

# 漢民族と志怪

高 橋 庸 一 郎

## I

漢民族はおびただしい数のいわゆる「志怪小説」を残した。班固が『漢書・芸文志』の中で「小説家流，蓋出於稗官。街談巷語，道聽塗說者之所造。（小説家といわれる人々は，恐らく民間の瑣事記録者から出たのであろう。巷間街角で小耳に挟んだような事を書く者が造ったのである。）」と言っている，この「小説」の中いわゆる志怪的なものが入っているかどうかは解らないが，そこに掲げられた十数編のうち，例えば「宋子十八編」は，「其言黄老意」とされている事や，「虞初周説九百四十三編」は「河南人，武帝時以方士侍郎」とされているのを見るとそこには幾分か志怪の臭いが感じられる。また「百家百三十九卷」や，顔師古の注に「史記云虞初洛陽人，即張衡西京賦，小説九百，本自虞初者也」とあるのを見ると，この大量な小説の中にはやはり志怪的なものもいく篇かは含まれていたものと考えられる。降って『隨書・經籍志』の史部の地理書関係には，「山海經」「神異經」などを始めとして「異物志」の類，『十州記』など「異域伝」「地方記」の類など，これこそ志怪と思われるような物が多く並べられている。魏徵はまとめて「右一百三十九部，一千四百三十二卷」としているが，これらの中には多くの志怪の類が含まれているものと思われる。『旧唐書・經籍志』でも『山海經』，『神異經』などが入っているのはやはり地理の部で「地理九十三部，凡一千七百八十二卷」とされているが，この『旧唐書・經籍志』では他に，「博物志」や「世説」などが其の中に入れ

られている「小説家十三部，凡九十卷」を別に立てている。『新唐書・芸文志』でもやはり『山海經』や地方異物志を含む地理類が「六十三家，一千二百九十三卷」で，此処でも小説家類が別に立てられ，「三九家，四一部，三百八卷」となっている。更にこの『新唐書・芸文志』では神仙の項目が別にある，『列仙伝』『神仙伝』『神異經』など今に其の名を残すいわゆる志怪小説の類が多く見えている。以上見てきた如く，各正史の中の經籍志や芸文志の小説類，地理書類には，それら全部が志怪とは言えないものの，志怪を含んでいると思われるものが非常に多いのである。また宋代に編纂された『太平御覽』の「四夷」「休徴」「咎徴」「神鬼」「妖異」などの項目には多くの志怪が集められているし，更に『太平広記』に至ってはほぼ全編が志怪によって埋め尽くされていると云っても過言ではないくらいである。

## II

こうしたおびただしい数の志怪は漢民族文化の最も特徴的な点の一つと言って好いであろう。日本文学史上でいわゆる怪異なものがある程度まとまった形で登場してくるのはたかだか江戸期の寛文，貞享，元禄年間になってからにすぎない。『伽婢子』『奇異雑談集』『怪談全書』『諸国百物語』などがそれに当たるものである。これらはやがて上田秋成の『雨月物語』や曲亭馬琴の『南総里見八犬伝』などに繋がっていくのであろうが，しかしいずれにしてもこうした日本の江戸期における怪談ものの流行は文学史

的に見ればそれはあくまでも一過性のものであって、決して長期にわたって一つの思潮を形造ると言うような物ではなかったように思える。またいわゆる日本の怪談は、それを読んだり聞いたりすることによって楽しむために造られたものであり、作る方も、鑑賞する方もそれを前提としており、いわば造り物であることを双方ともに了解の上になっているのである。しかし中国の六朝志怪は一般には其の作者は知られず、歴史記事上ではみ出し記事、こぼれ記事として編集されたものが多く、それらを鑑賞する側もどこか歴史の隙間の深淵をのぞき込むような、些か神秘で深刻な思いに駆られていた節がある。また中国の志怪は、其の始まりを『山海経』に採るならば（志怪の始まりをどこに認定するかは極めて難しい問題である。莊子を始めとする諸子百家の書のなかにすでに志怪的なものも多く含まれているという見方もあるであろうし、また六朝志怪と言う言葉に表されているように、六朝期の『博物志』や『搜神記』に至って初めて本当の志怪が現れるのであると言う見方もあろう。）、漢代の初め紀元前三世紀から明代に流行した神魔小説や『西遊記』の十六世紀に至るまではほぼ二千年にわたって連綿と漢民族の間で愛好されてきたのであった。1991年巴蜀書社が出版した『中国神怪小説体系』<sup>1)</sup>の序文で林辰は、先秦から民国初期までの二千年は滔々とした神怪小説の発展の歴史の長江であり、そこには三つの大きな峰があってそれは、魏晉六朝の志怪小説、明人の神怪章回説部、晚清から民国初に至る新神怪小説であると言う意味の事を述べている。勿論この三つの峰については研究者によってそれぞれ異なった意見もあるであろうが、しかし此処で解ることは中国の志怪は、日本のそれのようにある一時期だけのつかの間のはやりものでは決して無かったということである。こうした歴史的に極めて長い時間を通じて漢民族の心の中に生まれ、成長し、そして片時も漢民族の心から離れることなく生き続けてきた志怪小説を理解することは漢民族を理解する鍵であるように思われるのである。

### III

1963年に人民文学出版社から出された『中国文学史』<sup>2)</sup>の「魏秦南北朝の小説」の項には、「神話故事以神為中心、歴史伝説雖然有現実人物為根拠、也往往被塗上神異的色彩。它們是我国志怪小説の源頭。（神話故事は神が中心で、歴史伝説は現実の人間を根拠としているが、また往々にして神異な色彩によって彩られている。これらが我が国の志怪小説の源なのである。）」と有り、また魯迅は『中国小説史略』<sup>3)</sup>のなかで、中国の神話が細々した断片でしか残らなかった理由として、説者は二つを述べるとし、一つは、中華の民は古来自然環境にはあまり恵まれていない黄河流域に居住してきたために、現実を重視し、幻想を退け、まして古い伝説などを集めて大成するような余裕ある事は出来なかったのであると、また二つ目は孔子は修身を以て家を整え、国を治め、天下を平らかに保つなど、実用を教えとして鬼神を語るを欲せず、太古の荒唐無稽な話も儒者の探るところでは無かったために、神話などは大々的には日の目を見ることもなく、またそのため散逸してしまったものも多いのであるとし、其の後文で魯迅は、「然詳案之、其故殆尤在神鬼之不別。天神地祇人鬼、古者雖若弁弁、而人鬼亦得為神祇。人神淆雜、則原始信仰無由蛻尽、原始信仰則類于伝説之言日出而不已、而旧有者于是僵死、新出者亦更無光焰也。（この点をよく考えてみると、其の理由は神と鬼とを区別しないということにある。天神・地祇・人鬼を昔は区別をしていたが、しかし人鬼も亦神祇になり得たのである。人と神が入り交じっているのが原始ははっきりしたものになるすべはなく、原始信仰は伝説の言に類して出てくるばかりで、古いものはそこで消滅し、新たに出てくるものも一層光り輝く事はないのである。）」と述べている。また上海書店出版社が1997年に出した『小説と戯劇』<sup>4)</sup>の中で蔣伯潜は、「神話は、実際には原初的人民時代の小説の恰好の題材であるので、古代の小説には実は神話が多いのである。」と言っている。

此処に掲げたような記述を読むと、そこには「神怪小説」<sup>5)</sup>という言葉にも象徴されているように、漢民族にとっては、神話と志怪はあまりはっきりと区別されているようには思えない。例えば茅盾は『神話研究』<sup>6)</sup>のなかで、あまり的確な定義ではないと自らも認めながらも、神話を定義して、「一種流行于上古民間故事、所叙述者、是超乎人類能力以上の神們的行事、雖然荒唐無稽、但是古代人民互相伝述、却信以為真。(神話とは上古に流行した一種の民間故事で、書かれていることは、人間の能力を超えた神々の行いであり、それらは荒唐無稽な事柄ではあるけれども、しかし古代人達は互いに伝承し、かえって本当の事として信じていた、そういう故事である。)」と述べている。しかしよくよく考えてみると、この定義は神話のみならず六朝以前の志怪にも当てはまっている。則ち漢民族にとっては、志怪は神話の延長線上にあるものであり、志怪は神話のバリエーションの一つに過ぎないのである。こうした意識は、現在の中国の神話の研究者達の意識であるばかりでなく、(現代中国の尤も優れた神話研究者である袁珂の場合は他の研究者とは違って、意識的にか或いは無意識的にかははっきりとは解らないが、峻厳にいわゆる「神話」のみを追究しているように思われる。)恐らく中国に於いて神話や志怪を造りだし、また同時にそれらを享受してきた古代人達の意識でもあったはずである。それ故に当然の事ながら神話と志怪の時代的境目もはっきりしない。特に漢代初めに編纂されたものであろうと言われる『山海経』が分類的には神話にも志怪にも両方にまたがって顔を出してくるのは以上の点から見てくるとよく理解できる。それでは、漢民族にとって神話と志怪の違いはどういう点にあると考えられているかという、恐らくそれは発生の時代的な違いと言う点につきるのではなからうか。つまり上古、秦漢以前のものはほぼ神話に属し、秦漢以降のものは志怪に属すといった具合である。それ故『山海経』などは両時代の丁度中間に位置するために両方の分野にまたがることに

なるのである。以上のような点は日本の場合と事情が全く違うと言える。例えば日本の古代小説(尤もこれらを「小説」と読んでいいものかどうかは議論のある所であろうが、ただ中国には「物語」という名称がないから、日本でいうところのいわゆる「物語」は一応古代中国で「小説」と呼んでいるものと同じと考えて差し支えないであろう。)『今昔物語』や『宇治拾遺物語』や『日本霊異記』などは、本来仏教説話であり、成立も当然推古朝以後であって、内容的にも神話と同一線上に論じられる事はほとんどない。まして中国の志怪と内容的に似ている点があるという理由で、江戸期のいわゆる怪談、怪異譚が神話と同じレベルで論じられることもまずない。日本では、神話はいくまでも神話であり、説話はあくまでも説話であり、怪談はあくまで怪談として独立した存在であって、これらが混合されることは無い。これとは逆に以上述べてきたようなこうした漢民族の神話に対する認識と志怪に対する認識の同一性が、古代漢民族の神話と志怪を造ってきた意識構造の土台にあるのである。

#### IV

それでは何故中国に於いては神話と志怪が同質のものと考えられるのかについて少し述べておきたい。まず初めに神という文字について考えてみたい。「神」は意符の「示」と音符の「申」からなっている。示は『説文解字』に、「天垂象見吉凶所以示人也從二、三垂日月星也觀乎天文以察時変示神事也。(天は象を垂れて吉凶を表し人に示す所以也、二に従う、三垂は日・月・星也、天文を見て以て時変を察し神事を示すなり。)」とあるが、是は恐らく違うであろう。示偏の文字には天に関係の無いものも多い。社・祉・祗などがそれである。示すのは天が人に示すのでは無く、むしろ人が天に向かって示すのである。甲骨卜辞には「甲骨いくらかを示す」というような表現が多くある。この示すは捧げるの意味である。即ち示字は天に捧

げるものを載せる足の高い台状のものを表したものであろう。白川静は加えて、「その大にして締足あるものが帝である。それで上帝を帝といい、祖神・祖霊を示と呼ぶようになった。…自然神を神というのに対して、祖霊を示と呼んだらしく、其の示あるところを宗・宗廟という。」<sup>7)</sup>と述べている。神は『説文』に、「天神引出万物者也従示申。(天神たるや、引いて万物をい出す者なり、示と申に従う。)」とあり、神を申字によって解釈しているようである。同じく『説文』に、申を、「神也」とあるところを見ると、申は神の初文なのであろう。しかし其の用法は早く変化したらしく、伝世の経籍には見られない。『吐伯瓊』に「其用高孝于皇申且考」と有り、この申と且を郭沫若はそれぞれ神と祖に釈している。そうすると此処は「皇神祖考」ということになり是は祖先神及び祖先ということになる。この器の造られた時代、周の宣王の時代には祖先神も神と呼ばれていたらしい。つまり神は自然神であるとともに人間神も神と呼ばれそれは祖霊も意味したのである。神はシャーマニズムの信仰対象としての自然神であるとともに、古代人各個人の持つ祖霊でもあるのである。但しこの場合の祖霊は、現世に生きる子孫達を無条件に守る守護神としての祖霊ではなく、もしその祭祀を怠ればいかなる害でも注ぎかねない所の天からの厳しい君臨者としての祖霊であるということは注意しておくべきであろう。

扱て次に「鬼」について考えて見よう。『説文』は鬼について、「人所帰為鬼従人象鬼頭鬼陰気賊害従ム凡鬼之属皆従鬼、古文従示。(人之帰する所鬼と為す、人に従いて鬼頭に象どる、鬼は陰気にして賊害す。ムに従う、…古文は示に従う)」として魄字も掲げている。鬼と帰が音の上からも意味の上からも相通じているということは古来多くのジャンルの中国文学の中で提示されていることである。恐らくこれは儒学的に解釈された事柄における極一部の偶然の一致かもしれない。

甲骨文の中には鬼字は無い。金文では『陳賈

設』に、「恭寅鬼神(恭しく鬼神を祭り)」という語がでてくる。この場合の鬼字は示偏で『説文』の古文に当たるものである。金文の鬼字は人間が仮面をかぶっている姿に似ている。人が死ぬと古代人は其の顔が腐蝕して形が崩れていくのを恐れて、仮面をかぶせたのである。またその事によって、死んだ人を、人からまた別の存在に移行させて、其の魂の持続的存在を願ったのであろう。鬼は神のように天には昇らないが、死者がまだ中空或いは生存者の身近に、姿を変えて存在するものを言った言葉であろう。また神の方も初めは死者が天に昇り天王(まだ天神や天帝ではなく)の左右に仕えるという、鬼よりは高級な存在であったのであろうが、後には天から少しは降ってきて、より鬼に近い存在になったものである。別な言い方を借りていえばヨーロッパの童話にでてくる「森の精」「河の精」などの「精」に当たるものと理解すれば解りやすい。

「鬼神」の語は実は経籍に非常に多く、『礼記』に「鬼神之祭」<sup>8)</sup>「鬼神之為徳」<sup>9)</sup>とあるのや、『左伝』に、「鬼神而助之」<sup>10)</sup>「鬼神非其族類」<sup>11)</sup>とあり、また、『書経』にも、「鬼神無常享」<sup>12)</sup>などに見える。これらは鬼と神が、一方は一般的で庶民的、他の一方は些か高級で貴族的というような違いはあるもののほぼ同質なものとして扱われていたことを示している。また段玉裁付注本の『説文』には、鬼偏に申を書く𩇑字があり、「神也、従鬼、申声」とある。これは明らかに鬼字と神字が同質であることを表しているであろう。

古代中国には「神話」という語もなかったし、そうした概念も無かった。故に今謂うところの神話やそれに類するものは小説と呼ばれ、地理書の一部とされ、神鬼の書といわれ、或いは神仙に属する書といわれていたのであろう。

怪は『説文』に、「異也、従心、圣声」とある。異は『説文』に、「分也、従卩、従異、異予也」とあり、徐鍇の注に、「将欲与物先分異之也。(将に物を与えんとせば先ず分けて之を異とするなり。)」とある。つまり異字を分与の意味に

とっているのである。これに対して白川静は、「鬼頭物が、其の両手を掲げている形。・・・畏は異の側身形、ともに鬼頭の畏懼すべき神状を示した物で、それより異常・異変・奇異の義を生ずる。」<sup>13)</sup>としている。つまり怪字も異字も同意義なのである。怪は「論語」<sup>14)</sup>の「子不語怪力乱神」の怪とも同じで怪異の事である。志怪の語については、「莊子・逍遙遊篇」に、「斉諧者、志怪者也」とあるのが最も早い例であるという。この斉諧については、斉の国の諧諷をよくした人の名、或いは斉の国の、怪なる事を集めて編集された書の名称ともいわれている。

以上の記述から解ることは、古代中国に於いては神と鬼の区別はあまりなく、神・鬼両方に纏わる怪異の事をひっくるめて怪といっていたのである。

## V

漢民族が其の歴史の上で長期にわたって膨大な数の志怪小説を生み出し、それを楽しんできたという事実は、とりも直さず、漢民族が怪異なる物を極めて好んだということを意味する。其れでは何故漢民族が怪異なる物を其れほどまでに好んだのか。この問題を少し考えてみる必要がある。

以前筆者は、「漢民族と神話」<sup>15)</sup>と題した拙文の中で、「漢民族は、些か限定された意味に於いてではあるが、完成された神話、つまり天地創造から人間の創生、人間の創生から民族の発生、民族の発生から王朝の成立といった上下相互につながりのある一つのまとまった神話というものを持たなかったのである。つまり、漢民族は人間を其のうち組み込んだ形での整理され体系化された自然への解釈を完成することが出来なかったのである。」と結論づけた。即ち漢民族文化史の中では、神話の時代は終わってはいないのである。つまり漢民族の天地の森羅万象に対する恐怖と解釈はその後も長く続くべく宿命づけられてきたのである。其の恐怖と解釈（或いは其の恐怖への解釈というべきか）

の宿命的に長く且つ飽くことのない、民族的表現こそが志怪なのであると考えられよう。其の意味からでも漢民族の神話と志怪の間には其の内容的にも、時代的にも境目、区切りというものがはっきりしていないのは当然の事なのである。中国文化の中には多くの鬼神が登場する。それらの中には、後にインドから齎らされた所の仏教が持つ、悪と恐怖の象徴としての「無限地獄」の観念や、善と安寧の象徴としての「極楽浄土」の観念の影響の下で登場してきたものも多いに違いない。また神仙思想や道教的観念思考と結びついて醸造された鬼神説話も多いであろう。しかしいずれにしても其の根底にあるものは、怪異なるものへの恐怖を伴った憧れであり、それに対する解釈であることには変わりはない。そして其れは本来ならば漢民族が神話の時代に、儒家思想の発生と完成以前に、解釈しきっておかなければならなかった作業なのである。

## VI

一般的な文学史の上からいえば「志怪」は六朝時代から始まるのであるが、上に述べた如く実際には上古、上代の神話とは繋がっているのである。文学史の上ではこの志怪の次に来るものは唐宋の伝奇小説である。これもその名にあるように「奇なるものを伝える」ものである。当然志怪の延長線上にある。ただ伝奇が志怪と異なる点は、志怪には編者はあっても作者はいないし、歴史記事の記述の過程においてのこぼれ話というような性格を持っているのに対して、伝奇の方は、れっきとした作者のいる、つまり伝奇は作家が其の想像によって意識的に造り上げたものであるという点であろう。それが故に、当然の事として、伝奇は読者を意識して、読者が読んで楽しめるように、話の構成、筋の運びや文章の表現にも工夫がこらされており、よって其の一編の長さも志怪よりはずっと長いものになっている。志怪は漢民族の心の中に潜んでいる怪異なるものへのあこがれによって編

集されたのであるが、伝奇は其のあこがれを掘り起こして、意識的に其の憧れに依拠する事によって成立している。故に此处から初めて漢民族の持つ怪異なるものへのあこがれが中国文学史上の一つの思潮として自己主張し始めるのである。初期の、王度『古鏡記』や、『補江総白猿伝』などはまだ素朴な志怪性を強く残している作品であるが、張文成の『遊仙窟』、沈既済の『枕中記』などになると、確かに奇を伝えるものであるには違いないが、そこには六朝期の志怪小説に見られたおどろおどろしい怪異性はもはや無く、かなりシャープな首尾の整った、いまいうところのいわゆる小説に近いものとなっている。また陳玄祐の『離魂記』、李公佐の『南柯太守伝』、李朝威の『柳毅伝』、楊巨源の『紅線伝』、元稹の『鶯鶯伝』、蔣防の『霍小玉伝』、白行簡の『李娃伝』なども「伝奇」とはいいながら、当時庶民が抱えるはかない夢や、希望、苦悩をテーマにしなが、人生の無常、恋愛、剣侠、などを扱って極めて幅の広いしかも非常に複雑な筋の展開を見せるものにまで発展している。明代になると宋の時代に既に刊行されていた『大唐三蔵法師取経記』を基にした、元代の呉昌齡によって造られた戯曲『唐三蔵西天取経』を経て、それらを踏まえて呉承恩がものにした長篇、『西遊記』があり、これはあたかも志怪と伝奇の集大成といった趣がある。また唐の伝奇『離魂記』と元曲『倩女離魂』を下地として湯顯祖が著した雑劇『牡丹亭還魂記』や『邯鄲記』、『南柯記』などを見ても唐代の伝奇を手放さず、それらの題材が繰り返す次の時代にまで繋げられているのがよく解る。徐渭の『四声猿』、『狂鼓史』、『女状元』なども奇異な事件人物を題材にしたものとして有名である。その他明代に流行したいわゆる佳人才子小説の中にも伝奇的奇異性を部分的にとりいれているものも多い。清代になってもこうした伝奇的作風は衰えることが無かった。「南洪北孔」と併称された、洪昇の『長生殿』や孔尚任の『桃花扇』などが昆曲の為の戯曲として書かれ、これらも伝奇の伝統的作風を踏襲したものであった。ま

た蒲松齡の『聊斎志異』も唐代伝奇の初期の作品を思わせるような怪異ではあるが、しかし其れでいていかにも民衆の生活の中から生まれ、語られていたというような、読んで楽しい作品で満たされている。日本の明治維新より約百年前、清の乾隆前期の頃、曹雪芹の『紅樓夢』が世にでた。時代的には近世であるが、この小説は中国近代小説としての部類に入るであろう。素封家貴族のきわまることのない繁栄と没落、主人公のたどる華やかで、恋愛に彩られた雅やかな生活から憎悪と悲しみと苦しみの零落への運命、どこをとっても其の確かな構成と内容、心理描写を含めた優れた表現描写を見ることが出来る。その点で『紅樓夢』は中国旧文学の中では最も優れた文学といえる。しかしこの小説さえ其の書き出しは極めて怪異的である。

「説来雖近荒唐，細玩頗有趣味。却説那女媧氏煉石補天之時，大荒山無稽崖煉成高十二丈，見方二十四丈大的頑石三万六千五百零一塊，那媧皇只用了三万六千五百塊，單單剩下，一塊未用，棄在青埂峰下。誰知此石自經鍛練之後，靈性已通，自去自来，可大可小，因見衆石俱得補天，獨自己無才，不得入選，遂自怨自愧，日夜悲哀。（言ってみれば，荒唐なことではあるが，仔細に見れば，これが結構おもしろいのである。即ちあの女媧が石を煉って天のほころびをつくった時，大荒山の無稽崖という所で，高さ十二丈，四方二十四丈の大きさの大石を三万六千五百を一つを煉りあげたのであったが，しかし女媧は三万六千五百箇だけを使って，ただ一つを使わずに残してしまつてそれを青埂峰というところの山の下になげすめたのである。ところがこの石は鍛練されたことによって，神通力をそなえるようになり，自由に行き来することが出来，大きくもなれば小さくもなれるのではあるが，他の石達はみな天を補修する機会を得たのに，自分だけがその才能がなくて，選にもれなかったということで，くやしい思いをし，またはずかしく思つて，日夜悲嘆にくれていたのであった。）」

そして小説はこの石が一人の僧侶と一人の道

士に語りかける所から始まるのである。

この極めて近代的小説も中国文学の持つ伝統的志怪性からは自由ではあり得なかったのである。

## VII

魯迅は文革期以来、「偉大な革命家であり、偉大な文学者であり、偉大な哲学者であり、偉大な思想家であり、偉大な…である。」と言われて来た。その後文革そのものの評価は急激に下降線を辿ったけれど、魯迅の評価は今猶変わるところはない。魯迅は中国の歴代の作家の中でもっとも中国人（漢民族）という者を客観的にみることできた人物であったと思われる。魯迅はもっとも我が身を含めた意味での中国人の弱点と欠点とをよく知り、かつもっとも中国人の強さと優れた点を知った上で、歴史の上で虐げられつづけて来た中国人をこよなく愛しいとおしみ、そしてそうした中国人の為に怒ったのであった。其の魯迅が後年愛したのが志怪であり伝奇であった。1926年<sup>16)</sup>『小説旧聞抄』を出版した後、『古小説鈎沈』を整理し、翌年から翌々年にかけて『唐宋伝奇集』の上下を出している。ここに虐げられた下層の中国人たちとその文化を愛してやむことのなかった魯迅の原点をみる思いがするし、それは同時にまた魯迅の中国人として且つ底辺の中国人たちとともに歩んだ長い革命と、其の革命を妨げようとする者に対する限りない憎悪の思考の到達点でもあったのである。『古小説鈎沈』整理の後、『唐宋伝奇集』の編集の前、魯迅は1927年<sup>17)</sup>に『朝花夕拾』の「後記」を書いている。其の後半で魯迅は『玉歴鈔伝警世』や『玉歴至宝鈔』の挿し絵を示しながら、「活無常」「死有分」「陽無常」「陰無常」「佞鬼」などの解説をした後、次のように書いている。「研究这一類三魂渺渺，七魄茫茫，『死無対証』的学問，是很新穎，也極占便宜的。假使征集材料，開始討論，將各種往来的信件都編印起来，恐怕也可以出三四本頗厚的書，並且因此升為『学者』。但是，『活無常学者』，

名称不大冠冕，我想干下去了，只在这里下一个武断一。（こうした一類の三魂渺渺たる，また七魄茫茫たる所の『死して対証無き』を研究する学問は，非常に斬新で，極めて割りのいいものである。もし資料を積極的に集めて討論を開始し，各種のやりとりをした書信までみな印刷すれば，おそらく三・四冊の頗ぶるぶ厚い書として世に出すことが出来るばかりでなく，それによって『学者』にまで昇格するであろう。しかし『活無常学者』という名前はあまり名誉なものではないので，私はそれをやろうとは思わないが，ただここで私は一つの独断を下しておきたい。……）」此の記述は其の「私にはやる気はないから」という否定の言葉も含めて，前文に書いた魯迅の到達点へ向かう心情の過程をおもしろく表現していると言う点で注目に値する。魯迅の思考法はしっかりと中国古代の庶民文化から現代中国の人民文化にまで一貫して流れる価値観に根ざしているのである。

## VIII

中国の志怪の隆盛は，はじめは，漢民族の神話の体系化の欠如による所の，自然の恐怖への解釈を補う為の民族的表現であり，その結果であると考えたが，必ずしもそうばかりとはいえない面もある。

筆者が前稿で定義した如く，神話は前提として信仰の裏付けを持つものでなければならないとすると，中国の神話にはこの定義からはずれるものが多い。我々が考える所の神話は，中国では，女媧や伏羲など，少数に限られる。例えば，盤古は実際にはいつごろ発生したのか知られないが，文献としての最初の記載は「芸文類聚」所引の『三五曆紀』である。袁珂によれば盤古（盤瓠）<sup>18)</sup>信仰は苗族，瑶族に広く行われていたものであり，漢民族の間には信仰として根づいたものではない。また『三五曆紀』という書そのものの成立は三国期とされ，その時期から言っても所謂神話の時代はとっくに過ぎた後である。この後再び盤古が登場するのは六朝

期の『述異記』であり、『搜神記』である。盤古の伝説は神話ではなく、志怪の部類に入るものであるかもしれない。

漢民族にとって神話、志怪、神仙、伝奇、魔神小説は明らかに一つにつながったものであり、その底に流れているものを「志怪」という語でひっくくってもよいであろう。そこで、中国文化を、「志怪」を主軸とした視点からもう一度編成し直してみる必要があるのではないかと考えるのである。そうすれば今までとはいささか異なった中国文化の姿が見えてくるはずである。

### 注

- 1) 段志洪編輯『中国神怪小説体系・后聊斋志異』文言卷1, 巴蜀書社出版, 1991年5月。
- 2) 游国恩・王起等主編『中国文学史(一)』人民文学出版社, 1963年7月。
- 3) 「中国小説史略」『魯迅全集第9巻』人民文学出版社, 1973年。
- 4) 蒋伯潜・蒋祖怡『小説与戏剧』(古典文史基本知识丛书) 上海书店出版社, 1997年5月。
- 5) 「神怪」の語は『史記・封禅書』にも、「復遣方士求神怪采芝藥以千数」とある。また謝冰心の『两个家庭』には「我从来不説那些神怪悲惨的故事」といういい方が出ている。
- 6) 茅盾『神話研究』, 1929年に出したもので、最近では1980年7月の茅盾自身の序文をつけて、百花文艺出版社が1981年4月に出版した。
- 7) 白川静『字統』平凡社, 1984年8月。
- 8) 『礼記・第十礼器』
- 9) 『礼記・第三十一中庸』
- 10) 『春秋左氏伝・昭公十三年』
- 11) 『春秋左氏伝・僖公三十一年』
- 12) 『書経・太甲下』
- 13) 白川静『字統』前掲書。
- 14) 『論語・述而第七』
- 15) 「漢民族と神話」『阪南論集 人文・自然科学編』第34巻第4号, 1999年3月。
- 16) 17) この記述は松枝茂夫・竹内好編集『魯迅選集第13巻』岩波書店, 1956年9月の「魯迅年譜」によった。
- 18) 袁珂『古神話選釋』人民文学出版社, 1979年12月の盤古の解説によった。

(1999年7月21日受理)