

「天つ罪」論

伊藤 益

序

『延喜式』卷八所収の祝詞「大祓の詞」(「六月の晦の大祓」の祝詞)は、「天の益人等」(「人間」の犯す罪として、以下のよ
うな罪を列挙している。

(1) 畔放ち・溝埋め・種放ち・頻時き・串刺し・生け刺ぎ・
逆刺ぎ・屎戸

(2) 生膚断ち・死膚断ち・白人・こくみ・おのが母犯せる
罪・おのが子犯せる罪・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・高つ神の災・高つ鳥
の災・畜仆し・疊物する罪

「大祓の詞」は、(1)を「天つ罪」と呼び、(2)を「国つ罪」と呼
んでいる。

(1)の「天つ罪」は、「大祓の詞」を唱える神官およびそれが
唱えられる場を共有する人々のあいだで、いったいどのような

罪として観念されていたのであろうか。本稿の目的は、この点
を明確にすることにある。

なお、「天つ罪」の意味を探る際には、当然、(2)の「国つ罪」
にも言及しなければならぬ。本稿の以下の論究も、「国つ罪」
についての若干の考察を内含するであらう。しかし、それにつ
いての詳細は、別稿に譲ることにした。

一 スサノヲの乱行

記紀の「天の岩屋神話」によれば、地上から高天原に上り来
たつた、スサノヲノミコトが様々な乱行に及び、それに対して
怒りを発した天照大神は、天の岩戸を閉ざして天の岩屋の中
とじこもってしまったという。『日本書紀』の本文(以下「紀本
文」と略記)、一書(以下「紀一書」)および「古事記」は、その
折のスサノヲの「為行」(紀本文について、それぞれ、次のよ
うに記している。

紀本文

……天照大神、天狭田・長田を以て御田としたまふ。時に素戔嗚尊、春は重播種子し、且畔毀す。秋は天斑駒を放ちて、田の中に伏す。復天照大神の新嘗しめす時を見て、則ち陰に新宮に放戻る。又天照大神の、方に神衣を織りつつ、斎服殿に居しめすを見て、則ち天斑駒を剥ぎて、殿の甕を穿ちて投げ納る。

紀第一の一書

是の後に、稚日女尊、斎服殿に坐しまして、神之御服織りたまふ。素戔嗚尊見して、則ち斑駒を逆剥ぎて、殿の内に投げ入る。

紀第二の一書

日神尊、天垣田を以て御田としたまふ。時に素戔嗚尊、春は渠填め、畔毀す。又、秋の穀已に成りぬるときに、則ち冒すに絡繩を以てす。且日神の織殿に居しめす時に、則ち斑駒を生剥にして、其の殿の内に納る。……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、陰に自ら送棄る。

紀第三の一書

是の後に、日神の田、三處有り。號けて天安田・天平田・天邑・井田と日ふ。此皆良き田なり。霖旱に経ふと雖も、損傷はるること無し。……故、素戔嗚尊、妬みて姉の田を害る。春は廢渠槽、及び埋溝、毀畔、又重播種子す。秋は挿籤し、馬伏す。

古事記

……勝ちさびに天照大御神の當田のあを離ち、その溝を埋め、また、その大嘗聞こしめす殿に屎まり散らしき。……天照大御神、忌服屋に坐して神御衣織らしめたまひし時に、その服屋の頂を穿ち、天の斑馬を逆剥ぎに剥ぎて、墮し入るる時に、天の服織女見驚きて、椋に陰上を衝きて死にき。

――傍線は本稿による。――

一見して明らかなように、現存の「大祓の詞」の「天つ罪」は、紀本文・紀一書および古事記が記すスサノヲの「為行」を、紀本文と紀第三の一書に言う馬伏せを除いて、あます所なく包含している。

「大祓の詞」が、「天の岩屋神話」に基づいて「天つ罪」という概念をもち出していることは疑えない。すなわち、「大祓の詞」は、「天の岩屋神話」が伝えるスサノヲの乱行を、ほとんどもれなくとりあげて並べ立てたうえで、それらを、「天つ罪」という概念によって一括している。

「天つ罪」という概念によって総括される八つの罪は、いずれも、高天原におけるスサノヲの乱行にほかならない。言い換えれば、「大祓の詞」を唱えた神官およびそれが唱えられる場を共有した古代人たちは、「天つ罪」をスサノヲの罪として理解していた。したがって、「天つ罪」という罪概念の意味を探るためには、古代人のあいだで、高天原におけるスサノヲの乱行が、どのような性格を有する罪として観ぜられていたのかと

いう点を明らかにしておく必要がある。そのためには、まず、「天の岩屋神話」の意味を探らなければならぬ。

二 「天の岩屋神話」と宮廷祭祀

「天の岩屋神話」のあらましは、以下の通りである。スサノヲの乱行に激怒した(あるいはそれを「見畏」んだ)天照大神は、天の岩屋にこもってしまう。その結果、六合の内は、闇にとざされる。困惑した高天原の神々は、天の安の河の河原に参集して対策を協議し、岩戸の前で祭を催すことに決する。祭はにぎやかにとり行われる。そして、そのにぎわいを不審に思った天照大神が、ほそめに岩戸を開けたところ、タヂカラヲの神が大神の手をとって外に引き出した。

諸神が催した祭において重要な役割を果たしたのは、イシコリドメ・タマノオヤ・アメノコヤネ・フトダマ・アメノウズメなどであるが、とりわけ、アメノウズメの活躍がめざましい。記紀は、それについて、次のように記す。

紀本文

又また媛女君の遠祖天鈿女命、則ち手に茅纒ちまきの稍すぢを持ち、天石窟戸の前に立たして、巧たくまに作な排は優うす。亦天香山の真坂樹を以ても鬘かみにし、蘿はろを以て手纏てまとにして、火處ひところ焼き、覆う槽か置かせ、顕神明之憑談あきかたみのかかりす。

古事記

……天宇受壳命、天の香山の天の日影を手次に繋げて、天の真折を纏まととして、天の香山の小竹葉を手草に結びて、

天の石屋戸にうけ伏せて、踏みとどろこし、神懸りして、胸乳を掛け出で、裳緒をほとに忍し垂れき。

ここで注目すべきは、記紀ともに言及するウケを伏せるという行為である。ウケとは、麻あ箭いのことである(岩波日本古典文学大系「日本書紀」上・補注1-184参照)。記紀は、ウズメが麻箭を逆さにして、それを「たいたいたり踏んだりして」うち鳴らすさまを描いているのであろう。

後世の諸史料をうかがうに、ウケを伏せるという行為は、宮廷の鎮魂祭に深く関わる行為であったことがわかる。たとえば、『江家次第』の鎮魂祭の条には、「御巫衝」宇氣」とある。また、『貞観儀式』の同条には、

大藏録以「安芸木綿二枚一実」於管中一進置二伯前一。御巫覆二字氣槽一立二其上二以レ椀撞レ槽。每二十度畢一伯結二木綿鬘一。訖御巫舞。訖次諸御巫媛女舞。(傍線は本稿による) という記事が見える。これらの記録によって、鎮魂祭がウケを棒でつく儀式を伴っていたことが知られよう。

また、『江家次第』(鎮魂祭の条)には、

神祇官一人、進結二絲於葛筥一自一至十。此間女官藏人開二御衣筥一振動。

とあり、『政事要略』(鎮魂祭の条)には、

令三内藏寮持二御服一置机上、向二宮内省一衝二字氣一之間、藏人開二御服箱一振動。

という記事(清涼記)が引かれている。これらの資料を総合すれば、鎮魂祭においては、ウケフネを十回つき、かつ、木綿鬘を

結ぶあいだに―その間、神琴が奏せられる―天皇の衣を取めた筈が振り動かされたことがわかる。

『令義解』（巻一、職員令）は、鎮魂について、次のように説明している。

謂鎮安也。人陽氣曰レ魂。魂運也。言招ニ離遊之運魂一、鎮ニ身体之中府一。故曰ニ鎮魂一。

これによれば、鎮魂とは、魂が遊離するのを防ぎ、しっかりと身中に鎮安することを意味していたと解せられる。だが、鎮魂の儀が有する意義は、それだけには尽きない。

古代日本人の考え方によれば、人間をはじめとして動植物の生命力は、冬期になるといちじるしく衰える。衰えた生命力は、外来魂を身中に招き入れることによって、回復・更新しなければならぬ。毎年十一月中寅の日に行われる宮廷の鎮魂祭は、外来魂を天皇の身体に附著させ、その生命力（威力）を回復・更新する儀式でもあった。³⁾

「開ニ御衣筥ニ振動」という行為は、外来魂を招いて、それを天皇自身に見立てた筥の中の「御衣」に附著させるための呪法ニタマフリの呪法としてとり行われた、と解せられる。『貞観儀式』には、御巫がウケフネを十回ついたあとで、アメノウズメの子孫たちニ猿女が舞ったとある（前掲引用文参照）。この猿女の舞いは、タマフリの舞いにほかならない。

猿女は、タマフリの舞いを以て、天皇の生命力（威力）を回復・更新するための儀式である鎮魂祭に与る。一方、記紀の「天の岩屋神話」において、猿女の遠祖アメノウズメは、岩戸の前で

狂的な神態を示す。その狂的な神態、わけても、「うけ伏せて、踏みとどろこし、神懸りして、胸乳を掛け出で、裳緒をほとに忍し垂れ」（古事記）という狂態（紀本文には「覆槽置せ、頭神明之憑談す」とある）は、鎮魂祭における猿女や御巫らの行動を象徴するものと解せられる。すなわち、ウズメの「うけ伏せて、踏みとどろこし」という行為は、鎮魂祭の「御巫覆ニ宇気槽ニ立ニ其上ニ以レ榊撞レ槽」（貞観儀式）という儀式を反映し、また、「胸乳を掛け出で、裳緒をほとに忍し垂れ」る様は猿女および「諸御巫」（貞観儀式）による鎮魂の歌舞を象徴していると考えられる。

以上のように、天の岩戸の前でとり行われた高天原の祭におけるアメノウズメの神態には、鎮魂祭における猿女や御巫の活動が投影されているように見受けられる。この点に着目するならば、記紀の「天の岩屋神話」と鎮魂祭とのあいだに、密接な関係がみとめられる。すなわち、記紀の「天の岩屋神話」には、鎮魂祭を物語化することによって構成された神話としての側面、換言すれば、鎮魂祭の縁起譚としての側面が存していると言えよう。したがって、「天の岩屋神話」の導入部に列挙されたササノヲの乱行（「天つ罪」）は、古代人のあいだでは、宮廷の鎮魂祭に関わる罪として観念されていたのではなかったか、と考えられる。

ただし、鎮魂祭は、他の祭とはまったく無関係に一個の独立した祭儀としてとり行われていたわけではない。『令義解』巻七（神祇令）所載の穴記からの引用文には、踐祚大嘗祭の致齋は、

丑日より卯日に至る三日間であり、鎮魂祭は「在「其中」耳」と記されている。穴記は、鎮魂祭と大嘗祭とが密接かつ不可分に結びついていたこと、すなわち、鎮魂祭が大嘗祭の一部としてその一環をなしていたことを明記している。

上述の如く、記紀の「天の岩屋神話」には、鎮魂祭の縁起譚としての一面が存する。しかし、この神話を鎮魂祭の反映としてのみとらえるわけにはゆかない。八百万神の参集、中臣の遠祖アメノコヤネ以下諸神の活動などを勘案するに、この神話が描くところの祭は、国をとよます大祭であつて、単なる鎮魂祭には尽きないように見受けられるからである。¹⁴⁾

天照大神が岩屋にこもるといふ一事をとつてみても、それは、鎮魂祭の反映としてのみ説明することはできない。

穴記が指摘するように、鎮魂祭は、大嘗祭の一環をなす。その大嘗祭の中核をなすのは、天皇が大嘗殿にこもつて、新穀で作つた御酒・御饌を祖神と共餐し、かつ、神座で衾にくるまることを通して、天照大神の御孫として再生する儀式である。「天の岩屋神話」において天照大神がこもる岩屋とは、実は、天皇が死と復活の擬態を演ずる場(天照大神の御孫として再生する場)Ⅱ大嘗殿についての神話的表現ではないかと考えられる。

要するに、「天の岩屋神話」においては、鎮魂祭の要素と大嘗祭のそれとが、相互に絡み合っているように見受けられる。したがつて、「天の岩屋神話」には、一個の独立した祭祀としての鎮魂祭が反映しているというよりも、むしろ、鎮魂祭をその一部として包括するところの大祭、すなわち大嘗祭が反映し

ていると言わなければならぬ。

如上の考察によれば、「天の岩屋神話」の導入部に配され、天照大神の岩屋ごもりの主原因として描かれるスサノヲの乱行Ⅱ「天つ罪」が、ただ単に十一月中寅の祭儀Ⅱ鎮魂祭にのみ関わる罪として観念されていたとは言えない。古代日本人にとつて、「天つ罪」とは、丑日より卯日に至る一連の祭儀、すなわち「鎮魂の儀をふくむところの大嘗という国をとよます大きな祭(西郷信綱『古事記の世界』岩波・昭和四十二年・八六ページ)に関わる罪ではなかったか、と推測しうる。

三、大嘗祭を汚す罪

従来の研究の中には、高天原におけるスサノヲの乱行Ⅱ「天つ罪」は、(A)農耕を妨げ、ひいては農耕的共同社会の社会秩序を侵害する罪と、(B)共同体ないし呪術宗教集団の祭祀を汚す罪とに二分しうると説くものがある。¹⁵⁾

田の灌漑施設を破壊し、かつ、田地の収益・占有等の権利をおかすことは、農耕を侵害することを意味する。したがつて、畔放ち・溝埋め・樋放ち(灌漑施設の破壊)、および頻蒔き・串刺し(田地の収益・占有等の権利の侵害)といったような罪が(A)に属する(紀本文と紀第三の一書に言う馬伏せも(A)に属する)ことは疑えない。また、大嘗の祭場に大便をし散らしたり、神衣を織る服屋に皮を剥いだ馬を投げいれたりすることは、言うまでもなく、祭祀に対する冒瀆である。生け刺ぎ・逆刺ぎ・尿戸は明らかに(B)に属する。

このように、「天つ罪」が(A)・(B)の二類に分かれるという指

摘は、けつしてのを逸してはいない。だが、従来の研究におけるそうした指摘は、(A)・(B)間の関係に言及していない。本稿としては、この点に疑念を投ぜざるをえない。なぜなら、日本の古代社会における農耕と祭祀の密接な結びつきに留意するならば、古代日本人は、(A)・(B)間になんらかのつながりを見出していたのではなかったか、と推測しうるからである。この推測の当否は、「天の岩屋神話」と大嘗祭との関連を顧慮しつつ、(A)に属する五つの罪と(B)に属する三つの罪をつぶさに検討することを通して、明らかにすることができる。

記紀によれば、畔放ち・溝埋め・樋放ちは、広く衆庶の田の経営関わる犯罪ではない。それらは、高天原の支配者たる天照大神の「御田」(「菅田」)の灌漑設備を破壊する罪として描かれている。また、類蒔きとは、大神の「御田」に種子を重ねて蒔き、収益を不可能ならしめる行為であり、串刺しとは、大神の「御田」に棒を刺し立てて、それを横領する行為にほかならない。

要するに、記紀は、(A)を、農耕一般に関わる罪としてではなく、天照大神の「御田」(「菅田」)における農耕行為を侵害する罪として描いている。「天の岩屋神話」全体を、鎮魂の儀を内含するところの大嘗祭の反映と見れば、天照大神が「御田」を所有するという叙述は、大嘗祭の共餐式(天皇が新穀で作った御酒・御饌を祖神と共食する儀式)へとつながってゆく田の経営についての神話的表現と解せられよう。したがって、天照大神の「御田」における農耕行為を侵害する罪として描かれた(A)

に属する五つの罪は、大嘗祭に向けて営まれる田の経営に関わる罪、換言すれば、「大嘗祭へと収斂されるべき田の経営にかんする罪」(西郷信綱、前掲書六九ページ)であったと言える。 (B)の屎戸(大嘗の祭場に大便をし散らすこと)が、古代人のあいだで大嘗祭を汚す罪として観せられていたことは、自明である。残るのは、斎服殿に皮を剥いだ馬を投げられる罪、すなわち生け刺ぎ・逆刺ぎ(B)に属する)である。

紀本文によれば、スサノヲが皮を剥いだ馬を斎服殿に投げ入れたとき、そこでは、天照大神が自ら神衣を織っていたという。神衣は、神への捧げものである。天照大神は、いったい誰に捧げるためにそれを織っていたのだろうか。

天照大神は、大日靈貴・大日靈尊なども称せられる。これらの別名は、天照大神が元来日神の妻ないしは日神に仕える巫女であったことを示している。日神の妻、あるいは日神に仕える巫女は、日神の御子のために産着を織ったのではなかったか。紀本文が伝える天照大神自ら神衣を織る様は、日神の妻もしくは日神に仕える巫女が、新たに生まれるべき日神の御子のために産着を織るという伝承の存在を暗示しているように思われる。

記紀の文脈において、「天の岩屋神話」は、追放されたスサノヲとその子孫たちの物語をはさんで、天孫降臨神話へとつながってゆく。天孫降臨に際しては、ニギノミコトが降臨神として、新たに生まれ出でる。斎服殿において天照大神が織る神衣とは、元来ニギノミコトに供されるべき産着ではなかった

か、と考えられる。

このように、天照大神自ら神衣を織る様は、ニニギノミコトの生誕と結びつけて解することができる。ニニギノミコトの生誕と天孫降臨という神話上のでき事には、大嘗祭において演じられる天皇の死と復活の擬態が反映している。したがって、記紀が描くところの齋服殿における天照大神の行動——古事記によれば、天照大神は、天の服織女に命じて神衣を織らせている——は、古代人のあいだでは、元来、大嘗祭に向けて行われる行動として観ぜられていたのではなかったか、と考えられる。このように考えるならば、生け刺ぎ・逆刺ぎ、すなわち、齋服殿の中に皮を剥いだ馬を投げられる行為は、大嘗祭を冒瀆する罪としての性格を濃厚にもつと言えよう。

以上の考察によって、(A)・(B)間のつながりが明らかになったか、と思う。すなわち、(A)・(B)は、ともに大嘗祭に関わる罪である点において、相互に密接に結びついていると解しうる。

「大祓の詞」は、大嘗祭へと収斂される農耕への侵害行為(A)を列挙した後に、生け刺ぎ・逆刺ぎ(B)をあげ、最後に屎戸(B)をあげて「天つ罪」をしめくくっている。ところが、古事記および紀本文がスサノヲの乱行を列挙する順序では、屎戸は、生け刺ぎ・逆刺ぎに先立つ。「大祓の詞」は、なにくえに、古事記や紀本文とは逆に、生け刺ぎ・逆刺ぎを屎戸に先行させるのだろうか。

それは、「大祓の詞」が、大嘗の祭日に焦点を定め、そこに至るまでの時間の順序に従って八つの「天つ罪」を配列してい

るからではないかと思われる。すなわち、この祝詞は、(B)の屎戸を大嘗祭の当日もしくはその直前に犯される罪と看做し、かつ、(A)、および(B)の生け刺ぎ・逆刺ぎを大嘗祭の当日から離れた時期(大嘗祭の準備段階)に犯される(A)は(B)に先立つ罪と看做したうえで、時間の順序に従ってそれらの罪を配列しているように見受けられる。したがって、この祝詞において、(A)・(B)は、大嘗祭の準備段階から当日に至る時間の経過の中で、この祭を汚そうという意図のもとに行われる一連の(ひとつづきの)罪としてとらえられているのではないか、と考えられる。

結論

本稿のこれまでの考察を総合すれば、「大祓の詞」に言う「天つ罪」とは、大嘗祭に関わる罪、すなわち鎮魂の儀を内含するところの大嘗祭を汚す罪であったと言えよう。ただし、この祭を直接汚すものは屎戸のみであり、その他はいずれもそれを間接的に汚すものであるが。——大嘗祭は、即位儀礼としてのそれであり、あるいは新嘗祭と区別される以前の年毎の大祭としてのそれであり、いずれにしても王家(朝廷)にとつて最も重要な祭儀であった。大嘗祭を汚すことは、とりもなおさず、王家の尊厳を蔑ろにし、かつ王家に弓引くことを意味する。したがって、「大祓の詞」に言う「天つ罪」は、王家への反逆罪としての性格を濃厚にもつと言わなければならない。

日本古代の諸文献においては、アメ・アマ(天)とクニ(国)とが対比的に用いられる場合、前者が王家(朝廷)に深く関わる事物に冠せられ、後者が王家との関係がかならずしも密接ではな

い土着的・民衆的なレベルの事物に冠せられることもまれではない。つまり、王家との関係の深淺を基準にして、事物がアメ・アマを冠せられるものと、クニを冠せられるものとに二分されることがある。

ちなみに、「大祓の詞」に言う「天つ罪」とは王家の尊嚴に關わる罪であるが、他方、「国つ罪」とは、衆庶の日常生活に關わる罪である。この点に着目するならば、「大祓の詞」もまた、右のような「アメ・クニ二分法」に則って諸々の罪を「天つ罪」と「国つ罪」とに二分してはいないかと考えられる。すなわち、この祝詞は、畔放ち以下八つの罪を、王家に關わる罪と見做すがゆえに、「天つ罪」と呼び、他方、生膚断ち以下十四の罪を、王家とはあまり關わりのない罪(衆庶の日常生活に關わる罪)と看做すがゆえに「国つ罪」と呼んでいるように見受けられる。

注

(1) 古事記は、天照大神がスサノヲの乱行を「見畏みかじ」んだ、と記している。

(2) 『日本書記』および『古事記』の訓読は、原則として、それぞれ岩波日本古典文学大系『日本書紀』と新潮日本古典集成『古事記』に従った。

(3) この点については、折口信夫『古代研究』(民族学篇2・全集第三卷)一八八ページ以下、西郷信綱『古事記の世界』(岩波・昭和四十二年)八二―八三ページ、岡田精司『古代

王権の祭祀と神話』(塙書房、昭和四十五年)六七ページ以下等々参照。

(4) このことは、つとに西郷信綱が指摘している。前掲書八六ページ参照。

(5) 大嘗の祭儀については、井上辰雄『古代王権と語部』(教育社・昭和五十四年)三六ページ以下、松前健『古代伝承と宮廷祭祀』(塙書房、昭和四十九年)三七―七四ページ以下、岡田精司前掲書十五ページ以下等々参照。

(6) 井上光貞『日本古代国家の研究』(岩波・昭和四十年)二五―九ページ、岩波日本古典文学大系『日本書紀』上・補注一―七五等にこの種の指摘が見える。

(7) 天皇の死と復活の擬態は、一方では天照大神の岩屋ごもりとして(本稿二参照)、もう一方では天孫降臨譚として、二重に神話化されている。

(8) 紀本文・紀一書・古事記の中で、天照大神自ら神衣を織ると記するのは、紀本文のみである。紀第一の一書においては、稚日女尊がそれを織っている。古事記には、「天照大御神……神御衣織らしめたまひし時に……」とある。従来の研究の中には、紀本文にひきずられて、この一文を、天照大神自ら神衣を織る様をあらわすと解するむきもある(西郷信綱『古事記注釈』第一卷、新潮日本古典集成『古事記』、岩波日本古典文学大系『日本書紀』上・一一四―一四五頁頭注一等等)が、これは誤読であろう。「しむ」の敬語の助動詞としての用法が上代において確例を見ない点(三省堂『時

代別国語大辞典』上代編参照)、および原文に「令_レ織_二神御衣_一之時」とある点、さらには、スサノヲが馬を投げつけたとき、「天の服織女」が死んだとある点などを勘案すれば、古事記の天照大神は、自ら神衣を織っているのではなく、服織女に命じてそれを織らせていると解さなければならぬ。宣長も、「さて此は大御神の御手自織_{ミテツクラサリ}たまふには非ず、衣織女_{ウイオリメノメ}をして織しめ給ふなり」(『古事記伝』八之巻)と述べている。——記伝は、さらに紀本文についても、

「書紀も同じことなり、然るを御手づから織りたまふと云説は誤なり」と説くが、これには根拠がない。——

(9) 元来、大嘗・新嘗の区別はなかった。律令的な即位儀礼としての大嘗が定められたのは天武朝のころではなかったかと推定しうる。この点については、岡田精司、前掲書第一部第一参照。

(10) たとえば、神々が「天つ神」と「国つ神」とに分類される場合、原則として、前者は朝廷との関係の深い神々を指し、後者は、比較的朝廷との関係の浅い神々(土着神)を指す。この点については、上田正昭『日本神話』(岩波・昭和四十五年)二二八ページ以下参照。

(11) 「国つ罪」とは、殺人・傷害罪、性的タブーの侵犯、自然の災害、病気(肉体的疾患)など、人間の日常生活の良好な運行を阻害する諸要素(罪禍)の総称である。

(いとう・すすむ 筑波大学大学院哲学・思想研究科在学中)