

対立概念としてのハレとケの再評価

著者	近藤 直也
雑誌名	関西大学博物館紀要
巻	3
ページ	169-199
発行年	1997-03-30
URL	http://hdl.handle.net/10112/16541

対立概念としてのハレとケの再評価

近藤直也

一、はじめに

かつて、「娘から嫁へ」と題する論稿の中で、全国の花嫁の被りものに注目した。その結果、籠・笠蓋・菅笠・蓑笠・傘・箕・蚊帳など、およそ竹で編んだ籠と類似すると考えられる品々が数多く花嫁に被せられていた。これらは、実家の「娘」から婚家の「嫁」に変革するための装置であったことを確認した^①。恐らく、これらの被り物の延長線上に、ツノカクシやワタボウシが存在するのであろう。高知県物部村では、この花嫁には必ず傘が付きものであった。しかも、傘を採用する説明付けとして、花嫁の身体そのものから発散すると見做されているケガレが用意されているのであった。

伝承者である村人達自身も不思議がるのだが、人生のうちで身体が最も美しく輝いている時期に、しかもこれ以上できないという程に美しく着飾っているながら、なぜそれがケガレなのであろうか。婚礼や花嫁自体をケガレと見做す伝承は、我々に「ケガレとは何か」という問題を鋭く

問いかけるものである。

通過儀礼に限定すれば、ケガレと言えは出産と死のケガレがまず念頭に浮かぶ。さらに、出産に準ずるものとして、月経もケガレの範疇に含み込まれる。儀式性の強さから言えば、出産と死は共に現在でも儀式として必ず存在するが、その一方で月経の場合は毎月あることもあり、完全に日常性の中に埋没している。ただ、初潮の場合だけは、人生で最初ということもあり、現在でも内々で祝われる場合があるものの、儀式性はかなり衰退している。

さて、これらのケガレは二つに大きく分類できる。一つは死のケガレであり、これは不祝儀で悔やむべき事柄となる。他の一つは、初潮・誕生・結婚という、祝儀で文字通り祝うべき事柄である。前者を死に関する事柄、後者を生に関する事柄としても分類できる。いずれにしろ、これら四者はケガレとして一括されるのである。このことは、極めて重要な意味を持つ。即ち、祝儀・不祝儀とか、祝う・悔やむとか、生に関する事柄・死に関する事柄といった分類の枠組とは全く異なる次元でケガレが存在しているという事なのである。

因みに『広辞苑』第四版には、ケガレについて「けがれ〔穢れ・汚れ〕
①きたないこと。よごれ。不潔。不浄。(略)②神前に出たり勤めにつく
のをはばかる出来事。服喪・産穢(さんえい)・月経など。(略)③名譽を
傷つけられること。汚点。」とある。つまり、ケガレとは一般的に不浄や
汚点など、悪い事柄を意味する言葉であつた。確かに、死は生きている
人々にとつて「悪」を意味していたかもしれない。しかし、出産や結婚
(『広辞苑』では、花嫁や結婚のケガレを見落としている。)など祝うべ
き事柄が、なぜ「不浄」や「汚点」などというレッテルを貼られねばな
らないのであろうか。どう考えても、納得のいかない話である。百歩譲
つて、初潮や月経の血が、また出産時の出血や体液・胎盤・嬰兒の出現
などが排泄物と同一視された結果不浄と見做されたのかもしれないが、
花嫁に関してはそのような側面など微塵も見られない。にもかかわらず、
実家を出る段階からケガレと見做され、このために傘がさしかけられる
のであつた。「不浄」・「汚点」どころか、人生の中で最も美しい時期のさ
らに美しく着飾つた一時ではないか。ケガレ≡不浄・汚点という従来の
解説は、ここで大きく考え直されなければならない。秋田県田代町や高
知県物部村の事例から、少なくとも婚礼や花嫁のケガレに関しては、「不
浄」や「汚点」ではなかつたことを断言できる。恐らく、出産や月経・
死に付随するケガレ観も、花嫁のケガレの延長線上にあると考えるべき
ものであろう。出産・月経・死が、花嫁と同一次元に立ち、ケガレとし
て一括されるのであるから、出産・月経・死が「不浄」や「汚点」であ
るはずがないと見做し得る。花嫁ケガレ視を一つの契機として、『広辞苑』
に見られる如き在来のケガレ≡不浄・汚点説を根底から覆すことになる

かもしれない。これ程の重大な意味を、花嫁ケガレ観は持つのである。

二、ケガレ三局面に於ける類比と対比

右に掲げた四つのケガレのうち、月経のケガレは産穢の中に収斂され、
さらに儀式性もかなり稀薄なため、一応ここでは除外して考察を進めた
い。

通過儀礼を考えた場合、様々なものがある中で、最も基本的なもの、
人間社会を形成する上で欠くことのできないものは、誕生・婚姻・死の
三者である。最も重要と思われるこれら三者には、共通してケガレ感が
付随する。この現象は、単なる偶然なのか、それとも何らかの必然性が
あつたためなのか、本節ではこの点に絞つて論を展開する。

三者を比較対照すれば、人の一生の各段階であるから、当然異なる部
分があつてあたり前なのであるが、それ以上に、かなり多くの共通点を
見出し得る。その状況を表一に纏めてみた。各項目の中味については、
具体的な伝承地域を明示していない。筆者がこれまで続けてきた研究過
程の中で、思い浮かぶものを挙げただけのものであり、極めて恣意的で
概略的なものである事を予め断つておきたい。

誕生の場合、ケガレの程度は、赤児より母親の方が強いが、一応ここ
では主役の赤児に注目しておいた。婚姻の場合でも、もう一方の当事者
である花婿にも注目すべきであつたが、高知県物部村の事例で見た如く、
花婿自体からはケガレの発散が認められなかつたので除外しておいた。

各儀礼に於いて、忌み屋に相当するものが見られる。誕生の場合は産

表1 ケガレとされる三局面における個別的対応関係

	ケガレとされる対象	忌み屋	出たち	出たち	出たち	褌の類	被り物	着物	変革の節目
誕生儀礼	赤児	産屋	コシキ落とし	箒で撫でる 熊の手で撫でる	アヤツコ 麻葉模様の産着	産湯	アヤツコ オムツ(白布)被り 傘	ウブギ イナギ	七夜
婚姻儀礼	花嫁	花嫁が隠れる事 道中の傘(その他)	茶碗割り	箒掃き出し	籠転がし	水かけ	綿帽子 角隠し 傘(その他)	白無垢	里帰り
葬送儀礼	死者	喪屋	茶碗割り	箒掃き出し	籠転がし	湯灌	額烏帽子 顔を被う白布 天蓋	死装束 白い喪服	初七日

屋であり、葬送の場合は喪屋がこれに相当しよう。婚姻の場合、明確な忌み屋に相当するものが見当らない。ただ、敢えて言うならば、道中の傘など被り物がこれに相当するであろうか。娘から嫁に変革するため、ただひたすら忌み籠もるための施設がかつてあったものが、移動可能な忌み屋としての傘などに変化したとも考えられる。また、これは沖繩県久高島での事例であるが、花嫁は大体二週間程、夫から逃げて暮らし、長い場合は二ヶ月余りにも及ぶ隠れ家住まいが続く。早めに見つかり、村人たちの評判が悪くなるという。最後は「夫にみつけれ、無理矢理連れかえされる形で、婿家にくるとそこで泣き声をだして初めて周囲にそれが伝わり、公式に夫婦としての生活に入った」という。ここでは、相手の花婿が厭なために逃げるのではなく、儀式として二週間から二ヶ月にもわたり、隠れ家で暮らすのであった。すぐ見つかるかどうかのように村の評判が悪くなるのか不明であるが、とにかく花嫁は制度として、隠れ家ではしばらくの間別居しなければならなかったのである。夫に発見され、無理に連れ帰される形で婿家に入り、その段階で泣き声を立て、これが近隣に聞える事によって、「公式に夫婦として」認められるのであるから、隠れ家での生活は、「娘」から「嫁」へ変革するための、言わば「物忌み」の期間であり、また隠れ家は産屋や喪屋に相当する施設として位置付けられよう。赤児にとって、産屋はあの世からこの世へ移行するための忌み屋であり、死者にとれば喪屋がこの世からあの世へ行くための忌み屋であった如く、花嫁にとれば、道中の傘などの被り物や隠れ家は、変身のための忌み籠りを行なう仕掛けであったのである。この変身の説明付けとして、物部村ではケガレが活用されている点に注目しておきた

い。

一つの時間・空間を終わらせて、もう一つの時間・空間を創出させるためには、様々な儀礼が集中する。特に、誕生・婚姻・葬送の各儀礼では、それが顕著に見られる。次に出生の儀礼に注目しよう。誕生の場合、胎衣が出ない時の呪いとして、コシキを落として割るという俗信が^③かつてあった。同様の事は、婚姻や葬送の局面でも見られる。婚姻の場合、花嫁が離婚して実家に戻らないようにという願いを込めて、今まで実家の娘として使っていた茶碗を家を出た直後に割るのである。また葬送の場合でも、死者が生前愛用していた茶碗を出棺直後に割る。これは、死者は死ねばあの世に行くべき存在であり、この世にいつまでも留まるべきではないという考えに基くものであり、花嫁が実家を出る場合と同じ趣旨で行なわれている。即ち、死者も花嫁も、共に一つの時間・空間に一応のケジメをつけて、次の段階の時間・空間に入るべき存在と目ざされていたのである。赤児の場合も、いつまでも母親の胎内に留まれば、母子共に生命の危険に晒される。このために、何としても母胎から脱け出さねばならなかったのである。赤児の場合、花嫁や死者などと異なり、抽象的・精神的な部分だけでなく、現実に肉体の誕生が伴うだけに切実なものがあった。また、花嫁の場合は、歳月がいくら経過しても依然として実家の娘のままであり続けると、近所や世間の眼が気になってかなりのプレッシャーとなる。一方、死者の場合、死んでもいつまでも死者霊としてこの世に残り、あの世へ行つて成仏できないとなれば、これもこの世の人々にとっては恐怖の的となる。このように、予め設定された枠組みの中へ円滑に連動し、その体系の中に溶け込んで行かなければ

ば、大変な危機的状况が待ち構えているのである。誕生でコシキを落として割る事と、婚姻・葬送で茶碗を落として割る事は、割る品物の種類にこだわれば、一見その意味が全く異なるようであるが、今までの時間と空間を破壊して、新たな時間と空間を創造するという意図の上では三者に共通するものがある。しかも、これら三者にはケガレ感がつきまとうのである。

また、あの世とこの世の境目では、箒や熊手が活躍する。出産の場合、箒神が立ち合い、さらに難産の時には妊婦の腹を箒で撫でたり、熊手掃除の為の竹製のものでなく実際の熊の前足で腹を撫でれば安産するという。婚礼では、花嫁が実家を出た直後、今まで居た座敷を箒で掃き出す。同様の事は、出棺直後でも見られる。箒や熊手は、掃除道具ではあるが、単にゴミを払うだけではなく、その時間と空間も払い、異なる時空を創出する機能があった。

同様の状況は、花嫁や棺が出た直後に行なう、座敷での籠転がしでも見られる。誕生儀礼では、これに相当するものが見当たらないが、強いて挙げれば生後七日目に着せられる麻葉模様の産着や、初外出または宮参りの時に額に付けるアヤツコや、さしかけられる傘・顔に被せられる白布となろう。四者とも籠目模様と同類のものであり、動物から人間または単なる赤児から氏子への過渡期に登場する仕掛けであり、過渡の意味では、婚姻や葬送における籠転がしと同一であった。詳細は既に別稿で述べたが、^④誕生・婚姻・葬送の各儀礼に登場する籠やそれと一連の物は、総て籠を頭上に被ることを象徴したものであり、これによって意図的に異なる時空に入ろうとしていた。所謂、他界発生装置なのである。これ

らは、誕生・婚姻・葬送といった、特定の時間と空間にのみ許される（より正確に言えば「被らなければならない」）ものであり、通常は厳禁されているタブーなのであった。籠を被ることだけでなく、先述の箒で座敷を掃く事も、人が出た直後にするものでなく、また人が愛用している茶碗を意図的に割る事もタブーである。このような、誕生・婚姻・葬送といった、特定の時間と空間に限って通常のタブーが侵犯されることと、これら三者が共にケガレ視される事とは、どこかで密接な関連があるからに他ならないと考えられる。

さて、誕生時の産湯と、葬送時の湯灌はよく対比されるが、婚礼時の水かけもかつてはよく見かけられていた。花嫁行列に対する、村の若者達のイタズラのように解釈される傾向にあるが、本来は誕生時の産湯や、葬送時の湯灌の如く、無くてはならない過渡儀礼であろう。婚姻の場合、実家の娘としての性格を洗い流そうとしたものと考えられる。産湯も湯灌も、実際に赤児や死者の身体を洗うが、これは物理的な洗浄だけでなく、むしろ精神的な、時空の次元を異にさせようという意図の方が大きかったのではなからうか。

初外出やお宮参りの時、日をケガスからという理由で、赤児に傘をさしかけたり、顔にオムツや白布を被せて出るが、同じような理由で花嫁にも傘が付き物であった。これは、物部村の事例で詳述した通りである。さらに全国的に見れば、傘もさることながら、籠・笠蓋・菅笠・蓑笠・箕・蚊帳なども登場していた。これらは明確に「花嫁がケガレであるため」とは説明しないものの、娘としての時間・空間を否定して、嫁としての時間・空間を創出させようとする意図は、明確に把握することができ

きた⁵⁾。従って、花嫁には付き物のように見做されているツノカクシやワタボウシも、オテントウサマに直接あてたらケガレるから赤児の顔に被せるといふ、オムツや白布と同じ意味を持つと解釈できる。花嫁の頭上に被せられたツノカクシやワタボウシは、かなり典型的であるが、その本質は初外出時などに被せられるオムツや白布（親の下着の洗い晒しを使う場合が多い）と何ら変わるところがない。さらに、葬送の場合、通夜の時には必ず死者の顔に白布が被せられており、入棺時には額に布または紙製の三角形の頭巾がつけられる。また、葬列の道行きには棺の上には必ず天蓋がさしかけられる。これらも、花嫁のツノカクシ・ワタボウシ・傘などと完全に対応するものである。葬送の場合、これらの仕掛けを、死のケガレを天に見せないためと説明する。これは、誕生の場合と比較すれば仕掛けの品々も殆んど同一であり、その説明もケガレを前面に押し立てる点では全く同一であった。一方花嫁の場合は、仕掛けは誕生や葬送と殆んど同じであっても、高知県物部村とその周辺や秋田県北部を中心とする東北地方以外では、花嫁や婚礼のケガレ説明はあまり聞けない。この両地方だけが特異なのであろうか。分布状況から判断すれば、日本の東北部と南西部で類似の伝承が存在するのであるから、突然変異とはどうしても考えられない。恐らく、本来は両地方だけでなく、他の多くの地域でも花嫁ケガレ観が存在していたのではなからうか。死者・赤児の被り物と極めて類似する花嫁の被り物は、このことを雄弁に語りかけてくるのである。

さらに、ケガレの発生源と見做される赤児・死者の両者と花嫁の強烈な対応を証明するものに着物がある。かつて、カニトリ・ガネズリと呼

ばれる産着について考察したことがあった^⑥。カニ・ガネは蟹を意味する言葉であり、カニトリと言う名称が示す如く蟹の脱殻と同様に、赤児の産のケガレが速かに除去される事を願って、この産着を着せていた事を明らかにした。カニトリのカニは、産のケガレが象徴されていたのである。この分布は、紀伊山地東北部と高知県の東西両端に見られた。特に高知県の場合、ガネズリは殆んど白の産着であった。

また、カニトリ・ガネズリに相当するものが、関東から東北にかけて分布するイナギであった^⑦。特に茨城県南部から千葉県全域にかけては、宮参りの日一回だけしか着用せず、あとは七歳のヒモトキの時まで箆筒の奥の方にしまわれるのである。しかも、宮参りの時に新調した豪華な産着の上に、粗末な晒で作った極めて簡略な作りのイナギを羽織って宮参りに行くのである。折角の豪華な産着が、上から羽織るイナギのために隠されてしまうので、イナギの伝承は衰退きみであった。このイナギの本質は、子供を仮親夫婦の間に身籠もること、即ち儀礼的妊娠を象徴したものであったが、七才のヒモトキ祝いの段階で、イナギ（胞衣を象徴した着物）を解体することにより、儀礼的誕生を迎えていた。このイナギも専ら白布で作っていた。産着や産室をはじめ、出産に関する事は総て白色が用いられていたらしく、『紫式部日記』の中にも既にその事が述べられている。ここは、その詳細を述べる場ではないので別稿に譲りたい。

一方、花嫁が婚家に入る際の着物が白無垢である事は、現在でも一般的である。現在のような式場での結婚式でも、最初は白無垢であり、オイロナオシの後に色・柄物の着物や洋服が着用されている。さらに、死

者に着せる死装束も、白布で独特の作法で作っていた。また遺族達が着る喪服も、今でこそ黒が独占しているが、かつては喪服と言えば死装束と同じく白い着物であった。恐らく、明治以降の西洋文化導入が契機となり、徐々に黒が白を駆逐したのであろう。しかし、いくら喪服が白から黒に変化しても、葬送の主役である死者の着物だけは、白から黒に変わる事はなかった。民俗として、産着や花嫁衣裳の白無垢と同じように、いくら時代が変わり考え方が変わろうとも、根っこの部分は全く影響を受けられないものであった。

イロナオシと言えば、現在は婚姻だけに限定したものと思われがちだが、かつては誕生・葬送でも見られた。『日本国語大辞典』によれば、「①白色の衣服から色のある衣服に着替えること。②出産後百一日目に、産婦と赤子とが、それまで着ていた白小袖をぬいで色物に着替えること。

(略)③結婚の式後、新婦が白い衣服から色物に着替え、あわせて、室内の調度、装飾なども白色から常の色に改めること。現今では、結婚式が終わって宴に移る時や、宴の途中に、式服から他の色模様のあるものに着替えること。(略)④諒闇(りょうあん)が終わった時、魚味のある御膳を供すること。(略)⑤葬儀のとき、墓参りをすませて、精進落ちをすること。肴物(なまもの)を食べ、平常着に着替える。昭和初期まで地方で行なわれた風習。」とある。この説明によれば、誕生の場合、生後八「百一日目」とあるが、筆者が調べた平安時代の記録によれば、生後八〜九日目に産着をはじめ産室の屏風や几帳などあらゆる調度品が、白色から普段の物に変えられていた。時代によって、かなりの変遷があったようである。しかし、白から色物に変わる事は全時代に共通していた。

婚姻の場合、②の説明によれば、色物に変える時期が不明であるが、

一六世紀初め頃に成立した『宗五大艸紙』に、「先初日より二日まで男女ともに白色を着すべし。三日めは色なをしとて色ある物を着候^②」とある。中世の終り頃でも、既に婚礼に於けるイロナオシは存在し、それが三日目であった事がわかる。三日目と言えば、高知県物部村では里帰りの日でもあり、両者は密接に連動していたと言えよう。恐らく、この白無垢を着る二日間こそが、「娘」から「嫁」に変身するために必要な物忌みの時間であり、白い着物・室内の白い調度・装飾など、空間における白が変身のために必要な色であったのであろう。

②は葬式に関するイロナオシであった。ここでは、天皇の死後の喪の期間が終わった後、所謂ナマグサ物である魚を食べる事によって、一連の葬儀の終わりを象徴するものであった。「諒闇」即ち天皇の死による喪の期間は、魚を食べてはいけなない規範があったらしい。その禁忌の期間は、最初は一年間であったものが、後に四九日間、さらに短縮されて二日間と変化していたようである。葬式に関するイロナオシだけは、他の誕生や婚姻と様子が異なり、魚味を食べる事を意味していた。しかし、『西宮記』によれば、天曆八(九五四)年正月四日に醍醐天皇の皇后であった藤原原子が死んだ時、四月一〇日に天皇の喪屋とも言うべき「倚廬^ロ」に入り、正月二二日には「除^ニ素服出^ニ倚廬^ロ」とあり、結局天皇は二三日間倚廬に籠もっていたことになる。この時に、「素服即ち喪服を脱いでおり、「素服」を文字通り解釈すれば「白い服」または「白布で作った服」となる。従って、葬式のイロナオシも、元来は魚味を食べるだけでなく、喪服としての白服を脱いで、色つきの普段着に着替える事を

意味していたと考えられる。

③のイロナオシは、昭和初期まで地方で行なわれていた風習として、魚味を食べる事つまり「精進落ち」であったり、「平常着に着替える」事を説明している。この期間について明言していないが、恐らく四九日目あたりが一般的なものではなからうか。さらに、どんな服から「平常着」に着替えるのかも不明であるが、ここは当然喪服に違いない。しかも、昭和初期の伝統的社會であるから、白の喪服である可能性は極めて高い。

以上見てきた如く、誕生・婚姻・葬送の各儀礼に於いて、イロナオシは共通して存在しており、三者共に白い着物が着用されていた。さらに、この三者に共通してケガレ感が存在していた事を考え合わせれば、白は変身(または死と再生の象徴)の色であると同時に、これが極めて重要な事なのだが、ケガレの色であったと判断することができる。白は、「純白」とか「潔白」という言葉が示す如く、純真無垢で清浄なイメージが非常に強い。にもかかわらず、現実としてケガレが常にその裏につきまとうのである。これを不自然と思うだろうか。今までの常識で考えれば、『広辞苑』の解説の通りケガレを「不浄」・「汚点」と見做せば、どうしても理解できないであろう。実は、ここに一つのからくりが仕掛けてあることを筆者は一〇年余り前から気がついてきた。

この事に触れる前に、表一の最後の「変革の節目」に言及しておこう。誕生した赤児にとって、一つの節目は七夜であった。この時に名前がつけられ、初めて「人」が着る「着物」という袖を通す衣服が着せられる。それまでは、名前も無く、ボロ布に包まれた、半ば動物的待遇を受けた存在であった。さらに、七夜には、橋または川や浜に出て、初めて外気

に晒される。この段階で、川や浜に降りることによって、産のケガレをハラウことができるのである。

一方花嫁は、三日目の里帰りによって、本来のイロナオシと連動するのだが、婚家の嫁としての再生が確認される。高知県物部村でもそうであったが、里帰りの場合、花嫁は自分の実家に帰っても、その日は泊らずに必ず日帰りで婚家に帰って来るものであった。いかにも不自然なことであるが、日帰りできない程婚家が遠いとか、その他物理的条件が無い限りは日帰りであった。この理由は、葬送の六日の晩から初七日にかけての儀礼を考え合わせれば説明がつく。六日の晩には、死者が今まで寝ていた場所に、笹・蓬・茅などを置く。これは、死者霊が住み慣れた自分の家に帰ろうと思つて来るのだが、来て見ればそこは笹や茅・蓬などが生い茂る藪になつてしまつたと勘違いして、帰る事を諦め、再びあの世へ行くという。さらに、六日の晩に膳の中に灰を入れて表面をきれいにし、これを先と同じ場所に置く。翌朝、きれいにならしたはずの灰の表面を見れば、必ず何らかの足跡がついているものだという。例えば鳥であつたり、鼠であつたり、蛇や蝶の足跡がついていたりもする。灰の上の足跡を見て、死者が何に生まれ替つたかを占い、遺族達は向こう一年間はその動物を殺してはいけないことになつている。仏教の枠組では、四九日が一応の成仏するための期間であるが、物部村では四九日もさる事ながら、六日の晩から初七日にかけてが、最も重要な時期であり、死者は完全に他界で転生したと見做されるのであつた。(この他、類似の行事は数多く見られるが、ここはその事を詳述する場ではないので割愛する。)

かつて、イロナオシとして、三日目に色物の着物に着替えた花嫁が、現在、里帰りで実家に泊まらない理由はここにあつた。「泊まらない」のではなく、「泊まつてはいけない」のである。それは、死者霊が成仏できずにこの世でウロウロするのと同じであり、誕生した赤児が再び母親の胎内に入る事と同一であつた。これは無理な事であり、整然とした社会秩序を混沌の世界に引きずり込んでしまふ恐るべき行為なのであつた。イザナミが、ヨモツヘグイでイザナギと住む世界を異にしまつたのと同じく、一度住む世界の次元が異なれば、異なる秩序体系に属するためいくら身近な親しい関係であつたとしても、互いに恐怖の対象でしかなくなるのであつた。ケガレの本質は、実はこの辺に潜んでいるような気がしてならない。

以上、誕生・婚姻・葬送という、ケガレ感を伴う三つの儀礼に於ける共通項を項目別に分類しながら考察を進めて来た。その結果、三者の共通項は次の二点に集約できよう。その一つは、「白」であり、もう一つは「死と再生」である。これに、考察の前提であつた「ケガレ感」を加えれば、それだけでほぼ全体のアウトラインを把握することが可能となる。

三、ケの視点に立つたケガレ論

今から一一年程前、拙著『ハライとケガレの構造』の中で、ハレ・ケ・ハライ・ケガレ四者の関連性について考察を加えたことがある。あの頃と現在とでは、考え方も多少違つたものがあり、若干の軌道修正を必要とする部分もいくらか見られる。何よりも重大な欠点は、ケガレを論ず

るに当り、花嫁のケガレ観がすっぽりと脱け落ちていた事である。今回は、この点をしっかりと加味しながら、ハレ・ケ・ハライ・ケガレ論の再構築を試みたい。

論の再構築に際し、前節を受けた形で展開されるため、どうしても通過儀礼が中心になる事を予め断わっておきたい。

何度も繰り返すが、通過儀礼の中でケガレが強調される局面は、今までは死と誕生それに月経が加えられる程度であった。花嫁のケガレは、一部の研究者を除き、全く顧みられなかった^⑥。ケガレ論を展開する著名な研究者ですら、全く言及が無かった。これは、故意なのか偶然なのか俄かには判断できないが、とにかく等閑にされていた。その一方で、ケガレ論の展開はかつて華々しいものがあり、これに関する著書・論文等の数も飛躍的に伸びた。ただここで気になるのは、ケガレが「民俗語彙」を意味するものなのか、または「分析概念」を意味するものなのか、その境界が曖昧なものが見受けられる点である。数多くの調査報告書の中には、「分析概念」としてのケガレが何の前触れもなく登場して、俗信や禁忌の中で当然のような顔をして居座るケースもあった。このことは、裏を返せば、それだけケガレが一般的なものとして普及したことを意味するのかもしれないが、それにしても筆者はある種の戸惑いを隠せない。分析概念としてのケガレが独り歩きすることによって、民俗語彙としてのケガレを、かえって見えにくくしているのではないかと内心恐れているのである。民俗学におけるケガレ論研究の原点は、民俗語彙としてのケガレの方にある事をここでもう一度再確認しておきたい。

その民俗語彙としてのケガレは、筆者の知り得る範囲では、通過儀礼

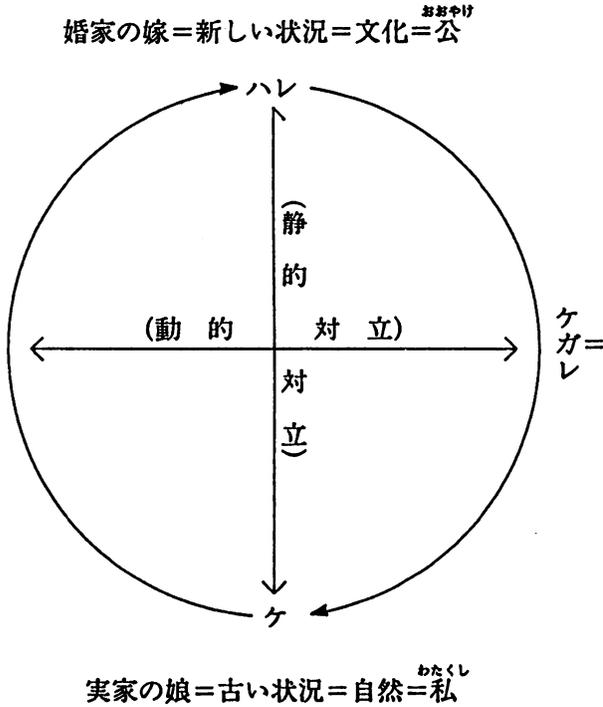
の中では死・出産・月経そして花嫁だけであった。通過儀礼には、この他初節供・七五三・年祝いなどをはじめ、様々な局面があるが、これらに関してケガレという民俗語彙は全く登場しないし、これに伴う物忌みとか忌籠もりの習俗については、筆者が知らないだけなのかもしれないが、まだ把握できていない。通過儀礼における民俗語彙としてのケガレの有無の違いが、質的なものの差なのか、それとも程度の差なのか不明であるが、とにかく死・出産・月経・花嫁にはケガレが民俗語彙として付き纏っていたのである。これら四者が、他の通過儀礼とどこが違うのか。この違いを炙り出す事によって、ケガレの正体に少しでも肉迫できるのではなからうか。

さて、前節でも指摘した如く、誕生(前述した理由により、月経は便宜上誕生に含ませておく)・婚姻・葬送の三者の共通項は、ケガレ・白・死と再生の三点であった。最初に解決しておかなければならない問題は、ケガレが「不浄」や「汚点」ではないという点である。確かに、『広辞苑』ではこのような説明であったが、花嫁はどう見ても「不浄」や「汚点」ではあり得ない。従って、ここに新たなケガレ概念の再構築をはかる必要性に迫られるのである。そこで筆者は、花嫁の持つ「死と再生」という象徴性に注目した。実家の「娘」としての性格が死に、婚家の「嫁」としての性格が新たに誕生するのである。これを図解すれば、図一のようになる。この図式そのものは、筆者が一年前に考案したものであり、基本的原理は現在も変わっていない。今回は、この図式で花嫁のケガレの解説を試みる。ハレとケは互いに対立する概念であり、ハレには新しい状況・文化という概念が付帯する。これに対し、ケには古い状況・自

然という概念が付帯する。このハレとケという両者の静的な対立関係に
 対し、ハライとケガレ両者は、動的対立関係にあると同時に、各々ハレ
 とケを仲介するパイプ役を果たす。ハライとは、ケからハレへの志向で
 あり、自然状況を文化的状況に変換する働きを持つ。具体的に言えば、
 様々な儀礼がこれに相当する。一方のケガレは、ハレからケへの傾斜で

娘から嫁へ、新しい状況の創出

ハライ
 婚姻儀礼



新しい状況の日常化または、古い状況への日常化^(視点逆)

図1 花嫁の視点に立った場合の概念図

高知県物部村別府では婚礼当日の来客の御飯のおかわりをつぐのは花嫁

次に視点を變えて、なぜこのような婚姻儀礼を行なわねばならないの

か、という事に焦点を当ててみよう。婚家の嫁になるという「新しい状

況」を思惟する一方で、いつまでも実家の「娘」(「古い状況」)であつて

はならないという思いも当然あつたはずである。現実に、実家の娘は、

嫁いだその日から婚家「嫁」としての役割を演ずる事を期待されており、

高知県物部村別府では婚礼当日の来客の御飯のおかわりをつぐのは花嫁

あり、ハライを停止した段階で、どんなハレの状況にあつても、時間が

経過すれば、自動的にケ即ち古い状況・自然の状況に変化してしまうも

のである^①。

嫁ぐ前の女性は、実家の娘であり、これは日常即ちケの状態にある。

また、これは無作為の状態にあるため、「自然」という概念に置き換える

ことも可能である。一方、ハレは婚家の嫁という「新たな状況」であり、

ケから見れば全く次元を異にする世界となる。例えて言えば、「この世」

に対する「あの世」に相当する。しかも、「娘」から「嫁」になるために

は、無作為では不可能であり、結納から盃事さらに里歸りに至るまで、

様々な儀礼的手続きを必要とする。これらの儀礼こそが、ケからハレに

至るための手続き、即ちハライということになる。化粧・晴れ着・道行

きの傘など細かな事柄も、すべてハレ(婚家の嫁になること)に至るた

めの手段または手続きであり、ケ(実家の娘としての性格)を排除する

ための手段であつた。これこそが、ハライなのである。花嫁をとりまく

様々な儀礼は、すべて婚家の「嫁」になる事を最終目標として存在して

いたと言える。この「新しい状況」こそがハレであつた。ハレへの志向

がハライであり、婚姻儀礼であつたのである。

の仕事であった。いつまでも実家の「娘」気分であれば、「嫁」の役割は到底務まらないのである。住む場所が変わり、流れる時間の質が変わり、まわりの社会環境や人間関係も全く変化する。この、天と地が逆転したような激烈な変化に、何の抵抗もなくすんなりと溶け込めたとはとても考えられない。生まれた時から、親元で大切に育てられ、その中で個人の価値観や世界観・宇宙観まで形成されて成長する。家族の構成員の一人として、極めて重要な役割りを果たしてきたはずである。それが、婚姻儀礼を契機に一挙に破壊されるのである。恐らく、精神的ストレスは莫大なものがあつたと思われる。このような外からの激烈な変革の力に際し、常に元のまま居ようとする力が相対的に生じるものである。この力こそが、ケガレとされるものの正体である。図一で説明すれば、実家の「娘」でいる状況は日常であり、誕生以来変わる事のない自分と与えられた役割であり、いわば「自然」に属する領域である。この状況はケとして位置付けられる。婚姻儀礼（ハライ）という、一連の激烈で膨大なエネルギーが加わることによって、相対的に同じぐらいの反作用力が生み出される。つまり、ケへの傾斜としてのケガレがここに生み出されるのである。ケガレとは、本来このようなものを意味するのではなからうか。ここには、元来「不浄」・「汚点」などという感覚は存在しなかった。ただ、作用に対する反作用の現象が見られただけである。花嫁が、人生のうちで最も光り輝く年ごろにあり、しかも美麗に着飾っているが、ケガレとされる理由は、ケへの傾斜としてのケガレにあつたのである。作用（ハライ）に対する反作用（ケガレ）として認識されていたためである。

この視点に立てば、ケガレを「不浄」・「汚点」と見做す発想は、ケとは逆の立場、即ちハレの視点でしかものを見ていない極めて一方的な立場から生まれたことが理解できる。儀礼を行なう主体者、つまり婚家側の視点に立てば、何種類ものハライ（婚姻儀礼）を行つたにもかかわらず、花嫁からいつまでも実家の「娘」としての性格が抜けなければ、婚家に馴染まない、厭な困った存在となる。恐らく、「嫁」としての認識すらその女性に与えないであらう。ハレとは、時間・空間的に新しい状況を指すとともに、文化または公おおやけとしての枠組みも意味する。人が社会生活を営む上で、文化または公おおやけに代表されるハレの論理は絶大な力を發揮し、この前では自然または私に代表されるケの論理は、誠に旗色が悪い。というよりも、互いに対立する論理であるため、敵対することが運命づけられていると考えた方がよい。ハレ（公・文化）という錦の御旗を背負つた婚家側は、ハライ（婚姻儀礼）によって、一女性を強引に遠慮なく「娘」から「嫁」に創り替えて行くのであつた。この裏には、いつまでも実家の「娘」気分（ケへの傾斜としてのケガレ）は許さないという強い姿勢があつた。もし「娘」気分が脱けなければ、「困った」・「厭な」女として位置付けられ、この段階でケへの傾斜としてのケガレが「不浄」や「汚点」を指す言葉になるのである。ケ（実家の「娘」・自然・私）の視点に立てば、天と地が逆転するような激烈な変化に際し、ほんの少し前までの自分が居た世界を思い、懐しみ、その頃の時間と空間に帰ろうとする事（ケへの傾斜としてのケガレ）は、極く当然の事柄である。これを「不浄」・「汚点」と言えるであらうか。ケガレ≠不浄・汚点視が、いかにハレの立場だけしか考慮に入れていない偏狭な視点であるかが理

解できよう。

四、波平のケガレ論

ケガレ論を展開する研究者の中で、ケガレ力説ちからを唱える人々が居るが、これは真実の半分しか把握できていないのではなからうか。即ち、ハレの視点に立つことよって、ケガレ不浄とし、この不浄がハレの秩序を脅すために、ケガレ力と説くのである。この中には、ケの視点ちからが全く見えない。ケガレは、ケへの帰着であり、ハレ（文化・公）おみやげという眼には見えない鎖で、人間ががんじがらめにされた状態から解放された、本来備わっている人間の動物的側面が解放されて、一時の自由を満喫できる状態でもあるのだ。この点を見落とすと、民俗社会に展開する様々な文化現象の正当な評価など期待できないのではなからうか。ケガレ力説には、二つの誤認がある。一つは、ハレの視点だけにしか立たず、ケの視点ちからが脱け落ちていること。二つ目は、ケガレを不浄と決めつけてしまう点である。

ケガレ力説は、波平恵美子によって体系的に展開され、現在の学界でも多くの支持を受け、かなりの影響力を持つ。波平は、民間信仰の構造を明らかにするために、固定的な従来のデュルクムの聖俗理論に替えて、より柔軟性を持たせたハレ・ケ・ケガレを理論的枠組として設定する。分析概念としてのハレ・ケ・ケガレを、次のように規定している。

ハレは、「日常性から切り離され、神ごとと関り合う観念や行動様式」、ケは「日常普段の事柄、それについての観念や行動様式」、ケガレは「日

常性から切り離され、神ごととは相対立する観念や行動様式」であると概念規定する。

さらにこの三者の関係は、ハレとケは「相対立するものであり」、ケとケガレ、ハレとケガレも「それぞれに対置する」という。「対立」と「対置」の違いはどこにあるのか不明であるが、とにかく三者は互いに各々独立した別個の概念であり、互いに対立しあう関係にある事を指摘する。また、対立するだけでなく「三つで一つの大きな観念を成し」、「三項対立、相互補完的な観念」^③であると説明する。

この三項対立・相互補完説は、波平のケガレ論の中で最も根幹をなす部分であると言ってよい。しかし、この最も重要であるはずの三項設定の仕方に一つの疑問が浮かび上がるのである。即ち、前章で詳述した如く、花嫁または婚礼をケガレと見做す習俗を念頭に置けば、「結婚式などの儀礼は祭と同様ハレの行事であると言えよう」とは言えない。また、誕生はめでたい事柄であり、ハレに分類される状況でありながら、産のケガレが厳然として存在する。加えて、産のケガレのために隔離される産屋でありながら、ここには神ごととしてハレに分類される産神が祀られている。

以上の如く、様々な矛盾が生じるのであるから、ケはともかく、ハレとケガレの概念設定の仕方を根本的に改めなければならぬのではなからうか。波平は、ケガレを仏事との関わりで把えようとしているふしがある。

「通過儀礼とはある状態、時間、場所から異なる状態、時間、空間へ移行する際に行われる儀礼を言うが、一般には個人の人生の重要な段階

で行われる儀礼を意味する。日本であればお七夜、百日、初誕生、初節供、七五三と続き、結婚式や葬式さらには死後、遺族によって営まれる法要も含む。これらの通過儀礼には積極的に神ごとと係わるものと、決して神ごとと係わらないものがある。つまりハレの通過儀礼とケガレの通過儀礼とである^⑧という。「ケガレの通過儀礼」とは、およそ奇妙な言葉ではなからうか。通過儀礼は、その社会が決定した一つの枠組みであり、妊娠・誕生・成長・婚姻・死・死後の供養という人の一生の各段階に於いて、取り行なうべき各儀礼を指す。つまり、極めて社会性の強い、公（ハレ）としての儀式ではないか。これに、「ケガレの通過儀礼」などと言ったものが存在する余地など残されていない。「儀礼」であるからには、総てハレに属すべきものである。波平の分類では、「結婚式」はハレの通過儀礼に属するものであるが、秋田を中心とする東北地方や高知県物部村では婚礼や花嫁はケガレと見做されていたのである。誕生もまた、祝うべき事柄であるにも関わらず、ケガレがつきまとう。従って、仏事または死に関わる事柄だけをもって、「ケガレの通過儀礼」とすることはできない。もつと言えば、ケガレの概念そのものを考え直すべきであろう。

波平は、青森県野辺地方のカツギの事例を挙げ、「単衣の短衣を葬式の時かぶるが、これは結婚式の時にやはりその女性がかぶったものである。しかし、結婚式の時とは異なり、葬式では左袖をかぶる」如く、「似てはいてもほんの少し異なるやり方がとられることに注意したい^⑨」という。つまり、前者がハレの通過儀礼であり、後者はケガレの通過儀礼であり、両者は極めてよく似ているが、似て非なるものであり、その違い

こそがハレとケガレの差であると指摘する。しかし、本当にハレとケガレほどの差がここにあるのだろうか。両者に差がもしあるとすれば、それはハレとケガレではなく、「生の論理」と「死の論理」という意味での差であろう。換言すれば、「あの世↓この世」と「この世↓あの世」という方向性の違いである。ケガレという視点に立てば、誕生も婚姻も死もケガレであったという事を、もう一度再認識しておきたい。これら三者の共通項は、ケガレと同時に「死と再生」・白色の着物や被り物であった事を念頭におけば、「ハレの通過儀礼」という言葉同様に「ケガレの通過儀礼」などという言葉は、これら三局面に総て当てはまるではないか。従って、三者の差異など出て来ない。敢えて差異化するとすれば、「あの世↓この世」・「この世↓あの世」という方向性の違いしかない。波平はこの方向性の違いとハレ・ケガレの概念の違いを区別しなかったために、一つの大きな混乱を惹起してしまったのである。尤も、この論稿を記す三年前の「通過儀礼における『ハレ』と『ケガレ』の觀念の分析」の中で、ハレ・ケ・ケガレのカテゴリの他に、「生のカテゴリ」と「死のカテゴリ」とでも呼びうるものがありはしないか、という問題提起を行っていた。つまり、産のケガレと死のケガレでは、ケガレという点で共通するものの、その思み方が逆転しているからであった。しかし、「不浄」という意味で共通するためか、その後両者の相違を正面から明確にする作業は見られなかった。

波平にも、婚姻がケガレである事を知る機会があった。「井之口章次氏は、死と血の不浄のほかに『結婚不浄』とでも呼びうる考え方が、日本の信仰の中にはあるといわれるが、勝本浦には確かにそのような認識が

ある。ただし、結婚不浄は血の不浄と同じことであるのかも知れない。結婚した男は、妊娠中や出産間もない妻、あるいは月経中の妻と接するのであるから、常に血のケガレにかかる可能性があるからだ(略)『結婚不浄』とでも呼びうる考え方は、勝本浦では血の不浄と考えてよいかと思う。(略)結婚自身にケガレがあると考えてはいいようであるが、先に述べたように、神ごとに関しては、井之口氏のいう『結婚不浄』とでも言い得るような考え方もあるし、また、花嫁はかつては白い袖かぶりをし、近親者の葬式にもそのかぶり物をかぶった。(略)勝本浦における通過儀礼の全般において、その当事者はいずれもケガレの状態にあると見なされており、儀礼はそのケガレを祓うためのものである」と明言している。

第二節で詳述した如く、井之口の「結婚不浄」は恐らく秋田県を中心とした東北地方や、高知県物部村での事例と同類の事を意味していたであろう。ところが、残念な事にこれを神事を前にした男女の性的結合の禁忌として過小評価し、婚礼や花嫁自体がケガレである事を見落してしまった。従って、これを読んだ波平も、「血のケガレ」という先入観から脱け出せなかつたのである。花嫁の「白い袖かぶり」と、葬式のそれとの共通性を指摘しておきながら、花嫁自体がケガレと見做されていた点に気がついていない。もしここで気付いていれば、これ以降の波平のケガレ論は大きく変わっていたに違いない。

波平も指摘する如く、勝本浦の通過儀礼で、「妊娠・出産・月経・死」では、その当事者はいずれも「ケガレ」の状態にあり、「儀礼」はその「ケガレ」を祓うためのもの」であるから、儀礼を行なうことはハライと断言

できよう。ケガレの状態とは、不浄ではなく、ケの状態(即ち元の姿または、元の次元)に帰ろうとする事である。ハライとケガレのせめぎあいの中で、ケからハレへの移行、換言すれば死と再生が可能となるのである。波平は、ケガレの強弱とリミナルな状態の強弱をパラレルに考え、境界性が強ければ強い程、より多くの儀礼を与える必要があると指摘する。このことは、表現を替えれば、ハライをより強く行なう事によって、より円滑に死と再生を完遂できることを意味する。

さらに、通過儀礼の当事者がいずれもケガレと見做されており、「儀礼はそのケガレを祓うためのもの」という波平の指摘は重要である。即ち、ケガレとハライの関係が表裏一体である事を認めたものであり、通過儀礼はハライを意味すると解釈しているのである。だとすれば、ケガレはケからハレへ移行させるためのハライに対する反作用、即ちケへの傾斜とも解釈できるのでなからうか。通過儀礼を考える際、ケガレにはかりに注意を奪われているようであるが、ケガレと同等というよりもそれ以上にハライが重要な役割を果たしていることを波平は全く評価できていない。波平の罨みにならえば、三項対立ではなく、ハレとケ、ケガレとハライが相互に対立し、この四項が相互に補完し合うと考えるべきであろう。

また波平は、最後に「今日、特に都市部において、出産・妊娠において、また七五三の祝いにおいて、ケガレの観念はほとんど見られない。赤ん坊の宮参りの、掛け着物について、また花嫁の角隠しについて、それがかつて持っていた意味を知る人たちは少ない。通過儀礼は、ケガレとハレの両面の性格を持つと、かつては考えられていたものが、ケガレ

の側面が衰退し、また次落し、専らハレの面が強調されていると見られる。(略)ケガレは、専ら「死のカテゴリ」におけるケガレに限定されてきている^⑧。と言う。リミナルな状態がケガレの状態とする波平の立場に立てば、出産・妊娠・七五三・宮参り・花嫁などは死者と同様にケガレと位置付けられるのは尤もである。第一・二・三節で詳述した如く、筆者の事例研究によっても花嫁がケガレであった事が検証された。しかし、七五三の場合、現実にはケガレ観がかつて存在していたのであろうか。寡聞にして知らない。確かに、理論上はリミナルな状態だからケガレなのかもしれないが、そんなにケガレを乱発してもよいものであるうか。民俗語彙としては、ケガレは産・月経・死の三局面程度しか登場せず、筆者が注目した花嫁のケガレを含めても、現実レベルでは通過儀礼上のケガレの局面はそんなに多くない。理論上は可能であっても、厳粛な事実として現実があるわけであるから、民俗社会が、なぜこれらの状況以外をケガレとして扱わないのかという事を考える必要があるう。

波平は、通過儀礼には「ケガレとハレの両面の性格を持つ」と言うが、より正確に表現すれば、通過儀礼の目的はハレという新しい状況の現出と言うべきである。この新状況の現出のために、ハライとしての通過儀礼が行なわれ、その反作用としてケガレが現象として起こる。ハライとケガレは、互いに対立しあいながら表裏一体の関係にある。通過儀礼のキーワードは「死と再生」であり、一つの世界から次元を全く異にする世界への移行と考えれば、その最たるものは出産・婚姻・死という三局面に限定される。この点こそが、三者にケガレが付帯する必然性であった。これ以外の通過儀礼、例えば初節供・七五三・厄年・年祝い等には

ケガレ感を見出し難い。波平の指摘の如く、かつてはあったケガレの側面が衰退・欠落した結果、「専らハレの面が強調されるに至ったのであるうか。だとすれば、量の差がいつの間にか質の差になったことになる。衰退・欠落してゆくケガレに思いを馳せ、ケガレに無限の豊饒性を見出そうという波平の姿勢はある程度理解できる。しかし、波平の主張のもう一つの柱である相互補完説の視点に立てば、ケガレと表裏一体にあるハライ、このほかハレ、さらにハレに対立するケもしっかりと分析の射程に入れておかなければならないのではないか。ケガレとハレに重点を置く余り、大切な構成要素であるハライとケがなおざりにされている。自然・私わたし・古い状況としてのケがあつてこそ、文化・公おおや・新しい状況としてのハレが存在し、ケからハレへはハレへの志向としてのハライが作用し、ハレからケへはケへの傾斜としてのケガレが介在するのであった。この循環によって、様々な局面の通過儀礼は運営されていたのである。

今から一五年も前、筆者がまだ二〇歳代の時に刊行した拙著『祓いの構造』に対し、波平氏はその著『ケガレ』の中で七頁もの長きにわたる拙著の内容を要約し、さらに適切なコメントまでいくつか戴いた。このことは、筆者にとつて望外の幸せであった。若気の至りで、筆が滑った部分もあったが、真剣に読み込んで下さった波平氏に感謝申し上げたい。既に遅きに失したきらいはあるが、この機会に、そこで展開されたいいくつかの疑問に答えてみたい。今思えば汗顔の至りであるが、筆者は通過儀礼で「祓い」に重点を置く余り、「穢れ」を「祓い」を行なうための説明付け程度にしか位置付けていなかった。波平氏は、それまで「ケガレ」に注目し、これの解明に向けて全力を傾注されていたため、筆者のこの

発言は到底容認し得なかつたのであろう。筆者の「穢れ」の解釈をめぐって、特にここに集中するのであるが、『本来的には』穢れの観念はなかつたという記述が見られるが、『本来的には』とは、いったい何を意味するのであろうか^⑧という問いかけがなされている。この質問については、一九八六年七月（原稿執筆中で忙殺されていたため、迂闊にも『ケガレ』が刊行されていることを知らなかつた事を予め断っておきたい）に刊行された拙著『ハライとケガレの構造』第一章に記した通り、ケへの傾斜としてのケガレであるために、「不浄」の意味の「穢れ」ではなかつたと答えたい。歴史的というよりも、文化概念として使つたつもりである。

氏はまた、「祓いの儀礼に、なぜ、『本来的な』一つの意味のみを強調し、穢れているから祓うという説明は『本来の意味が不明になつたので』あとから加えられた」ということを強調するのであろうか。また、そのことを強調し、結論することにどのような理論上の、分析上の利点があるのであろうか^⑨とも問う。これは、通過儀礼の中で、特に誕生と死のみにケガレ観念がつきまとう点に注目したことからおこつた。つまり、一つの時間・空間から、全く次元の異なつた時間・空間への移行が誕生と死に見出され、この劇的な変化とケガレ観念の関連性を強調したかつたためである。この考え方は、現在も變つていない。否むしろ、花嫁自体をケガレの根源と見る事例研究を経た後は、益々その意を強くしている。「理論上・分析上の利点」があるとすれば、ケガレはケへの傾斜であり、ハライと表裏一体の関係にあり、互いに動的に対立し合いながら、ハレとケを繋ぐパイプ役を果たしていることを証明できたことぐらいで

あろうか。

また氏は、「死や出産の儀礼の中には、主張するように、確かに変化を目的とするものが含まれている。しかし、古い特徴がそのまま残るという状態がなぜ穢れとみなされるようになったかの説明がない。つまり、なぜ『古い特徴を祓い去る』^⑩『穢れを祓い去る』ということになるかの説明がないため、その主張は説得力が弱い」と指摘する。通過儀礼とは、有り体に言えば、一つの次元から全く別の次元への移行であり、これはハレとしての文化・社会・公（おみやげ）によつて予め決められた枠組みである。「文化」の中に、いきなり「自然」を持ち込めば一大パニックを惹き起こすのと同じであり、「自然」を「文化」の枠組みの中に取り込むための手続きが、ハライとしての通過儀礼であつた。「文化」の中では、「自然」の特徴を示すもの（実はこれが穢れであり、ケへの傾斜としてのケガレでもあるが）は在つてはならず、完全にハラワねばならなかつたのである。具体例は、既に先に述べたのでここでは繰り返さない。

また、「穢れの観念は、一つの通過儀礼にのみ留まらず、日本の信仰や社会制度にさえ広汎に見られる観念である。そのことをどのように説明して説明するのであろうか^⑪」とも問う。これには、前掲の『ハライとケガレの構造』や本書、並びにこれからの筆者の研究過程の中で答えが出されるものと確信する。

最後に氏は、「近藤直也の論議についての疑問を述べたのは、ケガレ観念は複雑で多義的であり、一つの観念に単純化してはならないがためである^⑫」との意見を述べられている。

確かに、祓いが最初にあり、その理由付けとして穢れが後から派生し

たという論理は、筆者自身今から考えれば無謀なものであったと反省し撤回する。筆者の新たなケガレ論は先述の通りである。通過儀礼が新しい時間・空間創出であり、これがハライと見做されるといふ観点は、一九八二年当時と何ら変わらない。また、誕生と死（一九八二年当時の筆者は、花嫁・婚礼のケガレの存在をまだ確信していなかった）に、常にケガレ感が纏わりつくことと、変革の度合いが強い事との密接な関連性についての追求の姿勢も、当時と何ら変わっていない。

波平のケガレ論は、最初から首尾一貫しており、「日常性から切り離され、神ごととは相対立する観念や行動様式」であった。さらに、これを多少具体的に記せば、「死に代表されるように人にとって望ましくない事柄、不幸に関する事柄、あるいは邪悪な罪ぶかい事柄^⑧」ということになる。つまり、死・不幸・邪悪など、「人にとって」望ましくない事柄をケガレとして概念規定するのである。かなり莫然としたものであり、それだけにかなり大きな広がりを持つ可能性がある。

しかし、このケガレ観は飽くまでハレの視点に立ったものであり、ケの視点が完全に脱け落ちてゐる。即ち、ケの視点に立てば、死は至極当然であり、人間が生き物である限り避けられない。また、厳格な儀式の時間・空間に於いての望ましくない・邪悪な・罪深い事柄などは、ケの時間・空間に於いては、その事こそが人間の解放感に浸らせる（換言すれば幸福感すらもたらす）最大の要因ではないか。例えば、長時間の窮屈な姿勢から解放されたあの瞬間、我慢を強いられていた排泄行為を解禁された時の解放感など、挙げればきりが無い。これらの行為は、ハレとしての時間・空間では「望ましくない事柄」であり、時には犯罪です

らあり得る。ケガレをこのように規定する視点からの分析は、以上の如くある程度の広がりを持つものの、現象の本質自体の半分しか見えなくさせる危険性も合わせ持つのである。

この欠点をカバーすべく、波平は「儀礼的逆転」とか「象徴的逆転」といふ概念を活用する。水死体をエビスとして祀る信仰に注目し、エビスを「他界から此界へと境を越えて来た神」・「人間に対して禍も福も与え得る神」・「穢れた神」・「他の神と逆さまの行為をする神」と規定する。これらの特性から、「両義的境界的な存在、また、分類の体系の中で曖昧さを持つ存在は、不浄性を付帯され、危険視されると同時に神聖さを帯びる^⑨」というメアリー・ダグラスやヴィクター・ターナーの理論を援用するのであった。「儀礼的逆転」とか、「象徴的逆転」などという外来語の直訳を使う必要などどこにもない。従来の民俗語彙である、ハレ・ケ・ケガレ・ハライを活用すれば、簡単に説明がつくのではなからうか。即ち、どちらつかずの「どちら」とは、ハレとケを指し、その中間に存在するものこそケガレであった。さらに、ケガレは常にそれだけでは存在し得ず、表裏一体の関係で、必ずハライが存在していたのである。「不浄性」がケガレであるとすれば、「神聖さ」とはハライに他ならない。この意味でも、ハライはケガレと同等に極めて重要な分析概念であったことを見落してはなるまい。但し、この場合の観点は、ハレに置かれていたケの視点に立てば、ケガレとは自ら秩序への回帰であり、「不浄性」は出て来ない。一方、ハライはケと対立するハレへの秩序への志向となり、ケの秩序からすれば、窮屈この上ない状況が待ち構えていることになる。以上の状況を図示すれば、図二のようにならう。

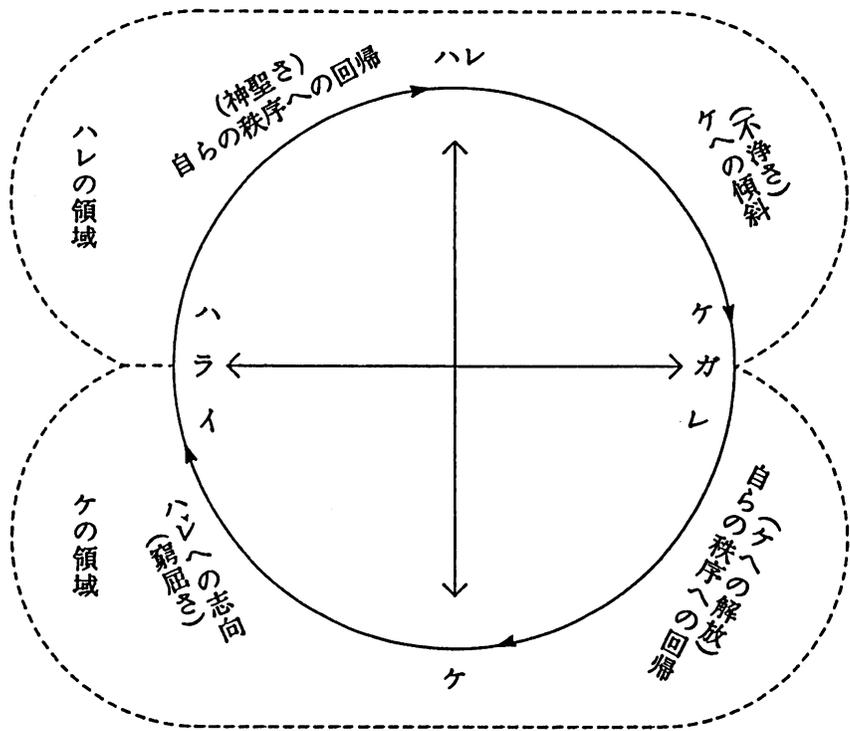


図2 ハレ・ケ・ケガレ・ハライの概念図

水死体としてのエビスは、ハレとケの間を漂い、ハレの領域にある時は、「不浄性」と「神聖さ」を併せ持つのである。一方、ケの領域にあってケガレの側面に位置する場合は、他の漂流物と何ら区別されず、一個の物体と見做される。さらに、ケの領域にあって、ハライの側面に位置

すれば、数多くの漂流物の中から、人が選り出される状況を示すことになる。「儀礼的逆転」とか「象徴的逆転」とは、ハレの領域部分のハライの側面（神聖さ）と、同じくハレの領域部分のケガレの側面（不浄性）を指すだけであり、さらにその反対側にあるケの領域のケガレの側面（ケへの解放）とハライの側面（ハレへの志向・窮屈さ）は全く無視されている。波平が、ケガレを「望ましくない事柄」と概念規定する限り、残されたケの領域は永久に見えてこないものである。このために、敢えて「女性・不浄であること」によって、男性（優位波平）に対して一つの『力』となり得るのである。（略）月経や出産が常に、その社会でマイナス価値が与えられているわけでは決してなく、むしろ逆で、月経・出産はその社会の存続に不可欠であり、喜ぶべきこと、歓迎されるべきものである」と言わなければならなかったのである。

一九七四年に、「日本民間信仰とその構造」を発表した段階で、波平はケガレを「望ましくない事柄」と規定しておきながら、その九年後には以上の如く、ケガレとされる出産や月経を「常に、その社会でマイナス価値が与えられているわけでは決してない」と言い繕う必要があった。ケの視点に立てば、月経・出産は当然「社会の存続に不可欠」であり、「喜ぶべきこと」、「歓迎されるべきもの」であり、決して「望ましくない事柄」ではない。でも、出産・月経は、死と同じくケガレと見做されるのである。従って、死すら、「その社会の存続に不可欠であり、喜ぶべきこと、歓迎されるべきもの」である可能性を持つことを、波平は知らねばならない。実際、人が死ななければ、地球上の人口は増加する一方となり、深刻な社会問題となることは、簡単に想像できる。人間の動物

「自然」私的側面というケの視点を持たず、ハレの視点だけにしか立つて来なかったため、自ら構築したケガレ論を、このような形で再び修正しなければならぬという、矛盾した状況に追い込まれるのであった。波平に欠けていたものは、ケの視点であった。このため、ハレの視点から、ケガレを「望ましくない事柄」と規定しておきながら、一方で「喜ぶべきこと」、「歓迎されるべきもの」と相矛盾する規定をしなければならなかったのである。両者を矛盾なく統合できる分析概念として、ハレの視点とケの視点の両者が必要であったことは、以上の諸点から理解できよう。波平のケガレ論は、このように相矛盾する両者の統一性がとれていないため、再検討を必要とするのである。

五、桜井のケ枯れ論

波平のケガレちから力説に対し、桜井徳太郎はケちから力説を採る。即ち、「ケを気、つまり農業生産を可能ならしめるエネルギー源としての気から出た語」であり、「稲を成長させたり実らせたりする根源的な霊力がケであった」というのである。この背景には、農作業の播種・植えつけ時の、ケツケ・ケウエ・ケコミ、また収穫時のケガリ・ケバレー・ケトリという民俗語彙があった。従来の、普段着を意味する「褻」という解釈では、これらの語彙を説明し切れないため、ケちから力説をとったというのである。

さらに、ケガレに関しては産のケガレを例にとり、「この大事業遂行のために消費する心身の消耗は筆舌に現わし得ない。つまりケガレ（ケ枯

れ）の極点におかれる」という。産のケガレとは、心身のエネルギーケを、消耗（枯れること）によって引き起こされるといっているのである。本当にそうであろうか。出産には、生死の間をさ迷う難産ばかりではなく、安産もあつたはずである。桜井の論理でいけば、難産だけがケガレとなり、消耗の度合いが低い安産の場合はケガレに該当しなくなる。かつて、出産はどのような状況であろうと、総てケガレと見做されていたのであり、「ケ枯れ」説には承服しがたいものがある。

そもそも、「消耗」と「枯れ」とは質を異にする。「消耗」の場合、減ることであり後からいくらでも消失した部分を継ぎ足すことは可能である。しかし、「枯れ」の場合、そこには完全な「死」のイメージがつきまとう。「枯れ」と「消耗」は、次元を異にする言葉であり、前者を後者で説明することは難しい。「心身の消耗」を「ケ枯れ」と言うのであれば、過度の精神・肉体労働による疲弊がケガレとして扱われても何ら不思議ではない。しかし、実際にはこのような事例はどこにも見当たらない。疲れ果てたからと言って、物忌みするケースは皆無であり、この場合は休養をとるのである。「物忌み」と「休養」は似て非なるものであり、両者は意味を全く異にする。桜井は、両者の次元の違いを明確にする必要がある。

第二節で詳述した如く、ケガレには常に「死と再生」の概念が付帯する。一步譲って、桜井の「ケ枯れ」説で誕生儀礼と葬送儀礼が仮りに説明できたとしても、婚姻儀礼については十分な説得力を持たない。花嫁自体がケガレと見做される場合、果たして花嫁に筆舌に尽くし難い「心身の消耗」があつたのであろうか。ここに展開する状況は、実家の「娘」

から婚家の「嫁」への次元の変化であり、象徴的な「死と再生」であった。通過儀礼を考察する場合、常に「死と再生」を念頭に置く必要がある。特に誕生・婚姻・葬送の三者には共通してケガレ観が存在していたのである。この意味でも、桜井の「ケ枯れ」説には賛同できない。

翻つて考えてみれば、桜井の「ケ」に対する位置付けそのものが、再考の余地を残していた。ハレ・ケ・ケガレを語る場合、ハレに対立する概念としてケがあった。ケガレは暫く置くとして、ハレとケは民俗語彙として互に対立する概念であった。この点は、ケガレ論を展開する多くの研究者達も、共通認識として持ち合わせていた。桜井自身も、これには賛同し得よう。ハレとケは、互に対立し合いながら、民俗文化の中では表裏一体の關係にあり、一つの世界観または宇宙観を形成し得るものであった。従つて、ハレを新しい状況とすれば、ケは古い状況となる。ケとは、ハレに対立する概念として捉えねばならず、「氣」または「稲を成長させたり実らせたりする根源的な靈力」と解釈すれば、それと対立する概念のハレに対しても、根本的な見直しが必要となる。これに対し桜井は、「ケの持続にはダイナミックなきわめて多量のエネルギーを必要とする。そのエネルギー源の確保ないし補強のためにハレの行事が設定される」というのである。つまり、ハレはケの補強のために存在すると規定する。いつの間に、ハレはケの補強というサブ概念になりさがつてしまったのであろうか。くだいようだが、ハレとケは互いに対立する概念なのであり、補助または補強のために存在するのではない。これは結果論であり、表裏一体の關係から言えば、裏のために表があるのではなく、表のために裏があるのではない。ただ、結果としてそうなつたと

いうだけの話である。

桜井は、年中行事とくに祭礼を念頭に置いて、このモデルを構築しているようであるが、通過儀礼に即してその有効性を検証してみよう。誕生の場合、母胎内の胎児の状態はケに相当し、この世に誕生した赤児はハレに相当する。すると、「ケの持続」、つまり母胎内の胎児が胎児のままでいることを補強するために、ハレとしての誕生儀礼が設定されるのであろうか。婚姻の場合、実家の「娘」がケに相当し、婚家の「嫁」がハレに相当する。ここでは、「ケの持続」即ち実家の「娘」であり続けるために、「ハレの行事」即ち婚姻儀礼が「設定される」のであろうか。さらに、葬送の場合、この世の「死者」がケに相当し、あの世の「仏」がハレに相当する。「ケの持続」、即ちこの世の「死者」であり続けるために、「ハレの行事」即ち葬送儀礼が「設定」されたことになる。このように、通過儀礼の三大局面を一つ一つ検証した結果、どれ一つとして桜井の所説に該当するものは見られなかった。

以上の如く、年中行事を念頭に置いた桜井のハレ・ケ論は、一つの大きな欠陥を抱えていたのであった。それは、端的に言えば「死と再生」の觀念の欠落である。これは、通過儀礼だけでなく年中行事にも言える事であるが、新たな年の誕生または季節の誕生は、毎年同じ行事内容を繰り返してはいても、その置かれている状況つまり時間と空間は、去年のものとは全く次元を異にするのである。通過儀礼に当てはめれば、その事は端的に証明される。従つて、ケちからに立脚した桜井説は、根本的な欠陥によつて覆つてしまふのである。

彼は、「民俗学の関心は、学問本来の在り方からみて当然常民の日常性

を把握する方向に進むべきはずなのに、それを捨てて、非日常性の異常態分析へと情熱を燃やす民俗学者が多い。これはまことに不可解である。

(略) 民俗学自身の自己矛盾ではないだろうか。このような矛盾を惹き起こしたのは、けつきよくケじたいの本質的認識に誤認があったからである。日常態のケを非日常態のハレの副次的従属的存在とみてきた、従来のケの観念の誤謬から起つてきたもの^⑤と述べ、かなり手厳しい。ケに対して、もつと眼を向けるようにという指摘は、或る程度理解できる。しかし、だからと言ってケを重視する余り、ハレをケの補強と見做す考へ方は、前述の如く様々な問題を孕む。桜井が、ケをハレの副次的従属的存在と見る事が誤りであると指摘したように、ハレをケの補強と見做す彼自身の所説もまた危険なものであった。ハレとケは、対等で、互いに対立し合う関係として位置付けるべきものであろう。

桜井は、「ケガレの本来の意味は、清浄性のハレとの対立観念で把握されるものではなくて、むしろケの活力が衰退する状態をしめす語であったとみた方がよい。ケが枯れ(渴)てきて(略)再びケの活力を回復補強するハレの儀礼が催される。こうしてケ↓ケガレ、ケガレ↓ハレ、ハレ↓ケの循環が止まることなくつづけられる」と説く。「ケ枯れ」説に立つ彼は、ハレとケガレが対立するという波平の所説を否定し、新たに二項循環説を唱えるのであった。ケ↓ケガレは、筆者の所説と外見上は同一であるが、中味は全く異なる。あれだけ日常態としてのケの視点を強調し、非日常態のハレに分析の主力を向けるのは「民俗学自身の自己矛盾」とまで言い切った桜井であるが、ケの危機を救うのはハレであり、結局ハレに花を持たす形で終わるのであった。つまり、ハレが存在しな

ければケの再生は不可能なのであり、ケにとって最も重要な部分はハレに押えられているのである。この状況は、桜井もまた、「民俗学自身の自己矛盾」を半分以上は抱え込んでいる事に他なるまい。桜井も、実際にケの視点に立てていなかったのである。

もしケの視点に立てば、ケガレ⇨ケ枯れなどは主張せず、ケガレをケへの傾斜として、ケ自身にとれば、当たり前前の事柄として位置付けていたはずである。彼自身も、ケを「日常態」、ハレを「非日常態」と解釈していたのであるから、ケの視点からは極めて近い所にいた。「ケ枯れ」とは、ケが枯渴する事であり、極めて危機的な状況を意味する。ケガレに対して、こんなマイナスな評価を下す人物が、「民俗学の関心は、学問の本来の在り方からみて当然常民の日常性を把握する方向に進むべき」だと言っても、余り説得力を持たない。ケガレに対して、マイナス評価を下す限り、桜井はその所説とは裏腹に、ハレの視点に立っていたと言わざるを得ないのである。

さて、ケガレを「ケ枯れ」、即ち「ケの活力衰退」と規定してしまった桜井には、現実の民俗語彙としてのケガレと、どのように折り合いをつけるかという難問が待ち構えていた。これに対し彼は、「ケガレの消去を望んで人々をハレへと志向させる要求には、相反する二つの方向が見られる。一つは幸福・吉・慶事・豊産(漁)を希求するための願望で、いわばプラスのハレとも称すべき領域に属する。もう一つは、それとまったく逆に不幸・凶・禍厄・不作・不漁など不祝儀に属する領域で、マイナスのハレ^⑥であると言う。祝儀にしろ不祝儀にしろ、これらは儀礼である点で共通する。この儀礼という共通項で、これらを一括してハレと

規定する点は大いに評価できる。ただ、より正確に表現すれば、ハレとは、「あるべき状態」ではなからうか。民俗社会の人々が、公おまやけ（ハレ）の視点に立ち、或る一つの時間空間に於いては、「かくあらねばならぬ」と認めた事柄がハレなのであり、そのために行なう儀礼そのものはハライと言うべきであろう。従って、祝儀・不祝儀はこの際一切関係ない。要は、ハレの視点に立てば、一つの時間・空間（ケ）から、より望ましい時間・空間（ハレ）へ移行する事であり、そこにハライとしての儀礼が存在していたのであった。移行せずに、元のままであり続けようとする力が、ケへの傾斜としてのケガレであったのである。このように考えれば、桜井の言う「プラスのハレ」・「マイナスのハレ」という分類そのものが不必要となる。実際、プラスのハレに分類する慶事の中に、花嫁や婚礼も含まれるが、これらはケガレとして民俗社会の中で位置付けられている場合もあった。ケガレとされている事実を、プラスのハレと強弁することは、いくら桜井でも無理である。

本来ケガレとされた出産・死、そして婚姻のケガレを、桜井は自らの説を通すために、プラスのハレ・マイナスのハレという無理な規定をしなければならなかったのである。桜井は、「ケ枯れ説」だけでなく、ハレとケの概念規定に於いても、前述の如く様々な問題を抱えているため、根本的に考え直す必要があるのである。

六、宮田のケガレ論

宮田は、「気は、生命を持続させるエネルギーのようなものだろう。そ

の気がとまったり絶えたりすることも、『穢れ』だった。そしてこれは死穢に代表されるものであり、不浄だとか、汚らしいという感覚はそこにはないのである。『けがらわしい』という不浄観を示す言葉は、汚穢、汗穢、穢悪、濁穢と表現される性質のもので、『ケガレ』の原初的意味とは別のものだった」と言う。ケをエネルギーと見る視点は、桜井と共通するが、微妙に異なる。桜井は、ケを「農業生産を可能ならしめるエネルギー源としての気から出た語」とか、「稲を成長させたり実らせたりする根源的な靈力」と規定し、農作物特に稲作を中心にケを考えようとしている。これに対し、宮田は前後の文脈から判断すれば、人体の生命力を念頭に置いていると考えられる。

ケガレに対する位置付けも、両者は殆んど同じであるが、微妙に異なる。桜井は「ケ枯れ」説であったが、宮田は「気がとまったり、絶えたりすること」がケガレと言う。端的に言えば、「枯れ」ることと、「止る」こととの違いであり、大筋では全く区別がつかない。

宮田は、本来「死穢」には「不浄」観は無く、純粹に「気がとまった」状態がケガレであり、不浄観は後に付け加えられたものと説く。しかし、なぜケガレが不浄と解せられるに至ったかという点に関しては、「後次的に不浄と認識される現象を伴うため」としか述べず、いま一つ説得力に欠ける。以上の事柄を纏め、さらにハレ・ケとの関連性を説明する意味で、宮田は次の五つの項目を並べている。少々長いが、正確を期してここに引用しておこう。「民俗の中心となる日常態は、ふだんのことこれを藝ととらえている。このケについて、

(1)食・稲といった農耕民の生活感覚の基本観念で表現される部分があり、

ケガレは、毛枯レからさらにケカチ（飢渴）をも含めた農耕の危機状況を説明する言葉となる。

(2)この場合の、ケ↓ケガレからの回復を意図する民俗儀礼は豊富であり、
②年中行事の神祭り、⑤災厄に対する防禦策としての臨時の神祭りに端的に示されている。

(3)一方、ケには、氣、生命力、氣力といった人間の全存在に関わる部分があり、ケガレは氣止、絶氣といった、血氣を失なうような生命の危機状況を説明する言葉でもある。

(4)この場合のケ↓ケガレは、死穢、血穢に表現され、これは副次的状況で、ケガラワシイという不浄觀を付加させた。これは、②ケガレを氣止とみる第一次段階と、⑤ケガレをケガラワシイとみる第二次段階とに分けることができるのである。

(5)ハレとの関わり方も、④の第一次ケガレを回復するのが、本来の民俗と思われるにしても神道や仏教などの強力な介入があり、⑤第二次ケガレの排除を意図するハレの儀礼が構成されることになる。

このように、ハレとケの相互交渉の仕方は、ひとえに、ケ↓ケガレを前提に成り立つものなのである。表面的には、ケガレはふだんではなくなる状況であるから、ハレと言い替えてもよいのだが、ケガレの複雑な構造を反映して、ハレの性格もとらえられない面がでてくる^⑤という。

宮田は、ケを「生命を持続させるエネルギー」と規定していたはずであるが、「民俗の中心となる日常態は、ふだんのこととこれを藝ととらえている」とも説明する。後者は、恐らく民俗学界に於ける一般的な定説であろう。この「日常態」を示す藝と、宮田の言う氣は、その概念を全

く異にするものではないか。この違いを完全に無視して、(1)では恰も両者は同一であったかの如く、何の概念操作の手順も踏むことなく処理されている。藝と氣が同一であるとするならば、少なくともその前の段階で、或る程度の説明がなければ、承服できるものではない。「日常態」と、「生命を持続させるエネルギー」がなぜ同一なのであるか。宮田説は、一つの誤った思い込みから出発しているような気がしてならない。

(1)は、桜井のケ枯れ説を受容したものである。(2)のケ↓ケガレも、桜井説を受けている。(3)で初めて、宮田の独自性を展開する。つまり、桜井が「農耕の危機状況」をケガレとしたのに対し、宮田は「(人間の)生命の危機状況を説明する言葉でもある^(傍点)」という。宮田は、この「も」で、稲だけでなく、人体にも「ケ枯れ」説を適用できると主張したかったのであろう。但しこの場合、対象が人間であるため、「枯れ」ではなく「止」「絶」を用いたのであった。

(4)では、ケガレには二段階あり、最初の④は「氣止ル」段階、次いで⑤のケガラワシイとする不浄觀が発生する段階だという。換言すれば、④ではまだ不浄觀が発生せず、⑤の段階になってはじめて不浄觀が生まれたと考えているのであろう。後の(5)で述べているが、その時期は「神道や仏教の強力な介入」があった後だという。だが、実際に、古代での神道・仏教が介入する以前の文献の中に、ケガレを不浄ではなく、単に「氣止ル」状況を指す事例があったのであろうか。筆者は、寡聞にして未だその事例を知らない。宮田が、「氣止ル」説を提唱した背景には、『文保記』の「死人者。以二氣止為二穢始^{審類}」や、『拾芥抄』の「五體頗雖レ有二温氣」。以二絶氣可レ為二死期^三云云。(略)可レ為レ穢之由議定云

云。」の記述があった。両史料は、共に一四世紀初めから中頃にかけて成立したものであり、そう古いものではない。『文保記』の記述に即して考えれば、「氣止」は死を意味するのであり、これと同時に、死者を他界へ行かせるためのハライとしての儀礼が始まるため、その反作用としての死のケガレが始まるのは当然のことであろう。この故に、「氣止」が即ケガレを意味することにはならない。「氣止」とは、有り体に言えば呼吸または心臓停止を意味していたと考えられる。これによって死が確認され、そこから死のケガレが発生すると見做されていたのである。従って、「氣止」はケガレの発生の原因にはなり得ても、ケガレそのものではない。この点を、宮田は混同しているようである。

同様の事は、『拾芥抄』の記述でも言える。死の直後、まだ体温が残っているが、「絶氣」、つまりこの場合も呼吸・心臓の停止を意味していたと思われるが、死と確認されたのであり、この段階で死のケガレが発生すると見做されていたのである。「絶氣」は、飽くまで死を意味していたのであり、それによって生じるとされるケガレを意味していたのではない。宮田は、原因と結果を区別して考えていなかった。

以上、「氣止」・「絶氣」とケガレは次元を全く異にするものであった。仮りに、百歩譲って、「氣止」・「絶氣」がケガレであったとしよう。この場合、死のケガレに対する説明はできて、産のケガレや花嫁のケガレに対しては、全く説明が付かない。宮田も言及するが、産のケガレとは「生命体がこの世に出現した時点をもってケガレがはじまる」と『文保記』には記しているのである。「氣止」どころか、逆に気は益々活発化しており、この矛盾をどのように言い繕うのであろうか。産のケガレだけ

ではない。筆者の指摘した、花嫁のケガレを宮田はどのように説明するのであろうか。花嫁のどこに、「氣止」や「絶氣」の部分があるのか。この二つの疑問に答えられなければ、宮田説は到底成立し得ない。その前に、「氣止」とケガレの混同の問題を解決しなければならぬのであるが。

(4)②の、「ケガレを氣止ルとみる第一段階」そのものが、そもそも成立し得ない状況となれば、⑥の「ケガレをケガラワシイとみる第二段階」も、所詮机上の空論になってしまふ。近藤説に引き寄せて述べれば、宮田の言う第二段階は、明らかにハレの視点、または文化・公・支配者の視点であり、決してケ（自然・私・被支配者）の視点ではない。いくらハレの秩序で死を取り繕おうとしても、一旦死んでしまえばケの領域、即ち自然の秩序に属し、次元を全く異にする状況になってしまう。ハレの秩序から脱け落ち、ケの秩序に属してしまうことがケへの傾斜としてのケガレなのである。ハレから見れば、不浄としてのケガラワシサが感じられるのも当然であろう。ここには、視点の違いがあるだけで、「第一段階」も「第二段階」も無い。

一方、ケの視点に立てば、人が息を引き取るのは、集団全体から見れば日常茶飯事であり、極く当り前の出来事である。従って、何ら不思議な事ではなく、ましてや不浄としてのケガラワシサなど一切無かったのである。宮田もまた、ケ・ケガレに対する概念規定の仕方が充分ではなかった。

(5)では、ハレに言及するが、ケガレを回復するものとして位置付ける。この発想は、桜井と同一である。前節で詳述した如く、ハレはケガレの

回復とは関係を持たない。ハレは、ケと対立することによって初めて存在価値を持つのであり、ケガレはハレからケへの移行なのであった。この場合、ハレの視点に立つか、ケの視点に立つかによって、ケガレに対する評価は正反対になる。同じことは、ケガレと対立するハライにも言える。ケの視点に立てば、ハライは窮屈で厭なものであるが、ハレの視点に立てば自らの秩序に合致する極めて望ましいものとなる。このため、(5)②のように、ハレは「氣止」を回復するものではなく、また③のように不浄としてのケガレを排除するものでもない。敢えて④に適切なものを当てるとすれば、「ケガレの排除」であるから、ハライを充てることになろう。

宮田は、「ハレとケの相互交渉の仕方は、ひとえに、ケ↓ケガレを前提に成り立つ」というが、より正確に言うならばハレからケへの方向にはケガレが、ケからハレへの方向にはハライが介在していたとすべきである。また、「ケガレはふだんではなくなる状況」というが、ケが普段であるとすれば、ケガレこそ普段になる状況とすべきである。従って、ケガレは、どう逆立ちしても「ハレと言いつてもよい」ものではない。言い替え可能と考える背景には、桜井の言う「マイナスのハレ」が念頭にあったのであろう。宮田も、ケ・ケガレだけでなく、ハレそのものについての規定の仕方、さらにハレやケガレとハレの関連性を再考する必要がある。

さらに、宮田は「ケガレの回復」という項目を掲げ、「ハレとケは説明上対立概念のように見えても、両者はたえず相互補充をくり返し、日常態を構築している」という。ここに、宮田の基本的姿勢を窺うことがで

きる。くどいようだが、もう一度確認しておきたい。ハレとケは、「対立概念」なのである。確かに、現象としてハレの時間と空間が、いつの間にかケの時間と空間になってしまう状況は、日常生活の中で数限り無く見られる。伊藤幹治の言う、「イレカワリの原理」である。しかし、伊藤自身も詳述する如く、そこには融通無碍にハレがケに入れ替わるのではなく、必ず「浄化という手続き」儀礼が存在したのであった。従って、ハレとケは「たえず相互補充をくり返し」ているかもしれないが、そこには必ず「浄化という手続き」としてのハライが、それとほぼ同等の力でケガレが働いていた事を見逃してはならない。それらの動きを全部一括して、「日常態」と言うのであれば、本来の意味のケやハレは見えて来ないし、当然ハライやケガレも見失ってしまう。宮田の場合、ハレとケの概念設定の仕方に、かなり詰めの甘さを感じる。ハレとケは、コインの表と裏の関係に相当し、いついかなる場合に於いても対立する状況にある。仮りに、それがいくら裏返っても、表が裏になり裏が表になっても、両者の対立関係は消えないのである。両方とも裏になったり、両方とも表になる事が有り得ないのと同様である。

宮田の言う「ケガレの回復」とは、桜井同様、ハレによって生命体の再活性化を狙おうとするものであった。「ケガレを汚らしい不浄であるという認識で理解するならば、触穢の制を筆頭とした、神道・仏教などからの不条理な差別観を助長することになる。ケガレの原点にかえて、解釈のやり直しを行えば、多くの民俗儀礼が、それらと対応することになるだろう。(略)本来神祭りをするのは、神を迎え、ケガレを回復することにあったことは多くの事例が説明している。それは、もう一つ見

方をかえれば、ケ（褻）の維持であり、気を強化することによって、気の弱体を防禦することに趣意があった。神は、そうした人の期待をになつて、人の望む目的遂行のために出現するものと考えられていたのである。日本の神々がさまざまに多岐にわたり、多様性をもっているのも、日本人がケガレを回復する力を行使し、たえずケを維持させようと努力した一面を示すものである^⑧という。

ケガレを不浄と解釈すれば、「不条理な差別観を助長することになる」という宮田説には大いに賛同したい。だからと言って、ケガレは「氣止」と解釈することには無理がある。ハレの視点に立てば、ケガレは確かに不浄となる。しかし、ケの視点に立てば、ケガレはケへの傾斜であり、一種の安堵感のようなものを覚える。ハレ（文化・規則・公）^{おまけ}という見えない極端から解き放たれ、人間の持つもう一つの自然または動物・私^{わたし}的側面としてのケへの回帰なのであるから、ケにとれば、極めて快適な状況がケガレの中には存在する。このような意味で、ケガレは「不浄」なのではなく、また「氣止」でもない。むしろ、全く逆で、ケにとれば自らの秩序への回帰であるから勇氣百倍という所ではなからうか。ケガレを「氣止」と見る宮田説は、彼自身が否定する「不浄」観と五十歩百歩である。つまり、ケの視点というよりもハレの視点、即ち神道や仏教などを支配の手段として振り回す、権力者側の立場でしか、ものが見えていない。このような状況に陥つたのは、ハレとケの対立概念に対する認識の甘さがあつたためである。ハレとケの対立は、ケガレを「氣止」で解釈できるような、そんな甘いものではない。別稿で詳述した如く、山と里の関係、または里と海の関係と同様、一方にとつての不幸は他方

にとつての幸福になり、逆に一方にとつての幸福は他方にとつての不幸になる。里と山、または里と海の関係を、各々ハレとケ（どちらがハレでもケでもよい）に置き換えれば、本来のハレとケの関係が明確に把握できよう。ハレとケを論じる場合、まずこの事を念頭に置かなければ、公・文化・祭礼^{おまけ}というハレの論理に絡め取られてしまい、知らないうち^{おまけ}にハレの視点に立つて判断を下す破目になる。ケガレ論を展開する多くの研究者達が、この論理に絡め取られてきたのである。

宮田は、「ケガレの原点」に立ち帰ることを提唱するが、彼の言うそれは、不浄観を伴わないものの、「氣止」であつてみれば、再出発の段階から既にかなり怪しいものであり、既に行き着く先が見えてしまふ。さらに彼は、「ケガレの回復」に言及し、神を迎え、神祭りをするることによつて、「気を強化」することができ、この気の充実こそが、「ケガレの回復」に繋がると考えている。そもそも、ケガレの回復など有り得ない。より正確に言うならば、ケの充実であろう。ケを充実するためには、ハレの秩序から脱け出して、ケの秩序に入ること、即ちケガレ以外に手段は無かつた。つまり、「ケガレ」はケを回復させる手段なのであつた。宮田の言う、「神を迎え」、「神祭りをする」ことは、ハレの最大の極致とも言うべき状態であり、ただできえ窮屈な、様々なハレの秩序（公・規則・文化^{おまけ}など人間の行動を細かく規制する状況）の中で生活しているのに、さらにその上、より厳しいハレ^{おまけ}神祭り（祭儀）という名の圧力をかける事により、民俗社会の中は窒息死寸前まで追い込まれる。殆んど、神経症状態である。

このような危機的状況を救うのが、祝祭という名の無礼講である。こ

ここでは、人間の持つ自然的・動物的側面・私・規則無視などの各側面が表面に出され、大いに食いかつ飲み、さらに大暴れするのであった。この状況こそ、人間の持つケの側面、即ち他の動物と何ら変わらないような行動をとる局面であった。これにより、ハレの秩序でがんじがらめにされていた人間社会は、一挙にそのストレスが発散されるのである。この状況こそが、ケへの傾斜としてのケガレではないか。宮田が言う「ケを強化すること」とは、ケガレに他ならなかったのである。「神を迎え」「神祭り」をすること（祭儀の側面）は、ケの強化どころか、ケを瀕死の状態に追い込む極めて危険なものであった。ケの充実のためには、祭儀ではなく、祝祭こそが必要であったのである。宮田は、単に「神祭り」が気の強化に繋がると考えているようであるが、「神祭り」ではなく、「祝祭」なのであった。ここでも、ハレとケほどの対立関係が、「祭儀」と「祝祭」に現われていたことを注目しておきたい。

宮田は、『神の民俗誌』を著してケガレ論を展開してから一七年後、一九九六年二月に『ケガレの民族誌』を公刊した。この「結語」の部分で、彼は「もし汚穢の発生があると、生理的に人間はそれを排除しようとする。その営みは民俗儀礼の基本にあるものといえる。その営みをハレとするなら、ハレの力を喚起するのはケガレである」と述べている。宮田の主張は、一七年前と殆んど変わらず、ケガレを「氣止」と見做し、これを活性化するためにハレがあったというのである。「ハレの力を喚起するのはケガレ」という表現は、このことの裏返しにすぎない。この本の中で、敢えて宮田の変化を見出すとすれば、ケガレに対する記述であろう。「ケガレの問題を考えると、ヘケガレには多義性がある。その多

義性の中で、『汚らしい』ということにストレートに結びつく以前に、我々の認識の中には、ケガレていく、力が衰えていく、という共通する潜在的心意があるのではないだろうか。（略）牛や馬の糞を踏むと背が高くなるといわれた（近藤註・原文では、『牛の糞を踏むと背が低くなる、馬の糞を踏むと背が高くなる』となっている）。だから背の低い子は一所懸命馬の糞を見つけては、それを踏もうとした。犬の糞を踏むと逆に背が低くなるという。だからノッポの子どもは犬の糞を見つけては踏もうとする。女の子は、馬の糞を踏むと髪の毛が長くなるという、わざわざ乾いた糞を見つけては踏んでいたという思い出があると京馬伸子は述べている。また、馬の糞を踏むと足が速くなり、牛の糞を踏むと力持ちになるとも言っている。（略）それらは汚らしい、排除しなくてはいけないものであるけれども、またきわめて力の強いものである。こうした認識は矛盾している。二律背反ということになる。そこに特別なパワーが生じているということが、エングアチョ遊びの中から窺えるのである。このようなエングアチョ遊びはいろいろな意味でケガレ論のヒントになると思われる」と言う。

ケ力説をとる宮田にとれば、ケガレに「特別なパワー」を認めようとする姿勢は、新たな変化と言うべきであろう。恐らく、波平のケガレ力説が、ある程度影響した結果であろう。しかし、波平の所説を一部受け入れるものの、換言すれば、「氣止」だけではないケガレの「多義性」を認めながらも、不浄としてのケガレ以前に、「氣止」という「潜在的心意」がケガレの中にあるという説はまだ健在であった。

さて、ケガレの「多義性」の中味であるが、宮田は京馬伸子の報告を

引用しながら、一つの事柄に互いに矛盾する価値観が存在する事例を紹介している。また、京馬自身も、「動物の糞は踏むとエンガチヨになる『きかない』ものであったのだが、『髪の毛が伸びる』『足が速くなる』などの魔力を持っていて、おまじないにわざわざ踏むものでもあった」と述べている。

確かに、犬・牛・馬の糞は不浄で、これに触ればエンガチヨの対象になるが、その一方で、背の高さの調節や、髪の毛を長くすること、速く走れること、力持ちになれることなど、様々なメリットがそこにはあった。しかもその状況は、常にコインの表と裏の関係の如く、文字通り表裏一体の関係にあった。この中には、二つの視点が同居しているような気がしてならない。ハレの視点に立てば、道端に有る動物の排泄物であり、極めて不浄なものである。一方、ケの視点に立てば、動物の排泄物であり、人間の排泄物と同様に極めて当り前の現象である。しかし、人間の場合とは異なり、馬は長身であり、牛は馬に較べて背が低い。この現象から、それらの糞を区別して踏むことによって、両者の特性の影響を受けようとした。そこには、既に「不浄」などという価値観は消失してしまい、その動物の特性にあやかろうとする意図しか存在しないのである。これこそ、自然・動物・私わたくしとしてのケの視点であり、ケへの傾斜としてのケガレであり、そのケガレがその人に大きな幸せ、または利益を与えるものであった。

同様の事は、馬のたてがみが他の動物と較べて長いこと、犬が牛や馬と較べて背が低いこと、馬が他の動物と較べて足が速く、牛が他の動物よりも力が強いとイメージされていたことなどにも該当する。つまり、

それらの動物の糞を踏むことによって、ハレの視点に立てば「不浄」ではあるが、それだけでなくそれらの動物に備わった自然の特性が、身につくと見做されていたのである。この視点こそ、ケの視点以外の何者でもない。

ハレの視点に立てば、何の糞であろうが、総て不浄であり、踏んだり触ったりすることはおろか、見る事さえ避けたい状況である。これに対し、ケの視点に立つことによって、その価値観は完全に逆転し、幸福・利益を人間に与えるのであった。しかも、ただ漠然とではなく、動物の種類によって、その効能が明確に区別されているのである。これは、踏む側の人間の方が、自らを完全にその糞の主である動物と一体化した事を象徴するものであり、ケの極致に達した状況と言えよう。

里での悔やむべき葬式が、山または海の世界に一度入れれば、それは富や幸福をもたらず。また逆に、里で喜ぶべき出産や婚礼が、山や海の世界に入れば、それは不幸を招く元凶と見做されていた。これと全く同じ状況が、一つの糞をめぐる、ここで展開されているのである。里と山または里と海の場合、空間的に全く異なる領域であったため、価値の逆転は比較的容易に行なわれていた。しかし、糞の場合、同一人物でさらに同一場所であるため、価値の逆転は極めて困難である。そこで、編み出された仕掛けが、エンガチヨというバリアーなのである。道端という空間は、ハレとしての公・文化・規則が支配する領域であり、この領域に身を置く限り、糞は不浄で触れてはならないものと規定されている。これを自らの特性の中に組み込むためには、当然それなりの手続きが必要となる。公・文化・規則が支配するハレの領域を、何らかの形で分断

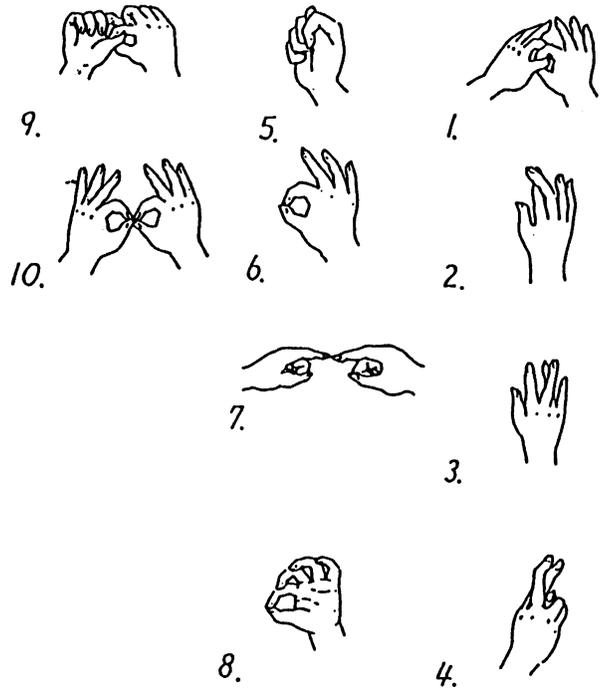


図3 エンガチョの様々なサイン
京馬伸子「子どもとケガレを考える
——エンガチョを中心に——」(一)
『民俗』134号(相模民俗学会)所収、1990年刊。

し、その中に私・動物・自然・無規則が支配する、ケの領域を創出しなければならぬ。この空間が創出されると、糞の主である動物の特性が、糞を踏むことによって、その人の特性になるのである。

現在は、単なる不浄または汚物除けの呪いとされるエンガチョも、かつては以上の如く、極めて深遠な民俗宗教的色彩の濃い儀礼であったと考えられる。エンガチョを消極的に解釈すれば、不浄などの危険な状況から自らを守る、単なるバリアーにすぎなかったが、糞を踏むことが幸福や利益・富を齎す側面が有る事を知った現在としては、逆に肯定的・

積極的に解釈しなければならない。里と山、里と海で、各々価値観が逆転していた事例を考え合わせれば、エンガチョはまさに、汚物を宝物に交換する極めて神秘的な儀式であった。さらにそれだけでなく、ハレの領域をケの領域に逆転させる呪力も持ち合わせていたのであった。エンガチョを、籠被りと同様に他界発生装置として位置付ける事も可能である。

宮田は、奇しくも「エンガチョ遊びはいろいろな意味でケガレ論のヒントになると思われる」と述べたが、まさにその予言は当たっていた。宮田の「氣止」説と全く違っていて申し分ないが、ハレとケの対立関係に於ける、ケの領域の中で、ケガレ(糞)はケ(私としての個人)に多大な力を与えることが、これによって証明されたのである。

〔註〕

- ① 拙稿「娘から嫁へ」、『祓いの構造』所収、二二八頁、一九八二年刊。
- ② 崎原恒新稿「沖繩県の祝事」、『沖繩・奄美の祝事』所収、八一〜八二頁、一九七七年刊。
- ③ 吉田兼好著『徒然草』第六一段、日本古典文学大系三〇所収、一四二頁。
- ④ 拙稿「誕生と籠」、『ハライとケガレの構造』所収、三九三〜四〇六頁、一九八六年刊。
- ⑤ ①に同じ。
- ⑥ 拙稿「カニトリ着物」、『祓いの構造』所収、六〇三七頁、一九八二年刊。

- ⑦ 拙稿「儀礼的誕生」、『祓いの構造』所収、六二―一〇六頁、一九八二年刊。
- ⑧ 伊勢貞頼著『宗五大艸紙』、大永八(一五二八)年成立、群書類従第二二輯武家部所収、六〇四頁。
- ⑨ 源高明著『西宮記』卷一六臨時四、改定史籍集覽所収、四〇三頁。
- ⑩ 拙稿「婚姻を中心とした通過儀礼を媒介とする山・里・海の世界観」、座――それぞれの民俗学的視点』所収、二四二―三三四頁。
- ⑪ 拙著『ハライとケガレの構造』、五―一〇三頁参照。
- ⑫ 波平恵美子稿「日本民間信仰とその構造」、『民族学研究』三八卷三・四合併号、一九七四年三月、後に『ケガレの構造』所収、二四頁、一九八四年三月刊。
- ⑬ ⑫に同じ、三四頁。
- ⑭ ⑫に同じ、二五頁。
- ⑮ 波平恵美子稿「ハレとケとケガレ」、『講座日本の民俗宗教』第一巻所収、八八頁、一九七九年九月刊。
- ⑯ ⑮に同じ。
- ⑰ 波平恵美子稿「通過儀礼における『ハレ』と『ケガレ』の観念の分析」、『民族学研究』四〇巻四号、三六一―三六二頁、一九七六年三月刊。
- ⑱ ⑰に同じ、三六七頁。
- ⑲ 波平恵美子著『ケガレ』、一〇一頁、一九八五年九月刊。
- ⑳ ⑲に同じ、一〇三頁。
- ㉑ ⑲に同じ、一〇四頁。
- ㉒ ⑲に同じ。
- ㉓ ⑲に同じ。
- ㉔ ⑲に同じ、『民族学研究』三八卷三・四合併号、一三五頁、一九七四年三月刊。
- ㉕ 波平恵美子稿「水死体をエビスとして祀る信仰」、『民族学研究』四二巻四号、一九七八年三月刊、後に『ケガレの構造』所収、一八三頁、一九八四年三月刊。
- ㉖ 波平恵美子稿「月経と豊饒」、『儀礼と象徴』所収、一九八三年五月刊、後に『ケガレの構造』所収、二二〇頁、一九八四年三月刊。
- ㉗ 桜井徳太郎稿「結集の原点――民俗学から追跡した小地域共同体構成のパラダイム」、『思想の冒険――社会と変化の新しいパラダイム――』所収、一九七四年刊、後に『日本民俗宗教論』所収、二二七―二二八頁、一九八二年一月刊。
- ㉘ ㉗に同じ、二二四頁。
- ㉙ ㉗に同じ、二一八頁。
- ㉚ ㉙に同じ。
- ㉛ ㉗に同じ、二二〇頁。
- ㉜ ㉗に同じ、二二二―二二三頁。
- ㉝ 宮田登著『神の民俗誌』、九九頁、一九七九年九月刊。
- ㉞ ㉝に同じ、一〇〇頁。
- ㉟ ㉝に同じ、一〇〇―一〇一頁。
- ㊱ 『文保記』、四九三頁、群書類従第二九輯雑部所収、一四世紀前期頃成立。
- ㊲ 藤原公賢著『拾芥抄』巻下、三四二頁、和装本故實叢書所収、一四世紀中期成立。
- ㊳ ㉟に同じ、一〇一頁。
- ㊴ 伊藤幹治稿「日本文化の構造的な理解をめざして」、『季刊人類学』四巻二号、一四頁、一九七三年四月刊。
- ㊵ 伊藤幹治稿「非日常的世界再考」、『成城大学民俗学研究所紀要』第一四

集 七五頁、一九九〇年刊。

④① ③③に同じ、一〇一―一〇二頁。

④② 宮田登著『ケガレの民俗誌——差別の文化的要因——』、二六六―二六七頁、一九九六年二月刊。

④③ ④②に同じ、二八―三〇頁。

④④ 京馬伸子稿「子どものケガレを考える——エンガチヨを中心に——」(一)、「民俗」(相模民俗学会) 一三四号、五頁、一九九〇年刊。