

先祖祭祀と日本の世俗化

先祖祭祀と死者供養

本誌の編集者から「祖先崇拜と日本の世俗化」について書くよう求められたが、あえて掲出の題名に変更させて頂いた。個人的な好みかもしれないが、筆者は祖先崇拜の語より先祖祭祀の語を妥当とみるからである。まず、祖先も先祖も明治以前から存した語であるが、かつて学問から縁遠い庶民はもっぱら先祖のほうを用い、祖先の語は明治以後国民教育を通して一般に浸透し、ここに両語併立併用の事態が出現したのである。したがって、どちらを用いても今日では差異なしといつてよいが、時代

森 岡 清 美

の支配的なイデオロギーの側からではなく、庶民生活の側から接近しようとする限り、先祖の語のほうがよい、と考えるものである。つぎに、先祖にたいする日本人の宗教行動と心意を崇拜の語で要約することの適否は当然の問題であつて、日本通の外国人のなかには、worshipではなく veneration ではないかという人もある。かりに worship でよいとしても、それを崇拜と訳するのがよいのかどうか。例えば、穂積陳重の名著 *Ancestor-Worship and Japanese Law* は、著者の甥穂積巖夫によって「祖先祭祀と日本法律」と訳された例もある。筆者は ancestor worship の英訳を使っても使わなくとも、祭祀とい

う行動面に則した語のほうがよいと考える。したがって、先祖祭祀とよぶのである。先祖供養という仏教的なニュアンスの強い語もあるが、先祖祭祀のほうがより一般的とみられるので、こちらを用いることにした。

先祖祭祀の現代的態様ないし変容を世俗化との関連で論ずるのが本稿の課題であるが、その現代的態様の一特色は、祭祀の対象とされる先祖の世代深度の浅さであって、例えば、亡親の供養しかない場合もある。しかし、そのような場合でも、先祖祭祀の語でよいのであろうか。もちろん、これは定義の問題であって、そのような場合にも妥当するように定義すればすむことである。だが、かつて筆者が定義したように、

死者は必ずしも先祖ではない。実の、あるいは養取した子孫をもつ死者でなければ、先祖とはみなされない。また、生物学的な意味での実の子孫をもつだけでは、先祖とみなされるにはしばしば不十分である。実の子孫にせよ、養取した子孫にせよ、先祖祭祀の文脈で正当とされる子孫でなければならない。正当な子孫とは、先祖の社会的地位を承継する子孫、あるいは先祖祭祀

権を承継する子孫のことである。〔森岡 昭 215〕

とすれば、「正当な子孫」なら亡親の供養しかないということはありえない。したがって、亡親の供養しかない子は、正当な子孫とはいえない。少なくとも、そこでは正当性など問題にならないのであろう。そうなら、亡親の供養だけの場合など、分家でもないのに祭祀対象の世代深度のごく浅い場合を捉えるために、先祖祭祀とは別の用語を設定しておく必要がある。ここに死者供養の語が登場する。先祖祭祀の意義は、一 謝恩、二 宣誓、三 祈請、にあるといわれるが、それにたいして死者供養のほうはむしろ慰霊鎮魂にあるので、祭祀といわず供養というのである。

死者供養をとりあえず右のように規定したが、古い世代の死者でも先祖祭祀よりも死者供養の対象と考えるべきものがあることに鑑み、死者のうち、先祖と認知された死者への儀礼が先祖祭祀であり、これにたいして先祖と認知されない死者あるいはそう認知されていない死者への儀礼が死者供養、ということに範囲を拡げて規定しておきたい。日本の家を前提するとき、家を代表する

立場にあった死没家長夫婦にたいする儀礼が先祖祭祀であり、その周辺および現在に近いところに死者供養の層があるといえよう。世俗化との関連は先祖祭祀、死者供養の両者について検討しなければならないのである。

日本の世俗化

では、世俗化をどう規定するか。西欧の代表的宗教(社会)学者による世俗化論を社会学のパラダイムにのせて整理したドベラーレは、本号第一論文の冒頭で、「世俗化とは、社会を大きく蔽う超越的宗教システムが、社会の他のサブシステムと並ぶ一個のサブシステムとなり、社会を蔽った宗教からの要請が縮小する社会的プロセスを指す」〔2頁〕と規定した。試みにこの定義を出発点としてみよう。そうすると、西欧のキリスト教社会のことではなく、日本の世俗化を論ずるのであるから、「超越的宗教システム」では当たらない。「遍在的宗教システム」とするか、単に「宗教システム」としなければならぬ。そのような意味の世俗化のなかで、先祖祭祀なり死者供養がどのような変容を示したか。これが本稿の課題とす

れば、「日本の世俗化と先祖祭祀」と表題を修正しても、なおかつ筆者にとって一筋縄ではいかない厄介な課題となる。

小稿の表題に示された課題に筆者なりに接近するには、ドベラーレよりはウィルソンの世俗化論を土台とするほうがよさそうである。彼によれば、世俗化と契約社会化(socialization)は付随共存するもので、世俗化とは共同社会(communitiy)の衰退にほかならない〔8頁〕。この理解に立つと、「日本の世俗化」は「家や同族の衰退」に伴うものとみてよく、先祖祭祀を家や同族の衰退傾向のなかで捉えるという筆者には馴染みの視座が導き出されるのである。あるいは、本来の世俗化論から逸脱するかもしれないが、この視座から課題を捉えることにしたい。

日本の家と先祖祭祀

先祖祭祀とは、先祖の、人間を超えた力にたいする信仰に基づいて、正当な子孫によって執行される儀礼の総体である。家父長家族や直系出自集団は「正当な子孫」の概念を有する制度的集団である。それゆえ、先祖祭祀

はこれらの集団と不可分に結合している「森岡 昭三：257」。日本の家や、家が展開して成立する同族の先祖祭祀は、この著しい例であった。具体的な事例で考えてみよう。

江戸時代から発展した三井家の同族は、明治三十三年六月先祖の遺訓をもとに家憲を制定した。同年七月一日からの施行にさいし、その日午前九時より同族一門うち揃い、東京・有楽町の三井集会所に会合して、初代宗寿居士（高利）・中興宗竺居士（高平）の霊を祭り、三井家と関係の深い向島三囲神社の神職の手で宣誓式を行った。すなわち、家憲を朗読して左記のようにその遵奉を宣誓したのである「和田 昭三：166」。

我等祖宗ノ遺訓ニ基キ三井同族各家ノ基礎ヲ永遠ニ鞏固ナラシメ、倍祖宗ノ遺業ヲ隆昌ナラシメンカ為メニ尊靈ニ告ク、三井同族各家ハ子孫ニ至ルマテ永ク此家憲ノ条章ヲ遵奉シ、敢テ濫リニ之カ紛更ヲ試ムルコトナカルヘシ、依テ祖宗尊靈ノ前ニ於テ署名宣誓ス「三井文庫 昭49：338-359」

この家憲は、一 同族、二 同族ノ義務、三 同族会及

と同族会事務局、四 婚姻、養子縁組及分家、五 後見、禁治産及準禁治産、六 相続、七 重役会、八 財産、九 制裁、十 捕則、という十章百九条からなり、「同族各自の生活や行動と共有財産の管理とを個人意思にゆだねず、同族の共同意思という形で一体的に機能化することによって、三井家とその資産の永遠の存続が企図されたのである」〔松元 昭三：17-19〕。家憲は規則の内容に入る前に前文を置き、三井家の先祖を追懐して制定の意図をつぎのように述べている。この前文と右の宣誓で前後を固めた三井家家憲は、先祖祭祀と不可分のものであった。

三井家ノ祖先ハ、苦辛百端同族ノ永続ト子孫ノ繁栄トヲ謀リ、宗竺居士ニ至リ厳正ナル家制ト犯スヘカサル家格トヲ定メ以テ同族ノ基礎ヲ固メタリ、我同族ノ久シキヲ経テ愈興盛シ以テ能ク今日アルヲ致シタル所以ノモノハ、全ク祖先ノ余沢ニ依リ、居士ノ遺箴ヲ確守シテ同族ノ家政ヲ統理シタルニ由ラスンハアラス、其至恩子孫タル者之ヲ忘却シテ可ナラムヤ、而シテ今ヤ世運一変シ、遺箴古例ノミヲ以テ規矩スヘカラサル

モノアリ、且此惠福ヲ後裔ニ貽サム為メ新ニ条規ヲ設クルノ必要ヲ認メ、遺箴ノ趣旨及古例ノ精神ニ基キ、時勢ニ鑑ミ茲ニ同族ノ一致協定ニ頼リ此家憲ヲ制定ス「三井文庫 昭49：344」

さらに、この家憲の最後から二つ目の第百八条において、

同族ノ推定家督相続人ハ其成年ニ達シタルトキ、又成年ニ達シタル後推定家督相続人ト為リタル者ハ其時ニ於テ、同族立会ノ上祖宗ノ霊前ニ於テ此家憲ヲ遵奉スヘキ旨ヲ誓フ義務アルモノトス

と定め、家憲実施奉告祭後において「成年の推定家督相続人」の資格を充足した者に、祖宗霊前における宣誓を義務づけた。また、最後の第百九条に、

同族及ヒ其家族ハ毎年ノ始ニ於テ会合シ、此家憲及ヒ宗寿居士ノ意志ニ基キテ定メタル宗竺遺書ヲ朗読シ、以テ其趣旨ヲ服膺スルコトヲ勉ムヘシ

とあり、年頭に同族が会合して家憲の服膺を確認しあう年中行事を明文化した。この同族の年頭集会の席には、祖霊の依り代が祀られ、祖宗霊前での年頭行事であった

のではないのだろうか。このようにみると、三井家の先祖祭祀で卓越するのは宣誓の側面である。これは、新家憲施行に伴う祭祀であることを思えば、当然といふべきであろう。他面、筆者が指摘した先祖祭祀の四機能のうちでは、同族糾合の機能が卓越している〔森岡 昭三：218〕。もしドベラーレの口吻を借りるなら、「家族・仕事・教育を統合して成り立っているパターンが、聖なる宗教的靈氣によって統御され、貫かれている」〔34頁〕のである。

三井同族を構成する一家は、八郎右衛門家を総領家、元之助、源右衛門、高保、八郎治郎、三郎助の五家を本家、残りの五家を連家とし、家格はもとより席次もこの順と定められた。この慣行を明文化した家憲の遵守が祖宗の霊前で誓われたからには、三井同族の先祖祭祀は、同族内部の体統的地位を正当化するものであり、そのような意味を含んだ同族糾合の機能が卓越したといふべきであろう。

三井同族は、この家憲の趣旨に基づいて各家の家憲を制定することを義務づけられた。各家の家憲も同族のそ

れと同様に先祖祭祀と密接な関連をもったことであろう。それはより多く仏壇などと結びつき、家維持への動機づけの機能が卓越したことと思われる。

三井家憲でいう三井家とは、三井一家からなる同族のことであるが、一家それぞれも分家がある場合には小型の三井同族をなし、小同族はそれぞれ本家を中心に大小の家からなっていた。したがって、ここには三井同族レベルの家、小同族レベルの家、並の家と、家が層まれた層をなし、各層の家に対応する先祖祭祀が色調を異にしつつ存在したとみることができるといえる。

藤井正雄はM・フリードマンによって、ドメスティック・レベルの先祖観とリネッジ・レベルのそれとを区別し、「人間が死亡した時点から暫くの間はドメスティックなレベルにあり、非常に感情的で私的な要素が強いのですが、時期を経るにつれて死者の霊は浄められていく、やがて先祖の仲間入りをする。いうなれば(中略)〈家〉の永続性に象徴されるリネッジ・レベルに移行することになり、公的で守護神要素が加わってくるわけです」[昭60:8]と述べている。この区別に従えば、三井

同族の先祖祭祀はリネッジ・レベルの守護神的要素が加わった公的なものであり、これにたいして並の家の死者供養はドメスティック・レベルの感情的要素の強い私的なものといえることができる。この二つのレベルないし要素の存在は、日本における先祖祭祀の変化を考察するうえで、重要な意味をもっている。

家と家連合の変化

三井同族というきわめて特殊な事例について考察したのは、そこに日本の家の典型が露になっっているからである。すなわち、家憲において家連合の主要形態である同族とそれを構成する個々の家が規定され、かつ先祖祭祀とのかかわりが明示的にか黙示的にか示されていた。このように、先祖祭祀の社会的支持基盤は家ならびに同族であるが、家連合の他の主要形態である親類・組等の互助交際の長期的ネットワークは、家による先祖祭祀の支援基盤であった。ところが、これらの支持基盤ないし支援基盤に、ウィルソンが共同社会の契約社会化とよんだ変化が現れたのである。

契約社会化を促した要因として、まず、第一次産業従事者比の低下に示される産業構造の変化、ならびにそれと関連して進行した事業体の大規模化および自営業の解体傾向が挙げられよう。とりわけ、自営業の解体傾向が重要な意味をもっている。かつて、家はもちろん三井家のような同族も、自営業に立脚し、その生産手段として

のあるいは営業果実としての家産を擁して、消費と生産の両面を徹う生活体となり、また世代を超えて存続する制度体となった。したがって、事業体の大規模化・社会化にともなう自営業の解体は、家ならびに同族の物的基礎を崩壊させ、家継承の意識と同族結合の意識を萎えさせる。その結果、家と同族を支持基盤とする先祖祭祀も先祖観も変化せざるをえないのである。父子相伝の自営業に従事するのであれば、親子同居の必要性も乏しくなり、また、同族が事業を通じて協力しあう必要性もなく、同族は近親に限られて近い親戚と異ならなくなってしまう。実は、同族の崩壊は自営業の解体以前に生じ、個々の家が自営業の主体として確立される度合いに応じて、同族は事業主体の座から退き、互助交際の親族的集

団となっっていることが多かった。このような同族の解体を、いわゆる核家族化が推進したことはいうまでもないだろう。

産業構造および就業構造の変化は、労働力の産業間移動を、したがって地域間移動を伴った。一つの地域をとってみれば、転出入人口の増加であって、その地域的な偏りが過密・過疎の問題となって現れたことは、周知のとおりである。生活単位としての世帯に注目すると、ここに小家族化・核家族化が加速されることになった。家は依然文化的伝統として維持され、結婚式や葬式のような親族糾合のイベントにおいては、〇〇家△△家の呼称が用いられるが、家業や家産の物的基盤を欠いては日常的に再生産されるに由なく、現代家族の称で総括される夫婦単位の小家族となっている。

家においては、相伝の家業は先祖が創始し、代々の家長が継承して今に至ったものであり、家屋敷をはじめ家産もまた、これを取得した故人の名と結びつけてその恩沢が記憶されていた。このように、家は過去において先祖の勤労により基礎を据えたばかりでなく、子孫は現に

先祖の余沢を受けているのであるから、家に先祖祭祀が結びつくのは理の当然であって、事実、祭祀のための聖所が家屋の奥まった一角に造営されるのが常であった。そこに、先祖を始めとして死者も祀られ、その祭祀に多く仏教の僧徒がかかわった。

他方、現代家族は多くの場合、すでに一個の事業体の面を失い、消費の単位、子育ての単位に過ぎなくなっている。地方の親の世帯から都市へ転出した家族の場合など、職業の世代的継承はなく、一部親兄弟の資金援助に依って建てた住宅であっても、代々の家屋敷のような觀念はもとよりない。日常生活のなかで記憶されるのは、せいぜい祖父母以降であり、それも家の場合のように、夫側一方のみでなく、夫婦双方の親や祖父母が記憶されるのである。なぜかといえば、新世帯にたいする援助は夫側だけからではなく、妻側からもなされ、しばしば後者の援助が前者を上回ることさえあるからである。家制度が支配的であった時代でも同様のことがあったが、妻側の援助はインフォーマルなものとして、フォーマルな夫側の援助の蔭に蔽われるのが常であった。しかし、家

制度の解体により、妻側の援助が公然化した。このような生活のなかに、単系的な家の先祖祭祀が再生産される基盤を見出すことは困難である。

家制度下の先祖祭祀は、親類や地域の組など互助協力のネットワークに支えられて維持された。これらの家連合は、先祖祭祀にかんする社会規範を共有し、規範にしたがって祭祀の実修を激励し、許容限度を超えた怠慢には制裁をもって報いたのである。このような家連合のなかで名誉ある地歩を維持するには、先祖祭祀をほぼ規範の命ずるとおり遂行することも、重要な条件となる。こうして、家や同族を支持基盤とする先祖祭祀は、家の長期的互助ネットワークの支援を受けて維持されてきたといえるのである。

さきに述べた労働力の産業間ならびに地域間移動は、比較的近い距離に大部分の親類が集住していた状況に変化をもたらし、親類相互間の職業的差異を拡大させた。さらに、隣接して集住する家相互間の職業の同質性と生活関心の共通性を乱すことによって、組の社会的統制力を弱めた。こうして、先祖祭祀の支援基盤にも変化が生

じ、規制力の著しい弱体化をみたのである。

以上の変化は、要するに家および家連合の、つまり共同社会の解体であり、ウィルソンに言えば、その契約社会化ともいえる動向である。共同社会においては、それ自体の守護神の祭祀において、連帯性あるいは共同性が宗教的表現をとる。日本のムラではそれが鎮守の祭祀であり、組や同族ではさまざまな神格を祀る祠の祭祀であり、家および同族では先祖の祭祀であった。これら守護神の祭祀（ハレ）において、共同社会の日常生活（ケ）で生じた分裂や不協和音は、より根源的なレベルにおける一致と共同の再確認によって昇華され、共同社会が回復されたのである。しかし、共同社会が解体すればその自己再生産のための祭儀は意味を失い、地域の祭りも文化的伝統として存続するに過ぎなくなる。

先祖祭祀から死者供養へ

家および同族の解体は、先祖祭祀を含めてリネッジ・レベルのものを解消させた。それでも、先祖祭祀のための祭具・墳墓は残されるから、これらの所有権を承継す

る子孫によって祭祀は多かれ少なかれ維持されることである。しかし、子孫の生活に家の実質が失なわれている場合、祭祀の内容は死者供養を中心とするものへと推移しゆくものと思われるのである。核家族化・雇用者化など家の実質を失わせる条件が、高度経済成長のなかで出揃ってきたことは、さきに述べたとおりである。

死者供養は先祖祭祀の前段階として、あるいは先祖祭祀とあわせて、実修されてきた。本命ともいべき先祖祭祀とならんで、死者供養は家制度の時代から重要な位置を占めたのである。ところが、家制度が解体して先祖祭祀が希薄化したため、死者供養が前面に躍り出るようになった。

さきに述べたように、先祖に對置して死者というのであるから、それは藤井正雄が死霊および精霊とよんだものを含んでいる「昭昭・幽幽」。すなわち、死亡してから四十九日までの霊（死霊）と満中陰ののち弔い上げまでの霊（精霊）を含み、弔い上げ以後のものは先祖に含める。だから、子などの卑属を外していえば、死者は生者の親きようだい、せいぜい祖父母、伯叔父母といった近

親とみてよい。つまり、生者が幼時から慈育された記憶を有し、追慕の思いの切実な近親なのである。そのうちでも、とくに直系親の父母と祖父母が対象となるが、今日のように核家族世帯をなす人々が多いと、しばしば祖父母も対象外となり、父母に限られる。しかし、さきに触れた理由によって、夫側だけでなく、妻側の父母も対象となり、世代深度がきわめて浅い代わりに双系的となっている。しかも、これらをとおしていえることは、生者の側で供養対象を選ぶことであって、一定範囲の物故近親を義務として供養しなければならぬというわけでないことである。一言でいえば、大幅な供養の任意性である。これが現代家族における死者供養の一つの特色であって、つぎの私的性格と密接に結びついている。

現代の死者供養には、慰霊、追慕、謝恩に加えて、不孝の償いという意義のあることが明らかになってきた。別居のため親の面倒をみなかった子供たち、同居しても自分たちの生活に追われて親を顧みる十分な心のゆとりがなかった子供たちは、親の死後罪責感をもち、せめてもの償いとして、供養を心がけるのである。家制度の時

代には、老親の扶養介護を担当すべき子つまり家督相続人と、それから免責される子とが明確に分けられていた。そこで相続権のない別居の子たちは罪責感からも免れえが、今やそれとは異なった事態が出現しているのである。ともあれ、死者供養の主な意義はこのように私的・個人的なものである。

死者供養の対象としてクローズアップされるべきは、死別配偶者である。性別平均寿命や結婚年齢の差から、未亡人となった妻が亡夫の供養をする場合が圧倒的に多い。それも盆・彼岸・命日だけでなく、仏壇にたいして朝夕の給仕や勤行など日常的に供養し、さらに、報告すべき事項がある度に仏壇を仰いで手を合わすといったことが、テレビドラマにも登場する。死別配偶者供養の意義は、慰霊・追慕・謝恩に加えて、亡夫あるいは亡妻との心的交流だといわれる「高橋 昭吉」。交流といっても相手がそこにいるわけではないから、心のなかに相手置いてそれと対話することで、そのような相手がいなくなった側の心的緊張がこれにより解消され、心的安定につながるのである。死者供養の私的・個人的性格がこ

ではとくに強烈といえよう。

要するに、現代の死者供養は、双系的選択的な物故近親にたいする私的個人の性格の強いどちらかといえば任意でインフォーマルな祭儀である。その点で、単系の規定的な先祖代々にたいする公共的性格の強い義務的でフォーマルな先祖祭祀と際立った対照をなしている。家および家連合の解体、ならびにこれを促した経済社会の変動が、右に要約した変化をもたらしたのである。

現代家族における死者は、順当に弔い上げの年月をへても、その頃には供養をつづけた子供たちが死亡する時期となり、子供が死ねば供養も絶えて、死者は先祖に昇華していかない。昇華の依りどころとなる超世代的な家がない以上、かりに孫が供養を継続しても先祖に昇華できぬわけがない。したがって、今日の死者供養は先祖祭祀と切り離された祭儀となっている。家制度の時代でも、家というほどのものをもたない細民階級では、先祖祭祀と切り離された形で死者供養が、それもごく単純化されたものが行われたのであろう。

死者供養の支持基盤は故人と深い関係をもつ者の家族

であり、宗教団体を除いて家族の外に支援基盤はない。

しかし、教団の調査資料などによると、年忌の形で死者供養は、支持基盤が脆弱であり支援基盤とてないにひとしいのに、廃れた形跡はなく、かえって隆盛に赴いていると解すべき節さえある。戦前までは文字どおり老少不定で、夭折する子、幼児を遺して身罷る若妻、老いた親に先立つ壮年の男子などあり、死者供養は現世に遺された者にとつて痛切な要請であつた。⁽¹⁾しかし、今日では死亡するのは老人ばかりで、後に遺された者にとつて、時ならぬ死を痛む哀切の思いよりは、天寿を全うさせえた安堵感のほうが大きいようである。そこでは、いつまでも尾を引く死者供養など切実に要請されないと予想されるのに、存外に励行されているのはなぜだろうか。

考えうる理由の一つは先にふれた罪責感であるが、もう一つは「年忌が参加する親族各々に自己の実存的位置づけの確認を可能にするからであらう」〔森岡 昭吉: 3〕と筆者が仮説的に表明した点である。言い換えれば、セルフ・アイデンティティの確認を可能にするということである。対外的な自己確認は、所属する最も重要な団

体に言及することによってなされるが、対内的・対自己的な確認は、準拠する人物 (reference person) か何らかの意味体系を介してなされる。死者とくに親は多くの場合この条件を満たす存在である。なぜなら、当人を産み育てた親ほど原初の意味において準拠人物たりうるものはない⁽²⁾、またその生き方は教師としてあるいは反面教師として、子が人生の道標とすべき何らかの意味体系を示唆しているはずであるからである。親を失う頃には子も定年に近づき、対外的自己確認の術がかばそくなるだけに、対内的自己確認の術としての亡父母の供養は、罪責感の支援のもとに子孫によって励行されるのであろう。

先祖祭祀の衰退と宗教

最後に、先祖祭祀の衰退は教団宗教の隆替とどんなかわりをもつと考えられるか。この点について藤井正雄は、

直接一般民衆を教化するために、子供が親、親がまたその親の祖父へという形で廻り、先祖を守護神的な祖霊としてあがめるように、先祖と対比して阿弥陀仏

の信仰について教化がなされてきた。それ故にこそ仏教が民衆の中にはいり込んで行ったのではないだろうかと考えております。そういう意味では、現在の祖先親の姿容は、すなわち、遠い先祖親の後退は、祖先崇拜と結びついた仏教信仰の後退を意味するのでありまして、[昭60:13]

という注目すべき見解を提出している。先祖祭祀の衰退は従来これを担当した仏教から活動領域と経済的収益を奪い、かくて仏教信仰の後退につながるというのではない。守護神的な祖霊である先祖と対比して阿弥陀仏の慈悲が説かれ、信心が勧められたが、かつての先祖親が後退した現在では、対比するものがないので阿弥陀仏への信心を説きにくくなったというのである。

浄土真宗の一篤信老門徒が、阿弥陀仏にたいし「救いのオヤさま」と呼び掛けて念仏を唱えているのを、筆者も少年時代に耳にしたことがある。祖師親鸞もおそらく「オヤさま」の語のなかに包摂されていると思われる。こうしたオヤさまの概念は、先祖の守護神的把握を媒介として馴染みやすいものになるのであろう。しかし、家

の解体のなかで先祖は内容の乏しい、響きの空しい語となり、他方、現実の親では「オヤさま」を実感的に理解させにくいのである。

明治末年から大正初期にかけて家族国家観が鼓吹されたときに、崇祖から敬神を説明しようとした論者がある[高橋 明4:118-119]。これは藤井の説と平仄を合するものであるが、もしこの論者の説が成立するなら、崇祖の衰退は敬神の衰微を導くこととなる。かくて、先祖祭祀が衰退すれば、日本の伝統的宗教は衰微の道を辿らざるを得ない。この想定はどうやら事実合致するように思われる。もっとも、原因は先祖祭祀の衰退であるよりも、先祖祭祀を衰退させた家および家連合の解体であると考えられるのであるが。

死者供養は葬送・葬後儀礼ともに専門宗教家の関与が必要とするが、関与のない超宗教方式のものも近年は少なからず、それに普段の供養は随意のやり方でよいのであるから、教団宗教のフォーマルな方式を離れた私的な祭儀となる。そのような死者供養が先祖祭祀の衰退のあと前面にくりだしてきた。そのことと、各人が教団宗教

に加わらず、むしろさまざまな宗教的伝統や世俗的価値観のなかから自らの好みに合った要素を選び出して、人生を生きるための意味体系をつくりだす傾向が結びつく。そしてここに宗教の私事化 (privatization) と呼ばれる風潮が醸し出されるのである。

註

- (1) 具体例を掲げておく。児童文学者・宇野正一(岡崎女子短期大学)の母は、猛威をふるったドイツ風邪とよばれる流行性感冒にかかって、ほんの数日の患いではなくなった。宇野が四歳、母親は二七歳の若さだった。幼い彼は祖父から、「おっかあに会いたいのか、会いたいなら会わしてやるから、おつとめ(正信偈)をならえや」と言われ、子供心に「おつとめをならうとおっかさんに会えるのだ」と思い、鈴の叩き方から始めて、おつとめの仕方を教わった。[宇野 昭61:104-107]
- (2) 一人の肉親にも巡り会えなかった中国残留孤児が、「四〇年もたっているのだから肉親に会えないのはやむをえないにせよ、せめて日本人としての姓名と生年月日を知りたい」と語っていたことは、親子きょうだい関係の特定がセルフ・アイデンティティの確認のためにいかに基礎的な意味をもっているかを暗示している。

【文献】

- 藤井正雄、先祖観の変容と供養の思想、現代における宗教の
役割研究会編『ホルモス・シリーズ、第27・28回研究会議
報告』、昭60・1-13頁。
- Hozumi, Nobushige, *Ancestor-Worship and Japanese
Law*. The Maruzen, 1912. (Rev. ed.)
- 北原種忠『家憲正鑑』皇道会出版部、大6。
- 松元宏『三井財閥の研究』吉川弘文館、昭54。
- 三井文庫『三井事業史、資料篇三』昭49。
- 森岡清美『家の変貌と先祖の祭』日本基督教教会出版局、昭59。
- 高橋博子、家族形態と先祖祭祀、『家族研究年報』1、昭50、
37-52頁。
- 高橋順次郎、父子本位の家族、東亜協会編『国民教育と家族
制度』目黒書店、明44、112-126頁。
- 宇野正一、祖父の遺産、『真宗研究』30、昭61、104-130頁。
- 和田日出吉『三井コンツェルン読本』春秋社、昭12。

(もりおか きよみ・成城大学教授)