

漢代巫鬼崇拝及びその六朝鬼神文学に対する影響

普 慧

1. はじめに

「巫鬼道」は漢代に盛んになった民間崇拝の一つとして重要である。それは、後漢末以降に形成された道教の重要な基礎となった部分があるとともに、その後の文学創作、とくに鬼神筆記小説に深い影響を与えた。

「巫鬼」は、巫文化系の分枝の一つとして重要であり、シャーマンの職業的技能によって形成された散在的な別派である。その思想と技術の淵源は上古の祖先崇拝にもとづく。祖先崇拝は二層に分かれる。一つは、三皇五帝や禹、契、后稷のような氏族共通の元祖あるいは英雄である。もう一つは、近親すなわち直系親族、一般的には祖と父の二代である。前者は神に発展し、天界に上昇するとされることが多い。後者は一般的に鬼に変化し^{*1}、墓場の地下に入る。夏、商、周の三代では、祖先崇拝が活発になり、それは主として喪葬と祭祀に表現された。孔子は「生けるには、之に事ふるに礼を以てし、死せるには、之を葬るに礼を以てし、之を祭るに礼を以てす」と言う^{*2}。また「鬼神の徳たるや、其れ盛んなるかな。之を視れども見えず、之を聴けども聞こえず、物を体して遺さざるに、天下の人をして斉明盛服して以て祭祀を承けしむ。洋洋乎として其の上に在すが如く、其の左右に在すが如し」と言う^{*3}。春秋の時の劉康公もこう言っている。「国の大事は、祀と戎とに在り」と^{*4}。『礼記』「祭統」に「凡そ治人の道は、礼に急なるは莫し。礼に五経有りて、祭より重きは莫し」とある^{*5}。しかるに喪葬の祭祀活動の儀式や規範などは、はじめは巫覡や祝史らによって制定され行われた。『易』「巽」に「史巫を用いること紛若たり、吉、咎無し」とあり、その孔穎達疏に「史は祝史を謂ひ、巫は巫覡を謂ふ。並びに是れ鬼神に接事するの人なり」とある^{*6}。言わば「絶地天通」^{*7}の時代に、巫覡や祝史は祭祀を手段として人と鬼神との通行をつける仲介あるいは mediator であった^{*8}。それらは、家と国の社会生活と精神崇拝において大きな作用を発揮していた。春秋戦国時代、人文的な思潮と理性主義が次第に思想・文化界の主流となっていき、巫覡の社会的地位は急激に下落していき、ついには民間と四夷の中に置かれた。ここにおいて、巫覡の天神に通じる特権は容赦なく剥奪され、残されたものは鬼魅に通行する術術だけとなった。かくして招魂、引魂、弄鬼、遣鬼、驅鬼といった巫術によってシャーマン崇拝^{*9}を推し広げ、巫覡が生存する技法にはぐくんだ。こうして、巫覡は鬼魅とかたく一つにまとめられたのであった。それゆえ王充は「巫は鬼に党す。故に巫なる者は鬼巫なり」と言う^{*10}。さらには「巫はすなわち鬼である。……巫と鬼は同物異名に

注 1…『礼記』「祭法」「人の死するを鬼と曰ふ」。『十三経注疏』下冊 1588 頁。『礼記』「祭義」「衆生は必ず死す、死すれば必ず土に帰る、此れを之れ鬼と謂ふ」。『十三経注疏』下冊 1595 頁。『説文解字』巻九上「人の帰する所を鬼と為す」。鬼神が合わせて言われる場合は、主に鬼のことである。鄭玄「人の神を鬼と曰ふ」と。『論語注疏』、『十三経注疏』下冊 2463 頁。

注 2…『論語』「為政」、朱熹『四書章句集注』55 頁。

注 3…『中庸』第十六章、『四書章句集注』25 頁。

注 4…『左伝』「成公十三年」、『十三経注疏』上冊 199 頁。

注 5…『礼記注疏』巻第四十九「祭統」、『十三経注疏』下冊 1602 頁。

注 6…『周易注疏』巻九、『十三経注疏』上冊 69 頁。

注 7…『尚書』巻十二「呂刑」「乃ち重黎に命じて、絶地天通して、降格する有ること罔からしむ。孔伝、堯は羲和に命じて世よに天地四時の言を掌って、人神をして擾れず、各おの其の序を得しむ、是れを絶地天通と謂ふ。言ふところは天神に

降る地有る無く、地祇は天に至らず、相ひ干さざるを明らむ、と。』『十三經注疏』上冊 248 頁。

注 8… 韋昭解『国語』卷十八「楚語下」に「昭王は觀射父に問うて曰はく、周書に所謂の重黎は実に天地をして通ぜざらしむる者とは、何ぞや。若し然ること無くんば、民は將た能く天に登らんか。対へて曰はく、此の謂に非ざるなり。古は民と神と雜へず、民の精爽にして憊貳ならざる者、而して又た能く齊肅衷正たり。其の知は能く上下に比義し、其の聖は能く光遠に宣朗し、其の明は能く之を光照し、其の聰は能く之を聴徹す、是の如くんば則ち明神は之に降る。男に在りては覲と曰ひ、女に在りては巫と曰ふ。是れ制神の位に処すること主に次せしむるなり。」宋の王昭禹『周礼詳解』卷一「太宰上」に「一に曰く、祭祀して以て其の神を馭すと。詳解、祭祀して以て其の神を馭すとは、礼を以て之を馭するなり。』『四庫全書』第 91 冊 206 頁下。

注 9… シャーマン (Shaman)、中国語「巫師」、ツングース語 (Tungus) の司祭 (smān) の意。サンスクリットでいう śramaṇa (パーリー語 samana、勤息の意)。当該字の字根 sam は、興奮状態における陶醉舞踊の意。

注 10… 『論衡』「訂鬼」、『論衡校釈』第 3 冊 944 頁。

すぎない」と断ずる研究者すらいる *11。

春秋戦国時代、魯文化の代表たる儒家は、「鬼神」崇拝に対して敬遠する態度を表明した。孔子は「怪、力、乱、神を語らず」*12、「鬼神を敬して之を遠ざく」*13 と言う。孟子は完全に鬼神を避けて語らない。『孟子』には「鬼神」という文字は見いだせない。北方で鬼神に対する懐疑や否定の思潮が流れていた一方で、宋や楚の一带に長く活動していた墨翟は *14、むしろ鬼神崇拝を大いに提唱した。

昔の聖王禹、湯、文、武は、天下の百姓を兼愛し、率あるに天を尊び鬼に事ふるを以てす。其の人を利すること多し。故に天は之を福し、立てて天子と為らしめ、天下の諸侯は皆な之に賓事せり。暴王桀、紂、幽、厲は、天下の百姓を兼悪し、率あるに天を誦め鬼を侮るを以てす。其の人を賊すること多し。故に天は之に禍し、遂に其の国家を失はしめ、身死して天下に戮と為り、後世の子孫は之を毀ち、今に至るまで息まず。*15

墨子の考えでは、三代の聖王たちが天下の百姓を「兼愛」するのは、「尊天事鬼」つまり鬼神崇拝による。それゆえ「天は之を福す」、天下を太平にした。しかるに商周の暴王が天下の百姓を「兼悪」するのは、「誦天侮鬼」による。それゆえ「天は之を禍す」、国家を失わせ、身は死して名は毀たれ、後人から唾された。墨子からすると、帝王について「兼愛」は「尊天事鬼」、「兼悪」は「誦天侮鬼」なのである。これが「聖王」か「暴王」かの基準になっている。墨子は明らかに鬼神崇拝を政治的理想と処世態度の第一に置く、鬼神政治を推進せんとする理論家であった。「明鬼下」でこう強調する。

嘗て鬼神の能く賢を賞すること暴を罰するが如く若り。蓋し本と之を国家に施し、之を万民に施す。実に国家を治むる所以、万民を利するの道なり。是を以て吏治官府の潔廉ならざる、男女の無別を為す者、鬼神之を見はず。民の淫暴寇乱盜賊を為すに、兵刃毒藥水火を以てするも、退きて人を罪する無く、道路において人の車馬農裘を奪って以て自ら利する者、鬼神有りて之を見はず。是を以て吏治官府は敢て潔廉ならずんばならず、善を見れば敢て賞せずんばならず、暴を見ては敢て罪せずんばならず。*16

墨子の鬼神はキリスト教の神 (The God) に幾分似ており、遍在 (omnipresence) と全知 (omniscience) と全能 (omnipotence) の力を備え、善悪を弁別し、賞罰を明らめ、官民の社会活動をうまく監督し、規律正しい社会秩序を確立させる。これに基づき、墨子は鬼神を限りなく拡大させて、「人鬼」だけでなく、「天鬼」つまり山水自然にも「鬼神」があるとした *17。墨子は

より身自ら善を行ひ、化を人に垂れ、言語教戒を假らず、威刑恐逼を須ひず、下に在っては自然として観化して服従す。』『十三經注疏』36頁。

注 20…『列子』「説符」、『列子集釋』260頁。

注 21…『呂氏春秋』卷十「孟冬紀」、『呂氏春秋集釈』230頁。

注 22…『史記』卷二十八「封禪書」、第4冊1399頁。

注 23…『漢書』卷二十八「地理志下」、第6冊1666頁。

注 24…桓譚『新論』「言体」、14頁。

注 25…洪興祖『楚辭補注』卷二、79頁。

注 26…『史記』卷二十八「封禪書」、第4冊1378頁。

注 27…同前、1378~1379頁。

2. 巫鬼文化の二領域—社会の上層と下層

先秦時代、荆楚地区の巫鬼崇拜文化は次第に北へと蔓延し、江淮などの地にも浸潤した。一方、北方の齊の地は、もと姜太公呂望の封地である。呂望は武王が紂を放伐するのを助けたが、神鬼を操る術を多用したという。もとの燕齊の地は鬼神巫風が非常に盛んだった。漢代には、巫鬼の術士は主に二つの領域で頻繁に活動していた。

第一に、巫鬼の術士たちは社会の上層におり、最高統治者の鬼神信仰の好みや政治・生活・感情などにおける一次的な失意感につけこんで、色々な手で接近して、マジックを弄して上層の人物を騙していった。

漢初、高祖劉邦は先秦からの鬼神祭祀の伝統の影響を受けて、次のような詔を下した。

吾れ甚はだ祠を重んじ祭を敬ふ。今ま上帝の祭及び山川諸神の当に祠るべき者、各おの其の時礼を以て之を祠ること故の如くせん。^{*26}

鬼神への祭祀活動を効果的におこなうために、劉邦の帝国では中央及び地方政府の管理機構に「巫官」を復活させた。

天下已に定まって…、長安に祠祝官、女巫を置く。其の梁巫は、天、地、天社、天水、房中、堂上を祠るの属。晋巫は、五帝、東君、雲中君、司命、巫社、巫祠、族人、先炊を祠るの属。秦巫は、社主、巫保、族累を祠るの属。荆巫は、堂下、巫先、司命、施糜を祠るの属。九天巫は、九天を祠る。皆な歳時を以て宮中に祠る。其の河巫は河を臨晋に祠り、而して南山巫は南山と秦中を祠る。秦中なる者は、二世皇帝なり。各おの時日有り。^{*27}

この祭祀システムは恵帝・文帝・景帝をへて武帝にまで続き、しかも不断に拡充された。

高祖の受命より、郊祀祈望は、世よに増す所有りて、武帝は尤も鬼神を敬ひ、時に於いて盛んなり。^{*28}

今の天子初めて即位するや、尤も鬼神の祀を敬す。^{*29}

漢の武帝の時代には、帝国の巫鬼の風は社会生活の色々なところに広がり、地方で猖獗をきわめたばかりか、政治文化の中心たる長安でも勢いを伸ばした。これより先、秦の開国にあつて、燕齊の術士は「鬼神の事に依る」という巫術

で秦の始皇を誘惑した。漢武の時代に至って、そうした巫鬼道の術士はリスクをいとわず、「鬼神方」を以て次々と現われて武帝をたぶらかした。

史料によると、武帝時代の巫鬼道の術士の上層における活動には、明らかな特徴がある。それは壇や台を建てて祭祀し、それによって鬼道を開通させる点である。

亳の人なる薄誘忌は秦一方を祠らんことを奏して曰はく、天神の貴き者は秦一、秦一の佐を五帝と曰ふ。古者天子は春秋を以て秦一を東南の郊に祭り、太牢具を用い、七日にして、壇を為って八通の鬼道を開く、と。是に於いて天子は太祝をして其の祠を長安の東南郊に立てて、常に奉祠せしむること忌の方の如くす。^{*30}

上は遂に雍に郊し、隴西に至って、西のかた空桐に登り、甘泉に幸す。祠官の寛舒等をして秦一の祠壇を具へしめ、壇に薄忌の秦一壇を放き、壇は三垓なり。五帝壇をば其の下に環居し、各おの其の方の如くし、黄帝は西南とし、八通の鬼道を除く。^{*31}

壇を建てるのは天からの距離を近づける目的であり、上天の神に通じさせようとするものである。高きに登って遠く眺めることで、その神聖性と神秘性を高める。巫鬼方士による壇や台に登るやり方は、武帝を魅了したようである。

其の明年、齊の人なる少翁は鬼神方を以て上に見ゆ。上に幸する所の王夫人有り。夫人卒し、少翁は方蓋を以て夜に王夫人及び竈鬼の貌を致して云ひ、天子は帷中より焉を望見す。是に於いて乃ち少翁を拜して文成將軍と為し、賞賜すること甚はだ多く、客礼を以て之を礼す。文成言ひて曰はく、上は即ち神と通ぜんと欲するも、宮室の被服は神に象るものに非ずんば、神物は至らず、と。乃ち雲気車を作画し、各おの勝日を以て車を駕して悪鬼を辟するに及ぶ。又た甘泉宮を作り、中に台室を為り、天、地、太一の諸鬼神を画き、而して祭具を置きて以て天神を致す。居ること歳餘、其の方は益ます衰へ、神は至らず。乃ち帛書を為りて以て牛に飯はし、知らずと詳り、言ひて曰はく、此の牛の腹中に奇有り、と。殺し視て書を得れば、書の言は甚はだ怪なり。天子其の手書を識れば、其の人に問ふ。果して是れ偽書なり。是に於いて文成將軍を誅し、之を隠す。^{*32}

是に於いて天子は又た玉印に刻して曰はく、天道將軍と。使をして羽衣を衣せて、夜に白茅の上に立たしむ。五利將軍も亦た羽衣を衣て、夜に白茅の上に立って印を受け、以て臣ならざるを示す。而して「天道」を佩ぶる者は、且つ天子の道の天神と為す。是に於いて五利は常に夜に其の家に祠し、以て神を下ろさんと欲す。神未だ至らずして百鬼集へり。然らば頗る

注 28…応劭撰『風俗通義』、『風俗通義校注』350頁。

注 29…『史記』卷二十八「封禪書」、第4冊1384頁。

注 30…『史記』卷十二「孝武本紀」、第2冊456頁。卷二十八『封禪書』では、司馬遷は亳人薄誘忌を謬忌につくり、「秦一」を「太一」につくる。

注 31…『史記』卷十二「孝武本紀」、第2冊469頁。

注 32…『史記』卷二十八「封禪書」、第4冊1387~1388頁。

能く之を使ふ。^{*33}

注 33…『史記』卷二十八「封禪書」、第 4 冊 1391 頁。

注 34…呂思勉『秦漢史』、上海古籍出版社 1983 年、810 頁。

呂思勉は「漢武が信じた神君とは巫であり、孫皓もやはり巫覡を信じて敗れた」という^{*34}。武帝は巫鬼の術士のマジックを何度か見抜ぬき、容赦ない懲罰を加えたとはいえ、そこから教訓をくみ取ることはなかった。

巫鬼道の術士は神に通ずる性質を持つため、皇帝は巫鬼によって長生を得ようとした。王侯や後宮ではおなじ巫鬼に借りて権力や寵愛を得ようとした。こうしたやり方は裏側でおこなわれ、相互に攻撃し合うが、多くは呪詛の術を主とする。例えば、漢武帝の第五子たる広陵王劉胥は、漢の昭帝の時に巫鬼を使って篡位をはかった。

始め昭帝の時、胥は上の年少にして子無きを見て、覬欲の心有り。而して楚地に巫鬼あり、胥は女巫の李女須を迎へて、神（鬼）を下して祝詛せしむ。女須泣いて曰はく、孝武帝 我に下る、と。左右皆な伏す。言へらく、吾は必ず胥をして天子たらしむ、と。胥は多く女須に錢を賜ひ、巫山に禱せしむ。昭帝の崩ずるに会ひ、胥曰はく、女須は良巫なり、と。牛を殺して塞禱す。昌邑王に徴せらるるに及んで、復た巫祝をして之を詛せしむ。後に王廢せられ、胥は浸ます女須等を信じ、数たび錢物を賜予す。宣帝即位して、胥曰はく、太子の孫は何を以て反って立つを得たる、と。復た女須をして祝詛せしむること前の如し。又た胥の女は楚王延寿の後弟の婦と為り、数たび相ひ饋遺し、私書を通ず。後に延寿は謀反に坐して誅せられ、辞は胥に連及す。詔有りて治むる勿く、胥に黄金前後五千斤を賜ひ、它器物も甚はだ衆し。胥は又た漢の太子を立つるを聞いて、姬南等に謂って曰はく、我終に立つを得ず、と。乃ち止めて詛せず。後に胥の子南利侯宝は殺人に坐して爵を奪はれ、広陵に還歸するに、胥の姫の左修と姦す。事発覺して、獄に繋がれ、市に棄てらる。相勝之は、王射陂の草田を奪ひて以て貧民に賦せんことを奏し、奏して可^{ゆる}さる。胥は復た巫祝をして詛せしむること前の如くす。^{*35}

注 35…『漢書』卷六十三「武五子伝」、第 9 冊 2760~2761 頁。

注 36…レヴィ・ブリュル (Lévy-Bruhl) 『原始的思維』丁由訳、商務印書館 1997 年、378 頁。

注 37…『戦国策』卷二十一「趙策・趙太后新用事」、『戦国策箋証』1232 頁。

広陵王劉胥が招請したのは、楚から来た女巫師の李女須であった。「巫師がおこなえた巫術は数えられないほど多かった」とはいうが^{*36}、ここで李女須が採用したのは巫術の伝統的な呪詛術であった。呪詛術は古く巫祝の祭祀する祈禱に来源し、「祭祀には必ず之を祝す」という^{*37}。これは、人類の古い文明の言葉と声の力に対する崇拜と信仰の必然的な結果である。特殊な言語と声で祈禱することによって、神霊を喜ばせ、神霊の意志を抑えたり変えたりすることができると信じられた。カッシーラ (Ernst Cassirer) によれば、「巫術の呪語は自然を支配し、呪語は自然的存在とその過程にそなわる規則を変更できる。

「識語あるいは銘刻は輝きを引き出すことができる」。さらに呪語は「神祇に対して無限な威力となり、その考えを変えるように迫る」*³⁸。人のあらゆる崇拜・信仰活動の儀式はすべて巫覡が操作した。上古の中国では、祭祀活動の範囲が拡大するにつれ、次第にその内容も豊富になり、祭祀を司る巫覡の職能も多様かつ特徴的となっていた。巫覡の中から宰、宗、祝、史、卜、士などが分かれ出て*³⁹、分業が明瞭になっていった。中でも巫祝は、祈祷と歌唱を司った。当初、巫祝の禱辞の内容は善意的であり、主に延年益寿や家内安全を祈るものだった。ところが巫祝の地位が下降し、下層社会に奉仕するようになるにつれ、その法術はだんだんと「呪」が「祝」にとってかわった*⁴⁰。そのため、悪意の詛呪が巫術の中で増え始めた。例えば『尚書』「無逸」に「民は、否なれば則ち厥の心は違怨し、否なれば則ち厥の口は詛祝す」とあり、その孔穎達疏に「詛祝とは、神明に告げて殃咎を加ふるを謂ふなり。言を以て神に告ぐ、之を祝と謂ふ。神に殃を加ふるを請ふ、之を詛と謂ふ」とある*⁴¹。「神明に告げて殃咎を加ふ」ことが、詛呪術に特有の手段である。漢字の「福」「祐」「祈」「祉」などの字は*⁴²、つとに殷の甲骨文に現われるが*⁴³、「禍」「祟」などの字は*⁴⁴、登場するのがおそい。神霊は公正の象徴であり、秋毫を洞察する眼力がある。下層の巫祝が従事する仕業は、多く神霊の善意に背いており、神明の支持を得ることはむずかしい。このため、現実の社会生活において、巫祝たちの詛呪術は神明を避けて鬼魅に向かい、鬼魅によって詛呪される対象に害を加えるようにならざるを得ない。韓非子は統治者の徳行から話を始めつつ、こんなことを述べている。

凡そ所謂る「祟」なる者は、魂魄去りて精神乱れ、精神乱るれば則ち徳無し。鬼人に崇らざるば則ち魂魄は去らず、魂魄去らざるば精神は乱れず、精神の乱れざる、之を有徳と謂ふ。上盛んに蓄積して鬼其の精神を乱さざれば、則ち徳は尽ごとく民に在り。*⁴⁵

韓非の考えでは、「祟」というものは、人の魂魄が肉体から離れて人の精神を錯乱させることであり、「祟」をおこなう主は「鬼」、「鬼」を操縦する者は巫である。つまり、巫覡は、鬼を使って祟りをなし呪詛された人の魂魄を身体から引き離して死に至らしめるような、人々が普段の生活で最も恐れる法術をおこなうのである。「人の死は、すべてシャーマンが「注定」すれば必ず死ぬ。……この「注定」とは、生者が死者の靈魂の助けにより、あるいはその助けがなくても、それを実現する」*⁴⁶。女巫李女須が使用したのは、こうした神鬼によって害を与える詛呪術であった。しかし、彼女の詛呪は実害をおこさなかったばかりか、逆に劉胥一家に災禍を招くこととなった。明らかに、女巫の目的は詐欺であった。これより前、漢武帝も術士の詛呪術を恨んだのである。

注 38…エルンスト・カッシーラ『神話思維』、黄龍保・周振選訳、中国社会科学出版社 1992 年、243 頁。

注 39…『周礼』「春官」、『礼記』「曲礼」、『説文』などによれば、祭祀儀式において、宗は、祭祀のルールを熟知し、氏族祭祀の対象・範囲・参加者とその等級を調整する。宰は、屠殺技術にすぐれ、犠牲の屠宰をおこなう。祝は、天音のようにすがすがしい声で朗唱でき、種々な音調が可能で、祈祷と朗唱を担う。史は、文字文章にすぐれ、物知りで、祭祀活動の内容と過程の記録を担う。卜は、吉凶を明察し、祭祀の時の占トを担う。士は、武芸にすぐれ、祭祀の時の保衛・安全管理を担う。巫は、歌舞にすぐれ、祭祀の時に神霊を喜ばせる舞踏をおこなう。

注 40…劉曉明『中国符咒文化大観』、百花洲文艺出版社 2003 年、355 頁。

注 41…『尚書注疏』卷十五『周書』「無逸」、『十三經注疏』222 頁。

注 42…「福」は『説文』「示部」に「福は、祐なり。示に従ふ、冨の声」とある。『左伝』「莊公十年」に「小信未孚、神弗福也」とある。「祈」は『説文』「示部」に「祈は、福を求むるなり。示に従ふ、斤の声」とある。『書』「召誥」に「王其徳之用、折天永命」とあり、「祐」は『説文』「示部」に「祐は、

助なり」と。『広韻』『宥韻』に「祐は、神助」と。「祉」は『説文』『示部』に「祉は、福なり」と。

注 43…羅振玉『殷墟書契前編』四・二三・一、宣統三年国学叢刊石印本。商承祚『殷契佚存』六二二、金陵大学中国文化研究所影印、民国 22 年。

注 44…『説文』『示部』に「禍は、害なり、神の福せざるなり」と。『説文』『示部』に「崇は、神禍なり。示に従ふ、出に従ふ」と。王筠『句読』に「鬼神の災禍を作すを謂ふなり」と。『集韻』『術韻』に「崇は、鬼神の厲を為すなり」と。『管子』『權修』に「上には龜策を恃み、好く巫医を用ふれば、則ち鬼神は驟まり崇る」と。『莊子』『天道』に「其の鬼は崇らず」と。

注 45…『韓非子』卷六「解老」、『韓非子集解』143 頁。

注 46…レヴィ・ブリュル『原始的思惟』丁由訳、354 頁。

注 47…『史記』卷四十九「外戚世家」、第 6 冊 1979 頁。『漢書』卷九十七上「外戚伝孝武陳皇后伝」では次のようにつくる。「初、武帝得立為太子、長主有力、取主女為妃。及帝即位、立為皇后、擅寵驕貴、十餘年而無子、聞衛子夫得幸、幾死者數焉。上愈怒。後又挾婦人媚道、頗覺。元光五年(130B.C.)、上遂窮治之、女子楚服等坐為皇后巫蠱祠

初め、上の太子たりし時、長公主の女を娶って妃と為せり。立ちて帝と為るや、妃は立ちて皇后と為り、陳氏を姓とするも、子無し。上の嗣と為るを得たりに、大長公主は焉を力むること有り、故を以て陳皇后は驕貴たり。衛子夫の大幸あるを聞き、恚って、幾んど死する者^{ことしば}数しばなり。上愈いよ怒る。陳皇后は婦人の媚道を挟れ、其の事頗る覺かる。是に於いて陳皇后を廢す。『索隱』按ずるに、『漢書』に云はく、「女子の楚服(人名)等、皇后の為に呪詛し、大逆無道なるに坐し、誅に相連する者は三百人」。^{*47}孝宣皇帝は、武帝の曾孫、戾太子の孫なり。太子史良の娣を納れ、史皇孫を生む。皇孫は王夫人を納れ、宣帝を生む。号して皇曾孫と曰ふ。生れて数月、巫蠱の事に遭ひ、太子、良娣、皇孫、王夫人皆な害に遇ふ。語は『太子伝』に在り。曾孫は襁褓に在りとも雖も、猶ほ坐して郡邸の獄に收繫せらる。而して邴吉は廷尉監と為り、巫蠱を郡邸に治め、曾孫の辜亡きを憐み、女徒をして復た淮陽の趙微卿、涓城の胡組更の乳養と作らしめ、私かに衣食を給ひ、視遇すること甚はだ恩有り。^{*48}

巫蠱とは、巫鬼道の邪術を使って人に害を加えるものである。漢の武帝は巫蠱の禍で、皇后を廢し息子を失ったため、ひどくこれを恨んでいた。『六韜』『上賢』に次のようにある。

七に曰はく、偽方異伎、巫蠱左道、不祥の言は、良民を幻惑すれば、王者は必ず之を止む。^{*49}

以上のことから、神鬼の驅使にせよ巫蠱呪詛にせよ、術士が人にひどく害を及ぼすとされていたことがわかる。したがって、最高統治者は必ず巫鬼の活動をコントロールしなければならない。でなければ、彼の統治に禍をもたらさないとも限らない。例えば、次は国に禍が及んだ例。

(景耀) 六年(263) 春、魏の相国晋文王は征西將軍鄧艾、征西將軍鍾会、雍州刺史諸葛緒、益州刺史師纂に命じて五道より蜀を伐たしむ。大將軍姜維は後主に表して、左、右車騎張翼、廖化を遣りて諸軍を督して分れて陽安関口及び陰平橋頭を護らしむることを求む。黄皓は巫鬼を信じて、敵の来らずと謂ひ、後主に其の事を寝むるを啓し、群臣は知らず。^{*50}

魏の大軍が蜀を伐ち、蜀臣の黄皓は巫鬼を崇敬して、敵は来ないと思い、劉禪はそのことをおさえこんだため、群臣に応戦の準備をさせなかった。かくて国は滅亡に至った。次は人に禍した例。

宋均、字は叔庠、南陽安衆の人なり。父の伯は、建武初に五官中郎將と為る。均は父の任を以て郎と為り、時に年十五にして、經書を好み、休沐せる日毎に、輒ち業を博士に受け、詩礼に通じ、善く論難す。二十餘に至つて、調せられて辰陽の長に補せらる。其の俗は学者少なく巫鬼を信ず。均は為に学校を立て、淫祀を禁絶し、人皆な之に安んず。^{*51}

(栞) 巴は徐州に使用して還り、再び豫章太守に遷る。郡土に山川の鬼怪多く、小人常に貨産を破つて以て祈祷す。巴は素より道術有り、能く鬼神を役す。乃ち悉ごとく房祀を毀壞し、姦巫を剪理し(李賢注:房は房堂を為つて祀る者を謂ふ)、是に於いて妖異は自ら消ゆ。百姓始め頗る懼れを為すも、終に皆な之に安んず。(李賢注:『神仙伝』に曰はく、時に廬山の廟に神有り、帳中に於いて人と言語し、飲酒して投杯し、能く宮亭湖中に風を分ちて、船行する者をして帆を挙げて相逢はしむ。巴は未だ十数日に到らざるに、廟中の神は復た声を作さず。郡中常に黄父鬼の百姓に害を為すを患ふるも、巴の到るや、皆な在る所を知らず、郡内に復たとは疾疫無し。)^{*52}

辰陽は湘西に位置し武陵郡に属する。豫章は、今の江西であり南昌が治所、これらの地は巫鬼信仰の重要な発源地であった。巫鬼の風が盛行すれば、必ずや妖異が巻き起こり、人々の生活や健康を損なうことになる。後漢の前期に、儒家思想の熏陶を受けた宋均と、黄老道を好む栞巴とがべつべつにこの二つの地の長官に任じられ、任地の巫鬼道に対して取り締まりと打撃を与えた。相違するのは、宋均の措置は、学校の建設で巫鬼の淫祀を禁絶したことだ。栞巴のやり方は、鬼神を役して房祀を退け、姦巫を斬殺した。このような強い打撃を与えることによって、その地の社会を安定させ、風俗を変えて、人々の日常を落ち着かせることができた。しかし、巫鬼信仰は江淮、荆楚、巴蜀一帯で根深く、彼らのような儒教化や黄老道化では、完全に取り去れるものではなかった。

巫鬼の術士の活動地の第二に、社会の下層として政治文化の中心から離れた四夷では、もともと鬼神信仰が盛んで、巫鬼道の術士はみずからの鬼神信仰を推し広げ、民衆を怖がらせつつ人心を掌握した。

楚には江漢川沢山林の饒有り、江南の地は広く……巫鬼を信じ、淫祀を重んず。而るに漢中の淫失にして枝柱たること、巴蜀と俗を同じうす。^{*53}
陳国は、今の淮陽の地なり。……祭祀を好み、史巫を用ひ、故に其れ巫鬼を俗とす。^{*54}

(西南) 夷人の大種を昆と曰ひ、小種を叟と曰ふ。……故に南人は軽んじて禍變と為し、此を恃む。其の俗は巫鬼を徴し、盟詛を好み、投石結草して、官には常に盟詛を以て之を要む。^{*55}

祭祀詛、大逆無道、相連及誅者三百餘人。楚服梟首於市。使有司賜皇后策曰:‘皇后失序, 惑於巫祝, 不可以承天命。’」『漢書』第12冊 3948頁。

注 48…『漢書』卷八「宣帝紀」、第1冊 235頁。

注 49…『六韜』卷一、『四庫全書』第726冊 15頁。

注 50…常璩『華陽国志』卷七「劉後主志」、『華陽国志校注図補』423頁。

注 51…范曄『後漢書』卷四十一「鍾離宋寒列伝」、第5冊 1411頁。

注 52…『後漢書』卷五十七「栞巴伝」、第7冊 1841頁。

注 53…『漢書』卷二十八「地理志下」、第6冊 1666頁(前出)。

注 54…同前、第1653頁。

注 55…『華陽国志』卷四「南中志」、247-248 頁。

注 56…同前、第 259-260 頁。

注 57…『後漢書』卷八十六「南蛮西南夷列伝」、第 10 冊 2845 頁。

注 58…『通典』卷一八七「边防三夜郎国」、第 5 冊 5052 頁。

注 59…『華陽国志』卷九「李特雄期寿勢志」、483 頁。

注 60…『太平御覧』卷一七二「州郡部・嶺南道・桂州」、第 1 冊 839 頁。

注 61…元好問「過晋陽故城書事」、施国祈『元遺山詩集箋注』、人民文学出版社 1958 年、201 頁。「南人鬼巫好襍祥、万夫畚鍤開連岡。」

注 62…『太平御覧』卷七八九「四夷部・南蛮暴蛮等部落」、第 4 冊 3495 頁。

注 63…『新唐書』卷二一、第 20 冊 6314 頁。

注 64…『十三經注疏』上冊 1268 頁。

注 65…孫希旦『礼記集解』卷六、153 頁。

注 66…趙麟『因話録』、『四庫全書』第 1035 冊 497 頁。

牂柯郡、……俗は鬼巫を好み、禁忌多し。*56

牂柯の地は雨潦多く、俗は巫鬼禁忌を好み、畜生寡なく、又た蚕桑無し。故に其の郡は最も貧し。*57

夜郎国（今の夜郎、播川、犍てて郡と為すは即ち其の国なり）、……其の地は雨潦多く、俗は巫鬼禁忌を好む。畜産寡なく、又た蚕桑無し。故に最も貧し。*58

李特、字は玄休、……祖世は本巴西宕渠の賈民。種党は勁勇、俗は鬼巫を好む。漢の末、張魯は漢中に居り、鬼道を以て百姓を教へ、賈人は敬信す。天下の大乱に値り、巴西の宕渠より移って漢中に入る。*59

『始安記』に曰はく、呉越の境、其の人は劍を好み、死を軽んじ生に易ふ。火耕水耨し、人は魚稻を食ひ、千金の家無し。巫鬼を好み、淫祀を重んず。*60

南人の鬼巫は襍祥を好み、万夫の畚鍤は連岡を開く。*61

『南夷志』に曰はく、竹子嶺の東に暴蛮の部落有り、嶺西に盧鹿蛮の部落有り、又た生蛮磨弥殿の部落有り。此れ等の部落は、皆な東爨烏蛮なり。……三訳して乃ち華と通ず。大部落は則ち大鬼主有り、百家二百家の小部落も亦た小鬼主有り。一切をば信ら鬼巫を使って、用て相服制せしむ。*62

烏蛮は南詔と世よ昏姻し、其の種は七部落に分かる。……俗は巫鬼を尚び、拜跪の節無し。其の語は四訳して乃ち中国と通ず。大部落には大鬼主を保ち、百家は則ち小鬼主を置く。*63

こうした資料からわかるように、巫鬼崇拝は東南・西南に遍在し、中でも西南が盛んであった。特にいわゆる蛮夷地区では、ほとんど巫鬼崇拝によって組織的に社会秩序と日常生活が管理されていた形跡が窺える。社会活動は大小となく祭祀によっていたので、これが淫祀を風となすと言われる所以であろう。「淫祀」とは礼制に合わない祭祀、祭るべきでない祭祀、妄りな祭である。『礼記』「曲礼下」に、「其の祭る所に非ざるに之を祭る、名づけて淫祀と曰ふ」とあり*64、その孫希旦の『集解』に「淫は、過なり。或いは其の神は祀典に在らざること、宋の襄公の次睢の社を祭るが如し。或いは分を越えて祭ること、魯の季氏の泰山に旅するが如し。皆な淫祀なり」とある*65。また唐の趙麟『因話録』巻五に「岳海鎮瀆、名山大川、帝王先賢と雖ども、立つる所の処に当たらず、典籍に在らざれば、則ち淫祀なり」とある*66。しかも民間の淫祀は「典籍に在らず」だけではなく、淫祀活動において男女の性愛に関する事を伴っていた。それは、実は原始的な性崇拝の遺風である。此のような風習は中唐に至ってもなお盛んであった。

憲宗立って、叔文等は敗れ、禹錫は連州刺史に貶せらる。未だ至らざるに、朗州司馬に斥けらる。州は夜郎の諸夷に接し、風俗の陋なること甚しく、家いえは巫鬼を喜び、祠する毎に、竹枝を歌ひ、鼓吹して裴回し、其の声は僮儻たり。禹錫は屈原の沅湘の間に居りて九歌を作り、楚人をして以て神を迎送せしむるを謂(おも)ひ、乃ち其の声に倚りて、竹枝辞十餘篇を作る。是に於いて武陵の夷俚は悉ごとく之を歌ふ。^{*67}

劉禹錫、字は夢得、中山の人なり。……憲宗立って、叔文敗れ、朗州司馬に斥けらる。州は夜郎に接し、俗は巫鬼を信じ、祠する毎に、竹枝を歌ひ、鼓吹して俄延し、其の声は僮儻す。禹錫は屈原の沅湘の間に居りて九歌を作り、楚人をして以て神を迎送せしむるを謂ひ、乃ち声に倚りて竹枝辞十篇を作り、武陵の人悉ごとく之を歌ふ。^{*68}

劉禹錫が朗州に貶しめられたときにその地の俗に従って作った「竹枝詞二首」其の一を見てみよう。

楊柳青青として江水平らかに、郎の江上に唱歌する声を聞く。東辺に日出でて西辺は雨ふり、道は是れ晴無く還るに晴有り。^{*69}

これは祭祀における男女の性愛を歌った情歌である。歌詞の「晴」は「情」に通じ、男女の性愛の喜びを表現している。ここから淫祀活動の一般的状況が窺えると言えよう。フレイザー (James George Frazer) はかつてこれを「交感巫術」と称した。すなわち物がある種の神秘的な感応を通過することによって、時空を越えて相互作用を及ぼし、べつの物へ力を伝えるのである^{*70}。

3. 巫鬼の組織化

巫鬼の術士は後漢末に至って、西南夷の巫鬼組織を基礎として、次第に一定の管理体制を備えた組織を形成するようになった。それは日増しに系統化を進め、自然宗教としての要素は失われていき(つまり巫の色彩が弱まり)、人為宗教の色彩が濃厚となっていった。そして、実践的な行為を組織する特色もはっきりしてくると、帝国政府の管理体制外の組織を形成するようになった。漢末に最も大きな規模を備えた鬼道は、西蜀と漢巴地区から興った。

史料によると、西南の鬼道が興起したプロセスとその活動にはある特徴があった。それはおもに次の諸点である。

(1) 巫鬼道は西蜀において盛んで、鶴鳴山(また鶴鳴山ともいい、今の四川大邑県の西北30里にある)は巫鬼道の発祥の地であり伝播の中心であった。徐州は沛の人である張陵は、後漢の順帝(126～144)の時に蜀に入り、

注 67…『新唐書』巻一六八「劉禹錫伝」、第16冊5126頁。

注 68…辛文房『唐才子伝』巻五「劉禹錫」、第2冊481～487頁。

注 69…『劉禹錫集』364頁。

注 70…フレイザー『金枝』第三章第一節、徐育新、汪培基、張沢石訳、汪培基校、中国民間文芸出版社1987年。

注71…『三国志』卷八「張魯傳」第1冊263頁。「張魯字公祺，沛國豐人也。祖父陵，客蜀，學道鵠鳴山中，造作道書以惑百姓，從受道者出五斗米，故世号米賊。陵死，子衡行其道。衡死，魯復行之。」

注72…『後漢書』卷八「孝靈帝紀」第2冊349頁。「(中平元年)秋七月，巴郡妖巫張脩反，寇郡縣。李賢注：劉艾紀曰：時巴郡巫人張脩療病，愈者屢以米五斗，号為五斗米師。」

注73…『三国志』卷八「張魯傳」第1冊263頁。「魯遂拋漢中，以鬼道教民，自号“師君”。其來學道者，初皆名“鬼卒”。受本道已信，号“祭酒”。各領部衆，多者為治頭大祭酒。」祭酒とはもと酒祭祀あるいは祭奠をいう。戦国時代には学識があつて年長の地位ある尊者を指すようになった。前漢には博士祭酒の官職が置かれ、博士の首とされた。五斗米道が信衆を「祭酒」とするのは本来の意によるのであろう。

注74…『三国志』卷八「張魯傳」第1冊263頁。「皆教以誠信不欺詐，有病自首其過，大都与黃巾相似。諸祭酒皆作義舍，如今之亭伝。又置義米肉，懸於義舍，行路者量腹取足。若過多，鬼道輒病之。犯法者，三原，然後乃行刑。不置長吏，皆以祭酒為治，民夷便樂之。」三原とは三回は罪を許すこと。

鵠鳴山で巫鬼道術を学び、道書を作つて、人々を惑わせ、五斗米道を創立、子の張衡に伝え、孫の張魯にさらに伝わつた。^{*71}

(2) 漢巴の巫士なる張脩は、後漢の靈帝の光和年間(178～183)に漢中を占拠し、やはり五斗米の方式で鬼道を伝えた。中平元年(184)七月に衆を率いて造反し「郡県を陥れ」、その勢力は浩大となつた。^{*72}

(3) 五斗米道は次第に規模の大きな組織管理体系を形成した。長吏を置かず、凡そ入道する者は「祭酒」「姦令祭酒」「治頭(または理頭)大祭酒」などと称して、三層から成る組織を作り、そのトップを「師君」とした。^{*73}

(4) 五斗米の巫鬼道には政府体制とは異なる管理方式を備えていた。その具体的な方法と措置は次のようであつた。

①誠信を主とし、ウソ詐術をおこなわせない。

②義舍を建て、義米肉を施し、道行く者に自分の食べる分だけを取らせる。

③法を犯した者には「三原」を実行し、主に「其の過を自首」した程度によって刑を量つた。こうした管理は民風に適合したため、「民夷は之を樂しむ」とされ、体制による軍事的鎮圧にも服従しないこととなつた。^{*74}

(5) 「鬼道を以て民を教ふ」、信者は初め「鬼卒」「鬼吏」と称した。信者は食料、金銭財宝、欲望を節制しなければならず、さもなければ「鬼道は之を病む」という。^{*75}

(6) 鬼道の伝播には、まず治病を重んじた。後漢末では、河北の太平道にせよ、巴蜀の五斗米道にせよ、符祝を用い、病人に叩頭思過せしめ、符水を飲ませるといふ共通点があつた。病が愈えた者は道を信じたからだとし、愈えない者は道を信じてないためだとした。太平道以上に周到なのは、漢巴の張脩の治病で、病人に「浄室」に入らせ、喧噪を避けて「思過」させ、老子の文を習わせたのであつた。その祝禱の法は、病人の姓名を書かせ、服罪の意を説明させ、「天」(山上に置く)「地」(地下に埋める)「水」(水中に沈める)と交感し、これを「三官手書」と称した。明らかに、張脩の鬼道の治病は、心理的な暗示である。^{*76}

(7) 鬼道は独立した民間の管理権を擁してはいたが、日に日に發展する需要を満足させるには不足であつた。そこで彼らは体制への進出を考へるようになった。張魯の母は「姿色」(玉女術)、すなわち「鬼道」によつて、益州牧の劉焉の歓心を勝ち得て、督義司馬の職を獲得したため、西蜀の鬼道は完全に合法化を得た。西蜀の鬼道が政府側の管理体制に入る前、漢巴の妖巫の張脩は益州牧たる劉焉に招かれて、官別部司馬に任じられた。^{*77}

(8) 鬼道内部で張魯、張脩らは益州牧の劉焉の麾下において、ともに「五斗米」道と称したが、両者は異なつた地域から出た(前者は西蜀、後者は巴漢)、おそらく同じ系統ではないだろう。劉焉の命令を受けて漢中太守の蘇固を攻め、漢中を占領した時、張魯は張脩を殺害し、その地盤にたよつて、劉焉に

反逆し、漢の使者をたびたび殺害した。そのため劉焉は彼らを「米賊断道」と言った。^{*78}

(9) 張魯は漢中を擁して、南のかた劉焉の子の劉璋に抵抗し、北のかた曹操を拒んだが、対抗することかなわず、後に曹操に降って、鎮南將軍を拝し、漢寧太守となり、貢献をもって通じた。^{*79}

張陵、張脩、張魯の時期の西蜀、巴漢の五斗米鬼道は、一定規模の政教合一の組織管理体制を備えてはいたが、宗教思想およびその実践では、やはり巫鬼道術をその基本的特徴としていた^{*80}。つまり符籙と鬼神の役使を主要手段とし、それにより治病をしたり災禍を避けたりする目的を持つ。こうした特徴には考古学的な証拠がある。四川省長寧県七個洞の後漢末期熹平元年(172)の紀年がある崖墓の墓門外に見られる複文符号には「入門妻見」とある。同じ墓群の4号崖墓の画像の墓闕には「趙□(氏)天門」という題榜がある。それゆえ複文中の「門」は「天門」のことだとわかる。この複文の符籙は、墓主が天門を通して昇仙し、先に亡くなった妻と天国で逢う願望を表現しているのである^{*81}。四川省新津宝子山の崖墓の5号、6号後漢晩期の崖棺にある画像では、左側に廬中にすわる者がおり、それは冥中の墓主であり、左には鬼、右には頭に戴冠してふんばって剣を振るう鬼、右には片手に剣を持ち、片手に籠を持って、鬼を捕らえようとしている。この図は「当時の巴蜀地区に流行していた一種の鬼神を役使用する儀式を表わしており、その目的は墓主の保護にある」という^{*82}。装束の観察によると、これは巫鬼道の道士たちが演じた鬼神使役の儀式であろう。この墓葬の図を子細に観察すると、墓主は病気で亡くなったものと推測される。墓主の病気を、巫鬼道士たちは鬼邪が身についたためと考えたのであろう。だからこそ、鬼邪を駆逐して、鬼邪がああ世でも墓主にまわりつかないようにしたい、というのが、生きて肉親の願いだっただ。彼らは巫鬼の道士が陰間にいき、鬼邪を駆逐して、墓主を穏やかに天界に入らせることを期待したのである。

伝来の文献と実物資料の観察から、後漢末期の西蜀・巴漢の鬼道は、当時すこぶる勢力を備えていたことがわかる。彼らは、道教の発生と展開において思想的・宗教実践的に必要とすべき導入となっただけでなく、その後の文化・精神的な崇拝にも大きな影響を与えた。

4. 魏晋南北朝文学に対する巫鬼の影響

呂思勉によれば「両漢は、依然として鬼神術数の支配する世界であった」^{*83}。しかし漢代の鬼神術数世界の構築は、漢代文学にはそれほど反映されていないようである。どうやら文学の創作に表現されるまでには、やや時間がかかるようである。とはいえ、四夷・民間から起こった鬼神術数の風は、必然的

注 75…『後漢書』卷七十五「劉焉伝」第9冊2435頁。「皆校以誠信，不聽欺妄，有病但令首過而已。李賢注：『魏志』曰：'大抵与黃巾相似。』諸祭酒各起義舍於路，同之亭位，置米肉以給行旅。食者量腹取足，過多則鬼能病之。」

注 76…『典略』「初，熹平(172-177)中，妖賊大起，三輔有駱曜。光和(178-183)中，東方有張角，漢中有張脩。駱曜教民緝匱法，角為太平道，脩為五斗米道。太平道師持九節杖，為符祝，教病人叩頭思過，因以符水飲之。病或自愈者，則云此人信道，其或不愈，則云不信道。脩法略与角同，加施淨室，使病人処其中思過。又使人為'姦令'祭酒，主以老子五千文，使都習，号姦令。為鬼吏，主為病者請禱。請禱之法，書病人姓字，說服罪之意。作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水，謂之'三官手書'。使病者家出米五斗以為常，故号'五斗米師'也。實無益於療病，但為淫妄，小人昏愚，競共事之。』『後漢書』卷七十五「劉焉伝」第9冊2436頁。

注 77…『後漢書』卷七十五「劉焉伝」第9冊2432頁。「沛人張魯，母有恣色，兼挾鬼道，往來馬家，遂任魯以為督義司馬，与別部司馬張脩將兵掩殺漢中太守蘇固，斷絕斜谷，殺使者。魯既得漢中，遂復殺張脩而并其衆。」

注 78…『三国志』卷八「張魯傳」第 1 冊 263 頁。「益州牧劉焉以魯為督義司馬，与別部司馬張修將兵擊漢中太守蘇固，魯遂襲修殺之，奪其衆。焉死，子璋代立，以魯不順，尽殺魯母家室。」『華陽国志』卷二「漢中志」72-73 頁。「魯遂有漢中。数害漢使，焉上書言‘米賊断道’。」

注 79…『三国志』卷八「張魯傳」第 1 冊 263 頁。「雄拋巴漢垂三十年。漢末，力不能征，遂就寵魯為鎮民中郎將，領漢寧太守，通貢獻而已。」

注 80…鬼道の基本的特徴である、家族祭祀、懺悔、驅鬼治病、去邪扶正、送葬求福などは、民間宗教(Folk Religion)あるいは大衆宗教(Popular Religion)の範疇である。

注 81…羅二虎「長寧七個洞崖墓群漢画像研究」『考古学報』2005 年第 3 期。

注 82…羅二虎「東漢画像中所見的早期民間道教」『文芸研究』2007 年第 2 期。

注 83…呂思勉『秦漢史』810 頁。

注 84…魯迅『中国小説史略』、北新書局 1927 年、37 頁(今村与志雄訳、ちくま学芸文庫、77 頁)。

注 85…『晋書』卷八十二「干宝伝」第 7 冊 2150 頁。

注 86…干宝「搜神記序」、

に知的文化の巨塔にも吹き込み、後人の美的表現や情感の吐露に対して、至って重要な影響を与えた。魯迅は次のように述べている。

中国は、元来、シャーマニズムが行われていた。秦漢以来、精霊や仙人の事が盛んに語られていたが、漢末、さらにシャーマン崇拜がきわめて盛んになり、鬼への信仰がますます熱烈になった。その時、小乗仏教も中国に入ってきて、次第に伝わりはじめた。すべてこれらは、鬼や精霊を誇張し、神秘や奇跡を言いたてたから、晋から隋まで、超自然的な、怪異譚が特に多かった。そういう著作は、文人によって書かれた物もあるが、仏教や道教の信者によって著された物もある。文人の作は、仏教や道教の信者と違って、自らその宗教を神秘化することがその目的ではないが、小説を作ることを用意したのでもなかった。というのは、当時は、冥界と人間世界とは存在の仕方が違うけれども、人間も鬼もみな実在すると考えていたから、不可思議な事の叙述と、人間世界の日常的な事の記載とは、彼ら自身にとっては、真実と虚妄の区別がなかったからである。^{*84}

ここで「小説を作ることを用意したのでもなかった」とは、魏晋南北朝の文人は意識的に創作して鬼神小説を虚構していたのではなく、生活中に実際にそういうことがあるものとして記録したというのである。魏晋南北朝の鬼神筆記小説が社会生活に広がり、文壇に影響した例は枚挙に暇ない。帝や王(魏の文帝曹丕、劉宋の臨川王劉義慶など)、文人や士大夫(干宝、陶潜、劉敬叔、劉之遴、吳均、殷芸、顔之推など)、道士や僧(王琰、葛洪、宝唱、慧皎など)はみな博搜して鬼神の事を書いている。今まで伝わった著作だけで 20 種以上ある。そのうち史家から「良史」^{*85}とされる干宝にしても、鬼神の事を深く信じていた。この一事をとっても、当時の社会生活に対する鬼神の影響の大きさがわかる。自身が『搜神記』を撰したことについて干宝はこう述べている。「今の集むる所は、設し前載に承くる者有るとも、則ち余の罪に非ざるなり。若使ひ近世の事に采訪すると、苟しくも虚錯有らば、先賢前儒と其の譏諒を分たんことを願ふ。其の著述に及んでは、亦た以て神道を發明するの誣ならざるに足るなり」^{*86}。史書によれば、干宝撰の『搜神記』は真実の事件を記しているという。

(干宝)性は陰陽術数を好み、思ひを京房・夏侯勝等の伝に留む^{*87}。宝の父は先に寵する所の侍婢有り、母甚はだ嫉忌す。父の亡ずるに及び、母は乃ち生きながら婢を墓中に推す。宝の兄弟年小なれば、之を審かにせざるなり。後十餘年、母喪し、墓を開く。而るに婢は棺に伏して生けるが如くなれば、載せて還るに、日を経て乃ち蘇る。言はく、其の父常に飲食を取

りて之に与へ、恩情は生けるときの如く、家中の吉凶に在りては輒ち之を語り、考校悉ごとく驗ありて、地中にも亦た悪しと為すを覚へず、と。既にして之を嫁がするに、子を生めり。又た宝の兄嘗て病みて氣絶ふるも、積日にして冷えず、後に遂に悟って云はく、天地の間・鬼神の事を見て、夢の覚むるが如く、自ら死せるを知らず、と。宝は此を以て遂に古今の神祇の靈異・人物の變化を撰集し、名づけて搜神記と為す。凡そ三十卷。以て劉惔に示す。惔曰はく、卿は鬼の董狐と謂ふべし、と。^{*88}

千宝は趣味が広く、漢代の陰陽、術数、災異の学に造詣があった。父の婢と長兄の臨死の事件があり、みずから鬼神の事を目睹側聞したわけである。だから劉惔は彼のことを「鬼の董狐」と賞賛した。つまり、春秋晋国の史臣たる董狐が直筆の法によって鬼神の事を記録したのに喩えているのである。このような事情について、個別的な疑問を抱かれたことはある。しかし総体的に見れば、こうした鬼神観念が宗教崇拜の主流にあったと言えよう。当時のみならず、後世の文人すら、それをよしとした。例えば、明の嘉靖の文人である董谷は「想ふに、当時必ずや婢の談ぜる地中の鬼神の故を聞けるのみ」と述べ^{*89}、明末の文人である毛晋は「宇宙の大なるを顧みれば、何ぞ有らざる所ならん。令升(=千宝の字)は壙の婢の一事に感ず。記載の誣ならざるを信じ、採録するが宜しきなり」と言う^{*90}。

後漢初期の王充は鬼神の説を排斥し、天地間の鬼神は決して人間の死後の靈魂ではなく、生者の死者に対する思いが引き起こしたもので、つまり鬼神の存在は人間の思いであり、想像あるいは幻想にすぎないと主張した^{*91}。この点は科学的知識のある現代人なら誰でも認めるところである。しかし、自然科学が未発達な古代にあって、王充が鬼神を「虚妄」と断言して排斥したことは、後世の文人の賞賛を得られたわけではなかった。例えば「袁崧後漢書に云はく、充の論衡を作るや、中土に未だ伝する者有らず、蔡邕の呉に入るや、始めて之を見て、以て談助と為す。談助の言、以て此の書を了すべきなり」とある^{*92}。甚しきに至っては、「才を露げ己を揚げ、物を好むを先と為す」^{*93}と非難する者すらいる。国を挙げて讖緯と巫鬼が盛んな雰囲気であって、桓譚や王充ら少数の人が思想世界で「虚妄をきらう」声をあげたとしても^{*94}、現実には何ら影響しない。今日から見れば、巫鬼崇拜は思想的には荒唐無稽ではあるが、考え方や美観(何を醜いとするかも含め)においては、その存在意義は小さくない。

まず、鬼神崇拜は人々に「真実」の鬼神世界を抱かせ、しかもその鬼神世界は隔絶されたものではなく、現実世界と生々しいつながりがあった。

阮瞻、字は千里、素より無鬼論を執り、物として能く難ざる莫し。毎に自ら此の理は以て幽明を辯正するに足ると謂ふ。忽たま客の名を通して瞻に

『漢魏六朝筆記小説大観』、上海古籍出版社 1999 年、277 頁。

注 87…京房は、前漢元帝の時の人、かつて焦延寿について『易』を学び、災異によって政治に関与した。今文易の学者である。夏侯勝は漢武帝の時の人、今文尚書の学者で、陰陽災異から政治の得失を推論した。

注 88…『晋書』卷八十二「千宝伝」、第 7 冊 2150 頁。

注 89…董谷『碧里雜存』卷下「千宝」46 頁。

注 90…毛晋編『津逮秘書』十一集『搜神記引』、汲古閣、民国壬戌年上海博古齋景印。

注 91…『論衡』卷二十二「訂鬼」、931 頁。

注 92…高似孫『子略』卷四「王充論衡」、38 頁。

注 93…永瑒等『四庫全書総目提要』、1032 頁下。

注 94…『論衡』卷十一「佚文」、870 頁。

詣るもの有り。寒温畢りて、名理を聊談す。客甚はだ才辯有り。瞻之と言ふこと良や久しくして、鬼神の事に及んで、反復すること甚はだ苦し。客遂に屈し、乃ち色を作して曰はく、鬼神は古今の聖賢の共に伝ふる所、君は何ぞ独り無しと言ふを得んや。即ち僕は便ち是れ鬼なり、と。是に於いて変じて異形と為り、須臾にして消滅す。瞻は默然として、意色太はだ悪し。歳餘にして、病に卒す。^{*95}

注 95…『搜神記』卷十六、189～190頁。

注 96…『隋書』卷三十五「経籍志四」、第4冊1063頁。

この故事は、『晋書』卷四十九「阮瞻伝」とほとんど変わらず、明らかに『搜神記』によっている。阮瞻は「竹林七賢」の一人たる阮咸の子であり、永嘉中に官は太子中舍人に至り、著に『阮瞻集』二巻があるが^{*96}、今は佚した。阮瞻はもともと無鬼論によって名を成していた。たまたま鬼がやってきて議論することになり、議論には勝ったものの、鬼が本来の姿を現したため、阮瞻は驚きのあまり病気となって亡くなった。この故事は現実に存在した人物の身上に起ったのに、それについて論議されていない。つまり、人間世界の外に鬼の世界があり、この鬼の世界は人間世界と融通無碍の連絡を保っているのである。そして、人間世界のことは鬼の世界から見えており、鬼神は時と場合によって人間の活動に参与し、しかも相当の威力と恫喝力と破壊力を持っている。鬼の世界はある程度、現世の事柄を監督したり威嚇したりする作用がある。だとすると、私たちの三次元空間の外に鬼の空間が備わっていることになり、現実に存在する空間の構造を立体化、高次元化する方向に進めることになる。これを文学創作の観点から言えば、人々のイメージ世界を豊かにし、文学的思考を高次元にすることに他ならない。

次に、鬼神崇拜は多くの鬼神の形象を生み出し、芸術創作に豊かな原料を提供し、文学的イメージに対して、多層化した、より豊かな色彩感と情感をもたらした。古人の鬼に対する認識によると、「鬼は、人の死したる魂魄を鬼と為す」^{*97}とされ、鬼は実体がない。『淮南子』「泰族訓」に「夫れ鬼神は、之を視れども形無く、之を聴けども声無し」とある^{*98}。しかし、こうした形象も音声もない鬼神では、具体的に感得できる認識が生じにくく、効果的に鬼神崇拜を高めることができない。それゆえ、漢代になると、鬼神には具体的な形象が賦与されることとなった。その形象は、当初は把捉しがたいもので、時に生きている人にとりついたり、時に自らの姿を現したりする（その格好は人の形状に基づく）。「鬼は、人の帰して鬼と為る所なれば、人に従ひ、鬼の頭に象り、鬼は陰気にして賊害すれば、人に従ふ」^{*99}。そのうちこのような鬼の形の基本的なモデルが確立していき、あわせて安定化していった。

魏晋南北朝で最初に「鬼物奇怪を序べた」^{*100}という『列異伝』にある「談生」の故事は、人間と鬼の恋愛物語である。その物語に登場する女鬼は、夜間で光が暗い時は普通に生きている人と同じく、姿態・服装とも天下無双の美し

注 97…張自烈『正字通』「鬼部」。

注 98…『淮南子』1378頁。

注 99…『說文解字』188頁。

注 100…『隋書』卷三十三「経籍志」第4冊982頁。

さである。夫に三年間は明かりで照らさないでほしいと依頼する。しかし夫は二年まで我慢したが待ちきれず、「夜に其の寝ぬる後を伺って、盗み照らして之を視れば、其の腰已上は肉を生じて人の如くなるも、腰の下は但だ枯骨有るのみ」*101であった。また次のような話もある。

阮徳如嘗て廁に於いて一鬼を見る。長さ丈餘、色は黒くして眼は大きく、白の単衣を着て、上幘を平らかにし、之を去ること咫尺なり。徳如は心安く氣定まりたれば、徐ろに笑って之に語りて曰く、人は鬼こそ憎むべけれど言ふ、果して然り、と。鬼は即ち赧愧して退く。*102

注 101…『列異伝』、134頁。

注 102…『幽明録』、195頁。

この故事から、鬼の基本的形状は人の形状の翻案であり、誇張や拡大あるいは縮小にすぎないことがわかる。鬼神は原始宗教崇拝と巫術活動の結合した産物である。原始宗教崇拝の発生は人々の鬼神に対する畏敬と恐れ of 心理に基づく。巫術活動の発生は人々の鬼神を制御したいという欲望にもとづく。社会の進展につれ、巫師は常に鬼神崇拝と渾然一体となり、時には鬼を演じたり、時には鬼を役使したりして、自作自演をしてきた。漢魏六朝時代には、外来の仏教文化における地獄の鬼観念の衝撃を受けて、中国本土の巫は次第に減退を余儀なくされたが、鬼の形象は日増しに豊かとなって、そのイメージの誇張は、もともとあった形態を大きく越えるものとなった。かくして、文学世界では、人の形象と鬼のそれとは交錯しつつ、生き生きとした芸術形象を構成し、文学の芸術的感染力を増強したのである。

さらに、鬼神崇拝は現実の情感の自由な表出に新しい道を切り開いた。鬼神世界の想像は、ほとんど人間社会の翻案であった。社会の網の中に生きる現実の人々は、ある決まった契約・倫理・道德の規則と観念に依拠して社会秩序を維持する。古代中国にあっては、法的契約はそれほど複雑ではなく、その社会的な重要性も高くはなかった。真に社会秩序の紐帯をしめていたのは倫理と道德、すなわち「礼」の枠組みであった。礼は人の行為を規定するだけでなく、より重要なのは、人の心の奥深くにある情感に左右することである。いわゆる「情に発し、礼義に止む」である*103。つまり、心の奥深くにある情感は、思うままに発露させるべきではなく、儒教の倫理道德の規範におさめ、礼に齟齬するところのないようにしなければならない。特に、後漢の班昭『女誡』を代表とする女性の倫理観の普及は、女性の情感を厳酷な礼教秩序に閉じ込め、現実社会で「三従四徳」*104を厳守させ、抑圧し、情感をねじ曲げさせ、人間的な欲望を可能な限り低くさせた。これに比べ、鬼の世界では、たとえあの世での官僚体制があったとしても、鬼には人間的な倫理道德の束縛は欠如している。そこでは、人間世界の礼教は顧みられる必要はなく、場合によっては蔑視すらされる。したがって、人間世界から自由自在に出入りし、人間の活動に参

注 103…『毛詩正義』卷一「毛詩序」、『十三經注疏』272頁。

注 104…「三従」は『礼記』「郊特性」に「婦人、従人者也：幼従父兄、嫁従夫、夫死従子。」『十三經注疏』1456頁。「四徳」は『周礼』「天官・冢宰」に「九嬪掌婦学之法，以教九御婦徳，婦言、婦容、婦功。」『十三經注疏』687頁。

与できる。とくに女鬼の世界は、真摯な情感と大胆な行動・軽率な行為が多く見られ、上下関係や師弟関係といった世俗的観念もなく、権利や金銭感覚もなく、倫理・道徳の約束もない。男への愛情を感じれば、自然な感情に任せる。それゆえ、『列異伝』の談生の妻や、『搜神記』の紫玉、辛道度、『搜神後記』の李仲文の女、呉祥などといった、心を揺らすような愛情悲劇が演じられたりする*105。人の世界にはあり得ない真情や眷恋が、鬼の世界では、生々しく事細かに繰り広げられるのだから、人を感動させずにはおかない。文学の美的観点から見れば、鬼の世界は人の世界より情感性・審美性・想像性に富んでいる。漢代の巫鬼崇拜と六朝の鬼神筆記とは一種の因果関係にある。漢代の巫鬼崇拜がなければ、六朝のあの大量の鬼神筆記文学もない。巫鬼の崇拜から鬼神の生活化に至るまで、鬼はだんだんと文学世界へ入っていき、人々の心の奥深くへと入っていった。鬼が人にもたらした恐怖感には明らかに限界があるが、人にもたらした文学の美的感受性と構想力は無限だと言えるのではなからうか。

注 105…人間と鬼の恋愛譚では、女鬼と人間の男との恋という形で固定的なモデルとなっている。黄海艶「魏晋南北朝人鬼婚恋小説的類型」『文学教育』2010年第3期。

文献書誌

- 『礼記』『礼記注疏』『論語注疏』『左伝』『周易注疏』『尚書』『毛詩正義』 阮元校刻『十三經注疏』 北京：中華書局 1980年
- 『説文解字』 北京：中国書店 1992年
- 『論語』『中庸』 朱熹『四書章句集注』 北京：中華書局 1983年
- 『国語』『四部叢刊初編』
- 『周礼詳解』 景印文淵閣『四庫全書』 台北商務印書館 1987年、第91册
- 『論衡』 黄暉『論衡校釈』 北京：中華書局 1990年
- 『墨子』『二十二子』 上海古籍出版社 1986年
- 『列子』 楊伯峻『列子集釈』 北京：中華書局 1979年
- 『呂氏春秋』 許維適『呂氏春秋集釈』 梁運華整理、北京：中華書局 2009年
- 『史記』 北京：中華書局 1959年
- 『漢書』 北京：中華書局 1962年
- 『新論』 上海人民出版社 1977年
- 『楚辭補注』 白化文等点校、北京：中華書局 1983年
- 『風俗通義』 王利器『風俗通義校注』 北京：中華書局 2010年
- 『戦国策』 范祥雍『戦国策箋証』 范邦瑾共校、上海古籍出版社 2006年
- 『韓非子』 王先慎『韓非子集解』 鍾哲点校、北京：中華書局 1998年
- 『六韜』 景印文淵閣『四庫全書』 台北商務印書館 1987年、第726册
- 『華陽国志』 任乃強『華陽国志校注図補』 上海古籍出版社 1987年
- 『後漢書』 北京：中華書局 1965年
- 『通典』 王文錦等点校、北京：中華書局 1988年
- 『太平御覽』 北京：中華書局 1960年

- 『新唐書』 北京：中華書局 1975 年
- 『礼記集解』 沈嘯寰・王星賢点校、北京：中華書局 1989 年
- 『因話録』 景印文淵閣『四庫全書』台北商務印書館 1987 年、第 1035 册
- 『唐才子伝』 傅璇琮主編『唐才子伝校箋』北京：中華書局 1989 年
- 『劉禹錫集』 卞孝萱校訂、北京：中華書局 1990 年
- 『三国志』 北京：中華書局 1959 年
- 『晋書』 北京：中華書局 1974 年
- 『碧里雜存』 『叢書集成新編』新文豐出版公司 1985 年
- 『搜神記引』 毛晋編『津逮秘書』十一集、汲古閣、民国壬戌年上海博古齋景印
- 『子略』 『叢書集成初編』
- 『四庫全書総目提要』 北京：中華書局 1965 年
- 『搜神記』 汪绍楹校注、北京：中華書局 1979 年
- 『隋書』 北京：中華書局 1973 年
- 『正字通』 清康熙二十四年清畏堂刻本
- 『淮南子』 何宁『淮南子集釈』北京：中華書局 1998 年
- 『列異伝』『幽明録』『魯迅輯録古籍叢編』第 1 卷、人民文学出版社 1999 年

付記：本稿は普慧代表「教育部人文社会科学重大攻関招標課題『中国仏教文学通史』(12JZD008)」および「教育部人文社会科学規画課題『漢唐仏教文学研究』(11YJA751095)」の成果の一部である。

訳者付記：本論文はもと「漢代巫鬼崇拜及其对六朝鬼神文学的影響」として北京『文学遺産』2013 年第 5 期に発表。著者の許可を得た上で翻訳した。中国語の論文には小見出しはなく、訳者が便宜的につけた。また、紙幅の関係で引用文の原文は一部を除いて省略し、書き下し文のみとした。

(原文：中国語 訳者：土屋昌明)