

日本における「死者の身近さ」をめぐる —民俗・民衆宗教研究の視角から—

池上良正

近年では、ひとつの文化や社会を、何か不変の本質をもった実体のように語ることに批判が多い。たしかに、「〇〇は日本文化の伝統である」といった実体視は、多様で流動的な現実の事象を固定化してしまうだけでなく、無批判な政治的イデオロギーに流れる危険も大きい。「日本人の死者観」といった話題をあつかう場合でも、この危険性は十分に考慮しておかねばならないだろう。

とはいえ、日本の社会では、たとえば「鎮魂」「供養」「追悼」「哀悼」「慰霊」「浄霊」など、生者が死者に直接的に働きかけたり、両者がある種の双方向的な関係性のなかで交流すると考えられている機会が広くみられ、今日でもそれをあらかず用語が豊富であることは、否定できない事実である。とすれば、こうした特徴を歴史的、比較宗教学的な視点から検討してみることは、一定の意義があるだろう。民俗学の成果を持ち出すまでもなく、日本人にとって死者がかなり身近な存在として、強い実在感を保持しつづけてきたことは、常識のようにいわれるが、こうした特徴は、人々がそれを言語化する日本語の日常表現のなかに、すでに組み込まれている。

たとえば「生者と死者」という表記法は、すでにそれ自体において、両者が並列的で同時的な位相にあることを含意している。「生者」と「死者」の一般的な英訳は、“the living”, “the dead”である。livingもdeadも形容詞だが、前者が動詞の進行形から作られているのに対して、後者は過去分詞を語源としている。ドイツ語のtot、フランス語のmortも同様に「死ぬ」という動詞の過去分詞を語源とする。あくまでも「生きている人」と「死んでしまった人」であって、この表現は日本語でも通用する。しかし、日本語の場合には、「生者」と「死者」のように時制を無視した並列的表現が容易である。

盆や彼岸の行事を通して、あるいはイタコとかユタとよばれるような霊媒的な機能をもった民間の宗教者を介して、「生きている人と死んでいる人が出会い、交流する」といった表現も、日本語として不自然ではない。このとき「生きている人」はthe living oneだが、「死んでいる人」は英語になりにくい。the dying oneは「死にかかっている人、瀕死の人」であって、明らかな誤訳になってしまう。

ここで思い出されるのは、道元が『正法眼蔵』の「現成公案」で説いた有名な一節、「生も一時のくらみなり、死も一時のくらみなり」などの言説である。あえて哲学的な表現を用いれば、「死の実存的境位」とでもなるか。しかし、そのような高度に哲学的・思想的議論をもちださなくても、すでに「死んでいる人」のような、ごくふつうの日本人が使う何気ない言い回しにおいて、西欧語に比べて時制の束縛を自由にすりぬける可能性が広く与えられていることに、まず注目したい。「死者」は、過去の明確な時点において「死んでしまった人」であると同時に、「死んでいる人」という、曖昧で微妙な位相にただよう存在としてもイメージできるのだ。

こうした言語表現の性格と宗教文化の特性との関係は、かならずしも明確ではない。ただ、いわゆる一神教の文化圏では、個別的な死者の行き先や運命などは全能の神に一任すべきであって、遺された者たちが過去の時代に生きた死者たちと、いまさら直接的に個別交渉したり、双方向的なコミュニケーションをはかろうとする実践などは抑圧される傾向が強かった。これにたいして、仏教文化圏では、こうした観念や実践が広い民間の習俗として温存されてきたことは、歴史的・一般論として認められるであろう。とくに日本では、近世以降の寺檀体制のなかで、仏教は庶民の葬祭と深く結びつき、個別の死者を「成仏させる（ホトケにする）」ことが遺された生者たちの強い義務感として受けとめられてきたり。

もとより仏教もその教義の理念に即していえば、個人の霊の存在などは否定しており、したがって遺族が故人の運命を操作するような個別取引的な交渉は認められない。その意味で、「三大世界宗教」と総称される仏教・キリスト教・イスラームは、いずれも死者の個別的運命などは普遍主義的な神や法にゆだねて、遺族があれこれ思い煩うべきではない、という理念では一致していた。キリスト教やイスラームが深く浸透した地域でも、たとえばカトリック社会の煉獄や万霊節の行事をはじめ、各地にみられる独自の観念

や風習のなかで、さまざまな妥協策や抜け道は存在したが、総じていえば、これら一神教文化圏においては、先の普遍主義的理念は歴史的過程のなかで徹底されていく傾向が強かった。他方、仏教文化圏、とりわけ日本の民衆宗教史においては、身近な死者との直接的な個別交渉の道は温存されたばかりか、むしろ仏教的理念の介入によって積極的に育てられ、煽られ、強化される傾向さえみられたのである。

身近な死者の存在感が保持され、双方向的な直接交流の道が広く残されたということは、死者のイメージが、単に懐かしく、親しみのある存在にかざられないことを意味している。時として、死者たちは深い未練や怨念を抱いて、みずから主体的に生者たちを悩ます存在でもある。とくにユタなどの民間宗教者によって語られる「ウガンブスク（神や死者にたいする礼拝の不足）」が主要な災因論として流通している沖縄社会などでは、「先祖」や「死者」は懐かしく敬愛すべき対象であると同時に、「恐ろしい」「わずらわしい」などのイメージで受けとめられることも少なくない。

仏教寺院や僧侶たちが先祖や死者の「供養」に積極的に関わる慣習が広く維持されてきた日本本土においても、その背後には苦しむ死者たちの「サワリ」や「タタリ」などを説く民間の宗教者たちが共存しており、両者はいわば相互補完的な関係を保ちつつ、死者たちの存在感の「身近さ」を支えてきたという点を忘れてはならない²⁾。(近代以降は、一部の新宗教もまた、後者の機能を担ってきた)。身近な死者の存在を「日本文化の伝統」として美化する一部の論者たちは、この二重構造を軽視してきた³⁾。

「祖先崇拜」を日本人の美德として称揚する人たち、あるいは盆や彼岸の風習の大切さを説く僧侶たちが強調する「親しく懐かしい死者」というイメージは、たしかに現代社会でもかなりの広がりをもっている。しかし、その一方では、死者たちがこの世に残したと想定される激しい未練・怨念・執着などにたいする気がかりや配慮も、根強い持続力を失っていない。死者の遺念余執を解消することは、系譜的關係にある親族や、遺された生者たちの義務であるという感覚も、依然として健在といえる。「宗教と社会」学会が1999年から2000年にかけて、日本全国の大学生・専門学校生を対象に行なったアンケート調査では、「何かがタタルということはあると思いますか」という問いに、約56%が肯定的に答えている。「どんなものがタタルか」という設問では、「死者」が63%と群を抜いて多い⁴⁾。こうした感覚は、死者の怨念を商品化した娯楽小説・漫画・映画などの流行などとも相互に影響しつ

つ、現代日本の若者文化の重要な一画を構成している。死者たちの身近さの現状を考える場合には、盆や彼岸の慣習に代表される平和的な交流とともに、こうした「たたり」文化の根強さにも注目する必要がある。

注意しなければならないのは、この二つの死者イメージは、多くの生活者にとっては、まさにイメージというレベルで受けとめられるものであって、かならずしも整合的・反省的な言語で解説されるような体系的な「他界（来世）観」や「靈魂観」を前提にする必要はない、という点である。それは「観」として取り出せるような思想や理念というより、むしろ「感」という表記がふさわしいもので、先に述べたような何気ない日常の言語表現にも助けられながら、主として情緒や感覚のレベルに位置づけられる。

ここで、ひとつのエピソードを紹介してみたい。すでに四半世紀も前のことになるが、私が青森県津軽地方で民俗宗教の調査に明け暮れていたころの思い出話である。

その日、私はカミサマとよばれるshamanicな性格をもつ民間の女性宗教者に先導され、岩木山北麓にある赤倉の沢という霊場で、修行の登山をする中高年の女性数名のグループに同行していた。山道を歩きながら女性たちは談笑（ほとんどが猥談）に興じていたが、「八十八ヶ所」とよばれる山の中腹まで来たとき、とつぜんカミサマの女性に死者が降りて語りはじめた。この場所は死者たちが降りることになっており、これは一同にはあらかじめ予期された、いわば約束事であった。その日も同行した女性たちの亡き夫、親、子供たちなどが次々と降りて、カミサマの口を借りて語りかけ、それに女性たちが泣きながら応える、という場面が展開された。

やがて死者たちの口寄せも終わり、一向は再び山道を歩きはじめた。女性たちは先ほどの涙を忘れたかのように陽気な談笑に戻った。このとき、私は女性のひとりに質問してみた。「さっき降りてきた亡くなった方々は、どこにいますか」。研究者としては、至極まっとうな質問であるはずだった。しかし、女性の答えは次のようなものだった。「おめえ、そんなこと、死んでみねば分かんねえべ」。

これは30歳そこそこの生真面目な研究者が、練達のおばあさんからかわれた、というエピソードであるだけではない。やや大きげに言えば、（そして、20数年を経て、いまなお堅苦しい生真面目さを脱しきれない我が身を承知のうえで言えば）、この話には、「一般民衆」の「他界観」や「靈魂観」を

真剣に論じてきた、近代の「宗教研究」全体への反省の契機が含まれている。

霊の形態や所在地、他界の地図に関する確固たる信念などがなくても、実践の時や場所、作法の様式さえきちんと確立していれば、死者との交流といった営みは、いくらでも可能なのだ。研究者と称する人間たちは、この当たり前の事実を、あまりにも軽んじてきたのではないか。ここにも、個人の「信仰」「思想」「観念」こそが重要であって、「儀礼」「習俗」などの実践はその表出形式として意味をもつにすぎないという、近代知識人の思い込みが前提にあるように思う。

世界を見わたせば、明瞭な信仰や観念の地位が卓越し、実践・儀礼をそうした信仰や観念の副次的表出とみなしうるような構造をもつ宗教文化も、たしかに存在する。これはいわば硬質の構造であって、信仰や観念が安定的に維持されているかぎりは大きな力を発揮するが、ひとたびそこに疑いが生じたり、ひびが入ると、儀礼・実践の体系も一気に瓦解する可能性が高い。これにたいして、信仰や観念を曖昧にしたまま実践の作法を洗練させるという柔構造は、たとえば近代的生命論や自然科学的宇宙観などが広く浸透した時代状況のなかでも、比較的安定した持続力を保ちやすい。

日本の民俗・民衆宗教における死者への働きかけは、「信仰」や「観念」をきわめて漠然とした場に係留したまま、実践の作法や様式を洗練させ整備してきたという点で、まさに巧みな柔構造の典型であり、そこに死者の身近な実在感を保持しつつ時代をこえて生きのびてきた秘訣があったのではないか。とすれば、明快で整合的な「日本人の他界観」や「日本人の靈魂観」の解明こそが学問研究の主題であるとして、その模範解答をめぐる喧喧諍諍の議論を重ねてきた近代の民俗宗教研究は、そもそもスタートの時点で、「問い」の方向を根本的に間違えていたのではないか、という言い方さえできるかもしれない。

先にあげた二つの死者イメージをあえて言語化すれば、「不安定で落ち着かない死者イメージ」と「安らかで落ち着いた死者イメージ」とでもなろう。多くの日本人が民俗・民衆レベルの宗教文化に期待した切実な課題のひとつは、前者の「不安定な死者イメージ」を、後者の「安らかな死者イメージ」に変換するための具体的な方策や作法を確立し、整備することにあった。こうした課題が広く共有されるようになった背景には、日本に移入された仏教の民間受容の過程と、そこで駆使された適応の戦略が、大きな影響を与えた

と考えられる。

死者を「成仏」させるという実践は、「死者供養」という言葉によって広く流通してきたが、これを支える主要な論理のひとつが、仏教によって提供された「追善回向」の教義だった。つまり読経・法要・念仏・写経・造仏・布施などの仏教的な行は、みずからが解脱に到達するための積徳の行為となるばかりでなく、そこで積まれた徳は、すでに死んでしまった肉親や知人のような、他者にも振り向けてやることのできるのだ、という考え方である。大乘仏教の慈悲の思想と結びついたこの論理は、自業自得果の業報思想をのりこえる画期的な展開を可能にした⁵⁾。遺族や生者たちによる仏教的積徳行為は、この世への未練や怨念に苦しむ「浮かばれない死者」たちを「安らかな死者」に昇華させることのできる、つまりは「成仏」させることのできる、有効な手段として喧伝されたのである。

こうした教説を民衆層に積極的に流布したのは、仏教思想史に名を連ねるような著名な祖師や高僧ではない。むしろその大半は、古代末期から中世にかけて、村の寺庵や草堂に住み着いたり、各地をめぐる村民たちの生活上の要望に応えた、沙弥・行者・念仏者・法師・ヒジリとよばれるような中下級の僧侶たち、あるいは地神盲僧・修験・毛坊主・巫女などの半僧半俗の宗教者・芸能者たちだった⁶⁾。彼らは祖師やエリートたちのような思想を説くことはなかったとしても、仏教文化が育ててきた教義を巧みに活用することによって、読み書きもできないような人々を納得させ、彼らの心に響くような説法を行ない、儀礼・祈祷を執行したのである。仏教と葬祭との深い結びつきは、こうした人々の活動によって形成された。その完成期は15世紀から16世紀ころで、この結びつきを政策的に利用し固定化させたのが、江戸幕府によるいわゆる檀家制度であった⁷⁾。

仏教による「死者供養」を支える論理として用いられた主要な教義には、実は「追善回向」とともに、「輪廻転生」があった。古代から中世の民衆布教において、この二つはいわば馬車の両輪のごとく重要な位置づけを与えられていた。しかし、追善回向の教義が大成功を収めたのにたいして、輪廻転生の教義は、かならずしも深く民衆層のなかにまで定着したとはいいいがたい⁸⁾。「輪廻転生」とは、明らかに死後観・他界観などと結びついた「信仰」や「観念」面の教義であるのにたいして、「追善回向」は、執着にとらわれた「不安定な死者」を「安らかな死者」に変える実践面の教義として活用された。ここでも、他界観などの「観念」面については曖昧なまま放置し、死者

に働きかける「実践」面を鍛え上げるという、柔構造の選別が働いていたのである。日本の仏教史全般において、供養・修行・勤行をはじめ、念仏・題目・声明・坐禅などが、いずれも強い実践的性格を帯びていたことなども、あらためて注目されよう。

日本民俗学の草分けのひとりである柳田國男は、大正6年(1917)の「幽霊思想の変遷」では、疫病や虫害と結びついた「不安定な死者イメージ」の古さにも注目していた⁹⁾。しかし、後の『先祖の話』では、「親密な先祖と子孫の交感」に力点をおく来世観が説かれた。彼はそこで、日本固有の信仰である身近な来世観が、「西方十万億土」のような仏教的な浄土観によって歪められたという見解を示したのち、「どういふ上手な説き方をしたのか、二つを突き合せてどちらが本当かといふやうな論争は終に起らずに、ただ何と無くそこを曙染のやうにぼかして居た」という有名な一節を書いている。さらに続けて、「そんなことをして置けば、こちらが押されるに極まつて居る」とあり、いうまでもなく、ここには仏教嫌いの知識人としての柳田の個性が強くあらわれている¹⁰⁾。しかし、すでに述べてきたように、ここで柳田がある種の不快感をもって記述した「曙染のやうにぼかして居た」現実こそが、民衆層における「死者の身近さ」を永続させることのできた鍵ではなかったか、と思われるのである。

最後に、こうした「死者の身近さ」の今後、について触れておきたい。現在の平均的日本人の生活のなかで、いまなお死者の身近なイメージや存在感が一定の持続力を保っているとしても、たとえば20世紀初頭の農村社会と、今日の大都市部とを全体的に比較した場合、身近な死者の存在感が弱まっていることは、一般論としては否定しがたいであろう。民俗学が提起した山中他界観とか、日本の死者は三十三回忌の弔い上げをもって無个性的な祖霊になる、といった学説を、「日本人の伝統的死者観」のようなかたちで固定化したところで、それはいささかノスタルジックな文化ナショナリズムに包まれた願望の表明にすぎないだろう。グローバル化が進行するなかで、政治や経済の分野でも旧来の地縁・血縁共同体的な規範が通用しなくなりつつある状況が顕在化している。こうした変革期にあって、死者をめぐる感覚のみが無傷で残るという保証はない。

私は予言者ではないから、50年後、100年後の日本列島の状況を言い当てることはできない。しかし、「死者の身近さ」の根強い持続力を示す証拠が

みられる一方で、大きな変化を予感させるような兆しも、たしかに存在する。すでに指摘したように、「信仰」や「観念」を流動化させつつ、「実践」の作法を残すという柔構造は、近代教育や合理的思考法によって一気に崩されることはなかった。とはいえ、高等教育の普及のなかで、個人の主体性や信条・理念を重視する生き方の意義が強調され、はっきりした「確信」もないのに「形式的な実践」などできない（つまり、死後世界を確信できず靈魂の存在を信じられない者が、墓や位牌に手を合わせることなどできない）、といった思考法をとる人が増えていけば、死者の存在感の相対的な地位も押し下げられることになろう。

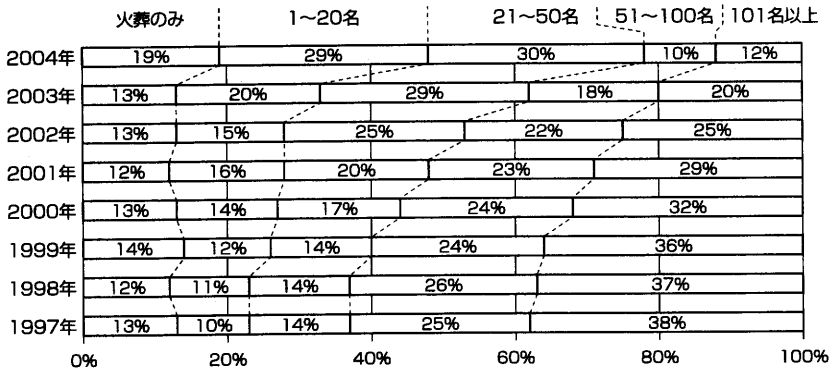
それにもまして着目しなければならないのが、身近な死者への働きかけの実践を支えてきた地縁・血縁的共同性の衰弱、ないしは縮小、という現象である。大都市をはなれた村落部では、依然として旧来の葬式組などが一定の機能を保っている地域もあるが、都市的環境が広がるなかで、とくに1990年代から2000年をこえるあたりから、葬儀や法事の縮小化が目に見えて顕著になりつつある。別添のグラフ(341頁)は、東京・世田谷区にあるA葬儀社があつかった最近8年間の葬儀の、参加人数別割合の変化を图示したものである。

かつては「密葬」「家族葬」などの名でよばれていた、20名以下、あるいは50名以下の葬儀の比率が大きく伸びているのにたいして、甲問客100名をこえる大型の葬儀が急激に減ってきていることがわかる。さらに注目されるのは、「火葬場のみ」という事例が着実に場を占めている点である。これは「直葬」ともよばれ、じっさいには数名の遺族が火葬場で遺骨を受け取るだけで、ほとんどが宗教者の関与はなく、したがって「儀礼」的な行為は一切しないという「葬儀」をいう。このドラスティックな変化は、東京の山の手という特殊な地域の例であり、ただちに日本全体の変化を映し出したものではない。しかし、葬儀業界の雑誌などをみると、こうした変化の兆しは確実に地方にも波及しつつあることが推測される。

他方で、全国の葬儀社があつかう葬儀の95%以上が、いまま仏式で行なわれているという調査結果もあり、葬祭仏教の根強さは否定できない¹¹⁾。しかし、イエ制度と深く結びついた檀家制度は確実に形骸化しており、日本社会における「死者の身近さ」の将来は、不透明な霧に包まれている。

良いことか悪いことかは別として、「死んでいる人たち」が、完璧に「死んでしまった人たち」に変わる日も、そう遠くないのかもしれない。

- 1) 佐々木宏幹『仏と霊の人類学』春秋社、1993年。
- 2) 池上良正『死者の救済史—供養と憑依の宗教学』角川選書、2003年。
- 3) たとえば、江藤淳「生者の視線と死者の視線」『靖国論集』日本教文社、1986年。
- 4) 「宗教と社会」学会・宗教意識調査プロジェクト（代表者・井上順孝）『第7回アンケート調査報告』、2001年。
- 5) 藤井正雄「日本人の先祖供養観の展開」『仏教民俗学大系4・祖先祭祀と墳墓』名著出版、1988年。
- 6) 堀一郎『わが国民間信仰史の研究・宗教史編』（『堀一郎著作集』第7巻「民間信仰の形態と機能」）未来社、2002年（原著1953年）。
- 7) 圭室諦成『葬式仏教』大法輪閣、1963年。
- 8) 大隈和雄編『因果と輪廻』春秋社、1986年。
- 9) 柳田國男「幽霊思想の変遷」（『定本柳田國男集』第15巻）筑摩書房、1969年（原著1917年）。
- 10) 柳田國男『先祖の話』（『定本柳田國男集』第10巻）筑摩書房、1969年（原著1946年）。
- 11) 全日本葬祭業協同組合連合会『第7回「葬儀についてのアンケート調査」報告書』、2003年。



	火葬のみ	1~20名	21~50名	51~100名	101名以上
1997年	13%	10%	14%	25%	38%
1998年	12%	11%	14%	26%	37%
1999年	14%	12%	14%	24%	36%
2000年	13%	14%	17%	24%	32%
2001年	12%	16%	20%	23%	29%
2002年	13%	15%	25%	22%	25%
2003年	13%	20%	29%	18%	20%
2004年	19%	29%	30%	10%	12%

【別添資料】A葬儀社（東京都世田谷区）における葬儀規模の推移

上図：グラフ

下図：表

(いけがみ・よしまさ 駒澤大学総合教育研究部教授)