

六朝・唐代における幽婚譚の登場人物

— 神婚譚との比較 —

六朝・唐代における鬼人交婚の語は、各種類書や小説集などに数多く収録されている。論者は、以前『太平廣記』所収のそれらの語を取り上げ、幽婚譚とは、生前人間であった者が、死後、人間のかたちを取って出現し、生きている人間と契りを交す物語りと定義した。さらに、話型を次の二種に大別した。

話型Ⅰ—人間である男が、幽鬼である女の世界へ入っていく話。

話型Ⅱ—女の幽鬼が、人間の男の日常世界に現われる話。

舊稿では、話型Ⅰを對象に、その構造と特質を考察した。本論は、舊稿では言及し得なかったⅡの分析も含めて、幽婚譚の登場人物について考究する。その際、神婚譚と稱される神人相戀物語りと比較し、兩譚の相關關係を分析することによって、幽婚譚生成の一端をも明らかにしたい。

一 神婚譚との関わり

本章では、緒論に代えて、幽婚・神婚兩譚の相違と類似性を、ⅠⅡの話型別に、簡単に提示したい。なお、以下に引く語は、紙幅の都合により、すべて梗概である。

まず、話型Ⅰであるが、論者は、舊稿において、その内容を次のよ

六朝唐代における幽婚譚の登場人物

うに整理した。

(1) 道を歩いている一人の男が、日が暮れてある家に迫り着く。(2) そこには、未婚の娘が住んでいる。(3) 宴(あるいは婚禮)の後、床を共にする。(4) 夜明け近く、別れの前に、思ひ出の品を贈る。(5) 男はその家を發ち、願みれば、娘の家は墓であった。

舊稿に例示した「秦樹」(『太平廣記』41出類異條)、「長孫紹祖」(『4出玄怪錄)、「吳祥」(『11出法苑珠林)は、右のプロットを多少肉付けしただけの記述である。他方、より多様な描寫の見られる次の「鄭紹」(『5出續相感)のような話もある。

(1) 商人の鄭紹が旅行中、突然、一人の青衣が現われ、ある屋敷へ彼を招く。(2) 美しい娘に迎えられ、豪華な部屋で、娘の身上と結婚の意志が語られる。(3) 酒肴や妓樂を樂しみ、夕方、娘から求婚され、承諾する。(4) 二ヶ月後、鄭の切なる訴えに折れて娘は彼を見送る。(5) 翌春、鄭が再訪すると、屋敷の跡形も無かった。

(1)から(5)の骨子を踏襲しながら、ここには、先に挙げた三話には見られない、次のモチーフを指摘し得る。

a、男を迎え、先導する存在がある。b、娘の家は、大邸宅で、盛大な宴會が催される。c、交情の期間が、一晩だけでなく、長期にな

黒田 眞美子

っている。

このモチーフの有無によって分類し、モチーフを缺いた話群を第一次譚、モチーフを含む話群を第二次譚と稱する。

以上の幽婚譚Ⅰを人間の男が神女の世界に入っていく神婚譚Ⅰと比べるため、次の劉宋、劉義慶『幽明錄』中の一篇を挙げる。

(1) 宋の時、ある男が湖畔で眠りこけ、日が暮れてしまった。そこへ、一人の娘が、次いで少年が現われ、男を招待し、ある城郭へ連れて行く。城中の役所らしき建物には、「河伯」と記した旗が立っていた。(2) ものもしのしい侍衛を引き連れて河伯が現われ、娘との縁組みを申し込む。(3) 男が拒絶しないまま、美しい娘と式を挙げ、三日間の大宴會が行われる。(4) 四日目に、河伯から出立するよう言われ、娘から、藥方三巻などを贈られる。(5) 歸宅後、出家するが、母も老い、兄も没したので還俗した。

有名な「河伯娶婦」の娘版ともいうべき話であるが、幽婚譚Ⅰの骨子(1) (5)と比べると、(5)は(5) (娘の家は墓だった)と異なっているものの、ほかの部分は、同様の展開をするといえよう。さらに、第二次譚の三モチーフを有していることは、注目に値する。管見の限り、神婚譚Ⅰに属する話は、全てa b cのいずれかのモチーフを有しており、第一次幽婚譚に相當する神婚譚Ⅰは、見當らないのである。したがって、第二次幽婚譚は、何らかの意味で、神婚譚と關わりがあるのに對し、第一次幽婚譚は、神婚譚との相關關係の無い獨自の話群といえよう。舊稿で述べたように、話型Ⅰは、冥婚習俗と同一の死靈喪葬觀を基盤としており、習俗と傳説風聞が相互に映發する中から生まれたのであるならば、第一次幽婚譚は、冥婚習俗とより深い關わりがあり、神婚譚の影響を受けていない原初の形に近い話群ではないだろうか。

もっとも、第一次幽婚譚に相當する神婚譚が、散佚してしまった可能性も否定できない。ここでは、一應の推論を記し、兩譚の比較を行う中で、さらに検証していきたい。

次いで、話型Ⅱの幽婚譚であるが、Ⅰに比べて数も多く、既婚者(亡妻)の幽鬼が登場したり、再生譚と稱すべき話群も含まれ、一概には論じ得ない。今、便宜上、概略を、大枠で示すならば、次のようになろう。

(1) ある男の元へ、一人の女が現われる。(2) (宴や遊興の後) 契りを交す。(3) 別れの品を與え、女は去る。(4) 女の正體が明らかになる。

これらの基本的枠組みを逸脱した話も少くないが、ここでは、神婚譚との關連を見出せる次の梁、吳均『續齊諧記』中の話を挙げる。

(1) 東宮職の王敬伯は、休暇で、會稽に歸郷する途次、吳の驛亭で船を繋ぐ。月夜の下、琴を奏でていると、一人の下女が現われ、娘の來訪を豫告する。娘が現われ、宴の座が設けられる。(2) 娘は、嵇康傳來という曲を奏で歌い、下女も盛裝を奏した後、床を共にした。

(3) 明け方、娘は去るが、刺繍入りの枕などを王に贈り、王は琴の爪などで應じた。(4) 翌日、吳の縣令の船から、亡女の遺品が消え、搜索が王の船にも及び、遺品が発見される。王は、昨夜の經緯を語り、その言葉通り、娘の化粧箱の中に、琴の爪が見つかる。縣令は、王を婿と認めた。

(1) (4)まで、先述の枠組みを踏襲した、典型的話型Ⅱの幽婚譚である。銀波揺らめく江畔の亭で、琴を奏しむ二人のシルエットが浮び上がり、鮮やかなイメージを喚起する話であるが、極めてよく似た、次の神婚譚が在る。

(1) 東宮扶持の趙文昭は、秋の月夜、青溪沿いの役所の門に寄りかか

な願望を、ここに見出せよう。

神婚譚に登場する男は、次に例示するように、もう少し具體的な像を結んでいる。紙幅の都合により、出典は省く。

「白首端正、流俗沙門」「少好學、篤志無倦、常慕幽閑、以爲養性、恒愛花柳樹、其江南花木、溪庭無不植者」「爲人白質、有姿調」「少爲勤苦、隱王房山、未嘗釋卷」「少孤介好學、有姿貌、善清言、習黃老之道」

幽閑譚同様、基本的には、才子像といえるが、注目すべきは、その宗教的要素である。黄老の道を修め、隱遁して修業に勵んでいる。様々な花木を植えて育てる姿は、仙人のそれに重なっていく。これまでの神婚譚研究によると、神または神女と契りを結ぶ人間は、本来巫覡であつたという考えが、ほぼ定説となつてゐる。小南一郎氏は、巫覡的な性格を持つてゐる小吏の曹著と、廬山府君の娘の物語りを例に挙げ「恐らくは、巫覡、特に男のみこが、神を我が身に憑依させるために、神の娘と擬制的な夫婦關係になるという祭祀の方式が基本にあつて、それが崩れてゆく過程の中で神女と巫覡的な性格を留めた若者との交渉の說話が物語りとして發展したものであらう。」と推論されている。そして、後漢末の社會變動以後、巫覡は、祭のみの専従者であることに執着しなくなり、官吏の世界へ進出したと説かれる。既述の如く、男の社會的地位としては、下級官吏が最も多く、その理由を三點挙げたが、ここで、さらに、巫覡との關連をも指摘し得よう。だが、これらの男たちには、表面的には、もはや巫覡の姿は見られない。今、その影を求めて、神婚譚を讀み返すならば、痕跡と覺しき例を、次の如く挙げられる。

宮川尚志「六朝時代の巫俗」によれば、當時の巫術は、醫術と分ち

難く結びついており、隋代においても、巫者に病氣を見ることが公けに行われていたという。この觀點から見ると、神婚譚中の不自然な記述への疑問が、水解する。

神女杜蘭香には、數種の流傳があるが、いずれも、張碩という男の下に降臨する話であり、『搜神記』卷一では、最後に、付け加えるように、次の一段落が見える。

蘭香降時、碩問、騰記何如。香曰、消魔自可愈疾、淫祀無益。香以藥爲消魔。

話の流れとは、全く無關係なこの記述の唐突さも不自然だが、張碩が、祈禱の効果を導ね、それに對して、蘭香が、藥を持ち出す答えも、不可怪だ。だが、張碩に巫醫の影を認めればこの問答も、そう不自然ではないのである。

また、河伯の娘と結婚した男『幽明錄』第三十一條は、前記の如く、別れ際、娘から藥方三卷を得、出家後、その書によつて醫療を施し、悉く神驗があつたという。姓名さえ不明なこの男が、素より何者か判然としないが、神女が、別れの品として、藥方を、何故選んだのか、巫醫としての男を想起すれば、そう唐突ではない。

このほかに、進士張無煩は、旅の途中、易者から藥をもらい、旗を立てて待つてゐると、南海神の使者が、娘の治療を頼みにやつて來るといふ話(『晚唐』、『傳奇』)があり、この張も、一時的に、巫醫を演じたといえよう。このように、巫醫は、各地を旅しながら治療することもあり、前漢末の許楊が、王莽篡奪の混亂を逃れ、姓名を變じ、巫醫として、逃亡潛伏した例のように、逃亡者にとって、便利な職種であつた。既述の如く、神婚譚には犯罪者や逃亡者が登場しており、美才の持主という像を逸脱した存在と見られたが、巫醫の觀點を加えれ

ば、決して不自然ではない。

また、前述したように、廟内の神女との婚姻譚が一群を成しているが、前野直彬氏の説かれる如く、廟内の神女は、神像を持つことで、天上の神女より遙かに人間に近い存在であり、その神像が動き出して人間と接觸することを、容易に空想し得よう。そして、廟内の神女にとって、最も身近にいる男性は、「廟巫」という廟專屬の巫女である。巫女自身の空想としても、第三者の空想としても、動き出した神女の戀の對象が、一番身近の巫女から始まるのは、順當なことではないだろうか。

以上のように、神婚譚における巫女の影を追跡した。だが、それは、あくまで影に過ぎず、巫女は、表舞臺から消え去っている。次に、その理由を考察したい。

これには、物語り生成過程における、いわば、内的原因と、社會的な外的原因とが考えられる。内的原因については、幽婚譚生成との関連で、後述することにし、ここでは、外的原因について述べる。

結論から記せば、それは、巫女の社會的地位の低下である。田仲一成『中國巫系演劇研究』によれば、時代が下るにつれて、その地位は低下して行き、「特に六朝以後、雨乞いや逐蠱などの鄉村祭祀に僧侶や道士が進出」して、巫師と競合するようになるが、道士は、美辭麗句を並べ、文雅を追求し、巫師を取り込む形で、勢力を伸ばしたという。こうした傾向は、前漢末から始まり、儒教の確立により、巫俗は朝廷から閉め出され、巫女は民間に潜行し、寄生するようになる。魏晉以後、魏の明帝、西晉の賈皇后などの權力者に、時折保護され、恩用されて浮上する。だが、大勢としては、東晉の頃までに、巫術より道術、道術よりも經典に依據する卜筮が優越するという三段階のピラ

ミッドが形成され、巫女は、最下位に居ることを餘儀なくされるようになったのである。東晉の永昌元年（三三二）に病没した巫師舒禮の冥界訪問譚では、冥界においても、道人は、「快樂不可言」という待遇を受けるのに對し、巫者は、「候神殺生」の罪で、鐵叉で刺され、熱した鐵板で焼かれという目に遭っている。當時の、巫者に對する蔑視と縁惡が、如實に伺われるといえよう。

以上のような巫女の社會的地位の低下は、名門の出で美才の持主という神婚譚の男性像にふさわしいはずがなく、また、話の信憑性を疑わせかねない存在となり、物語りの中から消えざるを得なくなったのである。

では、幽婚譚における男性像は、巫女といかなる関わりがあるのか。そもそも、六朝・唐代における巫女の職掌としては、病や出産のケア、災禍禳事の原因追求、占いなどのほか、幽鬼と關連するのは見鬼や口寄せである。巫者は、普通の人間には見えない眼前の幽鬼の姿を語ったり、幽鬼の要望を傳えたりする。さらに、幽鬼が巫者に憑依して、一人稱で語るばかりでなく、巫者は、幽鬼と會話を交すこともできたという。

また、漢の武帝が、亡くなった李夫人を呼び出させたように、劉宋の孝武帝も、寵愛した殷淑儀を、巫者に呼び出させている。帷の中に、生前同様の彼女の姿を見て、帝は驚喜するが、語りかけても答えず、手を取ろうとすると、消えてしまったという。

次の「許至雍」（28/14出雲集）も、同様の招魂を、話の軸に据えた物語りである。

許至雍の妻が亡くなり、悲歎に暮れた許は、その夜も、琴を撫し、妻を偲んでいると、妻の聲が聞えてきた。「私に會いたいなら、趙

十四に會ひ、三貫六百錢を借しまないように。」數年後、許は蘇州に行き、男巫趙のことを聞く。早速、趙を訪ね、妻の招魂を依頼するが、果して、代價は三貫六百だった。趙は、良日を選び、酒脯を用意し、嘯し舞い、胡琴を弾じた。夜、三更に及んで、足音が聞える。趙が、許の妻に、堂内に入るよう願った。堂内で、妻は、許に向い、家族らの安否を尋ね、許は、冥界で、佛教の功德はあるのか問うた。妻は、「漿水粥」を食べた後、趙に、長居は危険だとせかされて、慟哭しながら去って行った。

このように、巫魂の招魂の代價が伏線となり、「殷淑儀」に比して、格段に物語り的になっている。「殷淑儀」では一言も發しなかった鬼女が、夫としんみり語り合ひ、別れには、血涙を流して慟哭し、より實在化が進んでいる。そして、巫魂が、幽鬼と交流し得る特殊な人間として、物語りの中で、一つの役割を演じている。その交流が、鬼女との契りへと深まる可能性はあるのだろうか。

許至雍と亡妻は、契りを結ぶに至らなかったが、次の「唐暄」(33)1 出題題記は、亡妻と夫が結ばれる話である。

唐暄の妻張氏は、唐が、在洛中、他界する。數年後、家に戻った唐は、悼亡詩を作り、夜更け、その詩を吟じていると、すすり泣きの聲が聞え、近づいてくる。唐は、斬って「十娘子(張氏)の靈なら、答えて欲しい」と呼びかけると、張氏は返事をし、唐が、更に懇願すると、妻が現われる。二人は部屋に入り、唐の再婚の話や、道佛の冥界問答をし、妻は「漿水粥」を食べる。赤子で亡くした娘が、五六歳に成長した姿を見せたりした後、唐は、妻を抱擁する。生前と變りなかったが、ただ手足呼吸が冷たいのを覺えた。以下略。以上のように、夜更け、亡妻が出現し、宗教問答を行い、妻が粥を食

べるところなど、「許至雍」とよく似た展開が見られる。だが、許の話の重點が、巫魂による亡妻出現であるのに對し、唐の話は、より長篇であるにもかかわらず、巫魂の存在が消失している。その代わり、唐は、悼亡詩を吟じ、妻無き妻に「祝し」て呼びかけている。これは、巫者趙が、招魂の際、「呼嘯舞拜」する妻の名残ではないだろうか。では、なぜ、巫魂は消えたのか。それは、亡妻出現後の話の展開に、支障をきたすからである。つまり、第三者の巫魂がいると、奇跡ともいふべき夫婦の交歡を、實現し得なくなるからである。

以上の招魂譚をまとめると、次のことがいえる。亡妻を慕う餘り、その出現を請ひ願ひ、妻だけ見えるのが第一段階とすれば、亡妻と會話を交すのが第二段階、さらに、夜を共に過し、同衾するのが第三段階と、話がより刺激的、非現實的になっていく。第一段階は、「殷淑儀」のように、史書に記載を許される内容であるが、第二段階から物語り化が進行し、第三段階では、その展開上、邪魔な存在である巫魂が排除、または吸収されるのである。これは、神婚譚においても、同様に推考され、男女の行爲が記される限り、巫魂は消失せざるを得ないのである。このように、巫魂は、既述した社會的地位の低下という外的原因とともに、物語り化の進展という内的原因も相俟って、神婚譚、幽婚譚の中から、消失、あるいは吸収されていったといえよう。前述の如く、幽婚譚における男性の記述は少なく、そこに、巫魂の痕跡を求めても、極めて見出し難いが、次の吳王夫差の娘の話は、数少いその一例である。

夫差の娘紫玉と韓重は、將來を誓った仲だったが、韓の遊學中、王に結婚を反對され、紫玉は、ふさぎこんで死んでしまふ。三年後、歸郷した韓は、墓前で泣きくずれる。すると、玉が現われ、歌いな

がら、韓を墓中に誘った。墓中で、二人は、酒宴をし、三日三晩、夫婦の禮を盡した。以下略。

この話に關して、中鉢雅量氏は、墓中での飲宴を、神婚儀禮の重要な部分と看做し、「一家の息災や子孫の繁榮を祈願」するための、墓地を舞臺にして行なわれる祖先神の祭祀儀禮と解され、韓を「本來は巫覡の徒」と推論されている。

筆者も、韓重巫覡説を取るが、墓中での飲宴を含めた一連の事象を、一家繁榮を祈願する神婚儀禮に歸するのは、首肯し難い。これは、冥婚習俗との關連で捉えるべきではないだろうか。時代はやや降るが、宋の康輿之『昨夢錄』は、冥婚の次第を次の如く記す。

北の習俗では、未婚の夭折者の子女を出した家は、「鬼媒人」と稱する者によって、良縁を卜した後、冥衣で正装させると、男の墓に行つて酒果を備え、冥婚祭禮を行ふ。兩家は、鬼媒人に幣帛の報謝を與える。

この「鬼媒人」が、親族知友ではなく、職業的存在であつたことが何われ、櫻井徳太郎氏は、「民間の死靈を管轄する巫覡との類似を連想しないわけに行かない」とされる。また、竹田且氏は、日中韓の死靈結婚を比較論考され、この鬼媒人を、職業的シャーマンと断定されている。その蓋然性は極めて高く、紫玉の話に則していえば、紫玉の墓前で「具姓幣」弔い、玉の魂を誘つた韓重の中に、巫覡の役割を見出し得る。そして、二人の墓中での酒宴は、冥婚における墓前での合葬祭禮を意味しているのではないだろうか。

そもそも、紫玉の故事は、その淵源を「吳越春秋」などに見える、吳王の娘の、父との確執による自殺に求められる。この傳聞に、「門當戶對」を婚姻の絶対條件とする舊中國社會のどの時代、どの地域に

も起り得た結婚悲劇が假託されて、物語りとなつたのが「韓重」である。さらに、墓中での宴會婚禮が、山や森の中の豪邸でのそれに代わり、結末で、墓中の出来事であつたと明かされるのが、幽婚譚Ⅰの語群である。それ故、語型Ⅰは、第一章で推論したように、やはり、冥婚習俗との關わりを指摘でき、それを舉行する巫覡が、物語り化の過程で、婚役の男性に取り込まれていったといえよう。

三 登場人物—鬼女と神女

本章では、兩譚に登場する女性について考察するが、まず、具體的なこととして、年齢から始める。

幽婚譚における鬼女の年齢は、十二歳から二十歳餘りになっているが、神婚譚では、全く觸れないが、ただ「昇年」と記されるに過ぎない。これは、「成公知瓊」(『搜神記』卷二)のように、「自言年七十、視之如十五六女」であり、神女は時間を超越した存在で、實年齢は不明だが、外貌は、昇年のように見えるという意味であらう。

次いで、女性の出自であるが、それは、以下の如く、語型別にまとめられる。

幽婚譚Ⅰのうち、第一次譚に登場する娘は、氏素姓不明であり、第二次譚では、みな富貴の家系に屬している。つまり、第二次譚モチーフの一つである山中の豪邸を構えるには、それ相應の富貴の顯族であるべき設定になっている。語型Ⅰで最多を占めるのは、地方長官(縣令、郡太守)の娘、または妻である。つまり、父や夫の赴任先、あるいは赴任途中で亡くなり、郷里での本葬をするまでの、假葬狀態に在る女性が、鬼女として現われる。これらの話で、早いものでは、建安年間、妻を亡くした河間の太守が、黃巾の亂のために、妻の屍を、園

庭に埋めたまま逃げてしまふことを發端とする物語りがある。

晉代の話としては、「徐玄方女」「李仲文女」(《搜神後記》卷四)の二篇で、ともに再生譚である。廣州太守徐の娘は、後任太守の息子と契りを結んで再生するが、武都太守李の娘は、同じく後任太守の息子と共に暮し、あと一步のところまで、再生に失敗する。挨拶に違わされた李家の下女が、娘の履を發見し、不審を抱いた親が、棺を開け調べたのである。娘の姿形は、生前そのままに復していたが、生き返るまでには至っていないかったという。

これらの再生譚は、唐代以降、いずれも成功譚として成立し、棺を開けた後の、具體的で詳細な所作に、話の重點が移っていく。宋代の次の話も、その種の再生成功譚である。

佛寺に寓居していた士人の部屋に、一人の娘が現われ、契りを結ぶ。夜毎、訪れるが素姓を明かさぬ。一ヶ月後、士人が詰問すると、「私は、實は、人間ではありません。でも、幽鬼でもありません。」と答えた。父の官舎で亡くなり、士人の部屋の隣に假葬された身上を話してから、今、再生できたと告げる。以下略。

その後、二子まで儲けるといふ成功譚であるが、注目すべきは、右の自己認識である。管見の限り、六朝・唐代の幽婚譚には、このような言は見られない。「君是生人、我鬼也」「我非人、鬼耳」(《幽怪錄》)といふのが通例である。そもそも、鬼とは、先學出石誠氏の「鬼神考」にあるように、その原義は「死者或いはその靈」を意味し、現實に死者である娘が「我鬼也」と告げるのは、妥當である。だが、宋代に入つて、「非鬼也」といふ認識が語られる。これは、鬼であるなら、此界と永訣して他界に行ったはずであり、此界に出現する以上、鬼とはいえないという合理性に基づくものであらう。假葬狀態に在る娘の、此界

他界、いずれにも屬し得ない不安定な狀況を、言葉として明確に表現したのである。これらの女性には、話型Ⅰの娘が、「寄埋」といふ假葬狀態に在ることと、構造的に對應し、ともに、いまだ「鬼」として靈魂の歸すべき他界に行けず、「非人非鬼」として、此界と往來可能な異界に居るのを余儀なくされている。幽婚譚は、そうした狀況への、深い憐愍の情が觸媒となつて現出された、悲劇的幻想ともいえよう。そして、「非人非鬼」といふ不確定の間隙こそ、後述する如く、さらなる幻想を生ぜしめる可能性を胚胎していたのではないだらうか。

以上のように、娘の出自は、話型別に、明確に分類できた。話型Ⅰの第一次譚——氏素姓不明、第二次譚——富貴の顯族の出、話型Ⅱ——地方官僚の娘といふこの分類は、話がより合理的、説明的になつていく過程であり、幽婚譚生成過程を物語る一證といえよう。

次に、神女について述べる。前述の如く、神女は、廟中の像や泥塑が一群を成している。彼女らは、おおむね廟主である男神の付属的存在である。こうした階級(聖性)の低い神女が、具體的形態を持つことで、人々の空想を刺激し、身近の廟巫などを對象とした戀物語りが成立流布していったという推論を、すでに述べた。このほかに、清溪姑、張女郎(《幽怪錄》)少姨(《幽怪錄》)などは、廟主としての神女であるが、最も有名なのは、巫山の神女であらう。彼女は、南齊「蕭繹」(《南齊書》)の相手として登場する。蕭繹は、ある春の宵、林の中で、花を手にした娘に出會い、豪壯な屋敷に招かれて一夜を共にするが、翌朝、山を下りてふり返ると、巫山の神女廟だったという。典型的神婚譚であるが、この神女をめぐる幾つかの傳承がある。六朝・唐代においては、みな赤帝(炎帝、神農氏)の娘で、夭折したと記される。次に、その一例を挙げよう。

赤帝女曰姚姬^①、未行而卒、葬於巫山之陽、故曰巫山之女。『文選』卷十九、「高唐賦」李善注引「襄陽耆舊傳」

この記述から、巫山の神女は、本来は、未婚のまま夭折した娘であったことが明らかである。小南一郎氏は、降臨譚の代表的神女である杜蘭香と成公智瓊の二人が、地上に本質を持っていることを指摘し、二人は「もとをただせば若死にした女性たちの死霊」であると説かれてゐる。こうした娘たちが、冥府の女王、西王母の下に集められ、その養育の下、神女として育ち、西王母の命令で、現世の男性のもとに配された^②と論じられる。この解釋は、幽婚譚と神婚譚の類似性と接点を考える上で、極めて示唆に富んでいる。ただ、拙論では、西王母に重點を置くのではなく、(階級の低い)神女は、夭折した女性という意味で、鬼女と本来同一の存在であることを視點として、兩譚の關わりを探りたい。

現行本『搜神後記』卷五に、次の興味深い話がある。

義興(江蘇省宜興)の人、周が、都から村に行く途中、日が暮れた。出来たばかりの葉小屋から、美しい娘が出て来て「日も暮れました。臨賀(廣西省賀縣)の方、村まで行かれるのは無理でしょう」と言つたので、周は宿を願つた。娘は、周のために料理をしたが、外から「お役人が雷車を推すようお呼びだよ」と聲がし、家を出て行った。夜、激しい雷雨が降り、明け方、娘は戻つて来た。周は、馬に乗り、宿泊した所を見ると、新しい墓があるばかりだった。五年後、周は、臨賀の太守となった。

この話は、同巻のモチーフを缺いているが、枠組みは、第一次幽婚譚そのもので、娘の正體は、紛れもなく、死後、間もない幽鬼である。それと同時に、雷神の手傳いをし、周の將來を豫言するという、神女

六朝唐代における幽婚譚の登場人物

的要素をも看取し得る。鬼女と神女の二重性が何われる興味深い一例である。また、冥婚習俗に最も近い第一次幽婚譚に、神女的要素が加わり、變容する過渡期の相を表わしているといえよう。

時代はやや降るが、五代晋、何光遠『鑑誠錄』中、冥婚をめぐる次の記述が見える。

蜀の曹なる男か、李冰相公廟に詣で、廟中の神女の塑像を指さし、「願わくば、あなたと冥婚を挙げたい。私は、生涯、獨身を通します。」と言つた。巫者が占い、二十年後の婚姻を傳えた。その後、曹は、誓い通り、獨身を貫いた。二十年後、曹は、その期を悟り、沐浴して待つていたが、二更頃、迎えの車か来て、去つた。翌朝、隣人が訪ねると、曹は、すでに、絶命寸前だった。

この話は、男神廟中の神女像との婚姻譚であるが、それを「冥婚」と稱している。舊稿に例示した如く、後漢から唐宋において「冥婚」とは、夭折した男女の合葬を意味している。そうであるならば、曹は、己の死を覺悟し、神女を鬼女と看做していたことになる。ここにも、神女と鬼女の二重性が何われよう。また、この婚姻は、男の死を経て、初めて行われる。このように、男の死という結末を迎える話が、數例、認められる。例えば、清溪廟に詣でた僧僧曇遠は、夢中、神女が迎えに来てから、一ヶ月後に亡くなつてゐる。『搜神後記』卷五。これも、神女の世界か、死の世界でもあることを物語つていよう。そして、幽婚譚においても、唐代に入ると、同じく結末に男の死を記す話^③が、認められるようになる。例えば、「鄭德懸鬼婚」(唐、張讀『宣室志』卷十)は、abcの三モチーフを含む、典型的第二次幽婚譚(一)であるが、別れ際、鄭德懸は、三年後に迎えに行くと言われ、果して期日通り、迎えが来て、急死している。以上のように、幽婚譚と神婚

譚の接点として、死という概念が、より鮮明に浮上してくる。

このほかに、神女の属性というべき「異香」が、鬼女の周りにも漂っていることを指摘したい。

神婚譚においては、神女が、天空から降臨してくる前觸れとして漂ってくる場合のみならず、邸宅の奥深く、娘の居る小殿にも、満ち溢れている。また、神婚譚に限らず、神女または仙女が登場する話に、かなりの頻度で認められる。例えば、山中、異香に導かれて仙界に辿り着く、蓬珠という男の話では、異香が、神女たちの存在を明示する。また、後漢の張道陵の孫娘は、死後、十ヶ月たつても、その積室には、異香が漂い、埋葬して百日後大風雷雨に、棺の蓋が吹き飛ばされたが、中は、空だったという(60/8 出傳仙傳)。この異香は彼女の死が尋常ではなく、得道して仙化したことを示している。

以上のように、異香とは、神女の存在を明示する属性のひと増徴し得るが、それが、幽婚譚中の鬼女にも漂っている。

天寶年間、羅西の李陶は、就寢中、揺り動かされて起きてみると、一人の下女が居り、娘の訪れを告げた。やがて、異香が發都として漂い、西北の壁の隅から、一人の美女が、現われた。以下略(88/8 出廣異記)

その後、女は李の妻になり、彼の病いを救った後、自ら身を引くという話である。「驚傳」を想起させる出会いの場面に、女の出現の前兆として、異香が漂ってくるのである。

右の例話以外の幽婚譚にも、異香が見えるが、いずれも、話型Ⅱに属する話である。したがって、本来、神女の属性であった異香が話型Ⅰの鬼女に混入した形跡といえよう。即ち、ここでも、話型Ⅱの兩譚の近さを確認し得るのである。

そもそも、香りととは、蘭や菊などの花の香りをも含めて、美態や美才、美人の形容として用いられてきた。そこに「異」を加えて神秘性をも付與し、「異香」が成立したのである。鬼女を美化し、神秘化する志向の果てに、神女の姿が浮びあがってくるのである。

最後に、その美が、どのように描かれているかについて述べたい。鬼女、神女ともに、何らかの表現で、その美に言及されているが、總じて簡潔で「容色麗麗」「姿容婉婉」などの四字句から、長くて「姿顏服飾、天下無雙」「天姿奇偉、靈顏殊麗」などの八字句に終始している。ただ、神婚譚は、唐代に入って、その美に委曲を盡す數篇が見られる。

例えば、太原の郭翰の相手は、織女星で、盛夏の月夜、天空から降りて来た娘は、「赤珠を帯びた黒い絹の衣を着、ま白いうす絹のもすそを引き、翡翠の髪飾りのついた鳳凰の冠をつけ、玉を散りばめた、天子にのみ許される九種の紋様のある履をはいた」莊嚴華麗な姿である。神女の着衣が詳述され、具體的イメージが浮び上がる。

「汝陰人」(訓1 出廣異記) 許なる男の相手、王女郎は、岳神嵩君臣下の將軍の娘であるが、許の部屋に現われる時には「光香滿路」中略「麗麗無雙、著青桂襪、珠翠璫」と、光輝き、芳香が満ち溢れるなか、青色のうちかけをはおり、朱や緑に彩られたあでやかな姿を見せる。宴の場面では、「詞韻清婉、非所聞見」「清聲哀暢、容態瀟灑、殆不自持」と、清らかな美聲と、爛れなげ落ちん様子が、活寫される。また、同宴の場面では「豐肌弱骨、柔滑如飴」という官能的表現が見える。各場面に應じて、讀者の嗅覺から視覺、觸覺まで刺激する描寫は、幽婚譚には見出せない。

さらに、晩唐になると「裴航」という秀才が靈橋の袂で出会う娘雲

英の美しさは、「しっとり」と露に潤う美玉のよう、春の光に輝く融け始めた雪のよう」と、まず、その印象が述べられる。「顔はなめらかな玉と見えごうばかり、髪は雲の如く豊かに黒い」と形容し、「見つめられると愛らしく顔を覆い、身を隠そうと恥ずかし氣に料をつくる、奥深い谷に、ひっそりとあでやかに咲く紅蘭とて、その芳しき、麗わしきになわなない」と描寫する。このように、比喻や比較を用いた美の表現は、幽婚譚には見當らない。

これは、巨視的には、六朝から唐代への小説の變容の一例と捉えられようが、幽婚譚との比較においては、やはり、辭賦の影響を認め得る。前野直彬氏は、神人相戀譚の文獻上の祖を『楚辭』九歌に求められ「神人相戀」という觀念の非常に古い形が、ここに發見される」と説かれてゐる。既述した河伯の娘との婚姻譚も、水神河伯の傍系と考えれば、その祖は、九歌の「河伯」に溯及し得よう。さらに、「高唐賦」「神女賦」「洛神賦」などの辭賦と同一主題の下、何らかの關連を有していたに違ひなく、その影響の一を、女性美の表現に求められる。織女の着衣描寫は、「洛神賦」で描かれた宓妃の衣裳の亞流といえよう。また、雲英の美貌は「神女賦」の「貌豊盈以莊殊兮、苞溫潤之玉顏。眸之炯其精朗兮、瞭多美而可觀。眉聯娟以蛾揚兮、朱脣的其若丹」の絶舌な形容に敵うべくもないが、顔の部分を、各々比喻を交えて描寫する手法は、こうした辭賦の傳統に則っているといえよう。このように、恐らく、神話、祭祀、民間歌謡を源とし、文獻上では、『楚辭』九歌を祖とする神婚譚の神女は、それらの表現に則って、鬼女よりも美しく、より神秘的に描寫されるのである。

以上のように、幽婚譚と神婚譚は、その淵源を異にしたがらも、死という概念によって結びつき、神女の中に、天性ではなく、本來夭折

した女性であった新しい神女を生み出した。「非人非鬼」という不確定の間隙を縫うようにして現われたもう一つの幻想とは、死者のみならず、生者をも癒し慰籍するために、夭折の女性を美化し、神秘化した形象を創り上げるものではなかつたろうか。その過程で兩譚は、限りなく近づいていく。ことに、傳承の新しい話型Ⅰにおいては、相似のともいえる語が見出せる。鬼女は、神女の要素を取り入れられ、一方、神婚譚には、階級(聖性)の低い神女が登場する。本來、夭折した死者であつたこれらの神女は、その幻想が創り上げた表象に他ならないといえよう。

以上のように、六朝・唐代における幽婚譚の登場人物を考察し、神婚譚との比較によつて、次のことが明らかにした。

鬼女と契りを結ぶ人間の男は、神女の相手と同様、本來、巫覡であつた豪然性が高い。彼は、墓前で、冥婚祭禮を舉行し(Ⅰ)、亡妻の招魂を行う(Ⅰ)巫覡であつたと考えられる。墓中での婚禮を展覧する話型Ⅰは、冥婚に基づく物語りといえよう。話型Ⅰには、傳聞により近い第一次譚と、神婚譚Ⅰとモチーフを共有する第二次譚が見られた。また、鬼女と神女との比較分析によつて、二者ともに、本來は、夭折した女性であつたことが明らかに、幽婚譚と神婚譚の距離は、限りなく近づいていく。とりわけ、傳承の新しい話型Ⅰは、神婚譚との深い關連が認められた。以上のことから、幽婚譚生成過程を、次のように推考できよう。冥婚習俗から、話型Ⅰの第一次譚が生まれ、神婚譚との關わりを経て、第二次譚が成つた。それと相前後して、夭折の女性を美化し、神秘化することで、話型Ⅱと、新しい神女像とが創造されたのである。

幽婚譚と神婚譚、各々その淵源を異にしたが、死という概念が、兩譚を結びつけ、夭折者への恻愴と哀悼が觸媒となって、相互に影響を及ぼし、兩譚の類似性と獨自性が、形成されたのである。魂魄が、死後、天と地に別れて歸って行くように、幽婚譚と神婚譚は、夭折者の死という概念の、陰書と陽書として、形象されたのではないだろうか。

このほかの登場人物については、紙幅の都合で、言及し得なかった。殊に、話型Ⅰの、人間の男性を娘の家へ先導する存在は、青衣、少年、動物、いずれも曰く有り氣である。また、幽婚譚生成過程に関しては、新たな視點による神婚譚との比較考察を通じて、さらに検証する必要がある。今後の課題としたい。

注

- (1) 「六朝・唐代における幽婚譚について」『竹田晃先生退官記念東アジア文化論叢』汲古書院一九九一・六
- (2) 日本昔話でいう婿入婚(Ⅰ)と嫁入婚(Ⅱ)に相當する(國啓吾「昔話の構造」國啓吾著作集5民話Ⅱなど参照)。
- (3) 神婚譚には、神同士の婚姻も含まれるが、拙論では対象としない。また、男神と人間の女性との交婚も、必要な場合に限り言及し、主に、神女と人間の男性との契りを考察する。
- (4) 神婚譚も、人間の男が、神女の世界へ入っていく婿入婚―話型Ⅰと、神女が降臨する嫁入婚―話型Ⅱに大別した。
- (5) 『太平廣記』は、明の談話本を底本とした中華書局刊本(一九六二)。註は巻數、1は巻内通し番號。以下、A、Bの表記は、皆『太平廣記』所收の話である。
- (6) 『古小説鈔沈』所收。第二五一條

(7) 澤田瑞穂「神婚傳說」『中國文學研究』第一期、昭和五十・十二)など参照。

(8) 『太平廣記』收録の話に限ると、神婚譚Ⅰに属するのは、61/7、69/2、69/3、292/5、296/4、310/1。

(9) 前掲論文(Ⅰ)において、冥婚は、若年死者を成人として、先祖の祖廟に埋葬するための通過儀禮であり、それを行方までは、屍は假葬狀態(寄埋)注(45)参照)に置かれるという死靈葬喪觀を記した。

(10) 現行本には無く、今、李劍國輯釋『唐前志怪小說輯釋』(上海古籍出版社一九八六・十)中諸本を校定した篇に據る。

(11) 王國良「續齊諧記研究」(文史哲出版社一九八七・十二)校定のテキストに據る。

(12) 青溪廬は、南京の東北に在り、廟神は、青溪小姑。吳の縣尉、蔣子文が、死後、神格化され、蔣侯神となるが、小姑はその三番目の妹。『異苑』卷五、「授神後記」卷五に見える。

(13) 以下に引くのは、すべて二十卷本。『津逮秘書』第十一集

(14) それを逆用して、唐・韋瓘『周秦行記』は牛僧孺を中傷した作といわれる。

(15) 例えば、仙人魏先生は荔枝を植えるのを好み、務光は、菰蔴や荊を栽培した。『列仙傳』卷上

(16) 澤田瑞穂前掲論文(7)、小南一郎「中國の神話と物語」第四章第三節(岩波書店一九八四・二)、中鉢雅堂「中國の祭祀と文學」第一部第一章(集文社一九八九・十)

(17) 『水經注』卷三九の記述を引いて、曹著は廬山の神の代官者であったと説かれる。

(18) 前掲書(16)二八二―三頁。

(19) 『六朝史研究・宗教篇』第十三章(平樂寺書店一九六四・三)

(20) 竹田晃「杜蘭香説話」について『東方學』二五周年記念論文集一

九七二 参照。

- (21) 『後漢書』卷八十二上、方術列傳。
- (22) 『馬士良』(98/2出逸史)、『薛昭』(『傳奇』)など。
- (23) 『中國小説史考』Ⅰ、第一章神女との結婚、九三頁。(秋山書店一九七五・十)
- (24) 『楊林』(20/3出逸明鏡)、『王神念傳』(『梁書』卷三九)などに、その存在が認められる。
- (25) 梓州洛外の張飛廟に、衛士の土偶があり、ある晩、廟祝の妻が感應して妊娠し、衛士そっくりの女子を生んだという(33/11出野人聞話)。この例は、男女逆の場合であるが、神女像と廟祝の交際の可能性を示唆しているよう。
- (26) 序篇二、Ⅱ、中國鄉村の巫師と道士、四十頁。(東京大學出版會一九九三・三)
- (27) 宮川尚志前掲書(19)第十三章三、南北朝の巫者。
- (28) 『幽明錄』第八二條。
- (29) 唐の高宗の時の巫祝劉門奴は、漢の楚王戊の太子の幽鬼と、『漢書』をめぐる會話をし、太子の遷墓の願いを帝に傳えた(『太平御覽』卷七三五出兩京記)。
- (30) 『搜神記』卷二「李少翁」など。
- (31) 『南史』卷十一「后妃上」。
- (32) 『書小説』乙集六に、「唐、關名」として、本篇も含めて三則收録されている。
- (33) 唐、陳郡劉。『書小説』乙集三に、十四則收められるが、本篇は見えない。
- (34) 『搜神記』卷十六。
- (35) 前掲書(16)第Ⅰ部第一章二〇～二二頁。
- (36) 『古今説海』説略部雜記家所收。

六朝唐代における幽霊譚の登場人物

- (37) 『東アジアの民族宗教』第五篇第四章五二九頁(吉川弘文館一九八七・四)
- (38) 『祖靈祭祀と死霊結婚——日韓比較民族學の試み』第五章一七二頁(人文書院一九九〇・九)
- (39) 卷二「閩内傳」(『古今逸史』所收)吳王闔閭の族姪玉は、楚との戦争前の會食で、王が半分食べた魚を與えたことを、侮辱されたと怒み、自殺した。
- (40) 『錄異傳』(『古小説鈎沈』所收第九條、その妻が後任の太守の所に現われ、契りを交す)。
- (41) 『張果女』(210/1)、『劉長史女』(206/9) (出廣興記)。
- (42) 郭泰『張車志』卷四、『古今説海』所收。
- (43) 『關馬都尉』(『搜神記』卷十六)
- (44) 『支那神話傳說研究』三九三—四四四頁。中央公論社、昭和十八・十一。
- (45) 若年死者の屍を、本墓の祖政に埋葬しないで、田地の角地に埋葬すること。内田智雄『中國農村の家族と信仰』(『冥婚考——死屍の結婚習俗について』(清水弘文堂一九七〇))
- (46) 『劉子驥』(205/19)の神女は、廬山廬王廟の泥塑、『蕭娘』(205/5)は、季子廟中の神像など。
- (47) 撰者、時代とも不明。『太平廣記』に十條引かれるが、みな南北朝を舞臺にしている。
- (48) 『太平御覽』卷九二「出廣興記」、『山海經』北次三經「發鳩之山」など。五代蜀、杜光庭『墮城集仙錄』卷三には、天折の事實は無い。
- (49) 『太平御覽』卷三九九の引く『張陽書傳』、唐、余知古『潘宮街事』卷三など、いずれも「潘娘」となっており、「落」が誤當であらう。
- (50) 前掲書(16)第四章第二節、引用は二六八頁。
- (51) 中華書局一九八一・一、第五五條。

- (52) 卷十、「求其婦」(『學海類編』所收)
- (53) 前掲論文(1)第三、六兩唐代各々三例を挙げたが、皆、若年死者同士の合葬である。
- (54) 「李佐時」385/2、「李伯高」385/5、「楊瓌」313/1。
- (55) 386/7、381/6、383/5、384/2、382/1。
- (56) 「嵩岳嫁女」(50/1)では、二人の文人が、神仙たちの宴に招かれ、「嵩岳酒」を供されるが、飲み終えんと、「呼吸皆異香氣」とある。即ち「異香」とは、酒に類する神仙の飲料と関連があると、推察できよう。
- (57) 唐、裴蘭「傳奇」中、南海神の娘と結婚する裴無顔の話など。
- (58) 唐、段成式「酉陽雜俎」前集卷二。
- (59) 「李仲文女」(『搜神後記』卷四)、386/9、382/1など。
- (60) 68/1出雲怪集。
- (61) 「衣文綃之衣、曳霜羅之帔、戴翠鳳凰之冠、隔縹文九章之屐。」
- (62) 「麗貞瓊英、春融露彩、臉欺膩玉、鬢若濃雲、綃而掩面蔽身、縹紅蘭之障圍谷、不足比其芳麗也。」
- (63) 前掲書(23)七六頁。
- (64) この巻に關しては諸説あるが、藤野岩友「巫系文學論」神舞劇二「河伯」は河伯娶婦の事を詠じたもの(二五二頁)と解する。
- (65) 「披羅衣之瓊縷兮、珥瑤之華瑤。戴金翠之首飾、耀明珠以煙縷、踰遠遊之文履、曳綃綺之輕裾」(『文選』卷十九)
- (66) 『文選』卷十九。