The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	刑罰の宗教的起源
Author(s)	平山, 晃司
Citation	言語文化研究. 2011, 37, p. 121-139
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/24673
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

刑罰の宗教的起源 [1)]

平　山　晃　司

A criminal offence was originally an act that would mar the sacred order of a society. When such an act was committed, the offender would have to suffer what a modern person would call a ‘punishment’. The purpose of such a penalty-like procedure was, however, not to cause pain or death to the wrongdoer, but to restore the social order that had been damaged by a criminal act. This kind of procedure, a magico-religious ritual for treating a wound inflicted upon the sacred order, is the very origin of punishment.
キーワード：古代の刑法，刑罰，宗教儀礼

M. Maussは学界へのデビューを飾った論文[2)] の中で，いわゆる未開人の間で行われる血の復讐は死者の霊を宥めるための供犠であり，これが刑法の起源であるとするSteinmetzの説を批判し，次のように述べている。――未開人にとって氏族とは，成員相互が宗教的連帯感によって結び付いた共同体であると同時に一つの生命体であり，個々の成員はその生命力の一部であるので，彼らの死は氏族全体の弱体化の原因となる。そこでこれを防ぐために様々な手段が講じられるが，成員の一人が他の氏族の者によって殺された場合は，隣接する氏族の一人を殺すことによって勢力の均衡を保とうとする。これがすなわち血の復讐である。だが，これが刑法の唯一の起源ではない。もう一つの重要な源泉はタブーの観念に基づく諸々の宗教的禁止である。――血の復讐についての説明の当否はともかく[3)]，殺人を他の犯罪と区別しようとしているところにMaussの慧眼が見て取れるが，ここではむしろ刑法のタブー起源説のほうに注目したい。Maussのこの所説は「刑法はその起源において本質的に宗教的であった」という叔父Durkheimのテーゼ[4)] を具体化し，より明確にしたものであり，いわゆる未開社会や古代社会一般における犯罪と刑罰を考えるに際して，まず立脚点とすべきものである。

ところで，犯罪の原初形態としてのタブー違反とは，言うなれば神聖なる〈秩序〉を何らかの形で毀損することである。ここで言う〈秩序〉とは，共同体社会における諸事物の安定した状態とともに，神々と人間の間で培われ，維持されてきた調和的な関係をも含む概念である。後者はいわば最高次の秩序であり，これを損なう行為，すなわち神聖冒瀆は最も重大な罪となる。そして，これら次元の異なる二つの秩序は相似の関係にあって，神聖を穢すことは同時に

共同体全体の秩序を著しく損なうことになり[5]，逆に共同体社会の秩序を脅かすことは間接的に神々を侮辱することになる[6]。これを要するに，原初の段階における犯罪とは共同体社会全体の秩序を毀損する行為であり，その最たるものが神聖冒瀆である。

では，刑罰の起源はどのように定義できるだろうか。この問いに対する解答は，幾つかの古代社会において上述のような「犯罪」行為がどのように対処されたかを観察し，それらの間に構造的連関を見出すことによって帰納的に導き出されるであろう。以下，中世盛期以前のゲルマン社会・上代すなわち春秋時代までの支那・上古の日本の三つを例にとり，これらを比較する。

1[7]

西ヨーロッパには中世盛期に至るまで今日的な意味での刑罰は存在しなかった。「刑罰」を意味するStrafeおよび「刑に処する」という意味のstrafenという語がドイツ語の語彙に加わったのは，実に13世紀になってからのことである。元来は「言葉で非難する，叱責する，懲らしめる」という意味を有したこれらの言葉が（同じ意味を担っていたrefsenという語は，突如として出現したstrafenと入れ替わるようにして姿を消したという）違法行為に対する公権力による処罰を意味する法律用語として用いられた背景には，犯罪事件において行為者個人の意思や動機，行為のありように対する倫理的評価といったことが重要視されるようになったという事情がある。こうした要素はゲルマン部族法では完全に度外視されていた。例えば，樹木伐採中の偶然の事故により，人が倒れた木の下敷きになって死んだ場合ですら，木を切り倒した者は人命金（Wergeld）の支払いを義務づけられた[8]。つまり，人を死なせた者は殺害の意思の有無に拘わらず被害者の死に対して責任を負わねばならなかったわけである。意図的な犯行の場合も，問題とされるのは客観的な出来事としての犯罪行為そのものであって，犯人がその行為に及んだ理由や犯行の悪質さの程度などは全く考慮されなかった。そして犯罪が問題視されるのは，それが生活の秩序を毀損したという限りにおいてであった。

中世盛期以前の西欧社会は多分に古代的性格をとどめており，そこに生きる人々は宗教的・呪術的な世界観に支配されていた。彼らは「自己を取り囲む諸力――動物，自然，鬼神や精霊，神々といった諸々の彼岸的かつ此岸的力――と結びつき，別れ難い存在として自己を感じ取っていた。人間と聖的俗的諸力とが織りなす調和的世界が伝来の秩序ordoを意味した」[9]。この神聖にして侵すべからざる秩序が犯罪行為によって傷つけられたとき，これを回復ないし再生させるべく，ある特別な措置がとられた。Achterが「違法行為の結果」（Unrechtsfolge）と呼ぶこの措置は犯罪の種類や形態に応じて様々に規定されており，比較的軽微な犯罪の場合は犯人の手足など身体の一部の切断や贖罪金（Buße）の支払いという形で，共同体全体の平和を脅かす重大な犯罪の場合は犯人の殺害，すなわち近代的な概念でいうところの処刑という形で実施

されたが，いずれにせよそこには犯罪者個人に対する懲罰や報復，あるいは犯罪抑止のための見せしめといった観念は一切含まれていなかった。それは秩序に負わせられた傷を癒すための治療呪術（Heilungszauber）にほかならなかった。では，そうした性格を持つ死刑の具体的な様相はいかなるものであったのか。

民族大移動以前の古ゲルマン社会における死刑の実態については，タキトゥスが『ゲルマーニア』の中で次のように伝えている：

> Licet apud concilium accusare quoque et discrimen capitis intendere. distinctio poenarum ex delicto: proditores et transfugas arboribus suspendunt, ignavos et imbelles et corpore infames caeno ac palude, iniecta insuper crate, mergunt.（12. 1）
>
> 集会の場では死刑に値する重罪を告発し，裁判の実施を発議することも認められている。処刑の方法は罪によって異なる。裏切り者と脱走兵は木に吊るし，柔弱な臆病者にして己の肉体を恥辱で汚す者は[10]，上から編籠を被せて泥沼に沈める。

残念ながら，この記事からは死刑の有する上述のような宗教性はほとんど見えてこない。しかし，中世の法史料に現れる多種多様な処刑法の中には儀式としての性格が濃厚なものが少なからず見られ，それが古い時代の慣習の名残ではないかと考えられるのである。死刑をそのように性格づけている要素の一つは，処刑の行われる場所から刑具の形状や素材に至るまで事細かく規定されていたこと，いま一つはそれらが「偶然刑」（Zufallstrafe）であったことである。つまり，罪人の死はたまたま結果として生ずる事態にすぎないのであって，決して目的ではなかった。一定の手続に則った「儀式」が終了してもなお生きていた場合，犯人は救出され，そのまま放免された。以下，これら二つの要素を幾つかの主な処刑法に則して見てみよう。

タキトゥスが裏切り者や脱走兵に対して適用されると報告している絞首には，ある時期からオークの木が好んで用いられるようになったが，それは枯れ木か，少なくとも葉のない木でなければならなかった。これは後に絞首台に取って代わられたが，その作り方には厳格な規定があり，決まった高さの枝のない幹の皮を剝いだものが用いられ，鉄の釘を打つことは禁じられていた。また，絞首台は小高い丘の上か岸辺に北に向けて立てなければならなかった。この処刑法にあっては，木の枝が折れたり綱が切れたり絞首台が倒れたりしたために受刑者が死に至らないことがままあった。また，元来は綱の代わりに硬いオークの若枝を用いたので，これがうまく首に食い込まず，死なないことも稀ではなかった。これらの場合，受刑者の命は助けられた。

大の字に横たえられた受刑者の手足の上に車輪を打ち下ろして骨を破砕するという処刑法では，車輪の重さ，打ち下ろす回数に加えて輻の本数までもが定められていた。砕かれた受刑者の四肢を車輪の輻に絡ませ，轂の部分を杭の先端に固定させたものを絞首台と同じ場所に立

てておき，死んで肉が腐り落ちるまでそのまま放置するのが慣わしであったが（その情景はブリューゲルの『死の勝利』にも描かれている），10世紀のアングロサクソンの法では，車輪の上で３日以上生きていた者は司教の許可を得て命を助けられることになっていた。

斬首には通常，古くは斧が，後に剣が用いられたが，本来は刑の執行者がこれを振り下ろすのはただ１回だけとされ，それで首を刎ね損なった場合は受刑者は命を助けられた。これに加えて，儀式としての性格が極めて顕著な有輪犂による斬首も行われた。これは境界標石を移動させて境界の聖性を冒瀆した重罪人に対して適用された一種の反映刑で，犯人を境界標石の穴に首まで埋め，そこに２頭～４頭立ての有輪犂を走らせて首を刈り取るというものである。この時に使用される犂は新品でなければならず，また犂を引く家畜は馴らされておらず，しかもこれを扱うのは耕作に一度も従事したことのない者であることと定められていた。犂を３回走らせた後で生き存えた受刑者は自由の身となり，１回のみという所もあった。

溺死刑においては，罪人が生きたまま岸に流れ着いた場合は再び刑を執行せず，命を助けてやるのが本来のあり方であった。1634年，バーゼルの市参事会は，子殺しの罪でライン川に投げ込まれた女性が岸に打ち上げられて助かるということが度重なったため，以後は溺死刑ではなく斬首刑に処すると定めた[11)]。それまでは市参事会の用務員が流れ着いた女を引き上げて蘇生術を施すよう命ぜられていたという。また，15世紀のニーダーエースターライヒの法判告（Weistum）では，魚泥棒は筌の中に押し込み，手に小刀を持たせた上で川に投げ込むが，筌を切り破って脱出すれば自由の身となると定められている[12)]。聖物窃盗犯の処遇を定めた９世紀のフリースラントの法は，溺死刑が宗教儀礼として行われたことを明確に示す証拠として興味深い。――「聖所を破り，そこで何らかの財物を掠取した者は，海辺へと連行され，満ち来る潮が常に覆い隠す砂地の上で，両耳を削がれ，去勢された上で，彼がその神殿を穢した神々に犠牲として捧げられる」[13)]。

儀式的な性格は火刑にも認められる。アングロサクソンの法では，受刑者と同性の80名の者が３本ずつ薪を運び集めることと規定されていた。刑の執行は肉体が完全に焼き尽くされた時点で終了となり，灰は空中か水中に撒かれた。この処刑法には奇妙な変種が存在する。1461年のアルテンハスラウの法判告は次のように定めている。――「村落に火を放って焼き払うという暴挙に及ぶ者は，これを雌牛か雄牛の生皮に包み，火が最も激しく燃えている所の前に３歩の距離を置いて，炎が彼の体を上から炙るに至るまで横たえるべし。火が最も激しく燃え盛っている場所でこれを二度，三度と繰り返すべし。そしてこのことがなされてもなお彼が生きていたら，あるいはそうでなくても，彼は罪を贖ったものとする」[14)]。16世紀のオーストリアの法判告でも森林放火犯に対する同様の処置が定められており[15)]，さらに1484年のゾイルベルク＝エルレンバッハの法判告にも同趣旨の規定が見える[16)]。

上に挙げたもの以外にも生き埋め，石打ち，突き落とし，四つ裂きなどの様々な死刑が行われていたが，いずれも多かれ少なかれ儀式としての性格を有し，中には「偶然刑」と見なしう

るものもあった。von Amiraは，これらの死刑の多くが堕落者を排除することによって種族の純粋性を維持しようとする本能的欲求に基づいており，犯罪行為によって直接的または間接的に冒瀆を受けた神々を宥めるための供犠であったと考えた。例えば，絞首は風神ヴォーダンへの，刎ねた首を杭や枝を払った木に刺して晒すのは雷神ティワツへの，砕いた手足を車輪の輻に絡ませて高く掲げるのは太陽神への供犠であり，同様に溺死刑や火刑や，タキトゥスが恥ずべき男色家に適用されると伝えている沼沢に沈めるという刑罰は，それぞれ水神，火神，沼沢地の神々に生贄を捧げる行為であった，と。処刑に失敗したり，刑を執行してもなお受刑者が生きていた場合は，神々がその犠牲を嘉納しなかったというわけである。これに対してRehfeldtは，死刑はそのような祭祀的な行為ではなく，むしろ共同体の安寧を脅かす危険な犯罪者を無害化し，犯罪によって毀損された秩序を原状に復せしめ，災厄を未然に防ぐための呪術儀礼的な行為であったと説いた。曰く，罪人の身体を車輪と一体化させた形で高所に晒すのは，おぞましい犯罪行為によって曇らされた，生命の源泉である太陽の光を取り戻すための呪術であり，生き埋めは大地に新たな生命力を与えるための儀式であり（これらはいずれも自然災害の予防を目的とする），溺死刑や火刑は罪を拭い去り，穢れを祓うための浄化儀礼であり，沼沢に沈めるのは罪人を消滅せしめるとともに，彼が悪霊となって再びこの世に現れるのを阻止するための呪術である，と（一方，絞首刑は犯罪者を死者の国に送るための通過儀礼であるとしている）。

いずれにせよ，中世盛期以前のゲルマン社会においては，犯罪が生じた場合に唯一問題となるのはその結果，すなわち秩序の毀損であり，この事態に対処すべく講じられる様々な措置は，たとえ罪人の処刑という形をとったとしても，その本質は傷つき壊れた秩序を修復するための儀礼にほかならないのである。

2

支那における刑罰の原初形態はどのようなものであり，それはいかなる意味を持っていたのだろうか。滋賀秀三によれば[17]，この問題を解く手がかりは上代に関する文献の中に頻出する「盟」という語にある。

盟（およびこれと極めて近い意味を持つ詛）とは条件的自己呪詛を伴う誓約であり，呪いの効果を確実ならしめるための歃血（これは古くは生贄の血を実際に飲んだものが，後にそれを唇に塗るという象徴的行為に退化したものと考えられる）という呪術的儀式を行った上でなされるのが特徴である。詛盟には将来あることを行う（または行わない）ことを約する確約的詛盟と既往の事実を証言する確言的詛盟があるが，前者は多数の当事者が一場に会し，犠牲を取り囲んで同一の事柄を誓うという形をとり，当事者の合意の上に成立し，その合意を固めるという機能を持つ。かかる盟約によって一時的な政局の収拾がなされるにとどまらず，永続的な

法規範が立てられることもあった。後者は裁判において利用され，一種の神判として機能した。

この盟が特定の個人名を目的語にとる場合は，害悪をなす者に対して衆人が一致して非難を浴びせ，絶交を誓うことによって，これを共同体の外へ放逐することを意味した。『書経』などの古典に「放」「流」「竄」「殛」「逐」といった文字が見えることから，上代に追放刑が存在したことが窺えるが，これらの文字によって記された故事の実態は，衆人の絶交的詛盟による国外追放であったと推定される。盟われた者は他国へ出奔し，そこで相応の待遇を受けるのが常であった。滋賀はこれを，春秋時代ともなると，もはや各国は狭隘な閉鎖的社会ではなくなっており，身分を保ったままでの国際間の移動が容易になっていたことに加え，人智の開化とともに盟の持つ呪力に対する素朴な信仰が揺るぎ始めていたためであるとする。つまり，盟による追放は，春秋時代においてはすでに本来の意味を失いつつある太古の遺制であったと考えられる。

上代支那の刑罰体系の中心をなすのは死刑と身体毀傷刑（肉刑）であるが，これらの刑罰は何を目的とし，いかなる基本観念から生じたものであるか。この問題を考えるにあたって滋賀は，罪人を追放するための絶交的詛盟における盟辞の書き出しの定型的文言である「毋或［無或／莫］如（人名）（罪状）」という言葉が，死刑執行に際して受刑者に浴びせかけられることがあったという事実に注目する。そして，一般に死刑は公開の場で執行され，その根底には衆人一致して罪人を棄てるという思想が存した（『礼記』「王制」篇に「人を刑するに市に於てす。衆と之を棄つ」とあるように）ことを指摘し，支那における死刑の最も原初的な形は軍陣における敵の囚虜や味方の軍紀違反者の誅戮であったとする。この軍陣における死刑は，害悪をなす者を衆人一致して棄絶し，社会から排除することを目的とする点で，「同じく刑罰の最も原初的な形であるところの追放と同じ地盤の上に立つ」。平時においては棄絶の意思は盟という穏やかな方法によって固められかつ表明され，それが追放という形で実現されるが，軍陣においてはその意思が，その場で戮するという最も直截かつ迅速な方法で具現化されたのである。

滋賀はさらに，死刑とともに五刑をなす肉刑の基本的性格は，死刑において完全に実現される目的を緩和された形で部分的に実現したものであるとする。そして，肉刑を受けた者は公室や貴族の宮廷において特定の役務に使役され，そのまま余生を終えるのが常であったという事実に着目し，足首を切断されたり鼻を削ぎ落とされたりした者は，もはや社会の一員とは見なされず，その生死は一顧だにされないという点で追放刑に遭った者と同じであり，その肉体に加えられた毀傷は社会的な廃人化，いわば終身的な市民権剝奪の象徴であったと説く。このことは，彼らが穢れた存在として祭祀への参加を禁じられていたことからも明らかである。

以上を要するに，追放も死刑も肉刑も，元来は害悪をなす者を社会から排除するという同じ目的を持っていたのであり，それこそが支那における刑罰の起源であった。

ところで，上述の盟によるものとは別の追放刑の形式が存在した可能性を，「法」の本字「灋」

の字形の表す意味が示唆している。白川静によれば[18]，この字形を構成する要素のうち，廌は羊神判に用いられる「解廌（かいたい）」と呼ばれる神羊で，訴訟当事者は各々これを差し出し，詛盟を行った上で神意を問うた。この解廌には不直なる者を識別する能力があり，神判ではその身体に触れてこれを知らせたという[19]。去の上部は大で，これは神判に敗れて有罪となった者を表し，下部の厶は詛盟の誓文を入れた器の蓋が取り去られた状態，すなわちその盟誓が効力を失った状態を表す。そして氵は神判の結果敗訴となった者を，彼の提供した解廌と蓋を取り去られた詛盟の器もろとも江海に流し棄てたことを示す。神判に敗れた者は偽りの宣誓をなしたことによって神威を穢したものと見なされたのである。周代の金文などで灋の字が「廃」の意でも用いられているのは，この字が本来このような罪穢れの祓い棄ての意味を持っていたことによる。なお，金文に見られる灋の字形の一つに，廌を何かに包み込んだ形に記すものがあるが，これは神判に敗れた者の解廌を鴟夷（しい）と呼ばれる皮袋に包んで水中に投じたことを示す。そして，これと同じ方法が重罪人に対しても用いられたらしいことが，春秋末の呉越の興亡史を彩る次のエピソードから窺える。

伍子胥は呉王夫差に仕えてよくこれを助け，その宿敵の越王勾践を会稽山の戦いで破るに功あった人である。彼は，この勝利を機に勾践を殺して越を滅ぼし，将来の禍根を断つべきことを主張したが，越から賄賂を受けていた他の近臣らに阻まれ，讒言に遭う。夫差に自裁を命ぜられた子胥は死に臨んで，「わが眼を抉って呉の東門に繋けよ。以て越の呉を滅ぼすを見ん。わが墓に槚を樹ゑよ。槚は材（＝夫差の棺材）とすべきなり」との呪詛の言葉を吐いた。夫差は激怒し，子胥の屍体を鴟夷に包んで大江に投じた。これはすなわち，王に対する呪詛という重罪を犯した子胥の遺体が穢れたものとされたからである。

一方，勾践に仕えていた謀将范蠡は，主君が呉を滅ぼして覇者となった後，自ら名を鴟夷子皮と改めて越を脱出，海上に逃れて斉の国へ奔った。この范蠡の行動は儀礼的に自らに追放の刑を科したものと解される。つまり，国を棄てて去る亡命者は祓除のための罪人の流し棄てに倣って，いわば自己投棄の形式をとらねばならなかったのである。

この鴟夷については，『墨子』「非儒」篇下に次のような話も伝えられている。斉に亡命した孔子は景公に用いられることを望んだが，晏子の反対によって果たされなかった。二人に怨みを抱いた孔子は，斉の実力者で亡命中の自らの庇護者でもあった田常の家の門に鴟夷子皮を樹てて去ったという。孔子のこの行為は，斉の国を棄てて再び亡命の旅に出ることを田常に知らせるためのサイン，儀礼的な自己投棄の標としての鴟夷を用いた訣別の意思表示であったと考えられる。

3

次に，日本の場合について少し詳しく見てみよう。古代の日本人は犯罪行為によって〈秩序〉

が損なわれた状態を穢れの発生として意識していた。そして，そのような犯罪が生じた場合の「違法行為の結果」は「祓（解除）」であった。ただし，原因としての罪と結果としての穢れの区別は不分明であった。この罪＝穢れは物質的・実体的存在であり，これを共同体から取り除くことによって〈秩序〉が回復されると信じられていた。では，具体的にどのような行為が罪とされ，祓はどのような形で行われたのだろうか。

古代日本における罪の観念の最古の形態を伝えるのは，『延喜式』祝詞部の大祓詞，並びに『古事記』と『日本書紀』に語られるスサノヲノミコトの勝さびと追放の物語である。大祓詞には祓い浄められるべき罪として以下のものが挙げられている。

> …国中に成り出でむ天の益人等が過ち犯しけむ雑々の罪事は，天つ罪と，畔放，溝埋，樋放，頻蒔，串刺，生剝，逆剝，屎戸，ここだくの罪を天つ罪と法り別けて，国つ罪と，生膚断，死膚断，白人，胡久美，己が母犯せる罪，己が子犯せる罪，母と子と犯せる罪，子と母と犯せる罪，畜犯せる罪，昆虫の災，高津神の災，高津鳥の災，畜仆し，蠱物為る罪，ここだくの罪出でむ。

また仲哀記には，天皇が神託を蔑ろにしたために神罰を受けて急逝した時，「国の大ぬさを取りて，生剝，逆剝，阿離，溝埋，屎戸，上通下通婚，馬婚，牛婚，鶏婚，犬婚の罪の類を種種求ぎて，国の大祓為」たとある。

まず大祓詞に「天つ罪」として挙げられている八つの罪であるが，これらはスサノヲが高天原で働いた数々の乱暴狼藉とほぼ完全に一致している。その最初の五つは，神代記に「天照大御神の営田のあを離ち，其の溝を埋め」たとあり，神代紀上第七段に「春は重播種子し，且畔毀す」，その第二の一書に「春は渠塡，畔毀す」，第三の一書に「春は廃渠槽，及び埋溝，毀畔，又重播種子」し，「秋は捶籤し」たとあるのに対応している。これらのうち畔放（畔毀，阿離）・溝埋（渠塡）・樋放（廃渠槽）は水田の灌漑施設の破壊であり，頻蒔（重播種子）・串刺（捶籤）は農地の占有・用益・収益等の権利に対する侵害である。つまり，これら五つの罪はいずれも農事の妨害に相当する行為である[20]。しかし，これらは単なる共同体的秩序の紊乱というよりは，むしろ「聖なる稲の収穫祭である大嘗祭へと収斂されるべき田の経営にかんする罪」[21]と見るべきであろう。

次の生剝・逆剝は，「天照大御神，忌服屋に坐して，神御衣織らしめたまひし時，その服屋の頂を穿ち，天の斑馬を逆剝ぎに剝ぎて堕し入るる時に，云々」という記の一節，また「天照大神の，方に神衣を織りつつ，斎服殿に居しますを見て，則ち天斑駒を剝ぎて，殿の甍を穿ちて投げ納る」，「日神の織殿に居します時に，則ち斑駒を生剝にして，其の殿の内に納る」という紀およびその第二の一書の記述と照応する。これは神衣を織るための神聖な場所を穢し，ひいてはアマテラスの（至上神と化した後もなお残存する）巫女としての聖性を穢す行為であり，

暗示的には神御衣祭に対する冒瀆である。しかし，これはスサノヲの所行そのものの説明にすぎない。「天の益人等が過ち犯」す罪として一般化してみた場合，生剝・逆剝とはどのような行為を指すのか。字義通りには前者は馬の皮を生きたまま剝ぐこと，後者は尻の方から逆さまに剝ぐことであるが[22]，その意味するところは馬を，供犠などの特別に認められた場合に一定の作法に則って屠殺し，しかるべき手順を踏んでその皮を剝ぐのでなく，動機的にも方法的にも不当に殺すことだと考えられる。では，なぜそれが罪となるのか。この点について桜井好朗は次のように述べている[23]。――大祓詞の末尾近くに「…天の下四方には，今日より始めて，罪と云ふ罪は在らじと，高天原に耳振り立てて聞く物と，馬牽き立てて」云々とあるが，この馬は単なる幣帛ではない。賀茂真淵『祝詞考』に「馬は，耳疾獣なれば，天つ神，国つ神の，此申す詞を，とく聞食に譬て，祓柱とせり」とあるように，高天原の神々がこの耳聡い馬のように耳を振り立てて，この祝詞をたちどころに聞き届けるようにと引き出されるのである。そのような馬を殺すことは，皇孫ホノニニギが皇祖神から委任された国を祓い浄める天つ神の機能を奪うことになる。敏感な耳のシンボルとしての馬を殺されては，もはや天つ神は「耳振り立てて聞く」ことができず，大祓の祭式も完結されない。つまり，馬を殺すという行為は「高天の原の神に向けた神話的回路を切断することになる」。この説に従うならば，生剝・逆剝は大祓という祭式そのものに対する冒瀆ということになる。

最後に屎戸であるが，これも記に「（天照大御神の）大嘗を聞看す殿に屎まり散らしき」とあり，紀一書第二に「日神の新嘗しめす時に及至びて，素戔嗚尊，則ち新宮の御席の下に，陰に自ら送糞る」とあるのに対応する。つまりこれは，神殿などを排泄物で穢すことによって大嘗祭をはじめとする神事を冒瀆する罪を指しているのである。

以上を要するに，天つ罪は祭式の聖性に対する侵犯，重大な瀆神的行為として定義しうるものである。

「国つ罪」として挙げられている14項目のうち，生膚断は生きている人間の皮膚を傷つけることであり，死膚断は屍体の損壊である。前者については，「その目的が肉体の完全性を損なうことそれ自体にある」点で通常の殺傷とは区別されるべきものであり，「肉体に損傷を与えることが宗教的な禁忌に繋がるものであった」とする説に従いたい[24]。白人・胡久美はいずれも癩病の一種で，前者は皮膚に白斑を生ずるもの，後者は身体に結節を生ずるものだとされる。己が母犯せる罪以下，畜犯せる罪までは性的タブーの違反である。最初の四つは仲哀記の「上通下通婚」に相当し，近親相姦などの異常な性的関係を指す。畜犯せる罪は文字通り獣姦であり，仲哀記には「馬婚，牛婚，鶏婚，犬婚」と具体的な種類が挙げられている。続く三つの災は順に，蛇や百足による害・落雷による災害・鳥害のこと。畜仆し・蠱物為る罪は邪術を用いた犯罪で，前者は他人の家畜を殺すこと，後者は他人を病や死に至らしめることを目的とするものである。これらもまた神々の忌み嫌う行為であったと考えられる。

ここでまず問題となるのは，疾病や天災などの「災」が「罪」の中に含まれているのはなぜ

かということである。これに関しては，本居宣長の「世に人のわろき事として，にくみいとふたぐひは，みな都美なれば，これに挙たる条々にも，穢と奸と災と悪行と，種々の都美あり，其中に，穢災などは，おのづから有事にて，ことさらに犯す罪にはあらざれども，世ににくみきらひて，わろき事なれば，これらも罪也」（『大祓詞後釈』）という有名な説がある[25]。だがむしろ，作為不作為を問わず何らかの瀆神的行為があった場合，その結果として招来されるのが「災」であるとの観点から，ここでは具体的な病気や災害を挙げることによって，いまだ特定されざるそれらの原因としての罪が暗示されているとする解釈の方がより説得的である[26]。

このように，国つ罪は様々な種類のタブーの違反，並びにその結果もたらされる災厄として定義しうるものである。したがって天つ罪・国つ罪は全体として見ると，直接的あるいは間接的に，何らかの形で神聖を冒瀆する行為だと言うことができる[27]。では，実際にこれらの罪を犯した者はどのように対処されたのであろうか。この問いに答えるためには，まずスサノヲ追放の神話を分析しなければならない。

アマテラスの神田を台無しにした上，大嘗宮および忌服屋（斎服殿）をも穢したスサノヲはどうなったか。記紀の伝えるところは以下の通りである。

〈記〉

是に八百万の神共に議りて，速須佐之男命に千位置戸を負せ，亦鬚と手足の爪を切り，祓へしめて，神やらひやらひき。

〈紀〉

諸の神罪過を素戔嗚尊に帰せて，科するに千座置戸を以てして，遂に促め徴る。髪を抜きて，其の罪を贖はしむるに至る。亦曰はく，其の手足の爪を抜きて贖ふといふ。已にして竟に逐降ひき。

〈紀一書第二〉

已にして罪を素戔嗚尊に科せて，其の祓具を責る。是を以て，手端の吉棄物，足端の凶棄物有り。亦唾を以て白和幣とし，洟を以て青和幣として，此を用て解除へ竟りて，遂に神逐の理を以て逐ふ。

〈紀一書第三〉

諸の神…素戔嗚尊に千座置戸の解除を科せて，手の爪を以ては吉爪棄物とし，足の爪を以ては凶爪棄物とす。乃ち天児屋命をして，其の解除の太諄辞を掌りて宣らしむ。…既にして諸の神，素戔嗚尊を嘖めて曰はく，「汝が所行甚だ無頼し。故，天上に住むべからず。亦葦原支那にも居るべからず。急に底根の国に適ね」といひて，乃ち共に逐降ひ去りき。

スサノヲに対するこれらの措置の意味するところは何であろうか。まず千座（位）置戸であるが，これは「多くの台の上に置かれた（置かれるべき）夥しい量の物品」というほどの意味で，大祓詞にはこれとほぼ同じ「千座置座」という語が見える。要するにスサノヲは「祓具」（＝祓つ物），すなわち罪穢れを除去するための宗教的儀式である祓に必要な料物を大量に徴収されたのである。罪人はその罪過の程度に応じた量の貴重な品物を差し出し，それによって罪を贖うのが慣わしであった。例えば，雄略紀には次のような事件が記録されている。――「十三年の春三月に，狭穂彦が玄孫歯田根命，窃に采女山辺小嶋子を奸せり。天皇，聞しめして，歯田根命を以て，物部目大連に収付けて，責譲はしめたまふ。歯田根命，馬八匹・大刀八口を以て，罪過を祓除ふ」。また，履中紀五年十月条の伝えによれば，天皇の妃の黒媛が急死した原因を求めたところ，車持君が宗像神社の神戸を奪って自らの支配下に置いていたことが発覚，「即ち悪解除・善解除を負せて，長渚崎に出して，祓へ禊がしむ」。つまり，神に対して犯した罪を贖わせるため，車持君から祓つ物を徴収し，海岸で祓を行わせたのである[28]。罪人から取り立てられる祓つ物は，中世初期ゲルマンの部族法に見られる贖罪金に相当する。これは「特定額の貨幣を支払うことによって犯行の結果生じた秩序の毀損が再建される」という，貨幣の「呪術的機能」を前提とした考えに基づくものであり，近代的な意味での罰金ないし賠償とは全く異なっている[29]。

次に，手足の爪と鬚または髪（紀一書第二では唾液と鼻水）を差し出させることであるが，これが体刑の一種などではないことは，紀の「髪を抜きて其の罪を贖はしむるに至る。亦曰はく，其の手足の爪を抜きて贖ふといふ」との文言から明らかである。つまり，スサノヲは贖罪のために自分の身体の一部をも差し出したのである。

ここで当然次の疑問が生じよう。穢れた罪人の手足の爪のごとき不浄物を捧げられて神々が喜ぶはずがあろうか，と。これについて西郷信綱は次のように説明している[30]。――『釈日本紀』に「抜二手足之爪一贖二其罪一，身代之義也。号二贖物一是也」とあるように，スサノヲは自らの手足の爪その他を贖物とした，つまりそれらに自身の罪穢れを移すことによって身を浄めたのである。髪・鬚・爪・唾・洟などはいずれも身体に生ずる不浄物で，しかも身体から分離しうるという共通性を持っており，それゆえ穢れた人間の「身代」となりうる。紀一書で手足の爪が「棄物」と呼ばれていることは，これらが嘉納されよとて神々に奉られたのではなく，棄てられるべきものとして差し出されたことを示している[31]。――管見の限りでは，今のところこれ以上の卓見は見当たらない。

以上の祓を科せられた挙句，スサノヲは高天原から追放される。この追放を先の二つと区別して世俗的制裁，すなわち刑罰と見なす考えは誤りである[32]。紀一書第二の「已にして罪を素戔嗚尊に科せて，其の祓具を責る。…此を用て解除へ竟りて，遂に神逐の理を以て逐ふ」という一節が，そのことを証している。文末の「逐ふ」に対して「逐之，此をば波羅賦と云ふ」と訓注が付せられているが，それはこれを「ヤラフ」と訓ませないためである。つまり，スサノ

ヲの追放が単なる制裁の手段ではなく，罪穢れを除去するための儀礼的行為であることが，ここにはっきりと示されているわけである。してみると，ここでは二重の「ハラへ」が行われていることになる。「ハラへヲハ」ってなおその上「ハラフ」とはどういうことか。前者はスサノヲが大量の祓つ物（千座置戸）を徴収され，さらに自分の髪や爪などをも差し出したことを指している。これらがスサノヲの贖罪のための儀礼であることは上に述べた通りである。ならば，そのようにして罪を贖い，穢れを祓った者がなぜ追放されねばならないのか[33]。「神逐の理を以て」，すなわち荒ぶる神スサノヲを追放することによってはじめて除去される罪穢れとは何なのか。

この問題を考えるにあたって最初に押さえておかなければならないのは，スサノヲ追放の神話が大祓の起源説話としての性格を持っているということである。

まず，スサノヲが千座置戸を科せられるという話だが，これは大祓の際に供える料物を広く人民から徴収したという事実を反映していると考えられる。先に引いた仲哀記には，「国の大ぬさ」を徴して国中の人々が犯した種々の罪を求め出し，「国の大祓」を行ったとあるが[34]，千座置戸はまさしくこの「国の大ぬさ」に相当するものである。それは「罪の総体」の象徴にほかならない[35]。大祓は天下万民が不知不識の間に犯したあらゆる罪穢れを祓い浄めるための儀式であり，したがってそのための祓つ物は全国から徴せられたが，ここではスサノヲ一人がすべての罪を犯したことになっているので，彼個人からそれを取り立てるわけである。

また，紀一書第三には，スサノヲ追放に際して神々が中臣連の祖である天児屋命に「解除の太諄辞」を宣読させたとあるが，これもまた大祓の実際の形式に基づいていることは，大祓詞に「大中臣…天つ祝詞の太祝詞事を宣れ」とあることから明らかである。

さらに大祓詞には，祓われた罪が四柱の祓戸の神たちによって川から海へ持ち出され，呑み込まれ，「根の国底の国」へと吹き放たれ，やがてどこへともなく運び去られるさまが鮮烈に描かれているが，天つ罪を一つ残らず犯し尽したスサノヲはまさに「罪の化身」であり，「急に底根の国に適ね」（紀一書第三）とて高天原を追われた彼は，その言葉の通り出雲を経て根の国へと行き着くのである。

そして，この神話の上述の性格を決定的なものにしているのは，スサノヲが追放される時の様子を叙した紀一書第三の次の一節である。

> 時に，霖ふる。素戔嗚尊，青草を結束ひて，笠蓑として，宿を衆神に乞ふ。衆神の曰はく，「汝は是躬の行濁悪しくして，逐ひ謫めらるる者なり。如何ぞ宿を我に乞ふ」といひて，遂に同に距く。是を以て，風雨甚だふきふると雖も，留り休むこと得ずして，辛苦みつつ降りき。爾より以来，世，笠蓑を著て，他人の屋の内に入ること諱む。又束草を負ひて，他人の家の内に入ること諱む。此を犯すこと有る者をば，必ず解除を債す。此，太古の遺法なり。

このスサノヲの姿には，大祓の贖物として国中の人々の罪穢れを転移させられ，川に流される蒭霊（藁人形）の原形を見て取ることができる[36]。高天原を追われた彼が最初に降り立ったのが，出雲の肥の河上（紀では簸の川上）であることにも注目すべきである。「笠蓑を著て」あるいは「束草を負」って他人の家の中に入ることが禁忌とされたのは，それが蒭霊を象徴する姿であったからにほかならない。つまり，スサノヲはあらゆる罪穢れを一身に背負って放逐されるスケープゴートとして描かれているのである。

大祓において実際に人間をスケープゴートとして用いたことが，天武紀十年七月丁酉条の「天下に令して，悉に大解除せしむ。此の時に当りて，国造等，各祓柱奴婢一口を出して解除す」という記事から知られる。これは大祓の形態としては最も古いものであると考えられる[37]。ここでいう「祓柱」とは，言うまでもなく祓い棄てられるべきものの謂である。これがやがて蒭霊となり，さらにそれが，おそらくは陰陽道の影響によって人形（ひとかた）（形代）に取って代わられたのであろう。大祓詞の最後の一節「四国の卜部等，大川道に持ち退り出でて，祓へ却れと宣る」において省略されている目的語は言うまでもなく「罪」であり，実際の儀式では罪を移された蒭霊ないし人形が川に流されたのであるが，古くは奴婢などがスケープゴートとされ，京中を引き回されて罪を身に付けた挙句，川のほとりで儀礼的に追い払われるという役割を演じていたであろうことは想像に難くない[38]。

このように，スサノヲが大量の祓つ物を徴収された上，高天原から追放され，雨のしょぼ降る中を笠蓑姿で降ってゆき，やがて出雲の肥の河上に到るという一連の筋書は，大祓の儀式によって罪穢れが祓い浄められるさまを象徴的に語ったものにほかならない。だが，それはあくまでもこの神話の一つの側面にすぎない。むしろこの神話の中には，個人の犯罪行為によって損なわれた秩序を原状に復せしめるための手段である祓と，諸々の潜在的な罪を国土から一掃するための国家的儀礼である大祓とが，二つ同時に表現されていると見るべきである。

追放に先立ってスサノヲに科せられた二つの祓のうち，千座置戸については，これが歯田根命の差し出した「馬八匹・大刀八口」や車持君に科せられた「悪解除・善解除」に相当するものであることは，上に見た通りである。二つ目の手足の爪その他を贖物として差し出すことに関しては，これを祓の最もプリミティヴな形態と見なし，その発展過程において財物を徴収する慣行が付加されたとする説がある[39]。前述の天武十年の大解除で奴婢のみが祓柱とされていることが，その傍証となるかもしれない。祭式的に穢れた存在とされた奴婢などをスケープゴートとして放逐することは，身体の不浄部分である手足の爪などに罪を移して棄てることと軌を一にするからである。だが，筆者としてはむしろ次のように考えたい。すなわち，祓の最古の形態は罪人の追放であり，これが後に罪人の身柄ごとその罪を祓い棄てることを表現する何らかの儀礼へと移行し，さらにそれが，罪人に髪や手足の爪を差し出させ，それを川や海に流し棄てるという形態に取って代わられたのだと。

以上，三つの古代社会において〈秩序〉に対する侵犯としての犯罪がどのように対処されたかを見てきたが，これらが共通の構造を有していることについては，もはや縷説を要すまい。いずれにおいても近代人の眼には制裁と映るような形で罪人に対して何らかの働きかけがなされるが，それらは彼に苦痛を与えることを，あるいは死をもって罪を贖わせることを目的とする措置ではなく，犯罪行為によって傷つけられ，破壊された秩序を元の状態に戻すための宗教的・呪術的儀礼である。このことは，古い時代の未発達な社会においては法と宗教が未分化の状態にあるという事実を示している。やがて社会が発達し，その構造が複雑化するにつれて両者は次第に分離してゆき，法は独自に進化，発展を遂げることになる。そして，その過程で応報や罪責などの観念が育まれ，犯意の有無や動機といった行為者個人の意思，犯行の悪質性に対する道徳的・倫理的評価などが問題とされるようになってゆく。かくして秩序回復のための儀礼は「刑罰」へと生まれ変わるのである。

参考文献

※論文集に転載されたものを用いた場合はその書名等を，別の出版社から再版されたものを用いた場合はその所在地または社名と出版年を，改訂版ないし新版を用いた場合はその出版年等を［　］内に記した。

Achter, V.（1951）, *Geburt der Strafe*（Frankfurt am Main）.

von Amira, K.（1922）, *Die germanischen Todesstrafen: Untersuchungen zur Rechts- und Religionsgeschichte*（München）.

Durkheim, É.（1893）, *De la division du travail social*（Paris, Félix Alcan）.［Presses Universitaires de France, 2007[7]（1930[1]）］

Gernet, L.（1917a）, *Platon, Lois Livre IX: traduction et commentaire*（Paris）.

Mauss, M.（1896）, ‘La religion et les origines du droit pénal d’après un livre récent’, *RHR* 34, 269-95; 35, 31-60.［Id., *Œuvres* 2. *Représentations collectives et diversité des civilisations*（Paris 1974）, 651-98］

Rehfeldt, B.（1942）, *Todesstrafen und Bekehrungsgeschichte: Zur Rechts- und Religionsgeschichte der germanischen Hinrichtungsgebräuche*（Berlin）.

Rives, J. B.（1999）, *Tacitus, Germania*（Oxford）.

Saar, S. C.（2005）, s. v. Strafe, Strafrecht, in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 30, 58-67（Berlin）.

Schild, W.（2006）, s. v. Todesstrafe, in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 31, 16-20（Berlin）.

Ström, F.（1942）, *On the Sacral Origin of the Germanic Death Penalties*（Lund）.

阿部謹也（1978）『刑吏の社会史――中世ヨーロッパの庶民生活』中公新書。

石井良助（1992）『刑罰の歴史』明石書店。

石尾芳久（1964）「天津罪国津罪再論」同『日本古代法史』所収, 塙書房, 159-89.

西郷信綱（1967）『古事記の世界』岩波新書。

――（1975）『古事記注釈』第一巻, 平凡社。

――（1995）「古代的コスモスの一断面図――『大祓の詞』覚え書き①・②・③」『月刊百科』389, 4-10; 390, 20-25; 391, 14-20.［「古代的宇宙（コスモス）の一断面図――『大祓の詞』を読む」同『古代人と死――大地・葬り・魂・王権』所収（平凡社選書 1999）, 58-109］

桜井好朗（1988）「大祓祝詞私釈――天皇と仏教の接点を求めて」菅孝行編『叢論日本天皇制Ⅲ――天皇制に関する理論と思想』所収, 柘植書房, 77-114.［同『儀礼国家の解体――中世文化史論集』所収（吉川弘文館 1996）, 55-93］

――（1993）『祭儀と注釈――中世における古代神話』吉川弘文館。

滋賀秀三（1976）「中国上代の刑罰についての一考察――誓と盟を手がかりとして」『石井良助先生還暦祝賀法制史論集』創文社。［同『中国法制史論集――法典と刑罰』所収（創文社 2003）, 523-56］

白川静（1970）『漢字――生い立ちとその背景』岩波新書。

――（1976）『漢字の世界２――中国文化の原点』東洋文庫, 平凡社。

――（1979）『中国古代の文化』講談社学術文庫。

――（1990）『文字遊心』平凡社。［平凡社ライブラリー 1996］

白鳥清（1938）「盟の形式より観たる古代支那の羊神判」『史苑』11-3·4［同『日本・中国古代法の研究――神判・誓盟の研究』所収（柏書房 1972）, 138-52］

神野清一（1980）「天武十年紀の天下大解除と祓柱奴婢」『歴史評論』366, 53-62.［同『日本古代奴婢の研究』所収（名古屋大学出版会 1993）, 24-35］

高柳真三（1951）「上古の罪と祓および刑（二）・（三）」『法学』15-2, 23-33; 15-3, 36-55.

谷口幸男（1975）「ゲルマン人の死刑について」『広島大学文学部紀要』34, 245-60.［「ゲルマン人の死刑」同『ゲルマンの民俗』所収（溪水社 1987）, 182-200］

内藤莞爾（1990）編訳『デュルケム法社会学論集』恒星社厚生閣。

ハッテンハウアー，ハンス（1995）「中世における贖罪と刑罰について」（若曽根健治訳）『熊本法学』84, 67-96.

山本幸司（2009）『穢と大祓　増補版』解放出版社。

若曽根健治（2000）「贖罪と刑罰のあいだ――ヨーロッパ中世刑法史点描」『法学』63-6, 65-110.

注

1) 本稿は平成14年に京都大学に提出した『古代ギリシアにおける刑法の起源と発展』と題する博士論文の一部に加筆し，若干の修正を加えたものである。

2) Mauss（1896）. これは S. R. Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe nebst einer psychologischen Abhandlung über Grausamkeit und Rachsucht*（2Bde., Leiden, 1894, 1892）に対する書評論文である。

3) Durkheim は Mauss のこの論文に対する書評（*L'Année sociologique* 1（1898）353-8［内藤（1990）39-45］）の中でこの点を批判し，次のように述べている。――隣接する氏族は一つではないのだから，それらの中の特定の一つの成員を殺しても均衡の回復にはならない。また，自然死の場合は外部に犠牲を求めるということが行われないことから考えても，集団の受けた損失を補うことが血の復讐の目的であるという説明は筋が通らない。――この批判の第二点目は，殺人と自然死を同列に扱っている点で的外れである。Mauss の考えによれば，自然死の場合は故人の遺体の一部を儀礼的に食するといった手段で氏族の生命力を保持しようとするのに対して，殺人の場合は外部からの攻撃によって共同体が傷を負うわけであるから，それを癒すためには他の氏族の成員の殺害という，通常とは異なる手段によらなければならないが，氏族全体の衰弱を防ぐという目的自体は変わらない。これは強ち見当違いとは言えないだろう。もっとも，Durkheim は血の復讐を刑法の起源と見なすこと自体を全面的に否定している（'On ne peut pas citer une seule société où la *vendetta* ait été la forme primitive de la peine.'）。「宗教は本質的に社会的なものである」から，刑法が元来宗教法であるとすれば，それが奉仕するのは公共の利益であるに相違なく，したがって私的な復讐がその淵源にあるはずがないというわけである（Durkheim（1893）59-61）。これは血の復讐をもって刑法の唯一の起源とする考えに対する反論としては至極妥当であるが，殺人を特殊な犯罪として区別するということは彼の念頭にはなかったようである。

4) Durkheim（1893）59. Durkheim は刑法の宗教性の根拠として，多くの古代社会においては法が天与のものとされていたとか，聖職者が司法権を有していたといった事実を挙げるにとどまっており，刑法の「本質」の何たるかを明示してはいない。

5) Cf. ibid., 60: 'Ce sont leurs propres offenses que les dieux vengent par la peine et non celles des particuliers; or, les offenses contre les dieux sont des offenses contre la société.'

6) この第二の点について Gernet（1917a）8f. は，古代ギリシアを例にとって次のように述べている。――反逆罪や国制の転覆といったポリスに対する犯罪行為は，すべて神聖冒瀆の一形態にすぎない。なぜなら，「『聖なるもの』に対する畏敬の念こそが社会的連帯の基盤であり，本質である」から。――なお，上述のような秩序の捉え方に非常に近いものとして，山本幸司の見解も傾聴に値する。彼によれば，秩序とは「人間の社会生活・社会関係が人

間社会を取り巻く周囲の自然とともに形成し，人間社会と自然界とを貫通している，人間を取り巻く全環境における安定した事物の状態」であり，「そうした秩序が観念の世界に投影され，秩序の価値を代弁する存在となったもの，それが神である」。したがって神が，それによって秩序が乱されるような事象に対して嫌悪を示すのは当然であり，「また同時に神に対して不敬であることも，すなわち秩序に対する敵対行為だと捉えられ」る（山本（2009）103-4）。

7) 本節の執筆に際しては，以下の文献を参考にした：von Amira（1922）86-164, 198-235; Rehfeldt（1942）114ff., 164ff.; Ström（1942）48-57, 225-41; Achter（1951）9-25；谷口（1975）；阿部（1978）38-96（第二章「刑罰なき時代」）；ハッテンハウアー（1995）79-82, 90-96（訳者あとがき）；若曽根（2000）65-75; Saar（2005）; Schild（2006）.

8) *Lex Saxonum* 54: ‘Si arbor ab alio praecisa casu quemlibet oppresserit, conponatur multa pleno weregildo a quo arbor praecisa est.’

9) 若曽根（2000）70.

10) 柔弱な臆病者だからといって必ずしも処刑されたわけではないことが 6. 6 や 31. 2 の記述から窺えることを根拠として，ignavos et imbelles と corpore infames は同じ一つの種類の人間，すなわち受け役を務める男色家を指すと考える Rives（1999）173f. に従う。

11) ‘damit inz künftig die urtheilen recht und geheurlichen exequirt, dasz dergleichen malefizische weibspersonen hinsfüro nicht mehr mit dem wasser sonders dem schwert und was darzu gehört, hingerichtet … werden sollen’.

12) ‘den sol man verwürchen in einer reuschen und sol im ein sündl in di hant geben, das ains phennig wert sei, und sol in ein das wasser werfen; sneidt er sich aus, so ist er ledig’ .

13) *Lex Frisionum, Additio sapientum* XI: ‘Qui fanum effregerit et ibi aliquid de sacris tulerit, ducitur ad mare, et in sabulo, quod accessus maris operire solet, finduntur aures eius, et castratur et immolatur diis, quorum templa violavit.’

14) ‘wer die mark freventlich ansteckt und verbrennt, denselben sol man in eine rauhe küh oder ochsen haut thun und in drey schritt vor das feuer, da es am aller heftigsten brennet, legen, bis das feuer über ihn brennet, und das soll man zum zweyten und drittenmal thun an den ort, da es am heftigsten brennet, und wenn dieses geschehen und [er] bleibt lebendig oder nicht, so hat er gebüßet.’

15) ‘wirt er daruber begriffen, so wirt er dreimal mit stro umbwickelt und sol den asank [dem angesengten Holz] furgelegt werden, das das feur uber in lauft; kumpt er mit leben davon, ist er frei, oder wie im geschicht ist sein pueß.’

16) ‘dem sol man hende und fueze binden und zu drihen malen inne das groste und dickst fuer werfen; kompt er dan daruß, so ist der frevel gebußt.’

17) 以下の記述は全面的に滋賀（1976）に負っている。

18) 以下の記述は白川（1970）92-9；白川（1976）45-54；白川（1979）116-21；白川（1990）270-3 に基づく。

19) このような羊神判が実際に行われていたことを示すものとして，『墨子』「明鬼」篇下に次のような記録がある。――昔，斉の荘君の臣下に王里国，中里徼という者があったが，この二人の間に訴訟沙汰が持ち上がり，３年間争ってもなお決着がつかなかった。そのため斉君は両者ともに殺さんとしたが，無辜の者の不幸を恐れて決行し得ず，ともに釈放せんとするも，邪なる者の罪を不問に付すことを恐れて，これもなし得なかった。そこで，神判を行うべく各自に羊を１頭ずつ提供させ，斉の神社で詛盟をさせた。二人は羊の血を啜り，社壇に注いだ上で詛盟を行った。王里国が盟辞を読み上げている間は何事も起こらなかった。ところが，中里徼の番になると，いまだ半分も読み進まぬうちに羊が起き上がって彼に触れ，脚を折った。この記事については白鳥（1938）を参照。

20) スサノヲは，これらの他にも大祓詞には挙げられていない二つの罪を犯している。紀に「秋は天斑駒を放ちて，田の中に伏す」とあり，第三の一書に「秋は…馬伏す」とあるのが一つ，いま一つは第二の一書に「秋の穀已に成りぬるときに，則ち冒すに絡縄を以てす」と記されているものである。前者は収穫の妨害であり，後者は田の占有権に対する侵害である。

21) 西郷（1967）69.

22) 西郷（1975）311は，「生剝と逆剝とは別ではなく，同じことをいいかえたまでかも知れぬ」とする。

23) 桜井（1988）80-1；桜井（1993）103.

24) 山本（2009）301. なお山本は同箇所で，屍体の損壊がタブーとされたことを示唆するものとして，物部守屋の資人の捕鳥部万が自害した後，朝廷の命によってその死骸を八つに切断し，串刺しにして八つの国に晒したところ，雷が鳴って大雨が降ったという崇峻天皇即位前紀の記事を引いている。

25) 宣長は『古事記伝』の中でも，古代人の罪の観念について「其は必しも悪行のみを云に非ず，穢又禍など，心と為るには非で自然にある事にても，凡て厭ひ悪むべき凶事をば皆都美と云なり」と述べている。

26) 山本（2009）313-4.

27) 『貞観儀式』には，大嘗会に先立つ散斎の間忌むべきこととして六か条が挙げられているが，その四番目「預二穢悪一事」の注に「祓詞所レ云天罪国罪之類，皆神之所レ穢トスル所レ悪ム也」とある。

28) 「悪解除・善解除」について，『釈日本紀』に引かれる「日本紀私記」には「およそ解除の道，必ず両種有り，吉凶これなり。吉解はこれ吉事を招禱するなり，凶解は即ち凶事を除却し，兼ねて吉事を招くなり。…解除の道，一を闕くべからざるなり。故に吉凶二解を兼ね用ゐるなり」とある。詳しくは山本（2009）319-23 参照。

29) 阿部（1978）40.

30) 西郷（1975）353-5.

31) 紀一書第二で唾と洟がそれぞれ「白和幣」·「青和幣」と呼ばれているのが少々引っかかるが，おそらくこれは唾液や鼻水が糸ないし緒のように垂れ下がるものであって，なおかつここでは（棄てられるべきものとしてではあれ）神々に対して差し出されているところから，このように称したものであろう。「和幣」の意味については西郷（1975）331-2 を参照。

32) 例えば，高柳（1951）。

33) 石井（1992）34-5 などは，天つ罪を悉く犯し尽したスサノヲの穢れは凄まじいものゆえ，通常の祓によっては到底除去しきれず，そのような穢れた者を高天原に住まわせておくわけにはいかないから追い払ったのだとしているが，これは論外である。

34) 天武紀五年八月辛亥条には「四方に大解除せむ。用ゐむ物は，国別に国造輸せ。秡柱は馬一匹，布一常。以外は郡司。各刀一口，鹿皮一張，鑊一口，刀子一口，鎌一口，矢一具，稲一束。且戸毎に，麻一条」とあり，養老神祇令にも「凡諸国須二大祓一者，毎レ郡出二刀一口，皮一張，鍬一口，及雑物等，戸別麻一条一。其国造出二馬一匹一」と規定されている。

35) 西郷（1995）73, 79.

36) すでに『釈日本紀』が「先師申云，人形者，所謂素戔嗚尊之濫觴」と記している。石尾（1964）164-5；西郷（1967）71；西郷（1975）354-6 参照。

37) 神野（1980）26.

38) 西郷（1967）71.

39) 神野（1980）28.