

4

日本の靈魂観： 文学・物語を中心に

岡田 文弘

身延山大学特任講師
日蓮宗現代宗教研究所研究員
岡山県妙興寺修徒

はじめに

本日は「日本の霊魂観」という演題でお話をさせていただきます。それなりに話題が多岐にわたる予定ですので、まずはここで簡単なアウトラインを示しておきたいと思います。

そもそも、霊魂という概念は、霊魂と肉体とを別物ととらえる「霊肉二元論」を前提とします。この霊肉二元論は古来世界各地の宗教文化に見られ、日本も例外ではありませんでした。しかし古代日本においては、魂の概念はいまだ曖昧な部分がありました。むしろ、霊魂と肉体を別立てしない一元論的な死者観も、また優勢であったのです。

その一方、中国においては儒教・道教が霊魂信仰を重視し、深化させていました。この儒道の霊魂信仰は、やがて伝来した仏教と習合することになります。

こうして、中国宗教的な霊魂信仰と習合した仏教が、日本に伝播します。その影響下で、日本における霊魂信仰も固まっていく……これが古代から中世に至る、日本における霊魂観の展開です。

この展開を、文学作品や物語などを題材として見ていくのが、本日のお話となります。

1、古代日本の死者観

事例①『万葉集』（霊肉二元論）

「人魂のさ青なる君がただ独り逢へりし雨夜の葬りをそ思ふ¹」

これは『万葉集』巻十六に収録されている、「人魂」を詠んだ歌です。あなたの真っ青な人魂に出くわした、雨夜の葬式を思い出した……なんとも恐ろしい歌です。これは「ホラー和歌」と言ってよいでしょう、なにしろ「怕（おそろ）しき物の歌三首」と題された項に入っているくらいですから。それにしても日本文学、いや日本文化の曙ともいえる『万葉集』の段階ですでに、「人魂」という怪異のイメージが、こんなにもキッチリと完成していたことには驚かされます。

やや余談になりますが、私の母方の祖父は人魂を見たことがあるそうです。ある

1 結句の原文は「葉非左思所念」だが、『日本古典文学大系』はこれを「葉振乎曾所念」の誤写とする（『大万』167頁、傍線部筆者）。

夜、彼は真っ青な顔をして帰って来て、私の母が「一体どうしたのか」と問うと、「今そこで、人魂を見た。青い色をして飛んでいた……」と答えたそうです。祖父は理系で、オカルト嫌いで有名な人でした。そんな祖父が人魂を目撃したというのですから、この出来事は母にとって非常に鮮烈な思い出だそうです。そして祖父が語った人魂のすがたが、『万葉集』のそれと同じく「さ青」であったというのが、実に興味深いです。

それから、古典文学の代表格『万葉集』に対して、現代の日本文学を見てみますと、石原慎太郎氏が人魂にまつわる怪奇小説を書いています（石原さんは政治家として、そして小説家としては『太陽の季節』の作者として専ら知られていますが、実は彼の本領が怪談にあることは意外と知られていない気がします）。そのものずばり「ひとだま」という掌編なのですが、人魂についての描写を少し見てみましょう。

「色、色はそうだな、何かこう白っちゃけて半分透明みたいな……ただ、こう、ぬるぬるといふか、変に手応えがなくて、なんてえのかな、なにかこう濃い鼻汁に触ったみたいでさ」……「なるほど、鼻汁ねえ」誰かが感に耐えないようにいった。しかし、私にはなぜか彼のいったことが、感覚的にわかった、というより伝わって来るような気がした。」（石原 [1993] p.58）

人魂について、まずは「白っちゃけて半分透明」と形容するのですが、飽き足らずさらに「ぬるぬると」した「濃い鼻汁のような」と言い直します。色については、「白っちゃけて」とは言っているものの、更に「濃い鼻汁」と言われますと「青っ漬」を連想させます。そして「鼻汁」という形容によれば、人魂は湿り気を多分に含んでいるようです。先ほどの『万葉集』の歌を見てみましても、人魂から「雨の夜」という高い湿度のイメージが想起されています。どうやら人魂は湿っぽいものようです。

このように、私の祖父、そして石原慎太郎といった現代人の思い描く人魂……青くて、湿っぽい人魂のイメージが、実は古代の『万葉集』以来脈々と受け継がれて来たものらしきことに、感慨を覚えもしています。

さて、それはともかくとして……「人魂」というのは死者の「肉体」から分離した「靈魂」であるわけですから、これは明らかに霊肉二元論です。つまり『万葉

集』が伝える古代の日本においては、霊肉二元論に基づく死者観が確かに存在していたことが分かります。

しかし、それでは古代日本の死者観がシンプルに霊肉二元論だったのかということ……そうとは言い切れないのです。言い切れないどころか、むしろその逆と言われることも多いのです。

事例②『古事記』イザナギの《黄泉国》訪問譚（非・霊肉二元論）

ここで『万葉集』に引き続き、同じく日本文化の曙というべき一書である『古事記』を見てみましょう。

特に注目したいのが、いわゆる「国生み」の神話の主人公、日本列島を創造した神とされるイザナギとイザナミの夫婦神です。妻のイザナミが早くに死んでしまったので、これを追って夫のイザナギが死者の国である「黄泉国」を訪問します。この訪問譚は、古代日本人の死者観を示す物語として、必ずと言ってよいほどよく引かれる物語です（そう言えば、前回の鈴木先生のご講演でも引用されておりました）。

それでは、イザナギが黄泉の国を訪ね、死者のイザナミと再会する場面を読んでみましょう。

「是に其の妹・伊邪那美（イザナミ）の命を相見と欲（おも）ひて、黄泉国に追ひ行きき……入り見たまひし時、宇士多加礼（ウジたかれ）、許呂呂岐弓（ころろきて）……是に伊邪那岐の命、見畏みて逃げ還る」（『大古』63-65頁）

イザナミを追いかけて、イザナギも黄泉国に行った。しかし到着してみると、イザナミの身体にはコロコロと音がするほどにウジがたかっていた。驚き遅れたイザナギは、逃げ帰ってしまった……。

このように²、黄泉国にいるイザナミ（死者）は、人魂でも亡霊でもなく、非常に生々しい、ウジのたかった死骸そのままの状態にいるわけです。つまりは死に際して靈魂と肉体の分離が見られず、一体のままなのです。

そのイザナミを追って来たイザナギからして、生者のままで（つまり、生者の体を持ったままで）普通に黄泉国に入っています。どうもこの書きぶりでは、黄泉国はこの世と次続きであるようです。「靈魂が昇天する場」というような、この世とは階層の異なる「あの世」としては描かれていません。

まとめますと、『古事記』イザナギの『古事記』イザナギの黄泉国訪問譚における死者観は徹頭徹尾一元論的なのです。イザナミは死体のままで黄泉国にいるわけですし、イザナギは生者の体を持ったままでそこに到達します。生死の境を超えるにあたって、靈魂と肉体の分離などは一切想定されていません。つまり靈肉二元論は、そこに見出せないのです。

小結

このように古代における日本人の死者観は、『万葉集』人魂の歌に見られるような靈肉二元論と、『古事記』イザナギの黄泉国訪問譚に見られるような一元論的発想とが混在し、混沌としていたことが分かります。

この混在による渾沌は現在もなお、解消されたわけでは必ずしもありません³。しかし古代から中世へと時代が下るなかで、日本人の死者観は確実にブラッシュアップされ、その混沌に筋道がつけられることになります……つまり、大陸（中国）から伝わってくる仏教、儒教、道教などの影響を受け、日本人の死生観はアップデートされていき⁴、「靈魂」というものがハッキリ意識されるようになっていくのです。

ということで、次に中国に目を向けてみましょう。

2 以下、先学の指摘を参考にした：

「神避り」ヨモツクニに行ったイザナミノミコトは、蛆のたかる肉体を具えていた。これに示されるように、人の死も靈肉ともにあの世に赴くことであった。遺骸は単なる靈魂の抜け殻とは見なされないのである」（森 [2004] 119頁）

「まず、魂と死体の関係についてだが、見るなどと言って見られてしまった伊邪那美神の姿は「膿が湧き出て、ころころと音のするほど蛆がたかり、ガスが充満して膨れ上がった状態」であった。これは、まさに死体の描写である。したがって、この期の他界では、魂と死体とが完全に分離されているのではなく、未分化であったと考えられる。火葬が一般化する以前は、人々は朽ち果てていく死体を目にするのが多く、その強烈なイメージが、死後の存在にも当てはめられた。すなわち、この期では、肉体を離れた魂という概念は、あまりなかったのではないと思われる。実際、伊邪那岐神自身も黄泉の国へは、その肉体のままで訪問している。……以上のことから、当時は、魂と肉体とは未分化なままであり、他界（黄泉の国）は、魂だけの存在ではなく、その住人は肉体をもって存在すると考えていたと思われる。」（辻 [2015] 38-39頁）

3 たとえば現代日本人の死者観においては、前述のように人魂のような（『万葉集』の靈肉二元論的）イメージも持たれつつ、一方では「死んだおじいちゃん・おばあちゃんが、生前の姿（生前の肉体を持った姿）で《天国》にいる」といった（『古事記』イザナギ神話的）一元論的イメージもまた持たれているようである。

4 「古代日本の死生観は、古層のそれに中国思想、仏教思想がもたらされたことによって変化し、それらが重なり、あるいは融合しつつ形成されている」（森 [2004] 119頁）

2、中国の靈魂信仰

中国の招魂儀礼

中国古来の独自思想である道教・儒教はともに靈魂信仰を重視し、招魂儀礼による死者の復活＝永遠の生の実現を目指しました。

特に儒教は、この招魂儀礼を中心として、独自の死生観と思想を確立するに至りました。その概要は以下の通りです⁵。

- 肉体と靈魂（「魂魄⁶」）が一体化している状態を「生」、分離してしまった状態を「死」と捉える
- つまり、分離してしまった肉体と魂魄を一致させれば、死者は再生する
- そこで儀式によって魂魄を現世に呼び戻し、死者の肉体に寄りつかせる。ただし死者の肉体については、実際には生きている人間が遺骨（頭蓋骨）を被ってその役を演じる（この役を「尸」というが、後には簡略化され、木の札（木主、神主）を依り代として用いるようになる）。これが「招魂儀礼」
- この「招魂儀礼」を代々続けていくことで、不死を実現できる。自分の生前には先祖・親の招魂儀礼を行い、死後は子孫に自分の招魂儀礼を行ってもらう
- →祖先祭祀・「家」の重視・「孝」の概念へ

もうお分かりかと思いますが、この儒教の招魂儀礼のシステム⁷と論理こそが、現在日本で「仏事」として行われている先祖供養・年忌法要の土台となっているの

5 加地 [2015] 17-22頁。

6 「魂」は精神を司り、「魄」は肉体を司る。

7 なお、『礼記』には以下のように記述されている。

「周人は臭を尚（たつと）ぶ。灌ぐに鬯（ちょう）臭を用う……既に奠（てん）して、然る後に蕭（しょう）を燭（や）きて羶薌（けいこう）に合す。凡そ祭りには諸を此に慎む。魂気は天に帰し、形魄は地に帰す……尸を堂に坐し……直祭は主に祝し……」（『漢大』411-413頁）

中国古代・周の時代の人々は、地に香りの強い酒を注いで「魄」を呼び出し、お供え物を捧げて、香草を焼いて煙を立ち上らせて「魂」を招いた。およそ招魂の祭りでは、これらを慎重に行うものである。魂は天に、魄は地に帰っているのだ。そして招魂儀礼の時には、お堂で尸にお供え物をし、あるいは「神主」に直接祝辞を申し上げる……とのことである。

また、招魂儀礼に骨が用いられた（特に頭蓋骨を被った人が靈魂の「依り代」となった）という風習の起源については、あまりに古く文献に残っていないほどだが、文字からそれが窺い知れるという。一例を挙げれば「鬼」という字は、頭蓋骨を被った人の姿を表象しているという（上部が頭蓋骨、下部が人の足）。加持 [2011] 46-50頁参照。

です。

その物証が「位牌」です。位牌は、上記の招魂儀礼で用いられる木主（神主）を原型とするものと考えられています⁸。そして思想面においても、日本における「仏事」は「家」を中心とする祖先祭祀なのですから、そこに儒教の影が当然見えるわけです。

しかし、なぜこうした儒道すなわち中国宗教由来の招魂儀式を、日本では「仏事」として、つまり仏教儀礼として行うようになったのでしょうか……それは中国の段階ですでに「中国宗教と仏教が習合する」という素地があったからです。中国宗教の混入した仏教が伝わったために、日本では仏教儀礼のつもりで（そこに混在している）中国宗教儀礼を行うようになった、という事情があるのです。

では中国において、中国宗教と仏教はどのように習合したのでしょうか。具体例を次に見てみましょう。

金剛智三蔵の物語

いかにして、招魂儀礼を中心とする中国宗教と仏教とが習合し得たのか。そもそも無我説や輪廻説を説く仏教は、招魂儀礼とは馴染みにくそうに思われます。それなのになぜ、招魂儀礼を仏教は取り入れるに至ったのでしょうか。

ここで見ておきたいのが、金剛智三蔵（671-741）の逸話です。金剛智三蔵はインドからの渡来僧で、密教の重要な祖師の一人です。

この金剛智三蔵には、玄宗皇帝の公主（娘）を蘇生させ、帝に帰依を受けるといふ逸話が残されています。

「初め帝の第二十五公主甚だしく其の愛を鍾む。久しく疾みて救われず。……目を閉じて語らず、すでに旬朔を経たり。……[金剛]智、彼に詣り、宮中の七歳の二女子を挾取し、緋繪を以て其の面目を纏い地に臥せしむ……[金剛]智、三摩地に入り、不思議力を以て二女をして勅を持して琰摩王に詣らしむ。食頃の間、王、公主の亡保母劉氏をして公主の魂を護送して、二女に随つて至らしむ。是に於いて公主起坐して目を開き言語すること常の如し。……半

8 加地 [2015] 19頁。なお位牌に神道からの影響を見るむきもあるが、本文中でも述べたように、日本の仏事は全体として「家中心の祖先祭祀」という儒教的なものなのだから、位牌の出処もその中で捉えていくのが妥当だろう。

日の間可りにして然る後、長逝す。自爾、帝、方に帰仰を加う。」(『宋高僧伝』大正50、711下6-18。[]は岡田の補い)

金剛智三蔵が7歳の少女二人を呪術的儀式によって閻魔大王の元に派遣し、この少女らに連れられて公主の魂が還ってくる。そして公主は半日間だけ蘇生した……というストーリーです。

このように金剛智三蔵は仏僧でありながら、明らかに中国宗教的な招魂儀礼をやっています⁹。これを、異質な外来宗教であった仏教が中国に受け入れられるための、一つの策と見ることができます¹⁰ (なお『宋高僧伝』では、玄宗皇帝が仏教ではなく道教を重んじており、「外国の野蛮な僧侶は追い返せ」との声も上がったとの記述の後、この逸話が引かれ¹¹、これによって皇帝の信仰を得たことが強調されています)。

金剛智が招魂儀礼を行なったというこの逸話が事実か否かはさておき、当時の人々が仏僧に求めたのが招魂儀礼であったこと・そして仏僧もそれを受け入れたという状況が、そこから読み取れるわけです¹²。

さて、この金剛智の招魂儀礼の逸話は日本にも伝わり、知られることとなります。

9 宮崎 [1987] は、空海『秘密曼荼羅教付法伝』(『広付法伝』)に引かれたこの逸話について「返魂見形のマジック」といい、「中国在来の道儒の教えを摂取し」た例の代表として挙げている(89頁)。

10 「金剛智、善無畏、不空らのインド出身の阿闍梨をはじめ密教僧たちが、中国における布教活動にいかん苦心せられたか……中国密教樹立のために中国在来の道儒の教えを摂取して人心を把握された……密教を弘めるためには、金剛智三蔵もそのような中国人好みの呪法を用いざるを得なかったのである」(宮崎 [1987] 89-90頁)

11 「帝留心玄牝、未重空門。所司希旨奏、外國蕃僧遣令歸國。」(大正50、711下2-3)

12 「仏教は、他の異文化的な宗教と違い、「仏教の中国化」によって中国に根付いたが、隋唐代では、中国化はまだ確立していなかった……実際に中国化が確立するのは、宋代以降となるが、隋唐代において、儒教文化の中に仏教文化が存在する風潮が一部の限られた者の間にとどまらず、多くの者がそのような社会で生活するようになったことが、後世の中国化を促進する要因になったと考えられる。」(磯部 [2005] 29-30頁)。

「注意しておきたいことは、この頃(岡田注：太宗の時代)の貴族社会における仏教儀礼では、葬儀、七七齋をはじめとする後代に見られるような死者、死霊供養に関わる一連の儀礼は資料からはまだ読み取ることはできないことである。しかし、開元時代頃になると、例えば『旧唐書』「姚崇伝」に玄宗初期の宰相姚崇が家族に対して七七齋を戒めている記述が見られ、玄宗の時代頃までに死霊供養の七七齋が俗に通じる当時の僧侶の間で行われるようになっていたことを知るができる」(荒見 [2014] 29頁)

これら先学の論考を踏まえれば、唐の時代には仏教の中国化への動きが準備され、かつ玄宗の代においては仏教者の死者供養儀礼への参入が見られるようになっていたことが分かる。この過渡期を、金剛智の逸話はまさに象徴するようなエピソードであるといえよう。

空海は『秘密曼荼羅教付法伝』（821年成立）においてこの話を早くも紹介しており（弘全14-15頁）¹³、これは前掲の『宋高僧伝』（988年成立）よりはるかに先行しています。また日蓮聖人も『報恩抄』に引いています（定遺1229頁）。

なお日蓮聖人はこの話を引いて金剛智を批判しているのですが、その批判は「生贄を用いた残酷さ」「蘇生が一時的なものにすぎなかったこと」に対してのもので、招魂儀礼をしたこと自体に関しては批判しておりません（「いのりをなすべしとて、身の代に殿上の二の女子七歳になりしを」「無慙にはをばゆれ」「而ども姫宮もいきかへり給はず。」前掲箇所）。つまり、あくまで「やり方が拙かった」というだけであって、招魂儀礼そのものについては否定していないのです、いやむしろ肯定派だとすら目せるのです（これについては後述します）。

空海が、そして日蓮聖人が、金剛智が招魂儀礼を行った逸話を引いているのは象徴的です。中国宗教的な招魂儀礼をする仏教者像が、中世において日本に浸透していったことが、そこうかがえるからです。

こうして、金剛智が見せたような、《中国宗教の靈魂（魂魄）信仰を取りこみ、仏僧が招魂儀礼を行う》という新しいスタイルの仏教が、日本に次第に浸透していくこととなります。

いくつか、例を見てみましょう。まず平安時代の『法華経』説話集『法華験記』では「死骸・魂魄といふとも、この法花を誦し……仏果に至るまで常にこの経を誦せむ」（第63話「西塔の明秀法師」、131頁）との文があり、魂魄信仰と法華信仰の結びつきが見られます¹⁴。

日蓮聖人も『開目抄』の中で次のような一節を記しておられます。

「日蓮といぬし者は去年9月12日子丑の時に頸はねられぬ。此は魂魄佐土の国にいたりて、返年の2月雪中にしるして、有縁の弟子へをくれば、をそろしくてをそろしからず」（定遺590頁）

このように日蓮聖人は、龍口での斬首を辛くも逃れて佐渡に配流された経緯を、

13 宮崎 [1987] 前掲箇所参照。

14 この文自体は「死して靈魂と化してなお『法華経』を行ずることにより、死者が自らを済度する」という文脈だが、魂魄信仰を前提にするという点でこれは他者による招魂儀礼と発想を同じくしており、これが『法華経』による追善供養という信仰へとつながっていくと見られる。

「龍口で一旦死して、魂魄のみが佐渡に渡った」と表現しており、魂魄思想に基づく死生観を有していたことが明らかです。

そして「魂魄」となって渡った佐渡において著された『木絵二像開眼之事』では、まさに招魂儀礼そのままの死者供養法を示し、それに基づき即身成仏を論じています。

「法華を悟れる智者死骨を供養せば生身即法身。是を即身といふ。さりぬる魂を取返して死骨に入れて彼魂を変て仏意と成す。成仏是也。即身の二字は色法、成仏の二字は心法。死人の色心を変て無始の妙境妙智と成す。是則即身成仏也。」(定遺794頁)¹⁵

去っていった魂を取り返し、その遺骨に入れて即身成仏させる。これが『法華経』の悟りを得た知恵者による遺骨供養である……とあります。

なおこの文に基づいて、日蓮宗で現在使われている納骨回向の文は作られています(私もよく唱えております)。引用しておきましょう。

「この法華経を信じ讃歎する人、ご遺骨を供養し奉れば、人の身即ち仏の身となり給う。これ即身と申すなり。人の身より去りゆきし魂、忽ち取り返し、亡き人のご遺骨に魂入れぬれば、御遺骨変じて仏の御心となるべし。これを成仏と申すなり。即身の二文字は身の教え、成仏の二文字は心の教えなり。」(『妙法蓮華教 要品』日蓮宗新聞社)

そして日蓮聖人の時代以降になると、仏教式の葬儀が民間において広く行われていくようになります。その「仏教」とは言うまでもなく、中国宗教由来の魂魄信仰を取り込んだ形での「仏教」です。

こうして、儒教の木主(神主)から発展したであろう位牌に掌を合わせ、「孝」の精神で先祖を供養する……いわゆる日本固有の「葬式仏教」のスタイルが確立されていくこととなります。

なお、私はこうした仏教と中国宗教との習合(つまり、日本における「葬式仏

15 同書の即身成仏義については岡田[2019]参照のこと。

教」の成立) について、確かにそこに迎合や戦略があったことを認めざるを得ないにしても、それを「本来の」仏教からの乖離・変質や墮落だとは思っておりません。

というのも、もともと仏教に「仏舍利信仰」(仏舍利=仏の遺骨を中心としてブツダを偲び、それへの供養においてブツダの再生を実感する) という素地があったからこそ、遺骨(もしくはその代替たる位牌) を依代として招魂儀礼を行うという中国宗教との接合が可能となったはずだからです。

ここで、葬式仏教についての鈴木隆泰先生の言を見てみましょう。

「伝統仏教は出家者の葬儀は執り行うものの、在家者の葬儀には携わることがなく、そしてその姿勢は大乗仏教においても踏襲され続けた。在家者の葬儀は、どこまでもヒンドゥー社会の儀礼に委ねられていたのである。そこには、インド社会に生まれたインド仏教の限界があったと言える。なぜならば、日常儀礼や通過儀礼等を完備した集団は、実体のある独自の社会グループと見なされ、新たなカーストとしてインド社会に組み込まれてしまうからである。……日本仏教が在家者の葬儀に携わり、それを執行していることは、「インド仏教との乖離」ではなく、「インドでは実現しようとしてもできなかった〈仏教徒の願い〉が日本で叶ったもの」と捉えるべきであろう。ある宗教の信者でありながら、臨終に際してその宗教が面倒を見てくれないというのは、大変寂しいことであるはずだ。出家者向きの儀礼はあっても、在家者向きの儀礼を最後まで完備することのなかったインドの仏教は、宗教集団としてインド社会に本当の意味で根付くことはできず、歴史の流れの中で、ついにはインドからその姿を消していくこととなった。」(鈴木 [2005] 35頁下-36頁上)

つまり、インド仏教は仏舍利信仰という「素地」がありながら¹⁶、民間の葬礼・死者供養には携わらなかったため、ついに社会に根付かぬまま消滅してしまった。

その一方、中国に伝来した仏教は、中国宗教と習合し「招魂儀礼」の術を獲得した。このハイブリット仏教が日本に伝来し、「葬式仏教」という形で社会に根づいた。これが今日の日本仏教であり、インドとは異なり、日本では今日まで曲がりなりにも仏教が存続している……と、いうことです。

16 「素地」のままで終わってしまったので、これを「例外」とするむきもある(加治 [2015] v 頁)

3、古代から中世へ：日本の霊魂信仰の転換

ここまでの話を手短かにまとめますと：

- 古代日本は、「霊魂」的なものを想定しつつ、かつ、一元論的な死生観でもあった。
- その後、大陸由来の霊魂信仰（中国宗教・仏教）などを摂取し、だんだんと、その霊魂観を整備して行ったということになりましょう。

このように概観してみますと、日本における霊魂信仰の転換期は、ちょうど古代から中世への転換期に起きていることがわかります。

この転換についてさらに詳しく見てみるために、二つの説話集『日本霊異記』（以下『霊異記』）と『今昔物語集』（『今昔』）を、次に取り上げてみます。

『霊異記』は九世紀初頭の成立で、古代の残余を伝えています。一方『今昔』は12世紀の成立で、中世的世界観の象徴ともいえる内容を持ちます。これら2つの説話集を読み比べることで、古代から中世の間に起きた霊魂観の転換を見ていきましょう。

まず見ていただきたいのは『霊異記』巻中の第25話、「閻魔王の使の鬼召さるる人の饗を受けて恩を報ゆる縁」です。あらすじは以下の通りです。

- 閻魔王の使いの鬼、讃岐国山田郡の「布敷臣」という女を冥土へ迎えにやってくる
- しかし鬼は、たまたまその女から施食を受けて、恩義を感じてしまう
- その山田郡の女の身代わりとして、鵜垂郡にいる同姓の女を殺して連れて帰る
- しかし閻魔には、ことの次第が露見してしまう
- 閻魔は、当初予定通りに山田郡の女を連れて来させる
- 鵜垂郡の女は帰宅しようとするが、家に戻ってみると、その体が既に火葬にされていた
- 体がないので戻れなくなった鵜垂郡の女に対し閻魔は、山田郡の女の死体を使うよう指示
- 山田郡の女、鵜垂郡の女として蘇生する¹⁷

さて、この説話は『今昔』巻20に第18話「讃岐国女行冥途、其魂還付他身語」として再録されており¹⁸、大筋は同じなのですが細部に改変が見られます。この改変が見過ごせないものなのです。

まず、鵜垂郡の女が山田郡の女の体を得て蘇生するくだりは、『靈異記』では「因りて（山田郡の女が）鵜垂郡の衣女の身と為りて甦る」となっていますが、『今昔』では以下のようになっています。

「此二依テ、鵜足郡ノ女ノ魂、山田ノ郡ノ女ノ身ニ入ヌ」（『新今』265頁、傍線岡田）

鵜足郡（鵜垂郡）の女の「魂」が、山田郡の女の身に入り、蘇生した……このように『今昔』は、『靈異記』が用いていない「魂」という語を用いて女の蘇生を説明しています。つまり『今昔』は「魂が身に入る」という具体的説明を付加し、招魂による復活を明示しているのです。

このような趣向は、「魂」の語自体が出てこない『靈異記』のバージョンには当然ありません¹⁹。そのため『今昔』と読み比べてみた場合には、『靈異記』の書きぶりには（あたかも前述の『古事記』の黄泉国訪問譚のような）一元論的な死者観の残香が色濃く漂っているように感じられます。先学も、次のように指摘している通りです。

「日本靈異記には蘇生譚、転生譚が採録されているが、それらにも魂が身体を「出づ」あるいは「入る」という表現は一例も見当たらない。そのことは、日本古来の靈魂観、心身観とかがわるであろう。すなわち日本靈異記が、人間を肉体と靈魂とに二分するのでなく一体的に捉える考え方にたつてこのできごとを記述しているのに対して、今昔物語集……は肉体を靈魂の器として捉えているために、「魂」「入る」という表現が選択されたのである。」（森 [2018]）

17 「因りて鵜垂郡の衣女の身と為りて甦る」（『新靈』101頁）「山田郡の衣女の身体は、鵜垂郡の衣女の身体となってよみがえった」（『新靈』100頁注14）

18 『新靈』100頁注。

19 「ただし、日本靈異記に、「よる」ものが魂であるとか霊であるとか説明されているわけではない。新日本古典文学大系は、脚注に「死に際して魂が肉体から分離して輪廻し生死する主体となる、という考え方とは異なる」と説く……」（森 [2018] 3頁下－4頁上）

この点について、もうすこし詳しく検討してみましょう。

この山田郡と鵜垂郡の女たちの話は、今日の我々の感覚で素直に読めばおそらく、「鵜垂郡の女に力点を置いた蘇生譚」との印象を与えるものでしょう。「蘇生した山田郡の女の「中身」は鵜垂郡の女なのだから、これは鵜垂郡の女の蘇生である」と思われるはずです。

しかしこうした読解は、女の「中身」=主体=靈魂を想定しているということで、まさに靈肉二元論で割り切った発想に他なりません。このような読解は『今昔』以降のものであり、一方の『靈異記』ではとられていないのです。

『靈異記』は本話を「山田郡の女は無事に生き返ることができたので、鬼への施食も無駄にならなかった」（「備響賂鬼、此非功虚」『新靈』101頁）という評で締めくくっています。つまり『靈異記』は、この話をあくまで「山田郡の女の蘇生譚」として捉えているのです。注釈を見てみましょう。

「本説話は山田郡の衣女を主人公として叙述されている。下文に「備響賂鬼、此非功虚」とあるのより推せば、鬼に賂した山田郡の衣女はそのかいあって蘇生した、として本説話は把握されている。山田郡の衣女の身体が鵜垂郡の衣女の身体となったことが、山田郡の衣女の蘇生としてとらえられている。身体の蘇生すなわちその人の蘇生、という考え方である。」（『新靈』100-101頁注14、傍線岡田）

ということで、傍線部にあるように、『靈異記』は明らかに「一元論的」なのです。

（しかし『靈異記』においても、体を失った鵜垂郡の女が巻き起こす騒動のくだりが全篇を通してのハイライトとなってしまっており、がために「山田郡の女を主人公に据える」という叙述方針にブレが生じています。その点、「魂」の概念を導入し、鵜垂郡（鵜足郡）の女の蘇生にスポットを当てた『今昔』の方が、よりスッキリと分かりやすい話の運びになっているよう思われます。）

ともかく『靈異記』と『今昔』の最大の違いは、後者において靈魂という概念が明確に導入され、靈肉二元論に基づき整理されたストーリーとなった、と言えまし

よう。ここに、混沌とした古代の死者観が、靈魂信仰・靈肉二元論の導入により整理され、中世の死者観へと移行・変貌していく様子が見て取れます。

更に『今昔』では、『靈異記』には無い「鵜垂郡の女の両親が、「蘇生した女が本当に自分たちの娘なのか」どうかを確認すべく質疑をした結果、「体は違うが魂は変わっていない」と納得し喜ぶ」という場面が付け加えられています²⁰：

「父母此レヲ聞テ……生タリシ時ノ事共ヲ問聞ク。答フル所一事トシテ違事無シ。然バ、体ニハ非ト云トモ、魂現ニ其ナレバ、父母喜テ此ヲ哀養フ事無限シ」（『新今』265頁）

父母が娘に対し聞き取り調査を行うという、『靈異記』にはなかったこの場面は、「ことの真実たるを確認しようとする合理的精神による」ものとされます（『新今』265頁注31、傍線筆者）。そしてこの「合理的精神」の帰結として父母は、「魂」という概念そして「靈肉二元論」に基づく説明により、最終的に納得し安心を得ているわけです。靈魂などというものは、もちろん現代人の感覚では非合理で非科学的なものの代名詞に思われますが、近代以前の人々にとっては逆に、合理的で科学的な説明に思われたわけです。

小結

以上、『靈異記』から『今昔』への説話の変化を検討することで、古代においては混沌としていた死生観が、中世になると靈魂信仰・靈肉二元論の導入と定着によって整理されていった過程（古代から中世に至る、日本の死生観の転換点）を見ました。

まとめ

それではここまでの話を、簡潔にふりかえっておきましょう、

- 古代日本の死者観は、「靈魂」的なものを想定しながらも、一方では一元論的な死生観でもあった。つまり一元論と二元論の混在した、未整理の混沌としたものだった。

20 『新今』265頁注31「以下、靈異記なし」。

- その未整理で混沌とした死者観は、大陸由来の靈魂信仰（中国宗教・仏教）などを摂取することで、整理され洗練されていった。

つまり「靈魂」とは、前近代の日本人にとって、混沌としていて得体のしれない「死」なるものをどうにか受け入れ理解・把握しようとする上で、その格好の説明を提供し、安心をもたらすという意義ある概念でした。この意義は、靈魂を迷信・非科学的なものと思わしがちな現代の私たちが、忘れてしまったものといえます。

このような靈魂の有していた意義について私たちは、それを軽視せず正當に再評価すること、それと同時に、その意義が現代では成り立たなくなりつつある現実をも直視する必要があります。これが、招魂儀礼を取り込んだ「日本仏教」の徒たる私たちにとっての課題となりましょう。

ご静聴ありがとうございました。

(テキストおよび略号)

大正新修大藏經→大正

日蓮遺文：昭和定本→定遺

『弘法大師全集』一（吉川弘文館、1910）→弘全

『礼記』：『新釈漢文大系28 礼記 下』（明治書院、1977）→『漢大』

『古事記』：『日本古典文学大系1 古事記 祝詞』（岩波書店、1958）→『大古』

『万葉集』：『日本古典文学大系7 万葉集 四』（岩波書店、1962）→『大万』

『日本靈異記』：『新日本古典文学大系30 日本靈異記』（岩波書店、1996）→『新靈』

『法華驗記』：『日本思想大系7 往生伝・法華驗記』（岩波書店、1974）→『日思』

『今昔物語集』：『新日本古典文学大系36 今昔物語集 四』（岩波書店、1994）→『新今』

石原慎太郎『我が人生の時の時』（新潮文庫、1993）

※一部、漢文を書き下しに改めた

(参考)

荒見泰史 [2014] 「唐代仏教儀礼及其通俗化（上）」『アジア社会文化研究』21-46頁

磯部ひろみ [2005] 「隋唐代における仏教の中国化の諸相 葬式を中心として」『お茶の水史学』四九、1-35頁

岡田文弘 [2019] 「日蓮聖人の即身成仏義『木絵二像開眼之事』を中心に」『現代宗教研

究』53、163-174頁

加地伸行 [2011]『沈黙の宗教 儒教』ちくま学芸文庫

[2015]『儒教とは何か 増補版』中公新書

鈴木隆泰 [2005]「日本仏教は「葬式仏教」か 現代日本仏教を問い直す」『山口県立大学国際文化学部紀要』11、31-44頁

辻本臣哉 [2015]「仏教の死生観：古典文学における死生観の変遷」『人間学研究論集』4、37-48頁

宮崎忍勝 [1987]「密教と道教の周辺」『密教文化』159、87-102頁

森 正人 [2004]「古代日本における死と冥界の表象」高橋隆雄・田口宏昭編『「よき死の作法」をめぐって 熊本大学生命倫理研究会討論集』116-119頁

[2018]「霊・魂と身体をめぐる中世的表現」『尚綱語文』7、1-9頁