

# 御霊会に関する一考察（御霊信仰の関係において）

伊 藤 信 博

## 1. はじめに

「御霊信仰」とは、特定の個人の霊が個人または社会に祟り、災禍をもたらすという信仰で、奈良時代から平安初期に広まり、祖霊信仰と共に、現在に至るまで、日本人の信仰の基礎をなすものといわれている。政治的に抹殺され、非業の最後を遂げた人々の怨霊の復讐に、平安初期の朝廷の周辺の人々は、恐れおののいた。例え、怨霊の復讐が時の権力者の方に向けられていても、最終的には疫病、天災などをもたらし、民衆をも苦しめる。このような「御霊信仰」の成立には如何なる要因が必要であったのであろう。

要因の第一に、人々が個別性の霊の存在を意識して初めて「御霊信仰」が成立すると考えられる。「個」の意識、人格観念の十分な発達しなければ、個人の怨霊の復讐などありえないからである。そしてこの時代にあって、「個」の意識は中国的文化を十分享受できる階級にのみ発達したはずである。唐の制度を模倣し、官僚が自分自身の努力で地位を確保できたからである。要因の第二に、それに対して、民衆の意識には疫病や災害が、共同体の「穢れ」などに起因するという祖霊神的発想があったと考えられる。従って、彼らが「御霊信仰」をどのように捉えていたのかが重要な鍵になる。

さて、高取正雄氏や岩城隆利氏は、地方豪族の信仰が京都に入り、このような「御霊信仰」が発展したと考えている(どちらも京大文学部読史会創立50年記念「国史論集」)。また疫病神がこの信仰の中心となっているのも特徴の一つであり、井上満郎氏は、御霊信仰は疫病神の信仰であり、都市神と捉えている<sup>1</sup>。もう一つの問題は、祖霊信仰と御霊信仰が全く別の信仰形態であるという提案である。先学の諸氏の多くは、この二つの信仰を別の信仰と考えている。しかし、堀一郎氏<sup>2</sup>や菊池京子氏<sup>3</sup>も著者と同様に疑問を投げかけている。

2000年に、名古屋大学大学院国際言語文化研究科に提出した修士論文「古代の呪術とその分析」では、中国文化の影響下にあり、陰陽道の強い示唆をうけた当時の朝廷と、その影響が僅かで古代からの習俗を維持していた民衆の文化的相違が「御霊信仰」を生んだことを、歴史的、政治的分析を踏まえ証明しようとした。その論では、「御霊信仰」は、疫病神への信仰、または祟りの神への信仰としての側面だけで捉えられるような信仰ではなく、社会階層の発想の相違によって生まれた都市神への信仰であり、御霊神が

流行神であることを示した。

この小論では、宮廷陰陽師の天皇に対する権限が増加してきたことが「御霊信仰」を成立させる契機となったことに言及したい。律令制時代、占い、造曆、吉凶判断が主な仕事であった陰陽寮の役割が、平安期初期には、王墓に対する鎮謝、慰霊などや疫神祭なども取り仕切るようになる。その役割の変化が「崇り」の構図を顕著化したと考えるからである。彼らの祭祀は国家独占的なものであり、天皇は天上と対応した存在であるだけでなく国家そのものであった。従って政治的に抹殺された人々の怨憎の対象は天皇 = 国家であった。

そこで、このような「御霊信仰」を掘り下げるために、まず「御霊信仰」生んだと思われる「御霊会」を分析し、当時の朝廷と民衆の文化的相違をより明確にしようと思う。このテーマは 8 世紀から 10 世紀における「御霊信仰」の成立のみならず、後に朝廷の周辺の人々の中で強い影響を及ぼす「穢れ」の観念の成立にも関係している。「御霊会」は疫病神との関係が非常に深く、陰陽道の呪術には疫病、悪霊、凶を「穢れ」とし、祓う呪術が存在したからである。

## 2 . 朝廷側の「御霊会」

「御霊会」とは、疫病を流行させ、災害を起こす怨霊を鎮めるための祭りで、『三代実録』貞観五年(863年)五月二十日の条の神泉苑<sup>4</sup>における「御霊会」が、朝廷で行われた初見の史料とされている。「於神泉苑修御霊會。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朝臣常行等。監會事。王公卿士赴集共觀。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雅子為舞人。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。冤魂屬。近代以來。疫病繁發。死亡甚衆。天下以為。此災。御霊所生也。始自京畿。爰及外國。夏天秋節。修御霊會。往々不斷。(後略)』。

御霊神として、京都の上御霊・下御霊<sup>5</sup>の両神社に祀られている人物は、早良親王、伊予親王、藤原吉子、橘逸勢、文室宮田麻呂、藤原広嗣<sup>6</sup>、他戸親王<sup>7</sup>、吉備真備<sup>8</sup>、菅原道真<sup>9</sup>、井上内親王<sup>10</sup>であり、『三代実録』には、これらの人物のうち 5 人が御霊と記されているのである。

早良親王は、延暦四年(785年)に、藤原種嗣が暗殺された事件に関わっていたとされ、乙訓寺に幽閉された(「式部卿藤原朝臣を殺し、朝廷を傾け奉り、早良王を君為さんと謀りけり。」『日本紀略』)。しかし、彼は罪を認めず、飲食を断ち、無実を主張、流罪地淡

路国へ配される途中死亡、遺体は淡路で葬られた。その後、桓武天皇の夫人藤原旅子、母の高野新笠、皇后の藤原乙牟漏が相次いで死亡し、皇太子の安殿も病気に罹る。占いによって、延暦十一年（792年）六月十日、早良親王の祟りと出たため、親王への陳謝を行った。平安京への遷都の理由の一つが、この親王の祟りから逃れるためともされている。また延暦四年（785年）から延暦十年（791年）にかけて大風による水害、早魃による飢饉、痘瘡などの疾病が大流行した。延暦七年（788年）には、大隅国の曾乃峯（霧島山）の噴火、延暦十九年（800年）には、富士山が噴火し、災禍が続いたため、同年早良親王に対し、崇道天皇と追称した。（このような追尊の例は他に存在しない。）

伊予親王は、桓武天皇と藤原吉子との間に生まれ、当時の天皇である平城天皇の異母弟である。大同二年（807年）十月二十七日、藤原雄友（吉子の兄）が、伊予親王に謀反の疑いがあると藤原内膳に報告し、天皇は、十一月二日に、母子共々、大和国川原寺に幽閉した。十一月十二日には、親子共々毒を飲んで自害した。歴史的には、皇位継承の絡んだ疑獄事件で、藤原氏諸流の権力争いであった。諸々の闘争が終結した弘仁元年（810年）権力を握った嵯峨天皇が、二人の霊や早良親王の霊を慰める法要を行っている。なお、大同元年から二年（806年～807年）にかけては、悪疫の流行があり、大同三年（808年）には、京都内に放置されている死骸を埋葬、疫病沈静のため、諸大寺に大般若経を奉読させ、祈願している（『日本略記』）。

下級官吏であった橘逸勢は、承和九年（842年）七月十七日、承和の変（藤原良房が計画した政治的陰謀で、伴健岑等が謀反を企てたと逮捕され、計画に加わったとされた皇太子恒貞親王、藤原愛発等も追放された）に連座し、伊豆に流される途中の遠江国（『続日本後記』）で死去した。後に名誉回復し、仁寿三年（853年）には、従四位下に任命されている（『文徳実録』）。なお、承和五年（838年）十月十四日、京都西山の南から北にかけて長さ30丈、幅4丈余りの白い虹が出現、同月二十二日から二十六日にかけて東南の空に彗星が出現、陰陽師がどちらも凶非と判断し、これを橘逸勢の祟りとした（『続日本後記』）。

文室宮田麻呂は下級官吏で、謀反の疑いで承和十年（843年）に逮捕され、伊豆国に流された。その地で死亡したかどうかは、史料が残っていない。『続日本後記』によれば、彼は新羅人と交易を行っていた人物で、難波にも家があった。

以上のように、時の朝廷に対し、どの人物も謀反を起こし、流罪になり、その地で死亡しているのが共通点である。またその謀反は、本人自身が企んではないと思われていることも重要である。藤原広嗣、他戸親王、吉備真備、菅原道真、井上内親王らにもそれは共通している。従って、国家に対する大罪を犯したと見なされ、京都以外の地で死亡した人々で、その罪が冤罪であった人物が「御霊神」となったと思われる。また、これらの事件前後は、自然災害や疫病の被害が大きかったことも重要な要素である。

上述したような公の「御霊会」が行われる以前、正史には疫病の流行に対し、陰陽道的「疫神祭」を行っている記述が見える。「疫神祭」は、神祇祭祀では「道饗祭」といい、鬼魅が外から京都に進入するのを避けるために、京城の四隅の路上で饗応し、鬼魅を押し止めるのが目的である。この祭りは、普通、毎年六月と十二月に行われた。これと同じような目的の祭りには、「鎮花祭」があり、春の花が散る時、疫神が分散し、病気を流行させるため、それを鎮めるための神事を執り行う(崇神天皇<sup>11</sup>が大田田根子<sup>12</sup>に大物主神を祀らせたのが始まりとされる大神神社とその摂社である狭井神社の祭りが有名。なお、京都の今宮神社の祭も「鎮花祭」で、「やすい花」と呼ばれる。)

しかし、「疫神祭」が始まったと思われる宝亀年間には違う時期にも行われている<sup>13</sup>。上述した他戸親王、井上内親王の事件から疾病などが起こったと朝廷では考えていたのだろうか、『続日本紀』宝亀二年(771年)三月五日の条、宝亀六年(775年)八月二十二日の条など、「疫神祭」が別の時期に行われた例である。なお、宝亀七年(776年)五月二十九日には、宮中で大祓の後に、大般若経読経も行っている。

ト部氏が古代から司っていた呪術的祭祀である「道饗祭」は、疫病の大流行と共に、陰陽寮を中心とした陰陽師が朝廷での権威を高めることによって、「疫神祭」として、名称が変化して来る。「疫神祭」は、陰陽道系の祭りとして「四角四界祭」とも呼ばれ、鬼神から御所の四隅を護る「四角祭」と都の四堺を護る「四界祭」に分別される。祭りに際して、陰陽師による占トをおこない、天皇個人や御所内に漂う邪気、悪気、穢れた気が存在するか否かを調べる。存在を感じた場合、「撫物」などの依代を使用し、「撫物」にこれらの鬼気を依り付け、四界の境界の外に出てもらったのである。

『延喜式<sup>14</sup>』の「畿内堺十处疫神祭」では、「撫物」に人形(ひとがた)として、金銀人像が使用されている。『延喜式』では、金装横刀二口、金銀の人像2枚、烏装横刀六口が用意され、東西文部が被刀を上り、被詞を読むと記されている。呪言では最初に陰陽道の主な神<sup>15</sup>を述べ上げ、銀の人像、金刀を献じて、穢れを除き、長寿を祈願する。

ここで注目すべきことは、銀の人像は災禍を取り除く(『延喜式』の呪言では銀人を捧げ、災禍を除き、金刀を捧げ、帝祚を延ばすことを請うとなっている。)<sup>16</sup>「撫物」であるなら、金の人像はどのような役割を担っているのかということである。陰陽道的な発想から考察すれば、金の人像は陽を表現し、銀の人像は陰であり、二つが一つとなって初めて、穢れを消し去り、福をもたらすと考えることもできよう。この場合、刀も二服あり、元来は、金および銀刀または烏刀と対であった可能性もあり、この「疫神祭」はまさしく、銷災致福の呪術としての機能を持った行事であったと思われるのである。

朝廷側の「御霊会」を考えると重要なのは、このような陰陽道の朝廷周辺の人々への影響力である。貴族政治の担い手達は、陰陽道的思考のもとで、この崇りを考えていた。触穢の意識や災異思想の中で御霊を考え、「個」や「社会」に崇るものとして恐れた。

国家の最高権力者、最高の祭司者として天皇はその頂点におり、罪、穢れを総て引き受け、祓う役目があった。

その例として『三代実録』貞観五年（863年）の神泉苑における「御霊会」の史料が挙げられる。「天下以爲。此災。御霊所生也。始自京畿。爰及外国。」という表現は、御霊が成す災いは、京都から派生していると述べているのである。だからこそ『三代実録』の貞観七年（865年）六月十四日の条では、「（前略）禁京畿七道諸人寄事御霊会。私聚徒衆。走馬騎射小兒聚戲不在制限。（後略）」とし、民衆が「御霊会」を行うことを禁じたのである<sup>16</sup>。

実は、朝廷は「御霊会」だけを禁止しているのではない。『続日本紀』によれば、宝龜十一年（780年）十二月十四日の条に「（前略）此來無知百姓。構合巫覡。妄崇淫祠。菟狗之設。（中略）宜嚴禁斷。如有違犯者。（後略）」として、淫祠を禁止し、集まる者に対して、罰則を設けてもいる。淫祠とは、度を過ぎて天に哀訴し、祝禱することを意味し（『字統』白川静 平凡社）、過去には、天平二年（730年）九月二十七日の条にも「（前略）安藝周防國人等妄說禍福。多集人衆。妖祠死魂。有所祈。又近京左側山原。聚集多人妖言惑衆。多則萬人。少乃數千。如此徒深違憲法（後略）」と見える。

天平勝寶四年（752年）八月十七日の条には、「捉京師巫覡十七人。配于伊豆。隱伎土佐等遠国。」となっている。これは、慶雲二年（705年）十二月十九日に定められた「令天下婦女自非神部齋宮々人及老嫗。皆髻髮。語在前紀至是重制也。」に則していると思われる。

このことは、巫覡達が髪を伸ばしていた事も考えられ、中世の境界に住む人々、例えば、髪を伸ばしていたことで男女供大人になっても、八瀬の童子と言われた京都八瀬村の住人の役割を考察する上でも、非常に興味深い。また一方では、大宝元年（701年）に施行された僧尼令で、僧尼身分の異動と寺院以外での宗教活動の制限、官許を得ないで出家する私度僧を認めず、民衆教化の禁止など僧尼の民衆への接触を極端に畏れていること、陰陽道に詳しい僧侶達を還俗させ、官僚機構に組み込んでいることなど新進の大陸技術である陰陽道の民衆への浸透を恐れていることもよくわかる<sup>17</sup>。

もう一つ重要なことは、この「御霊会」が神泉苑で行われたことである。神泉苑は、延暦十九年（800年）七月に天皇の行幸があって以来、苑池での三月上巳の曲水の宴、相撲、重陽の祭りなどにも用いられた。空海が善如竜王を勧請、雨乞いの修法をしたという伝説もあり、神泉苑は請雨修法の道場とされている。「御霊会」が行われた場所と同じ場所で、様々な呪法が行われた形跡があり、神泉苑は、公的な呪術の場となっていた可能性もあるのではないだろうか。

『日本略記』には、天長二年（825年）閏七月十九日の条で、「令宮中左右京五畿内七道諸國。講說仁王般若經。承前之例也。咒願文者。豫仰當時達文章者作。小僧都空海被

配東宮講師。」とあり、天長四年(827年)五月二十一日の条では、「遣使畿内七道諸國走幣祈雨。一百僧於大極殿讀大般若經三个日。」及び、五月二十六日の条では、「命小僧都空海。請佛舍利内裏。禮拜灌浴。亥後天陰雨降。數剋而止。濕地三寸。是則舍利靈驗之所感應也。」となっている。

『高野大師御広伝』では、「炎旱のため神泉苑に請雨経法を修し、善如竜王を勧請し、雨が合ったため、小僧都に任命された。」となっているが、上述したような正史の資料には、この祈雨作法が神泉苑で行われたという記載はない。しかし、その後、正史では、貞観十七年(875年)6月15日の真雅僧正以降、たびたび、真言宗の秘伝である祈雨作法が神泉苑で行われたことが記されている。

ここで問題は、このような祈雨が何故仏教的色彩に彩られているかということである。仏教伝来以来、朝廷は仏教を鎮護国家のための新しい技術と考えていたことを、既に拙論「古代の呪術とその分析」(修士論文、名古屋大学大学院国際言語文化研究科)で分析した。そして元来、『法華経』や『華嚴経』にも攘災招福を祈る密教的な思想が存在し、7世紀頃『大日経』および『金剛頂経』などは、このような除災招福を祈る現世利益的な形で儀礼、呪法として集約され成立している。従って、日本における二大仏教である天台宗、真言宗もこのような現世利益を背負った形で存在していたのである。

具体的にこの問題を考察する場合、特に重要な人物は道鏡(宝亀四年、772年没)であろう。彼は、陰陽師を後々輩出する弓削一族の出身であり、北辰菩薩妙見呪、太白仙人呪などを含む『陀羅尼集経』や『大金色孔雀王呪経』などに詳しく、特に後者は祈雨止雨に効果があるとされていた。また『十一面観音呪経』も道鏡が写経させており、この経は障難拔除に優れているといわれている。

彼が宮廷で重要な地位にいた時代に、このような密教的影響が朝廷陰陽師達に伝わったと考えることも可能であろう。高山寺所蔵の『宿曜占文抄』では、彼が宿曜秘法を孝謙天皇に伝授し、病を回復させている。陰陽道と仏教がどのように結びつき、中世の思想を形成していったかを考察することは非常に重要であり、将来の研究課題としたい<sup>18</sup>。

さて、このような雨乞いでは水の神様として、龍が大きな役割を果たしており、龍は雷神でもあり、古代中国では龍は太鼓、舞楽、音楽をも創作したとも考えられている<sup>19</sup>。後の『太平記』十五巻や『お伽草子』の依藤太の竜宮訪問でも鐘の宝物を貰った話になっており、その説話の中では、龍は大蛇になって勢多橋に横たわっていた。また神泉苑で行われた三月上巳の曲水の宴などは、唐代に中国でも行われていたが、元々は桃の咲く頃に水辺で行われた招魂続魄であり、豊饒を祈願する農事儀礼でもあった<sup>20</sup>。

この項では、宮廷で行われた「御霊会」に関して幾許かの分析を行った。次項では、民衆側の「御霊会」を考察し、相違点、類似点を分析することで、「御霊信仰」の成立の原点を掘り起こしてみたい。

### 3. 民衆側の「御霊会」及び朝廷側の「御霊会」との接点

朝廷で行われた「御霊会」と同じ名称で、民衆側が「御霊会」を開催していた資料もいくつかある。二つの「御霊会」は同じ趣旨で行われていたのだろうか。『祭神御事曆等取調書草案、祇園社本縁録』の貞観十一年(870年)には、「(前略)同十四日、率洛中男児及郊外百姓而送神輿于神苑以祭焉。是号祇園御霊会爾来、毎歳六月七日十四為恒例矣。」とある。この資料からは、多くの民衆が祇園社に集まり、御輿を担いで祭りを毎年行っていたことがわかる。それ以外にも上述した『三代実録』の貞観七年(865年)六月十四日の条には、「(前略)禁京畿七道諸人寄事御霊会。私聚徒衆。走馬騎射小兒聚戯不在制限。(後略)」とあり、よくある祭りの風景が描かれている。このことから、畿内の多くの郡や郷などで地域単位の「御霊会」が開かれていたことが推測される。

少し時代は下るが、『今昔物語』「卷二十八第七 近江国矢馳郡司堂供養田楽話第七」では、以下のように田楽を行い、笛を吹いたり、拍子を叩いたり、ささらを鳴らしたりして「御霊会」のイメージとは大きくかけ離れたものが行われている。田楽を行うのは、五穀豊穡を祝うためである。「(前略)而ル間。此ノ田楽ノ奴原、或ハ馬ノ前ニ打立チ、或ハ馬ノ後ニ有リ、或ハ蕎平ニ打立チテ打行ク、然レバ供奉『今日ハ此ノ郷ノ御霊会ニヤ有ラン。』(後略)」。

ここで、豊饒儀礼の祭祀の特徴を箇条書きで記載すると以下ようになる。

- 一 激しい音を出すこと（叫び、物を叩く）。
- 一 神輿などを激しく揺り動かし、豊饒をもたらす神を呼ぶ。祭り後、神を送る。
- 一 祭りの際の性的シンボル：アルコール、食物などの過度の採取、乱交、抑制の解放、男性性器、女性性器を思わせる物の存在。
- 一 丸い物の存在：餅、団子、豆などまたそれらなどで作った食物。
- 一 火、水、塩、泥など浄化作用を持つと考えられているものの存在。
- 一 沈黙<sup>21</sup>：祭りの最中、互いに話すのは、タブーとされている祭が多い。また、「直会」時に、それまでの沈黙に反し、声を立て騒ぐ。

祇園祭り（天王祭）は、全国でも勇壮な祭りとして知られ、京都の八坂神社や愛知県津島神社、兵庫県の廣峯神社、品川区の天王社などで激しい水掛けなども行われ、神輿が海に投げ込まれたりもする。これらの祭りは、旧暦で言えば、15日を中心として行われる水祭りであるが、氏神の前で茅の輪くぐりをするなど祖霊信仰と関係していると思われる。

『釈日本紀所載』の「備後国風土記逸文」では、須佐之男神は貧しい旅人を装い、家を訪ねる。豊かな巨旦将来は、一晚の宿を求めた身なりの貧しい旅人を、追い出したの

に対し、その兄、蘇民将来は一夜の宿を貸し、決して粗末に扱わなかった。その後、疫病が広まった時、弟一族は全て死に絶えたが、兄一族は疫災を免れ、代々栄えたと言う。

「汝、蘇民将来の子孫と云ひて、茅の輪を以ちて腰に着けたる人は、免れなん。」須佐之男神は、疫病神、豊饒神、水神、農業神そして豊穰神と見なされ、『記紀神話』では、天照大神の弟として、天上では悪、罪、穢の象徴ではあるが、天上から追放され、降り立った出雲国では祖霊神とみなされている。

また『常陸風土記』の筑波郡の条に新嘗の夜、神祖が訪ねてきて、一夜の宿を求め、福慈の岳で拒まれ、筑波の岳でもてなされたとある。「是をもちて、福慈の岳は常に雪ふりて、登臨することを得ず。其の筑波の岳は、往集ひて、歌ひ舞ひ飲み喫ふこと、今に至るまで絶えざるなり。」

従って、両者の「御霊会」の相違として注目されるのは、朝廷側の「御霊会」に神輿などに代表される依り代が見当たらないことである。これは、民衆側の「御霊会」が祖霊神を呼ぶ神祭りの儀式であったからではないだろうか。疫病が蔓延したとしても、神話に見られる祖霊神の来訪であり、そのための神輿であったことが想像される。また歌舞や飲酒また大声を立てる<sup>22</sup>など豊饒祭祀には欠かせないものもあったであろう。

しかし、朝廷側の「御霊会」がおこなわれた神泉苑で、祈雨を請う儀式が行われた事実は、現実に旱魃などで困っていただけでなく、津島神社などの激しい水掛けにも代表されるような水神＝祖霊神を修法で呼ぼうとしたという可能性も考えられる。朝廷での「御霊会」開催日時と祈雨を請う儀式の日付が非常に似通っているからである。また上述した「御霊会」の初見の資料の中でも、散樂や舞い、音楽なども行われていることから神輿などに代表される依り代はなくとも、神を呼ぶ儀式であったとも想像できる。

さて、ここで古代日本文化のなかには、死んだものを祀る例は存在していないことに注目したい。日本の『律令』は、唐の『律令』を模倣し、『近江令』から始まり、『大宝律令』で法典として完成した。現存している『養老令』の注釈本、『令義解』のその第六編、「神祇令」の中に祠令がないと井上満郎氏は指摘している<sup>23</sup>。「神祇令」は、国家が、どのような神を祭るか定めたものだが、他は、全く中国のその模倣なのに、天神（天津神）、地祇（国津神）は存在しても、個人の魂を祭るための「令」、「祠令」が無視されている。従って、当時、廟を作る観念は発達していなかったと解釈できる。つまり7世紀後半には、魂の個性に関する意識が存在しなかったことになる。

従って、朝廷の行う「御霊会」のなかに内包されている「御霊神」への信仰は、「個」の意識は存在し始めていたとしても、祖霊信仰と少なからず習合した信仰とも考えられる。そして、このような水神や豊饒に対する呪術の場が、「御霊会」が行われた場所と同じであることも何らかの繋がりがあのではないだろうか。

この問題を解く鍵は、『記紀神話』の、崇神天皇の時代、疫病で人々が飢え、苦しみ、

その原因がある神の「タタリ」であるとしてその名が挙げられている大物主神（意富美和之大神）であろう。この神は、三輪山伝説<sup>24</sup>によると、蛇体の神であり、岩窟に居住していた。崇神天皇が、大物主の子孫の大田田根子を探しだし、この神を祭らせたと、疫病が治まり、天下が安定したという。この神は蛇体ということで、雨の神・雷神でもある。蛇は、水辺や湿地帯に生息し、水の神またはその使者と見なされ、雨乞いの対象となり、雷神とも見なされたのである。

長野県の諏訪神社などでも藁蛇を作り神社に飾るのは、祭神が蛇であったためと考えられる。吉野裕子氏によれば、諏訪神社で行われる「御室御占神事」では旧暦12月22日から翌3月寅日まで諏訪上社の前宮境内にある竪穴住居の中に藁製の大蛇が据えられ、この蛇の前で占により、氏子を決定するという<sup>25</sup>。また蛇はその頭部が男性性器に似ているところから男根自体を象徴し、豊穣をもたらすとも考えられている。従って、蛇が一族の祖であると言う伝承（九州・緒方一族、越後・五十嵐一族など）も多く、この三輪山伝説も『古事記』に神婚説話を残している（「神武段」勢夜陀多良、「崇神段」活玉依毘売）。

蛇信仰には、このような父系的要素以外に母系的要素も見受けられる。『今昔物語』の中にみうけられるように<sup>26</sup>蛇が女性を指す場合も多い。これは、蛇がとぐるを巻いた状態が女性性器を思わせるところから来ているという説も存在するが、脱皮することによって、新生を得ることと子供の出生を脱皮になぞらえた再生思想が古代に存在したという見方もある。

ところで『山城国逸文風土記』の賀茂社創設つまり山城国の祖霊神は水神・雷神である。「可茂というは、日向の曾の峯に天降りましし神、賀茂建角身命、神倭石余比古いの御前に立ちまして、大倭の葛城山の峯に宿りまし、そこより漸に遷りて、山代の国の岡田の賀茂に至りたまひ、山代河の隨に下りまして、葛野河と賀茂河との会う所にいたりまし、加茂川を見はるかして、言りたまひしく、『狭小くあれども、石川の清川なり。』とのりたまひき。よりにて、名づけて、石川の瀬見の小川という。その川より上りまして、久我の国の北の山基に定まりましき。その時より、名づけて賀茂という。賀茂建角身命、丹波の国の神野の神伊可古夜日女にみあいて生みませるみ子、名を玉依日子といい、次を玉依比売という。玉依比売、石川の瀬見の小川に川遊びせし時、丹塗矢、川上より流れ下りき。乃ち取りて、床の辺に挿し置き、遂に孕みて男子を生みき。（中略）いわゆる丹塗矢は乙訓の郡の社に座せる火雷神なり。」

このように、朝廷側の「御霊会」においても水神、雷神と思われる京都の祖霊神が関係している可能性も十分あるのである。また、「御霊会」の目的が官民両方とも祖霊を祀るという同様の趣旨なら、「御霊会」が行われる時期も非常に重要だと思われる。朝廷側の「御霊会」は、文献上の初見の史料では、五月二十日に神泉苑で行われた。また民衆

側の「御霊会」は、六月七日から十四日である。時期もほぼ同時期である。太陽太陰暦の暦では夏至の頃である。

さて、ここでは、その反対の冬至の儀式を考察することで、この問題を分析してみたい。宮中で、11月23日に執り行われる新嘗祭、元来は、「にいあえ」と思われ、新しく収穫された穀物を饗(あえ)、つまり神に供え、共食する祭りであり、民間では、石川県につたわる行事「アエノコト」などがその代表的な祭りである。『令儀解』にも上卯相嘗祭の規定が見える。その前日執り行われる魂振りの祭儀では、天皇、皇后の御魂を鎮め、活力を与え、御代長久を祈り、活力を与える。魂結び(霊魂が身体から遊離していくのを鎮め、とどめる呪術)、鎮魂(たましずめ:魂を落ち着かせ、鎮める呪術)があり、肉体から遊離とする魂や肉体から遊離した魂を肉体に落ち着かせる。

このような「タマ<sup>27</sup>」は魂および魄と記し、魂が陽に属する気であるのに対し、魄は、陰に属する気なのである。古代中国においては、魄は死者の靈魂を意味し、魂は陽の気であり精神を、魄は陰の気で肉体をそれぞれ司り、人間の死後、魂は、天に昇り、神となり、魄は、地に降り、鬼となる。しかしながら、この「魂・魄」のそれぞれは、神霊的な存在であり、生者に祖霊として禍福をもたらすものと考えられている。

従って、特に陰陽のバランスが崩れる季節のその変わり目(冬至、夏至、春分、秋分)にあるいろいろな祭儀も、元々は、この「魂・魄」を鎮めるため、祀るために必要だったと思われる。以上のことから、夏至に行われるこのような「御霊会」も、先祖霊の来訪儀礼や「魂・魄」の安定化を懇願する儀礼であったと推測するのである。

実際には、公的行事として、夏至を祀る儀礼はない。しかし、この前後に行われる祭りは、水神祭、夏越しの祭り、大祓など冬至の祭りと類似点も多く、水辺の儀礼、先祖儀礼、豊饒儀礼、病魔退散など関係している。ここで、朝廷側の「御霊会」と民衆側の「御霊会」は同じ主旨であったのかと推定もできる<sup>28</sup>。

しかし、ここでは、敢えて、朝廷側の「御霊」を「ごりょう」と呼び、民衆側の「御霊」を「みたま」と呼ぶことにする。民衆側の「御霊会」は先祖霊を祀る祭りであると考えからである。また、反対に朝廷側の「御霊」を「ごりょう」と記すのは、朝廷側は「個」としての怨霊の復讐を慰撫するのが本来の目的であったからである。

「御霊信仰」が成立するためには、祖霊信仰との習合が必要であったという条件からこの問題を分析するために、京都という都市の成り立ちから考えてみたい。都は平城京から長岡京へ延暦三年(784年)に遷都し、長岡京造営に功績があり、早良親王も事件に関わった藤原種嗣が暗殺されたため、延暦十三年(794年)には、平安京に都を移している。その急な造営のため、京都は大幅に人口が増えたと思われる。それは、百姓だけでなく、地方の豪族も多数移住していった。村山修一氏によると、延暦十五年(796年)から仁和三年(887年)の間に正式に京戸に貫付された地方豪族の数は、正史に現れただけ

で約443名に達すると述べている<sup>29</sup>。

それだけではなく、『類聚三代格』巻十九、寛平三年（891年）九月十一日の条によると、非合法的に京都に移り住み、賄賂を使って、住民になった者が多かったことが分かる。また当時の制度では、京都、畿内の百姓の負担が畿外より軽いため、京畿に流入する百姓の数も相当多かったと思われる。貴族達は、延暦十九年（800年）十一月二十六日に、京畿に流入した百姓を戸籍に貫付することを禁止したことから想像できよう<sup>30</sup>。

こうした流入は、京都を急激に都市化した。しかし、流入した彼らは、それまで住んでいた祖霊神と土地が結びついた一つの社会から離れ、祖霊神の庇護もなかった。祖霊神とは、家族や血縁集団の守護神的属性をもつ先祖と見なされる靈魂である。勿論、このような守護神的属性をもつ先祖神は、同時に疫病神的性格も合わせ持つ。そこで、京都に流入した人々にとっては、疫病を接点として、疫病をもたらず神が祖霊的な性格を持つ神とみなすようになったとも考えられる。

異界で無残にも死んでいった人々の怨恨の「魄」は、祖霊神を持たない京都の新しい民衆にとって、疫病神として畏れながらも、新しい土地の神と考えたのではないだろうか。上・下御霊の両神社も京都御所の「産土神<sup>31</sup>」として重要視され、公的にも当時の朝廷に認知され、民衆にも親しまれているのもこのような思想の影響があると思われる。

ここに、二つの階層の接点が考えられる。「御霊信仰」が「個」の意識なしには、ありえない政治的な崇りという面だけでなく、疫病神的祖霊信仰に近い面も併せ持つ理由が想像されるのである。

2項で上述したように、古代中国文化のなかには、死んだ「個」の霊に対して廟を作り祀ることは在っても、「御霊神」のように死んで崇るものを祀る例は存在しておらず、朝廷の行う「御霊会」のなかに内包されている「御霊神」への信仰は、祖霊信仰と習合した信仰である。そして、それが、あくまでも、「個」の霊に対する恐れ信仰であったことが「御霊信仰」の重要な要素である。また、都の新しく移住して来た民衆にとっては「御霊神」も祖霊神と同じ性格を所持する存在と認識されていたはずである。

「御霊信仰」には、祖霊信仰と同じく両義的な性格が際だっている。神は、優しく豊饒を約束する存在でもあるが、同様に厄災をもたらず存在として、畏れられもする。従って、民衆にとって、御霊を慰撫する儀式は、疫病神、祖霊神を慰撫する古代からの祭儀に近かったのだろう。このような状況の中から「御霊信仰」が成立して来たのではないだろうか。

そこで、ここでは「御霊神」になるための条件と陰陽道との関係について考えてみたい。前項で指摘したように、彼らは全て、権力者達の生活・文化基盤の外、つまり異界の地で死んでいる。このような異界に関しては、既に拙論「境界神と飛礫の呪術」『言葉と文化 第2号』名古屋大学・国際言語文化研究科・日本言語文化専攻（2001年）で詳

細に分析した。境界神は、死と再生の儀礼の中心的な役目を持ち、此岸と彼岸、この世と他界を結ぶ役目を担っている。つまり生者の世界と死の世界の中間に位置し、この二つの異質な世界をつなぐ役目を果たしていると分析している。このような境界神は「道祖神」と習合し、また『記紀神話』のなかで天孫した神々の道案内をする猿田彦と同一視され、豊穰を約束する神なのである。

『本朝世紀』天慶元年(938年)九月の条に、京の街頭で、大路小路の巷に陰陽の性器を彫って色彩した男女の人形を対向して立て、弊束や香花を捧げるとある。この神は、疫病から村を護る役目をも担っている。「(前略) 児童猥雑、礼拝慇懃、或棒弊帛、或伴香花、号曰岐神、又称御霊。未知何祥。時人奇之。」ここでは「岐神」つまり「道祖神」は、御霊とされてしまっている。

民間では、「道祖神」は悪霊だという習俗もあり、左義長の火祭りでは、火に投げ捨てられることもある。これも祖霊信仰の一側面であり、『今昔物語』「卷十三 天王寺僧道公、誦法花救道祖語第三十四」の中では、行疫神の先導役も務めている。「(前略) 曉二成ル程二、道祖返り来タリヌト、聞ク程二、年老タル翁来レリ、誰人ト不知ズ。道公ニ向テ、拝シテ云ク、『(中略) 此ノ多くクノ馬二乗レル人八行疫神二在マス。國ノ内ヲ巡ル時二、必ず翁ヲ以テ前使トス。若シ、其レ二不共奉ネバ答ヲ以テ罵ル。此ノ苦、實ニ難堪シ(後略)』。」

このように境界神は疫病神との関係も深く、豊穰との関連性もあるように、生きている人間世界と彼岸つまり死の世界の中間に存在し、この二つの異質な世界を繋ぐ役割を担っているのである。従って、陰陽道の呪術として、疫病、悪霊、凶を「穢れ」とし、それを祓う呪術が存在し、京都という天皇を中心とした日常の場所以外で、つまり境界の外で御霊となる人々が死んだからこそ、疫病を流行らせる祖霊神的怨霊「御霊神」として認識されたと思われる。

## 5 . 結語

貴族達は中国文化の影響を受け、「個」の意識を認識し、やがて御霊が天災、疫病などで自分達に祟っていると意識し始めた。陰陽道の呪術には疫病、悪霊、凶を「穢れ」とし、祓う呪術が存在し陰陽師が御霊を祓うようになった。「穢れ」を祓うというのは、社会生活基盤の外、異界へ帰ってもらうということである。朝廷は「御霊会」を開催したが、民衆も既に「御霊会」と朝廷から呼ばれるものを行っていた。そして、この「御霊会」が一つの接点となり、「御霊神」と呼ばれる神が生まれた。「御霊信仰」とは、貴族側から見れば、個の「祟り」を鎮めるものであり、民衆側から見れば「御霊神 = 疫病神 = 祖霊神 = 産土神」である。

しかし、朝廷側には、2項で分析したように、民衆側の祖霊神＝疫病神的発想は「個」の意識を除いては既に持っていた。そのような両方の接点から「御霊信仰」が成立したと考えられる。ここで、「御霊会」が行われたとされる公的資料に見られる日付にも注目したい。朝廷側の「御霊会」の日付は正しく夏至の頃である。一方民衆側の「御霊会」の日付は、現在のお盆、つまり祖霊が戻ってくるの日付と合致する。この興味深い事実は、将来の研究課題とし詳細に分析したい。

さて陰陽道は元来陰陽の均衡を追及する呪術であった。従って、京都の上御霊・下御霊の両神社に祀られる御霊神は、敵を倒し、その敵を祀ることでその土地の守護神とするようなヨーロッパ的な発想はないといっても間違いのないであろう。「御霊神」の出発点は朝廷側にとっては、「個」の怨霊＝陰であっても、陽との均衡が保てれば、やがて民衆側の京都という都市の祖霊神的没個性の中に埋没していってしまうであろう。

しかしながら、陰陽道には上述したように仏教の影響もあり、「個」の怨霊＝陰は、魂の浄化を待つといった形で解決されていったのかも知れない。ここで例として、「追儼」を挙げる。「追儼」は悪鬼を払い、疫癘を除く新年を迎える儀式で大儼や儼とも言う。『和漢三才図絵』によれば、「秦中歳事記」の一卷に「歳除の日に儼する。鬼神の状をした二老人をつくり、儼翁、儼母という。」とあり、『周礼』では、「方相氏という呪師が熊の皮をかぶり、黄金の四つの目のある面をつけ、玄衣、朱裳を着け、戈を持ち、盾を掲げ、疫鬼を追い出した。」とある。また、『公事根源』に「大舎人寮が鬼面をかむり、陰陽寮が祭文を読み、上卿以下が鬼を追う。」とある。『延喜式』では、大舎人寮の舎人が鬼、大舎人長が方相氏となり、『周礼』の古制になっている。

実際、民衆文化として残存している「追儼」の儀礼には、大鬼、小鬼または大儼、小儼の存在など陰陽の均衡が取れている例が多い。しかし、朝廷の「追儼式」では、やがて、元来「穢れ」を祓う役割を担った方相氏が鬼と見なされ、追い出されるなど『周礼』から変化し始める。この儀式では、方相氏が鬼面を付けて行うため、仏教的な鬼の観念から、鬼を嫌う方向へ儀式が変更されていった可能性もあるのである。

他の例として、「神祇令」の成立には、『大唐開元令』の影響があるが、日本側には中国側でない肉食禁止の規定がある。また『令集解』（九世紀後半成立）には、「穢惡」について、「（前略）或余惡謂佛法等並同者。（後略）」とある。しかし、『令義解』（九世紀前半成立）には、「謂。穢惡者。不汚之物。鬼神所惡也。」と記されているのみである。このように、中国古来の陰陽道的な祭祀の中に、陰陽寮が受けた仏教的影響度を詳細に掘り起こすことで、陰陽道の日本的变化を考察することを将来の研究課題としたい。このことは、「御霊神」に対する朝廷側の発想を再度考察、分析することにも結びついていると考えている。

注

- 1 『御霊信仰』「御霊信仰の成立と展開」民衆宗教史叢書第 5 巻 105～106 ページ 雄山閣出版 1984 年
- 2 『我が国民間信仰史の研究(二) 宗教史篇 2』463 ページ 創元社 1953 年
- 3 『御霊信仰』「御霊信仰の成立と展開」民衆宗教史叢書第 5 巻 38 ページ 雄山閣出版 1984 年
- 4 神泉苑は、大内裏の東南にある広大な圓池で、禁苑とされており、延暦十九年(800 年)七月に天皇の行幸があつて以来、苑池での三月上巳の曲水の宴、相撲、重陽の祭りなど様々なことに用いられた。
- 5 御霊を祀った神社である。上御霊神社には、早良親王、藤原吉子、橘逸勢、文室宮田麻呂、他戸親王、吉備真備、菅原道真、井上内親王、下御霊神社には、早良親王、伊予親王、藤原吉子、橘逸勢、文室宮田麻呂、藤原広嗣、吉備真備、菅原道真とそれぞれ 8 人ずつ祀られており、八所御霊と呼ぶ。創建は、平安初期である。
- 6 藤原家の権力拡大の邪魔になる吉備真備を除こうと太宰府で挙兵、肥前で斬殺(740 年)。
- 7 他戸親王は、井上内親王の子供、宝亀二年(771 年)皇太子になるが、光仁天皇の呪詛事件に絡んで大逆の罪により宝亀三年(772 年)皇太子を廃され、翌年、大和国に幽閉、(775 年)獄死。
- 8 吉備真備は、橘諸兄に重用されたが後に九州に左遷され宝亀六年(775 年)死亡。
- 9 菅原道真は、宇田上皇の重用により出世。醍醐天皇の時、藤原時平に次ぐ地位を確保、醍醐天皇を廃そうとした罪により昌泰四年(901 年)太宰府に左遷、延喜三年(903 年)彼の地で死亡。
- 10 井上内親王は光仁天皇の妻で宝亀三年(772 年)、光仁天皇の呪詛事件に絡んで皇后位を廃され、宝亀六年(775 年)、息子(他戸親王)と同じ日に獄死。
- 11 第十代の天皇で、『記紀神話』によると、大物主神などを代表とする多くの国津神を祭り、また天照大神を伊勢神宮に祭るなどして伊勢神宮と齋宮制の確立など王権と宗教の分離を行ったと見なされている。
- 12 『記紀神話』の中で、三輪氏や賀茂氏の始祖とみなされ、玉依姫と蛇との間の子である。
- 13 「疫神祭」の初見は続日本紀の宝亀元年(770 年)六月甲寅の条「祭疫神於京師四隅、畿内十堺。」である。この祭りの形式は、延喜式に詳細に定められている。(巻三、神祇三、臨時祭、宮城四隅疫神祭と畿内堺十処疫神祭)
- 14 10 世紀初頭(延喜五年 905 年)の成立だが、平安初期の禁中における年中儀式や制度をまとめたもの。
- 15 皇天上帝、三極大君、日月星辰、八方諸神、司命司籍、東王父、西王母、五方五帝、四時四氣。
- 16 『三代実録』貞観五年(863 年)五月二十日の条では、「開苑四門。聽都邑人出入縦觀。」と述べ、神泉苑を民衆に開放し、行事を見物させている。一方では、民衆に「御霊会」を行うことを禁じながら、他方では、朝廷側の行事を見せる行為に呪術の独占を目指す政治的意図を感じさせる。
- 17 拙論「穢れと結界に関する一考察」『名古屋大学言語文化部・国際言語文化研究科言語文化論集 第 24 巻 第 1 号』2002 年参照のこと。
- 18 『続日本紀』の天平寶字二年(758 年)八月十八日の条に「勅。大史奏云。案九宮經。來年己亥。當會三合。其經云。三合之歲。水旱疾疫之災。如聞。摩訶般若波羅密多者。是諸佛之母也。四句偈等受持讀誦。得福德聚不可思量是以天子念。則兵革災害不入國裏。庶人念則疾疫癘鬼不入

御霊会に関する一考察（御霊信仰の関係において）

家中。(後略)」とあり、また宝龜五年(774年)にも同様の勅が出ている。このことから、陰陽道と仏教の結びつきが見て取れる。

- 19 『神霊の音ずれ』59～86ページ 朱家駿 思文閣出版 2001年
- 20 拙論「穢れと結界に関する一考察」『名古屋大学言語文化部・国際言語文化研究科言語文化論集 第24巻 第1号』(2002年)参照のこと。
- 21 氏神神を祀る祭りに特に多くみられる。また石川県能登に残る「アエノコト」の神事や愛知県国府宮の「裸祭り」、京都の相楽郡の小正月における「忌籠祭」(祭りの続く3日間は沈黙を保つ)など沈黙を強いる祭りは多い(名古屋外国語大学紀要第2号拙著「鬼の分析」参照)。
- 22 大声を立てる行為は中国古代の嘯との関係で将来の研究課題としたい。
- 23 『御霊信仰』「御霊信仰の成立と展開」 民衆宗教史叢書第5巻 104ページ 雄山閣出版 1984年
- 24 奈良県櫻井市北部にある標高467mの山。『記紀神話』には、多くの伝承が残されている。
- 25 『蛇』「ミシャグチ神とその祭祀」198ページ 法政大学出版局 1989年。
- 26 『今昔物語集』二十九巻第四十「此レヲ見ルニ、早ウ、我ガ吉ク寝入ニケル、マラノオコリタリケルヲ、蛇ノ見テ寄テ呑ケルガ、女ヲ嫁トハ思エケル也ケリ。然テ姪ヲ行ジツル時ニ、蛇ノ否不耐テ死ニケル也ケリト。」
- 27 魂魄を表す「モノ」、「タマ」、「レイ」の分化の過程は、「古代の呪術とその分析」修士論文 名古屋大学大学院国際言語文化研究科(2000年)を参照のこと。
- 28 『令義解』(九世紀前半成立)では、「季夏月次祭 謂。於神祇官祭。興祈年祭同。即如庶人宅神祭也。」となっているが、夏月次祭は、水神祭・名越の祭りを指しているのだろうか。今後の研究課題としたい。
- 29 『日本都市の生活の源流』29～37ページ 関書院 1953年
- 30 『類従国集』「 卷百五十九 田地上 班田」
- 31 産土神は、元来は、生まれた土地の神の意味であり、氏神的な意味は存在しなかった。しか、後世共通化する。

