

周期的に訪れる災禍

—古代日本における災禍の理解と対応について—

馬場 真理子

二十四史の1つである『旧唐書』「列伝第二十」によれば、貞観十一年(637)の浸水被害に関して官吏の岑文本は太宗に「況んや水雨の患、陰陽の常理なり。豈にこれを天譴と謂ひて聖心に繋るべけんや」⁽¹⁾と上奏した。本稿のテーマは、ここで記された災禍がもつ2つの性質と深く関わっている。第一に、この災禍をもたらすのは「陰陽の常理」という自然法則である。第二に、災禍の発生は人間の責任によるのではないから「天譴と謂ひて聖心に繋る」必要はない。このような災禍の理解の背景には、一定不変の自然法則に則って万物が運行するという世界観が存在する。この自然法則を核とする世界観は、古代中国に誕生し、日本にもたらされた。本稿の目的は、このような世界観の日本における受容の過程を明らかにすることにある。したがってこの世界観が顕著にみられるようになった9世紀前後が考察の中心となるが、適宜前後の時代にも目を向ける。主に用いる資料は、古代日本の正史である六国史⁽²⁾や貴族の日記であり、平安貴族社会が考察の対象となる。なお、上述の自然法則を核とする世界観について考察を進めるには具体的な出来事、特に吉祥や災禍などについて記された記録を検証せねばならず、そして災禍に関しては当時なされた対処や解釈などが比較的詳しく記録されている。以上の理由から、基本的には災禍に関する記録を用いて考察を進め、必要に応じてその他の記録も参照することとしたい。

本稿における最大の関心は、自然法則に則って発生する出来事に対して人々がとった対応にある。就中、一定不変の自然法則に則って人間の行為とは無関係にもたらされる出来事の主体を、人間の行為によって感応せしめようとする姿勢に注目する。本稿はこの姿勢に一種の矛盾が含まれているという問題を提起し、さらにその淵源を明らかにすることを目指すものである。

1章では古代日本における災禍の理解を概観する。2章では本稿の研究対象を明確にするため、陰陽五行の法則とそれに基づく災禍の理解について説明する。続いて3章では日本におけるこの災禍の理解の初期の事例を挙げ、それに基づいて行われた対応について述べる。ここで挙げるのは祈祷や読経などの対応であるが、これとは異なる性質の対応も行われていた。後者の対応について、革命改元に注目して取り上げるのが4章であり、その対応に内包される問題を提起する。そして5章でこの問題の淵源を探求し、6章では日本におけるその後の展開を追う。

第1章 譴責と崇り

本論に入る前に、古代日本で災禍がどのように理解されていたのかを概観する。元明紀(707-715)・元正紀(715-724)以降の六国史の記事では、律令制の確立などを背景に⁽³⁾、天命思想に基づく災禍の理解が顕著にみられるようになる⁽⁴⁾。天命思想は西周時代に形成され、特に漢代

の儒家・董仲舒(前 179 頃・前 104 頃)が唱えた説(天人相関説)が古代日本に強い影響を与えた⁽⁵⁾。董仲舒によれば、天子の徳の有無によって陰陽の状態が変化し、天を感応せしめ、吉祥(祥瑞)や災禍(災異)がもたらされる。したがって災禍は、天子が不徳であるために天から下された譴責であると考えられた。古代中国における天命思想については後に詳しく述べることにしたい。

養老五年(721)、元正天皇は災禍が頻発したことをうけて詔を下した⁽⁶⁾。

『続日本紀』元正紀養老五年二月十七日条

去りぬる庚申の年には咎の徴屢見れて、水旱並に臻り、平民流没して、秋稼登らず。国家騒然として万姓苦勞せり。遂に朝庭の儀表なる藤原大臣奄焉として薨逝しぬ。朕が心哀慟せり。今亦た、去年の災異の余、延びて今歳に及び、亦た猶、風雲の気色、常より違ふこと有り。朕が心恐懼りて日も夜も休まず。然もこれを旧典に聞くに、「王者の政令は事に便あらずは、天地譴め責めて咎の徴を示す」ときく。或は善からぬこと有りて、異を致せるか。今、汝臣等、位高く任大きなり。豈忠しき情を罄さずあること得むや。故に、政令事に便あらぬこと有らば、悉く陳べて諱むこと无かれ。直に言して意を尽し隠す所有ること无かれ。朕、親り覽む。

(去る庚申の年(720年)には、咎めの徴がしばしば現われて、洪水と旱魃が共に起こり、庶民は流離して、秋の収穫は不作であった。国中が騒然となって全ての人が苦勞した。ついには朝廷の模範の人物である藤原不比等が急に薨去し、朕の心は悲しみのあまり慟哭した。今また、去年の災異の余波が引続き今年に及んでおり、なおまた風や雲の様子が普通ではない。朕の心は恐懼し、日夜休まることがない。古い典籍に依れば、「王者の政令が適当でない時には、天地がこれを責めて、咎徴を示す」のである。あるいは善くない行いがあるために、災異が起こっているのであろうか。今、汝ら臣下の位は高く、任務は重大である。どうして忠誠を尽くさないでよかろうか。ゆえに朕の政令に適当でないことがあれば、何事でも陳述して遠慮してはならない。まっすぐに言うべきことはすべて述べつくし、隠すことがあってはならない。朕自らその上申を読むつもりである。)

元正天皇が臣下の者たちに諫言を求めたように、譴責を受けた為政者は政治を改善し徳を示そうとした。そのための対処としては、赦・税免除・優秀な者の推挙・賑給(貧民への施し)・直諫の推奨などが主であった。これらにより災禍をもたらず主体を感応せしめ、災禍をおさめることが可能と考えられたのである。なお、日本では譴責をもたらず主体は天に限らず、記紀の神々や天皇霊などさまざまな神霊が想定されたが、不徳の為政者に譴責たる異常現象が下されるという発想自体は、長きに亘って存在していた。

天命思想は律令制と密接に結び付いた思想であったが、8世紀末には律令制が崩れ始めた。平城京から長岡京、そして平安京への遷都が行われ都城建設が進められる中で、農民は疲弊し、公地公民制が揺らいだ。公地公民制は律令政治の基礎であったから、その動揺は律令政治そのものの動揺へとつながった。また、朝廷内も平穩とは言えない状況であった。桓武朝(781-806)・平城朝(806-809)では、朝廷内で政治的な思惑が錯綜した⁽⁷⁾。桓武天皇の周囲で不幸な出来事が連続したため⁽⁸⁾、桓武はこれを政治的敗者たち(井上内親王・他部皇太子・早良親王ら)の御霊・怨霊によるものと考えようになり、死ぬまでこれに悩まされていたという。疫病の流行などを背景

に御霊・怨霊への恐怖は看過できないものとなっていき、9世紀前半には御霊を慰撫し祟りを避けようとする御霊会が民衆の間で広く行われた⁽⁹⁾。こうした背景もあり、8世紀後半からは、神や鬼、山陵（陵墓）が祟りとして災禍をもたらす、という理解が史書の中にも顕著にみられるようになる⁽¹⁰⁾。例えば、仁明紀承和八年(841)五月、災禍の頻発を受けて仁明天皇は神功皇后陵に宣命を奉った⁽¹¹⁾。

『続日本後紀』仁明紀承和八年五月十二日条

天皇が詔旨と、掛けまくも畏き山陵に申し賜へと申さく、頃者、旬を涉りて雨らざるは、如し崇有りてかとト求れば、山陵に奉り遣はしたる例貢の物、闕怠れる崇見ゆ。香椎廟も同じく崇為し賜はるとト申せり。驚きて尋ね検むるに、所司申さく、去年より以往、両年間、荷前を便輒く陵戸人に付け奉り遣はししより、必ず供致せざるも在りかなきかと疑ふと申す。今、恐れ畏みて将来は然らしめずして貞め進め致せしむ。香椎廟にも当専使遣はし謝し申さむと。参議従四位上和氣朝臣真綱差して、謝し申し祈し申す状を、平らく聞き食して、時も換さず甘雨零らしめ賜へと、恐み恐みも申し賜へと申す。

（天皇の御言葉を、口にするのも恐れ多い山陵（神功皇后陵）に申し上げよ、ということで申し上げます。この頃、10日間に亘って雨が降らず、祟りがあるのかと思いトってみたところ、山陵に奉った恒例の貢ぎ物に怠慢があったために祟りがあるとのことでした。トいによれば、香椎廟も同じように祟りをなしておられるということです。驚いて調べたところ、役人が申しますには、去年より以前の2年間、安易に荷前を陵戸人に付して奉ったため、必ずしもちゃんと供えられていない疑いがあるということです。今、謹んで、これより後はこのようなことはなく、必ず奉納いたします、香椎廟にも、専使を派遣して謝し申し上げますと、参議従四位上和氣朝臣真綱を遣わして謝し祈願いたしますことを、穏やかにお聞き届けいただき、時を置かずして甘雨を降らせてください、と謹んで申し上げよとて申し上げます。）

この例のように、基本的には人間の行為（主に祭祀の不足や不備）が神霊の怒りを買ひ、それによって祟りが下されると考えられた。この場合の災禍の主体は、天命思想の場合のような道徳性に感応する存在ではなく⁽¹²⁾、災禍への対応としては奉幣や読経が主流であった。

第2章 陰陽五行説と周期的災禍

前章で述べたように、古代日本における災禍の根本的な要因は、基本的に人間にあるとされた。ゆえに人間はその原因を取り除くことにより、事態の改善を図った。天命思想においては不徳ゆえにもたらされた災異を徳のある行為によって退け、神霊の怒りによる祟りに対してはその怒りを鎮めることで対処しようとした。本稿で考察の対象とする災禍の理解は、このような理解とは明らかに異質なものである。

ここで、本稿のテーマである一定不変の自然法則に則つてもたらされる災禍について説明しておく。このような災禍の理解の根幹をなすのは、陰陽五行説である。陰陽五行説は、陰陽説と五行説という元来異なる起源をもつ2つの思想から成る。陰陽説とは、森羅万象を陰と陽という2

つの気の消長によって説明する思想である。陰と陽は分断されるものではなく、陽が極まれば陰に転じ、陰が極まれば陽に転ずる。例えば暑は陽であり寒は陰であるから、陰が極まる冬至は陽の兆しでもあるとされる。陰と陽は生成消滅を繰り返し、循環する性質を持つ。五行説とは、万物が木・火・土・金・水の5つの性質（属性）のいずれかをもつとする思想である。世界は五行の循環によって構成されているとされ、五行の関係性についてもさまざまな説が唱えられた⁽¹³⁾。五行の関係性は、木火土金水それぞれの属性を帯びている個別の事物についても同様であるとされる。この陰陽説と五行説は漢代までに結びつき（陰陽五行説）、自然や人間生活の全般を説明する理論として重要な役割を果たすようになった。さらに陰陽五行説は、暦や天体の運行の説明にも用いられる。季節や方位、天象なども陰陽の消長、あるいは木火土金水の関係性にあてはめて理解された。

『五行大義』⁽¹⁴⁾において、隋の蕭吉は五行について以下のように説明している⁽¹⁵⁾。

『五行大義』序

夫れ五行は、蓋し造化の根源にして、人倫の資始なり。万品、其の変易を稟け、百靈、其の感通に因る。陰陽に本き、精像に散じ、天地に周き竟り、幽明に布き極る。

（五行とは、万物を生成するもとであり、人の道の始めである。天地間のあらゆる物は五行の変化を受け、全ての靈は五行に感じそれに通ずることによって生ずる。五行は、陰・陽にもとづき、精靈と形体に散らばり、天と地に周くゆきわたり、鬼神の世界と人間の世界とにおよんでいる。）

そして、五行の道理は「象」と「数」によって知ることができる。この「象」と「数」とは以下のようなものを指し、それぞれ亀の甲と筮竹にあらわれるという。

若し夫れ参辰伏見し、日月盈虧し、雷動き虹出で、雲行き雨施すは、此れ天の象なり。二十八舎、内外の諸官、七耀・三光、星分・歳次は、此れ天の数なり。山川・水陸、高下・平汗、嶽鎮・河通、風廻・露蒸は、此れ地の象なり。八極・四海、三江・五湖、九州・百郡、千里・万頃、此れ地の数なり。礼は以て事を節し、楽は以て心を和し、爵は章旗に表し、刑は革善に用ふ、此れ人の象なり。百官は以て治め、万人は以て立ち、四教、文を修め、七徳、武を閲す、此れ人の数なり。夫の象数に因りて、故に五行の始末を識る。

（さて、参星(オリオン座)・辰星(さそり座)が見え隠れし、日月は満ち欠けし、雷は動き、虹は出で、雲はめぐり、雨がふる、これらは天の象である。二十八宿、内外の諸の星、七耀、三光、星のやどり、歳星のやどり、これらは天の数である。山や河、海や陸、高い所や低い所、平な所やくぼ地があり、五岳がしずまり、河が通じ、風がめぐり、露があがる、これらは地の象である。八極、四海、三江、五湖、九州、百郡、千里(陸の広さ)、万頃(海の広さ)、これらは地の数である。礼儀はそれによって事柄のけじめをつけ、音楽はそれによって心を調和する、爵録はかざりのある旗によって表し、刑罰は善い方向に改めるのに用いる、これらは人の象である。諸官は各々の役職により人を治め、万人は各々の職により生活し、四数によって学問を修め、七徳によって武術を閲する、これらは人の数である。このような天・地・人の象と数によって、五行の始めと終わりを知る。）

万物は、陰陽五行の変化によって運行する。そしてこの陰陽五行の法則は、天地や人事のあらゆるものにあらわれているとする。万物が陰陽五行のあらわれであるという考え方は、天象や暦の運行といった自然界の現象を読み解くことで、過去・現在のことのみならず未来の出来事をも予測できるという発想につながる。本稿で注目するのは、このような発想に基づく災禍の理解である。なお、陰陽説は先述のように天命思想にも取り入れられているが、本稿では災禍が陰陽五行の自然法則に則っていわば自動的にもたらされるという理解を中心に扱う。この場合、災禍の発生は人間に原因があるのでもなく、かつ神霊がもたらすのでもないことになる。また、天象や暦の運行から未来の出来事が予測される以上、周期性と呼べるものがそこに生ずることが多い。9世紀前後の日本では、中国から輸入した知識によって天文暦学を発展させ、ある程度天体の動きを予測することが可能となっていた⁽¹⁶⁾。したがって天体の動きや暦の運行が何らかの自然法則に則って一定の周期で巡ることも理解されていたと考えられる。それゆえ、そこから予測される出来事もまた「〇年に1度起きる」という周期性を帯びることとなった。本稿ではこのように理解される災禍を「周期的災禍」と呼ぶ。

第3章 周期的災禍の登場

上述のように、天文暦学の進歩により、天文現象は予測可能なものになる⁽¹⁷⁾。天体は一定の法則にしたがって動いているのであって、人間界の出来事に応じて動いているわけではないことが認識される。その認識は、周期的災禍という理解の定着につながった。以下ではその具体的な事例を挙げる。淳仁紀天平宝字二年(758)に天皇が下した勅には以下のようにある⁽¹⁸⁾。

『続日本紀』淳仁紀天平宝字二年八月十八日条

大史奏して云はく、「九宮経を案ふるに、来年己亥は三合に会すべし。その経に云はく、『三合の歳は水旱疾疫の災有り』といふ」といふ。

(陰陽寮が「黄帝九宮経を調べたところ、来年は三合に当たります。九宮経によれば、『三合の年は洪水・旱魃・疫病の災いがある』とのことです」と奏上してきた。)

ここでの三合は大歳・客気・太陰の3つの星が互いに接近することを意味している。『漢書』「天文志」では三合が起こると「外内兵と喪有り。王公を改立す」として、兵乱が起こることを述べている。この段階ではまだ詳しい記述はなされていないが、この約1世紀の後、清和紀の貞観十七年(875)になされた陰陽寮からの奏上を見れば、三合に関する理解をより詳しく知ることができる⁽¹⁹⁾。

『日本三代実録』清和紀貞観十七年十一月十五日条

三合の運当に明年に在るべし。経に曰ふ、「毒氣流行して、水旱撰并せ、苗稼傷残して、災火殃を為し、寇盜大に起り、兵喪疾疫競ひて並び立つ」と。實に是五行の理運に当ると雖も、災を弭むる術は既に祈祷に在り。

(三合が巡ってくるのはまさしく来年です。経書には、「毒気が流行し、水害と旱害が併せて起こり、穀物は損なわれ、火事が起こり、強盗が跋扈し、兵乱や疫病が競い合って起こる」とあります。これは五行の理運に則ったものですが、災禍を終わらせる方法は祈祷にあります。)

三合が来年に来ることを述べ、三合の年に起こる災禍を予測している点では上記の天平宝字二年の記事と共通するが、注目すべきは三合の年の到来について「五行の理運」と説明している点である。理運という言葉に関する先行研究はほぼないが、希少な例が藪元晶『雨乞儀礼の成立と展開』に見える。藪によれば、『理運』とは、天体の運行を元にした巡り合わせによって生じる現象」であり、「陰陽寮は、天体の運行などを元にして予測をし、それによって起こる災害を『理運の災』としたのである」⁽²⁰⁾。藪の説明にはやや不明瞭な点があり、災禍の原因が天体の運行なのか、あるいは何か別に原因があり、天体の運行はその1つのあらわれに過ぎないのか、という問題が残されている。しかし「五行の理運」とあることから、上記の三合の記事は、天体の運行を含む森羅万象が陰陽五行の状態のあらわれであるという発想をもとにしていると考えてよいだろう。すなわち、三合の年は陰陽五行の自然法則に則って訪れるのである。ここに、一定の自然法則に則って万物が周期的に運行するという世界観を明確にみとることができる。

また、同じころに災禍の理解以外の面でも同様の動きがあらわれる。例えば、朔旦冬至を祝う慣習がある。朔旦冬至とは、暦の起点となる冬至が十一月一日と同日になることを意味し、これを祝う慣習は中国に由来する。ほぼ19年に1度しかめぐってこないため、天から下された珍しくめでたいものとされた⁽²¹⁾。19年の間に7回閏月を加えると誤差の少ない暦になることから、中国では古くから19年7閏の暦法が用いられていた⁽²²⁾。冬至は1年のうちで最も昼が短く太陽の復活する一陽来復の日であるという意味でめでたい日であり、さらに19年に1度の朔旦冬至は19年7閏の周期のけじめとして祝われていたと考えられる⁽²³⁾。朔旦冬至を日本ではじめて公式に祝ったのは桓武朝の延暦三年(784)のことであったが⁽²⁴⁾、この時の六国史の記録では朔旦冬至の詳しい説明はなされていない。ただ朔旦冬至を「歴代の希遇」であり「王者の休祥」として祝ったと記すのみである。しかしその後も19年ごとの祝賀は続き⁽²⁵⁾、嵯峨紀の弘仁十三年(822)には、朔旦冬至を百官が祝賀したことに対して、以下の詔が下された⁽²⁶⁾。

『日本後紀』嵯峨紀弘仁十三年十一月一日条

比有司奏して称わく、『今年十一月朔旦冬至なり。終りて復始め、天の紀を得るなり。灰寒律に飛び、節微陽を興す。踐長の慶、故実無きに非ず』と。

(近ごろ、官吏が「今年十一月は朔旦冬至です。一の時代が終わって新しい時代が始まり、天の決まりを得ます。冬至に至って寒気が極まると、少しずつ陽気が起こってきます。朔旦冬至の慶びは、謂われなきものではないのです」と奏上してきた。)

ここでは、朔旦冬至の訪れが陰陽の消長によるものであると明示されている。人事に関係なく朔旦冬至は19年という周期で訪れるのであり、それをもたらすのは神霊ではない。陰陽五行の法則に則って万物が周期的に運行するという発想が、日本に定着してゆく様を見て取ることができるだろう。

さて、このように周期的に生じる出来事に対し、当時の人々はいかなる対処を行ったのか。三合の災を例に見てみると、本章冒頭で挙げた天平宝字二年の際には「皆尽く摩訶般若波羅蜜を念誦せしむべし」⁽²⁷⁾という勅が下され、清和紀貞観十五年(873)の三合の際には以下のような対処がとられた⁽²⁸⁾。

『日本三代実録』清和紀貞観十五年二月二十三日条

五畿内七道の諸国に詔して、幣を境内の名神に班ち、并せて国分及び諸の定額寺に於て、三日を限りて、昼は経を転じ、夜は礼懺し、薫修の間は殺生を禁断し、国司講師は齋潔至誠して、仏神の冥助を祈り、災疫を未然に消さしめ給ひき。

(天皇は五畿内・七道の諸国に詔を下して、これらの国内の名神に班幣を行い、それとともに国分寺と定額寺において3日間、昼は転読し、夜は礼懺し、仏事の間は殺生を禁じ、国司や講師は身を清め誠の心を尽くして、仏神の助けを祈願し、災いを未然に消させなされた。)

これらの例では、三合の災に対して当時の人々は読経や神々への奉幣などを行い、神仏の助けを借りることで対処しようとしている。三合は特定の天体の動きを指すのであり、これをもたらすのは自然法則である。天文暦学がある程度発展しており、三合の発生を予測できた以上、当時の人々にとってもこれが神霊のもたらすものでないということは理解しえたであろう。実際、先に引いた貞観十七年の陰陽寮からの奏上では「実は是五行の理運に当ると雖も、災を弭むる術は既に祈祷に在り」とある。理運による三合の災を祈祷で抑えようとするに、当時の人々の目から見てもある種の違和感があったとわかる。すなわちここで頼られている神霊は、災禍をもたらす主体ではない。それは災禍の発生とは直接的に関係しない、いわば第三者的な神霊である。人々は三合の災自体が自然法則に則って起こることを理解し、さらにそれを人間の力では直接介入し兼ねるものであると考えていた。そして、第三者的な神霊の力を頼ることでこの災禍を避けようとしたのである。

第4章 三善清行の革命改元

しかし、周期的にもたらされる出来事に対してとられた対応は、これだけではなかった。本章では革命改元の例を挙げて、当時の対応を見てゆく。革命改元とは、60年に1度めぐってくる辛酉の年に改元を行うというものである。辛酉とは、干支紀年法という年の数え方において用いられる、いわば年の名前である。干支紀年法では、十干(甲乙丙丁戊己庚辛壬癸)と十二支(子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥)を組み合わせてできた60の干支によって、年が表される。ある時点を起点として、そこから順次1年ごとに干支名を付す。これは60年の周期をもって循環する。

1 甲子	2 乙丑	3 丙寅	4 丁卯	5 戊辰	6 己巳	7 庚午	8 辛未	9 壬申	10 癸酉
11 甲戌	12 乙亥	13 丙子	14 丁丑	15 戊寅	16 己卯	17 庚辰	18 辛巳	19 壬午	20 癸未
21 甲申	22 乙酉	23 丙戌	24 丁亥	25 戊子	26 己丑	27 庚寅	28 辛卯	29 壬辰	30 癸巳
31 甲午	32 乙未	33 丙申	34 丁酉	35 戊戌	36 己亥	37 庚子	38 辛丑	39 壬寅	40 癸卯
41 甲辰	42 乙巳	43 丙午	44 丁未	45 戊申	46 己酉	47 庚戌	48 辛亥	49 壬子	50 癸丑
51 甲寅	52 乙卯	53 丙辰	54 丁巳	55 戊午	56 己未	57 庚申	58 辛酉	59 壬戌	60 癸亥

干支の中には、特別な意味を付与されたものがある。その代表的なものが、甲子・戊午・辛酉である。これら3つを合わせて三革といい、「甲子の年は革命にあたり時の制令が改まり、戊午の年は革運にあたり機運が改まり、辛酉の年は革命にあたり天帝の命令が改まる」⁽²⁹⁾とする。本章で特に取り上げるのは、辛酉である。中国の未来予言の思想である讖緯思想⁽³⁰⁾において、辛酉は天命が革まる年であるとされた。このような考え方を辛酉革命説といい、7世紀初頭には日本に伝わっていたと考えられる⁽³¹⁾。本章では、革命改元の初例である延喜改元を扱う。昌泰四年(901)、文章博士・三善清行(847-918)は革命勸文「改元して天道に応ぜんことを請ふの状」を奉り、当年が辛酉革命にあたるので改元すべきであるとした。革命勸文とは、「革命すべき年に当るか否かを勸案して奉った文書」⁽³²⁾を指す。朝廷はこれを受け入れて改元を行い、以降、近世末期に至るまで辛酉革命説を理由とした改元(革命改元)が行われ続けた。辛酉革命説が清行個人だけでなく、当時の朝廷や後世にまで浸透していたことがうかがわれよう。

清行の革命勸文は、以下の①～④に加え、改元を提言する結論部分で構成されている⁽³³⁾。なお、清行の主張にはさまざまな不明点もあるが、本論文のテーマに影響のない問題にはここでは言及しない⁽³⁴⁾。

- ①一、今年大變革命の年に当ること
- ②一、去年の秋彗星見ゆるの事
- ③一、去年の秋以来老人星見ゆるの事
- ④一、高野天皇天平宝字九年を改めて天平神護元年となすの例

それぞれについて内容を要約する。①で清行は、『易緯』という緯書⁽³⁵⁾に基づいて辛酉革命説を概説する。それによれば、60年を最小の周期である一元として、240年・120年と交互に大きな革命の周期がめぐり、420年ごとに三変があり、1320年ごとにさらに大きな革命が起こる。この最大の周期を一節といい、神武天皇の即位が一節の起点であるとする。この一節は斉明天皇六年(660)に終わり、次の「一節の首」である天智天皇の即位した斉明七年⁽³⁶⁾から新たな大革命の周期が始まった。そして今年(昌泰四年)は天智天皇の「革命」から240年後の「大變革命の年」

にあたるという。詳しくは後述するが、②では、昨年見えた彗星が「旧を除ひ新を布くの象」であることが述べられ、③では、去年の秋以来見える老人星（南極星）が「聖主長寿にして、万民安和するの瑞」であることから、古いものを一掃して新しいものを設けることは天皇にも国民にも幸せをもたらすとも述べている。そして④では、改元の先例として藤原仲麻呂（恵美押勝）が謀反を起こした翌年に改元が行われた例をひく。

結論部分については、以下に引用する。

臣伏して以みるに、聖人は二儀とその徳を合し、五行とその序を同じくす。故に天道は疾からずして速し、聖人は静なりといへどもこれに後れず。天道は遠からずして反る、聖人は動なりといへどもこれに先んぜず。況んや君の臣を得、臣の君に遇ふは、皆これ天授にして、曾て人事に非ず。義は風雲に会し、契は魚水に同じ。故に周文の呂尚に遇ふは、兆、玄亀に出で、漢祖の張良を用ふるは、神、黄石に憑る。方今、天時は革命の運を開き、玄象は推始の符を垂る。聖主はその神機を動かし、賢臣はその廟勝を決す。この冥会を論ずれば、理は自から然るがごとし。もし更に謙退を存すれば、必ず稽疑を成さん。この改元の制を鬱し、かの創統の談を抑ふれば、則ち恐らくは天意に違ひ、還つて咎徴を致さん。伏して望むらくは、三五の運に因循し、四六の変に感会し、遠くは大祖神武の遺蹤を履み、近くは中宗天智の基業を襲ひて、当にこの更始を創め、かの中興を期し、元号を鳳曆に建て、作解を雷声に施すべし。清行、機祥は弁じ難く、靈憲は迷ひ易し。その丹欵を献じて、飲を白虎の樽に望むといへども、その玉英を驗すれば、恐らくは責を黄龍の湍に負はん。臣清行、誠恐誠惶頓首謹みて言す。

（伏して考えますに、聖人は天地陰陽に徳を合わせ、五行と秩序を同じくします。それゆえ、天道のめぐりは速く、聖人は静であるといっても天道に後れをとりません。天道は永遠でなくめぐるもので、聖人は動であるといっても天道に先んじません。言うまでもなく、君主が臣下を得、臣下が君主に出会うのは、すべて天の定めたもので決して人事によるものではありません。君臣の義は龍虎が風雲に乗じて勢いを得て天に昇るがごとくで、その親密なることは魚と水の関係のようです。ゆえに、周の伯文王が太公望と出会うことは、亀卜の占いに現れており、漢の高祖が張良を用いたのは神が張良を助けたことによります。今、天の時は辛酉にあたって革命の天運をひらき、彗星や老人星の天象は物事の開始を示しています。君主はその靈妙な働きを動かし、賢臣は必勝の策を決断するものです。天のしるしが一致することについて言えば、道理は自然とあるのです。もし天のしるしを無視するならば、人々が疑念を抱くでしょう。改元を行わず、統治を新たにすることをしないならば、天意からはずれ、天の咎めの徴が現れるでしょう。伏して望みます、15年の天運の周期にしたがい、240年周期の変革に応じ、遠くは神武天皇のあとを受け継ぎ、近くは天智天皇の事業を襲って、物事を新たに、中興に努め、元号をたてて陰鬱の気をはらうべきです。清行には、機微な祥瑞は判断しがたく、靈妙な顕示はなかなか判断がつきません。真心をもって、はばかりなく直言するといえども、口を開いて言う以上は重い責任を負うつもりです。清行が、誠に恐れかしこんでここに申し上げます。）

「天意」を無視すれば、「還つて咎徴を致さん」と清行は予言する。そして、「天意」に沿うためには改元を行わねばならないという。「改元して天道に應ぜんことを請ふの状」というこの革命

勘文のタイトルからも知れるように、清行が改元を提言するのは、改元を天の動きに応じる方法と考えたためであった。

では、ここでいう天の動きとは何を指すのか。上記の結論部分に「方今、天時は革命の運を開き、玄象は推始の符を垂る」と述べられているが、これだけではその内容は明らかではない。中国において、「革命」とは王朝交替を意味する。天命を失った為政者に代わって、新たに天命を得た者が天子となり王朝をひらく、これを命が革まる、すなわち革命という。しかし革命勘文で清行が述べている革命は、王朝交替を指すものではないと考えられる。①において清行は昌泰四年が革命の年であることを示すために、神武即位以来の革命・革命の年に起こった出来事を列挙している。そこで革命として挙げられている出来事を見れば、清行のいう革命が王朝交替を指すものでないことは明らかである。例えば推古天皇九年(601)の出来事として挙げられているのは、聖徳太子による斑鳩宮造営と新羅への勝利である。したがって、安居香山が述べるように、「清行が『革命勘文』でいっているのは、中国で王朝が交替するとき易姓革命の起ることをいっているのではなく、『大變革命の年』といっているように、この年に大きな変革があるという程度のことである」⁽³⁷⁾と考えられる。

革命の具体的な内容、すなわち清行のいう天意の内容は、②③の部分において挙げられた天象に示されている。②では、前年現れた彗星が「旧を除ひ新を布くの象」とされている。彗星は凶兆とされるのが一般的であるが、ここでは凶兆としてよりもむしろ、除旧布新の象徴として記されている。天文現象は天意のあらわれと考えられたため、彗星にあらわれた天意に応じるためには、除旧布新の行為が必要となる。③で記されている老人星出現も、この除旧布新を強調するために挙げられたものと考えられる。ここでは、老人星が瑞星であることについて漢籍を用いながら説明したうえで、「今にして先に旧を除ふの象あり、後に福寿の瑞ありて、首尾相待つ。事驗知り易し」と述べる。すなわち、先に彗星が出現したことを受けて除旧布新を行えば、その結果として老人星に示された幸福が訪れることは明らかだというのである。②③の説明からわかるように、清行は除旧布新こそが天意であると考えていた。

整理すると、清行が改元を提言したのは以下のような論理による。昌泰四年は、周期的な天の運行に従って「大變革命」が起こる年である。その際、彗星や老人星が出現したことから、清行は天が除旧布新という天意を示していると考えた。天意を受けた為政者は、これに反応せねばならない。それゆえ清行は、除旧布新の機能をもつ改元⁽³⁸⁾を行うべきとしたのである⁽³⁹⁾。

ここでは、2つの性格の天が登場しているように思われる。清行の提言の根幹をなすのは、一定不変の自然法則という要素である。これは「天道」という言葉であらわされている。革命はその法則に則って、一定の周期でいわば自動的に起きるものであり、人間の行為に関係なく発生する。このとき天は万物を貫く法則そのものである。しかし、彗星や老人星から天意を汲まんとする姿勢、「この改元の制を鬱し、かの創統の談を抑ふれば、則ち恐らくは天意に違ひ、還つて咎徴を致さん」という言葉は、ここでの天が天命思想における天と類似の性格をもつことを示しているようである。すなわち革命勘文にみられる天は周期的に革命をもたらす点では人間の介入を許さないが、天意を表明し為政者の行為に応じる側面も併せ持つのである。

また、三合の災についても興味深い記述がある。先述した貞観十七年の陰陽寮の奏上では、来るべき三合の災が「五行の理運」であると述べ、天平宝字二年の時と同様に祈祷を命じるとも

に、以下のように続ける。

『日本三代実録』清和紀貞観十七年十一月十五日条

それ禍福の応は譬へば影響のごとく、吉凶の変は慎むと慎まざるとにあり。此の時に当りて、人君徳を修め仁を施さば、自然に災を銷して福を致さむ。

(禍福の感応は、例えるなら影が形に従い響が音に応ずるようであり、吉凶は慎むか否かによります。今この時、君主が徳を修め仁を施せば、自然と災いはなくなって福が訪れるでしょう。)

自然法則によってもたらされる災禍を、為政者の徳によって避けられるとするこのような理解は、どこから生じるのだろうか。

第5章 中国における天

前章で述べたことを整理する。人間の行為とは関係なく、周期的に特定の出来事が起きると決定している場合がある。これは自然法則に基づいて発生するが、人間はこのような出来事をもたらす存在に対し、その意志に沿うことで未来をよりよいものにしようとする。この出来事が発生するのは人間の責任によるのではないが、人間の行為・道徳性によって災禍を避けることや未来をよりよい方向へと促すことが可能と考えられているのである。一見矛盾とも見えるこのような特徴はどこから生じるのか。この問題について考察するため、周期的な災禍の、そしてその根幹をなす陰陽五行の法則に則って万物が周期的に運行するという世界観が生まれた中国に目を向ける必要がある。

まずは中国古代の術数における天について述べる。術数とは「広義の数について、その抽象的な構造を研究する学問」⁽⁴⁰⁾、あるいは「〈数〉(ここには十干十二支をはじめ陰陽五行も含まれる)と〈占〉とが合体した特有の〈知〉」⁽⁴¹⁾などと定義されるもので、基本的には占いを指すと考えてよい。このうち、日の吉凶や禁忌による日選び(択日)の分野では、日の吉凶・禁忌を左右する存在として星の神(神煞)が登場する。これは吉を掌る神(吉神)と凶を掌る神(凶煞)に分けることができる⁽⁴²⁾。吉神に当たる日はある行動を為すのに吉であり、凶煞に当たる日はある行動を忌まねばならない。もっとも、これら神煞は実体のある神の観念ではない。三浦國雄によれば、『神煞』とは日の吉凶を支配する、択日術において重要な役割を果たすカミである。(中略)元来これは様々な日者の流派によって競うようにして創造されたカミであって、どこかに神格としておわまして日々の信仰の対象になるものというより、極論すれば、曆譜の上のみ存在する、いわば符号のカミなのである」⁽⁴³⁾。すなわち、択日の背後にあるのは、天体の状態や暦の運行にあらわれ森羅万象を貫く自然法則、陰陽五行の法則にしたがうべし、という発想であり、神煞はその一要素に付された「符号」なのである。大野裕司は、凶煞が吉神に先んじて登場したことを指摘する際、戦国秦漢時代の神煞について以下のように述べている。「『神煞』(とも当時呼ばれてはいないが、その存在)には一定の循環的運行規則があり、人々は『神煞』の動きに逆らわないようにしている限り、また『神煞』の課す規範を遵守する限りは何の問題もなく生活を送ることができる」⁽⁴⁴⁾。そして『史記』を引き、神煞が「『陰陽・四時・八位・十二度・二十四節』

の教令（忌諱）を発する主体」すなわち当時の「『天道』そのものもしくはその一部」とみなされていたとする。そして戦国秦漢時代の術数における天道観について、「自然界における規則的・循環的運行に対する従順な態度」「道徳的な要求をしないこと」をその特徴として挙げている⁽⁴⁵⁾。

もう1つの天の理解は、儒家天命思想に基づくそれである。1章で述べたように、天命思想は西周時代の中国で誕生した。初期の天命思想において、天は世界を主宰する至上神であり、かつ善なる意志を持った人格神と考えられた。その後、漢代の儒家である董仲舒は、戦国時代に登場した陰陽説の理論を援用して天人相関の説を説いた⁽⁴⁶⁾。例えば、旱魃は陽気が強いために起きる現象であり、大水は陰気が強いために起きる現象であるとされた。董仲舒によれば、人間を含む万物は同じ気から成り立っている。それゆえ人間の行為は、陰陽の二気の介在により、天を感応させ、自然現象に影響を及ぼすことになる。董仲舒は、天子の政治の善悪を祥瑞や災異の根本的な原因として規定する。ここでの災禍は為政者の不徳ゆえに生じるものであり、ゆえに為政者の徳を以て対処することが可能であった。ここでの天は、人の道徳性に感応する存在である。

このように、中国古代における天の理解は一様ではなかった。儒家天命思想において天は為政者の道徳性に応じる存在であったが、一方の術数では天は自然法則そのものであり、その法則に則った行為が要求された。

ただし、ここまで述べてきた天の2つの側面は必ずしも切り離せるものではない。儒家天命思想の天は道徳性を求めるが、それはここでの天が周代天命思想の天のように善なる意志をもって人間界に働きかける存在であることを意味しない。漢代儒家思想における天は、有徳には祥瑞を、不徳には災異を、という法則によって運行する理法そのものである。そして、ここで必要とされる道徳性の内容は明確でない。道徳性を外から見えるかたちで示すためには、一定の行動をとる（もしくは慎む）必要がある。実際の歴史上では赦・税免除・優秀な者の推挙・賑給・直諫の推奨などが行われたわけであるが、これらが形式化されたものであったことは疑いえない。そして術数における天の理解と儒家天命思想における天の理解のいずれにおいても天の運行に沿った行為が求められる以上、両者を明確に区別することは困難といわねばならない。2つの天の理解を分けるのは、当事者が道徳性と自然法則のどちらに比重を置いているか、というあいまいな境界線に過ぎないのである。それゆえに、中国古代の実際の史料においてもいずれの天の理解なのか判然としない事例は多い。天に関する多様な理解は、中国において分かちがたく交じりあっていた。

清行の革命改元や貞観十七年の三合の災に関する奏上にみられる、一見矛盾を包含する論理は、ここまで述べてきた中国の天の理解に由来すると考えられる。当時の日本において、人間の行為に関係なく周期的な災禍をもたらす主体が人間の行為、そして道徳性に感応することは、中国思想を受容する過程で抵抗なく受け入れられたものと考えられる。当時の日本において天命思想が定着していたこと、さらに革命勘文のもととなった讖緯思想が顧頡剛のいうように「前漢二百年間の術数思想に総整理を行なって、それを体系化すること」を第一の使命としていたことを考え合わせるならば⁽⁴⁷⁾、これはむしろ当然といってもよい。

第6章 周期的な災禍の展開

先述したように、辛酉革命説を理由とした改元は、近世末期に至るまで60年を周期として行われ続けた。最後に、清行以後の革命改元の変化に注目しつつ、周期的な災禍の理解の展開を追う。

当初、昌泰四年は革命の年であるから、天の運行に沿うために改元を行う必要があるとされた。ここでは革命自体に負のイメージがあるのではなく、革命という天の運行を無視したために訪れるであろう災厄が恐れられた。改元は革命を忌み避けるためのものではなく、革命という天の運行に則り、法則を無視した結果としての災禍を未然に防ぐためのものであった。

しかし後に、このような認識に2つの変化が生じる。第一に、改元の理由の変化である。寛仁五年(1021)に行われた治安改元のころから、しばしば革命の年ではなく辛酉の年であることが改元の理由として語られるようになる⁽⁴⁸⁾。辛酉→革命→改元という図式から、革命が抜け落ちるのである。第二に、辛酉年に対する認識が変化し、辛酉年自体へのネガティブなイメージが生まれた。例えば治安改元に関して、藤原行成の日記である『権記』には以下のように記されている⁽⁴⁹⁾。

『権記』治安元年二月二日条

定め申して云く、「今年、革命に当る事、各、勘申せる所、同じからざるなり。但し暦博士守道の申す所、其の中を得るか。指して革命に当ると云ふこと甚だ難し。抑も当たらざる年を以て相当と為し、詔文に載するは、便無かるべし。只、辛酉、凶年を以て改元する由、載せらるべきか。(下略)」

(左大臣の問いかけに対する)答えを定め申し上げてこう言った、「今年が革命に当たるかということについては、それぞれの者が勘申したところが同じではありませんでした。但し、暦博士の賀茂守道の申すところがその核心を得ているのでしょうか。特に革命に当たると言うことは大変困難です。そもそも革命に当たらない年を当たるとして、詔に記載するのは、適当でないでしょう。ただ、辛酉は凶年であるから改元するというのを載せられるべきでしょうか。)」

また、正治三年(1201)の建仁改元以降、辛酉を理由として、改元のみでなく読経や神社への奉幣、陰陽道祭祀などをあわせて行うことが慣例になっていき、60年後の弘長改元以降には、「辛酉厄」という表現がみられるようになる。以下は後宇多朝(1274-1287)に成立した年代記『一代要記』に記された記事である⁽⁵⁰⁾。

『一代要記』建仁元年二月二十一日条

二月二十一日、辛酉御祈を為し孔雀経法を修し始めらる

(二月二十一日、辛酉年の祈祷を行い、孔雀経法の修法を行い始められた)

このように、後世の改元における辛酉とはそれ自体が完全に悪であり、避けるべきものである。そして改元は、辛酉という災厄を予め排除するための道具として用いられる⁽⁵¹⁾。一見すると、辛酉年が周期的にめぐってくるという発想は清行の革命勘文と同じであり、実際にとられた行動も改元を行っている点では変わっていない。しかし、清行が改元の必要性の根拠とした、天の運行

に沿うという発想は欠如しているといつてよいだろう。改元は慣例と化し、辛酉という災厄を神靈の力を借りて排除しようという意識に取って代わられている。

周期的な出来事をめぐるこのような変化は、いかなる認識に基づいて生じたのか。時代は前後するが、『権記』長保二年(1000)の記事に興味深い文言がある。『権記』の著者である藤原行成は、頻発する災禍について「災は是れ理運なり」といい、以下のように述べている⁽⁵²⁾。

『権記』長保二年六月二十日条

主上、寛仁の君にして、天曆以後、好文の賢皇なり。万機の余閑、只叡慮を廻らし、期する所澄清なり。庶ひ幾ふ所は、漢の文帝・唐の太宗の旧跡なり。今斯の時に当り、災異蜂起す。愚暗の人、理運の災を知らず。堯水湯旱、免れ難し。

(今上天皇(一条天皇)は情け深い君主であつて、天曆(村上天皇の治世)以後では、好文の賢明な天皇である。政務の合間には、ただ深い考えをめぐらし、期するところは澄らかである。願うところは、漢の文帝や唐の太宗の旧跡である。今この時に当たって、災異が一斉に起こっている。愚かな人は理運の災厄を知らない。堯帝の治世の洪水や湯王の治世の旱魃も免れ得なかつた。)

行成は為政者の道徳性と理運の災の関係性を否定する。「愚暗の人、理運の災を知らず」とあることから、当時も道徳性を災禍と結びつける風潮は存在したのであろうが、革命改元の変化がそう遠くない時期から起こっていることを考え合わせるならば、この時期に理運の災を人間には介入できないものとする認識が広まっていった可能性は高い⁽⁵³⁾。

結論

古代中国の天の性格は一様でなかつたように見える。漢代天命思想の天は、人に道徳性を求め、為政者の道徳性の有無に応じて人間界にさまざまな出来事をもたらした。一方、術数の天は万物を貫く自然法則そのものであり、陰陽五行の循環によって規則的に運行し、人間に法則の遵守を求める。その意味でこの2つの天は異質であるように思われるが、実際には、2つの天を区別することは困難であつた。この2つの天は混じり合つたまま、古代日本にもたらされる。陰陽五行の法則に則つて、ある出来事が人間の行為と関係なく周期的に訪れるとされる場合、人々はその法則に沿つた行動をとることで—それはしばしば道徳性とも結び付けられた—、未来をより良いものにしようとした。そしてこのような対応方法とともに、古代日本には周期的な出来事に対するもう1つの姿勢も存在した。その出来事をもたらす主体に直接働きかけようとするのではなく、第三者的な神靈を頼ろうとする姿勢である。時代が下るにつれ、周期的に特定の出来事が生じるという発想自体は存続しながらも、天の運行に沿つた行動をとるべしという意識は欠如し始めた。代わつて顕著になつたのは、自然法則によつてもたらされる出来事(災禍)に人間は直接介入できないと考え、第三者的な神靈の力を借りようとする発想であつた。

以上、自然法則に則つて万物が周期的に運行するという発想の、古代日本における展開を追つた。この展開は言い換えれば、人間がどこまで自らの未来の決定に介入できるのか、という問いの歴史でもある。周期的な災禍の前で無力になつたとき、古代日本の人々は災禍そのものに直接

向き合うのではなく、第三者的な神靈に頼ることでこれを回避しようとした。このような人間の姿勢の変化は宗教学における呪術と宗教などのテーマにも関わる問題である。また、本稿では同時代の諸宗教の動向に触れることができなかつたが、例えば平安時代の陰陽師が神靈と人を媒介する役割と自然法則を読み解く役割を併せ持っていたことなども、本稿のテーマと関わるものであろう。これらの問題については、さらなる考察を行った後に改めて論じることとしたい。

註

- (1) 『旧唐書 第八冊』中華書局、1975年、2537頁。
- (2) 『日本書紀』・『続日本紀』・『日本後紀』・『続日本後紀』・『文徳天皇実録』・『日本三代実録』の総称。『日本書紀』を除く五国史は基本的に信憑性が高いとされる。六国史の第一である『日本書紀』は神代の記述から始まり、第六である『日本三代実録』は仁和三年(887)の光孝天皇の崩御までを記す。
- (3) 早川庄八は、天命思想について以下のように説明している。「このような思想を基礎としてかたちづくられる政治体制は、専制君主制という形態をとってあらわれる。中国で発達した律令法は、専制君主制を維持し、これを体制化するための法であったといっても過言ではない。そしてその律令法を日本は継受した。それゆえ日本の律令制のもとでの政治体制もまた専制君主制という形態をとり、天命思想はその内部に生き続けていた」(「律令国家・王朝国家における天皇」(朝尾直弘他『日本の社会史3 権威と支配』岩波書店、1987年)、63 - 64頁)。
- (4) 天命思想の影響は『日本書紀』にすでにみられるが、災異発生の原因(天皇の不徳)とメカニズム(天皇の道徳性が天を感応させる)の両方の面について、本来の天命思想と同じ理解がなされるようになったのは元明・元正朝においてである。また、この時期には祥瑞に関する諸制度が整えられる、新天皇の即位に際して祥瑞の出現が必須になるなど、災異だけでなく祥瑞についても天命思想本来の理解が急速に定着していった。
- (5) 日本が天命思想と初めて接触したのは、5世紀前後のことであったと推測される(王家驊(郭連友訳)「古代日本の儒学」(源了圓・巖沼瑩編『日中文化交流史叢書 第3巻 思想』大修館書店、1995年)、42頁)。『古事記』や『日本書紀』によれば、応神天皇十六年(405か)、百済を経て日本に初めて『論語』が伝わり、儒家思想が伝来した。儒家思想に含まれていた天命思想もまた、この時期に日本に輸入されたであろう。継体天皇七年(513)に百済から五経博士が派遣され、儒家思想が体系的に学び始められたと考えられる。また、この時期に日本が中国から受容したのは儒家思想だけではない。藤原佐世によって寛平三年(891)に編纂された日本最古の漢籍目録である『日本国見在書目録』には1579部16790巻の書目が記載され、その項目は「尚書家」「論語家」などの儒家思想のものをはじめ、「正史」「道家」「法家」「墨家」「縦横家」「農家」「兵家」「天文家」「曆数家」「五行家」など多岐にわたる。
- (6) 以下の書き下し文は青木和夫・稲岡耕二・笹山晴生・白藤禮幸校注『新日本古典文学大系13 続日本紀 二』岩波書店、1990年、89・91頁より引用。

- (7) 桓武天皇の即位の契機は、父・光仁の後である井上内親王・他部皇太子母子が廃位されたことにある。また桓武天皇は安殿親王（後の平城天皇）を皇太子にするため、当時皇太子であった早良親王を藤原種継暗殺事件を機に廃位した。
- (8) 延暦七年(788)五月の妻・藤原旅子の死、延暦八年十二月の母・高野新笠の死、同年閏三月の皇后・乙牟漏の死、同年後半からの皇太子の病など。皇太子の病を占ったところ早良親王の祟りという結果が出るなど、桓武にとって怨霊の脅威はすさまじいものであったと推測される。また、社会全体としても、延暦八～九年は疫病の流行や早魃が起こっており、社会不安が増大していた（佐々木恵介『平安京の時代』吉川弘文館、2014年、24頁）。
- (9) 森田悌『王朝政治』講談社、2004年、189 - 191頁。
- (10) これ以前にも、「祟」という言葉は史書の中に登場する。大江篤は律令国家における祟りについて「神が人に対して祭祀を要求する示威行為」を指していたと指摘している（『日本古代の神と霊』臨川書店、2007年、283頁）。しかし8世紀後半以降、祟りに関する記事は急増し、さらに祟りの主体の多様化や祟りを認識する手段の変化が起こってゆく。
- (11) 黒板勝美編『続日本後紀』、黒板勝美・国史大系編集会編『新訂増補 国史大系 第三巻 日本後紀・続日本後紀・日本文徳天皇実録』吉川弘文館、1966年、120頁。
- (12) 同時期、吉祥についても、天皇の道德性とは無関係に下されるものであるという理解が顕著にみられるようになる。祥瑞を重視しない見方がひろまったことにより、8～9世紀にさかに行われた祥瑞出現を契機とする改元（祥瑞改元）も、10世紀には途絶えた。
- (13) 春秋戦国時代に生まれた五行相剋説によれば、木は土に勝ち、金は木に勝ち、火は金に勝ち、水は火に勝ち、土は水に勝つ。あるいは漢代に生まれた五行相生説によれば、木は火を生じ、火は土を生じ、土は金を生じ、金は水を生じ、水は木を生ずる。
- (14) 先秦から隋代までの古今の陰陽五行説を集成した書。日本に伝来し、貴族の教養の書として広く普及した。『続日本紀』天平宝字元年(757)十一月の記事には陰陽生（陰陽寮で陰陽博士から占筮・相地を学んでいた人々）の必修のテキストとして挙げられている。
- (15) 以下は書き下し文・訳文ともに中村璋八・古藤友子『新編漢文選7 五行大義 上』明治書院、1998年、45 - 46頁より引用。
- (16) 古代日本の暦学史については岡田芳朗・伊藤和彦・後藤晶男・松井吉昭『暦を知る事典』（東京堂出版、2008年）、及び、渡邊敏夫『日本の暦』（雄山閣、1976年）、及び、広瀬秀雄「日本における暦の発達」（『言語生活』304、1977年1月）を参照。古代日本では、朝鮮半島との交渉によって4～6世紀には中国の暦法が伝来し、その後も長きにわたって中国からの輸入物に天文暦学の知識を依存していた。持統四年(690)、官僚制の運用と『日本書紀』編纂による暦の必要性の増大などを背景に、中国から輸入された元嘉暦と儀鳳暦の併用が始まる。それ以降は寛平六年(894)の遣唐使廃止に至るまで、同時代の唐の暦が将来され続けた。これによって、徐々に日本の天文暦学は発展してゆく。特に貞観四年(862)から用いられた宣明暦は、江戸時代に貞享改暦がなされるまでの823年もの間、用い続けられ得るほどの精密なものであった。細井浩志は8世紀の日本の暦学が唐の新暦法の輸入に頼っており、陰陽寮の暦博士の技術も未熟だったのに対し、9世紀になって年中行事が重視されるようになると、その土台となる暦には正確さが求められ、藤原仲麻呂の陰陽寮重視政策

以降、暦博士の暦算技術は確実に向上していったとしている（「時間・暦と天皇」（網野善彦・樺山紘一・宮田登・安丸良夫・山本幸司編『天皇と王権を考える 8 コスモロジーと身体』岩波書店、2002年）、135 - 136頁）。

- (17) 一般社会でも、運命予報のための情報が書き込まれた具注暦が頒布されて大きな影響を及ぼしていた。細井浩志は日本に導入された儒教が「術数学を重んじる神秘的儒教から、そうした迷信を排除するいわゆる儒教合理主義的なものまで」さまざまな流派を含んでいたと言ひ、後者を重んじる平城天皇が迷信的な暦注を排除したが、直後に貴族たちが復活させるよう求めた例を挙げて、「貴族たちはいつの間にか暦注のとりこになっていたのである」と述べている（「天文道と暦道—古代における成立の背景とその役割」（林淳・小池淳一編『陰陽道の講義』嵯峨野書院、2002年）、95頁）。
- (18) 以下の書き下し文は青木和夫・稲岡耕二・笹山晴生・白藤禮幸校注『新日本古典文学大系 14 続日本紀 三』岩波書店、1992年、281頁より引用。
- (19) 以下の書き下し文は武田祐吉・佐藤謙三訓読『訓読日本三代実録』臨川書店、1986年、679頁より引用。
- (20) 藪元晶『雨乞儀礼の成立と展開』岩田書院、2002年、118頁。
- (21) 細井「時間・暦と天皇」、133頁。
- (22) 川原秀城『中国の科学思想』創文社、1996年、36 - 37頁。
- (23) 桃裕行「暦の知識はなぜ必要か」（暦の会編『暦の百科事典』新人物往来社、1986年）、18頁。
- (24) 朔旦冬至を本格的に祝うようになったのは桓武朝であるが、その知識自体は早くから輸入されていたと考えられる。『日本書紀』の斉明紀に引用されている伊吉連博徳書には、遣唐使が唐の顕慶四年(659)十一月一日の朔旦冬至の会に参列したことが記載されている（神谷正昌「冬至と朔旦冬至」（『日本歴史』630、2000年11月）、4頁）。桓武朝で祝賀の風習が始まったこと背景には、暦の発展のほかに、桓武天皇の血統の問題があったと考えられる。桓武は天武天皇の血をひいておらず、さらに母である高野新笠が百濟系渡来氏族の和氏出身であるという血統上の弱点を補うために、自己を権威化するためのさまざまな試みを行った。その中で、中国的皇帝の在り方を指向して中国風の慣習を受容することもさかんに行われた。
- (25) 桃裕行によれば、延暦三年以降、延暦二十二年・弘仁十三年・承和八年・貞観二年・元慶三年・昌泰元年・延喜十七年・承平六年・天曆九年・天延二年…と朔旦冬至は平安時代を通してほぼ毎回祝われている（「朔旦冬至」項(国史大辞典編集委員会編『国史大辞典』吉川弘文館、1985年)）。神谷正昌は朔旦冬至が日本で定着した理由として、「十九年七閏を守るという暦に対する意識の高まり」、「平安初期における積極的な儀式整備」の影響、朔旦冬至の儀式の一部が新嘗祭の辰日節会に組み込まれるなど「日本の伝統的な最重要儀式と融合したこと」を挙げている（前掲論文、9頁）。
- (26) 以下の書き下し文は黒板伸夫・森田悌編『日本後紀』集英社、2003年、817頁より引用。
- (27) 『新日本古典文学大系 14 続日本紀 三』、281頁。
- (28) 以下の書き下し文は『訓読日本三代実録』、593頁より引用。

- (29) 佐藤均「干支と予言」(『革命・革命勘文と改元の研究』佐藤均著作集刊行会, 1991年), 347頁。
- (30) 前漢末から後漢にかけて, 吉祥や災厄は未来の出来事の予兆であるとする理解が登場した。例えば白亀の出現は内外の制が整うしるしであるとされ, また日月星辰の動きをみて国家の存亡を予言するということがさかんに行われた。このような思想を讖緯思想という。
- (31) 趙立男「緯書の成立および日本への流伝—『易緯』と孟京易学を中心に—」(『アジア文化研究』15, 2008年6月), 156頁。
- (32) 安居香山『緯書』明德出版社, 1969年, 164頁。
- (33) 以下, 清行の革命勘文の書き下し文は今井宇三郎校注「革命勘文」(山岸徳平・竹内理三・家永三郎・大曾根章介校注『日本思想大系 8 古代政治社会思想』岩波書店, 1979年), 50 - 58頁より引用。
- (34) 代表的な問題としては, 革命の周期である「四六・二六」の解釈がある。一般的に「四六・二六」とは一元(60年)にそれぞれ4と2を乗じて, 240年と120年のことを指すとされる。ただし, これには異論もある。清行が「四六・二六」として列挙している出来事は, 実際には240年・120年ごとに起こった出来事ではないからである。この問題については所功「三善清行の辛酉革命論」(『神道史研究』第17巻第1号, 1969年1月), 齋藤實「辛酉革命と甲子革命—「易緯」鄭玄注の解釈を中心として—」(『日本大学芸術学部紀要』20, 1990年9月), 及び, 佐藤均「革命勘文と兼良公三草説」(前掲書所収)などが扱っている。また, 1320という大革命の周期についても, 議論が続いている。21に60を乗じれば1260年となり, 「合して千三百廿年なり」という清行の主張と矛盾するため, 神武天皇即位紀年の問題との関わりもあってさまざまな説が提出されている。研究史については齋藤論文に詳しい。
- (35) 緯書とは, 讖緯思想や経書の神秘的な注釈を記した文献のこと。南北朝時代になると讖緯思想は社会や国家の変革を予言する性質ゆえに為政者から危険視され, 緯書は隋の煬帝の時代に焼き捨てられ散逸してしまった。現在, 『易緯』は散佚しており, その内容は佚文として残ったものから一部を知ることができるのみである。
- (36) 斉明七年(661)は天智天皇の称制開始の年であるが, 清行は即位の年としている。先代の天皇の崩御後, その後継者が即位の式を挙げずに政務を執ることを称制という。故意か誤りかは現在のところ不明である。
- (37) 安居香山『中国神秘思想の日本への展開』大正大学出版部, 1983年, 40頁。
- (38) 安居香山によれば「元号を改めるということは, 古代にあっては, 単に年号が改まるというだけでなしに, 改元することにより, 世直しができるという神秘的な考え方があった。すなわち元号そのものに, 世直しをする呪術的魔力(magic power)があると考えられていた」。特にこの時代, 改元を行う理由として祥瑞よりも災異が主流であった。祥瑞改元は元慶元年(877)を最後に途絶え, 改元は即位に際して行う即位改元と災異をはらうための災異改元に二極化していた。即位改元と災異改元はいずれも除旧布新を目的としたものであり, 清行が革命勘文を記した当時は, 一般的に改元が除旧布新の方法として捉えられていたと考えられる(同上, 136 - 137頁)。

- (39) なお、清行が改元を提言した理由として他にしばしば挙げられるのは、菅原道真との確執である。大江匡房の言談を藤原実兼が筆録した『江談抄』の巻五には、清行の師である巨勢文雄が清行を褒め称える推薦状を作ったが、これに道真が露骨に反発し、嘲笑したと記されている（山根對助・後藤昭雄校注『江談抄』（後藤昭雄・池上洵一・山根對助校注『新日本古典文学大系 32 江談抄 中外抄 富家語』岩波書店，1997年），194頁）。また、『江談抄』巻四には、昌泰二年の重陽の宴で詩を作った清行に対し、道真がはっきりと冷たい態度をとっていたことが記されている（『江談抄』，161頁）。こうした事情により道真を恨んでいた清行は、昌泰三年に「菅右相府に奉るの書」を記して道真に辞職を促した。実際に翌年、道真は追放されたのであるが、『政事要略』に記載された道真追放を命じる宣命には「菅右相府に奉るの書」の論旨がそのまま用いられている。清行の企みは完全に成功したのである。その後、道真追放による社会の動揺を背景に、朝廷は文章博士であった清行に改元すべきか否か意見を求めたと考えられる（所功『日本の年号』雄山閣，1977年，115頁など）。清行はその返答として「改元して天道に应ぜんことを請ふの状」を奉り、辛酉革命説にもとづいて改元すべきであるとした。清行が改元を主張した背景には、ライバルであった菅原道真の追放があったと考えられるのである（所功『三善清行』吉川弘文館，1970年，88 - 100頁，及び、安居『中国神秘思想の日本への展開』，134頁）。とはいえ、清行の提言が当時の朝廷に受け入れられ、さらに近世後期まで革命改元が行われたことを考えるならば、清行の主張する説が当時の人々にとって一定以上の説得力を有していたことは疑いえない。
- (40) 川原秀城「術数」項（溝口雄三ほか編『中国思想文化事典』東京大学出版会，2001年），479頁。
- (41) 三浦國雄「総説」（三浦國雄編『術の思想』風響社，2013年），19頁。
- (42) 吉神と凶煞を包括した総称が「神煞」とされるが、このような区分や「神煞」という言葉は後世に生まれたもので、戦国秦漢時代には見られない。しかし大野裕司は『日書』に同様の性質—「星としての規律ある運行によって人の吉凶を主る（左右する）」（『戦国秦漢出土術数文献の基礎的研究』北海道大学出版会，2014年，139頁）—をもつ神霊が登場することを指摘し、便宜上この言葉を用いて戦国秦漢時代について論じている。
- (43) 三浦國雄「扱日書・通書について」（研究代表者三浦國雄『術数書の基礎的文献学的研究—主要術数文献解題—』（平成 17～18 年度科学研究費補助金基盤研究 C 研究成果報告書），2007年），32頁。
- (44) 大野前掲書，194頁。
- (45) 大野前掲書，195・197頁。大野は戦国秦漢時代における天と人との関係について「「神煞」（天道）への畏敬感に基づくタブーに随順するもの」であったとし、後漢から唐代にかけて吉神が登場すると「「吉神」に福を求めつつ「凶煞」を忌み嫌うという功利的な態度」に転じたと指摘する（198頁）。
- (46) 春秋戦国時代には諸子百家と呼ばれる思想家たちが天について論じた。その結果、この時代には、天を人間社会と切り離された自然の理法として理解する荀子の思想や、「天子善を為せば、天能く之を賞し、天子暴を為せば、天能く之を罰す」（渡邊卓『全釈漢文大系 第

十八卷 墨子 上』集英社，1974年，406 - 407頁）と論じた墨子の思想，さらに為政者以外の各個人と天の関係を説く思想など多種多様な天に関する理解が生まれた。董仲舒の天人相関説は，こうした春秋戦国時代の議論を受け継ぎ，発展させたものであった。

- (47) 顧頡剛著・小倉芳彦ほか訳『中国古代の学術と政治』大修館書店，1978年，171頁。
- (48) 佐藤均「革命勘文・革命勘文について」（前掲書所収），10 - 12頁。
- (49) 以下の引用部分は散逸しており，『改元部類記』により復元されたものである。
- (50) 石田実洋・大塚統子・小口雅史・小倉慈司校注『続神道大系 朝儀祭祀編 一代要記(二)』神道大系編纂会，2006年，235頁。
- (51) 山下克明によれば，「改元は『時間』を更新することによって厄穢の不祥，諸種の災害を祓い避けることをおもな目的とした政治的な祓禊行為だったのである」（『陰陽道の発見』NHK出版，2010年，105頁）。
- (52) 増補「史料大成」刊行会編『増補 史料大成 第四卷 権記 一』臨川書店，1965年，132頁。
- (53) 筆者はこれと同時期に，陰陽師の職務の1つである日時・方位勘申（日の吉凶と禁忌の勘案・報告）において，判断の根拠が陰陽五行の自然法則から「日々の信仰の対象になる」神々へと移っていったという仮説を立てている。この問題と本稿のテーマの関係については稿を改めて論じることとしたい。