

## 崇り神の変身——崇る神から罰する神へ——

はじめに

日本の「神」とは何か。——この問題は神道や宗教の研究者だけでなく、大多数の日本人にとってもきわめて興味深いテーマにちがいない。そのことを裏付けるかのように、神祇と神道に関するこれまでの研究の蓄積は膨大な量にのぼる。また、現在も毎年数多くの論文が発表され続けている。しかしそれにも関わらず、「神」とは何か、といったテーマに正面から応えようとした研究は意外に少ないように思われるのである。

たとえば、神仏習合論を取り上げてみよう。神を視野に

入れた研究としては、今日もつとも充実した成果をあげている分野とすることができる。そこでは外来の信仰である仏教との習合と離反といった視点から、神々の変容の軌跡が丹念に追求されている。だが多くの場合、そこで考察されているのは日本の神のもつ機能の独自性でも、神自身の変容のプロセスでもない。神そのものに対する踏み込んだ検討がなされることのないまま、仏との関係性の変化が論じられているのである。

それに対し、神道史や神道学の分野では、これまで比較的「神」を正面に見据えた研究が行われてきた。しかし、そこにおいても問題は残されている。それらの学問分野では、日本の神がその原質において、上古から現代に至るま

佐藤 弘夫

で、一貫して変わっていないことを前提としているようにみえる点である。

神を祭る理念や儀礼・制度が、時代によって大きな変化をとげてきたことは事実である。神道研究者の関心は主としてその部分へ向けられてきた。だが、それはあくまで神を祭る側における祭り方の変容であった。祭りの形態と神観念が不可分のものだとしても、原質レベルにおける神々の歴史の変貌という自覚的な問題意識は、神道を「日本固有の民族宗教」と規定していたこれまでの研究では、ほとんど抜け落ちていたのではなからうか。それは民俗学や宗教学の視座からの神へのアプローチの仕方にも、共通する現象であるように思われる。

要するに従来の研究では、日本における「神」の観念が、社会の進展と外来の諸信仰との交渉に伴って、その根源的レベルにおいてどのような変容を生じたのかという問いかけに対し、十分な解答が用意されてきたとはいえない。本稿はそうした課題に対し、私なりのささやかな見取り図を提示しようとするものである。

さてそれでは、どのような視点からこの問題に切り込もうとするのか。私が着目したいのは、神のもつ「崇り」の機能である。

崇りが古代以来、神の本質的な属性のひとつであること

は、大方の認めるところであらう。また、昨今話題となった映画「もののけ姫」に崇り神が登場し、今なお日常会話に「タタリ」という言葉が使われるように、崇りは現代においても私たちに身近な観念であり続けている。そうしたこともあって、崇りが日本の神を考える際のキーワードであることは、研究者の等しく承認するところとなっている。

しかし従来の研究は、崇りを超時代的な宗教現象として捉えることに重点を置く一方、その観念の歴史的な変遷を探索といった方向にはあまり積極的でなかったように思われる。その結果、ある特定の時代における崇りのメカニズムは究明しえても、崇り現象を思想史や宗教史のなかに組み込むことに、必ずしも成功してこなかった。神道史や宗教史の通史的叙述の大半が、神を論じる際の不可欠のテーマであるはずの崇りの問題に全く言及しないというきわめて奇妙な状況は、そこに原因があるように思われるのである。

本稿はこうした問題意識をいだきつつ、古代から中世にかけての時代に焦点をしぼり、そこにおける崇りの観念の変遷を辿ることによって神観念の変容を解明すると同時に、それを当該時代の歴史的・社会的文脈に位置づけることによって、その史的な意味を明らかにしようとするものである。

## 一、古代における崇り

「崇り」とは一体何だったのか。律令国家の形が整う七世紀後半から、その解体が始まる九世紀頃までを視野に置いて、古代における崇りの観念を探ってみることにしたい。この時期の崇り現象を考えるうえでまず目につく特色は、崇りを下す主体が特定の神に限定されていなかったことである。

頃者災異荐臻。妖徴並見。仍命龜筮占求其由。神祇官陰陽寮並言。雖国家恒祠依例奠幣。而天下縞素。吉凶混雜。因茲伊勢大神。及諸神社。悉皆為崇。

如不除凶就吉。恐致聖体不予歟(一)（『続日本紀』）

ここでは、「天下縞素、吉凶混雜」により、伊勢大神（天照大神）以下諸社がごとく崇りをなしており、これを黙殺した場合、その災いは天皇の身体にまで及ぶことが予見されている。皇祖神であり天皇家の守護神である天照大神さえも崇りを下し、天皇に危害を与える存在として捉えられているのである。(二)

これに関連して想起されるのが、「延喜式」に収められた「崇神遷却」（崇り神をうつしやる）祝詞である。この祝詞は近年まで、疫病流行に際し疫神を放逐するために、もろ

もろの疫神祭で奏されるものと考えられてきた。

しかし、祝詞中の、「天御舍之内尔坐須皇神等波。荒備給比健備給事無志耳。高天原尔始志事乎。神奈我良毛所知食耳。神直日大直日尔直志給比耳。自此地波。四方乎見霽山川能清地尔遷出坐耳。吾地止宇須波伎坐世止。進幣吊」という文に明らかのように、崇神遷却祝詞が対象としている神々は外部から侵入しようとする疫神ではなく、はじめから宮中に鎮座する神たちにはかならない。宮中に祀られた神が荒ぶる力を示したとき、その怒りを鎮めるために、「山川の清き地」へと「遷し却る」という内容がこの祝詞の主題なのであって、「崇神」とは「天御舍之内にまします皇神等」(三) 天皇の身体近くにある由緒正しき神々だったのである。

折口信夫は、「たたる」には神の禍といった用例以前に、さらに古いものとして「神意現れる」という意義があったことを指摘している。(四) 折口のいうごとく、天照・賀茂・八幡をはじめとする神々が何らかの意思を示すために起こす現象、それが崇りだった。古代には崇りの機能だけを専門とする（崇り神）は存在しなかった。崇りはあらゆる神の本質的属性そのものだったのである。

ただしその際に、いま私たちが考えるよりも、「神」はより広い範疇を示す概念であったことは見逃せない。古代における崇りの用例をみていくと、しばしば現代的な感覚

では神とは思えないものまでが崇りを下している例に突き当たる。桓武天皇以下の山陵Ⅱ天皇陵をはじめ、草薙劍・大石・蛇・聖徳太子の髪・仏などが、崇りの主体に名を連ねている。

だがこれらは古代においては、人知を超えた靈異を示すという点においてみな同レベルの存在と捉えられていた。神と仏との間にも、後のような本地垂迹説を介した緊密な上下のコスモロジーはまだ形成されていなかった。国家祭祀の頂点に位置する天照大神などの名神以下、不可思議の靈力をもつさまざまな存在Ⅱ広義の「カミ」は、すべて崇りをなす神たちだったのである。

古代における崇りの第二の特色として、崇りの発現が常に神の側から一方的になされ、人間があらかじめそれを予知することが不可能である点を挙げる事ができる。『日本書紀』に記載された允恭天皇十四年の出来事である。淡路島に狩を行った天皇は、一つも獲物をえることができなかった。不思議に思った天皇が占ったところ、島の神から「獲物がほしくば、明石の海底にある真珠をわれに奉れ」という託宣をえた。天皇がその言葉に従ったところ、今度は多くの獲物が手に入ったという。<sup>⑤</sup>

次も同じ『日本書紀』に記載された事件である。仲哀天皇が熊襲を討つべく筑紫の橿日宮に着いたとき、「自分を祀

れば新羅はおのずから伏属し、多くの財宝をえることができるであろう」という託宣が下った。それを無視した天皇は、結局崇りを受けて命を失うことになった。残された神功皇后が審神者を立てて神の名を尋ねたところ、ようやく神はその名を明らかにした<sup>⑦</sup>。

いま私はここに二つの崇りの事例を挙げた。神の意思の表明としての崇りや託宣は、何の前触れもなく突発的に下されている。あらかじめその時期を察知することは不可能であった。また、神が求めている内容も、全く予測しようがないものであった。そもそも崇りをなす神の名前さえ、当初は不明なのである。私はかつて、不可測の意思をもち、突然出現して一方的な指示を下す古代の神を、〈命ずる神〉と規定したことがある。<sup>⑧</sup>崇りは〈命ずる神〉の意思表示の手段だったのである。

但し、崇りそのものは神の側からの一方的指示という基本的性格を維持しながらも、律令国家の諸制度の整備に伴って、崇りに対する対処の方法が次第にシステム化されていったことは見逃せない。<sup>⑨</sup>

神亀六年(七二九)二月十三日、天皇はにわかに身体の不調を訴えた。神祇官と陰陽寮が卜占したところ、「巽方の太神、死穢不浄の咎に依りて崇りたまふところなり」という結果がでた。これを受けて宣旨が伊勢国司に下され、

伊勢神宮の探索が行われて「死穢不浄」の原因が除去されている<sup>⑩</sup>（「大神宮諸雜事記」）。

奈良時代になると、たとえば天皇の不予といった崇りの可能性のあるケースはすでにリスト・アップが完了し、それを下す神々もしだいに名の通ったものに限定されつつあった。またひとたび崇りが生じたときは、卜占によって神祇官・陰陽寮の担当官人が直ちに神の名前を特定し、その意思を確認する手順が整備されていた。崇りに対して、国家機構を動員して迅速かつ制度的に対処するマニュアルが出来上がっていたのである。

こうして作り上げられた崇りの処理システムの頂点に位置するものが「御体御卜」である。毎年六月と十二月に、宮主が天皇の身体への崇りの有無を占うものである。そこではあらかじめリスト・アップされてあった、崇りをなす可能性のある神々の名が次々と呼び挙げられ、その崇りの有無が判断されるといふ形を取った。これはすでに指摘されているように、崇りをなす神をリストに記載された特定の由緒正しい神に封じ込めることによって、未知の崇り神が突如出現するといった危険な事態を回避するためであったと考えられる<sup>⑪</sup>。生起した崇りに速やかに対応するだけでなく、崇りをなす可能性のある神をはじめから限定して一定の枠内に封じ込める機構が、完璧に作り上げられていた

のである。

崇りへの対処がこうした形で国家的にシステム化されていたとすれば、それはもはや崇りの及ぼす危害を最小限に食い止めるといふ、消極的な意義だけをもたされていたとはいえないであろう。

古代において、突如として降りかかる病氣や災害は人知を超えた神のしわざとしか考えられないものであった。もしそれに対して、ただちに神名を特定し崇りの原因を除去するシステムが構築されていたとすれば、それが人心の安定と社会の秩序を維持するうえで測り知れない大きな役割を担うことになったのは明らかである。律令国家は国家や社会秩序に関する私的な託宣を厳しく禁止する一方、崇りを通じての神々との交渉を王権へと独占的に取り込むことによって、それを支配秩序の安定化に積極的に利用しようとしたのである。

古代の崇りについて第三に指摘すべき点として、崇りに対する対応策は基本的に神の命ずるままにするしかなかったことである。

神の託宣は一方的かつ予測不可能であり、何のためにそれをしなければならぬのかさえ不明なものが多かった。先に挙げた事例でも、なぜ淡路の神が真珠を欲しがるのかは説明のつかないことである。だが崇りを受けた側は、い

かに神の指示が不合理に見えるものであっても、ただひたすらそれに従うしか道はなかった。

但し、非常におおまかにいえば、時代が下るにしたがって崇りの原因は、まったく合理性を欠いたものから、神のタブーの侵犯——神木の伐採や神域の汚染など——といった、ある程度因果関係について説明のつくものへと、次第に変化を見せていくように思われる。にもかかわらずいづれの場合においても、崇りへの対処は、基本的には神への祈謝の奉幣とその原因の除去以外にはありえなかった。古代においては人々は神の崇りに対し、神の意思に無条件に従うしか選択の余地はなかったのである。

なおこの点に関連して一言及しておきたいのは、神の崇りとその対処としての神祀りが、神社とその祭祀者の家系の始源をなすという説である。崇り神を鎮めるための祭祀が神社の創建へと結び付くという逸話は、『風土記』などを中心に多くの例を見出すことが可能である。その際留意すべき点は、たとえひとつ祭祀上げられたからといって、神の崇りがそれによって終止符を打たれることは決してなかったことである。それは国家祭祀の頂点に位置する伊勢神宮や賀茂社が、しばしば崇りを繰り返しているという事実にも明白である。

崇りは古代においては神の本質的な属性そのものであり、

それを根本的に抑止することは不可能であった。人間の側は、いつ降りかかるとも知れぬ崇りに対し、できるだけ有効な対処のシステムを作り上げることしかできなかったのである。

## 二、〈崇り神〉の誕生

私は前節において、三点にわたって古代の崇りの特色とみられる点を指摘した。私はそれは基本的には平安末期まで継続すると考えている。しかしその一方で、平安時代に入ると、崇りをめぐる観念にある変化が生じてくることも事実であった。

古代においては崇りはすべての神の本質的な属性そのものだった。崇りは神々が人々の注意を喚起する手段だったのであり、たとえ望ましいものではないにせよ、人々はそれを受け入れて折り合いを付けていかにざるをえなかったのである。ところが九世紀ごろから、神々のもつ崇り機能の厭うべき側面だけが分離して、一人歩きをはじめめるケースが目立ち始める。崇りだけを専門の属性とする〈崇り神〉の成立である。

そうした崇り神の代表が「邪氣」や「靈氣」と呼ばれるものであった。

・資平從<sub>レ</sub>内罷出云、主上今日御心地宜御、似<sub>レ</sub>御風病、亦御赤面、若御邪氣歟（『小右記』長和四年十二月九日条）

・卒去之由所<sub>レ</sub>疑万端也、或云靈氣所為云々、或云産後依<sub>レ</sub>不加勞、旧血上所為云々、或云、御産日依<sub>レ</sub>加持、邪氣成<sub>レ</sub>各所為云々（『左経記』万寿二年八月五日条）

・昨日令<sub>レ</sub>陰陽師有行朝臣占<sub>レ</sub>之処、悪身之上邪氣成<sub>レ</sub>崇歟者（『水左記』承暦五年九月二十五日条）

邪氣と並んで平安時代に活躍する崇り神が「モノノケ」である。

物恠見<sub>二</sub>于内裏<sub>一</sub>、柏原山陵為<sub>レ</sub>崇、遣<sub>二</sub>中納言正三位藤原朝臣愛発等於山陵<sub>一</sub>祈禱<sub>レ</sub>焉（『続日本後紀』承和七年六月五日条）

ここにてでくる邪氣や靈氣・モノノケとは何だったのだろうか（右の史料の「物恠」を「モノノケ」と読むことには異説もある）。その手掛かりは、すべてに共通する「氣」（ケ）という觀念にあるように思われる。「氣」が日本の文化や思想を考えるうえで鍵となる重要な概念であることは繰り返し指摘されている。崇りとの関係についてみたとき、「意富多多泥古をもちて、我が御前を祭らしめたまはば、神の氣起こらず、国安らかに平らぎなむ」（『古事記』）といった言葉から知られるように、本来「氣」は「崇り」と同義語であった。それがやがて、神の意思を受けて崇りを引き起

こす媒体といった意味で使用されるようになる。

相楽郡牛斃尺無<sub>レ</sub>余。綴喜郡病死相尋。郡司百姓求<sub>二</sub>之龜筮<sub>一</sub>。就<sub>二</sub>于<sub>レ</sub>神<sub>一</sub>随<sub>レ</sub>分祓攘。曾無<sub>二</sub>止息<sub>一</sub>。移染之氣于<sub>レ</sub>今北行者。令<sub>レ</sub>卜<sub>二</sub>其由<sub>一</sub>。綴喜郡樺井社及道路鬼更為<sub>レ</sub>崇。則遣<sub>二</sub>使祈<sub>レ</sub>謝之<sub>一</sub>（『続日本後記』承和十二年五月九日条）

右の引用文にみられる、「移染の氣」が「北行」したという言葉に知られるように、もともとは神の崇りに発する現象でありながらも、氣は次第に自律的に流動する存在と捉えられるに至っているのである。

王朝文学にしばしば登場するモノノケもまた、最初は「カミ」の崇りの発動の一形態とみなされていた。先にあげた史料では、柏原山陵<sub>二</sub>桓武天皇陵<sub>一</sub>にモノノケ鎮撫を祈っている。また、「このごろ物恠在るに依りて、トし求むれば、掛けまくも畏し御陵崇りを為し賜へりと申せり」（『類聚国史』嘉祥三年三月十四日条）という一文を見ていただきたい。モノノケは御陵や神の崇りによって生じるものとされている。崇りをはじめとする得体の知れない怪異現象は、当時「氣」によって引き起こされると信じられていたがゆえに、その正体がかめなれないものについて、「モノの氣」という表現がとられることになったのではなからうか。

このように「邪氣」も「モノノケ」も当初は、神と不可

分に結び付きつつ、その意を帯して崇りを顕在化させる媒体と捉えられており、自律的な運動体とはみなされていなかった。それがどのような過程を経て、邪悪な崇り神へと変身していくのであろうか。それを考えるヒントになるものが、平安初期から一般化する気のいま一つの用例である。次の一文は、『日本霊異記』からの引用である。

ただ(長屋)親王の骨は土佐の国に流す。時にその国の百姓死ぬるもの多し。ここに百姓患へて官に解して言さく「親王の氣に依りて国内の百姓みな死に亡すべし」といふ。天皇聞きて、皇都より遠ざけむ為に、紀伊の国の海部の郡の椒抄の奥の島に置く。

ここで「親王の氣」という表現に注目して欲しい。長屋親王の怨靈が氣という形をとって人々に災厄をもたらしていると考えられているのである。氣が死靈の觀念と結び付き、それ自体害を及ぼす存在とみなされていることは重要である。奈良時代の後半から、人に危害を加えるものとしての死靈や怨靈の觀念が昂揚することは、すでに指摘されている。<sup>14</sup>平安初期の入唐僧最澄にとっても、その鎮撫は重要な課題となっていた。<sup>15</sup>私は〈崇り神〉としての「邪氣」「モノノケ」は、本来神の祟り顕現の媒体としての氣が神から切り離され、その作用面だけが一人歩きする一方、それがこの死者の氣という用例と結び付き、人格化していく

ところに成立したのではないかと考えている。

その転換点は、九世紀前半の頃と推定される。次に掲げるものは『続日本後紀』承和十一年(八四四)八月五日条である。

先帝(嵯峨天皇)遺誠曰。世間之事。每有<sub>レ</sub>物恠<sub>レ</sub>。寄<sub>レ</sub>崇<sub>レ</sub>先<sub>レ</sub>靈。是甚<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>謂<sub>レ</sub>也者。今隨<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>物恠<sub>レ</sub>。令<sub>レ</sub>所司<sub>レ</sub>卜筮<sub>上</sub>。先<sub>レ</sub>靈之崇明<sub>二</sub>于卦兆<sub>一</sub>。臣等擬<sub>レ</sub>信。則忤<sub>レ</sub>遺誥<sub>一</sub>之旨。不<sub>レ</sub>用則忍<sub>二</sub>当代之咎<sub>一</sub>。進退惟谷。未<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>何從<sub>一</sub>。

この史料からすでに嵯峨朝期において、巷ではモノノケの原因を「先靈」に求めることが一般化していた様子を見ることがができる。崇りに際しての山陵祭祀はすでに奈良時代から行われていたがゆえに、ここでいう「先靈」を、広義の「カミ」としての天皇家の祖靈(天皇靈)と考えることはできない。むしろ、新興の多様な死靈の類とみるべきであろう。

すでにみてきたように、もともとモノノケは神の祟りの発現形態であった。ところが嵯峨天皇の時代には、人々の間にはその原因を悪靈に求める風潮が広まっていた。嵯峨天皇はそれを否定したが、それは祟りを「カミ」の意思の発現と捉え、その対処を国家が独占することによって秩序安定に寄与せしめんとした、律令国家の基本姿勢を受け継

ぐものであった。だがここに至って、下からの声に圧倒された官人たちは、先帝嵯峨の遺命に背いてまでも、死霊をモノノケの原因に加えるよう上奏を行い、承認をえるにいたるのである。

これは、崇りの国家管理という律令国家の基本方針の決定的転換を示すものであった。かくして邪氣・モノノケは崇り神としての公然たる地位を、平安初期の社会のなかに確立するのであるが、それはしだいに特定個人の霊と対応するようになってくる。貞観五年（八六三）五月の御霊会は、人格化した邪氣觀念の成熟を背景として起こったものである。それは、古代国家が国家的レベルで崇り神に対応しようとする最後の試みであった。

やがて撰関期に入ると、邪氣もモノノケも完全に個人の霊と一対一で対応するに至る。その崇りの対象も不特定多数から、特定の人物や家系に限定されるようになった。

・ 主上御目、冷泉院御邪氣所為云々、託<sub>レ</sub>女房、顕露多<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>申、々事云々、移<sub>レ</sub>人之間御目明云々（『小右記』

長和四年五月四日条）

・ 御病体似<sub>二</sub>熱氣<sub>一</sub>、飲食不<sub>二</sub>受給<sub>一</sub>、夜部邪氣託<sub>レ</sub>人<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>称<sub>レ</sub>名、氣色似<sub>二</sub>故<sub>二</sub>二条相府靈<sub>一</sub>（同 寛仁二年閏四月二十日条）

かくして、崇り神としての悪霊の觀念が成熟するのであ

る。

邪氣・モノノケといった（崇り神）の成立は、崇りをめぐる人々の觀念とその対応の仕方に決定的な変化をもたらした。

かつて崇りは、神々が人間の注意を喚起する手段であった。人間がなすべきことは神の声に素直に耳を傾け、その意思に無条件に従うこと以外にはなかった。しかし、崇りの主体が邪悪な（崇り神）であるとすれば、その対処の仕方当然それに相応しいものが求められることになった。（崇り神）の正体を確認したうえで、それをねじふせるための仏教や陰陽道の加持・修法が新たな対応策として浮上してくるのである。

『栄華物語』には次のような記述がある。

大将殿日頃御心地いと悩しうおほさる。（中略）光荣・吉平など召して、物問はせ給ふ。御物のけや、又畏き神の気や、ひとの呪詛など様々に申せば、「神の気とあらば、御修法などあるべきにあらず。又御物、けなどあるに、まかせたらんもいと恐し」など、様々おほし乱る程に、たゞ御祭・祓などぞ頻なる。（中略）猶この殿は、小うよりいみじう風重くおはしますとて、風の治どもをさせ給ふ。日頃過るにその験なし。さらに御心地怠らせ給はねば、今はずちなしとて御修法五

壇始めさせ給ふ。<sup>16)</sup>

ここでは、「神の氣」と「物のけ」は完全に別のものとして捉えられている。神の気の場合には「御修法」など問題外であり、「祭」「祓」によって神をなだめることが必要と考えられていた。これは伝統的な崇りへの対応の仕方である。それに対しモノノケは、五壇法をはじめとするあらゆる修法を動員して調伏すべきものとされていたのである。

加えて、国家的な管理システムから逸脱した邪神の崇りは、疫病や天災といった国家的対応を求められるものから、しだいに個人レベルのものへと変化していった。そのため悪霊の跳梁する撰関期に入ると、モノノケ調伏の験力に優れた僧侶や陰陽師に対する需要が急速に拡大するのである。速水侑は、律令時代に禁止されていた個人的な壇法や修法が撰関期頃から盛行することを指摘し、その背景に修法の国家管理からの解放とその個人化の進展があったことを論じている。それはまた国家的対応の網から逃れた崇り神が活躍を開始し、個々人がその対応を迫られるようになる事態とも即応していたのである。

### 三、変身する名神

私は前節において、平安初期から崇りのみを属性とする

邪氣・モノノケといった〈崇り神〉が成立し、崇りの主役は伝統的な神々からそれらの〈崇り神〉へと移行するに至ったことを論じた。

勿論、そのことによっても伝統的な神々の崇りが直ちにやむことはなかった。鎌倉時代に入っても貴族の日記には、不祥事出来に際しての軒廊御占や、恒例の御体御卜が行われていたことを示す記事が散見する。しかし、それは閉じた公家社会において伝統儀式として継承されたものであつて、神と崇りを結び付ける記述は平安時代以降、次第に減少し続けるのである。

それでは崇りの主役の座を奪われた伝統神は、そのことによつていかなる変貌をとげるのであろうか。こうした問題意識をもつて史料を博搜していったときに気づくことは、十一・十二世紀頃から、崇りの事例の減少に比例するかのようになり、神の作用として「罰」という言葉が頻繁に用いられるようになることである。

・于<sup>17)</sup>時延養、観音を恨奉りて云く、「垂迹の神明こそ現罰烈しくとも、本地大望の慈悲は豈可<sup>18)</sup>然哉」(『粉河寺縁起』)

・あやまたぬ天台座主流罪に申おこなひ、果報やつきにけむ、山王大師の神罰冥罰をたちどころにかうぶつて、かゝる目にあへりけり(『平家物語』)

・真実の道心もなくして神職をのがれて隠居し、富貴のあまり他所のまじわりを好みて当宮の事を次になす輩は、後生までもなく、現世の神罰をまぬがれず（『八幡愚童訓』）

古代における「崇り」から中世における「罰」へ——神々の機能の変化はこのような形で捉えることができるのではなからうか。

それを裏付けるものが起請文の神文である。起請文は自己呪詛の文言を備えた一種の宣誓書であり、審判者として多くの神々が勧請されていた。その例を二、三あげよう。

・若是申<sub>二</sub>上虚言<sub>一</sub>者、教高之身、御寺三宝春日大明神神罰每<sub>二</sub>毛孔<sub>一</sub>罷蒙歟（『大法師教高起請文』）

・奉<sub>レ</sub>始<sub>二</sub>日本国主天照大神・春日権現并七堂三宝<sub>一</sub>、当所護法両所権現、住持伽藍神罰冥罰、可<sub>レ</sub>罷<sub>二</sub>蒙<sub>一</sub>每<sub>二</sub>八万四千毛穴<sub>一</sub>候之状如<sub>レ</sub>件（『某起請落書』）

右の引用文で注目されるのは、起請破りに対して勧請神が行使すべき力が、「神罰」「冥罰」というように、「罰」として表現されていたことである。これはどの起請文をとつても例外ではない。十二世紀以降中世を通じて著される膨大な数の起請文では、神の作用はすべて「罰」と記され、「崇り」としたものは私見の及ぶかぎり一つも見当たらない。中世において、神は崇りよりはむしろ罰を下す存在と捉え

られていたのである。

さて、ここで次の疑問が生じる。罰という言葉は単に崇りを異なる表現で言い換えたにすぎないのか、それとも表現の変化に伴って、神そのものの性格に何らかの根本的な変化が生じたのか、という問題である。

すでに指摘したように、古代の崇りは神の側からの一方的な意思の表明であった。神が何を求めているかは、崇りがあつてはじめて明らかになるのである。崇りは（命ずる神）の不可分の属性だったのである。

それに対し、罰を下す中世の神はどうであろうか。罰という語の用例を拾って目につくのは、「賞罰」という形で、「罰」が「賞」とセットで出現する場合が多いことである。

・当社者靈驗奇特社壇、賞罰超<sub>二</sub>于余神<sub>一</sub>（『肥後甲佐宮神官等解』）

・吾朝者神国也、以<sub>レ</sub>敬神道、為<sub>レ</sub>国之勤、謹討<sub>二</sub>百神之本<sub>一</sub>、無<sub>レ</sub>非<sub>二</sub>諸仏之迹<sub>一</sub>（中略）各<sub>レ</sub>卜<sub>二</sub>宿福之地<sub>一</sub>、專調<sub>二</sub>有縁之機<sub>一</sub>、為<sub>レ</sub>糾<sub>二</sub>善惡之業因<sub>一</sub>、更<sub>レ</sub>施<sub>二</sub>賞罰之權化<sub>一</sub>（『延暦大衆解』）

・タダ様ヲ替テ神ト現シテ。不浄ヲ誠メ不信ヲ懲シ。懈怠ヲタ、リ精進ヲス、メテ。信不信ニ付テ賞罰ヲ正シクシテ。現世後生ノ願ヲ満ント思食シケル也（『耀天記』）

神は罰を下すだけの存在ではなく、人々の行為に応じて、ある基準に照らして厳正な賞罰権を行使するものであることが強調されているのである。

その際、神が賞罰を下す基準は、「信不信につきて」といった言葉に窺えるように、神自身とその守護する仏法に對する「信」「不信」であった。不信はしばしば「罪」という言葉で言い換えられている。正しい信仰こそが、神が人間に求めるものだった。

神は信心を要求し、人々の態度に応じて賞罰を下す。——神が人間にある力を行使する点では崇りと共通しているようにみえるが、その構造はまったく異質である。中世にはいると、神はあらかじめ人がなすべき明確な基準を示し、それに嚴格に對應する存在と捉えられるに至っていた。私はこうした性格をもった神々を〈応える神〉と規定したい。中世の神は、一方的に不可測の意思を押しつける〈命ずる神〉ではなかったのである。

崇りをなす〈命ずる神〉から賞罰を下す〈応える神〉へ。私はここに、神々の古代から中世への転換を見出したいと思う。

この変容を端的に示すものが天照大神である。<sup>27</sup>天照大神はかつては古代国家の至高神として、神々の序列の筆頭に位置づけられる存在であった。しかし他方では、

古代の天照大神は崇り神としての性格を払拭できず、また天皇家の守護神としての閉じられた信仰世界を越えることもできなかった。ところが中世になると、天照大神は人々の開かれた信仰の対象となると同時に、広く起請文に勘定されて賞罰を下す神々の一角に位置づけられるのである。なお、中世に入っても神が崇りをなすという記述はみられる。以下は、『神本地之事』中の一説である。

法性真如ノ都ヨリ來給テ、分段同居ノ塵ニ交、権現・大明神ト顯テ、日夜三時二三熱ノ苦ヲ受給テ、神ト成給ヘリ。若一紙半錢ノ物ヲ仏法ノ方ヘホトコササラム人ニ崇ヲ成テ、仏法ニ惜処ノ物ヲ得テ、ソレヲモテ、結縁ノハシメトシテ、ヤウヤク極樂淨土ニ引導セシムトナリ。サレハ童子教ニハ、神明ノ愚人ヲ罰シタマウハ、悪ニハアラス。コラサシメムカタメナリ。<sup>28</sup>

ここで、「崇り」が「罰」と言い換えられていることに注目して欲しい。かつての「崇り」とは異なり、中世の崇りは多くの場合、〈応える神〉の下す「罰」と全く同義で用いられているのである。

この点を補足するために、いま一つ史料をあげよう。和泉国を知行していた平親宗が、春日神人を捕えて責め殺すという事件があった。後に親宗は病床に臥して死去するが、『春日権現験記』はその原因がこの事件にあったとしたう

えて、「大明神の御たゝりすなはちなどはなければども。ほどへてかならずかくぞありける」と記している。この場合の「祟り」も神からの一方的な指令ではなく、親宗の神仏への敵対行為に対する、神による明確な応報と捉えられているのである。

#### 四、変容の背景

古代から中世への転換の過程で、神々の基本的な性格が大きく変容するとともに、その主たる機能が祟りから罰へと変化するようになった主たる理由はどこにあるのだろうか。それは賞罰の基準が「信不信」にあったことに窺われるように、仏教的世界観の普及とその中への日本の神祇の組み入れだったと考えられる。

六世紀における仏教の日本への伝来以来、仏教は着実に日本社会へと浸透し、飛鳥・天平・貞観といった仏教的色彩の強い文化を生み出していった。他方、仏教はより根源的次元で、人々の意識と世界観に影響を与えていった。その代表的な例が、本地垂迹説の流行である。神々を仏の垂迹とみる本地垂迹説は、平安後期から出現し、やがてほとんどすべての神について、具体的な本地仏が比定されるようになった。

本地垂迹説は一般に、インドの仏と日本の神とを法華經の本迹の理論を借りて結び付けるものとされている。しかし、私はこの理論は単に仏と神とを結び付けるものではなく、人間が容易に認知しえない彼岸世界の仏と、この現実世界にある神や仏との結合の論理であると考えている。<sup>30)</sup>

彼岸の仏は、此土の人間を救済することを究極の目的とする存在であった。だが西方浄土の阿弥陀仏を始めとするそれらの仏たちは、濁悪の世に生きる衆生にとっては余りにも縁遠いものであった。そこで仏は衆生救済のために、仮の姿をとってこの世界に垂誕した。それが日本の神々であり、堂社に鎮座する彫像・絵像であり、さらにまた幾多の高僧たちであった。

げに、神とあらはれ給はざらましかば、無悪不造のともがら、何につけてか、露ばかりの縁を結び奉らまじと思ひとけば、かく神・幣よりはじめ、かたくななる宜禰が鼓の音までも、皆開衆悟入の御かまへなり、とあはれにかたじけなくなむ侍り。しかればすなはち、現世のもろもろの望みこそ、仮の方便とこそしらしめ給はめ。出離生死を祈り申さんに至りては、いかでか化度の本懐をあらはし給はざらん、と覚え侍るなり。<sup>31)</sup>

この『発心集』の言葉に端的に示されるように、神々は賞罰の威力をもって衆生を仏法に結縁させ、最終的には生

死の彼岸へ導くことを目標としていたのである。

それゆえ中世においては、本地—垂迹の關係は必ずしも仏—神の区分とは対応しなかった。むしろ、救済を使命とする彼岸の仏Ⅱ（救う神）と、賞罰を行使する此土の神Ⅱ（怒る神）という分類が、当時の人々の実感に即した冥界の区分だったのである。

神々の変貌はこうしたコスモロジーの形成に伴って、その中に此土の（怒る神）として組み込まれることによって生じたものと推測される。（怒る神）の役割は衆生を真の信仰に目覚めさせ、仏法へと結縁させることによって究極の救いへと導くことにあつた。神はそれみずからが至高の存在ではなく仏法高揚の使命を帯びた存在だったのであり、その威力も神自身のためではなく、人々を覚醒させるために用いるべきものだった。

ここに至ってもはや神は、不可測の意思を場当たりに押しつける（命ずる神）ではもはやありえないことは、明確であろう。神はいまやその聖なる使命を実現するためにのみ、賞罰の力を行使することを許された存在となったのである。

その際、賞罰の基準となる「信・不信」の内容が、純然たる宗教的レベルの問題に留まらなかったことは留意する必要がある。

中世的コスモロジーの完成する十二世紀は、官寺・官社としての寺社が国家の拘束を離れて、自立した荘園領主への道を突き進んでいた時期であつた。荘園や御厨の集積は、中世的存在へと寺社が脱皮していくうえで不可避の課題だった。寺社はこの課題に因應べく、田地や金銭の寄進を仏法への結縁と位置づけ、その意義を積極的に宣伝していった。さらにひとたび寄進された田畑に対しては、それを寺社の本尊や守護神の支配する土地（仏土・神土）と規定した。そして、その地が神仏を本源的主権者とする聖地であるがゆえに、年貢や公事の貢納が神仏への宗教的な善行であることを強調した。逆に、住人や近隣領主の対捍と侵犯については、神仏に対する敵対行為であるとして厳しく批判するのである。<sup>28)</sup>

これは世俗支配の宗教化であると同時に、宗教の世俗化にはかならない。こうした状況が広く進行する中世では、護法神としての日本の神に与えられた信心の覚醒という使命も、著しく世俗的な意味を付与されることになった。

・若又後代（号）有讓与<sub>レ</sub>对<sub>二</sub>捍<sub>一</sub>寺役、非<sub>レ</sub>住僧<sub>一</sub>之輩事者、頭者为<sub>二</sub>当<sub>一</sub>寺座主人、冥者清滝大明神、可<sub>下</sub>令<sub>レ</sub>加<sub>二</sub>治<sub>一</sub>罰<sub>レ</sub>給<sub>二</sub>也<sub>一</sub>（醍醐寺政所定文案）

・庄官百姓等、自及<sub>レ</sub>後代、恣致<sub>二</sub>濫<sub>一</sub>訴、不<sub>レ</sub>用<sub>二</sub>寺<sub>一</sub>家下知、有<sub>下</sub>好<sub>二</sub>乱<sub>一</sub>行<sub>レ</sub>輩<sub>上</sub>者、遠蒙<sub>二</sub>兩<sub>一</sub>界諸尊并大師明神罰、

近当御庄鎮守八幡大菩薩并御庄内大小諸神罰<sup>(23)</sup>（『錢阿

下文）

ここでは「不信」＝「罪」に対して罰が下されたことになつてゐるが、その具体的内容は「対捍寺役」、「寺家の下知を用いず、乱行を好む」といった言葉に示されるように、寺への敵対行為にはかならない。神が懲罰の機能を行使するケースは、世俗的レベルでの神社の支配への反抗がなされたときだったのである。

これを古代の崇りの場合と比較すると、この点でも両者の相違は際だつてゐる。崇りにおいては当初その原因は明らかではなく、卜占によつてはじめて神名と理由があかされるという構造をとつていた。後代になるにつれて崇りの原因がしだいにパターン化していくことは先に指摘したが、それはほとんどの場合神木の伐採、神域や山陵の汚染といった宗教的タブーの侵犯ともいふべきものであつた。そうしたタブーの侵犯行為は、しばしば「穢」という言葉で表現されてゐた。

古代の崇りから中世の罰への転換は、〈命ずる神〉による不可測の意思の押しつけから、〈応える神〉による厳格な応報へ、といった変化に加えて、その原因にも決定的な変容があつた。純然たる宗教的レベルでのタブーの侵犯<sup>||</sup>穢から、世俗的レベルにおける寺社への逆行行為<sup>||</sup>罪への

転換がまさしくそれだったのである。

## 五、崇り神の行方

私は前章において、古代から中世への転換に伴う神々の変貌を論じた。古代以来の名神は仏の垂迹とされ、衆生を仏法へと結縁させるべく賞罰の力を行使する存在と捉えられるに至るのである。

他方、平安期から新たな崇りの主役として登場する邪氣・モノノケといった〈崇り神〉は、中世にはいつてどのような運命を辿るのであるうか。まず『愚管抄』の次の言葉をみていただきたい。

一条摂政ハ朝成ノ中納言ヲ生霊ニマウケテ、義孝ノ少将マデウセヌト云メリ。（中略）元方ノ大納言ハ天曆ノ第一皇子広平親王ノ外祖ニテ、冷泉院ヲトリツメマイラセタリ。顕光大臣ハ御堂ノ霊ニナレリ。小一条院御シウトナリシユヘナドカヤウニ申也。サレドモ仏法ト云モノ、サカリニテ、智行ノ僧ヲホカレバ、カヤウノ事ハタ、レドモ、事ノホカナル事ヲバフセグメリ。<sup>(25)</sup>

慈圓は生霊・死霊がなす「タタリ」の歴史を振り返つてゐるが、それらは仏法によつて調伏される対象とみていた。崇りを生霊・死霊と結び付ける見方は、鎌倉時代において

も継承されていた。中世の祟りは、もっぱら平安期に成立する死霊・モノノケなどの〈祟り神〉によって担われていたのである。

こうした〈祟り神〉は、仏の垂迹としての名神たちとはどのような関係にあったのだろうか。そこで注目されるのが、中世にたびたび登場する、神を「権社」「実社」に区分する仕方である。

イママサニ神ノ本地ヲアラワシテ、功德ヲアマネク法界ニ廻向セシムトオモフニ、三門アリ。一ニハ権社ノ神ノ本地ヲアカシ、二ニハ実社ノ神ノタタリヲアカシ、三ニハ廻向ノ功德ヲアカス。神トマウスニ二ノ義マシマス。一ニハ権社ノ神、二ニハ実社ノ神ナリ。第一権社ノ神トマフスハ、法性ノミヤコヨリイテテ、カリニ分段同居ノチリニマシハリテ、衆生ヲ利益セシメタマフ神（中略）第二ニ実社ノ神ト申ハ、悪霊死霊等ノ神ナリ。コノ神、天地ニミテル悪鬼神ト云。カノ神達、多一切国土ニミチミチテ、タ、リヲナス。<sup>36</sup>

これは、真宗系の談義本『神本地之事』からの引用である。日蓮に仮託された『神祇門』という史料にもほとんど同じ言葉がみえる。<sup>37</sup>ここでは、神々には「権社」と「実社」の二つがあるとされる。前者は仏の垂迹であり、古来の由緒止しき神である。それに対し後者は「悪霊死霊等の神」

「悪鬼神」であり、国土に満ちて「祟り」をなす存在とされているのである。

神を「権」と「実」とに分ける仕方は、すでに貞慶が起草した『興福寺奏状』にみることができる。<sup>38</sup>奏状は、念仏者の神祇不拝の行為を取り上げ、実類の神はいざ知らず権化の神を崇敬しないと何事か、と非難を浴びせている。「権」「実」の区分は、中世においては広く知られていたものだったということができよう。

それにしても、なぜ神々のあいだにこのような区分が導入されることになったのであろうか。この問題を考えるにあたってまず確認しておくべきことは、仏の垂迹としての権社に価値を置くこの区分が仏教者によって考案され、広められたという事実である。

中世は仏教的な世界観が圧倒的な影響力をもつに至った時代だった。日本の神々も仏を頂点とするそのコスモロジーの中に位置づけられて、はじめて冥界で安定した地位を占めることが可能となった。その結果、日本の神々も仏法流布のために賞罰を司る存在とされたことはすでにみてきたとおりである。

しかし、そうした図式ではどうしても処理しきれない神々もあった。平安期に成立する一群の〈祟り神〉がそれである。祟りや悪事をこととするこの気まぐれな〈祟り神〉

は、仏法への導き手として神を位置づけようとする仏教者にとつて誠に頭の痛い存在だった。そこで彼らは神々を二つのグループに分け、仏教世界に身を置き仏法を加護する神を「権社」とする一方、「実社」というもう一つの範疇を設けて手に負えない崇り神をすべてそこに押し込み、邪悪な存在として信仰世界から放逐しようとしたのである。

だがそうした意図とは裏腹に、「実社」の神たちは中世においてさらに活動の場を広げた。すでに慈円の『愚管抄』は歴史を動かす重要な要因として怨霊を挙げているが、〈崇り神〉は中世後期にはいるとますます縦横の活躍を見せるようになる。『太平期』では天狗や怨霊が、歴史の転換点で決定的な役割を担うに至る。中世的な神仏のパンテオンは、かくしてその底辺に押し込めようとした〈崇り神〉たちの反乱によって、その足元から綻びを広げはじめるのである。

### おわりに

以上、本稿においては崇りの観念を手掛かりとして、神をめぐる観念が古代から中世にかけてどのように変化したかを考察した。

かつて崇りとは、神がその意思を人々に伝える手段であ

り、仏をも含めたあらゆる「カミ」のもつ本質的屬性そのものだった。そうした観念に最初の変化が訪れるのは、平安時代のはじめだった。神の行使する崇りの機能のうちの厭うべき側面だけがしだいに分離・増幅され、怨霊流行の風潮の中で死霊の観念と結び付いて、邪気・霊気・モノノケといった邪悪な崇り神を生み出していくのである。

崇り神の主役の座を奪われた古来の由緒正しき神々は、十二世紀を転機として、崇りよりはむしろ罰を下すものと観念されるにいたる。かつて神々は、一方的に不可測の意思を人々に押しつける存在（命ずる神）であった。ところがこの時機を境に、神はあらかじめ人になすべき基準を示し、賞罰をもってそれに厳格に対応するもの（応える神）と捉えられるようになった。中世的な神々の誕生である。こうした神の性格変容の背景にあったものは、仏教的世界観の普及とその内部への神々の嵌入であった。かつて崇りを下す存在として仏と同レベルにあった日本の神々は、仏法の守護神として彼岸の仏の下に位置づけられるとともに、本地垂迹説によって他界の仏が此土の衆生救済のために姿を現したものと規定された。神は厳しい賞罰の力を行使することによって、人々の目を正しい信仰へと向けさせる使命を負ったものと考えられたのである。

仏教者によって主導された神々の性格の「合理化」にも

かわならず、中世においても在地には、〈崇り神〉の系譜を汲む崇りをなす神々は存在し、あいかわらず人々の生活に影響を及ぼし続けていたことは事実である。仏教者たちはこうした崇り神に「実社」「実類神」というレッテルを貼って、信仰世界から追放しようとした。しかし、そうした意図とは裏腹に、中世後期の動乱と顕密仏教的世界の解体の中で、これらの神々はますます活躍の場を広げていくのである。

註

- (1) 新訂増補国史大系『統日本紀』四八六頁。
- (2) 齊藤英喜「玉体と崇咎——御体御卜」あるいは天皇の身体儀礼と伝承」(『日本文学』三八—二)、西山良平「〈聖体不予〉とタタリ」(『日本古代国家の展開』上、思文閣出版、一九九五年)。
- (3) 新訂増補国史大系『延喜式等』一七五頁。
- (4) 齊藤英喜「託宣・祝詞——遷却崇神」祝詞を中心に」(『説話の講座』二、勉誠社、一九九一年)、寺川真知夫「遷却崇神」を奏する祭儀」(『古代祭祀の歴史と文学』塙書房、一九九七年)。
- (5) 折口信夫「「ほ」・「うら」から「ほがひ」へ」(『折口信夫全集』一六、中央公論社、一九五六年)。
- (6) 日本古典文学大系『日本書紀』上、四四六頁。
- (7) 同 三二六頁。
- (8) 佐藤弘夫「中世顕密仏教の国家観」(『神・仏・王権の

中世』法蔵館、一九九八年)。

- (9) 米井輝圭「古代日本の〈崇りのシステム〉」(『東京大学宗教学年報』一〇)。
- (10) 『群書類従』一、七五頁。
- (11) 齊藤英喜「崇る神と託宣する神」(『日本の神』一、平凡社、一九九五年)。
- (12) 岩波文庫『古事記』一〇〇頁。
- (13) 日本古典文学大系『日本霊異記』一七五頁。
- (14) 笠井昌昭「縁起神道の成立——天神信仰と本地垂迹思想」(『日本精神史』べりかん社、一九八八年)。
- (15) 八重樫直比古「空と勝義の孝——古代仏教における怨霊救済の論理」(同)。
- (16) 日本古典文学大系『栄華物語』上、三六七—六八頁。
- (17) この両者の相違については、谷口美樹「平安貴族の疾病認識と治療法——万寿二年の赤斑瘡流行を手懸りに」(『日本史研究』三六四)が指摘している。
- (18) 速水侑「撰閱体制全盛期の秘密修法」(『平安貴族社会と仏教』吉川弘文館、一九七五年)。
- (19) 日本思想大系『寺社縁起』五九頁。
- (20) 日本古典文学大系『平家物語』上、一五六頁。
- (21) 日本思想大系『寺社縁起』二五九頁。
- (22) 『平安遺文』七、三五〇〇号。
- (23) 『鎌倉遺文』二〇、一五四八七号。
- (24) 同 一、三三一九号。
- (25) 同 五、三三三四号。
- (26) 『統群書類従』二下、六一一頁。

- (27) 佐藤弘夫「天照大神の変貌——「日本国主天照大神」観の形成」、『鎌倉仏教の様相』吉川弘文館、一九九九年。
- (28) 『真宗史料集成』五、八六頁。
- (29) 『群書類従』二一、一六頁。
- (30) 佐藤弘夫「怒る神と救う神」「地獄と極楽のコスモロジー」(『神・仏・王権の中世』法藏館、一九九八年)。
- (31) 日本古典集成『方丈記 発心集』三八四―八五頁。
- (32) イデオロギーとしての「仏土」「神土」とその研究史については、かつて論じたことがある(佐藤弘夫「中世仏教における仏土と王土」前掲書)。
- (33) 『平安遺文』七、三五七六号。
- (34) 『鎌倉遺文』二一、五七五号。
- (35) 日本古典文学大系『愚管抄』三三七―三八頁。
- (36) 『真宗史料集成』五、八一―八三頁。
- (37) 『昭和定本日蓮聖人遺文』二〇―二六頁。
- (38) 日本思想大系『鎌倉旧仏教』三二―二頁。
- (39) 中村生雄「神仏関係の中世的変容」(『日本の神と王権』法藏館、一九九四年)。

(東北大学助教授)