

中国古代狐信仰源流考^①

胡 堃^② 原著
藤井良雄 訳注

(平成3年9月10日受理)

狐信仰は、変幻するのが上手で、神通力を大いに發揮し人の氣脈に頗る通じた狐を崇拝の対象にしたものであり、中国古代の民族特色の色濃き民間宗教信仰の一つである。民族心理・民間文化と文学創作に対して發生したその影響についていえば、久しい間、高い名声を受けてきた龍鳳信仰と比肩できる。狐信仰と文学創作との關係及びその中国文化史上の価値については、本人(著者)に論述した別文がある。^③本論では、ただ中国古代狐信仰の發生と変遷の過程について解き目を入れ、ならびにその發展演變の基本的法則を揭示する。

一

漢代には、符命瑞應説が盛行した。狐もこの時代の流れの中に巻き込まれた。例えば、「九尾狐者、六合一同則見。文王時、東夷歸之。」(九尾の狐は、六匹が一同に合すると姿を現出する。文王の時、夷は周に帰趨した。『端應図』)、「帝杼、八年征於東海及三寿、得一狐九尾。」(帝杼、八年、東海および三寿を征し、九尾の狐一匹を得た。『竹書紀年』)、「甲辰天子狩于滸澤、於是得白狐元貉焉、以祭于河宗。」(甲辰、天子滸

澤に狩し、是に於て白狐元貉を得、以て河宗を祭る。『穆天子伝』)がある。この外、『汲冢周書』、『孝経援神契』、『河図』、『礼斗威儀』、『春秋運斗樞』、『白虎通』などの書にも、類似した記載がある。

これによれば、次のような観点が持てる。漢代に盛行したのは、九尾の白狐を瑞祥とする習俗であり、この習俗は、上古神話を繼承しその残存する意義を伝えている。これは次のようにも言えよう。上古時代、中国ではすでに、九尾の白狐を奉じて吉祥としていた。それは中国の最も原始的な狐信仰である。袁珂の『中国の神話伝説』にはこの論がある。^④それらが依据している材料は三つあり、分析するのに便利のように、ここに記録する。

青丘国在其北、有狐四足九尾。一曰在朝陽北。

(青丘国は其の北に在り。狐の四足九尾なる有り。一つは朝陽の北に在りと曰ふ。『山海経』海外東経)

有青丘之国、有狐、九尾。

(青丘の国有り。狐有り、九尾なり。『山海経』大荒東経)

禹三十未娶、恐時之暮、失其制度。乃辞云、吾娶也、必有应也。乃

有九尾白狐、造于禹、禹曰、白者、吾之服也、其九尾者、王之證也。塗山之歌曰、綏綏白狐 九尾瘪瘵 我家嘉夷 來賓為王。成家成室 我造彼昌。天人之際、於茲則行。明矣哉。禹因娶塗山、謂之女嬌。(禹三十にして未だ娶らざるに、時の暮れて其の制度を失うを恐る。乃ち辭に云へり、「吾娶とるや、必ず応有らん。」と。乃ち九尾の白狐有りて、禹に造る。禹曰く、「白き者、吾の服なり。其の九尾は、王者の証なり。」と。塗山之歌に曰く、「綏綏たる白狐 九尾瘪瘵なり 我が家夷を嘉し 來賓、王となる。家を成し室を成し、我、彼の昌んなるに造る。天人の際、茲に於いて則ち行く。明かなり。禹因りて塗山を娶とり、之を女嬌と謂ふ。『吳越春秋』越王無余外伝) この観点は妥当さを欠くと我々は思う。というのは、第一に、『山海經』は、ただ青丘国に九尾の狐がいることを記載するだけで、祥瑞の意のことに及んでいない。最初に、祥瑞と九尾の白狐とを連係させて『山海經』を解釈したのは郭璞(二七六―三三四)なのである。郭璞の『山海經圖贊』に云う。

青丘奇獸、九尾之狐。有道祥見、出則銜書。作瑞于周、以標靈符。

(青丘の奇獸、九尾の狐あり。祥の見る道有らば、出れば則ち書を銜むあり。瑞を周に作し、以て靈符を標す。郭璞『山海經圖贊』)

これは『山海經』の九尾の狐に吉祥の意を賦与したものである。郭璞は西晋時代の人で、彼は『山海經』本来の意味に倅り、節の外に枝を生じさせたもので、根据とすることは出来ない。第二に、『吳越春秋』は後漢の趙曄の著したもので、その史料的价值は人から疑われている。後漢時代、九尾白狐は祥瑞であるという説が、すでに広泛に流伝しており、趙曄(四〇年頃在世)が、流行している話を禹と塗山の女との事に附会した可能性が非常に高い。禹が塗山の女を娶る話は『呂氏春秋』等に見

られるが、すべて白狐の話についての言及は皆無である。『藝文類聚』卷九十九・『北堂書鈔』卷一百六引用の『呂氏春秋』の佚文は、内容が『吳越春秋』と同じで、甚しいのは辞句までほとんど同様で、「天人之際、於茲則行」(天人の際、茲に於いて則ち行わる)は、戦国時代に出現したというのが不可能であるのは明らかなことである。この佚文は『吳越春秋』の焼き直しにちがいない。

それでは、漢代の九尾白狐を吉祥とする説は、上古の白狐トートム崇拜に源を発していないのかどうか。これはとりもなおさず、中国の上古時代に白狐トートム崇拜が存在したかどうかの問題にも渉る。岑家梧はかつて存在したと思っている。『史記』五帝本紀に「黃帝は……熊・貔・貅・貅・虎をして以て炎帝と阪泉の野に戦はしむ。」とあり、岑家梧は「トートム藝術史」中で、「熊・貔・貅・貅・虎はすべてトートムの族名のようなだ。」と解釈し、さらに「爾雅」は「貔は白狐なり」と記している。これによれば、我が国上古時代先民中に白狐トートム崇拜があった。(岑家梧「トートム(図騰)藝術史」学林出版社一九八六年版・二十八頁)。「史記」が言う幾種の動物をトートムと解釈するのは成り立つ。しかし、問題は、この貔が白狐であるかどうかということである。これについて、古人の見解は錯綜している。『尚書』牧誓「如虎如貔」(虎のごとし貔のごとし)、『大雅』韓奕「猷其貔皮」(その貔の皮を猷ず)、孔穎達疏に「『猷獸』云う、貔は白狐、其子は毅」、郭璞曰く「一名、執夷、虎豹之属」、陸璣の疏に云う「貔は虎に似、或ひと似」と。貔と曰ふ。一名白狐、一名執夷、遼東の人、之を白貔という。このような貔の猷義の混乱は、おそらく古代動物の分類基準が統一されていないことに関係があるろう。しかし、著説を片っ端から見ると、完全に同じ点がある。つまり貔は一種の猛獸であるということだ。『説文』

の「貔、豹の属なり、貉国に出づ。……貔は猛獸なり。」「礼記」曲礼言うところの「前有犽獸、則載貔貅。」(前に犽獸有れば則ち貔貅を載つ)は「説文」と一致する。これによって、貔と白狐とは決して同一の動物ではない、と言える。というのは狐狸は無論どうしたって猛獸と呼びえないから。段玉裁(一七三五—一八一五)は「説文」に注して、この事を分析して述べている。「爾雅」説くところの白狐は、蓋し亦た狐狸類であり、貔に非ざるなり。而れども皆、貔の名を得たるは、俗呼の相ひ混るなり。」と。貔と白狐とは各各指すものがあり、兩種類の動物であると区別できるのであり、《爾雅》が最初に誤ったのである。岑家梧が指摘した白狐トテム崇拜は成立しえない。

上古時代に決して白狐トテム崇拜が存在しない以上、神話伝説上、いまだ九尾白狐に特殊な地位は与えられていない。漢以前のその他の狐に関する記載にも信仰という意味を含んではいない。これによって、中国上古時代には狐信仰はなかったのである。白狐・九尾の狐あるいは九尾白狐を以て瑞祥としたのは、漢代の産物であるのは明らかである。社会全体に流行した「天人合一」という迷信的思想こそ、それが誕生する温床であった。天下太平、君主の恩沢が万物に施されていることを宣揚せんとする動機が働いている下で、自然と社会と個人とが三位一体となり、相互に情感が通じあつて呼応するとされ、漢代人は九尾白狐を抱含した大量の瑞応伝説を創造した。「德至鳥獸、則鳳凰翔、鸞鳥舞、麒麟臻、白虎到、狐九尾、白雉下。」(德、鳥獸に至らば、則ち鳳凰翔り、鸞鳥舞ひ、麒麟臻り、白虎到り、狐九尾、白雉降り、白鳥下る。『白虎通』封禪)から、その一斑が見てとれる。彼らがこのようにするのは、ただ天人合一思想をモットーとするだけで、客観的事実と自然法則を無視している。例えば、漢代の磚画には常に九尾の狐と不死樹、三

足の神鳥、薬を搗く玉菟などが西王母の左右に並んでいるが、西王母に関する歴史的文献資料には、西王母のそばに九尾の狐がいるとは言及されていない。これはすべて祥瑞観念作用の結果である。また正しく此のために、漢代九尾白狐を祥瑞とする説がすべて、「天人合一」をもつぱらに宣揚する讖緯の書から出ている。これら封建政治の迷信に奉仕する狐の伝説は、漢代にあつて主として統治階級の中に流行した。それは普通の民衆の現実生活と人生行動には、実際の関わりは生ぜず、民間に対する影響は甚だ弱く、それが独立発展して一民族信仰となるには困難であった。しかし、それが伝播してゆく面の広がりや伝播してゆく層への滲透に随つて、漢代以後、その意義と影響が段段と単一の政治範囲を越えて、現実世界に近寄り、あわせて人生行動と心理的整合体系とに組み込まれていくことを通じ、人民群衆の信仰習俗と普遍的心理および人生状態と交流し、白狐は神獸が具備している靈異・神聖純潔等の個性的なものとして、狐信仰の構成要素の一つとなった。

二

中国では、極めて早い狐信仰は、漢代の狐妖観念及びその伝説から生まれたと推測される。楊蔭深の『事物掌故叢談』は、「漢代でもまだ狐妖の説はなかった。」と指摘している。これは一面的な考え方である。彼の考え方では、漢代には狐を妖とする材料はただ一条しかない。すなわち、『西京雜記』巻六所載の「広川王去疾発墓遇狐」(広川王去疾、墓を発いて狐に遇ふ)の事である、この書は漢人の作品であるかどうか大いに疑問がある。なぜならば、『西京雜記』は古くは「劉歆所作」と題されているものの、『隋書経籍志』では注に「晋葛洪所撰」と謂っている。宋の黄伯思(一〇七九—一一二八)は『東觀余論』中で「書は皆劉歆説く

所にして、葛洪之を采れり。衆説一ならず、公を以て断じ難し。」と指摘している。実際には、漢代には狐妖はなかったとだけ言っておけば、まず差し当たっては『西京雜記』の作者及び年代を論じないでおける。なぜならば、漢代狐妖の説は、まだ他書には現われないのだから。

極めて早く狐を称して妖となしたのは、後漢の許慎の『説文』であり「狐、妖獸也、鬼所乗之。」と云う。同時代の『易林』にもまた狐妖の説がある。例えば、

老狐屈尾、東西為鬼、病我長女、坐涕詘指、或西或東、大華易誘。

(老狐尾を屈せば、東西に鬼と為り、我が長女を病し、坐して涕し詘指すれば、或いは西或いは東す、大華誘ひ易し。『焦氏易林』卷十

「睽」の「升」)

老狐多態、行為疊怪、驚我主母、終無咎悔。

(老狐態多く、行きて疊怪を為し、我が主母を驚かし、終に咎悔し。

『焦氏易林』卷十二「萃」の「既濟」)

この老狐の行跡は、妖を興し崇りをなしたのは明かである。後漢の黄憲も『三難』という文章を著し、専ら狐妖を論じている。

当時、狐妖が崇りをなすことと肩を並べて行われていたものに狐鳴不祥の論がある。『史記』陳涉世家に、「又、間かに呉広をして、次(近)所の叢祠の中にかしめ、夜、火を篝するとき、狐鳴して呼ばわりて曰く『大楚興らん、陳勝王たらん』と。卒皆夜、驚き恐る。」と、『論衡』遭虎篇に「盧奴令田光と公孫弘とら謀反するに、其の未だ覺せざる時、狐、光の舍屋の上に鳴き、心に之を惡む。其の判覺するや、誅に坐す。」と、『易林』狐、向城に嚙ぎ、三日悲鳴し、邑主大いに驚く。」「鳥飛び狐鳴き、国乱れ寧からず、下強く上弱く、陰の刑するところと為る。」など、すべて非常にはっきりとこのような社会心理を反映したものであ

る。狐妖が崇りをなし、人の生存に危害を加え、憎悪して恨むべきものとなった。この影響を受け、転じて狐鳴をきらい憎むようになり、これを以て不祥の兆を呈示するものとした。

ゆえに、漢代にすでに狐を妖とした色々な伝説が生まれていたことは疑義のないことであろう。それは中国古代妖怪觀念体系を構成する一成分である。その源流を溯れば、中国妖怪觀念が神・鬼・人に分離して春秋戰国時代に形成されたことを見出すことができる。『周礼』夏官に「方相氏、熊皮を蒙るを掌り、黄金の四目もて、玄衣朱裳し、戈を執り盾を揚げ……墓に及び壙に入り、戈を以て四隅を撃ち、方良を敲る。」と云うが、方良とはすなわち罔両である。『国語』は罔両を釈して「木石の怪夔罔両」と云う。『周礼』が叙述しているのは、巫師が妖怪を驅除する儀式を行っているものである。漢代になると、妖怪の説がいよいよ烈しく変化し、かくて百怪の言を生じ、『論衡』はこれについて多く論述している。狐妖觀念はつまりこのような環境雰囲気の中で生まれ成立した妖怪体系の一分子である。狐妖觀念およびそれが習俗に應じて發生することは、狐がすでに自然の属性の外に、人類が意識的に賦与した特殊な文化的意義を獲得したことを意味する。狐はもう自然動物中の普通の一員ではなく、自分の願望により神異なる魔力を振りどころにし、人類の生活に干与できる独立した力である。これら無意識の力の狐を、意識ある力のものとし、さらに自分自身意識的な力を有する人類と同一序列にならべるようなその実際の行為は、狐がすでに民俗信仰の眞の対象となっていることを明示する。狐はこのときから正式に民間民俗信仰世界に入った。漢代に流行した狐妖に対処する様々の心理態度・行為習俗およびその伝説物語は、これらの狐信仰の外在的表現である。

当然、まだ漢代の狐信仰は發生期にあつて、構成要素は比較的單純で

ただ人に媚びたり崇りをなしたり不吉の祥を現すなどの内容しかなかった。そして魏晋南北朝時代に入ると、狐信仰は、より成熟してゆく発展期が始まった。この時、漢代伝承の狐信仰が豊かに充実して来ただけではなく、さらにこれらの狐信仰を反映した数多くの伝説物語が出現した。狐媚物語はその一つである。それらの物語中で、狐が人に媚びるのが中心の事件である。それらは時として美しき賢き女性となり、人妻となり、時として偉大夫となり女婿ともなる。たとえば『神仙伝』巻五の「樂巴」を挙げる。

樂巴が豫章（江西省・南昌）太守の任にあった時、廬山の廟に頗る靈妙な神がおつて、人々は争って出かけ幸福をもたらしてくれるように乞うた。しかし、樂巴が廟の中へ入ってみると、その神様は消え失せた。彼は、これは妖物が崇りをなくしていると考え、それを除去することを決心した。紆余曲折があつたのち、樂巴は神霊であるように見せかけていた狐妖をついに捕獲し、これを死罪に処した。狐はかならず力を尽し神通力あるいは人を蠱惑する妖術を利用し姦淫を行い人に媚びる目的を達成しようとする。それで『名山記』には、「狐者、先古之淫婦也」と云っている（『搜神記』卷十八引用「名山記」）。狐媚物語は、狐信仰の構成要素の一つ——媚術を以て核心的内容としていることは疑問のないことである。その他の類型的な狐伝説物語と狐信仰との関係も以下のようなものである。それは狐信仰を表現する一方、別の方面では物語が伝播していく形式でそれを強化し、表現される狐信仰の構成要素を凝集し沈澱させ、民衆の心理意識中により深い印象の跡を残すのである。

狐信仰は魏晋南北朝の発展期にあつて、狐觀念の形象の突発的变化——狐妖の幻変神力の獲得——に著しく表われている。『玄中記』¹⁾に、

狐五十歳、能变化為婦人、百歳為美女、為神巫、或為丈夫與女人交

接、能知千里外事、善蠱魅、使人迷惑失智、千歳即與天通、為天狐。（狐五十歳にして、能く变化して婦人となり、百歳にして美女となり、神巫となり、或いは大丈夫となりて女人と交接し、能く千里外の事を知り、蠱魅を善くし、人をして迷ひ惑わせ智を失わしむ。千歳即ち天と通じ、天狐となれり。）

と云い、このような神術魔法を具備するような狐妖は、狐という自然界の動物を徹底して人の世界へと推し入れしめた。これが狐妖人化の発端である。それによって人々は、人間の特性に拠つて狐が人の外観容貌をとり精神世界を形作るのを可能にした。これは中国古代狐信仰変遷史上、最初の重要な転回点であつて、その発生は民俗信仰中の変幻觀念から発展したものと考えられる。なぜならば、狐の変幻とその他の動物の変幻とは本質的には同一であり、それらはともにただ変幻觀念の中で、人類の精神界の無意識層から有意義層に上昇し、人々が普遍的に受け入れる一つの觀念となつたとき、それは発生することができる。

変幻觀念の由来はすでに久しい。早くは上古神話中、我々は隨處に自然崇拜思想が支配的で無自覚の一列の変幻実体を見ることが出来る。炎帝の娘は東海に溺死し变化して木切れをくわえて運び続ける精衛鳥（つばめ）となり、勇敢な夸父は沈む太陽をとこまでも追ひかけ、あたり一面の鄧林の林に変化した。²⁾ 神話中の変幻は豊富であり、神体そのものが変幻するもの、神体が自然物に転化し変幻するものもある。それらは「乃ち無数で複雑な現実矛盾の相互変化が人々に対して引き起こしたある幼稚で想像的な主観的な幻想の変化であつた。」（毛沢東「矛盾論」・『毛沢東選集』合訂本第三〇五頁）。春秋戦国になると、変幻觀念はより広泛な領域に現われ、神のほか、世界のあらゆる物が同様に変幻できる。『国語』晋語九に趙簡子の言を引用して、「雀海に入りて蛤と為り、雉淮

に入つて蟹と為り、鼈・鼈・魚鼈も能く化せざること莫し。」とあり、後漢時代後期になると、人間自身についての思考が日益しに人類生活の重要な課題となるにつれて、変幻觀念も新しい内容を増加し、神から自然物と自然物から別の自然物へと変幻するなかで、自然物から人へと変幻することも出現した。「幻化の事、九百有余」(『抱朴子』内篇・对俗)と記された。人と万物とすべて精霊となり魅妖となり、祟をなし怪を作すことができた。後漢末の王充も、「夫れ物の老なる者、其の精人為り。」(『論衡』訂鬼)と述べている。この変幻觀念は魏晉南北朝時に極点に達するほどの發展をなした。それはただ民俗信仰中、日益しに顕著な位置を占めるだけでなく、勢い止まることを知らぬ道教の重要な觀念となった。『抱朴子』内篇・对俗がこれについて甚だ詳しく論じている。

万物之老者、其精悉能假托人形。

(万物の老なる者、其の精悉く能く人の形に假托せり。)

獼猴寿八百歳變為猿、猿寿五百歳變為獼……虎及鹿兔、皆寿千歳。寿満五百歳者、其毛色白。熊寿五百歳則能變化。狐狸豺狼、皆寿八百歳。満五百歳、則善變為人形。

(獼猴寿八百歳にして變じて猿となり、猿五百歳にして變じて獼となる。……虎及び鹿兔、皆寿千歳なり。寿五百歳に満つる者、其の毛色白し。熊寿五百歳なれば則ち能く變化す。狐狸豺狼、皆寿八百歳なり。五百歳に満つれば則ち變じて人の形と為るを善くす。)

年歳が長ずれば長ずるものほど、変化の能力は大きくなる。このようになれば神仙鬼怪どこにでも皆存在する。狐信仰はこの時代の潮流の衝撃の下により新しく發展した。そうして狐の物語伝説中に数多くの豊富で様々に狐が人に化けたその姿は、狐信仰という新しい内容が民間では普遍的に認められていたことを充分に説明できるのである。

三

唐以前、民俗信仰の世界にあつて、狐は人々が想像した様々の神奇な魔法の力を持っていたのであるが、ただ結局はやはり日久しく変化を生じた動物の精霊でしかなく、その本質は、實際、非正常に發展した人類に危害をなすような非理性の邪悪の力であり、人類に直接敵対する位置にある。千変万化する狐がたとえ、とりわけ非凡な容姿、淵博で奥深い学識を持つていようと、それ自身はなお本来狐狸でビクビクとした不安で、いよいよ劣等感を懷き、一旦人からその本当の姿を暴き出されると、驚いて形を現し、狼狽して逃げさる。

後魏有挽歌者孫嚴、娶妻三年、妻不脱衣而臥。嚴私怪之、伺其睡、陰解其衣、有尾長三尺、似狐尾。嚴惧而出之。

(後魏に挽歌する者孫嚴という有り。妻を娶りて三年、妻衣を脱がずして臥す。其の睡るを伺ひ、陰かにその衣を解くに、尾の長さ三尺有り。狐尾に似たり。嚴惧れて之を出だせり。『洛陽伽藍記』)

『搜神記』の「宋大賢」「法苑珠林」の「山中孝子」や『搜神記』の「呉山農夫」などの物語の結末では、狐はすべて死亡するという厄運からのがれられない。人の高尚さ、狐の卑賤さが、この期の狐信仰とその伝説物語に反復して吟詠されたテーマである。この人と狐との対立は、実質的には觀念世界における人と妖怪との対立の照射である。狐と妖怪觀念關係の血縁關係は、この対立が必然的に存在することを規定する。唐代に入つてのち、狐は民俗信仰の世界で「妖」から「神」の宝座に上昇し、人々から、狐神と呼ばれるようになり、広汎に祭られひれふし拜まれた。『朝野僉載』¹⁶には、次のように云う。

唐初已來、百姓多事狐神、房中祭祀以乞恩、飲食與人同之、事者非一主。當時諺有曰「無狐魅、不成村。」

(唐初以来、百姓多く狐神に事え、房中に祭祀して以て恩を乞ひ、飲食は人と之を同じくし、事うる者、一主に非ず。當時諺ありて曰く「狐魅無かりせば、村と成らず。」と。)

彼らから見れば、狐はもうただ消極的に前兆吉祥を呈示する吉凶の符号ではなく、また出没常ならず人の存在を威嚇する邪魔な鬼妖でもなく、意志を持ち人格化され、人類の禍福を支配できる神霊である。人々は以前、狐に偏見をいだき排斥していたことから転じて、その足元に乞い求め拝み伏するようなり、敬虔な宗教的行為を通じて狐を感化させ、自分に幸福をもたらし利するよう希望した。これが狐信仰変遷史上、第二番目の重要な転回点である。宋代におよんでも、この狐信仰の潮流は依然わき上って息むことなく、各地にさらに多くの狐王廟が建てられ狐神を祭った。『傳講雜記』¹⁷は次のごとく云う。

郊舊有狐王廟、相傳能與人為禍福、州人畏事之、歲時祭祀祈祷、不敢怠、至不敢道胡。

(郊に旧くより狐王廟あり、能く人に禍福を為せりと相伝ふ。州人畏れて之に事え、歲時に祭祀祈祷し、敢えて少しも怠らず、敢へて胡と道はざるに至れり。『傳講雜記』)

『宋史』五行志に記載がある。

宣和七年秋、有狐由良嶽直入禁中、扼御榻而坐。詔毀狐王廟。

(宣和七年秋、狐ありて良嶽より直ちに禁中に入り、御榻に拠りて坐す。狐王廟を毀てと詔あり。『宋史』五行志)

狐が天子の寝台に上ったことは、宋人邵博が著した『聞見後録』¹⁸にも記録がある。これによって、狐信仰は宋代で敷演されればされるほど激しくなったことがわかる。中国古代狐信仰は唐宋時代、頂上に達した状態であった。

唐代に勃興した狐信仰は、それ以前の狐信仰伝承の基礎の上で突然に変化して来たのである。狐の聰明と智慧の多さと未来予知は、その直接の来源がある。魏晋南北朝では、大量の学問型の狐物語があった。それらは主として、狐が変幻して人となり、専ら学識をひけらかし、世間の大学者と学識の高低を比べた。百家の深奥を發揮し古今を縦いままに論ずる化け狐は、面と向かつては、張華や董仲舒のような飽学の士でさえ、返事をするのに屈服しまごつかないわけにいかず、敗北し降参した。『搜神記』「燕昭王墓狐」・「董仲舒」条。そして『搜神記』中の「劉伯祖」のような物語は、狐の予知先覚の神通力をきわめて宣揚している。よって『玄中記』では狐を称賛して「能く千里外の事を知る」と云う。このような狐信仰が一旦、人々と一緒に生活の安定を企求し幸福を希う生活目的と結びつくと、狐は「妖」から上昇して「神」となった。觀念の中で狐の魔力について崇拜する心理および幻想については、崇拜される狐を利用して個人のために幸福を謀ろうとする現実の動機こそまさしくこのような転変をもたらした直接の動因である。

狐信仰の地位の昇格は、その神聖性が世俗性をのみ込んだことを決して意味してはいない。伝統的な信仰の河は民衆の心の中で枯渇することなく、醜悪なる狐妖は依然として出現する。民俗信仰についていえば、これは調和できないような矛盾では決してない。狐神、狐妖は狐信仰の二つの階級である。両者が並存して悖ることはない。これによって、唐宋の狐信仰は、膨大かつ博く雑多、狐神と狐妖は同時に存在し、統一の中に矛盾をはらんだ一大系統である。その主要な内容を帰納すれば、その構成要素は以下のとおりである。

A、符命

狐が兆候を現し呈す符命としての由来はすでに久しい。漢時代、白狐

九尾を視て瑞祥としたが、それはただ帝王あるいは国家の命運について言われたに過ぎない。唐以後、白狐も個人の吉兆を顯示するものとみなされた。『宣室志』²⁰には李揆の事を記して次のごとく云う。

唐丞相李揆、乾元初為中書舍人。嘗一日退朝、歸見一白狐在庭中搗練石上、命侍僮逐之、已亡見矣。時見客於揆門者、因話其事。客曰「此祥符也。某敢賀。」至明日、果選礼部侍郎。

(唐丞相李揆、乾元(七六〇)の初め中書舍人たり。嘗て一日朝より退き、歸りて一白狐の庭中の搗練石の上に在るを見、侍僮に命じて之を逐はしむ。すでに見うしなえり。時に揆の門に客となる者有りて、困りて其の事を話す。客曰く「此れ祥符なり。それがし敢えて賀さん。」と。明日に至り、果たして礼部侍郎に選せらる。)

注意せねばならぬのは、同時に又た狐を悪符とみなす人もいたことである。『孔氏帖』には「李密即位、狐鳴於旁」(李密即位するに、狐旁に鳴く)と云っている。狐の鳴き声を不祥となすのは漢代より始まった。唐代ではさらに変化して、狐を家の中で見るのは縁起が悪いこととされ、例えば李林甫が宰相を辞任させられる前数日ごろ、大狐が彼のお屋敷正堂に出入したと記される(『宣室志』²⁰)。

B、神靈

狐神には人に禍福をもたらす能力がある。狐に対し祭祀祈祷すれば、人に直接の生活の幸福利益をもたらすことができる。狐に逆らい侮辱すれば、残酷な報復を受けるはずである。前に引用した『朝野僉載』「傳講雜記」はつまりその証である。狐神の神性は矛盾したものである。善神の時もあるし、悪神の時もある。神性の確立は、人々の狐に対する態度・行為および現実生活中の行動から決定される。人格化された狐神は、その意志の支配を受けた行動をして現実の人に区別して対応する。例えば、

『河東記』²¹所載の「李自良」では、李自良が狐神から奪った天符を奉上返還し、恩の報を受け、一躍にして工部尚書となり、太原節度使となった。だが、『乾闥子』²²の「何讓之」物語の主人公は、天書を強奪して返さなかったのが狐神から愚弄せられ、最後には刑について死ぬ。狐仙が体現している道德の標準は実質的に人類の道德標準の屈折である。狐神が善を行うか悪をなすかは、非理論的であるのを前提としても、事件・事物・現象の原因と結果との両者の間に、ある永久的必然性が存在するとする觀念の導きの下で、必ず円満に解釈されうる。悪性の狐神は往々にして、一種の道德的懲罰を象徴している。

C、神通

狐神の神通力は極めて広大である。その聰明穎敏さは人をしのぎ、学識、深淵博大であり、隨意に変幻できるし、先覺予知もでき、さらに人を蠱惑しまどわせ、人の知慧を失わせてしまう。例えば、『廣異記』²³中の「楊伯成」では、狐神がやって来て自薦し、女婿となすように求めたが、楊伯成は許さず、何とか理由をつけて逃れようとした。狐神は大いに怒り「伯成を呼ばわりて老奴とし、」衣も脱いでただちに閨房に入り、自から行動してこの婚姻を完成し、他人に阻止する力はなかった。楊伯成なりの女も狐仙に媚惑されて、自分から、「今、呉家に嫁ぐは、何の嘆責に因らん。」というだけで、狐神がなした略奪結婚の悪業であることを全く気付かない。凡そ神靈が保有する神通力は、狐仙もすべて具備している。狐神と狐妖が保有する神通力は非常に似てはいるが、しかし属性の点で原則的な区別がある。前者は衆神の一員であり、天帝の天の朝廷の庇護がある。『廣異記』中の「唐參軍」の狐神は次のごとく述べている。

彼我雖是狐、我已千年。千年之狐、姓趙姓張、五百年狐、姓白姓康。奈何無道、殺我康三、必當修報於汝、終不令康氏子徒死也。

(彼と我これ狐なりと雖も、我已に千年なり、千年の狐、姓は趙、姓は張。五百年の狐、姓は白、姓は康。無道にして我康三を殺すは奈何。必當ず、報を汝に修め、終に康氏の子をして徒死せざらしむべし。)

唐宋の大量の狐神物語はすべて、天狐—狐神の別称—は殺戮できないと言及し、杖で打つかおつかうかの方式の処罰しかできないのであり、「長孫無忌」中の道士も「此すでに神に通じ、之を撃つも益なし、自ら困しみを取るのみ。」(『廣異記』)と云っている。けれども妖怪系列に属する狐妖は死殺できるのである。

D、好色

狐妖であろうと狐神であろうと、好色であるのは同じくその一大特色である。漢の狐信仰から始まりすべて同じく好色であった。唐以後、狐信仰と伝説物語にも、その表現が多い。狐が女子に化けたり、狐が男子に化け、神通の魔力を利用して肉欲を満足させる。しかし、唐宋から元明清に至る狐物語の中では、狐神の好色は現実要素の滲透により発生分化している。ある状況では、狐は情豊かだただ一途に思いつめ、恋に迷う愛情に溺れた。このような形象は、基本的に人のもので、人の生活と情感との変幻の投射であり、例えば、「古鏡記」「任氏伝」中の狐仙である。別の状況では、依然として、狐をその淫欲を達するの手段も選ばぬ悪獣と見なし、このような狐は礼教の文化伝統の強烈な排斥と攻撃とを受けた。例えば『廣異記』中の「劉甲」などの物語で、好色な狐神が人妻を強奪し、終には厳しく処罰されてしまった。

狐信仰を構成するもろもろの要素を総合的に分析すれば、民俗進行中の狐神は二重性を具えている特点が判明する。瑞祥から悪符まで、善神

から悪神まで、神通から好色までのいろいろ異なった表現は、この点を指さぬものはない。民俗信仰の世界では、神格が比較的低い神霊の二重性は一つの普遍的現象である。城隍神のごときはその野卑で微賤な舉動によって人から揶揄嘲笑される。この情況の形式の原因は人類生活の實際情況による。神の弱点は根本的に人の弱点である。人類社会そのものの両極化は神の系統の両極化を導いた。ここでの分化は、神の体系中の善神と悪神との対立を表わすだけでなく、一つの神の両極性も表している。基本的に人間化した狐神と妖性を保留している狐神とが並存する原因は正にこころに在る。前者は人類の理性と価値観を核心として、良好なる願望から出発し、人間性の善き成分を狐神の身に投射している。しかるに後者は、人類が自己の属性の悪の部分に対し抽象的に演繹することを通じて対象化したものである。それらは正しく人類の価値系統対立の両極にあつて、崇拜と反崇拜・親近感と畏怖感とが混合しあざなわった複雑な情緒に充満している。人々は狐神を信仰するが、自分の理性の発展によって主観の上で狐神は衝突、極力それを排斥、否定しようとするのは避けがたい。対立の構造を借りて、狐神の人類に対する圧迫・威嚇をとり除けば、普遍性を具えた潜在意識となる。対立するどちらか一方が出現すれば、必ずこの対立を解除して平衡を求め得んとする努力を企てる。よって、断え間なく対立が組織されることと対立を消去することが、唐宋狐信仰の基本的な構造法則である。

四

唐宋時代に盛んであつた狐信仰は、明清時代に至っても依然影響は極めて大きく、民間には、狐信仰に大きな興味を懷く多数の民衆があつただけでなく、さらに統治階級でも、狐は非常に重視され、甚しいものに

至っては、かなり興味深い習俗までもはびこらせた。例えば清朝官府内で狐仙を祀り、官印を加護するように願ひ、それを「守印大仙」と称した。これまでずっと人々を悩まして来た狐美女信仰の伝承も広く流行し、より新しい内容を添加した。これは主として二つの方面で実現された。一つは「采補説」の興隆である。狐は自己の長時間にわたる修行によるだけでは仙と成ることはできない、というのは、狐はもともと陰性の動物で陽氣と相配されることが必要で、それでようやく修練が完成できると伝えられる。そこで、狐仙は変幻し美貌の女となり、男を誘惑し愛する。これがつまり狐の「采補術」である。『閩微草堂筆記』中の「少華山狐」はその例である。この信仰の内容は、狐仙物語中で一定の比率を占めている。「采補術」を中心とした多くの民間物語は常に狐仙を、人を死地においやる妖物として描写している。もう一つは狐仙の媚術の変異である。狐仙が強いて自分の魔力によって人を迷わせ理智を失わせ命令に従わせることをしなくとも、美貌・聰明・賢慧・溫柔・善良・情愛が深いなどの女性の美德や美しき容姿で博く異性の歡心を得た。むしろ「梅一枝を撚りて、笑容掬すべし」の嬰寧であろうと、「嫣然として笑を展ぶ」「貌、仙品の若し」の小翠であろうと、そもそも「姣麗なること及び無し」の阿綉であろうとみな同じことである。

しかしながら、総体的に見れば、明清の狐信仰は、つまるところすでに凋落へ向っていた。唐宋時代の人々が興味津々で喜んで話した狐神は、明清時代の人の眼には一文の値うちもない。狐はすでに一人だけ人々から叩頭の礼を受ける特殊な榮譽を享受できるような神の宝座に雄々しく坐っておれなくなった。狐神が人に禍福をおよぼす神力に対し懷疑し否定しようとする力が増長してくると、その地位が下落するのは必然の趨勢となった。人々はもう狐を神と呼ばなくなり、ただ「狐仙」という名

称しか冠しなかった。彼らの見方からすれば、狐は一定時間の修煉を経過して仙となるのである。それは人の形に変幻できるし、いろいろな神通力を持っているが、しかし全く恩を施し幸福を播く神靈ではない。狐神から狐仙への移行は、ただ狐信仰の民俗信仰世界での降格を明示するのみならず、中国古代狐信仰変遷史上における第三回目の重要な転回点であることを特徴づける。

さらに注意するに値することは、狐信仰の真实性が日益しに増大する理性主義精神の厳格な挑戦を受けたことである。明清の時期であるといっても、依然多くの人々が狐信仰に対し篤く信じ疑ひもせず、敬虔に神奇な狐仙を称賛し、清代の許叔平のように、口承でいい伝えられた狐仙物語を現実生活の中で発生した真実の事件とみなすものもいた。許叔平は自分の書物（『里乘』²⁴）の中で狐仙について次のごとく述べてる。

説部所載狐仙、類多子虛之言。是書間登一二、皆實有其事、以其足以警世也（『里乘』説例²⁵）

（説部載する所の狐仙、子虚の言多きに類す。是の書間々一二登せるは、皆実に其の事有りて、其れを以て世を警するに足るなり。）

しかし、また相当多くの人が狐信仰に対し疑いを持ち始めており、甚しいのでは否定的態度をとる人もいた。彼らは狐仙およびその伝説物語を架空で内実は何も存在しないものとみなした。よって、ただ「妄言妄聽、記して之を存す。」（袁枚『子不語』序）だけなのは、袁枚・蒲松齡・紀曉嵐（昀）らであった。この態度の分化は、人々が全く実用の観点から狐信仰とその伝説を感じ受けとって来たところから、審美的観点でこれらすべてを処理することに切り替えたことを表している。これは中国古代狐信仰から言えば、その没落の葬送の鐘をうち響かすことにちがいない。しかし、この転変にも積極的效果あった。すなわち審美的立場に

立脚していた人々が狐物語の発展を促進した。また正にこのために、狐信仰が衰退した明清時代にあつて、狐物語伝説がかえって極度に繁栄することになった。現在、我々のすでに掌握している材料の統計によれば、明清の狐物語の文字に記録されたものは五百条をはるかに超えている。

もしかしたら歴史が螺旋式に発展する結果からか、明清の狐信仰は唐宋時代、大地から飛び離れた狐神信仰を新たにまた現実の土地の上に引きもどしたのかも知れない。ただこれは元の出発点に戻るような簡単な回帰ではない。人類文明と対立する位置にある漢と魏晉南北朝の狐妖は、行為が奇怪千万でたらめで理性を欠き、人々はそれらに人の能力あるいは人の姿を賦与してはいたが、しかしその内心世界の構築は非理性的な野蠻動物へのイマジネーションによつて完成されている。人の皮を被つて獸性を残している狐妖は、人類からの輕蔑の眼光の圧迫をつぶさに受ける。もしそれらが人類の精神・品性の存在と結びついていると言うとすれば、それはつまり変幻の助けを借りるものであり、人々が狐妖を現実的かつ理想的な、人類の生存發展を威嚇・破壊するすべての敵対勢力の象徴として創造したのである。可知と不可知との自然の威嚇に対するすべての恐怖心、憎悪と人類自身の道德の墮落への批判とが、二つを合せて一となるように、その凶惡な姿の中に濃縮されている。明清の狐仙信仰は、唐宋時代の人類の眞實の生活理想と精神の美德との照射を狐の神性に内在する特質であるという一方向的に公然と説明するのを否定して後、もう狐妖を重んじて身を投ずるような氣持もなくなり、さらに民俗信仰中での変幻觀念の導びきの下で、狐仙を形と精神と高度に統一された「社会人」の姿に形を作った。狐仙は人の外形を獲得したと同時に、人の意志・思想・情感も得た。封建暗黒政治を暴露批評した「狐友」(『閻

微草堂筆記)から官僚の惡辣ボスを諷刺攻撃した「富家狐」(同上)、純眞の恋情を熱心に礼賛した「嬰寧」(『聊齋志異』)から婦女の不幸と厄運を悲嘆した「恒娘」(同上)までの系列の狐仙信仰に根差した狐仙物語伝説は、これを指し示さないものはない。狐仙はすでに人を怖わがらせる悪い勢力の化身でもなく、完全無欠で閃々と光輝く神靈でもない。それらは本當の人の姿でこの世界に存在した。彼らの行為の動機および行為の過程に対する批判は人の価値体系の内に組み込まれた。狐仙の實踐活動は本質的に人類の實踐活動の反映である。よつて民俗信仰世界の狐の「仙化」は、つまり徹底的な「人化」に他ならない。この転回の値うちは、民俗信仰を人類の生存状況と精神世界とにより密切に連接させ、狐仙信仰に堅實な現実の基礎と心理的基礎を獲得させ、傳統的狐信仰の要素が明清時代に生存空間と対象化される必要條件を求めうることが出来るようになった。中国古代狐信仰については明清狐仙信仰を借りて、最後の一波瀾をまき起こした。

以上の考察・研究から以下ことが判明する。中国古代狐信仰の歴史的發展は、人と自然、人と社会および人と人との間の關係の変動によつて促進された一つの連続運動過程である。ここ二千年の民俗信仰世界の中で、發展時期が同じではない狐信仰は、自己獨特の風貌と個性的特徴とお互いの相違で区別せられ、歴史發展の段階性を明示した。同時にそれらは信仰の対象を同一に狐とした連係の紐帯として一有機的連続体を連結させ、次のような論理進化の序列すなわち狐妖→狐神→狐仙を構成したのである。

我々はさらに以下のことも見てとれる。人類の精神的發展運動は、中国古代狐信仰の歴史変遷の核心が存在するところである。狐仙信仰と人

類の精神世界の間には、始まりからすでに変幻という幻想の紐帯によって結びついてた。狐妖は実質上、人類の自己属性の悪の成分を抽象化再現したものであり、狐神は人の属性の善の成分を抽象化再現したものであって、狐仙は人の属性の全面的複製である。前二者は、人間の本質を理解するのが偏狭で不完全であることから、各々その一端をとったもので、後者でようやく人の本質の完全な実現となった。これは人が自身自身の理解を深めたことによってたらされた結果である。狐妖から狐神さらに狐仙から狐仙への進化変遷の軌跡は、実に人類の精神発展の歷程の照射である。だから、中国古代狐信仰発展の根本的エネルギーは、人類の精神が発展してもたらされる人の本質についての理解の不断の深化なのである。

注

- (1) 『社会科学戦線』一九八五年第一期「民俗学」分野の論文として掲載されている。原注は多くないので、本注中に「原注」と明示して抱括して訳載する。
- (2) 華東師範大学中文系講師し氏によれば、胡堃氏は（上海）華東師範大学講師であるとのこと。訳注者未確認である。
- (3) 原注①。本文は私の修士論文の一部分で、原文は五万字余、本文以外のその他の部分は『民間文藝季刊』一九八八年第三期「論中国古代狐仙故事歴史発展」に発表。
- (4) 原注②。袁珂「このような狐狸は、東方の君子国附近あたる青邱国に産出し、龍・鳳・麒麟……等の同じく吉祥の生物に属する。」（『中国神話伝説』三四五頁・中国民間文藝出版社・一九八四年）
- (5) 許慎『説文解字』段玉裁注九篇下「貔」。『説文』は胡堃氏が引用する『尚書』「大雅」等すでに引いている。その段注は「方言所説狸也、非貔也。爾雅所説白狐、蓋亦狸類、非貔也。而皆得貔名者、俗呼之相混乎。説文毛伝尚書伝則皆貔之本善也。」とある。
- (6) 原注③。聞宥編『四川漢代画像選集』図版第八四・八五と第九九の各図。（中国古典藝術出版社 一九五六年）
- (7) 原注④。『易林』旧題「漢焦延壽撰」。明の鄭曉「古言」（清の朱彝尊『經義考』六引く）。清の顧炎武『日知録』十八は、後漢以後の人が名を託して作ったものであらうと疑い、清の沈炳巽『權齋老人筆記』三などは後漢の崔篆が著したとする。
- (8) 『論衡』遭虎篇、四部叢刊本では「其且覺時」に作る。
- (9) 論文の引用原文は「方相氏掌蒙熊皮黄金、四日、元衣朱裳……」と記すが、これでは意義不通。今、中華書局『十三經注疏附校勘記』（一九八〇年）に拠って改める。
- (10) 『搜神記』卷十八「阿紫」に引く「名山記」の全文を示す。「狐者、先古之淫婦也。其名曰『阿紫』、化而爲狐。故其怪多自稱『阿紫』。」
- (11) 宛委山堂本（百二十卷本）『説郛』另六十に「玄中記 郭氏」として収載。魯迅輯『古小說鈎沉』では『初学記』『太平御覽』『太平広記』もの異同を指摘する。
- (12) 皆川淇園（一七三四—一八〇七）の『有斐齋割記』に「野狐最鈍、其次氣狐、其次空狐、其次天狐。氣狐以上皆已無其形。而空狐其靈更信於氣狐。至天狐則神化不可測。人有爲物所役頃刻行千里外者、乃皆空狐之所爲、大抵離地七丈五尺彼乃得攝之行。如天狐乃不復爲人害。此說善幻者話云。」と天狐のことが見える。
- (13) 『山海經』北山經「又北二百里、日發鳩之山、其上多栢木。有鳥焉、其狀如鳥、文首、白喙、赤足、名曰精衛、其鳴自詠。是炎帝之少女名曰女娃。」

- 女娃游于東海、溺而不返、故爲精衛、常銜西山之木石、以堙于東海。」(袁珂校注『山海經校注』一九八〇年)
- (14) 『山海經』海外北經「夸父與日逐走、入日。渴欲得飲、飲於河渭。河渭不足、北飲大澤。未至、道渴而死、棄其杖、化爲鄧林。」(同右) この話は『列子』湯問篇にも見えるが、「棄其杖」の下に「尸膏肉所浸」の五字有り。原注⑤。『法苑珠林』卷四二「妖怪篇」「妖怪者、干寶記云、蓋是精氣之依物者也……」。
- (15) (唐) 張鷟撰『朝野僉載』六卷。(寶顏堂秘笈普集・四庫全書子部小說家類)
- (16) (宋) 呂希哲撰『傳講雜記』一卷。說郛三十四。「王嗣宗剛正」
- (17) (宋) 邵博撰『河南邵氏聞見後錄』三十卷。(津逮秘書第十五集) 卷三〇に「宮官盧功裔云、宣和末、鬼車瀝血于福寧殿庭。又有狐登御座。」とある。
- (18) (唐) 張讀撰『宣室志』十卷補遺一卷。(筆記小説大觀第一冊・江蘇広陵古籍刻印社・一九八三年) 卷十。
- (19) 同右第十卷。「唐李林甫、方居相暗位。嘗退朝、至於堂之前軒、見一玄狐。其質甚大、若牛馬、而毛色黯黑有光。自堂中出、馳去庭、顧望左右、林甫命弧矢將射之、未及、已亡見矣。自是凡數日、每晝坐、輒有一玄狐出焉。其歲、林甫籍沒被誅。」
- (20) 『河東記』十八則。(舊小説乙集五)
- (21) (唐) 溫庭筠撰『乾牒子』一卷。(叢書集成初編・文學類)
- (22) (唐) 載孚撰『廣異記』一卷。(舊小説乙集三)。本書は狐仙故事をとりわけ多く三十三則記録しているという(胡荃氏「論中国古代狐仙故事的歷史發展」)。
- (23) 同右『廣異記』「劉甲」……「……圍繞其婦、仍以麵粉、塗婦身首。……麵入其中、因發掘之、文餘、遇大樹坎如連屋。有老狐坐據玉案前、兩行有美女十餘輩、持聲樂。皆前後所偷人家女子也。旁有小狐數百頭、悉殺之。」
- (24) (清) 許叔平『里乘』八卷。(筆記小説大觀第三十三冊・江蘇広陵古籍刻印社・一九八三)
- (25) 原注⑥。清、許叔平『里乘』説例。明・談孺木『叢林雜俎』、朱国禎『涌幢小品』、清・張山來『虞初新志』、陸長春『香飲樓資談』(すべて筆記小説大觀収載) 等すべて狐仙は実在するものとしている。
- (26)