

# 日本社会における神と先祖

## —19世紀の国学を焦点として—

遠藤 潤

### 1. 問題の所在

近世期以降の日本社会において、「先祖」や「先祖祭祀」は生者と死者の関係を考えるうえで重要な意味をもっている。その実態については、民俗学、社会学、宗教学、人類学などを中心に、数多くの研究が重ねられてきた。たとえば社会学を中心とした研究史については、最近では孝本貢や井上治代が包括的な整理をおこなっている。(孝本 2001, 井上 2003: 2-32) これらによれば、近代あるいは現代における先祖祭祀の変容についての関心が大きな場所を占めてきたことがわかる。

ところで、このような近代社会あるいは「国民国家」の成立に関して重要な意味をもつ時期として18世紀後半から19世紀にかけての「長い19世紀」が注目されている。(久留島 1995: 34) これはヨーロッパを中心とした「国民国家」成立期の研究に端を発したものであるが、このような国家形成が世界的規模での変動であったことの認識から、日本社会のありかたを理解するさいにも援用されるようになった。平田篤胤(1776~1843)は、この時期、すなわち19世紀前半に活動した語り手・書き手の一人であるが、そこにはやはり日本社会が迎えつつある大きな転換の徴候がみられる。

篤胤には、自宅で神々を拝む方法や詞を記した『毎朝神拝詞記』という本があり、その文章とともに、それらについての考証や解説を取めた著書が『玉櫛』である。『玉櫛』では神々を拝む順序が決められており、大和国に向かって天御柱命と国御柱命を拝むことから始まり、各地の主要な神、家のなかのさまざまな神へと続く。そして、その最後に「代々の祖等たまやの霊屋」が

おかれる。この「霊屋」は各家庭におかれている仏壇を篤胤がこのように称したもので、文中では先祖を神と同じカテゴリーで扱い、それらの序列のなかに位置づけ、それを神としてまつべきことが具体的な所作とともに説かれる。

「先祖は神である」という篤胤のこの主張は現代の私たちに対していくつかの論点を提示する。あえて先祖を神だと唱えていることからまず気づくのは、篤胤の生きた18世紀末から19世紀前半の日本社会では先祖を神とする理解が必ずしも一般的ではなかったことである。また、さらにいえば、先祖がいかなる宗教伝統に属してきたものなのかという根本的な問いも解決済みとはいいがたい。

「先祖は神である」という理解は、柳田国男のいわゆる「祖霊神学」を想起させる。柳田は、ムラでまつる神を先祖と重ねて理解した。先祖はどの宗教的伝統に属するかという問いにたいしても、庶民の先祖祭祀についていうなら、それは民俗信仰あるいは民俗宗教的なものであって、仏教などの組織宗教に完全に内包されるものではない、という理解がひとつの答たりうる。実際これまで多くの民俗学的・社会学的研究において、この理解が大筋では共有されてきた。

しかし、先祖なるものにさまざまな宗教が関わってきたことも事実である。先祖祭祀は諸階層におけるイエの展開と手をたずさえて発展してきたが、ある階層に先祖祭祀が展開するとき、多くのばあいそこには仏教の活動があった。他方で儒学に目を向けると、それは学説の成立時にすでに中国の祖先祭祀に関する言説を含み、とりわけ日本社会への浸透がみられた近世の儒学は、眼前の葬儀や先祖祭祀についてさかんに解釈や説明づけを試みた。

このように「先祖は神である」という篤胤の言説は、それ自体は新しい主張として登場したが、その問いが成立しうる前提には、神祇信仰や仏教、儒学、民俗などのあいだで展開した「先祖をめぐる宗教史」とでも呼ぶべき前史がある。ここでは、この歴史的経緯についてその概略を考察し、そこから「先祖は神である」という言説がもつ意味について照射することとしたい。

本論に入るまえに、先祖の用語法について考察しておきたい。

先祖と同様に用いられる用語に祖先ということばがある。一般的傾向としては、家族社会学などの領域では先祖が用いられ、文化人類学においては祖

先が多く用いられている。祖先ということばは、ancestorの訳語として導入され、中国やアフリカなど日本以外の地域の現象も範囲とすることが多く、ときに複数文化を比較する意図を含んで用いられる。他方、先祖の語は日本社会において実際に使用されてきたことに重要な特徴がある。日本語による記述の場面では、「ご先祖さま」ということばに端的にみられるような実体概念を背景にしながら、それをより普遍性をもつ専門用語に展開したというおもむきをもつ。こちらの立場からは、祖先は明治政府が上から構築した制度の用語として否定的に評価されることも多い。

ところで、先祖も祖先も研究の実際においては、つねにこのような明確な区別をもって使用されてきたわけではない。とりわけ、字句どおりの「先祖」を対象としておこなわれる祭祀と、そうではない氏神祭祀のような儀礼を一括して「先祖祭祀」、あるいは「祖先祭祀」と呼ぶことによって議論が不明瞭になることもある。ここでは、氏神祭祀と先祖祭祀が同じ伝統に属するという断定を避ける意味で、祖先祭祀を「ある集団の現成員の生活に死亡したかつての成員が影響を及ぼす、または及ぼすことができるという信仰に基づく」儀礼（田中真砂子 1987）と広くとらえ、他方、先祖についてはこれを中世以降のイエと密接にかかわり歴史的に実体性をもつものとしてとらえ、これに対する祭祀を先祖祭祀と限定的に呼ぶことによって、両者を区別することとする。

## 2. 近世以前の祖先・先祖と神

日本列島における神と祖先的なものとの関係はいつはじまるのか。これは近代に論じられた「神道の起源」の問題とも深くかかわっている。

「祖先祭祀」、「先祖祭祀」「祖霊信仰」など用語にちがいはあるものの弥生時代から古墳時代にかけて、そうした信仰・祭祀の存在を認める考えがある。（赤田 1991）柳田国男は、日本固有の信仰として先祖祭祀を考えており、それが農耕社会を基礎に発生したと考え、その開始期を農耕の始まる弥生時代頃に想定している。（福田 1992）柴田實は同様に弥生時代での発生を想定しつつ、古墳という転機、すなわち古墳のそばの社殿で祖霊や祖神がまつられ、これがのちの氏神へと展開したとする。（柴田 1944）さらに有賀喜左衛門もまた古墳祭祀に祖先祭祀を認める。これに対して、竹田聴洲や田中久夫

がこの時期の祖先祭祀の存在を否定している。(竹田 1970, 田中久夫 1978) 近年の人類学の成果でも、6世紀になってようやく主人とともに配偶者が葬られるようになったことが判明しており、(高橋 1999: 166) この時期に祖先祭祀が展開したとは考えにくくなっている。

日本における広い意味での祖先祭祀の嚆矢として、また神と先祖の関係の考えるための基点として検討すべきなのが氏神祭祀である。

氏および氏神祭祀については義江明子の詳細な研究がある。(義江 1986, 1992) 以下、義江の議論にしたがって氏と氏神祭祀の問題を整理し、神と先祖の問題についての考察を進めたい。

義江による氏の把握の特徴は、第一にその二重性に注目している点である。すなわち、5世紀後半以降に、首長は、共同体の首長であると同時に支配層の族集団の族長である、という二重性を帯びようになり、氏が形成されたとする。7世紀末から8世紀はじめに律令国家機構が導入されたことによって、氏が共同体から分離しはじめ父系的な族組織として純化しはじめる。これが氏とイエ(義江の表記は「家」)の二重性の端緒であり、やがて8世紀以降に氏組織のなかからイエが父系集団として析出しはじめた。8世紀末から9世紀前半にかけて共同体からの氏の分離は完成し、父系集団化するとともに、私有に立脚するイエを内包する二次的な形態となった。

氏神はこうしたプロセスに対応して成立したもので、史料に「氏神」の語が登場するのは8世紀以降である。これらの氏神は「私氏神」としてあらわれる。すなわち共同体に深く根ざした氏に対して、ある種の「私」としての性格をもつ「二次的氏」の祭祀する神として成立したのである。(義江 1986: 258)

氏神という用語は研究史において多様な意味を帯びており、研究者によってその意味するところは異なっている。その多義性を整理し、氏神の指示する対象を明確にするために義江明子は氏による神祭祀を広くとりあげたうえで、つぎのような3系統、6項目の信仰を想定している。(義江 1986: 23)

① 共同体の首長がとり行う在地の自然神に対する神祭祀

①' ①を再編した国家的祭祀の氏上による主掌

② 豊稔をもたらす自然の力への崇拝と結びついた共同体首長霊に対する信仰

②' 自然の霊力との結びつきを欠落させた個々の靈魂の問題

③ 系譜上の神話的始祖に対する神祭祀

## ③' 出自上の「祖先」に対する氏神信仰

義江によれば、これらのうち①、①'、②が氏による神祭りの内容であり、②は貴豪族層において②'としていったん仏教に吸収されていき、③は独自に発展して③'を成立させた。この③'は「同じく氏上による神祭りではあっても、①'とは明確に質を異にする「私祭祀」であった」とする。そして、中世以降の先祖祭祀（義江の用語によれば、「家」の祖先祭祀）は、古代の氏神信仰がそのまま継続ないし発展したものではなく、「いったん分離した②と②'の、③'を媒介とする再統合である」と把握している。中世以降の先祖祭祀にも氏神信仰や土地と深く関わる神や霊的存在に対する信仰が流れ込んでいるとする点は特徴的である。

イエという用語の対象とする範囲をどう取るかによってかわってくるが、近世社会に普及したイエやそれにもとづく先祖祭祀を考えると、商家などに端的に見られるように、中世以降の先祖祭祀において土地との結びつきは必ずしも社会全体をおおうものではなかったのではないかという疑問が生じる。むしろ、共同体との関係でいえば「氏神」が地域やムラの神という内容をもつものとして存在するようになること、すなわち古代の氏神が内包していた性質のうち、地縁的な共同体の信仰対象という側面が鎮守と同義である氏神へと展開し、ある社会集団の祖という性質は「先祖」に重点的に表象されるようになったととらえるほうが適切ではないだろうか。「氏神」と「先祖」の明確な分離と共存は、このような結果として現出したと考えられる。

それでは、このような点をふまえるとすれば、氏神信仰と中世以降の先祖祭祀の関係はどのようにとらえなおされるだろうか。

先祖祭祀への仏教の関与、とくに貴族を中心としたイエの祭祀に対する仏教の関与は注目に値する。氏神を祭祀する氏において、中心をなす有力なイエが析出する傾向があったことはすでに述べた。このイエを基礎とした先祖祭祀に仏教がしだいに深く関与してゆく。9世紀初頭になると史料に氏寺の語が登場するが、平安時代末期になると寺院建立の発願はイエや個人を単位としておこなわれるようになった。義江のいう②'はこれを指す。これは氏に対してイエの役割が相対的に増大してゆくことと密接にかかわり、ここに氏神祭祀と先祖祭祀の乖離の傾向が強まり、二重構造が形成された。

この時期の仏教によるイエや個人の救済には、浄土教が深くかかわってい

た。畿内では10世紀頃には民間でも先祖の霊を供養する盂蘭盆会がはじまり、こうした先祖の追善や死霊鎮送には私度僧によって真言陀羅尼や称名念仏が唱えられた。(速水 1996 : 77) これら浄土信仰は氏神とは直接かかわっていない。貴族や一部の武家において、浄土教を媒介としてイエを主体とした先祖祭祀が隆盛となっていくなか、氏神は人の社会的地位を系譜的に保証するという役割を独占することはできなくなる。

仏教の葬祭が日本社会に普及するさいに大きな役割をはたしたのが鎌倉新仏教である。ここに死穢が深くかかわっていた点は、近世以降の宗教思想の展開を考えるうえでも興味ぶかい。

松尾剛次によれば、仏教内部では官僧のあいだで神祇信仰の影響から8世紀頃から死穢を忌避していたことが確認され、10世紀前半に仏教式の葬送が貴族社会に定着しはじめた。中世には遁世僧教団が成立するが、14世紀には彼らが天皇や将軍、官僧たちの葬送を担うようになり、なかでも禅僧、律僧、念仏僧がめざましい役割を果たしたという。(松尾 1995) また水藤真によれば、室町時代の将軍の葬儀には禅宗様式が顕著であり、この時期には仏教一般というありかたではなく鎌倉仏教各宗は宗門としての特徴をもちながら葬祭に深くかかわるようになっていた。(水藤 1991 : 109-110) 中世の仏教内部では死穢をめぐる官僧と私度僧のあいだで明確なすみわけが成立していたのである。

死穢をめぐる仏教内部の葬祭に区別があったことは、寺院と墓の祭祀をめぐる事例でも確認することができる。伊藤唯真は中世の葬祭儀礼に寺院における聖霊祭祀と墓における死体埋葬の二元性があったことを述べ、(伊藤 1979) 細川涼一はこれを受けて、この点が死穢と密接にかかわっていることを指摘している。(細川 1987 : 17)

いっぽう氏神祭祀は当初葬儀との明確な関係をもたずに成立したと考えられるが、先に紹介した義江明子の展望にあったように、自然との関係のうすれた個々人の霊——御霊をはじめとする限られた人々の霊が中心だと考えられる——、および浄土教などによってはじめて発見された故人一般の霊に対する祭祀を仏教の手にゆだね、「氏の出自の祖」たる神という属性を中心にして存続したのではないだろうか。

ここにおいて、氏神と先祖をめぐる展開過程についてつぎのような展望を描くことができる。この項の総括をかねて記しておきたい。

天皇家を中心として神祇祭祀では死穢が忌避されるが、これが仏教内部にももちこまれ、葬祭をめぐって官僧と私度僧の二重構造が現出する。氏神は本来地域に根をもつ神としての側面と族集団である氏の出自の祖としての側面をあわせもっていたが、中世には新しい形態がみられた。すなわち、地域の神としては、在地においては中世に形成された惣村などでは勧請などの形で神が招かれてムラの「氏神」＝鎮守神となるという動きがみられ、(萩原 1975) 他方、「氏の出自の祖」としては新興の武士たちにおいて地縁や他の縁を手がかりに新たな氏神を設定＝創出するという動向があらわれた。

このようにして、氏神ということばには、もとの氏神に淵源をもつ神、地域の神として新たに招かれた神、新興の社会集団の祖として新たに関係を結んだ神など、いくつかの異なる性格をもつ神々が含まれることになった。

ここで注意すべきは、先にもふれたように、生身の人間の死そのものと氏神とは基本的に無関係だという点であり、個人の死およびそこから連続するところに存在する先祖祭祀については、そのほとんどを仏教、とくに官僧と関係のうすい仏教各宗が担ったということである。

人の死や先祖をめぐる近世宗教の基本的な構造は、古代から中世にかけてのこのような過程を経て成立したと理解される。

### 3. 近世の先祖と宗教言説

近世社会の成立は、庶民層にいたるまでの広汎なイエの形成をもって特徴づけられる。これにともなって先祖祭祀も社会全域に展開した。仏教が在家の家々と寺壇関係を結ぶようになったこと、それを江戸幕府が制度の基礎にすえて強固なものにしたことは、すでに広く知られている。また、兵農分離を経たのちの地域社会は、原則として武士層を含まないムラとなり、その重要な部分に神の祭祀が位置していた。尾藤正英は、このような地域共同体における神まつりとイエの先祖祭祀との宗教的な二元構造を近世社会の重要なあり方ととらえ「国民的宗教」と呼んだ。(尾藤 [1988] 1992)

仏教はある意味で幕府の社会統制政策に利用されることになったわけだが、仏教側もただ幕府の方針を受容していたばかりではなく、鈴木正三に典型的にみられるように、仏教寺院の社会的役割を国家統治のための民衆教化にみる思想を自分たちの側からも展開しつつあった。(大桑 1979: 131)

ただ、体制的宗教となることによって社会制度に相即した教学が難なく成立したわけではない。仏教は近世社会のあり方に対応するための教学的課題にこたえる必要があった。

伊藤唯真は、浄土宗において「厭離穢土、欣求浄土」をめぐる大きな課題があったことを指摘している。浄土信仰において極楽浄土は穢土である現世を否定したさき存在しているが、これは現世における孝などの徳目と矛盾をきたすという問題である。それらの両立のため、「厭離穢土」は社会的規制から精神的に解放されることとして把握され、心、人倫における正直が重視されて仏法においても根本的なものと説かれる。そして、今世での孝行と来世のための念仏はともに重要であり、一人の人間の心について考えてみれば当然両立可能だと主張されるようになるという。(伊藤 1974: 113-119) 先祖祭祀はこの孝の延長上にとらえられるが、このような論理によって極楽往生とは矛盾なく説かれうる。ここでは、浄土信仰における現世と来世の隔絶性が弱められ、先祖祭祀が受容されている。

伊藤はまた、浄土宗における廻向が近世教学の課題として重要だったことを指摘する。廻向は、念仏をはじめとするすべての功德を一切の衆生に振り向けて往生したいと願うことを「廻向発願心」や「廻向心」と呼ぶところに原初の意味がある。近世になると、とくに死者の廻向についての論が展開された。伊藤唯真によれば、これらの議論においては廻向の三要素として亡者の業障、檀家の作善、尊師の念力があり、廻向の論理によってイエにおける信仰の継続を支えようとしたという。また、一義的には個の救済を目標とするこの論理は、同時にイエの救済を果たすものだったとする。(伊藤 1974: 124)

イエを基礎とする先祖祭祀に浄土教が教学的に対応し、先祖とイエの関係にとって寺院が不可欠であること、寺院に対するイエの行為が先祖祭祀としての重要性をもつことがここにおいて教学的に意味づけられた。

これと同様の動向として、長谷川匡俊は浄土宗における、孝を教学的に位置づける試みを紹介し、(長谷川 1980) 大桑齊は18世紀の新義真言宗の教学に寺参りこそ仏祖・祖先への報恩であるという把握があることを指摘している。(大桑 1979: 213)

つぎに儒学について検討したい。儒学は、その成立当初から祖先祭祀を必要不可欠な構成要素として含んでいたが、朱子学において靈魂が理気論によ



って基礎づけられるようになると、祖先祭祀も新たな説明を必要とするようになった。すなわち、朱子学によれば、人間は万物と同じく気の集散によって存在したり消滅したりするのであり、死後に霊は身体とともに気として散じてしまう。この観点を原理的につらぬくとすれば、死後の霊を対象とした祖先祭祀はむなししい行為でしかない。この点を克服するために、朱子学では祭祀のさいに祖先を構成していた気がふたたび集合してくるという説明を導入した。これは一応の解決ではあるが、ある意味で祖先祭祀にかんする問題点としてその後も論争のさいの焦点としてたびたび浮上する。

近世日本の儒学はこれに加えて「儒学の日本化」という課題を負うことになった。(田尻 1993) すなわち「日本的な社会の形成と、儒学という東アジア世界の普遍的な価値規範とのぶつかり合い・葛藤」によって基礎づけられた、儒学の日本的展開である。

先祖祭祀もまたこの一環をなしている。朱子学は『朱子家礼』という葬祭に関する基本書を提供した。この『朱子家礼』は東アジアの儒教にとって葬祭の基準となり、日本の儒学においてもその受容や消化がおこなわれた。田尻祐一郎によれば、この書を重視する立場が対抗相手とするのは、儒学という礼の形を日本の水土相応に自由に考えようとする思想であるが、『朱子家礼』の規範性を遵守しようにも「士大夫と武士・町人の相違、中国の家と日本のイエの構造の異質性に由来する多くの問題を抱え込んでしまう。」(田尻 2001) 日本の神々の問題や先祖祭祀そのものの日本の特徴もまた、これら異質性の内容をなすものに含まれる。

このような困難にもかかわらず、儒学的言説および仏教をはなれて葬祭を考えようとする言説にとって、『朱子家礼』は最も重要な基準書であった。

『朱子家礼』は神道説における葬祭論形成にも大きな影響を与えた。ここで近世神道説における葬祭の問題に目を転じてみよう。

前述のように、神道説にとって基本的に個人の死はその対象外であった。単純化をおそれずにいうならば、吉田神道以前の神道説は個としての人間の死の直後のプロセスにかかわらないことで、死穢の問題に直面せずにきた。あるいは、そうした「臨死」の部分にあえてふれないことで問題を回避してきた。仏教が総体としてみれば死の問題をしだいにわがものとしてきたのとは対照的だった。

人間一般を対象に、死後それらを神としてまつことの端緒をひらいたのは吉田神道であったが、そこには神仏習合を介した仏教的要素の継承がみられるとともに死生観の点では儒学に準拠する傾向が強く、その意味で従来の神道説に比較して死穢観が稀薄だった。(西岡 2000 : 82-83) これにたいして、垂加神道は朱子学を重要な支えとして仏教をしりぞけ、個としての人間一般を対象にすること、すなわち一人ひとりの人間の霊を神として霊社にまつた。とくに伊勢神道をはじめ伝統的な神道説をもふまえる立場に立ったため、神道説の領域に死や死後救済、死穢などの一連の課題をあらためて導入することとなった。

山崎闇斎は朱子学と垂加神道とともに学んだ。死後の理解にもそれが反映され、垂加神道の死後理解にはいっぽうで朱子学の理気論による把握、すなわち人の霊は死後に身体と同様に気として拡散してしまう、という理解がある。これを避けるために必要なのは天皇を守護することである。前田勉はつぎのようにいう。「…彼らは、現人神天皇守護の生前の行為によって、死後、はじめて神になる、つまり不滅な靈魂になるとする。逆にいえば、もし天皇守護の行為ができなければ、「禽獸草木と共に顛倒して徒に没するのみ」とされる。その意味で、天皇守護の行為は不滅の神になり、「八百万の神の末席に列る」ことができるか、否かの分岐点なのである。」(前田 2002 : 165)

興味ぶかいのは、このとき先祖としての性格も登場している点である。松岡雄淵は『神道葬祭記』において、死んだ靈魂はこの国にとどまって「天子の御垣を守」とともに「子孫繁栄の守護神」となることを教化すべきだと説く。(西岡 2000 : 92) 後者は子孫繁栄を守護する神、すなわち先祖を指すと考えてよい。天子の守護と子孫の守護が垂加神道のなかでいかなる思想的関係にあるかについてここで論じる用意はないが、尊皇と先祖祭祀が並置されていることは注目に値する。

垂加神道が提唱されたのち、神道説において葬祭にかんする議論はさかんになった。仏教色を排除した葬祭関係書籍は『朱子家礼』を基準として、それを解釈したり部分的にあらためたり依拠するかたちで著されることが多かった。

神葬祭関係書籍を概観すると特徴的な論点がいくつかみられる。なかでも死穢にかんしては意識的に記述されることが多い。伊勢神道などでは、死者

を「先祖の神霊」と一緒にまつるのは服喪期間があけてからすること(荒木田経高『神宮早懸大概』)との規定がみられ、垂加神道には墓に「神祇神霊」を彫ることを「浄穢」を混同する所作として批判する動きなどがある。(松岡雄淵『神道葬祭記』)先祖の祭日は多くのばあい『朱子霊礼』に依拠して説かれるが、日本人は天皇の先祖祭祀にならって先祖祭祀を一年に二度おこなうように、という主張もみられる。(松岡雄淵『神道葬祭記』)また、葬祭を主宰する霊威的存在についても多様性が認められ、さまざまな神が儀式にさきだって招かれる。中国では葬祭において先祖の存在は最も重要なものであり、「[先祖をまつ] 祠堂は『家礼』全体を貫通する中心軸のような役割を与えられている」が、(上山 [1982]1995:401) 神葬祭関係書籍では必ずしもそうした位置づけにはなく、先祖とは別個の神が葬祭における儀礼的「中心軸」をなすことが多い。

神葬祭関係書の多くには、『朱子家礼』を基準としたことに由来する共通性が認められるが、思想的・教学的な意味づけについては多様性のほうがまさっているように思われる。

#### 4. 平田篤胤における先祖と神

このように、近世には仏教や儒学、神道説などが先祖についての解釈や学術的・思想的位置づけをはかろうとした。そのなかにあつて、平田篤胤は「先祖は神である」とする言説を提出した。篤胤がどのように問題をひきうけて、論じたのか、掘りさげてみよう。

篤胤の先祖論の大前提には顕幽論がある。すなわち、「それはかの<sup>あらわ</sup>顕と<sup>かみ</sup>幽とのへだてがある故に、此方よりは、其の形を見る事能はず。また先方より、親しくものを言ひかけると云ふことも、ならぬ訣では有るなれども、時としては、形をも現じ、また誨し言などもいたす」という霊の領域の理解である。(『玉櫛』:553)

篤胤は「霊能真柱」を中心に、顕幽論、すなわち生者と死者の領域を宇宙論的様相のもとに論じた。私は以前にその宇宙論がもつ性格について論じたことがある。(遠藤 1995) 本論との関係でその特徴についてひとこと言及しておきたい。

総合的なコスモロジーを構築し、同一空間内に生者の領域と死者の領域を

位置づけるということは、両者の連続性を世界観のレベルで保証することを意味している。さきにふれたように、浄土信仰は「厭離穢土、欣求浄土」として穢土であるこの世界と浄土を価値的に対立させ、同時にそこに人間の生前と死後を重ねて理解する。そして、両者のあいだに本質的には断絶があり、近世の教学においてはその断絶を克服することに一つの目標があった。

篤胤が神々の誕生と天体の生成からはじめて世界全体を一つのコスモロジーとしてえがき、そのなかに生者の領域とともに死者の領域を書き込むとき、そこでは生と死が終始、現世的なレベルで連続したものとして理解されることになる。死者の領域は、「いまここ」から空間的に接している場所なのである。

ところで、前節でみてきたように、死をめぐる日本宗教の展開過程では死穢が重要な意味をもっていた。このことをふまえて篤胤の宇宙論にたちもどると、そこにも死穢の克服という課題が横たわっていたことに気づく。

本居宣長は、人は死後にすべてけがれた黄泉国におもむくとしていた。その説を宇宙論のうえに敷衍した服部中庸『三大考』もまた、黄泉国をそのようなものとして描いていた。この『三大考』を修正しながら自説を展開した篤胤『靈能真柱』は、人は死後に黄泉国へゆかないとする。篤胤もまた、天体の生成運動を神の活動として描く。『三大考』が黄泉国のありさまを描くときに、そこでは人の死後の領域が明確に示されるわけだが、篤胤の記述では、世界すべてのなりたちをひととおり語りおわった時点にいたっても死者の領域が明らかにされていない。わざわざ世界の全体像を描きながら、それとは異なる区分——すなわち世界には見える世界と見えない世界があって表裏一体をなしており、死者の領域はその見えない世界に属する——を提示する。篤胤にとってみれば、「人は死後にきたない黄泉国にはいかない」ということをいうためにはコスモロジー的しかけが必要だった。そして、人間の死はけがれていないということによってはじめて、人が死後やがてなるという先祖は神としての資格を満たすことになる。

つぎに先祖と神の関係についての考えをさぐってみたい。

篤胤は『古史伝』第10段で、イザナギ・イザナミが「八百万神」を生んだという伝は「青人草の始めの祖神」を生んだことを指しているという見解を示す。これについて、前田勉は「ここにおいて、特権的な名家だけが天皇に

結びつくのではなく、「神胤」である「我々」日本人のすべての家々が…[現人神たる] 天皇と神話的に結びついた」とその意義を説明している。(前田 2002:377)と同時に、本論の論旨からすれば、ここにおいて先祖は神話的に正統づけられた神であるという説明が成立したことを意味する。

ところで、近代の「家族国家論」においては、その根幹をなす論理として忠孝一致論の存在が指摘されているが、篤胤の議論では忠と孝について何が語られているのだろうか。

大藤修の議論によって、近世の忠と孝の関係を概観しておきたい。大藤はイエを基盤とする経済生活のありかたの違いから、武士と農民のあいだで忠と孝の関係づけの様相は異なっていたという。すなわち、武士が忠と孝を結びつけて理解する傾向がみられたのにたいして、農民における孝は必ずしも忠へと展開するものではなかった。武士は兵農分離によって在地性を否定され、イエを単位として主君から知行地や禄米を給与された。これらを代々相続することがイエの存続を意味した。そのため、主君への忠誠はイエを存続させ先祖や親に孝をつくすための前提条件になった。(大藤 1996:21-22)これは津田左右吉(津田 [1918]1978:181)や津田を援用した石田雄(石田 1954:24)がすでに指摘していた論理でもある。他方、農民に関していえば、農民はたしかに天下の「御百姓」という意識をもっていただろうが、それが生活意識の中核をなしたとは考えられないとする。(大藤 1996:83-87)農民の土地は大前提としては天下あるいは主君からの預かりものであるとしても、代々先祖から子孫へと相続される際に現実的に主君が介在する局面があるわけではなく、その意味で孝から忠への連続的な展開はないというわけである。

近世社会での忠や孝についての意識がこのようだったとすれば、両者をあらためて密接な関係におくには、このような現実的な関係の薄さをおぎなつて、ある方向づけをおこなういわばイデオロギイ的な対処が必要となる。ところが『玉櫛』では「其の先祖を大切にす行ひが、則ちいはゆる孝行で、孝行なる人に、不忠不義の行ひをする人は、決してなき物でござる。」と、忠と孝は類縁的に関係づけられているだけで、説得力ある論理は展開されない。

前述したように、前田勉は篤胤の思想における天皇への忠誠が「神胤」觀念に支えられていると理解した。しかしながら、仏教と結びあった当時の先

祖祭祀や、ここでの大藤の議論を念頭においたときに、篤胤の「神胤」観念が忠と孝をどの程度有効に結びつけたのかという点について疑問が残る。篤胤は先祖と神を関係づけながらも、忠と孝を密接には結びつけなかった。示されたのはせいぜい「天皇家は本家であり人々は分家である」といった説明であり、のちの家族国家論とのあいだには思想的なへだたりがある。むしろ「恩」の観念なども視野に含めて再考する必要があると思われる。

## 5. おわりに

日本社会における神と先祖の関係について、平田篤胤の言説をひとつの手がかりとして概観した。「先祖は神である」という19世紀の言説の前提には、氏神や先祖をめぐるさまざまな宗教史的展開があった。氏神は祖先祭祀としての性質をもちながら、しだいに属集団との結びつきを希薄化させ、仏教は中世以来、祖先祭祀の普及を牽引した。神道説は近世になって個人の死の領域に進出し、課題であった死穢についても克服を考えた。

近代のある時期から祖先祭祀は国家統合の資源として新たな脚光をあびることとなる。そこでは、先祖は両義的であり、ある意味では「国体神学」に順接されうる可能性をもつが、他方でそうした「神学」にたいして緊張関係に立って異議を申し立てる拠点にもなりうる。神と先祖が関係づけられて話題となるのは、そのような状況においてである。先祖と国家を結ぶべく「発見」される神々はどのような歴史的性格を帯びていたのか。この点について、ここではある程度明らかにしえたと考えている。

### 参考文献

(一次文献)

荒木田経高『神宮早懸大概』（国学院大学日本文化研究所編『神葬祭資料集成』ペリかん社、1995）

服部中庸『三大考』（『本居宣長全集』10、筑摩書房、1968）

平田篤胤『古史伝』（『新修平田篤胤全集』1～4、名著出版、1968）

平田篤胤『玉禰』（『新修平田篤胤全集』6、名著出版、1977）

松岡雄淵『神道葬祭記』（国学院大学日本文化研究所編『神葬祭資料集成』ペ

りかん社, 1995)

(研究文献)

- 赤田光男, 1991, 「祖霊信仰の研究成果と課題」赤田編『民衆宗教史叢書26 祖霊信仰』雄山閣出版.
- 石田雄, 1954, 『明治政治思想史研究』未来社.
- 伊藤唯真, 1979, 「『師守記』による中世葬祭仏教」上井久義編『葬送墓制研究 集成 5 墓の歴史』名著出版.
- 井上治代, 2003, 『墓と家族の変容』岩波書店.
- 上山春平, 1982, 「朱子の『家礼』と儀礼経伝通解」.(1995『上山春平著作集』7, 法蔵館.)
- 遠藤潤, 1995, 「平田篤胤の他界論再考 ——『靈能真柱』を中心に」『宗教研究』305.
- 大藤修, 1996, 『近世農民と家・村・国家——生活史・社会史の視座から』吉川弘文館.
- 久留島浩, 1995, 「村が由緒を語るとき——「村の由緒」についての研究ノート」久留島浩・吉田伸之編『近世の社会集団—由緒と言説—』山川出版社.
- 柴田實 1944, 「神社と祖先崇拜の問題」柴田編『日本文化史研究』星野書店.
- 水藤真, 1991, 『中世の葬送・墓制 ——石塔を造立ということ』吉川弘文館.
- 高橋克壽, 1999, 「埴輪と古墳の祭り」金関恕・佐原眞編『古代史の論点 5 神と祭り』小学館.
- 竹田聴州, 1957, 『祖先崇拜』平楽寺書店.
- 竹田聴州, 1970, 「石碑墓の源流」『日本歴史』265.
- 田尻祐一郎, 1993, 「儒学の日本化——闇斎学派の論争から」頼祺一編『日本の近世』13, 中央公論社, 35-80.
- 田尻祐一郎, 2001, 「朱子家礼」子安宣邦編『日本思想史辞典』ぺりかん社.
- 田中久夫, 1978, 『祖先祭祀の研究』弘文堂.
- 田中真砂子, 1987, 「祖先・祖先崇拜」『文化人類学事典』弘文堂.
- 津田左右吉, 1918, 『文学に現はれたる我が国民思想の研究 平民文学の時代上』東京洛陽堂。(1978『文学に現はれたる我が国民思想の研究』5, 岩波書店.)
- 西岡和彦, 2000, 「明治以前の葬送儀礼」小野和輝監修『神葬祭総合大事典』雄山閣出版, 74-99.
- 萩原龍夫, 1975, 『中世祭祀組織の研究 増補版』吉川弘文館.

長谷川匡俊, 1980, 『近世念仏者集団の行動と思想』 評論社.

速水侑, 1996, 『観音・地藏・不動』 講談社.

尾藤正英, 1988, 「日本における国民的宗教の成立」『東方学』75. (1992『江戸時代とはなにか』 岩波書店.)

福田アジオ, 1992, 『柳田国男の民俗学』 吉川弘文館.

細川涼一, 1987, 『中世律宗寺院と民衆』 吉川弘文館.

松尾剛次, 1995, 『鎌倉新仏教の誕生 —— 勤進・穢れ・破戒の中世』 講談社.

義江明子, 1986, 『日本古代の氏の構造』 吉川弘文館.

(えんどう・じゅん 研究拠点形成特任研究員・早稲田大学政治経済学部非常勤講師)



---

## *Kami* and Ancestor in Japanese Context: Focusing on the 19th Century

Jun Endo

---

Hirata Atsutane (1776-1843), well-known Japanese writer on National Learning in the 19th century, declared that ancestors were *kami* in his book *Tamadasuki*. He lived in a period of transition from pre-modern society to modern society, and his statement shows some characteristics of this period: .It is not necessarily easy to answer the question whether ancestors were *kami*, nor the question which religion concerned them. The purpose of this paper is to consider the connection between *kami* and ancestor in Japanese history and examine the historical changes of the meaning of ancestor.

*Ujigami*, or “clan *kami*” in ancient Japan, were considered to be one of the oldest ancestral beings then, but they must be distinguished from *senzo*, which is a type of ancestor connected with the *ie*, or hansehold. *Ujigami* had two essential attributes—the god located within a certain place, and the ancestral god of *uji* as clan. In the middle Ages, some new types of worship of *kami* appeared: *kami* were often invited to newly established villages as the local guardian god of the village, while rising samurai families *invented* new *ujigami* according to blood or other relationships. Consequently, *ujigami* became a generic term for a number of distinct types of *kami*: original *ujigami*, local guardian gods, ancestral gods that had been newly established, and so on.

There was a rigid taboo on *kegare*(ritual impurity) associated with death (*shi-e*) in the worship of *kami* by the Imperial Court. This was introduced into Buddhism in the 8th century. Then dualism appeared in Japanese Buddhism: official priests did not engage in funerals but private priests conducted such rituals. *Ujigami* did not essentially have any direct

connection with death or funerals, so private sects of Buddhism covered funeral and memorial services. The essential characteristics of Tokugawa religion were formed through this process, and Hirata Atsutane tried to integrate ancestor worship and the worship of *kami*, which had once been divided among different religious traditions by offering theological solutions to the taboo surrounding the *kegare* associated with death.