

「日書」に見える巫と狂との關係について

高戸 聰

はじめに

「巫」は、古代中國において、種々の宗教儀禮や呪術を行う宗教職能者の一種である。先行研究の多くは、「巫」をシャマニズムの一形態と見なすことで一致している。

「巫」についての先行研究では、初期のものに狩野直喜氏の「支那上代の巫、巫咸に就いて」・「説巫補遺」・「續説巫補遺」がある。これら一連の論考で氏は、「巫」を「シャマニズムに外ならない」とし、ウラルアイタイク人種の言々 Kamama, Kamen と同一の語源であると^⑤する。また、「巫はどうかといふと、種々の職務はあれど、降神が尤も重なるものである。祝は神に禱るものである。巫に神が乗移った時丈は、即ち神である。祝は文辭を以て神に接するものであれば、學問があり教育があつた事は想像さるるが、神は國語のいふ如く『民之精爽不攜貳者』即ち或特別な精神状態を有するものであればよかつたのである。寧ろ無教育で思想の單純なものがよかつたかも知れぬ」と言い、「祝」と「巫」との相違を説明する。さらに氏は、「祝は典禮的のものであるに反し、巫は宗教的のものである。祝は官吏として祭祀

に奉仕するのが役目であるが、巫は官吏ではない。唯一種降神の術を知り、又人の吉凶禍福を豫言して、一般の信仰を得て居った。……結局巫は殷の時代には大臣を兼ねるものであつたが、文化の進むに連れ、典禮的の祝(若しくは宗)が出来て、巫は段々民間に下り、其社會上の位置は卑けれど、猶上下の信仰を得て居た。」と、「巫」の身分が殷代から漸次低くなつていったことを指摘している。

「巫」についての先行研究は、その多くが狩野氏の研究を基礎としている。特に、「巫」をシャマンであると^⑧する点については、那波利貞氏「巫祝攷源」、藤野岩友氏、宮川尙志氏「シャマニズムと道教」、いづれも共通している。また、中國における研究でも、李零氏は、wizard・witch や shaman などの語を挙げた後「現在の中國學研究者は、最後に擧げた shamanism (薩滿教)をもつて廣く世界各地の巫術を指すことを、比較的好む。shamanism は、とりわけ東北アジアと中南米の巫術を指し、その中には中國の巫術も含まれる。彼らは、この文化を越えた概念に基づいて中國の考古・藝術資料の視覺的な形象を解讀したいと考えている。」^⑩と述べ、現在中國では「巫」がシャマンであると見なされていることを指摘する。

「日書」に見える巫と狂との關係について

筆者は先に、「巫」をシャマンと呼ぶことの當否を検討した⁽¹²⁾。エリアーデ氏は、『國語』楚語の記載から、脱魂型シャマンが古代中國にも存在したと主張する⁽¹³⁾。一方で、宮川氏は、『國語』楚語の原文とエリアーデ氏の譯を對照し「巫」が憑依や脱魂をしたことが實證されない場合があると認めた上で、「巫」をシャマンと譯して何ら支障はないとする⁽¹⁴⁾。しかし矢田尙子氏は、エリアーデ氏が依つたデフロート氏の『國語』楚語譯の誤りを指摘した上で、「脱魂」こそが普遍的、根源的なシャーマニズムの本質であるというエリアーデ氏のシャーマニズム論は、以上のように少なくとも中國においては、文獻に確たる根據を求め難いものである⁽¹⁵⁾とする。また、宮川氏の言うように、脱魂や憑依というシャーマニズムにとつて中心的な行爲がなくてもシャマンと呼んでよいのならば、某かの呪術・宗教行爲に携わる者ならば、誰でもシャマンと呼んで差し支えないことになるだろう。これでは「巫」とそれ以外の宗教者である「祝」・「宗」・「卜」・「史」との違いを、曖昧にすることになるのではないだろうか。

それでは、ひとたびシャーマニズムという觀點から離れてみた場合、「巫」を、その他の宗教職能者から差別化し、特徴付けるものとは何だったのだろうか。小論では、この疑問に答えるべく、まず、出土文獻である「日書」に散見される「巫と爲る」という語について確認する。次に、この「巫と爲る」ことと「狂」との關係を、傳世文獻を用いて考察していく。

一 「日書」に記される「巫」

「日書」とは、出行・仕官・建物の修築の日時や井戸・倉・門の配置などの吉凶が記された、占いのマニユアル書である。一九七五年に

湖北省雲夢縣睡虎地で「日書」と標題のある秦簡が発掘されてから、今日に至るまで各地で陸續と同種の竹簡が出土している⁽¹⁶⁾。

睡虎地秦簡・放馬灘秦簡・孔家坡漢簡のそれぞれの「日書」の中には、「巫と爲る」という占辭が散見される。この記述は、その占いに該當する者が、ある日、「巫」になるだろう、ということであると思われる。

右の「巫と爲る」という占辭を確認していく。以下、『睡虎地秦簡』・『天水放馬灘秦簡』・『隨州孔家坡漢墓簡牘』（それぞれ睡虎地・放馬灘・孔家坡と表示）から、篇毎に引用する。なお、引用中の、（ ）は推測される文字を、□は判讀不能を、「」は竹簡配列番號を、それぞれ示す。

最初に、各々の「星」篇から舉例する。「星」篇は、それぞれの日に、二十八宿を割り當て、當該の日に割り當てられた星宿の占辭で占うものである。

斗、利祠及行賈賈市、吉。取妻、妻爲巫。生子、不盈三歲死。可
以攻伐。「804上段」（斗宿の日は、祭祀と行商・市場での商いに利があり、吉である。この日に妻を娶ると、その妻は巫となる。子を産むと、その子は三歳にならないうちに死ぬ。攻伐するのによい。）（睡虎地・甲）
右に挙げた睡虎地秦簡「日書」甲種では、斗宿の日に「妻を娶ると、その妻は巫になる」とされる。なお斗宿の占辭は、睡虎地秦簡「日書」の乙種でもほぼ同文である⁽¹⁷⁾。

一方、孔家坡漢簡の「日書」星篇の斗宿の占辭では、
十一月斗、利祠及行賈市、吉。取（娶）妻、妻（爲）□□□。□（以）
生子、不盈三歲死。可以□（攻）伐、入奴婢、馬牛。「56」（十一月の斗宿の日は、祭祀と行商・市場の商いに利があり、吉である。この日

に妻を娶ると、その妻は□□、斗宿は□を司る。子を産むと、その子は三歳にならないうちに死ぬ。攻伐するのによい、奴婢や牛馬を入れるのによい。(孔家坡)

とある。孔家坡漢簡では、睡虎地秦簡の「妻爲巫」の箇所が脱落して判讀不能になっている。しかし、『隨州孔家坡漢墓簡牘』注釋は「據文例及睡虎地秦簡、此句應作『妻爲巫、司□。』と記し、『妻爲巫』とすべきであるとする。いずれも、斗宿の日に妻を娶ると、その妻が「巫」になる、と占われているのである。

「星」篇の中で「巫と爲る」という占辭があるのは、斗宿だけではなく。翼宿の日にも、「巫と爲る」という占辭が見える。以下に、睡虎地秦簡「日書」星篇の翼宿の占辭を挙げる。

翼、利行。不可臧。以祠。必有火起。取(娶)妻、必棄。生子、男爲見(覘)、(女)爲巫。[88上段] (翼宿の日は、出行に利がある。收藏してはいけない。この日に祭祀を行うと、必ず火災が発生する。妻を娶ると、その妻は必ず棄てられる、子を産むと、男であれば覘となり、女であれば巫となる。)(睡虎地・甲)

翼宿の日に子を産むと、その子が「男であれば覘となり、女であれば巫となる」という。睡虎地秦簡「日書」乙種と、孔家坡漢簡でも、やはり翼宿の日に生まれた女の子は「巫」になる、と占われている。次に、「日書」の「直(置)室門」(以下「置室門」と呼稱)篇から、「巫と爲る」という占辭の例を挙げる。なお「置室門」篇とは、工藤元男氏に據れば「占辭は城壁に穿たれた各門に面する家屋の住人が、それぞれいかなる禍福があるのかを、城南最東の寡門を起點として時計回りに説明したものである。」とされる。

「置室門」では、「巫と爲る」という占辭が、「則光門」・「屈門」・

「日書」に見える巫と狂との関係について

「高門」・「大吉門」の四ヶ所に現れる。まず、「則光門」から見ていこう。放馬灘秦簡の「日書」から、以下に引用する。

則光門、其主必昌[乙6下段]、好歌舞、必柎衣常(裳)、十六歲更、不殿(也)、必爲巫。[乙7下段] (則光門、その主人は必ず榮え、歌舞を好み、豪華な衣服を着る、しかし、十六年で(住居を)改めよ、そうしなければ、必ず巫となる。)(放馬灘)

占辭では、「則光門」の主人は榮えるが、十六年で住居を改めなければ、「必ず巫と爲る」と占われている。ただ、睡虎地秦簡「日書」甲種では、「巫と爲る」のではなく、「狂う」とされる。

則光門、其主昌、柎衣常(裳)、十六歲弗更、乃狂。[88中段] (則光門、その家の主人は榮えて、襟に縫い取りのある豪華な服を着る、しかし十六年で(住居を)改めなければ、狂う。)(睡虎地・甲)

睡虎地秦簡の同じく「則光門」の占辭だが、放馬灘秦簡で「十六歲更、不殿(也)、必爲巫」に作る部分を、睡虎地秦簡では「十六歲弗更、乃狂。」に作っている。

『隨州孔家坡漢墓簡牘』では、如上のことを踏まえ、「巫乃狂」の三字を補っている。

則光門、必昌。好歌舞、必施衣常(裳)、十六歲弗更、不爲□□(巫乃狂)。[88下段] (則光門、その家は必ず榮える。歌舞を好んで、豪華な衣服を着るだろう、しかし、十六年で(住居を)改めず、巫とならなければ必ず狂う。)(孔家坡)

引用したように、孔家坡漢簡の「日書」では、「不爲」の後の判讀不能な箇所「巫乃狂」の三字を補い、「巫とならなければ必ず狂う」と解釋している。

次に、「屈門」にある用例を見る。睡虎地秦簡「日書」甲種では、

屈門、其主昌富、女子爲巫、四歲更。〔285中段〕(屈門、その家の主人は富み榮え、女子は巫となる、四年で(住居を)改めよ。)(睡虎地・甲)とある。すなわち、「屈門」の屋敷の「女子」が「巫と爲る」だろうとされる。一方で、放馬灘漢簡の「屈門」の占辭では、「巫」に言及しない。しかし、孔家坡漢簡の「屈門」の占辭では、

屈門、必昌以富。婦女媼族人婦女、是胃(謂)鬼責門。三歲弗更必爲巫。〔281下段〕(屈門、その家の主人は必ず富み榮える。その家の女性は親族の女性に嫉妬する、これを鬼責門と言う。三年で(住居を)改めなければ必ず巫となる。)(孔家坡)

とある。やはり、「三年で(住居を)改めなければ必ず巫となる」とされるのである。

「高門」と「大吉門」の占辭でも、「則光門」の占辭と同様、家の主人が「巫」になるとするものが見える。それぞれ睡虎地秦簡「日書」甲種から、以下に引用しよう。

高門、宜冢。五歲弗更、其主且爲巫。〔280下段〕(高門、ブタを飼育するのに良い。五年で(住居を)改めなければ、その家の主人は巫となるだろう。)(睡虎地・甲)

大吉門、宜錢金而入易虛、其主爲〔281下段〕巫、十二歲更。〔282下段〕(大吉門、金錢に良いが入ってきた金錢は容易に無くなる、その家の主人は巫となる、十二年で(住居を)改めよ。)(睡虎地・甲)

「高門」・「大吉門」いずれの占辭でも、「その家の主人は巫となる」とされる。ただし、孔家坡漢簡の「大吉門」には、

大吉門、宜車馬。必爲畜夫。貨數虛。必爲巫。十三年而更。〔282下段〕(大吉門、車馬を養うのに良い。その家の主人は必ず村役人となる。

財貨がしばしば無くなる。必ず巫となる。十三年して(住居を)改めよ。)(孔家坡)

とある。その家の主人が、「畜夫」すなわち村役人になるだろうと言われた後に、「必ず巫となる」と占われている。これのみでは、「巫」となるのが主人かどうか判然としないが、睡虎地秦簡の「大吉門」の占辭から推測すると、やはり「巫」となるのは主人であると思われる。

さらに、「生子」篇にも、「巫と爲る」という占辭を見出すことができる。「生子」篇は、子の生まれた日の占辭によって占うものである。

庚寅生、女子爲巫。〔232〕(庚寅の日に生まれ、女子ならば巫となる。)(睡虎地・乙)

庚寅の日に生まれた女子が、「巫と爲る」だろうとされる。また、別の日の占辭でも、生まれた女が「巫と爲る」とするものが見られる。以下に、三例列挙しよう。

□□□(丑生子) ……(斷簡) ……死、史。〔61〕六十八年以丙寅死。女二日、一月不。必爲巫。五十六年以丙寅死。〔280下段〕(丑の日に生まれた子は、…(斷簡) ……死ならず、吏となる。六十八年して丙寅の日に死ぬ。女は二日、一月には死なない。必ず巫となる。五十六年して丙寅の日に死ぬ。)(孔家坡)

辰生子、七日、三月不死、多病。一十三年以辛卯死。女三日、五月不死。爲巫、七十二年以壬午死。女復寡。〔388下段〕(辰の日に生まれた子は、七日、三月には死なないが、多病である。十三年して辛卯の日に死ぬ。女ならば三日、五月には死なない。巫となり、七十二年

して壬午の日に死ぬ。女は二度寡婦となる。(孔家坡)

□□□(酉生子)、九月(日)、二月不死。狂。卅三年以丙子死。

女一日、四月不死。爲大巫、卅九年以丁丑死。「388下段」(酉の日に生まれた子は、九日、二月には死なない。狂う。四十三年して丙子の日に死ぬ。女ならば一日、四月には死なない。大巫となり、三十九年して丁丑の日に死ぬ。)(孔家坡)

丑・辰・酉のそれぞれの日に生まれた女が、「巫」となるとされる。⁽³³⁾

以上のように、「日書」では、ある者が「巫と爲る」と占われているのである。「巫」となる者については、多くの場合、「妻」や「女子」などの女性であるとされる。ただ「置室門」の「則光門」・「高門」・「大吉門」の占辭では、その屋敷の主人すなわち男性が「巫と爲る」とされる。

「巫」が女性であるか男性であるかについて、先行研究⁽³⁴⁾でも夙に言及され、また拙稿⁽³⁵⁾でも指摘した通り、『國語』楚語⁽³⁶⁾下では「男に在りては覘と曰い、女に在りては巫と曰う」とされ、男女で呼び分けている。前掲した睡虎地秦簡「星」篇の翼宿の占辭にも「子を生まば、男は覘と爲り、女は巫と爲る。(生子、男爲見(覘)、(女)爲巫。)」とあり、やはり男女で呼び分けがなされていた。しかし「置室門」篇では、屋敷の主人すなわち男性が、「巫と爲る」とされていた。恐らく、「巫」と「覘」の呼び分けは、必ずしも厳密なものではなかったと考えられる。

いずれにせよ、睡虎地秦簡・放馬灘漢簡・孔家坡漢簡いずれの「日書」でも、ある日それまで普通の民間人であったものが、唐突かどう

「日書」に見える巫と狂との関係について

かは不明だが、「巫と爲る」と占われているのである。

それでは、「巫と爲る」には、どういう経緯があると考えられているのだろうか。『國語』楚語⁽³⁷⁾では、「巫」とは「精く爽るく貳を携か」⁽³⁸⁾「能く齊しく肅み正しきに衷たり、其の智は能く上下に比⁽³⁹⁾義り、其の聖は能く光く遠く宣朗らかにして、其の明は能く之を光照し、其の聰は能く之を聽徹」する者に、明神が降って「巫」や「覘」になるのだ、と言う。

つまり、「巫」は「明神」が降るとい言わば神祕體驗によつて「巫」となるとされている。

後代の資料になるが、神祕體驗を伴う「巫」の具體的な姿を、六朝志怪小説に見ることができる。以下に、『搜神記』から引用しよう。戴氏の女は、久しく病に苦しんでいた。

豫章有戴氏女、久病不瘥。見一小石形像偶人、女謂曰、「爾有人形、豈神。能差我宿疾者、吾將重汝」。其夜、夢有人告之、「吾將祐汝。自後疾漸差。遂爲立祠山下。戴氏爲巫。故名戴侯祠。出『搜神記』。(豫章に戴氏の女有り、久しく病瘥えず。一小石の形像 人に偶たるを見、女謂いて曰く、「爾に人形有り、豈に神ならんか。能く我が宿疾を差やさば、吾れ將に汝を重んぜん」と。其の夜、夢みるに人有りて之に告ぐ、「吾れ將に汝を祐けん」と。自後疾漸く差ゆ。遂に爲に祠を山の下に立つ。戴氏は巫と爲る。故に戴侯祠と名づく。『搜神記』に出づ。)(『太平廣記』卷二九四「戴氏女」)

戴氏の女は、人の形をした石を夢に見て病が癒えるという神祕體驗を経て、祠を奉じる「巫」になつている。⁽⁴⁰⁾

『國語』楚語と『太平廣記』所引の『搜神記』から、「日書」に見える「巫と爲る」とは、ある者が、ある日なにがしかの神祕體驗を経

て、「巫」としての自覺を持ち行動するようになるだろう、という意味であると考えられる。

「日書」のうち、睡虎地秦簡と放馬灘秦簡は戦國最末期から秦代のものであり、孔家坡漢簡は前漢のものである。また、睡虎地と孔家坡は楚の故地であり、放馬灘は秦の故地である。これら出土文献の「日書」に見られる「巫」に對する觀念は、相當廣く長く存在したものと考えられる。

それでは、神祕體驗を経る過程において、何が「巫」の身に起こったのだろうか。前述したように、「置室門」篇の「則光門」の占辭では、「狂」と「巫」が入れ替わるように現れていた。さらに、『孔家坡漢墓簡牘』の「則光門」の占辭では、睡虎地秦簡と放馬灘漢簡を踏まえた上で、「巫乃狂」の三文字を復元している。以下に、それぞれの「則光門」の占辭を再掲しよう。

則光門、其主昌、柀衣常(裳)、十六歲弗更、乃狂。(睡虎地・甲)

則光門、其主必昌、好歌舞、必柀衣裳、十六歲更、不毆也、必爲

巫。(放馬灘)

則光門、必昌。好歌舞、必施衣裳(裳)、十六歲弗更、不爲□□□(巫

乃狂)。(孔家坡)

睡虎地秦簡で「十六歲弗更、乃狂」とする箇所を、放馬灘秦簡では「十六歲更、不也、必爲巫」としており、「狂う」ことが「巫と爲る」ことに置き換えられている。また、孔家坡漢簡の「十六歲弗更、不爲□□□」の判讀不能の部分に、『隨州孔家坡漢墓簡牘』の釋文は「巫乃狂」の三文字を復元し、「巫とならなければ狂うだろう」と解釋している。これらのことは、「狂」と「巫」が何らかの關係を有していたことを示唆するものと思われる。

二 傳世文獻に見える「狂」と「巫」

それでは、「狂」と「巫」はどのように關係していたのだろうか。本章では、傳世文獻に見える「狂」と「巫」を確認していく。

まず『史記』淮陰侯列傳には、蒯通が「詳狂して巫と爲る」とする記述が見える。

蒯通は淮陰侯・韓信に仕え、韓信は漢の高祖・劉邦に仕えていた。しかし、蒯通は韓信に對して、漢を裏切るよう、しばしば具申する。

後數日、蒯通復說曰、「夫聽者事之候也、計者事之機也、聽過計失而能久安者、鮮矣。……夫功者難成而易敗、時者難得而易失也。時乎時、不再來。願足下詳察之。韓信猶豫不忍倍漢、又自以爲功多、漢終不奪我齊、遂謝蒯通。蒯通說不聽、已詳狂爲巫。(後數日して、蒯通復た説きて曰く、「夫れ聽くは事の候なり、計は事の機なり、聽くこと過ち計失いて能く久しく安んずる者は、鮮し。……夫れ功は成り難くして敗れ易し、時は得難くして失い易きなり。時よ時よ、再びは來たらず。願うらくは足下、之を詳察せんことを」と。韓信、猶豫して漢に倍くに忍びず、又た自ら功多く、漢終に我が齊を奪わずと以爲い、遂に蒯通に謝す。蒯通、說聽かれず、已にして詳狂して巫と爲る。)(『史記』⁽⁴⁰⁾ 淮陰侯列傳)

結局、韓信は「猶豫して漢に倍くに忍びず、又た自ら功多く、漢終に我が齊を奪わずと以爲い」、蒯通の進言を聞き入れなかつた。そこで、身の危険を感じた蒯通は、「說聽かれず、已にして詳狂して巫と爲」つたのであつた。

『史記』淮陰侯列傳が述べる蒯通の「狂」は、あくまでも偽りの「狂」であるが、偽りと見破られないためには、「狂」つた擧げ句に巫と

なる」という現象が一般にリアリティを持っていなければならないであろう^④。

また『後漢書』の記載では、王莽の新末、赤眉軍・樊崇らの陣中で、「巫」に城陽の景王が憑依し「狂言」している。

軍中常有齊巫、鼓舞祠城陽景王、以求福助。巫狂言景王大怒曰、「當爲縣官、何故爲賊」。有笑巫者輒病、軍中驚動。時方望弟陽怨更始殺其兄、乃逆說崇等曰、「更始荒亂、政令不行。……不如立宗室、挾義誅伐。以此號令、誰敢不服」。崇等以爲然、而巫言益甚。前及鄭乃相與議曰、「今迫近長安、而鬼神如此。當求劉氏共尊立之」。六月、遂立盆子爲帝、自號建世元年。（軍中に常に齊巫有り、鼓舞し城陽の景王を祠り、以て福助を求む。巫は景王大いに怒ると狂言して曰く、「當に縣官と爲るべし、何の故に賊と爲る」と。巫を笑う者輒ち病むこと有り、軍中驚動す。時に方望の弟陽は更始の其の兄を殺すを怨み、乃ち崇等に逆説して曰く、「更始荒亂し、政令行われず。……宗室を立て、義を挾み誅伐するに如かず。此の號令を以てせば、誰か敢えて服さざらん」と。崇等以て然りと爲して、而して巫の言益ます甚だし。前みて鄭に及び、乃ち相い與に議して曰く、「今長安に迫近して、鬼神此くの如し。當に劉氏を求めて共に之を尊立すべし」と。六月、遂に盆子を立て帝と爲し、自ら建世元年と號す。）（『後漢書』劉玄劉盆子列傳）

赤眉軍の軍中では、「齊巫」が城陽の景王を祭つて、神助を求めていた。この「齊巫」に、城陽の景王が憑依して「當に縣官と爲るべし、何の故に賊と爲る」と、「狂言」する。樊崇らは、「齊巫」の「狂言」に従い、劉盆子を探し出し擁立する。「巫」に死者が憑依して、人々に言葉伝えることを、『後漢書』では「狂言」と表現しているのである。

「日書」に見える巫と狂との関係について

この「齊巫」と似た例を、『漢書』王莽傳にも見出すことができ。王莽が漢の帝位を篡奪した年、長安の女子・碧に漢の高祖が憑依して、國を返還するよう王莽に要求する。この時、碧は「狂女子」と稱されている。

是歲、長安狂女子碧呼道中曰、「高皇帝大怒、趣歸我國。不者、九月必殺汝」。莽收捕殺之。治者掌寇大夫陳成自免去官。眞定劉都等謀舉兵、發覺、皆誅。眞定常山大雨雹。（是の歲（始建國元年）長安の狂女子碧 道中に呼びて曰く、「高皇帝大いに怒り、『趣かに我が國を歸せ。不んば、九月必ず汝を殺さん』と」と。莽收捕して之を殺す。治者掌寇大夫陳成自ら免じ官を去る。眞定の劉都等兵を擧げんことを謀り、發覺して、皆誅さる。眞定の常山に大いに雹雨る。）（『漢書』王莽傳中）

長安の「狂女子」の碧は、「高皇帝大いに怒り、『趣かに我が國を歸せ。不んば、九月必ず汝を殺さん』と」と、高祖・劉邦の言葉を傳えている。ここで、死者の言葉を傳える碧は「狂女子」と、「狂」を冠して呼ばれているのである。

本章冒頭に擧げた『史記』淮陰侯列傳では、「詳狂して巫と爲る」とあり、「狂」うことが、「巫」になることの前提とされていた。『後漢書』劉玄劉盆子列傳では、死者の憑依した「巫」がその言葉を發する際に、「狂言」と表現されていた。『漢書』王莽傳では、同様に死者の言葉を傳える者が「狂」と呼ばれていた。「狂」うことが「巫」になる前提とされ、「巫」と「狂」はともに死者の言葉を傳えると考えられている。

なお、『後漢書』で「齊巫」に對して用いられていた「狂言」という語は、瀕死の人間が言葉を發する際にも使用される。後秦の姚萇は、死ぬ間際に苻堅の亡霊を夢に見て、「狂言」を發する。

長如長安、至於新支堡、疾篤、輿疾而進。夢符堅將天官使者鬼兵數百突入營中。長懼走入宮。宮人迎長刺鬼、誤中長陰。鬼相謂曰、「正中死處」。拔矛出血石餘。寤而驚悸、遂患陰腫、醫刺之、出血如夢。長遂狂言、或稱「臣長、殺陛下者兄襄、非臣之罪、願不枉臣」。至長安。……以太元十八年死。時年六十四、在位八年。……（長

長安に如き、新支堡に至り、疾篤く、疾を輿せて進む。符堅の天官使者・鬼兵數百を將いて營中に突入するを夢む。長懼れ走りて宮に入る。宮人は長を迎えて鬼を刺すに、誤りて長の陰に中る。鬼相い謂いて曰く、「正に死處に中る」と。矛を抜けば出血すること石餘なり。寤めて驚悸し、遂に陰の腫を患い、醫の之を刺せば、出血すること夢の如し。長遂に狂言し、或いは稱す「臣長、陛下を殺す者は兄襄なり、臣の罪に非ず、願わくは臣を枉げざらんことを」と。長安に至る。……太元十八年を以て死す。時に年六十四、位に在ること、八年。）（『晉書』「載記第十六」姚長）

姚長は、夢の中で宮人に誤つて傷つけられた。現實では、夢で傷つけられた箇所に腫瘍ができる。醫者が、この腫瘍を刺すと多量に出血してしまふ。この時姚長は、符堅に對して「臣長、陛下を殺す者は兄襄なり、臣の罪に非ず、願わくは臣を枉げざらんことを」と「狂言」し、その年のうちに亡くなつてしまふのである。

瀕死の者が「狂言」を發する例は、姚長の他に、『冤魂志』に記される「孫峻」の例を擧げることができる。⁽⁴⁾

つまり、「狂言」とは、死者の言葉語り傳えたり、瀕死の者が死者に語りかけたりする際に使われており、死者と密接に關わつてゐると考えられるのである。死者と密接に關わつてゐる點は、『漢書』の「長安の狂女子碧」の例から窺えるように、「狂」についても同様であ

つたろうと思われる。

それでは、「狂」とはどのように認識されていたのだろうか。次章では、「狂」そのものについて考察していく。

三 「狂」について

「狂」の姿について、『論衡』では以下のように描寫している。

一曰、人之見鬼、目光與臥亂也。人之晝也、氣倦精盡、夜則欲臥。臥而目光反、反而精神見人物之象矣。……何以驗之。以狂者見鬼也。狂癡獨語、不與善人相得者、病困精亂也。夫病且死之時、亦與狂等。臥病及狂、三者皆精衰倦、目光反照、故皆獨見人物之象焉。（二に曰く、人の鬼を見る、目光臥すが與に亂るればなり。人の晝や、氣倦み精盡き、夜は則ち臥せんと欲す。臥すれば目光反り、反れば精神人物の象を見る。……何を以て之を驗す。狂者の鬼を見るを以てするなり。狂癡獨語し、善人と相い得ざるは、病困し精亂るればなり。夫れ病みて且に死せんとするの時も、亦た狂と等し。臥・病及び狂、三者は皆な精衰倦し、目光反照す、故に皆な獨り人物の象を見る。）（『論衡』訂鬼第六十五）

右に引いた『論衡』訂鬼篇では、「何を以て之を驗す。狂者の鬼を見るを以てするなり。狂癡獨語し、善人と相い得ざるは、病困し精亂るればなり」と述べており、「狂者」は「鬼」を見、「獨語」するものと認識されていたようである。

そのうえ「訂鬼」篇では、「夫れ病みて且に死せんとするの時も、亦た狂と等し」として、「狂」はいまわの際にある者と同じだ、とも言う。この「病みて且に死せんとする」者が發する「獨語」は、前章で擧げた瀕死の姚長が發していた「狂言」と、狀況的にみて同じもの

であると考えられる。

それでは「日書」では、「狂」をどのように捉えていたのだろうか。これについては、睡虎地秦簡「詰」篇に見える「狂癡」という言葉を、手掛かりとして挙げる事ができる。

女子不(丕)狂癡、歌以生商、是陽鬼樂從之。〔869背面・中段〕
以北郷(嚮)□之辨二七燔、以灰□食食之、鬼去。〔848背面・中段〕
(女子丕いに狂癡して、歌いて以て商を生ず、是れ陽鬼樂みて之に従う。以て北嚮し□の辨二七燔きて、灰を以て□食し之を食らわば、鬼去る。)

(睡虎地・甲)

「詰」篇では、「女子が大いに狂癡して、悲しげな商の音色で歌う」ことが異常とされており、その原因は「陽鬼が取り憑いているからだ」としている。

一方、傳世文獻では、『論衡』率性篇に「癡狂」が「路に歌啼」するという描寫が見られる。

有癡狂之疾、歌啼於路、不曉東西、不睹燥濕、不覺疾病、不知飢飽、性已毀傷、不可如何。前無所觀、卻無所畏也。是故王法、不廢學校之官、不除獄理之吏、欲令凡衆見禮義之教。(癡狂の疾有るは、路に歌啼し、東西を曉らず、燥濕を睹らず、疾病を覺らず、飢飽を知らず、性已に毀傷すれば、如何ともすべからず。前みて觀る所無く、卻きて畏るる所無きなり。是の故に王法、學校の官を廢せず、獄理の吏を除かず、凡衆をして禮義の教を見しめんと欲す。)(『論衡』率性第八)

「癡狂の疾」がある者は、道で歌い泣くとされている。「率性」篇の「癡狂」に對する認識と、前掲した「詰」篇から窺える「狂癡」に對する認識とは、一致していると言えよう。秦代から後漢にかけての「狂」の觀念は、ある程度共通していると見なす事ができると考え

「日書」に見える巫と狂との關係について

られるのである。

ところで、「詰」篇では「是れ陽鬼樂みて之に従う」とされている。女子に取り憑くとされる、この「陽鬼」なるモノは、どのような存在と考えられていたのだろうか。

「陽鬼」は、睡虎地秦簡「詰」篇の別の條りにも登場する。

竈毋(無)故不可以孰(熟)食、陽鬼取其氣。燔豕矢〔822背面・上段〕
室中、則止矣。〔822背面・上段〕(竈 故無く以て食を熟すべからずんば、陽鬼其の氣を取る。豕矢を室中に燔かば、則ち止まん。)(睡虎地・甲)

「竈 故無く以て食を熟すべからずんば、陽鬼其の氣を取る」とあり、「陽鬼」が竈の氣を吸い取り、食物を煮えなくさせている、という。竈の氣を取るとされているからには、當然、「陽鬼」は「陽の氣」を好むと考えられていたのであろう。

それでは、「鬼」と「陽の氣」の關係は、どのように考えられているのだろうか。『論衡』訂鬼篇では、「鬼」と「陽の氣」の關係について、以下のように論じている。

鬼、陽氣也。時藏時見。陽氣赤、故世人盡見鬼、其色純朱。……言・火同氣、故童謠・詩歌爲妖言。言出文成、故世有文書之怪。世謂童子爲陽、故妖言出於小童。童 巫含陽、故大雩之祭、舞童暴巫。……巫含陽氣、以故陽地之民多爲巫。巫黨於鬼、故巫者爲鬼巫。鬼巫比於童謠、故巫之審者、能處吉凶。……(鬼は、陽の氣なり。時に藏れ時に見る。陽の氣は赤し、故に世人盡く鬼を見るに、其の色純朱なり。……言・火は氣を同じくす、故に童謠・詩歌は妖言と爲す。言出でて文成る、故に世に文書の怪有り。世に童子を謂いて陽と爲す、故に妖言は小童より出づ。童・巫は陽を含む、故に大雩の祭に、童を舞わしめ巫を暴す。……巫は陽の氣を含む、故を以て陽の地の民多く巫と爲る。

巫は鬼に黨す、故に巫者は鬼巫と爲す。鬼巫は童謠に比し、故に巫の審らかなる者は、能く吉凶に處す。……（『論衡』訂鬼第六十五）

すなわち、『論衡』訂鬼篇に據れば、「鬼」は「陽の氣」であり、「巫は陽の氣を含む」ので、「巫は鬼に黨す」と言い、「鬼」と「巫」は同類の輩であるとされる。「訂鬼」篇に記される「陽の氣」である「鬼」と、「詰」篇で言う竈の氣を吸い取る「陽鬼」とは、ほぼ同じものであると思われる。

續けて「訂鬼」篇はいう。「言」と「火」は同じ氣である、「童」は「陽」であるので、「童」から出る「妖言」すなわち「童謠・詩歌」も、「陽」である、と。それ故、「鬼巫は童謠に比し」とも言う。

以上に引用した『論衡』訂鬼篇からは、「鬼」と「巫」と「童謠・詩歌」とが、「陽の氣」によつて緊密に結びついている、という認識を読み取ることが出来る。「訂鬼」篇の議論を端的にまとめると、「鬼」・「巫」・「童謠・詩歌」は「陽の氣」に屬しているの、みな同類である、ということになる。

そこで、九頁に挙げた睡虎地秦簡「日書」詰篇をもう一度見れば、女子が「狂癡」して「歌」い、「陽鬼」が「樂みて之に従う」とある。これは、「狂」や「歌」が「陽の氣」と同類であり、それ故「陽鬼」が取り憑いた、と理解されていたのではないだろうか。

もしそうとするなら、睡虎地秦簡「日書」詰篇で「歌いて以て商を生ず」や『論衡』率性篇で「路に歌啼す」とされていた「狂」も、「巫」と同様、「陽の氣」を含んでいると認識されていたのではないだろうか。

まとめ

第二章で挙げた『史記』では、蒯通が「詳狂して巫と爲る」とされており、狂うことが「巫」となることの前提とされていた。また、『後漢書』では「齊巫」が「狂言」して、『漢書』では「狂女子碧」が、それぞれ死者の言葉も伝えていた。さらに、姚長は死に瀕して死者に「狂言」していた。

これら傳世文獻からは、「巫」と「狂」とが非常に密接な關係にあり、「狂」と死者も同様に密接な關係にあつたことが読み取れた。

第三章で挙げた睡虎地秦簡「日書」詰篇及び『論衡』訂鬼篇では、「巫」・「狂」ともに「陽の氣」を含んでいると考えられていた。そして、「陽の氣」を含むことは、同時に「鬼」と同類の輩となることでもあつた。つまり、「巫」も「狂」も、謂わば「鬼」の世界に屬する點で同質であると、當時の人々に認識されていたと考えられるのである。

第一章で確認したように、「巫」となるには、何らかの神祕體驗を経るとされていた。「巫」と「狂」が同質のものであるが故に、「巫」は神祕體驗を経る過程において「狂」の状態となる、と考えられていたのではないだろうか。

「巫」の持つ「狂」の側面は、「祝」・「宗」・「卜」・「史」などの他の宗教者には見られないものである。この神祕體驗としての「狂」が、「巫」を他の宗教者から差別化し、特徴付けていたのではないだろうか。それ故にこそ、第一章で挙げた「日書」置室門篇では、同じ「則光門」の占辭の中で、「狂」（睡虎地・甲）と「巫」（放馬灘秦簡）が入れ替わるように現れていたと考えられる。また、孔家坡漢簡の「則光

門」の占辭が、『隨州孔家坡漢墓簡牘』釋文の復元するように「巫と爲らざるば乃ち狂う」と讀むのであれば、睡虎地秦簡「則光門」及び放馬灘秦簡「則光門」の占辭と、同様の例とすることができるとある者が「巫」となる際、神祕體驗として「狂」を経ているが故に、「巫」にならなければあとは「狂」でいるしかない、と考えられたのであろう。

注

- (1) 狩野直喜『支那學文獻』(弘文堂書房、一九二七年)二二三～二九九頁。初出は、『哲學研究』一九一六年七月。
- (2) 狩野氏注(1)所掲書四〇～五七頁。初出は、『藝文』第八年第三號、一九一七年三月。
- (3) 狩野氏注(1)所掲書五八～七七頁。初出は、『藝文』第九年第六號、一九一八年六月。
- (4) 狩野氏注(1)所掲書二二三頁參照。
- (5) 狩野氏注(1)所掲書二九頁參照。
- (6) 狩野氏注(1)所掲書四八頁參照。
- (7) 狩野氏注(1)所掲書五六頁參照。
- (8) 『神道史研究』第二卷第五號、一九五四年。
- (9) 『巫系文學論』大學書房、一九六九年。
- (10) 『東海大學紀要文學部』四八、一九八七年。
- (11) 現在漢學家比較喜歡用來自最後一詞的 shamanism (薩滿教) 汎指世界各地的巫術、特別是東北亞和中南美的巫術、其中也包括中國的巫術、想憑這種跨文化的概念來解讀中國考古／藝術材料的視覺形象。(原文簡體字)(『先秦兩漢文字史料中的“巫”(上)』、『中國方術續考』中華書局、二〇〇六年、四一頁)。
- (12) 拙稿「古代中國に於ける宗教職能者の諸相——巫と祝宗ト史——」(菊谷龍太・瀧澤克彦編『東北アジア研究センター報告8號 身體的實踐としてのシヤマニズム』東北大學東北アジア研究センター、二〇一三年)。
- (13) M.Eliade, *Shamanism, Archaic Techniques of Ecstasy*, translated from the french by Willard R.Trask, Bollingen Series LXXVI, Published by Bollingen Foundation, New York, 1964, p.451-453. ミルチア・エリナーデ著・堀一郎譯『シヤーマニズム 下』(ちくま學藝文庫、二〇〇四年)、二四八～二四九頁。
- (14) 巫と記されるときこれをシヤマンと理解してさし支えないことは承認されよう。古代漢族の巫がシヤマンの特質である脱魂ないし憑依の宗教經驗を有したことが實證されない場合があるにせよ、それらを有したと蓋然的に推定されるアルタイ系民族の呪術者として胡巫の稱あり、また越巫等の名もいわゆる南方シヤマニズムを擔った宗教者であったと思われる。……それらに従事するときに忘我失神の現象が伴わなくても、巫として機能したはずである。しかしこの事は巫といつても眞正・純粹でないいわゆる假巫もまた存在したことを推測させる。同じような事態は他の民族社會のシヤマン(シヤマンと等値の諸種の呼稱をもつ術者 sorcerer) について見られるので、巫をシヤマンと譯して何ら支障はない。(宮川氏注(10)所掲書、二十五頁)
- (15) 矢田尚子「楚辭「離騷」の天界遊行について」(『東北大學中國語學文學論集』第6／7合併號、二〇〇二年)、十三頁。
- (16) それぞれの「日書」の出土状況については、工藤元男『占いと中國古代社會 發掘された古文獻が語る』(二〇一二年、東方書店)がまともっており、理解しやすい。
- (17) 一九七五年十二月、湖北省雲夢縣睡虎地の戰國末期から秦初にかけての一二基の墓群の中、一一號墓から發掘された。當該の一一號墓は小型

「日書」に見える巫と狂との關係について

の木郭墓で、青銅器・漆器・陶器などの随葬品が七〇件餘り、竹簡は總計一五五枚が出土した。なお「日書」は、甲種と乙種の二種類が出土している。墓主の名は「喜」。喜の生没年は、秦昭王四五年（前二六二年）から秦始皇三〇年（前二七一年）である。「喜」は生前、安陸御史・安陸令史・郡令史や郡の獄吏等の司法關係の職務を歴任した（睡虎地秦墓竹簡整理小組編『睡虎地秦墓竹簡』文物出版社、一九九〇年）。なお引用と竹簡配列番號は、工藤元男氏（『睡虎地秦簡よりみた秦代の國家と社會』創文社、一九九八年、「序章」一三頁）の指摘に従い、雲夢睡虎地秦墓編寫組『雲夢睡虎地秦墓』（文物出版社、一九八一年）に據る。

- (18) 放馬灘秦簡は、一九八六年、甘肅省天水市麥積區黨川鄉放馬灘の一號秦墓から發掘された。放馬灘は、天水市の東南約七〇キロメートルの秦嶺山脈の中に位置している。當該墓は、黨川營林所の房舎建造に伴う基礎工事の際、四基の棺椁を持つ墓と共に、發見された。その後發掘調査は、三ヶ月に渡って行われ、大小併せて一四基の墓が發掘された。一四基のうち、一三基は秦墓で、一基が漢墓である。秦簡は、一四基の墓のうち最大のM一號墓から發掘された。M一號墓は、角が円い長方形の堅穴の土坑で、縦五メートル・横三メートル・深さ三メートルである。一棺一椁を備えており、多くの随葬品が發掘された。随葬品は、陶缶・陶壺・漆耳杯・漆盤・漆樽などが主なもので、木板地圖・竹簡文書・算籌なども共に出土した。竹簡は、全てM一號墓から出土し、全四六一枚で、保存状態は良い。竹簡の内容は、「日書」甲種七三枚・乙種三三八一枚・「志怪故事」七枚である。M一號墓の下葬年代について、甘肅省文物考古研究所編『天水放馬灘秦簡』（中華書局、二〇〇九年）は、「八年八月己巳」と記された竹簡があることから、約前二三九年から始皇帝統一前までの間とする。しかし、海老根良介氏（『放馬灘秦簡鈔寫年代蠡測』『簡帛』第七輯、二〇一二年）は、當該簡中での「罪」と「辜」と「黔

首」・「殿」と「也」字の使用狀況を検討し、當該簡を統一後の秦代の鈔本であるとする。張德芳主編・孫占宇著『天水放馬灘秦簡集釋』（甘肅文化出版社、二〇一三年。以下『集釋』と略稱する。）は、「此二詞（字）（黔首）・「殿」を指す一引用者注）皆是秦統一前已有的用詞（字）、或是後來才被始皇帝定爲標準用詞（字）推行全國的、與我們的判斷并不矛盾」とする。

- (19) 一九九八年から二〇〇〇年にかけて、湖北省隨州市で、一五基の前漢墓が發見・發掘された。孔家坡漢墓は、隨州の北東、町の中心から二五キロメートル離れたレンガ工場の土取り場の敷地内に位置している。「日書」は、そのうちのM八號墓から出土した。同時に出土した木牘から、當該墓は前漢・景帝の後元二年（前一四二年）が下葬年代とされる。（湖北省文物考古研究所隨州考古隊編『隨州孔家坡漢墓簡牘』文物出版社、二〇〇六年）

- (20) 『睡虎地秦簡「日書」乙種には、「斗、利祠及行賈買市、吉。取（娶）妻、妻爲巫。生子、不到三年死。不可攻。[88上段]』とある。甲種「可以攻伐」の部分で、乙種では「不可攻」に作っている。

- (21) 翼、利行。不可賊。以祠、必有火起。取（娶）妻、必棄。生子、男爲見、女爲巫。[89上段]（睡虎地・乙）

- (22) 『隨州孔家坡漢墓簡牘』に「（翼）、…（斷簡）…□（起）。取（娶）妻、妻棄。司賊。以生子、爲巫、男爲見（覘）。可以□門牘。[75]』とある。なお「爲巫」について、注釋は「爲」字前可能訛脫了「女」字。古稱女巫爲巫，男巫爲覘。」とする。

- (23) 工藤元男『睡虎地秦簡よりみた秦代の國家と社會』第六章 先秦社會の行神信仰と禹（創文社、一九九八年）二一三頁、參照。初出は、「埋もれていた行神―主として秦簡『日書』による―」（東京大學『東洋文化研究所紀要』第一〇六冊、一九九八年）。なお、「門」が、城壁では

なく、各屋敷の門を指すとする見方もある。(大櫛敦弘「雲夢秦簡」日書にみえる「困」について、『中國—社會と文化』第二號、一九八七年)

(24) 『天水放馬灘秦簡』は「奴」と釋文するが、『集釋』に従い「好」と解釋する。

(25) 王輝『《天水放馬灘秦簡》校讀記』簡帛網、二〇一三年五月九日。
(http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=1278) 及び大西克也

「毘」也」の交替—六國統一前後に於ける書面言語の側面」(『中國出土資料研究』第二號、一九九八)に従い、「毘」を「也」と解釋する。

(26) 『睡虎地秦墓竹簡』注釋は「柎、疑讀爲施，《儀禮·士昏禮》:「纁裳緇施。」注:「施謂緣、施之言施、以緇緣裳。」施衣裳、衣裳鑲邊、這是一種比較考究的衣服。」とする。

(27) 『隨州孔家坡漢墓簡牘』注釋は「施、《禮記》祭統「勤待命、施於烝彝鼎」、注「施、猶著也」。施衣裳、謂衣有佩著。」とする。

(28) 屈門、其主必昌富、婦人必宜疾、是謂鬼夾之「乙8」門。三歲更。「乙9+13下段」(放馬灘)『集釋』に據る)

(29) 『隨州孔家坡漢墓簡牘』注釋は「媯、嫉妬。《廣韻·遇韻》:「媯、媯妬也。女子妬男子。」とする。

(30) 孔家坡簡漢の占辭にも「□□□□(高門、宜家)。五歲弗更、其主爲巫、有夭(妖)。「298上段」とあり、睡虎地秦簡とほぼ同じである。

(31) 『隨州孔家坡漢墓簡牘』の注釋は「史、疑借作「更」。」とする。

(32) 『隨州孔家坡漢墓簡牘』の注釋は、「不」下脱「一」死」字。とする。

(33) 上記のほか「爲巫」の用例は、以下に挙げる「盜者」篇にも見ることができ。しかし「盜者」篇の用例は、「巫と爲る」ではなく、「巫爲り」と讀むべき用例であると思われる。「甲亡、盜在西方、一字閒之、食五口、其疵其上得: (斷簡) : 其女若母爲巫、其門西北出、盜三人。

「日書」に見える巫と狂との關係について

「乙8」(睡虎地・乙)・「辰、蟲毘(也)。以亡、盜者從東方入、有從出取者、臧谿谷節內中、外人毘(也)。其爲人長頸小首小目、女子爲巫、男子爲祝名。「甲34」(放馬灘)・「辰、□(蟲)也。……□中、□於器間。其盜女子也、爲巫、門西出。「371」(孔家坡)。

(34) 狩野氏注(一) 所掲書四一〜四三頁參照。

(35) 注(12) 所掲書拙稿參照。

(36) 『國語』楚語下で、觀射父が楚の昭王の下問に答えて「非此之謂也。古者民神不雜、民之精爽不攜貳者、而又能齊肅衷正、其智能上下比義、其聖能光遠宣朗、其明能光照之、其聰能聽徹之。如是則明神降之、在男曰覲、在女曰巫。」と言う。(徐元誥撰『國語集解(修訂本)』(中華書局、二〇〇二年)に據る。)

(37) 以下の『國語』楚語の原文は注(36) 參照。

(38) 中華書局、一九九五年。

(39) 朱漢民・陳松長主篇『嶽麓書院藏秦簡(壹)』(上海世紀出版股份有限公司・上海辭書出版社、二〇一〇年)「占夢書」には、「夢蛇入人口、青不出、丈夫爲祝、女子爲巫。「18正」とあり、「占夢書」でも夢と「巫」の關係が示されている。しかし同時に、祝と夢との關係も示されている。この點については、今後の検討課題としたい。

(40) 百衲本『史記』に據る。

(41) 上掲の副通は、いわゆる「陽狂」の例である。「陽狂」については、矢嶋美都子氏『佯狂—古代中國人の處世術』(汲古書院、二〇一三年)・佐藤保編『鳳よ鳳よ—中國文學における(狂)—』(汲古書院、二〇〇九年)、及び塚本信也氏『佯狂』とその周邊』(『集刊東洋學』第一〇八號、二〇一三年)を參照。

(42) 百衲本『後漢書』に據る。

(43) 百衲本『晉書』に據る。

(44) 吳幼帝即位、諸葛恪輔政、孫峻爲侍中大將軍。恪強復傲物、峻險側而

好權、鳳皇三年、恪攻新城無功而還、峻將以幼帝響恪而殺之。其日恪精神擾動、通夕不寐。張約騰裔、以峻謀告恪。恪曰、「豎子其何能爲。不過因酒食、行酖毒耳」。將親信人、以藥酒自隨。恪將入、畜犬追銜其衣裾、不得去者三。恪顧拊犬頭曰、「怖那無苦也」。既入、峻伏兵殺之。峻

後病、夢爲恪所擊。狂言常稱見恪、遂死。出『冤魂志』。(『法苑珠林』

〔高麗大藏經に據る〕卷九四「酒肉篇第九三」)

(45) 『論衡』からの引用は、黃暉『新編諸子集成 論衡校釋』(中華書局、一九九〇年)に據る。

(46) 「狂」だけではなく「巫」も鬼を見ることについては、例えば、『抱朴子』論仙篇に「或云見鬼者、在男爲覘、在女爲巫、當須自然、非可學而得。」とある。

(47) 「詰」篇については、大川俊隆氏「雲夢秦簡『日書』「詰篇」初考」(『大阪産業大學論集人文科學編』八四號、一九九五年)、大野裕司氏「睡虎地秦簡『日書』における神靈と時の禁忌」(『中國出土資料研究』第九號、二〇〇五年)参照。

(48) 劉樂賢氏(『睡虎地秦簡秦簡日書研究』文津出版社、一九九四年、二四二頁)は、「按：鄭剛云：『不、丕古通。』可備一說。」と言う。

(49) 『睡虎地秦墓竹簡』の注釋は、『荀子・王制』注：「商謂商聲、哀思之音。」とする。

(50) 吳小強氏(『秦簡日書集釋』嶽麓書社、二〇〇〇年、一四二頁)は、「女孩子不瘋不傻、忽然用不熟練的商音(哀思之音)唱歌、這因爲陽鬼喜歡這個姑娘而附到了她身體上。從北面的牆下采集來十四個花瓣、燒掉後、把灰燼放到食物上喫下去、鬼就會離開姑娘的身體。」(原文簡體字)とする。

(付記)

本論文は、平成二十六年年度科學研究費助成事業・若手(B)課題番號二六七七〇一二六「出土資料「日書」に見られる「巫」の研究」による成果の一部である。