



## 古代日中における「非業死者」の祭祀について

著者	董 伊莎
雑誌名	東アジア文化交渉研究 = Journal of East Asian cultural interaction studies
巻	10
ページ	749-762
発行年	2017-03-31
その他のタイトル	Research Note: The Ritual of the Unnatural Dead in Ancient Japan and China
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10112/10956">http://hdl.handle.net/10112/10956</a>

# 古代日中における「非業死者」の祭祀について

董 伊 莎

## Research Note: The Ritual of the Unnatural Dead in Ancient Japan and China

DONG Yisha

This work looks at a relation of ancient Japan's and China's ideas of ritual centering on rei. The etiquette that was inseparable from law should have been transmitted with Chinese legal codes, but the expression wasn't always limited to the legal codes text. Especially in the case of the ideas of ritual, it was considered that fixed change occurred due to the difference in the concept of ghost and god between the two countries. And after examining of records about rei, it was found that there were rei of the spirit who brought an epidemic and rei of the ghost who had no heir in the ancient China. New development of beliefs to rei in the late of Han Dynasty and the Six Dynasty was a result that these two kinds of rei were connected under the condition of the deaths in hatred. That's the customs which worship the vindictive spirit who was a concrete person to a god. These customs can be considered to have an impact on Japan. In addition, This work also looked at the first Goryō ceremony and subsequent Goryō ceremony and pointed out that the origins of both were different, and speculated that the former possibly imitated Chinese ritual of rei for political purposes.

キーワード：礼制 厲 御霊信仰 疫病

### はじめに

古代日本は中国の律令制度を積極的に導入したため、法と不可分な関係である礼の受容も十分に考えられる。しかし、日本の祭祀儀礼の場合、一般に鬼神観念の相違により中国の儒教的な祭祀思想は受け入れなかったとされる。確かに、『神祇令』と唐の『祠令』を比較すれば、条文上の一致した点は少ない。しかし、儀式書に記録されなかった中国の礼儀に倣った祭祀行事が行われたのも事実である。そこに見える祭祀思想の受容は看過できない意義をもつ。

一方、筆者は平安時代の御霊会と疫病神の関係を考察した際、怨霊に関する認識が中国の「厲」と似ていることに気づき、礼制の継受における厲という観念、ひいては祭祀の受容についても認めることができるのではないかと考えるようになった。そこで本稿では礼制の継受状況を論じながら、中国の厲祭伝統を考察するとともに、日本との関係についても検討してみたい。

## 一、律令制における礼の受容

### 1、律令伝来と礼制

天平七年（735）に帰国した吉備真備が持ち帰った様々な書物の中に「唐礼一百三十卷」があった<sup>1)</sup>。これは、唐礼のことが国史に初めて見える記事である。そして、『江都集礼』と『大唐開元礼』という隋唐の礼典も日本に伝来したことが明らかであるという<sup>2)</sup>。従来の研究によれば、日本における礼制の受容は否定的に考えられていたが、瀧川政次郎<sup>3)</sup>をはじめとする研究者は、中国の国制において礼と法は不可分な関係にあったので、律令を体系的に受け継いだ以上は、そこに含まれる礼制も受容したであろうと考えるようになった<sup>4)</sup>。それ以後、古代東アジア世界における礼制の考慮が不可欠であることが明らかにされ、日本古代史と礼制との関わりが注目された結果、近年、古代史での喪葬儀礼、外交儀礼、朝礼や官僚制における礼制の受容について豊かな研究成果が生まれるようになった。

周知のとおり、日本は独立した礼典を編纂しなかったが、『近江令』から『養老令』までの編纂は隋唐の律令のみならず、格式や礼も参考にしたようである。これは、日本の為政者が中国のように徳治主義の伝統を強調する必要がなかったため、法治の立場だけで取舍選択して礼制を採り入れたのである<sup>5)</sup>。もっとも、中国の法と礼は相互補完の関係であるので、行政法とされる令にも冠婚葬祭にかかわる祠令・假寧令・喪葬令や、身分に応じた行為を定める衣服令・鹵簿令・儀制令といった礼制そのものを規定するものが多いのである。『大唐開元礼』にこの六篇が含まれているのもこういった関係を示しているのであろう。したがって、礼と密接な関係を持つ一部の唐令は礼制の範囲で論じられている。日本の場合は、『養老令』の中の神祇令、儀制令、假寧令、喪葬令などは唐の礼と令の双方と比較されて研究されている。

ただし、礼制の受容は国史に見える唐礼の将来以前に始まっているという観点が通説化となっている。その源流は六世紀前半に百濟から五経博士が招聘された時まで遡る。七世紀の礼制の受容は年中行事における公的、政治的な性格を持っていた。いわゆる制度文物の導入であった。この時期はまだ礼と法の相互補完関係や五礼の体系を意識せず、律令に関わる礼を法の一部として日本の律令体系に採り入れたのである。そして八世紀になると、礼制の受容は新たな段階を迎えた。それは、礼が法の一部としてだけでなく、独自の意義をもって採り入れられ始めたことである<sup>6)</sup>。その原因は八世紀という世紀が、律令制成立以前から存続してきた氏族共同体が解体し、より父系制的な家を基盤とする貴族社会の形成の

1) 卷数から見て、これは『顯慶礼』であるといわれている。

2) 坂本太郎『日本古代史の基礎的研究 下』（東京大学出版会、1955年）68-69頁。

3) 瀧川政次郎『律令の研究』（刀江書院、1931年）302-351頁。

4) 中国の法と礼の成立と関係については、大隅清陽「礼と儒教思想」（『列島の古代史：ひと・もの・こと7 信仰と世界観』、岩波書店、2006年）89-98頁を参照。

5) 注3前掲、『律令の研究』、303-304頁。

6) 八世紀以降は礼制継受の新段階であるという観点は九十年代に大隅清陽と大津透を中心とする研究者達が提出した比較的新しい観点であり、関連研究が進んでいる。

時期<sup>7)</sup>であったからである。こうして、従来の神話的・氏族制的なイデオロギーにもとづく天皇制が儒教や礼制に根拠づけられるようになった。つまり、八世紀半（天平期）から九世紀半（貞観期）までは天皇制イデオロギーの再構成のため、中国の礼制を採り入れ、特に王権に関わる部分を意識して新たなイデオロギーを導入する意図が示されているという<sup>8)</sup>。要するに、この段階の礼の受容は国家祭祀やイデオロギーに密着していたのである。その端的な表現が桓武朝の郊天の儀である<sup>9)</sup>。

冬至の日に都城南郊で昊天上帝を祭るのは中国の祭祀である。このような祭祀は日本では延暦四年（785）十一月と同六年（787）十一月、そして斉衡三年（856）十一月に行われた。その祭文を分析してみると、唐の郊祀と非常によく似ていて、その儀式は『開元礼』を参考にしたという<sup>10)</sup>。その挙行の原因について、特に桓武朝の二回は天武系の皇統が天智系の皇統に移ったことを強調することと遷都事業とが連動したためであるという<sup>11)</sup>。また、讖緯思想、天命思想の受容<sup>12)</sup>と王権の継承問題もあげられる<sup>13)</sup>。ここで注意すべきは郊天の儀が儀式書<sup>14)</sup>にではなく国史に記録されたことである。その原因はおそらく郊天の儀が数回しか行われなかったため、恒例の儀式として定着しなかったからであろう。言い換えれば、ほぼまったく中国的な方式の郊天の儀が礼制の受容表現にもかかわらず、律令の条文に記録されなかった、ということである。いうまでもなく、日本における礼制の受容は単純な直線ではなく、かなり紆余曲折している。したがって、それを律令法典の範囲でしか考えない立場には従えない。

## 2、祭祀思想の受容について

ところが、律令国家とした日本の祭祀制度と思想を総括した「神祇令」は『養老令』の一部分である。その篇目配置は『唐六典』のなかの「祠令」<sup>15)</sup>に該当するとされる<sup>16)</sup>。しかし、従来の神祇祭祀の研究によれば、日本の伝統的な神観念や祭祀制度に合わせて作られた「神祇令」は唐制とほとんど無関係であるとされ、それが学界の通説になっている。具体的な条文を比較してみると、「神祇令」の第三、四条の斎戒の条は忠実に唐令を継承し、第七、八条は語句を多少変えているが、継受関係が見出せる。ただ、

- 
- 7) 中国史の研究によれば、律令制は貴族社会の法であるので、貴族社会が形成される前の礼を含む律令制の導入は不完全であったという指摘がある。つまり、格式が備えられる九世紀こそ日本の律令制の完成期であるという。榎本淳一「『東アジア世界』における日本律令制」（『律令制研究入門』、名著刊行会、2011年）2-23頁。
- 8) 注4前掲、「礼と儒教思想」、99-100頁。大隅清陽「律令と礼制の受容」（『律令制研究入門』、名著刊行会、2011年）75-101頁。
- 9) 大隅清陽「儀制令における礼と法」（『日本律令制論集 上巻』、吉川弘文館、1993年）557頁。
- 10) 狩野直喜「我朝に於ける唐制の模倣と祭天の禮」（『読書纂餘』、弘文堂書房、1947年）177-195頁。
- 11) 瀧川政次郎「革命思想と長岡遷都」（『京制並に都城制の研究』、角川書店、1967年）466-505頁。
- 12) 関晃「律令国家と天命思想」（『日本文化研究所研究報告』通号13、東北大学文学部附属日本文化研究施設、1977年）1-18頁。林陸郎『長岡京の謎』（新人物往来社、1972年）47頁。
- 13) 河内春人「日本古代における昊天祭祀の再検討」（『古代文化』通号492、古代学協会、2000年）29-41頁。
- 14) 平安朝に編纂された『弘仁儀式』、『貞観儀式』、『延喜儀式』を三代儀式という。式であるが、公な礼儀作法を細かく定めた書物なので、礼制研究の重要な資料である。
- 15) 「祠令」の復原は仁井田陞『唐令拾遺』（東方文化学院東京研究所、1933年）、および仁井田陞、池田温『唐令拾遺補』（東京大学出版会、1997年）を参照。
- 16) 西宮秀紀「神祇祭祀」（『列島の古代史：ひと・もの・こと7 信仰と世界観』、岩波書店、2006年）28頁。

その以外の条文はほとんど無関係であり、令文全体構造の相違もはなはだしいという<sup>17)</sup>。一方、藺田香融と高取正男は条文上は一致していないが、神祇祭祀はより根本的なところに中国の儒教的な祭祀の性格があったという<sup>18)</sup>。西宮秀紀は神祇祭祀における呪術的性格に気づき、農業祭祀の性格をもつ「祠令」の上辛の祭祀は日本の祈年祭に読み替えられるという点を強調した<sup>19)</sup>。菊池克美は法の継受関係から論じ、郊天の儀と雨乞いに見える天命思想も祭祀制度の継受の一環であると指摘した<sup>20)</sup>。つまり、唐の祭祀制度と比較すれば、条文上に見える一致点は少ないにもかかわらず、表現を変えてそれを採り入れたことは否定できないと考えられる。また、前述したとおり、郊天の儀のような律令法典に記録されない祭祀も存在したので、日本における中国の祭祀制度およびその思想の受容をかなり広い範囲で考察しなければならないであろう。しかし、法制史の研究は条文の比較を重視し、神祇祭祀の研究はそれを日本固有のものとする傾向が強いのである。

ところが、福永光司は一体不離の関係であった中国古代の政治と宗教が、日本において、政治だけを取り入れたはずがなく、神仙道教の思想も日本に取り入れられたと指摘した<sup>21)</sup>。福永の研究に始まり、律令祭祀に見える道教要素の研究はかなり進んでいて、道教を通じて中国の宗教思想の受容が明らかにされつつある<sup>22)</sup>。しかし、律令国家の基本的な方針は道教を排除したため、その要素は主に民間あるいは婦化人によって伝来し、私的、個別的な面で古代の信仰生活に浸透し、その表現も散在していたようである。一方、福永が強調した道教は中国古代宗教思想の集大成的な広義の道教である。その意味で、集団化あるいは教義化した狭義の道教要素だけを考察し、日本への影響を説くことには従えない。そのため、中国古代思想史の重層構造をとらえて日本古代の宗教思想史を検討することが重要だと思われる。

要するに、儒教的な祭祀制度や思想と道教的な神仙思想である中国の宗教思想は確かに律令の伝来とともに日本に影響を及ぼしたようである。ただ、従来の研究が強調したとおり、日中両国の国家制度や鬼神観念には一定の差があるため、文献そのままでの表現は少なく、相当の変容が起こったことも想像できる。したがって、この時期の宗教思想における交渉を考察するばあい、文献の表現にこだわらず、観念の構造から考えなければならないであろう。

## 二、古代中国における「厲」の観念と祭祀

「神祇令」と「祠令」の比較研究によれば、両者の相違の原因は日中の鬼神観念がかなり違っているか

17) 菊地康明「律令体制と神祇イデオロギー—唐の祠令との比較から」(『歴史学研究』通号378、歴史学研究会、1971年) 52-61頁。井上光貞『日本古代の王権と祭祀』(東京大学出版会、1984年)。

18) 藺田香融「神祇令の祭祀」(『関西大学文学論集』3、関西大学文学会、1954年) 43-88頁、高取正男『神道の成立』(平凡社、1993年) 85-110頁。

19) 注16前掲、「神祇祭祀」、35-36頁。

20) 菊池克美「神祇令における法継受の問題」(『中国礼法と日本律令制』、東方書店、1992年) 395-414頁。

21) 福永光司「鬼道と神道—日本古代と中国古代の宗教思想—」(『宗教学論集』通号10、駒沢宗教学研究會、1980年) 3-27頁。

22) 和田萃「日本古代律令国家と道教的信仰」(『律令制祭祀論考』、塙書房、1991年) 180-193頁。

らだという<sup>23)</sup>。具体的には、中国の鬼神は天神、地祇、人鬼に分けられ、日本の方は天神と地祇だけである。両国における天神と地祇という二語のニュアンスはともかくとして、鬼神観念においてもっとも異なる点はおそらく「人鬼」が日本の「神祇令」に見えないことであろう。中国の人鬼は古代の帝王や先聖先師および祖先であると考えられるが、実はもう一種の人鬼がある。それは儒教的な理想の最期を遂げられなかった人の鬼である。たとえば、子孫を残さずに死んだ人、寿命を尽くせずに死んだ人などがそうである。その死因は病気、自然災害や殺害などさまざまであるが、こういった非業の死を遂げた人の鬼を「厲」という。

厲に関する研究は中国ではほとんど行われていないが<sup>24)</sup>、台湾に現存している王爺信仰には厲鬼と瘟神の信仰<sup>25)</sup>を含んでいるので、これらについての研究はかなり進んでいる。劉枝萬は瘟神の伝説を分析し、その源流は非業の死を遂げた人、すなわち厲鬼であるといい、その展開を六段階に分けた。すなわち、無差別に人に疫病をもたらす疫鬼、悪人を罰する瘟神、航海の安全を守る海の神、病気を治す医薬の神、地方の守り神、そして万能の神である<sup>26)</sup>。劉枝萬をはじめ、多くの研究者は王爺信仰の範囲で瘟神信仰と厲の関係を論じている。たとえば、李豊楙は主に道教の視座から瘟神に関わる疫病観、疫病対応手段の歴史的な展開を考察した<sup>27)</sup>。また、王爺信仰に見える「神」「祖先」「鬼」という三つの観念が動態的に転換する靈魂観について、呂理政は祖先信仰の範囲で鬼霊を家鬼、野鬼と厲鬼に分類し、それらの関係と転換手段を論じた<sup>28)</sup>。李豊楙は死亡の状況と死者への対応手段によって非業死者の善悪両面性を論じた<sup>29)</sup>。一方、古代文献に見える厲については、林富士らにより、一定の研究成果があげられたが<sup>30)</sup>、民俗系のフィールドワークの研究が多いため、台湾と中国南部地域以外の歴史的考察はまだ十分に展開されていない状況である。

23) 注17前掲、「律令体制と神祇イデオロギー—唐の祠令との比較から」、52-61頁。

24) 厲を中心とした中国の論文は以下の二つがあげられる。劉道超「論古代祭厲与中元施孤習俗中蘊含的終極關懷精神」（『廣西師範学院学報』第32卷第1期、廣西師範学院、2011年）1-7頁。劉方玲「国家祀典与民間信仰：祭厲及其社会意義」（『内蒙古社会科学（漢文版）』第28卷第2期、内蒙古社会科学院、2007年）100-104頁。

25) 厲と疫病神信仰が深く関わっている。詳しい説明は本章の第三節にある。

26) 劉枝萬『台湾民間信仰論集』（聯經出版事業公司、1984年）225-234頁。

27) 李豊楙「行瘟與送瘟：道教與民衆瘟疫觀的交流 and 分歧」（『民間信仰與中国文化國際研討會論文集』、漢学研究中心、1995年）373-422頁。

28) 呂理政「鬼的信仰及其相關儀式」（『民俗曲藝』第90期、施合鄭民俗文化基金会、1994年）147-192頁。呂理政『傳統信仰與現代社会』（稻乡出版社、1993年）89-105頁。

29) 李豊楙「凶死與解除：三個台湾地方祭典的死亡關懷」（『華人学者宗教学研究論壇論文集』、香港中文大学道教文化研究中心、2010年）2-7頁。

30) 林富士「東漢晚期的疾疫與宗教」（『中央研究院歷史語言研究所集刊』第66本第3分、中央研究院歷史語言研究所出版編輯委員会、1995年）695-745頁。林富士『漢代的巫者』（稻乡出版社、1999年）。林富士『孤魂與鬼雄の世界—北台湾的厲鬼信仰』（北県文化出版社、1996年）。林素娟「先秦至漢代禮俗中有關厲鬼的觀念及其因應之道」（『成大中文學報』第13期、国立成功大学中文系、2005年）59-94頁。朱俊豪『三至七世紀江南地区厲鬼崇拜背後的文化詮釋』（国立台北大学歴史所碩士論文、2013年）。

## 1、人鬼における厲の観念

厲に関する有名な解釈は『春秋左氏伝』に見える子産の話である。昭公七年（前535）に、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とした。その結果、伯有の復讐は止んだ。子産はこの件について、

鬼有所歸、乃不為厲、吾為之歸也。<sup>31)</sup>

人生始化曰魄、既生魄、陽曰魂。用物精多、則魂魄強、是以有精爽至於神明。匹夫匹婦強死、其魂魄猶能馮依於人、以為淫厲。<sup>32)</sup>

と説明している。つまり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いうのである。その落ち着き先は宗廟である。伯有の子を大夫とするとは伯有一家の宗廟を作るということであり<sup>33)</sup>、こうすれば厲鬼の帰すところができ祟りが止むわけである。こういった厲に関する説明は広く知られ、関連史料によく引用されている。

## 2、厲の祭祀について

厲の祭祀については唐の賈公彦の疏に「六厲」の儀が記されている。そこに、

鄭玄答之曰、伯有、惡人也。其死為厲鬼。厲者、陰陽之氣相乘不和之名、尚書五行傳六厲是也……月令民多厲疾、五行傳有禦六厲之禮。禮、天子立七祀有大厲。諸侯立五祀、有國厲。欲以安鬼神、弭其害也。子産立良止、使祀伯有以弭害、乃禮與洪範之事也。<sup>34)</sup>

とある。しかし、五行傳の六厲に関する原文は散逸したようなので、詳しい状況がわからない。ところが、『管子』第二十三輕重甲第八十に「管子對曰、昔、堯之五更五官無所食。君請、立五厲之祭、祭堯之五吏」<sup>35)</sup>があつて、血食をそなえられていない五人の古代官僚を祭る儀礼を「五厲之祭」という。しかし、それが「六厲」とどのような関係にあるのかは明らかではない。

では、最も知られている厲の祭祀としては、『礼記』祭法に見える「泰厲」「公厲」「族厲」を祭る七祀、五祀、三祀があげられる。

31) 十三經注疏小組編『十三經注疏分段標点15 春秋左伝注疏』（新文豊出版公司、2001年）1976頁。

32) 同上、1978頁。

33) 杜預注「良止、伯有子也。立以為大夫、使有宗廟」。(晋)杜預、(宋)林堯叟『春秋左傳杜林』（詞源書局、1892年）二十一丁。

34) 注31前掲、『十三經注疏分段標点15 春秋左伝注疏』、1977-1978頁。

35) 遠藤哲夫『新訳漢文大系52 管子（下）』（明治書院、1992年）1279頁。

王為群姓立七祀、曰司命、曰中霤、曰國門、曰國行、曰泰厲、曰戸、曰竈。王自為立七祀。諸侯為國立五祀、曰司命、曰中霤、曰國門、曰國行、曰公厲。諸侯自為立五祀。大夫立三祀、曰族厲、曰門、曰行。適士立二祀、曰門、曰行。庶士、庶人、立一祀、或立戸或立竈。<sup>36)</sup>

この三つの「厲」について鄭玄は以下のように解説している。

曰泰厲者、謂古帝王無後者也。此鬼無所依歸、好為民作禍、故祀之也……曰公厲者、謂古諸侯無後者、諸侯稱公其鬼為厲、故曰公厲……曰族厲者、謂古大夫無後者鬼也。族、衆也。大夫衆多、其鬼無後者衆、故曰族厲。<sup>37)</sup>

つまり、王、諸侯、大夫それぞれの階級における後嗣のない人の鬼を厲といい、それを祭ることが恒例の祭祀であった。後嗣がないとは祖先を祭る肉親がないということなので、所属する階級がその肉親に代わって祭祀するというのである。さらに、王や諸侯、大夫のほか、民間でも厲を祭っていたようである。鄭玄の注に「今時民家或春秋祠司命行神山神門。竈在旁、是必春祠司命秋祠厲也、或者合而祠之。山即厲也」<sup>38)</sup>とある。

しかし、後漢以降から唐までの間に厲の祭祀は史料に記録されなかった。杜佑『通典』卷五十一に、

周制、王為羣姓立七祀……諸侯為國立五祀……大夫立三祀……漢立五祀。白虎通云、戸一祀、竈二祀、門三祀、井四祀、中霤五祀……後漢建武初、有五祀之祭、門、戸、井、竈、中霤也。有司掌之、其祀簡於社稷矣。人家祀山神、門、戸。魏武王始定天下、興復舊祀、而造祭五祀、門、戸、井、竈、中霤也。晉傅玄云、帝之都城宜祭一門、正宮亦祭一門、正室祭一戸、井、竈及中霤、各擇其正者祭之。以後諸祀無聞、唯司命配享於南郊壇。隋制、其司命、戸以春、竈以夏、門以秋、行以冬、各於享廟日、中霤則以季夏祀黃帝日、各命有司祭於廟西門道南、牲以少牢。大唐初、廢七祀、唯季夏祀祭中霤。開元中制禮、祭七祀、各因時享、祭之於廟庭。司命、戸以春、竈以夏、門、厲以秋、行以冬、中霤以季夏。其儀具開元禮。<sup>39)</sup>

とある。また、清の秦蕙田『五礼通考』卷一百二十七の祭厲の条に、

……俾有血食以安其類、其義固深且遠矣。周人附於七祀之列、漢立五祀、而鄭氏注漢時民家皆秋祀厲、則固未嘗廢也。唐開元制七祀、宋仍之、逮明初仍立五祀、而另立祭厲之禮、上自國都下至州縣里社並得祀焉、至於今不廢。<sup>40)</sup>

36) 十三經注疏小組編『十三經注疏分段標点12 礼記注疏下』（新文豊出版公司、2001年）2007頁。

37) 同上、2008頁。

38) 同上、2008頁。

39) (唐)杜佑『通典点校本』（中華書局、1988年）1418頁。

40) (清)秦蕙田『五礼通考 肆』（聖環図書出版社、1994年）卷一百二十七の五葉。



とあるように、厲の祭祀は周から行われ、後漢では鄭玄注にいうように「山」として祭っていた。その後もおそらく廃止されなかったと推定され、唐の開元年間にふたたび行われていったことになる。

### 3、疫病と厲

ところで、厲は疫病をもたらす力がある。『周礼』春官・大宗伯には、「『春秋』有天昏札瘥、是厲鬼為疫病之事、故雲謂疫厲也」<sup>41)</sup>という。こういった厲は儺という儀式で退治するのである。『礼記』月令篇に「命國難、九門磔攘、以畢春氣」<sup>42)</sup>、「天子乃難、以達秋氣」<sup>43)</sup>、「命有司大難旁磔、出土牛、以送寒氣」<sup>44)</sup>とあるように、一年に三回の儺を行ったのである。鄭玄はこの三つの儺について以下のように注釈した。すなわち、季春の儺については「此難、難陰氣也……此月之中、日行歷昴、昴有大陵積尸之氣、氣佚則厲鬼隨而出行、命方相氏……以攘春氣」<sup>45)</sup>といい、仲秋の儺については「秋時又得陽氣增益、疾病應氣相感、故厲鬼隨而出行、故難之以通達秋氣」<sup>46)</sup>といい、季冬の儺については「此難、難陰氣也……此月之中、日歷虛危、虛危有墳墓四司之氣、爲厲鬼將隨強陰出害人也」<sup>47)</sup>という。この注から見ると、この厲鬼は人の鬼というより天地の気のバランスが崩れるとともに現れる悪鬼的存在というべきかもしれない。

周知のとおり、季節による気の盛衰が変わることで病気が多発したり、鎮静したりすることが古代中国では早くから認識されていた。一方、疫病の原因を鬼神に求め、疫病をもたらす鬼も創出された<sup>48)</sup>。『釋名』卷第一に「厲、厲也。疾氣中人如磨厲傷物也。疫役也言有鬼行役也」<sup>49)</sup>とあり、また『諸病源候論』卷十・疫癘諸病に「其病與時、氣、溫、熱等病相類、皆由一歲之内節氣不和、寒暑乖候、或有暴風疾雨、霧露不散、則民多疾疫。病無長少、率皆相似、如有鬼厲之氣、故云疫癘病」<sup>50)</sup>とある。このように、気のバランスが崩れて「厲」というものが生じ、病気を起こすという考え方が示されている。もともと「厲」は「癘」と通用し、疫病を記録する場合「疫厲」と「疫癘」はほとんど区別せずに使われていた<sup>51)</sup>。そして、こういった疫病をもたらす鬼は瘟鬼、疫鬼、癘鬼、厲鬼などと呼ばれる。後漢・蔡邕『独断』卷上では以下のように、儺儀の対象が疫鬼であると明確に説明している。

疫神帝顓頊有三子、生而亡去為疫鬼、其一者居江水是為瘴鬼、其一者居若水是為魍魎、其一者居人

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

42) 十三經注疏小組編『十三經注疏分段標点10 礼記注疏上』(新文豐出版公司、2001年) 760頁。

43) 同上、824頁。

44) 同上、876頁。

45) 同上、760頁。

46) 同上、824頁。

47) 同上、876頁。

48) 病気をもたらす主体として、「氣」と「鬼」があげられるが、両者の先後関係について異なる意見がある。詳しい検討は別稿に譲りたい。

49) (漢) 劉熙、叢書集成初編『釋名』(中華書局、1985年) 9頁。

50) 篠原考市編『東洋医学善本叢書6 諸病源候論』(オリエント出版社、1981年) 70-71頁。

51) 「厲」と「癘」の使い分けについて、林富士「試釈睡虎地秦簡中的「癘」與「定殺」」(『史原』第15期、国立台湾大学歴史学系、1986年) 1-38頁を参照

宮室樞隅善驚小兒。於是命方相氏、黃金四目、蒙以熊皮、玄衣朱裳、執戈揚楯、常以歲竟。十二月、從百隸及童兒而時儺、以索宮中、毆疫鬼也。桃弧棘矢土鼓、鼓旦射之、以赤丸五穀播洒之。以除疾殃。<sup>52)</sup>

ところが、『通典』卷五十五には「厲殃」という祭祀が記録されている。

漢制、厲殃、祀天地日月星辰四時陰陽之神、以師曠配之。其壇常祀以禳災、兼用三代葦茭、桃梗。五月五日、朱索五色印、為門戶飾、以儺止惡氣。後漢仲夏之月、萬物方盛。日夏至、陰氣萌作、恐物不懋。其禮、以朱索連葦茭、彌牟朴蠱鍾。以桃印長六寸、方三寸、五色書文如法、以施門戶……魏祀五郊六宗及厲殃……王肅云、厲殃、漢之淫祀耳。日月有常位、五帝有常典。師曠自是樂祖、無事於厲殃……晉制、每歲朝設葦茭桃梗、磔雞於宮及百寺之門、以辟惡氣。泰始二年、有司奏、春分祠厲殃及禳祠、詔曰、不在祀典、除之。宋皆省其禮、而郡縣往往猶存<sup>53)</sup>。

また、隋の『玉燭寶典』卷五に「風俗通云、夏至五月五日、五采辟兵題野鬼遊光。俗說五采以厭五兵遊光厲鬼、光知其名令人不病疫温。續漢禮儀志云、夏至陰氣作、恐物不懋、其禮以朱素連葦茭、鍾以桃印長六寸、方三寸、以施門戶、代以所尚為飭。漢並用之、故以五月五日朱素五色印為門戶、飭以難正惡氣<sup>54)</sup>」とあるように、厲殃は禳災のために行われる官製の行事であったが、それは五月五日の「五采以厭五兵遊光厲鬼」の風習とまじって、民間の行事として行われていたと考えられる。なお、漢の時代には仏教の伝来と道教の形成とともに、それぞれの厲鬼と疫病の対応手段についても考察する必要がある。

以上のように、疫病をもたらす鬼の厲と後嗣のない人鬼の厲はニュアンスが違うことがわかる。しかし両者が決して無関係ではないことはいうまでもない。その関係についてはなお詳しい検討が必要であるが、成立時期としてはおそらく人鬼の厲の方が遅かったように思われる。

#### 4、漢末六朝時代における厲鬼信仰の展開と日本

前述した伯有が厲になった事件において、子産が良止と同時に大夫にしたもう一人公孫洩がいた。公孫洩は伯有とともに殺された子孔の子であるが、子孔は伯有のように復讐を宣言したわけではなかった。これについて、大叔が子産に「公孫洩何爲（鄭注：子孔不為厲、問何故復立洩）」<sup>55)</sup>と聞いたところ、子産「説也。為身無義而圖説、從政有所反之、以取媚也。不媚、不信。不信、民不從也」<sup>56)</sup>と答えたという。賈公彦の疏に「子所不語怪力亂神、謂虛陳靈象、於今無驗也。伯有為厲鬼、著明若此、而何不語乎。子産固為衆愚將惑、故并立公孫洩、云從政有所反之、以取媚也。孔子曰、民可使由之、不可使知之。子

52) 叢書集成初編『漢禮器制度（及其他五種）』（中華書局、1985年）11頁。

53) 注39前掲、『通典点校本』、1550-1551頁。

54) (隋) 杜臺卿、叢書集成初編『玉燭寶典（一）』（中華書局、1985年）232頁。

55) 注31前掲、『十三經注疏分段標点15 春秋左伝注疏』、1976頁。

56) 同上、1976頁。

産達於此也」<sup>57)</sup>とあるように、子産が民衆に媚を売るといふ政治的な意図を読みとっている。一方、王充は子産が便宜のために伯有を祭ったと指摘した。

且子産言曰、疆死者能為鬼。何謂疆死、謂伯有命未當死而人殺之邪。將謂伯有無罪而人冤之也。如謂命未當死而人殺之、未當死而死者多。如謂無罪人冤之、被冤者亦非一。伯有疆死能為鬼、比干、子胥不為鬼……然則子産之説、因成事者也。見伯有疆死、則謂疆死之人能為鬼。如有不疆死為鬼者、則將云不疆死之人能為鬼。<sup>58)</sup>

これによれば、後嗣のない人の鬼は厲になるという考え方はもともとあったが、冤死の人の鬼が復讐しないようにそれを祭るといふ厲の観念はおそらく子産から始まったのであろう。

ところが、後漢まで具体的な人物を厲鬼として民衆の中で祀られたのは「杜主」（周の宣王に殺された杜伯）と「秦中」（自殺した秦二世の皇帝）しかなかった。その後、後漢末から、江南地域で具体的な人物を厲鬼として祀る風習が盛んになって七世紀まで大流行した。有名なのは伍子胥、項羽および蔣子文の信仰があげられる。これらの人物は何らかの原因で恨みを抱いて死んだという特徴がある。林富士の研究によれば、これは漢末の巫が人々の疫病への恐怖を利用し、「敗軍の将」の霊を祭祀しなければ疫病が起こるといふ噂を流したからであるという。こういった風習は先秦に始まる厲鬼信仰が漢末六朝時代において見せた新しい展開であると指摘した<sup>59)</sup>。

このように、疫病をもたらす鬼の厲と後嗣のない人鬼の厲が冤死という条件で結びついたと考えられる。その合流の過程と原因は今後詳しく検討したいが、『後漢書』郎顛襄楷列傳に「頃數十歳以來、州郡翫習、又欲避請讞之煩、輒託疾病、多死牢獄。長吏殺生自己、死者多非其罪、魂神冤結、無所歸訴、淫厲疾疫、自此而起」<sup>60)</sup>とあることからすると、どうやら冤死の人の鬼は疫病を起こすという考え方が後漢当時にある程度普及していたようである。

ここで佐伯有清の説が想起される。佐伯の研究によると、殺牛祭神という特徴をもつ怨霊神（伍子胥や項羽）の信仰が大化改新以前、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、漢神信仰の形で近畿を中心として民間で流行していた。それが日本の疫神信仰の起源であるといふ<sup>61)</sup>。だが残念なことに、日本の正史に見える漢神信仰に関する記録は二ヶ所しかないため、その由来や性格について佐伯の研究は論拠不足と批判され、さほど重視されなかった。

57) 同上、1978頁。

58) 北京大学歴史系『論衡』注釈小組『論衡注釈 第三冊』（中華書局、1979年）1223-1224頁。

59) 注30前掲、「東漢晩期的疾疫與宗教」、715-724頁。

60) (南北朝) 范曄『全譯後漢書 第十二冊』（汲古書院、2007年）711頁。

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

### 三、日本の御霊信仰における「厲」について

#### 1、御霊と疫神

筆者は平安時代の御霊会を考察し、御霊に関する一連の観念と祭祀には外来的要素があることを指摘した<sup>62)</sup>。その際、史料に初めて見える御霊会の記録に見える御霊に関する説明は中国における厲と似ていることに気づいた。『三代実録』巻七、貞観五年（863）五月廿日壬午条の記録がそうである。

廿日壬午。於神泉苑修御霊会……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。疫病繁発。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。往々不斷<sup>63)</sup>。

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<sup>64)</sup>、文室宮田麻呂の五人の霊である。そして、六国史によればこの五人はすべて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が知られる。こういった人たちは「冤魂成厲」と考えられ、その霊が疫病を起こしたと説明されているが、この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。

以後の御霊会に関する史料を挙行地で整理してみれば、まずは船岡御霊会について、『日本紀略』正暦五年（994）六月廿七日丁未条に「為疫神修御霊会……礼了送難波海。此非朝儀、起自巷説」<sup>65)</sup>とあり、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」<sup>66)</sup>とある。さらに花園御霊会について、『小右記』長和四年（1015）六月二十五日条に「西京花園寺坤方紙屋河西頭、新卜疫神社」<sup>67)</sup>、同六月二十六日条「昨花園今宮御霊会始行」<sup>68)</sup>とある。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明瞭に示されている。しかし、記録に見る限り、疫神と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」とのみ記されているだけである。したがって、これらの御霊会<sup>69)</sup>は、具体的な怨霊を祭った初回の御霊会との継続関係を考えるのは困難である。

62) 董伊莎「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—」（『東アジア文化研究科院生論集』第6号、関西大学文化交渉学教育研究拠点、2016年11月）67-84頁。

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

64) 觀察使は官職である。それが橘本人を指すか、それとも觀察使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。

65) 黒板勝美編『國史大系 第5巻 日本紀略』（経済雑誌社、1901年）1020-1021頁。

66) 同上、1065頁。

67) 藤原実資『小右記1』（臨川書店、1965年）450頁。

68) 同上、450頁。

69) この三つの御霊会のほか、『本朝世紀』天慶元年（938）九月に記録された御霊と称した岐神や『類聚符宣抄』天徳二年（957）五月に記された西寺御霊堂、上出雲御霊堂、祇園天神堂の条も御霊信仰の範囲で論じられているが、いずれも怨霊、疫神との関係について明白に説明されておらず、御霊会という名も記されていないため、初回の御霊

このような祭祀対象の変化を考慮しつつ、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。通説化した前提として、貞観五年の御霊会は初めてのものではなく、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。その起源は日本の伝統の祟り神か、外来信仰の漢神信仰かに求められている<sup>70)</sup>。一部の研究は御霊信仰を疫病関連信仰の範囲で捉える。つまり、貞観五年の御霊会で祭られた対象は疫神に一致した性格があるので、疫神と見なされた。それは祭祀対象の変化の原因であるという<sup>71)</sup>。一方、政治構造や社会状況の考察により、支配階層は怨霊が疫病をもたらすという民間に存在した認識を利用し、権力争いの敗北者を祭ったのが初回御霊会の由来であるという。それは、政治責任からのがれつつ朝廷の権威と正統を強調するためと、民衆の政治に対する不満や被災者を慰めるためであり、それは律令制を維持するためでもあるという<sup>72)</sup>。しかし、民間ではこれらの敗北者に親しみを感じておらず、御霊神は具体的な人の怨霊ではなく、抽象的な概念の疫神として広く受けられたという<sup>73)</sup>。

## 2、御霊信仰における厲と疫神について

筆者はこのような先行研究をふまえ、『春記』に見える「唐神」を疫神として祭った記録を手がかりとして、貞観五年以降の御霊会の祭祀対象の疫神と、天平七年(735)に大陸と半島の使者によって疫病とともに伝来した漢神の継承関係を明確化した。そして、このような外来的な疫病神信仰は御霊信仰を含む日本の疫病関連信仰に影響を及ぼした。要するに、貞観五年以降の御霊会は奈良時代からの外来的疫病神信仰の一つの展開であると論じた<sup>74)</sup>。

この問題につき、田中久夫は御霊と疫神に関する一連の考察を行い、御霊会の祭祀対象について重要な示唆を示した。まず、紫野御霊会と花園御霊会に祀られた疫神は古来の疫神である。そして、こうした疫神と対抗するために新しい神が創出された。それは、菅原道真のような強い力を持つ霊が疫神を統率する神と見なされたり、農業神であった牛頭天王が祇園で祀られたといったことである。この二つ

---

会との継続関係はここでとりあげた三つの御霊会より不透明である。また、祇園御霊会の起源を記録した史料には曖昧な点があるし、草創の時期には「御霊会」ではなく「天神会」と記録されたこともあるので、初期御霊信仰との関係が不透明である。以上の点についての詳しい検討は別稿に譲りたい。

70) 多くの研究は日本の伝統の祟り神に起源を求めるが、外来信仰との関係を論じる研究は以下の論考に代表される。注61前掲、『日本古代の政治と社会』、225-266頁。藪田嘉一郎「御霊信仰の成立と念仏」(『御霊信仰』、雄山閣、1984年) 295-313頁。山口建治「唐代瘟神「五帝」考：御霊信仰の源流」(『年報非文字資料研究』10、神奈川大学日本常民文化研究所非文字資料研究センター、2014年) 217-232頁。

71) 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。

72) 大野功「平安時代の怨霊思想」(『日本歴史』通号114、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。

73) 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。高取正男「御霊會の成立と初期平安の住民」(『京都大学読史会五十年記念国史論集』、京都大学読史会、1959年) 459-474頁。

74) 注62前掲、「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—」、67-84頁。

の創出された神は疫病をもたらす疫神とは異なる性格も持っていたという<sup>75)</sup>。田中は古来の疫神の由来についてまだ十分に論じていないが、従来の研究のように疫神と怨霊を漠然と一括せずに別々に捉えた指摘は斬新である。つまり、御霊会の祭祀対象は具体的な怨霊から抽象的な疫神に変化したのではなく、怨霊と疫神は別々の起源があった。両者は疫病と対抗するために新たな疫病神として習合されたのである。さらに、筆者の推定によって貞観五年以降の御霊会は奈良時代からの外来的疫神信仰に求められるため、二つの御霊会は別々の起源があったとすれば、初回御霊会が「厲」という観念に求められるかもしれない。

初回御霊会の政治史における解説が繰り返して強調しているように、その目的は為政者の権威を維持するためであった。そこで、律令制を守るために中国の厲祭に倣った可能性が考えられる。前述したとおり、中国における厲の祭祀は周の時代からはじまり、漢以降は一度中断されたかもしれないが、唐の開元年間に再開され、近代まで続いた祭祀である。『唐令拾遺補』の「祠令」の復元に「七祀、司命戸、以春、竈、以夏、門厲、以秋、行、以冬、各於享廟日、中霤、季夏迎気日、皆本司祭於大廟西門内導南、各用羊一」<sup>76)</sup>とある。その再開した時点とこの時期の礼の受容状況を考えてみれば、一回しか行われなかった官制御霊会と三回しか行われなかった郊天の儀は、同じ王権の維持のために行われた点で似ているのではなかろうか。こうした、初回御霊会と厲の観念とその祭祀がどういった関係であったかを今後の課題としたい。

『大辞林』では「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」<sup>77)</sup>という。つまり、御霊信仰は初回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神社で祭る信仰であるという。筆者は疫神を祭る御霊会が初回の御霊会から展開してきたものではなく、中国における瘟神信仰に求められると考える。また、初回御霊会の起源を「厲」という観念や祭祀に求められると推測した<sup>78)</sup>。そもそも、厲は疫病と深く関わっている。初回御霊会とそれ以降の御霊会にも疫病の要素があったため、両者の起源を漠然と同一視したのではないか。一方、菅原道真のような力強い悪霊は諸々の神格の中で疫神を統率するような位置にあるが、疫神そのものにされたわけではないことが田中の研究<sup>79)</sup>によって明らかになった。その性格はむしろ伍子胥と項羽のような厲に基づく怨霊神と似ている。したがって、漢末六朝時代に盛んになった中国の厲鬼信仰とどのような関係にあったかを詳しく調べてみたい。

ところで、厲の対応手段である儼儀は日本にも伝来した。『続日本紀』慶雲三（706）十二月の条に「是年、天下諸国疫疾、百姓多死。始作土牛儼」<sup>80)</sup>とある。これは初めての日本官製の儼である。『日本風俗史事典』によれば、儼は「中国の大儼の習俗を取り入れたもので、我が国でも初期には大儼と呼んだ……

75) 田中久夫『生死の民俗と怨霊』（御影史学研究会、2014年）129-157頁。

76) 注15前掲、『唐令拾遺補』、496頁。

77) 松村明編『大辞林』（三省堂、2006年）953頁。

78) 注62前掲、「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—」、67-84頁。

79) 注75前掲、『生死の民俗と怨霊』、129-157頁。

80) 黒板勝美編『國史大系 第2巻 続日本紀』（経済雑誌社、1904年）43頁。

その習俗は『周礼』や『後漢書』にも見え、中国のものをそのまま模倣したものであった」とある。ただし、平安末期から、無形の鬼を打ち払う追う役の方相氏は、鬼そのものと見なされて人々に打ち払われるようになった。これは中国の儺儀を導入した他の国や地域に見えない日本独特の展開である。また、儺儀の名称も「大儺」から「追儺」に変わった<sup>81)</sup>。『建武年中行事』十二月追儺条に「追儺、大舍人寮装鬼、陰陽寮持祭文至南殿辺読之、上以下追之。巖上人皆立御殺上、以桃弓芦矢射之」<sup>82)</sup>とある。こういった興味深い展開は厲に関わるもので、疫病や気の観念の受容とどのような関係にあったかについても、今後の課題としたい。

### おわりに

本稿は厲を中心として、日中の祭祀思想の関係を検討してみた。まずは祭祀思想の受容を考察した。法と不可分な関係である礼は律令とともに伝来したはずだが、その表現は必ずしも律令条文に記録されたものに限るわけではない。特に祭祀思想の場合、日中の鬼神観念の相違によって一定の変化が起こり、法典に記載されるよりも広い範囲で受容された可能性を検討してみた。次に、古代中国における厲に関する史料を整理した。厲には、疫病をもたらす鬼の厲と後嗣のない人鬼の厲の二つの意味があった。そして、両者は必ずしも同義語ではない。ところが、漢末六朝時代になると、冤死という条件でこの二つの厲が結ばれた結果、厲鬼信仰の新たな展開が起こった。それは、具体的な人物であった怨霊を疫神として祭る風習である。こういった風習は日本にも影響を与えたと考えられる。さらに、従来の研究のように初回御霊会とその以降の御霊会を漠然と同一視せずそれぞれの起源が異なることを指摘した。また、初回御霊会の挙行は政治上の目的で中国の厲祭に倣った可能性があることも推測した。

今後の課題として、まずは文献上の記録を精査、分析することで祭祀思想の構成を考察し、その変容と受容の実態を究明する。そして、中国の厲に関する観念と祭祀をさらに詳しく検討し、二種類の厲と病気、災害との関係を論じる。その上で、日本における非業死者の観念や祭祀およびそこに見える中国との交渉関係を考察してみたい。

81) 丁武軍「古儺文化の起源・変遷・現状 - 中国南豊と京都を事例として」(『Dynamis: ことばと文化8』、京都大学大学院人間・環境学研究科内『デュミナス』編集委員会、2004年) 65-90頁。

82) 塙保己一編『群書類従 第八十五 建武年中行事』(経済雑誌社、1902年) 300頁。