

穢れ觀念の古代から中世への展開

はじめに

穢れとは、死をはじめとする特定の事物、またはこれら
をよからぬものとして忌み嫌う認識・觀念であり、それら
の事物との接触を忌避する行動として具体的に現れる。も
しもこれらの事物に接触した場合、その人も同じように忌
避の対象となる。接触の忌避という行動をめぐって人々は
否応なく巻き込まれるので、行動と表裏一体のこの觀念は
広範囲に浸透していった。

穢れの歴史的研究は、まず中世での身分や都市の構造な
ど政治権力や支配のあり方との関係より進められ、それか

ら古代へさかのぼり摂関期から院政期にかけての貴族社会
を中心とする穢れの実態が明らかにされた¹⁾。さらに古代で
の穢れは『延喜式』こそが基準であり、後世のそれを無批
判に遡及させるべきではないとする立場から、『延喜式』
の諸規定の成立の次第が考察され、さらにその成立以降に
穢れか否かの判断はこれに依拠する朝廷の定穢により最終
的に決定されていたことなどが明らかにされた²⁾。

これらの研究により穢れには歴史的な変遷があり古代と
中世では性質に差異があることが示されたが、変遷の具体
的な様相は依然として明確にされていない。基準となる
『延喜式』が成立したにもかかわらず、なぜその後「複雑
かつ怪奇な様相をますます濃くし、明法博士の判断もたえ

尾留川 方孝

「ず揺動くこと」になり、「判断のしようのないものに転化」するの。古代の穢れから中世のそれへの変遷は解明されねばならない。

そこで本稿は、古代の穢れ観念は『延喜式』に定義されるものだけではなく、他にもこれと異なる穢れ観念があったとする立場から、中世に至る展開をその内容に注目して論じる。

一 式文の穢れと宮城内の汚物

イ 「穢悪」と「人死」の内実

穢れについての判断で最大の根拠とされるのは、『弘仁式』で成立し『延喜式』へと受け継がれた朝廷祭祀に関するつぎの条文である。

凡触穢悪事忌忌者。人死限卅日。自葬日産七日。六畜死五日。産三日。鶏非忌限。其喪六三日。此官尋常忌。之。但並忌時。余計皆忌。

人の死とその出産さらに六畜の死とその出産といった事物を、それらに接触した場合に忌み籠もるべき日数とあわせて列記することで、問題となる具体的内容とその対処について定めている。これが神祇令に定められる斎戒と違うのは、接触した場合の行動制約として忌むべき期間が、斎戒の期間とは別に事物ごとに設定されていることにあり、

これこそが穢れの根幹である。

「穢悪」の語句はこれらを一括りにする以上の意味を、この時点では持っていないかった。『儀式（貞観儀式）』の踐祚大嘗祭の「心為大嘗会斎事」の斎戒規定では、異なる内容を意味する表記として使われている。

可忌事六条

弔喪、問病、判刑殺、決罰罪人、作音楽事調習供神之樂不在此限

言語事死称余保留、病称夜須美、哭称垂監、血称赤汗、六人姓名、哭人

預喪産、并触雜畜死産事喪忌卅日、食六限月、産并畜死七日、産三日、満限即后穢清乃參、但不得預祭事

預穢悪事祓詞所云、天罪国罪之類、皆神之所穢所惡也

行仏法事

挙哀并改葬事

ここでは「穢悪」は祝詞にある天つ罪国つ罪を意味する語句として用いられ、『延喜式』でその具体的要素としている人や家畜の死と産を意味する語句としては用いられていない。

同様のことは『令集解』所載の、神祇令の斎戒規定にある「不預穢悪之事」の部分に付される諸注釈でも見られる。「穢悪」の具体的内容として、古記は出産を挙げ、令釈は天つ罪国つ罪を挙げ、一致しない。令釈はさらに「穢悪之事。謂神之所惡耳。」とするが、『儀式』の踐祚大嘗祭の斎戒規定の「穢悪」に付される割り注の後半部分と同様で、

神が汚いとして嫌悪するという文字の意味を解釈するにすぎない。

「穢悪」の語句は神祇令さらにさかのほれば唐令に由来し、当初は接触したとき忌むべき期間があるものを他から区別するための便宜的表記にすぎず、はっきりとした内容を持つていなかった。「穢悪」などの表記のみに拘泥しては十分に実態を説明することはできない。注目すべきは「穢悪」という表記ではなく「人死限卅日」以下の内実である。接触した場合に一定期間忌まねばならない対象がどのように意味付けられ、またどのような理由で一定期間忌まねばならないかこそが解明されなければならぬ。

その最大のものとされる「人死」とは、『儀式』に「預喪」とあるように、喪葬儀礼を念頭にしていた。『貞觀式』の造式の年に、三十日忌む場合の日数の数えはじめについて定めて「喪家当日不必葬之、或経日及旬。而計死日滿限、直以從事。已違忌卅日之意。今須取葬日始忌之。」としていることから、「人死」への接触として想定されていたのは葬送儀礼すなわち凶礼であることがわかる。

神祇令の齋戒規定にある「不得弔喪間病」の部分に付けられる『令集解』の諸注釈でも、令の本文と読み合っていないにもかかわらず、服喪すべき親喪を中心として説明している。義解では「有重親喪病者、不在預祭之限也。」とし、

令釈は「但於親喪病隨式處分耳。」、跡云でも「当親事者、合待式處分。」とあり、近親者の喪の場合には「式」に従い祭祀には参加しないとされる。さらに穴云では「其官人遭親喪者、合有別式為長。(…略…) 雖非官人、而可預祭事者亦同之。即親喪若可仮退者、臨時量狀耳。自餘喪等、皆不合仮退。」とあり、この規定が適用される人の範囲や仮寧令との兼ねあいなどに言及しつつ、やはり近親者の喪の場合に「別式」に従い祭祀参加が免除され、そのほかの喪では祭祀の参加は免除されないと述べている。この部分には奈良時代成立の古記が特に付されていないこと、「式」「別式」が『弘仁式』もしくはその資料と思われることなどから、ここで述べられている近親者の喪こそ『弘仁式』に定める「人死」の内容であったと考えられる。

齋戒において死に触れることが問題となる理由は、それが主体的な行動であるからである。齋戒の致齋は「唯祭祀事得行。自余悉斷。」と定められる。齋戒は主体性を發揮する方向を制限し祭祀のみに集中しそれ以外には振り向けない行為なのだから、祭祀と関係のない行動は当然禁じられる。日常ならば行ってしかるべき行動であっても、祭祀をする場合には祭祀への集中と択一的関係におかれるので、それらの行動を忌まねばならない。これが喪が祭祀から遠ざけられる理由である。死そのものが排除の対象なのでは

なく、これにより要請される行動こそが祭祀への集中の妨げとなるので忌避の対象とされる。

『延喜式』伊勢大神宮でも、朝廷祭祀の規定とは別に、祭祀者が近親者の喪に遭ったとき祭祀から隔離することを定めている。

凡禰宜。大内人。雑色物忌父。小内人遭親喪不敢触穢。

及着素服四十九日之後。祓清復任。其服闋之間。侍候

外院。不預供祭物。亦不參入内院。傍親服中但物忌父

死者。其子解任。子死者父亦解任。並非復任之限。^①

禰宜以下の祭祀者は親の喪があっても葬送に加わらない。

そして四十九日したら復任する。その後も服喪すべき期間
は供物を捧げることはできず、内院にも入れない。服喪す
べき場合は傍親でも同様とされる。伊勢神宮の内部で処理
され朝廷が逐一直接確認することはなかったと思われるが、
祭祀者または祭祀参加予定者は、朝廷であれ神社であれ近
親者の喪に遭った場合には祭祀から遠ざけられたのである。

口 唐の制度と穢れの内容

これらの条文は唐の制度の影響下で成立している。この
時期すなわち平安時代初期の日本は唐の模倣により成立し
た律令体制を維持し、その文化や制度の理解を深めてさら
なる導入を進めていた。具体的には『日本書紀』に続く正

史の編纂、積奠の整備、宗廟祭祀に倣った山陵祭祀の別貢
幣の整備、『内裏式』、『内裏儀式』、『儀式』など奈良時代に
は実現されなかった礼典（儀注）の編纂、さらに結局定着
はしなかったものの郊祀の導入も試みられた。『弘仁式』
および『貞観式』さらに『令義解』や『令集解』も、こう
した唐の制度や文化のさらなる導入と深化において作られ
たのである。穢れに関する規定の参考にされたのはつぎの
条文であると推測される。

凡散齋有大功以上喪、致齋有周以上喪、並聽赴。即居

總麻以上喪者、不得預宗廟之事。其在齋坊病者聽還。

若死於齋所、同房不得行事。^②

このままでは日本の実状に合わないので修正が加えられ
る。特に父子の血縁を根幹とする部分が齟齬を生じるので、
これを日本の実状に即したかたちに修正・変更がなされる。
服喪の観念は日本にもたらされたものの、^③実際に
行われたのは一連の葬送儀礼の域を出ない。唐の緻密で大
掛かりな制度をそのままは導入するのではなく、喪葬令に
あるようにかなり簡素化して受容した。大功・周・總麻な
どの区別を表す語句は日本では見られない。また国家的意
義を持つ祭祀儀礼として宗廟祭祀のかわりに日本では神祇
祭祀が行われていた。唐の社会が父子の連鎖を中心とする
家族を構成の単位とするのに対して、日本は共通の祖先を

持つとされる氏族を単位としていたという違いを考慮してのことであろう。このような日本の実情にあわせ、大功・周・總麻などはただ喪と一括し、宗廟祭祀を神祇祭祀に置き換えることで得られる文言は、まさに義解の「有重親喪病者、不在預祭之限也。」である。

さらに条文末尾の「若死於齋所、同房不得行事」の部分は、齋戒場所で死者が出た場合にそこに居合わせた人の宗廟祭祀への不参加を定めているのだが、日本では自身の喪と異質なことの付帯条項とする理解は希薄であり、むしろ自身の喪の拡大条項として理解された。父子を中心とする家族制が確立していない日本では、受容にあたって血縁の遠近こそが喪の原理であるとする認識は希薄である。だから齋戒場所での死者が出た場合、自身の近親の喪と同様とみなして祭祀に参加できないとして、式文では両者を区別することなく「人死」とまとめた。「畜死」もこの延長線上に理解される¹⁴。

つぎのいわゆる甲乙丙展転の条文も、唐令の「若死於齋所、同房不得行事」を受けて『貞観式』で成立する。

凡甲処有穢。乙入其処。謂著座。下亦同。乙及同処人皆為穢。丙入乙処。只丙一身為穢。同処人不為穢。乙入丙処。人皆為穢。丁入丙処不為穢。其触死葬之人。雖非神事月。不得參著諸司并諸衛陣及侍從所等¹⁵。

ここに穢れ觀念の日本独自の特徴が見られる。

「穢」という語句でひと括りにして実体的に扱うことで、そもそも祭祀との関係における位置づけを齋戒と区別する便宜でしかなかった表記が、あたかも特有の物体のごとく認識される。本来「穢悪」の条文は、祭祀を成立させるための意図的で自覚的な行動として、祭祀参加者もしくはその予定者が忌避すべき内容を定めるものであった。すなわち忌むことは排他的集中を求める祭祀の性質によって要請される主体的行動の問題であった。しかし物象化することで忌むべき理由は忌避の対象物自体の性質にあると認識が生じる。関係性を意味した穢れが特有の実体を意味するように変化したのである。のちに「穢氣」などと呼ばれるものである。ここに齋戒の範疇にはもはや収まらない穢れ觀念の成熟が見られる。

また様々な事物を「穢」と一括することと表裏をなし、葬送に参加すると祭祀から一定期間隔離されることも、接触によりその不可視な実体が伝染し、これと同質化して自身が穢れとなるからと解釈される。接触を忌避すべき事物とそれに接触した人を区別することなく同じ「穢」とみなすのである。このようにして血縁者の死であれ同房者の死であれ、葬送へ関与した者が等しく祭祀から隔離されることが改めて理由付けられる。

そしてこの穢れの伝染を一般的法則とした。服喪であれ同僚の死であれ出産であれ、事物の種類にかかわらず波及の仕方は単一であると考ええる。穢れとされる各事物にそれぞれ特有の波及の仕方があるとは考えない。これを日本独自の展転の仕方と範囲として、穢れとされる物体がある場所に着座することでその人も同じく穢れの状態になること、さらにその人と同席すると別の人も穢れとなると明文化したのである。このように唐の祭祀規定を受容に際して日本独自に変容させることで『弘仁式』および『貞観式』の条文が成立し、『延喜式』へと継承されたのである。

ハ 穢れと汚物

ところで摂関院政期の古記録にしばしば登場する、邸宅や宮城や道に放置されていて掃除の対象となる人の死体は、どのように認識されていたのだろうか。すなわち全くの他人の死体で服喪もこれに準ずる扱いもしない汚物と言すべき死体の場合である。『西宮記』によると、当初はそのような死体は穢れとされない。

延長五年六月四日、左大臣参入云々。内蔵寮申云、寮中有犬、昨入小兒足二、腰皮絶懸、令勘為穢否之由。貞観十九年四月、有如此之例。彼時不為穢、行諸祭事、自今以後、有如此事、更不可為穢者。¹⁶

内蔵寮に子供の両足と腰の部分を犬がくわえて持ち込むという事案が発生し、これが穢れとなるのか問題とされた。過去の事例を調べさせたところ、貞観十九年に同様の事例があり、そのときは穢れとはされずに祭祀が実行された。この事例に倣って穢れにならないと判断し、さらに以後の規範とすることとした。

後世根拠とされる『延喜式』が作られたこの時期には、道端に放置される死体は定穢で判断する対象にはなるものの、結局穢れではないと断定される。損壊された死体は「五体不具穢」と表記されるが、のちに穢れの一つに加えられるのであって『延喜式』の段階ではその表記は全く見ることができない。弘仁から延喜の頃には、疫病の影響により平安京に多くの死体が放置されたり、病人を路頭に捨てそのまま死んでしまふとか、病気の子供が道路に捨てられ死んで犬や鳥に喰われることが、かなり頻繁にあったようだが、これらの汚物とみなされる死体は後述する神社での穢れに相当するものの、『延喜式』を根拠とし朝廷で問題とされる穢れには必ずしも該当しない。

のちに類似の死体が穢れとされる事例が出てくるが、穢れとするか否かの境界線上に位置づけられたにすぎず判断は一定しない。¹⁶汚物であると同時に穢れであるという事態はむしろ特殊な事例である。

宮城や都市の汚物は本来祭祀とは無関係に処理される。『延喜式』では彈正台の職掌として「凡宮城内外非違及汚穢者、毎日忠已下糺察。但禁中者不須。」¹⁹「凡台巡行京裏、嚴加決罰令掃清。在宮外諸司并諸家、掃除当路。又置樋通水。勿露汚穢。」²⁰「凡宮中諸司、各令本司掃除其廻。」²¹「凡八省院廻、左右衛門相分掃除。」²²などを挙げ、また左右衛門府でも「凡八省院廻、左右相分掃除。」²³としている。「汚穢」は即物的であつて掃除すれば問題は解決する。実際にはこれらの職掌を吸収した檢非違使によって汚穢の管理と処理がなされるわけだが、あくまで日常的な都市の衛生や秩序の維持として管理される。汚物はそれ自体の性質のために掃除されるのであり、それ自体の性質を越えて引き起こされる祟りなどは考慮されていない。その意味で本来的には汚物と穢れとは性質が異なる。

二 神社の穢れとその変質

イ 神社の掃除と穢れ

穢れは朝廷祭祀で問題とされるものばかりではない。平安時代に成立した朝廷祭祀での穢れとは別個に、神社やその領域において祭祀の妨げとなるものが、より早く奈良時代から存在していた。

詔。攘灾招福、必憑幽冥。敬神尊仏、清淨為先。今聞、諸国神祇社内、多有穢臭及放雜畜。敬神之礼豈如是乎。宜国司長官自執幣帛、慎致清掃常為歳事。

神龜二年七月廿日²⁴

災害を除き幸福を招くには必ず目に見えない神仏に頼る。神仏を敬うことは清浄からはじまる。しかし、諸国の神社内には穢臭があり動物を放置していることが多い。どうして祭祀がこのように良いだろうか。国司はみずから幣帛を捧げ慎んで清掃することを常態として維持せよ。このような詔が出された。同様の詔勅は繰り返し出される。

勅。祭祀神祇、国之大典。若不誠敬、何以致福。如聞、諸社不修、人畜損穢。春秋之祀、亦多怠慢。因茲嘉祥弗降、災異荐臻。言念於斯、情深慙惕。宜仰諸国、莫令更然。²⁵

宝龜七年の勅である。祭祀は国家の重要儀礼なのに、怠慢のため神社は損傷し汚穢の状態にあり十分には実行されていないので、吉祥はなく災害が頻りに発生しているとして、諸国に改善を求めている。この翌年には同様のことをより徹底すべく責任の所在を明確にしたうえで重ねて命じるとともに、これを制度化している。²⁶平安時代になっても同様のことが続けられる。²⁷

祭祀とは、幣帛を神に供えることと神社を掃除して清淨

を維持しておくことの両方で構成される。神は一方的に祭祀を要求し、従わないと祟るので幣帛が供えられる。また汚物は祭祀の妨げとなり祟りという重大な結果に結びつくと考えられていたので、掃除をして清浄な状態に維持する。幣帛を供え神社を清浄に保つことがあるべき祭祀の姿であり、これによって祟りの発生が抑えられる。

神社にある汚物はそれ自体の性質によって嫌悪されることを越えて、祟りの原因となる不吉なものである。すなわち神社の汚物は穢れである。朝廷祭祀では汚物と穢れは性質の違いから区別されるが、神社では汚物がそのまま穢れとなる。服喪を核心とする朝廷祭祀で問題とされる穢れとは明確に区別すべき別種の穢れである。神社でも朝廷と同様に親喪に遭った祭祀者を祭祀の場から遠ざけられるが、それとは別に汚物を内容とする穢れ観念が神社にはより早い時期からあったのである。

また穢れから守られるべき事物も朝廷と神社で異なる。神社で穢れとされる汚物との接触が問題とされるのは神社とその領域であり、掃除の対象となる。汚物との接触を伴う掃除は神を尊重する慎み深い行為であり、接触し掃除することは祭祀者に求められる「清潔」な姿である。朝廷では祭祀者が穢れとの接触を忌避するが、神社では祭祀者の「潔清廉貞」を妨げない。

これらは朝廷が思い描く神社一般のあるべき姿である。詔勅や官符は特定の神社のみの特殊事例に対するものではなく、諸国の神社および国司を対象としている。またあくまで朝廷が神社に対して下す命令であり、朝廷と異なる神社特有の立場を表明したものでない。各地の神社を舞台としつつも朝廷の考えが示されているのである。

掃除の対象となるのは具体的にどのような物なのかつぎの官符からうかがえる。²⁵

心禁制汗穢鴨上下大神宮辺河事。

右得彼神宮禰宜外從五位下賀茂県王広友等解備。鴨川之流経二神宮、但欲清潔之、豈敢汗穢。而遊獵之徒就屠割事、濫穢上流経触神社。曰茲汗穢之祟屢出御卜。

雖加禁制曾不忌避。仍申送者。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、奉勅。神明攸崇不可不慎。宜仰当国俾禁断之。若違制犯者禁其身申上。容隱不申、国郡司并禰宜宜祝等必处重科、不曾寬宥。

承和十一年十一月四日 続後紀第十四²⁶

神社では「汚穢」が原因となり祟りがしばしば生じる。狩猟した者が上流で動物を解体して、その汚穢が清浄であるべき神社に流れついて触れるからである。これ以上の汚穢の発生を防ぐべく、原因となる行動を禁止させることで

根本的解決を図っている。

汚穢の原因は狩猟の対象とされるのだから野生の動物である。家畜ならば狩猟の対象にはなりえない。動物の死は朝廷祭祀でも穢れとされる事物に含まれているが、それは下人の延長線上にあり労役を担う家畜である。死んだ動物という意味では同じだが、より詳しく見れば朝廷と神社で穢れとされるものと異なっている。このように神社には朝廷とは様々な点で異なる特有の穢れ観念が、奈良時代からすでにあつた。

□ 祭祀者から検非違使への穢れ処理の移管

このような神社の状況に変化が生じる。それまで穢れである汚物は祭祀の中で問題とされ、接触して処理することで祭祀が構成されていた。それが穢れは祭祀とは区別され独自に処理されるものへと変化する。汚物を処理する人の変更を端緒としてこの変化は生じる。つぎの官符は伊勢神宮において穢れを管理する者の変更について命じている。

応置伊勢大神宮神郡検非違使事

右依神祇官奏状称。大神宮司解称。検非違使雖在国内、非ト食者、無入神郡。因茲管度会多氣飯野三箇神郡諸人、或犯禁忌、或好濫悪。訴訟之輩日月不絶、司勤神事無違巡察。望請、神民之^{ツヨカラシ}幹、事者充検非違使、一

向令糺犯罪人。但不給俸料、准大内人把笏従事者、官録解状。謹請 天裁者。権大納言正三位兼行右近衛大將民部卿中宮大夫菅原朝臣道真宣、奉 勅、依請。

寛平九年十二月二十二日²⁷⁾

神郡は神の領域なのでト占になつた人でなければ入れない。伊勢国内にいる検非違使であつても同じである。世俗権力が介入できないのをいいことに、神郡の人は「禁忌」「濫悪」を犯している。これらは取り締まらねばならないのだが、宮司は神事に忙しく十分に手がまわらない。このような実態を受け、神宮司が要望を出したのである。すなわち神郡に入ることができる住人の中から、任務を遂行できる者を選んで検非違使に任命し、犯罪人を取り締まることに専従させたいのである。これが了承され官符が出される。

この官符により、祭祀者が行つてきた神域での穢れの処理は検非違使が担うことになる。つまり世俗権力が全面的にこれを引き受ける。検非違使が専従する職務内容は「犯禁忌。或好濫悪」という神社の領域を荒らしたり汚す「犯罪人」の取り締まりである。神郡の住人から任命されるが祭祀者としての性格は全くない。神社や神域で穢れに接触して掃除することはもはや祭祀を構成しない。穢れの処理者の交代は、穢れの除去を祭祀の構成要素として捉える認識

から、祭祀とは区別される世俗的事案とする認識へと導く。神社の領域内の穢れが、検非違使によつて処理されるようになるのは、伊勢神宮のみにとどまらない。伊勢神宮で生じた出来事を特殊な事例にとどめることなく一般化し、他の神社でも同様に対応している。伊勢神宮ではその土地の人から検非違使を選んだが、平安京付近の他の神社には朝廷の検非違使が派遣される。

召神祇官陰陽寮、令占霖雨。坤艮方神社有不浄気、成崇。仍遣検非違使、令実検当方社々。²⁸

長雨について卜占したところ崇りであるという結果を受けて、朝廷から検非違使を派遣して直接「不浄気」について検分させている。疑いがかけられた場所は朝廷の中ではなく神社だが、そこを管理する祭祀者に実検を命令することもなく検非違使に命じて処理させている。他にも同様の事例がある。

今朝直行宿祢云。依御占、差検非違使、遣当方之神社、令実検。時通罷向巽方神社。祇園四至中二个処置死人、鴨河東為四至内云々。²⁹

ここでは崇りの発生する前に恒例行事の御体御占を契機として事態が明らかにされる。不浄の内容として具体的に死体が放置されていたことが記されている。

穢れの検分と清掃は神社の領域こそ焦点にしているもの

の、祭祀行為とは峻別され、世俗の担うことになっている。神社の領域は祭祀者が管理する場所なのだが、その処理は朝廷から派遣される検非違使のみによつて行われ、禰宜や祝などの祭祀者に検分させることはなく、立ち会わせることさえない。朝廷は政治の責任によつて検非違使にその検分や除去を実行させる。

このようにして神社での穢れは変質していった。それまで禰宜や祝といった神職者は神社・神域を掃除して清浄に保つことを繰り返して強く求められ責任を負っていたが、この出来事によつて解放され、祭祀者が穢れに接触しなくても祭祀が成り立つと理解されるようになる。祭祀者が完全に穢れとの接触から離れ結果的に幣帛を供えることに集中することで、朝廷での穢れ観念が受け入れられ、神社でも穢れとの接触が清慎の妨げとなるという観念が広がる。神社でも穢れが触れてはならないものになったことは、『文保記』や『諸社禁忌』が『延喜式』の条文を前提に、そこへ各神社が独自の変更を加えていることから明白である。

三 朝廷の穢れの変質と再構築

イ 「人死」の内容のすり替え

このことはもう一つ別の変化へとつながる。朝廷の検非

違使が処理対象とする汚物が持つ意味の変化である。『延喜式』にあるように檢非違使が朝廷で本来処理していたのは祭祀や崇りとはなにも関係のない単なる汚物である。しかし、神社で檢分し処理するようになったものは汚物であると同時に祭祀の妨げとなり崇りを惹起する物でもある。宮城や平安京にある汚物も実体としては神社での穢れと同じなので、その背後にも神社の汚物と同様に神の崇りが自然と意識される。神社の穢れの処理を通して、朝廷での汚物に対する認識にも変化が生じる。それまで神事との関係を意識することなく汚物を掃除していたが、これを神事に持ち込んだり接触させてはいけないという意識が伴うようになる。

さらに別のところでも汚物を穢れとみなすという変化が生じている。貞観年間に伊勢への奉幣使が途次で汚物により齋戒を損ないかねないという問題に対して改善命令が発せられる。

すなわち伊勢神宮で祭祀が行われるとき朝廷から幣帛使が派遣され、その途次にある諸国は国司等が幣帛使を出迎え先導する。人や馬の骨が掃除されずに道に放置されていると、これを幣帛使が目にして「清慎」が保てなくなる。このような認識に基づき、怠ることなく掃除することを朝廷は諸国に命じている。³⁰⁾

ここでの汚物の問題は、穢れの過渡的な様相を呈している。問題とされる「人馬骸骨」は掃除すべき「汗穢」であり、神社で問題となる穢れと同様だが、ここでは神社との接触ではなく祭祀者との接触が問題とされる。齋戒の問題としてならば理解できるとしても、『延喜式』を根拠とする穢れには該当しないことは明らかである。それが「穢悪」の語句を用いられ、また「人馬骸骨」は文面上では「人死」や「畜死」へと容易に結びつくこともあって、穢れとみなされるようになる。

月次祭・神今食、依穢延引。仍於建礼門有大祓。件穢、去月奉幣伊勢使飯京之間、於途中触穢之故也。³²⁾

伊勢使は掃除の対象である汚穢に接触して穢れとなった。伊勢使が意図的に接触する必要性は全くないことから、接触は偶発的であったと考えられる。式文にある穢れと内容も接触も異なっているがこれに該当すると判断されたのである。内容および接触についての認識や理解は、『延喜式』の条文が作られた時点から漸次だが確実に変化している。これらの出来事を経て、朝廷でも穢れの中心的関心は近親者の喪や同房人の死などから汚物へと移り変わってゆく。この過程はいわゆる甲乙丙展転規定に対して付される儀式書の注釈の変遷としてたどることができる。

『新儀式』では穢れの展転についてつぎのように説明し

ている。

今之所行。有死骸間、入其処者為甲。收骸後到触者為乙。甲人到乙処、與甲同座者為乙。甲人去後着座者為丙人。又葬夜請僧數隨身座從事者、皆忌卅日。

式の条文と当時行われていた実態が一致していないので、現実に行われている穢れの伝染について記したのである。穢れとして想定しているのは、棺桶などに「収」められるべき「死骸」である。また骸を取めた後にそこへやつてきた人も穢れに触れたことになるとある。凶礼を念頭にしているのである。穢れへの接触として想定されるのは凶礼への参加であり、死体への物理的接触ではない。

それが『北山抄』になると穢れの扱われ方が変わっている。

式云、乙入甲処、雖未取棄其尸、猶可為乙。甲入乙処、乙入丙処、雖與彼不同座、同処之人可為同。是偏可依式文也云々。案之、未取棄其尸之前、入其所者、雖他所人、皆可為甲。又乙入丙所、雖同所人、若後來不同座者、不可為穢。雖他所人、乙未去間、入其所者、可為穢。是古今通例也。至于式文、不注子細耳。³³

「式云」としているのだが式文の忠実な引用ではない。式文では「穢」とあるのを「尸」と言い換え、また式文では言及していないその除去について「取棄」として言及し

ている。すなわち穢れとは捨てるべき汚物とされる死体と認識している。ただ穢れとして想定する内容が大きく変化しているにもかかわらずそのことに無自覚で、自身の見解こそ「古今通例」とし、式文では子細を書いてないと主張する。このように内容がすり替えられて、朝廷でも神社と同様に汚物を穢れと考えるようになったのである。

朝廷にある汚物は式文の成立当初には単なる汚物でしかなく、それ以上の意味を持たなかった。たとえ穢れとなることがあるとしても特殊事例であった。しかし神社の穢れとの交錯を経て、汚物がそれ自体の性質を越えてさらなる問題を惹起するものとみなされ強く意識されるようになり、これこそが穢れの核心であると考えられるに至ったのである。

□ 穢れの中世的再構築

穢れの検分や処理は祭祀者の手を離れ檢非違使が担うようになり、やがてその職掌として広く認められるとともに穢れ規定がそれに相応するかたちに再構築される。穢れが本来の祭祀の問題から分離され法律的事案とする位置づけが定着し、定穢で重要な役割を果たすものが神祇官の勘文から明法家のそれへと移り変わったことが反映される。

穢れに関する条文は、『延喜式』までは神祇式で定めら

れていたが、これを根拠として引用する様々な儀式書を經て、最終的に『法曹至要抄』において整理される。それまでの儀式書の多くが『延喜式』の条文をそのまま引用し穢れを列挙していたのと異なり、『法曹至要抄』の雜穢条では『延喜式』の条文をいちど解体したうえで忌むべき日数を基準として改めて整理分類して穢れに関する規定の全体を再構築している。

「一卅日穢事」では神祇式を引用した後に「説者云。死人雖為五體不具。胎以下腹以上相連者忌卅日又云。全焼一身灰。尚可為卅日穢。」とし、「案之。死人灰。因准法条。雖無所見。尋勘先例最有用穢。」と考察を加える。「一七日穢事」でも神祇式と『新儀式』を引用し続けて「説者云。死人頭若手足切謂之五體不具。又云。死人灰少々准五體不具穢。可忌七日。」とする。「死人六畜白骨不為穢事」では「説者云、五體不具之骨、經年序無血氣者不為穢也。」と示し、「案之、雖不載式典、謂死人謂六畜五體不具之白骨并頭等、無血氣之時、先例不為穢。先儒所説亦以如斯矣。于今不為穢者也。」と根拠とすべき式文がないため先例を挙げている。

穢れとされる汚物自体の状態やその特徴に関心は集中している。死体はどこが欠損しているのか、頭部はあるのか、また灰の場合でも全身の灰かそれとも体の一部の灰なのか、

さらに死人や六畜が白骨化している場合には肉や血の気があるのかなど、それまでは関心の対象にさえならなかったことも加えて穢れとされる物体の状態ばかりに注目して、三十日・七日・五日・三日など、忌むべき期間により分類している。

ここには式文が成立した当時に想定されていた事物や認識はほとんど見られなくなっている。雜穢条とは別に立てられた服仮条でも、穢れと服喪との関係は論じられない。穢れに関する規定は実質的に再構築されている。どうして再構築されるのか「触穢事可依時議事」で説明している。

案之、触穢之旨、隨事多端。於有明文、不在此限。難成会尺之類。縱雖有先例。當可依時議。是則王法崇神道。神道從王法。隨時而制宜。自君而作。故無必定例。須仰 勅定矣。抑是法曹之庭訓而已。³⁴

穢れの判断は考慮すべき関連事柄が多くあるので、式文などの規定があってもそれに従いさえすれば良いというわけではない。難しい判断を迫れる場合は先例があつたとしても定穢によって判断するべきである。確固としてつねに従うべき先例や規範はない。このように断じている。

先例や故実が尊重される時代であるにもかかわらず、それまでの先例に従うのではなく、時宜によって独自に判断すべきであるとしている。子供の死体に関して貞観年間の

先例を受けて延長年間の定穢で「自今以後有如此事、更不可為穢」と判断の基準となる制度として定めたことなども、「必定例」ではないとして規範性を剝奪してしまう。定穢は『延喜式』を基準として行うものの、穢れとは汚物であるという認識に基づき適宜判断を下し、これらの判断を集積することによって中世の穢れの制度と観念を形作っている。つねに根拠として『延喜式』や先例を持ち出すもの、本来の意図や目的などに従って判断しようとする姿勢はなく、むしろその時々々の事情に鑑みた恣意的とさえ言いうる判断を正当化するための手続きでしかない。条文の形式にとどまらず穢れ観念の内実もたしかに再構築されている。

このようにして判断される中世的穢れの実態は古代と連続性を前提にすればかえって理解に混乱をきたす。むしろ古代から実質的には断絶しているという認識を持つことによつてはじめて理解が可能となるのである。

むすび

古代から中世に至る穢れ観念の変遷を、唐に由来する朝廷の穢れと、これとは異質な神社の穢れという二種類の穢れ観念の交錯を通して考察した。

後世根拠とされる『延喜式』の規定は弘仁・貞観年間に

唐の制度の影響を受けつつ成立する。当初、穢れの忌避は齋戒の延長線上に位置づけられるもので、朝廷祭祀への集中を実現するための祭祀者および祭祀参加者の行動制限であった。その内容は服喪を中核としつつも喪葬儀礼への参加という実際上の具体的行動である。それらの制限される行動を構成する様々な事物を一括して「穢」とした。穢れと汚物とは別の概念であった。一方、神社では汚物が神社や神域へ接触すると崇りが生じるため奈良時代から問題とされ、祭祀の一環として祭祀者が接触し掃除する。神社での穢れとは汚物のことであり、『延喜式』の規定するそれとは明確に区別される。

延喜・天暦の頃、神社での処理が祭祀者から検非違使に移管されたことを契機にして、穢れは祭祀者が関与せず世俗権力こそが管理すべきものへと変化する。さらに神社での処理を通して汚物が穢れであるという認識が朝廷に広がり、すでに検非違使が管理していた朝廷の汚物は穢れへと転化し、服喪を凌駕して中心的地位を占めるに至る。つまり朝廷の穢れの内容が実質的に神社の穢れに置き換えられる。

これらの変化は集積され穢れの判断基準は法律上の問題として再構築される。穢れの判断には固定した規範はないとして先例の規範性を否定し、『延喜式』を用いて正当化

しながらも時宜によって独自の判断をするものという立場があらたに取られる。古代の穢れ観念を換骨奪胎して、それとは異なる中世の穢れ観念がこのようにして形成された。これまでの研究では、古代の穢れと中世のそれは性質が異なるとは指摘されるにとどまり、必ずしも変遷は明らかにされていないかった。本稿によりこの変遷の解明を一歩進めることができたのではないだろうか。

注

- (1) 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、一九七八年）、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）、山本幸司『穢と大赦』（平凡社、一九九二年）など。最近のものに片岡耕平『日本中世の穢と秩序意識』（吉川弘文館、二〇一四年）がある。
- (2) 三橋正『日本古代神祇制度の形成と展開』（法蔵館、二〇一〇年）。
- (3) 拙稿「平安時代における穢れ観念の変容―神祇祭祀からの分離―」（『日本思想史学』四十一号、二〇〇九年）では、式文の内容が定められた当初は穢れはあくまでも神祇祭祀の中に限って問題とされ、十世紀末―十一世紀のあいだに、穢れの判断や処理が祭祀から独立して行われるようになることを明らかにしている。
- (4) 大山喬平『日本中世農村史の研究』（前掲書）、第三部分身分制、X中世の身分と国家、ニキヨメの都市構造。
- (5) 拙稿「平安時代における穢れ観念の多元性」（『日本思想史学』四十三号、二〇一一年）が、延喜式で定められる朝廷祭祀を念頭にした穢れと、これとは別に神社における穢れがあったことが明らかにしている。
- (6) 『延喜式』（新訂増補国史大系、吉川弘文館）、臨時祭。
- (7) 『儀式』（神道大系 朝儀祭祀編一 所収）、踐祚大嘗祭、応為大嘗会斎事。
- (8) 『令集解』（新訂増補国史大系、吉川弘文館）巻第七、神祇令。
- (9) 『西宮記』（神道大系 朝儀祭祀編二）、臨時一（甲）、定穢事。
- (10) 『律令』（日本思想大系、岩波書店）、神祇令。
- (11) 『延喜式』、伊勢大神宮。
- (12) 『大唐開元礼』（汲古書院、一九七二年）巻第三、序例下、齋戒。仁井田陞『唐令拾遺』（東京大学出版会、一九八三年）では、祠令の条文として復元する。
- (13) 天皇の場合だと、天武天皇の場合一年を越える殯が行われるが、むしろ例外で、ほとんどは一ヶ月から四十九日程度で打ち切られる。
- (14) 『続日本紀』（新訂増補国史大系、吉川弘文館）天平十三年二月七日条の詔に「馬牛代人、勤勞養人。因茲、先有

明制、不許屠殺。」とあるように、家畜は第一義的には労働力を提供する役畜とされている。人と同じように国に管理されており死んだときの処理も定められている。すなわち職員令では兵馬司および国司の職掌として「公私馬牛」のことが挙げられ、厩牧令で「凡官馬牛死者、各収皮腦角膽。若得牛黃者別進。」「凡因公事、乘官私馬牛以理致死、證見分明者、並免徵。其皮宍、所在官司出売、送価納本司。若非理死者、徵陪。」と死亡時の処理を定めている。『西宮記』所引の延喜九年六月十日の記事によれば、狐など家畜ではない動物は穢れとならない。正史を見ても「狐死穢」はたった一ヶ所『三代実録』貞觀五年十一月十四日条にあるにすぎない。

(15) 『延喜式』、臨時祭。

(16) 『西宮記』、臨時一(甲)、定穢事、裏書。

(17) 『続日本後紀』(新訂増補国史大系、吉川弘文館) 承和九年十月十四日条「勅左右京職東西悲田。並給料物。令燒歛嶋田及鴨河原等鬻體。物五千五百餘頭。」「続日本後紀」承和九年十月廿三日条「太政官充義倉物於悲田。令聚葬鴨河鬻體。」さらに『類聚三代格』(新訂増補国史大系、吉川弘文館) 卷十九、禁制事、応禁断京畿百姓出棄病人事。『政事要略』(新訂増補国史大系、吉川弘文館) 卷七十、糺彈事十、出弃病人及小兒事。

(18) 『西宮記』、臨時一(甲)、定穢事、裏書「承平五年四月

月一日、神祇祐助実、史茂行過状、給外記真実令統収。是有參議伊衡朝臣宅小兒。頭以下腹以上、相連無四支。而助実送勘文云、五体不具也、可忌七日者。彼朝臣依此勘文、過七日參入内裏。令檢先例、延木十六年、内蔵寮誤失、所責過状也。」さらに『北山抄』(神道大系朝儀祭祀編三) 卷第四、拾遺雜抄下、雜穢事「五体不具穢、其日数不定、或忌卅日、(中略) 或忌七日、(中略) 或不為穢。」

(19) 『延喜式』、彈正台。

(20) 『延喜式』、左右衛門府。

(21) 『類聚三代格』、神社事、宜国司執幣帛慎致清掃(神龜二年七月廿日)。

(22) 『続日本紀』宝龜七年四月十二日条。

(23) 『類聚三代格』、神社事、督課諸祝掃修神社事(宝龜八年三月十日)「右檢案内、太政官去年四月十二日下諸国符、掃修神社、潔齋祭事、国司一人專立檢校其掃修之状、毎年申上。若有違犯、必科違勅之罪者。今改建例、更重督責。若諸社祝等不勤掃修、神社損穢、宜取其位記、差替還本、即録由状附便令申上。自今以後立為恒例。」

(24) 『類聚三代格』、神宮司神主祢宜事、応任諸国神宮司神主事(延暦十七年正月廿四日)「右大納言從三位神王宣奉、勅、掃社敬神、銷禍致福。今聞、神宮司等一任終身、侮黷不敬、崇咎屢臻。宜自今以後、簡狹彼氏之中潔清廉貞堪神主者補任、限以六年相替。」

(25) 文書の成立時期について問題があるが、記事の内容としてより早い事例に『太神宮諸雜事記』（神道大系 神宮編一 所収）の聖武天皇の天平三年六月一六日条があり、そこでも問題とされるのは汚物としての死体である。

(26) 『類聚三代格』、神社事、応禁制汗穢鳴上下大神宮辺河事（承和十一年十一月四日）。

(27) 『類聚三代格』、祭并幣事。応置伊勢大神宮神郡檢非違使事（寛平九年十二月二十二日）。

(28) 『日本紀略』（新訂増補国史大系、吉川弘文館）村上天皇、天曆三年四月十日条。

(29) 『小右記』（東京大学史料編纂所、大日本古記録）長元四年八月廿七日条。

(30) 『類聚三代格』、祭并幣事、応令掃清路次雜穢并目以上祇承事（貞観四年十二月五日）。「右神祇官解称。檢案内、奉 伊勢大神宮九月十一日神嘗祭、并二月四日祈年、六月十二月月次祭、及臨時幣帛使等出宮城之日。左右京職主典以上率坊令兵士相迎外門送於京極、近江・伊賀・伊勢等国、每至彼堺、目以上一人率郡司健児等相迎祇承。而今件等国、頃年之間、不勞祇承。不掃汗穢、路頭多有人馬骸骨。既見穢惡、豈云清慎。望請、每遣件等祭使。依例令国司一人祇承、并掃清穢惡。若有致怠、准闕祭事科上祇者。右大臣宣。依請。」同様の官符は元慶六年にも重ねて出される。

(31) 偶発的に目にして祭祀者の「清慎」が損なわれるとの

認識は、『皇太神宮儀式帳』（神道大系 神宮編一 所収）の「一 禰宜内人物忌等職掌行事事」にある禰宜の職掌を説明する「見目聞耳言 辞斎 敬、宮内雜行事 管職掌」という伊勢神宮での斎戒方法との関連が考えられる。

(32) 『日本紀略』村上元徳三年六月十一日条。

(33) 『北山抄』卷第四、拾遺雜抄下、雜穢事。

(34) 『法曹至要抄』（新校群書類従、律令部、卷第七七）下、雜穢条、触穢事可依時議事。

(35) 『宇槐雜抄』（新校群書類従、雜部、卷第四五二）の最後では、穢れの判断では一貫する規範性が失われ迷走している事態に対して、「穢事不載律令、出自式。明法博士申状更不可信用。」と述べている。

（都留文科大学非常勤講師）