

# 御霊信仰の成立と展開

——平安京都市神への視角——

井 上 満 郎\*

## Realization and Development of a Belief in the Personal Soul

Mitsuo INOUE

(1976年9月16日受理)

### 序 章

御霊、即ち、何らかの記念的な行動の足跡を残して死去した人に対する信仰は、古代に発生してより以来、はるかのちの近代社会においても存在している。その事例は極めて多く、既往の研究においてもふれられているのでここでは取りあげない<sup>1)</sup>。本稿で扱おうのは、古代においてこの御霊に対する人々の崇敬がいつ発生し、どのように定着・展開していったかということである。

先学の研究においても、御霊や御霊信仰について述べた仕事は多い。そのひとつは民俗学からのアプローチであって、柳田国男・折口信夫の両氏の所説の中にもしばしばその記述が見えている。人々の生活の中に御霊の発生と存在を求めたその主張は、検討された事例の豊富さとも相まって説得性には満ちていたが、柳田氏の「ちやうど山城の京の奠定せられた初期に、帝都の急激な繁栄につれて、諸種の天変災害の頻々として起ったことがあった。それを当時の人々は其前後の政変と結び付けて、若干の憤りを含んで横死した者の、霊となって祟りをなすものと信じて怖れおののいたのである。」という文言にも見られるように<sup>2)</sup>、御霊発生の歴史的意義を解明するのにその当時の政治・社会情況と短絡的に結合させるといふ、いわば民俗の発見の代償とも思える歴史性の欠落がそこに見られる。

いまひとつは歴史学からのアプローチであって、御霊信仰のもった歴史的背景を明らかにしようとしている。最近の業績では義江彰夫・関口裕子氏などがそれであるが、たとえば義江氏は「富豪層自らの反「共同体」的・反律令機構的な富の形成の活動を支えるイデオロギー」と述べており<sup>3)</sup>、富豪層という9・10世紀前後にもっとも重要な役割を果たした階層の存在を根拠づけるものとして御霊信仰を位置づけようとした。しかしその主張は抽象的で、御霊・御霊信仰の発生と展開が歴史過程の中で具体化されていない。歴史的・社会的基盤の定立と引きかえに御霊の神となる道程が看過されてしまっている。

このふたつのいずれの立場に依るにせよ、御霊信仰のもった意味が解明されたとは言えないと思うし、こうした説を踏まえて具体的な御霊・御霊信仰の成立と展開を分析してみる。

### 第 一 章

御霊・御霊信仰に対する概念は、それほどはっきりしたものではない。論者によって多

\* 史学研究室

様である。この信仰の存在した時代は古代から近代にまでわたっているから、換言すれば全歴史的な信仰形態という側面もあるから、その意味では論者がどの時代に力点を置くかによって概念規定はちがってくる。

御霊とは、単なる霊・タマではない。それならばすでに人間生活の原始的な段階から存在している。異説はあるにせよ屈葬・抱石葬は、死者の靈魂がこの世に再来し、人々に悪をなすのを防ぐために行われた葬法であるというし、霊・タマが現世に悪・祟りをなすという信仰・認識は存在していた。しかし、これを御霊信仰とは呼ばない。その前提としての意識であったことは確かであるけれども、御霊信仰そのものではない。単に「死者」という抽象的な存在への信仰ではないのであって、もっと具体的な存在としての死者が必要なのである。つまり、御霊の「御」はいうまでもなく霊に対する敬称であって、御霊信仰は人間の霊に対する信仰でなければならない。この信仰の発生の直接的前提としては個人霊の成立という状況が必要とされる。特定個人の霊・タマに対する観念が存在し、それへの怖れが御霊信仰となるのであるから、個人霊の成立ということが必須の条件となってくる。それでは個人霊は日本ではいつ・どのようにして成立してくるのであろうか。

個人霊が信仰の対象となるためには、その個人の生前における存在が、程度の差はあるにせよ何らかの形式で記念されるべきものであったという事実が歴史的に必要である。それがどのような方面で記念的であったかということについては、その政治性が最大の要素となっている。このことについては以下に述べるが、そうだとすればその政治性、換言すれば個人の政治的な活動というものがその個人のものとして意識されるようになるのはいつのことであるのかということを確認かねなければならない。これについての詳しい分析は当面の本稿の課題ではないので行わないが、一言でいえば、個人の政治活動がその個人のものとして意識されるようになる時代は貴族政治の時代以後ということがいえよう。貴族時代に先立つ豪族時代<sup>4)</sup>にあっては、氏姓制度が上部政界の政治秩序の中心であったし、その氏・姓は世襲が原則であったから、その結果として個人の行った政治活動は氏・姓の中に、即ち氏族という団体の中に多くが吸収され、埋没してしまう。このような時代にあっては個人の政治活動は個人のものとして意識されない。

ところが、中国、特に隋・唐の律令制の導入とともに官僚制が定着しはじめ、個人の政治活動がその個人のものとして終り、したがって個人のものとして意識されるようになってくる。問題はあるにせよこの官僚制は個人の才能・能力が基本となって運営されるものであるし、原則として世襲ではない。一種の個人主義の芽生えをここに認めることができる。この段階においてはじめて個人とその政治活動＝職務内容とがセットになって存在するのである。もちろん、律令制的な政治秩序が成立してからも前代の豪族時代の遺制が存在していたことはすでに指摘されているが<sup>5)</sup>、少なくとも氏族という団体としての血縁を中心とした結合よりも個人としての政界での存在が重要となったことは確かであろう。

こうした、律令制の導入・定着を大きな画期として御霊・御霊信仰を考えるという方法が正当なものであることは、ほかならぬ律令制の最大の基盤である律令そのものの中に確かめることができる。日本律令が中国律令の継受の上に成ったものであることは周知のことであるが、日本神祇令では「凡天神地祇者、神祇官皆依常典祭之」とあって<sup>6)</sup>、神祇官の祭るものとして天神・地祇をあげている。これに対して唐祠令では「在天称祀，在地為祭，宗廟名享」とあって<sup>7)</sup>、唐では天神・地祇とともに宗廟があげられている。宗廟とは人間の霊を祀る場所をいうから、日本とは異なり唐ではすでに唐令の成立期には個人の靈魂が信仰の対象となっていたのである。宗廟は他の個所では「凡祭祀之名有四，一曰祀天神，二

日祭地祇，三日享人鬼，四日積奠于先聖先師」とあるように<sup>8)</sup>「人鬼」といい換えられており，いっそうその性格をはっきりさせる。中国に官僚制はすでにかなり以前に成立しているから，唐祠令復元の原史料となった開元二十五年令の制定された開元年中（713～742）頃に個人の政治活動が個人のもとして認識されるのは当然である。こうした唐令の条文の存在にもかかわらず，継受関係の明らかにできる日本令はほとんど唐令の条文をうけついでいるのに，宗廟（人鬼）についてはこの一句についてだけ継受を拒否したのである。その理由は，唐令継受時の日本では宗廟（人鬼）が現実の政治的・社会的課題となっていなかったからにほかならない。前述したように律令制以前では個人の政治活動は個人のもとして完結せずに氏族団体の中に吸収・埋没してしまっていたから，唐令が継受される時点ではいまだ宗廟（人鬼）信仰の対象になるような個人霊は存在していなかった。律令が制定・施行され，律令社会が通有のものになってから個人霊が発生し，御霊も成立する可能性がでてくるのであって，この律令を基本とする官僚制・貴族政治の開始が御霊発生・御霊信仰成立の前提条件となる。

御霊は，このようにして発生の前提をととのえるわけであるが，何に対して御霊となるのかといえば，人間に対してである。しかし不特定なすべての人間に同じ形式で御霊は存在したのかというと，そうではない。やがて単一の存在となってしまうはするが，本来は二つのタイプの階層に対して成立したと考えられる。その一は政治家に対するものである。個人霊が御霊となるのはその本人の生前の政治活動によっているから，他ならない政治家そのものに対してもっとも印象が鮮烈であるし，自分のもの・自分に祟るものとして感取される。その二は民衆に対しての御霊である。民衆が，元来的には直接的に彼らと関係をもたない政治家を信仰の対象・祭神としての御霊とするのである。もっとも，政治家に対してといい民衆に対してといい，いずれも御霊であって，政治家と民衆という直接の交流をもたない異質な二つの階層が同じものを祀っているのである。いうまでもなくそれは御霊が現世に対して，政治家においても民衆においても，悪・祟りをなすからである。その内容は異なることもあるが，悪・祟りであるという認識においては共通する。この，現世に悪・祟りをなすというのが御霊の最大の存在理由であって，結論を先に言えば，個人霊が悪・祟りをなしているという認識と事実があって御霊は神として祀られるのである。

この御霊の悪・祟りは，その対象と同じく二つの方向と方法でなされる。御霊として祟られた人物と対象である政治家と民衆とではその関係は異なるから，御霊の発現形態も当然その両者で異なってくる。

第一に政治家に対しての悪・祟りをなす御霊の行動がある。御霊に悪をなされる・祟られる政治家は，その結果としてみずからの価値の喪失＝政治的失脚・死亡・病気などということになる。したがってこの場合の御霊の成立は，政治的な地位の喪失という結果から導かれたものであって，その逆ではない。第二の民衆に対して悪・祟りをなす御霊も，発生のメカニズムはこれと同じである。悪・祟りの内容はもちろん異なっている。民衆にとって政治家の生前の活動は直接には無関係であり，また政治的失脚などが悪であろうはずがないから，政治性が悪・祟りとはならない。階層としての民衆にとっての悪・祟りとは，彼ら自身の生命をも奪う疫病・火災・水害・旱害など，特に生死に深く関わる疫病がそれであって，疫病の大規模な発生という結果からやはり御霊は成立してくるのである。

第一・第二のいずれにせよ，御霊はまさに人間との関係において成立しているのであって，即ち御霊が悪・祟りをなして失脚や疫病をもたらすのではなくて，失脚・疫病という現象が結果として先ずあってから，そこから御霊が生み出されてくるのである。これが御

霊成立のもっとも基本的な過程であることを確認しておかねばならない。御霊は、結果であって原因ではないのである。そしてさらにこのことからそうした悪・祟りという現象を実現するのに足るような不遇な生涯をおくった人物を、悪・祟りに先立って・予測のもとにあらかじめ祀るという作業過程が成り立つ。つまり、悪をなさなかった・祟らなかつた御霊、第二次的な御霊が出現するのである。

政治家に悪をなすといひ、民衆に祟るといひ、御霊であることにはかわりはないが、歴史的により重要なのは後者であると思う。前者は、悪・祟りの方向も相手も種々様々だからその祀り方もまた多様である。個人的・あるいは個別の氏族の御霊信仰の対象とはなっても、一般的な御霊信仰とはならない側面があり、全体的な・社会的な信仰者集団をもたないものである。

これに対して、民衆に悪・祟りをなす御霊は、たとえば後に粗述する貞観5年の例に見られるごとく平安京の民衆全体を信仰者集団としている。民衆にとっての悪・祟りとは、個人個人にとってももちろん問題ではあるけれども、それ以上に疫病その他の現象形態は階層としての民衆に犠牲を強いる。したがってこの信仰は市民階層の、いい換えれば平安京の都市構造の変化にともなって発生したものだといふことができる。平安京に市民——むろん近代的な意味での市民ではない——が成立し、彼らの密接な交流のもとではじめて疫病などの災害が頻繁に発生するところとなる。その結果から、つまり、疫病流行（前者では政治的失脚）→悪・祟りとの認識→怖れ→その解消→御霊の奉祀、というサイクルで御霊信仰は成立するわけである。

御霊発生時、後述するようにそれは9・10世紀のことであるが、その当時の平安京の都市構造の変化・都市問題はどのようなものであったのか。つまり御霊信仰の表現形態である御霊会に集った人々の社会的性格はどのようなものであったのかということである。それは、御霊の行動形態である疫病などが、御霊会という集団行事を企てる市民たちの全体的・総体的な課題と深く関係している。即ち、確立されつつあった平安京市民社会・また市民と農民との有機的交流を、外界から侵入して破壊するもの＝御霊を排除するということが御霊会の目的と内容であった。まさに当時の平安京市民さらには日本農民の築きつつあった新しい社会を守ろうとしたのである。それは、都市の問題でいえば承和2年より見られる市<sup>9)</sup>での販売品目の固定などにうかがえる平安京経済の展開、また慶滋保胤の『池亭記』に見えるような西京の荒廃と東京・鴨東の興隆という新しい都市域の成立に結果する市民層の活動、などがあり、農村の問題でいえば広範な富豪層経営の成立による多くの農民たちの公民よりの脱出、また国家の律令という最高の法を克服して成立してくる国例という法で確立させるに至る新しい農民生活、などがある。これらの生活を守ろうとしたのであって、彼らにとって疫病は邪魔なものであり、それを排するひとつの行動が御霊会という「かたち」をとってあらわれたのである。実にこうした背景でもって御霊信仰は成立したのである。

## 第二章

日本において、以上のような内容をもつ御霊はいつごろ成立したのか。御霊の前提意識となるような神の祟り・祟る神という観念はかなり多くあるようだ。その典型は雷神であり、農業民にとっては農作をもたらす雨に結びつく雷も、非農業民にとっては恐怖を感じる稲光りと落雷による被害というようにしか把握されない<sup>10)</sup>。怖ろしい祟りをもたらすものとしてこれを神と捉えたのである。雷神よりはるかに御霊神に近いのは大物主神・素戔

鳴神である。いずれも疫病と結びついており、御霊と同じ作用をしている。大物主神は、崇神天皇の時代に「疫病多起、人民死為盡」という状況の原因であったと記されており<sup>11)</sup>、この神は「光海依来之神」であって<sup>12)</sup>、外界から現世にやって来るものとされている。やがてこれが三輪山に祀られるわけである<sup>13)</sup>。素盞鳴神は、備後国の場合でいえば、彼に「宿」を借した蘇民将来の一家を残してことごとくを殺し滅し、「後世爾疫気在者、汝蘇民将来之子孫云天」疫病をのがれよと言いついたという<sup>14)</sup>。類似の説話は多くあるけれども、やはり異界からやって来て大物主神と同じく疫病をもたらすものとして記されている。

しかしながら、すでに述べたような、かつて現実に生きていた人間が、死後に御霊として現世に悪・祟りをなし、その故に神に祀られた例は、その実体性の疑わしい仲哀・神功・応神などのいわゆる八幡神信仰に関わるものを除けば、古くには存在しない。御霊の発生は律令体制の形成をひとつの前提条件とするといったが、まさに八世紀以降にはじめて人間が神に祀られる。それ以前でも、たとえば斉明7年のこととして「群臣卒爾多死、時人云、豊浦大臣靈魂之所為也」とあって<sup>15)</sup>、疫病流行の原因として蘇我蝦夷の霊が想定されている。直接に御霊とは記されていないけれども性格は同一である。しかしこれは史料の成立の年次を考えて到底そのままに信じることはできない。また、関口裕子氏は御霊の初出を長屋王とした。長屋王は「以牙冊、以罰沙弥之頭」だったので仏罰を被り、「謀傾社稷、将奪国位」わんとしたという密告をされて、遂には「服薬自害」した。そしてその死後に「依親王氣、国内百姓可皆死亡」という長屋王の骨を埋葬した土佐国の百姓からの報告がなされた。そこで天皇は「為近皇都」めに紀伊国に改葬したという<sup>16)</sup>。死去した長屋王の「氣」が現世に疫病をもたらしたのである。史実の上でこのことは確認できないけれども、関口氏は現実に長屋王が御霊として存在していたことを奈良時代のこととして認められた。だが氏の考察は正確ではない。なぜならば、長屋王が疫病の原因として考えられたという出典は『日本霊異記』しかなく、とすればその史料批判を先ず行なわないことには彼を初出として扱おうことはできない。いうまでもなくこの書物は仏教に関わる説話集であるし、著者の仏教的倫理感にもとづく作意が加わっている。このことを考えれば長屋王を御霊の初出とするのは誤りであると思う。『日本霊異記』の成立は、種々の異説があるようだが、上限を延暦4年、下限を弘仁14年とし、「完全な形として編集を終ったのは弘仁14年前後のことではなかったかと思われる<sup>17)</sup>」というのが妥当な説であろうし、最終的には平安時代前期ころの知識にもとずいて作りあげられた記事とするのが正しい。つまり平安前期に御霊が成立していたという事実から導かれたものなのであって、長屋王の死去直後の時代に御霊という思想があったということを示すものではない。しかも著者は薬師寺僧の景戒である。薬師寺は天武天皇の勅願によって建立された寺であり、長屋王はその天武の孫にあたる。したがって景戒が寺創立者の直系血統につらなる長屋王をより大きな威令をもつ人間として描こうとする・作意を加えるのは当然の結果ともいえるし、そうして作り出された結果から長屋王とその時代を判断しようとするのは方法的に誤まっているといわねばならない。

では、御霊の初出はいつで、またそれは何故に御霊として宗教的・信仰的崇敬をうけるに至ったのか。御霊となった人物は、すでに述べたごとく政治的な失脚者・敗北者である。しかしそうした人物のすべてが御霊になったわけではない。失脚者・敗北者は政治支配が発生してから数限りなく存在し続けている。失脚・敗北して怨みを抱きながら死んだからといって、それらの人々が必ず御霊になったわけではない。失脚・敗北あるいは怨死というのは、御霊の必要条件ではあっても、十分条件ではない。

御霊たるに必要にして十分な条件を確定するためには、史料上の初出の御霊の性格を検討するところから始めねばならない。初めての御霊は貞観5年に見えており、「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」という記事である<sup>18)</sup>。この史料は読みとり方に問題がある。ここに掲げられた御霊が5名であるか6名であるかという点である。崇道天皇・伊予親王・藤原夫人・文室宮田麻呂の4名については疑問はないが、「觀察使逸橘勢」を1人とするか2人とするか、つまり觀察使を逸勢にかけてしまうか独立させるかということである。觀察使は、大同元年に参議を廢して各道に任命されており、数年間に継続したのみで弘仁元年には廢止されて参議に復している。少なくとも橘逸勢がこの職の長官であった可能性はない。しかしこの官職は觀察使(長官)・判官・主典の三職より構成されている<sup>19)</sup>。逸勢は周知のように三筆の一人ともされて能書として知られ、延暦年間には入唐もしており、「歸來之日、歴事数官」ともあるから<sup>20)</sup>、たとえ長官ではなくても判官・主典であった可能性は十分にある。觀察使であった人物は十数名知られるが、判官・主典については判官の豊宗広人<sup>21)</sup>・甘南備高直<sup>22)</sup>の二例が知れるだけであるから、逸勢も記録には残っていないが判官もしくは主典に任命されていたことは予測できる。また、官職名のみで個人をあらわすという例も見られないから、やはり觀察使は逸勢にかけておくほうが史料解釈としては妥当であろう。したがって、貞観5年の御霊は六座であったと史料に記されてはいるが、列記された御霊は五座5名である。

では、どうしてこの5名は御霊になることができたのか。御霊となるに至ったその5名の共通項は何なのか。それを明らかにしないことには御霊信仰のもつ歴史的意味は解明されない。以下、この5名の生前の政治活動に焦点をあわせて略述する。

#### 崇道天皇

崇道天皇については、もっとも早くから御霊として存在していた。ただしそれは中央貴族あるいは桓武天皇という個人にとってのみのものであった。崇道天皇は本名を早良といい、光仁天皇の親王である。光仁の皇后となった高野新笠の所生で、桓武の同父同母の弟にあたる。光仁の跡を継いで皇位に就くのは山部親王＝桓武であるが、その時に桓武の弟である早良が立太子して皇太弟となった。しかしやがて廢立され、代って桓武の男子である安殿(のちの平城天皇)が立太子した。早良が廢されたのは、延暦4年9月に起った長岡宮造営の最高責任者であり桓武の最大の重臣であった藤原種継暗殺事件に連坐してである。早良は親王であるから罪名は明確ではないが、事件の顛末を述べた桓武の詔では「詔曰、云々、中納言大伴家持、右兵衛督五百枝王、春宮亮紀白麿、左少弁大伴継人、主税頭大伴真麿、右京亮同永主、造東大寺次官林稻麿等、式部卿藤原朝臣乎斂之、朝庭傾奉、早良王乎爲君止謀氣利」とあるから<sup>23)</sup>、家持以下と同じく謀反と考えられていたらしい。逮捕されて乙訓寺に先ず幽閉され、ついで淡路に流罪と決定した。早良はこれに対して無実を主張してゆずらず、ついに「不自飲食<sup>24)</sup>」に餓死した。事件の真実は明らかではないが、早良に関しては少なくとも無実であったらしく、一般的にもそう信じられていた。それはともかく、抗議の餓死によっても罪は許されず、遺骸は所定どおり淡路にまで移送され、そこで葬られた。早良の死後、多くの不幸が発生した。すべてそれは桓武天皇という政界の中心人物個人にかかわるものばかりであったが、彼はそれを早良の霊が引き起したものと考えた。夫人旅子の死<sup>25)</sup>、母高野新笠の死<sup>26)</sup>、皇后乙牟漏の死<sup>27)</sup>、皇太子安殿のしばしばの罹病などがそれである。そこでおそらくは延暦9年に親王号を復し<sup>28)</sup>、ついで延暦19年には崇道天皇と追称され、墓は山陵となった<sup>29)</sup>。天皇号の追称は草壁皇子<sup>30)</sup>・舎人皇

子<sup>31)</sup>・志貴皇子<sup>32)</sup>の3例が知られるのみで、いかに早良の霊に大きな怖れを抱いていたかが理解できよう。

#### 伊予親王

桓武の第三皇子で、母は藤原吉子である。吉子は夫人であったから、しかも兄の安殿・神野はいずれも皇后乙牟漏の所生であったから伊予が立太子・即位する可能性は少なかったが、失脚する大同2年段階では神野について即位可能者の位置にあった。しかも神野の次には事実として夫人であった藤原旅子所生の大伴が即位しているから、あながち夫人所生とはいえ皇位と無縁でもなかったのである。そこでおそらくは当時の平城天皇の最大の中心人物であった藤原仲成らによって「蔭子藤原宗成勅中務卿三品伊予親王、潜謀不軌<sup>33)</sup>」という疑いによって逮捕されて親王籍を削られた。彼もまた親王であるから明確に謀反とは書かれていないが、「詔曰、云々、解却謀反之輩、又以廢親王之状、告于柏原山陵<sup>34)</sup>」とあるから、謀反と考えられていたのだと思う。ついで「徙親王并母夫人藤原吉子於川原寺、幽之一室、不通飲食<sup>35)</sup>」という事態となり、実質的に大和に流罪となる。そして「親王母子仰藥而死、時人哀之<sup>36)</sup>」とあって自殺して親王とその母は死んだ。「時人哀之」とあるように一般的に同情をかうような冤罪事件であったらしい。弘仁10年には嵯峨天皇が「朕有所思、宜復故皇子伊予、夫人藤原吉子等本位号」という詔を発し<sup>37)</sup>、母子の権利を回復した。嵯峨にしてみれば菓子の変で敵対した平城・仲成勢力の犠牲になった2人を復権させようとしたのである。

#### 藤原夫人

この藤原夫人は名前が記されていないが、列記人名の順序よりみて伊予親王と橘逸勢との間、即ち大同2年11月より承和9年8月までの人物であることは疑いない。この回到該当しそうな夫人は藤原吉子・多治比真宗・藤原小屎・藤原緒夏の4名が知られるが<sup>38)</sup>、御霊に犯られるような生涯をおくったのはやはり通説のように藤原吉子しかなく、吉子、即ち伊予親王の母とするべきであろう。大同2年に親王とともに謀反の罪で逮捕され、大和川原寺に幽閉され、毒を仰いで自殺したという。弘仁10年に復権している。

#### 観察使橘逸勢

延暦年中に入唐し、前に述べたように多くの官職を経たが、その後なかば引退していたものを承和7年に但馬権守となる<sup>39)</sup>。そして承和9年7月に伴健岑によるいわゆる承和の変に連坐して「春宮坊帯刀伴健岑、但馬権守従五位下橘朝臣逸勢等謀反<sup>40)</sup>」として逮捕され、伊豆に配流と決定した<sup>41)</sup>。そして配流地に向かう途中の遠江国板築駅で死去した<sup>42)</sup>。のち、嘉祥3年には復権し、正五位下を追贈され<sup>43)</sup>、ついで仁寿3年には従四位下に加階されている<sup>44)</sup>。

#### 文室宮田麻呂

史料上にはじめて見えるのは天長3年で、正六位下に昇進している<sup>45)</sup>。承和6年にはさらに従五位上<sup>46)</sup>、同7年には筑前守となった<sup>47)</sup>。承和9年には任地の筑前に来航してきた新羅人と私的に交易し、「買唐国物」おうとした<sup>48)</sup>。この事件によって任を解かれたらしく「前筑前守」となっている。国司任期は原則として4年であるから、この事件で見任を解却されたことは確実である。翌承和10年に謀反事件を起した。この時散位従五位上であったが、12月に従者の陽侯氏雄が「告宮田麻呂將謀反」げたので<sup>49)</sup>、ただちに逮捕されて左衛門府に禁せられ、ついで彼の京宅・難波宅が搜索された。京内だけでなく難波という海上交通の要津にも宅をもち、貴族的な官・位を帯びて広範

に活動する商人であったことがわかるが、だからこそ国家の抑圧の対象となったのである。宅からは武器・武具が発見され、ついで推問、ついで「謀反文室宮田麻呂罪当斬刑、宥降一等配流於伊豆国」という処分が決定された<sup>50)</sup>。伊豆国に流罪となったわけで、これ以後の彼の消息は不明だが、おそらくは流刑地で死んだものと思われる。

以上、貞観5年の5名の御霊についてその生涯をたどってみた。時代でいえば8世紀末から9世紀にわたり、崇道天皇にしても長岡京時代で桓武朝であるから平安時代とできるし、するとすべてが平安前期に集中するわけである。前述のごとく平安京についていえばその都市的形成の流動期であったし、その中で築きつあった市民層の生活と生産の場を阻害するものとしての御霊を考えると、さかのぼりうるのは平安時代がはじまったとされる延暦3年までであろう。あるいは早良の崇道天皇追称、即ち先ず貴族たちに怨霊として慰撫すべきものとして意識されたのは延暦19年であるから、この時点をとれば平安京時代ということになり、むしろ厳密にはこの延暦19年をもって原御霊の出発点とするべきであろう。これによって、御霊信仰はその存在の前提を備えるに至ったのである。

この5人には特筆すべき共通点が二点ある。

第一点は2人ともに罪名が謀反であるということである。謀反は八虐の第一であり、「謀危国家」る罪であって、本来は「臣下将凶逆節、而有無君之心」とあるように<sup>51)</sup>、臣下が君=天皇を廃さんとする罪である。その意味で早良・伊予などは厳密な意味での臣下とはいえないけれども、以上のように一緒に謀反と同じものとしているところには注意しておく必要がある。このような考える最大の罪である謀反を試み、失敗・敗北した人物の無念は、罪の大きさに比例して大きくなるわけである。御霊を信仰する民衆にもこの論理はきわめて納得しやすい。しかも謀反の対象は天皇であって、天皇との関係においてこの罪は成立するから、天皇という律令体制の中心存在への成そうとして成しえぬ抗議の代償行為として御霊たちを信仰するのである。その意味で河音能平氏の言った「律令政治支配に対する人民大衆の抗議の宗教的形態」であるという考えは<sup>52)</sup>、御霊の具体的分析を欠如しているとはいえず、正しい指摘であろう。

第二の、そしてもっとも重要な御霊たちの共通点は、彼ら5名がいずれも平安京（長岡京）を離れて流罪となり、流刑地であるいは途中で死んでいるということである。この点が彼らが御霊たりえた最大の理由である。早良親王は、死去したのは流罪途中であったが、遺体は死しても許されることがなく、流刑地の淡路まで運ばれた。つまり怨みを抱きながら死んだその霊は都を離れて遙かなる淡路に至ったということになる。伊予親王・藤原夫人は、事件発生後ただちに大和川原寺に移され、ここで毒を仰いで死ぬという非業の死であって、やはり大和という平安京の地を離れた地に流刑同様の身で死んでいる。大和といえば平安京と距離的には近いが、自分の意志ではなく、強制によって生活地から他へ移されたということでは同じである。橘逸勢も同じで、伊豆国に配流となり、流刑地へ向かう途中の遠江国板築駅で死んでいる。宮田麻呂はやはり伊豆国に流されており、死去の地は不明だがおそらくは伊豆国で死んだものと思われる。

このように、第一点で謀反という罪を犯したとされ、加えて第二点で流刑地で死んだというのはどういう意味をもつのか。即ち、冤罪・無実の罪によって遙かに住みなれた都市=平安京（長岡京）から離れ、遠く異境に配流され、しかもその地で都への回帰の望みと、罪におとし入れた・敗北させた人々への怨みの中で死んだ霊が、御霊となったのである。このことが、前にも述べたように、主として疫病などという現象を結果として御霊は発生・成立するということと関係している。

そうすると、当時の人々は疫病をどのように考えていたのかということを確認せねばならない。このことを明確に示した史料はない。しかし、異界からこの現世にやって来て人々にとりつくものとされていたようであって、事実多くの流行病は九州を経て東上してきていた。疫病が異界・外界から現世に侵入するものだという思想は随処に見られる。たとえば疫病の鎮圧儀礼でもあると思われる道饗祭は「於京城四隅道上而祭之」とあり、それは「欲令鬼魅自外来者、不敢入京師」するためであった<sup>53)</sup>。「鬼魅」を中に入れてないようにしたのである。9世紀・10世紀初にははっきりとこうした思想を表わすものとして宮城四隅疫神祭・畿内堺十処疫神祭の名が見えており<sup>54)</sup>、内界と外界の接点＝堺で疫神祭が行われている。つまり疫病は内部から発生するものではなく、異界からやって来て生活を破壊し、時には死という人間に最大の恐怖をもたらすものとして把握されていたのである<sup>55)</sup>。

御霊はまさにそうしたものであった。遙かなる異界——実際上の距離とは無関係であることはいうまでもない——から、自分が生涯を過した都に思いを馳せ、なおかつそこに回帰することができなかつた人が霊として都に飛来してくる。その霊は怨みの中に死んでいるから、飛来してきた都でその霊は悪・祟りをなすと考えられるのは当然であろう。この過程が疫病流行という情況と結合するのである。崇道天皇・伊予親王・藤原吉子・橘逸勢・文室宮田麻呂の5名が御霊となることができたのは、実にここにその理由が存在する。民衆と結びついた、疫病などとして彼らの築きつつあった生活の阻害物となるためには、冤罪や政治的失脚という事実があるかまたはそう考えられているというだけではだめなのであって、より重要なのは異界に流され、異界で死んだという条件がどうしても必要なのである。

前に長屋王を御霊の初出として措定することを排したが、何故彼が御霊となりえたかについては述べなかつた。長屋王御霊化の過程に僧景戒が深く関わっていたことはすでに推定したが、それでも彼の知っていた長屋王に関する知識だけではこれを御霊とすることはできなかつたはずである。王が謀反によって死去したということだけでは不十分なのである。そこで御霊とするために新たに説話を付け加えた。付加したのは何かというと、長屋王が自害したのちにただちに葬られたのではなくて、「捨彼屍骸於城之外、而燒未散所、擲海、唯親王骨流干土佐国」ということ<sup>56)</sup>、つまり遺体を城外に捨て、遺骨を土佐国にまで流したという部分である。彼が生駒山(生馬山)に葬られたことは確実であるけれども<sup>57)</sup>、それを改めて骨は土佐に送られた、即ち死にはするが罪はゆるされることなく流刑となったというわけである。ここではじめて怨みを抱いた霊が異界から現世に飛来して疫病をもたらすという論理構造が成立しうるのであった。あきらかに長屋王御霊は景戒の手によって作られたものである。

### 第 三 章

このように、9世紀に成立した御霊と御霊に対する信仰は、以後どのように展開していくのか。9世紀に成立した御霊、つまり都市生活・市民生活と結びついた、疫病などの災厄の発生という結果から導きだされたそれは、平安中期・10世紀に至って活動の最盛期をむかえる。この時期が、いわゆる「律令国家」の崩壊期であり転換期であったということはずでに定説であるが、平安京の都市構造も『池亭記』の記載に見られるように9世紀より以上の大きな変化をきたす時期である。平安京の市民的世界が固定していく中で御霊たちは跳梁の場を得たのであった。民衆の生活の場が広がれば広がるほど疫病をはじめとする災厄も多様化してくる。それに相応して医学・科学は発達したわけではないから、それ

らの災厄が御霊の作用とされるわけである。

典型は菅原道真の御霊である。道真が御霊となった時期は確定できないが、延喜3年の死去からそう遠くないことであったと思われる。政府としては延喜23年に本位を復し、また左遷を命じた昌泰4年の官符を破棄させている<sup>58)</sup>。彼が大宰府に派遣されたのは詔書の出た昌泰4年のことであったが、罪名があったわけではなく、表面的には転任であって、貞観5年の5人の御霊とは少し内容が異なっている。しかしこれが現実には左遷=政治的敗北であることは疑いなく、人々の同情を集めるのは当然であった。しかも太宰府という王朝貴族や民衆にとってまったくの辺境異界の地に流され、そこで死んでいる。怨みを抱いた靈魂が太宰府より都に回帰し、悪・祟りをなすというのは無理からぬことであった。この時期は災厄が続出した。政治家たちでは、延喜9年の道真左遷首謀者の藤原師輔の死、同23年の皇太子保明親王の夭死、延長3年の皇太子慶頼王の死、同8年の清涼殿落雷による大納言藤原清貫・右中弁平希世の震死、民衆にとっては、延喜年間に頻発した疫病・旱害・洪水などである<sup>59)</sup>。これらの、貴族・民衆の生活を破壊するものとして、こうした事態の起る直前に左遷されて異境で死んだ道真の御霊が設定されたのであった。

御霊がこのように異境で死んだされぬ靈魂の所産として災厄をもたらしているのだとすれば、次の問題はこれをどうして防ぐかということである。それが御霊会という宗教儀礼である。

この御霊会をはじめ貴族の信仰からではなくて民衆の側から生れた。疫病は民衆にとってのみの災厄であったわけではなかったから、やがて貴族たちをもまきこむことになる。御霊会のことがはじめて記録されている貞観5年の記事にあっても、「坐事被誅、冤魂成厲、近代以来、疫病繁発、死亡甚衆<sup>60)</sup>」とあるように疫病流行という結果から御霊会は発生しているし、またこの時の御霊会には勅によって左近衛中将藤原基経・右近衛権中将藤原常行が派遣されている。貴族がこの祭に参加しているわけであるが、「始自京畿、爰及外国、每至夏天秋節、修御霊会、往々不断<sup>61)</sup>」とあるように京畿内の民衆より起ったものであることは疑いない。

御霊会という宗教的儀礼形態を発明した当時の民衆が疫病をどのように把握していたかということはすでに述べた。異界から現世にやってきて人々のあいだに蔓延し、死をももたらす。御霊のこうした活動は民衆の築きつつあった生活と生産の破壊であり、避けねばならないことであった。しかし、御霊はその侵入を防ぐことができない。実体がないのだからこれを「もの」として破壊することは不可能である。そこで考えつかれたのが御霊を現世から異界に送り返すことである。御霊は異界から現世にやって来て悪・祟りをなすのだから、その逆、つまり異界へ追えばよいということになる。御霊会の基本は、御霊たちをこの現世からもとの異界へ送り返すというところにあるわけで、ここでは論じないけれども御霊会に付属して行われる各種の芸能も災厄の源泉である御霊を送り出すというところに主題を設定して行われたものである。正暦5年に行われた御霊会は「為疫神」に修されたものであったし、木工寮・修理職が神輿2基を作り、「安置北野船岡上、屈僧令行仁王経之講説、城中之人招伶人、奏音楽、都人士女賀持幣帛、不知幾千万人」という状況であった<sup>62)</sup>という。そしてこうした祭事が終わったのち、「礼了送難波海」とあって<sup>63)</sup>、疫神を祀った神輿を難波海=大阪湾に送り出したのである。異界からやって来て現世に悪をなした御霊を、この現世から送り返したのであった。しかもこれは朝議で決定されたのではなく、巷説より起ったものだといわれており、民間から発生して貴族たちをもまきこんで展開していったのである。御霊会とは、御霊信仰の究極の発現形態とは、異界から現世にやって

来て悪・祟りをなす御霊を丁寧に慰撫し、静かにこの現世から送り出すということなのであった。

御霊そのものについては、いま対象としてきた平安時代前・中期以降についても多く成立した。しかしそれらはほとんど平安京市民をはじめとする民衆とあまり結びつくことがなかった。

その後の御霊の政治家に悪・祟りをなすものは、当初の御霊発生の動機である異境の地で死んだという要素が忘れ去られてしまい、10・11世紀の摂関政治の展開していく時期の政争の激しさという現実の状況の中で、政治的失脚という、いわば御霊発生においては副次的要素であったものが、その失脚の過程や結果などとは無関係に、その時々政治権力のありかたに規制されて御霊を生み出していったのである。それらの御霊を生み出すのは現実の政治的力関係が中心なのであって、したがって民衆的な基盤をもたない。ある特定の氏族・血縁や限定された個人などにも悪・祟りをなし、それらの人々にとってのみの御霊でしかないのである。政治状況・支配関係が流動的であればあるほど、勝利したほうもいつその地位が崩れるかわからず、そこで失脚させた人間の靈魂を祀ってその報復を回避しようとする。祀る人々にとって御霊となる人々はきわめて身近な存在であるからより以上に大きな畏怖の対象となる。ときにはそれは御霊＝死霊ではなくて生霊というかたちをもとるのである。摂関政治の時代は、それがいかなる政治的表徴のもとで他と区別されるのかという問題は措くとしても、きわめて政治的には変動的・流動的であった。支配権の継承関係に法則性がなく、外戚という自然的作用にその多くを負っているのである。特に摂関政治の成立前夜と直後に多くの御霊・怨霊が発生するのはまさにこうした理由による。たとえば、平将門の鎮圧に動員され、東国に運行するが何の褒賞にも預らなかつた藤原忠文の例がある。忠文はこの処置を深く恨み、それを主導した藤原実頼の子孫に祟りをなし、「悪霊民部卿」とまで呼ばれた<sup>64</sup>。また藤原元方の場合もそうである。彼の宮中に入れた女祐姫と師輔の入れた安子とが皇子出産で競合し、遂に師輔は元方を失脚せしめ、安子所生の憲平親王を冷泉天皇として即位させることに成功した。元方はこれを恨み、御霊となって師輔に祟り、冷泉天皇にも祟った。これらの御霊は民衆の基盤はもたないが、政治的失脚という経歴の故に後世の政治家たちに悪・祟りをなしている。その意味では結果から導かれた御霊であるが、悪・祟りをなす範囲はきわめて狭い。

民衆的基盤を持った御霊もないことはない。たとえば伴大納言善男をその典型とすることができる。いわゆる応天門の変によって失脚するわけであり、「坐燒応天明当斬、詔降死一等、並処之遠流、善男配伊豆国<sup>65</sup>」と、伊豆に流罪となっている。しかし善男はかなり長いあいだ御霊とはなっていない。その理由は不明である<sup>66</sup>。彼が御霊として見えているのは平安時代末の成立にかかると『今昔物語集』においてであって<sup>67</sup>、「行投流行神」と記されている。この善男御霊は史実の上では確認できず、『今昔物語集』編者の伝聞にもとづく創作と考えられるが、伊豆に流され異境で死んだという結果から、悪・祟りをなすだろうという予測のもとで御霊となったのである。

これらのその後の御霊は、いずれにせよ悪・祟りをなす範囲は狭いし、「橘逸勢、相馬将門この2人、謀反を企るといへ共ならず、終に滅亡せり。其霊諸氏にたたりし故(…)」などと言われるように<sup>68</sup>、影響をおよぼす範囲は特定の氏族などの集団である。ここに、御霊への信仰は以後も絶え間なく生み出されていくけれども、民衆の生活・生産や、都市と密接に結びついた御霊の創出はなくなったといえる。9世紀・10世紀前半に作り出されたそれが信仰の中で維持されてゆくのである。

### 終章・展望

以上、御霊信仰の成立と展開について縷述してきた。民衆的・都市的基盤をもったそれは、9世紀中ごろに成立して10世紀にはもう変質期をむかえる。大約1世紀足らずの間のみ御霊は創出され続けた。

この御霊・御霊信仰は、そもそもどういう歴史的意味をもつと考えられるのか、序章にも引いたように多くのいくつかの学説が存在しているが、私はこれらとは異なり、御霊と御霊神を都市神として規定してみた。

都市神という概念については、寡聞にして誰がどのように主張しているのかよく知らないが、マックス・ウェーバーがこれにふれている。即ち、「古典古代や中世の完全な発展をとげた都市」を例として、「宗教的なシムボル、すなわち市民たちの——市民としての資格にもとづく——団体的信仰が存在したのが例である。換言すれば、一つの都市神(Stadtgott)ないしは都市聖者が、市民それ自体のために存在していたのが普通である。」と述べた<sup>69)</sup>。そして、「中国では、それぞれの都市が、一つの都市神(これはしばしばその都市の昔の官人が祭祀的に崇拜されたものである)をもっていた。しかしながら、近東アジアを含めてアジアのすべての諸都市においては、ゲマインデが欠如していたか、あるいは単に萌芽的に存在していたにすぎない。」として<sup>70)</sup>、アジアでは全体的に古典古代・中世の都市には都市神は存在しないことを指摘している。

平安京がはじめ国家権力の手によって設定され、政治的中心として造営されたものであるということはいまさらいうまでもないが、その性格はやがて変化し、都市としての内容をとのえるようになる。都市住民から見ると、与えられた都市ではなくて、みずから造った都市へと変化するわけである。その時期が9世紀より10世紀に至る間であることは文中にも述べた。ちょうどその時期に御霊信仰は成立しているのである。御霊神は、まさにこの時期に成立する都市平安京の都市神なのではないか。政治性を克服して、新たに市民・民衆の平安京が都市として成立していく過程で、市民層を形成する中心軸として御霊神が都市の神となったのである。古事記・日本書紀の神々といった国家的な・国家統制的なものではなく、平安京市民とそれに有機的につながった都市近郊民衆・地方民衆が、都市生活を基礎として民衆レベルで作成した神であったのであり、これを祀る御霊会はいつも先ず民間行事としてはじまったこともそれをよく示している。御霊神を基軸として平安京の市民・民衆たちは共同体的結合をもったのであり、本来の平安京で官衙・貴族寺社家産制などを頂点とする縦の孤立的な関係しかなかったものが、神が結合の中心となって横の協同が生れてくるのである。これを具体的・実証的に例証することは困難であるが、少しのちに起る永長元年の田楽騒動をその例とすることができよう。この田楽に参加した階層はきわめて多様であったが、「初自閭里、及於公卿」とあるように<sup>71)</sup>、民間からはじまったものである。これが当時の市民の多くをまきこんだ行事であることはいうまでもないが、これが「寄事祇園御霊会<sup>72)</sup>」せて行われたというところに注意しておかねばならない。御霊会という御霊神を祀る祭を媒介として市民たちのある種の協同行動である田楽騒動は起されているのであって、御霊神の介在を市民層の中に想定しないことには永長元年の田楽騒動は解けないと思う<sup>73)</sup>。行動する市民・民衆たちを存在せしめる基軸として御霊神は作動しているのである。はるかにのちのことになるが、祇園会(祇園御霊会)の中止をめぐって下京六十六町の町衆の「神事無之共、山ホコ渡シ度」という文言は<sup>74)</sup>、ふつう言われているようにたしかに町衆たちの意気と誇りを示すものでもあるけれど、それ以上に御

霊会が都市の祭りとして存在していたが故に御霊会そのものの神事は行われなくても都市神としての御霊神に伴なう祭礼行事のみは行われねばならなかったということを示すものであろうと思われる。

後世、鎌倉時代に至って、鴨長明は「京ノナラヒ、ナニワサニツケテモ、キナカラコソタノメルニ、タヘテノホルモノナケレハ、サノミヤハミサラモツクリアヘン」といい<sup>75)</sup>、農村との関係で「京」は成立していることを指摘している。律令国家の都市は、もちろん農村との関係で存在することは当然であるが、都市を維持しているのは国家権力・国家機関そのものであった。そこに都市神はない。必要がないのである。必要なのは政治支配のみであった。それが、9世紀中期以降に都市神の成立をむかえ、平安京は都市としての展開を遂げていったのであって、この神の出現で平安京は協同精神をもつ市民を折出させることとなり、新しい都市の発展段階を歩むところとなる。律令国家の・古代的な平安京は、ここに崩壊をとげたといえよう。(終)

#### 注

1. 特に御霊のみを取りあげたものではないが、様々なそれに関わるテーマを述べたものとして、宮田登氏『生き神信仰』塙新書、がある。
2. 柳田国男氏『先祖の話』、(全集第10巻所収)。
3. 義江彰夫氏「中世イデオロギー研究における課題と方法」(『歴史学研究』360号)。
4. 豪族時代といい貴族時代というも、さしたる規定のできないあいまいな概念であることは承知しているが、本文中にも述べているように律令制・中央集権的な官僚制といった概念の導入・定着をもって一応の区分を試みた。
5. 笹山晴生氏「奈良朝政治の推移」参照、(『岩波講座日本歴史』古代3所収)、阿部武彦氏の研究を引用しながら要領よく論じられている。
6. 神祇令 天地地祇条。
7. 仁井田陞氏復元『唐令拾遺』祠令第1条、(開元25年令)。
8. 唐六典 祠部郎中員外郎条、(前掲仁井田氏著所引)。
9. 続日本後紀 承和9年10月庚辰条。
10. 雷神・天神についての研究も民俗学から多くのものが発表されているが、歴史上のものとしては、林屋辰三郎氏「天神信仰の遍歴」(同氏『古典文化の創造』所収)が参考になる。
11. 古事記 崇神天皇条、また日本書記崇神5年条参照。
12. 古事記 上。
13. 『大神神社史』第4章(池田源太氏執筆)参照。
14. 備後国風土記逸文(釈日本紀所引)。
15. 扶桑略記 斉明7年夏条。
16. 日本霊異記 中巻第1。
17. 春日和男氏日本古典文学大系本『日本霊異記』解説文。また、高取正男氏「御霊会の成立と初期平安京の住民」(『国史論集』所収)も長屋王について同じように述べられている。
18. 三代実録 貞観5年5月20日条。
19. 日本後紀 大同元年6月壬寅条、「(前略)量置六道観察使、道別一人、判官一人、主典一人(後略)」
20. 文徳実録 嘉祥3年5月壬辰丑条。
21. 日本後紀 大同3年10月己酉条。
22. 続日本後紀 承和3年4月丙戌条。
23. 日本紀略 延暦4年9月庚申条。24) 同右。
25. 日本紀略 延暦7年5月辛亥条。
26. 日本紀略 延暦8年12月乙未条。

27. 日本紀略 延暦9年閏3月丙子条.
28. 延暦9年に大赦があったが(統日本紀延暦9年閏3月壬午条),このときに親王号が復されたというのは竹内理三・山田英雄・平野邦雄氏『日本古代人名辞典』早良親王項の所説.
29. 日本紀略 延暦19年7月己未条.
30. 岡宮御宇天皇(統日本紀 天平宝字2年8月戊申条),文武天皇の父.
31. 崇道盡敬天皇(統日本紀 天平宝字3年6月庚戌条),淳仁天皇の父.
32. 御春日宮天皇(統日本紀,宝龜元年11月甲子条),光仁天皇の父.
33. 日本紀略 大同2年10月辛巳条.
34. 日本紀略 大同2年11月申午条.
35. 日本紀略 大同2年11月乙酉条.
36. 日本紀略 大同2年11月乙未条.
37. 日本紀略 弘仁10年3月己亥条.
38. 角田文衛氏「歴代皇妃表」(同氏著『日本の後宮』所収).
39. 統日本後紀 承和7年4月丁未条.
40. 統日本後紀 承和9年7月己酉条.
41. 統日本後紀 承和9年7月庚申条.
42. 文徳実録 嘉祥3年5月壬辰条.
43. 同右.
44. 文徳実録 仁寿3年5月甲寅条.
45. 類聚国史 卷99天長3年5月壬辰条.
46. 類聚国史 卷99承和6年5月戊申条.
47. 統日本後紀 承和7年4月辛亥条.
48. 統日本後紀 承和9年正月乙巳条.
49. 統日本後紀 承和10年12月丙子条.
50. 統日本後紀 承和10年12月癸未条.
51. 名例律.
52. 河音能平氏「若狭国鎮守一二宮縁起の成立」(同氏『中世封建制成立史論』所収)
53. 神祇令 季夏条義解.
54. 延喜式 神祇三 臨時祭条.
55. 疫病の歴史については,富士川游氏『日本疾病史』(東洋文庫)の年表が有用であるし,また病氣そのものについてはこの書物や服部敏良氏『平安時代医学の研究』などが詳しい.
56. 日本靈異記 中巻第1.
57. 統日本紀 天平元年2月甲戌条.
58. 日本紀略,延喜23年4月20日条.
59. 小鹿島果編『日本災異志』参照.
60. 三代実録 貞観5年5月20日条.
61. 同右.
62. 日本紀略 正暦5年6月27日条.
63. 同右.
64. 帝王編年記 天曆元年条.
65. 三代実録 貞観8年9月22日条.
66. 伴善男が御霊とならなかった理由は,推測がつかない.あるいは一般に冤罪とは考えられていなかったのかも知れない.あるいはまた,他の御霊たちの犯したとされた罪と異なり,応天門という「かたち」のあるものを焼いたということで,善男の罪の可否はともかくとして罪状が民衆には具体的であったからではなかろうか.
67. 今昔物語集 卷27の第11.

68. 本阿弥行状記、ただし正木篤三氏校訂中央公論美術出版刊本では「……其霊諸民に……」とあるが、民は氏の誤植であろうか。
69. マックス・ウェーバー『経済と社会』第9章第8節（邦訳世良晃志郎氏『都市の類型学』）。またド・クランジュ『古代都市』（邦訳田辺貞之助氏）第3編第6章「都市は同じ守護神をもち、おなじ祭壇にむかって宗教的儀式をおこなう人々の集団であった。」。また、増田四郎氏『西欧市民意識の形成』参照。
70. 同右。
71. 大江匡房『洛陽田楽記』。
72. 中右記 永長元年6月12日条。
73. 拙稿「洛陽田楽記をめぐる」（『赤松俊秀教授退官記念国史論集』所収）および「永長元年の田楽騒動」（『芸能史研究』36号所収）を参照。
74. 祇園執行日記 天文2年6月7日条。
75. 方丈記（大福光寺本）。

付記 本稿は、上田正昭氏他編『講座 日本の古代信仰』（学生社刊）第1巻「神々の思想」中の拙稿「御霊信仰」と姉妹の関係をなす。

### Summary

Goryo-shinko is the belief in the personal souls which left their traces of remarkable actions for people to have retentive memories. This belief came into existence after bringing the concept of Ritsuryo-system from China, that is, it was in the 8C when Kanryo-sei (Bureaucratic-system) was fixed based on this Ritsuryo-system. However this belief was in full flourish from the 9C to the 10C, when the civil life began to take a new turn rapidly in various ways. The epidemic was prevalent at those days and this epidemic caused by the work of the Goryo (soul). People thought that soul of a man, who was defeated in his political life and suffered death with a lasting regret being an exile from home, returned to Miyako (Kyoto) and worked in an evil way.

This belief is related deeply with the Heian-kyo (Kyoto) or the civil life in the Heian-kyo, and I prescribe this Goryo as the Heian-kyo City god. Regarding this City god, Max Weber indicates in his book "Wirtschaft und Gesellschaft" and he takes up stand point of view that City god (Stadtgott) did not exist in the Orient. Certainly City god did not exist in Japan as seen in "Antike" in the occident, however Goryo-god had been the City god of the Heian-kyo imperfectly and it had been the civil god after the middle of the 9C, when the Heian-kyo was made clear as the metropolis.