

靈魂觀の行方——遺骨と魂魄をめぐる——

本パネルセッションは、文部科学省科学研究費・特定領域研究「東アジアの海域交流と日本伝統文化の形成—寧波を焦点とする学際的創生—」のなかの「東アジアにおける死と生の景観」班のメンバーによるものである。当班は日本思想史、中国思想史、倫理学、環境社会学、音楽美学を専攻する研究者により構成されている。

ところで、現代における靈魂と遺骨をめぐる思想を考えると、二つの思想的な景観が目の前にある。それは、戦後六十一年を経た現在においても続けられている「遺骨収集」をめぐる景観であり、もう一つは、新たに日本人が選択し始めた「自然葬（散骨）」と「樹木葬（納骨）」という景観である。これらの景観が意味しているものは何か。「靈

中村 一基 中村 安宏

魂觀の行方—遺骨と魂魄をめぐる—」という題は以上の関心のもとに設定された。司会は藪敏裕、報告者は中村一基と中村安宏（以上、岩手大学）、コメンテーターは脇田健一（龍谷大学）。

中村一基報告「遺骨をめぐる靈魂觀」の概要は以下のとおりであった。

日本人の「靈魂觀の行方」を考える場合に、祖靈信仰と納骨習俗との結びつきに象徴されるような、遺骨との関わりからの探求は欠かせない。「遺骨をめぐる靈魂觀」は、民俗学において、《両墓制》論議という形で粗上に上がったが、《靈肉二元論》の枠組みは崩れず、遺骨はさほど顧みられることはなかった。山折哲雄氏の《二つの靈魂觀》

『死の民俗学—日本人の死生観と葬送儀礼—』という視点は、遺骨に注目することで『靈肉二元論』に再考を促すものである。《一つの靈魂観》が成立する契機は、平安時代末期の浄土教にある。浄土教では肉体そのものが穢れである（『往生要集』『摩訶止観』）。その一方で、遺骨は白骨化することで、穢れた存在から、清浄な存在へと質的変換を生じるという認識が生じた（『小右記』）。その質的変換をささえた思想とは、生命現象の消滅によって、遺骨が清浄性を確保するという思想である。骨を介して、穢れた靈魂Ⅱ死霊が、清浄なる靈魂Ⅱ祖霊に転換しうる、という認識の成立である。その認識の背景に、仏舍利信仰Ⅱ聖なる遺骨の信仰の影響がある。「骨をば先祖の骨の置く所に置けば、子孫の繁盛するなり」（『中外抄』）と納骨の意義が語られる時代が現出した。納骨が浄土教と結びついたとき、高野山納骨のような霊場への納骨が始まった。霊場はこの世の浄土であり、あの世の浄土への中継地である。あの世の浄土に行ける資格をもつのは、浄化された靈魂だけである。仏舍利信仰による祖師・開山の聖なる遺骨の觀念は、『生身仏』を可能にして、霊場での遺骨の浄化を可能にした（佐藤弘夫『霊場の思想』）。遺骨の清浄化は『白骨』化による質的転換と、『霊場』の浄化力の二面から進んだ。中世、浄化された靈魂Ⅱ祖霊には、霊場・墓地と浄土への往還が可能とな

る。このことで、この世に留まる靈魂と、遺骨を去って極楽浄土に向かう靈魂という《一つの靈魂観》が成立する。この《一つの靈魂観》は、近世の葬式仏教の時代、そして近代以降、日本人の靈魂観として定着する。現代の自然葬（散骨）と樹木葬（納骨）においても、散骨場所を選ぶ意識、自然との一体感を望む意識、「遺影」を祀る意識に《二つの靈魂観》の並存をみる。《二つの靈魂観》の並存という問題が顕著になるのは、事故死・戦死を遂げた者の行方である。柳田國男の、戦死者を無縁仏・怨霊化させないための靈魂観には、遺骨との関わりはない（『先祖の話』）。遺骨の収集に関して、収集された遺骨が「たくさんの人の代表の遺骨」（小林英三國務大臣見解、一九五六年）という発言がある。遺骨が『象徴遺骨』の意味を付与されている。その遺骨が「骨箱」から『千鳥が淵戦没者墓苑』納骨堂の「金壺」（昭和天皇作製）の中に納められることで、『英霊の遺骨』という聖性が刻印され、『墓苑』が霊場と化するのである。（戦死者）研究は、『二つの靈魂観』の行方の視点から深まることと望まれる。

中村安宏報告「近世における靈魂観をめぐって」の概要は以下のとおりであった。

江戸前期の仮名草子『百八町記』（如備子）は仏教的な色合いが濃いものだが、そのなかでは、人間などの形体は前

世から現世、そして来世と滅び変わっても、靈魂は滅亡しないことを説いている。民俗学の立場からも、日本の仏教思想の特徴について、不滅の靈魂が輪廻の主体と考えられた点が指摘されている（竹田聰洲『祖先崇拜―民俗と歴史―』）。

ところで朱子学において死とは、人間の身体を形成していた気が離散し、魂と魄とが分離することと解釈する。このうち魂は天に上昇して神と呼ばれるようになり、魄は地に沈んで鬼と呼ばれるようになる。これらはしだいに拡散していくが、それにつれて性格は希薄化し、最終的には消散するものとされた。その一方で朱熹は祖先祭祀については、子孫が誠敬を尽くして祭ることによって、先祖や亡き親の氣（鬼神）は回帰すると説く。

このような朱熹の魂魄鬼神や祖先祭祀をめぐる言説は、日本の徳川社会においては、靈魂の滅亡を結果するものであるという点が強調され、衝撃的な説として受け取られることとなった。そして、そのように受け取られたことが新たな思想形成の引き金になった。垂加神道家や国学者、陽明学者のなかには、靈魂の不滅への確信にもとづき、朱熹の説から逸脱した独特な靈魂不滅論・死後安心論を形成する者が現れた。

垂加神道家らが、生前に現人神である天皇への忠誠を尽くすことにより、死後は不滅の神となって日本の天皇や日

本の国家を守護することができる、という思想を説いた点が指摘されている（前田勉『近世神道と国学』）。靈魂が「日本」という特殊なものに結びつこうとしている点に注意したい。平田篤胤は、朱熹の説は魂魄滅亡論だと理解して、靈魂の不滅を説くとともに、その靈魂が居る場所―幽界を構想する。そして祖先祭祀を保証しようとする（『鬼神新論』）。熊沢蕃山の場合、死後の靈魂は天に帰るといって朱熹などの説は、人と天との距離を想定しているものであると批判する。そして王陽明の説を手がかりにしながら、身体の次元を超えて人間の本心について見ると、これは本来は天と一体であって死生を超えたものであると説く（『集義和書』）。佐藤一斎も、軀殻（身体）と性とを区分して、死生は軀殻レベルの問題であり、人間の内なる本質としての性は即ち天が宿ったものであって、死生とは無関係であると説き（『言志録』）、ともに死生を相対化しようとする。以上陽明学を撰取した思想家たちの場合、死後の問題が「日本」とは無関係であり、より広い世界との一体感を求めるものであった点に着目したい。

以上の思想史上の事項を見据えた上で、脇田健一が社会学・民俗学の立場からコメントをした。その概要は以下のとおりであった。

現代社会においては「個人化」と呼ばれる現象が進行し

ている。他者とは関係なしに自己決定できる領域が広がっている。かつては個人の死は、家の祖先祭祀、村の祖先祭祀（そして明治以降は国の祭祀）のなかに包まれるようにして存在していた。死生観を人間の実存的な水準のある種の秩序観だととらえると、かつては究極点として祖霊が存在し、神が存在し、そのような祖霊や神という他者との関係のなかで自己を定位していた（一点透視法的秩序観）。そこには個人の選択の余地はなかった。しかし、「自然葬」「散骨」「樹木葬」においてはそうではない。プライベートな限られた他者（近親者や友人）は別にして、そこでは自己世代を超えた他者は必要とされない。自分を祀り続ける子孫は必要ない。また、自分が祀らなければならない祖霊という他者も存在しない。「死んだ後の問題」は個人の選択の問題であり、そういう意味で自己責任の問題となる。かつては死後のことは「パブリック」な問題であったが、「プライベート化（私事化）」してもいる。

しかしその一方で、戦後六十一年を経た現在も「遺骨収集」が続けられている。民俗学者・田中丸勝彦の『さまざまの英霊たち』では、英霊を祀るための儀礼の体系が、家の祖先祭祀や村の祖先祭祀を取り込みながら国家の主導のもとで構築されていく過程が説明されている。戦没者やその遺族は、天皇という究極の他者に象徴される国家の枠組

みのなかに位置づけられる。一点透視法的秩序観のなかに死は意味を付与されるのである。その意味で現代社会は、明治以降の近代国民国家の枠組みを持続させている。このようなベクトルと、そのような枠組みを動揺させかねない「個人化」のようなベクトルが同時に動いている。これはダブルスタンダードなのか、それとも後者が前者を足元から少しずつ切り崩していつているのか。このような現代的な意味での「靈魂観の行方」の問題に対して、日本思想史はどのようにこたえるのだろうか。

以上のコメントを受けて、報告者からの応答とフロアの質疑応答がなされた。フロアからは、現代の慰霊・死者供養という視点から言うならば、日航機の事故現場となった御巣鷹山に遺族が卒塔婆を立てた例や沖繩の平和の礎のように、遺骨の納め場所ではないが死者供養の場となっているところがある。また一方、最近では、遺骨を墓に入れないで、ペンダントなどにして死者を思う手元供養の例もできており、靈魂と遺骨との関係が変化している旨の指摘があった。

（この文章は、藪、脇田両氏からの素材を得て、両中村でまとめたものである。）

（岩手大学教授）

（岩手大学准教授）