

Title	早良親王怨霊言説の発明
Sub Title	The invention of the discourse on the vengeful spirit of Imperial Prince Sawara
Author	小林, 茂文(Kobayashi, Shigefumi)
Publisher	三田史学会
Publication year	2010
Jtitle	史学 (The historical science). Vol.79, No.3 (2010. 7) ,p.1(211)- 34(244)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-20100700-0001

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

早良親王怨霊言説の發明

小林 茂 文

はじめに

怨霊は目に見えるモノではない。怨霊事件は、民衆や国家の漠然とした不安が、政治状況や災異と結合して心的に語られて成立する表象である。まさに、怨霊は言説である。その言説は語られて物語を創生し、それは現実と認識されて歴史事実となる。誰が語り出し、誰が享受する物語なのか。

怨霊は早良親王の霊において初めて發明されたと考える。本稿では、それを証明し、早良親王以前に怨霊の発露を認める言説の陥穽を指摘するとともに、怨霊言説の形成をめぐる歴史認識の方法を問う。

怨霊研究の先鞭は肥後和男氏がつけた。一九三八年のことである。次のように述べる。奈良時代には怨霊が社

会的性格を持たず、疫病の原因に帰せられることはなかったが、平安時代になると政治的失脚者の亡魂が社会的恐怖の対象となった。そして、律令政治の進展は、上層社会の出来事に下層民も容易に反応するようになり、それは国民自覚の発達であった。国民が国家の一員として国家的事項について何等かの意志表示をなす権利を有するものとする思想の漸進過程であり、御霊の出現にはかかる基礎があり、「天下所為」とされるように一種の輿論的性格を有した。霊は心意の問題であり、政治的失脚者の怨霊の活動は、国民の政治批判力の発達を基礎とする社会事象である。この批判力の発現は平安京の都市的発達に求められ、共同生活は共通心意を養い、批判力の振幅を大にした。そして、御霊会は政治的勝利者の反省を促し、自肅の機会を与える。菅原道真を藤原氏が北野

天満宮の神として崇敬するのは、この時代の日本民族の政治的良心の深さを示すものである。⁽¹⁾

このように、都市平安京の成立が権力を自覚的に批判する「国民」を成立させ、律令政治の進展が政治的失脚者を生んだ社会への政治的批判の心意を養ったとする。

また、為政者や民族の政治的良心にも言及する。肥後説は、戦後、御霊会の都市的性格と担い手としての都市居住の豪族層（中間的階層）⁽²⁾を探究する、高取正男氏や菊池京子氏の研究に継承され、また、怨霊事件の政治的背景や冤罪としての事件の「真相」⁽³⁾の解明の研究に発展した。しかし、高取氏や菊池氏は、都市的性格の御霊会による地方の習俗の採用と地方への逆流入を指摘しており、都市との関連でのみ論じることが正しくない。この中央と地方の関係性をどのように把握するであろう。また、怨霊思想を発見したのは国家であり、それを民衆が受容して言説を形成する（後述）。国家と民衆にとって、怨霊言説に関する認識の差異をどのように考えたらよいか。その怨霊思想が心意の問題であるように、史料を政治事件の解明としてではなく、物語として扱う方向性が必要であろう。また、怨霊言説は霊に関する死と生の物語であり、霊魂観の変遷が論じられなければならない。これ

らの視点は戦後歴史学に継承されず、また、怨霊言説を政治権力への規制と関連させて論じる視点も希薄である。肥後説は、以上の具体的課題として継承できよう。

しかし、国民国家論の論議を経た現在、権力論を欠いた肥後国民論を継承することはできない。何よりも、権力は現在も政治的犠牲者を生み続けており、為政者の政治的良心や、ましてや民族性に結び付けて論じることには同意できない。⁽³⁾

物語として歴史史料を認識することについては再論しない。⁽⁴⁾この方法を採用するのは、歴史を解釈して歴史書を構成した編纂者、その歴史書の解釈行為を通じて享受してきた読者、解釈の共同性を分析する研究者、これらを批判的に批評したいからに他ならない。批評は新しい解釈Ⅱ物語を提示するためではない。批評は視座／方法である。新しい解釈は優秀な読解で可能だろうが、歴史の属性として権力の維持のために形成する「制度」を撃ち、王権を無力化する可能性を獲得するためである。むしろ、過剰な解釈が怨霊言説を成り立たせているといえる。⁽⁵⁾あらかじめ予防線を張っておけば、解釈は現在性に規定されて産出し続けるという決定の不可能により、解釈の多義性を提出するに過ぎず、生成する権力に回収さ

れる。しかし、批評意識でもって周縁と中心との関係が把握できるならば、権力を脱構築できる契機を見出せるのではないかと期待する。

歴史学は、言説が権力を形成することに無自覚であった。⁽⁶⁾ただし、歴史学には固有の特権がある。理論や論理や方法論が欠如していても、史料や現実によって解釈の合理性が検証されることを経験的に知っている。一方で、方法論の欠如は解釈の乱立を招いている。

肥後氏は皇国史観の歴史家として知られる。歴史修正主義による物語論を物語論の立場から克服できなければ、皇国史観の亡霊は何度でも蘇る。物語論の立場から、怨霊研究の現状と権力の脱構築を図りたいと考える。

一 死霊言説と世相

怨霊は超歴史的な存在ではなく、怨霊言説は歴史的に形成される。⁽⁷⁾差異を系譜学的に捕捉しないと新しい知の誕生をとらえることでできず、知が生み出す権力の関係性の変化を認識できない。

死者祭祀は旧石器時代に確認されており、縄文時代に祖霊信仰を認める指摘もある。⁽⁸⁾しかし、段階的に発展するとは限らず、祖霊信仰の存続形跡もない。怨霊に関し

ても、災異の説明原因とする怨霊史観が有力であるが、歴史的考察が必要であろう。そこで、怨霊の発生時期について、代表的諸説を検討してみよう。

山田雄司氏は、怨霊は奈良時代以前から意識されていたとする。『日本書紀』崇峻天皇即位前紀によると、蘇我馬子と対立する物部守屋の資人捕鳥部万は、自死したにもかかわらず八段に斬られて梟刑になった。すると、雷鳴轟き大雨が降った。山田氏は、記紀に怨霊の語はないが、国家の編纂物に収録するのは不適切だからとし、雷鳴・大雨の原因を怨霊に求める。⁽⁹⁾しかし、記紀はアマテラスの祟りも載せており、編纂についての気遣いは無用である。万に関しては、「天皇の楯として、其の勇を効さむ」とある。天皇に忠誠を尽くした武人であり、にもかかわらず、取調べもなく梟刑になる不条理や辱めに神が怒ったのである。八重樫直比古氏も怨霊を認める。孝徳天皇紀大化五年三月己巳条の、蘇我倉山田石川麻呂が謀反の疑いで自殺するときの「生々世々、不怨君主」の誓願や、舒明天皇即位前紀の、山背大兄王が皇位継承に失敗したが支持してくれた境部摩理勢を「雖有私情、忍以無怨」と説得した言葉を、仏典の忍辱行により怨霊を阻止する論理が貫徹しているのであり、怨霊の祟りが

取沙汰された可能性は十分にあり得たとする。⁽¹⁰⁾「生々世々」は靈魂の存在を前提とした転生であり、生まれ変われば怨みは怨霊にはならないと考える。

山田氏は、斉明天皇紀七年（六六一）条に、「鬼火」が現れて多数が死亡し、斉明天皇の死亡時に鬼が葬儀を見ていたとあることも怨霊の祟りとする。⁽¹¹⁾『扶桑略記』斉明天皇七年夏条の、「群臣卒尔に多く死す。時の人の云はく。豊浦大臣の靈魂のなすところなりと」を参考に挙げ、平安時代後期の觀念が反映しているが、蘇我蝦夷の靈魂の祟りとする。『扶桑略記』は怨霊思想成立後の怨霊史観で記述しており、怨霊言説の変遷研究においては注目されるが、直接の史料とはならない。斉明天皇や群臣の死亡原因は、遠征先の筑紫朝倉宮の神木を伐ったことによるのだろうか（斉明天皇紀七年五月癸卯条・七月丁巳条）。即位にあたって不思議な者が登場し（元年五月甲午朔日条）、葬儀も鬼が見ていた（七年十月己巳条）。荒木敏夫氏が指摘するように「鬼神に魅入られた女帝」であり、女帝の即位を否定的に描く認識によつて記述されていると考える。『扶桑略記』の記事から学べるべきは、「時の人」の言説である（後述）。『日本書紀』には怨霊記事はないのである。

長屋王の霊が怨霊の初現とされる。『続日本紀』天平二年（七三〇）九月庚辰条の、「安芸・周防の国人妄りに禍福を説きて、多くの人衆を集め、死魂を妖祠して祈るところありと云ふ」を、前年に自死した長屋王と関連させて解釈するのである。『日本霊異記』中一は、長屋王の「氣」で多くの百姓が死亡したとする。関口裕子氏は、『日本霊異記』の長屋王の説話を奈良時代のこととして認め、御霊の初出とする。関口氏は、「妖祠」について人民闘争論として展開するが、長屋王の霊との繋がりは確認できないし、『日本霊異記』は怨霊言説発明後の成立である。積極的に怨霊を認める説もある。村山修一氏は、自死した神亀六年（七二九）二月十日直後の十八日の百官による大祓について（『続日本紀』）、「明らかに長屋王の祟癘を攘うためで、朝廷に怨霊を怖れる空気があったことを物語る」とし、六月二十日の「天王貴平知百年」の文字を背負った亀の出現によつて神亀六年を天平元年に祥瑞改元をしたことは、怨霊による疫神的発現を抑え、糊塗のための手段とする。⁽¹²⁾

長屋王事件は、九年後に誣告によつて惹起したと『続日本紀』天平十年七月丙子条は記載するが、ここではその冤罪性は問わない。謀反追及を恐れての自死が歴史現

実である。罪が惹起する穢れは共同体に災いをもたらす。そこで、罪人は穢れを祓う儀式実修のために資財を払う。処刑が公開される所以である。⁽¹⁵⁾百官による大祓は、怨霊とは無関係に実修されるのである。怨霊による祥瑞改元も前例がない。死魂祭祀の普及がわかるだけである。怨霊と疫神の関連も後世的である。『日本霊異記』も事件発生時の認識で記述したものではない。ただし、怨霊言説発見後の認識を語っていて興味深い。『続日本紀』が大和の生駒山に葬ったとするのに対し、『日本霊異記』は灰を河に流し骨を土佐国に撒いたところ多くの死者を出し、百姓らは親王の氣によって皆死ぬだろうと訴えたので、天皇は骨を紀伊国海部郡椒抄奥島に置いたとする。「椒抄」は毒消し作用がある山椒・生薑^{はじみょうが}のことであり、長屋王の死の穢れを消去するための空間設定であるが、後述するように、早良親王が怨霊化する過程で骨を淡路から大和の八島陵に改葬するといった、周縁から王権の中心へ向かう方向性と同様の構造である。また、世間の言説を天皇が認定する経緯も、早良親王怨霊言説成立以後の叙述である。長屋王の霊を怨霊と認めることはできないのである。ただし、『日本霊異記』の著者景戒は紀伊国出身ともされており、在地の伝聞を叙述したのであ

れば、怨霊言説成立後の紀伊における構造化された言説の流布の状況が知れて興味深い。

霊魂の働きが明らかになるのは、藤原広嗣の霊である。『続日本紀』天平十八年（七四六）六月己亥条は、玄昉の死に関し、「世相伝へて云はく、藤原広嗣が霊のために害はれぬといふ」と、広嗣の霊の所為とする世相を伝えている。⁽¹⁶⁾藤原広嗣の乱において広嗣から悪政の張本人と名指しされた玄昉と吉備真備であるが、真備に関して、宝龜六年（七七五）十月壬戌条の薨伝は、広嗣の「逆魂いまだ息まず。勝宝二年、筑前守に左降せられ、俄に肥前守に遷さる」としており、天平勝宝二年（七五〇）正月の左遷を広嗣の逆魂と結び付けて理解している。⁽¹⁷⁾しかし、広嗣の霊は怨霊的存在として認められるが、怨霊ではない。怨霊言説成立の指標と考える、国家による認定や「怨霊」の言葉がないからではない。広嗣の霊は玄昉個人に向いており、真備の場合も個人の左遷という形で逆魂を表象しており、社会的な祟りとなっておらず、その規模の問題だけでなく霊の祭祀もしていないからである。怨霊は個人にも向くが、祭祀の欠如は死霊の正体を知らないことであり、それは鎮魂を欠くことになる。しかし、後世の史書や史家によって広嗣の怨霊は広く

認知された。『扶桑略記』天平十八年六月丙戌条は、広継の亡霊は松浦明神になったとし、『今昔物語集』一一一六は、真備が陰陽道の術で鎮め、広継の悪霊はのちに霊神となって鏡明神（松浦明神）と呼ばれているとする。『水鏡』は、「その霊を神と崇め奉り、肥前国松浦郡にて少弐鎮まり給ひし処なり。今、鏡の宮とておはします」とする。『水鏡』は怨霊になった理由を不問にし、国家（天皇）が対応策を示し、解決されるという国家（天皇）観によって叙述している。怨霊言説成立以後の鎮魂Ⅱ神格化Ⅱ御霊信仰を踏まえた理解であり、奈良時代の対処法とは明らかに相違する。

怨霊は国家祭祀によっても鎮魂できない非和解的存在であるが、国家による認定と祭祀を必要とすることに特色がある。これに関し、広嗣の霊を怨霊と認めて鎮魂したことを積極的に論じる説がある。長洋一氏は、天平十七年（七四五）、肥前国弥勒知識寺に僧甘口、水田甘町が与えられたことと（『類聚三代格』卷三定額寺事、承和二年八月十五日太政官符引用の天平十七年十月十二日騰勅符）、『松浦廟宮先祖次第并本縁起』に、天平十七年に広嗣の霊廟のために「神宮知識無怨寺」（松浦廟）を建立したとある記述を史実として認めただうえで結び付け、

広嗣の霊を弔う動きがあり、「知識」の名称から民衆が広嗣鎮魂のために造った寺とする。そして、天平勝宝二年の吉備真備左遷人事に関し、同年三月に多治比国人と藤原乙磨が大宰少弐に任じられ、十月に乙磨は「以八幡大神教也」により四階級特進して従三位大宰帥となったことに注目し、広嗣の乱鎮圧に活躍した宇佐八幡神の權威で大宰府を強化し、敗北した広嗣の怨霊思想を鎮めようとしたのではないかとする。⁽¹⁹⁾ 信仰の拡がりを論じ興味深いのであるが、疑問がある。鏡神社内の廟殿の知識無怨寺は神宮寺であり、神宮寺としては早期の建立となる。この建立を認めるとして、神が仏に救済を求める建立理由と相違しており、怨霊鎮魂のための建立という逸脱を論理的に説明できるのであるか。また、知識寺建立を怨霊としての広嗣と関係させて証明できるのか。宇佐八幡神の託宣による藤原乙磨の人事を、広嗣怨霊の鎮魂に結び付ける論理にも飛躍がある。⁽²⁰⁾

天平年間に霊魂の存在が、意識されていたことは認めてよいだろう。『続日本紀』天平宝字元年（七五七）七月甲寅条に、「民間、或は亡魂に仮託して、浮言紛紜として郷邑を擾乱する者あらば、軽重を論ぜず、皆、与同罪。普く遐邇に告げて、妖源を絶つべし」とある。橘奈

良麻呂の変による獄死者の亡魂であろう。中央の政治事件に関し、民間が亡魂に仮託した浮言が紛紜^{はんぶん}していることには驚く。郷邑の擾乱を政府が恐れるほど、亡魂を利用した浮言の流布は社会的影響を与えている⁽²¹⁾。

宝龜十年（七七九）六月辛酉条によると、周防国周防郡の賤が他戸皇子と称して百姓を誑惑し伊豆配流となった。宝龜三年三月、光仁天皇の皇后井上は天皇を巫蠱したとして廢され、五月には他戸親王は大逆を謀った母の子として廢太子されて庶人にされ、翌年十月に大和国宇智郡に幽閉されていた。二人は宝龜六年四月に同時に死亡した。山部親王（桓武天皇）を立太子するために藤原百川らが画策した冤罪事件と思われるが、宝龜八年十二月二十五日、皇太子山部親王が不予となった。二十八日、井上内親王を改葬して御墓と称し、守冢一烟を置くこととした。不予との関係は明記されていない。その後、『類聚国史』卷廿五追天皇号、延暦十九年（八〇〇）七月己未条によると、早良親王を崇道天皇と称し、井上内親王を追復して皇后と称し、二人の墓は山陵となった。天皇家出自を詐称する事件はあとを絶たないが、死亡している他戸親王を詐称した騙り^{かた}は、冤罪事件の風評と相俟って話題を呼んだであろう。早良親王の怨霊認定の経

緯と密接に関連する井上内親王であるが、後述のごとく相違点がある。

西山良平氏は、井上の宇智陵（吉野山陵）について、『日本紀略』弘仁十年（八二〇）七月癸巳条の伊勢大神宮と大和国大后山陵に奉幣して祈雨している記事から、宇智陵は伊勢大神宮と同格になったとする⁽²²⁾。『日本後紀』延暦二十四年（八〇五）二月丙午条によると、小倉を靈安寺に造って稲を納め、「神靈の怨魂を慰める」ために調綿・庸綿を納めた。靈安寺は奈良県五條市にかつて所在し、井上・他戸母子が幽閉された宇智郡の没官宅跡に建てられたと伝えられており、母子の霊を慰撫するために建てられた寺であろう。西山氏は次のことも指摘する。怨霊のタタリは奉幣のみでは鎮圧できず、仏事や陰陽が介入し、仏事が圧倒的に優越する。井上や早良の場合、怨霊は山陵に昇華し、へ陵前読経や寺で鎮圧する。へ陵前読経は延暦十六年（七七七）に始発し、大同四年（八〇九）の井上内親王の吉野山陵に展開する。寺での慰霊は、宝龜三年（七七二）の淳仁天皇のための常廬^{じょうろう}が先駆であり、靈安寺も同様である。山陵のタタリは弘仁元年（八一〇）が初見だが、このように怨霊に触発されたと推定する⁽²³⁾。

井上皇后の復権に反し、他戸皇子の復権はなかった。

西山氏は、怨霊にその原因を求めるが、後述の如く、延暦二十四年（八〇五）、井上皇后の霊が「怨魂」とされた直後に早良親王の霊が「怨霊」と認定されており、それまでは怨霊認識はなかったと考える。怨霊認定は早良親王が嚆矢であるが、陵前読経の始発とされる延暦十六年のそれは崇道天皇の霊に対する謝であり（『類聚国史』卷廿五追号天皇、延暦十六年五月乙巳条）、これを契機に井上皇后への対応も同じになる。母子死亡時に怨霊認識はなかったのである。怨霊となる早良親王祭祀との構造の類似性から、死亡時点に遡及して怨霊と理解してしまうのである。池上正二氏は、皇統に連なる者の威霊は強く、慰霊が必要だが、他戸親王は桓武天皇の皇位の正統性を危うくする存在であり、怨霊の復権はなかったとする²⁴。しかし、長屋王、淳仁天皇、早良親王など、正統な皇統に繋がる者でも復権している。他戸親王は怨霊と認識されていなかったのである。巫蠱事件でも他戸親王は側杖^{そばづえ}を食ったのである。早良親王の事例とともに怨霊言説発生の瞬間をとらえないと、怨霊言説の意義は明らかにならない。

むしろ、中央の政争が地方の賤にまで知られており、

周防で政治批判めいた事件が起きていることに注目したい。賤には靈魂が乗り移って託宣したと思われ、靈魂の存在を前提とする名乗りである。天平二年の安芸・周防での死魂妖祠との関連も注目される。『水鏡』が伝える説話は興味深い。恠異^{かい}が続き、藤原百川や山部皇太子や光仁天皇が同じ悪夢に悩まされ、井上・他戸^{おとこ}の霊によると認識されているさなか、宝亀九年二月、他戸親王生存の報告がもたらされた。百川は確認に派遣される使者に、生存を報告するなと脅した。使者は生存を確認したが、百川を怖れて嘘を報告すると、誓言通りに両眼が抜け落ちた。史料源が不明だが、『水鏡』においても他戸親王は生きていると理解されている。怨霊としての認識は希薄だったのではないかと思われる。

天平神護元年（七六五）八月、和氣王が皇位篡奪を目論んだとする事件が発生した（『続日本紀』）。それによると、紀益女が巫鬼をもつて和氣王に近づき、和氣王は窺竄^{きゆうせん}を挟んだ。そして、先霊への祈願書に「己が怨男女二人在り。此を殺し賜へ」と記した。称徳天皇と道鏡の殺害を「先霊」の威力に頼った。紀益女は「巫鬼」をもつて現れており、「鬼」＝死霊を憑依させて巫術を使う巫女と考えられるが、「先霊」との関係は不明である。

そして、その「先霊」＝死霊は怨霊ではない。「己が怨男女二人」の殺害を、守護してくれるようにと祖先霊の威力に頼って謀ったのである。

『続日本紀』神護景雲三年（七六九）五月条によると、丈部（県犬養）姉女らは、不破内親王の家に集まり、氷上志計志麻呂を帝位に即けるため、称徳天皇の髪を盗み出し、佐保川にあった髑髏に入れて内裏に持ち込み、三度にわたって厭魅した。朝廷を傾け、国家を乱す謀反である。髪や髑髏に霊力が宿っていることを前提にした呪術である。死霊の憑いた髑髏は天皇家のものではないが、称徳天皇の髪を入れてその死を願ったのだろう。死霊の威力は強力化するが、この場合の霊は怨みとなって何者に崇っている訳ではない。

以上のように、祖霊とは別に死霊の存在が天平年間から意識されている。居駒永幸氏は、本稿で取り上げた『日本霊異記』の長屋王の「気」や『扶桑略記』の豊浦大臣蘇我蝦夷の「靈魂」や、『薬師寺縁起』の大津皇子の「悪霊」の例から、疫病蔓延の原因として政治的敗北者の祟りが信じられ、天平年間に怨霊説が定着したとした。⁽²⁵⁾長和四年（一〇一五）に撰述された『薬師寺縁起』は、持統天皇四年庚寅正月、厭世の大津皇子は謀告によ

って掃守司蔵に禁じられて害殺され、悪龍となって毒を吐いたが、義淵僧正と修円が悪霊を慰撫した、との独特の伝承を載せる。⁽²⁶⁾居駒説は、多田一臣氏が、薬師寺境内に大津皇子の怨霊を祟り神として祀る若宮社があることから、天平年間の定着を指摘したことを受けたものである。⁽²⁷⁾だが、天平年間に、薬師寺における神仏習合や龍神信仰が確認できるか疑問であり、怨霊思想発生説には躊躇せざるを得ない。

次の問題は、社会に影響を与えるようになった死霊が、怨霊として認識されるようになるのは何時か、契機は何か、祀る主体は誰か、祟りの表象が結果する山陵祭祀の来歴などである。ところで、怨霊の原因については諸説対立していた。山陵祭祀の懈怠は以前から朝廷に報告されていた。一方の政治的敗残者説も以前から存在した。しかし、懈怠や敗残者のすべてが怨霊になっていない。誰が怨霊として認定し、誰がどのような鎮魂祭祀をするかである。また、怨霊思想の発生時期についても諸説紛紜としていた。史料解釈だけがあって、批評視座やそれに伴う方法が不在だから、対立もなく諸説並存するのである。言説を巡る批評視座が問われる。

二 死霊を語る者

1 怨霊と巫覡

怨霊思想の発明以前、死霊や死魂を祀る者や語る者は、中央と地方を問わず、世人・世相・国人など王権の外部に位置する世間であつた。肥後氏が述べるように、「世論」が公説となる「輿論」形成の問題である。⁽²⁸⁾そして、死霊の祭祀者として真つ先に思いつくのは民間祭祀執行者である巫覡であるが、検討したように巫覡の関与は遅く、紀益女を巫女とすれば、七六五年が嚆矢である。西宮秀紀氏は、巫覡の機能を、A病氣治療、B口寄せ（霊媒）、C厭勝、Dその他の不可知な出来事に対する透視・予言、との四分類をする。⁽²⁹⁾口寄せは、神・霊を憑依させた託宣であるが、死霊を用いる口寄せはある時期からの職能とすべきであろう。菅原征子氏は、『日本霊異記』下一三九に、臨終時に、「世俗の法に依りて、飯占を問ひし時、神霊、卜者に託ひて言はく」とあることから、民間では臨終時に「卜者」が招かれることが習慣であつたと述べる。⁽³⁰⁾しかし、巫覡は臨終や死後の霊を扱っていなかった。霊魂祭祀の出現が新しいからである。天平年間以前に死霊が意識されることはなく、怨霊が存在

する余地はなかった。死霊を語り出したのは、「世間」であつた。

唐祠令の第一条に「在天称祀、在地為祭、宗廟名享」とあり、祠部郎中員外郎条に「凡祀之名有四、一曰祀天神、二曰祭地祇、三曰享人鬼、四曰釈奠于先聖先師」とある。日本の神祇令1天神地祇条は、「凡天神地祇者、神祇官皆依常典祭之」とし、人鬼（宗廟）祭祀を継受していない。井上満郎氏は、その理由について、唐令継受時点で個人の活動は氏族団体のなかに吸収・埋没していたから、宗廟信仰の対象になるような個人霊は存在していなかったと述べる。⁽³¹⁾共同体規制が強力な社会でも個は育つと考えるが、宗廟祭祀を継受しなかったことは注目される。稲岡彰氏が、隋・唐では怨霊を巫に見せると述べているのと比較して、死生観は大いに相違する。職員令1諸陵司条は「正一人。掌祭陵霊」とあり、義解は「謂十二月奉荷前幣是也」とする。服藤早苗氏は、奉山陵幣儀である十二月の荷前行事には「別貢幣」と「常幣」があり、治部省諸陵寮主掌の「常幣」は大宝令で成立していたとする。⁽³²⁾ただし、後述するように、死霊を崇敬・畏怖しての祭祀ではない。

未発達であつた死霊祭祀は七六五年以降、巫覡による

関与が増加する。『新撰姓氏録』和泉国神別天神「巫部連条」は、雄略天皇不予時に筑紫豊国の奇巫が召し上げられ、巫を率いて仕奉し、巫部連を賜姓されたとする。

『続日本後紀』承和十二年（八四五）七月己未条も、同様な祖先伝承を載せる。雄略朝の出来事とは考えられず、『新撰姓氏録』撰上の八一四年までに成立していた伝承であろう。『日本霊異記』下―三九は既述のように、民間では臨終に際し「卜者」が招かれ「神霊」を憑依させていた。中―一六は、聖武朝に讃岐国香川郡坂田里の召使が山で死亡したとき、家の者が「卜者」を呼んだらしきことを記す。『日本文徳天皇実録』仁寿二年（八五二）二月壬戌条の藤原高房の卒伝によると、天長四年（八二七）、美濃介になったとき、席田郡の妖巫が霊を自由に操っていて権勢は強大であり、古来役人は怖れて介入できなかつたが、高房は単騎乗り込み、「其類」を追捕し酷罰した。九世紀になつても宗教王国が存在していたことに驚く。それが「霊」を操作することで成立しており、関心を惹く。『政事要略』卷七十糾弾雜事十「蠱毒厭魅及巫覡等事」所収の『善家異記』「巫覡見鬼有徵驗記」は、巫覡の役割を伝えている。貞観四年（八六二）、三善清行の父の淡路守三善氏吉危篤のとき、「能ク

鬼ヲ見テ人ノ死生ヲ知ル」老嫗が阿波から来たので氏吉の妻が招いた。氏吉二度目の疾病時にも、この老嫗を招いた。老嫗は巫女のような人物で、危篤の卜占や治癒祈禱をしたのであろう。寛平五年（八九三）、三善清行が備中介のときに疫病が流行し、弟清風の男児が死亡した時に小田郡から「能ク鬼ヲ見ル」優婆塞が来てお告げをした。巫覡ではないが、「鬼」を操る人物が各地にすることがわかる。西垣晴次氏は、巫覡には、鬼のなすところを見るだけではなく、鬼を祭り追却することが期待されたとする³⁴。

死魂を操る人物が各地にいて、怨霊思想成立前後からそれは巫覡の役割になった。死霊認識の普遍化を背景とするのだろう。巫覡は平城京や平安京にも出現し、神託の内容によつては禁断の対象となった。それに對し、死霊を弔い、死霊を操って蘇生や治療するのは地方巫覡であり、彈圧対象ではない。そして、その死霊は怨霊ではない。宗教王国の共同性、治療、卜占、称徳天皇の髪を用いた厭魅などは、怨霊の力によるのではない。巫覡は、怨霊を扱うことも、死霊を怨霊と認定することも、怨霊言説を形成することも、していなかった。永藤靖氏は、敗残者の怨霊について、都市人に死者の霊を祭祀す

る者がおらず、そのために共同体を超えて、さまざまな土地へ情報となつて溢れ出て増幅され、王権へと逆流してくる。それを鎮めるために新しい祀り方が必要であり、それが御霊信仰であるとする⁽³⁵⁾。都市に祭祀する者がいない理由は不明であるが、祭祀者の有無ではなく、怨霊として認定するのが国家であることに関係し、そのために霊は外部から王権へと流入するのである。先に確認した、怨霊が周縁から中心へ向かう方向性と軌を一にしており、王権は地方の死霊言説・祭祀を取り入れて、怨霊祭祀を制度化する。敗残者を含めて死霊に庇護を求め、政治や自然現象の安定を目指すのであり、死者祭祀を王権の安定に回収する回路として考察するのがよい。

2 山陵の祟り

先に紹介したように、西山良平氏は、山陵のタタリは怨霊に触発されて出現し、その初見は弘仁元年（八一〇）とした。怨霊言説が成立すると、怨霊本人の墓を山陵として祭祀するが、西山氏は、怨霊の系譜がない山陵がタタルことにも注意を喚起する。神による祟りが先行するが、祟る死霊の鎮魂祭祀を検討してみよう。弘仁元年の祟りとは、嵯峨天皇の不予が高島陵の祟りとされた

ことをいい、右大臣藤原藤継や陰陽頭安倍真勝らを遣わして、藤原乙牟漏の高島陵を鎮祭した（『類聚国史』卷卅四天皇不豫、大同五年七月丙辰条。『日本紀略』弘仁元年七月丙辰条）。乙牟漏は桓武天皇の皇后で、嵯峨天皇の母である。母の山陵が祟り、子が不予となったが、母は祟りの系譜にはいない。岡田莊司氏は、神祇官人は清浄を重んじたので、穢れた場所における祭祀は陰陽師が管掌したとし、初期の陰陽道祭祀は山陵における人霊への鎮謝・慰霊であつたとする⁽³⁶⁾。しかし、陰陽道の関与は、他に、延暦十九年（八〇〇）に、淡路の早良親王（崇道天皇）山陵に陰陽師が派遣されて陳謝した例が確認されるだけであり、陰陽道祭祀を山陵の祭祀と規定することはできない。それに、山陵自体は穢れてはいないし、山陵の穢れは怨霊の実在とは別個に発生している。ところが、初期の怨霊言説においては、怨霊は山陵の濫穢による祟りとして表象しており、両者が結び付いたところに、怨霊言説発明の過程と意義を解明する鍵がある。

怨霊の発生を、政治的敗残者に求める説以外にも、次のような説がある。疾く、安井良三氏は、早良親王の霊祟は墓が濫穢のまま放置されていたことによるものであり、延暦九年に守冢一畑を置いたのは怨霊との関連では

なく、禍（災変・近親者の死・天然痘）を福に転じるために徳政を布いた政策と関連するとする。⁽³⁷⁾ 安井説によつて、政治的に失脚・非業の死を遂げたすべての人が、怨霊にならない理由は説明がつくが、逆に柏原陵が濫穢であつても、桓武天皇が怨霊になるとは言わないだろう。

現象としては、陵墓の濫穢を祟りの理由とし、政治的犠牲に原因を求めないのは、政府批判を回避するための措置である。既述のように、宮崎浩氏は、貞観五年の御霊会に關し、十年前の仁寿三年に御霊会対象者の橘逸勢が加階されるのは疫病流行以外にはなく、仁寿三年に疫病思想と怨霊思想が公に結合して御霊概念が生まれたとする⁽³⁸⁾。しかし、怨霊祭祀は疫病鎮遏だけが問題ではない。また、本稿では怨霊思想の存在を前提とした論議をしていない。今市優子氏は、貞観五年の御霊会の御霊は政治上の失脚者の怨霊だが、十・十一世紀では民間の御霊会は疫神の祭祀となり、物恠と個人霊を結び付けて疫病の原因とされるようになったと説く。⁽³⁹⁾

山崎雅稔氏は、貞観五年御霊会の六人の怨霊は、桓武天皇以来の王統に纏わる事変で無実の罪を着せられた者であり、清和天皇の正統性に対峙する怨霊であつたと、積極的に政治性を認めている。⁽⁴⁰⁾ 紹介した疫病流行などの

関連を重視する見解は、怨霊や御霊を祀る契機を指摘しているのであり、政治的に排除された人物の霊であることを否定するものではない。そして、彼らが祀られずに放置され、また、墓が濫穢されると怨霊となつて祟る訳ではない。現象としては、冢墓の濫穢を祟りの理由とし、国家はその霊を慰撫して守護を期待する。怨霊と認定したのではないので、政治的責任を回避できる。これには、霊と墓を巡る守護霊祭祀の存在が前提となる。そこで、霊魂祭祀の前史を探ってみよう。

3 霊魂祭祀の始まり

陵墓祭祀を概観するに、『日本書紀』孝徳天皇白雉元年（六五〇）十月条によると、墳墓を破壊されたり移された人に賠償を保証した。これは、私有財産侵犯による保証であり、破壊を禁止して死者を尊崇するためではない。注目されるのが、六七二年の壬申の乱の最中に、神武天皇陵に馬や兵器を奉つて勝利を祈願した大海人皇子側の行動である（天武天皇紀元年七月四日は日条）。始祖祭祀の初見である。それ以前は、天皇は天皇霊に守護を求めるが、天皇霊は特定の先皇ではなく、『日本書紀』では全先皇の集合的な靈魂、あるいは現天皇の意味

である。⁽⁴¹⁾先祖祭祀ではない。推古天皇紀二十八年(六二〇)十月条によると、欽明天皇没後五〇年を迎えて堅塩媛を欽明陵(檜隈陵)に合葬し、明器・明衣の類「万五千種」をその「霊」に奉奠し、各氏族が大柱を建てて大さを競った。「霊」に奉奠しているが、合葬儀礼を用いた氏族の仕奉関係を確認する政治儀礼であって、先祖祭祀ではない。顕宗天皇紀二年八月己未朔日条によると、顕宗天皇は父市辺忍菰王を殺した雄略天皇の「霊」に報復しようとして、陵を破壊して骨を擗いて撒き散らかそうとするが、兄億計王(仁賢天皇)に諫められている。「霊」は怨霊どころか報復の対象である。なお、「霊」は陵墓の骨とともにあることがわかる。

上記の神武天皇は政治的に発見・発明された始祖であったが、壬申の乱での祭祀が契機となり、継続的に祭祀されるようになる。上田正昭氏は、死霊即祖霊ではなく、死霊の祭りの継承と私有財産の相続を媒介に、祖霊化そして祖神化が促進されると指摘している。⁽⁴²⁾この指摘は祖先祭祀認定の指標となる。天武天皇紀八年(六七九)三月丁亥条に、「越智に幸して、後岡本天皇陵を拜」むとあり、母斉明天皇陵を参拝した。十年五月己卯条に「皇祖の御魂を祭」るとあり、常例としての祖先祭祀が開始

した。そして、持統天皇紀五年(六九二)十月乙巳条の全先皇陵治定と陵戸設定という、律令の陵墓政策へと展開する。

この意義について北康宏氏は、「山陵に宿る始祖という血縁的に遠い先皇霊魂が宗教的威力を積極的に発揮し現天皇を守護するという続日本紀的な天皇霊觀念を生み出す直接の契機となった」と指摘する。⁽⁴³⁾今尾文昭氏は、「倭京」「新益京」造成事業に伴う領域内の古墳の削平・破壊と残存に関連して、既存の古墳に仮託して可視的効果を配慮し、「始祖王墓」を設定して皇統の一系化を図ったと指摘した。⁽⁴⁴⁾政治的に設定された始祖である。

このようにして開始した祖先祭祀にあって、怨霊が存在する余地はなかった。『続日本紀』和銅二年(七〇九)十月癸巳条の勅において、平城京造営に関し、墳墓を破壊したら遺体は放置せず直ちに埋葬して酒を注いで慰霊することを命じており、先述の賠償とは相違している。死体への尊崇はあるが怨霊を怖れることではない。養老六年(七二二)七月丙子条において、旱魃が収まらず、大赦や撫恤などとともに放置されている白骨や遺骸を埋葬させている。骨への尊崇を儒教的に処置しているのであり、穢れ認識ではない。墓と災異との結び付きに

興味を覚える。宝龜十一年（七八〇）十二月甲午条が、寺院用の採石のための墳墓破壊を禁じている。破壊を恐れていないように、怨霊の存在など考えていないことがわかる。

怨霊は自然発生的に超歴史的に存在するものではない。多くの論者が論じるように、守護霊は怨霊に転化するが、守護霊の登場が即怨霊登場にはならない。怨霊の登場には靈魂の不滅が前提であり、死霊の祟り鎮魂のために濫穢除去などの山陵祭祀を行うように、墳墓に死霊が留ま⁽⁴⁵⁾っているとの認識も前提となる。こうした観点からの靈魂觀の検討を経て、初めて怨霊思想の創生を論じることができる。

三 怨霊思想の發明

1 怨霊發明前史

基（某）皇太子不予による諸陵への奉幣（『続日本紀』神龜五年（七二八）八月丙戌条）や、聖武太上天皇枕席不安による、山科（天智）・大内の東西（天武・持統）・安古（文武）・真弓（草壁皇子）・奈保山の東西（元明・元正）の山陵と太政大臣（藤原不比等）の墓への奉幣（天平勝宝七年（七五五）十月丙午条）は、単純

に守護としての靈に祈請している。早良親王の怨霊が安殿皇太子の病を發生させると認識し、祭祀により守護靈に転じさせるといふ段階にはまだない。祟りが明らかな場合、被葬者が祭祀を要求するのであり、田中久夫氏が、「墳墓は被葬者がその意思を表示しない限り、祀られることはなかった」と述べることは、⁽⁴⁷⁾怨霊祭祀の検討にとって重要である。一方、墳墓が恠異を直接表示しなくとも、墓が突然山陵に昇格することはあり、その背景に政治的思惑の存在を想像させる。

靈魂の不滅に関し、死亡した日本武尊の「神靈」は白鳥になって飛び去り、すると遺体もなくなっている（仲哀天皇紀元年十一月条）。また、既述したように、堅塩媛や雄略天皇の「靈」は、墓に留まっていた。西宮一民氏は、靈魂は墓所の地下の遺骸とともにあると述べており、⁽⁴⁸⁾遺骸がなくなると靈魂も消滅すると考えられていた。ここでは靈魂觀の変遷を展開できない。余りにも大きな問題すぎる。必要最低限の範囲で言及する。ヒトは、肉と骨と靈によつて構成されており、死亡すると肉が朽ち果てて時間をかけて白骨化することを、日常的に経験していた。ところが、八世紀前半の火葬の流行は、靈魂觀を一変させた。肉と骨を一瞬のうちに白い粉とした。靈

魂観にとつては量り知れない衝撃である。死後における「ヒト」の実存を靈魂に求めるのは自然の成り行きであり、靈魂は墓に宿っていた。初期の怨霊が、山陵の祟りとなつて出現する理由である。

『日本後紀』延暦一八年(七九九)三月丁巳条によると、菅野真道らは、先祖の葛井・船・津の三氏の寺山の共同墓地は「子孫相守、累世不侵」していたが、大勢の樵夫が入山して冢樹を伐っており、「先祖幽魂、永失所帰」の状態なので禁止してほしいと、申請書を提出している。他人にとつて靈魂は祟りや恐怖の存在ではないが、墳墓に宿る幽魂は子孫にとつては祭祀すべきものであった。ところが、淳和太上天皇は、「予聞、人没精魂皈天、而空在冢墓、鬼物憑焉、絶乃為祟、長胎後累。今宜碎骨為粉、散之山中」と薄葬を命令しており(『続日本後紀』承和七年(八四〇)五月辛巳条)、「精魂」は天に皈るが、「鬼物」は冢墓に憑いて祟りとなると述べる。怨霊思想発見後の差異が問題になる。

佐藤弘夫氏は、古代人は人間を靈魂と肉体からなると考えており、死が確定した段階では遺骸は無用な存在であり、遺族の関心は靈魂の浄化に集中しており、死者の靈魂と身体の繋がりには概して希薄であつたが、平安時代

後期の十一世紀に入るあたりから、寺への納骨が出現したように、骨に靈魂が宿り続けるという觀念が前提であるが、死によつても両者は即座に分離することはないという觀念が、人々に共有されるに至つたことを示していると述べる⁽⁴⁹⁾。佐藤氏は、縄文時代から現代までの靈魂観の変遷を論じており、納得できることも多いのだが、疑問もある。庶民層の死体は特定の葬地に運ばれ簡単な葬送儀礼を経たあとに放置されていたが、十二世紀ころから納骨信仰が普及することを、所説の説明根拠とする。

怨霊に関しては、死者のなかで特に威力あると考えられたものはカミとして扱われ、七世紀末に歴代の天皇の霊が国家守護のカミにまで祭り上げられ、特定の古墳がその依り代に比定され、このようなカミへと昇華する靈魂の発生とその社会的な認識は、その対極に不特定多数の人々に災いをなす邪悪な靈魂觀念⇨怨霊の発生を促したとする。天皇即神論が靈魂観に影響を与え、カミの祟りが怨霊の祟りを類推させたことには同意できる。しかし、霊と骨の関連は、佐藤説の設定よりも早期に認められる。また、怨霊思想発明の検討にとつては、死霊が天皇陵との関連で語られていたことを重視すべきであろう。陵墓に住むと考えられていた天皇家の死霊が、怨霊であると

認定されるには、靈魂の政治学が明らかにされる必要がある。

これらの問題を『続日本紀』で検討してみよう。淳仁天皇は淡路に配流されて廃帝になったが、翌年の天平神護元年（七六五）十月二十二日、幽憤に耐えられずに逃走を図って捕えられ、翌日死亡した。重祚した称徳天皇の紀伊巡幸中のことであり、淡路を臨み見る巡幸は淡路廃帝の死に不自然な印象を与えており、謀殺を思わせる。そもそも、配流理由にも疑問があるが、ここでは問わない。既述の如く、宝龜三年（七七二）八月十八日、廃帝を淡路に改葬し、僧六十人に勤行をさせて供養し、年少の淨行者二人に墓の側に廬いほらせて功德を積ませた。改葬理由は記されていないことが特色であるが、この八月に暴風雨や飢饉が発生している。宝龜九年三月二十三日、淡路親王（淡路廃帝）墓を山陵と、母の当麻山背の墓を御墓と呼ばせ、近在の百姓一戸を充てて守らせた。この三月には土佐国で大風雨による甚大な被害が出ていた。二十四日には、皇太子山部の数カ月来の病氣により大赦と三十人の出家を認めた。二十七日には、大祓と伊勢神宮・天下諸神への奉幣をした。前年八年は天変地異が続発しており、十一月には光仁天皇が不予、十二月には皇

太子山部が発病していた。既述のように、宝龜八年十二月二十五日、井上内親王の改葬、墳の御墓への昇格、守冢設置命令、翌年正月改葬実施が続いており、一連の措置として理解できる。

このように、宝龜年間から山陵と災異の関係を暗示する記事が頻出する。そして、これら政治的な犠牲者（50）と、地震・日蝕など社会不安を惹起する自然現象の続発や天皇・皇太子の不予が関係することは、対策の時間的経緯から明らかであるが、犠牲者の崇りや怨霊に原因を求める記述はしておらず、したがって怨霊慰撫の祭祀がないことに注意したい。しかし、怨霊の崇りによることは明らかである。すなわち、山部皇太子の不予対策と、初めて早良親王の怨霊によると認定される安殿皇太子の不予対策が同一の経緯を辿るからである（後述）。宝龜九年五月二十七日には、光仁天皇の異母姉の坂合部内親王が死亡した。十月二十五日には、山部皇太子の病氣が快復したので、皇太子を伊勢神宮に赴かせ親拝させた。後述の如く、安殿皇太子（平城天皇）の病氣前後にも、桓武天皇周辺では母や皇后などが相次いで死亡し、皇太子は延暦十年（七九一）十月二十七日に伊勢神宮親拝をした。皇太子の伊勢神宮親拝はこの二例だけである。その安殿

皇太子の病は、延暦十一年六月に、「卜」により早良親王の祟りが原因とされ、その「霊」に謝した。『類聚国史』卷廿五追天皇号、延暦十一年六月庚子条の勅によると、延暦九年に守冢一畑を置き、郡司に守衛を専当させたが任務を果たさないので祟りが発生した。安殿皇太子の病は、冢墓濫穢を原因とする早良親王の祟りによるとされたのである。怨霊の語はまだないが、霊に謝罪しているように、怨霊の表舞台への登場は時間の問題である。しかし、光仁天皇や山部皇太子の病因を淳仁天皇や井上皇后の祟りとするのは、私_二読者の解釈である。『続日本紀』編纂者は、早良親王の祟りが認定されるまで祟りを不予の原因としていないのであり、祟りや怨霊の認定を巡る政治学が問われるのである。

2 怨霊思想の政治学

早良親王の事件については、『続日本紀』編纂にあたり、桓武天皇が正史から抹消し、藤原葉子が復活させ、嵯峨天皇が再び削除したとされる。⁽⁵¹⁾ 極めて政治的思惑による編纂であり、経緯復元さえも困難である。⁽⁵²⁾ しかし、冤罪かどうかなどの解釈を除き、史料に残る対応策は事実と大きく乖離しないだろう。

『日本紀略』延暦四年（七八五）九月二十八日条は、藤原種継暗殺に関与したとして皇太子を廢された早良親王は、淡路に移送中に断食をして死亡し、淡路に葬ったとする。『続日本紀』によれば、十月八日に山科（天智）・田原（光仁）・後佐保（聖武）の山陵に廢太子を報告し、十一月二十五日に、安殿親王は立太子した。延暦五年十月二十八日には、光仁天皇陵（広岡山陵）を大和国田原陵に改葬した。改葬理由は不明である。延暦七年一月十五日、皇太子安殿は元服したが、旱天が続くなか、五月四日に桓武天皇夫人藤原旅子が死亡し、六月に中納言石川名足、七月に前右大臣中臣清麻呂というように、高官が相次いで死亡した。天変地異も続発した。

延暦八年は、正月二日の日蝕で明けた。征夷の失敗、飢饉が続くなか、九月に右大臣藤原是公が死亡したのを始めとし、官人の死亡が相次いだ。十二月二十八日、桓武天皇の生母高野新笠が死亡した。全国の諸寺における大般若經の読誦もその甲斐はなかった。

延暦九年閏三月十日、病にあった桓武天皇皇后藤原乙牟漏のために二〇〇人の出家や賑給をしたが、死亡した。十六日、大赦、正税未納や調庸未進の免除。国哀、災変、すなわち、皇太后・皇后や高官の相次ぐ死、天変地異の

表 井上皇后と早良親王の怨霊への経緯

年代	井上皇后	早良親王	備考
天平神護元年 (765)			淳仁天皇死亡
宝龜3 (772)	廃后、他戸親王廃太子		淳仁天皇改葬、常廬
6 (775)	母子同時死亡		
8 (777)	御墓に改称、守冢配置		光仁天皇・山部皇太子不予
9 (778)	改葬		淳仁天皇の墓を山陵に改称。 山部皇太子伊勢神宮親拜
延暦4 (785)		廃太子、死亡	
8 (789)			母高野新笠死亡
9 (790)		守冢配置	皇后藤原乙牟漏死亡。安殿 皇太子不予
10 (791)			安殿皇太子伊勢神宮親拜
11 (792)		卜により安殿皇太子不予が墓の祟 りと判明、霊に陳謝	安殿皇太子不予
16 (797)		亡霊が安殿皇太子を悩ましており 霊に謝。陵前読経。霊に謝	
19 (800)	皇后に追復。山陵に改称	崇道天皇に追称。山陵に改称	
23 (804)			桓武天皇不予
24 (805)	霊安寺に小倉を造り神霊の怨魂を 慰撫	寺を淡路に建立。諸国に小倉を建設。 天皇に准じる国忌。怨霊に謝。大和 の八島に改葬。唐物を献上。写経	女巫が桓武天皇の病因を託宣
25 (806)		全国の国分寺で読経	桓武天皇重体・死亡
大同4 (809)	陵前読経		
5 (810)		得度・写経	嵯峨天皇不予。高島陵（母 藤原乙牟漏）の祟り
弘仁10 (820)	宇智陵・伊勢神宮に奉幣		

続発を受けてのことである。その後も災害や高官の死が相次いだ。七月二十一日、桓武天皇夫人坂上又子死亡。

九月三日には、長岡京下の七寺に誦経させた。皇太子安殿の病氣平癒祈願のためである。この間も、疫病・飢饉、高官の死亡、地震、天然痘流行などが続いていた。この年、既述のように、早良親王の冢を守護させた。しかし、専当郡司の懈怠は延暦十一年に祟りの原因とされた。

延暦十年四月十八日、山背国のすべての寺院の塔を修理させた。これほどの大規模修理は皇太子の重篤を思わせる。この年も旱害と疫病が人々を苦しめていた。八月三日の夜、伊勢大神宮に盗賊が侵入して放火した。十四日、さつそく参議春宮大夫紀古佐美や参議神祇伯大中臣諸魚らを伊勢に派遣・奉幣して謝し、造神宮使を任命して再建に着手した。神祇伯に加えて春宮大夫の派遣は、皇太子の病状との関連を措いては考えられず、病因を伊勢神宮の出火の穢れと考えて神に謝罪したのでろう。そして、十月二十七日、病状が回復した皇太子を伊勢神宮参拝に赴かせた。

桓武天皇も皇太子時代に病氣平癒を祈願した伊勢神宮を親拝している。安殿皇太子に同じことをさせているように、ここまでは従来型の対応策である。怨霊の祟りと

は認定されておらず、当然その対応は従来型である。ところが、ここを境に大きく変化する。

畿内の名神に奉幣し、続いて『日本紀略』延暦十一年六月癸巳条に、「皇太子久病、卜之崇道天皇為崇、遣諸陵頭調使主等淡路国、奉謝其靈」とある。『類聚国史』もほぼ同様である。ここでは延暦九年に採られた措置が遵守されずに起きた冢墓守護の懈怠による祟りに原因が求められ（既述）、政治的理由による怨霊とはされないが、靈に謝していることは重要である。「崇道天皇」の名称は延暦十九年（八〇〇）の追称であるが、この「卜」について、大江篤氏は、陰陽道の「占」と区別される神祇官のうらないであり、卜部による亀卜によって認定されたとし、その背景は、南都寺院の不満を桓武天皇に突きつけるために、南都と親交のあった神祇伯大中臣諸魚が神をうらなう亀卜をもつて、早良親王の靈を「崇」の主体として現出させたと説いた。⁽⁵³⁾ここでは、認定した人物を推定することほしない。認定の意義にこだわってみると、怨霊の言葉こそまだないが、祟りの主体の認定方法を得たことは、病氣解決の糸口を見出したことを意味する。この記事は、祟りと死霊が一致した初見記事である。従来、死霊は時人によって扱われていたが、

病因を早良親王の霊による祟りと国家が初めて認定し、その対応策として、三日後に冢下に^{からばり}隍を設置して濫穢を防いで祟りの出現を防止した（『類聚国史』卷廿五追号天皇、延暦十一年六月庚子条）。墓には霊が宿り、穢れがあれば祟りをなすと認識されたのである。これまでは死霊祭祀、霊が宿る陵墓、祟りなど、それぞれが単独で登場してきたが、ここで初めて一つになり「怨霊」の登場を待つことになる。

ただし、再確認するが、祟りの原因が冢墓濫穢とされることは重要である。この認定後は原因を明示することではなく、国家の政治的責任は隠蔽され批判は回避されるのである。

従前、祟りの主体は神であった。⁽⁵⁴⁾ 正体は託宣・夢・卜占により明らかになる。神意がタツシ現われ、その表象は恠異などの自然現象となる。人霊が主体になるのには霊魂観の飛躍が必要であり、早良親王の死霊が最初の発露になる。そして、その初めての認定が国家によってなされた。最初神祇官が認定したが、延暦十九年（八〇〇）に早良親王を崇道天皇と称したときは、陰陽師や衆僧に山陵に謝罪させた。その後、仏事が圧倒する（既述）。

この認定に関し、祟りや後述する怨霊も含め、一度認定されれば言説となり、その都度認定する必要はなくなるのだろう。このように、私見では怨霊思想の発見を霊魂観の変遷過程において考察するが、この時期に怨霊の発生を想定する論者にあつて、外来信仰の影響を指摘する説がある。佐伯有清氏は、中国古代の怨霊である伍子胥神や項羽神を祀る殺牛信仰が輸入されて怨霊思想になったとする。⁽⁵⁶⁾ 藪田嘉一郎氏は、『春秋左氏伝』卷二十一昭公七年に記す伯有（良霄）の怨霊の故事に依拠するとする。⁽⁵⁷⁾ 『続日本紀』延暦十年（七九一）九月甲戌条に、畿内周辺国での殺牛漢神祭祀の禁断令が載っており、早良親王怨霊化の時期と重なるが、殺牛漢神祭祀の広汎な普及と怨霊思想とを結び付ける媒介項は何もない。⁽⁵⁸⁾ 彼此の霊魂観を検討せねばならないが、中国の影響はないと考える。

安殿皇太子は小康を得たのであろうか、健康状態に関する記事は見えないが、この間にも災異や近親者の死は相次いだ。『日本紀略』によると、延暦十三年五月二十八日、皇太子の妃藤原帶子が急死した。『日本後紀』によると、十五年七月十六日、右大臣で皇太子傳の藤原繼縄が死亡した。死霊と結び付ける叙述はされていないが、

十二月二十九日には流人の氷上川継の課役を免じている。氷上川継は、新田部親王の子塩焼王と聖武天皇の娘不破内親王との子であり、天武・聖武天皇の直系であるが、『続日本紀』延暦元年（七八二）閏正月丁酉条は、謀反が露見し伊豆三島に遠流したとする。事件は陰謀であったのだろうか、課役免除により皇太子周辺で発生する不幸を鎮めようとしたのであろう。

その直後、再び早良親王の「靈」が登場する。『扶桑略記』延暦十六年（七九七）正月十六日条は、以下のことを記している。興福寺の善珠が、安殿皇太子の病悩に大般若経誦で験があり、僧正に任じられた。⁽⁵⁹⁾善珠は、早良親王と親交があり、廢太子になって孤立し仏事も営むことができなくなったとき、「此生に讎を絶やし、更に怨を結ぶことなかれ」という言葉を使者に託した。その後、親王の亡霊が皇太子を悩ましたので、大般若経を転読して病を取り除き、昇進したのである。この記事は、『日本後紀』善珠卒伝の逸文とされる。⁽⁶⁰⁾再び安殿自身の周辺が慌しくなる。

二月、『日本紀略』によると、大納言紀古佐美を兼東宮傳にするなど、東宮の陣容を整えた。ところが、四月四日に紀古佐美が、二十一日には善珠が死亡する（『扶

桑略記』も）。そうした折、五月十九日条に、「於禁中并東宮、転読金剛般若経、以有恠異也」、二十日条には、「遣僧二人於淡路国、転経悔過、謝崇道天皇之靈也」とある。安殿皇太子周辺で死が相次ぐなか、禁中や東宮での恠異発生の原因が、早良親王の靈によると認識されている。延暦十一年の早良親王の靈によるとする祟り認定とは相違し、今回は認定作業を経ず初めから早良親王の靈と認識され、それも、仏教によって鎮圧しようとしている。

そして、『日本紀略』は、翌延暦十七年、早良親王の甥五百枝王⁽⁶¹⁾を派遣し、遺骸を淡路から大和八島に移して墓を造ったとする。時間的文脈においては矛盾せず、編纂者もその文脈で理解したのであろうが、『日本後紀』は延暦二十四年（八〇五）のこととし齟齬する。後者が正しい（後述）。四月十七日には、大伴親王（淳和天皇）と葛原親王が元服した。

『日本後紀』によると、延暦十八年二月七日に神野親王（嵯峨天皇）が元服した。十五日には、春宮亮でもある大伴是成と伝燈大法師位の泰信らを淡路国に派遣し、奉幣して早良親王の靈に謝した。奉幣の理由は明記されないが、安殿皇太子が立太子した翌年の延暦五年に誕生

した、これら三人の弟の元服と関係する措置であり、守護する霊として期待したのであろう。ところが、二十一日に忠臣として知られる和氣清麻呂が死亡した。そして、二月頃からの各地での飢饉、加えて四月の畿内での洪水、五月の風旱などで全国的に飢饉となり、賑給や赦除令、宮中・春宮での大般若經転読などの措置がとられることになる。

早良親王の霊に両義性を見出すのは他でもない。延暦十九年（八〇〇）の措置からいえる。この年の前半は、残された史料に顕著な災異は窺えない。六月一日に日蝕があった程度である（『日本紀略』）。そうした折、『類聚国史』卷廿五追号天皇・卷卅六山陵、延暦十九年七月己未条によると、桓武天皇は「朕有所思」りて、故皇太子早良親王に「崇道天皇」を追称し、故廃皇后井上内親王に皇后の称を追復し、二人の墓を「山陵」とし、大伴是成が陰陽師や衆僧を率いて崇道天皇の山陵に陳謝した。二十八日には、崇道天皇陵に追尊を、皇后陵に復位を報告した。史料に記載されていない災異や安殿皇太子の病状悪化については不明だが、死者を善霊や御霊として積極的に活用しようとする態度である。

その後、平穩が続いた。蝦夷との戦争は続いており、

時折発生する災害はあったが、早良親王の霊は忘れられていた。唐突に、『日本後紀』延暦二十三年（八〇四）十二月二十五日条は、天皇の病氣記事を載せる。それまで行幸や狩獵を好んで繰り返していた。使人を平城京の七大寺に派遣し、綿を施入、誦經、京内の飢えている道俗に賑恤、翌二十五日には恩赦。翌年二十四年正月一日は、病氣のため廃朝。早良親王の霊との関連は語られていない。ところが、十四日の明け方、急に皇太子を召喚し、寢所で言葉が続けた。後事を託したのであろう。そして、放生をし、崇道天皇のために寺を淡路国に建てることにした。諸国の塔の修理も命じた。明け方に早良親王の夢でも見たのであろうか。しばらく忘れていた存在であったが、病氣となり恐怖が甦ったのであろう。二十日には大隕石が落下。

二月六日、一五〇人の僧侶に宮中と春宮坊で読經させ、一棟の小倉を靈安寺に造り稲を納め、『慰神靈之怨魂也』のために調綿・庸綿を納めた。井上内親王の霊は「怨魂」とされた。ここでは、夢見判断でも用いられる卜占などもしていない。早良親王の霊の祟り認定後は、認定手続きを経ずに、早良親王の霊や井上皇后の怨魂に病の原因を求めている。しかし、二月十日に、平城京の

女巫の託宣により、桓武天皇の病気は、石上神宮の神宝の武器を平安京近くの山城国葛野郡に移したことに由来と判明した。神に働きかけてうらなうことを職掌とする、巫覡による反撃であろう。武器は石上神宮に返納されたが、治癒せず、十九日には諸国の国分寺で薬師悔過をしている。得度梓も次々に増やした。三月二十日、五百枝王らの罪を免じ入京させた。二十三日には、伊豆国の流人氷上河継を免罪した。課役の免除については述べてある。二十七日には、殿上で灌頂法を行い、大恩赦を下した。四月三日に侍医に下賜。

症状が好転しないなか、最後に思い至ったのは早良親王の霊である。四月五日、諸国に崇道天皇のために小倉を建てて正税を納め、天皇に准じて国忌・奉幣を行うことにした。⁽⁸²⁾そして、「謝怨霊也」。史料上、初めて「怨霊」の言葉が現れた。考えうる万策が尽きたとき「怨霊」に謝しており、「怨魂」よりも強力である。歴史的文脈、そして祭祀を伴っていることから、「怨霊」の初登場といえる。

十一日、崇道天皇霊を淡路から大和の八島陵に改葬する臨時官を任じた。七月二十七日、唐国の文物を、山科(天智・後田原(光仁)・崇道(早良親王))の山陵に献

じた。前二者が桓武天皇の曾祖父と父であるように、弟の早良親王を守護してくれる霊として天皇に准じて遇している。怨霊思想は、発明当初から祭祀を通じて善霊Ⅱ御霊として取り込み、その威力に頼る御霊信仰として成立しているのである。

その後、帰朝した最澄により、悔過読経や毘盧舍那法など最新の仏事が施されたが、平癒しなかったのであらう、十月二十五日、崇道天皇のために一切経を書写させ、書生に叙位・得度を許した。早良親王の怨霊に謝罪しなければならぬのである。その後も平癒を願って仏事が続いた。

延暦二十五年三月十五日、重体に陥った。五百枝王を死床に召喚した。冤罪を認めて謝罪したのか、それとも後事を託したのであろうか。翌十六日、五百枝王を従四位上に、氷上川継を従五位下に復した。⁽⁸³⁾一年前に罪を赦された二人である。十七日死亡。その日の勅で、藤原種継暗殺事件に連坐した関係者はすでに帰郷していたが、生死を問わず大伴家持らを本位に復すことを命じた。そして、崇道天皇のために諸国の国分寺僧に、春秋二仲月の七日に『金剛般若経』を読ませることにした。その日、東宮の寝殿の上に血が流れた。

死亡当日、桓武天皇は、早良親王だけではなく、追放の原因となった藤原種継暗殺事件関連者の復位をし、そのことで早良親王の怨霊を鎮魂しようとしたのであろう。しかし、東宮の寝殿に血が流れたように、怨霊との和解はなかった。怨霊に怯えたまま死亡した。

『日本紀略』大同五年（八一〇）七月二十七日、崇道天皇のために一〇〇人、伊予親王のために一〇人、夫人藤原氏（吉子）のために二〇人の得度を許し、二十九日に崇道天皇のために川原寺で法華經一部を書写させた。嵯峨天皇不予に関連する一連の平癒祈願儀礼であるが、早良親王の威力が最も畏怖されている。その後、早良親王の怨霊が天皇不予に関連して語られることはなかった。ただし、御霊としては期待され続ける。

承和六年（八三九）十月辛酉、唐物を伊勢神宮に奉納し、十二月辛酉、仁明天皇は建礼門に御し、田原（光仁天皇）・八島（早良親王）・楊梅（平城天皇）・柏原（桓武天皇）の諸陵に、唐物を奉っている（『続日本後紀』）。天安二年（八五八）十二月九日、藤原良房は八島陵を含む十陵四墓を制定し、尊崇すべき皇統上の祖霊を祀った（『日本三代実録』）。天皇霊として守護を期待しているものであり、怨霊として祀っているのではない。そして、貞

観五年（八六三）の御霊会となり、その御霊の一つに崇道天皇が祀られ、疫病防遏が期待された（『日本三代実録』）。怨霊に守護を祈願することは、この御霊会が起源になったのではなく、すでに怨霊思想の発明に始原していた。⁽⁶⁵⁾

怨霊の言葉が初現した延暦二十四年、崇道天皇は名称だけではなく扱いも天皇に准じ、陵墓も淡路から大和に移された。怨霊は守護する霊に昇華しているが、中央⇨王権は外部⇨死を取り込まざるを得ず、天皇に准じる扱いをするように、外部⇨冥界の天皇は中央⇨天皇と換置したともいえる。制度には可視的な空間装置が有効であり、ここでは陵墓がそれであるが、制度は権力であり、怨霊祭祀は権力を維持する。しかし、桓武天皇が怨霊に怯え続けて死亡したように、どこまでも非和解的な冥界の天皇制である。そして、政治的敗残者を生み出す王権は、絶えず怨霊創出を構造化することになる。

おわりに

死生観は一直線に発展するものではなく、振幅の大きい諸観念が輻輳しながら現在に至る。怨霊思想も死生観の変遷に位置付けられ、原怨霊思想は未分化な形で民間

に流布していたが、本稿ではその発明を国家の認定による早良親王の霊に求めた。認定の目的は、陳謝・慰撫だけではなく、より積極的には守護する霊として取り込むことにあった。したがって、怨霊思想は、民間宗教家による政府批判の結果、国家に受容されたのではない。怨霊思想は、政治的犠牲者と恠異現象とを関連されて政府批判の怨嗟として誤解されてきた。怨霊思想は、死生觀念のある段階や政治的条件を経て歴史的に成立する思想である。米井輝圭氏は、古記録に書き残した場合でも、そこには怨霊を特定する職能者の見解が入っていると述べるが、⁽⁸⁶⁾怨霊思想発明期には該当しない。

小峯和明氏は、御霊会に關し、『日本三代実録』が見えない疫病の要因を政争による怨霊と結び付けたのは、ひとえに御霊の実体を名付け、掌握することが疫病を撃退することに通じるからであつたとする。⁽⁶⁷⁾これは、怨霊認定の最初の名付けにおいてより明瞭であり、不可視の霊の正体を把握して制御し、祭祀を通じてその威力を活用する意図があつた。桜井徳太郎氏は、日本人の靈魂觀に二方向があり、支配者が政治責任を糊塗するための怨霊慰和と、怨霊の祟りや靈威を強化することで災害祓除を願う民間の御霊信仰の二つとする。⁽⁶⁸⁾さしずめ、小嶋菜

温子氏がいふ、〈穢れ〉の排除と連動させて、タタリは形式化されねばならず、そうすることで「先霊」の呪縛力を希薄にしおさせたとの指摘は、⁽⁶⁹⁾王権側からの怨霊觀を言い当てている。

しかし、怨霊祭祀・御霊会では、社会不安を解消できず、また、怨霊言説はとめどもなく怨霊を創生する構造となつていた。早良親王の怨霊と天皇不予を關係させて語る正史はなくなるが、⁽⁷⁰⁾ここで怨霊言説を用いた民間による攻撃が初登場する。そもそも、怨霊思想の発明は、権力の維持とともに支配層による天皇権力掣肘の側面があるが、民間に限って述べれば、世相による認定と、それによる政治批判である。『日本靈異記』は、長屋王の骨が人々の死を招いていることを百姓が憂い、それを聞いた天皇が対処したことを記していた。『日本後紀』弘仁三年（八一二）九月二十六日条の勅は、怪異を聖人は語らず、「妖言」は重大な罪であるが、諸国は民の「狂言」を信じ、「言上寔繁、或言及国家、或妄陳禍福」の状態であり、今後は百姓の託宣を取り締まるが、「但有神宣灼然、其驗尤著者、国家檢察、定実言上」とある。国家批判や禍福予言に及ぶような民間の「狂言」が言説を形成して、諸国によって頻繁に報告されている様子と、

国家もそれを積極的に採用しようとする態度が窺える。

米井輝圭氏が述べるように、民間の妖言禁止の緩和ではなく、朝廷が把握していいところの祟りが及ぶことを恐れているのである。⁽⁷¹⁾民間の言説が先行し、それを国家が認定することで恐怖を消滅させようとする構造である。

この例は怨霊ではないが、怨霊に関しては『続日本後紀』承和十一年（八四四）八月乙酉条に、次のような記事がある。嵯峨天皇は「世間之事、每有物恠、寄崇先霊。是甚無謂也」と遺誡するが、藤原良房を支える文章博士の春澄善繩・菅原是善は、「今随有物恠、令所司卜筮、先霊之崇明于卦兆。臣等擬信」と批判する。「物恠」の「もの」は実体のない霊的存在であったが、九世紀における「鬼」のイメージで具象化され、「け」は「もの」の悪しき影響力の表現であり、「もの」の憑着を意味する語である。「物」が発する「氣」が「もののけ」なのであり、物恠を先霊の祟りと結び付ける「世間」の認識が正しいのである。嵯峨天皇はそれを否定したが、⁽⁷²⁾為政者は所司に卜筮^{はくぜい}させて先霊の祟りを明らかにしようとしている。天皇個人の思いを別にとすると、先霊の祟り認識について、民間と為政者とは相違し、その用い方にも相違があった。このように、怨霊言説を国家が認定した

結果、民間が国家批判の武器に用いる途を開いた。

『日本三代実録』貞観五年（八六三）五月二十日条は、神泉苑御霊会について、「霊座六前」は「並びに事に坐して誅せられ、冤魂、厲をなす」の認識を示し、「近代以来、疫病繁発し、死亡するもの甚だ衆し」について、「天下以為、此災、御霊之所生也」として、民間でも御霊会が修せられていたことを記す。民間の御霊会では、天下（世間）は疫病を御霊の所為と認識しており、国家の神泉苑御霊会も民間の言説を受容して政治的犠牲者が冤魂となっていることを認め、御霊会を主催し民衆に公開した。民間の言説は無視し難く、国家はそれを逆手にとって正体を認定し、冤魂を御霊として積極的に活用する方針に転換したことを意味する。以後、いちいち正体を言挙げする必要はなくなる。大江篤氏は、怨霊認定に法相宗の僧侶などの暗躍があったことを強調する。⁽⁷³⁾これは私見では国家側の認定として承認できるが、民衆側は認定などの手順など経ずに怨霊言説を形成し、政治批判に結び付けているといえる。

このことは、怨霊認定以前の発生期にあつて、「世相」が死魂を祀って社会混乱を惹起させたことに似ているが、対象は個人や郷邑に限られていた。それに対し、

怨霊言説は、天皇家の死や疫病や災害というように、社会全体に強力に影響した。そして、何よりも祭祀が行われた。国家は主に仏教儀礼で対処するが、世間は、例えば保明親王の死について、「世を挙げて云ふ。菅帥の靈魂宿忿為すところなり」と噂するように、『日本紀略』延喜二十三年（九二二）三月二十一日条、怨霊を次々に生み出した。簇出する恠異や天皇家の死は、民間の怨霊言説が創出する。民間の怨霊言説は、国家の御霊信仰を脱構築するといえる。

また、怨霊認識を通じて歴史を記憶しており、その言説は敗残者を冤罪として復権させ、正史を脱構築して書き換えさせる。怨霊言説は、国家に抗するだけではなく、国家を逸脱しているといえるだろう。しかし、怨霊への同情や憐憫とともに、崇りから逃れようとして怨霊を排除する。民俗は、社会秩序の安定に回帰する傾向を持つ。その怨霊の放擲は、死者鎮魂の不可能性を意味する。生者による死者物語の語りは、死を利用するだけである。生者による二重の篡奪である。敢えて言えば、御霊への昇華を阻止することで、怨霊の声が聞こえるのではないか。そのことで、怨霊も生きることができると思う。

以下、述べたことをまとめておく。

怨霊として初めて国家に認定されたのは早良親王の霊である。天武朝に守護霊としての祖先祭祀が始まり、その靈魂観の変遷を受けて、天平年間に祖先霊とは無関係な死霊が個人や郷邑に害をなすとの世論が流布していた。宝龜八年（七七七）には、山部皇太子（桓武天皇）不予に関連し、井上内親王を改葬して御墓と称して守冢を置いたが、霊と結び付ける認識はしていなかった。宝龜年間、光仁天皇・山部皇太子の不予や飢饉に際し、改葬して山陵に昇格した淡路廢帝（淳仁天皇）に採った措置も同様であった。

延暦十一年（七九二）、安殿皇太子（平城天皇）不予が、「卜」により早良親王の「霊」の「崇り」と認定されたが、原因は冢墓の濫穢にあるとされ、この認定により政治的な背景は不問にされた。冢墓と崇りと人霊が初めて結び付いた瞬間である。以後、死霊は認定作業を経ずに頻繁に登場し、延暦十九年には早良親王を崇道天皇、井上内親王を皇后と呼び、山陵とした。延暦二十四年、桓武天皇の不予に関連して、井上皇后の霊は「怨魂」とされ、崇道天皇の霊は「怨霊」とされて天皇に准じる待遇となり、山陵は淡路から大和に改葬された。怨霊の理由を不問にしたまま守護する霊としての祭祀は、政治責

任が追及されずに王権の維持を図る政策である。

死霊祭祀が始まったところから、民間巫覡が関与するようになり、政治批判の言説を形成し流布させていたが、国家は権力維持の観点から怨霊言説を発明した。しかし、国家の認定による怨霊祭祀の制度化は、権力であるのと同時に公共性も意味し、民間が介入して権力批判の言説を形成する途を開いた。また、怨霊祭祀は、もう一人の天皇、いわば冥界の天皇を生み出した。そして、貞観五年（八六三）、国家も民間の怨霊言説を採用し、政治的犠牲者の冤魂が疫病をなすと認め、御霊会を主催して民衆の参加により鎮遏を図った。怨霊は謝罪されて復権するが、鎮遏はできず、また、政治的犠牲者は創出され続けており、怨霊言説は認定を経ずに絶えず生成される。このように、王権の外部から侵犯する怨霊言説は、国家の歴史の書き換えを迫り、また、その構造によって生み出される冥界の天皇や人格神は、王権の中心を侵犯し、権力を脱構築する。

註

- (1) 肥後和男「平安時代に於ける怨霊の思想」(『史林』二四一、一九三八年)、『日本文化』(弘文堂書房、一九三九年)に所収。柴田實編『民衆宗教史叢書 第五卷 御

霊信仰』(雄山閣出版、一九八四年)に収録。

- (2) 高取正男「御霊会の成立と初期平安京の住民」(『京都大学読史会編『京都大学読史会五十周年記念国史論集』一九五九年)、『民間信仰史の研究』法蔵館、一九八二年に所収)、菊池京子「御霊信仰の成立と展開―信仰の支持階層を中心として―」(『史窓』一六・一七合併号、一九六〇年)。

- (3) 飯泉健司「御霊信仰の研究史」(『国文学 解釈と鑑賞』六三・三、一九九八年)が、御霊研究の問題点と指針を指摘しており、参考になる。

- (4) 小林茂文「歴史叙述と史実の審判―物語論による歴史の実践―」(『天皇制創出期のイデオロギー―女帝物語論―』岩田書院、二〇〇六年)を参照のこと。

- (5) ギャビン・ケンダール、ゲイリー・ウィツカム『フーコーを使う』(山家歩、長坂和彦訳、論創社、二〇〇九年)は、フーコー的方法によって歴史を利用するには、二次的な判断を留保するように試みるのが大切だとする。困難なことだが、物語を創作しないための一つの方法かと思う。

- (6) 文学研究では深化しており、近年では高木信『平家物語・想像する語り』(森話社、二〇〇一年)が、テキスト「批評」の視点から権力の脱構築を図っている。

- (7) 新谷尚紀「御霊と祟り」(『国文学 解釈と鑑賞』六三・一三、一九九八年)は、怨霊の発生、御霊への移行を、段階的に考察する。

- (8) 山田康弘『生と死の考古学 縄文時代の死生観』(東

- (9) 山田雄司『跋扈する怨霊 祟りと鎮魂の日本史』(吉川弘文館、二〇〇七年)。「怨霊研究序説―崇徳院怨霊の占める位置―」(『崇徳院怨霊の研究』思文閣出版、二〇〇一年)も参照。
- (10) 八重樫直比古『日本書紀』と怨霊(『ノートルダム清心女子大学紀要 文化学編』一〇―一、一九八六年)。
- (11) 山田雄司、前掲註(9)書。
- (12) 荒木敏夫『可能性としての女帝』(青木書店、一九九九年)。
- (13) 関口裕子『古代人民のイデオロギー闘争の諸段階』(『歴史学研究』別冊特集「歴史認識における人民闘争の視点」、一九七二年)。
- (14) 村山修一「御霊頻発の経緯と政治的背景」(『天神御霊信仰』塙書房、一九九六年)。
- (15) 小林茂文「古代の市の景観―流通外の機能を中心に―」(『周縁の古代史―王権と性・子ども・境界―』有精堂、一九九四年)。
- (16) 中西康裕「藤原広嗣の乱」(『続日本紀と奈良朝の政変』吉川弘文館、二〇〇二年)は、事件の真相は不明だが、『続日本紀』編纂者は世相を用いて広嗣の正当性を主張しているとする。
- (17) 辻本弘「玄昉の首にまつわる説話 御霊信仰との関連から(試案)―」(『早稲田―研究と実践』三一、二〇〇九年)は、『続日本紀』に玄昉伝が編入されたのは延暦十六年ころであったが、延暦期に広嗣御霊化の文脈で玄昉の死が語られていくとする。広嗣に付随した伝承とすることに同意するが、広嗣の霊を怨霊として読むから、早良親王の怨霊化と結び付けて延暦期を導き出すことになる。死霊による害はそれ以前からあったと考える。
- (18) 長洋一「藤原広嗣の怨霊・覚書―大宰府文化の側面―」(『歴史評論』四一七、一九八五年)。
- (19) 義江彰夫『神仏習合』(岩波書店、一九九六年)。
- (20) 『今昔物語集』の怨霊観については、前田雅之「異国・異人と御霊」(『今昔物語集の世界構想』笠間書院、一九九九年)が、自国意識との関連で展開している。史料や時代による怨霊の語られ方の変遷を明らかにする必要がある。
- (21) 宮崎浩「貞観五年御霊会の政治史的考察」(『史学研究』一九八、一九九二年)は、肥後和男氏の政治的失脚者の御霊(怨霊)説を否定し、朝廷が恐れていたのは亡魂ではなく、それに仮託して浮言を流布する者であり、奈良麻呂は謀反を起こしたから政府は殺害したのであり、怨霊となって朝廷に災異を起こすとは考えていないとする。しかし、亡魂がなければ浮言の流布はないのであり、また、冤罪ではないが広嗣の霊は怖れられていたように、冤罪の後ろめたさで死者を鎮魂するのではない。霊魂の存在は人々の意識の俎上にあつたのである。
- (22) 西山良平「神・怨霊・山陵―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、一九九六年)。
- (23) 西山良平、前掲註(22)論文。

- (24) 池上正二「平安時代初期、朝廷の怨霊認識についての一試論」『湘南史学』七・八合併号、一九八六年。
- (25) 居駒永幸『風土記』に見る祟り神信仰」『国文学解釈と鑑賞』六三―三、一九九八年。
- (26) 薬師寺における大津皇子信仰については、上野誠「非業の死者の語りと王権 祟りと祭祀の円環的構造」『国文学 解釈と鑑賞』六三―三、一九九八年。
- (27) 多田一臣「大津皇子物語をめぐって」『古代国家の文学』三弥井書店、一九八八年。
- (28) 佐藤卓己『輿論と世論―日本の民意の系譜』（新潮社、二〇〇八年）参照。
- (29) 西宮秀紀「日本古代「巫覡」論―その実態を中心に―」（直木孝次郎先生古稀記念会編『古代史論集 下』塙書房、一九八九年）。
- (30) 菅原征子「奈良時代の巫覡の活動」（『日本古代の民間宗教』吉川弘文館、二〇〇三年）。
- (31) 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、一九七六年）、「御霊信仰」（上田正昭編『講座日本の古代信仰 第一巻 神々の思想』学生社、一九八〇年）。
- (32) 稲岡彰「怨霊思想の源流」（『常葉学園富士短期大学研究紀要』創刊号、一九九一年）。
- (33) 服藤早苗「山陵祭祀より見た家の成立過程―天皇家の成立をめぐって―」（『家成立史の研究―先祖祭祀・女・子ども』校倉書房、一九九一年）。
- 常幣の成立に関する諸説は、『二星祐哉「大宝令施行と荷前常幣」（『古代史の研究

- 究』一五、二〇〇九年）参照。後述するように、「霊」の祭祀が天武朝以降に開始したことを確認しておく。
- (34) 西垣晴次「民衆の宗教」（網野善彦・他編『日本民俗文化大系 4 神と仏』民衆宗教の諸相』小学館、一九八三年）。
- (35) 永藤靖「古代都市と御霊 怨霊から御霊信仰へ―」（『国文学 解釈と鑑賞』六三―三、一九九八年）。
- (36) 岡田莊司「陰陽道祭祀の成立と展開」（『國學院大学日本文化研究所紀要』五四、一九八四年）。
- (37) 安井良三「長岡京の廢都と早良親王の怨霊」（『文化史研究』九・一〇合併号、一九五九年）。
- (38) 宮崎浩、前掲註(21)論文。
- (39) 今井優子「貞観五年御霊会の成立について」（『文化史学』四五、一九八九年）。
- (40) 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、一九九九年）。
- (41) 熊谷公男「古代王権とタマ（霊）」（『日本史研究』三〇八、一九八八年）。
- 小林敏男「天皇霊と即位儀礼」（『古代天皇制の基礎的研究』校倉書房、一九九四年）。
- (42) 上田正昭「神々の実相」（『上田正昭著作集3 古代国家と宗教』角川書店、一九九八年）。
- (43) 北康安「律令陵墓祭祀の研究」（『史学雑誌』一〇八一―一、一九九九年）。
- (44) 今尾文昭「考古学からみた律令期陵墓の実像」（『日本史研究』五二―一、二〇〇六年）。

- (45) 西山良平「御霊信仰」(『岩波講座日本通史 第5巻 古代4』岩波書店、一九九五年)は、守護霊・守護神と怨霊は可逆的に変換し、さらに一体となりタタリを増幅すると述べる。
- (46) 中国古代では、魂を墓地に留まらせずに廟に連れ戻す。大形徹『魂のありか―中国古代の靈魂観』(角川書店、二〇〇〇年)参照。
- (47) 田中久夫「先祖崇拜」(『先祖祭祀の展開―日本民俗学の課題―』清文堂、一九九九年)。
- (48) 西宮一民「日本上代人の靈魂観」(『上代祭祀と言語』桜楓社、一九九〇年)。
- (49) 佐藤弘夫『死者のゆくえ』(岩田書院、二〇〇八年)。
- (50) 奈良時代の政治陰謀とその犠牲者に関する政治的経緯については、堀本正巳『怨霊の古代史―藤原氏の陰謀』(北冬舎、一九九九年)に詳しい。
- (51) 坂本太郎『続日本紀』(『六国史』吉川弘文館、一九七〇年)。
- (52) 例えば、西本昌弘「早良親王薨去の周辺」(『日本歴史』六二九、二〇〇〇年)は、早良親王の忌日や死因について検討し、「藤原種継事件の再検討―早良親王春宮坊と長岡宮の造営―」(『歴史科学』六五、二〇〇一年)では、種継暗殺者を春宮坊に仕える大伴氏勢力とする。所説紛紜の状態である。
- (53) 大江篤「早良親王の「祟」と「怨霊」」(『日本古代の神と霊』臨川書店、二〇〇七年)。
- (54) 大江篤「祟」と神祇官の亀卜」(前掲註(53)書)。
- (55) 柳田国男「みさき神考」(『定本柳田国男集 第三十巻』筑摩書房、一九七〇年)、折口信夫「ほ・「うら」から「ほかひ」へ」(『折口信夫全集 第十六巻』中央公論社、一九五六年)。
- (56) 佐伯有清『牛と古代人の生活』(至文堂、一九六七年)。
- (57) 藪田嘉一郎「御霊信仰の成立と念仏」(『日本古代文化と宗教』平凡社、一九七六年)。
- (58) 殺生漢神祭祀禁断については、平林章仁「常世神や漢神も肉が好き」(『神々と肉食の古代史』吉川弘文館、二〇〇七年)。
- (59) 興福寺本『僧綱補任』第一、延暦十一年丁丑条裏書は、延暦十一年(七九二)に僧正に任じられたとする。
- (60) 小山田和夫『日本後紀』における僧侶の卒伝に関する基礎的考察」(佐伯有清先生古稀記念会編『日本古代の祭祀と仏教』吉川弘文館、一九九五年)。
- (61) 五百枝王は藤原種継暗殺事件に連坐したとして死を降して伊予国に流されたが、『公卿補任』によると延暦二十一年六月二十二日には府下に居ることが許されていたとある。
- (62) 服藤早苗、前掲註(33)論文は、国忌と十二月の荷前行事の別貢幣はほぼ一致しており、崇道天皇は別貢幣の対象となったとする。ただし、西本昌弘「東山御文庫所蔵の二冊本『年中行事』について」(『史学雑誌』一〇七一、一九九八年)によると、早良親王の国忌は天長元年(八二八)十月十日に称徳天皇の国忌とともに停止された。別貢幣には預かっている。

(63) 大森亮尚「早良親王への鎮魂と大伴家持―『万葉集』

の成立」(『日本の怨霊』平凡社、二〇〇七年)は、復権した五百枝王が事件の犠牲者大伴家持への鎮魂の意味を込めて、『万葉集』の最終編纂事業を完成させたとする。ちなみに、怨霊の最初を藤原広嗣とする。

(64) 堀裕「七〜九世紀の天皇の先祖祭祀―山陵・神宮・廟の関係史―」(栄原永遠男・他編『律令国家史論集』塙書房、二〇一〇年)は、八世紀末から九世紀前半にかけて、山陵が「宗廟」に位置付けられた結果、伊勢神宮と並立したと述べる。「宗廟」は、怨霊の発明と、その守護霊としての性格とも関連すると思われる。

(65) 米井輝圭「平安時代の御霊」(日本仏教研究会編『日本の仏教3 神と仏のコスモロジー』法蔵館、一九九五年)は、御霊が地域を紐帯とする人間の結合を発生させるに据えていたのに対し、怨霊は人脈関係のあやの中から出てきたとする。御霊信仰の特色に、共同体の指導者・民間宗教家らによる地域的結合があることは認められるが、怨霊発生基礎に人間関係があっても地域を紐帯とする人間の結合ではない。怨霊として認定し、それを善霊に転じようとする儀礼に御霊信仰の特色があると考える。

(66) 米井輝圭、前掲註(65)論文。

(67) 小峯和明「御霊信仰論―田楽と御霊絵巻から―」(赤坂憲雄編『史層を掘る 第IV巻 供儀の深層へ』新曜社、一九九二年)。

(68) 桜井徳太郎「怨霊観と二つの型」(『靈魂観の系譜―歴

史民俗学の視点』筑摩書房、一九七七年)。

(69) 小嶋菜温子「王と死と身体―ケガレの制度史」(『かくや姫幻想―皇権と禁忌』森話社、一九九五年)。

(70) 早良親王の霊が中世以降も地方で語り続けられることは、牛山佳幸『「小さき社」の列島史』(平凡社、二〇〇〇年)が詳述する。

(71) 米井輝圭「古代日本の「祟り」のシステム―律令国家における「祟り」の用例―」(『東京大学宗教学年報』X、一九九三年)。

(72) 酒向伸行「疫神信仰の成立―八・九世紀における霊的世界観―」(鳥越憲三郎博士古稀記念会編『村構造と他界観』雄山閣出版、一九八六年)。

(73) 垂水稔「都市空間における結界表象としての祭祀・祭礼空間」(『結界の構造―一つの歴史民俗学的領域論―』名著出版、一九九〇年)。

(74) 竹居明男『続日本後紀』の「物怪」記事―仁明朝の宮廷と僧道昌』(『文化史学』四五、一九八九年)は、仁明天皇の代になると物怪は天皇によって深く信じられるようになると指摘する。

(75) 大江篤、前掲註(53)論文。

(76) 赤坂憲雄『異人論序説』(砂子屋書房、一九八五年)。
小松和彦『異人論―民俗社会の心性』(青土社、一九八五年)。
高木信『平家物語・装置としての古典』(春風社、二〇〇八年)は、死者の「喪」の成就の可能性について、

デリダの脱構築を用いて格闘を続けている。

(77) 死を語る困難性や陥穽については、北條勝貴「死者表

象をめぐる想像力の臨界―祭祀を求める者は誰か―
『物語研究』九、二〇〇九年）に学ぶところが多い。

付記

原稿提出後に、柴田博子「怨霊思想成立の前提―七・八世紀における死者観の変容と王権―」（長洋一監修・柴田博子編『日本古代の思想と筑紫』權歌書房、二〇〇九年）に接した。死者祭祀の変遷を説いて怨霊思想の成立に言及しており、事実関係の確定において本稿と共通点が多いことに驚いている。参照できなかったことをお詫びする。ぜひ参照してほしい。本稿に意義があるとするならば、起源を論じたのではなく、系譜学的な叙述にある。起源は偶然であり、山部皇太子不予のときに井上皇后が怨霊になってもよかった。怨霊の存在を国家が認定したことを重視し、そのことで王権が怨霊言説に取り憑かれ、民衆も怨霊言説を用いて王権を批判する、言説と権力をめぐる国家権力の脱構築を系譜学的に論じた。