

罪と穢れ、あるいは高天原のタイヤル族

山路 勝彦

1 タイヤル族の世界から

ここで問題にしようとする事柄は、日本の古典、『古事記』、『日本書紀』を通して古代日本の慣習法の世界を考えてみることにある。ただし筆者は、永年台湾のタイヤル族の調査を行なっており、記紀を読むにさいしても、そのさいの記憶が頭から離れずにいる。そこには驚くほどの類似性がみられるからである。最初に、タイヤル族の概括から始めよう。

台湾の北部山岳地帯に住むタイヤル族は、比較的最近まで、独自の慣習法の世界を維持してきた。地域的に音韻変差を伴いながらも、多くの地域でガガと称される掟の世界がそれである。この慣習法の世界は宗教的秩序によって支えられ、慣習法に対する違反は神々の秩序への挑戦と考えられ、忌み嫌われていた。殺人、姦通、離婚、傷害、盗み、人前で放屁や大便、小便をすること、これらは決して許されない違反行為であった [山路勝彦 1986]。

とりわけ、殺人、姦通、離婚は慣習法に対する重大な侵犯であり、世界秩序に対する冒瀆とみなされていた。こうした事件は、人々に不吉、不浄をもたらすと考えられていたので、もっとも忌み嫌われていた。とくに、殺人や姦通事件のばあい、当事者がその行為を隠匿したままにしていると、神々の怒りをかい、同じ村の誰かに災厄が降り注ぐと信じられていた。たとえば、村人が狩猟に出かけて山で怪我をしたりすると、それは誰かが掟を破ってしかも隠しだてをしているため、神々の罰(ばち)があたったとされたのである。

違反行為は神々の打ち建てた世界秩序に亀裂をもたらし、その結果は忌まわしい災難が降り注いでくる。そこでこの亀裂を修復し、世界秩序を再

建ししなければならない。タイヤル族でのこの修復方法は、犯罪者が酒や肉を賠償として抛出することであり、一緒に生活を営む人たちがそれを共食することで、暗雲のようにたちこめていた災厄は祓い流されたとみなされる。

違法行為が生じたとき、違反者は贖罪をしなければならない。だが、贖罪は人になされるというよりも、神々に対してなされることを本質としている。この点がタイヤル族の慣習法の特色なら、加えて、犯罪行為はただちに社会秩序全体に危機的状況をもたらしてしまうということも、タイヤル族慣習法の特色の一つである。違法行為には人々の日常の生活を崩壊に導く恐れが常にある。だが、その違法行為によって生じた亀裂を修復するには、違反者自身を罰するというよりも、暗雲のようにたちこめていた罪を祓い流すことに主眼点がおかれていたといえる。もちろん違反者個人の責任は免れず、相応の贖罪を提出しなければならないのだが、その者を罰するというよりも、共食することで罪を祓い流し、最終的な決着をみるという手続きのあり方にこそ、タイヤル族慣習法の別の特色の一つがある。

タイヤル族の日常生活はこのように宗教的観念で律せられていたのだが、こうした宗教的表象は他の側面でもうかがうことができる。何よりも、不浄、不吉、穢れ、こういった観念が生活の隅々まで浸透していたというのが、旧慣時代のタイヤル族の特色であった。伝承の世界をのぞくと、穢れに対しては敏感であり、それへの恐れが感情がつよく人々の意識の世界を覆っていたのが、はっきりとみえる。タイヤル族にはロウスという語彙がある。異様なものに触れ、あるいは目撃して、気味悪く感じるときに使われることばで、日本語でいう穢れに相当する語彙である。

彼らがロウスと感じる場面はたくさんある。た

たとえば、異性キョーダイ同士が、相手の面前で性や生殖に関する行為や話をすることは禁忌で、もしそのような話をすれば、たちどころにロウス、つまり穢れとみなされてしまう。出産時の出血や排出物も、産婦の男キョーダイにとってはロウスである。したがって、出産という行為が終わった直後に、産婦はあるいはその夫は産婦の男キョーダイに対して穢れ祓いをしなければならない [山路勝彦 1985: 81-92]。

出産時の穢れという例をとってみれば、その観念が、キョーダイ関係という親族関係に沿って展開しているところに、タイヤル族の特色があるといえる。だが、社会関係での文脈を離れて、概括的にタイヤル族の社会を考えたとき、穢れ、不浄、不吉といった観念、そしてそういう忌まわしい事柄から逃れるための祓いの慣習、こうした社会慣行の存在に関心が奪われるのである。

このように概括した禁忌と宗教的秩序に基づいた世界は、はたしてタイヤル族だけに固有な現象だろうか。このような思いを胸に、日本古代の古典、つまり『古事記』、『日本書紀』をひもとくと、驚くほどの類似性がそこに語られているのがわかる。むろん、この類似性を通して両者の系統関係を論じるのがここでの目的ではない。タイヤル族は言語的にはオーストロネシア語族に属し、日本古代との文化的つながりはきわめて薄いからである。それゆえに、両者を比較してなんらかの関連性を引き出そうとしても、得るところは少ないだろう。比較研究という観点に立てば、他にもさまざまな方法が考えられることだろう。たとえば、両文化を貫く構造概念を抽出して、モデルどうしの比較を試みるのも一つの方法として成り立つかもしれない。しかしながら、抽象化を急ぐあまり、全体の文脈から乖離してしまい、その結果、それぞれの社会の持つ個性が失われ、無味乾燥したものになってしまうたら、失うべきものが多すぎるといわねばならない。

人類学の目指す目的は、どこの地域であれ、どんな人間であれ、生きる意志をもって生活を営んでいるかぎり、その人たちの生活の総体を描き出すことにあるのだと、筆者は考えている。そうした人々の个性的世界を描写したいと思うわけである。さて、ここでは記紀を通して、古代日本の慣

習法の世界の概要をスケッチしてみたいと思っている。だが、この研究に取り組んだとき、実は筆者は、永年馴れ親しんだタイヤル族の世界を念頭においていたし、今もおいている。一見すると、両者を比較して何か共通事項を引き出そうとしているようにもみえるかもしれないが、実はそうではない。そもそも、記紀の世界を取り扱うようになったのは、対象がすこぶる類似しているせいにもよるが、あるいはそれだからこそ、二つの世界を並立させ、あたかも鏡像のように照らし合わせれば、それぞれの個性が浮き彫りにされ、より深く彼らの世界が照射されるのではないかと思ったからである。

前置きはこのくらいにしておきたい。記紀の慣習法の世界はどんな姿をしているのだろうか。タイヤル族の研究を通して、筆者が関心を持った分野、つまり、穢れ、罪と罰、こうした世界について、記紀の書物を整理し、気がついた点を、これから心に止めてみていくことにしよう。

2 記紀にみる穢れ

記紀の記述には何回も「穢れ」という語彙が見出される。奇しきことに、この語彙はタイヤル族におけるロウスの観念と重なる点が少なくない。概略を整理してみよう。タイヤル語であれ、日本語であれ、それらのことばは、人々がとある対象に触れたり、関わったりして、気味悪い感覚が呼び起こされたときに発せられるということであり、また究極的には超自然的な作用が関わり、災害や死などの不利益をもたらすと恐れられていたために、それを忌むという行為を伴っていさえた。

記紀にみる「穢れ」という漢字の使用状況を検討してみよう。この種の研究は今までにないわけではないが [大垣豊隆 1982: 32-33]、さらに包括的に、そして組織的に検討してみる必要があらう。記紀によると、その語彙自体は五つの事柄に関連して使われていることになる。それらを整理してみると、1) 死、2) 排泄物と嘔吐物、3) 容貌、4) 疾病、5) 反逆心、である。そして、これらとの関わりから問題とすべきことを、6) その他、として取り上げることとしよう。むろん、

このような語彙の取り上げ方に対して、当字に注意すべきだという批判も出てこよう。だが、たとえ当字のばあいがあったとしても、「穢れ」という文字のもつ語感がどのように使われているのか、検討を加えることは大切である。以下、順に述べていこう。

1) 死

記紀の神話では、死は重々しく語られている。とりわけ、イザナギ神話では人々が死を畏怖し、特別の感情をこめて語っているのを知ることができる。何よりも、死者の行く国は穢れに満ち溢れた国であった。イザナギが黄泉の国を訪問したとき、その神はそこを「穢繁国」と考えていたし、別の箇所では次のような表現をみることができ

「吾はいなしこめしこめき穢き国に至りてありけり。」(古事記)

死者の国を「穢繁国」とみなす考えは、記紀神話を通じて一貫しているが、死、あるいは死体そのものを穢れとみなす考えも記紀のなかにはみることができる。たとえば、記紀の記載には、天若日子が亡くなり、その葬儀に阿遲志貴高日子根の神が列席したが、二人はととてもよく似ていたので、遺族はその神を死んだ天若日子と見間違えてしまったという箇所がある。それに対して、その神は無然として怒り、次のように言う。すなわち、

「何とかも吾を穢き死人に比ぶる。」(古事記)
 「汚穢しきに憚らずして、遠くより赴き哀むに、何為れぞ我を亡きにし者に誤つ」(日本書紀)

繰り返すまでもなく、この記述は死を穢れと認識している事実を語っている。死という現象は人々に畏怖の感情を引き起こすことは確かである。かつこの場面では穢れとみなされていたのだが、一方で死体自体が汚穢感を抱かせるのも確かである。血の気も通わず、しかも腐乱さえる死体は、人々に恐怖心をおおる。その迫力ある描写はイザナギ神話にみることができる。イザナミは死して黄泉の国へ赴き、恐るべき姿に変身する。その死体は「膿沸き虫流れり」(『日本書紀』)状態だったが、『古事記』には、さらに恐ろしい光景が現われ

る。すなわち、

「蛆たかわころろきて、頭には大雷居り、胸には火雷居り、腹には黒雷居り、陰には拆雷居り、左の手には若雷居り、右の手には土雷居り、左の足には鳴雷居り、右の足には伏雷居り、并せて八雷神成り居りき。」(古事記)

イザナギが驚いたのはこの恐るべき死体を見てのことであり、その死体の異様な有様は人に言い知れないほどの悪感を抱かせる。穢れという感情が呼び起こされたのは、この死体に接してである。こうしてみると、見る、聞く、触る、このような感覚器官の活動を通して穢れという観念が生じたことは明らかである。それだから、穢れとは、「ケが枯れる」こと、つまり「ケ(気)の活力が衰退する状態」[桜井徳太郎 1983, 1985: 44]を示す語というより、悪しき対象に接触することによって生じる感覚的かつ精神上的の異常状態に関わる観念を指している、といえよう。横井は、穢れを「人間に対して感覚的に不快の念を与えるものとしてとくに忌避され、災害や死をもたらす何ものか(悪霊)の発揮する悪しき働きをいう」と定義づけているが[横井清 1975: 268]、記紀の神話に出現した世界はまさにこの表現に見合っている。

異常な状態とは、日常生活での亀裂と言い直してもよいのだが、その状態はすみやかに取り払われ、再び元の秩序に戻さねばならない。そのための方法が、祓いであり、禊ぎである。黄泉の国から帰還したイザナギは、この世へ復帰するために、まずなした行為は「禊ぎ祓い」であった。こうして、イザナギは本来の秩序の世界に戻り、日常生活を営むことができたのである。

2) 排泄物、嘔吐物

穢れという語彙は『古事記』では排泄物や嘔吐物に関しても使われている。その話の概要は次のとおりである。すなわち、スサノオの尊がオオゲツヒメに食物を乞うたとき、オオゲツヒメは鼻、口、尻から多種の食物を取り出した。だが、スサノオはその様子を見ていて、「穢汚して奉まつた」と考え、殺してしまったという話である。この食物の素材は、明らかに排泄物である。

似た話は『日本書紀』にも見られ、ここでは月夜見の尊と保食神の關係として語られているが、基本的な物語の構成は同じである。そして、月夜見の尊は、口から取り出された食物を見て、きわめて強い調子で怒る。すなわち、

「穢しきかも、鄙(いや)しきかも、寧(いづく)にぞより吐き足る物以ちて、敢へて我に養ふ」(日本書紀)

3) 容 貌

容貌、といっても醜い有様は穢れの意識を呼び起こしたと思われる。『日本書紀』には、景行天皇は弟媛を見初めたのだが弟媛がその申し出を断ったという記事がある。その理由は、容姿を憚ってである。曰く、

「形容(かたち)も穢陋し」

これだけの記述でははっきりとした内容が伝わらないが、単なる美醜の判定を越えて、極端なる醜さが悪しき感情を引き起こした例のようである。むろん、どの社会でも美醜なる感情は存在しているだろうが、それが常に穢れ観念に連なることはない。しかしながら、その醜さが極端と判定されたとき、ある社会では穢れ意識を伴うこともありえただろう。記紀の時代はまさしくこれに該当しよう。

この点を傍証する資料は存在している。『延喜式』に記載された大祓の祝詞には、「天津罪」と「国津罪」とが記されているが、「国津罪」の中に「白人(しろひと)」が含まれており、身体疾患、それに伴う醜さが「罪」と認識されていたことがわかる。この事実を参照して考えれば、容姿の醜さも穢れ意識をもたらす、ということができよう。

4) 疾 病

身体疾患が穢れをもたらすという意識は他にも見出せる。天武天皇八年紀には、年老いた僧尼が寺院で長患いしていることに触れた箇所がある。すなわち、

「久しく老疾に苦ぶる者は、進止(ふるまひ)便もあらずして、浄地亦穢る。」(日本書紀)

浄地とは僧院をいうのだが、年寄りの長患いはその地に相応しくないとみたのだろうか、それに穢れという意識で対処している例である。

5) 反 逆 心

『古事記』では、仁徳天皇が弟の水齒別命の下心を怪しんで面会を断った記述がある。そのとき、弟は弁解して、こういう。

「僕は穢邪き心無し。」(古事記)

天皇に対する叛逆心に穢れという字があてがわれているのは、意味深いものがある。天皇は政治権力の頂点に立つ人物であるからして、それへの反抗は最大規模の秩序違反とみなされたわけである。この世の秩序を乱し、人々の間に重大な亀裂を生むがゆえに、こうした行為は感覚的に疎まれ、穢れなのだと、ここでは解釈しておきたい。

さらにまた、逆しまな心を抱くこと自体も穢れと意識されていたようである。孝徳天皇二年紀には、利殖を追求する役人を非難する件がある。曰く、

「諸の国造、詔に違ひて、財を己が国司に送る。遂に俱に利を求む。恒に穢悪を懐けり。」(日本書紀)

これは過度の利潤を追求する行為を諫めたものだが、その行為は反社会的であり、さきの天皇に対する叛逆と同じく、既存の秩序を混乱に陥れる結果を招く。それがために、感覚的な不快感をもたらし、穢れとみなされたと解釈されよう。

5) そ の 他

日本の古くからの習俗に、女の月経血、そして出産自体は穢れているので、そうした機会に女は月小屋、あるいは産小屋に籠もるといったのがあった。しかしながら最近の研究では、女を穢れと見る観念はわが国古来の慣習にはなく、仏教などの影響のもとで形成されてきたものと説くのが有力である[牧田茂 1983]。確かに記紀の記述には出産や経血を穢れとみなす箇所はなく、その論調は説得的である。

とはいっても、これで何の問題もなくなったの

ではない。履中天皇五年紀には、天皇が淡路島に狩りに行ったとき、目先きの傷の癒えない伴を連れていったのだが、そのためにイザナギの神が「血の臭きに堪えず」と告げた、という記事がある。血そのものが神道の神々から忌み嫌われていた例である。もっとも、この例は必ずしも月経や出産時の出血を穢れだとみなしているわけではない。だが、武烈天皇八年紀の記事を重ね合わせたら、どうだろうか。そこでは、女の陰部を「不浄」という漢字で表記しているのである。「不浄」という表現は、もしかしたら「性器」一般を指す隠語だった可能性もある。その解釈はたぶん不確かだとしても、『日本書紀』の編纂された当時、知識人の頭のなかには、後世になって際立って明瞭な姿をとる、女を穢れとみる観念がすでに胚胎していたのではないだろうか。

記紀の世界からは穢れから身を守ろうとする人々の必死の営みがみえてくる。穢れとは、人々の生活に重くのしかかる暗雲であり、日常生活世界に亀裂をもたらす悪しき存在である。死、排泄物、醜さ、疾病、反逆心、こうした悪しき存在は社会生活にとって否定的な作用を及ぼす。それゆえに、それは忌まわしい存在であり、万全の注意を払って忌避すべきものであった。だが一度、こうした悪しき働きに束縛されたなら、すみやかに祓い清めねばならない。そうでなければ、通常の世界生活がおくれぬからである。忌まわしい存在への畏怖の念、それから逃れるための禊ぎ、祓い。古代社会を支配していた秩序原理がこのように宗教的ならば、次にみる慣習法への違反行為、つまり犯罪行為に対する制裁方法も、同じようにまた宗教的観点から行なわれていた。

3 古代日本の罪と罰

穢れが異常なるものとの接触によって引き起こされるものなら、罪は社会秩序に違反することによって異常性をもたらすものであり、両者は概念的には異なっていた。しかしながら原因として存在しようが、結果として招来されようが、そうした異常性は人々に悪しき感情をもたらすわけで、両者は同じように怖れられていたことには変わりはない。では、どのように罪は捉えられていたの

だろうか。この記述の検討に移ろう。

罪と罰に関してみるならば、膨大な記紀の記述には、長い歴史の過程を反映しているためか、性格の違う雑多なものが混じりあっている。この現象は、古くからの慣習法と古代国家の基礎をなす法体系とが同居していることに、その理由が求められよう。すなわち、畿内で形成された古代国家は、その成熟の過程で中国の律令体制を範型にし、それに基づいた刑法を体系づけたため、それまでの時代とは異質の法体系が出現するようになったからである。天武天皇五年紀には、「死刑」、「没官」、「三流」、「徒罪」なる刑が見られるし、同十一年には、「杖」なる刑が登場している。このようにして中国の制度の影響を強く受け、それまでの法とは異なる体系が生み出されていった。その時期にあつての特色は、とりわけ、王権に対する政治的違反の記述がみられるようになったことである。石母田の表現に従えば、「謀反および不敬の罪が、死刑以下の重刑にあたる基本的犯罪となってくる傾向を示して」いることになる〔石母田正1962:299〕。

そういえば記紀には謀反の記事が多い。早くは垂仁天皇四年に、皇后の兄、狭穗彦王が謀反を起こしている。この反乱をめぐっては、皇后が兄を助けるか、夫の側に立つか、その両者の間に挟まれたあげくの感情の揺れ動く様子が描かれていて、興味は尽きないが、謀反に関してはその後も記述が絶えない。しかしながら、ここでは律令の体系をできるだけ漉し去り、それ以前の古代の慣習法の世界にできるかぎり迫りたいと思う。とくにそうした時代にあつて、違法行為とは何であったのか、そして一度違法行為が生じたら、どのような解決法がとられたのか、以下、これらを中心に述べていこうと思う。

最初に古代の罪観念について論じることによろ。日本の古い時代の法秩序を考えると、よく引用され、検討される資料は、「天津罪」と「国津罪」に関する大祓の祝詞である。『延喜式』に記載されたその祝詞は、多くの研究者の引用する重要な資料なので、ここでも取り上げておかねばならない。だが、始めに気をつけておくべき点は、この文献では「故意」と「過失」という概念がどのように区別されていたか、ということである。記

紀では、「罪」と並んで「過ち」という語彙は見られるが、この文献には登場していない。それにもまして、行為者の意図と、その結果生じる責任の取り方の間には、どのような対応関係があるのか判然とはしない。たとえば「国津罪」において、「白人」、「胡久美」が列挙されている。いずれの「罪」も違法行為そのものでなくその結果、もしくは行為者の意図とは別に不特定の人々に降り注いだ違法行為の結果、と判断され、現代法との相違が顕著であることを思わせる。いくつかの点で、こうして細かいことへの配慮を必要とするのだが、以下のように、まずは簡単に整理してみよう。

天津罪＝畦放、溝埋、樋放、頻蒔、串刺、生剝、逆剝、尿戸。

国津罪＝生齧断、死齧断、白人、胡久美、己が母犯せる罪、己が子犯せる罪、母と子と犯せる罪、子と母と犯せる罪、畜犯罪、昆虫の災い、高つ神の災い、高つ鳥の災い、畜仆し、蟲物せる罪。

天津罪と国津罪についての研究史は古いし、その解釈をめぐるさまざまな見解が今までに出されてきた。たとえば、大林は、分類の論理ないしは構造をそこに見出そうとして、天津神・国津神という神々の分類体系に相応させて解釈した。その結果、「天津罪とは、天津神ないしその子孫が、一段下の国津神の機能に属する農耕などの生産活動について犯罪をおかすこと」であり、「国津罪とは、国津神ないし《国の中の人民》が、それより一段下のレヴェルにまで身をおとして、禽獣に等しい所業を行ない、あるいは鳥獣の害をうけることである」と説いた [大林太良 1971: 28]。だが、この解釈は奇妙である。構造主義の手法にしたがったこの論法は新鮮な印象を与えるが、その解釈は机上の形式論の域を出ないからである。たとえば、次のような質問をしてみればよい。すなわち、国津神が農耕活動で罪を犯したら、いったいどちらに分類されるというのだろうか。

同じような形式的分類は石尾の論述にもみることができる。石尾は、「天津罪は、農耕生活に対する侵害行為か、あるいは、祭りの行事に対する侵害行為を意味」すると考え、「宗教的違反とは異なるところの共同体的秩序に対する侵害行為」とみ

なした [石尾芳久 1959: 16]。それに対して、「犯罪者を含む共同体全体に神の怒りを招くと意識せられているという意味では、国津罪は、本質的に宗教的違反」であると説く [石尾芳久 1959: 20]。この論理に従えば、天津罪も国津罪も、等しく共同体の秩序に対する違反であり、両者の違いは、「宗教的」かどうかで帰せられることになる。だが、ここでいう「宗教的」とは何か、いまひとつ判然とはしない。

天津罪と国津罪の研究史を回顧している余裕はないし、その両者の違いを論じることは生産的とは思われないので、ここでは、記紀の記述をそのまま読んで、天津罪とは、ことごとく高天原におけるスサノオの罪に対応するだけで、両者には本来特別な差異はなかったとする本居宣長以来の見解にここでは同調しておくこととしたい [石母田正 1962: 294, 多田一臣 1981: 49-50]。本稿の主旨からすれば、この両者の違いを考えることよりも、記紀の時代にあつていったい罪とは何か、ひとたび罪なる状態が発生したとき、どのような対処がとられたのか、これらの点を追求することこそが大切である。

スサノオが高天原でなした天津罪を引き合いに出してみよう。『古事記』でのスサノオの荒らぶる行為とは、まず最初に天照大御神の宮田の畔を壊し、その溝を埋め、そして大嘗殿で脱糞したこと、である。すなわち、

「天照大御神の宮田の畔を離ち、その溝を埋め、またその大嘗を聞こしめす殿に屎まり散らしき。」 (古事記)

これらの行為は明らかに農業活動に対する妨害活動であり、そして、祭祀上の聖地、大嘗殿に対する冒瀆行為であり、それゆえ聖なる社会秩序に対する重大な侵犯であった。だが、興味深いことには天照大御神は寛容であり、なんら咎めなかった。ついでスサノオは、天照大御神が忌服屋で機織りをしていたとき、斑馬を逆さ剥ぎにして投げ入れた。そのため、機織りしていた女が亡くなってしまった。

「天照大御神、忌服屋に坐して、神御衣織らしめたまひし時、その服屋の頂を穿ち、天の斑馬を

逆剥ぎに剥ぎて墮し入るる時に、天の服織女見驚きて、梭に陰上を衝きて死にき。」(古事記)

ここではじめて天照大御神は行動を起こし、天の岩屋戸に隠れてしまい、その結果、暗闇の世界が訪れる。さて、ここでのスサノオの行為は二重の意味で異様である。馬の逆さ剥ぎという衝撃的な振舞いがその一つなら、他の一つは性差カテゴリーの転倒に関してである。『古事記』崇神天皇の条には「男の弓端の調、女の手末の調」とあるように、古代では、機織りは女の仕事とされ、狩猟は男の仕事とされていた。馬は狩猟の対象ではなかったが、ケモノの仲間と考えれば、機あるいは衣服と対立する存在となろう。かくしてスサノオの行為は忌機屋での性差のカテゴリーに混沌をもたらす仕草でもあり、やはり社会的秩序への侵犯であった。

こうしたスサノオの行為に対しては、数多の神々の共同決議という形式をとって審判を下すことになる。その内容は、贖罪を科し、手足の爪を抜くということであり、そして高天原からの追放であった。

「ここに八百萬の神共に議りて、速須佐之男命に千位の置戸を負せ、また鬚を切り、手足の爪も抜かしめて、神逐ひ逐らひき。」(古事記)

ただし追放といっても、それはスサノオが再三再四にわたり、しかも比類なき罪を犯したからであって、常習犯でなかったら、このような厳しい措置は取られなかったに違いない。井上は、スサノオの犯罪に対する高天原の処置には、祓いの呪術儀礼とともに、集団からの追放刑という二種類の要素からなっていたというが[井上光貞 1965: 272]、追放刑になったのは、犯行が繰り返し行なわれたからで、井上はこの事実を無視している。この文脈で重要なことは、こうした犯罪行為は宗教的な決着をみたという点にあり、具体的には「祓い」という行為によって罪過が消滅すると考えられていた、ということである。スサノオの出した贖いの品々は、さしずめタイヤル族ならば共食の具とし、そして共食をすることによって罪は祓われたとするのだが、高天原ではどのように処

分されたのか記載がない。しかし『日本書紀』には「祓具(はらへつもの)」とあり、祓いのための手段であったことには変わらない。そして、手足の爪を抜くのは、祓いのため、そして清めのためであったことも、同書には述べられている。

違法行為は神々の怒りをかい、その結果、異常な状態をもたらしてしまう。それは悪しき状態であり、厭うべきまさに穢らわしい状態である。一度このような状態になったら、すみやかに悪しきものを祓い流し、元の状態に戻さねばならない。違法行為の発生、悪しき穢らわしいような状態の将来、そして祓いと清め、おおよそこのような一連の過程に沿って事柄が生起していく点にこそ、記紀の時代の慣習法の基本がみられたのである。それらに注意しながら、古典をさらに読み続けていくことにしよう。

律令体制が整備され、かつ漢字の知識が定着されるにしたがって、古来の慣習法の世界はおおいに変貌を遂げたのであるが、古来の法観念についてみると、犯罪をツミと呼ぶ国語は上古からあるが、刑罰にあたる語彙はないという意見を聞くことができる[牧健二 1942: 815]。この指摘は大切である。なぜなら、現代とはまったく異なった犯罪観念の存在が予見されているからである。確かに記紀の世界には、違法行為が生じたさい、その違反者を処断するか、もしくはその者から賠償を取る例が多く語られている。この事実からすれば、違反者自身の責任は回避されていないようにみえる。しかし記紀の記述全般にわたって説かれている思想は、犯罪行為とは神々の造り上げた秩序を崩壊させてしまうということであった。繰り返していうと、違法行為は神々の怒りをもち、社会の秩序に亀裂を引き起こすものだった。それならば、すみやかにその亀裂は修復されなければならない。その修復措置としては、違法行為によって生じた暗雲、いいかえると神の罰(ばち)を祓い流すことこそが、記紀の時代の当事者たちの主たる関心事であり、違反者を処断するというよりも、つまり刑に処すというよりも、神の怒りを取り除くことこそが必要だったのである。暗雲を祓い流すという、こうした処置の方法は、中国的もしくは律令的な「刑罰」の概念とは異質であり、それゆえ高柳のように「ツミという国語が罪

でもあればまた刑でもあった」と解しては〔高柳真三 1951 : 37〕、古典の世界を歪めてしまうことになる。さらに、犯罪者のみならず、その犯罪を生み出した社会自体に責任を負わすことがみられ、この事実を通して、現代的な刑罰概念とは異なる世界が存在していたことがわかるのである。

違法行為は、社会に亀裂を生み出すのだが、その亀裂とは、何よりも不特定の人々に不幸として、あるいは神の罰としてのしかかることを意味していた。たとえば、履中天皇五年紀には、神の祟りで皇妃が失くなったことを伝え、その原因を説いた箇所がある。すなわち、

「既にして天皇、神の祟りを治めたまはずして、皇妃を亡せることを悔いたまひて、更に其の咎を求めたまふ。」（日本書紀）

天皇がその原因を問い質したところ、「車持君」が筑紫に赴き、かって気ままに車持部から貢租を徴収したこと、宗像神社に属する「神戸」を自己の支配下においたこと、これら二つの悪行による罪であることが判明した。つまりは、これは違反者の行為の結果が第三者に神の罰としてのしかかった例である。最終的には、「車持君」が筑紫の車持部を掌どらず、宗像神社に「神戸」を返すことで落ち着いたが、「車持君」は贖罪を出し、禊ぎ祓いをしなければならなかった。

「則ち悪解除（あしはらへ）・善解除（よしはらへ）を負せて、長渚崎に出して、祓へ禊がしむ。」（日本書紀）

かようにして事件は一件落着したが、この例は古代の罪と罰の観念をよく表現している。贖罪を提出し、禊ぎ・祓いをして、暗雲を祓い流すこと、これらの過程はスサノオの場合とほぼ同一である。

同じ主旨の記述は他にも見出せる。神功皇后紀には、「あずないの罪」のため天変地異が生じたこと、すなわち「昼の暗きこと夜の如く」と形容される日々が何日も続いたことが記されている。犯罪行為はたとえ個人的なものであっても、その結果は生活を共にする広範囲の人々に降り注ぐという例の見本である。敏達天皇十四年には、天皇、

大連のみならず、多くの人々が天然痘を病み、多数の死者が出たことがある。巷には、これは、物部氏が仏像を焼いた罪だという噂が膾炙したが、ここにも同じ論法が認められる。

崇神天皇の時代は、自然の秩序が乱れ、離反する百姓も多く、そのうえに疫病がはやり多くの人々が亡くなるという不幸な時だった。『古事記』の記述ではこうした災害は「神の氣」に求められるのだが、『日本書紀』にはさらに詳しい記述が見られる。天皇はその原因を考え、「朝（みかど）に善政無くして、咎を神祇に取らむや」と思い、神意を占った後、大物主大神を祭ったら、疫病も静まったという内容である（崇神天皇紀七年）。だが、その後も疫病は流行する。そこで、天皇は神祇に頼り、危機を回避しようとする（崇神天皇紀十二年）。すなわち、

「疫病多に起りて、百姓災いを蒙る。然るを今罪を解（はら）へ、過を改めて、敦く神祇を礼ふ。亦教を垂れて、荒ぶる俗（ひとども）を綏（やすみ）し、兵を挙げて服（まつ）はぬを討つ。」（日本書紀）

この結果、秩序は回復したのだが、この文面の語る世界は、天皇の政治がうまくいかず、神祇への崇拝も不十分だったゆえに、広範囲の人々に不幸が招来された、という内容だと理解されよう。そして、一度秩序が攪乱されたなら、その原因を糾し、最終的には罪を祓い流すことによって本来の秩序が取り戻されるという、一連の経過がここにも語られているのである。こうした記述から、災害とは神の障りによるものであり、さらに正確に言えば、社会秩序の侵犯は神の障りを引き起こし、その結果として災害が生じるという、記紀の記す社会の特色が浮かび上がってきた。神の障りが現われるということは、井上流に言えば、「罪の災氣」がたちこめるということだろうが〔井上光貞 1965 : 264〕、ひとたびそれが発生したら、この神の障りはすみやかに取り除かれねばならない。そのさい、世界に生じた亀裂を修復するための手続きこそが「祓い」なのである。犯罪行為にしても、それは自然の秩序や社会生活のあるべき秩序を乱してしまう忌まわしい出来事であるからして、すみやかに祓い流されねばならない。記紀に

はこうした祓いの記述が随所に散見する。

とりわけ、仲哀天皇の死にさいしての祓いの様相は参照するに有益である。この天皇は早死にしたため、どの神の祟りによるのかを求めた後、罪を祓ったのだが、これに関する『古事記』の記述は次のとおりである。

「更に国の大幣を取りて、生剝、逆剝、阿離、溝埋、尿戸、上通下通婚、馬婚、牛婚、鶏婚、犬婚の罪の類を種種求ぎて、国の大祓をして、(以下、略)」(古事記)

ここに挙げられている罪名のいくつかは、スサノオの高天原での悪行にはほぼ等しい。だが、重要なことは、この文面から判断して、天皇の死という異常事態は、神の祟りのせいであるとともに、さまざまな違法行為、もしくは禁忌に対する侵犯が原因でもたらされたということだろう。それだからこそ、こうした違法行為は祓い流されねばならなかった。その結果として、秩序は再建されたのである。

祓いの儀礼自体は、疾病が流行したとき、あるいは災害が発生したときなどに行なわれたが、定期的に、すなわち六月と十二月の晦日にも行なわれた。その祓いも初期の段階では褻ぎをする程度の素朴のものであったろうが、後に儀礼化し、格式ばった形式が強調されるようになると、内容も華美になる。その例証は天武天皇五年紀に詳しくみることができる。すなわち、

「四方に大解除(おおはらへ)せむ。用いむ物は、国別に国造輪(いた)せ。菝柱(はらへつもの)は馬一匹・布一常。以外は群司。各刀一口・鹿皮一張・鑊(くわ)一口・刀子一口・鎌一口・矢一具・稲一束。且戸毎に、麻一条。」(日本書紀)

この一覧表からは、罪や穢れを祓うための供え物、つまり贖罪が念入りに定められていたのがわかるのだが、大祓が国家的規模で行なわれたにせよ、その供え物を、上は国造より下は一般民衆に至るまで抛出することが義務づけられていることに、さしあたり注目しておくべきだろう。大祓は天皇家や特定貴族家の行事ではなく、広範囲の人々を巻き込んだ行事だったからである。「戸毎に麻一条」を抛出することによって、大祓は生活

圏を共にする人々が積極的にこの祭祀に参加する道を開いている。それならば、なぜに人々はこの祭祀に参加するのだろうか。

罪や穢れとは、そのような忌まわしい事態が発生しても、特定個人だけの関心事に終わることなく、まったくに社会全体の秩序に関わる事柄だったからである。確かに犯罪行為は特定個人の犯した忌まわしい出来事には違いない。しかしながら、個人は個人として生きながらも、なおかつ特定の社会の中で生きる者なら、その犯罪行為を処理するとき、その個人を罰することで済ますことなく、その犯罪を生み出した当の社会自体の責任を追求することこそ、古代人の思慮するところだったのではないだろうか。その思考の存在の証を古代神話にみることができよう。

石母田は、天津罪、国津罪についての記紀の記述の整理を通して、「族長」の支配した時代の法の特色について簡潔な説明を与えたことがある。彼はまず、天津罪と国津罪のいずれもが、「共同体的秩序の侵害、共同体の神々に対する冒瀆として観念され」ており、だから「族長を含むクニの成員全体による祓除の儀式によってのみ解除される公共的な罪」だと認識したうえで、次のように述べる。すなわち、「共同体の秩序が体现されている神々の悪むところのそれらの各種の罪が、犯罪人のみならず、『国の大祓』にみられるような、族長を含む共同体全成員による宗教的贖罪手続きによって解決されるものと意識されている」[石母田 1962:298]と。

この石母田の指摘はまったく正しい。これに付け加えていえば、犯罪行為とは、特定個人の所業というよりは、その犯罪者を生み育てた社会自体の所業なのであり、それだからその社会自体に責任が帰せられるということである。このような連帯の観念が成立するためには、犯罪者も残りの人々も同一の生活体験のなかで育ってきた以上、その違法行為に対する責任はその犯罪者と生活を共にする人々すべてが関わっているのだという認識が横たわっていなければならないだろう。とすれば、個人の制裁よりも、特定社会の全成員の参加に基ずく宗教的贖罪が重視される社会、あるいは個人と個人との関係をいかなる危機的狀態にあっても絶えざる連帯関係のなかに位置づける社

会、おそらくはこのような寛容性に溢れる社会として、まさにタイヤル族の精神を彷彿させるかのように、記紀の社会は存立していたといえるに違いない。

引用文献

- 井上光貞, 1965『日本古代国家の研究』 岩波書店。
 石母田正, 1962「古代法」『岩波講座 日本歴史4(古代4)』 岩波書店。
 石尾芳久, 1959『日本古代法の研究』 法律文化社。
 牧健二, 1942「固有刑法の基本観念」『法学論叢』46-6。
 牧田茂, 1983『神と女の民俗学』 講談社。
 大林太良, 1971「古代日本における分類の論理」『理想』453。
 大垣豊隆, 1982「古代に於ける穢の諸相」『神道宗教』106。
 桜井徳太郎, 1983『日本民俗宗教論』 春秋社。
 ———, 1985『結衆の原点』 弘文堂。
 多田一臣, 1981「天津罪・国津罪と〈大祓祝詞〉」『語文論叢』9。
 高柳真三, 1951「上古の罪と祓いおよび刑(三・完)」『法学(東北大学法学会)』15-3。
 山路勝彦, 1985「タイヤル族のキョーダイ関係と出産の穢れ」『関西学院大学社会学部紀要』50。
 ———, 1986「タイヤル族の慣習法と贖罪, 祭祀および共同体」『関西学院大学社会学部紀要』53。
 横井清, 1975『中世民衆の生活文化』 東大出版会。

〔追記〕 本稿では次の版元の古典を利用した。

- 倉野憲司 校訂『古事記』 岩波文庫。
 坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋 校注『日本書紀』上, 下。(日本古典文学大系 第二期 67, 68) 岩波書店。