

平安時代における穢れ觀念の変容——神祇祭祀からの分離——

尾留川 方孝

はじめに

穢れは神話の形成された時代からある日本に固有の習俗だという理解が、かつて通説とされていた¹⁾。これを再検討したのは高取正男である。高取は農民が家の近くに遺体を埋葬するのを禁じたことなどを根拠に、これらの人々は穢れに敏感ではなく、むしろまず貴族が律令国家の成立にもなう法式の整備を通して支配者としての自覚を持ち、奈良時代末期から陰陽道などの吉凶の対立概念を論理的支柱にして、神と神の子である天皇への責任から穢れに過敏になり、のちに一般にもひろがったとした²⁾。穢れは神話の時代

から一般的であったのではなく歴史的に形成されたと示したのである。

山本幸司は古記録や儀式書などにある「穢」を民俗学でいう「ケガレ」とひとまず区別し、摂関・院政期の「穢」がどのようなものであったのか朝廷や都市での実態をあきらかにした³⁾。三橋正はさらに歴史の変遷を示すべく、穢れが盛んに問題とされる中世でも判断の根拠とされるのは『延喜式』であることに注目し、その成立の経緯をたどり、いわゆる「穢」觀念は弘仁から貞観年間に成立したのであり、やはり神話時代から連続しているとすることに問題があるとした⁴⁾。民俗学が考察する「ケガレ」の習俗と、古記録や儀式書などにみられる「穢」を、ひとまず切り離し同

時代史料を考察するこれらの研究により、古代における「穢」⁵⁾ についての見通しが示されたといえるだろう。

このように「穢」観念は平安初期に成立したとされるのだが、一方でこれがそのまま中世へと受け継がれるのではなく、その成立後に大幅に肥大化したとも指摘される。史料の性格の違いなどの問題は残るものの、黒田日出男は六国史の「穢」の記事は時代が降るほど増加することから「穢」観念の肥大化を説き、横井清は穢れ制度を中世的都市構造として古代とは別に論じている。大山喬平も「かかる観念の肥大化が律令制の解体過程の所産であることは横井氏をもふくめて多くの研究者によってすでに指摘されている」という立場である。さらに三橋正も「穢」の判断能力を実質的に持たない権威が撰関末期に出現し院政期へとつながると指摘している。⁷⁾ 平安後期の王朝国家において「穢」は肥大化し、質的にも変化したと考えられる。

そこで本稿では根拠として引かれる『延喜式』において「穢」が祭祀における斎戒で排除すべきものと位置付けられていることに注目し、この「穢」規定の位置付けがその後の『西宮記』や『小野宮年中行事』などの儀式書においてどのように変化するかをたどり、その肥大化と変質について考察する。⁸⁾ そして中世にみられるような制度、すなわち祭祀を背後にしつつもそれ自体は祭祀から分離され独

自に行われる「穢」制度は、弘仁・貞観の両神祇式によって成立するのではなく、これより時代のくだる撰関期に成立したこと、さらにそこで根拠とされる『延喜式』およびその前身の弘仁・貞観式の成立を、中世につながる制度成立の画期としてではなく、むしろその前提条件を整備したものと位置付けられるべきことを示したい。

なお本稿では神祇式で規定される「穢悪」や「穢」、これの前身となったものを含めこれに類する忌避の対象全体を「穢れ」と表記する。また仏教など外的要因の影響も指摘されるが本稿ではひとまず除外する。

一、式における穢れと斎戒

まず『延喜式』のいわゆる「穢」規定をみてみよう。この規定は成立して以降、穢れが社会的問題となる撰関期から中世において最大の根拠とされる。『西宮記』『小野宮年中行事』『文保記』『法曹至要抄』『拾芥抄』など儀式書、神社の規定、法律書、事典にいたるまで根拠としてこれを引用している。

凡触穢惡事忌者。人死限卅日。自葬日 産七日。六畜

死五日。産三日。鷄非忌限 其喫六三日。此官尋常忌之。但當祭時。余司皆忌。

凡弔喪。問病。及到山作所。遭三七日法事者。雖身不

穢。而当日不可參入内裏。

凡改葬及四月已上傷胎。並忌卅日。其三月以下傷胎忌七日。

これ以外にも穢れに関する規定はあるが、もつとも根本におかれる「穢」の定義はこれらの条文である。ここで規定されるのは「穢悪」とされるものの種類と、それに接触したときの対処である。人の死に触れた場合は三〇日忌み、産なら七日、同様に家畜の死・産、さらに改葬などが「穢」とされ、それぞれに忌むべき日数が決められる。ちなみに「穢悪」と「穢」は表記がちがうが同じものとされている。この内容がはじめに定められたのは『弘仁式』で、そこでは「触穢悪事応者、人死限卅日、産七日、六畜死五日、産三日、其喫宍三日、其喫宍、及弔喪、問疾三日」とある。『延喜式』はこれを受け「弔喪」以下を分割して別の条文として成立したもので、それ以降はもっぱら『延喜式』が引用される。

この『延喜式』へと受け継がれる弘仁式の「穢」規定は神祇令の斎戒規定を再構成して成立したことがすでに明らかにされている。神祇令の斎戒規定はつぎのものである。

凡散斎之内。諸司理事如旧。不得弔喪。問病。食完。亦不判刑殺。不決罰罪人。不作音楽。不預穢悪之事。致斎。唯為祀事得行。自余悉断。其致斎前後。兼為

散斎。

祭祀とは神が自ら教え示した方法によって祭ることであり、斎戒はこのような祭祀への集中の過程として位置付けられる。致斎では祭祀のみが許され、それ以外は禁じられ、散斎はその前段階として六色禁忌が設けられる。

これを再構成することで神祇式は成立した。神祇令で「穢悪」と並列されていた「弔喪」「問疾」「喫宍(食宍)」などの禁忌を、式の条文では「穢悪」の具体的内容と位置づけ直し、それぞれに個別に忌む期間を設定している。すなわち六色禁忌として並列されていた中から具体性の低い「穢悪」を包括概念として、その他を「穢悪」の具体的要素として再構成したのである。また「産」はあらたに加えられたが、令の注釈の「古記」によるとこれは「穢悪」の意味する具体的内容とされており、式で「穢悪」の語句の位置付けを変更したことにもなっており、あらためて明示したものだと考えられる。つまり『延喜式』にみられる「穢」規定は神祇令の斎戒規定を改定して成立したのであり、穢れとは祭祀での斎戒という限定された場面で問題とされていた。

このことは式とおおむね同じ時期に成立した『儀式』¹⁷が、令の斎戒規定の六色禁忌と式の「穢」規定を同列に並べていることから諒解される。

応為大嘗会斎事。

散齋一月^{十一} 致齋三日^{同月五}
真卯

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^{死称奈保留、病称夜須美、哭称垂監、血称赤汗、穴人姓称齒人}

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、満限而后穢清乃參、但不得預祭事}

預穢惡事^{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⁽¹⁸⁾

規定は大嘗祭という唯一の大祀での散齋および致齋に関するもので、令の斎戒規定の細目規定となつてゐる。ここでは全体を包括するのは「穢惡」ではなく、「可忌事六条」と異なつてゐるが、その具体的内容として令の規定にある「弔喪、問病、判刑殺決罰罪人、作音楽事」と式の規定の「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、満限而后穢清乃參、但不得預祭事}」が並列されている。斎戒という枠組みをそのままに、令に対して式の具体的内容が加えられた様子が見事にあらわれている。

ここで確認しておかなければならないのは、令の斎戒規定も式の「穢」規定も、ともに神祇祭祀に関するもので、それぞれ神祇令と神祇式において規定されることである。『儀式』でも大嘗祭に関して規定している。すなわち穢れ

の排除される場面は祭祀を念頭にしている。自明なようでもあるがこのことは重要である。式は、令の定める祭祀における排除という基本となる枠組みのなかで、斎戒規定の六色禁忌を時代にあわせて再構成したということができる。

神との密接な関係は、排除の対象である「穢惡」についての説明からもわかる。なぜ「穢惡」などが排除の対象として規定されるか、すなわち穢れとして位置付けられる理由は、式の規定に直接は示されていないが、令釈では「穢惡之事。謂神之所惡耳」とあり、式の成立にやや遅れる『令義解』でも同様に「穢惡者。不浄之物。鬼神所惡也」とある。⁽¹⁹⁾「穢惡」とは神が嫌うものと定義されていて、神の意志を背景にしていると考えられる。

以上のように、祭祀という枠組みに位置付けられる令の斎戒規定をもとにして、この枠組みを受け継ぎ再構成したものが式の「穢」規定なのである。式の成立でも、穢れの排除が祭祀の一部として位置付けられていることに変わりはない。

二、式の運用

つぎに、穢れを祭祀の一部として規定する式が運用される様子を、『延喜式』にやや遅れて成立した『西宮記』を

中心に見てみよう。

『西宮記』の「定穢」の項目のはじめに「甲乙丙五躰有無、其定隨時議、或依神祇官勘文」とあり、手足が失われた死体やその甲乙丙の穢れの伝染といった、穢れに関する判断を公卿がおこなうものと定めている。ここでの判断は恣意的になされるのではない。『弘仁式』と貞観格が判断の根拠として、先例を列挙したあとにしつかりと引用されており、あくまで式文が判断の根拠として前提にされていることがわかる。判断の基準は神祇式であり、そこで規定されていない場合について「定穢」で判断するのであり、式は現実の運用においても判断基準として、もつとも重視され規範性と拘束力をもつていたことがわかる。これは先学研究の指摘するとおりである。

式を最大の根拠とするこの「定穢」では、神祇祭祀との関連もまた強く意識されている。多くは祭祀に言及しているし、直接言及していなくても数日後に祭祀がある場合が多い。すくなくとも「定穢」には祭祀と無関係であると断言できる具体例はない。ふたたび『西宮記』から例を示そう。

延長五十一一四一、左大臣参入云々、内藏寮申云、寮中有犬、咋入小兒足二腰及皮絶懸、令勘為穢否之由、貞観十九一四一、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⁽²²⁾

この時に参考にされた貞観十九年四月の事例では、穢れとしないことにくわえ「行諸祭事」と祭祀に支障がないことを確認している。そしてこの判断を先例として同様の場合は以後これにならって穢れでないことが決められた。もう一つ例を示そう。

天曆六一二一九一小一条記云、伊尹朝臣宅井、有死人頭及肋、而不知其由参大内、今日令公卿定其穢、公卿申云、勘先例如此之穢、或七日、或不為穢、可從処分、仰云、可為七日穢、来十一日神今食、付所司令行者、

やはりここでも「穢」は祭祀と無関係ではない。死体の頭および肋の部分が家にあつたのだが知らずに内裏に参じ、これが最終的に七日の穢れと判断され、あわせて二日後の神今食に天皇は参加せず神祇官だけで行うとされる。このように穢れの判断が行われるとき、祭祀が常に意識されていたのである。

さらに祭祀との密接な関係は、穢れの判断において参考とされるものにもあらわれている。すなわち「定穢事」に「其定隨時議、或依神祇官勘文」とあるように、判断において神祇官が一定の役割をはたす。

康保三一閏八一十一日御記云、左近少将懷忠令申云、

在私宅下女已死、未知其由之間、從者男來着直廬、其後聞其告、且令奏事由、即仰、慥尋問件女死程、令申懷忠、令申云、件女初夜之間相語、寢後不知宿惱、今朝依遲驚推驚之間、始知死去之由、從者禹參來、在人未驚以前、然則不辨知其死程、即仰諸卿、令定申可穢否之由、入夜民部卿令奏、天慶八年十月廿八日外記日記云、有宮内省置死兒之穢、有入内裏之疑、而不知其置死人之程、依太政大臣申、令神祇官卜之、卜云、不可為穢者、件例可相准、令仰云、令神祇官卜申云々、十二日、民部卿令神祇官卜申穢否由推之不見穢由仰依勘申不可有穢之、

康保三年閏八月十一日のことである。懷忠の自宅を下女が死んだのだが、そのことを知る前に從者が来て懷忠はでかけた。穢れになるのかもしれないのでとりあえずこのことを奏上した。懷忠に事情を聴くと、前日の夜にこの下女と話をしたが就寝後は知らず、死んだことがわかったのは今朝でかけたあとであるという。結局、天慶八年十月廿八日外記日記にある先例に倣い、神祇官に卜させ、その結果にしたがい穢れとならないと判断した。

『新儀式』⁽²⁶⁾によると穢物を知覚したときが穢れのはじめとするとあり、これによれば死を知覚しないうちにその場を離れたから穢れとならないとも解釈できるし、また

穢れとする解釈も可能なので奏上したのである。ここで重要なのは最終的な判断内容ではなく判断の根拠である。結論を導き出したのは式文の法律的解釈ではなく、先例にならない、神祇官の卜占によって結論が導かれたのである。先例にならったのは卜占を行うことであって、その結果ではない。卜占は祭祀そのものではないにしても広義の祭祀の枠組みに含まれるのであり、判断するのは卜占によって明かされる神の意志とひとまず言えるだろう。式の単純な適用では処理できない穢れの判断を、朝廷が恣意的にくだすのではなく、判断にするにあたって神の意志を卜占により明らかにしている。

何が穢れであるのかを決めるのは神であるという認識がここでも見られる。穢れとは祭祀における問題だとする基本的態度が神祇令から受け継がれ維持されていることが確認できる。すなわち「定穢」においても令釈のいう「穢惡之事、謂神之所惡耳」のとおり、穢れは神との関係のなかで理解されており、かわることなく神との関係において穢れの排除が理解されていることが確認できる。

三、穢れの祭祀からの分離

ところで横井清は中世の触穢思想を考察する中で穢れを

次のように定義する。²²⁾

「けがれ」とは、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。触穢とは、そのような力に囚われ、支配されることをいい、人々はこれを極度に畏怖した。

これによれば、祭祀と直接関係ない人々までもが忌避するものが中世に見られる穢れである。穢れの排除を、内裏を中心とした中世的都市構造として理解する場合も、穢れは祭祀の枠組みからひとまず分離し独立した問題として扱われる。最終的には神によって担保されるとしても、中世において穢れの判断やそれ自体に対する対応の場面には、神は必ずしも介在していない。

先述のように令や式の穢れ規定そのものと式の運用をたどる限り、このような祭祀からの独立は確認できず、むしろ穢れは祭祀との密接な関係にある。中世的穢れ観念とは、祭祀の一部として位置付けられるのか、それともそれ自体が祭祀ではない場面で問題とされるのかという点で、決定的な違いがある。つまり先行研究により「穢」観念が弘仁から貞観にかけて成立したと示されているが、これが中世の穢れ観念とは異質で直接つながるということではできない。式の成立によって「穢」という観念が成立したとしても、

それだけでは中世的穢れとはならず、さらにその後祭祀から独立するという変化をへることで、はじめて中世の穢れが成立するはずである。

そこで注目されるのは『西宮記』に載せるつぎの事例である。ここに穢れの判断において、見過ごしてはならない重要な変化があらわれている。

承平五―四―一、神祇祐助実、史茂行過状、給外記
真実令統收、是有参議伊衡朝臣宅小兒、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、過七日参入内裏、令檢先例、延
木十六、内藏寮有此穢時、忌卅日、而依勘文誤失所
責過状也²³⁾

問題となったのは手足のない死体である。式では四肢のとれた状態は想定されず、規定がないので、いくつかの解釈が可能である。不完全であっても完全な状態と同じように扱うべきだとする立場と、人の死とは見なさない立場、さらに不完全な状態を反映して本来三〇日の期間を短縮する立場が考えられる。

ここでは、五体不具の死体は三〇日忌むのであり、七日とする判断は誤りであるとされるのだが、注目すべきはその根拠である。穢れはそもそも斎戒において忌避すべきものであり、神によって判断されるべきことだが、ここでは

祭祀を職掌とする神祇官の勘文に示される判断を、先例を根拠として否定している。端的には神の意志を否定し、先例がこれに取って代わり根拠とされている。三〇日か七日かという量的な問題ではなく、祭祀の一部であるか否かという位置付けの認識に重大な変化が起きているのである。神祇官の判断を否定することは祭祀からの分離を意味する。

この変化は『西宮記』以後に広く受け入れられるところとなったようである。頼通の時代には定穢において参考とされるものが神祇官の勘文から明法家の勘申が取って代わったという。すなわち、それ以前にも「穢」状態で参内した者の罪状について明法家に謀られることはあつたが、「穢」となるか否かを勘申したのは長元六年の明法博士令宗道成が初見であるという。神が嫌う「穢悪」の具体的内容として神祇式で穢れは定められたのだが、判断の場面では神は不可欠な要素ではなく神祇官の意見も必要とされなくなる。つまりこの時期に「定穢」が神祇祭祀の問題ではなく、法律の問題へと位置付けが変化したのである。

これらの変化が個別的な事例にとどまるものではなく、規範となったことは儀式書を見ればあきらかである。『小野宮年中行事』では規定の形式に、穢れ排除と祭祀との分離がはっきりとあらわれている。³⁰⁾『小野宮年中行事』はま

ず正月の四方拝からはじまり順を追って十二月の追儺までの、恒例行事の次第をおの記し、そのあとに臨時不定期のものや一般的規定が続く。神事は臨時行事・一般規定のはじめにある。

神事

一 踐祚。大嘗祭為大祀。祈年月次嘗每年新嘗等祭為中祀。大忌風神鎮花三枝相嘗鎮魂鎮火道饗等祭為小祀。

一 風神祭已上。並諸司齋之。鎮火祭以下。唯祭官齋之。

一 賀茂祭為中祀。諸司齋之。園韓神平野春日大原野等祭為小祀。祭官齋之。

一 小祀祭官齋者。内裏不齋。其遣勅使者齋之。已上神祇式前

神祇令曰。凡散齋之内。諸司理事如旧。不得弔喪問病。謂有重親農病者。不在預祭之限。食宍。又不判刑殺不決罰罪人。不作音楽。謂不作絲竹歌。舞之類也。不預穢惡之事。謂穢惡之物。鬼神所惡。致齋唯為祀事得行。自余悉断。其致齋先後。兼為散齋。

允亮記云。庁例至于禁色。雖是致齋。早從殿却不決本罪。依准旧説自允理途。³¹⁾

神祇前後式を引いていることからわかるように、お

むね『延喜式』臨時祭の規定を承けている。祭祀の大祀・中祀・小祀の分類や齋戒をする範囲など、齋戒に関わる規定である。神事についての規定はこれで全部である。

そしてこれに「御服事」「皇后御服事」「皇太子御服事」「御画事」「免者事」「廢朝事」の項目がつづく。朝廷にとつて重要だが神事とは関わりがないこれらの規定の次に「雑穢事」があり、さらにこの次の「服喪事」の項目で『小野宮年中行事』は終わる。この配列からみるかぎり、穢れは神事の枠内には位置付けられず、独立している。「雑穢事」の内容はこのようなものである。

雑穢事

- 一 人死忌卅日。産七日。……
- 一 改葬及四月已上傷胎。並忌卅日。其三月以下。忌七日。
- 一 六畜死忌五日。産三日
- 一 喫食及弔喪問病忌三日。
- 一 弔喪問病。到山作所。遭三七日法事者。雖身不穢。而当日不可參入内裏。
- 一 六月十二月月次。十一月新嘗祭前後散齋之日。僧尼并重服。奪情従公之輩。不得參入内裏。雖輕服人。致齋之前散齋之日。不得參入。自余諸祭日。皆同此例。……

一 縁無服瘍。請暇未滿限日。被召參入者。不得預祭事。

一 宮女懷妊者。散齋之前退出。有月事者。祭日之前退出宿廬。不得上殿。其三月九月潔齋。預前退出宮外。……

一 触失火所者。当神事時。忌七日。……

一 甲処有穢。乙入其処。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。同処人皆為穢。丁入丙処不為穢。³²⁾

一 宮城内。一司有穢。不可停廢祭事。³³⁾

「雑穢事」の内容は神祇式のなかの穢れに関するもの大部分で、『延喜式』の条文から「神事」で示されたものを除いた残りに相当する。「神事」の最後に神祇令の齋戒規定が引用され、これとは別個に「雑穢事」が規定される。このことの意味は大きい。神祇令に由来する穢れの規定が『延喜式』では神祇祭祀の枠内に置かれ、さらにこれと密接に関連する前後神祇式より引用しているにもかかわらず、ここでは「神事」から分割され独立した別個の制度とみなされるに至っているのだ。『小野宮年中行事』では穢れは齋戒の一部またはその延長ではなく、明確に区別され、それ自体で一つの制度となっているのである。³³⁾

穢れの祭祀からの分離は、さらに時代のくだる『法曹至

要抄』にも見られる。『法曹至要抄』はその名からもわかるように法的問題を念頭にしているので、祭祀は記載せず、当然祭祀における齋戒についても記述の対象外である。上巻で罪科、中巻で禁制、売買、貸借など、下巻では喪とそれにともなう服喪期間や遺産の処分、休暇があり、そして最後に「雑穢条」となる。穢れに関する規定が『法曹至要抄』にあること自体に、祭祀の枠組みから穢れの問題がはみだしているとする社会の認識が端的にあらわれている。

この「雑穢条」の前半は神祇式の「穢」規定の内容を並べ替えたもので、『小野宮年中行事』の「雑穢事」に相当する。「卅日穢事」「七日穢事」「五日穢事」「三日穢事」「当日忌事」とまず行動に制約が課される日数によって分類し、つぎに伝染に関する「穢甲乙次第事」がある。そして「穢物以看付為穢初、若以聞臭香為穢初日事」「隔墻別門処雖同処不為穢事」「死人六畜白骨不為穢事」「不忌乙丙穢事」「雖触穢不忌物事」と『延喜式』では規定されないものが主に『新儀式』を根拠として示され、さらにつづけて『西宮記』にみえる「定穢事」を「触穢事可依時議事」としてのせている。

ここで特徴的なのは根拠や参考とされるものである。令と式と「新儀式」が引用されるほかに「案之」という著者の考察では「法条」「先例」「先儒」「式条」「式典」「師説」

「儒家之伝説」が根拠とされる。穢れの問題は先例および法律の解釈として考えられるのみで、神や神祇官などは言及されず、祭祀の一部として考えていないことが、ここからもうかがえる。

つまり、穢れは本来神事という非日常的な特殊な場面で問題とされていたのだが、ここにいたって問題とされる場合は、制度的にも明確に世俗社会へと移されている。神祇令や神祇式で祭祀の問題として位置付けられていた穢れが、撰開末期には祭祀から独立した制度として位置付けなおされ、これが規範となり中世的穢れ制度が成立したということが出来る。

このように、中世に典型的にみられる穢れと、それ以前の穢れはともに式が根拠とされるにも関わらず、祭祀の一部なのか否かに注目すると、両者は確かに断絶していることが理解される。これまでは根拠とされる条文の内容が関心の対象となり、『弘仁式』および『貞観式』の成立が大きな変化をもたらしたと考えられてきた。しかし祭祀の枠組みの中なのか、それとも祭祀から分離したものなのかに注目すると、式が成立してもそれ以前と変わることなく穢れは祭祀の中での問題であり、大きな変化があったとは必ずしも言えない。これより時代のくだる穢れ排除の祭祀からの分離こそが、質的な変化であり、より重大な変化だと

いえるのではないだろうか。

四、分離の時期

では『小野宮年中行事』『法曹至要抄』で決定的になる穢れ排除の祭祀からの分離は、いつごろまでさかのぼれるだろうか。この時期について儀式書をたどってより詳しく考察しよう。

まず『北山抄』は、同じ小野宮流に属することもあつてか「神事」と「雑穢事」が『小野宮年中行事』とほぼ同じ前後神祇式の引用という形で載せられており、規範としてなる時期は、ひとまずこの時点までさかのぼることはできる。

『小野宮年中行事』は現行文の『年中行事御障子文』と極めて近い。³⁴この『年中行事御障子文』の原形は寛平のはじめ頃には成立したと考えられるが、所功によれば、成立当初に「年中公事」だけ書かれていたのか、それとも奥に「服仮并穢等」も記されたのか、今のところ不明というほかない³⁵という。すなわち『帝王編年記』仁和元年五月二五日条には

太政大臣昭宣 献年中行事障子。立殿上。書一年中行事、奥書服仮并穢等。絹突立障子也。

今案、彼年始被立歟。見小野宮云々

とあり、この所伝にしたがうなら光孝天皇の即位したころには穢れは単独で規定されていたといえるが、この所伝は現存の『三代実録』にも『小右記』等にも見あたらず確証はないという。神事以下穢などがある現行本は、永延・長和年間ごろ吉田祭など数項目を付け加えたものと考えられ、これは『小野宮年中行事』からさほどさかのぼることはできない。³⁶

つぎに『北山抄』『小野宮年中行事』に先立って成立した『九条年中行事』だが、その条文は『小野宮年中行事』や『北山抄』の前後神祇式の引用とされる条文ほど周到ではない。『九条年中行事』では「神事」に関しては項目自体がなく、十二月晦日の追儺のあとに「御服事」「御画事」「覆奏事」「廃朝事」と続き、その次に「雑穢事」がある。

雑穢事

- 一 人死忌卅日。
- 一 改葬忌卅日。
- 一 傷胎忌卅日。謂四月已上。其三月以下忌七日。
- 一 一産忌七日。
- 一 六畜死忌五日。
- 一 六畜産忌三日。
- 一 喫肉弔喪問病忌三日。
- 一 弔喪問病。到山作所。遭三七日法事者。当日不参

入内裏。

一 触失火所者忌七日。

一 宮女懷妊者。散齋之前退出。

一 宮女有月事。祭日之前。退下宿廬。不上殿。

一 宮女懷妊并有月事者。三月九月潔齋之前退出。

一 甲処有穢。乙入其処。乙及同処人皆為穢。丙入乙

処。只一身為穢。同処人不為穢。乙入丙処。同処

人皆為穢。丁入丙処不為穢。

一 六月十二月祈年月次。十一月新嘗祭齋之日。僧尼

并重服輕服者。並不參内裏。

一 小祀祭官齋者。内裏不齋。其遣勅使祭者齋。又古

人記云。致齋前有穢之時。主上不御出。即於所司

被行神事者。延喜十九年六月廿四日定著。邦基卿記。

縁無服瘍請暇。未滿日。被召參入者。不得預祭事。

一 宮城内一司有穢。不可停廢祭。

已上内裏。

凡御本命。中宮東宮亦同。及朔日。重日。復日。不可申

凶事。

凡触穢惡事忌忌者。死限卅日。産七日。馬牛及犬

死五日。産三日。其喫肉及吊喪問疾三日。其神祇

官尋常忌之。餘司当祭時皆忌焉。但供奉諸司。除

人死産之外。若吊喪問疾。及触馬牛犬死産。当日

不預御膳事。

凡僧尼及重服之人。六月十一月十二月神事之前。

不可參内裏。其餘祭唯可忌散齋之日。又輕服者。

雖滿暇日。而服未闕者。散齋之日。不得触預神事

及參入内裏。¹⁷⁾

もつとも特徴的なのは「已上内裏」で、それより前は内

裏という場所を念頭にした規定となっている。その条文は

一見してわかるように『小野宮年中行事』の「雜穢事」と

ほぼ同じなのだが、『小野宮年中行事』や『北山抄』では

「神事」の中に含まれる「小祀祭官齋者。内裏不齋。其遣

勅使祭者齋。又古人記云。致齋前有穢之時。主上不御出。

即於所司被行神事者」という条文が、ここには含まれてい

る。内裏に関するものとしているが、同時に祭祀も念頭に

ある。「凡御本命」以下は内裏の外の者を念頭に、内裏に

穢れを持ち込ませないための規定で、「凡触穢惡事忌忌者」

と「凡僧尼及重服之人」ではじまるものは前半の内裏の規

定と内容は重複する。また後半でも穢れとともに祭祀のと

きを規定している。いまだ穢れが祭祀から完全には分離し

ていない状態であることがみてとれる。

さらに『西宮記』は『九条年中行事』を数多く利用して

いるものの、この部分は『西宮記』にはみえないことから、

『九条年中行事』の「雜穢事」は十分な規範性をもってひ

ろく受け入れられるには至っていなかったと考えることが妥当であろう。『九条年中行事』は穢れ制度が祭祀から分離する過程と考えることができる。

また『法曹至要抄』で式と並んで引用される『新儀式』は村上天皇の撰とも言われ、先述の事例すなわち承平年間の神祇官による勘文が先例により否定された事例にやや遅れて成立する。この『新儀式』では「捜盜事」「恩赦事」となれば「触穢事」という単独の項目がたてられる。すなわち儀式書の体裁の上では単独の項目となっており、ここで分離はすでにはじまっていると指摘できる。

以上のことを考え合わせれば、穢れが祭祀の枠組みから分離して世俗の枠組みへと場を移されるのは、藤原忠平の頃にはじまり頼通の時代に決定的になったといえる。穢れと祭祀の分離は『延喜式』の成立したころにはじまり、撰関末期に最終的に分離し単独の制度となったのである。『延喜式』にはすでに時代遅れとなった部分があるということも考慮しても、『九条年中行事』の未成熟さや『西宮記』にのせる先例を考えるなら、穢れと祭祀の分離は『延喜式』の成立よりもさかのぼることはないと考えてよいだろう。ようするに、令や式の成立したころには、穢れの排除は変わることなく祭祀と一体に行われたが、撰関期においてこれらの根拠とされる条文が改められることもないま

まに、祭祀から分離するという位置付けの変化があった。

撰関期の有職故実の第一人者である藤原実資は、『小野宮年中行事』を著す一方で『小右記』で穢れについて「穢者日本事、大唐已不忌⁽³⁰⁾」としている。穢れは日本独自のものであり、唐ではこれを忌まないというのである。祭祀における穢れの排除を定める齋戒規定は、唐令からほぼそのまま継受したもので式もこれを継承している。したがって藤原実資が念頭に置いて、中世にも見られる日本独自の穢れ制度は、令や式とは別個のものである。「穢」と表記が同じでも、『弘仁式』や『延喜式』が成立したときと、撰関期以降とのあいだには断絶が認められるのである。

五、式の意義

最後に式のはたした役割をあらためて考えてみたい。撰関期に穢れの位置付けが、祭祀の問題からそれとは別個の問題へと大きく変更されていることを踏まえると、式の意義はこれまで言われてきたことと少しばかり異なっていたと考えられる。

撰関制末期が画期であっても、この変化は突如としておきたのではなく、先立つものがあつたと思われる。この時代はちょうど有職故実の発展とかさなり、小野宮流や九条

流など故実が重視されているので、先例とは異なるまったく新しいことが抵抗なく受け容れられる可能性は低く、画期となる変質が突如として起きたとは考えられない。すなわち穢れを祭祀ではなく世俗社会の問題と見なす素地はこれよりまえにすでにできあがっていたと考えられよう。この役割を果たしたものが式であったのではないだろうか。

式以前は、令が規定するように斎戒期間に神への集中を高めるときに妨げとなるものを六色禁忌として排除する。これらは人と神のコミュニケーションを試みるという限定された場面でのみ、妨げとなり排除される。穢れが問題とされるのは斎戒期間のみであり、原理的に日常において穢れは問題とはなりえない。神とのコミュニケーションを試みていないならば、その邪魔になるか否かがそもそも問題になりようがない。

式の成立はまず形式的な面で祭祀からの分離を準備した。「穢悪」の具体的内容を定義し明文化することによって、神を介在させずに式という法律の判断として問題の処理が可能となる。式の「穢」規定は人の死や産といった種類によりそれぞれ忌むべき期間が規定され、排除は神との関係によって行われるのではなく、ひとまず神をぬきに式の条文にしたがって行われる。このうえに甲乙丙の展転を定めたことで、祭祀とは直接関係ない場でも穢れへの接触が問

題となり判断が必要とされる。神とのコミュニケーションではないこの場面での「穢悪」の排除こそが、そのまま世俗へと移行可能な制度として、祭祀からの分離の準備をしたということができるのであるのか。このように式の成立は、「穢」制度の位置付けを祭祀から世俗へと変更する条件を整えたものとして理解される。

式の成立は排除の対象をより具体的に明文化したのだが、それがそのまま穢れの排除を祭祀から分離することはない。しかし、撰関期を画期と考えるとき、式はその変化を可能にする条件をととのえたものとして、あらためてその意義が理解される。

むすび

『延喜式』に規定される「穢」は神話の時代から中世へと直接つながるのではなく、歴史的に形成されたことをふまえて、穢れが斎戒での排除対象として定義されることに注目した。その視点から穢れを排除する制度は、本来斎戒制度の一部として位置付けられていることが確認された。そして斎戒規定の変遷と、「定穢」という公卿による穢れに関する判断をたどると、穢れが斎戒から分離独立するという画期となる変化が撰関期にみられる。儀式書からはこ

の変化があらたに規範性をもったことが確認され、ここに中世的穢れ制度が成立したと考えられる。またこれに先立つ式の成立は、中世に受け継がれる穢れ制度成立の画期ではないが、神を相対化し祭祀からの分離の条件を整える役割を果たしたと評価できる。つまり、平安初頭に神祇式が成立し神の介在を必要としなくなり、これを受けて摂関期の祭祀から分離するという二段階の変化をへて、中世的穢れ制度の成立は理解されるのである。

中世・近世でひろく忌避される穢れは、根拠とされる条文が弘仁・貞観式にさかのぼられ、このころに「穢」が独自の観念として成立したことが明らかにされていたが、本稿では祭祀との関係に注目し、中世以降の「穢」観念はその成立当初のまま受け継がれたのではなく、摂関期に姿容を経たものであることを示した。古代における穢れの理解をさらに深めることができたのではないだろうか。

また、本稿では摂関期に穢れの位置付けが祭祀の枠組みから離れることを示したが、その理由については論じることができなかつた。この時期は律令国家から王朝国家へと政治的にも大きく変化する時期であり、祭祀の内在的な原因ばかりではなく外在的な原因も考慮して、穢れが変容した理由について考察することが必要であらう。

注

- (1) 近世に本居宣長が「死を穢とすることは、神代より然り」と『玉勝間』でのべ、明治期の『古事類苑』でも触穢の項目で「触穢とは、汗穢ノ事ノ身二触レ、又ハ器物衣類ニ及ブヲ云ウ……我邦ハ、上古以来汗穢ヲ忌ミ、清潔ヲ貴ブ風俗ナリ」と上古以来のことと説明している。民俗学でも同様で、柳田国男の「葬制の沿革について」（『柳田国男全集』一二、筑摩書店）では仏教以前には人を祭る場所と埋葬される場所は死を忌む感情から別々であつたが、時代が降つてから両者が同じ場所でおこなわれるようになったとし、これに続く研究もつねに死を忌むことが日本人の根底的禁忌意識であり宗教意識であるとすする立場をとっている。これをうけた最上孝敬『詣り墓―両墓制の探究―』（古今書院、一九五六年）は単墓制より、遺体の埋葬場所とは異なる場所に靈魂を祀る詣り墓を建てる両墓制が本来的であり、その背景には死穢観念があるとす。近年の、穢れとも密接に関係する祖霊信仰が歴史的産物であることを指摘する藤井正雄も『仏教民俗学大系（四）祖先祭祀と葬墓』（名著出版、一九八八年）の総論で、大化から平安時代に一般人の遺体が遺棄される理由を死穢に求めている。
- (2) 高取正男・橋本峰雄『宗教以前』（日本放送出版協会、一九六八年）、高取正男『神道の成立』（平凡社、一九九三年、初刊は一九七九年）。

(3) 山本幸司「貴族社会における穢と秩序」(『日本史研究』第二八七号、一九八六年七月)。

(4) 三橋正「『延喜式』穢規定と穢意識」(『延喜式研究』第二号、一九八九年)、三橋正「弘仁・貞観式逸文について―『延喜式』穢規定成立考―」(『国書逸文研究』二二、一九八九年)。

(5) 中世については横井清『中世民衆の生活文化』(東京大学出版会、一九七五年)、丹生谷哲一『検非違使―中世の穢れと権力―』(平凡社、一九八六年)など。大山喬平『日本中世農村史の研究』(岩波書店、一九九一年)では社と内裏を中心とするキヨメの都市構造として中世的身分とも関連付けている。古代の穢の変遷も射程にいれる勝田至『日本中世の墓と葬送』(吉川弘文館、二〇〇六年)におさめる考察も興味深い。

(6) 黒田日出男「こもる・つつむ・かくす―中世の身体感覚と秩序―」(『日本の社会史(八)生活感覚と社会』岩波書店、一九八七年)、横井清『中世民衆の生活文化』(前掲書)、大山喬平『日本中世農村史の研究』(前掲書)。

(7) 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)。

(8) 『令集解』『延喜式』は吉川弘文館『新訂増補国史大系』に、『西宮記』『儀式』『北山抄』は明治図書出版『新訂増補故実叢書』に、『新儀式』『九条年中行事』『小野宮

年中行事』『法曹至要抄』は名著普及会『新校群書類従』所収のものによった。

(9) 横井清『中世民衆の生活文化』(前掲書)では浄土教の社会への浸透を念頭に仏教の不浄観といわゆる穢れとの関連、さらに陰陽道との関連を論じている。また高取正男『神道の成立』(前掲書)でも「外来の文化、思想の影響を考えねばならない」としている。

(10) 『延喜式』は基本的に『弘仁式』と『貞観式』をあわせたものであるとされる。虎尾俊哉『延喜式』(吉川弘文館、一九九五年)、神祇式については、早川万年「補註―「前後神祇式」について」(虎尾俊哉編『弘仁式貞観式逸文集』、国書刊行会、一九九二年)に詳しい。

(11) 『延喜式』神祇、臨時祭。

(12) 逸文が『西宮記』『定穢』の項に伝わる。

(13) 三橋正「『延喜式』穢規定と穢意識」(前掲論文)および三橋正「弘仁・貞観式逸文について―『延喜式』穢規定成立考―」(前掲論文)。

(14) 『養老令』神祇令(日本思想大系『律令』によった)。(15) 『日本書紀』崇神天皇七年二月から十一月の祭祀に象徴される。

(16) 勝浦令子「七・八世紀将来中国医書の道教系産穢認識とその影響―神祇令散斎条古記「生産婦女不見之類」の再検討―」(『史論』五九、二〇〇六年)では別の角度から論

じられている。

(17) 『儀式』は『貞観儀式』とも呼ばれ、『延喜式』よりも前の成立だが、『延喜式』の内容が実質的に定まったのは弘仁・貞観式であり、両者は同時期の成立である。

(18) 『儀式』巻第四、踐祚大嘗祭儀下。なお同様の規定は、巻第三、踐祚大嘗祭儀中にも見られる。

(19) 『令集解』神祇令。

(20) 『或記』云、弘仁式云、触穢忌事忌忌者、人死卅日、産七日、六畜死五日、産三日、其喫完、及弔喪、問疾、三日、貞観六一、云喪家当日不必葬之、或経云(日)及旬、而計死日満限、直以従事、已違忌卅日之意、今須取葬日始忌之、改葬傷胎、猶忌卅日、況於未葬乎」とあり、「弘仁式」云以下「問疾三日」までが「弘仁式」、それ以下が貞観格である。この貞観格は『類聚三代格』にはないが『拾芥抄』に引用されている。これに続く「可忌失火穢七箇日事」で、失火穢は七箇日忌むと規定するが、そのように定められるまでの経緯の説明の中に「准人死忌卅日、但無式例」と、これ以前の三〇日忌むとする規定には根拠となる式文がないことをわざわざ付記していることから、判断は本来式を基準としておこなわれるべきだと考えられていたことがうかがえる。またこの「可忌失火穢七箇日事」の最後に割注で失火穢では甲乙丙展転しないと、「同三年四月十二日、給左大臣外記伝説、勘申神事之間、忌失火穢例文仰

云々、依式只忌触其所人、無可展転忌之由、貞観一六年例雖似展転忌之、至仁和二年春宮失火之時、又不被忌、猶似無一定、依式文不可甲乙展々忌之」と応和三年四月の例をその根拠としている。ここでは先例が一定しておらず、式文を根拠として失火穢は展転しないとされた。先例で判断が別れるような場合には、やはり式文を基準として判断がくだされる。

(21) 三橋正「撰開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)で詳しく論じられている。

(22) 『西宮記』巻七、定穢事。

(23) 『西宮記』巻七、定穢事。

(24) 勝田至「中世触穢思想再考」(『日本中世の墓と葬送』前掲書)でも「内裏の穢も『三代実録』には特に例が多いが、これも神事を妨げるのが問題になっているにすぎない。換言すれば、神と関係のない局面では、制度上の穢というものには存在しない」と貞観年間までについて指摘している。

(25) 『西宮記』巻七、定穢事。

(26) 『新儀式』巻五、触穢事に「不知有穢物。若経数日。只以初看為穢初日」とある。

(27) 横井清『中世民衆の生活文化』(前掲書)。

(28) 『西宮記』巻七、定穢事。

(29) 三橋正「撰開末・院政期における定穢について」(前

掲論文)で、明法家の勘申の初見として、『後二条師通記』寛治六年五月二二日条裏書きに引かれる明法博士令宗道成が頼通へ奉った勘文を示し、「それ以前の明法家に求められていた範囲外のこと、戸惑いが隠せない」と指摘している。三橋はこの時期に院政につづく、定職において実質的な判断能力を伴わない権威が出現したとしている。ちなみに院政期には明法家とともに検非違使が重要な役割を果たす。ただし、なぜ勘申が神祇官に求められなかったかについて、また職は常に神事を背景にしていることに間違いがないとしてもこの判断が神事の一部なのか否かについても三橋は言及していない。

(30) 『年中行事御障子』と『小野宮年中行事』との関係については、所功『平安朝儀式書成立史の研究』(国書刊行会、一九八五年)に詳しい。

(31) 『小野宮年中行事』神事。

(32) 『小野宮年中行事』雑穢事。割注は省略した。

(33) 「神事」と「雑穢」の分割は『師遠年中行事』などでも踏襲されている。

(34) 『年中行事御障子』の成立については、甲田利雄『年中行事御障子文注解』(統群書類従完成会、一九七六年)の解題、所功『平安朝儀式書成立史の研究』(前掲書)、早川万年『前後神祇式』について(前掲論文)、黒須利夫『年中行事障子』の成立(『歴史人類』第二号、一九九

三年三月)、齋藤融「前後神祇式」小考(『法政史学』第六一号、二〇〇四年三月)などで論じられている。本稿では「前後神祇式」および『年中行事障子御』そのものの成立ではなく、「神事」と「雑穢事」の分離に注目する。

(35) 所功『平安朝儀式書成立史の研究』(前掲書)。

(36) 齋藤融「前後神祇式」小考(前掲論文)では天徳の内裏焼亡による年中行事障子の新調を、『小野宮年中行事』や『北山抄』に見られる体裁の成立の契機と考えている。

(37) 『九条年中行事』雑穢事。

(38) 山中裕『平安時代の古記録と貴族文化』(思文閣出版、一九八八年)。

(39) 『小右記』万寿四年八月二五日条。

(中央大学大学院)