

平安時代における穢れ観念の多元性

一 はじめに

穢れ観念は単なる観念とは異なり、強い社会的影響力を内包している。この観念に基づいて社会的慣習が形成され、また権力によって制度化されて、人々の行動が制約される。特定の事物を不快の念を与えるものまたは秩序を乱すものもしくは災害や死をもたらすものと見なして、忌避の対象とする観念であると、ひとまずは定義することができるだろう。

かつてその起源は記紀神話の中に求められ、神代から変わることなく存在する日本に固有の観念とされてきた。^①こ

尾留川 方孝

れに対し高取正男・山本幸司・丹生谷哲一等は古代から中世までの穢れ観念の実態を解明し、実際には時代を一貫し不変なものではなく、多様で歴史の変遷があることを明らかにした。^②ただそれぞれの注目する現象を解明し、そこから穢れ観念の定義を導き出しているので、必ずしも共通の定義を得るに至っていない。これを受け三橋正は、平安時代における穢れへの対応で『延喜式』の規定がつねに根拠とされていることに注目し、まずこれを定義の中心に据えるべきとの指針を示した。^③それでもなお穢れに関する現象は複雑な様相を呈しており、『延喜式』の規定には該当しないにもかかわらず穢れと見なされる事物の存在など、その定義では十分に説明できないものが残される。穢れ観念の

厳密な定義はなされていない。

その理由は、穢れ観念とは一つの個別具体的な観念であるという前提で定義を試みるからではないだろうか。この前提を捨てることから複雑で多様な穢れの現象の解明をさらに進められるのではないか。本稿では、まず穢れ観念には性質の異なる個別具体的なものが複数同時に存在し、さらにこれらを包括する抽象的概念としての穢れが存在すると想定する。そして多元性を把握することではじめて穢れ観念の理解が可能となることを示す。

二 『延喜式』の穢れ

イ 穢れとされる内容

穢れについて文献において最も早い時期に定義したのは『延喜式』とされる。『延喜式』は、これに先立つ『弘仁式』と『貞観式』をあわせ、多少の修正を加えて成立したもののなかで、穢れを定める条文も『弘仁式』と『貞観式』のいずれかの時点で成立したと考えられる。すなわち『延喜式』の穢れ規定は延喜年間ではなく、それよりも早い平安時代初期に成立した。ただしどの条文がいずれで成立したのか必ずしも明らかではないことに加え、『延喜式』の成立後はこれがもっぱら根拠として引かれるので、本稿で

は便宜的に『延喜式』の条文および規定と呼ぶことにする。この『延喜式』臨時祭祀の中にある穢れに関する規定はつぎものである。

凡そ穢悪えいあくの事に触れて忌むべきは、人の死は卅日を限り葬る日より始めて計えよ産は七日、六畜の死は五日、産は三日鶏は忌む限、その穴を喫はるは三日この官は尋常にこれを忌め。ただし祭の時に当たれば、余の司も皆

凡そ喪を弔い、病を問い、および山作やまづくろ所に到り、三七日の法事に遭わば、身穢れずと雖も、而も当日は内裏うちに参入まるべからず。

凡そ改葬および四月已上の傷胎は、みな三十日を忌め。その三月以下の傷胎は七日を忌め。

凡そ折年・賀茂・月次・神嘗・新嘗等の祭の前後の散齋の日は、僧尼及び重服にして奪情従公の輩、内裏に参入まることを得ず。軽服人と雖も、致齋并に散齋の日は、参入まることを得ず。自余の諸祭の齋日も、皆此の例に同じくせよ。

凡そ無服殤に縁りて暇を請う者、限の日未だ満たざるに、召されて参入らば、祭の事に預かるを得ず。

凡そ宮女懐妊せば、散齋の前に退出せよ。月の事有る者は、祭日の前に、宿廬に退き下がり、殿に上ることを得ず。其の三月・九月の潔齋には、あらかじめ宮外

に退出せよ。

凡そ失火の所に触れたる者は、神事の時に当たれば七日を忌め。

最初の条文で「穢悪の事に触れて忌むべきもの」としてその具体的内容が「人死」以下「喫肉」まで列挙され、続く条文で「改葬」「傷胎」「失火」などが追加されている。「傷胎」については『三代実録』の事例で「胎傷穢」と「穢」の文字が付されており、穢れと認識されていたことが確認できる。また「失火」についても「西宮記」ではここに加えられた経緯を記したうえで「失火穢」と穢れであることを明記している。条文では「穢」と明示されていないけれども、接触した場合に祭祀への参加を忌むとここで定義されるものが、穢れとして捉えられるのである。

ちなみに古記録においては、「穢悪の事に触れて忌むべきもの」としてあげられるものと「傷胎」「失火」などを区別せずに、ほとんどの場合「穢」と表記される。最初の条文にあるような「穢悪」という表記は古記録ではほとんど見られない。

穢れが問題となるのは、朝廷祭祀という限定された場面である。「人死」などを挙げる最初の条文や「傷胎」「失火」を挙げる条文はそれらに接触した人が祭祀への参加を忌むべき期間を定めているし、ほかの条文でも「祭の事に預か

るを得ず」と祭祀への参加の禁止、さらに「殿に上ることを得ず」「内裏に参入ることを得ず」と、諸々の祭祀のときに斎戒を必要とする内裏への、一定の条件下での参入禁止を定めている。接触した場合に祭祀に参加できなくなるものが穢れであり、また人が祭祀に参加できない状態にあることが穢れとされる。あくまでも祭祀に参加する条件を定めるのである。特定の物体を、祭祀の有無にかかわらず穢れであると定義しているわけではない。これらの条文は神祇令の斎戒規定を再構築することで成立したものであり、祭祀に参加しようとする者の行動規範という性格を神祇令より受け継いでいる。

口 甲乙丙の伝染

『延喜式』の規定する穢れには、社会へ影響を及ぼす重要な特徴がある。穢れに接触すると、その接触した者も穢れとなるという伝染の性質である。

凡そ甲の処に穢あり、乙その処に入らば若座を謂う、下もまた同じ。

乙および同処の人は皆穢となせ。丙、乙の処に入らば、ただ丙の一身のみ穢となし、同処の人は穢となさず。

乙、丙の処に入らば、同処の人皆穢となせ。丁、丙の処に入るとも穢となさず。その死葬に触れたらんの人は、神事の月に非ずと雖も、諸司ならびに諸衛の陣お

よび侍従の所などに参著するを得ず。

凡そ宮城の内の一司に穢れ有りと、祭事を停廢すべからず。

これに従えば穢れの伝染はつぎのようなものである。

穢れの本体がある場所が甲処であり、そこに入つて着座した人すなわち乙は穢れとなる。穢れの一次感染者である。そしてこの一次感染者の乙の所に丙がやってくると、丙も穢れとなる。穢れの二次感染者である。これ以上の感染は起きず、丙の同処人にも感染しない。また一次感染者の乙が、さらに別の丙処に行き着座した場合、その場所の人は穢れの二次感染者となる。この丙処に別人の丁がやっても穢れは伝染しない。ようするに穢れの伝染は二次感染までは広がるが、それ以上は広がらない。感染力を持つのは「穢悪の事に触れて忌むべきは」として定義されている穢れの本体と一次感染者だけである。

穢れの伝染において「処」は重要な働きをする。式文に拠るかぎり、「処」が媒介となることでしか穢れは伝染しない。「処」とは区切られ限定される空間のことである。『西宮記』に「御記云」として引かれる延喜八年の賀茂祭の事例では「仰するに穢の所在は幕外にして、川原に限り無し。何処を限りて穢と為さむ。おもへらく穢と為すべからず」と、穢れの本体が幕で仕切られた外側の開放空間に

あることから、穢れは伝染しないと天皇自身が判断している。開放空間は穢れの伝染を媒介する「処」を構成しない。実際このとき賀茂祭は中止されることなく行われている。また『新儀式』では「牆を隔て門を別つ処、聞く処と雖も穢と為さず」と説明し、まわりが穢れとなっても垣や門で個別に区切られた閉鎖空間である「処」には伝染しないとする。たとえば大内裏が穢れとなっても、大内裏の中にあつて個別の門や垣で隔てられる官司は穢れとならない。ようするに「処」とは門や垣などで隔てられた閉鎖空間であり、その中で穢れの状態ならば、そこにいる人に穢れを伝染させる媒介となる一方、その外からの穢れの伝染を遮断するという働きをする。『延喜式』の規定に依拠する限り、「処」は伝染の媒介となるだけであつて、「処」自体が穢れに感染することはない。

ハ 対処法・原状回復

『延喜式』の穢れには、発生したときの対処法にも特徴がある。最初の条文の「人死限卅日」にあるように、穢れは内容に応じて定められる一定期間の経過によって消滅するとされる。ただ、これについては異なる立場もある。穢れはしばしば罪と結びつけられ、大祓で除去されると解釈されている。この場合、根拠としてつぎのような事例があ

げられる。

建礼門の前に大祓す。宮内省に馬の死穢有るを以て也¹⁵。宮内省に死んだ馬の穢れがあつたから大祓が行われたいうのである。たしかにこの部分だけを見れば、穢れに対して大祓が行われていると解釈できる。しかしほかの事例にあつてみると、穢れと大祓は関連するものの直結するのではなく、両者の間にはもう一つ重要な過程がある。

月次祭・神今食、穢に依りて延引す。仍りて建礼門に於て大祓有り。件の穢、去月奉幣伊勢使、京に皈^かるの間、途中に於いて穢に触るる之故也¹⁶。

穢れがどのような理由で大祓へとつながるのか明確に述べられている。穢れを理由としてまず祭祀が延引される。そして祭祀の延引をうけて大祓が行われたのである。大祓を行う理由は、穢れがあることではない。穢れによる祭祀の停止という経緯こそが、大祓が行われる理由なのである。ほかに「月次神今食祭を停む。建礼門前に於いて大祓す」¹⁷「大祓を修む（中略）平野・松尾・賀茂等祭の停止の故なり」¹⁸などといった事例がある。あくまで大祓と関連付けられるのは祭祀の停止である。大祓を行う理由を、穢れを浄化し原状回復するためだと解釈することは妥当ではない¹⁹。穢れの浄化は『延喜式』の規定の通りに時間の経過のみによつて可能であつたことは、つぎの事例に端的にあらわ

れている。

平野・春日等祭を停む。去月三日大蔵省の人死にて今日三日穢限を満すも、今日以前に供神の物を下す能はざるを以て也²⁰。

平野祭と春日祭が行われる十一月の上申は、この年は四日であつたのだが、穢れの影響によつて停止となつた。先月の三日に「人死」の穢れがあり、それから三十日経つた今月の三日に消滅する。四日の祭祀には間に合いそうだが、これらの祭祀で用いる供え物の準備ができず間にあわない。そういうわけで祭祀は停止された。ちなみにこのあと次の申にあたる十六日に春日祭が、翌十七日に平野祭がそれぞれ行われている。

ここでは去月三日に人死の穢れがあり、今月三日に穢の限りを満たすとしてゐる。日数の経過以外に穢れを浄化する行為は何もしていないし、言及もしていない。『延喜式』の定める「人死」の場合は三十日忌むという規定と完全に一致している。『延喜式』の「凡そ穢惡の事に触れて忌むべきは」ではじまる条文の通り、内容に応じてそれぞれに定められている一定期間の経過によつて穢れは浄化されるのである。ほかの浄化手段はない。

二 排除・忌避する動機

平安時代を通じて穢れは頻繁に問題となり、公卿等により行われる「定穢」で『延喜式』の規定を根拠として最終的な判断が下されていた。ただ穢れに接触した者が祭祀への参加を忌む理由については『延喜式』も明らかにしていない。古記録や儀式書に記される律令期から撰閑期にかけての個々の事例においても、なぜ穢れを祭祀から排除すべきなのか、その理由は明示されてはいない。

可能性としてまず考えられるのは、触穢の人が祭祀に参加すると祟りが生じるので、これを回避するためという理由であろう。

是より先、少主鈴従八位上美和真人清江言はく「鼠内印の盤褥を嚙みき」と。是に至りて、神祇官卜へて云く「触穢之人神事に供す。仍りて祟を成す」と。是に由りて建礼門前に於いて大被し、以て妖祥を攘ふ。²¹

『延喜式』の規定する穢れが原因で祟りが生じたと断定できるのは、しかしながら、これがほぼ唯一のものである。穢れによって祟りが生じる事例は六国史にもしばしば見られるが、多くは後述の奈良時代にはじまる神社などを舞台にする穢れが原因であって、『延喜式』の穢れが原因なのではない。また祟りの内容も、印璽をのせる敷物が鼠に噛まれるというもので、社会的影響は大きくはない。祟りは

例外的にしか起こらず、さほど深刻でもないことから考えれば、穢れが祟りと密接に関連付けられる可能性は低い。すなわち祭祀に穢れを持ち込むと祟りが生じるという觀念に支えられて、『延喜式』に基づく穢れ制度が成り立っているとは考えにくい。

そこで目を向けたのが、『延喜式』の規定が作られる時期に、『延喜式』の穢れ規定のもととなった神祇令の定める斎戒が徹底されるという事実である。

勅すらく、「令条に拠るに『凡そ祭祀には、所司預め官に申せ。官散齋の日の平旦、諸司に頒告せよ。夫れ散齋の内、喪を弔い疾を問い食を食することを得ず。刑殺を判ぜず、罪人を決罰せず、音楽を作さず、穢悪の事に預らざれ」と。今散齋の日に至りては、乃ち諸司に頒告すれば、則ち諸司事を惰り、或いは禁忌を犯す。宜しく令条を改めて、自今以後、散齋の前一日に、諸司に頒告すべし」と。²²

今までは令文に従い、祭祀に先立つ斎戒を行うべき日であることを、散齋の当日の明け方に関係する諸司に知らせていたが、それでは斎戒が行われず違反する者もいる。そういうわけで令文を改定し、これ以降は散齋の前日に諸司に通達することにする。このような勅が弘仁年間に出されたのである。

この詔勅によれば、齋戒が守られないことがしばしばあつたらしい。しかし、齋戒が守られなかったことを理由に祟りが生じた事例は、正史を見る限りない。もしも違反すると深刻な祟りを招くという理由によって齋戒が徹底されたのではない。外在的要因に迫られた形跡がないのだから、齋戒の徹底は内在的理由によつていられると考えるしかない。すなわち齋戒を祭祀の構成要件と捉え、齋戒を行うことで祭祀が祭祀として体裁を整え機能すると認識していたから、自ら能動的にその徹底を図つた。齋戒の徹底は、神の祟りに迫られたのではなく、自発的に行われたのである。

そしてこの詔勅が出された時期が『延喜式』の穢れ規定の最初の条文が作られる時期と近いことを考慮すれば、このような認識こそが原動力となつて、齋戒規定を再構成して『延喜式』の穢れ規定を成立させたと考えられる。齋戒を徹底した穢れを祭祀から遠ざける理由は祭祀の行い方に内在しているのであつて、祟りという外在的要因の影響はきわめて希薄である。齋戒の徹底や穢れの忌避は、あくまで祭祀そのものを厳格化し莊嚴にする行為である。

三 神社の穢れ

イ 穢れの内容

『延喜式』の穢れ規定が成立する時期に、これと同じく「穢」と表記されるものの内容の異なる別の穢れが、神社を舞台に問題となつていいる。宣命体で記される賀茂神社に對する告文である。

天皇ガ詔旨ト、掛畏キ賀茂大神ノ広前ニ申賜ヘト申ク、
近來霖雨難晴テ百姓ノ農業頗流損セリ。因テ皇大神御
社ニ犯穢事トモ在ト令巡ニ、上宮四至之内ニ伐木并穢
損事ニト勘申セリ。仍乍驚懼、其畏リ為令申ニ、神祇
伯從四位下藤原朝臣広基ヲ差使、礼代大幣ヲ令捧持テ
奉出賜フ。掛畏キ皇大神、此状ヲ聞食テ、相共ニ助矜
賜テ、百姓ノ農業豊登ラシメ、天皇朝廷ヲ宝位無動ク、
常磐堅磐ニ夜守日守ニ護幸賜ヘト、恐ミ恐ミテ申賜ハ
クト申。

祟りと思われる霖雨の天候不順が続く農業に損害がでていいる。そこで賀茂神社で「穢」を犯しているのではないかと、神社の領域を点検させると伐木と穢損があつたと報告があつた。おどろいて謝罪のために神祇伯に命じて奉幣させ、人々の農業や天皇の統治が無事であるように祈つた。

ここでの「穢」は個別具体的な内容を指し示す言葉ではなく、伐木や穢損などを包括しうる大きな概念である。伐木や穢損は『延喜式』では規定されないものなので、この「穢」と『延喜式』が規定する「穢」とははっきりと区別できる。両者は「穢」という表記は同じではあるけれども、内容は異なる別の観念である。

神社やその領域では、ほかにもしばしば問題が生じている。承和八年三月一日の太政官符では春日神山の問題に對処している。

応に春日神山の内に狩獵し伐木するを禁制すべき事
右中納言從三位兼行左兵衛督陸奥出羽按察使藤原朝臣
良房の宣を被るに備く、「春日神山の四至は灼然たり。

而して今聞けらく『狩獵の輩齋場に触穢し、採樵の人
樹木を伐損する。神明の咎する攸なり。恐らくは国家
に及ばんことを。宜しく当国に下知し嚴しく禁制せし
むべし』てへり。国宜しく承知し、当郡司并に神宮預
に仰告して、殊に禁制を加へよ。兼ねて復た社前及び
四至の堺に勝示し、人をして知り易からしめよ。若し
制旨に違わざれば違犯有る者のごとく、状を量りて勘
当せよ。容隱するを得ざれ」と。

春日神山の領域内で、狩獵者が祭祀の場所を汚く穢し、樵がその樹木を伐採していている。祟りが生じて国家に

及ぶことを危惧する。このような言葉を受けて問題の行為を厳しく禁止するように国司に命じた。国司は該当する郡司や神宮預に伝えることさらに厳しく禁止させ、また神社の前と領域の境界にはすぐにわかるように立て札をさせ、違反者は処罰せよ。隠蔽を許してはならない。藤原良房はこのように命じている。

『延喜式』の定義する穢れに接触したときに用いられることが多い「触穢」という表記が使われている。ここでは「齋場」という場所が穢れと接触した対象である。「輩齋場に触穢し」については、同様の問題を扱う承和十一年十一月四日の太政官符に引かれる神宮禰宜賀茂広友の上申から、より具体的な状況が理解できる。

応に鴨上下大神宮辺河を汚穢すを禁制すべき事

右彼神宮禰宜外從五位下賀茂県主広友等の解を得るに
備く「鴨川之流は二神宮を經ぐ。但だ清潔たるを欲す。
豈に敢へて汚穢せん。而して遊獵の徒、屠割の事を就
す。濫りに上流を穢し、神社に經觸う。茲に因りて汚
穢の祟屢ば御卜に出づ。禁制を加うと雖も曾て忌避せ
ず。仍りて申し送る」てへり。大納言正三位兼行右近
衛大将民部卿陸奥出羽按察使藤原朝臣良房宣す。勅を
奉はるに「神明の崇る攸、慎まざるべからず。宜しく
当国に仰せて之を禁断せしむべし。制に違いて犯す

若き者は其身を禁じて申し上げよ。容隠して申さざれば、国郡司并に禰宜・祝等、必ず重科に処せ。曾て寛宥せざれ」と。²⁶

賀茂社は清潔を求めめるのだから、汚穢があつていいはずがない。それなのに賀茂社の北の山で狩猟者が獲物を解体して川で洗っている。その川の下流に賀茂社は位置しているので、流れてきた汚穢に触れてしまう。だから汚穢に対する崇りがしばしば御卜に出ているのだ。禁止しても従う者はいない。そういうわけで賀茂社の禰宜は朝廷に訴えた。これに対し朝廷は、神の崇るところは慎まねばならない。該当する国に命じて神社に汚穢をもたらす行為を禁止させる。違反者があれば、身柄を拘束して報告する。もし違反を隠して報告しなかつたら、国司等にとどまらず、禰宜や祝といった神職も処罰する。絶対に許してはならない。このような断固たる態度を示した。²⁶

ここの「濫りに上流を穢し、神社に経触う」は、先ほどの「齋場に触穢し」とほぼ同様であるのは明らかである。その意味する具体的内容は、狩猟の後に獲物を解体したことにとりもなう汚穢が神社の領域に流れてくることである。「齋場に触穢し」でも同じく狩猟者が穢れをもたらしめているのだから、やはり解体にとりもなう汚穢を神社の領域に放置していると考えられる。

平安時代の宣命で「穢」と表記されているのは、このような神社の汚穢である。同じような事態は奈良時代に遡る『延喜式』の成立以降にも尊重されているつぎの詔勅は奈良時代の比較的早い時期に出されている。²⁷

七道の諸国に詔したまはく、「冤を除き祥を祈りことは、必ず幽冥に憑り、神を敬ひ仏を尊ぶることは、清淨を先とす。今聞かく『諸国の神祇の社の内に、多く穢臭有り、及雑畜を放てり』と。敬神の礼、豈是の如くならむや。宜しく国司長官自ら幣帛を執り、慎みて清掃を致して、常に歳事と為すべし。又諸寺の院の限は、初めて掃淨を加へ、仍て僧尼をして金光明經を讀ましめよ。若し此の経無くは、便ち最勝王經を転じ、国家をして平安ならしめよ」と。²⁸

全国に対して詔が下された。いわれのない災いを除き福を招くには、目に見えないものを頼みにする。神仏を敬うには清淨が第一である。聞くところによると諸国の神社内には多く汚い臭いに満ち、また様々な動物を放し飼いにしている。神を敬う礼がどうしてこのようなのか。国司の長官は自分の手で幣帛を捧げ慎んで掃除することを、毎年ることとせよ。また寺院では掃除して、經典を転読し、国家を平安なものにさせよ。

同様の詔勅はその後も繰り返し発せられている。

勅すらく、「神祇を祭祀るは、国之大典なり。若し誠敬
はずは、何を以てか福を致さむ。如聞らく、『諸社修め
ずして人畜損ひ穢し、春秋の祀も亦怠慢こと多し』と。
茲に因りて嘉祥降らずして、災異荐に臻れり。言に斯
を念ひ、情に深く慙惕す。宜しく諸国に仰せて、更に
然らしむること莫かるべし」と。²⁹⁾

神祇祭祀は国のもつとも重要な儀礼である。もし誠実に
敬わなかったらどうして福を招くことができようか。聞く
ところによると、神社は保守されず、人や動物は損ない穢
している。また恒例の祭祀は多く怠慢がある。そういうわ
けで福は生ぜず、災異ばかりが起きる。そしてこのような
事態にならないようにと諸国に命じている。

これを受け、宝亀八年三月十日の太政官符では、祝等の
神職が清掃など実際の作業を行うものとし国司の一人にそ
の監督の責任を負わせることを制度化している。³⁰⁾さらに直
接神職を対象とする詔勅も出されている。³¹⁾これらは『延喜
式』臨時祭および伊勢大神宮の規定として結実し、平安時
代の宮司等の任命方針を方向づける。ちなみに「汚穢」に
対して崇るのは神社に限らず山陵でも同様である。³²⁾

奈良時代に遡るこのような経緯をもつ神社での「損穢」
「侮黷」「汚穢」などが、『延喜式』の穢れ規定の成立以降
には、「穢」とも表記されるようになったのである。

口 穢れと祭祀の関係

取り上げてきた奈良時代の詔勅はいずれも、個別の具体
的事情によって特定の神社に対して出されたものではなく、
全国の神社にむけたものである。命令を受けた各神社の観
念よりも、命令主体である朝廷の穢れ観念を反映したもの
である。これらから神社を舞台とする穢れ観念が導き出せ
る。

穢れとは掃除によって神社やその領域から排除される異
物全般である。荒廃し汚れた状態、汚いものの臭いなどが
具体的に挙げられているが、必ずしもこれらに限定される
わけではない。命令する語句が「慎みて清掃を致して」
「社を掃いて神を敬う」³³⁾とあるだけで、その対象を必ずし
も明示していないのだから、社の清浄を損なうもの全般と
考えるべきであろう。ただ見逃してはならないのは、これ
らが掃除されるのが神社およびその領域に限られているこ
とである。この点は、『延喜式』の穢れと神社の穢れとの
差違を考えるうえできわめて重要である。

神社やその領域での穢れの掃除は、日々の祭祀の一部を
構成する。祭祀の核心は、神を「敬」「礼」することで災
害を防ぎ福を招くことにある。この「敬」の具体的行為の
一つは幣帛を捧げることであり、もう一つが神社を清浄に

保つことである。勅では「社を掃いて神を敬う」と、清掃することと神を敬うことを一体に表現し、また「宜しく国司長官自ら幣帛を執り、慎みて清掃を致して」と、幣帛を捧げることと清掃が並列におかれる。さらにいずれの勅においても祭祀を職務とする国司や祝や神宮司等に清掃することを求めていることから、穢れの清掃行為がそのまま神を敬う祭祀行為であることに疑問の余地はない。掃除は祭祀の構成要素である。

したがって穢れと接触した人が祭祀から遠ざけられることは原理的にありえない。穢れと接触し処理することは祭祀の構成要素なのだから、その実行者は祭祀者という性格をより強めるのであって祭祀への参加資格を失うことはありえない。『延喜式』の穢れが、それに接触した人を祭祀から分離するのは性格が全く異なる。

また祟りが生じる理由も、神社の掃除が祭祀を構成することから理解される。穢れが祟りの原因となる理由は、神社への放置が神に対する「不敬」であり、祭祀の「怠慢」となり、祭祀を行わないに等しくなることにある。穢れの状態とは祭祀の失敗である。神への「敬」の接触である祭祀における不備・不全・過失すなわち「不敬」として穢れの状態は存在する。「敬」すべき状況でなければ、そもそも「不敬」を責められることはない。穢れは祭祀の行われ

ない場所や時期でも穢れとして存在しているのではなく、祭祀の中にこそ存在するのである。祭祀と直接には関係ない状況では、たとえ実体としては同じであっても、単なるヨゴレでしかなく穢れとはならない。

『延喜式』では、檢非違使に権限を吸収される彈正台の職務として、平安京や大内裏の汚穢の掃除があげられている。

凡そ宮城の内外の非違及び汚穢は、毎日忠已下糺察せよ。但し禁中は須くすまじ。

凡そ宮中・諸司は、各本司をして其の廻を掃除せしめよ。所所亦同じ

凡そ八省院の廻は、左右衛門相ひ分ちて掃除せよ。院も亦同じ 樂豊

凡そ神泉・大学の廻地は、京職をして掃除せしめよ。穀倉院も亦同じ。

凡そ台は京裏に巡行し、厳しく決罰を加へ掃清せしめよ。宮外諸司並びに諸家に在りては当路を掃除せしめ、又樋を置きて水を通し汚穢を露わすこと勿らしめよ。又条令・坊長等は、例に依りて匂ごとに巡検して掃するを催がせ。うな

彈正台は忠以下うんけんの者が、宮城の内外の非違と汚穢を糺察する。汚穢については監督し、宮中の諸司の周囲はその

司に掃除させる。同様に八省院および豊楽院の周囲は衛門府に、宮城を出てすぐの所にある神泉苑と大学の周囲は京職に、宮城の外側では道に面している諸司や諸家に掃除をさせる。神社の穢れを国司の監督のもと禰宜や祝に掃除させるのと類似するが、これらの汚穢については「穢」や「犯穢」と表記されることはない。

このことから、穢れとされる神社の汚穢は、そのものが単独で問題とされるのではないことが理解できる。神社に汚穢が放置されることが神への不敬になり、崇りの原因となる。神にとって不敬となるから、人がこれを神の領域から掃除する。「穢」と表記される場合には、汚穢は神との関係において把握されている。人にとって汚穢はどのような意味を持つかという観点はそもそももない。

一方、平安京や大内裏では、汚穢そのものが問題とされている。掃除される空間は、掃除を担う者やそれを監督する者の空間である。律令官人が自身の使用する空間の掃除を徹底するのである。掃除の対象とする理由は、それが汚穢すなわちヨゴレであるからである。神などの特定の存在者にとってどのような意味を持ち評価されるかという観点ではなく、不特定の人々や一般の官人、さらに言うなら社会全体がそれを汚穢としヨゴレと評価するから掃除の対象とする。汚穢は「非違」と同様に、ある集団の秩序として

排除すべきものとされているにすぎない。神の存在や意思が介在する余地はない。祭祀から明確に区別される場所では、汚穢は存在するが穢れは存在しない。たとえ神社にあったならば穢れとされる物体であっても、あくまで汚穢と見なされ、穢れとは見なされることはない。

四 包括的抽象概念としての穢れ

個別具体的な穢れには、述べてきたように『延喜式』の「穢悪の事に触れて忌むべきは」として「人死」以下それぞれ忌むべき日数が定められるものと、神社で掃除の対象とされたまた崇りの原因ともなる汚穢の二つがある。

『延喜式』の穢れの特徴としてつぎのことがあげられる。すなわち一つ目は穢れとは触れた場合に忌むべきものとして規定されており、焦点は人の祭祀参加の可否にある。二つ目は、その内容が明確に規定されていること。史料において多くの場合「人死穢」とか「犬産穢」など種類を特定して記される。三つ目は、一定の条件のもとで伝染すること。この特徴があることによって、貴族にとって穢れは注意を要する問題となり、これに敏感にならざるをえなくなる。四つ目は、一定の日数の経過のみによって浄化され、大祓によっては浄化されない。五つ目は、必ずしも崇りと

直結するものではない。

神社の穢れにはつぎのような特徴がある。一つ目は、その内容が具体的に定められ限定されるわけではない。「汚穢」と表記されるものがひろく含まれる。二つ目は、焦点が神の住居である神社やその領域にしばられていること。穢れは神社とその領域の問題であって、祭祀者が穢れに接触すること自体は問題とならない。三つ目は、除去行為それ自身が祭祀的性格を持つこと。逆に言えば穢れを放置することは祭祀を行わないことに等しく、崇りの原因となる。四つ目は、穢れの除去ないし清浄の回復は、掃除や清掃によって実現される。時間の経過は関係ない。

両者の間には異なる部分が多い。穢れとされる内容、伝染の有無、穢れの消滅と原状回復の方法、これらは一致しない。穢れとの接触により祭祀から排除されるのか、それとも穢れとの接触が祭祀を構成しうるのか、この点も正反對である。

しかし、この両者がともに「穢」と表記され、穢れとされたのである。だとすれば両者を包括する抽象的観念としての穢れが存在したと考えるべきである。個別具体的な両者の間で一致しない性質を除けば、自ずと抽象概念としての穢れがいかなるものか明らかになる。

抽象概念としての穢れとは、つまるところ、神に接触さ

せてはいけな事物である。神が崇りを通して分離を求めらばかりでなく、祭祀者の自発的な祭祀の厳格化によっても分離すべきものと見なされる事物である。つまり穢れは神と人をあわせた三者で関係を構成するときに、それとして認識される。穢れと人との二者のみの関係で問題となることはない。そこに神との関係が加わることでじめて問題となる。穢れに接触することで自身が媒介となり穢れを神に触れさせる可能性があるときや、即物的な穢れが神に接触しているときに、穢れは穢れとなる。神との関係や接触の可能性が考えられないときは、それらは汚穢やヨゴレでしかなく、穢れとはならないのである。

五 むすび

古代の穢れには個別具体的なものとして、奈良時代の神社にさかのぼるものと、『延喜式』で規定されるもの二種類がある。神社の穢れは必ずしも「穢」とは表記されないものの奈良時代にすでに見られ、『延喜式』の穢れは平安時代初期になってから成立する。両者の成立には年代的に前後関係があるのだが、前者が後者によって置き換えられることはない。『延喜式』の穢れ規定が成立し、これに基づき公卿等がその判断をし処理する一方で、神社の穢れ

も独自に存在し続けていたのである。平安時代には、神社の穢れと『延喜式』で定められる穢れの二つが併存していた。個別具体的には性質の異なる二つのものが、ともに「穢」とされたのである。

穢れには個別具体的なものがあるのに加え、さらにこれらを包括する抽象概念もある。この抽象概念の穢れとは、神と接触させてはならない事物で、人が両者の接触に関与しうる状況でこそ問題となるものと定義できる。

本稿で示したのは、あくまでも古代に限定した穢れである。穢れ観念は時代とともに変化してゆくことは先行研究が明らかにしたところであり、中世に至るまでのあいだにも、さまざまな現象が生じている。本稿で明らかにしたことを起点に、これ以降二つの個別具体的な穢れ観念がそれぞれどのように変化するのか、両者が一元化されてゆくのか否か、それと深く関わる抽象概念としての穢れがどのように変容するのか、あらためて論じたい。

注

(1) 本居宣長は『古事記伝』において、イザナキの黄泉国訪問譚に穢れの起源を求め、「世中に所有凶悪事あらゆるは、みな黄泉の汚穢より起るものなり」と説明している。

(2) 高取正男『神道の成立』(平凡社、一九九三年)、山本

幸司『穢と大祓』(平凡社、一九九二年)、横井清『中世民衆の生活文化』(東京大学出版会、一九七五年)、大山喬平『日本中世農村史の研究』(岩波書店、一九九一年)、丹生谷哲一『検非違使—中世のけがれと権力—』(平凡社、一九八六年)など。

(3) 三橋正「延喜式」穢れ規定と穢意識(『延喜式研究』第二号、一九八九年)。三橋正「撰関期における定穢の変遷—『西宮記』「定穢」から三条朝まで—」(『大倉山論集』第四十四輯、一九九九年十二月)、三橋正「撰関末・院政期における定穢について」(『駒沢史学』六一、二〇〇三年一月)など。

(4) 三橋正「弘仁・貞観式逸文について—『延喜式』穢れ規定成立考—」(『国書逸文研究』二二、一九八九年)で、それぞれの規定の成立が弘仁式なのかそれとも貞観式なのか儀式書などを用いておおむね明らかにしているが、一部にはいずれとも断定できないものがあるとしている。

(5) 『延喜式』臨時祭(書き下しは、虎尾俊哉『延喜式(上)』訳注日本史料、集英社、二〇〇〇年)によった。臨時祭は以下同じ。

(6) 『三代実録』仁和三年六月十一日条「禁中に孕婦の胎傷穢有り。是に由りて月次・神今食祭を停む」(黒板勝美編『日本三代実録』新訂増補国史大系、吉川弘文館、一九七三年。書き下しは筆者。以下同じ)。

- (7) 『西宮記』臨時一(甲)、定穢事(『神道大系 朝儀祭祀編二 西宮記』、神道大系編纂会、一九九三年。以下同じ)。
- (8) 『扶桑略記』延喜九年六月十日条によれば、類似のものであってもこの定義にあてはまらない狐の死体は穢れと判定されない。
- (9) 『延喜式』臨時祭。
- (10) 『新儀式』(統群書類従完成会『群書類従』六、律令部、公事部、一九六〇年。以下同じ)の「今之所行」では『延喜式』とは異なり、「穢」の本体である「死骸」のある間にその場所に入った一次感染者を「甲」とし、「丙」すなわち三次感染者まで「穢」が広がるとしている。伝染の範囲には変遷がある。
- (11) 物のやり取りはのちに伝染の経路と考えられるようになるが、『延喜式』では伝染すると規定されていない。
- (12) 『西宮記』恒例第二、四月、賀茂祭勸物。
- (13) 『新儀式』でも場所自体が「穢」となるとは明示していないし、場所は伝染の媒介になるだけと解釈して矛盾はない。穢れのあった場所への出入りが回避される理由は、その場所からの伝染ではなく、その住人から伝染する可能性にあると考えられる。
- (14) 賀茂真淵『祝詞考』や本居宣長『大祓詞後釈』の説を踏襲する解釈で、国学や民俗学などにひろく見られる。
- (15) 『三代実録』貞観四年六月十日条。

- (16) 『日本紀略』村上天皇、天徳三年六月十一日条。
- (17) 『三代実録』元慶七年十二月十一日条。
- (18) 『三代実録』元慶六年四月二十二日条。
- (19) 山本幸司『穢と大祓』(前掲書)では、具体例を複数あげ、より詳細に検証したうえで同様の指摘をしている。
- (20) 『三代実録』元慶六年十一月四日条。
- (21) 『三代実録』貞観四年十一月二十日条。
- (22) 『日本後紀』弘仁二年二月六日条(書き下しは、藤原緒嗣・黒板仲夫・森田悌『日本後紀』訳注日本史料、集英社、二〇〇三年によった。以下同じ)。
- (23) 『三代実録』貞観十二年六月二十二日条(万葉仮名による送り仮名はカタカナに改めた)。
- (24) 『類聚三代格』神社事「応に春日神山の内に狩猟し伐木するを禁制すべき事」(承和八年三月一日)(黒板勝美編『類聚三代格・弘仁格抄』新訂増補国史大系、吉川弘文館、二〇〇〇年。書き下しは筆者。以下同じ)。
- (25) 『類聚三代格』神社事「応に鴨上下大神宮辺河を汚穢すを禁制すべき事」(承和十一年十一月四日)。
- (26) 『類聚三代格』神社事によれば、元慶八年七月二十九日にも同様の趣旨の「応に賀茂神山の狩猟を禁制すべき事」の太政官符が出されている。
- (27) ちなみにこの詔は類聚三代格からの引用として『中右記』に裏書きされている。奈良時代の詔だが『延喜式』以

降にも参考にされている。さらに時代の下る度会家行『類聚神祇本源』でも引用されていることは興味深い。

(28) 『続日本紀』神龜二年七月十七日条(書き下しは、青木和夫・笹山晴生・稲岡耕二・白藤礼幸『続日本紀』新日本古典文学大系、岩波書店、一九八九年によった。以下同じ)。

(29) 『続日本紀』宝龜七年四月十二日条。

(30) 『類聚三代格』神社事「諸祝を督課して神社を掃修する事」(宝龜八年三月十日)には「右案内を檢するに、太政官去年四月十二日に諸国に下す符に備く「神社を掃修し、祭事を潔斎せよ。国司一人は專当し、其の掃修を檢校するの状を、毎年申し上げよ。若し違犯有らば、必ず違勅之罪を科せよ」てへり。今改めて例を建て、更に重ねて督責せよ。若し諸社祝等、掃修を勤めず神社損穢せば、宜しく其の位記を収め、差し替へ本に還し、即ち由状を録し便に附して申し上げしむべし。自今以後立てて恒例と為せ」とある。

(31) 『続日本紀』宝龜七年八月一日条「使を遣して幣を天下の群神に奉らしむ。其の天下の諸社の祝、洒掃を勤めず、以て蕪穢を致す者は、其の位記を收りて与替しむ」、日本後紀「延暦十七年正月二十四日条「勅すらく「社を掃いて神を敬うは、禍を銷して福を致すなり。今聞く『神宮司等、一び任ずれば身を終うるまでとす、侮黷して敬わず、崇谷屢ば臻る』と。宜しく天下の諸国の神宮司・神主・神長等、氏中の清慎なる者を択びて補し、六年に相替うべし」と」

など。

(32) 『続日本後紀』承和八年十月二十九日条では天皇が病氣で苦しんでいるので占つてみると「御陵(筆者註―柏原御陵)ノ木伐并犯穢ル祟有り」とあり、『文徳実録』天安二年三月十二日条でも、最近「恠異」が頻りにあらわれるので占つてみると「山陵(深草山陵―筆者註)ノ御在所ノ近ニ汚穢事触行コト不止之所致トト申セリ」と、宣命の内容が記されている。

(33) 前掲『日本後紀』延暦十七年正月二十四日条の勅。

(34) 祭祀について象徴的に描かれる崇神紀によると、そもそも神はこれといった理由がなくても崇りをなす性質を持つていて、祭ること崇りを鎮めている。

(35) 『延喜式』彈正台(黒板勝美編『交替式・弘仁式・延喜式』国史大系、吉川弘文館、一九六五年。書き下しは筆者)。

(36) 拙稿「平安時代における穢れ觀念の変容―神祇祭祀からの分離―」(『日本思想史学』第四十一号、二〇〇九年九月)では、『延喜式』の規定する穢れが平安時代を通してどのように変化したのかをすでに論じた。

(中央大学兼任講師)