

<研究報告>

古代日本における穢れ観念の形成

井出真綾 長野県立小諸養護学校
牛山佳幸 信州大学学術研究院教育学系

キーワード：古代日本，穢れ，触穢規定，律令

1. はじめに

日本の社会・文化において、人々の日常行動を拘束してきた基本的な観念の一つが、「穢れ」と呼ばれるものである。穢れ観念の形成は決して一つの要因によるものではなく、様々な煩瑣な要素が段階的に付加されて、最終的に体系化されていったことが想定される。本研究では、穢れ観念の形成に影響を及ぼしたと考えられる要因をできる限り取り上げ、おおよその形成過程と成立時期を推察しようとするものである。

2. 穢れとは

2.1 穢れの規定

穢れ観念の成立を追及するにあたり、まずはその定義について示しておきたい。穢れが規定された初見史料として、『西宮記』¹に引かれた『弘仁式』逸文の触穢に関する規定がある。

『西宮記』卷七 定穢事

或記云、弘仁式云、触穢忌事應忌者、死限卅日、産七日、六畜死五日、産三日、其喫完、及弔喪、問疾三日。

このように『弘仁式』では人の死と産、六畜の死と産、その肉を食うこと、喪を弔うこと、病人の見舞いに行くことが「触穢」として定められていることがわかる。そして各々に忌むべき日数が定められており、『弘仁式』の段階で前述の穢れに対する忌避意識が出現していたことが知られるのである。

さらにこれは『神祇令』散齋条の細則規定では、次のように定められている²。

『神祇令』散齋条

凡散齋之内、諸司理事如旧、不得弔喪、問病、食肉、亦不判刑殺、不決罰罪人、不作音楽、不預穢惡之事。致齋、唯為祀事得行、自余悉断、其致齋前後、兼為散齋。

両者を比較すると、『弘仁式』では特に喪や食肉についての規定がより具体化されたことがうかがわれよう。『神祇令』散齋条は唐の『永徽令』祠令を踏襲したものとされ、これに

¹ 『改訂増補 故実叢書 西宮記第二』

² 仁井田 陸編『唐令拾遺補—附唐日两令对照一覧—』による。

については後ほど検討する。以上の二つが、穢れを扱う上で初期史料として挙げられる代表的なものである。本研究で取り扱う穢れ観念は、特に『弘仁式』に見られる穢れの対象や期間を一つの基準とし、その淵源となった諸要因について検討していく。

2.2 穢れの諸相

(1) 死の穢れ

穢れ関係の史料で最も多くみられるのがこの「死の穢れ」である。一般的に死穢と呼ばれる。死穢は人間に限らず、牛や犬などの動物の死も含まれる。例えば『日本三代実録』³貞観十六年（874）には死穢に触れた人が内裏に入ったため、諸祭が停止されたとある。他にも『日本紀略』⁴仁和四年（888）十二月十一日条によれば、豊楽院の死穢により神今食が停止している。

動物の死穢の例も多く、『日本三代実録』貞観十六年（874）二月十二日条には、犬の死穢のため春日祭が停止されたとある。他にも『貞信公記』⁵延喜十九年（919）二月五日条によれば、朝のうちに牛の死穢に触れた者が内裏に参入したために、この日の大原野祭が停止になっている。これらは死穢の事例の一部に過ぎないが、死体への何らかの接触は、神事や参内に多大な影響を及ぼしていたことがわかる。また改葬や墓の発掘に携わることで生じる穢れも、死穢の枠組みに含まれていた⁶。以上に挙げた例は九世紀後半から十世紀のものが多く、八世紀後半や九世紀初期にも穢れの存在を窺わせる史料がある。『類聚国史』によれば、延暦十一年（792）、山城国紀伊郡の深草山西面が、京城に近いという理由で埋葬を禁止されている。また大同三年（808）には、供御器を造る土を調達する場所であるという理由で、河内国交野の雄徳山での埋葬が禁止されている⁷。

『類聚国史』以降の史料でも、同種の記事がみられるようになる。既に死穢が発生している段階であり、埋葬の禁止に関しても死に対する忌避意識から派生したと考えてよいだろう。

(2) 産の穢れ

続いて「産の穢れ」である。一般的に産穢と呼ばれるが、死穢と同様に人間に限られたものではない。産穢の事例をもとにみていきたい。『貞信公記』延暦十九年（919）二月四日条によれば、産穢のためこの日の祈年祭が中止になっている。また『長秋記』⁸元永二年（1119）六月十四日条では、中宮の御産によって、その穢が天下に遍満したとある。

³ 『新訂増補国史大系』第四卷

⁴ 『新訂増補国史大系』第十卷

⁵ 『大日本古記録 貞信公記』

⁶ 例えば『貞信公記抄』延喜十一年（911）には、改葬所の人間が内蔵寮に入り、その内蔵寮の人がその日の朝内裏に参入したために穢れが及んだとある。

⁷ 『新訂増補国史大系』第五卷

⁸ 『増補史料大成』第十六卷

古代日本における穢れ観念の形成

一方、出産そのものに対する穢れ以外にも、落胎・傷胎、すなわち流産についても産穢の及ぶところであった。『日本紀略』天徳三年（959）二月三日条には、右兵衛の陣の前に流産した子供が袋に包まれて置かれていたことから、三十日の穢となったとある。また『後法興院記』⁹文正元年（1466）十月十八日条には、前月に室町殿の局の女房が入江殿の便所で子を産み流し、そのまま捨てて置いたところ、今月の便所掃除の時に人夫が発見し、その女房の仕業であることが発覚して三十日の天下触穢とされている。このほか後世の史料ではあるが、『後法興院記』にも、『日本紀略』と同様に忌み慎んでいる記事が所見されることが注目される。

なお、これより初期の史料として、『日本三代実録』仁和三年（887）六月十四日条があげられる。同月十一日に内裏で「婦人胎傷」のことがあり、月次・神今食を停止したが、まだ妊娠してから三月に及ばないので、同月に月次・神今食を行おうとしたが、今度は「犬死穢」によって延期された、というものである。ただし、これは妊婦の胎傷による穢れともみられるが、単に胎傷による場の混乱により神事が停止されたとも読み取れることから、前述した二例とは別に示した。

(3) 血の穢れ

血は死と産を連想させるものであるが、『神祇令』や『弘仁式』の規定から血そのものを積極的に忌避する表現は伺えない。また、古代日本においては、「血」は「強い力をもつもの」という認識があった。これは『播磨国風土記』¹⁰に見える、鹿の血に稲を巻いたら一晚で生えたという話からも窺える。

「血の穢れ」、いわゆる「血穢」についてであるが、この忌避意識がよく窺われるのは忌詞であり、『皇太神宮儀式帳』¹¹に「阿世」、『儀式』に「赤汗」など見え、神事において忌避されていた。『弘仁式』の編纂に際して『皇太神宮儀式帳』が重視されたことから、『弘仁式』の規定に血に対する忌避意識が反映されたと考えられる。

その他の例としては、『西宮記』に承和六年（839）四月廿二日の賀茂祭で、内裏に「血下之穢」が及んだため、勅使や斎王の参入が停止されたことが見える。「血下之穢」とは経血とみることできるが、おそらくは流血沙汰であろう。このほか同書には、仁寿元年（851）二月の園韓祭で、鼻血の穢により官人の交替があったことを伝えている。

また、月事のもたらす経血の忌避についても、他の史料から比較的多くみることができ¹²。しかし、三橋正氏によると、平安貴族社会の穢の分析の結果、単なる出血は穢とさ

⁹ 『続史料大成』第五巻

¹⁰ 『播磨国風土記』讃容郡讃容郷（秋本吉郎校注『風土記』による）。

¹¹ 『神道大系』神宮編一、『改訂増補故実叢書』三十一巻

¹² 例えば『日本三代実録』仁和二年（886）九月七日条によると、繁子内親王に月事のことがあり、また藤原基経の私第に犬死があり、伊勢への群行が停止されたとある。

れていないとし¹³、岡田重精氏もまた、本質的に血そのものが穢とされる事例は乏しく、穢と事態（月事や疾病・傷害）との結合によって不浄の危険性を帯びることを指摘している¹⁴。

一方で西山良平氏は、九世紀中頃から十世紀中頃の時期には、月事と比較して、血そのものを穢れとする事例が多いとし、その理由を血が死を強烈に印象付けたからであると述べた¹⁵。確かに前述の記事や西山氏の挙げる事例を踏まえると、血そのものに対する何らかの忌避意識が存在したと考えられる。しかし、岡田氏も指摘しているように、血が何と結びついているかは大変重要な要素であると言え、それは西山氏も指摘するように、最も重要な点は「死」への繋がりにあると考える。

その事例の多さからも、日常的に忌避されていたと考えられる死穢であるが、その根源は死に対する本能的な嫌悪にあらう。だからこそ死を連想させる流血や血液全般が、死穢の発展形態として忌避されるようになるのはいたって自然であり、その実態が右に挙げた史料に反映されていると考えられる。

3. 穢関連の史料検討

3.1 記紀神話

『古事記』、『日本書紀』の両書はともに、七世紀後半から八世紀前半にかけて、中国の律令制度をもとに形成された古代国家の完成段階に成立したものと位置づけられ¹⁶、外来信仰の影響がそれほど進行していない時期の様相を窺うことができよう。また、記紀神話における穢れの諸相については、長田愛子氏の成果が詳細に分析されており¹⁷、その見解を軸に検討した。

まず穢に関する記述は、『古事記』に四例、『日本書紀』に十二例が見られ、「穢」「汗穢」等の穢れの存在を窺わせる記述があり、特に死や死を想起させる空間的事象に対する嫌悪や不浄観が確認できる。ただし、忌み嫌うものとしての穢れ、つまり触穢規定における死穢と必ずしも一致するとは思われない。

また、妊娠・出産及び月経に関する記述は、『古事記』に七例、『日本書紀』に十四例見られたが、月経に関する一例を除き、触穢規定に合致するような積極的な穢れの存在を見ることはできなかった。

¹³ 三橋正『「延喜式」穢規定と穢意識』（『延喜式研究』第2号、1989年）

¹⁴ 岡田重精『古代の齋忌—日本人の基層信仰』（1982年）

¹⁵ 西山良平「王朝都市と《女性の穢れ》」（女性史総合研究会編『日本女性生活史 第一巻・原始・古代』所収、1990年）

¹⁶ 小学館版『古事記（新編日本古典文学全集一）』（1997年）による。

¹⁷ 長田愛子『古代日本における女性の穢れ観の成立とジェンダー — 「記紀」の「穢」に関する記述の分析から—』（『総合女性史研究』第22号、2005年）

古代日本における穢れ観念の形成

しかしながら次の月経に関する記述については、経血への不浄観、すなわち血に対する穢れを窺わせるものである。

①倭建命と美夜受比売の結婚（『古事記』中巻・景行天皇）

其の美夜受比売，大御酒の盃を捧げて献る。しかして，美夜受比売，其の，意須比の欄に，月経著きたり。故，其の月経を見て，御歌ひたまひて曰く

ひさかたの 天の香具山 とかまに さ渡る鶴 弱細手弱腕を 枕かむとは
吾はすれど さ寝むとは 吾は思へど 汝が着せる 意須比の欄に 月たちにはけり

しかして美夜受比売，答えて御歌に曰く

高光る 日の御子 やすみしし 我が大君 あらたまの 年がきふれば あらたまの 月はきえ行く うべなうべなうべな 君待ち難に 我が着せる 意須比の欄に 月たたなむよ

これは倭建命が美夜受比売の月経に気付き、それを指摘する歌で、月経の血を「わが君を待つ血の滲むような苦しさ」に置き換えて歌う場面である。倭建命は美夜受比売との御合を待ち設けていたけれど、敢えて月経を指摘したことは、月経が御合を行うにあたり何らかの支障があったのではないかと考える。つまり、月経とそれに伴う経血を遠ざけようとする意識が倭建命に働いていた可能性がある。

もちろん、この記事のみを根拠に、経血に対する不浄観が存在していたとは断言できない。ただ、両者のやり取りが月経中の御合にあたって、何の憚りもなくなされたというのはいささか疑問に感じるところである。

3.2 唐日両令の比較

(1) 両令の関係性

日本で律と令がそろって成立した本格的な律令は、大宝元年（701）の『大宝律令』である。また、その編纂は681年の天武天皇の詔に始まり、編纂にあたっては唐代の『永徽律令』をもとに作成された。また七五七年に成立した『養老律令』の編纂においてもこの『永徽律令』が参考にされている。

古代日本における触穢規定の初見は、『西宮記』に引かれる『弘仁式』逸文であり、そして、その淵源となったのが『神祇令』散齋条である。さらにこの『神祇令』は唐の『永徽令』祠令を踏襲したとするのが通説であり、ここではこの両令を対照しながら比較検討を行っていく。

(2) 両令の比較

『神祇令』散齋条

凡散齋之内、①諸司理事如旧，不得弔喪，問病，②食宍，亦不判刑殺，不決罰罪人，不作音楽，不預穢惡之事。致齋，唯為祀事得行，自余悉断。③其致齋前後，兼為散齋。

『唐祠令』第三八條〔永徽〕

諸散齋之内、①晝理事如旧，夜宿於家正寢，不得弔喪問疾，不判署刑殺文書，不決罰

罪人，不作樂，不預穢惡之事。致齋，唯為祀事得行，其余悉斷。④非応散齋致齋者，唯清齋一宿於本司及祠所。

右に記したのが『弘仁式』の淵源となる『神祇令』の条文と，踏襲したとされる『唐祠令』¹⁸の該当の箇所である。両令を比較し，大きく異なる箇所については下線を引き，番号を割り振った。以降は番号ごとに検討していく。

①「諸司理事如旧」「晝…夜宿於家正寝」

これは散齋における過ごし方を規定した条文であるが，『神祇令』が「諸司の事理めむこと旧の如し」とあるだけなのに対し，唐祠令では「昼は事を理めること旧の如く，夜は家に宿り正寝し…」とある。これは当時の日本の社会的慣習にあわせて改変されたと考えられる。

②「食宍」

『神祇令』では，『唐祠令』に規定されていない肉食の禁止が加えられていることがわかる。この肉食の禁止は後の『弘仁式』において「其喫宍…三日」と規定されるところであり，律令編纂当時，これに関する何らかの慣習が存在したと考えられる。肉食の禁忌については，『弘仁式』の史料検討の部分で追記する。

③「其致齋前後，兼為散齋」

これは散齋と致齋の期間に関わる箇所であるが，唐日両令には次の規定がみられる。

『神祇令』月齋条

凡一月齋爲大祀。三日齋中祀。一日齋小祀。

『唐祠令』第三八條〔開七〕〔開二五〕

諸大祀，散齋四日，致齋三日。中祀，散齋三日，致齋二日。小祀，散齋二日，致齋一日。

両令を比較すると，『唐祠令』の規定する散齋・致齋の期間は短く，寧ろ『神祇令』における期間が異常に長いことがわかる。また，『唐祠令』には致齋の前後を兼ねて散齋とする旨の規定は見られない。したがって，散齋・致齋の期間を少しでも短くするために，③の一文が加えられたとも考えられる。

とくに，『神祇令』においては大祀が一月とされ，『唐祠令』との差は大きい。この背景には，当時の日本固有の特質が存在したのではないかと考えられる。

④「非応散齋致齋者，唯清齋一宿…祠所」

『唐祠令』における「応に散齋，致齋に非ざるは，唯だ清齋し本司及び祠所に一宿するべし」の一文は，『神祇令』に反映されていないが，①と同様に当時の社会的慣習が影響していると考えられる。

以上が唐日両令の比較検討であるが，両令の部分的に異なる箇所から，律令編纂以前の日本の姿を窺うことができた。『大宝令』は『永徽令』を踏襲したとするのが通説ではある

¹⁸ 仁井田 陞編『唐令拾遺補一附唐日兩令対照一覽一』による。

が、『大宝令』の編纂時期を考慮すると、『永徽令』以前の『武徳令』や『貞観令』を参考している可能性もあるのではないか。また『養老令』の編纂時期も踏まえれば、『永徽令』以後の律令の影響も含まれているのではないか。日本の律令における中国律令の継受に関しては諸説ある¹⁹が、本稿では省略する。

しかし『神祇令』が『永徽令』を踏襲したと想定した場合、傍線に示した部分が意図的に記載されたものではないとするならば、編纂の段階で我が国には散齋に関する何らかの慣習が存在していたと考えられる。あるいは、『神祇令』にある散齋の内容が既に慣習としてあり、『永徽令』を参照した際に合致しない部分を削除した可能性もあろう。

3.3 令義解

『神祇令』に続き、その注釈書もまた極めて重要とされる史料である。とくに、『令義解』と『令集解』は、令の性質や当時の慣習を窺うことができるものとして貴重であろう。ここで検討するのは、『神祇令』散齋条の「不預穢惡之事」に対する諸説であるが、まずは『令義解』の注釈から始めたい。

(1) 注釈の記述

謂。穢惡者。不淨之物。鬼神所惡也。

このように、『令義解』では「穢惡」とは鬼神のにくむ不淨の物と説明している。つまり、当時の「穢惡」に対する公式見解は、「穢惡」には不淨観を含むものであり、とくに「鬼神所惡」とあることから「神の嫌う不淨」としていることがわかる。

では、その「にくまれる」対象とは何たるかであるが、例えば伊耶那岐命の黄泉国訪問の説話に垣間見ることができる。黄泉国訪問の説話では、伊耶那岐命は伊耶那美命の姿を見て逃げ帰り、「故欲濯除其穢惡」とあるように、禊ぎによってその穢惡を除いている。ここではまさに、黄泉国に関わる不淨観を伊耶那岐命が避けている様子が窺える。この他、既述した記紀神話などに、神がある事象に対し「穢」の語を冠して「忌み嫌っている」ことを意味している例がある。

『令義解』では「穢惡」の指し示すところが、これらの「神の嫌う不淨」とであると解釈できそうであるが、ここでは「鬼神」が主語に置かれている。この「鬼神」を、後の『令集解』に示される「神」とほぼ同義とみる見解²⁰もあるが、これについては聊か疑問である。この「鬼神」の意味するところについては、次項で分析する。

(2) 「鬼神」の意義

まず「鬼神」の用法がどのようなであったかを、次のような例から考えたい²¹。

¹⁹ 例えば石尾芳久『日本古代法の研究』（1959年）。滝川政次郎『律令の研究』（1988年）

²⁰ 例えば註14岡田論文、および勝浦令子『日本古代における外来信仰系産穢認識の影響—本草書と密教經典の検討を中心に—』（東京女子大学『史論』第60号、2007年）

²¹ 例は、長内悦朗『古代日本の疫神祭祀の成立と展開—境内の祭祀を中心に—』（2011年度信州大学大学院教育学研究科修士論文）の成果による。

①『日本書紀』神代下第九段

故、高皇産靈尊、八十諸神を召し集へて、問ひて曰はく、吾、葦原中国の邪しき鬼を撥ひ平けしめむと欲ふ。

是に二の神、諸の順はぬ鬼神等を誅ひて、一に伝はく、二の神、遂に邪神及び草木・石の類を誅ひて…、果に復命す。

②『続日本紀』神龜四年二月甲子条

天皇内安殿に御す。…比頃咎徵荐りに臻りて災氣止まず。聞くならく、時政違ひ乖きて、民の情愁へ怨めり、天地譴を告げて鬼神異を見はず。

③『続日本紀』宝龜十一年十二月甲午条

左右京に勅すらく、今聞く、寺を造るに悉く墳墓を壊ち、その石を採り用みぬ、と。唯、鬼神を侵し驚かすのみにあらず、実にまた子孫を憂へ傷ましむ。

④『続日本後紀』承和二年四月丁丑条

勅して曰く、諸國疫癘流行し、病苦者衆くして、其の病鬼神より来たる。

①は、葦原中国平定の際に、「鬼神」が二の神によって殺されており、高皇産靈尊のが「邪しき鬼」と記されていることから、鬼神が罪の対象とされ憎まれることがわかる。

②は、近頃の災いが絶えないのは今の悪政によるものであり、天地がこれをとがめるために鬼神を遣わしたことを伝える。つまり、「鬼神」は人々に災いをもたらす存在であったことがわかる。

③は、墳墓を壊しその石を用いた寺の造営を禁止しており、この「鬼神」は埋葬された死者や死霊を表している。

ここで「鬼」の字義について触れておきたいが、後漢の許慎撰の『説文解字』によれば、「人所歸爲鬼。从人，象鬼頭。鬼陰氣賊害，从ム」とある。ここで「从」は「從」の、「ム」は「私」の略字で、大意は「人の帰するところは鬼であり、すなわち『人』の字は鬼頭（鬼頭の原形は頭骸）を象っている。『鬼』は陰気な存在で私人に危害を加える」といったほどの意味であろうか。この「陰氣賊害，从ム」の部分は、陰陽説の影響を受けた漢代的な解釈とされる。

③の「鬼神」の用法もまた、「鬼」の字に含まれた死者の概念がみられる。さらには、③と同じ年の正月にも、「神」と「鬼」を対称的に示す記事があり²²、当時の陰陽思想との関連を窺わせる。これ以降、「鬼神」が同様の用法で用いられる例はないが、死との関連、そして外来思想との関連を見出せることは注目されよう。

④では、「鬼神」が「疫病をもたらす者」という意味で用いられており、ここでは災いをもたらす存在としての性格が強い。

「鬼神」の他にも、史料にみられる「鬼」そのものや、「鬼火」といった「鬼」のつく語

²² 『続日本紀』宝龜十一年正月丙戌条に「詔して曰く、朕、以に…遂に人天合應して邦家保安に、幽頭和を到して、鬼神爽ふことなからしむ」とある。

古代日本における穢れ観念の形成

の用法についても、その殆どが、強い力を持つもの、害をもたらすもの、あるいは、憎まれるといった性格を持っている²³。このことから、「鬼」そのものが一般的に畏れられる存在であり、「鬼神」に関してもその範疇に含まれることがわかる。

さて、ここで問題となるのが、『令義解』の解釈では、「穢悪」は「鬼神が憎むもの」であるとしていることである。前引の史料をみると、『令義解』の示す「鬼神」が「神」と同等の存在として扱われるとするには抵抗があり、「鬼神」は「憎まれる」性格が強いことから、単に力を持つものの総称であるとは考え難い。

むしろここで『令義解』が示すのは、「穢悪」とは「不浄の物」であり、「鬼神が憎まれる所以」である、ということではないか。つまり「鬼神」が憎むのではなく、この場合の「悪む」とは受身として用いられていると解釈されるのである。

鬼神が憎まれる場面については、前引の史料から読み取ることができる。これによって『令義解』の成立当時においては、災いや疫病、死者に対する不浄観が発生しており、それらをもたらす存在として「鬼神」が憎まれていたことになる。とくに病や死者との関連は、後の『弘仁式』の穢れ規定に見える「人死限卅日…問疾三日」という規定に通じるものがある。

以上が『令義解』の解釈についての検討であるが、史料上の「鬼神」の用例からすると、それが「不浄の物」の意味で使用されていたことから、災いや疫病、死者などを「穢悪」として扱うことが当時の公式見解であったことを明らかにした。

3.4 令集解

(1) 注釈の記述

続いて『令集解』であるが、『令義解』と比較して数多くの私説が引用されるのが最大の特徴である。『令集解』²⁴の「不預穢悪之事」の諸説は次の通りである。

- ①謂。穢悪者。不浄之物。鬼神所惡也。
- ②釋云。穢悪之事。謂神之所惡耳。假如。祓詞所謂上烝下淫之類。
- ③穴云。穢悪者如令釋也。或余惡謂佛法等並同者。世俗議也。非文所制也。
- ④古記云。問。穢悪何。答生産婦女不見之類。
- ⑤跡云。穢悪謂依穢而所惡心耳。
- ⑥延曆廿年五月十四日官符云。… (略)

①の『令義解』については前述した通りである。②の『令釈』では、穢悪のことを「神が悪むところのもの」とし、たとえとして「上烝下淫之類」としている。この「上烝下淫」とは、『古事記』仲哀段における「上通下通婚」に通じるとされる。

③の『穴記』では、穢悪の者に関しては『令釈』と同じであるとし、あるいは悪徳な仏法のことであるとする。また、それが世間の人々の意見であるとし、法文（『養老令』）の

²³ 例えば『日本書紀』齊明天皇七年五月癸卯条には「鬼火」が疫病を伝染させる存在として記される。

²⁴ 『新訂増補国史大系』第二十三卷

解釈ではないとする。

④の『古記』については後に別記する。

⑤の『跡記』では、穢悪とは穢れによる悪き心のこととする。

⑥の「延暦廿年五月十四日官符」は『類聚三代格』を引用したものであり、罪科を上中下に分け、その科祓の段階と料物・禁制事項を規定したものである。例えば、大祓の規定では、祭事の闕怠と音楽を除く六色禁忌が定められており、これを犯した官人は解任されるとある。料物については二十八種であり、馬一匹、大刀二口、弓二張などが挙げられている。

岡田重精氏によれば、ここでいう「穢悪」とはいわゆる「罪穢」であるとする²⁵。規定からも、当時において諸禁忌を犯した者は厳重に処罰されたことがわかる。『令集解』に官符が引用されていることは、「罪」と「穢悪」がほぼ同義として考えられたからであると思われる。ただし、「祭事にあたって科せられた罪」であることは注意しなければならない。以上が注釈の検討であるが、『古記』を除いた諸説には、『弘仁式』の規定に見られるような、積極的な忌避意識をみることはできない。

ただし、⑥の官符については、『神祇令』散齋条にも定められた「六色禁忌」を含む、諸禁忌を厳重に処す規定が見えることから、積極的に禁忌を拒否しようとした努力が窺える。そして、六色の一つである「問喪」から連想される「死」に対しても、慎重な態度がとられた可能性があるだろう。

(2) 『古記』の検討

『古記』を諸説と別途に検討を行うのは、特にその解釈に困難を伴うものであることと、多くの研究者によって議論されている史料であることによる。天平十年(738)頃に成立した『大宝令』注釈書の『古記』には、「問、穢悪何。答、生産婦女不見之類」とあり、「穢悪」を「生産婦女不見之類」と解説しているのである。この「生産婦女不見之類」を、規定に基づく産穢認識として捉えるか、もしくは記紀神話に見られる神話的な解釈とするかで、議論は大きく分かれる。神話的解釈としてみる意見が圧倒的に多数であるが、代表的な見解を次に整理したい。

まず岡田重精氏は、古記を「不見生産婦女之類」と誤って引用している²⁶。勝浦令子氏は、これは「生産婦女」を目的語と解釈したことから、本来の文法に基づいて誤記したと指摘している²⁷。そして、『古事記』にみられる豊玉姫が出産の際に「あをな見たまひそ」と述べたことから、『古記』は「出産瞥見禁忌」を示す解釈であるとしている。

西山良平氏もまた、岡田氏の「出産瞥見禁忌」説を支持しており、「八世紀中頃には、法家も出産自体を穢れと解釈せず、この状態は九世紀初期まで継続していた」とし、『古記』

²⁵ 註14に同じ。

²⁶ 註14に同じ

²⁷ 註20の勝浦論文による。

古代日本における穢れ観念の形成

段階での産穢を否定する²⁸。成清弘和氏も、『礼記』の内則を挙げ、その記述と言語表現では部分的に共通するとし、出産瞥見禁忌を指すとする²⁹。

この他にも、『古記』段階での産穢を否定する見解は多いが、一方で勝浦令子氏は、日本古代の出産禁忌と外来信仰の関係に注目し、とくに道教に日本の産穢と類似する産穢認識の存在することと、それが七・八世紀将来した中国医書などにもみえることから、それを受容した医師・陰陽道関係者などを通じて王権周辺の人々に影響を与え、八世紀前半の『古記』の解釈には既に産穢認識が含まれていたことを論じている³⁰。

勝浦氏は、道教系産穢認識の影響を受けた中国医書として、七・八世紀には日本へ将来されていた『千金方』や『小品方』を挙げている。確かに『千金方』などの医書では、特定の合薬の際に、産母や喪孝、六根不具足人、六畜が、その合薬を見ることを忌む禁忌が多く見られる。天平十年(738)頃に成立した『古記』の「生産婦女不見之類」は、このような中国の医書や本草書に見える道教系産穢認識の表現と通じる面がある。勝浦氏の指摘に従うと、これらの道教系産穢認識が『古記』に全く影響しなかったとは断言できず、また、『弘仁式』にある細則規定への関わりを完全に否定することはできないと考えられる。

また『古記』の解釈を、単に神話上の出産瞥見の禁忌として片づけてしまうのは、聊か疑問に残るところである。豊玉姫の「あをな見たまひそ」や、伊佐奈美命の「夜七日・昼七日、吾を見たまひそ」といった文言は、出産の場面を見られる普遍的な羞恥からくるものだと考える。だとするならば、むしろ憎みたいのは恥を晒した妊婦の方であり、その出産を見ることを「穢悪」として説明するのは妥当ではない。既述したように、説話自体に、出産に対する瞥見の禁忌というほどの強い忌避感があるとは考え難いのである。

以上から、『古記』の解釈が指し示すものが、必ずしも勝浦説通りであるとは断定できないものの、岡田氏の指摘する「出産瞥見禁忌」よりも強い忌避感情がここには含まれているのではないかというのが、現時点での結論である。

3.5 『弘仁式』—肉食に関して—

『神祇令』の段階で日本社会に存在し、後の触穢規定にも継受される「肉食」禁制については、『弘仁式』では「六畜」に限定されるのが特徴である。日本における「六畜」の用例は、六国史では『日本書紀』に所見され「六畜」自体が外来信仰の影響を受けていることは推測するに難くない。これについては諸説あるが、岡田氏は天平年間における仏教思想の浸透とする説を唱え、勝浦氏は七・八世紀将来の道教経典に見える六畜産穢禁忌の影響を指摘する。

「血」が強力な力を持つものとする認識が古くからあるように、「肉」もまた同様に認

²⁸ 註15に同じ。

²⁹ 成清弘和『女性と穢れの歴史』(2003年)

³⁰ 註20の勝浦論文による。

識されたことは、肉が薬物として用いられたことから推察できる³¹。このことから肉食の禁止は、始原的には肉を体内に取り入れることによって得られる力の抑制や、肉食に関わる流血の抑止により、生命の持つ呪術的な力のコントロールを図ったのではないかと考えられる。それが後に外来信仰などの影響によって、六畜に限定されるようになり、日本固有の習俗として展開したのではなかろうか。

そして、触穢として『弘仁式』に定められることになるのだが、これは六畜を食肉することによってもたらされた影響によるものと思われる。つまり六畜の死は忌避するのに、それを直接口にすることを忌避しないというのは理解し難く、六畜の死にまつわる一切の行為は当然避けられるべきなのである。ただし、食肉をした場合には死が体内に残留し、さらに忌む必要があるため「其食宍…三日」という規定を設けるに至ったと考える。

4. 始期の検討

「穢」の構成は大きく二分することができるが、それは「死の穢れ」と「産の穢れ」である。死は生命の終焉であって、産は生命の誕生と、二者は対称的な概念とも言える。

記紀や、八世紀後半に所見される埋葬禁止に関する記事からは、死や死に関わる空間的、間接的な事象、例えば墳墓や病に対する不浄観がうかがえる。そして『皇太神宮儀式帳』にも死や血が忌詞として記載されることから、少なくとも八世紀後半には死を忌避する意識が発生していたと考えられる。その後、『弘仁式』の穢規定に具体的に忌む日数が定められ、一層忌むものに対する関心が高まったと言えるだろう。

血の穢れや食宍は、広義には死穢に含まれるものだと考えられる。血の穢れは、もともと生命的にも、そして呪術的にも強い力の持つ存在であり、『皇太神宮儀式帳』の段階では不浄観よりも、その力を制御する面が強かった。しかし、九世紀後半から十世紀にかけて血そのものに対する忌避が多く見られるようになり、その背景には死穢の範囲の拡大があったと考えられる。

食宍についても、当初は肉が薬用とされたように、呪力を持つ存在であったが、『弘仁式』の段階で死や産と同列に忌むものとして定められた。これは食宍が動物の死に触れる行為であり、体内に残留する死の不浄を忌むために日数が定められたと考えられる。

次に産の穢れについてであるが、『古記』を除くと、八世紀において産を積極的に忌避する意識は見られない。ただし、『日本書紀』に所見される、美夜受比売の月事に関わる歌や、九世紀初めには血が忌詞と認識されたことから、産に関わる血については何らかの不浄観が出現したと考えられる。

『古記』の注釈にある「生産婦女不見之類」の文言については、岡田重精氏の唱える「出産瞥見禁忌」よりも強い忌避感情が窺えることから、『古記』成立の段階で産に対する何か

³¹ 例えば『僧尼令』では食宍や飲酒、五辛などが禁止されているが、「若為疾病薬分所須、三綱給其日限」とあるように、薬用の場合は条件付で許可されていた。

古代日本における穢れ観念の形成

らの忌避があったと考えられる。その淵源については、勝浦氏が指摘される道教系産穢認識の影響に賛同したい。

ただし、産穢の窺える事例が『古記』成立前後に乏しいことから、産穢認識の形成における一要因であったとみるべきだろう。実際に『弘仁式』成立直後には産穢に関わらず奉幣が行われた例もみられ、産穢はまだ不安定な存在であったと考えられる。それが九世紀後半になると、徐々に産穢の事例が増えることから、産に対する忌避意識が神事に影響を与えるまで発展したのは九世紀後半とみてよいだろう。

5. おわりに

本研究では、『弘仁式』の触穢規定を一つの基準としつつ、その淵源となった諸史料の検討をもとに、穢れ観念の形成過程について考察した。しかし、今回行った分析のみでは、発生時期の「穢」というものの実態を概観したに過ぎず、今後は関連する史料とつき合わせしつつ、より丁寧な検討を重ねることで穢れ観念の本質に迫ることが必要だろう。

その意味で、本研究を通じて、今後の具体的な課題を得ることができたことは収穫であった。それはまず、『古記』の「生産婦女不見之類」という文言や「六畜」の語源などに対する、外来信仰の影響がどの程度及んでいたのかといった点である。この点を解明するには、「穢れ観念」を窺うことができる史料をさらに博捜し、穢れ観念の変質過程も視野に入れつつ、より確かな検証を行うことが求められる。それには「穢」の字を伴う記事に限定せず、死や産などを忌避していた事例を今一度整理することも不可欠であろう。

穢れに対する研究はこれまで数多くあり、その研究視点も様々であった。それは穢れ観念が人間の感情や思考に左右されるところが大きく、穢れの形成要因が多様であったことに起因している。しかし、そのような多方面からの研究が、「穢れ観念」の形成過程の全容の解明につながることは否定できず、私たちも本研究で得られた結論を足掛かりにして、「穢」の本質に迫りうるように今後も検討を続けていきたいと考えている。

付 記

本稿はファーストオーサーが 2015 年 1 月に信州大学教育学部に提出した卒業研究の一部で、同年 4 月 15 日に駒澤大学で開催された第 56 回日本史関係卒業論文発表会（地方史研究協議会主催）において口頭発表したものである。

(2016年 1月13日 受付)

(2016年 3月 9日 受理)