

天皇制と穢れ

源淳子

論文要旨

現在、日本の女性問題の動きは、男女共同参画社会基本法の成立（二〇〇〇年六月）以来、その社会の実現を目指そうと各分野での取り組みがなされている。しかし、公的領域に進出しようとする女性の数は増えているが、女性の社会進出と裏腹にある私的領域への男性の参画は進んでいるようには見受けられない。

本論では、日本のフェミニズムの「弱点」を念頭におきながら、男性領域から女性を閉め出すそのメカニズムを天皇制に分析する。もとより、天皇制は日本におけるもっともメジャーな文化であり、政治的宗教的権威を内包し、「世間」を従える。また、その権威は、淨穢思想で彩られている。女性を閉め出してきた基底には、そうした淨穢と天皇にまつろう「世間」が存在する。本論は、その分析の試論である。

はじめに

天皇制と穢れ

現在、日本の女性問題の動きは、男女共同参画社会基本法の成立（二〇〇〇年六月）以来、その社会の実現を目指そうと各分野での取り組みがなされている。しかし、公的領域に進出しようとする女性の数は増えているが、女性の社会進出と裏腹にある私的領域への男性の参画は進んでいるようには見受けられない。セクシュアル・ハラスメントやドメスティック・バイオレンスが注目され始め、その対応が進むわりに、女性問題の初期から問題視されている性別役割分業の解体が思つたほどではないということである。企業や経済状況のあり方と大いに関係している。六〇パーセント以上の女性が何らかの労働に就業している現実があるとはいえ、その三分の一がパート労働である。それは、性別役割分業を

前提にした労働状況であり、先進諸国の中でもいわゆる二〇代、三〇代の結婚・子育てで仕事を辞めるM字型労働の形態は続いている。妻のパート労働でやつしていくことができる経済状況が、女性自身を性別役割分業解体への関心に向かわせないという面もあり、そのようななかで仕事も結婚も望む女性と専業主婦志向の女性の二極化を招いている。女性自身が男性並みの労働を積極的に容認することができない面もある。

また、女性の国会、地方自治体など政治の決定機関への参画は徐々に増えているとはいえ、まだまだそのハードルは高い。参画率の低さは、政治のありように期待がもてないことも起因している。職種別の男女構成も一部（医療職、教育職、行政職の一部）を除いてまだその隔たりは大きい（「女性のデータブック」参照）。

そういうさまざまな性別役割分業の状況は、男性役割とされた公的領域と女性役割とされた私的領域の棲み分けの強固さを表している。そして、その棲み分けは結婚を前提とした女性の労働がパート労働の域を出ないことを容認している。つまり、個人単位のシステムではなく、家族単位システムの範囲で性別役割分業が定着しているということである。そうした点から日本の女性運動への批判がある。伊田広行は「日本の女性運動の主流は女性の経済的自立を必ずしも第一級の政治的課題としなかつたし、国家諸制度の個人単位化にはほとんど言及してこなかった。（中略）社会保障制度改革に至らずに、家事育児・再生産労働の評価が、専業主婦肯定と交ざりあってきた。結果として、家族単位システム批判＝結婚制度・専業主婦批判が日本では弱かった」と批判する。このことは、男性と女性の関係性そのものへの大きなパラダイム転換を必要としない、個人のアイデンティティの確立を求めない社会を前提としており、自己変革をしなくともよいことになる。

国家システム、社会システム、企業システムの転換を要求してこなかつた日本のフェミニズム運動の弱点の背景はいったい何であろうか。様々な要因を考えることができると思うが、その第一にあげなくてはならないのは、フェミニズム運動を担うものの自身の真の「個」の確立が弱かつたといえる。つまり、多くのフェミニストが経済的自立を果たしていったし、果たしていったが、マジョリティと戦うことを避けてきたからだろう。たとえば身近の専業主婦に対して、専業主婦批判を強くいわなかつた。また、伊田が指摘する「個人単位的変革」を主張するには国家、社会、企業システムを批判しなければならないが、そのシステムの根幹を成り立たせている「もの」に言及してこなかつた。

ここでは、日本のフェミニズムの「弱点」を念頭におきながら、男性領域から女性を閉め出し、女性も男性領域に出なくともよしとする男女の棲み分けが、実は共依存的関係にあること、そして、それを可能にしてきた「もの」は何かを探ってみたい。それはまた、とりもなおさず男性中心社会からの変革を求める土壤であり、伝統や習慣や因習とされたさまざまことを当たり前として引き受ける精神風土である。「自由」

や「平等」から遠ざけられていることを自覚できない私や社会を指す。変革を求める目的は、「個」を確立することへのパラダイム転換を意味する。この論文では、非常に遠回りの主題にみえる「穢れ」をキーポイントに日本のパラダイム転換を阻止してきた「世間」から探ってみたい。

「個」の確立を阻むもの

「個」の確立を阻むシステムは近代になつて強まつたといつても過言ではない。天皇制国家イデオロギーが確立していった日清・日露戦争を契機として、国家のために「死ぬこと」を意味する「滅私」が国家によって強力に求められたからである。近代以前、武士を頂点とする社会を長い間形成していた日本では、主君のために命を投げ出すことが武士としての勤めだった。「死」を受け入れることを「武士道とは死ぬこととみつけたり」としてきた。切腹に作法があるように「死」と共存する「死の美学」があつた。国家のために「死ぬこと」とは、そうした武士道精神を根底に宿しながら形成されたはずであるが、近代はそれをすべての国民に課すことになる。国民に「滅私」を求めた天皇は「現人神」であり、「國家神道」が生み出した神である。日本人はそれを自己のアイデンティティと考えるようになり、「個」の確立を忌避する土壤が読みとれるのである。

「万世一系」の天皇は、天神からイザナギ・イザナミへ、そしてアマテラスを祖先神とする神の後継者を意味する。それは天皇が最高の神官としての機能をもつ存在だという位置づけである。『教育勅語』の「我カ皇祖皇宗國ヲ肇ムルコト宏遠ニ徳ヲ樹ツルコト深厚ナリ」は、そのことを表している。つまり、天皇制国家イデオロギーとは「深厚ナリ」と定義づけられた天皇の祭祀に国民を従わせることであった。そして、そのことが臣民の「孝」の証しであった。『教育勅語』は統いて次のようにいう。「我カ臣民克ク孝ニ億兆心ヲ一ニシテ」と、天皇に「孝」を示さなければならなかつた。

この言説は、そのまま日常的には「父母ニ孝ニ」となる。父母に孝行を示す具体的な対象は、母というより家長である父である。しかし、父に孝行をすることは、家制度のなかでは子の自由を奪うことを意味する。その最たるもののが結婚にかんしてみられる。家長が決めた結婚は、家のための結婚であり、子が選択することを許さなかつた。それが父イコール「家」への孝行である。そして、臣民の「家」の存続は、天皇を頂

点とするヒエラルキーを支えることだった。また、「家」は「祖先ノ遺風ヲ顯彰スル」ところであった。子の立場からいえば、家長が決めた結婚を受け入れ、家庭をつくり、「家」を守っていくことであった。その意味では、男性も女性も「家」に埋没することが求められ、祖先の祭祀を継承する「家」の過去帳や位牌や「○○の墓」を守っていくことによって、天皇の祭祀や権力にまつろうのである。

「祖先ノ遺風ヲ顯彰スル」ことを歴史観として受け入れるとき、国民はどのような精神を強要されたか。識者井上哲次郎は次のようにいう。

臣民タルモノ、亦祖先ノ志節ヲ繼ギ、祖先ニ恥ヅル所ナキ衷情ヲ顯ハシ、以テ後ノ子孫ヲシテ復タ模範ヲ己ニ取ラシムベキナリ。抑々國家ハ歴史的ノモノナリ。(中略) 現在ノ國民ハ過去ノ國民ヲ継続スルモノニテ、将来ノ國民ハ現在ノ國民ヲ継続セントスルモノナリ。其中自ラ古今ヲ一貫セル精神アリテ存スルモノナリ。是レヲ國民精神ト称スルヲ得ベシ。⁽²⁾

「抑々國家ハ歴史的ノモノナリ」とは、天皇制イデオロギーのつくりごとである。国家を歴史的なものと捉える目的は、「國民精神ト称スルヲ得ベシ」という国家を内面化することを強化する。そのイデオロギーを果たすべく求められる「國民精神」とは祖先に恥じることがない「衷情ヲ顯ハシ」ということである。それは具体的には祖先に「孝」を尽くすことである。「孝」は、国家に対しては君に、家にあっては祖先、父に対し求められた。つまり「孝」の実践と継承が国家の歴史と連なり、それは「家」の継承をもって国家を補完するのである。こうした日本の「孝」の構造は、君と臣、祖先と私、父と子の関係を自他の違いをもつてみるとこととはならなかつた。後述する「國体の本義」には、「君民一体」「祖孫一体」「親子相和し」の言説で表された。臣、私、子に求められたのは「個」を滅する私である。それは、君、祖先、父に没することを意味する。それは、他者を配置しない倫理觀である。日本ファシズム下の「國体」イデオロギーを宣布するために文部省が発刊した『國体の本義』に読みとれる「和」の精神の実践形態であった。もとより、その兆しはすでに明治期に始まっており、近代日本が創成した「國家」とは、天皇制イデオロギーによつて創成された國民國家であつた。

そして、従来の儒教的な「孝」を「國家神道」に組み込んでつくられたのが、「國体」である。これが天皇制國家イデオロギーの総称となる。「國体の本義」には次のように表されている。

我が国は、天照大神の御子孫であらせられる天皇を中心として成り立つてをり、我等の祖先及び我等は、その生命と活動の源を常に天皇

に仰ぎ奉るのである。それ故に天皇に奉仕し、天皇の大御心を奉体することは、我等の歴史的生命を今に生かす所以であり、こゝに国民のすべての道徳の根源がある。忠は、天皇を中心とし奉り、天皇に絶対隨順する道である。絶対隨順は、我を捨て私を去り、ひたすら天皇に奉仕することである。この忠の道を行なうことが我等国民の唯一の生きる道であり、あらゆる力の源泉である。されば、天皇の御ために身を捧げることは、いわゆる自己犠牲ではなくして、小我を捨てて大いなる御稟威に生き、国民としての真生命を發揚する所以である。⁽³⁾

天皇制国家イデオロギーが打ちだした「道徳の根源」は、他者を配置しない倫理である。ここでいう「道徳」とは、共同体の道徳である。そして、天皇は、他者（臣民）に代わって道徳そのものとして配置されるが、その道徳に異を唱えることは許されない。つまり、天皇は直接みることができない、手を触れることのできない存在としてある。「國体」とは、「天照大神の御子孫であらせられる天皇を中心として成り立」ち国民の「歴史的生命」とされた。国民は、「國体」の中心をなす天皇に「我を捨て私を去り」「絶対隨順する道」を求められ、天皇を内面化し、あたかもその存在を「自然」のように心に焼きつけられるのである。「天皇の御ために身を捧げることは、いわゆる自己犠牲ではなくして、小我を捨てて大いなる御稟威に生き」⁽⁴⁾のだという觀念は、共同体の宗教的倫理觀といえる言説である。天皇への没我帰一、天皇にまつろうことを内面化し、あたかも自發的に行なうことは、明らかに封建時代での主従関係とも異なっている。儒教精神でもない。その関係は主に従うという上下関係だけでは説明しきれない。内面において天皇と「自然」に共存している心性、また天皇を私の「真生命を發揚する」主体として信奉する心性である。主体性のない私が、主体を信奉するというねじれたイデオロギーである。そのねじれが、日本ファシズムの動力となつた。

丸山眞男は、こうした天皇制の思想作用について「戦争中、軍の悪評をこの上もなく高くしたあの始末の悪い独善意識とセクショナリズムはこうした地盤から醸成した。ひとり軍隊だけでなく、日本の官序機構を貫流するこのようなセクショナリズムはしばしば「封建的」と性格づけられているが、単にそれだけではない。封建的割拠性は銘々が自足的閉鎖的世界にたてこもろうとするところに胚胎するが、上のようなセクショナリズムは各分野が夫々縦に究極的權威への直結によって価値づけられている結果、自己を究極的実体に合一化しようとする衝動を絶えず内包しているために、封建的なそれよりも遙かに活動的かつ「侵略」的性格を帯びるのである」と分析している。⁽⁴⁾

その天皇は「常に皇祖皇宗を祀り給ひ、萬民に率先して祖孫一体の実を示し、敬神崇祖の範を垂れ給ふ」存在であり、天皇にまつろい、「愛国」とが一となる⁽⁵⁾というのが「國体」の最終目標なのである。その「愛国」のもとに天皇と国民の関係は「君民一体の一大家族國家」⁽⁷⁾を生み出

すというのである。

このようにして築いた天皇制国家イデオロギーを国民に強制し、浸透させることができた日本の近代とは、「個」の確立を阻んだ時代である。そして天皇の神格化は、国民に天皇が「神聖」な存在であり、「淨」なる存在であることを徹底させた。「ご真影」の挙げは、そのための儀式であった。みることができない天皇に向かってひたすら頭を垂れねばならなかつた。事実、学校では「神」を直接みるとは禁じられた。国民は、丸山眞男がいう「自己を究極的実体に合一化しようとする衝動」によって、いよいよ天皇を浄化する心性を「自然」の意識として内面化したのである。つまり、天皇を浄化することは臣民をその対極に布置することであり、「穢」なる存在と位置づけることである。もとより、その淨穢の関係も、主体のあり方と同様にねじれている。「淨」なる天皇に帰一させられる構造である。「君民一体の『大家族国家』」と表されるように、「君民一体」とは、主体性のない国民が主体とする天皇と一体化するという構造である。つまり、君（淨）と民（穢）というまったく対立する二項が一体であるという幻想は、淨穢思想の本質である差別構造を隠蔽する。

淨は穢を忌み嫌う。その二項が一体化するのは、「滅私」であった。天皇のために命さえも惜しくないとする心情を内面化することが差別と排除の思想である天皇制国家イデオロギーの本質を隠蔽した。それが「國家神道」の教義であった。滅私とは「個」の確立にもつとも遠い思想的枠組みとなつて内面化させたのである。それはまた、近代が創り出した新しい論理ではなかつた。

「穢れを忌む」とは

西郷信綱は「神話と国家」の「スメラミコト考」で、「スメル」とは「澄む」意味があり、「宮廷儀礼がひどくケガレを忌むのも、それがスメル状態を濁す力と見なされていたからである⁽⁸⁾」と、「ケガレを忌む」ことの意味を分析している。この西郷の結論は、穢れがなぜ王權（天皇）の必要条件になつたかを問うことにある。

西郷が分析した「ケガレを忌む」ことをもつとも忠実に伝承してきたのが、天皇家である。一〇〇〇年六月皇太后（昭和天皇の皇后）が亡くなり、天皇家は喪に服す。その秋の園遊会は取り止めになつた。服喪とは近親の人の死を悲しむ意味がある。だから園遊会のような晴れがましい行事は行わないというのである。園遊会は宮廷儀礼である。皇太后の死による穢れを忌むために中止となつたのである。それにあわせるよう

に、「隅田川の花火」も延期された。皇太后の死は、「スメル状態を濁す」ことであった。隅田川の花火の延期はまったく余分であるのだが、天皇制イデオロギーがいまなお強く内面化しているあらわれである。

「死」の穢れは平安初期につくられた『延喜式』にみられる。『延喜式』とは、平安初期、醍醐天皇の命により左大臣藤原忠平ら五人が、九〇五（延喜五）年から着手し九二七（延長五）年に完成させた「官選法」文で、王朝政治の実務の規程を記したものである。穢れが登場するのには、「臨時祭」の項で、死の穢れは人間だけではなく動物の死も該当する。『延喜式』は、死と生に一線を画し、そのけじめとして穢れの期間を定めるとともに、日常生活から穢れを排除していくことを記している。また、女性の月経、出産、流産や失火、埋葬なども穢れとし、日常生活から期間を決めて排除された。そして、穢れが净なる空間にとどまることを禁じ、穢れが伝染するという触穢思想が考えられ、穢れの威力が増していくのである。

こうした穢れを設定し、穢れが伝染することを考案し、一定領域から穢れを排除しなければならなかつた政治的な祭祀の背景には、天皇の王権を誇示する役割があった。『延喜式』が神祇に関する章から始まっていることからも、それがいかに重要な王権の政治的意味を担っていたかが推測できる。それによると、大嘗祭は「四ヵ月前の八月から準備に入り、その当月、十一日朔日から散斎（荒忌）に入る。（中略）三日前の丑の日から致齋（真忌）に入り、一切の日常業務を停止して祭祀のことだけに専念する。こうして待ちのぞまれた祭儀の本番は、天皇が廻立殿で沐浴し、身を净めるときからはじまる。天皇は聖なる淨衣（湯帷子）を身につけることで、日常性と最終的に訣別する⁽⁹⁾」と記されている。天皇の宮中儀礼とは「日常性と訣別する」ことによって、净なる空間をつくるとともに、「スメル状態」を創出するのである。日常性からの訣別は、さらなる净なる空間の創成である。そこでは一切の穢れが排除されることになる。つまり、天皇だけが「スメル状態」に至ることができるるのである。

触穢とは、両極（淨—穢）にあって一方から伝染する。双方にも同様の機能が考案されてもよさそうであるが、淨から穢への伝染は考えられなかつた。穢なるものからのみに伝染が考案された。それは、天皇に王権をもたらすヒエラルキーの創出がその根底にあるからである。淨と穢がともに伝染しあうことは、すべての人と領域が平面化することになつてしまふ。それでは天皇を頂点とする秩序は破壊される。天皇の特異性も滅してしまう。天皇を净なる存在として祀りあげるには、天皇がどこまでも净なる存在であり、その儀礼がいかに穢なるものを忌み嫌うかを強調しなければならなかつたのである。そして、穢なるものを脅威に見立て、穢なるものを排除する機能を必要としたのである。そして、その

排除の機能はどこまでも祭祀にかかる。そこでは、天皇の倫理觀が働くのではない。天皇の主体性の發揮でもない。それはどこまでも天皇を祭主とする祭祀によって機能する。それが、天皇の王權であった。

排除の機能は王權の行為であった。「宿下がり」もその一例である。『延喜式』に「凡宮女懷妊者。散齋日之前退出⁽¹⁰⁾」と定められたのは、妊娠がわかつた宫廷の女性は宮中儀礼が始まる前に退出しなければならなかつた。天皇の近くから遠ざけられたのである。同じことが月經についても述べられている。「有月事者。祭日之前退下宿所。不得上殿⁽¹¹⁾」と定め、妊娠と同様にさせられた。妊娠、月經を穢れと定めたのは王權であるが、それに従つたのは女性である。自ら宮中を去るのである。そして、そのことによつて、宮中は淨なる領域を保ち、天皇は淨なる存在として「スメル状態」を保持するのである。

天皇家とは、祭祀を執行する特殊な存在であるが、また人間である以上、死を免れるることはできない。そのときには天皇家の皆が喪に服す。喪は淨が乱れた状態を意味する。そこではある一定の期間それに倣うことで、乱れがおさまるのを待つのである。西郷の「宫廷儀礼がひどくケガレを忌むのも、それがスメル状態を濁す力と見なされていたからである」という分析は、天皇が祭祀の役割を担つていたということである。そして、そうした天皇の祭祀は、さらに一般民衆の生活に拡大し、「触穢」の機能が一般化する。それは、民衆が共同体内で差別意識や排除を正当化する論拠となり、それを發揮する伝統や習慣や因習の土壤となるのである。

穢れの日常化

宮中の女性の月経・妊娠・出産が穢れとされたが、その発生以前の女性は穢れた存在とは対極する巫女の「大役」が与えられていた。その代表を象徴するのが天皇家の祖先神とされているアマテラスである。そのアマテラスの神的能力について「[大嘗きこしめす] 天照大神も、(中略)かつて農業が女の手で當まれた古い記憶を祭式的に保存したものにちがいなく、そしてそれは女の性的な生産力が稻の穗を孕ます力をもつとする魔術信仰とも結びついていた」と、アマテラスには子を産むという性的な力が宗教的に表象化されていた。つまり、後の『延喜式』の定めたところに比べると、その思想的背景は「自然」であった。こうした傾向は産小屋にもみられる。

現在、記念物として残されている京都府天田郡三和町の集落とは離れた川をはさんだ対岸につくられた産小屋について、高取正男は次のよう

にいう。

産小屋も、そのもとは忌みごもりのための屋舎であり、仮屋とみてよいだろう。その場所は丹波の大川由良川の支流の谷の、川合川とよぶ小さな流れのほとりであるが、（中略）流れ着くのは材木だけではなく、神靈そのものと考えられる。この産屋はもともとそのような聖地に建てられたといえよう。（中略）山頂から水流によって下つてくる神靈は、その流れによってみそぎをし、河原に構えた仮屋で忌みごもりした巫女役の女性の手であらわされ、祭りの場に迎えられる。（中略）産屋は単なる産小屋というよりは、そうした巫女役の女性が水流にそつて斎居し、神靈の降臨をねがう場といってよい姿をしている。⁽¹³⁾

「忌みごもり」としての産小屋は穢れと対極の意味をもつてつくられていた。「山頂から水流によって下つてくる神靈」の「降臨をねがう場」であり、「巫女役」の女性が籠もある場所だった。それは天皇家の祖先神であるアマテラスに伝承したと考えられる物語に近い。西郷は「ケガレを忌む」という『記紀』の思想について、「固有信仰あるいは原始信仰一般に還元すべきでない」⁽¹⁴⁾と読みとっている。それは、「王権の組織化とともになう儀式的強化——政治的・宗教的権威や身分の確認が主になつてゐる」⁽¹⁵⁾というのである。まさに天皇そのものが自然発生的なものではないという指摘である。つまり、天皇の穢れに対する恐怖は、宗教的な主体的感性や感情というレベルではなく、どこまでも「政治的・宗教的権威や身分の確認」であり、王権と不可分であることを意味している。そのために、より制度的な禁忌となつていつたと考へるべきである。穢れを認めるることは、天皇にまつろうという制度に組み込まれていることである。

穢れは、「儀式的強化」（巫女の忌みごもり）から産小屋の意味を変えた。高取が聞き書きした「明治の末年ころ、嫁入りして一年か一年半しかたたない初産のとき、牛や馬のようにひとりだけ土間に寝起きして姑が別につくってくれた食事をするのは、まことにやるせない、さびしいことであった。女に生まれた業の深さが身にしみた」⁽¹⁶⁾という出産の穢れは、さらに「女の業の深さ」として内面化させられている。そして、「家」のなかでもっとも天皇にまつろう役としての男性は、産小屋にいっさい近づかない触穢思想に支配されていた。

触穢思想とは、人々が穢れた領域を共有することで普遍化されていく。そこでは直接触れる狭い意味だけではなく、間接的な触穢思想がつくられた。月経・出産が穢れとなつたとき、月経小屋や産小屋も穢れの領域とされた。産小屋が神聖な場所から逆転するのは、触穢思想によって決定的となつた。出産は生にかかる大変な役割であるが、宗教的に神聖な大役の意味から完全に転落する。同じことは月経についてもいえる。

初潮を迎えた女性が子を産む存在として認められ、喜びの意味をもち赤飯を炊くことは習慣としては残っても、月経は忌み嫌われた。月経中であることは本人にしかわからないことなのに、鳥居をくぐってはならない、初詣に行つてはならない、神棚に神を奉つてはならないなどの規制を女性が内面化するよう仕向けられた。女性自身が月経、出産を穢れとし、自らがそのような規制を守る。出産のときには自ら産小屋に入つていくようになる。先ほどの高取の聞き取りにあつたような「牛や馬のようにひとりだけ土間に寝起きして姑が別につくってくれた食事をするのは、まことにやるせない、さびしいことであつた」ことを「女の業」として引き受けていく。そして、そうした穢れの土壤が次世代の女性に伝えられ、やがてそれが転倒して伝統や習慣や因習となつて引き継がれるのである。

月経・出産にまつわる触穢思想は、女が女を通して伝えてきた。それを「あたりまえ」「自然」とみなす文化として継承してきた。穢れといふことばも徐々に死語となりつつあるが、しかし、それは決して穢れの土壤の喪失を意味しない。なぜなら、現代における穢れに相応する価値は、初詣や宮参りといったところに置き換えられ、商品化されているからである。

仏教の穢れと排除

山岳仏教の色合いを濃く示す比叡山・高野山で開かれた平安仏教は、ある領域から女性を閉め出した。結界である。結界は、一定の領域を淨の世界とし、そこには男性のみが入山を許可された。男性であれば僧侶に限られることではなく、だれでも入ることができたが、女性は、女性であるというだけで入ることを拒まれた。その理由については、鎌倉仏教と呼ばれる日本仏教のルネサンスの指導者となつた法然の次のような言説により知ることができる。

比叡山はこれ伝教大師の建立、桓武天皇の御願なり。大師自ら結界して、谷を堀い、峯を局つて、女人の形を入れず。一乗の峯高く立て、五障の雲聳ゆることなく、一味の谷深くして、三徳の水流ることなし。薬師医王の靈像、耳に聞いて眼に視ず。大師結界の靈地、遠く見て近く臨まず。高野山は弘法大師結界の峯、真言の上乘繁盛の地なり。三密の月輪普く照すといえども、女人非器の闇をば照さず。五瓶の智水等しく流るといえども、女身垢穢の質には瀆がす。これ等の所において、なおその障りあり。いかにいわんや、出過三界道の淨土に

おいてをや。(中略) 悲しきかな、両足を備うといえども登らざる法の峯あり、沓まざる仏の庭あり。耻づべきかな、両眼は明らかなりといえども見ざる靈地あり、排ざざる靈像あり。この穢土の瓦礫荆棘の山、泥木素像の仏だにも障りあり。いかにいわんや衆宝合成の淨土、万徳究境の仏をや。⁽¹⁷⁾

法然がいう平安仏教の「女人禁制」の理由は、女性が三従の身であること、五障の身であること、穢れであることの三つである。三従は近世後期になると、家父長制の教義である儒教の教えとして広く知られるようになるが、平安時代にすでに採り入れられていた。女性は結婚前は父に、結婚してからは夫に、夫が亡くなつた後は息子に従えという教えである。つまり女性は自立した存在ではないことを示している。五障はインド仏教でつくられ、日本にまで伝承された。女性には五つの障りがあるとされ、一切衆生を救済するはずの仏教教義からはずれ、女性は成仏できないとされた。そして、女性の穢れは期間が定められた月経や出産の穢れとは異なつて、いつでもどこでも女性は穢れているとされた。つまり女性の存在そのものが穢れであるとされた。こうした「女人禁制」の教義や制度は、山岳仏教にもみられ、奈良県の大峰山は二一世紀にもなお残されている。その理由は、女性の穢れである。

女性の存在を穢れであると定めたことから、女性の生き方が新たに規定される。同時に、男性の女性観も方向づけられる。女性自らが決定したのではないのに、女性の役割と領域が「自然」として規定されるのである。その「自然」から逸脱するものは排除された。ここでいう「自然」とは、男性中心社会に従うという意味である。村落などの狭い領域であればあるほど、そのなかでの女性の役割は厳しく秩序化された。そうした女性の存在、社会的な位置づけは、近世においては幕藩体制を底辺から補完し、近代においては「日本の母」や「銃後の妻」として日本ファシズムの役割を担い、天皇制国家を支えた。そして、天皇制国家を支える「世間」が形成され、国民は「世間」を社会のみえざる秩序として受容することになる。天皇制を内面化することによって生じる社会意識である。天皇制国家イデオロギーは、こうした「世間」によって支えられた。

柄谷行人は、こうした「世間」について「家族だけでなく、会社やあらゆる組織にも作用します。しかし、世間という得体の知れなものが、なぜこうも強い力を持つのか。われわれが日本で出会うのは、儒教とかキリスト教というような明確な道徳律ではなく、どこにもその主体も原理もないような『世間』の道徳です」⁽¹⁸⁾と分析する。こうした「世間」には、「穢れ」のような「得体の知れないもの」が深くかかわって存在し

ている。それは柄谷がいう「儒教とかキリスト教というような明確な道徳律ではなく、どこにもその主体も原理もない」という「世間」である。その形成に大きく寄与したのが、宗教である。神道や日本仏教のもとでつくられたのである。

「世間」が広まるのは近世である。幕藩体制下の檀家制度は、幕藩体制の維持を補完する政治的、行政的制度であるのみならず、キリストン禁制を支える寺院を基盤とする日本仏教の教義を援用することで、「世間」意識を形成した。そこでは、古代の月経・出産の穢れが再強化され、特に月経を穢れとした「血盆經」の流布によって、女性は神仏を汚す罪悪な存在として説かれる。そうした女性の罪悪性をもつとも決定づけて教化したのが真宗である。真宗信仰の罪悪観は、「女の業の深さ」を教化し、「後生の一大事」とされた来世には地獄に墮ちると説いた。その真宗の教えは、女性だけに限らず、被差別部落民や障害者や業病とされた「らい病」患者など、当時の社会が差別した人たちすべてを対象とした。さらにやっかいなのは、そのような人々への差別を固定化するために、前世から宿命的に決定していると説いた。いわゆる決定的因果論としての「業論」である。

このように定められてしまつた人々にとって、この世での解放はあり得ない。また、身分制が固定したなかでの「業論」は、幕藩体制を支える「沈め石」となつた。つまり、底辺に置かれて権力を補完する役目を担うことになった。それはまさに「得体の知れない世間」の支配に従わされることであった。「世間」は、習慣や風習や伝統などの言説によって「自然」と化したイデオロギー装置となつた。そして、「世間」の意識を再生産し続けた。そのような「自然」の前では従わざるを得ない。そこには「自己」がない。と同時に「自由」も非在である。人々は孤立を恐れて仲むつまじくつき合おうとする。それがごく普通の生き方となる。助け合うのである。しかし、ひとたびそこに「世間」が入り込んでくると、そうした助け合い自体が変容するのである。抑圧された人間関係を生み出すのである。幕藩体制のもとでの人間関係はそういう関係である。そして、その恐ろしく非人間的な関係性を隠蔽するのが、習慣や風習、そして伝統という言説をつくつたのである。

近代天皇制を支えた「世間」

穢れは近代以降も継承される。与謝野晶子は「産屋物語」で次のように書き出している。「雛の節句の晩に男の子を挙げてまだ産屋に籠もつてゐる私は医師から筆執ることも物を読む事も許されておりません」⁽¹⁹⁾と、ここには晶子が男の子を産んで産小屋にいることがわかる。もつとも

晶子は、高取が聞き取りをした「女の業」を感じた女性とは違つて、「平生忙しく暮らしておりますので、こう静かに臥つておりますと何だか独りで旅へ出て呑気に温泉にでも入つておるような気が致します」⁽²⁰⁾ という優雅ともいえる産後である。産屋そのものが薄暗くなかったかもしれません。そんな晶子でも「私は産の気が附いて劇しい陣痛の襲うて来る度に、（中略）男が憎い気が致します。妻がこれ位苦しんで生死の境に膏汗をかいて、全身の骨という骨が碎けるほどの思いで呻いているのに、良人（おっと）は何の役にも助成（たすけ）にもならないではありますんか。（中略）命掛の場合にどうしても眞の味方になれぬという男は、無始の世から定まって女の仇ではないか」⁽²¹⁾ と、出産の苦しみを述べる。ここには、穢れということばはないが、近代日本を代表する歌人の晶子が独り、「無始の世から定まって女の仇ではないか」という夫と離れて産小屋にいる姿がある。その産小屋は、「世間」の禁忌が生み出した遺物である。知識人女性さえ「自然」となった「世間」に逆らうことはできなかつた。

「世間」は「得体の知れないもの」であった。そして、「世間」の論理は「赤信号みんなで渡れば恐くない」という「みんな」の共時的共存的 world であり、「わかっているけどやめられない」という価値観を常識とする世界である。それを「世間」は「自然」と呼んだ。そういう意味から、晶子が産小屋で出産したのは「世間」の「自然」な姿であり、晶子の意識はどうであれ、晶子も「世間」を「自然」として受け入れ、産小屋にまつわる穢れ意識を内面化していたといえる。

そして、そのように「自然」として受け入れたものに、近代天皇制が新たにつくった「教育勅語」が説く天皇と国民の関係がある。それはまた、天皇制国家イデオロギーを支える最小のしかも強固な共同体が、「家」だったからである。そして、「家」は「世間」を生活する場であった。「父母ニ孝ニ」は、家制度の根幹をなしていた。「家長」を中心として「父子ヲ主トスルコトアリ、父子ノ道ハ天性ナリ」という「世間」が存在した。天皇制国家の道徳である。それは産小屋の存在に何の疑問も抱かないという「世間」の道徳である。「教育勅語」を解釈した父子の関係は次のように説かれている。

子タル者ノ身ハ、是レ父母ノ生ズル所ニテ、父母ハ己レノ由リテ出ズル所ナリ。故ニ子タル者トハ全ク相異ナルガ如シト雖モ、未ダ全ク相異ナラズ。是ヲ以テ子タル者ノ父母ニ孝ナルベキハ、其必然ノ勢ナリト謂ハザルヲ得ズ。⁽²³⁾

親（父）と子はまったく相異であるが相異ではないという論理は、相対化を拒絶する論理である。そして、そのような論理のもとで表された

実践は、子は親に対して従うことしか許されなかつたということである。とくに結婚にかんして、「未ダ婚姻セザル前ニ於テ、夫ハ自ラ能ク妻ヲ選ビ、妻モ亦自ラ能ク其夫ヲ選ブニアラザレバ、或ハ一生互ニ相忌嫌シ、遂ニ相和スル能ハザルコトアルベシ」⁽²⁴⁾といいながら、実際には「絶エテ幸福ヲ來タスベキ望ナキトキハ、父母之レヲ説諭シ、拒絶シテ可ナリ」と、家長の拒否権、許可権によつて子の結婚が決定した。子の自立をことばの上では表しながら、実質は自立など許されなかつた。そして、「世間」の結婚が流布していく。親が許さない結婚を「世間」は認めない。結婚というプライバシーが、「得体の知れないもの」によつてプライバシーを失つていくのである。現在でもみられる結婚式場やホテルに掲げられている○○家と△△家の「両家」という表示は、その結婚が「世間」に反していいという表示の遺物であるといえよう。そうしたまやかしの論理を論理としていくのが「世間」であり、天皇制国家イデオロギーの真骨頂であつた。天皇制国家イデオロギーは、そうした国民の「世間」によつてそのシステムをより強固にしたといえよう。つまり、天皇の権威は政治のみではなく、国民の日常生活に「世間」として受け入れられたのである。

天皇は、「現人神」として「信仰」の対象となつた。生きたままで神である近代の天皇は、国民との境界を示すため、淨穢の「ことば」で自らの王権を表象する必要性は弱まつた。しかし、西郷信綱が記したように「宮廷儀礼がひどくケガレを忌む」という古代からの伝承は、近代的装いをもつて創造された「現人神」の権威となつた。そして、その権威は「教育勅語」として国民に教化された。そこに表された「我カ臣民克ク忠ニ克ク孝ニ」の「忠孝」は、実際には「身ヲ捨テ命ヲ擲チ、皇室皇位ヲ擁護シ」⁽²⁵⁾という滅私奉公を意味する。そして、「現人神」を「信仰」するとは、天皇制国家に滅私奉公をすることだつた。しかし、それは自ら選んだ信仰ではなく強制的な「信仰」だつた。日本国民として生まれたという「事実」がすべてであつた。日本国民であるがゆえに、天皇は「世間」の総元締めであり、「得体の知れない」存在でありながら、それを超越的絶対的な存在として内面化させられたのである。「君民一体」⁽²⁶⁾という「ことば」も創造された。国民と異なる天皇が「ことば」の上で一体とされた。それが天皇制国家イデオロギーが創り出した「世間」の姿であり、国民はその「世間」の人として生きることになつた。先述した柄谷行人のことばを借りれば「主体も原理もない「世間」」に生きさせられたのである。つまり、近代天皇制を可能にした「世間」とは、国民の主体をなくすこと、非在にすることで国民の統制を容易にした。「得体の知れないもの」が「世間」を席巻した。国民はそれに呪縛され、自由を奪われたのである。

こうした近代天皇制の現実は、法律（例えは治安維持法）や制度（例えは家制度、戸籍制度）で国民の自由を奪つていた。そして、それ可

能にしたのが「得体の知れない世間」であった。両者によって自由や主体をなくした国民が、天皇を内面化するのに多くの労力を要しなかつた。それは戦後になっても継承されているはずである。

おわりに

宫廷儀礼に忌避された穢れがどのように機能してきたかを見てきた。目にはみえず、実態としても把握することが困難な穢れは、その観念をさまざまに姿を変えて機能し、まさに「得体の知れないもの」としてあつた。その穢れを伝統や習慣や因習として受容し、その生活の場を「世間」として生きたのが国民であつた。また、穢れを畏怖する思想が天皇家から始まつたのは、穢れが「スメル状態」を濁す力と見なされていたからである」という理由を根拠として、その政治的宗教的権威の強化を目的としていた。そして、「スメル状態」を保持する天皇の権威は、同時に「得体の知れないもの」を必要とした。「穢れ」を底音とする「世間」である。国民が自らの生活に「得体の知れないもの」を取り入れていったのである。そして、それは権力による強制とはみえず、「あたりまえ」であつたり「自然」であつた。まさにそのことによつて、「個」の確立が阻まれた。

一五年戦争が始まる（一九三一年）以前には、夏目漱石のように「個人主義」を求めた人もいた。しかし、二〇世紀日本の最後の戦争では、天皇を「現人神」とする「國家神道」への「信仰」が求められ、国民は男女の別なくアジアを侵略し、何千万人も人がその犠牲となつた。天皇は、侵略者の男性にアジアの女性を与え彼女たちを性奴隸とした。

では戦後五〇年以上がたつて、「得体の知れない世間」はなくなつたのだろうか。否である。なぜなら、「個」の確立が可能なシステムが未だ育っていないからである。または育つ土壤が醸成されていないからである。象徴天皇制のもとで、現在の「得体の知れない世間」が新たな国家を形成しているのである。

そのことは、日本のフェミニズムについても言及しなければならない。近代の知識人女性である与謝野晶子が産小屋に入つて子を産むことを「世間」の「自然」として受け入れたように、現在の日本のフェミニズムにおいても、象徴天皇制のもとで批判すべき対象が「世間」に隠されみえにくくなっている。その「世間」とは、「はじめに」に記した伊田広之が指摘した日本のフェミニズムの弱点の背景である。その現実を人

権の思想から解放するためには、なお新たな考察が必要であろう。

注

- (1) 伊田広行「日本のパートタイム労働の特徴とその劣悪状況の原因分析－歐州との比較および家族単位批判アプローチの観点から」『大阪経大論集』一九九九年、一二五頁
- (2) 井上哲次郎「勅語衍義」古田紹欽編『教育勅語関係資料』第一集、日本大学精神文化研究所、日本大学教育制度研究所、一九七四、五一五—五一六頁
- (3) 文部省編『国体の本義』三四一三五頁
- (4) 丸山真男「超國家主義の論理と心理」『丸山真男集』岩波書店、三〇一三一頁
- (5) (3)に同じ、三七頁
- (6) (3)に同じ、三八頁
- (7) (3)に同じ、三八頁
- (8) 西郷信綱「神話と国家」平凡社選書、一九七七、一三五頁
- (9) 高取正男「神道の成立」平凡社ライブリー、一九九三、八三頁
- (10) 「延喜式」第三『日本古典全集』日本古典全集刊行会、一九二一八、一〇七頁
- (11) (10)に同じ、一〇七頁
- (12) 西郷信綱『古事記研究』未来社、一九七三、一三三頁
- (13) (9)に同じ、三六頁
- (14) (8)に同じ、一三五頁
- (15) (8)に同じ、一三五—一三六頁
- (16) (9)に同じ、三三頁
- (17) 石井教道編『昭和新修・法然上人全集』平楽寺書店、一九五五、七七頁
- (18) 柄谷行人「倫理21」平凡社、二〇〇〇、二八頁
- (19) 与謝野晶子「産屋物語」鹿野政直・香内信子編『与謝野晶子評論集』岩波文庫、一九八五、三二頁
- (20) (19)に同じ、三三頁
- (21) (19)に同じ、三三頁
- (22) 赤松連城「勅語衍義」(2)に同じ、一二二七頁
- (23) (2)に同じ、四六九頁
- (24) (2)に同じ、四七六頁

(27) (26) (25)

(2) に同じ、四七六頁
（2）に同じ、四六五頁

「君民一体」の解釈については、源淳子『フェミニズムが問う王権と仏教——近代日本の宗教とジェンダー』（三一書房、一九九八）参照