

他界のちかさ

著者	古東 哲明
雑誌名	日本人の他界観
巻	3
ページ	257-289
発行年	1994-03-31
その他のタイトル	Takai no chikasa
URL	http://doi.org/10.15055/00005787

他界のちかさ

古 東 哲 明

生きてゐる者はみな、あまりにもきびしく生と死とを区別する誤りを、おかしている。天使たちはしばしば知らないという。じぶんたちが、生者たちのあいだを行くのか、それとも死者たちのあいだを行くのかを。

(リルケ『ドゥイノの悲歌』第一詠)

ねむっていたとき、どこにいたのか？

そう問われても、こまる。どこにもいきはしない。〈ここ〉にいた。ただねむっていただけだと、答えるしかない。めざめのときもねむりのときも、時空をへだてているわけではないからだ。

永眠ともいうように、もし死が、「二度とめざめぬ眠り」(『ハムレット』三幕一場)なのだとすれば、おなじようというしかない。死後、どこにもいかぬ。いま生きているおなじ〈ここ〉で、死んでいるだけだと。かつて生体となつて生きていたように、こんどは死体となつて、あるいは塵土や虚空と化して、死んでいる。ただそれだけだと。

では、その、生きていたり、死んでいたりする〈ここ〉とはどこなのか？ 問題はこうひるがえっていく。生者も死者ももろともに、そこに棲息する同根地帯としての〈ここ〉とはどこか。そこを生者はこの世とおもひこみ、死者

はあの世となづけるその同根地帯。だからけっきょく人が、あるいは森羅万象が、そこで生き死にするその根源のトポスとはどこなのか、と。日本人の他界観を問いつめていくと、筆者には、最終的にそんな問いかけへ問題が収斂されていくように、おもわれる。

よく知られているように、日本人の他界観は、超絶的になかなかたへ飛翔しない。あの世はかぎりなくこの世に近い。むしろこの世そのものに内接する。「草葉の蔭」とさえいう。死者は、〈そぐそこ〉にいる。他界(死界・幽冥界・涅槃)と此界(生存圏・顕明界・娑婆)とは別々のことではない。ただ冥顕の区別(不可視と可視のちがひ)があるだけだ。

まるで紙のウラ・オモテ。他界と此界とが、一体二重関係をとりむすぶ。「冥顕一体」(天台本覚)。エピグラフにひいたリルケなどと同様、なにかある一なるレベルの本体(本つ国Ⅱ〈ここ〉)の、別様のあらわれ(冥と顕)が、あの世でありこの世ということになる。^②

とうぜん、この世と完全に隔絶した、はるかかなたの〈どこか〉の背後世界(Hinterwelt)へ超越していくベクトルは、希薄である。「此彼に往来なし」(一遍『播州法語集』六八)。この世なのかあの世なのか、この世がああ世へ溶融するの、あの世がこの世に浸潤するの。そんなこの世とあの世との二分コードを前提とする議論(デイトミー)を最初から破談にするような、きみような彼此の近接性(より正確にいえば、彼此一体二重のトポス、つまり意味論的ウル空間Ⅱ〈ここ〉)を説くコスモロジー)が、他界をおもう当人じしんにも曖昧なまま、そのベースとなっている。

柳田國男や折口信夫が、民族の古層から掘りおこし、はじめて明文化した「日本人の他界観」はもとより、その発想の直接のしたじきとなった平田篤胤の幽冥論(『靈能真柱』『新鬼神論』)。すこしさかのぼって、慈遍(『旧事本紀玄義』

卷第三)や慈円(『愚管抄』卷第七)の冥蹟論。浄土入り(奥三河の花祭)や修験道(白山・立山の布橋灌頂)や迎講(当麻寺の二十五菩薩供養)に典型的な逆修儀礼(死と再生の擬死行)。あるいはそれらのおい素地をなす原日本(アイヌ・琉球)の他界観。さらにはけっきょく、浄土門(とくに親鸞から一遍へかけて)や禅仏教をもふくむひろい文化テリトリー(能・茶道・詩歌)で、このことは指摘できる。³⁾

そんな〈近傍他界観〉あるいは〈一体二重の他界観〉の思想的な意味をあきらかにすること。そして、〈ここ〉なる根源のトポスに迫ること。それが本稿の課題である。

結論をさきどりしていえば、それは一点、死をとりこんで生きる実存姿勢(死の相のもとに生きる技芸 *ars vivendi* *sub specie mortis*)ということにある。近傍に死後や他界を想うとは、死をあるいは死後の世界をまじかに感じるということ(ネクロマンシー=死者との交感)であるが、それは、死の影を溶かしてこの世を感じとることにほかならない。つまり、死者や死後の世界を眼前の風景に透過させながら、この世を生きるということだ。まるで、〈死の近き〉ことを感じとってなお生きている末期患者のように。そんな〈死の感覚〉や〈死界感覚〉を研ぎ澄まし、死や死後をこの世の生存圏にひきいれ溶かしこむ文化装置として、近傍他界観やそれにまつわる儀礼や観念システムが起動すること。〈死のがわからこの世この生〉をまなざす視座のインストール機構として、他界観が機能していくこと。それが、近傍他界観の思想性である。

その詳細をあきらかにするまえに、他界観なるものの一般的な成立構造についてふれ、近傍他界観にまつわるさまざまな誤解をはらっておこう。

I 死にあらがう生

今日、他界を論じることには、うしろめたさがつきまとう。ひとつにはむろん、参照点としての実体がないものを論じること、胡散くささを感じるからだ、いまひとつには、他界をめぐる観念が、愛者を喪った痛苦の哀しみや、死に切迫された窮地の不安のなかではじめてリアリティをもつ問題であり、冷徹な学問対象にして、あれこれ詮索するのがはばかられるパトローギッシュなふくみをもっているからである。そのうしろめたさ（胡散くささ・はばかり）はそのまま、つぎのような他界観にまつわる一般的な成立機構と、ふかくからんでいよう。

(1) 死の死

他界観とひとくちに言っても、古代や中世に生きたひとびとと、近代に生きたひとびとでは、おのずからその内実はことなる。また地域や村落共同体によっても、その振幅はおおきく隔たっている。しかしどんな他界観でもいい。それがどんなに複雑で、繊細な絵柄をえがく他界観であってもいい。そこに託されているのは、ただひとつ。ある簡素なメッセージにすぎない。つまり、「死の死」。

死んでも死なない、死後も生きているというわけだ。ばあいによっては死んでもまたこの世にもどる回路さえ、しこむ。Life after life（生の後の生＝後生）、Next World（つぎの世界＝来世他界）を構想することで、死の過酷な事実を抹消し、滅び（むなしくなりはてること）や、生の事実の唯一一回性（これっきり二度とない生）を、否認する。つまり、死をなきものとする思想。死にあらがう思考回路。それが、他界観の基本的な思想構造である。

むろん、〈なに〉が死なないのかという問題はあつた。亡骸は腐乱し、いずれ蛆がわき、朽ちはてる。その物理的な滅びの事実までは否定しない。ひとの本体をなすなにか〔そのなにかを通常、肉体でも、それと緊密にむすびついた心でもない、なにか第三の契機（タマやマナやプシケー）とする点、汎世界的だ〕を想定し、その不死不滅と永生を説くというのが通例であるが、要点はそのことにあるのではない。ポイントは、死という過酷な現実が喚起してしまう滅びや空虚への不安や恐怖が、他界観という〈死の死〉の物語に身をにじり寄せていくという一点にかかっている。

しかし、死を撤廃するとしたら、そもそも死ぬこと（他界すること）は成立しない。すくなくとも、〈死後の永生〉を想いえがく起因になつた、死や滅びの事実がかき消されてしまう。他界観は、その〈願望Ⅱ死の死〉を実現することとひきかえに、その〈成立の前提Ⅱ死・滅び〉を否定してしまふわけだ。つまり、その成り立ちじたいが、その成り立ちの不可能性を、すくなくとも論理的には証示する。そのいみで、理知的な概念装置としてかんがえるなら、成立不可能な、ありえない概念装置を、〈ありそうなこと〉として産出するところに、他界観伝承は成立する。

(2) 進歩思想

理知的（学問的）にみてありそうもない飛躍を自明視するにいたるプロセス。それを社会哲学者ルーマンは、「進歩」となづける⁵⁾。ならば他界観は、典型的な「進歩思想」である。死んだから〈死者〉だというのに、その死者にたいして、〈死んでも死なない、永生の時空を生きる〉というからだ。つまり、尋常なロジックからすれば〈非知〉だし、また〈ありえないこと〉を、あたかも見てきたかのようなイメージや、なれしたしんだ概念装置のなかに変換することで、あたかも〈ありそうなこと〉、そして〈可知的なこと〉へ通常化し、さらにひろく流通させることで自明化する、そんな認識のプロセスを、他界観はたどる。

とすれば他界観は、生産の論理〔古風にいえばムスビ（産霊）の論理〕に貫通されていることになる。生産ムスビの論理とは、死産（死滅・崩壊・虚無化）を忌避し、滅びをも生誕へと変換してしまふ不断生長のシステムロジックである。たとえば記紀の各所で、神々の死滅がそのまま、あらたな神々の生誕へ兌換されてしまふ「生み生みの連続譚」を参照されたい（ちなみに、黄泉国他界論は、汚穢と災禍の死産契機をつけるためだけの、副次的な小さなエピソードにすぎぬ。記紀神話の本筋は、そんな滅びの事実を圧倒し、なにごとであれ〈生む〉ことや〈あらわれる〉ことのふしぎや驚きや歓喜を、第一次的なものとして口伝することにある）。〈進歩〉と〈生産〉が、他界観を染めあげるみえない染料である。

とうぜんその染料素材は、あくなき命（〈生み〉〈あらわれ〉）を自他ともに希求しようとする生者の欲念（死にあらがう生）にはかなならない。いいかえれば、あたりまえのことだが、他界観は生者の理説（死への抵抗論）。死者（死の受容者）はあずかりしらぬということだ。そもそも、思うことも、戦うことも、愛することも、総じてなにかを欲念することもできなくなる極地（非知の零地帯Ⅱ他）へいたることが、死ぬこと（他界すること）なのだから。他界観は、死を甘くみている可能性がじゅうぶんにある。

(3) 治癒・祈念装置

そうはいっても、たとえばたった二つで虚空に消えた子供。その蒼白のちいさなむくろを前にして身を屈めるとき。おのずから他界の想い（死の死の論理・永生への祈念）が湧きおこり、死のかなしみを癒し、死者への手向けとなっていく個人的心理過程の真実を、否定する理由はない。その場面では他界観は、たんなるおとぎ話ではない。理知的（学問的）であるかどうかといった詮議をこえ、実存の深部にふりかかってくるといった思想的素性のなかで、滅びを超え、唯一一回性という過酷な事実を無化していく治癒装置が誕生してしまふ。ひらたくいえば、無茶を覚悟で

〈死の死〉を祈念し、〈進歩〉していこうとする説諭方式がうまれてしまう。それがもともと他界観だったといっている。のちに迷蒙の集団心像や因習観念となるだけだ。だがそのうえでなおいわなければならぬのは、〈他界〉というとき、その〈他〉とは、どこまでいっても〈他〉にほかならないということである。

(4) 他界の同化装置

たとえば「アイツは他人でしかない」という。そのばあい〈他〉には、「無関係・あずかりしらない・みずしらず」というイメージがこめられている。他界の〈他〉も、同様だろう。たとえば、法相宗では、自分とは共通せず、自(同)とのなんらの類似性も連続性も切断したまったく異質の領域(vṛṣabha-dhatu)のことをいう。

つまり他界とは、論理的に考えれば、そして現代思想のコンテクストをからませていえば、他性(alterité)の世界をいみずるということだ。自(同)を基軸にして成立する同一性(アドルノ)に原理的に回収不可能な〈非知〉のゼロ記号。とりつくしまもないほど異他的なテリトリー(非同人性)。あるいは絶対的な外部性(exteriorité)。それを、〈他界〉というわけだ。つまり、努力すれば同一圏へ回収できたり、いずれは回収可能な「相対的外部」ではなく、どんなに理知と意欲のかぎりをつくしてみても、けして同一性へ同化(消化)不可能な〈まったき異相〉をいみずる。とすれば、他界観とは、その成り立ちのはじめから、根本的な過誤を犯すことで可能になるような根本幻想ということになる。それらはいずれも、ゼロ(とりつくしまもなく異他的で、この世との連続性も類縁性をも断ち切った根本的なわからなさ・不可解)でしかない位相(死や死後)を、可知化(表象化・イメージ化・概念化)することをごく当然の前提にしてなりたつからである。つまり、そもそもその光景を思いえがいたり、あるいは抹消したり、治癒装置で宥めたりすることが原理的に不可能な異貌域が、死や死後の世界(そんな世界があると仮定して)であるが、

その死や死後の不可解さ・根本的なわからなさを、他界観（死と滅びの抹消思想と治癒装置）は最初から無視し、無視していることさえ無視してしまう二重忘却を、その成立の前提にしているということである。

さてしかし、そうした認識論上の無理や過誤をもととせず、他界の想いはわきおこる。理知や節度のバリアをこえ、他界幻視が来襲してしまう。いま主題としている近傍他界観も、そんな認識論的機制にささえられて出現する。ではどんなふうにあろうか。本国のばあい、それは〈見る〉といった対象的思考の産物ではなかったようにおもふ。むしろ死のがわが、この世に来襲する。生がそれにあらがえないような靈威となつて、死界がこの世になだれこみ、生ける者のがわを蹂躪する。そんな〈生を庄倒する死〉ともいうべきすがたとなつて、他界が包懷された。つまり、ふつうおもわれているように、死を生になじみのものとして回収する「飼い慣らされた死（死の生化）」（アリエス^⑥）の軌道をたどらない。それはむしろ、生が死のがわににじりより、生を死化する他界観ですらある。いいかえれば、〈死にあらがわれない生〉が紡ぎだす他界論である。死を甘くみない、むしろ死が生を飼い慣らす、そういつていいかもしれない。そしてそのことが、近傍他界観を、たんなる〈死にあらがう生〉のロジックやヒュプリスにおわらせなかつた根拠になるようにおもふ。のちにのべるよう、そのアクチャリティ（現代性）も、この点に由来する。

II もうひとつの現実

目にみえる生が終わるところで、人間の魂の生が始まる。それが現実の唯一の生だ。

(リルケ「メーテルランク」、Bd.V, S.532)

おとづれる他界

ひろがる海原を自在におよぐイルカ。そのイルカどうしのコミュニケーションは、水中にダイレクトにひびく交信の層でなされる。はるかあなたに発信した音波(超音波)も、中間距離をとびこえて、身体まじかに、ダイレクトにひびきわたる。全身に貫通するような感應空間に突如なげこまれ、いつのまにか音となった相手につつまこまれるような、やわらかい、しかし挙体全動的な、以心伝心のテリトリーが形成されるといふわけだ。

音となって、みえない相手がまじかに訪れる。そんなころもちの現象をさして、古人は「オトヅレ」といった。折口信夫に有名な考証がある(『折口信夫全集』第二巻、「古代生活の研究」八、まれびとのおとづれ)。それは、不可視にして非知(幽冥)のマレビト(神霊・他界びとの魂魄)が、戸を叩く風の音、森をゆらす音、海を砕く波音、あるいは地鳴りや天を切り裂く雷鳴となって、この世のさなかに訪れる(音十連れる)という、民族体感の古層に沈積した感受システム。参照点としての実体性を理知的には確認できない(他)なるものが、それでもなお、全身を震わすバイブレーションとなって、じかに感得される通底回路だったというわけだ(その内実はずねに不鮮明だ。他なる位相が(他)なるまま(非知)のすがたで来襲するからだ)。

このんでいけば、他界をめぐる日本の伝承はみな、イメージや表象やましてや概念（理屈）という間接像として〈観る〉ようなものではなく、直にまじかに挙体全動的に感受された古代人のルーツ・フィーリングであり、厳密に言えば、他界〈観〉というべきものではないことになる。ましてや幻想でもなかった。かれらにとり、死者にしろ、死後の世界にしろ、靈魂にしろ、いま外界に感じとる風のそよぎと同列のレベルでオトヅレている現実である。近代人の鈍磨した感性に、それがどんなに〈幻想〉のように思われようと、すくなくとも古人（それに準ずるような鋭敏な感度をもった人なら中世、近代、現代の時代区別は無効）には、他界や死者の〈存在〉は、まぎれもない現実だったわけだ。

そのオトズレる他界の波動のゆきかいが、まるで磁場のようなひろがりをもって、かれらの生存圏を包みこむ。たとえば音楽を聞くと、その見えない音響空間にわたしたちはすっぽり包まれてしまうだろう。三次元空間座標系のどこかといった特定や詮索を無効にするような波動のゆきかいが、現にじかにこの場に感じられるはずだ。それと同様、ここでは、〈死にあらがう生〉のベクトルではなく、〈生を呑みこむ死〉のベクトルが横溢する。他界の想いが、もはやたんなるイノリ（「進歩」を願い「治癒祈念」を託す儀礼装置）でも、ゴマカシ（「死の死」や「他の消化」をはかる理知的概念装置）でもないことが、以上から理解できよう。

そんな日本人の〈近傍他界観〉を、民俗学的な資料のあとづけのもとに、「日本人の他界観」としてはっきりした言述のかたちにしたのが、柳田國男である。有名なその著『先祖の話』は、日本人の他界観を四つのメルクマールをあげて特徴づける。

1. ひとつは、死んだあとでも、この国のなかに、霊としてとどまる。この国から超絶した彼方へ往くとは、思っていない。

2. あの世とこの世という幽顕二界のあいだの交通が、頻繁におこる。定期的な祭りばかりではなく、死者からも生者のがわからず、招き招かれるという生死往還、彼此往還が、そんなに困難なことではなかった。
3. 生前の念願は死後にも達成される。だから死者は、子孫のためいろんな計画を立てて、子孫を助けている。
4. 死者はふたたび、みたびこの世に再生すると思っていた者もおおかった。

（柳田國男「先祖の話」、ちくま文庫版『柳田國男全集』第二三巻、筑摩書房、一九九〇年、一六五―一六六頁）

ここで特徴的なことは、①霊肉二元論がとられていること、②この世とあの世の境界線が不分明であり、なにかこの世から超絶したところへの超越現象というかたちで、死や死後が考えられていないこと、である。つまり、彼岸と此岸との非連続的な連続性ともいうべき、曖昧な二元論が想定されているということである。柳田があげるさまざまな民俗学的資料（お盆の迎え火送り火の風習など）は、たしかに日本人が古くから「あの世をそう遙かな国とも考えず、一念の力によってあまたたび、この世と交通することができるのみか、さらに改めて復立帰り、次々の人生を営むことも不可能ではない」（同前、二〇四頁）と考えていたことを、窺わせる。この点、仏教思想が渡来して以降も、だから西方浄土論が移入されても、あるいは他界観そのことをエポケーする禅仏教（もともと原始仏教のこれが考え方だ）が一般に流布したあとでも、（当人の暗黙裡の体感として）ほとんどかわることはなかった日本人の他界観の古層だと、柳田はいう。

「日本人の死後の観念、すなわち霊は永久にこの国土のうちに留まって、そう遠方には行ってしまわないという信仰が、おそらく世の始めから、すくなくとも今日まで、かなり根強くまだ持ち続けられている」（同前、六一頁）

これは、彼岸と此岸とを明確に弁別し、相互の断絶を設定する彼此二元論的他界観（基督教文化圏、イスラーム文化圏）とは、いちじるしく異なる他界観だといわなければならない。

こうした彼此の近さということから当然、その負の観念効果として、いわゆる御霊・怨霊信仰、天狗（山人）や妖怪や幽霊譚、日本特有の転生観（上田秋成、小泉八雲、泉鏡花、夢野久作など）、あるいはふつうの人間に見えないものを見たり告げたりする霊媒者（東北のイタコ、八重山のユタなど）の認識系もうまれてくる。死者の住む国と現世との往来が遮断されていないのだから、この世への恨みをもって逝った死者が、生者の世界をおびやかす、混乱させ、逆襲するといった「魔の系譜」（谷川健一）も当然、論理的に生じてこざるをえないからだ。

いまひとつ言っておかなければならないことがある。それは、近傍他界観においては、他界そのことについての記述内容は貧弱だということだ。他界をどこか彼方の超越界に実体視し、ひとつの別世界としてこの世に対置する発想（西洋型至遠隔他界観の系譜）においては、その他界の内実模様がことこまかに描かれるのだが、近傍他界観においては、他界が〈まじか〉であるというその一点だけですべてが尽くされている（せいぜい〈此界の反世界〉として描かれる程度である）。つまりまるでこの世の現実と変わらないというばかりでなく、この世を共有するドコカのもうひとつの現実だというのが、その根本発想になっているということである。

このことからの帰結は重要である。それは、なにか他界独特の別世界などない、ということである。もし他界にひらくまなざしがあるとしたら、それはこの世を見ている（ただし別の角度から）ということになる。そのことが含意する意味がおそらく、近傍他界観の重要な思想性となってくるだろう。詳細は後述する。

幽冥論の系譜

こうした柳田の見解が、平田篤胤『靈能真柱』（以下、岩波思想体系五〇巻から引用）を下敷きにして、さきの引用文の「国土」という言いかたにもあらわれている。篤胤もまた、「此国土の人の死て、その魂の行方は、何処ぞと云ふに、常磐しとこはにこの国土に居る」（同前書、一〇八頁）というからだ。冒頭にもふれたように、「この国」とか「国土」がさらにいかなる位相なのかということが、じつは問題であるが、まず、篤胤の他界論（幽冥論）をまとめれば、つぎのようになるろう。

1. ひとが死後おもむくところ（他界）は、黄泉国でも天空かなたでもない。黄泉（泉）は月、天は太陽にすぎぬからだ。

2. 靈魂も肉体と同様に、この国土にとどまる。

3. この国土は、顕明界（うつし世）と幽冥界（かくり世）とに二分されるが、国土においては一である。

4. 肉体は亡骸となって顕明界にとどまるが、靈魂は幽冥界へ往く。

5. 他界からはこの世の光景がつぶさに見えるが、この世のがわからは他界をみることはできない。

要点は、幽冥界が、記紀でいうような黄泉国でも天空彼方の天上界でもないということだ。周知のようにこの本は全篇が、服部中庸『三大考』にもとづくコスモロジーを基軸に叙述される。それは、記紀の三次元的他界観（高天原—中つ国—黄泉）を、当時流入していた近代西洋の宇宙論を援用しながら、脱魔術化エントツァーアパールンクする作業ともかんがえられる。天とは太陽のことだし、黄泉とは月のことなんだ。そんなところに死後、ひとは往くものかということが、けつきよく主張されているような筋立てである。

では幽冥界はどこなのかというと、この世とはっきり区別されて確定的な領域をもつものとしては考えられない。

むしろ、この世もそこに帰属するある一なる処（国土）であり、だからあの世とこの世とは密接な関わりをもった一体二重性として構想されている。

「その冥府と云ふは、此顯国をおきて、別に一処あるにもあらず。直にこの顯国の内いづくにも有なれども、幽冥にして、現世とは隔り見えず」（同前書、一〇九頁）

こうして、顯国と幽冥界という二つのカテゴリーによって、篤胤が追っているのは、むしろ死後の魂の行方であるが、そればかりではすでない。そこには、かれ特有の存在論・コスモロジーがある。つまり、死後世界をもふくむ實在世界のトータルな成立機構を問題としている。顯現国と幽冥界とはそれぞれ、〈目に見える世界〉と〈目に見えない世界〉にあたるが、その二つの位相は、〈同じひとつのもの〉を、いわばこちら側とむこう側からみたばあい相違からうまれるようなものだ。

つまり一枚の紙の裏表。わたしたちが生きて見ている現実を、こちらから顯現的次元として表象するとき、可視的な事物象の世界（この世）が切りだされ、不可視のいわば向こうがわから想うとき、〈幽冥界〉として感得されるだけで、一枚の紙（国土）という点では別々の場所ではないということだ。

「その冥府よりは、人のしわざのよく見ゆめるを、顯世よりは、その幽冥を見ることあたわず。それを譬えば、燈火の籠を、白きと黒きとの紙もて、中間よりはり分ち、そを一間に起きたらむが如く、その闇方よりは、明方のよく見ゆれど、明方よりは、闇方の見えぬを以て、此差別を暁とり、また幽冥の、畏きことをも暁ねかし」（同

わたしたちはだれもすでに、〈見える世界〉と〈見えない世界〉とのふたつの次元を同時錯的に生きて開いている。通常の生活世界的日常では、見える世界（顕現世界^こ）だけが、関心の中心を占めているが、けれど不可視の位相が隠匿されているだけで、実在しないのではない。その〈不可視の位相〉に、肉体が死滅し土に帰るとき靈魂は、赴くのだという。

とすれば死者は、顕現的位相からは消失するけれど、実在世界としてのこの世に〈実在〉することには変わりはない。まったく荼毘の焰と消えてしまうのではなく、幽冥界に〈隠り身〉となるだけのことだ。だから篤胤にとって他界とは、決定的にこの世とは別の世界、隔絶した次元ではなく、この世の〈反面〉であり、通常の生活世界に近接したほんの〈傍〉、表裏一体の向こう側のもうひとつの現実にか、すぎないことになる。

さて、〈可視的世界〉と〈不可視の世界〉を顕と冥（顕現界と幽冥界）の二項にわけること。この思考習慣はすでに平安末期の慈円著『愚管抄』にみられるが、明確に死と生の文脈でつかったのは、天台本覚のながれをくむ慈遍である（むろん吉田神道出身の神学者であるが、もと天台学僧である）。

「冥顕界を限るとは、すなわち、隠現が異なるなり……神代には天地の如きはいまだ遠からず……また冥顕も遙かなるにあらず……〔しかしながら現今では〕冥顕それぞれ、別なり。〔だが〕陰陽本は一なり。一（はじめ）の気（イキ）物を変ず。天地既に分ル。分るレバ冥顕有り。冥は則ち死なり……」〔『旧事本紀玄義』巻第三、岩波

思想体系一九、大隅和雄編『中世神道論』収載、一三七―一四〇頁)

「冥顕を達せば〔その正体を達観すれば〕、誰か生死を恐れん。両儀相ひ待ちて互に形情を見る……感見隔つといえども、いづくにか別の処有らむ。迷ひて生死を恐れ、妄に冥顕を隔つ」(同前書、一四二頁)

かれによれば、古代にさかのぼると、この世と他界との親近性は強いものと考えられ、ふたつの世界の間のゆききは容易だったと、信じられていた。しかし時代が下るにつれて両界が遠くなり、界が別々に限られていった。けれどもともと、二界は「一の気」。同質のもの。二つにわかれてみえるだけ。つまり「淨穢不二、冥顕同体」(『天地神祇審鎮要記』巻上)。だから、生死を恐れるな、というわけだ。篤胤の根本モチーフは、慈遍によって、完全に先取りされているようにおもう。

さらにこのような他界論の祖型が、じつは先住民族である縄文人伝承(アイヌ伝承、琉球伝承)にみられることは、最近の研究でほぼあきらかになってきた。藤村久和の丹念なフィールドワークの成果をまとめていえば、つぎのようになろう。

1. 霊は死後、「あの世の入口」なる洞穴をたどって「あの世の海(カムイトー)」へでる(じっさいは火口湖が大平。摩周湖はその典型)。そして他界する。
2. あの世は反世界構造をもつ。つまりこの世とあべこべの世界。昼夜、上下左右、可視不可視、季節など、まったくこの世の反対のこの世というわけだ。
3. ふたたびこの世へ再来する。しかも動植物のみならず、器物も地形も自然現象も、つまり山川草木のすべてが、平等に、死と再生のサイクルにあずかり、この世とあの世とを往還する。

「あの世は、まさに死後の世界であると同時に再びこの世へ蘇生するための準備基地でもある。あの世は、この世と同様に、大きな生活領域の集合体であって……ここではこの世への再生を待つわけであるが、それは男女両系の話し合いによって決定されるまでは、この世と変わらぬ生活を営まなければならない」（藤村久和「霊について」『民族調査報告書―総集篇―』、北海道開拓記念館研究報告第一号、六五頁〜八一頁）

興味ぶかいはなしだが、しかし肝心の他界の中身については、けっきょくなにも記されてはいない。この世の反映面図がえがかれているだけだ。むしろいかにこの世に近いかを、つまりいわば立っているこの足下の裏側に、反転したこの世がびったりくっついていくへもうひとつの現実のイメージを、えがいているだけだ。近傍性の如実たる見解だ。

Ⅲ ネクロマンシイ（死界との交感）

闇の中にばかり瞑って居たおれの目よ、も一度くわつとみひらいて、現し世のありのまゝをうつしてくれ

（折口信夫『死者の書』）

大地を側よりみたらんこち

生のうちに、すでに死がある。この世にすでにあの世が浸潤している。あるいはむしろ、死のうちに生がある。

このような近傍他界観からすれば、とうぜん、死と生、この世とあの世、あるいは実在と幻影、うつつと夢といった、明確なデイクトミーは通用しないことになる。他界を、まるでこの世と地つづきのようにとらえ、その境界をゆききすらする人々の幻想をまじえて他界像をえがきだす、こうした思考法（「融即律」レヴィ・ブルリュル）につきあっている、そうした近傍他界像を受像するわたし自身も、こんどは、みずからの生やこの世の生活をめぐりに相対化されてしまうような、奇妙な異次元感覚をあげてしまおう。たとえば、大津皇子の死霊と藤原南家の郎女の生霊との交感劇を展開させる『死者の書』。リニア時間の秩序を破談にした、その破天荒な物語空間にひたっていると、彼此一体の奇妙な生存感覚を焚きつけられ、まるでみずからも死者でもあるかのように、この世この生を覗き込んでいるような錯覚に、吊りこまれさえする。篤胤じしん、天地古代の成り立ちや、たましいの行方を研究するみずからの視座を回顧して——晩年の未完の名著『古史伝』冒頭で——、つぎのようにいつている。

「身は卑しくも心をばこの大地よりしばらく放ちて、大虚空（オオゾラ）に飛ばしめ、この大地を側（カタワラ）より見たらんこちになりて、考うべきわざなり」（一之巻）

研究者の生身はこの世にあるとしても、透視する視座（タマシイといつてよいか）は、まるでアストロノーマー（宇宙飛行士）のように、顕事のおこなわれるこの世の《外》に脱けて、そのうえで、この世を凝視しているというわけだ。

この点で示唆的なのは、いわゆる「十六観法」の第十二番目の瞑想ステージ「完全な瞑想」である。十六観法は、『観無量寿経』にでる。ひかりやみずを全身に横溢させる、まずは精神浄化のイントロ（①日観想②水観想）のあと、

カメラのクローズ・アップのようにして、この世のがわから浄土他界の光景にせまってゆき(③仏国土④寶石樹林⑤浄土池⑥全体の観想)、さらに他界にいずまう光人たちの観想(⑦蓮華座⑧諸仏⑨無量寿仏⑩観世音菩薩⑪大勢至菩薩の観想)をへたのち、「完全な瞑想」にいたる。ここが全体のターニング・ポイントだ。

「自分はこちらにいて眺めるのではなく、みずから心を赴かせて、向こうへ渡れ。浄土他界に生まれなおすのだ(この事を見し時、まさに自心を起こすべし。西方の極楽世界に生まれ)」(『浄土三部経』下巻、岩波文庫、六一頁、私訳)

それまではあくまで〈外部Ⅱこの世〉から眺望され、対象化されていただけの他界や蓮華座に、挙体全動的にみずから座り込むステージである。他界浄土を、こちら此岸から〈見〉ていたまなざし(他界への視線)はクルッと反転し、他界に摂取され、こんどは「他界からの視線」へ方向を転換させてしまう。他界は見るものではなく、そこにいずまう場所、あるいは背に頂くもの、まるで仏像の光背のように。さらにいえば、「他界を観る」通常の他界観(他界観Ⅰ)は、「他界から観る」立場(他界観Ⅱ)へいたる中間的な精神形態にすぎぬ。そんな含意がここにはこめられているかと思う。

この視座転換のもつ思想的な意味、あるいは今日的な可能性。問われなければならないのは、そのことである。^⑨

ベルリンの空の下

もう五、六年ほどまえになるだろうか。当時かなり評判をとった映画に『ベルリン―天使の詩』(原題『ベルリンの

空(Der Himmel über Berlin)』ウィム・ヴェンダース監督)がある。死者(天使)とこの世との交流というセッティングで、画面いっぱい、死界や死者の気配が溢れていた。死者たちは、まるで寄り添うようにこの世に浸潤し、生者の(かたわら)にたたずんでいる。そのことがはじめてあきらかになる図書館のシーンは、圧倒的であった。これまでのべてきたように、死者のいずまう他界のレヴェルが、この世のどこか彼方や、上方や、下方にはなく、あくまでこの世にオーバー・ラッピングするようなしかたで、(この世の内部)に内在していることを、わたしたち観客に、まざまざと告げるからである。

むろんその他界のレヴェルは、生者のがわからは見えない。篤胤や慈遍もいうとおり、不可視の位相(冥)となっている。死者のがわでは、完全にこの世の(内部)に溶融し、自在にこの世の空間を行き来し、生者のこころの奥底まで透視してしまうのだが、生者のレヴェルでは、それはまったく無きにひとしい虚空間と化している(=内在の超越)。「骨肉は朽ちて土となれども、其霊は永く存りて、かく幽冥より現人の所為をよく見聞居る」(『新鬼神論』岩波日本思想体系50収載、一六八頁)と、篤胤が記すそのままの位置どりだ。

さて、その(この世に内在的な死界)にすむ天使たち。つまり、他界を後背にして「他界からの視線」を発光させる死者たち。じつに憂鬱な表情をたたえながら、この世の光景ばかり眺めている。大聖堂のてっぺんから、あるときは往來のまん中のしかしこの世とは次元を峻別された異空間から、まるでこの世をいとおしむかのように、生者たちの地上の悲喜劇を、眺めて暮らす。

「いいもんだろうな。長い一日のあと、家に帰り、ネコにえさをやったり、新聞で手を汚したり、トランプに加わったり……うなじに見惚れたり、まっかな嘘をついたり、ちょっと挨拶をかわしたり……」

わたしたち生者にはごくありふれたそんな地上の光景に、ひねもす見惚れて暮らす。「永劫の時」に生きる自分や、永生の他界では味わえないこと、つまり、この世の「今だ(Jetzt)！」と、あるいは「此処だ(Hier)！」といえる一回性の時空を、じかに肌で感じたいとねがう。そしてじっさい、ブルーノ・ガンツ扮する主人公の天使(死者)は、この世の女に恋をして、生者(人間)にもどるといふ筋立てになっている。死の位相をいったん経由したうえで、唯一一回的な滅びの位相へ帰還するという構図だ。

ヴェンダースの意図はなんだったのか。他界の近傍性を告知するためではなかったように思う。映像は、二重画面法をとる。①一方で白黒画面(他界からみたこの世の風景。沈痛で荘重)。②他方で天然色画面(他界からこの世へもどって開ける風景。異様に明るい)。そのふたつのまなざし(視界)が、観客のまえに投げだされている。その両位相を、見るがわはいやでも、ゆききする。①の場面では、この世この生のいとおしいほどのmervelle(驚異・非凡さ・凄さ)が、静かに、えがきだされる。生存中、この世に埋没しその生活連関のなかに嵌め込まれていたときには気づかなかった、この世この生のとほうもない稀有さや、静謐なひかりが、点描される。その此界へ、②の場面で〈現に〉立ちもどるわけだ。この①と②とのまなざしが交錯するうちに、映画を観ているわたしたちのがわもまた、帰還する死者(天使)たち同様に、奇妙なまなざしの反転を余儀なくされていく。十六観法の第十二ステージのような、死者にして生者という奇妙なまなざしの位置どりを、実現させられてしまう。

おそらく、ヴェンダースの意図はそのあたりにあったようだ。つまり、死界からみつめる死者のまなざしを導入することで、この世この生の最大限の肯定性の風景を、生者なる観客もじかに味わう。この世に没頭するふつうの生活者のまなざし(たましい)を、いったん、まったく異質な死界位相へ連れこんで、生存圏に埋もれたその生活繫縛的な志向性の運動を断ち切る。つまり生者の眼を殺し、死者の眼(他界からの視線)を装填させる。そして、いまいち

ど、この世この生を凝視めなおす思考回路を準備する。それが、近傍他界観を充満させたこの映画の根本のねらいであったように想う。

「背後世界なんてごめんだ」

「天上で学んだ知恵を、これからは地上で生かしていく」

還相（カタバシス）を想わせるそんな主人公のセリフにも、そのことははっきりみてとれよう。

近傍他界観の思想的意味ということも、以上で尽きているようにおもう。むろん、死界はこの世と別処ならずという了解がもつ効果（死や死後の飼い慣らし）も、否定はしない。また、それが集団の慣習としてもつポリティカルにして儀礼的な効果（群れの統括・異物や異他性の管理・安泰な日常生活への円滑な帰還）もとうぜん、こめられていようし、歴史的にみても、そのような支配と管理の慣習システムとして機能してきた事実や危険性も、否定できない¹⁰。けれどヴェンダースのばあいもそうであるように、死の眼を経由することでこの世この生を再生させるといふ、もっと鮮烈な可能性を秘めているように想う。そんな機微やロジックを端的にしめしてくれるのが、たとえば世阿彌能である。

死者の眼のインストール

「不死の思想は、この世の幸せを取り逃がしたひとのかがえること」

これはエッカーマンがつかえる、ゲートのことばである（『ゲートとの対話』1824.2.25）。ところで「不死の思想」とは背

後世界論。死後の生命や世界を構想し、滅びや死の事実を抹消しようとする他界観Ⅰのことである。一文の意味はしたがって、

《この世に在ることそのことの至高性の不覚が、後世の生の永続をねがう他界観Ⅰの発想の根本理由であり、その結果、あの世やこの世への妄執をうみ、ひとを混迷の淵へたたきこむ》
というほどの意味となる。だから逆にいえば、

《この世に在ることの至高性に覚醒すれば、生死の去就をめぐるわたしたち人間の、暗い疑念や不安や執念は解消する》

と言っていることになる。

おなじ理念が、世阿彌能の骨格をなしているようにおもふ。

よく知られているように、世阿彌は、おもに複式夢幻能形式でつくった^①。現在能が、舞台を此岸にさだめ、その筋書きをひとの世の人間関係の悲喜劇に終始させるのにたいし、夢幻能は、ひとりの人物の死をはさんで、その生涯の此岸のこの世のできごとから、死後の彼岸のありさまにおよぶ。主人公（シテ）はまず、人間の姿でこの世にあらわれ（序から中入りまで）、のちに（破から終幕まで）、他界からのマレビト（死霊）としてのその正体をあらわす。おもてむきは「妄執」ゆえというものが、他界からこの世にもどってきた理由だが、しかし一曲の全体の趣向からしても、そのセリフ内容の含蓄からしても、そんなうらみ・つらみのニュアンスは希薄だ。むしろ世阿彌の意図はあげて、《人間の運命やこの世のありさまを、日常や社会的レベルを越える場所との関連から、感じ考えみなおす》ことにある。死後の世界という、この世を極端にまで乖離した異空間を設定し、そこから、此岸なるこの世界を透視すること。つまり、世界や生を、死後の世界との関係性のなかにおきなおし、それを濾過して凝視めなおすこと。これが、夢幻能

形式のドラマトゥルギーである。

このような発想も、そればかりか死後の世界にかかわるといふ発想じたいも、護教的な仏教説話をのぞけば、日本文学ではまれなことだ。たとえば世阿彌が本説（題材）とした『平家物語』は、殺伐とした合戦の激しさをえがき、恋を語る。武将たちの死に及んでも、どこまでもこの世の生者の心理や立場に立ってのことだ。たとえば「敦盛最期」（巻第九）にしても、生きている人間中心のはなし。主人公、熊谷次郎直実が、討ちとろうとした若き敦盛に、わが子を思いだし、やむおえず殺害したあと、出家の意志を固めるといふ筋立てである。その叙述はどこまでも、生々しい人間の心理や情念の描写に終始していく。此岸の内部で此岸をみるリアリズムの視線（この世ばかりの風景）が、全編をおりあげていく。

しかし世阿彌の『敦盛』。これは出家後の直実と、死者なる敦盛との出会いであり、もはやここでは二人は、この世の生存システムが強い敵（かたき）どうしではない。おもてむきは、敦盛が「懺悔の物語」をし、直実が十念をとなえることよって、敦盛の妄執の霊をめたく浄土他界へ往生させるという、浄土門的祭祀劇（＝現世的リアリズム劇）になってはいる。ワキ（僧侶）が南無阿彌陀仏を十度唱え、極楽往生を祈念することで、シテ（亡霊）の「罪障を晴らさん」という、つきなみな定型をたどるわけだ。けれど詞章の端々にも、また演能現場全体でじっさいに立ち起こる演劇効果からかんがえても、それはストーリー進行上のたんなるネタ。生前は敵味方どうしであった者が、仏教的起縁を介して和解にいたる（「法の友なり」「同じ蓮の蓮生法師」といふ結末も、〈本筋〉からのたんなる波及効果にすぎない。

むしろ本筋は、平家一門の栄華と没落のさまを旧懐し、死の側から、その光景を凝視めなおすことにある。

「まことに一昔の、過ぐるは夢の中なれや、寿永の秋の葉の、四方の嵐に誘われて、散り散りになる一葉の、舟に浮き波に臥して、夢にだにも帰らず……」

「野も冴え返る海際に、舟の夜となく昼となき、千鳥の声もわが袖も、波にしをる磯枕、海人の苦屋に共寝して、須磨人にのみ磯馴末の、立つるや夕煙、柴というもの折り敷きて、思ひを須磨の山里の、かかる所に住まひして……」

クライマックスでのこの敦盛のせりふには、平家のその没落のさまを呪ったり嘆いたりしている風情はない。地上世での、そのはかない一時の生のありさまが、哀切なしらべをとめないながらも、きらめくような光沢をあびて、再現されるばかりである。死や死後を濾過してみつめられればこそ、生前ならばたんなる夢幻泡影の没落物語（否定性）にすぎぬこの世のありさまが、こころも光彩をはなつというわけだ。つまり、死の側に立ち、死の底からこの世この生（閻浮）を発光させること。これが『敦盛』のばあいの本題だということである。

あるいは『姥捨』。まずは定石にしたがって、イマーゴ・ムンディ（現世虚仮）を説き、「他方の浄土」の壮麗さ、極楽にすむ美鳥のすばらしさなど、ひととおりの浄土賛歌を謡う。けれどシテなる老女は、「わたしの心は慰めにくい」、「夜の遊楽に舞を舞っていた昔が恋しい」、そう啖呵をききって、長大な序ノ舞に入る。

「しみじみ恋しく思うのは昔、慕わしく思われるのはこの世に生きていたとき。そのときの秋よ、友よと思いつづけて……（しみじみと、恋しきは昔、偲ばしきは閻浮の、秋よ友よと、思ひをれば……）」

序ノ舞の前後（ここがクライマックス）に本音を吐露し、清冽な舞踏のリズムや天地を切り裂くような音曲の勢いのかで得心させるといふ、これがいつもながらの世阿彌の演劇作法である。

『揚貴妃』（世阿彌作？嬪子禪竹作の説あり）では、逝去した揚貴妃は、「美しの所」である常世なる蓬萊山に至ったにもかかわらず、現世での昔の日々を、はげしく旧懐する。この世の夢幻泡影の理説はよくしっている。「なにごとくも夢幻の戯れや、あはれ胡蝶の舞ならん」。「老少不定の境、嘆きのなかの嘆きとかや」。みずからそう嘆く。しかしにもかかわらず、この世での生のかがやきを、とりわけて恋の日々を切々と叙し、ほめたたえ、序ノ舞（羽衣の曲）に突入。

「恋しき昔の物語……君にはこの世 逢ひ見んことも よもぎがしまつ鳥 うきよなれども 恋しや昔 はかなや別れの とこよの台に 伏し沈みてぞ 留まりける」

ここにはまったく永生世界の喜びはない。その他界から「恋しき昔」の現世での悦びの日々を、くりかえしくりかえしこれでもかといわんばかりに、旧懐するだけだ。この世への妄執を説いているとは思われない。今生での、儚くも美しい命のかがやきが、かえって死者の相対化する冷えたまなざし（他界からの視線）を反照することで、いやますばかりである。

反転する浄土

もしそうであるなら、能は、Hiersein（この世この生）の merveille（至高性）を知らぬまま失命した精神が、生

前とはことなつた〈醒めた目〉をもつ死の側からHiesseinを覗き観ることで、その至高性に覚醒し解脱する、そんな転身劇だということになる。そこでは他界という観念装置は、観客自身の妄執をこそ、この世から一寸だけでも離すための立脚点として、利用されているだけだ。いわゆる「妄執の怨霊」というキャストイングや、物語前半にかならず登場する夢幻泡影観のセリフは、この〈覚醒を知らないまま死んでいる否定精神Ⅱ現世否認のニヒリズム精神〉——これは主人公ばかりではなく、わたしたち見所のことでもあるのだが——を、舞台上上げるための演劇上の工夫にすぎない。向こう側に行ききりにならず、この世に未練を残して中有にさまよう死霊や鬼霊などは、いわばへかっこのキャスト。夜闇に鬼霊や妖霊がさまようことがリアルな日常体験であつた中世においては、観客がごくすんなり託身できる〈脱地上的な〉登場人物というわけだ。その否定精神が、今度は、他界から（死の側から）じぶんの生涯、じぶんが生きた現世をふりかえり、みなおすとき、生存中には汚濁・無常・虚妄とみえた同じHiesseinが、とうももない奇蹟のはじけ飛ぶ時空の開演だと痛感され、もつて「存在肯定」の位相へ転身し、成仏する。これが能の基本構造だと解釈できる。

だから世阿彌能とは、たとえば悲恋、たとえば零落、あるいは汚濁や無常感のゆえに〈現世否定Ⅱ存在否定〉に陥つたままのシテの実存形式を、妄執の怨霊や死霊という小道具を借りて舞台にあげ、いま一度、この世この生を、こんどは、死の側つまり他界の側から眺望させ、もつて、そうしたシテのころの動きに挙体全動的に「同心化」した見所が、同様の救済劇に預かるということに、最終的な狙いがあることになる。

そこには、《死者の眼にうつる、あるいは他界の岸辺に立ってみえる、宇宙のすがた、この世この生の風光こそに、一切の真実がある》とする、世阿彌なりの成道観が、前提になつていよう。そのいみで世阿彌能は、そして複式夢幻能形式は、生存圏に埋もれたわたしたちの視座を、この世の〈外〉へ連れだし、いわば「永遠の相の下でこの世を凝

視めなおす視座」をインストールさせる工夫だといえる。

「その舟戦今ははや　その舟戦今ははや　闇浮に帰る生き死にの　海山一同に震動して　舟よりは関の聲　陸には波の楯　月に白むは　劍の光り　潮に映るは兜の星の影　水や空　空行くもまた雲の波の　うち合い刺し違ふ　る　舟戦の駆け引き　浮き沈むとせしほどに　春の寄るの波より明けて　敵とみえしはむれゐる鴟　関の聲と聞こえしは　浦風なりけし高松の……」

修羅物である『八島』のラストのカケリのあとのこの台詞。クライマックスの場面。死霊となった義経が、まるで遠景にひいたアングルをアップにしていくカメラ・アイのように、海のがわ、はるかな沖合から、かつて合戦のあった屋島の波うちぎわへむかっていく場面（十六観法を逆順しているといってもよいだろう）。汚濁の生死の合戦が、鴟や浦風とオーバーラップし、その表面の否定相貌を洗浄され、痛切な哀音へ、あるいは愛しいほどの地上の光景へ、鍊金されてしまう。実際の演能では、観客であるこちらがわまで、まるで一幅の至福のひかり絵でもみるかのようなころもちで、この世の光景を遠望する。演能現場では、「この世こそ寂光土ではないか、往きつく他界とはこの世のことではないのか」、そんな感興をともなった、ある新しい感覚さえ蘇ってくるはずだ。

ストリンドベリイは、地獄とはわたしたちがやがて赴く場所ではなく、この地上の生活そのものではないかと、擲揄ぎみにのべている。そのいいぐさに倣って（ただし肯定的に）いえば、この刻一刻の現実世界こそ、寂光土の他界ではないかということになるう。

逆説的にいえば、通常わたしたちは死んでしまっている。気づけばとほうもない現世の存在そのことが、意識野の埒外に脱けさっており、その意味で他界となっている。ふだん、わたしたちは、いわばこの世の夢を見ている。その夢から深く覚め、その通常は他界化している〈現実〉を再発見し、黄泉がえらせる文化装置、視座の転換装置。それが近傍他界観の思想的な意味だということである。

では、懸案の〈ここ〉とはどこなのか。死に場所が生きている場所と一体二重なのだから、こたえはおのずからあきらかだろう。死に場所（他界）を問うことは、じつは生きている場所を問いたずねるいとなみだということだ。しかもいっそうラジカルに。死者や死後のあの狂おしいほどの空虚を荘嚴する文化装置が、生者やこの世の虚しさや哀しさを荘嚴することができないはずがない。死や死後を肯定する觀念装置は、一度屈折して、生者やこの世をも、逆光線のなかで明らめ、高め、もはや生もなく死もないある究境へといざなっていく。他界論のアクチャリティ（現性・現実性）や現代的な可能性もそのへんにあるのではないか。でなければこうして、神なきこの時代に、他界伝承を研究する意味はなくなってしまう。¹³ 額面どおりうけとられた他界観 I それじたいは、〈進歩〉と〈生産〉にささえられたうつくしい嘘（指方立相Ⅱ青い鳥）にすぎないのだから。

注

(1) R.M. Rilke, *Sämtliche Werke*, Insel Verlag, Bd. I, S. 688.

最晩年にはこんなふうにも言ったと云う。

「多くの人はやとと臨終のときになって〈人間になること〉を体験し、現世と来世とは、別々の世界ではなくて、ひとつの全体であり、一方は他方の部分となっているとする。このことに気づけば、死に対する恐れはなくなるものだ」(M・ナヴィルⅡヴェルトハイマー「ライナー・マリア・リルケの秘書として」②)『リルケ全集』第六卷月報2、河出書房新社

一九九〇年、⑧頁)

(2) 死後の世界について、統一的な観念があったわけではない。仏教や基督教のように確立された、詳細な「浄土観」や「天国観」といったものは本国にはなかった。

むろん、記紀神話の北方系シャーマニズムの神話型に属すといわれる〈高天原—中つ国—根の国〉の垂直他界観。海上かなた(空のかなた)天地の果てに仮想された〈常世・ニライカナイ〉の水平他界観など、さまざまに空想されているはいる。がそのばあいも、この世を超絶したいわば形而上学的な他界観はみられない。この世がそこに属すのとおなじ(国土)のどこかみえない場所(幽冥界)に、たましいの行方をかんがえていた点で、共通している。

(3) むろんたとえば山片蟠桃のように、幽冥界や鬼神・靈魂を、「在ますが如し」(＝実在幻想)にすぎぬとして、徹底的に否定する心根が、日本人のいま一方のマンタリテとしてあったことを、わすれてはならない(「無鬼」上下、『夢の代』巻第十一)。

それを江戸期におこった近代合理主義ゆえの新思想にすぎぬとして、簡単に一蹴できないことは、たとえば、いまだ生をしらずとして死について語ろうとしなかった孔子のながれをくむ儒教の伝統や、五蘊皆空を説き、死後については判断中止(無記化)する〈原仏教〉の衣鉢をつぐ系譜も、脈脈と、わが国の文化圏に流れていたことを勘案すれば、納得できよう。なしらしたとえば釈尊は、永遠の死後の生を説くバラモン教を、死というただ一つの過酷な事実を突きつけることで、否定した人である。臨終にあたり、ソクラテスのように魂の不死の証明をしたり、キリストのように死後の復活を予言しようとしたことも、かれにとり、死は焰が消え去るようなもの。炎と以前の焰の在処を問うことと同様、消えた焰の行方を問うことも、疑似問題にすぎなかった(『火焰経』)。そんな仏教の〈本来〉の考え方が、一方で根づくこの国にいったことも、否定できない。禅門ばかりではない。たとえば大化の改新のときの「薄葬令」(巨大古墳にみられる死後の永生観を愚俗として否定)に、すでにその兆候はあらわれている。死後は穢なきところにする記紀神話での黄泉国観は、それとおなじ古代の〈合理精神〉の発動形態である(梅原猛『塔』、梅原猛著作集第九巻、一九八二年、集英社、五五頁以下参照)。

(4) あの世(他界)は、参照点としての実体のない仮想界(バーチャル・リアリティ)。参照点としての実体にこだわる立場からすれば〈幻影〉でしかない。けれど、現代の言語論や記号論が明らかにしたように、知覚世界もすでにひとつの文化的編

成物でしかないことを考えよう。それもまた人間に固有の認知機構（生理的なシステムと言語システム）という、コズミックにみればきめてローカルなメディアが作りあげた作成物にすぎないのであり、たとえばタコやイカが作りあげる知覚世界と比較すれば、人間的パースペクティブがつむぎだす、主観的で相対的な編成体でしかない。つまり、〈参照点としての実体〉という発想こそ、ひとつの仮想された思い込み。そのことを考えれば、参照点がないことをもって他界観を幻想だと断言することは、前世紀末にすでにお蔵入りしたはずの〈素朴実在論の誤謬〉に陥ってしまう。

(5) Luhmann, N. *Macht*, 1975, S. 83f. 『権力』長岡克行訳、勁草書房、一九八六年、一一五頁。

(6) 歴史家 P・アリエスは古代人の（十二世紀まで）死を前にしての態度を、「飼い慣らされた死」となづけている。

「死をなじみ深く、身近で、和やかで、たいして重要でないものとする昔の態度は、死がひどく恐ろしいもので、その名をあえて口にすることも差し控えるようなものになっているわたしたちの態度とは、余りにも反対です。わたしはここで、このなじみ深い死を〈飼い慣らされた死〉と呼ぶことにします」（P・アリエス『死と歴史』伊藤晃、成瀬駒男訳、みすず書房、一九八三年、二五頁）

飼い慣らすことができるほど、死にたいする態度が恬淡なものであったかどうか疑念はのこる。愛しい者の死がもたらす痛苦や慟哭、死を迎えた者の不安や疑惑。それに死や死後の、とりつくしまもないほどの〈異他性〉の想い。それはどんな時代にも不変のものと筆者は信じている。が、しかし程度的にみて、日本の古代においても、死や死者が、ある種の親和性のなかで迎え入れられていたのは、たしかである。たとえば、一〇〇個以上の墳墓を中心にして田形に住居を建立していた縄文遺跡（岩手県西田遺跡や栃木県根木屋台遺跡や横浜市南堀貝塚集落などの環状集落）が、この十年来つきつきと発掘されていることをみて、そのことは肯定できる。縄文集落のばあい、死者と生者とを峻別する発想がないばかりか、むしろ死者のテリトリーを「世界軸」として、生者のテリトリーが形成されていく。

ただその親和性を、〈死への無頓着〉に還元するのはいかがか。近傍他界観の思想性にかかわることだが、それはもつと別の意味あいをもっていただのではないかとおもう。つまりむしろ〈死の側に飲み込まれた生〉のかたちの発露ではなかったかということだ。いわば、ネクロポリスのなかに生者の世界が包みこまれている、そんな体感にささえられた生死観があったのではないかということだ。たとえば西田遺跡の航空写真（岩手県教育委員会蔵）を凝視していると、生者の生活空間な

ど、まるでネクロポリスに添えられた花輪にすぎぬとさえおもえてくる。この点、生活住居の外部にネクロポリスを設定したうえで〈死を飼い馴らす〉西洋的発想とは、根本的に異質だ。その奇妙な生死溶融思想の解明が、本稿の課題である。

(7) 古代人のまなざしが、今日ふうの夢と現実のデイクトミー（二分法思考）には回収できないような〈夢と現実とのあわい〉に開かれていたことについては、たとえば西郷信綱の労作『古代人と夢』平凡社、一九七二年を参照。

(8) その詳細な文献考証についてはCollen McDonnell & Bernhard Lang, *Heaven - A History*, Yale 1988 がくわい。

(9) 以下の論述についての詳細は、拙論「他界からの視線」（古東哲明『〈在る〉ことの不思議』勁草書房、一九九二年）を参照されたい。

(10) たとえば柳田の『先祖の話』は、敗戦の色濃い一九四五年一月から五月にかけて、執筆されている。念頭には、残酷な戦争で散っていった戦死者への鎮魂ばかりではなく、予想される「民族の動揺と凋落」の想いがあったろう。そこで、民族の古層に寄魂する「日本的靈性」を掘り起こし、日本人の精神的な連続性を保証し、防衛する意識装置として、「日本人の他界観」の復権や整備をめざした。そう拝察できる（「八一—二つの実際問題」参照）。死ねば死にきり。歴史的過去と、現在の世界との、死による断絶を避けるというこのような観念装置として、どんな他界観も機能する。その社会共同体的機能性を、否定できない。川村湊『言霊と他界』講談社、一九九〇年、二七六頁以下参照。

(11) 世阿彌の発明ではなく観阿彌にもこの形式はみられる。が、この形式を完成させフルに活用したのは、先にも後にも世阿彌ひとりである。ちなみに、このような演劇形式は、西洋にも、インド文化圏にも中国にもみられない。

なお、以下の世阿彌能の理論的分析については、拙論「他界からの視線」（前掲書）で詳細にしているので、ご参照いただきたい。

(12) 「有情の動物・人間ばかりではなく、草木さえも、差別をこえたひとつの不変の真実のすがた。一塵さえ法界の全宇宙を包摂している。そんな心境のなかで、雨も露も霜も雪も、つまり森羅万象が、折々の形を見せている（非情草木と言っばまことは無相真如の体 一塵法界の心地の上に 雨露霜雪の形を見す）」（『芭蕉』）

「ありがたや折からの野もせにすだく 虫の声までも 声仏事をやなしぬらん 山風も夜風も 声澄みわたるこの原の

……」(『仏原』)

世阿彌にとって、究極の浄土(涅槃)とはこの自然の大地そのことだ。その了解がそのまま、かれの悟りとなっている。そして、浄土なるこの世に生をうけた、その存在の受福を寿ほぐこと(存在寿福)が、世阿彌芸術の根幹となる。ではなぜ〈他界〉や〈死者〉なのか。存在の受福を味わうためには、通常の認識の体制、感覚のしくみ、総じて実存の姿勢の変容が必要になる。その実存転調のしかけのために、他界へ視線をあげる複式夢幻能のドラマトゥルギーが必要になった。おおむねそういうことができる。

(13)

この点、見田宗介のつぎの一文は、他界論という超越思想の底意のアクチャリティをみごとにあらわしている。

「今わたしたちがほんとうに求めているのは、わたしたちを、もういちど〈内在〉させる力をもつ思想ではないだろうか。あるいは、超越を超越する思想、世界を新鮮な奇跡の場所として開示する、ひとつの覚醒ではないだろうか」(『白いお城と花咲く野原』朝日新聞社、一九八七年、六二頁)