台大日本語文研究第 27 期
2014 年 6 月，頁 257-282
2014-03-31 收稿，2014-05-16 通過刊登
DOI: 10.6183/NTUJP.2014.27.219

日本古代祖先祭祀之形成
—外來思想之影響與特色—

黑田秀教*

摘要

學界以往對日本古代之祭祖提出兩種假設模式，第一種認爲日本自古隆重供養死者靈魂，熱心祭拜祖先，乃是日本人的傳統與美德。然而，實際上我們難以尋得古代日本人祭祀靈魂的紀錄或證據。

第二種則是爲了反證第一種模式而產生，認爲日本原先並沒有祭祖的概念，是從中國引進儒家思想後，日本人才開始祭祀祖先。

然而，如果日本原本沒有祭祀祖先的概念，而是在儒家思想影響之下才開始祭祖的話，儒家的祭祖觀念應該與禮儀制度一併傳入日本。此外儒家原則上注重在宗廟內的祭祀，輕忽墳前的祭禮；而日本卻僅發展墳前的祭祀，未整頓出宗廟制度。也就是說，儒家的祭祖概念對日本古代應當沒有重大影響。

以結論來說，從日本僅發展墳前祭祀的特點來看，日本的祭祖活動理當是在重視墳前祭祀的道教思想影響下所產生。這是當時歸化日本的外來民族，不僅將知識帶到日本，他們的生活習慣也自然對日本產生影響，使日本進而承繼墳前祭祀的思想，因此不會在歷史上留下痕跡。

關鍵詞：日本古代、祖先祭祀、儒教、道教、墓

* 明道大學應用日語學系助理教授

Ancestor Worship in Ancient Japan: The Impact of Foreign Ideas

Kuroda, Hidenori*

Abstract

Two views have been expressed to explain the presence of ancestor worship in ancient Japan. The first is that Japan has had generous memorial services for the souls of the departed since ancient times and that diligent performance of ancestral rituals has long been considered a tradition and a form of virtue in Japan. The second view appeared as a rebuttal to the first opinion. This suggests that no ancestor worship rites originally existed in Japan, and that it was the influence of Confucian teachings from China, that led the Japanese people to embrace ancestor worship.

However, even if the concept of ancestor worship did arrive with Confucianism it is reasonable to surmise it would have come with Confucian philosophy.

In conclusion, and in view of the fact that only rituals at tombs have been accepted, one can conclude that ancestral worship rituals in Japan developed due to the influence of Daoism which emphasizes worship at tombs. This influence was transmitted spontaneously as part of the normal life practices of naturalized immigrants to Japan who brought such customs with them. This is why there is so little evidence.

Keywords: Japanese antiquity, ancestor worship, Confucianism, Daoism, tomb

* Mingdao University Applied JapaneseStudies Assistant Professor

日本古代における祖先祭祀の形成
—外来思想の影響と特色と—

黒田秀教*

要旨

従来、日本古代における祖先祭祀の存在については、二つのモデルが提示されてきた。一つ目は、日本は古来より死者の霊魂を手厚く供養しており、祖先祭祀を熱心に行うことが日本人の伝統であり、美徳であるとする見方である。

二つ目は、この一つ目に対する反論から登場したもので、日本にはもともと祖先祭祀という概念は存在せず、中国から伝来した儒教の影響によって、日本人も祖先祭祀を行うようになったとするものである。

しかし、もともと祖先祭祀という概念がなかったのに、儒教の影響によって祖先祭祀が行われるようになったというのであれば、儒教における祖先祭祀の概念と儀礼とがセットになって日本に流入していたはずである。また儒教は、基本的に廟の祭祀を重視し、墓の祭祀は軽視するが、そもそも日本では、墓における祭祀のみが発展していった。

結局のところ、墓での祭祀のみを発展させていったことから考えて、日本における祖先祭祀は、墓での祭祀を重視する道教思想の影響によって誕生していったと考えられる。これは、日本に知識をもたらした帰化人の生活習慣が、自然に影響を与えていったものであり、そうであるからこそ痕跡が遺されていないのである。

キーワード：日本古代、祖先祭祀、儒教、道教、墓

* 明道大学応用日語学系助理教授

日本古代における祖先祭祀の形成
—外来思想の影響と特色と—

黒田秀教

一、はじめに

日本人の霊魂観や祖先祭祀に関する理解としては、柳田国男の提示したモデルの影響が非常に強い。柳田は『先祖の話[1]』などにおいて、死者は身近な山に留まり、生者と親しく交流をし続けるというものが日本人の霊魂観であり、そうであるからこそ古来より日本では死者の供養を手厚くしていたとし、祖先祭祀を熱心に執り行うことが日本人の伝統であり特徴であるとする見解を提示した。

主に民俗学の分野において、柳田以後の研究者はこの柳田の所見に基づき、これを発展させる方向で、日本人の霊魂観や祖先祭祀について考えてきた。例えば五来重は、日本ではもともと霊魂は人間の身近な場所に存在するという思想があり、仏教が伝来しても、こうした日本土着の霊魂観によって仏教の地獄極楽説が変容させられていったと見ており[2]、山折哲雄は、日本人は浄土が山の中に存在すると考えたという指摘をしていく[3]。こうした見解は、仏教の伝来と流布によっても、日本人の元来保有していた霊魂観は本質的に変容することなく、むしろ逆に霊魂観という点においては、日本土着の観念が仏教思想をも呑込んでいったものであると言えよう。このように、日本人の霊魂観や祖先祭祀は、仏教思想とともに語られる傾向が強い。

---

1 『柳田国男全集』第 15 巻（筑摩書房、1998 年。初出は同筑摩書房、1946 年）

2 『日本人の地獄と極楽』（人文書院、1991 年）

3 『日本人と浄土』（講談社学術文庫、1995 年。初出は「浄土の彼方へ」（梅原猛監修『人間の美術』5、学習研究社、1990 年）、「山岳信仰と日本人の美意識」（季刊『自然と文化』38、日本ナショナルトラスト、1982 年）、「密教と修験道」（松田義幸編『出羽三山と日本人の精神文化』、ぺりかん社、1994 年）、『鴨長明を語る—NHK 心をよむ』（日本放送出版協会、1990 年）、「親鸞の人間像」（『親鸞思想と現代：顕真館創立十周年記念講演集』、龍谷大学宗教部、1995 年）である。）

では、文献資料で日本人の生活様式が確認されるより以前、日本人に確かな霊魂の概念が存在していたとするならば、死者の霊魂に対して、生者は如何に接していたのであろうか。この問いに対する解答は容易であり、生者が死者に対して行う行為とは、「喪祭」に他ならない。しかし、「喪祭」とは二つの概念によって構成されている。死者を埋葬する行為である「喪」と、埋葬後に定期的に行う「祭」とである。

この内、前者である埋葬については、縄文や弥生時代の遺跡、或いは古墳の存在からして、日本にも有史以前よりその概念が存在し、連綿と行われていたことは確かである。しかし、後者である埋葬後の祭祀、即ち祖先祭祀は如何であろうか。柳田は手厚い祖先祭祀を前提にしていたようであるが、しかし古代日本では、霊を祀ったという記録や証拠が、実はなかなか見附からないのである。

かくして、この祖先祭祀ありきとする見解に異を唱えたのが、田中久夫である。田中は、「祖先祭祀」なる習慣は大陸より伝来したものであり、そもそも日本の古代には、「先祖」を対象として祭祀を行うという習慣はなかったとしたのである。そして、「祖先祭祀の象徴ともいうべき宗廟制が、日本に定着するためには、儒教の普及が見られなければならない[4]」と言うように、儒教思想に着目して、日本にも祖先祭祀の風習が生まれ、発展していったとする。

確かに、巨大な古墳を造営しながらも、そこで定期的な祭祀を行った形跡はなく、また『古事記』『日本書紀』などには定期的な祖先祭祀を行った行跡乃至そうした習慣を窺わせるような記述もない。

もっとも、ここでいう祖先祭祀とは、祖先という個性を有した存在の霊魂を、神なる超常の存在として認識し、これに奉祀をすることである。かく述べるのは、祖先祭祀の前提である血縁による系譜意識は、古代より存在が確認できるからである。即ち稲荷山古墳出

4 『祖先祭祀の展開－日本民俗学の課題－』（清文堂、1999 年）37 頁。また、他に同『氏神信仰と祖先祭祀』（名著出版、1991 年）、同『祖先祭祀の研究』（弘文堂、1978 年）等も参照。

土鉄剣は正に自己の出自と系譜とを記述したものであり、また、『三國志』魏書東夷傳に描かれる邪馬臺國の権力継承は、「復た卑彌呼の宗女壹與を立つ。（復立卑彌呼宗女壹與。）[5]」と記されるように、卑彌呼の血縁者へと移譲される。血縁によって権力が継承されるということは、既に血縁による系譜の意識が存在していたことの証左である。

このように血縁による系譜の意識があれば、己が祖先を「誇らしい」存在として認識していたことは疑いようが無く、そうであるからこそ稲荷山古墳出土鉄剣のように、遠祖を語る発想が生まれるわけである。しかし、このように誇りに思う存在であり、古墳に代表されるように手厚く葬りながらも、これに対して持続的定期的に祭祀を奉げるようなことをしなかったのが、土着の日本人であった。

かくして、日本における祖先祭祀の習わしは日本土着のものとは認めがたく、祖先祭祀は日本国外より伝播してきた風習であるとする田中の指摘は、大いに肯ずるべきであろう。

しかし、果たしてその起源を儒教に求めても良いのであろうか。かく疑問を放つ所以は、実は日本古代において行われた祖先に対する儀礼と、儒教における祖先祭祀儀礼とが、その舞台とする「場」を根本より異にしているからである。そこで本論では、日本に祖先祭祀の風習を誕生させる起因となった思想が何であったかを考えていきたい。

二、日本の墓所と祭祀

日本において、明確に祖先祭祀を念頭とした施設が設けられた記録は、『日本書紀』皇極天皇元年（642 年）に見えるものである。

> 是の歳、蘇我大臣蝦夷 己の祖廟を葛城の高宮に立て、而て八佾の儛を爲す。（是歳、蘇我大臣蝦夷立己祖廟於葛城高宮、而爲八佾之儛。[6]）

[5] 『三國志』（中華書局、1982 年第二版）858 頁。
[6] 新訂増補国史大系普及版『日本書紀』後編（吉川弘文館、1971 年）195 頁。

「八佾の舞」を行ったということは、蘇我氏が自らを王者に擬したことを『日本書紀』が物語っているのだろうが、ここにおいて重要なのは、「祖廟」を立てたということである。しかし、この蘇我蝦夷が作ったという祖廟は、この前後の時代における埋葬習俗と照らし合わせると、異例のものであったことが浮かび上がってくる。

蘇我氏の擅横より時代を遡ること幾百年、古墳時代の日本人が巨大な古墳を築き、そこで死者を埋葬する際に何らかの儀礼を行ったのは確実である。しかし、一度葬った後に、その古墳で継続的に祭祀をしていた形跡は認められず[7]、或いは別の場所で死者の霊魂に対し、行事として祭祀をしたという記録もなく、また形跡も見つかっていない。要するに、埋葬した後に、再び死者に対して祭祀を行おうという意識が認められないのである[8]。

もっとも、祭祀が行われていなかったからといっても、そこに埋葬されている人物（霊魂）に対し、復讐など何等かの作用を及ぼそうとすることはあり、そうした場合に舞台となるのが、墓であった。『古事記』顕宗記に見える「墓を毀つ」伝承は、その代表的な例であろう。

> 天皇、深く其の父王を殺したまひし大長谷天皇を怨みたまひて、其の霊に報いむと欲(おも)ほしき。故(かれ)其の大長谷天皇の御陵を毀たむと欲ほして、人を遣はしたまふ時、其の伊呂兄意祁命、奏言(まを)したまはく、「是の御陵を破壊(やぶ)るには、他人を遣はすべからず。専ら僕自ら行きて、天皇の御心の如く、破壊(やぶ)りて参出む。」と。爾に天皇詔りたまはく、「然らば命の随(まにまに)に幸行でますべし。」と。是を以ちて意祁命、自ら下り幸でまして、少し其の御陵の傍を掘りて、還り上りて復奏言したまひき、「既に掘り壊ちぬ。」と。爾に天皇、其の早く還り上りたまひしことを異(あや)しみて「如何か破り壊ちたまひぬる」と詔りたまへば、「少し其の陵の傍

[7] 白石太一郎「墓と他界観」（列島の古代史 7『信仰と世界観』169-199 頁、岩波書店、2006 年）

[8] 但し、一度埋葬したものを改葬する、という風習の存在は認められているが、しかし、これも死者を神と認識し、持続的に行う祭祀とは言い難い。

> の土を掘りつ」と答へて白したまひき。天皇、「父王の仇を報いむと欲へば、必ず悉に其の陵を破り壊たむに、何ぞ少し掘りたまひしぞ」と詔りたまへば、答へたまはく、「然か為つる所以は、父王の怨みを其の霊に報いむと欲ほすは、是れ誠に理なり。然れども其の大長谷天皇は、父の怨にはあれども、還りては我が従父にまし、亦た天の下治ろしめしし天皇にます。是に今單に父の仇といふ志をのみ取りて、悉に天の下治ろしめしし天皇の陵を破らば、後の人必ず誹謗(そし)りなむ。唯父王の仇は報いざるべからざる。故少し其の陵の辺を掘りつ。既に是く恥づかしめもて、後の世に示すに足(あへ)なむ。」と。如此奏したまへば、天皇答へて詔りたまひける、「是も亦大く理なり。命の如くにて可し」と[9]。

顕宗天皇は、父帝の仇であった雄略天皇の霊に対して報復せんと雄略天皇陵を破壊しようとしたが、弟の意祁命（後の仁賢天皇）が諫め、陵の外辺の土を僅かに毀つことで済ませたというものである。この伝承は、『日本書紀』では毀つことなく終わったという違いはあるものの、基本的に同じ話となっている。

さて、ここに見える顕宗天皇の発想はといえば、陵を毀つことが、そこに葬られた雄略天皇の霊に報復することになる、というものである。つまり、墓所への作用が、霊への作用に直結しているものと言えよう。また、復讐のために御陵を破壊しようとしたという記述しかないことを鑑みると、御陵以外の場所で天皇を祀るなどという風習がなかったことも分かる。つまり、墓所以外に死者と「対話」できる場所はなかったのである。

この墓所の他に死者を祀る廟などを設けておらず、墓所のみが死者に対して働きかけられる場であるとする構図は、時代を下った律令の時代になっても受け継がれていることが、養老令から覗える。養老令は平宝字元年（757）に、大宝元年（701）の大宝律令を改訂

[9] 新訂増補国史大系『古事記・先代舊事本紀・神道五部書』（吉川弘文館、1966年）、『古事記』下巻 143 頁。

して施行されたものだが、その巻第二六「喪葬令」において、葬儀に関する規定が行われている。その第十条では、墓の造営について次のように規定する。

> 凡そ三位以上、及び別祖氏宗は、並びに墓を營すること得。以外は合(す)べからず。（凡三位以上、及別祖氏宗、並得營墓。以外不合。）[10]

これによれば、三位以上の貴族であるか、または分家した氏族の始祖乃至氏の長のみが、墓の造営を許されるということになるのだが、この第十条で述べられている「墓」とは、いわゆる大掛かりな工程を要する墳墓であると考えるのが妥当である。そもそも「營墓」という用語は、例えば大化二年の薄葬の詔「廼者(このころ)我が民貧絶(ともしきこと)、專(たく)め墓を營るに由る。（廼者我民貧絶、專由營墓。）[11]」や『晉書』巻一百二十四載記第二十四、慕容熙に「公卿已下百姓に至るまで、戸を率ゐ墓を營り、府藏を費殫するを制す。（制公卿已下至于百姓、率戸營墓、費殫府藏。）[12]」とあるように、時に民の苦役や官府の窮乏に直結するものとしてよく用いられる表現であり、またこの喪葬令第十二条に「凡そ墓には、皆な碑を立てよ。具官姓名の墓と記せ。（凡墓、皆立碑。記具官姓名之墓。）[13]」とあることから、第十条にいう「墓」が、碑文のみのような簡略なものとは考え難いのである。

さて、このような大掛かりな「墓」の造営が、三位以上という高官や氏族の長には許されているということは、これが特権階級に賦与された権利であったと考えてしまいがちであろう。しかし、分家した氏族の始祖にも認められるということからして、造営される「墓」が単なる政治的な事情による特権の産物ではなく、漢土における祖先祭祀の中核であった廟に相当するものでもあったことが、理解されるのである。

---

[10] 日本思想史大系『律令』（岩波書店、1976年）437頁。
[11] 前掲『日本書紀』後編、234頁。
[12] 『晉書』（中華書局、1974年）3107頁。
[13] 前掲『律令』438頁。

このように、「墓」が祖先に対する祭祀において中心機能を担うとする観念は、遠く平安の淳和朝において成立した「十陵四墓」の制にも引き継がれている。この時代になっても宮中内外に祖霊を祀るための「廟」は設けられていないが、その代わりに、陵墓へ定期的に幣帛が奉げられるようになったのである。

ただし、対象とされたのは天智天皇、光仁天皇、桓武天皇以下であり、これが天智天皇系の皇統に基づいて選ばれていることは言を俟つまでもない。これを唐風に言えば、天智天皇を太祖とし、以下山陵を廟に見立て、そこにおいて祖霊を祀るという形式が整えられたと言えよう。こうした意識を裏付けるかのように、淳和帝が発した散骨の遺詔に対する藤原吉野の奏上中に、墓を宗廟と看做す認識が明瞭に表現されている。

> 我國上古自り、山陵を起てざること、未だ聞かざる所なり。山陵は猶ほ宗廟のごときなり。縦し宗廟無くんば、臣子 何處にか仰がん。（我國自上古、不起山陵、所未聞也。山陵猶宗廟也。縦無宗廟者、臣子何處仰。）（『續日本後紀』承和七年五月五日[14]）

藤原吉野の発言に見て取れるように、当時においては陵墓こそが「廟」に相当するものであると認識されていたのである。

なお、墓所を霊魂の宿る地と看做す感覚が、天皇に対するものだけではなく、当時広く存在していたことは、次に挙げる例からも明らかであろう。

> 正四位下行左大辨兼右衛士督皇太子學士伊勢守菅野朝臣真道等言ふ、「己等が先祖、葛井、船、津の三氏墓地は、河内の国の丹比郡野中寺より以南に在り、名を寺山と曰ふ。子孫相ひ守り、累世 侵さず。而れども今 樵夫市を成し、冢樹を採伐すれば、先祖の幽魂、永く歸る所を失ふ。伏して舊令に依りて禁ずるを請ふ」と。之を許す。（正四位下行左大辨兼右衛士督皇太子學士伊勢守菅野朝臣真道等言、「己等先祖、葛井、船、津、三氏

[14] 新訂増補国史大系普及版『續日本後紀』（吉川弘文館、1971 年）、102 頁。

墓地、在河内國丹比郡野中寺以南、名曰寺山。子孫相守、累世不侵。而今樵夫成市、採伐冢樹、先祖幽魂、永失所歸。伏請依舊令禁。」許之。）（『日本後紀』延暦十八年三月丁巳条[15]）

これは、先祖代々を埋葬する冢の木々を、木樵が侵入して伐採するため、祖霊が帰するところを失ってしまっている現状を訴えた逸話である。このように、代々の墓所こそが先祖の霊魂が帰る場所であると想念されていたのである。

さて、このように古墳時代から平安時代までにおける墓の位置付けと祖先に対する祭祀とを概観すると、蘇我氏の立てた宗廟が、如何に「異例」であったかが明かになるだろう。蘇我氏が宗廟を建てたという「事件」を除けば、日本では一貫して墓こそが祖霊の存在する「場」であったのである[16]。

三、儒教と墓祭

先程まで、日本においては祖先祭祀が墓所を中心に展開していったことを見てきた。では、これを当時における「世界の全て」であった東アジアという地域社会に定位させるとき、どのような位置付けとなるのであろうか。

そもそも、東アジア社会における祖先祭祀は、祭祀儀礼を行う「場」に着目すれば、「廟祭」と「墓祭」とに大きく分かたれる[17]。而して漢土における祖先祭祀は、もともとは廟祭のみであり、墓は軽視されていたということが、儒教の原則的な礼思想を語る『禮記』に、次のように見える。

孔子既に防を合葬するを得、曰く、「吾之を聞く。古なるは墓して而て墳せずと。今丘や、東西南北の人なり。以て識（しる）さざる可

[15] 新訂増補国史大系普及版『日本後紀』（吉川弘文館、1975 年）、19-20 頁。
[16] 同時に、蘇我氏の「異端」振りも明らかであろう。祖霊の取り扱いにおいて、蘇我氏は当時における日本の観念と全く異にしているわけである。
[17] あくまでも、これは本論における便宜上の区分である。墓地以外の祭祀も、「家」の中で行う祭祀、「廟」の中で行う祭祀などというように、さらに細分し得る。しかし、ここでは行論の関係上、墓を祭祀の場とするか、それとも墓以外の場所で祖先を祀るかという単純な構図で捉え、このような区分とした。

からざるなり」と。是に於いて之を封ず。崇さ四尺。孔子先づ反り、門人後る。雨甚し。至る。孔子問ひて曰く、「爾の來ること何ぞ遲きや」と。曰く、「防の墓崩る」と。孔子應へず。三たびす。孔子泫然として涕を流して曰く、「吾之を聞く。古は墓を修めず」と。(孔子既得合葬於防、曰、「吾聞之。古也墓而不墳。今丘也、東西南北人也。不可以弗識也。」於是封之。崇四尺。孔子先反、門人後。雨甚。至。孔子問焉曰、「爾來何遲也。」曰、「防墓崩。」孔子不應。三、孔子泫然流涕曰、「吾聞之。古不修墓。」)(『禮記』檀弓上[18])

墓を易(をさ)むるは、古に非ざるなり。 [鄭注] 易とは、草木を芟(か)り治むるを謂ふ。(易墓、非古也。 [鄭注] 易、謂芟治草木。)(『禮記』檀弓上[19])

しかし、このように祖先祭祀において重視されていなかったはずの墓は、漢代においては祖先祭祀の場としての機能も有するようになっていた。このことを蔡邕は次のように説明している。

宗廟の制、古の學以爲く、人君の居は、前に朝有り、後に寢有り、終れば則ち前に廟を制して以て朝を象り、後に寢を制して以て寢を象り、廟は以て主を藏し昭穆を列す。寢に衣冠幾杖有るは、生の具を象ればなり。總じて之を宮と謂ふ。「月令」に曰く、「先づ寢廟に薦む」と。『詩』に云へらく、「公侯の宮」と。「頌」に曰く、「寢廟は奕奕」と。相連なるを言ふなり。是れ皆其の文なり。古は墓祭せず、秦始皇に至り、寢を出だし、之を墓の側に起て、漢因りて而て改めず。故に今 陵上 寢殿と稱し、起居の衣冠有るは、生の備を象ればなり。皆な古の寢の意なり。(宗廟之制、古學以爲、人君之居、前有朝、後有寢。終則前制廟以象朝、後制寢以象寢、廟以藏主列昭穆寢。有衣冠幾杖、象生之具。總謂之宮。「月令」曰、「先薦寢廟。」『詩』云、「公

[18] 嘉慶二十年重刊宋本『禮記正義』(『十三經注疏附校勘記』、中文出版社、1989年) 2758頁。
[19] 前掲『禮記正義』2779頁。

侯之宮。」頌曰、「寢廟奕奕。」言相連也。是皆其文也。古不墓祭、至秦始皇、出寢、起之於墓側、漢因而不改。故今陵上稱寢殿、有起居衣冠、象生之備。皆古寢之意也。）（『獨斷』巻下[20]）

ここでも蔡邕が「古不墓祭」と云っているように、漢代においても儒者は、墓祭は正式なものではないと認識していたことが窺い知れるだろう。ところが、もともとは墓祭について否定的であった蔡邕が、実際に墓で行われる儀礼を見て考えを改めたという逸話が残されている。

謝承書曰く、「建寧五年正月、車駕 原陵の上り、蔡邕司徒掾爲れば、公に從ひ行き、陵に到る。其の儀を見、愾然として同座の者に謂ひて曰く、『古は墓祭せずと聞く。朝廷に上陵の禮有り、始め損す可きと謂ふ。今 其の儀を見、其の本意を察せば、乃ち孝明皇帝の至孝惻隱、舊を易ふ可からざるを知る』と。」（謝承書曰、「建寧五年正月、車駕上原陵、蔡邕爲司徒掾、從公行、到陵。見其儀、愾然謂同座者曰、『聞古不墓祭。朝廷有上陵之禮、始謂可損。今見其儀、察其本意、乃知孝明皇帝至孝惻隱、不可易舊。』」）（『後漢書』禮儀志上[21]注[22]）

蔡邕の言動を見ても明らかなように、儒者としての原則論では墓祭を否定したくとも、現実に行われている状況にあっては、その現実を受け入れざるを得ない。ただし、これによって廟祭が軽視されるようになったのかと言えば、そうしたことにはならなかった[23]。今、話を解りやすくするために皇帝祭祀に絞って概観すれば、前漢にあっては山稜にも築かれていた宗廟は、後漢以後は国都のみに限定されるようになる。つまり、蔡邕の感慨とは真逆になるかのよう

[20] 『獨斷』（『文津閣四庫全書』第八五二冊、商務印書館、2006年）86頁。
[21] もとは周知の如く『續漢書』禮儀志である。
[22] 『後漢書』（中華書局、1965年）3103頁。
[23] 漢代における墓制制度の変化から祖霊観の変遷を論じた小南一郎「漢代の祖霊観念」（『東方學報』京都第六六冊、1994年）では、宗廟祭祀の地位の低下を強調している。しかし、墓祭と比較して「相対的」に低下したとは言えても、宗廟祭祀そのものが軽視されていったわけではないことには留意しなくてはならないだろう。

に、山稜における祭祀は存在を薄くしていったのである[24]。

以上、簡単ながら儒教思想に基づいた祖先祭祀を確認してきた。儒教は原則論として宗廟祭祀のみを認めるが、現実に行われている墓前祭祀も許容した結果、宗廟祭祀と墓前祭祀とを両用していたことが了解されよう。

さて、話を日本古代に戻そう。宗廟祭祀と墓前祭祀との祭祀を行う「場」に着目すると、日本は蘇我氏の例を除けば、一貫して墓前祭祀のみを発展させていっていたことが明瞭である。蘇我氏が宗廟を建てた所以は、帰化人（いわゆる渡来人）との密接な関係にあったことは想像に難くないが、しかし、それも蘇我氏という一氏族に対する影響に止っている。

ところで、儒教における祖先祭祀とは、単に祖先を祀るという概念のみではない。その概念を実践するための「カタチ」、即ち宗廟の制や儀礼によって体系づけられたものであり、哲学的理論から実践的制度に到るまでの壮大なシステムとして作り上げられているものである。そして儒教における鬼神の概念は「祭るに在すが如くし、神を祭るに神在すが如くす。子曰く、『吾 祭に與からざれば、祭らざるが如し』と。(祭如在、祭神如神在。子曰、『吾不與祭、如不祭。』)（『論語』八佾篇）[25]」という夙に有名な一節に凝縮されているように、祭祀儀礼というカタチを通して認識されている。

儒教における祖先祭祀が、原則論として宗廟を中心としたものである以上、墓前祭祀のみを発展させていった日本は、儒教の影響によって祖先祭祀の風習が生まれたとは、到底言い難いことが了解されるだろう。もし儒教によって日本に祖先祭祀の習慣が生まれ、発展していったのだとすれば、それはシステムの移植として痕跡が残されて然るべきだからである。ところが、そうした痕跡は見いだせず、むしろ事実は逆に、儒教における祖先祭祀システムを否定する

[24] 漢代より唐代に至る皇帝祭祀は、金子修一『古代中国と皇帝祭祀』（汲古書院、2001年）などに詳しい。
[25] 嘉慶二十年重刊宋本『論語正義』（『十三經注疏附校勘記』、中文出版、1989年）5356頁。

かのように発達していったのが、日本における祖先祭祀であった。

四、「神」と「人」との領域

ところで、祭祀を行う「場」とは、そこに祭祀の対象が存在し、祭祀対象と接触が図れると考えてのことで定められる。神への祭祀であれば、そこに神をお招きすることが行われるが、墓でのみ祖先祭祀を行うということは、そこにこそ死者の霊魂が存在していると考えていたことでもあろう。先に見た『古事記』における顯宗天皇の伝承においても、「大長谷天皇を怨みたまひて、其の霊に報いむ」とあったように「霊魂」という存在に言及しており、日本古代においても人間なる存在を肉体と霊魂との二元論によって認識していたことが知れる。すると、霊魂の存在を認めているならば、廟を始めとした墓所以外の場所で霊魂を祀るという発想が生じても、さほど不思議なことではない。ところが、実際はそうではなかったのである。

この日本古代において肉体と霊魂との関係が如何なるものと考えられていたかについては、日本武尊の白鳥伝説が多分に示唆的である。

> 時に日本武尊 白鳥に化りたまふて、陵従り出で、倭國を指して飛びたまふ。群臣等因りて以て其の棺槨を開て視れば、明衣(みそ)空しく留りて屍骨は之無し。(時日本武尊化白鳥、従陵出之、指倭國而飛之。群臣等因以開其棺槨而視之、明衣空留而屍骨無之。)(『日本書紀』景行天皇四十年[26])

日本武尊が白鳥に化したという「事象」の是非はさておき、棺を開けてみると衣のみが遺されており、肉体がなかったと描写されている。これは、霊魂のみならず、肉体ごと白鳥に化したと時人が認識していたことを物語っていよう。つまり、肉体と霊魂とは不可分であるという概念に基づいて描かれた伝説なのである。

---

[26] 『日本書紀』前篇(新訂増補国史大系普及版、吉川弘文館、1971年)220頁。

すると、日本において墓前祭祀しか発達していかなかった原因は、そもそも日本人の有していた霊魂観が、肉体と極めて強い一体性を持っていたことに求められることが理解されよう。しかし、では何故霊魂の存在を認識していながらも、その霊魂に対する祭祀は行っていなかったのかという疑問が残る。

先程まで、日本においては墓所における祭祀のみが展開されていったことを見てきた。日本古代では死者個人の霊魂に定期的な祭祀を行ってはいなかったが、平安時代になると墓前において祖先に祭祀を挙行する風習が確立されていた。ところで、古代の日本では、死者という「個人」に対する定期的な祭祀は行っていないが、氏族の源流である「神」に対しては、定期的な祭祀を行っている。たとえば皇室では、始祖である天照大神に対しての祭祀は行われていた。ところが、中華帝国であれば太祖として祀られるだろう初代神武天皇は、祭祀の対象とはされず、神武天皇以外の歴代天皇も、宮中や墓所において祀られていたという痕跡は存在しないのである。

ここに至り浮び上ってくるのは、祀られる対象を区分する観念としての、「神」と「人」との定義である。『日本書紀』では、鸕鷀草葺不合尊より以前は「神代」、神武天皇以後を「人代」としているし、神武天皇の称号も「人皇第一代」である。実はこうした神の時代と人の時代との区別は、日本では近世に至るまで、明確に意識されていた。『神皇正統記』においても歴代天皇は、わざわざ「人皇第何代」と表記されていたし、『大日本史』においても、神武天皇より以前のことは神代であるとして、「歴史」とは看做さないのである。

こうした「神」と「人」との峻別に改めて着目すれば、日本古代における祭祀対象の問題も、非常に理解しやすくなる。そもそも古墳時代以前の日本においては、「人」が「神」になるという思想が、存在していなかったのである。この「神」と「人」とを峻別する様は、『古事記』や『日本書紀』と『萬葉集』とに描かれる、死後の世界たる「他界」にも如実に表れている。日本古代における他界といえば、「黄泉国」や「根之堅州国」が代表であろう。ところがこの「他

界」は、実は記紀の神代における記述に集中して登場し、『萬葉集』における死乃至埋葬といった他界観が登場する歌 94 例の中には、皆無と言って良いのである[27]。また記紀神話における他界は、容易に現世と行き交える場所であり、そこには「死者の再生」概念を見いだせるものでもあるが、『萬葉集』ではそうした性格は窺えない。こうした違いは結局、「黄泉国」や「根之堅州国」といった存在及び概念は、あくまでも神々にのみ関るものであり、人間との結びつきが非常に弱いものと認識されていたからであろう。そうであるからこそ、人間営為を歌い上げる『萬葉集』や記紀の人代以後には、登場しなくなるのである。つまり、人事を超越した行いは、あくまでも神のみの為せる御技なのであり、古代の日本人は人の為せる限界を極めて現実的に認識していたということになる。

さて、現代日本人の死生観は、「死ねば人はみな神仏になる」というものである。ところが、こうした思想は、もともと日本には存在していなかったことが、これで了解されたものと思う。人間は人間であり、神なる存在にはならなかったのが、日本における土着の観念であった。では、何時ごろから人間が神になり出したのか。それは、飛鳥時代のころからであろう。

例えば、神功皇后を祀る香椎廟[28]は、新羅との緊張状態の中で度々参詣されており、そのことが、『萬葉集』巻 6 の神亀五（728）年や『續日本紀』天平九（737）年二月、四月に登場する。この神功皇后の廟として香椎廟が整備されたのも、神亀元（724）年のことであった。また、『日本書紀』の天武天皇元（672）年には、壬申の乱に際して天武天皇が挙兵のみぎり、神武天皇陵に馬や武器を奉納しているが、これ以前に神武天皇陵で何かを行ったという記録や伝承は存在しない。また「氏神」信仰が確立していくのも、奈良時代であった[29]。

---

[27] 堀一郎「萬葉集にあらはれた葬制と他界観、靈魂観について」(『萬葉集大成』第 8 巻、平凡社、1953 年、29-57 頁)
[28] 現在の香椎宮（福岡県福岡市）
[29] 宮崎健司「氏神」の形成とその背景」(『大谷大学大学院研究紀要』第 4 号、

こうした歴代天皇霊への「参詣」や、氏神信仰の成立は、天皇の神格化や、または中国から伝来した祖先祭祀の風習によって促進された血族集団の組織化とともに語られることが常である。しかし、そうした切り口で見落とされているのは、天皇陵への参詣や氏神信仰が成立するためには、人間が神になれるとする概念が日本に誕生しなくてはならないという点であろう。もともと日本では、人が神になるという思想は存在していなかったのに、ところが飛鳥時代から奈良時代にかけて、人は神になり得る、という思想が登場してきたからこそ、祖先祭祀が可能となったのである。人が神になり得ぬころの祖先霊は、己の血脈を誇る上で、誇りとするべきものではあっても、神でない以上は、祭祀の対象とはされなかった。巨大古墳を築きながらも持続的定期的な祭祀を行わなかったのも、「人」と「神」とを冷徹に区別していた精神の反映なのである。ところが、飛鳥時代のころから、死者の霊魂も「神」になると想念されるようになった結果、本来は「神」にしか奉げられぬはずの祭祀が、祖先霊に対しても奉じるようになっていった。つまり、人と神との領域に変化が発生しているといえよう。

五、日本の祖先祭祀と道教と

「祖先祭祀」の思想と言えば儒教がイメージされることから、儒教思想が日本に受容され、それが根付いていく中で日本でも祖先祭祀が行われるようになったとする方向性は、確かに理屈の上では理解しやすい。しかし先ほども述べたように、儒教思想の影響によって祖先祭祀が行われるようになったのであれば、祖先への祭祀は儒教のシステムが日本に移植され、初めから定期的な祭祀になっていなければならないはずであろうし、それを明示する宗廟の制なども整えられていなければならない。ところが、初期における祖先への祭祀は、挙兵や対外関係の緊張などの、特殊な事情において行われ

1987 年）、日野昭「古代氏族と宗教（Ⅰ）」（『仏教文化研究所紀要』第 27 集、1989 年）などを参照。

るものである。また宗廟の制は、平安時代になっても日本では成立しておらず、墳墓を宗廟と看做せばよい、などという論義も行われる状態であった[30]。このように、儒教に基づいた祖先祭祀が根付かなかったのであれば、では、日本における祖先祭祀の誕生は、奈辺に契機を求めればよいのであろうか。

日本近辺に古来より祖先祭祀を手厚くする文化圏が存在し、日本が政治や学問、道徳、信仰についてそこから大きな影響を受けている以上、祖先祭祀の風習が生まれていった原因も、やはり外来文化の影響と考えるのが自然である。その外来文化とは広く言えば「中国文化」を指すが、しかし、一口に「中国文化」と言っても、その内容は極めて豊富である。祖先祭祀に関係するものであっても、儒教、道教、仏教の三思想に大きくわけることができる。

この三者の中で、日本において祖先祭祀の風習を誕生せしめた契機を儒教に求めることに難があることは、すでに詳述した通りである。また、仏教による祖先祭祀も、その影響が大きく見て取れるのは、浄土教の隆盛によってであり、既に日本において祖先祭祀の風習が芽生え始めた以後のことである。更に、仏教とは元々為政者が受容したものであり、鎮護国家の思想に代表されるが如く、政治的色彩が強い。そうしたものによって祖先祭祀が形作られていったのであれば、儒教同様に何らかのシステム的痕跡を残しているはずである。かくして、日本における祖先祭祀の形成要因を儒教と仏教とに求むることが難しいとなれば、残る可能性は道教ということになる。

日本古代に対する道教思想の影響は、福永光司によって大きく指摘され[31]、近年では神道に与えた影響の研究も盛んになっている。また、『古事記』や『日本書紀』において尊者の敬稱「ミコト」を「尊」「命」字で書き表し、且つ使い分けがされているのも、道教

[30] 『續日本紀』巻九、承和七（840）年五月の条。
[31] 『古事記神話と道教の神学』（朝日新聞社、1984年）、『道教と古代日本』（人文書院、1987）等。

経典における表現に基づいたものであったことが明らかにされている[32]。では、日本における死者の葬送と道教思想とに、直接的な痕跡は残されているのであろうか。

この点については、福永光司が鋭い発見をしている。昭和 54 年（1979）、太安万侶の墓誌が発掘された。

左京四條四坊、從四位下、勳五等、太朝臣安萬侶、以癸亥年七月六日卒之、養老七年十二月十五日乙巳

この太安万侶の墓誌には「卒之」という表現が用いられているが、福永は「中国六朝隋唐時代の道教文献に「卒之」ないし「薨之」の「之」の字と同類の表記法、すなわち動詞と結合して実質的には殆んど意味を持たない「之」の字が文末で終助詞的に用いられている」ことを承けてのことではないかとしているのである。

更に福永は、稲荷山鉄剣銘の冒頭「辛亥年七月中記」における「○月中」という表記についても、実はこれは道教文献である『真誥』にしか類似表現が見いだせないことも指摘している[33]。

もっとも、福永は「墓」や「祖先祭祀」と「道教」との関係については、こうした一致現象を指摘する以上には特に言及せず、論は専ら信仰や学術と道教との関係について展開させていく。実はこうした傾向は福永だけではなく、例えば日本古代の祭祀と道教との関係について論じる下出積與も、道教が信仰や祭祀儀礼（神道）について与えた影響は詳細に論じていくものの、祖先祭祀はテーマとはしないのである[34]。

また日本の墓と道教思想との絡みでは、「買地券」の存在も既に指摘されている。「買地券」とは、地神から墓地の土地を購入するという道教思想に基づくものである[35]。

---

[32] 那波利貞「道教の日本国への流伝に就きて（一）」（『東方宗教』第二号、1952 年）

[33] 福永光司『道教と古代日本』（人文書院、1987 年）「太安万侶と道教学」及びその「付・稲荷山鉄剣銘の「七月中」」。

[34] 『日本古代の神祇と道教』（吉川弘文館、1972 年）、『古代神仙思想の研究』（吉川弘文館、1986 年）等。

[35] 白石前掲論考 196-197 頁。ただし白石は、これを道教思想に基づくと指摘し

ところで、人が神になるという観念を前提としなければ生じない風潮が、もう一つある。それは奈良時代から平安時代にかけて流行した御魂信仰である。非業の死を遂げた人間が怨霊となって現世に報復をたくらむ、という構図は、記紀神話には見られないものであり、神話の中で人間に対して災害をもたらすものは、みな「神」であった。ところが、奈良時代より以後には、人もまた死後に災厄をもたらすことができる、というように、人と神との領域区分が失われてしまっているのである。

こうした概念の変化は、やはり仏教や道教という外来の信仰における「神（仏）」の概念によるものであろう。日本における「神」とは、もともとアニミズムの延長に位置しており、決して抽象的観念ではなく、具体的な個性を有する、具現の存在であった。神道ではそもそも「神像」を作る風習が薄いのだが、これは「神像」を通さずとも神の存在を認識できていたことの証左である。そして「神」が具体的存在である以上、「人」が「神」になることは不可能となる。

ところが外来の信仰における「神（仏）」は、日本の国土事物とは直接的な関係がないため、抽象的で観念的存在にすぎない。こうした観念的な「神（仏）」概念の流入により、日本においても「神」の概念が抽象化していってしまうことになる。しかし、「神」が具現的でない、観念的な存在であるのならば、観念的に「人」も「神」になることが可能となってくる。怨霊信仰の発生には、こうした「神」についての概念変化が根底に横たわっているのである。

実はこの「怨霊」という存在も、儒教的な祖先祭祀の観念では説明できない。何故ならば、儒教における祖先祭祀とは、祖先を祀る

つつも、「買地券の場合も中国では道教思想にもとづくものであるが、日本の二例からは、地神から墓地を購入するという本来の意味が保たれていたかどうかすら不明といわざるをえない。（197 頁）」と述べ、日本の葬法に影響を与えたのは「墓誌、買地券といった中国の長い思想的・宗教的伝統が生み出していた習俗をも、著しく簡略化しながらも合わせて受け入れようとした。（197 頁）」としている。やはり日本の葬送儀礼を道教思想の観点から読み説く方向には議論を進めていない。

システムによって血族集団を認識し、それによって社会秩序の安定につなげていくものである。そこでは、祖先の霊が悪霊になるだの、または苦しんでいるだのといった、さながら生者の如き意識的主体性を有した存在とは把握しない。しかし、このような極めて「理知的」な祖霊観は、あくまでも知識人の観念であり、一般大衆は、死者の霊魂も生者のように苦しむことがあり、また怒り、時に災厄を引き起こすものだとする「俗信」を信じるのが世の常であり、漢土においてこうした俗信が結晶していったのが、道教における祖先祭祀である。そして、この民衆の素朴な観念を反映している道教の祖先祭祀では、墓が重要な役割を担っている。

道教において死者の世界の役人に奏状する文章を「上章文」という。『赤松子章暦』という書物は、六朝時代に実際に用いられた上章文を収録したものであるが、その中で最も長く、また同一タイトルで複数収録されているのが「冢訟章」なる上章文で、冢訴とは冢、即ち墓を通じて伝えられた死者の訴えのことである[36]。つまり、死者と生者とが意思交流する有力な「場」は、墓に設定されていることが了解されよう。これは、先に見た顯宗天皇の墓を通じて恩讎の対象である霊魂に働きかけようとした説話と、作用の方向性こそ逆であるが、墓を「対話」の舞台としている点で観念が共通している。墓における祭祀のみを発達させていった日本の祖先祭祀も、道教におけるこうした墓の観念が受容された結果のものであると考えれば、容易く理解できるのである。

六、おわりに

以上、本論では日本の古代における祖先祭祀の風習と、「人」と「神」との概念について考えてきた。本論によって、日本における祖先祭祀を考える際には、道教思想も十分に視野にいれていかなければならないことが了解されたと思う。

[36] 菊池章太『葬儀と日本人―位牌の比較宗教史』第三章「道教の葬儀から―位牌をささえる心情」（ちくま新書、2011 年）を参照。

ところで、ではどうして道教思想が痕跡を遺さぬ形で、日本人の祖先祭祀という「生活習慣」を変えていったのか。もはやこれは想像するしかないことであるが、大陸出身の帰化人によるものであろう。そもそも帰化人とは、当時の先端技術や知識を保有し、それによって活躍していた存在である。そうした帰化人の生活習慣が道教思想に基づいていたことは、想像するに難くない。そして、先進的な知識人の立ち居振る舞いは、土着の人間にとっては憬れであり、模範とされていく。しかし、こうした羨望による模倣は、制度として行われたものではないことから、痕跡が遺されることはない。知らず知らずの内に変化が進行し、気付いたときには風習が大きく様変わりしているのである。しかも、正式に学習したのではなく、見よう見まねによる模倣であるのだから、そのままの形で移植されるわけもない。

古代の日本人も、こうした形で帰化人の行う祖先祭祀という「生活習慣」を受容していったものと考えられるのである。

本論では、道教における祖先祭祀や墓制が日本に与えた観念的影響を論じてきたため、実際の儀礼などについては詳細に取りあげるはできなかった。こうしたことについては他日を期したい。

【付記】

本論は、99 學年度行政院國家科學委員會專題研究計劃「在古代日本的「神」「人」之分－以靈魂與祭祀爲中心（2010 年 8 月 1 日～2011 年 7 月 31 日）」による成果の一部である。また、2013 年 11 月「第四届日本研究年會「国際日本研究の可能性を探る－人文・社会・国際関係－」（主催：日本交流協会、台湾大学文学院、台湾大学日本研究中心、台湾大学日本語文学系所、台湾大学文学院「跨國界的文化傳釋」）において発表した「日本古代における祖先祭祀と神概念」を改稿したものでもある。

参考文献

新訂増補国史大系『古事記・先代舊事本紀・神道五部書』（1966）吉川弘文館
新訂増補国史大系普及版『日本書紀』前篇（1971）吉川弘文館
新訂増補国史大系普及版『日本書紀』後編（1971）吉川弘文館
新訂増補国史大系普及版『續日本後紀』（1971）吉川弘文館
新訂増補国史大系普及版『日本後紀』（1975）吉川弘文館
日本思想史大系『律令』（1976）岩波書店
『後漢書』（1965）中華書局
『晉書』（1974）中華書局
『三國志』（1982）中華書局
嘉慶二十年重刊宋本『禮記正義』『十三經注疏附校勘記〔五〕』（1989）中文出版社
嘉慶二十年重刊宋本『論語正義』『十三經注疏附校勘記〔八〕』（1989）中文出版社
『獨斷』『文津閣四庫全書』第八五二冊（2006）商務印書館
金子修一（2001）『古代中国と皇帝祭祀』、汲古書院
菊池章太（2011）『葬儀と日本人―位牌の比較宗教史』、ちくま新書
五来重（1991）『日本人の地獄と極楽』、人文書院
小南一郎（1994）「漢代の祖霊観念」『東方學報』京都第六六冊
下出積與（1972）『日本古代の神祇と道教』、吉川弘文館
下出積與（1986）『古代神仙思想の研究』、吉川弘文館
白石太一郎（2006）「墓と他界観」『列島の古代史 7　信仰と世界観』169-199 頁、岩波書店、
田中久夫（1978）『祖先祭祀の研究』、弘文堂
田中久夫（1991）『氏神信仰と祖先祭祀』、名著出版
田中久夫（1999）『祖先祭祀の展開－日本民俗学の課題－』、清文堂
那波利貞（1952）「道教の日本国への流伝に就きて（一）」、『東方宗教』第二号

日野昭（1989）「古代氏族と宗教（Ⅰ）」、『仏教文化研究所紀要』第27集

福永光司（1984）『古事記神話と道教の神学』、朝日新聞社

福永光司、『道教と古代日本』、人文書院

堀一郎（1953）「萬葉集にあらはれた葬制と他界觀、靈魂觀について」『萬葉集大成』第8巻、平凡社

宮崎健司（1987）「氏神」の形成とその背景」、『大谷大学大学院研究紀要』第4号

柳田国男（1998）『先祖の話』（『柳田国男全集』第15巻、筑摩書房（初出：筑摩書房、1946年）

山折哲雄（1995）『日本人と浄土』、講談社学術文庫

1966年、吉川弘文館（初出：「浄土の彼方へ」（梅原猛監修『人間の美術』5、学習研究社（1990））、「山岳信仰と日本人の美意識」（季刊『自然と文化』38、日本ナショナルトラスト（1982））、「密教と修験道」（松田義幸編『出羽三山と日本人の精神文化』、ぺりかん社（1994））、『鴨長明を語る—NHK心をよむ』（日本放送出版協会（1990））、「親鸞の人間像」（『親鸞思想と現代：顕真館創立十周年記念講演集』、龍谷大学宗教部（1995））