

平安時代に於ける怨靈の思想

肥 後 和 男

我々の生をより高次なる立場に於いて理解する宗教の世界に於いて、純化された至高なる人格神の出現に至るべき早い段階として、一般に靈魂乃至精靈的存在が表象せられることは、廣く諸民族の間に通じて見らるゝところである。かかる靈的存在は純粹に思ひうかべられるだけの觀念的なものではなく、感情と意志とを有し、それぞれ志向するところあることは、まことに生ける人間に同じきものである。といふよりもさうしたものこそ生ける人間の眞の實在であり、人間は肉體が靈をその内に擔ふことによつて成立する存在なるかに見做されることも稀ではない。さうした靈の作用するところが、反人間的反社會的である場合には、それは屢々怨靈とよばれる。いま我々は平安時代の歴史を讀む時、そこに少なからぬ怨靈の活動に遭遇するのである。それは單なる個人的關係に止まらず、更に大きな社會現象ともなつてゐる。それならこの時代はなぜかうした數多い怨靈を生み出さねばならなかつたのであるか。又、怨靈はこの時代の歴史と社會の上にかなる役割をもつてゐたのであるか。それらの問題につき二三の見解を披瀝して平安時代の文化が示す性格の一端に觸れて見たい。

怨靈は一般に靈とよばるゝものの特種なる形態に外ならないから、怨靈の思想が成立するためには先づ靈の觀念がなければならぬ。日本民族の精神生活に於いて、さうしたものの存在に氣付いたのは極めて早い時代であつたらう。もとより靈(れい)といふ言葉も文字も支那のものであるから、その早い時代に於いて、それは靈(れい)とよばれることがなかつたはずである。従つてかのタマ、タマシヒなどが、この靈を表現する古い言葉であるであらう。それらは古い起源をもつと共に永く用ひられた言葉であり、今日もなほそのまゝに使はれてゐることはいふまでもない。このタマは肉體を遊離し得るものであつたことは源氏物語の若菜の卷に「魂は、まことに身を離れて留まりぬる心地す」といひ、關屋の卷には「命の限りあるものなれば、惜しみ留むべき方なし、いかでこの人の御爲に残し置く魂もがな」と記してゐるやうなところから、これを考へることが出来る。小右記の萬壽二年八月八日の條に「昨夜風雨間、陰陽師恒盛、右衛門尉惟孝、昇東對上尚侍魂呼、近代不聞事也」とあるのは道長の女嬪子が薨じたのでこの去りし魂を呼び返す儀禮であつた。これ或は復といふ支那の風習に従へるものであるかも知れぬが、我が古來のものとしても有り得べきことであり、魂の遊離性を認むるものである。ここに魂といふ支那字を用ひてゐるが、それは(たま)といふ國語を譯したものであらう。この場合の(たま)は各個人がこれをもつものと考へられるが、それは初から果してさうであつたか否かはなほ考へらるべきものである。

姓氏録を見ると魂命(むすびのみこと)を祖先と仰ぐ氏族が極めて多い。これをむすびのみことと訓むのは(たま)をその機能について見た場合であり、その實體は(たま)であつた。それが多くの氏族の祖先とされてゐるのを見ると、(たま)といふものは一種の太初的實在であり、生命の根源であると考へられたのであつて、多分に集團的な意味をもつもの、如くである。勿論それから一の氏族が發展したといふことは、その氏族に屬する人々が何等かの程度でその(たま)につながりをもつ、或はそれを分有すると言つたやうな思想があつたことを想像させるものであるが、本來的に太初的實在であつたことは疑ひない。従つて彼等はまた本質的にその(たま)に歸着するものであり、年々の祭りはある意味のたままつりとして人々をしてそのことを強く憶起せしめ、それによつて相互の結合を堅くする機會であつた。即ち、(たま)は個人的であるよりも集團的であつたところに、深い古代的意味があつたと思はれる。

これに對していま言はんとする靈はむしろ個人的性格を有することが特徴ではなからうか。勿論平安時代に於いて魂(たま)とよばれたものも個人がこれを有するとせられたことは、前引の例から明かであるが、一面に於いてはそれに止まるべからざるものであつたことも言つて差支へがないと思ふ。これに對する靈は主として個人的であつた。日本書紀の推古天皇十六年の條に含靈といふ字を(よろづのもの)と訓でゐるのは、興味ある用例で、靈のいはば個別的性格を示してゐる。それで靈といふ文字が用ひられて來たところには、(たま)がいはゞ個人化されて來た過程があるのではなからうか。(たま)も早く分化する傾向にあつたことは(あらみたま)や(にぎみたま)の區別などから、これを推すことが出来るけれども、それらはなほ集團的性質が強く、従つて神的なものであつた。そこにはまだ個人靈が

充分明になつては居ない。だから押しきつて言へば古代には怨靈は存することがなかつた。在つたのは神としての魂の祟りだけであるとも言へるであらう。

かくて怨靈の出現を考へる前に個人靈の成立について若干の考察をめぐらしたい。然しこのことは決して單なる靈の問題ではなく、むしろその根柢を廣く個人がいかにして出現するに至つたかの問題にもつてゐる。ごく粗雑に言へばこれは文化發達の結果に外ならないが、立ち入つてその過程を分析すると社會生活の展開に伴ふものである。集團はその中から君主を生み出した時、ここに最初の個人があらはれたと言ひ得るのではなからうか。個人とは先づ自他の相違の意識である。我は彼又は彼等と異なるものであるとする意識が、個人を出現せしむる最初の契機であらう。古代に於いてかかる契機を作つたものは集團に於ける首長の出現に外ならないと思ふ。それは他の成員と異なるものであるが故に首長なのである。そこにこの首長が先づ自己を他と區別する意識に到達したであらう。個人は首長と共に出現したとする私の推論はかかる構造をもつものである。その後には於ける個人の増加は畢竟かかる推論を擴大することによつて論證することが出来る。即ち首長はたゞ一人して他の成員と對することはない。必ずやそこにこれを圍繞する家族があり同族があり或は補佐すべき臣僚をも持つに至る。さうしたものが、他に對する自己を高きものとし區別せられたるものとするのであつて、そこに個人意識を有するものの數の著しき増加があつた。かかる個人の出現はまた人格の觀念の成立とも深き關聯を有つと思ふ。恐らく兩者は同一の根柢に立つものとも言ひ得るであらう。

かかる推論は歴史の上にも相當の根據をもつと言へる。その明かなる目標となるのは人名である。人名は自他を區

別する意義を有するものであり、個人乃至人格の思想の發達は名の問題からこれを窺ふことが出来るかに思はれる。古代におらばるゝ人名は神話の世界を除いて見れば先づ君長の名であり貴族のそれである。それはいづれもその個的存在を表示するもので、一般民衆はなほ無名であつた。かくの如く名の發達が個人の發達を表示してくれる。名無きものはなほ個人の意識をもたないか、或はそれが極めて微弱であつたことを想像してよいであらう。勿論狗子も佛性ありで、嚴密におしつめれば古代と雖も名無きものは無く、従つて自己の人格なきものは無つたといふことにもならうが、少くともそこに大小上下の區別があつたことは、これを認めなければならず、その點で個人意識の發達が先づその上層部より始つたといふ推論はその根據を失ふことはない。そして時代が下るに従つてそれは下層に迄及んだのである。私はこれを嘗て墓制の發達から論じたことがあつた。(史學趣味二ノ五、墓制にあらはれたる自我の意識) まことに墳墓として地上に標識を營むことは貴族から武士、そして漸く江戸時代から庶民の間に及び、今ではそれをもたないものはなくなつたのである。

かくの如く、個人の意識が発生したところにまたその内面を維持するものとして、個人靈が成立して来る。それは國語としては、やはり(たま)とよぶ外はないであらう。然しそれが特に靈といふ字を以て表現されてゐることに、太初的實在としての(たま)と異なるものをもつてゐるのである。太初に於いては(たま)はむしろ集團的表象であり、人々は共通なるそれを分有したが、今や個人の成立と共に語を強めていへばそれが個有するところの(たま)が考へられそれを靈(れい)として表現するに至つた。このことは(たま)と(れい)との性格の相違に於いてもこれを見ることが出

来るであらう。(れい)にあつてはその活動の原因が、その所有者である個人の感情意志にあるけれども、(たま)の場合ではさうした明確なる個人的性格を示すことがない。もつとも神魂命・高魂命の如き場合には魂が個人的名稱に似たるものをもつのであるが、それは人格の觀念の發達によつて太初の集團的表象が一箇の人格として措定されて來た結果に外ならないので、本來の性格といふのではない。だからその場合の魂命は直にそのまゝ、神なのである。かくて太初の實在の(たま)は後世に於いて神と靈とに分化したとも云はれ得るであらう。前者は(たま)の集團的性格を繼承し、後者はその個人化の面をうけついたのである。

かかる靈は個々なる生命の本體と考へられ、生命を有するものはすべて靈を有すとされて、ここに含靈と書いてよろづのものと同んだ理由があり、アニミズムといふのもさうした考へであらう。それは肉體と異りある種の永遠性を有し肉體を失つてもなほその生存をつゞけるものとされたことは言ふまでもないことである。その原因は畢竟人間の記憶にあるのであるが、それは憶起に現はるゝ殘像、或は睡眠・夢・失神・幻覺等の經驗によつて裏書きせられるものである。この經驗は特に死者を對象とする場合に深く印象されるので、靈の存在は死者について最も典型的に考へられるところであり、生者の有する靈は却つて死者のそれから逆推せられて成立したとも言はれ得ようか。従つて死といふことをもつてのみ靈の存在が會得されたといふことは出来ないにしても、死者の姿が殘像として永く人の心にとどまる經驗が、特にその原因を靈の存在に歸せしむるに至るであらう。平安時代に於ける靈の物語が殆どすべて死靈に關することはもとより偶然ではない。

このやうな靈の作用をひき起す理由の大なるものに怨恨がある。怨恨の實體は何等かの欲求がありそれが障害に遭つて實現されない場合に感ずる不満の感情であるが、その前提としては要求の正當性への主張があることが普通である。それはその當の相手或は第三者から見て必しも正當であるとして承認されない迄にも、要求者自身より云へば、なほその正當なるを言ふべき理由があるとされるものである。だからそれが障害され、又は蹂躪された場合には、不満の感情が昂まるのであり、怨恨がそこにむすばれるのである。そして若し對者或は第三者がこれを知つたならば、この怨恨は始めて社會性を獲得したと云ひ得る。怨靈の成立も畢竟これと同一の手續によるのであるが、その主體が通常死者であるのは、生命に對する人間の執着が、死の印象によつて特に強められることと、靈が肉體の制約を離れて自由に活動し得る豫想に基くものであらう。そして實際はこの兩者が結合し靈が現在彼の屬してゐる死の世界にその對者を引入れるかに感ずるのであらう。

ここで一言して置く必要があることは怨靈と云つても靈と云つても具體的には同一であることである。靈は満足し偕和した状態に於いては、その姿を示すことがないのであつて、その活動は殆ど彼が満たされざるものをもつ場合に限るのである。従つて人が靈の存在を意識するのは、それが何等かの意味で怨靈的性質を有する場合だけであると云つてよい。これは聊か言ひ過ぎであるとも評されやうが大體としてはさうである。だから靈といひ怨靈と云つてもその内容は同一であり、この小篇の題は意味を明かにするために特に怨靈といふ字を用ひた迄であつて、文獻にはむしろ靈として記されたものが多いであらう。それは死者に關する限り現實の問題ではなく、むしろその對者乃至第三者

に於ける思想として存續するもの、即ち一種の社會的存在である。従つて怨靈思想の研究には、實にこの怨靈を生んだ社會の性格乃至構造の精密なる研究が必要とされるのであり、そこにまたこの研究が一の歴史學的問題ともなるのである。

このやうな概論を先づ試みて次に平安時代に於ける怨靈の具體的様相について説述したいと思ふ。

二

平安時代に於いては靈の活動を基礎づける個人の意識、人格の觀念はもとより十分なる發達を遂げてゐた。勿論階級の高下が存し、完全なる人格として取扱はれない卑賤者も存したのであるが、人格たることが認められ、個人として自己を意識したものが大多數存したことは言ふまでもない。そこに靈とよばるゝ個人的實在の思想が成立すべき根柢は十分であつた。然し靈は本來超現實的な存在であり、その根源的形態は容易に認識され得ないものであつた。それにも拘らず人々が靈の存在に氣がついたのはいかなる手續によつたのであるか。これは前にも記した如く夢がその主要なる機縁をなしたことは種々の記録や今昔物語集などの記事によつて明かである。然し歴史的にそれ以上有力なる機縁として働いたのは(ものゝけ)であつた。記録上、靈とものゝけとは屢々同義語として使用されてゐる。まことにそれは共通な實體をもつと見られるが詳しく考へるとそれぞれ相違するものがあると思ふ。靈(れい)といふ支那文字は一般の支那的文化の優越を背景としてやゝ高い位置を與へられてゐるかに見え、人格的意味が濃厚に示されてゐる。

これに對しても、けは恐らく古い國語として、新來の高い支那文化に對する古き個有のもの一般が共通に荷つたところの低い位置が與へられたらしく思はれる。即ち靈がいくらか高い人格的な存在の表現であつたのに對し、ものは原始的な精靈たる義を荷はせられたのである。そこに前者がやゝもすれば抽象的知的なものになり易く、後者が却つて具體的情意的なものとして一種の力強さを示した傾があるのである。

また一面より見れば兩者は同一現象の發達の段階を示すものとも考へられるであらう。といふ意味は我々の直接の感覺に訴へて來るものはものゝけであり、さうした現象が反省せられてその根據として追求されたものが靈であつたといふことである。その意味ではものゝけは靈が人と交渉する現實の仕方にかかはるものであり、靈はものゝけの究極原因としての實在であつた。なほ云へばものゝけは靈のもつ一の作用に外ならない。即ち靈はものゝけとして自らをあらはし、人はものゝけに於いて靈に觸れたのである。續日本後紀承和十一年八月五日の條に「世間之事、毎々有_レ物惟_ニ寄_ニ祟_ニ先_ニ靈_ニ」とはまことによくこの關係を表明したものである。かくて認識の發達より云へば、ものゝけが先づ現はるべきであり、そこにその現象的性格が考へられるのである。その實在が追求されて靈の存在が推定されたのであるが、それはまた人格の實體の觀念の發達にも深い關係を有するところであらう。

さてものゝけなるものゝ由來を考へるにそれは物の氣であるとされる。このけは屢々怪と書かれ物怪と記されてゐるが、それは本來ではなく却つてけは氣であるとすべきであらう。氣はまた「けはひ」のけでもある。物はあらゆる存在をさし、ひとり人間のみを言ふのではない。森羅萬象すべて人間に感覺されるものである。さうした存在は原則とし

て一定の空間を占め、その限りでは有限にして不自由であるにもかかわらず、種々の形に於いて他と交渉する。その氣によるものもその一例である。春の野にもゆる陽炎、水の上に立つ水蒸氣、或は動物の體臭、百花の芳香等の經驗は、それらの事物がある勢力を外部に放散しそれによつて我々に交渉し來ることを考へしむるであらう。それが氣であり氣はひである。即ちその本體は極めて稀薄なるものであり、重厚な存在の内に含まれてゐるが、必要に應じてその外に自己を發散し得る力を有するのである。榮華物語のたまのむらぎくの卷に「かしこき佛のけや」同じくわかみづの卷に「つちのけ」などに見えるが、神の如き精神的存在も、土の如き全く物質的な存在も共にけを出して人と交渉するのであつた。榮華のたまのむらぎくの卷に「物のさと」とあるのも、さうしたけはひを一定の徴候として見るものに外ならない。それでものゝけといふ言葉はその原始的用例に於いては、かかる一切の存在のけを示したのであらうが、平安時代などのものゝけは必しもさうした一般的なものではなく、その中でとりわけ反人間的な精靈の義に考へられてゐるやうである。もつとも宇治拾遺物語四に「ものゝけ物につきていふやう、おのれはたゝりのものものけにても侍らず、うかれてまかりとほるきつねなり」といひ、祟らないものゝけもあつたかに見えるが、これは程度の問題であつた。この場合でも狐の靈が物に憑いて、ある反應を起してゐるのであつて、それは祟りの一つに外ならない。即ちそれが何等かの意味で反人間的・反社會的な存在であつたことを示してゐる。

かうしたいはゞ原始的精靈は諸民族の間を通じてその存在を見るところであり、多くの民族研究者によつて報告されてゐるところである。近き琉球に於いては今なほこれを「ムヌ」と稱してゐることは例へば「民族」第一卷第二號に

比嘉春潮氏が報告された如くであり、それがもの、けのものと同源の思想であることは既に學界の承認を得たところである。我が古代に於ける巨大なる神格大物主神も畢竟この「ムヌ」の主（主）に外ならないが、平安時代の（もの）は大物主のそれとは若干の隔りをもつてゐる。即ち大物主の場合は神格的であつたが、これに於いては主として個人靈がその根柢にあるからである。本来のもの、けは單に人間の存在のみにかかはるものでなく、一切の存在について考へられたのであらう。比嘉氏の報告にも「ものと云ふのは一種の魂である。その當人に恩怨があるのではないが、たゞ人を攫つてあちらこちらと連れ廻はり、そしておしまひにはどこにでも放つて仕舞ふ」とあつて、いくらか氣紛れな小悪魔の姿に考へられてゐる。然し時代の進歩は人間の位置を漸く卓越せしめ、すべてを人間化することとなり、動物的神格などは漸次その姿を消さんとする傾向にあつた。そこにももの、けも漸次人間化せられる傾きをもち、而もそれは恩怨と云つた様な道德的關係によつて作用するものとなつて來たことが推測せられるのである。もとよりすべてがさうなつたのではないことは前に引いた狐のもの、けの例によつても知られるが、この時代の有力なもの、けは概ね人間のであつた。然もそれは個人に關るものであつた。これを邪氣又は邪靈と記した例の多いことは、その反人間の性格を示すと共に、當然それによつてひき起される諸結果への否定的な氣持を表現するものである。

もの、けの作用を驗し得る機會の殆どすべては病氣である。クリスティーの奉天三十年（岩波新書）をよむと滿洲に於ける支那人について「惡靈に對する信仰は普遍的であり、あらゆる種類の疾病は多少ともその所爲に歸せられる」と述べてゐるが、平安時代の病氣がごとくもの、けを原因としたか否かはなほ考ふべきものがある。文獻にあらはれ

たところでは例へば枕草子に「病は胸、物のけ、脚氣」とい入る如く、ある特殊の症状を示す病氣のみが、ものゝけによるとされたのであり、それと關係なき病氣もあつたと思はれるが、これはさうした文獻を残した貴族社會について、一般民衆の間ではクリステイアの述べたる如き思想が行はれてゐたとも考へ得ないではない。また小右記の寛仁三年五月十一日の條に「皇后宮日來重惱御、時行邪氣相交」といふ如く一の病氣が複雑な性質を帶び邪氣も亦その一因をなすといふやうな場合の多かつたことは考へられる。なほ同記の長和四年閏六月二十四日の條に「若是、御邪氣之相尅歟」とある如く、多くの邪氣が同時にある人の身體を領した場合には互に衝突することもあつた。とにかくこの時代にもものゝけがその原因であると考へられた病氣は多かれ少なかれ精神的症狀を有するものであつたらしく、或は憂鬱し或は燥狂し、とかく第三者が見て若干精神に異狀を呈してゐると考へられるやうな症狀を示すものに於いて邪氣の働きが推定されたと思はれる。小右記の寛仁二年閏四月二十四日の條に道長の病める有様をのべ「御胸病發動、重惱苦給聲太高如叫、僧等相集加持、靈氣移入平復」と言つてゐる。病惱の苦痛によつてもがき苦しむ或は泣き或はわめきなどする時、これを何等かの目に見えぬ靈物がその外より責め内よりさいいなむ姿であると判斷すること、未發達の心意に於いては當然あり得べきことである。即ち平常の其の人とも見えぬ動作や言葉に對しては、それを他の勢力に歸して考へることが寧ろ自然であつた。前記の道長の病氣について小右記の記者が「有被領得靈物之氣」と判斷してゐるのはこれである。

これらのものゝけは一の外物であり、他より來つて人の身體を奪ふものであるが、それは多くの場合深くその身を隠

してゐて、それが何處より來れるいかなるものであるかが明かでないことが普通である。個人の靈の思想がなほ發達しなかつた古代に於いて、これらは根の國又は底の國を本據としそこからあらびうとび來るものと考へられてゐたやうであり、大物主神や素盞鳴尊はさうした精靈の主たる性格を興へられてゐたと考へられる（拙著古代傳）。然し平安時代には靈の思想が充分に發達し、もの、けは靈の現象形態であることが原則として承認されてゐたが、實際の場合では彼等は深くその身を隠してゐることによつて、それがいかなる靈であるかを知るのは容易でなかつた。そのことは事實としては要するにそれらの病氣がなかなか治癒しなかつたことを示すだけであるが、當時はそれが靈物が深く身を隠してゐるためであると思はれたのである。かかる惡靈邪氣の本體を見あらはし、且つそれを驅除し得る力を有するものが即ち「驗者」であり、それらは長い修行によつて靈界とも交渉し得る高僧或は陰陽師等であつた。その民間に於けるものは後世山伏とよばれるゝに至つたものゝ前身であらう。大和物語には「中興の近江の介が女、靈氣ものけに煩ひて、淨藏大徳を驗者にしける程に人とかく云ひけり」と見え、紫式部日記には寛弘五年九月中宮彰子の御産の光景を敘べて、そこにあらはるゝあまたのものゝけを驅除するために「山々寺々を尋ねて、驗者と云ふ限りは残りなく參りつどひ、三世の佛もいかに聞き給ふらんと思ひ遣らる。陰陽師とて世にある限り召し集めて、八百萬の神も耳振り立てぬはあらじと見え聞ゆ」としてゐるのは、驗者といふのが僧侶的なものであり、陰陽師とは區別されてゐるが、廣く云へば同じである。榮華物語には長和四年頼通が病んだことを記し「みつよし・よしひらなどめしてもとはせたまふ。御物のけや、又かしこきかみのけや、人のすそなど、さまざまに申せば、かみのけとあらば、御修法などあ

るべきにあらず、又御物のけなどあるに、まかせたらんもいとをそろしなど、さまざまおほしみだるるほどに、たゞ御まつりはらへなどぞしきりなる」としてゐる。このみつよしは陰陽師賀茂光榮であり、よしひろは同じく安倍吉平であつた。彼等は異國の祕法を修得し天地の祕密に通ずるもので「いとかみさびたりしものども」(榮華うたがひ)であつたが故に、この權勢第一の人の病を診たのであるが、容易にその本體をあて得なかつたのは、それが深く姿を潛むるものであつたからである。そこで僧達に命じて五壇の御修法を行はしむること連日であつた。それは法の力こそよく靈の世界に浸透して、それと交渉し得ることが信ぜられたからである。更に三井寺の心譽僧都、延曆寺の徹効律師は力を盡して加持したのである。これは頼通自身のもつ靈を力づけて、今、彼を襲うてゐる邪靈を壓伏せしむる効果を期するものであつた。

かかる手續は諸民族に見る悪靈驅除者としての巫覡の行爲に、その一步を進めたものに外ならず、反而より見ればこの時代の僧侶や陰陽師は一種の巫覡に過ぎなかつたことを證するものである。殊に民間にあつては兩者の混合が一段層甚しかつたであらうことは、少し溯るが續日本紀の養老元年四月二十三日の條に「方今僧尼、輒向病人之家、詐禱_ニ幻恠之情、戻執_ニ巫術、逆占_ニ吉凶」とあるやうなことから推察せられる。それらが多くは山林に入つて修行したものであることは、枕草子に「まして驗者などはいと苦しけなり。御嶽・熊野、かゝらぬ山なく歩りく程に、恐ろしき日も見、驗有る聞え出で來ぬれば、此處彼處に呼ばれ、時めくに附けて安けも無し。いたく煩ふ人にかゝりて、物のけ調するもいと苦しければ」などとあることより明かである。さうした驗者は更に溯れば古代傳承にみゆる素盞鳴尊や

大己貴命の神話が示すところにも通ずるのであつて、みこ・かななぎ・ねぎ・はふりなどと極めて近い親縁の關係をもつものであらう。シャマンといはるゝものもそれである。

とにかく手段を盡しても、けを驅除することに努めるのであるから、多くのもの、けはその力に負けて自ら退くのである。その最初は先づ自己をあらはすことであつた。周圍から迫り来る法力・験力に力盡きて深く潜めた自己を示して来る。そのしかたは病者が自ら云ふか、或は病者の身をとび出して傍にあるものに移り、そこで我が名を名乗ることが普通であつたかに思はれる。小右記の長和四年五月二日の條に三條天皇の御病氣を記し「壇之御修法、律師御加持之間、候御前之女民部掌侍兩手振動、已似邪氣」とあるのはその悪靈が第三者の身體に遷つた有様である。同四日の條に「主上御目、冷泉院御邪氣所爲云々、託女房顯露」といふのも第三者である女房に移つた靈が自ら名を稱したことである。この悪靈を第三者にうつすことを「かりうつす」と云ひ、加持祈禱の效驗の第一歩であつた。榮華には頼通に憑いた邪氣をかりうつしたことについて「御まへちかく候女房の日ごろかかるともなかりつるにぞ、御物のけうつりぬる。いとけだかくやむことなき御ありさまにて、いみじくなく」と記してゐるが、これらの貴籍の場合では、かくの如く側に候する女房達にかりうつされるのが通常であつたらしい。するとさうした女房が今度はものに憑かれた形となり靈の本體を明かしその祟の理由をのべ、その要求を陳するのである。

その理由は必しも十分ではないものがあり、またたとひ何等かの理由があつたにせよそれは極めて些細なものであつた場合もある。この頼通の場合でも先づあらはれたのは貴船の神であつた。それは殆ど意想外であつたので「こは

などかゝるべき、このとのあだなるわざせさせたまふこともなかりけり」とよくたづねて見ればほんの少しのかゝりから「をのづから神の御こゝろは、かくわづらはしくきこえたまふなり」といふ。ここに見るものはこの時代の人々の人間の力に對する強き自信の闕如と、それに伴ふ著しき不安とである。次には具平親王の靈があらはれて怨むところがあつて「いのちたへて」も「あまかけりてもこのあたりをかたときさりはべらず」して遂にこの祟りをなすを陳じたので、頼通の父たる道長が一々これに辯明するところがあつた。するとその靈は「さらばいまは心やすくまかりかへりなん。さりともそらごとはをとゞの給はゞとなん思はべる。もしさらばうらみ申ばかりとて、さりぬべき法文のたうときところなどうちずむじ給」うて靈は全く去り、頼通は回復するのであつた。これらは驗者の力であり枕草子には「したり顔なる物」の中に「強き物怪調じたる驗者」を數へてゐる。

然し時にはものゝけの力強く遂に人を死に陥し入れる場合が少くなかつたことは云ふまでもなく、源氏物語の宿木に藤壺の「女御夏頃物怪に煩ひ給ひていと果敢なく亡せ給ひぬ」とし、大鏡の右大臣師輔の條には「又女七の宮は、御物怪こはくてうせ給ひにき」と述べてゐる。小右記萬壽二年三月十八日の條には「皇后宮不覺惱給云々、後聞、爲二邪靈被二取入一給、時尅移蘇生給云々」とあるのも危き極みであつたが、同二十五日遂に崩じさせ給うたのであつた。さうした邪靈は必しも單一ではなく多くのものが同時に一人に取入ることが屢々であつた。

小右記によると三條天皇の御惱は冷泉院や僧賀靜或は元方大納言、又は聖天等の靈の所爲であり、その中では賀靜のそれが主であつた。そこに「去夜有吉御夢想、種々物靈出來云々」ともある如く、あれこれと多くの靈物がその姿

をあらはし來るので、そこには神もあり人もあるが、これらは恐らく同じく人間的なものとされてゐたのであり、その間に本質的な區別がなかつたのであらう。それが馳て人の靈を神とも祭るに至るべき一の理由となる。榮華のうたがひの卷に寛仁三年道長が惱めるを叙し「さまざまの御もの、けかずしらすの、しるなかに、けにもさもやときこゆるもあり、またことのほかにあるまじきことどもおほえぬなのりをし、あやしきことどもをも申」すものがあつたとして、人の弱身につけこむ雑多なる靈氣の恣意なる活動が考へられてゐる。人間の世界をとりまく靈の世界の不可知なるおそれがこの時代の人々を常に脅かしてゐたのであつた。

かくの如き靈にはその要求を叶へてやることが考へられたので物を獻じ位を贈り或はつゝしみをなすなどさまざまの事例を文獻の中に發見することが出来る。そこにはこの時代の人々の道德的思想として一種の平衡觀念があつたことを示すものがある。即ち人間のもつ要求の正當性はどこかで満されなければならぬとするものである。現世に於ける不満は靈界に於ける充足としてそこに平衡状態が實現されなければならぬ。ここに現實を通じて完成される人生の完き姿が求められてゐるのであり、人間が結局に於いて完全を求むる精神は、ここに於てはかくの如き形をとつてあらはれるのである。さうしてその要求が満されたものは人生を完成したものととして怨靈であることはやめるか、又は高い完成者として神にまで進められたのであつた。それらの事例を列擧することはこれを省略する。

このやうな靈の活動に於いて最も顯著なる存在であつたものは元方民部卿・九條左大臣・冷泉院・桓算供奉・三條院等であつた。尤それは道長前後の文獻に現はるゝものではあるが。この中で九條師輔と藤原元方とは一の代表的存在をなしてゐる。それは冷泉天皇の御即位に至る事情に基くものであつた。即ち村上天皇は元方の女祐姫を納れ給ひて第一皇子廣平親王を生ませ給うたが、その後師輔の女安子がまた後宮に入つて憲平親王を生み奉つた。ここに元方は廣平親王の立坊を願ふ心が深かつたが、師輔の權勢はこれを壓倒し、憲平親王は御生後二ヶ月にして早くも東宮宣下があつた。元方は憂悶の情に堪へずして歿し遂にものゝけとなつたので、榮華物語の月の宴の卷には「かくて東宮(憲平)よつにおはしまし、としの三月、元方の大納言なくなりにかば、その、ちののみや(廣平)も女御(姫)も、うちつきうせ給にしぞかし。そのけにこそはあめれ、東宮いとうたてき御ものゝけにて、ともすれば御こゝちあやまりしけり」と見えてゐる。即ちさうした不遇なる運命が、人々をしてものゝけとなるべきことを考へしめたのである。同書によれば應和四年四月中宮安子のかくれさせ給ふ時に「御ものゝけどもいとかずおほかるなにも、かの元方の大納言の靈、いみじくおどろしく、いみじきはひにて、あへてあらせたてまつるべきけしきなし」として、靈のおそろしきにおのゝいてゐる。冷泉天皇は生涯この靈に悩み給うた結果、遂には御親らも一箇の靈とならせ給ひ、種々の祟りを示し給うた。三條天皇の御病氣は一にはその所爲と考へられたことが小右記に見えてゐる。その長和四年六月廿九日の條に「冷泉院御靈顯給、被仰雜事」とあるのはそれである。その關係は明かではないが恐らく元方の靈が姿をかへてそこに傳へられてゐるのであらう。即ち怨靈に惱ませられたものがまた同様の靈となつて他を惱ますのであ

る。即ち靈の爲に惱めるものの姿は人々に悲慘な印象を與へ、それ自身がまた靈として記憶せられるのであらう。榮華物語のゆふしでの卷には三條宮の崩御を記し「さて中宮(研子)は御いみのはてんまではなどおほしめしながら、この院のもの、けなどいとおそろしければあいなし」とあつて崩御匆々もの、けとして恐れられたことが見られる。かくの如く強烈なる怨靈は次々に傳はるものであつた。靈の力強さを示す他の例に師輔のそれがある。小右記の正暦四年閏十月十六日の條に觀修坊門來り云ふとして、坊門が折から懷妊中の東宮更衣(右大將濟時卿女)の許に行き修法せるに、猛靈忽ちあらはれて「我是九條丞相靈、存生之時、或□佛事、或付ニ外術、懇切致ニ子孫繁昌之思、其願成就、就中小野宮大相國子孫可ニ滅亡ニ之願、彼時極深、施ニ陰陽術、欲斷ニ彼子孫、所期先六十年、其驗已新、今依ニ滅他之思、受苦極重、拔苦無期」云々と語つたと記してゐる。師輔は小野宮實賴の弟であり、右大臣を以て終つてゐるが、その子孫は實賴のそれを壓し全盛を極めた。大鏡にも「いま行末も、九條殿の御ごうのみこそ、とにかくにつけてひろごり榮えさせ給はめ」と記した通り、攝關家は彼の一流に歸したのである。かかる一の奇蹟の原因は結局その祖たる師輔の猛靈に歸せられたことが、ここに考へられるのである。それにしても實賴の一流が、彼並に彼の子孫にとつて最も警戒すべき競争相手として考へられたのであらう。ここにいふ六十年は即ちこの二流の相對峙した期間に外ならぬ。彼が攝政關白にもならずして、その子孫が並びなく繁榮したことは、人々の不思議としたところであり、應てそれは師輔を以てある靈力の所有者たりしを推定せしめたのである。大鏡には「大かた此九條殿、いとたゞ人にはおはしまさぬにや」云々として、その示せる様々の奇蹟的傳承を收めてゐる。ともあれこゝに見らるゝところの祖先の靈

の強弱が子孫の運不運を決定するといふ思想は、祖靈尊重の觀念の前提として注目し値するところである。この思想は古代に於て祖先の魂を形容して神とか高とか津速とか安とか云ひ、それによつてその魂の力を引立たせ、一箇の猛靈たらしめんとした同じ理由を示すものである。

然しかかる猛靈を獲得し得ないものは、却つてここに惡靈として怨を報ぜんとするに至るのは元方大納言の例に見るが如きものである。大鏡の大政大臣伊尹の條にある中納言朝成の場合もそれである。彼は藏人頭を望んで得られなかつたのを憤り「さて家にかへりて、この族長く絶たん。もし男子も女子もありとも、はか／＼しくはあらせじ。哀といふ人もあらば、それをも怨みなど誓ひて失せにければ、世々の惡靈とこそはなり給ひたれ」と記してゐる。宮位がこの時代に於いて最も望まらるべきものであつたことが知られると共に、そこに多くの怨靈が生み出さるべき理由がさうした世界の狭きにあつたことを示してゐる。

ここにあげられた諸例は平安時代の怨靈の中ではむしろ個人的性質を有するものであつた。即ちそれは怨む相手が高い社會的位置にあつたから、顯著なる怨靈として文獻の上に殘されたのであるが、その作用した範圍は概ね狭小であり、一定の相手にのみその働きを及したのであるが、平安時代には同じ怨靈でありながら、極めて大きな社會性をもつたものがあるのであつて、我々の注意はむしろその方に向けられるのである。それは云ふまでもなく所謂御靈とよばれるものとなつたものである。三代實錄の貞觀五年五月廿日の條に「所謂御靈者、崇道天皇・伊豫親王・藤原夫人・及觀察使橘逸勢・文室宮田磨等是也、並坐事被誅、寃魂成厲、近代以來、疫病繁發、死亡甚衆、天下以爲、此

「災御靈之所_レ生也」とあることによつて、その顛末を知ることが出来る。後の菅原道真なども怨靈として特に大なるものであつたが、それはこれらの御靈とはいくらか活動形態を異にしたかに思はれる。然しそれが大きな社會的存在であり遂に神に迄祭らるゝに至つた點は相通じてゐる。然らばいかにしてさうした社會性を獲得したであらうか。

歸すべきところなき幽鬼が厲となり、人生に種々の禍害をなすとする思想に於いて、これを特に疫鬼とするものは、支那に於いて顛頊の子がそれであるとされ、我が疫鬼思想の先容を彼に求むることも出来るであらうが、我が國としては古き疫神として大物主神や素盞鳴尊があり、それへも一の連絡をもつであらう。

顛頊の子が厲となつたのは天折したためであるとされるが、我が御靈はいづれも政治上の失脚者であつた點に特殊の意味をもつてゐる。元來政治上の失脚者が生じたことはこの時代に限ることではなく、過去に於いても屢々これを見たのであるが、然も彼等は火なる祟りをなし、それによつて神に祀らるる迄には至つてゐない。例へば日本靈異記中卷の第一話に聖武天皇の御代長屋王が讒言によつて服毒自殺したことを記し次に「天皇勅捨_レ彼屍骸於城外、而燔末散_レ河_レ海、唯親王骨流_ニ于土佐國、時其國百姓多死云、百姓患_之而解_レ官言、依_ニ親王氣、國內百姓、可_ニ皆死亡_一。天皇聞_レ之、爲_レ近_ニ皇都、置_ニ于紀伊國海部郡榑抄與嶋_一とあるは、その怨氣が疫病の原因となつた點で、後の時代と相通するが、續日本紀を見ると奈良時代に流行した疫病の原因がさうした政治的失脚者の怨氣に歸せられた記事はないやうである。後に御靈會に祭られた藤原廣嗣は靈となつて僧玄昉を亡したことは記されてゐるが、彼が疫鬼となつて一般社會を脅したことをその記事を見ない。尤も同書の天平寶字元年七月橘奈良麿の叛があり、その黨與の獄死す

るもの多かりしを述べ、そこに「民間或有_レ假_ニ託亡魂_ニ浮言紛_ニ擾_ニ亂_ニ郷邑_ニ者_ト」とあるのを見ると次第にさうした亡魂が社會的恐怖の對象となりつゝあつたことを考へ得る。平安時代に一層それが顯著となつた。

これについてその原因として考へられるのは政治力の浸透である。即ち政治的統一が國民の間に行き渡ることから、政治に當るものゝ運命が、國民全體に善惡ともに強い影響を及ぼしたらうと考へられる。元來政治的鬭争はいかなる時代と雖も之を見ないことは無かつた。これに伴ふ失脚者の發生も當然である。中には悲惨なものもあるので物部氏・蘇我氏などはその著しき例であり、近くは惠美押勝などがある。けれどもそれらが御靈として廣く社會を惱したことを聞かない。たゞ押勝の場合では稱徳天皇が百萬塔を造らせ給ひ、その禍亂に斃れたものの亡靈を慰められたことがあるが、それはなほ主として天皇御一人の御心の内に吸收せられ、未だ社會的感情としては發現されなかつた。その理由は恐らく時代の政治勢力が主としては未だ貴族社會の内部にとどまり、廣く民衆の間はその力を浸透させるに至らなかつたのであらう。この時代と雖も靈の思想は既に存し、勝利者にとつては敗亡者のそれが無氣味なる存在として迫るものがあつたと想はれるが、それはなほ社會一般を動かす迄にはならなかつた。そこになほ政治社會とその下にあるものとの間に相當の隔りがあつて、上層社會の出來者は直にその下層社會に影響すべき關係には至らなかつたので、そのことがそれらの靈の廣き活動を阻止したのでは無かつたか。然し律令政治の漸々たる進みは次第に上下の關係を有機的に密邇ならしめ、上層社會に於ける出來者は容易にその反應を下層者の間に見ることにならしめたであり、そのことこそ平安時代に於ける怨靈の姿を巨大ならしめた基礎的な原因であるかに考へられる。

かかる政治力の浸透は、これを一面より見れば、云ふまでもなく國民自覺の發達であつた。大化改新によつて班田收授の制がしかれ、人ごとに口分田を給することにしたのは、必しも國民の平等を期するものでは無かつたにしても、廣く國民をして彼等が直接國家に結合する位置にあることを、自覺せしむるに至るべき楷梯であつた。このことは彼等をして國家に對する批判力を培はしむる基礎であり、それは先づ政治批判としてあらはれて來る。平安時代に於いてはこの點が次第に明かになつて來たと思ふ。その前期に於いては寧ろ消極的に、その後期に於いては却つて積極的に。といふのは前期の詔勅類を拜すると民を優恤する旨の記載を見ることゝ稀ではない。例へば弘仁五年八月廿九日の詔に「雖躬居_ニ紫極_ニ而心遍_ニ黎民_ニ」といふが如き類である。勿論これは古來の國家觀念より來るところであり、特に大化以來の政治精神ではあるが、そこには民衆の政治觀が消極的に反映してゐると見て差支へがない。それは彼等の暗黙なる政治批判である。それが後期になると積極的な懇訴となつて現はれて來る(歴史と地理三二ノ三)。かの諸社寺の嗷訴の如きも、その一端として見ることも出來よう。それはもとより盡く正當なる政治批判といふことも出來ないし、健全なる國民的自覺であると評することもいくらか無理であらう。然しそのいづれにしても、國民が自己を以て國家の一員とし、國家的事項について、何等かの意志表示をなす權利を有するものとする思想の漸進過程と見るを得よう。

かの御靈の出現は實にかかる基礎をもつものである。即ち、政治的失脚者の靈の怒りは、結局國民の目に映じたる政治の可否についての批判であつた。それは御靈會の起源がむしろ民間にあつたと見らるることより立證さるべきで

ある。前記貞觀五年の御靈會は神泉苑で行はれ左近衛中將基經以下勅使として之に臨み、單なる民間の行事では無かつたが、その原因をなしたところの疫病を御靈の所爲とする判斷は寧ろ民衆のそれであつた。そこに「天下所爲、此災、御靈之所爲也」とある、その天下所爲は蓋し誰云ふとなくの意であり、一種の輿論的性質を有するものであつたらう。又、北野の天滿天神についてもさうした點が窺はれる。例へば延長元年三月皇太子保明親王の薨じ給ひし時「舉世云、菅師靈魂宿念念所爲也」としたことが日本紀略に見える。ここに舉世とあるのはそこに一般社會の判斷が働いてゐることを示してゐる。北野にその神詞が出来たのは北野縁起によると「天慶五年七月西京七條に住せし賤女にあや子といひける者」に託宣があつたことに基くといふ。又、扶桑略記には天曆九年三月近江比良宮の禰宜神良種の息太郎丸といふ七歳の童男に託宣があり、愈々その信仰を高めたとされる。さうした民間的な事象がこの信仰の隆盛を常に支持したのであつた。また小右記には長和四年六月の條に「花園今宮御靈會始行」として「是西洛人夢想云々、或云託宣云々、今日東西京師凡庶、捧御幣具神馬向社頭云々」と記してゐるのも、ある市民への夢想又は託宣によつて事が起つたことを示すもので、全く庶民の意識に根ざした現象であることを明かにするものである。

靈の實在如何は決して自然科学的な物質性の問題ではなく、むしろそれを受け入れる側の心理に關はるところである。それは靈の主體の側に問題があるのではなく、これをとりまく社會の面にそれが横はるのであり、そこに怨靈が廣く歴史の世界にかかはつて來る原因があるのである。かくて平安時代に於ける政治的失脚者の怨靈の活動は、結局國民の政治批判力の發達を基礎とする社會事象であり、従つてそれは國民の自覺史上注目すべき一の問題をなすので

ある。そしてかかる批判が有力なる發現を示し得た理由はいふまでもなく平安京の都市的發達にあつた。人は集團の力によつて強い批判力を獲得する。いかなる名論卓説も獨り云ふことは無力である。従つてここに強大なる批判力はその必要なる條件として廣い社會的基礎を求むるが、かかる條件を最も直接に具有するものは都市である。ここでは多數の人々が集り住み共同の生活を營むことによつて共通の心意を養ひ、その志向を共にする。そこに批判力の振幅を大にするものがある。その意味で平安京としての大なる發展が怨靈の活動を活發ならしめた深い原因であつたと推定するのである。御靈會にしても、北野天滿天神にしても、皆京都にその中心を置いたのは當然であつた。

四

彼等にさうした批判力を發動させる機縁を與へたものは疫病であつた。烈しい傳染力をもつた疫病は醫學の發達が不十分であつた古代の人々にとつて、手のつけようがない不幸であつた。それは病源を急速に播いてあるく疫鬼の所爲と考へられたのであるが、古くは三輪大物主神とその蠱御靈である狹井神の爲すところとされ、それを鎮遣するために季春鎮花祭が行はれたことが、神祇令に見えてゐる。さうした古い疫神に代つて平安時代の新しき疫鬼として登場したものがかの御靈であつた。そこにも始に述べたやうに神の人間化が行はれてゐるが、御靈と疫病が結合した心理的過程は如何であつたらうか。それは恐らく個人的怨靈が相手に病氣を起さしむるといふ論理を擴大適用したのに外ならないであらう。集團は個人の集合せるものであるから、個人に於ける論理はやがて集團に迄おしひろけられ

る可能性をもつ。そして古くはむしろ神の祟りとされたものが、今や政治的失脚者の靈の所爲とされるに至つたのは、政治に對する人々の關心の深まり、なほ云へば政治的事件が一般民衆に與へる印象の深刻化に基くものであることは前記の通りである。

貞觀五年の記事には御靈は冤魂であるとしてゐる。彼等は無辜の罪人であつたところに、それが厲となるべき理由があつた。そしてかかる無辜の罪人を出すところに政治のもつ一種の悲劇的性格がある。元來政治上の意見は概ねいくつかに分裂することが普通であり、そこに未來の不定性が存し、更にその根柢に人性の自由があるわけであるが、この分裂と對立とは常にまた統一の要求を含んでゐる。政治は統一を以て絶えざる根本要求とするものである。従つて激烈な政争が起り勝敗が決せられる。ここに必然的に失脚者失脚者を見ることとなる。これは政治の通性たる統一的要求より來る必然の結果であり、單にその政見の正不正によるものではない。従つてその失脚は直にその政治的立場の否定となり得ないことがあり、時にはその失脚によつて却つてその立場の眞實性が承認せられることも有り得る。ともあれ政争の古代的形式として屢々生命の喪失が來ることがあり、そこに多くの幽鬼を生ずるのであるが、それらは第三者たる民衆に見られた場合全くの冤魂に外ならず、そこに限りなき同情が寄せられることになるであらう。平安時代に於ける民衆は即この第三者の位置にあつたものであるから、彼等の批判は全幅的に勝利者に従ふものではなく、失脚者に對する同情となり讚嘆とも成り得べき餘地を存したのであつた。この同情はやがて自責ともなり、そこに失脚者の怨靈を受け入れる素地を準備するに至るのである。さうしたものが共通な心意として存在する時、疫病の

如き社會的不幸が発生すると、兩者が直に結合して、ここに御靈の活動が想像せらるゝことになるので、ここには更にそれを媒介するものとして、彼の天人感應の思想を考へねばならぬかも知れない。それは人間の行爲に對する自然の反應であり、更には神祕なるあらはれとして常に道德的性質を帯びるものなることは云ふまでもない。かくてそこに深い悔恨の情が起り、それは失脚者に對する謝罪の念ともなり、或はこれを慰めるための種々なる催しともなるのである。

このやうにして怨靈の思想には原則として自己反省の意味を含むことが強い點は注目されるべきである。従つてそれは深く道德觀念發達史につながるものである。即ちこれによつて勝利者は強く自己を反省することを要求せられるのであり、さうした反省心の表現が御靈神に外ならないとも云はれ得るであらう。根柢を人性の自由に置く政治上の立場の相違は、そこに激烈なる政争を惹起せしむると共に、いつもその勝利者に對して、彼等の反對者の立場を包攝すべきことを要求する。そこに政治に於ける全體性的の問題がある。

平安時代の政治的失脚者は疫病の機會に御靈として一般社會に働きかけ、それを機縁として嘗て彼等を失脚せしめたる勝利者の反省を促し遂には自己を神として承認せしめ、永く勝利者たちに自肅の機會を與へてゐる。貞觀の御靈會に左近衛中將藤原基經、右近衛中將藤原常行等が遣はされたことは、この祭祀が貴族社會全體の問題として取上げられたことを意味する。即、それらの御靈を失脚せしめた責任はかかつて彼等にあつたのであるから、そこに記されたやうに「王公卿士」は皆赴いて之を祭るべき道德的責任を感じたのであつた。それにも拘らず彼等は間もなく菅原道真

を失脚せしめた。そこに政治的鬭争の平安時代の形式がなほ依然として存し、然もそれがこの時に於いて最高潮に達したことを歴史は示してゐる。その結果は前例を追うて巨大なる幽鬼を生み出したのであつた。恐るべき火雷神と疫鬼とを併せたる天満天神がそれである。扶桑略記にのせたその託宣によると十萬五千の諸の雷神鬼を従類となし兼ねては疫鬼としてひたすら「世界の災難の事」を行ふといふ普遍的存在として考へられたのである。

さうした普遍化の過程についてその時間の問題を考へることは必要である。溯つて考へると崇道天皇は延暦四年に薨じ給ひ種々の祟を示されたので延暦十九年崇道天皇と追號し同廿四年寺を建てその幽魂を慰め奉つた。伊豫親王及其の母藤原夫人は大同一二年不慮の最後を遂げられて後弘仁十年詔して親王の號に復し、承和六年には更に一品を追贈せられ同時に夫人は從二位を贈られた。橘逸勢は承和七年に遠江に没したる後嘉祥三年歸葬を許されてゐる。その當初は通常の怨靈として怨める當の相手にのみ働きかけたのであるが、貞觀の頃は一般的性格を有する御靈となつたのであつた。道眞にしてもその靈の活動の範圍は次第に擴大されたので、そこに怨靈の成長にはある時間が必要であつたことを示してゐる。その時間は何を意味するかと云へば、政治に對し時代に對する批判の根柢には歴史があると云ふことである。即ち何が正しく何が正しくないかの批判は、必ず一定の時間に於けるその経過を見ることによつてのみ強化される性質を有する。伊豫親王の薨じた時に「時人哀之」と日本紀略に記されてゐるが、その哀が果して適當であつたか否かは一定の時間を経過して見なければ分らないのである。果して後に、その本位が復され官位が追贈せられるやうなことになるのは、そこに批判が根據を得、次第に社會的意義を獲得して來た結果である。道眞の最後に

ついてもその時に於て人々は一種の感慨をもつたであらう。然しその感慨がいかなる性質いかなる根拠をもつかはその時直には明かでなく、時間の経過と共に漸くその根拠をもつて来る。その時に至つては一般社會もこれを承認しその批判が一定して来る。

その故に彼等が神ともなるのであつて、それは何人もこれを認めなければならなくなつたところに、その神たる意義が存するのである。そしてそれは失脚者に對する批判であると共に、それよりもむしろその責任者に對する批判たる性質を有する。北野天滿宮への信仰がむしろ藤原氏によつて維持され發展せしめられたといふ、一見すれば矛盾した現象が矛盾でもなく、却つてそれこそ當然であつた理由はここに存すると思はれる。藤原氏と雖も社會の基礎に立つてゐるので、社會の批判の外に在るものではない。従つて彼等は何等かの形に於て社會の批判をとりあげ、それに添ふことが必要であつた。道眞の怨靈の訴へに耳を假さなければならなかつたのは結局藤原氏が社會の歴史的批判に同じたことに外ならないので、それが社殿の整備と手厚い奉祀となつたことは要するに社會の批判力が歴史の根柢に働けることを示すものと考へられる。

この御靈に對する崇敬の根柢が社會の自己反省乃至政治批判にあつたことは、一面に於てこの時代の良心の深さを示すものであり、それはやがて末法觀などを盛んならしむる歴史的準備をなすものと云へる。末法觀は必しも世態の混亂といふことからのみ生ずるものではない。その眞の原因はむしろ自己を反省する心の深化に存するのである。今昔物語を讀むとよき人が臨終に庭の梅の花の美しさに心を惹かれた爲に、死後小蛇となつてその木の下に執着

の姿を示した話を収めてゐる。それを讀むと、この時代の人々が、いかに心の清淨化を願ひ、些末の妄念をも去らんとしたかが感ぜられるのであつて、それは一面より見れば、確かに神經過敏であつたと云はれるでもあらうが他面は即ちその良心の針の如き鋭さである。古事談には時平の子であつた右大臣顯忠につき「毎夜出_レ庭奉_レ拜_二天神_一」と記してゐる。それは單なる恐怖ではなくその根柢に深い良心があつたと思ふ。末法の思想もさうした良心の鋭さに於いてのみ生ずるものであり、その心はまたかの怨靈を活躍させた根據でもあるのである。私は彼等の心理が幾分病的であつたことを否定するものではないが、この良心はまたこれを認めなければならぬと考へる。それは例へば天滿宮への信仰が今に傳へられその意味は當初と著しく相違したと見られるにせよ、なほその重要な根據は彼の寃罪を信ずるところにあると思ふからである。それは確かに日本民族の政治的良心の象徴とも見得るであらう。

それなら何故に道眞以後にさうした怨靈の巨大なものを出さなくなつたかと云へば、それは藤原氏の政界統一が完成し以前の如き犠牲者を出すべき機會をもたなくなつたことを一の理由とする。道長と伊周との問題の如きもあるが、道長も前例に鑑みたのであらう、あくまで刻薄に伊周に迫ることはなかつた。世上に於てもまた、藤原氏の絶對優勢を既定の事實と見て、以前の如き批判を試みなくなつたのであらう。大鏡によると道長の時代はまことに「彌勒の世」であり、人々は彼が創めた法成寺の結構を讚嘆して「行末にこの御堂の草木となりしが」などと思つたところであつて、そこにはもはや批判を失つて歸依だけが残つてゐる。勿論道長も病氣になることもあり、多くのもの、けに襲はれてゐる。然しそれは極めて普通の靈物であり、大きく社會を動かすべきものではなかつた。この意味で政治的怨

靈の活躍が平安時代の前半を主としたことは、その時代の政治界が一の活氣を呈した反面に、不安と批判が相並んで存したことを示してゐる。さうしたものをその後半に於いては神として祭ることによつて、嘗ては現實世界の悲劇であつたものを精神化し、それによつてこの時代の現實生活とそれへの批判とを調和したとも云はれよう。一條天皇の正暦四年は凶瘡の流行した年であるがこの年五月託宣によつて道眞に左大臣を贈り同年閏十月には太政大臣を贈つてゐる。翌年からは道長の時代である。北野行幸が始めて行はれたのはその寛弘元年十月廿一日で道長も之に供奉せることはその日記にも記されてゐる。このことは北野の信仰が進んで國家的になつたことを示すものである。本朝文粹には寛弘九年六月廿五日附大江匡衡が作つた北野天神に御幣並種々物を獻する文が收められてゐる。これらは藤原氏全盛の絶頂であつた道長の時代に、北野の信仰がまた大に盛となつたことを明かにするものである。即ち藤原氏に反對した菅原道眞の靈の輝きが藤原氏の盛運と併行して増して行つたといふ事實は、深く考へて見るべきところであり、そこに怨靈のもつ大きな歴史的意味があつたと思はれる。