

穢れと結界に関する一考察 「ケガレ」と「ケ」

伊藤 信博

1. はじめに

「ケガレ」の観念¹は祭祀を執り行う者にとって重要な要素となっている。祭祀に際しては、人々は物忌み、忌み籠りをおこなっており、「ケガレ」を避けることを常としている。物忌みとは神事を執り行うため、心身の「ケガレ」を取り除き、精進・潔斎することである²。「ケガレ」に触れないよう物忌みをおこなったのは、特定の祭祀に関係する人々だけではない。年越しの大晦日など先祖霊が戻ってくるような前日には、各家庭でもおこなわれていた。既に『万葉集』の東歌（三四六〇）にも「誰そこの屋の戸押そぶる新嘗に我が背を遣りて齋ふこの戸を」というのがあり、「いはふ」という言葉が使用されている。この場合の「いはふ」は、潔斎の意味に用いられている。

この「ケガレ」とはどのような状態または行為を表すのであろうか。『延喜式』の臨時祭の条では、「穢悪事」として、人間の死穢や産褥、動物の死穢や産褥、喫穴、またその他に改葬、傷胎、懐妊、月経、失火、埋葬なども挙げている。この「ケガレ」の解釈について、多くの研究者が様々な方法で定義を試みている。

江戸時代の学者である谷川士清は、彼の著書である『和訓栞』の中で、「触穢をいふ氣枯の義成へし。」と記し、穢については「けがらわし、けがらひ」と訓を付けている。

同様に、桜井徳太郎氏は「ケガレ」が「ケ³・枯レ」の意味であり、「ケ」が生命エネルギーつまり米作りを中心とする生産活動や豊饒性を指し、それが枯れた状態が「ケガレ」であるとした⁴。つまり「祭り」はこのような生命の枯渇（「ケガレ」）を復元させる意味を持つのである。彼はつまり、「ハレ」（祭り、神聖さ）を「ケガレ」との連続性において捉えている。

「ケガレ」と「ハレ」の関係について、波平恵美子氏は桜井氏とは異なり、『記紀神話』における「ケガレ」の状態を重視し、「ケガレ」観念と対立するものとして「ハレ」観念を説いている。波平氏は、「ケガレ」は「ハレ」と対立するもので、「ハレ」は「ケガレ」の連続性ではなく、「ケガレ」を排除することで「ハレ」が成立すると述べている⁵。

確かに『記紀神話』では、「キタナシ」は、汚穢、穢、垢、濁、悪、「クラシ」は、黒、「アシ」は、悪邪、凶、「アラシ」は、荒、疎、麓、「シコ」は、醜、凶、「マガ」は、

禍、悪、禍害、枉、凶などの字が用いられて、汚穢の状態や心情、生理的嫌悪の状態を示しているようにも見える。またその正反対の言葉として、明、赤、丹、清明、正、善などが使用されている。

しかしながら、例えば、『字統』（白川静）によれば、悪の原義は、凶事に望む心情を示し、凶は枉死者の霊を鎮める印が原義、穢は雑草が生い茂ること、荒は、草が地を覆うことであり、荒妙（織目の粗い粗末な織物）などの例がある。また祝詞、祈年祭などに「御服は、明妙、照妙、和妙、荒妙。」と連続的に挙げられ、対にはなっていない。

このことから、自然な状態または望ましい状態とは違う異質の心情、状態を示す言葉として使用されるのみで、明確な対立項と見なすことが可能かどうか疑問である。この問題については、「神・鬼」、「魂・魄」などと同様な問題を含んでいると思われる（拙論「古代の呪術とその分析」名古屋大学大学院国際言語文化研究科修士論文参照のこと）、また「ケガレ」を宗教性だけの狭義な範囲で捉えるのではなく、広い意味で捉え直すことは中世都市京都の在り方を考える上でも必要と思われる。

この論文では、拙論「境界神と飛磔の呪術」（『言葉と文化』第2号、名古屋大学大学院国際言語文化研究科 2002年3月）での研究を踏まえながら、中世日本の社会の様々な事象を考察することで、「ケガレ」、「ケ」の2種の観念を改めて見直し、「ケガレ」が両義性を持つ観念であり、「ケ」と異質な状態を示す観念であることを明らかにしたい。

2. 死穢について

まずここでは死穢についての資料に基づき、忌服（黒不浄）に関して考察してみたい。資料として重要と思われるものの中に以下の記述がある。

『日本書紀』の「皇極紀」では、「皇極天皇元年五月（642年）。翹岐が児死去ぬ。是の時に翹岐と妻と、児の死にたることを畏ち忌みて、果たして、喪に臨まず。凡そ百済・新羅の風俗死亡者あるときは、父母兄弟姉妹と雖も、永ら自ら看ず。此を以て観れば、慈無きが甚だしきこと豈禽獸に別ならんや。」と述べ、死の穢れを恐れる百済王の子供である翹岐を批判している。

また『隋書』巻八一東夷伝・倭国条では、倭国における葬送儀礼について、「死者は斂むるに棺槨を以てし、親賓、屍について歌舞し、妻子兄弟は白布⁶を以て服を製す。貴人は三年外に殯⁷し、庶人は日をトして瘞む」とあり、古代の殯があらゆる階層で行われていることを記述している。

天皇の殯の初見は『日本書紀』（欽明三二年 571年）で、五月から4ヶ月間欽明天皇の殯がおこなわれたことが記されている。この殯の期間は、新しい天皇即位までの

期間であり、よく皇位継承の争いがあった。『日本書紀』（敏達一四年 585年）には、敏達天皇の賓の儀式中に起こった穴捕部皇子などの謀反が記載されている。この謀反は、死者を前にして、死者の後任を争うという特異な例である。上述した「皇極紀」から遡ると、60年ぐらい前の史実である。この例から、この時代は、生と死が対立したのではなく、連続性があるものと考えられており、生者と死者との距離感が非常に近かったことという事実を暗示しているのではないだろうか。

大和朝廷で大喪の時、殯の神事に奉仕し、屍について歌舞した品部を遊部というが、フランス国立東洋言語文化研究所のフランソワ・マセ氏は、その著書「殯解釈の一試論⁸」の中で、「酒食をもって歓待する行為（遊び）は、現代行われている葬儀の儀礼とは違い、生を肯定し、同時に死者と生者の世界を結びつけることにより、新しい秩序の誕生と正常な生活の再会への道を開くという機能を持っていた。」と述べている。

また殯では、一定期間死者の側で鎮魂歌舞したことから、吉野祐子氏は沖繩などに残る習俗から「もがり」の「も」を「身・み」の古形とし、「がり」を「かれ」とし、「もがり」を「身離れ」と推定している。死者は腐蝕し、血肉は脱落していく。それを近親者は見守る義務があった⁹。

上述した資料から考察すると、古墳時代においては、生者と死者との距離感は非常に近い。この時代、死は自然と社会との均衡を崩すものと考えられ、それを浄めるものとしての儀式を執り行い、その儀式がマセ氏の言うように秩序の回復と正常な生活の再会への道を開く機能を果たしていたのではないかと思われる。そして、死を生との連続性の中で捉えており、死体そのものに対する恐れは希薄だったようである。

『日本書紀』大化二年（646年）三月二十二日の条の詔には『大化の薄葬令¹⁰』が含まれているが、この『大化の薄葬令』が古代の死生観に大きな変化を生んだように想像される。その中には、華美な葬送方法の規制、殯の禁止、葬送の旧俗（殉死、殉馬や財物副葬、死者のための断髪、股刺、誅）の禁止などが挙げられる。この旧俗の禁止事項のなかに、辺郡から徴集された役民が帰郷の途中に病死すると街道沿いの家が死者の仲間に祓除を行わせ、財物を強要することを禁ずる項目が見える。

この習俗は死の忌みの典型で、古代から死穢があった証拠とされているが、共同社会の規律が共同体に属さない人間の死によって崩れるための措置とも考えられる。この場合、共同体の一員の死とそうではない他人の死との区別化が見て取れる。

その一方、『類従国史』延暦十一年（792年）八月四日条に「禁葬埋山城国紀伊深草山西面。縁近京城也。」や『日本後紀』延暦十六年（797年）正月二十五日条に「山城国愛宕葛野郡人、每有死者便葬家側、積習為染。今接近京師、凶穢可避。宣告国郡、嚴加禁断ヲ加。」という勅がある。延暦十六年の勅は、「若シ犯違アレバ、外国ニ移貫セヨ。」と厳しい内容になっている。また『葬送令』には「凡ての皇都及び道路側近。並

びに葬埋することを禁ず」と記されている。つまり、死者を家の脇に葬るのはごく普通だったことが推察される。死穢を嫌っているのは明らかに朝廷側で、民衆が普通に行っている家の側への死体の埋葬を凶穢として禁止しようとしているのである。

『大化の薄葬令』以降、奈良時代末から平安時代初めにかけて、朝廷側の死体に対する「ケガレ」観念が大きく変化したのは事実であろうと思われる。例えば、上述した「殯」の天皇の葬送儀礼に携わっていた土師氏¹¹がその出自を示す姓を隠すように、改姓を行い、秋篠、菅原、大枝などに変わっていること、『大宝令』で山陵の所在地を定め、奉幣、荷前使等が行われていたが、この時期になると、死穢を恐れて陵墓に行くことを忌避するようになったことなどが挙げられる¹²。

このように朝廷側が死穢を忌み嫌うようになった主な原因をどのような理由に求めたらよいのであろうか。岡田重精氏は『古代の齋忌(イミ)¹³』のなかで、イミ・イムの研究から、「イム」という言葉が、清浄なものを特別扱いして、隔離する意味の「齋」と不浄なものを特別扱いして、隔離する意味の「忌」の両義性を持ち、「齋」は、神事に際して、積極的に慎むこととなり、それに対して、「忌」は、消極的な神事・公事を退避する意味の服忌となった。そして、この「忌」の観念の発達、社会集団の規範や体制を脅かし、混乱させ、危険力を誘発し伝播する行為や事象である不浄(「ケガレ」)を糾弾し忌避させる機構を作り上げたと述べており、そのような機構の成立に陰陽道や仏教の影響を挙げている。

ところで岡田氏は、「大祓祝詞」が罪と災(禍)を記し分けていることと死穢について全くふれていないことから、「穢れとは生理的なものに係わる死や出産、月経、結婚、食肉のことであり、死自体も災禍である。これらは禊ぎの対象となる。¹⁴」とも述べている。この岡田説の「大祓祝詞」が罪と災(禍)を区別しているという指摘は、天武天皇以降の朝廷側の思想が大きく影響しているからだと思われる。

天武天皇は、陰陽道・先進的文化の摂取に積極的だった人物であった。また、陰陽呪術の具体的な実践者・理解者であり、その具体的な効果を知っていたようである。『淮南子¹⁵』には、「天道¹⁶」を掴み、「地利」を握り、「人心」を掌握し、時期を読んで行動すること、そうした者が優れた将の用兵であると書かれている。つまり兵法として、陰陽五行思想に基づく術数、気象観測術、天文観測術、卜筮、吉凶を知ることが重要だったのである。陰陽道を利用することが、神秘的な王権の權威の昂揚にもつながり、権力の維持にも密接に関係してくるのである。

特に陰陽道の思想の中にある、「天人相関説¹⁷」は、為政者にとっては非常に大きな危険性を含んでいる。君主の勢力維持と自然現象との関係の思想部分は、君主が善政を行えば、天はこれを瑞祥し、君主が無道を働くと、天は、地震、日蝕、洪水などの災異をおこし、君主を譴責するという説で「災異説」とも呼ばれ、政府の横暴を規制する思

想として中国では定着した。

これは、革命によって王朝や帝位が交代する理論である「五行相剋説¹⁸」(木は土に勝ち、土は水に勝ち、水は火に勝ち、火は金に勝ち、金は木に勝つ。)とも関係を保ち、為政者にとっては危険な思想でもある。従って、時の権力者は、天文を観測し、暦の制作を独占することで、瑞祥などを自分の独占としようとしたと考えられる¹⁹。仏教にもそういった銷災致福の呪術としての機能を要求したのであり、解脱の教えを求めたのではなかったであろう。陰陽道の日本への影響は『記紀神話』の中にも認められ、イザナギノ命の呪的逃走だけでも、桃子三箇を使用することで、悪霊を追い返すことや此岸と彼岸を別け隔て、その間に塞の神をおくところなどにも現れている。

ただ、『淮南子』は、宇宙の原初唯一絶対の存在カオスから生まれ、澄んで清く、明るく軽い《陽》の気が昇り、「天」となり、重く濁って、暗い《陰》の気が下降し「地」になったという。つまり、大元から陰陽の二気に別れ、天と地になり、両者の性格は、相反するものとしても、もともとカオスから生じた一つのものであり、お互いに交換、交合しあい、往来しあうのである。明るく軽い「陽」の気である「魂」は、天に昇り神になり、重く濁って、暗い「陰」の気である「魄」は、地に降り鬼になるのである。

このように考えると、日本の神・鬼が相反する性格、両義性を持ちながら、お互いに関係しあうことも、古代日本人が原始的に内包していた本来的に輪郭があいまいな神という概念が、中国文化の強い影響で思想的により明解に理解できるようになった結果かも知れない。従って、イザナギノ命の呪的逃走神話をすぐに二元論と結びつけるのは早計かも知れず、仏教の影響も考慮に入れて今後の課題としたい。

また、「イム」という言葉が、「斎」と「忌」という両義性を持っていた証拠として、延暦二三年(804年)に成立した『皇太神宮儀式帳』では、「忌柱」(現在の心御柱)と表記されており、祭祀に使用する神聖さをあらわすものに忌楸、忌種を当てていることが挙げられる。また、六月一日に行なわれる宮中儀礼の中で、天皇に献上する御飯を「忌火御飯」と呼ぶ例もある。大同二年(807年)に齋部広成が撰した『古語拾遺』では、従来の忌部氏から齋部氏に表記が変化していることも注目される²⁰。

既に述べた岡田氏の「大祓祝詞」が死穢について全く触れていないという説から考察すると、死、出産、月経、結婚、火災など自然と社会の均衡が崩れる出来事は、「ケガレ」と考えられ、その「ケガレ」を祓い清める行為である「禊ぎ」は、秩序の回復と正常な生活の再会への道を開くための機能であったと思われる。ここで疑問は、「大祓祝詞」が死穢について触れていないのは何故かということである。祝詞という祝祭に関することであったため、死穢について明言を避けたのであろうか。陰陽道の影響から、罪及び災禍が中心に考えられたからであろうか。それとも古墳時代の死に対する伝統的影響がまだ残存していたからだろうか。この祝詞の成立が七世紀後半頃であることを考え

ると、古墳時代の死生観の影響力がまだあったと考えてもよいのかもしれない。

もっとも、10世紀半ばに成立した『延喜式』臨時祭の条には、死穢の規定が明記されており、公事に参加できない期間などの規定も明らかである。しかしながら、このような死穢観念が本当に貴族にまで深く浸透していたのであろうか。

『小右記』の中に、後冷泉天皇の母嬪子が死亡した時、臨終に際し、死者の名を井戸に向かって、または、屋根に登り空に向かって呼び、死者を蘇生させようとする招魂（魂呼び）の儀式を陰陽師が行った記述が見える。万寿二年八月七日（1025年）道長の娘尚侍（嬪子）の死亡の夜、「昇東对上<尚侍住所>魂呼。近代不聞事也。彼院者太后御座處、尤可有忌諱・・・」とあり、赤斑瘡のため19才で死んだ尚侍（嬪子）の薄命を悲しんだ道長は、太皇太后（彰子）の御座所であるからという批難（死穢に関する観念からか？）にもかかわらず、尚侍の蘇生を願ったのであろう。

また同じ『小右記』が、長元元年（1028年）十二月二〇日の条で重服の人の荷前儀への参加拒否に関して、荷前の幣は神道に準じており、穢れを忌むことはないと返答している。『延喜式』臨時祭の条にも「陵墓」に到ることは穢れに当たらないことも明記されており、死穢の問題はより混乱している。

道長の例は、民間では近年にいたるまで存続していた招魂（魂呼び）という儀礼を朝廷の要職にある人物でさえ、死穢を無視して行った例である。荷前儀への参加拒否の例や「陵墓」に関しては穢れに当たらないとする『延喜式』臨時祭の条の例も、古墳時代からの慣習が、この時代にも存続していたことがわかる。このように朝廷側が死穢を避けることを重要視しても、民間の習俗や古墳時代の伝統が、中世前期には朝廷の内部でさえ残っていたのである。

『源氏物語』の「蜻蛉の巻」では、宇治の里の人々が京の人々より葬儀をより大がかりに行い、死を恐がる度合いが強いと作者が観察している点も考察の上では重要である。葬式の喪を大がかりにおこなうことは、古代の葬送儀礼と同じように思われ、死を恐がっていたとは即断できない。『源氏物語』の作者は、宮廷人として盛大な葬儀に死の穢れのみを見ており、民間では当時まだ存続していた古墳時代と同じような大がかりな葬送の意味を忘れて、死を恐がる度合いが強いと感じたのではないかと思われるからである。

ここまで古墳時代から中世初期にかけての様々な資料を検討してきた。次項では『記紀神話』の時代の「ケガレ」の観念を考察することで、「ケガレ」と「ケ」の関係を論じてみたい。

3. 「ケガレ」、「ケ」

既に前項で記述したが、「大祓祝詞」が罪と災（禍）を記し分けている。」という岡田説は本居宣長が罪や穢や過を包括する概念として不浄を捉えていることと大きく異なる。本居宣長は『大祓詞後釈』で「世々の物知り、ただ此字（罪）にのみ見ず見て、都美てふ本の意を考えず、ひたすら悪行とのみ心得たるから、解得ざること多くして、くさくさ強たることのみいひあえる也、（略）世にくみいとふた食いは、みな都美なればこれに挙たる条々にも、穢と姦と災と悪行と種々の都美あり、其中に穢災などは、おのづから有事にて、ことさらに犯す罪にはあらざれども、世にくみきらひて、わるき事なれば、これも罪也。」と述べ、「穢と姦と災と悪行」がどれも罪だと述べている。

『日本書紀』の「仲哀紀」で仲哀天皇が神の怒りのため死亡し、そのため国々の罪を集めて大祓をした記述があり、その時の罪が、「生剥」、「逆剥」、「畔離」（畔を壊すこと）、「溝埋」（水路を埋めること）、「屎戸」（祭事における穢れ行為）、「上通下通婚」、「馬婚」、「牛婚」、「鶏婚」、「犬婚」などである。ところで『延喜式』の大祓の祝詞では、この九つの罪の幾つかを細分化し、それに「樋放」、「頻時」、「白人」、「こくみ」（瘤や疣）、「昆虫の災い」、「高津神の災い」、「高津鳥の災い」、「畜仆し」、「蠱物」などを国津罪と呼んでいる。

『記紀神話』の中で語られる罪は、このような罪を犯すことで、キタナキものやケガワラシキものが発生し、村落共同体にも影響を与える。従って、祓を行なうことでキタナキものやケガワラシキものを取り除く行為をする。そのためには罪を犯した人が贖をする必要がある。スサノヲノ命は「逆剥」、「畔離」、「屎戸」などの「国津罪」を犯し、贖物の品物を渡し、鬚、手足の爪を抜かれ、追放されることで罪を祓ったのである。この点では上述した、辺郡から徴集された役民が帰郷の途中に病死すると街道沿いの家が死者の仲間に祓除を行わせ、財物を強要した事実と同じ枠組みで捉えられる。共同体に属さない人間の死が、罪とみなされ、キタナキものやケガワラシキものを発生させ、共同社会の規律が崩れるため、贖を要求し、祓²¹を行わせたのであろう。

水蛭子の誕生も、声をかけたのがイザナミの命であったというタブー違反によって生じており、またイザナギノ命の有名な呪的逃走も黄泉の国の訪問というタブーを犯すという罪によって成立し、褌・祓を行うことによって罪を償っているとも考えられる。

ところが、災いに関しては、『記紀神話』で、例えば、崇神天皇時代、疫病で人々が飢え、苦しみ、その原因が大物主神の「タタリ」であるとされ、崇神天皇が、大物主の子孫の大田田根子を探しだし、この神を祭らせたところ、疫病が治まり、天下が安定したとの記述はあるが、災が罪とはなっておらず、10世紀成立の『延喜式』の大祓の祝詞によって初めて災が「国津罪」と現れるのである。8世紀に成立した『記紀神話』の中で、

本居宣長がいうように「穢と姦と災と悪行」のどれもが罪と認識されていたのかが疑問である。

ただ『記紀神話』において「ケガレ」は、穢、汚、汚穢れ、穢悪のように表現され、また罪穢とも記述されていることから、「穢」と「罪」は未分化の状態であることは確かである。また、釈日本紀所載の『備後国風土記逸文』で、豊かな巨旦将来は、一晚の宿を求めた身なりの貧しい旅人を、追い出したのに対し、その兄、蘇民将来は一夜の宿を貸し、決して粗末に扱わなかった。その後、疫病が広まった時、弟一族は全て死に絶えたが、兄一族は疫災を免れ、代々栄えたと言う。「汝、蘇民将来の子孫と云ひて、茅の輪を以ちて腰に着けたる人は、免れなん。」

この話は、寺社縁起として全国に分布し、言い伝えられているが、上述した大物主神と同じく、神を大切にしなかったことが災いとなり罪となるなら、「穢と姦と災と悪行」のどれもが罪と認識されていたのかも知れない。

しかし、園田稔氏も、本居説とは違い、穢は、罪や災いと同様に共同体社会に異常事態をもたらす危険とみなされて回避や排除の対象であるが、穢は災いとともに、生理的異常や災害など自然的に発生する危険であり、罪穢は災いと違って共同体内部に生起する現象であると述べている²²。

確かに、「大祓祝詞」が「罪と災（禍）を記し分けている。」のは間違いがないところである。また、災いは共同体内部に生起する現象とも言い難い。しかし、災禍については、陰陽道の影響を強く受けた朝廷において、特に重要視され、罪と災禍が区別された可能性はある。一方、中世史前半に発展した御霊神の民間での形態に鑑みれば、災いそのものは、ある個人または社会共同体全体がその個人を含む社会共同体全体に及ぼした罪に対する贖いの要求と捉えることも可能であり、「ケガレ」は罪から発生したものと考えることもできる。

拙論「古代の呪術とその分析」名古屋大学大学院国際言語文化研究科修士論文では、陰陽道など中国的な影響の強い朝廷側の発想と民衆側の発想という文化的基盤の差異が、災禍をも「タタリ」の信仰と捉える形で発展したと考察している。そして、ここで、「ケガレ」を民衆の側から定義すると、以下のように言い換えることも可能であろう。「ケガレ」は、「タタリ」のように、災禍も含む罪から発生したものであり、罪や災いと同様に共同社会に異常事態をもたらす状態を示している。また「ケガレ」は災いとともに、生理的異常や災害など自然的に発生する危険なものでもある。従って、罪に対する贖いの要求から発生した災いも、共同体内部に生起する現象である。

上記の問題提起から考察すると、『大化の薄葬令』の詔で、辺郡から徴集された役民が帰郷の途中に病死すると街道沿いの家が死者の仲間に祓除を行わせ、財物を強要することを禁じた例から、全ての種類の死者がこのような祓の対象であったのだろうかとい

う疑問が生ずる。そこでまず祓とはどのようなものであったのか考察してみたい。『字統』(白川静)によれば、犬の犠牲を用いることで、邪悪を祓ったものが原義で、水辺で招魂続魄したとのことである。因に、禊も同じく水に臨んで蔽除を行うもので、時期はどちらも三月上旬であった。

この時期の中国は桃の花が咲く季節であり、祭りは農耕儀礼的要素が強く、男女の結合によって生命の蘇生、誕生を迎え祭る儀礼が多い。また祓や禊に代表される招魂続魄の風俗も靈魂は不滅であり、生命が死から復活できるとの信仰から、春に万物が蘇生し、生命の神も復活する時に、それぞれ離れていた魂魄を呼び戻そうとした儀礼である²³。

従って、祓や禊は、陰陽・魂魄のバランスを取る呪術であったように思われる。そして、自然死とは違って、突然起こる横死のような死が、中国でも危険なものと認識されていたように、古墳時代において、突然の死が自然と社会との均衡を崩すものと考えられており、祓や禊に付加された機能は、それを祓い浄めることで、秩序の回復と正常な生活の再会への道を開くという機能ではなかったのだろうか。つまり祓や禊という儀式によって、「ケガレ」から「ケ」に移行させるのである。

また、奄美諸島や沖縄では、畳の上で死んだ自然死の死体は村の共同墓地に葬られるが、自然死以外の死(死亡原因によって期間が違う)は数年間村の境界に棄てられ、風葬にまかされた風習が存在している。このように横死は社会共同体の秩序の危機を招くもととされ、「ケガレ」と見なされていたのではないだろうか。

古墳時代はのみならず、平安時代初期にあっても、民衆が死者を家の脇に葬り、軒の下に埋めていたのは、前項で論じたように、ごく普通のことであった。従って、自然な死は横死と違い、必ずしも民衆にとって、「ケガレ」の対象ではなかったことも想像される。また、畿内においても鳥部野²⁴や船岡山²⁵が古くから民衆の風葬送の地であったこと、『今昔物語²⁶』にも死んだと思われて道に捨てられた男が通り合わせた男に介抱され蘇生した話、『続日本後紀』承和九年(842年)十月十四日の条に、京南の嶋田や洛東の鴨河原で骸骨を集めさせ、掃除したという記述などからも、人々が死体を野辺に捨てる風習を持っていたことも間違いない。『三代実録』貞観十三年(871年)閏八月二十八の条には、百姓の葬送の地であった河原の開墾を禁ずる記述も見える。

しかしながら、自然な死者は家近くに土葬し、横死者は風葬するなどの相違があったことを資料から見つけることは難しい²⁷。災害などの事実は詳しい資料が残っていても、一般的な風習に言及するような資料が無いからである。従って、多くの資料に残る風葬の風習も横死者だけの可能性もあるのである。この時代は疫病が相当流行し、『続日本紀』では、「長屋王の変の後、735年から太宰府管内で天然痘が大流行し、2年後の春には、京都、夏には、大和、伊賀、駿河、伊豆、若狭などまで広がり、公暁以下天下百姓まで相次いで疫死するものは、数えきれず、近代以来未曾有のことである。」

と記述している。9世紀から10世紀にかけても、多くの史書に疫病の記述が見え、「御霊信仰」の流行もこの疫病の流行とも関係している²⁸。

また、中国の横死の観念には、自然死の人間を祖霊として祭る親族が存在しない場合も自然死した人間でも横死者と同じ扱いであることにも注目したい。従って、人口の大幅な流入という原因から、村落共同体のような秩序ある領域を平安京という都市が簡単に構築できなかったという問題からも、朝廷側が死穢を忌み嫌う観念をより発展させた理由として考えられる。村山修一氏は、796年から887年の間に正式に京戸に貫付された地方豪族の数は、正史に現れただけで約443名に達すると述べている²⁹。また『類聚三代格』巻十九、寛平三年（891年）九月十一日によると、非合法的に京都に移住し、賄賂を使って、住民になった者が多かったことが分かる。また当時の制度では、京都、畿内の百姓の負担が畿外より軽いため、京畿に流入する百姓の数も相当多かったと思われる。『類従国史』巻百五十九 田地上 班田には、延暦十九年（800年）十一月二十六日に、勅令で、京畿に流入した百姓を戸籍に貫付することを禁止してもいる。

ところで、このように歴史的背景から考察すると、「ケガレ」はある意味では、自然秩序が乱された状態を一般に示すと思われる。従って「ケガレ」は、生理的なものに係わる出産、月経、結婚のことであり、死自体も災禍であり、禊ぎの対象となるのではないだろうか。「ケガレ」とは「ケ」という日常の普通の状態から隔たった状態を指し示していると考えられる。

民俗学では、「ケ」が「気」か「褻」か、またその他「ケ」の原義について、様々な議論がある³⁰。しかし、日本史の資料の検討を通して判断すると、「ケ」は「気」ではなく、公ではないこと、つまり普段、あるいは日常を意味する「褻」ではないかと考えられる。家で着る服を褻衣、家で働く人々を褻子、日常生活空間を褻居（けご）と称する例もある。住居空間の囲炉裏端を褻座と称し、その褻座に座るのが、その家の中心である主婦である³¹事例もある。また『字統』（白川静 平凡社）によれば、「褻」はふだん着を意味する。

女性の「ケガレ」に関して、すでに拙論「境界神と飛礫の呪術」（『言葉と文化』第2号 2001年3月 名古屋大学大学院国際言語文化研究科）で、「女性は、神が自己の側に選び取った神聖な存在として認識されるが、同時に神が憑いたことで、女性も神と等しく、両義性を有する存在となっており、出産という行為は現世と異界の通路となることであり、女性はそこで異質の存在となる。」と分析した。つまり「ケガレ」も両義性を有し、「ケ」ではない状態であり、自然的規律の回復が必要な状態を示しているのではないだろうか。

「ケガレ」とは、「ケ」という日常から乖離した状態を示し、怖れ慎む状態である。つまり「褻」が枯れている現状を示している。神自体も祭りに於いては、餅、団子、豆

など「魂・神」は丸いものに寄りつくと考えられており、寄りついた物は、神の両義性に応じて、神聖視されると同時に、穢れた存在とも考えられ、火、水、塩、泥など浄化作用を持つと考えられているもので、祭りの後、破棄されたり、焼かれたりする。

女性に対する神聖と不浄の交錯するイメージもあちこちの伝統的祭りの中に残存し続けている。生理（赤不浄）、出産（白不浄）など、いわば、豊饒の象徴である対象を、「ケガレ」の状態とみなし、そのような状態にある女達を隔離する一方で、その場所は、時には、浄化した人（物忌みを終えた人）しか入れない場所であり、内と外（異界の地）の境（神の来る場所）とか家の中で神との関連が深い場所（納戸³²、出産の場所または家の財産を置く場所）であるのはよい例である。

「ケガレ」は「ケ」という日常と乖離し、神や鬼と等しく両義性を持つものと考えられる。また、波平氏の論のように「ケガレ」が「ハレ」という対立する二元的方向性を持つものであるなら、その後の中世史に現れる「聖」と「穢」を合わせ持つ人々の存在を明確に分析できないように思われる。

このような人々の分析は5項に譲り、次項では、平安京という都市において、このような日常的秩序を保つ「ケ」の空間と「ケガレ」の空間を区別する手段を考察してみたい。また日常の生活の外と見られる住居の敷居も死体を埋める例があり、「ケガレ」の空間が境界として此岸と彼岸、この世と他界を結ぶ役目を担っている、つまり、生者の世界と死の世界の中間に位置し、この二つの異質な世界をつなぐ機能を果たしている可能性を考察したい。

4．結界と境界について

結界は元来仏教用語で、結ばれた界の意味であり、浄域を意味する言葉である。結界を張るとは、つまり空間を内と外に分類し、内を聖なる空間、外を俗なる空間と見なす行為である。注連縄も結界を示すものであり、その内側の清浄を保つため、また魔の侵入を防ぐ目的がある。このような結界の観念が「ケ」という日常空間と「ケガレ」の空間を区別する手段となっていくと思われる。もちろんそこには陰陽道の影響も大きかったであろう。

陰陽道独自の疫神祭である「四角四界祭」も本来は鎮謝、慰霊などの神祇官である卜部氏が司った呪術的祭祀であった。神祇祭祀では「道饗祭」といい、鬼魅が外から京都に進入するのを避けるために、京都の四隅の路上で饗応し、鬼魅を押し止めるのである。この祭りは、毎年六月と十二月に行われていた。この「四角四界祭」は、鬼神から御所の四隅を護る「四角祭」と都の四堺を護る「四界祭」に分別される。祭りに際して、陰陽師による占卜をおこない、天皇個人や御所内に漂う邪気、悪気、穢れた気が存在する

かどうかを調べる。存在を感じた場合、「撫物」などの依代を使用し、「撫物」に鬼気を依り付け、四界の境界の外に捨てる。つまり陰の気を取り払い、俗なる異空間に追い返したのである。

アレキサンドル・グラ氏の研究³³による追儺式の祭文に現れる日本四方考も日本と他の区域の境界を定める結界であったと思われる。その祭文には疫鬼を日本の外（陸奥、遠値嘉³⁴、土佐、佐渡）に追い払う所作が述べられている。このように大きな結界・境界だけでなく、家の内部にも結界が作られるようになる。それは塗籠である。『竹取物語』にも「嬬、塗籠の内に、かぐや姫を抱かへてをり、翁も、塗籠の戸鎖して、戸口にをり。」とあり、その他『源氏物語』、『宇津保物語』、『栄華物語』にも塗籠の言葉が見える。

池浩三氏によれば、この塗籠という部屋の構造は、聖所の機能を果たしていると述べており、寝所の機能や塗籠が成立した初期の段階では、窓がなかったことも、彼は指摘している³⁵。塗籠と呼ばれる部屋の機能は、納戸の機能と共通性があるように思われる。平安時代の貴族達の思考をより深く分析するため、塗籠を将来の研究課題としたい。

さて結界は内なる清浄と外なる俗・穢を分けることが本来の形であったが、東京国立博物館蔵の『春日権現記絵』には、疫病に冒され死ぬ寸前の病人の家の前に結界が張られ、結界には、道祖神（病疫神）に象徴される石の他に、幣串が立てられている。また『餓鬼草紙』第四段に見受けられる五輪塔の周囲の囲いを『絵巻物による日本常民生活絵引』では忌垣としている。神社などを囲う囲いは齋垣であるが、すでに上述したように「齋」と「忌」は両義性を持つ言葉であり、「齋垣」・「忌垣」は「ケ」と「ケガレ」を区別するものとして使用されているのであろう。罪を犯した者の家を囲むのも同じ発想から来ていると思われる。

さて、ここで結界を張ることで生じる内と外、つまり現実の「ケ」の生活空間を遮る境界について考察する必要がある。日本における境界は、国境、郡境、荘境がまず挙げられるが、その他にも、畦、道、橋、山、川、谷、海、葦原、神社、墓などが挙げられる。海に境界が存在していたことは、寛仁三年（1019年）、太宰権帥が、刀井の入寇の時、味方の兵船に「日本の境を限りて、襲撃すべし。新羅の境に入るべからず。」と訓令しているところからも明らかである。

また古代社会では、物品交換、会合、歌垣などを高所や大木の生えている神聖な場所などで行ったが、それは、「市」と呼ばれ、人々が多く集まる場所という意味でもある。このような場所も「境界」と認識されている。「境界」と考えられている橋のたもとや河原などには、商業、遊女、刑場³⁶、葬送の存在が顕著であり、境界は空間的に理解されていたと思われる。従って、ある村とその隣村の境界は、必ず一定の共同的空間が設けられてもいた。

日本語の峠は、一つの境界と考えられるが、「手向け」の意味から来ており、神仏や死者の霊にもものを供えることである。越えていく坂道の途中は、村と他の村を隔てている非現実的世界、霊的世界であったと考えられる。また村と村の境界線は、ある一定の空間を設けて定められていた地域があり、その一定の空間を異空間とし、霊的存在の居住空間を作っていた。そこで、境界を司る境界神について分析することで、霊的存在の居住空間について考察してみたい。

日本に於ける境界神は複雑な形態を有している。境界神は、道祖神、塞の神、岐神、道陸神などと呼ばれており、『倭名類聚鈔』では、道祖をサエノカミ、岐神をフナトカミ、道神をタムケノカミとしている。このタムケは、道中の安全を祈った手向けからきており、峠の語源ともいわれている。

『常陸国風土記』では、水田を開拓しようとした人間が「夜刀神」に妨害され境の堀に杖をたて、人間界と神の領域を隔てたとあり、『記紀神話』では、イザナギノ命がこの世と黄泉国を分けるために投げた杖になった神が、「岐神」であると描かれている。このように、この境界神は、人間と神の領域、此岸と彼岸を分け隔てる役割を持っており、村、辻などにそれらの神を象徴するものが置かれ、一方では、外部から入り込む邪悪なもの（悪霊、疫神など）を防ぐ役割を担っているが、他方では、道祖神は悪霊だという習俗もある。

この神のシンボルは石であり、『記紀神話』から推定すると此岸と彼岸、この世と他界を結ぶ役目を担っているのだろう。つまり生者の世界と死の世界の中間に位置し、この二つの異質な世界をつなぐ役目を果たしているのである。胞衣や臍の緒を処分するとき、便所の側に埋めたり、村の堺に埋めたりする行為や死者を軒下に埋めるという習俗から分かるように、神のシンボルは、死と再生の儀礼の中心的な役目も果たしている。また軒下をくぐると赤ん坊が授かるという言い伝えも、異空間を跨ぐことで再生儀礼をおこなっているとみることができる。

便所神は生殖の神と見なされ重要な存在である。筆者は内と外の二つの異空間の問題を論じているが、屋敷を内的な空間とすると、屋敷の裏に存在し、直接生命に関わる、血、糞便、精液、唾などがある便所は、外的な空間とみなすことも可能ではないだろうか。便所神が竈神や井戸神または堺神と同様な扱いを受けるのは、生命維持に関するということでもっともであろうと思われる。宮田登氏も廁や便所そのものにあの世とこの世の靈魂の出入り口というとらえ方をしている（『神の民俗誌』42ページ 人文書院1979年）。

また境界にはよく石が置かれるが、石は産神と見なされ、出産の穢れを嫌わない神である山の神、帚神、臼神、杓子神、道祖神、地藏などに象徴されているのも重要な要素である。そして石が「ケガレ」の空間と「ケ」の空間を分けているのである。

ここで辻や河原を舞台として生活する人々に焦点をあて、それら「境界」的異空間、秩序ある世界とは異なる世界にすむ人々の原理を掘り起こす必要があると思われる。

5. 境界に住む人々

「ケ」という日常の空間以外の「ケガレ」の空間に住居する人々は平安時代に寺社、貴族に従って都とその周辺に集まるようになってきた山僧、神人、駕輿丁、娼婦など非農業的生産（狩猟、漁労、商工業、金融など）にも携わっている人々である。

彼らはまた「童子」と呼ばれ共通して童形であり、「童」の語源や歴史的なこの言葉の見解を考察することも必要である。さてそれでは、童形をした「童子」とはどのような人々で、社会のなかでどのような役割を担っていたのであろうか。

「童子」は垂髪、乱髪で表されており、「京童³⁷」、「鬼童子」、「穢多童」などの他、「八瀬童子³⁸」、牛車を扱う「牛飼童」、寺院、神社やなどの下働きをする「堂子（「童子」、「童男」または「堂童子）」、「神人（寄人）」なども童形である。ここでは、「堂子」、「神人」についてその役割を考えてみたい。

「堂子」は「沙弥」となる前に従者として寺院に仕え、寺院全体の警備、管理、保全、生活に関わる必需品の確保、仏供灯明の管理の他、領地の管理など僧侶の掌握の及ばない仕事を行った。また修二会、修正会など特定の仏教行事で、法会の進行を担い、例えば修正会で「鬼役」を務めるなど、行事には重要な役割を果たしていた。

東大寺の修二会や四天王寺聖霊会の舞楽法要では、「堂童子」の下に「堂子」が置かれ、火祭りの火を持ち、穢れを払う役や「堂童子」を持ち上げ、鐘を打たせる役を果たしている。「神人」は律令制のもとで「神奴、神賤」と呼ばれた人々で、平安時代末期から現れ、本社に属する「神人」を「本社神人」、末社に属する「神人」を「散所神人」という。彼らの役割もまた「堂子」と同じく社内外の掃除、警備、管理、保全、生活に関わる必需品の確保、神事の際の雑役なども役割として務めており、勿論、領地や領民の管理や把握なども行った。京都の祇園社の「犬神人」などが特に有名である。

ここでもう少し詳細に大寺院の組織について考察してみたい。平安時代以降、寺院の組織は、貴族や地方の豪族出身で裕福な主に学問を学ぶ「学生、学僧、学侶」などと呼ばれる勢力と、「行者、行人、禅衆、堂衆」などと呼ばれる学生の召使いの「童子」、仏に献花する「中間法師」などの下級僧侶で、主に修行によって仏に仕える勢力に二分化されていた。延暦寺では、平安時代末期、両勢力の対立が顕著化し、『源平盛衰記』によれば、彼ら「行人」が高利貸しなどで富を蓄積し、発言力が増したために起こった対立だと分析している。彼らの中には、荘官に任命され、荘園の実質的な経営にも関与するものもいた。東大寺でも中世、黒田荘³⁹の支配に大きな役割を担ったのは、「堂衆」

と呼ばれる勢力であった。

こうした集団は、合議制が中心となっており、多数決による意志決定が普通である。これは元来「僧」が「僧伽」と呼ばれる釈迦に帰依した弟子の集団「サンガ」の略語であり、「サンガ」の伝統を受け継ぎ、「一味和合」の精神に従っていたからかもしれない。またこの「サンガ」は自由意志に基づく共同目的のための組合でもあった。

この「堂子」や「神人」の集団行動の中で特に既述すべきものに朝廷への訴訟に対して神木、神輿をかついでの実力行使があり、「僧兵」と呼ばれる集団となっていることである。比叡山の日吉社の「神人」による強訴は、例えば嘉保二年（1095年）10月24日、「天台衆徒爲訴申美濃守義綱煞害山僧事相具神輿。参陣之間。中務丞頼經相禦之。射煞神人大衆⁴⁰。件事依爲赦前犯。不被裁許。」と『百練抄』とあるように頻繁に起こっていた。興福寺の神木をかついでの強訴、東大寺堂衆や祇園犬神人の強訴も『百練抄』だけでも10数回数えられ、『本朝世紀』などにも久安五年（1149年）大炊寮御稲田供御人（神人）数百人が、御稲を小輿に乗せ院に強訴した例もみえる。時にはこうした「堂子・神人」達の集団は堂や社殿に閉じ籠もり、数々の訴えを起こしたことも『百練抄』のなかで垣間見える。

神人達が朝廷に訴えを起こす時、御輿を使用するのはどのような理由があるのだろうか。実は御輿は形代と同じ意味であり、神の降臨する聖なる場である。仮面、刀剣、位牌、塚、山車の他、櫛、鏡、鈴なども御輿と同じ形代である。また堂や社殿も潔斎や忌籠をすることで神を迎える聖なる場であり、神木、稲もまた神の依代である。また彼らの住む場所、仕事を営む場所は此岸と彼岸を結ぶ境界であることが多い。また祇園社の「犬神人」の基本的な仕事は「キヨハラエ（清祓）」にあり、彼らはまた「つるめそ」とも呼ばれた。この意味は弓を制作していたことが起源であり、弓は邪悪を打ち払う働きがあると信じられている。目に見えない悪霊、穢れなどを、弓を弾く音で追放し、弾いて放たれた矢で占うことが弓の役割である。梓巫女などもそうした弓で憑巫となる。能の『葵上』でも弓を使用し、怨霊を呼び出すことが伝えられ、『太平記』にも弓の呪術が描かれている（巻第十五）。

こうした「堂子」や「神人」が童形でいることは重要な要素を持っているように思われる。一般に今でも児童（童）が「七歳までは神の子」というように神の「尸童（よしまし）」としての役割を有し、神社などの祭りなどで重要な位置を占めるように、大人になっても童形でいることが、神仏との交流を現実に表し、人々の敬意を受ける要因になっているのではないだろうか。彼らは共通して別の世界との交流を明示または暗示しており、この世のものではない霊力、呪能を身につけた存在として認識されていたのではないだろうか。古代において神意に発するものと信じられた風刺・予言の流行歌は「わざうた」とよばれたが、「童謡⁴¹」と表記されたことも一例として挙げて、今後の研究

課題としたい。

また既述した祇園の「犬神人」は、弓を竹で制作していることも考察に値する。竹は神の降臨する場所を現す重要な要素となっており、全国に残る「湯立」の神事や地鎮祭にも結界を示す聖域として現れている。罪人の屋敷を閉ざし、処刑場を囲むにも竹を使用しており、中世農民が逃散する場合も、屋敷、家財、作毛（稲穂）、田畑を笹や柴で囲むことで、それらの保全を計り、現実にはその手段は有効であった⁴²。竹は神の依代であり、囲まれた場所が神の領域つまり「ケ」ではない空間になっていることを示す手段であったことも想像される。

ここで問題になるのは、「神人」や「童子」が「神奴」・「仏奴」と称されることで、石母田正氏を代表として、歴史学が彼らを奴隷や従属民と見なし、差別の対象であったとしていることである。勿論、「童」の語源は農奴や作男を指した（『字源』白川静）。しかしながら、例えば、古代国家が良民と婚姻を禁じている人々には、特殊な技術職人集団⁴³もあり、技術の独占のため、一般への普及を恐れた可能性も否定できない。またそのような人々は、神との交流があるため、特殊な技術の才能を持ち、普通の人々と婚姻を結べない状態であったのではないかと考えられる⁴⁴。彼らは、拙論「境界神と飛礫の呪術」紀要『言葉と文化』2号で、女性に関して分析したのと同様に、神との交流が可能のため、神聖さと共に穢れも併せ持つ存在と見なされていた。つまり「ケ」の場所以外の異空間に居住していたからである。「神人」や「童子」に関しても、女性と同じように、神に従い、神の依代となる存在と認識される存在であるなら、神と同一化した、両義性を持つ存在として考えられるのではないだろうか。従って、尊敬される存在であると同時に、畏怖の対象でもあった。

また『八坂神社文書』上、一二四六号、文和二年（1353年）犬神人等申状によれば、清水の感神院「犬神人」が「職掌人」とであると主張している点も重要である。彼ら「堂子」や「神人」は自立して職業に従事していることは、確実であり、「キヨメ」という行為も職能の一つと考えていた可能性も高い。また荘官として、活動する「堂子」、「神人」も多かった。「寺奴」として差別の対象となっていたなら、東大寺の修正会において、「学生」と「堂子」が対等の役割で一つの集団を作り、重要な儀式を取り行うのであるが、そのようなことも不可能であったのではないだろうか。従って、彼らが、奴隷・従属民という考えは再考に値すると思われる。

またこのような「童人」・「神人」が「職⁴⁵」と認識されているならば、中世における「官位請負制」の中でこのような聖なる人々と天皇との関連やここでは詳細に分析しなかった「白拍子」などの遊女や博打打ちなどの関連性を「七十一番職人歌合」とともに深く再考する必要があると思われる。彼らもまた聖なる人々と考えられ、天皇との「官位請負制」の関連の中で分析、考察される必要があるからである。

もう一つ注目したいのは、彼らの役割の一つ「キヨメ」という職掌に関し、「祓う」行為と中世寺社の膨大な富の蓄積の関連性である。秋の収穫期に「初穂」として受け取った物を春まで「聖なる領域」に保管し、浄め、穢れを除き、春には種籾として貸し出し、秋に利子を付けて返してもらう権利を神社、寺院は認められていた⁴⁶。既に述べたように、スサノヲノ命が、「国津罪」を犯し、贖物の品物を渡し、罪を祓ったこと、辺郡から徴集された役民が、帰郷の途中に病死すると、街道沿いの家が死者の仲間に祓除を行わせ、財物を強要したこと、またある男が8年間「干萎え病み枯れぬ。」となった原因がもともと「うれづくの物を償はざりき。」というような罪を犯していたという『古事記』の記述などから、祓には財物による贖や償が必要であったことが想定される。従って、「キヨメ」と呼ばれた職業人が、「祓」を行う際に財物による、「贖」・「償」を求めたことが、富の蓄積つながったのではないかと考えるのである。

白川静の『字統』や他の辞書『字源』の記述には、「払う」という言葉にはお金を払うといった現代的意味は存在せず、「払う」は強く除くという「祓う」と同様の使用が見られるのみである。また「贖」の原義は、財をもってその罪を贖うことであり、「償」は贖罪の意味を持つ言葉で、財産などで賠償することをいう。このことから、「童人」・「神人」の「職」と「祓い」は、古墳時代以来の罪・穢れに対する贖や償の伝統のなかで理解することが可能であろうと思われる。

6 . 結語

中世の「ケガレ」を分析しようとする時、古墳時代から続く民衆の「ケガレ」の意識とそれとは違う陰陽道の影響を強く受けた朝廷側の「ケガレ」観念が、双方入り混ざって資料に反映しているため、より複雑で、理解しにくいものになっている。この両者の文化的基盤の相違が御霊信仰を生んだことは、すでに名古屋大学大学院国際言語文化研究科修士論文「古代の呪術とその分析」で分析した。そして、この「ケガレ」と「ケ」の問題は、御霊信仰を研究する場合に不可欠な要素でもある。

「ケガレ」と「ハレ」が二元的対立項であったなら、中世の「ケ」の空間以外の場所に居住する人々は遥か古代から差別される人々であったろう。しかしながら、彼らは「ケガレ」の場所に居住することで、「ケ」の住民から畏怖の対象ともなり、また神・仏との交流可能な異能の才の持ち主とも思われたのではないかと考える。結界も清浄の空間を定めることが目的より「ケ」の空間を定めていた。「ケガレ」の空間との相違を図った可能性が高いと思われるが、平安時代の寝所であり、聖なる空間であった塗隠や齋垣及び忌垣をより深く研究することで、明確にしていきたい。

民衆生活に関する資料が少ない中で、官の側の資料の矛盾点を探す以外に中世前期の

民衆文化を明らかにすることは難しい。従って、民衆の「ケガレ」観念と朝廷側の「ケガレ」観念が融合されてきたと思われる中世後期の文献を分析し、中世前期との相違を明らかにすることで、中世前期の民衆文化を研究する足がかりを探り出したい。特に、齋垣・忌垣などの結界の構造は、中世前期の京都という都市の在り方と聖域としての天皇の関連性、「ケ」と「ケガレ」との関連で非常に重要だと考えている。このテーマをより詳細に分析することで、天皇と境界に居住する人々との関連も追及していきたい。

注

- ¹ 忌服（黒不浄）産穢（白不浄）月経（赤不浄）の三種類が存在する。
- ² 「イム」には、不浄を避ける意味の「忌む」と「潔斎」のように身を清め、神を「斎む」の相反する意味が存在し、元来、神聖さをあらわす表現は、二重の意味があったものと思われる。つまり、畏怖すべき神聖さは、不浄という観念（邪悪）も併せ持っていたと考えられる。この「不浄」という言葉には、衛生観念は存在せず、穢れという観念で捉える方がわかりやすい。拙論「古代の呪術とその分析」名古屋大学大学院国際言語文化研究科修士論文参照。
- ³ 「ケ」には食物、食事の意味がある。『日本書紀』（敏達十四年 585年）に敏達天皇の實において、殯宮で食事に奉仕する者として「豊御食炊屋姫（とよみけかしきひめ）」後の推古天皇の名が見える。
- ⁴ 日本民族学会研究大会（1972年五月）
- ⁵ 『ケガレ』 東京堂出版 1985年
- ⁶ 「白」は魄（陰の気）が従う色で、悪霊追放と関係がある。また死喪のとき乗る車も白い車である（『儀礼』及び拙論「古代の呪術とその分析」名古屋大学大学院国際言語文化研究科修士論文）。また倭建命の靈魂が白鳥で表現されるのも興味深い。韓国の習俗でも死者の親族は葬式のとき、白い服を着る。
- ⁷ 殯の語源は「仮り喪」を逆さに読んだという説、「神避り」の説と二つある。その行事は肉体から遊離した魂魄を呼ぶ招魂（魂呼び）と死者の魂魄を慰撫する2つの儀式が順におこなわれた。『記紀神話』では、天若日子の死の際、喪屋を作り、八日八夜遊びをおこなった記述がある。「遊び」とは、鎮魂舞踏のことである。『La mort et les funérailles』 フランソワ・マセ 1986年 POF参照。
- ⁸ 「祭儀と呪術」『日本歴史民俗論集9』吉川弘文館 1994年 34ページ
- ⁹ 『日本人の死生観』70～71ページ 人文書院 1995年。沖縄などに残る習俗が古代日本と関連性があるかどうかは疑わしいが、古墳からは、別火で生活した跡も発見されており、興味深い。
- ¹⁰ 『大化の薄葬令』には「西土の君」（魏の文帝・武帝）の言に学びとあり、身分による葬制も定めることから朝廷が中国の影響を受け、天皇を中心とした国家成立に向かっていることが分かる。このような国家成立については、拙論「古代の呪術とその分析」名古屋大学大学院国際言語文化研究科修士論文も詳細に分析している。また火葬の開始（700年）もそれまでの死生観を大きく変化させたと思われる。天智天皇の死を悼む（倭太后作、万葉集148）「青旗の小幡の上をかよふとは目には見れども直に逢はわぬかも」と持統天皇の死を嘆く（手持女王作、万葉集418）「豊國の鏡山の石戸立て隠りにけらし待てど来まさず」を比べると、約30年の差で死生

- 観に変化が起きていることが推定される。因に、持統天皇の葬法は火葬であった。
- ¹¹ 土の原義は地主神の形から来ている。地中より物を生み出す者の意味もある（『字統』白川静）、土師（はじ）は「はにし」とも読む。天皇の葬送儀礼、陵墓建築などに携わる。また土器の製作も行った氏族である。
- ¹² 和田萃「陵墓」治定の問題点 『「陵墓」からみた日本史』1995年 青木書店 参照。
- ¹³ 『古代の齋忌（イミ）』77～92ページ 国書刊行会 1982年
- ¹⁴ 『古代の齋忌（イミ）』85ページ 国書刊行会 1982年
- ¹⁵ 『淮南子』（淮南王劉安撰：BC122）
- ¹⁶ 天帝の道、超自然の宇宙の道理。
- ¹⁷ 天（自然）と人（人事）とは対応関係があるという説で、成立は前漢時代。
- ¹⁸ この理論は周の火徳から秦の水徳へといった形で、秦王朝成立時に利用された。
- ¹⁹ 『延喜式』巻八に東文忌寸部が横刀を献ずる呪法にも「左東王父、右西王母」の言葉があり、陰陽道の影響が見える。
- ²⁰ 「齋」の表記が『古事記』では「湯」の字が当てられていることも「湯立て神事」との関連も合わせて重要であるが、将来の研究課題としたい。
- ²¹ 袂には触穢時に行く「凶事袂」のほかに「吉事袂」という二つの袂が存在する。
- ²² 『秘められた意味』 藤田富雄編「残響の彼方 神話の宗教的試論」園田稔 東京大学出版会 1977年及び『世界宗教大辞典』（1991年 平凡社）「穢れ」の項（園田稔記述）参照。
- ²³ 『桃の民俗誌』 王秀文「日本研究19」国際日本文化研究センター紀要 1999年 参照。
- ²⁴ 現在の京都東山区の南西部（清水寺以南、泉涌寺以北、鴨川以東）
- ²⁵ 現在の京都北区北大路堀川の南、千本北大路の東（後に火葬場や刑場に用いられた）
- ²⁶ 『今昔物語』第十七巻二十六話で、棄てられていた男は病気で死んでおり、棄てたのは妻であった。
- ²⁷ 『延喜式』に改葬という言葉が見えるため今後の研究課題としていきたい。
- ²⁸ 拙論「古代の呪術とその分析」名古屋大学大学院国際言語文化研究科修士論文参照。
- ²⁹ 『日本都市の生活の源流』村山修一 1953年 29～37ページ 関書院
- ³⁰ 谷川士清は、彼の著書『和訓栞』の中で、「触穢をいふ気枯の義成へし。」と記述。尾畑喜一郎氏は怪我をするなどの「ケガレ」説、柳田国男や桜井徳太郎氏の「ハレ（晴れ）」と「ケ（褻）」の関連性から考察する説、「ハレ」、「ケ」、「ケガレ」の三つを対立させる波平恵美子氏の説など。
- ³¹ 『ケガレの民俗誌』宮田登 1996年 人文書院 参照。
- ³² 納戸は、一般に茶の間または座敷の奥にあり、寝所であり、出産の場所でもあった。また稲の種もここに保管され、神棚もおかれていた。従って、納戸の機能が生殖と稲霊の再生に結びつき、神聖な場所と考えられるようになった。宮田登「女の霊力と家の神」『家のフォークロア』1983年 144～158ページ 人文書院
- ³³ 「儼祭詞にみえる疫鬼に対する呪的作用について」参照。アレキサンドル・グラ 『言葉と文化』第3号 名古屋大学大学院国際言語文化研究科 2002年三月
- ³⁴ ここで注目することは、五島列島に遠値嘉の字が当てられていることである。嘉には祓い清めるための祝いを加える意味がある。また佐渡には肅慎（みしはせ）人と呼ばれる人々が住んでいた（欽明紀五年十二月の条など）、『日本書紀』では、蝦夷より北に居住する人々にも肅慎の字をあてている。

- 35 「第七章 聖所としての塗籠」『源氏物語 その住まいの世界』 池浩三 1988年 中央公論美術出版
- 36 処刑場は境界に設置された。なお、古代から中世にかけ、ヨーロッパのように刑罰にあたる表現はなく、中世では殺された人の触穢の扱いは普通の死者と同じ扱いであり、殺傷者も特別な差別はされていない。
- 37 京都における若者、下人、従者の総称。
- 38 京都の八瀬の集団で、男女共、長髪の童形で知られる。天皇の葬送に携わった。
- 39 三重県名張市で中世東大寺の最重要荘園の一つで黒田荘と呼ばれた。
- 40 「堂子」のこと。
- 41 『日本書紀』皇極記「古人大兄を立てて天皇とせんとす。時に童謡有りて曰く・・後略」
- 42 勝俣鎮夫『一揆』「変身と変相・逃散の作法」194ページ参照 1982年 岩波新書(黄)
- 43 鉄刀の鑄造に携わる集団、靱や弓削などの製作者や諸工人。
- 44 律令では良賤の身分を峻別、通婚を禁止した。しかし、平安初期には既にこの制度は崩れ始めており、中国の制度を模倣したが、実情に合わなかったのではないかとも思われる。因みに、これまで土地の従属民と見なされてきた百姓に関しても、以下に記述する例から、百姓の社会的地位という点で、今後さらに研究されるべき課題であると思われる。例：中世百姓が年貢・公事の義務を怠らなければ、自由に他の土地へ行くことが可能であり、預所や代官を罷免する事も可能であった(網野善彦『日本論の視座』1993年 小学館ライブラリー)。戦国時代に、領主が領主たり得ないとき、百姓に年貢・公事の義務はないという思考があった(勝俣鎮夫「戦国時代の村落」『社会史研究』6号 日本エディタースクール 1985年)。新井白石の『折りたく柴の記』には、百姓が新しい領主を気に染まないという理由で拒否し、幕府に直訴可能などの記述がみられる。
- 45 『貞丈雑記』によれば、「職」は禁中の役儀であり、官舎がなく勤める者を「職」という。『貞丈雑記1』官位の部 270ページ 平凡社
- 46 これを出挙といい、国が直接行う「公出挙」、寺社、貴族、豪族などが行う「私出挙」に分別される。国は3～5割、「私出挙」に至っては5～10割の高利が国から認められていた。