

尾留川方孝著

## 『古代日本の穢れ・死者・儀礼』

(ペリかん社・二〇一九年)

佐藤 文子

今の世を生きる私たちは、普段は目に見えた人間世界が主宰する秩序を使って〈生〉を生きており、それ以外の秩序があることを意識せず生きています。ところが父や母の身体が死んで冷たくなった夜には、死者が寂しくないように線香を点け続けるべきであるとする人と、それを馬鹿げた迷信であると断じるひとが同じ時空に出現する。親しい人の突然の〈死〉に直面して途方に暮れるときには、その全員がおのずと生者と死者とが連絡しうるポートを開放し、かつてその行為を迷信と断じたその人が、生き残って今在る自己の〈生〉の意味を、異界の秩序に拠って定義しなおそうとすることさえある。

この本は、わたしたち日本人が、死と死者をどのようにとらえてきたのかという課題について、かつてないほどのレベルで、深く広く具体的に切り込もうとした作品である。著者は、日本

倫理思想史を専攻する研究者で、博士学位論文を中心に二〇〇九年から二〇一七年にかけて発表した論考に序章と結章を付してこの一書とされた。この本はタイトルを『古代日本の穢れ・死者・儀礼』としているが、著者が取り組んだのは穢れとは何か、死者とは何か、儀礼とは何かという形式の問いに個々に答えを埋めるような作業ではなく、死と死者の扱い方を分析することで、生者たちが観念してきた死後のたましいの行方や状態を捉え、それを通して日本思想の普遍性を論じようとするものである。

まず章ごとの概要を紹介しておく。

第一章「穢れが問題とされる状況とその変容——神祇祭祀から朝廷儀礼へのひろがり」

律令以前からの由緒来歴がある古代の神祇祭祀は、八世紀段階には律令のなかに記載されず、朝廷儀礼としての位置づけがなかった。桓武天皇の郊祀導入を契機としてここに再編が生じ、平安中期には他の儀礼に並んで年中行事化されるにいたった。

「穢」は神祇祭祀にさきだつて勤める〈斎戒〉において、もっぱら忌避されるところであったが、この時期の再編によって、これが節日儀礼などにも影響を及ぼすこととなった。

第二章「喪葬儀礼と死の穢れ」

『弘仁式』を継承し『延喜式』においていったん確定する

「穢」規定の「人死」は、喪葬に関与することを問題とする規定である。特に神祇祭祀にたずさわる者においてこれが禁忌となつたのは、神祇祭祀と喪葬とがどちらかにしか関与できない事柄だと当時の人々に觀念され、混淆を避けようという吉凶分離の意識が働いていたためである。これに対し撰闋期に高まりをみせる「穢」は、これとは異なり、祭祀関与にとどまらず一般化し、遺体を即物的に不浄として避けようとするものである。

### 第三章「穢れのひろがり」と収束

神祇祭祀に際して「穢」と見なされる事柄は、積奠においては供物になつており、「穢」に相当する事柄は、普遍的に「穢」と見なされるのではなく、祭祀対象との相對關係によつて異なる。

『延喜式』にみる貴族社会の「穢」は、該當事案發生から一定の時間が経つことで解決したと見なすのに対して、神社における「穢」は、死体を捨て去られるべき汚物と認識して除去するものである。後者においては「穢」に接触した者自身が祭祀にたずさわるのであり、除去行為それ自身が祭祀の構成要素となつている。延喜・天曆期にいたつて、祭祀者ではない世俗権力である檢非違使が除去にたずさわることになり、「穢」接触は祭祀の構成要素ではなくなる。また神社における「穢」と朝廷における「穢」に混淆が起こり、神社において時効消滅の論理が採用されたり、朝廷における「穢」が喪葬参加を問題とするものから、死体その物との接触を問題とするものへと変化した。

### 第四章「埋葬後の儀礼からみる律令期の死者觀念——死者の形態と場所」

生を終えた人の〈靈魂〉が、葬送後、生者たちからどのように認識されているかについて、中国の皇帝の場合と日本の天皇の場合とを比較すると、唐では身体性を排除した〈靈魂〉こそが死者と認識されており、日本では〈靈魂〉は埋葬された身体と一体にとらえられている。唐では埋葬直後に位牌に依らせた〈靈魂〉について廟祭が行われ、遺体そのものは埋葬後の死者儀礼の対象とはならない。日本では山陵が廟に代わる埋葬後の死者儀礼の対象であつた。官人の場合は〈靈魂〉のありかである死体が埋葬された墓が儀礼の対象にならないまま、生者の社会の外に置かれたが、〈靈魂〉が消失したとは觀念されていない。

### 第五章「仏教説話にみる律令期のもう一つの死の世界」

九世紀初頭に中国の仏教説話を継承しながら成立する『日本靈異記』の化牛説話では、原話が過去現在未来の三世にまたがるストーリーであつたものが、現世に押し込めて再構成され、死後が語られない。『日本靈異記』の地獄は、罪によつて地獄に墮ち本人が責め苦を受けたことによつて滅罪が成立して脱出するしくみであり、地獄での苦しみに解放を実現する能動の意味がある。地獄は永遠に留まる場所とは觀念されていない。『日本靈異記』にみえる冥界訪問説話では、〈靈魂〉に身体的感

覚が結びついて地獄が体験されており、身体性こそが死者の存在としての根底的な役割を担っている。さらに慶滋保胤『往生極楽記』にみる異相往生は、『日本霊異記』上22の道昭命終にみる「異表」の延長にあるもので、現世利益的性格を持ち死後の浄土は具体的には表現されない。

#### 第六章 「浄土教における遺体の意義と死者の存在する空間」

源信『往生要集』に描かれる墮地獄には挽回の前途が無く、阿弥陀仏の本願力を頼みとしてとなえられる念仏による往生に重点がある。追善や遺体尊重を引きだす論理が含まれていない。『栄花物語』に描かれた藤原道長の臨終場面では、念仏以外の儀礼は無く、念じることと心に表象される内容が現実化するという現世利益の呪術として念仏が捉えられている。また『栄花物語』にみる浄土信仰は『往生要集』の理論を変形させ、浄土へ行った死者ではなくこの世の死体（「真実御身」の埋葬場所）で死者を認識している。慶滋保胤らによる二十五三昧会の起請には、『往生要集』とは立場に違いがあり、この世に残る遺体を死者と不可分なものとみて尊重しており、むしろ『日本霊異記』の死者理解に近い。

まず読み進めるうえで注意しなければならないことは、著者のいう霊魂（評者の判断によって〈霊魂〉と表記）が、日本古代や中国の「霊」や「魂」の語義に対応しない翻訳的術語である

ことである。著者の立論においては霊肉二元論が前提になっており、人間存在における自己の本質は身体ではなく〈霊魂〉であるとし、その理性は死後存続すると考える西欧モデルの〈霊魂〉を分析概念として用いている。そのため著者の〈霊魂〉には、死後継続する自己に基づく人格が含意されている。

そのうえで、日本と中国について、中国では死者の〈霊魂〉を〈身体〉と分離して捉えたいうえで〈霊魂〉を死者の本体とし、遺体を死者と見なす観念はないとする。日本は中国とははっきりと区別され、儒教や仏教を導入する以前からもとよりある観念として、死者の〈霊魂〉と〈身体〉とが不可分なものと捉え、遺体こそを死者として対象化していたとするのが、全体を通しての著者の立場である。

著者の立論には、直接には引用されていないが、かつて日本や中国の信仰のすがたをキリスト教の文脈に取り込んで理解しようとした人々の議論の影響が色濃く感じられる。著者は中国社会の死者観を霊肉二元に落とし込み「魄」をあらかじめ視野からはずして論じているが、これはフランソワ・ノエルに代表されるイエズス会関係者の議論を淵源として展開したシノロジの立場に近似する。しかし二元論からはみ出る「魄」や「鬼」の観念の具体相は、日本を含むアジアの〈霊魂〉観を比較対照し特質を論じる際の最重要点であり、はずすべきではない。著者は第四章において、皇帝の喪葬を説明するなかで、霊肉二元の文脈に引きずられて重要史料を誤読している。この問題

は本書全体に関係するので、すこし踏み込んで言う。著者は初亡時に行われる「復」（招魂）についての『礼記』鄭玄注「復者、招魂復魄也」を魂魄を呼び戻すという意味に取り、「復」によって遺体近くにもどってきた魂魄に対して喪葬儀礼が行われると考えている。しかしこれは「招魂復魄」とは息絶えた瞬間に「魄」から分離してしまった「魂」を呼び戻して「魄」に復帰させる（「招魂魂来復歸於魄」という意味であつてこの解釈には幅がない）。

これは日本を含むアジア社会全体を比較分析するときの根本に関わるところで、たとえば古代の日本では、生者たちは死者について廟に編入するべき「魄」をとらえておらず、制度上は遺体を埋葬した山陵を廟になぞらえる儀礼をもうけるも、実態として陵墓には穢れや災気を感じ取り終始忌避観を持ちつづけている。かつてノエルらが儒教をキリスト教に引き寄せて説明しようとして、霊肉二元的に解釈し、「魄」の働きを説明から除外したことが、あるいは間接的に著者の行論に影響したのではないかと推量する。

当該テーマを論じようとするときに重要なことは、他の文化背景から導きだされた抽象概念を安易にあてはめず、研究対象の史料の原語が持つ内包に立脚して基礎的な分析を進める必要があるということ、これがこの本が抱える最大の難点である。

いっぽうで、著者の視座は、これまで政治・仏教・神道・儒教・宗教の専門家たちが越えられなかったハードルを越えて、

日本の〈靈魂〉観の議論を総合化し、世界史的に位置づける可能性を持っている。天皇を含め日本人の〈死〉の様式として圧倒的に仏教的回路が扱びとられていくことは著者の指摘の通りであるが、仏教史研究者においてこの問題はしばしば淵源論となり、学問的な射程に捉えることができていたとはいえない。

著者が取り上げている宇多・醍醐天皇時代の転換や二十五三昧会は、たびたび取り上げられてきたが、その前時代からの推移を俯瞰する視野はなかった。今後これをさらに有効な議論としていこうとするなら、日本の〈靈魂〉観における人格性の曖昧さに注目することが重要である。八世紀には生者を悩ます災異は、死やたましいに関連して発生するらしいと見なされながら、自然と区別される人間存在としてではなく、自然現象に含まれる力と捉えられている。九世紀になつてようやく誰々の意思を持った崇りと判定されるようになるが、それにも地域差があり、列島という条件において文化が断続的に船載されて到来するために、一概にいつからともいえない。この過程を慎重に分析して行くことが、今後の議論の進展に役に立つのではないだろうか。

著者の史料の扱いについては、歴史学出身の評者としては、意見を言いたいところが多くある。解釈についても同意できない点が多くある。しかし読者にひとつひとつの史料を掲出し解釈して示すという著者の学問姿勢は、現在の思想史分野には必要であり、それは今後さらに重要になっていくであろうと考える。思想史分野において古代の問題に取り組もうとすると、史

料原文の検討時やそこからプロットを起こしていく時点で、同時代の史料に触れている研究者と議論する機会が得られないというのが実情であって、助言や協力はあったとしても、著者はここに至るまでたいへんな努力をかさねられたにちがいない。

著者は序章において、柳田国男のいう祖霊観念の超克を唱えているが、本書においてその答えは出ていない。これについて取り組むなら柳田個人というより、近代日本の要請としてのベクトルを捕まえ読み解く必要がある。人を神として祀る風習が続いてきたことについての近代的制御として、過去のそれらを祖霊信仰に回収して説明づけ、学問的には分断せずに研究すべき祟り神信仰や祖師信仰などとは連続面がないかのように切り離してしまった。それぞれの研究は孤島のように独立している。本書においてこれだけの規模の仕事をした著者には、是非いつかこの問題について、既成概念を排し史料に基づき事実を見極め、実像を明らかにしていってもらいたいと思う。

この著書の刊行によって、これまでよりも多くの人々が、当該のテーマについて史料に基づいて思考し、立論の可否を見極め、専門の枠を超えてゆたかな議論を交わしていく足がかりが築かれたのは事実である。わたくしはこのことを読者の一人としてまた人文学に携わる一人として慶びたい。

(佛教大学非常勤講師)

齋藤公太著

## 『神国』の正統論

——『神皇正統記』受容の近世・近代

(ペリカン社・二〇一九年)

大川 真

皇室の神話・歴史を中心軸とした日本主義的な古典と言え  
ば、おそらく『古事記』と『神皇正統記』を挙げる人は多いと  
思う。しかし両書ともに、その読まれ方や受容の歴史に相当な  
注意を必要とする。本居宣長が登場する以前、『古事記』はほ  
んど注釈書もなく、『日本書紀』の二次的文献にしか過ぎな  
かった。もともとそうした中でも、宣長以前に、『古事記』に  
真摯に向き合った思想家たちの希有な営みは存在する。その詳  
細は斎藤英喜『古事記はいかに読まれてきたか』(吉川弘文館、  
二〇一二年)に譲ることにして、話を『神皇正統記』に戻そう。  
『古事記』は変体文体で書かれ読みにくいのに対し、『神皇正統  
記』の漢字仮名交じり文は読みやすく、幼帝であった後村上天  
皇、または東国の武士たちを対象にしているだけあって内容も  
理解しやすい。しかし『神皇正統記』は、受容のされ方を問題  
にした途端、たいへん厄介な書物となる。後村上天皇を擁する