

アジア東部における日本の鬼神

——『日本靈異記』の鬼神の位置

吉田一彦

はじめに

鬼神とは何か、またそれはいかなる意味を持つ存在なのかは、日本の文化——宗教・信仰・思想・文学・美術などを考える上で重要な論点の一つとなるものであり、これまで多数の研究が積み重ねられてきた¹⁾。鬼神は中国や朝鮮に見え、インドにもあり、アジア東部に広く見られるもので、日本の鬼神はそれらの大きな影響を受けている。だが、研究史をふりかえるに、いまだアジアの鬼神と日本の鬼神とを比較して、その共通性と差異を明らかにするような研究は進んでいないように思われる。私は、アジア東部に広く展開する鬼神の文化の中に日本の鬼神を位置づける作業が必要だと考える。小論では、奈良・平安時代前期の史料に見える「鬼神」、特に「日本靈異記」に見える「鬼神」について検討し、それをアジア東部の鬼神の文化史の中に位置づけることを目指したい。

一 中国の「鬼神」観念とその日本への伝播

中国の鬼神

中国において、鬼神は、早く孔子や墨子によって論じられ、後漢の王充による鬼神論もよく知られる。「鬼」とは死者の靈魂を指す概念であった。ただ、「鬼」は「神」と概念が重なり合う部分があり、あるいは鬼が一方で神としてまつられることもあったから、「鬼神」という表現で語られることが少なくなかった。神塚淑子氏は、「鬼神」という語は、死者の靈魂という意味、あるいは、神秘的な靈的存在という意味で広く用いられ(中略)、鬼と神がそれぞれ一字で用いられる場合は(中略)、鬼が主として死者の靈魂、神が天の神などの自然界靈的存在を指す。また、鬼は人に危害を加えるというマイナスの要素が含まれるのに対し、神は人に利益を与えるというプラスの側面が強い。しかし、実際には、鬼と神の区別がはつきりしないことが多く(中略)、区別があいまいなまま、鬼神という熟語で呼ばれることが多い²⁾と解説する。また、佐野誠子氏は、「中国では古来より、人は死ぬと冥界に行き、鬼となって暮らすと考えられていた。冥界には、現世と同じような官僚組織があり(中略)、鬼は冥界から現世に派遣され、死者を冥界に連行した。鬼は(中略)、未来のことまで知っているし(中略)、人を病気にさせる能力を有していた」と説く³⁾。

中国、日本の史料では、「鬼」という表現ばかりでなく、「鬼

神」という表現に数多く出会う。「鬼神」という語は、「鬼」と「神」から成る並列構造の熟語であろうから、「鬼」と「神」とに分けて、両者を弁別して考究する研究方法もありえるかもしれない。時代や地域によつては、そうした問題設定による考究が有効である場合もあろう。しかし、中国・日本の関係する史料には、神塚氏が説いたように、「鬼」と「神」との区別がはっきりしないものが多くあり、また多数の史料に「鬼神」という語が登場する。小論では、この語を、重なり合う領域をもつ「鬼」と「神」の二つの概念を包含するような、両義性を持つ宗教的概念と見て考究を進めていきたい。

中国では、鬼神は民間信仰の世界で語られ、儒教や道教の世界で論じられた。さらに、仏教と融合、複合して、仏教の文脈でも語られた。鬼神は複数の宗教・信仰の世界で、また文学や美術の世界で語られ、描かれた。

六朝時代の志怪小説の中心テーマは鬼神であった。小南一郎氏によれば、「隋書」経籍志では志怪小説は史部雜伝類に収められているが、それ以前、梁の阮孝緒「七録」(序が道宣「弘明集」にあり)では「鬼神類」に収められていたという。また、顔之推「冤魂志」には、うらみを呑んで死んだ人がその加害者に復讐したという説話が多く収められ、それらは唐代の仏教の類書である道世「法苑珠林」にも引用されるという。

佐野誠子氏は、女性の鬼について、「女性の鬼は、特別な意味を有していた。(中略)中国では、女子が未婚のまま死亡した場合、祖先祭祀の対象にならず、誰からも祀られない孤魂となつて

しまふ運命にあつた。そのため、未婚で死亡した女子と男子を結婚したことにする冥婚の習俗があつた」と説き、また「仏教志怪」の世界では、鬼や巫現が僧や仏教にひれふす説話や、仏教を信じることによつて病気が治るといふ善報を受けたり、殺生が原因になつて悪報を受けたりする説話が語られたと論じた。鬼神は六朝の志怪ばかりでなく、唐代、宋代の志怪、伝奇などの小説でも描かれた。

道教ではどうか。松本浩一氏は、「女青鬼律」「洞淵神呪経」「太上正一呪鬼経」などを解析して、病の原因になるなど人に害をなす様々な鬼があつたこと、鬼を鎮圧するという考えがあつたこと、それと並列して鬼を慰撫するという考えがあつたこと、そして鬼を神として祀るという考えがあつたことを明らかにした。佐々木聡氏は、「女青鬼律」「洞淵神呪経」などの記述から、鬼の姓名を知れば鬼を撃退できること、また病を癒やすことができること、冥界には戸籍制度、官僚制度があることなどを明らかにし、「悪鬼」とは何かについて分析した。

仏教ではどうか。S A T大正新修大藏經テキストデータベースで検索すると、「鬼神」は「高僧伝」に五例、「統高僧伝」に二例、「宋高僧伝」に三三例、「弘贊法華伝」に二例、「法華伝記」に三例、「弘明集」に二二例、「弘明集」に二三例、「法苑珠林」に一五六例、「諸経要集」に三八例、「仏祖統記」に三九例など豊富な事例が見え、「鬼」で検索するとさらに多くの事例が見える。このうち「法苑珠林」の鬼神については、鈴木あゆみ氏、三田明広氏の研究があり、「鬼神」が六道の「餓鬼」に重ねあわ

せて位置づけられていること（六道篇に餓鬼部の代わりに「鬼神部」が設置される）、鬼が有威徳、無威徳の二類に分類されていることなどが明らかにされている。

では、中国で成長、発展し、重層化、複合化をとげた「鬼神」観念や信仰は、どのように他の国や地域に伝播していったのか。そして、日本にはどのように伝わったのか。

日本への伝播

よく知られているように、三世紀頃の日本を描いた「魏志倭人伝」に、「名曰卑弥呼、事鬼道、能感衆（名づけて曰く卑弥呼、鬼道に事へ能く衆を感はず）」という記述がある。この「鬼道」はこれだけの情報からでは何を指しているのか明確化できないが、当時の中国人から見ても、「鬼」の観念に関わる宗教が日本にもあり、女王がそれに関わっているとの認識が示された記述と理解すべきであろう。

次に、鬼神に関する宗教的営みとして注目されるのは、呪符を記した木簡や墨書土器が多数出土していることである。呪符木簡には種々のものがあるが、符籙が記されたり、「鬼」の文字や呪句などが記されたものが出土している。奈良国立文化財研究所木簡データベース¹⁶によれば（二〇一五年八月検索）、「鬼」の文字を含む木簡は、現在一二二例が知られている。呪符木簡は、七世紀代に遡るものから中世、近世のものまでにわたるが、中国の道教思想に起源する呪符が日本でも用いられたことは注目され、その実物の資料を目の当たりにすることができるのは大変貴重である。

る。

増尾伸一郎氏によると、日本の呪符木簡としては、大阪市住吉区の桑津遺跡出土の木簡が古いもので、七世紀前半のものだという。次いで、奈良県橿原市の藤原京右京五条四坊出土の呪符木簡があり、表裏に符呪が記され、片面に「今戌日死人」、もう片面に「鬼急々如律令」の文言が記されている。また、浜松市の伊場遺跡から「百怪呪符」、文言が記された木簡、符籙や「龍」「戌」「急々如律令」などの文言が記された木簡などが出土していることはよく知られている。増尾氏は、木簡・土器の呪符の典拠としては道教の經典類が想定されるが、日本への伝播については「仏説七千仏神符経」「仏説益算経」などの仏教の疑偽経典（中国撰述仏典）を通じての受容を重視すべきだと論じた。

平川南氏は、「罪」「井」「召代」「命替」などと記された墨書土器に注目し、これらは中国の冥道信仰が日本に受容されていたことを示す史料だとした。人々は冥界に召喚されないために、供膳具としての杯型土器に御馳走を盛って鬼神に供えて路行爲をしたと論じ、その姿を具体的に示す説話史料に「日本霊異記」中巻第二十四、下巻第九などがあると指摘した。

北條勝貴氏は、「女青鬼律」「洞淵神呪経」などの日本への影響について論じ、二条大路木簡の「九頭一尾」の大蛇が「唐鬼」を食うと記す呪符木簡の思想について、中国の医書の記述を参考して、その影響関係について論究した。

次に、「鬼」をオニとよむことについては、これまで「和名類聚抄」の「隠」がオニの語源だとする理解が重視されてきた。

これに対し、山口建治氏は、「新撰字鏡」に「遠」とあることや、二条大路木簡に「遠遠遠遠遠遠物物物」と記すものがあることに注目し、オニの語は「瘟鬼」の「瘟」からきているとする説を唱えた²²。鬼は中国で「瘟疫」の原因になると考えられていた。廣田律子氏の調査によると、現在でも湖南省新寧県のヤオ族の「跳鼓壇」の祭では、「鬼神を使役する呪文」が唱えられ、病の原因として「瘟」の語が用いられている²³。山口氏のオニの語源に関する説は妥当な見解であると考える。

以上、日本には、七世紀までに鬼神の觀念、信仰が伝播していたことが、右に示した史料、研究から確認することができる。それは、八世紀以降、一層広く流通し、多くの史料にその痕跡をとどめている。

二 六国史に見える「鬼神」

ここで、六国史における鬼神を検討したい。六国史には「鬼神」が一四例、「鬼」が一六一例確認できる。それらは中国の鬼神の思想、觀念、信仰に従うものであり、それを受容したものと評価される。養老四年（七二〇）の『日本書紀』には、神話の部分、卷二の第九段正文に「諸不順鬼神等（諸の順はぬ鬼神等）」とあって「鬼神」の語が見える。これには本注があり、そこで鬼神は「邪神」と表現されている。同段では、「邪神」は「邪鬼」とも表記されるから、ここの「鬼神」は「邪神」「邪鬼」の類と理解される²⁴。同書では、鬼神はこの一例であるが、「鬼」は十二

例見え、それらは死者の国（冥界）の鬼であったり、「姦鬼」「鬼魅（魅鬼）」と表現される鬼である。また、「鬼火」という表現も見える。

次に、『続日本紀』以下の国史はどうだろうか。第一に注目されるのは、死者の靈魂を「鬼神」と表わす事例があることである。宝龜十一年（七八〇）十二月四日条には、寺を造るのに墳墓を破壊して石を採り用いるのは「鬼神」を驚かし、子孫を傷つけることになるからよろしくなく、今後は禁断することにするという勅が見える（「類聚三代格」卷十九にもあり）。これは墳墓に存在する靈魂を「鬼神」と表現したものであり、中国の鬼神觀念が受容された事例と理解されよう。

第二に注目されるのは、病氣の原因となるのは鬼神だとする思想が見られることである。天平宝字二年（七五八）八月十八日の詔、および宝龜五年（七七四）四月十一日の勅には、「疾疫癘鬼」という表現が見られる。これは病氣をもたらす鬼のことで、それを防ぐために、仏教の「摩訶般若波羅蜜の念誦」が命じられている。

日本では天平七年（七三五）、九年（七三七）に「豌豆瘡（俗に裳瘡）」（今日の天然痘）が大流行し、多くの人々が亡くなった。政府は、神々に祈り、仏教に祈り、鬼神をまつり、儒教的な徳治政策を実施して、何とか疫病の流行をおさめようとした。『続日本紀』天平七年八月十二日の勅には、神祇に奉幣し、「金剛般若経」を誦経させ、疫民に賑給して湯薬を与え、さらに長門國から都よりの諸國に命じて、守または介に齋戒させて「道齋

「祭」を祀らしめたことである。この道饗祭は神祇令にも規定される六月、十二月の祭祀であるが、この時は疫病に対処した臨時の祭として実施された。それは、「令義解」に「欲令鬼魅自外来者、不敢入京師」と説明されるように、鬼魅が外から京師に入るのを防がんとする中国的な祭で、鬼が通行する国々の国司に命じて、鬼に御馳走を饗応して退散を願ったのである。

また、「続日本後紀」承和二年（八三五）四月三日条の勅には、「諸国に疫癘流行し、病苦の者おおし。それ病は鬼神より来たれり」との理解が明記され、その上で「般若之力不可思議」だとして「大般若経」の転読が実施された。ここにも病氣は鬼神がもたらすものだという中国思想の受容がうかがえる。また、病に對しては「金剛般若経」「大般若経」「仁王般若経」「般若心経」などの般若系の経典が有効だと考えられていたことが知られる。

第三に、日本にも鬼神を使役（役使）した人物の話が見える。「続日本紀」文武三年（六九九）五月二十四日条の役小角の記事である。役小角は同書では鬼神を使役して水を汲み、薪を採らせたとあり、「日本靈異記」上巻第二十八では「鬼神を驅使」したと記される。鬼神の使役は中国に例が多く、神異の僧として知られる竺仏圖澄は「善く神呪を誦し、能く鬼物を役使せり」（慧皎「高僧伝」竺仏圖澄伝）などと記される。また、阿育王塔などの仏塔は鬼神が使役されて造られたものだという（道宣「集神州三宝感通録」、道世「法苑珠林」）。道教経典では「女青鬼律」などに鬼神の使役とその方法が記される。

第四に注目されるのは、鬼の中で特によくない鬼に関する表現

が見られることである。先に見た「日本書紀」の「邪鬼」「姦鬼」のほか、「日本後紀」（逸文、「類聚国史」巻八十三）弘仁四年（八一三）六月朔日条には、藤原園人の奏があり、天下の人は平生は僕隸を勞働力として用いるのに、病患になると路辺に出して看病せず、餓死させてしまうのはよくなく、禁止すべきだとの提言がなされ、それは路傍に「天柱之鬼」をなくすためであると説かれていた。さらに「続日本後紀」になると、承和九年（八四二）七月十五日条に「則冤悲冥途、長為怨鬼」とあり、嘉祥二年（八四九）十二月八日条に「死為含恨之鬼鬼」とあって、「怨鬼」「鬼鬼」という觀念が見える。以上より、「冤」「怨」「恨」を懷いて死した人は、「怨鬼」「鬼鬼」「天柱之鬼」などになるとする思想が存在したことが知られる。

これらは中国思想を受容したものであるが、ただ、中国では死して鬼になっても現世と連続的な階層社会のなかで暮らすから、一般の鬼のほか、上層の鬼、立派な鬼があったり、あるいは下層の鬼、よくない鬼があるなど多様な鬼が存在した。對して、日本の場合、鬼一般を強いマイナスのイメージで概括する觀念が強く、「姦鬼」「邪鬼」が特別の鬼として区分されるものでなく、鬼一般の中に解消されてしまう傾向が見られる。日中の鬼神には多くの共通性が見られるが、両者の差異の一つとしてこの点が指摘できる。考える。

第五に、鬼神は道路に出現したり、道路を通行すると觀念されていた。先に指摘した「道饗祭」は道路の要所で鬼神に饗応する祭であった。また「路傍」に「天柱之鬼」が出現すると觀念され

ていたことも前述した。さらに「続日本後紀」承和十二年（八四五）五月九日条に、山城国綴喜郡・相楽郡の境内にて身が赤く首が黒い虻虫が牛馬を咬み、そこが腫れて病死したため、郡司・百姓が亀笠を求めた。すでに仏神に被攘したが終息せず、北方へと広まっているという。そこで卜したところ、「綴喜郡樺井社及道路鬼」の祟とのことだったので、使を遣して謝したとある。ここに「道路鬼」とあるように鬼神は道路に出現したり、通行したりした。「日本三代実録」貞観五年（八六三）正月十九日条には、侍従が庭中で「鬼足遺跡」を発見したとあり、同十三年（八七一）六月十七日条には、太政官候序前にて鬼の跡を発見したとある。鬼神は時に道路から進んで政治の中樞部にも出現したが、その際、足跡を残すことがあるとも観念されていた。

第六に、中国で行われた「儼」が日本でも実施されたことを確認しておきたい。その初見は「続日本紀」慶雲三年（七〇六）是年条で、「天下諸国に疫疾ありて百姓多く死せり。始めて土牛を作りて大儼せり」とある。のち、大儼（追儼）が年中行事として実施されたことはよく知られている。その最初期には疫疾流行に對して「大儼」が実施され「土牛」が用いられた。

第七に、八世紀以降、しばしば「疫神」祭祀が実施された。その初見は、「続日本紀」宝龟元年（七七〇）六月二十三日条で、宝龟年間に多く見え、以後日本社会に定着していった。「日本書紀」中卷第二十五にも「疫神」の語が見える。この時代、「疫」の原因は「疫神」であり、同時にそれは「疫鬼」であると考えられ、時に祀られ、時に払われた。疫神については多くの先行研究

があり、種々考察すべき点があるが、紙数の制約からすべて別稿に譲ることとした。

第八に注目されるのは、「漢神」が祭られ、鬼神に牛がささげられたことである。これは六国史に見え、「日本書紀」にも見える。これについては次節で考察することとした。

三 「日本靈異記」に見える「鬼神」

「日本靈異記」の鬼神

「日本靈異記」には「鬼」が十二例見える。それらは、私の見るところ、中国の鬼神と共通する性格を持つものとすべきであり、「日本的」な個性を強く持つものと読解することはできない。それらは冥界の住人であり、閻羅王の支配下にあり、病の原因となるものであり、したがって「疫神」であり、空腹で食を欲しており、賄や賂を受け、特に牛が好物である。また、特別の能力のある者に駆使される存在である。さらに時には悪鬼も存在する。それは中国の志怪小説等に描かれる鬼神と同類であり、佐野誠子氏が説く「仏教志怪」の鬼神と同質の性格を持っている。

中でもよく知られているのは、中卷第二十四、第二十五の閻羅王の使の鬼であろう。前者は三人の鬼が檣鷺嶋という商人を、後者はやはり鬼が布敷衣女という女性を召喚しに来る話である。しかし、前者の鬼たちは食物を与えられ、牛を饗応されて、これらの路によつて心を変え、鷺嶋ではなく別人を召喚した。この話には、鬼の「氣」によつて病になるとか、鬼の名が明かされると

か、三人目の鬼の名が「槌麻呂」であるとか、鬼に対しては「金剛般若経」の力、「大乘の力」が有効性を持つなどの注目すべき記述が見える。後者の鬼も「疫神」への賄の「百味」を饗されて心を変え、別人を召喚した。この話で、疫神は「鬼」であると同時に「神」であった。

次に注目されるのは、「悪鬼」が見えることである。中巻第三十三は女人が悪鬼に食われてしまう話である。ここには「猶し是れ過去の怨ならむ」と記され、過去の「怨」が原因になって女を食うような悪鬼になってしまったとする思想が語られる。「悪鬼」の語は他に上巻第十九にも見える。また、上巻第三は道場法師の話であるが、ここに登場する鬼も寺の「悲しき奴の霊鬼」であり、悪鬼として描かれている。このように、「日本靈異記」の説話は、鬼神の中には「悪鬼」もいるとする中国的観念を継承したのものになっている。

鬼神に牛をささげる祭祀

「日本靈異記」の鬼神の説話で、私が最も特徴的だと考えるのは中巻第五である。この話には「日本靈異記」の思想がよく表われている。次のようである。

一人の家長が「漢神」の崇によって禱り祀り、七年間、七頭の牛を殺して祭祀してきた。しかし、病気になるてしまい、卜者を集めて祈禱しても重病化するばかりであった。そこで、自分が重病になったのは「殺生の業」によるものではないかと考え、たくさんの放生を実施した。七年後、亡くなって閻羅王の世界に行く

と、殺した牛たちが非人になって現われ、膾にして食ってやるという。すると、千万余人（放生した生きものたち）が現われて、「此の人の咎にあらざ、崇れる鬼神を祀らむが為に殺害せしなり」と弁明してくれた。非人たちは、この人が我が四足を截り、「廟」にて祀り折つたことは許すことができないと述べると、千万余人はそれは「鬼神の咎」だと弁明する。閻羅王は悩んだ挙句、多数決によって決するとしてこの人を許し、ついに甦ることができた。以後、彼は三宝に帰信し、家を寺とし、放生を行ない、神を祀らず、長寿を得ることができたという話である。

牛を殺して神にささげる祭祀は、中国をはじめアジア東部に広く見られる³⁰。それは、中国の民間信仰に源流を持つものと考えられる。本話や六国史には「漢神」とあるから、日本でもこの祭祀は中国風のものとして理解されていた。『続日本紀』延暦十年（七九一）九月十六日条には、「伊勢・尾張・近江・美濃・若狭・越前・紀伊等の国の百姓の、牛を殺して漢神を祭るに用ゐることを断てり」とあり、『日本後紀』（逸文、『類聚国史』巻十）延暦二十年（八〇二）四月八日条には、「越前国、行□加□、牛を屠りて神を祀ることを禁ぜり」とある。ここから、当時、牛を殺して犠牲としてささげる漢神信仰が日本でも流行し、政府から禁断されることがあったことが知られる。

「日本靈異記」もまた漢神祭祀を承認しない。漢神の正体は「鬼神」だと明言し、病にならないように牛をささげて鬼神を祭祀しても、それは「殺生」の罪に該当することになり、かえって病になってしまうと説く。「廟」をたてて漢神（鬼神）を祀るこ

とは正しくなく、仏寺を造り、放生を実施することが長寿につながる」と説くのである。

先に注(33)で述べた「宋高僧伝」の希遷(七〇〇〜七九〇)の伝では、民が鬼神を畏れて「叢祠」で牛酒をささげてまつる行為を「淫祀」だと表現している。これが中国仏教の思想であった。志怪小説でも、「幽明録」一六一の天神廟の天神は人をたぶらかして牛を食おうとする鬼神だと記され、同八二の巫師の舒礼の話でも、病死して冥界に行くと、太山府君から、牛・犢・猪・羊・鶏・鴨を殺して「祠祀」してきたことを「汝、神に倂りて殺生せり」と責められ、「殺生淫祀すること勿れ」と教えられる。彼は、のち甦ると巫師をやめたと説かれる。このように仏教的な志怪の世界では、犠牲の祭祀を殺生、淫祀だとして批判しており、それが「日本霊異記」の思想の源流にあることが知られる。

むすびにかえて——「日本霊異記」の鬼神の思想

「日本霊異記」は鬼神の存在を認める立場に立っており、無鬼論の立場には立たない。「日本霊異記」には、したがって、多くの鬼神が登場する。それらの基本的性格は、中国の鬼神観念と同質のものとするべきであり、また六国史に見られる鬼神とも異なるものではない。

「日本霊異記」は鬼神の存在を認めるが、しかし牛を殺して神や鬼神にささげる中国風の祭祀については「殺生」の罪にあたるとして退け、敵対的な立場をとる。それは、中国においてそうし

た祭祀を淫祀だとして退けた中国仏教の立場と合致するものだと読解される。

このように「日本霊異記」および六国史の鬼神は、中国的な鬼神観念と共通するところが多いが、他方、現代人が多くイメージするような鬼神とはいくつかの差異がある。では、それはいつどのように形成された差異なのか。それについては時間軸の中で鬼神観念の変化、とりわけ芸能史の展開の中で形成された鬼神の性格の変化について考究しなければならないと考える。この課題については別途論じることにした。

注

- (1) 日本の鬼については、近藤喜博「日本の鬼」講談社学術文庫、二〇一〇年(桜楓社、一九六六年)。馬場あき子「鬼の研究」ちくま文庫、一九八八年(三一書房、一九七一年)。高橋昌明「酒吞童子の誕生」中公文庫、二〇〇五年(中公新書、一九九二年)。子安宣邦「新版 鬼神論」白澤社、二〇〇二年(福武書店、一九九二年)。大隅和雄編「天仏と鬼」朝日百科日本の歴史・別冊・歴史を読みなおす五、朝日新聞社、一九九四年。松岡心平編「鬼と芸能—東アジアの演劇形成」森話社、二〇〇〇年。「特集1 現代日本と「鬼」」都市問題研究 一〇二二、二〇一一年など多数がある。

- (2) 神塚淑子「鬼神(儒教のキーワード)」『しにか』八一—二、一九九七年。

- (3) 佐野誠子「鬼神(解説)」『中国古典小説選2 搜神記、幽明録、異苑他(六朝I)』明治書院、二〇〇六年。
- (4) 「魂」「魄」「鬼」「神」のカテゴリについては、三浦園男「朱子と氣と身体」平凡社、一九九七年。
- (5) 濱島敦俊「總管信仰―近世江南農村社会と民間信仰―」研文出版、二〇〇一年。
- (6) 小南一郎「顔之推「冤魂志」をめぐって―六朝志怪小説の性格―」『東方学』六五、一九八三年。佐野誠子「雜伝書としての志怪書」『日本中国学会報』五四、二〇〇二年。
- (7) 小南一郎注(6)論文。また、同氏の関連論文に、「六朝隋唐小説史の展開と仏教信仰」(『中国中世の仏教と信仰』京都大学人文科学研究所、一九八二年)がある。
- (8) 佐野誠子注(3)解説。同「仏教(解説)」(同書所収)。
- (9) 中国の文学、信仰などに見える幽鬼、幽霊、冥界については、澤田瑞穂「修訂 鬼趣談義―中国幽鬼の世界―」中公文庫、一九九八年(平川出版社、一九九〇年)。同「修訂地獄変」平川出版社、一九九一年、竹田晃「中国の幽霊―怪異を語る伝統―」東京大学出版会、一九八〇年、など。
- (10) 松本浩一「中国の呪術」大修館書店(あじあブックス)、二〇〇一年。
- (11) 佐々木聡「女青鬼律」に見える鬼神観及びその受容と展開「東方宗教」一一三、二〇〇九年。
- (12) 大蔵経テキストデータベース研究会「SAT大正新修大蔵経テキストデータベース」<http://21dskl.u-tokyo.ac.jp/>
- (13) SAT/
鈴木あゆみ「中国における鬼神観の考察―「法苑珠林」六道篇鬼神部を中心に―」『東海仏教』五〇、二〇〇五年。
三田明弘「法苑殊林」における鬼神」『日本女子大学紀要 人間社会学部』二〇、二〇〇九年。
- (14) 朝鮮半島における鬼神の説話には「三国遺事」卷五「密本摧邪」などがある。
- (15) 呪符木簡については、和田萃「呪符木簡の系譜」(『日本古代の儀礼と祭祀・信仰 中』塙書房、一九九五年)。同「呪符木簡再考」『しにか』一一九、二〇〇〇年。「南山の九頭竜」大山喬平教授退官記念会編『日本国家の史的特質 古代中世』思文閣出版、一九九七年。増尾伸一郎(天罡)「呪符の成立―日本古代における北辰・北斗信仰の受容過程をめぐって―」『信濃』三六一―二、一九八四年。同「日本古代の呪符木簡、墨書土器と疑偽経典―「仏説七千仏神符経」もしくは「仏説益算経」の受容―」『東洋の思想と文化』一三、一九九六年。東野治之「木簡雜識」『長屋王家木簡の研究』塙書房、一九九六年。大形徹「二条大路木簡の呪文」『木簡研究』一八、一九九六年。中国の呪符については、坂出祥伸「道教の呪符について」『関西大文学論集』四二―三、一九九三年。松本浩一注(10)著書。琉球の呪符については、窪徳忠「目で見る沖縄の民俗とそのルーツ」沖縄出版、一九九〇年。山里純一「呪符の文化史―習俗に見る沖縄の精神文化―」三弥井書店、二〇〇

〇四年。

(16) 奈良国立文化財研究所「木簡データベース」<http://www.nabunken.go.jp/Open/mokkan/mokkan.html>

(17) 増尾伸一郎注(15)論文。

(18) 高橋工「大阪・桑津遺跡」『木簡研究』一四、一九九二年。

(19) 芝田文雄「百怪呪符」(竹内理三編『伊場木簡の研究』東京堂出版、一九八一年)。鈴木一有「伊場遺跡群における古代祭祀の変遷」『古代文化』六五―三、二〇一三年。

(20) 平川南「古代人の死」と墨書土器」『墨書土器の研究』吉川弘文館、二〇〇〇年。

(21) 北條勝貴「神を(汝)と呼ぶこと」(倉田実編『王朝人の婚姻と信仰』森話社、二〇一〇年)。同「野生の論理／治病の論理―(瘧)治療の一呪符から―」『日本文学』六二―一五、二〇一三年。

(22) 山口建治「オニ(於途)の由来と「醜」」『文学』二一六、二〇〇一年。

(23) 廣田律子「鬼神について」『歴史と民俗』二四、二〇〇八年。なお、同「鬼の来た道」(玉川大学出版部、一九九七年)は鬼の仮面について考究し、中国の追儺と日本のそれを比較検討する。

(24) 山口建治氏は、その後、「和名抄のオニ(於途)―オニ(於途)の由来と「醜」補説―」(東北大学中国語学文学論集)一三、二〇〇八年、「瘧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―」『年報非文字資料研究』九、二〇一三年などの議論を発表し、「女青鬼律」などの五瘟神、瘟鬼に論究する。

(25) 神野清一「古代の天皇と「悪鬼」」(注(1))『都市問題研究』一〇二―二は、この「邪神」は人民を表現したものだとし、景行紀の「姦鬼」も蝦夷地の人々を指すと読解する。しかし、私は、前者は葦原中国の鬼(靈魂)が「邪」であることを、また後者は蝦夷地の神が暴ぶる神で、靈魂が姦がしいことを表現したものと読解したい。それは人民の性格に直結するが、人民そのものではない。なお、いずれも神武による平定や蝦夷征伐を正当化する記述であることは神野氏の説く通りである。

(26) この表現が孟献忠「金剛般若経集驗記」に見えることは、出雲路修校注「日本霊異記」(新日本古典文学大系、岩波書店、一九九六年)下第二十一脚注。山口敦史「日本霊異記」と「金剛般若経集驗記」―経典の持つ「力」をめぐって―『國學院雑誌』一一六―一、二〇一五年。

(27) 高橋昌明注(1)著書は、大江山の酒吞童子の原像は都に猛威をふるった疫神で、痘瘡をはやらせた鬼神だとし、正暦五年(九九四)の痘瘡大流行が原像成立の大きな契機となったと論じる。

(28) 佐々木聡注(1)論文。

(29) 高橋昌明「境界の祭祀―酒吞童子説話の成立―」(網野善彦他編『日本の社会史 2 境界領域と交通』岩波書店、一九八七年)、宮崎健司「奈良末・平安初期における疫神祭

祀」(日野昭編「日本古代の社会と宗教」龍谷大学仏教文化研究所、一九九六年)は、すでに疫神は道を通ってやってくるという観念があったと論じている。

(30)

日本の儼については、三宅和朗「日本古代の神祇と祭祀」吉川弘文館、一九九五年。大日向克己「古代国家と年中行事」吉川弘文館、一九九三年。中国の郷儼の日本への影響については、山口建治「鍾馗と牛頭天王―郷儼」の伝来と日本化―」『年報非文字資料研究』六、二〇一〇年。

(31)

拙稿「疫神と御霊」(吉川真司編「畿内の古代学Vアイデアロギーと文化」雄山閣出版、近刊予定)。

(32)

山口敦史「『日本霊異記』と「鬼」の説話―中国仏教説話との比較―」(本シンポジウム要旨)。

(33)

注(3)「中国古典小説選2 搜神記、幽明録、異苑他(六朝I)」参照。「幽明録」二五五の鬼は死んで冥界の住人となった存在で、空腹で食を求める。「搜神後記」巻六、六十八の鬼は病氣(鬼病)の原因となる存在である(ただし薬に弱い)。「幽明録」一六一の鬼神は牛を好み、同二〇七の神には牛が殺され祀られている。また、「宋高僧伝」巻九「希遷伝」には、「民は鬼神を畏れ、多く淫祀せり。率ね牛酒を以て詐して聖望と作せり」とある。詳しくは、拙稿「奈良・平安時代前期の病と仏教―鬼神と般若の思想史―」『唐代史研究』一九、二〇一六年。

(34)

山口敦史「(やまい)と鬼神―中巻第二十四縁考―」『日本霊異記と東アジアの仏教』笠間書院、二〇一三年は、す

に、「日本霊異記」の鬼神と病との関係を論じている。

(35)

佐伯有清「牛と古代人の生活」至文堂、一九六七年。同「日本古代の政治と社会」吉川弘文館、一九七〇年。伊藤信博「殺牛祭神と犠牲祭祀」『アジア遊学』七九、二〇〇五年。

(36)

朝鮮については、鈴木英夫「殺牛儀礼」と渡来人」『新版 古代の日本』2、角川書店、一九九二年。同「古代日本と朝鮮の殺牛祭祀・漢神信仰」(鈴木靖民編「古代日本の異文化交流」勉誠出版、二〇〇八年)。李成市「古代朝鮮の殺牛祭祀と国家形成」鈴木靖民編前書所収。門田誠一「東アジアにおける殺牛祭祀の系譜―新羅と日本古代の事例の位置づけ―」『佛教学歴史学部論集』一、二〇一二年。

「付記」本研究は、科学研究費の補助を受けた「日本における仏教と神信仰の融合に関する総合的研究―アジアとの比較の視座から―」(基盤研究(B)、研究代表者 吉田一彦、二〇一四―一六年度)の研究成果の一部である。

(よしだ かずひこ・名古屋市立大学)