

國學院大學學術情報リポジトリ

日本古代における死者の霊と祟り・災害に関する考察：貞観御霊会に至る背景を中心に

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-03-05 キーワード (Ja): 死者の霊の祟り, 「祟り＝災害」論, 怨霊, 嵯峨上皇の遺誡, 貞観御霊会 キーワード (En): 作成者: 小林, 宣彦, Kobayashi, Norihiko メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/0002000014

日本古代における死者の霊と崇り・災害に関する考察

―貞観御霊会に至る背景を中心に―

小林宣彦

はじめに

本稿は、古代の朝廷が「死者の霊（以後、死霊）」をどのように捉えていたのか、という点を明らかにすることを主題とする。特に、「死霊が崇りを発生させる」という思想が定着する経緯や背景を明らかにしたい。崇りについては、近年、「神崇り」¹「災害」を軸とした研究がすすめられている。本稿は、「崇り」²「災害」論の視点から、古代の朝廷は防災・鎮災の意識によって死霊の崇りに対処していたであろうと仮定し、それを証明し

ていくものでもある。そして、本稿の主題を明らかにするため、貞観五年（八六三）に神泉苑御霊会（以後、貞観御霊会）が斎行されるに至った背景を中心に考察していく。

貞観御霊会の対象となる「御霊」であるが、『国史大辞典』の「御霊信仰」の項が簡潔であるので、まずはそちらを引用し、確認しておきたい。

「非業の死を遂げたものの霊を畏怖し、これを慰和してその祟を免れ安穩を確保しようとする信仰。原始的な信仰心意にあつては死霊はすべて畏怖の対象となつたが、わけても怨をの

んで死んだものの霊、その子孫によって祀られることの無い霊は人びとに祟をなすと信ぜられ、疫病や飢饉その他の天災があると、その原因は多くそれら怨霊や祀られざる亡霊の祟とされた。⁽¹⁾「しかし一般にその信仰の盛んになったのは平安時代以後のことで、特に御霊の主体として特定の個人、多くは政治的失脚者の名が挙げられてその霊が盛んに祭られるようになる。」⁽²⁾

右は一部引用であるが、御霊とは政治的失脚などで怨みをして死んだ者の霊であり、その霊が祟りを為すと信じられていたのが御霊信仰という理解になる。右でも述べられているが、怨霊による祟りが一般化してくるのは、平安時代である。⁽³⁾

古代日本の神祇令は、唐の祠令を参考に成立したとされるが、唐の祠令では、「凡祭祀之名有^レ四、一曰祀^二天神^一、二曰祭^二地祇^一、三曰享^二人鬼^一、四曰祔^二奠于先聖・先師^一。」とあり、「人鬼を享す」つまり死霊をまつることも祭祀として位置付けられている。一方、日本では、天神地祇の祭祀は神祇令に規定され、神祇官の職掌とされたが、「陵霊を祭ること」は諸陵寮の職掌とされた。そして、公的祈願の対象は神祇とされ、死霊は公的祈願の対象とはならず、死霊を祭ることも国家的祈願の祭法としては採用されなかったのである。⁽⁴⁾

時代が降り、平安時代になると、菅原道真の霊をまつるために北野社が建てられ、十世紀末には、公祭や二十二社の一つにまでなる。日本の祭祀の歴史には、いくつもの画期があるが、死霊が神霊に昇華して公的祈願の対象となったことは、大きな画期の一つと考えられる。そして、この変化に大きな影響を与えたのが、「死霊が祟りを発生させる」という思想であったと考えられる。この思想が展開するとともに、死霊の祟りを鎮める儀礼も展開していった。その儀礼の一つが御霊会である。

繰り返しとなるが、本稿は、貞観御霊会が公的儀礼として斎行された背景を考察することで、古代の朝廷が「死霊の祟り」をどのように捉えていたのか、ということ明らかにするものである。

一 貞観御霊会をめぐる問題

それではまず、御霊会について、『日本三代実録』の記事に基づいて確認していきたい。⁽⁵⁾

【史料二】『日本三代実録』貞観五年（八六三）五月二十日壬午条
 ①於^二神泉苑^一修^二御霊会^一。②勅遣^二左近衛中将從四位下藤原朝

臣基経。右近衛権中将從四位下兼行内藏頭藤原朝臣常行等。監中会事。^③王公卿士赴集共観。^④霊座六前設「施几筵」。盛陳花果。恭敬薰修。^⑤延「律師慧達」為「講師」。演「説金光明經」一部。般若心経六卷。^⑥命「雅楽寮伶人」作「楽」。^⑦以「帝近侍兒童及良家稚子」為「舞人」。^⑧大唐高麗更出而舞。^⑨雜伎散楽競尽其能。^⑩此日宣旨。開「苑四門」。聽都邑人出入縱観。^⑪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。^⑫近代以來。疫病繁發。死亡甚衆。天下以為。此災。御霊之所「生」也。始自「京畿」。爰及「外国」。每至「夏天秋節」。修「御霊会」。往々不「斷」。或礼「仏説」経。或歌且舞。令「童貫之子」靚粧馳射。膂力之士袒裼相撲。騎射呈「芸」。走馬爭「勝」。倡優嫚戲。通相誇競。聚而觀者莫「不」填咽。遐邇因循。漸成「風俗」。^⑬今茲春初咳逆成「疫」。百姓多斃。朝廷為「祈」。至是乃修「此会」。以賽「宿禰」也。

(※①～⑬は筆者註)

【要旨】

- ①貞観五年に、神泉苑において御霊会が行われた。
- ②藤原基経と藤原常行が派遣され、御霊会をつかさどった。
- ③王や公卿なども集まって見物した。
- ④六霊の前には机や筵などが設置され、花や果物などが沢山並

べられた。

- ⑤慧達が講師となって金光明経と般若心経を説いた。
- ⑥雅楽寮の伶人に音楽を演奏させた。
- ⑦天皇の側近くに仕える兒童や良家の幼子を舞人とした。
- ⑧中国大陸出身者や朝鮮半島出身者も舞った。
- ⑨雜伎や散楽などの技を競った。
- ⑩この日、天皇の命令によって、神泉苑の四つの門が開けられ、都の住人も出入りと自由な見物がゆるされた。
- ⑪御霊は、崇道天皇・伊予親王・藤原夫人・觀察使・橘逸勢・文室宮田麻呂^⑩である。これらの人は、皆、事件に連座し、その罪を理由に殺されたのである。そうした怨を抱いた魂が「厲（＝病氣や災いをもたらす悪霊）」となったのである。
- ⑫近年、疫病が頻発し、多くの人が亡くなっている。これらの災いは、御霊が発生させていると、天下の民は考えている。
- ⑬京や畿内はもとより、それ以外の地方にも及んでいる。毎年の夏や秋に御霊会が行われている。そこでは、読経・歌舞・化粧した子供による馳射・力持ちの男性が肌脱ぎになつての相撲・騎射・走馬・芸人による芸事などが行われている。集まって見物する者で埋め尽くされる状態である。遠い所でも近い所でも、自然と少しずつ風習となつていったのである。

⑬今(＝貞観五年)、春から咳をとまなう疫病が発生し、多くの人々が亡くなった。朝廷は祈りを行ったが、ここに至って、御霊会を行い、以前からの祈願に対する御礼のおまつりしたい。

右の【史料一】によれば、貞観五年、神泉苑^①で御霊会が斎行された。御霊とは、事件に連座して亡くなった人の霊が怨みを抱き、厲(＝病気や災いをもたらす悪霊)になったものであるとする。御霊会の対象である六霊も、それぞれ事件に連座し、亡くなった人たちである。御霊が疫病を発生させているという考え方が、京や畿内をはじめ地方に及び、その怨魂に対して仏教儀礼や諸行事が行われ、それを見物する人で埋め尽くされる状況が、風習となって定着していったとする。そして、猛威を振るう疫病に対して、朝廷は、御霊会の斎行を決定し、実施したのである。

御霊と御霊会は、右のようにまとめられるのであるが、御霊会とは、もともとは、民間における儀礼であり、それを朝廷が主催して斎行したと考えられる。ここで特筆すべきは、いわゆる民間信仰の儀礼であった御霊会が、公的儀礼として採用されたという点にある。古代日本において、民間の信仰や儀礼は規

制の対象となっていた。それにもかかわらず、民間で行われていた御霊会が公的行事として斎行されたのである。

民間の儀礼であった御霊会を、何故、朝廷主催の儀礼として斎行することができたのか、という問題は、貞観御霊会に至る経緯を明らかにするために検討すべき課題である。そこで、民間の信仰・儀礼が公的に認められるための問題点について、次第で確認し、さらに、御霊会を斎行する上で、その問題点がどのように解消されたのか、明らかにしていきたい。

二 民間の信仰・儀礼に対する朝廷の対応

まずは、民間の信仰や儀礼に対する朝廷の対応について、次の史料群を基に検討していきたい。

【史料二】『続日本紀』天平二年(七三〇)九月庚辰(二十九日)条詔曰。(略)又安芸周防国人等妄説「禍福」多集三人衆。妖祠「死魂」云「有所祈」。又近「京左側山原」聚集多人「妖言惑衆」。多則万人。少乃数千。如「此徒深違「憲法」。若更因循為「害滋甚」。自今以後。勿「使」更然。」(略)

【要旨】

安芸国では、でたらめに禍福を説いて、多くの人々が集まり、死魂をでたらめにまつて、祈願することがあるという。また、京に近い山原では、多くの人が集まり、「妖言」に惑わされている。多ければ万を数え、少なくとも数千である。これらは徒に深く法に違反している。改めることがなければ、幾たびも甚大な害を為すことであろう。これより以後は、このようなことが無いようにせよ。

【史料三】『続日本紀』天平勝宝四年（七五二）八月庚寅（十七日）条

捉_二京師巫覡十七人_一。配_二于伊豆_一。隱伎。土左等遠国。

【要旨】

京の巫覡十七人を捉えて、伊豆・隱岐・土佐の遠国に配流した。

【史料四】『続日本紀』天平宝字元年（七五七）七月甲寅（八日）条

勅曰。比者頑奴潜図_二反逆_一。皇天不_レ遠。羅令_レ伏誅。民間或有_下反託_二亡魂_一。浮言紛紜。擾_二乱郷邑_一者。不_レ論輕重。皆与同罪。普告_二遐邇_一宜_レ絶妖源。

【要旨】

「頑奴」がひそかに反逆をはかり、天の網から逃れることはできず、みな誅に伏させた。民間のなかには、「亡魂」の言葉であるとでたらめを称し、「浮言」が入り乱れて、郷邑を擾乱する者がいる。それは皆同罪である。全国に普く告げて、「妖源」を絶つようにせよ。

【史料五】『続日本紀』宝龜十一年（七八〇）十二月甲辰（十四日）条

勅_二左右京_一。如聞。比来無知百姓。搆_二合巫覡_一。妄崇_二淫祀_一。蜀狗之説。符書之類。百方作_レ怪。填_二溢街路_一。託_二事求_レ福。還涉_二厭魅_一。非_二唯不_レ畏_二朝憲_一。誠亦長養_二妖妄_一。自_レ今以後。宜_二嚴禁斷_一。如有_二違犯者_一。五位已上録_二名奏聞_一。六位已下所司科決。但有_二患禱祀者_一。非_二在京内_一者。許_レ之。

【要旨】

「このごろ、無知の百姓が巫覡と接して、でたらめな祀りを崇め、蜀狗や符書が街中にあふれている。福を求めんがためだが、人を害するまじないの法に関わつてしまっている」と報告を受けている。これは朝廷や法を畏れないというだけでなく、根拠のないことを助長させるものである。これ以後、厳しく禁断せよ。

違反者が五位以上であれば氏名を奏聞し、六位以下であれば所属する官司で処分せよ。ただし、思いによって祈願のまつりを行う者で、京内でなければ、これを許可する。

【史料六】『日本紀略』延暦十四年（七九五）五月己巳（三日）条
右京人上毛野兄国女流_二土左国_一。以_下自称_二諸天_一妖言惑_レ衆也。

【要旨】

右京の人で上毛野兄国の女が土佐国に流された。諸天を自称し、「妖言」して人々を惑わしたからである。

【史料七】『類聚三代格』大同二年（八〇七）九月二十八日官符
太政官符

応_レ禁_二断両京巫覡_一事

右被_二右大臣宣_一。備_レ奉_レ勅。巫覡之徒好託_二禍福_一。庶民之愚仰信_二妖言_一。淫祀斯繁。厭呪亦多。積習成_レ俗虧_二損淳風_一。宜_二自今已後一切禁断_一。若深崇_二此術_一猶不_二懲革_一。事覺之日移_二配遠国_一。所司知_レ之不_レ糾。隣保匿而相容並准_レ法科罪。

大同二年九月廿八日

【要旨】

巫覡は禍福を説き、愚かな輩は、その「妖言」を信じてしまう。

でたらめな祀りが頻りに行われている。厭呪も多い。習俗化しており、すなおで飾り気がない気風が損なわれている。これ以後は、すべて禁断せよ。もし、止めることが無いならば、遠国に移配せよ。官司が知っているにもかかわらず糾すことがない場合は、法に准じて罪を科せ。

【史料八】『日本後紀』弘仁三年（八二二）九月辛巳（二十六日）条

勅。恠異之事。聖人不_レ語。妖言之罪。法制非_レ輕。而諸国信_二民狂言_一。言上寔繁。或言及_二国家_一。或妄陳_二禍福_一。敗_レ法乱_レ紀。莫_レ甚_二於斯_一。自今以後。有_下百姓輒称_二託宣_一者。不_レ論男女。随_レ事科決。但有_二神宣灼然_一。其驗尤者。者。国司檢察。定_レ実言上。

【要旨】

聖人は怪異について語らない。「妖言」は軽い罪ではない。諸国では民が「狂言」を信じているとする報告が頻りにある。言説の内容が「国家」に及ぶこともあれば、でたらめに禍福を述べるものもある。法をやぶり秩序を乱すこと甚だしい。これより以後、百姓で託宣を称する者がいたならば、男女にかかわらず、科決せよ。ただし、神の託宣が確かで、その靈驗が示されるものであれば、国司が檢察して、報告せよ。

まず【史料二】からは、民間の信仰・儀礼が朝廷によって制限されている様子がうかがえる。制限事項のキーワードとしては、「妄説禍福」・「多集人衆（聚集多人）」・「妖祠死魂」・「妖言惑集」などである。これらのキーワードを民間の御霊会に当てはめると、「多くの人が集まる」・「謀反の罪で処罰された人々の死霊を御霊として儀礼の対象にしている」などの点で、規制の対象となるように思われる。それにもかかわらず、民間で行われていた御霊会が公的行事として受容されたことは、注目すべき問題であろう。

【史料四】では、橘奈良麻呂の乱で誅された者の「亡魂」の言葉が入り乱れて郷邑が擾乱した、とある。「仮託亡魂」の主体は「民間」であるとされ、これは【史料二】で「妖祠死魂」の者たちと同類と推測される。【史料四】で郷邑を擾乱させた「浮言」とは、「託亡魂」とあるから、誅された者たちの死霊を憑依させて語った言葉であろう。「託亡魂」の前に「仮」とあるのは、僧尼令の解釈に「非_レ真曰_レ仮也。」とあるから、朝廷は、亡魂による言葉が「でたらめ」もしくは「偽り」である、としているのである。民間における「託亡魂」は、「仮」つまり「でたらめ」であるとして朝廷が規制していることになる。

神が人に憑依して神名・神意を顕わすことを「託宣」という

が、民間における託宣が規制されたのが【史料八】である。それによれば、民間における託宣は「妖言」・「狂言」とされている。妖言とは、僧尼令の解釈に「過誤為_二妖言也。」とあるから、「でたらめな言葉」の意であろう。^⑩【史料八】では、民間による託宣が罪の対象となつていながらもかわらず、諸国ではそれを信じる者が多いという。民間で託宣が行われる目的は、「禍福を陳べる」ことである。「禍福を陳べる」とは、「何故、禍（＝災い）が生じているのか、どうすればそれが福に転じるのか、ということの説明する」ことであろう。例えば、病気に罹っているならば、「こうしたら治る」と教えることであり、あるいは、「災いが起こる可能性があるが、こうしたら避けられる」と教えることもある。つまり、民間の人々は、託宣の内容を「神語」または「神教」と信じて災厄を避けようとしたのであり、朝廷は、それを「妖言」や「狂言」として禁じたのである。【史料二】でも、民間において禍福を説くことは「妄」つまり「でたらめ」であるとしている。

また、託宣の内容が「国家に及ぶ」ことも禁じられた。ここでの「国家」が何を指すのかは難しい問題であるが、僧尼令の解釈には、「語及_二国家。不_三敢指_二斥尊号。故託曰_二国家也。言_二仮説之語。関_二涉人主也。」とあり、天皇を指すとする。同

じく僧尼令の古記には、「国家謂大八洲之内諸国也。」ともある。【史料八】の二年前に、平城上皇と嵯峨天皇とが緊張関係にあったことを考えると、皇位に関する流言を禁じたと推測できる。

さて、「妖言」を規制するのは、【史料六】と【史料七】でも共通している。【史料六】では、上毛野兄国女が土佐国に流されているが、その罪は「諸天を自称し、妖言を以て人々を惑わした」ことであるという。おそらく、上毛野兄国女が「私に諸天が宿っている」と称して禍福を説き、人々はそれを「諸天の言説」と信じたのであろう。また、【史料七】では、民間の宗教者である巫覡が禍福を説くことを「妖言」としている。先述したように、妖言とは、民間における託宣の言葉を指しているから、巫覡は、託宣などを用いて民間のさまざまな災厄に対応する宗教者であったと言えるだろう。【史料五】でも、人々が巫覡の呪法を信じている様子⁽¹⁵⁾がうかがえるが、朝廷は、それを「淫祀（でたらめなまつり）」「恠（不可解なもの）」「厭魅（人を害するまじないの法）」「妖妄（でたらめなもの）」などとして規制したのである。

【史料三】で、京の巫覡十七人が配流という処罰を受けているが、おそらく、その巫覡たちは託宣と称して人々に禍福を説

き、人々は神語としてそれを信じ、福を求めて大勢集まったのであろう。さらに、託宣には、皇位に言及する内容が含まれており、そのために配流という処分が下された可能性も指摘できる。以上、【史料二】と【史料八】を検討すると、国家が規制していた民間の信仰・儀礼は、次の点にあったことが指摘できる。

一、託宣と称して人々に禍福を説く

二、禍福を説く内容に天皇や皇位に関する事項が含まれている

三、人々が多く集まる

【史料二】は、死霊をまつることを規制しているように見えるが、実際には、「死霊を憑依させて語り、それを基にした儀礼や呪術を行うこと」を「妖祠死魂」つまり、死魂をでたらめにまつているとして規制したとすべきであろう。祖霊崇拜のような信仰が規制の対象となっていたとは考えられない。また、養老二年（七一八）の道君首名の卒伝には、首名が和銅末年に筑後国と肥後国を治めた際の功績が、両国の人々に利をもたらし、首名が亡くなると、「百姓が祠った」とある⁽¹⁶⁾。これは廟に近い儀礼と考えられるが、死霊の言葉と称して禍福を説く儀礼とはまったく異なる性格のものであり、首名の事例も規制の対象とは考えられない。

右のように考えれば、民間の御霊会で死霊を儀礼の対象にしていることは問題とはならない。問題となるのは、人々が多く集まる行事であるということと、「国家的事件に連座した者たちの霊が怨みを抱いている」として、「それら御霊が疫病を発生させており、御霊会を行えば疫病が終息する」という言説を拡大させたことであろう。

一方で、巫覡などによる託宣や、その内容が天皇に言及することを完全には排除していない様子もうかがえる。次は、延暦年間の記事の概要である。¹⁷⁾

延暦年間に、石上神宮の神宝である「兵仗」・「兵器」を「兵庫」に「運遷」した。そして桓武天皇の不予に際し、不予は神宝の「運収」が原因であることを、石上神の託宣によって知る。託宣を受けたのは「女巫」であり、この女巫は怒りながら託宣を語った。（「怒った石上神が女巫に神憑りした。」）結局、朝廷は石上神宮の神宝を返納した。

右においても、民間の宗教者である巫が託宣を行う存在であったことが分かるが、民間の女巫が聖体不予の原因を神憑りで明らかにし、朝廷はそれに従って兵仗を石上神宮に返納した

のである。¹⁸⁾

また、【史料八】でも、朝廷は、民間における託宣を妖言や狂言などとして厳しく規制しつつも、「神の託宣が確かで、その霊験が示されるものであれば、国司が檢察して、報告せよ」としており、効果のあるものは受容する姿勢をとっていたのである。

ただし、貞観御霊会が行われた後も、御霊会を理由に人々が集まることは規制され続けた。¹⁹⁾これについては、多くの人々が勝手に会集することへの規制は古今を問わない、という理解が妥当であろう。

以上、民間で行われた御霊会が公的儀礼として受容される際の問題点をいくつか指摘し、制度的にどのように許容されたのかを考察した。

古代の朝廷は、「妄説禍福」・「多集人衆（聚集多人）」・「妖祠死魂」・「妖言惑集」・「巫覡」・「言及国家」などの理由で民間の信仰や儀礼を規制した。一方、民間の御霊会は、「国家的事件に連座した人々の死霊は怨魂であるとする」・「御霊が疫病を発生させているとする」・「多くの人が集まる」などの性格を有する儀礼であった。朝廷の規制と民間の御霊会とを見比べると、御霊会が公的儀礼として受容されるには、いくつかの問題点が

あることが指摘された。これについて、複数の史料を検証し、規制の対象となっていたのは、「託宣と称して人々に禍福を説く」・「禍福を説く内容に天皇や皇位に関することが含まれている」・「人々が多く集まる」などの事項であったことが理解された。さらに、これらを規制しながらも、朝廷が「効果あり」と認めた場合は、民間の託宣や儀礼を受容していたことも確認された。右の理由によって、制度的に、民間の御霊会は公的儀礼になり得たのである。

それでは、朝廷は、どのような論理で御霊会を「効果がある行事」と判断したのであろうか。この問題について、「死霊が災いを発生させ、その死霊に対する儀礼によって、災いを鎮静化することができる」という論理が、古代においてどのように発生・展開していたのか、次節で明らかにしていきたい。

三 「死霊の祟り」の発生と展開

御霊会が斎行された目的を【史料一】から考えれば、その目的は、「疫病を発生させている御霊に対して読経・歌舞・芸事などを行うことによって疫病を鎮静化させる」ことである。つまり、御霊会とは、疫病の鎮静化を目的とした「災害対策」の

行事であったことが指摘できる。

それでは、まず、死霊が災害を発生させるという思想が、どのように発生したのかを確認したい。

【史料九】『続日本紀』宝龜六年（七七五）十月壬戌（二日）条
前右大臣正二位勲二等吉備朝臣真備薨。（略）十一年。式部少輔從五位下藤原朝臣広嗣。与_二玄昉法師_一有_レ隙。出_二為_二大宰少式_一。到_レ任即起_レ兵反。以_レ討_二玄昉及真備_一為_レ名。雖_二兵敗伏_レ誅。逆魂未_レ息。勝宝二年左_二降筑前守_一。俄遷_二肥前守_一。（略）

【要旨】

吉備真備が薨じた。天平十一年（七三九）、藤原広嗣は、玄昉との間に隙が生じ、大宰少式に任じられたが、すぐに反乱を起した。玄昉と真備を討つことが名目であった。反乱は失敗し、誅せられたが、「逆魂」は未だ終息しない。真備は天平勝宝二年（七五〇）に筑前守に左遷され、すぐに肥前守となった。

右の【史料九】は、吉備真備の薨伝であるが、その中で、藤原広嗣が乱によって誅された後、広嗣の霊が「逆魂」の状態であるとしている。逆魂の状態とは、「いまだ逆らう意思を示している」ということであろう。続いて、真備が左遷された記述

があることから、その左遷は広嗣の逆魂によるものと考えられたのであろう。天平十八年（七四六）に玄昉が左遷先で死亡した際も、「世相伝云。為藤原広嗣霊所害。」（藤原広嗣の霊に害された）と世の人は口伝えに言った）ともある。²⁰

藤原広嗣の事例に見られるように、死霊が災いを為すという思想が八世紀の段階から存在したことが確認されるが、こうした思想は、古代日本でどのように発生したのであろうか。

『春秋左氏伝』には、襄公三十年に政敵によって殺された伯有の霊が、昭公七年に禍害をおこし、人々を恐怖に陥れた、という話がある。そして、その中で、子産が次のような見解を述べている。

人が生まれるとき、まず魄ができる。魄ができた後、陽の気が身に添うのを魂という。物を取って身を養い、精力が多くなれば、魂魄は強くなり、神にも等しい知恵をもつにいたる。だから、変死などしたら、魂魄が他人について邪なたたりをすることもできる。²¹

右のように、古代中国では、「変死した死者の魂魄が、他者に災いを為す」という思想があったことが確認される。藤原広

嗣の霊が「逆魂の状態である」・「玄昉を害した」とされたのは、古代日本で発生した思想によるものではなく、古代中国の影響を受けていると考えるべきであろう。

ただし、死者の霊が災いを発生させるという思想が、広嗣の霊の時点で定着していたかは疑問である。それでは、この思想が日本で本格的に展開するのは、どの時点であろうか。

表1は、早良親王が崇道天皇と称されるに至った経緯を示す略年譜である。

表1 【早良親王→崇道天皇 略年譜】

延暦四年	七八五	早良親王、廢太子。
延暦九年	七九〇	早良親王のために墓守を置いた。
延暦十一年	七九二	皇太子（＝安殿親王）の病に対して卜が行われ、早良親王の死霊の祟り（＝墓の汚穢による祟り）が確認される。 諸陵寮の長官が謝意のために淡路に派遣される。
延暦十九年	八〇〇	早良親王が崇道天皇と追尊され、井上内親王が皇后に追復される。 早良親王と井上内親王の墓が山陵と公認される。
延暦二十四年	八〇五	陰陽師・僧が崇道天皇陵に鎮謝の儀礼を行う。 崇道天皇の霊が「怨霊」と記される。

早良親王は桓武天皇の同母弟であり、桓武天皇の即位とともに皇太子となった人物である。藤原種継射殺事件に際し、大伴家持らが早良親王を君主としようとする計画があったことを理由に、乙訓寺に幽閉された。その後、淡路に移配されるまでの十余日間、親王は飲食を絶ち、移送の途中で死去したとされる。親王の亡骸は淡路に送られて葬られた⁽²³⁾。

早良親王が亡くなった後、皇太子である安殿親王の病が、早良親王の祟りによるものとされ、鎮謝の儀礼が行われた。このときの祟りの原因は、淡路国にある早良親王の墓が汚穢の状態にあるためとされた。この時点では、早良親王は崇道天皇と追号されておらず、その霊も怨霊とはされていない。祟りの原因は、あくまで墓が穢れたことによるものである。ただ、ここで注目すべきは、「死霊が祟りを発した」ということが明確に示されている点である。

八世紀の陵墓祭は、他国からの信物の奉献などであり、陵墓の祟りなどの事例はない。また、天平勝宝七年(七五五)に、天智・天武・持統・文武・草壁・元明・元正・藤原不比等の陵墓に対して「奉幣以祈請焉」という事例はあるものの、八世紀の陵墓祭は、毎年十二月の荷前幣も含めて、「祈請」という要素は薄かったと推測される。「祈請」や「祟り」は、主に神祇

祭祀に用いられる論理であり、八世紀段階では、「死霊に祈請する」もしくは「死霊が災いを発生させる」という思想は定着していなかったと考えられる。

死霊が祟りを発するという例が、それまでほとんど無かったことを考えれば、墓の汚穢が原因とは言え、祟りを発した早良親王の霊は、当時、例外的なものとして認識されていたことが指摘できよう。

早良親王の霊が祟りを発するとされ、怨霊として公的に認識されるようになった背景には、桓武天皇の存在が大きいだろう⁽²⁴⁾。桓武天皇が抱える、近親者の死・病や自らの不予などの不安と「早良親王の霊は怨みを抱いているのではないか」という思考に対して、有識者が『春秋左氏伝』をはじめとする諸文献を引用して怨霊と祟りの関係を説明し、その論理を桓武天皇が受容した、という流れが推測される。または、大学頭であった経歴から、桓武天皇自身が、怨霊と祟りとの関係について主張したとも考えられる。

また、早良親王の事件については、現在のみならず、当時でもさまざまな臆測が朝野で飛び交ったであろう。早良親王が廃された後、桓武天皇の皇子である安殿親王が皇太子となったことで、「早良親王は無実の罪によって亡くなったのではないか」

という疑惑が生じたであろうことは想像に難くない。そして、こうした疑惑が、「早良親王の霊が安殿親王に祟りを発している」・「早良親王の霊は怨みを抱いた霊（＝怨霊）になった」という説明を人びとにも納得させたであろう。さらに、「早良親王は、事件に連座し、その罪を理由に殺された。その怨を抱いた魂が安殿親王や桓武天皇に祟りを為した」という認識が朝野に広がり、御霊信仰の対象にまで展開していったと考えられる。

こうして、桓武朝に、「怨霊が祟りを発生させる」ことが公認されたのであるが、これ以降、「山陵の祟り」の事例が頻出するようになる。

【史料一〇】『日本紀略』大同四年（八〇九）七月丁未（三日）条遣使於吉野山陵。掃除陵内。并読経。以亢旱累旬。山陵為祟。

【要旨】

井上内親王の山陵に使者を派遣して、山陵内を清掃させ、読経させた。長期のひどい日照りが山陵の祟りによるものだからである。

【史料二一】『類聚国史』弘仁元年（八二〇）七月丙辰（十八日）条遣右大弁從四位上藤原朝臣藤繼・陰陽頭從五位上安倍朝臣眞勝等。鎮祭高島陵。以聖体不予。山陵為祟也。

【要旨】

藤原藤繼と安倍眞勝を派遣して、藤原乙牟漏の山陵を鎮祭させた。嵯峨天皇の不予は、山陵の祟りのためだからである。

【史料二二】『類聚国史』弘仁七年（八二六）六月壬戌（二十八日）条

神祇官言。伐高島山陵樹。崇見龜兆者。勅。朕情所敬。唯在山陵。而有司不勤督祭。致斯咎徵。求之國典。其刑非輕。自今以後。嚴加禁斷。

【要旨】

神祇官「藤原乙牟漏の山陵の樹を伐採した祟りが龜兆にあらわれています」

勅「諸陵寮が督祭していないために、そのような咎の徴があらわれたのである。そうした不勤に対する刑は軽くは無い。これ以後、督祭の不勤を厳しく禁断せよ」

【史料一三】『類聚国史』天長八年（八三二）十二月甲戌（十日）条
相楽山陵令「掃清読経。為_レ崇也」。

【要旨】

藤原百川の山陵を清掃・読経させた。崇りのためである。

井上内親王は、光仁天皇の皇后であったが、宝龜三年（七七二）、
「巫蠱」の罪に座して皇后を廃され、宝龜六年に亡くなった人
物である。⁽²⁷⁾このとき、井上内親王の子である他戸親王も廃太子
となったが、山部親王（＝桓武天皇）の擁立をめぐつて、母子
が廃されたと考えられている。⁽²⁸⁾

井上内親王は早良親王と同年に名誉回復されていることか
ら、早良親王と同様に怨霊と認識されたと考えられる。【史料
一〇】は、怨霊が祟りを発生させているという認識によって、
山陵の清掃・読経という対応がとられたのである。⁽²⁹⁾

また【史料一〇】では、怨霊の祟りが、怨みの対象やその関
係者に対してではなく、不特定多数の広範囲に対して発生して
いる点に注意する必要がある。祟りが「特定の個人」ではなく、
「広範囲の災害」と結びついたことによって、関係者ではない人々
も怨霊の祟りを意識せざるを得ない状況となり、怨霊に対する
信仰や儀礼が、朝野に広く展開したと考えられるからである。

そして、さらには、怨霊ではない死霊までもが祟りを発生さ
せる事例が出てくる。【史料一一】（【史料一三】において祟
りを発したとされたのは、藤原乙牟漏と藤原百川である。乙牟
漏は桓武天皇の皇后であり、平城・嵯峨両帝の母である。⁽³⁰⁾また、
百川は、桓武天皇即位に尽力した功臣であり、特に信任の篤かっ
たとされる人物である。⁽³¹⁾百川の娘である旅子は淳和天皇の母で
ある。乙牟漏・百川両者とも怨霊になる要素が無い人物であり
ながら、その死霊が山陵の汚穢を理由に祟りを発生させている
と認識されたのである。

右のように、早良親王と井上内親王の怨霊が契機となり、「死
霊が祟りを発生させる」とする思想が展開しはじめたと考えら
れるが、この思想は日本の伝統的価値観に基づいたものではな
い、と考えられるのが、次の史料である。

【史料一四】『続日本後紀』承和十二年（八四四）八月乙酉（五
日）条

文章博士從五位上春澄宿祢善繩。大内記從五位下菅原朝臣是善
等。被_二大納言正三位藤原朝臣良房宣_一稱。①先帝遺誡曰。世間
之事。每_レ有_二物恠_一。寄_二崇先靈_一。是甚無_レ謂也者。②今随_レ有_二
物恠_一。令_二所司卜筮_上。先靈之祟明_二于卦兆_一。③臣等擬_レ信。則

忤^レ遺誥之旨。不^レ用則忍。当代之咎。進退惟谷。未^レ知何從。若遺誥後有^レ可^レ改。臣子商量。改^レ之耶以否。由^レ是略引^二古典証拠之文^一曰。昔周之王季。既葬後有^レ求而成^レ變。文王尋情奉^レ之也。先靈之祟不^レ可^レ謂^レ母。又有^レ幽明異^レ道。心事相違者。如^二北齊富豪梁氏^一是也。臨終遺言。以^二平生所^レ愛奴^一為^レ殉。家人從^レ之。奴蘇言。忽至^二官府^一。見^二其亡主^一。々曰。我謂。亡人得^レ使^二奴婢^一。故遺言喚^レ汝。今不^レ相聞。當^二白^レ官放^レ汝。々謂^二家人^一。為^レ我修^レ福云々。又春秋左氏伝。魏武子有^二嬖妾^一。無^レ子。武子疾。命^二其子顆^一曰。必嫁。病困則更曰。必以為^レ殉。魏顆扞^レ之。從^二其治^一也。〈謂^二病未^レ至^レ困也〉。遂得^二老夫結^レ草之報^一。尚書曰。女則有^二大疑^一。謀及^二卿士^一。謀及^二卜筮^一。白虎通曰。定^二天下之吉凶^一。成^二天下之臺々^一。莫^レ善^二於蓍龜^一。劉梁弁和同論曰。夫事有^二違而得^レ道^一。有^レ順而失^レ道^一。是以君子之於事也。無^レ適無^レ莫。必考^レ之以^レ義。由此言^レ之。卜筮所^レ告。不^レ可^レ不^レ信。君父之命。量^レ宜取捨。然則可^レ改改^レ之。復何疑也。朝議從^レ之。

(※①～③は筆者註)

【要旨】

藤原良房が春澄善繩・菅原是善に諮問

①先帝（＝嵯峨上皇）の遺誡には、「世の中では、物の怪

がある毎に、先靈の祟りであるとするが、これは甚だい
われの無いことである」とある。

②今、物の怪があり、担当の官司（＝神祇官・陰陽寮）に
卜筮をさせたところ、先靈の祟りと明らかに出ている。

③それを信じようとすると先帝の遺誡に背くことになり、
信じなければ咎（＝祟りによる災害）に耐えなければな
らない。進退窮まり、どちらに従えばよいか分からない。
もし、遺誡の後、改めるべきことがあれば、改めてよい
のか否か。

春澄善繩・菅原是善の提言

（さまたまな古典を引用して）先靈の祟りはあります。卜
筮の告げるところは、信じなければなりません。君父の言
葉は、義を見定めて取捨し、改めるべきは改めるべきでし
ょう。朝議は、春澄善繩・菅原是善の提言に従った。（＝嵯峨上皇の
遺誡よりも、卜筮の結果に従った。）

右の【史料一四】は、「先帝の遺誡」と「卜筮の結果」のど
ちらの結果に従うべきかという藤原良房の諮問に対して、春澄
善繩と菅原是善が意見を述べたものである。

嵯峨上皇は、「世間之事。每^レ有^二物怪^一。寄^二崇先靈^一。是甚無

「謂也者。」という遺誡を残しているのだが、「毎有物恠。寄崇先靈。」は、②の「今随有物恠。令所司卜筮。先靈之崇明于卦兆。」に対応しており、「物の恠が確認される毎に、神祇官や陰陽寮が卜筮をして、『先靈の祟りが発生する予兆である』と奏上する」ということであろう。それを嵯峨上皇は、「甚無謂也」と批判しているのである。

つまり、神祇官や陰陽寮による卜筮によって「死霊が祟りを発生させる」と奏上する現状に対して、嵯峨上皇は、「いわれの無いことである」と否定的見解を示しているのである。承和九年に嵯峨上皇が崩御した際の遺勅で「無信卜筮」と述べているのは、伝統的価値観から逸脱した結果を示す卜筮に対して、強い不信感を抱いていたためと推測できる。

一方、承和九年の嵯峨上皇の遺詔には、「後世之論者若不以従此。是戮屍地下。死而重傷。魂而有靈。則冤悲冥途。長為怨鬼。忠臣孝子。善述君父之志。不宜違我情而已。」とあり、自らの遺言に従わなければ、魂(霊)は冥途に怨み悲しみ、「長く怨鬼となる」としている。これは、怨霊になるメカニズムを嵯峨上皇の論理で説いていると考えられる。

嵯峨上皇は、怨霊は肯定しながらも、「怨鬼」にならない死霊による祟りを否定しているのである。

また、承和九年の遺勅の中で嵯峨上皇は薄葬を望んでいるのだが、その希望は淳和上皇も同様であり、「歳竟分綵帛。号曰荷前。論之幽明。有煩無益。並須停状。」と荷前幣を拒否し、「人歿精魂帰天。而空存冢墓。鬼物憑焉。終乃為祟。長貽後累。今宜碎骨為粉。散之山中。」と散骨を希望している。③その際に淳和上皇は、「人が没すると精魂は天に帰るから、何も入っていない墳墓には鬼物が憑き、ついには祟りを為すようになってしまふ」として、祟りは霊魂によるものではなく、他所からやってきた「鬼物」によって引き起こされるという見解を示している。

怨霊について、嵯峨上皇は「怨鬼」になるメカニズムを説き、淳和上皇は「鬼物」によって祟りが引き起こされるとする一方で、両上皇は、それぞれ、死霊は祟りを発生させないという見解を示しているのである。

【史料一四】をもう一度確認しておく、「嵯峨上皇」先霊が祟りを発生させるということは、いわれの無いことである。「卜筮」物の恠は先霊が祟りを発生させる予兆である」という主張の違いに対して、藤原良房が「卜筮の結果を信じれば嵯峨院の遺詔にさからうことになり、卜筮の結果に対応しなければ咎(＝祟りによる災害)に耐えなければならない。どちらに従えばよ

いのかわからない」として、春澄善繩と菅原是善に諮問する。

そして、春澄善繩と菅原是善は、さまざまな文献を引用して、「先霊之祟不_レ可_レ謂_レ母。」（先霊の祟りはあります）、「卜筮所_レ告不_レ可_レ不_レ信。」（卜筮の告げるところは、信じなければなりません）という結論を出し、朝廷はその提言を採用したのである。

右で注目すべきは、春澄善繩と菅原是善という識者によって、ようやく、死霊が祟りを発生させることが公認された、という点である。もし、「死霊によって祟りが発生する」ことが日本の伝統的価値観であるとするならば、引用した文献には日本の国史が入っていただろうし、そもそも、議論にはならなかったであろう。³⁵⁾

桓武朝における早良親王の霊が怨霊と認定されたことが契機となり、「死霊が広範囲に祟り（＝災害）を発生させる」という思考にまで展開した。ただし、それは伝統的価値観ではなかったのであるが、嵯峨上皇の遺詔をめぐる議論によって、死霊の祟りが災害を引き起こすことが公認された。それにともなう、怨霊に対する儀礼は、災害を鎮静化させるのに有効な対策方法として、さらに認識されるようになり、朝野に広く受容されていったと考えられる。

それでは、「怨霊の祟り・災害」と「それに対する儀礼・行事・

祭祀」との関係がどのような構造になっているのか、次節で確認し、民間の御霊会が貞観御霊会として受容された思想的背景について考えてみたい。

四 疫病の鎮静化と御霊会との相関関係

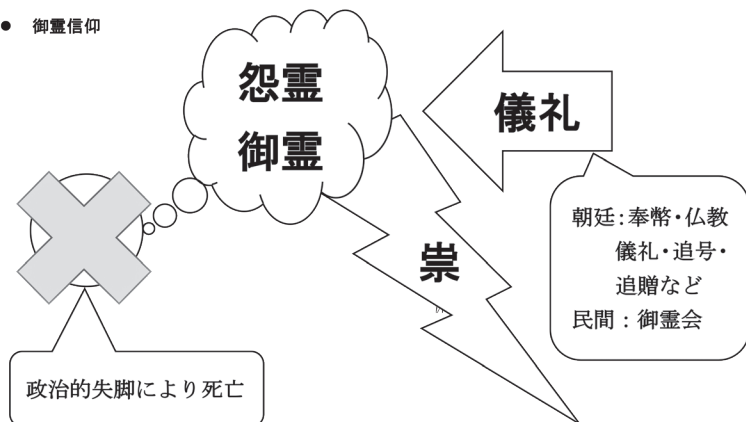
御霊会は、御霊が疫病を発生させていると捉え、御霊に対して仏教儀礼・歌舞・芸事などを行う疫病対策の儀礼である。

民間の御霊会で読経が行われているのは、崇道天皇に対する「転読・悔過」³⁶⁾「寺を建立する」³⁷⁾「読経」³⁸⁾・「写経」³⁹⁾・「得度」⁴⁰⁾などの対応を参考にしたと考えられよう。貞観御霊会で慧達が金光明経と般若心経を説いたのも、怨霊に対して仏教儀礼を行うという先例に従ったものと考えられる。

そして、民間の御霊会における「歌且舞。令_下童貫之子觀粧馳射。膂力之士袒裼相撲。騎射呈_上芸。走馬爭_上勝。倡優曼戲。通相誇競_上」とある諸行事は、その内容から、御霊を「楽しませる」ことを目的としたもの、と考えるのが穏当であろう。つまり、民間の御霊会は、御霊の祟りにより疫病が発生していると捉え、その御霊を楽しませて怨みを和らげることができれば、祟りが軽減し、祟りによって発生している疫病も鎮静化に向か

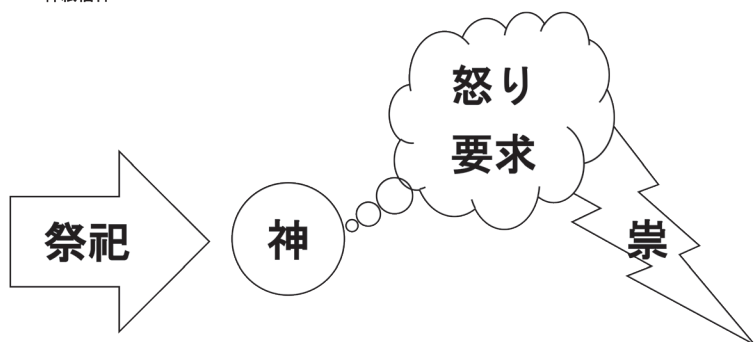
【図 御霊信仰と神祇信仰の構造】

● 御霊信仰



※怨霊・御霊の怨みを「消除」もしくは「和らげる」ことで、祟りによる災害を鎮静化させる。

● 神祇信仰



※神に対して祭祀を行うことで、祟りの原因（＝怒りや要求）を「消除」し、祟りによる災害を鎮静化させる

う、という発想の儀礼なのである。

朝廷による怨霊への対応は、仏教儀礼や奉幣などを除くと、死者に対する追号・復号・追贈位などである。これは、死者の名誉を回復して怨みや怒りの原因を取り除くことにより、怨みを消除し、祟りを鎮静化させる対応である。⁽¹¹⁾

怨霊・御霊への対応において、朝廷と民間とで共通するのは、「死霊の怨み・怒りが祟り（＝災害）を発生させる」・「死霊の怨み・怒りを鎮めることで疫病も鎮静化する」という思想である。朝廷の儀礼と民間の御霊会とを比較すると、朝廷の対応は、怨みや怒りの原因を取り除くものであり、根本的な解決方法である。一方、民間の御霊会は、「楽しませる」もしくは「機嫌をとる」ということを目的とした、あくまでも一時凌ぎ的な方法であることが指摘できる。そもそも、朝廷は、怨霊を発生させた張本人であり、名誉回復などの根本的な解決方法をとれるが、民間は、「怨霊・御霊による祟りの巻き添えを食っている」立場であり、一時凌ぎ的な対応を取らざるを得ないのである。御霊会における諸行事の性格から判断しても、「御霊会は民間の中で生まれた儀礼」と言えるのである。

そして、朝廷も、「とりあえず怒りを和らげる」という手段を受容し、貞観御霊会の斎行を決定したと考えられる。

最後に、「怨霊・御霊が祟りを発生させ、災害を生じさせる」・「その怒りを解く、または和らげれば、祟りが消除し、災害も鎮静化できる」という思想が、どのように生まれたのか、という点を考えてみたい。すると、それは、神祇祭祀の構造と共通していることに気付かされる。【図 御霊信仰と神祇信仰の構造】を参照すれば、両者の構造の共通点が理解できる。つまり、神祇と怨霊・御霊は、「祟りを発生させ、災害を生じさせる」ものと認識されており、神祇祭祀と御霊会は、「祟りの原因となっている怒りや怨みを解くまたは和らげて、祟りを消除し、災害を鎮静化させるための儀礼」という共通性があるのである。また、八世紀末から、陵墓を穢れた状態にすると、死霊の祟りを誘発しやすいと解されるようになったが、これも、神社を穢れた状態にすると神祟りが生じる構造と共通している。このように、御霊信仰は、神祇祭祀の構造に影響を受けていることが指摘できるのである。⁽¹²⁾

まとめ

以上、古代の朝廷において、死霊が祟りを発生させるという思想が定着する経緯や背景について、貞観御霊会を事例に考察

した。

貞観年間に、朝廷は、民間の行事であった御霊会を受容し、神泉苑御霊会を斎行した。朝廷は、八世紀段階から、民間の信仰・儀礼を規制する方針であったにもかかわらず、民間の行事である御霊会を受容した。その背景としては、次の四点が指摘できる。

一、民間の信仰・儀礼であっても、効果があると認めたものについては、受容する姿勢をとっていた。

二、崇道天皇が怨霊と認定されたことを契機に、怨霊に対する儀礼が、災いを鎮静化させるものとして行われるようになる。桓武朝における怨霊の祟りは、怨みの対象もしくはその関係者に向けられたものであったが、その後、怨霊ではない死霊が広範囲に祟りを発生させるとする事例がしばしば見られるようになる。これは、伝統的な価値観ではなかったが、嵯峨上皇の遺詔をめぐる議論により、死霊が祟りを発生させることが公認され、祟りを鎮静化するための儀礼が、さらに展開した。

三、朝廷による怨霊への儀礼と民間の御霊会には、「怨霊または御霊が祟りを発生させることにより、災害が発生する」のであるから、「怨霊または御霊の怨みを解くまた

は和らげることができれば、祟りは鎮静化し、それにもなつて災害も鎮静化できる」という共通の価値観があった。

四、三は、神祇信仰に用いられる祭祀構造の援用であったため、朝廷が思想的に受容しやすかった。

右の点によって、朝廷は、民間の御霊会を受容し、神泉苑御霊会の斎行を決定したと考えられる。

怨みを抱いた霊が祟りを発生させるという思想は、中国大陆から導入されていたものの、古代日本で定着するようになったのは桓武朝の早良親王の怨霊が契機である。そして、その後、嵯峨上皇の遺詔をめぐる議論を経て、怨霊の祟りに対する儀礼は、災害対策の国家的祭法として展開していった。一方、民間では、怨霊の思想に影響されて、独自に御霊会が生まれ、京・畿内・諸国に拡大した。民間の御霊会は、朝廷にとってさまざまな点で規制の対象となる行事であったが、朝廷は、その有効性を認め、貞観御霊会の斎行を決定したのである。

付言となるが、この後、神泉苑御霊会が斎行されなかった理由は、【史料一】の「今茲春初咳逆成_レ疫。百姓多斃。朝廷為祈_レ至_レ是乃修_レ此会。以賽_レ宿禰_レ也。」という一文にあらわれていると考えられる。おそらく、朝廷が神泉苑御霊会の斎行を決定

し、準備している段階で、疫病がある程度終息し、結果として、報賽の行事になってしまったのであろう。神泉苑という天皇遊覧の場所に、京内の人々を自由に出入りさせるといふ、異例でしかも大規模な行事である御霊会は、「疫病対策の儀礼としては速やかに行い難い」と判断され、継続されなかったと考えられる。

本稿では、怨霊ではない死霊の祟りへの儀礼がどのように展開したのか、という問題を十分に論じられなかった。それは別稿で論じることとし、擲筆する次第である。

註

- (1) 岡田莊司『古代天皇と神祇の祭祀体系』（吉川弘文館、二〇二二）、拙著『律令国家の祭祀と災異』（吉川弘文館、二〇一九）参照。
- (2) 柴田実
- (3) 古瀬奈津子「雨乞いの儀式について―唐の祠令と日本の神祇令―」（『唐代史研究報告』Ⅷ『東アジア史における国家と地域』、刀水書房、一九九九）
- (4) ここでの「祈願」とは、「効験を求めて祈請すること」を指す。
- (5) 御霊会と貞観御霊会については、肥後和男「平安時代における怨霊の思想」（『史林』二四―一、一九三九）、長洋一「貞観五年御霊会についての一試論」（『九州史学』五、一九五七）、高取正男「御霊會の成立と初期平安京の住民」（『読史会編『国史論集』一、一九五九）、安井良三「長

- 岡京の廢都と早良親王の怨霊」（『文化史研究』九、一九五九）、菊池京子「御霊会の成立と展開―信仰支持者の階層を中心として―」（『史窓』一七・一八、一九六〇）、橘恭堂「わが国における怨霊信仰と『大般若経』の關係について―民間仏教史としての一考察―」（『仏教史学』一一―一、一九六三）、井上満郎「御霊信仰の成立と展開―平安京都市神への視角―」（『奈良大学紀要』五、一九七〇）、今市優子「貞観五年御霊会の成立について」（『文化史学』四五、一九八九）、宮崎浩「貞観五年御霊会の政治的考察」（『史学研究』一九八、一九九二）、山田雄司「御霊会成立の前提条件―疫病観の変容―」（『大山喬平教授退官記念会編『日本社会の史的構造』古代・中世、思文閣出版、一九九七）、同「怨霊への対処―早良親王の場合を中心として―」（『身延論集』一六、二〇一一）、同「怨霊の思想」（『荊部直・黒住真・佐藤弘夫・末本文美士・田尻祐一郎編『日本思想史講座』一 古代、ぺりかん社、二〇一二）、飯泉健司「御霊信仰の研究史」（『国文学 解釈と鑑賞』六三―三、一九九八）、伊藤信博「御霊会に関する一考察（御霊信仰の關係において）」（『言語文化論集』第XIV巻 第二号、二〇〇三）、大江篤「日本古代の神と霊」（臨川書店、二〇〇七）、柴田博子「御霊思想の前提―七・八世紀における死者観の変容と王権―」（『日本古代の思想と構築』、權歌書房、二〇〇九）、小林茂文「早良親王怨霊言説の発明」（『史学』七九―三、二〇一〇）、中本由美「貞観五年御霊会の成立とその意義―法相宗における宗派意識の発展を手がかりに―」（『仏教史研究』四七、二〇一一）、松本昌子「平安時代の御霊会と都市祭祀」（『國學院大學伝統文化リサーチセンター研究紀要』四、二〇一二）、董伊莎「古代日本の疫病関連信仰における外来的要素について―平安時代の御霊会を中心として―」（『東アジア文化研究科院生論集』六、二〇一六）、などの研究がある。
- (6) 桓武天皇の皇子。兄の平城天皇に対する謀反の罪により、川原寺（＝

- (7) 弘福寺)に幽閉され、飲食を止められ、毒を仰いで自害した。
- (8) 桓武天皇の夫人であり、伊予親王の母である藤原吉子と考えられている。伊予親王とともに謀反の嫌疑がかけられ、川原寺で自害した。
- (9) 藤原薬子の兄である藤原仲成が、「薬子の妾」が発覚すると直ちに京において捕えられ、右兵衛府に禁錮の後、首謀者として翌日射殺された。承和の変の首謀者とされ本姓を剥奪、非人と改め伊豆国へ配流されたが、配送の途中に遠江国において死没した。
- (10) 承和の変に連座して伊豆の国に流罪となった。配所で没したと思われるが、詳細は不明。
- (11) 文室宮田麻呂の御霊については、山崎雅稔「貞観五年神泉苑御霊会の政治史的意義—文室宮田麻呂の慰撫を中心に—」(十世紀研究会編『中世成立期の政治文化』、東京堂出版、一九九九)などの研究がある。
- (12) 神泉苑については、太田静六「神泉苑の研究」(『寝殿造の研究』吉川弘文館、一九八七)、小野健吉「平安時代初期における離宮の庭園—神泉苑と嵯峨院をめぐって—」(奈良文化財研究所学報八六 研究論集一七『平安時代庭園の研究—古代庭園研究Ⅱ』、二〇一一)などの研究がある。
- (13) 妖言については、菊地克美「八世紀における『妖言』の法制について」(『東洋文化』六〇、一九八〇)などの研究がある。
- (14) 僧尼令では「上観玄象 仮説 災祥・語及 国家・妖惑百姓。」は科罪の対象となっている。
- (15) 佐藤文子「慰霊としての「鎮」の創出—「鎮護国家」思想形成過程の一駒として—」(原田正俊編『アジアの死と鎮魂・追善』、勉誠出版、二〇二〇)
- (16) 賊盜律 厭魅条によれば、厭魅や符書・呪詛は、憎悪から人を殺そうとする際に用いられるとする。
- (17) 『日本後紀』延暦二十四年二月庚戌条
- (18) 同条には「令鎮御魂」という表記がある。これは、文脈から考えれば、「神霊を憑依させる(＝神憑りさせる)」という解釈が最も妥当である。「御魂(＝石上神の神霊を女巫の身体に鎮め(＝憑依)させて、託宣の語(＝言葉)を知る」ことができたために、石上神宮に兵仗を返納したのである。このことから、古代の「鎮魂」には「神憑り」という要素があることを考慮すべきであり、鎮魂祭の意義についても再検討を要するであろう。(拙稿「天石窟伝承と古代の祭祀構造に関する考察—天鈿女命の「俳優」と「顕神明之憑談」を中心に—」『國學院雑誌』、二〇二〇)
- (19) 『日本三代実録』貞観七年六月十四日癸亥条
- (20) 『統日本紀』天平十八年六月己亥条
- (21) 『中国古典文学大系』(平凡社) 参照。
- (22) 西本昌弘「早良親王」(吉川弘文館、二〇一九)
- (23) 『統日本紀』天平勝宝七年十月丙午条
- (24) 桓武朝の祭祀に関する近年の研究には、久禮旦雄「桓武朝の祭祀と歴史—『統日本紀』祭祀関係記事の解釈の試み—」(統日本紀研究会編『統日本紀と古代社会』、塙書房、二〇一四)、同「桓武天皇朝の神祇政策—「類聚三代格」所収神祇関係官符の検討を通じて—」(『神道史研究』六四—一、二〇一六)、佐野真人「桓武天皇と儀礼・祭祀」(『古代天皇祭祀・儀礼の史的研究』、思文閣出版、二〇一九)などがある。
- (25) 『統日本紀』宝龜元年八月丁巳条
- (26) 貞観御霊会の六霊の選定について、その主体が「朝廷なのか」それとも「民衆なのか」という問題は重要である。例えば、御霊六霊の一つである「觀察使」は藤原仲成とされるが、仲成は無実の罪によつて死んだ怨魂ではなく、朝廷が敢えて御霊としなければならない明確な理由も見当たらない。とすれば、仲成を御霊会の対象としたのは民衆側

と考えることができる。民衆が、何故、仲成を御霊と考えたのかは不明であるが、民間に流布する風聞が古今を問わず不明確であることを考えれば、無理のないことも言える。最澄撰の「長講金光明經会式」や「長講仁王般若經会式」には、藤原仲成や藤原葉子が御霊とされており、こうした論理が民間に広がったとも考えられる。いずれにせよ、朝廷が仲成を御霊とした明確な理由が見当たらず、さらに、個人名が特定されない「観察使」と記載していることは、朝廷が積極的に仲成を選定したのではなく、民間の御霊会の対象を導入したためではないかと推測される。

(27) 『続日本紀』宝龜三年三月癸未条、『同』宝龜四年十月辛酉条、『同』宝龜六年四月己丑条

(28) 村尾次郎『桓武天皇』（吉川弘文館、一九六三）、井上満郎『桓武天皇』（ミネルヴァ書房、二〇〇六）

(29) 弘仁元年（八一〇）に、伊予親王と藤原吉子には、崇道天皇とともに得度が行われている（『類聚国史』弘仁元年七月乙丑条。伊予親王は、安倍兄雄の卒伝に「伊予親王無罪而廢、当上盛怒、群臣莫敢諫者」とあるように、平城朝にはすでに、「罪無くして皇太子を廢された」と認められていた（『日本後紀』大同三年（八〇八）十月丁卯条。また、吉子も、承和六年（八三九）、「祟り有り」とされ、従二位が追贈されており（『続日本後紀』承和六年十月乙卯条）、両者ともに怨霊と認定されていたと考えられる。

(30) 『続日本紀』延暦九年閏三月甲午条

(31) 『続日本紀』宝龜十年七月丙子条

(32) 『続日本紀』延暦七年五月辛亥条

(33) 『続日本後紀』承和九年七月丁未条

(34) 『続日本後紀』承和七年五月辛巳条

(35) 山下克明（災害・怪異と天皇」、岩波講座『天皇と王権を考える』第

八巻 コスモロジーと身体、岩波書店、二〇〇二）は、嵯峨上皇が、山陵だけではなく神の祟りまで批判しているように捉えているが、嵯峨上皇が否定したのは「先霊」の祟りである。卜筮によって「死霊が祟りを発生させている」という結果を出すことに対して、「甚だ謂われ無きなり」と異議を呈したのであり、神の祟りという伝統的システムまでは否定していないと考えられる。

(36) 『類聚国史』延暦十六年五月乙巳条

(37) 『日本後紀』延暦二十四年正月甲申条

(38) 『日本後紀』延暦二十四年二月丙午条、『日本後紀』大同元年三月辛巳条

(39) 『日本後紀』延暦二十四年十月庚申条、『類聚国史』弘仁元年七月丁卯条

(40) 『類聚国史』弘仁元年七月乙丑条

(41) 伊予親王と藤原吉子は、嵯峨天皇が弘仁十年（八一九）に「本位号」に復すことを命じ、弘仁十四年に「故三品中務卿伊予親王・故従三位夫人藤原朝臣吉子」と「本位」に復している。（『日本紀略』弘仁十年三月己亥条、『同』弘仁十四年七月丁丑条）

また、承和の変で流人となった橘逸勢は、嘉祥三年（八五〇）に正五位下が追贈され、本郷への帰葬が許されており、仁寿三年（八五三）には、従四位下がさらに加贈されている。（『日本文徳天皇実録』嘉祥三年五月壬辰条、『同』仁寿三年五月甲寅条）

(42) 拙著、註（一）参照。

(43) 西本昌弘（「神泉苑御霊会と聖体護持」、原田正俊編『アジアの死と鎮魂・追善』、勉誠出版、二〇〇二）は、「怨霊は業道を離脱しえず苦悩しているから、災害や疫病を引き起こすと考えられたので、般若経を転読し、執着を離れて成仏することを説くことで、御霊の救済をはかり、災害や疫病の発生を止めようとしたとみるべきである」とするが、これも、「苦悩による祟り（＝災害）が発生しているのならば、その苦悩を除去することで災害が鎮静化する」という災害対策の構造と言

(44)

えるだろう。
祇園社の社伝によれば、貞観十一年（八六九）に、六十六本の鉾をつくり、神泉苑に神輿を送ったとする。御霊会の展開については、今後の課題として。