適人。女不樂行、其父母逼強、不得已而去、尋得病亡。後其夫還、問女所在。其家具說之。其夫徑女墓、不勝哀情、便發冢開棺。女遂活、因與俱歸。後婿聞之、詣官爭之、所在不能決。祕書郎王導議曰、此是非常事、不得以常理斷之。宜還前夫。朝廷從其議（『宋書』卷三十四五行五人痾）。傍線部が、書き換えられた部分である。

24 妖怪については、大橋由治「『搜神記』の精怪観——怪異と神道設教」（『大東文化大学漢学会誌』五一、二〇二二年）、角田達朗「干宝『搜神記』における「妖」の思想」（『愛知淑徳大学論集』メディアプロデュース学部篇、二一、二〇二二年）もある。

25 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（『法苑珠林』卷三十一妖怪篇）。『法苑珠林』は、釋道世（編）、周叔迦・蘇晉仁（校注）『法苑珠林』（中華書局、二〇〇三年）に依拠した。なお、『法苑珠林』は、この引用に続けて、「是れ俗情の近見なり。未だ大聖の因果に達せず（是俗情之近見。未達大聖之因果）」と述べ、干寶の思想を批判し、仏教の経義を述べていく。『搜神記』と仏教との関係については、閻德亮「試論《搜神記》中の仏教神話——兼論中国仏教神話的興起与發展」（『中州学刊』二〇一〇一六、二〇一〇年）を参照。

26 清朝考証學の成果をまとめた王尽忠『干宝研究全書』（前掲）に、『春秋序論』一条・『春秋左氏函傳義』二条の逸文が輯録されている。なお、干寶の全著作についての概略をまとめたものに、羅薈薇「干宝著述考」（『華中師範大学研究生學報』一八一三、二〇一一年）がある。

27 天反時爲災、地反物爲妖。〔注。羣物失性、民反德爲亂、亂則妖災生〕（『春秋左氏經傳集解』宣公傳十五年）。

28 孔子厄於陳、絃歌於館中。夜有一人、長九尺餘、皂衣・高冠、咤聲動左右。子路引出、與戰於庭、仆於地、乃是大鯢魚也、

長九尺餘。孔子嘆曰、此物也、何爲來哉。吾聞、^①物老則群精依之、因衰而至。此其來也、豈以吾遇厄絕糧、從者病乎。^②夫六

畜之物、及龜・蛇・魚・鱉・草・木之屬、神皆憑依、能爲妖怪。^③故謂之五酉。五行之方、皆有其物。西者老也、故物老則爲

怪矣。^④殺之則已、夫何患焉。出搜神記（『太平廣記』卷四百六十八子路）。

29 大久保隆郎「王充の妖瑞論」（『福島大学教育学部論集』人文科学部門二六、一九七五年、「王充思想の諸相」汲古書院、二

〇一〇年に所収）によれば、『論衡』は、妖祥論の展開の中で、妖の現象の原因を「太陽の氣」「火氣」に求めている、という。

30 鬼者、老物精也。夫物之老者、其精爲人。亦有未老、性能變化、象人之形。人之受氣、有與物同精者、則其物與之交。及病

精氣衰劣也、則來犯陵之矣。何以効之。成事、俗間與物交者、見鬼之來也。夫病者所見之鬼、與彼病物、何以異。人病見鬼來、

象其墓中死人來迎呼之者、宅中之六畜也。及見他鬼、非是所素知者、他家若草野之中物爲之也（『論衡』卷二十三訂鬼）。

31 康韻梅「試由『變化論』略論『搜神記』的成書立意和篇目体例」（『小説戲曲研究』第三集、一九九〇年）は、『搜神記』の

妖怪論と變化論は、完全に漢代の陰陽五行思想に基づいていると述べ、干寶が論理を創造したことを認めない。しかし、後述

するように、確かに素材は、漢代からある氣の理論や五行思想を用いているが、それらを組み合わせることによって、干寶は

独自の變化論を展開しているのである。なお、彭磊「論六朝時代・妖怪」概念之變遷——從《搜神記》中之妖怪故事談起」（『海

南大学学报』人文社会科学版二五・六、二〇〇七年）も参照。

32 故干寶記云、天有五氣、萬物化成。^①木清則仁、火清則禮、金清則義、水清則智、土清則思。^②五氣盡純、聖德備也。^③五氣盡濁、

則弱、火濁則淫、金濁則暴、水濁則貪、土濁則頑。^④五氣盡濁、民之下也。^⑤中土多聖人、和氣所交也。絕域多怪物、異氣所產

也（『法苑珠林』卷三十二變化篇）。

33 『禮記』中庸篇の冒頭に、「天の命、之を性と謂ひ、性に率^レふ、之を道と謂ひ、道を脩むる、之を教と謂ふ（天命、之謂性、

『搜神記』の執筆目的と五氣變化論

率性、之謂道、脩道、之謂教」とある文に、鄭玄は注をつけて、「天の命とは、天の命じて人を生ずる所の者を謂ふなり。是を性命と謂ふ。木神なれば則ち仁、金神なれば則ち義、火神なれば則ち禮、水神なれば則ち信、土神なれば則ち知なり（天命、謂天所命生人者也。是謂性命。木神則仁、金神則義、火神則禮、水神則信、土神則知）」と述べている。なお、ここで、鄭玄が氣の清濁を言っていないことは、『搜神記』の論理の独自性を考えるときに、注目すべき点である。干寶は、素材を組み合わせることで、新たな論理を創出しようとしているのである。

34 皇侃の性三品説の特徴が、生まれながらの氣の清濁により、人を上智（全清）・下愚（全濁）・中人（清と濁が並存）と分ける点にあることは、渡邊義浩「魏晉南北朝における「品」的秩序の展開」（『魏晉南北朝における貴族制の形成と三教・文学』汲古書院、二〇一一年）を参照。

35 『淮南子』卷三 陰形訓に、「中土に聖人多きは、皆其の類に應ず（中土多聖人、皆應其類）」とある。

36 こうした『搜神記』の「氣」の理解に、異民族に対する差別があることは、三津間弘彦「後漢書」の槃瓠伝説と『風俗通義』（『中国学論集』二九、二〇一一年）、『博物志』の影響があることは、渡邊義浩「張華『博物志』の世界観」（『史滴』三六、二〇一五年）を参照。

37 苟稟此氣、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。食肉者、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（『法苑珠林』卷三十二 變化篇）。

38 『淮南子』卷三 陰形訓に、「水を食べる者は、善く遊び寒に能ふ。土を食べる者は、心無くして慧し。木を食べる者は、力多くして干たり。草を食べる者は、善く走って愚たり。葉を食べる者は、絲有りて蛾たり。肉を食べる者は、勇敢にして悍たり。氣を食する者は、神明にして壽たり。穀を食する者は、智慧にして天たり。食せざる者は、死せずして神たり（食水者、善游能寒。食土者、無心而慧。食木者、多力而干、食草者、善走而愚。食葉者、有絲而蛾。食肉者、勇敢而悍。食氣者、神明而壽。食穀者、知慧而天。不食者、不死而神）」とある。なお、生物が食べるものにより、あり方を異にすることは、『大戴禮記』の本命篇にも見

えるが、『搜神記』とは少しく内容を異にする。

39 ① 大腰無雄、細腰無雌。無雄外接、無雌外育。三化之蟲、先孕後交。② 兼愛之獸、自爲牝牡。③ 寄生因夫高木、女蘿托乎茯苓。

④ 木株于土、萍植于水。鳥排虛而飛、獸蹠實而走。蟲土閉而蟄、魚淵潛而處。⑤ 本乎天者親上、本乎地者親下、本乎時者親旁。各從其類也。〔法苑珠林〕卷三十二變化篇。

40 『博物志』卷四、物性に、「大腰無雄、龜鼈類也。無雄與蛇、通氣則孕。細腰無雌、蜂類也。無雌則負別。蟲於空木中七日而化。蓋取桑蠶即阜蠶子。咒而成子。詩云、螟蛉有子、蜾蠃負之是也」とある。

41 『山海經』卷一南山經に、「有獸焉、其狀如狸、而有髦。其名曰類。自爲牝牡、食者不妒」とある。

42 『呂氏春秋』卷九精通の注に、「淮南子曰、下有茯苓、上有兔絲、一名女蘿。詩曰、葛與女蘿、施于松上」とある。

43 『淮南子』卷一原道訓に、「夫萍樹根於水、木樹根於土」とある。

44 九五曰、飛龍在天。利見大人、何謂也。子曰、同聲相應、同氣相求。水流濕、火就燥。雲從龍、風從虎。聖人作而萬物覩。

本乎天者親上、本乎地者親下。則各從其類也。〔周易注疏〕卷一上經乾。なお、干寶の『周易注』は、この部分も散逸しており、干寶の解釈は不明である。

45 ① 千歲之雉、入海爲蜃、百年之雀、入海爲蛤。② 千歲龜、能與人語、千歲之狐、起爲美女。千歲之蛇、斷而復續。百年之鼠、

而能相卜、③ 數之至也。春分之日、④ 鷹變爲鳩、秋分之日、鳩變爲鷹、⑤ 時之化也。故⑥ 腐草之爲蜃也、朽革之爲蜚也、稻之爲簞也、麥之爲蜨蝶也、羽翼生焉、眼目成焉、心智在焉。此自無知化爲有知、⑦ 而氣易也。鶴之爲鸞也、蛇之爲龍、蜚之爲蝦也、不失其血氣、⑧ 而形性變也。若此之類、不可勝論。① 應變而動、是爲順常。〔法苑珠林〕卷三十二變化篇。

46 『淮南子』卷五時則訓に、「仲春之月、……鷹化爲鳩。……鷹乃學習、腐草化爲蜉。……季秋之月、……實雀入大水爲蛤。

……孟冬之月、……雉入大水爲蜃。……」とある。また、『莊子』外物第二十六に、宋の元君の夢に現れ、人の言葉を話す神龜の記録がある。

47 『搜神記』の「正常」と「非常」をその字義や先秦以来の用例から検討したものに、李豊楙「正常与非常…生産・変化説的結構性意義―試論十玉《搜神記》的变化思想」(『魏晋南北朝文学与思想學術研討会論文集』第二輯、一九八三年)がある。

48 苟錯其方、則爲妖眚。故下體生於上、^①氣之反者也。人生獸、獸生人、^②氣之亂者也。男化爲女、女化爲男、^③氣之貿者也。

魯牛哀得疾、七日化而爲虎。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。方其爲虎、不知常爲人。故晉太康中、陳留阮士瑀傷于鹿、不忍其痛、數嗅其瘡。已而雙鹿成於鼻中。元康中、歷陽紀元載、客食道龜。已而成痕。醫以藥攻之、下龜子數升、大如小錢、頭足數備、文甲皆具、惟中藥已死。夫嗅非化育之氣、鼻非胎孕之所、享道非下物之具(『法苑珠林』卷三十二變化篇)。

49 ^①物之變、隨氣。^②若應政治、有所象爲、非天所欲壽長之故、變易其形也。^③又非得神草・珍藥、食之而變化也。人恆服藥固壽、

能增加本性、益其身年也。遭時變化、非天之正氣、人所受之眞性也。天地不變、日月不易、星辰不沒、正也。^④人受正氣、故體不變。時或男化爲女、女化爲男、由高岸爲谷、深谷爲陵也。應政爲變、爲政變、非常性也(『論衡』卷二無形篇)

50 從此觀之、^①萬物之生死也、與其變化也、非通神之思、雖求諸已、惡識所自來。然朽草之爲螢、由乎腐也。麥之爲蛭蝶、由乎濕也。爾則萬物之變、皆有由也。農夫止麥之化者、漚之以灰、^②聖人理萬物之化者、濟之以道(『法苑珠林』卷三十二變化篇)。

『法苑珠林』は、これに続けて、「其與不然乎。今所覺事者、固より未だ以て其の變化の極を究むに足らざるなり(其與不然乎。今所覺事者、固未足以究其變化之極也)」と述べ、『搜神記』の變化論を批判している。

51 干寶は、『周易』繫辭傳上の「故神无方、而易无體」に、「否・泰、盈・虚となる者は、神なり。變にして周流なる者は、易なり。言ふところは神の鼓は、萬物に无常の方にして、易の變化に應ずるは、定體无きなり」と注をつけている。ここでは、否や泰、盈や虚となる變化のあり方を「神」と表現しており、その變化に広く行き渡るものが『周易』であるとする。さらに敷衍して、「神の鼓」動は、一定の法則がなく、『周易』はその變化に応じるために、定まった形をとらない、としている。干寶にとって、聖人の用いる「神道」は、變化するものであり、それを解明するために『周易』に注をつけると営みが行われた

と考えられる。『搜神記』と並行した営みと言えよう。なお、「神道」については、孔毅「論『搜神記』中の鬼神与“神道”」（『重慶師範大学学报』哲学社会科学版、二〇一三—四、二〇一三年）もある。

52 春秋三傳それぞれの特徴とそれを生み出す出現時の政治状況については、渡邊義浩「『兩漢』における春秋三傳の相剋と国政」

（『兩漢における詩と三伝』汲古書院、二〇〇七年、『後漢における「儒教国家」の成立』汲古書院、二〇〇九年に所収）を参照。

53 雜傳に著録された理由については、佐野誠子「雜伝書としての志怪書」（『日本中国学会報』五四、二〇〇二年）がある。

54 歐陽脩が積極的な天人相關否定論者であったことは、小島毅「宋代天譴論再説——欧陽脩は何を変えたのか」（『中国—社会と文化』二六、二〇一一年）を参照。

55 たとえば、大村由紀子「明末における『搜神記』出版について——当時の知識人の小説評価にむけて」（『待兼山論叢』三二（文学）、一九九八年）を参照。

Gan Bao's Aim in Writing the *Soushen ji* and His Theory of Changes in the Five Pneumata

by Yoshihiro WATANABE

With the aim of differentiating between auspicious omens and calamities as manifestations of the correlation between Heaven and the human realm, such as might support the legitimacy of the Eastern Jin, and auspicious omens and calamities unrelated to any correlation between Heaven and the human realm, such as had been unable to predict the fall of the Western Jin, Gan Bao 干寶 wrote the *Soushen ji* 搜神記 with the aim of elucidating the principle behind the occurrence of the latter. Gan Bao constructed his logic by combining the contents of existing works. One example of this was his formulation of the logic behind the genesis of malevolent spirits (*yaoguai* 妖怪) on the basis of the genesis of calamities attributed to evil influences (*yaozai* 妖災) in the *Chunqiu Zuoshi zhuan* 春秋左氏傳 and the genesis of ghosts or spirits (*gui* 鬼) in the *Lunheng* 論衡. The theory of changes in the five pneumata (*wuqi* 五氣) is representative of these theories of Gan Bao. Normal changes (*shunchang* 順常) are divided into four kinds, and the mutability or immutability of “pneuma” (*qi* 氣), “form” (*xing* 形), and “nature” (*xing* 性) during these changes is explained. In addition, abnormal changes (*yaosheng* 妖眚) correspond to changes in people due to “inversion” (*fan* 反), “confusion” (*luan* 亂), or “change” (*mao* 質) in pneuma, and it is these changes that ought to be placed at the centre of the theory of a correlation between Heaven and the human realm. Further, through his demonstration that only abnormal changes are targeted by the theory of a correlation between Heaven and the human realm, Gan Bao resolved any doubts concerning the equivocation of the Supreme Thearch (Shangdi 上帝) that had been voiced in his introduction to the *Jinji* 晉紀. The *Soushen ji* represented a record of the nature of the “way of spirits” (*shendao* 神道) with a focus on concrete events in line with the *Chunqiu Zuoshi zhuan*.