

* 日本精神文化の根底にあるもの (四)

—— 記紀古典に見る「穢れ」の意味について ——

*** 渡 辺 勝 義

キーワード

穢れ・語源・シニフィエ・シニフィアン・記紀神話・生成化育・世界秩序・聖の二重性・接触・危険性・私・存在・分離・疎外

一 はじめに

本論ではタイトルにケガル(ケガレル)・ケガラフ・ケガラハシなどの語を一括して「穢れ」という語形で表記させていただいたことをまずお断りしておきたい。

「ケガレ」「ケガレル」についてまず『大辞泉』を引いて見ると、

「けがれ」【汚れ・穢れ】

① けがれること。清潔さ、純粹さを失うこと。また、失われていること。

「けがれる」【汚れる・穢れる】

① 清らかさ、純粹さ、神聖さなどが損なわれて、よごれた状態になる。よごれる。

② 名誉や誇りに傷がつく。

④ 死・出産・月経などにかかわって忌むべき状態になる。(注1)

とあり、その語源的意味はともかくとして「ケガレ」という語の持つ意味は大凡分ったかに思える。ところが「その本源の意味は？」と問われると、決して明確ではないのである。

「ケガレ」に関するこれまでの研究は「事象的研究を主とし、語源研究と遊離していたので、ケガレに対する本源の意味が把握できていない」と

厳しく指摘するのは西宮一民氏である。

この「ケガレ」の問題は日本人の、また日本文化の中心をなす最重要テーマであり、神道学や宗教学、民俗学、文化人類学、国語国文学・国史学等、さまざまな学問分野を横断する最も重要な課題でありながら、従来文化人類学者エドモンド・リーチやメアリー・ダグラス等のポリュシオン理論など国外の理論を単に当て嵌めて憶測するなどといったまったく取るに足らぬ説(注2)が横行し、結局のところケガレの本来の意味は曖昧模糊としたまま不問に付されて今日まで明瞭に解き明かされることがなかった。これは一体どうしたわけであろうか、どこにその根本原因があつたのであろうか。

「ケガレ」に関する資料としてはわが国最古の文献である『古事記』や『日本書紀』の神代巻(黄泉国神話)がよく知られている。しかし、古典からだけでは神祇信仰における「穢れ」を普遍化させることは出来ない……などといった国史学等からの尤もらしい説もあるが、これは記紀神話が語り伝えようとした構造世界を正しく読み取れなかったための言い訳にしか過ぎない。『古事記』の文中に「ケガレ」に関してまったく一言も語られていないというのならともかく、其処に明瞭に「ケガレ」に関する精神的・宗教的世界観が語られている以上は、私たちはこれを第一級の資料として取り扱うべきではないだろうか。記紀神話を基にして古代に参入し、それをどう読み取るか、その語り伝えようとした古代人の精神構造をこそ正しく捉えるべきではないのか。

* Received January 20, 2005

** 長崎ウエスレヤン大学 現代社会学部 福祉コミュニティ学科、Faculty of Contemporary Social Studies, Nagasaki Wesleyan University, 1057 Eida, Isahaya, Nagasaki 854-0081, Japan

記紀神話において「ケガレ」は非常に象徴化して語られているので、このようなテーマを研究する場合には従来の研究者にありがちな事象的説明や語句解釈に終始するのではなく、主体が語っている精神構造から捉えらるべきではないかと思うのである。

こうした研究は現実に語られている記述を踏まえなければ無意味な論理の積み重ねになってしまう恐れがあり、したがって国語的解釈つまり記号の側面の可能性を出来る限り検証可能な状態にしておくことが必要であろう（尤も記号はあくまで記号であり、結論は出ないかもしれないが）。一方で記紀の中でそれが具体的にどのようなように出てきているか神話の全体像を解くことで古事記の語る記号の意味内容が明らかになるであろう。

また、平安期には穢れ意識が法制化する（触穢制度）が、この平安時代という特殊な状況では「此処は穢れている」とか「ここは穢れていない」などといった、本来「世界」に関わる問題が「対象物」にすり替えられてしまい、あたかも「対象そのもの」が穢れであるかのようになってしまう時期である。御霊信仰などにも見られるように氏社会が崩壊して人間が「個化」される時代であり、一方この時代には遊離魂思想など海外からのさまざまな思想文物が流入した時代でもあり、従ってこうした大陸からの大きな影響を受けた平安期の史料をそのまま使うのは非常に問題があり、この時代を決して一般化してはならないのではないだろうか。森田康之助博士は例えば今市の報徳二宮神社（ご本殿の真後ろに尊徳翁の円墳墓がある）などの諸事例を挙げて、「果たして日本人はイミとかケガレとかをきびしくいたてたのでありましょうか」（注3）と、平安期らしい尾を引いてきた今日のケガレ観に対して注意を促しておられる。

本論では西宮一民氏の優れた語源研究成果を概観しつつ、従来の「ケガレ」に関する諸説を批判検討する。その上で西宮氏の語源説（「怪我」説）を紹介し、またそれに関する自己の語源的理解を述べる。そしてもう一度古典に立ち返り、『古事記』が語る全体の世界像を構造的に読み解き、以て「ケガレ」というものの本質に迫ろうとするものである。

二 古典に見る「ケガレ」の用例

西宮氏はその著『上代祭祀と言語』（「ケガレの語源」）（注4）の中で、上代文献の用例を見るかぎり「ケガレ」についての仮名書きの事例はなく、その全ては正訓字で表記されているものであり、つまり正訓字が「ケガレ」と訓まれているものにすぎず、しかも常にケガレとのみ訓まれているわけではないのだと指摘し、記紀・風土記・日本霊異記などの諸文献から用例を抜き出して正訓字と訓のケガレとの関係を検討しておられる。

『古事記』では「ケガレ」と訓む例は「死関係」で一例（汚垢）のみであり、他は全て「キタナシ」（穢・邪・穢汚・穢死・穢邪・不義）と訓んでおり、「死関係」を「キタナシ」と訓む場合が三例、「不潔」を訓む例が一、「反逆」を訓む例が三例あると述べている。それに較べて書紀の古訓では「キタナシ」（死関係・不潔・反逆各一例）よりも「ケガレ」系の付訓が多く、死関係（四例）・不潔（一例）だけでなく「凶悪・病・不道德」（各一例）を「ケガレ」と訓んでいるほかに、「神聖冒瀆（三例）・貞操陵辱（二例）・身体損傷（一例）」を「ケガス」と訓んでいる例があることを指摘している。そしてケガレとキタナシとは「類義語として扱い得るものである」が、「神聖」との関係において「キタナシとケガレ・ケガスとは意味上の差」があり、ここに「ケガレ」の無視できない特性があるのだと述べている。（注5）

つぎにケガレの具体的内容を知るために、ケガレという語形が明瞭でその用例が物語の文脈中に見出し得る『蜻蛉日記』や『宇津保物語』・『落窪物語』などの王朝前期の仮名文学作品の検討を西宮氏は試みている。その結果、「ケガレ」の語源を考える際のポイントとして「ケガレ」には意味的に次の（イ）～（ハ）の重要な三点が浮かび上がったという。すなわち、以下の通りである。

（イ）ケガレは、基本的に「不浄・よごれる・きたない」と観念されるものや事柄で、それは「忌み嫌はれる」感情が作用する。

（ロ）「月経」の如く、「にはかに」といった突然性が考へられる。

（ハ）「清浄汚損」「名誉毀損」とかの如く、「損ずる・そこなふ・傷つ

く」といふ「よごれ」がある。（注6）

しかし、たとえばこの（口）の場合、それは周期的なものであつて決して予測不可能なことでもないと思われるが、これを果して氏が言うような「にわかに」といった突然性のもの…と考へてよいものであらうか。

三 従来の「ケガレ」語源説の検討

さて、「ケガレ」に関する説は様々にあるが、西宮氏は従来の説の代表的なものとして三音節ある「ケガレ」を「ケ||カレ」といった語構成で考へた次の三説、即ち

（い）「氣枯れ」説（『新井白石全集』第五卷・谷川士清『増補語林俊訓』上）

（ろ）「毛枯れ」説（山岡俊明編輯『類聚名物考』）

（は）「褻離れ」説（岩波『古語辞典』）

を挙げ、これらの説について一つ一つ批判を試みている。

まず（い）の「氣枯れ」説であるが、西宮氏は

「氣枯れ」がなぜ「穢れ」（不浄・よごれる・きたない）の意味になるのか、私にはよく分らない。或いは「生氣が枯れる」とは「ひからびる」ことで、だからきたないのだ、といふつもりなのであらうか。例へば、「出産」や「月経」について、そのやうな意味が考へられるであらうか。やはり無理であらう。（注7）

と言ひ、アクセントからの検討を試みている。

『類聚名義抄』によつて声点を「平」「上」で示すと、ケガル・ケガラハシ・ケガスはともに「平上平」となり、「ケ」は平声である。ところが「氣枯れ」の「氣」が「氣配」や「塩氣」のケの如き「様子・感じ」の意とすれば、ケブリ（煙）の「ケ」やカヲリ（香）の「カ」と同じで「ケ・カ」共に上声であり、「氣枯れ」説は古代アクセントの上からも成立が困難であると言ふ。また、もし「氣枯る」だとするならば、ケガスは「氣枯す」である筈である。ところが「枯る」はあつても「枯す」はなく、「枯らす」であり、この語源説は成立しないと言ふ。（注8）

この点は（ろ）の「毛枯れ」説においても同様であり、西宮氏は次のよ

うに批判している。

「毛枯れ」とは、田中の雜草によつて稲は自ら枯れるといふのであるが、要するに「穢」の字義に「蕪穢」（田が荒廃する）といふのがあつて、それに基づいた考へである。しかし、この説はケガレの事象と意味の根源の説明とはなり得てゐないのである。さらに、（い）説において不成立の理由にした、「枯る」に対する「枯す」がないといふ点にも抵触するのである。（注9）

次に（は）の「褻離れ」説についてであるが、褻とは日常・普段のことを意味し、「褻離れ」即ち褻を離れるとは「死」や「出産」「月経」など常と異なる異常な状態、触れるべきでない不浄とされた状態になるということだといふ考へであるが、

さうなると、冠・婚・祭（歌舞音曲を含む）・旅（天皇の行幸・国見も旅である）・狩等の、非日常的行爲もケガレという語で包摂される觀念となつてしまふであらう。一般的に、すなはち我々の常識に照らしても、ケガレといふ言葉は、「不浄・よごれる・きたない」ことに對して用ゐられるのであつて、その反對の事象については用ゐないものである。（注10）

と西宮氏は批判する。更に、

この「褻離れ」説の困る点は、「離る」に對して「離す」がないといふ点である。従つて、ケガスといふ語は、「褻離す」といふ語で考へる余地がなく、強ひて見ても意をなさぬ欠点がある。（注11）

として、この三番目の説も成立し得ないという。

この他に「ケガレ」に関する説としては、例えば文化人類学者のメアリー・ダグラスやビクター・ターナー、エドモンド・リーチらの「リミナリティ」な汚穢論やエネルギーの枯渇・衰退論を単に当て嵌めただけの全く取るに足らぬケガレ觀念の解釈の説明なども横行しているが、西宮氏はそれ等について「ケガレといふことの説明のしかたの一つであつて、ケガレといふ言葉の、まして語源の説明ではない」（注12）と諸説を否定し、更に、

ケガレがエネルギーの枯渇といふことで説明し尽せるかといふことになると、甚だ疑問で、奈良朝以降今日まで用ゐられている日本語のケ

ガレは依然として「不浄・よごれる・きたない」が基本的な意味をもち続けてきてゐるが、それだけに精力源、活動源の枯渇といふやうなエネルギーを意識させるやうな意味もまた機能ももちあはせてゐないと考へられるのである。（注13）

と述べ、「語学的きめ手を欠けば、日本語は人によつて如何様にも解される自由さをもつ」（注14）と厳しく批判しているのである。

ケガレに関して西宮氏が指摘してきたことは方法論上の基底に関わる問題なのであり、つまり従来のエネルギー論的論述はシニフィエからシニフィアンを規定しようという試みにすぎなかった。それは研究者の妄想をことの意味に押し付ける作業以外のなにものでもなく、まったく無意味で破綻した、言い換えれば妄想を共有しているものの間だけで成立する幻覚にすぎない。私たちはシニフィアンからシニフィエという方向へと分析を進める必要がある。西宮氏の仕事はその意味で極めて重要な手続きをはらんでいるといえよう。

以上、西宮氏の研究成果をなぞりながら幾つかの語源説を見てきたが、アクセントの対応（金田一法則）から「気枯れ」や「毛枯れ」など従来の説はともに不適格（「褻」は古代アクセントが不明なため本法則は適用できず。観智院本『類聚名義抄』の「褻 ケ「平」が「褻」の誤写であれば低起式）であり、「枯る」「離る」に対応する他動詞として「枯す」「離す」が存在しないという語構成上の事実も、旧来の説を否定するに十分であると見えよう。

四 西宮氏の語源説（「怪我」説）とその検討

前項において見てきたように「ケガレ」に関する従来の語源説は、西宮氏によればそれらがいずれも「ケ「ガレ」とする語構成観に立つ故に「アクセントの点、文法の点、意味の点から不成立」となった。

では「ケガレ」に関する西宮氏の語源説はどのようなものであるかを見てみよう。

（一）ケガレという言葉の用例の検討

西宮氏はまず「ケガル」類と「ヨゴル・キタナシ」類とを品詞の上で対

応させて示し、

ケガル（ケガレル）―ヨゴル（ヨゴレル）

ケガラハシ（ケガラハシイ）―キタナシ（キタナイ）

ケガス―ヨゴス

とあるように、これらが見事な対応をしめす（ケガラフに対応する現代語はない）ことからこの二類は決して同義語ではなく、意味的に差があることを物語っているのだとする。（注15）

次にケガレを表す正訓字は穢・汚・垢・濁・不浄など、一見キタナシと訓まれる文字で記されているという特徴があるとし、ケガレかキタナシか何れに訓むべきか迷う例も多く、たとえば黄泉国が「穢国」と表記されていれば「ケガラハシキ国」と訓めばよい筈だが神代紀上の訓注には「穢多儼穢之処」と表現されている例があるということも挙げている。そしてこれは「書紀の伝承者ないし述作者の表現上の差としか言ひやうのないものである」と述べ、つまり「ケガレもキタナシもこれはどちらも類似した意味であるがゆえにどちらを用いても内容的に大差を齎さなかったことから、訓読に「ケガレ」と「キタナシ」の二系統の訓を同時に持ちあわせることになったのだ」と氏は指摘する。更に、両語は決して全同ではなく差があつて、キタナシの方がケガレより意味が広く、キタナシは汚ないこと一般であり、そして「ケガレは或る限られた事象について言はれる言葉」（意味領域が限られるという意味）であるとし、次のように（イ）ケガルの意味のみ、（ロ）ケガルとケガスの二つの意味を持つものとして二類を挙げてゐる。

（イ）死・出産・月経

（ロ）近親相姦・婦女強姦・聖域汚損・神聖冒瀆・名誉毀損・賤人・犯罪人・悪疾者・失火

そして法令書（平安期）の記載等を例示して、ケガレは社会的な制裁を受ける事象であるが、キタナシにはそのような規制はないという点が両者の最大の差であると述べている。

「キタナシ」と「ケガレ」の差については更に次のようにも説明している。

キタナシにはケガレの如き「不意に・思はず・はからずも受ける損

傷」といった、「不気味さ」がないのである。ケガレはこの（突然に襲はれる、その意外さの醸出す不気味さ）によって、忌み嫌ひの感情が起り、それが社会的に伝染してゆくことを怖れ忌むといふことになったわけである。（注16）

（二）西宮氏の語源説とその検討

氏は「ケガル」「ケガス」の両形から考えて「ケガ」を語幹とし、ルとスはその活用語尾であると考え、それは例えばナガル・ナガス（流）の語幹がナガ（長）だと言うようなものだという。つまり、ケガレ・ケガルとケガの関係は「ナガ（長）」を例として引くことによって説明がつくというのである。

そこでまず「ナガ（長）」について考えてみよう。「ナガ（長）」は派生により次のようなグループを構成する。

（イ）ナガ（長）：アクセント（低高）

長いさまを表す情態言（形状言）。名詞と結合して複合名詞を作るほか、形容詞性活用語尾「シ」と結合して形容詞「ナガ・シ（長）」を作る。また、動詞性活用語尾「ラフ」と結合して動詞「ナガ・ラフ（長）」を作る。

（ロ）ナガ・ル（流）：アクセント（低低下降）

ナガ・ス（流）：アクセント（低低下降）

情態言「ナガ」に動詞性活用語尾ル・スが結合した動詞。液体などが（を）を移動し（させ）て長い軌跡を作るという意味を表す。また、連用形「ナガレ（流）」「ナガシ（流）」の形で名詞となる。

（ハ）ナグ（投）：アクセント（低下降）

長い軌跡を作つて物を移動させる意を表す。情態言「ナガ」との先後関係は不明。

派生に伴う意味変化により、一見すると「ナガ（長）」と「ナガ・ル（流）」「ナガ・ス（流）」「ナグ（投）」は意味上の繋がりが薄いように見えるが、「長い軌跡」という点でこの三者は意味的にも繋がっているのである。加えて、アクセント的にもすべて低起式になっており、（イ）から（ハ）までが一グループを形成している事は明らかである。

また、氏の説に従つて「怪我」の語をグループ分けすると、

（A）ケガ（怪我）：「低低」（方言アクセントによる推定）

肉体の思いがけぬ損傷を意味する名詞。また、動詞性活用語尾ラフと結合して「ケガ・ラフ（汚）」を作る。「ケガ・ラフ（汚）」は更に形容詞性活用語尾シと結合して形容詞「ケガラ・シ」を作る。

（B）ケガ・ル（汚）：「低高低」

ケガ・ス（汚）：「低高低」
肉体的に、また社会的に思いがけぬ損傷を受ける（与える）意を表す。また、連用形「ケガレ（汚）」の形で名詞となる。

となり、これには「ナガ（長）」の派生の内、（ハ）のナグ（投）：低下降（長い軌跡を作つて物を移動させる意）に相当するものがないが、大体において対応していると言えよう。また名詞「怪我」が存在するのになぜ名詞「ケガレ」が必要なのかという疑問が生じるが、これについては派生に伴う意味変化により両者が指す意味内容に違いが生じたから……と考えるべきであろうか。直接肉体的な損傷を指すAから、その損傷により有形無形の形で本人及び社会が得たダメージを指すBへと意味が分化していったのではないかと考えることもできるかもしれない。

西宮氏が立てたこの「怪我」説は旧来の説ではうまく説明出来なかったケガル（自動詞）／ケガス（他動詞）の存在を説明できる……という点では大変優れた説であるというべきであろう。

肝腎のアクセント対応の点については「怪我」の古代アクセントが不明なため、直接的には適応不可能であり、この点は氏も述べておられる通りである。強いて現代方言のアクセントから帰納するとすれば、「怪我」のアクセントは「低低」である可能性が高く、「ケガル」の古代アクセントは「低高低」であるから語頭アクセントはともに「低」ということになり、アクセント法則的にも矛盾はない……と言えなくもないが。

西宮説で特に問題なのは「怪我」の古い用例が存在しないということである。「怪我」の用例を調べてみると、最も古い用例でも室町時代のもの（狂言や抄物のような口語資料）しかなく、「ケガル」「ケガス」「ケガラハシ」の語が平安時代の極く初期から文献に登場するのは大違いである。

「怪我」が「ケガル」以下の語よりも成立の古い語であるならば、少なくとも平安期にはその用例が見えて然るべきなのではないだろうか。ところがそれが見られないということは、「怪我」という言葉は「ケガレ」の語から派生した、かなり新しい言葉であるということも考えられ得るということである。

なお、「ケガ」の意味であるが、西宮氏はケガとは「思ひがけず傷がつくこと」の意であるとし、次の（イ）と（ロ）の二種類のケガレについて、

（イ）「死・出産・月経」のケガレ―「不意に、思ひがけず、はからずも受ける傷」

（ロ）「近親相姦・婦女強姦・聖域汚損・神聖冒瀆・名誉毀損・賤人・犯罪人・悪疾者・失火」のケガレ―「清浄や倫常（これは公平・清潔なものではない）が思ひがけなく損はれることの不気味さ」

であると解し、「両者ともに、傷・怪我の意であることが言えるから、ケガレの語源はケガだと言へると私は考へるのである」という。（注17）

語構成的に見ると「ケ・ガル」「ケ・ガス」は「カル」「カス」が説明できないため、「ケガ・ル」「ケガ・ス」の方が自然であろう。似たような語構成を持つ「ヨゴ・ル（汚）」と「ヨゴ・ス（汚）」、また「ミダ・ル（乱）」と「ミダ・ス（乱）」、「ノガ・ル（逃）」と「ノガ・ス（逃）」等の語根「ヨゴ」「ミダ」「ノガ」の追求が現状では不可なるのである。語根「ケガ」もこれ以上の追求は国語学的には不可となるのである。

西宮氏の「怪我」説の問題点といえば、必ずしも「けが（怪我）―ハ派生↓けがす・けがる（穢）」といった派生方向に推移するという言語学的な必然性は特になく、また文献に「けが（怪我）」の古例が存しないという点である。

谷川士清（『倭訓栞』）がケガの項でケガを「穢れの略也」と述べているように、西宮説とは反対に語の派生方向は「けがす・けがる（穢）―ハ派生↓けが（怪我）」であったという説も成り立ち得るのであり、またこのほうが時系列的にも妥当ではなからうか。

結局、「ケガス・ケガル」の語源は不明ということになり、また振り出しに戻るようになってしまうわけであるが、ここで私は試論だがまず次のよ

うに提示しておこう。「ケガス」・「ケガル」という言葉は古代からあって、当初は動詞形であつたと思われる。「ケガレ」のものと意味は存在に関わる実存的な「危険」あるいは「危険性」を意味するものであり、それはケガレとかケガル・ケガスとしか言いようのなかったものであつた。それから中世になって「ケガ」が派生し現代に近付いてくるのである……と。

五 「古事記」が語る「穢れ」の本来の意味

従来の「ケガレ」に関する説を類型的にパターンで見るとまず、①感覚的に肉体が腐敗していくという、体験がケガレという観念を生んだとするものである。これは、言わば感覚の世界から見た自然科学的な類型であると言えよう。死体との接触がケガレへの畏怖の念を生み出すという事象自体は決して間違つてはいないけれども、あくまでも「ケガレ」論に踏み込むための入り口でしかなく、その限界もまたあるということを知っておくべきである。これは正確に言えば、ケガレという観念がある結果なのであって、原因ではない。論証すべきことを証明に使うのはディレクタントの常に陥る罠である。

次に、②『古事記』に見られる如く、伊邪那岐命が、黄泉の国に往つてしまった愛する妻「伊邪那美命」にどうしても逢いたいというような、現代流の言い方をすれば愛の一念に偏し過ぎた動きに注目する把握の仕方もある。四魂の内の一魂（幸魂）の過度な働き過ぎがバランスを崩させ、精神活動を崩壊させるのだ……とする説（本田親徳説）（注18）は、そのような把握様式の典型である。それは神霊の視点から見た形を採っているが、伊邪那岐命の伊邪那美命に対する関係に注目しているという点では社会科学的な次元の類型と言えよう。

また③精神的なメカニズムから見た文化科学的な次元の類型などのタイプもある。しかし、これ等はみな同じ一つの事象を次元を違えて語っているだけであり、実は同じことだということである。①に関してはこれ以上の説明は要らないであろう。

②について付言すれば、ケガレの問題は霊魂に関わる関係性の問題であり、根本にあるのは「神と人との関係」の中で位置付けられているという

ことであり、関係性にある限りにおいては、モデル的には社会科学的な問題であるといえよう。それに対して③の如く精神の次元で捉えようとした時、それは「私の私に対する関係」にまで還元されることになる。これはもはや社会科学の次元ではなく、最も本質的な問題への入り口に立ったことになるのである。『古事記』に立ち返って言えば、伊邪那岐命の一人称に還元して考えることによって穢れの本質を捉える次元である。

コミュニケーションとは一体何か？それは「私と他」との関係のように見える。しかしながら、それは言わばインターコミュニケーションであり、一般的にはいわゆる社会科学の次元である。それに対して、もつと本質的にコミュニケーションというものを考えるとイントラコミュニケーションというか、「私の内なる私」「私の外なる私」との間のコミュニケーションということを考えなくてはならない。つまり、ここがシッカリしていないと、「話す」という営為を通して人間性が高まるという事実が説明できなくなるのである。とどのつまりは、ただ他人の声を反射しているだけの現代人に共通する、まったく以てつまらない会話しか出来ないことになる。

先(②)にも述べたが、ケガレ論の中ではこの過度の精神の傾きに対する問題を更に③まで踏み込んで考える必要があるだろう。伊邪那美命との関係の中で伊邪那岐命が穢れたというけれども、その本質は実は伊邪那美命の側にあるのではない。伊邪那岐命の精神活動の中に決定的に本質が存在しているのである。だからこそ極めて危険な状態が発生する。しかし反面、世界の創造そのものにも深く関わっているのである。この両面を『古事記』は非常にうまくとらえている。伊邪那美命に出会うことによってしか、三貴子つまり天照大御神・須佐之男命・月讀命という三神もそのほかの神々も生成し得なかったからである。

『古事記』神話は、一方で「死」、また一方で「生」……という、神話全体がこうしたダイナミックな構造になっており、こうした描き方をするところによって神々の「生成化育」の真の意味や世界の秩序の保ち方・世界のあるべき姿を語り、また、「世界は生きている」ということを語り伝えようとしているのである。

ところが従来の穢れ論はこうした『古事記』が生き生きと生きている世

界を語っているのにその全体像が把握できないために、その真意を理解することが出来なかったのである。

さて、『古事記』黄泉国神話を見ると、概略次の如くである。

「この漂へる国を修め理り固め成せ」との天つ神諸々の命を受けた伊邪那岐命・伊邪那美命二神は大八島の生成・神々の生成という産霊の神業を進めていくが、火の神「迦具土神」を生んで伊邪那美命は遂に神避ることになる。伊邪那岐命は伊邪那美命に逢いたさに黄泉国に追いかけて行き、まだ生成化育の神業は終わっていないのだから還ってきて欲しいと頼む。ところが伊邪那美命はすでに黄泉戸喫した後であり、還れるか否か黄泉神と交渉するのでその間どうか自分の姿を見ないように……と約束させ殿内に入つて行く。だがあまりにも長い間戻つてこないため、待ちかねた伊邪那岐命は禁を破つて一つ火を灯して見る。そうすると伊邪那美命の身体には蛆虫がたかり、全身に八柱の雷神が取り巻いていた。驚いた伊邪那岐命は黄泉醜女や黄泉軍が追ってくる中、やつとの思いで黄泉比良坂の坂本まで逃げのびてそこに「千引の石」を引き塞いで、伊邪那美命と事戸を度す(絶妻之誓)。千引石を挟んで各々對い立ち、まず伊邪那美命が「愛しい吾が夫の命よ、あなたがこんなことをするのなら私は貴方の国の人草を一日に千頭絞りに殺さむ」と言う、伊邪那岐命は「愛しい汝妹の命よ、そなたがそうするのなら、私は一日に千五百の産屋を立てて見せる」と言う。この故に一日に必ず千人死に、一日に千五百人生まれるようになって。そこで伊邪那岐命は「吾はいなしこめしこめき穢き国に到りてありけり。故、吾は御身の禊ぎを」と言つて、筑紫の日向の橘の小門の阿波岐原で禊ぎ祓いをする。そして身に著けた物を脱ぎ捨て、御身を滌ぐ間にさまざまな神々が生成する。最後に伊邪那岐命が本来の清浄の極みに達するに到り、左の御目を洗った時に天照大御神が成り、右の御目を洗った時に月讀命が成り、御鼻を洗った時に建速須佐之男命が成り、即ち三貴子が生まれた……というのである。(注19)

ここで注意しなければならないのは先にも述べたように「穢れ」の原因を作ったのは当の伊邪那岐命なのであり、決して伊邪那美命ではないという事である。つまり、『古事記』が語る構造世界を簡単に述べると次の通りである。

(1) 伊邪那岐命はたとえ逢いたさ見たさとはいえ、行つてはならない伊邪那美命の居る黄泉国に自ら侵入し、領界侵犯をした（世界が危険に陥る）という事。

(2) すでに黄泉戸喫して黄泉国の者となった伊邪那美命に対して、還つてくるようにとその世界のルール破りを懇願したこと。

(3) 「見るな」のタブーを犯したこと。

(4) 伊邪那岐命は決して前もって存在した千引石に出会ったのではなく、この時に自らが千引石を引き塞いだ。そしてその後で禊ぎ祓いを行ったのであり、ここにケガレというものに對する認識の基本構造が語られている。

(5) 禊ぎ祓いをしたのは伊邪那岐命なのであり、決して伊邪那美命ではないということ。

伊邪那岐命がこれらの禁忌を自ら冒したということが神話の表層部分には記されており、例えば如何に妻に逢いたいからと願つても伊邪那岐命が黄泉の国に出向きさえしなければケガレを生じることとは決してなかったであり、また更に伊邪那岐命が黄泉の国に行つてケガレなければ禊ぎ祓いをすることもなかった。従つてまた、伊邪那岐命が自らの御鼻や左右の御目を洗いたまふこと無しには三貴子も、特に天照大御神さえも生まれることはなかったのである。

裏を返せば伊邪那美命に出会うことによつてしか天照大御神・須佐之男命・月讀命以下の神々は生成しなかつたのである。実は「世界は生きていく」ということを『古事記』はこのような描き方で語っているのである。伊邪那美命との関係の中で伊邪那岐命がケガレたというけれども、その本質は実は伊邪那美命の側にあるのではないということが分かるであろう。伊邪那岐命の精神活動の中にこそ決定的に本質が存在しているのである。

記紀神話の文字面のみを見れば肉体の腐るケガレや死者、死の世界をケガレと記している箇所もあるが、それは実は世界の秩序・あるべき姿について語られているのであり、『古事記』はその構造を、語り伝えんとする全体像を「世界と私」（実は「私と私の関係」）という関係性においてシッカリと捉えて理解することなしには決してその真意は掴み得ないと思うのである。

『古事記』が語るこの構造は同じく天石屋戸神話においても見られる。

(イ) 伊邪那岐命 \swarrow 伊邪那美命 (黄泉国)

(ロ) 須佐之男命 \searrow 天照大御神 (高天原)

今日の量子力学の世界と非常によく似て、神々の生成化育の産霊の神業・生成発展というものの全体がダイナミックに動くように『古事記』には語られている。

(ロ) の神話においては、父神・伊邪那岐命から海原を治めるように委託されたにも拘らず、どうしたものか須佐之男命はそれを果さずに母神・伊邪那美命に会いに行こうとする。途中、姉神・天照大御神に別れを告げるために高天原に昇天したことから、誰も知る「石屋戸の変」が勃発する。

須佐之男命の乱暴狼藉を見畏み大御神は石屋戸に籠つてしまわれ、そのために高天原は「常夜往く」ことになって萬の災いが悉く発生するという大事変が起こり、まさに世界は崩壊寸前の危機的状況となる。結果的には天照大御神の出御となつて世界は元の秩序を取り戻し、須佐之男命は高天原から追放されることになる……というストーリーである。

父神・伊邪那岐命からの事依さしによつて三柱の神々はそれぞれ世界の持ち分けが決定され、三神分離して各々領界を分担することになったのであり、各自が使命を果たしていれば世界の秩序が保たれて何の問題も起こらなかつたはずである。ところが須佐之男命が「海原を治める」という己が使命を果さずに、しかも姉神が秩序正しく治めている高天原世界を侵犯してしまつたばかりに、この侵入・接触によつて秩序が乱れ、世界は崩壊の危機に瀕した。そして結局はまた分離・追放されることになるが、実はこの絶えず「分離させる力」というものがこの「世界」を秩序づける原動力となつていくということ、またこの分離を一部解除することで世界が活気づき豊穡が齎される……と言う事を知るべきであろう。

一端分離された聖なるもの同士が再び出会い接触することは極めて危険を伴うものであり、日常は厳しく分けられていなければならぬ。そのために「ケガラハシキモノ」「キタナキモノ」としてその危険性を『古事記』は語っているのである。ここで見落としてならない大切な事は須佐之男命が決して不浄であるとか悪神として語られてはいないということである。それどころか天照大御神との宇氣比にも勝ちをおさめ、また、五穀の

起源神話にも重要な働きをして豊穡をもたらしたばかりか、櫛名田比賣を助けるために大蛇退治までも為した偉大な英雄として『古事記』には語られているのである。そしてまた、須佐之男命は決して境界性に住むものでもないということである。

これと同様に、伊邪那岐命が領界を侵犯し黄泉国に侵入することによって世界の秩序を乱し結果的にケガレが生じたが、『古事記』はそれを決して「悪い」とはまったくとらえていないことに注意すべきである。

問題はどのように記された『古事記』神話のコード部分（意識の構造）は一体どういふものであるかであり、『古事記』は全体として一体何を私たちに語り伝えようとしているのかを絶えず見失わないようにすることが重要である。更に見ていくとしよう。

（6）伊邪那岐・伊邪那美命二神は天つ神々から生成化育の神業を委託された神々であり、どちらも「聖なる存在」であることに変わりはない。伊邪那岐命の世界（聖）だけでなく伊邪那美命の世界（聖）即ち黄泉の国にも明確なルール（規律）があり、「秩序ある世界」なのだということが語られている。岐・美二神の世界、分かり易く言えばつまり「生（者）の世界」と「死（者）の世界」の両者が千引石によってハッキリと分かれているということが大切であり、これが人間世界に秩序が保たれ「秩序」があるということの証なのである。境界線は絶対に曖昧にしておいてはならないのである。黄泉国神話はパロルレベルでは一見この世の者とあの世の者というように対立的に語られているようであるが、両者は共に聖なるものである。

（7）『古事記』には二重聖性の原理こそが語られているのである。岐・美二神が天つ神から委託された生成化育の神業は例えば「生者」の世界のみでなく「死者」の世界も含めての謂いであり、この世界は一方で絶えず「生命の誕生」があれば、もう一方で絶えず「生命あるものの死滅」があるのがこの自然界の法則（掟）なのであり、これを岐・美二神が分担し持ち分けておられることを『古事記』は語っているのであり、精神的な次元を通して全体を統一的に見るといふ視点がなにより大切である。原理的に言うと、死者の世界は「内なる私」の世界であり、生者の世界は「外なる私」の世界

であつて、この両者は画然と別れていることが意味を持っているのである。つまり、ケガレの問題は突き詰めて考えていくと自分自身に帰ってくる。ケガレは本来こちら側の問題であるものを敢えて対象に投げかけて、それを意識化しようとするためなのである。

（8）千引石を隔てての岐・美二神の事戸度しは生（の世界）と死（の世界）の分離を意味し、しかも「死」よりも「生」の側に光りが当てられ、生の永遠性ともいふべき積極的な生に対する価値が認められる。と同時に根本的にそこには存在への畏敬の情が存し、生者と死者との絶ち難い想いも込められている。生と死とは本来不可分のものであり、その生命の神秘をあえて侵すことは忌み慎まなければならないのである。

つまり、ひとたび分離された聖なるもの同士つまり伊邪那岐命（の世界）と伊邪那美命（の世界）が再び出会い、接触することの危険性を「ケガレ」と言っているのであり、私たちはそれを現実的に「汚いもの」「よごれたもの」「怖ろしいもの」として認識することで「避ける」という行為を生み出しているのである。千引石によって明確に分離されなければならない両者が千引石を越えて伊邪那岐命の世界へ、或いは伊邪那美命の世界へ一方から他方へと侵入し現れてくるのを「ケガレ」と呼んでいるのだと解するのである。「死」そのものがケガレであるとか、「死体」そのものがケガレであるとか、或いは「黄泉国」や「伊邪那美命」そのものがケガレであるというものではない。そうした理解しか出来ないのは『古事記』神話の構造を掴んでいないからである。（注20）

伊邪那岐命が黄泉国から自分の世界に戻つての禊ぎ祓いの果てにその本来に復し、後に高天原の統治者となる天照大御神ほか三貴子の誕生を見た、すなわち世界を動かす力を創造したということは、そこに再び世界の秩序が現れたということなのであり、伊邪那岐命と伊邪那美命の両世界が、そして全体世界がその本来の状態に復したことを如実に示すものである。伊邪那岐命の世界と伊邪那美命の世界とが千引石によってシッカリと閉じられ、互いに領界を侵犯し合わず、おのおの世界を分担し保ち合っていることが即ち、生成化育の産霊の神業が未来永劫に亘って絶えることなく不断に行われているということを示しており、私たちのこの存

在世界は弥栄（いよさか）（安泰）であるというわけなのである。そして禊祓（いそ）はその本来のあるべき秩序を回復し、世界の秩序を顕わにする重要な手続きなのだと言いうことが出来る。

六 おわりに

以上ケガレについて考察してきた。これまで見てきたように、記紀神話の文字面のみを見れば死が或いは死体が、もしくは死者が、死者世界がキタナイ・ケガレなどと記されている箇所もあるが、それは実は世界の秩序・世界のあるべき姿について語られているのであり、それらがケガレている乃至ケガレそのものだと決して語られては居ないということを見てきた。『古事記』はその構造を、語り伝えんとする全体像をシッカリと捉えて理解することなしには決してその真意は掴み得ないと思うのである。

私たちは肉体があるが故に、どうしてもこの肉体の中に「私」という本質（本当の自分）が自己完結してあるものと錯覚している。本来の私は決して私自身（個人）の中に閉ざされて存在しているものではなく、むしろ「外なる私」として世界に開かれて存在しているのである。然るに肉体の感覚だけに頼って生きていくと、この世界に開かれた外なる私の存在に永遠に気付かない状態に陥る。この状態を所謂「疎外」という。疎外を自覚できないままのあり方では、「私」は生命の泉を断たれた状態になって枯渇していくしかない。そのことに對する漠然とした畏れ（不安）から逃れるために、必死で「内なる私」だけにしがみつこうようになる。この時、その自分を支えるためにただただ外的刺激を求めるようになるが、それは益々真の私を枯渇させることになる。この誤った生き方こそがケガレの本質なのである。本当の自分が真の存在として、或いは神霊として外にある、つまり「世界に開かれている」という本来の道筋に立ち帰る為に、枯渇への道（キルケゴール流に言えば「死に至る病」）を断ち切る祈りこそが祓いの本質である。それは疎外されているという人間本来のあり方を踏まえた上で、存在への回帰への真摯な祈りであると言える。私が外にあるということは殆んど誰も気付いていないものだが、『古事記』や『日本書紀』などの古典の凄さはそれが実に見事に描かれているということである。

『古事記』を紐解き、その語りかける世界に想いを致す時、身体的・直感的な顕れであるこのケガレが如何に世界をも崩壊させるに至る深刻なものであるかが分かる。例えば深淺の差はあろうとも、また神仕えするとしないに関わらず、誰にも魂が存する故にことばを介さずとも無意識裡にこの実存的な危険性（ケガレ）を敏感に感じ取り察知するものである（例えばそれが不可視の者や或いは誰か他の人との接触によつてであつても、とある場所での接触であつても）。本人が意識するとしないに関わらず、無自覚ながら「ケガレ」即ち生を脅かす危険性を瞬間に（魂に）感じ取ることがあつて、それを当初はその人の身体で受け止めることになるが、その時に伊邪那岐命が小戸の阿波岐原でされたように嚴重な禊祓によつて清浄の極みに達して完全に元の秩序を回復し得なければ、それは現実に現象として生理的な次元・身体に迄もあらゆる形で生々しく現象化し、その人に悪しき影響を及ぼさずにはおかない。結局、大抵の人はそのハッキリとした原因が把握できず、メッセージが正しく理解できないために、元の状態に復すまでの間、人知れず悩み抜き、身体的にも苦しみが付き纏う事になる。これは理屈や理論ではなく、その人の「魂のはたらき」としか言いようのないものである。「行（ぎょう）」というものが如何に大切なものであるかとされる所以であろう。

【注】

- (1) 『大辞泉』増補・新装版（小学館、一九九八年十二月）八二五頁。
- (2) 「ケガレ」は決してポリュシヨンの翻訳語ではないのであるから、ケガレの研究は日本語のケガレから入っていくべきであろう。これまでなんら批判されることもなく巷に放置されてきたケガレ説の一例を挙げると、例えばこの社会を唐突に「ハレ」と「ケ」に二分し、日常は「ケ」であるとして一方的に決め付けるばかりか、日常は高いエネルギーを持ち、それが時間が経つと減っていくので下がってきたエネルギーを「ハレ」の力で再度注入し直す：などといった何ともわけの分からぬエネルギー消失論や、更には了解可能なものと了解不可能なものに分けた場合に、了解不可能なものが境界（あいまいなもの）でケガレなのであり、そこにエビスが存在して

いるだとか、境い目のケガレのエネルギーを用いて「ケ」をもう一度活性化させるのだ……など等といった説々である。

大切なのは「日常」の位置付けなのであり、「ケ」を日常と言っているだけでも論外である。「ケ」ということばと「日常」とをおなじであるなどとは一体誰が決めたのか。

「ケ」（日常？・俗？）がエネルギーに満たされているなどという根拠はどこにもなく、少なくともデュルケムはそんなことはただの一行も言っていないのである。

また、境界があるとすれば了解可能と了解不可能との間にあるのではないのか、また、それとケガレと一体何の関係があるのだろうか。

民俗学では訳もなく唐突に祭りの日が「ハレ」であり、日常が「俗・ケ」などと説かれ、或いは「ハレ」と「ケガレ」とを対立させて説いたりしており、それが未だにまかり通っているという始末であるが、笠井正弘氏によればこれ等はM・ウェーバーの「日常性・非日常性」という対概念やE・デュルケムの「聖・俗」概念を無批判に当て嵌めてレトリックを労しているだけであり、実はこうした聖・俗二分法が西欧キリスト教世界の世界像が投影された思考法であることすら気付いてもないのだと鋭く指摘している。日本文化においてはかくの如き普遍妥当性を持たないところのヨーロッパ的な意味での聖・俗二項対立図式は適用できないのである。「自然」と「文化」、「生」と「死」などを原初的の二項対立とみなしてそれを基本コードとして諸概念（例えば神話）を構造分析することがいまや自明の理とされた感があるが、こうした説は全て疑ってかかるべきである。

聖俗二分法に関しては、笠井正弘「聖俗二分法の再検討——日本文化への適用の限界について——」（『西日本宗教学雑誌』第十八号、西日本宗教学会、一九九六年三月）一〇一―一二頁を参照されたい。

（3）森田康之助「顕と幽との相関相即——神道哲学への試論——」（『神道古典研究所紀要』、第五号、神道体系編纂会・神道古典研究所、平成十一年三月）一〇一―一七頁。

なお、同森田博士著『日本の史眼——顕と幽との相関相即——』（伝統文化叢書 五、平成十三年四月、錦正社）を併せて参照されたい。

（4）西宮一民「ケガレの語源」（『上代祭祀と言語』、桜楓社、平成二年十月）一一一―一三八頁。

（5）右同書（『上代祭祀と言語』）一一一―一二二頁。

（6）同書一二一―一二五頁。

（7）同書一二七頁。

（8）同書一二八頁。

（9）同書一二九頁。

（10）同書同頁。

（11）同書同頁。

（12）同書一三〇頁。

（13）同書一三一―一三二頁。

（14）同書一三二―一三三頁。

（15）同書一三四頁。

（16）同書一三七頁。

（17）同書一三七頁。

（18）『古事記 祝詞』（倉野憲司・武田祐吉校注、日本古典文学大系 1、岩波書店、一九七九年三月）参照。

（19）人間は一霊四魂プラス体（魄）を有するが故に喜怒哀楽の情を持ち、そのためにそれらの情が過度に働けば罪穢れを犯す（「私心私欲の萌す」を「穢れ」といい、それが行動にあらわれるを「罪」という）もともになるとする考えである。

拙著『古神道の秘儀』（海鳥社、一九九三年三月）一六八頁を参照されたい。

（20）（故）上田賢治博士は平成三年度祭式講師研究会「日本人の死生観をめぐって——神道の死生観——」という基調講演において、「死を絶対否定価値として考へてゐるのではない」「生の世界に死が堂々と割り込んでくることを穢れとして捉へてゐるのだ」「肉体の腐る穢れと死の世界を穢れとすることは、同一の意味と理解することに問題がある」（一二二―一二三頁）と注目すべき見解を述べておら

れる。ケガレの問題はここが出発点というか、ここから考えないといけないのではなからうか。拙論中にも述べたように実は「世界の秩序」・「世界のあるべき姿」について語られているからである。博士の優れた神道神学を真に継ぐ者がいないということはまことに残念なことである。続いて博士はまた「生死の境はタブーなのです」「日本人の考へてゐる永遠といふのは、死と生の断絶と継承の中にある」と述べ、「命の危機、生死の分かれ目、それは死の時も生まれる時もさうですが、命の最も大切な時で、神の御所為に属するところ」であるとし、更に、

美夜受比賣と倭建命が見合ひました時の伝承に、裳裾に月がついてをり、それについての相聞歌がわざわざ『古事記』に出てくるのです。そして見合ひをしてをられます。女性のメンスレイションといふのは女性個人の生死に関はるだけではなく、新しい命の生死とも繋がつてゐる。やはりある意味で神の支配したまふ時を意味してゐるからこそ、倭建命はその時を選んで見合ひましたと考へられる。だから血のケガレといふお産のケガレとかメンスレイションのケガレといふのは、神道本来の考へ方で汚いといふ意味の穢れではなくて、慎み忌み籠もることを意味してゐる」（一二四～一二五頁）

と述べ、「女性神職がメンスレイションの時に祭りを遠慮するといふのは、忌み籠もりの時であるから遠慮するのであって、汚れてゐるから排除されるといふ考へ方ではないのだ」「神のしろしめす時なのですから、そのことが障りにはならなかった場合もあつたと考へられる」と述べておられる。

上田賢治「日本人の死生観をめぐって」（『神道の死生観―脳死問題と神葬祭』、神社本庁教学研究活動報告、神社本庁教学研究

(21)

所、平成四年五月）一〇九～一三七頁。
本論文中の「ケガレ」の語源説に関しては、九州大学大学院時代から多々教示を賜っている畏友鹿兒島大学法文学部の内山弘先生の御指導を戴いたことを茲に記させていただき、あわせて感謝の意としたい。

※なお、本論文は以下の拙稿「古事記要説」（大阪國學院、神道古典「古事記」、前期末テスト「講評と解説」、平成十二年十月、一～三頁）をベースにして更に考察し直したものである。

―以上―