

森町における「他界観」 実践と変遷

著者	ステファンソン ハルドール
雑誌名	日本人の他界観
巻	3
ページ	215-226
発行年	1994-03-31
その他のタイトル	Morimachi ni okeru "Takaikan": Jissen to hensen
URL	http://doi.org/10.15055/00005785

森町における「他界観」―実践と変遷

ハルドール・ステファンソン

序 論

この小論文で、遠州森町の住民から「他界観」について学んだことをまとめてみたいと思う。しかしその前に、「他界観」という用語の意味や、文化の中におけるその位置について、私の理解している範囲で手短かに述べておくことにする。

「他界観」という言葉は、超自然的世界、その住民としての神々、祖先、亡霊、さまざまの定義しがたい怪物たち、およびそれらと人間の経験世界との関係、というこの三つの次元を中心とする特定の想像的見解のことをさす。さらに、「他界観」の本質的要素は、文化に対して驚くべき抵抗力を見せる鍵概念の組み合わせの上に打ち立てられており、またそれによって条件づけられていると考えられる。そう考えた場合、「他界観」とは、ある文化の歴史を通じて積み重ねられてきたイメージの大海のなかで進化しつづけるコラージュのようなものであるとみなせるかもしれない。ここで言うイメージとは、「他界観」と呼ばれる抽象体を築き上げるブロックのようなものであり、社会的現実における特定の局面の実践を通じて、一部が選択され、一部がしりぞけられる。そして、社会のメンバーとしての人間の集団的経験を通じて、「信仰」の対象になったり、「不信」の対象におとしめられたりしながら、歴史の変化に作

用するのである。人間関係や生計の手段、さらにこのイメージに接近するための情報の流れ、こういったものが全て根底から変化した場合、魂の本質や人間の運命、神々や祖先について人間が集団的にいだけ信仰がそのままというわけにはいかない。

この「信仰」の問題を、「経験」との関連のなかで見事に論じた例として、ロドニー・ニーダム（一九七二）の記念碑的な著作がある。さらに、最近のより具体的なケース・スタディの例として、ヨーロッパのキリスト教の歴史に見られる「他界観」の変遷をやはり見事に分析した、フィリップ・アリエス（一九八三）の名著もあった。アリエスは、死やあの世に対する西洋のキリスト教的考え方から、本質的な核や構造を抽出するという方法は取らず、西洋の歴史において死が文化的に構成されてきた変化を詳細に追いながら、そのマクロの変化がどれほど柔軟性に富んだものであったかと言う問題の方に焦点を合わせている。

最近にいたるまで、日本文化を研究する専門家によって、「他界観」として一般化することが可能なモデルや、その不変の構造を探り出すためのたゆまぬ努力が続けられてきた。しかし、時として思うのであるが、そうした研究の蓄積にもかかわらず、変化のダイナミックなパターンを捉えることに費やされた労力は、あまりに少なすぎるのではないだろうか。

森町における「他界観」——変わるもの・変わらぬもの

社会的・文化的現実を研究の対象とする際、さまざまなアプローチがありうるが、人類学者のとるアプローチにはひとつの目立った特徴がある。それは、現実を創造したり、維持したり、現在まで伝えたりするとき、人々が実際に

どう行動しているかという問題を、全体論的（ホーリスティック）に見ていこうとする立場である。こうした企ての性質に加え、人類学者が無文字社会という自らの社会と根本的に異なる社会を研究する傾向にあったという事情も手伝い、人類学者は異文化を相手にするとき、どうしても非歴史的な解釈に陥らざるえない。その結果、原住民の集団生活の在り方は、一種熱力学的なモデルによって表現される傾向にあった。まるで、あらゆるものが社会の円環的秩序に従い、支障なく機能しているともいいただけである。しかし、人類学者が機能主義のエデンの園から追放されたのは、それほど新しい出来事ではない。未開社会といえども、近代化された社会と同じように、さまざまな矛盾を抱えており、矛盾の解決が歴史的变化に至るのだという認識は、ますます受け入れられるようになってきた。さらに、第二次大戦後、はげしく変革する世界を目の当たりにしてきた人類学者は、西洋型社会に近い社会や、程度の差こそあれ近代化の洗礼を受けた社会をも研究の対象とすることが多くなってきた。

戦後の日本における村落社会を研究するものは、物質文化と精神文化とを問わず、社会生活のあらゆるレベルにおいて、極めて豊かな伝統文化が、徹底的な変化を遂げようとしているという事実にもまづもって直面せざるえない。とするなら、少なくとも表面上はまだ変化していない伝統については、どう解釈したらよいのだろうか。変化というものをどう評価すべきなのだろうか。すでに過去の歴史の奥底に沈んでしまった民俗（フォークロア）として、何を除外すべきなのだろうか。フィールドワークに従事しているときや、そのデータを解釈しようと四苦八苦しているときなど、こうした疑問が常に私を捉え放さないのであった。

森町の伝統文化のなかで、完全にすたれて、住民の社会生活から姿を消したものはたくさんある。（一方、地方の歴史のなかで伝えられてきた重要な文化表現は、なんらかの形で「他界観」に関係するものである。）しかし、そういったすたれた伝統のなかにも、まだ生きているものがある。少なくとも、旧世代の記憶のなかではそれらの伝統は

生命を保っているものであり、それ故に、ある意味で現実の生活の一部となっているのである。これらの伝統の多くについては、たとえば「虫送り」(これについては、別の観点から、のちほどさらに詳しく論じるつもりである)、「山の講」[Akiba-kō] [Kojin-kō] のかたちで、郷土史家や在野の民俗学愛好者による記述や採集が続けられてきた。地方文化の歴史におけるこの伝統的側面は、住民のアイデンティティ(あるいはアイデンティティの欠如)に影響を及ぼしている限りにおいて、人類学者の興味を当然引き付けるのである。しかし、通常のフィールドワークにおいては、研究の優先順位から見るとかなり低い位置を占めることになる。

調査を行なった三つの村落共同体のうち、乙丸おとまるという村は、山々に囲まれた狭い谷間にあり、伝統的に孤立した環境に置かれてきた。そのため、村人は村落内部で婚姻をおこなう傾向にあり、ほとんどすべての家は、村中に密に張りめぐらされた親族関係の網の目によって結び合わされている。第二次大戦にいたるまで、国家神道も仏教という大伝統も、村人の世界観や日常的な宗教慣行に直接的影響をたいして与えることがなかったようである。この村の死者儀礼は、民俗学者が一般に「両墓制」と呼ぶものに似たやり方で執り行なわれていた。山を少し登ったところに「共同墓地」があり、家ごとに死者を埋葬する敷地が割り当てられていた。

一定期間が経過すると(ほとんどの村人は、その期間を一年と考えているようであったが)、「共同墓地」の墓土を死霊の象徴としてひと握り手にし、屋敷の近くに一家の「ホトケ」をまつるために設けられている墓に移す。「死」に対する伝統的な二元論が、二つの別々の場所に墓を設けることで視覚的に明らかにされている。さらに、死者を外部に「追い出し」(「虫送り」という言葉にもそのことが暗示されている)、しかる後に死者を家族儀礼を通じて再統合し、一種の神格に祭り上げるといふ一連の手続きに村人全員が参加することによって、この二元論は具体的な表現を与えられる。今から約五〇年前、経済的にも支配的な位置にあった南部のやり方に歩調を合わせようと、この村は

土葬から火葬に全面的に改めた。最近では、昔ながらの「共同墓地」のあった場所で、村人だけで火葬をおこなっていたが、やがて、一四キロメートルほど離れた森という町の郊外に当時新しくつくられた火葬場に頼るようになった。その時から、「死」の二元論がもっていた象徴的な力は、死体を共同体の外部に儀礼的に放逐するときの物質的支えを失ない、地方文化での舞台をほとんど奪われてしまったかのようにもみえる。この二〇年余りの間に、村の大部分の家は、日本中いたるところで見られる標準的デザインの「墓」をもつようになつた。ところが、全ての村人は、墓を寺の墓地に立てるかわりに、過去に家の先祖を祭っていた場所、つまりそれぞれの家屋敷の近くに立てたのである。しかしこの原則には、例外が一つあった。モダンな墓を、わざわざ昔の「共同墓地」の敷地に立てた家があったのである。この墓地の選定の理由については、充分納得できる常識的説明を聞いたが（即ち、屋敷の近くに墓をたてるだけの土地がないというのがその理由であつた）、同時にこの出来事は、二元論的な分類法の威力が徹底的に衰え、村人の精神にまでその衰退が及んだことをも示しているように思われる。さらに、フィールドワークで得た他の多くの証拠も考え合わせると、埋葬儀礼にみられる象徴的三元論の基盤としての「両墓制」は、乙丸では完全に過去の文化の深みに消え去ってしまったことが明らかであつた。しかし、もうひとつの注目すべき事実は、村落の空間を二元論的に組織する傾向が、完全に消えたわけではないということである。たとえば、「共同墓地」は、共同体から特別に分離された外部として「生き残つて」おり、否定的に捉えられた聖なるものを共同体から除去する時のために取っておかれた空間であるようである。

また、村で子供が生まれると、つい最近までのならわしとして、切り取られた「へその緒」は、干して、一生のあいだ大事にとっておかれたが、これは明らかに、生命力を授ける呪術的力を帯びたものとして「へその緒」が考えられていたからである。一方、「えな（胎盤）」の方も、集めてまとめはするが、これは保存するためではなく、村人の

適切であると考えられる場所に、あたかも死体を埋葬するかのよう埋めるためである。乙丸では、胎盤の聖なる性格を包み隠しているように見える象徴的両義性は、各世帯の代表者とのインタビューを通じてあらわになってくるにつれて、極めて興味深い問題であることが判明した。そこで明らかにされたアンビバレンスは、多くの文化で誕生儀礼と埋葬儀礼の両者に等しく存在している「生と死」のシンボリズムの統合的な組み合わせを、非常にはっきりと表明したのに見えた。

乙丸では、「えな」を処理する方法として一般に二種類あり、村人の約半数は、子供が誕生したときにこのうちのどちらかの方法を利用したと答えてくれた。一方には、「共同墓地」に「えな」を埋めたと言う人々がおり、もう一方には、屋敷の敷地内に埋めたと言言する人々がいた。後者のケースでは、より正確な位置に関して、いくつかの異なった意見が出された。ある家では、お産をした部屋の畳をはがし、「えな」を「産湯」の湯とともに床下に埋めるよう、産婆が命じたということであった。別の家では、正門のすぐ外に「えな」を埋めるならわしであったということであったし、離れの便所のそばに埋める人や、仏教僧の勧めで人知れぬ場所に埋めたという人もいた。以上の証言から、お産の物質的な副産物として土の中に埋められる「えな」は、村人にとって、相反する二つの聖なる価値の一方を具体化するものとして捉えられているようである。「イエ」という単位にそなわる生命の更新に結び付けられることにより、「えな」は、生と死の伝統的象徴表現における肯定的な価値の方になうものと考えられている。この側面は、「両墓制」において家の祖先霊を屋敷で祭る習慣と並行した関係にある。また逆に、村人の多くは、お産の時の出血が呼び起こすケガレの觀念に「えな」を結び付けるようである。つまり、「えな」は、伝統にのっとり埋葬される死体のように、生命の力を新たなものにするために、共同体から排除される必要があるわけである。こうした考察は、日本文化に関する一般的な知識を背景にした単なる解釈に過ぎないわけだから、その点はもちろん銘記され

るべきだと思う。何故「えな」を埋めるのか、どうしてほかでもないその場所に埋めるのかと人類学者が尋ねたとしても、村人から返って来る答えは常識的な決まり文句でしかない。「だって、どこでも好きなところにほかって済むんじゃない」という調子である。

乙丸の「両墓制」については以上にしたいと思う。過去と現在が奇妙に交錯する地方伝統の例として、次に見てきたいのは、森町に見られる「地の神」を祭る慣行である。私が実施したアンケートの結果によれば、調査をおこなった二つの農村部落（中川と乙丸）における八八世帯のうち、七二世帯が屋敷の庭の東北の遇に「地の神」のほこらを祭っていた。しかし、私が尋ねると、ほとんどの家ではさんざん考えないと、ほこらの場所を思い出せないであった。時には、老人にきかなければ分からない場合もあり、確認のために庭に出て行く家すらあった。さらに、「地の神」がいつどのように祭られたかを尋ねても、はっきりした答えが得られることはまずなかった。要するに、この地方における「地の神」のほこらは、屋敷の伝統的な空間配置のなかでしかるべき意味をになわされることを止め、単なる置物の一つに成り下がってしまったことが明らかであった。「地の神」が世界観のなかで一定の役割を演じていることを認識している人はほとんどおらず、多くの村人には、その存在さえ意識に上ることがないのである。しかし、伝説に詳しい一部の人の話から明らかになったことであるが、「小国神社」というアマテラスオオミカミを祭る大きな神社に隣接する中川の部落には、「地の神」を祭る木造瓦葺の小さなほこらがあり、そこにはよく「お礼」が納められているのである。この「お礼」は、小国神社で初詣の時もらってくるものである。また、八百万の神々が出雲大社に集まるという「神無月」にあたる一月一日には、このほこらに餅や赤飯を供えて簡単なお祭りをおこなうことになっている。

北部にある乙丸では、南部の小国神社が普及させようとした国家神道の勢力圏の外に位置していたことから、「地

の神」は固定したほこらを与えられず、稲藁や竹ひごを編んで毎年ほこらをつくりなおし、お祭りの時にはそこに供物を供えるのが伝統であった。前に述べたように、北部・乙丸と南部・中川で実施した八八世帯の面接調査の結果からみて、ほとんどの世帯主は、自分の屋敷に「地の神」が同居していることの滞在的意味について、少しの考えも持ち合わせてはいない。「地の神」は、祖先をまとめて神格化したものである。すなわち、三三年忌、あるいは五〇年忌という最終の年忌の供養をした後は、先祖は「地の神」と一体のものになるというのが民俗学的な理解であるが、こうした意見に同意する村人は、サンプル全体のうち八人に過ぎなかった。かれらによれば、「地の神」は、もともと家内の安全をまもり、年ごとの豊作や子孫繁栄を保証してくれる守護神であったということである。一人の老婦人は、これに加えて、もし母乳の量が多い場合、母親は母乳を腕に注ぎ込み、「地の神」に供えたものだと言ってくれた。このように、昔は村の世界観の中心的な位置を占めていた「地の神」も、今では、ほとんど何の内容も持たない空っぽの形式に過ぎないのである。では、過去には「他界観」の表象を担っていた極めて重要な慣行が、現在では単なる文化的化石に成り果てているのを見る時、これをどう考えたいのであろうか。こうした現実にもかかわらず、「地の神」は今もって森町の住民の他界観を支える構造的要素である、と言いきることができようか。

森町では、歴史や民俗学上の記録が残っている日本の他のほとんどの地域と同じように、人間と超自然との関係を概念化するとき、民俗宗教的な慣行は、かなりはっきりとした二元論的な表現をする。宗教的表象にみられる二元論は、さらに、社会制度の二つのレベルの宗教的慣行にあらわれている。特定の親族単位を基礎とした儀礼生活と、村落共同体の全体から要請される儀礼的責任という二つのレベルである。一方のレベルでは、乙丸のケースのように、家族を単位とした死者儀礼が「両墓制」という枠組みのなかで営まれていた。まず、死の否定的側面である死体が外部に追い払われ、しかる後に祖霊としての肯定的側面が再導入された。さらに、この祖霊は一族を守護してくれる

「地の神」の地位まで引き上げられ、そうして一般化された神格を祭る儀礼を通して、「本家」と「分家」の上下関係が確認されたのである。

結 び —— 「生死観—靈魂観」にかかわる構造論

共同体のレベルに目を移しても、「生と死」のシンボリズムは、民俗的宗教慣行に見られる伝統的言語のなかで、やはり力強い表現を發揮している。その典型的な世界観は、たとえば乙丸では戦前までははっきりと観察され、また今日でもその重要な側面が生き残っていると考えられるが、そこに共通した論理を一言でいうなら、それは、世界におけるあらゆる存在を、果てしない因果の連鎖として見るといふ全体論的な論理である。共同体のなかで「死」が発生した場合、それはまず大きな驚きの原因となる。しかし、死を引き起こした状況がどんなものであるかによって、それに対する反応はまったく正反対のものになりうる。例えば、死の到来がある程度予測されたもので、期待に反したものでない場合。あるいは、予期に反して、突然の死が暴力的に訪れた場合である。

いずれの場合も、死という冷酷な現実が共同体の存続を脅かす危険があるため、それぞれの死の性格に準じて、注意深く取り扱う必要がある。それが、過去の経験の蓄積から学んだ共同体の知恵というものであった。共同体がいかに死の不安を処理するかを示す例として、例えば「封じ込められた死」とでも呼べるものがある。これは、文化的表現を通じて「飼ひ馴らされた」死を意味する。死者は、死体が腐敗するように、象徴的に「加工させ」られ、共同体の先祖から子孫に続く永遠の生命の連鎖のなかに巧妙にはめ込まれるのである。「死」がその土地の基準からみて自然な死に方で訪れた場合、共同体は一連の死者儀礼の始めの部分にだけ関与し、残りはより範囲の狭い親族集団に委

ねる。共同体に突然ふってわいた死の場合、それが真性の村人であろうと、一時的な滞在者であろうと、死の意味はまったく違ったものになる。全く予期できない偶然の、それ故に「野蛮な」死は、「飼い馴らされた」死に対立するものとして「不毛な」事件と考えられているだけでなく、あるいは想像を超えたやり方で共同体を脅かすものとして、端的に災難であると捉えられているのである。「野蛮な死」のもたらす悪影響は、蓄積されるという性質上、さらにひどいものとなる。村落共同体の歴史にうずもれた悲劇的な死の記憶は、今もって完全に消し去ることができないのである。生きている人間にできることといえば、状況をさらに悪化させないよう、用心することくらいであろう。つまり、「手に負えない死」を儀礼的になだめることを通じて、その脅威を定期的に食い止めることである。

とはいうものの、実際のところ、死の邪悪な威力には手に負えないところがあるので、この世界観には一種の宿命論が重要な位置を占めることになる。それ故、収穫期のイナゴの大発生といった突然の自然災害や、戦争などを含めたさまざまな社会的事件は、過去の「不自然な死」がもたらした避けようのない「因果」と見なされる。森町では、伝統的にすべての村人、少なくともすべての世帯主が集まって、お盆の頃、「飼い馴らされない死」の悪影響を食い止めるための儀礼をおこなった。この儀礼は、一般に「虫送り」と呼ぶが、村落ごとに色々な形を取っていたようである。

本論文では、静岡県森町、乙丸、中川、という部落における人々の「死生観」をめぐる儀礼や概念をとりあげ、その構造と変化との関係を考察してきた。日本の村落社会において、「出産」と「死」は、伝統的には、コミュニティの世界観の二つの象徴的領域の出入り口としてとらえられてきた。そして、この二つの領域のあいだの従来がすべてとどこおりなくおこなわれることに、集団的関心がむけられ、そこでの儀礼は、そのコミュニティにおいてあるべき「生」、あるいはあるべき「死」に個人が位置づけられるよう執り行なわれる。日本の民族誌には、そうした「死を飼

い馴らす」伝統や「生を統制」しようとする各地方の習俗が豊富にみられる。

本稿では、民族誌的資料を用いながら、次の二つの問題を指摘してきた。一方では、村落社会の「生」と「死」の境界を象徴的にあらわしていた儀礼の多くが、戦後の社会慣行やアイデンティティの根本的な変化によって、どのようにはば完全なまでに消滅してしまったか（「両墓制」、「虫送り」など）。しかし、他方では、「生」と「死」の境界を区切りまたはつなぐという同様の象徴的機能をもちながらも、ある伝統に関しては（たとえば「地の神」）、それが存続してきたのは何故か（民間伝承というかたちになりつつはあるが）。後者の儀礼の諸形式のなかでは、伝統的社
会制度としての「イエ」を理想化させることができた。「地の神」の崇拜と、森町の諸村においては地の神を祭る単位とされている「イエ」とは、近代化という波のなかで不安定なかたちではあるが、からくも生き残っているという意味では、一つのコインの両面である。

参考文献

- Aries, Philippe 1977. *L'homme devant la mort*, Paris: Edition Seuil
- Aries, Philippe 1983. *Image de l'homme devant la mort*, Paris: Edition Seuil
- Bloch, Maurice & Jonathan Parry (eds) 1982. *Death & the Regeneration of life*, London: Cambridge Univ. Press.
- Ebersole, Gary 1989. *Ritual Poetry and the Politics of Death in Early Japan*. New Jersey: Princeton University Press
- 芳賀登 1987. 『葬儀の歴史』東京、雄山閣 (Haga, Noboru 1987. *Sogino rekishi*. Tokyo: Yusankaku Shuppan)
- Hertz, Robert 1960. *Death and The Right Hand*, transl. Rodney & Claudia Needham. Aberdeen: Cohen &

West

- 河野潤、1981. 「遠州大念仏―浜松市における現状―『都市社会の宗教―浜松市における宗教変動の諸相』東京、田丸徳善編
- Mace, François 1986. *La Mort et les Funérailles dans le Japon Ancien*. Paris: Publications Orientalistes de France
- Ooms, Herman 1976. 'A Structural Analysis of Japanese Ancestor Rites'. in *Ancestors*, ed. Sol Tax. Paris: Mouton
- Needham, Rodney, *Belief, Language and Experience*, 1972. London: Routledge
- Smith, Robert J. 1974. *Ancestor Worship in Contemporary Japan*. Calif.: Stanford University Press.
- 1979. 『葬送墓制 研究集成』第1〜9巻、東京、名著出版、(Sosobosei Kenkyushusei 1979. Vol. 1.-V.. Tokyo: Meichoshuppan)