

日本文化と罪

——天津罪と國津罪を中心に——

千葉 公 慈

(駒沢女子大学)

一 はじめに——日本文化の底流にあるもの

釈尊以来の長い歴史を経て、現代の日本社会に様々な受容されてきた仏教は、世界でも特筆すべき教的形成と文
化的発展を遂げてきたと言える。とりわけ我々にとって、その思想的根拠をなしてきたものの一つに、因果応報の思
想に基づく善悪観が挙げられよう。それは「神祇祭祀」にかかわる「穢れ」の概念とともに、相互に強い影響を及ぼ
しあって、わが国の宗教文化において大きな役割を果たしてきた思想であり、人々のあらゆる思想や行動を裏付けて
きたと言い得る⁽¹⁾。但し釈尊以来の仏教的善悪観だけがそのまま反映しているとは言えないのも事実である。例えば、
伝統的には必ず無我論(anātman, nirmāṇa-dīṣitī)を前提とするものでなければならないはずであった。即ち有我論
(ātman-dīṣitī)を前提とする因果の思想や縁起説というものは、当然想定されなかったものであり、否、そうした有我
論こそを否定せんがために示されたのであった。しかしながら筆者自身の日常を含め、通常は必ずしも無我論だけを
前提としているとはいえない。却って無我論を意識した文化は希有(aśaṅkya)となってしまうようである。それ

は歴史的にも同様であろうと思われる。だとすれば、果たして有我論を前提とする縁起説とは、どのような善悪観の文化をもたらすのであろうか。あるいは、そもそも「有我縁起」なるものは成立するのであろうか。

また一方、神道においても「穢れ」の概念は、時代によって大きくその意味は隔たっている。果たして「穢れ」の概念と罪意識は、どのようにして起こり、そして受け継がれてきたのであろうか。そこで本稿では、特に日本人の抱く罪惡の観念を起源的に求め、その問題点を提起することに目標を置くことにする。ただし、古代の諸文献を眺めて、それを以て直接現代人の文化のそれを語ることは不適切と思われるので、小論はあくまでも異国思想としての仏教との接点という視点から考察を試みたい。

二 罪の前提としての「穢れ」

そこで日本上世の固有的なる罪の概念、即ち「天津罪」と「國津罪」の資料を用いて、「穢れ」と「祓え」という概念に対比して確認するのであるが、その原典として我々が現在知り得るのは、『古事記』・『日本書紀』・『古語拾遺』等の史記に表現されている数々の神話や史実、及び『延喜祝詞式（大祓詞）』等である。但しその内容を検討する前に、記紀の所伝に随順して罪概念の前提としての「穢れ」の祖^{アノコト}形が先んじて示されていることに充分注意しなければならない。つまりスサノオの高天が原における惡業と追放の神話の中に見出される罪概念を探ると、スサノオ暴挙のモチーフは、イザナキの黄泉国訪問譚にあり、その結果として必然的にアマテラスの岩戸隠れまでが一連のものとして思想的に導き出されるように読み込みたいと考えるからである。⁽²⁾そこであらずじを辿れば、周知の通りスサノオの父イザナキは、妻イザナミを連れ戻すために黄泉の国を訪ね、そこで膿沸き蛆たかる妻の屍体を見て、驚いて「吾^あ、

意は、不須也凶目き汚穢き國に到れり」(一書第六)と言ひ、逃げ帰る。そして逃げ出したイザナキを泉津醜女や泉津日狭女らが追跡し、泉津平坂に到るとイザナキは、千人所引の磐石で坂道を塞ぎ、イザナミと相向かいあつて絶妻之誓を渡す。国民の誕生と死に纏わる對話を交わした後、イザナキが杖・衣・褌・履を投げると、それぞれが化成して神となる。その後イザナキは「親ら泉國を見たり。此既に不祥し。故、其の穢惡を濯ぎ除はむ」(一書第十)と言つて、水辺にて「死」穢れ」を祓うためのミソギを行うことになる。すなわち海底・潮の中・潮の上などで身をすすぐと、次々に諸神が生まれ、最後に左右の眼と鼻を洗つたところで誕生するのが、アマテラス・ツクヨミ・スサノオの三神である。『古事記』の同じ箇所にもイザナキの言葉に「吾は伊那志許米志許米岐穢き國に到りて在りけり。故、吾は御身の禊為む」とあり、ミソギの化成神について、「穢繁國に到りし時の污垢に因りて成れる神なり」と説示されているが、ここで一貫して読み取れるのは、黄泉の国及び死に対する感情的な穢れのイメージであり、生理的嫌悪感である。⁽⁵⁾しかしながら特筆すべきは、内面でイメージされつつも、ここで表現される穢れは、水によって簡単に浄化されるような、あくまでも身体の表層に附着する存在であつて、本質的なものではないことである。⁽⁶⁾更にこの後に罪行為として繰り広げられる悪神スサノオと、それに対する善神アマテラスと、及び無記(avyakta)的な神ツクヨミが並列の立場であつて、同一の親という根拠を持ち、特にアマテラスとスサノオは姉弟という関係にあることである。つまり後頁の図式化にも見るように、神話の示すスサノオの悪業はデーモニッシュを基盤とするものでもなく、善業に対峙する罪概念でもないことが、予め示唆されているのである。しかもこの後、アマテラスを訪れたスサノオは、「僕は邪き心なし。ただ大御神の命もちて、僕が哭きいさちる事を問ひたまひし故に白しつらく、『僕は母の國に往かむと欲ひて哭く』と白しき。ここに大御神詔りたまはく、『汝はこの國に在るべからず』とのりたま

ひて神やらひやらひたまへり。かれ、罷り往かむ状を請さむとおもひてこそ参上りつれ。異しき心なし。」と述べて、「邪き心」もしくは「異しき心」を根拠としない神であることが宣言され、その証拠として更に「誓約」が交わされて、生まれる子の性別占いによって神祇裁判が行われるのである。

三 農耕文化の共同体における罪惡——「天津罪」

果たして誓約通り、身の潔白が証明されてスサノオの勝さびとなるが、その勝利に乗じて様々な犯罪行為を犯すのが天津罪・國津罪であり、それは『古事記』および『日本書紀』の本文、そして第一・第二・第三の一書、あるいは『古語拾遺』等に記載される。ただし、その罪内容にばらつきがあり、統一性がない。差し当たって、六世紀頃の成立と推定されている『延喜式（八）』「大祓祝詞」を見ると次のようにある。

皇御孫之命の……安國と平らけく知食さむ國中に成り出でむ天之益人らが、過ち犯しけむ雜雜の罪事は天津罪と、
 畔放・溝埋・樋放・頻蒔・串刺・生剝・逆剝・屎戸、ここだくの罪を天津罪と法り別けて、國津罪とは、生膚
 断・死膚断・白人・胡久美・己が子犯せる罪・母と子と犯せる罪・子と母と犯せる罪・畜犯せる罪・昆虫の
 災・高津鳥の災・畜仆し・蟲物せる罪、ここだくの罪出でむ。⁽⁸⁾

ここで先ず「天津罪」について解釈を述べたい。これらについては過去に幾多の研究と論説が存在するが、未だ定説が確立しているとは思われないので、筆者なりに検討を試みることにする。まず「天津罪」は以下の十項目である。

- ① 畔放・田のあぜを崩すことにより、その田の水の氾濫や渇水を招くこと。
- ② 溝埋・田に水を引く溝を埋めて、引き水を妨げること。

③ 樋放…田の樋（せきとめた水の出口の戸）を取り放つ、すなわち灌漑用水路を破壊すること。ひはがち。

④ 頻蒔…穀物の種子をいったんまいた上に再度まいて、その生長を妨げること。|| 重播、頻播。

⑤ 串刺…串を他人の田に勝手に刺して横領してしまうこと。

⑥ 生剥…生きてゐる獣の皮を剥ぐこと。いきはぎ。

⑦ 逆剥…獣などを殺し、皮を尻の方から剥ぐこと。

⑧ 尿戸…汚いものをまきちらすこと。|| 糞戸。

⑨ 馬伏せ…収穫期にまだら毛の馬を放ち、田を荒らすこと。

⑩ 絡縄…収穫期に縄を引き渡して、田の所有権と収穫権を主張すること。

ここで留意すべきは、これらが単なる共同体への妨害行為という解釈にすべきという説の多い中で、その意味にとどまらないとする神聖冒瀆説である。⁽⁹⁾つまり『日本書紀』本文にアマテラスの御田の名を「天狭田」、「長田」としているように、これらアマテラスの「営田」は、神祭りに用いるための稲を栽培する神聖な田であったが故に、これを侵略することは重大な宗教的犯罪でもあったとするもので、筆者はこの説の方を妥当と考える。

続く⑥と⑦は、狩猟行為における鳥獣への特別な感情の表れを罪として明文化したものであるが、筆者には実にこの部分が興味深く感じられる。というのもも前の五者とは明らかに異なった特質を有する罪概念であり、それらよりも起源的には更に古くさかのぼらなければならない概念だからである。すなわち①から⑤までの、農耕を中心とした共同体の禁忌とは対照的な、狩猟採集社会における掟である。実は人類最古の神概念とは、採集狩猟生活とも直結した至高神信仰であるとする、A・ラングや、P・W・シュミットの Urmonotheismus の主張⁽¹⁰⁾、つまり「神性の最古の

表現は動物的だった」とするならば、大陸からの移入の民よりも更に古く、農耕文化以前における宗教意識構造の深の基盤が、この⑥と⑦には込められているようにも思われる。但し動物神のプロト・タイプの問題は別途に考慮して、ここでササノオが「日ノ神、神織殿に居します時に、すなわち斑駒を生剝にしてその殿の内に投げ入る」という暴挙に出たということは、こうした神聖なる場所に対する破壊・侵入と清浄なる機屋に対する汚辱であり、服織女の陰部を傷つけて殺害するに至っては、⑥⑦は農村共同体の神に対する暴虐行為と解釈する以外には考えられない。

そこで⑧について推測するならば、これも宗教的犯罪ということになる。おそらく対農耕社会に対する嫌がらせとしては、最終手段と考えられる。従って①から⑤までと⑨⑩とは、ササノオおよびその系統（反弥生人系）の農耕中心共同体に対する秩序背反の罪として、⑥から⑧は、農耕中心共同体の奉る神に対する彼らの宗教冒瀆の罪として、別個に解釈も可能であるが、むしろ一連が共同体の神に対する「人為的な宗教的犯罪」と見る方が重視されるべきであらう。

するとその結果、先述の「諸神、罪過を素戔鳴尊によせ、科するに千座置戸を以てし、つひに促め懲る。髪を抜かしむるに至り、以てその罪を贖はしむ。」として、ササノオに対して日本人の原罪の起源をすべて託しているこの「天津罪」の意味が、梅原氏が指摘しているように、農耕文化を是とするか非とするかという観点から自ずと読みとれるのであるが、実は重大な問題は別にある。つまりここには、（１）前段の黄泉の国訪問譚に見られたような死や出産を根拠とする穢れが罪の範疇として見当たらないと言うこと、（２）罪Ⅱ穢れに対しては、祓いと贖い、及び神やらひ（追放刑）とによって浄化が可能であり、本質的な穢れには未だ至っていないということ、（３）本来は罪Ⅱ悪業に対して、克服すべき立場の善神アマテラスが、それらを黙認・容認しているという三点である。

(1) の特徴には既に青木紀元氏の指摘があり、ミソギ／ハラへは厳密に区別すべきだとするが、記紀の文献上「御祓ぎ除へ」(一書第六)・「濯ぎ除はむ」「払い濯ぎ」(一書第十)、「禊ぎ祓い」(仲哀天皇)というように、ミソギ／ハラへが混同した表現になっているとの立場から同義とみてこれを否定している⁽¹³⁾。しかし筆者には、神話のコンテクストからも、あるいは思想的にも前者の見解が妥当と思われるのではない。

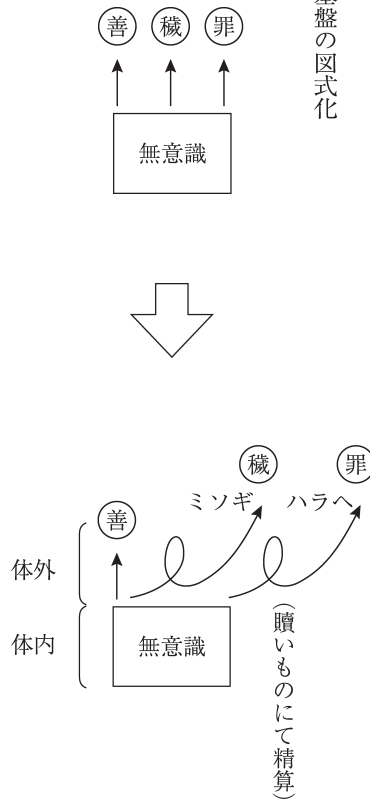
(2) について言えば、スサノオへの髪・手足の爪・唾・涙⁽¹⁴⁾という極めてブリミティブな形で贖いとして差し出されるのであるが、M・ダグラスやE・リーチによる穢れのシンボリックという一般理論とは別途に考慮したとしても、身体という基盤からあふれ出たものが祓われるべき穢れとして扱われ、問題意識の対象が、基盤としての身体には置かれていないことを意味するのは、黄泉の国訪問譚と同様に祓われるべき点で内在化していないことを物語っている。ただし身体の一部を以て、その内に穢れ在りとする点において、すでに穢れの内在化の萌芽があり、この微妙な意識の変化は看過出来ない。

更に(3)の特徴は、善の象徴は、その自らの意志を積極的には持ち得ないことを意味していると言える。これだけの悪逆非道な行為に対しても、唯だひたすら良い解釈を試みることによって自らを納得させるに止まるのは、驚くべきことである。更にスサノオの勝さびに続く天の岩戸の段に至っては、彼の邪悪をまったく抑えることが出来ずに、結局岩戸の中に隠れてしまうのであって、あくまでも悪に対する善の意志は、極めて消極的である。これは一体何を意味するのであろうか。

推測するに、善神が悪神に対して積極的な除去能力を持たず、その上双方が自覚的意志も意識されていないと言うことは、善神と悪神は相対的な横の関係にはないということと、意識の源流としての判断根拠を有さないということ、

否、無根拠（無意識）という根拠を有することを意味しているのではないだろうか。つまり図式化すれば次の通りとなる。

無意識の基盤の図式化



もしこのような図式化が正しいとするならば、我々には既にこれに近似した本来清浄説というアーガンツカ (agantuka) 構造を即座に想起するであろう。しかし、あくまでもこの時点では、無意識の基盤は空虚で無実体なものであり、時間的因果関係の中核、即ち輪廻の主体とも言うべき存在は、まったく欠如していることから、何らの救済の保証がない極めて危うい、アーガンツカである一方、ミソギ／ハラヘさえ行えば、罪過は一過性でもある。いずれにしても基盤が無意識である故に安定や救済を求め、それがその後、何らかの常住の基盤に取って代わられることも充分予想されるが、その議論については小論の範疇ではないと考える。

四 個人に向けられた罪惡——「國津罪」

続く「國津罪」についてまとめると、次の通りである。

① 生膚断いきはだち…生きた人の皮膚に傷をつけ、血を流してけがれさせる罪。

死膚断しにだち⁽¹⁵⁾…死人の膚を斬り裂く罪。↓人身傷害

② 白人・胡久美…皮膚病やこぶなどの病氣。

③ 己が子犯せる罪・母と子と犯せる罪・子と母と犯せる罪・畜犯せる罪。

…馬・牛・鶏・犬を犯せる罪↓反倫理的情交

④ 昆虫の災…害虫による災害。

高津鳥…高津神。高空を飛行して人にわざわいを与えるという神で、雷神の類の災害↓自然災害

⑤ 畜けもの仕おし…呪術によるという家畜殺し。

蟲物まじものせる罪…災厄が人に及ぶように神靈に祈禱すること。また、その法術。↓反倫理的呪術の行使

①に関して言えば、多くが反社会的行為として当然の掟であるという立場を採るが、しかしそれには、まだ疑問の余地があろう。なぜなら生きている人間同士のモラルだけでは、例えば「死膚断しにだち」のように、死者に対面する者のルールという観点を説明しきれないからである。それは死者に対する強い畏怖の念として受け継がれていた原始来の禁忌であることには違いない。そしてこの部分こそが、神話における「死の穢れ」とも関係して、仏教受容の際には極めて重要なファクターとなり、仏教僧侶が通過儀礼として担ってゆくことになったという事実もまた疑いえないので

ある。

続く②は悪疾・疫病が罪の概念として述べられたものである。即ち現在の結果のみによって善悪の判定を下しているのは、ある種の因果論の影響とも推測される。しかし信仰としての因果論とは、主体的に自覚されるべきものであって、他者に対するものであったり、未来において可能性を否定する実体を含むべきではない。その意味でまったく誤った業報思想として斥けられるべきものであるが、仏教や儒教という思想が様々な形で伝播を遂げつつあった当時、むしろ外来的で影響力のある因果論によって、逆に罪惡の觀念が、神話のアナロジから生まれてきたとすれば、仏教思想もこうした惡因惡果の誤った因果論に荷担してきたとも充分考えられるだろう。

③における罪概念の發生は、そのまま倫理の問題として初めて意識されたということを示すが、こうした禁忌の起源は極めて古く、トーテムズムなどともに立証不能である。しかし反社会的行為として禁忌に掲げられたこの事實は、残されていた縄文系氏族社会における神話的アナロジの終焉を意味するのも知れない。

更に④も何らかの神意にかなわない行為がもたらした結果としての罪である。このように自然災害という実際には人智も及ばぬ現前の結果だけをとらえて、他者に罪惡觀を当てはめてしまうという誤った因果論が、ここでも示されているのである。

ただし我々は、ここで新たな問題に直面することにもなる。もしも我々にこのような人智も及ばない「穢れ」が本質的に存在し、それが未来へ受け継がれるという意識があるとすれば、もはや先述の体外的なミソギのレビューでは浄化は不可能となるということである。つまり体外的であった善惡の因子が体内に取り込まれたということは、人間の体内にてあらためて善惡の因子が附着すべき新しい基盤が想定されたことを意味するだろう。とすれば、我々に

残された方法はただひとつ、ものごとの表面を通過し、その背後にある本質レベルまで手が届き、そして根源的実体を清潔に払拭し得る神秘的な呪術力に頼るよりほかはないことになる。故に神仏に祈って悪疾や自然災害を除こうという祈禱の歴史は、ごく自然な宗教行為となるが、こうしてみると「穢れ」をはじめとする「非・無我思想」と呪術行為は、論理的に密接な関係にあるということにもなるだろう。⁽¹⁷⁾

続いて⑤では人畜を呪詛する^{maimaru}を罪として斥けている。これは反倫理的行為という意味でもあろうが、同時にそういう意識が働くとするならば、反倫理的行為による罪悪感から、悪因悪果の因果律を恐れての禁忌とも解釈される。あるいは先述と同様、呪術によって政^{まつりごと}を行ってきた歴史から見れば、Black Magicの禁忌は、かなり古い氏族社会の系統を受け継いだ者たちの最後の伝統であるかも知れない。

五 仮のまとめとして

以上、極めて概略的に、日本の古代における罪惡の觀念について、特に「天津罪」と「國津罪」の内容を確認することにより述べてきた。つまり社会形態の異なる種族同士の鬭ぎ合いの中で、「天津罪」は農耕社会という共同体にとって秩序を乱す不利益な行為がそのまま罪惡の根拠となっており、「國津罪」は原始的な氏族社会に見る各個人に向けられた禁忌の内容が罪惡とされたのである。更に前者は、一連が宗教上の人為的な犯罪であり、後者はある種の因果論の影響を受けた、(自然的)災害という結果が罪惡と規定されたのである。これらをふまえて、古代の記紀における神話の世界では、善惡の概念については、部分的に次の通り仮説としてまとめられよう。

(一) 古代において善惡は主体的な意志をもたない、受動的な存在である。それ故に善神アマテラスと惡神スサノオ

とは互いに抑止力を持つてはいない。

（二）黄泉の国訪問譚における「死」穢れ」と、スサノオ勝ちさびにおける「罪」穢れ」とは区別されるべき範疇であり、前者は無意識を根拠とするアーガンツカなる体外的汚れであり、被いによって払拭が可能であって、本人がそのまゝ本質的にそれを受け継ぐことはなかった。それに対して後者はスサノオの贖いによって体内化の兆しを読み取れた。

（三）「罪」穢れ」が一貫して宗教的犯罪を共通項とした上で、何らかの因果律に関する思想的影響を受けたためか、主体的に未来果を自覚する因果論ではなく、客体的に現在果（ワザハイ）のみを重視する因果論が現れた。

但し（二）に関しては、仮に「輪廻の主体」という考え方が影響を与えたとすれば、穢れの内在化と実体化という誤謬に、当時の仏教がその役目を果たしてしまったということにもなるだろう。しかしながら、記紀の段階ではそれを文献的に論証することは不可能であった。擲筆にあたりご教示を乞い願う次第である。

（一九九九年十二月十日脱稿）

注

- （１） 気多雅子「罪と報い」・岩波講座『日本文学と仏教』第二卷「因果」二五三―二五四頁。
- （２） 倉野憲司『国文学解釈と鑑賞』第二二巻第十一号所載「須佐之男命の勝ちさび」及び次田真幸『日本神話の構成』明倫館（八六頁）は関連を否定するが、湯浅泰雄『日本人の宗教意識』講談社（九〇―九三頁）は関連づけている。
- （３） 『新訂増補・國史大系―日本書紀前篇』吉川弘文館。一四頁八行目―一五頁一四行目。
- （４） 紀…前掲書一六頁八行目―一七頁二行目。

- (5) 高取正男『神道の成立』平凡社、一八六―一八七頁参照。
- (6) この点については、既に赤坂憲雄氏によって「外なる穢れ」という指摘がある。岩波講座、東洋思想第16巻『日本思想2』所収、「穢れの精神史」(一〇二頁以下)参照。
- (7) 『新訂増補・國史大系七―古事記』吉川弘文館。一七頁六行目―八行目。
- (8) 『新訂増補・國史大系―交替式・弘仁式・延喜式前篇』吉川弘文館。一六九頁九―一三行目。紀…前掲書三一頁七行目―三八頁一行目。記…前掲書一九頁七行目―二二頁三行目参照。
- (9) 次田真幸『日本神話の構成』明治書院、九三頁参照。
- (10) 竹内芳郎『意味への渇き―宗教表象の記号学的考察』筑摩書房、三一頁。J. S. Mbiti: *Concepts of God in Africa*, 1968. Lévi-Strauss, Claude: *Anthropologie Structures*, 1958.
- (11) 吉本隆明『罪責論』『共同幻想論』河出書房、昭和四三年、一九六頁。
- (12) 青木紀元『日本神話の基礎的研究』風間書房、二八二頁参照。
- (13) 赤坂前掲書、九九頁参照。
- (14) メアリ・ダグラス、塚本利明訳『汚穢と禁忌』思潮社、エドマンド・リーチ、諏訪部仁訳「言語の人類学的側面」『現代思想』四卷三号参照。
- (15) 梅原氏はこれについて、「死んだ妊婦の腹を割いて胎児を妊婦に抱かせること」と推測している。(吉本隆明・梅原猛・中沢新一『日本人は思想したか』新潮社 七九頁)
- (16) 梅田義彦『天津罪と國津罪―罪と穢―』等。
- (17) 速見侑『平安貴族社会と仏教』吉川弘文館、一九七五年。同『呪術宗教の世界』塙書房、一九八七年。あるいは佐藤正伸『祈禱』『日本の仏教6・論点・日本仏教』参照。
- (18) 共同体の「生活意志の神格化」については、石田一良『日本文化史』東海大学出版会、二七頁参照。更に釈尊や初期の仏教教団を支えた信者たちが、おもに商業階級であったという事実も重要なことである。商業階級とは、つまりムラ(共同体)とムラ(共同体)の間にある存在だからである。或いは釈尊も故郷(ムラ)を目前にクシナガラで入滅されたことにも何やら深い因縁を感じる。

（追記）

本文脱稿後、因果論の背景にある感情的な部分と、罪概念の体内化について若干の再考を試みた。紙幅の都合上、ここに紹介出来なかった資料とあわせて参照されたい。拙論「スサノオの勝さびを読む」『駒沢女子大学日本文化研究所所報・日本文化研究』第二号、道元禅師生誕八百年記念号（平成十二年、三月）所収。

（二〇〇〇年、四月二十五日記）