

天津罪・国津罪と「大祓詞」

— 古代の〈罪〉・ノート —

多田一臣

—
古代における〈罪〉のありかた、すなわち古代における〈罪〉の意味をもっとも端的に示す資料が「大祓詞」である。「大祓詞」は、『延喜式』所載の祝詞の一つで、毎年六月と十二月の晦日、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ものであった。『延喜式』『貞観儀式』等の記載によれば、大祓とは、親王・大臣以下百官の男女を朱雀門前に集め、その罪障・災禍を祓除する儀礼であったが、「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」には、そこに祓除さるべき〈罪〉が、天津罪・国津罪に分類され、以下のごとくに示されている。

……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・生剥ぎ・逆剥ぎ・尿戸、許多の罪を天つ罪と法り別けて、国つ罪と、生膚断ち・死膚断ち・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・畜什し蟲物する罪、許多の罪出でむ。(注一)

ここに天津罪・国津罪として分類された〈罪〉が、具体的に何を意味するのかについては、これまで様様な見解が存在している。一方、天津罪・国津罪の分類概念そのものについても、その分類のありかたには大きな問題が含まれていたのである。

一体、天津罪について注目すべきは、それがことごとく高天原におけるスサノヲの〈罪〉に対応するという事実であろう。

スサノヲの〈罪〉は、記紀神話のみならず『古語拾遺』等にも記されるところだが、『古事記』の記述によれば、それは以下のごときものであった。

速須佐之男の命、……勝ちさびに天照大御神の菅田のあを離ち、その溝を埋み、また、その大嘗聞こしめす殿に尿まり散らしき。……天照大御神、忌服屋に坐して神御衣織らしめたまひし時に、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

(注二)
陰上を衝きて死にき。

ここに示されたスサノヲの〈罪〉と天津罪との対応には明白なものがある。かかるスサノヲの〈罪〉をもととして天津罪の内容を検討した時、それらの多くが農耕生活への侵犯であったことが理解されるのである。「畔放ち・溝埋み・樋放ち」とは、それぞれ農耕・灌溉施設に対する破壊行為を意味するものであり、「頻時き」もまた「古語拾遺」に「種子を重時し」(注三)、「神代紀」に「重播種子」(第七段本文)とあるごとく、重ねて種子を蒔いて農耕を妨害する行為であつたと思われる。「串刺し」については諸説あるが、『古語拾遺』に「竊に其の田に往き、串を刺し相争ふ」とあるごとく、他人の田に串を刺してその占有を主張すること、あるいは《禁厭の具としての串を刺して、他人の耕作地に悪意ある呪術をなすこと》(注四)で、いずれにしても他人の土地の収益に対する重大な侵犯を意味するものであつたと思われるのである。

一方、これらの農耕生活にかかわる〈罪〉に対して「生剥ぎ・逆剥ぎ・屎戸」は、別の意義をもつものであることが知られる。「生剥ぎ・逆剥ぎ」は、馬皮を生きながら剥ぐこと、また「屎戸」は、『古語拾遺』に「新嘗の日に当り、屎を以て戸に塗る」、「神代紀」に「天照大神の新嘗しめす時を見て、則ち陰に新宮に放尿る」(第七段本文)とあるごとく、新嘗祭の場における悪意ある呪術をなすこと、すなわちその聖性の冒瀆を意味するものであつたと思われる。「神代紀」には「日神の新嘗しめす時に及至びて、素戔鳴尊、則ち新宮の御席の下に、陰に自ら送糞る。日神知しめさずして、徑に席の上に坐たまふ。是

に由りて、日神、体挙りて不平みたまふ」(第七段一書第二)ともあって、アマテラスが「屎戸」によつて病に倒れたことが記されており、ここにも「屎戸」の黒呪としての意味が明瞭に示されていたのである。いずれにしても、「生剥ぎ」以下の〈罪〉は、新嘗祭の場における呪的な妨害行為、すなわちその聖性に対する重大な侵犯を意味するものであつたことが知られるのである。

こうした「生剥ぎ」以下の〈罪〉のありかたをながめた時、先の「畔放ち」以下の〈罪〉もまた、一般的な農耕生活への侵犯を意味するものではなかつた。記紀神話の文脈に即するかぎり、スサノヲの犯した「畔放ち」以下の〈罪〉はアマテラスの神田に対するものであり、決して日常的な田に対するものではなかつたのである。周知の事実ながら、天岩屋戸神話をめぐる記紀の神話叙述は、新嘗祭(大嘗祭)の儀礼を忠実に表象するものであつた。アマテラスの神田とは、大嘗祭における悠紀・主基田、すなわち神に対する供御田に相応するものであつたのである。かかる神田に対する妨害行為もまた、新嘗祭(大嘗祭)に対する侵犯として理解されねばならぬものであつたのである。

一方、「生剥ぎ・逆剥ぎ」もまた、単なる悪意ある呪術にとどまるものではなかつた。新嘗祭(大嘗祭)の原質部分においては、ヒルメゝ巫女としてのアマテラスと、その祭祀する至上神との間に一種の聖婚が準備されていたが、忌服屋で神衣を織る行為は、かかる聖婚につらなる神衣祭りの原型を示すにほかならなかつたのである。『古事記』に記すスサノヲの「其の服屋の頂を穿ち、天の斑馬を逆剥ぎに剥ぎて墮し入」れたという行

為は、その意味において、神衣祭り＝聖婚に対する重大な侵犯として指摘しうるものであったのである。

これに関して注目すべきは、この「生剥ぎ・逆剥ぎ」の行為が、養蚕の起源として語られる馬娘婚姻譚とのかかわりを思わせることである。馬娘婚姻譚は、本来、東アジア一帯に広く伝播された伝承であり、馬皮を着た神（とくに雷神）と神妾＝巫女との聖婚を基底的モチーフとするものであった。それは、ある意味では、新嘗祭（大嘗祭）の聖婚幻想と重なり合う一面を有する伝承であったのである。事実、『古語拾遺』には、「生剥ぎ・逆剥ぎ」と養蚕とのかかわりが、「織室之時に当り、生ける駒を逆剥にしてその室の内に投ず。此天罪なり。……蚕織之源、神代に起こる也」として示されており、「生剥ぎ・逆剥ぎ」と馬娘婚姻譚とのかかわりには無視しえぬものがあつたのである。以上のごとく、天津罪とは、ことごとく高天原におけるスサノヲの〈罪〉に対応するものであつた。天津罪とはまた、記紀の神話叙述からも窺われるごとく、新嘗祭（大嘗祭）に対する侵犯を意味するものであり、その聖性を冒瀆する行為にほかならなかつたのである。

二

一方、「大祓詞」における国津罪とはいかなる〈罪〉であつたのか。「大祓詞」には、先述したごとく、次のような〈罪〉が国津罪として挙げられていた。

生膚断ち・死膚断ち・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・畜仆し蟲物する罪。

これらの〈罪〉のありかたが、天津罪のそれといささか異なるものであることは、一読して明瞭であらう。「生膚断ち・死膚断ち」とは傷害・殺人罪、「白人・こくみ」とは一種の病、「おのが母犯せる罪……畜犯せる罪」とは近親婚および獣婚を意味するものであつたと思われる。「昆ふ虫の災」以下の三種の罪とは、それぞれヘビ・ムカデなどによる災、雷による災、空飛ぶ鳥による災であり、いずれも家屋に対する災禍を意味するものであつたと思われる。最後の「畜仆し蟲物する罪」とは、諸説あるが、呪術によって畜類を斃死せしめる罪、あるいは〈畜類を殺してその血を取り、悪神を祀つて憎む相手をのろふ禁厭を行なう罪〉^(注6)を意味するものであつたと思われるのである。これらの〈罪〉には、あきらかに天津罪とは異なる性質が窺われるのである。

一体、国津罪の顕著な特色として指摘しうるのは、そこに病・災禍が〈罪〉として包括せしめられていることであらう。「白人・こくみ」のごとき病、「昆ふ虫の災……」のごとき災禍が〈罪〉とされるところに、天津罪との大きな差異が存在したものである。「白人・こくみ」が〈罪〉とされることについては、これらが一種の〈けがれ〉であり、災禍を生ぜしめるものであるがゆえに〈罪〉であるとする見解が存在する。金子武雄氏は、〈罪〉とは「わざはひ」あるいは「わざはひ」を惹き起こす〈けがれ〉を意味するものとされ、そこに病や災禍が〈罪〉として包括される必然性を見出しておられる。^(注7)

こうした金子氏の所説は、古代における〈罪〉のありかたを考へる際、はなはだ示唆的なものといえよう。しかしながら、かかる病や災禍を〈罪〉の範疇に含む資料は、『大祓詞』『皇太神宮儀式帳』の二書以外にはなく、しかも「大祓詞」において、「昆虫の災」以下の災禍を明瞭に「災」と表記している事実は、これらの病や災禍が二次的な〈罪〉であつたことを示すものとも思われるのである。「仲哀記」のいわゆる「国之大祓」が、のちの天津罪・国津罪の原型となるべき〈罪〉を列挙しながらも、そこに病や災禍にかかわる〈罪〉を記さぬ事実は、やはりこれらの〈罪〉の二次性を際立てるものであつたといふことができるのである。一方、石母田正氏は、天津罪と国津罪の〈罪〉には本質的な区別はないとする立場から、スサノヲ起源の〈罪〉が天津罪とされ、他はすべて国津罪とされたにすぎぬとする見解を呈示しておられる。かかる石母田氏の見解は、いわば国津罪に包括される病や災禍をも本源的な〈罪〉として把握しうるとする立場を示すものだが、天津罪・国津罪の分類名称の新しいさ（これらの名称は、「大祓詞」のほか「古語拾遺」「皇太神宮儀式帳」においてはじめて現われるものであり、記紀の世界においては見出せない）を考へる時、ある意味では首肯しうる一面を有するものといえよう。

もとより〈罪〉ということばそのものの中にも考へべき問題が含まれていた。〈罪〉＝ツミの語源について、注目すべき見解を示しているのは本居宣長である。宣長は、『古事記伝』中での次のごとくに述べている。

凡て都美は、都々美の切まりたる言にて、古語に、都々美

那久、又都々麻波受など云る都々美と一つにて、諸の凶事を云。都々牟は、都都志牟と一つなるを、つつしむは、凶事あらじ、あらせじとする方に云ひ、つつむは、凶き事を露はさじと隠す方に云ひつつみなしなどは、凶き事なきを云ふ。これら末は各異なるが如くなれど、本は一つなり、其は必しも悪行のみを云に非ず。穢れ又禍など、心と爲るには非で、自然にある事にても、凡て厭ひ悪むべき凶事をば、皆都美と云なり。

宣長は、ほぼ同様の見解を『大祓詞後釈』中에서도示しているが、これらによればツミとは動詞ツツムの連用形（転成名詞）ツツミの約言であり、悪行のみならず穢れや災禍など、人々が厭い悪むものはすべて〈罪〉であつたと解されるのである。こうした宣長の見解は、病や災禍を〈罪〉の範疇に包括する国津罪のありかたを考へる際、示唆深いものといえよう。ツツムは、宣長の指摘のごとく、たしかに〈罪〉とかかわり深いことばであつた。『万葉集』には、

大舟を荒海に出だします君つつむことなくはや帰りませ

（15―三五二八）

……大君の 命のまにま ますらおの 心を持ちて あり
巡り 事し終はらば つつまはず 帰り来ませと……

（20―四三三一）

青海原風波なびき行くき来きつつむことなく舟は早けむ

（20―四五一四）

のごとき用例が存在する。これらは、すべて旅中にある人々の平安を祈念する歌であり、ここでのツツムの語義は、病や災禍

を蒙る意であつたと思われるのである。一方、このツツムには、
《罪》——ツミの意味を考える際、無視しえぬ別の語義も存在し
ていた。『万葉集』には、

荊波の里に宿借り春雨に隠りつつむと妹に告げつや

(18—四—一三八)

のごとき用例があり、ここでのツツムは、忌みこもること、謹
慎することの意であつたと思われるのである。もとより、これ
らのツツムは、本来無関係なものではなく、おそらくは同一語
根から派生したことはあつた。『岩波古語辞典』によれば、
これらのツツムの原義は「包む」で、悪事を外部に洩さぬ意で
あり、そこから謹慎の意が生じ、さらに転じて災禍に遭遇する
意が生じたことが説かれている。『万葉集』における病や災禍
を蒙る意のツツムの用例は、すべて奈良朝後期のものであり、
そのかぎりにおいては、これをツツムの基本的意味からの転用
とする。『岩波古語辞典』の所説には、首肯するべきものが含ま
れていたのである。ツツムの基本的意味は、やはり忌みこもる
こと、謹慎することであつて、このことばと《罪》とのかわ
りは、かかる点から検討されねばならないのである。

これに関して注目すべきは、折口信夫氏が、《罪》の語義を、
神の処置を甘んじて受ける謹慎の状態を示すものと解しておら
れることである。折口氏は、《罪》とは、共同体の成員の一人が
犯した行為が消却される間に執る部落民の「不行為」を意味す
るものであり、そこに神の処置を甘受する古代人の心のありか
たを見出しておられる。^(注三)

こうした折口氏の所説において見のがしえぬのは、そこに

《罪》が共同体の存在にかかわるものとして捉えられていること
であろう。《罪》が共同体の神への謹慎を意味するものである
以上、それはまた共同体の祭政秩序に対する侵犯を意味するも
のでもあつたのである。天津罪が新嘗祭（大嘗祭）に対する侵
犯であり、それゆえにその聖性への冒瀆であつたことは先述し
たところだが、かかる天津罪のありかたはいわば共同体の《祭
式》に対する侵犯であつたのであり、そのかぎりにおいては、
天津罪とは《罪》の本質をさし示すものでもあつたのである。

記紀神話の世界において、《罪》がすべてスサノヲの犯しに限
定されている事實は、国津罪の、とりわけその病・災禍にかか
わる《罪》の副次性を際立たせるものであつたのである。金子
武雄氏の説かれたごとく、「わざはひ」を惹き起こす《けがれ》
の中に《罪》の根源を見定めることは、むしろ後代における
《罪》と《けがれ》の混用を是認するものでもあつて、ここでは
やはり病や災禍を含む国津罪の副次性を明確に認識せねばなら
ないのである。古代においては、とりわけ記紀神話の世界にお
いては、《罪》と《けがれ》とは、その相違が画然と意識され
ていたものであり、それはまたそれぞれの対応する儀礼のありか
たの中から明確に主張される事實であつたのである。

三

《罪》に対応する儀礼として存在したのがハラヘ（祓・解除）
であつた。ハラヘは、ミソギハラヘということばからも知られ
るごとく、のちにミソギ（禊）と混用されるにいたるが、両者
は、本来その目的を異にするものとして存在したのである。ハ

ハラへは〈罪〉に対するものであり、ミソギは〈けがれ〉に対するものであった。ミソギとは、ミソソギ（身濯ぎ）の約言かといわれるように、神聖な水の呪力によって心身の汚穢の浄化を目的とするものであり、神に近づくものが、自らすすんでその〈けがれ〉を洗滌することを意味するものであった。一方、ハラへは〈罪〉の除却を目的とするものであり、祓柱に託してその〈罪〉の解除を企図するものであったのである。

ハラへとミソギの起源譚もまた、記紀神話の世界の中にもとめることができる。ハラへの起源譚は、〈罪〉の起源譚に引き続くササノヲの神逐いの一段であった。

諸の神罪過を素戔鳴尊に帰せて、科するに千座置戸を以てして、遂に促め徹る。髪を抜きて、其の罪を贖はしむるに至る。亦曰はく、其の手足の爪を抜きて贖ふといふ。已にして竟に逐降ひき（「神代紀」第七段本文）。

ここでササノヲは、新嘗の場で犯した自身の〈罪〉を除却すべき役割を負わされている。そして、その〈罪〉除却の方法が、祓柱の提出によるハラへにはかならなかったのである。祓柱とは、ここでの千座置戸にあたるものだが、これは本来、その〈罪〉のありかたに応じて科せられるものであった。千座置戸の原義は不明だが、クラ（座）とは祓柱を差出す高い場所を意味したと考えられ、千座置戸とは、おそらくは夥しい数の祓柱を意味することばであった。ササノヲの〈罪〉の重大さを、ここにも窺うことができるのである。

さらに髪・手足の爪を抜かしめたというのは、これらが祓柱であったと同時に、呪的転移をはかるものとして捉えられている。

たことをものがたるものでもあった。「神代紀」には、ササノヲが「唾を以て白和幣とし、洩を以て青和幣として」（第七段一書第二）ハラへを科せられた記事が見えるが、これらはいずれも肉体の一部を提出することで自己の自由を相手に委ねうとする、感染呪術の觀念のあらわれを示すものであったのである。いずれにしても、こうしたハラへの起源譚が、高天原におけるササノヲの〈罪〉と結びあわされている事実は、ハラへが〈罪〉除却の儀礼にはかならぬことを明瞭に示すものといえよう。

一方、ミソギの起源譚として語られるのは、日向のアハキ原におけるイザナキのミソギを伝える一段であった。

伊奘諾尊、既に還りて、乃ち追ひて悔ひて曰はく、「吾前に不須也凶目き汚穢き処に到る。故、吾が身の濁穢を滌ひ去てむ」とのたまひて、則ち往きて筑紫の日向の小戸の橘の檍原に至りまして、祓き除へたまふ（「神代紀」第五段一書第六）。

これは、黄泉国から脱出したイザナキが、その汚穢を神聖な水の呪力によって洗い清めようとしたことを伝える一段だが、ここにはミソギが〈けがれ〉の除却にかかわる儀礼であることが判然と示されていた。ミソギとは、いわば〈始源的混沌を意味する水を身に浴びることで、一種の再生をはかうとする〉浄化行為を意味するものであったのである。

しかしながら、ミソギにとって重要なのは、この起源譚からも知られるごとく、それが汚穢の浄化を目的として主体的になされる行為であることであった。この事実は、〈罪〉の除却を求めて他から科せられるハラへとは、大きな相違をそこに生ぜし

めるものであったのである。先述したごとく、〈罪〉とは新嘗祭（大嘗祭）のごとき〈祭式〉、すなわち共同体の祭政秩序に対する侵犯行為にほかならぬものであった。ハラへととは、かかる〈罪〉の除却にかかわる儀礼であり、侵犯された祭政秩序の復旧を目的として、その侵犯者に祓柱の提出をもとめるものであったのである。

ところで、一方、かかる〈罪〉とは、祭政秩序への侵犯であるがゆえに、その聖性への冒瀆を意味するものであった。いわば、そこに〈罪〉と〈けがれ〉の近接が促がされる契機が存在したのである。のちにハラへとミソギが混用され、〈罪〉の範疇に病や災禍が取り込まれたことも、〈罪〉の原義がほかならぬ聖性の侵犯であったところにその要因があったといえよう。けれども、記紀神話の段階においては、〈罪〉と〈けがれ〉、

ハラへとミソギとは、互いに近接する要素を具有しながらも、明瞭にその区別がなされていた。事実、記紀の世界、およびそれ以降のハラへの用例をながめた時、それらはすべて〈祭式〉に対する妨害行為、祭政秩序に対する侵犯行為にかかわるものであることが知られるのである。「履中紀」五年十月条には、宗像神社の神戸を横奪した車持君に対し「悪解除・善解除」を科せしめたことが見えており、また「雄略紀」十三年三月条には、采女を奸した狭穂彦の玄孫、齒田根命に対し、「馬八匹・大刀八口」を科してその〈罪〉を祓除せしめたことが見えてくる。

これらは、いずれも神事に対する冒瀆であったと考えられ、ハラへの対象となるべき〈罪〉がいかなるものであったかが理解されるのである。このほか『貞観儀式』には「祓詞所」云、天

罪国罪之類、皆神之所穢所惡也」とあり、ここにも〈罪〉が聖性の冒瀆であることが明示されていた。さらに「延暦二十年五月十四日太政官符」（『類聚三代格』所引）には、祓柱を科すべき〈罪〉が、大・中・小に分類されて記されており、これらはすべて神事『祭式』に対する闕怠であることが知られるのである。

さらに「孝徳紀」大化二年三月詔に「愚俗」として禁断されたハラへの実例は、ことごとく共同体の祭政秩序に対する外部からの侵犯に対して科せられたものであった。共同体の閉鎖性を考える時、外部からの侵入者（とりわけ溺死者や行路死人）は、その祭政秩序の維持に重大な脅威を及ぼす存在として捉えられるものであった。祭政秩序の維持は、共同体の存在にとって不可欠の要件であり、これを侵犯する外部からの侵入者は、災氣、ワザハヒをもたらず存在として徹底的な排撃を蒙ったのである。そのかぎりにおいては、かかる侵入者に対しハラへを科した「孝徳紀」の実例は、ハラへの有する本質的な意味を忠実に窺わせるものであったといえよう。

けれども一方、大化という時代において、かかるハラへが「愚俗」として禁断された事實は、これが統一国家の国家原理に抵触するものとして位置づけられたことを示すものであった。共同体の閉鎖性は、中央集権という新たな国家原理にとって打破すべき陋習であり、かかる閉鎖性に支えられたハラへそのものもまた、この段階においては、「愚俗」として処断されざるをえなかったのである。

四

以上のごとくながめた時、かかる新たな国家体制に適合するかたちで制度化された大祓の意味は、〈罪〉とハラへの関係を考える際、新たな問題を呈示するものといえよう。大祓の記事の初見は、先にも触れたごとく、「仲哀記」に記す「国之大祓」の例であった。しかしながらこの「国之大祓」は、いわば天武朝における大祓の起源譚的位置をしめるものであって、現実に行なわれたものとしての大祓の初見例は、やはり次に引用するごとく「天武紀」五年八月十六日条の記事にとどまるのである。

四方に大解除せむ。用ゐむ物は、国別に国造輸せ。祓柱は馬一匹・布一常。以外は郡司。各刀一口・鹿皮一張・鏝一口・刀子一口・鎌一口・矢一具・稻一束。且戸毎に、麻一条。

ここに見られる祓柱に関する規定は、のちの「神祇令」大祓条・諸国条の規定を彷彿させるものがある。「神祇令」の規定は、おそらくはこの「天武紀」の記事が、一つの規範として定着した様態を示すものであろう。ここで注目すべきは、戸毎に麻一条を輸せしめたという事実であって、このことは国家の成員すべてが、新たな国家原理に即するかたちで、この大祓の儀礼に参画せしめられたことを意味するものであったのである。

井上光貞氏は、この大祓の記事をもととして、〈罪〉とは国家全体を覆う一種の災気であるとされ、その災気は、国家の成員がその末端にいたるまで麻一条を輸することによりはじめて解除されるものであったことを論じておられる。^(注四)さらに石母田正氏は、そこに国家レベル以前の、すなわち国造的地方豪族層の支

配する共同体におけるハラへのありかたの原型を見定めておられる。^(注五)

けれども、本来ハラへとは、先述したごとく、共同体あるいは国家の成員すべてが、その〈罪〉の除却を意図して参画する儀礼ではなかった。それは、共同体の祭政秩序の侵犯者に対し、共同体の名において祓柱を科せしめ、その〈罪〉の解除をはかる儀礼であったのである。共同体あるいは国家の成員すべてが参画する形態のハラへは、律令国家体制という新たな政治制度の中で、はじめて生み出された儀礼であった。「孝徳紀」二年三月詔において、本来のハラへが「愚俗」として処断されたことも、そこに中央集権の国家原理とは相容れぬものが含まれていたがためにほかならなかったのである。

ところで、この「天武紀」の記事において注目すべきは、国造・郡司といった地方豪族層が、この儀礼の中に組み入れられている事実である。このことは、いわばのちの「神祇令」において制度化される諸国の大祓の原型がここに見出されることを窺わせるものであったが、他方、この大祓が、すでに律令国家の支配構造に相応する儀礼として実修されるものであることを示すものでもあったのである。

「天武紀」における大祓の記事は、他に十年七月三十日条、朱鳥元年七月三日条に存在している。後者については、天皇の病平癒を目的とする見解が有力であり、これらがいわば臨時の大祓であって、天武朝における大祓は、いまだ定時化されるものではなかったことが知られるのである。しかしながら天武朝は、ある意味で新たな神祇祭祀体制の確立が、一段とお

(注3)

しすめられた時期であつた。青木紀元氏の指摘されたごとく、
広瀬・竜田の神は、従来の氏族の祖神とは異なる新たな性格を
有する神であつたが、この神の祭祀が毎年四月・七月に恒例化
されるのは、この天武朝においてであつた。伊勢神宮が、皇室
の祖先神として国家祭祀の中心的位置を与えられたのも天武朝
においてであり、他方、朝廷の幣帛が地方諸神に班されたこと
も、中央集権原理に適合しうる新たな祭祀体制の確立がこの時
期においてすめられたことをものがる出来事であつたのである。
外来宗教たる仏教が、宮廷行事の中に積極的に導入され
たのも天武朝においてであり、大祓もまたかかる一連の宗教政
策に應ずるかたちで、新たな国家儀礼として再編の手が加えら
れたものにほかならなかつたのである。

もとよりハラへとは、特定の個人に対して科せられるもので
あつた。しかしながら大祓は国家の成員すべての参画を前提と
するものであつて、そこにハラへの意義の大きな転換が存在し
たのである。本来、共同体の〈祭祀〉、あるいはその祭政秩序
の侵犯にはかならなかつた〈罪〉が、その聖性の冒瀆であつた
がゆえに〈けがれ〉と重ね合わされ、その結果としてハラへと
ミソギの近接がはかられたという事実は、いわば国家の儀礼と
しての大祓の登場と無視しえぬかわりを有するものであつた
のである。

五

天武朝において確立された大祓は、天武朝の末年、あるいは
持統朝において、年二回、六月・十二月の晦日に実修される儀

礼として定時化されたものと思われる(『続日本紀』大宝二年十
二月三十日条に「廃大祓。但東西文部解除如常」とあるこ
とから、少くともこの段階で大祓が定時化されていたことが知
られる)。

もとより、かかる大祓の定時化は、「大祓詞」の成立とも不
可分のかかわりを有していた。「大祓詞」の成立については、様
様な見解が存在するが、複雑な構造の分析を通じて、その成立
過程を解き明かされた青木紀元氏の所論(注5)に着目すべき点が多い。
青木氏は、「罪」と〈けがれ〉、ハラへとミソギの差異を明確に
主張される立場から、「大祓詞」の核心部分、すなわち「祓へ
つ物が、川から海へ流れ失はれる有様に基いて、罪が川↓海↓
根の国・底の国へと運ばれ、失はれると描く」部分は、本来の
ハラへとは異なる新たな観念を示すものとされ、祓柱に託され
た〈罪〉を水の力で浄化するとするこの部分の記述は、ミソギ
の思想のハラへへの混入であることを説いておられる。青木氏
は一方、「大祓詞」の詞章には、文章構造、用語・用字の上で
いくつかの断層のあることを指摘され、かかる点からその成立
が天武朝以降、最終的には延喜に近い平安朝にいたる段階的な
ものであることを論じておられる。従うべき見解といえよう。
ところで、青木氏によつて、ミソギの思想のハラへへの混入
とされた部分は、先述したごとく「大祓詞」のもっとも核心的
部分であつた。

……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、さくなど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、持ちかか吞みてむ。かくかか吞みては、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。

「大祓詞」は、いわば〈罪〉を一個の物質として具象化し、水の呪力によって、その除却をはかうとするものであった。一方、かかる水の呪力は、セオリツヒメ・ハヤアキツヒメ・イブキドヌシ・ハヤサスラヒメといった抽象神によってその機能が分化せしめられ、祓柱に託された〈罪〉は、これらの神のはたらきにより、ついに根の国・底の国という他界へ流しやれるのである。

〈罪〉の行方に対するこのような思考の根底には、青木氏の指摘されるごとく、たしかにミソギの觀念が投影されていた。水の呪力による一種の浄化がはかれる以上、ミソギの觀念の介在は否定すべくもないのである。一方、そこに出現するセオリツヒメ以下の神々の機能が、ミソギの起源譚に登場するマガツヒノ神・ナホビノ神のそれと重ね合わされて理解されることも、そのかぎりでは不思議なことではなかった（たとえば、本居宣長は『古事記伝』中で、セオリツヒメをマガツヒノ神の別称としている。またハヤアキツヒメは、イザナキ・イザナミ二神の神生みの段に「水戸神」として登場する）。むしろアハキ原のミソギの記事は、単にミソギの起源譚にとどまるものではなく、大祓そのものの起源譚としても理解されねばならなかったのである。

ところでアハキ原のミソギの記事に登場するマガツヒノ神、ナホビノ神は、その神名の中に抽象的な意義が付与されていた。これら二神の存在は、「大祓詞」におけるセオリツヒメ以下の神の、呪力の機能の抽象化されたありかたと軌を一にするものがあつたのである。その意味では、これらの神々の存在は、神概念のもっとも高次の段階を表象するものとして位置づけうるものでもあつたのである。一体、神概念のありかたとは、自然のはたらきそのものを神と感得する自然神、神の存在の中に入間的なものの現われを見出す人格神を経て、かかる抽象神へと進展するものであつたが、マガツヒメ神・ナホビノ神、セオリツヒメ以下の神々は、かかる抽象神としても高次の発達をとげた神といふべきものであつた。津田左右吉氏の指摘（金）されるごとく、これらの神々の〈新らしき〉は、ミソギの起源譚、「大祓詞」の成立の後代性をあきらかにするものでもあつたのである。「大祓詞」において〈罪〉が除却される過程は、〈人〉に擬せられた神の力のはたらきによるものであり、いわば呪術の宗教化の段階を示すものであつた。そしてかかる抽象神の成立は、すくなくとも〈大化前後以前のものではな〉かつたのである。事実、大祓の儀礼としての成立は、先述したごとく天武朝においてであつた。「大祓詞」およびそれを支える觀念の成立もまた、これ以降のものであつたことが知られるのである。

大祓は、先述したごとく、中央集権の国家原理に見合うべく新たに再編された国家儀礼であつた。大祓は、またそれゆゑに、かかる国家原理の頂点に立つ天皇のためのものでもあつたのである。「大祓詞」が、天孫降臨の叙述によつてはじめられ、皇

御孫による支配の正統性の確認がそこにおいてなされている事実は、〈罪〉の除却が、ほかならぬ皇御孫のためのものであることをあかししたるものであった。一方、大祓においては、その当日、「大祓詞」の唱えられるに先立って、東西文部による「祓詞」奏上の儀礼が行なわれていた。これは、天皇に金刀（祓刀）二口、祿人二枚を献じ、漢語によって呪を唱えるものであったが、そこに「禍災を除かむことを請ふ」「帝祚を延べむことを請ふ」とあるごとく、禍災を除却し、聖寿の長久を祈念する儀礼であったのである。「大祓詞」の唱えが中止された場合にあっても、東西文部の「解除」は常のごとく実修された（先掲『続日本紀』大宝二年十二月三十日条参照）のであり、この事実は、大祓の主たる目的が何であったのかを明瞭に示すものといえよう。

六

つまるところ大祓とは、中央集権の国家原理に支えられた新たな国家儀礼であった。〈罪〉の除却を目的として個人に科せられたハラヘが、国家の成員すべてが参画する大祓とされた時、それを支えるべき理念としての国家原理がそこに導入されたのである。けれども、こうした事実は、〈罪〉そのものの意味を転換せしむるものであった。共同体の祭政秩序の侵犯にほかならなかった〈罪〉が、病や災禍を含むものとされ、そこに国家全体を覆う災気としての意味がもたらされたことは、ある意味では〈罪〉と〈けがれ〉との近接を促すものであったのである。大祓は、かかる国家全体を覆う災気としての〈罪〉の除却

であったがゆえに、国家そのものの存立にかかわるものであり、国家原理の頂点に立つ天皇個人の長久を祈念するためのものでもありえたのである。天津罪・国津罪の名称は、天津神・国津神との連想から、記紀の神話体系の形成過程ともかかわるものであったが、一方、これらの名称の成立もまた、〈罪〉と〈けがれ〉の近接をものがたるものであったのである。大祓を支える觀念のありかたは、いわば呪術の宗教化ともいいうる段階を示すものであったが、「大祓詞」とは、その意味において、かかる宗教化された儀礼を導き出す一種の法式語であったことが知られるのである。

（注一）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。

（注二）本文の引用は、新潮日本古典集成本による。

（注三）本文の引用は、新撰日本古典文庫本による。

（注四）本文の引用は、日本古典文学大系本による。

（注五）金子武雄「天津罪国津罪考」（『国語と国文学』昭和25年8月）

（注六）青木紀元「罪の祓へ」（『神道宗教』昭和54年7月）

（注七）金子武雄「上代の呪的信仰」

（注八）『皇太神宮儀式帳』においては、災禍にかかわる〈罪〉については挙げられていない。

（注九）石母田正「古代法の成立について」（『歴史学研究』昭和40年）

（注一〇）折口信夫「道德の発生」（『折口信夫全集』第15巻所収）

(活二) 日本古典文学大系『日本書紀』補注

(注三) 西郷信綱『古事記注釈』

(注三) このほか「崇神紀」十二年三月一日条には「疫病多に起いて、百姓災を蒙る。然るを今罪を解へ、過を改めて、敦く神祈を礼ふ」という用例が存在する。

(注四) 井上光貞「古典における罪と制裁」(『日本古代国家の研究』所収)

(注五) 石母田前掲論文

(注六) 青木紀元「天武朝における神祈祭祀」(『日本神話の基礎的研究』所収)

(注七) 青木紀元「大祓詞の構造と成立過程」(『芸林』昭和38年12月)

(注八) 津田左右吉「上代日本人の道德生活」(『日本上代史の研究』所収)

(本学教官)