

戌亥の風

久野 昭

科 戸

出雲の御大の御前、島根半島の最東部、出雲の国の東北端、今日の島根県八束郡美保の岬に在った大國主神に向かつて、白い波頭を高く蹴立てて寄せてくる一艘の舟がある。天の羅摩船。ガガイモの実を割った形がこれである。乗っていたのは他界からの客神、少名毘古那神であった。少名毘古那神は大國主神と「相並ばして、この國を作り定めたたまひき。然て後は、その少名毘古那神は、常世國に度りましき」(『古事記』上巻、引用は岩波文庫版に依る。以下同じ)。

この神が漂着した時、これぞ少名毘古那神と判ったのは、崩彦つまり案山子だけだった。「かがし」とは「嗅がし」、すなわち鳥獸を追ひ払うべく鳥肉や獸肉、更には頭髮などを焼いたのを串に刺して立て、その臭いを嗅がせたのが起源だったと言われる。たとえば柳

田國男も『年中行事覺書』の「案山子考」で、こう述べる。「カガシといふ語の起りには色々の説も有るらしいが、先づ大よそはカグ(嗅ぐ)といふ語の他動形を、名詞にしたものと解するのが正しいであらう。即ち悪い臭氣のするものを田皇のへりに立て、動物の中でも主として獸類に不安を感じさせて追ひ退けることから、導かれた命名なのである」(『定本・柳田國男集』第三卷一五頁)。つまり「嗅がすものだからカガシといふ名が出来た」(一六頁)。その案山子が、なぜ、この客神を知っていたのだろうか。ただ臭氣によって鳥獸を追ひ払う存在というだけでは、説明できない。案山子の役目は、はたしてそれだけだったのだろうか。彼は異界からの悪しき闖入者に対する防禦の役目をも引き受けていた、だから、この漂着闖入者どころか、むしろ歓迎すべき存在であることをも知っていたのかもしれない。「この神は、足は行かねども、盡に天の下の事

を知る神なり」(『古事記』)。

だが、それよりも気になるのは、この客神がそこから訪れ、そこに去って行った常世国がどの方向にあるかである。無論、岬から見てどちらの方向からこの神が来たかが問題なのではない。古代人が常世国を通り過ぎ速き彼方と考えていた以上、その方向もはるかに大きな規模で考えねばなるまい。

『古事記』の完成は和銅五年(七二二年)、『日本書紀』の成立は『續日本紀』の記述によれば養老四年(七二〇年)である。ともに平城京(奈良)への遷都後僅かである。『日本書紀』巻第一も一書(たづね)の記述として、大国主神と少彦名命とが協力して国を経営した後、少彦名命が出雲国意宇郡「熊野の御碕に至りて、遂に常世郷に^{いづよし}適ぬ」あるいは一説では伯耆国、今日の鳥取県の米子市辺りの「淡嶋に至りて」粟莖に弾かれて常世郷に去ったと伝えている。

出雲(もしくは伯耆)の複雑な海岸線のどこかの地点から舟が見えた方向よりも、記紀がそこで編まれた大和から出雲(もしくは伯耆)へ、そしてその更なる先、海の彼方への方向が問題になっていく。つまり戌亥の方向である。大和朝廷の周辺の人々は、たしかに便利な地図など持っていなかったが、戌亥の方に出雲国があり、その先には海が大きく漚しなく拡がっていること位は知っていたはずである。少名毘古那神はその方向から来た。天の羅摩船をこの国に運んだのは、戌亥の風なのだ。

今日の私たちは地図を持っている。地図を見ればユーラシア大陸の東端、まるで大陸にしがみつこうとでもするかのようになり、その弓なりになった弧が西北を指向している列島。この列島を大陸から切り離したものは何か。それは大陸の内奥から吹く強い西北の風ではないのか。その烈しい風によって、日本は大陸から引き千切られ、吹き流されたのではなかったか。そして、その同じ戌亥の風が、少名毘古那神の乗った天の羅摩船を美保の岬に運んだのではなかったか。

その風の吹き出る源、それが少名毘古那神の根拠地たる常世ではないか。無論、私は地図上のある地点のことを言っているのではない。方角のことを言っている。その方角から風が吹く。その方角に口をすぼめ、思いっきり強く息を吹き出す常世神がいる。その口の中なかで一旦密に凝縮した氣息は、一気に吹き出されることによって波の穂を立てつつ出雲国の美保の岬に達するばかりではない。そんな弱々しい息ではない。それは都にまで届く。いや、時にはあをによし奈良をも襲う。その風に、花が散る。

「し」という古語がある。複合語になった例しか見当たらないが、その意味するところは息であり、風であり、転じては方角である。風の意味での用法としては、たとえば『萬葉集』卷十三の「さ夜ふけて あらしの吹けば」(三三八〇番)の「荒風」があるが、よく引き合いに出されるのは、『延喜式』卷の八の「六月晦大赦」の祝詞

に「天の下四方の國には、罪といふ罪はあらじと、科戸かこの風の天の八重雲を吹き放つ事の如く、朝の御霧・夕べの御霧を朝風・夕風の吹き掃ふ事の如く」(『祝詞』からの引用は「日本古典文學大系」(岩波書店)版『古事記・祝詞』の仮名まじり文に拠る)とある、その「科戸の風」である。「科戸」の訓みは「しなど」でも「しなと」でも、どちらでもよい。

「しなと」(あるいは「しなど」)の「しな」を「息長」と解するのは誤りだろう。「な」はここでは「長」ではなく、連体格を構成する助詞である。「と」は場所の意。だから科戸は風の吹き出る所、科戸の風とは、そういう息の所から吹き出た風である。

「しなとべ」という語が神名として『日本書紀』に出ている。他ならぬ風の神である。「一書に曰はく、伊弉諾尊と伊弉冉尊と、共に大八洲國を生みたまふ。然して後に、伊弉諾尊の曰はく、『我が生める國、唯朝霧のみ有りて、薫り満てるかな』とのたまひて、乃ち吹き撥ふ氣いけ、神と化爲る。號なづを級長戸邊命しなとべのみことと曰す。亦是、風神なり。」「古事記」上巻では、伊邪那岐命と伊邪那美命による神々の生成を語るなかに、「次に風の神、名は志那都比古神を生み」とある。この風の神が龍田神社や伊勢神宮風宮の祭神となるのだが、それについては後述する。いまは「しなと」(科戸)が風の吹き起こる所、息な門いけを意味したことに留意しておきたい。少名毘古那神を出雲の美保の岬に、大國主神のもとに吹き送った

風の科戸は、常世國だったろう。その科戸の方角は、この神話を聞く者にとって戌亥すなわち西北だったのではないか。と言うのも、ひとつには出雲でも、また大和でも、おそらくは戌亥の風こそが最も身に染みる風だったろうからである。その風は、科戸の風と同じく「し」の複合語たる「あなし」の名をもってよばれたのであった。

あなし

日本の國を吹く風の主要なものが二つある。冬期、北ないし北西からの、すなわち北方大陸系の季節風がそのひとつ、もうひとつは夏期、南ないし南東からの、つまりは南方大洋系の季節風である。

前者の呼称には地域差があり、青森、秋田、山形、新潟、富山などの北日本海岸の各県や岩手県では、主として十月から二月にかけて吹くこの季節風を「たまかぜ」とよんだ。靈風の意であろう。三陸海岸、東京湾、更に遠州灘や伊勢海岸などの太平洋沿岸では、これを「ならい」とよんだ。

だが、いま私の念頭にある大和、出雲、伯耆などが属する西日本では「あなし」「あなじ」、九州では「あなせ」だった。「あな」は驚きを示す。恐怖の響きもある。そして、「し」も「じ」も「せ」も無論、風である。「あなし」は並みの風ではない。不意に強く吹き出す戌亥の風。思わず「あな」と言ってしまうような、並みならぬ風だ。舟人は転覆を怖れた。この「あなし」の語が使われた例と

してしばしば引用されているのは、平安時代後期の『後拾遺和歌集』のうち旅を詠んだ一首(五三二番)に出てくる「あなし吹く瀬戸の潮合に船出して」である。もっとも、これがこの歌集中での唯一の用例であるのみでなく、「あなし」はこの時代の他の代表的歌集にも先ず使われていないと見ていい。『宴曲集』まで下れば、「乾風」を「あなし」と訓んだ例が出てくる。ただし、「あなし」の用例と実体とはもとより別個の事柄である。用例の少ないことは、実体が希薄なことを意味するものではない。常世神たる少名毘古那神が出雲の美保の岬に漂着した方向からの不意の強い風は、平安時代よりもはるかに昔からこの国を襲い、日本人の心に「あなし」と嘆かざるをえぬ衝撃を与えてきたにちがいない。鎌倉・室町時代にもこの語の用例は少ないが、江戸時代に入ると「あなし」はしきりに言及されるようになった。

本州の北日本海岸で「たまかぜ」とよばれた風が、西日本では「あなし」「あなし」「あなせ」とよばれた。「風名の分布上注意せねばならぬのは、アナジのある處にはタマカゼが無いと言ふ事實である」と、柳田國男も『風位考』で指摘する。「アナジを使つてゐる地方は日本の海岸線の三分の二までを占めて居る。元來、アナジとタマカゼとは同じく西北から吹く悪い風を意味する言葉であつて、どちらか一方あれば用が足りたのである」(定本第二十卷二七六頁)。「たまかぜ」も「あなし」も「共に大體常に西北風であつたことに

は意味がある。何れも悪風で、『アナジに遭つた』といふことは、難船の同意語である。古典に見えるまきむくのあなしもたゞ祈る丈でなく、悪い風が吹いてくれるなどいふ祈りを意味したものと考へられる。これを大和、和泉などで祀つて居るのは、勿論農民であつて、農民にとつては特に吹いて欲しいと思ふ風は無いのであつて、風害を防ぐことが目的であつた筈である。此點、雨師神に對してよき降雨を祈るのは違ふ。龍田廣瀬の兩社なども、其方角は都から西北に當る處であり、大和で風神を祀つた理由が西北から吹く悪風の害を防ぐ爲であつたことは、ほゞ疑ない。これは日本と云ふ國が西北から悪風を受けなければ起る事でない」(二七八頁)。

重要な問題を含んでいるので、あとしばらく『風位考』から引用しておきたい。

「兎に角にアナジはあまり好い風ではなかつたやうである。『類聚名物考』に引いてある拾玉集の歌に、

かねて知りぬあなしの風を思ふより心つくしの波路なりとは
といふのがある。是は船人では無いが、乗客に取つても海が荒れ船が揺れて、甚だ有難くない風だといふ評判が、京都の方にもあつたといふ證據で、或ひは此風の名だけは、内陸の人達から始まつたか、さうでなければ非常に早くから、即ち海を渡つて此國へ移住した記憶が、まだ残つて居た頃からの用語ではなかつたかと思ふ。多くの學者が既に認めて居る如く、大和で有名な纏向の穴師山は、もと風

の神を祭つた山であるらしい。延喜式の神名帳には和泉國の和泉穴師神社を始めとし、伊賀の阿拜郡、伊勢の多氣郡、若狹の遠敷郡などにも穴師神社があつて、其あるものは海を行く者が祭るべく、餘りに國中に入込んで居る。船頭で無い人が風を禱るとすれば、吹かせて下さいと祈願した氣づかひは無い。即ちアナシが悪い風であつたことは、是からでも推測することが出来るのである」(二五四—二五五頁)。

「アナは昔から驚きの音であつたから、之を悦ぶ風と解することはむづかしい。つまりは豫想せぬ風である故に、常に不安を抱いて神に禱ることになつたのである。大和の穴師山の地形を見た人は、あそこが風神の本據であつた理由を、ほど想像することが出来ると思ふ。即ち眞直ぐに通つた溪の突當り、二列の連丘とちやうど直角に附近に秀でた大きな山があれば、山に吹當る色々の風が、多くは方向を轉じて水筋に沿うて吹下す。是が大和國原に於て此山を風の源の如く、信ずるに至つた原因では無かつたか。」「やはり屢々荒い風を吹起す山であるが故に、之を穴師の山と呼ぶことになり、或ひは又、

まきむくのあなしの山に雲あれば雨ぞ降るちふ歸りこわがせ
といふ歌の如く、山の雲の起居を見て天候を卜する習はしにもなつたことと察せられる」(二五五頁)。

このように柳田國男は、戌亥からの悪しき風である「あなし」と

穴師山、穴師神社の「穴師」とを結びつけて捉えている。私も、ここで言われている纏向の穴師山や『延喜式』神名帳に出ている各地の穴師神社は、風の「あなし」とかわりがあると思う。

そのかわりは、おそらくかなり古くからのものである。穴師が神社というような宗教的な形態を取るよりもっと以前から、この戌亥の強風は古代日本の信仰と結び付いていたであろう。ここで古代日本の信仰とは、たとえば儒教の浸透によつて出てきた祖先崇拜でも、仏教の普及によつて振がった偶像崇拜でもない。

記紀が成立した時代には、すでにこの国には儒教や道教や仏教といった外来宗教が入ってきている。大化元年(六四五年)に始まつたとされる大化改新も儒仏、とりわけ儒教をその思想的原動力として利用した。律令制の成立過程は、見方によつては儒仏による古代日本の自然像・宇宙像の解体過程でもあつた。その過程を通過した後に成立しえた『古事記』『日本書紀』が、さまざまな土地でさまざまな仕方でも伝承されてきたはずの神話を再構成しつつ組織化した手法には、儒教的な祖先崇拜の色が濃く滲み出ている。おそらく同じ過程を通過することで、古くからの自然靈が祖神化され、神社が造られるようになったし、荒ぶる自然を宥め、かつ制御しようとする呪術が、儒教・道教・仏教を巧妙に自らの裡に摂取しつつ、宗教としての神社神道へと脱皮していった。

と云えば、私がいま古代日本とよんでいる信仰が、いわばアニ

ミステイックな自然崇拜であることは、明らかであろう。たとえば『風土記』には、そして『古事記』や『日本書紀』にも、全体としては外来宗教の影響歴然たるものがあるにしても、それでもまだ日本人の古い自然崇拜を読み取ることのできる部分も残っている。

そのアニミズム的な自然とのかかわりのなかで、日本人は荒ぶる自然の霊を、なるほど後代から見れば幼稚な呪術・巫術によってではあろうが、しかし懸命に一定の枠のなかに押し込め隔離しようとした。たとえば、そしてとりわけ、注連縄である。日本人は自分たちの生命を奪いかねぬ怖ろしい自然霊を山に追い込み、そこに閉じ込めるべく、注連縄を張った。それが後代には神社になった。「あな」という恐怖の響きを含む「あなし」の名をもってよばれた戌亥の強風の靈威が、その例外であつたらうか。

龍 田

「志貴島に大八島國知らしし皇御孫の命」すなわち崇神天皇の代、長年にわたって不作が続いた。おそらく大和朝廷の確立者と評していいであろう、それだけに治世に心砕いたであろうこの天皇は、自分の熱意と自然の冷酷とのあいだの大きな懸隔を前にして悩む。

心身を浄めて祈誓をした天皇の夢に、神が現れた。神は「天の下の公民の作り作る物を、悪しき風荒き水に相はせつつ、成したまはず傷へるは、我が御名は天の御柱の命・國の御柱の命」と名乗る。

そして、「吾が宮は朝日の日向かふ處、夕日の日隠る處の、龍田の立野の小野に、吾が宮は定めまつりて」祭祀を行うべしと指示した。その祭祀によって、「天の下の公民の作り作る物」が「悪しき風荒き水に相は」ないようになった。祭祀は年に二度、四月と七月に行われる。

これが『延喜式』巻の八の「龍田風神祭」祝詞の伝える風祭の由来である。だが、はたして風水害だけが問題だったのだろうか。

『日本書紀』巻第五（崇神天皇）によれば、崇神天皇の時代は天候不順ばかりか、疫病もまた流行した。「五年に、國內に疾疫多くして、民死亡れる者有りて、且大半きなむとす。六年に、百姓流離へぬ。或いは背叛くもの有り」（『日本書紀』からの引用は『日本古典文學大系』（岩波書店）版に拠る）という類の記述がよく出てくる。十二年三月の詔にも、「陰陽謬り錯ひて、寒さ暑さ序を失へり。疫病多に起りて、百姓災を蒙る」とある。また、幾度も天皇の夢に神の出現があつた。ただし、疫病（えのやまひ・えやみ）と風とのかかわりについては、もう少し後に触れることにしたい。

龍田風神祭の文献上の初見は、『日本書紀』巻第二十九（天武天皇・下）である。天武天皇四年夏四月の十日「癸未に、小紫美濃王・小錦下佐伯連廣足を遣して、風神を龍田の立野に祠らしむ。小錦中間人連大蓋・大山中曾禰連韓犬を遣して、大忌神を廣瀬の河曲に祭らしむ」とある。この風祭は『神祇令』に孟夏（四月）、孟秋

(七月)の祭と規定されており、『延喜式』ではこの両月四日、両社(龍田と広瀬)同日に行うものと定められている。

今日、龍田神社とよばれる神社が同じ奈良県に二社ある。ひとつは官幣大社、もうひとつは県社である。いまここで問題になっているのは、今日の官幣大社の方である。奈良県生駒郡三郷町。『延喜式』に「龍田坐天御柱國御柱神社」とあるのが本社である。祭神は天御柱神・國御柱神。古来、風を鎮め五穀を稔らせる神として、広瀬神社と並んで、皇室はじめ上一般の信仰を集めた。官幣大社に列せられたのは明治四年五月である。以後、四月四日の例祭の他、風鎮祭(自六月二十八日至七月四日)、秋祭(十月二十五日)等が行われている。秋祭に際しては、県社の龍田神社への渡御がある。

その県社の所在は、奈良県生駒郡斑鳩町龍田。法隆寺のすぐ南西である。立野の本宮に対して、新宮または新龍田ともよばれる。祭神は龍田比古神・龍田比女神。神社の縁起によれば、かつて聖徳太子が法隆寺を創建するに当たり、龍田神のお告げを受けて地を相して伽藍を造営した。それゆえ龍田神を法隆寺の鎮守としたのが、のちに現在の地に移された。だから、その後も法隆寺から別当坊を置いて本社を管理せしめるとともに、例祭には法隆寺から三十口の僧侶が派遣され莊嚴に法会を修した。これが龍田会あるいは龍田三十講とよばれるものである。その真偽はいまは問わぬ。この伝承の真偽はともあれ、明治維新後、神仏分離政策のために法隆寺から離れ

て、立野の龍田本宮の摂社となり、更に本宮からも分離して県社となった。

『日本書紀』で龍田の立野と一対に語られている広瀬の河曲とは、今日の奈良県北葛城郡河合町。山谷の清水が水田を潤し、五穀の豊かに稔らんことが、大忌祭として祈願された。

さて、天武天皇が岡本宮の南に造営し、そこで即位し、そこで龍田風神祭を命じた飛鳥浄御原宮、今日の明日香村飛鳥のやや北かと思われるこの宮の正確な地点はよし定め難くとも、この宮の在ったと思われる辺りと風神祭の行われた龍田の立野とを結ぶ線は、右下から左上にむかって橿原市を通過しつつ、地図上の経緯に対してほぼ正確に四十五度の斜線となる。すなわち風神の所在は都からは正確に西北である。それはあなしが吹き襲ってくる方角でもあったのだ。

崇神天皇の夢に現れたと祝詞が語るこの神社の祭神、天御柱神・國御柱神の名は、何を意味するであろうか。一般には神社と柱との結び付きは、招ぎ代・憑り代としての柱の象徴性によって説明されるし、神は古来一柱二柱と柱をもって数えられる。いま天に対して国を大地と解するなら、天御柱神・國御柱神の両神によってまさに天と地とを繋ぐ通路が完成する。だが、それが特に風神の名ということになると、はたしてそれだけの説明でたりるだろうか。折口信夫は「聲樂と文學と」のなかで、「龍田風神祭祝詞」に関して、風

の神たる龍田神社の祭神が「必しも、我々の古傳承の上の風神の原型だとは思はれぬ」「科津彦・科津媛二柱の科戸神が、まづ古い神名の様に思はれる」と書いたが（『折口信夫全集』第七卷二二六頁）、風神の名としてはたしかに『古事記』では志那都比古神、『日本書紀』では級長戸辺命・級長津彦命として名の出る科戸「しなと」の方が古いではあろう。科戸とは風の吹き出る所であった。

しかし、風神としての天御柱神・國御柱神の名にも、ただ天と地とを繋ぐ通路という以上の表象があつたのではないか。天から地を目掛けて吹き下る風があり、地から天極を指して吹き上がる風がある。その風に捲き込まれたが最後、草木も舟も、いや人さえも天に舞い上がり、地に叩きつけられる。たとえば龍巻、たとえば旋風。これは残念ながら想像の域を出ないが、それでも、なんらかの具體的な表象をともなつての命名ではなかつたであらうか。

科戸の名でよばれる風神の方は、たとえば伊勢神宮風宮の祭神となつた。伊勢内宮別宮の風曰折宮、そして豊受大神宮四所別宮のひとつ風宮は、級長津彦神・級長戸辺神を祀つて、この國土に、おそらくとりわけこの國土に稔るべき作物に、風害をもたらしたまうことなかれと祈念した。

穴 師

纏向の穴師の山の山人とひとも見るかに山かづらせよ

『古今和歌集』卷二十、「神遊びの歌」のうち「採り物の歌」の一首である。

垂仁、景行、また雄略の各天皇が都を造つたと『日本書紀』の伝える纏向。大和國城上郡卷向、今日の奈良県桜井市の北部、かつての纏向村付近。その「纏向の」が穴師の枕詞として使われるのは、三輪・穴師の連山に纏向山と並んだところに穴師の山が立ち、その麓が穴師だからであらう。かつての奈良県磯城郡纏向村大字穴師、今日の桜井市穴師。

ここに穴師坐兵主神社がある。県社である。祭神は兵主神と言われているが、他に大倭大神、大國魂命、素戔鳴尊、御食津神とする諸説もある。『日本書紀』卷第六（垂仁天皇）は、垂仁天皇二十五年、「大倭大神を祭らしめむ」と「淳名城稚姫命に命せて、神地を穴磯邑に定め、大市の長岡岬を祠ひまつる」と書く。その穴磯邑が今日の桜井市穴師、大市は桜井市芝の辺り。だが、諸説ある祭神の、その原型こそが問題なのだ。

いま引いた『古今和歌集』の歌は「穴師の山の山人」と言っている。その山人さながらに「山かづらせよ」と。山靈とは野生の蔓草で作った頭に付ける飾りである。そういう飾りを頭に付けて何かをしていた、そのことはこの歌の作者には自明だった山人が、かつて三輪山の北のこの穴師の山にいた。

柳田國男は『山の人生』で、この歌について、「是は後代の神樂

歌で、衛士が昔の山人の役を勤めるやうになつてから、用ゐられたものと思ひます。「山人の参列は只の朝廷の體裁裝飾で無く、或は山から神靈を御降し申す爲に、缺くべからざる方式では無かつたか」と推定している（定本第四卷一七六頁）。

折口信夫は「翁の發生」で、「大和では、山人の村が、あちこちにありました。穴師山では、穴師部又は兵主（部）といふのが其です。此神及び山人が、三輪山の上高く居て、其神の暴威を率制して居たのです」と言い、この歌を引用して、こう説明する。「かう言ふ文句は、穴師山から（山神が）來なくなつた時代にも、穴師を山人の本據と考へて居たからです。山人の形態の條件が、山かづらにあつた事は、此歌で知れます。變が里の物忌みの被り物とは、變つて居たからでせう」（全集第二卷三九〇頁）。

折口はまた、「禊ぎと祓へ」とで、禊ぎの形態の歴史的变化を問題にしながら穴師に触れて言っている。「山の清水で清めます事は、大和の國の穴師の社——三輪山の北に連なる穴師山に居ります穴師兵主神、この神様は諸國に傳播致しまして、歴史の表には僅かしか出て居りませんけれども、地名を調べて見ますと、穴師だとか、伊達だとか、兵主と言ふのがそれです。……穴師の神の神人と言ふものは、山の水で禊ぎをさせて廻つた。禊ぎをさせると言ふ事は、恐らく私は鎮魂だと思ひます。よい魂をば人の魂へ入れる、鎮魂、是も説明してゐる時間がありませんが、その穴師の禊ぎと言ふ事が流

行つて來ました爲に、段々變化して來たんだらうと思ひます」（全集第二十九卷三三九頁）。これらの指摘と次の「村々の祭り」での主張とを結び付けてみると、折口が穴師の山人をどう解釈していたかは、かなりはつきりしよう。「常世から神の來る事の考へられなくなつた時代・地方には、山の神が、まれびとに似た職掌を持つ様になつて行つた」（全集第二卷四五二頁）。

「水の神でもあつた常世神の性格を移しとつた、山の神は——大和宮廷の傳承をある點まで擴げて行つてよいとしたら——水の神にもなつた。だから、田の神とも自然考へられる様になる」（四五三頁）。いささか大雑把なまとめようだが、穴師の山人は神人の資格において山の清水による禊ぎを司つた。その禊ぎは荒ぶる神を鎮め、その暴威から逃れるためだつた。鎮められるべき山の神は、ここでは水の神の性格をも持ち、だから農耕とも無縁でなかつた、ということになる。これは穩当な解釈であろう。

だが、それぞれの研究の、と言うよりも研究上の視点の差であらうか、この折口信夫の解釈にはない風、それも「あなし」とよばれる風の要因を、柳田國男が明確に指摘してみせる。この指摘は、こゝが穴師にかかわるだけに重要である。

「海上文化」なる講演のなかで、あなじについて彼はこう語っている。「いつも出し抜けに吹いて強吹きで、海は荒くなるし陸上でも農業者の嫌ふ風であるが、特に船にとつては怖ろしい風である。ア

ナジは非常に悪い風として昔から日本にある言葉である。さうして百中九十六七まで西北風と限つて居る。アナジのジもアラシとかコチといふシ又はチと同じく風のことである。アナは驚く感動詞かと思つて居る。アナジの古語として残つて居るのは奈良の南、三輪の山の奥『纏向の穴師』、是は山の名で此山に祭る神は風の神様だつたかと思はれる。大阪府の西南海岸にも古く穴師の神を祀つた所があつて、風の神様であるといふ説もある。地形を見ても大和の穴師は内地だが風の吹出しになる山で、

まきむくの穴師の山に雲みれば雨ぞ降るちふ歸りこわがせ

といふ古い歌もあつて、あの山は確かに風の出る山である。ダシと同じやうに二つの山筋に挟まつた盆地から吹出して来る強い東北風が恐れられた。西北風ではないが、恐ろしい突風の吹く山として、それをのがれるために神として祭つて居たと想像がつく」(定本第一卷五二七頁)。

すなわち、柳田の視点からすれば、穴師の山に鎮められるべき神は風の神であつた。その風が彼の指摘するように東北の風ならば、戌亥ならぬ丑寅の風であり、その鬼門の風が飛鳥の方角に向かつて吹くことになる。飛鳥時代にはすでに日本に入ってきていた陰陽道からすれば、畏怖すべき風である。たしかに西北の風ではないが、言葉の本来の意味で「あなし」とよばれてもおかしくはない。

柳田も鬼門ということを意識しながら、語り続けている。「兎に

角アナジといふ語は昔から人が恐れて居た風で、今はタマ風と同様に兩方共西北風のことである。支那では昔から鬼門と言つて恐れて居た方角は丑寅の方即ち東北であるが、日本では戌亥の隅即ち西北が怖ろしい方角であつた。……西北からはどうも昔から日本では恐ろしい風が吹いて来る」(五二八頁)。

『風位考』でも無論、同じことが問題になる。「上代の纏向穴師などが示して居るやうに、アナジはもと方角の名では無いやうだ。假にそのアナは驚きの語だつたらうといふ私の想像は誤つて居らうとも、とにかく悪い風、屢々危難をもたらす風といふ意味を持つて居たことだけは正確かで、それが北日本海のタマ風と共に、殆ど例外無く西北の強い風なのである。」「東北を鬼門とする陰陽道が輸入せられて、學者の考へ方がその方に偏した後まで、なほ民間には乾の隅、即ち北西方を警戒すべき方角とする感じが、今もなほ根強く遺傳して居るので、是とタマ風又中世以後のアナジとは、脈絡の有るものかと私はまだ考へて居る。……死靈の怖ろしいこと又風を起すことを信じて居た時代には、或ひは經驗を積んでその悪い風のいづも来る方角を、黄泉之國と見たかも知れぬのである」(定本第二十卷二四〇頁)。

そして、これはすでに引用した部分だが、「真直ぐに通つた溪の突當り、二列の連丘とちやうど直角に、附近に秀でた大きな山があれば、山に吹當る色々の風が、多くは方向を轉じて水筋に沿うて吹

下す」という地形が穴師山を風の本拠たらしめ、それが「屢々荒い風を吹起す山であるが故に」穴師の山とよばれるようになったと、柳田は述べた。

穴師山から強い風が西南に向かって吹き出す、その方向に都のあった飛鳥時代とは、一般に、聖徳太子が摂政に就いた推古元年（五九三年）から平城への遷都の行われた和銅三年（七一〇年）までをさすが、その時代、その辺りに陰陽道はすでに拡がっていたと推定される。天武天皇が龍田の風神、広瀬の大忌神を定期的に祭らしめている背景にもあったであろう陰陽道は、陰陽寮という具体的な形で律令制国家のなかに位置づけられていく。陰陽寮は天皇に対して、天文や暦数のことのみでなく、風雲気色の異変を報告したり御忌を勘録したりした。天皇もまた、天災地変に臨んで陰陽寮にこれを占わせ、その答申に基づいて社寺に祭政を修せしめた。だが、陰陽道はただ朝廷と貴族という狭い土壌に根を張っていただけではない。それがはじめから持っていた民間信仰的性格のゆえに、一般の庶民の間に浸透していくのに、そう時間はかからなかったはずである。この中国大陸から渡ってきた呪術的宗教と各地における神社の創建とは、必ずしも無縁ではなかったであろう。穴師坐兵主神社の場合も、そうではなかったか。

穴師の風は、たとえ伊吹風おきかぜとか赤城風などと言われるあの風とは異なる。穴師山は、周辺に比肩する山もなく一際聳え立っているよ

うな、そんな高い山ではない。すぐ近くの三輪山（標高四六七・一メートル）や巻向（纏向）山（五六七・一メートル）にも及ばぬ。つまり、この風はただ高い山から吹き下るといっただけの風ではない。柳田國男の注意したような、地形の関係もあろう。おそらくはまた、鬼門という方角のこともあろう。だが、それ以上に、後代『古今和歌集』の例の歌に詠まれることになった山人、折口が禊ぎと結び付けて受け止めている呪術者集団も問題である。荒ぶる自然靈、この場合には烈しい風の靈を山中に封ずる古来の巫術と中国大陸系の呪術とが、この集団において混合したのではないか。そして、そのような山人の生きていけるだけの条件が、周辺の山々よりも、この穴師に備わっていたのではないか。

疫 病

ところで、龍田風祭の祝詞がその祭祀の創始者としての名替を付与している崇神天皇の代、少なくとも『日本書紀』に従うなら、「悪しき風荒き水」の被害の重なるのみか、疫病も蔓延した。その疫病（えのやまひ・えやみ）と「悪しき風」とは、はたして無縁だったろうか。

疫病の疫とは、流行病のことである。「疫、衣夜美、一云、度岐之氣、〔説文〕云、民皆病也」と源順の『倭名類聚鈔』は解説する。同書は瘧はつをも「衣夜美」と訓んでいるが、ここでは疫すなわち流行

病としての「えやみ」と風との関連を考えてみたい。その関連を考えてみようとするのも、ひとつには、今日なお私たちは流行性感冒（風邪）のことを、風と全く同様に「かぜ」とよぶ。言葉の上から、風邪によって代表される流行病と風とのあいだには、なんらかの関連のあることが予測されるからである。

更に言うなら、古くは風邪が必ずしも感冒とは限らず、もっと一般的に広く流行病をさし、「かぜ」と「えやみ」がいわば同義語だったにしても、「風邪」という漢字の表記は悪しき風の霊の放つ邪気とでもよぶべきものを思わせる。柳田國男も『木綿以前の事』のなかで、「カゼは以前には流行病の一つ、又は眼に見えぬ靈の所爲とも想像せられて居たことは、風邪といふ語からでもよくわかる」と言い（定本第十四卷一九四頁）、『農村保健の今日』という文章でも、かつては「風邪は一つの精霊であると考へられてゐた。だから、風邪に罹ることも、風邪に會ふといふやうな考へ方をしてゐたのである」と言っているが（定本第三十一卷三七頁）、その精霊として風邪の源が風の霊と見做されていたとしても、不自然ではない。

例として、奈良時代後期、光仁天皇讓位の宣命をとる。天皇は六十二歳で即位、在位十一年にして、天應元年（七八一年）に退位する。その年四月三日に公布された宣命には、こうある。

「夏四月、己丑の朔。……以て關を固めしむ。天皇不豫なるを以てなり、辛卯、詔りしたまはく、……朕寡くして、寶位を受け賜はり

て年久しく重なりぬ。而るに嘉き政、類、闕けて、天下え治めず成りぬ。しかのみにあらず、元來風病に苦しみつつ身體安からず。また年も彌高く成りにて、餘命幾ばくもあらず、今念ほさく、此の位は避りて、暫の間も御體養はむとなも念ほす」（引用は岩波文庫版『統日本紀宣命』の仮名まじり文に拠る）。

ここに出てくる「風病」は「かぜのやまひ」と訓まれる。それは、今日の意味での風邪か。そうでないとすれば、どんな病気か。

この時代、朝廷は仏教の影響を大きく受けていた。他ならぬこの光仁天皇が前代（称徳天皇）の仏教偏重ぶりに対して軌道修正を図ったほどだ。その仏教の經典のひとつに、『金光明最勝王經』がある。『日本書紀』成立の年すなわち養老四年（七二〇年）、道慈が唐から帰朝して伝来したこの經典の「除病品」が四季の代表的な病を挙げているなかに、「夏内風病生」とある。四季を代表するのは、春は痰、夏は風、秋は熱、冬はその三つともである。『法華經』の「法華華藥草品」も、一切の病を四つに分け、風と熱と痰とその三つとも（雜起）だとする。

服部敏良の『奈良時代醫學の研究』（昭和二十年）から引用する。

『金光明最勝王經』によれば、「氣候には四時の變化があり、これを春夏秋冬と名づける。この四時夫々の氣候に従つて飲食を調息してゆけば、疾病は起らない。然し氣候が變化すれば、それに従つて四大即ち風大・火大・水大・地大にも推移があり、この變化に即應

して飲食及び薬を調節しなければ、諸々の疾病がこれによつて起るといふのである。即ち疾病の發生は、四時氣候の變化と飲食がこれに關係する事多きを教へてをり、かゝる病理論が奈良時代の頃すでに理解されてゐたことは注目されねばならない(二七頁)。そして四時の病のひとつである「風病は即ち風の病であつて、現在の風邪の意味とは異り、四時の氣に人が當つて生ずる疾病をいふのである」(二七—二八頁)。

光仁天皇讓位の宣命に述べられている「風病」、「この風病は『カゼノヤマヒ』と訓まれる。醫心方には病源論を引用し、『風是四時之氣分布八方主長養萬物從其鄉來者而少死病不從其鄉來者人多死病其爲病也藏於皮膚之間内不得通外得泄其入經・脈行於五藏者各臟藏府而生病焉』と説き之に心中風・肝中風・腎中風・肺中風・脾中風あり、またこの風病の症狀として、口噤・舌強・嘔聲・失音・半身不隨・言語錯亂・風癩・皮膚異常感等を擧げてゐる。即ち風病は諸種疾患の總稱であつて、單一の疾病を指すものとは考へられないのである。従つて、素問は『千病萬病無病非風』といひ、また大素經は「風者百病之長也至其變化爲病世無常方」と説き、或はまた風は萬病の源なりといふのである。醫心方所載の諸症を綜合するとき、主として神經系の疾患を呼稱せる如く考へられる」(二八—二九頁)。

「奈良時代の醫書は全く支那の醫書であり、従つて、奈良時代の醫人の間に説かれた病理學なるものも、結局、當時支那醫學に説かれ

た病理論であることは、いふまでもあるまい」(二六八頁)が、「素問に於ても、風は百病の基なりと稱し、千里方に於ても風毒により疾病が發生することを説いている。疾病が四時氣候の變化によつて發生すとの説は、支那醫學に屢々認められる所で、たとへば傷寒論に於ても、……」(二六九頁)「……疾病は多く四時の氣の變化によつて生ずるもので、その原因は主として風毒にありとしてゐる」(二七〇頁)。

かくて、風は百病万病の基であつた。奈良時代、治病宗教としてその風に立ち向かつたのは、陰陽道と仏教だつたらう。仏教の祖、釈迦は加持祈禱を否定したが、民間信仰の混入につれて印度仏教も加持祈禱的な傾向を示し、中国大陸經由で仏教を受け入れた日本にも、その初期から薬師信仰は入つてきていた。奈良時代、薬師信仰はかなり盛んだつたと見ていいだらう。たとえば、龍田風神祭を命じたその天武天皇が皇后、後の持統天皇の病氣平癒を祈願して、薬師寺を建立している。左脇侍に日光菩薩、右脇侍に月光菩薩を従えたあの薬師如来は、死に瀕した重病人のために昼夜六時に薬師如来を礼拝供養し、經典を四十九回誦誦し、四十九の灯をともし、四十九天の五色の綵幡を作ることのできたまゆらの生命をつなごうとする、続命法とよばれる加持祈禱の修法に基づく信仰の対象でもあつたが、また同時に、風邪すなわち悪しき風の靈の放つ邪氣を打ち払いたまう御仏でもあつたであらう。

天武天皇が薬師寺建立を発願した天武天皇九年について、風を意識しながら『日本書紀』の記述を辿ってみると、「夏四月の乙巳の朔甲寅に、廣瀬・龍田の神を祭る。」「五月の乙亥の朔に」始めて金光明經を宮中及び諸寺に説かしむ。」六月の「辛亥に、灰零れり。」六月の「辛亥に、灰零れり。丁巳に、雷電すること甚し。」秋七月の「辛巳に、廣瀬・龍田の神を祭る。」八月の「丙辰に、大きに風ふきて木を折り屋を破る。」十一月の「辛巳に、西方に雷なる。癸未に、皇后、體不豫したまふ。則ち皇后の爲に誓願ひて、薬師寺を興つ。仍りて一百僧を度せしむ。是に由りて、安平ゆること得たまへり。」「丁酉に、天皇病したまふ。因りて一百僧を度せしむ。俄ありて愈えぬ。辛丑に、臘子鳥天を蔽して、東南より飛びて、西北に度れり。」辰巳から戌亥に、飛鳥から龍田の方向に向かつて。

こだわるようだが、どうもこの方向からの風が気になる。飛鳥から河内に抜ける方向。龍田は河内に出て行く通路の要衝でもあった。旅人も多かったであろう。震い龍田の風受けて、たばしる花を三輪の山、きわまる珠を纏向の、穴師吹き添う道で、私自身が臘子鳥を見上げている思いがするのだ。燕や雀に似た臘子鳥たちが戌亥に向かつて、天を覆わんばかりに大挙して飛んで行く。あなしの風に逆らって。だが、人間はよこしま風にさらされた道を、一步一步生きていかねばならない。

世の中の道とはそのようなものだ、と山上憶良が詠んでいる。そ

の成長を楽しみにしてきた愛児が、「思はぬに 横しま風の にかふかに 覆ひ來れば、せむ術の たどきを知らに」、思いもかけず、横あいからの暴風にでも襲われたかのように、どうしてよいかも分からぬままに、天神地祇への祈りも虚しく、「ややややに 容つくほり、朝な朝な 言ふこと止み、たまきはる 命絶えぬれ」だが、これが「世間の道」だと（『萬葉集』巻五・九〇四番。引用は岩波文庫版に拠る）。

御 靈

季節の変わり目に、思わぬ風が吹く。花が散る。たまゆらの生命の絶えることもある。「昔の人々は、季候の交叉には、必活動する邪靈があつて、村里の生活を脅かし、疫病をはやらし、農作物を荒すものと恐れてゐた」と、折口信夫が「ものゝけ其他」で述べる。

「この信仰の強く現れたのは、奈良の末、寧、平安に這入つてからの事である」（全集第八卷三二八頁）。

奈良時代末から平安時代初期にかけてと言えば、神道と仏教との習合がかなり強く推進されていた時代でもある。神道の側からすれば、古来のアニミズムを背景とする巫術がすでに儒教や道教、そして無輪陰陽道をも含めて、中国大陸系の信仰をいわば換骨奪胎することで神社神道としての形態を整え、今度は仏教からも多くを摂取しようとしていた。仏教の側でもまた、この国の土壤に深く広く根

を張っていくためにも、神道を見直そうとしていた。その仏教と神道との提携は、平安時代に入ると、たとえばそれまでは仏によって救済されるべき衆生にすぎなかったはずの神々が菩薩の号を得たり、寺院に鎮守が勧請されたりという形で現れ、やがて本地垂迹説の出現を見ることになる。

この時代、かつて畏怖された荒ぶる自然霊の多くがすでに神として神社の境内にその所を得ていた、つまりその境内に閉じ込められていたにしても、または、それらが釈迦の弟子となった以上もはや仏教徒を苦しめる惧れはないとする『薬師如来本願功德經』の詠誦の威力に屈伏していたにしても、なお、まつろわぬ自然霊はあったのだ。たとえば季節の変わり目に吹く強風。そして、その靈威は神仏混淆の趨勢のなか、不安定な社会情勢を挺に、かえって増大する。

風そのものが生きていた。風は息でもある。かつては風は生命のもとでさえありえた。だから、女人に当たって懐妊させてくれる風もあった。思いつまを連れてきてくれる風もあったろう。だが、人に吹くのは良き風ばかりではない。問題なのは、むしろ悪しき風の方である。その方の風は、偶像崇拜や祖先崇拜などとは無縁なところで、人に切実な被害を及ぼし、場合によっては生命までも奪う。その脅威がいつまでも続き、凶作や疫病に悩まされ続けるからこそ、風を鎮める呪法が繰り返される。その呪法が、注連縄を張って風の

霊を山中に隔離しようとする単純な巫術から、宗教的修飾できらびやかな複雑な儀礼に進化しようと、進化も退化もするはずのない風の方は、依然その靈威を發揮して止まない。その風の霊が運つたなぐして死んだ人の霊と結び付くのが、いま問題にしつつある奈良から平安にかけての時代である。

「文武天皇の頃から、平安朝の初めにかけて、不運な死を遂げた人々が、五月の末になると祟りをした」ことを、折口信夫が「年中行事」において持ち出している。「さうした祟りが烈しいものを、御霊の社として祀つたのが、祇園の社である。其最後とも云ふべきものは菅原道真で、人々は、祟りの烈しさを怖れて、天満天神として祀つたのだ。……春から夏の初めにかけては、多くの祟り神が跋扈する時で、殊に、花の散る頃が不安であつた。日本では、其年の農業の出来不出来を、山に咲く花、或は花の無い時は花に似た性質のもの、即、雪などをもつて占つた。花は一年の農事の象徴であり、雪は豊年の貢であるといふのは、かうした意味から、昔人の實感であつた。はなの中で最大なるものは、櫻花であつた」(全集第十五卷八五―八六頁)。

この時代に、怨みを抱いて死んでいった者の御霊に、凶作をもたらす祟り神すなわち悪しき自然霊が結び付く。その結び付きのとりわけ強いのが、花の散る頃、いや、散らされる頃である。

御霊という言葉の成立については、折口は「民族史観における他

わち天長元年（八二四年）に定められた国数にあたる六十六本の鉾を立てて祭祀を催したのが、その起源と言われる。もしそうなら、まだ平安の初期と言っている。鉾が祭祀や儀仗にしか使用されなくなったのは、平安後期からだろう。初期には、鉾はまだ立派な武器としても使われていたはずである。この長い柄の付いた両刃の剣である鉾は、敵を突き、刺し殺すことのできる鋭利な武器であった。疫病の蔓延するなか、その鉾を国の数だけ、つまり六十六本立てたのは、何のための示威だったか。疫病の拡がっていく背後に、荒ぶる霊の意志を見ていたからではないか。

一般には、花散る頃に疫病の蔓延することが多かった。たとえば、**鍬花祭**は、疫病退散の祈願と結び付いている。もしこの鍬花祭の起源が『日本書紀』巻第五の崇神天皇七年、天皇の夢に大物主大神が現れて、わが子大田田根子をもって我を祭れと告げたところにあるとすれば、同じ書物の記述に従えば、三年前からの疫病の蔓延、そのための民心の離反に、この天皇は切実に悩んでいた。

それが祇園御盃まで時代を下がると、疾病が猛威を揮い続ける裏に、非業の死を遂げた者の御霊をも見るにいたっている。鉾はその鋭い両刃で、襲いかかる御盃と風を切る。

奈良時代から平安時代にかけて、特に平安に入って皇位継承をめぐる闘争が激化し、加えて凶作が続き疫病が蔓延するなかで、仏教との結び付きの強い特権階級への反撥もあってだろう、御盃への恐

怖が前仏教的な神祇への信仰と絡みつつ民間に拡がる。それをいわば逆手に取って密教が勢力の拡大を図る。そういう一連の世相を背景に、後代の二条城の近く、神泉苑において大掛かりな御霊祭が官祭として催されたのは、貞観五年（八六三年）の五月二十日だった。祀られた御霊は早良親王（崇明天皇）、伊豫親王、藤原吉子、藤原廣嗣、橘逸勢、文室宮田麿。鉾々たる怨霊たちである。

だが、御霊の代表的なものは、もう少し後の菅原道真だろう。延喜元年（九〇一年）正月に大宰権帥として左遷、「一たび謫落せられて柴蒨に在りてより」（菅家後集）、「不出門」、「朝々風氣烈く」（夜々雨聲寒）（同「風雨」）い日々を悶々と送った道真が、都への怨みを残してその配流の地に歿したのは延喜三年（九〇三年）二月である。

道真の横死後間もなく、正確には延喜九年（九〇九年）、彼の政敵だった藤原時平が三十九歳の若さで疫病に斃れる。すでにその前に、道真追放の協力者だった藤原菅根も死んでいる。延長元年（九二三年）には、皇太子保明親王も弱冠二十一歳にして逝った。

これが怨霊の所為でなくて何だろう。この間、延喜二十三年、改元して延長元年となる年（九二三年）、朝廷は道真をもとの右大臣の位に復し、左遷の詔書を焼いたが、そんなことで御霊の怨みと祟りは収まりはしない。

京都に道真を祭る北野神社（北野天満宮）が創建されたのは、天

慶九年（九四六年）とも天曆九年（九五五年）とも言われるが、配流の地大宰府で無念の裡に道真が憤死して以降、その祟りによって異変の続いたために、その御霊を鎮めるべくこの神社が創建された旨を『北野天神縁起』が伝えている。天徳三年（九五九年）、右大臣藤原師輔によって神殿が建て増された。後のことだが、正暦四年（九九三年）に朝廷は道真に正一位左大臣、次いで太政大臣を追贈している。

そして、祇園御霊会が恒例化したのが天祿元年（九七〇年）とされる。四条通りの東の突き当たりに位置する祇園社から衣笠山の方向にむかって、その四条通りとはほぼ四十五度の角度で交わる線を辿って行ったところに、北野神社はある。これは、たんなる偶然であるうか。ここでも、その御霊の棲む他界がどこにあるかは定めがたいが、方角だけはそれで見当の付く、戌亥の風が吹いていたのではないのか。

天つ風

風とは殊の外縁の深く、飛鳥の西北方の龍田に関を設け、またその地で風祭をしばしば行わしめた天武天皇の歿年すなわち天武天皇十五年（六八六年）は、七月に改元があつて朱鳥元年とよばれるが、飛鳥の名ともかかわるこの朱鳥の元年の夏四月戊子に、金智祥、金健敷ら新羅の使節からの貢物が宮廷に届いた。

『日本書紀』によれば、「戊子に、新羅の進る調、筑紫より貢上る。細馬一匹・驟一頭・犬二狗・鍍金器・及び金・銀・霞錦・綾羅・虎豹皮、及び藥物の類、并せて百餘種。亦智祥・健敷等が別に獻る物。金・銀・霞錦・綾羅・金器・屏風・鞍皮・絹布・藥物の類、各六十餘種。」

おそらく屏風が日本に入ってきた最初の例だろう。それはすでに折り畳むことのできる二曲物だったろうか、それとも、まだ一枚物だったろうか。それは不明だが、何れにせよ風を屏ぐ、つまり風の前に立ちはだかり風を遮って通れなくする屏風の伝来が、他ならぬ天武天皇の代だったことは、いささか象徴的でもある。

天皇はその屏風を、飛鳥浄御原宮のどこに、どう置いたであろうか。この天皇は風を大いに意識していた。とりわけ戌亥の方、龍田山の方から吹いてくる強い風を。

後代、もはや天武の龍田の神とは性格を異にして今は紅葉を幣として手向けられる『古今和歌集』風の秋の守り神となった龍田姫がシテを演じる、金春禪竹の作と推定される『龍田』でさえ、結びの神楽で「神風松風 吹き亂れ、吹に亂れ もみぢ葉散り飛ぶ」烈しさを謡って、風神としての龍田神の面影を偲ばせている。天武天皇がそこにその神を鎮める風祭を繰り返させた龍田をも含んで、生駒山地南部の連嶺は、不吉なあなしに対する屏風山の役割を果たしたであろうか。

古代の人々にとつては、説明のつかぬ自然現象こそが先ず宗教的恐怖の対象となつたろう。たとえば火山、地震、洪水、そして雷鳴、嵐、暴風。あなし。そういう自然現象に対して、人間のいかに無力なことか。人間と同じ舞台に立つことで人間に生きていることの不条理を思い知らせつつ、これらの自然現象はいわば聖なる実在性を獲得し、畏怖すべき霊となった。その荒ぶる霊が、やがて奈良から平安にかけての時代、疫病の流行や打ち続く凶作のさなか、皇位継承と絡んだ権力闘争の続く不穏な世情を背に、御霊と結び付くことになる。烈しい風に乗って他界から飛来した怨霊が、この世なる者に襲いかかり、取り憑く。壬申の乱に勝ち、律令国家の土台と骨組みを造つた天武天皇も見通せなかつた程の暴威を、天皇がその跳梁を怖れ鎮めようとした風の霊が、いま怨霊と結託して揮うのである。人間のいかに業の深く、生きている者のなんと無力なことだろう。無論、宗教は救済を留意しようとする。たとえば、道真の歿後三十七年の後に出了た沙門道賢の『冥途記』なる書物がある。いわば冥途での道真会見記である。金峰山浄土で太政威徳天となっている道真が、道賢にむかつて、自分はかつては深い怨みから祟りを繰り返したが、いまや威徳天として数多の眷族を持つ身であるから自分から祟ることはしない、祟りはわが眷族の為すところである、心して菅原道真を祭る者には眷族も祟ることはないであろう、と告げる。その後、道賢が地獄を訪れると、かつて道真を左遷した醍醐天皇、

藤原時平らがそこで責めさいなまれていた。

ここでは、はや、御霊思想が仏教のなかに取り入れられている。だが、他方、はたしてこれを仏教と言いつつてしまつていいのか。おそらく、ここに認められるのは極めて習合的な宗教であり、しかも、それはただこの『冥途記』だけのことではない。

歴史的には、先ず、猛り狂う自然霊を鎮めて統御しようとする巫術があつて、それがいかに幼稚なものだつたにせよ、巫であること、巫術を行使する力を持つてゐることが、支配者たる条件でもあつたであろう。その巫術が儒教を、道教を、また仏教を自らのうちに取り入れながら、神社神道へと発展していく。その発展段階において、古いアニミズム的な自然崇拜はたしかに後退を余儀なくされる。儒教が祖先崇拜を、仏教が偶像崇拜をこの国に根付かせていく。自然霊が祖神化する。『古事記』および『日本書紀』という形で古代神話が集成されるに当たつては、無論両書間に相違はあるものの、おそらく基本的なところでは儒教的発想が下敷きとしてはたらいっていたのではないか。

朝鮮半島を経由して入つてきた陰陽道を含めて、外来宗教がこの国に根を張つていくにつれて、古い自然崇拜はたしかに後退していく。だが、それは消え去つたのではない。後退は宗教史の表面での現象にすぎまい。と言うのも、自然はそれ程人間に従順でなく、人間はそれ程自然に対して強い存在ではない。たとえば稲妻が走り、

雷鳴が轟く。横しま風が吹き荒れ、雨が篠突く。それらの自然的存在が猛り狂うつど、それらは自らの靈威を人間に思い出させ、あらためて思い知らせる。だから、日本古来のアニミズムは、外来宗教を自らの内裡に取り込むことで装いを新たにしながらも、依然生き続けたはずだ。それは退歩でもないが、また進歩でもない。なぜなら、ここでアニミズムとはある事態を説明するための理論でも、理論構成のための作業仮説でもなくて、むしろ不変の事態そのものに付けられた名だからである。

蔓延する疫病への盾として、仏教は薬師如来という偶像を持ち出す。だが、薬師信仰だけでは疫病流行の終焉せぬことを、人間は知っている。むしろ、疫病が猛威を揮う裏に、横しまに襲うならかき荒ぶ風の、人間的存在ではとりわけ怨みを残して非業の死を遂げた者の、その靈を鎮めることが必要だったのだ。そのための加持祈禱が宗教的儀礼としてはいかに外来宗教の色彩の濃いものだったにしても、他ならぬその加持祈禱を必要とする本のところに、日本古来の発想は生き続けていたにちがいないし、神儒仏習合の根幹のところで、同じ発想が大きく作用していたはずなのである。

かつて纏向の穴師や龍田に坐す風神の祭祀がそうだったように、祇園御霊会や北野の天神祭も、儀礼の表面でのある特定の宗教との結び付きが問題なのではない。その内容について宗教を言うなら、

やはり極めて習合的な宗教を想定すべきだろうし、更にその基盤をなす觀念を問うなら、日本古来の靈魂觀や他界觀が生きていよう。たとえば不意に襲いかかる戌亥からの烈しい風の靈と、この世を疫病の渦に捲き込んで死の淵に追いやる異界からの怨念に燃えさかる靈とは、無論違ふと言えば違ふ。だが、逆に、怖ろしい靈として同じと言えば同じでもある。

古代の日本人が「自然物または自然界の精靈の外に人の靈魂をも恐れてゐたことは、ヨミの國のあることを信じ、死者がそこへ行く」と考へられ、又そこから悪い神が現し世に出て來ると思つてゐたことでも知られる」と、たとえば津田左右吉も「日本・シナ思想の研究」で述べている。「死者ある時に日八日夜八日遊ぶ」といふ話があるが、これは恐しい死者の精靈を和めるためであらう。皇居が一代ごとに遷されたのも、人が死ぬと新しい家に遷った一般の風習の反映であつて、故の家には精靈があるといふ信仰から來たのであらうといふ説もある。死に對する恐怖は死者自身の死に臨む恐怖よりも、生存者が死者またはその精靈に對する恐怖である」（全集第二十八卷二四頁）。おそらく、この死者の精靈は、たといこの世を去りたがい深い怨みを抱いていたにしても、自然界の靈と根本的に異なつた存在ではなかつた。

さて、菅原道真の靈を祀る天満宮が北野に建てられ、祇園御霊会が始まったのが、とりわけ政情も安定せず、自然靈も荒れ、死者の

靈も崇るなかで、宗教的習合が進んだ時代だったにしても、なぜ道真が特に天神となったのか。天神と言えば、国つ神であるよりは天つ神だろう。人はなぜ道真の御霊を天つ神として扱わねばならなかったのか。私はそこにも風の表象があったように思えてならない。無論、風は天空を吹き抜ける。

柳田國男は『妹の力』のなかで「雷神信仰の變遷」において、北野に祀られた道真について、こう述べる。「其神徳は次第に成長して、永く偉大なる威力を保ち得たのには、外部にも亦看過すべからざる幾つかの原因があつた。第一には山城奠都を明白なる一劃期として、内外の交通は急激に發達し、之に伴なうて人間の智巧も亦稍々過度の進歩を見た。其上にまだ何か天然の理由もあつたと見えて、各種の災厄は相次いで社會を脅かし、延喜天慶の際に至つて、更に一段の頻繁且つ強烈を加へたのである。……御靈の信仰は其影響を受けて、顯著なる變化を示さざるを得なかつたのである」(定本第九卷七三頁)。「第二に考へなければならぬのは神託の自由である。保守の時代には神話にも定まつた典型があつて、あまりに其範圍を逸したものは、新たに説いても信じ得る者がなかつたであらうが、外國の文學と珍らしい教義とは、獨り無意識なる宣傳者の想像力を長養し、經驗を豊富にしたのみならず、謹しんで之を聴かんとした常人の感受性をも解放したらしいのである」(同)。そして、「何故に菅公が天神であり、又其稱號が天滿大自在であつたか」を

問題にして、柳田はこう語る。「天つ神といふ語に略々定まつた意味のあつたあの時代に、たゞ漫然と此様な美稱を捧呈する筈は無い。即ち現人神の形を以て、能く火雷の奇瑞を示したまふが故に天神であり、天上の威力を人間に行ふこと常の如くであつたから、大自在の名を以て稱へざるを得なかつたと解するの他は無いのである」(七五頁)。

かく柳田は、道真が天神となつた理由を「現人神の形を以て、能く火雷の奇瑞を示し」たところに見ている。火雷もそうだが、先ず風があつたのではないか。

この御霊も、天空から垂直に襲いかかるに先立って、はるかなる他界から天空を翔けてこの世に迫る。そこに、あなしの表象はなかつたか。また、戌亥の方位は問題にならなかつたのだろうか。かつて天武天皇がそこで幾度か風祭を執り行わしめた龍田は、飛鳥の都の西北方に位置していた。同様に、御霊会の行われる祇園の西北方の北野にこそ、この天つ神は祀られている。その向こうは衣笠山、鷲ヶ峰、桃山、城山、更には半国高山といった山々が次第に高く連なり、はや異界へと入る。深い木立に風が鳴る。

黄泉風

私とて古代の日本人に、いかに自然への共感があつたか、めぐる季節のなかで芽が張り花が咲き、爽やかな風に葉がそよぎ、川瀬が

涼しげにせせらぎ、また紅葉が山野を見事に彩る自然のなかに、いかに日本人が溶け込んでいこうとしたかは、知っている。そのような自然とのかかわりよりは、私を含めて現代の日本人にもある。

だが、自然が日本人に見せたのは、決してその穏やかな顔だけではなかった。人を慄然とさせるような顔もあった。日本の自然は変化に富みつつも、概して穏和であったというにすぎない。時には、猛り狂うこともあった。あなしも、その一例である。

戌亥の方から不意に吹いてくるこの強風は、花を散らせるだけではない。海では舟を覆して人命を奪い、陸では田畑を荒らして凶作を呼び、疫病を撒きひろげ、あげくには他界から御霊を乗せて京師を襲う。

御霊の代表格の道真に再び戻れば、『北野天神縁起』は道真が延喜三年（九〇三年）二月二十五日に死んだ時、「六十餘州、身の毛こそよだちけれ」と言う。ここで少しこの縁起に目を通しておくと、延暦寺座主法性房尊意の前に、死んだ菅丞相が姿を現して、「われ梵天のゆるされも蒙りたり。神祇のいさめも有まじ。花洛にいりて鳳城にもちかづき、愁をものべ怨をも報ぜんとおもふに」（『北野天神縁起』からの引用は「日本思想大系（岩波書店）版『神社縁起』」に拠る）、勅宣を受けて尊意のほどこそ法験の所為で、それも叶わぬと嘆く。尊意はその後もしばしば、天神を鎮める呪術を行ったようだ。

その後、右大臣公忠が「延喜廿三年卯月のころにや、頓死して、

兩三日を経て後よみがへり給て」参内し、自分が冥宮の門前で菅丞相に会った時のことを報告する。それがきっかけで、道真はもとの右大臣に復権され、一階を加えて正三位を追贈され、左遷の宣旨も焼かれ、更に閏四月には延喜が延長に改元された。だが、そんなことでは御霊の祟りは終わらない。

「延長八年六月廿六日に、清涼殿の坤のはしらの上に霹靂の火事あり」と、縁起は述べる。「大納言清貫卿、うへのきぬに火つきてふしまろびおめげども、きえざりき。右中辨希世朝臣は、顔やけて柱の下にたふれふし、是茂朝臣は、弓をとりむかへばたちどころにけころされ、近衛忠包、びんやけて死亡しぬ。紀蔭連は焰にむせんで悶絶す。これ則、天満天神の十六萬八千の眷屬の中、第三使者火雷火氣毒王のしわざなり。」一寸した地獄図絵である。その毒気は天皇をも襲った。

この「十六萬八千の水火・雷電・風伯・雨師・毒龍等」眷屬の前には「諸天善神も力およばず」、「或は山をくづし地をふるひ、城をやぶり物を損じ、疾病も亂逆もこの眷屬の所作なりとぞみえたる。延喜十四年五月二日、京中に六百十七烟の焼亡も、同十七年十二月一日、東大寺十一間の講堂、三面の僧房一百廿四間やけたるも、廿一年の崇福寺炎上、延喜（延長の誤り）三年の法隆寺の火災、承平五年の延暦寺の中堂等の四十餘堂焼けたるも、純友將門が兵亂も、天神の使者の所作と社はしめし給けれ。」どうにも収まりようのない

い暴れぶりである。

この暴威に立ち向かうのに呪術をもってする以外に、どのような手があったろう。当時の神仏習合にしても、たしかに本地垂迹の発想もあつたろうが、宗教理論の次元よりは、実はもっと呪術的な次元での混淆だつたように思う。菅原道真が死んだ時期にはすでに行われていた祇園御霊会にしても、極めて呪術的なものだ。ただ、呪術的な習合ではあつたが、日本古来の発想もしかと生き残つていた。たとえば祇園社の神の客神的な性格。それは今日なお祇園祭において神霊の旅所への移動（神幸祭）があり、本社への還御（還幸祭）があることからも窺うことができる。他界からの旅人としての神。道真の御霊もまた、あらびたけぶ悪しき霊だつたにしても、いや、だからこそ余計、やはり他界からの訪問者たりえた。

私が飛鳥と龍田の位置関係に重ねて、祇園社と北野天満宮のそれを考えているのも、他界からの霊の訪れということが念頭にあるからである。無論、飛鳥と京都とは位置が違ふ。朝廷は北上した。その平安京を目指して道真配流の地筑紫を三基の神輿が発ち、うち一基には自在天神と書かれた額が掲げられ、それが摂津の川辺郡にまで迫つたという、『吏部王記』の伝える天慶八年（九四五年）の出来事を、それが事実かどうかはともかく、それなりの衝撃を伴つて伝承されたであろう事柄として、私は無視するわけではない。この場合には御霊は直接には南方から京都に近付き、ただし摂津と山

城の圍境の大山崎から思いも寄らず石清水に方向を転じた。つまり、このとき荒ぶる霊は直接には戌亥の方角から都への襲来を企てたのではない。

だが、あなし吹く龍田の方向に飛鳥の朝廷が想定していたであろう他界と、道真の御霊を祀る北野の方向に祇園御霊会に集う者たちがその気配を感じていたのであろう他界と、地図上の方角は別として基本的な方向に変化はなかつたであろう。つまり、朝廷とその周辺にとつての他界の方向は、都が北上しても変わらなかつたろう。

それは、もつとはつきり言つてしまえば、大和朝廷およびその後継者たちが、まつろわぬ国であり、おそらくそれゆえに黄泉がその国と結び付けられてきた出雲に対して保持してきた、いわば心理的なスタンスと位置関係とは、そう著しい変化はなかつたろうといふことでもある。

『古事記』上巻は黄泉への通路である黄泉平坂を、出雲国の伊賦夜坂とした。『出雲國風土記』が意宇郡の神社を列挙しているなかに伊布夜社がある。今日の地名で言えば島根県八束郡東出雲町揖夜だが、ここに延喜式内社、現在は県社の揖夜神社がある。伊弉冉命、大己貴命、少名彦命、事代主命が主神である。また、同じ風土記の出雲郡宇賀郷の条は、今日の平田市猪目にあたる腦礫の岩窟が「黄泉の坂」「黄泉の穴」とよばれたことを伝えている。かつて出雲の國に黄泉への通路にかかわるいくつかの伝承があつて、それを『古

事記』が、そして朝廷が利用したとも言える。ただし、とりわけ出雲が黄泉への通路と結び付けられた裏には、やはり大和朝廷と出雲との対立関係があったのではないか。

そして、道真らの御霊たちもまた、見ようによっては大国主命や素戔嗚尊の末裔ではないか。大国主命や素戔嗚尊は、もともと大和朝廷の神話とは別個のものであった出雲神話の体系に属していたであろう。その大国主命がたとえば疫病の蔓延を背景に、大物主神として崇神天皇の夢枕に立って、自分を祀れと要求する。素戔嗚尊も後代には、牛頭天王に代わって、と言うより牛頭天王は素戔嗚尊に他ならずとされて、祇園八坂神社の祭神となった。

崇神天皇の次の代、垂仁天皇の事蹟を『古事記』中巻が伝えるなかにも、出雲の神が登場する。火中に生まれたので本牟智和氣王と名付けられた子供が物を言えないのは出雲の大神の祟りと天皇が知って、その子供を出雲に旅立たせる。出雲への道には、三通りあった。どの道を行かせるか、それを天皇が占わせる。「那良戸よりは跛盲遇はむ。大坂戸よりもまた跛盲遇はむ。」この二つの道は不吉である。「ただ木戸ぞこれ掖戸の吉き戸」と卜占に出た。

那良戸は奈良戸である。大和国添上郡の奈良山越えの入り口で、山城に出る。大坂戸は葛上郡の大坂山越えの入り口で、河内に出る。木戸は紀伊戸である。宇智郡の真土山越えの入り口で、紀伊に出る。この三つが、出雲への通路だった。いずれにせよ、最初から真っ直

ぐ出雲の方角に足を踏み出すのではない。本牟智和氣王はそのなかでも最も遠まわりの道を取った。これは占いのためで、普通なら先ず半ば北に向かって進むことになる。出雲は西方というよりは、西方北方だった。後、天武天皇が河内に出て行く道、だから出雲への交通の要衝たる龍田に関を設けた。そこには、出雲の方からの脅威に備える意図もなかったであろうか。さらに後、朝廷は平安京に移ったが、依然、出雲は、そして黄泉は戌亥の方角ではなかったか。その方角から、まつろわぬ悪しき霊が荒ぶりつつ襲いかかるうとしている。その息、その風が感じられる。

たしかに御霊は道真の霊だけではなかった。上御霊社および下御霊社はそれぞれ八所御霊とよばれ、それぞれに深い怨みを抱いて死んだ八柱の霊を祀る。重複があつて、道真はどちらの祭神にも含まれている。重複するのは早良親王、藤原吉子、橘逸勢、文室宮田麻呂、吉備真備、そして菅原道真である。上御霊社は他に井上内親王と他戸親王を、下御霊社は他に伊豫親王と藤原廣嗣を祀る。

祇園社から下御霊社を経て上御霊社を結ぶ線は、北野天満宮よりは東寄りのコースを辿るが、ほぼ加茂街道に沿って山地に入っていく。目指すのは亥の方角に近い。だが、賀茂川沿いのこの道こそが出雲への、そして出雲からの通路でもあったのだ。出雲路の地名は上御霊社周辺に今日なお残っている。

なお、私がこの稿を終えようとしている現在、N T Tの京都市の

電話番号簿（平成元年版）には出雲路の姓が四名、ただし同住所が二名のその一名は括弧内に神職とある。住所は上京区新烏丸通丸太町下ル。他ならぬ下御霊社の神職である。

ここで予想しうる反論は、第一に御霊とは他界からの来襲者であるよりは、その怨念ゆえにいまだ現世を立ち去っていない霊であり、第二にかりにその来襲の方角が問題になるにしても、当時の呪術宗教的発想からすれば、戌亥よりは丑寅すなわち鬼門だったはずだという、まことにもつともな批判である。しかし、御霊についての私の私の関心は、第一にある特定の相手に崇ろうとする御霊にではなく、凶作や疫病の蔓延など、悪しき風によってもたらされると見なされた、いわば自然的な災厄と結び付けて受け止められた御霊にあり、第二にそのような風とのかかわりの延長線上で、朝廷にとってこの意味での御霊の襲来が問題になってくる方角と、出雲にそこへの通路が想定されてきた他界の方角との重なりにあった。その限りで、あなし吹く戌亥の方角への不安を朝廷とその周辺の人々がそうそう簡単に絶ち切ったとは思えないのである。

さて、もはや御霊がある特定の政敵に復讐するのではなく、自然の災害を惹き起こし疫病を撒き散らすという形で不特定多数に襲いかかるようになって久しく、その御霊の横行に京師が脅え続けてきた時代、源信が『往生要集』を著した。寛和元年（九八五年）である。その上の巻第七「大焦熱地獄の事」は「一切の風の中には業の

風第一なり。かくのごとくに業の風悪業の人を、ひきゐざりて、かの所にいたる。すでにかしこにゆきつけば、閻魔王種々さまざまに呵責し給ふ」と述べる。黄泉の風の日本仏教的表象を、ここに見ることができよう。穢土と化した現世の闇が浄土信仰の朝を迎えようとしていた。

だが、末法意識の高まりを背景に登場したこの信仰のなかにも、ある特定の教義では到底抑え込むことのできない、古くからの日本人の思いは息づいている。あなしもまた、吹くことを決して忘れはしない。そして、かつて怨敵を刺す武器であった鉾は飾り立てられて華麗な年中行事の道具立ての一部になってしまったが、はるけき他界からの霊の旅の、今日なお終わることはない。