

「殺人祭鬼」 溯源

岡田 充博

料に検討を加えてゆくことにしたい。

二

そもそも「殺人祭鬼」とは、具体的にどんな血腥い祭祀であつて、祭られる「鬼」とはどのような存在なのであろうか。

「鬼」については、宮崎論文の冒頭（三六九頁）に次のような説明があつて分かりやすい。

ここに言う鬼は、赤鬼青鬼などという場合の鬼でなく、人の靈魂が未だ安住の地を得ないで彷徨さまよよい、民間に祟りをなしうる状態にあるものを言い、神は鬼と最も近い概念であつて古くから鬼神と熟して連文として用いられる。併し今の場合の鬼は単なる神靈的な不可思議の作用を行う主体たるに止まらず、人間を犠牲として要求するもので

新儒学、詩詞古文、書画芸術など、知的な士大夫文化が花開いた宋代、その対極に位置するような野蛮な習俗の記事が、しばしば文献に登場するようになる。「殺人祭鬼」という禍々しい言葉で表される俗信がそれである。邪神に仕え祈るため人を惨殺して供えるというもので、史書や筆記が書き留めるその凄惨な記録は、読む者の心胆を寒からしめる。

この「殺人祭鬼」に関しては、すでに澤田瑞穂・河原正博・宮崎市定・金井徳幸の四氏にそれぞれ詳細な論考があり、私にはこれに付け加えられる格別の知見もない。ただ、遡ってその起源を尋ねようとするとき、二三の新たな資料と、諸論とは幾分異なる見解を提供できるのではないかと思う。小論では、これらの先行研究によりつつ宋代から始め、唐代さらにはそれ以前の時代へと目を移して、拾い上げられる零細な資

あるから、若し言いかえるならば、邪神とするのが最も適当である。

この邪神は特定の一神ではなく、様々な名称で呼ばれる複数の神々であった。たとえば「稜騰神」「摩駝神」「鳥野七頭神」、あるいは「通天三娘」「孟公使者」「黄三郎」など³。これも宮崎氏の所説を借りれば、「殺人祭鬼の風習は、統制ある宗教団体によって指導された結果でもなく、特別の神を崇拜の対象とした集団によって実施されたものでもない。ただ殺人祭鬼という手段が先ずあつて、これを個々の場合により、夫々の環境に従つて、自分の欲する利益を、自分の欲する神に対して祈願する際に応用したのである」(三九六頁)。

次に祭祀の犠牲であるが、これは極めて残忍な殺害方法を経て鬼神に捧げられたようである。すなわち、殺したのちに耳鼻を削ぎ四肢を切断する方法から、生きながらにこれを行うもの、さらには「心肝脾肺」を取り出す行為が加わるなど。犠牲となつたのは婦人や子供が多く、『宋会要輯稿』や『統資治通鑑長編』などが載せるそれらの記録は、四氏の論文に詳しい。

この戦慄的な習俗の舞台についても、すでに澤田・

宮崎両氏によつて詳細な考察が加えられている。それによれば「殺人祭鬼」の流行地域は、四川・湖北・湖南・江西・広東・福建など、西から東南部にかけての諸省に渡つていくという。なかでも事例が多いのが四川・湖北であり、この長江上流中流一帯が根源の地と考えられる。ただ、この習俗を漢民族・先住少数異民族いずれのものと考えるか、あるいは外来のものとするかについては、確証となる資料を欠き、見解が分かれたままである⁴。

以上が「殺人祭鬼」のおおよその輪郭であるが、事件の多発とともに、危うく犠牲となる場所を逃れた話も、筆記や小説に顔をのぞかせるようになる。そのうちのあるものは、歴史書の記録には見られないヴィヴィッドな描写で、委曲を伝えている。いずれも澤田論文等に紹介された資料であるが、以下に二篇を挙げておくことにする。

北宋の彭某『墨客揮犀』卷二には、「殺人祭神」と題する次の一文がある⁵。

湖南之俗、好事妖神、殺人以祭之。凡得儒生為上祀、僧為次、餘人為下。

有儒生行郴・連道中、日將暮、遇耕者。問秀才

欲何往。生告之故。耕者曰、前有猛獸為暴、不宜夜行。此村下有民居、可以託宿。生信之、趨而前、始入一荒選、詰屈、行者甚少。忽見高門大第、主人出見客、甚喜、延入一室、供帳赫然、肴饌豐美。

既夕、有婦人出、問生所、闢其色、甚妍。生戲以言挑之、欣然而就。生由是留連數日、婦人亦比夜而至、情意款昵、乃私謂生曰、是家將謀殺子祭鬼、宜早自為計。我亦良家子、為其所劫至此。所以遣妾侍君者、欲以綴君留耳。生聞大駭、乃夜穴壁與婦人同出。比明、行四十里、投近縣、縣遣吏卒捕之、盡得姦狀、前後被殺者數十人、前所見指途耕者、亦其黨也。於是家盡抵極法。生用賞得官、遂與婦人偕老焉。

湖南の習俗は妖神に仕えるのを好み、人を殺してこれを祭る。儒生を得るのを上とし、僧侶がこれにつき、その他は下としている。

郴州（湖南省）と連州（広東省）をつなぐ道を旅する儒生がいた。日も暮れようとするころ、畑仕事者に出会ふと、「秀才さん何処へお行きなさる」と尋ねられた。わけを話すと彼は「この先には猛獸がいて暴れるので、夜歩きはなさらぬ方がよい。この村に百姓家があるから、宿をお頼

みになつたら」という。儒生はこれを信用して急ぎ足で進み、一筋の荒れはてた小徑に入つていった。道は折れ曲がつて、行く者も稀であつた。不意に高い門の大邸宅が目に入ると、主人が現れて客の到来を大変喜び、一室に招き入れてくれた。宴席の用意は輝くほどに豪華で、珍味がずらりと並ぶ御馳走だつた。

宵になるとひとりの女性が現れて話しかけるので、その容貌を窺うと大変な美人であつた。そこで儒生が言葉で戯れかけて気を引こうとすると、嬉しそうに寄り添ってくる。彼はそこで留まること数日、女もまた夜ごと訪れ、情も懇ろとなつたところ、彼女はひそかに彼にこう告げた。「この家では貴方を殺して鬼神を祭ろうとしております。早く御自身で何とかなさいませ。私もまた良家の子女であります、さらわれてここに來たのです。私をお側に侍らせたのも、貴方を引き留めようとしてのことでございます。儒生はそれを聞いて大いに驚き、その夜、壁に穴を穿つて彼女と共に抜けだした。そして明け方までに四十里ほど行つて、近くの県の役所に逃げ込んで訴えた。県では捕り方を出動させてこれを逮捕し、洗ひざ

らい白状させたところ、被害者は前後数十名にも上った。はじめに会つて道を教えてくれた農夫もまたその一味であつた。そこで一家は悉く極刑に処せられた。儒生は褒美に官職を授かり、この女性と生涯を共にした。

美女の助けで虎口を脱するという小説的な展開で、最後はめでたしめでたしの大団円となっている。澤田氏も指摘されるように恐らく脚色はあろうが、巧妙な犯行の実態を窺うことは出来よう。単独犯でも巨大な組織でもない、家族あるいは小グループでの犯行というところにも、この習俗の形態が覗いているように思われる。

もう一篇、南宋の洪邁『夷堅志』支癸・卷四に見える、「醴陵店主人」を挙げておきたい。これも長い引用になるが、次のような話である。

吉水縣人張誠、以乾道元年八月往潭州省親故、次醴陵界、投宿村墟。客店主人一見如素交、延接加禮、夜具酒殺對席。張謂無由而得此、疑有它意、辭以不能飲。且長塗倦困、遂就寢。

良久、堂上燈燭照耀、起而窺。竊見主人具衣冠

設茶酒、拜禱於畫像前。聽其詞、屢言張生、知其必以己祭鬼、不敢復睡。主人既退、望神像、一神眼睛如盞大。張料已墮惡境、而無由可脫。嘗聞大悲呪能辟邪、平時誦習、於是發心持念。及數過、睹大眼者自軸而下、盤旋几上。須臾、有聲剝剝、迸作小眼無數、其狀可畏。乃閉目坐於床、誦呪愈力。時間敲戶擊搏、欲入不能。

已而鴉噪、天且明。張亟走出、不暇取囊篋。但聆店家聚哭、無追逐者。行二里少歇、聞塗中來人則云、彼店主翁、中夜暴卒。徐扣其實、蓋因三世事妖鬼、歲以一人祭之。往過遭害、不可勝舉。其法若無外人、則禍及家長、斯其驗也。湘中風俗、大抵皆然。……

吉水縣（江西省）の張誠は、乾道元年（一一六五）の八月、潭州（湖南省）に帰省の途中、醴陵（湖南省）のあたりまできて、ある村に宿をとつた。宿屋の主人は、一目見るなり旧知のような親しさで鄭重に迎え入れ、夜には酒肴を備えてもてなしてくれる。張は理由もないのに厚遇され、他意があるのではと疑い、下戸だからと断つた。そのうえ長旅の疲れもあつたので、すぐに眠りについた。

しばらくすると、座敷に明かりが灯ったので、起き上がって覗いてみた。すると主人が衣冠を整え、茶酒を供えて、画像の前で祈禱している。その言葉を聞くと、なにやら何度も「張生」と自分の名を呼んでいる様子、さては自分を捧げ物にして鬼神を祭るつもりだなと気づき、眠らず様子うかがった。主人が退席したあと、神像を眺めると、その一つは眼が灯盞ほどの大きさであった。張は魔境に陥ったと思つたが、逃れる術もない。以前「大悲呪」が魔除けに効くと聞いて、平素から口にしていたので、そこで発心してこれを誦え続けた。数度誦えたところで、その大眼玉の者が軸から下りて、卓上をぐるぐると回った。すると、たちまちバチバチと音がして、はじけるように無数の小さな眼に変わり、恐るべき光景であった。張は目を閉じてベッドにへたりこみ、いっそう力を込めて呪を念じ続けた。折しもドンドン戸を叩く音がし、何物かが中に入ろうとして入れない様子であった。

カラスが鳴き、空が明けようとするころ、張は大慌てで逃げだし、荷物を手に取る暇もなかった。ただ、聞こえたのは宿の家の者達の泣き声で、あ

とを追いかけてくる者もいなかった。二里ほど行つたところで一息つき、途をやって来る人に尋ねてみると、その宿の主人は、夜中に急死したと言う。おもむろに事情を尋ねてみると、宿の主人は三代にわたって妖鬼に仕え、毎年一人をもつてこれを祭っていた。これまでに被害にあつた者は数え切れないほど。その法は、もし他の人が得られない場合は、災いが家長に及ぶということで、これはその験しこしである。湘中（湖南一帯）の風俗は、大抵みなそうである。……

ここには、祭られた神像についての描写があつて興味深い。無数の小眼に変化する不気味な大眼玉が、この神の特徴となつている。（ただその正体については、他に手掛かりとなる資料が見当たらず、明らかでない。）また犠牲となる人を捕えられない場合、災いが祭祀者の家族に及ぶ点には、特に注目しておきたい。これは同じ南方の邪術である「蠱毒」の話にも、しばしば語られるところである。

「殺人祭鬼」に関わる資料は他にも多いが、人の誘拐から祭祀に至る様子を垣間見ておくには、さし当り以上の記事で十分であろう。続く元明清代において

も、この習俗が途絶えることなく繰り返された事実については、澤田氏の該博な論証に譲ることにして、次節では逆に時代を遡ってみることにしたい。

三

「殺人祭鬼」はこうして宋代、俄かに文献を賑わすことになるけれども、その起源については、どのような考えられているのであろうか。宮崎論文は、中国南方に固有の師巫淫祠を尊ぶ風尚に注目しながら、一方、西域の風習が唐末五代において四川省に流入した可能性を考える（二三八七―三九二頁）。唐末五代の蜀に西域人が多く来往し、異教や医術などが伝えられた史実と重ね合わせると、宮崎氏の推論には興味深いものがある。しかし、澤田論文は、北宋の蔡啓『蔡寛夫詩話』を引いて、杜甫や元稹の詩に見える「鳥鬼」と、殺人祭鬼の「鳥野七頭神」とを同一のものとする彼の説を紹介している（三三五―六頁）。もし蔡啓の説くところが正しいとすれば、「殺人祭鬼」は唐代中頃にすでに存在していた訳で、宮崎氏の推論は崩れることになる。

杜詩や元詩の「鳥鬼」については諸説があり、澤田氏は慎重に結論を保留する。しかし金井氏は、『名公

書判清明集』巻十四・懲惡門・巫覡に見える「鳥龜大王」の記事などを挙げ、澤田説を補強しつつ支持しており（『宋代における……『殺人祭鬼』再考』八―一〇頁）、これが殺人祭鬼の神である可能性は、かなり高いように思われる。ただ、実をいうと「鳥鬼」のみに拘らなくとも、中唐期に存在した「殺人祭鬼」の資料を、私たちは『太平広記』に求めることができる。諸氏の論からは零れ落ちているけれども、同書巻三十四の「崔煒」、もとは唐の裴鏞『伝奇』に載る話の一節がそれである。

「崔煒」はかなり長い話なので、途中までのあらすじを簡単に説明しておくのが便利であろう。主人公の崔煒は徳宗の貞元（七八五―八〇五）年間の人で、監察御使を務めた崔向の息子である。向は南海（広東省）の従事に在任中に亡くなり、息子の煒はこの地に住んだ。磊落な性格から豪傑任侠を尚び、数年と経たないうちに家産を蕩尽して、寺院に仮住まいする身となった。ある年の中元（七月十五日）の縁日、賑わう寺の雑踏で乞食の老婆を助けた煒は、後日その礼として瘤を治す艾まゆをもらう。たまたま寺の老僧が、耳にできた瘤で困っていたので、この艾で灸を据えろと見事に治った。僧は喜んで、山下に住む富豪の任老人も瘤で

悩んでいるから、行つて治療してやれば、どっさり礼がもらえるに違いない、と勧めてくれた。そこで老僧の推薦状を懐に、崔焯は任老人の屋敷に出かけてゆくのであるが、この後の展開は原文も併せて示しておくことにする。

任翁一聞喜躍、禮請甚謹。焯因出艾、一蒸而愈。

任翁告焯曰、謝君子痊我所苦。無以厚酬、有錢十萬奉子。幸從容、無草草而去。焯因留之數日。焯

素善絲竹之妙、聞主人堂前彈琴聲、詰家童、對曰、主人之愛女也。因請其琴而彈之。女潛聽而有意焉。

時任翁家事鬼曰獨脚神、每三歲必殺一人饗之。

時已逼矣、求人不獲。任翁俄負心、召其子計之曰、門下客既不來、無血屬可以爲饗。吾聞大恩尚不

報、況愈小疾乎。遂令具神饌、夜將半。擬殺焯。

已潛扇焯所處之室。而焯莫覺。

女密知之、潛持刃於窻隙間、告焯曰、吾家事鬼、今夜當殺汝而祭之。汝可持此破窻遁去。不然者、少頃死矣。此刃亦望持去。無相累也。焯恐悸汗流、

揮刃拂艾、斷窻樞躍出、拔鍵而走。任翁俄覺、率家僮十餘輩、持刃乘炬追之六七里、幾及之。焯因

迷道、失足墜于大枯井中。追者失蹤而返。……

任老人は聞くやいなや小躍りして喜び、礼を尽くして鄭重に依頼した、崔焯はそこで艾を取り出し、一据えで治療してやった。老人は焯に言った、「私の苦しんでいた瘤を治していただき有難う存じます。手厚いお礼も出来ませんが、金が十万ほどございますので差し上げとうございます。どうぞゆつくりお寛ぎになって、早々のお暇いとまはなさいませんように」と。そこで焯はここに数日留まった。焯は日ごろ音楽を善くしたので、主人の部屋の前で琴の調べがするのを聞き、家童に尋ねた。すると「御主人様のお嬢様です」と答える。そこでその琴を借りて演奏すると、彼女もこっそり聞いて心が動いたようだった。

時に任老人の家では独脚神という鬼神に仕えており、三年ごとに必ず一人を殺して捧げていた。すでに時間に迫られていたのだが、人を捕まえられずにいたのである。任老人は急に心変わりし、息子を呼んで計って言った、「門下にははずつと客も訪れず、血縁に供えられる者もない。わしは大恩ですらなお報いがないことがあると聞いておる。まして些細な病気を治したくらいのことなど」と。そこで神への供え物を用意させ、真夜中近く

に焯を殺そうと謀った。そしてこつそりと焯のいる部屋に門を掛けてしまったが、焯は気付かなかった。

娘は秘かにこれを知り、こつそり刃物を持って窓の隙間から焯に告げて言った、「私の家は鬼神に仕えており、今夜きつとあなたを殺して鬼を祭ります。この刀で窓を破ってお逃げなさい。そうしなければ、じきに命はありませんよ。この刀も持っていてください、私に累をおよぼさないように」。焯は恐怖の余り冷汗を流し、艾を持って刀を揮い、窓の櫺れいを切つて飛び出し、鍵を外して逃げ出した。任老人はそれに気付くと、下僕十余人を率いて、刀を持ち炬たきをかざして六七里も追いかけて、あと少しにまで追つた。焯は道に迷い、足を滑らせて大きな枯井戸の中に落ちてしまった。追つ手は跡を見失い、そこで引き返していった。……

井戸に落ちた崔焯は、この後、井戸の中で出会した大蛇の瘤も治してやり、この蛇の導きで地下の別世界の宮殿へとたどり着く。そして物語はさらに不思議な展開になってゆくのだが、そこからは小論とは無関係

の話ということになる。

右に引用した箇所を読んで我々が思い浮かべるのは、先の『墨客揮犀』の話であろう。崔焯の恐怖の体験は、郴・連を旅した儒生のそれと極めて似ている。別けても注目されるべきは、祭られる鬼神の名称である。「獨脚神」¹⁰という一本足の邪神は、古代神話の一足の「夔」を起源に持ち、宋代以降、淫祠の神の代表的存在となつてゆく、「五通」「獨脚五通神」¹¹の前身に相違ない。明らかにこれは、宋代の「殺人祭鬼」に連なる習俗と言えよう。「崔焯」の物語には荒唐無稽な個所も多いが、「獨脚神」信仰については当時の習俗の事実を伝えていると考えられる。

このように「殺人祭鬼」は、唐末五代以前に行われていたことが明らかである。となると、宮崎氏の西域伝来説は一先ず退けられ、あらためて中国国内に視線が注がれることになる。

唐代からさらに遡つて「殺人祭鬼」を考えようとすると、現存する資料は極めて限られてくるが、以下その作業を試みてみることにしよう。

南宋の朱翌に、『猗觉寮雜記』と題する著作がある。その中で彼は、「殺人祭鬼」の時代を生きた人として、この呪わしい習俗の起源について考えている。巻下に

見える文章を左に挙げる¹²。

季平子伐莒取郟、獻俘始用人於亳社。臧武仲聞之曰、周公其不享魯祭乎。宋人使邾文公用鄫子於次睢之社、司馬子魚曰、將以求霸、不亦難乎。今遠方猶殺人祭鬼、實二子啓之也。哀哉。

季平子は莒を伐つて郟を占領し、俘虜を獻ずる際に亳社で人を犠牲に用い始めた。臧武仲がそれを聞いて言った、「周公はきつと魯の祭祀をお受けにならないだろう」と。宋の人（襄公）は邾の文公に命じて次睢の社で鄫子を犠牲に用いさせた。すると司馬子魚は言った、「霸者になろうとしても、到底無理だろう」と。今、遠い地方ではなお人を殺して鬼神を祭っているが、実に二人がこれを開いたのである。哀しいかな。

前者は『春秋左氏伝』の昭公十年秋七月、後者は僖公十九年夏六月の条に見える記事である。当時、公的な祭祀において人を犠牲にする例があったことを、これらの記録は示している。しかし、宮崎論文にも言うように（三八〇頁）、こうした古代の人身供犠がそのまま宋代に及んだとは考えられない。祭られる対象も

天であつて鬼神ではなく、そこには秘密祭儀的な色合いはない。やはり宋代の「殺人祭鬼」とは一線を画しておくべきものと思われる。また、臧武仲と司馬子魚の批判から明らかのように、北地においてはすでに野蛮な行為と見なされており、消滅しつつある過去の遺習であつたと見てよいであろう。

この他に古い資料としては、『楚辞』が挙げられる。「招魂」に次のような一節がある。

魂兮歸來

魂よ帰り来たれ

南方不可以止些

南方は以て止まるべからず

雕題黑齒

題に彫り齒を黒め

得人肉以祀

人の肉を得て以て祀り

以其骨爲醢些

その骨を以て醢となす

南宋の朱熹『楚辞集注』はこれに注を加えて言う。

「南人常食羸蟬、得人之肉、則用以祭神、復以其骨爲醬而食之。今湖南、北有殺人祭鬼者、卽其遺俗也。（南人は常に羸・蟬を食し、人の肉を得れば、則ち用いて以て神を祭り、またその骨を以て醬となしてこれを食う。今の湖南・北に人を殺し鬼を祭る者あるは、即ちその遺俗なり）」（巻七）。

清の蔣驥『山帶閣註楚辭』も、「祀祀神也。南方俗多魘魅、常有殺人祭鬼者（祀とは神を祀るなり。南方の俗は魘魅多く、常に人を殺して鬼を祭る者あり）」と注を加える（巻六）。南地における人身供犠の古い歴史が窺われ、これが後の「殺人祭鬼」を生む伏流となつたことは十分考えられる。ただ祭られる神については、後漢の王逸『楚辭章句』は「得人之肉、用祭祀先祖」とし、南宋の洪興祖『楚辭補注』もこれに従っている。鬼神ではなく先祖を祭つたとすれば、宋代の「殺人祭鬼」とは異質の祭祀ということになるが、その辺りを確かめる術はない。

『楚辭』の「招魂」の一節と後世の諸注は、このように極めて興味深い資料ではあるが、祀られる神格や祭祀の具体的内容については、残念ながら知ることが出来ない。人身供犠の惨酷な実態は、別の資料に求めざるを得ない。

司馬遷の『史記』巻二十の「建元以來侯者年表」には、將陵公史子回の妻宜君が行つた、「媚道」について述べた記事がある。短い文章ではあるが、その方法が具体的に述べられているので、左に挙げてみよう。

子回妻宜君、故成王孫、嫉妬、絞殺侍婢四十餘

人、盜斷婦人初産子臂膝以爲媚道。爲人所上書言、論弃市。

子回の妻の宜君は、もとの成王の孫である。嫉妬のために侍婢四十余人を絞殺し、婦人の初産の子を盗んで臂や膝を切断して媚道をおこなつた。人の上書して訴えるところとなり、判決が下つて市場で処刑された。

異常なまでの嫉妬に駆られた宜君が行つた「媚道」は、夫の子回の愛を取り戻すための呪術で、邪神を祀る「殺人祭鬼」と同一視はできない。しかし、初産児の四肢を断つ方法は「殺人祭鬼」と同じで、既に漢代の中国において、こうした支解による秘密祭儀があつたことを物語っている。

唐代以前の文献資料に関して、管見の及ぶところは大略以上に尽きり、わずかな断片を通して知りうる事柄はやはり少ない。ここまでの考察から私達が確認できるのは、「殺人祭鬼」の成立は恐らく唐代よりも遡ること、それは人身供犠の原始的習俗を早期に克服した北方ではなく、この習俗を根強く残す南方の風土の中であつたこと、また犠牲の支解という祭儀方法は前漢の呪術にすでに見られること、程度である。そして

さらに新たな関連資料を求めるとなると、今一度国外にまで視野を広げ直してみることが必要とならう。

四

宮崎市定氏の「殺人祭鬼」西域伝来説は、すでに見たように、唐末五代という時代設定においては成立し難い。しかし、これによつて国外の習俗の伝播という可能性が全否定される訳ではない。澤田瑞穂氏は、そうした伝播の可能性の一つとして、明の惠康野史(関名)『識余』巻一の記事等をもとに、蒙古ラマ僧の食人祭儀を挙げている(三四六〜三四八、三六八〜九頁)。妊婦とその胎児を惨殺し、その肉を分けて食べるというもので、確かに「殺人祭鬼」と一脈通じるところがある。おそらくは古い起源を持つ密儀と考えられるが、時代を何処まで遡行しうるのが明らかでない。ただ、ラマ教すなわちチベットという地理的な連想から、さらに南下してインドに注目すると、より古い資料に行き当たることができる。

インドに伝わる『屍鬼二十五話』は、屍鬼(ヴェーターラ、死骸に憑く鬼神)との度重なる問答・試練を経てその恩寵を受け、ヴィディヤダラの帝王となつたトリヴィクラマセーナ王の物語である。この中に登

場する「ヴェーターラ呪法」には、中国の「殺人祭鬼」と共通するところがあつて興味深い。物語自体から引くよりも、訳書¹⁵⁾に付されている上村勝彦氏の解説の方が分かりやすいので、これを転載させていただく(二九三〜四頁)。

ヴェーターラ呪法は黒月の第十四日目の深夜の墓地でおこなわれる。……人骨の粉で描かれた曼陀羅^{マンダラ}の内部の地面には血が撒かれ、その四方には満々と血を湛えた瓶が置かれる。燈明用の油は人間の脂肪である。行者は真言^{マントラ}を唱えて本尊とするヴェーターラを死骸の中に請じ入れる。闍伽水^{アカサ}としては、頭蓋骨の器に血を盛つて供える。人間の眼球を火にくべて焼香する。そして人肉を供物とする。

ヴェーターラがこのような供養^{ブジヤウ}に満足した時には行者の願いをききとどけるが、行者が呪法に失敗した時には彼は死ぬ。

ここには犠牲の支解や内臓摘出についての言及はないが、第一話「烙印をおされた少女」には、幼児の心臓をバイラヴァ神(シヴァ神が最も恐ろしい破壊神に

なつた時の呼称)に捧げる魔女の話が見える。右の引用の中で特に注目されるのは、この呪法に失敗した場合で、術者自身が死ななければならぬ。これは、中国の「殺人祭鬼」や「蠱毒」の場合と同じである。

また「ヴェーターラ呪法」の起源についても、上村氏は次のように解説する(二八九―二九〇頁)。

ヴェーターラの信仰は仏教起源であるとある説もあるが、シヴァ神との関係もうかがわれ、特に少し後代のカシミールのシヴァ派の諸文献中ではシヴァの眷属のひとつとみなされる。この頃になるとヴェーターラ信仰はシヴァ信仰と明瞭に結びつくようになるのである。しかしながら、その信仰はおそらく仏教起源でもシヴァ教起源でもなく、むしろ古代インドの土俗信仰にあったものが、仏教やシヴァ教、特にタントリズム(タントラ教)に取り入れられたと考える方がよいであろう。

ヴェーターラ信仰のこのような古い起源を知るとき、中国の「殺人祭鬼」や蒙古ラマ僧の食人祭儀ともつながる、一つの源流をそこに見る思いがする。無論、類似した祭儀が起源を異にして発生する可能性も、否

定できるわけではない。しかしまた同時に、互いに無縁の習俗として放置しておくことの出来ない、興味深い共通項がそこに存在することも事実であろう。

なお、伝播という観点からこれを捉える場合においても、複数の考え方があり得よう。たとえば、①古代インドに発生した土俗信仰が早い時代に中国に伝播し、それが南方中国における人身供儀の起源となつたとする考え方、②南方中国に古来から独自にあつた人身供儀の習俗に、ある時代になってインドの同様な習俗が接合したとする考え方、③長い歴史の中で、①と②の二つのケースが共に生じたとする考え方、等々。しかしいずれにしても、「殺人祭鬼」は完成形態の祭儀として伝播し踏襲されたわけではなく、複雑な変遷融合の過程を経ていると考えられ、またこの習俗を初源にまで遡ろうとすれば、その根は極めて深く遠いように思われる¹⁶⁾。

遠い初源ということでは、「殺人祭鬼」の今一つの特徴であつた、犠牲の支解についても同様な指摘ができよう。『史記』の媚道の記事から、さらに遡って視野を広げてみれば、原始農耕社会に広汎に見られる裁断儀礼が浮かび上がってくる。

この儀式は、大地の神あるいは穀物に宿る霊に対し、

犠牲となる人を捧げてこれを寸断し、大地に埋めて豊穡を祈るもので、エリアーデやイエセンをはじめとする諸研究¹¹⁾に取り上げられ、世界各国の神話や習俗から様々な事例が紹介されている。勿論、農耕儀礼と媚道との間には大きな隔絶があり、両者を直接結びつけることはできない。しかし、願望の成就のために犠牲を解体して祈る方式の裏には、遠くつながりあう原始的発想があるように思われる。現に、こうした裁断儀礼は中国南方にもあったようで、澤田論文は『中華全国風俗志』¹²⁾下篇・卷八に載る、雲南省の哈瓦族の事例を紹介している(三七一―二頁)。「祭穀地」と称するこの農耕儀礼は、澤田氏の要約を借りれば次のようなものである。

毎年の正月二月のころになると、そのの哈瓦人は弓箭を携えて田畝に近い藪に身を潜める。預め田の畦に撒いておいた米粒の輪を見張っている。

通り過ぎる人がこれを見つけて引返すと、彼等は矢を発射しない。白面無鬚の人が米粒の輪に入ってもやはり射かけることはない。最も歓迎するのは鬚鬚だらけの人で、もし米粒の輪に踏みこむと、即座に射殺し、首を切つて畑に投げておく。

やがて蛆のわく多寡を見て、その年の豊凶を占い、かつ屍体を数段に切り、泥土を塗って火中に投じてよく焼き、みなで分けて食う。首に蛆がわくと家に持ち帰り、卓上におき、茶を供えて祀るばかりか、腐爛した頭の口にも食わせて祈り、また叩頭する。

澤田氏は、これを「殺人祭鬼が豊穡祈願に用いられたもの」と見る。しかし、関係はむしろ逆であろう。雲南の少数民族が伝えるこの習俗こそ、遠い原始農耕社会の遺習であつて、それが後の「殺人祭鬼」や「媚道」を生む一つの土壌となつたのである。澤田氏が続いて付言される、「腐爛屍体から五穀が生ずるといふ古神話を想像させる話」という点に、「祭穀地」の気の遠くなるような長い歴史が秘められている筈である。

五

以上「殺人祭鬼」をめぐる、その起源の問題を中心に若干の検討を試みた。二三の断片的な指摘に留まり、歴史的経緯の解明には程遠いが、この習俗の考察に資するところがあれば幸いである。

ただ、このテーマの下での調査は、正直なところ気の重くなる作業でもある。原始には農耕民族の敬虔な祈りであり、後には異端の秘密祭儀となった人身供犠の長い歴史と、流された血の夥しさを思うとき、誰しもが暗然とならざるを得ない。澤田氏の論文「殺人祭鬼」の結びは、「それにしても、仁義道德の儒教、慈悲の仏教、清浄の道教の裏側に、血腥い原始的殺人教が、中世・近世を通じて伝承されていたという事実は、中国宗教史の明暗を考えさせるものである。換言すれば、儒教道が飽くことなく仁義・慈悲・清浄を説かなければならなかったのも、一部にこうした不仁・残忍・汚辱の習俗が現実存在したからだと言えるかも知れない」と締め括られている。

現代人にとって、「殺人祭鬼」の迷妄は、克服された過去の遺習ではない。しかし思えば、殺戮に至る狂信は現代社会と無縁のものではなかったし、敵対者の殺戮をもって勝利とする人類最大の迷妄については、未だに克服の糸口すら見出せない。だとすれば、古びた資料の山に向かう者としては、血塗られた祭儀の間の歴史にも目を逸らせることがあってはならないのであろう。

注

1 あるいは「殺人祭神」(『明一統志』卷八十九・琉球国)、「殺人祭祀」(宋・彭某『墨客揮犀』卷二、『宋史』卷九十九・刑法志)などとも呼ばれるが、「殺人祭鬼」が一般的である。またこの風習は、「採牲」あるいは「採生」とも呼ばれた(『宋会要輯稿』刑法二、『元典章』卷四十一・不道、『明律』卷十九・人命)。

2 澤田瑞穂「殺人祭鬼」(『天理大学学報』第四十三輯、人文・社会科学篇Ⅲ、一九六四年)、「殺人祭鬼・証補」(『中文研究』第五号、一九六五年)、「殺人祭鬼・再補」(『中国の民間信仰』工作舎、一九八二年、本書には上記二論文も併せて収載)

河原正博「宋代の殺人祭鬼について」(『法政史学』第十九号、一九六七年)

宮崎市定「宋代における殺人祭鬼の習俗について」(『中国学誌』第七本民俗専号、一九七三年) (『宮崎市定全集』第十卷、岩波書店、一九九二年)

金井徳幸「宋代・湖南北路における鬼の信仰について——殺人祭鬼の周辺——」(『駒沢大学禅研究所年報』第五号、一九九四年)、「宋代における妖神信仰と『喫菜事魔』・『殺人祭鬼』再考」(『立正大学東洋史論集』第八号、一九九五年)

澤田・宮崎兩論文については著書を利用し、引用のページ数もこれに従った。

なお、中国の研究者の論文としては、短いものであるが次の論考がある。

李敏昌「宋代東南地区的殺人祭鬼風俗」〔『東南文化』

1・2輯、一九九〇年）

3 いずれも四氏の論文が挙げる資料に詳しい。『夷堅志』、『宋会要輯稿』、『元典章』、『統資治通鑑長編』、『名公書判清明集』等の資料に載る名称は、他に「稜睨鬼」「瘴疔神」「雲霄五岳神」「太白公」「烏龜大王」など。

4 たとえば、澤田氏は漢民族にも「殺人祭鬼」が行われたと考え、河原氏は南方少数民族の風習に限定して考える。起源に関しては、西域からの伝播の可能性を考えるのが宮崎説、漢民族固有の風習の可能性に傾くのが澤田説であるが、いずれも断定は避けられている。

5 『墨客揮犀』については、中華書局「唐宋史料筆記叢刊」の点校本があり（二〇〇二年刊行）、校注等も詳しく便利である。引用文はこれによったが、字句の細かい異同については省略した。点校者の孔凡禮氏の解題によれば、『墨客揮犀』の輯撰者については五つ

の説に分かれるけれども、彭凡あるいは彭乗のいずれかと考えられる。この著作は他書の記事を引いて編纂されたもので、「殺人祭神」の記事も、実は北宋の陳正敏『遜齋閑覽』に基づいている。

『遜齋閑覽』は散佚して完本は伝わらない。しかし南宋の曾慥『類説』の巻四十七に九十六條が引かれ、この一文もその中に見える。ただ文章は簡略化され、タイトルも「柳連道中託宿」となっている。（「柳連」とあるのは、地名を「郴」ではなく「柳」としているため。しかし、ここは距離的に近い「郴連」が正しいであろう。）

なお、「凡得儒生為上祀、僧為次」の個所については、澤田氏は「凡得儒生為上、祀僧為次」と読み、こちらの方が良いように思われる。ただ、王汝濤・他『類説校注』（福建人民出版社、一九九六年）を見ると、『墨客揮犀』点校本と同じ句読点になっている。意味も大差はないので、改めずに一先ずそのまま引用しておいた。

6 たとえば、『隋書』卷三十一・地理志下には、蠱毒について述べた次のような一文がある。「其法以五月五日聚百種蟲、大者至蛇、小者至蠃、合置器中、令自相啖、餘一種存者留之、蛇則曰蛇蠱、蠃則曰蠃蠱、行

以殺人。因食入人腹内、食其五臟、死則其産移入蠱主家、三年不殺他人、則畜者自鍾其弊。……（その方法というのは、五月五日に、大は蛇から小は虱に至る百種の虫を集め、一緒に器の中に置いて互いに啖わせ、生き残った一匹を余して留めておく。それが蛇なら蛇蠱、蝨なら蝨蠱といい、これを使って人を殺すのである。蠱は食物によって人の腹に入つて五臟を食ひ、その人が死ねば財産は蠱主の家に入る。三年他人を殺さずにいると、飼っている者自身がその害を集め受けることになる……）」。

蠱毒については、川野明正『中国の（憑き物） 中華地方の蠱毒と呪術的伝承』（風響社、二〇〇五年）が詳しく、参考になる。蠱が扱ひ主に害を及ぼす点については、曾慥『類説』卷四十七の「蠱毒」の条（陳正敏『遯斎閑覽』を引く）、『広西通志』卷一百十九「芸文」の記事などをもとに論じられている（一九〇〇一頁）。

なお、南宋の曾敏行『独醒雜志』卷九には、南粵の蠱毒や呪詛の風俗を記した箇所があり、その一節に紹介されている話は、この「醴陵店主人」とよく似ている。曰く、「一人の旅人が暮れに宿をとつたが、その主人と息子が旅人の荷物をチラリとにらむ。怪しいと

感じて、こつそり様子を覗き見ると、親子二人が猿の凶像を出して恭しく拝んでいる。そこで下僕に用心するよう言いつけ、眠らずに劍を手にして窺っていた。すると何やら部屋に押し入ってくる者があつたが、それは人間のような体をした大きな猿だつた。劍を振るつて追い払うと、ためらつた後に立ち去つた。しばらくすると泣き声が聞こえてきたが、それは宿の息子が死んだのであつた」と。

7 『蔡寬夫詩話』は、郭紹虞『宋詩話輯佚』（中華書局、一九八〇年）の下冊に纏められ、当該の一文には「杜詩烏鬼爲神名」の題が付されている（三八四〜五頁）。原拠は、南宋の胡仔『苕溪漁隱叢話』前集・卷十二に所載の文章。なお、澤田論文が「烏夜七頭神」とするのは誤記で、『漁隱叢話』は「烏野七頭神」に作る。「烏鬼」に関する議論は、南宋の王楙『野客叢書』卷二十六にも引かれているが、そこでは「烏野頭神」となっている。

8 崔煒の話は、『太平広記』以外にも、南宋の陳元靓『歳時広記』卷二十九、曾慥『類説』卷三十二、明の陸楫『古今説海』卷五十・説淵部などに収められており、字句にも異同が見られる。周楞伽輯注『裴劍伝奇』（上海古籍出版社、一九八〇年）には、それらの諸資

料をもとにした校注があつて便利である。原文はこれにより、点校本の『太平広記』（中華書局、一九八一年第二次印刷、初版は一九六一年）を参照して旧体字に改めた。『太平広記』との間には教簡所異同が見られるが、特に問題となるもの以外は煩を避けて取り上げなかった。

9 点校本『太平広記』の注記によれば、明鈔本『広記』には「不來」の二字がなく、「門下客既無血屬」に作るという。『古今説海』も二字のない文になっている。

それならば、「門下の客（崔煒）」には血縁の者もないのだから」の意味にならう。いずれに従うべきか判断に迷うところであるが、もとはあつた「不來」二字が、読みづらさから後に削られたのではないだろうか。

『歳時広記』の文には、二字がある。

10 「獨脚神」を、『歳時広記』は「獨神」に作る。『古今説海』もこれに同じ。しかし「獨神」という名の神は他に見当たらず、「脚」字が脱落したものと考えられる。

11 「五通」に関する論文や言及は数多いが、前掲の川野明正『中国の（憑き物）』にも、第三章「雲南省の五通神信仰 — 保山市隆陽区五郎廟と独脚五郎・五郎神の精怪伝承」の考察があり、主としてこれを参照し

た。「夔」との関係では、貝塚茂樹『中国の神話 々の誕生』（筑摩書房・筑摩教養選、一九七一年）の「異形の神像」、大塚秀高『中国小説史への視点』（日本放送協会、一九八七年）の「5 神話の没落 — 夔から五通へ」、などを参考にした。

なお、不可解な点を一つだけ挙げると、「五通」「独脚五通」の名はその後の「殺人祭鬼」の記事には登場してこない。これは、五通神信仰が「殺人祭鬼」と絶縁することで一般に広く浸透していった、あるいは五通神信仰の狂信的な部分のみが「殺人祭鬼」と秘かに結びついていたことを示すものであるうか。（斐剛が祀られる神の名を間違えた可能性も考えられるが、「殺人祭鬼」の行為そのものの存在は動かない。）

12 『猗覽寮雜記』は、文淵閣四庫全書本によつた。

13 これに関連して興味深いのは、河原論文である。氏は、『魏志』巻四十五・韋珍伝や『後漢書』巻一百十六・南蛮伝の記事をもとに、南郡（湖北省）・巴郡（四川省）の少数異民族に人を殺して祭る風習があつたことを示し、その地が宋代、殺人祭鬼の風が盛んだった地域と重なりと指摘している（一六〇七頁）。

14 李敏昌論文は、他に『史記』『漢書』『唐書』などから、人身供犠の例を数条あげているが、「殺人祭鬼」

の考察に新たな材料を与えてくれるものではない。

- 15 上村勝彦訳『屍鬼二十五話 インド伝奇集』（平凡社・東洋文庫、一九七八年）

『屍鬼二十五話』は、十一世紀のカシミールの詩人、ソーマデーヴァによって著された物語集『カター・サリット・サーガラ』中の長編挿入話、「ムリガン・カダッタ王子の物語」のそのまた挿入話というの出自である。『カター・サリット・サーガラ』は、紀元三世紀以前に実在したグナーディアの『プリハット・カター』に忠実にもとづき、これを要約し文飾を加えて成ったもので、従って『屍鬼二十五話』は、十一世紀よりさらに遠く遡る資料ということになる。もつとも上村氏の解説によれば、この「二十五話」がグナーディア原本に含まれていた可能性は低く、もとは別系統の独立した作品であったという。なお、ソーマデーヴァがもつづいた『プリハット・カター』は、「二十五話」を物語中を含むカシミール系伝本であり、その成立は七世紀頃と推定されている。とすれば、文献学上「二十五話」は、少なくとも七世紀以前に遡ることができる資料である。

- 16 国外からの伝播という点に関連して、殺人祭鬼の「鳥野七頭神」について付言しておきたい。金井論文「

宋代における……『殺人祭鬼』再考」は、この「鳥野七頭神」を妖鳥「鬼車」（俗称「九頭鳥」）と結びつけて考えている。「鬼車」は、夜に空を飛んで子供をさらう「姑獲鳥（夜行遊女）」とも関わりがあり、さらにこの「姑獲鳥」は、ローマのオウイディウス『祭暦』に見える怪鳥、乳飲み子の内臓を食べるストリクスと類似している。影響関係を論じるには資料が不十分だが、殺人祭鬼の諸神を考える際にも、時として国外に視線を向ける必要があることを示していよう。なお、姑獲鳥や鬼車については、山田慶児『夜鳴く鳥——医学・呪術・伝説』（岩波書店、一九九〇年）に同題の詳細な論考がある。

- 17 農耕儀礼における人身供犠を取り上げたエリアーデの著作としては、堀一郎訳『大地・農耕・女性——比較宗教類型論——』（未来社、一九六八年）、岡三郎訳『神話と夢想と秘儀』（国文社、一九七二年）、久米博訳『聖なる空間と時間 宗教学概論3』（せりか書房・エリアーデ著作集3、一九七四年）などがある。イエレンの著作には、大林太良・牛島巖・樋口大介訳『殺された女神』（弘文堂・人類学ゼミナール2、一九七七年）がある。

エリアーデが挙げる人身供犠の著名な例は、インド

のコンド族の「メリアー」、メキシコのアズテック族のトウモロコシ儀礼など。イエンセンは、インドネシアのセラム島居住民ウエマール族に伝わる、ハイヌウエレ神話を研究の出発点とし、ニューギニアのマリンド・アニメ族の儀式「マヨ」等を考察する。

18

胡樸安編著『中華全国風俗志』。初版は四冊本で、一九二三年に上海広益書局より出版。一九三六年には上海大達圖書供応社より再版が刊行された。一九八六年に河北人民出版社より上下二冊の点校活字本、一九八八年には、上海文芸出版社より『中華風俗志』のタイトルで影印合冊本（底本は大達圖書供応社再版本）が刊行されており、これを参照した。「哈瓦之祭穀地奇俗」と題する原文は、影印本によれば次の通り。

思茅迤南之地方有名孀子者、該處有一種慘無人道之風俗、名曰祭穀道（道、活字本作地）。每到正二月之間、該處之哈瓦人挾攜弩箭、在靠田畝之林間藏伏、時時看望田埂上預先撒下之米圈。過往之人、看見退走、伊即停弩不射。白面無鬚之人、即走入米圈之內、亦不射。伊最歡迎者、係有連鬚鬚之人、祇要踏著米圈、即刻（刻、活字本作可）被伊用弩箭射死、將首級割下、拋在田間、看日後生蛆之多寡、以卜本年之豐歉。并將屍身砍爲數段、以泥土糊之、放於火

中燒熟、大家分食。迨至田間之首級生蛆、便取回家中、供於桌上、用茶齋供獻、並以齋喂於爛頭顱口中、一面禱告、一面搗蒜殮首、名曰祭穀地。實慘無人道之奇俗也。

哈瓦族は、現在「佻族」と表記される雲南省の少数民族であるが、詳細については未調査。この佻族は、農耕儀礼としての首狩りの習俗を伝えていたことで知られる。鳥越憲三郎『稻作儀礼と首狩り』（雄山閣、一九九五年）に詳しい報告と考察がある。ただその儀式の内容は、『中華全国風俗志』が伝えるものと異なっている。