

『搜神記』の編纂意図 ——東晋内部の南北融合問題について

武茜

はじめに

『搜神記』は晋元帝（司馬睿）期に史官を務めていた干寶によって編纂された三十巻の説話集である。原本は宋代末期には既に散佚してしまい、現在見られるいずれの版本も明代以降に再編集されたものである。しかし『搜神記』の研究で一般的に使われている二十巻本は後世の編纂を経たものであり、原本になかった内容も少なからず混じっている。そこで本稿は、類書をはじめとする原本『搜神記』から内容を引用した書物を参照し、更に李剣國氏の『新輯搜神記』を参考にして内容の考察を行う¹。

『搜神記』の編纂意図をめぐるのは今まで数多くの研究があり、中でも渡邊義浩氏の『「古典中国」における小説と儒教』と大橋由治氏の『搜神記研究』はどちらも干寶の東晋王朝の正統性を支える意識に言及している。非常に示唆的な意見ではあるが、俗信が混ざった風俗を糾そうとして古事や民間の怪異を引用した應劭の『風俗通義』でさえ「典にあらず」と評価されていたことからすれば²、説話の信憑性について撰者自身も保証できない『搜神記』が当時においてどれほどの説得力を持っていたかはうたがわしいのではないか。東晋の統治が正当化されていることは、寧ろ士人としての自覚が編纂過程に働いた結果であり、『搜神記』のみならず干寶の他の著作にも見出せるのである。『搜神記』の編纂意図を明らかにするためには、まず、論説としてではなく「説話集」としての『搜神記』の政治的機能を再考する必要がある。

以下、『搜神記』編纂の時代背景と、『搜神記』という書名の由来、さらにそれに収録された具体的な説話から干寶の考え方を検討し、『搜神記』編纂が、俗信説話の合理化によって東晋朝廷が江南で遭遇した問題を解決することを目的とした可能性が高いことを示したい。

1. 北方士人と南方士人の文化的アイデンティティの差異

劉淵・劉聡による永嘉の乱（311年）以降、司馬帝室が一部の北方貴族と共に南方に移動し、317年に建康にて東晋を建国した。

しかし、東晋以前の都はほぼ全てが長江の北側、すなわち北方にあるのに対して、建康は洛陽という政治中心地から周縁化されていたはるか南方の地であった。東晋が建国された当時、南方の地には孫呉時代から既にそれぞれ勢力を築いていた江南の名門士族らが長く据わっていた。北方士人の移入は元来経済的・政治的利益のバランスが取れていた双方の集団に衝撃をもたらした。

南渡以降に、司馬氏は政局を安定させるために江南士人を抜擢する政策を用いた。登用された士人の一人が干寶である。ところが、政治上層部に抜擢されることは同時に北方からきた貴族が盤踞する世界の内部に侵入することをも意味した。干寶が王導の司徒府にいた時期には、彼の同僚として劉惔がいた³。劉惔は嘗て『搜神記』を編纂した干寶を「鬼の董狐」だと揶揄したことがある。彼とよく清談を行っていた友人の王濛・謝尚も共に王導に才能を買われて司徒府に任職したことがある⁴。また、謝尚と同じ陳郡謝氏出身の、いとこの謝萬も若い頃に司徒掾を務めていた⁵。つまり、王導の司徒府もやはり北方貴族の勢力を中心に形成されていたのである。これらの人々が干寶の神鬼観念を嘲諷する劉惔を名士と推奨したことを考えてみると、干寶にとって司徒府の雰囲気は決して愉快なものとは言えなかったであろう。

干寶と同じような体験をした江南士人は少なくないはずである。西晋の時に、上洛したばかりの陸機兄弟は北方貴族の盧志から父祖の忌み名を人の前で呼ばれる侮辱を受けたことがある⁶。後に司馬睿を支持する江南貴族の周玘は「時に於いて、中州人士は王業を佐佑す。而して玘以為らく自ら調るを得ず、内に怨望を懐く。復た刁協に軽んぜられ、恥恚ますます甚だし」という境遇にあつて⁷、恥に堪えきれず反乱を起こした。江南士族の中でも屈指の地位を持つ周玘でさえ北方貴族の軽侮を我慢しかねるのであるから、南方士人と北方士人の葛藤のほどは窺えよう。

司馬睿朝廷における南北の紛争は王導の調停によって収まったが、元来

北方士人に軽んじられていた江南士人の昇進は政治秩序の再構築を意味するものであり、それが西晋以来安定化しつつあった貴族世界に波風を立てるであろうことは言うまでもない。加えて南北における学問方向の食い違いは両者の確執に拍車をかけた。南北の思想傾向については既に多くの研究があるので、本稿は結論を述べるだけに止める。即ち、南人は古文経学を重んじる北方とは異なり、古文経学も兼修するものの、主流ではない今文経学を中心とするという特徴がある⁸。その上、晋武帝泰始三年に星氣・讖緯の学が朝廷から禁じられたにもかかわらず、干寶・葛洪・虞喜のような明らかに方術を好む士人もいれば、戴邈のような圖讖を正統な学問だと考える学者もいる⁹。つまり、方術を学ぶ干寶や葛洪は江南士人の中で決して特例ではなく、そもそも江南における学風は後漢の讖緯学を好む傾向を受け継いだものなのである。『晋書』「芸術列伝」に取り上げられる方士の出身地が基本的に江南と敦煌に集中していることもこの事実を裏付けている。恐らく東晋における帝王の感生に関する讖緯学の再興は江南士人の地位の上昇とは無関係ではないのであろう。したがって、統治層の意思によって江南士人やむを得ず受け入れた貴族世界の内部では、南と北の紛争は劉惔と干寶のように、相手の文化的アイデンティティを否定する形として現れたほうが多いと推測できよう。

更に、南北の融合問題は単なる政治・経済的利益の面に現れたものではなく、信仰に対する考え方の食い違いも問題となる。

呉の地は昔から巫風を重んじていた。『搜神記』に収録されている説話の半数にもものぼるものが江東地区で生まれたものだということからもその一斑を窺えるが、最も重要なのは、この風習の根強さは政治にも影響を及ぼす力があるということである。例えば、江東には蔣侯神信仰がある。

漢蔣子文は、廣陵の人なり。酒を嗜み色を好み、挑撻すること度無し。常に自ら謂ふ。骨は青く、死すれば当に神と為るべし。漢末、秣陵尉と為り、賊を逐ひて鐘山の下に至るに、賊、額を撃ちて傷み、自ら綬を解きて之を縛るも、頃有りて遂に死す。呉の先主の初めに及び、其の故吏、文を道頭に見る。白馬に乗りて白羽を執り、侍従は平生の

如し。見る者驚きて走る。文之を追ひ、謂ひて曰く、我常に此の土地神と為り、以て爾ら下民を福す。爾百姓に我の為に祠を立てよと宣告すべし。爾らざれば、將に大咎あらん、と。是歳の夏、大いに疫あり。百姓輒ち恐動し、竊かに伺う者頗る有り。文又孫氏に「するに、官宜しく吾の為に祠を立てるべし。爾らざれば虫をして人耳に入らしめて災を為さしめん、と。俄かに小虫の蠃蚘の如きもの耳に入りて皆死す。醫も治すこと能わず。百姓愈いよ恐る。孫主未だ之を信ぜざるなり。又巫咒に下る。若し我を祀らざれば、將に又火吏を以て災を為さん、と。是歳火災大いに發し、一日數十處あり。火公宮に及びて、縣主之を患ふ。議者以為らく、鬼の歸する所有れば、乃ち厲を為さず。宜しく以て之を禁ずること有るべし、と。是に於いて使者をして子文を封ぜしめて中都侯と為し、次弟子緒を長水校尉と為す。皆印綬を加えて為に廟堂を立て、鐘山を轉号して蔣山と為し、以て其の靈を表す。今建康東北の蔣山是なり。是より災厲止息す。百姓遂に大いに之に事ふ。(『法苑珠林』卷六十二)

(漢蔣子文者、廣陵人。嗜酒好色挑撻無度。常自謂青骨死當為神。漢末為秣陵尉逐賊至鐘山下、賊擊傷額、自解綬縛之、有頃遂死。及吳先主之初、其故吏見文於道頭。乘白馬執白羽、侍從如平生。見者驚走。文追之謂曰、我常為此土地神、以福爾下民耳。爾宣告百姓為我立祠、不爾將有大咎。是歳夏大疫。百姓輒恐動、頗有竊伺之者矣。文又啟孫氏、官宜為吾立祠、不爾將使蟲入耳為災。俄有小蟲如蠃蚘入耳皆死。醫不能治。百姓逾恐。孫主未之信也。又下巫咒、若不祀我將又以火吏為災。是歳火災大發、一日數十處。火及公宮、縣主患之。議者以為、鬼有所歸乃不為厲。宜有以禁之。於是使者封子文為中都侯、次弟子緒為長水校尉。皆加印綬為立廟堂、轉號鐘山為蔣山、以表其靈。今建康東北蔣山是也。自是災厲止息、百姓遂大事之。)

陳聖宇氏の研究によれば、蔣侯神祭祀は孫権時代から始まる¹⁰。しかし孫権が必ずしも蔣侯神を信じていたとは限らない。『御覽』に引用された『搜神記』のこの説話では、二回目の虫の災異について、孫権はやはり蔣侯の

神通力を信じていない上に、これを「妖言」だとする部分さえも見られる¹¹。つまり、孫権は最初から蔣侯による災異を天の人格化された神の意志だと考えずに、祭祀を求める側の仕業だと思い込んでいたのだ。「又巫咒に下る」という表現からも分かるように、蔣侯が怪異現象を起こすことを予告するには必ず「巫咒」という神と現世を繋ぐ役がいなければならなかった。巫は方士の一つの身分である。本来あるはずのない人格神を示現させるには、それに纏わる霊験談を備える方士の存在が不可欠であり、この類の怪異説話と方士は表裏一体の関係なのである。孫権の蔣侯に対する不信は、怪異を偽る方士を嫌う一族の気風に影響されたからだといえる。彼の父孫堅は神霊に仮託して反乱を起こす「妖賊」や黄巾軍を鎮圧した軍功によって自らの政治力を築き得た。また、兄の孫策は讖緯を好まない上に、方士の于吉を人を惑わす「妖妄」な者とみなして殺した¹²。孫権は孫策と同じように、蔣侯の怪異が方士のトリックによるものだと認識していたのかもしれないが、やがて呉の地における巫風の根強さに屈服して、民間信仰を弾圧する父と兄の政策を変え、かえってそれに迎合することによって江東士人を引き込む策を取り入れた¹³。そのようにして統治者の承認を得た蔣侯も「妖」から「神」へと昇格できたのだ。

東晋の建国が当時呉の建国と同様の問題に直面していたことは想像に難くない。王導が王朝の基盤を固めるために江南士人を抜擢したように、彼をはじめとする統治層もやがて蔣侯神を江東の守護神として受け入れたが¹⁴、それはあくまでも江南士人を懐柔して政局を安定させるための政策であり、彼らが心の底から蔣侯神を信仰していたわけではなかったことは、孫盛と劉惔のような北方貴族が明らかに淫祀を嫌う態度を取っていたことから窺える。孫盛は自らを「神」と称する王表を晩年の孫権が輔國將軍として遇することを「妖邪に福を求む」とし、亡国の兆しだと評価している¹⁵。また劉惔が危篤の際に自分の延命のために行われた淫祀を阻止した話が『世説新語』「德行」に記載されている¹⁶。

彼らが淫祀を拒むのは小南一郎「搜神記の編纂(上)」(東方学報,1997:69)に指摘されるように清談を好んで鬼神を形而上的なものとして捉える思考方式によるものでもあるかもしれないが、司馬帝室との地縁・利害関係が

緊密なため、江南士人と比べれば、中央が公布した淫祀禁止政策により強く影響されていたからともいえよう。¹⁷。前文に提示した同性質の星氣禁令に対して、干寶が「晋紀総論」において公然と星氣の学と関わる言論を引いて愍帝の即位を正当化したことからみれば¹⁸、南方士人にとって禁令の束縛はそれほど強いものではなかったであろう。また、宋武帝が永初二年に淫祀を禁絶する政策を下した際に、まず蔣侯神祭祀が絶やされたことから見れば、如何に守護神の色彩を強めたとしても、蔣侯神信仰の俗信成分は洗い落とせないものであったことがわかる。如何にして北方貴族に南方の風習を受け入れさせるかということと、如何にして江南士人と北方士人の確執を調和するかということとは、同一線上にある悩みであった。これは王導の悩みであると同時に、王導の幕僚に当たる江南士人の干寶が関心と苦悩を抱く切実な問題でもあった。

2. 神道と方士

「方士」という言葉が初めて出たのが『六韜』である。「王翼」における方士とは薬草の使い方を司る役人であり、後の『三国志・魏書』「方伎伝」に見える華佗はその継承者と見なしてもよからう。但し、漢以降、方士は医療の技術だけでなく、統治者の不老不死の願望を叶える術をも併せ持つ立場となり、「主に譎詐を為し、鬼神を依託して以て衆心を惑わす」¹⁹という術士の色合いが濃くなった。光武帝の時期には、儒家經典を用いて吉凶予言を解釈する圖讖を作ることによって仕官を求める方士が多く現れた。このような気風に従って、当時の儒生も經学の他に方術を特殊技能として兼学するようになり、儒学の方術化が始まった²⁰。これら「方士的儒生」の内にある世界は儒家的觀念と方士的觀念によって構成されていた。但し、彼らを方士と呼ばないのは、如何に巧みな方術を身に付けているにしても、彼らは政治の参与者として士人の身分を持つ者であり、方術ではなく、經典の教養を以て政治に関与しようとする意欲、或いは義務があったからである。即ち、彼らの中枢にあるのはやはり「学びて優なれば則ち仕える」という儒家的觀念で、そこに方士的世界観が付加されているだけに過ぎないのである。しかし、桓譚と尹敏のような經学者は皇帝の逆鱗に触れるのも恐れずにはっきりと方士由来の讖緯を批判し、明らかに主流と

反対側の立場を取っていた。後に『後漢書』が桓譚らを「通儒碩生」と推賞し、それに対して方士の儒生を「姦妄して經にあらず」と評していることから²¹、後漢の士人階層における儒生の属性の分化が分かる。そして方士による社会秩序の擾乱を途絶させようと彼らを魏に集めた曹操を経て²²、識緯学を禁絶した晋武帝の世になると、方術を学ぶ士人の活躍する環境は更に厳しくなっていた。縉紳貴族が方術に精通する管輅や郭璞を遠ざけるのもそれが一因であろう²³。しかし、前文で触れたように、干寶と葛洪などの江南士人は、地域ないし家族の影響で方術やそれに関する学を好んだ。やがて山林に隠逸する道を選んだ葛洪と違って政治に参与することを決意した干寶が、『捜神記』において方士に纏わる説話を大量に収録したことは、文化的価値観に相違がある北方士人の中で自我を保つための手段であったと考えられる。また、彼がさらに説話の言葉遣いに工夫を施したことは、蔣侯神信仰をはじめとする江南の俗信が政治世界と繋がりを持つとともに関わってきた方士という微妙な存在をどう位置付けるかという問題に対する解決案でもあった。

『捜神記』とそれまでの怪を記す書との最も大きな違いは書物の主旨にある。漢代から数が増えてきた『列仙伝』・『孝子伝』のような伝記は、どちらかという怪異現象と人間を結び付けることによってある信仰或いは思想を普及させるために生み出された書物であると言えよう。魏晋以来、『列異伝』・『博物志』のような怪異事件を網羅する書物が最盛期を迎えた。しかし劉勰が「学を綜べるは博に在り」というように²⁴、魏晋の文人にとって、博物とは文章作成の際に自由に典故を引用するのを助ける技能であったと思われる。異を集めることが単なる文帝の個人嗜好なのかどうかは序文の欠落で知る由もないが、葛洪と干寶が文帝の火流布の実在を信じないことをそれぞれの書に提示したことからすれば²⁵、文帝の手から生まれたとはいえ、文帝自身は『列異伝』に記されたものを果たしてどれほど信じていたのだろうか。『列異伝』も『博物志』と同じように世間に知られざる怪奇現象をたくさん集めて自らの博識を見せびらかすための書物と見たほうがよかろう。しかし『捜神記』はその名からも『博物志』などとは全く異なる趣旨を持つことが読み取れる。即ち「物」という表象を纏めるこ

とに満足せずに、その奥に潜む理である「神」を追求しているのだ。

干寶は『搜神記』の序文で編纂意図を明確に「神道の誣わらざるを發明す」ることとした。彼が裏付けようとする「神道」とは『周易』発祥の言葉である。そして彼は『周易』の注で神についての理解を以下のように示している。

故に神に方無く、易に體無し。(『周易』繫辭上)

注: 否泰盈虚なる者は、神なり。變じて周流する者は、易なり。言ふところは、神の萬物を鼓すること常方無く、易の變化に應ずること定體無きなり。(『干氏周易注』卷下)

(故神無方而易無體。注: 否泰、盈虚者、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。)

神を世界のあらゆる変化に内在する計り知れない統一の原理だとする干寶の考え方は当時の一般の考え方と同じであるが、京房易の予占化の方向に惹かれそれを『搜神記』の災異現象の解釈に用いたように²⁶、さらに彼は「神道」を知ることによって未来を予知できると考えていた。

義を精しくし神に入るは、以て用を致すなり。(『周易』繫辭下)

注: 能く義理の微を精し以て未然の事を得。是を以て神道に涉りて禍福に逆らふなり。(『干氏周易注』卷下)

(精義入神以致用也。注: 能精義理之微以得未然之事、是以涉於神道而逆禍福也。)

義理というのは『易経』の各の卦の意味するところについての解説であるが、干寶の易学は象数易に属するものなので、彼のいう義理は事象の進展に潜在する時間の制限に囚われない永遠不変の理、即ち「神」を、宇宙全体を司るレベルから人間の感知できる範囲に下げて、実用の面に重心を傾けるものであった。つまり、干寶は神道の正しい働き方を知ることによって、未来の禍福を予知でき、さらに予防することが可能だと考えていたよ

うである。そして彼は『搜神記』の「五気変化論」において、「義を精しくし神に入る」人たちを「通神の思」を有する者とし、彼らは予知だけでなく、気の変化による怪異の本質を見透かせる能力までも持つとした²⁷。このような知恵を持つ者は方士として登場している。これらの方士は「神を窮めて化を知る」者や（「童彦興」）、「通霊の思」ある者（「淳于智ト喪病」）と呼ばれて、正に賢者として描かれている。その典型例は「管輅筮怪」である。

安平の太守王基、家に數しば怪有り。管輅をして之を筮はしむ。卦成りて、輅曰く、君の卦、當に一賤人一男を生み、地に墮ちて便ち竈中に走り入りて死すること有るべし。又、牀上に當に一大蛇の筆を銜ふる有りて、大小共に視るに、須臾にして便ち去るべし。又鳥來たりて室に入り、燕と鬪ふ。燕死せば鳥去る。此の三卦有り。王基大いに驚きて曰く、精義の致、乃ち此に至るや。幸ひに為に其の吉凶を處せ、と。輅曰く、他禍有るに非ず。直だ官舎久遠なるを以て、魑魅魍魎、共に妖を為すのみ。兒の生まれて灶に入るは宋無忌の為すことなり。大蛇なる者は、老書佐なり。鳥の燕と鬪ふ者は、老鈴下なり。夫れ神明の正しき者は、妖の能く亂すに非ざるなり。萬物の變ずること、道の止むる所に非ざるなり。久遠の浮精、必ず之を能くするは定數なり。今卦中に其凶見えず、故に假託の類と知る。咎妖の徴に非ず。昔高宗の鼎、雉の雉く所に非ず。太戊の階、桑の生ずる所に非ず。然り而して妖並びて至るも、二年俱に興る。安んぞ三事の吉祥為らざるを知らんや。願はくは府君神を安んじて道を養い、神姦を恐るる勿れ、と。後に卒に他無し。遷りて安南將軍と為る。（『太平広記』卷三五九）

（安平太守王基、家數有怪、使管輅筮之。卦成、輅曰、君之卦當有一賤人生一男、墮地便走入竈中死。又牀上當有一大蛇銜筆。大小共視、須臾便去。又鳥來入室、與燕鬪。燕死鳥去。有此三卦。王基大驚曰、精義之致、乃至於此！幸為處其吉凶。輅曰、非有他禍、直以官舎久遠、魑魅魍魎、共為妖耳。兒生入灶、宋無忌之為也。大蛇者、老書佐也。鳥與燕鬪者、老鈴下也。夫神明之正者、非妖能亂也。萬物之變、非道所止也。久遠

之浮精、必能之定數也。今卦中不見其凶、故知假託之類、非咎妖之徵。昔高宗之鼎、非雉所雊。太戊之階、非桑所生。然而妖並至、二年俱興、安知三事不為吉祥？願府君安神養道、勿恐於神姦也。後卒無他。遷為安南將軍。）

王基は管輅という方士に家に現れた怪異の原因を占わせた。すると管輅は詳細も聞かずに三つの怪異を言い当てた。そこで王基は驚き彼の義理を極めていることを讃嘆し、また怪異がもたらす禍福について訊ねると、管輅は、怪異の生じた原因は、古い屋敷に魑魅魍魎が宿ってしまうためであり、生まれたばかりの子供が竈に潜り込んだり、以前の書佐が蛇に、鈴下が鳥に化けたりするのはみな精怪の仕業だと答えた。そして彼はまた古に起きた、一見禍と思われるが実は吉兆である事例を挙げ、王基を安心させた。

但し、話の途中で管輅は怪異現象とは関係のないことにも触れている。彼は精神が清らかな人間は妖に惑わされないし、万物の変化も道術によって止められるものではないという見解を示している。これは干寶が管輅の言葉を借りて自分の考え方を述べたものと窺える。如何に義理を究極まで研鑽したところで、神道の進行を逆転させることはできない。所謂「禍福に逆ら」うというのは、少なくとも『搜神記』においては、禍福に見える現象の裏側に隠された真相を見抜くことができて摂理の働き方を知っていれば、事象に内在する一般人には見えない兆しを一步先に把握することができるという意味で理解したほうが適切であろう。こうした解釈で、管輅のような神道に通じる方士でも災異によって未来を予測できるようになったが、真に災異を解消したり起こしたりすることによって未来の方向を逆転させる力は持たなくなった。

これは一見方士の能力を貶めるようであるが、実は方士に肩入れをする干寶の配慮によるものであった。干寶は方士の力を信じながらも、同時に儒生の身分を持つ者であるから、方士に潜在する政治的脅威を削がねばならない義務がある。元来「神道」は万物を変化させる統一的な天の法則であったが、前漢における儒学の勃興に伴い、「神道」が皇帝の正統性と結

びつけられるようになると、天子の行動を制限する人格的な性格も自然と浮かび上がってきた。即ち人格天は、天子の行いに応じて災異か祥瑞を下して統治政策を正しい道に導く役割を果たすようになったのである。

このように天人感應觀念を唱える災異説によって天子の正統性が天の意志と結び付けられ、皇帝権力も強化されたのだが、論理の緻密性とは別に大きな欠点があった。法則天である神道に通じる方士が存在していることである。天人相関説は天と怪異現象の間に天子（あるいは天子の意志を代表するもの。儒家が推賞する孝子はその類である）を差し込むことによって、皇帝の地位の保持を図るものであり、そのためには怪異と天子の対応関係の唯一性を確保せねばならない。ところが法則天の神秘力を把握した方士は、本来であれば人格天が皇帝を戒めるために下す現象に干渉を加えることができる。つまり、天人相関説を主張する場合、神通力によって怪異現象を起こせる方士は皇帝と同じように天と怪異の間に介入するようになり、皇権を脅かす存在となってしまうのである。具体例は『三国志』「孫策伝」に見られる。三国時代の方士干吉が呉にいる時、彼の神術が兵士に信服されているのを見て、当時の呉の統治者孫策は激怒し、干吉を捕まえて雨乞いをさせる。ところが、成功すれば罪を問わないと約束したにもかかわらず、雨が降った後に孫策は直ちに誓いを破って干吉を殺した。兵士が彼に同情して屍を隠したところ夜のうちにいつの間にか消えてしまったという話である²⁸。

元来、雨乞いは権力者、或いは王権の代弁者に当たる官僚が天との感應を証明する儀式的な行為であるが、干吉の場合、政治とは無関係な人であるにもかかわらず雨乞いに成功した。これを天人相関の角度から理解してみると、この話における神道は天と国の関係から天と個人の関係に縮小してしまっていると同時に、皇帝以外の個人に政治を揺るがせる力が与えられてしまっている。

何より干吉は天と通じる個体として存在するのではなく、彼はあくまで方士集団の一人に過ぎない。政治圏外に身を置くのであればまだしも、方士が政治と関わるようになれば、彼らが呈する怪異によって政権の絶対性が揺るがされ、統治者にとっては極めて危険な存在となる。曹操が「神道」

を持つ左慈を殺そうとしたのも、孫策が干吉を嫌ったのもただ器量が小さいわけではなく、自らと天の関連性を客観的に裏付けられない統治者より、方術によって現実を変える力を持つ方士こそ、民衆にとっては真に天と通じる存在であったからであり、彼らが統治者に忌まれるのも当然であろう。

とくに方士の色合いを持つ儒生は統治者にとってはなおさら忌諱すべき存在である。方士が権力を得て政治を左右することは遠く漢代に多くあり、近い時代ではまた八王の乱で五斗米道の信者孫秀が趙王司馬倫を惑わす事例も見られた²⁹。孫秀と同じく五斗米道を信仰する瑯琊孫氏一族出身の孫泰が養生術によって徐州主簿になったことからして³⁰、彼が司馬倫の側近になった理由は士族儒生の出身ということだけでなく、何らかの方術をこなしているという方士的な性格があったことも関わっているであろう。この点は孫秀が家にいかがわしい神を祀り厭勝の巫術を行っていたことからもしっかりと示されている。そして、彼のような方士と儒生の両面的な性格を持つ士人が秩序を擾乱できたのは、単に士人階層において権力を握っていたからというだけではなく、民間においても「神仙の降臨」のような怪異を偽って、神の権威を以て信者を操る力を持っていたからでもあった。

つまり、方士の儒生は官僚世界だけでなく、民間祭祀の主導者として民衆の中でも特権を得ていたのである。勿論、方士の儒生は方士とは異なるが、方術の伝承には、方士世界に踏み入ることが要求されるため、それを学ぶ儒生も実際に方士世界の世界観に従うと同時に、方士に潜在する民衆をコントロールするという力を継いだわけである。従って、方士の儒生もある意味では統治者にとっての不安定因子であった。後漢の黄巾軍はその一例であり、後に孫秀の子孫に当たる孫恩に主導された五斗米道信者の反乱もそうである。

司馬倫と孫秀が企んだ皇位篡奪の失敗は権力の周囲にある者たちに方術の詐欺的な一面を示すにとどまらず、方士の儒生の背後に蓄積されている民間の力への警戒を強めさせた。東晋に至り、孫泰の神術が民衆に信服されているのを聞いた会稽王である司馬道子が速やかに彼を広州に放逐したことは、正に八王の乱を経た東晋の士人の方士の儒生に対する注意を表している。

こうしてまだ方士に対して神経を尖らせていた頃に、方士を讃える話を大量に収録した『捜神記』が誕生した。『捜神記』の創作意図の一つには、渡邊氏に指摘されるように天人相関説の権威の回復があるため³¹、方士の説話を収録する以上必ず齟齬が生じる。それでも政権の安定のために危険因子を排除せねばならない義務がある干寶が、王喬をはじめとする神術を持つ方士の事跡を記して、かつ「微言大義」の技法を用いて説話に手を加えたのは、恐らく江南地区に数多く存在する方士の儒生の文化的アイデンティティを正当化しようとする目的の他に、俗間信仰が政治に携わるとともに勢力を拡張させてきた方士の力を制限する意図もあったからであろう（もちろん、この問題はまた士人階層における天師道信者の南渡と江南土着信仰の衝突・融合を含めて論じる必要があるが、本稿では問題提起に止め、今後の課題としたい）。そうなれば、如何に統治者の利益と自らの価値観を調和するかに工夫を施す必要がある。

先述の管輅の説話によって、方士に備わる未来を変える力が単なる禍福を予知する能力へと変わり、そうして彼らは天が皇帝に感じて下した怪異を改竄する力を持つ危険な存在から、神道に通じながらも天の意志に背くことのできない政治の傍観者へと変化することができた。そして方士が政治的な力を持たなくなると同時に、神道もまた人に警告を下す人格的な天から、政治に関与しない法則的な天の性質を強く持つようになる。つまり彼らが引き起こした怪異現象は天の意志ではなく、神道の原理に沿う方術の影響であることが強調されるようになるのだ。この傾向は雨乞いの話からも同様に分かる。

①湯既に夏に克ち、大旱すること七年。洛川竭る。湯乃ち身を以て桑林に禱り、其の髪を剪りて自ら以て犠牲と為り、上帝に祈福す。是に於いて大雨即ち至りて四海を洽す。（『太平御覧』卷十一）

湯既克夏、大旱七年。洛川竭。湯乃以身禱於桑林、剪其髪、自以為犠牲、祈福於上帝。於是大雨即至、洽于四海。）

②諒輔、字は漢儒、廣漢新都の人なり。少くして佐史に給へ、漿水交はらず。従事と為り、大小畢舉し、郡縣手を斂むる。夏に枯旱し、時

に五官掾を以て出でて山川に禱る。曰く、輔は郡の股肱為るも、諫を進めて忠を納め、賢を薦めて悪を退け、陰陽を和調すること能はず、至りて天下をして否瀟せしめ、萬物をして焦枯せしむ。百姓は喁喁として告訴する所無し。咎は盡く輔に在り。太守自省して己を責め、自ら中庭に曝し、輔をして罪を謝りて民の為に福を禱らしむるも、三日にして効無し。今敢へて自らを誓はしめ、日中に至りて雨降らざれば、身を以て無状を塞がんことを請ふ、と。乃ち薪柴を積み、將に自ら焚かれんとす。禺中の時に至り、山氣轉起し、雷雨大いに作る。一郡霑潤するなり。世以て其の至誠を稱ふ。(『藝文類聚』卷百)

(諒輔、字漢儒、廣漢新都人。少給佐史、漿水不交。為從事、大小畢舉、郡縣斂手。夏枯旱。時以五官掾出禱山川。曰、輔為郡股肱、不能進諫納忠、薦賢退惡、和調陰陽、至令天下否瀟、萬物焦枯。百姓喁喁、無所告訴。咎盡在輔。太守自省責己、自曝中庭、使輔謝罪、為民禱福、(三) 曰(日) 無效。令(今) 敢自誓³²、至日中雨不降、請以身塞無狀。乃積薪柴、將自焚焉。至禺中時、山氣轉起、雷雨大作。一郡霑潤。世以稱其至誠。)

③周暢、河南尹なり。元初二年、大旱す。暢乃ち路旁の露骸を葬りて為に義冢を立つ。時に應じて雨注ぐ。(『太平御覽』卷三十五)

(周暢為河南尹。元初二年大旱。暢乃葬路旁露骸、為立義冢。應時注雨。)

④何敞、呉郡の人なり。少くして道藝を好みて隱居す。重ねて以て大旱し、民物は憔悴す。太守慶洪戸曹掾をして謁を致さしむ。綬印を奉りて、無錫を守るを煩はしめんとす。敞受けずして退く。嘆じて言ひて曰く、郡界に災有り。安んぞ能く道を懐くを得んや、と。因りて跋涉して縣に之き、明星を屋中に駐めて殷湯天下事の術を修む。蝗蝻消えて死し、敞即ち遁去す。後に方正・博士に擧げらるるも、皆就かず。家に卒す。(『新輯搜神記』310「何敞」)

(何敞、呉郡人。少好道藝、隱居。重以大旱、民物憔悴。太守慶洪遣戸曹掾致謁。奉綬印、煩守無錫。敞不受、退。嘆而言曰、郡界有災、安能得懷道? 因跋涉之縣、駐明星屋中、修殷湯天下事之術。蝗蝻消死、

敞即遁去。後舉方正、博士、皆不就。卒於家。)

以上は各類書に見られる出所が『捜神記』と明記される雨乞いの話である。最後の「何敞」の説話は『北堂書鈔』と『藝文類聚』に散見するが、いずれも話の断片であるため、両者を統合した『新輯捜神記』を取り上げる。

①において、殷の統治者が雨乞いに成功するのは自分を犠牲にして天と感応し得たためである。天人相関説で考えれば、湯が雨を降らせるのは天が唯一の対応性を持つ天子の至誠に感じ、その意志に沿う現象をもたらすからである。②と③の事例においては、雨乞いをするのは天子ではないが、諒輔と周暢は官職を持つ士人であり、中央の代弁者としての役割を地方で果たしているため、中央と地方・天子と官僚が一体化された皇帝権力にそれぞれ内包されている。だから天子ではなくとも至誠によって天に通じたのである。しかし、④の説話の場合、何敞は官職に就かず、隠居しており、「道藝」を好む者でもある。彼が後に方正・博士に推薦されることから見れば、恐らくは方士的性格を持つ知識人であろう。ところが、彼が旱魃を治めるために行うのは「至誠」によって天を感じさせるのではなく、「殷湯天下事の術」という方術である。結果としては飛蝗の害が収まったと記されているが、①の説話から分かるように、「殷湯天下事」は旱魃に対して雨を降らせることであるから、「殷湯天下事の術」は実際には災害の鎮静化に有効な天人感応を方術化する言い方であると言えよう。但し何敞の話が旱魃の害を導き出していることを考えてみると、本当に起こるべき結果は降雨なのであろうが、日照りの改善を記さずに飛蝗の災害に話題を移しているのは、直接「天」から降る雨を「天」とわずかに距離がある事象に入れ替えることによって、皇帝権力の外側にいる何敞によって起こされる怪異の天人感応の色彩を弱める配慮があったためであろう。

したがって、干吉の話に戻れば、元来権力者しかできない雨乞いに成功した干吉は人格的な天に通ずるのではなく、神道の原理に基づいて雨を降らせたという見方ができ、また管輅の予言が屢々現実化するのも彼が神道の働き方を理解しているためだと言えるであろう。

このように、方士と法則天の関係を強調し、また人格天との関連性を弱めたり隠したりすることによって、『捜神記』に現れる方士は方術運命を

客観的に変化させる能力を失い³³、方士集団の神通力は制限され、より合理的に改造されることとなった。

3. 『搜神記』に描かれる理想的な士人像

先に方士集団の方術性を論じたが、方士の力を制約することは実質上俗信を正当化するために不可欠な一環だったのである。

既に述べたように、『搜神記』の編纂目的はその序文にあるように「神道」の合理性を裏付けることである。干寶のいう「神道」が偽りとされる理由は、一般人の常識で理解できる現象の他に、儒学世界とは異なる俗信世界の法則による怪異の現象もその中に含まれたためだと考えられよう。これらを包括する「神道」のあり方を士人の世界観に沿う原理で解明できれば、士人世界が俗信を受容することに正当性を与えることも可能になるわけである。

干寶が、俗信に基づく説話に「神」を求めて理論づけることによって、北方貴族集団の中で自らのアイデンティティを保とうとすることと、俗信を合理化して政治社会内部の対立を調和しようとするもののどちらを図っていたのかと言え、恐らく二つの意図が同時に『搜神記』には内在しているのであろうが、もっとも重要なのは、この二つの意図が最終的に同じ形として表されていることである。即ち、両者は士人世界とは別世界の絶対的な力が儒学の範囲に納められて皇権に従うような形式に結集されているのだ。これも蔣侯神信仰の国家化と同じようなことである。蔣侯神信仰は一見、統治者のみの妥協によって成立したが、蔣子文はまず「中都侯」という爵位を授けられて皇帝権力の内部に位置付けられた。したがって朝廷との利害関係を一致させることによって、蔣侯神の神通力が地位秩序に縛られるようになることで、はじめて国家に認められたのである。さらに『搜神記』において人格神の代理者に当たる方士の力が削減されることによって、皇帝権力の絶対性がより強く固められた。

また『搜神記』における俗信の正当化は必ずしも皇権と神秘的な力を融合させることによって行われたものでもない。皇帝権力の延長である士人の俗信化は同様な効果を果たす上に、俗信化された士人、即ち方士の儒生

の地位も高められるため、『搜神記』では俗信の知識を把握している士人は、方士に次いで「通神の思」を持つ集団として描かれている。この集団の一部には管輅と郭璞のような、官職を持ちながらも方術の巧みさによって方士としての性格が強調される人物が登場する。そのほか、怪異をコントロールする技術より、その生成原理を把握するような知識性が強調される博学の士も含まれている。さらに干寶の考えでは、彼らが身に付けている俗信に関わる知識は、經典教養と同じくらい重要なものだったのであろう。寧ろ国の運命とも関連する重要な学問なのである。

干寶が「五行志」型説話を編集した目的は、渡邊氏に指摘されるとおり、気の乱れによる怪異、即ち「妖眚」を天人相関説の重心とし、自らの理論を構築することであった。だがそれと同時に、天人相関説に関する正しい知識を持たないことで禍を予防する機会を逃してしまう官僚への批判も込められている。

①元康の末から太安の間に至り、江・淮の域に、敗編の自ら道に聚まること有り。多くは或ひは四五十量に至る。干寶嘗て人をして之を散らして去らしむ。或ひは林草に投じ、或ひは坑谷に投ず。明日に之を視るに、悉く復た故の如し。民或ひは云う、狸の銜へて之を聚むるを見る、と。亦未だ察せざるなり。寶説きて曰く、夫れ編は、人の賤服、最も下に處り、當に勞辱すべし、下民の象なり。敗は、疲斃の象なり。道は四方を地理して 王命を交通する所以、往來する所由なり。故に、今敗編の道に聚まるは、下民の罷れて病み、將に相聚まりて亂を為し、四方を絶やして王命を壅がんとするを象るなり。位に在る者、察すること莫し。太安の中、壬午の兵を発し、百姓嗟怨す。江夏の男子張昌、遂に初めて荆楚を亂し、之に従う者、流の如し。是に於いて兵革歳ごとに起き、天下之に困りて遂に大いに破壊せらる。此れ近き服妖なり、と。(『宋書』「五行志一」)

(元康末至太安間、江、淮之域、有敗編自聚于道。多者或至四五十量。干寶嘗使人散而去之。或投林草、或投坑谷。明日視之、悉復如故。民或云、見狸銜而聚之。亦未察也。寶説曰、夫編者、人之賤服、最處于下、而

當勞辱、下民之象也。敗者、疲斃之象也。道者、地理四方、所以交通王命、所由往來也。故今敗編聚於道者、象下民罷病、將相聚為亂、絕四方而壅王命之象也。在位者莫察。太安中、發壬午兵、百姓嗟怨。江夏男子張昌遂首亂荆楚、從之者如流。於是兵革歲起、天下因之、遂大破壞。此近服妖也。)

②漢宣帝の世、燕岱の間に三男共に一婦を取りて其の四子を生むこと有り。將に妻子を分けんとするに及び至るも、而して均しくすべからず、乃ち争訟を致す。廷尉範延壽、此れを斷じて曰く、此れ人類に非ず。當に以て禽獸の母に従いて父に従がわざるとすべきなり。三男子を戮して兒を以て母に還さんことを請ふ、と。宣帝、嗟歎して曰く、事何ぞ必ずしも古せんや。此の若く則ち理に當りて人情を厭ふと謂ふべきなり、と。延壽蓋し人事を見て用刑を知る。未だ人妖の將來の應を論ずるを知らざるなり。(『法苑珠林』卷四十四)

(漢宣帝之世、燕岱之間有三男共取一婦、生其四子。及至將分妻子而不可均、乃致争訟。廷尉範延壽斷之曰、此非人類。當以禽獸、從母不從父也。請戮三男子以兒還母。宣帝嗟歎曰、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。)

③漢靈帝の建寧三年、河内に婦の夫を食ふ有り、河南に夫の婦を食ふ有り。夫婦は陰陽二儀の體なり。有情の深き者なり。今反りて相食ひて陰陽相侵すこと、豈に特だ日月の眚のみならんや。靈帝既に没して天下大いに亂る。君に妄誅の暴有り、臣に劫弑の逆有り、兵革は傷殘して骨肉は讎と為る。生民の禍至れり。故に人妖は之が為に先ず作る。辛有・屠黍の論の以て其の情を測ること遭はざるを恨むるなり。(『法苑珠林』卷四十四)

(漢靈帝建寧三年、河内有婦食夫、河南有夫食婦。夫婦陰陽二儀之體也。有情之深者也。今反相食、陰陽相侵。豈特日月之眚哉！靈帝既没天下大亂。君有妄誅之暴、臣有劫弑之逆、兵革傷殘骨肉為讎。生民之禍至矣。故人妖為之先作。恨而不遭辛有、屠黍之論以測其情也。)

①から③は干寶自身が経験した怪異と漢代の旧事からまとめたもので、妖眚を政治事件に関係づけた記録である。干寶はこれらの国の動乱を予告する兆しを察し得なかった官僚の非力を痛感し、辛有と屠黍のように僅かな兆しから物事の進展する方向を判断できる賢者が政治に参与することを期待していた。彼が求めるような事件の発展を予見し得る賢者は、未来を予測できる方士と極めて似ており、双方の集団における人物の重なりも確実にある。但し、方士の「通神の思」は実用的な方術を極めて得たものであるのに対して、政治に携わる賢者の知恵はより書面的な知識の蓄積によるものである。

④新蔡縣吏、任僑の妻、胡氏、年二十五、二女を産むに、相向かひて腹心合し、胸より以上、臍より以下に分かる。此れ蓋し天下未だ壹ならざるの妖なり。時に内史呂會上言す。案ずるに瑞應圖云ふ。異根同體、之を連理と謂ふ。異畝同穎、之を嘉禾と謂ふ、と。草木の屬は猶ほ以て瑞と為るに、今二人同心たるは天の靈象を垂るればなり。故に易云ふ、二人同心たれば、其の利なること金を斷つ、と。休顯見はれて陳東の國に生ずるは、斯れ蓋し四海同心の瑞なり。喜躍するに勝へず、謹みて圖を畫きて上る、と。時に識者有りて之を哂ふ。君子曰く、之を智ること難きなり。臧文仲の才を以て、猶ほ爰居を祀らんとして、布きて方冊に在り、千載忘れられず。故に士以て学ばざるべからず。古人に言有り。木の支無きを之を癭と謂ひ、人の学ばざるを之を瞽と謂ふ。其の蔽はるる所に當たりては、蓋し闕如たり。勉めざるべけんや。(『法苑珠林』卷七十)

(新蔡縣吏任僑妻胡氏、年二十五、産二女、相向、腹心合、自胸以上臍以下分。此蓋天下未壹之妖也。時内史呂會上言、案瑞應圖云、異根同體、謂之連理。異畝同穎、謂之嘉禾。草木之屬猶以為瑞。今二人同心、天垂靈象。故易云、二人同心、其利斷金。休顯見生於陳東之國、斯蓋四海同心之瑞。不勝喜躍、謹畫圖上。時有識者哂之。君子曰、智之難也。以臧文仲之才、猶祀爰居焉。布在方冊、千載不忘。故士不可以不學。古人有言、木無支、謂之癭。人不學、謂之瞽。當其所蔽、蓋闕如也。可

不勉乎!)³⁴

④に取り上げた事例では、干寶の批判に該当する官僚は正しく怪異現象を識別できていないどころか、全く逆の兆しとして解説している。そこで、干寶はまず「之を智ること難きなり」という感嘆を発し、臧文仲が出所のはっきりしない鳥である「爰居」を祭る事例を引いた。臧文仲は『国語』に登場する魯国の大夫であり、博学多才と称賛されたが、儒家と異なる禮教観を持つため孔子には好まれなかった。特に臧文仲が禮教を守らないことを理由に、孔子は彼を「不知」と評価する³⁵。これは『国語』における柳下惠の臧文仲への批判と似たものである。柳下惠は爰居の祭祀を臧文仲の無知に帰結させ、鳥が飛んできたのは禍福の予兆ではなく、海で起こる災害を察知して避けるために来たのだと指摘し、真相を見極めた³⁶。但し干寶がこのことを引用したのは、怪異に関する知識の欠如による「無知」が禮教を乱すだけでなく、政治にも多大な影響を及ぼすということの説明しようとしたからである。「布きて方冊にあり」という孔子の言葉は、もとより周文王・武王の民を教化する政治策が文献に詳しく記録されているという意味であるが、任僑妻事件に対する干寶の評論から見れば、干寶は恐らく怪異についての知識と政治との関係を強調しようとしたのであろう。こうして、元来俗信と関わる知識の方術性が褪色し、逆に政治に関する学問というレッテルを貼り付けられて士人の世界に進出し得るようになった。また、「士以て学ばざるべからず」というふうには、怪異の知識を士人に不可欠な教養に定義することによって、干寶は上層社会が主張するような經典に固執する士人像を斥けて、怪異を正しく解説することの重要性を唱え、經典にない知識をも身に付ける博学者である士人像、言い換えれば方士の儒生を理想とした。

このように、方士の儒生の政治的役割を仄めかす『搜神記』には、「通神の思」を持つ方士以外に、博学の士が怪異を見透かす事例が数多く収録されている。彼らは「五行志」型説話においては、「洛陽市令淳于翼」³⁷・師友従事を務める「周羣」³⁸のような正確な政治予言をした士人として登場するが、干寶が怪異現象を天人感応と関係あるもの・無関係なものに分

けるように、博学の士は微細な怪異から政治事件を予見する知恵ばかりでなく、蓄積された知識を生かして、怪異の本質を識別する能力をも持ち合わせている。例えば、怪物は精怪の気によって生成される場合もあれば、自然の気によって形成される場合もあるが、両者は凡人の知識範囲を超えた存在なので、生成原理を間違えられることがよくある。以下に取り上げる「犀犬」はその一例である。

晉の元康中、呉郡婁縣の懷瑤の家、忽ち地中に犬子の聲の隠たるを聞く。其の聲上に小穿有り、大なること蟻の如し。瑤杖を以て之を刺すに、入ること數尺、物の如きを覚ゆ。乃ち掘りて之を視るに、犬子を得。雌雄各おの一、目猶ほ開かず、形常犬より大き。之を哺ひて食はす。左右咸く行きて焉を觀る。長老或ひは云う、此れ名は犀犬。之を得る者は家をして富昌たらしむ。宜しく當に之を養ふべし、と。目の未だ開かざるを以て還して穿中に置き、覆ふに磨礬を以てす。宿昔發視するに左右に孔無く、遂に在る所を失う。瑤の家、年を積むも他に禍福無きなり。大興の中、呉郡府舎の中、又二枚の物を得ること初めの如し。其の後、太守張茂呉興兵沈充の殺す所と為る。『尸子』曰く、地中に犬有れば、名を地狼と曰ふ。人有れば名を無傷と曰ふ、と。『夏鼎志』曰く、地を掘りて狗を得れば、名を買と曰ふ。地を掘りて豚を得れば、名を邪と曰ふ。地を掘りて人を得れば、名を聚と曰ふ。聚、傷母きなり、と。此れ物の自然なり、鬼神と謂ひて之を怪しむこと無かれ。然らば則ち、買は地狼と名を異とするも、其の實は一物なり。『淮南萬畢』曰く、千歳の羊肝、化して地宰と為る。蟾蜍菰を得れば、卒時にして鶉と為る。此れ皆氣に因りて作り、相感じるを以て惑はすなり。（『法苑珠林』卷六）

（晉元康中、呉郡婁縣懷瑤家、忽聞地中有犬子聲隱。其聲上有小穿大如蟻。瑤以杖刺之、入數尺覺如物。乃掘視之得犬子。雌雄各一目猶未開、形大於常犬也。哺之而食。左右咸往觀焉。長老或云、此名犀犬。得之者令家富昌。宜當養之。以目未開還置穿中、覆以磨礬。宿昔發視、左右無孔、遂失所在。瑤家積年無他禍福也。大興中、呉郡府舎中又得二枚物如初。

其後太守張茂為吳興兵沈充所殺。『尸子』曰、地中有犬、名曰地狼。有人、名曰無傷。『夏鼎志』曰、掘地而得狗、名曰賈。掘地而得豚、名曰邪。掘地而得人、名曰聚。聚、毋傷也。此物之自然、無謂鬼神而怪之。然則賈與地狼名異、其實一物也。『淮南萬畢』曰、千歲羊肝、化為地宰。蟾蜍得菘、卒時為鶉。此皆因氣作、以相感而惑也。）

「犀犬」の説話では、長老は土から発掘された犬を福を招く犀犬だと判断したものの、それを見つけた家には福も禍も至らなかった。しかも、同じく犀犬を発見した呉郡の太守が戦争で命を落としたことは長老の判断とは正反対の結末である。その原因を突き止めるために、干寶は『尸子』・『夏鼎志』・『淮南萬畢』を引いて、犀犬は実際には禍福とは関係ない自然物の地狼であることを明らかにした。

夏鼎は禹が山川の精怪を民に知らせるために鑄造した九つの鼎であり、したがって『夏鼎志』は恐らく『抱朴子』に記される「天下の鬼の名字」を記載する『九鼎記』と似た性質の書物であろう。また、『淮南萬畢』は即ち淮南王劉安の門下に集う方士たちが編纂した『萬畢』である³⁹。これら怪異に関する知識を記す書物の殆どは方士や方術と切り離せない関係にある。つまり「犀犬」の説話において、干寶はまず俗信と関わる書物の事実性を裏付け、さらにこのような書物の内容を知識の体系に吸収した士人こそ怪異を正しく認識する能力があるということを仄めかした。

⑤諸葛恪丹陽太守と為り、出でて兩山の間に獵す。物の小兒の如き有り。手を伸ばして人を引かんと欲す。恪之を伸ばさしめて、乃ち引きて故地に去る。故地に去れば即ち死す。既にして參佐其の故を問ひ、以て神明と為す。恪曰く、此の事は『白澤圖』の内に在り。曰く、兩山の間、其の精小兒の如し。人を見れば、則ち手を伸ばして人を引かんと欲す。名を俟と曰ふ。引きて故地に去れば則ち死す、と。神明と謂ひて之を異しむこと無かれ。諸君偶たま未だ之れ見ざるのみ、と。 （『太平廣記』卷三五九）

（諸葛恪為丹陽太守、出獵兩山之間。有物如小兒、伸手欲引人。恪令伸之、

仍引去故地、去故地即死。既而參佐問其故、以為神明。恪曰、此事在『白澤圖』内。曰、兩山之間、其精如小兒、見人則伸手欲引人。名曰俟。引去故地則死。無謂神明而異之。諸君偶未之見耳。)

⑥呉の先主の時、陸敬叔建安太守と為る。人をして大樹を伐らしむるに、下ること數斧、忽ち血の出づる有り。樹の斷つるに至りて一物有り、人頭狗身なり。樹穴の中より出でて走る。叔曰く、此れ名は彭侯。烹て之を食へば、其の味狗の如し。(『法苑珠林』卷六十三)
(呉先主時、陸敬叔為建安太守。使人伐大樹、下數斧、忽有血出。至樹斷、有一物、人頭狗身。從樹穴中出走。叔曰、此名彭侯。烹而食之、其味如狗。)

⑤と⑥の説話は士人が自然の気による現象を正確に識別した事例である。諸葛恪は孫呉に仕える士人であり、博識と称されるため屢々志怪説話の中で怪異の真相を見透かす人物として描かれる。『搜神記』に記されたこの話において、諸葛恪の俟に関する知識は『白澤圖』に由来するものであることが明確に提示されている。『白澤圖』が『九鼎記』と共に百鬼を退治する書物として『抱朴子』に取り上げられていることを考えると、やはり方術に関係するものであろう。また、⑥の話に陸敬叔が彭侯を知った経緯は記されていないが、明代の『通雅』に『白澤圖』の内容が引用されており、「木精曰く樟侯」という記述が見られる。その後にも「即ち『異苑』陸敬叔言ふ所の彭侯」という注釈が続く。今本『異苑』にはこの説話は収録されていないが、注釈から判断すれば、話の内容は類似するものであろう。「彭侯」と「樟侯」は違う表記をされているが、「彭」と「樟」は上古音では同じ韻母を持つので、木から出てきた「彭侯」と木精の「樟侯」は同じものだと推測できよう。また、名前の説明の後に、「彭侯」への対処法が続くことを考えると、陸敬叔の知識は『白澤圖』からでなくても、それと同系統の、怪異への対応を指導するハンドブックのような書物から得た可能性が高い。『太平寰宇記』卷八十九に引用される説話⑤の終わりに「衆其の博識に伏す」という部分が補われているように、諸葛恪と陸敬叔は經典ではない書物から得た知識を活用して怪異を正しく認識したことによつ

て、臧文仲のように禮教を乱す行為をせずに済んだため、知恵のある者として讃えられたのである。

以上は俗信と関係する書籍を通覧することによって博物の士になった者の典型例であるが、以下に取り上げるものは博学と公認される主人公の権威によって、彼らの知識体系に内包される怪異の知識がおのずから正当化される事例である。

⑦季桓子井を穿ちて土缶の如きを獲。其の中に羊馬有り。便ち之を仲尼に問ひて曰く、吾井を穿ちて狗を獲たるは、何ぞや、と。仲尼曰く、丘の聞く所を以てすれば羊なり。丘之を聞く、木石の怪は、蚯蛟蝮蝮。水中の怪は、是れ龍罔。土中の怪は、賁羊と曰ふ、と。『夏鼎志』曰く、罔象は三歳兒の如し。赤目・黒色・大耳・長臂・赤爪。索縛すれば、則ち食ふを得べし、と。『王子』曰く、木精游光と為り、金精清明と為る、と。(『法苑珠林』卷六)

(季桓子穿井、獲如土缶。其中有羊馬。便問之仲尼曰、吾穿井而獲狗、何耶？仲尼曰、以丘所聞、羊也。丘聞之、木石之怪、蚯蛟蝮蝮、水中之怪、是龍罔、土中之怪曰賁羊。『夏鼎志』曰、罔象如三歳兒、赤目、黒色、大耳、長臂、赤爪。索縛則可得食。『王子』曰、木精為游光。金精為清明。)

⑧漢武帝、東に遊ぶ。未だ函谷關を出でざるに、物の道に當る有り。其の身數十丈、其の狀牛に像る。青眼曜精し、四足土に入る。動かすも徙らず。百官驚懼す。東方朔乃ち酒を以て之に灌がんことを請ふ。之に灌ぐこと數十斛、怪物始めて消ゆ。帝其の故を問ふ。答へて曰く、此れ名を患と為し、憂氣の生ずる所なり。此れ必ず是れ秦家の獄地なり。然らずんば則ち是れ罪人・徒作の聚むる所なり。夫れ酒は是れ憂を忘るるなり、故に能く之を消すなり、と。帝曰く、吁、博物の士なり、と。(『法苑珠林』卷七)

(漢武帝東游。未出函谷關、有物當道。其身數十丈、其狀像牛。青眼曜精、四足入土。動而不徙。百官驚懼。東方朔乃請以酒灌之。灌之數十斛、而怪物始消。帝問其故。答曰、此名為患、憂氣之所生。此必是秦家之

獄地。不然則是罪人徒作之所聚也。夫酒是忘憂、故能消之也。帝曰、吁！博物之士矣。）

⑨燕昭王の墓に老狐の男子に化するもの有り。張華に詣りて講説す。華之を怪しみ、雷孔章に謂ひて曰く、今男子有り、少美にして高論たり、と。孔章曰く、當に是れ老精なるべし。燕昭王の墓に華表柱有り、千年に向かふと聞く。取りて之を照らすべし。當に見はるべし。言の如くするに、化して狐と為る。（『太平御覽』卷九百九）
 （燕昭王墓有老狐化男子、詣張華講説。華怪之、謂雷孔章曰、今有男子、少美高論。孔章曰、當是老精。聞燕昭王墓有華表柱、向千年。可取照之、當見。如言、化為狐。）

⑦の内容は『国語』にも見られるが、『国語』はそれに載録される孔子に関する記述が他の儒家經典に見える思想と一致しない部分が多く、従来「経」の範囲から排除されてきた。干寶は『国語』にある怪力乱神を語る孔子の説話を取り入れた上で、更に『孝経右契』をはじめとする緯書に見える孔子を神秘化する説話も『搜神記』に引用した⁴⁰。さらに、『搜神記』の妖怪理論を支える「西五」の説話では、妖怪の生成原理もまた孔子の口から述べられたものになっている⁴¹。これらを合わせて考えると、『搜神記』の空間にある孔子は政治の動向を予言する力を持つことに加えて、方士の儒生の元祖とも言えるほどに、怪異の知識を幅広く蓄えている存在となっている。このような孔子のモデルを意図的に構築することによって、聖人の言葉を借りた怪異の知識は学問に昇格して、儒学の範囲に納められる可能性が付与されることとなった。

さらに、⑧と⑨は魏晋時代に博学者だと公認される人物が怪異を解決する事例であるが、彼らが最初に世に認められたのは怪異に関する知識の豊かさによるものではなく、文人としての才能に注目されていたからこそである。⑧の東方朔は『漢書』において俳優的な文人として軽蔑されるとはいえ、言葉を操る能力に優れていたために伝記が立てられた。また、⑨の説話に出てくる張華は『博物志』の著者であり、圖緯方伎の書を通読した

博識者として評価されている。張華が狐の化けた書生との論戦の相手に選ばれたのは正に博学の名声が高かったからであろう。それでも彼が名を馳せるようになったきっかけは博学によるものではなく、『鷓鴣賦』という文学作品によって才能が認められたからである。そして雷煥に関する史料はそれほど多くはないが、『金樓子』において彼は「一時の学士」として肯定されており、文人の身分にありながら博学としての称賛をも得ていたことが推定できよう。つまり、これらの著名人は文章の能力によって世に知られたわけであり、第一章で触れたように、博物の才能は彼らが文の世界を展開するための素材庫であった。説話の作り手が彼らの博学という性質に焦点を絞って怪異現象と結び付けたのは、無論それぞれの目的とも関わっているが、作られた著名人の説話がまた『搜神記』に集められたことによって博学＝怪異知識の蓄積という統一的なイメージが醸し出された。つまり『搜神記』の世界においては、聖人「孔子」をはじめとする博学な文人によって俗信知識が正当化されており、怪異に関する学識を有することはもはや小道などではなく、社会に推賞される博学者に欠かせない教養になっているのだ。

東方朔に関する逸事が生み出されたのは「好事者」が自らの目的を果たすために「奇言怪語」を東方朔の博学に付会させたからであると、讖緯の学を正統な学問だと認める班固が鋭く指摘したように、正史の『漢書』においては東方朔と怪異現象を結び付ける逸事は一つも取り挙げられなかった。讖緯が禁じられた時代に生きた史官の干寶は、これら著名人の説話の虚構性を勿論意識していたはずであろう。彼が序文で『搜神記』の説話に「虚錯」がある可能性を認めたことから、干寶の自己懐疑の気持ちを察知することができる。それでも、聖人の孔子及び博識者の東方朔・張華・雷煥らが怪異と関わる逸事が『搜神記』に集められたのは意識的に選別された結果である。こうした社会に公認される博識者が怪異の知識を持つことと、怪異知識の蓄積によって博学の士だと認められることをセットとすることで、『搜神記』における士人世界を、經典意識を保つ現実的な空間とは異なる、方士の儒生を貴ぶ空間に築き上げたのである。

以上検討したように、『搜神記』に描かれる理想的な士人像というのは

俗信に関わる知識を身に付けている方士の儒生の形象をなしている。俗信と士人の一体化が政治に有益な影響をもたらすことを暗示する説話の積み重ねによって、政治界における俗信と方士の儒生の存在も正当化され得るようになった。したがって、『搜神記』の編纂は干寶自身の苦悩を理由とするほか、北方からきた朝廷と南方の風俗・北方貴族と南方士人のそれぞれの矛盾を緩和して融合させる意図の下で為されたことが窺えよう。

おわりに

本稿は東晋内部の南北融合問題を切口に王導の幕僚である干寶の『搜神記』編纂意図を検討した。

北方士族の南渡はバランスを保っていた南方の勢力秩序を乱して再構築を要請するという意義を持っていた。秩序を建て直すプロセスにおいて、北方士人と江南士人の衝突は政治経済の面においてのみ現れるのではなく、学風と信仰をはじめとする文化的アイデンティティの食い違いという形としても出現した。干寶がこの問題に注目したのは、王導の幕僚として彼の苦悩を解決しようとしたばかりではなく、北方貴族に蔑ろにされる江南士人の一員としても切実に悩んでいたからであろう。その対策案として、第一に、干寶自身をはじめとする江南士人が信仰する方士を正当化するために、彼らに潜む運命を改竄する神通力をただの方術だと強調することで、方士集団を皇帝権力を揺るがせない存在に改造した。第二に、俗信を正当化するために、方士の儒生の政治的役割を仄めかすことで、『搜神記』の世界というものを俗信の知識を習得した聖人と博学の士を理想的な士人像として高く評価する空間に描いているのである。

このように、干寶は方術と士人が共存し得る『搜神記』を編纂することによって、南方の信仰と方士の儒生を受け入れる政治世界を期待していたと言うことができよう。とは言え、干寶が求めた世界というのは神秘的な力をコントロールできる秩序的なものであったのだが、様々な集団がそれぞれの目的に基づいて作った説話というのは異なる世界の原理に従うものであるため、それらを一つの纏まった枠組みに納めることは到底無理であった。『搜神記』は神道を裏付けようとしていたが、説話間の矛盾はかえっ

て理論の齟齬をきたしたのである。東晋以降に、『搜神記』を筆頭に志怪書が次々と編纂されながらも政治的意図が弱体化していったことは、説話を理論づけることの限界性を説明する現象でもあろう。これら志怪書の作者と方士の儒生の関係については今後の研究で検討したい。

注：

- 1 本稿は主に以下の文献からテキストを引用した。①『法苑珠林校注』（中華書局本、2003年）②『周易干氏注』（嫻媛館本玉函山房輯佚書）③『太平御覽』（欽定四庫全書本、四庫叢刊三編）④『藝文類聚』（欽定四庫全書本）⑤『宋書』（中華書局本、1974年）⑥『太平広記』（中華書局本、1961年）⑦『世説新語校箋』（中華書局本、2006年）⑧『晋書』（中華書局本、1974年）⑨『三国志』（中華書局本、1982年）⑩『六韜』（四部叢刊初編本）⑪『春秋左伝詁』（中華書局本、1987年）⑫『国語集解』（中華書局本、2002年）⑬『後漢書』（中華書局本、1965年）⑭『六臣注文選』（四部叢刊初編本）⑮『増訂文心雕龍校注』（中華書局本、2012年）⑯『漢書』（中華書局本、1962年）⑰『初学記』（中華書局本、2004年）
- 2 『搜神記』の参考資料の一つ、應劭の『風俗通義』である。『風俗通義』の編纂意図はその序文に記されている通りで、学問の玉石混淆の状況が後進の勉学を妨害するのを恐れ、應劭自らの見解を記して当時の謬説を正そうとする、というものである。注目すべきは、この書が『後漢書』をはじめとする史書の中で「典にあらず」と評価されていることである。「典にあらず」というのは『風俗通義』に収載された話の出所が正典ではないことに対する批判であり、つまり應劭の付けた解釈の合理性よりも先に話の信憑性が疑われていたのだ。
- 3 李剣國（『新輯搜神記』、中華書局、2006年）によれば、劉惔が司徒府で干寶と同僚となったのは咸康元年（335）から咸康二年（337）の間であり、その頃劉惔は24歳前後だったと推測される。
- 4 王長史（王濛）、謝仁祖（謝尚）同為王公（王導）掾。（『世説新語』「任誕」）
- 5 （謝萬）弱冠、辟司徒掾。遷右西屬、不就。（『晋書』「謝萬列伝」）

- 6 (陸機) 至太康末、與弟雲俱入洛、造太常張華。…… 范陽盧志於眾中問機曰、陸遜、陸抗於君近遠？機曰、如君於盧毓、盧廷。志默然。既起、雲謂機曰、殊邦遐遠、容不相悉何至於此！機曰、我父祖名播四海、寧不知邪！議者以此定二陸之優劣。(『晋書』「陸機列伝」)
- 7 玘宗族彊盛、人情所歸、帝疑憚之。于時中州人士佐佑王業、而玘自以為不得調、內懷怨望、復為刁協輕之、恥恚愈甚。時鎮東將軍祭酒東萊王恢亦為周凱所侮、乃與玘陰謀誅諸執政、推玘及戴若思與諸南士共奉帝以經緯世事。(『晋書』「周玘列伝」)
- 8 何茲全(『中国通史・魏晉南北朝時期』、上海人民出版社、1995年)と唐長孺(『唐長孺文集』「讀『抱樸子』推論南北學風的異同」、上海古籍出版社、2006年)は南北の学風について同じ見解を示している。なお、小南一郎「干寶『搜神記』の編纂(上)」(『東方学報』、1997年、第69期、1-71頁)においては劉惔をはじめとする清談派と干寶の觀念上の差異を唐長孺は「僑人」と「南方土著」の学風の食い違いとして理解しているとする。筆者は唐の説に従う。
- 9 永嘉中、元帝版行邵陵内史、丞相軍諮祭酒、出為征南軍司。于時凡百草創、學校未立、(戴)邈上疏曰、…… 今末進後生目不睹揖讓升降之儀、耳不聞鐘鼓管絃之音、文章散滅、圖讖無遺、此蓋聖達之所深悼、有識之所嗟歎也。…… (『晋書』「戴邈列伝」)
- 10 陳聖宇「六朝蔣子文信仰探幽」『宗教學研究』、2007年第1期、165-169頁。
- 11 文曰、我當為此土神也。為吾立祠、不爾、使蟲入耳為災。吳主謂為妖言、後果有蟲入人耳、皆死、醫不能治。(『太平御覽』卷四十一)
- 12 江表傳曰、時有道士琅邪于吉、先寓居東方、往來吳會、立精舍、燒香讀道書、制作符水以治病、吳會人多事之。…… 母謂策曰、于先生亦助軍作福、醫護將士、不可殺之。策曰、此子妖妄、能幻惑衆心、遠使諸將不復相顧君臣之禮、盡委策下樓拜之、不可不除也。(『三国志』吳書「孫策伝」裴松之注)

- 13 注8と同文。
- 14 渡邊義浩「干寶『搜神記』の孫呉觀と蔣侯神信仰」『「古典中国」における小説と儒教』汲古書院、2017年。
- 15 『三国志』「呉主伝」孫權が王表を輔國將軍に任命したことに、孫盛は以下のような評価をした。「盛聞國將興、聽於民。國將亡、聽於神。(孫)權年老志衰、讒臣在側、廢適立庶、以妾為妻、可謂多涼德矣。而偽設符命、求福妖邪、將亡之兆、不亦顯乎！」(『三国志』呉書「呉主伝」裴注)
- 16 劉尹在郡、臨終綿憊、聞閣下祠神鼓舞。正色曰、莫得淫祀！外請殺車中牛祭神。真長答曰、丘之禱久矣、勿復為煩。(『世說新語』「德行」)
- 17 (晉)武帝泰始元年十二月、詔曰、昔聖帝明王修五嶽四瀆、名山川澤、各有定制、所以報陰陽之功故也。然以道莅天下者、其鬼不神、其神不傷人。故祝史薦而無媿辭、是以前人敬慎幽冥而淫祀不作。末世信道不篤、僭禮瀆神、縱欲祈請、曾不敬而遠之、徒偷以求幸、祆妄相煽、舍正為邪、故魏朝疾之。其案舊禮具為之制、使功著於人者必有其報、而祆淫之鬼不亂其間。(『晉書』「禮志上」)
- 18 渡邊義浩「『搜神記』の執筆目的と五氣變化論」(『「古典中国」における小説と儒教』汲古書院、2017年)では「晋紀総論」と天人相関説の關係について詳しく説明されている。また「星氣」については同「西晋における儒教国家の形成」(『西晋「儒教国家」と貴族制』汲古書院、2010年)を参照のこと。
- 19 術士二人、主為譎詐、依託鬼神、以惑眾心。方士二人、主百藥、以治金瘡、以痊萬病。(『六韜』「玉翼」)
- 20 大橋由治「『搜神記』編纂の背景」『搜神記研究』明德出版社、2014年。
- 21 漢自武帝頗好方術……故王梁、孫成名應圖籙、越登槐鼎之任。鄭興、賈逵以附同稱顯。

桓譚、尹敏以乖忤淪敗……是以通儒碩生、忿其姦妄不經、奏議慷慨、以為宜見藏擯。（『後漢書』「方術列伝上」）

- 22 世有方士、吾王悉所招致。甘陵有甘始、廬江有左慈、陽城有郤儉。始能行氣導引、慈曉房中之術、儉善辟穀、悉號三百歲。卒所以集之於魏國者、誠恐斯人之徒、接姦充以欺衆、行妖慝以惑民。豈復欲觀神仙於瀛洲、求安期於海島、釋金輅而履雲輿、棄六驥而美飛龍哉？自家王與太子及余兄弟咸以為調笑、不信之矣。（『三国志』魏書「華佗伝」裴注）
- 23 『文選』卷五十四にある劉峻の「辨命論」に以下の句がある。「臣觀管輅天才英偉、珪璋特秀、實海內之名傑。豈日者、卜祝之流乎？而官止少府丞、年終四十八。天之報施何其寡歟！然則高才而無貴仕、饜饕而居大位、自古所歎焉、獨公明而已哉？」劉峻は管輅が才能を無視されて日者や卜祝のように扱われていたことに扼腕する。彼は、運命は人事ではなく天によって定められたものだと考えていたが、管輅を「高才にして貴仕無い者だと認めている。後に房玄齡も郭璞に対して同じように批評している。「夫語怪徵神、伎成則賤。前修貽訓、鄙乎茲道。景純之探策定數、考往知來、邁京管於前圖、軼梓灶於遐纂。而宦微於世、禮薄於時、區區然寄客傲以申懷。斯亦伎成之累也。（『晋書』「郭璞列伝」）」房玄齡は郭璞の不遇を、天命ではなく方術の能力の高さと結びつけている。文章能力と関わらない方術の学は君子の志向すべきものではないため、それに精通することは大道を保つ君子たちと異なる道を選んだことを意味するからであろう。
- 24 劉勰は『文心雕龍』「事類」において博識の重要性を論じている。「夫經典沉深、載籍浩瀚、實群言之奧區、而才思之神臯也。揚班以下、莫不取資、任力耕耨、縱意漁獵、操刀能割、必列膏腴、是以將贍才力、務在博見、狐腋非一皮能温、雞臠必數千而飽矣。是以綜學在博、取事貴約、校練務精、摺理須覈、衆美輻輳、表裏發揮。」また「練字」においても、博学が足りなければ班固・揚雄の文章を読み解けないという部分がある。要するに、魏晋の文人にとって博学は怪異事件に内在する理を求めるための技能ではなく、文章技術を高めるための手段であったのだ。

- 25 『搜神記』に以下の話がある。崑崙山に炎火の山がある。その山の草木或いは鳥獣の皮で作られた布は火浣布である。漢代に火浣布が献上されたことがあるが、魏に至るまでの長い間に献上が絶えたので、誰も見たことがない。魏文帝は火浣布の実在を信じない上に、『典論』にその存在を否定する原理を論じた。しかし、魏明帝の世になって火浣布が再び献上された。これを知った人々は皆文帝の無知を笑うという粗筋である。詳細は『太平御覧』巻八二十を参照のこと。類似した内容は葛洪の『抱朴子』「論仙」にも見られる。
- 26 渡邊浩義「干寶の『搜神記』と五行志」『「古典中国」における小説と儒教』汲古書院、2017年。
- 27 萬物之生死也、與其變化也。非通神之思、雖求諸己、惡識所自來？（『法苑珠林』卷三十二）
- 28 策欲渡江襲許、與吉俱行。時大旱、所在燯厲。策催諸將士使速引船、或身自早出督切、見將吏多在吉許。策因此激怒、言、我為不如于吉邪、而先趨務之？便使收吉。至、呵問之曰、天旱不雨、道塗艱澀、不時得過、故自早出、而卿不同憂戚、安坐船中作鬼物態、敗吾部伍。今當相除。令人縛置地上暴之、使請雨、若能感天日中雨者、當原赦、不爾行誅。俄而雲氣上蒸、膚寸而合、比至日中、大雨總至、溪澗盈溢。將士喜悅、以為吉必見原、並往慶慰。策遂殺之。將士哀惜、共藏其尸。天夜、忽更興雲覆之。明旦往視、不知所在。（『三国志』呉書「孫策伝」裴松之注）
- 29 （司馬）倫、（孫）秀並惑巫鬼、聽妖邪之說。秀使牙門趙奉詐為宣帝神語、命倫早入西宮。又言宣帝於北芒為趙王佐助、於是別立宣帝廟於芒山、謂逆謀可成。（中略）拜道士胡沃為太平將軍、以招福佑。秀家日為淫祀、作厭勝之文、使巫祝選擇戰日。又令近親於嵩山著羽衣、詐稱仙人王喬、作神仙書、述倫祚長久以惑眾。（『晋書』「趙王倫列伝」）
- 30 （孫）恩叔父泰、字敬遠、師事錢唐杜子恭。而子恭有祕術、嘗就人借瓜刀、其主求之。子恭曰、當即相還耳。既而刀主行至嘉興、有魚躍入船中、破魚得瓜刀。其為神效

往往如此。子恭死、泰傳其術。然浮狡有小才、誑誘百姓、愚者敬之如神、皆竭財產、進子女、以祈福慶。王珣言於會稽王道子、流之於廣州。廣州刺史王懷之以泰行鬱林太守、南越亦歸之。太子少傅王雅先與泰善、言於孝武帝、以泰知養生之方、因召還。道子以為徐州主簿、猶以道術眩惑士庶。（『晋書』「孫恩列伝」）

- 31 注 16 と同文。
- 32 宋本『藝文類聚』に「三」がなく、「日」を「曰」にしている。また、活字本では、「令」の字につて「疑當作今」の注がついている。本稿では「日」と「今」のほうに従って訓読している。
- 33 大橋由治氏「再生説話から見た『搜神記』の特徴について」（『搜神記研究』明德出版社、2014年）によれば、『搜神記』の書かれた時期は正に方士による招魂再生説話の萌芽期であるにもかかわらず、『搜神記』では干寶は招魂再生型の復活説話の一つも取り挙げていない。氏はそれを当時の招魂葬議と関連付けて、干寶は統治者側の利益を守るために意図的にこの類の復活説話を避けたと指摘している。この結論は正しいと思われるが、別の角度から考えることも可能である。恐らく干寶は招魂再生説話だけを避けたのではなく、再生の過程に方士が参与した説話をすべて避けることを図っていたのであろう。また、運命を改竄できないことについては、『搜神記』「北斗南斗」に管輅が趙顔の命を延ばした説話が記されている。この話において、管輅は「諸術を善く解かす」形象であり、彼は自身で趙顔の寿命を変えるわけではなく、趙顔に対して寿命を司る南斗に命を乞う方法を教えるだけである。最終的に趙顔の寿命は神によって変えられたのである。
- 34 『法苑珠林』では本条を『搜神異記』としているが、『中国文言小説総目提要』（寧稼雨、齊魯書社、1996年）によれば、『搜神異記』、『搜神伝記』は『搜神記』の別称だと指摘している。
- 35 仲尼曰、臧文仲其不仁者三、不知者三。下展禽、廢六關、妾織蒲、三不仁也。作虛器、縱逆祀、祀爰居、三不知也。（『春秋左伝』「文公二年」）

- 36 今海鳥至、己不知而祀之、以為國典、難以為仁且智矣。夫仁者講功、而智者處物。無功而祀之、非仁也。不知而不能問、非智也。今茲海其有災乎！夫廣川之鳥獸、恒知避其災也。是歲也、海多大風、冬煖。（『国語』「魯語上」）
- 37 干寶『搜神記』曰、桓帝即位、有大蛇見德陽殿上。雒陽市令淳于翼曰、蛇有鱗、甲兵之象也。見於省中、將有椒房大臣受甲兵之誅也。乃棄官遁去。到延熹二年、誅大將軍梁冀、捕治宗屬、揚兵京師也。（『後漢書』「五行志五」李賢注）
- 38 漢建安七年、越嵩有男子化為女子。周羣曰、哀帝時爾有此變。將有易代之事也。至二十五年、獻帝封山陽公。（『法苑珠林』卷三十二）
- 39 『漢書』「淮南伝」には「淮南王安……招致賓客方術之士數千人、作為内書二十一篇、外書甚眾、又有中篇八卷、言神仙黃白之術、亦二十餘萬言。」とあり、劉安の門客が方術関係の書物を多く創作したことが分かる。また、『太平廣記』引く『神仙伝』には、「〔劉〕安獨折節下士、篤好儒學、兼占候方術。養士數千人、皆天下俊士。作内書二十二篇、又中篇八章、言神仙黃白之事、名為鴻寶。萬畢三卷、論變化之道。凡十萬言。」とあり、つまり「萬畢」は即ち外書に当たる部分であり、方士の手より作られた変化の原理を論じる書物なのである。
- 40 孝經古（右）契曰、孔子夜夢豐沛邦有赤烟氣起。顔回、子夏侶往觀之。驅車到楚西北范氏之廟、見芻兒捶鱗、傷其前左足、東（東）薪而覆之。孔子曰、兒來、汝姓為誰？兒曰、吾姓為赤松、字時僑、名受紀。孔子曰、汝豈有所見乎？吾所見一獸。如麇、羊頭、頭上有角、其末有肉方。以是西走。孔子發薪下鱗視。孔子趨而往。鱗蒙其耳、吐三卷書。孔子精而讀之。（『初学記』卷二十九）
 （この話には脱文のため意味の通じない部分がある。『新輯搜神記』に李劍国氏が諸本の引用文を整理して纏めたものがある。詳しくは『新輯搜神記』第50条を参照のこと。）
- 41 孔子厄於陳、絃歌於館中。夜有一人、長九尺餘、著皂衣、高冠、大吒、聲動左右。子貢進問、何人耶？便提子貢而挾之。子路引出、與戰於庭。有頃未勝。孔子察之。

見其甲車開、時時開如掌。孔子曰、何不探其甲車、引而奮之。子路如之。没手仆於地、乃是大鯢魚也、長九尺餘。孔子歎曰、此物也。何為來哉？吾聞物老則群精依之。因衰而至。此其來也。豈以吾遇厄絕糧、從者病乎。夫六畜之物及龜蛇魚鼈草木久者、神皆依憑能為妖怪、故謂之五酉。五酉者、五行之方、皆有其物。酉者、老也。故物老則為怪矣。殺之則已、夫何患焉？或者天之未喪斯文、以是繫予之命乎？不然、何為至於斯也。絃歌不輟。子路烹之。其味滋、病者興。明日遂行。（『法苑珠林』卷三十二）