

死生観の比較文化学の可能性

高 橋 正

1. 序論

1.1 論文の目的

世界には多くの死者の祭祀が存在する。日本にはお盆があり、欧米ではハロウィーンや万霊節、メキシコでは死者の日、中国本土では清明節の行事がある。台湾では中元節¹があり、日本のお盆とよく似た祭祀がある。これらの祭祀はそれぞれの国で非常に重要な年中行事となっており、多くの人々が各国の伝統にしたがってこの祭祀を執り行っている。清明節の除く、他の3つの祭祀に共通するのは、死者がこの世の戻ってくるという観念である。しかし、それぞれの祭祀の基盤である仏教やキリスト教では、死者がこの世の戻ってくるという教義はない。仏教では亡くなった人は49日でどこかに転生して別の生を生きている。あるいは、極楽浄土にいて幸せに暮らしているはずである。キリスト教のカトリックでは、煉獄にいて罪を償い、その後、最後の審判まで土の中で眠っている。プロテスタントでは神の御許にいるはずである。

死者の祭祀がこのような矛盾を抱えた理由は、お盆では日本古来の死生観が中国から導入された仏教や儒教の死生観と衝突した結果である。また、ハロウィーンでは、アイルランドのケルト民族の祭祀がその起源であり、ハロウィーンの夜は危険で死者がこの世の戻ってくる日でもあった。カトリックは、この日の翌日を万霊節に定めて殉教者を記念する日とした。メキシコの

死者の日は、土着宗教の死者追悼儀礼の影響を受けている。土着宗教の死生観に仏教やキリスト教の死生観が重ね合わされていることによって矛盾が起きている。それはまた土着宗教の死生観が根強く残ることを示している。このように多くの死者の祭祀は、土着の宗教の上に世界宗教が重なるという二重構造を持っている。

この小論の目的は、このような矛盾をはらんだ世界の死者の祭祀の二重構造を分析する枠組みとして、死生観の比較文化学ともいべきものを提案し、二重構造の死生観形成過程のモデルと分析の観点を示すことである。

1.2 この論考における死生観の定義

死生観とは、生きることと死ぬことについての考え方であり、生きていく上で重要な判断をするときの指針となるものである。死は生の世界に大きな影響を与える。死後どうなるかということは、人間の生き方に制約を与えるからである。

土着宗教では、死に関して教義という形では明確に示していない場合が多く、死についての教義とは言わず、生死をどのように捉えていたかという意味で「死生観」という言葉を使う。仏教やキリスト教など世界宗教と呼ばれるものは比較的明確に死や死後の世界について語っている。さらに生者がいかにして死者を祭祀するかを教えてくれる。宗派によって異なる細かな死の教義にはとらわれず、その宗教の持つ一般的な生死の考え方や捉え方という意味で「死生観」という言葉を用いる。従って、ここで扱う死生観は、一人の人間がどのように死を受け入れて、乗り越えて、どのような生き様をしたかという個人的な生死についての考えではない。

人々が共通して抱いている死生観がその人々の文化事象として現れる。土着の人々の死生観は典型的には世界宗教側の葬儀や埋葬の儀礼の中に現れている。さらに、葬儀・埋葬の儀礼だけではなく、日常生活の多くの慣習や言説の中に人々の死生観が現れている。

1.3 文明レベルの死生観

世界宗教が文明と強い関係があるので、世界宗教の死生観は文明レベルの死生観と言い換えることができる。ハンチントン(1996)は、文明は世界の主要な宗教と結びついていると考えており、文明は、最も範囲の広い文化的まとまりであり、文明は人を文化的に分類する最上位の範疇であると定義している²。ハンチントンに従うと、世界宗教によって分類された文明は、それぞれの文明の死生観を持っていることになる。死生観の違いを文明レベルで語ることが可能である。

唯一神教では、神が示した戒律を厳守することで死後の幸福な生活が保証される。しかし、人間は弱い生き物であるために、戒律を守ることができない。犯した罪を償う仕組みが必要となり、カトリックでは教会がその役割を果たすようになる。人々は毎週教会に通い、懺悔をするという慣習が成立する。

イスラームでは、人々に死後の天国と地獄を示して、天国に召されるために守るべき戒律が生活の細部まで及ぶ。イスラームでは豚肉をタブー視して、飲酒も禁じられる。戒律を守った者や殉教者は天国での永遠の幸福が保証される。

ヒンドゥー教では、生きている時のカルマが転生したときの因となり、次の生の結果となる。ヒンドゥー教の聖典の1つであるマヌ法典には、動物の肉を食べた者は、それが原因となって、来世ではその動物に食われてしまうと説いている³。インドでは肉食主義者が多いのは、根底にこのような死生観を持っている人が多いからである。このように、文明による死生観の違いは、宗教行事や文化現象に大きな違いを生み出している。

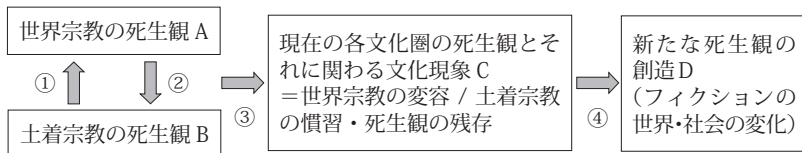
2. 死生観の比較文化学

1.1節で述べたように、死生観に係る行事には矛盾を抱えたものが多くある。この矛盾は土着文化の死生観と世界宗教の死生観との相互作用によって形成された二重構造の結果である。したがって、次のような死生観に関わる祭祀の基本モデルを想定することができる。

2.1 基本モデル

現在の死生観に係る諸民族の行事や祭祀は、諸土着民族の死生観（B）の上に、世界宗教であるキリスト教の死生観や仏教・儒教の死生観（A）が重なり、両者の相互作用の結果（C）である。その相互作用を次のように図式化できる（図1）。世界宗教の変容 / 土着宗教の慣習・死生観の残存は、現在の死者の祭祀の中に見出すことができる。Dは、文学、映画、アニメ、演劇などフィクションの世界で、あるいは、急速な社会の変化に伴って、生み出される新たな死生観を想定している。死生観はすでに成立した静的なものではなく、常に変化する動的なものである。この図は、特定の時における死生観の比較文化学で検討していく項目とその相互関係を示している。

図 1



死生観の比較文化学では、図1のAとBの死生観を記述し分析してその両者の死生観の違いを明確にすることから始まる。AとBが分からなければ、Cの内容を検討することができないからである。Aの世界宗教というのは、キリスト教、イスラーム、仏教、儒教である。儒教は中国だけではなく、東アジアや東南アジアの一部に浸透しているので世界宗教扱いにしている。これらの世界宗教がどのような死生観をもっているかはすでに明らかになっている場合が多い。Bは世界宗教を受け入れた土着民族が本来持っていた死生観である。ここでは民族という言葉を用いているが、民族を規定することが難しい場合もあるので、特定の文化・習俗・言語を共有している人々である。そのような人々がその土地で長年受け継いできた宗教が土着宗教であり、その歴史の中で世界宗教を受け入れたのである。

世界宗教と土着宗教の2つの死生観が会ったときに何が起こるかを示しているのがこのプロセスである。このプロセスは土着の民族が世界宗教を受け入れた時に起こる作用で、多様で複雑な相互作用である。例えば、阿部（2013）では、ヨーロッパ中世初期において、ゲルマン民族の本来持っていた死生観が、カトリック教会によってどのようにして変更させられていったかを明らかにしている⁴。怨念を持った死者がこの世に復讐のために舞い戻ってくるというゲルマン民族の考えは、人間は死後、煉獄へ行き生者の祈りによって救われて天国に行くというキリスト教的死生観へと変化していく。この例では、世界宗教側（キリスト教）は、各土着民族（ここではゲルマン民族）の宗教に抑圧的な態度で臨んでいたことがわかる。には、世界宗教側がどのような態度で臨んだかという要素も含まれる。図1の上から下への矢印①は、世界宗教側の上からの影響力や改宗を強制する力、したがって、死生観変更の圧力を示す。

土着宗教側もそれへの反応・対応がある。下から上への矢印②はその反応を表わしている。各民族が古くからもつ死生観は、外来の世界宗教の死生観に対して強い抵抗を示す傾向がある。その民族の持つ本来の死生観は現在の葬送儀礼や死に関する祭祀の中に表出される。現代社会における生と死に関する考えや慣習は、この2つの勢力のせめぎ合い①と②の結果である。

日本の場合は、このプロセスが抑圧的なものでなかったと思われる。仏教を信奉する人たちが大挙して押し寄せたわけではなく、日本から中国に学僧を派遣して、当時の先進国中国で仏教や儒学を学んで持ち込んだからである。仏教を導入した時には崇仏派と廃仏派の対立はあったものの、飛鳥・奈良時代に国家を運営する基本精神として日本に適合するように仏教を取り入れた。それは抑圧的なものではなく、新国家の指導原理とすべく仏教や儒学を積極的に採用したのである。

日本における盆行事の始まりは、天皇家の先祖祭祀を仏教の教えに従って行ったときである。日本書記 推古天皇14年（606年）に次のような記事がある。

「この年より初めて、寺ごとに4月8日、7月15日に設齋（おがみ）す」

7月15日の設齋とは「盂蘭盆会」のことである。当時は、聖徳太子が摂政で有力豪族蘇我氏が熱心な仏教徒であった⁵。天皇家の盂蘭盆会が次第に貴族や武士へ、さらに一般の民衆へと広がっていき。現在の盆行事へと発展した。盆行事の根拠となる盂蘭盆経には死者がこの世に戻ってくるという教えはないので、民衆へと広がっていく過程で、死者のこの世への回帰という観念が導入されたと思われるのである。

図1の③の矢印は、両者の相互作用の歴史的変遷を表している。土着民族の死生観と世界宗教の死生観の相互作用の在り方は、特定の民族の置かれた歴史的状況によって異なる。世界宗教を広める人々と土着民族との社会的関係によって相互作用の在り方は変化する。どのような相互作用があったかということは現在の各文明圏の死生観とそれに関わる文化現象（C）の理解に不可欠なものである。歴史的変遷では、近代化、西欧化、世俗化、都市化、商業化が重要な要素となる。③の歴史的変遷を調査することによって、世界宗教の死生観がどのように変容したのか、また、その文化圏の死生観のどの要素が本来の土着宗教の慣習によるものかを知る手がかりとなる。

図1の「現在の各文化圏の死生観とそれに関わる文化現象C」では、各文化圏の人々の土着の死生観が現代社会の中にどのような形で表れているかを検討する分野である。例えば、日本の盆行事において、先祖が自分の家に帰ってくるという観念は仏教には本来なく、日本の古来の死生観を仏教行事の中に組み込んだものである。それは世界宗教の1つである仏教の変容であり、日本的仏教の形成を意味する。これを逆の方向から見れば、日本古来の死生観の残存と捉えることができる。

世界宗教側の変容は、日本ではキリスト教の教会でのペットの葬儀の中にみられる。日本人は、動物や植物にも生命が宿っているというアニミズム的な思考傾向を持っている。仏教寺院では犬や猫のペットの葬儀を行い、その魂を弔う。それに対して、キリスト教では、動物には魂はないので教会ではペットの葬儀は行なっていなかった。しかし、数年前から日本のキリスト教

会の中にペットの葬儀を始めているところがある⁶。ペットの葬儀が正当であることを示すために、聖書の言葉の解釈を変更しているのである。動物にも魂が宿るという考えは日本の神道的な生命観であり、その考えが外来のキリスト教のペット葬儀の在り方に变化をもたらしたのである。

Eの新たな死生観の創造の分野は、世界宗教と土着宗教の接触が、グローバルな規模で起きている現在において、どのような新しい死生観が生み出され、それが社会の中でどのような形で表れているかを検討する。④の矢印は新しい死生観が生み出されるプロセスを示す。そのプロセスを探求する分野の1つはフィクションの世界である。文学・演劇・アニメ・漫画では、人の生と死をテーマにした作品の中で作者独自の死生観が表現されたりする。科学の進歩によって、旧来の死生観を信じる人が少なくなり、現在にふさわしい新たな死生観が生み出されている可能性を検討する分野である。例えば、インターネットの発達、目の前のPC画面に世界中から一瞬のうちに、映像などを、音声とともに映し出す。このネットワークは現世だけでなく、あの世ともつながる可能性がある。AIの知能は、電子信号の裏に、死者の霊力や怨念を仮想することもできるのである。

ある作品の死生観には、作家が本来持っていた土着の死生観が、現代を舞台にして新たな形で示されている場合がある。日本では、生きている肉体を離れた魂は平安時代以来生霊と呼ばれてきた。人間の命は魂と肉体に二分されて、魂が本来の自分の体から抜け出て他の人に取りつくことができる。源氏物語の中では、強い嫉妬心を持った六条御息所の生霊は光源氏の妻や恋人を呪い殺してしまう。魂と肉体の分離と魂の他者への乗り移りは、2016年に公開された新海誠監督の『君の名は』というアニメでは、物語の重要な部分を占めている。四葉と瀧という二人の高校生の体が入れ替わるという現象が起きるが、その現象は、体はそのまま魂が入れ替わったと言える。入れ替わりの間の出来事は四葉や瀧の体が体験していても記憶には残らないという設定になっている。さらに、同時代の男女の高校生に起きたのではなく、3年間の時間のズレの中で起きるのである。瀧と入れ替わっていた四葉は3年

前の四葉であり、瀧との入れ替わりが起きた時には、四葉は自分の住む村に彗星が落下したためにすでに死亡していたのである。ここでは魂の入れ替わりが時間を超えて起きている。四葉に乗り移った瀧は、懸命の努力をして彗星の落下から四葉をはじめ村人たちを救う。その結果、四葉が死んだ世界と生きている世界の2つの世界があり、パラレルワールドがあることが物語の中で示唆される。四葉と瀧が同時に逢うことのできるのは、黄昏時の山の上である。黄昏時はこの世と異界との境界が曖昧になるときであり、出会う場面が山の頂であるのは、日本に古くからある山上他界説を思わせる。アニメ『君の名は』では、魂と肉体の分離という日本の旧来の死生観の上に、魂の入れ替わりやタイムスリップの要素を加味して、人間の死を乗り越えようとする新たな死生観が示されている。

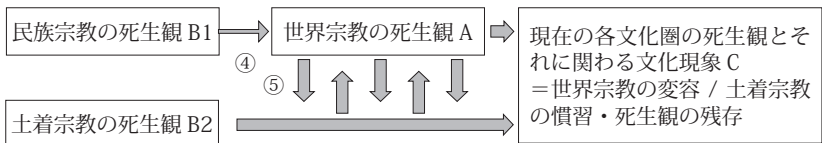
フィクションとは異なる分野では、都市化や核家族化などによる新たな社会の変化が既存の死生観に変化をもたらしていることをあげることができる。かつては家が中心で、長男が後を継ぐ田畑があり、そこには先祖代々の墓や村落で管理する墓地もあった。しかし、都市に住む人が亡くなった場合に納骨する墓がない。逆に、地方の過疎地では墓を管理する人がいなくなり、墓じまいという現象が起きている。墓を持ち、維持することが次第に困難になり、墓に収められていた遺骨への尊重が薄れて、遺灰を墓ではなく、海や山に散骨する例が多くなっている。また、1960年代ごろまでは、家で亡くなる人が多かったが、現在では病院で亡くなり、葬儀も家ではなく、葬祭場で専門の葬儀屋が行うように変化した。死を身近に接する機会が少なくなり、死が隠蔽されている。さらに、1960 - 80年代に火葬施設が地方まで普及したために、土葬という習慣がなくなり、それに伴い死生観も変化した。土葬にしていたときは、墓参りをしたときに、故人がまだそこにいるという感覚を持つことができたが、火葬ではそのような思いは起こりにくい。社会の変化によって人々の死生観がどのように変化しているかを検討する分野がEの分野でもある。④の矢印は死生観の変化をもたらした社会的要因や人々の意識の変化のプロセスを表す。

ここでは、フィクションの世界と都市化による墓地の問題や葬儀の商業化の急速な変化の例を取り上げたが、その他に死生観の変化や創造を促す様々の要因があり、流動的な社会の動きに合わせて、死生観が常に更新されて新しい文化現象が起きることを想定しているのがEの分野である。

2.2 歴史的過程の加味

図1の③の矢印までの左半分を時間の経過を強調して示すと共に、世界宗教の誕生のプロセスを加えると次の図2のようになる。下の図2の左から右の矢印⑥は時間の経過の中を存続している土着宗教を表わしている。時間の経過の中でも変化しない土着宗教の思想的・宗教的観念があり、死生観もその1つであるという仮定である。

図2



世界宗教が土着宗教に影響を及ぼすのは1回限りではなく、継続的であり、波状的である。の上から下への矢印はその影響を表している。下から上への矢印は、土着宗教が、導入された世界宗教への影響を表している。その相互作用の結果が、現在の各文化圏の死生観（C）となる。

日本の場合、歴史的には飛鳥時代に、仏教や儒教が中国から日本に導入されて、日本の死生観を変えていく力を⑤の上から下への矢印が示している。中国からの影響は、持続的あるいは波状的ととらえなければならないので上から下への3本の矢印はその持続性・波状性を示す。日本の仏教は次第に日本の土着の死生観を受け入れながら変化していく。その影響を下から上への矢印が示している。

日本は海に囲まれているために、大量の移民が一度に日本にわたってくることはなかったが、陸続きのヨーロッパでは、ローマ帝国などの大国の支配や民族の大移動など歴史上数回も起きており、矢印は支配民族の移動・移民に伴う被支配民族への死生観の影響を示す場合もある。さらにはキリスト教の宣教師によるケルト民族やゲルマン民族への布教はそれぞれの土着民族の死生観に影響を与える。このような影響を⑤の上から下への矢印が示している。⑤の下から上の矢印が土着宗教の死生観の影響の結果として、ケルト民族の祭祀に起源をもつハロウィーンと、その異教徒の祭祀を利用したカトリックの万聖節の祭祀をあげることができる。

④の矢印は、世界宗教が民族宗教から形成されることを示している。このプロセスを吟味すれば、世界宗教の死生観の根幹のところは元の民族宗教の死生観を引き継ぐか、その死生観を発達させたものであることが分かる。例えば、ユダヤ教はキリスト教やイスラームへと発展したが、唯一絶対神を想定して、その神が人間の死と死後を支配している点には大きな変化はない。インドでは、仏教が生まれたが、輪廻転生という観念は、仏教以前のウパニシャッド哲学から引き継いだ思想である。この思想は、仏教後に発展した民族宗教であるヒンドゥー教にも引き継がれている。

中国では、民衆宗教として道教があるが、その道教から生まれたのが儒教であり、その発展形が朱子学である。漢民族はこの世の現実世界を重視する中国人の特徴のために、死後の世界に関する言説は儒教や朱子学では非常に乏しい。儒教や朱子学では、仏教の輪廻転生を否定して、先祖の魂はこの世を浮遊していると説く。その先祖の魂を呼び集めるという儀式がある。しかし、中国ではこのような考えよりも道教の死生観を持つ人が多く、あの世もこの世と同じような世界であるとする傾向が強い。中国の死者の祭祀である清明節や台湾の中元節では、ご先祖があの中元節で困らないように、紙で作った銭や紙製の祭品（家や車などの形をしたもの）を燃やしてあの世の先祖に送るという儀式を盛んに行う。つまり、中国では、死生観に関して土着信仰をそのまま受け継いでいる。日本では、仏教の輪廻転生や極楽往生を否定する

儒教や朱子学の死生観は定着せず、道徳的倫理的側面を重視した。

3. 死生観の記述・分析方法

死生観の比較文化学では、図1のAとBの死生観を記述し分析してその両者の死生観の違いを明確にすることから始まる。文化の異なる死生観を分析する観点が必要になる。死生観の分析方法にヒントを与えてくれるものとして、山折（2002）を挙げることができる。山折は、日本の死の問題は霊と肉の二元論ではなく、霊と肉と骨の3つ要素の中で捉えることが重要であると述べている⁷。霊がこの世に戻ってくる場合に、霊が宿る依り代が存在しなければならない。遺体を土葬にしたりして残しておく必要がある。古代エジプトではミイラを作ったのもこれにあたる。また、カトリックやイスラームでは土葬にするのは、最後の審判で蘇るときに肉体が必要だからである。霊のみが戻ってくる場合は、肉体と骨も必要ないので、火葬にして散骨する。散骨する宗教では墓を作らない。上座部仏教やヒンドゥー教では、遺灰を土に戻したり、聖なる河であるガンジスに流したりする。日本は遺骨を尊重するのが特徴であり、墓や寺に納骨をするという慣習が生まれた。霊、肉体、遺骨の3つの要素は重要であるが、死生観の全体を捉えていない。それで、死生観の分析にはつぎの7項目（3.1-3.7）の観点を考慮することを提案する。

3.1 霊魂

a. 霊魂の存在意義・働き

死後の霊魂を信じる人にとって、霊がどのような働きをするのかということは、生きている人間に非常に重要である。霊は生者に利益をもたらすのか、害をもたらす悪霊になるのかという霊魂の働きに注目する必要がある。これは、のちに述べる死後供養と関係してくる。

b. 霊魂の数 人間はいくつの霊魂を持つのか？1つだけなのか、複数なのか？

霊魂の数は一人の人間がどのような要素から成り立っているかという人間

観を反映している。キリスト教やイスラームでは、神が人間に息を吹きかけたことによって命を与えられているので靈魂は1つである。唯一神によって個人の命が形成され、死後も魂の個人性は維持されて、最後の審判の時まで変わらない。儒教では、死は魂と魄が分離することであり、人間には2つの靈魂がある。子孫が魂を魄によりつかせる儀式を行うことによって再生できるという考えがある⁸。

c. 靈魂を持つのは人間だけか

この観念の違いは自然現象や人間以外の生物をどう捉えるという違いを生み出す。一般にアニミズムでは、動物・自然物・自然現象にも魂が宿していると考えられる場合がある。日本では、付喪神（つくもがみ）のように長年使っている道具などには靈力が宿するという観念があった。付喪神は供養することによって成仏が可能になるという。キリスト教などでは動物には魂がないとする考えがあり、動物の死に対してミサを行うことはない。この考えには、人間優位の思想がその背後にある。

d. この世に戻ってくるのか いつ、なぜ戻ってくるのか

生は1回限り—死者の靈を呼び戻す

生は一回限りとすると、死後も生前の個人性が存続しているので、その靈魂（個人）をこの世に呼び戻すことができる。シャーマン・巫女が存在し、その神秘的力が信じられている社会では靈魂をこの世に呼び戻すという儀式が行われる。日本のお盆の行事では、新盆や旧盆の時に、先祖があの世界から帰ってきて生者から供養がなされる。ハロウィーンでは、カトリックの万聖節の前夜10月31日に死者がこの世に戻ってくる。それとは逆に、個人の靈魂は宇宙の普遍的な大生命に融合するので帰ってこないという考えもある。古代ゲルマン民族では、死者がそのままの姿でこの世に現れて、生きている家族と交流するという考えもある。

生まれ変わり

輪廻転生を説く仏教やヒンドゥー教では、前世の因によって、転生の果を受けると考える。ケルト民族の文化圏では、死者の魂は肉体を離れて小蠅、

白ネズミ（ブルターニュ）、蝶（アイルランド）などの虫や小動物の姿をとるという信仰が現在に至るまで生き続けている⁹。

e. この世に戻ってくるときはどのような様態であるのか？

目に見える形を持っているのか。目には見えないが音は出すものなのか、それとも人や他のモノに憑依するのかなど、この世における霊の出現形態にも多様性がある。生者の夢の中に現れるという考えを持つ民族も多い。

3.2 あの世観

死後の世界は生きている人間にとって非常に大きな意味を持つ。仏教では、極楽か地獄であり、カトリックでは、煉獄から地獄か天国である。アイヌの死生観では、死んだ人はあの世でもこの世と同じような生活をしていると考えている。ただ、その他界は、この世とは時間や季節が全く逆である。この世が昼であれば、あの世は夜である¹⁰。日本人では、先立つ人が残る人に「あの世で待っている」とか言う場合には、アイヌの死生観を引き継いでいるのかもしれない。

あの世をどこに想定しているか。天と地の2元論的なものか。東方が西方か？ 山上か海の果てか？ 死者の国に行くときに何を持たせるかという問題でもある。あの世に行く場合には、多くの民族では川を渡るという。日本では「三途の川」であり、ギリシアでは「スクテュス川」である。三途の川をきちんと渡れるように、棺の中に船賃としてお金を入れる場合もある。副葬品は、あの世でどのような生活をするのかによって異なる。この世と同じような生活ができるように、多くの日常品を遺体と埋葬する人々もいる。儒教のように、この現世以外に天国や地獄のような場所を想定しない考えもある¹¹。

あの世とこの世にどちらに価値をおくか。来世に価値を置くのは、死後の世界が永遠に続く想定するからである。その場合、現世否定となり生き方に影響を与える。

3.3 生死を支配する神が存在するかどうか

キリスト教やイスラームの唯一神教の神は人の生死を司り、死後の審判を下す。神は人間に戒律を課し、それを遵守したかどうかを判断する絶対的権威である。日本の『古事記』の多神教の世界では、黄泉の国を主宰する神はいるが、人間や神の死をコントロールすることではなく、死後の審判をする神もいない。仏教やヒンドゥー教では因果応報の教えがあり、死後の転生の結果は、生前の自分にその原因があると考えるので生死を支配する神は存在しない。

ここまで述べた3つの観点の違いは次の葬儀儀礼の在り方や死後供養に反映される。

3.4 葬儀儀礼：遺体・遺骨・墓

葬儀儀礼は、これまで述べてきた靈魂観、あの世観、生死を支配する絶対的な神の存在によって、さまざまに異なる。遺体や遺骨は魂の抜けたものとして重視しない人々は、チベットの 일부で行われているような鳥に遺体を食べさせるというを行う。最後の審判での復活再生を信じる場合は、遺体は火葬にするのではなく土葬にする。キリスト教では、最後の審判のときに、イエスが東から現れるので、イエスに顔を向けることができるように、足は東に向け、頭は西に向けて埋葬される¹²。イスラームでは、頭をメッカの方向に向けて埋葬される。

葬儀で死者を披露する習慣があるアメリカや日本の文化では、エンバーミングやエンジェルメイクの習慣が発達している。

遺体を穢れたものとするかどうかで墓所の扱い方も異なる。死を穢れと考える人々は墓所には近づかず、墓参りという習慣もない。その反面、メキシコでは、「死者の日」に墓所は死者とで出会える場所として、墓場で死者と飲食をして楽しく騒ぐ習慣を持つ人々もいる。

3.5 死後供養

死後供養をする場合には、先祖崇拜が背景にある。日本では仏教の影響で33回忌や50回忌まで死後供養するが、自分に関係のあった親族であり、せいぜい曾祖父母ぐらいまでの祭祀をする。宗族の習慣のある中国では、さらに、過去に遡る先祖を祭祀する。死後供養をする理由は、日本ではご先祖が自分たちを見守り、保護してくれるという観念があるためである。この場合は、生者が聖職者を通じて死者に食べ物などを供養する形をとる。中国の民間信仰では、死者はあの世でもこの世とおなじような生活をしていると考えている¹³。子孫が継続的にあの世に食べ物とかお金を送らなければ死者はあの世で暮らしていけないのである。紙銭を燃やしたり、食べ物や酒を墓前に供えたりする。欧米では、このような祖霊信仰はあまり見られない。カトリックでは、死後に煉獄で苦しんでいる人を助けるように祈る相手は唯一神になる。

3.6 あの世への訪問譚

聖書、クルアーン、仏典など各宗教の聖典で死後の世界が語られている。しかし、実際に死後どうなるかというのは誰にも分らない。実際に死んだ人がこの世に戻ってくることはないからである。聖典に書かれているだけでは人間は天国や地獄というものを本当に理解できない。そのために、どの宗教や民族でも、死後の世界についての情報を与えるために、死者があの世から戻ってきた、あるいは、生者が死後の世界を見てきたという物語・逸話・神話を持っている。このような訪問譚は、死後の世界の恐ろしさを人々に伝えて、信仰心を高め、さらに死後に苦しんでいる人がどのようにしたら救えるのか教える役目を果たすものである。生きている人間にとってこのような訪問譚は、その真実性がどうであれ、自分の生き方を変える力となり、地獄に落ちた人を救う方途を知ることになる。

例えば、カトリックでは、煉獄にいる死者が亡霊となって現世に戻ってきて語る場合がある。死者が亡霊となって現世に戻ってこられたのは、神の慈悲によるものであり、亡霊は生きている者に煉獄での苦しみを軽減してもら

えるように神に祈ることを依頼する。また、修道女が睡眠中に夢の中で霊と出会い、煉獄の責め苦を語り、執り成しの祈り方を細かに指示する¹⁴。中世ヨーロッパではこのような異界訪問譚が1つの文学のジャンルにもなっていた。

盆行事の根拠となっている孟蘭盆経では、神通力を得た目連が餓鬼地獄で苦しんでいる自分の母親を見つける。目連は釈迦にどのしたら母を救えるかと尋ねる。釈迦は「十方の衆僧に、ご飯、おかず、水、香油、燭台、敷物、寝具を7月15日の^{じし}自恣¹⁵の僧に供養するように」と答えた。そうすれば、7代まで先祖と現在の父母を救うことができると言う。唯一神のいない仏教では、僧へ供養が死者を救う大きな役割を果たすことをこの訪問譚では知ることができる。

あの世への訪問譚は、あの世での様相を伝える働きをするので、死生観を知るのに非常に重要である。

3.7 死の起源についての神話

脇本(1997)は、死の起源の神話を、神の側に重点を置いたタイプと人間の側に死の発生の原因を求めるタイプに分け、さらにその複合形の3つに分けている。のタイプでは、死の起源について、神の意志による定めとか、神々の争いの結果、神や神話的存在自身の死が人間界にも影響したなどと説明する。の人間の側に起因する場合、最初の人間が罪を犯した報いとして死を招いたとか、判断や選択を誤って永生を棄てて、死を取ったためとか、不注意や愚かさなどのちょっとした欠陥によるとか、人間自身が死を願ったからなど様々な神話がある。旧約聖書のアダムとイブの原罪により、神が人間に死を与えたという物語はとの複合形である¹⁶。死の起源神話はその民族が根源的に死をどのように捉えてきたかを知る重要な情報源である。

4. モデルの有効性と今後の課題

異文化間の死生観を比較する枠組みとして、図1-2のモデルを提案した。さらに、死生観を分析する観点として3.1-3.7の項目を示した。今後、多くの

死生観の例を検証していくことによって、このモデルの修正・変更は当然考えられる。

筆者にとって最も身近なテーマはお盆の祭祀である。死者がこの世に戻ってくるという観念をなぜ日本人は持つようになったのか、この観念をいつごろから持っていたのか。お盆の行事は各家庭で行われるので、あの世から帰ってくるのはご先祖様であるので、先祖祭祀が前提となるが、これはいつ頃から始まったかということも関係する。仏教の多くの宗派はなぜこの観念を否定しないで受け入れているのか。お盆を手がかりに上述のモデルの有効性を検証する必要がある、今後の課題の1つである。

多くの人類学者や民俗学者が明らかにしてきた多くの民族の葬儀儀礼をこのモデルの中に再投入してみることも必要であろう。それによって、特定民族の本来の死生観とそれに影響を与えた世界宗教の死生観を区別することができると共にどのような点を融合させたかということがわかり、様々な死生観の融合の仕方に普遍性が見いだせるかもしれない。また、3節で述べた中のどの観点が明らかになっていないかという問題にも気づかせてくれるだろう。

このモデルに従って分析することで、現段階での見込みとして、各土着宗教が本来持っていた死生観には共通性があることが見出されるかもしれない。その共通性として挙げることのできる候補は、「死者の魂はこの世に戻ってくる」という観念である。この観念には死者に対する人間の普遍的で素朴な思いといったものが反映されているのだろう。そのような人々の素朴な思いを世界宗教は否定しつつも、何等かの形で取り入れているのである。

さらに、文化人類学・民俗学・歴史学などの分野で個別に記述されてきた死の儀礼に関する成果を、比較文化学の死生観分析から捉え直すことで、死生観による宗教の分類ができるのではないかと考えられる。

注)

10 中国では、文化大革命の時までは、全土で中元節の行事が行われていたが、現在

この祭祀は中国本土ではそれほど盛んに行われていない。

20 [Huntington, 1996] 第2章参照。

30 『マヌ法典』5:33 渡瀬信行訳

40 [阿部謹也, 2013] 第7章を参照。

50 [新谷尚紀, 2003] p.65

60 例えば、日本基督教団 西東京教会がペットの葬儀を行っている。

<https://www.petpapa.jp/ceremony/church.html> 2020年12月20日閲覧

70 [山折哲雄, 2002] p.89

80 [加地伸行, 2011] pp.43-46

90 [Brekilien, 1998] p.55

10 [山崎幸治, 2009] pp.124-135

11 [加地伸行, 2011] p.56

12 [ネルケ 無方, 2015] p.101

13 [渡邊欣雄, 2017] pp.173-174

14 [松田隆美, 2017] pp.107-113

15 一般に夏安居（げあんご）の最後の日（七月一日）に、集会した僧が安居中の罪過の有無を問い、反省懺悔（ざんげ）しあう作法。『日本国語大辞典：』安居とは、一定期間遊行しないで一カ所で修行すること。

16 [脇本平也, 1997] pp.103-6

参考文献

『マヌ法典』。(2013)。(渡瀬信行, 訳) 平凡社。

BrekilienYann. (1998). La Mythologie Celtique 『ケルト神話の世界』。(田中仁彦・山邑久仁子訳, 訳) 中央公論社。

HuntingtonP.Samuel. (1996). The Clash of Civilizations and the Remaking of Wrold Oder, 『文明の衝突』(1998) 鈴木主税訳。集英社。

ネルケ 無方。(2015)、『なぜ日本人はご先祖様に祈るかードイツ人禅僧が見たフシギな死生観』。幻冬舎。

阿部謹也。(2013)、『西洋中世の罪と罰ー亡霊の社会史』。講談社。

加地伸行。(2011)、『沈黙の宗教ー儒教』。筑摩書房。

関沢まゆみ。(2015)。「民俗研究映像『盆行事とその地域差』ー盆行儀の民俗史／火葬化の現在」『盆行事と葬送墓制』 pp.1-47. 吉川弘文館。

関沢まゆみ(編)。(2015)、『盆行事と葬送墓制』。吉川弘文館。

山崎幸治。(2009)。「アイヌの靈魂観」『古代世界の靈魂観』 pp.124-135. 勉誠出版。

山折哲雄。(2002)、『死の民族学』。岩波書店。

朱熹& 呂祖謙。(2009)、『基礎からよく分かる近思録ー朱子学の入門書』。(福田晃一, 訳) 明窓出版。

- 小倉紀蔵. (2012). 『入門 朱子学と陽明学』. 筑摩書房.
- 小島 毅. (2012). 「日本的朱子学の形成—文化交渉学の視角から」『東アジア文化交渉研究』別冊 8 pp.99-106. 関西大学文化交渉学教育研究拠点 (ICIS).
- 松田隆美. (2017). 『煉獄と地獄 ヨーロッパ中世文学と一般信徒の死生観』. ぶねうま舎.
- 新谷尚紀. (2003). 「盆」『暮らしの中の民俗学 2—1 年—』新谷尚紀・波平恵美子・湯川洋司 (編) pp.63-96. 吉川弘文館.
- 森 謙二. (2014). 『墓と葬送の社会史』. 吉川弘文館.
- 辛嶋静志. (2013). 「蘭盆の本当の意味—『ご飯をのせた盆』と推定」. 中外日報 (7 月 25 日付). 参照先: <http://www.chugainippoh.co.jp/ronbun/2013/0725rondan.html>
参照日: 2019 年 2 月 24 日.
- 諏訪春雄. (2010). 『靈魂の文化誌—神・妖怪・幽霊・鬼の日中比較研究』. 勉誠出版.
- 大嶋 仁. (2010). 『日本人の世界観』(中公叢書). 中央公論新社.
- 池内裕美. (2010). 「成人のアニミズム的思考: 自発的喪失としてのモノ供養の心理」『社会心理学研究』第 25 巻第 3 号 pp.167-177.
- 田中久夫. (1985). 『年中行事と民間信仰』. 弘文社.
- 田中久夫. (1991). 『氏神信仰と祖先祭祀』. 名著出版.
- 渡邊欣雄. (2017). 『術としての生活と宗教—漢民族の文化システム』. 森話社.
- 梅原 猛. (1993). 『日本人の「あの世」観』. 中央公論新社.
- 和田晴吾. (2009). 「古墳の他界観」『国立歴史民俗博物館研究報告』第 152 集 pp.247-272. 歴史民俗博物館.
- 脇本平也. (1997). 『死の比較宗教学』. 岩波書店.

