

## 西暦八世紀の漢籍に見えたるサバト!?

宮野直也

はじめに

カルロ・ギンズブルクの名著「闇の歴史―サバトの解説―」<sup>(1)</sup>は、周知の如くサバトの研究において新たな紀元を画するものである。それは、従来の研究が魔女に対する迫害に関心を集中していたのと異なり、サバトのイメージそのもの、つまりは「悪魔崇拜」の信仰の内容、を探究の対象としていること、及び歴史学と形態学と、換言すれば時空的文脈の再構成と形態的類似に基づく分析と、を統合するという野心的な方法論、によってである。

サバトのイメージの基本的な要素に関するギンズブルクの見解の中で、本稿の論旨と関連のある部分は以下の通りである。

サバトのイメージは、十四世紀後半にアルプス西部における異端審問活動の中で、異種の起源を持つ二つの文化的潮流が混合されて形成された。その一つは、古代以来社会の中の異質な少数派に対して投影され続けた型にはまった敵対的イメージ、即ち魔術師や魔女が性的乱行に耽り、幼児を殺し、動物の姿の悪魔に敬意を奉げる夜の儀式である。もう一つは、民衆文化に根づいている動物への変身と夜の集会への飛行であり、これらはユーラシアに広がるシャーマニズム信仰という文化の古層に由来する。

さて、該書においては必然的に時間的にも空間的にも極めて広範囲に互る資料を利用してはいるが、残念ながら中国の事例については手薄である。そこで、本稿において、八世紀後半に中国で記録された、サバトのイメージと明白な形態的類似を有する説話を紹介し、若干の考察を加える。このテキストは、ギンズブルクの「ユーラシア的推測」を補強し得るのみならず、この問題の研究の新たな展開の端緒ともなり得る、と私は考える。

—

本稿で紹介するのは「太平広記」巻四六〇所引の唐の戴孚「広異記」の「戸部令史妻」である。「広異記」は宋代に散佚したが、その大部分は「太平広記」に収録されていると考えられる。戴孚については資料に乏しいが、卒年の下限が七九五年頃であるのは確実である。

まず原文を録出する。

唐開元中、戸部令史妻有色。得魅疾、而不能知之。家有駿馬、恒倍芻秣、而瘦劣愈甚。以問隣舍胡人。胡亦術士、笑云、「馬行百里猶勸。今反行千里余、寧不瘦耶。」令史言、「初不出入、家又無人。曷由至是。」胡云、「君每入直、君妻夜出。君自不知。若不信、至入直時、試還察之。当知耳。」令史依其言、夜還、隱他所。一更、妻起靚粧、令婢鞍馬、臨階御之。婢騎掃帚隨後、冉冉乘空、不復見。令史大駭、明往見胡、瞿然曰、「魅信之矣。為之奈何。」胡令更一夕伺之。其夜、令史婦堂前幕中。妻頃復還、問婢何以有生人氣、令婢以掃帚燭火、遍然堂廡。令史狼狽入堂大甕中。須臾、乘馬復往。適已燒掃帚、無復可騎。妻云、「隨有即騎。何必掃帚。」婢倉卒、遂騎大甕隨行。令史在甕中、懼不敢動。須臾、至一處、是山頂林間、供帳帘幕、筵席甚盛。群飲者七八輩、各有匹偶、座上宴飲、合昵

備至。数更後方散。婦人上馬、令婢騎向甕。婢驚云、「甕中有人。」婦人乘醉、令推著山下。婢亦醉、推令史出。令史不敢言、乃騎甕而去。令史及明、都不見人、但有余煙燼而已。乃尋徑路、崎嶇可数十里方至山口。問其所、云是閩州。去京師千余里。行乞辛勤、月余、僅得至舍。妻見驚問之、「久何所來。」令史以他答。復往問胡、求其料理。胡云、「魅已成。伺其復去、可遽縛取、火以焚之。」聞空中乞命、頃之、有蒼鶴墮火中、焚死。妻疾遂愈。

次に拙訳を掲げる。

唐の開元年間（七二三年～七四一年）のことである。ある戸部令史（戸部は国家の財政を掌る官署。令史は下級の事務官。）の妻は美人であった。魅にとりつかれていたが、夫はそのことに気づかないでいた。その家には駿馬を飼っていて、いつも飼葉をたつぷりと喰わせているのに、ますますひどく痩せるのである。そこで隣家の胡人に相談した。その胡人は魔法使なのである。笑って言うには、「馬は百里行つてさえ疲れはてるのだ。今はそれどころか千里あまりも行っているのだから、痩せないわけがない。」令史は、「馬は全然外に出なかつたし、家には乗る者もいません。そんなことはあり得ません」と言った。胡人は、「あなたが宿直するたびに、奥さんが夜出かけているのだ。あなたは気づかなくて当然だ。信じられないのなら、宿直の時に、ためしに戻つて様子を見なさい。わかるはずだ」と言う。令史はその言葉に従つて、夜家に還り、母屋の外に隠れた。一更（午後八時頃）になると、妻は起きて化粧をし、女中に命じて馬に鞍を置かせ、玄関で乗つた。女中は箒に乗つて後に従い、ゆらゆらと空中に昇り、見えなくなつた。令史は大いに驚き恐れた。翌日胡人の所へ行き、びくびくしながら、「本当に魅にとりつかれていました。どうしたらいいでしょう」と言った。胡人はもう一晩様子を見させた。その夜、令史は家

帰って、座敷の帳の中に隠れた。しばらくして妻も戻って来て、女中に生きた人間の臭いがするのは何故かと尋ね、女中に命じて箒に火をつけて座敷や廊下をくまなく照らさせた。令史はあわてて座敷にあった甕の中に入った。しばらくして馬に乗って出かけようとしたが、箒は焼いてしまったので乗る物がなかった。妻は、「乗れるものなら何でもいい。箒に限らない」と言った。女中は咄嗟のこととて、甕に乗って後に続いた。令史は甕の中で恐しく身動きもできなかった。しばらくして着いた所は、山頂の林の中で、幔幕を張り廻らして豪華な宴会の最中であった。そこで酒を飲んでいたのは七、八組の男女で、宴会の席上で性交までしていた。数時間たつてやっと散会となった。妻は馬に乗り、女中に甕に乗るよう命じた。女中は驚いて、「甕の中に人がいます」と云った。妻は酔った勢いで、山の下に押し落とすよう命じた。女中も酔っていて、令史を甕から引きつり出した。令史が黙ったままでいると、甕に乗って行ってしまった。夜が明けると、人影はなく、燃えさしがくすぶっているばかりである。令史は険しい山道を数十里（三十キロメートル弱）辿つてやっと麓に着いた。尋ねてみると、そこは閬州（現在の四川省閬中県近辺）であった。長安から千里以上離れているのである。乞食しながら苦勞して一个月余りかかって自宅に辿り着いた。妻はその姿を見て驚き、「長いことどこに行つたのですか」と問うたが、令史は事實は話さずにごまかした。また胡人の所へ相談に行き、何とかしてくれるよう頼んだ。胡人は、「魅シ已成シ、次に出かけるところを伺つて、その場で掴まえることができる。焼き殺そう」と言った。空中で命乞いの声が聞こえた。しばらくして、蒼鶴が火の中に落ちて焼け死んだ。こうして妻は魅から解放されたのである。

女が夜密かに馬、箒、甕に乗って飛行し、人里離れた野外で開かれる宴会に参加し、その宴会では集団での性交も行われる。更に、魅の正体が蒼鶴であるから、動物から人間へ、あるいは人間から動物へ、の変身も含まれる可能性があ

る。サブトのイメージとの類似性は明白であろう。もとより偶然的な類似の可能性も否定できないけれども、研究の価値は十分あると考えられる。

「戸部令史妻」の内容の分析を始める前に、今一つ確認しておくべきことがある。「広異記」の属するジャンルは「小説」であるが、中国の伝統的な「小説」概念はもとより現代のそれとは異なる。元来、中国の「小説」は、虚構、創作という性質を必然的に内包しているのではない。むしろその逆である。例えば「志怪小説」は、文字通り「怪を志す」、つまり怪異の記録であると認識されていた。しかし、唐代に入ると意図的な創作という性格が強い「伝奇小説」が出現した。それでは「広異記」の性格はというと、これは志怪小説であり、換言すれば、戴孚が見聞した怪談奇聞を記録したものであると考えられる。<sup>10)</sup>

## 二

魅が人に化して人間を誘惑するが、特別な知識や能力の持主あるいは勇士によって正体を見破られ退治される、という説話は中国においては古来大量に存在しており（この説話類型を以下「魅説話」と称する）、「戸部令史妻」もこの類型に属することは明らかである。しかしながら、「戸部令史妻」には、魅説話の類型から逸脱して、その結果了解が困難であったり不整合が生じたりしている点が多々ある。

まず、拙訳を見ただけで疑問を感じる、つまりストーリーの展開の上で不整合が生じたり不明瞭であったりするのは以下の諸点である。

- 魅による誘惑が明示されていない。つまり魅説話の重要な構成要素が欠けている。
- 馬、箒、甕に乗っての飛行と魅との関係が明らかでない。

○ 山頂での宴会の参加者と魅との関係が明らかでない。

○ 錢鍾書の指摘した不整合<sup>11</sup>。

唐代の中国人なら、更に以下の諸点に対して奇異に感じたり疑問を持ったりはせずである。

○ 魅説話における魅の行動のパターンとしては、魅が人間の所に通って来るのが最も多く、そうでない場合は人間を魅の住処に誘い込んでそこに留めるのである。人間が魅の所へ繰り返し通う、あるいは呼び寄せられる、というパターンは甚だ珍しく、管見の範囲では他に二例あるのみである。<sup>12</sup>

○ 管見の限りでは、唐及びそれ以前の中国においては、夜間に野外で宴会をするという習慣は存在しなかったようである。<sup>13</sup>

○ 魅説話において魅は単独行動をとるのが通例である。<sup>14</sup>従って女を呼び寄せて宴会を開き集団で性交をする、というのは極めて異例な行動である。

ところで、「戸部令史妻」のこのモチーフについては更に問題が存在する。中国の説話においてこれに相当に近似したモチーフが存在するのである。それは神仙説話のモチーフであつて、仙人が宴会を開き、妓女のかわりに士大夫身分の女性を術を用いて呼び寄せるといふものである。<sup>15</sup>その上、「戸部令史妻」中に存する、神仙説話において習見のモチーフはこれだけではない。

○ 魅の正体である蒼鶴とは、千年生きた鶴のことである。<sup>16</sup>これは魅の定義<sup>17</sup>とも一致する。しかしながら、鶴が長寿であるという通念は鶴を神仙と結びつけており、鶴は仙人の乗り物あるいは仙人の化身と考えられている。<sup>18</sup>

○ 常人を器物に乗せて飛行させるといふモチーフは神仙説話によくあるものである。乗り物としては、竹杖、石、茅狗などがある。<sup>19</sup>

○ 夜の宴会の舞台となった閩州の山々は、古来神仙と甚だ縁が深い<sup>(20)</sup>。

従って「戸部令史妻」中の魅は、当時の中国人から見れば仙人と明白な類似性を有する。しかし、神仙とは悪事を為し得ない存在であり、のみならず魅説話においてはしばしば魅を退治するという役割を担っているのである。ということは、これらのモチーフの文化的含意は、それがストーリーの中で果たす役割と牴牾しているのである。

以上を要するに、「戸部令史妻」においては、魅説話の重要な構成要素の欠落や、魅説話の類型からの逸脱が存在し、ストーリーに不明瞭な点が残し、ストーリーを構成するモチーフ相互の間やモチーフとストーリーとの間に不整合が生じており、更に当時の中国人から見て奇異な要素が含まれているのである<sup>(22)</sup>。

### 三

「戸部令史妻」と明白に類似した説話は、管見の範囲では唐の薛用弱「集異記」の「徐安」(「太平広記」巻四五〇引)のみである。薛用弱については資料が甚しく乏しいが、戴孚の約一世代後と考えて良いであろう<sup>(23)</sup>。

まず原文を録出する。

徐安者、下邳人也。好以漁獵為事。安妻王氏貌甚美、人頗知之。開元五年秋、安遊海州。王氏独居下邳。忽一日、有一少年状甚偉、顧王氏曰、「可惜芳艷、虚過一生。」王氏聞而悦之。遂与之結好、而来自無懼。安既還、妻見之、恩義殊隔。安頗訝之。其妻至日將夕、即飾粧靜処、至三更、乃失所在、迨曉方回。亦不見其出入之処。他日、安潜伺之、其妻乃騎故籠從窓而出、至曉復返。安是夕、閉婦于他室、乃詐為女子粧飾、袖短劍、騎故籠以待之。至三更、忽從窓而出、徑入一山領、乃至会所。帷幄華煥、酒饌羅列、座有三少年。安未及下、三少年曰、「王氏來何早乎。」

安乃奮劍擊之、三少年死于座。安復騎籠、即不復飛矣。俟暁而返、視夜來所殺少年、皆老狐也。安到舍、其妻是夕不復粧飾矣。

以下が拙訳である。

徐安は下邳（現在の江蘇省邳県城の東方）の人で、腕の良い獵師だった。安の妻王氏は大変美しく、世間にも知れ渡っていた。開元五年（七一七年）の秋、安は海州（現在の江蘇省東海県の南）へ旅行した。王氏は独りで下邳で暮らしていた。ある日立派な青年が現われ、王氏に目をとめて、「惜しいことだ、美人なのに（獵師の妻として）虚しく一生を過ごすとは」と言った。王氏はそれを聞いてうれしく思った。かくして青年と出来合つて、人目も憚らず行き来した。安が帰つて来ても、妻の態度がひどくよそよそしかつたので、安は大変怪訝に思った。妻は日暮が近づくと化粧をし着飾つてじっとしていたが、二更（午後十時頃）になるといなくなつてしまひ、明け方になつてやつと帰つて来た。家を出入しているところはやはり見かけなかつた。後日、安はこっそり妻の様子を伺つてみると、妻は何と古い籠にまたがって窓から出て行き、明け方に帰つて来た。安はその日の夕方、妻を他の部屋に閉じ込めて、自分が女の格好をして、短剣を袖の中に隠し持ち、古い籠にまたがって待つていた。二更になると、にわか窓から出て、まっすぐにとある山の頂上へ行き、かくして密会の場所に着いた。さらびやかな幔幕を張り廻らし、酒と食物が並べられていた。席上には三人の青年がいた。安が籠から降りないうちに、三人は、「王氏は随分早く来たな」と言った。安は剣を振るつて切りつけ、三青年をその場で殺した。安は再び籠にまたがったが、籠はもはや飛ばなかつた。夜明けを待つて帰ろうとして、昨夜殺した青年を見てみると、皆老狐であつた。安が家に



帰ると、妻はその晩からはもう化粧しなくなった。

「徐安」は、

- 人間が魅の所へ繰り返し通う。
- 魅の所へ行くのに器物に乗って飛行する。
- 行き先は山頂で、宴会の用意がしてある。
- 魅が複数である。

という魅説話としては異例な特徴を「戸部令史妻」と共有しているのだから、「戸部令史妻」からの影響は明白である。しかしながら、「徐安」は魅による誘惑から始まり魅の退治と正体の暴露に終り、魅説話として首尾一貫しており、「戸部令史妻」の不明瞭な点は明確化され不整合は解消されている。即ち、籠の飛行は老狐の力によるものであり、だから老狐が殺されると籠は飛ばなくなり、宴席の青年達の正体が老狐であることも明示され、「戸部令史妻」において馬と箒の間に生じた不整合は、「徐安」では乗るのは籠のみであるから生じ得ない。更に魅の正体は老狐という代表的な魅に変更され、神仙を明白に連想させる要素は消去されている。それ故「徐安」は「戸部令史妻」の言わば改訂版であろうと考えられる。

逆に「徐安」を基準として改めて「戸部令史妻」と対照してみると、「戸部令史妻」の中国文化の中での特異性と了解困難性及び整合性の欠如がより一層際立つ。

「戸部令史妻」にはもう一つ注目すべき特徴がある。それは胡の術士の重要性である。魅を発見するのも退治するのも胡の術士なのだから、この説話を起動し終結させるといふ役割は胡の術士が担っているのである。換言すれば、この

説話は胡の術士抜きでは成立し得ないのである。

以上の諸特徴を考え合わせると、「戸部令史妻」は、外来の説話の未熟な翻案ではないかと考えられる。<sup>(25)</sup> 具体的に言うと、中国人から見て興味深い了解困難な点の多い外来説話が中国に流入し受容される過程において、中国の伝統的な説話類型やモチーフの中で形態的に類似しているもの、この例では魅説話の類型と神仙説話のモチーフ、にあてはめられたが、そのために不整合が生じ、それがまだ解消されていない段階で戴孚によって記録されたのが「戸部令史妻」ではないかと私は考える。

#### 四

「戸部令史妻」が外来説話に基づくと考える以上、その外来説話の由来という問題が続いて浮上する。この問題に対して積極的な論証による解答を提示することは今の私には不可能である。以下に述べるのは蓋然的な推測に過ぎない。

「戸部令史妻」は翻案を経たものであるのだから、一般的に言えば、そのストーリーの構成要素は直接的に原話の出処に連なるとは考え難い。しかし、「戸部令史妻」における胡の術士の役割の極度の重要性を考えると、この胡が「戸部令史妻」の原話の出処、あるいは原話の中国への搬送者に連なる可能性も考えられるであろう。

それでは唐代における胡という語の意味はというと、狭義にはソグド人を指すが、広義には中国の北方西方の異民族全てを指すのである。<sup>(26)</sup> それ故史実に基づいてのこれ以上の限定は困難である。

次に唐代中国の説話に登場する胡人のイメージという面から考察する。「戸部令史妻」に登場する胡人は、中国人の持たない特別な知識と能力によって魅を発見し退治した。このような特別な知識、能力の持主としての胡人のイメージが重要な役割を果たす中国の説話類型に、「胡人採宝譚」と呼ばれるものがある。石田幹之助「西域の商胡、重価を以

て宝物を求める話」によれば、

唐代のこととして、或る人が何かの機会に或る宝物を手に入れる。この宝物は多くの場合一見極めてつまらぬもの  
の如く思われるので、当人は之を宝物と知らずにいる。それを又或る機会に支那に来ている西域の商人に見せると  
非常に珍重して莫大な価を以て之を買って行く。ということの話の大筋とした物語<sup>(27)</sup>

である。これらの胡商は一見つまらぬものに見える宝物を見分ける特別な知識または靈力の所有者<sup>(28)</sup>として、胡人採宝譚  
を成立させる役割を果たしているのである。ではこれらの胡人の出身地はというと、明記されている場合は波斯（ペル  
シア）または大食（アラビア）なのである。<sup>(29)</sup>

史実としても、唐代中国においては多くのイラン人商人が活動していた。<sup>(30)</sup> それに伴い、多くのイラン文化が中国に流  
入した。宗教では、祆教（ゾロアスター教）、摩尼教（マニ教）、及びイラン起源ではないがイラン経由で伝わった景教  
（ネストリウス派キリスト教）があり、芸術では、絵画の手法や彫刻、工芸品の意匠紋様にもイランからの影響が見ら  
れ、更にイラン系の音楽、舞踏、雑戯が盛行した。衣食住にもイラン文化の痕跡が見られる。<sup>(31)</sup>

以上の考察に基づき、「戸部令史妻」の原話は、イラン起源であるか、あるいはイラン人商人によって中国へ齎され  
たという推測が可能である。

注

(1) *Storia Notturna: Una decifrazione del sabba* Einaudi 1989

邦訳「闇の歴史―サバトの解説―」竹山博英訳、せりか書房一九九二年。

(2) この事実は、既に錢鍾書が部分的ながら指摘している。具体的には注8で紹介する。

(3) 方詩銘輯校「冥報記・広異記」(中華書局一九九二年)の「広異記」輯校説明一―二頁参照。

(4) 「文苑英華」卷七三七所収の顧況「戴氏「広異記」序」によれば、戴孚は顧況と同年の進士であり、饒州録事参军に在職中五七才で没した。この記述と顧況の経歴とを照合することによって、戴孚の没年は七八九年から七九五年の間であると、今村与志雄氏は考証している(今村与志雄「唐宋伝奇集下」岩波書店一九八八年、三〇二―三〇三頁)。

(5) 「戸部令史妻」の本文は、中華書局一九八一年刊「太平広記」に拠った。

(6) 中華書局本「太平広記」の校語によれば、傍線部Bの十七文字は、底本である明の談愷刻本では脱落しており、明の野竹齋鈔本に拠って補ったものである。文脈から見ても、更に以下の三个所にも脱落があると考えられる。まず傍線部Aについては、拙訳では「婦」字の下に「隱」字が脱落していると見なして訳した。傍線部Cについては、私には解釈が不可能であるので、拙訳でも原文のままにした。恐らく「成」字の下に脱落があるのではないだろうか。傍線部Dは、直前の胡人の科白と繋がらないから、「聞」字の上に脱落があると考えられる。

(7) 邦訳は二種ある。前野直彬訳「唐代伝奇集2」平凡社・東洋文庫一九六四年所収の「空飛ぶ女」と、今村与志雄訳「唐宋伝奇集下」岩波書店一九八八年所収の「蒼い鶴―戸部令史妻」である。特に今村氏の訳は大いに参考にさせて頂いた。

(8) 錢鍾書「太平広記」一八八(「管錘編」中華書局一九七九年、第二冊八一四―八一五頁)において、「戸部令史妻」の女中が箒に乗って空を飛んだという部分が、ヨーロッパの俗信で魔女が箒にまたがって煙突を出て空を飛ぶというのと似ていることを指摘し、更に、箒が飛行するのは箒自体の力によるのではないのだから、馬の飛行も自らの努力によるのではないはずであり、従って飛行したために馬が痩せるとするのは話の辻褄が合わない、ということも指摘している。

(9) 夜の集会への飛行というモチーフと性的乱行を伴う宴会というモチーフが既に結合していることも注目に値する。もつとも

「戸部令史妻」の集団的性交が乱交であるか否かは決し難い。いずれにせよそれが乱行であることは間違いない。

- (10) 内山知也「中唐初期の小説―『広異記』を中心として―」(『加賀博士退官記念中国文史哲学論文集』講談社一九七九年、五二七―五四一頁)に拠る。

この結論は、本稿の以後の立論の基盤となるものであるから、内山氏の論文に基づいて以下に論拠を示す。

『広異記』は「十余万言」(顧況「戴氏『広異記』序」という唐代の小説としては甚しく異例な大部の書物である。収録された話の時代設定が、玄宗の先天年間から徳宗の建中年間(七二二年―七八三年)、つまり作者と同時代に近い過去に属するものが全体の約半数を占め、しかも時代設定が不明なものを除けば約八割に達する。話者の名を明記した聞き書き(『太平広記』卷二四所引「劉清真」、同卷三九所引「慈心仙人」)や、作者自らが取材に行った様子を記した例(『太平広記』卷三〇五所引「王法智」)がある。以上により、『広異記』の執筆態度は記録であつて、創作ではないと考えられる。

- (11) 注8参照。

(12) 一つは魅ではなく道士の犯行である。唐の鄭縈(?―八九九年)の「開天伝信記」に玄宗の宮女を、宮女本人の意識においては夢の中で、繰り返し自分の道観へ連れ出した、という話がある。この場合は、誘惑した相手が宮女であることの必然的な結果として理解できる。つまり宮中で密会することは甚しく危険であり、かといって宮女を道観に留めておけば、宮女誘拐事件として厳しい捜査を惹起することになるからである。従つてパターンからの逸脱というよりは、パターンのヴァリエーションと考えられる。もう一つの例、唐の薛用弱「集異記」の「徐安」(『太平広記』卷四五〇引)については第三節で論じる。

(13) 私が検出し得たのは他に二例のみである。一つは又しても「徐安」である。もう一例は唐の大中年間(八四七年―八五九年)に活動していた李玫の「纂異記」の「張生」(『太平広記』卷二八二引)である。張生の妻が夢の中で呼び出されて草むらの中の宴会で歌うことを強要されているところに、目覚めている張生が出会うという話である。この宴会の参加者の中に二人の胡人があることは甚だ示唆的である。

(14) 宝鑑『唐古今五行記』の「武昌氏」(『太平広記』卷四六八引)に、魅を退治してみたら青蛇、大亀、大白鼈(ワニの一種)の三匹であったので、ある人が「魅者婦一物、今安得有三」と尋ねたという話がある。因みに蛇は連絡係、亀は媒人で、女と通じたのは鼈のみであった。

(15) 管見の範囲では、唐の李復言(七七五年～八三三年)の『続玄怪録』の「裴諶」、唐の盧肇(大中間に活動)の「逸史」の「盧季二生」、前蜀の杜光庭(八五〇年～九三三年)の「仙伝拾遺」の「薛肇」(以上三例は『太平広記』卷一七引)及び「司命君」(『太平広記』卷二七引)、『広異記』の「張季二公」(『太平広記』卷二三引)の五例ある。女達のほとんどは夢の中で呼び出されている。因みにこんな悪戯をした目的は、かつては共に仙道修業をしたが途中であきらめて官途に就き出世した友人に対して、自分が仙人になり得たことを見せびらかすため、という甚だ俗なものである。

(16) 晋の崔豹『古今注』鳥獸第四に云う、「鶴千歳、則變蒼、又二千歳、變黒、所謂玄鶴也。」

(17) 『説文』九上に云う、「彪、老物精也。魅、或从未。」

(18) 鶴と仙人の関係については、出石誠彦「仙禽としての鶴の由来について」(出石誠彦『支那神話伝説の研究』中央公論社一九四三年、七〇七～七二二頁)に詳細な考証がある。

鶴が魅となる説話も少数ながら存在する。劉宋の劉敬叔「異苑」の「徐爽」及び劉宋の劉義慶「幽明録」の「蘇瓊」(いずれも『太平広記』卷四六〇引)において、前者では白鶴、後者では白鶴(鶴は鶴としばしば混同される)が魅の正体であるが、いずれも女に化身している。

(19) 竹杖は、晋の葛洪(二八三年～三六三年)の「神仙伝」卷九の「壺公」及び「介象」、逸史の「李林甫」(『太平広記』卷一九引)、石は唐の皇甫氏「原化記」の「馮俊」(『太平広記』卷三引)、茅狗は「女仙伝」の「酒母」(『太平広記』卷五九引)に見える。但し「壺公」の竹杖と茅狗とは、竜の化したものとされている。

(20) 唐の閬州は現在の四川省閬中県の近傍にあった閬中県城を州治として九県を領していた(『旧唐書』地理志四)。下文で挙げる

閩中山と靈山は閩中県、雲台山（天柱山）は蒼樹県、天目山は奉国県、にあるが（北宋の樂史『太平寰宇記』卷八六閩州）、これらの諸県は閩州に属する。

葛洪の『神仙伝』左慈及び『抱朴子』内篇・金丹によれば、後漢末の仙人左慈が修業したのは天柱山であった。また『抱朴子』内篇・金丹には仙薬の製造に適した名山が列挙しており、その中に雲台山も含まれている（天柱山は雲台山の別名）。

『太平御覧』卷四四の閩山の項に引く『名山志』に「閩山多仙聖遊集焉」（『太平寰宇記』卷八六所引では「閩山」を「閩山」に作る）とある。つまり閩中山には仙人が飛集することが多いのである（集の原義は鳥が木の上に群がるのであるから、飛来の意味を含む）。

『太平寰宇記』卷八六には更に以下の如き記事がある。天柱山において後漢の張道陵（五斗米道の祖師で、仙人になったと信じられていた）が修業し、白日昇天した。天目山において葛洪（彼も仙人になったと信じられていた）が修業した。天宝六年（七四七年）救命により靈山を仙穴山と改名した。

特に張道陵が修業した山については、『神仙伝』卷五・張道陵及び『三国志』張魯伝において鶴鳴山と明記されているにもかかわらず、天柱山とされたということは、中国人の通念の中での閩州と神仙との結びつきが後世になるほど強まったことを示すと考えられる。

- (21) 『抱朴子』内篇・対俗に云う、「欲求仙者、要当以忠孝和順仁信為本。若德行不修、而但務方術、皆不得長生也。……人欲地仙、当立三百善、欲天仙、立千二百善。若有千一百九十九善、而忽復中行一惡、則尽失前善、……積善事未滿、雖服仙葯、亦無益也。……吾更疑彭祖之輩、善功未足、故不能昇天耳。」つまり仙人となるためには、身体の修練と仙薬だけでは不十分であって、善行を積むことが必須条件なのである。

- (22) これらは「戸部令史妻」に脱落が多いために生じたのではないことは、第二節を見れば明らかであろう。むしろ「戸部令史妻」が大変に了解困難であることによって、筆写の過程での脱落が生じやすくなったと見るべきであろう。

- (23) 汪辟疆「唐人小説」中華書局香港分局一九五八年、二四六頁の考証に拠る。
- (24) 「徐安」の本文は中華書局一九八一年刊「太平広記」に拠った。
- (25) 「広異記」には明白な外来説話が収録されているという事実が、この説の傍証となり得るであろう。「太平広記」巻四六四所引の「南海大蟹」には「近世有波斯、常云…」と明記してある。つまりペルシア人の語った話なのである。内容はシンドバッドの冒険の中のエピソードを思わせる海洋冒険譚である。
- (26) 石田幹之助「胡旋舞小考」(石田幹之助「長安の春」平凡社一九六七年)二二六―二七頁参照。
- (27) 石田氏前掲書二一〇頁。
- (28) 石田幹之助「胡人買宝譚補遺」(前掲書)二七二頁参照。
- (29) 胡人採宝譚については、石田氏の一連の論考、「西域の商胡、重価を以て宝物を求める話」、「再び胡人採宝譚に就いて」、「胡人買宝譚補遺」(前掲書の二一〇―二八一頁に収録)に拠った。
- (30) 例えば、黄巢の乱において広州が陥落した時、イスラム教徒、ユダヤ教徒、キリスト教徒、ゾロアスター教徒の商人合わせて十二万人が虐殺されたという記述が *Abū Zayd al-Ḥasan al-Kiṭāb al-ḥanī min akhbār al-Sīnuw al-Hind* (邦訳「シナ・インド物語」藤本勝次訳注、関西大学出版広報部一九七六年、三三三頁)にある。
- (31) 石田幹之助「隋唐時代に於けるイラン文化の支那流入」(前掲書二八二―三二七頁)。

#### 付記

一般に、ある文化において某々のモチーフが存在しないということを証明することは不可能である。本稿においても、私が調査した範囲、即ち魏晋から五代までの中国小説において、私には発見し得なかったことだけのことである。従って、もし適切な事例が提示されるならば、本稿の論旨は変更を余儀なくされるであろう。多方面からの御示教を冀うものである。