

日本古代喪空間の変遷

― 殯宮から倚廬成立まで ―

小倉 久美子

はじめに

喪は説文解字によれば、哭と亡とを合わせた会意文字で、亡失に声を挙げて泣くことを示す。喪葬令の喪は令義解に「喪は死屍を称すなり」とあり、令釈に「死を喪と謂う」とあるため、喪Ⅱ死と解して用いられていることがわかる。

喪については、本居宣長氏が「麻賀事」の縮まった言葉であり、死に関わる凶事全般のことを示すと解釈する。折口信夫氏は「裳」すなわち「真床覆衾」のようなものであり、魂が遊離するのを戻すために謹慎して魂の充足を待つ空間が原義であったと論じる。

及川智早氏は、記紀にみえる喪の用法を比較分析し、つぎのように整理する。『古事記』は喪の文字を死および死後の状態を指す意味で用いており、『日本書紀』の用例と比べて限定的な用法とみられる。『古事記』は、喪と殯の文字が持つ意味の領域が重複しており（喪Ⅱ殯）、喪が葬の意味をも含有している（喪Ⅲ葬）。このことから、やまとことばであるモは、死者をとりまく一連の儀礼全体を

意味していた。対して『日本書紀』には「(国が)滅ぶ、(邦を)失う」といった人の死と関わらない用法がみられる。これは一般的な漢文の用法に当てはまり、『日本書紀』が漢語の知識を駆使して書かれた結果である。ただし『日本書紀』においても喪は死後の状態を示す語として用いる例がほとんどであり、『古事記』と同様に殯と葬との双方の意味を含んでいるとする。

これらの字義を踏まえるならば、喪は死の発生とともに始まり、生き残った者が死者と向き合う時空を意味することになる。喪の基層思想については殯を題材としてつとに追究が重ねられてきた。これによれば殯は鎮魂が主目的であり、それによって死者の霊を継承する。その方法には忌籠ることによって死からの再生を体現する大嘗祭との共通性も指摘されている。

ところが九世紀後半以降、忌籠るために倚廬と称される場が用いられるようになる。倚廬は遺体の埋葬後に渡御される施設で、いかなれば遺体と切り離された形で喪に籠ることになるのである。倚廬の成立過程については、八世紀後半にその萌芽が指摘されるものの、それ以前の時代に関する言及はみられない。殯宮を喪の空間として位置付けられるならば、その通時代的な展開はいまだ不明瞭といえるよう。

そこで本稿はまず殯宮に喪としての性質が認められるか検証する。つぎに先行研究において倚廬成立の萌芽と指摘される事例について

喪の空間という観点から再検討する。そして奈良時代における殯期間の短縮化が及ぼした影響と、それが倚廬成立期にどのような意味をもったのかを追究する。以上の検討を通じて、殯宮から倚廬成立にいたる喪空間の変遷を探り、死をめぐる古代文化の解明を試みたい。

一 殯宮と服喪施設

殯とは埋葬までの間、遺体を仮安置・仮埋葬することをいう。天皇崩御ともなるとその規模は大きく、殯宮と呼ばれる宮が営まれ、前庭では皇位後継者主導のもと誅などの諸儀礼が行われ、内部では近親女性や遊部によって秘儀が行われた。中国的に盛儀化するものの、奈良時代に入ると火葬の影響や仏式葬儀の導入などによって殯の期間が短縮され衰退・消滅するとされる。

以上が通説であるが、これに対して近年見直しが図られている。⁶⁾ここではそれらの指摘を踏まえながら、殯宮が喪の空間として位置付け可能か否かを考えていきたい。

前提として、そもそも殯は遺体を仮安置する期間であり、殯宮は遺体安置施設といえる。大型の古墳が営まれた時代においては、長期間にわたって遺体を仮安置する必要がある。それゆえ殯の期間も長い。やがて終末期古墳の時代になると、殯をはじめとした喪葬儀

礼の中国化が顕著になる。七世紀は従来の殯が中国の殯によって再構築されるといって大きな画期となった。

中国皇帝の殯については『大唐元陵儀注』⁷⁾に詳しい。これによると死後、遺体は清められて梓宮に納棺される。そして梓宮を龍輜に乗せて、周囲に柏木を積み上げ白泥で塗り横宮を作る。その状態で殯の儀礼が行われたのち、葬送になると横宮から梓宮を取り出して、埋葬地へ向かうのである。以上の諸儀礼はすべて太極殿にて執り行われる。

一方、こうした遺体安置施設とは別に、遺族が籠る服喪施設もみられる。それは遺体が横宮に入ると、倚廬に居しやがて聖室、黝聖へと変除していくというものである。倚廬は壁もなく席のうえに土塊を枕とした非常に粗末な建物であり、聖室は倚廬よりも若干整った造りで、壁は塗らないもののレンガを積んで囲いとした建物で、黝聖は聖室の床のみを黒く塗った建物であるらしい。このように中国の場合、遺体安置施設と服喪施設とが明確に区別されるのである。ところが日本古代の場合、遺体安置施設である殯宮の中国化は図られたが、服喪施設の存在については不明瞭である。殯宮内の様子⁸⁾がうかがえるものに、穴穂部皇子による敏達天皇の殯宮への乱入事件がある。このとき炊屋姫皇后が殯宮内に居していたことを根拠として、殯宮を喪の忌籠りのための施設とする見解や、皇后は殯宮内に籠り続けていたのではなく折々に通っていたとする見解⁹⁾などが示

されている。いま、殯宮の内部をめぐるつては見解が揺れているのである。

殯宮と喪に服す人物との関係を探るにあたって、つぎの『万葉集』卷二の一九六番歌をみてみたい。

明日香皇女の木甕の殯宮の時に、柿本朝臣人麿の作れる歌

一首

…鏡なす 見れど飽かず 望月の いや愛づらしみ 思ほしし 君と時々 幸して 遊び給ひし 御食向ふ 城上の宮を 常宮と 定め給ひて あぢさはふ 目言も絶えぬ 然れかも「一は云はく、そこをしも」あやに悲しみ ぬえ鳥の片恋婦「一は云はく、しつづ」朝鳥の「一は云はく、朝霧の」通はず君が 夏草の 思ひ萎えて 夕星の か行きかく行き大船の たゆたふ見れば 慰もる 情もあらず…

ここでは明日香皇女が生前に夫と遊びに訪れた城上宮を、その死後は「常宮」としている。そのため、片想いするかのようにそこへ通う夫は、悲しみに打ちひしがれており、お慰めすることもできないほどであると詠まれている。城上宮については、同じく城上の殯宮の時に詠まれた柿本人麻呂の挽歌（二九九番歌）にも、「言さへく 百済の原ゆ 神葬り 葬りいませで 麻裳よし 城上の宮を

常宮と 高くしまつりて 神ながら 鎮まりましぬ」とみえる。そのため城上宮をめぐるつてはこの二首をいかに総合的に理解し、殯宮とするべきか、墓所とするべきか、その場所はどこなのか、諸説あり¹⁰⁾いまだ定まっていない。

本稿で注目したいのは城上宮へ通う明日香皇女の夫の姿である。

遺体がある城上宮に通っているが、一九九番歌にも同じような表現がみられる。それは遺体が百済原を通つて城上宮へ移される以前、「わご大君 皇子の御門を 神宮に 装ひまつりて 使はしし御門の人も 白袴の 麻衣着 埴安の 御門の原に 茜さす 日のことごと 鹿じもの い匍ひ伏しつづ ぬばたまの 夕になれば 大殿を ふり放け見つづ 鶉なす い匍ひもとほり 侍へど 侍ひ得ねば」と、日常とは異なる装いをもって奉仕する人々の姿である。日中は宮で、夕刻になると宮を遠く見ながら匍匐するとあるため、遺体の眠る宮へ通つていたものと考えられる。

このように遺体安置場所へ遺族らが通う姿が挽歌の一要素として表現されているのは、遺体に奉仕することこそが喪とみなされたのではないだろうか。

『日本書紀』皇極天皇二年（六三四）九月条には、皇極天皇の母・吉備嶋皇祖母命の薨去から埋葬までの記事がみられる。一日に薨じた皇祖母命は、一九日に檀弓岡へ葬られるが、その間の一七日に「土師娑婆連猪手に詔して、皇祖母命の喪を視しむ。天皇、皇祖母

命の臥病より、発喪に至るに及ぶまで、床側を避けず、視養うこと倦ることなし。」とある。発喪は皇祖母命の死を公表することであり、本条で皇極が猪手に喪葬の監督を命じているため、このときに発喪がなされたと考えるのが妥当であろう。そうすると皇極は約七日間にわたって母の遺体そば近くで過ごしたことになる。それは日本古代において遺体安置場所で過ごすことが喪に服す行為であったためと考えられる。

以上のように、殯宮には喪としての性格が内包されていると考ええる。ただしそれは殯宮に遺体が安置されているためで、必ずしも殯宮と称される必要はなく、喪に服すために殯宮が営まれるわけではないことは強調しておきたい。

こうした観点から今一度、中国皇帝の事例を見直してみると、倚廬などの服喪施設の場所は遺体が安置された太極殿である可能性が指摘されている。¹¹『大唐開元礼』三品以上之喪の第一三八・廬次にも倚廬の場所は「殯堂東廊下」とあり、やはり遺体の近くが原則であったようである。遺体安置場所＝服喪場所という観念は日唐で共通しているのである。服喪施設として独立した名称こそみられないが、中国の影響を受けて殯宮の整備が進むなかで、遺体への奉仕が喪の行為とする観念が顕在化していったと考えられる。

二 倚廬成立過程の再検討

日本の倚廬成立については、かつて仁明天皇崩御時に皇太子の道康親王が移った「宜陽殿東庭の休廬」が嚆矢とされてきたが¹²、近年の研究では「東宮、倚廬に御し素服を着す。群臣これに従う。……この日、光孝天皇を小松山陵に葬る。」¹³に見直され、妥当と思われる。

ただしいずれも共通して倚廬成立の萌芽と位置付けるのが、桓武天皇の母・高野新笠崩御の翌日の「天皇、錫紵を服し正殿を避け西廂に御す。皇太子及び群臣を率いて挙哀す。」¹⁴という記事である。このとき桓武は東宮（長岡宮の第二次内裏）に居していた。長岡京跡の発掘調査によれば、東宮は大極殿の東側に位置し、その区画から正面九間・奥行三間の掘立柱建物が検出しており、この建物が正殿と考えられている。¹⁵正殿を避けて西廂に出御するとあるが、どの建物の西側の廂を指しているのかは不明である。

このように桓武は西廂において挙哀を行なっているが、その場を倚廬の萌芽とする評価は果たして妥当であろうか。中国の事例をみるに倚廬で挙哀を行なうことはない。

中国の挙哀は遠方での死の知らせを聞いたが、その場へ駆けつけることができない場合に行なう礼である。この中国的な挙哀儀礼は日本でも実施が見える。たとえば孝徳天皇が功臣・阿倍内麻呂の薨去に対して「天皇、朱雀門に幸し、挙哀して慟ふ。皇祖母尊・皇

太子等及び諸公卿、悉く随ひて哀哭す。」¹⁷と、朱雀門へ出御して挙哀を行なっている。皇太子や臣下が追隨するのも桓武の事例と類似している。この孝徳による挙哀は中国の礼の継受が際立ってみられる一過性のものと評価されている¹⁸。

元正朝でも藤原不比等の薨去に対して「帝深く悼み惜しみて、このために廢朝す。内寝に挙哀し、特に優勅あり。弔賻の礼は群臣に異なり。」¹⁹とあり、元正天皇の内寝で挙哀が行なわれている²⁰。孝徳朝と同じく功臣の薨去に対して天皇主動のもと行われた挙哀である。桓武の場合は功臣ではなく母親に対する挙哀であるが、中国の礼節を重んじた行為という点で共通しよう。よって西廂への出御は挙哀のためであり、忌籠りが目的ではないと考える²¹。

桓武朝以降の例もみておこう。平城天皇は即位したのちに桓武を改葬するが、そのとき「天皇、前殿の東廂下に御す。群臣、前庭において挙哀す。」²²と前殿（のちの紫宸殿）の東廂下に出御しており、その南庭で臣下らが挙哀している。この東廂下への出御も挙哀の作法の一種と考えるべきであろう²³。

加えて、桓武が内裏正殿で崩御したとき「皇太子、哀號擗踊し迷いて起たず。参議従三位近衛中将坂上大宿祢田村麻呂・春宮大夫従三位藤原朝臣葛野麻呂、固く請け扶けて下殿して東廂に遷す。次いで璽并びに劔櫛を東宮に奉る。近衛将監従五位下紀朝臣繩麻呂・従五位下多朝臣入鹿、相副いてこれに従う。」²⁴とあり、安殿親王（の

ちの平城）が正殿から下りて東廂へ移っている。前述の東廂下と同じ場所と考えられることから、これも挙哀を行うための移動だろう。従来、この史料は踐祚の初見として知られている。即位式に先立って劔璽渡御を行うという皇位継承儀礼である。つぎの『文徳天皇実録』の記事と比較してみよう。

嘉祥三年三月己亥。仁明皇帝崩於清涼殿。于時 皇太子下殿、御宜陽殿東庭休廬。左右大臣率諸卿及少納言左右近衛少将等、献天子神璽・宝劍・符節・鈴印等。須臾駕輦車、移御東宮雅院。陣列之儀、一同行幸。但無警蹕。

嘉祥三年（八五〇）に仁明が清涼殿で崩御したとき、道康親王（のちの文徳天皇）は宜陽殿東庭の休廬に出御した。宜陽殿は紫宸殿の東南に位置する殿舎である。休廬は『続日本後紀』同日条に「皇太子直曹」とあり劔璽等を奉じる場所となっている。このことから踐祚のための施設であったと考えられる。安殿親王の東廂でも踐祚を行なっているが廂と曹司とは施設の規模が異なることに加えて、道康親王は輦車に乗って行幸のような移動方法で東宮へ帰っている。そのため桓武崩御による踐祚は、挙哀儀から踐祚儀へいたる過渡期と評価したい。

むしろ倚廬の萌芽期とみるべきは仁明朝であろう。仁明は伯父・

淳和太上天皇の埋葬後、除服を臣下から求められ、「天皇、素服を除き、堅絹御冠・橡染御衣を着し、以て朝に臨むなり。御簾及び屏風の縁、並びに墨染細布を用う」と、装いを変えることで喪の状態を示した。しつらえに「墨染細布」が使用されるが、倚廬の出入り口にも「墨細布」が懸けられており、喪の空間に共通性が見出せる。仁明朝が制度史的にも文化史的にも大きな転換期にあたることを踏まえれば、これを倚廬の萌芽と位置付けるのが妥当と考える。

以上、これまで倚廬成立の萌芽と理解されてきた事例は、挙哀や踐祚の儀式に関わるものであり、倚廬が目的とする忌籠りとは直結し難いことが明らかになったと思う。先述のように倚廬は埋葬後に渡御する服喪施設である。その点でも崩御の直後に出御する西廂・東廂や休廬とは性質を異にしている。では埋葬後の服喪はいつから出現するのであるか。検討したい。それは遺体安置場所＝服喪場所であった社会観念の変化を探ることに繋がる。

三 埋葬後の服喪

埋葬と服喪との関係性を考えるにあたって検討すべきは、奈良時代における殯期間の短縮化の問題であろう。文武天皇の殯宮までは長期間にわたって遺体が安置されたが、元明太上天皇の遺体は崩御からわずか六日後に埋葬された。この著しい殯期間の短縮は、元明

の遺詔にみえる薄葬思想によるものと理解され、殯宮の衰退・消滅を招いた画期として従来説かれてきた。ただし近年、元明の命じた薄葬はあくまでも埋葬方法に限定しており、殯期間の短縮化には直結しないと再検討が加えられている。

遺体安置場所＝服喪場所を前提とすれば、遺体を安置する期間が短くなれば、必然的に喪の期間も短くなるだろう。ところが元正天皇はその翌年、「朕、不天を以て、奄に凶酷に丁れり。蓼莪の巨き痛みに嬰りて、顧復の深き慈みを懐きぬ。悲慕を心に纏ひて、賀正するに忍びず。宜しく朝廷の礼儀皆な悉く停むべし。」と詔し、母・元明の崩御を理由に元日朝賀を停止している。

たとえば文武朝に「廢朝す。親王已下百官人等、太上天皇の殯宮を拜すなり。」とあるように、殯宮期間中にも元日朝賀は停止されるが、元明崩御の場合は殯宮が営まれず埋葬も終了している。なぜ朝賀が停止されたのか。

再び元正が母を失った悲しみと報恩とを述べるのは、京畿内の諸寺で元明の一周忌法要を設ける詔のなかである。そしてそれ以後、元明崩御を理由に儀式が停止されることはない。そのため元日朝賀が停止されたのは、一周忌という区切りを意識してのことと考えられる。

周知のように、天皇の追善供養を最初に修したのは持統天皇である。文武天皇の死後、百日目に五か寺で無遮大会を設けたのが史料

上の初見にあたる。ちなみに持統は国忌の制度化を図ったことでも知られる。

ただし、天武・持統・文武の崩御に対する追善供養が埋葬以前すなわち殯宮の期間中に設けられるのに対し、元明の一周忌以降は埋葬後にも追善供養がみられる。この変化は看過できまい³³。というのも、追善供養（とくに七七日）は喪服着脱の区切りとして後世強く意識され、その嚆矢が称徳・桓武朝にみられるとの指摘がなされている³⁴。これを踏まえるならば、埋葬後の追善供養は遺体と喪との分断を意味しよう。元明崩御は殯期間の短縮によって喪の期間までもが短縮したのではなく、むしろ喪の空間から遺体の存在が切り離されたと見るべきである。

天皇崩御以外の事例もみておこう。『万葉集』卷三には天平一六年（七四四）閏正月一三日に薨去した安積皇子に関する計六首の歌（四七五〜四八〇番歌）が収められている。作者は大伴家持である。長歌一首・反歌二首の組がそれぞれ二月三日と三月二四日とに作つたと左注に記されていることから、前者は三七日、後者は七七日の忌日を意識している。四七五番歌の「白栲に 舍人装ひて 和豆香山 御興立たして ひさかたの 天知らしぬれ」という表現から左注は二月三日（三七日）の埋葬を想定している。そして「天地といや遠長に 万代に かくしもがもと 憑めりし 皇子の御門の 五月蠅なす 騒ぐ舍人は 白栲に 服取り着て」（四七八番歌）と

あり、左注の三月二四日（七七日）にはいまだ舍人らが服喪の状態にある。

天平期は仏教の隆盛に特徴付けられる。『続日本紀』天平三年（七三一）八月癸未条には、聖武天皇によるつぎのような詔がみられる。詔曰、比年、随_二遂行基法師_一優婆塞・優婆夷等、如_レ法脩行者、男年六十一已上、女は年五十五以上、咸聽_二入道_一。自餘持_レ鉢行_レ路者、仰_三所由司_一、嚴加_二捉搦_一。其有_レ遇_二父母夫喪_一、期年以内脩行、勿_レ論。

これは、行基に付随う私度僧について条件付きで得度を許すものである。対象外の托鉢者は捕らえるが、父母や夫の喪にある者は例外している。「期年」は一周忌のことであろうが、『令義解』喪葬令・服紀条の「凡そ服紀は、君・父母および夫、本主のために一年。」とも関連すると考えられる。その期間は徭役が免除されるため³⁵修行も可能であろう。ゆえに天平期、服喪中の一年間は托鉢をする者もいたことがわかる。

以上のように聖武朝、天皇崩御以外の場合でも忌日が意識されていた。ただしそれを仏教思想の影響と一概に結論付けるのは躊躇われる。喪葬服紀条は唐礼に倣ったものとされるが、中国のそれと比べて極端に短い³⁶。この日本独自の期間設定については、七七日や一

周忌などの忌日との関連が指摘されている³⁷⁾。そのため忌日への意識の背景には、仏教思想だけではなく、律令規定の遵守という意味合いも含まれていたと考えられる。そして元正朝を画期として喪と遺体との関わりが薄れ、仏教思想や律令理念に支えられた空間へと変化していく過程には、鎮護国家・律令国家を目指した奈良時代の政治体制の反映をみる事ができよう³⁸⁾。

忌日が平安貴族社会において強く意識されたことは周知の事実であろうが³⁹⁾、服紀条もまた服喪期間の指標とされる。たとえば九世紀、清和天皇が祖母・藤原順子に対する服喪を臣下に審議させた結果、服紀条を根拠に足掛け五ヶ月の心喪が決した⁴⁰⁾。一〇世紀に入っても、心喪の期間を服紀条に準拠する考え方は継承される。醍醐天皇が嫡子・保明親王のために⁴¹⁾、一条天皇が外祖父・藤原兼家のためにそれぞれ三ヶ月の心喪に服したのも、やはり服紀条の期間と合致する。撰関制度において天皇との血縁関係は重要な意味をもっている。奈良時代の令文規定が平安貴族社会において援用されたのは、その可視化を意図してのことと考えられる。

服紀条の援用は太上天皇崩御に対する喪でも変化がなかったようである。たとえば『小右記』寛弘八年(一〇一一)七月八日条には、一条太上天皇崩御に対する従弟・三条天皇の服喪について、つぎのような記述がある。

……昨日諸卿定太不当也、依其定所被行坎。陽成院・花山院例等依不_レ受禪_一、只有_二五箇日廢朝_一坎。花山院崩給之時、被_レ薄_二某例_一之由諸人所_レ申也、雖_レ無_二□□_一之儀、可_レ申_二讓國者_一也、而亦有_二五箇日廢朝_一、無_二御心喪之礼_一。至_二陽成院例_一、依_レ非_二讓位之事_一、只有_二廢朝_一而已、當時之礼不_レ似_二陽成院_一。尋_二禪位之跡_一、可_レ有_二心喪之限_一、御本服七日、此間可_レ有_二御心喪_一坎。諸卿僉議、愚心不_レ甘、後代之賢哲必有_二所定_一歟。

これは七月八日の御心喪定に対する藤原実資の見解である。実資は物忌みのためそれに加わらなかつたが、心喪として五日間の廢朝を行うという決定事項が伝えられた。しかし、その判断ははなはだ不当である、と実資は考える。今回、廢朝五日に決まったのは、讓位の事実と関係なく、陽成院と花山院とが廢朝五日を行ったという先例によるものである。しかし、花山の崩御に対しては礼が薄められて行われたようである。そのため、花山は今上に位を讓っているにも関わらず、廢朝五日のみで心喪の礼がすまされたのである。陽成崩御の場合は、今上への讓位がなされなかつたため、廢朝だけが行われたのだが、このたびの一条崩御に対する心喪を決定するにあたり、陽成に対する廢朝の例はふさわしくない。そこで讓位の先例を探してみると、心喪の範囲は「御本服七日」がふさわしく、この期間に心喪を行うべきである、と実資は辛辣に意見を記す。

ここでいう「御本服七日」は服紀条の「衆孫・従父兄弟姉妹・兄弟子、七日」と合致する。それは後の時代に「三条院の御宇、一条御主崩御に、従父兄弟のために七日の御服ありと雖も、錫紵之儀なし」と、服紀条文を念頭に先例が引かれていることから明らかであろう。このように服紀条を援用した心喪期間の原則は、太上天皇であっても変わらない。たとえ讓位を受けた皇位継承関係であっても、血縁関係によってその期間が定められたのである。

飛鳥時代、殯と皇位継承とは緊密な関係にあった。なかでも殯宮で奏上される日嗣の誄はその関係性を象徴している。中央集権国家としての政治体制が喪の空間にもよく現れているといえよう。

ここに摂関期との違いは明白である。太上天皇制などの確立によって皇位継承の安定化が図られ、蔵人制や昇殿制の展開にみるように天皇との私的関係が重視される政治体制下において、皇位継承関係が血縁関係を上回るものがなくなるのは当然の帰結であろう。

おわりに

本稿では殯宮から倚廬成立にいたる喪の空間の変遷について考察してきた。史料の少ない時代ゆえに推測も混じるが、六国史や万葉歌、平安時代の古記録などを検討したところ、つぎのような特徴を見出すことができた。

七世紀、殯宮は中国の影響を受けて盛儀化していくが、中国でいうところの倚廬のような単独での服喪施設が営まれることはなかった。遺体の傍近くで過ごすことが喪に服す行為であったとみられる。そのため遺体が安置される殯宮は喪の空間としての性質も兼ね備えていたと考えられる。

八世紀、元明崩御を画期として遺体の安置期間が短縮化し、代わって埋葬後にも追善供養が行なわれるようになる。これにより喪は遺体の存在を必要とせず、仏教思想や律令理念に基づいた時空へと変わっていくと考えられる。

九世紀、中国的な挙哀儀礼や踐祚儀の実現などを経て、仁明朝に「墨染細布」を使った喪の空間があらわれる。これを光孝崩御時に成立した倚廬の萌芽と考えた。加えて清和朝以降、喪の軽重は血縁関係によって決められるのが慣習となっていく。かつて殯宮が営まれていた時代には死者の魂との交信の場として皇位継承と直列した関係にあった喪の空間は、やがて遺体そのものから距離を置き、死者との血縁関係を可視化する時空へと移り変わっていったと考えられる。

以上が本稿で明らかにした喪空間の変遷である。その変化には各時代の政治体制による影響もみられた。これまで日本古代喪葬に関しては、考古学を中心とした葬法の問題、文学を中心とした挽歌の問題、文献史学を中心とした殯や服喪の問題などが追究されてきた

が、「喪」はそれらを包括する研究課題となりえよう。そして、その追究によって『万葉集』をめぐる古代文化を解明することは「万葉古代学」の深化へつながっていくと考えている。

註

- ① 本居宣長「古事記傳」十三卷・神代十一之卷（『本居宣長全集』一一卷、筑摩書房、一九六九年）。
- ② 折口信夫「上代葬儀の精神」（『折口信夫全集』第二〇卷、中央公論社、一九五六年。初出は一九二〇年）。
- ③ 及川智早「古事記と日本書紀に於ける「喪」について―「殯」・「葬」との関連で―」（『国文学研究』一〇四、一九九一年）。
- ④ 菊池威雄『柿本人麻呂攷』新典社、一九八七年など。なお、殯に関するは「殯の歴史的展開―七世紀を中心に―」（『万葉古代学研究年報』第一四号）で私見をまとめた。
- ⑤ 和田萃『日本古代の儀礼と祭祀・信仰』塙書房、一九九五年）。
- ⑥ 西本昌弘「日本古代礼制研究の現状と課題」（『日本古代儀礼成立史の研究』塙書房、一九九七年）。
- ⑦ 金子修一主編『大唐元陵儀注新釈』汲古書院、二〇一三年）。
- ⑧ 岩脇紳「殯」（『モガリ』）（『葬送墓制研究集成』第二卷・葬送儀礼、名著出版、一九七九年。初出は一九七三年）。
- ⑨ 稲田奈津子「殯儀礼の再検討」（『日本古代の喪葬儀礼と律令制』吉川弘文館、二〇一五年）。
- ⑩ 城上の場所については、①広陵町（契沖『万葉代匠記』。平林章仁「城上殯宮城上郡所在説考」『日本歴史』六一八、一九九九年）、②明日香村「木部」（折口信夫『万葉集事典』。前掲註5）③桜井市（渡里恒信「城上宮について―その位置と性格―」『日本古代の伝承と歴史』思文閣出版、二〇〇八年。初出は一九九八年）、④大和高田市大谷「木延」（西本昌弘「殯・殯宮と王宮・葬地」皇學館大学研究開発推進センター神道研究所平成二八年度公開学術講演会）が候補とされる。また木庭と城上とは場所が異なるとみる説もある（石川千恵子「高市皇子殯宮考―城上と木上―」門脇禎二編『日本古代国家の展開』下、思文閣出版、一九九五年）。
- ⑪ 前掲註（7）の「〔16〕小祥変」（稲田奈津子氏執筆担当）一六〇頁。
- ⑫ 『国史大辞典』の「倚廬」（中村一郎氏執筆担当）。
- ⑬ 『日本紀略』仁和三年（八八七）九月二日条。
- ⑭ 丸山茂「倚廬、休廬、廬―建築形式からみた大嘗宮正殿の形式についての一試論―」（『神社建築史論―古代王権と祭祀』中央公論美術出版、二〇〇一年。初出は一九八六年）。渡部眞弓「倚廬渡御成立過程の基礎的研究」（『明治聖徳記念學會紀要』復刻四、一九九一年）。
- ⑮ 『続日本紀』延暦八年（七八九）十二月丙申条。
- ⑯ 橋本義則『古代宮都の内裏構造』吉川弘文館、二〇一一年。山中章『長岡京研究序説』塙書房、二〇〇一年）。
- ⑰ 『日本書紀』大化五年（六四九）三月乙巳朔辛酉条。
- ⑱ 大津透「天皇の服と律令・礼の継受」（『古代の天皇制』岩波書店、一九九九年。初出は一九九七年）。
- ⑲ 『続日本紀』養老四年（七二〇）八月癸未条。
- ⑳ 元正が内裏正殿で挙哀を行なった点に注目したい。桓武は「正殿を避け」て挙哀を行なっているが、これは正殿が本来挙哀を行なう場であったことを意味しているのではないだろうか。たとえば『続日本紀』延暦九年（七九〇）六月戊申条に「神祇官の曹司において神

今食の事を行ふ。これより先、頻りに国の哀しみに属ひて諒闇未だ終はらず。ゆえに内裏を避けて外の設において作す。」とある。神今食は通常、内裏で行われる儀礼であるため、そこを「避けて」と表記している。よって「正殿を避け」も本来の儀礼の場を示すか。

(21) かつて「日本古代における天皇服喪の実態と展開」(『日本歴史』七七三、二〇一二年)において、桓武による西廂への出御は喪葬令・服錫紵条の古記に「錫紵を服し、退けばすなわち脱ぐのみ。……もし自ら臨まざれば服さざるのみ。」とある理屈に適合していると指摘した。ここからも西廂が忌籠りし続けるような場ではないことが明白である。

(22) 『類聚国史』卷三十五帝王十五諒闇の大同元年(八〇六)十月庚午条。

(23) 前掲註(14) 渡部氏論文は、死穢忌避観念によって下殿するという高取正男説(『神道の成立』平凡社選書、一九七九年)を踏まえ、本文で触れた桓武・平城朝の下殿が倚廬成立の基盤になったと考える。ただし倚廬は服喪施設という性格上、死穢回避を目的としたものではない。そのため下殿して死穢を回避するという理念とは結びつかないだろう。ゆえにここは拳哀の所作と考える。

(24) 『日本後紀』大同元年(八〇六)三月辛巳条。

(25) 『続日本後紀』承和七年(八四〇)五月戊戌条。

(26) 『西宮記』卷十二。

(27) 三上真由子「日本古代の喪葬儀礼に関する一考察―奈良時代における天皇の殯期間の短縮化について―」(『奈良史学』二三、二〇〇五年)。

(28) 『続日本紀』養老六年(七二二)正月癸卯朔条。

(29) 『続日本紀』大宝三年(七〇三)正月癸亥朔条。

(30) 『続日本紀』養老六年(七二二)十一月丙戌条。

(31) 渡部眞弓「古代喪葬儀礼の研究―奈良時代における天皇喪葬儀礼の変遷―」(『神道史研究』四〇・二、一九九二年)は、元明崩御によ

る朝賀停止の記事以降「従来より埋葬を以て終了していた喪葬儀礼は、埋葬後にも継続されてゆくことになる」(三四頁)とその周期性に触れる。しかし一周忌法要との関わりは論中なく、ただ服喪期間は流動的な時代が続いていったとする指摘に留まる。

(32) 岡田重精『古代の齋忌―日本人の基層信仰―』(国書刊行会、一九八二年)。

(33) 一周忌などの追善供養に先駆けて追福のための『大般若経』書写がみられる。著名な「長屋王願経」は文武天皇(七〇七年崩御)追善のため和銅五年(七一三)に、父・高市皇子(六九六年薨去)と母・御名部皇女のため神亀五年(七二八)にそれぞれ書写している。

(34) 稲田奈津子「日本古代の服喪と追善」(前掲註9著書所収。初出は二〇一四年)。

(35) 『令義解』賦役令・免年徭役条。

(36) 藤川正數『魏晋時代における喪服禮の研究』啓文社、一九六〇年。

(37) 前掲註(34) 稲田氏論文。小林理恵「請暇不参解にみる奈良時代の服喪」(『続日本紀研究』四一一、二〇一四年)。

(38) 河上麻由子「聖武・孝謙・称徳朝における仏教の政治的意義」(『古代アジア世界の外交交渉と仏教』山川出版、二〇一一年)が論じる仏教的威力による血統の権威強化政策とも関連するだろう。

(39) 小林理恵「平安期貴族層における服喪慣習の展開」(『寧楽史苑』五九、二〇一四年)は、平安貴族が四十九日を服喪の区切りとする背景には穢れの観念があると論じる。

(40) 『日本三代実録』貞観十三年(八七一)十月五日条。

(41) 『北山抄』卷四・拾遺雜抄下。

(42) 『本朝世紀』正暦元年(九九〇)七月十五日条。

(43) 『玉葉』安元二年(一一七六)九月十四日条。