論文

瘟神の形成と日本におけるその波紋

— オニ（鬼）の発生と怨霊・御霊 —

山口 建 治

YAMAGUCHI Kenji

はじめに

オニ（鬼）の語源について関心をもち、漢字の鬼がオニと読まれる経緯を追究しているうちに、日本の御霊信仰のことが気になり出した。日本のオニは、いわゆる怨霊や御霊とも深い縁がありそうなのだ。「鬼」の漢語としての意味、字義とは一応べつに、オニという和語がどのような意味を担って、この列島に立ち現れてきたか、そして怨霊・御霊とどのように関わったのかを追跡してみたい。

オニの語源説としては、漢字「隱」の字音オンの転訛とする『和名抄』の説が、一般的にはよく知られている。しかし筆者の考えによればこの説ははなはだあやしい。十年ほど前になるが、今日残さ⁽¹⁾れている四種の『和名抄』テキストを比較検討して、大略以下のような説を述べたことがある。

『和名抄』の「鬼」の項の「或る説に云う、於邇は隱の字音於邇の訛なり。鬼物は隠れて形を顕すを欲せず、故に俗に呼びて隱と曰ふなり」とあるのは、後人が挿入した部分であり、むしろ『和名抄』「瘧鬼」の項の「蔡邕獨斷云、昔顛頊有三子、亡去而為疫鬼、其一者居江水、是為瘧鬼」の割り注「和名衣也美乃加美或於邇（和名エヤミノカミ或はオニ）」の部分に、オニの語源が示唆されている。瘧鬼あるいは疫鬼・瘟鬼を祓う「遣瘟」の儀礼が、おそらく七・八世紀ごろの列島に伝わり、オニヤライ（「儺」の訓）と称されるようになり、その瘟鬼の瘟の字音 uən が和語化して、オニという語になったのであろう。

その後も引き続き大陸とこの列島のあいだにまたがる鬼追い、つまり民間儺儀の習俗に留意してきたところ、六朝時代以降、中国南部で瘟神信仰ともいべき觀念が次第に形成されたこと、またその瘟神がこの列島にも伝播し、その痕跡と見なせる事象が今日にいたるまでなお残されていると考えるようになった。大陸と列島をまたいで瘟神信仰が広まった、というのはいかにも茫漠とした話ではあるが、いわばミッシングリンクとしてこのような民間信仰が想定できそうだというのである。

民間特有の語が文献に記録されるとき、公的あるいは文語的な表現・用語に置き換えられるのは、日本でも中国でもよくあることである。そのために民間文化の伝播のありようが見失われる。小論ではこれまで蔑ろにされいかげんに扱われてきた、わが民間文化の漢字表記の問題にあえて着目し、ことばと文字のもつれあいを解きほぐすことにより、中国の瘟神祭祀と日本古代の御霊会の発生とのあいだに一条の脈絡を見出したい。

怨霊・御霊についてはすでに多くの碩学の研究蓄積があり、全くの門外漢が無遠慮に立ち入るのに躊躇しないわけではない。しかしオニの語源説と関わらせ、ことばの音声的側面とその表記のしかた、平たくいえば当て字に着目した探究は、おそらく従来の研究にはない新しいアプローチであろう。鬼がオニと読まれる、あるいはオニが漢字の鬼で表される経緯を跡づけ、それと怨霊・御霊とがどう関わったかについての試論を述べて、大方のご批評を乞うことにしたい。以下、小論では日本の漢文資料中の「鬼」がオニと読まれたと推断できる場合は、とくにそれを明示するために「鬼（オニ）」と表記する。

I 民間儼儀と瘟神の形成——五厲から五瘟へ——

(1) 民間儼儀と瘟神

逐疫祭祀「儼」の起源は古く周代にさかのぼる。朝廷での儀礼は大儼と称され、歴代の史書に記録があるが、民間で行われた儼儀については資料が少ないため、あまり詳しいことはわからない。孔子の時代では郷人儼と称されていた（『論語』郷党）が、曲六乙・錢荊著『中国儼文化通論』によると、⁽²⁾ 宮廷での儼儀と比べると、以下のような違いがある。

宮廷では宮殿の各部屋部屋に行って疫鬼を祓ったのにたいして、民間の儼儀では、村里や街中の家々を回って行った。宮廷では専門の職員が馭儼を行ったが、民間では庶民が業余に行った。宮廷では方相氏が主宰したが、民間では方相氏は登場せず、馭儼する人を儼人といった、等々。

日本の朝廷でも大儼が行われていたことは、史書に記録があり研究もされている。だが、列島における民間儼儀を問題にする日本の研究者はあまりいない。斎藤英喜が、『政事要略』の記事を引き、宮中での追儼が中止になった長保三年の閏十二月、安倍晴明が私宅で追儼を行うと、京中の人々が晴明に呼応して鬼を追う声が広がったと、当時すでに「追儼がたんなる宮廷内部の行事をこえて、自分たちの周りの疫鬼を追い払ってくれる、生活に密接な行事になっていることが想像でき」と指摘しているのが例外に属するだろう。⁽³⁾ 日本でも早くから民間の儼儀つまり鬼追いの儀礼が行われていたに違いないのである。また、それが後の節分習俗になっていったことも周知の通りである。

古代中国の人々は、疫病を起こすのは鬼神のせいだと考え、それを免れるための祭儀を行うようになった。それが儼である。疫病を起こす鬼だから疫鬼といい、逐疫祭祀である儼儀とそれは一体不離の関係にある。ただ疫鬼という呼称は、時代と場所により変異が生じた。とくに、中原地域の人々が南方に移住した六朝時代では、南方特有の伝染性の熱病「瘟病」にかかる人が多く出て、道士により瘟鬼を祓う儀礼がさかんに行われるようになった。それで南方では疫鬼は瘟鬼と称されることが多い。はじめは民間宗教者の用語であったと考えられる。

瘟の漢字自体、葛洪の活躍した時代、三・四世紀のころに造られたという。⁽⁴⁾ おなじ伝染病を意味する疫とは異なり、今日でも鶏瘟・猪瘟・牛瘟・鴨瘟・蛇瘟などと家畜類の伝染病に瘟字が好んで使われる。生産と結びついた土臭い漢字である。明代の字書『正字通』でも、瘟はなお俗語あつかいされている。

以下、中国で瘟神がどのようにして形成されたか、諸家の研究を踏まえながら、その経緯を素描しておきたい。

(2) 顓頊帝の三人の子ども——魏晋の疫鬼——

先述したように『和名抄』の「瘧鬼」の項に、顓頊帝の三人の子が疫鬼になったという話が、蔡邕『独断』に曰くとして引用されている。以下にその原文を『百子全書』所収のものによって示す。⁽⁵⁾

疫神 帝顓頊有三子，生而亡去為鬼。其一者居江水，是為瘟鬼。其一者居若水，是為魍魎。其一者居宮室樞隅處，善驚小兒。於是命方相氏，……時儺，以索宮中，毆疫鬼也（疫神 顓頊帝に三人の息子があったが、生まれてすぐに死んで鬼になった。一人は長江にいて瘟鬼となり、一人は若水にいて魍魎となり、一人は宮室のあちこちにおいてしばしば子どもを驚かす。そこで方相氏に命じて……時に儺を行い宮中を探し回り疫鬼を駆りたてるのである。）

この説話はかなり広く伝わっていたらしく、諸種の文献に記載がある。晋の干宝『搜神記』にも、ほぼ同様な話を載せ、下線を引いた瘟鬼のところを疫鬼と改めているが、やはり最後に「それで正月には方相氏に儺儀をおこなわせ疫鬼を追いはらうのである」と結んでいる。⁽⁶⁾ そのほかにも、『禮緯』（『太平御覧』所収）・『論衡』・『荆楚歲時記』・『後漢書』などの書にも、ほぼ同様な話を載せている。顓頊の三子が夭死して疫鬼になった話は、儺の起源説話というべきものだった。

儺儀と疫鬼の観念が密接不可分の関係であったこと、またわが『和名抄』瘧鬼の項に引用された蔡邕『独断』の、顓頊の一子が死後「瘧鬼」となったという部分が、『独断』の原文では「瘟鬼」であったことをここでは確認しておきたい。

古代中国では、儺儀とは別に種々の災いをもたらすものを厲鬼と呼び、それを祭ることにより災いを避けようとする習俗があった。春秋時代齊の宰相・管仲が著したと伝える『管子・輕重甲』に、齊の桓公が万民・家屋・家畜に課税しようとする、管仲が反対して鬼神に課税するよう提案するくだりがある。子孫がないために祭られていなかった堯の五人の官吏について、「五つの鬼神（五厲）の祭りを復興し、堯の臣下の五人の官吏を祭」るよう勧めたとある。⁽⁷⁾ ここにいう五厲とは、五人の「死んで後を継ぐ者のない靈魂」の意である。春と秋に盛大にそれらの霊を祭るようにすれば、その供物の水産物にかかる税の増収だけで、一般庶民に特別課税する以上の税収が得られるというのが、管仲の反対理由である。この五厲の観念が、後述する五瘟の観念の一つの先蹤となろう。

黄強の「精魅，厲鬼から瘟神まで」⁽⁸⁾によると、大儺で追い祓われる悪鬼は二種類に分けられる。一つは動植物の精霊であり、もう一つは死んだ人間の悪霊である。しかし時代を経るにしたがい、人間の死霊（厲鬼）が疫病などの災禍をもたらすという観念が中心となる。その厲鬼には二種の類型がある。死後祭り手のいない孤魂と非業死した靈魂である。そして「漢代以降、このような観念（厲鬼をまつりその祟りを鎮める——筆者）より、さらに一步進んで邪悪なる厲鬼が封じられて神に祀られた後、疫病を統べる『瘟神』になるという信仰が成り立つのである。

要するに中国では太古の昔から、人々に疫病などの災禍をもたらすのは、不幸な死に方をした厲鬼であって、そのなかでも特に怨みが深く強い鬼を瘟神に祭りあげ、災いをもたらす鬼を祓ってもら

い、災禍を避けようとする信仰・儀礼が、さまざまに姿を変えながら延々と続いてきたというわけである。

(3) 敦煌驅儺文——唐・五代の民間儺儀——

民間で行われていた古代の儺儀の実態がどのようなであったか、資料を欠くためよくわからないが、いわゆる敦煌遺書のなかに驅儺文という一群の文書が、今まで分かっているものだけで三十六首残されており、唐・五代のころの敦煌で行われていた儺儀のおおよそをうかがい知ることができる。譚娟雪著『盛世遺風——敦煌的民俗——』⁽⁹⁾は、それらの驅儺文にもとづき、歳末の驅儺のようすを次のように描いている。

まず盛大な勢いの驅儺の隊列が組まれ、それぞれ神怪な姿に扮装する。鍾馗・白沢が統率して先頭につ。鍾馗は開元以後の鬼を捉え妖を除く人気者であり、白沢は神獣である。その次は五道神・五道將軍であり、もとは五方力士で、もっぱら瘟疫を司る神なので五瘟神ともいう。さらにその次には祇教の神がつづく。……ほかにも怪禽異獣・九尾通天があり、これはまさに古代の驅儺の隊列のなかの十二獣の遺風であり、……驅儺の舞いに相応しいものに、いくつかシンボリックな動作があり、たとえば「弓や刀を左右に振って追い祓い、たいまつを縦横にふりまわして燃や」したりする。驅儺の隊列には楽器の伴奏にあわせて唱和する学生の隊列もあり、その歌詞が驅儺詞である。驅儺の儀仗隊は敦煌の町中で活動をくり広げる。郡衙・官員の屋敷や名望家の屋敷にいくと、その歌詞は功績をたたえるのが主になる。もちろん庶民の家にもいくが、そこでは神の御加護により、気候が順調で翌年豊作になるのを願う歌詞になる。至る処で歌舞しながら、たいまつをかかげて（疫鬼を）探しまわり、それから魔除けの札をはりつけ、門に赤い縄をかけ、鬼を鎮めたしるしとした。家の主は驅儺の人々に綿布や食べ物などの御祝儀を与える。驅儺の行事の最後は「埋祟」である。すべての疫癘の鬼を郊外に送り出して埋め、それでこの驅儺は終わりになる。

宮廷の大儺では方相氏が登場して疫鬼を祓うが、民間儺儀ではそれにかわって鍾馗と霊獣白沢、五道將軍、その他の霊獣が活躍する。鍾馗と白沢は敦煌の驅儺詞ではしばしば同時に出てくるので、白沢は鍾馗が御する神獣だという言い伝えもある。鍾馗は日本でもなじみの疫病除けの神であり、白沢も日本に伝来して、人頭獣身の霊獣として知られている。五道神（五道將軍）は、その語形と神としての属性の類似から、日本の武塔神の前身と推測される。⁽¹⁰⁾

五道將軍は五道大神ともよばれ、もとは生死を司る泰山府君の部下で、冥界の五方の入り口を守備する五柱の神であった。仏教が入ってきてから、泰山が地獄と重なりあうようになり、五道輪廻を司る冥司との混交がおきたという。⁽¹¹⁾先述した『管子』の五厲の観念を引きつぎ、のちの五瘟の観念へとつなぐ、いわば橋渡し役を演じた神ということになるのか。

曲六乙・銭萐著『中国儺文化通論』によれば、敦煌の民間には平民儺・仏寺儺・祇教儺の三種があった。仏教の側が積極的に民間信仰を採り入れ、仏寺でも驅儺を行ったのである。驅儺文の P.2058v には、「五道大神が杵棒をもち、泰山府君にお目見えするよう驅り立てる。うろつく鬼を取り調べ、

どうして人道天道に害をなしたかと。……閻魔王のところに連れて行く。牛頭が心臓にあなを開け、舌をぬき、獄卒が鉄のさすまたで（肉を）えぐりとる⁽¹²⁾」など、『仏説十王経』に説かれるような地獄の様がうたわれる⁽¹³⁾。

敦煌の駟難では、我々にもなじみのある鍾馗や白沢などが活躍していた。これらの神がいつごろどういうルートでこの列島に伝わったのか不明であるが、中国では民間儼儀に登場するものだったことを銘記しておきたい。

(4) 五瘟神の形成

六朝時代から唐にかけて五瘟神の観念が生まれてくる。それには草創期の道教の力が与って大きな役割をはたした。李豊楸によると、「道教は民俗伝統との相互関係のなかで、あきらかにその草創期の旺盛なエネルギーによるのだが、瘟疫信仰習俗の神・鬼を造りだす新説を展開し、広い意味の疫瘟観念のために新たな神話を作り出した。なかでもその構成能力をいかんなく発揮したのがとりもなおさず五瘟説であった。ただ六朝初めの五瘟は多くの疫鬼のなかの指導者、いずれも当時の民間でよく知られた『敗軍死将』にすぎなかったのだが、それらの新しい瘟神・疫鬼の神話は瘟疫習俗のために新しい活力を提供し、逐疫・送瘟の儀礼機能を確かなものにした⁽¹⁴⁾」という。

五瘟神の観念は六朝時代の『女青鬼律』という道書に初めて出てくる。五方の鬼主、すなわち東方の劉元達、南方の張元伯、西方の趙公明、北方の鍾士季、中央の史文業がそれぞれ万鬼を率いて、熱毒の病、注気の病、霍乱の病、癰腫の病を流行らせるという記述がある⁽¹⁵⁾。

南北朝末あるいは隋唐のころに成ったとされる『道要靈祇神鬼品経』には、九種の蠱鬼（人に害をあたえる鬼）の名をあげ、それらが五瘟鬼の「大黃奴」らとともに「毒気」をはやらせると記されている⁽¹⁶⁾。また、同書に『太上女青鬼律』がいうには、東方の青気瘟鬼は高遠、南方の赤気瘟鬼は士玄、西方の白気瘟鬼は伯棗、北方の黒気瘟鬼は文遐、中央の黄気瘟鬼は君太黄奴という名である。第六鬼は誅女、第七鬼は陵七鬼、祖父は梁州、祖母は交成、父は延年、母は出中という名である。右の五鬼の鬼兄弟、父母と九（？）祖父母は、人の姿をして飛ぶことができ、月に随って毒をまいて悪人を誅する」とある。五方瘟鬼に配当される鬼神の名はまだ一定していなかったことがわかる。

ところが唐末に書かれたとされる『太上洞淵神呪経』の卷十一「三昧王召鬼神呪品」には、疫病を流行らせる種々の鬼名をたくさん列挙したあと、最後に「劉元達・張元伯・趙公明・李公仲・史文業・鍾士季・少都符、名將五傷、鬼精二十五萬人が瘟疫病を流行らせる⁽¹⁷⁾」とあり、『女青鬼律』に出る五つの鬼名がここにも顔を出している。

元代の『新編連相搜神廣記』「五瘟使者」には、五瘟神が隋の文帝時代に「立祠」されたという記述がある⁽¹⁸⁾。

隋の文帝開皇十一年六月、五人の力士が上空四・五丈の高さに現れた。身には五色の袍をはおり、それぞれが一物を持っている。ひとは杓子と缶、ひとは皮袋と劍、ひとは扇、ひとは槌、ひとは火壺を持っている。帝が太史の張居仁に尋ねた。「これは何の神か。どういう災福を担当するのか」。張居仁が申し上げるに、「これは五方の力士で天の五鬼、五瘟使者といいます。もしこれが現れると国民に瘟疫の疾を起すのをつかさどります。これは天の行う正病なの

です」。帝がいう、「どうすればこれを治し免れることができるのか」。張居仁がいう、「この病気を起こすのは天が疾を降しているなのであり、治しようがありません」。その年は国人で病死するものはなはだ多かった。この時、帝は六月二七日に祠を立て、詔して五方力士を封じて將軍とした……。

葉徳輝が明刻本に基づき校訂重刊した『三教源流搜神大全』⁽¹⁹⁾になると、同じ「五瘟使者」の項で、「五方力士は天上では五鬼、地上では五瘟であり、名づけて五瘟という。春瘟は張元伯、夏瘟は劉元達、秋瘟は趙公明、冬瘟は鍾士貴、総管中瘟は史文業である」と、五瘟神に『女青鬼律』にでるとほぼ同一の神名（鍾士季が鍾士貴となるのがちがうだけ）が配されており、以後これが固定化していく。

唐宋の民俗を記す『鷄肋編』という書に、「送瘟」の行事を記した次のような記事がある。⁽²⁰⁾

「澧州では『五瘟社』を行う。旗や儀物はみな王者の用いるもので、ただ赤い傘だけはあえて用いず、油帽をそれにかえた。軽木で大きな舟をつくり、長さは数十丈もあり、船首・船尾・マスト・かじなどすべて備えており、五色で飾ってある。郡人はみなその姓名と年齢および仏事のたぐいを書いて書面にし、舟に載せて川に浮かべる。これを『送瘟』という」とある。

宋代のことになるが、長沙の風俗に廟の瘟神像をかごに載せ街をねり歩く祭りがあったことが、『夷堅志』三補にでている。「五人列坐」と題する以下のような話である。⁽²¹⁾

長沙の土俗に毎年五月、南北の廟の瘟神像をお迎えする行事がある。その時、十メートルもある長い担ぎ棒のある駕籠を用意し、泥で作った瘟神像を中にいれる。無頼な若者たちが奇妙な衣装に身を包み、それぞれ手に採り物をもって、群がり列をなしぐると街中を巡行する。最後には坊や路ごとに線香をあげるためのござを敷き人々に瘟神を拝ませるが、それを「大伯子」と称した。中秋節になって瘟神を新たに装いそれぞれの村の社廟に戻すときに、社首が冥加帳をもって人々の家を回りお金を徴収する。（以下略）

宋代以降の民間で五通・五聖神に対する信仰が顕著になるが、それらはいずれも五瘟神の別称あるいは変異と考えられる。また、福州の瘟神である五福大帝は五霊公と呼ばれる。その他の地域でも瘟神を五霊と呼び、五霊廟・五霊宮という廟名が現在でも残されている。この信仰に伴う送瘟儀礼も中国各地に残っている。⁽²²⁾

古代の民間儺儀についての文献資料はきわめて少なく、点と点をつなぐようなわずかな資料からではあるが、唐から宋にかけての時期に、娯楽化した儀礼を伴いつつ、五瘟神を核とする送瘟習俗、すなわち瘟神信仰が顕在化・普遍化する様相が見て取れるのである。⁽²³⁾

疫神という観念がこの列島で自発的に起きたとは考えにくい。「えやみ」の「え」という和語自体が「疫」の漢字音 yet からきている（岩波書店『古語辞典』）のであり、疫神・疫鬼の観念は、その儀礼に附随して伝来したと考えるのが自然であろう。つまり、平安時代の御霊会に見られるような、

非業死した五人ないしは六人の霊を疫神として祭り疫病を避けようとする習俗は、この列島固有の信仰から発生したのではなく、大陸の瘟神信仰がこの列島に伝播してきて根づいた習俗であると考えられる。

ただ、日本側の文献には疫神は出てくるが瘟神は出てこない。中国語で考えれば疫神も瘟神も似たようなものである。瘟神の方が南方の土俗をより強く感じさせるだけの違いであろう。日本の文献にこの瘟神や瘟鬼の字が現れないのは、それが俗字であり文書に記すときには疫神や疫鬼に置き換えるほかなかったからであろう。

次節では、列島の側に目を転じ、鬼（オニ）ということばが顕在化する経緯を概観してみよう。

II 瘟神伝播による波紋

拙論「オニ（於邇）の由来と『儺』において、五・六世紀の頃中国江南で形成された瘟神信仰が日本に伝来し、「漢神」と称されたことを指摘したが、具体的には何も述べておらず、注の(15)で以下のように書いただけであった。⁽²⁴⁾

奥野義雄は、追儺の「〈鬼〉とは『疫鬼』『疔鬼』であり、その源流は『漢神』＝『疫神』＝『牛頭天王』へと繋がっていく」という（『まじない習俗の文化史』、岩田書院、1998年刊。）また浅香山木は、「律令政府が『漢神』＝韓神を、崇りをもたらず疫神と見なし、その信仰に対する態度を、一方的な抑圧から、これを国家的な祭祀のなかに部分的に取り込み、宥和・懐柔をはかる方向に転換せざるを得なくなるのは、八世紀の、とくに後半以降のことと考えられる。」と指摘する。（『古代の北陸道における韓神信仰』、『日本海文化』第六号所収、1979年。）これは、漢字「鬼」の訓がモノからヲニへと転換したのに照応する変化ではなからうか。

以下、あらためて瘟神が伝播した痕跡と見なせる事象をとりあげ、それが和語オニの顕在化とどう関わってくるかを述べてみたい。

(1) 『和名抄』所引の『獨斷』の瘡鬼は原典では瘟鬼

今までのところ、鬼をオニと最初に読んだのがはっきり示されているのは、源順が著した『和名抄』の「鬼」（或いは「人神」）の項にある、隠の字音オンの転訛説である。しかし、先述したように、この部分はおそらく後人による付加であり、オニの由来を示唆する点では、同書の「瘡鬼」の項にある「オニ（於邇）」の方が、より重要である。今、四種のテキストの「瘡鬼」の項を下に示す。なお、――線は原テキストの省略記号であり、（ ）内は筆者がそれを推定した語である。

① 尾張（真福寺）本（十巻、鎌倉時代写）

瘡鬼 蔡邕獨斷云、昔顓頊有三子、亡去而為疫鬼。其一者居江水、是為瘡鬼和――（名）衣夜美乃於邇。

② 伊勢二十巻本（室町時代初期写）

瘧鬼 蔡邕獨斷云，昔顓頊有三子，亡去而為疫鬼。其一者居江水，是為——（瘧鬼）和名衣也美乃加美或於邇。

③ 元和古活字本（二十卷，17世紀初期）

瘧鬼 蔡邕獨斷云，昔顓頊有三子，亡去而為疫鬼。其一者居江水，是為瘧鬼和名衣也美乃加美或於爾。

④ 前田本（十卷，明治時代写）

瘧鬼 蔡邕獨斷云，昔顓頊有三子，亡去而為疫鬼。其一者居江水，是為——（瘧鬼）也和名衣夜美乃加美。

この「瘧鬼」の項の四種のテキスト間の出入りはあまりない。注目されるのは、儼の起源説話である、疫鬼になった顓頊の三子の話が、『獨斷』に云うとして引用されていること、しかも「瘧鬼」が和名ではエヤミノカミ或いはオニといわれるものだと指摘している点である。①にはエヤミノオニとあり、④にはエヤミノカミとあるだけで、いずれもオニという語がでない。共通する要素が多い②と③がオリジナルに近いと考えられる。②③の語釈部分は、瘧鬼は和名ではエヤミノカミ或いはオニと解されると指摘する。エヤミノカミは漢字表記すれば疫神であるから、オニは疫神の別称でもあったというのに等しい。

そのオニがどこから来たかは、『和名抄』が引用した『獨斷』の原文と照らしあわせると一目瞭然である。先述したように『和名抄』に引用された『獨斷』はあまり正確な引用でなかった。『獨斷』原文では、瘧鬼の項ではなく、疫神の項に以下のように出るのである。

疫神 帝顓頊有三子，生而亡去為鬼。其一者居江水，是為瘧鬼，……

顓頊の三子の話は『獨斷』の疫神の項に引用されるのであり、その夭死した一子の鬼は長江流域にいて瘧鬼ともいったと『獨斷』は云うのである。つまり疫神の別称がまさに瘧鬼だったのである。

和語オニがこの瘧鬼の瘧の字音オン（ンの音は平安初期にはまだなかったからオニとなる）に由来するという自説は、直接的には『和名抄』のこの瘧鬼の項の「和名エヤミノカミあるいはオニ」の指摘に基づく。しかも、それが単に文献を通じて知識として入って来たのではなく、疫神つまり瘧神の祭祀の伝来に附随して伝わったらしいことが、『万葉集』・『日本霊異記』・六国史の鬼と疫神の用例から、ほのかに見えてくる。それを次に述べてみたい。以下、文献上では疫神・疫鬼とあるものの、瘧神・瘧鬼と読み替え得ることを明示するために、疫（瘧）神・疫（瘧）鬼という表記を用いることとする。

(2) 『万葉集』の鬼（オニ）——モノとオニ——

漢字の「鬼」が『万葉集』でどのように使われているかを見てみよう。歌本文で、モノを表す借訓としては、以下のような用例がある。

ものを（鬼尾）四卷（0547, 0664），十一卷（2578），十二卷（2947）。

ものを（鬼乎）十一卷（2765, 2780），十二卷（2989）。

ものを（鬼呼）七卷（1350）。

ものか（鬼香）七卷（1402），十一卷（2698）。

ものゆえ（鬼故）十一卷（2717）。

このようなモノに鬼字が使用されるのは、決して多くはなく、たいていは物字が使われる。モノの表記に鬼が使われるのは、いわば例外的な用法であった。しかもこれらの鬼が現れるのは十二巻までである。万葉集の全体を巻一から巻十六の部分と巻十七から巻二十の前後二つの部分にわけ、前者は天平十六（七四四）年までの作から成り立ち、後者は天平十八（七四六）年から天平宝字三（七五九）年までの作から成り立つとする伊藤博の考えに従うと（『日本古典文学大辞典』の『万葉集』の項）、モノに鬼が用いられるのは、すべて八世紀の前半までの間に行われていた用字法であり、八世紀後半以降は皆無になったということである。八世紀後半はモノを表すのに鬼を用いるのはもはや難しくなっていた、つまり鬼がモノとはちがう別の訓オニをすでに獲得していたことを示唆する。

さてそれでは、『万葉集』にオニと読みうる鬼があるだろうか。歌本文にはオニと読むべきものは現れないが、漢文で書かれた題詞の部分にオニと読み得る鬼がいくつか現れる。

卷第五 896「沈痼自哀文」山上憶良作（天平五（七三三）⁽²⁵⁾年）

- ① 晋の景公疾みて、秦の醫緩視て還りしことを謂ふ。鬼に殺さるといふべし（「謂晋景公疾，秦醫緩視而還者，可謂為鬼所殺也」）。
- ② 生録いまだ半ばならずして、鬼に枉に殺され……（「生録未半，為鬼枉殺……」）

卷第十五 3688 題詞⁽²⁶⁾

- ③ 壹岐嶋に到りて、雪連宅満の忽に鬼病に遇ひて死去し時作れる歌一首并に短歌（「至壹岐嶋，雪連宅満忽遇鬼病死去之時作歌一首并短歌」）（天平八（七三六）年）

いずれも漢文体での表現であり、ここの鬼や鬼病をあえて和語を当てて訓読する必要はないかもしれない。①②の鬼は、従来の『万葉集』の訓釈でもとくに読み方を明示していない。③の鬼病はエヤミと訓むのが一般的であるようだ。⁽²⁷⁾

①の鬼はいわゆる「病膏盲に入る」の中国の故事に基づくもので、小児の姿をした病原としての鬼を指しており、③の鬼病はそのような鬼によってもたらされる病気である。いずれにせよここに出る鬼は前節で指摘したエヤミノカミ（疫神）の別称としての鬼（オニ）とみなせる。この鬼はまさしくオニと読むのに相応しい。いっぽう疫神の用例は『万葉集』にはない。

『万葉集』では、歌本文にでる鬼はモノを表す借訓仮名としての用法であり、漢文体文章中の鬼は、中国民間信仰でいう、病をもたらす鬼である。後者は、エヤミノカミの別称として、オニと読むのに相応しい鬼であり、ここに疫神としてのオニの語がきざしている。和文のなかからオニという語が出たのではない、ということが重要である。

(3) 『日本霊異記』の鬼（オニ）は疫神・疫鬼

平安初期の作とされる仏教説話集『日本霊異記』は、作者景戒が仏教の因果応報の理を「日本の歴史と社会との上にあて、これを実証しよう」⁽²⁸⁾（中田祝夫）として書かれた。藤井俊博著『日本霊異記

漢字総索引』によると、『日本霊異記』全書を通じて、四十二例の「鬼」がでる。そのうち、「鬼」一語が単独で現れるのは、上巻第三縁（十例）、中巻第二十四縁（十一例）、中巻第二十五縁（七例）、中巻第三十三縁（一例）の四篇のみである。漢文体で書かれた文章中のこれらの「鬼」をどう読んでいたか、今となってはよく分からない。しかし、それがじつは疫神・疫鬼を指していたことは、『日本霊異記』研究の専門家によってすでに指摘されていることである。

たとえば、上巻第三縁は道場法師の説話であるが、その少年時代、元興寺の童子になった道場法師が、怪力で鬼を退治したことが書かれている。童子が鬼の頭髪を引っ張り、抵抗する鬼と髪引っ張り合いを演じるが、最後には鬼は髪を引き剥がされて逃げていく。翌日、童子が血の跡を尋ねていくと、そこは疫病死した（出雲路修の注による）寺の奴を埋めた場所だった⁽²⁹⁾。

丸山顕徳は、このような鬼退治の描写について、「元来は元興寺の中で儀礼的、象徴的に行われた鬼追い式由来話としてつくり上げられた話」がこの説話に組みこまれていった可能性がある⁽³⁰⁾と指摘している。この鬼退治はまさしく疫鬼を祓う追儺の儀礼（寺院儺）を彷彿させるものであり、当時の寺院で実際に行われていたものの反映と考えられる。

中巻第二十四縁、中巻第二十五縁は、いずれも地獄に召されるはずの人が、閻魔王の使いの鬼に賄いをおくって、地獄行きを免れようとする話である。鬼と人との問答が説話の内容になっていて、対話劇のようなおもむきがある。

中巻第二十四縁は、櫛の磐嶋という男が、商売から帰る途中、三人の鬼に追いつかれ、閻魔の命により地獄に召喚するといわれるが、牛を食わせてもてなすと、鬼は身替わりに別人を連行してやるから、鬼が地獄で受ける罰を軽減するために、『金剛般若経』百巻を読んでほしいと頼んで立ち去ったという話である。

鬼は「我は牛の穴の味を嗜む。故に牛の穴を饗せよ。牛を捕る鬼は我なり」といっており、実際、翌朝、牛が一頭死んでいたとある。牛が突然死ぬのは、鬼が賄いを得たということであり、鬼のなせる業であった。次の(4)で述べる「殺牛祭漢神」の漢神とはまさに鬼の祭祀であったわけである。

中巻第二十五縁の話は、地獄に召される女が賂を使って免れようとするが失敗した話である。山田郡の布敷臣衣女という女が急病になり、疫神にご馳走を用意してもてなすと、閻魔王の使いの鬼が同姓同名の別人を替え玉にして赦してやるといい、鶺垂郡の同姓同名の女を殺す。鶺垂郡の女は地獄で閻魔王に別人だと見抜かれ、あらためて山田郡の女は地獄に連れて行かれる。

ここでの鬼も賄いを受けるとやすやすと地獄に連行するのを中止する一方、別の女のところに行って鬻いで額を打ち立てて殺すという残虐なことをする。中巻第二十四縁・第二十五縁のいずれの説話も、人が死にそうになり地獄に連行されそうになっても、鬼に賄いすれば、つまり供え物して疫神の鬼を祭れば、免れるという考えがきわめて顕著である。

この篇について出雲路修は、本文にある「衣女忽ちに病を得。時に偉しく百の味を備へて門の左右に祭り、疫神に賂ひて饗す」の疫神に注して以下のようにいう⁽³¹⁾。

未詳。広記（『太平廣記』のこと一筆者）・323・章授の冥界の使者の鬼が人を病にして死に至らしめる例より推測すれば、本説話の鬼と疫神とは同一か。疫神を祭る風習の意味を説明しようとする説話として、本説話は考えられよう。

「疫神を祭る風習」とは具体的にどのような祭りなのか、出雲路は明言していないが、これこそ民間で行われていた逐疫儀礼、のちに道饗祭と称され制度化された鬼追いの儀礼すなわち民間の儺儀であろう。また本文末尾の「饗を備え鬼に賂ふ」に注して、出雲路は「疫神がすなわち鬼なのである」とくりかえし、疫神が鬼にほかならないと指摘している。この鬼をどう読むのか、出雲路は明示していないが、まさしくエヤミノカミの別称のオニと読むのにふさわしい。なお、『日本霊異記』全篇を通じて「疫神」の語がでるのは、この中巻第二十五縁の一回だけである。

地獄の使いの鬼（オニ）がどうして疫神になるのか。それは鬼（オニ）で鬼（オニ）を祓う（「以鬼驅鬼」）という中国民間の俗信に基づいているからである⁽³²⁾。疫病をおこす鬼は疫鬼というが、それを追い祓えるのも冥界の鬼なのである。疫病の原因となる鬼をはらう神は、文字通り鬼神であり、疫鬼であると同時に疫神にもなるというわけである。疫病で死んだ鬼がこの世に舞い戻ってきて、疫病を流行らせ人を食い殺したりするが、一方では鬼は賄いを得て、つまり現世の人がお供えをして祭れば、それをとり止めたりするという、疫神信仰がこの列島に浸透していたのである。

中巻第三十三縁に出る鬼は、誇り高い美人のところに通ってきて、美人を食い殺すという話で、地獄の使いとは語ってはないが、文末に「なほし是れ過去の怨なり」とあり、やはり前世からこの世に舞い戻って怨みをはらした鬼の仕業であったと書かれている。

以上で『日本霊異記』にでる鬼一字で一語となる鬼はすべてとりあげた。鬼（オニ）とは要するに、地獄の使者として現世に現れ、人々に疫病などの災いをもたらす疫鬼だったのである。人間が死後、鬼になってこの世に戻ってきて、人々にさまざまな災いや危害、とくに疫病を流行らせるという、中国民間の鬼の観念が列島の中に浸透していたと見るべきだろう。少なくとも『日本霊異記』の鬼はそういう鬼だった。ただ、漢文体の文章の中に出てくるため、それをどう読んでいたか、今と違っては確定しがたいが、いずれも疫神エヤミノカミの別称のオニと見なせるものばかりであり、オニと読むのにふさわしい鬼であった。

(4) 『続日本紀』の疫神祭祀と鬼（オニ）

慶雲三（七〇六）年に宮廷で大儺の儀礼が行われたことが記されており（『続日本紀』十二月）、早くから我が国でも儺儀が行われていた。宮中で行われた大儺とは別に、八世紀後半の宝亀年間に、諸国の境界で疫神を祭る記事が『続日本紀』に頻出するようになる。

宝亀元年（七七〇）六月甲寅 祭疫神於京師四隅，畿内十堺。

宝亀二年（七七一）三月壬戌 令天下諸國祭疫神。

宝亀四年（七七三）七月癸未 祭疫神於天下諸國。

宝亀六年（七七五）六月甲申 遣使祭疫神於畿内諸國。

宝亀六年（七七五）八月癸未 祭疫神於五畿内。

宝亀八年（七七七）二月庚戌 遣使祭疫神於五畿内。

宝亀九年（七七八）三月癸酉 大祓，遣使奉幣於伊勢大神宮及天下諸神，以皇太子不平也。又於畿内諸界祭疫神⁽³³⁾。

これらの疫神祭祀の一部は、のちに『延喜式』神祇三臨時祭の条に載せる「宮城四隅疫神祭」「京城四隅疫神祭」「畿内堺十処疫神祭」として、朝廷の祭祀に組みこまれるが、そこで祭られた疫神は、もとは律令国家から「漢神」と呼ばれ、「その反国家権力的性格ゆえに、律令政府から抑圧と懐柔の対象として警戒されつづけてい⁽³⁴⁾」たという（浅香）。漢神は大陸伝来の疫神にほかならなかった。

八・九世紀の交に「殺牛祭漢神」が禁じられたことが史書に載る。

斷伊勢・尾張・近江・美濃・若狹・越前・紀伊等國百姓、殺牛用祭漢神。（『統日本紀』延曆十⁽³⁵⁾（七九一）年九月甲戌）

越前国、禁行□加□□□屠牛祭神。（『日本後紀』延曆二十⁽³⁶⁾（八〇一）年四月己亥）

佐伯有清は、この「牛をささげる神の祟りの実態が病気であった」と指摘し、中国の祟り神である「伍子胥神や項羽神に類する怨霊神」にその本源を求め、この漢神を祭る民間信仰を延暦期に顕在化してくる怨霊思想とを結びつけて、その反国家的な性格を指摘した⁽³⁷⁾。

また下出積興は、漢神信仰は雨乞い行事として行われたものであると断じ、むしろ御霊信仰の母胎となる民間の御霊会に、大陸渡来の疫病信仰の影響があるとし、政治的な敗者の怨霊を祀る貴族的な御霊会と対置させて考えている⁽³⁸⁾。

漢神の性格をどう考えるかは、なお検討を要する余地はあろうが、八世紀後半より明らかに疫神祭祀がさかんに行われだしたのとほぼ並行するように怨霊が顕在化してくるということが、ことのほか重要なのである。

山田雄司は、怨霊という観念がどのように形成されたかを追究するなかで、宝亀年間の疫神祭祀に着目し、「疫神は具体的には『鬼』としてイメージされていた」と述べ、「疫神に関する意識が展開する中、それが怨霊の仕業であると意識されていった⁽³⁹⁾」というきわめて重要な指摘をしている。疫神祭祀がくりかえし行われることによって、怨霊の観念が顕在化したというのである。ただ、「オニがオン（隠）から出たとする説もあるが、鬼神とは、異界から漠然としたとらえどころのない疫病をもたらす『気』が、邪悪な神の所為であると帰結させたときの表現形式である」と、筆者には意味不明のことを述べている。ここで『和名抄』のオニの語源説を持ちだしたり、「鬼神とは……」などと漢語に言い換えて解説を試みたりするのではなく、直截に疫神としての鬼というときの「鬼」はどう読むのか、またそれが和語のオニと読まれるべきものとするなら、そのオニは如何なる意味であり、怨霊とはどのような関係を有するのかを質し説明すべきであった。

八世紀後半より顕著になる疫神祭祀がのちの御霊会の先蹤になった。二百年ほど後の記事であるが、『日本紀略』正暦五（994）年六月二十七の条に「疫神の為に御霊会を修す。木工寮・修理職、神輿二基を造りて、北野船岡の上に安置し、僧を屈して仁王経の講説を行わせしむ。城中の人、伶人を招きて、音楽を奏す。都人士女の幣帛を賣持するもの、幾千万人を知らず。礼し了りて難波海に送る。これは朝儀にあらず、巷説より起こる⁽⁴⁰⁾」とある。御霊会は朝儀ではなく民間の巷説より起こったと明言されている。

(5) 怨霊・御霊と鬼（オニ）

怨霊も御霊も日本の歴史や民俗・宗教の分野ではたいへん重要なテーマであり、研究の蓄積も多い。ここでは、八世紀後半から九世紀後半にかけての時期の怨霊・御霊の用例の検討を通して、それ

らと鬼（オニ）がどのように関係したかを考えてみたい。

① 怨霊と鬼（オニ）

怨霊の初出は、周知の崇道天皇の怨霊に関する『日本後紀』延暦二十四（八〇五）年の記述である。

令諸国，奉爲崇道天皇建小倉，納正税冊束，并預国忌及奉幣之例。謝怨靈也。（『日本後紀』卷十二，延暦廿四年四月甲辰⁽⁴¹⁾）

六国史では、怨霊はこの一例だけである。だが、これより二ヶ月前の『日本後紀』同年二月六日の条にも、「百五十人の僧侶に宮中と春宮坊等で『大般若經』を読ませた。一棟の小倉を靈安寺に造り、稻三十束を収めた。また、これとは別に調綿百五十斤・庸綿百五十斤を収めた。井上内親王と他戸親王の霊を慰めるためである」（森田悌訳『日本後紀』）とある。原文にはただ「慰神靈之怨魂」とあるところを、森田訳『日本後紀』では、靈安寺は「井上内親王と他戸親王の霊を慰めるために建立された」寺であるので、僧に大般若經を読ませたり、小倉を靈安寺に建てたりしたのは、かれらの霊を慰めるためであると補足されて訳されている⁽⁴²⁾。

『日本後紀』によると、朝廷は延暦十一年、皇太子の病が治らないので占ってみると、「崇道天皇の祟りであることが判ったので」、「その霊に謝罪」し、また延暦十六年と十八年には「崇道天皇の霊に謝罪」し、十九年にはついに「故皇太子早良親王を崇道天皇と称し」、「故廢皇后井上内親王を皇后に戻した」。八世紀から九世紀の交にかけて、藤原種継暗殺事件に連座して憤死した崇道天皇の「怨霊」に怯え、朝廷側でさまざまな策を講じている様子がうかがえる。

その後、先述した延暦二十四年の記事につながるのだが、この度の崇道天皇の「怨霊」慰謝は、前年末より桓武天皇は病臥に伏せており（翌年には没した）、その病の平癒を祈願するための宗教儀礼であった。怨霊の慰謝それ自体が目的ではなく、死の床についた天皇の本復を願っての儀礼であった。その意味で、森田訳『日本後紀』で、誰その「霊に謝罪」とあるのは、誤解を生みそうな訳ではなかろうか。ただ単に誰かの霊にたいして謝罪したのではなく、供物を供えて宗教的な儀礼を行ったのである。「地獄に召されそうになった人が、閻魔の使者である鬼に賄いをおくり、地獄に召喚されるのを免れようとした『日本靈異記』の話が想起される。当時の人々は、崇道天皇の怨霊が地獄の使者としての鬼（オニ）の役割を果しかねないと恐れ、そのためにくりかえし「霊に謝す」儀礼を行ったのではなかろうか。

「怨霊」の語は、中国の各種データベースでも検索できず、どうやら和製漢語のようである。この時代の日本文献の用例を見てみよう。（以下は、東大史料編纂所の平安遺文フルテキストデータベースで「怨霊」を検索した結果である。）

菅原輔正「延暦寺仁王会呪願文」

南無般若波羅密經。北有普明，流布深偈。初擎手掌，忽消瘴煙，纔唱首題，盡卷妖霧。癘鬼斂毒，改赤董心。怨靈解嗔，廻青蓮眼。（（仁王）般若波羅密經（曰わく）、北に普明（王）あり深偈を流布すと、……癘鬼は毒を斂め赤董心に改め、怨靈は嗔を解き青蓮眼を廻らす）⁽⁴³⁾）

「延暦寺護国縁起」

右爲地主山王一切神祇，右爲代々聖靈含怨靈等。⁽⁴⁴⁾

藤成季「太政大臣造九條堂」

土公地神，恐害疫鬼，種々之祟，旁所疑殆也。（本文上欄に「恐害，集イ本作怨靈，似是」とあり，別のテキストでは恐害を怨靈としており，それが正しかろうとの校注がある．その校注に従って書き改めると，「土公地神，怨靈疫鬼，種々の祟りは，疑殆する所に旁る也」⁽⁴⁵⁾）。

令明朝臣「地神供祭文」

至惡夢物怪，邪氣怨靈，鬪諍病患，水火盜賊，兵毒仗害，厭味呪詛，如此諸難，永以消除。⁽⁴⁶⁾
（惡夢物怪，邪氣怨靈，鬪諍病患，……に至る，かくの如き諸難，永に消除す）。

これらの用例に見るかぎり，平安時代の怨靈は，いずれも特定個人の怨靈ではなく，瘧鬼・疫鬼・物怪・邪気などと並列される，これらと同類の観念であり，宗教的な祭儀の対象と考えられている．平安期の怨靈は，疫鬼としての鬼（オニ）とほとんど同じ観念なのである．

平安初期のころ，撥音ンはまだなかった．怨靈はオニ・リャウと発音するしかなかったであろう⁽⁴⁷⁾（亀井孝）．そうであるなら当時の世上を騒がせていた疫病を流行らせる疫神のオニと否応なく重なってくる．崇道天皇の怨靈は，ただ単に「怨みを抱いてたたりをする死霊または生霊」（『広辞苑』），政治上の失脚者の霊というにとどまらず，その怨靈（オニ・リャウ）は，疫神オニと重ねられて，都の人々に受け取られたのではなからうか．オニ・リャウという語音に着目すると，怨靈の語自体に疫神オニと重なる要素があった．いやむしろ漢字の字義だけから意味を推測するのをやめ，その語音にまで目配りして推測すれば，そもそも怨靈という語はもとはただ単に疫神のオニを指すことばであった可能性すらあるだろう．

八世紀後半以降，疫（瘟）神祭祀つまりオニの祭儀が頻繁に行われており，そのなかで崇道天皇の怨靈の祟りと見なされる災いが頻発し（ついには桓武天皇が病に倒れる事態になり），怨靈を慰謝する祭儀がくり返し行われた．その怨靈（オニ・リャウ）は，人々がおそれる疫（瘟）神オニと重なり合い，崇道天皇は鬼（オニ）になった，と人々が噂し合ったとしても不思議ではない状況がおきていたと推測できる．

② 御霊と鬼（オニ）

御霊の通説的な理解は，「非業の死を遂げた者が怨靈と化して祟ったものを御霊といい，それを信じることを御霊信仰という．御霊は『みたま』という和語の漢字表記を音読したものである」（石井⁽⁴⁸⁾正己）とか，「所謂靈魂一般の呼称であるミタマが，観念の上でも二つに分かれ，清く和やかなるものをミタマと呼び，崇咎あるものを特にゴリョウと発音して区別するようになった」（堀一郎⁽⁴⁹⁾）といったところであろう．しかし，このような，ミタマの漢字表記である御霊を音読みと訓読みで区別するというのは，いかにも後知恵でしかない．

六国史の御霊の用例を検討してみよう．

全体で十六例の御霊がでる．そのうちの『日本三代実録』の貞観四年十二月までの八例は「天皇御霊」「天神地祇御霊」などとある，ミタマと読むべきものである．それ以後の八例，すなわち『日本

三代実録』貞観五年五月二十日の神泉苑で御霊会を行った記事に出る四例，同年五月二十二日の天皇が御霊会の舞童を召見したという記事，貞観七年六月十四日の御霊会を禁じたという記事，仁和二年（八八六）の「陰陽寮占云，鬼氣御霊忿怒成祟，彼国可慎疫癘之患」という記事の御霊は，すべてゴリャウと読むべきものである。⁽⁵⁰⁾

御霊（ゴリャウ）の初出が御霊会に関することからであったこと，また「所謂御霊者，崇道天皇，伊豫親王，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」（『日本三代実録』）とされ，失脚者の冤魂が祟り，疫癘の災いをまねくこと，「鬼氣御霊」という表現にも見られるように，鬼（オニ）とも密接不可分の関係にあると観念されていたことなどが読みとれる。御霊は疫（瘟）神の鬼（オニ）そのものであった。

貞観五年に神泉苑で朝廷の祭として御霊会が行われる前に，民間ですでに類似の御霊会が行われていた。飯泉健司によれば，貞観五年に「朝廷が御霊会を営む以前，民間で類似の御霊会が既に成立していたことは今日ではほぼ通説化している」という。だがそれがどのようにして発生したかについては，諸説まちまちだということである。⁽⁵¹⁾

柳田国男は、『石神問答』のなかで，「蕃神信仰の伝播には古来鉦鼓歌舞の力を仮りし例多し」，「御霊，設楽神の類皆是なり」と述べ，「貞観五年の御霊は冤魂癘を為すなりとありて，朝家の御仕向御十分ならず，不遇にて物故せし数人の貴族朝臣を神に祭られしやうに候へども，民間にては或は全然之と異なりたる御霊に関する概念を存せしかも知れず候」と指摘していた。⁽⁵²⁾ その書附載の「現在小祠表」で，御霊の表記のほかに五良・五霊・五郎・御領などと表記される神名をあげ，政治的失脚者の霊を祭るのは別種の観念が民間にはあったことを示唆し，さまざまに表記されるゴリャウあるいはそれに近い音の神々（以下便宜上，「ゴリャウ神」と総称する）を，一応同列において考察の対象とする志向を示していた。

そして「雷神信仰の変遷」のなかで，柳田は「京の御霊社はもと五霊であって，後に三所を追加した証拠ありといふ人がある」といい，注で江戸の国学者・鈴鹿連胤の『神社覈録』の記事にふれて⁽⁵³⁾いる。

鈴鹿連胤は京都吉田神社の吉田家の家老職をつとめる家柄の社家に生まれ，香川景樹の門に学んだ国学者・神官である。その著『神社覈録』の「八所御霊宮 上下二社」の項に，吉田社家の家司で，やはり香川景樹に学んだ同門の，連胤より四歳年上の，松岡帰厚の言として，「御霊五前の事は三代実録の文にてしるし，応安元年義満公御元服記，また正長二年普光院御元服記等に，奉幣五霊社，また親長卿記にも，五霊とあれば，五前の霊を祭られたるよりの社号ならん」と述べている。⁽⁵⁴⁾

柳田は祭神の数の問題にかぎっているが，松岡帰厚は五霊を祭るから五霊社と称された，と社名の由来として語っている。つまり五霊社から御霊社になったというのである。『群書類従』巻第四百四所載の「義満公御元服記」・「普光院御元服記」を確かめたところ，確かに五霊社とあるので，すくなくとも足利時代までは五霊社と称していたのであろう。

鎌倉極楽寺坂の下の御霊神社についても，『新編相模風土記稿』坂の下の条に「土人は五霊社と云う」とある。⁽⁵⁵⁾ インターネットサイト「日本神社」によれば，現在でも各地に御霊神社のほかに五霊神社と称する小祠が多く残っていることがわかる。⁽⁵⁶⁾

しかし，柳田国男のちに「御霊が五郎に間違っただけには猶仔細がある。……我々の祖先は其中で

も若くして不自然に死んだ人のミタマを殊に怖れ」, 御霊会という祭りをを行うようになったと述べ、御霊を渡来の蕃神と見なすのは放棄したようだ。御霊の字面のほうに引きずられ、やはりミタマ信仰の延長でゴリャウ神を考えるようになって⁽⁵⁷⁾いる。

御霊と怨霊の関係については、多くの人にさまざまに論じられているが、それらと鬼（オニ）の関係について論じたものはあまり見かけない。実のところオニが何だかよく分からないからであろう。オニの語源は大陸伝来の瘟神・瘟鬼の瘟の字音が転訛したものだという自説に基づけば、御霊・怨霊との関係は、およそ以下のように説明できる。

八世紀中ごろから、疫神祭祀が顕在化するが、それは渡来の瘟神祭祀であり、非業死した霊を神に祭り上げ、疫病などの災いから免れるよう、病魔の鬼を追い祓ってもらおうとする鬼（オニ）追いの祭儀であった。奈良時代末から平安時代初期にかけてのころ、要人暗殺に連座して憤死した崇道天皇の怨霊にたいする慰謝がたびたび行われているが、それは桓武天皇周辺でおきる不幸をすべて崇道天皇らの怨霊のせいだとする宗教者の指示のもとに執行された宗教的祭儀であった。怨霊（オニ・リャウ）とはただ単に「オニという霊」の意味であった可能性さえあるだろう。

非業死した五人の霊を五瘟神として祭り疫病を免れようとするのは、中国の民間儺儀で行われたものだが、列島にもその習俗が渡来系の住民たちのあいだに伝わり、各地の境界で疫（瘟）神を祭り、五柱の鬼（オニ）を送る祭事「五霊会」が行われ、その祭祀場所に社ができ五霊社と称されたと推察できる。貞観五年、朝廷は五霊会をまねて御霊会を開いたが、官祭としてはこの時の一回だけで終わった。五霊会ではなく御霊会としたのは、五霊会では大陸の五行思想が露わで、朝廷が主催する行事として相応しくない、と忌避されたからであろう。大儺が追儺と日本風の名称に変わったのも貞観年間（十二年）に起きたといわれており、それとおなじ動きと考えられる。⁽⁵⁸⁾

むすび

『万葉集』、『日本霊異記』、六国史に疫神としての鬼（オニ）が顕在化している。八世紀中ごろには、「鬼」はすでにオニと訓まれていたにちがいない。中国語では、瘟神は疫神の別称と考えられるから、『和名抄』でエヤミノカミ（疫神）の別称とされる和語のオニは、大陸渡来の瘟神の瘟（オン）の字音が転訛したと考えるとつじつまが合うのである。エヤミノカミとしての鬼（オニ）が上代文献のどこまで遡って確認されるか、詳細な検討は後日を期したいが、漢文体文中での鬼一字で一語となる用例では、ほぼすべて鬼（オニ）と読むことができそうである。

大陸の瘟神が列島に伝播したと仮定すると、日本古代の疫神祭祀と御霊会に関わるいくつかの難問がより合理的に説明ができる。

- 1 疫神が鬼（オニ）とされる理由は、オニがほんらい瘟神・瘟鬼だったからであると容易に説明できる。
- 2 御霊会は、ほんらい非業死した五人を祭神にしたてて疫病を避けようとした渡来系住民たちの祭儀であり、五霊会と称すべきものだった。その祭祀場所に五霊社ができ、後に御霊社と称されるようになった。ゴリャウに種々の表記があるのも、それがもともと五霊であり御霊ではなかったから⁽⁵⁹⁾である。

3 崇道天皇の怨霊（オニ・リャウ）は、一般の人々には疫神の鬼（オニ）と同一視されて受けとられた可能性がある。「中央の政治的失脚者の怨霊がなぜ疫病の原因として一般民衆の間で祭祀の対象になったか⁽⁶⁰⁾」という難題も、怨霊オニ・リャウ自体が、疫神オニの意に受けとられたと考えれば済むことになる。

日本古代の疫（瘟）神としての鬼（オニ）は、大陸の瘟神信仰に由来しており、列島内部では怨霊・御霊とも称された。それは瘟神（オニ）が列島に伝播して起こした波紋であり、土着化過程での変異であったといえるであろう。

注

- (1) 山口建治「オニ（於邇）の由来と『讎』」、『文学』2001年11-12号岩波書店。
- (2) 曲六乙・銭菴『中国讎文化通論』、学生書局2003年。
- (3) 斎藤英喜『陰陽道の神々』、思文閣出版2007年。
- (4) 李豊楸「『道藏』所収早期道書の瘟疫観」、『中国文哲研究集刊』第三期。
- (5) 『百子全書』、捩掃葉山房石印本。
- (6) 黄鈞注訳『新訳搜神記』、三民書局。
- (7) 遠藤哲夫著 新釈漢文大系第42巻『管子（上）』、明治書院。
- (8) 黄強「精魅、厲鬼から瘟神まで」、『中国の祭祀儀礼と信仰』（下）、第一書房。
- (9) 譚娟雪『盛世遺風——敦煌の民俗——』、甘肅教育出版社。
- (10) 山口建治「五道神と武塔神」、神奈川大学『人文研究所報』49号掲載予定。
- (11) 鄭阿財「唐五代“五道將軍”信仰之發展」、『中国俗文化研究』第五輯。
- (12) 黄徵・呉偉（校注）『敦煌願文集』岳麓書社、九四三頁「兒郎偉」。「……五道大神執按（杵）、驅見太山府君。尋勘浮遊浪鬼、如何惱害人天、……領過閻羅王邊。牛頭鑽心拔舌、獄卒鐵叉來剗。……」。
- (13) 李正宇「敦煌讎散論」、『敦煌研究』1993年第2期。
- (14) 李豊楸「行瘟与送瘟」、『民間信仰與中国文化國際研討會論文集』民国83年。
- (15) 『女青鬼律』、『正統道藏』第30冊、新文豐出版。
- (16) 『道要靈祇神鬼品經』、『正統道藏』第48冊正乙部、新文豐出版。
- (17) 『太上洞淵神呪經』、『正統道藏』第10冊、新文豐出版。
- (18) 『新編連相搜神廣記』、『繪圖三教源流搜神大全（外二種）』所収、上海古籍出版社。
- (19) 『繪圖三教源流搜神大全』、聯經出版事業公司。
- (20) 『鷄肋編』、上海辭書出版社。
- (21) 『夷堅志』、北京燕山出版社。
- (22) 台湾の王爺信仰と「送王船」の儀礼、大陸では浙江省台州市の五聖廟の廟会である「送大暑船」がよく知られている。また桜井龍彦・金仙玉に「关于在环东海地域使用船的“送瘟神”民俗」（《文化遗产》2007年第1期）という論文がある。
- (23) 注(14)李豊楸論文。
- (24) 注(1)山口論文。
- (25) 井村哲夫『万葉集全注』巻第五、有斐閣。
- (26) 吉井巖『万葉集全注』巻第十三、有斐閣。
- (27) 武田祐吉『増訂万葉集全註釈』十一、角川書店。
- (28) 中田祝夫『日本靈異記』全訳注（上）、講談社学術文庫。
- (29) 出雲路修（校注）新日本古典文学大系30『日本靈異記』、岩波書店。
- (30) 丸山顕徳『日本靈異記説話の研究』、桜楓社。

- (31) 出雲路修注 (29).
- (32) 康保成 『儺戯芸術源流』第四章「儺神与戯神」.
- (33) 『続日本紀』、『新訂増補国史大系』第二卷, 吉川弘文館.
- (34) 浅香年木「古代の北陸道における韓神信仰」, 『日本海文化』第六号所収, 1979年.
- (35) 『続日本紀』、『新訂増補国史大系』第二卷, 吉川弘文館.
- (36) 森田悌『日本後紀』(上) 卷第十二, 講談社学術文庫.
- (37) 佐伯有清「殺牛祭神と怨霊思想」, 『日本古代の政治と社会』, 吉川弘文館.
- (38) 下出積與『日本古代の道教陰陽道と神祇』, 吉川弘文館.
- (39) 山田雄司『崇徳院怨霊の研究』, 思文閣出版.
- (40) 『日本紀略』、『新訂増補国史大系』第十卷, 吉川弘文館.
- (41) 森田悌『日本後紀』(上) 卷第十二, 講談社学術文庫.
- (42) 森田悌『日本後紀』(上) 卷第十二, 講談社学術文庫.
- (43) 『朝野群載』卷二, 『新訂増補国史大系』第29卷, 吉川弘文館.
- (44) 『大日本史料』二編一冊, 東京大学史料編纂所.
- (45) 『朝野群載』卷三, 『新訂増補国史大系』第29卷, 吉川弘文館.
- (46) 『朝野群載』卷三, 『新訂増補国史大系』第29卷, 吉川弘文館.
- (47) 亀井孝は, 韻尾が -n・-m で終わる漢字音は, 『万葉集』などで「一爾」・「一牟」と二字で表されることが多いと述べるとともに, それらの万葉仮字は, 単に原音の -n, -m を区別するのに用いらただけでなく, それぞれ文字通り [ni] [mu] の音を表していたと推定している(「上代和音の舌内撥音尾と唇内撥音尾」, 亀井孝論文集3『日本語のすがたところ(一)』吉川弘文館刊). また, 亀井孝・大藤時彦・山田俊雄によると, 平安中期以降になると韻尾の m と n の区別が失われて n だけになり, 「ん」「ン」で表記され, 撥音が顕在化するという(亀井孝・大藤時彦・山田俊雄著『日本語の歴史』4平凡社).
- (48) 石井正己「古典文学基礎百科事典」御霊信仰の項, 『別冊国文学』NO.42.
- (49) 堀一郎『我が国民間信仰史の研究(二)』.
- (50) 『日本三代実録』、『新訂増補国史大系』第四卷, 吉川弘文館.
- (51) 飯泉健司「御霊信仰の研究史」, 『国文学解釈と鑑賞』平成10年3月号.
- (52) 柳田国男「石神問答」, 『柳田国男全集』1, 筑摩書房.
- (53) 柳田国男「妹の力」, 『柳田国男全集』11, 筑摩書房.
- (54) 鈴鹿連胤『神社覈録』, 思文閣.
- (55) 大日本地誌大系10『新編相模風土記稿』, 雄山閣.
- (56) 「日本神社」<http://www.jinja.in/>.
- (57) 柳田国男「一つ目小僧その他」, 『柳田国男全集』7, 筑摩書房.
- (58) 嵐義人「儺儀改称年代考」, 『國學院大學日本文化研究所紀要』第46輯.
- (59) 西郷信綱も『源氏物語』に「御霊(ごろう)」とあるから, 御霊会もゴリョウエではなくゴロウエと呼ばれていたかも知れない. 御霊信仰が鎌倉権五郎景政その他ゴロウと名のつく英雄と結びついていったのはすでに周知のことだが, これもゴリョウエがゴロウに訛ったというより, もともとゴロウエであったからと見る方が自然ではなからうか」と指摘している(「祇園会の世界」, 週刊朝日百科『日本の歴史』64号). 現在刊行の『源氏物語』諸本は, 「御霊」に旧仮名遣いで「ごらう」とルビをふるものが多い. ここからだけでも, ゴリョウエは御霊の音読みだとする説は成り立たない, といえそうだ.
- (60) 高取正男「御霊会の成立と初期平安朝の住民」, 柴田実編『御霊信仰』(雄山閣)所収.