

古代日本の疫病関連信仰における外来的要素について

—平安時代の御霊会を中心として—

董 伊 莎

On the Foreign Inspired Elements in
Ancient Japan's Beliefs Relating to Plague
—Focusing on the *Goryō-e* Ceremony in the *Heian* period

DONG Yisha

Abstract

The first *Goryō-e* ceremony (a ceremony held to appease evil gods and the spirits of the dead) was held during the *Heian* period in 863. Subsequent *Goryō-e* ceremonies underwent significant changes, eventually resulting in the spirit that was the focus of ritual appeasement in the original *Goryō-e* being replaced by a new spirit known as *Ekijin*. There has been much previous research looking at the origins of this change. This work looks at a possible link between the Chinese deity known as *Karakami*, mentioned in the *Shunki*, and the Japanese deity *Ekijin*. From this link it can be seen that *Ekijin* was originally a foreign deity. Also, after an examination of records from the *Nara* to *Heian* periods, it can be seen that the concept of plagues introduced during the *Tenpyō* period from foreign sources deeply influenced Japanese beliefs surrounding plague and the *Goryō-e* ceremony. The new beliefs imported from China share a common concept with that of the original *Goryō-e* ceremony, namely the idea of *rei*. This provided a basis for the acceptance of the new foreign beliefs, which eventually resulted in *Ekijin* becoming the main subject of appeasement. In conclusion, foreign ideas about plague influenced not only ideas about *Ekijin*, but were also assimilated into the *Goryō-e* belief system.

Keywords: 御霊会、疫神、御霊信仰、疫病

はじめに

日本における御霊信仰という民間信仰が研究対象になったのは民俗学が成立してからである。祖霊信仰の研究の中で初めて御霊信仰について触れたのは柳田国男であったが、しかし、本格的な研究は肥後和男の「平安時代における怨霊の思想」¹⁾を嚆矢としている。ただ、肥後の研究は当時、あまり重視されなかった。その後、1959年、京都大学読史会創立五十周年の際に発行された『京都大学読史会五十年記念国史論集』に、御霊会と御霊信仰をテーマとした三本の論文が掲載された²⁾。それを契機として、この分野はようやく注目され、さまざまな考察が行われて豊かな成果が生まれるようになった。

そもそも史料に初めて見える御霊会は、貞観五年(863)五月二十日、神泉苑において行われた。その様子を伝えた『三代実録』には詳しい記事が載せられ、御霊に関する貴重な説明が見える。しかし、その後の御霊会には大きな変化が現れ、祭祀対象は怨霊から疫神に変わった。その変化の原因を解明しつつ、御霊信仰の起源と性質を究明することが、この分野の重要なテーマである。

従来の研究は貞観五年の御霊会が初めてではなく、民間では御霊信仰が昔から存在し、御霊会が行われたこともあるという。ただ、はっきりとした史料がないため、民間における御霊信仰と御霊会の状況は明確に把握できない。また、貞観年間の政治構造や社会状況の考察により、御霊会で権力争いの敗北者を祭るのは政治責任を逃げるためと、民衆の政治に対する不満や被災者を慰めるためであるという³⁾。こういった政治的な研究はかなり充実したが、民間における信仰の状況とその起源に関する解説にやや説得力が欠ける状況となった。近年、一部の研究者は、それが疫病関連信仰と繋がりががあると意識し始めたようである⁴⁾。これらの考察は従来の研究と違い、より広い範囲をもとに御霊信仰を捉え、御霊信仰と疫病の接点に注目している。しかし、両者の結びつく過程や交渉についてはまだ体系的に考察されていない。

以上のように、平安時代の御霊会に関する研究はさまざまな視座によって行われている。しかし、貞観五年以降の御霊会に見える大きな変化の原因および御霊会の起源と性質については、

1) 肥後和男「平安時代における怨霊の思想」『御霊信仰』(雄山閣、1984年)、13-36頁。

2) 三本の論文は、岩城隆利「御霊信仰の成立」、柴田實「祇園御霊會—その成立と意義—」と高取正男「御霊會の成立と初期平安の住民」である。

3) 大野功「平安時代の怨霊思想」『日本歴史』114(12)(日本歴史学会、1957年)、41-49頁。西山良平「御霊信仰論」『岩波講座日本通史5』(岩波書店、1995年)、335-345頁。

4) 井上満郎「御霊信仰」『講座日本の古代信仰1 神々の思想』(学生社、1980年)、136-156頁。五味文彦「御霊信仰」『国文学解釈と鑑賞』別冊(01)(至文堂、1992年)、59-78頁。山田雄司「御霊成立の前提条件—疫病観の変容—」『大山喬平教授退官記念会・日本社会の史的構造古代・中世』(思文閣出版、1997年)、103-124頁。酒向伸行『憑霊信仰の歴史と民俗』、岩田書院、2013年、15-38頁。

一致した意見がまだないようである。よって本稿では以下のように考察を行う。

まず、六国史による貞観五年御霊会とその祭祀対象である五人の霊を分析し、怨霊と疫病の結びつく過程を考察する。次に、それ以降の御霊会を祭祀対象によって二種類に分けて考察しながら、『春記』に見える唐の神との関係を分析する。そして、疫神と古代日本の祟り神との継続性における不明瞭な点を指摘するとともに、漢神信仰と宝亀年間疫神祭の関係を再検討する。また、天平七年（735）に大陸と半島の使者によって疫病がもたらされた事件とその対策を分析し、御霊信仰を疫病関連信仰の中で捉え、その起源と性質を究明してみる。そして、最後に、中国における疫神の性格を分析し、御霊会と結びつく過程を考察し、貞観五年（863）以降に見える祭祀対象変化の原因を解明してみたい。

一、貞観五年（863）の御霊会と疫病

1、貞観五年（863）の御霊会

史料に初めて見える御霊会は、『三代実録』巻七貞観五年（863）五月廿日壬午条に記録されている。

廿日壬午。於神泉苑修御霊会。勅遣左近衛中将従四位下藤原朝臣基経。右近衛権中将従四位下兼行内蔵頭藤原朝臣常行等。監会事。王公卿士趣集共観。霊座六前設施几筵。盛陳花果。恭敬薫修。延律師慧達為講師。演説金光明經一部。般若心經六卷。命雅楽寮伶人作楽。以帝近侍兒童及良家稚子為舞人。大唐高麗更出而舞。雜伎散楽競尽其能。此日宣旨。開苑四門。聽都邑人出入縦観。所謂御霊者。崇道天皇。伊予親王。藤原夫人。及觀察使。橘逸勢。文室宮田麻呂等是也。並坐事被誅。冤魂成厲。近代以来。疫病繁發。死亡甚衆。天下以為。此災。御霊之所生也。始自京畿。爰及外国。每至夏天秋節。修御霊会。往々不断。或礼仏説經。或歌且舞。令童貫之子粧馳射。膂力之士袒裼相撲。騎射呈藝。走馬争勝。倡優戲。通相誇競。聚而観者莫不填咽。遐邇因循。漸成風俗。今茲春初咳逆成疫。百姓多斃。朝廷為祈。至是乃修此会。以賽宿禱也⁵⁾。

これによれば、御霊は崇道天皇、伊予親王、藤原夫人、觀察使橘逸勢⁶⁾、文室宮田麻呂五人の霊である。この年の五月二十日、神泉苑で御霊会が行われた。それは、民間の噂にもとづくものであった。五人の怨霊を祭ってその恨みを慰め、彼らが起こした疫病を緩和しようと祈った

5) 黑板勝美編『國史大系 第4巻 日本三代實録』、経済雑誌社、1904年、130-131頁。

6) 觀察史は官職である。それが橘本人を指すか、それとも觀察史を務めていた藤原仲成、藤原広嗣あるいは別の人を指すかについて、一致した結論はない。いずれにしても行論には影響しないので、ここでは橘本人とする。

のである。現場は誦経したり、歌舞を披露したり、競馬と相撲も行ったりして、賑やかな祭祀であった。

2、祭祀対象の五人の怨霊

上記の記録には、非業の死をとけて災厄をもたらす霊が御霊であると説明している。ところが、「冤魂成厲」と明記されているように、「御霊」は「怨霊」と「厲」といった観念に共通の性格があると考えられていた。次に、六国史によって、この貞観五年御霊会で祭られた五人の霊がどのような経由により怨霊として認識されるようになったのかを考察してみる。

崇道天皇、とは早良親王である。延暦四年（785）、藤原種継暗殺事件に連座し、長岡京近郊の乙訓寺に幽閉された。親王は身の潔白を証明するために、絶食したが、配流される途中で憤死した。その遺骨は流刑地予定の淡路国に運ばれて葬られた。その後、延暦七年（788）から、桓武天皇の周りに次々と不幸が起きた。桓武天皇の皇妃や生母などの親族が病死し、早良親王の代わりに王位継承者になった安殿親王も寝込んでしまった。『日本紀略』延暦十一年（792）六月癸巳条には、

皇太子久病。卜之。崇道天皇爲崇。遣諸陵頭調使主等於淡路國。奉謝其靈。⁷⁾

がある。一方、延暦九年（790）から全国で疫病が流行し、長岡京も洪水や暴雨に見舞われた。桓武天皇はこの一連の不祥事に恐怖を覚え、それは早良親王の祟りであると思い込んだようである。よって、天皇は使者を数回も派遣して、親王の墓に参拝した。また、親王の名誉を回復して、延暦十九年（800）に崇道天皇と追称した。さらに延暦二十四年（805）、親王の遺骨を大和八島に移葬して、八島寺を建てた。そして、大同元年（806）三月、諸国の国分寺に親王のために誦経を命じ、五年（810）その霊を慰撫するために百人の出家を命じた。

伊予親王は桓武天皇の息子であり、王位継承者の一人であった。その母親、藤原吉子は五人の霊のうちの一である。大同二年（807）、親王は謀反を企てていると誣告され、親子共に大和国の川原寺に拘禁され、流罪になった。二人は身の潔白を証明するために、毒をあおって自害した。まもなく、二人は冤罪をこうむったことがわかった。大同五年（810）、桓武天皇は二人の霊を慰撫するために、総計四十人の出家を命じた。また、弘仁十年（819）、嵯峨天皇は二人の名誉を回復し、承和六年（839）、伊予親王に一品、藤原夫人に従三位を与えた。ただし、このように伊予親王と藤原夫人の霊は慰撫されたが、その怨霊が復讐したり、災害を起こしたりという記録は残っていない。それは、死後まもなくしてその冤罪が晴れたからであろう。

橘逸勢は書道の達人と知られる。承和九年（842）、承和の変に連座し、謀反の罪により流さ

7) 黒板勝美編『國史大系 第5巻 日本紀略』、経済雑誌社、1901年、369頁。

れる途中で病死した。翌年、仁明天皇が倒れたり、疫病が流行したりなど不祥事が次々起こった。史料に見る限り、橘の霊がこういった災異を起こしたという記録はないが、両者は時間上に近いため、その関係がある程度意識されていたと言われている。嘉祥三年（850）、橘の名誉が回復され、仁寿三年（853）に従四位下に任命された。

文室宮田麻呂は一人の下級官僚である。承和十年（843）、部下の密告により、謀反の罪で流罪に処された。その後、詳しい状況は記録されていないが、流刑地で亡くなっていると推定される。

このように、五人の記録をまとめてみると、二つの共通点が見出される。一つは、平安前期の権力争いの中で、謀反を企てるという理由で冤罪をこうむっていることである。もう一つは、流罪となり、流刑地あるいは流刑地に向かう途中で亡くなっていることである。

史料が欠けている文室宮田麻呂以外の四人には、慰撫、追称と任命を受けた記録が多数ある。しかし、彼らの怨霊が洪水や疫病など大規模な災害をもたらしたというはっきりした記録は、貞観五年以前には見えない。ただ、『三代実録』の御霊会の記録には、「近代以来。疫病繁発。死亡甚衆。天下以為。此災。御霊之所生也」とあるので、従来の研究は、五人それぞれの慰撫、追称などが行われた時間と災害の発生時間を比べて、当時、怨霊と災害の関係は、ある程度認識されていたという。

3、怨霊について

そもそも、一部の研究は、縄文時代の埋葬方式に怨霊に関する認識を求めている。霊の観念は人類のどの文明にも必ずといっていいほど存在している観念である。屈葬という埋葬方式は、霊についてある程度意識があったことを示しているが、それは死に恐怖を覚えるか、あるいは死者が生き返るを防ぐための手段であろう。どちらにしても、霊に対する認識はきわめて薄く、御霊会の霊のように、特定の加害者に復讐したり、疫病を起こしたりするほどはっきりした自我意識と情緒を持っている霊というのではない。

要するに、怨霊が加害者に復讐するという認識は、怨霊自身をその生前と同一視してはじめて、対応の加害者との関係が成立する。つまり、個性が存在してはじめて成立する認識である。井上満郎は、個人の政治活動がその人の個性性を最も反映しているので、唐の制度が広く受け入れるにつれて、個人の政治活動が氏族の範囲から脱出して、個人的なものとして認められ始めたという⁸⁾。怨霊の復讐にまつわる話が律令制度が完備した八世紀頃から盛んになったのもそのためであろう⁹⁾。

人間が死んでも霊が存在するという認識は古くから存在している。しかし、被害者の霊がそ

8) 井上満郎「御霊信仰の成立と展開——平安京都市神への視覚——」『御霊信仰』（雄山閣、1984年）、101-128頁。

9) 怨霊が関係者に復讐する代表的な例としては、天平年間に藤原広嗣の霊が玄昉を害した話が有名である。

の生前の人物と同一視されれば、怨霊が加害者に復讐するという認識は人間同志の争いの延長に過ぎない。加害者が被害者の名誉を回復したり、追称したりすることもこういった人間関係の中で捉えられると思われる。したがって、冤罪をこうむったことがわかる以上、死者の名誉を回復するなどのさまざまな手段は、人間関係の中で捉えられた一種の補償行為にすぎないと思われる。橘の例を見れば、その死後に不祥事が次々と起きたが、名誉の回復と任命はその死後8年目に行われた。こういったことから見れば、怨霊と災異の関係ははっきり意識されていらとは言いがたい。ともあれ、貞観五年前における五人の霊に関するさまざまな祭祀記録には、怨霊が起こす災厄をおさめるより、死者に補償する意味の方が強く感じられる。

4、怨霊と疫病

怨霊と災異の関係を明記したのは、上述したように『三代実録』貞観五年の条である。それによれば、五人の怨霊は幅広い疫病を引き起こした。それは人間関係のなかにある被害者と加害者の交渉にとどまらず、無関係の一般民衆も巻き込んだことを意味する。この意味で、御霊会に見える怨霊の復讐は、疫病と結びつく新たな展開が示している。次に、その過程を分析してみる。

六国史によれば、八世紀から疫病が多発した。これは怨霊と疫病が結びつく重要な原因である。藤原京建都による都市の発展につれて、人口密集の都市部ができ、伝染病も広がりやすくなる。そうすると、大風や洪水などの災害が発生する時、疫病も一層ひどくなる。その結果、疫病関連信仰への関心が高まっていった。ここで注意すべきことは、古代疫病史の研究によれば、島国の日本は人口流動が頻繁な大陸の国々と違い、さまざまな病気に接触する機会が少ないため、外来の病気に対する免疫力が弱いという¹⁰⁾。したがって、日本で大流行した疫病は、ほぼすべてが大陸や朝鮮半島から伝来したものである。すなわち、疫病は外部から侵入してくるという性格を強く持っている。これは、日本における疫病関連信仰の基本的な特徴である。

一方、都市の発展とともに、都市の内部と外部を区別する境界の観念が強化されていく。都市の生活は、山や川に密接している農村生活とは違い、人口が密集しており、特に農作業に務めるわけでもない。したがって、都市内部とその外部の自然、村などとははっきりと区別できるようになる。

貞観五年御霊会の五人の怨霊は、都市の外で亡くなっているという共通点がある。それは、外部から侵入してくる疫病と結びつく点でもある。しかも、都市の発展によって境界観念が強化されるにつれて、疫病の外的な性格が注目されていった。その結果、都市内部にいる関係者に復讐する意思を持っている怨霊が疫病をもたらしたと見なされている。このように、怨霊が疫病と結びついて、大規模で無関係の人々を巻き込む。その復讐行為はもはや単なる人間関係の延長ではなく、疫病関連信仰における新たな展開として捉えるべきものと思われる。

10) 北村優季『平安京の災害史：都市の危機と再生』、吉川弘文館、2012年、74-76頁。

二、貞観五年（863）以降の御霊会と疫神

貞観五年の初回以降の御霊会において、祭祀対象には大きな変化が生じた。その祭祀の対象によって、この時期の御霊会を二種類に分けて分析してみる。それは、疫神をはっきり祭祀対象にする御霊会と、祭祀対象がはっきりしていない御霊会の二つである。

1、疫神を祭祀対象とする御霊会

この種類の御霊会は、はっきり御霊会と称し、疫神を祭祀対象としている。関連史料を開催地で整理してみれば、以下ようになる。まず、『日本紀略』正暦五年（994）六月廿七日丁未条には、船岡御霊会についてこのような記録がある。

為疫神修御霊会。木工寮修理職造神輿二基。安置北野船岡上。屈僧令行仁王經之講説。城中之人招伶人。奏音楽。都人士女持幣帛。不知幾千万人。礼了送難波海。此非朝儀。起自巷説。¹¹⁾

ついで紫野御霊会については、『日本紀略』長保三年（1001）五月九日更戌条に「於紫野祭疫神。号御霊会。依天下疾疫也」¹²⁾とあり、寛弘二年（1005）五月九日丙辰条に「紫野御霊会也……今日向晴。神明之験也」¹³⁾とある。また、寛弘五年（1008）五月九日戊辰条には「紫野御霊会。諸司諸衛調神供。東遊。走馬十行等參向云々」¹⁴⁾と記されている。

さらに花園御霊会については、『百鍊抄』長和四年（1015）六月二十日条に「京人花園辺建立神殿。祠疫神。依疫神。託宣也。今年疫病競起也」¹⁵⁾とある。『小右記』には、同年六月二十五日条の「西京花園寺坤方紙屋河西頭。新卜疫神社。是西洛人夢想云々。或云託宣云々……」¹⁶⁾、六月二十六日条の「昨花園今宮御霊会始行……」¹⁷⁾と、六月二十九日条には「花園疫神崇祀之後。病患弥倍云々」¹⁸⁾とある。

以上のように、これら三つの御霊会は、疫神を疫病流行の原因とし、それを祭ることで、疫病の流行をおさめようとする趣旨がはっきり示されている。しかし、記録に見る限り、疫神と

11) 注7前掲、『國史大系 第5巻 日本紀略』、1020-1021頁。

12) 同上、1065頁。

13) 同上、1061頁。

14) 同上、1073頁。

15) 黒板勝美編『國史大系 第14巻 百鍊抄』、経済雑誌社、1904年、20頁。

16) 藤原実資『小右記1』、臨川書店、1965年、450頁。

17) 同上、450頁。

18) 同上、451頁。

怨霊の関係についてはまったく説明されていない。祭祀対象についても、ただ「疫神」のみである。

2、祭祀対象が曖昧な御霊会

この種類の御霊会は、「疫神」という記録がないばかりか、「御霊会」という名称もない。ただ、「御霊」と「止疾疫」のような内容があるので、常に御霊会と御霊信仰の範囲で論じられている。その一例を見ると、『本朝世紀』天慶元年（938）九月二日丙午には、「近日東西両京大小路衢。刻木作神相对安置……或所又作女形。对丈夫而立之……号曰岐神。又称御霊。未知何祥。時人奇之」¹⁹⁾という記録がある。この中で、対になっている岐神は境界を守る道祖神の原型と考えられる。こうのように、「御霊」とは称しても、疫病や怨霊などについての説明がないため、御霊会の範囲で捉えるべきかは疑わしい点がある。

もう一つの例として、『類聚符宣抄』天徳二年（957）五月十七日に、天下で疫病が流行しているため、西寺御霊堂、上出雲御霊堂、祇園天神堂など十四軒の寺、社に『仁王般若経』の転経を命じた記録がある²⁰⁾。転経は奈良時代から疫病対策としてよく行われていた。しかし、二つの御霊堂に関する史料がないため、怨霊との関係は把握できない。一方、祇園天神堂の祭祀は祇園御霊会の起源であると言われているが、この時点では「御霊会」ではなく「天神会」という名であったことに注意しなければならない。そもそも『日本紀略』天延三年（975）六月十五日丙辰条には、「被」公家始自今年。被奉走馬并勅楽東遊等御幣感神院。是則去年秋瘡瘡御腦有此御願」²¹⁾とある。この記録は祇園御霊会の始まりとも見られるが、怨霊と疫神に関する説明ははたかない。また、祇園御霊会の起源を記録するいくつかの史料には矛盾する記述があり、早期祇園天神会の祭祀対象も不明なままである。のちに現れた牛頭天王の起源についてもさまざまな解説がされていて一定していない²²⁾。したがって、平安時代当時の祇園で行われていた祭祀は、御霊や疫神とどのような関係にあったかは明確に把握できないとも言えよう。

重要なのは、以上の二種類の御霊会のどちらにしても、特定の怨霊に関する説明が一切ないということである。したがって、これらの御霊会は、具体的な怨霊を祭った初回の御霊会との継続関係はとても考えられない。では、次に、この時期の御霊会の由来について、別の観点から分析してみたい。

19) 黒板勝美編『國史大系 第8巻 本朝世紀』、経済雑誌社、1898年、15頁。

20) 黒板勝美編『國史大系 第12巻 令義解 類聚三代格 類聚符宣抄』、経済雑誌社、1900年、1131頁。

21) 注7前掲、『國史大系 第5巻 日本紀略』、949頁。

22) 祇園祭りの起源については門屋氏の説が参考になる。門屋温「御霊会と神仏習合」『国文学解釈と鑑賞』63（3）（至文堂、1998年）、142-143頁。

3、疫神と『春記』の唐の神

ここで、再び花園御霊会に関する史料を検討してみる。『百鍊抄』長和四年（1015）六月二十日には、

京人花園辺建立神殿。祠疫神。依疫神。託宣也。今年疫病競起也。²³⁾

とあって、『小右記』長和四年（1015）六月二十五日には、

西京花園寺坤方紙屋河西頭。新卜疫神社。是西洛人夢想云々。或云託宣云々。今日東西京師凡庶拳首捧御幣。具神馬。向社頭云々……²⁴⁾

とある。この二つの記録によれば、西京の住民が托宣や夢を通して神の指示を受け、疫神を祭ったことが、花園御霊会の由来である。その夢や託宣について具体的な内容は残っていないが、時代をさげて見れば、『春記』永承七年（1052）五月廿八日にこのような記録がある。

近曾西京住人夢称神人之者来云。吾是唐朝神也。無住所流来此国。已無所抛。吾所到悉以発疫病。君（若カ）祭吾称作住其所了者。可留病患也。但吾表瑞想示汝。以其所可為吾社也者……²⁵⁾

この記録によれば、唐の神と自称した神が西京の住人の夢に現れて疫病を発動したと述べ、祭祀を要求したという。この話こそ『百鍊抄』や『小右記』には詳しく記録されていない西京の住人の夢ではなからうか。しかも、『小右記』の作者藤原実資（957-1046）と『春記』の作者藤原資房（1007-1057）は祖父と孫の関係でもある。それゆえ、『春記』に記録されている夢の内容は花園御霊会の由来であることが推定できる。したがって、この唐の神は花園御霊会で祀られた疫神であると思われる。さらに、同時代の船岡御霊会と紫野御霊会で祭られた疫神は、この唐の神と直接に繋がる可能性があるかと推定することもできよう。次に、こうした疫神の外來性について検討してみる。

23) 注15前掲、『國史大系 第14巻 百鍊抄』、20頁。

24) 注16前掲、『小右記』、450頁。

25) 藤原資房『春記』、臨川書店、1974年、233頁。

三、疫神の伝来

1、祟り神との伝承関係

これまでの研究はおおむね、荒魂の発想に基づく神の乱暴に関する伝説を分析し、記紀神話に見える素戔鳴尊の話や大物主神の話、蘇民将来の伝説に怨霊崇りの起源を求めている。こういった神話には御霊信仰の発想が見えるし、乱暴な祟り神は疫神の原型とも考えられるという。しかし、このような主張には疑問がある。ここでは三つの神話について検討してみたい。

まず、天照大神の弟、素戔鳴尊にかかわる話を分析する。素戔鳴尊は乱暴な性格の持ち主で、多くの悪行をした。その中でも一番ひどいのは天照大神を岩窟に隠れさせたことである。その数々の悪行は和魂、荒魂による、善神と悪神の観念を示しているが、素戔鳴尊自身は怨恨を持っているわけでもないし、疫病を起こすこともないので、御霊神との差は大きいと考えられる。次に、蘇民将来の伝説だが、それは貞観年間以降に成立した『豊後国風土記』に記録されている。そこで、当時盛んだった御霊信仰に影響を受け、また、修正された可能性が高いと推定できよう。最後は、大物主神の話についてである。そこには、怨霊の祟りと一致しているところがあるようだが、実際はどうだろうか。

まず、『日本書紀』巻五、崇神紀五年には「國內多疾疫。民有死亡者。且大半矣」²⁶⁾とあって、疫病流行の様子を伝えている。そして崇神紀七年二月には、この疫病について以下のような記録がある。

詔曰「……不意今當朕世數有災害。恐朝無善政。取咎於神祇耶。蓋命神龜以極致災之所由也」。於是。天皇乃幸于神淺茅原。而會八十萬神。以卜問之。是時。神明憑倭迹々日百襲姬命曰「天皇。何憂國之不治也。若能敬祭我者。必當自平矣」。天皇問曰「教如此者誰神也」。答曰「我是倭國域内所居神。名爲大物主神」。……自稱大物主神曰「天皇。勿復爲愁。國之不治。是吾意也。若以吾兒大田々根子令祭吾者。則立平矣。亦有海外之國。自當歸伏」。²⁷⁾

同年八月には、その続きとして次のように記載されている。

三人共同夢而奏言「昨夜夢之。有一貴人誨曰「以大田々根子命爲祭大物主大神之主。亦以市磯長尾市爲祭倭大國魂神主。必天下太平矣」。²⁸⁾

26) 黒板勝美編『國史大系 第1巻 日本書紀』、經濟雜誌社、1904年、107頁。

27) 同上、107-108頁。

28) 同上、108頁。

また、同年十一月には、事件の結果を以下のように記す。

即以大田々根子爲祭大物主大神之主。又以長尾市爲祭倭大國魂神之主。然後。卜祭他神。吉焉。便別祭八十萬群神。仍定天社。國社及神地。神戸。於是。疫病始息。國內漸謐。五穀既成。百姓饒之。²⁹⁾

以上の記録を見ると、大物主神は人々に自分の要望を伝えるために疫病を起こした。そして、人々は夢や占いなどでその指示を把握して、大物主神の子を祭主に封じて祭祀を行った。その結果、疫病が止んだという。つまり、この話で疫病は神が人々の注意を喚起する手段として使われている。

記紀神話と『風土記』に見える神崇りの記述を分析した大江篤は、「崇り」というのはもともと、神が指示を下したり、本体を見せたりする意味であったという。まず、神は災害や不思議な現象を起こす。そして、人々は占い、託宣、憑依などの方法で神の意思を把握し、祭祀などでその要望を実現する。そうすれば、災害や不思議な現象はおのずと止む。こうしたことが神崇り本来のパターンであると指摘する³⁰⁾。そもそも、神の要求を仮想してそれを満足させることは、どのような信仰でもありうるものであろう。ここで、大物主神が「我是倭國域内所居神」と自称している点に注目したい。これは、大物主神が国の中に住んでいる神であることを示している。これは外から侵入してくる疫病の特徴とは違う。注意しなければならないのは日本で流行する疫病が外来の病気であれば、その関連信仰の基本的な特徴も外来的なものになるということである。つまり、疫病を発動することと、外来性が日本における疫神の特徴である。ところが、大物主神の話には復讐する怨霊についての記述がないため、御霊会との継承関係は明らかではない。

2、漢神信仰と奈良時代の疫神祭

佐伯有清は外来信仰の中に初めて疫神の起源を求めた。延暦年間（782-806）の漢神信仰は疫神と繋がりがあるという³¹⁾。しかし、正史において漢神信仰に関する記録は二ヶ所しかないため、佐伯の研究は論拠が足りないと批判されている。ここで、漢神に関する史料を再び検討してみたい。その一つは、『続日本紀』延暦十年（791）九月甲戌条である。

断伊勢。尾張。近江。美濃。若狭。越前。紀伊等国百姓。殺牛用祭漢神。³²⁾

29) 同上、109頁。

30) 大江篤『日本古代の神と霊』、臨川書店、2007年、13-43頁。

31) 佐伯有清『日本古代の政治と社会』、吉川弘文館、1970年、225-266頁。

32) 黒板勝美編『國史大系 第2巻 続日本紀』、経済雑誌社、1904年、777頁。

もう一つは、同日『類聚三代格』の太政官符である。

諸国百姓殺牛用祭。宜嚴加禁制莫令為然。若有違犯。科為殺馬牛罪。³³⁾

この二つの記録によれば、民衆が牛を殺して漢神を祭ることを、朝廷が禁止しようとしている。それ以外、漢神に関する情報は一切載せていない。佐伯有清の研究によると、殺牛祭神という特徴をもつ信仰は、大化改新前、渡来人によって朝鮮半島経由で日本に伝来した。そして、八世紀前半から、近畿を中心として民間で流行していたという³⁴⁾。そのような祭祀のために殺した牛の数は、農作業に影響を及ぼすほど多かった。そこで、朝廷が禁止令を出したのだろうという。つまり、漢神信仰は当時大流行していたとも思われる。ところが、『日本靈異記』には「聖武太上天皇之世(724-749)。彼家長依漢神崇而禱之」³⁵⁾とある。それによれば、漢神信仰は遅くとも八世紀後半の前に、日本に伝来したことが推定できよう。

一方、この時期に疫神に関する祭祀は急速に盛んになった。史料に初めて見える「疫神」は、『続日本紀』宝亀元年(770)六月甲寅条「祭疫神於京師四隅。畿内十堺」³⁶⁾である。この記録を始め、「疫神」は宝亀年間に頻繁に見えようになる。たとえば、宝亀二年(771)三月壬戌には「令天下諸国祭疫神」³⁷⁾とあり、四年(773)七月癸末には「祭疫神於天下諸國」³⁸⁾とある。また、六年(775)六月甲申には「遣使祭疫神於畿内諸國」³⁹⁾と、同年八月癸末には「祭疫神於五畿内」⁴⁰⁾とある。さらに、八年(777)二月庚戌にも「遣使祭疫神於五畿内」⁴¹⁾と記録され、九年(778)三月癸酉には「又於畿内諸界祭疫神」⁴²⁾とある。

『続日本紀』によれば、宝亀年間には疫病が多発していた。この時期に頻繁に行われた疫神祭は、畿内を中心として流行していた疫病を押さえるためであった。このような疫神祭はしだいに『延喜式』に「宮城四隅疫神祭」、「畿内十処疫神祭」⁴³⁾のような形で固定されていく。畿内のほか、疫神祭も諸国の境界で行われた。『続日本後紀』承和元年(834)四月丙戌には「如有疫厲処。各於国界攘祭」⁴⁴⁾とあり、承和九年(843)三月庚戌には「若有天行之処。国司到境下。

33) 注20前掲、『國史大系 第12巻 令義解 類聚三代格 類聚符宣抄』、999頁。

34) 注31前掲、佐伯有清『日本古代の政治と社会』225-266頁。

35) 景戒『日本靈異記』、岩波書店、1996年、231頁。

36) 注32前掲、『國史大系 第2巻 続日本紀』、524頁。

37) 同上、543頁。

38) 同上、570頁。

39) 同上、586頁。

40) 同上、587頁。

41) 同上、602頁。

42) 同上、615頁。

43) 黒板勝美編『國史大系 第13巻 延喜式』、経済雑誌社、1900年、141頁。

44) 黒板勝美編『國史大系 第3巻 続日本後紀』、経済雑誌社、1897年、193頁。

令防祭疫神」⁴⁵⁾とある。本論第一章第四節の分析によれば、境界の観念は疫病と密着している。国界は人工的に生活空間の内部と外部を分ける境界である。そこで疫神祭を行うのは、疫神の外来性が認識されていると思われる。

ここで、本論第二章第三節の分析を振り返ってみると、『春記』に見える唐の神は、花園御霊会で祭られた疫神と同じ神であり、船岡御霊会と紫野御霊会のような同時代の御霊会に見える疫神とも繋がりがあることがわかった。ここで注意しなければならないのは、「唐神」と「漢神」両者は中国との繋がりを示すとともに、「からかみ」とも読めるということである。したがって、八世紀の漢神信仰は御霊信仰の疫神と繋がりがある可能性が高いと思われる。同時に、それは宝亀年間に突然盛んになった疫神祭と無関係とは思われない。そこで次に、天平年間の疫病流行事件とその対策に関する史料を分析して、そのような関係性を論じてみたい。

3、天平年間の疫病と道饗祭

天平年間には全国的に天然痘が流行していた。天平七年（735）夏、疫病が太宰府から始まり、冬になると、全国に広がった。翌年はいったん緩和したが、九年（737）になるとまた流行した。当時、全国で25～30%の人がこの疫病により命を奪われた。特に、平城京は悲惨な光景であった。古代疫病史の研究によれば、この時の疫病は、使者が大陸あるいは朝鮮半島から日本にもたらしたという。⁴⁶⁾

『続日本紀』天平七年（735）八月乙未条によれば、この疫病に対して、以下のような対策が講じられた。

比日大宰府疫死者多。思欲救療疫氣以濟民命。是以。奉幣彼部神祇。爲民禱祈焉。又府大寺及別國諸寺。讀金剛般若經。仍遣使賑給疫民。并加湯藥。又其長門以還諸國守若介。專齋戒道饗祭祀。⁴⁷⁾

まず、ここに見える「疫氣」という用語が注目される。六国史によれば、奈良時代の疫病を記述する用語は以下のように変化している。すなわち、神亀年間から天平十年（738）までは、「災氣」、「疫氣」を使った。たとえば、『続日本紀』神亀四年（727）二月甲子条に「比者咎徵荐臻。災氣不止」⁴⁸⁾と、天平七年（735）八月乙未条に「比日大宰府疫死者多。思欲救療疫氣以濟民命」⁴⁹⁾とある。しかし、同年の十一月戊戌の「以災變數見。疫癘不已」⁵⁰⁾から、「疫癘」という

45) 同上、309頁。

46) 董科「奈良時代前後における疫病流行の研究——『続日本紀』に見る疫病関連記事を中心に——」『東アジア文化交渉研究』第3号（関西大学文化交渉学教育研究拠点、2010年）、489-509頁。

47) 注32前掲、『國史大系 第2巻 続日本紀』、199頁。

48) 同上、160頁。

49) 同上、199頁。

50) 同上、200頁。

用語が使われ、天平十年（738）以降、「疫癘」はほぼ「災気」、「疫気」に替わる。たとえば、天平十三年（741）三月乙巳条には「頃者年穀不豊。疫癘頻至。慙懼交集。唯勞罪己」⁵¹⁾とあり、天平神護元年（765）一月己亥条には「屢見姦曲。又疫癘荐臻」⁵²⁾とある。

次に、記録に見える四つの疫病対策を分析してみる。この四つの対策は、神祇に幣帛を奉ること、『金剛般若経』を誦すること、薬品を配布することと、道饗祭を行うことである。そもそも、七世紀後半から、律令制度が整うにつれて、中央の権力が強くなっていく。そのため、大流行する疫病の対策は、国家で制定、実施することが増えていった。そのうち、薬の配布と医者への派遣という対策は史料によく見える。また、神と仏の力に頼るのも通常の手段である。つまり、天平七年（735）に見える四つの対策のうち三つは昔からの疫病対策であった。

対策の一つ、神祇に幣帛を奉ることは、疫病流行のほか、飢饉と干害の際にもよく使われている。たとえば、『続日本紀』大宝元年（701）四月戊午条には「奉幣帛于諸社。祈雨于名山大川」⁵³⁾とあり、和銅三年（710）四月壬寅条には「奉幣帛于諸社。祈雨于名山大川」⁵⁴⁾とある。このように、『続日本紀』には「奉幣帛于諸社」と「祈雨于名山大川」が並行して行われることがしばしば見える。その祭祀の対象は、天平四年（732）七月丙午条に「宜令京及諸國。天神地祇名山大川。自致幣帛」⁵⁵⁾とあるように、自然の神祇である。

慶雲四年（707）四月丙申条にはこのような記録がある。

天下疫飢。詔加振恤。但丹波。出雲。石見三國尤甚。奉幣帛於諸社。又令京畿及諸國寺讀經焉。⁵⁶⁾

また、天平九年（737）五月壬辰には、

疫旱並行田苗焦萎。由是。祈禱山川。奠祭神祇。⁵⁷⁾

という。以上の記録から見れば、実際、疫病、飢饉と干害のいずれかが発生する時、対策として行われる祭祀の対象は同じである⁵⁸⁾。つまり、疫病は自然神祇が起こすさまざまな災厄の一種

51) 同上、233頁。

52) 同上、437頁。

53) 同上、16頁。

54) 同上、65頁。

55) 同上、187頁。

56) 同上、45頁。

57) 同上、208頁。

58) 疫病の研究によって、疫病、飢饉と干害が複数に発生する確率が高いという。したがって、その祭祀対象も一緒なわけである。

として扱われ、単独の対象として認識されず、疫病だけのための祭祀もなかったわけである。ところが、『続日本紀』天平七年（735）八月乙未条の記録によれば、神祇に幣帛を奉ると同時に、道饗祭を行っている。それは、神祇に幣帛を奉る、道饗祭という二つの祭祀の対象が別々に認識されていたことが示している。言い換えれば、疫病が従来のように、飢饉、干害と同じく、自然神祇が起こす災害として捉えられず、単独に認識されているのである。こういった認識の変化は、前述のような疫病を記述する用語の変化とほぼ同時に発生する。

では、疫病について、どのような新たな認識が生じたのであろうか。ここで、道饗祭について分析してみる。『令義解』には、道饗祭がこのように解釈されている。

謂。卜部等於京城四隅道上而祭之。言欲令鬼魅自外来者不敢入京師。故預迎於路而饗遏也。积云。京四方大路最極。卜部等祭。牛皮并鹿猪皮用也。此為鬼魅自外莫来宮内祭之。⁵⁹⁾

以上の記録によれば、道饗祭は鬼魅が外から侵入できないようにする祭祀である。これを疫病対策の一環として行うのは、鬼魅を疫病そのもの、あるいは疫病をもたらす対象として認識しているからと思われる。道饗祭を「京城四隅道上」のような境界で行う点は、宝亀年間に国界で行った疫神祭と一致している。両方とも、外部から侵入してくる疫病を防ぐために、境界で行われる祭祀である。従って、道饗祭と疫神祭は同一の性格を持っている祭祀であり、両者の継続関係が推定できよう。こうして、疫病の代表と見られる「鬼魅」は、「疫神」という抽象的かつ総合的な観念に変わり、祭祀の名称も「道饗祭」から「疫神祭」に変わった。つまり、疫病に関する認識は疫病の本質をはっきり示すようになっていったのである。

要するに、天平年間の外来的な疫病は従来との違い、自然神祇の仕業に納まらず、新しい対象として認識され、道饗祭という新しい祭祀方式で対応されることになった。このような展開が、後世の疫病関連信仰に影響を及び、宝亀年間の疫神祭を生じたことになる。

ここで、八世紀の漢神信仰と宝亀年間の疫神祭の関係を整理すれば次のようになる。それは、天平年間、中国の疫病観念と疫神信仰が疫病とともに伝来した結果、民間の漢神信仰が生まれ、当時の疫病観念と祭祀行為に影響を及ぼした。記録上の表現としては疫病を記述する用語の変化と道饗祭の始まりがある。そして、宝亀年間に、疫病に関する認識がもっと洗練され、疫神というはっきりした観念が把握されることにより、疫神祭が行われた。

では次に、こういった外来的な疫神という観念はどのようなきっかけで御霊会と結びつくかを考察してみよう。

59) 注20前掲、『國史大系 第12巻 令義解 類聚三代格 類聚符宣抄』、70頁。

4、中国における疫神の性格

先述した『三代実録』貞観五年の条には「冤魂成厲」とある。厲、すなわち厲鬼は、非業の死を遂げた、あるいは祭祀されていない怨霊、冤魂である。厲について、『春秋左氏伝』昭公七年（前535）条には「鬼有所歸，乃不為厲」⁶⁰⁾とある。「歸」は帰属の意味である。死者が宗廟に所属して祭祀されれば、祟りは起こさないし、子孫の繁栄も守るという考えが示されている。『春秋左氏伝』昭公七年（前535）には、次のような話が記載されている。鄭国に伯有という大夫がいた。彼は貴族の駟帯と争って殺された。その後、伯有の霊が厲鬼となって人々の夢に現れ、復讐を称するという噂が広がった。そして、伯有を害した駟帯と関係者が、厲鬼の予言どおりに亡くなった。人々は伯有の霊に恐怖を覚えた。ところが、子産がそれを聞いて、ただちに伯有の子を大夫の官位に封じた。その結果、伯有の祟りは止んだ。子産は、死者の霊が落ち着くところがないために祟りを起こしたと説明している⁶¹⁾。その落ち着き先は宗廟である。伯有の子を大夫に封じるとは伯有一家の宗廟を作るということである。こうすれば厲鬼の帰すところできて祟りが止むわけである。

以上の話から見れば、厲は復讐の意識の強い怨霊と同じであると思われる。厲はまた、復讐のほかに疫病をもたらす力もある。その場合は疫厲という。『周礼注疏』卷十八には、「『春秋』有天昏札瘥，是厲鬼為疫病之事，故雲謂疫厲也」⁶²⁾という（賈公彦疏）。そして、厲が疫病をもたらすという認識はついに瘟神という観念を生み出した。

最後に、瘟神に関わる中国の伝説を検討してみたい。

中国における瘟神は、主に以下の三つのグループがある。一つ目は、南北朝時代の『女青鬼律』卷六中に見える五瘟神である。

東方青炁鬼主姓劉，名元達。領萬鬼，行惡風之病。南方赤炁鬼主姓張，名元伯。領萬鬼，行熱毒之病。西方白炁鬼主姓趙，名公明。領萬鬼，行注炁之病。北方炁炁鬼主姓鐘，名士季。領萬鬼，行惡毒霍亂心腹絞痛之病。中央黃炁鬼主姓史，名文業。領萬鬼，行惡瘡癰腫之病。⁶³⁾

これは南北朝の『太上洞淵神咒經』卷十一にも記録されている。

又有劉元達、張元伯、趙公明、李公仲、史文業、鐘仕季、少都符，各將五傷鬼精二十五萬人，行瘟疫病。⁶⁴⁾

60) 春秋・左丘明『左伝』、中華書局、1983年、763頁。

61) 同上、764頁。

62) (漢)鄭玄注、(唐)賈公彦疏『周禮注疏2』、北京大學出版社、2000年、544頁。

63) 『中華道藏』第8冊、華夏出版社、2004年、609頁。

64) 同上、第30冊、43頁。

二つ目は、『封神演義』に見える呂岳など七人のグループである。

爾呂岳潛修島嶼，有成仙了道之机……特敕封爾為主掌瘟疫之昊天大帝之職，率領瘟部六位正神，凡有時症，任爾等施行。⁶⁵⁾

三つ目は、中国東南地域に伝わっている「五路瘟神」である。⁶⁶⁾

第一グループの瘟神の中では、趙公明以外の四人については詳しい情報がないが、趙公明と第二グループの呂岳は、ともに商周戦争の時、姜子牙に殺され、死後に瘟神に封じられた人物である。第三グループの瘟神については、以下のような伝説がある。五路瘟神とは香山五岳神のことで、もともとは唐太宗時代の五人の書生である。試験に落第して、乞食になり、音楽を演奏して生活していた。太宗は張天師の呪術を試すために彼らを招き、穴蔵に入って音楽を演奏するように命じた。張天師は五人の正体を確認するために呪術を施したが、誤って五人を殺してしまった。そこで、五人の霊を慰めるために、唐太宗は彼らを「五路瘟神」に封じたという⁶⁷⁾。

以上の例に見られるように、三つのグループの瘟神は、いずれも誰かに殺された、つまり非業の死を遂げた厲である。そして、これらの厲は瘟神に封じられたのである。そうであれば、厲という性格は中国における瘟神と、日本貞観五年（863）御霊会の「冤魂成厲」という怨霊において共通のものといえよう。

おわりに

しめくくりにあたって、古代日本における疫病関連信仰の展開を時間順に整理してみる。まず、奈良時代の天平年間に、疫病とともに、中国の疫病観念と疫神信仰が伝来した。それは当時の疫病観念と祭祀行為に影響を及ぼした。具体的には、史料に見える疫病を記述する用語の変化と、道祭祀の始まりにそれが現れている。また、民間で盛んだった漢神信仰もその反映の一つである。これらのことをきっかけとして、疫病に関する認識が変化していく。

宝亀年間になると、疫病に関する認識はより明確なものになり、総括的な観念として把握されていった。具体的には疫神祭の開催である。疫神祭の開催地は境界であり、それは、疫病の外来的な性格が認識されていたことを示している。一方、律令制度が整えられるにつれて、個性が初めて意識され、怨霊が関係者に復讐する行為が認識される。同時に、疫病の多発と都

65) 明・許仲琳『封神演義 下』、浙江文艺出版社、1985年、885-886頁。

66) 劉枝万『台湾民間信仰論集』、聯経出版事業公司、1983年、102頁。

67) バージョンによって細部はやや異なるが、ストーリーは殺された五人が瘟神になるという同じ構造である。

市の発展によって、疫病の外来性が強調されていった。その結果、同じ外来的な性格を持つ五人の怨霊、崇道天皇、伊予親王、藤原夫人、観察使橘逸勢と文室宮田麻呂が疫病と結びついて、疫病をもたらす対象として祭られた。これは疫病関連信仰における新たな展開であった。

さらに、中国における疫神は厲という性格も注意される。それが怨霊との接点になったようである。そこで、厲という共通の性格をもとに、奈良時代にすでに形成された疫神という、疫病を抽象的に統括する観念を受け入れたと推定できよう。これはまさに貞観五年（863）以降の御霊会における、祭祀対象の変化の原因であったといえよう。

本稿は、『春記』に見える、「唐神」に関する記録を手がかりとして、貞観五年以降の御霊会に見える疫神と漢神の繋がりを明確化することで、疫神という観念の外来性を推定した。そして、奈良時代から平安時代にかけて、疫病に関する史料をまとめ、疫病関連信仰の全体を整理した。そして、天平年間に外来的な疫病観念が伝来したことが、古代日本の疫病関連信仰にどのような影響が及ぼしたかを検討した。注意すべきは、貞観五年の御霊会に「冤魂成厲」とあることで、最初の御霊会は、外来的な厲の観念を参考にした可能性がある。

ところで、『大辞林』には、御霊信仰を以下のように解説している。「平安時代初期以降御霊会が盛んに催される一方で、菅原道真の霊など霊威をふるう悪鬼的存在は神社の祭神として祀られ恒常的な祭祀の対象となった」⁶⁸⁾という。つまり、御霊信仰は最初の御霊会から二つの方向へと展開していった。それは、疫神を祭る御霊会と、菅原道真のような怨霊を祭る信仰である。後者の起源を初回の御霊会に求められるかどうかはともかくとして、祭祀の対象として厲という性格は確かに見えることは重要である。外来的な疫病関連信仰における厲の観念が、人を神として祀る信仰にも影響を及ぼしたかどうかについては、今後の課題としたい。

68) 松村明編『大辞林』、三省堂、2006年、953頁。