

# 「国津罪」考

杉 山 晴 康

## 一

われわれは、とかく現代の常識や概念で歴史上の諸問題を解せんとして誤りをおかすことがある。「六月晦大被」の祝詞にみられる天津罪・国津罪の分析は、わが刑事法発生史の研究に極めて重要なポイントをなしているが、それらのツミの分析にあたっては、われわれが現在常識的に解している罪の概念をもとにして分析を行うがゆえに、とかく無理が生じ、また、ツミ本来の姿を見失い、それらの当然の帰結として刑事法発生史にかんし、大きな誤解をもつてしまうことがある。

ツミという言葉は、今日ではその概念はかたまって居り、通常ツミは漢字で「罪」と書き、この罪という字は、いふまでもなく *crime* とか *Verbrechen* の意をもっている。通常われわれは、ツミをかくのごとく常識的に犯行の意味につかっているが、しかし、子供が乏しい小遣金を貯めてやっと買った玩具を故意に毀すことは、「ツミな事だ」とし、その毀した人間は「ツミな奴だ」といわれる。すなわち、他人を悲しませ、困らせ、恐れさせ、怒らせ、嫌悪

させることなどが「ツミ」なのである。また、さらに、「いかなる罪ふかき身にて、かかる世にさすらふらむ」といった場合のツミは、前二者のツミの概念とは違って、むしろ罪業の意味をもったものであり、上述の犯行の場合とは違ったニュアンスをもったものとしなければなるまい。

以上のようにツミは、今日われわれが常識的に解している犯行の意のみではなく、他にも異なった意味があり、それらのすべてをもとにしなければ古昔のツミの本質を探りうることはできないことがわかる。すなわち古昔のツミは犯行のそれのみではなく他の意味もあったのである。思うに、「ツミ」は、かつて犯行とそれに対する天罰の二者を含むものとして認識されていたが、時がたつに従って、従来一つのものと考えられていた犯行と天罰が、それぞれ独立した概念をもち分化して認識されるに至った。そして、さらにツミという言葉は次第に犯行を示す言葉とされるに至ったのではあるまいか。以上のようにツミという言葉の概念が変化してゆく過渡期に「六月晦大被」の祝詞がつくられたので、そこにあらわれている天津罪や国津罪は一元的な解釈でとらえるとあやまりをおかすことになってしまふのである。

ところで、天津罪と国津罪をくらべると、天津罪は、高天原における須佐之男命の所業が原型であり、祝詞の作者が意識的に、この須佐之男命のツミをもとにして天津罪をつくったと思われる。これに反し国津罪には以上のような制約はなく、ツミが本来の姿でならべられていると思われる。その点、ツミを分析するについては、国津罪のほうが天津罪よりは、より本質的なものが示されていると思う。<sup>(二)</sup> わたくしは、それゆえに国津罪を分析することによってツミの本質をさぐり、ツミの本質を明確にすることによって古代刑法発生史の特質をつかんとするものである。

(一) 源氏物語、玉鬘、岩波日本古典文学大系十五、三四三頁。

(二) 高柳博士は国津罪について「これが原始的罪悪意識と考えられるということは、天津罪より古いという意味で肯定できようである。たしかに国津罪においては、罪の意識が未分化であり、その背後の社会関係が漠然とした感じを与えるが、天津罪においては罪の意識が統一され社会生活関係のある程度うかび上らせており、後代の罪へ直接つながるものがすでにできていることを示しているのである」(上古の罪と彼および刑・法学十五卷一号七五頁)とされているが、国津罪のほうが天津罪よりふるいということではなく、天津罪は須佐之男命の神話にあわせて編せられたものであり、従来みられる史料からだけでは、国津罪と天津罪のどちらが古いかということを断ずるのは早計であると思う。

## 二

延喜式の六月晦大祓祝詞のなから、まずツミに関する部分のみを摘出すると

國中爾成出武天之益人等我過犯家雜雜罪並天津罪止畔放、溝埋、極放、頻蒔、串刺、生剝、逆剝、屎戸許許太久乃罪乎天津罪止法別氣臣国津罪止生膚断、死膚断、白人、胡久美、己母犯罪、己子犯罪、母与子犯罪、子与母犯罪、畜犯罪、昆虫乃災、高津神乃災、高津鳥災、畜仆志、蟲物為罪許許太久乃罪出武

となる。すなわち天の益人らが「過ち犯した」ツミとして天津罪・国津罪その他多くのツミがあらわれ出でるのであるとし、祝詞の作者は、ツミが過ち犯されるものとの前提にたつて、この大祓祝詞をつくっている。しかし、天津罪は高天原での須佐之男命の所業をもとにしてつくられたものだから犯行としてのツミと解し得ても、国津罪のなかに

は犯行としてのツミと解し得ざるものがあり、この点は、祝詞の作製者のツミに関する解釈の問題であり、ツミ自体の本質に関する問題ではないと思う。

さて、国津罪のほうが天津罪よりツミ自体を制約なしにありのままの姿を示していると思われるのであるが、これを分類すると以下のごとくに分けられる。

- (イ) 性犯 己母犯罪、己子犯罪、母与子犯罪、子与母犯罪、畜犯罪
- (ロ) 特殊の疾病ならびに損傷にかんするもの 生膚断、死膚断、白人、胡久美
- (ハ) 自然の災害 昆虫災、高津鳥災、高津神災
- (ニ) 特殊の呪術 畜仆し、蠱物せる罪

となる。ところで国津罪として数えられるべきツミは、単に大被の祝詞におけるものばかりではなく、(イ)にいれらるべきものとして古事記仲哀天皇の巻には上通下通婚、馬婚、牛婚、鶏婚の罪がみえているが、これらは、それぞれ(イ)に分類した性犯を、他の表示をもってしたと思われる。また、大神宮儀式帳には

……白人、古久彌、川入、火烧罪<sup>乎</sup>、国津罪<sup>止定給</sup>丘……

とあり、「川入」、「火烧罪」がみえている。この二つのツミは前掲のいずれに分類されるべきかについては、この二つのツミの本質が明らかにされたうえでなければならぬのであるが、一応(ロ)の特殊の疾病ならびに損傷にかんするツミのなかに数えておくことにする。また国津罪とはいえないが、日本書紀の神功皇后摂政元年に

……昼暗きこと夜の如くて、己に多くの日日を経たり、時の人曰く、常夜行という、皇后紀直祖豊耳に問ひて曰

く、是の恠は何の由ぞ、時に一の老父有りて曰く、伝に聞く、如是る恠れをば阿豆那比之罪と謂ふ、問何の謂ぞ、  
対へて曰く、二の社の祝者ら共に合葬むるか……。

といったくだりがあるが、このアズナヒのツミは、日蝕(二)に關していわれているが、その日蝕をひきおこしたものは二社の祝の合葬である。この日蝕とその原因をなした合葬を一つのアズナヒのツミとしていることは後にのべるごとくツミの本質を理解する場合の重要な史料となるが、それゆえに前提の分類にあてはまらない分類以前のツミと解することができよう。

以上のごとく国津罪を分類すると、(イ)の性犯や(ニ)の特殊の呪術のツミのごとく、明らかに犯行としてのツミと思われるものもあるが、(ロ)の特殊の疾病ならびに損傷にかんするものや(ハ)の自然の災害についてのツミのごとく犯行としてのツミと解することができないもの、あるいは従来学者が犯行として数えていたツミでも、犯行としてのツミとして解することが不適當であると思われるものがでてくる。この点、先に述べたごとく、国津罪のほうは、天津罪にくらべ、ツミがより本来の姿で収録されていると思われる。

以下国津罪といわれる諸々のツミの分析を通じツミの本質を明らかにしてゆきたいと思っている。

(一) アズナヒのツミのアズナヒは集める意をもっていたと思われる。さすればこのツミは本来合葬のタブー違反についてのツミであったと思われるが、いかがなものであろうか。

## 三

## 1 自然の災害

まず犯行という概念から最もはなれていると思われる前掲(イ)の「自然の災害にかんするツミ」から考えてみよう。

## イ 「昆虫の災」

「はふむし」の災と読むのであるが、この災は大被祝詞のみならず大殿祭祝詞にも「……下津綱根<sup>(一)</sup>波府虫能禍無久母とあり、虫ははふ物なる故に、すべて虫を然云也、鳥を飛フ鳥といふに同じ、なほ又、雨をふる雨、花をさく花といふ類も、同じこと也、……上代には、民のすみか、野山にまじりて、かりそめなるかまへなりしかば、虫の害多かりしなるべし、又大殿祭の祝詞にしても、挙げられたるを思へば、上代には、ただなべて此害の多かりしにも有べし、今の世とても蝮蟻蛇蜂などにさされて、なやむ事無きにはあらず<sup>(二)</sup>」としていくごとく、ハフムシは蛇などの「這ふ虫」のみをいっているのではなく「昆虫」と解すべきであろう。神代紀の一書にも大國主神が「鳥、獸、昆虫の災異<sup>(三)</sup>を攘はむ為めには、則ち其の禁厭之法<sup>(四)</sup>を定む」としていることによってもハフムシを蛇や蟻蛇に限定することはな  
いと思う。

「昆虫の災」のツミの実体は如何なるものであろうか。まず賀茂真淵は「祝詞考」において「これは犯罪の条なれば蛇を祝て災をなす類をいふなるべし」とし、この点、本来ならば、つづいて「畜仆し」が続くべきものであるにも拘

らず、その間に「高津神の災」や「高津鳥の災」が入ってしまったのは国津罪編集にさいしての「文の乱れたる也」としてゐる。<sup>(4)</sup> すなわち賀茂真淵は「昆虫の災」を、蛇を使用しての呪詛と解している。しかし「昆虫」が蛇であるか否かは別としても、「昆虫」の使用を手段としての呪詛と解することには、このツミが災とされていることによつても賛成しがたい。本居宣長も賀茂真淵の以上のごとき解釈に反対して、真淵のように解することは、ツミという<sup>(5)</sup>と悪行とのみ心得えるからそのようなことになるのだとのべている。

真淵の説は特異な説であるが、他の説は大体ト掲の宣長の説に従つたものが大部分である。すなわち高柳真三博士は「人体に加えられたる昆虫」<sup>(6)</sup>の災禍とし、石井良助博士も「昆虫にさされること」と<sup>(7)</sup>とかれ、さらに佐々波与佐次郎氏も「毒虫・蛇・蝮・蜈蚣に刺し咬まれ悩む災厄」<sup>(8)</sup>とされ、それぞれ大同小異の説をたてられ、これらが今日の通説をなしている感がある。

しかし、私は「昆虫の災」を単に人体に加わつた昆虫の害とする説に賛成するに躊躇を感ぜざるを得ない。すなわち「昆虫の災」をも含めて先掲(イ)に分類されている災は、その共通の場として農業社会があり、通説はこれらのツミの基底に横たわっているこの共通の場を無視してると言わなければならない。私は「昆虫の災」などが農業社会を場としたツミなのだから、これらの災は、農耕に対する重大な侵害を実体とした災でなければならぬと思つてゐるし、通説のごとく、昆虫による身体などの侵害などは日常茶飯事であり、ツミとして考えられていたにしても、国津罪として分類されるほどのものであつたとは思つてゐない。農民が最も念頭におくのは、その年の実りである。豊かな実りを期すために額に汗し、また自然の支配者である神へ祈る。それゆゑ宗教に強く結びついた原始時代の農業に

おいては、不作は人々の農業労働の問題というよりか、多く宗教上の問題としてとらえられたのではあるまいか。ここに「昆虫の災」が国津罪として集録されている一つの鍵があると思われる。

ところで、昆虫の害がいかに強い影響を農民生活に与えていたかについては、後の時代の令に「災蝗」にかんする規定がおかれていることによってもうかがえる。すなわち、田令の遭水旱条には、

凡遭水旱災蝗、不熟之处、少稂、应須賑給者、国郡檢実、預申太政官奏聞。

とあり、蝗による災害により凶作となったときの救恤策について規定し、また、この虫害にあった農民については賦役令の水旱条に

凡田有水旱虫霜、不熟之处、国司檢実具録申官、十分損五分以上免租、損七分、免租調、損八分以上、課役俱免。若桑麻損尽者、各免調、其已役已輸者、聽折来年。

として、租・庸・調の減免を規定している。以上の令の規定においては、虫害が水旱などの天災と同じ程度に評価されていることに注目すべきであろう。また他方虫害は、地方官の考課の資料としても考えられていたことは考課令の殊功異行条に

凡毎年諸司、得国郡司政、有殊功異行、及祥瑞灾蝗、戸口調役増減、当界豊飢、盜賊多少、並録送省、

とあることによってもわかるが、このような点よりすると虫害は単なる農耕妨害の問題のみではなく、地方行政の問題でもあったといわねばなるまい。もっとも、これらの規定は中国の令をそのまま継受したものであるから、わが国においては、どれだけ実効性があったかは大いに疑問とするところであるが、しかし農業社会における虫害の地位は、

これら令の規定により明らかであろう。

かくのごとく虫害が農業社会において占める地位は重く且つ大きい。かくすれば「昆虫の災」とは通説のごとく日常茶飯の問題として考えられた人体に対する虫害とすることの誤りであることは明らかである。「昆虫の災」とは、農民にとって死活の問題になりえた作物・田畑に対する虫害としなければなるまい。

大同二年（八〇七）齋部広成は古語拾遺を撰した。その古語拾遺を撰した動機は、ようやく国家の祭祀において主流をなさんとしつつあった中臣氏に対抗するためであったと伝えられている。そのために古語拾遺には正史にもれた齋部氏の伝承が多くしるされ、時代的には九世紀の初頭といった記紀にくらべ、はるかにおくれてつくられ、また史料としてもいささか問題になるものをふくんではいるが、古語拾遺には正史にみられない貴重な史料がふくまれてゐることは反面学者の認めるところである。例えば「昆虫の災」の本質を考えるについて、次に示す古語拾遺の一文は、単に「昆虫の災」の本質を明示するのみに止まらず、われわれにツミの本質までサゼストしてゐるしなければならないまい。すなわち、

昔在、神代に、大地主神、オホトコノスシ 田営りましし日に、牛突を以て田人に食はしめたまひき。時に御歳神の子、其の田に至まして、饗に唾きて還りまして、状を父に告げましき。御歳神、発怒りまして、オホキヌムシ 蝗を其の田に放ちたまひしかば、苗の葉忽に枯れ損はれて、篠竹シノタケの似なりき。是に大地主神、片巫カタカムナギ（志止止鳥）カマケ 肱巫（今の俗の鼈輪・及米占なり）をして、其の由を占求はしめたまひしに、御歳神崇を為ます、宜しく白猪・白馬・白雞を獻りて、其の怒を解めまつるべしとまをすに、教の依に、謝み奉りますときに、御歳神答へたまはく、実に吾意ぞ、宜しく

麻柄を以て持なを作りて持なぎ、乃ち其の葉を以て掃ひ、天押草以て押し、烏扇以て扇ぐべし。若し如此して出で去らずは、宜しく牛糞を以て溝口に置き、男莖の形を作りて加へ、(是は、其の怒を厭イヤふ所以なり) 葱ソウ子・蜀シヤク椒カウ・呉コ桃トウ葉、及塩を以て其の畔に班置くべしとのたまひき。仍れ其の教の従にせしかば、苗の葉復茂りて、年穀豊稔なりき、是は今、神祇官に、白猪・白馬・白雞以て御歳神を祭ることの縁なり。

と。この神話によると田の作物に対する虫害は、御歳神の嫌悪する田づくりの時の肉食に激怒した御歳神が怒の表現としてなされたものであり、この虫害に対し大地主神は、御歳神の怒を和わらげるため白猪・白馬・白雞を獻まつり、まず御歳神の怒を解き、さらに御歳神の教により豊稔についてのマジックを行い、これにより年穀の豊稔を得たとしている。

この神話は「昆虫の災」の本質を考える場合に多くのヒントをあたえてくれる。すなわち「昆虫の災」は、この神話にでてくる蝗によって苗葉が喰い荒らされるなどの虫害をいったものではないだろうか。今日でも農村に散見される虫送りなどの民俗も、田畑に害虫をつけた霊に対する宗教的行事であり、その源流は「昆虫の災」の源流と同じ思想より由来するものではないだろうか。田令や考課令に虫害にかんする規定がおかれていることによっても、虫害が当時の社会生活内において占めていた地位が、他の凶作の諸原因にくらべ相当重要であったことは疑をいれないところであるし、それだけ虫害は農業社会においては重要な問題であったと思われ(五)る。そして、かかる農民の関心をひく重大な虫害について現在の農村であれば、虫害を自然現象として科学的に把握し、それに対する適切なる措置をとるであろうが、古昔の人々にとっては、虫害は古語拾遺の神話でみたごとく超自然的権威の崇であると確信されており、

そのような虫害に対する対策としては宗教的行事による超自然的權威のゆるしによる虫害の收拾と呪いによる回復以外に手段はなかったのである。このようなことは、古昔の人々が日常一般に行なっていたことであろうし、そのような常識が神話として前掲のごとく古語拾遺に収録されたのであろう。また、今日の民俗的行事である「虫送り」などよりしても虫害の宗教的性格をくみとることができることなども考えるならば、私は「昆虫の災」が通説のごとくがごときものではなく農業社会における虫害としての本質をもったツミであり、それゆえに犯行としてのツミではなく、天罰・天刑としてのツミであると思つてゐる。

#### ロ 「高津鳥の災」

このツミについても、また宣長以降、宣長説にきわだつた異説をとなえたものはみあたらない。本居宣長は「高津鳥の災」について「高つ鳥は、右にいへる如く、空飛フ鳥といふ意にて、たゞ鳥の事也、さて此災は、大殿祭ノ詞にアメノチダリヒトリノワザヘヒナク天乃血垂飛鳥乃禍無久とある、即チ是にて、血垂チダリは応神天皇の御歌に、もよちだる家庭ヤニハとよませ給へる、ちだると、一ツにて、古事記上巻には、登陀流トダと有り、そは上代人の家の、屋根の竈カマド処の上の、煙を出す処の名也、されば其上へを飛ヒ渡る諸の鳥の、毒などある糞、又さらでも毒物アツキなど昨来クヒて、竈の上へ落す事などありて、其毒にあたるたぐひ、これ高津鳥の災也(十)とし、鳥が毒糞その他の有毒物を落とし、それにあたるたぐいのツミであるとしている。すなわち高柳博士は、この宣長説をうけて「人体に加えられる……鳥類による災禍(十一)」とされ、また石井博士は、いささか説を異にはしておられるが「鳥の糞等が」殊に神聖なものに「かゝることであらう(十二)」とせられている。

しかし、「高津鳥の災」についても私は通説と異つたみかたをしてゐる。先述のごとく「昆虫の災」を農業社会に

おいて最も關心をひく生産活動に対する侵害や妨害を实体とするツミと考えるならば、「高津鳥の災」も同じ性格をもったツミと考えなければなるまい。すなわち「高津鳥の災」は收穫期などにおける作物に対する鳥害を实体としたツミと思う。鳥害も虫害も同じように農民にとつては重大な問題であり、この鳥害も虫害と同じ様に古昔の人々にとつては超自然的權威の意思によりおこされたものと信じて居たと思われる。それゆえ人々は自分たちの田畠に神の依代の人形などをたてて、これらの侵害を避けんとしたのである。

#### ハ 「高津神の災」

「昆虫の災」と「高津鳥の災」が作物農地に対する昆虫や鳥類の侵害であるのに対し「高津神の災」は作物や農地に対する風雨など天候による災害を实体としたツミと思われていたのではあるまいか。しかし、この「高津神の災」についても宣長は「高とは空をいふ、古事記に高タカ往ユキ鶴タカ高タカ行ユキやハヤ隼フサ、万葉集四に高タカ飛ト鳥トリなどいへる皆、そらゆくそらとぶといふことにて、たゞに高くといふにはあらず、次なる高津鳥の高も同じ、さて高津神とは、雷をいふなるべし、又世俗に天狗といふ物にとらるゝなども、高津神の災といふべし、虚空ソラを飛トとありく物なれば也、此条も、これらの災にあふを罪とする也」<sup>(十三)</sup>とし、この宣長説をうけて学者は、人体や神聖なものに雷がおちたりする災を「高津神の災」としたのだとしている<sup>(十四)</sup>。これらの諸説によると、高津神とは雷をいうのだとなる。もつとも、天かける神として天空を轟音と閃光で力強くあばれまわる雷に対し、人々は他のなによりも神の存在を強く感じたであろう。それゆえ雷も高津神であることには私も疑をさしはさむものではない。しかし、高津神というのは雷神のみであったであろうか。古昔の人々にとつては、雨や風を支配している雨の神の存在は雷神と同じように考えられていたのでありこれは

延喜式の祝詞をひもどけば納得しうるところである。これら天候気象のあらゆるものに、それぞれの神の支配があり、それらはすべて天空にいますものと人々は信じて居たのであり、かくて、これらの神々が高津神といわれたのでろう。それゆえ、これらの神々が人々の所業に対し崇としてなした農業生産に障礙を与える干天さらには豪雨あるいは暴風雨など天候を支配している神よりする災害と思われるものが「高津神の災」であつたと思われる。

二 以上「昆虫の災」「高津鳥の災」そして「高津神の災」など自然の災害と思われるツミについて検討したが、それによるとこれらの災を犯行的性格をもつものとし、その犯行が神の嫌悪する穢れであるとするよりかは、むしろ神によって人々に加えられた崇罰と解した方がよいし、また、これらのツミを崇罰としての災害と解する場合、虫害・鳥害・天災など農業社会に深刻な影響を与える災害と解した方が適切であると私は思う<sup>ふか</sup>。もとより、これら崇罰が下されるについては、当然先行するものとして人々の神に対する犯行がなければならぬ。この人の犯行と神の崇罰の二者が分化せずに一つ概念としてとらえられていたのが最もオリジナルな型におけるツミであつたのであろう。

(一) 大殿祭祝詞における下津綱根ならびに天乃血垂については金子武雄「下津綱根」・「天乃血垂」考(延喜式祝詞講・四〇八頁以下)。

(二) 本居宣長全集第五卷 三九三頁。

(三) 武田祐吉校註、祝詞(日本古典文学大系版)四一八頁註六、同四二五頁註一九。

(四) 前掲本居宣長全集、三九二頁。

(五) 同右、三九三頁。

- (六) 高柳真三博士前掲論文、一号七二頁。
- (七) 石井良助、日本法制史概説、四十一頁註二。
- (八) 佐々波与佐次郎、日本刑事法制史、三一八頁。
- (九) 豊田武編、産業史Ⅰ(体系日本史叢書)三六六頁以下、なお日本残酷物語第二部三三九頁以下には、明治以降におけるトノサマバッタやプランコケムシの大発生により甚大な被害があたえられたことがしるされている。
- (十) 前掲本居宣長全集、三九四頁、三九五頁。
- (十一) 高柳博士前掲論文一卷七三頁。
- (十二) 石井博士前掲書、四十一頁。
- (十三) 前掲書本居宣長全集、三九四頁。
- (十四) 高柳博士前掲論文、一卷七三頁、石井博士前掲書、四十一頁。
- (十五) 金子武雄教授は『高津神とは何を指すかに就いては、古来種々の見解があるが、恐らく、漠然と、高い処に居ると考える神を指すのであろう』とされている。同教授前掲書一七一頁。
- (十六) 井上光貞氏も「これら三つの災は、農村を場として考えると、全体としての意味が通じてくるのである、要するに国津罪の中には、一類のものとして、罪ではなく災、すなわち、疫病と農村の被害があげられており、前者は個人的な災、後者は共同社会のうけた災である」とされている。日本古代国家の研究、二六一頁。
- (十七) 金子教授は、これらの災について「巳に人の身に及んで実現した災禍を指すのではないであらう。人の身に及べば災禍を惹起する力を有った、一種の気とも言ふべきものであらう。これを災気と呼ぶことにする。……昆虫や高津神や高津鳥からさまざまな災気を生ずるものと考へられてゐたものであらう。「昆虫乃災」「高津神乃災」・「高津鳥災」とは、虫や神や鳥

が人間に与へる「危害」を指すのではなく、「災禍」を与へる力を有つた「災氣」を指すのであらう。さうでなければ、これを被ふといふ意味は考へられないことである」(金子教授前掲書四五五頁)とされている。ここにツミとハラへの關係において大きな問題が出てくる。「高津鳥の災」等々に対するハラへは何を目標にしてなさるべきハラへなのであらうか。金子教授は鳥や昆虫の「災禍」を与える力をもつた「災氣」を被ふのだとされている。しかし、この問題はツミとは何かの問題に帰着するので節を改めて後述する。

## 2 疾病・損傷としてのツミ

前節において自然の災害と思われるツミについて分析をこころみた、そこで、この自然の災害と質において類似しているツミと思われる前掲分類の(四)の「特殊の疾病ならびに損傷にかんするツミ」について、つづいて考えてみたいと思う。

特殊の疾病として、一種の災的なツミ(一)と考えられるものとしては「白人」「胡久美」があるが、私は、ここに分類さるべきツミは、この兩者のみではなく「生膚斷」「死膚斷」さらには太神宮儀式帳にみえる「川入」「火烧罪」もここに入れて考えてよいと思つている。

### イ 「白人」「胡久美」

推古紀二十年夏五月のくだりに「是の歲、百済国よりおのつからまのけ化まじ來る者有り、其の面身皆斑まだら白なり、若し白癩しらばた有る者か……」とみえているが、このシラハタが「白人」の病状であらうか。和名抄に「病源論云、白癩滋之良、人面及身頸皮肉、色變レ白、亦不ニ痛養ニ者也」としているところをみると、恐らく「白人」というのは今日いう一種の白皮症の

病状を呈するツミをいうのであろう。

また「胡久美」も和名抄に「瘧肉。説文云、瘧又作瘧。瘧肉。阿寄肉也」とあり、宣長は阿万アママン之シとは贅病アヤカシのことであるとし、瘧あるいは瘧と解している。胡久美については、この宣長説を今日でも多くの学者は踏襲しているが、金子教授は『恐らく「白人」も「胡久美」も恐らく瘧を病む人若しくは病体を指したのであり……』とされている。いずれにしても「白人」・「胡久美」は悪質な特殊な疾病をさしたことに異論はない。ただ、ここで問題になるのは、「白人」・「胡久美」がなにゆえにツミとされたのであろうかについてである。

まず例により宣長の言葉をきこう。宣長は「かくて此類は共に、きたなき物なる故に、穢を以て罪とする也。かの推古天皇の御世に参来たりし、百済人の斑白ハクなりしも、白人のたぐひなるを、そこに惡ノナレ其異ニ於人ニ欲ス棄ム海中島」とある如く、さる類は、きたなき物にて、世の人も惡み、まして神はにくみきたなき物給ふ也、書紀履中ノ巻に見えたる、淡路島に坐シます伊弉諾ノ神の飼部ウマカヒの黥イナキの臭氣ニサキを、惡み給ひし事なども思ふべし。さて被によりて、白人胡久美の類の、直るにはあらざれども、被つ物を出して被へば、その穢の清まる也三としてゐる。要するに「白人」・「胡久美」とも神の嫌惡する穢をもつた疾病なのでツミになるのだとし、これらの疾病は崇罰としてのツミではなく、どちらかというと一種の犯行的ツミの類に入れらるべきツミと解している。宣長のかかる説は今日でも多くの学者によりうけ継がれている。例えば石井博士も『結局、これらの行為ないし事実は神の忌嫌う行為ないし事実であるから、「つみ」にされたのであるというより説明はつかないであろう。すなわち、「つみ」とは、神の忌嫌う事柄であるということになる。されば、「つみ」の根底には、「いみ」(忌)の思想が存したのである。神の「いみ」嫌うこと(タ

ブー)が起きること、またこれを起すことが「つみ」だつたのである』<sup>(四)</sup>とされている。

しかし、「白人」・「胡久美」の二つのツミを以上のごとく解することは、ツミとは「罪」であるとの前提に立つて解するから以上の説以外に説明はつかないのだが、このような立場に私はくみすることはできない。私は「白人」・「胡久美」は犯行としてのツミ《因としてのツミ》ではなく崇罰としてのツミ《果としてのツミ》として考えらるべきであると思つている。もし「白人」・「胡久美」が神の忌嫌うツミであつたとすると、そのツミに対してはハラヘが執り行われなければならないのだが、古昔の人々の思想として、例えば白人の人にハラヘを科したとしても依然として白人の状態は継続していたと思われるのであるが、ハラヘさえ科せばたとえ病状は依然として続いていてもケガレは無くなつたとしたのであろうか。この点私は大いに疑念をもつ。金子教授は『病人若しくは病体そのものを被ひ却るといふことは考へられないから、やはりこれから汚穢が生ずるものと考へ、この汚穢を被はうとしたものであろう。……かやうな場合の「汚穢」とは、物質的な汚穢そのものではなく、汚穢から生ずると考へられた「災氣」であらう。さうでなければ、これを被ふといふことは考へられないと思ふ。汚穢が忌まれたのは、主として、それから災氣を生ずると考へられた為であらう』<sup>(五)</sup>とされ。この疑問を解決せんとせられている。しかし、疾病から発生する汚穢の災氣を被うためにハラヘが行われたとされるのであるが、ハラヘを科し終つても依然として疾病が続いているとき、すでにハラヘを科したので、その病氣による汚穢の災氣は被いぬぐい清められたと人々は考えたであらうか。「さて被によりて、白人胡久美の類の、直るにはあらざれども、被つ物を出して被へば、その穢の清まる也」<sup>(六)</sup>と宣長も簡単に言っているが、古昔の人々は、ものごとをその様に観念的にみただであらうか。

私は「白人」・「胡久美」を犯行的なツミすなわち、それらが悪疾であり人も嫌悪するので、まして神においておやと考え、これら悪疾は神の忌み嫌う穢をもっているのでツミとされたのであるとする見解に賛成することはできない。「白人」にしても「胡久美」にしても、その疾病自体の穢を神が嫌悪するためにツミとされたのではなく、何か神を怒らす所業（犯行としてのツミ）を犯したことにより、神から下された天刑・天罰・崇罰として神から「白人」や「胡久美」などの業病を科せられたものであると考える。この神を怒らした所業と神よりの崇罰を一つ概念としてのツミと古昔の人々は呼んだのである。この点、滝川政次郎博士が「上代人が斯かる不具、疾病、災厄等を罪に数へたのは、其れがノリに違うて神の怒りを買った結果であると思惟されてゐたからである」とされたのは、まさに卓見であると言わねばなるまい。

以上のごとく「白人」「胡久美」の本質を崇罰としてのツミとするのならば、これらのツミに対するハラへの性格が問題になってくる。もとより「白人」「胡久美」に対するハラへは、その穢れや穢れから発する災氣を祓うもののみではなく、かかる悪疾の原因をなしている神の怒をしずめ和らげるためのハラへでもあったとしなければなるまい。

#### ロ 「生膚断」「死膚断」

賀茂真淵は「生膚断」「死膚断」を「生ながらこゝかしこに疵をつけて、人を殺し、又死たる人の体を傷ぶをも、罪とせり」とし、今日の傷害、殺人または死体損壊の罪にあたるものとして、この二つのツミをみている。このようなみかたは今日においても石井博士が「この中に、生膚断、死膚断のごとき、現代人の感覚からいっても犯罪になりそうなものも含まれているが……」<sup>(五)</sup>とされているように存在している。真淵のごとき解釈に対し本居宣長は「さてこは、

生人にもあれ、死屍にもあれ、其膚に疵をつくる穢<sub>レ</sub>を以て、罪とする也、穢を罪とすること、次に委<sub>レ</sub>云べし、人の身を傷ふ悪行の方を以て、罪とするにはあらず、其疵を穢とする也、されば他に疵<sub>レ</sub>をつくるのみならず、己が身に疵<sub>レ</sub>つくるも、同じ事也、又人に疵をつけたる者も、人につけられたる者も共に穢なるべし、断<sub>チ</sub>とは、切るをいふ、今の世にも、いささかにも疵<sub>レ</sub>つくることを、手をきる、足をきるなどいふ、是なり、必ずしも切離<sub>レ</sub>つことにはあらず<sub>(千)</sub>とし、疵それ自体が穢れなのであるから、その疵が、どの様な人によってつけられたかは問題ではないとしている。

宣長はツミすなわち悪行というそれまでの考え方に対し、その謬まりであることを指摘したが、そのことを「生膚断」「死膚断」の解釈で示したのである。ツミを悪行としてみるならば傷害や死体損壊行為として「生膚断」「死膚断」をみることになるであろうが、かかる見解が果たして当を得たものであるか否かについては根本的な問題がある。すなわち、例えば「死膚断」と死体損壊行為とする説は、死あるいは死体に対する古昔人と現代人の感覚の差を無視し、現代人の感覚をもとにして「死膚断」の解釈を示したとしなければならない。私は死あるいは死体に対する古昔人と現代人との感覚には質的な差があり、現代人の感覚をもってするのではなく、古昔人の感覚をもって「死膚断」の解釈にあたらなければこれらのツミの本質をさぐることはできないと思っている。

古昔の人々にとっては死は恐ろしきものであり、死体は最も穢れのはげしい忌むべきものであったと思われる。黄泉国に妻の伊邪那美命を訪ねられた伊邪那岐命が伊邪那美命の死体のみて驚ろいて逃げ帰り「吾はいなしこめしこめき穢き国に到りて在りけり。故れ、吾は御身を禊せむ」といって阿波岐原において禊ぎ抜いたとの神話においても、命が黄泉国の子母都志許売<sub>(千)</sub>に追いかけられ根をかぎりに逃げた有様は、死穢にふれたものが、そのはげしい追及

から逃げる真剣な様子を示していると思われるし、また葦原の中ッ国に降り到った天若日子が天乃加久矢によって死んだのを阿遲志貴高日子根神が、その喪を弔いに行ったところ、この二柱の神の容姿があまりにも似ていたので、天若日子の父や妻が「我が子は死なずて有りけり、我が君は死なずて坐しけり」といって手足に取り纏つて泣き悲しんだため、阿遲志貴高日子根神は大いに怒り「我は愛しき友なれこそ弔ひ来つれ、何とかも吾を穢き死人に比ぶる」といい、剣を抜いて喪屋を切り伏せ蹴放ちやつた。との物語をみても死人の穢れのはげしさが古代人にとっていかばかりであったかがわかる。このように死穢は、はげしく人の最も恐怖したところであったと思われるのであるが、このように穢のはげしい死体にふれ、それを損壊するなどということは果して古昔の人々が行ない得たものであろうか、現代人の私たちには死体損壊は単なる犯罪行為の一つであるが、太古の人々には夢にも考えおよばざるところではなかったのではあるまいか。以上のごとくすると、「死膚断」のツミは、死体損壊行為のツミをいうのではなく他のものでなければならぬ。私は「死膚断」とは、死体が疵ついたこと自体がツミとされたのだと思つてゐる。

「死膚断」が死体損壊行為ではなく死体損壊という事実それ自体であるとする事は、すでに本居宣長が先掲のごとくのべている。しかし、宣長が疵自体が穢れであるからツミになるのだとしたことに私は賛成できない。疵をうけることは人々にとって好ましいことでない、その好ましくない疵を自己または他人の故意や過失により受けた場合には、必ずしも人々は、そこに神の意思をみなかつたかもしれないが、自分をもふくめ人々にさしたる責任なくして疵を得た場合、人々は、その疵をつけしめたものとして神をみたのではあるまいか。とくに「死膚断」が人の行為としては思ひ及ばざるものであるとすれば、死体に傷をつけるものは人以外の神の意向によるということにならざるを得

まい。神により疵がつけられたとすれば、それは崇罰としてけられた疵である。すなわち、「死膚断」は、以上により  
犯行としてのツミではなく、崇罰として死体に加えられたツミとしての疵であると私は思っている。

「死膚断」が以上のごとく一つの崇罰としてのツミであることがわかったが、これと同じ様に「生膚断」もまた殺  
人行為とか傷害行為といったツミ、さらには疵自体が穢れであり、それ故にツミとして考えられたのだとするのでは  
なく、やはり神の崇罰としての疵と私は思う。未開社会において神につかえる者が広義の医療活動に従う者であるこ  
とは明らかな事実であるが、人々が病氣や疵をえたとき、神につかえる者は、その病氣や疵が、いかなる悪霊による  
ものか、あるいはいかなる神の怒りによるものかを神にたずね、その結果、悪霊追放のマジックを行い、あるいは怒れ  
る神の氣持を鎮めるため謝罪のセレモニーを行うのである。このようなことは現代においても、そんなに無理をする  
ことなく草深い処でみることができるとであり、歴史を遡れば遡るほど、かかる広義の医療活動が社会生活におい  
て占める比重が重くなつてゆくことは否定し得ざるところである。人々は病氣や疵（明らかに人の行為に起因せざる  
もの場合はとくに）を得たとき、いかなる原因でかかる病氣や疵を得るような神の怒りを買ったか、また如何なる悪  
霊のしわざで……と考える。そしてそのことを神と交通しうる者によつてたずねてもらい、その答により有効適切な  
措置を講じたのである。先掲の古語拾遺の神話は、この関係を最もよく示していると思われる。すなわち、私は  
「生膚断」「死膚断」の両者は以上によりともに犯行としてのツミではなく崇罰としてのツミと断ぜざるを得ないと  
思っている。

## 八 「川入」「火焼の罪」

大神宮延暦ノ儀式帳には「国都罪ト所始シ罪ハ生秦断・死膚断・己カ母犯セル罪・己カ子犯セル罪・畜犯セル罪・白人・古久彌・川入・火烧罪ヲ、国津罪ト定給テ、犯過人ニ、種々ノ令被物出テ、被清ト定給シ」とあり、大被祝詞にはみえない「川入」と「火烧罪」が国津罪としてのせられている。「川入」は水死人を「火烧」は焼死人をいうのだといふことは、すでに宣長が「さて川入りは、川に溺れて死ぬること、火烧は、火に焼かれて死ぬることにて、此レらも穢なり、或説にカハ。イ。ホ。ヤ。キ。と訓て、人を川に沈め、火に焼きて殺すこととするは、穢を罪とすることを知らざる例のしひごとなり」としており、現在でもこの宣長説に対する異説はあまりみえない。「川入」「火烧」の罪を水死・焼死それ自体が穢れであるからツミになるのだとする説は、「白人」や「胡久美」が穢れであるからツミになるのだとした説と同じ思考である。しかし、私は水死・焼死を穢れとして「川入」「火烧」のツミが成立するのだと古昔の人々が考えたとは思わない。「川入」「火烧」のツミもまた崇罰としてのツミであつたと考える。人間は死ぬべきものではあるが、その死が異常の原因によりもたらされた場合、今日でも迷信深き人々は「なぜ、この様な死にざまをしたのか」と、その死の原因を自然を超えたところにもとめることがある。もとより水死や焼死は古昔においても変死としてみられたことに変わりはないし、その異常な変化は、彼が何かによって神を怒らせ、神が彼に崇罰として与えたものであると信じていたのである。「川入」「火烧」のツミもかくのごとく私にいわせれば崇罰としての溺死そして焼死ということになるのである。

(一) 井上光貞氏もこれらのツミを「ともに天災である」として居られる。前掲二六〇頁。

(二) 金子教授は『癩によつて身体に生じた結節を「胡久美」と呼んだということも考へ得られることである』とされている。

前掲四五六頁。

(三) 前掲本居宣長全集、三八九頁。

(四) 石井教授、刑罰の歴史(日本) 法學理論篇、一四頁。

(五) 金子教授前掲、四五六頁、四五七頁。

(六) 前掲本居宣長全集、三九八頁。

(七) 滝川博士、日本法制史、六二頁。

(八) 宣長は「白人・胡久美の類の、直るにはあらざれども、被つ物を出して被へば、その穢の清まる也」とし、この場合のハラへは「被ッ物」を奉つてのハラへとしている。本居宣長全集前掲三八九頁。

(九) 石井教授、前掲十三頁、すなわち石井博士は、これら二つのツミを傷害そして死体損壊の罪として考えて居られるように思われる。

(十) 本居宣長全集前掲、三八七頁。

(十一) 黄泉国ヨミの予母都志許売ヨモツシヨメは死の穢れの擬人化である。岩波、日本古典文学大系版、古事記六五頁註二十二。

(十二) 本居宣長、古事記伝三十、本居宣長全集第三、一五六六頁。

(十三) 金子教授、前掲書、四五六頁。

(十四) 滝川博士は「ハラヒの刑罰化とクガダチの拷問化は、相並んで行はれる現象であり、拷問の刑罰化、刑罰の拷問化は普通に行はれる現象であつて……故に既に刑罰化された火による神判によつて負はされる火傷及び水による神判による溺死もまたツミと称せられたのであつて、皇太神宮儀式帳に見える「川入」及び「火焼」なる二つのツミは、即ちこれを指したものであるというのが私の解釈である」と独特の見解を示されている。法制史研究二卷一一四頁。

## 四

天津罪と国津罪をくらべると、天津罪は高天が原における須佐之男命の所業を中心にしてまとめられたもので、それだけ制約があると思われる。しかし、国津罪には天津罪のごとき制約はなく、当時の人々がツミとしたものがそのままの姿でまとめられている。それゆえ、前述のごとく自然の災害や特殊の疾病・損傷についてのツミが多くみられたのであるが、もとより国津罪にも犯行としてのツミもしるされている。すなわち性犯と特殊の呪術にかんするツミがこれである。

## イ 性 犯

己母犯罪・己子犯罪・母与子犯罪・子与母犯罪・畜犯罪の五つのツミが大被祝詞にあげられているが、古事記仲哀天皇の巻には「上通下通婚<sup>オヤコダワケ</sup>、馬婚<sup>ウマダワケ</sup>、牛婚<sup>ウシダケ</sup>、鶏婚<sup>トリダケ</sup>の罪」とあり、また大神宮儀式帳にも国津罪として己母犯罪、己子犯罪、畜犯罪の三つのツミがみえている。これらによるならば己母犯罪、己子犯罪、母与子犯罪、子与母犯罪にはゼネレーションによる通婚禁止<sup>(一)</sup>がみられ、また畜犯罪は獣姦であることがわかる<sup>(二)</sup>。もとよりこれらの性犯は犯行としてのツミであり、これらの行為が神の嫌悪する穢れた行為であると古昔の人々は確信していたと思われる。

## ロ 特殊の呪術についてのツミ

「畜仆し、蟲物せる罪」は特殊の呪術についての犯行的なツミと思われる。このツミについて真淵は「蟲物為罪」は「畜仆志より、引つゞけて心得べし」とし「畜仆し蟲物為罪」が一つのツミであるとしている。これに反し宣長は

「蠱物為罪」について「さて畜仆志とこれと一類にして、此二つは、上なる奸ヤハベの類とは、罪さま異なるが故に、中間に災の類の罪をへだて、ここには挙たる也、考に、畜仆志よりつゞけて、一つにせられたる、己もさきには、然思ひつれど、よく思へば、かれは別に一つ也、その故は、罪の名を挙るに、其為方シヤマまでを、挙べきにあらず、其為方シヤマはいかにもあれ、蠱物コキモノ為にて、こと足ぬべし、又かの畜仆志、もし此まじ物に係カれる事ならば、獸とこそいふべきに、畜といへるも、別事とこそ聞ゆれ」とし、師の真淵の説に不賛成の意を表している。今日の学説は、この宣長の説を継承したものが大多数で、「畜仆し」と「蠱物為罪」の二罪としているのが通説である。しかし、金子教授はこの通説に対し『しかし、これは考の見解が正しいであろう。即ち、「畜を仆して蠱物をした罪」と解すべきであり、後釈の説とこの所の当らないことは言ふまでもないであろう』と、真淵の説に従って居られる。そして、このツミが国津罪の最後にあげられた理由としては『一つには、上文の、「国津罪止」の結びとしては、「高津鳥」では適しくなかつたからであらうと思はれる。しかし、それにしても、「国津罪」として、他のものと縁のあるものであつたであらう』とされ『思ふに「昆虫乃災・高津神乃災・高津鳥災」と数へ挙げて来るならば、獸の生ずる災も亦、自ら思ひ浮べられたことであらう。しかし、その時思ひ浮べられたのは、広く獸の生ずる災ではなくて、畜を仆して蠱物をした時に、この呪術によって生ずる災であつたのであらう。唯、その場合、前述のやうな理由により、「畜仆志 蠱物為罪」といふ表現を持つたものであらう』とされ、さらに、このツミは『悪意の呪術であるが、これが被はれたのはこれによって生ずる災であつたのである』とされている。この金子説に対して高柳博士は「しかし昆虫の災以下他はずべて災という言葉を用いているのに、蠱物の場合は罪という言葉を使いわけてるのであり、宣長の解釈が不合理である

ということを立て証したものは考えられない」とされ金子説を排している。

また滝川博士は、この高柳博士の論文の紹介批評のなかにおいて、「畜仆し」と「蠱物せる罪」を別けて考えられ、「畜仆し」についてまず「我が上代に於けるツミが神法上のツミであることを知るならば、我が古神道と同じ信仰に立つ朝鮮・満洲・蒙古のシャマン系民族がその神の怒りを買ふツミについて如何なる觀念を抱いてゐたかを検討してみなければならぬ」とされ、生劔逆劔にかんして「日本の狩猟漁撈時代のツミが『民族的な遠い記憶の中からひき出されて』大被詞に這入ったものと考へる」とされ蒙古民族の家畜屠殺の慣習法との関連において生劔逆劔を説明されたのち「畜仆も、恐らく狩猟の方式又は時期を無視して行はれる獸類の屠殺をいったものであらう」とされている。

また蠱物せる罪についても博士は「通志の六書略に『造蠱ノ法、百蠱ヲ以テ皿中ニ置キ、相啖食セシム。其ノ存スル者ヲ蠱ト為ス』とあるによつて知られる如く、漢土伝来の厭魅を行ふ罪である」「在来の神を憑依せしめて行ふ日本的咒術は白魔術であり、漢土伝来の方法によつて従来咒術者でなかつた者が行ふ咒術が黒魔術であるとせられた。蠱物せる罪は、即ち黒魔術を行ふ罪である。律令時代に於ても、陰陽寮には陰陽博士、陰陽生があつて、天文書を学び、祥災を密奏した。しかし、私に天文を学び、妄りに祥災を説く者は律によつて罰せられた。官許のものは白魔術であり、官許を経ざるものは黒魔術であつたのである。蠱物せる罪が国津罪に数へられてゐることは、大被の祝詞が外来文化を継承した後に作られたものであることを物語つてゐると思ふ」とされている。

「畜仆し、蠱物せる罪」を真淵や金子教授のごとく一つのツミとして理解することにはいささか問題がある。このツミを畜物を仆すことを手段とした呪術と解するならば、「畜仆し」に似た本質をもつと思われる「生劔」や「逆劔」

も、それぞれ「生剝し疊物せる罪」・「逆剝し疊物せる罪」とならなければならぬし、呪術にかんするツミにはみな「疊物せる罪」が、そのツミの手段のあとにつかなければならないことになるのではあるまいか。そのように考えてみると、このツミは「畜仆し」と「疊物せる罪」の二つのツミであるとしなければなるまい。

ところで、いうまでもないことであるがツミは、大被祝詞の天津罪と国津罪に収められているもののみではない。多くのツミのなかからピックアップされたものが天津罪と国津罪の名の下に収録せられたのである。それゆえ「生剝」「逆剝」そして「畜仆し」さらには「畜仆せる罪」の背後には今日においては、すでにうかがい知ることの出来ない狩猟文化に関連したツミが、あたかも広い裾野をもつごとく存在していたと思われる。もとより、わが国の原始文化が蒙古などの狩猟文化に影響をうけていたことはいまさら贅言を要しまい。狩猟についてのタブーあるいは呪術などが、どのようにしてかはしらないが、わが原始社会にもたらされ、いきていたと思われる。それら狩猟にかんするツミのうち大被祝詞の編者により高天ヶ原における須佐之男命の神話に関連したものととして「生剝」と「逆剝」が天津罪のなかにとり入れられ、「畜仆し」がそして「畜仆せる罪」が国津罪のなかにとり入れられたと思われる。すなわち「畜仆し」のツミは「生剝」や「逆剝」が狩猟生活において家畜などの屠殺剝皮の一定方式に適わない禁ぜられた方法により剝皮した場合をツミとしたごとく、家畜の屠殺を禁ぜられた方式で行った場合と思われる。古事記や日本書紀の神話によれば「生剝」や「逆剝」は、これにより人の死傷といった害悪をもたらすものと考えられていた。恐らく「畜仆し」も、それを犯すことにより人々に「生剝」や「逆剝」と同じ様に何らかの害悪がもたらされるものと確信されていたと思われる。すなわち「生剝」「逆剝」そして「畜仆し」は神の禁じた行爲であり、それが犯され

ることにより神の権威は冒瀆され、神の怒りは祟罰として人々の上にあらわされた。少くとも人々は、そのように確信していたと思われる。

「蠱物せる罪」は呪術一般についてのツミではなく滝川博士が言及されたごとく特殊の呪術についてのツミと思われる。宣長は「字鏡に、蠱ハ万<sup>マ</sup>自物<sup>ジブツ</sup>とあり、まじなひ物の意にて、人をのろひ詛<sup>トコ</sup>ふとて、構ふるわざ也、中昔の書どもにも、此まじわざの事をりく見えたり、上代より有し事なるべし、からぶみにも、蠱物の事、多く見えて、その造方などをもしるせり、まじ物の罪といはずして、これにのみ、為<sup>な</sup>といふ言を加へていへる故は、たゞまじ物の罪とのみにては、人にまじ物せられたるも、災にて、罪なるに、まがふが故也<sup>(七)</sup>」としている。わたくしは「蠱物せる罪」がツミとせられたのは神の権威を冒瀆する行為としての実体をもっていたからだと思つてゐる。すなわち「蠱物せる罪」は他人を害するため神の権威をそこなうが如き何らかの呪術を施したツミであると思つてゐる。

(一) このツミはモルガンの分類による血縁家族 *Consanguine Family* を思い出さしむる。その点、家族制度史上においては注目されるべきツミであると云わなければならない。拙著概説日本法史、六九頁。

(二) 他民族にくらべ農業民である日本民族には獣姦のごとき非行はあまりその例をきかない。もっとも日本紀略応和二年四月十九日のくだりには「出雲守橘泰胤宅下男一人与<sup>レ</sup>大通姪」なるのがみえてゐる。

(三) 本居宣長全集前掲第五、三九六頁。

(四) 金子教授前掲四五三頁。

(五) 金子教授前掲四五四頁、四五五頁。

(六) 高柳博士前掲一巻七三頁。

(七) 滝川博士前掲一一二頁。

(八) 滝川博士前掲一一五頁。

(九) 本居宣長全集前掲三九六頁。

(十) わが王朝の刑事法は唐律の十惡をうけ大宝・養老の兩律に入處としたが、この入處のなかに不道があり、この不道のなかに「厭魅」が規定され、これら八處の罪を犯したものは常赦においてはこれを赦さないとした。また賊盜律厭魅條には「凡有<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>憎惡。而造<sub>レ</sub>厭魅。及造<sub>レ</sub>符書咒詛。欲<sub>レ</sub>以殺<sub>レ</sub>人者。各以<sub>レ</sub>謀殺論。減<sub>二</sub>等<sub>一</sub>……以<sub>レ</sub>故致<sub>レ</sub>死者。各依<sub>レ</sub>本殺法。欲<sub>レ</sub>以疾<sub>レ</sub>苦人者。又減<sub>二</sub>等<sub>一</sub>……即於<sub>レ</sub>祖父母父母及主。直求<sub>レ</sub>愛媚。而厭咒者。徒二年。若涉<sub>レ</sub>乘輿。者皆絞」とあり、その疏文には「謂。有<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>憎<sub>レ</sub>嫌前人。而造<sub>レ</sub>厭魅。厭事多方。罕<sub>レ</sub>能詳悉。或刻<sub>レ</sub>作人身。繫<sub>レ</sub>手縛<sub>レ</sub>足。如<sub>レ</sub>此人厭勝。事非<sub>一</sub>緒。魅者。或仮<sub>レ</sub>託鬼神。或妄行<sub>レ</sub>左道<sub>一</sub>之類。或咒。欲<sub>レ</sub>以殺<sub>レ</sub>人者。」とあり、厭魅行為の一・二の行為類型が示されている。この点「蠱物せる罪」の本質を思わしむるものがある。また、同じく賊盜律造妖書條には「凡造<sub>レ</sub>妖書及妖言。遠流」とあり、「造。謂。自造<sub>レ</sub>然咎及鬼神之言。妄說<sub>レ</sub>吉凶。涉<sub>レ</sub>於不順者。」としているが、この疏文に「造<sub>レ</sub>妖書及妖言者。謂。構<sub>レ</sub>成恠異之書。詐為<sub>レ</sub>鬼神之語。然。謂。妄說<sub>レ</sub>他人及己身有<sub>レ</sub>然懲、咎。謂。妄言<sub>レ</sub>国家有<sub>レ</sub>咎惡、觀<sub>レ</sub>天画<sub>レ</sub>地、詭說<sub>レ</sub>災祥、妄<sub>レ</sub>陳吉凶、並涉<sub>レ</sub>於不順者。」とあり、また僧尼令のト相吉凶の「凡僧尼ト<sub>レ</sub>相吉凶、及小道、巫術療<sub>レ</sub>病者、皆違俗、其依<sub>レ</sub>仏法、持<sub>レ</sub>咒救<sub>レ</sub>疾、不<sub>レ</sub>在<sub>レ</sub>禁限」といつた条文も注目すべきであろう。

## 五

「そもく、世々の物しり人たれもみな、罪ノ字になづみて、都美といふことを、ただ悪行とのみ心得るから、此罪の條々に、解得がたき事共有て、くさんくの強説の出来る也」とは本居宣長が「昆虫の災」を解するにあたって、はしなくものべた言葉である。いま「国津罪」とされたツミを分析するにあたってこの宣長の言葉は千金の重きをおくものだとわたくしは考えている。序にもものべたごとくツミを漢字で「罪」と書くことによつて、人々は「罪」という文字がもつ意味の約束にとらわれ、その約束の限度内においてのみツミを解さんとしたのであり、ここに宣長のいうごとく根本的な誤をおかすものがあつたのである。しかし、上述のごとく国津罪の各々をみてゆくと、犯行として考えるは無理があり、天刑・天罰として考えるならば容易に理解しうるツミが多くあることがわかつた。この点天罪は須佐之男命の高天原における所業をもとにしてつくられたものであり、はじめから犯行としてのツミの性格をもつたものが収録されていたと思われるが、国津罪は、天津罪のごとき収録に際しての制約がなく、ある作為を加えられることなく編集されたので、天津罪にくらべより自然の姿をもつたツミが収録せられたと思われる。それゆゑ、ツミを分析し理解するには、国津罪のほうが天津罪よりも本質的なものをふくんでいるとみてよいであらう。

さて、以上のごとく国津罪とされたツミを分析してみると性犯のごとく悪行としてのツミと疾病や災害のごとき崇罰としてのツミの二つがあることがわかり、それら二つのものは今日の私たちからみれば、悪行とそれに対する崇罰というごとく明らかに異つた二つのものであるが、古昔の人々は、それらをもとにツミと呼んでいたのである。これ

は単に名称の問題ばかりでなく今日では二つの概念とされるものを古昔の人は一つの概念の下に統一的にこれを認識していたのである。日本人にはかつて罪という日本語はあっても刑に相当する日本語はなかったと言えるし、それゆえ唐法の継受に際し、死刑・徒刑……と唐法にあるものを死罪・徒罪……と改めてしまっているのである。これは一つには、ツミは、はしがきにおいてものべたごとく、他人を悲しませ、困らせ、恐れさせ、嫌悪させることであり、人の行為により神をそのようにさせることも、また反面神の行いにより人々がかかるとの気持ちをもたせられることも受ける方においては同じ心理をもつのでツミという言葉をつかったのかもしれない。また、神に対する悪行と、その神から人々に下される崇罰との関係は、原因と結果の関係にある。しかして人々が一連の事実について、それを原因と結果に別けて認識するためには、その一連の事実関係のなから主観的に超越し客観的立場にたってみることによつてのみ出来ることであり、果して古昔の人々にかくのごとく客観的立場に立って一連の事実をみえたかについては疑念がでてくる。原始社会のなかに埋没し個としての人間の自覚もまだもち得ち得ざる太古の人々に、はたして現実より超越し客観的立場に立って事実を見得たのであろうか。私は人々が客観的に事実を観ることができるようになつてはじめてツミには、犯行としてのものと崇罰としてのものに分け得られるようになったのではないかと思つている。そして先にもものべたごとく、祝詞にのせられているツミは、まだツミの内部関係がはっきり人々に分析せられるに至らなかつた過渡期に収録されたため、後の人がみるとなにかそこに混乱があるように思われるのではないだろうかと思つている。

さらに、太古の人々はツミについて、今日私共の目からみると結果より遡及して原因に至たり対策を講じたように

思われる。例えば、神功皇后紀のアズナヒのツミのくだりにしても、あるいは古語拾遺の大地主神の物語にしても、日蝕や虫害にあって、これらの災害が何によってもたらされたかを神にきき、明らかにされた原因について神に謝罪するなどの措置をこうじた。太古の人々は疾病や災害は崇罰と考え、これをもたらしたものは人々が意識せるとせざるとにかかわらず、神に対して犯した悪行だとしたのである。すなわち「いかなる罪ふかき身にて……」という言葉は太古の人々のツミについての考えでもあるのである。そして、今日私共はツミを原因と結果をふくんだ概念とみるのであるが、このツミにおける原因と結果には、「神に対する悪行」と「神よりの崇罰」というごとく、その中核には神が存在している。ここらにも古昔の人々がツミを一つの概念のもとに悪行と崇罰をふくめて認識した原因があるのではあるまいか。

ところで、ツミに対してはハラヘが科せられのであるが、前述の金子教授のごとくハラヘは汚穢から生ずる「災氣」を抜いやるのだとの見解もあるが、<sup>(1)</sup> わたくしは特殊の疾病や損傷さらには自然の災害にかんするツミなどについて前述のごとく通説とは異なった見解を示したのであるが、このことは当然にツミに対するハラヘの性格も明らかにしておかなければならないところだと思う。先述の古語拾遺にみられる大地主神と御歳神との物語において「……御歳神崇を為ます、宜しく白猪・白馬・白雞を獻りて、其の怒を解めまつるべし……」とあり、ハラヘツモノを獻じているのは蝗害そのものに対するのではなく、蝗害の原因をなした神の怒に対する謝罪、すなわち田宮の日に田人に牛実を食べさせたツミに対しての謝罪であることが示されている。また、古事記神功皇后の新羅征討にかんする物語のうち仲哀天皇の崩御に際して「国の大奴佐を取りて、生劔、逆劔、阿離、溝埋、屎戸、上通下通婚、馬婚、牛婚、

鷄婚の罪の類を種々求めて、国の大被を為て……」とあるがこの場合の大被も仲哀天皇の崩御を来たした原因となっているツミをもとめてハラへが行われている。すなわち、ここに示されている「生剝」以下の諸々のツミはすべて犯行としてのツミであることに留意すべきであろう。すなわち以上の神話によってもわかるごとく、特殊の疾病や損傷さらには災害についてのツミにハラへが執り行われるのは、その疾病や災害自体に対してハラへが行われるのでも、また疾病やなにかから生ずる災気を抜くためにハラへが行われるものではなく、疾病や災害などのツミを来たした根本的原因をなしている人々の神に対する悪行を神に對し謝するために行われたのである。それゆえ先掲の古語拾遺の物語においては白猪・白馬・白雞をハラヘツモノとして神に獻り、その怒りを解き、御歳神が教えた呪術を行うことによつて苗葉をもとの通りにし、年穀の豊稔を得たとして行われているのである。この点、この史料は災害や疾病などに對するハラへの性格を雄弁に物語っていると思うのである。

(一) 本居宣長全集第五、三九三頁。

(二) 金子教授は「災」について「広く獸の生ずる災ではなくて、畜を仆して蟲物をした時に、この呪術によつて生ずる災」であり『これが彼はれたのはこれによつて生ずる災であつたのである。さすれば、「天津罪」の場合に於ても、やはり「畔放」以下の悪意の呪術によつて生じた災を被はうとしたのではなからうか』とされ『かような場合の「災」とは、已に人の身に及んで実現した災禍を指すのではないであらう。人の身に及べば災禍を惹起する力を有つた、一種の氣とも言ふべきものであらう。これを災氣と呼ぶことにする。悪意の呪術からはさやうな災氣が生ずるものと考へられてゐたものであらう。「昆虫乃災」・「高津神乃災」・「高津鳥災」とは、虫や神や鳥が人間に与へる「危害」を指すのではなく、「災禍」を与へる力を有つた「災氣」を指すのであらう。さうでなければ、これを被ふといふ意味は考へられないことである』とされている(金

子教授前掲書四五四・四五五頁)。

しかし、思うにハラへの思想には、時代とともに変遷があつたのではないだろうか。例へば「昆虫の災」についてのハラへは、本来神の怒に対する謝罪としての意味をもつたハラへであつたのであるが、時代とともに、いつしか虫害自体に対して行うハラへになつたのではあるまいか。虫害に対してハラへを行うなど金子教授の云われるごとくハラへの本質からすれば解しかねるものであるが、時代とともに事物が形式的になり、形式的になることよつてその本質が見失われ、本来の本質とは似ても似つかぬことになることがよく見受けられるが、虫害に対するハラへなどは、その一つの例になるのではあるまいか。