

年中行事という範疇はいかにして成立したか

—— 喪葬儀礼の変容と穢れ観念の成熟の影響 ——

How Was the Category of Annual Ceremonies Made?: Influence of Reversal of
Funerary Ceremony and Maturity of Idea of *Kegare*

尾留川 方 孝

要 旨

年中行事という範疇がいかにして成立したか、その過程を明らかにする。

律令国家のはじめには、神祇祭祀は政治に先立ち独立性があるとされ固有の範疇をなす。律令的儀礼はそのあとに導入されたもので複数の種類があった。それらの儀礼は互いの関係を確立してはいない。その後、喪葬儀礼が他の儀礼を停止により実現されるものへ変質したのを契機に、諒闇で停止される儀礼という範疇が明確に形成された。さらに平安時代のはじめに神祇祭祀が律令的儀礼化し、その範疇に加わった。また平安時代のはじめには、神祇祭祀での排除対象として穢れが規定され、ほどなく神社でのゴミやヨゴレもそこに取り込む。すると朝廷で掃除されていたゴミやヨゴレは神祇祭祀を損なう穢れと重ねられ、さらに掃除が常に求められる事実は、朝廷を実施場所とする諸儀礼も穢れの排除を求めるからと再解釈される。そしてこの認識こそが諸儀礼の一つの範疇としてまとめたのである。こうした諸儀礼の関係や範疇の変遷は、平安時代に編纂された儀式書の構成の変遷と対応している。

キーワード

儀礼、年中行事、神祇祭祀、喪葬儀礼、積奠、穢れ、儀式書

はじめに

儀礼や儀式に関する研究はこれまで多く行われてきた。近代以前にも、儀式を实行する立場による研究や、理想視される王朝文化の一つとしての研究が行われていた。近代以降でもそれまでの研究を継承した有職故実の儀礼考察、儀式書を中心とする研究、年中行事として論じたもの、個々の儀礼に注目してその成立や由来や変遷を論じたもの、さらに律令制度の要素としての儀礼の考察が行われている^①。儀礼に関する研究は平安時代後半の撰閲期を典型とするものからはじまり、その頃すでに定着していた年中行事という範疇を無自覚ながら前提にしていたためか、この範疇自体にはあまり関心が向けられてこなかった^②。本稿ではこの範疇自体に着目する。主に六国史や律令格式さらに儀式書を用いて、儀礼がどのような由来を持ち当初どのように認識され、またその変化によりどのように範疇が成立しました変容したのかをたどり、年中行事という一つの範疇もしくは体系の成立について考察する。

一 儀礼の重層的成立

イ 神祇祭祀

神祇祭祀は最も古い時代に成立したと考えられていた。律令国家の成立時には、神は世界のはじまりとともに存在し、その働きにより日本の島々が成立し、神を祭ることによって人間が生存可能な空間がそこに確保されると観念されていた。すなわち神代に、イザナキ・イザナミの国生み、大己貴の国譲り、天孫降臨があり、その後、崇神天皇が天神地祇のすべてを祭ることによって人間が無事に暮らせる空間を確保して、その上に政治的統治を実現した。⁴ 神祇祭祀の仕組みは律令の導入のはるか以前にすでに確立し、政治に先立って行うべきことと観念されていた。

神はただ一方的に崇りをなして人々の生存を脅かす。これをおさめるためには、崇る神の名前をそれぞれ明らかにして、それぞれの要求を聞き出し、その通りに祭らねばならない。すべての神を残さず無事に祭ることによって人の暮らす空間が確保できる。祭祀方法はそれぞれ神の要求に基づくため、一律にはならない。⁵

こうした「先づ以て神祇を祭ひ鎮めて、然して後に政事を議るべし」という⁶理念は律令の構成にも反映されている。律令制での政治の最高機関は太政官だが、神祇祭祀を職掌とする神祇官は、太政官から独立した官として、律令の一番最初で規定される。先進国から新たに導入する律令を日本独自に作り替え、律令以前に成立していた神祇祭祀の仕組みや理念をそのまま組み入れて、神祇祭祀の政治に対する独立性を温存している。

口 仏教儀礼

仏教が伝来したのは律令制の導入が本格化するより前の欽明朝のこととされる。その記事は金光明経の一節を元にしたもので、書紀編纂時の仏教に対する認識が投影されている。⁽⁷⁾これによると伝来した仏教の実態は仏像と經典であり、その内容は理解できないほど深遠で、礼拝すれば願うことが何でも叶うという雑密的效果を謳っている。まず蘇我氏が祭りまた支援して出家者と寺院が成立した。のち蘇我氏宗家は乙巳の変で除かれるが、その仏教政策は継承されて国家的に拡大され、そのまま律令制へと引き継がれる。国家的位置づけを得たあとも、やはり災害を除き祓うことや個人の病氣平癒などの効果が期待された。その儀礼は専門家に依頼するという形態である。

仏教儀礼は神祇祭祀と似た効果が期待されているが、両者には本質的な違いがあることが読み取れる。神祇祭祀はそれなしでは人が生存可能な場所が確保できないから、いかに暮らすかを論じる前に行わねばならない。これに對して仏教は、すでに人が生きる環境を実現したあとに伝来したもので、暮らしの中の行為の一つである。いかなる生活手段にも先立つのか、それとも生活の中の行為の一つなので、両者の意義は異なっている。仏教儀礼の方は、効験を担保するために「如法」であることが要求され、⁽⁸⁾依拠すべき經典や伝法のために幾度も唐に渡り学びまた請来した。律令制下では神祇官とは全く別の、太政官のもとにある治部省傘下の玄番寮の管理するところで、僧侶の代表として僧綱を置いて、彼らを通して寺院や僧侶を統制した。

ハ 律令的儀礼

律令制の導入とは、「法式備定之珍国」⁽⁹⁾である唐を模倣し、中央集権化を進めて「天皇」が統治する「日本」を

作り上げることであった。大陸の知識を学び消化吸収し、大化改新の詔から近江令や飛鳥浄御原令と進められ、大宝律令に至って令と律が揃い、体系としてひとまずの完成をみた。

手本とする中国の律令は儀礼と補完的關係にあった。すなわち儀礼により、皇帝を含む支配者層の身分關係の秩序化とその維持再生産をする。地位や身分とその秩序を相互に認めあうことで、皇帝が皇帝として認められ、その体系的命令である律令も効果を發揮する。唐代には、多くの儀礼を性質により吉凶嘉軍賓の五礼に分類し、一つの体系として礼典（儀注）を編纂し、律令を補完するものとした。

日本は律令制と一体となった儀礼を受容するが、文化的歴史的背景を異にするため、全面的な受容はせずに限定的でしかも変容を伴った導入となった。諸儀礼を五礼からなる体系とする認識も乏しく、律令と同時に単独の礼典（儀注）を編纂することもなかった。こうして受容された律令的儀礼にはいくつかの種類がある。

元旦の朝賀は最も重要な儀礼の一つである。国の頂点にある天皇のもとにその臣下が集まり祝いの言葉を述べる儀礼で、朝拝などと表記されることもあり、ミカドオガミと訓じられる。中央集権的な君臣關係と臣下同士の上下關係を端的に実体化する儀礼である。大化年間から行われている^①。その具体的次第は即位儀礼と類似する。

朝賀の延長線上に節日の儀礼が導入される。すなわち元日の朝賀に続けて、三月三日、五月五日、七月七日、九月九日に行う儀礼で、条文としては中国の雜令を継受して、やはり雜令で規定される。節日は中国では律令の集権的体制を象徴し実体化する儒学的儀礼ではないが、日本では中央集権権力を実体化するものと位置づけられ整備された。個々の節日は、在来の習俗との関わりがあったり、六朝時代に受容されたものを組み入れるなど、それぞれに特徴がある^②。多くは天武・持統朝で整備される。これらの朝廷礼儀は式部省が職掌とする。

山陵祭祀は早い時期の実態が必ずしも明らかではないが、これも律令的儀礼である。遺体が埋葬されている陵墓への儀礼は一般には行われず、政治的に格別の地位にあった天皇の山陵に限定されている。治部省傘下の諸陵司のち諸陵寮の職掌とされた。山陵祭祀はさらに中国の宗廟祭祀に準えられもした。中国では祖先の魂魄を祭る廟祭が最も重要な儀礼の一つとして行われていた。日本ではこれを受容しなかったが、平安時代のはじめに桓武天皇が自己の正統性をアピールする手段の一つとして中国の天子七廟制を模倣し、山陵を宗廟に準えて別貢幣を整備した。¹⁴ 儒教に由来し律令制度とともに受容された天皇の位の連続性を象徴する儀礼の一つである。

孔子等を祭る積奠も日本においては律令的儀礼の一つである。日本にはまだ口頭言語しかない時代に、中国に由来する書記言語が、漢籍や人とともにもたらされた。当初、漢字を用いて文章を作成することは渡来系氏族等の専門的技能であったが、律令による中央集権化を進めるには行政での文書利用が不可欠であり、これを官人の教養として教育する機関として大学が作られる。大学では儒学の経書を中心として教育を行うので、漢籍やその学問の始祖として孔子が位置づけられ、これを祭ることで学問の営みを象徴しまた再認識する。積奠は、節日の儀礼とは性質が異なるものの、やはり律令的儀礼の一つであり、大学寮が取り仕切る。漢字や漢籍、孔子にはじまるとされるその学問は中国に発生したもので、積奠も当然中国に由来することが明確に認識されている。したがって中国的儀礼として受容につとめている。大宝年間にはじめられたが十分に整備されてはならず、吉備真備が唐礼を請来してこれに依拠することで整備された。¹⁵

このように律令制下の日本には、性質や由来の違いに基づくいくつかの儀礼があった。神祇祭祀は生存可能な空間を確保し政治に先立つものであり、仏教は律令制以前から災害を防ぐものとして受け入れられていた。これらは

社会や国の環境を調えるもので、社会や国のあり方には直接は関わりがない。一方、律令的儀礼は政治権力の存在と密接な関係にあり、人と人との関係を実体的に表現し再構築し維持するもので、国のあり方や政治的身分関係を象徴した規定する。ただ律令的儀礼であっても各儀礼は異なる官司がそれぞれ行うのであって、一元的な把握はされていない。由来や成立時期によって神祇祭祀と仏教儀礼と律令的儀礼に大きく別けられるが、それらが各々一律の方法で行われるわけでもなく、儀礼の範疇を明確に構成するには至っていない。

二 喪葬儀礼の反転

イ 実行による喪葬儀礼

喪葬儀礼も儒学的儀礼で最も重要なものの一つである。とくに天皇の喪葬儀礼は君臣の関係を実体化したその継承者を明らかにするもので、律令的儀礼の一つとして取り入れられた。安定した方法がすぐには確立されずしばらく変化を続けるのだが、その変化の中で生じる他の儀礼との関わりは、儀礼同士の関係や範疇を明確に構成する契機となる。

天武天皇の喪葬儀礼はつぎのような内容であった。天武天皇が崩ざると「哭」すなわち拳哀が行われる。そして殯宮が建てられそこに遺体が安置され、臣下および僧侶がそこで「哭」をし、臣下等が誄をする。ただここに神官の代表がいなことは示唆的である。百濟・隼人などの蕃賓客が到着するとそれぞれ誄をする。年が明けて元旦を迎えるとまた殯宮に対する「哭」が行われるが、これは死んだ天武天皇に対する朝賀と言うべきものである。そし

て足掛け三年になると埋葬の準備をし、最後の誄をしたのち埋葬される。それから二カ月しないで年が明けるのだが、元日に天皇は朝賀を受け、以後政治をいつも通りに行う。すなわち埋葬後には死者のための儀礼的行為は見られない。殯の期間の挙哀と誄と埋葬こそが喪葬儀礼であり、埋葬後の服喪はない¹⁷⁾。

この時期は律令制の諸制度が整備される時期である。儒教に由来する服喪三年を、埋葬までの殯の期間として受容し、埋葬後も続く服喪期間としては導入しなかった。またその儀礼は死者を対象とする断続的な哭や誄という具體的な行為として導入したのである。ただこのまま定着することはない。つぎに行われたのは持統天皇の喪葬儀礼だが、その間には大宝律令が成立している。

持統天皇は讓位したのち崩御した。遺詔により喪服と挙哀が停止される。殯宮が建てられ、その状態で年が明ける。元旦の朝賀は中止し、代わりに親王・百官が殯宮を拜む。天武の時と同様で死者への朝賀である。さらに殯の状態で七七日の仏事が行われ、また一方では喪であることにかかわりなく神祇祭祀が行われている。そして死後満一年となるとき、官人が誄をして諡を贈り、茶毘に付し天武天皇が埋葬されている山陵へ合葬する¹⁸⁾。天武の時は中国の服喪三年に依拠して埋葬まで三年とし、この時は大宝令の規定に従って埋葬まで満一年としたと考えられる。それから数日後に年が明けるのだが、天皇は元旦には朝賀を受けている。埋葬後に服喪の期間がないことはやはり天武天皇の喪葬儀礼と同じである。

文武天皇の喪葬儀礼はやはり遺詔があり、挙哀三日、喪服を一カ月とする。積服の記事はないが遺詔の通りなら積服後も殯宮に遺体は安置されたままである。積服から二カ月以上すぎてから埋葬の準備をして、さらに一カ月以上経過して、最後に誄をして茶毘に付し、その数日後に山陵に埋葬される。結局死から六カ月間殯をしているが、

その期間の根拠は不明である。埋葬後の最初の元旦には朝賀の記事がないが、以降平常の政治が行われていて、死者のために服喪していることをうかがわせるものはない¹⁹。

これらの平城京遷都以前の、律令が作られる時期の前後の喪葬儀礼は、つぎのように言うことができる。すなわち喪葬儀礼の期間とは、埋葬するまでの殯宮での期間であった。埋葬後には服喪の期間は設定されず、すぐに平常の政治が行われた。そして儀礼の実体は、埋葬前の死者を対象とした挙哀や誄という具体的動作であって、この動作・行為以外には喪葬儀礼はなかった。この点で埋葬後にも服喪が続く中国の喪葬儀礼とは異なる。この具体的動作をしている最中でないのならば、殯の期間であっても他の儀礼的行為をすることに問題はなかった。だからこそこの期間中に神祇祭祀が行われた。こうした喪葬儀礼は、平城京遷都後に天皇の在位中ではなく讓位後の死が続いたこともあって変質する。

口 停止による喪葬儀礼

平城京遷都後の元明太上天皇の喪葬儀礼では、遺詔によりまず天皇の仕事は国全体にかかわることだから廢朝することなく平常通りに仕事を続けるようにと、喪葬儀礼をしないことが命じられる。喪服に関して何も言及がないがこれも停止したのであろう。殯宮は建てられず、死んでから一週間ですぐに埋葬された。これまでのような喪葬儀礼はしなかったと言える。

さらに埋葬以降は、以前とは性質が異なる喪葬儀礼となる。埋葬の翌月に元旦を迎えるのだが朝賀は停止される。これ以前の喪で朝賀が停止されたのは殯の死者に対して朝賀するためであったが、ここでは埋葬もすでに終わって

いて死者への朝賀とすべき行為がないにもかかわらず、朝賀が停止されている。加えて「朝廷礼儀」²⁰がすべて停止とされた。詔によると、停止の理由は悲しみのため²¹で、不予による廢朝に近い性質である。

これは喪葬儀礼の大きな転換である。これ以前は死者を対象とする具体的動作こそが喪葬儀礼の内容であった。それがここでは「朝廷礼儀」という喪葬儀礼とは別の具体的動作の停止が、死者に対する悲しみの態度として実行される。喪葬儀礼は死とは直接関係のない別の儀礼を停止することへと変わったのである。具体的動作を要素とする喪葬儀礼の停止が、結果としてそれまでと異質な新たな喪葬儀礼を成立させた。

こうした喪葬儀礼は、必ずしも令文と合致しないにもかかわらず定着する。

元正太上天皇の喪葬儀礼も簡素である。天平二十年（七四八）四月二十一日に崩じ、二十八日に全国に喪服を着用させ、また火葬している。五月八日に全国に中陰の仏事を命じ、六月五日には官人および諸国に積服させる。それから半年ほど経過するのだが、翌年の元日を迎えると廢朝し、さらに四九日間、全国に悔過と金光明經の誦經を命じている。死者への朝賀とすべきことをすることもなく、朝賀が停止される。ただし他の儀礼に関しては不明である。²²

聖武太上天皇の喪葬儀礼は仏教の影響がより強い。天平勝宝八歳（七五六）五月二日に崩御、六日に官人が喪服を着て挙哀する。十九日に埋葬するが仏教儀礼のようであった。そして六月八日には「居喪之礼」として、子と臣下の孝を実践すべく一年間の殺生の禁断を命じる。令の定める一年の喪に依拠したのであろう。そしてこの期間は諒闇と呼ばれ、十一月の新嘗祭は実施するものの天皇の参加は停止し、翌年の元日の朝賀も中止される。そのあと一周忌の仏事が行われ平常になる。²³

称徳天皇は重祚し在位のまま、宝龜元年（七七〇）八月四日に崩じる。六日には全国に拳哀をさせ、服喪期間を令の通り一年とする。八月八日には全国で喪服を着ていることを理由に積奠を停止とする。八月十七日に埋葬される。九月二十二日に七七日の仏事を全国で行い、それから大祓を全国でする。そして翌日には先に命じた一年間の服喪を停止させて、全国を吉に従わせる。すなわち喪を終わらせ平常へ復帰させている。翌年の元旦は喪の影響を残すことなく、朝賀を受けている。²⁴

このように平城京遷都後には、朝賀や積奠などの本来喪葬儀礼とは関係のない儀礼の停止が、諒闇ないし服喪を実体化する具体的行為となり、喪葬儀礼としての意味を帯びるようになった。

ハ 諒闇での儀礼停止の定着

こうした他の儀礼の一年間の停止による喪葬儀礼の実現が、平安時代には定着する。それまでの正史では基本的に記載されていなかった恒例祭祀などがしだいに記されるようになり、その実施および中止の状況が多く記録されるため、どのような儀礼が停止されたのか、より詳しくたどることができる。

淳和太上天皇は承和七年（八四〇）五月八日に崩じる。全国に対して翌九日から三日間、毎日三回の拳哀を命じた。九日に天皇は喪服を着用する。十三日には遺詔の通り山陵を作らず散骨される。十九日には喪服用の期間は「以日易月」と変更し、本来一年の服喪期間は十三カ月だがこれを十三日間に変更するとする。政治的な空白を作らなためにも埋葬が終われば積服とした。二十三日には天皇は積服して政治をする。ただその後も諒闇を理由に律令的儀礼が停止される。七月十日には諸国に対して積奠の停止を命じ、九月九日には重陽の節句の停止、翌年の

元旦の朝賀の停止と続く。一年後の五月二十七日に、「後太上天皇之服」を除くために朱雀門で大祓をし、平常に戻り八月十日には積奠が行われる。ここでは積奠後の諒闇のことも「服」と表記していて、服喪が喪服用および積奠後の諒闇へと二層化されている。喪服用は大幅に縮小されている。

こうして諒闇の期間、朝賀や節日と積奠といった律令的儀礼がいずれも停止されるのだが、一方で同じ期間でも神祇祭祀や仏教儀礼と山陵祭祀は無関係に実施されている。六月五日には柏原山陵の崇りとされる物恠が内裏にあらわれたため臨時の山陵祭祀が行われる。七日には内外の妖祥を祓うため宮中で仁王経を講じ、九日には降雨を願って貴布祢・丹生・川上の神社に奉幣し、二十九日には暴風雨の予防のため全国の名神に奉幣する。七月五日には秋の実りを願って伊勢神宮に奉幣し、九月十一日には恒例の伊勢大神宮への奉幣使を派遣している。翌年正月八日には大極殿で最勝会をしている。⁽²⁵⁾

嵯峨太上天皇の喪葬でも同様である。承和九年（八四二）七月十五日に崩じ、喪葬儀礼については遺詔に従う。遺詔では、院人だけが喪服を着て埋葬するとし、官人も諸国も喪服は着ず、ただ天皇は七日間喪服を着ることとした。喪服は基本的に停止されたが諒闇はあり、その期間中は朝賀・馬射節といった律令的儀礼が停止される。一周忌を迎え大祓をして吉礼につくと、翌日には積奠が実施される。一方諒闇中でも九月十一日には恒例の伊勢神宮への奉幣使が派遣され、二十日に伊勢大神宮と天下名神を祭って、すでに占いで指摘されていた疫氣の災いを未然に防ごうとしている。正月八日には諒闇のため音楽を停止するものの大極殿で最勝会が行われる。四月四日には広瀬龍田の二神を例年通り祭り、七月一日には穀物の実りを願って天下名神に奉幣している。⁽²⁶⁾

清和太上天皇は元慶四年（八八〇）十二月五日崩じ、遺詔により、素服と拳哀が停止されるが心喪することとされ、

宴飲作楽着美服は禁止される。翌年の元旦は諒闇のため朝賀は停止となる。正月十七日と十八日の射礼と賭射、二月九日の積奠、四月一日の孟夏之宴、五月五日の端午之節、八月十一日の積奠、九月九日の重陽之節が、いずれも諒闇を理由として停止されている。周忌の御斎会が行われ諒闇の期間が終わると、翌年元旦は朝賀を中止しているが「烈風大雨雪」が理由であり、七日の白馬節、十六日の踏歌之節と通常通りに実施している。

神祇祭祀と仏事はともに諒闇の期間中でも、十一月二十二日には鎮魂祭、翌二十三日には新嘗祭が「常の如く」行われ、四月八日に灌仏会が清涼殿でやはり「常の如く」行われている。諒闇の期間が終わったあとに、元慶五年（八八二）十二月十一日に月次神今食祭が神祇官で「常の如く」行われ、元慶六年（八八二）正月八日に最勝会が大極殿で「常の如く」行われることと、諒闇中の神事と仏事の実行には違いはない。²⁸

ここまでたどってきた律令時代のはじめから平安時代にかけての喪葬儀礼の変化はつぎのようにまとめられる。大宝律令の成立する頃は、殯宮での挙哀や誄といった死者を固有の対象とする具体的行為が喪葬儀礼であった。神や仏像を対象として祭りあるいは拝むことと同じ様式であった。奈良時代になり、殯宮儀礼を停止や縮小したことで、朝賀の代わりとなる死んだ天皇への拝礼も行われなくなる。結果として朝賀が中止されるのみで、その停止自体が喪葬儀礼としての性質を帯びることになった。喪葬儀礼の内容は固有の具体的行為の実践から他の律令的儀礼の停止へと反転した。

固有の対象に向けた具体的行為であれば、それを実践することのみで儀礼は実現される。時間的および空間的な競合が生じた場合には実施する儀礼を選ぶが、それ以外に他の儀礼との関係を意識することはない。しかし他の儀礼を中止することが喪葬儀礼の実現となると、中止すべき儀礼との関係が意識にのぼる。そして、その中止により

喪葬儀礼が実現されるという一点においてそれらの儀礼は一つの範疇を構成することになる。

喪葬儀礼を実現するための他の儀礼の停止とは不予での廢朝に性質が近く、具体的には朝廷での朝賀や節日の儀礼と積奠といった律令的儀礼の停止である。喪葬儀礼はまずは律令的儀礼間の内的関係として実現される。式部省や大学寮など実施する官司は異なるが、これらを一つの範疇とする意識が形成される。神祇祭祀や仏事は由来の違いかからこの範疇の中に位置づけられることはまだない。諒闇期間に天皇の関与部分では中止されるが、それ以外は神祇祭祀は超然と行われる。

三 神祇祭祀の律令的儀礼化

イ 郊祀導入の試みと神祇祭祀の政治への取り込み

神祇祭祀は政治に先立つもので政治からの独立性があり、律令的儀礼と性質が異なるものであったが、平安時代前期にその位置づけは変化する。神祇祭祀は政治に先立つものから政治の中の一要素になる。

桓武天皇は出自や即位に至る経緯などから必ずしも十分な支持が得られず、天皇としての正統性や權威を示す必要に迫られていた。そのため唐で皇帝の地位と密接にかかわる三つの儀礼すなわち宗廟祭祀と喪葬儀礼と郊祀の導入もしくは改革を試みた。まず宗廟制の導入だが、先述の通り既存の山陵祭祀を拡充することで天子七廟制を模した別貢幣の仕組みを整備して定着させた。喪葬儀礼については後述する。郊祀とは、中国で超常的存在とされる天を祭る儀礼で、天下の統治を天から命じられた天子にのみ許され、その実行は天子としての正統性を実体的に表現

する。律令と相互補完的關係にある儀礼の中で最も重要とされる。桓武天皇はこれを導入しようと試みたが、中国の天の觀念が十分に浸透していなかったからか、そのまま定着することはなかった。しかし郊祀の導入と同時に在来の神祇祭祀を郊祀と同じように天子の地位にあることを実体的に表現する政治的儀礼へと転化させることも試み、文徳天皇の時代には、神祇祭祀が政治から独立性のあるものから政治の一部へと取り込まれた。

具体的には神祇祭祀を政治に取り込むべく、神社の神官を律令官人へと転化し、神に官人と同じように位階を与えて序列化する。

神官に政治的官人であることを意味する把笏の許可が、桓武天皇の即位直後からはじまる。天応元年（七八二）四月二十日から仁寿三年（八五三）八月二十二日の間に、賀茂神二社の祢宜祝等、住吉社の神主、常陸国の鹿嶋神社の祝・祢宜、能登国の氣多大神宮の祢・宜祝、松尾大神社の祢宜祝等、建御名方富命神・前八坂刀賣命神の祝に、それぞれ把笏を許可して律令官人としての性格付けを強める。そして斉衡三年（八五六）四月二日には諸国の三位已上の名神の神主および祢宜・祝等に把笏を許して、神官の律令官人への転化を全国化している。²⁹⁾

さらに、個別の事情によって神に律令官人と同じく位階を与えることはすでに行われていたが、嘉祥三年（八五〇）十二月二十八日と仁寿元年（八五二）正月二十七日には、詔して天下の諸神をすべて正六位上に叙し、さらに貞観元年正月二十七日にも京畿七道の諸神の神階を進めまた新たに叙している。³⁰⁾ これらの神階の同時奉授によって特定の神ばかりでなく神一般が天皇のもとで序列化され、律令官人に準じて把握されるところとなった。

こうして郊祀導入の試みをきっかけに神祇祭祀が政治に先立ち独立性のあるものから、政治の中にある儀礼へと転化された。この時期以降、神祇官の祭祀関与は減少し、太政官が祭祀執行を司るようになったと指摘される。³¹⁾ 文

徳天皇が再び郊祀を行うがそれで最後となるのは、在来の神祇祭祀が郊祀を代替するからであろう。

口 諒闇での神祇祭祀の停止

神祇祭祀が政治の中に取り込まれるということは、朝賀や節日などの律令的儀礼の延長線上にこれが加わることを意味する。それゆえ律令儀礼に限定されていた諒闇を理由とする停止が、限定的ではあるが神祇祭祀でも同様に生じる。まず文徳天皇の喪に際して変化が見られる。

文徳天皇は天安二年（八五八）八月二十七日に崩じる。九月四日には東宮以下官人と諸国が喪服を着て、一日三度の拳哀を三日間することと、喪服は「以日易月」により十三日間とすることとなる。七日には積服の後も一周忌まで心喪することとして、飲宴作樂美服を禁じる。十六日には天皇および官人が積服し、朱雀門の前で大祓をする。これ以降は諒闇である。十一月三日には平野春日等祭が停められ、十日には大原野祭が停止、二十日には園韓神祭が停止となり、さらに以後の鎮魂・新嘗等の諸祭が皆停止とされる。年が明けた貞観元年の元日は諒闇を理由に朝賀が中止される。その後も十六日には踏歌之節の停止、十七日には六衛府の射礼の停止、二月一日に積奠の停止と、いずれも諒闇を理由として停止される。ただこの日には伊勢神宮と全国の神社に班幣して即位を報告している。そしてこれ以降神祇祭祀はいつもと変わらず実行される。二月四日には祈年祭が神祇官で行われ、十日の春日祭、四月四日の広瀬龍田祭、八日の内殿の灌仏、六月十一日に月次・神今食祭が神祇官で、七月四日に広瀬竜田祭が、いずれも「常の如く」行われている。しかしいまだ諒闇なので律令的儀礼の五月五日の端午之節は停止される。八月二十七日には周忌御齋会を終え、二十九に朱雀門前で大祓をして心喪の礼を終わりにして常儀に従^並う。ようするに

諒闇の期間に律令的儀礼がいずれも停止されるのに対して、神祇祭祀は天皇が崩じた年の終わりまでではあるが停止される。これまでとは違って神祇祭祀も諒闇で停止するべき儀礼となる。

こうした傾向は限定的ではあるがしだいに定着する。清和天皇の喪では依然として諒闇期間でも神祇祭祀が超然と行われるが、仁明天皇女御で清和天皇の祖母である藤原順子と、淳和皇后であった正子内親王の事例では諒闇での神祇祭祀は停止されている。

藤原順子の場合、貞観十三年（八七二）九月二十八日に崩じる。遺令により全国での挙哀と喪服の着用が停止される。十月五日に清和天皇と近臣は喪服を着て太皇太后を埋葬した。服喪に関する議論のすえ、心喪は五カ月、喪服の着用を三日とした。七日には天皇と近臣が積服する。十一月十七日には園韓神祭が停止、十八日には鎮魂祭を停止、十九日には新嘗会を停止とする。さらに太皇太后の崩御を理由に平野・春日・梅宮・大原野等祭をすべて停止とした。積服後の心喪諒闇の状態でも死との関係から祭祀が停止される³³⁾。

淳和太皇太后の時は元慶三年（八七九）三月二十三日に崩じ、二十五日に埋葬され、遺令により凶礼を停止し喪服は着用せず挙哀もしないこととされる。四月一日には、平野・松尾等祭と宴が、太皇太后の崩御を理由に停止とされる。さらに二日の梅宮祭、四日の広瀬竜田祭がともに停止される。十四日には賀茂祭が停止とされ、さらにそれまでの諸神祭祀の停止が太皇太后の崩御によるものと説明している。その終わりは明確ではないが、五月二十一日には賀茂御祖・別雷・松尾・稲荷・貴布祢・乙訓等神社に雨を祈って奉幣し、これ以降節日の中止もない³⁴⁾。

このように政治に先立ち独立性のあった神祇祭祀を政治の中へと位置づけ直したことで、限定的ではあるが、律令的儀礼と同じように諒闇を理由として停止される儀礼へと神祇祭祀は変化し、その意味で律令的儀礼と神祇祭祀

は同じグループのものと認識されるようになった。諒闇での儀礼の停止を媒介にして、律令的儀礼と神祇祭祀はつながる。

四 穢れと儀礼

イ 喪葬と祭祀の衝突と穢れ規定の成立

神祇祭祀と喪葬儀礼の接触は他の形でも意図せず生じ、問題となることがあった。これも桓武天皇の行動が発端になる。桓武天皇は先述のように自身の権威や正統性を高める必要性から儀礼の導入や改革をしたが、その最初に行ったのが父である光仁太上天皇の喪葬儀礼であった。自身を孝子としてひろくアピールすべく、この儀礼を瑕疵もなく簡素化もせず十全に実行しようとした。

光仁天皇は讓位したのち天応元年（七八二）十二月二十三日に崩じる。桓武天皇は中国の制度に倣い諒闇三年を全うしようとするが、臣下たちは元正天皇の例に倣って政治的空白が生じないようにと願う。そこで一度は喪服の着用を六ヵ月間とするが、数日後に令文の通りの一年間に改めている。その結果全国的な問題が生じる。延暦元年（七八二）七月二十九日、神祇官と陰陽寮が卜占し奏上する。国家の恒例祭祀が喪服を着た状態で行われており、吉凶が混在している。そのため伊勢神宮をはじめとする全国の神社が崇りをなしている。喪服を脱いで神祇祭祀するのがよい。これを受けて、八月一日に百官が釈服する。⁴⁵ここでは諒闇の期間を喪服の着用期間としている。

吉礼とされる神祇祭祀と凶礼とされる喪葬儀礼の競合は、以前なら生じえなかった。喪葬儀礼が死者を対象とす

る固有の行為であったならば、これと神祇祭祀とを同時に実行することは物理的に不可能であり問題は生じない。しかし奈良時代には変化して、通常なら行うべき別の儀礼をしないことが喪葬儀礼となり、さらに喪服を着用することによって、ただ何もしていないだけの状態でも喪葬儀礼の実行中となる。桓武天皇がきっちり諒闇の期間をすべて喪服を着用して過ごそうとしたからこそ、神祇祭祀と喪葬儀礼を同時に実行するという事態が発生した。

この出来事での問題は神祇祭祀の失敗だったので、神祇祭祀の実施方法を弘仁式で改訂することで問題発生回避がはかられた。喪服が問題とされるが本質的には儀礼の競合こそが問題で、喪服の有無にかかわらず、そうならないようにいわゆる神祇式の穢れ規定の「人死は三十日」や「散斎之日は、僧尼及び重服の情を奪いて公に従ふ輩、内裏に参入するを得ず。軽服人と雖も、致斎并に散斎之日は、参入するを得ず。」の部分⁽³⁶⁾が作られた。このときは神祇祭祀が政治に先立ち独立性があるという観念も保たれていて、あくまで祭祀内部の問題として解決を図り、神祇式の中だけで規定した。他の儀礼の実施方法に変更が加えられることはなく、また儀礼と儀礼の競合関係を調整する仕組みも作られない。これより少しのちの時代にあらわれた、諒闇が祭祀を含む他の儀礼の停止により実現されることと表裏をなすと言える。

口 穢れの成熟と神社からの影響

弘仁式の成立時には、接触した場合に祭祀への参加を忌むべきとされたものが複数あり「穢悪」の語はそれらを総称したにすぎなかったが、貞観年間になると、その内容に変容を伴いながら固有の観念として成熟し、「穢」の一字で表記されるようになる⁽³⁷⁾。穢れは弘仁貞観の両神祇式で明文化されたが、その規定に従えば画一的に判断し

処理できるといっわけではなかった。穢れとなるか否か、穢れの場合に何日間忌むべきかなどの判断は、神祇官の勘文を参考にして時宜により最終的には天皇が下すもので、似たような状況であっても判断は必ずしも一定していない。五体不具穢や失火穢などは当初規定になかったが、そうした判断の結果穢れとされるに至った。式文が常に判断の根拠とされるが、その成立後も穢れの内容は変化するものであった。『西宮記』所載の勘物には貞観年間の先例があり、その頃から個別に判断していたようである。

こうした時期は、神祇祭祀の政治への取り込みを進め朝廷が神社とのつながりを強める時期と重なる。穢れ観念は神社で問題とされたものも取り込んで成熟する³⁸。

そもそも神社には清浄が求められていたが、奈良時代の詔勅によればそれはゴミやヨゴレがない状態のことであって掃除によって実現される。この清浄は神社と寺院ともに求められる内容であり、さらには朝廷でも同様で、神社特有というわけではない。また祭祀者がゴミやヨゴレを掃除し触れることが祭祀を損なうことはなく、幣帛を供えて祭る人に掃除も命じている³⁹。その後、承和年間に春日社や賀茂神社の「清潔」が狩猟者のために損なわれていることに対して、これを禁止する官符が出されている⁴⁰。賀茂社では、狩猟者が獲物を解体し血を洗うなどして川上を汚すので流れにのって神社にこれらが至り、そのことに神が祟りをなした。祟りの原因は、奈良時代から続く掃除や洗浄で解決するヨゴレであり、これが神事を損なうと認識されている。

この問題は神社の領域内だけでなく、朝廷と伊勢神社を結ぶ途上でも問題となったことが、貞観年間の官符からわかる。朝廷から出た伊勢神宮の祭使を、途中の国々は国境で迎えて護送すべきなのに、近頃そうしていない。またゴミやヨゴレの掃除をしないので道には多くの人馬の骨があり、これらの「穢悪」を目にすることになり「清慎」

が維持できない。そこで国司が責任をもって護送と「穢悪」を掃除することが改めて命じられる⁽¹¹⁾。掃除により問題の解決が図られるのは奈良時代以来の神社でのゴミやヨゴレと同じだが、具体的には人や馬の骨であり、弘仁式の規定にある人死や六畜死に該当するし、これらを「穢悪」としていること、さらに祭使の斎戒を損なうとしていることも、弘仁式の条文と合致する。

こうした神社の清浄を損なうゴミやヨゴレであると同時に弘仁式のいわゆる穢れ規定にも該当するものは、最終的に穢れと判断される。天徳三年六月十一日に月次祭と神今食が中止されるのだが、その理由とは伊勢神宮へ祭使が帰ってくる道中で「穢」に触れたからである⁽¹²⁾。弘仁式で規定が作られたときには必ずしも想定していなかったかもしれないが、これに該当するためヨゴレ・ゴミがいわゆる穢れであると判断された。そもそも神社および道中のヨゴレは掃除により問題が解決するのに対して、弘仁式の穢れは接触した場合一定の時間が経過しないと解決しないとされ、性質が明らかに異なっており本来区別されるべきものだが、両者は結びつけられたのである。その後神社でのゴミやヨゴレの掃除を含む神域の保守が神官から検非違使に移管され、さらに占いにより崇りの原因が神社にある不浄であるとされ朝廷から検非違使が派遣され処理するようになる⁽¹³⁾、おのずと両者の融合は進む。

ハ 宮城でのゴミやヨゴレと穢れ

そもそもゴミやヨゴレは好ましいものではないが日常的に発生するもので、だからこそ常に掃除して処理される。儀礼をする場合でもあらかじめ掃除する⁽¹⁴⁾、掃除は儀礼に不可欠な構成要素ではないし、ゴミやヨゴレの存在が儀式の成立を根本的に脅かすこともない⁽¹⁵⁾。掃除はあくまで日常の延長の行為であった。宮城内の「汚穢」「穢物」

は非違とともに弾正台が処理し、また京職や衛府がその掃除を担っていたが、やがて検非違使がその機能を引き継いだ。神社でも同じように掃除が求められたが、ゴミやヨゴレを原因として祟りが生じたために、それらの排除が神祇祭祀での必要不可欠な要素であると認識されるようになった。こうしたゴミやヨゴレは穢れと内容的に重なるため、これらの処理を神官から引き継いだ検非違使は、これらを日常のゴミとは異質で祭祀を損なう穢れであると認識する。

ひとたび認識が変化すると、以前から処理していた宮城内のゴミやヨゴレも少なくともその一部は穢れであると判断される。すなわち祭祀と直接はなにも関係がないとされていたものが、祭祀の成否に直結し場合によっては祟りの原因となるものへと性質を反転させる。かつて行っていたゴミやヨゴレの掃除は特定の儀礼に限定されることはなく常に同じように行っていたので、これを穢れと捉え直したあとでも、特定の儀礼や祭祀に限らずどの儀礼であつても同じように排除すべきなのではないかといきおい考える。

さらに一方で、この時期には神祇祭祀が政治の中へ取り込まれ律令的儀礼に近い性質のものとなっていたので、その実施方法が神祇祭祀に限定され他の儀礼には関係ないと考えられることはなく、むしろ他の儀礼も同様にすべきだとする考えが広がっている。そうした結果、朝廷で行われるさまざまな儀礼は、由来が異なりそれぞれ性質に違いがあるとしても、一様に穢れが排除された状態でこそ行われるべきだと考えられるようになる。

ただ同時に穢れは神祇式に規定されており、あくまで神祇祭祀に限り排除が必要なのであつて、他の律令的儀礼では排除する必要はないとする解釈も可能であつたため、完全に一律化されるまでには至らない。それぞれの儀礼で穢れを忌むべきのか、それとも忌まなくても問題ないのかが、常に関心の対象とされながら揺れることになる。

二 諸儀礼と穢れの関係

ある儀礼は神祇祭祀と同じように穢れを忌み穢れによって停止されるようなり、また別の儀礼は穢れを忌むようにはならなかったものの、いずれにしても穢れを意識せずにはいられなくなる。このことは『延喜式』以降に成立した私撰儀式書とそこに引かれる先例などでたどることができる。

まず節日儀礼の事例を挙げよう。貞観年間よりも前の斉衡二年（八五五）に五月五日の「騎射走馬之觀」を停止しているのだが、馬が多く斃れたことが理由であろうとする。これが「穢」であると断定はできないが、六畜死の穢れに該当する⁽⁴⁷⁾。その後には停止の理由が穢と明記される。長元元年正月に節会が停止されるときは「入道前太政大臣薨後穢中」のためと、穢れが理由であることを明示している⁽⁴⁸⁾。また『年中行事秘抄』では内裏が穢でも実施された事例を応和三年・延久二年・承保二年と意識的に列記している⁽⁴⁹⁾。他にも正暦四年正月十七日には死穢を理由に射礼が停止される⁽⁵⁰⁾。『年中行事秘抄』では、五月の騎射事について「若本府并縁所有穢之時、後日行之」と、穢れがある場合延期とする⁽⁵¹⁾。七月の乞巧奠は穢れでも行うのが通例となったが、『年中行事秘抄』の触穢時乞巧奠事では、寛治八年七月六日に穢れで行うことの可否が問われた時『西宮記』を参照して穢れでもなお祭りをした延長や応和二年の例が示された⁽⁵²⁾と記している。つまり一般に穢れの状況で儀礼を実施することには疑義があり、先例などを確認したうえで実施することとしている。

仏教儀礼は中陰の仏事が喪葬儀礼に準じて行われることもあり、人の死の直後であっても中止されることはない。神祇式の穢れ規定でも、重服・軽服の人や僧侶は祭祀での散斎では内裏に参入してはいけないとあり、むしろ僧侶や仏事は穢れに近いものとして祭祀から排除される側であって、仏事が穢れを問題とすることはなかった。時

代が下っても穢れを理由に中止されるようにはならないが、穢れについて意識はして、臨時仁王会について「内裏有穢、被修仁王会例、延長七年三月二十四日、同八年、承平六年、天慶元年、天曆八年云々。」や「穢中、延長七・三・二十五、承平六・五・十三」とわざわざ実施した事例を挙げている。⁽³³⁾ 灌仏会についても「内裏穢間、灌仏不停止」、さらに最勝会でも「穢中有憚否事」と、いずれにしても穢れについて留意している。⁽³⁴⁾

山陵祭祀も仏事と似た状況である。延喜式神祇式の穢れ規定の中で「山作所に到り……身穢れずと雖も、而も当日は内裏に参入るべからず」と言及されていて、山陵祭祀をしても穢れにはならないが、穢れに近い状態として、その日は内裏から排除される。それが延喜七年には反対に内裏に穢れがあつたにもかかわらず、先例に従い別貢幣に参加するべく行幸があつたと記録されている。⁽³⁵⁾ 先例により問題ないとされたのだが、穢れの状態で儀礼をすべきではないだろうという一般的認識がこの背後にある。また天曆四年七月二十五日には、事情があり中納言源朝臣を山陵使に任じようとしたところ、本人から穢れであるが山陵祭祀は忌む必要がないかと確認されたので、これに対して山陵は穢を忌まずと答え、そのまま任じた。⁽³⁶⁾ 結論は同じだが、候補に挙げられた中納言源朝臣には、穢れならば山陵祭祀でも忌むべきなのではないかという疑いがあつたのは確かである。『年中行事秘抄』では「神事に似ると雖も、頗る不浄に渉る。」⁽³⁷⁾とあり、山陵祭祀の神祇祭祀との類似性を認めつつ、相違点として穢れに関わることを挙げている。

積奠は穢れとの関係でもっとも特徴のある変化をした儀礼である。穢れとは無関係に実施する儀礼から穢れによって停止すべき儀礼へと変化するのだが、それだけにはおさまらない独特の関係を積奠は構成する。これはやや詳しくたどることができる。

積奠は供物として三牲を用いることで儀礼が構成される。三牲とは大鹿と小鹿と豕であり、参加者が儀礼の最後に食べるので神祇式「穢悪」の中の「食去」に該当する。鹿と豕は衛府が事前に狩猟により準備するのでおそらく野生であり、穢れ規定の六畜死には厳密に言えば該当しないが、これに準じるとも考えられる⁽⁵⁸⁾。

したがって神祇祭祀の穢れない状態は、積奠から分離しなければ実現できない。このことは弘仁式で規定され、実際に神祇祭祀を優先して積奠が停止される⁽⁶⁰⁾。さらに貞観式までに「凡享日、在園韓神并春日大原野等祭之前、及与祭日相当、停用三牲及菟、代之以魚。」と定められる。園韓神・春日・大原野などの祭祀より前に積奠が行われると、三牲に起因する穢れがしばらく続き祭祀に影響がでるので、供物を穢れとならない魚によって代えるのである。

積奠は本来的に神祇祭祀で忌避される穢れを内包する儀礼である。大学寮式の積奠の条文は、神祇令の斎戒規定に類似する規定があるが「食肉」の禁忌はない。また神祇式の穢れ規定と同様の規定は作られない。積奠自体が神祇祭祀で言う穢れに該当し、積奠が神祇祭祀のように穢れを忌むということはない。

このことは貞観十六年（八七四）二月六日の春日祭とそれに続く積奠および園韓神祭の実施状況でも明らかである。二月六日は恒例の春日神祭が行われるはずであったが、内裏に犬産があり、他にも内藏寮で乱闘による出血があり、さらに左馬寮で牛が斃れ、右馬寮では馬が死んだ。だから春日祭の祭使の派遣を中止した。つまり複数の穢れに該当することが生じたので祭祀を中止した。六畜死は五日忌むので影響は十一日まで及ぶ。十一日は園韓神祭が行われるはずだったが、穢れのために停止される。しかしながら穢れが生じた翌日の七日には積奠が中止されることなく行われている。積奠は神祇祭祀と違い穢れの有無にかかわらず実施される。

しかしこうした事態は大きく変化する。

貞観十八年（八七六）二月九日に積奠が停止され、代わりに十九日に実施される。その理由として、九日に皇太后宮司が穢れに染まり、これが内裏にまで及んだので延期したとある。以前は積奠自体が穢れとされ神祇祭祀から遠ざけられたが、このときは積奠が穢れを忌避している。二年前の積奠と同じ状況だが、ここでは穢れを理由に停止するという正反對の対応をしている。積奠は穢れとして忌まれるものから穢れを忌むものへと反転したのである。そしてこの反転した位置づけはそのまま定着してゆく。⁽¹⁾

ただし、依然として三牲を用いており、穢れに該当するものを積奠からすべて排除し祭祀と同質になったわけではない。穢れに該当する三牲を供物としながら、他方では穢れを忌避するという、ねじれた状況に落ち着いたのである。

ようするに神祇祭祀が政治の中に取り込まれ、さらにゴミやヨゴレの一部が穢れとされるようになったのち、穢れにより儀礼は損なわれるのではないかという漠然とした意識が確実に広がりを見せた。この漠然とした意識の広がりこそが原動力となって、喪葬儀礼で停止するものという範疇が形作られつつあることをさらに進め、個々の性質の違いを越えた「年中行事」という一つの包括的範疇が形成された。依然として各儀礼の性質は保たれているが、この意識によりいずれも等しく年中行事の構成要素とされたのである。

五 儀礼の範疇の変化と儀式書の変遷

ここまで述べてきたさまざまな儀礼の関係についての認識とその変化は、それぞれの時期に編纂された律令格式および儀式書の構成や内容の変遷とみごとに一致している。

まず律令では神祇祭祀、仏教儀礼、積奠、節日儀礼、喪葬儀礼、山陵祭祀などがそれぞれ別の官司の職掌とされている。神祇祭祀と仏教儀礼と律令的儀礼に大別できるものの、明確な範疇を形成するには至っていない。

平安時代のはじめには、律令政治がさらに拡充され、その一環として朝廷の儀礼について定める『内裏式』が編纂され、朝廷儀礼という範疇が一つの明確な形で成立した。そこに収められたのは主に節日儀礼であり、任官などの政治的行為も含まれる。これらは諒闇期間に停止することで、死んだ天皇への喪葬儀礼としての意味を生じるといふ共通性を持っていた。神祇祭祀は依然として政治に先立つものと観念されていたので当然そこには含まれないし、穢れも神祇祭祀だけで問題とされていた。両者は異質であり、一つの範疇にまとめられることはない。

それから郊祀というあたらしい律令的儀礼の導入の試みとともに、神祇祭祀はこれに準えられ律令的儀礼へと位置づけ直される。結局郊祀は定着しないが、神祇祭祀は本来の政治に先立ち独立性を持つ儀礼から政治の中の律令的儀礼へと、そのまま位置づけを変えた。そして神祇祭祀が律令的儀礼と同様に諒闇を理由に停止される事例があらわれる。

こうした変化ののち編纂された『貞観儀式』では、律令的儀礼に加え神祇祭祀が載せられている。本来の性質の

違いを反映したからなのか、令や式と同様に神祇祭祀ははじめの方に集められ、他の律令的儀礼と別けられている。加えて現存の『内裏式』には載せられていない積奠や山陵祭祀や挙哀などの、節日とは区別される律令的儀礼も新たに載せられている。朝廷の儀礼の範疇は神祇祭祀などを取り込むことで拡張されている。

『貞観儀式』が必ずしも十分には整理されていないこともあり、その後『延喜儀式』が編纂される。『貞観儀式』の方向性での完成と言うべき構成で、儀礼を由来や性質の違いで分類しようとする意図が明確である。積奠は『貞観儀式』で神祇祭祀とは区別された節日儀礼の中に配置されていたが、『延喜儀式』では神祇祭祀の中に置かれる。積奠はそもそも三牲のために穢れとされたが、経緯により神祇祭祀と同じように穢れを忌避するようになったことが反映されている。

ただ『延喜儀式』は成立時、変化を続ける現状とはすでに齟齬する部分が生じていたためか施行されず、ほとんど『新儀式』が編纂された。⁶²『新儀式』では儀礼を性質により分類するという全体の構成をやめ、すでに藤原基経が献上し内裏に立てられていた御障子文の配列様式を用いた。すなわち儀礼の性質にかかわらず正月から十二月まで実施日の順序で配列し、他に臨時の儀礼をまとめるという様式にし年中行事という一つの範疇にまとめられた。この様式は定着し長く踏襲される。

そして『新儀式』では穢れの位置づけが大きく変わっている。穢れは神祇式で規定されていることから明らかにように、そもそも神祇祭祀に限って問題とされていた。穢れ觀念の肥大化により、積奠をはじめとするいくつかの儀礼で穢れを忌避するようになるが、そうした実態は『延喜式』でも盛り込まれなかった。『新儀式』でも各儀礼の個別的規程の中に穢れの忌避を記載することはなかったが、代わりに当時の実態を踏まえて、穢れ規定を神祇祭

祀から分離させ、儀礼全体に係る項目として独立させた。儀礼は穢れない状態で実施すべきなのではないかという漠然とした意識がここに形を得たのである。すなわち『新儀式』以降の儀式書の多くは、臨時のところ全体に係る規定として「触穢」もしくは「雑穢」の項目を立てている。『小野宮年中行事』に至っては、十二月晦日の追儺事のあとに、特定の日だけに限定されないものとして、神事、御服事、皇后御服事、皇太子御服事、御画事、免者事、廢朝事、雑穢事の項目がつづく。穢れは本来神事でこそ問題となるのに、雑穢事を神事から独立させ別の項目としている。『師遠年中行事』でも同様である。

そののち平安時代末期～鎌倉時代には、穢れが法律の問題として位置づけられる。穢れの判断は、かつては神祇官の勘文を参照して行われていたが、明法博士の勘文を参考するようになり、また検非違使が穢れを処理するようになったことを反映している。『法曹至要抄』は上巻で罪科条の一つに神事時触穢事が定められ、神事でのことだがこれを法律問題として処理する。下巻には、服に関する条文、喪での休暇の条文に続けて穢れに関する条文がある。その多くで最初に神祇式を引用したうえで「案之」として考察を加えている。最終的には神祇祭祀での問題であることは引用する文書から理解していたはずだが、実際に判断し処理するのは明法家や検非違使なのであった。

むすび

本稿ではいくつかの儀礼の変遷とそこから生じる儀礼同士の関係の変化をたどり、年中行事という一つの範疇の成立について考察した。

儀礼が最初に整備されたのは、律令制の仕組みの整備や『日本書紀』の編纂と同じ時期で、これらには強い関連性がある。書紀に記された観念によれば、神祇祭祀は政治に先立ち独立性があるため固有の範疇をなし、仏教儀礼もそれについて別の範疇をなす。律令と律令的儀礼はそのあとに導入されたもので複数の種類があった。儀礼はいまだ互いの関係を確立してはいない。それが平城京遷都後に喪葬儀礼に生じた反転、すなわち死者へ向けた固有行為をする儀礼から他の儀礼を停止することで実現される儀礼へと反転したことを契機に、そうした諒闇で停止される儀礼として一つの範疇が明確に形成された。さらに平安時代のはじめに郊祀の試行をきっかけに神祇祭祀が政治の中に位置づけ直され律令的儀礼化し、諒闇で中止される範疇に加わった。

また喪服での神祇祭祀が祟りを生じたことから神祇祭祀で排除すべきものとして穢れが規定され、そののち同様に祟りの原因となる神社でのゴミやヨゴレを取り込み穢れ観念は肥大化する。するとこれまで朝廷で日常生活の延長として儀礼とは無関係に掃除されていたゴミやヨゴレに対する認識が改められ、それらは神祇祭祀を損なう穢れとなる。なおかつ常に掃除が求められる事実は穢れを排除する必要性のゆえと再解釈され、そこから掃除された状態で実施される諸儀礼も穢れを排除すべきなのではないかと認識されるに至る。そしてこの意識こそが諸儀礼を年中行事という一つの範疇にまとめあげた。

こうした諸儀礼の関係や範疇の変遷は、平安時代の『内裏式』にはじまる官選儀式書とこれを承ける私撰儀式書が掲載する儀礼やその配列方法の変遷としっかりと対応している。『新儀式』などにはじまり後世長く規範とされる様式では、儀礼全体に対するものとして穢れに関する規定を配置し直している。

これまで儀礼の個別的な研究に対してあまり研究されてこなかった儀礼の全体に関わる範疇やその変遷に対する一

つの見解を示した。

注

- (1) 河端実英『有職故実―日本文学の背景―』（塙書房、一九七一年）、石村貞吉『有職故実（上）』（講談社、一九八七年）。儀式書については所功『平安朝儀式書成立史の研究』（国書刊行会、一九八五年）、所功『宮廷儀式書成立史の再検討』（国書刊行会、二〇〇一年）、西本昌弘『日本古代の年中行事書と新史料』（吉川弘文館、二〇一二年）、山中裕『平安朝の年中行事』（塙書房、一九七二年）、遠藤元男・山中裕『年中行事の歴史学』（弘文堂、一九八一年）、倉林正次『饗宴の研究』（桜楓社、一九八七年）、大日方克己『古代国家と年中行事』（吉川弘文館、一九九三年）、三宅和朗『古代国家の神祇と祭祀』（吉川弘文館、一九九五年）、彌永貞三『日本古代の政治と史料』（高科書店、一九八八年）、虎尾俊哉編『律令国家の政務と儀礼』（吉川弘文館、一九九五年）、和田萃『日本古代の儀礼と祭祀・信仰（上）』（塙書房、一九九五年）、稲田奈津子『日本古代の喪葬儀礼と律令制』（吉川弘文館、二〇一五年）、池田温『中国礼法と日本律令制』（東方書店、一九九二年）、大津透『古代の天皇制』（岩波書店、一九九九年）、大津透・関和彦等『日本の歴史8 古代天皇制を考える』（講談社、二〇〇一年）など。
- (2) 儀礼の全体や体系にも目を向ける近年の研究には、西本昌弘『日本古代儀礼成立史の研究』（塙書房、一九九七年）、古瀬奈津子『日本古代王権と儀式』（吉川弘文館、一九九八年）、大隅清陽『律令官制と礼秩序の研究』（吉川弘文館、二〇一一年）など。
- (3) 佐伯有義校訂標注『増補六国史』（朝日新聞社、一九四〇～一九四一年）、井上光貞校注『律令』（岩波書店、一九九四年）、仁井田陞・池田温『唐令拾遺補…附唐日両令対照一覽』（東京大学出版会、一九九七年）、『延喜式』は虎尾俊哉編『延喜式（上・中）』（集英社、二〇〇〇～二〇〇七年）および国史大系所収のものを、『日本紀略』『令集解』『類聚三代格』は国史大系所収のものを、『内裏式』『儀式』『西宮記』『北山抄』は神道大系所収のものを、『新儀式』『小野宮年中行事』は年中行事秘抄、『師遠年中行事』『法曹至要抄』は群書類従所収のものを用了。
- (4) 『日本書紀』神代上・下、崇神紀。

- (5) 『日本書紀』 崇神紀、仲哀紀、神功紀。
- (6) 『日本書紀』 大化元年（六四五）七月十四日条。
- (7) 『日本書紀』 欽明天皇十三年（五五二）十月。
- (8) 『統日本紀』 天平十六年（七四四）十月二日条の律師道慈卒伝。
- (9) 『日本書紀』 推古天皇三十一年（六二三）七月条。
- (10) 『懷風藻』の序文には「五礼を定む」とあるが漢籍に依拠した表現でしかない。実際に五礼の体系があったことを裏付けるものはない。
- (11) 『日本書紀』 大化二年（六四六）正月一日条。
- (12) 節日の儀礼は『開元礼』にも規定されていない。
- (13) 大日方克己（前掲書）。
- (14) 『統日本紀』 延暦十年（七九二）三月二十三日条。
- (15) 『統日本紀』 大宝元年（七〇二）二月十四日条。
- (16) 彌永貞三（前掲書）。
- (17) 『日本書紀』 朱鳥元年（六八六）九月九日条、持統二年（六八八）十一月十一日条。
- (18) 『統日本紀』 大宝二年（七〇二）十二月二十二日条、大宝三年（七〇三）十二月二十六日条。
- (19) 『統日本紀』 慶雲四年（七〇七）六月十五日条、和銅元年（七〇八）正月。
- (20) 『令集解』 職員令に従えば式部省の管理する儀礼のことで、雑令に定める節日の儀礼を指している。
- (21) 『統日本紀』 卷八養老五年（七二二）十月十三日条、養老六年（七二二）十一月十九日条。
- (22) 『統日本紀』 天平二十年（七四八）四月二十一日条、天平勝宝元年（七四九）正月一日条。
- (23) 『統日本紀』 天平勝宝八歳（七五六）五月二日条、天平宝字元年（七五七）五月二日条。
- (24) 『統日本紀』 宝龟元年（七七〇）八月四日条、宝龟二年（七七一）正月一日条。
- (25) 『統日本後紀』 承和七年（八四〇）五月八日条、承和八年（八四二）八月十日条。
- (26) 『統日本後紀』 承和九年（八四二）七月十五日条、承和十年（八四三）八月一日条。

- (27) ただし翌日の豊樂之宴も天皇は不参加。
- (28) 『三代実録』元慶四年(八八〇)十二月五日条〜元慶六年(八八二)正月十七日条。
- (29) 『続日本紀』天応元年(七八二)四月二十日、延暦二十年(八〇二)二月四日、『日本後紀』弘仁十一年(八二〇)八月二十四日、『続日本後紀』承和元年(八三四)九月二十六日、嘉祥二年(八四九)二月七日、『文徳実録』仁寿三年(八五三)八月二十二日、斉衡三年(八五六)四月二日。
- (30) 『類聚三代格』嘉祥四年正月二十七日官符所引の嘉祥三年十二月二十八日官符。および『三実』仁寿元年(八五二)正月二十七日。ちなみに嘉祥四年四月二十八日に改元し仁寿元年に。『三代実録』貞観元年(八五九)正月二十七日条。
- (31) 岡田莊司『日本神道史』(吉川弘文館、二〇一〇年)一四〇頁。
- (32) 『三代実録』天安二年(八五八)八月二十七日条〜貞観二年(八六〇)八月二十九日条。
- (33) 『三代実録』貞観十三年(八七二)九月二十八日条〜貞観十三年(八七二)十一月十九日条。
- (34) 『三代実録』元慶三年(八七九)三月二十三日条〜元慶三年(八七九)六月十四日条。
- (35) 『続日本紀』天応元年十二月二十三日条〜延暦元年八月一日条。
- (36) 天皇の喪では官人はみな喪服を着るが、官人が血縁者の喪に服している時朝廷に参入する場合は喪服を着ないので、喪服だけを対象に規定を作っても、儀礼の競合は防ぎきれない。
- (37) 最も早い事例は『文徳実録』斉衡元年(八五四)四月十九日条「以有穢事、停賀茂祭。但山城国司斎供如常。」
例えば『西宮記』の記すところによると失火穢の処理は伊勢神宮での事件を踏まえて決定されている。
- (38) 『続日本紀』神亀二年(七二五)七月十七日条の詔。また『続日本紀』靈龜二年(七一六)五月十五日条では仏教寺院のみに清掃し清浄を保つべきことを命じている。
- (39) 『類聚三代格』、神社事、承和八年三月一日太政官符、応禁制春日神山之内狩獵伐木事、承和十一年十一月四日太政官符、
応禁制汗穢鴨上下大神宮辺河事。
- (40) 『類聚三代格』、祭并幣事、貞観四年十二月五日太政官符、
応令掃清路次雜穢并目以上祇承事。
- (41) 『日本紀略』後編、村上天皇、天徳三年六月十一日条。
- (42) 『類聚三代格』神郡雜務事、寛平九年十二月二十二日太政官符、
応置伊勢大神宮神郡檢非違使事。『日本紀略』後編、村

上天皇、天曆三年四月十日条。『小右記』長元四年八月二十七日条など。

(44) 『律令』職員令、掃部司。

(45) 掃部司は弘仁十一年に内掃部司に吸収され掃部寮となるが、内掃部司の職掌に「洒掃」はなく、掃部寮にも規定されていない。

(46) 『延喜式』彈正台式、左右京職、左右衛門府、左右兵衛府。

(47) 『文徳実録』齊衡二年（八五五）五月五日条。

(48) 『日本紀略』後編、後一条院、長元元年正月。

(49) 『年中行事秘抄』、一月、元日四方拜事。

(50) 『権記』正暦四年正月十七日条。

(51) 『年中行事秘抄』、五月、騎射事。

(52) 『年中行事秘抄』、七月七日、乞巧奠事。

(53) 『西宮記』卷七、臨時仁王会。『年中行事秘抄』、二月、臨時仁王会事。

(54) 『年中行事秘抄』、四月八日、灌仏事。五月、最勝講事。

(55) 『北山抄』卷第二、年中要抄下、十二月、荷前事。

(56) 『西宮記』卷六裏書、天曆四年七月二十五日。

(57) 『年中行事秘抄』、十二月、荷前事。

(58) 『延喜式』、大学寮、左右近衛府、左右衛門府、左右兵衛府。

(59) 『西宮記』では野生の狐の死も六畜死に準ずると判断された事例を載せる。

(60) 『類聚三代格』、積奠事、貞観二年十二月八日太政官符、頒下積奠式一卷事。『日本後紀』弘仁十一年（八二〇）二月四日条。

(61) 『三代実録』元慶元年（八七七）八月十九日条、元慶三年（八七九）八月十日条、仁和三年（八八七）八月六日条。『日本紀略』後編、村上天皇、天徳四年八月十日条など。

(62) 一条兼良『江次第抄』開題によれば、延喜儀式を編纂したがその当時からみれば「古礼」なので『新儀式』を編纂した。

年中行事という範疇はいかにして成立したか

実際『新儀式』「触穢事」には、甲乙丙展転に関して「神祇官式」をまず引用したうえで、さらに「今之所行」を記していて、
儀礼内容が以前と変化していることが分かる。

