

武塔神とは何だったか

— 五道神から武塔神・五頭天王・牛頭天王へ —

山口 建治

はじめに

日本古代の疫神牛頭天王、あるいはその前身の武塔神はどういう素生の神であったか、とくにそれらが祇園精舎の守護神とされるいわれは一体どこからくるのかについては、中国の民間信仰が伝播したものか朝鮮のムーダン（巫堂）が日本化したものかなどと諸説紛々であり、じつはあまりよく分かってないのが実情である。小論は中国民間の疫神信仰とその儀礼（民間儺儀^①という）の伝来にもなつて、口頭ルードで入つて来たと思われる中国語のことばと漢字表記のもつれあいを読み解く方法で、武塔神・牛頭天王の出自を追跡したものである。いわば当て字の研究ということになるが、音声のことばが生まれ通用する基盤としての民間文化を研究対象とする、一種の口承文芸研究であると考えている。仏教や宗教の専門家ではなく、おおくの勘違い誤りがあるものと思う。②示教いただければありがたい。

結論から先にいってしまうと、武塔神というのは、中国の民間で信仰されていた冥界の亡者「鬼」を管理する王である「五道神」（あるいは「五道大神」「五道將軍」ともいう）の当て字であつて、大陸渡来の人々が信仰していた疫神化した五道神がその原形であろうということである。

筆者がこのような疑念を懐きはじめてしたのは、日本語のオニ（鬼）の語源を探索する過程においてである。オニの語源説として、『和名抄』にある漢字「隱」の字音からの転訛であるとの説がよく知られている。

鬼 四聲音苑云、——（鬼）居傳（倭）反和名於邇。或説云於爾隱字音——（之）訛也。鬼物隱而不欲顯形、故俗呼曰隱也。

人死魂神也。一云呉人曰——（鬼）、越人曰魘音蟻反又折反。

（伊勢二十卷本『和名抄』、——は原テキストの省略記号でありその後のの（ ）内は筆者の推定字である。以下も同じ。）

しかし同じ『和名抄』の「瘧鬼」の項に、「エヤミノカミ或オニ」とあるのは、隠字音説の影に隠れて、あまり注目されて

いない。

瘧鬼 蔡邕『獨斷』云、昔顓頊有三子、亡去而為疫鬼、其一者居江水、是為——(瘧鬼)。和名衣也美乃加美或於邇。
(伊勢二十卷本『和名抄』)

オニの語源はじつはこのオニに示唆されている。『獨斷』の疫神の条の一文、伝説上の帝王である顓頊の三人の子が生まれてすぐ死んで疫鬼になったという話は、日本で追儺と呼ばれる「儺」の起源説話というべきものである。『獨斷』の原文では「瘧鬼」ではなくて「瘟鬼」になっている。

疫神 帝顓頊有三子、生而亡去為鬼。其一者居江水、是為瘟鬼。其一者居若水、是為魍魎。其一者居宮室樞隅處、善驚小兒。於是命方相氏、……時儺、以索宮中、毆疫鬼也
(浙江人民出版社『百子全書』(六) 所収『獨斷』卷上)

この『獨斷』原文によると、疫神は地域により呼び名が変わり、そのうち江水(つまり長江)に居るのが瘟鬼(オンキ)だという。『和名抄』で「エヤミノカミ或オニ」というのは、じつは『獨斷』のこの部分を指していたと考えられる。つまり日本語のオニはこの瘟鬼の瘟オンから来ている。中国の民間儺儀「遣瘟」が伝来し、日本のなかに儺(オニヤライ)の儀礼が生じそこにオニが発生した、というのが筆者のオニの語源説である。⁽²⁾

中国の民間儺儀の隊列には、後述する敦煌驅儺文からもうかがえるように、五道神が登場する。五道神に対する信仰は、隋唐のころ隆盛になった五瘟神の信仰とも習合して、非業死した五

人の霊を疫神として祭る疫神祭祀の性格を帯びるようになった。日本に伝わった五道神はこのころの疫神化した五道神であると考えられる(別稿で、日本の御霊信仰は、中国の五瘟神の信仰すなわち「五霊」信仰が伝わって起きた波紋であろうと指摘した)⁽³⁾。

つまり、オニの語源↓「和名抄」瘧鬼↓「獨斷」の疫神・瘟鬼↓中国民間儺儀(遣瘟)の五道神というふうには、オニの語源を追跡する中で瘟神(疫神)化した五道神にたどり着いた。

ところで日本の疫神といえは牛頭天王・武塔神であるが、武塔ムタフと五道ゴタウは語形が似ている(とくに中国語音で発音すると非常に似た音になる)。武塔ムタフと五道ゴタウの語形の類似は、単なる偶然的暗合なのかとの疑念が生じた(「五」の中国語の隋唐音の語頭子音は、古代日本語の音韻体系のなかにはない鼻濁音 r であり、この音が日本語の音韻の中に入ってくると、口蓋音 g (ゴ)の音として受け入れられるのが普通なのだが、昔の列島人が聞き慣れない r の音を同じ鼻音の m の音に聞きとつたとしてもあながち不思議ではない)。かくして武塔神はあるいは五道神の当て字ではないかと疑いはじめた。そこで半信半疑ではあったが、あまりなじみのない五道神という神格を調べてみることにした。

一 中国における五道神

中国における五道神の第一の属性はまず、死後の世界冥界を

つかさどる王であるということだ。呉の支謙（三世紀の人）訳の『太子瑞應本起経』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。それによると、武装して三道の衢に立ち、「死者の魂神の当に過ぐべき所を見（しめ）す者」だとある。

忽然見主五道大神、名曰責識。最独剛強、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。此所謂死者魂神所当過見者也。太子到問、何道所從。責識惶悚、投弓、积箭、解劍、逡巡示以天道曰、是道可從。⁽⁴⁾

また、トルファン墳墓から出土の随葬衣物疏（埋葬する死者の衣物に添えた回し文）によれば、五道大神は死者の転生先を差配する神と信じられていたことが分かる。ある衣物疏には「比丘果願敬して五道大神にまわしぶみす。仏弟子孝姿は持仏五戒し十善を専修し、この月六日を以て物故し、ただちに五道に渉る。適くところ意に任せよ」と書かれている。

比丘果願敬移五道大神。佛弟子孝姿持佛五戒、専修十善、以此月六日物故、逕（徑）涉五道。任意所適。⁽⁵⁾

七世紀の『冥報記』によれば、五道神は冥界の尚書（大臣）のようなものであるとある。

景曰…「道者、天帝總統六道、是謂天曹。閻羅王者、如人天子、太山府君如尚書令録、五道神如諸尚書。⁽⁶⁾

五道神の第二の属性は、もとは仏教の護法神、所謂天部の一

尊格であるということである。『増一阿含経』卷二十七「邪聚品第三十五」に、王舎城の一長者毘舍羅先に釈尊の病を治す湯を布施させ得度させるといふ挿話があり、そこに五道大神が登場する。釈尊の弟子・優頭槃が毘舍羅先に布施を求めると、毘舍羅先は五道大神を信奉しているからといって、布施を拒否する。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」と脅すと、毘舍羅先はすなおに従つた。⁽⁷⁾『大正新脩大藏経』所収の初期仏典のなかで、五道大神がある程度のストーリー性をもつて語られるのは、この『増一阿含経』においてのみである。

また、少し時代が後になるが十三世紀の仏典『仏祖統紀』に、沙門惠盈が民の飢苦を救わんとして三千佛を礼拝し法華経を講じると、五道大神が現れでて授戒を請い「東海にいき巡行したい」といったとある。仏寺では三千仏を礼拝するような時にしか、五道大神は姿を現さない、小さな天部の一尊格であったようだ。（海陵沙門惠盈。六時禮三千佛、救民饑苦之厄。一日講法華経、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。）⁽⁸⁾

第三の属性は、五道神は疫神化することである。敦煌遺書の驅儼文に五道神が出る。S2055Vは、驅儼隊の五道大神に扮した人々が「われらは鍾馗だ、浮浪遊鬼を捉まえ敦煌

からはき出すぞ」と口々に叫ぶとある。

五道將軍親至、虎（歩¹¹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）掃出三嶋。⁹

P2058Vは難解だが、「五道大神杵をもち、鬼を駆りたて泰山府君に見えさせ、うろつく鬼を尋問する」とある。五道大神は鍾馗と同じく、恐い顔して「鬼」を脅かすのが本領だったのである。

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。¹⁰

古代中国で疫病をもたらすのは「疫鬼」であると考えられていたから、「鬼」を管理支配する五道大神も驅讎の隊列にかり出されたということである。

第四の属性は、五道神は閻魔王とは違い、この世に現れ出て巡遊審判するということである。『太平廣記』巻一〇三報応二の李丘一の話に、旅先で突然死した李丘一が冥界に行き、槐樹の下に飼う葉桶があるのを見て、道中知り合った段という男に、「五道大神が人間の罪福を巡視査察するたび、ここで馬を休めるのだ」と教えられたとある。

唐李丘一、好鷹狗毘獵、万歲通天元年、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。¹¹

以上、まとめると古代中国の五道大神は、インドの五道輪廻の考えと中国の冥界観とが混ざり合って形成された、「鬼」を管理支配する冥界の王で、もとは仏法の守護神、天部の一尊格であったが、現世に出没し疫病を止めたり流行らしたりして、人の罪福を裁定審判するとも信じられた、民間の神であった。

二 日本における五道神

日本の文献上、五道神はどのように出てくるかを概観しておく。

(1) 『日本霊異記』

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つて、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、死後よみがえり語つていうのには、冥界の使いに連れられ進むうち、三つの道に分かれ道のところにいる王に行く道を指し示された。

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。¹²⁾

(2) 久遠寺本『宝物集』

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、出雲路修はこの五道大臣が五道大神に他ならぬことを指摘している。¹³⁾久遠寺本『宝物集抜書』に、五道大臣の大臣のところに傍注して「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。要するに渡来の五道大神は、この列島のなかでは、五道大臣・五道天神とも称された（五道大神の同体異称）ということである。

(3) 新訂『都名所図会』

卷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（生前の善悪を記した札）を見て違変なきを当社の風儀とするか」とある。¹⁴⁾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。¹⁵⁾

(4) 『大正新脩大藏經』所収の日本仏典

『大藏經』所収の日本の仏典中、五道神の語が出るのは最澄の「長講金光明經會式」と「長講仁王般若經會式」だけである。佐藤道子によれば、最澄は修学の基礎として護国三部經の長講會（長期間にわたって經典を講説する法會を指す―佐藤）を重視したという。これらは「會式」という表題が示すように、金光明經と仁王經の「法要の次第に従つて詞章が記され」たものである。¹⁶⁾

これら「會式」の「結願」部において、天神地祇のみならず、横死の諸靈（崇道天皇御靈等、伊豫親王御靈等、藤原夫人（伊予親王の母親吉子）御靈等、藤原仲成神靈等）などの「怨靈」から「十方十世冥道官、閻魔法王五道神、牛頭馬頭及獄卒」まで、「四悪趣の諸衆と迷界の最たる者が救済される一方で国や仏法を守護するという立場を与えられている」ことに、佐藤道子は大きな特色を見いだしている。

従来、御靈の史料上の初出は、貞観五年五月二十日の御靈會に関する『日本三代実録』の記事と考えられていた。だが最澄の金光明經と仁王經の二つの「會式」の文末には、いずれも弘仁四（八一三）年六月最澄記とある。およそ五十年前のこれらの法要にすでに御靈という語が使われ、しかも貞観五年の御靈會の祭神として祭られた六人の御靈のうち四人（崇道天王、伊豫親王、藤原吉子、藤原仲成）までも、同じ人物が御靈とされていることから考えて、大同末年から弘仁年間にかけての最澄

による法華經・金經明經・仁王般若經の護国三部經の長講会は、疫病退散を祈願し金光明經・般若心經が講じられた貞觀五年神泉苑での御靈会の先蹤をなすものと考えられる。¹⁷⁾

要するに天台密教の法会では、五道神は平安初期の早い段階から御靈・怨霊と関係をもつ神格であったのであり、こうした方面から御靈信仰の成り立ちを考え直す必要があるろう。

五道大神、五道將軍は、日本の密教仏典のうち所謂「別尊法」(諸尊法ともいう)——諸尊を各別に本尊として供養する修法¹⁸⁾——にしばしば出てくる。『大日經疏演奥鈔』、『胎藏界大法對受記』、『大日經供養持誦不同』、『行林抄』、『三昧流口傳集』、『別行』、『要尊法』、『諸尊要抄』、『祕藏金寶鈔』、『祕鈔』、『薄雙紙』、『四卷』、『祕鈔問答』(以上、五道大神)、『行林抄』、『傳受集』(以上、五道將軍)などの書である。

五道大神は、これらの書の閻魔天法の条に閻魔王の眷屬として登場する。しかしあまり詳しい記述はなく、門外漢である筆者にはこの種の仏典資料から閻魔天法がどのような修法であったかを理解するのははなはだ難しい。ただ、『行林抄』第六二「焰魔天法」に、「焰魔天秘法出自賢要集或云、日延持察新度文之内也……五道大神印……是秘中祕印也。空基誠云。是名最極祕密¹⁹⁾」などあり、この修法がとりわけ秘法視されていたこと、また十世紀なかごろ吳越国に行った日延が将来したと一部で伝えられていたことを指摘するに止めておこう。

以上、日本側文献のなかでの五道神を一瞥したところ、その

影を一部の資料にわずかに残す程度である。渡来の人々や密教僧以外にはその存在さえ知られないような小さな神だったが、密教の閻魔天の修法を行う時には、五道神は欠かせない尊格であったようだ。

三 見え隠れする五頭天王

『本朝世紀』の久安四年の記事に、七十年ほど前の延久二年(一〇七〇)年十月十四日に起きた祇園社の火災について記した部分に、「牛頭天皇あづま御足焼損」とあるのが、牛頭天王が文獻上に現れる最も早い時期のものと考えられている。²⁰⁾

また、空海が『般若心經』を解釈した『般若心經秘鍵』の注釈書である濟運(一〇二五〜一一一五)の『般若心經秘鍵開門訣』に、「佛說藥師如來牛頭天王經羅什譯。其經云、牛頭天王暨知三世事、横見十法界云々……」とあり、十一世紀には牛頭天王に関する、所謂偽經づくりが始まっていたことがわかる。今ところこれらの史料より遡っては牛頭天王の語は出ない。

ところが牛頭天王ではなく五頭天王と表記する別尊法があり注目される。覚成記・守覚輯『澤鈔』と頼瑜『秘鈔問答』の二書で、いずれも十二世紀の密教僧よって書かれたものである。その「転法輪(法)」の条の仏具の幢(はたほこ)を用いる秘密の行法に関わって五頭天王が出てくる。『澤鈔』『秘鈔問答』ともに似たような内容なので、『澤鈔』のものを引用する(原

文は漢文体に一部訓読体が混合する奇妙な文体であるが、漢文部分を試みに読み下して引用する。

「又幢中に白紙若絹を入れ、怨家の形を書く或七寸長、兩足に怨家姓名これを記す右客姓、また行役神像也一肘量を書きて怨家の頭を踏ましむ。また不動尊像を書きて其腹中を踏ましむ也此等は最極の穢事也、努めて能く能く隠蔽ならしむべし。怨家形并に行疫神又不動等を畫く事は、非説之一具事也。先ず怨家形ノ臥タルヲ畫テ、其怨家一人ニ取テ、頭ヲハ五頭天王ニ踏ましむ。腹ヲハ不動ニ踏ましむ。足ニハ怨家の姓名ヲ書く也。或不動ハ無テ臥タル怨家ニ取テ、足ニハ彼の姓名を書き、頭ヲハ五頭天王を以て踏ましむ。……予私に云う、施主の形ヲ畫き怨家姓名を踏ましむは常事也。而るに怨家の形を書き、足に同姓名を書するは、頗謂れ無き事か。幢行法之時壇を安ず紙で覆餘時これを取納め云云。怨家の形は結願の時に伴い、爐火に入れこれを焼く⁽²¹⁾」

この幢という仏具は「はたぼこ」と訓じられる莊嚴具であり、

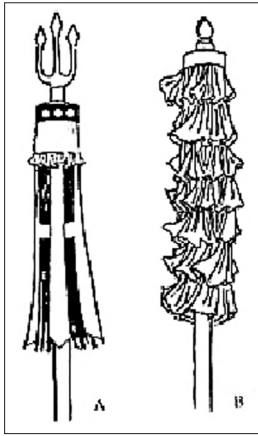


図1 幢⁽²²⁾

通常は図1のようなかたちである。いささか飛躍するが、京都祇園祭の山鉦巡行にでる最も古い山鉦と言われ



図2 綾傘鉦⁽²³⁾



図3 南豊の儺舞⁽²⁴⁾

る綾傘鉦は幢を短く切ったような形であり、おそらくこの転輪法の幢行法に由来するものかと推測される。図2に示すこの傘鉦の下で舞われる棒振りの踊りは、図3のような中国の民間儺舞によく似ている。

中国の民間信仰では地獄十王の十番目の王を五道転輪王という。九番目までの地獄の責め苦をうけ終わった亡者に対して、転生先を決める最後の審判をする役目をこの転輪王は担っている。

図4は、敦煌遺書P.二〇〇三「仏説閻羅王授記四衆預修生七往生浄土教」に出る図である。机の後ろに坐る武人が五道転輪王で、その右手に五・六本の波うつ道が見える。机の前に立つ亡魂「鬼」が審判をうけ、ここの道を通り転生していくのであ



図5 五道転輪王⁽²⁶⁾

図5は和泉市久保窓記念美術館蔵の『十王経』に載る図であるが、やはり武人姿の転輪王の審判場面が描かれている。畜生道に墮ちる亡魂のためであろう、転輪王の右手に動物の毛皮が用意されている。図6は平河出版『道教学事典』所収のものだが、制作時代がくだるため



図4 五道転輪王⁽²⁵⁾

る。転輪王の左手に立っている鬼卒が持つ旗が幢なのであろう。



図6 五道転輪王⁽²⁷⁾

か転輪王はもはや武人ではなく、文人の姿になっている。右上の扉の上の「法輪常転」の語句の上方に、やはり亡魂が転生するさまが描かれている。

『澤鈔』『秘鈔問答』の転法輪(法)における五頭天王の行法は、おそらくこの五道転輪王の信仰に由来するものと考えられる。そうすると五頭天王の五頭と五

道とがここでも重なることになる。この転法輪の行法における五頭天王と閻魔天の行法の五道大神とは、伝承上いったいどのような関係になっていたのか、さらにくわしく追究する必要がある。

五頭天王という表記は、牛頭天王の表記が固定化した今日から見れば、牛頭とかくべきところを誤って書いた、いわば当て字と考えられるであろう。しかし歴とした公卿の九条道家の日記『玉蕊』の承久二(二二二〇)年四月十四日の記事にも、「被埋大壁五頭天玉并婆梨女御躰御坐……」⁽²⁸⁾とあるので、単なる当て字とか誤字とかではなく、ゴズあるいはゴトウ天王を牛頭と書くか五頭と書くか、その最初期にはまだ表記が定まっていなかったことを暗示する。

現在でもインターネットで五頭天王を検索すると、かつて五頭天王と称していたという神社・小祠が各地に存在する。千葉の流山市の畑の中に、現在もこんな石碑(図7、8)が残っている。⁽³⁰⁾要するに、牛頭天王のゴズを牛頭と表記するのが固定化される



図8 祠の中の石碑



図7 流山の小祠

このことと関連して注目されることに、初期の牛頭天王は立像の武将神像であり、頭上に牛頭が載るようになるのはずっと

以前に、五頭と表記される時期があり、その五頭と書かれる五頭天王はかなり後まで続いていたということである。



図9 光堂寺の牛頭天王像⁽³²⁾

に後からつけ加えられたものだと述べている。⁽³¹⁾

むすび—武塔・五頭・牛頭は「五道」の当て字—

武塔神のたしかな資料は『伊呂波字類抄』と『釈日本紀』所収の「備後国風土記」逸文である。この二つの資料を合わせて一つの神格について述べたものとして理解すると、武塔神あるいは牛頭天王の属性は、異国(冥界)の王、祇園(仏教)の守護神(所謂天部の神)、巡遊審判する疫神といったところで、五道大神の基本的な属性とびたりと重なる。

『増一阿含経』などの小乗仏典は、日本では軽視されたそうだが(友松圓諦『阿含経入門』)、現在でも奈良には奈良時代の写本数巻が残っている。⁽³⁵⁾ 素人考えであるが、祇園精舎の名が人々のあいだに知られるようになったのは、この『増一阿含経』の流布の影響によるものではなからうか。というのは『増一阿含経』全体で四七一の経のうちの大半の三三七経の冒頭部分が

後になってからだという専門家の指摘がある。藤澤隆子は、彫像の牛頭天王では最も古い、十世紀の作とされる奈良大和郡山市の光堂寺の牛頭天王像(図9)は畏怖の武将のすがたであり、牛頭は室町時代ころ

「如是我聞、一時、佛在舍衛國祇樹給孤獨園（聞くことは如し、一時佛、舍衛國祇樹給孤獨園に在しき）」という常套句になっており、釈尊が祇園精舎で行った説法で占められている。「大正新脩大藏經」全体でこの句を冒頭におくのは六二六經であるから、その約半数が『増一阿含經』の中にあることになる（東京大学『大正新脩大藏經』データベースに基づく）。



図 10 石像天王像⁽³³⁾



図 11 唐代天王俑⁽³⁴⁾

なかに、五道神が活躍するエピソードがある。五道神が鬼神に変じて長者に対して「われこそは五道大神なり、すみやかにこの沙門に湯を与え、足を稽留するなかれ」と脅しつける場面は、「備後国風土記」逸文で、武塔天神が「あは速

須佐雄の神なり、後の世に疫氣あらば、汝、蘇民将来の子孫といひて、茅輪をもちて腰に着けたる人は免れなむ⁽³⁶⁾」といったのを彷彿させる。武塔神が五道神の当て字で同体異称なら、『増一阿含經』が流布する中で、祇園精舎と五道神つまり武塔神とが、人々の意識のなかで結びくのは、ごく自然ではなかったかと思われる。

また、御霊会の際にはしばしば金光明經や仁王經が誦せられたが、それは最澄の長講会式の次第に従った法会であった可能性が高い。そうするとその法会の場で御霊（怨霊）とともに必ず五道神が唱えられたわけであり、武塔神・牛頭天王は御霊会のなかから胚胎したといわれる理由がよく納得できる。つまり武塔神・牛頭天王は五道神にほかならなかつたからであり、とくにその素生がべールに包まれてきたのは、五道神が密教的な修法にかかわる神であつたからである。

中国の天王像には、図10、11のように邪鬼を踏みつけたものが多く見られる。疫病は「鬼」によつてもたらされると信じていた渡来系の人々は、疫病が一度流行すると、邪鬼を踏みつけたこのような神像に、熱い信仰を寄せたのだろう。ふだんは脇役の天部の一尊に過ぎなかつた五道神の神像が、疫病が流行しだすと一躍尊崇を受け、祇園の天神とか天王とかいわれ出したのではないか。それが武人の姿の像であつたので、*nandan*（五道）の音にいつしか武塔が当てられるようになったのであろう。

なお、大和郡山市の光堂寺蔵の牛頭天王像は、もと近くの杵築神社（出雲大社）に蔵されていたといふ⁽³⁷⁾。素盞鳴尊はいう

までもなく出雲系氏族の祖神であるから、武塔神・牛頭天王の信仰が素戔嗚尊信仰と習合する最も相応しい場所にその神像があったということになる。

中国民間信仰の五道神を詳しく調べてみると、武塔神・牛頭天王の信仰とおおくの点で重なることがわかった。五道神つまり武塔神・牛頭天王は、もとは祇園精舎（つまり仏法）の守護神であり、なおかつ冥界の王（「鬼」の管理者）、巡遊審判する疫神であった。冥界の王五道神には根の国の王・素戔嗚尊と習合する必然性がもともとあったのである。結局、武塔（ムタフ）も、五頭（ゴトウ）、牛頭（ゴズ）も、*nudau*（五道）から派生した一種の当て字であったと結論づけられる。その後、用いられる漢字の字義に沿うかたちで、像容や信仰内容に変化・潤色が起き、素生を隠したままの土着化がいつそう進み、今日伝えられるような牛頭天王になっていったのである。

注

- (1) 吉井良隆「牛頭天王・武塔神・素戔嗚尊」『神道史研究』十卷六号、一九六二年。志賀剛「日本に於ける疫神信仰の生成」『神道史研究』二九卷三号、一九八一年
- (2) 山口建治「オニ（於邇）の由来と『雛』」『文学』二〇〇一年十一月号、岩波書店
- (3) 山口建治「瘟神の形成と日本におけるその波紋」『年報非文字資料研究』9号、二〇一三年、神奈川大学日本常

民文化研究所非文字資料研究センター

- (4) 呉・支謙訳『太子瑞應本起経』『大正新脩大藏経』三卷
- (5) 鄭阿財「從敦煌吐魯番文書論五道將軍信仰」『敦煌佛敎文獻與文學研究』、二〇一一年、上海古籍出版社
- (6) 『冥報記』『大正新脩大藏経』五十一卷
- (7) 『増壹阿含経』卷第二七邪聚品第三五『大正新脩大藏経』第二卷
- (8) 宋・志磐大師撰『佛祖統紀』卷第三九『大正新脩大藏経』第四十九卷
- (9) 黄徴・呉偉校注『敦煌願文集』、一九九五年、岳麓書社
- (10) 黄徴・呉偉校注『敦煌願文集』、一九九五年、岳麓書社
- (11) 李昉等編『太平広記』卷第一〇三報応二、中華書局
- (12) 出雲路修「『よみがへり』考―日本靈異記説話の世界」『国語国文』四九卷十二号、一九八〇年、中央図書出版社
- (13) 出雲路修「鬼子母は五道大神の妻なり」『説話論集』第十六集、二〇〇七年、清文堂
- (14) 新訂『都名所図会』2 市古夏生・鈴木健一校訂一九九九年、筑摩書房
- (15) 那波利貞「道教の日本国への流伝に就きて」『道教と日本』第一卷、一九九六年、雄山閣
- (16) 佐藤道子「地獄と救済―三部長講会にみる―」『アジア遊学』第十号、一九九九年、勉誠出版
- (17) 櫻木潤 博士論文『御霊信仰の源流と最澄・空海』

- (18) 佐和隆研編『密教辞典』、一九七五年、法蔵館
- (19) 『行林抄』『大正新脩大蔵経』第七十六巻
- (20) 中井真孝「祇園社の創祀と牛頭天王」『鷹陵史学』第十九号、一九九四年、鷹陵史学会
- (21) 覺成記・守覺輯『澤鈔』『大正新脩大蔵経』第七十八巻
- (22) 「幢」、ウェブサイトで百度百科 <http://baike.baidu.com/view/8308.htm>
- (23) 「綾傘鉾と棒振り囃子」、ウェブサイト『綾傘鉾保存会』
<http://www.ayakasa-hoko.com/boufuribayashi.html>
- (24) 「南豊跳躰」、ウェブサイト『臨川文化』、<http://www.zgfznews.com/linchuanwenhua/fuzhoulyou/mingshengguji/feiwuzhiwenhuayichan/2010/6/11/506726.shtml>
- (25) 鄭阿財「從敦煌吐魯番文書論五道將軍信仰」『敦煌佛敎文獻與文學研究』、二〇一一年、上海古籍出版社
- (26) 鄭阿財同上論文
- (27) 野口鐵郎等編『道敎事典』（平河出版社）「十王」の項掲載の中華民国国立博物館「十殿閻王」の第十殿「韃輪王」一九九四年、平河出版社
- (28) 九条道家著・今川文雄校定『玉蘂』、一九九二年、思文閣出版
- (29) 横須賀市吉井の安房口神社の境内社に牛宮五頭天王的碑。
川口市の宮崎権現社の五頭天王社。豊川市素盞鳴神社の天文二〇年一二月の棟札に「奉造立五頭天王」。豊川市の伊知多神社は五頭天王を春日明神の西に創祀。五泉市の須賀神社は明治三年まで祇園五頭天王と称した。行方市天王崎に五頭（牛頭）天王の祠。
- (30) ウェブサイト『写真でつづる流山の道』『祠と社《南》』
<http://nagareyamamichi.blog.fc2.com/blog-entry-252.html>に「流山市の『100か所めぐり』配置図には『五頭天王』となっているが、私には『牛頭天王社』と読めるのだが……」とある。
- (31) 藤原隆子「牛頭天王像の成立と展開」真弓常忠編『祇園信仰辞典』、二〇〇二年、戎光祥出版
- (32) 光堂寺牛頭天王像、清水俊明『大和のかくれ仏』、一九七八年、創元社
- (33) 石像天王像（唐代、陝西省博物館蔵）、ウェブサイト『考古用語辞典』、二〇〇八年十月二九日更新、<http://abc0120.net/words01/abc2008102904.html>
- (34) 唐代天王俑（洛陽博物館蔵）『中国王朝の至宝』東京国立博物館等編、二〇一二年
- (35) 国指定文化財データベース <http://kunishieipunka.go.jp/bsys/maindetails.asp> に449。
- (36) 秋本吉郎校注『風土記』日本古典文学大系二、一九五八年、岩波書店
- (37) 八田達男「牛頭天王信仰の初期段階における展開」『御影史学論集』22号、一九九七年