

古代日本の「崇りのシステム」

——律令国家における「崇り」の用例——

米井輝圭

はじめに

「崇り」という語自体は、決して古い習俗として忘れ去られてしまった言葉ではなく、現在でも、時としてわれわれの日常会話の中に見出せる。例えば友人同士の会話で、「昨日雨が降ってテニス（ゴルフ・野球 e t c）が中止になったけどさあ、これはきっとAさんを誘わなかった崇りだよ」などと冗談半分に語るという情景は、現代でも決して珍しくないはずである。このような会話における「崇り」は、もはや恐れやおののきといった感情とは無縁となっているかもしれない。しかし、いわゆる科学的・合理的な方法をもってしては決して結びつけることの出来ないような二つの事実を、一つの因果関係で関連づけたいときに、この「崇り」という語を使用すると、一種のおさまりがついて便利であるからこそ、この言葉はこうして現在に至るも生命を保っているのである。また、時として「ムクイ」という表現にも、これに似た意味を持たせることがあることから解るように、「崇り」という語が現代に至るも会話におけるある種の状況の中で生命をもち続けている理由としては、一つには因果応報ということが、われわれの思考パターンの中に生き続けていることもあろうと思われる。それならば、われわれにとって必要な作業は、因果応報という、現代人にも濃厚に残っている考え方の一表現形態であるところの「崇り」という観念について、それが生命を保ち続けてきたことの過程と意味を明らかにしていくことであろう。その一環として、本稿では対象を8世紀後半から10世紀ごろまでの朝廷の動向に限定し、「崇り」が語られる状況の分析を通して、そのありかたが「崇りのシステム」と呼ぶべきある種のパターンにあてはまるものであったことを明らかにしていきたい。

1、「崇りのシステム」とは何か

現代においても、「崇り」という語が用いられることにそのような意味があるというのであれば、平安時代においては、なおさら深く人々の生活や思考に対してダイレクトな影響を持っていたことが、容易に推測できるであろう。古代において作用していた「崇り」のメカニズムを、ここから探ってみようと思う。「崇り」という観念は、先にみたように、その語を用いることによって、ある状況における因果関係が明確なものとして心に浮かぶ

ことを可能にするものである。平安時代においては、祟りはむしろ高度な知的作業の産物とも呼べるものでもあった。承和十一（844）年に、「世間の事、物恠（ものけ）あるごとに、祟を先霊に寄す。是れはなはだ謂れ無きなり」という嵯峨太政天皇の遺戒と、先霊の祟りによって物恠が今発生しているという卜筮とのほざまで朝廷がジレンマに陥っているとき、諮問を受けて中国での事例を勘案し、遺戒よりも祟りのトの方を重んじるべしとの意見を述べたのは、当時一流の学者であった春澄善繩と菅原是善であった。^[1] 朝廷において祟りの存在を正式に判定するのは、ただやみくもに直観でそう決めつけていたというわけではない。あくまでも一定の場合に一つの法則性に則って語られたのであって、従って祟りが語られる事情というのは、かなり限定された特殊な時に限られていたのが実情であった。

一般的に言って、平安時代において朝廷が祟りの存在を確認する場合には、原則的に次のような手順がとられた。まず日常において何か変わったこと（災疫のほか、怪異な出来事も含まれるので、以後これらを総称して災異と呼ぶ）が単発的に、あるいは連続して発生する。その災異が、「もしこれこれこのようなことが起こった時にはこうした対処を行え」というようにマニュアル化されたことがらに当てはまっている場合には、それに従った処置が取られることになる。しかしそのような規定がなく、しかも放置しておくさらには重大な事態にも到りそうな不安のある時には、その災異がなぜ起こったのかという原因をつきとめた上で、災異を起こすもととなっている事情を除去する必要がある。そこで、神祇官や陰陽寮などの官人による卜占によって、その原因を知ろうと試みる。その時、トや占で「〇〇が××のために祟りとなってこの災異を起こしている」という結果が出た場合には、朝廷はその原因を除去して平静を回復するのに適当と思われる処置を取るようになる。以上が、平安前期までに見られる祟りの現れ方とその対処との基本的な形といえよう。その事例の全てを挙げることは出来ないが、以下の記述でいくつかの事例について具体的に触れていくことにしたい。ひとまず、典型的と思われるものを一例、示してみよう。

奈良時代の末の例として、宝亀三(772)年に、

西大寺の西塔に震す。之をトするに、近江国滋賀郡の小野社木を採りて、塔を構へて祟を為すと。当郡の戸二烟を充つ。

ということ載せている。^[2] 西大寺の西塔に落雷があった。これを神祇官でトってみたところ、近江国小野社の社木を採って塔を造ったことが祟りの原因とわかり、そこで同郡の戸を二戸小野社に充ておこなってその対策としたというのである。

寺への落雷は怪異とするに十分な出来事であり、神霊の次元における何らかの力の作用

が想定される。従って、塔に震したという事実が意味するものが何であるのかをつきとめた上で、それに対処する必要がある。そこでトが行われ、その結果が社木をもって造塔に充てたことに対する小野社の祟りということになった。神と仏とは、時に神宮寺が営まれたりして習合されることはあっても、一般に両者の領域を必要以上に混同することは、祟りの発生するものになると考えられていた^[3]。従って、小野社の社木をもって仏事たる造塔に充てたことが小野神の祟りを招いたというトの結果は、十分な説得力をもって受け入れられるものであった。また、社木を造塔に充てたということは、明らかに人間の犯したミスでもある。そこで朝廷は、小野神に謝するという意志を表明し、あわせて神の祟りを解くために神戸をあてがうという処置を適当と認めて、それを行うに至ったのである。この顛末を図式化すれば、

仏塔に落雷する怪異 → ト → 小野神の祟りと出る → 対策として神戸の施入

ということになる。

ここで近江国滋賀郡の小野社が祟りをなしたものとして特定されているが、この神が平城京内にある西大寺の塔への落雷の原因とされたことは、その結果だけをみれば一見突飛な因果関係と見えないではない。しかし、小野社の社木が造塔に使われていたという隠された事実が明らかになってみれば、それにより一種のルール違反があったことを小野神が人間に知らせめようとして落雷を起こしたという論理自体には何ら矛盾はない。このように、祟りの特定には、一見まるで無関係なものが引っ張り出されて来ることも多いが、しかしそれは朝廷のト占の示す手続きの妥当性と権威とによって、強制的に人々を従わせるというだけでなく、むしろ人々にとってきわめて納得しやすい形で受け入れられるように提示されるのである。ト・占は、この意味で人々がたやすく災異の因果関係を知り、かつ前向きな対処を行うための手助けとして使用されるものであった。

別の例も見てみよう。桓武天皇の崩じた直後の大同元(806)年三月に、

此の日、日赤くして光無し。大井・比叡・小野・栗栖野等の山、共に焼ける。煙灰四満す。京中昼昏し。上おもへらく、定むる所の山陵の地、賀茂神に近し。疑はくは是神社災火を致すか。即ちト筮して決するに、果たして其の祟り有り。上曰はく、初めて山陵をトせしに、筮従ひて龜従はざる也。今災異頻りに来たる。慎むべからざるかと。即ち自ずから禱祈せしむるに、火災立滅す。

という記事がある。^[4]

京都周辺の山が焼けて、煙や灰のために都中が昼も暗くなるということがあった。また、桓武天皇の山陵の位置を定めた時から怪異が続いている。これは亡き桓武天皇陵の地を、あまりにも賀茂神社の近くに定めてしまったために、この災火をおこしたものではないかと疑うべき可能性がある。そこで神祇官で卜筮を行ったところ、果たして賀茂神の祟りがあるということになった。そもそも山陵の場所を定めた時に、筮では支障なしと出たが、亀卜ではそうすべきではないとされていた。今こうして災異がしきりに起こっている。どうして慎まないでいられようか。そこで平城天皇がみずから「禱祈」したところ、火災は立滅したというのである。

この場合も、要約すれば

火災等の災異 → 卜 → 賀茂神の祟り → 対処の「禱祈」 → 災異の鎮静

という図式に従っていることになる。

ただ先に挙げた小野神の例と異なっているのは、賀茂神の祟りではないかということが、災異があつてただちに推測されたということである。とはいえそれは、おもに陵地の点定が亀卜の結果に逆らった形で決定されていたため、その時点ですでに何らかの異変が起こることも予想されていたからである。果たして火災などの災異が実際に生じたわけであるが、予測されていたにもかかわらず祟りの有無は、やはり神祇官の卜という過程を通してはじめて確定されている。従ってやはり祟る存在の特定は、卜や占という作業を通してしか行いえないものであったことが分かる。この例で、「火災立滅」という記述を付したのは、平城天皇みずから「禱祈」を行ったことがみごとに功を奏したということを強調せんがためと見てもよい。また宝亀三年の例で、災異がおさまったという記述がなくても、その後しばらく西大寺に怪異が起るといふ事実が確認できないことをもって、充分に対処に効力があつたことが確かめられるということになるろう。

実際には、そうそう同じ所に落雷は起こるものではないにしても、朝廷が神戸施入という処置を行った後に災異がおさまったということは、その処置が適正であつたということの証左となる。もし卜で祟りと出たにもかかわらず何の対処も取られなければ、次ぎなる災異の出現への不安が強く残留することであろう。

もう一つ、今度は陰陽寮の占で特定された祟りの例を挙げよう。天長四(827)年、淳和天皇が不予となり、占ったところ稲荷神社の樹を伐った罪の祟りということになった。これは、かつて嵯峨天皇の御願寺の塔木に用いるために、東寺側によって伐られたものである。そこで詔によって稲荷神社に遣使し、奉幣を行っている。これについてはあえて説明は繰り返さないことにするが、こうしてみると、朝廷において公式に祟りが語られる際には、

一定の基本的な形式があったことが明らかになる。それは、

災異の出現 → トまたは占 → 祟る存在とそれが祟りとなる原因となった事実の
特定 → 適切な対処 → (災異の消滅)

という形にまとめられる。少なくとも朝廷の取り扱った祟りについては、このようなことが言えるのである。

もちろん、この図式は祟りの語られた数多くの事例の中から、その典型と思われるものを抽出して基本型を示したものである。従って、祟りの全てがこのような形式で語られたというわけではなく、これに対する変型、もしくは派生型と考えられる例も見られる。例えば、祟りの現れた事例がある程度集積されるようになってくると、祟りが発生しそうな場合を見越して、予め災異が生じる前に防止の手段を講じるということも行われるようになる。弘仁七(816)年に、伊勢の大神宮司である大中臣清持が、穢を犯すと同時に仏事を行うという不祥事があった。神祇官がこれを占うと祟りが有るべしということになったので、大祓を科して清持の任を解くということが起こっている。^[7]これは祟りによる災異がまだ発生してはいないが、しかしそうした事態が避けられないことが明らかに予測される場合に、災異の未然予防のためにしかるべき対処が行われることを示したものである。もう一つこのような例を挙げれば、貞観六(864)年に五畿などの諸国に対して「神社修飭」の勅が下されているが、この内容は諸国の国司が「格制の旨」を軽んじて神主・禰宜・祝らの任命に乱れが見られるため、神社が破損して祭礼がおろそかになっている。そこで「神明由_レ其_レ発_レ祟。国家以_レ此招_レ災」^[8]くことを懸念して、神社の修飭を命じたものである。やはり予測される祟りの発生を未然に防止しようとする意図に基づくものであった。^[9]

祟りの語られる一連の行為における根本の目的が災異の防止ということにある以上、何も実際に祟りによる災異が発生するのを必ずしも待つ必要はなく、未然に察知して予防することが可能である時には、そうした方がむしろ望ましいはずである。ただし、ト占によって祟りを特定しようという行為は、主に神霊を怒らせるような隠された事実の解明のために行われることが多く、そのため現実の災異の発生にともなってト占を行う方が普通であった。明らかに祟りが発生しそうなことを認知して予防するというのは、その意味でむしろ例外的なケースに当たり、祟りの事例としてははるかに少ないのである。^[10]祟りの基本型は、あくまでも災異を前にした際の人間の対応ということに求めるべきであろう。

これらを総合してみると、祟りを示す記事において、すでに起こっている災異に対処するためとか、あるいは予想されるべき不祥事を回避するためのいずれかにその記し方が傾斜していたとしても、考え方の根本にはさしたる差はないということが言えよう。祟りが

語られるときには、いずれにしても、すでに発生している災異を来たるべきさらなる大事のきざしとみて、そのような事態に至らないように何らかの策を講じるという点では、多かれ少なかれ共通しているからである。

祟りという現象を、人間の過失と、人間に襲いかかる災異とを媒介するものとして措定することは、すなわちそれまで互いに全く無関係だったものを一つの因果関係として結びつけることである。すると現実に発生した奇怪なる災異は、人々をして一体何を意味しているのかわからない不安なものから転じて、実はそれがさらなる大事を予告するための前兆として現れたものであるという、一本の筋道として理解される。その上で災異の原因にはたらきかける適当な策を講じたとなれば、人々が災異に対して抱いていた例えのような不安は、むしろ一時的な安心へと転じることにさえなるのである。以後本稿においては、当該時期において歴史的にみられるこのような一連の考え方や行為を、「祟りのシステム」と呼んでいきたい。これは異事に際した不安を回避するための、一つの有効なシステムであったというるのであろう。祟りのシステムでは、災異について、過去における人間の誤った行為、すなわち神靈の領域を不当に侵犯する行為に起因するものと置き換えて考える作業を行う。そのことによって、災異の原因も明らかになるし、過ちを償うことによって明白な防止策も取りうるようになるのである。祟りのシステムは、本来ならば人間の操作の及ばない分野に属するような現象に対して、それを人間にとって操作可能な問題へと転換する体系であった。

2、「祟りのシステム」の状況対処的性格

平安前期までの祟りのシステムとは、おおよそ以上のようなものであったが、以下では祟りの性格をさらに詳しく検討するために、祟りのシステムの性格を次の三つの側面に分けて見てゆきたい。すなわち、①状況対処的、②時間遡及的、③原因特定の三つである。視座によっては、これ以外の分類も可能であろうとも思われるが、今はこの三点から祟りの性格に関する考察を深めていきたい。

まず最初に、祟りのシステムの持つ状況対処的性格について見ていこうと思う。ここで状況対処的というのは、その処置のあり方が、一時限定的・個別療法的だということで、やや価値評価を含んだ言葉を用いるならば、場当たりのというような意味である。

律令時代の朝廷における宗教的な行事は、あるいは年中行事としてしきたり化され、そうでない臨時的の仏教法会などにしても、その方式や進行手続きは、一定の規定のもとに行われるのが普通であった。例えば、祭時にあたっての「穢悪之事」が突発的に生じて、万一そうしたことが起こった場合の対処法については既成のマニュアルがあって、いわば「機械的」に処置を行えばよいことになっているのである。こうしたマニュアル通りの処

置を嚴重に実行することが、担当所司には課せられていた。^[11]

一方で祟りであるが、これは穢のようなマニュアル化された対処法を欠いていた。というよりも、そのような発生即対処という、即応の体系で捉えられないものが祟りなのであった。先にも述べたように、祟りの存在は、原則として卜または占を通して認定されるものである。ということは、何らかの災異が発生した時に、それが既成の即応体系に全く該当しておらず、何を意味しているか、またどのように対処したらよいのかを知ることが、卜や占を通すことによってしか出来ない時に限って、祟りが語られるということである。従って祟りというものは、ある災異の発生につけて、ただちに誰にでも「何がどのような理由で祟りとなっているのか、またそれをしずめるにはどのようにしたらよいのか」ということが明白なものではない。それどころか、その災異が祟りによるものかどうかさえも、卜占という過程を経ることなしには誰にも決められないのである。穢の時のように、ある一個の官司がその判断と裁量においてしかるべく処置出来るような性質のものではない。むしろ、神祇官や陰陽寮などに指示・諮問を行いつつ、朝廷をあげて対処すべき問題なのである。

祟りの疑いがあるとして卜や占で確認が行われるような災異とは、前節でいくつか挙げたようなもののほかには、主に早・雹・噴火などの自然災害、また天から異物が降るなどそれに準じたもの、火災または火災が見えても失火が確認できないといった怪火、天皇不豫、もののけの出現、疫や牛疫などの流行病、兵庫鳴動などの奇怪事、彗星出現などの凶兆などがあつた。これらは、それぞれ程度と性質の差こそあれ、為政者や一般の人々を大いなる不安に陥れるという点において共通したものである。また、人力だけをもってしては対策がほどこしがたいという点でも似通っている。直接に人命を脅かすものであれ間接的なものであれ、これらは一様に人間の心底にある恐怖の感情を揺り動かさずにはいられないものである。その意味で、祟りとされるような災異は、例えば穢事とされるようなことがら——祭儀のある月に関係者が獣肉を食したとか、犬が人間の死体を喰えて宮中に入ってきた、など——と比較してみると、より深刻な度合いの強い事態と呼べるものであつたことが分かるであろう。

祟りとは、対処の図式が容易には見出せないような突発的な災異が、心理の深いところで恐怖や不安を引き起こすような形で発生したときに、想定される概念なのである。このような事態の中では、人間社会は一種のパニック状態を呈しがちになるが、祟りが認定されることは、パニック状態を少しでも回避することにつながる重要な行為となるものであつた。^[12]

祟りの認定に当たって、卜占が告げる内容は、大きく分けて次の三つから成る。それは、(Ⅰ)いかなる存在が、どのような理由をもって祟りとなっているか、(Ⅱ)その祟りをし

ずめて平穏な状態を回復するにはどうしたらよいのか、(Ⅲ)もしこのまま何の対策も講じなければどのような重要事態がさらに起こるのか、ということである。これらのうち、(Ⅰ)については、たいていのト占で明確に告げられており、全体に基本的な部分である。また(Ⅱ)は、言外において示唆されることも多い。(Ⅲ)については、特に災異に前兆としての象徴性が強く見られるときに言及されることがある。こうしたト占の内容が、不安や恐怖に陥っている人々の心理に対して、巧妙に働きかけることになるのである。まず(Ⅰ)で災異の原因を知ることによって、人々の抱える「正体の判然としないことに対する不安や恐怖」は、緩和されることになる。といっても、疫病や旱害などの場合は、たとえ超自然的原因を知ったところで生存の危機に対する助けにはそれほどならないのであるが。しかし、はっきりとした原因を認識するという段階において、不安や恐怖は、それ以前とはかなり質的に異なったもの——筆者が「緩和」と表現したのはそういうことを指すのであるが——となるはずである。祟りのト占の内容において最も根本的であり、しかも重視されるべきなのはこの(Ⅰ)にあたる災異の原因なので、(Ⅱ)と(Ⅲ)は、あるいは(Ⅰ)から類推された結論として扱われるべきかもしれない。次に(Ⅱ)において具体的な解決手段を見出すことにおいても、(Ⅰ)と同様に不安や恐怖を緩和する効果が期待できる。本来ならば、人力の及ぶところではなかったところの災異は、(Ⅰ)によって、過去における神霊に対する人間の過失の結果ということに置き換えられる。ここに人間をこえる力の領域の問題が、人間の行為の問題へと転換されたのである。そして災異を呼んだもともとの出発点が人間の行為の内にも求められるのならば、その解消もまた人間の行う何らかの動作によって可能であるはずだという論理の現れが、(Ⅱ)なのである。同じ危機でも、人間の力によって切り抜けるものとなれば、人々の抱く不安や恐怖の感情はよほど軽減されることが予想できるであろう。最後に(Ⅲ)に関しては、現実にも起きている災異を、実はさらなる重大な事態(具体的には天皇不承や兵事など)の予兆に過ぎないと把握することを通して、わけの分からない不安そのものといってもいいような災異の意味は、相対的に卑小化されることになる。

今現在起きている災異は、実は最大級の凶事ではなくて、それにあたる大事はさしあたってまだ発生してはおらず、しかも避けることが出来るとする発想の転換は、人々の心理の一時的な鎮静に役立つものである。祟りのシステムには、実はこういった機能が横たわっている。すなわち祟りの観念は、通常の対応様式では捉えることの出来ないような災異に際して現れる動揺を抑えるための、いわば心理安定・平生状態回復の装置の役割を果たしていると言いうる。かくして、祟りのシステムおよび祟りをしずめるための諸行為は、社会の統合機能の役割を果たすものでもある。社会生活、あるいは生活共同体における平常の秩序は、これらを通して再確認される。また、為政者の手で祟りの特定とそれへの対

処とを専ら行うことでは、混乱の回避の結果として、為政者に向けられたであろう批判をやわらげ、同時に自らの統治者としての存在の正当性をも人々に再確認させることになる。

ところで、社会の統合機能を果たすような宗教的な観念や行為は、何も崇りのシステムに限ったことではない。しかしそれらの中でも、崇りのシステムほど状況対処的な性格の強いものは、他に求めがたいのである。崇りの特定およびそれへの対処は、あくまでもその時の一回性のものという前提で行われる。また、その処置が前例と照らしあわせて異例の行為となる場合でも、本来何の問題も起こらないような性質のものである。崇りをしずめる行為は、崇りを放置しておけば必ずや起こるであろうと予測される出来事に比べれば、はるかに少ない犠牲や支出のもとに行われる。ト占に従って神社に封戸を施入したり、神に贈位をしたり、神社や山陵に遣使して「鎮謝」したり、祓物を捧げて大祓を執行するというのは、そういうことなのである。このような観点からいえば、崇りへの対処というのは、恒常的な祭祀儀礼の外側において、神霊に臨時の供儀を捧げるということにはほかならない。

崇りのシステムの機能は、災異という出来事を、崇りの結果によるものという因果関係を設定して不安の解消をはかるという、状況対処的なところにあった。災異というきわめて突発的・現象的なものを、ト・占など思索や技術操作の帰結として原因を特定するゆえに、そこから導き出される原因は、一見その災異とは直接関係のなさそうなものが指定されるのである。筆者が先に、「場当たりの」という表現をあえて行ってみたのは、崇りのシステムをこのような機能の側面のみから見てゆく場合、特定される崇りの存在が、極端な言い方をすれば「何であってもよい」ということになるからにほかならない。すなわち、異事に対する原因説明と回復手段とを所有したいという欲求こそが、崇りのシステムを適用することの最も重要な動機となっているのである。

しかし、いくら崇りのシステムが状況対処的な特質を持つからといっても、「何に帰されてもよい」というのは、やはり暴言である。実際には、崇る存在の特定は、一見無関係に見えるものから選択されながらも、その場における妥当性が尊重されている。崇る存在は、その特定を求めている集団からみて十分な納得を得られるような根拠をもって決定され、もちろんそこには一定のコードと呼べるようなものも存在している。いくら崇る存在の特定という行為が状況対処的なものであっても——あるいはその場限りのものであるからこそ——、現実の災異と密接な関連を持つものとしてその属性が想起されるようなものでなくては、集団的な納得は得がたかったのである。

3、「崇りのシステム」の時間遡及的性格

次に、崇りのシステムの性格の二番目の特徴であるところの、時間遡及的ということについて考えてみたい。前節で扱った状況対処的という特質が、崇りのシステムの存在理由と密接に関連していたのに対して、二番目の時間遡及的という性格は、システムがごく短期間で消滅することなく、少なくとも律令時代を通して連綿と使用されてきたことに対する、いわば存続理由と深く関わっているものである。やはり例を挙げながらこれを説明しよう。

『三代実録』貞観四(862)年十一月二十日条を書き下すと、

是より先、少主鈴從八位上美和真人清江言すらく、鼠、内印の盤褥を齧ると。是に至りて、神祇官卜して云ふらく、触穢の人、神事に供して、よつて崇りとなると。是によりて建礼門の前に大祓す。もつて妖祥を攘はんとす。

ということになる。やはり、これも崇りの語られる典型的な例の一つである。ここで、一連の手続きが行われてゆく過程は、この記載にある通りの順序をもって行われている。すなわち、鼠が内印の盤褥を齧り、内印を管理する担当所司であるところの主鈴官人が報告する → 卜 → 「触穢之人」が神事に関わった崇りと出る → 大祓を行って妖祥をはらう、ということになる。ここでは、厳重に保管されているはずの、内印の盤褥を鼠が齧ったという、奇怪で不吉を象徴するような事件が、すべてのその後の行動の起点となっていることは明白である。ところが、いったん崇りのシステムが起動すると、その意味体系の中では、鼠の行為は崇りの「結果」として扱われ、全ての出来事の論理的な起点は、「触穢之人」が神事に関わったという過去の時点に置き換わることになる。すなわち、災異 → 卜 → 原因 → 対処という認識の順序による時間軸の背後から、新たに原因 → 災異 → 卜 → 対処という、出来事の発生順に従ったもう一つの軸が出現する。ここにおいて、人々の不安を支配するものが、鼠の怪異から転じて、神に対する規則違反があったことと、放置しておけば鼠ぐらいのことでは済まされないような大変なことが起こるのではないかという心配へと移ってゆくのである。

崇りのシステムは、人々に不安を起こさせる要因を、現在の災異から遡って過去の過失へと移し換える作業を中核としていた。不安を抱くきっかけとなるような災異は、実は何か不祥事のきっかけではなくて、ある事実のもたらした結果だったということになる。これが、崇りのシステムの持つ時間遡及的な性格の内容である。

予測の困難である未来の出来事に前もって対処しようというとき、確たる評価を下すことの出来る過去の事件を鍵として答えが見つかるのであれば、未来への方策をとることは

よほど簡単になろう。祟りのシステムは、このような時間遡及の論理を取り入れることによって、巧妙に成り立っているのである。

祟りの原因として特定される過去の過失は、結果としての災異事件の持つ怖さや不可思議さとは対照的に、ごくありふれたものが多い。「触穢之人」が神事に関わったとか、神木や陵木を伐ったとか、神域で殺生や肉食のことがあったというような出来事は、実際日常的に頻繁に起こっており、いずれもよく調べれば必ずやそうした事実が見つかるに違いないようなことなのである。そしてこれらの過失があったという事実を見つけることが未来のことも左右する以上、祟りのシステムは「必ずや当たる予言」として機能することになるであろう。それは言うなれば、過去の事実を予言するような仕組となっていた。

もし祟りのシステムを適用したことの結末が、「はずれることが多い」ものであったならば、律令時代を通してこのシステムがあればほど多く活用されることはなかったと思われる。「必ずや当たる」ものであったからこそ、卜占による祟りの原因としての過失は、ごくありふれた、いつでも誰かしら人間が犯しているようなものが比定されることが多くなったのである。そして、誰もが知らないうちに犯しているかもしれないような、ごく些細な過失が祟りを発生させるという事例が集積されるようになれば、人々は自分もいつ祟りに巻き込まれるかわからないという不安、いわば「祟りへの恐怖」というような心情にとらわれる傾向を強めるであろう。かくして、祟りのシステムが、ますます使用されてゆくという、一つの循環が成立する。

先に筆者は、祟りの卜占を予言にたとえるような表現を行ったが、そのように述べたのは、予言を行うような者には、相当なる宗教的資質やカリスマ性が要求されるということ考えたからである。もとより祟りに関する卜占を行ったのは、宗教者・予言者というよりは、主に神祇官・陰陽寮・大宰府や諸国国衙などに属する官人にほかならなかった。彼らは、卜占についての特異な体系的知識と技術とを身に備えており、宗教者と呼べるような側面も持っていたが、しかし第一義的には、彼らはあくまでも官職を帯びた律令官人である。従って彼らの卜や占が朝廷において重んじられたのは、予言者のごとき絶大なる個人的資質があったからというよりも、むしろ律令官司たる神祇官や陰陽寮などの職制的な権能に与かっているところが大きい。彼らは、いわば官職カリスマとして、祟りを特定することにおける權威を、制度的に保障されていたのであった。朝廷にしばしば祟りを言上した諸社の神官らも、またこれに準じた存在と考えられる。そして以上のことも、祟りのシステムが持続しえたことの理由の一端となっている。格別にすぐれた宗教者・予言者という存在は、例えいつときそのような人がいたとしても、その後の再補充が絶えず行われるとは限らないからである。しかし祟りのシステムを用いることが要求されるのは、突発的な災異にあたってしばしばあったことなので、朝廷としては職階的・血縁的に絶えず再

生産が可能である官職カリスマによる卜占こそが望ましかった。また、崇りのシステムで必要とされた作業が、比較的容易な「過去の事実の予言」だったことからいっても、それで充分なのである。もちろん、この時代に官制とは無関係に予言を行うような者、または崇りを語る者が存在しなかったというわけではない。しかし、民間より崇りを語る者が現れることは、むしろ原則的には朝廷にとって敵に禁圧すべきことなのであった。^[13]

ところで、平安後期以降に、神祇官や陰陽寮による卜占が、国家的な崇りへの対応において用いられることが減少してゆくのは、決してこのシステム自体が古びていったことを意味するものではない。それは、個人的なレベルで語られるような崇りの分野が著しく増大したためであり、それでも崇りのシステムは、形を変えながらも長く展開してゆくことが容易に確認できるのである。律令時代によく機能していたような形での崇りのシステムの形式が衰えたのは、律令制の解体の中で、卜占という重要な過程に関与していた、神祇官や陰陽寮などの役割が変化し、官職カリスマとしての性格が変質していったからにはほかならない。すなわち、システムに携わる者の権威を保証していた国家のあり方が変わっていったことによると考えられる。

崇りのシステムを起動させる要因となる災異とは、すでに述べたように、具体的には早（ひでのりのこと）・霖雨（ながあめのこと）・雹・噴火・異物が降ること・落雷・火災・怪火・もののけの出現・天皇不子・疫病・牛疫・兵庫鳴動などの奇怪な異事・彗星出現などであった。これらのうち、火災については人間が起こすという要素もないではないが、しかしその他ほとんどの現象は、ふつう現代では自然現象ないしそれに準じたなりゆきで発生すると説明されるような事柄である。そして、これらを見ると、病氣や兵事にかかわるものを除けば、どれもおおむね同じ場所にはそう短期間に何回も繰り返して発生するような出来事ではないと客観的には考えられるという、共通点があることに気付くであろう。とすれば、卑近な表現になるが、「降りやまない雨はない」式の論理に従えば、これらの災異は、特に崇る存在を特定して対処を行うということをしなくても、どのみち時間が解決するであろうものが大半を占めていることになる。もちろん、状況対処のところでは述べたように、不安や動揺を抑えるところに崇りのシステムの果たす主機能があったわけであるから、崇りを語るということには、それ自体における意味があった。そして、これらの災異が実際に崇りへの対処を経ておさまったという実績が蓄積されることが、崇りのシステムに対する信頼を常につなぎ止めていったのである。つまりあるとき突然にこのシステムが有効性を失って使用されなくなるということが見られないのは、こうした諸災異の性格に裏づけられたことなのであった。

とはいえ、まれには対処の直後にも災異が繰り返して同じ場所に現れるということも起こりうる。ここで生じる疑問は、果たしてそのような時において、崇りのシステムに対す

る人々の信頼が揺るぎ、システムが破綻することはないのかということであろう。結論から言えば、そのようなことは顕著なものとしては起こらなかったということになる。それもやはり、崇りのシステムが時間適及的な性格を持っていることと深く関連している。そのことの徴証となる例を挙げてみよう。

仁明天皇の承和九(842)年の暮れに、天皇の詔をもって国家の護りを念じて(「国家平平護賜賜矜賜賜閉止」)、神功皇后陵(楯列山陵)に弓劔などを献じることがあった。^[14]これは別に崇りのシステムに則ったものというわけではないが、しかしこの年に朝廷を揺るがした政変である承和の変が起こったことを承けて、仁明天皇が神功皇后の陵に対して国家平護を念じたものと思われ、その意味では崇り対策に近い意味を持つものである。ところが、翌十年の三月には、楯列陵が二度鳴り、その声は雷のようであったという報告が、陵守よりもたらされた。^[15]このことに関して、翌月に次のような記事がある。

参議従四位上藤原朝臣助・掃部頭従五位下坂上大宿称正野らをして、楯列北南の二山陵に謝を奉らしむ。去んぬる三月十八日に奇異あるによりて、凶録を採檢するに、二の楯列山陵あり。北は則ち神功皇后(和名大足姫命皇后)の陵なり。南は則ち成務天皇(和名稚足彦天皇)の陵なり。世人相伝するところ、南陵を以つて神功皇后の陵とす。ひとへに是の口伝によりて、神功皇后の崇りあるごとに、空しく成務天皇陵に謝す。先年、神功皇后の崇りに縁りて作す所の弓劔の類、誤りて成務天皇陵に進らす。今日、改めて神功皇后に奉る。^[16]

この史料によれば、承和九年にも神功皇后の崇りがあって、「弓劔之類」を進上したことになるが、いま、前年末に楯を献じたことがそれにあたるという立場で考えてみると、^[17]このように崇りのシステムが講じられたにもかかわらず、翌年にまた陵が鳴るといふ怪異があったということは、そのことだけを見れば、崇りへの対処が失敗に終わったということの意味するものである。しかしこの失敗は、崇りのシステム自体に対する信頼感を損ねることにはならなかった。というのは、そこで再び崇りのシステムに立ち戻った対応が行われているからである。すなわち、陵が鳴ったあと凶録を調べてみたところ、神功皇后陵だと思って弓劔を進上したり、それ以前にもたびたび崇りを鎮謝していたのは、実は成務天皇陵の間違いであるということがわかって、改めて正しい神功皇后陵に奉り直したというのである。この作業は、卜占にあたる過程が凶録の再調査ということに替わっているほかは、ほぼ崇りのシステムの適用のやり直しと言ってよいものである。ここでは、先に発見したものよりもさらに以前の過失を見つけることによって、崇りのシステムの適用をいっそう徹底させていることが読みとれよう。

この事例は、祟りのシステムを適用したことがたとえ失敗に終わったとしても、それは祟りのシステム自体が効をもたらさなかったのではなくて、単にその適用・運用の方法を人間が誤ったと解釈されるにとどまったということを示したものである。このようにして祟りのシステムは、非常にそれ自体への信用に傷がつきにくいものであり、また何度でも再解釈によるやり直しがきく限り、破綻するということがありえないシステムなのであった。ちなみに、楯列山陵の例では、翌五月にも守丁の配置を強化するような処置もとられているが、このあと神功皇后陵の祟りが語られるのは、史料に見える限り実に三十四年を経てからのことで、しかもその内容からみて、承和の件とは直接の関連性はないと考えられる。かくして、曲折はあっても、承和九年から十年にかけての神功皇后陵の祟りへの対応は、一応「成功」したといえるのであった。

このような祟りのシステムの強みは、それが時間遡及的であったからこそ可能になったのである。楯列陵の例でいえば、その祟りに対して承和九年に特定した原因は、史料では語られないが、おそらく同陵への何らかの侵犯ということであったろう。ここで時間を遡る作業がまず行われる。そして、承和十年に再び神功皇后の祟りが問題になったときには、今度はさらに以前の、より根本的な過失を明らかにするという形で、さらに時間を遡っているのである。時間遡及の手段に間違いがあったのならば、そのやり直しは、必然的にさらに昔へと遡及する方法をとることになるろう。このように、このシステムでは再遡及による作業のやり直しが可能となっていた。そして、作業を繰り返すうちには、災異がおのずと止まるということも、現実としては大いにありえよう。従って、祟りのシステムの適用は、必ずや「成功」が予定されていると言いうるのである。

ただし、このような祟りのシステムを適用しても功を奏しないおそれの強いような災異も存在していた。それは、病気に関する災異である。例えば天皇不予の場合、それが宿病であったり、また結果的に死に至った病だったりした場合、短期間に何度でも繰り返されて発現する可能性も高い。このような時には、祟りのシステムといえども、あまり心底からの安心には役立たないこともあろう。また、疫病の流行も時に祟りによるものとされたが、疫病は雹や落雷などと違って持続性があるため、祟りへの対策を行ってもその効果が明らかにならないこともある。事実、疲弊した人々をすぐまた別の疫病が襲うということも、決して珍しいことではなかった。従ってこの病気という災難は、祟りのシステムをもってしても厄介な存在だったはずである。それは、祟りのシステムが護るものとして最も効力が期待される分野が、本質的に平常の秩序にかかわる観念的なものに関わっていることを考えれば、無理もないことであろう。制度とか神域・陵域の清浄などを保持することに比べれば、どちらにしてもいつかは死ぬべき現実的な人間の命を護ることは、祟りのシステムにとってあまり得手とするところではなかったのである。そのため、客観的な見

方をするならば、病気に関することにはできるだけ祟りのシステムを利用しない方が、システムの信頼性を保つためには望ましいということになる。そして、病気に関することには、他の方策もよく用いられることは事実である。^[20]

4、「祟りのシステム」の原因特定の性格

祟りのシステムの三特性の最後に挙げるのは、原因特定の性格である。祟りのシステムで災異の原因を知ろうとすることについては、すでにこれまで述べた中でもかなり言及を行っているので、あえて多くを重複する必要もないであろう。要するに、祟りのシステムは、災異の発生に対する状況対処のために、その災異を結果とみて、時間遡及的にその原因を特定するという因果関係を設定して、対応の方策を知ろうとするものであった。そしてこの原因特定の側面は、他の二者が祟りのシステムの機能面に深く関わっているのに対して、祟りという観念が何者であったかを解明するための手掛かりとなるものである。

一言で「原因特定」といっても、祟りのシステムにおいて顕在化する災異の「原因」とは、実は二段階より成っている。一つには、神霊の祟りを原因として災異が起こることという事で、これはいわば災異の「発動原因」にあたると言えよう。二番目は、さらにその発動原因を呼ぶ原因となったところの、人間による神霊への過失・侵犯であり、いわば「根本原因」と呼ぶべきものである。そして祟りのシステムにおける卜占とは、これら二種類の「原因」を知るための作業にはかならなかった。これまでに挙げたような諸事例からも分かるように、具体的に祟りが語られる場合には、ただ漠然とした「祟り」というものはありえない。というのは、すでに述べたように、災異の原因を知り、対処の方法を把握するのでなければ、祟りのシステムを用いることの目的を全く達成しえないからである。^[21] 一般に卜占の告げる内容が、「この災異は祟りである」ではなくて、「○○が××によって祟りとなり、この災異を引き起こしている」というものであったということは、祟りは正体や原因を示すことにおいてはじめて、その存在の認識が確定される概念であったことを意味している。これが、祟りのシステムが原因特定の性格を持っていると筆者が言うことのゆえんである。

ところで、平安時代前期までに祟りが語られた諸例をつぶさに検討してみると、祟りという語義が含む範囲は、「作用」としての災異だけではなくて、それらの発動原因としての神霊などの怒りをも指していると考えられる。「祟り」という言葉の表す内容は、「作用としての災異」と同義のものだけとして見るべきではなく、むしろ「神霊などが（作用としての災異をもたらすような）祟りという存在になること」をも含んだ、幅を持つ観念であった。そこでこの時代に使用された「祟り」という語をもし定義するならば、それは「神霊などが人間の過失による侵犯を受けたことによって、そのことを思い知らせようと

して災異を発動しうるようになった状態。またその作用として起こる災異」と説明するのが最も適当であろう。「祟り」という言葉自体が、すでに「作用」のほかに「原因」という領域を含んでいるのである。^[22]

ここで、先にも触れたように、祟りのシステムが特定する災異の原因は、「○○の××による祟り」というト占の告げ方のため、災異の発動原因と、さらにその根本原因との双方にわたるものだった。しかし「祟り」の語義に含まれるのは、これら二種類の「原因」のうち、災異の発動原因としての神霊の怒った状態の方であって、さらにその根本原因となる侵犯的過失については、「祟り」という概念が直接に含むところではなかったのである。すなわち、

(a)人間による神霊などへの侵犯が、祟りの形成される原因となる → (b)神霊などの祟りという状態が発生して、災異の発動する原因となる → (c)結果としての災異が発生する

という過程の内、祟りのシステムによるト占はこれら全てを告げるが、しかし「祟り」という語自体は、(b)と(c)に重点を置き、この二者の領域にまたがる用語であった。

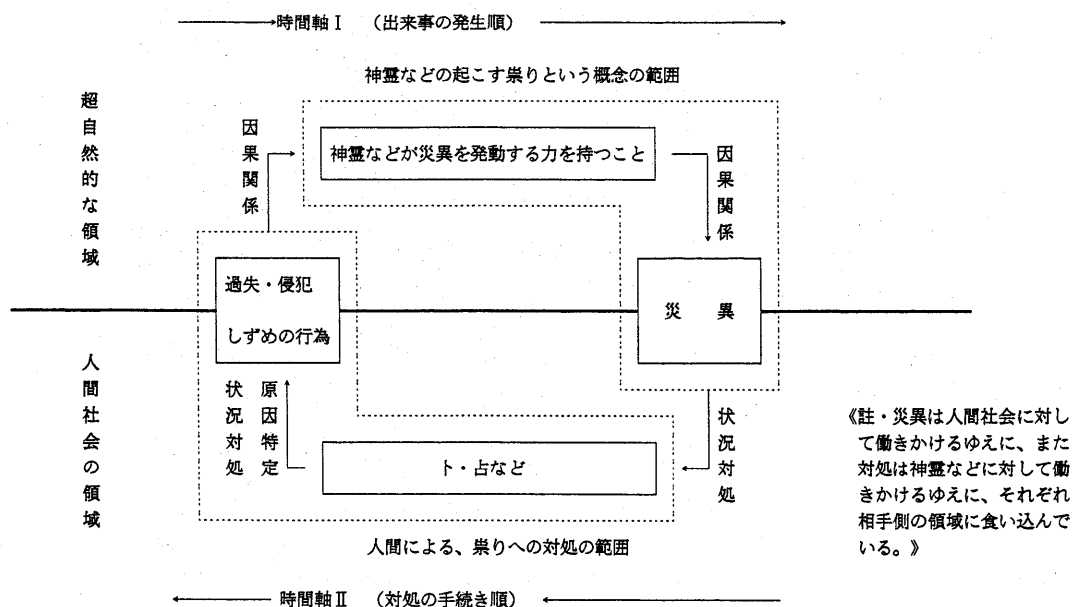
ところで、同じ時代にしばしば「祟り」と似た用い方をされた言葉に「咎」があった。^[23] この「咎」は、「誤り・過失・罪」としての「とが(科)」と、「罰・責め」としての「とがめ」とを同時に包摂するものであったので、これは(a)と(c)にまたがる意味を担っていたのである。「祟り」と「咎」とは、原則としてこのような原理によって使い分けられていたと考えられる。このことから、両者の観念の重要な相違点を推断することが出来よう。(a)と(c)とにまたがる「咎」は、災異とその初源的な原因とを、一つの因果関係として結びつける観念であった。つまり原因—結果という関係の両端を並列提示するものである。そして、「祟り」のほうは、「咎」と比べると、単に因果関係の両端を指示するというよりは、むしろその中間の過程でいかなる質の力が働いたのかを教示するような観念であった。

譬えるならば、ある物体がブラックボックスを通過したら別のものになって出てきたということについて、比較的たんと語るのが「咎」である。そして「祟り」は、どちらかという、そのブラックボックスの中身にはいかなる力が働いているのかという、力の質についても示すような観念ということになる。「祟り」とは、災異を起こすような一種の超自然的な力なのである。このようにしてみると、「祟り」という観念は、「呪術および宗教などにみられる神秘的・超自然的力すべてについてのごく広い意味での言葉」であり、かつ「積極的な尋常以上の力を持つもの」であるところの、マナの範疇に相当するものであったと言うことが可能になるであろう。マナとしての祟りは、神霊などの領域を人間が

侵犯してはならないというタブーに抵触することによって、立ち現れるものである。^[25] 戦慄すべき災異の発生にあたって、不安や恐怖をマナ的な崇りに反映させることにより状況対処を行うという崇りのシステムが、超自然的領域の力への働きかけとして用いられたのは、このためであった。史料において「咎」よりも「祟り」が語られた事例の方が多かったという事実も、祟りのこうした性格が、心理の収拾において特に有効であったことを示すものであろう。

なお、先に(a)・(b)・(c)とした三つについては、「祟り」も「咎」も、どちらも同時に全てを包摂することは出来なかった。とはいえ、祟りのシステムによる卜占では、一般にこの三点すべてが告げられるわけだから、実際には祟りを語ることが、三つとも示すことにはなったのである。これまでに述べてきた考察を通して、祟りのシステムの性格についてはかなり明らかになったものと思う。ここまですり知れた祟りのシステムの内容を簡単に図式化すると、次のようになる。

祟りのシステムの図式



結びと展望

六国史などの文献史料にあらわれた「祟り」の用例を中心的な素材として考察を行った結果、以下のことが導かれた。当該対象における「祟り」は、一様にひとつの法則性のもとに語られている。それは「祟りのシステム」と呼ぶことで定式化できるが、この「祟りのシステム」は、以下の基本的性格をもつ。まず第一に、このシステムはすぐれて状況対処的な特性をはらみ、突発的な災異にあたっての人々の混乱を情緒的にしずめ、日常的な平静および規範の存続に資する。次に、時間遡及的に災異の原因を人間の過去における過

失に求めることによって、神霊の次元で働いた力に対して人間の営為の次元で解決することを可能にする。そして災異への対処が比較的容易に果たされ続けるであろうことを保証する。最後に、祟りのシステムの原因特定の性格は、災異として働いた神霊的な力を、人間が過失の結果として招いたものとして、ひとつの因果関係のもとに把握し、そのことによりいかなる超自然的な力が作用したのかを知ることに役立つ。

本稿で扱った祟りのシステムは、その諸手段を朝廷が特権的に所有するものであったが、それだけに王権や統治の本質という性格を解くための一つの指標になりうるものと考えられる。そして、朝廷の変質にともない、また仏教修法の増大もあいまって、祟りのシステムも徐々にその図式を変えて行かざるを得なくなっていた。

筆者は、本稿で得られた考察が、祟りの思想とも関係が深い御霊信仰の成立の解明に大きく関わってくると考えている。それは、祟りのシステムが効力をもつことの前提として、祟りを及ぼすような神霊（現実にはそれらは神社や陵墓にまつられている）に対する侵犯が、必ず原状回復（具体的には、神霊に謝して神域や陵墓域を復旧すること）できるという考え方があったためである。しかし、冤罪で死に追いやられた者に関しては、いくら死後に名誉回復や復権をはかったとて、生きた身体を戻してやるという根本的な原状回復が不可能なために、祟りのシステムではその怨魂をしずめることができない。安寧に宿るべき具体的空間（神社や陵墓）をもたない冤罪者の怨魂や行疫の神・霊鬼の活動が活発になると、このシステムの有効性自体が限界を見せはじめるのである。また祟りのシステムは、病気に対処することに関しては、最初から一定の限界をもっていた。これらの要因が、さまざまな歴史的要因の成熟ともあいまって御霊信仰を産み出し、貞観五(863)年の神泉苑御霊会成立にいたるといふ図式を筆者は考えている。しかしこの点に関しては、また稿を改めて論じる必要があるだろう。

註

- [1] 『統日本後紀』承和十一年八月五日条。
- [2] 『統日本紀』宝亀三年四月二十九日条。
- [3] 後の例になるが、春日神社の馬埒の修理や掃除に興福寺側があたっていたことに対して、興福寺が「仏神異道。忌崇_レ応_レ避」と申請して、以後は大和国がこれにあたるようになったという事例も見出せる。
- [4] 『日本後紀』大同元年三月二十三日条。
- [5] 『日本後紀』では、同月十九日条に「西北両山有_レ火自焚」とあり、二十一日条では月食を載

せ、また二十二日条では「日赤無_レ光。兵庫夜鳴」として、十九日に山城国葛野郡宇太野に山陵の地を定めて以来、異変が続いたことが読みとれる。

[6] 『類聚国史』三十四、帝王十四、天皇不予、天長四年正月十九日条。

[7] 『類聚国史』十九、神祇十九、神宮司、弘仁七年六月二十二日条。

[8] 『三代実録』貞観六年七月二十七日条。

[9] なお、いわば中間形態として、現にある程度の災異が発生しており、トや占の結果それが神霊の祟りとされて、しかもさらに重大な出来事の発生する前兆とも位置づけられて、それを予防するためにしかるべき対処を行うということが明確に記されている事例も見られる。延暦元(782)年に災異・妖徴が相次いだ時に、神祇官と陰陽寮にト占を行わせたところ、奉幣の数が多くなって「天下縞素、吉凶混雑」しているために伊勢大神および諸神社が祟りをなして、このままでは桓武天皇の不予を致すであろうということになった。そこでこの旨を右大臣以下参議以上の議政官が天皇に奏して、その結果諸国の神事のあり方などに関する詔が下されている(『統日本紀』延暦元年七月二十九日条)。この例は、すでに幾つかの些細な災異・妖徴があったという事実から発しているものの、詔の目的は、むしろそれらへの対処というよりも、放置しておくと必ずや起こるであろう天皇の病気の予防ということに、より重点が置かれていることは明らかである。貞観五(863)年に凶兆である流星が現れ、トによって天照大神の祟りということになり、「故禱以防_二不祥_一也」という処置が取られたことも、同様のケースであろう(『三代実録』貞観五年七月二日条)。

[10] 筆者の考えによれば、祟りに対する対処と、穢の発生に対する祓いとの大きな性格上の違いは、この点に存する。祟りに対する対処の事例の大多数は、本文でも述べたとおり、現実の災異があつてから祟りを特定して行ったものである。従つて祟りとは、基本的に神霊の怒りという過程を通過したものと見ることができる。一方、穢の方は、速やかに祓いをほどこせば神霊の怒りを買うことはなかつた。穢が祟りの原因となつていとされた諸例を見ても、それらは全て穢が発生していたにもかかわらず、祓いが行われなままになつていたことによるものという扱いを受けている。これは逆に言うならば、穢がもし発生しても、即座に祓いという処置が取られる限り、神霊の怒りを引き起こすことはないという考え方が現れたものといえよう。穢という観念が神霊に対する規則の侵犯ということを前提としていたことは間違いないとしても、原則的に祓いによって神霊の怒りが回避できるものであつた以上、それはいわば「人間の側の裁量によって神霊の怒りを回避すること」を本質としていたと言わざるを得ない。それと反対に、祟りへの対処とは、「すでに神霊の怒りという事態を呼んでしまった過失を、神霊をなごめることによって回復すること」を基本とするものである。このために、祓いをほどこせずに放置された穢が、全て祟りの範疇において語られるようになったと考えられる。実際に、神霊の怒りが発現した後に行う祓いは、必ず祟りへの対処という名目で行われているのである。

また、祟りが必ずト占などを経て原因を特定した上でないと対処の方途がなかつたのに対して、穢の方はかなりの程度にマニュアル化されていた。ある事態の発生を穢であると断定し、そ

れに対する祓いの方法は具体的にどうすればよいのかということは、即座に誰でも知りうるような態勢が作られていた。一概に言えば、穢を日常の小事とすれば、祟りは異常の大事に対して適用される傾向があり、また祟りが語られる時の方が、より人々の抱く不安が大きいというようなことが、ごくおおまかに指摘できるであろう。

[11] 例えば、穢悪の事が発生した際には、神祇令の規定では「凡散齋之内……不預穢悪之事」とあり、また延暦二十(801)年の格によれば、もし大嘗祭の月に関係者が「穢悪之事」に預かったならば、馬一疋などの料物を供えて大祓を行い、官人は見任を解かれるということが明確に規定されているというようなことである(『類聚三代格』一、延暦二十年五月十四日太政官符)。また、もしこのような対処を怠ったり、間違えたりした場合には、当然ながら担当所司がその責任を追及されることになる。貞観十八(876)年には、大膳職で死穢に触れることがあって大原野祭が停止された折のことだが、「承前之例」では春日祭・大原野祭の停止の時には大祓は修さないことになっていたにもかかわらず、あやまってこれを執り行ってしまったため、神祇官がこのことを責められて過状をとられるということが起こっている(『三代実録』貞観十八年二月七日条)。穢の発生に関しては、神祇官などの担当所司が、いかにその対処において重大な責任を負い、かつ正規の手続きを執行することが期待されていたのかを、この事実は物語っている。さらに、穢事があった場合に行事を中止するという判断が下される場合があった。このような事例は、主に『三代実録』に多く記録をとどめるところであるが、例えば賀茂祭(『文徳実録』斉衡元年四月十九日条)、春日祭・祈年祭(『三代実録』貞観五年二月三日条)などのほか、伊勢遣使(『三代実録』貞観九年十月七日条)、積奠(『三代実録』元慶元年八月十九日条)も停止されたことが確認できる。

[12] これと反対に、平安時代と比べて祟りのシステムが社会的には存在しなくなった現代においては、祟りの存在を語ることによって、パニック状態が一層拡大されるという現象もあり得るだろうと思われる。

[13] 僧尼令で「假説=災祥=語及=国家=妖=惑百姓=」することなどが禁じられており、これに抵触した者の摘発や禁制がしばしば出されている。しかし、『日本後紀』弘仁三年九月二十六日条の勅および『類聚三代格』一の日太政官符では、「但有=神宣灼然、其驗尤著=者、国司檢察、定=実言上」とあり、朝廷の姿勢の変化を物語っている。このことは、民間における「妖言」の禁止の緩和を指向するというよりも、むしろ朝廷の把握していないところの祟りによって国家に大事が及ぶことを恐れるという動機、すなわち朝廷における「祟りの恐怖」の増大に由来しているのではないかと、筆者は考える。民間においては、つねに祟りを語るような「巫覡之徒」が存在しており、『続日本紀』宝亀元年二月二十三日条や、『日本後紀』延暦二十四年二月十日条に見るように、彼らが語った祟りを取り入れるようにして、朝廷が対処を行うという例も、時にあらわれている。

[14] 『続日本後紀』承和九年十二月二十日条。

[15] 『続日本後紀』承和十年四月朔日条。

- [16] 『続日本後紀』承和十年四月二十一日条。
- [17] 前年末の註14の記事では、「崇り」については触れられていないが、おそらく弓劔などを献上したという記載から考えて、これを指すものと考えてよからうと思われる。
- [18] 『続日本後紀』承和十年五月十五日条。
- [19] 『三代実録』元慶元年七月三日条。本条の内容は、「守_レ喪儀倉_一者、於_レ倉下_一解_レ鹿喫_レ肉、百姓伐_一取南北二陵樹木三百卅株_一」ったために炎旱となったということなので、これは承和の件とは直接の関連性はないと考えてよからう。
- [20] 例えば、疫あるべしとのトや占などによって、未然防災のための奉幣などが行われることがある（『続日本後紀』承和九年九月二十日条、『三代実録』貞観九年十一月二十九日条など）。これらのような未然防災の対策が行われるのは、天皇不予や疫病・兵事といった、主に崇りのシステムによってもその実効性にある程度の懸念の残るような大事のきざしがある時だということとは注目すべきであろう（兵事が予測された時の未然防止策の例としては、『三代実録』貞観七年正月四日条で、兵疫の災あるべしという陰陽寮の奏と、まさに兵事を警すべしとの天文博士の奏とによって、防災のための般若経典の転読が行われている）。特に病気に関係することは、兵事よりも起こる頻度も高く、また生命の危険度もより大きくて、人々のこれに対する不安や恐怖は大変強いものがあつたはずである。そのため、防疫のための大般若経の転読が行われたり（『類聚国史』百七十、災異四、旱および同百七十三、災異七、疾疫、天長元年四月二十八日条）、また疫神を祀るといった特別な策が講じられることもあつた。仁寿二(852)年には、疫神に資するために金剛般若経の転読も行われている（『文徳実録』仁寿二年十二月二十六日条）。病気に関することの対策としては、むしろ崇りのシステム以上に、各種の方策が講じられていたものであつた。
- [21] もっとも、「○○の××による崇り」という形をとらず、ただ単に「崇り」ということを記した史料もないではない。例えば、『続日本後紀』承和九年七月三日条で、「遣_下使於筑前国宗像神・竈門神・肥後国健甞龍神等諸社_一奉_下幣。縁_有崇也」とあるのは、そのような一例である。しかし、対策として三神に奉幣が行われたことが明記されている以上、この一文は当然ながら上記の三神が崇りとなっているか、または三神のうちいずれかが崇りとなっている疑いがあつたということを示していると解釈すべきものである。このように、一見ただ漠然と「崇り」と言われているかに見える場合でも、やはり文脈の上からは「○○の崇り」ということが語られているのが原則と言いうるのであろう。ただし、「××によって」ということにあたる記述が見当たらない例は、ここに挙げたものを含めて幾つも見られる。しかし、史料上でそれにあたる記述がないからといって、事が起こった当時においてもそれにあたる事柄が一切語られなかつたということにはならない。記録において、必ずしも崇りのシステムにおける一連の過程がすべて記されるとは限らなかつたからである。
- [22] ここで、「崇り」という語を「原因」と「作用」との二様において用いることが、決して現代においても廃れてしまつた用法ではないということも、付け加えておくべきだろう。いま筆者

の手元にある三省堂の『新明解国語辞典（第二版）』では、「祟り」について、

祟ること。「あとの——が [= どういう罰を受けるか] 恐ろしい・飲み過ぎの——で [= ……が原因となって] 胃潰瘍になる」

となっている。酒を飲み過ぎて胃潰瘍を誘発するという事にみられる因果関係は、もはや祟りのシステムとは異質なものであるが、それにしても「祟り」という語が、現代においても単に「作用」のみを表すものでは決してないということが、この文例からも分かるであろう。

[23] 史料に現れた「咎」の例には、次のようなものがある。

「咎懲頻応。比者地震、害及_二黎元_一……（中略）……決_二之龜筮_一時行告_レ咎」（『類聚国史』十一、神祇十一、祈禱上、弘仁九年九月十日条）。

肥後国阿蘇郡の神霊池の咎「ト_レ之、旱疫告_レ咎」（『類聚国史』百七十三、災異七、疾疫、天長二年四月七日条）

「採樵之人伐_二 - 損樹木_一神明攸_レ咎、恐及_二国家_一」（『類聚三代格』一、承和八年三月一日太政官符）

『三代実録』貞観七年十二月九日条。なお、本条は本文に引いた浅間神の託宣をうけて、勅によって同神に祠を立て、官社に列し、禰宜・祝を置くことを甲斐国に命じたものである。

（前半略）今年、八代郡擬大領無位伴直真貞、託宣して云ふ。我れ浅間明神なり。此の国の齋祭を得んと欲す。頃ろの年、国吏のために凶咎と成りて、百姓らの病死を為す。然るに未だ曾て覚悟あらず。よつて此の恠（かい）と成る。すべからく早く神社を定め、兼ねて禰宜・祝を任じて、よろしく潔齋して奉祭すべし（後半略）。

「咎」の用例が、どれも「祟り」が語られる時と比べて非常に近い状況において用いられていることがわかるであろう。

さらに、「崇咎」が語られることもあった。『三代実録』貞観三(861)年二月十九日条（清原岑成卒伝）では、

岑成は、立性清直にして、小節に拘らず。初めは大和守として、盛んに官舎を造り、政に能名有り。大貳たるに至りて、西府の倉屋の破壊すること特に甚だしきに、修造の意有り。寧居に違（いとまあら）ずして、神社の木を伐り、結構の用に充つ。或る人諫めて云ふ。此の神に靈有ると称すると見ゆ。崇咎の致すところ、人に利あらずと。岑成拒みて肯ぜず。強ひて伐り取らしむ。此れに因りて病を受く。いくばくならずして卒す。時に年六十三。

という話を載せている。ほかにも、『類聚三代格』一、延暦十七年正月二十四日太政官符や『三代実録』貞観十六年八月二十日条などで、「崇咎」の用例を見ることができる。また、「咎崇」と

いう用例も、管見の限り二例（『文徳実録』天安二年三月十二日条・『類聚三代格』一、寛平七年六月二十六日太政官符）を見つけることが出来た。

[24] ただし、マナは一般的に非人格的力とも考えられているが、崇りは、神霊の意志によって発動するという点で、より人格的な意味あいを含んでいる。なお、本文のカッコ内の語句は、R. マレット『宗教と呪術』、竹中信常訳、1964、誠信書房、102頁（2nd ed. revised enlarged, 1914）によった。

[25] 従って、「たゞりはたつのありと複合した形」で、「最古い意義は神意現れると言ふところにある」とした折口信夫の分析（<「ほ」・「うら」から「ほがひ」へ>『折口信夫全集』第一六巻 民俗学篇2、一九七六、中央公論社、執筆年次不明）は、はなはだ興味深い指摘であると筆者は考える。それは、神霊の意志としてのある種の「力」が現世に対して発動するというところこそが「崇り」という語の第一義的な意味であろうと考える筆者の見解と、通じるものが見出せるからである。

The System of Tatari

—Examples of the Term of 'Tatari' in the Ritsuryo Era—

Teruyoshi Yonei

'Tatari' is one of the ideas of causality. The use of the term of 'Tatari' attributes the occurrence of a disaster to an expression of the intention of some god.

The process of how to talk about tatari in the Ritsuryo era is generalized as follows. First, a disaster occurs and the government commands the charge sections — jingikan or onmyoryo — to divine the cause of it. Second, the diviners belonging to the sections find out the revelation that god's anger appeared as the disaster. Finally, the government expresses an apology to the god in order to soothe the anger and to end the disasters. This chain of thoughts and deeds were of use for society to control natural disasters which otherwise cannot be managed by human. In this paper, through a consideration of this "system of tatari" from three viewpoints, we examine some examples of tatari and the function of the tatari.