

[Article]

The Concept of the Japanese “Soul” Appeared in the Japanese Classical Literature

Toru Noda*

* Department of Physical Therapy, Faculty of Health Science, Aino University

Abstract

The word of the soul in Japanese ; “Tamashii” has been used from the ancient period up to the present in this country, but the meaning of this word has been understood differently along Japanese history, especially under the deep cultural influence by the foreign countries. In this paper, the author collected examples being related to this word in Japanese literature and folklore documents and tried to elucidate what the ancient Japanese expressed by this word. In the course of examination, the special attention was paid to the various types of relation between “Tamashii” and human body.

Key Words : Japanese, soul, body

古典文学に見る日本人の靈魂観

野 田 亨*

【要 旨】「魂」は古代から現代まで使われてきた言葉であるが、その意味するところは広く、時代によって変化してきたと思われる。本稿では日本人は「魂」をどのように捉えてきたかということについて、思弁的、哲学的な考察を試みるのではなく、「魂」という言葉や魂が深く関わっていると考えられた表現や事柄を日本の主要な古典文学作品や民俗学的資料などから拾い上げることで直感的、客観的に「魂」についての概念を明らかにしようと試みた。さらに、これまでの日本人が「魂」を身体との関係においてどのように説明し、様々な身体反応を「魂」とどのように関連づけてきたのかという点にも特に注目し、考察を加えた。

キーワード：日本人、魂、身体

I. は じ め に

現代において「魂」という言葉は、例えば、「一投入魂」、「役者魂」など、「心意気」や「気持ち」といった意味を強く表現する言葉であるが、それほど頻用される単語ではない。しかし時代を過去に遡れば、遡るほど、日本人にとって「魂」の重要性は増していたであろうと思われる。これは現代では精神に関する語彙が過去に比べて増加し、古代に「魂」という言葉で表現していた精神の多様な側面について、新たな、そしてより厳密な言葉が用いられるようになり、それまでの「魂」という表現が、精神の多様な側面を包括していたためではないかと思われる。

一般的に、外国から日本に様々な概念がもたらされると新しい言葉が生み出され、語彙は増加する。「魂」が持っていた意味についても海外から伝わった様々な文化による大きな影響を受けて変容してきたであろうことは否定できない。特に海外からもたらされたいく

つかの宗教は精神に関わる多くの新しい語彙を生み、「魂」についての解釈も変化してきたのではないかと想像する。

筆者は外国からの文化的影響を受けていない、日本の風土の中で発生した「魂」の概念がどのようなものであったのかについて興味を持つものであるが、古代人の「魂」の概念に迫るためには、当然、日本最古の文献である万葉集や日本書紀などに目を通す必要がある。しかしそれらの資料に含まれている「魂」に関わる言葉の中には現代人から見て了解できる部分もあり、また言葉としては残っているが、現代では意味が変わっているもの、さらに現代では既に死語となっているが、後世のある時代までは使われていたものなどがある。そのような場合は後世の文献も間接的にはあるが、古代人の「魂」についての類推には有用である。

さらに日本といっても、地域や時代という空間的、時間的な拡がりによって、言語、文化、風習などに違いがある。かつて柳田は蝸牛考において、日本各地の

* 藍野大学医療保健学部理学療法学科

カタツムリについての方言を収集し、時の移り変わりにつれて、都におけるカタツムリの呼び方が変わり、その変化がかつての都であった京都を中心とした波紋のように日本全国に拡がってゆく傾向を見出し、カタツムリのより古い呼び名は京都からより離れた地域に残っていると考えた（方言周囲論）¹⁾。すなわち時間による言葉の変容を日本の都から地方へという空間軸上にたどれ、そのような過去の名称が地方の方言の一部を成していると解釈できる。こうした考え方をさらに発展させると、「魂」に関する言葉や古い風習なども京都から離れた日本の各地域にまだ残っていることも期待できる。

本稿では日本人が抱いてきた「魂」という概念の変遷、多様性について、また特に身体という実体のあるものとどのように関連づけられてきたのかという観点から考察してみたい。そのためには単に古代の文献のみならず、古代以降の文献、地方の方言、風習などにも留意していく必要があると考える。

II. 生命の根源としての魂

古代の日本に限らず、世界の各地では古くから人間を肉体と精神の2つから成り立っていると考え、死に際して、肉体は滅んでも精神は肉体を離れて、不滅であるという考え方が広く分布している。これは死が訪れると、それまで生きていた人がある時点から突然、死体になってしまうという不可解な事実をなんとか説明しようとして生じてきた考えであろうと思われる。つい先程まで生きていた時と同じ形骸はあるにもかかわらず、脈がなくなり、息をしなくなることは、なにか眼に見えないなものかが身体から離れてゆくからであると考えたのであろう。そのなにかとは、生命そのもの、つまり脈を打ったり、息をする力であり、また個人的な人格をも含むのであるが、形はないものである。そのようなものを「たま」、や「たましい」とよび、「魂」や「霊」の字で表している。少なくとも古代では多くの人々が生命の誕生、成長、恋愛、そして死などに際して受けた特別な経験を自分自身が納得、共感し、説明するために魂の存在を考えだしたのではないかと想像する。

現代において人の魂をどう捉えるかは、個人の宗教や信条にも関わることなので、一般論を述べることは難しい。魂や霊についての解釈、あるいは概念も日本の各地域によって違いがあり、またこれまで大陸から伝わった宗教によっても多大な影響を受けたであろう

と考えられる。例えば、現在でもお盆の時期、故人の霊は毎年、残された人々の所へ訪れると多くの人々に信じられているが、海のない山に近い集落においては、霊は山から下りてきて、山へ帰ってゆくと信じられており、近くに川があれば、精霊を川に流して見送る²⁾。海に近い集落や島においては、はるか海の彼方から霊が訪れ、また海の彼方へ帰ってゆくと信じられている^{2,3)}。こうしたお盆の習俗は、現代では仏教と関係ある行事となっているが、地藏盆などは地域や各家族の行事として行うもので、その中にどこか仏教伝来以前の、日本古来の死生観の片鱗が残されているようにも感じられる。

そもそも神道では死者の魂や霊をどのように捉えていたのだろうか。明治初期に成立した日本における初めての本格的な百科事典である古事類苑の人事部には、「生命」として、以下の説明がある。

生命は、邦語之ヲイノチト云ヒ、靈魂ハ、タマ又タマシヒト云フ、靈魂ハ不滅ト信ゼラレ、其人體ニ存スル間ヲ生ト云ヒ、其出離タル後ヲ死ト云フ、因テ又靈魂ニ、生靈、死靈ノ別アリ、上古ハ靈魂ヲ分チ、和魂、荒魂、幸魂、奇魂ノ四種ト為シ、其人體ヲ遊離センコトヲ恐レテ、為ニ鎮魂、招魂等ノ法ヲ修セシコトアリ⁴⁾。

（古事類苑 人事部八）

この記述によると、生きているということは肉体の中に魂が存在すること。魂の逸脱により死が訪れることなどと理解されてきたことがわかる。上記の記述は江戸時代の神道的靈魂観を反映したものであるが、古代日本でも使用されていた魂についての理解の助けとなるものであろう。五来⁵⁾によれば、死んだばかりの者の魂は身体から離れて、しばらくは新魂（アラタマ）、あるいは荒魂となって、様々な祟りなどを起こす可能性のあるものと恐れられていたようである。そのため死者の魂を鎮めるために様々な供養を行うのであり、時間が経過してゆくとその魂はだんだんおとなしい和魂（ニギタマ）に変わってゆくとする。古代の日本的習俗を多く残すと思われる琉球地方では死者が残されたものからどのように認識されていたのかについて、伊波は次のように書いている。

この墳墓の主なる特徴は、入口の戸を石にして、その上を漆喰でかためたところにある。これはほとりもなおさず生者と死者との交通遮断を意味する。

琉球を訪れた人は、その墳墓の立派なると祭の盛んなるとを見て、島民の祖先崇拜の念の厚さを賞賛するが、それには死者を敬遠する気持も多分に混じていることを知らなければならぬ。南島に限ったことではないけれども、前にあげた各島の例でもわかる通り、彼等には古来死者に対する愛情と死者に対する恐怖との二つの矛盾した性情があったが、近代に至ってこの二つのものが美しい墳墓によって象徴されるようになったのは面白いことである⁶⁾。

(伊波、南島古代の葬制 をなり神の島I)

このような琉球地方の死者に対する感覚、特に死者に対する恐怖の感覚は、おそらく古代日本にあった荒魂や和魂の考え方（現在の神社にも残されているが）が琉球に残っていたことを示している。現在でも沖縄、特に久高島に住む人々のあいだには魂についての深い信仰が知られている。すなわち死によって魂（マブイ）は身体から離れ、また誕生によって身体に魂が入る。身体の不調は魂の離脱によると考えられ、魂を呼び戻す儀礼を執り行って、身体の中に納めることにより、身体不調の回復を図るものである。これをマブイグウミという。比嘉によると、魂は人に宿っている状態では個々人が特定できるような、個性のあるものであるが、死後、身体から離脱した状態ではだんだん個性を失ってゆくとする⁷⁾。柳田によれば、魂が個性を失い、「先祖」の仲間入りをする時期は地域にもよるが、33年以上もかかるとしている⁸⁾。



図1 沖縄の聖地、斎場御嶽の久高島遙拝所よりのぞむ久高島。久高島は琉球神話の創世神であるアマミキヨが死者の魂の安住の地であるニライカナイより上陸したとされる聖地であり、琉球国王はこの拝所から久高島を遥拝した。

Ⅲ. 考古学から捉えた鳥霊信仰、および霊肉分離観念誕生の痕跡

魂が死によって身体より離脱し、浮遊するという考え方はいつ頃までさかのぼることができるものだろうか。考古学的資料では、弥生時代の遺跡から鳥形木製品や鳥装の人物が描かれた収骨壺が出土していること、また古墳時代にも鳥形木製品や水鳥を象った副葬品などが古墳から出土していることから、死者の霊魂が鳥になって飛んでゆくように信じられていたようである（鳥霊信仰）⁹⁾。明治、大正の頃においても高知県の一部の地域では、幼児が亡くなった時に「鳥翼にする」と表現し、葬儀も簡単に済ませる習俗が残っていたようであるので、そのような習俗も上記の鳥霊信仰となんらかの関係があるのかもしれない¹⁰⁾。

また広瀬によれば、古墳時代の北・中部九州の墳墓の装飾文様や副葬品から、古墳時代の人々の霊魂観が読み取れるという¹¹⁾。その段階は次の四段階に区別されるとしている。

第一段階：五世紀の前半に築造されたと考えられる九州の八女古墳群の中の石人山古墳の石棺などには同心円をかたどった同心円文、直線と弧線を複雑に組み合わせた直弧文が描かれており、これらの装飾文様の呪力によって遺骸を封じ込め、邪悪なものへの侵入を防ぐという辟邪の役割を持つと考えられる。

第二段階：五世紀後半から六世紀前半ごろの弘化谷古墳、チブサン古墳の石棺では上記のような文様に加えて、車輪文、直弧文、鍵手文、連続三角文、輪状の模様の下に2つの脚を持った双脚輪状文などの文様、さらに弓、刀、矢を入れる鞆（ゆぎ）などの武具などが描かれ、それらに彩色を施すようになる。そしてこれらの装飾文様は呪力によって遺骸を封じ込め、邪悪なものへの侵入を防ぐという辟邪の役割を持つと考えられる。

第三段階：六世紀の前半から七世紀の初め頃の王塚古墳や五郎山古墳では、玄室の壁に同心円文、連続三角文、盾、靴、大刀の図文に加えて、船、馬、人物、動物などが彩色されて描かれている。この段階では石棺からそれを包んでいる玄室もが辟邪の

対象になったと考えられる。

第四段階：七世紀の初めから中頃になると、鍋田横穴二七号墓では玄室壁面と玄門外壁に弓を持った人物、劍、韌、矢をつがえた弓などが浮き彫りにされている。またこの頃から死後の魂が食事をする「黄泉戸喫（よもつへぐい）」のために実際、食物を入れていた須恵器や生活容器類の副葬が認められる。

広瀬はこの古墳時代が五世紀から七世紀までの辟邪を目的とした装飾文様の空間的拡がりを示している点に注目し、これを死者の魂の拡がりとして捉えている。そして、最終的に死後の靈魂が石棺から石室に浮遊し、須恵器に入った食物を食べることを想定していたと見なすことができることから、上記の第三段階から第四段階において、死後に肉体と魂とが分離する靈肉分離観念が誕生したのであろうとしている。

IV. 宗教による日本人の死生観への影響

次に、古代に日本に伝わった仏教、儒教、道教などが日本人の靈魂観に与えた影響について考えてみたい。どのような宗教でも起こった時代と地域から、時間的、空間的に離れば、離れるほど本来の姿から変容してゆくと考えられる。したがって、日本にもたらされた宗教も本来の教えからは変わった姿になっていたであろうし、また日本において、さらに日本独特の受容の仕方があったのではないかと考えられる。

現代の我々が思い描く仏教の死生観は因果応報や輪廻転生などである。生きているうちに行った善行、悪行によって、来世にどのようなものに生まれ変わるかが決まる。またこのような因果応報から受ける苦しみは、解脱しない限り、永遠に繰り返されるとする。しかし、釈迦自身は人が死後どうなるか、靈魂はあるのか、などについて明確にすることを避けたようである¹²⁾。仏教はインドから中国に伝わり、魂は永遠に残るものなのかどうかという神滅不滅論争がなされ¹³⁾、様々な経典が作られるうちに、しだいに輪廻の思想がひろがり、朝鮮半島を経由して日本に伝わった。そして日本では仏教伝来の早い時期から輪廻思想の前提となる、世代を越えた魂の存在、あるいは靈の因果についての教えが「過去現在因果経」や玉虫厨子に描かれた仏陀の前世物語となって現れ、当時の人々に因果応報や輪廻転生の考え方が伝えられた。その後には伝わ

た天台宗の経典では、魂が次に生まれ変わる選択肢として、天道、人間道、修羅道、畜生道、修羅道、餓鬼道、地獄道の六道という六つの場合があるとの解釈ができ、そのうち極楽と地獄が残って、ひたすら仏を信じ、念仏を唱えれば我々を極楽浄土へ導いてくれるとする浄土教の教えがしだいに広がった。肉体は減んでも魂は不滅であるとの二元論や輪廻転生の考え方は、もともと日本にあった神道における魂の考え方と近かったこともあり、大衆には受け入れやすかったと思われる。しかし、室町時代の夢窓国師は本来、肉体が減んでも魂は永遠の存在であるというような魂と肉体の二元論は大乗仏教では間違った考え方であると述べている¹⁴⁾。

仏教とともに早期から日本に伝わった儒教では、祖先を祭ること、社会における仁を重視する思想であるが、初期の儒教でも死後の靈魂の存在については明確に語られていない。論語には孔子の弟子である季路（子路ともいう）が魂や死について孔子にたずねる部分があるが、そこでは孔子は「生についてわからないのに、死について知ることはできない」と答えている¹⁵⁾。古来、中国では生きている人間は「魂魄」という2つの部分からなりたっているという考え方があり、儒教や道教に共通している。「魂」は精神的な部分を支え、「魄」は肉体的な部分を支えるものとする。このような思想はいつ頃中国で広がったかはよくわからないが、すくなくとも、3世紀頃、葛洪の作と伝えられる抱朴子の中にすでにその表現が認められる¹⁶⁾。人が死ぬと、「魂」は離散して、天に昇り、「魄」は地に向かうという。儒教では祖先崇拜の儀礼が重要視され、祖先を故人の命日にお祭りする際には、再び「魂魄」を呼戻す招魂儀礼を行う。「魄」は故人の骨、特に頭蓋骨を意味し、そこに「魂」が寄り付くので、血縁者はそれをかぶって儀礼を行ったようである¹⁷⁾。しかし、こうした儒教的死生観は日本にはあまり根付かず、その儒家の思想は江戸時代以降では朱子学、陽明学、古学などとなって江戸幕府の政治的理念、あるいは処世学として発展した。

中国の伝統的な民間思想を含む道教も古代の日本にもたらされていた。道教は本来、不老長寿を保つ仙人になることを目指す、現世主義的な思想であり、かつその実践手段を追求するものである。奈良時代から平安時代にかけて書かれた、日本における初めての仏教説話である日本霊異記の中には閻魔（閻羅王）が登場する道教的な死後の世界が描かれている¹⁸⁾。また儒教や道教でいう「魂魄」という表現は、室町時代の世阿

弥の作とされる謡曲、「実盛」,「屋島」などの中にも見出すことができる¹⁹⁾。その中では、旅の僧がこの世にさまよう魂魄のうちの魂という儒教的、道教的概念を仏教上の念仏で弔うなどという話がある。このように、日本の宗教は、それぞれの立場や場面で儒教や仏教のもつ様々な側面を選択しつつ、それらを寛容に受容する習合思想として発達したと考えられるが、このような仏教や儒教の死生観に対して、江戸時代の国学者、本居宣長はそれぞれの教理を正当化するための作り事であると批判している。

人死ぬれば、善人も悪人もよみの国へゆく外なし。……そのうへ佛道の意は、悪人は地獄、善人は天上浄土に生るといふ、これ吾道と大に異也。彼れは方便の作り言なるゆゑに、善悪當然の理に叶へるやうにかまへたり。又魂気天に上ると云も、漢国の人の理を考てかまへたる作り言なる故に、面白くはきこゆれども、そは作り言なれば、いかようにも面白くは云はるゝことなり²⁰⁾。

(鈴屋答問録 七)

こうした歴史的背景を考慮すると、現代の葬儀がこれまで日本が受け入れて来た多くの宗教の影響を受けつつ、多様な形で残って来たことも理解できる。現代でも特定の宗教を持たない人が、お宮参り、厄払い、易占い、仏式の葬式、などを受け入れているように、古代の日本においてもひょっとすると現代とあまり変わらない、多様な魂の有様を受け入れることのできる寛容な状況であったのかもしれない。

V. 大和魂について

島国である日本は外国と海を隔てているためにある程度、自国の文化を守り、育むことが可能であったのかも知れない。それゆえに海外からの先進的な文化が急激にもたらされた時に、いくどとなく外国対日本という文化的対比を作り出してきた。そのような典型的な表現として大和魂がある。明治時代に作られた近代的な国語辞典である言海のやまとだましひの項には次のような説明がある。

日本人ニ固有ナル気節ノ心。外国ノ侮ヲ禦ギ、皇国ノ国光ヲ発揚スル精神。²¹⁾

(言海 やまとだましひの項)

既にこの辞書が作られた明治時代にこうした第二次世界大戦までつながる精神的スローガンとしての大和魂という表現があったということには驚かされる。この大和魂という表現にはこれ以前の江戸幕府の開国によってもたらされた圧倒的な欧米文化に対する日本人の危機感が既に和魂洋才という言葉として現れていて、それを背景として上記のような意味での大和魂という解釈が生み出されたと思われる。しかしながら、大和魂という言葉は既に平安時代に使われていた表現であることに注目したい。

時移り、さるべき人に立ちおくれて、世おとろふる末には、人に軽めあなづらるるに、かかりどころなきことになむはべる。なほ、才をもととしてこそ、大和魂の世に用ゐらるゝ方も強うはべらめ。²²⁾

(源氏物語 少女)

時勢が移り変わって、しかるべく頼りに思う人にも先立たれ、運勢も落目になってしまいますと、人に軽蔑されて、もうどこにも寄りすがるものとなない有様になってしまうものでございます。そういうわけやはり、学問を基本としてこそ実務の才の世間に重んじられることも確実にございましょう。

あさましき悪事を申をこなひたまへし罪により、このおとどきの御末はおはせぬなり。さるは、やまとだましひなどはいみじくおはしたるものを。²³⁾

(大鏡 第二巻 左大臣時平)

あされるような悪事を行われた罪の罰でこの大臣の御子孫はいらっしゃらないのです。それにしても実務の才能はたいへんおありになったのにね。

次の例は今昔物語に登場する善澄の話で、彼は大学寮で法律を教授する役職に就いていた。あるとき彼の家に盗賊が押し入り、彼は床下に隠れ、その場の難を逃れる事ができたのであるが、帰りかけた盗賊に向かって、「お前達の顔はしっかりと見た。検非違使に訴えてやる」と言ったがために、盗賊は引き返してきた。善澄はまた縁側の下に隠れようとしたが、額をぶつけてしまい、そのまま盗賊に見つかって、殺されてしまった。これについての筆者の感想が以下である。

善澄才ハ微妙（めでた）カリケレドモ、露（つゆ）、和魂（やまとだましひ）無カリケル者ニテ、此ル心幼キ事を云テ死ヌル也トゾ、聞キト聞ク人ニ云ヒ被謗ケル、トナム語り伝ヘタルトカヤ²⁴
（今昔物語 第29巻 第20）

善澄は、学才はすばらしかったが、思慮分別のまるでない男で、そのためにこんな幼稚なことを言って殺されるはめになったのだと、これを聞く人すべてにせしめられた、とこう語り伝えているという事だ。

これらの例から推し量られる大和魂（やまとだましひ）の意味するところは実生活上の機転や実務的処理能力というものを指すと思われる。またこの頃の大和魂という言葉には、「大和」という言葉はついていても、中国に対する日本という意識はあまり強く感じられない。少なくとも平安時代では貴族階級に求められた漢詩文や中国から伝わった学問を理解するための能力を才（ざえ）、そしてそこから離れた日常生活や実務で使う能力を大和魂と区別していたと思われる。ここから見えてくる魂の一側面は哲学的な概念や神道における靈魂なども異なる、日常における人共通の精神の動きを表して、この点は明治以降に使われた大和魂の意味する所とは大きく異なる。

VI. 魂の諸相

魂は形がないものであるという前提に立ってもなお、人は魂とはどのようなものか、という素朴な疑問は禁じ得ず、そのような疑問に対していくつかの想像がなされてきた。

ここからは、日本人が魂をどのような実体として想像したのか、また身体のような状態を魂と関連づけたのかという点に注目してみたい。

1) 魂の形態

先に述べたように、日本の伝統的な考え方では、死は身体から魂が抜け出る状態であると説明されている。現代では、遺体は火葬にされることが多く、斎場での火葬が一般的となっている。遺族は焼却される遺体やその煙などの名残を見ることはなく、焼却後の骨を採取し、遺骨とする。しかし、もう少し前の時代ではそのような施設はなく、死後、火葬の際に生じる煙の中に魂を感じたことであろうと思われる。沖縄周辺の地域では20世紀の中頃まで風葬が行われていて、遺

体から立ちのぼる蒸気のようなものの中に死者の魂を感じたようである。そしてその魂は海の彼方のニライカナイへ向かうとされていた²⁵。

源氏物語では桐壺の更衣の葬儀にあたり、

かぎりあれば、れいの作法にをさめ奉るを、
は、北の方、「同じけぶりにのぼりなむ」と、泣き焦がれ給ひて、²⁵

（源氏物語 桐壺）

とあり、当時、まだ珍しかった火葬の際の煙の中に故人のなごりを感じている。

平安時代に恋多き女性として知られた和泉式部は川べりに見た螢を自らの魂のあらわれと捉えている。

物思へば 沢の螢もわが身より
あくがれいづる 魂かとぞ見る²⁶

（後拾遺和歌集 1164）

こちらではふらふらと飛び交う螢の光を自らの身体から飛び出た魂と感じている。歌論書である俊頼髓脳²⁷ではこの歌の詞書に「保昌に捨てられて云々」、十訓抄²⁸では「男のかれがれになりけるころ」とあるので、この魂には男性に対する思いがイメージされているようである。本来、目には見えないはずの自分の魂がゆらゆらさまよう様子を飛びまわる螢と重ねたところにこの歌の特徴がある。「あくがれいづる」とは本来、魂があるべき場所を離れて何かの対象に向かって出てゆく時に使われる表現で、多くは魂とともに使われる。現代の「憧れ」という言葉の古い形である「あくがれ」には魂が関係していることは興味深い。

古事記には神や魂が動物に化身する話がある。倭建命の伝説においても、足柄の坂の神は白い鹿に化身し、伊吹山の神は白い猪となっている。そして倭建命は死後、白鳥となって西に飛んでゆく²⁹。この死者や死者の魂が鳥になるという表現は先に述べた鳥靈信仰が古代からあったと考えられる。

2) 魂と袖

古代においては、衣服の袖の振りが魂を呼ぶ行為であると説明される。そのような表現は万葉集に多くの例を見ることができる。

茜さす 紫野行き 標野（しめの）行き

野守は見ずや 君が袖振る³⁰⁾

(万葉集 巻1, 20)

紫草（むらさき）の生える野，かわりなき人の立ち入りを禁じている標を張ったその野を往き来して，あれそんなことをなさって，野の番人見るではありませんか。あなたはそんなに袖をお振りになつたりして。

後に天武天皇となる大海人皇子が兄の天智天皇の妻であろう額田王に対して袖をふっていると想定される場面である。

石見のや 高角山の 木の間より

我が振る袖を 妹見つらむか³¹⁾

(万葉集 巻2, 132)

石見の，高角山の木の間から名残を惜しんで私が振る袖，ああこの袖をあの子は見てくれているであろうか。

柿本人麻呂が石見を離れる際に，残していく妻に別れを惜んでいる場面である。

平安時代になって，十二単のような大きな袖の衣服が流行すると，容易に袖を振りにくくなる。そして，袖の中に魂が入るという発想が出てくる。平安時代の古今和歌集の中で，あまりおしゃべりに熱中しすぎて，気が抜けてしまった状況を，魂が着物の袖に入り込んだという表現した歌がある。

女友達と物語りして別れて後のちに遣はしける

飽かざりし 袖の中に入りにけむ

我が魂の 無き心地する³²⁾

(古今和歌集 巻18, 992)

あまりに飽きることなくおしゃべりしたので，私の魂があなたの袖の中にでも入ってしまったのかしら。なにか私の魂がなくなったような気がする。

地域によっては，着物の袖を手向けることが供養になる，あるいは旅先の安全祈願にもなるとの民間信仰があったようである。袖もぎ地藏の前で転ぶと袖がな

くなっているとか，袖をちぎってお供えしなくてはいけない，などという³³⁾。謡曲に「善知鳥（うとう）」とよばれる不思議な作品がある。旅の僧が立ち寄った立山地獄で出会った老人から，もし陸奥の外の浜まで行くのであれば，昨年，ここで亡くなった男の蓑笠を届けてほしい，彼のものである証拠として，その男の着ていた袖を添えて持たせる。実際，その男の家に行くと，片袖のない着物があり，その袖がぴったりと合ったという³⁴⁾。このように昔から人々は袖になにか霊的なものを感じていたのかもしれない。

3) 魂の緒，息の緒

次に魂がもう少し実体のあるものと捉えられている例として，何かしらの塊にヒモのついているものと捉える。そのような魂に係する表現として「魂の緒」という言葉が万葉集以降，頻繁に使用されている。

玉の緒の くくり寄せつつ末終に

ゆきは別れず 同じ緒にあらむ³⁵⁾

(万葉集 巻11, 2790)

玉の緒の両端を括って玉を寄せてぴったりとくっつける，そのように，しまいには離れ離れになつたりせず，同じ一つの緒になって繋がる仲になりましょう。

このように魂の緒とは魂と肉体，あるいは魂と魂とをつなぐヒモのようなものを想定していると思われる。これが絶たれると生命の源が消滅し，死が訪れるということになる。また宝石としての玉に穴をあけ，ネックレスなどのように通した糸も玉の緒として表現するようになり，短く，切れやすいことから，和歌でははかないもの，わずかな短い時間を表す枕詞として使われるようになった。ここで同じタマという言葉に精神的な「魂」と実体があり，また霊性を持った宝石の「玉」の2つのイメージが存在し，そのいずれにも「緒」という紐状の付属物がついている。この紐も目に見えないものから細い糸状のもの，もう少し太いネックレスの紐のようなものまでイメージされている。なぜ魂にこのような「緒」が重要になるのかについては，肉体から魂が遊離したとしても，すぐにもとの肉体に戻るようにするため，そして「緒」が結びつけているものをさらに確実につなげるために結び目を加えることが可能な「緒」の存在が都合よいかからと考えられる。

平安時代の歌集においても多くの歌の中に魂の緒という表現を見ることができる。

玉の緒よ 絶えなば絶えね ながらへば
忍ぶことの 弱りもぞする³⁶⁾
(新古今和歌集 卷11, 1034)

もし私の命がなくなるのであれば、それでもいい。自分がこのまま長く生きていたとしても恋を忍んで生きていくことが難しいだろうから。

現代の視点から生命を維持するひも状の物と言えば、胎児と母体をつなぐ臍帯がイメージされる。臍帯は解剖学的には胎児の体の一部で、胎児側からいわゆる静脈血を2本の血管で母体側の子宮内の胎盤組織に送り出し、胎盤で母体から酸素や栄養を得、また動脈血となって1本の血管で胎児側に戻す、合計3本の血管の通り道になっているヒモ状の構造であり、いわば自然の血液透析器官である。魂の緒は胎児と母体をつなぐ臍帯が胎児の生命を維持するものとして例えられた発想に基づくのではないかと想像される。しかし、臍帯から宝石の玉の緒を連想するのは、おそらく上流階級の人々で、現在の方言でも臍帯を「へそなわ」³⁷⁾と呼ぶ地方もあることを考えると、宝石に縁のなかったであろう一般庶民には宝石の「玉(魂)の緒」という発想はなかったのかもしれない。

似たような表現であるが、「息の緒」という表現も万葉集にある。「息の緒」は命がけでという意味で、思うなどの枕詞となっている。生きているということは「息をしている」状態であるし、語源的にも「息」と「生」は通ずるところがある。息が続くということとヒモが連続しているということが連想される。しかし、こちらは実体としては捉えにくい。

息の緒に 思へる我を山ぢさの
花にか君が うつろひぬらむ³⁸⁾
(万葉集 卷7, 1360)

命がけで思っている私なのに、あなたはもう、山ぢさのあだ花になってしまっただけでしょうか。

4) 魂は身体のどこを通過して体外へ出てゆくか？

上記の例では息と魂とはかなり近い存在となっている。そのような前提から考えると、同じ口から発する

ものとしての言葉にも魂が宿ると考えるのは理解しやすいと思われる。古代の日本では言霊(ことだま)といい、たとえば、良いことを言葉にして出すと、良いことが本当に実現する、という言い伝えがある。万葉集には言霊を含む、次のような歌が残っている。

磯城島の 倭の国は 言霊の たすくる国ぞ
ま幸くありこそ³⁹⁾
(万葉集 卷13, 3254)

我が磯城島の大和の国は、言霊が幸いをもたらしてくれる国なのです。どうかご無事で行ってきて下さい。

神代より 言ひ伝え来らく そらみつ大和の国は
皇神(すめかみ)の 厳しき国 言霊の
幸はふ国と 語り継ぎ 言ひ継がひけり 今の世
の 人もことごと 目の前に 見たり知りたり⁴⁰⁾
(万葉集 卷5, 894)

神代の昔から言い伝えてきたことがある、この大和の国は、皇祖の神の御霊の尊厳極まりない国、言霊が幸をもたらす国と、語り継ぎ言い継いで来た。このことは今の世の人も悉く、目のあたりに見、かつ知っている

現代でも、良いことを言えば、幸先が良いといい、悪いことを言えば、不吉だという。たとえば結婚式のようなおめでたい公式の場で場にそぐわない言葉や表現を使うべきではないとの立場、いわゆる忌み言葉も厳密に言えば、言霊信仰といえるかもしれない。

また魂が身体からの出入りする通り道が口であると書かれた例が、平安初期の物語である宇津保物語にある。熊に襲われそうになった仲忠が身体の中で親孝行に関係のない部分だけ差し上げるから、命は助けてほしいと願う場面である。

おのが身の内に、親を養はむに用なき所あらば
施し奉るべし。足なくてはいづくにてかありかむ。
手なくは何にてか木の實葛の根をも掘らむ。口
なうてはいづこよりか魂通わむ。腹、胸なくはい
づくにか心のあらむ。此の中にいたづらなる所は、
耳のはた鼻のみねなりけり。これを山の王に施し
奉る⁴¹⁾。

(宇津保物語 卷1 俊蔭)

自分のからだの中で親を養うために使わない部分があればさしあげましょう。足がないと歩くことができません。手がなければ木の実を取ったり、葛の根を掘ったりできません。口がないと魂を通わせることができません。腹や胸がないと、心の置き場所がなくなります。私のからだの中で無駄な部分は耳たぶと鼻柱です。これらを山の王様に差しあげます。

この文章から魂は胸や腹に宿っていて、口から出入りしていると解釈できるが、さらに意識すると「口がなくなれば、息をすることもできず、言葉がしゃべれなくなるので、どのようにして心を通じさせることができるだろうか」とも取れなくもない。

現代でも禊や精霊流しなどの際に自分のケガレを紙や人形に移し、川に流す習俗があるが、そのような作法では自分の息をそれらの形代に吹きかける。そして自分の魂のケガレを息に含ませて、何らかの依り代に移すことができると見なされている。

これらを考えあわせると、魂はこのように息や言葉によって口から発せられるもののように信じられていたことになる。

同様に口から息が飛び出す身体反応としてくしゃみがある。現代では、くしゃみは急激な外気温の低下や花粉などが鼻粘膜を刺激する際の反応として捉え、それほどの注意をはらう現象ではないが、中世では「はなひり」と呼ばれ、命に関わるものと考えられていた。徒然草の第47段には次のような話がある。

ある人清水へまゐりけるに、老いたる尼の行きつれたりけるが、道すがら、「嚏（くさめ）、嚏」といひもて行きたれば、「尼御前何事をかくは宣ふぞ」と問ひけれども、應へもせず、猶いひ止まざりけるを、度々とはれて、うち腹だちて、「やゝ、鼻ひたる時、かく呪はねば死ぬるなりと申せば、養ひ君の、比叡の山に兒にておはしますが、たゞ今もや鼻ひ給はんと思へば、かく申すぞかし」と言ひけり。あり難き志なりけんかし^{42, 43)}。

(徒然草 47段)

あるひとが清水寺に参詣したおりに年老いた尼さんと同行されたのですが、その道すがら「くさめ、くさめ」と言いつつ行くので、「尼御前、なにをそんなに唱えてられるのですか」と聞いても、



図2 江戸時代の浮世絵師、西川祐信が描いた徒然草第47段の図。絵本徒然草より³⁸⁾。

返事もせず、まだ唱え続けていた。周りの者があまりに理由をたびたび問われたので、立腹して、「くしゃみが出る時にこうおまじないをしないと死ぬと申します。私がお育てました若君が比叡山のお寺の稚児としておられますが、ひょっとして今にもくしゃみされるのではと思うと、心配になり、こう唱えておりますのじゃ。」と言った。なかなかここまでできない志ではあります。

この文章から、当時、くしゃみは身体から魂が抜け出してしまう現象と捉えられていたことがわかる。そのためくしゃみが出ないように、また出た場合にすのおまじないの一つが「くさめ」という言葉を唱えることであったのである。この「くさめ」の語源は「くそはめ」、つまり「くそをくらす」という表現が変化したものという説がある。また昔は幼い子どもは魂が身体の中に安定せず、身体から抜け出しやすとも考えられていた。それはその当時の子どもの死亡率が高かったことにも関係するのかもしれない。現在でも新生児がくしゃみをしたときに行う「鼻結びの糸」というまじないがある⁴⁴⁾。これは生まれて七日目くらいまでの間、赤ちゃんがくしゃみをするたびにその数だけ糸に結び目を作る。これも魂が身体から抜け出さないようにするまじないである。

しかしながら、それ以前の万葉集の時代では、徒然草のような、くしゃみ（はなひり、はなひ）によって魂が肉体から抜け出し、死んでしまうというふうには捉えられていなかったようである。はなひりはむしろ、恋人が自分のことを思ってくれている予兆、あるいは会いに来てくれる予兆のように捉えていた。同じよう

な予兆の現れとして、眉を搔く行為や着物のヒモの結び目がほどけてしまうことも同様の予兆と考えられていた。

眉根搔き 鼻ひ紐解け待つらむか
何時かも見むと 思へるわれを⁴⁵⁾
(万葉集 卷 11-2408)

眉を搔き、くしゃみをし、紐も解けて、今頃待ち設けているのだろうか。いつ逢いに行けるかと思ひ悩んでいる私なのに。

これに似たくしゃみについての俗信は、現在でも「くしゃみをすると誰かが噂している」という形で残っている。

くしゃみと似たような身体反応で「ゲップ」がある。こちらは飲食において、消化器系である食道や胃に取り込まれた空気が口から逆流する状態であり、呑気症、「おくび」や「あいき」ともよばれる。おくびという言葉は、現在では「おくびにも出さない」という表現として残っている。考えていることを少しも表さないことを意味することから、逆に考えると、ゲップをすると、考えが外に漏れ出してしまう意味にも取れ、これも魂の一端が表れる現象だと考えていたのかと推測できる。

欠伸（あくび）についても、八丈島には女性が新しく巫女になる時に祈祷をしている際に出る欠伸を神懸かりの徴候と見なす風習があるという。これも魂が身体の中に入り込む一種の徴候とみなされていたものと思われる⁴⁶⁾。

さきに述べた琉球地方のマブイグミの儀式では、落した魂（マブイ）を巫女（ティンユタ）が落した本人の上衣に寄り付かせ、それを落した本人に着せ、肩のあたりをさすりながら身体の中に入れるようである⁶⁾。現代でも、友人同士で「しっかりしろ」と背中を叩くような場面は、無意識のうちにマブイグミと似た習慣を行っているのかもしれない。また遊離した魂を頭部に憑依させることのできない巫女には頭頂開き（チヂフギ）の儀式を行うことがあり、この場合、魂は頭頂部から入ることになる⁴⁷⁾。

5) 驚き

驚いたときの表現として「たまげる」という言葉は現在でも多くの地方で方言として残っている。驚いたときの感覚が、古くは魂が身体から離れたり、消えて

しまうように捉えられ、「魂消る」として表した言葉ではないかと思われる。同様な表現には「肝を冷やした」という表現も使われる。

6) 魂と夢

古代から夢を見るということは自分の魂が身体から抜け出すようにも捉えられていた。古代の中国の書物である「莊子」にすでにこのような考え方が認められる。

大知閑閑，小知閒閒，大言炎炎，小言詹詹
大恐縵縵，小恐惴惴，其寐也魂交，其覺也形開
與接爲搆，日以心鬪⁴⁸⁾

(莊子：齊物論第二)

すぐれた知恵はゆったりとのんびりしているが、つまらない知恵はこまごまと穿鑿する。すぐれた言葉はあっさりとした淡白であるがつまらない言葉はつべこべと煩わしい。すぐれた恐怖はおおらかでこせつかないが、つまらない恐怖はびくびくとおののく。その寝ているときは魂が外界と交わり、その目覚めているときは肉体が外に開かれ、互いの交際で面倒を引き起こし、日ごとに心の争いをくりかえす。

古代の日本でも夢で体験したことや夢で聞いたお告げを未来の予知、予測や、神からの啓示とし、霊夢といった。平安時代には、特にこのような霊夢を見たいがために積極的に寺や神社に参籠した話が多く残っている。「ゆめ」は古語では「いめ」という言葉が変化したもので、いめとは「寝目」、すなわち寝て見るものから来ているようである。

平安時代に書かれた伊勢物語の110段には次のような箇所がある。ある男が通っていた女から、昨夜、あなたを夢で拝見いたしましたとの便りがあったので、次のような歌を贈った。

思ひあまり 出でにし魂のあるならむ
夜深く見えば 魂結びせよ⁴⁹⁾

(伊勢物語 110段)

きっと私の思いが強かったので魂が飛び出してしまうたので、夜遅くに見えたのなら魂結びのおまじないをしてください。

このような例からは、夢みる状況というのは身体の中にあるべき魂がふらふらと身体から抜け出る状態であるようにも捉えられていたことになる。魂結びとは上記の「鼻結びの糸」と同様、糸や紐に結び目を作ることで魂が抜け出さないようにするまじないである。

睡眠中に魂が遊離して、外の世界を体験してくる夢を見、そしてその夢を買うパターンの話が各地の民話として残っている^{50,51)}。二人の男がいて、一方の男が居眠りをすると鼻の穴から蛇や蜂が飛び出し、また戻ってきて目が覚める。そこで宝物を見た夢を語る。その夢をもう一方の男が買い、実際、その場所を掘ってみると宝物が本当に出てきて、長者になったという話である。ここでは居眠りをした本人は単なる夢だと思っているが、もう一方の男は蛇や蜂がその眠っている男から出入りしたことを見ており、魂が蛇や蜂となって鼻から抜け出し、知り得た確かな情報であることを信じていることが背景にある。ここでも呼吸器系に属する鼻から蛇や蜂が出入りしている点は注目に値する。

上に紹介した日本霊異記の下巻、第38話の後半にはその著者である景戒自身の夢に現れた魂について語られていて興味深い。

又、僧景戒が夢に見る事、延暦の七年の戊辰の春の三月十七日乙丑の夜に夢を見る。景戒が身死ぬる時に薪を積みて死ぬる身を焼く。爰に景戒が魂神(たましい)、身を焼く辺に立ちて見れば、意の如く焼けぬなり。即ち自ら楮(しもと)を取り、焼かる己が身をつき、椀(かなふくし)に串(くすぬ)き、返し焼く。先に焼く他人に云ひ教へて言はく、「我が如く能く焼け」といふ。己が身の脚膝節の骨、臂(かひな)、頭、皆焼かれて断(き)れ落つ。

爰に景戒が神識(たましひ)、声を出して叫ぶ。側に有る人の耳に、口を当てて叫びぬ。遺言を教へ語るに、彼の語り言ふ音(こゑ)、空しく聞かれずあれば、彼の人答へず。爰に景戒惟(おも)ひ付(はか)らく、死にし人の神(たましい)は音無きが故に、我が叫ぶ語(こと)の音(こゑ)も聞こえぬなりけり⁵²⁾。

(日本国現報善悪霊異記 下巻 第38縁)

またわたしは、こんな夢も見た。これは延暦七年の春、三月十七日の夜の夢である。わたしが死んだとき、薪を積んで死体を焼いた。するとわた

しの靈魂がわたし自身の死体を焼いているそばで見えていた。思うように死体が焼けないと、靈魂みずからが、小枝を持って焼かれている自分の体を突き刺して、串刺しにし裏返して焼いた。わたしよりも先に焼いている人に教えて、「わたしのよように焼きなさい」といった。わたしの足、膝、また関節の骨、ひじ、頭、みな焼かれて離れ落ちた。すると、わたしの靈魂が声を出して叫んだ。傍らにいた人の耳に口を当てて叫んだ。わたしはわたしの遺言を語るが、その声はむなしく、聞き取れないので、相手は答えてくれない。そこであれこれ考えてみると、死人の靈魂は声がないためにわたしが叫んでいる声が聞こえないのである。

この話の内容はやや複雑で、景戒が夜に自分が死んだ夢を見ていて、その夢の中で、自分の魂も自分の死体の側について、みずから自分の死体を焼いている。そして別の死体を焼いている人に死体を上手に焼く焼き方を指導しているという構図である。夢自体がその人の魂が遊離しているものと考え、その夢の中の自分が自分の肉体を焼いている魂の様子を観察している事になり、話のつじつまをつけにくい。

以上、これまでの内容をまとめてみると、古代人にとって魂は呼吸と深い関係にあると考えられ、身体から魂が出入りするところは鼻と口が中心となると信じられていたようである。また例外的に琉球地方における、マブイグウミでは頭頂部や肩からも魂が入りうると考えられていた。また身体の不調のみならず、くしゃみ、驚愕、夢、死などが魂の身体からの逸脱に関係づけられていたことがわかる。

7) 口渴、空腹を覚える魂

上記の日本霊異記の景戒の夢では魂は生きていたときと同じように死体を焼くことができるほど生きている人間と同様の実体のあるものと想像されていた。現在の葬式でも、枕飯などといい、死後、故人の枕元に御飯を茶碗に盛り、箸を立てる習慣があるが、それは身体から抜け出たばかりの魂は生きていたものと同様、空腹であり、その食欲を満たさなければ、荒ぶる魂となって、さまざまな祟りを起こすという考えに基づく。また故人の魂は善光寺に参る必要があり、そのための食事の意味も兼ねて、御飯を供えるという話もある。さらに故人の死に際して、葬儀に集まった人たち、特に死者の埋葬などにたずさわる人々の魂も空腹である場合、故人の枕飯を食べてしまうことがあるので、そ

ういうことにならないように食事を供するのである。また臨終の状態、あるいは死の直後に「死に水を取る」といい、死者の口に水を含ませるのは死者の魂は喉が渇くものであり、その渇きをいやすためと解釈できる。ここでは死者の魂は口渴、空腹を覚えるものであり、極めて人間らしいものと想像される⁵³⁾。このような空腹を覚える魂という捉え方は前述の古墳時代の黄泉戸喫とも関連すると考えられ、その起源は古代にまでさかのぼることができる。

VII. 魂呼びいと反魂

死者の魂を呼び戻す儀式として魂呼び（たまよばい）がある。これは人が亡くなって、離れた魂を再び肉体に呼び戻すために行う。古い記録に残っている例としては、平安時代に藤原道長の娘、嬉子尚侍が死亡した数日後に行われた例が見える。

昨夜風雨間、陰陽師恒盛、右衛門尉惟孝、
昇東対上、魂呼、近代不聞事也⁵⁴⁾

（小右記 萬壽二年八月）

このことから当時の貴族の間にも魂呼びの儀の慣習が残っていたことがうかがえる。またある地方では上記と類似の「魂呼び」、「呼び返し」、「呼び戻し」と呼ばれる習俗が近年まで残っていたようである⁵⁵⁾。

沈香などの香木を炊いたりして死者の魂を呼び戻すことを反魂ともいい、病気の治療として使用する薬にも反魂という名称を使うものがある。死者の魂をこの世に呼び戻す効力のある反魂香は平安朝の日本に大きな影響を与えた唐代の詩人、白居易の詩の中に既に出ている。

又令方士合靈藥 玉釜煎鍊金爐焚
九華帳中夜悄悄 反魂香降夫人魂⁵⁶⁾
（白氏文集 卷4 李夫人）

又た方士をして靈藥を合せしめ
玉釜に煎鍊し金爐を焚く
九華帳中 夜悄悄 反魂香は降す夫人の魂

その上に方士に秘薬の調合を命じ、玉の釜で火に掛け、金の香炉で焼き上げました。九華の帳のなか、静まりかえる夜、返魂香は李夫人の魂を降

臨させたのです。

漢の武帝が愛した李夫人は病床で自分の変わり果てた姿を見せることを拒み、亡くなる。彼女の美しい姿を描いた肖像画を見ても何の役にも立たない。そこで武帝は反魂香を作らせ、彼女の魂を再びこの世に呼び戻す。ここでは方士が反魂香を作るとあるので、道教的な背景があるものと考えられる。日本では鎌倉時代に作られた「塵袋」という一種の辞典のような資料があり、その中に反魂香についての記載がある。

又西胡西海有聚窟州。多出反魂香。昔漢の武帝時、彼国奉獻之ト云ヘリ。李夫人魂ヲバ、此ノ香ヲタキテカヘシケルニヤ。木ハ桂ニ相似タリ。葉花ハハナハダカウバシクシテ、五百里ニカホル。此ノ木ヲタ、ケバ、コエ牛ノホユルガ如シ。其ノ根ヲ切テ、玉釜ノ中ニ煮テ、後ニ丸ニ作ル。是ヲタキテ薫ズルニ、死人蘇⁵⁷⁾。

（塵袋第三 反魂）

ここには植物から「反魂香」を作ることができ、上記の李夫人の魂を呼び出したのはこの反魂香を用いたのかと書いているので、鎌倉時代にはすでに反魂香が知られていたことがわかる。

上方落語の「高尾」（関東では「反魂香」）という噺の中で、死んだ女房の高尾をこの世に呼び戻すために重三郎が炊く香が反魂香。これを炊くと煙の中から死んだ高尾が出てくる。落語では反魂香を炊く重三郎を習って、隣の吉兵衛が薬屋から手に入れたのは越中富山の薬売りで有名な反魂丹。しかし、これを炊いても効果はなかったという噺⁵⁸⁾。浄瑠璃や歌舞伎にも「傾城反魂香」という作品がある。

VIII. 魂の活性化（鎮魂）

これまでの魂に関する記述から、人は身体と魂とで構成されていて、誕生とは魂が身体に入ること、健康な状態とは魂が身体の中に安定している状態、病気や睡眠、あるいは夢を見る状態は魂の一時的遊離している状態とし、死が永遠の魂の遊離と解釈していたらしい考えることができる。そうすると、生きている状態でも魂が身体から離れようとする場合があるので、健康であるためには魂をしっかりと体内にとどめる手段が必要になる。

日本の多くの神社では鎮魂祭を行っているが、鎮魂

祭は奈良の石上神宮に起源を持つ儀式で、魂フリともいい、魂を身体の中に納め、魂をゆらすことにより魂にエネルギーを与え、身体にも活力を与えるための儀式である。五来によれば、鎮魂をタマフリと読めば、魂に活力を与えるような行為を指し、タマシズメと読めば、本来あるべきところに魂を落ち着かせ、荒ぶる魂をなだめることになる。先代旧事本紀には魂振りの儀式を以下のように説明している。

若有痛處者，令茲十寶謂一二三四五六七八九十而布瑠部。由良由良止布瑠部。如此爲之者，死人反生矣⁵⁹⁾

(先代旧事本紀 巻3)

もしいたむところあらば、この十寶をして一二三四五六七八九十と謂て、ふるへ。

ゆらゆらとふるへ。かくなせば死人は反へり生きなむ

と書かれ、数を十まで数えて、宝物をゆらゆらとふるえば死者も蘇るとされる。つまりそれほど魂に活力を与える効果があるというのである。鎮魂祭が行われるのは冬至にあたる旧暦11月頃に行われることが多い。冬至は日照時間が1年のうちでもっとも短い時期なので、この時からだんだん日が長くなり、今一度、魂に活力を与え、春を待ち望む意味もあるのかもしれない。このような神社における鎮魂とは別に、魂振りによる精神の集中や健康法は現在でも民間で行われている。さらに全国の多くの祭に際し、神を神輿に載せ、揺らすことが神の力を増強させるはたらきを持つと考えられる。

万葉集の中にも魂振りをしているような歌が残っている。相思相愛であった狭野弟上娘子から中臣朝臣宅守へあてた恋の歌に次のようなものがある。

たましひは 朝夕に たまふれど

我が胸痛し 恋の繁きに⁶⁰⁾

(万葉集 巻15 3767)

「たまふれど」の万葉がなによる原文は「多麻布礼杼」であり、「賜ふれど」と、「魂振れど」の2つの解釈がある。後者の解釈では、私の魂を朝夕、魂ふりして奮い立たせてみるけれど、恋の思いで胸が痛むのだと言う内容になる⁶¹⁾。この他、「魂」という語は恋愛の場面でも頻繁に使用されている。

IX. 魂 と 身 体

以上、見てきたように、古い時代から日本人は生命の根源として魂の存在を信じ、いろいろな身体に現れた現象を自らの魂との関係として捉え、生きている場合には頭部や身体の内臓の一部に魂の所在を求めたものと思われる。そこから外界と連絡のある口や鼻を通して魂の出入りが想定され、特殊な場合には肩や頭頂部を通して魂が出入りした。また死後には蒸気や煙のような捉えどころのないものや人間的な性質を持つ餓鬼のようなもの、あるいは鳥に変わるといふ信仰もあった。このような魂の存在を前提とした死生観は、大陸からの仏教、儒教、道教などの伝来の影響を受け、変化し、衰退しながらも、基本的には現代まで保たれているように思われる。そして多様な古代からの魂の有様や、様々な習俗やまじないなどの形をとって現在まで伝わっているのではないかと思われる。

引用文献

- 1) 柳田国男. 蝸牛考(岩波文庫). 東京: 岩波書店; 2006. p.142.
- 2) 五来重. 日本人の死生観(角川選書). 東京: 角川書店; 1994. p.30.
- 3) 比嘉康雄. 日本人の魂の原郷・沖繩久高島(集英社新書). 東京: 集英社; 2000. p.44.
- 4) 神宮司庁編. 古事類苑 人部 八 生命. 東京: 神宮司庁; 1914. [引用 2014-11-19] URL: <http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/897834> (国立国会図書館 近代デジタルライブラリー)
- 5) 五来重. 日本人の死生観(角川選書). 東京: 角川書店; 1994. p.90.
- 6) 伊波普猷. 南島古代の葬制. In: をなり神の島1(東洋文庫). 東京: 平凡社; 1973. p.34.
- 7) 比嘉康雄. 日本人の魂の原郷・沖繩久高島(集英社新書). 東京: 集英社; 2000. p.47.
- 8) 柳田国男. 先祖の話. In: 柳田国男全集 第13巻(ちくま文庫). 東京: 筑摩書房; 1990. p.132.
- 9) 平林章仁. 鹿と鳥の文化史・古代日本の儀礼と呪術. 東京: 白水社; 1992. p.115.
- 10) 吉成直樹. 鳥霊信仰の地域的展開と幼児葬法. 高知大学学術研究報告 人文科学 1995; 44: 111.
- 11) 広瀬和雄. 前方後円墳の世界.(岩波新書). 東京: 岩波書店; 2010. p.70.
- 12) 高瀬広居. 地図とあらずじで読むブツダの教え. 東京: 青春出版社; 2005. p.60.
- 13) 麥谷邦夫. 儒仏道三教交渉の諸相. 人文科学研究のフロンティア 京都大学人文科学研究所要覧 2004; 2004: p.170. [引用 2014-11-19] URL: <http://oldwww.zinbun.kyoto-u.ac.jp/2004bulletin/p170.pdf>
- 14) 夢窓国師. 夢中間答集(講談社学術文庫). 東京: 講談社; 2000. p.184.
- 15) 金谷治訳注. 論語(岩波文庫). 東京: 岩波書店;

1963. p.146.
- 16) 葛洪. 抱朴子 (中国の古典シリーズ 4). 東京：平凡社；1973. p.34.
- 17) 加地伸行. 儒教とは何か (中公新書). 東京：中央公論社；1990. p.17.
- 18) 景戒. 日本靈異記 中 (講談社学術文庫). 東京：講談社；1980. p.64.
- 19) 実盛. In: 観世左近著. 大成版観世流謡曲百番集. 東京：檜書店；1982. p.512.
- 20) 本居宣長. 鈴屋答問録. In: うひ山ふみ・鈴屋答問録 (岩波文庫). 東京：岩波書店. 1934. p.82.
- 21) 大槻文彦. 言海 (ちくま学芸文庫). 東京：筑摩書房；2004. p.1079.
- 22) 紫式部. 阿部ら校註訳. 源氏物語 3 (新編日本古典文学全集 22). 東京：小学館；1996. p.22.
- 23) 石川 徹. 校注. 大鏡 (新潮日本古典集成 第 82 回). 東京：新潮社；1989. p.76.
- 24) 馬淵ら校註訳. 今昔物語集 4 (新編日本古典文学全集 38). 東京：小学館；2002. p.351.
- 25) 紫式部. 玉上琢彌訳注. 源氏物語 1 (角川文庫). 東京：角川書店；1964. p.30.
- 26) 久保田淳, 平田喜信校注. 後拾遺和歌集 (新日本古典文学大系 8). 東京：岩波書店；1994. p.378.
- 27) 源俊頼. 俊頼髓脳. In: 橋本不美男, 有吉保, 藤平春男校注・訳. 歌論集 (新編日本古典文学全集 87) 東京：小学館；2001. p.47.
- 28) 永積安明校訂. 十訓抄 (岩波文庫). 東京：岩波書店；1942. p.264.
- 29) 中村啓信訳注. 古事記 新版 (角川ソフィア文庫). 東京：角川学芸出版；2009. p.145.
- 30) 伊藤博. 萬葉集釋注 1 (集英社文庫ヘリテージシリーズ). 東京：集英社；2005. p.97.
- 31) 伊藤博. 萬葉集釋注 1 (集英社文庫ヘリテージシリーズ). 東京：集英社；2005. p.290.
- 32) 高田祐彦訳注. 古今和歌集 新版 (角川ソフィア文庫). 東京：角川学芸出版；2009. p.434.
- 33) 真野俊和. 袖もぎ様. In: 桜井徳太郎編. 民間信仰辞典. 東京：東京堂出版；1980. p.172.
- 34) 善知鳥. In: 観世左近著. 大成版観世流謡曲百番集. 東京：檜書店. 1982. p.274.
- 35) 伊藤博. 萬葉集釋注 6 (集英社文庫ヘリテージシリーズ). 東京：集英社；2005. p.364.
- 36) 小林大輔編. 新古今和歌集 (角川ソフィア文庫). 東京：角川学芸出版；2007. p.26.
- 37) 東條操. 全国方言辞典. 東京：東京堂出版；1987. p.724.
- 38) 伊藤博. 萬葉集釋注 4 (集英社文庫ヘリテージシリーズ). 東京：集英社；2005. p.337.
- 39) 伊藤博. 萬葉集釋注 7 (集英社文庫ヘリテージシリーズ). 東京：集英社；2005. p.85.
- 40) 伊藤博. 萬葉集釋注 3 (集英社文庫ヘリテージシリーズ). 東京：集英社；2005. p.184.
- 41) 河野多麻校注. 宇津保物語 1 (日本古典文学大系 10). 東京：岩波書店；1959. p.80.
- 42) [吉田兼好著], 西尾実校注. 徒然草 改版 (岩波文庫). 東京：岩波書店；1965. p.46.
- 43) 西川祐信. 祐信畫鑑：繪本徒然艸. 東京：博文館；1893. [引用 2014-11-19] URL: <http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/850999> (国立国会図書館 近代デジタルライブラリー)
- 44) 中村義雄. 魔よけとまじない. 東京：塙書房；1978. p.196.
- 45) 伊藤博. 萬葉集釋注 6. (集英社文庫ヘリテージシリーズ). 東京：集英社；2005. p.85.
- 46) 柳田国男. 熙譚日録. In: 柳田国男全集 第 21 卷 (ちくま文庫). 東京：筑摩書房；1990. p.29.
- 47) 比嘉康雄. 日本人の魂の原郷・沖繩久高島 (集英社新書). 東京：集英社；2000. p.128.
- 48) 金谷治訳注. 莊子 第 1 冊 内篇 (岩波文庫). 東京：岩波書店；1971. p.45.
- 49) 大津有一校注. 伊勢物語 (岩波文庫). 東京：岩波書店；1964. p.98.
- 50) 夢を買った男. In: 関敬吾編. こぶとり爺さん・かちかち山 (日本の昔ばなし 1) (岩波文庫). 東京：岩波書店；1956. p.97.
- 51) やまがた info.com. 夢買い彦市. 山形県の方言と山形情報. [引用 2014-11-19] URL: http://www.yamagata-info.com/story/yumekai_hikoichi/text.htm
- 52) [景戒著], 中田祝夫全訳注. 日本靈異記 下 (講談社学術文庫). 東京：講談社；1980. p.274.
- 53) 波平恵美子. ケガレ (講談社学術文庫). 東京：講談社；2009. p.62.
- 54) 藤原実資. 小右記 7 (大日本古記録). 東京：岩波書店；1973.
- 55) 坂本要. 魂呼び. In: 桜井徳太郎編. 民間信仰辞典. 東京：東京堂出版；1980. p.185.
- 56) 白氏文集 卷 4 李夫人. In: [(唐) 白居易著], 川合康三訳注. 白楽天詩選 上 (岩波文庫). 東京：岩波書店；2011.
- 57) 塵袋第三 反魂. In: 大西晴隆, 木村紀子校注. 塵袋 1 (東洋文庫 723). 東京：平凡社. 2004；p.153.
- 58) 上林正典. 高尾 (上方落語メモ第 2 集その 73). 世紀末亭. [引用 2014-11-19] URL: <http://homepage3.nifty.com/rakugo/kamigata/rakugo73.htm>
- 59) 大野七三. 先代旧事本紀訓注. 東京：批評社；2001. p.172.
- 60) 伊藤博. 萬葉集釋注 8 (集英社文庫ヘリテージシリーズ). 東京：集英社；2005. p.310.
- 61) 土橋寛. 日本語に探る古代信仰 (中公新書). 東京：中央公論社；1990.