

中国古代・中世における“非業の死” の捉え方の諸類型

—祓い・祭祀・顕彰・救済—

池澤 優

本ワークショップのテーマになっている“非業の死”について、先ず、一義的に定められる“非業の死”は存在しないという、当たり前の事実を確認することから始めたい。“非業の死”は理想的な死ではない死に方であるから、理想的な死に関するイメージが存在していることを前提とする。理想的な死を設定しない考え方、例えば、あらゆる存在は無常であり、いつ何時事故に遭うか知れないと考えるなら、非業の死は存在しないことになるし、逆に死を不条理と捉えるなら、あらゆる死は非業の死であることになろう。更に、どのような意味で理想的な死から外れているのか、様々な状況がある。例えば、何かのために殉じて生命を落とすのも、本人には落ち度もないのに殺害されるのも、子孫を遺すことなく夭折するのも、全て非業の死である。また、理想的な死が文化によって設定されたイメージである以上、非業の死の内容も文化により異なるのであって、本発表で論じるように、中国においては、死に方に問題がなくとも、死体に問題が生じた場合は非業の死に分類されることになる。

従って、何が非業の死であるのかは、理想の死に関するイメージを有している人々（生きている人々）の判断に委ねられているのであり、そのどこが“非業”であるのか、それにどのように対処するのかも、人々の解釈の問題であることになる。換言するなら、非業の死は、ある文化が一般的な死をどう捉えているかを反映する現象なのであり、ひいては、必ず死ななければならない人間という存在をどう捉えているかを表しているといえることができるだろう。

本発表では、古代から中世にかけての中国を題材とし、その中で何が非業の死と捉えられたのか、それにどのように対処してきたのか、類型化することを目的とする。それを通して、人間存在に関する中国的な考え方を抽出す

ることができる」と期待される。

1. 睡虎地秦墓出土『日書』「詰」篇——穢れとしての死者

最初に、非業の死に関する古代の文献であるが、最適の例として挙げるることができるのが、湖北省雲夢県睡虎地十一号秦墓（1975年発掘）から出土した『日書』と呼ばれるテキストである。この墓は秦の法律を記した竹簡が発見されたことで一躍有名になったが（墓主の名は喜、秦の地方官吏であり、秦始皇帝三十年（紀元前217）頃に死亡）、『日書』は占いのマニュアルであり、かなり雑多な要素から構成され、非業の死を逃げた死者に対する扱いは、その中の「詰」篇と呼ばれる部分に見られる（甲24～59背式。睡虎地秦墓竹簡整理小組『睡虎地秦墓竹簡』、1990、文物出版社。「詰」篇の内容については、工藤元男「睡虎地秦墓『日書』における病因論と鬼神の関係について」『東方学』八八、1994を参照されたい）。この文献は人間に災いをもたらす妖怪・亡霊の類を七〇種列挙し、それを祓う方法を解説するというもので、例を挙げるなら、次のような内容である。

子どもを生んでも、歩けるまで成長しないで死んでしまうことが続くのは、不辜鬼が取り憑いているからである。（それを祓うためには）庚日の夜明けに、屋敷の門に灰を塗り、祭（供物）を設け、十日後に供物を回収して、白茅で包み、埋めれば、災いなくなる。（甲52～53背式）

屋敷内で、訳もなく家族がみな病になり、死んだり臥せったりするのは、棘鬼が屋敷内にいるからである。棘鬼は立った状態で埋まっており、その上の土は周りが乾いているときには湿り、湿っているときには乾く（から見つけることができる）。掘って除去すれば、災いは止む。（37～39背式）

「鬼」はオニではなく、死者を意味するのが原義である。「不辜鬼」は辜がないのに殺された死者のこと、「棘鬼」が何のことであるかは分からないが、立った状態で埋もれているのは正しい埋葬を受けていないと解し得る。災いの原因となる他の「鬼」には（多くが性格未詳であるが）、鬼（「焉に狸もる」とされる）、哀乳之鬼（「鬼嬰児」であり、「其の骨の外に在るもの」とされるので、夭折し死体が遺棄されているということであろう）、餓鬼（餓死者

であろうか)、水亡殤(水死人)、哀鬼(「家なし」とされるので、祭る者のいない者ということ)、幼殤死不葬(夭折者で、葬られなかった者ということであろう)などを挙げることができる。つまり、この文献に登場する死者は、死に方が普通ではない、死体が放置されている、祭祀を受けないなど、非業の死をとげた者ばかりなのであって、そのような死者は現世に災いをもたらす禍々しい存在と捉えられていたことが分かる。それに対する対処は、端的に言えば、祓いである。前引の「不辜鬼」を例にするなら、供物が供えられるが、それは「不辜鬼」を祭るためのものではなく、食べ物につられて集まってきたところを捕まえて排除するという論理であろう。非業の死をとげた死者は現世に災いをもたらす力を持っていながら、決して強力な存在ではない。この文献に記された儀礼手段さえ心得ていれば、簡単に退治できる弱い存在である。むしろ、餓鬼、哀乳之鬼の条では「我に食を餽れ」「我に食を鼠(予)えよ」と請うているので、非業の死の故に苦しんでおり、それが祟りとして現れるとも見ることができる。

『日書』『詰』篇は、戦国末期から秦代にかけての中国人が何を非業の死であると捉えたのか、それにどう対処したのか、一つの類型を示している。非業の死をとげた死者は理由もなく付近の人間に祟る“穢れ”であり、人間は容赦なくそれを追放するのみである。ここには、祭祀の場合のような、死者と生者の相互交流が成立していない。

2. 恨む死者——力ある祖先としての死者

『日書』の場合と同じ非業の死をとげても、全く異なる属性を帯びる死者もいる。一例として、『左傳』僖公十年に見える晋の共太子申生の例を挙げよう。共太子は春秋時代の強国である晋の献公の太子であったが、献公の寵姫、驪姫の讒言により自殺に追い込まれた悲劇の人物である。献公の死後、共太子の弟である夷吾(恵公)が即位したが、その時のやり方に問題があったらしく、共太子の霊がかつて自分の御者を務めた狐突という貴族の前に現れ、「帝」(上帝)の許可を得て、秦に晋を滅ぼさせる計画を狐突に打ち明ける。上帝は、古代中国のパンテオンの最高位に君臨する神である。それに対し、狐突はそれでは共太子を祭る者がいなくなってしまうと反対し、共太子も再考を約束、一週間後に巫女に憑依して、夷吾が韓の地で敗戦するように上帝の許可を得たことを告げた。予言通り、後に夷吾は秦に敗れて捕虜となる。

共太子は罪なくして死なざるを得なかったのであるから、『日書』の言葉を使えば「不辜鬼」ということになる。『日書』の場合と同様、その憤死は彼を禍々しい祟る存在にしており、それ故に自分の故国を滅亡させようとしたと見ることができよう。しかし、『日書』の場合と異なるのは、恨む対象に対し意識的に祟りの力を発揮し、しかも、それが至上神である上帝の認可を得ることで可能になっている点である。この構図は、古代中国の宗教的世界観の中軸であった祖先崇拜と全く同じである。よく知られているように、上帝（「天」とも表現される）は有徳な人物に天命を降して天子とすることで現世の秩序を確立する、聖なる力の究極的な根源と考えられていた。祖先崇拜は、この「天」の信仰と密接に関係していたのであり、人は死後、天に昇り、上帝の左右にあることによって、上帝の力を子孫に媒介する“仲介者”として存在していた。祖先は子孫の行為に満足する限りは保護する力を発揮するが、子孫に不満を感じるとその力を発揮せず、よって災いが発生することになる。上帝は人間にとって一種冷酷な神であり、基本的に人間の祭祀を受けることはない（但し、漢代以降、儒教の理論によって、皇帝による天の祭が行われる）。禍福を降す「天」の決定は一方的になされるのであり（『書』の酒誥や呂刑によると、天は下界の道德性を“臭い”として知覚すると考えられたらしい）、人間にはその決定を覆す方法はない。それに対し、祖先は祭祀という方法で交流することが可能で、従って現世の希望を訴えることもできる“親しき神”だったのである。

共太子が上帝の認可を得て祟る力を発揮するのは、基本的に祖先が子孫を保護する力を発揮するのと同じ構図であり、ただ、その力の働きが正反対になっている（恩寵ではなく、災禍をもたらす）に過ぎない。実際、死者が恨みを晴らし、祭祀を受ければ、正常な祖先として機能することは、『左傳』昭公七年の有名な逸話からも推測できる。

鄭の国で伯有（名は良霄、鄭穆公の曾孫、襄公三十年に政争で戦死）の亡霊が出るという噂が広まる。伯有は夢のお告げで、駟帯（鄭穆公の曾孫）と公孫段（鄭穆公の孫、共に伯有と対立して、敗死せしめた）をとり殺すと予言し、その通りに帯と段は急死する。時の執政であった子産が伯有の子を登用したら、騒ぎは収まった。後に晋の趙景子が子産に「伯有の霊でも祟りをなすことができるか」と聞いたところ、子産は「人が生まれて始めて生じる知覚作用を魄と言ひ、成長するに従って備

わる思考作用を魂と言うが、物質の精力を吸収するに従い、魂魄も強くなり、靈妙な働きをするに至る。匹夫匹婦ですら非業の死をとげれば、その魂魄は祟りをなす。まして良霄は三代にわたって執政となった家柄であるから、物の精力を吸収することも多く、その一族も多い。祟りをなすことは当然である。」と答えた。

ここで「其の族又大きく、馮るところ厚し」と言われていることは、名族の当主が横死したことによる一族の恨みが政情不安の原因であったことを暗示しており、子産が伯有の跡目を立てたことで混乱が静まったのは、伯有を正常な祖先として祭る条件を整えることで、その一族の不満を和らげたためと理解することができよう。非業の死の捉え方の典型的な類型の一つは、祖先崇拜の枠組に基づき、死者は主体的に恨みを晴らす力を発揮する強力な存在であり、正常な祖先祭祀、即ち祖先—子孫の相互交流を回復することで、その力をプラスに転化することが可能というものであった。

この捉え方が、特に理不尽にも殺されたり、政争の犠牲者の場合に一般的であったことは、死者が天に訴えて恨みを晴らす話が古代の文献だけではなく、漢代から六朝にかけての多くの材料に現れることから窺い得る。特に、六朝時代の志怪（怪異に関する話を収録した書）には同様の話が大量に収められている。

3. 非業の死の顕彰——祖先崇拜の儒教的修正

古代の祖先崇拜の構図では、人間の徳に応じて天命が降されるが、子孫は祖先の徳を範型として倣うことにより、命を維持することができ、それにより祖先の力を恩寵として発現させることが可能になるのであった。そのことを儀礼的に表現する機会が祖先祭祀であったわけだが、戦国時代になると、その枠組を活用しつつ、祭祀を道德的・思想的に再解釈する試みがなされるようになる。一般に諸子百家の名で知られる思想活動の中で、そのような再解釈に熱心であった学派の一つが儒家であった。祖先祭祀についても、儒家は、祖先の恩寵の力を発現させる手段としてではなく、祭祀を行う側の精神性や政治的・社会的機能に重点を置いて説明するようになる。この説明の論理は極めて多岐にわたるが、一言で概括するなら、親に対する「孝」の表現として祭祀を位置づけるということである。「孝」は儒家の思想体系の中核

を構成する理念の一つであり、それ自体が多様な含義を持つ概念であるが、親族間の愛情と敬意を敷衍することで人間社会の平穏と秩序を確立することが可能であり、従って、親に対する愛情と敬意を自覚することが全ての倫理の出発点になるという主張と要約することができる。そして、子の親に対する思いは、親の存否にかかわらず不変である（べき）から、祖先とは内面化された親のイメージであり、祖先を対象とする儀礼は（祖先の靈魂に対するものではなく）執行者の人間性を表示し、あるいはそれを高める修養の場であるため、貴重であるとされる。

儒家は祖先の力を道徳的あるいは社会的機能に読み替えたものの、基本的には“強力な祖先”という死者イメージを継承したと見ることができる。但し、死者の力を道徳性に読み替えるという方法は、非業の死者の性格を微妙に変化させることにつながった可能性がある。このことを後漢安帝期の高名な儒者であり、太尉という高位に昇った楊震の死を通してみたい。彼は度重なる諫言によって帝の側近の怒りを買ひ、位を剝奪され、自殺に追い込まれる。彼は高位に取り立てられながら奸臣を誅伐できなかったことを慷慨し、「自分の遺骸は単衣の衣服で覆い、雑木の棺に収めるだけでよい。一族の墓地に葬るな。祭祀も行なうな。」と子に遺言し、毒をおおる。時に七十余歳であった（延光三(124)年）。楊震には故郷への帰還命令が出ていたので、子らが棺を奉じて故郷に帰ろうとしていると、奸臣の密命を受けた官吏が彼の棺を道端に留め、さらし者にするという辱めを受ける。程なく新しい皇帝（順帝）が即位し、彼は名誉を回復され、故郷への埋葬を許されるが、それに先立ち、高さ一丈以上の大鳥が彼の棺の前にとまり、天を仰いで涙を流すという怪異が生じた。それが順帝に報告されたとき、災異が連続して起こっていたため、帝は「上天が威を降」しているものと判断し、太守以下に楊震の祭祀を行わせ、彼の靈魂がそれを嘉納することを祈った（『後漢書』楊震伝）。

彼の死は、非業の死の捉え方と、その救済に関して多くのことを示唆しているが、先ず彼の葬列が止められたことは、埋葬を禁じられたということであり、仮に名誉回復がなされなければ、彼は“葬られない死者”として禍々しい存在になったであろう。それに対する対処法は、遺体をあくまでも故郷に持ち帰り、祖先の墓地に葬ることであった。それは、「孝」の理念から見た場合、死という破壊（断絶）を人間の手で修復しようとする試みであると言える。「孝」の倫理の中核は、親子間の一体性・和合を生涯追求する点にある。それに対する最大の脅威が死による断絶であり、従って「礼」の規定

に従った葬送儀礼を行い、失われた一体性を再構築する必要があるのであるが、親子を同じ墓所に葬ることは親子の一体性を死を越えて維持する象徴的表現であったのである。遠方で客死した場合、故郷まで遺体を運び葬る「帰葬」が歴代の史書には頻繁に言及され、そのために何十年もの年月を費やすことがあったことは、この指向性がいかに強烈であったかを物語るであろう。逆に言うと、異郷で孤独に葬られる死はこの上もない非業の死なのであって、楊震が自分を一族の墓に葬るなど遺言するのも、輔翼の任を全うできなかった自らを罰するという意味があったのである（一般に刑罰を受けた罪人は族墓に葬られなかった）。

次に、楊震の非業の死を埋め合わせるために、皇帝が祭祀を命じていることであるが、これは祖先の恩寵を引き出すための祖先祭祀とは異なり（その面が全くなかったとは言えないが）、死者の道德性を顕彰するための祭祀である。このことは、後世、楊震の死から五十年ほど経ってから、孫の楊統の門人によって立てられた墓碑「漢故太尉楊公神道之碑」から知ることができる（『隸釋』巻十二、永田英正編『漢代石刻集成』157頁など）。その中には

明明なる天子、實に公是れ^{ただ}匡す、冥冥たる六合、實に公是れ^{かがや}光なり、
……懿^{うるわ}しきかな盛徳、萬世に榮を垂る、勲を金石に^{きん}勒み、日月と^{かがや}炯きを
同じたらしめん。

とあって、死者の功績を石に刻むことで、死者は永遠の存在になるのであり、また

（楊震の子孫は）皆な宰府を以て官となし、先訓を奉遵し、易世^{すた}替れ
ず、天は嘉^{あつ}祚を^な鍾めて、永世極り^な罔し。

とあって、子孫が祖先の教えを守ることで、「天」が満足し、繁栄がもたらされると述べている（楊震の子孫は四代にわたって太尉となる名家となる）。死者の徳を顕彰する墓碑を墓地に立てることは後漢時代に大流行したが、その中には「身は滅するも名は存し、美稱脩飭して、勉めて素意を崇めんとす。……恵は後昆に流れ、四時祭祀し、煙火連延して、萬歳絶えず、後人に^{はげ}勸とならんことを。……」（孟璇碑）のように、祭祀は死者の「名」を残すためのものであり、あるいは「是に於いて故吏・門人、乃ち共に名山に陟り、嘉

石を采り、銘を勒みて後に示し、葬式あら^し俾めん。」(孔宙碑)のように、死者の徳を記憶し遵守することで、死者が永遠の存在になるという表現を多く見ることができる。死者の恩寵は豊作や長寿をもたらす生産的な力ではなく、後世の人間が模範とすべき道徳的範型として捉えられ、子孫がそれを継承することで死者は死を越える永遠性を獲得できるし(それはまた死者が表象している道徳性を社会的に称揚する効果的な手段でもある)、「天」からも恩寵がもたらされると考えられたのである。

これは、楊震が逝去した後に起きた災異が「天」がもたらしたものとされている点についても言える。先述のように、政争の犠牲になり殺された死者は恨み、「天」の認可を得て、崇りの力を発揮するというのが古典的な捉え方の一つであった。そのような非業の死の捉え方は、当然、存続していくが、「天人相関」という儒家のイデオロギー(人間のあり方、特に為政に対応して、天が瑞祥や災禍をおこすという考え方)の下では、「天」が究極的な道徳の主宰者であるから、有徳の人物が罪なくして殺された場合は、「天」が怒って譴責の力を発揮することになる。同様の構造を示す例としては、他に以下のような例を挙げることができる。

晋の元帝の時、淳于伯は冤罪で処刑されたが、その血が二丈三尺も吹き上がり、落ちてきて四尺五寸も地をえぐった。翌年、揚州で旱魃が起り、三年続いた。これは刑罰をみだりに加えると、陰気が離れ、陽気が勝つためであり、冤罪の応驗である。(『捜神記』巻七)

漢代、東海郡に周青という孝婦がおり、姑を養っていたが、姑は古い先短く、嫁を苦勞させるに忍ばず、自殺する。小姑は嫁が母を殺したと官に訴え、周青は拷問に耐えず、無実の罪に服し、処刑される。後三年、旱魃が続き、後任の太守が周青の墓を祭り、顕彰の文を掲げると、すぐに雨が降った。(『捜神記』巻十一)

最初の例で陰陽の氣に言及することから明らかのように、非業の死とその崇りの関係は宇宙的な理論によって説明されているのである。儒家的な枠組の中では、正しい徳を以て非業の死をとげた死者の冤罪を晴らす為政者の責務に重点が置かれると同時に、崇りの力を発揮する死者の主体性は影が薄くなっていくと言えるであろう。

4. 苦しむ死者の生者による救済

死者の主体性が希薄になるという変化とパラレルであるかのように、非業の死をとげた死者が「天」に訴えて恨みをはらす力を喪失し、生者の助けを求めるという類型も漢代以降の話には登場するようになる。例えば、『後漢書』独行伝の王恠の話が典型的である。

王恠が郿県（陝西省）の県令となり、赴任するために齋亭という所に達したとき、亭長が亭に鬼が取り憑き、しばしば宿泊客をとり殺すから、泊まることができないと告げる。恠が強いて泊まると、夜中に婦人が現れ、怨みを訴える。それに依ると、婦人はもと涪県の県令の妻であり、かつてこの亭に宿泊したとき、その時の亭長が一家を殺害して、屍体を建物の下に埋め、財産を強奪したのであった。恠がなぜ宿泊客をとり殺したのかと尋ねると、昼間訴えることができず、夜中に怨みを訴えたが、誰も答えてくれず、怒りのあまりとり殺したとのことであった。恠は怨みは必ずはらすから、善良な人を傷つけてはならないと諭し、犯人を追及して一味を悉く捕らえ、また婦人の遺体を郷里に送ると、亭に怪異が起ることはなくなった。

この話では、婦人はゆえなくして殺され、埋葬されることもなく死体を放置された、完全に“非業の死”である。それが亭に取り憑き、関係のない宿泊客を殺した点では、『日書』「詰」篇と同様の“穢れとしての死者”の属性を有している。しかし、もともと殺害者への恨みをはらすために取り憑いたのであるから、“恨む死者”の属性も持っているのであって、それが「白日自訴するを得ず」、即ち「天」に訴えることができず、王恠という無関係の第三者の助けを借りなければならぬのは、「天」を根源とする力の回路から排除された穢れに墮していたためと考えることが可能であろう。つまり、この話の死者は“弱く苦しむ死者”と“力ある祖先”の中間形態なのであって、王恠が行った行為は苦しむ死者を救済し、正規の祖先に回帰させるものであったと見るができる。

このような死体が遺棄された死者を生者が救済するという筋の話は、六朝時代の志怪の中に数多く類例を見いだすことが可能であり、その中には、救済された死者が生者の危難を救うという、“死者の恩返し”の類型になるも

のもある。

糜竺（後漢末の人）は巨万の富を有していたが、生死を超えて人を助ける性格であった。家の厩の側に古い墓があり、中にはうつ伏せの死体があった。ある夜、背中を顕わにした婦人が現れ、「昔、赤眉の賊に墓を暴かれて、棺を剝がれました。裸で地面にあること二百余年になろうとしています。將軍の手で深く葬っていただきたいと存じます。また、粗末な衣服をいただけたら自らを被うことができます」と求められた。竺は石椁瓦棺を作り、供物を捧げ、上下の青衣を墓の上に置いた。一年後、道を歩いていると、先の婦人の墓から龍蛇形の青色の気が昇るのを見た。数日して青衣の童子が数人来たり「貴方の家に火災が起こり、万分の一の財産も残らないであろう。しかし、貴方が枯骨を憐れんだために、天道は貴方の徳を罪せず、この火災を防ぎ、財産を根絶やしにはしない。」と言う。旬日後、火災が倉庫から起こり、十分の一の財産しか残らなかった。しかし、火が盛んに燃えさかっていた時、数十人の青衣の童子が来て、火を打ち払う。更に雲のような青い気が火の上を覆い消していった。（後秦『拾遺記』巻八、『太平広記』巻三一七所引）

ここで死者は救われることで、「天」との繋がりを獲得し（龍蛇形の青色の気が昇天することで示される）、火事において恩人を助ける力を発揮している。ここで死者が糜竺を助ける力を直接に発揮しているのかは不明瞭であり、「天道は君の徳を辜せず」と言っていることから、直接に恩寵を降しているのは「天」とであると見ることもできる。しかし、死者に青色の衣を贈っているのに対し、「青衣の童子」「青氣」が現れていることは、何らかの形で死者が「天」に働きかけたと読むことも可能な構成になっている。非業の死から救済され、“力ある祖先”に回帰した死者は、祖先崇拜の構造どおりに、恩寵を降す力を有するのであり、ただ、それが祖先—子孫の関係に限定されず、本来、無関係の恩人に向けられている点が異なっていると言える。

5. まとめ

本発表では、非業の死に関して、“弱く苦しむ穢れとしての死者”、“力ある祖先としての死者”という、全く対照的な捉え方が基本形態であり、後者

の儒教的読み替えとして“道徳的範型としての死者”、二つの基本形態の折衷として“生者により救済される死者”という捉え方が存在したことを指摘した。都合、四つの類型を抽出したことになる。この内、前の二つは先秦時代に起源を持つ古代的形態であるのに対し、後の二つは主に漢代以降によく見られるようになる中世的形態と見ることができよう。それでは両者の間の変化を生み出したのは、何であったのであろうか。

第一に指摘できるのは、二つの基本形態の分断の間に連絡をつけようとする試みがあったという点である。既述のように、祖先崇拜の類型では、死者は「天」に由来する力を現世に環流させる“仲介者”と位置づけられ、“穢れとしての死者”はその力の環流から疎外されているが故に危険な存在となっていた。“生者により救済される死者”の捉え方は、疎外された死者を力の環流の中に回収することで、生産的な力を発揮する存在に転換するものであったと言える。ここで決定的に重要なのは、無関係の死者を救済しようとする生者の側の決意であり、行為である。生者の行為次第で、死の穢れを生産的な力に転換することが可能であり、それによって生者も利益を蒙るというのが、そこに潜在する論理であったと見ることができ（それは、ある意味では、普遍的な人類救済指向であるとも言えるが、むしろ、無関係の死者も含めて救われることが、結局、生者全体のためになるといった、一種の感じ方といった方が良いかもしれない）。

生者の行為が決定的な意味を持つという点は“道徳的範型としての死者”でも同じである。そこでは道徳性を実現しようとする生者の意志と行為が、非業の死を解消することに繋がるのであるし、結局はその徳の報いを受けるのであった。逆に言うなら、この二つの中世的形態で中心になるのは、生きている人間であり、死者ではない。二つの古代的形態では、死者のあり方という点では対照的であっても、いずれも死者の方に主体性があるのに対し、中世的形態では死者はそれ程の主体性を示さない。従って、古代と中世の間で死者の影が次第に薄くなるという変化があったとすることは可能であるが、むしろ現世の人間の側が世界に対する責務を自覚するようになり、それが非業の死に対する捉え方に反映していると評価すべきであるように思われる。

(いけざわ・まさる 東京大学大学院人文社会系研究科助教授)