

五道神と武塔神

山口 建治

キーワード：五道神，武塔神，疫神，儼，冥界王，鬼（オニ）

はじめに

日本に伝わった中国の民間文化に関心を持ち研究にとり組んできた。ただ民間文化は本国の中国でもあまり重視されずにきたし、それが日本にどう伝わったかなどはほとんど顧みられることはなかった。民間の文化についての記録は文献では残りにくく、たまに残っても零碎なものばかりであるからだ。

日本でも中国でも、伝播のありさまが分かりにくくなる理由の一つに、ことばの問題がある。民間文化の伝播は、口頭ルートが主となるから、語音のつながりでさまざまな要素が重なり合うし、表記のしかたも一様ではない。同一事象を指すものであっても、民間のことばは文献上の文章語的なことばとはちがって多様である。

独自の表記手段を持たなかった古代日本についていえば、いっそう事態は複雑になる。古代列島のことば（和語）は、漢字の音や訓を借りて表記する、いわゆる万葉仮名で表記するほかなかった。そのため万葉仮名によることばの表記とことばの語源の問題とが錯綜することになった。

ニク（肉の上古音 niok）やキク（菊の上古音 kiok）などのように、和語のなかには漢字音（漢語）がその語源になっている場合がある（漢字音の音声表記は藤堂明保編『学研漢和大辞典』に示されているものを用いた）。一方、はじめはただある和語を表すために用いられただけの漢字（借音・借訓）であるにもかかわらず、後にはその漢字の字義でことばの意味まで説明・解釈するような、いわば二次的当て字的な語源説が、不可避的に生まれてくる。漢字音（漢語）が和語化してその語源になる場合と、ただ単に表記に用いられたにすぎない漢字の字義で、ことばの意味由来を説明解釈する、当て字的語源説とが混在するようになる。

漢字に結びついた和訓、つまりある漢字にあてられる和語自体の由来をたずねる語源探究は、思うほど容易なことではない。漢字とその訓になる和語とのあいだには、複雑に錯綜する問題があるのである。筆者のいうことばと文字のもつれ合いである⁽¹⁾。そういうことも手伝って大陸伝来の民間文化がますます模糊としたベールに包まれる。

たとえば漢字「鬼」はいつからオニと読まれるようになったのか？そしてそのオニとはそもそも何であったのか、どうして漢字「鬼」の訓になったのか、というのが筆者の問題意識の出発点であった。通説的には、「鬼」がオニと読まれるのは、「鬼物」は隠れて姿を見せないものであるから、漢字「隠」の字音オンが転訛してオニになったのだという、『和名抄』の説がよく知られている。岩波の『古語辞典』までその語源説を採用している。しかし、隠れて姿を見せないモノはいくらかもあり、どうしてそのオニ（隠）が我々が通常想像する禪姿で角を生やしたオニになるのかはやはり分からない。

筆者の研究によれば、オニは隠の字音からきたという語源説は後世の人が苦し紛れに考えついた、当

て字的な語源説でしかない。それにたいし逐疫祭祀「儺」で追いはられる瘟鬼の瘟（オン）が和語化してオニになった、というのが筆者の説である⁽²⁾。

このオニの語源にかんする自説は、まだ公認されるまでには至っていない。だがこの自説を援用して、大陸の疫神信仰と日本古代の疫神信仰とをあらためて比較検討しなおしたところ、8世紀後半に顕在化する日本古代の疫神祭祀は、中国の郷儺と呼ばれる瘟神祭祀そのものではなかったかと考えるに至った。

列島の疫神といえば、祇園信仰の祭神である牛頭天王がまず思い浮かぶ。この牛頭天王は別名を武塔神といい、素盞鳴尊や鍾馗（商賈）とも習合する（『篋篋内伝』）。武塔という漢字表記は、中国の文献には見出されない列島独自の表記であり、これまでもこの武塔（ムタフ）神がいったいどのような素生の神であったのか、今日に至るまでなお大きな謎として残されてきた。ある人は朝鮮のムーダグンと関係あるといい⁽³⁾、またある人はもとは中国の民間信仰の神ではなかったかという⁽⁴⁾。

詳しくは別稿に譲るが、中国民間に、疫病を免れるために東西南北中の五つの方位にそれぞれ非業死した五人の人物を配し祀る五瘟神の信仰があり、それが冥界の鬼を統べる五道（大）神とも習合した⁽⁵⁾。この五道大神あるいは五道神が列島に伝わり、日本の武塔神の原形になった可能性がある。ゴダウ（五道）とムタフ（武塔）は、語形が類似するからである。

現代中国語で発音すると、五道は utau で武塔は ut'a であり、きわめて似た音である。隋唐代の音に遡ると、それぞれ ŋɔdau と miutap となり、だいぶ違って見えるが、語頭子音の ŋ と m はともに鼻音であり、その発音上の差はさほど大きくなかった。だからこそ後には「五」と「武」はまったく同音になって合流しえたわけだ。日本語の発音では、ゴ（五）とム（武）で、今ではだいぶ違うように聞こえるが、ŋ の音は日本語にはもともと無い音であり、昔の列島人が同じ鼻音の m の音に聞き取ったとしても、それほど不思議ではない。しいていえば、平安中期に顕在化する日本語のンとムの違いであり、ムが撥音便化してンと発音される場合があることから分かるように、互いに通用可能なのである。

五道神と武塔神は語形が似ているばかりではない。その属性がきわめて似ている。以下、小論では五道神がそもそもいかなる神であり、それがいかなるルートで古代の列島に伝わり、いかにして武塔神の原形になりえたのか、そのおおよそを述べてみたい。

一 五道神とは

五道神という神は今ではすっかり落ちぶれてはいるが、今も中国各地に五道廟がのこり、人が死ぬと報告しに参るところもあるという⁽⁶⁾。唐五代のころまでは、閻羅王ともならび称される冥界の王として、かなりの勢威があった。今年刊行されたばかりの『吐魯番出土文献詞典』の「五道神」の項に、簡にして要をえた説明があるので、まずそれを訳出してみる⁽⁷⁾。

「五道」はもと仏教の地獄冥王中の五道輪廻を主管する冥司（仏教には六道輪廻、すなわち天道・人道・阿修羅道・畜生道・餓鬼道・地獄道の説があり、阿修羅を除くと五道輪廻となる）だった。中国古代伝統の泰山信仰では生死を主管する泰山（神）がいて、同時にまたその部下に五道大神がいたため、中国本土の「五道大神」は冥府の東西南北中各道の入口を守備する冥界の路を守る五人の神を指していた。仏教の東伝につれ、中印両地の「五道」はしだいに合わさって一つになり、葬送文化のなかに溶け込んだ。だが仏教の五道輪廻を主管する冥土の役人は一人であるのにたいして、中国の五路をそれぞれ分掌する神は五人である。また仏教中の五道大神は武人の姿であったので、のちには五道将軍と称されるようになった。「五道大神」は民間で信奉される、冥界の道路・関所をもつばら司る冥土の神である。

古代中国の人々が死後の世界をどのように思い描いていたかを知るうえで、五道大神は興味ある研究課題といえる。その先鞭をつけたのが日本の小田義久である。吐魯番の墳墓に埋葬されていた「葬納用文物」のうちの一つである「随葬衣物疏」にでてくる五道大神を分析・紹介した⁽⁸⁾。それをうけるかたちで、台湾の鄭阿財の研究⁽⁹⁾や中国の賈二強の研究⁽¹⁰⁾があり、また近年では日本の荒川正晴の研究⁽¹¹⁾がある。日本に伝わった五道大神については出雲路修の研究⁽¹²⁾がある。以下、これらの先行研究に依拠しつつ、五道神とはいったいどのような神であったのかを概観しておきたい。

(1) 中国の五道神

依拠すべき資料が偏在するため民間神を通時的に系統だてて概観するのはたいへんむずかしい。知られている資料を可能な限り時系列順にならべ、五道神の形成期・発展期・衰退期を跡づけてみる。以下の文中の仏典の引用はすべて東京大学の大藏經テキストデータベース研究会（SAT）制作の『大正新脩大藏經』2012年版による。ただし句点は適宜あらためた。

①形成期一「五道を主る大神」——

鄭阿財は、仏典中にあらわれる五道大神をとりあげ、仏教が中国に伝わり道教とふれあうことにより、もとは秦山府君の部下であった五道大神が、仏教でいう五道輪廻の五道の観念と密接に結びつき、死魂を管理する神になったという。

呉の支謙（生卒年不詳、三世紀の人）訳の『太子瑞應本起經』に、修行中の悉多太子（釋迦）が、五道を主る大神にあう場面が描かれる。

忽然見主五道大神，名曰賁識。最獨剛強，左執弓，右持箭，腰帶利劍。所居三道之衢，一曰天道，二曰人道，三曰三惡道。此所謂死者魂神，所當遇見者也。太子到問，何道所從。賁識惶懼，投弓，積箭，解劍，逡巡示以天道曰，是道可從。（忽然として五道を主る大神を見る，名を賁識と曰う。最も独り剛強にして，左に弓を執り，右に箭を持ち，腰に利劍を帯ぶ。居る所は三道の衢にして，一に天道と曰い，二に人道と曰い，三に惡道と曰う。此れ所謂，死者の魂神の當に過ぐべき所を見（しめ）す者なり。太子到りて問うに，「何れの道か從う所は」と。賁識惶懼し，弓を投げ箭を積て，劍を解き，逡巡して示すに天道を以てして曰く，「是の道こそ從う可し」と。）

五道を主る大神の名は賁識といい、弓矢をもち腰に利劍を帯びる武人のいでたちで、天道・人道・三惡道の衢（分かれ道）に頑張っている。衢で死魂（亡者＝鬼）に行き先を指し示すのが五道大神のまず第一の役割だった。「五道を主る大神」といういいかたからみると、まだ「五道大神」が一語として熟していない。

この一段とはほぼ同じ場面を物語る、西晋（三世紀後半から四世紀初め）の人聶道真の『異出菩薩本起經』には、下のような描写になっている。

太子……即上馬而去。行十數里，見一男子，名曰賁識。賁識者鬼神中大神。為人剛愎，左手持弓，右手持箭，腰帶利劍，當道而立。賁識所立處者有三道，一者天道，二者人道，三者泥犁惡人之道。（太子……馬に乗りていく。行くこと十數里にして一男子を見る，名を賁識という。賁識は鬼神中の大神なり。人となり剛愎にして，左手に弓を持ち，右手に箭を持ち，腰には利劍を帯び，道に当たりて立つ。賁識の立つ所に三道あり，一は天道，二は人道，三は泥犁惡人の道なり。）

ここでは、おなじく賁識が三道の衢に立っているが、まだ五道神とは呼ばれていない。荒川正晴によれば、この一段のエピソードはサンスクリット原典にはないくだりであり、「輪廻とその転生先である『五道』を説くために、中国の人々向けに訳者が挿入した」ものだというのである⁽¹³⁾。

東晋（四世紀）の『增壹阿含經』卷二十七「邪聚品第三十五」には、釈尊が弟子の優頭槃を派遣して、

羅閻（王舎）城の一長者毘舍羅先に積尊の病を治す湯を布施させて、その功德により得度させるくだりがある。毘舍羅先は、はじめは優頭槃の申し入れに対して、自分は五道大神を信奉しているからとその要請を拒む。すると優頭槃の従者に身をやつしていた五道大神が、いきなり大きな鬼神の姿に変身し、右手に剣をもち「今、我身是五道大神。速與此沙門湯，勿足稽留（今、我が身は五道大神なり、すみやかにこの沙門に湯を与え、足を稽留するなかれ）」と脅したので、毘舍羅先はすなおに従ったとある。初期仏典のなかで五道大神がある程度ストーリー性をもって描かれるのは、唯一『増壹阿含經』のこの経においてのみである。

『大藏經全解説大事典』（雄山閣出版）によると、『増壹阿含經』はパーリ原典に対応する經典が471経中の156経ほどしかなく、一致するのは少ない。荒川は、この説話は「生前に積んだ功德によって行き先が決定することを強調するとともに、そうした五道大神そのものに対する信仰を諫める」ものであるという。インドでは五道大神はもとはバラモン教の神であったとされるが（鄭阿財）、その五道大神でさえ佛陀に帰依しているのだと語るのは、やはり五道大神を信奉する中国の信者を意識した、中国信者向けの増補だったのであろう。荒川は五道大神という神名が定着し、固定的に使われるようになるのは東晋期からだとして指摘している。

以上は、初期仏典に見える五道大神の姿であるが、鄭阿財によれば、賁識とは五を意味する梵文 *panca* の音訳であり、五道とは梵文の *panca-gatayah*、五つの輪廻転生の道である。鄭阿財は、五道大神はもと泰山府君の部下であったが、仏教の五道輪廻の考えが中国に入ることにより、漢訳仏典のなかにとりこまれたのだという。五行思想とマッチし、五道輪廻の観念は中国の人々には受け入れやすいものではあったろう。ただ、仏教が伝わる以前に、泰山府君の配下に五道大神がたしかにいたといえるかどうかは疑問である。

五道大神が亡者を差配する神であったことをはっきり示しているのは、吐魯番墳墓から出土したいわゆる随葬衣物疏である。鄭阿財の研究によると、随葬衣物疏はぜんぶで60件あまり残され、内容にもとづき三期に分けられる。その第二期（502~640年）の23件に「五道大神」の語がでてくる。代表例として「孝姿随葬衣物疏」の一部分を示す。

（死者に随葬する物品名・数量を列挙したのちに）章和十三年水亥歲正月任（壬）戌朔，十三日甲戌，比丘果願敬移五道大神。佛弟子孝姿持佛五戒，專修十善，以此月六日物故，逕（徑）涉五道，任意所適。右上所件，悉是平生所用之物。時人張堅固，季（李）定度。若欲求海東頭，若欲覓海東壁（壁）不得奄遏停留，急急如律令。（章和十三（543）年正月十三日，比丘（僧のこと）果願が五道大神に謹んで文書を回します。佛弟子の孝姿は五戒を持ち、十善を修し、今月の六日に物故しただけに五道（冥土）に涉りました、どうぞ自由に行かせて下さい。右の着物はすべて平生着ていたものばかりです。時人（証人）は張堅固，李定度です。もし亡者が海東頭や海東壁に行くのを求めるようでしたら、留めることなく行かせて下さい。急急如律令。)⁽¹⁴⁾

当時の役所間の物品移送台帳の形式を移文というが、それにならった文章である。ここでは、五道大神は関所の役人のような役回りである。亡者の行き先は前世での行いの善悪により決まるとというのが仏教の教えだが、俗人には五道大神が行き先を決めているように思えたのであろう。六から七世紀にかけての時期の五道大神の人気ぶりは、閻羅王をしのぐ勢いであった。

②発展期

・冥界の尚書

七世紀の唐人臨の『冥報記』中巻第八「睦仁蒨伝」は、鬼神を信じなかった睦仁蒨が成景という鬼と知り合いになり、鬼の世界つまり冥界について問答するという内容である。鬼の成景は次のようにいう。

景曰：「道者，天帝總統六道，是謂天曹。閻羅王者，如人天子，太山府君尚書令録，五道神如諸

尚書。若我輩國如大州郡。每人間事，道上章請福，天曹受之，下閻羅王云，「某月日得某甲訴云云，宜盡理，勿令枉濫。」閻羅敬受而奉行之，如人之奉詔也。（鬼の成景がいった。「道教では天帝が六道全体を統治し，これを天曹といいます。閻羅王は現世の天子，泰山府君は尚書令録，五道神は諸々の尚書のようなものです。われわれの国や大きな州郡と同じです。現世でなにか事が生じたら，道家が天帝に奏上して福を請いますが，天曹ではこれを受け，閻羅王に命令して，「某月某日某人が某事を訴えてきたから，公平に処理して無実の罪を着せたり濫りに逮捕しないようにと伝えます」。閻羅王は恭しくそれを励行し，まるで現世で天子の聖旨を奉ずるのと同じです。）

これで見ると，死後の世界も現実の統治機構と何も変わらない。ただ違いがあるのは，人の寿命は冥界の閻羅王の配下の，五道神などの冥官に握られていると信じられていた点であろう。この説話のなかでも，睦仁が病気になるって死にそうになった理由を，寿命を司る「太山主簿」に欠員が一つでき，そのポストをうめるための「お迎え」であったと述べている。

なお『冥報記』のこの一段は，『今昔物語集』巻九「震旦睦仁禱願知冥道事語」の典拠になっている。『今昔物語集』が全体としては忠実に『冥報記』のこの説話をなぞりながら，「五道神如諸尚書」の一句だけは脱落させている。『今昔物語集』作者が，官僚制度が異なる日本にとっては，中国の官名はなじまないと判断したからであろうが，冥界の統治機構そのものにあまり関心がなかったためでもあろう。

唐五代の敦煌写本の経文の題記にある願文に，冥界の神々の一員として五道大神がかならず登場し，その勢威が大きかったことが分かる。

S.980『金光明最勝王經』写本（10世紀）題記の願文の一部を示す⁽¹⁵⁾。

辛未年二月四日，弟子皇太子李壘，為男弘忽染痢疾，非常困重，遂發願写此『金光明最勝王經』。上告一切諸佛，諸大菩薩摩訶薩及泰山府君，平等大王，五道大神，天曹地府，司命司祿，土府水官。行病鬼王，疫使，知文籍官，院長，押門官，專使，可官，並一切幽冥官典等。伏願慈悲救護，願弘疾苦早得瘥平，增益壽命。所造前件功德，唯願過去未來，見在教生已來所有冤家債主，負命者，各願領受功德，速得升天。

皇太子李壘が息子の弘が突然痢疾にかかり，写経したあとに末尾に付した願文である。そこには，泰山府君，平等大王（閻羅王のこと），天曹地府，司命司祿，土府水官などとともに五道大神の名がみえる。五道あるいは三道（天道・人道・惡道）の管理者という役割から，冥界の枢要な治者へと職責が上昇したのである。五道大神は冥界の官僚組織の中核に一旦組みこまれるが，閻羅王が冥界の王者として確固とした地位を確立するようになると次第に影が薄くなり，その機能の一部を地獄十王のうちの五道轉輪王に譲り渡していった。

・巡遊審判

『太平廣記』巻一〇三報応二に『報応記』に出るとして，つぎのような説話をのせる。

唐李丘一，好鷹狗敗獵，万歳通天元年，任揚州高郵丞，忽一旦暴死，見兩人來追，一人自云姓段。時同被追者百余人，男皆著枷，女即反縛。丘一被鎖前驅，行可十余里，見大槐樹數十，下有馬槽，段云「五道大神每巡察人間罪福，于此歇馬。」丘一方知身死。（唐の李丘一は鷹狩りを好み，通天元年に揚州の高郵の丞に任ぜられたが，ある朝突然死に，二人の男が追ってくるのが見えた。一人は自ら姓は段だといった。同時に追われる者が百人あまりいて，男はみな枷をつけ，女は後ろ手に縛られていた。丘一は鎖をされて先頭に立たされ，十余里ほどいくと，大きな槐が数十あり，下には馬のかいばおけが置いてあり，段が「五道大神がこの世の罪福を巡察するたびに，ここで馬を休めるのだ」といった。丘一はそれでようやく自分が死んだのだと分かった。）

五道大神はただ冥界の衝に頑張っているだけでなく，現世に現れてで巡遊し人の禍福を裁く神だと思われていた。

・駆讎隊に登場

譚娟雪著『盛世遺風——敦煌の民俗——』は、敦煌遺文のなかの驅讎文にもとづき、歳末の驅讎のようすをつぎのように描いている⁽¹⁶⁾。

まず盛大な勢いの驅讎の隊列がくまれ、それぞれ神怪な姿に扮装する。鍾馗・白沢が統率して先頭にたつ。鍾馗は開元以後、鬼を捉え妖を除く人気者であり、白沢は神獣である。その次は五道神・五道將軍、もとは五方力士で、もっぱら瘟疫を司る神なので五瘟神ともいう。さらにその次には祓教の神がつづく。……ほかにも怪禽異獸・九尾通天があり、これはまさに古代の驅讎の隊列のなかの十二獣の遺風であり、……。

敦煌驅讎文は、現在36首見出されているが、そのなかで五道大神に言及するのは、P2058VとS2055Vの二篇のみである。難解で解読不能のところがあるが、五道大神が出る部分を訳しておく⁽¹⁷⁾。

P2058V

若説開天辟地，自有皇（黃）帝軒轅。押伏（圧服）名（冥）司六道，並交守分帖（恬）然。五道大神執按（杵），驅見太山府君。尋勘浮遊浪鬼，如何惱害人天。……（もし天地開闢をいうなら黃帝・軒轅があり。冥司六道を威圧して分を守り恬然たり。五道大神杵をもち、追い立て泰山府君にまみえさす。浮遊浪鬼を尋問するに、如何に人道天道に害をなしたるかと。）

S2055V

……五道將軍親至，虎（歩＝部）領十萬熊羆。衣（又）領銅頭鐵額，魂（渾）身總着豹皮。教使朱砂染赤，咸稱我是鍾馗。捉取浮遊浪鬼，積郡（緝拿）掃出三峽。（五道將軍みずからお出まし、十万の勇士を率いる。銅頭鉄額の兵を率い、全身豹の皮を着る。（顔を）朱砂で赤く染め口々にさけぶ、われらは鍾馗だぞ、浮浪遊鬼を捉まえ逮捕して三危（敦煌の旧名）からはき出すぞと。）⁽¹⁸⁾

五道將軍率いる兵士たちが口々に「わしは鍾馗だぞ」と叫ぶところが注目される。『增壹阿含經』卷二十七で優頭繫の從者に身をやつしていた五道大神がいきなり大きな鬼神の姿に変身し、「わが身こそ五道大神だぞ」と羅閱城の長者・毘舍羅先をおどす場面を彷彿させる。驅讎の隊列に登場し疫鬼をはらう五道大神は、おそらくその容貌が鍾馗と同様に凶相であり、凶神そのものであった。冥界の衝で亡者をチェックする役柄からいっても、五道大神は容貌魁偉でこわい顔をしていたにちがいない。

③世俗化（衰退）期

仏教の方が五道ではなく六道輪廻の教説に変わったため、五道大神はますます仏教色彩が薄まり、世俗的で多面的な顔をもつ民間神になった。

・凶神

先に引用した『太平廣記』李丘一の話に、「五道將軍が馬を休めるところだ」というのを聞いて自分が死んだことを覚ったとあった。同様な話が、『太平廣記』第三〇二「皇甫恂」に、「暴亡，其魂神若在長衢路中，夾道多槐樹。見數吏攢擘，恂問之，答曰『五道將軍常于此息馬』。恂方悟死耳，嗟嘆而行」と出てくる。五道將軍は冥界の神であり、耳にするだけでも不吉であったのである。

『大目乾連冥間救母變文』では、五道大神の冷酷無比な性格が強調されている⁽¹⁹⁾。

五道將軍性令（靈）惡，金甲明晶，劍光交錯。左右百萬餘人，總是接（捷）飛手脚。叫譟似雷驚振動，怒目得雷光輝霍。或有劈腹開心，或有面皮生剥。……若聞（問）冥途刑（形）要處，無過此個大將軍。左右攢槍當大道，東西立杖萬餘人。縱然舉目西南望，正見俄俄五道神。（五道將軍は性根が悪く、金の甲はピカピカひかり、劍の光と交錯する。左右に百万余人、すべて手下の夜叉どもだ。叫び声はまるでどよもす雷、つり上がった目は閃く電光のよう。ある者は心臓を切り裂かれ、またある者は顔の皮を生剥ぎにされている。……もし冥途の緊要の処を聞かば、この大將軍に過ぐるなし。左右に槍をあつめて大道をはばみ、東西に杖を立てるは万余人。目を上げ西南を望めば、まさしく峨々たる五道神を見る。）

冥界の王者として威風堂々だが、その凶悪さもめだつ描写である。敦煌遺書の『韓擒虎話本』に、五道將軍が隋の名將韓擒虎を冥界の閻羅王に迎える使者になって登場する場面がある。三日の猶予を求め韓擒虎に、一刻の猶予も認められないと五道將軍が断ると、韓擒虎に一喝されて、五道將軍の方がすっかり怖じ気づくという挿話がある。韓擒虎の英雄ぶりを示すものではあるが、五道將軍はもはや卑小な存在に描かれている。

・好色その他

五道神はこの世に現れ、巡遊するうちに女性の夢にでてきて密通するという、好色な側面も持ちあわせている。また五道神は人の魂をぬき取るとか病をなおすとか、民間では信じられていた⁽²⁰⁾。

以上、五道大神がいかなる神であったか、そのおおよそを示した。五道大神は、仏教と道教の冥界観や葬送習俗とも複雑にからみあいながら形成され、また五瘟神とも習合して疫神化することにより、冥界の「鬼」を主管し、現世にあらわれ出て人の禍福をも審判する疫神として、長いあいだ中国民衆によって信仰された民間神であった。

(2) 日本のなかの五道大神

日本文化のなかでの五道（大）神の足跡を尋ねると、以下のようなものがある。

① 仏典

『増壹阿含経』五一巻、四世紀の人曇摩難提翻訳・道安補正の小乗漢訳仏典。その巻二十七「邪聚品第三十五」に仏弟子優頭繫をたすけて活躍する五道大神の説話があることはすべてに述べた。奈良時代の日本に伝わり現在も写本数巻が現存する⁽²¹⁾。この経典が日本でどのように受容されたか、詳しいことは知らないが、全篇を通じ釈迦が祇園精舎で説教した事跡をくりかえし物語る経典であったことが特に注目される。

『佛祖統紀』五四巻、一二六九年宋・志磐大師撰。渋江抽斎『経籍訪古志』に狩谷椽斎旧蔵書として著録されるのみで現物は伝わらない⁽²²⁾。その巻第三九に「海陵沙門惠盈。六時禮三千佛、救民饑苦之厄。一日講法華經、有神擁從稱五道大神、請授戒法、云往東海巡行。盈爲設食授戒而去」と、沙門惠盈が三千佛を礼拝する仏名会を行ったところ、五道大神が現れて、授戒を請い「東海にいき巡行」したといったとある。五道大神は厄払いの仏名会が行われると、それに応じ呼び出される神であったようだ。

ほかにも静然撰『行林抄』、永巖撰『要尊法』、実運撰『諸尊要抄』、実運撰『祕藏金寶鈔』などの日本の密教系仏典に、五道大神に言及するものがある。それぞれの経典のなかで五道大神がどう扱われているか、それがどういう意味があるのかまでは、門外漢の悲しさで解せない。ただ増尾伸一郎が「古代および平安時代に伝来した道教思想が密教の型に入り、または陰陽道の名において民間に伝播し普及した」というように⁽²³⁾、民間神である五道大神は、密教の流伝および大陸から渡来した移民に伴って、もたらされた信仰であったとはいえよう。

② 『日本靈異記』

下巻第二二縁

他田舎人蝦夷という人が、死後七日してよみがえって、冥土での体験を物語る。冥土の椅（はし）を渡った先に王宮があり、その本に三つの衢があって、そのうち草のすこし生えた道を示してこの道を行くようにと指示されたという。

下巻二三縁

大伴連忍勝という人が、死後よみがえり語っているのには、冥界の使いに連れられ進むうち、三つの道の分かれ道のところにいる王に行く道を示された。

出雲路修は、これらの説話にでる冥界の王は、ようするに五道將軍・五道大神にほかならないことを

指摘している⁽²⁴⁾。これらの説話の発生は、いずれも宝亀年間に起きた事件という設定になっている。史書に宝亀年間に各地でさかんに疫神祭祀が行われたことが記載されるが、おそらくそのことと無関係ではなからう。

③『今昔物語』巻六第三十五

出典は宋・非濁編『三宝感応要略録』中・4であり、厳密に言えば日本における五道神の中に入れるのは、すこし問題があるかも知れない。主人公・孫宣徳が死後、五道大臣、閻魔王のまえに引き出され云々、と五道大神ではなく五道大臣となっている。原典の『三宝感応要略録』の方も五道大臣である。

④『宝物集』

出雲路修は、仏教説話集『宝物集』の本文には「鬼子母は五道大臣の妻なり」とあるが、この五道大臣が五道大神に他ならないことを指摘している⁽²⁵⁾。久遠寺本『宝物集抜書』に、五道大臣の大臣のところ傍注して「天神歟」とあるところから、大臣が大シンの当て字であり、五道大神がその原型であったと想定できるという。だが、②であげた『今昔物語』及びその出典である『三宝感応要略録』にも、五道大臣とあるところから、五道大臣という呼称があったことも確かなことである。五道大臣の傍注に「天神歟」とあるのは、「五道天神」という呼称もあったということだろう。渡来の五道大神は、この列島のなかでは、五道大臣・五道天神とも称され、同じ神格として並存していたということであろう。

⑤『都名所図会』

巻之四の車折社の条に、「五道冥官降臨の地なりとぞ。……五道冥官焰魔王宮の庁に出でて善悪を糺し、金札・鉄札を見て違変なきを当社の風儀とするか」とある⁽²⁶⁾。那波利貞は「五道大神は五道冥官とも謂い、純粹なる道教の神々なるが、これも何時の世にか早く我が国に伝えられて居るらしく、而も、やはり仏教の神霊の如く考えられて祀られたものと思われる」といい、京都の車折社の例をあげて、この地一帯は「帰化人秦氏一族の本拠地たりし処、多数の中国人居住せしかば、彼らは祖国に於ける信仰を以て種々の廟を建てたものと推察せられる」と述べている⁽²⁷⁾。

以上、日本に伝わった小乗仏典、密教仏典あるいは日本の密教系仏書に、五道大神にいくらか言及するものがある他は、まともはこの神をとりあげた記録は見いだせない。③にあげた『今昔物語集』の小峰和明の注では、五道大臣について、「地獄を除いた六道。大臣は閻魔王の下臣。冥官」とあるだけで、五道大神という神名に言及さえしていない⁽²⁸⁾。日本では五道大神・五道將軍・五道神の信仰はほとんど無視されてきたといってもよいであろう。

五道神は、中国でも日本でも敦煌遺書あるいは随葬衣物疏など、出土資料の中に記載されていたのがわかり、また民間信仰にも関心が注がれるようになり、ようやく最近いくらか注目されだした民間神であった。

二 武塔神は疫神・道の神

武塔神は五道大神とは異なり、牛頭天王の別名あるいはその前身として、これまでも注目されてきた神である。諸家の研究に基づきその要点を示しておこう。

文献上早くあらわれるのは下記の二つである。

①『伊呂波字類抄』(十二世紀)

祇園 ……牛頭天王因縁、自天竺北方有国、其名曰九相、其中有国、名曰吉祥、其国中有城、其城有王、牛頭天王、又名曰武答天神云、其父名曰東王父天、母名曰西王母天、是二人中所生王子、名曰武答天神、此神王沙渴羅竜王女名曰薩迦陀、此為后生八王子、從神八万四千六百五十四神也⁽²⁹⁾。

武塔天神は牛頭天王の別名であり、東王父天西王母天を親として生まれた異国の神であったことがわかる。

②『積日本紀』所収「備後国風土記逸文」(蘇民将來說話)(十三世紀)

疫隈国社。昔、北海坐志武塔神。南海神之女子乎与波比余坐余。日暮。彼所蘇民将来二人在伎。
……吾者速須佐雄能神也。後世仁疫氣在者。汝蘇民将来之子孫止云天，以茅着輪腰。上詔随詔令着夜
(家)在人者将免止詔伎⁽³⁰⁾。

北海にいた武塔神が妻を求めて南海に旅に出る途中、将来という二人の兄弟がいた。貧しくとも厚遇した兄の将来は、疫病から逃れさせ、冷遇した弟の将来は殺してしまった。以後、蘇民将来の子孫だといつて、茅輪を腰につける人は疫病から免れるという風習が生まれた。武塔神は疫神でありかつ巡遊し人の善悪を審判する属性を具えている。

①は十二世紀成立の書であり、②は十三世紀後半になった書である。牛頭天王と武塔神が素盞鳴尊との習合を示すのは、②が最初である。吉井良隆によれば、武塔神は中国の民間信仰が伝播したものと考えられ、牛頭天王とは別系の疫病神であり、牛頭天王より早く現れている、備後風土記逸文の蘇民将來說話は、外来思想に基づいて記されており、素盞鳴尊との習合がはかられ、祓除神事の信仰母体を形成している、などと重要な指摘をしている⁽³¹⁾。

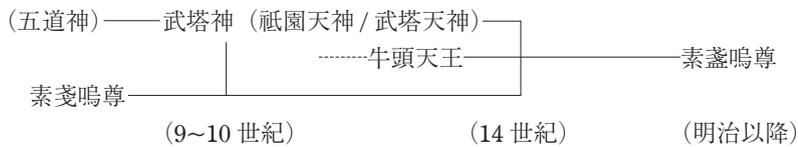
吉井はまた、牛頭天王、武塔神、素盞鳴尊が一体化する経緯をたどり、この「三神一体の信仰母体が形成せられるようになったのは平安朝に入ってからであり、その重要な契機となったのは当時の社会事情によるものに他ならなかった」と述べ、道饗祭などの疫神祭祀に言及する。「道饗祭は占部等が京城四隅の道上に於いてこれ(疫神)を祭り、疫神の侵入を未然に防ぐ神への祈りであった。祝詞式によれば八衢比古、八衢比売、久那斗の三神を古くから疫神となして京城の四隅、畿内の堺十処において疫神祭を行ったのである」という。

道饗祭とは鬼魅の侵入に対して京城四隅で行われる祭祀であり、「牛皮并鹿猪皮」を祭料に用いた⁽³²⁾。中国の郷人儺は、鍾馗などとともに神獣が登場して疫鬼を追いはらう。このような郷人儺から類推すると、道饗祭に用いられる牛皮などの動物の皮は、疫鬼オニを追いはらう神獣に扮装するための祭具と考えられよう。疫神の祭り道饗祭は、文字通り衢(分かれ道)で疫神を饗応し、その疫神に疫病の元凶である疫鬼と一緒に連れて出て行ってもらう、道の祭であった。エヤミノカミ疫神が道の神でもある所以はここにあった。

このような疫神祭祀がのちの御霊会の先蹤になった。200年ほどの後の記事であるが、『日本紀略』正暦五(九九四)年六月二十七の条に「疫神の為に御霊会を修す。木工寮・修理職、神輿二基を造りて、北野船岡の上に安置し、僧を屈して仁王経の講説を行わせしむ。城中の人、伶人を招きて、音楽を奏す。都人士女の幣帛を賣持するもの、幾千万人を知らず。礼了りて難波海に送る。これは朝儀にあらず、巷説より起こる」とある⁽³³⁾。

祇園天神堂は『日本紀略』の記事により、九二六年にはすでに創建されていたことが知られる。その祇園天神堂の天神は、「いつしか祇園御霊会の展開の中で、天神とは牛頭天王のことだとみなされるようになった」のであるが、「祇園社と牛頭天王と蘇民将来とが結びつけて語られるのは、十四世紀末には成立していたと考えられる『籠篋内伝』においてである」というように、中世になってからのことである⁽³⁴⁾。

占部兼方は、『積日本紀』で「祇園を行疫神となす武塔天神の御名は世の知る所なり」と述べている⁽³⁵⁾。このことから判断して、祇園天神堂の神は武塔天神であったと考えられ、それがのちに牛頭天王と称されるようになった。つまり以下のような経緯で、祇園信仰の祭神は推移したと考えられる。



三 武塔神は五道神だった

以上述べたように、武塔神は異界（北海）の王、疫神、道の神、巡遊審判など、五道大神の属性と重なるところがおおい。最後に武塔神の原形が五道神であると見なせる主要な理由をあらためて確認しておきたい。

(1) 冥界の王

素戔鳴尊は、『古事記』の大国主神の根の国訪問神話で、「根の堅州国」の王として登場する。根の国はどこかという点、『釈日本紀』が「根国、一名泉国」というとおり、黄泉の国つまりは死後の世界・冥界のことである。

『備後国風土記逸文』によると、武塔神は「われは速須佐雄の神なり」と名乗り、疫病から逃れたければ、「蘇民将来の子孫といて茅の輪を腰に着けよ」と、人々を脅すように宣託する。『増壹阿含経』で、五道大神が「われこそ五道大神だ、さっさと湯を仏陀にさし上げよ」と、王舎城の一長者毘舍羅先を脅しつけ、病に伏す佛陀に湯を布施させるのと同じふるまいである。五道神も素戔鳴尊も恫喝するのがその本領なのである。恐れ顔して衢にたつ神が五道神すなわち武塔神だった。

武塔神がほんらい冥界の王五道神であったからこそ、根の国（黄泉の国）の王素戔鳴尊と習合したのである。武塔神つまり五道神ははやくから素戔鳴尊と習合する必然性があった。筆者が武塔神の原形は五道神であるとする、もっとも主要な理由である。しかし、我が列島人には人の死後の世界つまり冥界はあまりなじまない観念であったようだ。冥界の住人「鬼」を統治する五道神の側面は受容されず、疫神としての側面のみが武塔神として伝承されてきた。

(2) 祇園の守護神

武塔神は早い段階から祇園の神とされていた。祇園とは須達長者が仏陀に寄進した祇園精舎すなわち祇樹給孤獨園のことであるが、『増壹阿含経』では、各経の冒頭に「(如是我聞) 一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園 ((聞くこと是の如し) 一時、佛陀、舍衛國祇樹給孤獨園に在しき)」の句がくり返しでてくる。大正新脩大蔵経データベースでこの句を検索すると、この『増壹阿含経』全四七一経のなかになんと三二七経もある。『大蔵経』ぜんたいで、この常套句で始まるのは六二六経であるから、『増壹阿含経』だけで約その半数の経を占めることになる。

『増壹阿含経』のなかで五道大神が登場するのは、佛陀が羅閱城（漢語では王舎城）の迦蘭陀竹園にいた時のことであり、祇園精舎にいた時ではない。しかし、『増壹阿含経』では全篇を通して祇園精舎で布教する佛陀の事跡がくり返し語られ、しかもこの經典のなかには唯一つつ五道大神が仏法の守護神として活躍するエピソードがあった。『増壹阿含経』が流布するなかで、この二つのことがらが人々のあいだに浸透していけば、五道大神（すなわち武塔神）と祇園精舎とが結びつけられ、その守護神であると人々に印象づけられる可能性はおおいにあったであろう。

武塔神あるいはその後身である牛頭天王を祇園精舎に結びつけようとする、さまざまな牽強附会の説がこれまでもなされてきた。しかし、『増壹阿含経』巻二七邪聚品第三十五第七の経に見える、佛弟子優頭槃の布教をたすける五道大神のこの物語を知り、またその五道大神はじつは武塔神そのものだと気

づきさえすれば、武塔神が祇園精舎に結びつく理由は難なく説明できる。

『増壹阿含経』は早くからわが国に伝わり、『今昔物語集』のいくつかの説話の原拠になっている。この仏典がどのように流布したのか詳しいことは知らないが、奈良時代の写本の何巻かが現存し、重要文化財に指定されている⁽³⁶⁾。『増壹阿含経』はじめ『阿含経』全体が小乗仏教の経典とされ、日本では軽んじられたというから⁽³⁷⁾、そこに登場した五道大神という小さな神が人々の記憶から消えさったとしても怪しむに足りない。

(3) 巡遊審判する疫神

『篋篋内伝』では「王舎城の大王を名づけて、商貴帝と号す……今、娑婆世界に下生し、改めて牛頭天王と号す」⁽³⁸⁾とあり、この商貴は鍾馗と推定されるところから、武塔神およびその後身牛頭天王は鍾馗とも習合する。

敦煌駆傩文にも、駆傩隊に登場する五道大神率いる部隊が「われらは鍾馗だ」といって、疫鬼をはらうことが唱えられていた。五道大神は鍾馗とおなじく疫鬼を恫喝するのが本領なのだ。五道神およびその列島版である武塔神と鍾馗が重なるのは、古くから由来があるといえる。しかもどちらも冥界の王（鬼王）でありながら、現世に現れでて巡遊し、人の善悪を審判するという性格をそなえている。

以上述べてきたことから推測すると、中国の疫神祭祀つまり駆傩（おにやらい）の場に鍾馗や五道神が登場したように、日本の疫神祭祀にも鍾馗や武塔神（五道神）が登場した可能性がある。では祓われる疫鬼の方はどうであろう。中国と日本の疫鬼の姿形に何か違いがあるのだろうか。中国のそれは、われわれが普通想像するオニとはちがひ、浮浪遊鬼というだけあってずいぶん卑小である。康保成も、「駆傩（おにやらい）になぜ振子（こども）を用いるか」といって、簡単にいうとそれは鬼が子供のすがただったからにほかならない」と指摘している⁽³⁹⁾。唐・呉道子（伝）の「鍾馗抉目図」の疫鬼をみれば、中国でいう鬼がどんな姿をしていたかは、おおよそは想像がつくであろう⁽⁴⁰⁾。



それにたいして日本の疫鬼はどうだったか。『政事要略』（十一世紀）の追傩の項に載る方相氏と疫鬼の図を示そう⁽⁴¹⁾。



日本の疫鬼はおいはらう役の方相氏よりも大きく筋骨隆々に描かれている。しかもこの角（のように見える髪）をはやした禪姿の疫鬼こそ、われわれが普通想像するオニそのものの姿である。筆者がオニの語源を疫鬼の別名瘟鬼の瘟の字音オンに求める理由の一つである。だが、オニは姿を見せぬ存在といながら、この疫鬼の姿は一体どこから生まれてきたのだろうか。

中国の疫鬼と日本の疫鬼の姿のちがいは何を意味しているのか、それはまた漢字の鬼と和語オニの語義上のちがいとどうかわるのかという、さらに大きい問題にもなってくる。くわしい検討は今後の課題として残しておくしかないが、今ここで言えることは、中国の「鬼」はあくまでも人の死後の霊魂つまり冥界の亡者であるというのに対して、日本のオニは必ずしも死んだ人がなるものだとは考えられていないということである。日本のオニには、人が死んでなる冥界の亡者という漢字「鬼」のほんらい的な意味が含意されてない。日本ではオニが冥界の亡者ではなく、たんなる妖怪の一種になっている。このことは冥界の王（鬼王）としての五道神が見失われ、疫神としての武塔神のみが人々の記憶に残ったことと表裏する問題であろう。

列島に伝わった五道大神とそれにまつわる観念は、冥界観念が希薄な人々にはすこしずつずれて伝わった。冥界の王たる五道神は北海の王たる武塔神へとずれ、鬼（亡者）はオニ（妖怪）へとずれた。五道大神の属性のうち、冥界の鬼の統治者の側面は完全に欠落し、かろうじて疫神・道の神としての姿を武塔神にとどめたのである。その武塔神も中世を通じて牛頭天王へとさらに大きく変貌していった。

むすび

わが列島人とくに一般庶民には、冥界やそこに住む「鬼」（亡者）の観念は希薄だったのであろう。武塔神（五道神）が早くから素盞鳴尊と習合していたのは、どちらもともに冥界（根の国）の王であったからなのだが、そのことはいつしか忘れ去られ、けっきょくともに疫神として信奉され、その一条の命脈を保ったにすぎなかった。一般の人々にとって、文献上にてる漢字「鬼」の概念は観念上理解しなくても、かれらがふだん目にしたであろう疫神祭祀つまり鬼追い行事などに登場するオニの姿形とは乖離するばかりであり、ついに亡者としての「鬼」を実感としてとらえることはできなかつたのではなからうか。漢字「鬼」がほんらい有する亡者の観念と和語オニの観念とは乖離したまま今日におよんでいる。⁽⁴²⁾

日中の「儼文化」つまり逐疫祭祀の文化を比較検討する場合、それぞれの基本的な術語がどう対応するかを考えておかねばならない。現在筆者が考えている対応関係を示すならば、以下のようなになる。

| | 儀礼名 | 祓いの対象 | 神名 | 神名 | 神名 | 廟社 |
|-------|-------------------------|------------|----------|---|--------------|--------------|
| 中国儺文化 | 郷儺 | 疫鬼 (瘟鬼) | 鍾馗 | 五道神 (五道大神) (五道將軍) | 五瘟神 (五靈公) | 五靈廟 (五道廟) |
| 日本儺文化 | オニヤライ (追儺, 道饗祭 等) | オニ 怨霊 | 商貴 鍾馗 | 武塔神 (五道大神, 五道大臣, 五道天 神, 五道冥官)牛頭天王 | 御霊 (五靈) | 御霊社 (五靈社) |

注

- (1) 山口建治「非文字資料としての日本語を考える—音訓, 当て字, 語源—」『非文字資料研究』News Letter No.4, 2004年。
- (2) 山口建治「オニ(於邇)の由来と『儺』」『文学』2001年11・12月号
- (3) 川村湊『牛頭天王と蘇民将来』作品社2007年。
- (4) 吉井良隆「牛頭天王・武塔神・素盞鳴尊」『神道史研究』昭和37年
- (5) 山口建治「瘟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』9号2013年掲載予定。
- (6) 薛文礼「晋北部落村の五道神—民間信仰の“冷熱”反思—」『2010年三晋文化研討會論文集』
- (7) 王啓濤『吐魯番出土文獻詞典』巴蜀書社2012年。
- (8) 小田義久「吐魯番出土の隨葬衣物疏について」『龍谷大學論集』昭和51年, 「五道大神攷」『東方宗教』昭和51年, 「吐魯番出土の隨葬衣物疏に見える五道大神について」『東洋史苑』第48・49合併号1979年。
- (9) 鄭阿財「從敦煌吐魯番文書論五道將軍信仰」『敦煌仏教文獻文學研究』上海古籍出版社2011年。
- (10) 賈二強『唐宋民間信仰』福建人民出版社2002年。
- (11) 荒川正晴「北朝隋唐初の在俗仏教信徒と五道大神」『中国学の十字路』研文出版2006年。
- (12) 出雲路修「『よみがへり』考」『国語国文』第49巻第12号昭和55年, 「鬼子母は五道大神の妻なり」『説話論集』第16集清文堂2007年。
- (13) 荒川正晴前掲論文
- (14) 鄭阿財前掲論文から引用。
- (15) 黄徽・吳偉編校『敦煌願文集』岳麓書社1995年。
- (16) 譚娟雪著『盛世遺風——敦煌的民俗——』甘肅教育出版社2008年。
- (17) 黄徽・吳偉編校『敦煌願文集』岳麓書社1995年。
- (18) 原文校定には鍾書林・張磊「『敦煌願文集』之『児郎偉』校補」『敦煌學輯刊』2009年を参照した。
- (19) 項楚著『敦煌變文校注』(增訂本)中華書局2006年。
- (20) 張国静「關於“五道將軍”研究的幾個問題」『陝西師範大學繼續教育學報』2007年4期。
- (21) <http://www.weblio.jp/content/>で『增壹阿含經』を検索。
- (22) 會谷佳光「江戸時代における『佛祖統紀』の出版」『日本漢文學研究』4号2009年。
- (23) 増尾伸一郎「東アジアにおける道教の伝播」『古代日本の異文化交流』勉成出版2008年。
- (24) 出雲路修前掲「『よみがへり』考」。
- (25) 出雲路修前掲「鬼子母は五道大神の妻なり」。
- (26) 市古夏生・鈴木健一校訂『都名所図会2』筑摩書房1999年。
- (27) 那波利貞「道教の日本国への流伝に就きて」『道教と日本』第一巻雄山閣平成8年。
- (28) 小峰和明『今昔物語集』巻六第三十五の注『新日本古典文学大系』34岩波書店。

- (29) 『伊呂波字類抄』古辞書叢刊行会昭和 52 年。
- (30) 「備後国風土記」『积日本紀』卷 7 国史大系第八卷 吉川弘文館。
- (31) 吉井良隆前掲論文。
- (32) 船井まどか「道饗祭の成立過程とその意義に関する一考察」『神道研究集録』第 26 輯平成 24 年。
- (33) 『日本紀略』後編九，正暦五年六月二十七日 新訂増補国史大系第十一卷，吉川弘文館。
- (34) 今堀太逸「疫病と神祇信仰の展開」『仏教史学研究』第 36 卷 2 号 1993 年。
- (35) 占部兼方『积日本紀』卷 7 新訂増補国史大系第八卷 吉川弘文館。
- (36) <http://www.weblio.jp/cat/culture/ksbdb>「国指定文化財等データベース」
- (37) 友松圓諦『阿含経入門』講談社学術文庫 昭和 56 年。
- (38) 『篋篋内伝金烏玉兔集（抄）』，日本古典偽書叢刊第三卷，現代思潮社。
- (39) 康保成『儺戯芸術源流』広東高等教育出版社 1999 年。
- (40) 唐・呉道子（伝）「鍾馗抉目図」『中国歴代名画点読 百馗図説』上海画報出版社。
- (41) 『政事要略』卷 28，年中行事十二月下 新訂増補国史大系 28 吉川弘文館昭和 39 年。
- (42) 伊藤龍平『現代台湾鬼譚』青弓社 2012 年，佐々木翔太郎「日本と中国における『鬼』のイメージの差違について」『山口大学文学会誌』60 卷 2010 年。