

身体の実践, 人格の 関係性としての「死者供養」

The Physical Practice of *Shisha-Kuyō* (spiritual aid for the dead)
in Terms of a Personal Relationship

池上良正

IKEGAMI Yoshimasa

はじめに

①「死者供養」への視座

②「信仰」の問い方

③「死者供養」とモーニング・ワーク

④存在から関係へ

おわりに

【論文要旨】

本稿では、多くの日本人には自明な言葉として受け取られている「死者供養」という実践群をとりあげ、これを理解するためには、生者と死者との間に交わされる身体的実践や、人格表象の関係性に注目した動的な視座が必要であることを論じた。言い換えれば、西洋近代を特徴づけてきた、霊肉二元論的な人間モデルや、自律的で完結した統一体としての個人といった前提では、十分な理解が難しいのではないかと、ということである。プロテスタント的な「宗教」観から強い影響を受けた近代の宗教研究では、つねに存在論的な根拠をもつ「信仰」を明らかにしようとする傾向が強くなり、「死者供養」と総称される実践も、「死者信仰」「祖先崇拜」などの枠組みによって説明され、実践がもつ積極的な意義を単独に論じるといった発想は乏しかった。

具体的な考察としては、まず、沖縄における「死者供養的」な実践を事例として、「実証性」を標榜した従来の研究が、実は「原信仰」「靈魂観」「他界観」といった近代の学問体系の思考方法に強く拘束されていたのではないか、という疑問を提示した。むしろ多くの人々にとって大事なものは、死者の人格と関わるための実践の作法や様式である。

さらに、身近な死者を「供養する」という具体的な行為と、近年の精神医学などで注目されている「喪の仕事 mourning work」との類似性に注目し、フロイトにはじまる精神分析学によって論じられてきた mourning 論が、近代西欧的な人間観を前提としていたのに対して、東アジア社会に展開した「死者供養」を理解するためには、人格の関係性に焦点を合わせた動的な枠組みが必要であることを論じた。そこでは、「存在論的な信仰」から、「縁起論的な実践」への視座の転換が重要になる。

【キーワード】 死者供養, 近代西欧の人間観, 人格の関係性, 喪の仕事, 縁起論的な実践

はじめに

山田慎也氏を代表者として2006年にスタートした国立歴史民俗博物館の共同研究「身体と人格をめぐる言説と実践」は、様々な分野の研究者がこの共通テーマのもとに、研究発表と討議に参加し、共同の巡見やフィールドワークを行なうという、充実した内容であった。この共同研究を通して私が得た知見や、受けた刺激はきわめて豊かなものであった。とはいえ、私自身を含めてメンバーの多くは（おそらくは代表者の山田氏自身も）、このプロジェクトの題名に示された主旨を正確に言語化することには苦勞しつづけた。外部の人からプロジェクトの目的や内容を尋ねられたときなどは、「実は私にもよく分からないんですよ」と自嘲気味にかわすというのが、ほとんどのメンバーの反応だったようである。

全体の大枠としては、従来の研究を縛りがちであった固定的で静態的な発想、とりわけ近代の人間了解の根底を支配してきた「靈魂（精神）／肉体」の二元論的な心身観をのりこえ、個人の言動をつねに環境や他者との関係性に開かれた動態のなかに解き放つ、という視座の転換に強調点があったように思う。そうした発想転換は、当然の成り行きとして、社会的に認知された個人というものを、堅固な輪郭をもって完結した統一体として捉えるよりも、身近な他者との絶え間ない言動の交渉を通して、つねに具体的な関係性の文脈に顕在化する流動的で動態的な存在として位置づける、といった見方につながっていく〔梅屋他2001、浮ヶ谷2007、田原2007〕。この種の議論は哲学や思想のレベルでは目新しいものではなく、すでに人類学などの社会科学系の諸学にも受容されている〔田辺・松田編2002、田中・松田編2006〕。しかし、本プロジェクトでは、これまで多少とも「実証的」な研究、つまりは高踏的な抽象理論を並べる前に、地べたを這い回ってデータを集め、そうした地道な資料をもとにした事実の提示こそが人間生活の解明に貢献しようと考えてきた研究者たちが、各々が蓄積してきた研究成果を再度こうした発想転換に照らして鍛え直してみる、という点に特色があったように思う。

もとよりプロジェクトの表題を構成する「身体」「人格」「言説」「実践」という4つの抽象的なキーワードも、それ自体を「厳密な定義」で固定しようとするれば、たちまち当初の動態的発想を裏切る結果になりかねない。その意味で、本プロジェクトは他者との関係性のなかで構成される人間存在の流動性・動態性・再帰性などに目を向ければ向けるほど、プロジェクトの主旨自体も流動化して、統合力を失っていくという必然的宿命を抱えていた。また、この種の議論は、下手をすると抽象的な概念に足元をすくわれ、狭い仲間内でしか通用しないレトリックの競合に終わる危険もある。横文字文献の理論武装によって「学術性」を気取ってみても、「要するにその程度の事が言いたいのであれば、方法論のかけらもない素人の筆による逸話を三つも並べた方が、説得的に伝わるではないか」といった憎まれ口を向けたくなるような作品も多くなる。この共同研究には、当初からそうした危険性が内包されていたというべきであろう。しかし、今日の学問状況に照らして、各自の研究に新たな刺激や柔軟性を呼び込む活力源としての意義を肯定的に評価すれば、参加したメンバーたちが得た恩恵は決して小さくなかったと確信している。

本プロジェクトに対して私自身は、ここしばらく関心をもって取り組んできた「死者供養」の間

題を軸に、何かを学び取りたいと考えていた。自身の専攻である宗教学の視点から、日本列島において「死者供養」と総称されてきた事象の歴史的・地域的な広がり、その救済システムとしての奥行きを見届けてみたい、というのが中心的な問題関心であった。3年間の共同研究を経て、ではこの個人的な関心が、やや難解な本プロジェクトの企画内容に照らしてどのような具体的な成果を生むことができたのか、と問われると、正直のところ解答に窮する。しかし、プロジェクトの狙いを上述したような大枠のなかで私なりに解釈するならば、「死者供養」とは、まさに社会の関係性のなかに顕在化する身体や人格と深く結びついた事象であることに、あらためて気づかされる。すなわち、多くの日本人にとってはかなり自明な言葉として受け取られている「死者供養」という実践群は、個人を霊肉二元論的な枠組みに閉じこめたり、生者と死者をともに完結したアトム的な実体と見なしたりするような発想よりも、生者表象と死者表象との間に交わされる様々な関係性、あるいは死者表象の変換の動態のなかで捉えるとき、理解の視野が一段と広く開かれるように思われる。

以下では、このような観点から、「死者供養」が霊肉二元論的に引き裂かれた人間モデルでは十分に理解できない身体的実践として、さらには自律的で完結した統一体としての個人といった前提では捉えきることが難しい人格の関係性として、文字通り動的な理解が必要ではないかという見通しについて、少しばかり論じてみたいと思う。

①……………「死者供養」への視座

日本の社会で「死者供養」とは何かという問いを発してみると、それはまず具体的な慣習・行事・習俗などと総称されるような実践として具体化されている。たとえば、仏壇の前での日々の礼拝、葬儀や年忌法要（仏教教団に属する僧侶が主導することが多い）、盆や彼岸の墓参、寺院で死者供養を目的として営まれる種々の行事（板塔婆に水をかけて納めるような儀礼から、水子供養、写真供養などの法要まで）、死者や先祖の供養を目的とした巡礼や遍路、「たたり」「さわり」といった言葉に代表されるような何らかの未練や怨念をもった死者の有害な働きを鎮静させる目的で行なわれる儀礼や実践、やや変わったところでは、民間巫者を通しての死者の口寄せや、未婚で亡くなった人のために行なわれる冥界結婚、婚礼絵馬・花嫁人形の奉納（いずれも「死者の供養になる」という意味づけを付されることが多い）、などをあげることができる。

これらはいずれも身体を通しての実践であり、多くの場合、身体に刻み込まれた何らかの定型的な所作を伴っている。西欧で誕生した近代の宗教研究の分野では、早くから「儀礼」と「信仰」という二分法があり、主としてカトリック的視点とプロテスタント的視点の間でその優先順位をめぐる議論もあった。あえてこの二分法でいけば、「死者供養」には「儀礼」の性格が強いといえようが、先にあげた具体例を一瞥するならば、葬儀や年忌法要はともかくして、ミサをモデルとするような「儀礼」の枠には収まりにくい事例も多い。

ならば「信仰」の側面はどうか。死者供養的な実践の背後に何らかの信念ないし通念があることは確かであろう。しかし、それを「信仰」という枠組みに押し込むことには、やはり抵抗を覚える。プロテスタント的な「宗教」観から強い影響を受けた近代の宗教研究では、それを民俗・民衆的な

事象に適用する場合でも、つねに存在論的な根拠をもつ「信仰」を基盤において解釈しようとする傾向が強かった。単純化していえば、宗教的とよべるような現象はすべて何らかの対象に対する内面的「信仰」を根拠に成立しており、それが形として表現されたものが「儀礼」や「習俗」なのだ、という捉え方である。従来の宗教学関係の事典類では、「死者供養」にあたるような実践は「死者信仰」「祖先崇拜」などの項目のなかで説明され、実践がもつ積極的な意義を単独に論じるといった発想は乏しかった。

「信仰」を基盤におく視点からは、ただちに「靈魂観」「他界観」などの内実を解明するという課題が生まれる。「日本人の靈魂観とはどういうものか」「日本の民衆はどのような他界観を信じてきたのか」。そこには、かつての日本人には一様の分節化された他界観や靈魂観が信仰されており（琉球・沖縄文化圏には「琉球・沖縄の靈魂観」、アイヌ文化圏には「アイヌの靈魂観」などがあるとされる）、「死者供養」のような慣習的实践はそうした信仰が形として表現されたものだ、といった前提が暗黙のうちに潜んでいた。「死者供養」の研究とは「死者信仰」の内実を解明することであり、それは「他界観」や「靈魂観」を明らかにする最適の手段でもある、というわけである。

現代の実状に目を向ければ、こうした前提に疑問が生じるのは明らかである。今日でも葬儀や法事で焼香する慣習は多くの日本人によって継承されている。盆に帰省すれば、墓の掃除をして拝む人は多い。各家の仏壇にしても、毎日ではないにせよ茶菓などを供えて手を合わせるとか、親族・知人の家を訪ねたさいに「お線香を立てさせてもらおう」といった慣行なども根強く存続している。しかし、このような実践に関わる人が、すべて明確な靈魂や他界の観念をもち、その存在を「信じて」いるわけではない。もちろん、なかには「地獄」や「生まれ変わり」などに関して確固たる「信仰」を表明したがる人はいるし、面と向かって「死後の靈魂はあると信じますか」と聞かれれば、それを全面否定する人は少ないかもしれない。だからといって「死者供養」的实践を行なう現代人の多くが何か明確な靈魂観や他界観を「信仰」している、という解釈には大きな違和感がともなう。

こうした状況は「近代」の特殊事情として説明されることも多い。つまり、かつての（とくに村落社会のような田舎に暮らしていた）日本人は「伝統的」な他界観や靈魂観を素朴に信じていたが、近代化のプロセスでそれらは衰退した。現代人はもはや確かな「信仰」をもたないままに単なる「義理」や「慣習」や「惰性」で供養的な実践に関わっているにすぎない、といった解釈である。そこでは古き良き信仰が失われたことに対して、呪詛にも近い慨嘆が吐露される場合もある。広く近代化とよばれる歴史の変動のなかで、人間の死後をめぐる考え方に地盤沈下が生じ、その全体的な信憑性が薄れていったことは事実である。しかし、そのことは、かつては人々に共有された明確な「他界観」や「靈魂観」が存在しており、人々はそうした「信仰」をもっていたがゆえに儀礼や習俗を実践していたのだ、といった因果の方向を証明するものではない。何よりも、もしそうであるならば、近代化のなかで明確な死後存在への「信仰」が失われたにもかかわらず、(たとえ「慣習」や「惰性」といった言い訳がなされようとも)多くの人々がなお墓・仏壇・位牌などの前で焼香したり、手を合わせたり、場合によっては何かを話しかけている現状に説明がつかない。

「儀礼」と二元論的に対置された「信仰」の用語に違和感があるとしても、「死者供養」的な実践に何らかの一般的通念が随伴し、その存続をゆるやかに支えている、ということは言うのである。あえてその一般的通念を言語化すれば、「死者を安らかな状態に導くために、生者は一定の主

体的実践によって積極的な関与ができるかもしれない」、さらに「安らかな状態に導かれた死者は、自分を助けてくれた（つまり供養をしてくれた）生者たちに対して、多少とも超越的な力をもって守護・援助し、利益を与えてくれるかもしれない」といったものになろう。私は日本列島において広く浸透した「死者供養」という実践は、当初からこうした通念とともに強化され、その歴史の変遷を辿っていけば、中国大陸において仏教が儒教的・道教的要素を吸収しつつ民衆層に定着していったさいの適応戦略に淵源する、という見通しをもっている。そこでは「仏教的な功德を積むことは、親孝行や先祖の孝養にもなれば、未練を残した死者（苦しむ死者）たちの救済にもなる」という巧みな救済システムが醸成され、とりわけ日本列島ではこれが特殊な歴史的経緯のなかで発達したと考えている。この問題については本論の後半でも少し触れることになるが、さしあたりここでは、「死者供養」の説明に好んで持ち出される観念的側面が、「〇〇観」として固定化できるような存在論的「信仰」の解明であると思いついてきた研究姿勢には問題があるのではないか、という指摘にとどめておきたい。

「死者供養」をめぐるこのような考察を、冒頭にあげた本プロジェクトの枠組みに絡めてみると、従来の研究はあまりにも霊肉二元論的な人間観の発想に引きずられすぎてきたのではないかと、いう反省になる。それはまた、堅固な自己像（アイデンティティ）を確立した個人を前提にした人間了解への反省にもつながっていく [田辺 2006]。現実生活におけるアイデンティティ形成とは、個体の主導権のもとに、思考レベルにおいて一貫した論理性・整合性・統一性をそなえた実体的な自己像を構築することではなく（多くの場合、そのような営みは不可能である）、つねに自己の外部との交渉のなかで境界が画される雑多な諸要素と、自己の内部から沸き上がってくるように思われる、これまた雑多な諸要素とを、何とかとりまとめ、相互の矛盾に目をつぶったり折り合いをつけたりしながら、しかも個体としての独自性を表現したいという美意識をも満たしつつ、それらの諸要素がゆるやかに束ね合わせられる過程のことであろう。

ここで外部から取り込まれる諸要素とは、身近な親族や他人が時に強制的ないし半強制的な模倣を要請する生活規律や慣習から、社会生活や制度的教育を通して学習される知識や技能、さらには、かなりの自由度をもった選択が可能な、流行の文化様式まで雑多である。他方、内部から沸き上がるように思われる諸要素とは、生得的・義務的と感じられる道徳原理（それが本当に生得的か否かは長い論争があり、永遠に証明は不可能であろうが）から、喜怒哀楽、快不快などとして感得される情動や、精神分析学や深層心理学が無意識の欲動とか、幼少期の親子関係によって刻まれたトラウマなどと名づけてきたような要素までが含まれるであろう。

アイデンティティ形成とは、一定の時代、一定の地域において、そこに生まれ落ちた人々に統一的な生存を可能にすべく統合された外部規範の情報（一時代前に流行した「文化」の概念に近い）を、個人がいわばディスクに取り込むようにコピーすることではない。生まれ落ちた時点から、多かれ少なかれ肉体的・状況的なハンディキャップを帯びた個々の人間は、手近なところで利用できる限りの諸要素を必死にかき集めながら、許される範囲での整合性を目指してこれらの諸要素を束ね合わせていくのであり、アイデンティティとよべるものがあるとすれば、それはこうした営みそのものを指す運動態をいうのであろう。しかもこの過程は、たえず身近な他者の監視や承認のもとで、あるいは他者からの積極的な働きかけのなかで、相互の微調整がはかられるという、外部に開

かれた双方向的・再帰的な運動でもある。

もちろん、かなり恵まれた条件と、独自の個性に寄せる美意識のなかで、思考レベルにおいて一点の矛盾もなく統合された自己表象の構築を自覚的に目指そうとする人もいるだろう。しかし、大多数の人々は、周囲の仲間から極端な非難を浴びたり、「狂気」といったレッテルを貼られたりしない程度の範囲で、諸要素間の矛盾を矛盾として抱えたまま、最低限の折り合いをつけながら東ね合わせていく、という生き方を選択してきたし、今もしている。そこでは人生の様々な難局に直面するなかで、たえず諸要素の矛盾葛藤に右往左往しつつ、とりあえずの妥協点が確保されている、というのが大多数の人々の現実の姿に近いのではないか。

〇〇時代の〇〇地方の「他界観」「靈魂観」などよばれてきたものも、こうした折衝過程のなかで人々の言動の表層に顕在化してきた部分を、ことさらに言語化して固定した抽象にすぎない。もちろんそのようにして取り出され固定化された「〇〇観」が、かなりの程度の持続性をもって共有された標準的な様式を保ち、多数派の意識に深く作用することによって、社会統合の強力な範型として機能していると認められるような場合もある。しかし他方で、諸要素が多面的・流動的な併存状態のままに放置され、論理的な思考レベルからすれば矛盾に満ちた運動態として機能しつづける場合も多いのである。ここでもまた「伝統」と「近代」を対置させ、前者から後者への移行に伴う変化の指標として対比的に論じることは可能である。つまり前者は地縁・血縁の共同体に支えられて比較的安定した「〇〇観」の特性であり、後者はこうした共同体の紐帯が弱まって個人が孤立化して浮動する環境のなかで、社会全体を律するような堅固な「〇〇観」の信憑性が喪失した状況に対応する、といった説明の仕方である。

しかし、事はそれほど単純ではない。そもそも「魂」だの「霊」だの「死後の運命」だのといったような、どのような権威者であっても十全の説明を与えることが難しい観念や表象に関しては、いかに安定的に見え、一元的な政治的支配が強権的に貫徹しているように思われがちな時代や地域であっても、個々人によってその受容の仕方には大きなばらつきがあったり、きわめて短期間に改変・流動化したりする可能性は大きい。観念（信仰）が先か、実践（儀礼）が先か、という因果連関をめぐる先行論争は、すでに触れたように、精神と肉体とを分離して考えるという当てにならない二元論を前提に立てられたものであるがゆえに、それ自体が不毛な問いといえよう。だが、あえてこの二元論に即していえば、とりわけ人の死後の運命に関わるような問題に関しては、死者の行き先とか他界の地図のような観念世界の表象がヴァナラブルで移ろいやすく、つねに多元的で流動的な状況を生みやすいのに対して、特定の社会集団の慣習的な文脈に結びつけられた実践の作法は、相対的に根強い様式性を保ちやすい、ということはいえるであろう。神仏の世界や霊的な対象がどのような名辞をもち、どのような形態をとり、どこに存在するのか、あるいはそもそも本当に存在するのか、といった問い（信仰）に関しては、きわめて曖昧で多様な見解が乱立してコンセンサスが得られない場合でも、正月に寺社へ初詣するとか、盆には帰省して墓参りをするとか、仏壇に朝晩供え物をして線香を立てるとかといった実践形態は、比較的多くの人を巻き込む定型性を維持しやすいのである。

②……………「信仰」の問い方

民俗学を中心とした過去の研究成果から、ひとつの具体例をあげてみよう。ここで取り上げるのは、1987年に刊行された酒井卯作の著書『琉球列島における死霊祭祀の構造』である〔酒井1987〕。あえて本書を引き合いに出すのは、これを過去の失敗作と見なして批判の対象とするためではない。むしろ本書のもつ高い学術的な価値に敬意を表すからである。全体で600頁を超えるこの大著は、琉球・沖縄文化圏における死霊祭祀に関して、過去の主要な学説をふまえたうえで、当時までに刊行された様々な諸業績を博捜し、さらにみずからの長期にわたる実地調査の資料などを生かしながら、総合的な検討を試みた力作である。何よりも個々の論証を裏づけるために提示された豊富な事例は、従来の沖縄研究が蓄積してきた資料集的な意義も大きく、私自身、沖縄でのフィールドワークをまとめるさいに、実に多くの事を教えられた一書であった。

本書の「はじめに」で、酒井は研究全体を貫く視点について次のように述べる。「日本内地では仏教を受容する過程で、というよりも、仏教が死者の行事に介入する過程で、日本人の死に関する習俗が仏教の新しい体系の中に組みこまれてしまって、その原信仰というものがほとんど変貌してしまった感がある。ところが琉球列島では仏教の影が薄く、そのために仏教以前の死に関する各地の儀礼を想像できる諸習俗がいまだに残されている。これは日本人の原信仰を知ろうとする者にとっては、たいへん都合のよいことである。つまり私の真意は、この琉球葬制の伝統を、内地の仏教以前の習俗に置きかえて、死に関するありのままの姿を、その信仰の中に探ってみようということにある」〔i頁〕。

今日ではすでに多くの批判にさらされている、こうした視角の問題点、とりわけ「日本人の原信仰を探るための琉球・沖縄研究」という発想の問題点を、ことごとく繰り返すつもりはない。ここで確認しておきたいのは、この実証研究をめざした大著が、究極的には琉球列島の「原信仰」を明らかにするという目的をもっていたこと、したがって、そこには琉球列島には仏教のような外来文化が流入する以前に、少なくともある程度の統一性をそなえた実体として取り出すことのできる原信仰が存在し、それは現代の様々な民俗事象を比較考量することによって推測や想像が可能である、という前提が立てられていたことである。仏教は「新しい体系」として、また仏教以前の習俗は古い固有の「原信仰」として、ともにある種の完結した実体のごとく捉えられている。

本書の各部・各章では、こうした大前提のもとに、琉球列島の葬法、洗骨習俗、霊魂観、他界観、再生信仰などの膨大な事例が援用され、それにもとづいて原信仰の様相が探られていく。たとえば霊魂観についていえば、これを集中的に論じているのが第二部第二章「霊魂観念の諸相」である。そこでは、琉球列島で最も興味があり、かつ参考になるのは「霊魂観念のきわだった特性」であるとされ、「つまり霊魂に対する考え方が具体的、かつ普遍的で、霊魂の自在性という、かなり浪漫的な様相が、死をめぐる諸習俗の中に偏在しているようにみえる」という一般論が示されている〔172頁〕。こうした様相がとくに世界のなかでも琉球列島に特徴的といえるかといった疑問は別にして、この特性が儒教や仏教に代表されるような外来文化に先立って存在した原信仰に由来するという前提は、ここでも揺らいでいない。

「マブイ別し」を扱った次の章では、この習俗が49日目に行なわれることが多いことを指摘しつつも、「琉球での四十九日という期間は、儒教や仏教の考えに添ったものであろうが、しかしそれは後世になってから生じた一つの目安にすぎず、堺祭り、五十日祭りにみられるように、死者最後の供養日をおよそこの時期に定めていたのではないかと思う」[235頁]と結論づけられる。仏教的な四十九日というのは後から便乗した新しい言い方で、琉球列島にはそれ以前に人の死後50日前後をひとつの節目とする「原信仰」が存在したのだ、ということであろう。18世紀の八重山の文書資料に出る「堺」の祭りや、与論島で採集された五十日祭りなどの事例には、たしかに直接的な仏僧の関与はない。ただ、そうだとすると、なぜそれが「仏教以前」の証拠になるのかといった素朴な疑問が直ちに生じてくる。薩摩は明治初年にいち早く神葬祭を取り入れたことでも知られており、「五十日祭り」などの表現は「古風」どころか、明らかに「近代神道」の用語と考えられるのだが、そうした指摘はいっさい述べられていない。いずれにせよ、これらの論証からは、琉球列島固有の観念体系を探り当てたいという、執念ともいえるような問題意識が窺われる。

ところが、ならば琉球固有の原信仰として探り当てられた「靈魂観」とはどういうものなのか、という関心から本書に向かってみると、実はその答えは明確には与えられていないことがわかる。たしかに死は脱霊を意味すると考えられていたとか、マブイなどの靈魂の出入り口は背中あたりとする事例が多いとか、マブイの形は三角形とするのが相場だといった、やや一般的傾向を指摘した箇所はある。しかし、これらも酒井自身が参照している膨大な事例に照らせば、およそ統一的な靈魂観などとはいえないことがわかる。マブイと背中の結びつきを暗示する事例がみられる一方で、奄美大島の大和村では「マブイは鼻や尻からぬける」といった例も紹介されている。マブイが三角だという叙述部分では、それを「論証」する複数の事例が並べられ、これが心臓の形からの連想だとする柳田説に賛意が示されているが、その後に扱われた膨大なマブイの事例で、三角形を一般的通念とするような事例はほとんどない。マブイが三角形だという論証でも、蝶をもってマブイの象徴とするのは「蝶の羽の三角形からくる連想であろう」という、ややこじつけ気味の解釈をとまった事例までが動員されている[183頁]。

私は本書を最初に読んだとき、その豊富な事例には圧倒されたものの、琉球列島の原信仰を明らかにするという当初の目的には、うまく答えられていないのではないかと、という印象をもった。しかし、これは本書の欠陥というより、むしろ著者の研究者としての誠実さを示すものである。「靈魂観念の諸相」という章の表題が示すように、いかに固有の原信仰をクリアに示そうとしても、従来の研究者によって集められた膨大な資料を丹念にあたっていけば、琉球列島の「靈魂観」に関する統一的な図柄を描き出すことなど無理だというのが、本書が教えてくれた最高の、そして貴重な答ではないだろうか。そこに展開されているのは、まさに靈魂観の多岐にわたる「諸相」であり、何らかの一般論として言語化しようとするれば、「靈魂に対する考え方が具体的、かつ普遍的で、靈魂の自在性という、かなり浪漫的な様相が、死をめぐる諸習俗の中に偏在している」としか表現できない、ということになりそうである（さらにいえば、これは別に琉球列島に固有の特性でもない）。

こうした状況は、第三部「琉球列島の他界観念」においては、さらに明白である。そこではまず、柳田、折口らによって注目されたニライ・カナイという海上他界信仰が取り上げられる。ここでは酒井もまた、「盆という仏教行事の入る以前、祖霊を海に送る風習があって、これが後に盆行事に

併合されたものであろう」といった推定をしている。しかし、その内実ということになると、実に多様な観念が錯綜していることが示される。この他界が想定されている方角についてみても、東方他界、西方他界、南方他界、北方他界のいずれの事例もが存在するとして、それらが順に紹介されている。さらに、天上他界や地下他界といった垂直他界の事例にも言及される。こうした多様な他界観をふまえて、酒井は次のように述懐する。「読者はこれまでの報告から、琉球社会の基本となる他界観念を、どの方向に設定するか判断に苦しまれたと思う。私自身の結論もまた、かなり歯切れの悪いものになりそうである」。さらに、「常民社会にとっては、いちばん関心の深かるべき信仰のはずのものに、なぜこうした纏まりのなさが生じたのであろうか。同じ歴史的な環境と、共通した風土の下におかれながら、なぜもっとすっきりした形で他界観念が存在しないのであろうか」[284頁]と、苛立ちにも近い自問自答がなされるのである。

こうした叙述には、明確に自覚されていたかどうかは別にして、著者である酒井自身が研究に先だてて設定している暗黙の前提が示されている。つまり、霊魂が死後どこに行くのかといったことは、常民社会にとっては「いちばん関心の深かるべき信仰のはず」であるということ、さらに「同じ歴史的な環境と、共通した風土の下におかれ」ていれば、当然「もっとすっきりした形で他界観念が存在」するはずだという前提である。だが、この前提は本当に正しいのだろうか。このような統一的で整合的な観念や信仰へのこだわりが、むしろ現実を素直にとらえる視点を曇らせ、従来の民俗学者たちが学者生命を賭けて論証しようとした「仮説」の山を無意味に増殖させてきた、とはいえないだろうか（しかも、こうした仮説に固執するのは、なぜか男性研究者が多いことも興味深い）。

酒井自身は琉球文化やひいては日本文化の原信仰にこだわりつつも、先にも述べたように幅広い知見をふまえた堅実な実証研究を志しているだけに、議論の道筋はかえって複雑な曲折を辿ることになる。結局は「考えてみると、方位観念というものは、仏教や儒教の浸透や、文化の混合する過程で混乱したのかもしれない。極端にいうと、琉球では死者の魂の赴くべき方向というのは、古くは存在しなかったのではないかと考えられる」[296頁]として、死者の魂の赴く場所は必ずしも一定していないことを認める。「墓制や位牌祭祀の成立はたいへんおくれており、死霊への畏怖感が濃厚で、死者についてはユタの啓示に負うところが多い琉球社会では、死者の延長上に豊饒の神を想定することは難しい」として、ニライ・カナイを祖霊信仰と結びつけて、琉球の原郷観念とみるような従来の定説を疑問視する [297頁]。琉球の葬制の現状をみると「死者の魂に対する徹底した排除がある」として、「それは死者に対する親密感とはまったく相容れない考え」であるという [340頁]。つまり琉球の葬制には「死霊への恐怖、死穢、抑圧」が一貫して流れていることを強調したうえで、「死者の住む世界を、新たに海上や山頂に設定しようとしたのは、祖先信仰の高まりによるもので、これが豊饒をもたらす神概念と混同したというのが今の私の考えである」という結論に着地している [341頁]。

「祖先信仰の高まり」といったものが琉球列島における王権の成立と深い関わりをもち、それゆえに中国文明からの大きな影響力のもとで成立したという見通しは、基本的に間違っていないであろう。さらに儒教以前、仏教以前とされた土着の習俗のなかに「死霊への恐怖、死穢、抑圧」が一貫して流れているという見通しも、大筋では正しいかもしれない。しかし、「死霊への恐怖、死穢、

抑圧」といったものが、すべての人類とはいえないまでも、地球上の多くの社会に広くみられたことは、すでに古典期以来の民族学・人類学・宗教学などの成果によって広く明らかにされてきた事実である。これこそが琉球列島の「原信仰」だとすれば、それはあまりにも凡庸な一般論であり、この主題の解答を期待して読み進めてきた読者からすれば、やや拍子抜けの結論だといわざるをえない。

酒井は考察のなかで、自身の具体的なフィールドワークにもとづく次のような経験を披露している。「老人には不躰な質問であるが、いくつかの島で、死んだらどこへ行くのかを聞いたことがある。そのときに返ってくる多くの答は「グソ（後生）に行く」という返事である。それではグソとはどこですかと聞き直すと、たいていの人は少しばかり考えてから、墓地の方をさす。これが琉球における平均的な他界に対する考え方の反応である」[256頁]。真面目な学者先生がみずからの枠組みに沿った質問を發し、村の故老とよばれる「素朴な話者」たちが、いささか戸惑いながらも律儀に答えようとする光景が目につかぶエピソードである。少しばかり考えてから墓地の方を指したという老人たちの反応に、嘘があるはずはない。だが、もしこの老人が仏壇の位牌に「ウートト（拝み）」した直後に同じ質問を受けたら、あるいは仏教の坊さん（あるいはその感化を受けた在家の信徒）が「極楽浄土」の話を熱く語って聞かせた直後に尋ねられたら、この「素朴な」老人たちはどう答えただろうか、などと考えてしまう。

別の場所ですでに書いた話だが、私はかつて青森県の岩木山北麓の赤倉という場所で、カミサマと総称される宗教者の調査をしたことがある。ある日、私はカミサマに率いられた中高年の女性たち数名による修行の登山に同行した。山中の「八十八箇所」という場所にさしかかると、突然カミサマに死者たちが降りて、同行した女性たちとの対話が始まった。いわゆる死者の「口寄せ」である。降りてきたのは、いずれもこの日に同行した女性たちの身近な死者たちであった。実はこれはいわば「お約束」の出来事で、この八十八箇所と称する場所では死者たちが必ず降りるというルールが、暗黙のうちに共有されていた。ほとんどの女性たちはすでに準備していたようにカミサマに対応し、涙を流しながら、死者たちとのしばしの対話に専念したのである。その光景は傍観者である私にとっても、リアルで真に迫るものがあった。一連の口寄せが終わり、再び山道を歩き始めたとき、私はリーダー格の女性に聞いてみた。「いま降りてきたあの亡くなった方々は、ふだんはどこにいますか」。するとこの女性は、次のように答えたのである。「おめえ、そんなこと死んでみねばわかんねべ（死んでみなければ、わからないでしょ）」。

たしかにその通りである。死んだ者がどこに行くかなどということは、それこそ死んでみなければ誰にもわかるはずがない。口寄せに夢中になるような僻地の女性たちなら、魂のゆくえに関する確固たる「信仰」を当然もっているはずだ、というのは近代の研究者たちの勝手な思い込みである。逆にいえば、その行き場所（他界観）や形態（靈魂観）などに関する明確な「信仰」などなくても、カミサマという仲介者、八十八箇所という場所の性格、そして死者が降りるという一連の実践の作法が共有されていれば、死者との迫真の対話などはいくらでも可能なのだ。

多くの日本人にとっての盆や彼岸の風習を例にとっても、それはたしかに「この期間にはご先祖やホトケサマが戻ってくる」という通念に支えられている。村の故老に尋ねれば、だれもがそのように答えるだろう。だが、送り盆が終わった17日の朝に、いつものように仏壇にご飯やお茶を供

えて礼拝する人に向かって、「ご先祖たちは昨日帰ってしまったはずなのに、今朝もまだ仏壇にいるとあなたは信じて拝んでいるのですか」と問いつめたら、その人は怒り出すか、戸惑いをみせるばかりであろう。

私の沖縄での民俗調査から、もうひとつのエピソードをあげてみたい。1980年代に私は沖縄本島でユタと総称される宗教者を集中的に調査した。折からその当時、「沖縄では身体に複数の靈魂があると信じられている」という複数靈魂観が学会で取り沙汰され、理念論争の好きな学者の間で一定の注目を集めていた。そこで私もまた、かなり頻繁に接することのできた5名前後のユタ的宗教者に対して、こうした複数靈魂観の是非を聞いてみたことがあった。結論からいえば、少なくとも私の単刀直入な質問に対して、明確にこの観念を表明したユタは一人もいなかった。ただし、これは正確な言い方ではない。たしかに「人のマブヤはひとつではなく、いくつもあるのかな」といった誘導的な問いをあえてぶつけた場合、「そりゃ、あるよ」という答えを返したユタ的宗教者がいたことは事実である。しかし「じゃあ、いくつあるの」と重ねてたずねると、困ったような表情で「人によって違うさあ」という、これまたびっくりするような答えが返ってきたりしたのである。多くのユタたちには、むしろ私の質問の主旨や意図がよくわからない、つまり何でそんな変な質問をするのかわからない、といった反応さえ見られた。

もちろん、こうした観念はかつての「伝統的な」沖縄では一般的に広く浸透していたが、すでに「近代化」が進んだ1980年代では、靈魂の「専門家」であるユタの世界からも消えたのだ、といった解釈は可能である。しかし、私はこのような解釈には懐疑的である。多くのユタ的宗教者、そしてそこに足を運ぶ多くの依頼客にとって、死者たちの存在は現在でも重要である。しかし、その第一の関心が向けられているのは他界観や靈魂観、すなわち死者の靈魂はどこでどのような形態のもとに存続しているのか、といった問題ではない。大事なのは、死者が生きている我々との関係性においてどのような状態にあるのか、という点にある。つまり現世および現世の人間に対してどのような肯定的ないしは否定的な思いを抱いているのか、という関心である。そうした死者の人格の現状こそが生者たちの生活を左右する大きなファクターだからである。それを判別し、もし否定的な状態にあるならば改善して肯定的な状態に変換させる技法を見だし、その技法を実践することが、ユタ的宗教者の本務なのだ。判別や改善の技法はゆるやかな共通項をもちながらも、個々のユタによる独自性が発揮される場であり、そこでの「当たる」「当たらない」の有効性が最大の関心事となる。いいかえれば、ユタにとっても依頼客にとっても、「当たった」つまり判断に基づく死者への対処によって生者たちの不幸が緩和されて状況が好転しさえすれば、他界や靈魂の観念などは興味の外におかれるのだ。

ユタのなかには、ユニークな死後世界や神々のコスモロジーを雄弁に語る者もいる。ただ、それ自体がかなり気まぐれで流動的であり、聞かたびごとの文脈によって激しく変動する場合が多い。依頼客のなかにはそれらの内容に真剣な興味を示す人もいないわけではないが、多くはむしろユタの気まぐれなユンタク（お喋り）と話半分を受けとめている。切実なのは、死者が生者にどのような感情を抱いているか、死者が抱えているかもしれない何らかの未練や怨念を除去して安らかな状態に落ち着かせるには、どのような技法や実践が効果的であるか、という問題である。逆にいえば、こうした技法や実践が有効であったと納得されたとき、ユタが語っている怪しげに思われた他界観

や靈魂観も、ある程度まで信用できるかもしれない、という受けとめ方が出てくるのである。少なくとも一般の依頼客は、あるユタ的宗教者が語る他界や靈魂の教説を「信じた」からそのユタに頼ったのではなく、そのユタの技法や実践が有効だと思われたがゆえに、語られた教説に関してもある程度までの納得を得るようになる、というのが実状である。やや乱暴に言えば、多くの依頼客にとって、そして実はユタ的宗教者自身にとっても、人間の靈魂が単数か複数か、死んだら人の靈魂はどのような他界に行くのか、といった近代の研究者たちが取り憑かれたように関心を示した学術的課題などは、ほとんどどうでもよい設問なのである。

こうした議論は、民俗学の定番である日本人の「山中他界観」にも当てはまると思われる。先の岩木山でのエピソードで、私の質問に対して、その女性がいささかのサービス精神を發揮して（あるいは民俗学の書物の愛読者で）、「死者たちは、この山にとどまっているのですよ」とでも答え、それを私が論文で発表していたりしたら、ここでも常民の山中他界観を「論証」する「事例」が、またひとつ追加されたことになったのかもしれない。ありていに言えば、少なくとも平均的生活者のレベルでみれば、「靈魂観」や「他界観」の実状などというのは、この程度のものなのだ。渡邊欣雄が沖縄のフィールドワークにもとづく研究において明らかにしたように、人々の観念や知識といったものは、同一の村落社会にあっても、つねに成層的・多元的で変化に富んだ様相を示している〔渡邊2004〕。なかでも、死後の運命や靈的存在に関する観念などは、ひとりの人間であっても、その置かれた状況や文脈によって、きわめて多元的・流動的な変化や曖昧さをともなうものである。むしろ多くの人々にとって大事なものは、死者の人格と関わるための実践を規定している作法や様式なのだという論点を、いま一度、強調しておきたい。

③……………「死者供養」とモーニング・ワーク

「死者供養」が身体の実践や人格の関係性と深く関わっているという視点は、それが現代社会で担いうるかもしれない実用的な意義を考えることにもつながるだろう。身近な死者を「供養する」という具体的な行為は、文字通り死者への配慮や働きかけを内容としている。ここからただちに思い浮かぶのは、近年の精神医学などで注目されている「喪の仕事 mourning work」との類似性である。モーニング・ワークとは、愛する者との死別を経験した者が、哀しみを「正しく」体験することによって、やがてその哀しみを乗り越え、正常な社会復帰を実現するプロセスのことで、その具体的な技法と、技法の根拠となる理論化をめぐる、精神分析学・精神医学などの分野で研究が蓄積されてきた。

研究の主流を形成してきたのはいうまでもなく欧米のアカデミーであるが、そうした成果を異文化へ応用したり、比較文化論的な視点からの理論へと組み立てたりするなかで、非西欧社会における死者儀礼の役割、とりわけ日本では多くの家庭に安置されている仏壇の存在などに関心が向けられた。精神分析学を中心としたモーニング（悲哀・服喪）論の系譜では、「喪の仕事」の日本の特性として、身近な死者観、自他の分離の希薄さ、家族のサポートの手厚さなどが注目され、こうした特性との関連において死者供養の習俗に言及される場合もあった〔ボウルヴィ1981, 小此木1991, 松井（編）1997〕。端的に言えば、日本人が身近な死者との別離の悲哀を克服する「喪の仕事」にお

いて、仏壇や位牌を前にした日々の礼拝、盆や彼岸の墓参などの慣習が一定の役割を果たしてきたのではないかと、といった着眼である。

こうした視点は、仏教学や宗教学などの視点からも当然深められてよいものであるが、アプローチの難しさもあって、まとまった研究は皆無に近い。そのなかで、仏教文化がもつ潜在力の掘り起こしに意欲的な研究を行ってきた佐々木宏幹は、精神医学者の小此木啓吾の講演に触発されて著した論考のなかで、この問題に触れている。佐々木はそこで次のように述べている。「仏教が各家庭に持ちこんだと言われる仏壇と位牌の存在は、“家族と共存するホトケ”の観念を創りだしたが、これが日本人の死生観にいかにか大きな影響を与えたか、または日本人のグリーフ・ワーク（悲しみの仕事）やモーニング・ワーク（喪の仕事）をいかに特徴づけているか、われわれは現代の状況の中で改めてその意義を吟味してみる必要があると考える」[佐々木 1993, 91 頁]。現代における「死者供養」の実用的な機能を考えるさいに、精神分析学を中心としたモーニング論を参照点にするというアイデアは示唆的である。心理学にも精神医学にも門外漢である私には荷の重すぎる課題ではあるが、本論の後半部では、この佐々木の指摘を手引きとして、多少とも考察を前に進めてみたい。

知られるように、精神分析学におけるモーニング論の先駆けとなったのは、ジグムント・フロイト (Sigmund Freud) が 1917 年に発表した「悲哀とメランコリー Trauer und Melancholie」である。この論文のなかで神経症のメランコリーを解明するために提示された「悲哀」の議論は、とりわけ英語圏の研究者によってモーニング論として論題化され、たんに発散され消費される悲嘆の感情ではなく、人間が死別の苦悩を乗り越えるための積極的な心的活動としての側面が強調されていく。そうした意味合いはすでにフロイトの原論文に内包されていた。しかし、「悲哀とメランコリー」という論文自体は決してモーニング論としての悲哀に焦点を合わせ、それを正面から論じたものではなかった。中心テーマはあくまでもメランコリー、すなわち今日の用語では広く「鬱（うつ）」と呼ばれるような病理現象の解明であり、この「異常」な病理であるメランコリーを解明するために、それと類似しつつも最後は日常性への復元力をもった「正常」な悲哀が、対照例として持ち出されたのである [フロイト 1970]。

フロイトによれば、悲哀とメランコリーはよく似ているという。両者はともに「深刻な苦痛に満ちた不機嫌」「外界に対する興味の放棄」「愛する能力の喪失」「あらゆる行動の制止」といった特徴を共有している。しかし唯一の違いは、メランコリーにみられる「自責や自嘲のかたちをとる自我感情の低下（障害）」が正常な悲哀には欠けているという点で、これが時間とともに社会生活へ復帰するという進路を妨げる原因になっているという。肉親などの大切な他者を失った人の多くは、一時的な鬱状態に陥る。「正常」な人間であれば一時の悲哀を経過して、やがて以前の日常性に回復することができる。しかし、自我感情の低下という障害を抱えた人間は喪失を克服できず、慢性的な病理（メランコリー）に陥ってしまう。フロイトの解釈によれば、メランコリーに陥る患者と喪失対象との関係には愛と憎しみのアンビバレンスが必然的に伴っており、自我感情の低下が起こるのは、自分を見棄てた対象と自我とのあいだに「自己愛的同一視」が成立し、失った対象に対する攻撃性を自分に向け換えているからである。つまり病的な鬱状態では、対象愛の段階から、自己愛的同一視によって対象に関わるような段階への退行が生じている、というのである。

フロイトのメランコリー論の当否は本論での課題ではない。重要なのは、このフロイトの論文で

は主題から外され、副次的な話題にすぎなかったモーニングの問題が、喪失の危機を乗り越える「正常」な心的過程として、その後の研究者たちによって積極的に取り上げられ、理論的な展開がなされていったという点である。たとえばメラニー・クライン (Melanie Klein) は、喪失と悲哀は人間のライフコースのまさに中核にあり、あらゆる心理的成長や発達とは、さまざまな喪失との内面的葛藤である点を強調した。その最初は母親からの分離である。「抑鬱ポジション」と名づけられたこの危機的な段階において、子供は母親を独自の願望や情緒をもった全体的な対象として認識するという。これによって、自分が母親とは別の願望や情緒をもった存在であることも認識される。そこには苦痛、罪悪感、喪失感がともなう。これらが生じるのは、失われた母子一体の幸福に対する悲哀 (mourning) のためである。このとき、自我を完全な絶望から守る機制として、躁的防衛 (manic defense) や迫害不安 (persecutory anxiety) が生じることがある。躁的防衛とは、万能感によって心的現実を否定することで、依存対象への支配感・征服感・軽蔑などによって特徴づけられる。また迫害不安とは、他人が自分を迫害しており、自分は何らかのかたちで罰せられていると感じることで、これは自己の攻撃性を外部世界に投影した結果だという [クライン 1983]。

一方、ウィニコット (D. W. Winnicott) は、クラインが概念化した躁的防衛や迫害不安に注目し、これらはいずれも、内省すること、悲しみや恋情に耐えること、失われた者を想起することを不能にしてしまうと考えた。鬱になれる能力は、むしろ精神的健康の一形態であり、それは罪を感じ攻撃性について責任を認識する個人の能力に属し、内面の心的現実を否定してしまうことは正反対のものだというのである [ウィニコット 2005]。躁的防衛に陥ることや、正常な悲哀が不能になってしまうことこそが深刻な病理の原因だとする見方は、さらにミッチャーリッヒ夫妻 (Mitscherlichs) によって第二次世界大戦後のドイツ社会の分析に適用された。そこでは、戦後のドイツ人がホロコーストに代表される過ちに対して、疑惑、恐怖、悲しみなどの感情をもって内面から向き合うことを避け、外部世界の出来事のみに関心を集中させたとして、ドイツの経済復興がこうした内面世界の抑圧・放棄という犠牲のうえに成り立ってきたことが、批判的に論じられている [ミッチャーリッヒ 1972]。

精神分析学におけるこのような成果をふまえて、膨大な臨床データから体系的なモーニング論の構築をめざした研究者としては、早期の母子関係論を基盤としたジョン・ボウルビー (John Bowlby) などが知られているが、その一方で、従来のモーニング論が近代西欧という特殊な文化伝統に深く根ざしたものであることを批判的に捉え、とりわけ非西欧的な文化圏に応用する場合には、土着の宗教伝統などにも注目すべきことを主張した研究者に、シカゴ大学のピーター・ホームズ (Peter Homans) がいる。宗教学者エリアーデの学説にも触発されたホームズは、近代西欧の科学主義・個人主義に根ざした精神分析学に疑義を呈し、精神分析の治療は、地域の宗教伝統から個人を切り離して近代西欧的な価値観を押しつけるものであってはならず、それ自体をひとつのモーニングのプロセスとして捉えることができると主張した [Homans 1984, 2000]。

彼によれば、モーニングとは、生者が死者を想起してその喪失を嘆き悲しむとともに、みずから主体的に身を慎む心的過程であり、完全に過去に埋没してしまうことでもなければ、過去を無視して切り捨てることでもない。それは過去との関係を結びなおし、過去の人間関係を再体制化するという重要な精神の働きをいう。それはまた、各地の宗教伝統が培ってきた文化の蓄積 (文化的資源)

を破壊するものでもないという。

ホームズは精神分析学におけるモーニング論の文化的な歪みは、その出発点となったフロイトの考え方のなかに胚胎していたとみる。ホームズによれば、フロイトのすぐれた着眼点は、失われた対象を諦めることと想起することとは現実には矛盾しているが、モーニングの過程では失われた対象を繰り返し想起することを通して、それを諦めることが徐々に達成されることを明らかにしたことである。しかしフロイトは、これが可能になる理由を、モーニングでは（メランコリーの場合とは異なり）、主体が失われた対象から心理的に切り離されているからであると考えた。両者は相手との関係において、主体性と情緒性の独立した中心核になっている。これに対してメランコリーでは、主体は喪失に耐えることができず、失われた対象を自己愛的に同一視することによって乗り越えようとする。そこでは失われた者が自己の一部になってしまっており、両者は心理的に切り離されていない。だから主体は無意識のうちに失われた者の影響下に入って、喪失体験の記憶さえ持たなくなり、喪失感から抜け出ることができないというのである。

ホームズによれば、精神分析学がモーニング論として論題化してきた悲哀・服喪の実践は、世界の諸文化の歴史を通してかなり安定した様式性を保ってきたが、欧米社会では近年になって著しい衰微をみせている。その主たる原因は、いわゆる「近代化」のプロセスによってもたらされた共同体の腐食と断片化にある。そこでは、モーニングはもはや社会全体の関心事ではなく、多くは個人や家族の出来事になってしまっている。フロイト以降の精神分析学におけるモーニング論もまた、このような歴史的・文化的背景のなかで、共同体から離脱した個人を前提に立てられたものであった。つまりここでは、あくまでも完結した輪郭やアイデンティティに囲われた個人観が前提になっており、それは必ずしも世界各地の文化が育ててきたモーニング的な慣習や実践の仕組みを捉えるのに、ふさわしい枠組みではない。ホームズは今日の社会にあって、モーニング的な行為は個人のみならず、なお文化の働きのなかで社会的・集合的な実践としても行なわれている点に着目し、現代社会におけるモーニング的实践の総体的な理解のためには、従来の学問領域を超えた学際研究が必要であることを訴えている。

ホームズのこの論点を先にあげた佐々木の指摘に絡めれば、日本的文脈において欧米におけるモーニング・ワーク（ホームズは *mourning practices, mourning customs* という表現もしている）に対応する主要な様式のひとつが「死者供養」である、という観点が浮かび上がってくるだろう。そして、これは先に述べた、近代の学問研究において暗黙の前提におかれてきた人間観に対して反省を促す議論にも関係してくると思われる。もとより、精神分析学それ自体は、フロイト以後に大きな展開の歴史をもっており、ユング心理学や対象関係論などに代表されるように、必ずしもフロイトの特徴とされる合理主義的・個人主義的な人間観を引き継いでいるわけではない。今日ではむしろ環境や他者との広い関係性のなかで個人を位置づける観点が優先している。その意味で、モーニング論の系譜においても、出発点であるフロイトへの疑義をもって、この学統全体を批判するような態度は慎むべきであろう。

ただ、ホームズも示唆しているように、西欧の精神分析学におけるモーニング論では、主体的で自律した統一体としての個人を人間の理想とし、これを前提に議論が組み立てられるような傾向が強かったことは事実である。生者の人格と死者の人格が輪郭を曖昧にして融合するような「憑依」

現象（死者の口寄せ）などは、最初から病理として切り捨てられた。この問題をとくに「死者供養」との対比においていえば、キリスト教的な一神教文化の中核への信憑構造に揺らぎが生じた西欧近代において、身近な他者の喪失に対処するモーニング・ワークが、なぜ精神分析学をはじめとする様々なカウンセリング的な「心理療法」という形をとったのか、あるいはそのような形をとらざるをえなかったのか、という問いと関係してくる。それはまた、多くの日本人にはまだ馴染みのある「死者供養」という言葉をあえて英語に翻訳しようとする、なぜ「memorial service」とか「memorials」といった訳語しか見あたらず、その内実と広がりを一神教文化圏の人たちに説明するのが難しいのか、といった問いとも重なってくる。

memorial service というのは、キリスト教会などで死者をしのんで催される礼拝行為をさすが、それは基本的に死者を想起・追憶して神にゆだねる儀礼である。遺族には、死者の運命や行く末などを左右する権限は認められておらず、それらはすべて全知全能である唯一神の手にゆだねられている。生者に許された関わりとしては、あくまでも死者をしのんで想起することだけであり、追善回向にもとづく「死者供養」の最も重要な要素ともいえる「生者の積んだ功德が死者の運命を直接的に変えることができる」とか、「供養された死者（先祖）には生者（子孫）を守護する力がそなわる」といった含意は切り捨てられることが多い。

いうまでもなくここには一神教文化圏の歴史的な背景がある。概括的にいえば、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とされ、遺された者たちが死者と個別的に交渉したり、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。生者が死者の運命に、また死者が生者の運命に介入することは、神の専権事項に対する重大な侵犯となるからである。ここでも個々の文化の具体的な実態に即して詳細に検討していけば、私自身が別の著作で明らかにしたように、カトリック社会の「煉獄」観にもとづく「生者によるとりなし」や万霊節の行事のように、多くの妥協策や抜け道は存在した〔池上 2003, 第四章〕。しかし総体としてみれば、一神教文化圏では「死者を神にゆだねる」という普遍主義的理念は、歴史的過程のなかで徹底されていった。「死者供養」の最大の特徴である、生者たちの功德が死者に廻施され、それによって死者の境遇を変えることができるといった考え方は、まさしく全知全能である神の職権に踏み込む冒行行為として抑制されたのである。教会で死者のためにミサや礼拝が営まれる場合、神を賛美することで死者が天国に入ることを願う気持ちが訴えられることはあっても、基本的な主旨は、もっぱら死者の追憶・想起（死者を思い出すこと、覚えること、しのぶこと）におかれる。

こうした文化伝統のなかでは、共同体の規制が強い時代であっても、身近な死者に対するモーニングとは、その死者を追憶してしのぶ、という心的活動に限定されやすい。近代になって全能の神に対する信憑構造が薄れると、教会が管理してきた共同体のモーニング・ワークも衰退の方向を辿る。このとき、その機能を代替するものとして登場したのが精神分析学に代表される心理療法的なカウンセリングであったことは偶然ではない。そこでは、全能の神に対置する主体的個人が、死者に対置する主体的で自律的な個人として再編成されたのである。死者をしのんで教会で営まれるミサや礼拝が文字通り memorial service（追憶の礼拝）であったように、新たに再編成されたカウンセリングやセラピーのモーニング・ワークにおいても、いかにして死者を「想起」し「記憶」するかという技法に焦点が当てられた。これは死者に対して自律した個人を前提にしたものであったが、

このような「想起」や「記憶」の焦点化が、さらに主体（生者）と客体（死者）の輪郭を強化することになるという相乗効果を生み出すことにもなった。

フロイトにはじまる精神分析学のモーニング論が、教会が管理してきた死者のためのミサや memorial service の機能を引き継ぐものであったという見通しは、こうした考察に照らしてみると理解しやすくなる。死者の存在や運命（「地獄での永遠の滅び」といった恐怖の運命も含めて）は唯一全能の神に受けとめられることによって、かなりの程度まで安定した信憑構造を維持することができた。この神への信頼に揺らぎが生じたとき、「想起」や「記憶」という心的プロセスに頼ってきた死者の運命も、ただちに重大な危機にさらされることになる。身近な死者の喪失という危機に対処するには、自律した強い主体の安定性を基盤に、「想起」や「記憶」の心的プロセスを「正しい」方向に導く専門家の仲介が必要になる。これを担ったのが、様々な学統に立つ心理療法者、分析家、カウンセラーたちであった。そこでは統一的で安定した自律的個人を理想とする人間観を基本として、正しい「喪の仕事」の理念が立てられ、ここから逸脱する自律性の「弱い」個体は、「病理」に苦しむ「患者」として、治療を施すべき対象となっていった。

近年では、日本のような非西欧諸国においても、身近な死者の喪失という危機を、カウンセラー的な医療者の助けを借りて乗り越えようとする人は、確実に増えているようである。ただ、近代以降、「喪の仕事」にさいして、日本では精神分析に代表されるような療法が必ずしも民衆層に広く普及しなかったこと、むしろ新宗教の教団なども含めて「死者供養」とよばれる習俗の実践が大きなシェアを獲得してきたこと、両者が依って立つ人間観・個人観にはかなりの位相のずれがあったらしいことは、一般論として首肯できるように思われる。それが良かったのか、それとも嘆かわしいことであったのかは、もちろん二者択一的には答えられない。ただ、現時点での私自身の見解を隠さずにいえば、「死者供養」的な実践がもっている文化的資源としての潜在力には、もっと積極的に目を向けてみる必要があるのではないかと感じている。

④……………存在から関係へ

「死者供養」は一般には仏教的なものと思われている。しかし、これも「仏教」に属するとされる文書經典類の教義的理念に照らしていえば、「本来の仏教」からは逸脱した現象として批判的に扱われることが多い。開祖であるブッダ（釈迦）はもとより、各宗派を開いた祖師に代表されるような高僧たちの教説にもとづけば、多くが個別的な死者の行く末や運命に生者が過度に関わることを戒めており、ましてや死者との個別交渉的な関わりのなかで、その動向を左右しようとするような追善回向的な行為は、現世への執着を断って永遠の悟りを求める理念からは程遠い「迷信的」なものだということになる。そもそも仏教では実体的な自我を認めておらず、靈魂の存在などは否定しているのだから、これに働きかけるような行為自体が成り立たない、といった批判もある。その意味で、エリートたちが説く教義の理念に即していえば、三大世界宗教と称される仏教、キリスト教、イスラームは、いずれも生者と死者との個別交渉的な取引行為を固く禁じ、死者の存在や死後の運命などは絶対の神や理法にゆだね、個々の生者が個別に思い煩うことを抑制してきたといえるだろう。

その一方で、「死者供養」的实践の基盤となった追善回向的な考え方は、すでにインド仏教にその萌芽がみられ、上座部仏教圏を含めた多くの地域に広がっている。ただ、これが本格的な教説として広く民衆層にアピールしたのは、やはり中国文化圏である。それは仏教的な輪廻転生や追善回向の教説を中核としながらも、中国社会の儒教的な教説（とりわけ孝思想）や儀礼様式、さらには道教的な理念や民衆習俗を吸収することによって、巧みな死者の救済システムとして発展した。「仏教的な功德を積むことは、親孝行や先祖の孝養にもなれば、何らかの未練や怨念を残した死者たちの救済にもなる」というシステムの大枠が形成され普及したのは、魏晉南北朝期（江南地域の六朝時代）から宋代と考えられ、これらは大乘仏教が東アジアに伝播するなかで、それぞれの地域の歴史的状況に見合った様式のなかで展開をみせることになる〔吉岡 1959, 道端 1968, チェン 1981, 永井 2000, 松本 2006, など〕。とくに日本においては独自の歴史的諸条件を背景に、「死者供養」と総称される実践の技法が豊かに開花したのである。

日本列島に「死者供養」を普及させた具体的要因としては、官僧たちが民衆の葬儀に関わることを禁じられていた古代末から中世にかけて民衆布教につとめた遁世僧ないしは私度僧的な聖たちの活動、法華経・般若経をはじめとする諸経典の読誦による滅罪信仰や西方極楽浄土信仰の流行、十王信仰とセットで中国から移入された年忌法要の拡大、高野山に代表されるような霊場への納骨習俗の普及、板碑や五輪塔への結縁による共同墓の形成、各種の仏教説話集に代表される唱導文学の編纂、軍記物や謡曲など死者供養をテーマにした民衆芸能の普及、戦国大名による敵味方供養や大施餓鬼会の慣行、等々をあげることができよう。広く知られるように、中世後期の15世紀ころを転機として仏教寺院や仏教的宗教者の関与と堅く結びつくようになった民衆の葬送習俗は、江戸幕府による寺請制の確立によって安定した制度的基盤を獲得することになる。いわゆる檀家制度である。死者供養と先祖祭祀との深い結びつきは、さらに明治国家によるイエ制度の温存と敬神崇祖の称揚という政策的な支援のもとで助長された〔圭室 1963, 竹田 1976, 藤井 1988, 松尾 2004, 田中 2007, 佐藤 2008, など〕。

こうした様々な政治的・歴史的状況を背景として、死者をホトケと呼び、「死者が成仏すること」と「イエの御先祖になること」をほぼ同義として無理なく受けとめてしまうような社会常識が形成された。「生者の救済」と「死者の救済」とを表裏一体の関係とする具体的習俗が広く定着するなかで、先に述べたように、「死者を安らかな状態に導くために、生者は一定の主体的実践によって積極的な関与ができるかもしれない」、「安らかな状態に導かれた死者は、自分を助けてくれた（つまり供養をしてくれた）生者たちに対して、多少とも超越的な力をもって守護・援助し、利益を与えてくれるかもしれない」といった通念もまた、広く醸成されることになったのである。

ホームズが描いているように、「近代化」のなかで世界宗教の影響力は後退し、共同体の腐食と断片化が生じる。これによって民衆の生活のなかに習俗化されてきたモーニングの諸慣行も衰微していくとする大筋は、日本の社会にも例外なく当てはまるだろう。とはいえ、先にも触れたように、日本列島の死者供養はかなりの程度の持続性を維持できている。その理由を解明する鍵は、やはりキリスト教的な救済システムの代替として登場した精神分析学のモーニング・ワークと、死者供養との相違点にあるのではないか。

より具体的にいえば、それは両者の力点の置き方の違いにある。つまり精神分析学におけるモー

ニングは「悲哀」という定訳にも窺われるように、基本的には対象喪失に関わる心的プロセスであり、work や practice (喪の仕事) として機能する場合でも「想起」や「記憶」を焦点化せざるをえない。これに対して、死者供養は心的プロセスである前に、何よりも死者表象に働きかけ、その状態に変化を与えることを期待された能動的な実践として慣習化され、身体化されてきた。それは死者に働きかけて冥助を期待するという身体的な実践であり、このような実践は、主体（生者）と客体（死者）の存在自体に焦点を合わせるよりも、両者を結ぶ関係性、あるいは実践を協働する生者間の関係性を顕在化させ強化するという特性をもっている。

すでに見たように、死別者に対する「想起」「記憶」とは、確固たる輪郭をもった個人（生者）が、同じく確固たる輪郭をもった別の個人（死者）を「おぼえ」「しのび」「思い出す」という心的プロセスである。「想起」「記憶」は死者の存在をクリアに顕在化させ、しかもすでに唯一神の「信仰」的裏づけが崩落した環境においては、死者の「非在」をクリアに顕在化させてしまう。そこでは、死者を想起すればするほど、もはやその人は存在しないのだという「非在」が鮮明となる。当然、それは激しい絶望と悲嘆の体験である。この現実から目をそむけることなく、正しい「悲哀」と「想起」をしっかりと体験するなかで、死者はもう存在しないこと、そして他者（死者）とは異なる自己（生者）の存在に気づいて、その自律性を回復すること。これこそが精神分析学におけるモーニング・ワークの眼目であり、その「正しい」プロセスを助けるエイジェントとして、分析医やカウンセラーとよばれる専門職の役割が期待されたのである。

一方、そもそも身体の実践様式として慣習化された死者供養では、その実践を通して鮮明に顕在化するのとは、自己や他者の存在（や非在）よりも、むしろ両者における人格の関係性である。死者供養という実践において他者（死者）の存在の有無が全く問題にならないわけではない。たとえば唯物論の信奉者を公言する人のように、死によってすべては無に帰するという考え方を確信的に受け入れた場合、供養という実践そのものの動機づけが大きく失われることは事実である。しかし、すでに述べたように、死後の世界は本当にあるのか、霊魂は存在するのか、存在するとしたら死者はいまどこにいるのか、といった問いに明確な回答が得られない場合でも、死者供養という実践は成り立つ。供養という実践によって光が当てられるのは、あくまでも生者と死者の人格の関係性だからである。それが良好な関係性であれば、その再確認がなされ、関係性に何らかの瑕疵や懸念があれば、それを改善する方策としての意味づけが付与される。

言い方をかえれば、死者供養という身体的実践では、死者の存在（ないし非在）はひとまず括弧に入れられるのだ。存在の有無に関する問いなどは保留にしたまま、実践に専心することができるのである。死者供養習俗の発達には、実体としての生者や死者の存在を相対化し、死者の観念的な輪郭（明確に分節化された霊魂観や他界観）を弱める機能さえ果たしてきたといえるかもしれない。あえて対比論的にいえば、「存在論的な信仰」に依拠した memorial service に対して、死者供養とは、世界の関係性を再確認し、場合によっては良い方向に変えていこうと働きかける「縁起論的な実践」なのだ。

こうした説明は、現代の日本にあって、とくに自覚的な「信仰」をもたず、死後の問題に関しても明確な信念などもないにも関わらず、各種の死者供養の実践には従事しているといった多くの人々の現状を、うまく拾い上げることができるであろう。彼／彼女らは明確な霊魂観や他界観

を確信しているわけではない。だからといって、全く無意味に、つまりは何の感慨も抱かずに位牌や墓への礼拝を繰り返しているわけでもない。死者がもういないこと、完全に無に帰したかどうかは別として、生前の姿のままにこの世に戻ることは二度とないことは認めつつも、死者供養という実践を通して、生前に死者と自分とが何らかの人格的な関係性で結ばれていたことを再確認するのである。それが良い関係性であろうと、あまり良くない関係性であろうと、死者が生前に様々な人々と様々な関係性を取り結んでしまったという事実、そしてそれらの関係性そのものが、過去と未来をつなぐ長い時の流れの結節点になっているという事実は、誰にも消すことはできない。多くの人は明確に言語化することはないとしても、こうした人格の関係性をどこかで感じとっているのではないか。仏壇や墓の前に線香一本を立てて手を合わせることは、まさにこの消しようのない死者との関係性を浮かび上がらせ、場合によっては、その関係性を継続させたり改良を加えたりする行為である。というより、身体を介した供養という実践が、まさに人格の関係性そのものなのだ。

精神分析学のモーニング論では、「記憶」「想起」という心的活動が中心におかれ、これは生者と死者を主体と客体として顕在化させる特性をもっていた。これに対して、身体的実践としての死者供養は、生者と死者との関係性、あるいは死者を媒介にした生者間の関係性を顕在化させるとともに、主体・客体それぞれの輪郭を薄め、場合によっては、両者の融合さえ許容するものであった。民間巫者に代表される死者の口寄せなどは、その典型的な事例である。ここではモーニング論の背景になっていた西欧近代における「個人」観の前提が、必ずしも当てはまらない。たとえば、「同一視」や「転移」は病的な退行であって、自律的な主体の独立こそが健全だといった前提が、必ずしも当てはまらない。「失われた対象との自己愛的な同一視」などは、むしろ死者供養を支えてきた一般的心情のなかに遍在している。

また、モーニング論においては、死者の非在という現実と正面から向き合うことが要請される。つまりは幻想や錯覚を脱して「現実をとりもどす」ということだが、ここでの「現実」はあくまでもひとつの現実であって、決して人が生きるべき絶対的な現実だという保証はない。死者供養に代表される宗教文化が深く介在しうる実践のもとでは、これとは別の「現実」が感じ取られることもありえよう。たとえばそれは、縦横無尽に張りめぐらされた様々な関係性のなかに死者たちと生者たちが結び合わされ、「私」といった存在などは、その錯綜した関係性の時空にたまさか浮上した結び目のひとつにすぎない、といった感じ方で受けとめられるような「現実」であったりする。

すでに繰り返し述べてきたように、こうした対比を存在論的な「信仰」の違いとして固定化することは、事態の適切な把握を歪めることが多い。たとえばキリスト教の聖職者や熱心な信徒たちのあいだでは、日本における宣教上の重要なテーマとして、「日本人はなぜキリスト教の神を受け入れにくいのか」という問いが立てられるが、その答えとして、しばしば聞かれるものに「日本人のなかに先祖崇拝やアニミズムの信仰が根強く残っているからだ」といった説明がある。死者供養的な実践の根深さを、「祖先崇拝」や「アニミズム」の信仰、つまり日本人は先祖を神のごとく崇め、あらゆるものに靈魂や精霊が宿るという「信仰」を頑なに保持しているからだ、という筋書きによって説明するものである。私はこうした解答自体が、キリスト教が前提とする存在論的「信仰」観の枠組みで語られており、臨床的な「診断」としても失敗していると思う。現代の日本で盆や彼岸に墓参りをする人たちは、本当に祖先崇拝やアニミズムの信者なのか。私がこれまでに述べてきた議

論は、こうした診断がなぜ失敗しているのかを解説する試みでもあった。

おわりに

以上、本論では、死者供養的な実践をめぐる従来の実証研究の主流が、「原信仰」「靈魂観」「他界観」といった近代の学問体系の思考方法に拘束されすぎてきたのではないかと、という疑問から出発し、近代の精神医学などで注目されてきたモーニング・ワークをひとつの参照点として、死者供養の特性を考える道筋を示してきた。東アジアに展開した救済システムとしての「死者供養」を理解するためには、その実践的な性格と、人格の関係性に焦点を合わせた動的な枠組みが必要であることが、ある程度まで明らかにできたのではないかと思う。

すでに触れたように、私個人としては、こうした「死者供養」がもつ文化的潜在力を、積極的に評価してもよいのではないかという見解をもっている。ただし、それは西欧文化と日本文化を何か固定的な実体として対置させ、後者の優位を誇示するような立場とは異なる。「死者供養は東アジアの伝統的な文化資源だから大切に守りましょう」といった論陣を張るつもりもない。むしろ、死者供養がもつ特性を、長短両面を含んで、しっかりと見きわめることが重要であろう。とくに20世紀末以降の地縁・血縁の共同体の決定的な衰微のなかで、日本の社会においても私事化・個人主義化の流れは急速に進んでいる。濃密な他者との関係性などもはや実感することができず、自分の肉体や生命にしか関心が向かない、といった若者や老人も増えていくだろう。

さらに高等教育の普及や欧米型グローバル・スタンダードの波及は、内面重視の傾向を助長する。個人の自己責任や主体的な信条・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」や「信仰」もないのに「形式的な実践」などできないといった思考法をとる人たちは、確実に増えていくことが予想される（私自身はあまり好まない生き方だが）。死後世界を確信できず、靈魂の存在を信じられない自分には、墓や位牌に手を合わせることもできない、といった思考法である。

「喪の仕事」においても、仏教寺院が管掌してきた死者供養的な実践のマーケットは縮小し、心理療法的なカウンセラーの助けを借りる人たちが増える、と予想する人たちもいる。そうなれば、モーニング論が手がけてきたような、「記憶」「想起」の操作による自律的な個人の確立こそが、ますます重要な課題になっていくであろう。さらに、しばしば批判されるように、死者供養的な実践のなかには、たしかに社会生活に有害で危険な要素が内包されている。死者との「個別交渉」的な関わりには、生者本人や仲介者の個人的欲望、独断的な恣意や感情などが容易に紛れ込みやすい。

死者との「個別交渉」に、生者たちの願望や情緒が織り込まれるのは当然であり、そのこと自体は非難されるべきものではない。しかし、「たたり」「さわり」などとよばれる死者の遺念余執への過剰な不安は、一定の様式性をそなえた地縁・血縁の共同体の習俗や世界宗教の普遍主義的理念などから大きく外れて、孤立した「靈能者」の手にゆだねられたり、市場経済の「商品化」に巻き込まれたりするとき、恐喝的勧誘や精神的虐待などの犯罪行為に結びつきやすい弊害をもっている。私自身が別の場所でしばしば指摘してきたように、「たたり」には社会の互酬性や平準化を維持するような肯定的な側面もある〔池上2004〕。とはいえ、やみくもに煽り立てられる「浮かばれない

不浄霊」に対する恐怖心などは、まさに精神分析学が明らかにしてきた「自己愛的同一視」「転移」「迫害不安」などの用語で解釈可能な病理というべきであろう。

死者供養の潜在力といったものを考える場合には、こうした否定的側面を含めた考察が必要になる。そうした見通しに関しての私見もないわけではないが、本論の主旨にはそぐわないので、このあたりで議論を閉じることにする。今後の実証研究においては、死者供養の実践における変化の諸相を捉えていくことも重要な課題となることを指摘して、本論の結びとしたい。

参考文献

- 池上良正 2003：『死者の救済史：供養と憑依の宗教学』角川書店。
- 池上良正 2004：「ねたむ死者たちの力—日本の宗教史に見る平準化の規範—」寺嶋秀明編『平等と不平等をめぐる人類学的研究』ナカニシヤ出版。
- ウィニコット, D. W. 2005：「躁的防衛」「正常な情緒発達における抑うつポジション」『小児医学から精神分析へ』岩崎学術出版社。
- 浮ヶ谷幸代 2007：「病いと〈つながり〉の場—民族誌的研究の方向性」浮ヶ谷・井口編『病いと〈つながり〉の場の民族誌』明石書店。
- 梅屋潔他 2001：『憑依と呪いのエスノグラフィー』岩田書院。
- 小此木啓吾 1991：「対象喪失と悲哀の仕事」『精神分析研究』34号。
- クライン, メラニー 1983：「喪とその躁うつ状態との関係」『メラニー・クライン著作集』第3巻, 誠信書房。
- 酒井卯作 1987：『琉球列島における死霊祭祀の構造』第一書房。
- 佐々木宏幹 1993：「鎮魂としての精霊供養」『仏と霊の人類学』春秋社。
- 佐藤弘夫 2008：『死者のゆくえ』岩田書院。
- 高野晶 2001：「未生怨の転移の臨床的側面」小此木・北山編『阿闍世コンプレックス』創元社。
- 竹田聰洲 1976：『日本人の「家」と宗教』評論社。
- 田中徳定 2007：『孝思想の受容と古代中世文学』新典社。
- 田中雅一・松田素二編 2006：『ミクロ人類学の実践—エイジェンシー・ネットワーク・身体』世界思想社。
- 田辺繁治・松田素二編 2002：『日常実践のエスノグラフィー—語り・コミュニティ・アイデンティティ』世界思想社。
- 田辺繁治 2006：「アイデンティティはモダニティの彼方に—北タイの霊媒カルトと美的再帰性」竹沢一郎編『宗教とモダニティ』世界思想社。
- 田原範子 2007：『包摂と開放の知—アサンテ世界の生活実践から』嵯峨野書院。
- 圭室諦成 1963：『葬式仏教』大法輪閣。
- チェン, ケネス 1981：『仏教と中国社会』金花舎。
- 永井政之 2000：「中国禪宗における葬送儀礼の成立」『中国禪宗教団と民衆』内山書店。
- 藤井正雄 1988：「日本人の先祖供養観の展開」『仏教民俗学大系四・祖先祭祀と墳墓』名著出版。
- フロイト, ジグムント 1970：「悲哀とメランコリー」『フロイト著作集』第6巻, 人文書院。
- ポウルビィ, ジョン 1981：『母子関係の理論Ⅲ：対象喪失』岩崎学術出版社。
- 松井豊 (編) 1997：『悲嘆の心理』サイエンス社。
- 松尾剛次 2004：「中世における死と仏教—官僧・遁世僧体制モデルの立場から」東京大学 21 世紀 COE プログラム『死生学研究』2004 年秋号。
- 松本浩一 2006：『宋代の道教と民間信仰』汲古書院。
- 道端良秀 1968：『仏教と儒教倫理—中国仏教における孝の問題』平楽寺書店。
- ミッチャーリッヒ, A. & M. 1972：『喪われた悲哀：ファシズムの精神構造』河出書房新社。
- 吉岡義豊 1959：『道教と仏教』国書刊行会。
- 渡邊欣雄 2004：『民俗知識論の課題—沖縄の知識人類学』（第2版）凱風社。
- Homans, Peter. 1984 : "Once Again, Psychoanalysis, East and West: A Psychoanalytic Essay on Religion, Mourning, and Healing," *History of Religions*, 24-2, The University of Chicago Press.

Homans, Peter. ed. 2000 : Symbolic Loss : The Ambiguity of Mourning and Memory at Century's End, University Press of Virginia.

(駒澤大学総合教育研究部, 国立歴史民俗博物館共同研究員)

(2010年9月27日受付, 2011年2月21日審査終了)

The Physical Practice of *Shisha-Kuyō* (spiritual aid for the dead) in Terms of a Personal Relationship

IKEGAMI Yoshimasa

This paper focuses on practices of *shisha-kuyō* which are so familiar to most Japanese that they require no explanation. I argue that understanding these practices requires a dynamic perspective that focuses on the physical practices involved in the communications between the living and the dead, and on the human relationships involved. Put another way, it would probably be difficult to develop a sufficient understanding of these practices if one's starting point is the dualistic body/soul model of humanity characteristic of modern Western thought or the view that the individual is a single, complete and autonomous entity. Modern research on religion, which has been heavily influenced by the Protestant approach to religion, shows a strong tendency to always uncover the ontological basis of belief, interpreting *shisha-kuyō* in terms of veneration of the dead and ancestor worship, and lacks concepts for explaining the positive and intrinsic significance of such practices.

Taking Okinawan mourning practices as an example, I first argue that past research with its emphasis on verifiability has in fact been strongly constrained by modern academic thinking focused on concepts such as primitive belief, spiritualism, and the afterlife. What is more important to most people is the form and conventions of practices for communing with the deceased.

I then look at similarities between the *shisha-kuyō* for those near and dear who have died and the "work of mourning" that has become a focus of interest in modern psychiatry and other fields. I argue that understanding *shisha-kuyō* as practiced in East Asian societies requires a dynamic conceptual framework focused on human relationships, rather than the kind of theories of mourning postulated by Freudian and other schools of psychoanalysis based on modern Western ideas regarding human nature. To this end, understanding such mourning practices requires switching from a focus on ontological belief to a focus on the actual interrelational practices.

Keywords: spiritual aid for the dead, modern Western view of human nature, human relationships, work of mourning, interrelational practices
