

《論文》

「老いと死をめぐる想像力」序章（I）

佐々木 陽子

「老いと死をめぐる想像力」序章（I）

佐々木 陽子

和文抄録:本稿は、「老いと死をめぐる想像力」をテーマとする拙稿を集成した論文の序章の前半にあたる。本稿は、まず、文学者の優れた想像力・洞察力・表現力によって、老いや死の問題を現前化させる力に着目し、文学との「領域横断性」に触れる。主に、旧約聖書の『ヨブ記』とM. ヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』を中心に据え、その後、論文が抱えている4つの課題を提示する。第1の課題、すなわち「なぜ民俗学の素材を使用するのか」が最も重要な位置を占める。というのは、この部分が論文の構成にストレートに関わるからである。他の課題とは、第2に「文学的想像力と社会学的想像力の架橋可能性とは」、第3に「死者と生者の関係性に着目するとは」、第4に「ジェンダーの視点では何を具体的に考察するのか」であるが、本稿は第一の民俗学に関わる課題のみを扱う。

キーワード：想像力 老いと死 ヨブ記 ヴェーバー 民俗学

1 本稿の位置づけ

本稿は、「老いと死をめぐる想像力」をテーマとする拙稿を集成した論文の序章の前半にあたる。民俗学的素材を用い、文学作品に具現している不可視なものを現前化させる文学的想像力に依拠し、「死者と生者の関係性」に光を当てる。また、ジェンダーの視点からの考察も組み入れる。

死者と遺された者との親密度によって「死」の意味は異なる。V. ジャンケレヴィッチが指摘しているように、死は「人称」を潜伏させている。「3人称の死」に平然としていられる我々が、自らの死である「1人称の死」の宣告や、自分にとって情愛の対象の死である「2人称の死」に際し、感情がかき乱され正気を失うこともありえよう。「私」の時空感覚を崩壊させかねない「2人称の死」に直面しても、昨日と何ら変わらず時間は流れ、風景も何ら変わることなくそこに存在する。情愛の対象を喪失したゆえに、この「私」の時空感覚が変調をきたし私が置き去りにされるような思いを抱くとき、「2人称の死」が「私」にとってどれほど重いものであるかが看取されよう。ジャンケレヴィッチは、人称と死の関わりを次のように記している。「第三人称が平静の原理なら、第一人称は疑いもなく苦悶の源泉」であり、第二人称の死すなわち「親しい存在の死は、ほとんどわれわれの死のようなもの、われわれの死とほとんど同じだけ胸を引き裂くものだ」と（ジャンケレヴィッチ 1966=1978: 25, 29傍点は原著者）¹⁾。「3人称の死」は日々無数に起きているが、そのいくつかに新聞の訃報欄などで接することがある。そのとき、亡くなられた年齢はいくつなのか、病名は何なのかといったことを、単なる情報として受け取っていることに気づくことがある。それが「3人称の死に平然としていられる我々」なのであろう。

老いは経験としてやってくる。老いに連結する形で死が到来することが多いが²⁾、経験という観点から両者は乖離する。視力・聴力・体力の衰え、こんなはずでなかったと思っても、老いは可視化した形でやってくる。老いは経験としてやってくるので、以前はこうだったが今はこうであると、その差異を語りうる。死についても経験の水準で語りうるものも存在する。つまり、「2人称の死」は高齢になるほど経験せざるをえない。この「私」が高齢になるほど、家族や友人を見送る立場に立たされる。だが、「1人称の死」は経験としては存在しない。「私」が生きているということは、「1人称の死」が顕在化していないということである。想像力のなかで「1人称の死」を思いめぐらすことがあっても、もし「1人称の死」が顕在化したら、この「私」は非存在となる。語れる「私」がいる限り、「1人称の死」は到来していない。「1人称の死」は経験として語れないという意味で、「絶対的不可知性」を背負い込んでいる。

見田宗介は、社会学が「越境する知」であり、「領域横断的であること」の重要性をあげるものの、それは決して目的ではなく、あくまでも結果にすぎないと記す（見田2006：7-9）。老いや死の問題は、医学・哲学・倫理学・文学・民俗学・文化人類学・歴史学・社会学・福祉学・法学・政治学など多様な学問の分岐点に位置する。本稿では、文学者の優れた想像力・洞察力・描写力・表現力によって、老いや死の問題を現前化させる力に着目する。以下、いくつかの具体例を通じて、「領域横断性」に触れるが、最初の2つを重点的に扱う。1つは、旧約聖書の『ヨブ記』であり、いま1つは、M. ヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（1920=1989）である。『ヨブ記』は旧約聖書の中でもとりわけ知られており、また『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』は社会学の古典に位置づけられている。通常、両者とも「文学」にはくくられないものの、両者には優れた文学性が指摘される。いわば、非文学の文学性を通して、宗教と文学、文学と社会学の越境に触れる。

2 非文学に見る文学性

2. 1 旧約聖書の『ヨブ記』

まず、旧約聖書の韻文調の『ヨブ記』だが、訳者の関根正雄は、『ヨブ記』について「文学作品としても世界文学の最高峰のうちに数えられていることは当然である」としている（関根訳1971：219）。信仰心厚い義人ヨブはあらゆる試練にさらされ財産を失い、ヨブ自身はうじとかさぶたに覆われ肌はひびわれ皮膚病に苦しみ、絶望のなかで死をも口にする。『ヨブ記』は、神との関わりにおける人間存在と信仰の可能性といった宗教の根元的問題を問い、なぜ義人として信仰深く生きてきた自分が、これほどまでに苦しまねばならないのかと自問し詰問する。苦難のただなかに落ち込んでいるヨブのもとを3人の友人が訪れ、友人たちは因果応報論でヨブの現状を論じ、「悔い改めよ」と助言する。義人であり続けてきたヨブは、彼らが自分を理解していないことに苛立ちながら、なぜ自分がこういう苦難に合わねばならないのかと嘆き、神に「なぜか」と訴え続ける。最終的にヨブは、人間にとって神は理解不可能な超越的存在であることを認識し悔いあらため、神から再び財産も家族も与えられる。ヴェーバーの『宗教社会学論選』³⁾（1920-1921=1972）や『宗教社会学』⁴⁾（1972=1976：178）に登場する苦難の神義論の問いが、ストレートに『ヨブ記』に登場する。

何故悪人が生きながらえ
年をとってもその富も増し加わるのか。
その子孫はともにいて安穩であり
その裔もその眼前にやすらかである。
彼らの家は榮えて恐れはなく
神の咎とがは彼らの上に臨まない。

（『ヨブ記』第21章7-9節 関根訳1971：79）

神と悪魔のやりとり、ヨブの友人3名の登場、ヨブが苦しみのあまりにあげる叫び、まさしく読者をひきつける「物語」である。最初に悪魔が神にヨブの財産を奪ってみたら、ヨブの信仰の化けの皮がはがれるとささやく。この悪魔のささやきはいわば神に対する悪魔の誘惑であり、物語論としてはその後の運びはどんでん返しと言えよう。

ヨブは義人であり信仰心も厚く生きてきたのに、神はなぜ自分にこれほどまでの痛みを与えるのかと苦悶する。もし悪人が幸福に暮らし善人が苦難の中に追いやられるのであれば、この世の「正義」はどこにあるのか、神が完全であるならこの世になぜ悪があるのか……など読み手側も問いを共有し、ヨブ同様に問いを反響させるであろう。

ユダヤ教の教師ラビであるH.S. クシュナーの「なぜ私だけが苦しむのか」の副題は「現代のヨブ記」とあり、ヨブと同様の問いを神にぶつける。クシュナーは息子アーロンを「早老病」で亡くしている。この難病は、子どものうちから小さな老人の容貌へと変わり、最終的には死に至る病である。クシュナーの息子は宣告されていたとおり、14歳で死を迎える。「私は、自分が神の御心にかなう生き方をしていると思っていたのです。それなのに、なぜ私の家族にこんな不幸がおそいかかってきたのでしょうか?」「怠惰や高慢の罰が私にあり、それに対する罰だとしても、なぜそれをアーロンが受けなければならないのでしょうか?」「もし神が存在するならば、愛だの赦しだのと言う以前に、ほんのわずかでも公平をわきまえる神が存在するならば、なぜ私をこんな目にあわせるのでしょうか?」(クシュナー 1989=2008: xix) という悲鳴に近い問いをぶつける。神がこの世のすべてを創造しながら、何ゆえに悪や苦難が存在し、何ゆえにこの世界で義人が苦しみ、逆に悪人が栄えうのかと苦難の神義論を問いかけ、神の存在の根源的意味を探し求める。

「なぜ義人が苦しむのか」との深淵な問いを韻律の調べにのせ、神に向かってなぜかと問いかけ続ける『ヨブ記』には、舞台と登場人物とそしてどんでん返しが用意されており、壮大な物語と言えよう。

2. 2 ヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』

いま1つは、物語で登場する「どんでん返し」を各所でみせてくれるヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』である。厚東洋輔は、次のように言う。「『思わざる帰結』とは物語論で言う『どんでん返し』に相当しよう。(略) プロテスタンティズムから資本主義の精神への変形は、比喩的な意味で一つの物語として理解される」(厚東1991: 302)。山之内靖も、近代の讃歌に思われる本書のテーマが、「実は、最後になって明らかになる、近代という時代の悲劇的結末のための序奏に他ならない」として、これを「最後のドندن返し」と呼んでいる(山之内1997: 53)。

ヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』から、いくつか物語的「どんでん返し」を探してみる。1つは、神の絶対性と人間の無力の断絶において、自分が神にとって救いの対象か否かを知ることができないとの神のみが知る選びの教説である予定説があげられよう。予定説は、「恐るべき神の決断」であり、神に「人びとが選ばれているか捨てられているかは彼らの行動によって知りうるとの憶見に対しては、これを神の秘密に立ち入ろうとする不遜な試みだとして、原理的に斥けた」(Weber: 1920=1989: 152, 173)とある。神の決定を人間の努力で変えることができないのであれば、「どうにでもなれ」と投げやりな方向に向かって不思議ではなかろう。だが、自らが永遠の生命として選ばれている確証を、世俗内禁欲の実行に看取る。運命に立ち向かい孤独のなかで日ごと真面目に生き働くこと、そしてそれが神の道具としての人間のあり様であるなら、こうして天職に励み世俗内禁欲を励行する己は、神に選ばれていると主観的に確信することになる。これもまた、予定説を運命・宿命と捉え、自力では何もできないと投げやりな方向へ向かって不思議ではないのに、その誘惑を断ち切る「どんでん返し」ではなかろうか。

いま1つは、「価値自由」を唱える立場をとるという意味で、価値に対し禁欲的であったはずのヴェーバーだが、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の最後の最後で、時代への予言とも受け取れる警鐘を發する。山之内はヴェーバーの「価値自由」を次のように要約している。つまり、「社会科学にたずさわる人間は一切の価値判断にとらわれてはならず、ただひたすら客観的事実を追求すべきだ、といったものではまったく

ありません。（中略）彼が論じたのは、社会科学のいかなる命題も根本的には何らかの価値判断を前提とせざるを得ないということ」（山之内1997:3）、その自覚を有することの重要性である。ヴェーバーのこの本が書かれてから100年近くも経つが、この本の最後の最後に登場する予言めいた警鐘（叫び）は鳴りやまないように思われる。ヴェーバーは、世俗内禁欲の精神は消え去り、勝利し「鉄の檻」と化した資本主義、そして文化発展の最後に現れる「末人たち」（Letzte Menschen）に向けて言う。

それなのに、運命は不幸にもこの外衣を鋼鉄のように堅い檻(おり)としてしまった。禁欲が世俗を改造し、世俗の外部で成果をあげようと試みているうちに、世俗の外物はかつて歴史にその比を見ないほど強力になって、ついには逃れえない力を人間の上に振るうようになってしまったのだ。今日では、禁欲の精神は——最終的にか否か、誰が知ろう——この鉄の檻から抜け出してしまった。（中略）精神のない専門人、心情のない享楽人。この無^{ニヒツ}のものは、人間性のかつて達したことのない段階まですでに登りつめた、と自惚れるだろう（Weber1920=1989:365-6）。

F. W. ニーチェは『こうツァラツストラは語った』の中で、超人の対極に「末人」を位置づける。「そこで、わたくしはもっともけいべつすべき人間について語ろう。それはすなわち末人である」（Nietzsche 1885=1965:15）と。発展し豊かになったとあぐらをかき精神を解体してしまった大衆に向けて、ニーチェの「末人」をヴェーバーは引用している。こうして『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』は、資本主義が頂点に達したとうぬぼれている時、その中身は空で精神は無化していると指摘する。こうした「どんでん返し」の語りを通じて、宗教と経済という異質なものが連結された物語として立ち現われる。近代資本主義を推し進めた精神的エネルギーは、営利を敵視し地上に富を蓄えることを否とするピューリタンの世俗内禁欲のエートスに見出される。そして、このエートスこそが、利潤追求に支えられた近代資本主義という経済システムをうみ出す力となる。世俗内禁欲を通して、自己の欲望をコントロールし、各自が神によって与えられた天職としての労働に使命感を抱いてとりくみ、そうすることで自分が神にとっての救いの対象であることを確認することに連なる。『ヨブ記』と同様に『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』にも、物語性・文学性を見いだすことは不自然ではあるまい。社会の「進歩」の到達点を「鉄の檻」とするメタファも物語につきものである。上記に引用した最後の警鐘（「精神のない専門人、心情のない享楽人」）は、まさしく物語のファンファーレと言えよう。

2. 3 その他の事例

その他、P. アリエスの『死と歴史——西欧中世から現代へ』やG. ゴーラーの『死と悲しみの社会学』もまた、死の考察に多くの文学作品を用いている。たとえば、アリエスは「死を前にしての態度」の箇所、トルストイの『三つの死』のなかから、はたごやの台所で死にかけている老駝者のセリフを引用している。死にかけていることを知っている老駝者は、「おばさんが親切にぐあいはどうかと問いかけると、彼は答えるのです。『死がそこにいる。そういうことですよ』と」（アリエス1975=1983:19）。また、ソルジェニーツィンの『ガン病棟』から死にゆく者の描写を引用し、アリエスは次のように言う。「これ以上うまくは言えません。何世紀ものあいだ、何千年ものあいだ、こんな風にして人は死んだのです」（アリエス1975=1983:24）。ゴーラーの用語である「死のポルノグラフィー」は、20世紀におけるポルノグラフィーの解禁の流れと逆に、「死」については隠蔽・タブー化していることを意味するが、「死のポルノグラフィー」の最初は、T. S. エリオットの「生まれて、つるんで、死んで行く」のリフレインからなる詩の引用で始まる。その他、D. H. ロレンスやアラン・ポーなども登場する（ゴーラー1965=1986:203, 210-1）。

島菌進は、死生観に関わる文学の系譜で「死に面した心境を語る文学系譜」と題して、志賀直哉の『城の崎にて』に卓越した死生観の表出を指摘する（島菌2012:106-7）。『城の崎にて』では3種の死に瀕したあるいは死骸となった動物が登場する。主人公の私は電車に跳ねとばされ命は取り留めたものの、怪我をして兵庫県

の城の崎で療養することになる。死ぬはずだった自分が助かったことを想う。屋根に一匹の蜂が死んでいるのを発見する。他の蜂は見向きもせずに動き回っているのとは対照的に、死んだらしき蜂は3日たっても動かない。私は淋しく思う。やがて夜に激しい雨が降り蜂の死骸は流されたい。ある日、散歩に出ると川の中に投げ込まれた大きな鼠がもがいている。首には魚串が刺さったまま、串の先は喉から突き出ている。子どもや車夫が鼠めがけて石を投げている。鼠はどうか助かろうとして必死である。「自分は鼠の最期を見る気がしなかった。鼠が殺されまいと、死ぬに極った運命を担いながら、全力を尽くして逃げ廻っている様子が妙に頭についた。自分は淋しい嫌な気分になった」(志賀1968:27)。そして、最後に、^{いもり}蟻蛄が登場する。見つけた蟻蛄を驚かして水へ入れようと思い、私は小石を投げる。偶然だが石が当たり蟻蛄は死んでしまう。「可哀想に想うと同時に、生き物の淋しさを一緒に感じた。自分は偶然に死ななかった」(志賀1968:30)。

副田義也編の『死の社会学』では、最後の部分で、「昭和文学」と銘うって、たとえば堀辰雄の『風立ちぬ』や原民喜の『夏の花』などの文学作品を用いて、死者とのつながりを論じている(副田編2001)。真木悠介の『時間の比較社会学』(2003)の2章「古代日本の時間意識」では、日本の古代の時間論が展開されているが、そこでは時間に関わる用語や人々の時間感覚が、膨大な数の和歌に依拠してまとめられている。S. ボーヴォワールの『古い』は、「古い」をめぐる通時的・共時的な膨大な先行研究の宝庫であり、上巻下巻合わせて翻訳本で700頁にも及び、「古い」を多角的・鳥瞰的に描き出している。ボーヴォワールは、日本の「棄老物語」の代表作である深沢七郎の『檜山節考』⁵⁾にもふれ(Beauvoir1970=2013:64-5, 92上巻)、さらには、老人性愛をテーマとした箇所では、谷崎潤一郎の『鍵』や『瘋癲老人日記』まで取り上げていることから(Beauvoir1970=2013:74-6下巻)、その碩学ぶりうかがえる。「古い」や「死」を語るときにどれほど文学が力を付与しているかがわかる。

3 本稿が抱える4つの課題

論文は以下に示す4つの課題を抱えている。このなかでは最初の課題が、論文の構成に直接結びつくゆえに、最も重要な位置を占めるといえよう。

- | | |
|-----|------------------------|
| 課題1 | なぜ民俗学の素材を使用するのか |
| 課題2 | 文学的想像力と社会的想像力の架橋可能性とは |
| 課題3 | 死者と生者の関係性に着目するとは |
| 課題4 | ジェンダーの視点では何を具体的に考察するのか |

3. 1 (課題1) なぜ民俗学の素材を使用するのか

論文では、「棄老伝承」「お供え」「ぼっくり信仰」「墓参り」といった民俗学に関わる素材を用いる。これらは、我々の日常生活でその存在が自明視されていたり無自覚になっていたり、あるいは隅に追いやられ忘れ去られているような習俗⁶⁾行為に該当するものが多いと言えよう。だが、どれも老いや死を考えさせる素材であり、また、死者と遺された者との関係性を問かける窓の働きをすと言えよう。小さな窓であっても、その窓を開けることで社会の変容が、今日の問題が見えてこよう。一見マイナーなあるいは日常化した素材は、思いのほか多くの語りをしてくれるとの感を抱く。上記の4つ、すなわち最初の「棄老」は「老いと死の連結」を、次の「お供え」は「2人称の死」を、さらに「ぼっくり信仰」は「1人称の死」を、そして最後の「墓参り」は「死者の行方」の問題に連なる。厚東は「民俗学的想像力」の説明で、柳田を引用し、日本の多くの人々が、語ることはできても文字の読み書きができなかったにもかかわらず、記録されたものを過大評価することを次のように記す。「社会認識は有閑階級の特権と解される」し、記録されたものにしても、「ほんの一部の事実」に過ぎず、しかも記録された事実は出来事の全体を公正に代表しはしない(厚東1991:226)。

（1）棄老研究

第1に、老いから死への連結を可視化させる「棄老」に光をあてる。民俗学が扱う「棄老伝承」や「昔話」のほかに、人間が生まれ生きそして死に至る道程が、赤貧の村落共同体が生き延びるために老人を棄てる棄老習俗を舞台にして文学作品が生み出され、映画化もされている。老いたというだけの理由で棄てられる主人公の老人たちだが、文学作品ではその多くが浄土信仰を内面化している。このアンチヒューマンなストーリーは、古くから「棄老伝承」や「昔話」としても語り継がれ、戦後も文学作品として再生産されるのはなぜであろうか。論文では戦後の棄老文学の代表作ともいえる、深沢七郎の『楢山節考』、村田喜代子の『蕨野行』、佐藤友哉の『デンデラ』の3つの文学作品を扱う。民俗学では、棄老が習俗として実在したかのごとく語られことに異議を唱える。つまり、第1に、「棄老伝承」や「昔話」は各地に存在するが、老親を山奥に棄てに行っても後悔して連れ帰る話のため、「親を大事にせよ」との道徳的教訓を提示するものであり、第2に、棄老地らしきところから人骨が発見されると、棄老と葬制すなわち両墓制（「埋め墓」と「詣り墓」とを別々につくる）とを混同して、「埋め墓」に白骨化した人骨が見出されるのを、あたかも棄老が実在したかのように捉えられているのにすぎないとの見解を民俗学者が打ち出している。棄老伝承を親を棄てたことを後悔する「母の愛情」の教訓と捉えたり、風葬などを誤って棄老と捉えたりするなどが、飯島勇三・宮田登・大島建彦・関敬吾・柳田國男らによって指摘されている（飯島2005：33；宮田1983：195⁷⁾；大島2001：10；関1966：2,5-6；柳田 [1945] 1998：491-2など）。

（2）「蔭膳」と「お供え」

第2に、「蔭膳」「お供え」を扱う。たとえば「お供え」などは、仏壇のある家では水やお茶など供えているであろうが、それが習慣化しているために、あらためてその存在を問い返すことがないかもしれない。このテーマの先行研究は極めて少ない。「お供え」「蔭膳」については75名の協力者を得て調査を実施した。この調査から、習俗行為の変容や地域的差異のほか、生者と死者の交流の場として今日もこれらの習俗行為が機能していることなどを知りえた。貴重で豊かな素材として、「蔭膳」「お供え」を位置づけうることを実感した。1例だが、写真（図1）は、民俗学者大越公平の論考「加計呂麻島芝（奄美）におけるカゲゼン習俗とカミオガミの行事」に登場する「写真箱」と呼ばれる鹿児島県奄美の加計呂麻島独自の「蔭膳」である。大越によると「写真箱」という名称の通り、「箱膳に写真立てが取り付けられた形の道具で、他の地方では見かけない独特なお膳であり、食事用の道具としての膳を超えた意味をもっている」（大越1979：60）。この箱の引き出しには手紙や葉書きが収納され、また多くの写真も貼られていたとの記述から、不在者と留守宅にいる家人との交流の装置と位置づけられよう。だが、この習俗は太平洋戦争が盛んになった頃から始まった比較的新しい習俗で、短期間にこの地に発達したとされる。この「写真箱」は毎日食事やお茶が据えられるだけでなく、奄美の常時食である袋入り黒砂糖やお神酒のような酒類も常時据えられるなど、多様な使われ方がなされたとある。こうした大越の記述から、高度経済成長期に多くの若者が職を求めシマ（集落）を離れ、彼らの無事を祈願した留守宅の家族の思いが、こうした「蔭膳」ににじみ出ている。

一時的不在の生者への「蔭膳」、永遠の不在者の死者への「お供え」は、共に「食されることのない食」であり、西欧の合理主義からすれば「不在者は食べない」「死者は食べない」と一蹴されかねまい。しかし、1人暮らしのかなりの数の高齢の調査協力者から、「お供え」の対象である死者に対してに、生者相手のように日常的に話しかけるとの話がうかがった。



大越公平の鹿児島県奄美諸島の「蔭膳」に関する論文（1979）に「写真箱」が登場する。戦後の留守家族と、シマ（集落）を離れていった家人との交流の装置に位置づけられよう。水や飲食物などを供えるほかに、写真が貼られている。大越論文を読む限り、左の写真は「写真箱」に間違いのないと思われる。鹿児島県立奄美図書館の方が、もしかしてタイトルなしだが、この写真が「写真箱」ではないかと連絡をくださった。ここに記すことで謝辞とさせていただきます。タイトルはないが、論文中に登場する奄美の芝の地名が写真の解説に見られること、「出郷者の生霊（写真）に供物して拝み、無事を祈る」と記されていることから、この地域特有の「写真箱」と呼ばれる「蔭膳」であろう。（写真出所：鹿児島県教育委員会『奄美群島の民俗2（加計呂麻島・喜界島・与論島）』1982：133）。

図1 鹿児島県奄美加計呂麻島特有の「写真箱」と思われる写真

(3) ぽっくり信仰・嫁いらず信仰

第3に、「ぽっくり信仰」「嫁いらず信仰」を扱うが、これは1970年代の一時期「流行習俗」として注目されたが、今日ではその存在も一部の地域を除き忘れ去られていよう。1970年代前半、有吉佐和子の『恍惚の人』がベストセラーとなり、認知症の実態を世に知らしめた。「下の世話までされることなく逝きたい」との高齢者の思いが、ぽっくり寺をめぐる下着などへの願かけを流行させたとされている。しかし、現地調査を通して見えてきたのは、住民により丁寧に管理されているお地藏様や観音様が今もあるということ、下着に祈祷を願って置いていく住民の姿を垣間見、またこの場が地域の井戸端会議の場になっていると思われるところもあり、単純に過去形にくくることはできないことである。「ぽっくり信仰」は、祈祷を受けた下着を身に着けると長患いして寝込むことなく、下の世話もされずに安楽に往生できるとの俗信にすぎない。この俗信に光をあてることで、寝込むことなく、安楽な自己の死を祈願する合理ではわりきれない人間のあり様が見えてくる。また高齢者の介護は嫁の役割というジェンダー規範の縛りが名前に直結している。ぽっくり逝けば、嫁の世話にならずにすむとのことで「嫁不要」「嫁楽」「嫁助」信仰とも呼ばれる。これらの俗信は、合理と非合理の両方に足をつっ込み生きる人間のあり様を再認識することに結びつくだけでなく、「介護嫁」を通して、介護をジェンダーの視点から考察することも重要であろう。というのは家庭内介護という無償行為を圧倒的に女性が担っているからである。

(4) 死者の行方——忘却と記憶の間の死者たち

第4に、「死者の行方」として墓参り習俗などを含めての墓地問題を扱う。墓参りは今日も女性役割とみるジェンダーの縛りの強さが地域によっては明白である。平地は家や田畑に割り振るため、地域共同墓地の多くは小高い丘の上であり、坂を上るだけでも大変という地域もある。筆者は九州を中心とした西日本で公営墓地・地域共同墓地・民営墓地・寺社墓地などの100以上の現地調査を実施した。そのなかで九州南部の鹿児島県の南薩地方では、市営墓地は大規模開発で平地にあるものの、地域墓地は小高い丘の上にあるものが際立っていた。こうした地域では、花の水をかえるのは大変な労働であるにもかかわらず、墓守りを女役割とみなす地域が残っており、しかも一人暮らしの高齢女性に割り振られている場合が目立つ。九州南薩の一部の地域共同墓地では、今でも墓花を挿し墓をきれいにしている嫁は「いい嫁」と言われるとのことを聞き取りを通して知った。墓花のためにアルバイトに出るとの話も耳にする。高齢者の単独世帯の多いこうした地域では、墓守が大変な重荷となっている現実が存在する。墓地行政については公営墓地のあまりの少なさは驚くばかりである。厚生労働省の「平成26年度 衛生行政報告例」⁹⁾によると、全国の墓地箇所数864,365のうち、地方公共団体などの公営墓地の箇所数は30,588で、3.5%を占めるにすぎない。戦後まもなく、原則としては自治体主導をうたいながら、困難な場合に限り「宗教法人・公益法人」にも墓地新設を認める通達が出される。この方針転換の結末を、森謙二は次のように総括している。「行政当局は自らが供給主体であることを忘れ、一部の地方自治体では無責任な認可を繰り返してきた」（森 2000：25）と。人間は2度死ぬと言われる通り、墓地さえも棄てられ、墓守をも失い記憶からも死者が抹消されていく有り様が見えてくる。いわゆる「無縁墓問題」である。福祉的視点からの墓地行政の在り方を問いかけたい。

3. 2 (課題2) 文学的想像力と社会学的想像力の架橋可能性とは

(1) 想像力とは——南の「常世」と北の「イタコの口寄せ」

あの世観は100%想像力の生みだすものである。見てきた語り部は存在しない。ここでは、南と北の想像力の生みだしたあの世観を通して想像力を考えたい。科学的知識を駆使しても答えを出せない問いが確かに存在する。あの世観もその一つに数えられよう。

谷川健一は沖縄の島々の常世観に魅せられていく。宮古島（沖縄本島から南西に約300キロ離れている島）では無数の人骨が苔むした状態で洞窟内に見出され、風葬であることがわかる。人骨がうずもれている洞窟の隙間から大神島が真向いにみえる。「神の島として宮古の人たちに尊崇されてきた大神島に、死者たちの視線が向

けられていることに、私は死者たちの幸福を感じた。それはやがてその場所に自分達も葬られるという生者たちの幸福につながっていると思われた」（谷川2013：11）。谷川は日本の信仰の原点に柳田國男の再生つまり生まれ変わりがあることを強調している（谷川2013：71）。想像によって、彼岸は多様に語られてきた。

日本の北部の青森県に目を向けると、1200年も続く霊場である恐山において行われているイタコと呼ばれる巫女さん（霊媒師）らによる死者の魂を呼び出し代って語る行為「口寄せ」が浮かぶ。この地の寺院の僧侶である南直哉は恐山の風景を以下のように記している。つまり、ここには多様な供物が持ち込まれるが、なかには若くして亡くなった息子が、あの世で結婚するようにと願って「花嫁人形」を供えることもある。また、幼い子どもが亡くなった場合、あの世で遊ぶことができるようにと「膨大な数の風車が幅二十メートル、距離百メートルにわたって林立します」（南2012：46-7）とあり、死者の年齢・状況によって供えられるものが異なり、あの世とこの世の連続性を前提に彼岸が想像されている。すべて、生者の想像力がうみ出した世界にすぎないのに、この場では死者がリアルに立ち上がってくるという。南はさらにこう説明する。「死者というのが生者にとって決定的な意味を持っているからです。死者を想う人、というのは死者から何かを与えられているものがある人です」（南2012：109）。死者と遺された者との関係性はこうした想像力のなかに看取される。

井上俊は、未開社会から文明社会まで、ほとんどの社会に「他界の観念」があるとし、「死は単にこの世での終りを示すにすぎず、死者は別の世界（他界）で永遠に生き続ける」と記している（井上1973：8）。R. エルツは、インドネシアのボルネオのダク族をはじめとする諸民族の死者儀礼を詳細に論じている。多くの部族で、死んでも死者は地上を離れず地上との絆を断ち切ることがないとされ、死者へのお供えが生者の義務とされる。あの世に入るのには時間がかかり「魂は、ふつうの世界の、いわば境目で暮らしている」とされ、この死者の魂の不安定な時期は、死者に「同情と畏怖」の眼差しが向けられるという（Hertz1907=1980:48-9）。死者儀礼は連続的に行われ、「死が完了しないまでは、死者はまだ生き続けているように扱われる。これには食事をお供え、近親や友だちはその相手をつとめ、そしてこれに語りかける」（Hertz1907=1980:67）。死は大変重いもので、未開社会では集団から排除されるのが「死」と同時に、集団への新たな統合が「再生」の観念で捉えられる（Hertz1907=1980:119）。

（次稿に続く）

註

- 1) 本稿では基本的に算用数字を用いているが引用についてはその限りではないため、一部不統一となる。
- 2) 老いの前の死を描いているのが、トルストイの『イワン・イリイチの死』である。主人公は、45歳の控訴院の判事であるが、不治の病におかされる。自らが死ぬことを悟った彼は絶望に駆られ、モルヒネを打つことで痛みを耐え、自力で身体さえ動かさず召使の世話になる。「神の残酷さ」「神の不在」に怒りをぶつけても答えは返ってこない。死に至る人間の焦りや憤懣や恐怖や孤独が、文学的想像力によって描き出されている。だが、死の直前、あれほど自分を苦しめた死の恐怖は消え失せ、光がさすなかで、主人公は、自己の死を受け入れ息を引き取る。老齢に達せずに死に至る事例が描き出されている。
- 3) 苦難の神義論だけでなく、幸福な人が幸福であることの正統性、つまり「幸福に値する人間だと確信を得たくなる」幸福の神義論も取り上げられているが、「苦難の神義論の方がはるかに複雑とある」（Weber 1920-1921=1972：41-2）
- 4) ユダヤ教に代表される一神教の統一神の概念が突き当たる問題を、Weberは以下のように記す。「神の途方もない力の高揚を、彼が創造し支配するこの世界の不完全性という事実といかにして和合せることができるかという問題である。こうして生まれてくる神義論 Theodizeeの問題は、古代エジプトの文字にも、ヨブ記にも、またアイスキュロスにも一もちろんそれぞれ特殊な表現法をとってはあがるが一生々しく現れている」（Weber 1972=1976：178）。
- 5) 原ひろ子は、深沢七郎の『橋山節考』に登場する棄老を受容できない又やんのような人間類型が代表的なのはと記すボーヴォーワールの見解に触れ、「ヘアー・インディアンの中にもまたやんのように生に執着する人々がいたかもしれないが、(略)たやすく死を受容するようになるヘアー・インディアンとつきあっていると、そうすぐにボーヴォーワールの現代人的な視点からのみの解釈に屈服することはできない」としている（原1997：68傍点は著者）。
- 6) 「習俗」「民俗」など似た言葉があるが、本稿では「習俗」に統一する。辞典によると「習俗」は無意識な行動様式をも含む語として慣習・風習・習わしなど広い意味で用いられている。「民俗」も似たような使われ方をされているものの、ある地域で集団の規制力をもって、超世代的に継承される民衆の習わし、民間の風俗・習慣などの意味で用いられているとあり、「習俗」がより日常的用語として使用されている感があるため、「習俗」に統一する（福田アジオほか編2006：262、526など）。
- 7) 「うばすての主題は、くり返し再認識されているのである。そして、うばすて伝説が史実であるのかどうかという疑問が、一般の人たち

からかならず発せられてくる。この点についての民俗学の見解はすでに定説化しているので触れない」(宮田1983:195)とある。

- 8) 平成26年度厚生労働省衛生行政報告例「第4章生活衛生」に都道府県別の墓地数(何箇所)が出ている(2016年4月5日取得, <http://www.e-stat.go.jp/SG1/estat/List.do?lid=000001139201>)。

文献

- Ariès, Philippe, 1975, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du moyen âge à nos jours*, Paris: Éditions du Seuil. (=1983, 伊藤晃・成瀬駒男訳『死と歴史——西欧中世から現代へ』みすず書房.)
- 有吉佐和子, 1972, 『恍惚の人』新潮社.
- Beauvoir, Simone de, 1970, *La vieillesse*, Paris: Gallimard. (=2013, 朝吹三吉訳『老い上巻』人文書院.)
- Beauvoir, Simone de, 1970, *La vieillesse*, Paris: Gallimard. (=2013, 朝吹三吉訳『老い下巻』人文書院.)
- Gorer, Geoffrey, 1965, *Death, grief, and mourning in contemporary Britain*, London: Cresset Press. (=1986, 宇都宮輝夫訳『死と悲しみの社会学』ヨルダン社.)
- 深沢七郎, [1956] 2014, 『榊山節考』『榊山節考／東北の神武たち 深沢七郎初期短篇集』中央公論新社, 9-73.
- 福田アジオほか編, 2006, 『精選 日本民俗学辞典』吉川弘文館.
- 副田義也編, 2001, 『死の社会学』岩波書店.
- 原ひろ子, 1997, 「文化にとっての老い—新しい異世代共存」井上俊・上野千鶴子ほか編『岩波講座現代社会学13 成熟と老いの社会学』岩波書店, 61-73.
- 原民喜, 1988, 『小説集 夏の花』岩波書店, 7-31.
- Hertz, Robert, 1907, *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*. (=1980, 吉田禎吾ほか訳『右手の優越 宗教的両極性の研究』垣内出版.)
- 堀辰雄, [1950] 2015, 『風立ちぬ』『風立ちぬ／美しい村／麦藁帽子』角川書店, 139-237.
- 飯島勇三, 2005, 『信州姥捨山考』ほおずき書籍.
- 井上俊, 1973, 『死にがいの喪失』筑摩書房.
- 鹿児島県教育委員会, 1982, 『奄美諸島の民俗2(加計呂麻島・喜界島・与論島)』
- Jankélévitch, Vladimir, 1966, *La Mort*, Paris: Flammarion. (=1978, 中澤紀雄訳『死』みすず書房.)
- 厚東洋輔, 1991, 『社会認識と想像力』ハーベスト社.
- Kushner, Harold S., 1989, *When bad things happen to good people*, New York: Schocken Books. (=2008, 斎藤武訳『なぜ私だけが苦しむのか—現代のヨブ記』岩波書店.)
- 真木悠介, 2003, 『時間の歴史社会学』岩波書店.
- 南直哉, 2012, 『恐山——死者のいる場所』新潮社.
- 見田宗介, 2006, 『社会学入門——人間と社会の未来』岩波書店.
- 宮田登, 1983, 『女の霊力と家の神—日本の民俗宗教』人文書院.
- 森謙二, 2000, 『墓と葬送の現在——祖先祭祀から葬送の自由へ』東京堂出版.
- 村田喜代子, 1998, 『巖野行』文藝春秋.
- Nietzsche, F. W., 1885, *Also sprach Zarathustra*, Leipzig: C.G. Naumann. (=1965, 高橋健二・秋山英夫訳『こうツァラツストラは語った』『世界の大思想25ニーチェ こうツァラツストラは語った・この人を見よ』河出書房, 3-318. (1885年第4部を私家版として出す)
- 大越公平, 1979, 「加計呂麻島(奄美)におけるカゲゼン習俗とカミオガミの行事——家族組織研究の一視点」『南島史学』14:54-76.
- 大島建彦, 2001, 『姥捨の伝承(含姥捨で伝承一覽)』『日本文学文化』1:2-18.
- 志賀直哉, 1968, 『城の崎にて』『小僧の神様・城の崎にて』新潮社, 23-31.
- 島蘭進, 2012, 『日本人の死生観を説く—明治武士道から「おくりびと」へ』朝日新聞出版.
- 佐々木陽子, 2004, 「老人介護と死生観」『相関社会科学』14:150-155.
- , 2011, 「三つの異なる死生観——宗教的,科学的そして土俗の見地から」『鹿児島国際大学大学院学術論集』3:1-12.
- , 2012, 「『お供え』と『蔭膳』——不在者との共食」『現代民俗学研究』4: 25-38.
- , 2013a, 「ジェンダーを潜めた習俗『墓参り』『お供え』『蔭膳』—鹿児島県枕崎市を中心に」『地域総合研究』40(2):39-53.
- , 2013b, 「家族介護における『嫁』——その無償性と相続問題」『福祉社会学部論集』32(1):1-14.
- , 2015a, 「『嫁いらず信仰』から見えてくるジェンダー——信仰対象はなぜ観音と地藏に収斂するのか」『福祉社会学部論集』33(4): 1-14.
- , 2015b, 「『ぼっくり信仰』に潜む介護問題—文学作品を通して考える」『福祉社会学部論集』34(1):1-14.
- , 2015c, 「『老い』の可視化と『一人称の死』——ポー・ヴォワール『老い』再読」『福祉社会学部論集』34(2): 1-15.
- , 2015d, 「『楽老研究』の系譜(Ⅰ)——民俗的アプローチと文学的アプローチ」『福祉社会学部論集』34(3): 1-14.
- , 2016a, 「無縁墓問題——記憶と忘却のはざまの死者たち」『西日本社会学会年報』14:61-74.
- , 2016b, 「日墨比較をとらえてみる墓前飲食の『お供え』の類似と差違」『福祉社会学部論集』35(1): 1-14.
- , 2016c, 「『ぼっくり信仰』という俗信から見えてくる『すがる心性』——合理と非合理の間はざまを生きる人間観」『福祉社会学部論集』35(1): 15-29.
- , 2016d, 「『楽老研究』の系譜(Ⅱ)——文学的アプローチ」『福祉社会学部論集』35(2): 1-14.
- , 2016e, 「『楽老研究』の系譜(Ⅲ)——映像作品アプローチ」『福祉社会学部論集』35(2): 1-14.
- 佐藤友哉, 2009, 「デンテラ」『新潮』106(1): 6-192.
- 関敬吾, 1966, 『姥捨山考』『昔話と笑話』岩崎美術社: 1-7.

- 関根正雄訳, 1971, 『旧約聖書 ヨブ記』岩波書店.
- 谷崎潤一郎, 1968, 『鍵・瘋癲老人日記』新潮社.
- 谷川健一, 2013, 『魂の還る処常世考——死んだらどこに行くのか』アーツアンドクラフツ.
- Толстой, Лев Николаевич, 1886, *Смерть Ивана Ильича*, Москва : Изд. "Посредник". (=2006, 望月哲男訳 「イワン・イリイチの死」『イワン・イリイチの死/クロイチェル・ソナタ』光文社:7-138.)
- Weber, Max, 1920-1921, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen : J. C. B. Mohr. (=1972, 大塚久雄・生松敬三訳『宗教社会学論選』みすず書房.)
- , 1972, *Religionssoziologie*. (=1976武藤一雄ほか訳「第八節 神義論の問題」『宗教社会学』創文社,177-188.)
- , 1920, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen : J. C. B. Mohr. (=1989, 大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波書店.)
- 山之内靖, 1997, 『マックス・ヴェーバー入門』岩波書店.
- 柳田國男, [1945] 1998, 「親棄山（『村と学童』所収）」『柳田國男全集第十四巻』筑摩書房：481-92.

* 本稿は、鹿児島国際大学における2016年度前期学外研修（在宅研修）の成果の一部である。

“The Power of Imagination regarding Old Age and Death” Preface (I)

Yoko SASAKI

This document will serve as the first half of the preface to “Discussion,” a collection of my work that addresses the theme of “the power of imagination regarding old age and death.” This piece will focus on the power possessed by writers—through outstanding imagination, insight, and expression—to introduce the issues of old age and death to the public and allude to the “cross-disciplinary nature” of literature. Primarily centered on the Old Testament’s Book of Job and M. Weber’s *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (*Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus*), I present four questions with which the works in “Discussion” engage with. The first question is “Why use folkloristic materials?” This question occupies the primary position because it is directly related to the structure of the subsequent studies. The other questions include the following: “What is the potential for bridge-building between the literary and sociological power of imagination?” “What does it mean to focus on the relation between the living and the dead?” and “What is specifically considered from the perspective of gender?” However, this document will only concern itself with the first question, which is regarding the study of folklore.

Key Words: imagination, old age and death, book of Job, Weber, folklore