

白骨と遺骨崇拜

中村 一基

はじめに

死後、肉体は腐る。しかし骨は朽ちず。ただ、その骨もいづれの日か朽ちる。それが、自然の摂理である。この自然の摂理の過程のなかに、人間は火葬という葬法をもちこみ、骨化を早める。骨化が白骨を目指したとしても、はたして白骨は遺骨の意識と結びつくのか。古代から中世にかけての葬送史を俯瞰した時、「納骨／散骨」という遺骨処理に注目せざるを得なかつた。それは、どの程度の浸透力をもって人々の葬送習俗の規範となつたのか。「納骨／散骨」という遺骨処理の方法は、「遺骨尊重／遺骨軽視」の意識とパラフレーズするか。さらに、霊魂の依代としての骨という觀念と、祖霊信仰の成立との関連は霊肉二元論の次元では把握しきれない問題を孕んでいる。その意味で、山折哲雄の次のような方法論は示唆的であつた。

「死」の問題を「霊と肉」の二元的構図のなかでとらえようとする方法にたいして、もう一つ、「霊と肉と骨」という三元的な立体構図のなかで考察する方法が、わが国の場合ととり

わけ有効でもあり、かつ必要でもあるのではないか。

(『死の民俗学—日本人の死生観と葬送儀礼—』第一章「死と民俗—遺骨崇拜の源流—」)

白骨という強力な磁場が遺骨崇拜に働いているのではないか。山折が「遺骨崇拜の源流」を考える上で、重要なモメントとしてあげる「十一—十二世紀における納骨信仰の形成」(同)の背後に、白骨という強力な磁場の存在を思い描く。さらに、磁場の形成に民俗としての「(白)のシンボリズム」が強く働いているのではないか。

一 殯儀礼と遺骨

殯儀礼は風葬の儀礼化したものである。そして、黄泉の国とは殯儀礼の神話化したものであることは、「伊弉諾尊、その妹を見まさむと欲して、乃ち殯斂の處に到す」(『日本書紀』卷第一、黄泉の国)によつて明らかである。黄泉の国で、イザナギが見たものは「一つ火燭して入り見たまひし時、宇土多加禮許呂岐豆(此の十字は音を以るよ。)(『古事記』上卷、黄泉国)、

「膿沸き蟲流る」「脹満れ大高へり」(『日本書紀』卷第一、黄泉の国)とあるように、イザナミの腐乱していく屍体であった。殯とは、屍体を一定期間地上にとどめおく儀礼を意味し、その後、屍体(または骨)を陵墓へ最終的に埋葬する。即ち、複葬とよばれる形態をとる。殯儀礼が第一次葬とすれば、埋葬儀礼は第二次葬である。「喪屋」に置かれた死体が腐敗していく期間が、殯の期間である。イザナミの殯が何日間続いたのかは不明だが、「乃ち其處に喪屋を造りて、(略)日八日夜八夜を遊びき。」(『古事記』上巻、天若日子の葬儀)「天にして喪屋を造りて殯し哭く。」(『日本書紀』卷第一、神代、同)と、天若日子の殯は「日八日夜八夜」である。この期間が長ければ、屍体は腐敗から骨化へと進むだろう。だが、神話における一例では腐乱の状態で殯期間が終了している。「死者は斂むるに棺槨を以てし、親賓、屍について歌舞し、妻子兄弟は白布を以て服を製す。貴人は三年外に殯し、庶人は日を卜して埋む。」(『隋書』倭国伝)とあるように、殯の期間は「貴人」と「庶人」とで異なっている。例えば、持統天皇の場合、大宝二年(七〇二)十二月二十二日に崩御、二十九日に「西殿に殯す。」と殯儀礼が始まる。その儀礼は「飛鳥の岡に火葬」される翌年十二月十七日まで、約一年続いた(『続日本紀』文武天皇紀)。ただ、仏教式火葬が普及する以前には長期におよび、それ以後になると急速に短縮される傾向を示していく。平城遷都(七一〇)以降は、「太上天皇(元明)、平城宮の中安殿に崩りましぬ(養老五年(七二二)十一月七日)。太上天皇を大和国添上郡椎山陵に葬る(同十三日)。喪の儀を用いず。遺詔に由りてなり。」(『続日本紀』元正天皇)とあるように、元明天皇の七日という例もある。殯期間の短縮は、薄葬への志向性を示すとともに、仏教式火葬の普及の影響によるだろう。殯期間が短縮の場合、当然、腐敗―骨化があらえない。埋葬のための骨

化は、死体を焼却する火葬にたよらざるを得なくなる。ただ、埋葬が土葬の場合もあり、必ずしも骨を得ようとしたわけではなかった。「死体を焼かぬのは、もとより身体がなければもどってきた魂の棲みかなくなることから」(西郷信綱『古代人と死―大地・葬り・魂・王権―』「黄泉の国とは何か」という霊肉二元論の死後観がここにはある。火葬は遺骨としての骨を得るのが目的ではなかったのだ。その意味で、「殯の事例はかならずしも遺骨にたいする尊重の観念を示すものではなかった」(山折哲雄『死の民俗学―日本人の死生観と葬送儀礼―』)ということになろう。殯儀礼の場とは「霊(魂)のみが有意味とされる時空間(死)に直面したとき、その死者の霊の転変を強く意識する」(山折)場であった。

二 薄葬思想と遺骨

中国では厚葬と薄葬という埋葬についての対立する考えがあった。厚葬と薄葬の違いは、異なった死生観による。厚葬は「死体を埋葬するが、それでも靈魂が回帰して死者が復活することを期待」(伊藤清司『死者の棲む楽園―古代中国の死―』)する埋葬法である。そして、厚葬の代表的な形態が古墳である。薄葬は墓は造るが墳を築かない。大化二年(六四六)三月廿二日、孝徳天皇は次のような詔を発した(世に言う、大化の薄葬令)。

詔して曰はく、「朕聞く、西土の君、其の民を戒めて曰へらく、『古の葬は、高きに因りて墓とす。封かず樹えず、棺槨は以て骨を朽すに足るばかり、衣衾は以て穴を朽すに足るばかり。故、吾、此の丘墟、不食なる地を営りて、代を易へむ後に、其の所を知らざらしめむことを欲す。』(略)又曰へら

く、『夫れ葬は蔵すなり。人の見ること得ざらむことを欲す』といへり。廼者、我が民の貧しく絶しきこと、専臺を営るに由れり。(略)庶民亡なむ時には、地に収め埋めよ。

(略)一日も停むること莫れ。凡そ王より以下、庶民に至るまでに、殯宮ること得され。凡そ畿内より、諸の国等に及るまでに、一所に定めて、収め埋めしめ、汚穢しく處處に散らし埋むること得じ。(『日本書紀』卷第二十五)

周知のように、この詔は文帝(『魏志』)の薄葬の理念を踏襲している。文帝の理想は会稽に葬られた禹のように、自然の山林に葬られ、墓が山や林と一つになることであつて、代がかわつた後はどこに埋めたか知られなくなることであつた。厚葬の場合、屍体は再生のための屍体である。そのため、腐敗防止を始め徹底した保存術がほどこされた。薄葬は「棺槨は以て骨を朽すに足るばかり、衣衾は以て穴を朽すに足るばかり」(孝徳天皇詔)とあるように、肉体が朽ちることを前提にする。それは「魂氣は天に歸し、形魄は地に歸す。」(『礼記』郊特牲篇)、「衆生は必ず死す。死すれば必ず土に歸る。骨肉は下に斃れ、陰れて野の土となる。その氣は上に發揚して昭明となる。」(『礼記』祭義篇)といつた、人間には魂と魄の二つの靈魂があり、死ぬと魂は天上に昇り、魄は死体とともに地中に入つた儒教の魂魄觀にもとづくだろう。屍体が腐敗していけば魄も朽ち、白骨が大地に化してしまふと魄も消滅するという觀念である。それは、逆に言えば、屍体が土に戻るまでは、抜け出した魂が帰るべき天に帰れないということの意味した。それ故、「死して速かに朽ちるの愈れるにしかず。」(孔子の言。『礼記』檀弓篇上)なのである。薄葬思想では骨は、早く消滅すべき物であつた。

三 仏教式火葬と遺骨

仏教式火葬の有り様を強烈に伝えるのは、僧景戒の夢である。それは、「景戒が身死ぬる時に、薪を積みて死ぬる身を焼く。爰に景戒が鬼神、身を焼く辺に立ちて見れば、意の如く焼けぬなり。即ち自らシモトを取り、焼かるる己が身をつきカナフクシに申キ、返し焼く。」(『日本靈異記』)とあるように、自らの死体を自らの魂が焼くという夢であつた。異常なほどの、焼却への意思である。日本における仏教式火葬の始まりは、「弟子ら、遺せる教を奉けて、粟原に火葬せり。天下の火葬此より始まれり。」(『続日本紀』)とある、僧道昭の火葬と伝える。なお、道昭の遺骨の行方については「世伝へて云はく、「火葬し畢りて、親族と弟子と相争ひて、和上の骨を取りて斂めむと欲るに、飄風忽に起りて、灰骨を吹き揚げて、終にその処を知らず。時の人異ふ」といへり。」(同)と奇異な話を伝える。即ち、道昭の骨灰を親族と弟子が取り合つたところ、飄風が忽に起つて骨灰を吹き上げ行方知れずとなつたところである。飄風に仏の意思を読むことは可能だ。なぜなら、「仏教の身体觀ないし遺骸觀は、身体・遺骸に執着しないのが基本的立場である。」(藤井正雄『骨のフォークロア』)からであり、「仏教の基本的思想は〔緣起思想〕である。現実の生を受けた存在である私たちの身体と心は、〔五蘊仮和合〕といつて、心身を構成する色・受・想・行・識の五つの要素である五蘊が仮に集まつて構成される。従つて、死によつて五蘊は離散する運命にある。」(藤井、同書)と考えられるからだ。散骨は、この仏教の遺骸觀にもとづく。遺骨だからといつて、特別視しない。『万葉集』の「秋津野を人のかくれば朝撤きし君が思ほえて嘆きは止まず」(卷八「挽歌」一四〇五)、「玉梓の妹は玉かもあしひきの清き山辺に撒けば散りぬ

る」(同。一四一五)は散骨の様子を伝えると言われる。律令においても「凡そ三位以上、及び別祖・氏宗は、並に墓を営ずることを得。以外はすべからず。墓を営ずることを得と雖も、若し大蔵せむと欲はば聴せ。」(「喪葬令」)と、「墓を営ずる」ことと「大蔵」との併存が認められている。この「大蔵」に関しては「古記に云く、(略)骨を以て除散する也」(『令集解』注記)と散骨という解釈がなされている。則ち、納骨と散骨、ともに認められている。そして、この散骨の習俗が薄葬思想の徹底化という形で結実したのが、淳和天皇の散骨の遺詔であろう。「予聞く、人没すれば精魂天に帰す。而して空しく冢墓存して鬼物焉に憑る。終に以て崇りを為し、長く後累を胎す。」「骨を碎きて粉と為し、之を山中に散らしめよ」(『続日本後紀』承和七年(八四〇)五月)。この天皇の遺詔に異論を唱えたのが、中納言藤原吉野であった。彼は「山陵猶宗廟也。」と山陵の必要性を説いたが、紛糾の末、判断を任された嵯峨上皇は、淳和の遺志を尊重して「御骨を碎粉」そして、「大原野西山嶺の上に散じ」たのである(『続日本後紀』)。

四 浄穢の観念と遺骨

王朝貴族は墓参りをほとんどしなかった。長徳二年(九九六)四月、藤原道長のために太宰権帥に左遷されることになった伊周が、夜ひそかに藤原一門の墓所である木幡に向かい、前年に死んだ父道隆の墓標を捜す。「『その程、そかし』と推し量りおはしまいて、かの山近にておりさせ給て、くれぐれと分け入らせ給に、木の間に漏り出たる月をしるべにて、卒塔婆や釘貫などいと多かる中に、『これは去年の此頃の事ぞかし。されば少しく白く見ゆれど、其折から人人あまたものし給ひしかば、いづれにか』と尋ま

いらせ給へり。」(『栄花物語』卷五「浦々の別」)という場面から、伊周が墓参りをほとんどしていないことがわかる。「真実の御身を斂め給へるこの山には、ただ標ばかりの石の卒塔婆一本ばかり立てれば、又、参り寄る人もなし。」(『栄花物語』卷十六「うたがひ」)とあることくだ。火葬された遺骨は忌避された。十陵五墓といった重要な陵墓の参詣さえも忌避された。そこに「死穢に対する過敏症」(高取正男「神道の成立」)が指摘されている。死穢の忌は三十日(『延喜式』臨時祭の条)。ただ、遺骨尊重の念は薄い、死者追悼の念は薄くはなかった。倚廬とか土殿とよばれた喪屋での忌みごもりは嚴重になされたという。

五 浄土教の浸透と遺骨

浄土教と死穢意識との関わりについては、高取正男の「浄土教の興隆につれて墓地の近傍に三昧堂などの堂舎を建立し、あるいはその種の寺堂の近くに死者の遺骸や遺骨を埋め、滅罪とあわせて死者を極楽に引導する仏事供養がなされるようになる」と、貴族たちを縛っていた死の忌みをめぐるさまさまな禁忌は、確実にゆるみはじめ(『神道の成立』)たという指摘があるが、「やがて三昧堂を建てさせ給ふ。」「我この大願の力によりて、この山に骨を埋み、屍を隠し給はん人、我先祖より始め奉り、親しき疎き分かず、すぎにし方より今行末に至るまで、菩提佛果を證し、且は自らの二世の願叶ひぬべくは、この火一度に出でて、今日より後消えずして、我末の世の人々同じく勤め、三昧の燈火を消たず掲げ継ぐべくは、この火一度に疾く出づべし」と祈りて打たせ給しに、この火一度に出でてこの廿餘年今に消えず。」(『栄花物語』卷十五)とあるように、その事は藤原道長が木幡(藤原家の墓地)に浄妙寺三昧堂を建立するといった事態によって、いつ

そう進展していくのである。時代が、遺骨軽視から遺骨尊重の時代へ推移し、火葬骨やその埋葬地を重視するようになるのは、十一世紀もなかば辺りで、道長の子息頼通は康平五年（一〇六二）八月二十九日に、木幡に葬られた父の墓を詣でている。やがて木幡には常時、墓守りが置かれるようになり、埋葬所としての整理・管理が行きとどくようになった。その現象は、氏寺（菩提所）が、遺骨があることで、氏の繁栄を約束し護持する場所となった、という遺骨観の変遷を物語っている。ここに骨を祭祀する風習が根つき、遺骨が安置される塔での供養（仏事）が盛んに営まれるようになった。また、「今夕、御室（覚法法親王）御葬送（中略）法橋寛深懸御骨、直登高野山、奉殯彼山御塔、即於件御所、可被行五十日御仏事云々」（『兵範記』）、美福門院御骨奉渡高野山、依御遺言」（『山槐記』）とあるように、高野山に遺骨や遺髪を納める風習がひろまった結果、十二世紀半ばには、覚法法親王や美福門院の高野山納骨も実現する。美福門院の例からわかるように、女性の入山入寺を拒んだ高野山（比叡山）も骨だけは別であった。「骨がすでに性別や、浄不浄とは別の次元で、認識されていたことを物語っている。」（西口順子『女の力―古代の女性と仏教―』第二章「骨のゆくえ」）。高野山と弥勒信仰との関係は、山中他界の觀念を背景に、高野山を弥勒浄土とする信仰の形成を招いた。さらに、弥勒下生信仰の広がりのおかげで、メシアとしての弘法大師と弥勒との繋がりが強調され始めたのである。即ち、高野山の納骨習俗も、弘法大師信仰（弥勒の化身）を背景として、急速に広まっていった。そこには、高野聖の精力的な勸進活動もあった。勸進・勸化の自身は弥勒浄土信仰と念仏であり、彼らは唱導によって浄土往生のための納骨を説いていった。高野納骨の宗教的時空間とは、まさに「霊と肉と骨の三元構造が意識される時空間（霊と肉の解体の彼方に

骨の有意味性を仮定しようとする）」（山折）であった。

六 白骨と舍利信仰

遺体を極度に圧縮した「骨」という堅固な遺存物は、「霊」という不可視な存在が穢から浄へと推移する過程を象徴する。さらに、火葬による骨化は「穢れを火によって焼き清める、浄化する。焼き清められたケガレは聖なるものへと転換するというメカニズム」（新谷尚紀『死・墓・霊の信仰民俗史』）によって、「遺骨灰は聖化されたものとしてあつかわれる。」（新谷。同書）という指摘も興味深い。さらに、興味深いのは、平安貴族の議論の中で「又骨すでに湿気有らば、もしくは三十箇日内の骨か、白骨といふべからず」（『小右記』長和五年（一〇一六）六月十九日条）と骨と白骨とが区別されていることである。この議論は骨に関する穢の議論に関するもので、論点が「白骨か否か」に置かれていた。湿気を帯びていることから、死後二十日以内の骨であつて、白骨とは言えないと穢れを懸念しているのである。死穢の觀念の他方で、白骨は穢れてはいないという觀念の波及する問題は大きい。白骨の清浄性という觀念こそ、高野山奥の院Ⅱ清浄の地への納骨を可能にする觀念であった。そして、白骨の清浄性という觀念を成立させたのを、西口は「舍利信仰の流布」（同書）ととらえる。舍利崇拜は釈迦入滅の直後から起こり、中国では唐代以前に舍利崇拜があつたという。日本では「大会の設置しき。この時に達等、仏の舍利を齋食の上に得たり。すなわち舍利を馬子の宿禰に献りしかば、馬子の宿禰、試に舍利を鐵質の中に置き、鐵の槌を振りて打ちしに、その質と槌と悉に摧き壊えて、しかも舍利は摧き毀つべからざりき。また舍利を水に投れしに、舍利心の願へるまにまに水に浮き沈みき。これによりて馬子の宿

禰 (略) 深く仏の法を信じて修行して懈りなき。」(『日本書紀』第二〇、敏達天皇一三(五八四)年条)とあるように、五八四年に蘇我馬子の設斎に司馬達等が舍利を献じたことに始まる。舍利崇拜が法会(「舍利会」)の形式をとるのは鑑真が唐招提寺に請来したことに始まる(『佛教大事典』)。十一世紀になつて、道長の時代に舍利信仰が強く貴族から民衆の心を掴んでいたことは、「小女詣安養院、奉拝仏舍利、近日京中男女拳首参拝云々、事依功德所令参也。」(『小右記』万寿元年(一〇二四)四月十七日条)、「四月になれば、賀茂の祭とて世騒ぎたるに、又山の座主(院源)、山の舍利を女のえ拝み給はぬ事いと口惜しとて、舍利会せんとて、舍利はまつくだし奉り給へれば、世中の人々参り拝み奉る。」(『榮花物語』卷第二十二)「とりのまひ」)、「天台座主(院源)僧正於祇陀林寺、奉移叡山仏舍利供養之、院・宮竝入道大相国(道長)・関白左大臣(頼通)以下各以助成、結縁貴賤不可勝計、有音楽舞」(『日本紀略』万寿元年(一〇二四)四月二十一日条)といった記録から窺える。舍利信仰が遺骨の聖性化と結びつき、その事が納骨の動きを早めていった事情については、西口順子の「舍利への信仰が、開山や高僧の墓所や遺骨への信仰をともなっていたことは、ほぼ間違いない。まず、弟子たちのなかで礼拝の対象とされ、遺骨の聖性はたかまつた。それが普遍化されたとき、骨はもはや穢とはみなされなかつた。むしろ遺骨は仏とおなじく礼拝すべきものとなつた。開山や中興として信仰された僧の墓所の周辺には、死後の安穩を願つて人々が納骨した。それは、開山の周辺が、現世の浄土として認識されていたからであつた。人びとの骨は、開山の周辺に加わるることによつて清浄性を獲得した。」(西口順子『女の力―古代の女性と仏教―』第二章「骨のゆくえ」)という考察が的を得ているだろう。十一世紀から十二世紀にかけて、白骨清浄の

意識と舍利信仰とが、固く融合していったのである。

七 白骨という磁場

骸骨・髑髏の奇譚は、中国・日本に存在する。例えば、馬震の母親は死んでから十一年もたつており、白骨に化していることはまちがいないのに、驢馬を賃借りして家に帰つてくるとともに、葬られたときのままの身なりをしていた(『太平広記』卷二四六「馬震」)といった奇譚である。その事を、「白骨には生前の姿に変身しうる能力がそなわつていて示している。」(徐華竜『中国の鬼』三「髑髏」)と白骨の霊力と解する説もあるが、「魂魄のうち魄は身体に備わつたものであるが、人は死んでも魄は肉体といつしよに存在するばかりか、筋肉が朽ちて白骨になつても存続すると考えられていた。」(伊藤清司『死者の棲む楽園―古代中国の死生観―』)と、魄の存在証明として考える方が順当ではなかつたか。では日本ではどうか。『今昔物語集』に次のような話が載る。

弟子有て近き辺に弃置きつ。其の墓所に毎夜に法花経を誦する音有り。「必ず一部を誦し通す」と。弟子人の告に依て、其の髑髏を取て。山の中に清き所を選びて置きつ。其の山中にても尚法花経を誦する音有り。」(『今昔物語集』卷十三「比叡山僧広 清髑髏誦法花語第三十」)

「必ず一部を誦し通す」という意志の力・執着心が、死後、髑髏となつても法花経を誦させている。この事は、骸骨・髑髏の奇譚が中国では魄の存在証明、日本では魂(「意志の力・執着心」)との関わりで考えられていることを表している。田中久夫は、意

志の力などを持つ死者の骨は腐敗せずに残るといふ信仰が存在したのではないかと考へる。意志の力・執着心が働いて、靈魂が白骨に留まつている異常な譚として、骸骨・髑髏の奇譚が語られてゐる事の違ひは大きい。魄の不在が「虚体としての骨」＝「靈魂（凶癘魂／祖靈）の依代としての骨」といふ觀念を導いたと考へられるからだ。「虚体としての骨」は無常觀の象徴でもあり、怨敵調伏の呪具にも成り得る。白骨といふ磁場は、この骨の「虚体」といふ性格によつて形成された。この形成が、白色に向けた心意、〈白〉のシンボリズムの働きと関わることを推測している。さらに、白骨といふ磁場の存在を感じさせるのは、「反魂の秘術」（骨から人を造る）のための素材としての白骨を中世説話『撰集抄』に見るときである。

「鬼の、人の骨をとり集めて人につくりなす例、信すべき人のおろおろ語り侍りしかば」「ひろき野に出て、骨をあみ連ねてつくり侍りしかば」「沈と香とを焚きて、反魂の秘術を行ひ侍りき」「香をばたかぬなり。その故は、香は魔縁をさけて聖衆をあつむる徳侍り。・・沈と乳を焚くべきにや侍らん。」（『撰集抄』第十五「西行於高野奥造人事」）

原野に棄てられた遺骨を寄せ集めて人間を造るといふ、この奇怪な話の背景に、どのような思想があるのか。中世の絵巻物である『長谷雄草紙』にも、「朱雀門の鬼」の反魂の秘術としての人造人間の話が載る。

「この男は朱雀門の鬼なりけり。女といふは、諸々の死人の良かりし所どもを、取り集めて人に造りなして、百日過ぎなば、真の人になりて、魂定まりぬべかりけるを、口惜しく契

を忘れて、犯したる故に、皆溶け失せにけり。」（『長谷雄草紙』）

田中久夫は、「骨から人を作ることが出来るということはどこから思いつかれたのであろうか。（略）一つは怨に思いながら死んだ人の遺体は、他の遺体とは全く別の状態を呈するらしいということである。つまり、この場合であれば、髪の毛は落ちずに頭蓋骨に粘着し、また人骨もばらばらにならずにそのままにあるということである。」「凶癘魂は死体に附着している。生々しき死体は凶癘魂の活動も活発である。不用意に触れば凶癘魂の生者への附着を見、死が発生する。従つて、極端になれば白骨化してもその形のある時には警戒して近づくことはなかつた。これが遺体を棄てさせ、祭祀することをなからしめたのである。すべてが土に返つてはじめて安心した。ここから骨が土に返らず、骨がこわれずにあることを異常と感じその理由を求めたのである。」「陰陽道は中国の冥界の主、太山府君を凶癘魂に対するものとして持出してきたのである。」（『仏教民俗と祖先祭祀』第二章「観音信仰・浄土教の世界」第五節「平安時代の葬送習俗―骸骨の怪異について―」）と怨みをのんだ「凶癘魂」の働きに着目している。筆者は、先に、魄の不在が「虚体としての骨」＝「靈魂（凶癘魂／祖靈）の依代としての骨」といふ觀念を導いたのではないかと述べた。それは、加地伸行の「墓に納める白骨であるが、これは魂ではなくて魄（形魄）のシンボルである。（略）白骨に對して、そこに魂が存在しているとする誤解は中国人においても絶えずあり、墓すなわち魄に對して鎮魂の儀式をすることがあつた。」（『沈黙の宗教―儒教』6 祖先祭祀と先祖供養と―儒教と仏教との融合―、一九九四）という考察から示唆を受けたものである。白骨といふ磁場の質の違ひは大きい。久保田淳は「骸

骨、白骨は無常の思いを掻き立てる一方では、生への執着をも呼び覚ます。」（『骸骨の話』）と述べている。無常観の象徴としての白骨は『九相詩絵巻』「第七 骨連の相」「第八 骨散の相」に描かれているが、『五蘊仮和合』を標榜する仏教の身体観からすれば、当然の帰結であった。それらの相は、肉体への執着を断つ方便でもあった。天台禅の教典である『摩訶止観』の「二種の骨を見る、一は膿膏を帯び、一は純ら白浄なり。（略）いまだこの相を見されば愛染はなほだ強し、もしこれを見おわれれば心すべて罷む。」（『摩訶止観』）という不浄観の勧めと、それは呼応する。白骨という磁場の強力な現れである。「某、閉眼セバ加茂川ニイレテ魚ニアタフベシ。」とは親鸞の遺言である。

『五蘊仮和合』の身体観からくる無常観の正当的な遺言であった。ただ、弘長二年（一二六二）一月二十八日に没したとき、親鸞の散骨の願望は果たされることがなかった。彼の遺体は弟子たちによって、鳥辺野で火葬され、大谷に納骨されたのである。舍利信仰が親鸞の骨を聖なる物として本山に迎えたのである。以後、門徒は火葬の後、遺骨の一部を京都の本山（大谷）に納骨、他は捨てるというのが定型となる。高野山納骨における空海の位置に親鸞が置かれたのである。蓮如の「朝には紅顔ありて夕には白骨となれる身なり。」（『白骨の章』）とは、無常観を語るるときに欠かせない法語の一節である。ただ、藤井正雄が「仏法と骸骨・髑髏との結びつきは、生死一如の仏法の方便であったのである。」「仏教では人生のはかなさ、無常を知らせる方便として髑髏が用いられている。」（『骨のフォークロア』）と、仏教的無常観の象徴として骸骨・髑髏が捉えられる、一方で「髑髏はまた怨敵調伏といった密教の修法としても登場する。日本史上最大の邪教と目される立川流の本尊は髑髏である。」（藤井正雄）と指摘するように、真言宗の流れを汲む真言立川流において髑髏は

本尊であり怨敵調伏の呪具として用いられた。髑髏は和合水を塗られていくことで本尊と化していく。その意味について、真鍋俊照は「交会によって得られる和合水は言い換えれば血液と同じ意味付けがある。（略）血液により新たな生命を吹き込む（蘇らせる）意味をもっている、ということになろう。」（『邪教・立川流』一九九九）と捉えている。真鍋は、さらに、釈迦の入滅後、出来上がった金・銀・銅の入れ子式の舍利容器の構造と、立川流の髑髏を銀箔・金箔で覆ってゆく方法とが、聖なる人骨を金・銀の材質でくるんでゆく方式において同じことに着目した上で、「もし舍利と髑髏が同じ世界観（他界観も包括して）の中で同質の人骨とする位置づけが成りたつならば、同じ条件において不老不死の他界観をつくりあげ、その存在を主張することになる。」（同）と興味深い指摘に及ぶ。そして、真鍋が「不老不死の他界観」の例として上げるのが、古代では殯の風習である。それは、殯の風習を「古代日本人の中にある生者と死者の間に連関を認め他界を身近なものにしようとする、死を生を終焉としない意図が働いている。」（同）と捉えることによる。この、捉え方については問題が残るが、殯の状態が「生でも死でもないその中間の状態」（武見季子「地獄思想と女人救済」）という認識については異論はない。真鍋は、この認識と「立川流の髑髏本尊もまた死を絶対的な終りとはみていないところと共通観念がある」（『邪教・立川流』）と見る。

まとめ

日本には「完全なる死」と「不完全なる死」という二つの死の観念が存在してきた。「完全なる死」は穢れではなく、「不完全なる死」は穢れである。その事を象徴的に現しているのが、平安

貴族の「骨は死穢だが、白骨は清浄である」という観念ではなかったか。同じ骨でも、湿気の有無・三十日を経過しているか否か、という条件次第で、その骨の浄穢が決定した。この条件は生命との関わりを意味する。即ち、「不完全なる死」とは、生命を引きずっているものである。骨は生命現象の消滅という条件を満たしたとき、靈魂の依代という資格を獲得できるという観念があるのではないか。おそらく、白骨とは「虚体としての骨」と認識された骨であり、靈魂の依代としての骨としての資格を得た骨である。そして、ここに日本に魄の観念が定着しなかった秘密が隠されているのではないか。それは、遺骨崇拜という現象が魄の観念に基づかず、靈魂の観念に基づかざるを得なかった原因と関連しよう。さらに、前述したように、骨は「浄穢を転移する媒体」という観念が成立していた。平安末期から、白骨を清浄とする観念と「舍利信仰」とが固く融合していった。そこに、白色という色彩の影響はなかったか。生命現象を消滅させた「虚体としての骨」を印象づける色としては、無機質な白が最も効果的であり、死と聖の色として受容されたのではないか。日本人の白に対する観念を、検証しなければ、断定しかねるが、「白」のシンボリズムの結晶化したものが、白骨と「舍利信仰」との融合ではないかと考えている。

〔参考文献〕

- ① 田中久夫『仏教民俗と祖先祭祀』第二章「観音信仰・浄土教の世界」第五節「平安時代の葬送習俗―骸骨の怪異について―」(一九八六年三月、永田文昌堂刊)
- ② 新谷尚紀『生と死の民俗史』IV「墓の歴史」(一九八六年六月、木耳社)
- ③ 西口順子『女の力―十代の女性と仏教―』第二章「骨のゆくえ」

(一九八七年八月、平凡社刊)

- ④ 藤井正雄『骨のフオークロア』(一九八八年二月、弘文堂刊)
- ⑤ 山折哲雄『死の民俗学―日本人の死生観と葬送儀礼―』第一章「死と民俗―遺骨崇拜の源流―」(一九九〇年五月、岩波書店刊)
- ⑥ 久保田淳「骸骨の話」(季刊『文学』第二卷第一号、一九九一年冬、岩波書店刊)
- ⑦ 新谷尚紀『死・墓・霊の信仰民俗史』(一九九八年一月、歴史民俗博物館振興会刊)
- ⑧ 西郷信綱『古代人と死―大地・葬り・魂・王権―』(黄泉の国とは何か) (一九九九年一月、平凡社刊)