

村落社会の高齢者における生者と死者とのつながり  
～日本的死生観に基づく生き方に関する考察～

2011

兵庫教育大学大学院

連合学校教育学研究科

教科教育実践学専攻

(上越教育大学)

GOHORI JOSEF (郷堀 ヨゼフ)

# 目次

序章	1
第1節 本論の概要	1
第1項 生者と死者とのつながり ～問題の設定～	1
第2項 本研究の目的	3
第3項 本論の構成	3
第4項 本研究の基本的姿勢と限界性	4
第2節 本研究の対象	7
第1項 対象地域	8
第2項 対象者	12
第3節 本研究の方法	18
第1項 方法論	18
第2項 調査期間	18
第3項 フィールドワーク（観察）	19
第4項 インタビュー調査	19
第5項 アンケート調査	21
第6項 分析法	22
第1章 つながり	25
第1節 つながりの構造および機能 ～本研究の理論的背景～	25
第1項 つながりとは ～つながりの構造（ネットワーク）と機能～	25
第2項 人生を支えるつながり	27
第3項 日本文化的文脈の中でのつながり	28
第4項 高齢期におけるネットワーク	28
第2節 異界とのネットワーク～生者と死者を結ぶネットワークの構造～	31
第3節 生者と死者との関係性をめぐって	36
第1項 身近な死者 ～柳田國男の研究～	36
第2項 先祖としての死者 ～諸説とその変遷～	37
第3項 ロマンチックな死者たち ～柳田民俗への批判～	40
第4項 変わるもの、変わらないもの ～まとめにかえて～	42

第2章 村落社会における生者と死者のつながり 46

～主に大正生まれ世代を対象としたフィールド調査の視点から～

第1節 死者と生者の相互作用 ～フィールドワークからみえたもの～	47
第1項 日常に潜む死者たち	47
第2項 非日常の場面における死者と生者との相互作用	53
第2節 異界とのネットワーク ～生者と死者とのつながりの有様および構造～	63
第1項 擬人化した情緒的關係 ～死者との対話～	63
第2項 内面化した情緒的關係 ～ここに潜む死者～	65
第3項 希薄化した情緒的關係 ～褪せた異界～	66
第4項 各パターンを規定する要因	68
第5項 異界とのネットワークの構造	76
第3節 各世代の目でみた死者 ～アンケート調査を中心に～	81
第1項 むこうから見守っている死者たち ～死者に対する意識～	81
第2項 仏壇の前で手を合わせる ～死者に対する行動～	83
第3項 死者の魂が宿る場所	84
第4項 まとめ	85

終章 結論 87

第1節 本研究の意義と限界	87
第1項 フィールドワークを振り返って	87
第2項 異界とのネットワーク	88
第3項 死者とのつながりと生き方	88
第2節 東と西の間をまたいで ～東西の相違点および共通点に関する一考察～	91
第1項 死者に口なし	91
第2項 深層に潜んでいる死者との関係性	91
第3項 チェコからの一報告	94
第4項 悲嘆ケアにおける死者の再発見	95
第3節 おわりに	97

引用文献および参考文献 100

謝辞 110

付録 111

付録1 アンケート調査の調査用紙	112
付録2 インタビュー構成表	113
付録3 対象者属性詳細	114

## 図表の一覧

図 1	連なる山々に囲まれ、日本海から山間部へと広がる能生地域	8
図 2	能生地域（新潟県糸魚川市）	10
図 3	インタビュー調査対象者の宗教的背景（宗派）	14
図 4	インタビュー調査対象者の居住地移行	15
図 5	コンボイの構造図	25
図 6	「二重鉄輪」のモデル	30
図 7	社会的ネットワーク論に基づく全体構図	31
図 8	「あの世」にわたるネットワーク構造への試み	32
図 9	人間世界、異界と境界の構図	33
図 10	生者と死者を結ぶネットワーク	34
図 11	変動する現世と他界の構図	42
図 12	日本人の死亡場所	42
図 13	精霊棚	57
図 14	盆提灯	58
図 15	盆の時期。禅宗寺院（双原寺）にて	59
図 16	刻んだナスを供える。禅宗寺院（双原寺）にて	60
図 17	自宅で新盆行事を行う門徒と僧侶	61
図 18	生者と死者との関係性を現す 3 パターンの構図	67
図 19	3つのパターンに分類した対象者の分散	69
図 20	死者のみから形成されるネットワーク	76
図 21	死者中心混在型ネットワーク	77
図 22	生者中心混在型ネットワーク	78
図 23	生者世界中心型ネットワーク	79
図 24	「亡くなった人（先祖）は、私たちを見守ってくれている」という問いに対する回答	82
図 25	「亡くなった人とのつながりは私たちを支えている」という問いに対する回答	82
図 26	「亡くなった先祖がやってくれたこと、残してくれたことに対して感謝している」	82
図 27	「先祖によるタタリを防ぐためにお墓参りやお供養しなければならない」	83
図 28	「毎年、お盆やお彼岸に、先祖のお墓参りをする」という問いに対する回答	83
図 29	「たまに仏壇や神棚に手を合わせたり、お供えする」という問いに対する回答	84
図 30	「お盆やお彼岸のときに先祖の魂が帰ってくる」という問いに対する回答	85
図 31	「死後の世界（あの世、来世）は存在する」という問いに対する回答	85
図 32	死者の日はロウソクと花を墓に飾る	94
図 33	亡き夫と一緒に写っている写真を本棚の上に飾る	95

---

表 1	インタビュー調査対象者の年齢・性別および調査当時の居住形態.....	14
表 2	アンケート調査対象者の人数と年齢と性別.....	16
表 3	アンケート調査対象者の家族背景（同居する家族）.....	17
表 4	アンケート調査対象者の宗教的背景.....	17
表 5	各パターンによる対象者の分類.....	68

## 凡例

- ( ) は出典明記
- 「 」 は引用文、和文論文タイトル、アンケート調査の問い、または、言葉の通常の意味を留保したいときに使用する
- 『 』 は書籍タイトル、本研究で分類し命名したパターン等
- [ ] はインタビュー調査の口述を引用するときに使用する
- < > は読み方を示すときに使用する
- 【 】 はインタビュー調査対象者の属性（性別、年齢等）を掲載するときに使用する

記述例【男性、90歳、ケア、真宗】

略の説明：居住形態 「自宅」 自宅で暮らす対象者  
「ケア」 ケア付き住宅で暮らす対象者  
「施設」 介護施設（特別養護老人ホーム）の利用者

宗派 「真宗」 浄土真宗  
「禅宗」 禅宗（曹洞宗）  
「真言」 真言宗

- ※ 脚注は、各節ごとにまとめており各頁の下部に示されている。  
番号書式は、「1, 2, 3 …」となっている。
- ※ 図表番号の書式は、図の場合、「図 1, 2, 3 …」となっており、  
表の場合、「表 1, 2, 3 …」となっている。
- ※ 引用する際に、（著者，年号：〇〇頁）という形で出典を示し、参考文献とともに、  
本文末に位置する「引用文献および参考文献」の一覧に掲載している。
- ※ 本書に掲載したすべての写真は著者により撮影されたものである。なお、撮影された対象者や対象者の所有物については同意を得た上で公開している。

## 序章

### 第1節 本論の概要

---

本論に入る前に、まずは筆者の立場に触れたいと思う。以前、母国チェコでカレル大学日本研究学科に所属しながら、日本社会について研究、いや基礎的な知識も含む初歩のような勉強を終え大学院に進学しようとしていた頃だった。母国では、まだ徴兵制があったため、1年半ほど大学を離れ、兵役に服することとなった。但し、軍隊には入らず、社会奉仕活動としてある病院の緩和・長期治療病棟で働いた。そこで目にしたのは、医療機器や医療スタッフに囲まれながらも、一人で死にゆく数多くの高齢者たちだった。家族や友人の姿は滅多に見られず、結局孤独死としか言い様がない状態であった。この体験は筆者を現在の研究に向かわせた一つのきっかけとなった。だが、それと同時に、筆者の立場や筆者の専攻分野の焦点がぼやけてしまった出来事でもあった。つまり、それまでは日本社会および日本文化に関する研究を進めようとしていたが、この体験を機にそれが生と死の問題や終末高齢期の生き方、医療や福祉などを視野に入れた複数の分野に架橋する取り組みとなった。限られた知識と経験の中、生木に釘を打つようで決して容易な作業ではないが、ここでは学際的アプローチを試み、日本的死生観を礎にしながら生者と死者を結ぶ関係性について論じていきたいと考えている。チェコ人の立場から日本文化に視線を向け分析する際には、乗り越えなければならない多くの山が存在するが、それは翻って拙論の独自性と独創性にもつながると考えられる。類似した試みが非常に少ない中、意義のある取り組みであると考えられる。

#### 第1項 生者と死者とのつながり ～問題の設定～

世界的にみても、過去に例のない速度で高齢化が進んでいる今日の日本では、高齢者をめぐる諸課題を対象とした研究が急務であろう。その中で、医療や社会福祉を制度として扱い、医療従事者、施設、行政、つまり「提供者」の視座に立つ取り組みが重視されがちであるが、高齢者自身に焦点を当てた終末高齢期の生き方に関する取り組みも重要な視点である。なぜならば、彼らの生き様や彼らの世界観・死生観を抜きに、高齢化社会の医療や介護の有様や改善は語れないからである。そこで、本研究では、高齢者個人を支える人間関係に注目してきた。この関係の構造をネットワークとして捉え、社会学のネットワーク論を借用することにした。このネットワークとは、その中心に位置する高齢者個人に人的資源を提供しており、社会的サポートおよび疾病や疎外現象の予防としてはたらく人間関係の構造であると定義されている（杉澤，2007）。そして本論の題目にもなっているつながりとは、このネットワーク・メンバーを結ぶ諸関係ということになる。

筆者は、かつて日本でネットワーク論に基づいて調査を実施したときに、「大切な人」に

ついて多くの介護施設の高齢利用者と話してきた。その際に本研究へと導く場面に出会った。それは、次のような場面である。「あなたにとって大切な人とは誰ですか」と質問したところ、それまでの話の中ですでに死亡していることの明らかだった亡夫や亡妻の名前が出されたのだ。また、日本の高齢者は、仏壇の前で合掌し、先立った配偶者などにまるで日常会話をしているかのように声をかけている。お盆の時期になると、死者の魂が家に戻り子孫とともに一定の期間を過ごすという習俗も、死者とのつながりの強さを物語っている。

だが、西洋文化の中で生まれ育った筆者にとっては、このような死者と生者を結ぶ直接的な関係性が新鮮であり、驚きでもあった。生活空間の中に想定されている一種の対話の相手として文化的かつ社会的に認められる死者は西洋には存在しないからである。さらに、社会的ネットワークの理論は西洋生まれのものであり、「社会」という語句があるように、生者との関係のみが想定されている。その結果、すでに死亡しているネットワーク・メンバーについての記述は皆無に等しい。しかし、日本人の高齢者が死者を大切な存在として認識し、自分のネットワークに位置付けようとしていることは、眼の前に現れた事実であった。そして、その「大切な人」とのつながりが死で終わらない、という気づきから本博士論文研究は出発した。言い換えると、高齢者の生き方や QOL 等との関連で登場するネットワークを再構築し、死者をも含むネットワークについて再考しなければならないという課題が明確になったということである。さらに、もっと広い意味で、死者と生者との関係性は、現在いかなる形式をとっており、いかに意識されているかを究明する課題が浮き彫りになった。

死者と生者とのつながりは、日本や筆者の母国のみならず、少子高齢社会といった現象を抱えている諸国にも通用する課題である。ハーパー (Harper, 2006) が指摘しているように、少子高齢化にともなって、家族や親族は規模が次第に縮小し、人的資源に乏しく組織として弱くなっている。反対に、この組織を守るために、家族員同士の凝集性が高まり、強い情緒的関係が生まれてくる。いうまでもなく、この情緒的関係性は、近代家族の特徴としてしばしば挙げられている (落合, 2000)。したがって、現代人の多くは、限られた人的資源の中で、強い情緒的関係で結ばれた配偶者など、人生を共に歩んできた家族や同世代の友人たちと死によって別れ、先立たれてしまうのである。それまで身近な存在であった生者たちは、死者へと変わるプロセスを遂げ、生前、強いつながりをもった遺族にとってやがて「親しい死者」になるであろう。超高齢社会になった今日の日本にとっては、まさに死者との関係を再考し再構築すべき時代になっているといえる。なぜなら、死別した人とのつながりを持ち続けることによって自分のアイデンティティを維持し、人生に一貫性をもたらすことが可能であると考えられるからである。

## 第2項 本研究の目的

本論では、日本の高齢者が、亡くなった大切な人とのつながりをいかに意識し、この死者に対していかなる行動をみせているかについて分析し、生者と死者を結ぶネットワークの構造やその具体的な様相を明らかにすることを目的とした。もっとも、本論で論述したいことは、日本文化が大切な人や大切な家族であった死者との関係を維持できるツールを古くから備えているということである。さらに、このツールは今もなお有効であるということである。

亡くなった大切な人との関係性すなわち近親追慕を規範的に否定してきたチェコの現代社会の視座に立ちつつ、死者と生者とのつながりが今もなお残っていると推測できる日本の村落社会に着目している。だが、固定化し制度化さえした先祖崇拜というより、本論で明確にしたいのは、対象者の日常生活における死者とのつながりである。対象者の個人史や語りの中でリアリティとして現れてくる死者とのつながりを明らかにしたい。

したがって、本研究で視線を注いでいる「わたしたち」の世界と「かれら」の世界、つまり「生者の世界」と「死者の世界」を結ぶ関係性は強い個別的ニュアンスをもつことになる。そのため、本稿でいう死者のいる世界とは、「他界」というより「異界」である<sup>1</sup>。小松（2003）が定義している「異界」とは、「人間世界のむこう側にある世界である」。時間的な流れの中に位置し、人生の延長線上にある死後の世界のみではなく、常にわたしたちとの関係性を持ち、常に私たちのいる世界のむこうに位置するということである。よって、個々人の身近な生活空間を成している人間の世界（生者の世界）と異界（死者の世界）といった構造<sup>2</sup>が可能になり、この異界に死者のいる場所を求めたいと考えている。故に、異界とのネットワークの構造およびその類型を明確にすることは、本研究の到達すべき目標である。

## 第3項 本論の構成

本論は4章から形成されている。序章では拙論の課題などについて整理してきたが、次章すなわち第1章では、本研究を貫く概念としての「つながり」について詳しく論じることとする。本研究における「つながり」を先ず定義し、その構造（ネットワーク）および機能について整理する。一旦死者の問題を離れることになるが、拙論の出発点となった社会的ネットワークに関する研究を紹介し、理論的背景を述べることは、本論において必要不可欠かつ根本的なところである。これらを踏まえて、次なる段階への橋渡し役を果たす死者とのつながりの必要性、生者の世界と死者の世界を結ぶ構造について詳しく説明する。

そうした上で、生者と死者との接点について先行研究の分析を行う。繰り返して強調す

<sup>1</sup> なお、死者をテーマにしたため、先行研究を引用する際に「他界」という語句が散見されるということになる。引用であるがゆえに、そのまま「他界」という用語を用いているが、本論では、上述したように、「異界」と表現していくことにする。

<sup>2</sup> なお、この構造化について第1章2節（31頁）で詳しく触れている。

るが、日本的死生観という大きな括りの中で生者と死者との関係性に絞り、両者の接点に注目していきたい。また、既に触れているように、筆者の立ち位置が日本を外からみるところにあるため、村落社会の枠組みを超え先行研究をあまねく紹介し整理しておく。そうすることによって、日本文化という枠組みの中で生者と死者との関係性を的確に位置付けることが可能になる。

第1章で本論全体の土台を整えた後、第2章では日本の村落社会における生者と死者のつながり、すなわち本研究の核を成している本題に移る。フィールドワークで得られたデータの分析結果について述べつつ、その解釈を加える。なお、論じる際には、観察可能なものと観察不可能なものに分け、それぞれの現象について分析結果と考察の順で述べることにする。言い換えると、客観的な立場から観察することができ、行動などとして現れてくる異界との交流に加えて、対象者に内在する異界、すなわち意識としての異界にいる死者との交流、その意識についても述べるということになる。まとめとして生者と死者との関係の構造化を試み、その結果を紹介する。

最後に、終章では、本研究の成果を踏まえてその意義と限界性を示しておく。さらに、本研究を振り返りながら若干の考察を付け加え、死者と生者、そのつながりの生き方との関連を一つの結論として見出していくことにする。その一環として、いわゆる日本的死生観を西洋文化と照らし合わせ、比較する。キリスト教を基盤にする文明と比較するまでもなく、日本国内でも別の地域との比較検討を行った場合、おそらく随分異なる結果が得られるだろう。だが、本論に盛り込んだ東西比較では、何らかの違いや差、ましてや有意差を求めるわけではない。異なる文化的背景を有するがゆえに違いがあつて当然である。この相違点を示し、一つの成果として報告するのは、まさしく無意味である。だが、文化比較を行うことによって、日本における死者とのつながりの特徴がより明瞭な形でみえてくると考え、比較検討に臨んだ。

#### 第4項 本研究の基本的姿勢と限界性

死者とのつながりともなると、対象者がもつ死生観または他界観にも関連する話になるであろう。近年、独立した学問的領域として死生学が発足し<sup>3</sup>、今まさに注目を浴びている一学問として定着しつつあるが、本論はタイムリーな課題として日本人の死生観そのものの変遷をめぐる論文にするつもりではない。死生観という大きな括りの中で、ごく限られた生者と死者との関係性に視点を定めたい。

同様に、本論は対象者のもつ他界観、具体的に記すと極楽浄土や天国の存在、または極楽往生や輪廻転生などの概念変化を追求し、現代人に内在する死後の世界の有様やイメージについて吟味する研究でもない。むしろ、死者との関係性について吟味する上で、他界観

<sup>3</sup> 具体例として、2002年より東京大学大学院人文社会系研究科を中心に医学部や教育学部などと協力しながら、「死生学の構築」といったプロジェクトが発足し、さらに、2007年に「死生学の展開と組織化」と題したグローバルCOEプロジェクトがスタートし、新たな学問領域の確立と若手研究者の育成を目指している。

は、死後の世界、死者のいるところとして決して無視できない要素である。

また、教育大学に所属している者として、高齢者のみならず子どもの世代にも触れる必要性はある。初期の計画では研究全体のテーマに沿った教育実践も考えていたが、死者との関係にピントを合わせた研究全体の構成が崩れてしまうため、変更せざるを得なかった。しかし、教育実践を退けたことによって教育領域とは全く無関係の研究となったわけではない。次世代の生き方を念頭に置きながらフィールドに入り込み、地域在住の子どもたちも観察の対象とした。それに加えて、質的研究に量的手法を一つ取り入れ、対象地域の各世代における死者に対する意識調査を行った。その結果は次世代の生き方に関する考察の重要な素材となり、教育、とりわけ得丸の提唱したいのち教育（得丸，2008）への提言を可能にする一つの成果である。さらに、日本的死生観を反映しており、世代間交流の場でもある同地域に根差した伝統行事を対象に、子どもの意識と行動について解析を行った。伝統行事について吟味したこの取り組みは、構成上の理由で本論に掲載しないが、学会発表を経て、投稿論文として公開している<sup>4</sup>。

分析結果をすべて示し、最後に、分類した生者と死者との関係の有様によってどのような効果があるのかについて吟味すれば、本論の魅力が増すのではないと思われる。死者との“よい”つながりをもっていれば幸せになるとか、生きがいがある、という類の短絡的な見解はすでに世間に溢れ、出回っているのではないだろうか。確かに、本論を展開するにあたって、近年、ストレス状況や健康状態との関連が実証され、様々な文化的背景に適切な概念として広く用いられている首尾一貫感覚の尺度、いわゆる SOC<sup>5</sup> 尺度 (Antonovsky, 1987) を使用し、死者とのつながりの「有効性」やその「効率」について検討する誘惑も少なくはない。

しかし、仮に相関が認められたとしても、客観性という看板を掲げ、ある人がもつ生者と死者との関わり方を拒否し別の関わり方を高く評価してもよいのか、という倫理的問題が生じてくる。その人その人の人生や価値観などを抜きに、一般化や単純な比較を果たして行ってよいのだろうか。筆者はこのような評価を避けたいと考えている。対象者すなわちフィールドで出会った人々一人ひとりの生き方を尊重しながら、その生き方の中に死者との関係がどのような位置を占め、どのようにとらえているかについてだけ注目したい。対象者の口述や彼らのみだした解釈を受け容れ、飯倉（2008）のいう「現地の声」を尊重したい。この材料をもとに、彼らがもつ死者とのつながりをより具体的な形で見だし、質的側面に重点を置きながら彼らの生き方についての考察にしたいと考えている。

筆者は、医療と介護現場とに関わった経験もあり、利用者や患者の立場に立って考えると、どうしてもよい側面のみを求め、改善へと結び付けようとする傾向にある。しかし、

<sup>4</sup> 日本民俗学会第 61 回年会（2009）で口頭発表。また、郷堀（2011）「小正月行事に参加する子どもの行動と意識に関する一考察」『日本民俗学』265 号、pp. 57-71

<sup>5</sup> SOC とは、Sense of coherence のことであり、日本では首尾一貫感覚と訳されているが、アントノフスキーの提唱した健康原因論において、「人生に意味があるか」という実感を指している。病気やストレスなどを乗り越えるための、最も決定的な抵抗資源であるとされている。（Antonovsky, 1987）

そうした場合、研究者としての目線が偏り、フィールドに入ると、一種の先入観を負わざるを得ないということになるだろう。本論では、このような見方をなるべく回避して、生者と死者とのつながりをありのままに対象者のリアリティとして扱っていきたいと考えている。

最後に、村落社会とりわけ村落在住の高齢者のみに注目することは、同時に本研究の限界ともなる。本研究による結果の一般化が難しく、特定の地域における死者論に過ぎないと指摘されかねない。しかし、特定の地域の中から死者とのつながりを抽出し、その有様、またはその背景にある諸要因を明確にすることは、現代社会全体の中で死者について再考する際に有意義な素材になる、と確信している。

## 第2節 本研究の対象

---

本論の題目に「村落」と記されているように、ここでは、日本文化コンテクストと言いつつもその一部のみ注目することになる。合目的サンプリング<sup>1</sup> (Patton, 1990; Silverman, 2005) を採択し、対象現象が存在しておりその解明を可能とした対象地域および対象者に焦点を当てるとのことである (能智, 2004; Silverman, 2005)。つまり、村落社会に着目したのは、生者と死者との関係構造の明確化を求め、その問いに対する答えが村落社会の中に潜んでおり、死者とのつながりの特徴的かつ典型的な形をそこから見いだせると考えているからである。要するに、生者と死者とのつながりといった現象を特定の文化的文脈の中に位置づけ、その対象現象に内在している諸要因についてフィールドワークを用いて記述的に解明していく方法を選んだということになる。

都市部と比べ、日本の村落社会には死者を中心とした祭祀が未だに残っており、先祖を明確に位置付け、人間関係構造に影響を与えるイエの意識も若干存続している (郷堀ほか, 2009)。また、都市部に多い核家族に対して、郡部では拡大家族の割合は依然として高い (袖井, 2004; 落合, 2000)。したがって、死者 (先祖) との何らかの関係性を持ち得る条件がすべて村落社会に揃っているといえる (桜井, 1977)。要するに、死者に特定の役割を託した家族 (イエ) という枠組みが存在しており、宗教的基盤 (死者供養、先祖崇拜) も整っており、そして個人というレベルだけでなく、集団として死者 (先祖) に対する何らかの規制を受けている対象地域は、村落社会にこそあると考えられる。

むしろ、系譜的先祖観から双系祖先観への変容がみられ、家長のみならず家族の成員のすべてが先祖とみなされるようになってきた (Smith, 1983; 藤井, 1988)。さらに、直系構造の中に成り立つ相続的レベルよりは、情緒的かつ感情的レベルへと重点が置かれるようになり、守護神として崇拝対象となる「遠い先祖」より、私的感情を帯びている「近い先祖」への変容がみられ (藤井, 1988: 111 頁)、桜井 (1977) の考えた死者や先祖とは異なる形となった。ただし、中身が変わっても村落社会における先祖に対する感覚・感情は、枠組や構造として、依然として有効な概念であり、適切な対象だと考えられる。

しかし反面、本研究の目的に沿った対象とはいえ、対象を村落社会に絞ることは同時に本研究の限界を指している。つまり、一部の地域における死者と生者との関係性には、その他の地域に通用しない要素が必然的に含まれている。本研究の成果を踏まえどこまで一般化できるのかは確かに課題ではある。だが、本論において死者との関係性の形ないしは祭祀の形態だけではなく、もっとも注目していることは、そこに内在している要素である。つまり、ネットワークとして構造化された生者と死者とのつながりについて解明を試みており、その根底には諸地域と諸文化に共通するものが潜んでいると考えている。故に、フ

---

<sup>1</sup> 合目的サンプリングとは、研究テーマについて解明する上、何らかの特性をもつ標本を作為的に抽出し、研究の対象とするものである。母集団の統計的な代表性を獲得することが目的ではない手法である。英語で Purposive sampling と称され、質的研究の主な手法の一つ。

フィールドワークを通じて明確な形としてみえてきた死者とのつながりをそのまま一般化し、たとえば、悲嘆ケアや終末医療などの領域でそのまま用いるのではなく、一つのヒントとして、一見解として有意義に活かすことは可能であると考えられる。前節で述べたように、死者との関係性を再考し、再構築しなければならない時代にきているとするならば、本研究の意義がより一層高まるといえる。

### 第1項 対象地域

本研究のフィールドワークの場として、新潟県糸魚川市旧能生〈のう〉町の地域を選んだ。その理由は、上述した村落社会がここにあり、本研究に相応しい対象と考えたからである。また、一般化を難航させる特殊な先祖祭祀等がなく、浄土真宗の根付いた地域であることも一つの理由として挙げられる。日本で信仰者の最も多い浄土真宗の教えは、日本人の多くがもつ価値観や死生観と一致するものを有していると推測できる。そうでなければ、

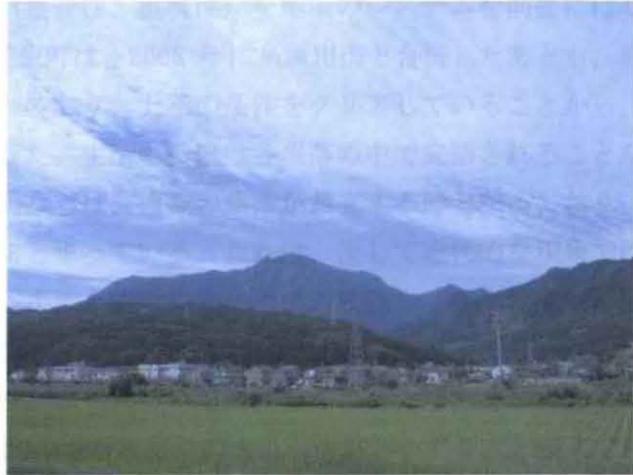


図1 連なる山々に囲まれ、日本海から山間部へと  
広がる能生地域

広く受け入れられた宗派にはならなかったはずである。むしろ、これだけを理由に代表的なサンプルを対象としたと読者を説得させるつもりは微塵もない。ただし、日本や日本文化における死者とのつながりというモザイクを完成させるために、対象地域は欠かせない一片をもつ、と訴えたいだけである。

さらに、山に囲まれ閉鎖的な対象地域は、日本海に面している集落から山奥の集落までと細長い谷筋を成している。この地形によって地域としてまとまっており、下記に述べる地域のシステムの典型的な形である。一つの小さな地域の中で農村と漁村と山村を同時にみることができ、さらに、ケア付き住宅や福祉施設もこの地域にある。対象者である高齢者を取り巻く村落社会を一集落としてではなく、福祉ないしは医療機関も含む一つの地域として捉えることが可能である。このように村落社会を位置付けるのは、対象高齢者の生活環境全般を考える上で適切である。以上、本地域を選んだ理由についてである。

旧能生町は西頸城〈にしくびき〉地域の一部であり、南北に長い新潟県の南西部に位置する(図2参照)。面積は150.49km<sup>2</sup>で、人口は約1万人である。日本海に面している小泊〈こどまり〉集落には、漁港や海洋高校があり、漁業が盛んである。他にも、筒石〈つついし〉、浜徳合〈はまとくあい〉、藤崎〈とうざき〉、木浦〈このうら〉の漁村があり、白山神社〈はくさんじんじゃ〉と能生海水浴場を中心とする能生の商店街が町並を成している。また、能生谷に位置する集落は、稲作を中心とする農業が主な事業となっており民俗学で

いう農村となる。最後に、中野口〈なかのくち〉、東飛山〈ひがしひやま〉、川詰〈かわづめ〉などの山村集落も、旧能生町に属している。通常、とくに民俗学の領域において一つの集落、一つの祭祀、つまり小単位となる対象に焦点を当てるのが一般的の手法である。だが、真野（2006）が主張しているように、「町、農村（里）、漁村（海）、山村（山）を一連の複合的地域としてとらえ、そのなかで展開する日常生活の相互関係の様相とその歴史的变化を民俗学的観点から明らかにしよう」とするアプローチが必要であり、さらに「生活とは常に一定の広がりや複雑さ（複合性、重層性）を地域のシステムを前提にはじめて成立するものである」（1頁）。旧能生町は、2005年に糸魚川市と合併したあとも、真野のいう地域のシステムとして成り立っており、上記の条件をクリアしていることから、本研究の対象として適切であると判断した。生活の環境は各集落の中で完結されることなく、店舗、学校、診療所、寺院、火葬場などは、複数の集落が共有する形となっており、旧能生町という地域のシステムとしてまとまっている。これは、決して近代的な現象ではなく、白山神社大祭で古くからみられる小泊と能生の住民の協力体制や、各集落を結ぶ海産物と農産物の物流も古くから行われてきた（能生町史、1986）。

このように地域としての一定の独立性が保たれている他、とくに祖先をめぐって必須条件として挙げられる家族構成に関しては、1世帯当たりの人員が依然として3人を超過しており（糸魚川市、2005;2010）、単独世帯の増加をみせている東京都（東京都、2005）などの都市部を著しく上回っている。故に、先祖崇拜の要素を今日まで残していると考えられる拡大家族の割合が比較的高いと推測できる。また、白山神社大祭（真野、2001）や榎〈まき〉と百川〈ももかわ〉の集落における小正月行事（郷堀、2011）のように、地域社会として担う伝統行事が今日もなお受けつがれており、個人のレベルを超え、家族単位かつ集落間の協力・交流がなされている。故に、死者や先祖に対して、個人のみならず一家族ないしは地域社会を単位とする振る舞いや祭祀が未だに有効な概念であるならば、対象地域のようなところにこそあると考えられる。

北陸地域全体に関していえることは、浄土真宗の大きな影響である。能生地域もまた例外ではない。能生地域内に位置する30の寺院の内、真宗大谷派が最も多く、13寺となっている。真宗本願寺派の3寺と共に過半数を占めるということである。他には、曹洞宗（11寺）と真言宗（3寺）もあるが、浄土真宗の信者、いわゆる門徒は最も高い割合を占めている（能生町史、1986：下・342頁）。親鸞聖人が都から配流された後、7年間暮らしていた場所が同地域の五智国府である（現在、新潟県上越市）ということもあり、真宗の教えが北陸地域の農民に浸透していることも周知である。浄土真宗に続いて禅宗の寺院が比較的多く存在することの背景には、上杉家、特に上杉謙信が奨励したことがある。武士はもちろんのこと、農民にも適している教えとして、上杉家が上越後を治めた頃にとりわけ曹洞宗は拡大した（能生町史、1986：下・342頁）。

葬法に関しては、日本では土葬が基本とされてきたが、真宗の影響もあって、1950年代には他の地域と比べ、北陸地方のみにおいて火葬の割合がすでに約9割を占めており、全

国の平均を著しく上回っている（福田，2004：18頁）。確かに、現在の都市部において火葬は急増しているが、真宗王国ともいわれるこの地域では以前から火葬を原則としている。むろん、対象の能生地域でも土葬が行われてきたが、1978年に町営火葬場が設立されて以来、真宗以外の信者も火葬を行うようになった（能生町史，1986：下・330頁）。



図2 能生地域（新潟県糸魚川市）（出典：MAPION 編集：筆者）

凡例： ● インタビュー調査の対象集落      ● 祭祀・葬儀・日常場面の観察を行った集落

浄土真宗の強い影響にともない、葬送儀礼や死者供養のみならず、特有の文化背景や生活風土が生じているわけである。死後、阿弥陀如来に救われて極楽浄土へと往生する教えを中心とした浄土真宗の門信徒いわゆる門徒は、他の宗派と比べ、盆行事などの祭祀を盛大に行わない。筆者も、「門徒もの知らず」という言葉をフィールドで何度も耳にしたことがある。たとえば重要な年中行事である盆の際に精霊棚などを設けず、迎え火や送り火などの習俗を行わない門徒が、「門徒もの知らず」と言われるようになったのであろう。しかし、「真宗はけっして『もの知らず』なのではない。宗教習俗の多くがこの宗教の枠のなかで構成されているため、さまざまな儀礼が入ってくる余地をもっていないだけのことなのである。むしろ真宗を特徴づけるのは、寺と門信徒のあいだの密接な関係である。彼らが寺の集会に足を運ぶ機会はおそらく他の宗派よりもずっと多いし、反対に僧侶が門信徒の家をおとずれ、仏壇の前にすわる機会についても同様であろう。他の地方では、在家に念仏講だとか庚申講などの宗教的講が発達していてもそれは寺とは無関係であり、そこに寺の僧侶がやってくることはほとんどない。いっぽう真宗の「御講」と称する宗教集会には寺で行なわれるものと在家のものがあり、どちらにしてもかならず寺との関わりの中なかではじまったものである」と指摘されている（真野，2006：7頁）。

さらに、真野（2006）によると、真宗は様々な民俗宗教と共存しており、真宗の地域では様々な素朴な信仰や祭祀が今もなお親しまれ、執り行われている。また、真宗は、法話などを通じて宗派の教理を日常的な表現で説く特質をもつ。他の宗派と比較すると、日常生活に強く根付いており、生活文化に潜んでいることがうかがえる。真野は、「死後のゆくえに関する安心と、仏への信仰、そして身の回りの人びとに対する感謝を、ふつうのことで説きつづけようとする真宗」を、この地域社会の精神的特質に影響を及ぼしている要因として考えている（7頁）。

もう一つ、対象地域における人間関係の有様から精神世界にまで少なからず影響を与え続けたのは、雪である。豪雪地帯として知られている能生地域では、膨大な積雪に対して地域として取り組み、協力し支え合いながら除雪作業などを行う習慣が今もなお息づいている。その象徴的なものとして挙げられるのは、雁木（がんぎ）である。各家の土地を無料で提供し、歩道を覆うような形で屋根を付けた雁木を作ることによって、雨に濡れず、雪に降られることなく通れるのである。また、目前に聳える白雪の壁は、人間を超越した大自然の力を現代人にもみせつけ、人間世界ですべては完結されるといういわゆる現代的かつ現世中心主義的な考え方がここでは通用しない、と生活体験を通して確認できる。したがって、これは大自然であれ神仏であれ、人間世界を超えた「何か」を意識する、いや意識させられる地域であるということになる。むろん、雪を勝手に降らせたり、逆に、たとえば病気を治したりするような神々のリアリティは、すでにかなり薄れてきているが、越後の冬空から雪が降り出したならば、いくら科学技術の発達した21世紀とはいえ、半日あるいは一日中雪に埋まった状態で動けないときもある。地形や天候など、つまり風土は、対象地域の人々に決して見落としてはならない影響を与え続けてきた。

## 第2項 対象者

本研究の核心を成すフィールドワークを実施しながら、対象地域に住む老若男女の人々と接する機会があった。彼らのもつ死者との関わりを、日常の場面あるいは非日常の場面で、様々な角度から観察してきた。ただし、もっとも重点を置きたいのは、大正生まれ世代なのである。若年層とは違って、配偶者との死別、自分自身も死に直面するといった経験は、高齢者の世代にこそあるといってもよいであろう。さらに、彼らは死者供養をはじめ、死者を中心とする祭祀や習俗の中で育ち、教育を受けてきた。彼らは、都市文明の発展ないし都市化や核家族化と共に失われつつある死者とのつながりを、今日に至ってもなお意識し、死者に対して振る舞うと考えられる。大正生まれ世代に着目したもう一つの理由は、彼らが生きてきた人生・時代にある。柳田（1946）が『先祖の話』を刊行したときに、本調査の対象者はすでに大人として、価値観や世界観のある程度定着した成人として、戦後という時代を迎えようとしていた。彼らが受けてきた教育、躰ないし彼らの家族背景は、柳田による考察の題材となったものだったのではないだろうか。だが、誤解ないように述べるが、今現在、対象者のもつ死者との関係性が、柳田のいう先祖観や靈魂観をそのまま保っているとは夢をみてフィールドに踏み切ったわけではない。社会や家族の有様が変容している中で、様々な影響を受けながら、彼らはライフスタイルや生き方の変容を余儀なくさせられたことがうかがえる。さらに、超高齢社会といった現象の一要因である長寿も考えなければならない。つまり彼らは、自分たちの一つ上の世代より随分と長い人生を歩み、長いライフスパンをたどったことによって、親や祖父母としての役割も長い時間にわたって果たし、自分たちの親とは異なる生活経験などをしてきたはずである。

ただし、このような大正生まれ世代は、死生観にせよ価値観にせよ、生き方や本研究でもっとも注目している死者との関わりに影響を及ぼすと考えられる諸要素の多くを受け継いでいる、と考えられる。その理由の一つは、教育である。田宮（2007）が述べているように、戦前の教育を受けた本研究の対象者の多くは、「戦後に戦前の全体教育は否定されたが、その否定された代表的なものとして「教育勅語」などによって家族や人間関係、責任などについて共通な指針を持っていた世代である」（103頁）。だが、その一つ下の世代については、「全体教育の極まった中で受けた価値観を始めとしたそれまでに身に付けた全てを、敗戦と同時に一夜にして失い、進駐軍の圧倒的物量を前に呆然とした世代であったのではなかろうか」と考察されている（田宮，2007：103頁）。一方、日本の家族が遂げた変容に目を向けると、イエ制度を退け核家族化などに代表される近代家族への移行期の担い手となったのは、昭和一桁から戦後の団塊世代までの世代である、と指摘されている（落合，2000）。家族の観点から論じる落合は、田宮と一致した見解を示している。上記のことから、本研究の対象となった大正生まれ世代の人々には戦前の価値観や世界観が今も内在している、と推測できる。さらに、人間関係や家族関係については、イエ制度に基づいた考え方や戦前の価値観が彼らの中で根付いている、と明らかにされてきている（郷堀ほか，2009）。だが、ここでは、戦前の価値観や生き方を評価し、現代と比較する予定はない。ましてや

優劣をつけることは意味を成さないと考えている。善し悪しとは関係なく、合目的サンプリングを採択した本研究にとって、もっとも適した対象を選択したに過ぎない。

さて、ここでは、対象者の歩んできた人生を紹介しよう。他の地域から嫁として嫁いできた1名を除けば、対象者は全員能生地域に生まれ育った。戦前教育を受け、第2次世界大戦を例外なく経験している。男性のほとんどは戦場に赴き、シベリアに抑留された者もいる。一方、女性の多くは陸軍や海軍に所属する夫と共に軍の基地等を回ったり、空襲にあったりなど、直接戦争を体験している。戦後は、食糧不足などを乗り越え、農業あるいは漁業を中心に生計を立てていた。当時はまだ農機や農薬が普及しておらず、苦勞しながら稲作を行っていたという。その上、米作農家でありながらも戦後の悲惨な状況を背景に、自分の手で生産した米を食べることができず、麦飯が当時の主食だったという。副業として炭焼きや菅傘作りを行い、男性のほとんどは、冬季、名古屋や関東などへ出稼ぎにいき、主に建設業で働いていた。4月に行われる白山神社大祭に合わせて都市部から帰り、田植えから稲刈りまでの一連の作業を終えた後、また出稼ぎ先へと向かう流れとなっていた。農政改革や農薬普及などによって米作が安定した後も、稲作の傍ら建設会社に勤め、土木作業などを行っていた男性は数多くいる。農業組合の事務員として働いていた時期があるという対象者もいたものの、農業（林業）や漁業を職業としてきた対象者がほとんどである。現在は配偶者と死別している対象者が多く、ケア付き住宅ないし介護施設へと生活拠点を移した者が過半数を占めている。上記のことからも明らかであるように、本調査で着目しているのは主に農業と密接に関わる対象地域の高齢者、能生地域の言葉でいう百姓である。

インタビュー調査の対象者がもつ家族背景に関しては、自宅で暮らす人のほとんどが家族と同居ないし近居している。ケア付き住宅在住の対象者の場合、家族や地域との付き合いを維持している者も大勢いたが、『遠野物語』に出てくるような、村を少し離れたところで高齢者のみが共同生活するような形がみられる。つまり、ケア付き住宅内で高齢者同士のコミュニティが形成され、家族や以前住んでいた地域との関係性は希薄化してきているということである。介護施設の利用者についてはなおさらそういえるが、郷堀ら（2009）が示しているように、物理的な距離が生じても家族を大切に思い、とくに子どもに対して強い依存的関係をみせるのは日本の高齢者の特徴である。本調査の対象者もまた、例外ではない。ただし、住み慣れた場所とは異なる環境に現在置かれている事実を決して忘れてはならない。

次節で調査方法について詳しく述べるが、対象者の人生をともに振り返りながら、人間関係や死者との関係についてインタビューを行った。上述した理由によって対象者を抽出した。むろん、無作為抽出ではないが、4つの条件を設けインタビューの回答者（インフォーマント）を選んだ。第1に、対象生まれ世代であること。第2に、対象地域出身であり対象地域で生涯の大部分を過ごしたこと<sup>2</sup>。第3に、調査当時、対象地域に在住であること。

<sup>2</sup> 嫁として対象地域に嫁いだ対象者は2名いたが、結婚後、対象地域に入り本地域で壮年期と高齢期を過

第4に、配偶者あるいは子どもなどと死別した経験があること。情報収集、または観察を行う際に調査への協力を依頼し、同意を得た対象地域在住の高齢者25名を対象にした。なお、対象者の属性を下記の表に示す<sup>3</sup>。

表1 インタビュー調査対象者の年齢・性別および調査当時の居住形態 (n=25)

	自宅		ケア付き住宅		介護施設	
	女	男	女	男	女	男
人数(名)	5	2	9	4	4	1
計(名)	7		13		5	
平均年齢(歳)	87.2	84	86.7	90	92.8	89
最年少(歳)	83	84	83	86	83	89
最年長(歳)	91	84	96	91	96	89
平均年齢(歳)	88.2					

対象者を、自宅で暮らす者、ケア付き住宅に住む者、そして介護施設の利用者の三つのグループに分類できる。現在の居住形態が異なるこの3グループを比較するつもりはないが、様々な環境や状況に置かれている者を対象にすることが適切であると考えている。また、前述した理由で大正生まれ世代に焦点を当てたことによって、高齢などのため、介護を要する人が多く、こうした3つのグループが標本となったことは当然の結果ともいえる。

5名の対象者が利用している介護施設は、大沢集落〈おおさわ〉にある。大沢は海からさほど離れていない山の裾野に位置する集落である。社会福祉施設であるため、調査に際しては利用者の他に施設側の許可も得、倫理的な配慮を行った。また、インタビュー調査対象者の約半数が在住するケア付き住宅は同集落にあるが、在住者の多くは同時にこれまで居住していた家も所有しており、以前住んでいた集落に行き来したり、家に通ったりする場合もある。

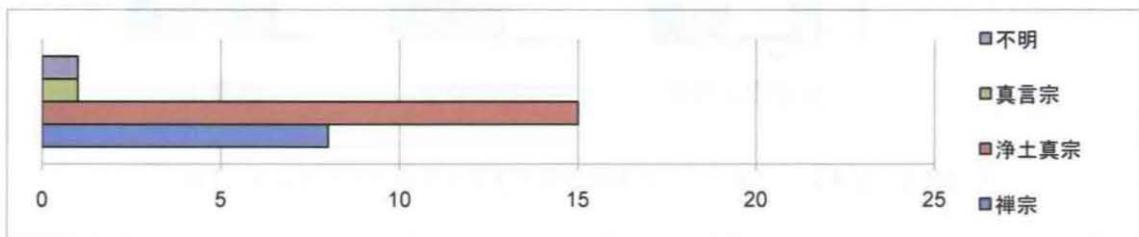


図3 インタビュー調査対象者の宗教的背景 (宗派) (n=25) 【単位：名数】

ごしたため、標本として適切と判断した。

<sup>3</sup> 本書に掲載される対象者年齢は調査当時の年齢である (2009年当時)。最年少の対象者は大正15年生まれで、最年長の対象者が生まれたのは大正2年である。

なお、インタビューのすべては、新たな生活拠点となったケア付き住宅で行った。最後に、自宅在住の場合、対象者が檀家として所属する寺院で実施した1つのインタビュー以外は、原則としてインタビューは自宅で行った。インタビュー<sup>4</sup>および観察を行った集落は、前項の図2に示したが、海岸から山間部まで、対象地域全体をカバーできたといえる。

宗教的背景として、浄土真宗の信仰者が最も多く、対象者の過半数を占めている（図3を参照）。また、仏壇の所有率は、自宅の場合100%に達しているのに対し、仏壇を所有している介護施設の利用者は一人もいなかった。ケア付き住宅場合も同様に、すべての対象者が仏壇を持たない。しかし、施設利用者とは異なり、位牌や遺影などを部屋に安置したりして（13人中4名）、元の住宅へと定期的<sup>5</sup>に通い仏壇にお参り（おまいり）をしている（13人中7名）。

また、家族背景に関しては、17名の対象者が配偶者と死別しており、残り8名は既婚である。自宅で暮らす対象者全員は家族と同居ないし近居しているのに対し、施設利用者の場合は、家族と別れて家族や親せきとの交流が少ないということになる。ケア付き住宅の対象者も基本的に家族と別居して一人暮らしを送っているが、家族や以前住んでいた地域の住民との交流がみられる。

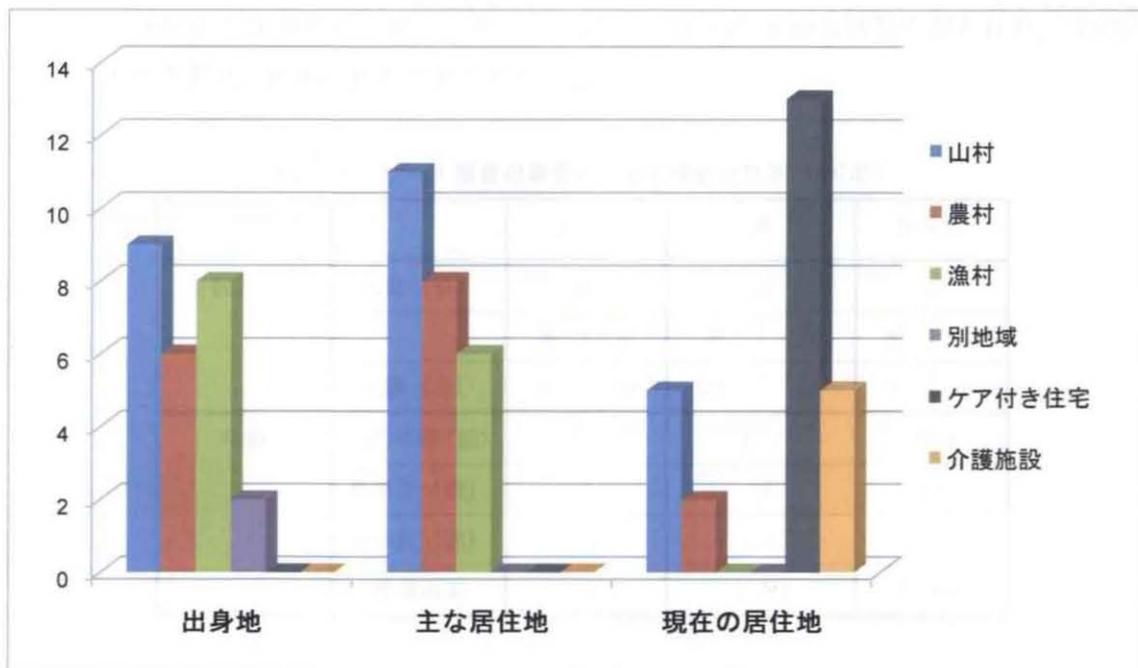


図4 インタビュー調査対象者の居住地移行 (n=25) 【単位：名数】

<sup>4</sup> ケア付き住宅在住の対象者については、以前住んでいた地域に行き来したりして依然として交流等がなされている場合、地図に対象集落として示した。

<sup>5</sup> 毎日あるいはほぼ毎日元の住宅へと通う対象者もいる。

表1では調査当時の居住形態しか示していないが、インタビュー対象者の一生を振り返ってみると、対象地域でみられるかなりの流動性が浮き彫りになる(図4参照)。むろん、山と海と里といった異なる生活空間によって死生観および他界観が違ってくると推測できる。だが、生まれたところから生涯における主な居住地(居住期間が最も長い)を経て、調査当時の居場所まで追跡してみると、同じ地域に居ながらも生活拠点を何度も変えていく対象者の姿が明らかになる。このことから、一つだけの集落ではなく、地域のモデルを用い地域全体に注目した判断は適切であったといえる。

以上、インタビュー対象者の属性である。なお、対象者一人ひとりの詳細については、本論の付録に載せた対象者属性詳細(114頁)を参照していただきたい。

対象地域で実施した観察については、子どもから高齢者まで、対象地域に住む各世代を対象にフィールドワークを行った。日常場面と同時に、盆行事、葬儀や死者供養における習俗や対象者の行動およびコミュニケーションに注目した。

最後に、各世代のもつ死者(先祖)に対する意識がどのようになっており、どのような共通点や相違点を示すのかについてアンケート調査を行った際に、対象地域の教育機関(小中学校)の協力を得て、アンケート用紙を生徒全員に配布した。なお、対象学年は小学校6年生、中学校1年生である。生徒自身の他、生徒のきょうだい、生徒の親、そして生徒の祖父母、合わせて3世代を対象とした。その結果、計135名から回答が得られた。その内訳は、下記の表2、表3と表4でまとめている。

表2 アンケート調査対象者の人数と年齢と性別 (n=135)

度数と性別	人数(名)	子ども		親		祖父母	
		男	女	男	女	男	女
	人数(名)	26	26	24	34	9	16
年齢	平均年齢(歳)	12.6		43.7		70.1	
	最年少(歳)	9		36		60	
	最年長(歳)	18		59		84	
	標準偏差	1.768		5.731		6.390	

表2で明らかのように、祖父母世代の人数が少なく男女割合が偏っているため、結果を解釈する際に注意が必要である。また、表3で示しているように、拡大家族が高い割合を占め、上述した対象における地域三世帯同居の多発がここでも確認された。さらに、仏壇の所有率は合わせて90%を超え、前項で論じた対象地域の宗教的基盤を代表する標本が得られたといえる(表4を参照)。

表3 アンケート調査対象者の家族背景（同居する家族）（n=135）【単位：％】

	核家族	拡大家族	母子（父子）家庭
家族背景	13.4	84.4	2.2

表4 アンケート調査対象者の宗教的背景（n=135）【単位：％】

	仏壇と神棚	仏壇と神棚と お札	仏壇のみ	神棚のみ	仏壇と神棚 と十字架	なし
信仰対象物の 有無	50	32.8	8.2	2.3	3.0	3.7

最後に、子どもの対象年齢に触れておく。発達心理学領域で明らかになっているように、本調査の対象年齢の子どもは、宗教的ないしは信仰的内容への理解と認知が高まり、それを表現できる能力も充分にある（Piaget, 1958; Elkind, 1964, 1970; Bridges, 2002）。また、死者や死の捉え方に関しても、9～10歳を境に成人とほぼ同じ概念が形成される、と報告されている（Nagy, 1948; Speece, 1984）。それゆえ、本調査だけでなく、得丸（2008）の提唱するいのち教育の新たな実践においても適切な対象年齢と判断でき、教育実践として本論の発展を模索する際に有意義であると考えられる。

### 第3節 方法

---

#### 第1項 方法論

本研究の方法を紹介するにあたって、再び筆者の立ち位置に触れたいと思う。日本人の高齢者の諸関係から紡ぎだされるネットワークを外国人の目線でみているがゆえに、日本人には気付かないところを発見できると同時に、日本における一つの学問領域に納まらない研究となる。したがって、本論の長所はこの研究の限界性を示し短所と繋がっている。基本的には、日本的死生観を土台に高齢者の有する生者と死者を結ぶ異界とのネットワークに着目しているため、ネットワーク論の分析枠組みが本研究の方法基盤を規定している。その中で、社会学、民俗学、歴史学などとあらゆる分野の知見を活かしたいと考えている。なぜならば、対象者の文化的・歴史的背景もさることながら、対象者の日常にこそ死者との関係が形となってあらわれると考えているからである。換言すれば、日常生活の中で形成される思考や行動にこそ生者と死者との関係性が内在している、と筆者は考えているからである。

社会的ネットワークの概念を生み出した社会学には、フィールドワークと参与観察を活かしたエスノグラフィーという方法があるものの (Becker, 1961; Atkinson, 2004; Silverman, 2005: 49 頁; Hendl, 2008: 115 頁)、本論では文化的コンテキストを重視しながら日本の民俗学の方法も適用している (福田, 1998; 小松, 2002)。民俗学的調査、つまりフィールドワークを「知る」ことを目的とした「旅」として考えている小松 (1998: 200 頁) のように、筆者も対象地域に何度も足を運ぶだけでなく、その地域の人々と共に日常と非日常を共有し、彼らのリアリティとしての死者との関係性を観察してきた。盆行事のような先祖や死者を祀る祭祀のみならず、農作業を通して日常生活を共にすることにより、その日常における死者との関係を追い求めてきた。

まとめると、本論の対象現象を把握しその構造や背景について考慮する基礎となるのは、第1章で紹介してきた、ネットワーク論 (構造) と日本文化における生者と死者との関係性である。これらの理論をもとに、生者 (対象者) が死者とどのような関係性を持ち、対象者が死者についていかに振る舞うのか、いかなる思いを抱いているのかについて、質的研究として観察およびインタビュー調査を行った。また、補助調査として、量的な立場から死者をめぐる意識や行動に関するアンケート調査も実施した。なお、具体的な方法を下記に述べる。

#### 第2項 調査期間

調査期間に関しては、フィールドワークは2008年6月頃から、早い段階で開始し、観察は2008年10月から本格的に開始した。日常生活の観察については、2年間の研究期間を通して複数のセッションに分け、頻繁に行ってきた。行事などの非日常場面を対象とした観察に関しては、祭祀の開催時期にあわせて行った。盆や彼岸は2009年に行い、2010年に補

助的観察も実施した。

また、本題から若干離れるが、地域全体の有様や地域伝統を把握するために、小正月行事（2009年、2010年1月）、白山神社大祭（2009年4月）などの観察も行った。

最後に、インタビュー調査は2009年6月～12月、6ヶ月にわたって行い、アンケート調査は2009年10月と2010年2月と二つの段階にわけて実施した。

### 第3項 フィールドワーク（観察）

フィールドに入り込み、観察の一環として、フィールドノートを用いて観察者の記録を行った。しかし、とくに日常の場面に関しては、観察者が介入することによって、対象者にとっての「日常」が破壊されかねないということがいえる。つまり、観察したものはもはやリアリティではなく、観察者を目の前にあらわれた一種のパフォーマンスであるという可能性を否定できないということになる。これは民俗学や人類学が宿命として抱えている課題であるが（Eriksen, 1995）、逆に、外国人の立場から日本人同士で話題にしない事柄に関しても聞くことができ、普段話せないことや一度も話したことの無い事柄を聞かせてもらったケースも少なくなかった。

上記の問題を最低限に抑えるために、筆者は、対象地域の人々と共に農作業行ったほか、調査期間を通して様々な時期に合わせて対象地域に短期滞在したことも何度もある。このようにして、彼らの「日常」を外から観察するのではなく、その「日常」を彼らと共に多少なりとも共有できたと考えられる。重労働の合間に、お茶を啜りながら彼らの会話に耳を傾けることで、彼らの「生きるリアリティ」に若干近づけたと考える。畦や縁側に座り込み、地域の人々同士のやり取り、その「生（なま）の生活」を観察してきた。さらに、一時的な活動ではなく2年間をかけて行ってきた研究作業であるため、様々な機会において様々な場면을様々な角度からみることができたといえる。さらに、対象者の行動やコミュニケーション、すなわち可視的要素のみならず、それに内在する考え方や生き方、それに潜む感情などをある程度把握するために、筆者自身も稲作に挑戦し、農業と密接に関わっている対象者の日常を体験的に知ろうとした。そうすることによって、観察やインタビューなどで得られたデータについて、どのように考察し解釈してもなかなかみえてこない関係性が初めてあらわれ、本論の目的に沿った考察を深めることが可能となった。

### 第4項 インタビュー調査

つぎに、インタビュー調査について述べていく。観察を行う際に各世代に所属する地域住民と交わした会話とは異なり、対象地域在住の大正生まれ世代の高齢者のみに焦点を当てインタビューを実施した。自由面接法（インタビュー法）を用い、質問項目に従って（付録2 インタビュー構成表を参照）対象者による多様な回答を聴き取った。言い換えると、生者と死者とのつながりを対象者一人ひとりの人生をバックグラウンドに、一人ひとりの個人史すなわちライフヒストリー（中野, 1995; Bornat, 2004; Rosenthal, 2004）として記

録した。また、インタビューの進め方や人生の振り返りの手法については、回想法（ライフレビュー）<sup>1</sup>（野村 1998；やまだ 2000）を視野に、インタビューを構成した。なお、自由面接の基本的手順を下記に示す。

第 1 に、調査へのお願いを兼ねて挨拶を行った。その一環として、個人情報保護について説明し、録音・撮影の許可を得た。ほとんどの場合、録音の許可は下りたが、録音を全面的に拒否するケース（1 件）、または一部の話題に関してだけ録音を拒むケース（2 件）などにおいて、対象者の希望に合わせて録音を行わず、インタビューの内容を筆記記録としてまとめた。

第 2 に、対象者の個人要因と状況要因を中心に、家族背景・住居形態・婚姻状況・経済状況・健康（心身）状態等対についてたずね、対象者の置かれている状況を明確にした。

第 3 に、社会的ネットワークに関する手法を用い（McCallister&Fischer, 1978; Wellman, 1979; Kahn&Antonucci, 1980）、対象者を囲む人間関係についてたずね、家族・友人・近隣・その他の諸関係の有様、面会頻度や物理的および情緒的距離について詳しく聞いた。また、対象者にとって各関係がもつ意味や働きにも注目した。この点に関して、近年、手法としてディグニティ・セラピー（Chochinov, 2002, 2005; 田代, 2009）が注目を浴びており、「受け継がれていく生」として、死を超えたつながりの実感へと結びつくものとして日本に紹介されている。ディグニティ・セラピーとは、他者との関係性を軸に、大切に思う人とのつながりや家族などへのメッセージ、自分自身について憶えてほしいことなどから形成されている手法であり、本研究に適しているように思われる。ただし、筆者は、本調査のインタビュー内容を構成する際にこの理論を参考にしたが、田代（2009: 231 頁）が訳したディグニティ・セラピー質問項目をそのまま使用することを避けた。なぜなら、英語から直訳した項目は対象者にとって分かりにくく、また謙譲な姿勢を示す日本の高齢者にとって、「成し遂げたことのなかで…もっとも誇りに思っていますか」（田代, 2009: 231 頁）のような質問もまた戸惑いを起こすことが、プリテストで明らかとなったからである。結果として、社会的ネットワークに関する手法やディグニティ・セラピーなどを参考にしつつ、どちらかという、対象者の自然な「語り」を重視して、それに沿っていくような形でインタビューを実施した。

第 4 に、上記の 3 点を踏まえつつ、対象者の人生をともに振り返って彼らの個人史に傾聴した。対象者との共同作業を通して、歩んできた人生の様々な経験をもとに大切な存在とのつながりに託すものについて共に考え、逆に、人間関係に起因する諸問題について話した。その語らいの中から、対象者のもつ生き方や価値観を見出そうとした。人生に危機が訪れた際に支えとなるものにも注目しながら、インタビューを展開した。

第 5 に、死者との関係性に焦点を当てた。ただし、すでに述べているように、死者を個々

<sup>1</sup> QOL を高め、高齢者のコミュニケーション推進などに使用される回想法（Reminiscence Therapy）と自我の統合を可能とするセラピーとしてのライフレビュー（Life Review）には共通点があると同時に、それぞれに異なる特徴も持つっていると指摘されている。だが、回想法とライフレビューは重複、交叉して表出され、相互に変化する流動的な概念である、と野村（1998）は強調。

人のネットワークに位置しているかどうか、あるいは死者を大切な存在として認識しているかどうかに注目した研究であるがゆえに、このような死者に対する見方や先入観を対象者にもたらし、偏ったインタビューへと陥る危険性を常に念頭に置いていた。したがって、この段階では敢えて、死によって関係性が断ち切られるのではないか、という切口から出発した。むろん、「死者に口なし」という言葉がある。「死んでしまった人は当然ものと言わない。だから、仮に無実の罪を着せたとしても弁解しないし、また、証言したりしないということ。死んだ人を自分に都合よく利用するときなどに」用いられることわざである（故事ことわざ辞典，2001）。ただし、本調査では、民俗宗教における死者との対話という立場に立つ池上（2002）のように、死者は何も話せない・共に語れない・コミュニケーションが取れない、と直接的な意味で用いインタビューを進めた。それに対する対象者の反応を観察しながら現時点における死者とのつながりの有無やその有様についてたずねた。また、それまでのライフスパンの各時点における死者との関係、死者の位置付けについてたずね、インタビューを展開した。その一環として、死者供養や葬送儀礼についても聞き、具体的な習俗やそれに託されてきた思いを追求した。さらに、かつて行われていた習俗や祭祀と現在の有様との相違や時間経過にもなった変容について、対象者一人ひとりの立場から語ってもらった。

第6に、まとめとして、様々なつながりの役割について共に考えながら、対象者との共同作業でこのつながりの構造を求め、ネットワークの構図を共に作成した。ここでもっとも注目したのは、死者が大切な存在すなわちネットワーク・メンバーとして個々人のネットワークに入るかどうか、というところである。要するにネットワークは、人間の世界を超え異界にまで拡大されているかどうかという点である。

以上、インタビューの手法の紹介である。なお、インタビューの実施時間については、約1時間をかけて行った短いものもあれば、数回にわけて行った合計約3時間（録音時間）にわたるものもある。基本的には、対象者の語りによってインタビュー時間を調整した。平均時間は、約1時間半である。

インタビューの形式については、ほとんどの場合において1対1で行い、対象者のプライバシーに配慮した。一方、配偶者または親友の同席を希望した2組については、それに応じて1対2の形式でインタビューを行った。これは、対象者にとってもっとも話しやすい環境を整えることにつながると考えられ、適切な方法と判断できる。

## 第5項 アンケート調査

インタビュー調査は専ら高齢者に着目したが、本研究の今後の展開を考えると、その他の世代にまで視野を広げることが望ましいといえる。とりわけ、教育実践を考案し、実施するにあたって、児童・生徒の実態に関する知見が不可欠であろう。ただし、世代間比較あるいは各世代における死者との関係性を明確にすることを、本研究の目的とはしていない。大正生まれ世代のもつ死者とのつながりは、その他の世代の視点からどのように受け

止められ、どのように思われるのかについて吟味するために、量的手法としてアンケート調査を実施することにしただけである。

本節の冒頭に述べたように、対象地域の教育機関の協力を得て、生徒とその家族を対象とした。アンケート用紙に関しては、先行研究（小谷，2003）で用いられたものを参考にしながら、フィールドワークやインタビュー調査で明らかになりつつある諸要素をもとに作成しプレテストを行った。死者との関係性および死者に対する意識と行動に関する9項目を設定し、5段階評価尺度を設けた。さらに、生き方と関連して、人生の支えについて自由記述を求めた。なお、使用した用紙は付録（付録1参照）に掲載している。

### 第6項 分析法

これまで述べてきた手法を用いて、いくつかの種類の手帳が得られた。まずは、フィールドワークを通じて得たフィールドノートおよびフィールドでなされたやり取りを書き留めたトランスクリプト、つまり記録である。この記録は、スプラドリー（Spradley, 1979）が提案しているように、4段階にわけて行った。観察の途中ないしは観察直後に記録した簡単なもの（1）をもとに、各フィールドセッションの最後に膨張記録（expanded notes）（2）をまとめた。次に、フィールドワーク中に浮上した問題点や課題と気づきを中心に考察を行った結果をフィールドワーク日誌（3）としてまとめ、仮の解釈、つまり観察した現象に関する調査経過中の解釈（4）を記録した上で、次の研究活動（フィールドセッション）へと還元させた。これらは、研究を行う側による主観的データとはいえ、フィールドワークの各過程を反映しているものである。したがって、記録を分類し整理した上で、本研究における考察の一つの基盤として位置付けた。なお、映像や画像といった視覚データについては、補助的な役割のみを与え、映像分析を実施しなかった。

観察不可能な事柄を明らかにするにあたって、インタビュー調査は欠かせない手法として位置付けられ、インタビューで得られたデータを用いた分析は、結論に導くための重要な手掛かりであるといっても過言ではない。録音が拒否された2件以外は、ICレコーダーを用いてインタビュー内容を録音した。さらに、インタビューを録音すると同時にメモを取ることにした。なぜならば、録音したデータの文書化を行う際に、記号付き逐語録ではなく、所感・メモ着付きの要約プロトコールを作成することにしたからである（Hend1, 2008: 209頁）。筆者の気づきやメモと同時に、インタビュー時の様子も記録し、対象者のジェスチャーなど録音不可能な要素も書き留めた。なお、研究目的に即しており重要と判断した口述は、逐語録を作成した。

次のステップとして、文書化したデータをもとに、まずはオープン化を行った。つまり、研究目的を念頭に置きながら、分析・解釈上で重要と判断した現象、すなわち事例を抽出し、その詳細について研究テーマに沿った次元化、いわゆる多面的分析を行った（Hend1, 2008: 247頁）。次に、複数の口述や事例の共通性を探り、集束化、すなわちパターン化を行った。さらに、抽出した各パターンの背景にあるコンテキストや状況による影響、そし

てその相互関係を求め、分析を展開した。

インタビューの逐語録を資料編に載せる形は一般的であるが、本調査は人間関係や死者との関係やそこに託された思いなどをテーマとした極めてデリケートな話である。そのため、プライバシー保護の目的でインタビューのプロトコルを公開しないと判断した。特定の地域、つまりごく限られたフィールドの中で収集したデータであるため、対象者の氏名を公開しなくても個人の特定が可能であると考えられるので、この判断に至った。むろん、分析の結果について解釈・考察する際に、実際になされた口述をそのまま引用し部分的に紹介するが、インタビュー全体の掲載は避けることにした。また、いうまでもなく、対象者の氏名を公開することなく、A氏、B氏…と表記することにした。なお、氏名以外の属性に関しては、考察・解釈するにあたって欠かせないものだと考えられるため、口述を用いる際に略式属性を示すことにした。

最後に、アンケート調査のデータを用いた解析法に触れることにする。データを入力した上で、エクセル、SPSS16.0JおよびJavaScript-STAR version 4.4.4jのソフトを用いて、単純集計、 $\chi^2$ 検定等の統計処理を実施した。

## 第1章 つながり

## 第1節 つなりの構造および機能 ～本研究の理論的背景～

第1項 つながりとは ～つなりの構造（ネットワーク）と機能～<sup>1</sup>

序章でも触れたが、本論では生者と死者との関係性について吟味したいと考えているために、社会的ネットワークを一つの道具として用いることにした。社会的ネットワークは、複数の参加者を結びつける複数の関係から形成されている構造であると社会学領域で定義されており (Boudon, 1999)、ジンメルやモレノにより先駆的研究がなされた (Simmel, 1903; Moreno, 1934)。ネットワークの構造やその変容に関する研究が蓄積されており (Wellman, 1988; Freeman, 2004)、文化人類学などの社会学以外の領域でも展開されてきた (Radcliffe-Brown, 1952; Bott, 1957)。だが、間接的であろうと直接的であろうと、個人が取り結ぶ関わりすべては上記の広義に当てはまるのではないだろうか。個人を支える「つながり」について論じる以上、一般的な社会関係から成り立つネットワークをより限定する必要があるであろう。これは長年にわたって老年学あるいは社会老年学の課題であり、高齢期におけるネットワークをめぐる理論的および実証的研究について、海外ではアントヌッチらが (Antonucci&Jackson, 1987; Krause, 2001; Berkman, 2005; Fiori, 2006)、日本では野口らなどがレビューしまとめている (野口, 1999; 浅川, 2003; 野邊, 2006; 杉

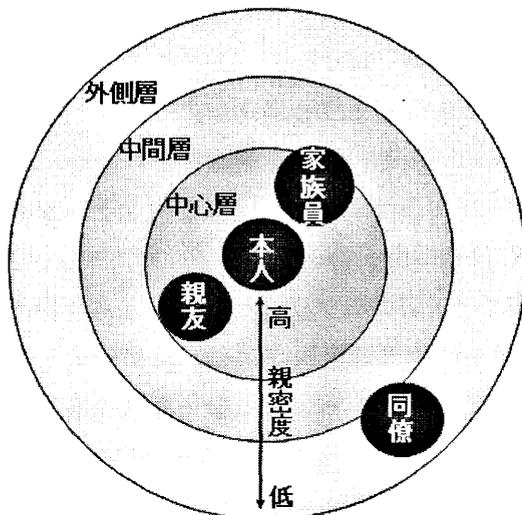


図5 コンボイの構造図

(この構図はカーンの提案したモデル

をもとにしたものである (Kahn&Antonucci, 1980:273頁)。

澤, 2007; 古谷野, 2007, 2009)。人間関係による支えすなわち援助に着目している老年学では、構造として社会的ネットワークの概念を用いているが、この構造の機能的側面を社会的サポートと称している (杉澤, 2007: 207頁)。

本研究ではつなりの機能に着目していると同時に、生者のみならず、喪失後すなわち生者が死者になった後も、その関係の変化について吟味したいと考えている。そこで、社会関係を動的に捉えているカーン

<sup>1</sup> 本項は、郷堀ヨゼフ(2008)「日本の高齢者を取り巻く諸相」新潟県地域総合研究所ブックレット、新潟県地域総合研究所に寄稿した拙稿の一部を加筆改稿したものである。

とアントヌッチの提唱した「コンボイ」<sup>2</sup>という理論を借用し (Kahn&Antonucci, 1980)、ネットワーク概念に適用することにした。コンボイとは、護衛艦あるいは護送船団の意である。海軍の様子が思い浮かぶかもしれないが、ここでは「護」の字に注目したい。保護、つまり「守る」という意味が含まれている。個人は生活していく上で、一人ではなく様々な人間関係を築き、その人々に守られているということになる。要するに、実物の護衛艦のように、常に前へと進むコンボイの構造は、様々な生活場面に対応することによって変容していくということである。このように、ライフコースへのアプローチがなされ、誕生から成人期を経、高齢期までのネットワーク変化を追跡することが可能である。

コンボイ内の関係が、個人に人的資源を提供しており、「愛情」「肯定」「援助」の側面をもつ社会的サポートを与える、とカーンらは考えている (Kahn&Antonucci, 1980: 267 頁)。これは、一般的なレベルの人間関係より著しく限定された関係にあたり、本研究で扱う「つながり」と一致している。

また、空間的側面に関しては、図 5 で示したように諸関係の親密度などによりコンボイ構造を3つの層に分類することが可能である。最も親しく、強い情緒的関係は、本人と直接的に接する『中心層』に入る。この関係は、長期間にわたって安定しており、配偶者や親友がこの層に入ると考えられる。外側に進むにつれて、諸関係の親密度が減っていき、社会的役割の変化に伴う影響を受けやすくなるということである。具体例として、『中間層』に友達や親族がはいり、『外側層』に上司や専門家などが入るとカーンらは示している (Kahn&Antonucci, 1980)。

上記の構造は、通常数人のコンボイ・メンバーから形成されている。ウェルマンは、このメンバーを「大切な人」ないしは「最も親しい人」と称しているが (Wellman, 1979)、ネットワーク調査の手法をまとめたマッカリスターらは社会的サポートの側面を重視し、このメンバーを「相談に乗ってくれる人」「介護をしてくれる人」「サポートしてくれる人」「話を聞いてくれる人」「支えてくれる人」などとしている (McCallister&Fischer, 1978)。また、このコンボイ・メンバーを構造図に直接書かせる手法もしばしば用いられているが、いずれの場合も、メンバーとして認識しているかどうかは対象者次第である。

さらに、カーンらは、時間経過の要素のみならず、社会的役割概念にも論点を置いた。加齢の要素をコンボイ概念に取り入れたことにより、加齢に伴う役割関係の変化すなわち役割移行と役割喪失を明確にすることができると指摘している。誕生、結婚、離婚、転勤、死別、転校など、ありとあらゆる場面において、新たな人間関係が形成され、崩壊する。具体例を挙げると、孫の誕生と共に祖母であるという役割が生まれ、次に夫を喪えば、配偶者としての役割が消えるということになる (Kahn&Antonucci, 1980: 272 頁)。コンボイの概念はこの変容を反映し、ダイナミックな構造である。

<sup>2</sup> 日本で紹介されたコンボイ概念の詳細は藤崎(1998)を参照。

## 第2項 人生を支えるつながり<sup>3</sup>

本項では、高齢期の生き方、特に介護と医療との関連を意識しながら前項で紹介してきたつながりがもつ機能に注目したい。まずは健康状態の定義を挙げることにする（世界保健機関, 1948）。その定義を規定する要因として身体とこころ（心理）の健康、またはその疾病が第一に浮かびあがるであろうが、健康の定義には社会的側面も必然的に含まれており、人とのつながりに起因する社会的痛みなども広く知られている。

いうまでもなく、マズローにより提唱された欲求段階においても人間関係への欲求が包含されており、人とのつながりと自尊心や個々人のアイデンティティの間に生ずる関係性は確認済みである（Maslow, 1943）。しかし、マズローは自己実現を欲求構造のトップに位置付けたが、文化比較研究（Hofstede, 1984）において論破された。マズローのフィールドであった米国では、個人主義傾向が強く、自己実現が当然ながら、最も重視されることになるであろうが、文化的背景に配慮した国際比較では、マズローの示した構造が確認できたのは、米国社会のみだった。日本を含む東アジア文化圏に関して、人間関係の方がより重要となっており、関係性の中に存在すること、すなわち関係性を欲求する強い傾向が示唆された。

次に、人と人とのつながりが、我々をいかに支えるかという問いに対しては、フランクル（Frankl, 1977）の積み重ねた研究がしばしば挙げられている。フランクルは人生の意味への意義を人間根源と位置付けた上で、その意味をもたらす最も決定的な要因を大切な人とのつながりに求めた。第二次世界大戦時、ユダヤ人としてナチスドイツの収容所に拘束され、奇跡的に生還したフランクルは、極限的過酷な状況下の人間の有様を心理学者と精神科医の目で観察した結果、生存者の最も強力な支え、生き残るための決定的な要因とは、「大切な人がどこかで待っている」という確信であるという結論に至った。これらをアントノフスキーがさらに展開し、健康保持のメカニズムとの関連を証明した（Antonovsky, 1987）。アントノフスキーの研究<sup>4</sup>をもとに医療や教育などの様々な領域において一連の実証研究がなされてきたが、これらの国内外の取り組みについてはベッカー（2009）が詳細にレビューし、分析している。

また、前項で紹介したコンボイ概念に関しては、カーンらがストレス論の観点からアプローチし、人的資源の豊かさ、または貧しさと精神的健康との関連性について吟味した（Kahn&Antonucci, 1980）。コンボイ概念を視野に、人間関係の規模および有様が健康に与える影響についてアントヌッチら（Antonucci, 1987, 2004）やフィオリら（Fiori, 2006）は実証研究を行っている。日本では杉澤（2007）が概略的に紹介している他、家族や友人による高い情緒的サポートが良好な精神的健康と相関しており、ストレスなどを軽減できると報告されている（川本, 2000, 2004; 藤田, 2003; 小泉, 2004; 原田, 2005）。

<sup>3</sup> 本項は、郷堀ヨゼフ（2010）「終末高齢期を支える大切な人とのつながり ～生者と死者から成り立つネットワークに關する一考察～」『仏教看護・ビハーラ』4・5号、pp. 176-191に寄稿した拙稿の一部を加筆改稿したものである。

<sup>4</sup> 主たる概念としての「Sense of coherence」は「首尾一貫感覚」と翻訳され、日本に導入された。詳細は、アントノフスキー（2001）あるいは山崎喜比古ほか（2008）を参照。

### 第3項 日本文化的文脈の中でのつながり<sup>5</sup>

前述のように、西洋では、特に社会科学の発展とともに健康と人間関係との関連について論じられ、看護や医療への示唆がなされてきたが、東洋では、これらの事柄は古くから知られているように思えてならない。論語をはじめ、人とのつながりの大切さを説いているものはリストアップするまでもないであろう。また、周知のとおり、日本語には「縁」という言葉がある。人と異界のつながりが意識され、独立した個々人ではなく、他人や他生との縁やつながりという関わりが日本人の考え方や生き方の根底にあると考えられる。これらはまた、「結」〈ゆい〉という言葉として現れており、稲作を主とした農耕共同体における人間関係の有様や機能を物語っている（日本民俗辞典，2006：583頁）。このような、いわゆる日本基層文化の一要素を、浜口（1982）が展開させ、「間人」〈かんじん〉という理論を提唱した。浜口によると、独立した存在ではなく、個人と個人の間を生ずる関係性が日本社会の根本を成しているということである。同様に、和辻（1934）も、独立した個々人ではなく、「人の間」、つまり人と人の間に成り立つ関係性、その間に成立される倫理に注目している。

むろん、この関係性の中に存在するというのは、決してよい側面だけを持っているというわけではない。上述した「結」という概念も、かつて農村社会を強く束縛し、村八分と表現されるように、極めて厳しい顔も持っていた。さらに突き詰めてみれば、基層的要素を確かに残しつつ、現代社会は変容してきていることがわかる。再び社会学、とりわけ家族社会学の見解を借りれば、現代の日本家族は、制度としての家族（前近代家族）から集団としての家族（近代家族）を経て、近年、個人を中心とした構造（脱近代家族）へとシフトしていることが明らかである（落合，2000）。

但し、ホフステデ（Hofstede, 1984）による研究を元にした最新の調査では、日本社会は相変わらず高い集団意識をみせており、文化的コンテクストに潜んでいる人間関係構造は短時間で著しい変遷を遂げていないということになる（Klasing, 2008）。ましてや、本研究の対象となる高齢者に限っていえば、彼らの価値観や世界観には、この関係性を重視する傾向が大いに残っていると推測できる<sup>6</sup>。

### 第4項 高齢期におけるネットワーク<sup>7</sup>

さて、理論そのものはさておき、終末高齢期における人間関係の実際の在り方に注目していきたい。高齢期に入ると、ネットワークの規模が縮小されると一般的に考えられるが、ヘスラ（Hess, 1972）によると、ネットワークは意外な生命力をもち、新たな状況に適応

<sup>5</sup> 本項は、郷堀ヨゼフ（2010）「終末高齢期を支える大切な人とのつながり ～生者と死者から成り立つネットワークに関する一考察～」『仏教看護・ビハーラ』4・5号、pp. 176-191に寄稿した拙稿の一部を加筆改稿したものである。

<sup>6</sup> 米本らは提唱しているように、死生観や価値観などは50年～100年の単位で極めてゆっくり変遷していくことから、ここで問題にしている意識は、高齢者世代において著しく残存している推測できよう（米本，1988）。

<sup>7</sup> 本項は、郷堀ヨゼフほか（2009）「介護施設における高齢者の社会的ネットワーク ～介護理念・地域性・家族関係・性別等による影響の観点から～」『教育実践学論集』10号、pp. 159-170に寄稿した拙稿の一部を加筆改稿したものである。

できるという。家族、友人、地域と関わりながら、退職や喪失によって孤独に陥る高齢者は少ないと報告されている（柴田, 1985; Thomese, 2005）。

しかし、いずれは健康上の問題等により限界にたどりつき、ネットワークの規模が縮小し始めるというのは、アントヌッチら（Antonucci, 1987）の主張である。それに対し、トメースら（Thomese, 2005）は、入院や施設入居によるネットワークの減少に至るまでは、ネットワークの規模は著しく変わらないと考えている。ここで要因となるのは、健康状態よりは、物理的な距離である。つまり、在住していた地域や近隣コミュニティを離れることにより、以前の間人間関係が断ち切れ、ネットワークの規模も極端に限定されるということである。

一方、入院に伴う物理的距離と同時に、ネットワークの規模を縮める自発的な措置も生ずる、とカールステンセンらは論じている（Carstensen, 1991）。それは、情緒的な側面である。高齢になり、死を目前にしている人は、親密度が低く情緒的でない人間関係を意図的に断ち、最も親しい人間関係、つまり大切な人とのつながりのみを残すような傾向がある、と述べられている。すなわち、量にこだわらず質を求めるのは、人生の終末期における一つの選択肢である、とカールステンセンの社会情緒的選択理論が物語っている。

また、社会的サポートの視点から考えると、階層的補完モデルと課題特定モデルが提案されている。課題特定モデルではサポートの課題とサポートの提供者に適合性があると考えられる（Litwak&Szelenyi, 1969）。一方、階層的補完モデルでは、サポートの課題すなわち内容とは関係なく、サポート提供者が序列によって決定されると提案されている（Canter, 1979）。とくにこの階層的補完モデルのコンテキストの中で重要なのは、老親扶養を規定する社会的規範である。日本では、高齢者のケアは家族、とりわけ子どもの責任であるとされてきたが、坂本ら（1990）が指摘しているように、この伝統的規範を代表するいわゆる「跡取」モデルのほかに、高齢者本人の意思を中心とする「自立」モデル、国の社会保障制度が問われる「公的責任」モデルも高齢者へのサポートの枠組みを規定している。

一方、イエ制度や親孝行が依然として日本における介護の有様に影響を及ぼしている、と橋本らは述べている（Hashimoto, 2005）。同様に、イエ制度を土台とした価値観によって、日本の高齢者のネットワークが配偶者と子どもに集中していると藤崎（1998）は考察している。さらに、日米比較調査の結果をみると、日本人高齢者の75%は自分のネットワークの中心に子どもや家族員を位置付けるのに対し、アメリカでは、家族員ではなく、親友が中心となったネットワークが48%を占め、最も多いパターンであることが明確になった（藤崎, 1998）。この個人主義と集団主義の傾向による相違は一般的な見解とされてきたが、その後の国際比較調査（Antonucci, 2001; Takahashi&Ohara, 2002; Lansford, 2005）では多くの共通点も認められ、社会文化的背景を超えたネットワークの特徴が見出された。また、非家族に注目した実証研究がなされ、日本人高齢者を取り巻く友人関係の構造や機能が明らかとなった（前田, 1999; 古谷野, 2005; 野邊, 2010）。

入院あるいは介護施設への入居をとまなう変容については、筆者の拙論を用いることにしよう（郷堀ほか，2009）。介護施設における高齢者の社会的ネットワークの構造を明確にした上で、ネットワークの構造に影響を及ぼすと考えられる諸要因について分析し、調査を行った結果、上述した家族中心型ネットワークが確認されたと同時に、極めて縮小されたネットワークの多発も明らかとなった。対象者<sup>8</sup>の平均年齢は85歳<sup>9</sup>で、本博士論文研究の対象となった大正生まれ世代と重なっていることから、以下、詳細について言及したい。

介護施設に入居した対象者がもつネットワークについて、二重の鉄輪が障壁として囲むような構造を描くことができる（図6を参照）。伝統的社会規範などの影響を受け、家族員しかネットワークの中心に位置づけられないことは、高齢の介護施設利用者を取り巻くネットワークの特徴である。要するに、物理的距離に関係なく、実際の交流が行われなくても、自分の子どもに対して依存的であり、子どもを中心に人間関係を形成し、親族を大切な存在として認識している。

一方、常時介護を行う介護士、または同じ空間を共有している同施設の友人であるならば、「大切な人」としてネットワークに入ったケースも僅かながらあったものの、ほとんどの場合において、「第一の鉄輪」を乗り越えず、ネットワークの中心層に入ること

はほぼ不可能であった。加えて、施設入居により物理的距離が生じているため、外部の友人や近隣ネットワークは利用者と隔離され、ネットワークに入ることが不可能であった。ゆえに、施設への入居自体が壁となり、まさに「第二の鉄輪」となっている。

このように、高齢の介護施設利用者が親しい関係に欠乏しているという結論に至ったが、以下に論じていくように、生者だけでなく、死者とのつながりを抜きに日本人高齢者の生き方は語れないのである。

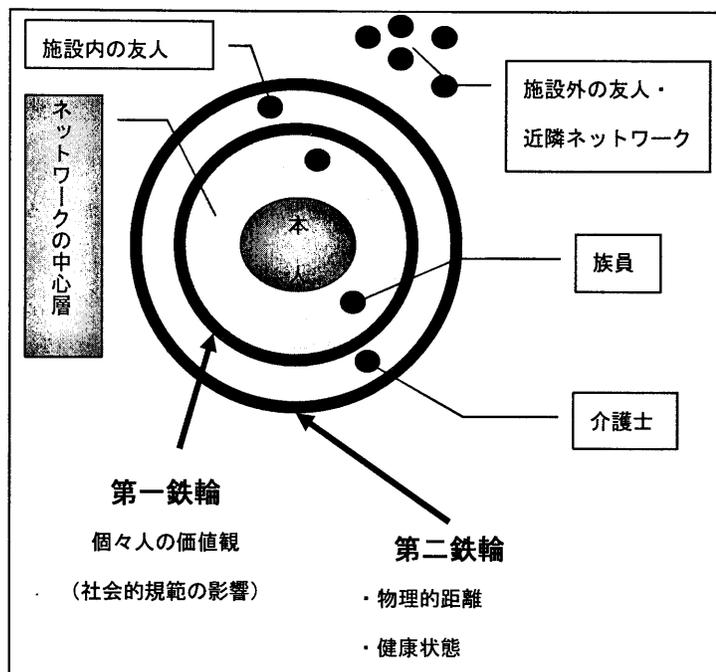


図6 「二重鉄輪」のモデル（郷堀ほか，2009）

<sup>8</sup> 対象者人数は52名（n=52）。男女割合について、76.9%は女性であり、男性の23.1%であった。

<sup>9</sup> 最年少は70歳で、最高齢100歳であった。

## 第2節 異界とのネットワーク ～生者と死者を結ぶネットワークの構造～

前節でレビューしてきたネットワークとは、人間関係に限定されているものである。ただし、これから示していくように、日本の高齢者の生き方や QOL を論じる上では、亡くした「大切な人」とのつながりを視野に入れるべきである。高齢者を取り巻くネットワークの構造の再構築が必要であると訴え、「異界とのネットワーク」といった新たな構造を提案したい。

さて、社会学あるいは社会老年学の領域で扱うネットワークに関する根本的な考え方を下記の通りまとめることができる。

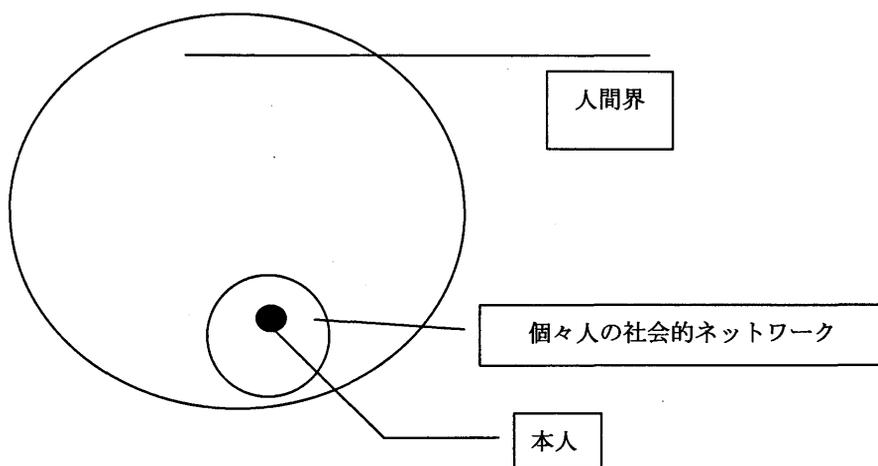


図7 社会的ネットワーク論に基づく全体構図

「人間界」には、この地球に居るすべての人々が属している。当然ながら、無関係ないしは無関心な人もこれにあたる。一度も会ったことのない、顔も名前も憶えていない人、遠い国に住む人々などである。同じ人間であるならば、この「人間界」に入っている。いかに遠い存在でも時には、テレビのニュースや新聞の写真を通して私たちの生活空間に入ることもあるかもしれないが、時間の経過と共に再び消えていくであろう。むろん、このような膨大な枠組を縮め、一人の個人の生活空間に属している人々に限定してもほぼ同じであろう。無意識のまま私たちは無数の人々に囲まれて生活しているわけである。

そこで、社会的ネットワーク論が注目しているのは、個々人にとって大切に思う人、大事な人などである。生活を営む上で、生きていく上で、大切な人たちから成り立つ構造である。これは図7で示した個々人の「社会的ネットワーク」に当てはまる。対象者との関わり、関係（つながり）をもち、その関係性を対象者が認識している、という関係である。この点については、価値観や世界観、これまでの経験などが反映されている対象者のこの認識が最も重要なポイントである。つまり、観察者、調査側の判断ではなく、対象者の認

識、感情、内なる世界によるものであろう。

ただし、すでに触れているように、死者を大切に思い、死者を大切な存在なり自分を支えている存在、と認識している対象者との出会いは、目前にそそり立つ新たな課題を呼び起こした。人間界に属していない死者たちをどこに位置づけるかということである。対象者の言葉を使って、「あの世」にわたるネットワークという、いわゆるキャッチフレーズを掲げたが、「あの世」という語は、学術用語でもなく、また、極楽浄土や天国などという語もあるように、多くの対象者にとって死者のいるところを指す言葉でもない。にもかかわらず、本研究の初期段階における試みとして、時間の軸を導入し、「あの世」とのネットワークの構造を下記のように描いた。

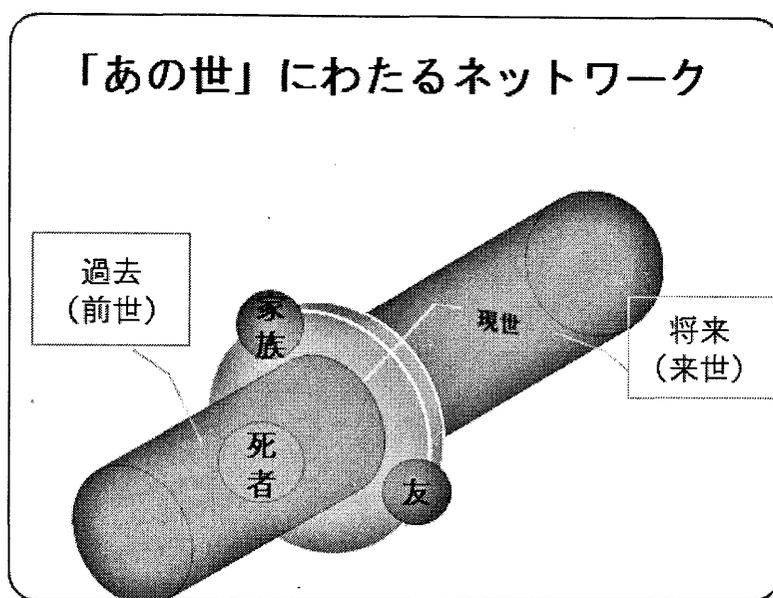


図8 「あの世」にわたるネットワーク構造への試み

しかしながら、上記のように、死者を“過去の世界”のみに求めたのは、過ちであった。対象者本人にとってみれば、死後の世界とは、どちらかという、今の人生の延長線上に位置するものであろう。彼らの立場から考えると、死者のいるところとは、決して過去だけではなく、死んだら自分が赴くだろうという死後の世界であり、むしろ将来に当たるのではないかと思われる。むしろ、時間的次元に考慮するのは重要であるが、ここで注目したいのは、空間的ニュアンスである。上記の構造の場合、死者と生者との距離、空間的関係性、ましてやネットワークの構成ないしはネットワークに入らない死者との関係を表すことは難しいといえる。

さらに、他界の具体的なイメージをほとんどもたない対象者たちにとって、「あの世」にわたるネットワークにはどれほどのリアリティがあるのかも、疑問が残っている。

このような問題点が生じていたため、本研究の初期段階で考案した構造を見直し「異界」の概念を用いて新たな構造化を試みた。出発点となったのは、『人間界』、すなわち、人

びとの日常世界・日常生活の外側にあると考えられている世界・領域である」と定義されている「異界」である（小松，2006：6頁）。さらに、小松は、『異界』という言葉が広く一般に流通するようになったのは、最近のことである。それまではむしろ、『他界』という言葉が、同様の意味をもつ語として用いられてきた。しかし、『他界』と『異界』には微妙な違いがある。『他界』が『死後の世界』、『あの世』という性格を強く帯びているのに対して、『異界』の方はもっと空間的であつ身近な世界というニュアンスが含まれている」としている（10頁）。死者とのネットワークを論じる際に、まさしく空間性と個別性は重要なポイントとなる。小松（2003）の提案した異界の構造は下記のとおりである。

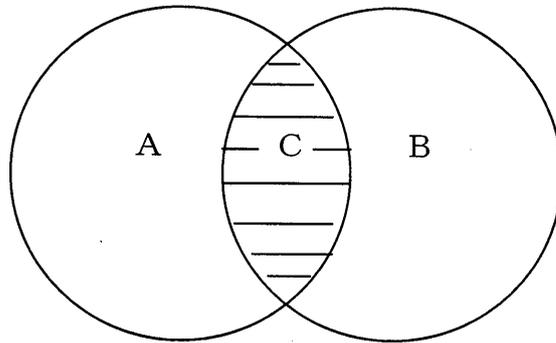


図9 人間世界、異界と境界の構図（小松，2003）

小松（2003）による、上記の図の（A）は「わたしたちの世界」で、（B）は「かれらの世界」にあたる。つまり、「人間界」と「異界」ということである。「この二つの世界は（C）の部分でつながっているのである。二つの世界が境界（C）をもたず、それぞれがそれ自体で完結した世界を構成しているならば、この二つの世界は相互になんら関係をもたない世界ということになる」（14頁）。小松は、両義性をもつこの境界（C）の重要性を訴え、（A）と（B）の世界の交流ができる場（空間的側面）や時間帯（時間的側面）としてこの境界（C）を位置付けている。さらに、「洋の東西を問わず、人間が生活している世界にはつねにおびただしい『境界』が設定されている。境界を作ることが自分たちの世界を作ることだからである。人々は錯綜して重層化した境界を、必要に応じて強く意識したり、無視したりしながら生活を営んできたのである」（7頁）。

すでに述べているように、異界はかなり濃い空間的色合いを帯びており、常にわたしたちの日常空間のむこうにある。確かに、住み慣れた世界よりはるかに遠く、幻想性の高い異界、すなわち天上や海の彼方のようなものもあるが、家の裏や村境のような近い異界もある。さらに、異界をどこにでも見いだすことができ、条件が変われば、それまで人間界だった空間が異界の領域に入ることもある、と小松（2006）は主張している。

だが、空間という性格ばかりでなく、異界は時間的次元ももっている。これは個人のレベル、そして集団のレベルでいう「過去」と「未来」であり、個人の場合、誕生以前の世界と死後の世界としての異界である。「これらの時間軸上に現れる異界に関連して強調した

いのは、こうした時間軸上の異界つまり他界が、言説化されたり物語化されたり説明されるときには、空間のなかに投影される、ということである。つまり死後に赴く浄土は西方にあるとか、死者の霊魂は山のなかに還っていく等々。空間的異界と時間的異界とはじつは表裏の関係にあるのである」とまとめられている（小松，2006：7頁）。

すなわち、ネットワークについて論じる限り、どちらかという、空間的異界に注目することになるが、上記に示したように、その空間的異界には、対象者（ネットワークの持ち主）の他界としての時間的異界、すなわち他界観が反映され、関係しているということになる。したがって、序章で述べたように、対象者のバックグラウンドとして、彼らの他界観ならびに死生観に考慮しなければならないのである。

さて、小松に提唱され、概念化された「異界」を踏まえながら、もう一度死者と生者を結ぶ構造について整理し、再構築してみたいと考えている。本研究では、図9の(A)を「生者の世界」（すなわちわたしたちの世界）、(B)を「死者の世界」（すなわちかれらの世界、異界）として考えていきたいと思う。この二つの世界が重なっている領域を境界と称し、そこには、墓や仏壇（外部の側面）、夢や思い出（内なる側面）などが入っていると考えられる。川村（2006）は、「家の仏壇は日常生活の中で死者と触れる場、あるいは死者を想起する場であり、墓地はお盆や春秋の彼岸におもむいて、死者と出会う場であるといえようか。仏壇にも墓地にも、死者の霊が宿っているとは、おそらく誰も思わないだろう。仏壇、墓地はあの世から訪れる死者を媒介する装置だといえる。とはいえ、仏壇の位牌や墓地の墓石に手を合わせて祈っている。そうするなら、位牌や墓石はたんなる死者の媒介装置だといえなくなる。あの世のような、日常生活とは異なった次元の世界が、仏壇にも墓地に

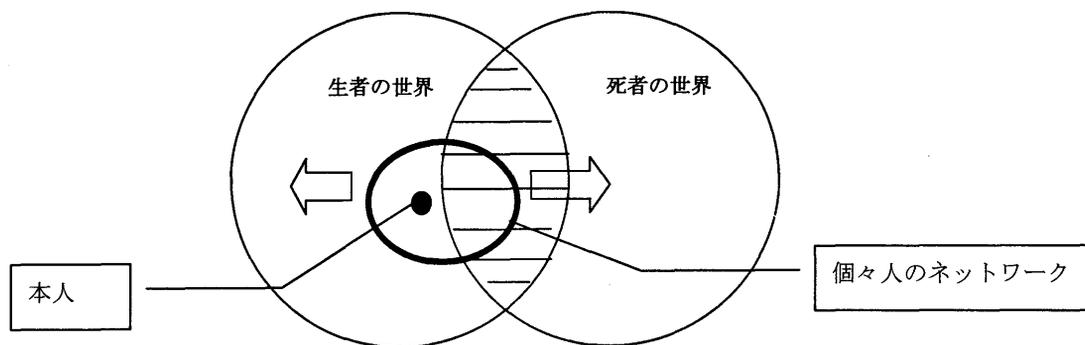


図10 生者と死者を結ぶネットワーク

も想像されている（以下省略）」としており（83頁）、境界をそこに求めることが可能であろう。

さて、この概念を構造化しておくことにする。ネットワークの構造と合わせ、死者を「大切な人」として認識している対象者の場合、上記の図10を描くことができる。

個々人のネットワークは人間界からはみ出し、境界の領域にまで及んでいる。そうする

ことによって、大切な存在として、つまりネットワークメンバーとして認識されている死者も構造上ネットワークに入れる。しかし、人間の世界にも、死者の世界（異界）にも、「大切な存在」もさることながら、「無関心な存在」もあれば、「恐ろしい存在」もあるであろう。ただし、上記の構造の場合、ネットワークに入りきれない人々と同様に、ネットワークに入らない死者たち、その死者たちとの関係性にも注目できる。このように、死者を自分のネットワークに位置付けない対象者にですら、自分の世界との何らかの関係性をもつ異界が生じており、そこには死者も入っているのである。上記の構造はそういった分析と考察に可能にするものであり、本研究に適した概念だと考えられる。

また、小松の指摘のように、時間の経過とともに、必要性に応じて個々人のネットワークは人間界の方向に移動したり、境界へと踏み込んだりしながら変容していく（図10の矢印を参照）。だが、人間は生きているうちに境界の向うに広がっている異界に入ることはほとんどないだろう。特に、死者の世界としての異界に限定すると、特殊な能力の持ち主、まさにシャーマンのような存在しか、何らかの儀式を通じて異界に足を踏み入れることはできないであろう。それがゆえに、個々人のネットワークを人間界から境界へとわたる領域に求めたいと考えている。

### 第3節 生者と死者との関係性をめぐって

---

#### 第1項 身近な死者 ～柳田國男の研究～

柳田國男の積み重ねた研究を抜きに、生者と死者とのつながりについては語れないであろう。この課題、またはそれに類似した取り組みのほとんどは、柳田による学説の影響を受けており、その多くもまた柳田民俗学に依拠していると言っても過言ではないであろう。したがって、本項では、まずは柳田の説いた死者と生者との関係性に触れておくことにする。

柳田（1946, 1949）は、具体的な民俗資料ないしは彼の弟子たちが日本各地で実施した調査の成果をもとに考察し、その結果、日本人における死者とのつながりを下記のようにまとめている。死者の魂は人間の世界からはるかに遠い他界に赴くことなく、この国に留まっているということである。人間の世界と死者の世界、柳田の言う頭幽二界の交流が頻繁に行われると柳田は考えている。その交流とは、盆や彼岸のような祭祀のみならず、常に招き招かれるという状態にある、と柳田は述べている（1946: 196 頁）。つまり、日本人は、柳田の活躍した時代もなお、死者の魂が山などに行き、遺族の近くに留まっている、と感じているということになる。決して無視できない仏教や儒教による重大な影響にもかかわらず、表層的には西方にある極楽浄土の概念を受けたとしても、日本人の潜在的意識には、古来の死生観の一部が残っていると柳田は解釈している（1946: 193 頁）。この学説は、梅原（1989）のいう日本人の原「あの世」観と一ほぼ致している。また、死者は身近な存在であり、死者との関係性が死後もなお保たれているという感覚、という考え方が現代日本人の心にも潜んでいるのではないかと筆者は考えている。このことは一つの仮説として本研究の出発点でもある。

それでは、柳田の考えた死者の本質について整理しておこう。ここで、最も注意しなければならないのは、柳田は、死者を魂として扱っているというところである。死ぬことによって、身体は消滅するが、魂だけが永遠に存在する、いわゆる靈魂と肉体の分離が生じるということである。「このような概念は、当然ながら死後の祭祀対象としては肉体あるいはその一部である遺骨に価値を置かず、専ら靈魂のみを重視することとなった」と福田（2004: 57 頁）は柳田の学説を踏まえながら述べている。その証拠の一つとは両墓制であると考えられる。つまり、遺体を葬った墓とは異なる場所に石塔墓を設置し、死者の遺骨や遺体がない石塔を中心に、年忌や盆行事などの死者を対象とした祭祀が行われているということである。なお、日本民俗学の領域において両墓制に関する研究はかなり蓄積されているので（柳田, 1946; 最上, 1979; 新谷, 1991, 2008）、これ以上は触れないことにし、死者と生者との関係に戻りたいと思う。

柳田（1949）によると、肉体を離れた死者の魂は、故郷の近く、つまり死者の生前の生活空間、子孫の生活空間の山に留まり、そこから子孫の暮らしぶりを見守っているということである。そして盆の時期になったら、そうした身近な異界から死者を呼び、供養を行

った後、死者の魂をその異界に再び送る、と柳田は主張している。今もなお、迎え火と送り火の習俗がみられ、この学説を支えているように思われる。さらに、柳田は、この盆行事の由来を、本来の仏教教理ではなく古来の日本的死生観に求めているわけである。

ただし、これに対して梅原（1989）は、柳田とほぼ同様の見解をみせながらも、仏教は日本に伝来されて以来土着信仰を吸収し、日本独特の仏教が誕生した、と独自の学説を提唱している。特に、日本人の他界観について分析と考察を重ね、日本基層文化に依拠する死生観が日本で展開された浄土の概念と相互影響し合い、最終的には親鸞の教えと融合した、とまで述べている。そして「このような、浄土教が日本仏教の主流となることによって、人間の魂をあの世へ送る儀式、葬式や年忌供養などは仏教が司ることになった。しかし、神道という形で残った土着宗教は、死の儀式を仏教に奪われた後も、再生の儀式の方は、頑強に自分の職文として守った。」と分析している（46頁）。しかし、これでは、柳田（1946）も指摘したことであるが、仏教と仏教以前の土着宗教には矛盾が生じてくるということになる。つまり、死者の魂は山へ行きこの国に留まると上述した土着宗教の考え方と、はるかに遠い極楽浄土を説く仏教は、二律背反の関係にある。仮に、日本人が極楽浄土の概念をリアルに受け入れているならば、死者の魂は毎年何回も西方十万億土の彼方にある浄土から帰ってこないだろうと、柳田（1949）も梅原（1989）も加地（1994）も同様に強調している。

これに対して、再び異界論を借用したいと思う。ここで注目しなければならないのは、人間の世界でいう十万億土の彼方と、異界でいう同じ距離とは必ずしも一致していないというところである。異界における距離感や時間の流れとは、人間の感覚や人間の世界と次元を異にするということである（小松，2003：89頁）。したがって、死者の魂が宿る場所として考えられてきた近場の山と、遠い極楽浄土に関する二つの考え方は、相互に絡み合い、相互に投影されている構造を考える余地があるように思う。そうすることによって、両者は共存し、上記の矛盾のままで併存することが可能であろう。現代日本における神道と仏教の共存や盆行事の有様がこの見解の証左となるといえる。梅原（1989：47頁）は、この現象を世界的宗教としての普遍性をもつ仏教の土着化および個別化と考えている。

## 第2項 先祖<sup>1</sup>としての死者 ～諸説とその変遷～

ここでは、柳田の学説について別の角度からもう一度考えてみたいと思う。柳田（1946）は日本人の源流を探りつつ、生者と死者との関係にみられる特徴を、日本人の死生観や靈魂観、日本人の幸福感にまで展開したといってもよく、かなり幅広いスケールで考えたわけである。その中で、死者を「先祖」として位置付け、考察する記述が多いといえる。臨

<sup>1</sup> 「Ancestor worship」に相当する語として「祖先崇拜」が用いられるように、先祖にあたる単語として祖先もしくはば使われている。だが、福田は指摘しているように、英語の「ancestor」の訳語として祖先が登場してきたが、日常の場面、信仰の対象として、民俗表現として相変わらず先祖が主流。したがって、「日本を対象に考察する際の学術用語として先祖を採用すべきであると考える。」と強調（福田2004、頁9）。本研究の対象と目的からしても、「先祖」は適切な表現であると考えられる。

終の際に願われたことは死後に達成されるという信念を、日本人のもつ死生観の一要因として考えていたように、柳田（1946）は、日本人の思う本来の「幸せ」を「この世」ではなく、死後、先祖になって子孫により永久に祀られることにこそ求めている。そして、孤独に陥ってもすべての生者は、先祖と関係を有しているとまで断言している。死者との関係性について論じる際に、このいわゆる先祖観は決して無視できない現象であり、本題と密接に関わっているものであろう。

柳田（1946）のいう先祖とは、子孫の近くにある小高い山からその子孫を温かく見守り、ときには子孫を訪れ、交流するというものである。しかし、このような先祖像に対して、避けるべき恐ろしい死者というイメージが間違いなく存在している。死んで間もない死霊は不安定であり、その死霊が誰かを「あの世」へと連れていくことを防ぐために、様々な習俗が行われてきた。ましてや現世に何らかの執着をもっているのなら、よほどの恐るべき存在となってしまう。このことは怨霊などにまつわる民俗や多くの伝説が物語っている。だからこそ、本来の意味での葬送儀礼としての葬式を行い、死霊を慰め、「あの世」へと送る。その後、死者供養を行うことによって、死者の性質が徐々に変わり浄化されやがて先祖になるということである。

日本では、葬儀の延長線上に位置する四十九日供養後、年忌供養を33年、場合によって50年にわたって行う。最終的には、弔いあげ<sup>2</sup>と称して、個別性をもった死者の供養を終えることになる。そうすることによって、イエの先祖となり、その個別性が失われる。つまり、柳田が述べているように、「祖霊の融合単一化」がなされる。さらに突き詰めてみると、祖霊はイエの領域を超え、氏神として、そして田と山の神として子孫とそのコミュニティに祀られることになる、と柳田（1946）は考察している。このように、稲作を中心とした日本村落共同体が田植えや稲刈りなどの農作業の前に執り行ってきた儀礼と祭祀は、先祖ないしは祖霊を土台にしており、先祖は日本の神のサブスタンスである、と柳田は考えていた。確かに、祖霊信仰と農耕との強い関連、とりわけ豊穰祭祀と子孫繁栄をまつわる事柄における先祖の役割についてはエリヤード（Eliade, 1964）も指摘しており、諸文化の事例を紹介している。死者と「土」、つまり各家の土地から「田」を経、「国土」へと展開される関係性についてアリエス（Aries, 1977）も述べており、東西を問わず、数多くの文化の根底にあるものとしてみなしてよいであろう。

さて、ここではもう一度死者から先祖（祖霊）へのプロセスについて振り返る。金児（1997）は、穢れを、今もなお有効な重要な概念として、日本人の宗教性を成している一要因として位置付けているが、日本では、死そのものを穢れとして考えてきたため、葬儀を通じて死者を清め、浄化させることが必要である。暴れている死霊が慰められ、鎮座させられるといったプロセスを遂げた「死者」が誕生する。この死者を対象に、年忌の供養や追善供養が行われ、長い歳月を経て、死者は先祖へと変わるプロセスを遂げることになる。確か

<sup>2</sup> 〈とむらいあげ〉。地域によって名称が異なる。

に、33年、若しくは50年、と期間は具体的に定められているが、名前や戒名（法名）顔などを憶えている、すなわち生前何らの関わりをもっている死者と、先祖代々と融合し、個別性を消失した死者との境目は曖昧であろう。それを踏まえて、本研究では両者を視野に入れ、調査などを進めてきたのである。しかし、先祖となった死者のもつ生者との密接な関わり背景には、少なくとも三つの条件がある、と桜井（1977）は指摘している。

第一は、イエ制度である。制度としてイエ（家族）が定義されており、その枠組みの中で先祖は重要な役割を託されていた。第二は、宗教的基盤である。先祖崇拜あるいは祖霊信仰を媒介として初めて子孫は先祖との関係を持ち得る、と桜井（1977）は指摘している。そして、第三は、個人またはイエという単位ではなく、集団として、民俗社会として、先祖に関する何らの規制を受けているということである。

しかし、日本の家族、いや社会全体の変容によってこのバックグラウンドは大きな変化を遂げてきた。イエに関しては、日本は、「イエ制度の確立とその永続を理想型とみる社会」からこの永続を主眼にしない社会へと変わったことによって（桜井、1977: 194頁）、先祖の位置付けや役割も大きく変わったということである。制度としての家族から、集団としての家族、いわゆる「近代家族」へと変わったが、個人化が徐々に進んでいることによって、個人を中心とした「脱近代家族」すなわちポストモダン家族が登場した（落合、2000）。近代家族の典型といえば、自由平等と合理主義を家族原理へと取り入れ、親族・同族・地域共同体から独立した単位といった核家族が思い浮かぶであろう。いうまでもなく、個人の側から捉えられる家族の段階に入る以前から、桜井の提唱した文化的・社会的基盤はずでに大きく揺れている。

崇拜の対象となる先祖の役割は徐々に弱まり、その形態も変容してきた（Smith, 1974, 1983; 藤井, 1988; 脇田, 2008）。もはや明治憲法に記されているイエという単位ではなく、このイエから脱した夫婦家族<sup>3</sup>の増加に伴って、夫と妻、両者の亡き両親が先祖と認識され、仏壇で祀られている、とスミス（Smith, 1983: 32頁）は報告している。だが、今もなお、贈り物や食べ物を先祖と共有し、「先祖の魂を、依然としてその家の居住者であるかのように扱う」<sup>4</sup>という数多くの事例がスミス（Smith, 1983: 33頁）により報告されている。さらに、スミスは先祖に話かけるなどの直接的なつながりにも注目しており、中国や韓国とは異なり<sup>5</sup>、先祖との関係性において感情や愛着、それに死者の魂への関心が重要な役割を果たしている、と強調している。そして、これらは日本における先祖崇拜のこれからの方向性を示す要因である、とスミスはまとめている。したがって、姿を変えても先祖や死者との関係は日本人の精神世界、日本人の生き方に大きな影響を与え続けているといえる。

<sup>3</sup> (conjugal family)

<sup>4</sup> 筆者による翻訳。

<sup>5</sup> 「祖先崇拜」は東アジア領域、儒教の影響を受けた文化圏の共通点として挙げられているが、周知のように、国によって有様が異なる。同じ性をもつ宗族単位とする中国に対し、祖先崇拜が根強く残っている韓国では、崇拜の対象となるのは、自分の直載な祖先のみである。ただし、祖先崇拜をめぐる国際比較は本研究の範囲を超えているため、ここでは、これ以上触れないことにする。

### 第3項 ロマンチックな死者たち ～柳田民俗への批判～

直接的にせよ、間接的にせよ、スミス(1974, 1983)も間違いなく柳田の影響を受け、13歳で亡くなった息子が20歳になったはずの日、亡き息子の誕生日の日に煙草とお酒を供え、「ようやく成人になった」と説明する父親の話のように、生者とともに「成長」し、生者と親しい関係を維持し続ける死者を描く多くの事例について紹介している。これまで述べてきた死者と生者との関係性も、多少の考察を入れながらも、柳田の説いた学説に依拠しているに違いない。

しかし、晩年の柳田がまとめた『先祖の話』や『魂の行え』は決して無視できない批判を受けてきた。客観性を求め、証拠や民俗事例を踏まえながら、慎重に考察を進めようとした柳田の学術姿勢を認めている桜井(1977)や福田(2004)でさえ、15年間にわたる戦争の影響を受けた柳田は日本の将来、国民の再生を視野に、理想論に近い形で上記の論文を仕上げたのではないかと述べている。また、柳田自身の主観と民俗的現象が混在している、と山折(1990: 30頁)は強調している。同様に、桜井(1977: 229頁)は、柳田の切実な思いと共に、誰もが高齢期に入ると死や宗教への関心が高まるのと同じように、晩年の柳田自身の死霊観・他界観も彼の論証に映し出されている、と述べている。それに加え、日本人のイメージする神の本質とは先祖であり、正月の神も田の神も盆に去来するのも先祖であるという柳田の論証には、無理があり、検討の余地が大きい、と福田(2004: 62頁)は批判している。さらに、柳田の説を受け入れ、評価している梅原(1989)も、基層文化に関する考察する際に、沖縄に注目した柳田が、アイヌの文化、または稲作をもたらした弥生時代以前の縄文文化の影響を見落としている、と指摘している。

考察の諸段階、またはたどり着いた結論に対して、批判的に分析して修正することは、学問の発展に不可欠なプロセスである。上述した指摘も柳田の学説に対して異論を唱えるというより、論証や検討の弱点を指し修正しながら考察を深めているといえる。だが、ここで注意すべきことは、柳田がほとんど触れていない遺体や遺骨にまつわる諸相である。遺体および遺骨に対する観念は、日本的死生観の本質を成している、と山折(1990)は考えている。故に、遺骨を対象とした信念・信仰を自分の日常の中でも頻繁に接しているはずの柳田は、なぜ霊的側面ばかりに注目しているのか、といった疑問を抱き、山折(1990: 32頁)は論じている。例えば、沖縄における洗骨について論じる際に、柳田は、それを改葬と考え、先祖との関係を保つための装置として位置付けた。遺骨そのものへの関心、それを対象とした祭祀・信仰に言及しなかった点を、山折は強く批判している。万葉集の具体例をはじめ、折口<sup>6</sup>などを引用しながら、山折は、魂魄<sup>7</sup>の概念、遺体の重要性、遺体に払われた注意などについて論証している。肉体と霊魂が分かれ、死後、魂のみが存在し続け、

<sup>6</sup> 折口信夫『死者の書』青磁社、1943

<sup>7</sup> 「【魂魄】〔コンパクト〕一般には人間の魂魄を意味するが、中国において本来は、人間の体内のエネルギーである気を司るのが魂。形態を司るのが魄と呼ばれていた。前者は陽、後者は陰に属するとされ、人間が死ぬと、両者は分離して上下に飛散するとも考えられてきた。」ブリタニカ国際大百科事典。2007.

やがて蘇生するという柳田に対して、山折（1990）は、魂だけでなく、遺体、遺骨も甦るために必要不可欠であり、日本人の死生観を形成している、と主張している。

日本では、つい最近、脳死が認められた時の臓器提供を可能にする法律がようやく成立したのである<sup>8</sup>。それまでは、遺体への執着、遺体を重視する文化が要因で、日本人は脳死後の臓器提供に反対している、と説明されてきた（池波，1991；ベッカー，2000）。また、異国で戦死した日本兵の遺骨への関心が挙げられる。それに、山や海で遭難した場合、異国の捜索チームは諦めても、日本人だけが探し続けており、生存している可能性がもはやないにも関わらず、遭難者の遺体を探し求めるというのも、遺体・遺骨へのそうした関心を象徴するものとしてしばしば取り上げられている。

この遺体・遺骨を対象とした信仰はどこからきたのかについて、加地（1994）が独自の学説を用意している。元々日本列島にはなかったものであるが、儒教と共に中国から渡ってきた、と加地は分析している。仏教やキリスト教のような他界観をもたない儒教では、すべては現世の中で完結され、死後もなお魂魄の魂も魄も現世に留まることになる。墓を中心に魄、すなわち白骨を管理し、招魂再生と称して、魂を呼ぶことによって肉体と魂が再び一体化し再生を果たすという考え方である。再生に必要であるがゆえに、重視され、信仰の対象となる遺骨、山折（1990）の提唱した遺骨はここにある。遺骨そのものに魂が宿っているからこそ、信仰対象となっているといった誤解は多いが（加地，1994：54頁）、遺骨を重視した考え方は、日本文化にも通ずるに間違いない。一方、日本でこの遺骨を無にする火葬が多いという指摘は、加地の主張を根倒しできるのでないかと考えられる。それに対して、加地（1994：36頁）は、葬送儀礼の形態について分析しながら、火葬の場合でも、喉仏のような遺体の特徴的なところを拾い上げ、それを祭祀の対象にする習俗を挙げている。

だが、加地（1994）は、「草葉の陰から見守る」先祖、つまり死者の魂はこの国の留まり、遠くへは行かない、という柳田の提唱した学説を否定していない。柳田の考えた日本人の死生観、生者と死者との交流には、儒教の影響が反映されている、と加地は繰り返して強調している。それに加えて、霊的次元のみならず、魂魄、とりわけ肉体の次元も重要であるということである。これまで述べてきたように、土着宗教を含む日本の基層文化、仏教、それにスミスが論じる国家神道や明治憲法の影響のほか、儒教も重要な要因であり、日本人の死生観、日本人がもつ生者と死者との関わりに関する意識や感情を形成しているということになる。

<sup>8</sup> 平成21年7月に臓器の移植に関する「臓器移植法」の一部が改正され、平成22年1月17日より順次施行されている。臓器提供の意思が不明であっても、遺族による承諾が可能となり、脳死判定の要件も改正された。

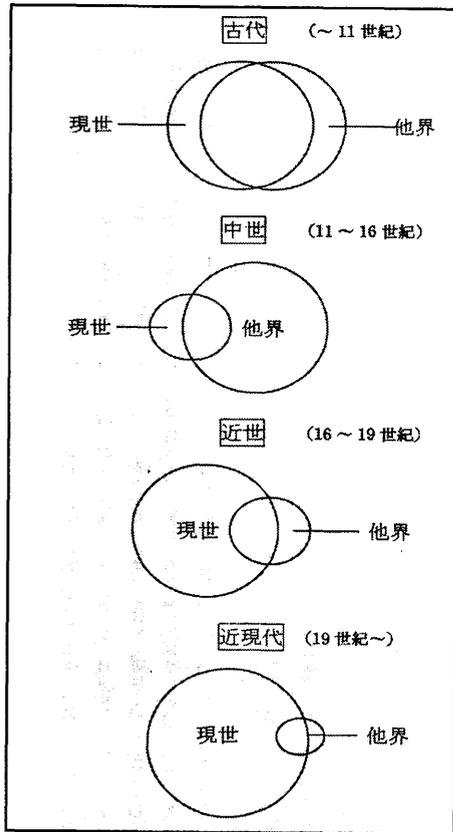


図11 変動する現世と他界の構図  
(佐藤, 2008: 217頁)

佐藤 (2008) は、この遺体・遺骨に注目しつつ日本文化史における死者の行方を追っている。そして『死者が身近に留まる』という柳田のテーゼは、今日、死にまつわるもう一つの常識と化している『日本人は骨を大切にする』というテーゼと、まったく接点をもたないのである」とまで提言している (20頁)。佐藤は、古代から今日に至るまで、まさに遺体の処理、葬送儀礼の形態を中心に、大変興味深い分析および考察を行っている。遺体に最低限の関心すらもたなかった古代から出発し、資料や事例を挙げながら、丁寧に論じている。その中で、各々の時代において形も意味合いも異なる葬送儀礼、そして異なる死者の位置付けが浮上してくる。それを踏まえて佐藤は、左記のような現世と他界の構図を示している (図11)。佐藤 (2008: 216頁) が指摘しているように、現代人にとって近代化とともに次第に重視されていく現世中心思考に対して、他界はますます意味を失っていく。この現象は葬送儀礼の有様に大きな影響を及ぼしており (山田, 2007; 関沢, 2002: 222頁)、死者との関わり方を規定している重要な一要因である。要するに、死者を他界 (死後の世界) へと送るといった意味合いが弱まり、他界そのものも軽視され若しくは無視されつつあるということであろう。

第4項 変わるもの、変わらないもの ~まともにかえて~

現代社会における死者と生者の関係をめぐって語る際に無視できないことは、伝統的な

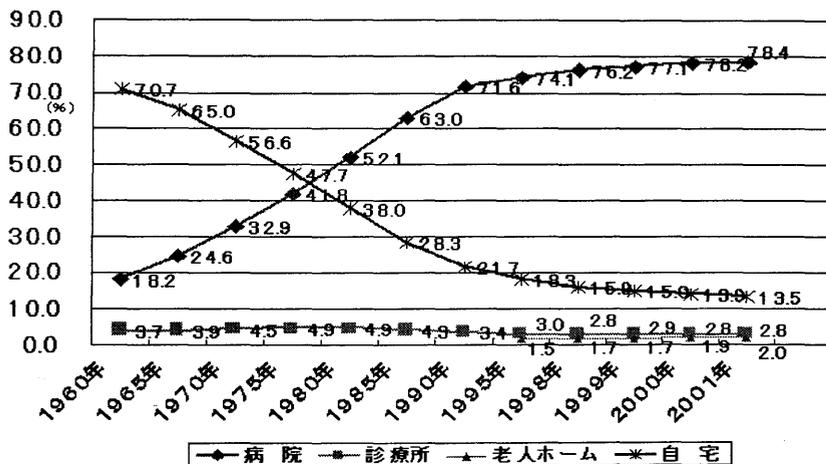


図12 日本人の死亡場所 (出典: 平成13年人口動態統計 統計局) 単位: %

葬送儀礼の有様の変遷である。大きく揺らいでいる葬儀について山田 (2007) が詳しく報告しているが、ここでは、死者とのつながりに注目したいと考えている。現代における死者は、「注意深く死後の世

界への旅立ちの儀礼を施さねば死者が祟る死霊となりかねないという恐ろしい存在から、個性をもつ親愛なる個人として記憶される存在へと変わってきているものと考えている」と関沢（2002：224頁）は指摘している。例えば、祟りを恐れ長年にわたって屋敷先祖を対象とする供養を行ってきた家来筋の事例も報告されているが（徳丸，1990；真野，2009）、恐ろしい存在である死者という観念は希薄になっているのである。さらに、死者と生者の接点を探る宮家（2007）が強調しているように、死者を他界に送ることに重点が置かれていた伝統的な葬儀に対して、「現代の葬儀は、偲ぶ会にみられるように、死者の業績を称え、その仕事の継承を誓うというような、現世中心の世界観にもとづいていると考えている」（821頁）。

これらの現象の背景には、死亡場所の変化があると考えられる。図12で示しているように、1970年代後半に日本は転換期を迎えたのである。自宅で死亡した日本人が初めて病院で亡くなった日本人より少なくなり、20年も経たないうちに、その差はかなり著しくなった。在宅ホスピスを広める運動が最近になって多少目立つようになったが、今もなお、ほとんどの日本人は病院で最期を迎えており、病院は死亡場所として常識化されつつあることさえうかがわれる。このように、身近な死は日常から消え去り、死のタブー視、家族や親しい人の死を語れない社会となった。一方、序章で紹介しているように、戦場や事故現場の死、ゲーム内の死の溢れる社会、つまり死のポルノグラフィと呼ばれる現象がみられる（Gorer, 1955）。これは、日本のみならず、先進国と呼ばれる数多くの国々が抱えているものである。

ただし、日本人は、死をめぐる豊かな文化を発展させ、急激な高度経済成長期を経て今もなお、その伝統的な形をある程度保持できているといえよう。「日本人において、何よりも死者供養は人間関係の保持に有効である。それは、死者が常に生者に優越し、生者の間に存在する利害の対立を死者は敏感に悟るものだと日本人がみなしているからである。日本人において、死者は何よりも忘れられてはならない存在なのである」と波平（1990：6頁）は述べている。現代医療の人類学の視座に立つ波平によると、日本人は死後の世界観や死者の霊魂のあり方について、現在では明確な観念やイメージをもっていないが、死者の霊魂は信じている。さらに、死者の幸・不幸、安定・不安定は遺族の幸・不幸、安定・不安定に直接影響すると信じている、と上記のテーゼを裏付けながら、波平（1990）は分析している。

『他者/死者/私』（2007）などで哲学と宗教の観点から社会全体にとっての死者の役割や死者との関係性などについて興味深い考察を行っている末木（2009）は、『日本宗教史と死の臨床』で次のように述べている。人は死んだあと、「通常の意味でコミュニケーションはできないけれども、完全になくなってしまったとは考えられない。お盆に帰ってくるかもしれない。何らかの関わりをもち続ける。だから、死者こそは了解不可能でありながら、関わりをもたざるを得ない他者の典型ということができる」（27頁）。

波平（1990）と末木（2009）、両氏の見解は、柳田（1946）の学説とさほど離れていない

ように思う。むろん、特に民俗学の中で蓄積された研究を通じて、死者をめぐる様々な現象の変遷が現実として浮かび上がっているが、根底に残っている死者に対する感覚、まさに日本的死生観の一部は、依然として有効であるといえる。このことは、今日まで残っている多くの民俗現象も物語っている。冥婚を通じて死者と語り、死者を慰める事例は、とりわけ東北地方から報告されている（金本，2001；小田島，2009）。普段、足を踏み入れることのない死者の宿る近くの小高い山、まさに境界のような空間へ一年に一度だけ入り、死者と交流し、死者との密接な関係を表した「もり供養」も依然として執り行われている（鈴木，1995）。だが、行事のみならず、日常場面についても同じである。鈴木（2005）は、仏壇はともかく、遺影に話かけたり、供物を捧げたりする日本人は未だに過半数を占めている、と実証している。死者との関係性が本質的要素として含まれている民俗行事は枚挙に暇がない。

事例だけではなく、意識調査の結果でも、葬儀に対する習慣化と共に死者をめぐる意識に多様化がみられているものの、「お盆に死者の魂は帰ってくる」などのような要素に関しては、依然として肯定的傾向が強いと報告されている（小谷，2003）。さらに、具体的な他界観や死後の世界の明確なイメージがなくても、神仏ではなく、臨終の際には死者がお迎えにくると信じ、こうしたお迎えの体験を語る日本人は依然として多い、と報告されている（諸岡ほか，2008）。また、川島（2007）は老年期の浄土真宗僧侶を対象に、『死者と生者を結ぶ物語』を求め、先立った人と浄土での再会に注目している。浄土真宗特有の他界観を土台にしているとはいえ、実証的研究を通して、『一つになっていくこと』や『どこかで繋がっている』という意味づけによって死者と生者が結びつけられているのである」（161頁）、と死者との関係性を浮き彫りにした。

以上のことから、今日の日本社会において生者と死者とのつながりは存続しており、両者の関係性を成り立たせる感覚と概念は今もなお有効であるといえる。これは、死者を、日本人のもつ異界、若しくは異界との境界に位置付け、両者を結ぶ関係の有様、とりわけネットワークの構造の明確化を試みた本研究の十分な裏付けになると考えられる。しかし、「とくに高度経済成長によって、経済生活は豊かになり、技術は進歩したが、農村も山村も漁村も崩壊し、共同的な社会がなくなり、神への尊敬、妖怪や死者に対する親近感、動物との共存などもなくなった」と谷川（2010）はかなりの危機感を示しているように、現代の日本社会では、死者との「共存」が失われつつあるということである。したがって、本研究の主な対象となった大正生まれの世代における死者とのつながり、死者との共存の中で生き方を書き留めることには、意義があるといえよう。