

# 神道の生死観と神道古典

安蘇谷 正彦

## 一、はじめに

十数年前に、『神道の生死観』<sup>(1)</sup>という拙著を出版したことがある。本誌が「日本人の靈魂観と慰霊」のテーマで特輯号を編纂することになり、筆者にも寄稿の要請があった。「神道の生死観」について、その後新たな研究を進めていた訳ではないので遠慮すべきと思った。しかし関連のテーマで少し気になっていた論文があり、それについて愚考をめぐらすことで、責を果たしたいと考えた。その論文とは、本学会の元理事長であり國學院大學の元学長であった上田賢治氏の「日本神話に見る生と死」<sup>(2)</sup>である。

そこで上田氏の論考を紹介する前に、筆者がどのような動機や研究方法によって、『神道の生死観』をまとめたか振り返ってみたい。学生時代に長年肺結核のため療養していた母親が、四十七歳で亡くなった。母の死の悲しみと同時

に人間が死すべき存在であることを、痛切に感じた。かなり漠然としていたと思うが、死の恐怖を克服するための方法、死の対処法を神道信仰の立場から考える切掛けになったと思われる。このような課題にどう接近して良いかわからないまま、卒業論文では「原始神道葬制の一考察」と題して、神道式の葬儀、神葬祭について考えようとした。しかも仏教渡来以前の葬儀を研究することで、神道式の葬儀のあり方が推測できると単純に判断し、『古事記』や『日本書紀』にみえる葬儀の関連記事を抽出してみた。結果的には、不十分極まるものであったことは言うまでもない。卒業後大学院に進み、修士論文においても同様のテーマを扱い、民俗学や考古学の成果を利用したり、シナの古代葬制との比較研究を試みた。何とか神道葬制の原型や特色を把握しようと同格闘したが、十分な結果は得られなかった。博士課程後期に入学した年、江戸時代初期活躍した理

学神道の創唱者・吉川惟足の著作の中に、「生死伝秘」とか「生死落着」など生死観に関わる著書のあることを知った。そのため神道信仰の立場から死の対処法を考察するには、神道思想家の生死観を対象にすべきという方法に気づき、「吉川惟足の生死観について」（『神道宗教』42号所収）という拙論を執筆。これは近世神道思想家が神道信仰の立場から、死の対処法についてどのような答案を書いているかを中心にまとめた報告書と言えよう。翌年アメリカに留学する機会を得て、大学院および神学校でキリスト教神学や宗教学などを三年間学んで帰国した。帰国後まもなく取組んだのが近世国学の大成者・本居宣長と平田篤胤の「死」の問題であり、「国学者における『死』の問題——宣長・篤胤の場合——」（『國學院雜誌』七十一巻八号所収）を執筆。この拙論は宣長と篤胤の生死観の比較研究を試みたものであるが、(一)人間観および死について(二)死後観について(三)死の対処法の三テーマを「死」の問題と捉え、それに対してどのような解答を提起しているかを抽出することによって、生死観の比較研究を可能にした。その結果、神道思想家の生死観を対象に、「神道の生死観」を把握するための研究方法がほぼ確立したと思われる。

その後、近世伊勢神道家の度会延佳・中西直方、垂加神道家の山崎闇齋・跡部良顕・玉木正英・若林強齋・松岡雄

淵・伴部安崇、古学神道の岡熊臣達の思想を対象に検討したが、「死」の問題に十分な答えを提起していると考えられたのが、吉川惟足・中西直方・若林強齋・本居宣長・平田篤胤・岡熊臣の六名であった。六人の神道思想家の「死」の問題に対する解答を整理し、その公約数を中心にまとめたのが拙著『神道の生死観』である。その具体的内容については、後述したい。

以上たいへん粗雑ながら、筆者自身の「神道の生死観」に関する研究過程を振り返ってみると、『古事記』『日本書紀』をはじめとする神道古典を通しての「生死観」研究が十分であつたという思いを抱く。とくに神社神道界においては、定まった教典や教義もなく、何をもちて神道的とか神道の立場と主張できるのか、という大きな課題が存在する。筆者自身は三十年ほど前に、「神道的」とか「神道の立場」と言うためには、(1)祭りの伝統(2)神社史(3)神道古典(4)神道思想史の四つの素材を典拠に検討すべきことを提唱したことがある。その意味では、(1)祭りの伝統に包含される神葬祭を通して、神道の生死観を考察することができるし、(2)神社史には人を神に祀る現象があり、それを素材に神道の生死観に接近することも可能と言える。そして上田氏の論考は、まさに(3)神道古典を通して「神道の生死観」を考察しようとしたものである。その意味では、(4)神道思想史を

素材として抽出した筆者の「神道の生死観」と比較検討しておくのも、有意義と思われる。

## 二、「日本神話に見る生と死」について

上田賢治氏の論考「日本神話に見る生と死」は、「はじめに」「一、生と死の起源」「二、生の姿勢と死への態度」「三、殯の意味」「四、死後観の問題」の五項目について論じている。それぞれ若干のコメントを行う予定であるため、できる限り丁寧な紹介をすべきであろう。

### 「はじめに」

「はじめに」においては、おおよそ次のようなことが主張されているように思われる。第一に「日本神話は、我が国固有の民族信仰である神道」ととって「神典」であり、「神々についての信仰伝承」であるが故に、「この神話を伝承した者たちの『存在』理解、その本質と在るべき姿とについての認識が、…」示されていると主張。この意味で「神道の生死観を問う場合、我々は必ず、日本神話にその指針の原形を見出す努力を要求されている」と強調していること。もう一点は、今日生命科学の発達によって「生命のありようを、その在るべき姿から逸脱せしめる可能性を持つ段階にまで到達し、宗教の存在根拠もまたそれによって直接的に問われる状況」にあり、そのような問への解答

に「向つての指針、或は暗示となりうる展開のあることを予想しておくべき」という指摘である。

以上二つの主張は神道神学を構築するための研究方法に關わるもので、神道の生死観を捉えるためには必ず「日本神話にその指針の原形」を見出すべきと強調。後者も脳死や臓器移植など生命倫理に關わる指針や暗示も、「日本神話」から得られるはずだという見解である。その意味では、神道の立場から生死観や生命倫理についての答案を書くこととすれば「日本神話」を根拠にすべきという主張であると言えよう。上田氏の説をこのようにまとめて大過ないと思えば、神道の生死観を考察する上で「日本神話」の比重がいかに重いか解される。となると、前述したように神道神学の素材として(1)祭りの伝統(2)神社史(3)神道古典(4)神道思想史の四つを考えるべきという筆者の主張と相違がある。ここではどちらが良いかを単純に判断しないで、各項目におけるコメントを通して愚考をめぐらすべきであろう。「はじめに」の項でもう一つ取り上げたいのが、表題に掲げられている「日本神話」の「神話」という語についてである。「神話」という言葉は単純に考えれば、「神々の話」と理解でき、別段問題はなからう。ただし「神話」には「架空の物語」とか「死んだ神々の話」というニュアンスが付き纏い、なんとなく使用しにくい言葉と言える。平藤喜久

子著『神話学と日本の神々』<sup>(4)</sup>によると、「神話」という言葉の初見は明治二十年代であり、ミソロジー (mythology) の訳語として使われたと述べている。ミソロジーとは周知のように、世界の諸地域の神話を客観的実証的に比較研究する学問で、比較検討する学者にとって、神話に描写されている神々の実在を信じるかどうかなど全く関わりがない。それに対して、『古事記』『日本書紀』など「神道古典」にみられる神々は、現在も神社に祭られその御神徳は今も生きて信じる人間にとつて、記紀の古伝承を死んだ神々の物語であるギリシャ神話や北欧神話と同様に「神話」と呼称するのが良いかどうか、問題を感じる。上田氏の前掲論文は比較神話学のものではなく、『神道神学論考』という著書の第一章「組織神学構築のために」所収の論考である。まさに日本の神々の実在を信じる立場から、執筆したものと見える。その意味では、「日本神話に見る生と死」の「日本神話」を、「神道古典」<sup>(5)</sup>ないしは「記紀古伝承」に替えるべきではなかったろうかと思われる。日本の神々の実在を信じる神道者は、「記紀古伝承」を「神話」と呼称すべきではないと考えている。

## 「一、生と死の起源」

次に、「一、生と死の起源」の項の内容を、紹介してみたい。まず「神話」を「人間をも含む存在世界の在りよう、人生

の意味、生きることの価値を問う営みを基盤として成立した」と捉える。従って「何らかの形で人間の誕生・発現の次第についての伝承を、その主題展開過程の中に含んでいるもの」と規定する。ところが「日本神話」は「ヘブライ神話」と異なつて、人間の誕生について語る伝承をもっていない。そのため、「人間」を意味する言葉が出てくる箇所を対象に検討するという。たとえば伊耶那美命が伊耶那岐命に対して呪われた言葉「…、汝の国の人草、一日に千頭絞りに殺さん」や素戔嗚尊生誕の段で「常に泣きさいさつるを以て行となす、故国内の人民多く以て夭折す」など六ヶ所の例を挙げて、次のように述べている。「以上が人間の起源、その発生を考える上で、日本神話に求める資料のほぼすべてである。それは中津国、我々の祖先が住んだこの国土に、神代の時代、すでに人間がいたことを予測せしめる記事以外の何ものでもない。」と主張。もう一つの捉え方は、「岐美二神の国生み」の「くに」には人間を含めた共同体を意味するし、自分達は祖神から生れた「神の生みの子」という自覚を持っていたことなどである。その根拠として、たとえば『古事記』には建比良鳥命の項に「此は出雲国造、无耶志国造（中略）等の祖也」と注し、『日本書紀』の天穗日命の項には「足れ出雲臣。土師連等の祖也」と注する例があるといい、自分達の祖先は「神話神に求め

ている事実によって確認される」と論じている。また嵯峨天皇の命令で八一五年に編集された『新撰姓氏録』にも「神と人との血縁によるつながりの信仰」が継承されているという。

続いて死の起源については、前述した伊耶那美命の「千頭絞り殺さん」の箇所と伊耶那岐命の「千五百産屋を立てん」の例をあげて、次のように述べている。「人間界における人の誕生と死とは、共に国生みの祖神・岐美二神の神事に発しているというのが、その信仰的理解であり、古代人の生の決断だったと言えよう」と主張する。

「一、生と死の起源」において、上田氏がもう一点取上げていのが、人間の寿命についてである。天照大神の皇孫であり高天原から中津国を統治するため天降った迹迹<sub>ニヒ</sub>命が、大山津見神の美しい娘・木花佐久夜毘売と結婚しようとした。その際大山津見神は、もう一人の娘・石長比売を奉った。ところが迹迹<sub>ニヒ</sub>命は石長比売が醜くかったため、木花佐久夜毘売と共に妻とすることを拒絶。その結果「…天皇命たちの御命長くはまさざる也」という事態が生じたという。このような古伝承に対して上田氏は、人が美を選ぶこと、それが生命長かれと願う神の心とは齟齬し、人の生命を短くしたという伝承は、「美しい者と共に美しく生きたいという人間の願い、たとえ生命は短くとも、という

それを、日本人が肯定して来た証だとすることはできないであろうか」と主張している。

以上「生と死の起源」について、上田氏の述べていることをまとめてみると、次のようになる。①人間の誕生について語る伝承をもたない。②神代の時代には、すでに人間は生存していた。③人間は「神の生みの子」であり、人間の祖先は神であるという信仰があった。④人間の生死は神の御意志による、などである。ただし人間の誕生について『古事記』『日本書紀』には明白な伝承が語られていないために、根拠が乏しいと言わざるを得ない。②③④の主張は、それなりに説得力があるように思われるが、記紀以外の神道の事象を拠り所に推考したもので、上田氏の解釈ということになる。また磐長姫と迹迹<sub>ニヒ</sub>命が結婚しなかったために、天皇の寿命が短命になったという伝承について、たとえ生命が短くとも美しい人と生きたいという思いを「日本人が肯定してきた証」と考えるのも、一つの解釈に過ぎない。とすれば、生と死の起源を記紀にのみ求めて理解しようとするのは、簡単なことではないし方法的にも問題があるように思われる。

#### 「二、生の姿勢と死への態度」

生の姿勢については、「日本神話」は「教誡の書」でもなく「人間を主人公として展開」している訳でもないの

で、その指針は「神話の発想、その構造から読み取る以外に方法はない」と言い、以下のように論じている。「日本神話」は創造神話ではなく「開闢神話」であるから、「存在世界が神に先立って存在していたという発想を前提」とする。従って造化三神から神世七代までの神々が「成ります神」として語られているのは、「存在それ自身が生成への意志（力）を持ち、それが発動・顕現したとする理解の宗教的表現」だということ。そして「生成力への信頼は、神話全体を常に一貫していること」および「日本神話は、人間、少くとも日本人が、このような存在意志の子として生命を受け、従ってその営みに参与することが使命である」こと等をうたっている」と解釈する。

続いて「死への態度」として、二つの事項を取上げる。一つは伊耶那美命が火神を生みそれが原因で神避る際に、伊耶那岐命が「御枕方に匍匐い御足方に匍匐いて哭き給う」の箇所、もう一つは「死穢」の問題を論じている。第一の伊耶那岐命が女神の神避りを悲しんでお泣きになったという伝承について、人間の心を「元々しどけなく、女々しいもの」と捉える人間と、「悟り顔に死を平然と受けとめよう」とする人間と二通りあると指摘。国学者・契沖や本居宣長は、前者の例であると言い、両者の相違は「恐らくその者の宗教観・人間観によつて相違」があると主張する。そう

して死とは「神道的には、畏きもの以外の何ものでもないといつてよからう」と結んでいる。

もう一つの論点である「死穢」については、二つの伝承を根拠に次のように解説する。一つは良く知られているように、伊耶那岐命が黄泉国から中津国へ逃げ帰えられた後、「吾は伊那志許米志許米岐穢き国に到りて在りけり」と宣言されたこと。二つ目は阿遲志貴高日子根が亡くなった天若日子に見誤られ怒りを発し、「何とかも吾を穢き死人に比うる」と叫んだ言葉を挙げています。その意味では、神道古典を典拠とする限り、死は穢れとして「忌避されるのは」当然であると主張。続いて「けがれ」とは何かと問い、伊耶那美の御身体が「死体の醜さに力点が置かれている」と指摘し、神道にとつて生に重点を置くから「死が否定価値」であることは否定できないという。しかしながらもう一つの視点がありうるとして、「生死は共に神（存在の力）の与えしもの、その故に……、それらは「神秘」に属する」ということを強調。その上で「死そのものが不浄としての『けがれ』なのではない。それはむしろ、生の対極、生の発展を阻害する意味においても『生枯れ』であり、これに関わる者が畏み、慎しむことを求められているのだ」と理解すべきと解説している。

「一、生の姿勢と死への態度」の項を、このようにまと

めて大過ないとすれば、その要点は次のようになろう。(一)生の姿勢について「日本神話」は、直接言及していない。(二)人間を含め存在それ自身が存在への意志力をもち、存在への営みに参与することが使命というのが、生の姿勢である。(三)死そのものは「畏きもの」であるが、「穢れ」であり「忌避されるもの」で、否定的な価値といえる。(四)死は不浄としての「けがれ」ではなく、生の発展を阻害するものだから、これに関わる際に畏み慎しむべきものである。

この項でも「一、生と死の起源」同様に、典拠とすべき古伝承が直接見当たらないという指摘があった。記紀の伝承のうち、明らかな主張として捉えられるのは(1)死は穢れであること。および伊耶那美命の「一日に千頭絞り殺さん」と伊耶那岐命の「吾は一日に千五百産屋を立てん」という伝承によって、(2)人間の生死は神の賦与するものという主張は、素直に了解されるところであろう。しかし上田氏のその他の見解は、巧みに表現されているが、誰れもが了解できる根拠に基づいた論を展開しているとは思われない。

## 「二、殯の意味」

上田氏は殯を、今日本葬(告別式)の前におこなわれる通夜の儀礼と捉え、「生と死と分つ重大な意味をもつ」と主張。次のような古伝承を拠る所に、その意味を論じている。第一に殯は復活の可能性を願う場であった。伊耶那美

命が火神を生んで黄泉国へ神避りしましたため、伊耶那岐命が黄泉国へ出かけて女神の中津国への復帰を要請した。その場所が『日本書紀』第九の一書では、「殯斂之処」と表していること。また天若日子の喪を弔われた阿遲志貴高日子根神を見て、天若日子の父や妻子が「我子は死すてありけり」と言ったことは、殯が復活の儀礼の期間であることを前提にすると自然に理解される、などを根拠にしている。

第二に、殯は生死の分れを確認する「黄泉送り」の儀礼であったという。その根拠として『日本書紀』第六の一書にみえる「泉津平坂」についての解釈の注「：別に処あるに非ず、ただ死に臨んで気絶える際、是れを謂うか」を挙げる。そして泉津平坂こそ、黄泉国から逃げ帰った伊耶那岐神が、「千引石を引塞え、事戸(絶縁の言葉)を度された」ところであったと主張している。ただしこの殯についての第二の意味・死を確認する「黄泉送り」の方は、やや根拠に乏しくわかり難いように思われる。いずれにしても上田氏は、殯には「復活への期待」と「死の確認」という矛盾した二つの意味のあることを指摘する。この項の終りに、神道の立場から生きることの意味について触れて、「神道の考え方は、神の生み給える国と同じ神の子として、神の御所為に倣い、修理固成に在ることは疑えない」と主張している。

以上「三、殯の意味」の要点を粗雑ながら、まとめてみた。記紀にみえる殯の箇所を抽出し、それに基づいた論をよく考え展開しているようにみえるが、殯についての矛盾した二つの意味が先行して、それに当てはまるような解釈をほどこしたような印象を受けた。また神道の立場から生きることの意味についての主張は首肯できるが、そのように考える根拠は、必ずしも明白とは言い難い。況してや「冊尊・伊耶那美命―引用者注」の御心に添う働き・役割を果しうれば、以て幸せとしなければならぬであろう」と結ばれると、伊耶那美命の御心とは何か、「御心に添う働き」とはなにかについての典拠が「吾と汝と己に国を生みき。奈何ぞ更イカニに生きんことを求めん」だけでは、納得しにくいと思われる。

#### 「四、死後観の問題」

人間は死後どうなるのか等の問題を、「神話を通じて窺い知りうる限り」述べてみたいという。記紀を通して気づくこととして、「第一に、中津国、即ち我々が住むこの現実世界以外に、実に多くの他界が語られている」ということ。第二に「それらが、決して中津国と全く異質な世界として発想されてはいない」ことを指摘。続いて「高天原」「黄泉国」「常世国」「妣国・根之堅洲国」「夜之食国」などを眺めてみても、「何れも、中津国との決定的相違を見出すことは出来ない」と主張している。しかしながら、人は

死後どうなるかについての古伝承は見あたらないため、上田氏の「神学的理解」以外に考えられないとして、宣長の死後黄泉国へ行くという説も不確実と批判。「要するに行くべき他界は、一定していない。しかも同時多在が可能ということ、これが結論なのである」と主張する。おわりに、二つの重要な提言をしている。一つは「御霊がこの中津国に留まるという信仰は、死にゆく者、残る者達にとつて、共に見逃すことが出来ない」。死後、他界のうちどこに行くかを特定せず、しかも心が乱れないのは、このような中津国に留まるという信仰があるからだと強調。もう一つは、「日本人の行う神祭り、祖霊の御魂祭りは、共通な信仰心意によって貫かれており、たとえ死者の祭りとも、それは共に在ることの慶びなのである」という。

上田氏が指摘し、神道古典を通して知りうる主張は、中津国以外に多くの他界が語られていることや、他界の内実は中津国と決定的な相違が見られない、という点であろう。しかしながら、このような点だけでは、人間は死後どうなるかの問題解決にはならない。そのため上田氏が神道の死後観上重要な提言として掲げた二つのこと、死後の「御魂がこの中津国に留まる」という点も、「祖霊の御魂祭りは、共通な信仰心意によって貫かれ」いるという主張も、上田氏の「神学的理解」以外の何ものでもない。つまり神道古

典に基づいた見解とは言い難いように思われる。

### 三、神道思想と「死」の問題

本節では「はじめに」で触れたように、近世の神道思想家、吉川惟足・中西直方・若林強斎・本居宣長・平田篤胤・岡熊臣六名の「死」の問題に対する解答をまとめた拙著『神道の生死観』について、紹介<sup>6)</sup>してみたい。本書は六名の思想家が、(一)人間観および死について(二)死後観(三)死の対処法の三テーマについて、どのように答えたかを整理し、筆者なりの神道の生死観の枠組を捉えようとしたものである。ここでは、それぞれが三つのテーマについてどのように主張し、その枠組をどうまとめたかを記述する。

#### (一)人間観および死について

人間観として、①人間の出生②人間の本性③人間が生きる意味、および④死についての四項目を対象とした。まず吉川惟足は、人間をはじめとする万物の始終について、「天理の一元より生る万物なれども、性を尽せば自ら天理の一元に帰るぞ」(『生死伝秘』)と主張している。「天理の一元」とは「混沌」ないしは「一氣一理の本体」とも言い、それが形を現わした場合「天」あるいは「神」とも置き代えられる、という。その意味では、人間の始終も、「天」や「神」

から生れ、「天」に帰るといえよう。②の本性について惟足は人間の心を天上の神(≡理)と同一とみなし、人間は神性を有すると捉えた。しかも、万物の霊とも合致していると説く。しかしながら人間の心には「人欲」があるために、本性を発揮することが難しい、という面も指摘している。③人間の生きる意味について、人間は天命(ないしは神の命令)によって生れるから、「天命」あるいは「性」(具体的には後述する)を尽すことにある、と主張。④死について重要と思われる見解を抽出してみると、第一に形あるものは、初・中・後がある。形質をもつ人間にも、必ず後Ⅱ死があるという。第二に、天や神は生を喜び死を憎む、の二点にまとめられる。ただし、死そのものをどのように見つめるべきか、あるいは人間が死ぬことの原因などについての主張はほとんどみられない。

中西直方は①人間の出生を、祖神である豊受大神・国常立尊の神徳を受け、父母の精神とが妙合し、神性を得て生れると主張。②の本性については神性を有する点にあると言い、神性を具体的には神的なもの・清浄・正直と捉えた。③の生きる意味は惟足の説とほぼ一致し、人間をはじめとする万物存在の意味について、以下のように説いている。「物皆其天業の天理を司也。猫と生ては鼠を取り、犬と生ては門を守る事を知る也。(中略)人は其天業の誠を守り

其身に勤行ふ、是ぞ実に人道也。」(『神道安心物語』)とあり、人間それぞれの天業を行うところに、生きる意味のあることを強調。惟足の「天命を守る」や「性を尽す」という主張と合致すると思われる。④の死についてまとめてみると、人間の出生の説から推測されるように、人間は神氣を受けて生れ、神氣が肉体から去れば死ぬという。また、始めがあるものは、必ず死があり、死は必然という考えもみられる。

若林強斎は①の人間の出生については、天つ神より下された御魂と形氣によって生れると主張。②の人間の本性について、言及している箇所が見つけられなかった。③の生きる意味については、天つ神から忠、孝を尽すように賜わった御魂を損わぬようにすることを基本としている。具体的には「不孝ニナラヌ様ニ、不忠ニナラヌ様ニ」(『神道大意』)つつしみ守ることの一点に絞られる。惟足や直方が生きる意味を、天命を尽くすあるいは天業に励むと主張したことで、思想の大枠は類似している。④の死については、特別な見解はみられず、形あるものは終りがあると言う。惟足の説と一致し、直方とも近い。このような考えは元来、朱子の説に由来すると思われる。

古学神道(国学)においては、本居宣長・平田篤胤・岡熊臣の三人を対象とした。宣長は人間の出生は、産霊神の御魂によると言う。②の本性については善とも悪とも断定

していないが、人間の情については独自の説がみられる。すなわち「もとのありていの人情と云ものは、至極まつつぐにはかなくしどけなきもの也」(『あしわけ小舟』)と。人間の心の根本は、めめしくだらしないもので、一言でいえば弱々しいものという点を強調している。③の生きる意味については、産霊神の御魂によって生れた人間は、自ら人の道は了解しているから、道とか教えのようなものは不要であると主張する。④の死についても前述の儒教的神道家と異なり、死は悲しいもの、世の中に死ぬほど悲しいものはないと捉えた。宣長は死に対する日本人の庶民の心情を、素直に表明している。死についてのもう一つの特徴は、「凡て人の死るは、泉神の御所為」(『古事記伝』)と、生と同様に死も神のしわざと主張している点にある。

平田篤胤は宣長と同様に、人間は産霊神の御魂によって生れると説いている。しかし②の本性については、宣長の主張と微妙に異なる。たとえば、人は「生レナガラニシテ、仁義礼智ト云ヤウナ真ノ情ガ自ラ具ツテキル」あるいは「御国人ハ自ラニ、武ク正シク直ニ生レツク」(『古道大意』)などと言う。宣長がとらえた「はかなくつたなくしどけなきもの」と隔たりがあるように思われる。③の生きる意味については、それほど明白とはいえないが、仁義礼智が自ら具わっているから、それらを実践することである

と捉えられる。④の死については、宣長と同じく人間にとつて最大の不幸と主張しながらも、死そのものを恐れることは、女々しいとみている。この点も、宣長といささか相違がある見方と言えよう。

次に岡熊臣の場合。人間は火水土風の四種類の気が産霊神の御魂によつて結合する時、生れると主張。仏教の四大（地・水・火・風）説と儒教の気概念に、神道の産霊神信仰を習合したような見解と思われる。②の本性について明言した箇所は、見つからなかった。③の生きる意味については、比較的独自の説を提起。すなわち、日本人は「天皇尊の大御為にとつて、天ツ神むすびの神達の造り出し給者なれば」（『千代乃住処』）と、天皇の臣下として生れたのが日本人であるという自覚をもつて、各々の職務に励むことを主張している。④の死について、死とは悪や禍いの極みという宣長や篤胤の説を継承。第二に宣長と同様、死は「夜母津大神伊邪那美命ノ御所為」と捉えている。第三に、火水土風の気を結合させる産霊神の御魂がこの形体と離れる時、死ぬという。儒教的神道家の説にやや類似した主張もみられる。

## （二）死後観について

前項同様に、吉川惟足の死後観から六人の基本的主張を、

簡単に紹介してみたい。

惟足の死後観を要約すると、大きく二つに分けられる。一つは前述した生きる意味（性ないしは天命を尽す）を実現した人間の死後観であり、もう一つは「性」や天命を尽さずに死んだ人間の場合である。前者の死後観としては、以下のようにまとめられる。人間の形態は土に帰つて消滅するが、心（靈魂）は不滅であり、高天原の日之少宮（天地の一气）に永遠に隠れる。死後の靈魂を祭れば、この世に來格して祭りを受ける。死後の靈魂は、天地の徳や日月の光と同様に、「天地の造化を助ける」という働きを有する。これに対して、「性」を尽さずに死んだ人間の靈魂のあり方については、天地の間に流浪する邪気や妖怪となり、傷寒や瘡瘍などの病気を起す。しかも、天の責をうけてはなはだ苦しむ、とまとめられる。

伊勢神道の中西直方は、死後観について論じている著書が多く、いろいろな主張がみられるので、要約しにくい。ここでは、基本となる説をまとめておく。直方は死後の靈魂を二つに分けて捉え、魂神は天に帰り高天原に留まる。もう一方の魄鬼は地に帰り根の国へ行き、肉体や骨は朽ちて野の土となる、というのが、死後観の中心的教説である。注意すべきことは、魂神にしても魄鬼にしても、個性をもつた靈魂が存在すると主張している訳ではない。つまり直方

は、苦しみや喜びを感じる個人の心が死後は無化すると捉えていた。死後の靈魂とこの世との交流については、「我が魂魄」は無くても、個人の靈魂の源である「宗氣」は永遠であるから、魂祭りは大事な行事であると主張している。しかしながら、死後の靈魂の働きについてはほとんど言及がなく、否定的といえる。死後の靈魂が散ぜず、魂神が高天原へ魄鬼が根の国へ帰らない不幸の例を認め、二つの場合を主張。一つは死ぬまで物に執着し、魂氣魄氣が散じない人間は、死後幽霊となる。二つ目は、仏を崇める僧尼あるいは仏教信者は、泉津醜女となって根の国へ没落するといふ。両例とも直方にとつては、「痛敷事」と見ている。

若林強齋の死後観は、吉川惟足と同様に、一応二つに分類される。すなわち、御魂を汚さぬよう生きるために、忠孝などの実践が強調され、その忠孝を尽した人間の場合と不忠不孝の場合とである。まず前者の場合の基本的主張として、①天神より賜わった御魂は死生存亡のへだてなく、永遠に実在する。②死後の御魂は八百万神々の下座につらなり、君を護り国家を鎮める神靈となる。しかしながら、不忠不孝をなした後者の場合は③生きても死んでも、天地無窮の間、その罪から逃れられない。

本居宣長の死後観については、いろいろと難しい問題があるので詳しくは前掲の拙著『神道の生死観』に譲り、こ

こでは結論のみを掲げておく。①死後の靈魂は、善人も悪人も尊き人も賤き人もみな黄泉の国へ行く。しかしながら、②靈魂の一部（分け御魂）は、この世に留まり現世の生活を見守り、この世の人間の幸福を助け、災いをなすものもある。③この世に留まる御魂を対象に行う御魂祭りの意義を積極的に認めている。

平田篤胤は宣長以上に死後の世界には関心を持ち、『新鬼神論』をはじめ『靈能真柱』『鬼神新論』『仙境異聞』『古史伝』などにおいて、死後観を展開した。それをまとめるためには、やはり難しい問題を内包しているが、基本的な主張を要約してみたい。①死後の靈魂は不滅であり、この世にあるが隠れた世界である幽冥界において生き続ける。②幽冥界にもこの世と同様、衣食住が具わっている。現世における墓所が幽冥界を表象する。③幽冥界にいる靈魂とこの世の人々とは、祭を通して交流できる。④死後の靈魂は、この世の子孫を保護し助ける。⑤死後の靈魂は、大國主命の審判をうける。⑥人の道はずれ悪事をなした人間は、夜見ノ国へ追放されることもある。⑦この世は仮りの世であり幽冥界こそ永遠の世（本ツ世）であるから、幽冥界の幸福や殃わざはひこそが真実の幸福であり殃である。このうち、

⑦の死後観がキリスト教的と言われ、問題のある見解だ。

岡熊臣の死後観は、宣長・篤胤の説を批判的に継承した

折中案とも言えるもので、その主な内容をまとめてみた。  
①死後の靈魂のうち本ツ靈は、月夜見国へ行く。本ツ靈はその後見聞することも認識することもなき靈魂となり、この世と断絶した存在となる。②靈魂を構成する幸魂・奇魂は、この世にある幽冥界に永遠に留まる。幽冥界とは死体を埋葬する墓所であり、衣食住の道も備わっている。また幽冥界に留まる靈魂は神と同様に、子孫や君主を守護する働きをするし、祭れば来格する。そして幽冥界の主宰神は、大国主命である。このように要約してみると、①は宣長の黄泉国説を、②は篤胤の主張する大国主命の審判やこの世に仮りの世・来世に本ツ世という説を除けば、篤胤の死後観とはほぼ一致する。熊臣は人間の靈魂を本ツ靈と幸魂・奇魂によって構成されるとして、宣長・篤胤の説を、うまく折中したと思われる。

### (三)死の対処法について

死の対処法とは、死についてや死後観を前提に、人間にとって絶対に避けられない死に、どう立ち向うべきかの問題である。その意味では、「死」の問題に対する解答のうち、もっとも重要な課題と言えよう。前項と同様に、それぞれの主張の要点のみ眺めてみたい。

吉川惟足の死の対処法は、「天命を以て人となり」とい

う人間観が、基本となっている。つまり、人間は天理の一元——混沌とも神とも置き代えられる——より、天命をもって生れるのであるから、その天命を尽せば、天理の一元——ここでは高天原や日之少宮がわかり易い——に帰る。それによって各々の死を克服することが、可能であるという構造になっている。逆に天命を尽すことができない場合は、死後妖怪や幽霊となって永遠に苦しむ、という主張である。そこで問題となるのが、天命を尽すとか守ることの具体的内容であろう。一応、以下のようにまとめられる。人間は四民（士農工商）に分かれて生れるから、各々の家業に励むこと。君主への忠義や親への孝行をはじめ、五倫（君臣・父子・夫婦・長幼・朋友）における道徳を守る。大欲を制御し、心を直にして善行を為すこと。換言すれば、惟足は死を克服する方法として、天ないし神から与えられた目標を成就する、という人間の努力に主眼を置いた説き方をしていると言えよう。

中西直方の死の対処法の基本は、神から生まれて神に帰る、という点にみられる。たとえば、「生死一体、人生は神より出て神にかへる也」（『神明齊元要鑑』）とある。始めれば終りある人間にとって、神より生れて神に帰ることが自然であり、それによって死後の安心も保証される、という。そのためにはどのように生きるべきか、その方法は

「人の道」に求められる。「人の道」とは、具体的には次の四点に要約されよう。それぞれの天業・天職に励むべきこと。人間の本心は、天理や混沌の始めと規定し、それを守ること。各々の徳性を、神明に近づける。具体的には清浄・正直の実践にある。そして神の恵みやご加護を得るための祭りや神への祈りの実修。この他にも、死の対処法として、祓の効用が部分的に説かれている。すなわち「死ては魂鬼元々本々と高天原に帰り安鎮する、是祓の神徳也」（『神道安心物語』）と。

以上直方の死の対処法を要約してみたが、惟足の説と類似した点もみられるので、若干注意すべき点を指摘しておきたい。死の対処法の基本は、両者ともに天命を尽すこと、あるいは人の道を実践すること、と共通している。けれども、惟足においては天命を尽すことが日之少宮に行けるかどうかの基準になっているが、直方の場合やや異なる。直方の死後観の項で述べたように、この世の善行悪業は来世とは断絶している。つまりこの世の生前の努力が、因果報的に死後の安心の基準にはなっていない。また直方は外宮の神職であったから、神への祈りや祭らないしは祓の実践が、死の対処法と関連づけられているなどの特色がみられる。

若林強斎の死の対処法を、簡単にまとめてみたい。強斎

の場合は、死後観と同様死の対処法もきわめて明白である。天ツ神から賜わった御魂を損わぬよう尊びまつる。具体的には忠孝などの徳目を実践することが、死を克服するための重要な方法と説いている。しかも忠孝を尽さなければ、死後幽霊となって苦しむという。このように要約してみると、強斎の主張は惟足のそれと構造的に一致すると言える。強いて両者の相違を指摘すれば、惟足の場合には、家業に励むことや五倫の理（親・義・別・序・信）を守ることが天命を尽すことの内容としているのに対し、強斎は忠・孝の二点が突出して強調されている所に独自性があると思われる。

次に、本居宣長の死の対処法を要約してみたい。宣長の場合、死後黄泉国へ行くという主張が基本であるとすれば、この見方から導かれる死の対処法は以下のようなう。死後霊魂はこの世を離れ穢れ多き黄泉国へ行く他ないのであるから、悲しむより他はない。それはまた神の仕業であって、人間の力ではどうにもならない。宇宙の秩序を考える神々の御意志に逆らうべきではなく、悲しきものとして受容する以外に方法はない、ということになる。それが神意とすれば、死を悲しむことこそ、人間にとって正しい対処法といえよう。しかしながら、宣長は以上のような対処法だけですませていた訳ではなかったように推測され

る。その理由や論拠は前掲拙著第四章第二節「本居宣長の『死の問題』」に譲るが、この世ですぐれた功績をあげた人々の強い霊魂はもちろん、一般の人々の霊魂もほどほどにこの世に留まり、この世の人々の幸福実現を支援する働きをする。つまり、死後の霊魂が神霊と同様の働きをすることを、宣長は是認していた。とすれば、宣長は自分自身が神霊となることを願い、それによってある程度の安心を得ようとしていたのではないか、と推考される。

平田篤胤の死の対処法は、複雑な死後観と密接なつながりを持っている。死後観の問題を省略して結論だけ述べる、と、死後の幸福や苦しみをもたらす基準が、この世における「真ノ道」の実践にあると言えよう。そして篤胤が主張する「真ノ道」とは、次の三点に要約できる。①日本は神国であることを認識する。②神々の実在やその働きを知り、神々を尊ぶこと。③人間は産霊神の御魂によって生れ、自ら五倫五常が具わっている、それを実践すべきこととまとめられる。

岡熊臣の場合は、宣長・篤胤両説の影響が強く、死の対処法を一つにまとめにくい。しかし一つに要約してみると、人間は天皇のために天ツ神が造りだしたのだから、天皇の臣としての自覚を持って、身分に応じて職業に励み、君主・両親・子孫の幸福を願って努力すれば、死後この世に実在

する幽冥界に留まるという。ただし、篤胤が主張するような、生前の生き方によって死後の審判を受けるという考えは見られない。善人も悪人も幽冥界に行つて、天皇や子孫を守護する働きをするという。

#### 四、結びに代えて

前節で紹介した神道思想家六人の主張を通して、神道の生死観の枠組がどのようなものであったか、その公約数的見解をまとめてみたい。

(一)人間観および死について 第一に人間の出生にあたって、人間は神から授かったという認識をもつように教えている。第二に、人間の本性はいろいろに捉えられるが、基本的には神から授けられた本性を、そのまま生きることが善とされる。第三に人間の生きる意味は、神から生れた人間は何を為すべきかを認識している。あるいは生れながら知っている、それを中心に生きることと捉えられる。第四に死については、儒教的神道家(吉川・中西・若林)と古学神道家(宣長・篤胤・熊臣)の間に相違がみられる。けれども、古学神道家の説くように死も神のしわざと捉える方が適切と思われる。なぜなら、死を悲しきものと見ることと同様、神道古典の伝承と合致するからである。

(二)死後観について 第一に、死後の霊魂は祭りを通して

この世の人々と交流するという主張は、全員一致している。ただし、死後の世界については、統一がなく決定し難い。その意味では、死後どこへ行くのかは個人の信仰にまかせて、祭りを通してこの世の人々と交わることに、強調点をおくのがよいと思われる。神葬祭を通しての見方も一致している。第二に死後の靈魂の働きについても、中西直方以外の見解はほとんど同一といえよう。神葬祭においても、類似の主張がみられる。第三に、この世の善行悪業によつて死後の世界に相違があるという考えは、死後の世界が一定しがたいこと、仏教の因果応報的色彩が強く、神道の立場から言えば、根拠薄弱と思われる。

(三)死の対処法 神道思想家の諸説は必ずしも一定とは言えないが、神の御魂をいただいて生れた人間は、神の御言(命令)を実現するよう日常努力することによつて、死後の安心が得られる、という考えが基本といえよう。

以上のような神道思想家達による神道の生死観は、日本の神々の実在を信仰する思想家の生死観の共通項をまとめたものである。六人の思想家が「死」の問題についてどのような解答を提起しているかを抽出するという単純な作業さえすれば、難しい議論をする必要がほとんどない。典拠として明白であるから、それぞれの「死」の問題に対する答えを得るのは、容易であると言えよう。これに対して上

田氏の「日本神話に見る生と死」は、第二節で詳細に紹介・コメントしたように、「「記紀」の伝承を典拠としたと言いつつも過言ではない。そのため上田氏の述べるよう解釈するのが適切かどうか、あいまいさが避けられないように思われる。という意味で、神道古典のみを典拠として、神道の生死観を構築しようとする方法に問題を感じる。一例をあげてみたい。上田氏は本居宣長の死後観を批判的に取り上げ、「美神（伊耶那美神—引用者注）の場合を典型として、すべて人はその死後黄泉に行かざるをえないとした」という。そして美神の場合でさえ、「古事記」では「黄泉大神」となられながら、出雲国と伯伎国の堺・比婆山に葬まつるとあり、『日本書紀』には紀伊国の熊之有馬村に葬まつると見える。同様に伊耶那岐大神の場合も『古事記』では淡海の多賀に坐すとあり、『日本書紀』では高天原の日之少宮、一書では淡路之州の幽宮に隠れるとあることを指摘し、「要するに行くべき他界は、一定していない。しかも同時多在が可能ということ、これが結論なのである」と結んでいる。このような結論の前半部分は良いが、後半の「同時多在」という理解が適切かどうか疑問であろう。伊耶那美神の場合でさえも死後黄泉国へ行ったのかどうか問題になるほどであり、伊耶那岐大神においても死後日之少宮に行った

のか、記紀の伝承のみでは明白とは言えない。その上美神を葬かくまつた「比婆山」や「有馬村」は中津国であり、岐神の幽宮も「淡海の多賀」や「淡路之州」とすれば、この世である中津国である。とすれば死後行くべき他界が「同時多在」という結論にはなり難いからだ。

以上、上田氏の論考「日本神話に見る生と死」の内容紹介およびコメントを述べた。続いて拙著『神道の生死観』で論じた六人の神道思想家の生死観の結論のみを要約し、それらの共通項を抽出し神道的生死観の基本的主張として紹介した。上田氏は神道古典を対象に、筆者は神道思想家の生死観を対象とする方法を用いたが、検討の結果においては類似した内容も見られた。しかしながら上田氏が論じた「生と死の起源」「生の姿勢や死への態度」などのテーマは、神道古典において直接取り扱っていないために、氏の思弁や解釈という「神学的理解」を中心とした記述となった。神道の生死観を論ずるには、「神道古典」のみを用いたのでは、根拠が薄弱にならざるを得ないという印象を受けた。もちろんそれによって上田氏の論考「日本神話に見る生と死」の価値が下がることにはならない。なぜなら神道神学的業績は、どれだけの神道者が共鳴し受け入れてもらえるかにかかっているからである。ただし神道の生死観を考える際に、神道古典のみを対象にしなければならぬ

理由も、見当たらないように思われる。

注

(1) 『神道の生死観―神道思想と「死」の問題』(ぺりかん社・平成元年六月)。

(2) 上田賢治著『神道神学論考』(大明堂・平成三年) 所収。ただし初出は『東洋学術研究』第二十七巻第二号(昭和六十三年八月)。

(3) 拙稿「神道神学の素材と視点に関する覚書」(『神道宗教』九十三号・昭和五十一年十二月)において、日本の

神々の実在を意識的に信じる神道者は、神道神学(神々に対する自己の信仰の言葉化)を試みるべきであると提唱。神学を構築するための素材として(1)神社史(2)祭りの伝統(3)神道古典(4)神道思想史(5)神道芸術の五つを典拠に考えるべきことを提案した。しかし(5)神道芸術については未開拓の分野であり、(1)神道史や(2)祭りの伝統の中で扱えることなどの理由で、その後四つの素材に改めている。拙著『神道とはなにか』も、四つの素材・祭り神社・神道古典・神道思想史を通して、「神道とはなにか」の答案を書いている。また臓器移植問題・家庭の問題・宗教教育など現代の諸問題に神道の立場からどのような提言が可能かを考えようとする際に、四つの素材を典拠に論じるべきことを主張。拙著『現代社会と神道』や『現代の諸問題と神道』などに、当該拙論を掲載している。

(4) 平藤喜久子著『神話学と日本の神々』(弘文堂・平成十六年三月)の第一章「日本神話の比較神話学的研究の歴

史」において、神話という語の定着時期を明治二十年代と主張し、「mythology」に「神話」という語があてられ」（6頁）たと述べている。

(5)

上田賢治氏は、最晩年『記紀神話の神学』（大明堂・平成十四年十二月）を執筆している。逝去される前年、「神話」という語を『古事記』『日本書紀』に対して使用するのには、神々の実在を信じる神道者には不適當な言葉と申し上げたが、賛同は得られなかった。

(6)

「神道の生死観」を概観するために、章題および節題のみを掲げておく。序（1頁～10頁） 第一章吉川神道における「死」の問題（11頁～76頁） 第一節吉川惟足の「死」の問題 第二節吉川惟足と朱子の「死」の問題 第二章伊勢神道における「死」の問題（77頁～136頁） 第一節中西直方の「死」の問題 第二節中西直方の排仏論と生死観形成 第三章垂加神道における「死」の問題（137頁～198頁） 第一節垂加神道における「死」の問題 第二節若林強齋の「死」の問題 第四章古学神道における「死」の問題（199頁～288頁） 第一節本居宣長と平田篤胤の「死」の問題 第二節本居宣長の「死」の問題 第三節平田篤胤の「死」の問題 第四節岡熊臣の「死」の問題 第五章結語——神道思想家と「死」の問題（289頁～312頁） 余論（313頁～336頁） 新国学における「死」の問題 あとがき（337頁～341頁）。

（國學院大學学長）