

「御霊神」の誕生（１）

伊 藤 信 博

１．はじめに

『言語文化論集第24巻第二号』では、「御霊会」を朝廷側および民衆側に分けて分析することで、「御霊信仰」をより深く掘り下げようとした。「御霊会」とは、疫病を流行させ、災害を起こす怨霊を鎮めるための祭りで、貞観五年（863）の神泉苑における「御霊会」が、朝廷で行われた初見の史料で、一般に公開する形で行われた。一方、同じ『三代実録』、貞観七年（865）の条では、「禁京畿七道諸人寄事御霊会。私聚徒衆。走馬騎射小兒聚戯不在制限。」とあり、この資料から京都周辺の民衆も「御霊会」を独自に行っていた事実や朝廷が、民衆の「御霊会」の開催を禁じていたことも分かる。以上のことから、朝廷が民衆の「御霊会」を禁止した原因を歴史的に分析し、両者の「御霊会」が、目的は雨乞いや疫病を追放するなど類似的であっても、「呪術」を国家によって独占しようとした朝廷の政治的意図や中国文化の影響度の相違から、表層的には違ったものとして現象したことを考察した。また、この問題は陰陽道および仏教の影響を受け、「穢れ」といった形で、中世に大きく発展する要因になっていることも明らかにした。

この小論では、この時代の人間が疫病や災害をどう捉えていたかを歴史的に分析し、仏教と陰陽道との係わりや古代における社会共同体の「穢れ」の意識などに起因する祖霊神の「タタリ」から「御霊」の発生をより具体的に検証したい。歴史的には、神祇官や陰陽寮及び寺院などの役割の棲み分けが、「御霊」的観念を生むきっかけになっており、朝廷の政治的な意図も含め、結界の在り方とともに考えてみたい。

２．治病の職能（疾病との係わりにおいて）

『記紀神話』には、大物主神の「タタリ」が原因で人々が疫病で飢え、苦しみ、崇神天皇が、大物主神の子孫の大田田根子を探しだし、この神を祭らせたところ、疫病が治まり、天下が安定したとの記述がある。この後、この大物主神は、大国主神の分身として、国作りに協力、天孫族の朝廷を守護する立場として描かれている。出雲国造が朝廷に奏上した「神賀詞」では、大己貴神（大国主神）の「和魂」を大物主神として、三輪山に鎮座させたと伝えている。

大物主神を祀る大神神社は、奈良県櫻井市三輪にあり、三輪神社ともいう。大和盆地の南東に位置する三輪山自体を神体とする最も古い信仰形態を残す神社であり、古代王権誕生の場所でもある。この大物主神は『記紀神話』では、蛇体¹であったとされており、雨の神・雷神とも見なされている。『出雲神話』における須佐之男神なども、疫病神、水神、農業神そして豊穰神とされる祖霊神であるが、大物主神も同様に三輪山山麓一帯の祖霊神と想像されている。彼らは生前、共同体の首長であったと思われる祖霊神であり、死後も共同体の守護霊として豊饒と現実の支配を安定化させる役割を担っていたと考えられる。このことは、古代において、一定期間死者の側で鎮魂歌舞することで、現実の生を肯定し、同時に死者と生者の世界を結びつけることにより、新しい秩序の誕生と正常な生活の再会への道を開くという殯の機能と一致する。また剣、鏡、玉類が、死者に対する鎮魂の役割を持つと同時に依り代としての機能が合ったこととも結びつく²。

古代において、祭祀とは、季節毎に行われ、共同体の秩序を維持、安定させるための呪術を行う場であり、邪馬台国の卑弥呼の例に見られるように、首長は職能として強力な呪術を維持する必要があった。拙論「穢れと結界に関する一考察」『言語文化論集第24巻第一号』で論じたように、災禍や「穢れ」、「祟り」は、共同体内部の罪に生起する現象であり、共同社会に異常事態をもたらす。従って、このような異常事態を通常の状態に戻すために、首長は強い呪術を發揮せねばならなかった。この災禍や「穢れ」または「祟り」には、突然起こる疾病も当然含まれ、共同体の首長が医師的な能力をも保持することを期待されるのは自然の成り行きである。白川静の『字統』（平凡社）によれば、そもそも「医」は「醫」と記され、矢を箱である匚に入れ、戈である殳（しゅ）を持つ巫という呪術師を意味している。

さて、先程例に挙げた大己貴神（大国主命）や大物主神、須佐之男神なども、『記紀神話』では、例外なく「医療神」と見なされている。例えば『日本書紀』巻一の一書では、「(前略)夫大己貴命興 小彦名命。戮力一心經營天下。復爲顯見蒼生及畜産。則定其療病之方。又爲攘鳥獸昆虫之災異。則定其禁厭³之法。是以百姓至今至咸蒙恩頼。(後略)」とあり、他にも『古事記』の「因幡の白兔」の話も大己貴神が医療と係わりがあることを暗示している。また、『風土記逸文』の「伊豫國」溫線の条では、「(前略)湯の郡。大穴持命、見て悔い恥じて、宿奈毗古那命（小彦名命⁴）を活かさまく欲して、大分の速見の湯を、下樋より持ち度り来て、宿奈毗古那命を漬し浴ししかば、暫間有りて生き活き起居ちましき。(中略)神世の時のみにはあらず。今の世に疹痾に染める萬生、病を除し身を在つ要薬と爲せり。(後略)」と記されている。「伊豆國」溫線の条にも「(前略)大己貴と小彦名と、我が秋津洲の民の夭折ぬるを憫み、始めて禁薬⁵と溫線の術とを制めたまいき。(後略)」となっており、両者が「医療神」と見なされていた事

実を示している。

松前健氏は、『出雲神話』(講談社現代新書 1976年)で、出雲は、7世紀~8世紀の頃、医療禁厭の法や託宣などを各地に伝えた民間宗教の本拠地であったと述べている(46~47ページ)が、支配者が「医療神」的な役割を担うという思想が、この時期に、出雲の民間宗教者により全国的に伝播したのかも知れない。古代から続く温泉地の古社に大己貴や小彦名が祭られているのは、このような出雲の民間宗教者からの影響の可能性もある。『古事記』「仲哀天皇」の条における酒楽歌では、「此の御酒はわが御酒ならず、くしの神、常世にいます石立す小名御神の神寿ぎ、寿ぎくるほし豊寿ぎ寿ぎもとほし献り来し御酒ぞ、あさず食せささ。」と見え、小彦名が酒神とも見られている。『丹後國風土記逸文』には、酒が万病薬として売買された記述がある。酒は「くし」と読み、「奇」と記した。『古事記』「応神天皇」の条は、「酒」が災いを除ける呪力があると叙述している。

古代の共同体の長が、医療的呪術を実際に行うかまたは共同体内部に強い巫を持つことで共同社会の繁栄、つまり豊饒や共同社会の災害などの異常事態に対処していたのは間違いないであろう。律令政権も、間接的に支配する地方官僚が祭祀を行うことや彼らに地域の巫集団を統括させることで全国を支配していたと見られる。また『三代実録』元慶三年(879)十二月十五日⁷、仁和元年(885)七月十九日⁸の条によって、朝廷の国医師に神人姓や日置姓などの祭祀を担当する部があることが分かり、呪術を行う宗教的集団を部として、朝廷が直接支配していることや祭祀と医療的呪術の関係が強いことを示している。

貞観五年(863)五月二十日の条では、神泉苑における「御霊会」は、「於神泉苑修御霊會。(中略)王公卿士赴集共觀。靈座六前設施几筵。盛陳花果。恭敬薰修延律師慧達為講師。演說金光明經一部。般若心經六卷。命雅樂寮伶人作樂以帝近侍兒童及良家稚子為舞人。大唐高麗更出而舞。雜伎散樂競盡其能。此日宣旨。開苑四門。聽都邑人出入縱觀。(後略)」と記されている。神泉苑は、大内裏の東南にある広大な圓池で、天皇が行幸する禁苑であった。般若心經の転読、散樂や舞い、音楽などが、そのような場所で、一般に公開され、開催されている事実は、この「御霊会」が、古代の祭祀のあり方を引き継いだ共同体における全員参加の祭祀であり、疫病の蔓延を押さえる医療的呪術であったことも示している。

それでは、疾病の発生原因を古代においては、どのように捉えていたのだろうか。上述したように、災禍、疾病、「穢れ」、「祟り」が、共同体内部の罪に生起する現象であるという考察をもとに考えて見たい。『日本書紀』「仲哀紀」には、仲哀天皇が神の怒りのため死亡し、そのため国々の罪を集めて大祓をしたとの記述がある。その時の罪が、「生剥」、「逆剥」、「畔離」(畔を壊すこと)、「溝埋」(水路を埋めること)、「屎戸」(祭事

における穢れ行為)「上通下通婚」、「馬婚」、「牛婚」、「鶏婚」、「犬婚」などである。

ところで、『延喜式』の大祓の祝詞では、「仲哀紀」に記される罪の幾つかを細分化し、それに「樋放」、「頻時」、「白人」、「こくみ」(瘤や疣)、「昆虫の災い」、「高津神の災い」、「高津鳥の災い」、「畜仆」、「墨物」などを加え、国津罪と呼んでいる。また、『皇大神宮儀式帳』では、「川入」(溺死)や「火烧」も国津罪となっている。また、『記紀神話』では、「垂仁紀」において、旅に出るとき「跛盲⁹」の者に出会うのはよくないとされ、『日本書紀』「推古天皇二十年(612)」の条では、「(前略)自百濟國有化來者。其面身皆斑白。若有白癩者乎。惡其異於人欲棄海中嶋。然其人曰。若惡臣之斑皮者。白斑牛馬不可畜於國中。亦臣有小才。態構山岳之形。其留臣而用。則爲國有利。何空之棄海嶋耶。其辭以不棄。(後略)」と記し、体の奇型を忌む傾向が見て取れる。「其の面身、皆斑白」は、『延喜式』の「大祓」の祝詞に記される「白人」であろうと推測される。「こくみ」も『古事記』「仲哀紀」の条における大靱和氣命の命名「(前略)此太子之御名。所以眞大靱和氣命者初所生時。如靱穴全御腕。故著其御名。(後略)」からくるこぶの類いである。

新村拓氏は『日本医療社会史の研究』(法政大学出版局 1985年)で、「昆虫の災い」、「高津神の災い」、「高津鳥の災い」などは天災であるが、これらの災いが鳥獣虫などによって人体に危害を加えられ、損傷を受けたことを意味するなら、疾患や奇型と同じく、穢れを持つ者、共同体に災難をもたらす者として、社会的に排除される罪の範疇に入れられたと述べている(153~154ページ)。また、柳田国男の『桃太郎の誕生』、『医心方』、『日本霊異記』の例を挙げ、時には「奇型・不具」者が異能を持つ存在として崇拜されることがあっても、社会にとって利益をもたらす場合に限るのであって、通常は追放、流棄などの処遇をうけていたと考えたと叙述している(155ページ)。

しかしながら、共同体の中で、「白人」や「こくみ」が共同体にどのような不利益や災難をもたらすのであろうか。拙論「穢れと結界に関する一考察」で論じたように、「白人」や「こくみ」が穢れを持つ者と見なされた理由は、「穢れ」が、「褻」という日常から乖離した状態を示し、日常と乖離し、神や鬼と等しく両義性を持つものと考えられていたからであり、彼らが社会共同体から離反させられ、同時に異能を持つ存在として崇拜される理由もこのような考察から理解できる。従って、「白人」や「こくみ」など「穢れ」を所持する者を、追放、流棄したのではなく、「褻」の場所ではない、神の領域である場所に行ってもらったと考えた方がよいのではないだろうか。

先程の『日本書紀』「推古天皇二十年」の条の例でも、後半部分が、「(前略)然其人曰。若惡臣之斑皮者。白斑牛馬不可畜於國中。亦臣有小才。能構山岳之形。其留臣而用。則爲國有利。何空之棄海嶋耶。其辭以不棄。(後略)」となっていることに注目する必要がある。「川入」や「火烧」も、唐突な死や不慮の事故が、災いとして、その個人を含

む社会共同体全体に「褻」ではない異常な事態をもたらすため、共同体内部の何らかの罪に生起する現象と見なされたのであろう。また、新村拓氏は、『記紀神話』における病気は、神意の反抗離反を病因とするもの、呪詛によるもの、禁忌の侵犯、為政者の不徳、偶然の事故、邪神・悪霊、荒振神の仕業とに分類している(155～159ページ)。このどれもが、共同体社会において、秩序の混乱が突然起きたことによるものであり、この点では、『大化の薄葬令¹⁰⁾』(『日本書紀』大化二年(646年)三月二十二日の条の詔)から把握できる、辺郡から徴集された役民が帰郷の途中に病死すると街道沿いの家が死者の仲間に祓除を行わせ、財物を強要した事実と同じ枠組みで捉えられる。

この項では、主に『記紀神話』を例に挙げ、治病の職能を古代の社会共同体の首長が所持することで、共同体の安定や秩序が維持されたことを考察した。また共同体の繁栄や疾病も含めた罪の祓いに対する祭祀が共同体の構成員全員によって行われ、そのような罪を結界の外に送るといった思想を考察した。次項では、八世紀において、疾病が蔓延した時、朝廷がどのような宗教的対策を施したのかを分析してみたい。

3. 疾病と結界

この項では、「御霊神」と見なされる「長屋王」が死亡した前後の時期の記録に残る大きな疫病の蔓延と律令政府の疫病への対策を分析することで、古代からの共同体意識の変化を考察してみたい。そこでまず、天下万民の罪や穢を祓うとされる「大祓」について採り上げたい。

「大祓」は、「神祇令」の中に見受けられるが、「神祇令」は律令制の確立とともに成立した公的祭祀の基本を定めたものである。現在は、九世紀前半に成立した『養老令』の注釈書である『令義解』の中に、二十条として残存している。「神祇令」は、「大祓」を「凡六月十二月晦日大祓者。中臣上御祓麻。東西文部。上祓刀。讀祓詞。訖。百官男女。聚集祓所。中臣宣祓詞。卜部為解除。(後略)」と規定している。従って、通常は六月及び十二月の大晦日に行われた祭祀であるが、大嘗祭など朝廷にとって重要な儀式の前や災害など突発的事件の後にも「臨時大祓」として行われた。

この儀式の初見は、前項で取り上げた『日本書紀』「仲哀紀」の条で、「(前略)更取國之大奴佐而。種々求生剥。逆剥。阿離。溝埋。屎戸。上通下通婚。馬婚。牛婚。鶏婚。犬婚之罪類為國之大祓而。亦竹内宿祢居於沙庭請(後略)」と記されている¹¹⁾。山本幸司氏は、『穢と大祓』(平凡社選書 1992年)の中で、和銅三年(710)の平城京遷都から延暦十三年(794)十月二十二日の平安遷都までの期間について、六国史の中に残される「大祓」の資料を紹介している。

「大祓」が行われた年次は、721年(養老五年七月四日) 729年(天平元年二月十八

日) 758年(天平宝字二年八月十六日) 770年(宝亀元年九月二十二日) 774年(宝亀五年八月三日) 775年(宝亀六年八月三十日) 776年(宝亀七年五月二十九日及び六月十八日) 777年(宝亀八年三月十九日) 778年(宝亀九年三月二十七日) 782年(延暦元年正月三十日) 784年(延暦三年十二月六日) 790年(延暦九年正月三十日及び閏三月三十日)の合計14回である。この中で災害など突発的事件によって「大祓」が行われたと思われるものは、11回を数える。

ところで、729年(天平元年二月十八日)の「大祓」は、同年二月十日に起こった「長屋王の変」の後の「臨時大祓」である。『日本霊異記』(弘仁十三年、822年作)や『今昔物語』によれば、自殺した「長屋王」の遺体を燃やし、灰や骨を海に流したところ、土佐国に流れつき、祟りをなしたと記されている。『今昔物語』巻二十(長屋ノ親王罰沙弥感ル現報語第二十七)では、「(前略)天皇此レヲ聞キ給イテ、人ヲ遣ワシテ、長屋ノ屍骸ヲ取テ、城ノ棄テ焼テ、河ニ流海ニ投ツ。而ルニ、其骨流レテ、土佐国ニ至ル。其ノ時ニ其国百姓多ク死ヌ。百姓此ヲ愁ヘ申シテ云ク、『彼ノ長屋ノ悪心ノ氣ニ依ルニ、此国ノ百姓多ク可死シ。』ト。(後略)」と説明されている。「長屋王」は「御霊神」とも考察する先行研究者がいるが、それは、この「長屋王の変」後、天平七年、および天平九年に赤斑瘡¹²が大流行したからである。

『続日本紀』の天平七年八月十二日(735)の条によれば、「(前略)如聞。此日太宰府疫死者多。思欲救療疫氣以濟民命。是以奉幣彼部神祇。爲民禱祈焉。又府大寺及別國諸寺。讀金剛般若經。仍遣使賑給疫民。并加湯藥。又其長門以還諸國守若介專齋戒道饗祭祀。」と記されている。同二十三日の条でも、「(前略)太宰府言。管内諸國疫瘡大發。百姓悉臥。今年之間欲停貢調許之。」、年末の条では、「是歳年頗不稔自夏至冬天下患豌豆瘡夭死者多。」と叙述している。

また、他の例として、天平九年四月十九日(737年)の条「大宰管内諸國。疫瘡時行。百姓多死。詔奉幣於部内諸屋代以祈禱焉。(後略)」、同年五月十九日の詔「四月以来。疫早並行田苗焦萎。由是。禱祈山川。奠祭神祇未得効驗。今猶苦。朕以不德實致茲災。(後略)」、同年七月二十三日の詔「(前略)比來。縁有疫氣多發。祈祭神祇猶未得可。(後略)」、同年八月十三日の詔「(前略)天下百姓死亡實多。百官人等闕卒不少。良由朕之不德致此災殃。仰天慚惶。(後略)」などがある。この天平七年及び天平九年の赤斑瘡の流行で参議以上の八人のうち生存者は、僅か三名であった。

この時の朝廷の疫病への対策を見てみると、上記した「大祓」の他、「道饗祭」、金剛般若經の転読、国分寺創建の詔(天平九年三月三日)、神への祈願などが宗教的政策である。神祇祭祀である「道饗祭」は、「神祇令」の中にその規定が見え、魍魎が外から進入するのを避けるために、京城の四隅の路上で饗応し、魍魎を押し止めるのが目的となっている。この祭りも、「大祓」と同様に普通、毎年六月と十二月に行われた。

この「魑魅」の「魑」は、白川静の『字統』では、山の神獣、山鬼としており、「魅」は物の怪、百物の神を指すと記している。既に拙論「穢れと結界に関する一考察」で論じたように、この「道饗祭」は、陰陽・魂魄のバランスを取る呪術であり、招魂続魄、生命の蘇生、誕生を迎え祭る儀礼であった。突然の疫病による死は、自然と社会との均衡を崩すものであり、これらの儀礼により、秩序の回復と正常な生活の再会を願ったのであろう。また金剛般若経は、障難拔除に優れているといわれており、疫病の退散に使用されたのだらう。天平九年五月朔日には日食もあり、宮中で僧六百人が金剛般若経を転読している¹³。

天平九年五月十九日の詔「朕以不徳實致茲災。」や同年八月十三日の詔「良由朕之不徳致此災殃。仰天慚惶。」などの思想は、「天人相関説¹⁴」と関係があると思われる。「天人相関説」は「災異説」とも呼ばれ、君主と自然現象との関係に関しては、君主が善政を行えば、天はこれを瑞祥し、君主が無道を働くと、天は、地震、日蝕、洪水、疫病などの災異をおこし、君主を譴責するという説である。瑞祥や災異は自然や社会現象に現れ、全ての現象が天帝の意志の表現である。従って、瑞祥は君主の政治に対する天帝の肯定であり、災異は警告、否定であり、ここに君主とその政治の命運が占われる。

このような陰陽道の思想を国家体制に組み込み、厳重な管理下の元においたのは、天武天皇(673年~686年)で、天皇専制を揺るぎないものにするためであった。彼は、律令制の整備、宗教の国家独占、国史編纂などを行い、また、諸国の境域を確定し、中央集権化を図っている。このような政策により、古代の地方豪族の特権は否定され、彼らは地方官に編成し直されている。従って、この時期から、日本という国の境界観念が現れているのではないと思われる。ただ、『日本書紀』大化二年(646)の詔の二では、「初修京師。置畿内国司。郡司。(後略)」と天武天皇以前に、中国の制度を模倣した京師と呼ばれる特別行政区域の存在を記すが、天武朝(672年~686年)に始まるとの説もあり、確定はしていない¹⁵。

『古事記』や『日本書紀』は、「長屋王の変」の少し前に編纂されており、第一項で分析したように、共同体の長が、医療的呪術を行うかまたは共同体内部に強い巫を持つことで共同社会の繁栄、つまり豊饒や共同社会の異常事態に対処するという思考もこのような陰陽道の影響もあると思われる。従って、共同社会における疫病の蔓延に対して、その長は、天平九年五月十九日の詔に見られるように「禱祈山川。奠祭神祇未得効驗。」であるなら、他の強い呪法を使って異常事態に対処しようとしたのであろう。

ところで、上記した「道饗祭」は、「神祇令」の中で、「道饗祭謂。卜部等於京城四隅道上而祭之。(後略)」とあるように、本来京城四隅道で行うと規定されている。しかし、天平七年八月十二日の条は、「又其長門以還諸國守若介專齋戒道饗祭祀。」と記していることから、地方官僚に祭祀を行わせることで、朝廷が全国を支配していたことがわかり、

結界観念も存在しているといえる。

さて、「御霊神」の成立には様々な条件がある¹⁶。その一つに、国家に対する大罪を犯したと見なされ、その罪が冤罪であった人物が、ある特定の領域の外で死亡または殺害されることにある。その特定の領域とは、畿内であったり、京師であったりする。つまり、特定の領域である畿内や京師が結界の内側と認識されていなければ、「御霊神」は成立しない。その場所が聖域と認識される必要があるのである。従って、結界観念の成立は、「御霊神」にとって、不可欠な要素になる。そして、結界という聖域を意識するならば、穢いもの、清浄なものを「穢れ」と「聖」などのように、より二元的に区別する意識や観念の発達が必要であろう。さて、「御霊神」とも見なされる「長屋王」の場合であるが、彼は畿内で殺害されているため、「御霊神」と考えることは不可能である。また、この時期に成立した『記紀神話』において、「ケガレ」は、穢、汚、汚穢れ、穢悪のように表現され、また罪穢とも記述されていることから、「穢」と「罪」の観念は未分化の状態であると思われる。

一方、『記紀神話』の中で、祓を表す場合、「祓除」、「払濯」、「攘」、「駟除」、「撥」、「掃蕩」、「悪解除・善解除」などの表現が使用されているが、これらが行われる前に使用されるであろう「穢」の表現は、「イザナミ」が黄泉の国から戻った時の『古事記』と『日本書紀』の記述、それぞれ一例のみである。この場合の「穢」については、拙論「穢れと結界に関する一考察」で分析したように、「穢」の表現が自然な状態または望ましい状態とは違う異質の心情、状態を示す言葉として使用されているのみで、「聖」などとの二元対立的観念はこの時代にはなかったといえる。また、『続日本記』神龜二年(725)二月十七日の詔は、「七道緒國除冤祈祥。必憑幽冥。敬神尊佛。清淨先。今聞。諸神祇内。多有穢臭。及放雜畜。敬神之礼。(後略)」と記し、国司に清掃する者を定めるよう求めている。この詔では、「穢」は望ましい状態とは違う異質の状態を指している¹⁷。

この点からも、八世紀の前半にはまだ「御霊神」が成立する条件は育っていないと考えられる。また、大祓に関しても、『延喜式』の「大祓祝詞」には、罪という表現はあっても、穢という表現は全くない。そこで、この点について、岡田重精氏は『古代の齋忌(イミ)¹⁸参加』の中で、「大祓祝詞」が罪と災(禍)を記し分けていることと死穢について全くふれていないことから、「穢れとは生理的なものに係わる死や出産、月経、結婚、食肉のことであり、死自体も災禍である」と考えている。青木紀元氏も『祝詞古伝承の研究』(国書刊行会 1985年)の中で、「大祓は専ら罪を対象としたものであることは明らかである。」と述べている。また山本幸司氏も『穢と大祓』(平凡社選書 1992年)の中で「穢」と「大祓」の無関係なことを証明している。

以上の考察から、例え臨時で行われた事実があっても、「大祓」が毎年六月と十二月に定期的に行われたことから、疫病や災害なども含め、共同社会の均衡が崩れる出来事

を、この祭祀によって、回復させ、正常な生活への再会の道を開く機能が、「大祓」が持つ機能であったと考える。従って、この祭祀は、「道饗祭」と同様に、陰陽・魂魄のバランスを取る呪術であり、招魂続魄、生命の蘇生、誕生を迎え祭る儀礼であった。

この項では、「長屋王」が死亡した前後の時期の記録に残る大きな疫病の蔓延と律令体制の疫病への対策を分析することで、2項で分析した『記紀神話』の成立と同時代の共同体意識を歴史的な角度から再確認し、そのことから、「御霊神」の成立に必要なと思われる条件を加えた。次項では、八世紀後半において、「大祓」の行われた時期の疫病や災害の状態、律令体制の政策を歴史的に検証することで、新たな「聖」と対立する観念としての「穢れ」観の発生を考察したい。

4. 八世紀後半の政治状態と「穢れ」観の発生

この項では、前項と同様に、山本幸司氏が、『穢れと大祓』の中で挙げた残りの「大祓」の資料、758年(天平宝字二年八月十六日)、770年(宝亀元年九月二十二日)、774年(宝亀五年八月三日)、775年(宝亀六年八月三十日)、776年(宝亀七年五月二十九日及び六月十八日)、777年(宝亀八年三月十九日)、778年(宝亀九年三月二十七日)、782年(延暦元年正月三十日)、784年(延暦三年十二月六日)、790年(延暦九年正月三十日及び閏三月三十日)を中心に検討したい。

758年(天平宝字二年八月十六日)は、大嘗祭の前に行われた「臨時大祓」である。続く、十八日に興味深い勅が記載されている。「(前略)案九宮經。來年己亥。當會三合。其徑云。三合之歲。有水旱疾疫之災如聞。摩訶般若波羅密多者。是緒佛之母也。四句偈等受持讀誦得福德聚不可思量。是以。天子念。則兵革災害不入國裏。庶人念。則疾疫癘鬼入家中。(後略)」。この勅では、黄道九宮經という陰陽五行の易によって災害の予測がもたらされ、「摩訶般若波羅密多」を唱えることにより、災害や疫病を防ぐことができるとしている。また、「国家」や「個」の家などの観念も明白に表されており、「個」の意識、人格観念の発達がこの頃になされているのであれば、個人の「怨霊」による復讐の基盤がこの時期にできていると思われる¹⁹。

以上の考察を踏まえ、『続日本記』天平宝字元年(757)七月八日の勅を読むと、「此者頑奴潜圖反逆。皇天不遠羅令伏誅。民間或有假託亡魂。浮言粉紼。擾乱郷邑者。不論輕重。皆与同罪。普告遐邇宜絶妖源。(後略)」(橘奈良麻呂の乱(七月二日)で、彼が死亡した直後の勅である。)と記しているのは注目すべきであろう。また、七月十二日の詔では、橘奈良麻呂と共に反乱に加わった人物達が「穢奴等」、「此逆惡奴等者」と表現されている。また、天平寶字二年二月二十日の詔では、「共祭療患」以外では、飲酒をたしなめ、「濫非聖化」はよくないと記している。従って、この時期に個の「怨霊」

や「穢」と「聖」といった二元的対立的観念が朝廷内で芽生えていると考えられる。

770年（宝亀元年九月二十二日）の「大祓」は、称徳天皇が崩御して四十九日の法要と同日に行われ、「京師及天下諸國大祓祓。」となっている。八世紀後半は、国分寺（金光明四天王護国寺）国分尼寺（法華罪滅之寺）を全国に造立する詔（天平十四年二月 742年）や大仏開眼会（天平勝 宝四年四月 752年）などから見られるように、仏教が重要視された時代で、称徳天皇の時代も、道鏡と称徳天皇との関係から、仏教が保護された。756年の聖武天皇の葬儀は、天皇の葬儀としては初めて仏式で行われている。ただ、藤原仲麻呂が政治の中心にいた749年から762年の間は、作られてから39年もの間施行されていなかった『養老律令』を施行するなど律令制的政策も垣間見える。

この時期の『続日本記』の中で注目される記述は、神護慶雲三年（769）九月二十五日の詔で、和氣 清麻呂を「穢奴」と表現し、名を「別部穢麻呂」に変えている点である。和氣清麻呂は、同年の宇佐八幡の神託奏上事件に関して、称徳天皇および道鏡と対立し、左遷されたのである。神託奏上事件とは、道鏡の弟の大宰帥弓削浄人、大宰主神中臣習宜阿會麻呂、八幡神職集団などが共謀し、「道鏡を天位に即しめば、天下太平ならん。」と奏上したことから起きている。皮肉にも、翌年に称徳天皇が崩御し、道鏡も下野の薬師寺に配流されている。また、この事件を契機として、道鏡と結びついていた宇佐八幡の神職集団や伊勢神宮の神職集団が肅正され、神仏の隔離を促した。逆にこの事件によって、神祇信仰が独自の役割を担う立場に立たされたとも言える。従って、陰陽寮も自然に政権内で、独自性を持つ傾向になっていったと思われる。

このように、天平から続いた仏教重視の政治は、逆に「穢」と「聖」といった二元的対立的観念を生み、神祇官や陰陽寮などが役割を分担していった時期と行うことができる。『続日本紀』の天平神護元年（765）十一月二十三日（称徳天皇重祚の大嘗祭）において、その詔は、『（前略）今日大新嘗猶良比豊明聞行日在。然此遍常別在故朕佛御弟子菩薩戒受賜在。此依上方三寶共奉。次天社國社神等爲夜次共奉親王百官人等天下人民諸愍賜慈賜念還復天下治賜。故汝等安於多比侍由紀須伎二國獻黑紀白紀御酒赤丹保多未倍惠良常賜酒弊者賜以退爲御物賜宣。復勅神等三寶離不觸物人念在。然經見佛御法護尊諸神伊末故是以出家人白衣相雜供奉豈障事不在念本忌如不忌此大嘗聞行宣御命諸聞食宣。』となっている。

この詔で、称徳天皇は、仏の弟子として菩薩戒を受けており、三宝に仕え、次に天社や国社に仕えるのだと述べ、神事では三宝を避けるべきとの人々もいるが、教典は、仏法を守護するのが、神々であると説き、出家人も在俗者も一緒に大嘗祭に参列しても問題ないとしている。ここには、神仏習合の考え方と同時に「神等三寶離不觸物人念在」や「本忌如不忌此」といった表現から、神事から仏教者を避ける意見がかなりあったことが読み取れる。高取正男氏は、「出家人白衣相雜供奉豈障事不在」の表現から、この

ような問題は、過去に既に生じていたであろうと推測している²¹。以上のことから、仏教者、神祇官や陰陽寮それぞれの役割の分担が生じた理由として、「穢」と「聖」といった二元的対立的観念が派生したことにもよると推測できる。

ところで上述した「大祓」が行われた年次の中で、774年(宝亀五年八月三日)~784年(延暦三年十二月六日)までは、ほぼ途切れなくこの祭祀が行われていることに気づく。770年に即位した光仁天皇は、先の天皇による寺院、造仏の建立のために疲弊した財政を緊縮し、律令政治再建を図ろうとした。この政策は、次の桓武天皇にも引き継がれ、地方の政治の肅正、国司の考課の条例、官司の統廃合や仏教を政治からの切り離すために、遷都を二度するなど中央集権化を推し進めた。

さて、「大祓」が行われた年を『続日本記』で見ると、774年(宝亀五年八月三日)は、伊勢の齋宮に向かう親王のための「大祓」である。続く775年(宝亀六年八月三十日)の条には、「大祓。以。伊勢美濃等國風雨之災也。」となっている。この一つ前の条(宝亀六年八月二十二日)は、「伊勢。尾張。美濃。三國言。異常風雨。漂没百姓三百餘人。馬牛千餘。及壞國文并諸寺塔十九。其官私廬舎不可勝數。遣使修理。伊勢齋宮。又分頭案檢諸國被害百姓。此日。祭疫神於五畿内。」と記されている。また、同年七月二十二日の条にも、河内國、摂津國が鼠の被害に遭い、旱魃もあるため「遣使祭疫神於五畿内。」と記載されている。

この二つの条に記される「祭疫神」とは、陰陽寮が主導する祭祀である。この祭祀の形式は、『延喜式』に詳細に定められている(巻三、神祇三、臨時祭、宮城四隅疫神祭と畿内堺十处疫神祭)。神祇祭祀では「道饗祭」と言う。祭祀に際して、陰陽師による占トをおこない、天皇個人や御所内、京城に漂う邪気、悪気、穢れた気が存在するかどうかを調べる。存在を感じた場合、「撫物」などの依代を使用し、「撫物」に鬼気を依り付け、四界の境界の外に捨てる。つまり陰の気を取り払い、俗なる異空間に追い返したのである。この「疫神祭」初見は、『続日本紀』宝亀元年(770年)六月二十三日の条「祭疫神於京師四隅、畿内十堺。」である。なお、次の日の条では、「京師飢疫。」となっている。この宝亀年間には、宝亀二年(771年)三月五日の条でも臨時に「疫神祭」が行われていることが『続日本紀』に記されている。

このような条の例から、光仁天皇以降、疫病、飢饉などの災害の際に陰陽寮が具体的な役割を果たすことになったことや、畿内や京師など『日本書紀』大化二年(646年)の詔の二で「初修京師。置畿内国司。郡司。」となっている畿内、京師と呼ばれる特別行政区域が明確になっているのがわかる。これ以降、「病神祭」が、神祇祭祀である「道饗祭」よりも災害時により重要な役割を果たすようになる²²。

776年(宝亀七年五月二十九日)の条には、「大祓。以災變樓見也。」と記されている。また、大祓の後に、大般若経読経も行っている。続く六月十八日の「大祓」は、京師及

び畿内諸国の旱魃のためとなっている。なお同年の四月十二日の勅に、「祭祀神祇。國之大典。若不誠敬。何以致福。如聞。諸社不修。人畜損穢。春秋之祀。亦多怠慢。(後略)」と諸社を戒める一方で、國の大典は神祇祭祀であると述べている。神祇祭祀である「道饗祭」が、陰陽寮が中心となる「疫神祭」に役割を移譲したと矛盾しているようでもある。しかし、疫病などの穢れから神祇祭祀を隔離し、それぞれの役割を分担させようとしている可能性が高い。777年(宝龜八年三月十九日)の「大祓」は「爲宮中頻有妖恠也。」と記されている。なお、同年二月二十一日、讃岐國に飢饉があったため、五畿内において「疫神祭」が行われている。このことから、畿内が一つの聖域といった意識は成立しており、その聖域を疫病から防御するために「疫神祭」が行われていることが分かる。

778年(宝龜九年三月二十七日)の「大祓」は、光仁天皇の呪詛事件に絡んで、大逆の罪に問われ、宝龜三年(772年)皇太子を廃され、二年後の宝龜五年に獄死した他戸親王の事件に絡んで行われた。現皇太子(山部親王、後の桓武天皇)の病気が数ヶ月も続き、回復の気配がない理由として、宝龜八年三月十九日の条にある「爲宮中頻有妖恠也。」は、他戸親王の「妖徵」と考えられたからである。宝龜九年三月二十七日の条は、「大祓。遣使奉幣於伊勢大神宮及天下諸神。以皇太子不平也。又於畿内諸界祭疫神。」と記している。また、同年三月二十三日の勅では、「淡路親王墓宜稱山陵。其先妣當麻氏墓稱御墓。充隨近百姓一戸守之。」と叙述している。翌日の勅は、大赦を行い、また山部親王のため三十人を出家させたとある。三月二十三日の勅に記される妣當麻氏とは、光仁天皇の妻つまり、他戸親王の母で、この呪詛事件に絡んで皇后位を廃され、他戸親王と同じ日に獄死した井上内親王のことである²³。

782年(延暦元年正月三十日)の「大祓」は、通常の「大祓」であるが、そのすぐ後の閏月正月朔日に因幡の国守である氷上川継の反乱が起きている。同年四月十三日の条には武蔵、淡路、土佐國等が飢饉、四月二十六日には弓削女王、三方王などが天皇を魘魅したとされ、日向國に配流されている。五月十六日には旱魃のため雨を祈り、「疫神祭」が行われている。同年七月二十九日の条には、「右大臣已下。參議已上。共奏稱。頃者災異荐臻。妖徵並見。仍命龜噬。求其由。神祇官陰陽寮並言。雖國家恒祀依例奠幣。而天下縞素。吉凶混雜。因竝。伊勢大神。及諸神社。悉皆爲祟。如不除凶就吉。恐致聖體不豫歟。而陛下因心至性。尚終考期。今乃醫藥在御。延引旬日。神道難誣。抑有由焉。伏乞。忍曾閔之小考。以社稷爲重任。仍除凶服以充神祇。(後略)」と記されている。784年(延暦三年十二月六日)は、年末の「大祓」である。790年(延暦九年正月三十日)は、「大祓」の記述のみ、閏三月三十日の「大祓」は、同年にこの後、行われることになっていた蝦夷征伐に備えての「大祓」と思われる。

この項では、山本幸司氏が、『穢と大祓』の中で列挙している八世紀後半の「大祓」

を年次毎に見てきた。「大祓」については、2項で分析した八世紀前半の「大祓」との相違は見られない。それより、「個」の意識、「穢れ」観の強まりや京師や畿内などの聖域としての結界意識が発達していること、神祇官、陰陽寮、寺院の役割分担などが明確化してきていることが分かった²⁴。宝龜元年六月二十三日の条の「疫神祭」が開始された条および上述した延暦元年七月二十九日の条、宝龜七年四月十二日の勅などは、その代表的例であろう。また、このような傾向が強まったからこそ、神祇祭祀である「大祓」はより儀式化し、変化がなかったと言えるのかも知れない。また、「妖徴」などの表現が、頻繁にこの時期の『続日本記』には記され、死んだ人物の「魂」によって、生きている人物が病魔に犯されると言った考えも現れていることが分かった。次項では、この項で述べた事項の更なる分析を中心に「怨霊」の誕生の基盤を考察したい。

5. 奈良朝末期の状況と「怨霊」の誕生

奈良朝末期は、仏教が中心を占めた前時代とは相違し、光仁、桓武と律令制の復活を目指す政策が強く現れている。また、桓武天皇は、長岡京、京都と遷都していく中で、京師、畿内の聖域化、清浄なる結界の意識を強める政策を推し進めている。4項で分析した「穢れ」と「聖」といった二元的対立的観念が見られる他の例として、『大化の薄葬令』（『日本書紀』大化二年（646）三月二十二日の詔）の禁止事項を強制したことが挙げられる。この「令」では、皇都と山陽道近辺に埋葬することを禁じている²⁵が、逆に考えれば、そのような埋葬が習慣的に行われていた事実が推測できる。

『類従国史』延暦十一年（792）八月四日の条には、「禁葬埋山城国紀伊深草山西面。縁近京城也。」と記され、長岡京近郊の住民に死者の埋葬を禁じている。翌年の『類従国史』八月十日の条でも京下の諸山への埋葬および樹木の伐採も禁じている。京都への遷都後の『日本後紀』延暦十六年（797）正月二十五日の勅には、「山城国愛宕葛野郡人、每有死者便葬家側、積習為染。今接近京師、凶穢可避。宜告国郡、嚴加禁断加。」となっており、「若シ犯違アレバ、外国ニ移貫セヨ。」と記されている。つまり、京師または、畿内以外では死体を家の側に埋葬しても構わないということであろう。遡れば、『続日本記』宝龜十一年（780）十二月十二日の条では、墳墓を壊し、その石を造寺のために使用することを禁じている。この死の「穢れ」の問題は既に拙論「穢れと結界に関する一考察」で論じたが、明らかに「京師」・「五畿内」の聖域化、結界観念と密接な関係があるであろう。

また、桓武天皇の外祖母も出身である歴代の天皇の葬送儀礼、陵墓建築などに従事していた土師（はじ又ははにと呼ぶ）氏は、凶儀だけに関与しているとみられるのは不本意との理由から、一族の居住する土地の名に名字を変更するよう桓武天皇に申し出て

いる。『続日本記』天応元年（781）六月二十五日の条では、菅原姓に変更、延暦元年（782）五月二十一日の条では、秋篠姓に変更を許されている。このような変更を願った一族の代表者は、儒教や陰陽道の理論家でもあった²⁶。また、『日本後紀』は、古代から朝廷の神事に携わってきた忌部氏が、斎部²⁷と名を変更することを、大同三年（807）十一月十七日の条で伝えている²⁸。

土師一族は天穂日命を祖先とし、殉死に代え、埴輪を作った野見宿禰の後裔と言われている。「諱辰には凶を掌り、祭日には吉に預る。」という職業であった。袂に、「凶事袂」と「吉事袂」という二つの袂が存在するのと同様に、「吉凶相半」が本来の姿であった。「斎」と「忌」も同様に両義性を持っていた。延暦二三年（804）に成立した『皇太神宮儀式帳』では、「忌柱」（現在の心御柱）と表記され、祭祀に使用する神聖さをあらわすものとして忌鞆、忌種を当てている。本来、陰陽道の思想は、大元（カオス）から陰陽の二気に別れるが、両者の性格は、相反するものとしても、もともと大元から生じた一つのものであり、お互いに交換、交合しあい、往来しあうと考える思想である。袂も禊も招魂続魄の儀式であり、靈魂は不滅で、生命は死から復活できるとの信仰から、季節ごとに、それぞれ離れていた魂魄を呼び戻そうとした儀礼である。陰陽道は、従って、陰陽・魂魄のバランスを取る呪術であった。「疫神祭」も、拙論「御霊会に関する一考察（御霊信仰の関係において）」（6 ページ）で詳細に検討したように、「凶」と「吉」を合一させることで、銷災致福の呪術としての機能を持つ祭祀であった。民間習俗に見られる剣、鏡、玉類が、死者の凶魂に対する防御の役割を持つと同時に先祖靈の依り代としての機能も合わせ持つ理由は、このような思想から来ていると思われる。

しかし、この時代は、陰と陽、凶と吉を二項対立で考え、凶事を極端に嫌い、凶が「穢れ」を生むという観念を作り出している。従って、土師一族や忌部氏も姓の変更を申し出たのであろう。この「穢れ」観は、血の穢れとも関連し、動物の殺生を禁ずる例もこの時代に現れる²⁹。『続日本記』天平宝字二年（758）七月四日の詔では、その年の晦日までの殺生禁断、猪、鹿の類を供御として出すことを永久に禁止している。『続日本記』延暦十年九月十七日の条と『日本略記』延暦二十年四月八日の条では、漢神を祭るための牛の屠殺を禁じている。この殺牛祭神に関しては、次項で詳細に分析したい。また、延喜五年（905）に成立した『延喜式』「神祇令」には、模範となった「大唐開元令」にはない肉食禁止の規定がある。しかし、この時代はまだ明確な血の「穢れ」の意識は発達していなかったのか、同じ『延喜式』「内膳司」には、正月元日から三日までの天皇の食事に猪や鹿の肉が出されることになっている。

さて、それ以外の律令制への復活を示す資料は、淫祠の禁止である。『続日本紀』には、宝亀十一年（780）十二月十四日の条で、「（前略）此來無知百姓。構合巫覡。妄崇淫祠。菟狗之設。（中略）宜嚴禁断。如有違犯者。（後略）」として、淫祠を禁止し、集

まる者に対して、罰則を設けてもいる。淫祠とは、度を過ぎて天に哀訴し、祝祷することを意味し(『字統』白川静 平凡社)、過去には、天平二年(730)九月二十七日の条にも「(前略)安藝周防國人等妄説禍福。多集人衆。妖祠死魂。有所祈。又近京左側山原。聚集多人妖言惑衆。多則萬人。少乃數千。如此徒深違憲法(後略)」と見える。この政策は、2項でも論じたように、天皇が、呪術を行うことで社会の繁栄、つまり豊饒や社会の異常事態に対処し、天皇の任命する地方官僚が地方の祭祀を行うことや彼らに地域の巫集団を統括させることで、中央集権的に全国を支配しようとする意識であろう。このことから、古代の共同体の長を超えた日本の長としての天皇個人の「神聖化」の現れと見ることもできる。『三代実録』貞観七年(865)の条で、「禁京畿七道諸人寄事御霊会。」とし、「御霊会」を民衆が行うことを禁じた理由もこのような分析から理解できる。天皇個人の「神聖化」は、「鎮魂祭」にも現れる。「鎮魂祭」は元来先祖霊、先祖神の招魂続魄を目的に、毎年「新嘗祭」の前日に行われていた。しかし九世紀前半に成立した『令義解』では、天皇や皇后の御霊の肉体からの遊離を防ぎ、また肉体から遊離した御霊を肉体に落ち着かせ、活力を与え、御代長久を祈るといった形に変化している。

以上のような天皇個人、京師、畿内の聖域化は、後に『延喜式』の「追儼式」の祭文に現れるような日本四方考、つまり全ての穢れを日本の外に追い払い、結界を構築し、聖なる場所、日本を作るといった観念を発達させる。「追儼式」の祭文では、日本の境界は、遠値嘉³⁰、土佐、佐渡、陸奥となっているが、遠値嘉、土佐は、新羅や唐、佐渡、陸奥は渤海の通商ルートである。『続古事談』では、2項で分析した天平年間の疫病は、その時期敵対していたから新羅を病原地と見ている。しかし、後世の著作(十二世紀)であり、2項で例に挙げた天平九年五月十九日の詔「朕以不徳實致茲災。」や同年八月十三日の詔「良由朕之不徳致此災殃。仰天慚惶。」などと記述される天皇の発想から何らかの国境意識はあったとしても、この時期に『続古事談』が記すような結界概念があったかどうか明言できない。『続日本紀』天平九年正月二十七日の条では、遣新羅使の「(前略)大使従五位下阿部朝臣繼麻呂泊津嶋卒。福使従六位下大伴宿祢三中染病不得入京。」とあるのみである。しかし、八世紀の後半には、4項で考察した理由から、ある程度明確な結界意識が、存在していたと考える。

一方「怨霊」はどうかであろうか。一般的に、恨みを持って死んだ人間はその恨みをもたらした相手に祟るものである。また、「御霊神」の場合は、個人の「怨霊」が天皇を聖域の中心とする社会全体に疫病や災害などを祟りとして起こす信仰である。2項で見たように、『記紀神話』の時代において、災禍、疾病、「穢れ」、「祟り」が、共同体内部の罪に生起する現象であるという考察からすると、この八世紀後半においては、天皇が聖域の中心であるような共同社会の意識を持っていること、「個」の意識も資料の中から伺い知れることなどから「御霊神」が誕生する一定の条件は存在している。

例えば、4項で上述した782年（延暦元年七月二十九日）の条には、「頃者災異荐臻」、「妖徴並見」、「吉凶混雑」などの表現が、参議以上の建議に使用されている。「吉凶混雑」とは、桓武天皇が、父である光仁天皇の崩御（781年12月23日）に際し、『大化の薄葬令』の規定により桓武天皇が、一年の服忌を求めたことを指している。つまり、「天下は先の天皇の喪に服している。国の恒例である祭祀は行う必要があると占いにでるため、神祇官も陰陽寮も祭祀を行ってはいるが、この状態は、吉の儀礼と凶の儀礼が同時に存在する状態である。それが原因で、伊勢大神や諸神は凶を除くよう祟りを引き起こし、妖徴も現れている。このままの状態が続くなら天皇自身の健康にも影響する。土地の神や五穀の神を祭る方が、先帝の喪に服す小考より重要である。直ぐに服忌を止め、神祇に充てて欲しい。」と願っているのである。

ここには、律令制成立以来、受容してきた儒教思想の考の徳目、吉凶の対立概念、伝統的祭祀の神聖さなど全てが表されている。加えて天皇が神聖であることの方が、考の徳目より重要で、「穢れ」があることが、神の祟りとしての災害や「妖徴」を招くことが述べられている。このことから、共同体の長である天皇自身の「穢れ」が、「祟り」を招き、社会全体に疫病や災害などを祟りとして起こすといった「御霊神」が誕生する一定の条件があることは間違いない。

また、光仁天皇の呪詛事件に絡み、宝亀五年に獄死した他戸親王のための「大祓」は、その条には、「大祓。遣使奉幣於伊勢大神宮及天下諸神。以皇太子不平也。又於畿内諸界祭疫神。」と記されている。また、三月二十三日の勅では、「淡路親王墓宜稱山陵。其先妣當麻氏墓稱御墓。充隨近百姓一戸守之。」とも叙述している。しかし、上記した条の翌日の勅は、山部親王、後の桓武天皇の病気が数ヶ月も続き、回復の気配がないためとしか述べていない。777年（宝亀八年三月十九日）の「大祓」は、「爲宮中頻有妖恠也。」と記すのみで、どこにも疫病や災害が彼らの「妖恠」がもたらしたという記述はない。「大祓」の他に、僧侶による「大般若経」を転読させ、「妖恠」をただ慰撫しているだけである。

『三代実録』貞観五年（863）五月二十日の条で「御霊」と見なされた早良親王は、長岡京遷都を実際に指揮した藤原種嗣が、延暦四年（785）に暗殺された事件に関わっていたとされている。『日本紀略』では、「式部卿藤原朝臣を殺し、朝廷を傾け奉り、早良王を君為さんと謀りけり。」と記されている。早良親王は、乙訓寺に幽閉されたが、罪を認めず、飲食を断ち、無実を主張、流罪地淡路国へ配される途中死亡、遺体は淡路で葬られた。その後、桓武天皇の夫人藤原旅子、母の高野新笠、皇后の藤原乙牟漏が相次いで死亡し、皇太子の安殿も病気に罹った。陰陽師の占いによって、延暦十一年（792）六月十日、早良親王の祟りと出たため、親王への陳謝を行った。『日本略記』延暦十一年六月十日の条には、「皇太子久病。卜之。崇道天皇³¹爲祟。遣諸陵頭調使主等於淡路國。

奉謝其靈。」と記されており、次の日の条には、墳墓の周りに隍濠を巡らすことで、穢れがそれ以外にでないよう結界を造っている³²。

4項で例として挙げたように、橘奈良麻呂が反乱で死亡した直後の757年(天平宝字二年七月八日『続日本記』の条に、「此者頑奴潜圖反逆。皇天不遠羅令伏誅。民間或有假託亡魂。(後略)」とある。このような「亡魂」や上述した宝亀八年の例の「妖怪」などの「怨霊」の思想は、この時代に生まれてはいる。しかし、資料の中からは、個人の「怨霊」が天皇中心とした社会全体に疫病や災害³³などの祟りを起し、復讐すると言った信仰は見えて来ず、「御霊神」の持つもう一方の特徴である祖霊神の傾向もない。それよりも、天平九年五月十九日の詔の「朕以不徳實致茲災。」などから分かるように、君主が無道を働き、天は、地震、日蝕、洪水、疫病などの災異をおこし、君主を譴責するという天人相関説の構図が、この政権に動揺をもたらしていると考えられる³⁴。

また、上述した他戸親王や早良親王は、光仁天皇および桓武天皇の親族に崇めていることも資料から明白である。彼らの墳墓を山陵とし、「般若心経」を講ずることで彼らの魂を慰撫するのも、死亡した人間を祭らない場合には、崇るといった中国の思想の影響もあると思われる。律令制の受容から時間も経過し、その元となった儒教や仏教、陰陽道の思想の理解も増しているこの時代の朝廷人は、陰と陽、吉と凶を二項対立でその概念を操作し、現象を合理的に理解しようとする意識を持っていたと考えられる。従って、凶事を未然に防ぐためには、吉つまり、清浄化をより進めることで凶事を防御し、凶事が起こった場合も、その場所を浄化し、清浄にすることで凶事を追い払うことができると考えたのだろう。また、このような二項対立の概念は、上述したように、陰陽道の概念が源になっているのではなく、奈良朝に影響のあった仏教の影響からであると思われる。この仏教の影響については、ただ、九世紀前半に成立『令義解』には、「謂。穢患者。不汚之物。鬼神所惡也。」と記されているが、九世紀後半に成立した『令集解』には、「穢惡」について、「(前略)或余惡謂佛法等並同者。(後略)」とあることを記すのみとし、次号で詳細に分析したい。

以上のような考察をすることで、八世紀の後半では、古代的な「穢れ」が、「褻」という日常から乖離した状態を示し、日常と乖離し、神や鬼と等しく両義性を持つものと言った観念から、朝廷の人々にとっては、「清浄」や「日常」と対立し、聖域を犯す「穢れ」を悪と見なし、神と対立する観念に変化しつつあることを掘り下げてみた。そして、「金剛般若経」や「疫神祭」といった障難拔除に優れた「呪術」により、個別性のある「魂」(「穢れ」・「悪」・「鬼」)を追い払うまたは慰撫し、浄化するといった「御霊神」の半分の性格が、この時期に現れてきていることを考察した。また、『続日本紀』宝亀十年(779)六月二十三日の条には、「周防國周防群人外縦五位上周防凡直葦原之賤男公自稱他戸皇子誑惑百姓配伊豆國。」とある。この条のような死者の「魂」が他の生きた個

人に憑依する思想や上記した淫祠を禁止した天平二年（730）九月二十七日の条にもあるように、八世紀には「個別性」のある死者の魂を祭ることで、人々に運福を呼ぶ、信仰などが生まれて来ていることも間違いないであろう³⁵。

次項では、九世紀前半を中心に、民衆の「御霊会」の祭祀の中で、逆に故意に共同体内部の罪を生起させることによって、豊饒や降雨を生み出す呪術について分析し、「御霊神」の持つ祖霊神的要素を掘り起こしてみたい。（次号に続く。）

注

- 1 拙論「御霊会に関する一考察（御霊信仰の関係において）」『言語文化論集第24巻第二号』参照。
- 2 拙論「古代の呪術とその分析」2001年 名古屋大学大学院国際言語文化研究科修士論文参照。
- 3 「禁厭」とはまじないのことである。従って、薬はまじないに属していたのである。
- 4 同一の神であることを示すため、筆者が原文に挿入。
- 5 「禁薬」とは「禁厭」のことである。
- 6 「（前略）須須許理賀。迦斯美岐迦和礼惠比迦祁理。許登那具志。惠具志尔。和礼惠比迦祁理。如此之歌行幸時。以御杖打大坂道中之大石者。其石走避故諺曰堅石避醉人也。（後略）」
- 7 「（前略）但馬國氣多郡人彼國前醫師從八位上日置部是雄。无位日置部衣守放火。（後略）」
- 8 「（前略）是日伊勢齋内親王將修禊事。而典藥大属峰田岑範。去十一日夜於寮中頓死。邪穢延染供奉所司。仍停止。」
- 9 「（前略）自那良戸。遇跛盲。自大坂戸方亦遇跛盲。唯木戸是掖月之吉卜而。出行之時每到坐地品遲部也。（後略）」
- 10 『大化の薄葬令』には「西土の君」（魏の文帝・武帝）の言に学びとあり、身分による葬制も定めることから朝廷が中国の影響を受け、天皇を中心とした国家成立に向かっていることが分かる。このような国家成立については、拙論「古代の呪術とその分析」名古屋大学大学院国際言語文化研究科修士論文も詳細に分析している。
- 11 この大祓の記事は大祓が一般化した後代に付加されたとする解釈が通説である（山本幸司『穢と大祓』平凡社選書 1992年 165ページ）。
- 12 天平九年六月二十八日付の太政官符（『類聚符宣抄』第三所収）によると「疫病は赤斑瘡と名づく」となっており、痘瘡または麻疹との説がある。
- 13 天平七年、及び天平九年は、共に『密部観音經典』の書写が行われており、観音信仰の障難拔除に関して、将来の研究課題としたい。
- 14 天（自然）と人（人事）とは対応関係があるという説で、成立は前漢時代。
- 15 『日本書紀』では、天武五年（677）に「京及畿内」の記載が見え、時統六年（692年）以降は「京師及四畿内」の表現に変わる。四畿内とは、令制に定められた大倭、河内、摂津、山背である。しかし、時統期以降は、『続日本記』を調べても、使用回数が少なく、天平年間（729年～746年）に急に使用回数が増えている。なお、五畿内とはこれに和泉が加わる。
- 16 畿内以外の地で死亡した国家に対する大罪を犯したと見なされた人物の霊であること。その罪

- が冤罪であったこと。死亡の前後に、自然災害や疫病の被害が畿内や全国で激しかったこと。個別の霊の存在を意識する社会上の環境が整っていること。霊の怨憎の対象が天皇であると考えられること。祖霊神的祭祀によって祀られることなどが、御霊神の条件である。詳細は、拙論「御霊会に関する一考察」(『言語文化論集第24巻第二号』)を参照。
- 17 後に現れる「浄人」、「堂子」、「神人」の仕事である「キヨハラエ(清祓)」に対応し、将来の研究課題としたい。「堂子」、「神人」については、拙論「穢れと結界に関する一考察」(『言語文化論集第24巻第一号』)を参照。
 - 18 『古代の齋忌(イミ)』77~92ページ 国書刊行会 1982年
 - 19 肥後和男氏は、『日本書紀』「推古天皇十六年」(608)の条に「含霊」と書き、「よろづのもの」と読んでいのが、個別化のしるしではないかと記述している。『御霊信仰』「平安時代における怨霊の思想」民衆宗教史叢書第5巻(14~15ページ)雄山閣出版 1984年。
 - 20 高取正男『神道の成立』(40ページ)平凡社選書 1979年
 - 21 『続日本紀』756年(天平宝・元元年四月四日)の条では、四畿内となっている。今後の研究課題としたい。
 - 22 『続日本紀』によると、宝亀三年(771)から翌年にかけて、日本全体で、暴風雨や旱魃、疫病の被害があり、畿内の神社への幣帛の奉納、摩訶般若波羅密多の誦誦、大祓、疫神祭、大赦などを行っている。なお、大赦に関しては、古代からの罪と共同社会の首長による呪術との関係が色濃いと思われ、今後の研究課題としたい。
 - 23 この二人は後に「御霊神」として祀られる。
 - 24 高取正男氏は、『神道の成立』(139~221ページ)で、神の怒りは神祇祭祀、怨霊の祟りは仏教の守備範囲になっていることを証明している。ただし、神の怒りに対しても、この時代には、神前読経があったことも記述している。例を見つけることを、今後の課題としたい。
 - 25 京師の葬は城外七里とした唐の制度にならっている。
 - 26 菅原姓になった氏族の代表は土師古人で、菅原道真の曾祖父である。秋篠姓の代表者は、桓武政権時代に詔勅の起草した儒学者の土師安人である。
 - 27 拙論「穢れと結界に関する一考察」(『言語文化論集第24巻第一号』)を参照。
 - 28 しかし、この時期、桓武の側近には、天武天皇時代の八色の姓の第4位である忌寸という姓も非常に多く、秦漢両氏の出身者(朝鮮系渡来人)がそのほとんどを占めている。この点に関しては、将来の研究課題としたい。
 - 29 初見は、『日本書紀』「天武天皇」五年(676)四月十七日で、牛、馬、犬、猿、雉などの肉食を禁じた条である。
 - 30 五島列島に遠値嘉の字が当てられていることに注目したい。嘉には被い清めるための祝いを加える意味がある。
 - 31 早良親王に対し、崇道天皇と追称したのは、延暦十九年(800)である。
 - 32 拙論「穢れと結界に関する一考察」『言語文化論集第24巻第一号』13~19ページを参照のこと。
 - 33 この時期には、延暦四年(785)から延暦十年(791)にかけて大風による水害、旱魃による飢饉があり、痘瘡などの疾病が大流行している。延暦七年(788)には、大隅国の曾乃峯(霧島山)の噴火、延暦十九年(800)には、富士山も噴火している。
 - 34 藤原広嗣(乱を起し、天平十二年(740)十一月に遠値嘉で斬殺刑に処せられる。)と政権内で対立していた玄昉が死亡した際、「(前略)為藤原廣嗣霊所害。」と世間で噂があったと『続日

本記』天平十八年（746）六月十八日の条が記している。玄昉は、あまり人々に信望がなく、彼自身の罪によって、藤原廣嗣の霊に殺されたと人々は考えたのかもしれない。

- 35 魂魄を表す「モノ」、「タマ」、「レイ」の分化の過程および憑依に関しては、「古代の呪術とその分析」修士論文 名古屋大学大学院国際言語文化研究科（2000年）を参照のこと。