



古代日中における非業死者と疫病をめぐる祭祀思想の研究 : 災因論の視点から

著者	董 伊莎
発行年	2020-03-31
学位授与機関	関西大学
学位授与番号	34416甲第792号
URL	http://doi.org/10.32286/00021339

2020年3月

関西大学審査学位論文

古代日中における非業死者と疫病
をめぐる祭祀思想の研究
—災因論の視点から—

関西大学大学院東アジア文化研究科

董 伊莎

要 旨

本研究では、災因論（災異の原因を解釈する理論や思想）という視点によって古代日本・中国それぞれの国家的祭祀思想における非業死者（非業の死を遂げた死者）と疫病の関係について考察を行った。また、その思想と密接な関係がある病因論や鬼神観念についても検討した。その上で、日中両国の非業死者と疫病の関係を中心とする災因論の特徴を構造的に比較し、日本の御霊信仰における中国側の影響も明白にした。

本論は中国と日本の状況を大きく二部に分け、全八章及び序章と結論から構成される。

序章では、非業死者を中心とする観念や祭祀は古代日本と中国の間に多くの共通性が見出せるものの、これまでの研究は各国の民俗あるいは固有の信仰の範囲で捉えられることが多かったことを指摘した。また、そのような観念や祭祀に関連する両国の病因論や鬼神観念にも類似性が考えられ、それらを究明するために疫病の公的災害の性格を考慮しつつ、国家レベルの災因論から考察する必要があると強調した。

第 I 部では、古代中国における厲鬼の性格・厲鬼と疫病の関係をめぐって考察を行い、厲鬼観念や祭祀の歴史的展開および思想的構造を究明し、その災因論における位置づけも明確にした。

第一章では、礼典資料を用いて厲祭の歴史的展開を考察した。もともと厲祭は漢以前に七祀や五祀の一部および民間の風習として伝承されてきた。しかし、漢末から唐の開元年間までの間には淫祠とされたために祀典に載せられなかった。そして唐の開元年間に再び公の祭祀として復活し、それ以降は絶えることなく実施された。そこで、漢から唐までの間に厲祭が中断された理由について儒教的価値観における厲の観念の変化によって分析した。そこには、もともと厲が子孫がない死者と悪しき霊というの二つの形態があっ

たが、礼典における厲祭の祭祀対象は前者だけであり、後者は常にその怨霊的性格により祭祀すべきではない存在とされていた。しかし、この二つの厲の観念が次第に融合したため、厲祭が儒教的価値観に合わず、行われるべきではない淫祠とされるようになったと考えられる。

第二章では、まず、最も古い厲祭記録に付された注疏に見える「六厲之礼」の由来を考察した。すなわち、『尚書』洪範五行伝の記述を検討し、「六沴」の構成と由来を分析した結果、「六厲之礼」は「六沴之礼」を指すことと、「六沴之礼」という祭祀は厲鬼の祭祀ではなく、したがって「六厲之礼」も厲鬼に関する儀礼ではなかったことを明らかにした。

ついで、洪範五行伝の思想を継承した災異思想における疫病の認識や疫病と非業死者の関係を災異・災害記録によって検討した。そこで、疫病は天候不順との関連性や他の災害に伴って起こる間接性または多発性によって、必ずしも典型的な災異とはされず、位置づけも曖昧であることを指摘した。また、災異と非業死者の関係について、非業死者が疫病も含むさまざまな災異の原因とされるが、疫病と唯一の対当的因果関係ではなかったことも強調した。その理由は、災異思想においては明白な対当的因果関係の説明より、統治者の政治責任を求めるため、過失に対して必ず罰を受けることの方が強調されるからである。

第三章では、疫病鬼神の厲鬼と人鬼の厲鬼の区別を『日書』や楚簡など先秦時代の史料および讎儀において検討し、厲鬼の非人格的一面を明示した。一方、祖先と非業死者の関係を内鬼（親族）と外鬼（あかの他人）の視点で分析し、その捉え方の思想的根拠を解明した。また、特殊な意思を持つ非業死者はその執着や怨恨を持っていることが強調されるため、祖先祭祀との関係が緊密ではなかったことも指摘した。

第四章では、漢末六朝時代に盛んであった厲鬼信仰の二つの展開ルートを究明した。まずは、蔣子文らのような敗軍死将の神格の展開を分析し、そのなかに見える儒教的価値観の影響を検討した。また、『女青鬼律』や『洞淵神呪経』など早期道教教典における敗軍死将と魔王の習合現象やその神格の特

色を分析した。このような考察によって、厲鬼信仰の展開には憤慨や怨恨の性格を捨てて正当化の神格を持つようになるルートと、善悪の両面性も持つ疫鬼を管理・退治する神になるルートの二つがあることを明らかにした。

第Ⅱ部では、古代日本における非業死者と疫病の関係を日本古来の災因論においてその位置や性格を分析し、御霊信仰における両者の関係と比較した。さらに、御霊信仰の起源における中国側の影響も考察した。

第五章では、御霊の性格や御霊信仰の起源をめぐって、形態が違う官製の初回御霊会（863）とそれ以降の民間御霊会の由来は同一ではない可能性を検討した。官製の初回御霊会については『朝野群載』の「天下疾疫間事勘文」を手がかりとして当時の律令官人が疫神と死者の関係をどのように理解していたかを分析し、初回御霊会の開催は『左伝』等から影響を受けたと推定した。一方、疫神を祭る民間御霊会については『春記』や『小右記』に見える関連記録を分析し、外来信仰と関わる一面を指摘した。

第六章では、御霊信仰と密接な関係があるとされる祟りについて考察を行った。まず、記紀神話や「六国史」に見える祟りの事例を精査し、祟りのメカニズムを構造的に解明した。そして、統計にもとづいて祟りにおける怨霊の位置づけや捉え方を分析し、それと御霊信仰の相違点を指摘した。また、中国の災異思想との比較を通じ、祟りにおける政治批判という機能の欠落やその理由を究明した。このことにより、政治批判の意図が強い初回御霊会は祟りと同じ体系に属するものではなかったと考えられる。

第七章では、公的災因論と比較として私的な場における貴族個人の病因認識やそこに見える怨霊の位置づけについて検討した。まずは漢文日記に見えるモノノケに関する記録を分析した結果、モノノケという概念の性格が曖昧であるため、病因の主体は多様である。しかし、その中に怨霊の存在は顕著ではないことを指摘した。一方、個人が疫病にかかった場合、疫病をもたらす鬼という概念が出てくるが、その性格は相当曖昧である。このことにより、当時の貴族たちは多様な病因の主体を意識していたが、御霊会に見える疫病鬼神としての人鬼という概念は明白ではなかったと考えられる。

第八章では、国家的災異対策における疫病鬼神の性格について検討した。まず、律令国家の災異対策は疫病に特化した対策と疫病に限られない対象非特定の対策に分けられると指摘した。そのうち、律令格式の条文とその解釈書に見える疫病に特化した諸祭祀の記録を分析し、それらの祭神が従来の神祇ではなく、外来神であることを明白にした。それは、明らかに外部から伝来するこれまでのない疫病が現れたため、外来的疫病鬼神に対する特化した対策が講じられるようになったからである。このように、古代日本における疫病鬼神の外来性が明白になった。

結論では、Ⅰ部とⅡ部の検討を踏まえて古代日本・中国における非業死者と疫病の関係を中心とする災因論の構造を比較し、両国のこの分野における祭祀思想の特色を浮き彫りにした。

目次

序章 死者と災厄およびその接点をめぐる研究史

1 問題の所在.....	1
2 先行研究と問題点.....	3
2.1 日本における御霊信仰の関連研究.....	3
2.2 中国における厲鬼信仰の関連研究.....	9
3 本研究の方法と構成.....	14

第一章 厲祭の歴史的展開

1 国家祭祀における厲祭.....	19
1.1 先秦時代の厲祭.....	19
1.2 漢時代以降の厲祭.....	21
2 厲祭の性格について.....	23
2.1 祭祀の対象における選定基準.....	23
2.2 『左伝』における厲の認識.....	26
2.3 悪しき霊と厲祭.....	29
小結.....	31

第二章 洪範系思想における厲

1 「六厲之礼」について.....	33
1.1 『尚書』洪範篇における「沴」.....	33
1.2 「六沴」について.....	37
1.3 「癘」・「厲」と「沴」の異同.....	40
2 災異思想における疫病.....	42
2.1 『漢書』五行志における病.....	42

2.2	災異記録に見える疫病.....	44
2.3	災異説の展開と構成.....	47
2.4	災異分類における疫病.....	49
3	災異思想における非業死者.....	53
3.1	非業死者と疫病の対当関係.....	53
3.2	非業死者の道徳的正当性.....	55
	小結.....	56

第三章 疫鬼と死者の観念における厲

1	疫鬼と厲について.....	60
1.1	『日書』に見える鬼と疫病.....	60
1.2	宗人と顓頊氏三子の性格.....	63
1.3	儼儀における厲鬼と疫病.....	64
2	死者観念における祖先と厲.....	66
2.1	非業死者に対する両面的対処.....	66
2.2	祖先祭祀における厲の位置付け.....	67
2.3	死者観念の展開における非業死者.....	70
	小結.....	73

第四章 敗軍死将としての厲鬼と道教

1	漢末六朝時代における厲鬼信仰の新展開.....	76
1.1	蔣子文信仰における神格変化.....	77
1.2	政治・顕彰・憐憫という要素.....	80
2	早期道教経典に見える敗軍死将.....	84
2.1	『女青鬼律』に見える疫病鬼神.....	85
2.2	『洞淵神咒経』における敗軍死将.....	87
	小結.....	93

第五章 御霊会の由来再考

1 初回御霊会とその祭祀対象.....	96
2 初回以降の御霊会とその祭祀対象.....	99
2.1 疫神を祭る御霊会.....	100
2.2 御霊会の継続関係.....	102
3 御霊会における怨霊と厲.....	104
3.1 怨霊の意識.....	104
3.2 「厲」の意味と『左伝』.....	105
小結.....	108

第六章 崇りのメカニズムと災異

1 崇りのメカニズム.....	111
2 崇りと災異思想.....	126
3 崇りにおける怨霊.....	130
3.1 大物主神の崇り.....	130
3.2 山陵の崇りと怨霊.....	131
小結.....	133

第七章 死者観念と病因論における霊と鬼

1 崇りとモノノケ.....	136
2 モノノケと死霊.....	139
3 疫病と鬼.....	143
3.1 疫病と私的鬼気祭.....	143
3.2 鬼気祭と疫鬼.....	146
小結.....	148

第八章 国家的疫病対策における外来性と重層性

1 疫病対策における祭祀対象の外来性.....	151
1.1 儼儀に見える疫鬼の居場所.....	151

1.2 境界意識の伝承.....	153
1.3 外来的疫神と従来 <small>の</small> 神祇.....	155
2 対象非特定の疫病対策.....	157
3 外来的疫病に特化した対策の継承.....	161
小結.....	165
結 論 古代日中における非業死者と疫病の関係の特色と比較	
1 本稿のまとめ.....	167
2 結論と今後の課題.....	173
参考文献	176

序 章 死者と災厄およびその接点をめぐる研究史

1 問題の所在

東アジア文化圏に属する日本と中国は鬼神観念や祭祀思想に類似性をもつとよく言われる。確かに非業死者（非業の死を遂げた死者）を中心としてその観念や祭祀をトレースしていくと、両国の間には確かに多くの共通性が見出せる。それは恨みをもつ死者についての認識や、生前が有名人であった者が疫病を引き起こす原因と見なされるといった点がそうである。ただし、これまでの関連研究は各国の民俗あるいは固有の信仰の範囲で捉えられることが多かった。

非業死者の観念および祭祀に関して日本における先行研究はもっぱら御霊信仰に集中している。そのうち、貞観五年（863年）における初回御霊会をめぐって、御霊信仰の起源を究明するのが重要なテーマの一つとなってきた。それについて、従来の民俗学は御霊の起源を日本伝統の崇り神信仰に求めている。また、政治的な考察により、支配階層は統治を維持するために怨霊が疫病をもたらすという民間信仰を利用し、それが初回御霊会の由来となったという。

一方、中国では、漢末頃から江南地域で歴史人物を厲鬼¹として祀る風潮が注目されている。特に伍子胥、項羽および蔣子文の信仰が論じられている。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。もちろん、非業の死をとげた人に対しては先秦時代から特別な対処が行われてきたが、この時の風潮は方士や巫などの民間宗教者が人々の疫病への恐怖を利用し、「敗軍死将」の霊を疫病の原因にしたことによって起こったとされている。

¹ 非業の死を遂げた死者について中国の史料には「厲鬼」と記されることが多い。その意味は日本の「怨霊」や「冤魂」とほぼ一致している。

る。

ところで、こうした日本の御霊と中国の厲鬼について類似性が見出せると指摘する研究もあり、特に御霊信仰の起源における中国側の影響が注目されている。佐伯有清氏は初めて外来信仰の中に御霊信仰の起源を求めた。その研究によると、延暦年間（782-806）の漢神信仰に見える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、八世紀前半から、近畿を中心として民間で流行していた。もともこの殺牛祭神の信仰は中国において伍子胥や項羽のような怨霊神がその祭祀対象であった。よって、怨霊を祀る日本の御霊信仰の起源は伝来した漢神信仰までに遡れるのではないかと指摘したのである²。しかし、漢神信仰に関する記録は極めて少ないため、佐伯氏の研究は論拠が足りないと批判されている。一方、藪田嘉一郎氏は御霊会の記録に『左伝』に見える厲鬼に関する認識が読み取れるため、御霊信仰は中国の厲鬼信仰と何らかの関係があるかもしれないと述べた³。また、笠井昌昭氏は『左伝』における怨霊の認識が日本の怨霊思想を促し、貞観五年の初回御霊会は朝廷官人がその認識にもとづいて創出したものであり、これに対して、民間における疫神を祀る御霊会はより次元が低い土俗的信仰であるという⁴。

そもそも、御霊と厲鬼はともに疫病と密接な関係があるところから見れば、両国の災厄観や災異対策にも類似性があると考えられる。しかし、それに関する従来の比較研究は主に政治の面に集中し、宗教思想の面からの考察はほとんどなかった。たとえば、日本の災異思想は中国から多少影響を受けたものの、中国的「天」という概念が日本の神や仏に置き換えられ、天からの警告とされる災異も神崇りとして読み替えられたため、日本は独特な展開を見せたとされている。だが、そのような変容の理由についてこれまで提示され

² 佐伯有清『日本古代の政治と社会』（吉川弘文館、1970年）225-266頁。

³ 藪田嘉一郎「御霊信仰の成立と念仏」（柴田實編『御霊信仰』、雄山閣、1984年）295-313頁。

⁴ 笠井昌昭「平安貴族の生活意識」（『日本思想史講座 第1巻・古代の思想』、雄山閣、1977年）130頁。

ているのは両国の鬼神観念が違うからであると漠然とした解釈だけである。

このように、非業死者の観念および祭祀について日本では御霊信仰を中心として考察され、中国ではほぼ民間信仰の範囲で研究されてきた。両国のそうした信仰の類似性についてしばしば言及されたが、残念なことに、未だにその共通点や日本における中国側の影響は究明されていない。また、非業死者と疫病の関係は災厄に関する認識論においても捉えられるが、そのような視点からの考察はほとんどなかった。

2 先行研究と問題点

2.1 日本における御霊信仰の関連研究

日本における御霊信仰の研究は肥後和男の「平安時代における怨霊の思想」⁵を嚆矢としている。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『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⁶、それを契機として、この分野は本格的に注目され、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。しかし、それ以降、平安朝の御霊会には大きな変化が見られ、祭祀対象が怨霊から疫神に変わった。また、菅原道真の怨霊が崇拝される、いわゆる天神信仰が盛んになるまで、初回御霊会のように歴史人物を御霊として祭る記録は見えない。このような祭祀対象の変化や空白時期の原因を解明しつつ、従来の研究は政治史・社会史・信仰史などさまざまな視点から御霊信仰の起源や性質を究明してきた。そのうち、最も通説化しているのは貞観年間の政治構造や社会状況の考察による説である。それは、支配

⁵ 肥後和男「平安時代における怨霊の思想」（柴田實編『御霊信仰』、雄山閣、1984年）13-36頁。

⁶ 三本の論文は、岩城隆利の「御霊信仰の発生」、柴田實の「祇園御霊會-その成立と意義-」と高取正男の「御霊會の成立と初期平安の住民」である。

階層が民間に存在していた怨霊が疫病をもたらすという認識を利用し、権力争いの敗北者を祭ることによって、民衆の政治に対する不満を緩和することが初回御霊会の由来であるという⁷。ただし、権力争いの敗北者を御霊神とするのは支配階層だけであって、民間ではこれらの敗北者に親しみがなかったため、平安時代の御霊信仰は支配階層と民間の両方で並行して展開してきた。その結果、御霊会の祭祀対象は怨霊から疫神にかわったというのである⁸。

このような説は一見説得力があるが、実は矛盾しているところがある。それは、もし怨霊が疫病をもたらすという認識が民間に存在していたら、その怨霊は権力争いの敗北者にほかならないはずである。なぜなら、疫病は一般の病気と違い、同時に多くの人を巻き込む特徴がある。そのため、疫病の原因とされる対象は人々に共通認識を得なければならない。つまり、疫病をもたらす怨霊は多くの人に知られているはずである。それは当時の権力争いの敗北者以外にないと考えられる。こうしてみれば、民間で怨霊が疫病をもたらすとされているのに、権力争いの敗北者に親しみが無いという説は通じないのである。よって、政治史や都市史の研究において民間の御霊信仰の様態やその起源については未だに不透明なところがある。

一方、信仰史の研究では御霊信仰と崇りの関係がしばしば論じられている。まず、記紀神話に見える素戔鳴尊の話や大物主神の話および蘇民将来の伝説における乱暴な神が御霊神の原型とされている。それについて、大江篤氏は八世紀の史料や記紀神話および『風土記』に見える神崇りの記録を分析し、「崇り」は神が祭祀を要求する意思表示として認識されていると指摘した。つまり、「崇」は神の意思であったのである。しかし、律令時代になると、崇

⁷ 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。

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—」(柴田實編『御霊信仰』、雄山閣、1984年)101-128頁、高取正男「御霊会の成立と初期平安の住民」(『国史論集：創立五十年記念』、京都大学読史会、1959年)459-474頁を参照。

りは「神の引き起こす禍そのものを指すようになり」、その本来の「神の示威行為（＝祭祀要求）としての意味合いは薄れてくる」ため、その性格は神話時代の崇りと一線を引くべきであるという⁹。

そして、律令時代の崇りについて、米井輝圭氏は六国史のうち『日本書紀』を除く五史に見える崇りの事例を分析し、平安前期までの崇りのあり方を図式でまとめている。「災異の出現→トまたは占→崇る存在とそれが崇りとなる原因となった事実の特定→適切な対処→（災異の消滅）」¹⁰というのがそれである。米井氏はそれを「崇りシステム」といい、「本来ならば人間の操作の及ばない分野に属するような現象に対して、それを人間にとって操作可能な問題へと転換する体系であった」¹¹というように説明している。つまり、災異現象の発生をその前に起こった神に対する人側の過失に帰因し、その過失をなくすことを通じて災異を止めようとするということである。

こうした「崇りシステム」の有効性を保つためには二つの条件があるようである。一つは、崇りを起こす主体に与えた人側の悪い影響が消せるものであること。もう一つは、関わる災異現象は同じ場所で短期間に何回も繰り返して発生することのないということである。したがって、「崇りシステム」は原状に回復できない（生きた身体に戻れない）怨霊と持続性がある短時間に繰り返すこともある病気に対してはその有効性が効かないのである。その結果、「崇りシステム」に適用されない怨霊や病気を対象とする御霊信仰が生まれたという。つまり、米井氏は崇りと御霊信仰を機能上に区別しているのである。こうしてみれば、崇りの構造において怨霊の位置づけはなお検討する余地がある。

確かに、もし「崇」を霊的な存在が悪いことをするという現在の一般的な意味で捉えれば、怨霊や神および妖怪などにも共通する性格が見出せる。し

⁹ 大江篤『日本古代の神と霊』（臨川書店、2007年）13-43頁。

¹⁰ 米井輝圭『災害と怪異現象の思想史』（博士論文、国学院大学、2003年）187頁。

¹¹ 同上、190頁。

かし、上記の先学により、祟りは実は複雑な構造を持ち、災因論として機能しているのである。そうであれば、不透明なところが多い神話時代の祟り神に怨霊の原型を求めるより、明白な史料の分析を通じて同時代の祟りの全体像を捉え、その怨霊の性格や位置づけを検討する方が御霊信仰と祟りの関係を論じる妥当な方法であろう。

ところで、怨霊と疫病の接点に注目し、御霊神を疫病鬼神として捉える研究もある。たとえば、酒向伸行氏は疫神信仰の成立過程を考察し、貞観五年御霊会は疫病関連信仰の範囲で捉えるべきであると提唱した¹²。それは、御霊会で祭られた対象が全て都の外で亡くなっているという点から見れば、生活空間の外部に存在するとされる疫病と一致している。そこで、両者とも都に侵入して来るとされるため、怨霊と疫神が習合したという¹³。しかし、疫病関連祭祀にもっとも顕著な特徴が貞観五年御霊会の記録には見えないという問題がある。それは境界意識ということである。具体的は、宝亀年間の疫神祭をはじめ、古代前期にわたって儺儀・道饗祭・鬼気祭・四角四隅祭などの疫病対策にも宮城・都・国のような場所を守るためにそれらを中心としてその境界で祭祀を行い、疫病の侵入を防ぐという考えが見られる。だが、このような考えは御霊会に見出せず、その意味でこれらの疫病関連祭祀は怨霊を祭る御霊会と性格が違うと考えられる。

また、これらの疫病関連祭祀は陰陽道の研究において捉えられることが多い。祭祀の場所や供え物または主催者などの比較によってそれらは継承関係を持つ諸祭祀もしくは同一性格の祭祀であるとされている¹⁴。そうであれば、

¹² 酒向伸行『憑霊信仰の歴史と民俗』（岩田書院、2013年）15-38頁。

¹³ 井上満郎「御霊信仰」（上田正昭編『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』802、1992年）59-78頁。

¹⁴ 岡田荘司「陰陽道祭祀の成立と展開」（『国学院大学日本文化研究所紀要』54、国学院大学日本文化研究所、1991年）87-127頁、宮崎健司「奈良末・平安初期における疫神祭祀」（『日本古代の社会と宗教』、永田文昌堂、1996年）151-168頁、宮崎真由「陰陽道祭祀の一考察-鬼気祭・四角四隅祭を中心に-」（『皇学館論叢』45（3）、皇学館大学人文学会、2012年8月）20-44頁、舟木

その祭祀対象も一定の共通性があると考えられる。しかし、そこには怨霊の姿がまったく見えない。さらに、陰陽道において病因とされる鬼神も人鬼として捉られることがないようである。大陸由来の陰陽道文献においては人鬼が病気の原因とされているが、日本人はそれに馴染みがなかったため、陰陽師は実際にそうした中国的観念を取り扱わなかったとされている¹⁵。要するに、陰陽道の視点から見れば怨霊と疫病の関係は明白ではないことになる。

上記した国家的疫病関連祭祀とは対照的に、貴族たちが個人の病因を求める私的な場では怨霊と病の関係がモノノケにおいて論じられてきた。それに関する歴史的な考察は漢文日記の記録を中心としている。たとえば、藤本勝義氏や上野勝之氏はそれぞれモノノケに関する記録を整理、統計した¹⁶。ここで、藤本氏はモノノケの正体を究明するために、憑坐によって霊が現れたら、その霊の名前が明記されなくても、それは病者と関わる人物の死霊だとした。一方、上野氏は憑坐によって現れた霊には正体不明のものや死霊以外のものも多数見えるため、モノノケの正体は病者との関係のみで規定されるものではないと指摘した。こうして見れば、モノノケの正体についてはまだ不明なところがあり、それと怨霊の関係も検討する余地がある。

なお、貴族の怨霊観について仏教的視点からの考察も豊かである。大江氏は早良親王と伊予親王の霊に対する対処の記録を分析し、怨霊の対処は崇りの思想にもとづいたが、のちには仏教の救済思想にもとづくようになったという。この仏教的怨霊を救済する思想は法相宗の善珠が唐から学び、真言宗

勇治「『続日本紀』における疫病対処の記述―道饗祭と疫神祭を中心に―」（『古事記年報』55、古事記学会、2013年）116-125頁を参照。

¹⁵ 繁田信一『平安貴族と陰陽師―安倍清明の歴史民俗学―』（吉川弘文館、2005年）154-157頁。

¹⁶ 藤本勝義「平安朝の物の怪の様態：「小右記」の記事を中心に」（『青山学院女子短期大学紀要』47、青山学院女子短期大学、1993年）1頁と同氏『源氏物語の〈物の怪〉―文学と記録の狭間―』（笠間書院、1994年）36頁。上野勝之『夢とモノノケの精神史―平安貴族の信仰世界―』（京都大学学術出版会、2013年）94-95頁。

や天台宗にも影響を与えたようである¹⁷。しかし、具体的な記録を見れば、最澄の供養願文¹⁸には早良親王や伊予親王などの怨霊とともに一般的霊や神も救済対象とされている。つまり、霊的な存在であればすべて供養の対象になりうるのである。これは「一切衆生、皆有仏性」という思想によるものと考えられる。また、空海の霊魂観について、霊魂は怨霊のようにはっきりした個人意識を持つものではないとされているようである¹⁹。要するに、当時の仏教思想において怨霊は救済される対象の一つでしかないのである。

一方、池上良正氏は死者供養という救済システムが「公」的というより、「私」的な性格を持つものであると指摘した。それは「何らかの共同体の長が主宰する『集団的』な祭祀や公的儀礼とは別に、私的情愛によって結ばれた死者、あるいは死後の運命が個人的に懸念されるような死者に対する」ものであるという²⁰。しかし、公的祭祀としての御霊信仰は果たしてそのような思想だけの範囲で論じられるのであろうか。

要するに、仏教の思想において怨霊の位置づけは明白とはいえ、そこで怨霊意識の起源を求める説についてはなお疑問がある。そもそも、救済思想というのは怨霊が災厄を引き起こすことを解釈する原因論的なものではない。また、平安時代の仏教はまだその呪術的の面が重視され、救済思想はどこまで理解されていたかも検討する余地がある。

以上のように、貞観五年の初回御霊会をめぐる、怨霊意識・祟り・疫病鬼神などの視点によりさまざまな考察が展開されてきた。しかし、それぞれの考察には不透明なところ、またはお互いに矛盾するところもある。特に、日本従来 of 災因論において非業死者の捉え方は実は御霊信仰と顕著な違いが

¹⁷ 注9前掲、『日本古代の神と霊』、183-225頁。

¹⁸ 最澄の供養願文について、詳しい分析は櫻木潤「最澄撰『三部長講会式』にみえる御霊」(『史泉』96、関西大学史学会、2002年)37-53頁を参照。

¹⁹ 村上保壽「空海の霊魂観—救済と供養の思想」(『日本仏教学会年報』71、日本仏教学会、2005年)81-92頁。

²⁰ 池上良正「日本における死者供養の展開・略年表(7~16世紀)」(『駒澤大学総合教育研究部紀要』10、駒澤大学総合教育研究部、2016年)1-31頁。

あるのだが、それについてはまだ十分検討されていないのである。

2.2 中国における厲鬼信仰の関連研究

中国史上において厲鬼というのは後嗣がなかったり、凶死などの原因によって災いをもたらしたりする人鬼とされている。それは早く『礼記』や『左伝』などによって広く知られている。また、讎儀をはじめ、厲鬼は疫病と密接にかかわる一面も認識されている。したがって、厲鬼は中国の宗教思想において看過できない存在であり、鬼神や疫病の研究においてしばしば言及されている。しかし、厲鬼そのものに関する研究は中国大陸では少ない²¹。これに対して、台湾に現存する有応公信仰と大衆爺信仰および王爺信仰には厲鬼や瘟疫神の側面があるため、清代以降の台湾を中心とするこの方面の信仰の研究には関連の考察が行われている。

まず、有応公信仰²²について、その起源は清以来、台湾で実行された厲祭や義塚制度に求められている。もともとそれは台湾開発初期における無主の死体を集めて祭る祠廟であった。ここには祭祀されていない死者による祟りを免れるという考えや「掩骼埋胔」の伝統が読み取れる。そして日治時代以降、それらの祠廟は利益の一面が強調され、祭祀されていない死者が一種の陰神に転化し、有応公信仰は完成したとされている²³。なお、無主の死体を集めて祭るといふ点から見れば、義民祠・忠義祠・大将廟のような戦死者を祭る信仰は有応公信仰と類似性が見出せる。しかし、生前の功績を記念するために

²¹ 主な研究はこの二つだけである。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。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」（『広西師範学院学報』第32卷第1期、広西師範学院、2011年）1-7頁。

²² 有応公信仰の祭神は有応公のほか、万善爺・万応公・大衆爺（媽）・聖人公（媽）などもある。それらへの信仰は全部有応公信仰とされている。林富士『孤魂与鬼雄的世界 北台湾的厲鬼信仰』（北県文化出版社、1996年）25頁の注4を参照。

²³ 戴文峰「台湾民間有応公信仰考実」（『台湾風物』46卷4期、1997年）53-109頁。

祭祀するという目的から見れば、それらは死者の崇りを免れるために祭祀する信仰と性格が違うということも指摘されている²⁴。

次に大衆爺信仰について、それは有応公信仰と同じく祭祀されていない死者の群れを祭る信仰であるという意見もあるし、その種の死者を統率する鬼主だけを祭るとする意見もある。また、「大将」と「大衆」は閩南語における発音が近いため、大衆爺と大将爺の信仰は同一信仰とされることもあるようである²⁵。そこで、大将爺は將軍だった歴史人物を「王爺」として祭る信仰、いわゆる王爺信仰の一つの形態としても捉えられるため、有応公・大衆爺・王爺という三つの信仰はお互いに交渉するところがあるといえよう。

そもそも王爺信仰の起源は瘟神と、功烈のある人鬼（英霊）という二つの信仰に求められる²⁶。康豹氏は王爺の伝説を分析し、＜瘟神（五瘟使者・十二瘟王）←→厲鬼（王爺）←→神明（英霊王爺）＞というように瘟神と英霊王爺の相違を説明している²⁷。しかし、台湾では瘟神は「王爺」とも称され、瘟神系・英霊系の王爺伝説にも非業の死を遂げた人鬼が神とされるという要素が見えるため、王爺は実は瘟神・厲鬼・英霊という三つの面を同時に持つ存在であるとも指摘されている²⁸。

このように、有応公信仰と大衆爺信仰および王爺信仰は密接な関係が見出せられる。また、非業の死をとげた人鬼という要素が共通するため、これらの信仰の源は厲鬼信仰であるという指摘もある²⁹。ただし、これらの信仰には厲鬼に対して憐憫・恐怖・利益・共同体意識を求めたり、しきたりに従うと

²⁴有応公信仰と義民祠や忠義祠および大将廟などの信仰の相違は前注の戴氏論文の第四節を参照。

²⁵注 22 前掲、『孤魂与鬼雄的世界 北台湾的厲鬼信仰』、61-65 頁の大衆爺に関する先行研究のまとめを参照。

²⁶王爺信仰に関する研究は豊かである。劉枝萬、三尾裕子、林富士、康豹などの研究を参照。

²⁷康豹『台湾的王爺信仰』（商鼎文化、1997 年）183 頁。

²⁸劉枝萬『台湾民間信仰論集』（聯経出版事業公司、1984 年）225-234 頁

²⁹注 22 前掲、『孤魂与鬼雄的世界 北台湾的厲鬼信仰』、140-153 頁。

いったような多様な祭祀側の心理的要素が見え³⁰、それによる祭祀態度も＜憐憫－慰める＞・＜崇り－遠ざかる＞・＜利益－祈る＞というように捉えられる³¹。つまり、同じ厲鬼の要素が含まれてもこれら信仰には鬼に対する恐怖や神に対する尊敬の意など複雑な様態が示されるのである。

ところが、これらの諸信仰において疫病と明白な関係を持つのは瘟神系の王爺だけである。従来の研究は「厲」と「癘」が通用されるため、厲鬼イコール疫癘をもたらす鬼と漠然とした解釈がなされている。しかし、死体が瘟疫の伝染源であるという認識の成立は必ずしも執着や怨恨など死者の人格的面まではっきり意識しなければならないわけではない。動物由来や正体不明の精怪が儼儀³²において厲鬼ともされていることから見れば、疫癘をもたらす鬼は実は多様な形態があると考えられる。

それについて、黄強氏は古代中国の疫病観念を考察する際、その展開を三つの段階に分け、病因とされる対象を次のように説明している。第一段階では、生活空間外部から侵入して来る鬼魅や精怪のような存在が疫病をもたらす。第二段階では、靈魂観や霊の善悪観念の成立により、祀られていない霊や非業の死を遂げた霊という二つのタイプの厲鬼が疫病をもたらす。第三段階では、疫病の発生や疫鬼を管理する瘟疫神の観念が成立し、疫病は瘟疫神が生人を懲罰するためのものである。このような三つの段階に分けられる疫病観念は漢末六朝時代頃に最後の段階まで進んできたが、第一と第二の段階の認識は消えずに第三段階と共存していくという³³。

これによれば、疫病の原因とされる鬼は必ずしも明白な人格を持つわけで

³⁰ 同上、217-225 頁。

³¹ 陳緯華「孤魂的在地化：有応公廟与台湾社會地緣意識之轉變」（『民俗曲藝』183、2014 年）253-338 頁。

³² 儼儀の驅除対象に関する分析は池田末利『中国古代宗教史研究』（東海大学出版社、1981 年）262-275 頁や大形徹「疫鬼について：顛頊氏の三子を中心に」（『人文学論集』、大阪府立大学人文学会、1998 年）71-88 頁を参照。そこでは、これらの対象は正体不明のものが多いと指摘されている。

³³ 黄強「精魅、厲鬼から瘟神まで—中国民間「災厄観」の形成と変化」（『中国の祭祀儀礼と信仰 下巻』、第一書房、1998 年）145-182 頁。

はないことが知られる。だが、厲鬼のそのような非人格的面はこれまでの研究においてあまり注目されず、特に先秦時代における厲鬼の性格についてはまだ検討する余地がある。具体的には、『日書』における人格性の薄い厲鬼と『左伝』における明白に人格性が見える人鬼の厲鬼は同一性格を持つ存在とは言いきれないであろう。つまり、厲鬼という概念は疫病の原因と非業死者という二つの視点で別々に捉えられる可能性が見出せるのである。

なお、これまでの研究においてあまり論じられていない厲鬼の側面としてはさらに二つがあげられる。一つは儒教的視点から見る厲祭と淫祠の関係である。厲鬼の祭祀について従来の研究は『礼記』祭法篇を起点としている。しかし、その歴史的考察は先秦や明清以降が中心で、漢から唐の開元年までの間に厲祭が淫祠とされて行われなくなったことについてはあまり論じられていない。厲祭が『礼記』に載せられた国家祭祀から淫祠に格下げされ、ひどく批判されるようになったのは厲鬼に関する認識に大きな変化が生じたからであると推定できよう。しかし、厲鬼の要素が含まれる信仰の淫祠化については主に神の「標準化」³⁴だけで説明され、儒教的厲鬼認識の変化という視点からの考察は行われていない。特に厲鬼信仰が一番盛んであった漢末六朝時代における関連研究はほとんど道教や仏教および民間信仰の視点だけで行われてきたのである。

たとえば、漢末六朝時代の厲鬼信仰をめぐって、林富士氏は疾病史や厲鬼と諸宗教のかかわりについて検討を進めた。その研究によれば、後漢まで、非業の死を遂げた実在の人物が広く祭祀されていた例はわずかだったが、後

³⁴ 神の「標準化」というのは、明清の政府が一部の神を認めることを通じて地方の信仰を統一することにより、地方はその認可をもらうためにその一部の神を基準として既存の信仰を改造するということである。華探著、陳仲丹・劉永華訳「神明的標準化—華南沿海天後的推广、960-1960年」（劉永華編『中国社会文化史読本』、北京大学出版社、2011年）122-149頁を参照。厲鬼や瘟神に由来するとされる五帝信仰の展開はこの神の「標準化」の一つのケースとされている。李豊楸「王船、画船、九皇船—代巡三型的儀式性跨境」（黄応貴編『空間与文化場域：空間之意象、实践与社会的生产』（漢学研究中心、2009年）245-256頁を参照。

漢末以降、江南地域で伍子胥や項羽、蔣子文ら「敗軍死将」を祀る風習が盛んになり、七世紀まで大流行した。それは当時の巫が人々の疫病への恐怖心を利用し、こうした人物の霊を祭祀しなければ疫病が起こると主張したからである。またこういった信仰には巫の活躍が顕著であるという。この時期の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展開ともいべき現象であると指摘した³⁵。また、早期道教経典においてそういった「敗軍死将」の捉え方も検討され、それは善悪両面性を持つ瘟疫神であるとされている³⁶。

このように、当時の厲鬼信仰における「敗軍死将」の存在が注目されるが、それと淫祠の関係はほとんど言及されていない。だが、そうした人鬼由来の神のうち、最初は淫祠とされ、のちに国家の認めをもらったケースも存在する。その神格の展開における儒教的厲鬼認識の変化による影響も見出せ、厲鬼が英霊に転化するという点も興味深い。

もう一つこれまでの研究において十分注目されていない厲鬼の側面は、災因として災異思想における位置づけである。災異思想自身に関する研究は多いが、そこに見える非業死者、とくに冤罪を被って亡くなった人と疫病の関係は構造的に究明されていない。

なお、中国独特の天罰思想により、死者は災厄を引き起こすことが道徳的正当性が求められている。そのため、天罰思想にもとづく災異思想が盛んであった漢末時代において、そういう正当性の要求が疫病を引き起こす厲鬼の観念に何らかの影響を与えた可能性も考えられる。

以上のように、これまでに厲鬼を中心とする研究は主に明清以降の時代や台湾地域に集中している。そこでは多くの考察がなされているが、厲鬼の多様な側面や厲鬼と疫病の関係については検討の余地が多く残されている。特

³⁵ 林富士『中国中古時期的宗教与医療』（聯経出版社、2008年）。

³⁶ 李豊楙「『道藏』所收早期道書の瘟疫觀—以『女青鬼律』及『洞淵神咒經』系為主—」（『中國文哲研究集刊』3期、1993年）頁417-454。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。

に、儒教的視点による厲鬼認識の変化やそれによる影響はほとんど捉えられていない。また、災因として厲鬼の捉え方や災因論におけるそれと疫病の構造的な位置づけも考察しなければならないであろう。

3 本研究の方法と構成

本研究は災因論という視点を設定し、古代中国および日本における非業死者と疫病の関係を検討する。そもそも疫病は一般の病気と違い、短期間に多くの人を巻き込むという特徴を持つ。その特徴によって疫病の原因とされる対象は人々に周知の存在であったと考えられる。そのため、疫病をもたらすとされる非業死者は同時に多くの人々の共通認識を得なければならない。この意味でこうした非業死者は一般の復讐鬼と違い、古くから靈魂観の成立により個人対個人の関係の延長線に留まらず、集団的災因として捉えられるべきであろう。

従来、非業死者と疫病の関係は災異対策・病因論・鬼神観念などの分野において孤立して別々に捉えられていたが、本研究はそれらを災因論という一つのテーマのもとにおいて考察する。方法としては史学や民俗学のほか、宗教学及び人類学の研究成果を踏まえ、これらの分野を総合的に横断する視点に立つものである。本研究は中国と日本双方に関して検討を進め、それぞれの宗教思想における非業死者と疫病の関係を解明する。日本に関しては特に中国側の影響にも注意する。その上で、両国のそうした思想を構造的に比較し、古代の日本・中国における病因論、鬼神観念及び祭祀思想の特色を浮き彫りにする。このことにより、東アジアにおける宗教思想や比較宗教研究に新たな視点を示したい。

本論は中国と日本の状況を大きく二部に分け、各四章、全八章から構成される。

中国の部の第一章では、礼典資料を用いて厲祭の歴史的展開を考察する。

そのうち、漢から唐までの間に厲祭が中断された理由については儒教的価値観における厲觀念の変化を踏まえて分析する。とくに厲祭が淫祠とされる過程に注目する。

第二章では、最も古い厲祭の記録につけられた注の「六厲之礼」の由来を洪範思想において分析し、その起源を究明する。そして、災異思想における疫病の位置づけやそれと非業死者の関係を災異・災害記録の分析を通じて解明する。

第三章では、疫病鬼神の厲鬼と人鬼の厲鬼の区別を『日書』や楚簡など先秦時代の史料において検討し、厲鬼觀念の非人格の面に注意を喚起する。一方、祖先と非業死者の関係を分析し、その捉え方の思想的根拠も解明する。また、祖先祭祀の範囲で捉えられず、特殊な意思を持つ非業死者の存在も明示する。

第四章では、漢末六朝時代における厲鬼信仰の展開ルートを儒教的価値観の影響を考慮しつつ、究明する。とりわけ敗軍死将の神格の展開に注目する。また、『女青鬼律』や『洞淵神呪経』など早期道教教典における厲鬼の捉え方も分析する。

日本の部の第五章では、『朝野群載』や『春記』および『小右記』に見える疫神の記録を分析し、形態が違う官製の初回御霊会とそれ以降の民間御霊会の由来は同一ではない可能性を示し、それぞれ中国からの外来信仰との関係を検討する。

第六章では、まず記紀神話や国史に見える崇りの事例を整理し、崇りのメカニズムを解明する。そして、そこに見える怨霊の捉え方を分析し、崇りと御霊信仰の相違点を明白にする。また、災異の解釈論として崇りの構造的特徴を中国の災異思想との比較で究明する。

第七章では、私的な場における貴族個人の病因認識について漢文日記によって分析する。そこで、病因とされる対象の多様性や怨霊の位置づけを検討し、特に鬼という存在を注目してそれと疫病の関係も解明してみる。

第八章では、まず国家的災異対策における疫病に特化した対策と疫病に限

られない対象非特定の対策の区分を指摘する。そして、律令格式の条文と条文の解釈書に見える疫病に特化した諸祭祀の記録を分析し、その祭神は外来神的な性格を持つことを指摘し、その由来は疫病が外国から伝来したことに求められると推定する。

以上の考察により、古代中国と日本の災因論の特色が浮かび上がり、日本の非業死者と疫病の関係における中国側の影響も明白になるはずである。

なお、第二章第3節・第三章第1節・第五章第3、4節・第七章・第八章を除き、本論は次の既発表論文にもとづく。

(初出一覧)

第一章

「信仰構造における厲の観念をめぐって—中国の礼典資料を中心に—」、『東アジア文化研究科院生論集』第7号、関西大学大学院東アジア文化研究科、167-184頁（第一章と第二章第4節）、2017年11月。

第二章

第1・2節

「洪範系思想における疫病の認識について—「六沴」及び災異を中心に—」、『東アジア文化交渉研究』第11号、関西大学大学院東アジア文化研究科、433-446頁、2018年3月。

第3節

未発表

第三章

第1節

未発表

第2節

「信仰構造における厲の観念をめぐって—中国の礼典資料を中心に—」、『東

アジア文化研究科院生論集』第7号、関西大学大学院東アジア文化研究科、167-184頁（第二章第3節）、2017年11月。

第四章

「漢末六朝時代における厲鬼信仰の新展開について－敗軍死將の神格を中心に－」、『東方宗教』第132号、日本道教学会、2020年（掲載予定）。

第五章

第1・2節

「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、関西大学大学院東アジア文化研究科、67-84頁、2016年11月。

第3・4節

未発表

第六章

「古代日本における災異思想の受容と変容－崇りを中心に－」、『「東亜人物往来与中日文化关系」国際學術研討会』予稿集（上）、浙江工商大学（中国）、136-149頁、2019年10月27日。

第七章

未発表

第八章

未発表

ただし、各章ともに発表時から増補改訂を行っている。

第一章 厲祭の歴史的展開

現存文献における厲と厲祭については『礼記』と『左伝』がよく取り上げられている。『礼記』に始まる礼典資料を見る限り、漢末から唐の開元年間にかけては、厲祭に関する記録が欠落している。その理由は厲祭が淫祠とされ、行われなくなったのである。しかし、『礼記』に見える厲は子孫がない人鬼であって、死者生前の行為に関わらずに厲祭が行われた。そのため、生前に民に功績の有無による淫祠の判断基準に適用されないはずである。一方、『左伝』には『礼記』と違い、厲が悪しき鬼として捉えられる傾向が見える。こうしてみれば、これらの厲のそれぞれ性格の相違についてまだ詳しく検討する必要がある。その上、厲祭全体の歴史的展開および淫祠化の理由についても究明しなければならない。

1 国家祭祀における厲祭

1.1 先秦時代の厲祭

厲の祭祀として最も知られているのは『礼記』祭法篇に見える「泰厲」・「公厲」・「族厲」に対する祭祀である。これらはそれぞれ七祀、五祀、三祀の中に含まれ、以下のようにある。

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。¹

¹ (漢) 鄭玄注、(唐) 孔穎達疏『礼記正義』(北京大学出版社、2000年) 1521-1522頁。

ここで、「厲」について孔穎達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。²

これによれば、後嗣のない人鬼を厲といい、厲が「泰厲」・「公厲」・「族厲」であって、王、諸侯、大夫それぞれの階級において、これらを祭るの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い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を行うという。こういった厲鬼とその祭祀についての認識は現在、ほぼ通説化している。

ところが、早期の儒教経典における七祀の説はこの『礼記』祭法篇にしか見えない。たとえば、『礼記』王制篇に「天子祭天地、諸侯祭社稷、大夫祭五祀（鄭注：五祀、謂司命也、中霤也、門也、行也、厲也。此祭謂大夫有地者、其無地祭三耳）」³とあるように、「大夫有地者」は諸侯と同じように五祀を行うという。また、『礼記』曲礼下篇に「天子祭天地、祭四方、祭山川、祭五祀、歳徧。諸侯方祀、祭山川、祭五祀、歳徧。大夫祭五祀、歳徧。士祭其先」⁴とあるように、大夫以上は五祀を通用するという。そこで、鄭玄は階級によって七祀・五祀・三祀に分けるのは周制であり、五祀通用のやり方が殷制であると注釈している⁵。一方、『礼記』月令篇にある五祀の祭神は「戸」・「竈」・「中霤」・「門」・「行」であり、厲は含まれない⁶。

こうして、歴代の経学家達は『礼記』における七祀・五祀・三祀祭祀の階級差と五祀の祭神について鄭玄の説明とは違う様々な意見を提出することになった。清の秦蕙田『五礼通考』には諸家の意見を整理したうえで細かく分析

² 同上、1522 頁。

³ 同上、451-453 頁。

⁴ 同上、178 頁。

⁵ 同上、178 頁。

⁶ 同上、512-660 頁。

し、『礼記』祭法篇にある七祀の説は後世のこじつけであるという。というのも、司命と厲はそれぞれ天神と人鬼に属するため、血祭の対象である地祇の五祀⁷の祭神（戸、竈、中霤、門、行）とは性格が違っていると強調するのである⁸。ところで、近代の章炳麟は司命と厲が『楚辞』に記された祭神であるところから、両者を含む七祀は周制ではなく、楚地の俗に由来すると指摘した⁹。さらに、近年の考古学研究によって楊華氏は出土楚簡に見える五祀に関わる記述と各経書の五祀の内容を比較し、章炳麟の指摘を検証した。楊氏は「戸」・「竈」・「中霤」・「門」・「行」を祭神とする五祀は戦国前中期にすでに定着化し、前漢まで大夫以上は階級を問わず、これらの五祀を通用していたという。また、楚地ト筮祭禱簡にしばしば見える司命と厲鬼¹⁰は楚人により祭祀されたもので、楚文化の影響を受けた『礼記』祭法篇に七祀と五祀の祭神として吸収されたと推測した¹¹。

1.2 漢時代以降の厲祭

そうであれば、秦の制度を全般的に継承した漢は秦文化の重要な部分である楚地の風習も継承し、司命と厲を五祀の祭神に合わせた可能性がある。その後、後漢・崔寔『四民月令』に「十二月日……前除二月、齋、饌、掃、滌、逐腊先祖、五祀」¹²とあるように、五祀は民間で一種の風習として普及していたようである。また、『礼記』祭法篇の鄭注に、

今時民家、或春秋祠司命、行神、山神、門、戸、竈在旁、是必春祠司命、

⁷ 『周礼』大宗伯には「以血祭祭社稷、五祀、五岳」とある。

⁸ （清）秦蕙田『五礼通考』貳（聖環図書出版社、1994年）卷五十三の一葉-九葉。

⁹ 章炳麟『章太炎全集 四』（上海人民出版社、1985年）29-31頁。

¹⁰ 楚地ト筮祭禱簡には「夭殤」「兵死」「無後」「不辜」「強死」と記されているが、その本質は非業の死を遂げた厲鬼であるといわれる。

¹¹ 楊華「“五祀”祭禱与楚漢文化的継承」（『漢江論壇』09、湖北省社会科学院、2004年）95-101頁。

¹² （漢）崔寔、石聲漢校注『四民月令校注』（中華書局、1965年）74頁。

秋祠厲也。或者合而祠之。山即厲也……¹³

とあることからすると、司命と厲鬼は民家で五祀の祭神と一緒に祀られたようである。

ただし、史料に見えるかぎり、漢代に公に泰厲・公厲・族厲を祭祀する記録は確認できなかった。また、唐の開元年間までの礼典には厲の祭祀が七祀や五祀には含まれなかったようである。具体的には、杜佑『通典』巻五十一の吉礼十天子七祀に、

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。¹⁴

とある。杜佑はまず鄭玄の説（『礼記』祭法篇）を用いて、周が七祀を行ったという。次に漢は五祀を行い、魏も五祀を復旧したが、晋以降の諸祀は記録に残っていない。また、隋は「司命、戸、竈、門、行、中霤」という六つの祭神だけを祭った¹⁵。しかし唐の開元年間になると、再び「司命、戸、竈、門、

¹³ 注1前掲、『礼記正義』、1522頁。

¹⁴ (唐)杜佑『通典点校本』(中華書局、1988年)1418頁。

¹⁵ 『隋書』巻七、『通志』巻四十三、『文獻通考』巻八十六、『五礼通考』巻五十三にも「司命、戸、竈、門、行、中霤」という六つの祭神しかない。

厲、行、中霽」という七の祭神である七祀を行うようになったという。

これらの祭祀の唐以降の展開については、『五礼通考』の祭厲の条に、

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。¹⁶

とあるように、厲の祭祀は唐から七祀の一部として宋に継承された。そして明になると、五祀とは別に厲壇を作り、都から地方まで祭祀するようになった。それは「國朝於京都則祭泰厲、於王國則祭國厲、於各府州縣則祭郡邑厲、於里社則祭鄉厲」¹⁷とある。これによれば、明代の厲祭祀は血縁関係によってその一族が祀る『礼記』祭法篇の厲祭と違い、泰厲、国厲、郡邑厲、郷厲の四つに分けられ、各級の官僚がその管理する地域内の鬼を対象として祭祀を行うのである¹⁸。

2 厲祭の性格について

2.1 祭祀の対象における選定基準

だが、残念なことに、明までの時代における厲祭の記録はほとんど詳しくない。早期の厲祭の様子は『礼記』祭法篇の孔疏に「以其餘五祀、月令所祀、

¹⁶ (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。

¹⁷ (明) 徐一夔等撰『明集禮』 (台湾商務印書館、1986年景印文淵閣四庫全書 649冊) 329頁。

¹⁸ 明代の厲祭改革について従来の研究は明初期の政治史において論じられ、宗教思想の視点からの考察はほとんど行われていない。ただ、本研究は漢末六朝時代までの厲鬼信仰に関する研究であるため、それについては今後の課題としたい。なお、宋明における漏沢園・義塚と祭厲壇制度に関する研究は金井徳幸「宋代の厲鬼と城隍神—明初『祭厲壇』の源流を求めて」(『東洋史論集』13、2001年) 1-24頁や濱野亮介「明初無祀鬼神祭祀政策の研究」(博士論文、大谷大学、2016年)などがあげられる。

皆著其時、唯司命與厲祀時不顯著」¹⁹とあるように、記述が明らかではない。唐宋には七祀や五祀の記述があるものの、厲祭に関する内容はわずかである。よって、漢から唐の開元年間までの空白時期について、『五礼通考』に「漢立五祀、鄭氏注漢時民家皆秋祀厲、則固未嘗廢也」²⁰とあるように、厲祭は民間で伝承されてきたという説もあるし、『文献通考』卷八十六の郊社考十九に、

按月令五祀祭法、王為羣姓立七祀皆典祀之正者也。至漢則其制已廢、而郊祀志所載不經淫祀甚衆……高帝時南山巫祠南山秦中。秦中者、二世皇帝也、與注疏所言「秦厲者、謂古帝王無後者、其鬼無所依歸、好為民作禍、故祀之」之意畧同、然其所以立祠之意、則皆淫諂非禮之正也。²¹

と述べるように、厲祭は実は廃止されたという意見もある。そこで、「秦中」なる人鬼は秦厲に類似するものの、その「立祠之意」²²は「淫諂非礼之正」であるため、本当の厲祭とは違いとされている。しかし、こういう意見について『明集礼』吉礼十五の祭厲の条には、

古者七祀於前代帝王諸侯卿大夫之無後者、皆致其祭、豈無所為而然哉、後世以為涉於淫諂非禮之正遂不舉行。²³

と説明している。これによれば、もともと厲祭は死者生前の行為に関わらずに行われたが、後に淫祀と見なされたため、行われない時期もあったようである。

では、厲祭と「淫諂非礼之正」の祭祀は一体どのような関係であったか。

¹⁹ 注1前掲、『礼記正義』、1522頁。

²⁰ 注16前掲、『五礼通考』肆、卷一百二十七の五葉。

²¹ (元)馬端臨編撰『文献通考』(中華書局、1986年)783頁。

²² 秦中を祭祀する意図については『漢書』卷二十五上の郊祀志第五上に張晏注「以其疆死魂魄為厲、故祠之」とある。

²³ (明)徐一夔等撰『明集禮』(台湾商務印書館、1986年景印文淵閣四庫全書649冊)329頁。

まず、「礼之正」とはどのようなことなのかを検討してみたい。『礼記』祭法篇に、

夫聖王之制祭祀也、法施於民則祀之、以死勤事則祀之、以勞定國則祀之、能禦大菑則祀之、能捍大患則祀之。是故厲山氏之有天下也、其子曰農、能殖百穀。夏之衰也、周弃繼之、故祀以為稷。共工氏之霸九州也、其子曰后土、能平九州、故祀以為社。帝嚳能序星辰以著众、堯能賞均刑法以義終、舜勤众事而野死、鯀鄣鴻水而殛死、禹能脩鯀之功、黃帝正名百物以明民共財、顓頊能脩之、契為司徒而民成、冥勤其官而水死、湯以寬治民而除其虐、文王以文治、武王以武功去民之菑、此皆有功烈於民者也；及夫日、月、星辰、民所瞻仰也。山林川谷丘陵、民所取財用也。非此族也、不在祀典。²⁴

とあるように、祭祀すべき正統な対象は「有功烈於民」、すなわち民に功績がある先人や天体、自然などであるという。この内容は後世の礼典によく引用され、祭祀対象の選定基準にもなっている。そして上記以外の対象を祭祀するのは『礼記』曲礼下篇に「非其所祭而祭之、名曰淫祀、淫祀無福」²⁵とあるように淫祀とされている。これに対して歴代王朝は禁止命令を出しているが、淫祀は絶えることもなかったようである。たとえば、後漢の第五倫と唐の狄仁杰の淫祀を禁止したケースが有名である。

ここで注意したいのは上記の選定基準の内容についての孔穎達の疏には、

若非上自厲山以下及日、月丘陵之等、無益於民者悉不得預於祭祀之典也。案上陳宗廟及七祀、并通適殤以下、此經不覆明之者、此經所云、謂是外神、有功於民、故具載之。其宗廟與殤以下及親屬七祀之等、宮中小神、所以此經並皆不載。²⁶

²⁴ 注1前掲、『礼記正義』、1524頁。

²⁵ 同上、180頁。

²⁶ 同上、1524頁。

とある。これによれば、民に功績があるという基準は外神（一般の人鬼）に適用され、祖先や七祀および殤（夭折の人）などには適用されないようである。そうであれば、七祀に属する厲祭はこの基準には当てはまらないはずである。しかし、鄭玄は王制篇の「天子諸侯、祭因國之在其地而無主後者」についてこのように説明している。すなわち「謂所因之國、先王先公有功德、宜享世祀。今絶無後為之祭主者、昔夏后氏郊鯀、至杞為夏後、而更郊禹。晉侯夢黃熊入國而祀夏郊。此其禮也」²⁷というのである。「無主後者」、すなわち祭祀する後嗣がないとされることから見て、ここにいう祭祀対象は祭法篇にいう泰厲や公厲に相当するが、彼らは生前に「功德」があったことにより、天子と諸侯によって祭祀されるという。このように、厲は祖先祭祀の範囲において後嗣のないという面で捉えられる一方、一般人鬼に適用される、生前に民に功績があったという基準も適用されるケースがあったことがわかる。

2.2 『左伝』における厲の認識

ところが、厲と厲祭の研究において重要な資料である『左伝』には『礼記』祭法篇と異なる視点で厲を捉えている。まず、有名な昭公七年（前535）の「伯有為厲」の件について子産は殺された伯有の靈魂を厲として祭った。それは現存する文献上に見える厲に関する最古の記録である。すなわち、鄭国の大夫である伯有は貴族の駟帯と争って殺された。すると、伯有の靈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。人々は伯有の靈に恐怖を覚えた。そこで、子産が伯有の子を大夫とすると、伯有の祟りは止んだという。子産はこの件について、

鬼有所歸、乃不為厲、吾為之歸也。²⁸

²⁷ 同上、453頁。

²⁸ （周）左丘明伝、（晋）杜預注、（唐）孔穎達正義『春秋左伝正義』（北京大学出版社、2000年）1436-1437頁。

と説明している。つまり、死者の霊が帰するところがないために祟りを起こしたというのである。伯有の子を大夫とすることは伯有一家の宗廟を作るということであり²⁹、こうすれば厲鬼の帰する宗廟ができ、祭祀の対象となることで祟りが止んだわけである。こういった厲に関する説明は広く知られ、関連史料にしばしば引用されている。

次に、成公十年（前 580）には次のような話が見える。

晉侯夢大厲、被髮及地、搏膺而踊曰：「殺余孫、不義。余得請於帝矣。」壞大門、及寢門而入。公懼、入于室。又壞戸。（注：厲、鬼也。趙氏之先祖也。八年、晉侯殺趙同、趙括、故怒）（正義：鬼怒言：「殺余孫、不義」、必是枉死者之祖也。景公即位以來、唯枉殺趙同、趙括、故知是趙氏之先祖。趙氏先祖、其人非一、鬼不自言其名未知誰之鬼。）³⁰

それは、夢に現れた「大厲」は子孫が殺されたため、暴れにきたというのである。そこで、子孫が殺されたために祭祀の手がいなくなる可能性があるが、「不義。余得請於帝矣」というように趙同と趙括を殺した景公の道義を強調するところから見て、この厲は祭祀の手に困っているというより復讐のために祟りにきたと言ったほうが妥当だと考えられる。こうした復讐の性格は明らかに伯有と相似している。つまり、『左伝』において厲は「匹夫匹婦強死、其魂魄猶能馮依於人、以為淫厲」³¹にいうように悪しき霊のイメージが強いのである。

一方、昭公七年「晉侯夢黃熊入于寢門」の話には以下のようにある。

鄭子產聘于晉。晉侯疾、韓宣子逆客、私焉、曰：「寡君寢疾、於今三月矣、

²⁹ 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）二十一葉。

³⁰ 注 28 前掲、『春秋左伝正義』、852-853 頁。

³¹ 同上、1473-1439 頁。

並走群望、有加而無瘳。今夢黃熊入于寢門、其何厲鬼也？」對曰：「以君之明、子為大政、其何厲之有？昔堯殛鯀于羽山、其神化為黃熊、以入于羽淵。實為夏郊、三代祀之。晉為盟主、其或者未之祀也乎？」³²

これによれば、盟主になった晋侯は鯀を祀らなかつたため、鯀が黄熊に化身して夢に現れたという。この話は『礼記』王制篇の鄭注において泰厲や公厲の祭祀は古くから行われていたことの根拠とされている（前述）。しかし、韓宣子に「其何厲鬼也」と聞かれた子産は「其何厲之有」と答えた。つまり、韓宣子は晋侯の病気が厲鬼によると考えていることに対して、子産は祭祀すべき対象が祀られなければ何らかの報いが起こるという考えを示しながら、そういった対象は必ずしも厲とはいえないという認識も示したのである。

もっとも、「伯有為厲」の件において、子産が良止と同時に大夫にしたもう一人の人物に公孫洩がいる。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したわけではない。これについて大叔が子産に「公孫洩何為（鄭注：子孔不為厲、問何故復立洩）」³³と尋ねたところ、子産は「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（鄭注：伯有無義、以妖鬼。故立之、恐惑民。并立洩、使若自以大義存誅絶之後者、以説民心）」³⁴と答えたという。これによれば、不義により殺された伯有であったが、民心を悦ばせるためにこれを祭祀したという。これについて賈公彦の疏にも、

子所不語怪力亂神、謂虚陳靈象、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。子産達於此也。³⁵

³² 同上、1434 頁。

³³ 同上、1436 頁。

³⁴ 同上、1436 頁。

³⁵ 同上、1978 頁。

とあるように、子産は民衆に媚を売るという政治的な意図が読みとっている。そうであれば、伯有はおそらくもともと祭祀すべき対象ではなかったのであろう。要するに、子産は政治の目的のために祭祀するはずもない悪しき霊の伯有を一般人鬼の子孔のように子孫に祀らわせ、祖先祭祀の範囲で捉えたのである。ここで注意しなければならないのは伯有も子孔も子孫がいなくなったわけでもないことである。つまり、それは『礼記』祭法篇にある厲祭と違っている。

2.3 悪しき霊と厲祭

もともと、『礼記』祭法篇にある厲祭は泰厲・公厲・族厲のように死者の所属する階級によって分けられる。つまり、それは祖先祭祀の範囲で単なる祭祀の子孫がないという基準で祭祀対象が選別され、死者生前の行為に関わりがなかった。一方、『左伝』においては厲が子孫の有無より悪しき霊とされる傾向が強いのである。こうしてみれば、厲は祭祀の子孫がない死者と悪霊の死者という二つの形態があった。前者のうちには民に功績があるという一般人鬼に対する祭祀基準によって捉えられる場合もあったが、事例としては限定的である。しかし、この祭祀基準が祖先の厲に適用された結果、功績がない祖先は祭祀すべきではない、ひいてそれを祭るのは淫祠であるという認識が生じたと推定できよう。その上、厲のもう一つの形態である悪しき霊はそもそもこの祭祀基準に満たないイメージが強いため、子産のようにそれを祖先祭祀の範囲で対処した結果、厲祭全体が淫祠とされるようになったと思われる。

なお、民に功績があるという基準は死者の生前と死後の行為にも適用されている。たとえば、秦時代に祭祀された杜伯という人物がいた。それは『漢書』郊祀志第五に「于杜、亳有五杜主之祠、壽星祠。而雍、菅廟祠亦有杜主。杜主、故周之右將軍、其在秦中最小鬼之神者也」³⁶とあり、また『史記』封禪

³⁶ (漢) 班固『漢書』(中華書局、1962年) 574頁。

書に、

謂杜、亳二邑有三社主之祠也（索隱案：地理志杜陵、故杜伯國、有杜主祠四。墨子雲「周宣王殺杜伯不以罪、後宣王田於圃、見杜伯執弓矢射、宣王伏弔而死也」。正義：括地志雲「杜祠、雍州長安縣西南二十五裏」。）³⁷

ともある。これによれば、杜主すなわち周時代の杜伯であり、彼は冤罪で殺されて死後に関係者に復讐したようである。しかし、杜伯は復讐の怨霊とはいえ、関連記録から見て、その生前は悪人とはいえない。だが、清の惠士奇『礼説』巻九に、

若夫漢祀秦中、秦中者秦二世、近乎古之秦厲。秦祀杜主、杜主者周右將軍、近乎古之公厲。皆無功烈于民、而祀典亦及。³⁸

とあるように、杜主が秦中とともに「公厲」「秦厲」とされつつ、彼らが「無功烈于民」とも強調されている。この秦中は自殺した有名な愚痴な君主であるが、その死後の悪行については文献上に見えない。これからみれば、民に功績があるという基準は死者の生前と死後の行為に一貫性を求めている。たとえ生前に功績があった人でも、その霊が人を加害した場合は祭祀対象からはずされる可能性がある。

また、これらによれば、秦漢時代には杜主と秦中の祭祀が行われていたが、後に後嗣がないわけでもない二人が厲とされつつ、「有功烈於民」という基準も適用された結果、淫祠とされるようになった（上記『文献通考』巻八十六）。このように、祭祀の子孫がない死者と悪霊の死者という二つの形態の厲は遅くとも秦漢以降から唐にかけて融合した概念として捉えられるように

³⁷ （漢）司馬遷『史記』（中華書局、1959年）1375頁。

³⁸ （清）惠士奇『礼説』（台湾商務印書館、1986年景印文淵閣四庫全書101冊）572頁。

なつたと推定できよう。

小 結

本章は厲祭の歴史的展開や厲の觀念の変化について検討を進めた。厲の祭祀について、礼典資料から見たとき、その展開は漢と唐を境として三段階に分けられる。漢以前から後漢まで、六朝時代から唐の開元年間まで、そして唐の開元年間以降という段階である。この祭祀はまず、漢以前に七祀や五祀の一部および民間の風習として伝承されてきた。その後、唐までの祀典を見る限り、厲の祭祀は行われなくなった。そして唐の開元年間に再び復活し、それ以降は絶えることなく実施された。その中断した理由は「有功烈於民」という条件に満足していない淫祀とされたようである。

厲の觀念について、もつとも、厲は二つの形態があった。一つは『礼記』祭法篇にある泰厲・公厲・族厲のような子孫がない死者である。それは祖先祭祀の範囲で捉えられたものである。もう一つは『左伝』の伯有のような悪しき靈である。そのうち、祖先の場合は後嗣の有無によって祭祀され、死者の功績に関わりがなかったのである。ただし、民に功績があるという儒教的祭祀基準によって捉えられるケースもあった。そこでは、功績があった祖先と功績がない祖先の区別が見え、後者は祭祀すべきではない、ひいてそれを祭るのは淫祠であるという認識が生じたと考えられる。一方、悪しき靈の場合はその怨靈的性格のため、民に功績があるという儒教的祭祀基準に満たないイメージがもともと強い。その上、子産は悪靈の伯有を祖先祭祀の範囲で対処したことが広く知られた。その結果、二つの形態の厲にマイナスなイメージが強くなり、厲祭全体が儒教的祭祀基準に満たない淫祠とされるようになった。

第二章 洪範系思想における厲

前章で厲祭の歴史的展開を考察したが、厲という観念はどのような経由で疫病と繋がり始めたかはこれから詳しく検討する必要がある。その理由は早期の厲祭記録に見える「六厲之礼」という儀礼の様相やそれと『尚書』洪範篇の思想との関係はまだ究明されず、また洪範篇の思想を吸収した災異思想における疫病の認識や非業死者の位置づけも不明な点があるからである。

1 「六厲之礼」について

厲の祭祀として最も知られているのは『礼記』祭法篇に見える「泰厲」・「公厲」・「族厲」に対する祭祀である。一方、現存文献に見える最も古い厲に関する記録と言われる『左伝』昭公七年（前535）「伯有為厲」の話に見える孔穎達の正義は、

鄭玄答之曰、伯有、悪人也。其死爲厲鬼。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」、五行傳有禦六厲之礼。礼、天子立七祀、有大厲、諸侯立五祀、有国厲、欲以安鬼神、弭其害也。¹

とある。そこで、五行伝における「六厲」や「禦六厲之礼」は厲とその祭祀と一体どのような関係であったかについてまだ詳しく検討されていない。

1.1 『尚書』洪範篇における「沴」

まず、『尚書正義』洪範篇において孔穎達は五行伝を引いて五事、五氣と五

¹（漢）鄭玄注、（唐）孔穎達疏『礼記正義』（北京大学出版社、2000年）1437頁。

行の沴の対応関係を以下のように注釈している。

昭元年左傳云、「天有六氣、陰、陽、風、雨、晦、明也」。以彼六氣校此五氣、「雨」「暘」「風」文與彼同、彼言「晦」「明」、此言「寒」「燠」、則「晦」是「寒」也、「明」是「燠」也、惟彼「陰」於此無所當耳。五行傳説五事致此五氣云、「貌之不恭、是謂不肅、厥罰恒雨、惟金沴木。言之不從、是謂不義、厥罰恒暘、惟木沴金。視之不明、是謂不哲、厥罰恒燠、惟水沴火。聽之不聰、是謂不謀、厥罰恒寒、惟火沴水。思之不睿、是謂不聖、厥罰恒風、惟木金水火沴土」。如彼五行傳言、是雨屬木、暘屬金、燠屬火、寒屬水、風屬土……六氣有「陰」、五事休咎皆不致陰、五行傳又曰、「皇之不極、厥罰常陰」、是陰氣不由五事、別自屬皇極也。²

この記述を整理すると以下のようなになる。

『左伝』昭公元年	『尚書正義』	『尚書正義』孔疏五行伝引用文	
六氣	五氣	五事	五行の沴
雨	雨	貌	惟金沴木
陽	陽	言	惟木沴金
明	燠	視	惟水沴火
晦	寒	聽	惟火沴水
風	風	思	惟木金水火沴土
陰		（「陰氣不由五事、別自屬皇極也」）	

表1 『尚書正義』孔疏における五事・五氣・五行の沴の対応関係

² (漢) 孔安国伝、(唐) 孔穎達正義『尚書正義』(北京大学出版社、2000年) 378-379頁。

これによれば、五事、五氣、五行の沝は互いに対応関係があるが、『左伝』の六氣にある「陰」は五事と五行の沝に対応せず、単独で「皇極」に属するという。

次に、上記『左伝』「伯有為厲」の話にある孔疏の「六厲之礼」について、孫詒讓の注に「伏傳本作『六珍』、『周礼』疾医、大祝注引作『六厲』、此又作『六厲』、并音近、故借字。可知两字音近」³と述べるように、「厲」と「珍」は発音が近いという。ここで、『周礼』天官・疾医と春官・大祝を見ると、まず春官・大祝の「六祈」にある鄭玄の注には「祈、嗚也、謂有災變、號呼告神以求福。天神、人鬼、地祇不和、則六癘作見、故以祈礼同之」⁴とあり、賈公彦の疏には、

按五行傳云「六沝作見」、云「貌之不恭、惟金沝木。視之不明、惟水沝火。言之不從、惟火沝金。聽之不聰、惟土沝水。思之不睿、惟金木水火沝土」。五行而沝有六者、除本五、外来沝已則六。彼云沝、此云癘者、沝有六、則癘鬼作見、故變沝言癘。⁵

とある。これらによれば、五行の沝はもともと五つであった。その対応関係も『尚書正義』にある五行伝の引用文と同じである。そして賈疏によって、外来の癘鬼がこの五つの沝に加わって六つの沝になったため、「沝」が「癘」に書き換えられ、「六癘作見」という表現になったという。しかし、この解釈では癘鬼と沝の関係が明らかにされていない。

一方、『周礼』天官・疾医の鄭注には「五行傳曰、『六癘作見』」と見え、校勘記に「『癘』、唐石經、諸本同、岳本作『厲』、非」⁶とある。その賈疏には四

³ (周)左丘明伝、(晋)杜預注、(唐)孔穎達正義『春秋左伝正義』(北京大学出版社、2000年)1437頁。

⁴ (漢)鄭玄注、(唐)賈公彦疏『周礼注疏』(北京大学出版社、2000年)775-776頁。

⁵ 同上、775-776頁。

⁶ 同上、131-132頁。

季の病氣と五行の沴の対応関係が以下のように説明されている。

云「四時皆有癘疾」者、此言亦與下為目。云「春時有疇首疾者」……惟金沴木。云「夏時有痒疥疾」者……惟水沴火。云「秋時有瘧寒疾」者……惟火沴金。云「冬時有嗽上氣疾」者……惟土沴水。釋曰、言「癘疾氣不和之疾」者、癘、謂癘疫。人君政教失所、則有五行相剋、氣敘不和癘疫起、故云氣不和之疾。⁷

この次に五事と五行の沴の対応関係に関する説明が続くが、それは『尚書正義』とほぼ同じ引用文⁸である。

引「五行傳曰六癘作見」、案五行傳云、「五福乃降、用彰於下、六沴作見。一曰貌之不恭、是謂不肅、惟金沴木」。又曰、「言之不從、是謂不又、惟火沴金。」又曰、「眡之不明、是謂不哲、惟水沴火」。又曰、「聽之不聰、是謂不謀、惟土沴水。」又曰、「思之不睿、是謂不聖、惟木金水火沴土」。此其五沴也。⁹

そして、第六の沴について、

言六沴者、天雖無沴、案洪範六極、又案書傳致六極之由、皆由身之五事。一曰凶短折、思不睿之誅。二曰疾、眡不明之誅。三曰憂、言不從之誅。四曰貧、聽不聰之誅。五曰惡、貌不恭之誅。六曰弱、皇不極之誅。¹⁰據此六

⁷ 同上、131-132 頁。

⁸ 引用文には二ヶ所だけ違っている。『尚書正義』には「言之不從……惟木沴金」、「聽之不聰……惟火沴水」と見えるが、『周礼』疾医に「言之不從……惟火沴金」、「聽之不聰……惟土沴水」とある。

⁹ 注4 前掲、『周礼注疏』、132 頁。

¹⁰ 『尚書正義』の鄭注にも同じ引用がある。注2 前掲、『尚書正義』、384 頁。

極、皇極為属天王者、不極亦有痾疾病、併前五者为六沴。¹¹

と説明しているように、「凶短折」・「疾」・「憂」・「貧」・「惡」という五つの極は「五事」の「不」によって起こり、「弱」という極だけが「皇極」の「不」に対応する。そして「五事」の「不」は「五沴」に一对一の関係がある一方、「皇」の「不」も疫病の原因なので、五つの沴に加えて「六沴」になったという。

しかし、『尚書正義』孔疏の引用文に整理された対応関係（表1）によって、「陰」は五行の沴には収まらず、皇の不極に対応することが知られる。すなわち「五事」の「不」によって起こる五つの沴は、「皇極」の「不」によって起こる「陰」とは関係がなかったはずである。ちなみに、洪範九疇にある五事と皇極は従属ではなく並列な関係でもあった。

では、「皇極」と「五事」はどのような経路により結合したのであろうか。

1.2 「六沴」について

ここで、『周礼』天官・疾医と『尚書正義』洪範篇の引用文に見える「事」、「極」と五行の沴の関係を整理すると、以下のようになる。

¹¹ 注4前掲、『周礼注疏』、131-132頁。

『周礼』天官・疾医賈疏				『尚書正義』孔疏		『左伝』
四時疾	五行の 沝	五 事	六極	五 事	五行の沝	六氣
春時有疇首疾	惟金沝 木	貌	惡（貌不恭之 誅）	貌	惟金沝木	雨
秋時有瘧寒疾	惟火沝 金	言	憂（言不從之 誅）	言	惟木沝金	陽
夏時有痒疥疾	惟水沝 火	眡	疾（眡不明之 誅）	視	惟水沝火	明
冬時有嗽上氣 疾	惟土沝 水	聽	貧（聽不聽之 誅）	聽	惟火沝水	晦
	惟木金 水火沝 土	思	凶短折（思不 睿之誅）	思	惟木金水 火沝土	風
			弱（皇不極之 誅）			陰

表2 賈疏と孔疏における「事」、「極」と五行の沝の対応関係

これによれば、もともと「五事」に対応する五行の沝は五つであった。また、天に属する「皇極」は「天雖無沝」とあるように沝はなかった。しかし、「五事」に対応する「極」は五つがあり、「皇極」に対応する「弱」が六つ目の「極」と見なされたので、一対一の関係によって「五事」に「皇極」が加わって「六事」になり、これに対応する「沝」も「五沝」に加えて「六沝」になったと推定できよう。こういったことはまさに「夫五行之相沝、本不至於六。六沝者、起於諸儒欲以六極分配五行、於是始以皇極附益而為六。夫皇

極者、五事皆得、不極者、五事皆失。非所以與五事並列而別為一者也」¹²というべきであろう。

そもそも、『尚書大伝』卷二の洪範五行伝に、

維時洪範六沴用咎于下、是用知不畏而神之怒。若六沴作見、若是共禦、帝用不差、神則不怒、五福乃降、用章於下。若六沴作見、若不共禦、六伐既侵、六極其下。¹³

とあるように、「六沴」を「共禦」する説があった。また、『漢書』五行志中之下篇に「六沴作見、若是共禦、五福乃降、用章於下」¹⁴とあることからすると、「六沴」は一つの概念として遅くでも後漢頃に安定していたことが知られる。

さらに、『尚書大伝』には「六沴之礼、散齋七日。致齋、新器、絜祀、用赤黍、三日之朝、于中庭、祀四方、從東方始、卒于北方。其祀礼曰格祀¹⁵……若民有不敬事、則會批之六沴、六事之機、以懸示我」¹⁶と見えるように「六事」も一つの概念として使われている。しかも清の『五礼通考』「六沴祀四方」の条¹⁷と『礼書綱目』「六沴」の条¹⁸にも『尚書大伝』を引いて鄭玄注にあるよう

¹² (宋)蘇軾撰「御試制科策」(『東坡全集』、台湾商務印書館、1986年景印文淵閣四庫全書1107冊)625頁。

¹³ (漢)伏勝撰、(漢)鄭玄注、(清)孫之騷輯『尚書大伝』(中華書局、1991年)62-63頁。

¹⁴ (漢)班固『漢書』(中華書局、1962年)1411頁。

¹⁵ 鄭注「曰格祀、篇名也。今亡」というように、祭祀の記録は散逸したようである。

¹⁶ 注13前掲、『尚書大伝』、72-74頁。

¹⁷ (清)秦蕙田『五礼通考』貳(聖環図書出版社、1994年)卷五十五の第七葉。

¹⁸ (清)江永撰『礼書綱目』(台湾商務印書館、1986年景印文淵閣四庫全書133冊)645頁。

にその祭神が五精の帝・五帝・五官であるという¹⁹。

以上によれば、「厲」、「癘」、「沴」²⁰という三つの字が混用され、「六厲之礼」と「六癘之礼」は「六沴之礼」を指すことが明らかである。また、「六沴之礼」という祭祀はもともと人鬼である厲鬼および疫病と直接の関係はなかったと思われる。

1.3 「癘」・「厲」と「沴」の異同

ところで、『康熙字典』で「厲」、「癘」、「沴」を調べると、その発音と用例について次のようにある。

「癘」 lì、lài

『廣韻』『集韻』『韻會』、力制切、音例。惡瘡疾也。

『礼記』月令、仲冬行春令、民多疥癘。

『玉篇』、疫氣也。

『左傳』昭四年、癘疾不降。(注、癘、惡氣也)。

『韻會』、通作厲。

『史記』嚴安傳、民不夭厲(注、病也)。

「厲」 lì、lài、liè

『唐韻』『集韻』『韻會』、力制切、『正韻』、力霽切、音例。

『周礼』秋官・司厲注、犯政爲惡曰厲。

『史記』嚴安傳、民不夭厲(注、厲、病也)。

『正韻』、厲鬼。

¹⁹ 鄭玄の注は「神靈、謂木精靈威仰、火精赤熛怒、土精含樞紐、金精白招拒、水精汁光紀、及木帝大皞、火帝炎帝、土帝黄帝、金帝少皞、水帝顓頊、木官勾芒、火官祝融、土官后土、金官蓐收、水官元冥、皆是也。生勤其事、死在祀典、配其神而食。合猶為也、六沴是神靈所為也」である。

²⁰ 孫注にある「珍」の用例は他の文献に出ないため、「沴」の誤字の可能性が考えられる。

『左傳』昭七年、子産曰、鬼有所歸、乃不爲厲。

「沴」 lì、diàn、niè

『唐韻』『集韻』『韻會』、郎計切、『正韻』、力霽切、音麗。

『説文』、水不利也。

『漢書』五行志、惟金沴木。又氣相傷謂之沴、沴猶臨莅不和意也。（注、服虔曰、沴、害也。如淳曰、沴音拂戾之戾）。

『漢書』孔光傳、六沴之作（注、沴、惡氣也）。²¹

このように見てくると、「癘」、「厲」、「沴」²²にはともに「li」という発音があり、「癘」と「厲」はほぼ通用して病を指すことが知られる。また、「癘、惡氣也」や「沴、惡氣也」とあるように、気によって病が起こるという解釈が「癘」と「沴」にも見える。よって、この三つの字は病の意味があったため、混用されるようになったのかもしれない。もっとも、病がバランスがとれていない陰陽の気によるという考えは早くも『黄帝内経』に整備された²³。『周礼』天官・疾医の「四時皆有癘疾」²⁴にある鄭注の「癘疾、氣不和之疾」もそれである。なお、この鄭注の続きにある「五行傳曰、『六癘作見』」について賈公彦は五行伝の内容を分析して（前述）このようにまとめている。

據此六極、皇極為厲天王者、不極亦有癘疾病、併前五者為六沴。彼言沴此鄭注言癘者、言沴謂五行相乖沴、此言癘、癘氣與人為疫、故不同。若據五事所置言之、四時之疾皆據眡之不明者也。²⁵

²¹ 王引之校『康熙字典（標点整理本）』（上海辞書出版社、2008年）。

²² 陳会兵「“沴”字異読考」（『漢字文化』総第70期、北京国際漢字研究会出版、2006年第2期）57-58頁。

²³ 盧玉起・鄭洪新編著『内経気学概論』（遼寧科学技術出版社、1984年）が参照。

²⁴ 注4前掲、『周礼注疏』、131頁。

²⁵ 同上、132頁。

これによれば、「四時之疾」は五事のシステムとして見た場合「眠不明之誅」としか位置づけられないため、鄭注にいう「癘」はそうした五事における疹とは違う病の癘気を指すという。すなわち、鄭玄がいった「癘」は気によって病が起こるという思想に由来するものであり、「六疹」を含む洪範系の思想とは違うことになる。

2 災異思想における疫病

『尚書』洪範篇の思想はのちに災異思想に吸収され、歴代五行伝における重要な理論根拠にもなった。では、こういった洪範系思想において病はどのように捉えられたか、次に検討してみる。

2.1 『漢書』五行志における病

『漢書』五行志は歴代正史における災異・災害史の嚆矢である。ここでは洪範九疇のうちの五行・五事・皇極・庶徴・六極の関係にもとづいて災異を分類している五行志中之上・中之下・下之上・下之下篇では、五事の不調によって起こる災異現象を咎・罰・極・妖・孽・禍・痾・眚・祥・疹の九つに分類している²⁶。

²⁶ 前述したとおり、厳密に言えば「皇極」の条は五事と並列な関係ではなかったが、比較のために一つの表にまとめる。

五事の不調	咎	罰	極	妖	孽	既	痾	眚祥	沴
貌之不恭	狂	恒雨	惡	服妖	龜孽	雞 既	下體生 上之痾	青眚青 祥	金沴木
言之不從	僭	恒陽	憂	詩妖	介 蟲 之孽	犬 既	口舌之 痾	白眚白 祥	木沴金
視之不明	舒	恒奧	疾	草妖	羸 蟲 之孽	羊 既	目痾	赤眚赤 祥	水沴火
聽之不聰	急	恒寒	貧	鼓妖	魚孽	豕 禍	耳痾	黑眚黑 祥	火沴水
思心之不睿	霧	恒風	凶 短 折	脂 夜 之妖	華孽	牛 禍	心腹之 痾	黃眚黃 祥	金 木 水 火沴土
皇之不極	眊	恒陰	弱	射妖	龍 蛇 之孽	馬 禍	下人伐 上之痾		

表3 『漢書』五行志中之上・中之下・下之上・下之下篇の災異分類

このような分類は、「凡草木之類謂之妖……蟲豸之類謂之孽……及六畜謂之既……及人謂之痾。痾、病貌……異物生謂之眚。自外來謂之祥……氣相傷、謂之沴」²⁷、「既與妖、痾、祥、眚同類、不得獨」²⁸と説明されるように、同類相動によって配置されてはいるが、本質は同じであるという。

ここで、まず注目したいのは「痾」である。「痾」の条にいう「下體生上之痾」は奇形を指し、「口舌之痾」・「目痾」・「耳痾」・「心腹之痾」は五事の「言」・「視」・「聽」・「思心」にそれぞれ対応して体の各部位にかかった病を指している。そもそも、『漢書』五行志の体裁では、五事ごとに妖・孽・禍・痾・眚祥・沴の順番でそれぞれの解釈や対応史料が挙げられているが、貌・言・

²⁷ 注14前掲、『漢書』、1353頁。

²⁸ 同上、1354頁。

視・聴・については「上失威儀、則下有疆臣害君上者、故有下體生於上之痾」²⁹、「及人、則多病口喉欬者、故有口舌痾」³⁰、「及人、則多病目者、故有目痾」³¹というような簡単な解釈だけがあり、具体的な史料はついていない。だが、思心と皇極の条だけには史料が付されている。すなわち、「心腹之痾」には「劉向以為是時景王好聽淫聲、適庶不明。思心霧亂、明年以心疾崩、近心腹之痾、凶短之極者也」³²とあり、「下人伐上之痾」には「劉向以為是時周室衰微、三國為大、可責者也……其後三國皆有篡弑之禍、近下人伐上之痾也。劉歆以為人變、属黄祥……凡人為變皆属皇極下人伐上之痾云」³³とある。もっとも、「君亂且弱、人之所叛、天之所去、不有明王之誅、則有篡弑之禍、故有下人伐上之痾」³⁴とあることからすると、「下人伐上之痾」は病ではなく反逆のことを指している。よって、実際に「痾」で病を指し、具体的な災異事例も挙げられたのは思心の条だけである。その理由はおそらく実際の病の種類は多数あり、口舌・目・耳の病はありふれているため、他の災異と比べて例をあげる必要がなかったからであろう。

なお、「視之不明」の条には「疾」の内容について説明がある。すなわち「視之不明、是謂不愆、厥咎舒、厥罰恒與、厥極疾」³⁵とあるのに対して「盛夏日長、暑以養物、政弛緩、故其罰常與也。與則冬温春夏不和、傷病民人、故極疾也」³⁶と説明している。これによって、「冬温春夏不和」という天候不順によって人々が病にかかるという合理的な解釈が読み取れる。

2.2 災異記録に見える疫病

さて、災異思想は一種の政治神学として機能しており、病は個体の為政者

²⁹ 同上、1353 頁。

³⁰ 同上、1377 頁。

³¹ 同上、1406 頁。

³² 同上、1448 頁。

³³ 同上、1471 頁。

³⁴ 同上、1458 頁。

³⁵ 同上、1405 頁。

³⁶ 同上、1405 頁。

あるいは為政者と一体化した社会全体が対象になる場合が多かった。後者が対象になる場合は広範囲に影響を及ぼす疫病として捉えられたのである。ちなみに、国に対する疫病の害は早期に認識されており、『管子』にはこのようにある。

善為國者、必先除其五害、人乃終身無患害而孝慈焉。桓公曰、「願聞五害之説」。管仲對曰、「水、一害也。旱、一害也。風霧雹霜、一害也。厲、一害也（注、厲、疾病也）。蟲、一害也。此謂五害。五害之属、水最為大。五害已除、人乃可治」。³⁷

では、実際に起こった疫病はどのように捉えられたのであろうか。ここで、漢代において罪己の詔³⁸が最も多く出された前漢元帝時期の資料を通じて検討してみる。統計によれば、元帝は15条の罪己の詔を発表した³⁹。その原因は元帝の治世に災害が多発していたからである。そのうち関東地域の災害について、初元元年（前48）四月には「關東今年穀不登、民多困乏」⁴⁰、六月「民疾疫」⁴¹と見える。そして、九月に「關東郡國十一大水、饑、或人相食、轉旁郡錢穀以相救。詔曰、『間者陰陽不調、黎民饑寒無以保治……』」⁴²とあり、「是歲、關東大水、郡國十一饑、疫尤甚……其夏、齊地人相食」⁴³ともある。また、初元二年（前47）六月には「關東饑、齊地人相食。秋七月、詔曰、『歲比災害、民有菜色、慘怛於心。已詔吏虛倉廩、開府庫振救、賜寒者衣……』」⁴⁴と見え

³⁷ 黎翔鳳撰、梁運華整理『管子校注』（中華書局、2004年）1054頁。

³⁸ 罪己の詔とは、災異が発生した際、君主が自分の品行を反省する意思を表す詔である。

³⁹ 関莉莉「西漢皇帝“罪己詔”研究」博士論文（内蒙古大学、2014年）8-10頁。

⁴⁰ 注14前掲、『漢書』、279頁。

⁴¹ 同上、280頁。

⁴² 同上、280頁。

⁴³ 同上、3171頁。

⁴⁴ 同上、282-283頁。

る。これらによって、災害は「穀不登」、「疾疫」、「大水」の順で発生したようであるが、ここで注意すべきことは九月の水災の後に「疫尤甚」と記録されることである。つまり、凶作によって飢饉が発生し疫病も広がっていた。その上、水災によって飢饉や疫病が一層深刻になったという。ここに、飢饉と疫病の関係は明白に書いていないが、食料の不足が原因で人々が衰弱し病気になるようになったものと考えられる。

こういった悲惨な災害に対して、初元五年（前 44 年）夏四月の詔には以下のようにある。

夏四月、有星孛于參。詔曰、「朕之不逮、序位不明、衆僚久慮、未得其人。元元失望、上感皇天、陰陽為變、咎流萬民、朕甚懼之。廼者關東連遭災害、饑寒疾疫、夭不終命。詩不云乎、凡民有喪、匍匐救之」。⁴⁵

この罪己の詔のきっかけは「有星孛于參」にあったが、実際の内容は連年の災害について皇帝が反省の意を表しているのである。ここで、かりに「連遭災害」が原因で「饑寒疾疫」が結果とよめば、具体的には災害の「穀不登」と「大水」が原因に、疾疫や飢饉および寒がその結果に当はまるといえよう。したがって、疫病は災害自身というより、災害の結果あるいは間接表現として捉えられていた可能性がある。その理由は疫病に二次災害の特徴があるからであろう。たとえば、地震や旱魃などの自然災害が発生した際、家の倒壊や食料の不足によって人々の生存条件が悪化して病気にかかりやすくなるという因果関係がある。また、どのような災害でも多数の死者が出た場合、疫病も非常に流行しやすくなるため、その多発性も注目される。

ところで、『漢書』に記された劉向の諫では『春秋』にあるさまざまな災異が挙げられているが、その中には疫病が見えない。

⁴⁵ 同上、285 頁。

二百四十二年之間、日食三十六、地震五、山陵崩地二、彗星三見、夜常星不見、夜中星隕如雨一、火災十四。長狄入三國、五石隕墜、六鵠退飛、多麋、有蜮、蜚、鸚鵡來巢者、皆一見。晝冥晦、雨木冰、李梅冬實。七月霜降、草木不死。八月殺菽、大雨雹、雨雪霏霏、失序相乘。水、旱、饑、蝻、蟲、螟蟲午並起。當是時、禍亂輒應弑君三十六、亡國五十二、諸侯奔走不得保其社稷者、不可勝數也……由此觀之、和氣致祥、乖氣致異。祥多者、其國安、異衆者、其國危、天地之常、經古今之通義也。⁴⁶

いうまでもなく、春秋時代に疫病が発生しなかったわけがない。この記述と事実の矛盾を究明するために災異説の構成を再検討する必要がある。

2.3 災異説の展開と構成

周代からの天命思想が発展した結果、為政者が天によって監視され、みずからの行為の善悪によって祥瑞や災異が引き起こされという天譴説が生まれた。一方、先秦時代から展開してきた陰陽説と五行説が気の構造論により融合し、気のバランスが崩れて災異が発生するという非神格的な一面も考えられていた。こういった災異に関するさまざまな解説は前漢の董仲舒において融合する。まず『漢書』董仲舒伝には、

臣謹案『春秋』之中、視前世已行之事、以觀天人相與之際、甚可畏也。國家將有失道之敗、而天乃先出災害以譴告之、不知自省、又出怪異以警懼之、尚不知變、而傷敗乃至。以此見天心之仁愛人君而欲止其亂也。⁴⁷

とある。これによれば、『春秋』において災異は「災害」と「怪異」という二

⁴⁶ 同上、1936-1937頁。また災異の統計によっても疫病の記録は一箇所（莊公二十年）しか見当たらないようである。陳献佑『左伝災異研究』（花木蘭文化出版社、2015年）193-214頁の統計を参照。

⁴⁷ 注14前掲、『漢書』、2498頁。

つに分けられた。すなわち、天がまず災害を引き起こして為政者の過ちを譴告する。それでも改まらない場合は怪異を引き起こしてさらに警告し、恐れさせるといふ。ここで天は人格的存在であり、為政者の行為を監督する者と見られる。

一方、天と人間の類似性によって両者は気を媒介として相応に動くという発想も見出される。この場合は天の人格性が薄くなってくる。

天有陰陽人亦有陰陽、天地之陰氣起而人之陰氣應之而起、人之陰氣起而天之陰氣亦宜應之而起、其道一也。⁴⁸

陰陽之氣、在上天、亦在人。在人者為好惡喜怒、在天者為暖清寒暑。⁴⁹

董仲舒は鄒衍の陰陽五行思想や墨子の天論、災祥説に基づいて体系的な天人相関説を組み立てた。天と人間の共感によって、人の行為の道德性は天の意思に影響を及ぼす一方、天は人間界の善悪に応じて瑞祥や災異を引き起こすという。

刑罰不中、則生邪氣、邪氣積於下、怨惡畜於上。上下不和、則陰陽繆盪而妖孽生矣。此災異所緣而起也。⁵⁰

美事召美類、惡事召惡類、類之相應而起也。如馬鳴則馬應之。帝王之將興也、其美祥亦先見。其將亡也、妖孽亦先見物。故以類相召也。⁵¹

董仲舒の説は後世に多大な影響を及ぼした。董以降、劉向らは天人相関説

⁴⁸ (漢) 董仲舒『春秋繁露』(中華書局、1975年) 447頁。

⁴⁹ 同上、593頁。

⁵⁰ 注14前掲、『漢書』、2500頁。

⁵¹ 注48前掲、『春秋繁露』、445頁。

を政治判断の重要要素として位置づけた。その後、讖緯説を含むさまざまな思想が展開したが、基本的な構造は宋代までに董の説と大きな違いはない。ここで注意すべきは、政治神学としての災異説には人格的道德と自然感応という二つの側面が共存していたことである⁵²。たとえば、後漢の『白虎通』災變篇に、

天所以有災變何。所以謹告人君、覺悟其行。欲令悔過修德、深思慮也。援神契曰、行有點缺、氣逆于天、情感變出。以戒人也。⁵³

とあることからすると、天が君主を謹告する人格化の一面もあるが、「援神契」に言うように自発的な自然感応の一面もある。こういった特徴は災異説の成立期からほぼ変わらず内包され、継承されてきた。そうであれば、前述したとおり、疫病についての合理的な認識やその二次災害性、多発的であるといった特徴が加わって、これを自然感応の一面に偏って捉える傾向があったと推定することもできよう。こうしたことが原因で、劉向は疫病を典型的な災異としなかったかもしれない。

2.4 災異分類における疫病

ところで、前述の『漢書』五行志中之上・中之下・下之上・下之下篇と違い、五行志上篇では君主の不適切な行為（悪行）を木・火・土・金・水にそれぞれ対応させ、対応する災異を以下のように分類している。

⁵² このことについて 1930 年代に馮友蘭が『中国哲学史』董仲舒の章に明晰な指摘がある。

⁵³ （漢）班固等撰『白虎通』（中華書局、1985 年）135 頁。

悪行	五行の対応	災異の種類
田獵不宿、飲食不享、出入不節、奪民農時及有姦謀	木不曲直	雨木氷
棄法律、逐功臣、殺太子、以妾為妻	火不炎上	火災
治宮室、飾臺榭、内淫亂、犯親戚、侮父兄	(土) 稼穡不成	水旱之災而草木百穀不熟
好戰攻、輕百姓、飾城郭、侵邊境	金不從革	金鐵冰滯涸堅不成者衆、石言石鳴
簡宗廟、不禱祠、廢祭祀、逆天時	水不潤下	霧水暴出百川逆溢、淫雨

表4 『漢書』五行志上篇の災異分類

このうち、火の条には火災記録が多く挙げられているが、疫病の記録が一つだけ混在している。「公羊傳曰、大災、疫也。董仲舒以為、魯夫人淫於齊、齊桓姊妹不嫁者、七人國君民之父母夫婦生化之本本傷、則末夭、故天災所予也」⁵⁴というのがそれである。これは『公羊伝』魯莊公二十年の「夏、齊大災。大災者何。大瘠也（瘠、病也、齊人語也。以加大、知非火災也）。大瘠者何？痢也（痢者、民疾疫也）」⁵⁵にもとづく記述である。ここでは、疫病は明白に火災と区別されていたにもかかわらず、火に関する災異の種類に配置されている。

一方、『後漢書』五行志に記されるにある災異分類を整理すれば次のようになる。

⁵⁴ (漢) 公羊壽伝、(漢) 何休解詁、(唐) 徐彦疏『春秋公羊伝注疏』(北京大学出版社、2000年) 186頁。

⁵⁵ 同上、186頁。

為政者の悪行	五行の対 応	五事の不 調	災異の種類
田獵不宿、飲食不享、 出入不節、奪民農時 及有姦謀	木不曲直	貌之不恭	貌不恭、淫雨、服妖、雞禍、 青眚、屋自壞
好戰攻、輕百姓、飾 城郭、侵邊境	金不從革	言之不從	訛言、旱、謠、狼食人
棄法律、逐功臣、殺 太子、以妾為妻	火不炎上	視之不明	災火、草妖、羽蟲孽、羊禍
簡宗廟、不禱祠、廢 祭祀、逆天時	水不潤下	聽之不聰	大水、水変色、大寒、雹、 冬雷、山鳴、魚孽、蝗
治宮室、飾臺榭、内 淫亂、犯親戚、侮父 兄	(土) 稼 穡不成	思心之不 容	地震、山崩、地陷、大風拔 樹、螟、牛疫
		皇之不極	射妖、龍蛇孽、馬禍、人疢、 人化、死復生、疫、投蜺。 日蝕、日抱、日赤無光、日 黃珥、日中黒、虹貫日、月 蝕非其月

表5 『後漢書』五行志の災異分類

以上の記録を見ると、『漢書』では二つに分けられていた災異の分類（表3と表4）が『後漢書』で統一されていることがわかる。すなわち、(A)『漢書』五行志上篇にある君主の悪行と五行の対応関係（表4）と、(B)『漢書』五行志中之上・中之下・下之上・下之下篇にある五事の不调によって起こる咎・罰・極・妖・孽・禍・疢・眚祥・沴の対応関係（表3）が一つの理論としてまとめられた

のである。その文章構造は (A) + (B) のようになる⁵⁶。

(A)『五行傳』曰、田獵不宿、飲食不享、出入不節、奪民農時、及有奸謀、則木不曲直、謂木失其性而爲災也。(B) 又曰、貌之不恭、是謂不肅。厥咎狂、厥罰恆雨、厥極惡。時則有服妖、時則有龜孽、時則有雞禍、時則有下體生上之疇、時則有青眚、青祥。惟金沴木。⁵⁷

こうした文の次には災異の種類が述べられている。しかし、それは『漢書』のように咎・罰・極・妖・孽・禍・疇・眚祥・沴の順ではなく、かなり混乱している。たとえば、「貌之不恭」と「言之不從」の条に挙げられた災異の種類は以下のようである。

五事の不調	史料が挙げられた災異の種類	
	『漢書』	『後漢書』
貌之不恭	恒雨、服妖、龜孽、雞旤、青眚青祥、金沴木	貌不恭、淫雨、服妖、雞禍、青眚、屋自壞
言之不從	恒陽、詩妖、介蟲之孽、犬旤、白眚白祥、木沴金	訛言、旱、謠、狼食人

表6 『漢書』と『後漢書』の災異種類比較一例

このように見てくると、『後漢書』では洪範系の説にこだわらず、それを単純に理論根拠として実際の災異事例を解説していることになる。そのうち「疫」は「皇之不極」の条に移された。しかも『後漢書』と大体同じ時期に

⁵⁶ 『尚書大伝』の鄭注にある災異分類の理論も (A) + (B) の構造である。

⁵⁷ (宋) 范曄撰、(唐) 李賢等注『後漢書』(中華書局、1965年) 3265頁。

完成した『宋書』五行伝も同じ分類方法が用いられている。疫に関する内容は「皇之不極」にある「人疢」として記録され、具体的な史料もつけられている。また疫病は『魏書』靈征志上篇でも同様に「人疢」に分類されている⁵⁸。ちなみに、この三書において具体的史料が付されている「疢」は「皇之不極」に配置されている「人疢」だけである。「五事」に対応する他の「疢」には史料がつけられていない。そして、「人疢」⁵⁹という種類には疫のほか、各種の病や奇形の事例も記録されている。つまり、病の災異思想における位置は六朝時代に至って、もはや洪範系の説に従わず、「疫」の位置も人がかかる病という一般的な種類に配置されていた。

3 災異思想における非業死者

3.1 非業死者と疫病の対当関係

さて、災異思想が流行る時代には、非業の死を遂げた人鬼が疫病とどのような関係であったかを検討してみる。

まず『後漢書』郎顛襄楷列伝に「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」⁶⁰とある。この記録には非業の死を遂げた死者が疫病の原因とされるという認識が読み取れるとされている。しかし、『漢書』と『後漢書』を見る限り、そういう死者が引き起こした災異は疫病の他、旱魃や大雨などもある。たとえば、建武五年（29）五月丙子の光武帝の詔に「久旱傷麦、秋种未下、聯甚憂之。将残吏未勝、獄多冤結、元元愁恨、感動天气乎。其令中都官、三輔、郡、國出系囚、罪非犯殊死一切勿案、見徒免爲庶人」

⁵⁸ 靈征志には「伝曰」の次に具体的な史料が付されているという文章構造ではなく、まず具体的な災異の種類をかかげ、その次に該当する理論が付されているという形である。また、その理論には『洪範論』や『京房易伝』の引用が多い。

⁵⁹ 「人疢」という言葉は『漢書』には見えない。

⁶⁰ 注 57 前掲、『後漢書』、1078 頁。

⁶¹とあるように、旱魃は冤罪をこうむった人によるとされている。また、初平四年（193）に「明年夏、大雨晝夜二十餘日、漂没人庶、又風如冬時。帝使御史裴茂訊詔獄……詔曰：災異屢降、陰雨為害、使者銜命宣布恩澤、原解輕微、庶合天心。欲釋冤結而復罪之乎、一切勿問」⁶²ともある。

そこで、異常な天気に対して囚人の判決を見直す、または冤罪を明らかにするというような対策が取られたようである。これは災異の発生が為政者の過失に原因を求めるといふ災異思想の根本的な原理からである。つまり、為政者の過失とされる判決の誤りを修正すれば、災異が収まるということである。さらに、建初元年（76年）正月丙寅の詔には牛の疫病に対しても冤罪の審理が行われたようである。「比年牛多疾疫、墾田減少、穀價頗貴、人以流亡……羣公庶尹、各推精誠、專急人事。罪非殊死、湏立秋案驗。有司明慎選舉、進柔良、退貪猾、順時令、理冤獄」⁶³がそれである。

このような冤罪を見直すことはのちに制度化され、「録囚」という一種の政策として常に行われるようになった。しかし、後漢の録囚記録から見れば冤罪による災異は旱魃が一番多かったようである⁶⁴。これは実際に起きた災異の種類に左右されると考えられるが、冤罪によって死んだ人は必ずしも疫病という特定の災異を引き起こすとされるわけではないことも推定できよう。

次に、非業の死を遂げた死者が疫病を引き起こすという認識が読み取れるケースとして「掩骼」という例もよくあげられる。それは自然災害や戦争などの原因によって路上に散らばる無主の死体を集める公的行政である。その起源は『周礼』にまで求められ、徳政の一環として漢時代にも多くの実施記録が見える。この政策の主な目的は言うまでもなく、疫病の源になる死体を埋葬することである。しかし、『後漢書』周嘉伝には「嘉從弟暢……永初二年、

⁶¹ 同上、39頁。

⁶² 同上、2334-2335頁。

⁶³ 同上、132-133頁。

⁶⁴ 段偉『秦漢社会防災減災制度研究』（博士論文、首都師範大学、2005年）57-62頁を参照。

夏旱、久禱無應、暢因収葬洛城傍客死骸骨凡萬餘人、應時澍雨、歲乃豐稔」⁶⁵とある。そこで、異郷でなくなった無主の死体が旱魃の原因とされている。これについて、死者の骨を埋葬することで雨ごいを行うという祈雨の儀に繋がる一面も考えられるが、「久禱無應」と「應時澍雨」から見れば、天人感応の思想が明白に読み取れる⁶⁶。

このように、漢時代の災異思想において非業の死を遂げた死者と疫病は必ずしも接続されるわけではないことが知られた。そこで、冤罪は為政者の過失によることとされるが、その過失による罰とされる災異は疫病を含むさまざまな種類がある。しかし、どのような過失によってどのような罰を受けるかという対当的因果関係は明白ではない。これは前述した五行志の災異分類に見える不十分な対当関係と一致している。その理由は、災異思想が為政者を中心とする政治神学のためであろう。その主な目的は為政者に責任を求め、過失と罰の因果関係を合理的に捉えるより、どんな過失を犯しても必ず罰を受けるということの方が強調されていると思われる。

3.2 非業死者の道徳的正当性

災異思想における非業死者と災異の関係についても一つ注目したい点がある。それは災異を引き起こす理由の正当性である。

周知のとおり、帝・天という至高神の概念は早くも商周の時代に成立し、それによる天譴説が災異思想の由来の一つにもなった。天譴説において非業死者は勝手に生人に災厄をもたらすではなく、天の承諾をもらう「名正言順」の理由が必要である。たとえば、『左伝』「晉侯夢大厲」の話にはすでに「殺余孫、不義。余得請於帝矣」⁶⁷とあり、太子申生復讐の話にも「夷吾無禮、余

⁶⁵ 注 57 前掲、『後漢書』、2676 頁。

⁶⁶ 「掩骼」について詳しい考察は李建民「中国古代「掩骼」礼俗考」（『清華学報』24（3）、国立清華大学出版社、1995 年）319-343 頁を参照。

⁶⁷ 注 3 前掲、『春秋左伝正義』、852-853 頁。

得請於帝矣、將以晉界秦、秦將祀余」⁶⁸とある。これらによれば、人鬼は何らかの理由をもって至高神の承諾をもらったのちに生人を害することがわかる。その理由は「不義」や「無禮」のような普遍的な道徳と一致している。このような道徳的正当性は中国の伝統的復讐観の一つの特徴として継承されてきた⁶⁹。

この正当性は災異思想が完成するとともに、さらに顕著になるものと思われる。前述したとおり、災異思想は統治者を中心とする政治神学であるため、統治者に対する道徳的要求が第一とされる。そうであれば、非業死者は災異を引き起こす理由も道徳的正当性がなければならない。しかし、冤死者による災異はまさにそれである。その結果、非業死者自身の道徳性も強調されるようになったと推定できよう。これは第一章で検討した「無義」⁷⁰とされる伯有のような悪しきの鬼が批判され、ひいては厲祭が淫祠化されるようになった理由の一つかもしれない。

小 結

本章はまず、『左伝』や『周礼』の注疏に引用された『尚書』洪範五行伝の記述にある「六厲之礼」の記録について検討した。すなわち「六沴」の構成と由来を分析し、「六厲之礼」や「六癘之礼」は「六沴之礼」を指すこと、また「六沴之礼」という祭祀は厲鬼の祭祀ではなく、したがって「六厲之礼」も厲鬼に関する儀礼ではなかったことを明らかにした。

次に、洪範五行伝の思想を継承した災異思想における疫病の認識について検討した。災異記録の分析を通じて、疫病は天候不順との関連性や他の災害に伴って起こる間接性または多発性によって、その捉え方が災異説のうちの

⁶⁸ 同上、416 頁。

⁶⁹ 李隆獻「先秦至唐代鬼靈復仇事例的省察與詮釋」（『文與哲』16 期、2010 年）139-201 頁を参照。

⁷⁰ 注 3 前掲、『春秋左伝正義』、1436 頁の鄭注「伯有無義、以妖鬼」。

自然感応の一面に偏る傾向があることを指摘した。このことが原因で疫病は典型的な災異とはされていなかったのではないかと考えられる。また、五行志における疫病の位置づけについて分析した。『後漢書』以降、災異分類の根拠は洪範思想にこだわらず、疫病も人の病という一般的な種類として捉えていたことを明らかにした。要するに、疫病は洪範系思想において他の災異ほど重視されず、その位置づけも曖昧である。

最後に、災異思想における疫病と非業死者の関係を検討した。『漢書』と『後漢書』を見る限り、非業死者は疫病も含むさまざまな災異の原因とされているが、疫病と唯一の対当的因果関係ではなかった。それは災異思想が統治者の政治責任を求めるための政治神学だったからであろう。つまり、非業死者と疫病は<過失—統治者—罰>という構造において捉えられるが、統治者はどんな過失を犯しでも必ず罰を受けることが強調されるため、両者の因果関係については明白に捉えられていないのである。したがって、災異思想における疫病と非業死者の関係は明確とはいえない。

なお、天譴説による非業死者の道徳的正当性は災異思想の完成とともに顕著になり、それは厲祭の淫祠化の理由にもなったと考えられる。

第三章 疫鬼と死者の観念における厲

「厲」は中国の史料において「癘」と通用することが多い。『古今韻會舉要』に「癘通作厲」¹とあり、『經典積文』莊子音義上内篇七にも「癘音厲、李音賴、惡病也、本或作厲」²とある。林富士氏は史料の分析を通じて「癘」が基本的に「病」・「鬼」・「惡」という三つの意味があると指摘した³。

まず、疾病の意味で使われる時には疫を指すことが多い。たとえば、『左伝』哀公元年に「天有菑厲（杜注：癘、疾疫也）」⁴とあり、『漢書』刑法志第三に「鬻棺者欲歲之疫（師古曰：鬻、賣也。疫、厲病也。鬻音育、疫音役）」⁵とある。また、「疫癘」という表現も多く見える。『国語』魯語上に「譬之如疾、余恐易焉（韋昭注：疾、疫癘也）」⁶とあり、『後漢書』順帝紀永建元年十月に「甲辰、詔以疫癘水潦、令人半輸今年田租」⁷ともある。ちなみに、「癘」は癩病の意味もあるようである。『史記』范雎蔡澤列傳の「漆身為厲」について司馬貞索隱は「厲音賴、癩病也。言漆塗身、生瘡如病癩」⁸と説明している。

そして鬼を指す場合は「厲鬼」と記されることが多い。『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」⁹といている。また『釋名』卷第一に「厲、厲也。疾氣中人如磨厲傷物也。疫、役也。

¹ （元）黄公紹編、熊忠挙要『古今韻會舉要』（大化書局、1979年）335頁。

² （唐）陸徳明撰『經典積文』（中華書局、1985年）1423頁。

³ 林富士「試釈睡虎地秦簡中の『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。

⁴ （周）左丘明伝、（晋）杜予注、（唐）孔穎達正義『春秋左伝正義』（北京大学出版社、2000年）1858頁。

⁵ （漢）班固『漢書』（中華書局、1962年）1110頁。

⁶ 徐元誥『国語集解』（中華書局、2002年）171頁。

⁷ （宋）范曄撰、（唐）李賢等注『後漢書』（中華書局、1965年）253頁。

⁸ （漢）司馬遷『史記』（中華書局、1959年）2407-2408頁。

⁹ （漢）鄭玄注、（唐）賈公彦疏『周礼注疏』（北京大学出版社、2000年）544頁。

言有鬼行役也」¹⁰ともあるように、「厲鬼」という疫病を引き起こす鬼の概念が明白である。しかし、この鬼は『礼記』や『左伝』の厲鬼のように非業の死を遂げたという人格性が明白ではなく、どれほど人鬼として認識されていたのかについては疑問がある。

1 疫鬼と厲について

ここで、厲鬼と疫病の関係を示す最も古い史料とされる『日書』や儺儀の記録にもとづいて厲鬼の性格を分析したい。

1.1 『日書』に見える鬼と疫病

『日書』というのは日取りの吉凶を占う一種のマニュアルである。湖北省雲夢県睡虎地秦墓をはじめ、各地で出土されたそういう種の占いは戦国末期から漢代にかけて広く使用されていた当時の信仰生活を示す貴重な史料である。そこには最も古い厲鬼タイプの死者が見え、それと疫病の関係が示されるとされている¹¹。しかし、資料を詳しく分析してみれば、『日書』における鬼や厲鬼は必ずしも人格的存在、いわゆる人鬼とされず、またそれが引き起こす疾病も疫病に限られない。ここで、鬼が明白に人鬼なのか否か、また疾病が疫病なのか否かによって〈人鬼+疾病〉・〈鬼+疫〉・〈人鬼+疫〉（〈鬼+疾病〉の場合は省略する）という三つの場合に分けて分析してみたい。

まずは〈人鬼+疾病〉の場合、疫病と明記せず、ただ祖先が疾病を引き起こす内容は甲種の「病」と題した部分（68 正貳~77 正貳）や乙種の「有疾」

¹⁰ （漢）劉熙『釈名』（中華書局、1985年）9頁。

¹¹ 『日書』に関する研究は工藤元男「睡虎地秦簡「日書」における病因論と鬼神の関係について」（『東方学』（通号 88）、1994年）33-53頁、池澤優「中国の死生観（古代・中世篇）—中国古代・中世における“死者性”の転倒—」（『死および死者崇拜・死者儀礼の宗教的意義に関する比較文化的・統合的研究 研究成果報告書』、2002年）、楊華「出土日書与楚地的疾病占卜」（『武汉大学学报（人文科学版）』56（5）、武汉大学、2003年）564-570頁を参照。

(181~187) 及びその直前の部分 (157~180) に見える¹²。たとえば、

甲乙有疾、父母為崇、得之於肉、從東方来、裹以漆（漆）器。戊己病、庚有【間】、辛酢、若不【酢】、煩居東方、歳在東方、青色死。

……

庚辛有疾、外鬼傷（殤）死為崇、得之犬肉、鮮卵白色、甲乙病、丙有間、丁酢。若不酢、煩居西方、歳在西方、白色死。¹³

とある。そこで、占いの結果は干支・方位・犠牲・色の組み合わせで示され、五行思想の色彩が濃く見える。その疾病の根本的な原因は祖先の崇りであるという。これについて、先学は構文の分析を通じて、「犠牲・供進の共食によって生じた食中毒などが病の直接の病因である」¹⁴とされている。つまり、その疾病は広い範囲で多くの人を巻き込む疫病ではなく、祭祀にかかわる人に限られるもののようである。

次は<鬼+疫>の場合である。これは鬼が人鬼かどうか不明なケースである。これに関して、甲種の「詰」編には鬼と疫病を明記した内容がこのようになる。

一宅中毋（無）故而室人皆疫、或死或病、是是棘鬼在焉、正立而狸（埋）、其上旱則淳、水則乾。屈（掘）而去、則止矣。

一宅中毋（無）故室人皆疫、多菅（夢）米（寐）死、是𪔐鬼狸（埋）焉、其上毋（無）草、如席處。屈（掘）而去之、則止矣。¹⁵

¹² 秦簡帛文は睡虎地秦墓竹簡整理小組『睡虎地秦墓竹簡』（文物出版社、1990年）による。

¹³ 同上、193頁。

¹⁴ 注11前掲、工藤元男「睡虎地秦簡「日書」における病因論と鬼神の関係について」、10頁。この説は通説化になっている。

¹⁵ 注12前掲、『睡虎地秦墓竹簡』、216頁。

これによれば、一軒家の人々はわけもなく疫病に罹って死者まで出ることが棘鬼と冑鬼のせいであるという。その対処方法はそれらの鬼を掘り出すことである。ここで注意したいのは、この対処には『左伝』に見える有名な「鬼有所歸、乃不為厲」という厲鬼の規定と正反対な考えが示されているのである。つまり、死者を安定させて祭祀するのではなく、死体を撤去して遠ざけるのである。こうしてみれば、棘鬼と冑鬼はただ患者の家あたりで埋葬された親族ではない死体そのものであると考えられる。また、その名前や埋葬の説明から見れば、それらはどんな生涯や死の方式を経たかは知られず、人格性が明白ではない。

なお、『日書』には一箇所だけ「癘鬼」という語が見える。次のような記述である。

一室人皆痒（痒）體（体）、癘鬼居之、燔生桐其室中、則已矣。¹⁶

ここで、一軒家の人々が体の痒い原因は癘鬼に求められるという。しかし、構文から見れば、上記の棘鬼と冑鬼のケースのように疫のことが明記されず、死者まで出ることもないようである。また、「屈（掘）而去之」の対処も言及されていない。ただ、体が痒いというところから見れば、この「癘」は癩病（皮膚病？）を指す可能性が考えられる¹⁷。こうしてみれば、この癘鬼の性格は人鬼であるかどうかは明白ではなく、疫病との関係もなさそうである。

このように、最も古い厲鬼タイプの死者と疫病の関係が見えるとされる『日書』には実はそうした関係は明白とはいえない。ただし、『日書』において疫病の原因とされる鬼として人鬼と見える存在が一つだけある（〈人鬼+疫〉

¹⁶ 同上、216頁。

¹⁷ 癩病は現代医学でハンセン病とされることが多いが、ここでは体が痒いという説明だけでそれは伝染性があるハンセン病であるかどうかは確定できない。ただ、「疫」という記述がないため、棘鬼と冑鬼のケースとはひとまず区別すべきだと思われる。

の場合)。それは「冢人」という鬼である。

1.2 冢人と顓頊氏三子の性格

この冢人について、

人母（無）故一室人皆疫、或死或病、丈夫女子隋（隕）須（鬚）羸髮黄目、
是冢冢<是是冢>人生為鬼、以沙人一升擿其春臼、以黍肉食冢人、則止矣。

18

と説明している。これによれば、一軒家の人々は冢人のせいで疫病にかかったという。だが、ほかの疫病のケース（<鬼+疫>の場合）に見える埋葬した死体を掘り出すという対処はあげられていない。しかし、「生為鬼」という説明から見れば、冢人はあたかも人鬼に見えるが、実際にはその人格性は必ずしも明らかではない。そのことはいわゆる顓頊氏三子についての記述と比較することで知られる。

顓頊氏三子というのは難儀で祓われる疫癘の鬼である。それについて劉昭は『後漢書』礼儀志の「先臘一日大難、謂之逐疫」のところで『漢旧儀』を引いて以下のように解説している。

漢舊儀曰、顓頊氏有三子、生而亡去為疫鬼、一居江水、是為（虎）〔瘧鬼〕。
一居若水、是為罔兩蜮鬼。一居人宮室區隅（漚廋）、善驚人小兒。¹⁹

つまり、疫鬼は生まれてから亡くなった顓頊氏の三人の子であるという。この三子のことは『論衡』の訂鬼篇や解除篇、蔡邕の『独断』、干寶の『搜神記』にも見える。しかし、三子のうち第一子の「瘧（虎）鬼」だけが明白に疫病と関わるようである。第二子の「罔兩蜮鬼（魍魎鬼）」は山川の精怪とさ

¹⁸ 注12前掲、『睡虎地秦墓竹簡』、212頁。

¹⁹ 注7前掲、『後漢書』、3127-3128頁。

れることが多く、第三子は名前をもたないか「小鬼」とだけ記されるためにその正体は不明白のようである²⁰。

第一子について、瘧疾は現代医学のマラリアあるいは天然痘とされるため、瘧鬼と疫病の関係が考えられる。しかし、漢末までに瘧鬼は小児鬼として子供だけを病気にする存在であって、魏晉以降になると、道教教団と経典の整備とともに、鬼神の体系が完備してから瘧鬼が一般人も病気にする非業の死を遂げた死者とされるようになったと指摘されている²¹。つまり人格的要素を強めていくものの、「生而亡去為疫鬼」における鬼は漢末まで非業の死を遂げた死者とは必ずしもされていなかったようである。こうしてみれば、『日書』において「生為鬼」とされる寮人は人鬼かもしれないが、非業の死を遂げた死者とははっきりいえない。

1.3 讎儀における厲鬼と疫病

一方、讎儀においては顓頊氏三子以外の疫癘鬼神も多数あげられている。『後漢書』礼儀志には方相氏や十二獣に打ち払われる十種類の鬼神が記されている。「甲作食歹凶、腓胃食虎、雄伯食魅、騰簡食不祥、攬諸食咎、伯奇食夢、強梁、祖明共食磔死寄生、委隨食觀、錯断食巨、窮奇、騰根共食蠱。凡使十二神追惡凶、赫女軀、拉女幹、節解女肉、抽女肺腸。女不急去、後者爲糧」²² がそれである。しかし、劉昭はそこで張衡『東京賦』に記された上記と全く違う十種の鬼神をあげ、以下のように説明している。

魍魅、山澤之神。獠狂、惡鬼。委蛇、大如車轂。方良、草澤神。耕父、女魅皆旱鬼。惡水、故囚溺於水中、使不能為害。夔魘、罔象木石之怪。壑仲、

²⁰ 大形徹「疫鬼について：顓頊氏の三子を中心にして」（『人文学論集』、大阪府立大学人文学会、1998年）77頁には三子の各文献における記録がまとめられている。

²¹ 范家偉「漢唐時期瘧病與瘧鬼」（林富士篇『疾病的歴史』、2011年）201-244頁を参照。

²² 注7前掲、『後漢書』、3128頁。

游光、兄弟八人、恒在人間作怪害也。孔子曰：「木石之怪夔、罔兩、水之怪龍、罔象。」臣昭曰：「木石山怪也。夔一足、越人謂之山獾。罔兩、山精、好學人聲、而迷惑人。龍、神物也、非所常見、故曰怪。罔象食人、一名沐腫。」『埤蒼』曰：「獯狂、無頭鬼。」²³

さらに、馬融『廣成頌』に「導鬼區、徑神場、詔靈保、召方相、驅厲疫、走蠹祥。捎罔兩、拂遊光、枷天狗、誚墳羊」²⁴とあるように上記の二十種以外の蠹祥・天狗・墳羊も方相の駆除する対象とされている。このような多様な鬼神について従来の研究はそれぞれの出典を詳しく検討してみたが、不明白なところが多いため、それらの正体や由来を究明することが難しいと指摘した²⁵。ただし、それらの鬼神のうち、明白に非業の死を遂げた死者のような存在は一つも確定できないようである。その理由については疫病自身の特徴に求められるかもしれない。

まず、本稿の第二章で論じたとおり、疫病は二次災害として発生することが多い。そのため、疫病の原因はさまざまな自然災害をもたらすとされる鬼神に求められると考えられる。たとえば、旱鬼の耕父と女魃が疫癘の原因とされるのは旱魃による凶作が飢饉の原因になり、そして飢饉の結果として疫病が流行するという展開からである。また、疫病は一般の病気と違い、広い範囲で多くの人を巻き込むという特徴も持つため、疫病の原因とされる対象は人々に同時に認識されなければならない。この意味で人格を持つ傾向がある人鬼より、抽象概念の鬼神のほうが共通認識を得やすいかもしれない。具体的には、人格を持つというのは、人なりの感情や性格を持つことである。そのため、そういう人鬼は具体的な人物を連想しやすいと推定でき、疫病に

²³ 同上、3128-3129 頁。

²⁴ 同上、1964 頁。

²⁵ 池田末利『中国古代宗教史研究』（東海大学出版社、1981 年）262-275 頁、また注 20 前掲、「疫鬼について：顛頊氏の三子を中心にして」、72-76 頁を参照。

巻き込まれる人々にとってそれは個々の事柄とされる²⁶可能性が考えられる。しかし、疫病は公的災害として個人の力では対処しにくいため、集団的対処・対策が事実上に求められるのである。その結果、人々に共通する疫病鬼神の像が求められると考えられる。儼儀において人鬼ではなく、多様な抽象的存在の鬼神があげられた理由はそれである。

要するに、『日書』や儼儀の記録においても人鬼が疫病をもたらすとされることは明白であるとはいえないのである。

2 死者観念における祖先と厲

2.1 非業死者に対する両面的対処

ところが、「詰」編には疾病にかかわらず、生人に害する鬼神を責め詰る方法が記されている。そのうち、非業の死を遂げた人鬼と思われるものも見える²⁷。

人生子未能行而死、恒然、是不辜鬼處之。以庚日日始出時、瀆（瀆）門以灰、卒、有祭、十日収祭、裹以白茅、豕（埋）野、則毋（無）央（殃）矣。

鬼恒宋傷人、是不辜鬼、以牡棘之劍刺之、則止矣。

人恒亡赤子、是水亡傷（殤）取之、乃爲灰室而牢之、縣（懸）以菹、則得矣。刊之以菹、則死矣。享（烹）而食之、不害矣。

²⁶ 注鬼に関する思想や承負思想において祖先に疫病の原因を求めるのはそれである。

²⁷ 注11 前掲、工藤元男「睡虎地秦簡「日書」における病因論と鬼神の関係について」、16頁に各種の鬼神の統計がある。

鬼恒羸（裸）入人宮、是幼殤死不葬、以灰漬之、則不來矣。²⁸

そこで、後世の史料にもよく見える夭折や事故でなくなった死者の殤や不辜について、それらを退治する方法が記されている。ただし、不辜鬼に対して何らかの祭祀（「有祭、十日収祭」）も行われるようである。

一方、『日書』と類似的鬼神観念があるとされる包山楚簡や天星觀簡において不辜鬼は攻解²⁹の対象とされるが³⁰、秦時代には杜伯という人物が不辜鬼³¹として祭祀されたこともある。『漢書』郊祀志第五にいう「于杜、亳有五杜主之祠、壽星祠。而雍、菅廟祠亦有杜主。杜主、故周之右將軍、其在秦中最小鬼之神者也」³²とは、そのことである。また時代をやや下げて見れば、後漢の序寧簡には「水上」や「殤君」を祭祀する内容も見える³³。これから見れば、古くから非業死者に対して祓うと祭るという両面的対処も行われてきたのである。

2.2 祖先祭祀における厲の位置付け

このような非業死者に関する記録を分析し、池澤優氏は厲鬼タイプの死者が祓われる存在から祭られる神に変わったといい、祖先祭祀の視点から「死

²⁸ 注 12 前掲、『睡虎地秦墓竹簡』、214-215 頁。

²⁹ 攻解というのは犠牲を使わず、力弱い鬼神を対象とする退治手段である。

³⁰ 包山楚簡に見える不辜鬼について、注 11 前掲、池澤優「中国の死生観（古代・中世篇）—中国古代・中世における“死者性”の転倒—」、202 頁の統計を参照。天星觀簡の不辜鬼については、晏昌貴『巫鬼与淫祀：楚簡所見方術宗教考』（武漢大学出版社、2010 年）169 頁に引いた天星觀簡 166 に「思攻解于不辜、強死者與祖祔」とある。

³¹ 『墨子』明鬼下篇に「周宣王殺其臣杜伯而不辜……凡殺不辜者、其得不祥、鬼神之謀、若此之憊邈」とある。吴毓江撰、孫启治点校『墨子校注』（中華書局、1993 年）337 頁。

³² 注 5 前掲、『漢書』、1207 頁。

³³ 序寧簡の祭祀対象について、注 11 前掲、池澤優「中国の死生観（古代・中世篇）—中国古代・中世における“死者性”の転倒—」、249-251 頁を参照。

者性の転倒」という論点を提出した³⁴。それによれば、厲鬼タイプの死者が戦国時代以前には親族集団内部で処理されていたが、戦国時代から父系親族構造の弛緩により祖先祭祀の対象範囲が縮小したため、そうした厲鬼タイプの死者が親族集団内部から排除されて表面化したという。また、死者は根本的に破壊性をもつ穢れた存在なので、葬送儀礼を通じて生産的な存在に転換させなければ、通常の死者も厲鬼タイプの死者と同じく生者に祟りをもたらす可能性があるという。こうして、転換されていない厲鬼タイプの死者が破壊性の表現として祟りをもたらすことになる。しかし、転換された祖先であっても現世の親族構造における家長権威の表現として祟りをもたらす場合もあるので、生者に祟りをもたらすという点で祖先と厲鬼を区別するのは難しいという³⁵。さらに、夭折という点でも両者ははっきり見分けられないという。池澤氏はまた厲鬼は排除すべき対象だから、供犠を使わないはずだが、卜筮祭禱楚簡に見える後継のない死者が供犠の対象になったことからすると、それはすでに祖先であって厲鬼とはいえないと述べている。

このように祖先と厲鬼の関係が分析されたが、その区別はまだはっきりしていない。その原因はおそらく、池澤氏の解釈が祖先祭祀を中心とし、死者を内と外に区別していないからだと思われる。具体的には、親族集団の縮小によって親族内部で処理されるはずの厲鬼タイプ死者が排除されて祖先祭祀の範囲から逸脱し、外部の鬼になる場合、そのような鬼に対しては祖先と同じ方法で処理すべきかどうかを論じていないからである。

そもそも、内部における厲鬼タイプの死者の処理方法は周縁の親族が直系親族の代わりに祭祀を行い、その厲鬼を普通の祖先のように生産的な存在に

³⁴ 池澤氏は厲鬼をこのように定義している。「厲鬼は異常の死（夭折・戦士・水死など）、あるいは怨恨を抱いた死（不辜）を遂げ、その死体は遺棄されており、従って無祀の死者であり、生産的な力から、また生者との接触から完全に排除されている（されるべき）存在である」という。注11前掲、池澤優「中国の死生観（古代・中世篇）—中国古代・中世における“死者性”の転倒—」、197-212頁。

³⁵ 前述『日書』甲種の「病」と題した部分には「父母為崇」や「外鬼傷（殤）死為崇」ともある。

転化させることである。しかし、そのような死者が親族集団から完全に排除された場合、それはもはや族と無関係の鬼になるのである。そして、そのような死者は自族の祖先系譜に戻すわけがなく、祖先と同じ方法で対応するはずもないであろう。『左伝』僖公十年に「神不歆非類、民不祀非族」³⁶とあるように、死者の祭祀はその関係者、特に同族の人々が行うのが普通である。こうして、外鬼という部外者の厲鬼が成り立つとともに、それを誰か祭祀すべきかという問題も表面化してくるのではなかろうか。この問題はもはや一族の祖先の範囲にとどまらず、まさに「他人の祖先は我家の鬼、我家の祖先は他人の鬼」³⁷という語があるように、族内と族外に分けて論じるべきであろう。

では、祖先と厲鬼の関係はどのように捉えればよいであろうか。ここで、池澤氏の研究を参考にして整理すれば以下のようなになる。この場合、正常の死であれ、非常の死であれ、自族が積極的に処理できるかどうかによりその死者の性格が捉えられる。つまり、その死者が祭祀されているかどうかの一つの基準、自族に対してそれが内鬼か外鬼かがもう一つの基準、この二つの基準によって祖先祭祀における死者の認識が成り立つのである。したがって祖先、祖先祭祀で転換できる鬼、安定した鬼、祖先祭祀で転換できない鬼という、次の四種類に分けられることになる。

	内鬼	外鬼
祭祀あり	祖先	安定した鬼
祭祀なし	破壊性あり	破壊性あり
	自族の祖先に転換可能	自族の祖先に転換不可能

表1 祖先祭祀における死者の認識

³⁶ 注4前掲、『春秋左伝正義』、416頁。

³⁷ Arthur P, Wolf が “Gods, Ghosts and Ancestors” で強調した観点である。(Studies in Chinese Society, Stanford University Press, 1978) pp. 131-182.

このように、厲鬼タイプの死者は祖先祭祀で転換できる鬼（内鬼）、もしくは祖先祭祀で転換できない鬼（外鬼）という二種類に分けられる。具体的には、本稿の第一章で論じた『礼記』祭法篇に記されている「王」「諸侯」「大夫」それぞれの族における「無後者鬼」である「泰厲」「公厲」「族厲」は祭祀を通じて祖先に転換できる内鬼である。それに対して、『左伝』における伯有のような復讐する悪しき鬼が多くの人々にとって外鬼に当てはまる。このように、秦墓『日書』とト筮祭禱楚簡に見える殤や不辜のような非業死者は内鬼として祖先のように祭祀される場合もあるし、内鬼から外鬼に変換したことによって祖先とされずに祭祀されなくなる場合もある。そして完全に外鬼に切り替えたならその力の強弱で祓うまたは祭るという手段で対処されるようになったのではなかろうか。

そもそも中国において鬼・祖先・神はお互いに転換できる観念である。また、霊的な存在に対して力弱いものは祓い、強いものは祭るという両面的対処は言うまでもなく宗教学に見える最も根本的な考えである。よって、祖先から一般鬼神まで捉えられ、そして力の強弱によって祓われるあるいは祭祀されるようになったのは一部の厲鬼タイプの死者の展開である。こうして、一見矛盾になる祓うと祭るの共存には合理性が見出せる。

2.3 死者観念の展開における非業死者

さて、池澤氏は中国古代から中世にかける非業死者の捉え方を四つの類型に分けている。それは先秦時代に起源を持つ「弱く苦しむ穢れとしての死者」と「力ある祖先としての死者」という二つの基本形態がある。漢以降になると、この二つの基本形態の折衷として「生者により救済される死者」という形態が現れ、また「力ある祖先としての死者」の展開として「道徳的範型としての死者」という形態も見えるようになったという³⁸。

³⁸ 池澤優「中国古代・中世における“非業の死”の捉え方の諸類型：祓い・祭祀・顕彰・救済」（シンポジウム『死とその向こう側』報告ワークショップB「非業の死を受け止める」、2006年）。

この「生者により救済される死者」については、すでに多くの先学の指摘するとおり、漢において古くからの生活共同体が破壊され、個人意識が集団から独立し、それによる不安が死後の恐怖や死者の祟りを通じて示されていることにおいて捉えられる³⁹。小南一郎氏は「漢代以前には、死後に危険な存在となりえたのは、もっぱら、その生前に特別の地位にあったか、あるいは特殊な死に方をした人々の霊魂だけであった。一般の霊魂は、特にトラブルを起こすこともなく、すみやかにその個性を失い、祖霊一般の中に溶解してしまっていた」といい、しかし「漢代になると、その生前、特別な地位にあったのでもなく、また非命に倒れたのでもない人々の霊魂が、怒れる存在となり、特にその近親者にとって危険なものとなってきた」と指摘した⁴⁰。つまり、漢代になると怒れる死者が広く存在し、人々の生活に大きな影響を与えるようになった。

こうした不安定になった死者はどのように生者に被害を加えたかについて、先学は鎮墓文の分析を通じて注鬼論や塚訟など生者と死者および災厄の関係が示される思想を考察した⁴¹。それらを総括してみれば、生前の罪・死後の罰・現世の災厄は次のような関係であった。すなわち、死者が生前の罪などによって死後に罰をうける。そして責められて苦しんでいる死者が生者に災いをもたらすというものである。こうしたプロセスから解放するために救済の思想が盛んになったのである⁴²。

このように、この時代の生者は一般に精神が不安定なため、その反映と

³⁹ 池澤優「死生学から見た中国出土資料」（『死生学』、東京大学出版会、2008年）199-223頁、小南一郎「漢代の祖霊観念」（『東方学報』66、京都大学人文科学研究所、1994年）1-62頁を参照。

⁴⁰ 同前注小南氏の「漢代の祖霊観念」6頁。

⁴¹ 張勳療「東漢墓葬出土解注器和天師道的起源」（『中国道教考古』、線装書局出版社、2006年）1-53頁、同前注小南氏の「漢代の祖霊観念」、池澤優「後漢時代の鎮墓文と道教の上章文の文書構成」（渡邊義浩編『両漢儒教の新研究』、汲古書院、2008年）343-426頁を参照。

⁴² この時代の救済思想については仏・道の思想的研究において多く論じられている。本研究は主に儒教的視点で検討を進めるので、それについては詳しく展開しない。

して死者も苦しんでいるとされている。こうして、死者はその死の方にかかわらず、生前の罪などによって全員が責められ、救済の対象とされる傾向があるのである。このような罪・罰・災厄が一環とした思想において非業の死は必ずしも必要な要素とはならない。言い換えれば、以上の思想は非業死者だけに適用されるものではないのである。

そもそも、古くから成立した靈魂観によって死者は生きている人間と同じように捉えられてきた。『論衡』に「人死世謂鬼、鬼象生人之形、見之与人無異」⁴³や「世謂人死為鬼、有知、能害人」⁴⁴とあるのはそれである。したがって、復讐など生きている人間の行動も死者はとれることになる。この場合、特殊な意思を持つ死者は祭祀されるかどうかや、自身の罪などによって責められることよりもむしろ、怨恨やかなわない念願を持っていることの方が強調されると思われる。つまり、それは単に対人関係の延長であり、祖先祭祀や罪・罰・災厄の思想と密接にかかわるとはいえない。

もちろん、そのような死者は執着や怨恨の強さによって、(A) 意思を貫く者もいるし、(B) ただ祖先の範囲において祭祀すれば落ち着く者もいる。そこで、後者 (B) は前述したとおり、祖先祭祀の対象範囲が縮小したために祖先として祭祀されなくなり、二つのルートで展開してきた (B→B1、B2)。一つは (B1) さほど生人に被害を加えられない弱い存在である。二つは (B2) 強い執着や怨恨を抱く、恐怖される死者である。この二つのタイプの死者は罪・罰・災厄の思想においても救済の対象になれるが、前述したとおり、そうした思想はもっぱら非業死者に適用されるものではないため、(B2) の死者の一部は実は (A) の死者のような存在になったと考えられる。その結果、非業の死を遂げた力強い死者 (A+B2) が注目されるようになったとも推定できよう。これは漢末六朝時代における厲鬼の新展開の一つの原因とも考えられる。

⁴³ 黄暉『論衡校釋』（中華書局、1990年）903頁。

⁴⁴ 同上、871頁。

小 結

本章は疫病鬼神として厲鬼の非人格的一面を明白にし、また非業死者としての厲鬼と祖先の関係を死者観念において検討した。

まず、『日書』における厲鬼と疫病の関係について〈人鬼+疾病〉・〈鬼+疫〉・〈人鬼+疫〉という三つの場合に分けて分析した。その結果、両者の関係は実は明白とはいえないことが知られた。そのうち、唯一疫病の原因とされる鬼として人鬼と見える「冥人」という存在もあったが、顛頊氏三子の性格と比較することでその人格性は必ずしも明らかではないことを指摘した。また、儼儀において人鬼ではない多様な鬼神があげられる理由について疫病自身の特徴によって解明した。一つは、疫病の二次災害性により疫病の原因がさまざまな自然災害をもたらすとされる鬼神に求められるからである。もう一つは、疫病の公的災害の性格により共通する疫病鬼神の像が求められ、抽象概念の鬼神が人鬼より人々の共通認識を得やすいからである。

このように、厲が明白な人格性を持ち、いわゆる非業の死を遂げた死者とされる場合は疫病との関係は古代において明白ではないことが知られた。

さらに、疾病とかかわらず、生人を害する人鬼について検討した。『日書』や楚簡など先秦時代の史料において、厲鬼は祓われるまたは祭祀される対象ともされている。この矛盾になる対処について、厲鬼と祖先の関係において分析した。それは、厲鬼タイプの死者はがんらい内鬼として親族集団内部で処理されていたが、戦国時代から父系親族構造の弛緩により祖先祭祀の対象範囲が縮小したため、親族集団内部から排除された。その結果、厲鬼は内鬼から外鬼に変換したことによって祖先とされずに祭祀されなくなった。そして、完全に外鬼に切り替えた場合、それらは一般鬼神のようにその力の強弱によって祭る、または祓うという方法で対処されるようになったのである。このように、祖先と厲鬼の区分が明白になり、祭ることと祓うことと共存する理由も明白になった。

最後に、死者観念の展開において特殊な意思を持つ非業死者の展開を考察した。そのような死者は執着や怨恨を持っていることが強調されるため、罪・罰・災厄の思想や祖先祭祀の一連の展開にかかわらず、その性格がほとんど変わらずに存続してきた。その結果、祖先祭祀の範囲から出された力強い厲鬼と合流し、非業の死を遂げた力強い死者の存在が注目されるようになったと考えられる。

第四章 敗軍死将としての厲鬼と道教

厲鬼信仰は漢末六朝時代において盛んであったことが多くの研究者に注目されている。特に近年の林富士氏が豊かな研究成果をあげている。林氏の研究によれば、後漢まで、非業の死を遂げた実在の人物が広く祭祀されていた例は「杜主」（周の宣王に殺された杜伯）や「秦中」（自殺した秦二世の皇帝）および武帝時代の「長陵神君」（難産でなくなった女性）ぐらいしかなかったが、後漢末以降、江南地域で伍子胥や項羽、蔣子文らを祀る風習が盛んになり、七世紀まで大流行したという。これらの人物は何らかの原因によって恨みを抱いて死んだという特徴をもつ。また当時の巫が人々の疫病¹への恐怖心を利用し、こうした人物の霊を祭祀しなければ疫病が起こると主張したことが新展開の重要な原因であるという。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える新展開ともいべき現象であると指摘した²。

1 漢末六朝時代における厲鬼信仰の新展開

この厲鬼信仰の新展開における重要な原因とされる巫についてすでに多くの先学によって指摘されるとおり、先秦時代以降その地位は下がりつつあり、漢末になるとかなり低下した。しかし、漢末から六朝時代にかけて自然災害や戦争が多発した結果、彼らは人々の不安を利用してさまざまな信仰を起こし、民衆の支持を得ることにより自分の政治的地位を再び向上させようとしたのである³。さらに、蔣子文や項羽などの信仰が特に盛んだったのは江南士

¹ 先秦から六朝までの疫病流行状況について、林富士『中国中古時期的宗教と医療』（聯経出版社、2008年）4-7頁の統計を参照。

² 林富士「東漢晩期的疾疫與宗教」（『中央研究院歴史語言研究所集刊』第66本第3分、中央研究院歴史語言研究所出版編輯委員会、1995年）715-724頁。

³ 巫について林氏が豊かな研究成果を挙げた。林富士『漢代的巫者』（稻郷出

族がこれらの人物の反逆な性格を利用して北の政権を批判するためだったことも指摘されている⁴。つまり、このような信仰の展開においては政治的要素が考えられなければならないのである（後述）。

そこで、林氏の研究に繰り返して強調されている非業の死という要素はこういった風習の中にどのように位置付けられたかについて詳しく検討してみたい。

ここでは、林氏の研究にも繰り返して強調されている非業の死という要素がこの時期の厲鬼信仰の中にどのように位置づけられたかについて詳しく検討してみたい。林氏の統計によれば、漢末六朝時代に祀られた非業の死を遂げた人物は以下のものである。まず冤罪で殺された伍子胥・文種・田豊・鄧艾がおり、そして反乱や敗戦で亡くなった項羽・韓信・王莽・鐘士季・蘇峻・蔣子文がいる。また女性の人鬼としては丁姑・梅姑・紫姑・蔣姑が挙げられている⁵。これらのうち最も盛んであったのは蔣子文、項羽および伍子胥の信仰である。

1.1 蔣子文信仰における神格変化

まず蔣子文信仰について、その起源は建康地域の巫が孫氏政権の認可を得ようとしたからであるとされている⁶。『搜神記』巻五に蔣子文信仰について、

蔣子文、廣陵人也。嗜酒好色、挑撻無度。常自謂青骨、死當為神。漢末、為秣陵尉。逐賊至鍾山下。賊擊傷額、因解綬縛之、有頃遂死。及吳先主之初。其故吏見文於道、乘白馬、執白羽、侍從如平生。見者驚走、文追之、

版社、1999年）や林富士「東漢晚期的疾疫与宗教」を参照。

⁴ この時代の人鬼祭祀風習に見える政治要素について早くから宮川尚志が検討した。宮川尚志「民間の巫祝道と祠廟の信仰」（『（修訂増補）六朝宗教史』、国書刊行会、1974年）191-236頁を参照。

⁵ 注1前掲、『中国中古時期的宗教与医療』、409頁。

⁶ 何維剛「孫權冊封蔣子文的歴史意義—從南朝封神現象談起」（『興大人文学報』第五十四期、2015年）1-27頁を参照。

謂曰。我當為此土地神、以福爾下民、爾可宣告百姓、為我立祠。不爾、將有大咎。是歲夏、大疫、百姓輒相恐動、頗有竊祠之者矣。文又下巫祝。吾將大啟祐孫氏、宜為吾立祠。不爾、將使蟲入人耳為災。俄而有小蟲如鹿虻、入耳皆死、醫不能治。百姓愈恐、孫主未之信也。又下巫祝。若不祀我、將又以大火為災。是歲、火災大發、一日數十處、火及公宮、孫主患之。議者以為鬼有所歸、乃不為厲、宜有以撫之。於是使使者封子文為中都侯。次弟子緒為長水校尉。皆加印綬。為廟堂。轉號鍾山為蔣山。今建康東北蔣山是也。自是災厲止息、百姓遂大事之。⁷

とある。これによれば、蔣子文はもともと横暴な武将であって強盗を追撃する際に負傷して亡くなった。そして死後、疫病や火災を引き起こすと宣言し、人々を脅かして祭祀を求めた。特に「吾將大啟祐孫氏、宜為吾立祠」と強調しているのが重要で、これに対して孫権は初め信じなかったが、巫祝を通じて降された二度の宣言を経てようやく蔣子文に封号を与え、廟を建てた。これ以後、悪しき靈であった蔣子文は乱暴な行為や脅迫を見せなくなり、六朝の各統治者に崇拜されてその神格も多様な展開を見せるようになった。

たとえば、『晋書』符堅下篇には会稽王司馬道子が淝水の戦いの前に蔣子文に協力を祈祷したことが「朝廷聞堅入寇、會稽王道子以威儀鼓吹求助於鍾山之神、奉以相國之號。及堅之見草木狀人、若有力焉」⁸と記されている。ここにいう「鍾山之神」が蔣子文であることはいままでのない⁹。また『宋書』礼志第四に「蔣侯宋代稍加爵、位至相国、大都督、中外諸軍事、加殊禮、鍾山王。蘇侯驃騎大將軍」¹⁰とあり、『南齊書』東昏侯篇にも「崔慧景事時拜蔣子文神為假黃鉞、使持節、相国、太宰、大將軍、錄尚書、揚州牧、鍾山王。至

⁷ (晋) 干宝『搜神記』(中華書局、2009年) 87頁。

⁸ (唐) 唐房玄齡等『晋書』(中華書局、1974年) 2918頁。

⁹ 清の趙宏恩等が『江南通志』卷200に『輿地志』を引いて「鐘山又名蔣山、漢末秣陵尉蔣子文討賊戰死于此、吳大帝為立廟、子文祖諱鍾、因改曰蔣山」と説明している。

¹⁰ (梁) 沈約『宋書』(中華書局、1974年) 488頁。

是又尊為皇帝、迎神像及諸廟雜神皆入後堂、使所親巫朱光尚禱祀祈福」¹¹とある。このように、蔣子文の封号は侯（中都侯）から王（鍾山王）、さらには皇帝にまで昇りつめた。そればかりか、『陳書』高祖紀下篇には蔣が降雨の力を持つとされている。そこに「是時久不雨、丙午、輿駕幸鐘山祠蔣帝廟、是日降雨、迄于月晦」¹²というとおりである。

このように、蔣子文は非業の死を遂げたものの、その悪しき側面が強調されるのは信仰の初段階に限られ、孫権以降まもなく將軍・尚書・州牧などさまざまな官職が与えられ、地位も侯・王・皇帝と上昇し、最後は降雨の力をもつという、一種万能の神格に変容している。

ところで、しばしば蔣子文と同時に封号が与えられた蘇峻という人物がいる（上記『宋書』礼志第四）。『晋書』蘇峻伝によれば、蘇は東晋時代の叛将であり、「遂陷宮城、縱兵大掠、侵逼六宮、窮凶極暴、殘酷無道」¹³というように、ひどい暴虐をはたらいた。しかし、蘇は戦死したあと、『宋書』卷九十九に「以輦迎蔣侯神像於宮内、啓類乞恩、拜為大司馬、封鍾山郡王、食邑萬戸、加節鉞。蘇侯為驃騎將軍」¹⁴とあるように蔣侯神（蔣子文）とともに崇拝され、驃騎將軍の封号を得た。ただし、蘇峻は蔣子文ほどは広く信仰されず、封号から見て、軍神以外の神格は持たなかったようである。

このほか、『異苑』卷五には袁双という人物が記録されている。

丹陽県有袁双廟、眞第四子也。眞為桓宣武誅、便失所在。灵恠太元中、形見于丹阳。求立廟、未既就功、大有虎灾。被害之家、辄梦双至、催功甚急。百姓立祠堂、于是猛暴用息。¹⁵

ここで、祭祀を求めるために災い（この場合は「虎災」）を引き起こしたと

¹¹ （梁）蕭子顯『南齊書』（中華書局、1972年）105頁。

¹² （唐）姚思廉『陳書』（中華書局、1972年）39頁。

¹³ 注8前掲、『晋書』、2629頁。

¹⁴ 注10前掲、『宋書』、2433頁。

¹⁵ （宋）劉敬叔『異苑』（中華書局、1991年）103頁。

いう記述が『搜神記』にある蔣子文の話とよく似ていて興味深いのが、関連記録が少なく、どうやら袁双の信仰は一部の民衆の中にしか流行せず、蔣子文ほどの広がりをもたなかったようである。

このように、当時に人々にとって蔣子文や蘇峻、袁双といった実在した身近な存在である敗軍死将はその生前の横暴や非業の死によって恐怖され、祭祀されるようになったが、なかでも蔣子文の信仰だけが特に盛んであった。その理由は蔣の神格が最初の悪しき人鬼のレベルにとどまらず、武威をもつ将軍や有力な官僚、さらに降雨もなしうる、或る種万能な国の保護神にまで展開していったからであろう。すなわち信仰が正当化するのである。第一章で論じたとおり、『礼記』祭法篇に見える儒教的な祭祀基準によって一般人鬼の中では民に功績があった者だけが祭祀対象とされるのに対して、非業の死を遂げた悪しき霊はそうした基準を満たさないために淫祀とされる傾向がある。したがって、生前の不名誉な性格を保ったまま神格に変化のない蘇峻や袁双の信仰は広がりを持たなかった。それに対して、蔣子文は神格の変化を通じて生前の悪行や悪しき霊の側面が弱められたため、信仰が広がりを見せたのであろう。

1.2 政治・顕彰・憐憫という要素

このほか、政治的利用という目的も江南地域の人鬼信仰において重要な要素であった。このことは特に項羽信仰において顕著である。それは郡の役所内（廳事）に祀られていたことに示されている。『宋書』孔季恭伝に「先是、吳興頻喪太守、云項羽神為卞山王、居郡廳事、二千石至、常避之」¹⁶とあり、『梁書』簫琛伝に「迁吳興太守。郡有項羽廟、士民名為憤王、甚有靈驗、遂于郡庁事安施牀幕為神座、公私請禱。前后二千石皆于庁拜祀、而避居他室。琛至、徙神迁廟、処之不疑。又禁殺牛解祀、以脯代肉」¹⁷とあるように、項羽の霊は吳興郡の廳事に祀られ、統治者として崇拝されている。そして吳興郡

¹⁶ 注 10 前掲、『宋書』、1532 頁。

¹⁷ (唐) 姚思廉『梁書』(中華書局、1973 年) 397 頁。

の太守に赴任した官僚には項羽神に怯える人がいる一方で、簫琛のようにその祭祀に抵抗する人もいた。

これに関して、『異苑』巻五に、

晉武太始初、蕭惠明為吳興太守、郡界有卞山、山下有項羽廟、相傳云羽多居郡廳事、前後太守不敢上廳。惠明謂綱紀曰、孔季恭魯為此郡、未聞有災。遂命盛設筵榻接賓。未幾、惠明忽見一人長丈餘、張弓挾矢向之、既而不見、因發背、旬日而殞。¹⁸

とあるように、項羽神は反抗者に被害を加えたという。史料を見る限り、項羽神が引き起こした靈異現象はほぼ上記のように吳興太守を務める官僚にまつわるものである。このことから見ると、項羽の信仰には地方政權と中央の対立が示されているのではなかろうか¹⁹。

次に、伍子胥について『史記』列伝にはその生涯が詳しく記されており、死後、「吳王聞之大怒、乃取子胥尸盛以鴟夷革、浮之江中。吳人憐之、為立祠於江上、因命曰胥山」²⁰伝えられる。これによれば、吳地の人々は伍子胥の死を憐れみ、その祠を作って祭祀を始めたのである。

その後の伍子胥信仰について注意したいのは、次の二つの特徴である。一つはその烈丈夫たる生涯によって信仰が淫祠とされることがほとんどなく、逆に顕彰の傾向が顕著なことである。たとえば、『北史』巻五十一高勸伝には「城北有伍子胥廟、其俗敬鬼、祈禱者必以牛酒、至破業。勸歎曰、子胥賢者、豈宜損百姓乎。乃告諭所部、自此遂止。百姓賴之」²¹とある。これは高勸が伍子胥の祭祀をやめさせたという記事であるが、その理由は一般的な淫祠対策と違い、祭祀対象自身を批判するのではなく、ただ「賢者」である伍子胥の祭

¹⁸ 注 15 前掲、『異苑』、108-109 頁。

¹⁹ 項羽神について早くも宮川尚志が考察した。宮川尚志「項羽神の研究」（『東洋史研究』3（6）、東洋史研究会、1938年）19-41頁を参照。

²⁰ （漢）司馬遷『史記』（中華書局、1959年）2180頁。

²¹ （唐）李延寿『北史』（中華書局、1974年）1849-1850頁。

祀を破産するまで続けるべきではないという理由であった。また、唐の狄仁杰が大規模に淫祀を禁止した際、伍子胥の信仰は淫祠とされなかった。そのことは『旧唐書』狄仁杰伝に「呉・楚之俗多淫祠、仁傑奏毀一千七百所、唯留夏禹・呉太伯・季劓・伍員四祠」²²とあるとおりである。

もう一つの特徴は、伍子胥の信仰が江水神と密接な関係を持ったことである。これまでの研究が明らかにしているように、伍子胥信仰における靈異現象のほとんどが江水の災いとして記録されている²³。『論衡』書虚篇に「子胥恚恨、驅水為濤、以溺殺人。今時會稽丹徒大江、錢唐浙江、皆立子胥之廟。蓋欲慰其恨心、止其猛濤也」²⁴とあり、『越絶書』卷十四に「王使人捐於大江口。勇士執之、乃有遺響、發憤馳騰、氣若奔馬、威凌萬物、歸神大海。彷彿之間、音兆常在。後世稱之、蓋子胥水僊也」²⁵とある。このように、伍子胥の靈魂の憤慨や怨恨は主に江水神として表れていることが明白である。そうすると、怨靈とはいえ、伍神は単なる人鬼として人々を恐れされる存在ではないことが知られる。ここには、伍子胥へ憐れみによって祭祀が始められ、ついでその気性の激しさに類似する江水神の神格が付与されて信仰を拡大するというプロセスが見出せる。ちなみに、前述した蔣子文や項羽の信仰にはこの伍神のような安定した自然神としての性格は見えない。

このように、非業の死を遂げた人物への信仰には、悲惨な死の方に恐怖を感じるという理由のほか、その死を憐れんで祭祀を始めるという理由も看過できない。場合によっては後者が信仰の第一因になったこともあるようである。たとえば、『述異記』卷下に記された義陽神の話には「晉末、羣盜蜂起、義陽公主自洛中出奔至洛南、士卒二千餘人、留守不去、以衛京都。劉曜攻破之、主有殊色、曜將逼之、主手刃曜不中、遂自刃。曜奇其節、遣葬之、封義

²² (後晉) 劉昫等『旧唐書』(中華書局、1975年) 2887頁。

²³ 信仰の全体的展開については徐海「伍子胥信仰研究」(蘭州大学修士論文、2013年)を参照。

²⁴ 黃暉『論衡校釋』(中華書局、1990年) 180-181頁。

²⁵ (漢) 袁康、吳平『越絶書』(中華書局、1985年) 69頁。

陽公主。鄰民憐之為立廟、今義陽神是也」²⁶とある。これによれば、義陽神は自殺という非業の最期を遂げた女性（義陽公主）であったが、人々は「其の節を奇とし」、「之を憐れむ」という理由で祭祀を始めたことがわかる。

また、この時代に盛んであった女性人鬼の信仰にもその靈力に恐怖するより、その生涯に同情する傾向が強いと思われる。たとえば丁姑、紫姑、梅姑という三人の女性が死後に崇拝された例がそうである。彼女たちは身分が低く、夫の家族に虐待されて亡くなったが、死後は巫を通じて人々に靈力を表した。丁姑は九月九日に婦人の労働免除を宣言し、紫姑は廁などで祀られト占に協力する。また梅姑は自分が殺されたためにその廟付近で殺生することを禁じたという²⁷。このように、彼女たちの神力には女性的色彩が濃く見え、いずれも蔣子文や項羽など男性人鬼のようにパワフルな神格をもたず弱い存在ではあったが、特色ある神々であったといえよう。

以上、漢末六朝時代に盛んであった厲鬼信仰における非業の死という要素の位置づけをめぐって検討してきた。確かに厲鬼信仰には非業の死という要素が含まれているが、そうした死者に対する恐怖のほか、憐憫の情や顕彰、さらには政治的要素も看過できない。つまり、非業の死を遂げた人鬼を祭る理由は一つではなかったのである。一方、祭祀の理由はともかくとして、非業の死を遂げたことは不名誉と見なされ、そのような人鬼を祭るのは淫祠とされる傾向がある。したがって、厲鬼信仰の展開においてこれを正当化する必要が出てくる。特に敗軍死将への崇拝において、たとえ巫が人々の恐怖心を利用して信仰を唱えた場合でも、更なる展開の段階あつては悪しき靈の側面は必ず薄められていくのである。

ところが、正当化という展開と違い、悪しき靈がその憤慨や怨恨の性格を保ったまま崇拝され続けるもう一つの展開が存在する。それは道教の思想体系における厲鬼の場合である。次に、その問題について考察してみたい。

²⁶ (梁)任昉撰『述異記』(中華書局、1991年)22頁。

²⁷ 女性人鬼に関する研究は林富士の「六朝時期民間社会所祀「女性人鬼」初探」を参照(注1前掲、『中国中古時期的宗教与医療』、499-516頁)。

2 早期道教經典に見える敗軍死將

『女青鬼律』や『洞淵神呪經』など早期道教教典における非業の死を遂げた人鬼はしばしば「敗軍死將」として記され、特に疫病の原因として捉えられている。その理由について、李豊楸氏は戦争による大量の死体が瘟疫の原因になるという事実や、冥界の鬼雄（鬼の豪傑）が鬼卒を統率して生人に崇るという考え方にもとづくという²⁸。この鬼雄が人に崇るという思想は、非業の死を遂げた人が癘鬼になるという認識に基づいている。

しかし、第三章の検討によれば、疫病を引き起こす鬼は死者の霊と最初から共通ではなかったことが知られた。ここで、当時このような疫病神化の過程において敗軍死將の神格にはどのような変化があったについて詳しく検討してみたい。

もっとも、主に巫によって始められた敗軍死將の信仰に対して、道士はそれを淫祠と見て一線を引いている。陸修静の『陸先生道門科略』に「敗軍死將、亂軍死兵、男稱將軍、女稱夫人、導從鬼兵、軍行師止、遊放天地、擅行威福、責人廟舍、求人饗祠、擾亂人民、宰殺三牲、費用萬計、傾財竭産……太上患其若此，故授天師正一盟威之道，禁戒律科……誅符伐廟，殺鬼生人，蕩滌宇宙，明正三五，周天匝地，不得復有淫邪之鬼……唯天子祭天、三公祭五嶽、諸侯祭山川、民人五臘吉日祠先人、二月八月祭社竈、自此以外、不得有所祭。若非五臘吉日而祠先人、非春秋社日而祭社竈、皆犯淫祠」²⁹とあるのはそれである。ここで敗軍死將は「淫邪之鬼」とされ、その信仰が批判されているのである。

いうまでもなく、祖先や社竈以外のものを祭祀すべきではないという陸修静の主張は儒教的な祭祀標準と一致している。しかし、道教は儒教と違って

²⁸ 李豊楸「行瘟與送瘟—道教與民眾瘟疫觀的交流 and 分歧」(『民間信仰與中国文化國際研討會論文集』、台北漢学研究中心、1994年) 378頁。

²⁹ 『陸先生道門科略』(『道藏』第十八冊、北京文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版、1988年) 779頁。

公権力に訴えることができなかつたから、敗軍死将の崇拜を批判するためにそれらを自分の思想体系において解釈しなければならない。以下、道教側の解釈を見てみよう。

2.1 『女青鬼律』に見える疫病鬼神

まず、三世紀から東晋初期の成立³⁰とされる『女青鬼律』に、

天地初生、元氣施行、萬神布氣、無有醜逆祲邪不正之鬼……自後天皇元年以來、轉生百巧、不信大道、五方逆殺、疫氣漸興、虎狼萬獸、受氣長大、百蟲蛇魅、與日滋甚。……太上大道不忍見之、二年七月七日日中時下此鬼律八卷……後有道男女生、見吾祕經、知鬼姓名皆吉、萬鬼不幹、千神賓伏。

31

とある。これによれば不正な邪鬼はもともと存在しなかつた。しかし、人々が大道を信じなくなつた結果、悪しき事態が生じて人に被害を加えることになつた。そこで、太上大道は『女青鬼律』を授けて鬼の名前を人々に教える。こうして、名を知られた鬼は人に被害を加えることができなくなるという。そのようなわけで、『女青鬼律』には鬼の名が数多く挙げられている。そのうち巻六には疫病を撒く鬼の群れが記されている。それは五方鬼主とその部下である。

まず、五方鬼主については「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。北方黒炁鬼主姓鐘、名士季。領萬鬼、行惡毒

³⁰ 『女青鬼律』の成立年代について諸説があるが、近年の研究によって三世紀から東晋初期の成立が有力になっている。菊池章大「『女青鬼律』の成立と初期道教における救済思想の展開」（『東洋学研究』44、2007年）396-374頁を参照。

³¹ 『女青鬼律』（『道藏』第十八冊、北京文物出版社、上海書店、天津古籍出版社連合出版、1988年）239頁。

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」³²という。ここでは、五つの方位や色によって東方青炁鬼主など五人の鬼主が配置されている。これが五行思想に影響を受けていることはいうまでもない。また「炁」が名前についていることからすれば、鬼神を気によって解釈する説の影響も見える。

さて、「日月鬼蠱並順劉元達等、毒害五方」³³というように五方鬼主は多くの部下を率いて五方を毒害する。その部下たちとは「五方温鬼」・「九蠱之鬼」・「十二月温鬼」・「十二日温鬼」といった鬼である。それらを整理すると以下のようになる³⁴。

種類	名前
五方温鬼	東方青温鬼名咎遠、南方赤温鬼名士言、西方白温鬼名堯、北方黑温鬼名天遐、中央黄温鬼名太黄奴、第六温鬼名誅女、第七温鬼名伯陵、祖父名梁州、祖母名交成、父名延年、母名出中。
九蠱之鬼	一蠱鬼名釋渠、二蠱鬼名咎、三蠱鬼名禮咎、四蠱鬼名成晏、五蠱鬼名不釋、六蠱鬼名烏悟、七蠱鬼名綠支、八蠱鬼名育夷、九蠱鬼名石千。
十二月温鬼	正月温鬼名惟、二月温鬼名腫、三月温鬼名劉、四月温鬼名存、五月温鬼名壘、六月温鬼名、七月温鬼名半、八月温鬼名懷、九月温鬼名農、十月温鬼名卑、十一月温鬼名羸、十二月温鬼名堅。
十二日温鬼	子日温鬼名根、丑日温鬼名蕩、寅日温鬼名怡、卯日温鬼名疑、辰日温鬼名厄、巳日温鬼名愛、午日温鬼名悟、未日温鬼名奴長、申日温鬼名未、酉日温鬼名石、戌日温鬼名志、亥日温鬼名憂。

表1 五方鬼の部下

³² 同上、250 頁。

³³ 同上、251 頁。

³⁴ 同上、250-251 頁によって整理した。

これによれば、五方鬼主の部下である鬼の名前には人間の名前と思われるものはなさそうである。また五人の鬼主を見ても、そのうちに史料上で確認できる実在した人物は鍾士季一人だけのようである。『三国志』魏書第二十八の鍾会伝によれば、鍾は反逆を企んで失敗し戦死した魏の武将であった。それ以外の四人の鬼主は人間らしい名前をもつものの、生涯は不明である。このことからすれば、『女青鬼律』において敗軍死将は疫鬼を統率して疫病を撒くという思想が見えるものの、非業の死を遂げた実在した人物はまだはっきりとは位置づけられていないようである。また名前から見て、部下の鬼のうちの温鬼は人鬼というより鬼魅や精怪のような存在であるかもしれない。

2.2 『洞淵神呪経』における敗軍死将

ところが、五方鬼主とその部下は単なる悪しき存在ではなく、勸善懲悪の性格をもつようである。それは「今遣五主、各領萬鬼、分布天下、誅除凶惡、被誅不得稱狂、察之不得妄救」³⁵とあることからわかるのであって、ここで彼らは悪人を懲罰する存在である。このような性格の疫鬼は『女青鬼律』の思想と密接しているとされる『洞淵神呪経』にも見える。

『洞淵神呪経』のうちで成立時代³⁶が最も古いとされる巻一と巻五には「戊寅年壬午之歳、疫鬼殺悪人」³⁷、「甲午之歳、有八十種疫鬼、来殺悪人」³⁸とある。また、巻一に、

當此之世、疫炁衆多、天下九十種病、病殺悪人。此有赤頭殺鬼、鬼王身長萬丈、領三十六億殺鬼。鬼各持赤棒、遊歷世間、專取生人、巳月候之。青炁者人卒死、赤炁者腫病、黄炁者下痢、白炁者霍亂、黑炁者官事。此鬼等

³⁵ 同上、250 頁。

³⁶ 『神呪経』の成立年代について諸説がある。本研究は小林正美の説にしたがう。

³⁷ 『太上洞淵神呪経』（『道藏』第六冊、北京文物出版社、上海書店、天津古籍出版社連合出版、1988 年）17 頁。

³⁸ 同上、17 頁。

持此烝布行天下、殺其愚人。³⁹

ともいう。疫鬼が悪人や愚人に病を降してこれを殺すというのであるが、ここでは疫鬼と疫烝が同義に捉えられ、五つの色によって配置されている。これは『鬼律』に見える五方鬼主の配置とおおかた一致している。つまり、疫鬼を五行思想や鬼神を気によって解釈する説にもとづいて捉えることは両経典において一貫しているわけである。

一方、『洞淵神咒経』巻一に記される鬼王は「赤頭殺鬼」や「身長萬丈」のような怪物の姿であって人の様子ではない。実際に同書巻一と巻五において敗軍死将としてはっきり登場する例は一箇所だけである。すなわち「若一鬼不去、妄稱大神、山林社祀、世間廟主、壞軍死將、脱籍之鬼、来助邪王、病痛世人、不從大法者、十方殺神收而誅之。若復故来、縱暴專行苦毒害者、鬼王等斬之、魔王等身作萬分、不得恕之」⁴⁰とある。これによれば、民間で祭祀されている敗軍死将や冥府で管理されていない鬼は人々を病気にするため、鬼王や魔王はそれらと戦い、決して許さないという。

ここで注意したいのは魔王という存在である。魔というのは漢訳仏教経典から受容された概念であることはよく知られており、神塚淑子氏はそれについて次のように論じている。まず、仏教における魔は修道を妨害し奪命するという性格が中国の鬼と共通している。そのため、「魔」が「鬼」の字に置き換えられ、同義とされるようになった。そして鬼神の気一元論によって魔は善なる神へと転化して善悪両面の性格をもつようになった。いまとり上げている『洞淵神咒経』の場合は魔が最高神（太上）の前で悪事を悔い改めて善に向かい、神の協力者として鬼を統率する存在になったという⁴¹。以下の記述はそのことを物語っている。

³⁹ 同上、3頁。

⁴⁰ 同上、5頁。

⁴¹ 神塚淑子『六朝道教思想の研究』（創文社、1999年）第一篇第四章「魔の觀念と消魔の思想」を参照。

魔王及邪王，此間鬼王等，聞太上説神呪經，心中惻然嘆曰：我等自昔以來，專行惡事，裴道有反，今日聞天尊説此語，當奉行之。⁴²

我今勅下魔王、令禁疫鬼子等……三天大魔王一合來下、自誓日、自今以去、若有道士救人經行之處、若疫鬼敢行兇心、病痛急疾、萬姓官事苦劇者、我自誓願頭破作十八分矣。⁴³

若有法師轉此神呪經者、巨天力士八十萬億、俱來助之。若復不瘥、令人死者、大魔王先坐小鬼。急攝汝下鬼、勿犯良民。⁴⁴

このうち、改心したのは魔王のほか、邪王や鬼王もあげられている。実際に『洞淵神呪經』前十巻において魔王は鬼主・鬼王・大鬼王・小鬼王・邪王などにしばしば置き換えられて登場する。つまり、悪しき鬼は魔のように善なる神の協力者に転化できるのである。しかし、転化できるのは鬼の全員ではないようで、鬼王・鬼主などリーダー的位置を示す「王」・「主」という言い方から見て、一般の悪しき鬼を管理・統率する力をもつ者だけが転化できると考えられる。

そのような転化が特に顕著なのは統率者だった敗軍死将の神格展開の場合である。

まず、巻一や巻五を見る限り、敗軍死将は単なる悪しき鬼として魔王と対抗する立場であった。しかも「壞軍死將、脱籍之鬼、来助邪王」⁴⁵というように一般の鬼と同じく邪王に協力するものとされている。ところが梁末・陳初に成立したとされる巻二の遣鬼品を見ると、歴史人物の敗軍死将は一般の鬼

⁴² 注 37 前掲、『太上洞淵神呪經』、4 頁。

⁴³ 同上、17 頁。

⁴⁴ 同上、8 頁。

⁴⁵ 同上、5 頁。

と区分され、リーダー的存在になっていく。

大水来滄、兵疫来集、大鬼王蔣公琰共来殺人。自今以去、小鬼来侵病人者、急去千里。若復不去、大魔王等頭破作八十分矣。⁴⁶

甲寅旬年、有六十種病、死十分遺一也。王建領之、暴亂人民、有赤烏之鬼。自今以去、有道士轉此經之地、令病人自瘥。若復不瘥、令人衰凶者、大鬼王先坐小鬼、頭破作四十九分矣。⁴⁷

壬午年十一月二十九日、至壬辰歲十月三日、有七十二萬小鬼王、專行入人宅中、行急疾病、人悉患之。李信、李陵二人、各領四十萬衆、来取人命。

⁴⁸

ここであげられた蔣公琰・王建・李信・李陵という四人の鬼主はすべて実在した人物である。さらに、成立年代がもっと遅れるとされる巻七の斬鬼品にはおびただしい数の歴史人物が鬼を統率する存在として記録されている。そのうちの多くは秦から魏晉にかけて実在した武将であった。

道言自大漢之後、有五通大鬼、鬼名王翦、白起、韓章、樂陽、楚狂。又有郝景、女媧、祝融三萬九千人、各領八億萬人。此鬼從伏犧以來、帝王相丞、此大鬼主召領十二萬人。天下小鬼依憑求食、與其鬼王作兵、来耗動萬民、萬民患之。各各伺人家、取人男女、疾病、急厄、口舌、官事、水火。千萬為衆、枉其良民、病殺無辜、誑斥家親、催促竈君、令人宅神不安、每事不果、行萬種病、病痛急疾。乘風駕雀、妄作光怪、自頃以來、不唯一條。今遣正一功曹、大明使者、驗神使者、各領鐵面騎吏九億萬人、手持大戟、殺

⁴⁶ 同上、8頁。

⁴⁷ 同上、8-9頁。

⁴⁸ 同上、9頁。

鬼之具。太上強力健士四十九萬人、一合下来。收捕此土国中死將之鬼、一切魔邪、百千萬魅、不正之祥、来害生人之家者、一一收捕打殺之、令蕩除宅中殺鬼。鬼王等悉加屯力、次次縛之。若有一鬼不去者、鬼王等千斬不恕。急急如律令。

道言国土有大鬼主鄧艾、鍾士季、趙山、王莽、李敖、杜周、劉鬥烏、王離、夏侯嬰、蔣公琰、南陽葉公裏、夏檀支、蕭何、申屠伯、韓信、田進、梁洪、高沛、孫溫、司馬迴、劉元達、有此大鬼、主令世人。或有祠祀武帝、文王、世間供養、立祠不絕。各各有兵馬、為天下人作祟、崇病殺人、年年月月、行千萬種病。或四支沈重、寒熱下痢、臃腫水腹黑病、頭目悉痛、胸背燠熱。或有黃瘡、警效咽喉不通。一切萬病、殺人無度矣。

道言此等之人、皆悉是往時大將、任事之人、死亡之後、各有人立祠、祀之不止。今傳有百鬼附之、唯成大衆、仍伺人形便、殺害百姓。令人水火口舌、官事萬凶。凶来奄殺、人口多死、從來非一。今遣赤盧大禁兵、身長萬丈、八十萬人、各領三億萬衆、来下收捕此等之鬼王、得便斬殺之、不恕矣。⁴⁹

ここには、王翦、白起ら敗軍死將が「此土国中死將之鬼」とされ、これに対して「鬼王等悉加屯力、次次縛之」云々と記されている。つまり、敗軍死將は魔王や鬼王など道士が駆使する使者と対立する立場である。しかし、同巻にはそのような立場と違い、魔王のように自分の部下の鬼を管理・統率し、しかも暴虐を禁じる存在として描かれている。すなわち、

甲戌之旬年、有三千九百白鳥、来下行病、病殺惡人。国中大小男女卒死、多有瘟氣八十種病。古之死將孟達、馬援、李卿、王鳳、閻振、左丘、盜者、魚父、華元吉、成洪等、各領千萬人、專行下赤痢病。令人少氣、宅中不安。倚人門戶、取人小口。恐人家親、家親畏之。遂令仕宦不遷、宅中虛耗、口舌妄起、觸物不吉、連遭刑獄、囚繫来久、田蠶不得、萬願不果。悉是此等

⁴⁹ 同上、24-25 頁。

鬼王不攝、縱其下鬼、令生人如此。自今以去、各各執持汝等鬼兵、勿令暴虐、當令生人官事了散、疾病輕瘥。輕瘥之日、汝等上遷。若一旦不瘥、汝等萬斬、頭破作八十六分矣。⁵⁰

とある。また、巻六でも敗軍死将は魔王らと対抗する代わりに、ただ部下を管理することが強調され、以下のように説明されている。

甲申之旬年中、有鬼王名蒙恬、王翦、各領三万赤鬼、遍行天下。令人斗炁、病下惡痢、面目癰腫、胸滿吐下不安、小儿惊啼、官事口舌、犯入刑獄、千病万疾、貧窮厄悴、生子不立、田蚕不收、万愿不果、此皆王翦等鬼王所作。自今以去、蒙恬、王翦等不攝汝下兵者、汝下鬼死尽、鬼王頭破作八十分矣。

51

ここには、魔王などと戦うことの代わりに、敗軍死将は直接に疫鬼を管理することが強調されている。つまり、敗軍死将は魔王のような存在と習合する傾向が見えているのである。その理由は生前に統率者として人々を殺した将軍だった人物だからこそ悪しき鬼を統率し、またそれを殺せる力もあると連想しやすいからであろう。つまり、将軍だったという身分によって敗軍死将は一般の鬼と区別され、魔王の部下ではなくそれと同じく統率能力をもつと見なされて神格の習合がなされたのである。蕭何や蔣公琰のような非業の最期ではなかった人物も敗軍死将として疫鬼を統率する存在とされた理由はここにあると思われる。

一方、『女青鬼律』には『洞淵神咒経』のような魔王の概念は見えないが、鬼主が一般の鬼を率いたと記されている。しかし、前述したように、その鬼主の名前や特徴から見て、それは五行思想や鬼神を気によって解釈する説の枠で捉えられていると考えられる。いわば、そういった鬼は五行思想のもと

⁵⁰ 同上、26 頁。

⁵¹ 同上、21 頁。

にグループとして分類されているといえよう。これに対して、『洞淵神咒経』の敗軍死将は管理・統率という上下関係において捉えられている。その結果、より単純な構造において將軍死将の個性が鮮明になってきたと推定できよう。『洞淵神咒経』に見える將軍死将が明白な名前や生涯を持つのはそのためである。ただし、疫病の鬼神を五行や気にもとづいて捉える思想は失われたわけではなく、後世の瘟疫神の性格から見て、むしろそのような思想が中国史上に広がっていったと見られる。ただ、少なくとも『洞淵神咒経』において敗軍死将は従来とは違った姿で捉えられていることを指摘しておきたい。

では、なぜこのような展開がなされたのであろうか。前述したとおり、敗軍死将の崇拜はもっぱら淫祠とされ、儒教と道教双方から批判されていた。しかし、儒教のように公権力に訴えることができなかつた道教側は民間の信者を引き寄せるためにそれを自分の思想体系において説明する必要があった。すなわち魔王など護法神によって退治・管理される存在とされた。しかし、統率者という性格をもつ敗軍死将は魔王の神格と習合することになる。そもそも『洞淵神咒経』における魔王は仏教系の鬼神であり、巻一には「魔子力士」・「九天大魔」・「三天大魔」などのように仏教の色彩が濃いので、安易に従来の五行思想に嵌められなかつたと考えられる。魔王と習合した敗軍死将が五行思想に配当されなかつたのはそのためであろう。その結果、敗軍死将は個性を失わず、善に転化する可能性を得て善悪の両面性も持つ神のような存在になった。

小 結

本章では漢末六朝時代の厲鬼信仰について検討し、その二つの展開ルートを究明した。

この時期において非業の死を遂げた者が広く崇拜されるようになった理由は死者に対する恐怖のほか、憐憫の情や顕彰および政治利用もあげられる。

しかし、どのような理由にしても、非業の死を遂げたことは不名誉と見なされ、その祭祀は淫祠とされていた。したがって、そうした神を信仰する以上は祭祀対象の悪しき側面は薄められなければならない。つまり神格の正当化が必要となる。特に敗軍死将への崇拝において、たとえ巫が人々の恐怖心を利用して信仰を唱えた場合でも、更なる展開の段階あつては悪しき霊の側面は必ず薄められていくのである。そうした変化は蔣子文の信仰において特に顕著である。

これに対して、道教において敗軍死将は別の位置づけがなされる。当初、敗軍死将は魔王など護法神によって退治される存在とされていたが、統率能力という共通点を持つことによって魔王の神格と習合した。その結果、敗軍死将は従来の疫病鬼神と違い、五行思想に配当されず、鮮明な個性を保ったまま、善悪両面性を持つ疫鬼を管理・退治する強力な神へと変貌したのである。

第五章 御霊会の由来再考

史料に初めて見える御霊会は貞観五年（863）に神泉苑で行われた。そこで、五人の怨霊は疫病の原因とされ、それらの祟りを鎮めるために祭祀が行われた。こうした祟りをなす怨霊を祭祀することが御霊信仰と称される。しかし、明白に怨霊を疫病の原因と見なす官製の御霊会は一回しか行われなかった。貞観五年以降から十一世紀まで民間で行われた御霊会には、怨霊ではなく疫神が祀られた。また、現在でも行われている京都祇園の御霊会も牛頭天王を祭神としている。一方、十世紀頃から活躍する菅原道真の怨霊は落雷や火の神として知られ、疫病との関係はあまり強調されていない。その後に登場する多数の怨霊もさまざまな災厄の原因とされ、特に疫病と密接に関わるとはいえない。

つまり、貞観五年を起点とした御霊信仰の祭祀対象はこのような展開が見える。すなわち、怨霊から疫神、そして怨霊や疫神の併存ということである。そこで、怨霊から疫神までの展開において、祭祀対象の変化原因を解明するために従来の研究は信仰史・都市史・政治史などさまざまな視点で考察を行ってきた。だが、残念なことに、貞観五年御霊会はなぜ一回しか行われなかったかについて、未だに明白な結論になっていない。そうした原因を解明するため、本章では関連史料をもう一つ度検討し、御霊会の祭神を詳しく分析してみたい。

1 初回御霊会とその祭祀対象

初回御霊会の様子は『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。於神泉苑修御靈會。勅遣左近衛中將從四位下藤原朝臣基經。右近衛權中將從四位下兼行內藏頭藤原朝臣常行等。監會事。王公卿士趣集共觀。靈座六前設施几筵。盛陳花果。恭敬薰修。延律師慧達為講師。演說金光明經一部。般若心經六卷。命雅樂寮伶人作樂。以帝近侍兒童及良家稚子為舞人。大唐高麗更出而舞。雜伎散樂競盡其能。此日宣旨。開苑四門。聽都邑人出入縱觀。所謂御靈者。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。近代以來。疫病繁發。死亡甚衆。天下以為。此災。御靈之所生也。始自京畿。爰及外國。每至夏天秋節。修御靈會。往々不斷。或禮仏說經。或歌且舞。令童貫之子壯馳射。膂力之士袒裼相撲。騎射呈藝。走馬爭勝。倡優戲。通相誇競。聚而觀者莫不填咽。遐邇因循。漸成風俗。今茲春初咳逆成疫。百姓多斃。朝廷為祈。至是乃修此會。以賽宿禱也¹。

これによれば、御靈とは崇道天皇、伊予親王、藤原夫人、觀察使橘逸勢²、文室宮田麻呂五人の靈である。この年の五月二十日、神泉苑で御靈会が行われた。それは、民間の噂にもとづくものであったという。五人の怨靈を祭ってその恨みを慰め、彼らが起こした疫病を緩和するために、現場では誦経したり、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ようである。

この御靈会で祭られた五人は六国史によって、以下のような経由により怨靈として認識されるようになった。

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

¹ 『国史大系 第4巻 日本三代實録』（経済雑誌社、1904年）130-131頁。

² 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。

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」³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人である。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

³ 『国史大系 第5巻 日本紀略』（経済雑誌社、1901年）369頁。

がある程度意識されたという。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。

このような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ことがすでに通説化になっている。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。そこで、都にいる関係者に復讐するために怨霊が都の外（亡くなった場所）から侵入してくる意思を持つとされる点は外部から伝播してくる疫病と結びついた結果、怨霊と疫神が習合して新たな信仰、いわゆる御霊信仰が生まれたとされている⁴。

しかし、史料が欠けている文室宮田麻呂以外の四人には、六国史において慰撫、追称と任命を受けた記録が多く見えるものの、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見えない⁵。また、重要なのは貞観五年御霊会のように疫病の流行をおさめるために怨霊を祭る祭祀が一回しか行われなかった。こうしてみれば、怨霊と疫病の関係は明白とは言えず、のちの民間の御霊会で祀られた疫神は果たして怨霊と習合した神なのかについても検討する余地がある。

2 初回以降の御霊会とその祭祀対象

貞観五年の初回御霊会以降、その祭祀対象には大きな変化が見えるのであ

⁴ 井上満郎「御霊信仰」（上田正昭編『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 特集＝古代に見る御霊と神仏習合』63（3）、至文堂、1998年）59-78頁を参照。

⁵ 従来の研究は五人それぞれの慰撫、追称など記録の時間と災害の発生時間を比べて、怨霊と災害の関係を推定している。

る。ここではその祭祀対象によって、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とする御霊会と、祭祀対象がはっきりしていない御霊会という二つである。

2.1 疫神を祭る御霊会

この種の御霊会は、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、以下のようなになる。まず、『日本紀略』正暦五年（994）六月廿七日には、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。⁶

これによれば、こうした祭祀は政府の行為ではなく、民間のものであるという。

次に、紫野御霊会については、『日本紀略』長保三年（1001）五月九日に「於紫野祭疫神。号御霊会。依天下疾疫也」⁷とあり、寛弘二年（1005）五月九日に「紫野御霊会也……今日向晴。神明之驗也」⁸ともある。また、寛弘三年（1006）五月九日に「於紫野有祭疫神事、伴祭、長保年中所始行也、世号之今宮祭」とあり、寛弘五年（1008）五月九日に「紫野御霊会。諸司諸衛調神供。東遊。走馬十行等参向云々」⁹とも記されている。

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」¹⁰とある。また、『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

⁶ 注3前掲、『国史大系 第5巻 日本紀略』、1020-1021頁。

⁷ 同上、1065頁。

⁸ 同上、1061頁。

⁹ 同上、1073頁。

¹⁰ 『国史大系 第14巻 百鍊抄』（経済雑誌社、1904年）20頁。

ト疫神社。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」¹¹によれば、西京の住民が托宣や夢によって神の指示を受け、疫神を祭ったことが、花園御霊会の由来である。

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」のみのである。

ところが、『小右記』に見える花園御霊会の記録の翌日（二十六日）に、このようなことが記されている。それは「将曹正方云、昨花園今宮御霊会始行、依彼宮牒、作物所造神宝、〔左〕右近衛□□□□〔遊〕左右衛門・左右兵衛有奉仕事等、左右馬寮十列、両京人、従昨通夜、今日終日、奉御幣神神馬、無避路、垣内積紙無有空処、宛如紫野神社者、深依惜命、不尋真偽歟、若有靈驗最可帰依」¹²とある。そこで、作者の藤原実資は二十五日に行われた御霊会が「宛如紫野神社者」と述べた。つまり、花園今宮御霊会は紫野の御霊会と類似すると考えているようである。しかし、その祭神の真偽について「不尋真偽歟、若有靈驗最可帰依」のように疑っているところから見れば、実資はこの二つの御霊会の祭神について詳しくないようである。

興味深いのは藤原実資（957-1046）の孫である藤原資房（1007-1057）は『春記』にこのような記録を残している。永承七年（1052）五月廿八日に、

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。已無所拋。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、件人又見西京並寺傍有光耀、其体如鈎、其光下居此所云々、此事普告郷里云々、東西京人々相拳、仍向其作（所カ）立社屋、又諸（衛脱カ）府人等□致祭礼、隣里郷党雲集響（響）応云々、

¹¹ 藤原実資著、東京大学史料編纂所編集『小右記 四』（岩波書店、1959年）43頁。

¹² 同上、44頁。

此夢不知誰人、為後記之、世号今宮云々¹³

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。その祭祀は紫野や花園の記録にも見える「今宮」という。これによれば、この記録は『百鍊抄』や『小右記』にも言及された西京の住人の夢であると考えられる。そうであれば、『春記』に記された「唐神」は紫野今宮御霊会や花園今宮御霊会で祭祀された疫神であると推定できよう。そのゆえ、十、十一世紀の御霊会で祭られた疫神は外来の神であるかもしれない。実資は花園御霊会と紫野御霊会の祭神を知っていないのもそれを祭る御霊会が貞観五年御霊会と違う祭祀であるからであろう。

2.2 御霊会の継続関係

一方、十、十一世紀において「疫神」や「御霊会」などが明記せず、ただ「御霊」や「止疾疫」のような内容が記されている一部の祭祀も御霊会と御霊信仰の範囲で論じられる。その一例を見ると、『本朝世紀』天慶元年（938）九月二日には、「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」¹⁴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もされている。しかし、それは「御霊」と称しても、疫病や怨霊などについての説明が一切ないため、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¹⁵。転経は奈良時代から疫病対策の一環として行われてきたが、これ以上の史料がないため、そ

¹³ 藤原資房『春記』（臨川書店、1974年）233頁。

¹⁴ 『国史大系 第8巻 本朝世紀』（経済雑誌社、1898年）15頁。

¹⁵ 『国史大系 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。

これらの寺堂と怨霊の関係は把握できない。

なお、祇園天神堂の場合はこの記録が祇園御霊会の起源であるとも言われているが、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¹⁶とある。この記録は祇園御霊会の始まりとも見られるが、怨霊に関する説明はないのである。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のままである。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¹⁷。したがって、平安時代当時の祇園で行われていた祭祀は、怨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。

ちなみに、「御霊」という言葉は主に二つの読み方があるとされている。一つは、尊称として「霊」に「御」をつけて「みたま」とし、もう一つは「ごりょう」というのである。御霊信仰の場合は通常後者で読まれる。しかし、二つの読み方とも超自然力の持ち主とする意味があるため、史料から見ればその見分けが難しい。よって、「御霊」といっても必ずしも貞観五年の御霊会と関わるとは限らず、一般的鬼神のことを指す可能性も考えられる。

このように、初回以降の御霊会には、祭祀対象が明白か否か、人の怨霊に関する説明が一切見えないのである。さらに、疫神を祭る御霊会は外来信仰と関わる可能性が高い。したがって、これらの御霊会と具体的な怨霊を祭った初回御霊会の継続関係がとても見出しにくいのである。つまり、祭祀対象に大きな変化があったというより、むしろ祭祀対象が違う二つの形態の御霊会が共存したというほうが妥当かもしれない。

¹⁶ 注3前掲、『国史大系 第5巻 日本紀略』、949頁。

¹⁷ 祇園祭りの起源については、門屋温「御霊会と神仏習合」（『国文学解釈と鑑賞 特集：古代に見る御霊と神仏習合』63（3）、至文堂、1998年）142-143頁を参照。

3 御霊会における怨霊と厲

3.1 怨霊の意識

ところが、御霊信仰の先行研究のうち、都市史からの考察には次のような意見がある。それは、平安時代の御霊信仰は支配階層と民間の両方で並行して展開していたという見方である。具体的には、支配階層は民間に存在している怨霊が疫病をもたらすという認識を利用して権力争いの敗北者を祭ったのであり、それが貞観五年御霊会の由来であるという。ただし、権力争いの敗北者を御霊神とするのは支配階層だけであって、民間ではこれらの敗北者に親しみを持たなかったため、御霊神を非人格的存在として捉えた。それは初回以降の御霊会において怨霊ではなく、疫神が祀られた理由であるという¹⁸。

これについて、史料の制限のため、この時代の民間の御霊会や御霊信仰についての詳細は十分明らかではないが、仮に怨霊が疫病をもたらすという認識が民間にあったとしても、それは権力争いの敗北者の怨霊にほかならないと考えられる。なぜなら、疫病は一般の病気と違い、同時に多くの人を巻き込む特徴がある。そのため、疫病の原因とされる対象は人々に共通認識を得なければならない。つまり、疫病をもたらす怨霊は多くの人に知られているはずである。それは当時の権力争いの敗北者以外にないと考えられる。つまり、民間の御霊会で怨霊の姿が見えないのは怨霊が疫病をもたらすという認識が民間になかったのであろう。こう見てくると、怨霊を疫病の原因とされるのは支配階層だけであったと推定できよう。

そして、支配階層の怨霊意識については、当時多くの権力争いにより政敵の復讐が広く怖がられていたことがすでに通説となっている。貞観五年前後にも権力争いの敗北者に対するさまざまな祭祀が行われていた。要するに、怨霊が災厄をもたらすためにそれを鎮めるという考えは支配階層にあったこ

¹⁸ 井上満郎「御霊信仰の成立と展開—平安京都市神への視覚—」(柴田實編『御霊信仰』、雄山閣、1984年) 101-128頁、高取正男「御霊会の成立と初期平安の住民」(『国史論集：創立五十年記念』、京都大学読史会、1959年) 459-474頁を参照。

とは疑いがないはずである。しかし、六国史において明白に災厄の発生が怨霊の仕業であると記される内容はほとんど見あたらない。その理由について、従来の研究は怨霊の存在を認めるのは為政者自らの過ちを認めることになるからだという。だが、そうであれば、怨霊と災厄の関係が明示される貞観五年御霊会の記録はかなり特殊なケースに見えるのである。では、次に貞観五年御霊会の開催理由について外来思想の影響を考慮しつつ、解明してみたい。

3.2 「厲」の意味と『左伝』

まず、貞観五年御霊会の記録には怨霊と災厄の関係を「冤魂成厲」と述べている。これは『左伝』昭公七年（前535）の「伯有為厲」の件¹⁹にならうものとされている。それは殺された伯有の靈魂を子産が厲として祭った話である。具体的には、鄭国の大夫である伯有は貴族の駟帯と争って殺された。すると、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。そこで、子産が伯有の子を大夫にすると、伯有の祟りは止んだという。子産はこの件について「鬼有所歸、乃不為厲、吾為之歸也」と説明している。この厲に関する説明は現存する文献上に見える厲に関する最古の記録として広く知られている。ここで注意したいのは、この話において厲は怨霊の意味であって、伯有の復讐には特に疫病と関わっていないという点である。

次に、時代をやや下げて見れば、十二世紀の『朝野群載』の「天下疾疫間事勘文」にはこの『左伝』の話が引かれている。「春秋曰、神有所歸、乃不為厲」²⁰というのである。この文の次には船岡御霊会や紫野御霊会についてこのように説明されている。

¹⁹ (周)左丘明伝、(晋)杜預注、(唐)孔穎達正義『春秋左伝正義』(北京大学出版社、2000年)1436-1437頁。

²⁰ 『国史大系 第29巻上 朝野群載』(吉川弘文館、1964年)485頁。

正暦五年六月廿七日、被安置疫神於船岡上。長保三年五月九日、被安置疫神於紫野、京師衆庶行御靈会。件年々天下不静、仍有此儀。安置之條、已叶本文、鬼神好幽闇、神有所歸者、不為厲之故也。風聞、紫野今宮、久歴年序、漸及破損、加之下民之愚、誤伐樹木歟。早加修復、必有感應矣。²¹

ここで、神は神社に安定すれば、疫病を起こさないとされている。つまり、「神有所歸」は神が神社にいるという意味で捉えられ、「厲」は疫病とされている。しかし、『左伝』の「伯有為厲」のケースでは、厲²²は疫病の意味ではないのである。子産がいった「鬼有所歸、乃不為厲」について、通常の解説はそれが死者の霊が帰するところがあれば祟りを起こさないというのである。すなわち、子産が伯有の子を大夫とするとは伯有一家の宗廟を作ることであり²³、こうすれば厲鬼の帰する宗廟ができ、祭祀されることで祟りが止んだわけである。

もっとも中国における厲の観念は祖先信仰と密接に関係している。鬼の「帰」は単に祭祀の場があるというだけではなく、祖先の体系に所属する意味もある。「為厲」も祟りをなすという意味だけではなく、祭祀されていない鬼が厲という種類の鬼になって祟るということである。だが、古代日本では祖先の観念や祭祀が発達しなかったため、それを単に、祭祀しないと鬼神が疫癘を引き起こすというように理解していたようである。「春秋曰、神有所歸、乃不為厲」とあるように、「鬼」が「神」に書き換えられたのもそのためであろう。

このように、古代日本においては『左伝』の「伯有為厲」の話が知られていたものの、文化の差によりその理解が本来の意味と違っていることがわかる。

²¹ 同上、485頁。

²² 「厲」は史料においてよく「癘」と通用することが多い。詳しいことは本稿の第三章を参照。

²³ 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)二十一葉。

このような理解の差は貞観五年御霊会が行われた直接な原因かもしれない。具体的には、御霊会の記録において「冤魂」は冤罪で亡くなった崇道天皇な五人の怨霊とされ、「厲」は疫病そのものを指すのである。「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」というのがそれである。このうち、冤魂は『左伝』の伯有と同じく怨霊とされる一方、厲は『左伝』の意味と違って『朝野郡載』にあるように疫病として捉えられている。つまり、貞観五年御霊会では『左伝』のように権力争いの敗北者の怨霊を祭るものの、「為厲」については自らの理解によって疫癘を引き起こすというように捉えているのである。その結果、怨霊が疫病を引き起こすという記述がなされるようになったのであろう。

しかし、前述したとおり、支配階層にとって明白に怨霊のことを語るのは自らの過ちを認めることになってしまうので、怨霊と災厄の関係はめったに言及されない。したがって、貞観五年御霊会の開催は政治上に理由がないはずである。そもそも民間では独自の御霊会が展開してきたし、怨霊についてもほかの対処が行われていた。その上、同じ性格の祭祀は二度は開催されないところから見れば、貞観五年御霊会は試み的な事例だったのであろう。その契機はまさに『左伝』の「伯有為厲」の話にあったと思われる。史料の制限のため、『左伝』と貞観五年御霊会の関係を直接に示す史料はないが、中国の重要な文献として『左伝』は当時の支配階層に知られていた。そこで、支配階層は子産が怨霊の伯有を祭ったことからヒントを得て、御霊会を開催したのではなかろうか。その背景としては怨霊の意識があり、形態としては疫病と関わる民間御霊会の転用があったと考えられる。

小 結

本章は貞観五年を起点とする御霊信仰の由来について考察を行った。まず、初回御霊会で祭祀された怨霊に関する史料を整理し、それらの怨霊は実は疫病との関係が明白ではないことを指摘した。

そして、初回以降の民間御霊会を二種類に分けて分析した。それは、疫神がはっきり祭祀対象とされる御霊会と、祭祀対象がはっきりしていない御霊会の二つである。分析した結果、祭祀対象が明白か否か、人の怨霊に関する説明が一切見えないことが知られた。

このうち、疫神が祭祀対象とされる御霊会について、『春記』や『小右記』の関連記録においてその祭神の由来を解明した。そこで、そのような御霊会は外来信仰と関わる可能性が高いことを指摘した。よって、疫神を祭る民間の御霊会と怨霊を祭る官製の初回御霊会は別々の起源を持つと考えられる。

一方、官製の初回御霊会について、記述に見える「厲」の意味をめぐって『左伝』や『朝野群載』の関連記録を用いて検討した。その結果、古代日本では祖先観念や祭祀が発達しなかったため、『左伝』にある怨霊崇りの思想は「祭祀されない鬼神が疫病を引き起こす」というように理解されていたことを指摘した。このような取り違えを踏まえて怨霊を祭るのは貞観五年御霊会の開催理由であると考えられる。しかし、そうした祭祀は日本の政治に合わないため、同じ性格の御霊会は結局二度と開催されなかった。

こうして、貞観五年御霊会の由来やそれが一回しか行われなかった理由が知られ、御霊信仰における中国側の影響も明白になったといえる。

第六章 崇りのメカニズムと災異

崇りの研究について、柳田国男・折口信夫をはじめ、多くの先学は祖先信仰・御霊信仰・流行神信仰などの信仰に関わる現象として研究を進めてきた。特に民俗学的考察や日本人の信仰心をめぐる研究が多い。これに対して、歴史的考察は記紀神話や六国史に見える神崇りに関する記述を中心として展開してきた。そのうち、大江篤氏は神話時代の崇りを次のように定義した。すなわち、崇りは神が祭祀を要求する意思表示であるという。しかし、律令時代になると崇りは神の引き起こす禍そのものを指すようになったと指摘した¹。一方、律令時代の崇りについて、米井輝圭氏はその構造を「崇りシステム」という図式でまとめた。「災異の出現→トまたは占→崇る存在とそれが崇りとなる原因となった事実の特定→適切な対処→（災異の消滅）」がそれである。ただし、このシステムは崇りの原因が怨霊の場合、または災異が病気の場合においては、有効ではない。なぜなら、怨霊は生きた身体に戻れなく、病気は持続性があるため短時間に繰り返すことがあるからである。そのため、御霊信仰は崇りの補足として生まれたという²。

このように、崇りの意味は神話時代から律令時代にかけて変わり、また律令時代の崇りは御霊信仰と構造上に違うところがある。したがって、崇りに御霊信仰の起源を求めるといふ従来の説についてはなお検討する余地がある。よって、本章では律令時代の崇りを中心として検討を進め、その構造を解明するとともに、崇りにおける怨霊の位置づけや崇りと御霊信仰の関係を究明したい。

¹ 大江篤『日本古代の神と霊』（臨川書店、2007年）13-43頁。

² 米井輝圭『災害と怪異現象の思想史』（博士論文、国学院大学、2003年）187頁。

1 崇りのメカニズム

まずは神話時代の崇りについて、すでに多くの先学が検討した。大江氏のまとめにより、記紀神話や『風土記』に見えるいくつかの神崇りの記録において崇りは神が祭祀を要求する意思表示とされているようである。具体的には、軍事、疫病、災害、天皇不予などの問題が発生した際、夢・託宣・ト占といった方法を通じて祭祀を要求しているという神の意思を確認するのである³。これは神話時代における崇りを中心とする災異の捉え方とも言える。そのメカニズムは<神の祭祀要求→災異→対処>というようにまとめられると考えられる。そこで、神の行動は完全に勝手なことであって、人間側はその要求の表現としての災異を被動的に受けるだけであった。

そして、律令時代になるとこのような一方通行的メカニズムには新たな展開が見えてきた。それについて、米井氏と大江氏はそれぞれ六国史のうち『日本書紀』を除く五史に見える崇りの事例を整理し、律令時代の崇りの構造や特徴を分析した。だが、両氏の整理にはそれぞれ問題点が残っている。

それは、まず、律令時代における崇りの事例について米井氏は56件、大江氏は48件をあげている⁴。この件数の差について、筆者は両氏のデータを出典で再確認する際、日付が近い複数の事例は実は同一災異現象に関する記録であることが知られた。そのような記録は一つの崇りの事例として捉えるべきであると考えられる。しかし、米井氏と大江氏の統計においてそれらは個々の事例とされることが多い。たとえば、(No. 31) 嘉祥三年(850)三月十四日壬辰に「ト食、申柏原山陵告崇……若御陵内犯穢事在令巡察爲」とある。そこで、崇りの具体的な原因を究明するために山陵を巡回するという命令が出されたようである。そして、二日後の三月十六日甲午に「令巡察御陵内斫樹事在」とあるように、巡回によって崇りの原因は「斫樹」であることが分か

³ 注1前掲、『日本古代の神と霊』、17-23頁を参照。

⁴ 米井氏の統計は注2前掲、『災害と怪異現象の思想史』、220-229頁にある。大江氏の統計は注1前掲、『日本古代の神と霊』、27-28頁にある。

ったという。これから見れば、三月十四日と十六日の記述は明らかに柏原山陵の崇りに対する連続的記録である。だが、両氏の統計にもこの件は二つの事例としてあげられている。

また、米井氏は「崇」という字が見える勅や遺詔なども崇りの事例としてあげている。そういう事例は崇りの思想と無関係とはいえないが、実際に起きたとされる崇りの記録と性格が違うため、ひとまず統計から外すべきである。一方、「崇」ではなく、「出（崇）」や「咎崇」が記される三つの事例は大江氏の統計にあげられていない。だが、その三つの事例には災異現象や崇りの主体および対処も明白であるため、崇りの事例としては十分である。

このように、米井氏と大江氏の統計にはそれぞれ問題点があるため、崇りの事例をもう一度整理、分析する必要がある。ここで、両氏の統計や国学院大学の神社・神祇データベース⁵にもとづいて五史に見える崇りの事例を計 50 件、事象・認識・主体・原因及び対処をもって以下のように整理する。

No	時間	事象	認識	主体	原因	対処
1	宝亀元年 (770) 二月 廿三日丙辰	天皇不予	ト	石	破石	復拾置浄地。不令人馬踐之
2	宝亀三年 (772) 四月 廿九日己卯	震西大寺 西塔	ト	小野社	採近江国滋賀郡 小野社木。構塔 為崇	充当郡戸 二煙

⁵ 「国学院大学 COE プログラム神社・神祇データベース」
(<http://21coe.kokugakuin.ac.jp/db/jinja/index.html>) に公開されている
「崇」という項目のデータである。

3	宝龜三年 (771)八月 六日甲寅	異常風 雨。拔樹 斃屋	卜	伊勢月詠神為 崇		奉馬。徙 度会郡神 宮寺於飯 高郡度瀬 山房
4	宝龜十一年 (780)二月 一日丙申	其崇未止	神 祇 官 言	伊勢大神宮寺	先為有崇遷建他 処。而今近神郡	除飯野郡 之外移造 便地者
5	延曆元年 (782)七月 廿九日庚戌	頃者災異 荐臻。妖 徵並見	龜 筮 占	伊勢大神。及諸 神社	雖国家恒祀依例 奠幣。而天下縞 素。吉凶混雜。	除凶服以 充神祇… …其諸国 积服者。 侍 秣 使 到。秣潔 国内
6	延曆十一年 (792)六月 十日癸巳	皇太子久 病。	卜	崇道天皇為崇		遣諸陵頭 調子王等 於淡路 國、奉謝 其靈
	延曆十一年 (792)六月 十七日庚子				去延曆九年、令 淡路國充某親王 守冢一烟、兼隨 近郡司、專當其 事。而不存敬衛、 致令有崇。	冢化置 隍、勿使 濫穢

7	延曆十七年 (798) 正月 廿四日乙巳	崇咎屢臻		(神)	神宮司等、一任 終身、侮黷不敬	宜天下諸 國 神 宮 司、神主、 神長等、 扠氏中清 慎 者 補 之。六年 相替
8	大 同 元 年 (806) 三月 廿三日丁亥	日 赤 無 光。山共 燒。煙灰 四滿。京 中晝昏。 災異頻來	卜 筮	山陵(桓武天皇 陵)	所定山陵地。近 賀茂神。	即 自 禱 祈。火災 立滅
9	大 同 四 年 (809) 七月 三日丁未	亢旱		山陵(井上内親 王)		遣使於吉 野山陵、 掃 除 陵 内、并讀 經
10	大 同 五 年 (810) 七月 十八日丙辰	聖体不予		高島陵(桓武皇 后藤原朝臣乙 牟漏陵)		遣使鎮祭
11	弘 仁 七 年 (816) 六月 廿二日丙辰	卜之有崇	神 祇 官 卜	(伊勢大神)	伊勢大神宮司有 犯穢并行佛事	科大祓。 解見任
12	弘 仁 七 年	崇見龜兆	神	高島山陵(桓武)	伐樹	嚴加禁斷

	(816)六月廿八日壬戌		祇官言	皇后藤原朝臣乙牟漏)		
13	天長元年(824)四月六日乙酉	有崇故也		伊勢大神宮		奉獻御劍并幣帛
14	天長四年(827)正月十九日辛巳	御体不愈	占	稻荷神社(神)	稻荷神社樹伐罪崇。先朝御願寺塔木用爲、東寺所伐	差使
15	天長八年(831)十二月十日甲戌	爲崇也		相樂山陵(藤原百川相樂墓)		令掃清讀經
16	天長九年(832)五月十九日庚戌	亢旱	卜筮	伊豆國神		
17	承和四年(837)十二月八日丁酉	由是後日成崇	口傳	聖德太子御髮四把	遣使監察。而其使私偷靈髮	造轆轤木壺一合。銅壺釦鏤者一合。備于奉納(事由未詳)。因更搜索。還藏本處云云
18	承和六年	以有崇也		藤原朝臣吉子		更贈從二

	(839) 十月 七日乙卯					位
19	承和七年 (840) 六月 五日己酉	物恠見于 内裏		柏原山陵爲崇		遣使者於 山陵祈禱 焉
20	承和七年 (840) 七月 廿六日己亥	皇朝縁有 物恠	卜	出羽國大物忌 神		奉授神從 四位下
21	承和七年 (840) 九月 廿三日乙未	出火、恠 異	卜	阿波神	後后授賜冠位	因茲我殊 示恠異
22	承和八年 (841) 五月 三日壬申	池涸減。 地震	卜	神功皇后御陵。		差使。奉 出
				山科(天智) 柏 原(桓武) 兩山 陵		遣宣命使
	承和八年 (841) 五月 十二日辛巳	不雨	卜	神功皇后御陵。 香椎廟	奉遣例貢之物闕 怠	遣專使 謝。是夜 曉。雨降
23	承和八年 (841) 十月 廿九日乙未	御病發	卜	柏原御陵	御陵木伐并犯穢	讀經奉 仕。差使。 奉出
24	承和九年 (842) 七月 三日乙未	縁有崇也		筑前國宗像神。 竈門神。肥後國 健磐龍神等諸 社		遣使。奉 幣
25	承和九年	災。頃者	卜	伊勢八幡等大		祈禱

	(842)七月十九日辛亥	炎旱涉旬。秋稼焦枯	筮	神爲崇		
26	承和十年 (843)四月廿一日己卯	去三月十八日有奇異	世人相傳	神功皇后之陵	先年緣神功皇后之崇。所作弓劍之類。誤進於成務天皇陵	奉謝楯列北南二山陵 改奉神功皇后陵
27	承和十一年 (844)八月五日乙酉	物恠	遠司卜筮	先靈		臣等擬信復何疑也。朝議從之
28	承和十一年 (844)十一月四日壬子	污穢之崇 屢出御卜	御卜	鴨上下大神宮	王臣家人及百姓等。取鹿餗於北山。便洗水上。其末流來觸神社	嚴加禁斷
29	承和十二年 (845)五月九日乙卯	虻蟲殊多。好咬牛馬。牛斃盡、病死相尋	百姓求之龜筮	(神)	(佛神不分)	就于佛神隨分祓攘。曾無止息
		移染之氣于今	卜	樺井社及道路鬼更爲崇		遣使祈謝之。兼賜治牛疫方并祭料物
30	承和十四年	有崇		松尾大神	槻樹作大鼓	奉幣及鼓

	(847) 六月 廿一日甲寅					於松尾大神以祈謝
31	嘉祥三年 (850) 三月 十四日壬辰	物恠	卜 食	柏原山陵		差使奉出。巡察
	嘉祥三年 (850) 三月 十六日甲午		御 占		御陵內斫樹	差使申謝 奉出
32	天安二年 (858) 三月 十二日癸酉	恠異	卜	深草山陵(仁明天皇)	汚穢事觸行不止	差使奉出
33	貞觀三年 (861) 二月 廿九日癸酉	岑成卒於 官	或 人 諫 云	神社	伐神社之木。充 結構之用	
34	貞觀四年 (862) 十一 月廿日甲申	鼠嚙內印 盤褥	神 祇 官 卜	(神)	觸穢之人供神事	大祓於建 禮門成。 以攘妖祥 焉
35	貞觀五年 (863) 七月 二日壬辰	流星	神 祇 官 卜	天照大神		奉禱伊勢 大神 故禱以防 不祥也
36	貞觀六年 (864) 七月 廿七日辛亥	神明由其 發崇。國 家以此招 災		神明	不慎制旨。令神 社破損。祭禮疎 慢	早加修飭 勿致重怠

37	貞觀八年 (866)正月 廿日丁酉	物恠 旱疫	常 陸 國 鹿 嶋 神 宮 司 言	大神之苗裔神	奉幣彼諸神社。 仁而還。絕而不 奉。 宮司等於外河 邊。弃幣物而歸。 自後神崇不止	奉幣諸 社。以解 神怒 (樹)令 加殖兼齋 守。太政 官處分
38	貞觀八年 (866)二月 十三日己未	致崇咎實 由此	神 祇 官 奏 言	大和國三歲神	舊无神主。而新 置之	仍更停 (神主)
39	貞觀八年 (866)六月 廿九日壬寅 晦	炎旱	神 祇 官 卜	楯列山陵(神功 皇后)	山陵守等多伐樹 木	差使謝 申。賜罪
40	貞觀八年 (866)七月 六日戊申	應天門 火。其後 頻有物 恠。	卜	伊勢太神宮		遣使 今亦火兵 警御病事 等可有
41	貞觀十五年 (873)五月 五日戊辰	雨雹之恠	神 祇 官 陰 陽	賀茂松尾等神		遣使社頭 奉幣并走 馬。以謝 神怒。差 使奉出

			寮 言			
	貞觀十五年 (873)五月 九日壬申			皇大神	高岑寺佛奉移 不申賜大神	始自今月 廿日。一 萬卷金剛 般若經令 奉讀
42	貞觀十六年 (874)七月 丁亥朔	地震。有 火自燒。 煙薰滿 天。沙如 雨。震動 之聲聞百 餘里	著 龜	開聞神	神願封戸 及汚穢神社	勅奉封二 十戸
43	貞觀十六年 (874)八月 丙子廿日	天皇聖體 乖豫	卜 陰 陽 寮 占	賀茂御祖別雷 兩社	淳和院失火之 穢。穢氣見。祭 使停止	遣使。奉 幣祈禱
44	貞觀十六年 (874)十二 月己巳十五 日	皇太后宮 犬死。今 日内裏犬 産	神 祇 官 卜	園韓神	今年春秋不祠。 仍成崇	修鎮魂祭
45	貞觀十七年 (875)六月 十五日丙寅	不雨之崇	神 祇 官 言	深草山陵(仁明 天皇)	伐山陵樹	遣使。謝 過祈恩

46	元慶元年 (877)七月 三日壬寅	炎旱		神功皇后楯列 山陵		遣使巡檢
				解鹿喫肉。百姓 伐取南北二陵樹 木三百卅二株		守倉人及 諸陵官人 科罪
	元慶元年 (877)七月 十日己酉					遣使於楯列山陵 申謝伐木 解鹿之崇
47	元慶二年 (878)二月 廿七日癸巳	崇怪	陰 陽 寮 占	(神)	爲穢神社	彼國須慎 疫癘風水 之災 洒掃神 宮、轉讀 佛經
48	元慶六年 (882)十月 廿五日甲子		寺 家 言	(神)	佛神異道	結作春日 神社馬場 埒、并加 掃除 忌崇忌避
49	仁和元年 (885)十一 月廿一日辛 丑	雨石鏃	陰 陽 寮 言			當有凶狄 陰謀兵亂 之事
			神 祇 官 言	彼國飽海郡大 物忌神・月山 神、田川郡由豆 佐乃壳神	崇在不敬	令國宰恭 祀諸神、 兼慎警固

50	仁和二年 (886)八月 四日庚戌	雷鳴地震。雷電 風雨。砂石粉土、 遍滿。稼苗草木、 皆悉凋枯、馬牛 食黏粉草斃甚多	陰陽寮占	鬼氣御靈、忿怒 成崇		彼國可慎疫癘之患。又國東南、將有兵賊之乱。由是、預令戒嚴
----	-------------------------	---	------	---------------	--	------------------------------

表1 五史に見える祟り事例

あらかじめ指摘しておきたいのは、災害や怪異現象を解釈する根本的な目的は人間が災異をコントロールしようとすることである。したがって、関連思想を考察する際、人の関与が最も注目すべき要素であると考えられる。前述したとおり、〈神の祭祀要求→災異→対処〉という神話時代の祟りのメカニズムにおいて人は神の行動にほとんど関与がなかった。これに対して、律令時代の祟りの事例には神の祟りが人の過失によるとされることが見えてきた。つまり、災異発生の第一因が人為的なことに求めるようになったのである。これは律令時代に見える祟りの新たな展開である。それを分析するため、上記の統計を踏まえて人の関与が示される祟りの原因を中心として検討を進めたい。

なお、検討する際に注意したいのは祟りの原因の分類である。米井氏は祟りの原因について主に二種類に分けられると指摘した。一つは領域的侵犯、いわゆる神域（陵墓域）内での伐樹・犯穢・肉食・神仏混合などといい、もう一つは祭祀・待遇に不足、いわゆる位階などの要求、祭祀・奉幣の欠怠、

担当者の過怠などというのである⁶。しかし、このような分類には不明瞭なところがある。

たとえば、(No. 9) 大同四年(809)七月三日丁未の条に「遣使於吉野山陵、掃除陵内、并讀經。以亢旱累旬、山陵爲祟」とある。そこで、「掃除」が見えるために米井氏はこの事例を領域的侵犯(山陵の不潔)の種類にした。しかし、(No. 15) 天長八年(831)十二月十日甲戌に「相樂山陵、令掃清讀經。爲祟也」とあるように、「掃清」という記述が見えるのに、米井氏はこの事例を二種類のいずれにも入れず、原因不明の事例にした。

また、祭祀・待遇に不足の種類に入った事例7と36について、その文脈から祭祀の欠怠のせいで神が祟るという認識が読み取れるものの、記録自身は具体的に起きたとされる祟りに関するものではないのである。具体的には、事例7に「勅。掃社敬神、銷禍致福。今聞。神宮司等、一任終身、侮黷不敬。崇咎屢臻。宜天下諸國神宮司、神主、神長等、択氏中清慎者補之。六年相替」とある。そこで、具体的な災異現象やそれに対する占い及び特定な祟りの主体についても言及がなく、ただ神宮司などの任命に関する規定が記されている。また、事例36にも前の年に公開した神祇祭祀の政令を督促する内容だけが記され、具体的な祟りの事象や主体も見えない。「勅曰。去年七月廿五日。頒下五畿并伊賀。伊勢。志摩。遠江。相摸。上総等國云。鎮護國家。消伏災害。尤是敬神祇。欽祭禮之所致也。是以格制頻下。警告慤懃。今聞。諸國牧宰不慎制旨。專任神主禰宜祝等。令神社破損。祭禮疎慢。神明由其發祟。國家以此招災。今欲令諸社一時新加華飭。而經月踰年。未有修造。宜早加修飭勿致重怠」がそれである。よって、事例7と36はほかの祟りの事例のような具体的災異解釈のプロセスが見えないため、分析する際にひとまず除外したほうが妥当であろう。

では、ここで、米井氏の分類を参考とし、祟りの原因を中心として事例を整理、分析してみれば、まずは祟りの原因が明白に見える事例とそうでもな

⁶ 注2前掲、『災害と怪異現象の思想史』、227-228頁。

い事例を主体と事象の種類によってまとめる。

計 48 件		原因明記 33 件 (No. 1. 2. 4. 5. 6. 8. 11. 12. 14. 17. 21. 22. 23. 26. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 37. 38. 39. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49)				原因不明 15 件 (No. 3. 9. 10. 13. 15. 16. 18. 19. 20. 24. 25. 27. 35. 40. 50)			
		事象			計	事象			計
		天 皇 不 予	災 害 ・ 物 恠	ほ か		天 皇 不 予	災 害 ・ 物 恠	ほ か	
主 体	神 (神 社)	2	8	9	19	0	6	2	8
	山陵	2	8	1	11	1	2	1	4
	人霊	0	0	0	0	0	1	1	2
	ほか	1	1	1	3	0	1	0	1

表 2 原因明記と不明の祟りの事例

これによれば、計 48 件の事例には 33 件が原因明記、15 件が原因不明である。事象としての災異は火災・洪水・落雷などの自然災害、物恠および天皇や皇太子の病気などがあげられている。祟りの主体は主に神（神社）と山陵である。

そして原因明記の 33 件のうち、祟りの原因を伐樹・犯穢・位置の問題・祭祀や奉物の欠怠・神仏混在によってさらに整理すれば以下のようなになる。

原因	主体		
	神（神社）	山陵	ほか
伐樹	No. 2. 14. 30. 33	No. 12. 31. 39. 45. 23 (*) . 46 (*)	
犯穢	No. 28. 42. 47. 11 (*)	No. 32. 23 (*) . 46 (*)	
位置の問題	No. 4	No. 8	
祭祀や奉物の欠怠	No. 5. 21. 34. 37. 38. 4 3. 44. 49	No. 6. 22. 26	
神仏混在	No. 41. 48. 11 (*)		No. 29
ほか			No. 1. 17

(*) の事例には複数の原因が見える。

表3 原因別の崇りの事例

そこで、神仏混在という原因を除けば、神（神社）と山陵のいずれが主体とされる事例にも原因の種類が共通している。これらの原因を見てみれば、いずれも人の関与が高く見えるのである。たとえば、(No. 39) 貞観八年（866）六月廿九日壬寅晦に、

楯列山陵守等多伐樹木。〈神功〉神祇官卜云。炎旱之。實因伐木。

とある。そこで、山陵の崇りは山陵の守り人などが樹木を多く切ったからであるという。

また、(No. 28) 承和十一年（844）十一月四日壬子に、

所謂鴨川。經二神社指南流出。而王臣家人及百姓等。取鹿鯨於北山。便洗水上。其末流來觸神社。因茲。汚穢之崇屢出御卜。雖加禁制。曾無順慎者。

とあるように、人々は川で鹿を洗った汚水が神社を汚した。そのことが原因で神が祟るという。

さらに、(No. 34) 貞観四年 (862) 十一月廿日甲申に、

鼠嚙内印盤褥。至是。神祇官卜云。觸穢之人供神事。仍成祟。由是大祓於建禮門成。以攘妖祥焉。

とあるように、穢に触れた人は神事を行ったことが祟りの原因とされている。

このように、災異は人の過失によって怒った神が引き起こすものとされている。そのメカニズムは<人間の過失→災異→対処>というようにまとめられると考えられる。

そこで、祟りの対処にはひたすら祭祀・奉物だけではなく、具体的な人の過失をなくすことも見えるようになった。たとえば、(No. 12. 28) 伐樹や犯穢に対して「嚴加禁斷」の命令が出され、(No. 37) 祭祀を担当する人の過失に対してその人の人事異動が見えるのである。しかし、統計によって、そういった事例は祭祀・奉物だけが行われた事例より少ない。また、原因が明記されていない事例には神が祟ってから祭るという神話時代の考えがまだ見える。たとえば、(No. 13) 天長元年 (824) 四月六日乙酉に「……奉獻御劍并幣帛于伊勢大神宮。有崇故也」とあり、(No. 15) 天長八年 (831) 十二月十日甲戌に「相樂山陵、令掃清讀經。爲崇也」ともある。そういった事例には災異の事象や認識手段さえ明記されていない。つまり、律令時代において<神の祭祀要求→災異→対処>と<人間の過失→災異→対処>という二つの祟りのパターンが共存するのである。

2 祟りと災異思想

ところが、祟りの事例 22・40・47・49・50 にはほかの事例に見えない

予兆に関する内容が記されている。たとえば、(No. 47) 元慶二年 (878) 二月廿七日に、

先是、越前國言。氣比大神宮祝部等申曰。神宮忽見火災、驚走入宮、實無失火。陰陽寮占云。爲穢神社。因現崇怪。彼國須慎疫癘風水之災。是日。下知國宰、洒掃神宮、轉讀佛經。

とあるように、穢により神が崇って火災の幻像が現れた。そしてこういうことはこれからの災害の予兆ともされている。また、(No. 22) 承和八年 (841) 五月三日壬申に、

詔曰。天皇 (我) 詔旨 (爾) 坐。掛畏 (支) 神功皇后 (乃) 御陵 (爾) 申賜 (へ止) 申 (久)。頃者在肥後國阿蘇郡神靈池無故涸減卅丈。又伊豆國 (爾) 有地震之變。乍驚問求 (禮波)。旱疫之災及兵事可有 (止) 卜申。

とある。そこで、池の異変や地震は神功皇后の崇りとされ、そこから旱疫や兵事が起きる可能性も見出せるのである。

このように、こういった事例には神の崇りがすでに起きた災異の原因とされるだけでなく、もっと深刻な未来の災異の原因ともされているのである。このような災異の捉え方は従来の崇りと違い、中国の災異思想から影響を受けたと考えられる。たとえば、上記のケースに見える「肥後國阿蘇郡神靈池」について、『日本後紀』延暦十五年 (796) 七月廿二日の条には、

肥後國阿蘇郡山上有沼。其名曰神靈池。水旱經年。未嘗増減。而今無故涸減二十餘丈。考之卜筮。事主旱疫。民之無辜。恐蒙其殃。方欲修德施惠消妖拯民。其天下鰥寡孤獨不能自存者。量加賑給。兼令每寺三日齋戒讀經悔

過。庶恤隱之感。格於上天。靈應之徵。被於率土焉。⁷

とある。そこで、崇りの主体が言及せず、ただ神靈池の異変が旱疫の予兆とされているのである。ただし、対処の「方欲修徳」や「格於上天。靈應之徵」から見れば、災異を引き起こす主体は中国の災異思想における「天」というものであると推定できよう。それは、中国の災異思想において為政者は不徳や過ちがあった場合、天がまず小さいな災異を引き起こして警告し、それにしても為政者は改めないとさらに大きな災異を引き起こすのである。つまり、すでに起きた災異がもっと深刻な災異の予兆として捉えられ、それらを引き起こす主体は天であり、対処としては為政者が過ちを改まったり、徳政を施したりするのである。

もともと、中国の災異思想は六世紀前後に儒学とともに日本に伝え、天武朝に至って本格的な政治理念として重視されてきたとされている。国史において中国的災異の捉え方は多数見えるのである⁸。そして九世紀半になると、崇りの事例にもそういう災異の捉え方が見えるようになった。それは陰陽師が国家に関わる重要な災異判断を担当するようになり、中国の災異占法を吸収した陰陽道により災異思想が日本の神祇信仰と融合したからであるとされている⁹。しかし、統計によって崇りの事例に見える予兆に関する記録はさほど多くない(50件のうちに5件)。崇りにおける災異思想の影響がかなり限られているようである。

これについて、従来の研究は中国の災異思想が律令制度に内包され、日本に一定の影響を与えたが、道徳にもとづいて為政者の悪行を弾圧する、いわ

⁷ 『国史大系 第3巻 日本後紀 続日本後紀 日本文徳天皇実録』（経済雑誌社、1904年）2頁。

⁸ 日中における災異思想の伝播または政治史中心の比較研究は王玉玲「中・日災異の比較研究：政治・社会との関係を中心に」（博士論文、東邦大学、2012年）を参照。

⁹ 小坂真二「九世紀段階の怪異変質にみる陰陽道成立の一側面」（竹内理三編、『古代天皇制と社会構造』、校倉書房、1980年）329-355頁、また注1前掲、『日本古代の神と霊』、91-109頁を参照。

ゆる政治批判という最も重要な機能が日本にうまく発揮しなかったため、日本は独特の展開であったとされている。そこで、中国の災異思想における災異の主体、いわゆる「天」という概念が日本に定着せず、その存在が神や仏に置き換えられ、天からの警告とされる災異も神崇りとして読み替えられたという¹⁰。このような変容は前述した予兆に関する内容が見える崇りの事例において明白である。しかし、なぜそこには政治批判という機能だけがまったく見えないのかについてこれまでの研究にあまり論じられていない。

ここで、崇りの構造によって災異思想と比較することでその理由を解明してみたい。前述したとおり、第一因に人の関与が高くなったことは律令時代の崇りの新展開である。そのうち、関与の直接実施者について、たとえば伐樹した人、それは誰なのかは崇りの事例において特に強調されていない。また、関与の形態（崇りの原因の種類）は神社や山陵に対して伐樹や犯穢など個々の具体的な事柄があげられている。これに対して、中国の場合は関与の人が為政者に限られ、関与の形態も徳政にこだわるのである。つまり、日本の場合は中国より関与の人や形態に制限が少ない。そのため、人による個々の具体的な過失をなくすことだけで災異が収まるのである。たとえば、事例12と28には伐樹や犯穢に対してその行為自身を禁止する命令が出されただけで、誰かの懲罰や責任追及に関する内容が記されていない。この意味で災異の解釈論として日本の崇りは中国の災異思想より原因と見なされる事柄が多く、その対処もわりと安易であろう。したがって、崇りの構造において為政者の道徳や管理上の責任に触れなくても災異の解釈ができるのである。なお、前述したとおり、律令時代においても人の関与が見えない神話時代的崇りの捉え方も少なくない。これは中国の災異思想が日本に影響を与えたものの、災異の捉え方として定着できなかった理由かもしれない。

このように、崇りにおいて政治批判という機能が実現できない理由が明白になった。そうであれば、政治責任の追及の意味が強く読み取れる政治争い

¹⁰ 松本卓哉「律令国家における災異思想-その政治批判の要素の分析-」（『古代王権と祭儀』、吉川弘文館、1990年）145-164頁を参照。

による敗北者の怨霊に対する祭祀、いわゆる初回御霊会は崇りと同じ体系に属するものではなかったと考えられる。

3 崇りにおける怨霊

3.1 大物主神の崇り

さて、崇りにおいて怨霊は具体的にどのように位置づけられたかについて事例の分析を通じて検討してみたい。

従来の研究は記紀神話に見える神崇りの話に御霊信仰の起源を求めている。ここでは特に怨霊と関係があるとされる素戔鳴尊や大物主神および蘇民将来に関する三つの神話を見てみる。一つは、天照大神の弟の素戔鳴尊である。彼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、御霊神との差が大きいである。二つは、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考えられる。三つは、大物主神の話である。そこには、怨霊崇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。

『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」¹¹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

¹¹ 『国史大系 第1巻 日本書紀』（経済雑誌社、1904年）107頁。

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」。¹²

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」。¹³

また、同年十一月には、事件の結果を以下のように記す。

卽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。¹⁴

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、この話において疫病は恨みなどによるのではなく、神が祭祀を要求する意思表示の手段として使われている。この点は御霊会の怨霊と大分違っている。

3.2 山陵の崇りと怨霊

律令時代になると、歴史人物の霊が崇りの主体とされるようになったが、

¹² 同上、107-108 頁。

¹³ 同上、108 頁。

¹⁴ 同上、109 頁。

その性格も御霊会の怨霊と違うのである。

まず、表1と表2の統計によって律令時代の人霊はほぼ全員が山陵として捉えられ、計7人の山陵が15件の祟りを起こしたとされている。そのうち、神功皇后による祟りは4件であり、桓武天皇も4件がある。また桓武皇后藤原朝臣乙牟漏による祟りは2件が見え、仁明天皇も2件がある。さらに崇道天皇、井上内親王と藤原百川三人は各1件の事例が確認できる。

そして、この7人の人霊のうち、怨霊と言える非業の死を遂げた者は実は崇道天皇と井上内親王二人だけである。崇道天皇について、(No.6) 延暦十一年(792)六月十日の記録に、

皇太子久病。卜之崇道天皇爲祟。遣諸陵頭調子王等於淡路國、奉謝其靈。

とあることからすると、占いによって「皇太子久病」の原因が崇道天皇の祟りからであるといい、その霊を鎮めるために淡路国に遣使したのである。そして、十七日の記録に、

去延暦九年、令淡路國充某親王守冢一烟、兼隨近郡司、專當其事。而不存敬衛、致令有祟。自今以後、冢化置隍、勿使濫穢。

とあるように、崇道天皇が祟った原因は守冢(墓の管理人)の過失であるという。これからみれば、六月十日の記録に見える遣使は祭祀するほか、墓を巡回して祟りの具体的な原因を見つけるためでもあると考えられる。そして祟りの対処は「冢化置隍、勿使濫穢」とあるように墓を大事にするのである。このように、崇道天皇は怨霊とはいえ、その祟りはほかの神社(神)や怨霊ではない人霊の山陵と同じように捉えられるのである。その怨恨や怒りについてはまったく言及されていない。

井上内親王について、事例9には祟りの原因が明記されていないが、「遣使於吉野山陵、掃除陵内、并讀經」というところから見れば、墓の汚れがその

原因かもしれない。そこでも怨霊の恨みなどに関する記述が見えない。

一方、山陵として捉えられず、藤原吉子¹⁵については (No. 18) 「贈従三位藤原朝臣吉子更贈従二位。以有崇也」とある。これによれば、吉子は崇りを起こしたために贈位されたようである。しかし、これ以上詳しい内容がないため、吉子の崇りは明白に把握できない。

このように、初回御霊会で祀られた五人の怨霊¹⁶のうち、崇りと明白に関わるのは崇道天皇と藤原吉子二人だけである。しかし、崇りの事例において二人の怨恨に関する記述はまったく見えない。また、その対処もそれぞれの墓を中心として、初回御霊会のように諸怨霊を一箇所に集中して祭祀することと大分違っている。さらに、藤原吉子の崇りについては不透明なところが多い。こうしてみれば、崇りにおける人霊は御霊会の怨霊と性格が違うのであろう。

小 結

本章は神話時代から律令時代にかけて崇りに関する史料を分析し、崇りのメカニズムを解明した。その上、崇りにおける怨霊の位置づけや崇りと御霊信仰の関係を究明した。

まず、先学を踏まえて六国史のうち『日本書紀』を除く五史に見える崇りの事例を事象・認識・主体・原因及び対処をもって整理した。そこで、災異に関する解釈の根本的な目的は人間が災異をコントロールしようとするため、崇りにおいて人の関与が最も重要な要素であると指摘した。そして人の関与が示される崇りの原因について詳しく分析した。その結果、律令時代の崇りには人の関与が神話時代より高くなったことが知られた。そのメカニズムを<人間の過失→災異→対処>というようにまとめた。

¹⁵ 藤原吉子の生涯については第五章第1節を参照。

¹⁶ 五人の怨霊は崇道天皇、伊予親王、藤原吉子、観察使橘逸勢、文室宮田麻呂である。

次に、九世紀半から一部の崇りの事例に見える中国的災異思想の要素について分析した。そこで、災異の解釈論として日本の崇りには中国の災異思想より災異の原因とされる人の関与が多様な形態を持ち、中国のように為政者の道徳や管理上の責任に触れなくとも災異の解釈ができることを明白にした。これは日本の崇りに中国の災異思想における政治批判という要素が見えない理由である。したがって、政治批判の意図が強く読み取れる初回御霊会は崇りと性格が違わずであろう。

最後に、大物主神の話进行分析し、その崇りの理由は怨霊のように恨みなどによるのではないことを強調した。また五史の崇りの事例に見える人霊の捉え方を検討し、それと御霊会の怨霊の相違点も明白にした。

このように、神話時代から律令時代にかけて崇りは御霊信仰と同じ体系に属するものではないと考えられる。

第七章 死者観念と病因論における霊と鬼

記紀神話や国史における祟りを中心とする災異の捉え方は十世紀以降にも続ける。そのうち、自然災害や物怪など国家に関わる災異のほか、貴族たちの個人的病気も祟りに原因を求めようになった。すなわち、私的な場で祟りを捉えるのである。それと同時に、モノノケや鬼なども病因としてあげられ、この時代における病因論は多様な形態が見えるのである。

そのうち、病因として死霊の存在が注目され、祟りや御霊信仰との共通点が見出せるとされている。しかし、統計によって、明白に具体的な歴史人物の霊と関わる事例はかなり少ない。またそういった事例には必ずしも政争の恨みという要素が見えるわけではない。そのような死霊の性格や病因論における位置づけを明白にするためにこの時代における病因とされる対象の特徴を検討する必要がある。

一方、鬼という存在も病因とされている。しかし、その性格は陰陽道本来の意味と違うのである。それについては鬼気祭と追儺において分析し、そこに見える陰陽師の柔軟的対処も検討してみたい。

1 祟りとモノノケ

平安中後期の貴族たちが個人の病気を祟りにおいて捉える記録は漢文日記に点在している。たとえば、藤原道長の『御堂関白記』長和二年（1013）四月に、

十一日、壬申、惱事猶非例、然而參皇大后宮、是依有小惱事、又到土御門、

以吉平令解除、依竈神崇也。¹

とあるように、病気の原因は竈神の崇りに求められている。そして、この竈神の崇りの原因については二ヶ月後の六月八日戊辰に、

時々深雨、行小南、還来間、見竈神御屋入水来、有所悩占竈神崇、仍令解除并修補、内奉御衣。²

とあるように、祠が破損したからである。その対処は祠の修復であるという。つまり、道長の病気は祠の修復を要求する神によるのである。これは本稿の第六章で論じた崇りのメカニズムと一致している。

一方、病因を崇りに求めようとしたが、占いによって崇りが病因ではないという記述もしばしば見える。たとえば、長和二年八月二十五日に「小児身猶熱、但心性如例、光荣・吉平等占云、無殊崇、亦非重者」³とあり、万寿四年（1027）五月十九日に「従昨痢病発動、今日有減、風病所致也、恒盛占云、無崇（崇）、風気也者」⁴ともある。

また、崇りを含む複数の病因が同時にあげられる場合もある。長元元年（1012）九月二十八日に、

中将去夜悩煩、今朝頗宜、陰陽属為俊占云、風病上邪気、竈神加崇歟。⁵

とあるのはそれである。このように、崇りは当時の貴族にとって病因の一つであって、唯一の原因でないことが知られた。

¹ 藤原道長著、東京大学史料編纂所編集『御堂関白記 中』（岩波書店、1952年）329頁。

² 同上、335頁。

³ 藤原実資『小右記』（岩波書店、1959-1986年）。『小右記 三』、150頁。

⁴ 同上、『小右記 七』、239頁。

⁵ 同上、『小右記 八』、98頁。

この時代にはもっともあげられた病因は祟りではなく、モノノケという存在である。先学により、モノノケは「邪氣」・「物氣」⁶・「靈氣」などと記され、その意味は病気、または病気を引き起こす靈そのものにも転義したとされている⁷。繁田信一氏はそれについて、「神の氣」や「鬼氣」のように、モノノケは〇〇の「け（氣）」（＝靈威）というように捉えられると指摘した。よって、モノノケというのは「もの（物）」（＝不特定の何か）の「け（氣）」（＝靈威）であるという⁸。このように、モノは相当曖昧な存在であることが知られた。そうであれば、力を持つ靈的な存在の神・仏・鬼などもモノに見なされると考えられる。祟りのメカニズムにおける災厄を引き起こす主体もモノノケとされることはそのためである。たとえば、『小右記』寛仁二年（1018）六月二十四日に、

御心地有平氣歟、或云、大〔太〕閤所惱有貴布祢明神々〔之〕【出示】〔崇〕、是院御息所々祈也、〈謂御息所者左府二娘〉。⁹

とあり、寛仁三年（1019）三月十八日に、

自丑剋許御胸大発給不覺、只今聊有隙、邪氣驅移人々、称貴布祢・稻荷等神明云々。¹⁰

ともある。そこで、貴布祢という神は病因として祟り神とされると同時に、「邪

⁶ 「物氣」は災異における「物怪」と違っている。その区別については、藤本勝義『源氏物語の〈物の怪〉—文学と記録の狭間—』（笠間書院、1994年）31-33頁、繁田信一『呪いの都平安京：呪詛・呪術・陰陽師』（吉川弘文館、2006年）78頁を参照。

⁷ 谷口美樹「平安貴族の疾病認識と治療法—万寿2年の赤斑瘡流行を手懸りに」（『日本史研究』364、日本史研究会、1992年）69頁。

⁸ 注6前掲、繁田信一『呪いの都平安京：呪詛・呪術・陰陽師』、81-82頁。

⁹ 注3前掲、『小右記 五』、44頁。

¹⁰ 同上、127頁。

気」の正体ともされている。また、『小右記』長和四年（1015）七月二十三日に「昨日申剋許惱氣御坐、自此巳時許御身寒氣立、頗熱氣御坐、仍令占之、疫氣之上、御邪氣加崇所奉致云々」¹¹とあるように、病因として邪気が祟るともされている。

このように、モノノケに関わる記述には祟りの要素が見え、モノノケは祟りの主体ともされている。これはモノノケの曖昧な性格が原因で、病因としてモノノケが祟りと混じり込む交渉現象であると考えられる。そうであれば、モノノケは祟りのような完成度が高い災因論的存在ではなく、多様な要素を含む病因の捉え方であろう。

ところが、モノノケに関わる記録には死霊も病因の一つとしてあげられている。そのため、怨霊祟りの思想においてモノノケは祟りや御霊信仰と継承関係があるとされている。しかし、本稿の第六章で論じたとおり、律令時代の祟りには怨霊の姿が薄かった。また、十世紀から十一世紀にかけて（916—1087）天皇や貴族の日記に見える祟りの事例において具体的に誰かの霊が祟りを起こして生人を病気にする記録は一つもないようである¹²。こうしてみれば、モノノケと祟りは交渉する部分があるものの、死霊の位置づけは同じとは言えない。

つづいて、モノノケに関わる記録における病因とされる怨霊について検討してみたい。

2 モノノケと死霊

モノノケに関する歴史的な考察は主に『権記』や『小右記』などの漢文日記を中心として行われてきた。藤本勝義氏の統計によれば、モノノケが病因

¹¹ 同上、61頁。

¹² 統計は大江篤『日本古代の神と霊』（臨川書店、2007年）114-117頁、注6前掲、『源氏物語の〈物の怪〉—文学と記録の狭間—』、36頁、上野勝之『夢とモノノケの精神史—平安貴族の信仰世界—』（京都大学学術出版会、2013年）94-95頁を参照。

とされる事例は『小右記』に129例、『権記』に23例がある。また『御堂関白記』や『貞信公記』などにも数件が確認できる。そのうち、モノノケが死霊とされ、またその死霊の名前が明記される事例はわずか17件だけがある¹³。これについて、藤本氏は患者が権力の中核におらない場合、明白な政治がらみの対象が特定しにくいいため、死霊の名前が明記されない事例が多く見えると指摘した。だが、憑坐によって霊が現れる限り、それは死霊であろうという。一方、上野勝之氏は憑坐によって霊が出現しても、そのような事例の半数近くには霊が正体不明なものまたは死霊以外のものとされているため、霊の正体は患者の人間関係のみで規定されるものではないと指摘した¹⁴。

では、具体的な事例を見れば、まず、政治上の敵が多いためによく死霊に悩まされる藤原道長について、寛仁二年（1018）閏四月二十日に、

御病体似熱氣、飲食不受給、夜部邪氣託人、不称名、気色似故二条相府霊、道兼、御修法従去夜被始四壇……¹⁵

とあるように、政争と関わる藤原道兼の霊に病因を求める場合もあるし、同年六月二十三日に、

呼懐信朝臣（源）問大殿御心地案内、猶未快者、又云、去夕種々邪氣顕露之中、有金峯山託宣、被祈申可參給由、于今不参入之督〔答〕者、此事頗

¹³ 藤本勝義「平安朝の物の怪の様態：「小右記」の記事を中心に」（『青山学院女子短期大学紀要』47、青山学院女子短期大学、1993年）1頁。注6前掲、『源氏物語の〈物の怪〉—文学と記録の狭間—』、36頁の統計を参照。

¹⁴ 注12前掲、『夢とモノノケの精神史—平安貴族の信仰世界—』、94-95頁。具体的な事例について、藤本氏の統計に入っている寛仁二年（1018）五月二日の条には憑坐が行われなかったため、上野氏はそれを統計に入れていない。一方、上野氏の統計に入っている天元四年（981）三月に円融天皇が藤原忠君により病気になったという記録は藤本氏の統計に見えない。この二ヶ所以外的事例は両氏の統計において一致している。

¹⁵ 注3前掲、『小右記 五』、22頁。

奇而已、或云、為被祈申召遣彼山校金昭了、若寄名於金峯靈物等所言歟。

16

とあるように、金峯山か金峯を称する何らかの靈物に病因を求める場合もある。つまり、憑坐というのはあくまでモノノケの正体を把握するための手段であって、死靈だけに使われるものではないのである。

また、憑坐によって特定された死靈のなかに政争と特に関わっていない人物も見える。たとえば、三条天皇は冷泉院の死靈に病因を求めるのである。『小右記』長和四年（1015）五月四日に「主上御目、冷泉院御邪氣所為云々、託女房顯露、多所申之事云々、移人之間御目明云々」¹⁷とあるように、冷泉院は三条天皇の眼疾の原因とされ、憑坐によってその靈がいろいろ話したという。

さらに、モノノケが病因だと分かる場合、憑坐を行ってもその正体がすぐに明白にならない事例も見える。たとえば、寛仁四年（1020）九月十一日に「昨日主上瘡病発給」¹⁸というように、一条天皇は瘡病になったという。そして十四日に「午終御瘡病発御、未終平復〔復〕由……此間御悩更発、重悩御、或云、〔吉〕平（安倍）占御邪氣由、仍僧等奉仕加持」¹⁹とあるように、占いによってモノノケ（「邪氣」）が病因だと知られた。二十八日になると「主上発悩御時驅移於人之間已如尋常、有御遊等、移人復例之時忽ムツカリ令叫給也、置〔是〕御邪氣也者」²⁰とあるように憑坐が行われた。こういう一連の記録には死靈のことがまったく見えず、明白に言及されるのは十月二日の条である。それは、

御薬晦日重発御、有令立願給、故式部親〔卿〕王（敦康）靈出来者、□〔又〕

¹⁶ 同上、44頁。

¹⁷ 同上、『小右記 四』、19頁。

¹⁸ 同上、『小右記 五』、232頁。

¹⁹ 同上、233頁。

²⁰ 同上、236頁。

種々物気顕露云々。²¹

とある。そこで、敦康の霊や「種々物気」が現れたという。このように、瘧病の発作から病因の死霊が明白にされるまでは一ヶ月近くの時間もかかった。その期間には祈祷や加持などさまざまな対策²²が試され、死霊以外のものに病因を求めていたと推定できよう。さらに、ようやく敦康の霊が病因だと分かっても、「種々物気」という正体不明のものもあげられている。

このように、モノノケの記録において死霊の存在は顕著とはいえず、怨霊が恨みによって特定の対象を病気にするという考えも限られた事例にしか見えない。その理由はモノノケの曖昧な性格によって力を持つ霊的な存在さえならば病因になれるからであろう。怨霊はそういう存在の一つしかないと考えられる。こうしてみれば、死霊の名前が明記されない理由はただモノノケの曖昧性によってその正体が究明できないからではなかろうか。

なお、憑坐によって死霊などが現れて託宣しても、その要求をそのまま受け入れない場合もある。上記の三条天皇のケースに見える冷泉院の霊が託宣を通じて源中納言俊賢のことを高く評価したようである。「資平云、冷泉院御霊顕給、被仰雑事、頗有難信之事云々……御霊曰、源中納言俊賢召御前、可被仰雑事、太善者也者、左府命云、故院我をたに不知食、何況源中納言乎は更不知給者、甚奇事也云々、託宣如〔女〕蔵人源納言人云々、納言依親昵相府、不命左右歟云々」²³がそれである。そこで、冷泉院の託宣について「難信」や「甚奇事」とあるように疑われ、託宣の女蔵人は源納言の身内の者である

²¹ 同上、238 頁。

²² モノノケによる病気の治療手段は読経・祈祷・加持・修法・憑坐などの儀礼がある。そのうち、加持・修法・憑坐（ヨリマシ加持ともいう）における相違や共通点についてまだ定説になっていないところがある。それらの儀礼の性格や展開については以下の論述を参照。小松和彦『憑霊信仰論：妖怪研究への試み』（講談社、1994 年）、酒向伸行『憑霊信仰の歴史と民俗』（岩田書院、2013 年）、注 12 前掲、上野勝之『夢とモノノケの精神史—平安貴族の信仰世界—』。

²³ 注 3 前掲、『小右記 四』、45 頁。長和四年六月三十日の条。

とも記され、偽りを暗示している。また、三条天皇の眼疾の原因とされるもう一人の賀静の霊が数回託宣したようである。そのうち、長和四年五月二十日に「賀静霊依本執、懇切申可被贈天台座主之事」²⁴とあるように、天台座主の追贈を要求した。しかし、当時の天台座主は追贈について不満を持つため、最後に賀静は僧正だけが追贈されたようである。五月二十二日に「賀静霊云、先日申可被任座主之由、而当時座主忿氣無極……不可被任座主、只可作〔仰〕僧正職者」²⁵とあるのはそれである。このように、死霊の要求は絶対的なことではなく、その真偽が疑われるまたは応じられない場合もある。つまり、当時の人々は病因の捉え方においてかなり主動性を持つと思われるのである。

3 疫病と鬼

3.1 疫病と私的鬼気祭

ところが、個人にかかった病気が疫病の場合、モノノケによる病気と区別されるようである。たとえば、『小右記』長和四年（1015）七月十三日に、

資平所悩非邪氣、似時行、仍今朝以吉平、重令占其崇并平愈之期、占云、疫氣也、平愈期今日以後之甲乙丙丁日歟者、昨占靈氣、今占疫氣、以何為定哉。²⁶

とあるように、資平の病気について「非邪氣、似時行」と疑うために再び占いが行われ、その結果は前の「靈氣」と違い、「疫氣」であるという。また、この二つの占いの結果について「以何為定哉」とあるように、どちらを信じればいいのか分からないと記されている。つまり、病因として<「時行」—「疫氣」>と<「邪氣」—「靈氣」>がはっきり区別されているのである。

²⁴ 同上、30頁。

²⁵ 同上、31頁。

²⁶ 同上、『小右記 五』、58頁。

また、同年七月二十三日には疫気がモノノケと同時に病因としてあげられている。「昨日申剋許惱氣御坐、自此巳時許御身寒氣立、頗熱氣御坐、仍令占之、疫氣之上、御邪氣加崇所奉致云々」²⁷とあるのはそれである。さらに、同年十二月十二日に「左大将従去八日頭打身熱悩苦、就中昨一昨重悩、今日不聞軽重、依有時行疑、行不断読経者……吉平占云、時行邪氣相交者」²⁸とあるように、「時行」と「邪氣」の重ねが病因だという。

このように、疫病とモノノケによる病氣、またそれらの原因は別々のものとして捉えられていることが明白である。そして、それらの対処も違うようである。谷口美樹氏は万寿二年（1025）に流行した赤斑瘡にかかった嬉子（道長の娘）や齊信の娘に関する記録を分析し、モノノケに使われる加持のような対処は疫病に対しては使われないと指摘した²⁹。

では、疫病に対してどのような対策が講じられたか。『小右記』万寿二年八月十日の記録によれば、この年の赤斑瘡流行に対して鬼氣祭という祭祀が行われたようである。「臨夜亦来云、東宮小宮（故尚侍誕兒、後冷泉院是也）従一昨煩赤斑瘡、一昨不知案内沐浴……入夜藏人経任持来宣旨二枚、急速御祭宣旨、〈鬼氣・火等〉」³⁰がそれである。

鬼氣祭というのは、十世紀から盛んになった陰陽師が主導する祭祀である。公的な場面では疫病の対策として行われ、私的な場面では流行病や一般の病氣にも使われる。たとえば、正暦元年（990）七月八日に「児病□重、失心神、令陳泰朝臣（藤原）□〔行〕鬼氣祭、晴空来加持」³¹とあり、万寿四年（1027）六月十六日に「為侍従令恒盛（中原）行鬼氣【癸】祭、侍従胸病頭風競起、辛苦無極」³²ともある。

²⁷ 同上、61 頁。

²⁸ 同上、107 頁。

²⁹ 谷口美樹「平安貴族の疾病認識と治療法—万寿2年の赤斑瘡流行を手懸りに」（『日本史研究』364、日本史研究会、1992年）58-84頁を参照。

³⁰ 注3前掲、『小右記 七』、118頁。

³¹ 同上、『小右記 一』、224頁。

³² 同上、『小右記 七』、246頁。

ここで注意したいのは、私的な場面で行われる鬼気祭の祭祀対象について、それはどのような鬼なのかはほとんどの記録に明記せず、一箇所だけが言及した。それは『小右記』長保元年（999）九月十六日の「求食鬼」の条である。「所悩自曉頗宜。以光荣朝臣（賀茂）令占勘。云。求食鬼之所致也者。仍今夜令行鬼気祭」³³という。この求食鬼について、安倍晴明の著書とされる『占事略決』第二十七占病崇法篇においてそれは病因として多様な鬼神とともにあげられている³⁴。

（13種の神）社神・氏神・大歳神・土公神・水神・水上神・山神・道路神・竈神・廢竈神・馬祠神・儼神・形像

（2種の仏）仏法・北辰（妙見菩薩）

（12種の霊鬼）丈人（祖霊）・悪鬼・客死鬼・縊死鬼・溺死鬼・兵死鬼・乳死鬼・道路鬼・厠鬼・母鬼・求食鬼・无後鬼

（5種のほか）呪詛・風病（風気）・宿食物誤・厨膳・毒菓

そのうち、実際に行われた陰陽師の占いに見えるものは以下のようなものである。社神・氏神・土公神・竈神・形像（13種の神の5種）、妙見菩薩（2種の仏の1種）、求食鬼（12種の霊鬼の1種）、呪詛・風病・食物中毒（5種のほかの3種）である³⁵。

このように、実際の占いであげられるものは『占事略決』の記述と多少差があるが、霊鬼類だけがほとんど捉えられていない。これについて、繁田氏は『占事略決』を著する下地となった大陸由来の文献には中国的観念が反映され、その霊鬼類は日本人に馴染みがなかったため、陰陽師自身がそれを知

³³ 同上、『小右記 二』、61頁。

³⁴ 松岡秀達『安倍晴明「占事略決」詳解』（岩田書院、2007年）155-156頁の統計を参照。

³⁵ 筆者は東京大学史料編纂所の古記録フルテキストデータベース（<http://wwwap.hi.u-tokyo.ac.jp/ships>）で検索し、整理した結果である。

識として把握していても、占いの現場では取り扱わなかったと指摘した³⁶。こうしてみれば、「求食鬼」だけが明記されたのは仏教の餓鬼に類似性があるからであろう。また、特定の人物ではなく、集団的概念の非業の死を遂げた死者の霊が病因として日本ではあまり認識されていないことも推定できよう。

3.2 鬼気祭と疫鬼

では、鬼気祭の鬼は一体どのようなものなのか。それについては疫病と鬼の関係において検討してみたい。

もっとも、鬼気祭は一般の病気より、疫病に対して行われる場合が多い。その初見は貞観九年（867）正月二十六日丁卯の条である。

神祇官陰陽寮言。天下可憂疫癘。由是。令五畿七道諸國。轉讀仁王般若經。并脩鬼氣祭。³⁷

これをはじめとして、疫病が発生した際に鬼気祭がよく行われるようになった。たとえば、延喜十五年（915）十月十六日に「於建礼門前有鬼氣祭事、為除疱瘡、日来主上不予、民間疱瘡轉發」³⁸とあり、また天曆元年（947）八月十四日「……依疱瘡事也、是日、於建禮門前修鬼氣祭」³⁹ともある。これから見れば、鬼気祭の鬼は疫病をもたらす存在ともされている。

ところが、このような鬼は疫鬼として追儼において明白に見えるのである。追儼というのは早くも奈良時代前に中国から日本に伝来した驅疫の儀礼であり⁴⁰、のちに『内裏式』により年中行事として定着した。そこで、疫病をもた

³⁶ 繁田信一『平安貴族と陰陽師—安倍晴明の歴史民俗学—』（吉川弘文館、2005年）154-157頁。

³⁷ 『国史大系 第4巻 日本三代實録』（経済雑誌社、1904年）244頁。

³⁸ 『国史大系 第5巻 日本紀略』（経済雑誌社、1901年）797頁。

³⁹ 『国史大系 第8巻 本朝世紀』（経済雑誌社、1898年）845頁。

⁴⁰ その初見は『続日本紀』慶雲三年（706）十二月己卯条に「是年、天下諸国疫疾、百姓多死。始作土牛大儼」とある。『国史大系 第2巻 続日本紀』（経

らす鬼、いわゆる疫鬼という概念が広く普及されているようである。たとえば、『醍醐天皇御記』延喜八年（908）十二月二十九日の条に、

去年晦夜所々或不追儼、人々云、今年京中愁咳、此依不儼疫鬼云々、宣仰所司勤令儼。⁴¹

とある。また、疫鬼について『和名類聚抄』巻二の鬼魅類の「瘡鬼」（「エヤミノカミ」・「オニ」と読む）の条に「蔡邕独断云昔顓頊有三子亡去而為疫鬼其一者居江水是為瘡鬼」⁴²という中国の顓頊三子の説⁴³が引かれている。つまり、疫鬼という概念が儼儀の伝来とともに、鬼の一種としてはやくも認識されてきたのである⁴⁴。

私的な場で「疫鬼」が病因としてあげられる記述は『小右記』長和四年（1015）六月十九日に見える。

主上不例坐、似御瘡病……吉平占申、云、疫鬼御邪氣為出宗（崇）者、明日・明々（日）日物忌也。⁴⁵

また、翌日の二十日に、

御熱氣已散、殊事不御坐、占申云、鬼氣之上、巽方神社加出宗（崇）歟者、

濟雜誌社、1904年）43頁。

⁴¹ 『増補史料大成1 歴代宸記』（臨川書店、1965年）46頁。

⁴² 『倭名類聚抄：元和三年古活字版・二十卷本』（勉誠社、1978年）12頁。

⁴³ 顓頊三子は中国の儼儀において駆除される疫鬼として有名である。『後漢書』礼儀志、『論衡』の訂鬼篇や解除篇、蔡邕の『独断』、干寶の『搜神記』にもその話が記されている。

⁴⁴ 日本における儼儀の歴史的考察や日中儼儀の比較については三宅和朗「日本古代の大儼儀の成立」（『日本歴史』522、日本歴史学会、1991年）1-17頁または同氏「日本古代の大儼儀の変質とその背景」（『史学』62、三田史学会、1992年）57-73頁を参照。

⁴⁵ 注3前掲、『小右記 四』、41頁。

仍有御祓事。⁴⁶

とある。これによれば、三条天皇の病気について安倍吉平は十九日に「疫鬼」と「御邪氣為出宗（崇）者」を病因としてあげ、二十日に「鬼氣」と「巽方神社加出宗（崇）敷者」のように説明を加えた。そこで、「疫鬼」と「鬼氣」は対等的なものとして捉えられているのである。よって、鬼氣祭における鬼は疫鬼であると考えられる。

ただし、このケースには疫鬼と同時に神社の祟りも病因としてあげられ、鬼氣祭が行われた記述も見えない。しかも前述したとおり、鬼氣祭が私的な場において疫病ではなく、一般の病気にも使われ、その鬼を「求食鬼」というようにも説明されている。こうしてみれば、鬼氣祭と疫鬼の関係は貴族たちが個人の病因を求める現場においてあまり強調されず、陰陽師は柔軟的対処を行っていたと考えられる。言い換えれば、当時の貴族たちは多様な病因の主体を意識してさまざまな対処方法を求めていたのであろう。

小 結

本章は漢文日記に見える個人的病気に関わる記録を分析し、当時の貴族たちがどのように病因を捉えたかについて検討を進めた。

まず、モノノケはその曖昧な性格により、力を持つ霊的な存在である神・仏・鬼などもモノノケと見なされると指摘した。そのため、病因の捉え方としてモノノケには祟りの要素が吸収され、祟りは個人が病因を求める現場においても病因としてあげられる。そこで、モノノケに死霊が病因の一つともされているが、従来の研究における祟りや御霊信仰に見える怨霊祟りの思想とは性格が違うのであると強調した。

具体的には、モノノケの記録において明白に誰かの死霊が記されている件

⁴⁶ 同上、42頁。

数は約1割だけであって、しかもそれは必ずしも政争の恨みという要素が見えるわけではない。こうしてみれば、怨霊が恨みによって特定の対象を病気にするという考えはモノノケにおいて顕著とはいえない。

また、個人が疫病にかかった場合、モノノケによる病気と区別され、それに対して鬼気祭という祭祀が行われるのである。そこで、公的な場における鬼気祭の性格を分析し結果、その祭祀対象は疫鬼であることを指摘した。ただし、私的な場において鬼気祭と疫鬼の関係はあまり強調されず、病因として鬼は陰陽道本来の霊鬼的意味ではなく、相当曖昧な性格である。その理由は貴族たちが多様な病因の主体を意識してさまざまな対処方法を求めていたからだと考えられる。

このように、当時の病因論が多様な形態を持ち、そこに見える怨霊や疫病鬼神としての人鬼の存在も明白ではないことが知られた。

第八章 国家的疫病対策における外来性と重層性

前章の考察によって平安時代の私的な場に見える病因論は多様な形態を持つことが知られた。こういう病因論の特徴は公的な場においても見られるのである。国家的疫病対策の重層性がそれである。早くも奈良時代から疫病に対して神・仏・儒といった思想による対策が同時に講じられてきた。一方、それらの対策は疫病以外の災異にも使われ、対象特定の対策ではなかった。これに対して、天平年間から疫病に特化した対策が現れ、律令時代にわたって伝承されてきた。このような対策は従来の対策と明らかに性格が違っているのである。これについて、本章では疫病対策の重層性を考慮しつつ、疫病に特化した対策の由来やその祭神の疫病鬼神の外来性を分析し、国家的疫病対策の特色を考察してみたい。

1 疫病対策における祭祀対象の外来性

1.1 儺儀に見える疫鬼の居場所

周知のとおり、儺という駆疫の儀礼は早くも奈良時代に中国から日本に伝来し、のちには公の年中行事として定着した。そのうち、『貞観儀式』や『延喜式』により、陰陽師が儺儀で読み上げる祭文はこのようである。

陰陽師進読祭文、其詞曰、今年今月今日今時、時上直府、時上直事、時下直府、時下直事、及山川禁氣江河谿壑二十四君、千二百官、兵馬九千万疋、(已上音讀)、位置衆諸、前後左右、各隨其方、諦定位可候、大宮内爾神祇官宮主(能)伊波比奉(里)敬奉(留)、天地(能)諸御神等(波)、平(久)於太比(爾)伊麻佐布倍志(登)申事別(氏)詔(久)、穢惡(伎)疫鬼(能)所所村村(爾)藏(里)隱(布留乎波)、千里之外、四方之界、

東方陸奥、西方遠値嘉、南方土佐、北方佐渡（與里）。乎知能所（乎）奈
牟多知、疫鬼之住（加登）定賜（比）行賜（氏）、五色寶物海山（能）種
種味物（乎）給（氏）罷賜移賜布、所所方方（爾）急（爾）罷往（登）追
給（登）詔（爾）、狹紆心（氏）留（里）加久良波、大儼公小儼公、持五
兵（氏）、追走刑殺物（曾登）聞食（登）詔。¹

この祭文（「儼祭詞」）は九世紀に完成されたとされている²。それによれば、
村などに隠れている疫鬼を「千里の外、四方の堺」に追放することが儼儀の
目的である。まず、「東方陸奥、西方遠値嘉、南方土佐、北方佐渡」とあるよ
うに、国土の範囲を四方の境界で定め、それ以外は疫鬼の住むところとする。
そして、疫鬼を国土の外へ移動させるために「五色寶物海山種種味物」のよ
うなものを供える。その後、疫鬼が供え物をもらっても離れない場合は「大
儼公小儼公」がそれを殺すという。こういうプロセスは疫鬼を一筋に追い払
う中国式の儼儀と明らかに違っているとされている³。要するに、日本の儼
儀において疫鬼はまず祭祀され、効かない場合だけが追放されるのである。

ここで注意したいのは、祭文の最初には自然諸神に各自の位置につけると
呼びかけることである。これは天地諸神の所在を確認することを通じて国境
（諸神の領域）を明白にするためであると思われる。そうであれば、諸神の
領域と疫鬼の住むところがはっきり分けられ、疫鬼は神の土に留まらず、そ
の所有地に戻るべきであるという考えが成り立つわけである。つまり、儼儀
における疫鬼は祭祀の対象であって、自分の領域も持つのである。この意味

¹ 『国史大系 第13巻 延暦交替式 貞観交替式 延喜交替式 延喜式』（経
済雑誌社、1900年）558頁。『貞観儀式』と『延喜式』の「儼祭詞」の行文
はほぼ一致している。

² Alexandre Gras「儼祭詞にみえる疫鬼に対する呪的作用について（その1）」
（『言葉と文化』（3）、名古屋大学大学院国際言語文化研究科日本語文
化専攻編、2002年）281-299頁が参照。

³ 日本における儼儀の歴史的考察や日中儼儀の比較については三宅和朗など
の研究を参照。

でそれは中国の儼儀で追い払われるだけの低級靈的存在⁴ではなく、外来神とされていると考えられる。

1.2 境界意識の伝承

このような鬼神の領域の区分、いわゆる境界の意識を通じて祭神の外来性が読み取れることは道饗祭や疫神祭および鬼気祭にも見出せるのである。まずは道饗祭について、その初見は『続日本紀』天平七年（735）八月十二日の記録である。そこで、道饗祭は当時の疫病対策の一環として行われたようである⁵。『令集解』にはそれについてこのように解釈している。

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。⁶

これによれば、道饗祭は疫病の原因とされる鬼魅が京・宮に入れないように行われる祭祀である。その祭祀の場所は「京城四隅道上」（京四方大路最極）という境界的性格があるところである。

次に、奈良時代から行われてきた疫神祭も京の四隅で行われたことがある。それは『続日本紀』宝亀元年（770）六月甲寅の「祭疫神於京師四隅。畿内十堺」⁷である。この記録をはじめ、疫神祭は宝亀年間に頻繁に行われるようになった。史料を見る限り、宝亀元年から九年まで計7回が行われた。たとえば、宝亀二年（771）三月壬戌には「令天下諸国祭疫神」⁸とあり、六年（775）

⁴ 中国の儼儀における駆除対象の性格については本稿の第三章第1節を参照。

⁵ 『国史大系 第2巻 続日本紀』（経済雑誌社、1904年）199頁。

⁶ 『新訂増補国史大系 第23巻 令集解 前編』（吉川弘文館、200年）196頁。

⁷ 注5前掲、『国史大系 第2巻 続日本紀』、524頁。

⁸ 同上、543頁。

八月癸末には「祭疫神於五畿内」⁹ともある。また、九年（778）三月癸酉には「又於畿内諸界祭疫神」¹⁰とある。のちに疫神祭は『延喜式』において「宮城四隅疫神祭」や「畿内十処疫神祭」¹¹のような形で定着し、九世紀から十世紀末にかけて行われていた¹²。たとえば、『続日本後紀』承和九年（842）三月庚戌には「若有天行之処。国司到境下。令防祭疫神」¹³とある。これから見れば、疫神祭は疫神の侵入から一つの中心地（宮城・都・諸国）を守るためにその境界、すなわち宮城四隅や畿内諸界および国境のような場所で行われる祭祀であると考えられる。

さらに、鬼気祭について、史料を見る限り、それは「四角祭」、「四界祭」、「四角四堺祭」などとも記されている。たとえば、

来年春夏两季、可有鬼気崇、季初祭治大宮四隅京四隅祭。¹⁴

疫癘往々有聞、仍可被行四角四堺祭者。¹⁵

とある。また『朝野群載』第十五卷陰陽道の「四角四堺祭使等」の節にも「宮城四角巽方鬼気御祭」・「宮城四角坤方鬼気御祭」¹⁶とある。こうしてみれば、

⁹ 同上、587頁。

¹⁰ 同上、615頁。

¹¹ 注1前掲、『国史大系 第13巻 延暦交替式 貞観交替式 延喜交替式 延喜式』、141頁。

¹² 宮崎真由「陰陽道祭祀の一考察-鬼気祭・四角四堺祭を中心に-」（『皇学館論叢』45（3）、皇学館大学人文学会、2012年8月）24-25頁を参照。

¹³ 『国史大系 第3巻 日本後紀 続日本後紀 日本文徳天皇実録』（経済雑誌社、1897年）309頁。

¹⁴ 『国史大系 第12巻 令義解 類聚三代格 類聚符宣抄』（経済雑誌社、1900年）1102頁。『類聚符宣抄』巻第一、依御体御卜崇致祭祀事の節にある天暦六年（952）十二月十日の条。

¹⁵ 『小右記 五』（岩波書店、1959年）260頁。寛仁四年（1020）十二月三日の条。

¹⁶ 『国史大系 第29巻上 朝野群載』（吉川弘文館、1964年）141頁。長和二年（1013）二月二十一日と長和三年（1014）二月の条。

鬼気祭は内裏の四隅や京の四角などで行われるため、その祭祀の場所で名付けられる場合もあるようである¹⁷。統計によって、貞観九年（867）から文治三年（1187）までに計63件¹⁸の鬼気祭や四角四堺祭が行われた。その祭祀の場所は上記した四角・四堺・四隅以外、宮門や家門もある。たとえば、「於建礼門前有鬼気祭事為除疱瘡也」¹⁹とあり、また「今夜当気〔季〕鬼気祭、文高（惟宗）、西門」²⁰や「当季鬼気祭、〈北門、〉文高宿祢（惟宗）」²¹ともある。このように、鬼気祭は四角四堺や門などのような境界において鬼気＝疫病の侵入を防止するための祭祀であると知られた。

このように、道饗祭・疫神祭・鬼気祭には境界の意識が共通していることが明白になった。よって、それらの祭祀は疫病対策として儺儀と一定の継承関係が見出せると考えられる。そこで、その祭神の外来神的性格も一致していると推定できよう。具体的には、疫病鬼神が外部から侵入してくるという性格を持つため、自国の神の領域を強調することによってその侵入を止めようとする。その結果、神と疫病鬼神の領域の区分、いわゆる境界意識が生じたのである。

1.3 外来的疫神と従来之神祇

もともと、陰陽道や神祇祭祀に関わる研究において上記した疫病に関する諸祭祀は性格上に一致しているところが多いとされている²²。そのうち、道饗

¹⁷ 鬼気祭と四角四堺祭は同じ祭祀とされることが通説になっている。注12前掲、「陰陽道祭祀の一考察-鬼気祭・四角四堺祭を中心に-」、20-44頁を参照。

¹⁸ 同上、32-35頁の統計を参照。

¹⁹ 『国史大系 第5巻 日本紀略』（経済雑誌社、1901年）797頁。延喜十五年（915）十月十六日の条。

²⁰ 注15前掲、『小右記 三』、145頁。長和二年（1013）八月十三日の条。

²¹ 同上、『小右記 四』、238頁。治安三年（1024）十二月二日の条。

²² 道饗祭や疫神祭および鬼気祭をめぐって、それらは臨時祭か常設祭か、また担当者は神祇官か陰陽師かというような問題について未だに定説になっていない。ただし、祭祀の場所が類似しているため、疫病鬼神に対する祭祀としてそれらの共通性が通説化となっている。詳しいことは前田晴人・宮崎健司・笹生衛などの研究を参照。

祭と疫神祭は従来の天神地祇を祭ることと異なり、疫病の伝播を止めるために特化した祭祀であると指摘されている²³。ここで、これらの祭祀における外来的疫病鬼神と従来の神祇として疫神とされる大物主神の区別を明白にしてみたい。

予め指摘しておきたいのは、本稿の第六章で論じたとおり、祟りのメカニズムにおいて疫病は神が祭祀を要求する、もしくは人間の過失に対して怒りの意思を示す諸災異の一つである。この意味で神々は誰でも疫病を引き起こす主体とされるが、疫病だけを操る疫神ではない。よって、疫病を引き起こす力を持つという点から見れば、疫神と従来の神祇の見分けははっきりではない。しかし、これまで多くの研究はこの点によって大物主神を疫神としている。それについては大物主神の性格をもう一度分析し、道饗祭などの祭祀における祭神との違いを究明してみたい。

まず、『日本書紀』崇神紀七年に見える大物主神が疫病をもたらした話が有名である。そこで、大物主神は自分のことについてこのように説明している。

……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」。²⁴

これによれば、大物主神は倭国に住んでいる神である。これは前述した疫病に関する諸祭祀に見える祭神の外来神的性格と明らかに違っているのである。

次に、『令集解』には鎮花祭という祭祀が記されている。

謂大神狹井二祭也。在春花飛散之時、疫神分散而行癘、為其鎮遏、必有此祭。故曰鎮花。釈云。大神狹井二処祭。大神者。祝部請受神祇官幣帛祭之。

²³ 舟木勇治「『続日本紀』における疫病対処の記述：道饗祭と疫神祭を中心に」（古事記年報（55）、2012年）116-125頁を参照。

²⁴ 『国史大系 第1巻 日本書紀』（経済雑誌社、1904年）107-108頁。

狭井者。大神之龜御靈也。此祭者。花散之時。神共散而行疫已。為止此疫祭之也。古記无別。²⁵

これによれば、大物主神は疫神として春季に大神神社や狭井神社で祀られるようである。ただし、『類聚三代格』巻一科祓事にある延暦二十年（801）五月十四日の太政官符によれば、鎮花祭は道饗祭と同じく「中祓料物廿種」という供え物の規定に適用されるようである²⁶。そうであれば、もし鎮花祭と道饗祭はまったく同じ神を祭る祭祀であれば、それは中祓というランクに同様な供え物をもって同じ対象を祭る二つの疫病鬼神の祭祀が共存することになる。よって、両祭祀は実は区別されていることが推定できよう。その上、前述したとおり、道饗祭は京や宮の境界で行われる祭祀である。これに対して、鎮花祭は神社で行われ、境界の意識は特に見えない。

このように、外来神的性格が持っているかどうかという点において大物主神と道饗祭の祭神が大きな違いがあるのである。したがって、奈良時代から展開してきた境界意識が共通する疫病に関する諸祭祀の祭神もこういう点によって従来の神祇と区別されると考えられる。

2 対象非特定の疫病対策

さて、疫病の対策として前述した諸祭祀以外のものもあげられる。それらの祭祀は外来的疫病に特化した祭祀と同時に行われることが多い。たとえば、天平年間に大流行した天然痘に対して複数の対策が取られた。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。

²⁵ 注6前掲、『新訂増補国史大系 第23巻 令集解 前編』、195頁。

²⁶ 注14前掲、『国史大系 第12巻 令義解 類聚三代格 類聚符宣抄』、367頁。

『続日本紀』天平七年八月乙末の条によれば、以下のような疫病対策が講じられた。

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。²⁷

この記録には四つの疫病対策が記されている。そのうち、神祇に幣帛を奉
って祈禱すること、『金剛般若經』を読誦すること、道饗祭を行うことは三つ
の宗教手段である。

まず、神祇に幣帛を奉るや祈禱する手段について、『続日本紀』に見える災
異の宗教的対応に関する統計²⁸によれば、それは飢饉や火事などの災厄に対し
ても取られる対策である。そのうち、祈雨のために行われた事例はほかの事
例より圧倒的に多い。たとえば、文武天皇二年（698）五月庚申に「諸国旱。
因奉幣帛于諸社」²⁹とあり、慶雲二年（705）六月乙亥に「奉幣帛于諸社。以
祈雨焉」³⁰ともある。また、天平十五年（743）五月辛丑に「自三月至今月不
雨。奉幣帛于畿内諸神社祈雨焉」³¹とあり、宝龜四年（773）五月乙亥に「奉
幣於畿内群神。旱也」³²ともある。

そして、読経という仏教的対策について、その記録には具体的な災厄では
なく、「除災」や「国家平安」が目的であると記されることが多い³³。たとえ

²⁷ 注5前掲、『国史大系 第2巻 続日本紀』、199頁。

²⁸ 笹恵子『律令国家の災異に対する宗教的対応について』（『高円史学』14号、高円史学会、1998年）22-23頁の統計を参照。また、西宮秀紀『律令国家と神祇祭祀制度の研究』（塙書房、2004年）392頁の統計を参照。

²⁹ 注5前掲、『国史大系 第2巻 続日本紀』、4頁。

³⁰ 同上、35頁。

³¹ 同上、243-244頁。

³² 同上、569頁。

³³ 注28前掲、『律令国家の災異に対する宗教的対応について』、25頁と30-31頁の統計を参照。

ば、天平年間の疫病に対して行われる読経に関する記録には、特に疫病のことが明記せず、国全体の安定のために読経するという。天平九年八月丙辰に「為天下太平国土安寧。於宮中一十五処。請僧七百人。令転大般若経。最勝王経。度四百人。四畿内七道諸国五百七十八人」³⁴とあるのはそれである。

ここで指摘しておきたいのは、病気対処儀礼には特定な病因の対象に対応するタイプと、神仏に除病延命を願うだけの非特定対象に対応するタイプがあるとされている³⁵。幣帛や祈祷または読経はまさに後者である。つまり、この二つの手段は災厄が発生した際に神仏の保護をもらうためのものであって、道饗祭のようなほかの災厄に使わない疫病に特化した対策とは性格が違っているのである。

ところが、天平九年八月甲寅に「其在諸國能起風雨爲國家有驗神未預幣帛者。悉入供幣之例」³⁶とあり、また同年十一月癸酉に「遣使于畿内及七道。令造諸神社」³⁷ともあるように、これまでに奉幣されていない神や新しい神が求められるようになったようである。これは天平年間の疫病がなかなか収まらないため、より多くの神に加護をもらうためのことであろう。そこで、その神の性格については「有驗」だけが強調され、特に疫病に関わることが言及されていない。

また、この時期から展開してきた国分寺・国分尼寺の創建も疫病を収める理由で仏の力をより多く求めるためであるとされている。その創建の嚆矢は天平十三年（741）二月十四日の詔である。

勅、朕以薄徳忝承重任、未弘政化寤寐多慙、古之明主皆能光業、国泰人樂
災除福至、何修何務能致此道、頃年年穀不豊疫病頻至、慙懼交集唯勞罪己、
是以広為蒼生遍求景福、故前年馳馭増飾天下神宮、去歳普令天下造积迦牟

³⁴ 注5 前掲、『国史大系 第2巻 続日本紀』、210頁。

³⁵ 上野勝之『夢とモノノケの精神史—平安貴族の信仰世界—』（京都大学学術出版会、2013年）6-7頁を参照。

³⁶ 注5 前掲、『国史大系 第2巻 続日本紀』、210頁。

³⁷ 同上、212頁。

尼仏尊金像高一丈六尺者各一鋪、并写大般若經各一部……宜令天下諸国各敬造七重塔一区、并写金光明最勝王經妙法蓮華經各十部、朕又別擬写金字金光明最勝王經、每塔各令置一部……³⁸

そこで、「年穀不豊疫病頻至」が建造の直接的な理由に見えるが、この時期の対新羅関係の陰悪や藤原広嗣の乱も大きな要因であると指摘されている³⁹。これ以降、国分寺は疫病のほか、豊作の祈願や戦乱・災害の予防などのためにも読経や法会を行うようである⁴⁰。

このように、神・仏の対象非特定の対策は疫病の流行状況に対して新たな展開が見せたが、その性格は変わらず、疫病だけに特化する一面が見えない。

なお、天平年間には中国の災異思想による疫病対策も講じられた。上記した国分寺制度創建の昭にある「朕以薄徳忝承重任、未弘政化寤寐多慙……慙懼交集唯勞罪己」というところにはそういう思想が明白に示されている。それは、災厄の原因が統治者の不徳によるとされるため、統治者は反省の意を公表したり、徳政を施したりすることである。また、天平九年五月壬辰に、

詔曰。四月以来。疫旱並行、田苗焦萎。由是。祈禱山川。奠祭神祇。未得効驗。至今猶苦。朕以不徳、実致茲災。思布寛仁、以救民患。宜令国郡審録冤獄。掩骼埋胔……大赦天下。⁴¹

とあるように、「朕以不徳」が災害の原因とされ、「審録冤獄」・「掩骼埋胔」・「大赦天下」のような対策が講じられた。さらに、同年八月甲寅にも同じ性

³⁸ 注 14 前掲、『国史大系 第 12 卷 令義解 類聚三代格 類聚符宣抄』、451-452 頁。

³⁹ 国分寺創建の過程や動機については、井上薫『日本古代の政治と宗教』（吉川弘文館、1961 年）を参照。

⁴⁰ 有富純也「疫病と古代国家—国分寺の展開過程を中心に—」（『歴史評論』728、歴史科学協議会、2010 年）36 頁。

⁴¹ 注 5 前掲、『国史大系 第 2 卷 続日本紀』、208-209 頁。

格の詔が下された。「詔曰。朕君臨宇内稍歴多年。而風化尚擁。黎庶未安。通且忘寐。憂勞在茲。又自春已來。災氣遽發。天下百姓死亡實多。百官人等闕卒不少。良由朕之不德致此災殃……」⁴²がそれである。

言うまでもなく、この対策は疫病だけではなく、旱魃などさまざまな災害が発生した際にも講じられた。たとえば、慶雲二年（705）四月壬子に「詔曰。朕以菲薄之躬。託于王公之上。不能德感上天仁及黎庶。遂令陰陽錯謬。水旱失時。年穀不登。民多菜色。每念於此惻怛於心。宜令五大寺讀金光明經。爲救民苦。天下諸國。勿收今年舉稅之利。并減庸半」⁴³とあるのはそれである。

このように、天平年間の疫病に対して神祇祭祀・仏教儀礼・儒教徳政という複数の対策が同時に講じられた。それらの対策は疫病だけではなく、疫病のみならず、さまざまな災異に対しても行われてきた。そこで、このような多様な対策が取られていたものの、この時期には道饗祭という新しい対策が見えるようになった。前述したとおり、道饗祭は疫病だけに使われる祭祀であって、その祭神は外来神的な性格を持つ疫病鬼神である。これから見れば、天平年間に新たな対策が講じられた理由はこれまでのない新しい神、すなわち外来神的な性格を持つ疫病鬼神が現れたからではなかろうか。それについてはこの時期の疫病の外来性において検討してみたい。

3 外来的疫病に特化した対策の継承

疫病史の研究により、天平七年から九年にかけて大流行した疫病は九州北部の大宰府から西へ蔓延し、最後に奈良の都を直撃した天然痘であった。これは史料に見えるもっとも古い天然痘の記録である。その伝播ルートはこの時期の新羅使入京や遣唐使帰還など大陸との人物交流ルートと一致しているため、それは外来的疫病であることが通説になっている⁴⁴。こうしてみれば、

⁴² 同上、210 頁。

⁴³ 同上、34 頁。

⁴⁴ 天平年間の疫病や奈良・平安時代の疫病史については富士川游・服部敏良・

疫病に対して特化した新たな疫病対策が講じられた理由は明らかに外部から伝来するこれまでのない疫病が現れたからであろう。古代にわたって天然痘のような外来的疫病は大陸との交流により、頻繁に伝来し、日本で流行していた。よって、それらに対する疫病の対策も伝承されてきたと考えられる。前述した儺儀・道饗祭・疫神祭・鬼気祭のような疫病に関する諸祭祀に見える共通する性格はそれであろう。

このような外来的疫病に特化した対策は古代にわたって対象非特定の疫病対策と共存してきた。そのうち、祭祀の形態に新たな展開も見えるが、祭神の外来性や疫病に特化するところから見れば、その性格は変わらなかった。たとえば、正暦五年（994）には、「今年、自正月至十二月、天下疫癘殊盛。起自鎮西、遍滿七道」⁴⁵とあるように、正月から天然痘が流行し始めた。そのため、この一年にわたって多くの疫病対策が講じられた。たとえば、

今日、詔大赦天下。大辟以下、常赦所不免者赦除。又免調庸。老人賜穀、加賑恤。依白鳥恠異、疾疫之患也。（三月二十六日）

南殿、建禮門、朱雀門大祓。為消疾疫之難也。（四月十日）

丙午、於八省院東廊大祓。依疾疫被奉幣也。（四月二十五日）

奉幣伊勢以下諸社。為救消疾疫也。（四月二十七日）

御讀經始。依疾疫也。（四月二十八日）

新村拓などの疫病史研究を参照。富士川游著・松田道雄解説『日本疾病史』（平凡社、1969年）。服部敏良『奈良時代医学の研究』（東京堂、1945年）。服部敏良『平安時代医学の研究』（桑名文星堂、1955年）。新村拓『日本医療社会史の研究：古代中世の民衆生活と医療』（法政大学出版局、1985年）。⁴⁵ 注19前掲、『国史大系 第5巻 日本紀略』、1022頁。

奉遣山陵使、為救疾病也。(五月三日)

給五畿、七道諸國可修仁王會之官符。為攘疾病也。(五月十一日)⁴⁶

とある。そのうち、大赦・大祓・奉幣・讀經・遣山陵使⁴⁷・修仁王會など従来の疫病対策はわずか一ヶ月半に集中して行われた。これは疫病による被害がひどかったであろう。そして、七月二十八日の記録によれば、京の人口がこの疫病のせいで半分以上減ったようである。「自去四月至七月、京師死者過半。五位以上六十七人」⁴⁸という。この悲惨な状況に対して、同年六月二十七日には、これまでのない祭祀が民間で行われた⁴⁹。

為疫神修御靈會。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說。城中之人招伶人。奏音樂。都人士女持幣帛。不知幾千万人。礼了送難波海。此非朝儀。起自巷說。⁵⁰

これによれば、疫神は祭祀されたあとに難波の海に送られたようである。これは外部から侵入してくる疫神をもとのところ（海のような生活空間以外の世界）に送るという考えが示されていると考えられる。つまり、この祭祀の祭神である疫神は外来神的な性格を持つのである。こういう点は本稿の第五章で論じた紫野今宮御靈会と花園今宮御靈会で祭祀された疫神の性格と一致している。これから見れば、これらの民間御靈会は外来的疫病に特化した

⁴⁶ 同上、1019-1020 頁。

⁴⁷ 山陵と災厄の関係は崇りのメカニズムにおいて捉えられる。本稿の第六章を参照。

⁴⁸ 注 19 前掲、『国史大系 第 5 卷 日本紀略』、1021 頁。

⁴⁹ 民間御靈会と貞観五年(863)官製御靈会の区別については本稿の第五章第 2 節を参照。

⁵⁰ 注 19 前掲、『国史大系 第 5 卷 日本紀略』、1020-1021 頁。

疫病対策の延長線で捉えられると考えられる⁵¹。

なお、外来的疫病に特化した疫病対策は季節の流行病に対しても行われる。たとえば、『令義解』には道饗祭が季夏と季冬に行われ、『延喜式』には四時祭として行われるようである⁵²。時代を下げて見れば、長保二年（1000）十二月二十九日には春季疫神祭・夏季疫神祭・秋季疫神祭・冬季疫神祭という四季の疫神祭に関する記録が見える⁵³。また、前述した『小右記』長和二年（1013）八月十三日の条⁵⁴や治安三年（1024）十二月二日⁵⁵の条に見える「当季鬼気祭」ということから見れば、それは季節の流行病を予防するために行われる鬼気祭であろう。現代医学から見れば、季節で流行する病気と伝染性がある病気の違いが明白であるが、医学レベルが低い当時にはそれらをはっきり区分するのは難しい。よって、伝染病と同じく短時間に多くの人を巻き込む季節の流行病に対しても疫病に特化した対策が適用されるのは当たり前であろう。

要するに、奈良時代から平安中期にかけて、疫病対策は対象非特定のものと疫病に特化したものという二種類が共存してきた。それらは多様な様態を持ち、新たな展開も見せられたが、それぞれの性格は保つまま、ほとんど変わらなかった。

⁵¹ これらの民間御霊会について、従来の研究は政治史の視点で考察を行い、それは古代国家の変換期における疫病対策の新展開ともされている。具体的には、従来の疫病対策は律令国家により講じられたが、摂関体制に変換するこの時期には公的な対策が無力化になったため、民間で新たな対処が求められるようになったという。井上満郎「御霊信仰の成立と展開－平安京都市神への視覚－」（柴田實編『御霊信仰』、雄山閣、1984年）101-128頁、高取正男「御霊会の成立と初期平安の住民」（『国史論集：創立五十年記念』、京都大学読史会、1959年）459-474頁を参照。

⁵² 道饗祭は臨時的祭祀か季節で行われる常設の祭祀かについて未だに意見が一致していない。注22の諸研究を参照。

⁵³ 東京大学史料編纂所の平安遺文フルテキストデータベース（<http://wwwap.hi.u-tokyo.ac.jp/ships>）により東寺文書甲405号。

⁵⁴ 注15前掲、『小右記 三』、145頁。

⁵⁵ 同上、『小右記 四』、238頁。

小 結

本章はまず、疫病対策としての道饗祭・疫神祭・鬼気祭という三つの祭祀における境界意識を分析した。それは疫病鬼神の侵入を防ぐために自国の神の領域を強調することで生じたものであると指摘した。よって、境界意識が共通する三つの祭祀は一定の継承関係が見出せ、その祭祀対象も外来神的な性格を持つものであると知られた。

そして、天平年間の疫病対策を分析し、神祇祭祀・仏教儀礼・儒教徳政のような対策が同時に講じられたことを指摘した。ただし、それらの対策は疫病のみならず、さまざまな災異に対しても行われる対象非特定の対策であることも強調した。

一方、この時期には上記の対策と違い、疫病に特化した新たな対策が見えるようになった。その理由は当時の疫病が大陸から伝来したからである。つまり、明らかに外部から伝来するこれまでのない疫病が現れたため、新しい外来的疫病鬼神に対する特化した対策が講じられるようになった。このような外来的疫病は古代にわたって大陸との交流により絶えなかったため、それに対する特化した疫病対策も伝承され、ほかの対策と併用されてきた。

要するに、奈良時代から平安中期にかけて、疫病対策は対象非特定のものと疫病に特化したものという二種類が共存してきた。それらは多様な様態や展開も見せられるが、それぞれの性格はほとんど変わらなかった。つまり、国家的疫病対策は重層性があるのである。そこで、思想的由来がそれぞれである対策の共存から見れば、それらにおける性格が違う疫病の原因とされる対象の共存も推定できよう。したがって、疫病鬼神は習合した一つ概念ではなく、複数の側面を持ち、多様な災因論によりそれぞれの対策において捉えられていたことが考えられる。

結 論

古代日中における非業死者と疫病の関係の特色と比較

1 本稿のまとめ

本稿は中国と日本の状況につき、災因論の視点で両国それぞれの非業死者と疫病の関係を中心に考察を行ったものである。

中国については厲鬼の性格・厲鬼と疫病の関係をめぐって検討を進め、厲鬼観念や祭祀の歴史的展開および思想的構造を究明し、その災因論における位置づけも明確にした。

厲鬼の性格についてまず、厲鬼が疫病をもたらす非人格的鬼と人鬼という二種類に分けられることを指摘した。『日書』や楚簡など先秦時代の史料において疫病をもたらす鬼が非業死者として捉えられたことは明白には見られない。厲鬼は必ずしも非業死者ではないのである。また、儼儀においても疫病の二次災害性や公的災害の性格により、人鬼ではなく、抽象概念の鬼神が疫病をもたらす厲鬼とされている。(第三章第1節)

また、厲鬼が人鬼とされる場合、常に『礼記』祭法篇にある泰厲・公厲・族厲のような子孫がない死者とされている。しかし、それは厲の一つの形態でしかない。もう一つの形態は『左伝』における伯有のような悪しき霊があげられる。この二つの形態の厲は次のような展開を見せる。まず、『礼記』の場合は死者が後嗣の有無によって祭祀され、死者生前の功績に関わりがなかったのである。ただし、民に功績があるという儒教的祭祀基準によって捉えられるケースもあった。そこでは、功績があった祖先と功績がない祖先の区別が見え、後者は祭祀すべきではない、ひいてはそれを祭るのは淫祠であるという認識が生じたと考えられる。一方、悪しき霊の場合はその怨霊的性

格のため、民に功績があるという儒教的祭祀基準に満たないイメージがもともと強い。その上、『左伝』において子産は悪霊の伯有を祖先祭祀の範囲で対処したことが広く知られた。その結果、二つの形態の厲にマイナスなイメージが強くなり、厲祭全体が儒教的祭祀基準に満たない淫祠とされるようになった。(第一章第2節)

このような厲に関する認識の変化は厲祭の歴史的な展開において多大な影響を及ぼした。もともと厲祭は漢以前に七祀や五祀の一部および民間の風習として伝承されてきたのだが、漢末から唐の開元年間までの間には淫祠とされたために祀典に載せられなかった。そして唐の開元年間に再び公の祭祀として復活する。(第一章第1節)

ところが、厲祭が公的祭祀とされなかった時期において厲鬼への信仰は新たな展開が見られた。まず、戦国時代から父系親族構造の弛緩により祖先祭祀の対象範囲が縮小したため、祖先祭祀の範囲内で捉えられた一部の厲鬼が親族集団内部から排除された。そして、そのような厲鬼は祖先の範囲から脱して一般鬼神に転化した。そのうち、力強いとされる厲鬼は祖先ではなく、神として祭祀されるようになった。一方、このような変化と関係なく、強い執着や怨恨を持っている死者が一つの死者形態として古くから存続してきた。そこで、神に転化した厲鬼はこういう怨霊的死者と性格が近いために両者が合流し、非業の死を遂げた力強い人鬼の存在が顕著になった。その結果、漢末六朝時代において生前有名だった厲鬼が広く崇拝されるようになったと考えられる。(第三章第2節)

漢末六朝時代の厲鬼信仰の風潮については、祭神の非業死者に対する恐怖のほか、憐憫の情や顕彰および政治利用のような目的もあげられる。しかし、どのような理由にしても、非業の死を遂げたことは不名誉と見なされ、儒教的祭祀基準に満たないイメージが強くなり、その祭祀は淫祠とされていた。だが、そうした神を信仰する以上は祭祀対象の悪しき側面は薄められなければならない。特に敗軍死将への崇拝においてそのような傾向、いわゆる神格の正当化という展開が顕著である。

これに対して、漢末六朝時代の道教において敗軍死将は別の位置づけがなされる。当初、敗軍死将は魔王など護法神によって退治される存在とされていたが、統率能力という共通点を持つことによって魔王の神格と習合した。その結果、敗軍死将は善悪両面性を持つ疫鬼を管理・退治する強力な神へと変貌したのである。(第四章)

こうした検討によって古代中国における厲鬼の性格が明白になり、厲鬼観念や祭祀の歴史的展開も知られた。関係図でまとめてみれば、次のようになる。

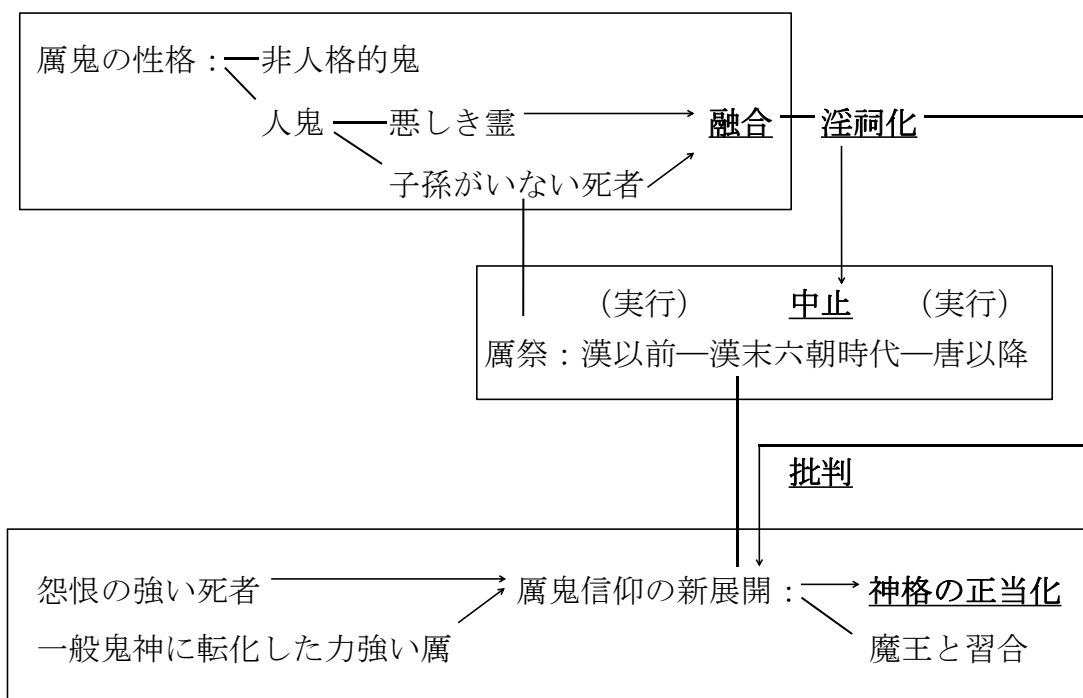


表1 厲鬼の性格や厲鬼観念および祭祀の歴史的展開関係図

これを踏まえて厲鬼と疫病の関係を災因論における位置づけについても検討した。

まず、最も古い厲祭記録につけられた注疏(『尚書正義』)に見える「六厲之礼」の由来を究明した。すなわち、『尚書』洪範五行伝の記述を検討して「六沴」の構成と由来を分析した結果、「六厲之礼」は「六沴之礼」を指すことと、「六沴之礼」という祭祀は厲鬼の祭祀ではなく、したがって「六厲之礼」も厲

鬼に関する儀礼ではなかったことを明らかにした。

次に、洪範五行伝の思想を継承した災異思想における疫病の認識や疫病と非業死者の関係について検討した。まず、災異記録や五行志の分析を通じて、疫病は天候不順との関連性や他の災害に伴って起こる間接性または多発性によって、それは典型的な災異とされず、位置づけも曖昧であることを指摘した。そして、そこに見える非業死者との関係は明白ではないことも指摘した。それは、非業死者が疫病も含むさまざまな災異の原因とされるが、疫病と唯一の対当的因果関係ではなかったのである。その理由は、災異思想において明白な対当的因果関係より、統治者の政治責任を求めるためにどんな過失を犯しても必ず罰を受けることのほうが強調されるからである。

最後に、天譴説による道徳的正当性は非業死者自身にも求められることが災異思想の完備とともに顕著になり、それは厲鬼に対する認識の変化の一つの理由とも考えられる。(第二章)

一方、日本についてはまず、御霊の性格や御霊信仰の構造をめぐって三つの方面から従来の災因論と比較した。

第一に、律令時代における崇りのメカニズムを分析し、その中における怨霊の位置づけを究明した。まずは六国史のうち『日本書紀』を除く五史に見える崇りの事例を精査し、事象・認識・主体・原因及び対処という要素を整理した。ここでは、災異解釈の根本的な目的は人間が災異をコントロールしようとするため、崇りにおける人の関与が最も重要な要素であると指摘した。そして人の関与が示される崇りの原因について詳しく分析した。その結果、律令時代の崇りのメカニズムを<人間の過失→災異→対処>とまとめた。その上、統計にもとづいて崇りの事例に見える人の霊が山陵という形で捉えられ、その形態は貞観五年(863)の初回御霊会とかなり違っていることを指摘した。

また、崇りの構造の分析により、災異の解釈論として崇りには中国の災異思想より災異の原因とされる人の関与が多様な形態を持つことを指摘した。そのため、中国のように為政者の道徳や管理上の責任に触れなくとも災異の

解釈ができるのである。これは日本の崇りに中国の災異思想における政治批判という要素が見えない理由である。最後は、初回御霊会には政治批判の意図が強く読み取れるため、その性格は崇りと違うはずであると指摘した。(第六章)

第二に、国家的災異対策の種類や特徴、またはそこに見える疫病鬼神の性格や由来を検討した。まずは国家的疫病対策の記録を分析し、神祇祭祀・仏教儀礼・儒教徳政のような対策が同時に講じられたことを示した。ただし、それらの対策は疫病のみならず、さまざまな災異に対しても行われる対象非特定の対策であったと指摘した。

一方、これらの対策と性格が違う道饗祭・疫神祭・鬼気祭のような疫病に特化した祭祀は天平年間から行われるようになった。そのきっかけは当時大陸から伝来した疫病の大流行であると思われる。これらの祭祀には外来神的な性格を持つ疫病鬼神の侵入を防ぐために自国の神の領域を強調することで生じた境界意識が共通している。これはそれまでの神祇祭祀に見えなかったことである。したがって、これらの祭祀と同じ性格を持つ民間の御霊会は外来信仰と関わっていると考えられる。

このように、奈良時代から平安中期にかけて、国家的疫病対策は対象非特定のものと疫病に特化したものという二種類が共存してきたことが知られた。言い換えれば、疫病対策は重層性があるのである。そこで、それぞれの対策における疫病鬼神も重層的性格を持つと推定できよう。つまり、疫病鬼神は習合した一つの概念ではなく、複数の側面を持ち、多様な災因論によりそれぞれの対策において捉えられていたと考えられる。(第八章)

第三に、公的な場と比較として私的な場における病因認識や怨霊の捉え方について検討した。まず、漢文日記に見える貴族たちの個人的病気に関わる事例を用いて、そのうちによく病因とされるモノノケについて分析した。それは神・仏・鬼などを含む曖昧な性格を持つ概念であることを説明した。そして、具体的な人物の死霊が明白に記されたケースがわずかであったことと、それは必ずしも政争の恨みという要素が含まれるわけではないことを示し、

その理由はモノノケの曖昧な性格により、力を持つ霊的な存在さえならばそれは病因とされるからであるとした。

一方、個人が疫病にかかった場合、疫病と疫鬼の関係は当時広く認識されていたものの、疫鬼の存在はあまり提起されず、病因として鬼の性格も相当曖昧である。それは当時の貴族たちが多様な病因の主体を意識してさまざまな対処方法を求めていたからであると思われる。(第七章)

こうした検討によって古代日本における災因論の特徴が明白になり、御霊信仰との構造的違いも知られた。すなわち、従来の災因論において怨霊の存在が顕著とは言えず、それと疫病の関係も明白ではなかったのである。したがって、怨霊と疫病が明白に捉えられる御霊信仰についてはその起源に外来的影響があった可能性を検討しなければならない。

これについては祭神が明らかに違う官製の初回御霊会とそれ以降の民間御霊会が同じ起源を持つものではないことを提示し、先学を踏まえてそれぞれの由来を検討した。まず、民間の御霊会については『春記』や『小右記』に見える関連記録を分析し、その祭神の疫神は「漢神」であることを明示した。また、それらの祭祀は第八章で論じたとおり、外来的疫病に特化した対策の特徴を持つため、民間の御霊会は外来信仰に影響を受けたと考えられる。

一方、官製御霊会については記録に見える「厲」の意味をめぐって『左伝』や『朝野群載』の関連記録を用いて検討した。すなわち、古代日本では祖先観念や祭祀が発達しなかったため、『左伝』にある怨霊崇りの思想は「祭祀されない鬼神が疫癘を引き起こす」と理解されていたことを指摘した。このような取り違えを踏まえて怨霊を祭るのは貞観五年御霊会の開催理由においても考えられる。しかし、そのような祭祀は日本の政治に合わないため、同じ性格の御霊会は結局二度と開催されなかった。ただし、こうしたことで、従来明白な関係ではなかった怨霊と疫癘は初めて結び付けられ、後世の御霊信仰の嚆矢にもなったと思われる。(第五章)

2 結論と今後の課題

本稿は国家的祭祀思想において古代日中の非業死者と疫病の関係をめぐって両国の公的災因論の構造を解明した。それを踏まえて、両国のそういう思想の特色を比較することで日本の御霊信仰と中国の厲鬼信仰の異同も明らかになるはずである。

まず中国の場合、厲鬼観念や関連信仰において儒教的価値観による影響が大きいと、厲鬼の悪しき側面が強調され、それを祀るのは常に批判されがちである。よって、厲鬼を信仰する場合には非業の死という要素は弱めなければならない。一方、従来の災因論である災異思想において非業死者と疫病の関係は明白ではなかった。つまり、古代中国において悪しき鬼神として疫病を引き起こす非業死者の存在は顕著とはいえない。

一方、日本の場合には従来の崇り神の思想により、祭祀対象への道徳的要求はほとんどなかったため、怨霊由来の神はその悪しき側面が保てるのである。その結果、後世の御霊信仰における怨霊への崇拝は批判されずに展開してきた。このことは日本の御霊信仰と中国の厲鬼信仰の根本的な相違であると考えられる。

以上の検討により、古代の日本・中国における非業死者と疫病の関係の特色や御霊信仰と厲鬼信仰の異同も明白になったと思われる。

最後に、本稿で論じえなかった点についていくつか整理しておきたい。一つ目は、古代日本において非業死者は祖先とどのような関係にあったかについてである。本稿の検討により、中国の場合には非業死者は祖先観念と密接な関係にあったが、古代日本では祖先の観念や祭祀が発達せず、当時の死者観念は主に仏教的であった。そこで、日本において親族内の死者とそれ以外の死者は区別されていたかどうかについて検討する必要もある。なぜなら、そのような区別は中国の非業死者観念の展開において重要な要素であったからである。「衆生平等」の仏教思想とはいえ、実際の葬祭や供養において祖先と

一般死者の区別がまったくないとは考えにくい。よって、これについて検討を進めれば、日中の非業死者観念に関する理解がさらに深められると思われる。

二つ目は、本稿の検討によって中国の非業死者は早期道教において仏教の護法神の神格と習合したことがあると知られた。これに対して、日本の場合は初回御霊会以降の信仰の展開において御霊神の神格にも仏教的要素が見られる。そうであれば、厲鬼信仰や御霊信仰の更なる展開の段階において仏教からどのような影響を受けたかについても検討する必要がある。

このような考察により、日中における非業死者の神格や信仰の特色がよりよく鮮明に浮き彫りになるはずである。以上の二点については、今後の課題としたい。

参考文献

単行本（日本語、著者五十音順）

- ・ 池田末利『中国古代宗教史研究：制度と思想』（東海大学出版会、1981年）。
- ・ 井上薫『日本古代の政治と宗教』（吉川弘文館、1961年）。
- ・ 井上光貞『日本古代の王権と祭祀』（東京大学出版会、1984年）。
- ・ 上野勝之『夢とモノノケの精神史—平安貴族の信仰世界—』（京都大学学術出版会、2013年）。
- ・ 大江篤『日本古代の神と霊』（臨川書店、2007年）。
- ・ 神塚淑子『六朝道教思想の研究』（創文社、1999年）。
- ・ 菊地章太『神呪経研究：六朝道教における救済思想の形成』（研文出版、2009年）。
- ・ 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）。
- ・ 黄強（『中国の祭祀儀礼と信仰』、第一書房、1998年）。
- ・ 小林正美『六朝道教史研究』（創文社、1990年）。
- ・ 小松和彦『憑霊信仰論：妖怪研究への試み』（講談社、1994年）。
- ・ 佐伯有清『日本古代の政治と社会』（吉川弘文館、1970年）。
- ・ 坂本太郎『日本古代史の基礎的研究』（東京大学出版会、1955年）。
- ・ 酒向伸行『憑霊信仰の歴史と民俗』（岩田書院、2013年）。
- ・ 志賀市子『〈神〉と〈鬼〉の間—中国東南部における無縁死者の埋葬と祭祀神と鬼の間』（風響社、2012年）。
- ・ 繁田信一『平安貴族と陰陽師—安倍晴明の歴史民俗学—』（吉川弘文館、2005年）。
- ・ 繁田信一『呪いの都平安京：呪詛・呪術・陰陽師』（吉川弘文館、2006年）。

年)。

- ・ 新村拓『日本医療社会史の研究：古代中世の民衆生活と医療』（法政大学出版局、1985年）。
- ・ 島津毅『日本古代中世の葬送と社会』（吉川弘文館、2017年）。
- ・ 高取正男『神道の成立』（平凡社、1993年）。
- ・ 瀧川政次郎『律令の研究』（刀江書院、1931年）302-351頁。
- ・ 田中久夫『祖先祭祀の研究』（弘文堂、1978年）。
- ・ 田中久夫『祖先祭祀の歴史と民俗』（弘文堂、1986年）。
- ・ 田中久夫『生死の民俗と怨霊』（御影史学研究会、2014年）。
- ・ 麥谷邦夫『六朝隋唐道教思想研究』（岩波書店、2018年）。
- ・ 西尾正仁『薬師信仰：護国の仏から温泉の仏へ』（岩田書院、2000年）。
- ・ 西宮秀紀『律令国家と神祇祭祀制度の研究』（塙書房、2004年）。
- ・ 服部敏良『奈良時代医学の研究』（東京堂、1945年）。
- ・ 服部敏良『平安時代医学の研究』（桑名文星堂、1955年）。
- ・ 馬場あき子『鬼の研究』（三一書房、1971年）。
- ・ 富士川游著・松田道雄解説『日本疾病史』（平凡社、1969年）。
- ・ 藤本勝義『源氏物語の〈物の怪〉－文学と記録の狭間－』（笠間書院、1994年）。
- ・ 松岡秀達『安倍晴明「占事略決」詳解』（岩田書院、2007年）。
- ・ 宮川尚志『六朝史研究 宗教篇』（平楽寺書店、1964年）。
- ・ 三宅和朗『古代国家の神祇と祭祀』（吉川弘文館、1995年）。
- ・ 村山修一『天神御霊信仰』（塙書房、1996年）。
- ・ 山田雄司『跋扈する怨霊：崇りと鎮魂の日本史』（吉川弘文館、2007年）。

単行本（中国語、著者ピンイン・アルファベット順）

- ・ 陳献佑『左伝災異研究』（花木兰文化出版社、2015年）

- 范行準『中国病史新義』(中醫古籍出版社、1989年)。
- 馮友蘭『中国哲学史』(商務印書館、1935年)。
- 華探著、陳仲丹·劉永華訳『中国社会文化史讀本』(北京大学出版社、2011年)。
- 黄文博『台湾冥魂伝奇』(台原出版社、1992年)。
- 康豹『台湾的王爺信仰』(商鼎文化、1997年)。
- 林富士『孤魂與鬼雄的世界 北台湾的厲鬼信仰』(北鼎文化出版社、1996年)。
- 林富士『漢代的巫者』(稻郷出版社、1999年)。
- 林富士『中国中古時期的宗教与医療』(聯經出版社、2008年)。
- 劉枝萬『台湾民間信仰論集』(聯經出版事業公司、1984年)。
- 盧玉起·鄭洪新編著『内經気学概論』(遼寧科學技術出版社、1984年)。
- 呂理政『伝統信仰與現代社会』(稻郷出版社、1993年)。
- 牟鐘鑑、張踐『中国宗教通史』下(社会科学文献出版社、2000年)。
- 蒲慕州編『鬼魅神魔：中国通俗文化側写』(麥田出版、2005年)。
- 蒲慕州『追尋一己之福—中国古代的信仰世界』(上海古籍出版社、2007年)。
- 謝貴文『神、鬼与地方：台南民間信仰与伝説研究論集』(春暉出版、2017年)。
- 晏昌貴『巫鬼与淫祀：楚簡所見方術宗教考』(武漢大学出版社、2010年)
- 楊慶堃、范麗珠等訳『中国社会中的宗教 宗教的現代社会功能与其歴史因素之研究』(上海人民出版社、2006年)。
- 楊英『祈望和諧：周秦两漢王朝祭礼的演進及其規律』(商務印書館、2009年)。
- 余英時、侯旭東等訳『東漢生死觀』(上海古籍出版社、2005年)。
- 章炳麟『章太炎全集』(上海人民出版社、1985年)。
- 張榮明『中国的国教：从上古到東漢』(中国社会科学出版社、2001年)。

論文（日本語、著者五十音順）

- ・ Alexandre Gras 「儼祭詞にみえる疫鬼に対する呪的作用について（その1）」（『言葉と文化』（3）、名古屋大学大学院国際言語文化研究科日本語文化専攻編、2002年）281-299頁。
- ・ 吾妻重二 「儒教祭祀の性格と範囲について」（『アジア文化交流研究』第1号、関西大学アジア文化交流研究センター、2006年3月）73-90頁。
- ・ 有富純也 「疫病と古代国家—国分寺の展開過程を中心に—」（『歴史評論』728、歴史科学協議会、2010年）33-45頁。
- ・ 池上良正 「死者の『祭祀』と『供養』をめぐって」（『死生学年報』2006、東洋英和女学院大学死生学研究所、2006年）99-120頁。
- ・ 池上良正 「日本における死者供養の展開・略年表（7～16世紀）」（『駒澤大学総合教育研究部紀要』10、駒澤大学総合教育研究部、2016年）1-31頁。
- ・ 池澤優 「中国の死生観（古代・中世篇）—中国古代・中世における“死者性”の転倒—」（『死および死者崇拝・死者儀礼の宗教的意義に関する比較文化的・統合的研究 研究成果報告書』、2002年）。
- ・ 池澤優 「中国古代・中世における“非業の死”の捉え方の諸類型：祓い・祭祀・顕彰・救済」（シンポジウム『死とその向こう側』報告ワークショップB「非業の死を受け止める」、2006年）。
- ・ 池澤優 「死生学から見た中国出土資料」（『死生学』、東京大学出版会、2008年）199-223頁、
- ・ 池澤優 「後漢時代の鎮墓文と道教の上章文の文書構成」（渡邊義浩編『両漢儒教の新研究』、汲古書院、2008年）343-426頁。
- ・ 井上満郎 「御霊信仰」（上田正昭編『講座日本の古代信仰1 神々の思想』、学生社、1980年）136-156頁。
- ・ 井上満郎 「御霊信仰の成立と展開—平安京都市神への視覚—」（柴田實編

- 『御霊信仰』、雄山閣、1984年) 101-128頁。
- ・ 岩城隆利「御霊信仰の発生」(『国史論集：創立五十年記念』、京都大学読史会、1959年) 443-454頁。
 - ・ 大形徹「『鬼』系の病因論—新出土資料を中心として」(『大阪府立大学紀要 人文・社会科学』43、大阪府立大学高等教育推進機構、1995年) 1-15頁。
 - ・ 大形徹「疫鬼について：顓頊氏の三子を中心にして」(『人文学論集』、大阪府立大学人文学会、1998年) 71-88頁。
 - ・ 王玉玲「中・日災異の比較研究：政治・社会との関係を中心に」(博士論文、東邦大学、2012年)。
 - ・ 大隅清陽『律令官制と礼秩序の研究』(吉川弘文館、2011年)。
 - ・ 大野功「平安時代の怨霊思想」(『日本歴史』114、日本歴史学会、1957年) 41-49頁。
 - ・ 岡田荘司「陰陽道祭祀の成立と展開」(『国学院大学日本文化研究所紀要』54、国学院大学日本文化研究所、1991年) 87-127頁。
 - ・ 笠井昌昭「平安貴族の生活意識」(『日本思想史講座 第1巻・古代の思想』、雄山閣、1977年) 127-145頁。
 - ・ 勝山清次「神社の災異と軒廊御卜」(『史林』508、史学研究会、2014年) 813-848頁。
 - ・ 門屋温「御霊会と神仏習合」(『国文学解釈と鑑賞 特集：古代に見る御霊と神仏習合』63(3)、至文堂、1998年) 138-145頁。
 - ・ 金井徳幸「宋代の厲鬼と城隍神—明初『祭厲壇』の源流を求めて」(『東洋史論集』13、2001年) 1-24頁。
 - ・ 釜田啓市「『漢書』「五行志」災異理論の再検討」(『中国研究集刊』18、大阪大学中国学会、1996年) 63-81頁。
 - ・ 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。
 - ・ 菊池章大「『女青鬼律』の成立と初期道教における救済思想の展開」(『東

- 洋学研究』44、2007年) 396-374頁。
- ・ 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。
 - ・ 工藤元男「睡虎地秦簡「日書」における病因論と鬼神の関係について」(『東方学』(通号 88)、1994年) 33-53頁、
 - ・ 小坂真二「九世紀段階の怪異変質にみる陰陽道成立の一側面」(竹内理三編、『古代天皇制と社会構造』、校倉書房、1980年) 329-355頁。
 - ・ 小林宣彦「律令期における災異への対処とその思想的背景に関する基礎的考察—神・仏・天のうち神祇の対処を中心に」(『神道宗教』199・200、神道宗教学会、2005年) 57-72頁。
 - ・ 小南一郎「漢代の祖霊観念」(『東方学報』66、京都大学人文科学研究所、1994年) 1-62頁。
 - ・ 五味文彦「御霊信仰」(『国文学解釈と鑑賞 特集=古代に見る御霊と神仏習合』63(3)、至文堂、1998年) 59-78頁。
 - ・ 笹恵子『律令国家の災異に対する宗教的対応について』(『高円史学』14号、高円史学会、1998年) 17-39頁。
 - ・ 佐々木聡「鬼神観から見た中国宗教文化史の研究：漢から唐代を中心に」(東北大学、博士論文、2013年)。
 - ・ 櫻木潤「最澄撰『三部長講会式』にみえる御霊」(『史泉』96、関西大学史学会、2002年) 37-53頁。
 - ・ 柴田實「祇園御霊會—その成立と意義—」(『国史論集：創立五十年記念』、京都大学読史会、1959年) 427-442頁。
 - ・ 高取正男「御霊会の成立と初期平安の住民」(『国史論集 創立五十年記念』、京都大学読史会、1959年) 459-474頁。
 - ・ 谷口美樹「平安貴族の疾病認識と治療法—万寿2年の赤斑瘡流行を手懸りに」(『日本史研究』364、日本史研究会、1992年) 58-84頁。
 - ・ 丁武軍「古雛文化の起源・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

- ユミナス』編集委員会、2004年) 65-90頁。
- ・ 董科「平安時代前期における疫病流行の研究」(『千里山文学論集』82、関西大学大学院文学研究科、2009年) 179-193頁。
 - ・ 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』3、関西大学文化交渉学教育研究拠点、2010年) 489-509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。
 - ・ 西山良平「〈神〉・怨霊・山稜-タタリの全体史あるいは〈御霊〉信仰再考-」(斎藤英喜 編『アマテラス神話の変身譜』、森話社、1996年) 51-78頁。
 - ・ 野崎千佳子「天平7年・9年に流行した疫病に関する一考察」(『法政史学』53、法政大学史学会、2000年) 35-49頁。
 - ・ 濱野亮介「明初無祀鬼神祭祀政策の研究」(博士論文、大谷大学、2016年)。
 - ・ 尾留川方孝『奈良・平安時代における朝廷の死者観念-死者の存在形態・死者を扱う枠組みまたは存在空間の思想史的考察-』(博士論文、中央大学、2010年)。
 - ・ 尾留川方孝「律令国家的祭祀とは神と人のどのような形態の関係か：唐の祭祀との比較からみる古代日本の律令的祭祀の特徴」(『倫理学年報』61、日本倫理学会、2012年) 187-200頁。
 - ・ 肥後和男「平安時代における怨霊の思想」(柴田實編『御霊信仰』、雄山閣、1984年) 13-36頁。
 - ・ 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、駒沢宗教学研究会、1980年) 3-27頁。
 - ・ 藤本勝義「平安朝の物の怪の様態：「小右記」の記事を中心に」(『青山学院女子短期大学紀要』47、青山学院女子短期大学、1993年) 77-97頁。
 - ・ 藤森馨「鎮花祭と三枝祭の祭祀構造」(『神道宗教』211、神道宗教学会、2008年) 1-18頁。

- ・ 舟木勇治「『続日本紀』における疫病対処の記述：道饗祭と疫神祭を中心に」（古事記年報（55）、2012年）116-125頁。
- ・ 松本卓哉「律令国家における災異思想-その政治批判の要素の分析-」（『古代王権と祭儀』、吉川弘文館、1990年）145-164頁。
- ・ 宮崎真由「陰陽道祭祀の一考察-鬼気祭・四角四堺祭を中心に-」（『皇学館論叢』45（3）、皇学館大学人文学会、2012年8月）20-44頁。
- ・ 宮崎健司「奈良末・平安初期における疫神祭祀」（『日本古代の社会と宗教』、永田文昌堂、1996年）151-168頁。
- ・ 宮川尚志「項羽神の研究」（『東洋史研究』3（6）、東洋史研究会、1938年）19-41頁。
- ・ 宮川尚志「民間の巫祝道と祠廟の信仰」（『（修訂増補）六朝宗教史』、国書刊行会、1974年）191-236頁。
- ・ 三宅和朗「日本古代の大饗儀の成立」（『日本歴史』522、日本歴史学会、1991年）1-17頁。
- ・ 三宅和朗「日本古代の大饗儀の変質とその背景」（『史学』62、三田史学会、1992年）57-73頁。
- ・ 村上保壽「空海の霊魂観-救済と供養の思想」（『日本仏教学会年報』71、日本仏教学会、2005年）81-92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。
- ・ 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。
- ・ 藪田嘉一郎「御霊信仰の成立と念仏」（柴田實編『御霊信仰』、雄山閣、1984年）295-313頁。
- ・ 吉田一彦「国分寺国分尼寺の思想」（須田勉・佐藤信 編『国分寺の創建 思想・制度編』、吉川弘文館、2011年）2-28頁。

- 米井輝圭『災害と怪異現象の思想史』（博士論文、国学院大学、2003年）。
- 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。

論文（中国語、著者ピンイン・アルファベット順）

- Arthur P, Wolf、張珣譯「神、鬼和祖先」（『思與言』第35卷第3期、1997年）233-292頁。
- 程思尹「敦煌本《洞淵神咒經》研究—以文本和鬼神体系为中心」（兰州大学、修士論文、2017年）。
- 陳会兵「“沴”字異讀考」（『漢字文化』総第70期、北京国際漢字研究会出版、2006年第2期）57-58頁。
- 陳緯華「孤魂的在地化：有祔公廟与台湾社會地緣意識之轉變」（『民俗曲藝』183、2014年）253-338頁。
- 陳緯華「鬼魂崇拜与国家：清代台湾国家对地方的控制」（『新世紀宗教研究』13:3、2015年）59-87頁。
- 儲曉軍「魏晋南北朝民间信仰研究」（西北大学、博士論文、2009年）。
- 戴文峰「台湾民間有祔公信仰考実」（『台湾風物』46:4、1997年）53-109頁。
- 段偉『秦漢社会防災減災制度研究』（博士論文、首都師範大学、2005年）。
- 范家偉「漢唐時期瘡病與瘡鬼」（林富士篇『疾病的歷史』、2011年）201-244頁。
- 関莉莉「西漢皇帝“罪己詔”研究」博士論文（内蒙古大学、2014年）。
- 賈艷紅「漢代民間信仰研究」（山東大学、博士論文、2004年）。
- 何維剛「孫權冊封蔣子文的歷史意義—從南朝封神現象談起」（『興大人文学報』54期、中興大学文学院、2015年）1-27頁。
- 何璇「六朝志怪小説“厲鬼成神”故事研究」（新加坡国立大学、修士論文、

2012)

- 金达芾「漢魏六朝民間祭祀故事研究」(北京大学、修士論文、2013年)。
- 康豹「新莊地藏庵的大眾爺崇拜」(『中央大学人文学報』16、1997年) 123-159頁。
- 李豐楙「『道藏』所收早期道書的瘟疫觀—以『女青鬼律』及『洞淵神咒經』系為主—」(『中國文哲研究集刊』3期、1993年) 417-454頁。
- 李豐楙「行瘟與送瘟：道教與民衆瘟疫觀的交流和分歧」(『民間信仰與中国文化國際研討會論文集』、漢學研究中心、1995年) 373-422頁。
- 李豐楙「王船、画船、九皇船—代巡三型的儀式性跨境」(黃宥貴編『空間与文化場域：空間之意象、实践与社会的生產』(漢學研究中心、2009年) 245-256頁。
- 李豐楙「凶死與解除：三個台灣地方祭典的死亡關懷」(『華人學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。
- 李建民「中国古代「掩骼」礼俗考」(『清華學報』24(3)、国立清華大学出版社、1995年) 319-343頁。
- 李隆獻「先秦至唐代鬼靈復仇事例的省察與詮釋」(『文與哲』16期、2010年) 139-201頁。
- 林富士「試积睡虎地秦簡中的『癘』與『定殺』」(『史原』第15期、国立台灣大学歷史学系、1986年) 1-38頁。
- 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會、1995年) 715-724頁。
- 林素娟「先秦至漢代礼俗中有關厲鬼的觀念及其因應之道」(『成大中文学報』第13期、国立成功大学中文系、2005年) 59-94頁。
- 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」(『廣西師範学院學報』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」(『內蒙古社会科学(漢文版)』第28卷第2期、內蒙古社会科学院、2007年) 100-104頁。

- ・ 劉湘蘭「淫祀的悖論—从六朝志怪小説看民間神仙信仰」(『文史哲』、2012 (05)) 37-43 頁。
- ・ 呂理政「鬼的信仰及其相關儀式」(『民俗曲藝』第 90、施合鄭民俗文化基金會、1994 年) 147-192 頁。
- ・ 馬芸「医治与神治 道教伝染病治療研究」(山東大学、修士論文、2017 年)。
- ・ 孫麗「魏晉南北朝疾疫研究」(南昌大学、修士論文、2005 年)
- ・ 王暉「殷墟卜辞所見我国最早的伝染流疫考」(『殷都学刊』、安阳师范学院、2007 年 (02)) 1-6 頁。
- ・ 王柏中「两漢国家祭祀制度研究」(吉林大学、博士論文、2004 年)。
- ・ 王文涛「漢代的疫病及其流行特点」(『史学月刊』、河南大学、2006 年 (11)) 25-30 頁。
- ・ 徐海「伍子胥信仰研究」(蘭州大学修士論文、2013 年)。
- ・ 楊華「出土日書与楚地的疾病占卜」(『武漢大学学报(人文科学版)』56 (5)、武漢大学、2003 年) 564-570 頁。
- ・ 楊華「“五祀”祭禱与楚漢文化的繼承」(『漢江論壇』09、湖北省社会科学院、2004 年) 95-101 頁。
- ・ 張勳燎「東漢墓葬出土解注器和天師道的起源」(『中国道教考古』、線装書局出版社、2006 年) 1-53 頁。
- ・ 朱俊豪『三至七世紀江南地区厲鬼崇拜背後的文化詮釈』(国立台北大学歴史所碩士論文、2013 年)。
- ・ 鄒濬智「西漢以前家宅五祀及其相關信仰研究—以楚地簡帛文献資料為討論焦點」(台湾師範大学、博士論文 2007 年)。

データベース

- ・ 国学院大学 COE プログラム 神社・神祇データベース
<http://21coe.kokugakuin.ac.jp/db/jinja/index.html>

- ・ 東京大学史料編纂所 古記録・平安遺文フルテキストデータベース
<http://wwwap.hi.u-tokyo.ac.jp/ships>