

〈罪〉〈けがれ〉と「大祓詞」

— 古代の〈罪〉・ノート（続） —

多田一臣

一

〈罪〉〈けがれ〉と「大祓詞」

古代の〈罪〉を考ふる資料に「大祓詞」がある。「大祓詞」はいわゆる『延喜式』祝詞の一つで、毎年六月・十二月の晦日、宮廷儀礼として実修される大祓に際し、中臣氏によって唱えられる祝詞である。大祓は、『延喜式』『貞観儀式』等の記載によれば、親王・大臣以下百官の男女を朱雀門前に集め、その〈罪〉を祓除する儀礼であるが、「大祓詞」はそうした儀礼の中心となるべき法式語であったのである。

「大祓詞」によって除却される〈罪〉のありかたについては、筆者は先年、別稿中^(注一)（以下前稿と呼ぶ）で論じたことがあるが、そこで取り上げた大きな問題は、〈罪〉と〈けがれ〉の近接をいかに理解するかということであった。本稿においても、「大祓詞」に示される〈罪〉と〈けがれ〉のありかたについて論じてみたいが、それに先立って、ひとまず前稿で述べた内容を簡単に振り返り、そこから新たな論をすすめていくことにしたい。

二

前稿でも述べたように、〈罪〉は本来、共同体の祭政秩序に対する侵犯行為を意味し、〈けがれ〉はむしろ〈罪〉の副次的なありかたを意味していた。しかも、〈罪〉と〈けがれ〉には、その除却を意図する儀礼がそれぞれ別な形で定められていたのである。〈罪〉にはハラエ（祓・解除）が、〈けがれ〉にはミソギが対応するが、これらの起源譚もまた記紀の神話伝承の中で、ハラエがササノヲの神逐いの段に、ミソギが日向のアハキ原におけるイザナキのミソギの段に、という具合にそれぞれ異なる説明として与えられていた。さらに〈罪〉に対応すべきハラエが原則として他から科せられる儀礼であるのに対して、ミソギは〈けがれ〉の状態を自ら主体的に除却しようとする儀礼であったことが知られ、しかもそれが「始源的混沌を意味する水」^(注二)の呪力によって浄化・再生をはかろうとする一種の呪術でもあったところに、〈罪〉と〈けがれ〉、ハラエとミソギの差異が示されていたのである。

このように〈罪〉と〈けがれ〉、ハラエとミソギは、始源的には明瞭な区別が存在した。けれども、前稿でも指摘したように、「大祓詞」においては、これらがきわめて近接した概念として用いられていたのである。一例として、「大祓詞」の次の部分をながめてみ

よう。

……遺る罪はあらじと祓へたまひ清めたまふ事を、高山・短山の末より、さくなだりに落ちたぎつ速川の瀬に坐す瀬織つひめといふ神、大海の原に持ち出でなむ。かく持ち出で往なば、荒塩の塩の八百道の、八塩道の塩の八百会に坐す速開つひめといふ神、持ちかか呑みてむ。かくかか呑みては、氣吹戸に坐す氣吹戸主といふ神、根の国・底の国に氣吹き放ちてむ。かく氣吹き放ちては、根の国・底の国に坐す速さすらひめといふ神、持ちさすらひ失ひてむ。^(注三)

ここに示されるように、「大祓詞」においては、祓具に託された〈罪〉は、川↓海↓根の国・底の国へと運ばれて除却されるのである、それは〈罪〉が水の呪力によって浄化されることを意味している。ここにはあきらかにハラエとミソギの近接、さらにいえば〈ミソギ〉の思想のハラエへの混入^(注四)が認められるのである。けれども、前稿で考えたごとく、ハラエとミソギの近接は、むしろ天武朝における新たな国家儀礼の形成と不可分なかかわりを有していた。大祓は、天武朝の一連の宗教政策の中で新たに制度化された国家的な儀礼であったのであり、それは中央集権の国家原理に見合う新たな内実を備えた儀礼にはかならなかつたのである。大祓は、いわば国家の災気を攘うことで天皇の長久を祈念する儀礼でもあったが、それゆえにこそそこには、ミソギとの近接がもたらされたと考えられるのである。

しかしながら、〈罪〉と〈けがれ〉、ハラエとミソギの近接についての以上のごとき説明は、必ずしも充分なものではなかつた。中央集権の国家原理が導入される以前の、むしろ共同体(村落)のレベル

における〈罪〉と〈けがれ〉のありかたが、ここではなお振り返られねばならなかつたのである。一体、〈罪〉と〈けがれ〉の差異は、国家レベル以前の段階においては、その位相の違いとして理解することができるとは。保坂達雄は、〈罪〉と〈けがれ〉が、ともに聖なるもの(神)への侵犯を意味する言葉であつたことを指摘し、その上で〈罪〉は侵犯行為そのものを指し、〈けがれ〉はそのような行為によって引き起こされる状態を意味したという趣旨のこと(注五)を述べている。この保坂の考えが正しければ、〈罪〉と〈けがれ〉の差異はむしろ位相の違いとして把握されるのであり、その場合、ハラエによって〈罪〉が除却されたのちも、そこには状態としての〈けがれ〉が依然として残されることにもなるのである。したがって、行為としての〈罪〉には、むしろ状態としての〈けがれ〉が本質的に内在されていたのだともいえよう。このように考えれば、〈罪〉と〈けがれ〉が近接し、それぞれに対応する儀礼であるハラエとミソギが同時に実修され(その場合、「罪穢れ」「穢き祓へ」という言葉が存在することも参考になる)、さらにはそれがそのまま大祓の儀礼の中に持ち込まれていることもむしろ容易に納得がいくのである。ところで、このような〈罪〉と〈けがれ〉のありかたは、「大祓詞」に列挙される〈罪〉、とりわけ国津罪として分類される〈罪〉が、ワザハヒや病など通常の〈罪〉観念とは異質な〈罪〉を含み込んでいることとも関係するように思われる。「大祓詞」には、〈罪〉が天津罪・国津罪に分類され、以下のごとくに列挙されていた。

……天の益人等が過ち犯しけむ雑雑の罪事は、天つ罪と、畔放ち・溝埋み・樋放ち・頻蒔き・串刺し・生剝ぎ・逆剝ぎ・屎戸、許多の罪を天つ罪と法り別けて、国つ罪と、生膚断ち・死

腐断ち・白人・こくみ・おのが母犯せる罪・おのが子犯せる罪
 ・母と子と犯せる罪・子と母と犯せる罪・畜犯せる罪・昆ふ虫
 の災・高つ神の災・高つ鳥の災・畜仆し蠱物する罪、許多の罪
 出でむ。

前稿でも述べたように、天津罪は、高天原におけるスサノヲの
 〈罪〉にことごとく対応することが知られている。しかも、その
 〈罪〉が新嘗祭（大嘗祭）への侵犯を意味するところから、それは共
 同体の祭政秩序への侵犯、つまりもつとも本質的な〈罪〉のありか
 たを示すものとも考えられるのである。これに対して、国津罪は、
 近親婚やワザハヒ、病を〈罪〉とするなど、〈けがれ〉に近接する
 ありかたがうかがわれ、むしろ副次的な〈罪〉概念を意味するもの
 とも考えられる。しかし、国津罪の中に、近親婚やワザハヒ、病な
 どが含まれ、そこに〈けがれ〉の觀念が入り込んでいたとすれ
 ば、それは〈罪〉と〈けがれ〉の近接を説明するだけにとどまら
 ず、むしろ〈けがれ〉そのものの意味を問い直す必要性を示してい
 るようにも思われるのである。

一体、〈けがれ〉の語義については、近年、桜井徳太郎によって
 〈注六〉
 〈気枯れ〉説が提示されており興味深い。桜井によれば、ケとは民
 俗学の上で、通常〈共同体生活の日常性や日常態に対して与えられ
 た日本語〉であり、それは本質的には気、つまり農業生産を可能な
 らしめるエネルギー源としての気であるという。そしてケガレ（気
 枯れ）とは、そうした〈ケガ枯（渴）れてきて日常的な活動を十分に
 なしえない状況〉、ケの活力が衰退して〈日常生活がフルに機能し
 ない〉状況を意味する言葉であるとも述べている。さらに桜井は、
 衰退したケの活力を賦活するためにハレの行事が営まれることを説

いて、ケ↓ケガレ↓ハレの循環原理が存在したことをも指摘してい
 る。こうした桜井の〈けがれ〉観は、国津罪の意味を考える際、あ
 らためて注目すべきものといえよう。ケ↓ケガレ↓ハレの循環は、
 個人の生活を規定する原理である以上に、むしろ共同体の生産行為
 を規定する原理であり、このような〈けがれ〉観は、つまるところ
 近親婚やワザハヒ、病を含む国津罪のありかたと深くかわるもの
 であることが理解されるのである。

このようにながめた時、先に共同体の祭政秩序に対する侵犯とし
 て把握し、〈けがれ〉とは無縁な〈罪〉として理解した天津罪も、
 桜井の説く〈けがれ〉観とのかかわりの中で、あらためてその意味
 を捉え直す必要が生じてくる。一体、天津罪については、これを新
 嘗祭（大嘗祭）に対する単なる妨害行為とは考えず、むしろ自然災害
 の表象として理解しようとする意見が示されている。古橋信孝は、
 大祓を新嘗祭の効果あらわれなかった際の、王権を補償する呪術
 として規定し、「大祓詞」に含まれる天津罪を自然災害と考えてい
 る。^{（注七）}勿論、高天原におけるスサノヲの冒虐に由来する天津罪は、し
 ばしば指摘されるように、その暴風雨神的性格の反映でもあって、
 そのかぎりにおいては、これを自然災害と把握する古橋説も妥当な
 ものと解しうるのである。

しかしながら、記紀の神話伝承をながめた時、スサノヲを単なる
 暴風雨神として把握するだけでは、やはり不充分的誇りを免れえな
 いであろう。その存在は、本来、アマテラスの祭式によって維持さ
 れる高天原の聖空間に対する〈けがれ〉として把握されるべきであ
 ったのである。スサノヲは、『記』に「其の泣く状は、青山は枯山
 の如く泣き枯らし、河海は悉に泣き乾しき。是を以ちて悪しき神の

音は、狭蠅如す皆満ち、万の妖悉に発りき」と描写されるごとく、その号泣によって神聖な空間に悪霊を招き寄せ、さまざまな災禍を引き起こすへげがれの化身として意識されていた。したがって、その冒盾に由来する天津罪が自然災害であったとする見方は、より拡大して理解されねばならなかった。大祓は、自然災害から王権を補償する呪術としてではなく、国家の祭政秩序の聖性を瀆し、その祭儀空間のハレ性を侵すへげがれを除却する儀礼として把握されねばならなかったのである。

もとより、その場合、国家の祭政秩序は、原則として穀霊たる王(天皇)の清浄性Ⅱ聖性によって維持されるのであり、そのためにも祭儀空間のハレ性は徹底して守られる必要があった。日常的な農業生活を可能ならしめるケを保証するのが穀霊としての王(天皇)の役割だが、その祭儀はまさにハレの行為として営まれたのである。だとすれば、このような祭儀に対する妨害は、まさしくへげがれとして認識されねばならない。そして、そのようなへげがれをもたらず聖空間への侵犯行為こそがあらためて天津罪として把握されることになったと考えられるのである。

三

こうした祭儀空間のハレ性を侵犯するへげがれとしての〈罪〉は、国家レベル以前の共同体(村落)の段階においても、当然ながら想定されねばならない。無論、その段階においても、首長(王)によって実修される祭儀のハレ性はつねに維持される必要があった。共同体の祭儀空間の聖性は、ケの充実のために保たれる必要があったのであり、それを侵犯する行為はへげがれを引き起こす〈罪〉と

して、やはり共同体の外部へ攘われねばならなかったのである。

けれども、共同体(村落)の段階においては、その〈罪〉は多くの場合、共同体の聖空間への外部からの侵入者によってもたらされる場合が大半をしめていた。一体、ある共同体にとって、その外部世界は、他の共同体の存在をも含めて、すべて他界であったといつてよい。しかし、共同体の多くの起源伝承(神話)がそうであるように、そのありかたはむしろ他界の存在によって規定されていた。共同体の起源が語られる場合、その存立の根拠はことさらに共同体の外部世界にもとめられていくのである。その意味では、共同体(村落)の聖性は、外部世界を定位することによってはじめて保証せしめられているともいえよう。

しかしながら、一方、そうした外部世界は、つねに共同体(村落)の聖なる秩序を脅やかすへげがれの領域としても存在した。共同体にとって、その外部世界はつねに両義的な空間として存在するのである。虫送りは、田の害虫を悪霊のしわざと考え、これを共同体の外部に攘い送る行事である。いま南島の例をながめると、たとえば久米島では、次のような歌謡が虫送りに際してうたわれるという(便宜上訳文で示す)。

……諸虫の数々／飛ぶ鳥を 舞う鳥を／締め出しなさって 抜き出しなさって／糸の縄 真白縄を掛けなさって／真白浜に降りまして 雪の浜に降りまして／浜だるを捨てさせて 磯だるを捨てさせて／いるく御船を接ぎ浮けて いるく御船を削り浮けて／大渡口に出しましたら 港口に出しましたら／持ち返って見せないように はね返って見せないように／ジレー底に落とすなさって カネー底に落とすなさって……

(虫バレー御願)^(注八)

この歌謡で注目されるのは、「諸虫の数々」の追放される過程が、「大祓詞」における〈罪〉除却のありかたと類似することであり、しかもそれらの害虫が「ジレー底・カネー底」に攘われることである。「ジレー底・カネー底」は、いわゆるニライ・カナイのことだが、そこは、南島一帯に分布する、鳥が稲種をもたらしたとする穂落神の伝承からもあきらかなく、穀霊の起源の地でもあった。害虫の攘われるべき外部世界「ジレー底・カネー底」は、〈けがれ〉の本地であると同時に、生命の根源の地、豊穰の地としても意識されていたのである。

このように考えると、外部世界(他界)から共同体の聖なる空間に侵入する者は、むしろ二重性をもつ両義的な存在として把握されることにもなる。けれども、無論、共同体の聖空間に対する侵犯の行為は、一般には〈罪〉とされ、そこに〈けがれ〉が生ずると考えられていたのである。「考徳紀」大化二年三月詔に「愚俗」として禁断されたハラエの実例は、前稿でも述べたごとく、そうした〈けがれ〉を生ぜしめる外部世界からの侵入者に対して科せられたものであった。とくに溺死者や行路死人に対して科せられたハラエの例は、外部から持ち込まれた異常な死が、共同体の祭政秩序のハレ性に対する重大な侵犯、すなわち〈けがれ〉として把握されたことを示している(なお溺死者は、『皇太神宮儀式帳』においても「川入」の名で国津罪に分類されている)。

一方、共同体への侵入者が二重性を持ち、〈けがれ〉た存在であると同時に、そこに価値をもたらし存在として意識される場合も当然ながら見出される。一体、共同体(村落)のありかたは、基本的に

は定着農耕民の生み出す観念によって規定されていた。けれども、共同体(村落)にとって、外部世界の非農耕民との接触は、その日常生活レベルの生活においてはむしろ避けえぬところであった。非農耕民は、鋳物師、タタラ師、木地師など共同体の内部に必要とされる特殊な技能をもった存在であり、こうした非農耕民を共同体は、その内部に受容せざるをえなかったのである。一方、こうした非農耕民は〈けがれ〉た存在としても意識されていたのであり、いわばかれらは、共同体の秩序から疎外された存在でもあった。つまり、非農耕民は、外部世界からの侵入者として、両義的な性格を帯びて把握されていたことが知られるのである。

これと同様に、ほかひ人のごとき芸能者が、共同体(村落)への祝福をもたらす一方で、その内部には決して同化されることのない疎外された存在であったことも、これまた侵入者のもつ二重性の反映として考えることができる。吉田修作は、そうしたほかひ人の原形に、〈罪〉を負って共同体から疎外され、漂泊するササノヲの姿を重ね合わせて考えている。^(注九)吉田の説くごとく、ササノヲこそはそうした侵入者のもつ二重性を、国家のレベルにおいて体現した存在にほかならなかったものであり、その姿はむしろ国家そのもののありかたとも不可分なかわりをもっていたことが知られるのである。

四

国家のありかたは、定着農耕民を基盤とする共同体(村落)の統合として把握することができる。したがって、国家の段階においては、共同体(村落)存立の根拠であった外部世界(他界)は、より高度に観念化された空間として一種の歴史性を帯びることになる。その

場合、外部世界(他界)のもつ両義性は分化され、正(プラス)の意味をもつ高天原が王権の起源の地としてこの現実世界(葦原中国=豊葦原水穗国)を根拠づける一方、へげがれの本地としての根の国が、王権を負(マイナス)の側から規定することになったのである。さらに天孫降臨神話が、つねにこの地上世界を「豊葦原水穗国」と呼称するごとく、天皇は穀霊としてこの地上世界に君臨することになったのであり、そのような神話を媒介とすることで、この国家は定着農耕民を中心とする共同体(村落)の統合として観念されることになったのである。

このような国家においては、当然ながら定着農耕民の発想が優先される。したがって、先述したように、国家の聖性を保証する穀霊としての天皇のハレ性は、徹底的に守られねばならなかった。そのためにも天皇のへげがれは、敵に防がれねばならないと考えられたのである。こうした意味から、天皇の居住する空間——宮室と都城には、へげがれの侵入を防ぐ手立てがもとめられることになった。御門祭は大殿祭とともに実修される宮殿御門の神を祀る儀礼だが、そこで唱えられる祝詞には、「四方四角より疎び荒び来む」悪霊を、御門の神が防ぎとどめるといふ趣旨のことが述べられている。さらに「道饗祭」の祝詞にも、京の四隅の道上に祀られた「八衢ひこ・八衢ひめ・くなど」の神が、やはり「根の国・底の国より麁び疎び来む物」を防ぎ、「皇御孫の命を堅磐に常磐に斎ひまつ」といふ意味のことが強調されている。また蕃客の入京に際しては、京の四隅に障神祭の営まれたことが『延喜式』臨時祭式に規定されているが、これは「蕃客とともに種々の悪霊が侵入することを防ごうとする」呪術であり、つまるところ、これらの例は、天皇の

居住する空間の聖性ハレ性を維持する機能をもった儀礼であることが知られるのである。

ところで「道饗祭」の祝詞が「根の国・底の国より麁び疎び来む物」と説いたように、根の国にはへげがれの本地としての意味が与えられていた。「大祓詞」においても「根の国・底の国」へと攘い却られるのであり、こうして根の国が「罪」へげがれの本源の地として観念されたことは、国家存立のありかたを考える上で重要な意味をもっていた。根の国が「罪」へげがれの本地であることは、当然ながらスサノヲ神話との関係から理解されねばならない。スサノヲは、おそらくは根の国の神として観念されていた。『記』の神逐いの段ではスサノヲの追放先について別段の明示はないが、『書紀』一書(第三)には「汝が所行甚だ無頼し。故、天上に住むべからず。亦葦原中国にも居るべからず。急に底根の国に適ね」とあり、根の国に攘われたことが見えている。『記』においても、スサノヲが涕泣して「妣の国・根の堅州国に罷らむ」と願ったことが見えており、彼が本来根の国の神であったことは疑いえない事実といえよう。

ところで、スサノヲが根の国へ追放されたことを伝える『書紀』一書(第三)には、その時のスサノヲが蓑笠姿であったこと、さらには、その姿で他人の屋の中に入ることが、後代にいたるまでハラエを科せられるべき一種の「罪」であったことが、「太古の遺法」という形で述べられていた。スサノヲは「罪」へげがれを担わされ、高天原から根の国へと追われるのであり、それは一種のスケープ・ゴートに擬せられるべき存在であったとも考えられる。そのスサノヲが蓑笠姿であったことは、彼が本来共同体への侵入者であったこ

とを意味する示標であったとも考えられるのである。

折口信夫によれば、蓑笠はまれ人が来臨する際の姿であったとい^(注一)う。一方、小松和彦は、蓑笠が葬送儀礼や婚姻儀礼に用いられることを指摘し、それが神の扮装というよりは、むしろ日常生活から離脱したしるしであることをあきらかにした。^(注二)さらに小松が指摘するごとく、蓑笠は、虫送りや疫神送りの儀礼にも用いられるのである。これらのことから考えて、スサノヲの蓑笠姿は、日常的なケの世界との対立を意味する、〈けがれ〉を象徴する姿であったと解されるのである。来訪神が蓑笠姿であることは、山の神がしばしばこの姿で現われることによってあきらかだが、それはむしろ共同体への外部からの侵入者の姿を示すものであったと考えられるのである。もとよりこうした来訪神は、『常陸国風土記』筑波郡の来訪神がそうであったように、共同体に祝福と〈けがれ〉を同時にもちたらず二重性をもつ神でもあった。蓑笠姿のスサノヲは、こうした来訪神のありかたに重ね合わされているのであり、それはスサノヲが記紀神話の体系の中に二重性をもつ神として位置づけられていることと同義でもありえたのである。高天原から追放され、「出雲の国の簸の川上」に降り立ったスサノヲが、八岐大蛇を退治する一方で、その子五十猛神と樹種をたずさえ、「大八州国の内に播殖して青山に成」したという話（『書紀』一書第四）、あるいはスサノヲが、「大須佐田・小須佐田」を定めた話（『出雲国風土記』飯石郡）など、その生産神・農耕神的性格を示す伝承は少なくない。そこにスサノヲの両義的性格を見出すことができるのである。

しかしながら、〈けがれ〉の化身としてのスサノヲを考えた時、その攘われの地である根の国は、繰り返すように〈罪〉〈けがれ〉

の本地として観念された世界であった。そのかぎりにおいては、「大祓詞」が、〈罪〉が川↓海↓根の国・底の国へと運ばれ、失われると説くことも、そうした根の国の負性を示す結果であったともいえるのである。根の国は、国家の祭儀空間の聖性Ⅱハレ性を保証する外部世界（他界）として存在したのであり、大祓の呪術は、〈罪〉〈けがれ〉を、そうした根の国に攘うことで、国家の祭政秩序を維持する機能を果たすことができたと考えられるのである。

五

先述したごとく、国津罪には、近親婚、ワザハヒ、病などの〈罪〉が含まれており、それらが〈罪〉と観念されたのは、それが結果として共同体に〈けがれ〉をもたらす素因にはかならなかつたからであった。しかしながら、これらの〈罪〉も、見方によっては、共同体と外部世界（他界）との関係の中から生み出された〈罪〉であったと解されるのである。一体、「白人・こくみ」は、現在の理解からすれば一種の病であったと考えられよう。けれども、それは、本質的には異相・不具の〈罪〉を意味するものであったと考えられるのである。「白人・こくみ」が国津罪に包含されることについては、折口信夫が、これを〈神の奴隷となる筈のしるし〉とするところか^(注三)ら説明している。折口によれば、〈罪〉とは神に対する謹慎の素因そのものの謂であり、「白人・こくみ」は、そうした神に奉仕すべき〈神奴のしるし〉であったというのである。けれども、「白人・こくみ」のごとき異相・不具の異形性は、むしろ共同体への侵入者に特徴的なありかたを示す〈しるし〉にはかならなかつた。先に共同体への来訪神である山の神が蓑笠姿であることを指摘したが、こ

うした山の神はしばしば一眼一脚の異形として伝えられている。^(注一四) さらに鍛冶の神が一眼として考えられていること(『書紀』には、天目一箇命が作金者として現われる)も、そうした侵入者の異形性を示す例証といえるだろう。鍛冶の神を祀る鋳物師、タタラ師は漂泊の民であり、定着農耕民を基盤とする共同体から疎外される存在であったが、先述したように、共同体はかれらの技能を受容せざるをえなかったものであり、そのような矛盾がその神の異形性として表現されているのだとも考えられよう。さらに水死体をエビス神として祀る信仰の中で、エビス神が他界から此界へと境を越え来る神であること、それが聖性と不浄性とを同時に併せもつ両義的な神であり、しかもその名称からも知られるように、本来、異形・不具の神でもあった^(注一五)ことは、共同体に寄り来る神の異形性を示すたしかな事例でもありえたのである。

これらの例をながめると、外部世界から侵入する神は、二重性をもつ両義的な存在であり、しかも異相・不具の異形性をもつ神であることがあらためて理解されよう。これに関して注目されるのは、「垂仁記」に、共同体の境界で不具に遭遇することが一種の「へげれ」であると考えられている例が見出されることである。

即ち曙立王・菟上王の二王を其の御子に副へて遣はしし時、那良戸よりは跛・盲遇はむ。大坂戸よりも亦跛・盲遇はむ。唯木戸ぞ是れ掖月の吉き戸とトひて出で行かしし時、到り坐す地毎に品遅部を定めたまひき。^(注一六)

これは、出雲大神の祟りで「八拳鬚心の前に至るまで」物言うこととなかった垂仁天皇の皇子ホムチワケが、曙立王・菟上王の二王とともに出雲に赴き、大神を祀らうとしたことを伝える記事の一部

である。ここで那良戸(奈良山)、大坂戸(大坂山)は、それぞれ大和・山城、大和・河内の境界だが、ここには、そうした境界で、跛・盲の不具に出会うことを一種の「へげれ」として避け、他の道をもとめようとしたことが記されている。そこに境界のもつ両義的性格を見出すことができるのである。境界は、共同体の内部であると同時に外部世界(他界)でもあり、そこでの異相・不具との出会いの中に、そうした境界のもつ両義性が表象されていたのである(この他、「推古紀」二〇年に条は、百済国から「化来」した「其の面身、皆斑白」なる者が、やはり「へげれ」として認識されたいことが記されている。「面身、皆斑白」というのは、「大祓詞」の「白人」に類同するが、同時に百済国からの「化来」者は、まさに外部世界からの来訪者でもあったわけである。その存在が「へげれ」と認識されたところに注目すべきものがある)。

こうした境界の二重性を考える時、国津罪に「白人・こくみ」が存在する理由もおのずから明瞭となるに違いない。異形性は、共同体の内部に侵入すると同時にそこから疎外されるべき存在を象徴しており、そのようなありかたが共同体の内部に「へげれ」をもたらす「へげれ」として認識されたのである。大祓においては、これらの「へげれ」は「四国のト部」によって、「大川道に持ち退り出でて祓」されることになっていた。「へげれ」は川に流し捨てられるのであり、川が現世と他界とを結ぶ通路であったことを思えば、このこともまた境界のもつ二重性を暗示する事例であったと考えられるのである。

境界の二重性を考える時、両義的な神としての道祖神の問題も無視しえない意味をもっている。道祖神は、一般にサヘノカミとも呼ばれるが、共同体の境界に置かれる防障・防霊の神であり、その内

部に侵入する疫神・悪霊などの「けがれ」を防ぎとどめる役割をもつ神である。けれども、道祖神は、単に「けがれ」を防ぐばかりの神ではなく、むしろそれ自身不浄性をもつ「けがれ」の神でもあった。二重性をもつ境界に置かれた道祖神は、それ自身両義的な神でもあったのである。たとえば、『法華験記』下巻には、「紀伊国美奈倍郡の道祖神」が、行疫神の「前使」をつとめていたという話が収められている。この話からも理解されるように、「けがれ」を除却すべきこの神は、そのまま「けがれ」の神でもあったのである。

こうした道祖神の性格を考える時、注目されるのは、この神の起源がつねに近親婚の伝承と結び合わされて語られることである。道祖神の形態は、男女二神の抱擁した姿、あるいは男根・女陰をかたどった姿である場合が少なくない。大島建彦は、この神の起源が、西日本では父子相姦、東日本では兄妹相姦の伝承として語られる例の多いことを指摘しているが、これらの事実は、この神がむしろ「けがれ」の神であることをよく示すものといえよう。記紀の神話伝承においては、道祖神は、「衝立船戸神」(『記』)、「岐神」(『書紀』一書第六)「岐神・来名戸の祖神」(『書紀』一書第九)とさまざまに記されるが、これらはいずれも黄泉国を訪問したイザナキの杖から生じた神として伝えられている。周知のようにイザナキ・イザナミ二神は兄妹であったが、道祖神がイザナキの杖から化成したこと、それが本来、兄妹婚に関連した神、すなわち「けがれ」の神であることを示していたとも考えられるのである。

このようにながめると、国津罪にさまざまな近親婚が取り上げられている事情も、おぼろげながらあきらかになってくる。近親婚は、共同体の秩序に対する「罪」であり、それゆえにこそその外部

世界に攘われねばならない「けがれ」であったのである。その意味では、両義性をもつこの境界の神の起源譚でもあるイザナキのミンギの記事は、「けがれ」をもつとする国津罪とのかかわりに、大祓そのものの起源譚でもありえたことが理解されるのである。

六

最後に大祓について立ち戻り、その意味を簡単にまとめておきたい。つまるところ大祓とは、国家の内部に不可避的に生ずる「罪」を攘い、「けがれ」を除却することで、その祭儀空間のハレ性を維持・保証しようとする儀礼であった。大祓の成立は、前稿でも述べたように天武朝であったと考えられるが、天武朝は次代の持統朝とともに、律令国家の体制の整備がはかられた時代であった。そこに生み出された国家は、いわば律令という抽象的な法制度によって支配される一種の制度的な空間にはかならなかった。けれども、先述したごとく、このような国家の存在が、基本的には定着農耕民の農業祭式を母胎とする祭儀の実修によって保証され、しかもその起源が高天原という觀念上の世界(他界)を定位することによってはじめて根拠づけられている事実は、一種の矛盾をそこに生ぜしめることにもなったのである。そして、そのような矛盾が、一方では「罪」(「けがれ」)を、またその攘われるべき根の国という觀念世界をそこに必然的な形で生み出してもいくのである。その意味では、「罪」(「けがれ」)こそは、国家の法支配のレベルを超えたところに生み出された過剰性そのものの謂であったともいえよう。大祓とは、そのような過剰性を除却し、それによって祭儀空間のハレ性を賦活せしめる、いわば国家自身の矛盾が要請した一種の文化的装

置であったということができるのである。

- 注一 拙稿「天津罪・国津罪と「大祓詞」——古代の〈罪〉・ノート」(『語文論叢』9、昭56・9)
- 二 西郷信綱『古事記注釈』第一巻
- 三 本文の引用は、日本古典文学大系本による。一部私意により表記を改めた。
- 四 青木紀元「大祓詞の構造と成立過程」(『芸林』、昭38・12)
- 五 保坂達雄「罪の発生について」(『古代の文学と民俗』所収)
- 六 桜井徳太郎「民俗宗教の生活律」(『日本民俗宗教論』所収)
- 七 古橋信孝『古代歌謡論』

- 八 『南島歌謡大成』沖繩篇上による。
- 九 吉田修作「ほかひ人の論」(『折口信夫 まれ人論研究』所収)
- 一〇 注二に同じ。
- 一一 折口信夫「春立つ鬼」(『折口信夫全集』第15巻所収)
- 一二 小松和彦「蓑笠をめぐるフォークロア」(『現代思想』、昭58・10)
- 一三 折口信夫「道徳の発生」(『折口信夫全集』第15巻所収)
- 一四 柳田国男「山の人生」(『定本柳田国男集』第4巻所収)
- 一五 波平恵美子「水死体をエビス神として祀る信仰…その意味と解釈」(『民族学研究』、昭53・3)
- 一六 本文の引用は日本古典文学大系本による。
- 一七 大島建彦「道祖神の信仰と説話」(『中世文学の研究』所収)

19号 (昭和五十五年三月三十一日発行)

特集・日本霊異記

日本霊異記と〈表相〉

霊異記の時間意識

説話の流通と形成―道場法師の孫娘の説話をめぐって―

霊異記説話の〈夢〉―〈こもり〉幻想における仏との出会い―

霊異記の歌謡―下巻三十八話を中心として―

乞食考―霊異記説話の形成―

「一夜孕み」譚の分析―共同幻想と表現性の恣意性―

「諷歌倒語」の論

万葉集卷一吉野讚歌の系譜―宮廷歌から宮廷謡歌へ―

多田一臣
高野正美
古橋信孝
三浦佑之
近藤信義
保坂達雄
斎藤英喜
吉田修作
滝口泰行

18号 (昭和五十四年三月三十一日発行) [在庫なし]

新しい古代文学史への提言

一、祭祀実修と言語伝承―記紀を中心に―

二、仏教と文芸

三、文字

四、都市の成立と歌―歌壇の衰退に絡んで―

五、古代文学の終焉

常世にあれど

殯宮の原型

鎮懐石歌の形成

万葉歌の流伝―万葉から古今へ―

工藤 隆
中川 幸広
藤井 貞和
森 朝男
三浦 佑之
尾崎 暢殃
呉 哲男
大久保広行
高野 正美