

キリスト教はいかに日本における生者と死者の交流に関わり得るか

佐藤 泰彦

同志社大学大学院神学研究科博士後期課程

要旨

キリスト教は、日本における宣教の開始以来、日本の民俗的風習、たとえば先祖祭祀や死者儀礼に対して否定的な姿勢をとってきた。その結果として、キリスト教と伝統的な日本の風習との間に軋轢を生じてきた。

カトリックも多くのプロテスタント各派も含めてキリスト教は、概ね先祖祭祀の概念に対して否定的であったが故に、日本人キリスト教徒は、戸惑いながら、大多数が非キリスト教徒である社会の伝統的風習に自らを合わせているように思われる。先祖祭祀は、キリスト教にとって、神学的にも実践的にも未解決の課題である。

キリスト教はいかにして、偶像崇拜を禁ずる聖書的伝統を先祖祭祀に関係づけることができるであろうか。また、今日の日本において、生者と死者の交わりという概念に、どのような意義が見出し得るであろうか。

キーワード

先祖祭祀、家制度、一神教、煉獄の思想、第二バチカン公会議

1 キリスト教と日本的慣習との軋轢

フランシスコ・ザビエルによる日本宣教の開始(1549年)以来、明治初期に至るまで、日本におけるキリスト教は、一神教の原則を堅持して、先祖祭祀、仏壇や神棚の礼拝、一夫多妻制など異教的要素を厳しく否定してきた。そのため、日本の社会との間に軋轢を生じ、それは権力側にキリスト教迫害の口実を与えることにもなった。

(1) 浦上四番崩れに見る潜伏キリシタンの姿勢

しかし、1865年の大浦天主堂における潜伏信徒発見に続いて起こった浦上四

番崩れと呼ばれる 1867 年のキリスト教徒への弾圧は、むしろ信徒の側から、禁じられていた自葬(仏僧を介さない葬儀)を公然とおこなったことから始まった。彼らは、仏教式葬儀に自らを合わせることや異教的な要素を徹底的に拒否したのである。長い間潜伏して信仰を守ってきた彼らが、それまでの経験から厳しい弾圧に遭う危険性を十分に認識していながら、なぜ、この時点で敢えて自らの信仰を公に曝す行為に出たのであろうか。

彼らの間には「七代後にローマからパードレ(宣教師)が遣わされる」という一種の終末論的な言い伝えがあった。その宣教師が目の前にいる、それは彼らにとって何にも代えがたい大きな喜びであったに相違ない。それゆえ、彼らは神父の指導に実直に従ったのである。神父が日本人の協力を得て作成したカテキズム『聖教初学要理』には、いかに内面でキリストを信仰していても、形だけでも棄教を装うことは罪であると説き、また、デウス(キリスト教の神)以外の何ものも拝んではならないのであって、神仏を敬うことは「大成罪科(大きな罪科になる)」としている¹。この教えは、宣教師のいない長く厳しい禁教下にあって、コンチリサン(痛悔)をしながら絵踏み、寺詣りの科を繰り返すという矛盾に陥っていた潜伏キリシタンにとっては大きな衝撃であった²。そのため、彼らは寺の葬祭執行を拒否したのである。浦上信徒の代表格であった高木仙右衛門は、長崎奉行の、そのうちキリシタン信仰も許されるであろうから、しばらくの間は、心の中だけで信じていればよいではないか、との説得にも屈することなく、「心のうちばかりで信ずることかなひません」と答えている³。また、彼らは生業として花を売り歩いていたが、その花が仏に手向けられるのは異教礼拝の助けになるとして、長崎へ花売りに出ることさえ止めたという⁴。

(2) 明治初期のプロテスタントの姿勢

プロテスタントの姿勢もほぼ同様であった。明治初期にアメリカから日本に伝えられたプロテスタンティズムは、ピューリタニズムの影響が強く、明治初期のキリスト者は、氏神信仰、祖先崇拜など異教的儀礼を厳しく拒否してきた。宣教師の見解によれば、日本在来の多様な伝統は排除され、その座を福音とキリスト教信仰に明け渡さねばならなかった。たとえば、新島襄は 1874 年に帰国すると、「両親が彼の無事帰宅を喜んで神棚に燈明をあげて拝んでいるのを見て、人間は木や石で造ったものを神として拝すべきではないとさとし、神棚を焼き捨てさせ」⁵、伝統的な宗教慣行に対して断固とした態度をとった。氏神信仰や祖先崇拜が、偶像崇拜の危険を伴うからである。新島のこのような姿勢を、今日の視点から排他的であると評することは必ずしも妥当ではないであろう。本来、信仰とは財産も生活手段(漁師にとっての網や舟)も、場合によっては家族をも捨ててキリ

ストに従う決断を迫るという厳しさを伴うものだからである。

(3) 日本人の側からの受け止め方

しかし、日本人の側からすれば、祖先の救いに関して何の慰めも希望ももたらないキリスト教は宗教に値しないものであった。日本の文脈において死者を適切に弔い敬うということは、葬儀に直結する各種儀礼のみならず、何年にもわたって年ごとの祭礼や追悼儀礼を催すことまでを意味している。それに対応し得ている仏教式の先祖の祀りに比べて葬儀の簡素なキリスト教は、死者の供養をおろそかにする「反家族的」宗教だと、多くの日本人が考えたのも無理はない。その故に、祖先祭祀に関する責務を負う本家にとって、宣教師の要求に従うことは至難のわざだった⁶。たとえば、熊本バンドの一員で横井家の嫡子でもあった横井時雄に対し、母親は自害をほのめかしてまで棄教を迫った⁷。

また、国家神道をもって国民の統合を図っていた政府の側からも、キリスト教は社会主義と並んで危険視されてきた。とくに昭和初期の十五年戦争の時期に、キリスト教徒にも神社参拝を強要するなど、国家の政策への服従が強く求められるようになった。

キリスト教側の先祖祭祀など日本の民俗的習俗に対する無理解、江戸時代の厳しい禁教政策による邪教観の残滓、あるいは日本の精神風土の特異性などが⁸、日本でのキリスト教の宣教を阻んでいると考えられ、土着論や日本的神学の形成が志向されてきた。しかし、ザビエルによる宣教から1630年頃までの約80年という比較的短期間に、度重なる迫害に遭いながらもキリスト教の信徒数が推定約76万人にまで飛躍的に増大したという事実をもってしても⁸、日本の精神風土がキリスト教を受容し得ないほど特異であるとすることは必ずしも妥当ではない。

2 先祖祭祀は日本の精神文化に固有なのか

従来⁹の学説では、先祖祭祀は日本の精神文化の基層を成すものであって、仏教伝来以前からの日本特有の習俗であるとされてきた。しかし、多くの研究が明らかにしているように⁹、先祖祭祀や死者供養はもともと人類社会に普遍的な現象である。池上良正は、チュニジアにおける死者埋葬時の追善供養の事例¹⁰、ロシアのフォークロア(民間伝承)に見られる死者との交流の事例を紹介している¹¹。

池上は、日本の民俗・民衆宗教史を理解するキーワードを「先祖崇拜」と「シャーマニズム」だとすることを批判する。これらは、西欧の学術世界で作られた用語であり、キリスト教文化を背景とした土壌において、異教世界を説明するモデルとして鑄造された用語である、また、日本人の信仰といったものを考えようとするとき、外来の文化に汚染されていない「日本的」な原型にこだわり過ぎてきた

のではないか、と言う¹²。日本の特異性と見られていたことが、逆に西欧的な視座や価値観で捉えられた結果であるのかもしれない。

(1) 政策によって強調された先祖祭祀

日本の場合、古代から行われてきた、身近な死者を悼む素朴な風習や死後儀礼が仏教によって強化され¹³、さらに、江戸時代にはキリスト教弾圧の目的で、檀家制度が設けられ、先祖祭祀と「家」が密接に結びついていったと見るべきであろう。

また、竹田聴州が、「家は実に先祖崇拜の座である」¹⁴と、家と先祖祭祀の不可分な結びつきを強調し、子孫の義務は先祖の祭祀を絶やさないことであり、これが日本の家に根差す倫理であると述べているように、先祖祭祀は、「家」制度と不可分に結び付いていると考えられてきた。しかし、落合恵美子は、人口歴史学の研究の立場から、先祖祭祀や死者供養が「家」制度と結びつけられたのは、そう古いことではなく、19世紀頃であろうと述べている¹⁵。

明治以降、「家」が、神道の国教化をめざす政府の宗教政策に組み込まれ、天皇家の先祖を国民の先祖とする家族国家観によって先祖祭祀が奨励された。1891年(明治23年)に発せられた教育勅語には、「祖先ノ威風ヲ顕彰」すること、つまり、祖先崇拜が国民道徳として示されている。また、「我カ皇祖皇宗ノ遺訓ニシテ子孫臣民ノ俱ニ遵守スヘキ所」という言葉は、国民を天皇の先祖に連なる子孫とする家族国家観、つまり、日本の国家をもって一つの家とする理念によるものである。穂積八束も、「家ト云フ觀念ヲ推シ拡ゲテ国ト云フ觀念トナツテ居ルノデアリマスル」¹⁶と述べ、この国家観を強調している。

しかし、「家」と結びついた先祖祭祀は、イデオロギー的なものであり、さほど堅固なものにはならなかった。日露戦争後、産業の発展によって都市住民が増えると、先祖祭祀は下火になっていった。そのため、政府は1910年の第二期国定教科書において、義務教育段階の「修身科」で先祖祭祀を強調せざるを得なかったのである。事実、尋常小学第二学年に「ソセンヲタツトベ」、第六学年に「祖先と家」、高等小学第三学年に「祖先」の教材が導入された。まず祖先を崇敬すべき理由が述べられ、毎年時を定めて祖先を祀るべきことが強調された¹⁷。森岡は、「民間の先祖祭祀が衰退にむかっていたからこそ、国家的規模の先祖崇敬が説かれえたということもできよう」¹⁸と述べている。

(2) 根強い先祖祭祀の風習

先祖祭祀やそれを中心とする家の宗教性は、第二次大戦後の混乱や大きな社会的変化やイデオロギー的家族国家観の消滅等にもかかわらず、存続しつづけてい

る。孝本貢は、「家・同族が弛緩・解体していくことと、先祖祭祀が衰頹・廃絶していくことが必ずしも直接的に結び付かないのではないか」¹⁹と問題を提起しているが、そのことは統計的にも裏付けられる。1987年の総理府の調査で、「男の子のいない場合は養子をとって家を継がせるべきだ」という家継承意識は25%にすぎないが、「先祖伝来の家屋敷や墓などは、大切に守って子供に伝えるべきだ」という意識を肯定する割合は78%を占めている。また、2000年のNHK放送文化研究所の調査によれば、「年に一、二回程度は墓参りをしている」比率は80年代90年代を通じて65%～70%となっている²⁰。

戦後、民法上の「家」制度が消滅し、人々の「家」観念が薄れゆくなかでも、先祖祭祀が根強く存続している要因の一つに、先祖供養を標榜する新宗教の拡大を挙げることができるであろう。霊友会では、「自己あるいは家族の苦難は先祖の苦難、すなわち先祖が不成仏に陥っていることを現わしたものであり、先祖の成仏によって現世の苦難から救済される」²¹と説明する。

霊友会に限らず、日本的先祖祭祀においては、先祖に対する尊敬や感謝の念を表明すると共に、先祖の成仏のために子孫が追善供養するべきであると一般的に考えられており、そのように説く仏教系諸教団や宗教者は今日でもかなり多い。その一例を挙げると、1978年創設の阿含宗では、不幸の原因を前世における自己のカルマ(業)および成仏していない先祖の霊障に求め、それらを先祖供養によって断つ必要があると説かれている²²。

(3) 先祖観の変化

しかし、「先祖」の内容は、第二次大戦後の高度経済成長期以来の核家族化によって、神的な遠い先祖というより、祖父母や曾祖父母といった身近な家族の死者へと変化してきている。先祖祭祀も、身近な先祖が安らかであってほしいと願い、先祖が安らかであれば、自分たち子孫も幸福であるという捉え方がなされている。森岡は、「家的な直系的先祖に対するいわゆる報本反始の先祖祭祀、古典的先祖祭祀から、双系的近親的先祖に対する追憶といった、修正先祖祭祀」²³へと変化したと指摘している。この新しい先祖観は、霊友会系新興宗教の説く先祖祭祀にほぼ合致している。霊友会では、先祖といってもせいぜい三代までの死者を想定し、しかも夫の家系と妻の家系の双方を対等に祀っている²⁴。

以上の考察から次の三点を指摘することができるであろう。①先祖祭祀や死者儀礼は、日本ではそれが強く意識されてきた面はあるとしても、日本の精神文化に特有のものではなく、普遍的な習俗である。②また、それが家制度と結びつけて強調されてきたのも、自然発生的に生じたのではなく、政策的に意図されたの

であって意外に新しいことである。③先祖祭祀も、家を興した偉大な遠い先祖への礼拝というより、身近な死者の追憶やメモリアリズムといった概念に移ってきている。

3 先祖祭祀に対するキリスト教の姿勢の変化

上述したように、明治初期には、日本のキリスト教は極めて厳格に一神教的伝統に忠実であった。その後、日本の文化的宗教的状况の変化に、キリスト教はどのように対応したであろうか。

結論から言えば、カトリックもプロテスタントも、教義面ではキリスト教の一神教的伝統を維持しながらも、儀礼行為の面では日本の死者儀礼などの慣習を黙認もしくは許容する方向への変化を示していると言えよう。

(1) プロテスタントにおける変化

デイビッド・リード(David Reid)は、制度としてのプロテスタンティズムにおける公式の教義や礼拝の変化ではなく、日本基督教団に所属している日本人キリスト教徒の、祖先に関する意識や態度を、仏壇の有無を手掛かりとして社会学的に分析している²⁵。

竹田聴州は、日本人の家にはほとんどすべて仏壇があるとしているが、実際には、農村と都市、同居している世代数等によって、事情は大きく異なると、リードは指摘している。彼の調査(1986年)によると、非キリスト教徒の43%の家には仏壇がなく、キリスト教徒の25%は、仏壇のある家に住んでいるということである²⁶。

上記の調査で次の3点が明らかにされた。①「キリスト教徒(仏壇あり)」は、「キリスト教徒(仏壇なし)」と比べて、家庭や共同体における死者のための諸儀礼により多く参加する傾向がある。②先祖に対する親近感や墓参りにおいては、仏壇の有無にかかわらず、キリスト教徒と非キリスト教徒の間に大きな差は見られない。③しかし、安全祈願、商売繁盛、合格祈願といった現世利益的な祈りや寺社への初詣という点においては、キリスト教徒と非キリスト教徒の間に大きな相違がみられる。

リードは、「今日の日本社会で普通に見られる二つのパターン、すなわち『仏壇あり』と『仏壇なし』のパターンが、日本文化において当然とされる行為の領域では、日本人キリスト教徒が祖先と関わる行為についてのモデルの役割を果たしているように思われる」と結論づけている²⁷。キリスト教徒であるなしに拘らず、仏壇の有無が、意識や行動に影響しているという調査結果は興味深いですが、問題は、仏壇の保有を容認しているキリスト教徒の置かれている家族関係などの状

況にあるのではないだろうか。

マーク・マリNZ (Mark Mullins) も、日本基督教団の四国のある教会では、復活祭の記念礼拝で、祭壇に召天者の遺影と位牌が飾られる、あるいは同教団の長老の家庭祭壇に十字架の隣に位牌が安置されている事例を報告している²⁸。仏壇や位牌の保有に関しては黙認するという傾向が読み取れる。

キリスト教の偶像不拝の例は明治初期まで初代のキリスト教徒によく見られたが、実際には、二代目以降になると、しまい込んだ仏壇を元に戻すなど、周囲との軋轢を回避する傾向が見られるようになった。森岡は、「キリスト教と家の宗教の葛藤は、キリスト教が初代の爆発的なエネルギーをもつ期間を過ぎると、多くの場合、家の宗教の勝利に終わったようである」と指摘している²⁹。

とは言え、今日においてもプロテスタントは、かなり厳格に偶像崇拜禁止規定を守っていて、死者礼拝や供養というようなイメージを与えないように、葬儀の形式に配慮がなされている。一口にプロテスタントといっても、その対応の仕方は多様であるが、概して言えば、より神学的正しさを追求する観点から、葬儀から異教的要素を除き、焼香の代わりとして日本的習慣から生まれた献花にも別れのしるしとして以上の意味を持たせていない。また、弔辞は参列者に向かってなされるべきものとされ、遺影に語りかけるような形はとらない³⁰。

(2) 土着運動の教団の試み

マリNZによると、先祖祭祀の問題に取り組んで聖書を読み始めたのは、日本人の指導者によって日本で形成された、「栄光の福音キリスト教団」、「イエス之御霊教会」、「原始福音」、「聖イエス会」など、1930年代から1940年代に設立された土着運動の諸教団であった³¹。これらの教団では、祖先祭祀に非常に柔軟な対応をしていて、伝統的な仏壇を家に置くことを許し、信者に対しては、伝統的な習慣に十分敬意を払うよう奨励している。また、キリスト教徒でない家族とともに仏教的な祖先儀礼に参加することも、問題視されていない³²。多くの外国からの宣教師は、このような展開を不適切なシンクレティズムであり、規範的なキリスト教からの逸脱と見なしているが、土着運動の教団の指導者は、自分の見解は聖書に則っているものであり、「死者に対する敬意と配慮の表明こそが『キリスト教的』である」³³と主張する。彼らは自ら聖書を読むなかで、一族や祖先に対する自分の思いに直接関連する聖句の数々を、新約聖書の中に発見したのである³⁴。

(3) カトリックの対応

カトリックも、プロテスタントや土着の教団とは異なる方向においてであるが、

先祖祭祀に受容的な姿勢を示している。これは、第二バチカン公会議(1962-65)におけるカトリック教会の他宗教に対する姿勢の変化に伴うものであり³⁵、単に儀礼的適応に留まらず、従来の姿勢から一歩踏み込んだものとなっている。

日本カトリック諸宗教委員会は、死者儀礼に関する信徒の指針として、1985年に『祖先と死者についてのカトリック信者の手引』³⁶(以下、『手引』と省略する)という、わずか30ページの小冊子を発行した。第一部では教会の基本的な考え方を述べ、第二部では具体的な諸問題について問答形式で信徒のとりべき対応をアドバイスしている。

まず、死者(信徒であった人)との交わりについては、死者と生者とは「キリストのからだ」における交わりのうち結ばれている³⁷、キリスト教における死者の記念と尊敬は、死者のために神に祈ることが中心である³⁸、とする基本的考え方を示している。教会は死者に対してこれまでも深い敬愛の念をもって死者の記念を行い、死者のために罪とその罰からの清めを願い、祈りと犠牲を捧げてきた、と述べている³⁹。

非キリスト教徒の死者に関しても『手引』は、適切な配慮のもとで、キリストを知らずに死んだ人たちにも適用することができるとして⁴⁰、その論拠に第二バチカン公会議の公式文書『現代世界憲章』の次の表明を挙げている。「キリストはすべての人のために死なれたのであり、……聖霊は神のみが知りたもう方法によって、すべての人に復活秘義にあずかる可能性を提供されることを、わたしたちは信じなければならない」⁴¹。

第二部では、第一部の見解に沿って、信徒からの25の質問に答える形で具体的対応が示されている。『手引』の指針を概略すると、仏壇を安置することや位牌をつくることはかまわない。事情によっては、仏教の様式で冥福を祈ってもよい。お盆や命日に、亡くなった人との精神的一致を強め、祈りを捧げることに意義を認める。非キリスト教徒や仏教徒の人たちと一緒に墓参りする場合は、仏僧に読経を依頼してもよい。

第二バチカン公会議は、もはや他宗教を「悪魔の業」としてではなく、「福音への準備」とみなしている⁴²。この観点からすれば、キリスト教は、偶像崇拜禁止という一神教の原則を堅持しつつ、より柔軟に異教の文化や精神的伝統に対応することは可能であろう。

筆者は、概ね『手引』の論旨に賛同する。しかし、次の二点に疑問が残る。①『手引』は聖書にというより、第二バチカン公会議の諸文書にのみ依拠して説明を行っている。もちろん、それらの諸文書は聖書に依拠して作成されたものであるが、日本の教会としては、現代の日本の状況および日本の伝統を直接聖書に照らして神学的に格闘すべき課題であろう。②『手引』は、先祖祭祀が、「家」制

度と結びつき、国家の政策に取り込まれてきたことへの言及を欠いたまま、「日本人の死者に対する儀礼の多くは、祖先に対する愛と尊敬からうまれたもの」⁴³として、その宗教的感情や霊的感觉を評価している。

(4) 煉獄の思想とそれへの批判

「聖徒の交わり」や「煉獄の思想」といった生者と死者の交流の可能性を含む教義に見られるカトリックの死者理解そのものが、先祖祭祀問題へのアプローチを、プロテスタントの諸教会よりも、より容易にしていると言えよう。

人間は完全に「善」ではない、かといって地獄に落とされるほど完全な「悪」でもなく、多くの人々は心に汚れや傷をもったままに死を迎える。彼らの魂は、浄められなければ救われまいということになって、中世には、そのような大多数の死者の魂が浄められる場として煉獄が想定された。煉獄の思想について百瀬文晃は、「カトリック教会では、死者のために祈り、死者が神のあわれみにいだから神のふところに真の安らぎを得ることができるように、死者のためにミサを捧げる習慣があります」⁴⁴と言う。

死者の救いのために、生者がこの世から死者に支援し得るという考え方は、仏教式の祭祀において、未だ成仏しきれていない死者のために追善供養の儀礼を行わなければならないと僧侶が教えていることとの間に共通性がみられる。

しかし、「煉獄」に関する教説は、キリストの贖罪の一回性（「ヘブライ人への手紙」第9章23-28節）という聖書的理解とどのように関係づけ得るのであろうか。この点、プロテスタントは、煉獄やそれにまつわる教えや制度、善行を積むことによって煉獄での試練を軽減してもらうという教義、聖人たちによって蓄えられた功德を教皇庁が信徒たちに分配する権能をもっているとする免罪符制度などを徹底的に拒否する⁴⁵。煉獄の魂の救済と結びついた贖宥状（免罪符）の購入という「善行」を教会が強く勧めた（販売した）ことが、ルターの義憤を招いたことは周知のとおりである。

4 生者と死者の交わりのもつ今日的意義

死者儀礼や先祖祭祀も、かつてのような宗教性の濃いものではなく、故人を偲ぶメモリアリズムの形として、現代の人々に認識されている。故人の想起や追憶は、キリスト教会の礼拝の中でも普通に行われていることである。では、キリスト教が生者と死者の交わりを容認することの持つ今日的意義は何であろうか。

(1) グリーフ・ケアとしての死者儀礼

筆者自身は、仏教式の四十九日の諸儀礼は、死者のためというより、むしろ生

者(遺族)のグリーフ・ケアとして大きな意義があるように感じている。家族を亡くした人々の悲嘆、とくに配偶者を亡くした高齢者の孤独感は察して余りある。悲嘆の癒しには、時間と一定の儀礼行為が必要である。脇本平也は、「その時間をお膳立てする装置が、宗教のうちには儀礼的に用意されている」⁴⁶と言う。仏教式葬後儀礼において、四十九日まで一週間ごとに僧侶が法要をおこない、それに合わせて人々が集い、そのための準備や接待に取り組む中で、遺族の悲嘆が少しずつ癒されてゆくプロセスは、実に見事である。

キリスト教においても、「故人は神の御許に上ったのだから、悲しむ必要はありません」と、一足飛びに死者を天国に結び付けるのではなく、丁寧に遺族の悲嘆に付き合いながら、死者儀礼を行う必要がある。モリソンは、「死の現実や悲しみを遺族が受容できるようになる前に、復活やキリスト者の希望について語ることがあってはならない」⁴⁷と述べている。近親者の死に直面している遺族の悲しみの感情は、死に対する正しい反応として肯定すべきである。ここで十分に悲しみや悩みが尽くされなければ、後に遺族の心身に障害を生ずることさえある、と言われる⁴⁸。

(2) 生者と死者を含む共同体の回復

かつての日本社会では、神棚に連なるヨコの地域共同体と仏壇に連なる先祖を含むタテの家族共同体が機能していた。かつての村落的共同体を回復することはもはや期待できないであろうが、教会や寺院は、共同体を失って孤立している人々が集い、連帯を回復できる場を提供し得るのではないだろうか。

私たちは、子どもたちといっしょに墓参りをしたり、法事や教会での追悼礼拝に参加するといった死者との交流の中に身を置くことによって、家族や先祖と深くつながるタテの共同体の中にあることの、子どもたちの思いを深めることができるであろう。大人にとっても、死者との交流は大きな力になることがある。脇本は、「故人を偲び、墓参りに集う人々は、いまは亡き汝との間に柔らかな調和の関係を熟させるとともに、お互いの間にも遺された者同士としての連帯感を育て上げる」⁴⁹と述べている。

本多正昭は、ガブリエル・マルセル(Gabriel Marcel)の「愛する人の不在は決して虚無化ではなく、別の処に居るということであり、しかもそれは、相互の理解を生前よりもさらに浄めかつ深めながら、永遠の出会いとなることが可能である」⁵⁰という言葉を紹介している。マルセルは、どこへ行くときも亡き妻の遺影を携帯し、常に妻と対話していたという。生者と死者は、死によって完全に引き離されるのではなく、両者は依然として深い交わりの中にあるのだと言えよう。

生者と死者との交流の意義を認める可能性があるとするれば、必ずしも聖書的根

拠が示されないとしても、「聖徒の交わり」や「煉獄」の教説もあながち絵空事とは言えないであろう。大林浩によると、中世の煉獄の思想の背景には、過程とか関係も「実体(物)」と見なすスコラ哲学の実体化の傾向がある。その前提を理解した上で、煉獄思想を見るべきである。一方、現代人は現代人なりにそれを解釈する義務がある。大林は、カール・ラーナー(Karl Rahner)の真摯な現代的解釈の試みを評価すべきであると述べている⁵¹。

煉獄や諸聖人のとりなしに関するラーナーの解釈については、『神学ダイジェスト』第57号掲載の論文「サクラメントウム・ムンディ 第7回 死」を参照されたい⁵²。

(3) 民俗的スピリチュアリティへの理解

池上は、宗教を、いわゆる宗教的・知的なエリートたちによって「主張されている宗教」と、現実社会の平均的な庶民によって「生きられている宗教」の両面において捉え、後者に対しては、知識人やエリート宗教者によって、近代的な宗教観というものが形成される中で、民俗的な観念や実践は「呪術的」であるとか、「現世利益」とか、「崇り」という「迷信」だとか、「葬式仏教」だとかいう言葉でおとしめられるようになった、という⁵³。

佐々木宏幹も、この2つの「宗教」を仏教において教理仏教と民俗仏教(民衆仏教)として捉えている⁵⁴。教理仏教では、無常・無我や縁起・空といった高度な教義を自覚し、仏になることが目指される。この立場からの「死者儀礼にばかり関わっていないで、生きている人たちの苦悩の救済に力を注ぐべきである」というような批判も多いが、民俗仏教において民衆が求めるのは、「死者の成仏」であり、追善儀礼や現世利益的な祈祷である。普通、人々はそれ以上のことを僧侶に求めようとはしない。しかし、説かれる教理や宗旨にあまり熱意を示さない善男善女(と表現される人々)が、死者や祖先との関連の上でそれが説かれると、熱心に耳を傾けることが多い、という⁵⁵。

キリスト教は、今まで、「主張されている宗教」に重点を置き、「生きられている宗教」の面への関わりが希薄で、民俗的なスピリチュアリティや民衆の素朴な信心を価値の低いものとして軽視し、真摯に受け止めてこなかったのではないだろうか。下村寅太郎は、「実際は低い浅いものにおいて高いもの深いものが求められ、つかまえている。そこに日本人の宗教意識があるのではないかと思う。つまり低い面が同時に高い面と一つになっていることが、われわれ日本人の宗教の中にある。それはキリスト教を標準とするヨーロッパ概念では十分計れないのではないか」⁵⁶と述べている。宣教的見地からも、この見解には傾聴すべき示唆が含まれているように思われる。

また近年、環境倫理の観点からアニミズム的な感覚が問い直されているが、アニミズムはキリスト教の一神教的教義からは馴染にくい概念である。キリスト教からのアプローチとしては、小鳥やオオカミや火までをも「兄弟」と呼んで、全被造物のうちに神の権能といつくしみを見出した⁵⁷、アシジのフランシスコの靈性に学ぶことが、その理解の手掛かりになり得るのではないだろうか。

結 論

以上の考察から、冒頭の問題提起に対する結論として、次の二点および留意点を挙げておきたい。

(1) 先祖祭祀への関わりへの評価

かつてのように先祖を「家」と不可分な神的存在として畏れ崇めるという觀念が薄れ、身近な親族の死後の平安を願うものによって変わってきている状況の中で、日本のキリスト教徒が、死者儀礼や先祖祭祀に対して、自らは一定の距離を置くとしても、ことさら否定的になることを避け、儀礼上の付き合いとして、あるいは非キリスト教徒の親族や隣人への配慮として、それらの習俗に対して寛容になったことは、評価してよいのではないだろうか。

生者と死者の交流という観点からは、仏教が、死の不安や遺族の悲嘆に寄り添う中で育んできた死者への配慮や遺族へのケアの姿勢には、キリスト教会における「死者の記念」との共通性も認められ得るであろう。

(2) 「生きられている宗教」への理解

民俗的なものは、「主張されている宗教」の立場からは、軽視されがちである。民俗的なものは、永い間に習俗となっているため、論理性は見出し難いかもしれないが、それが始まった時点においては、それなりに合理的な理由や論理(それは西洋哲学的な意味での“論理”とは言えないかもしれないが)があったはずである。キリスト教が民衆の宗教的心情を理解するには、「生きられている宗教」の視点や感性をも受け止める必要があるだろう。

日本のキリスト教は、一神教の偶像不拝の原則、イエスの帯びていた「反対(逆らい)のしるし」⁵⁸(社会の不正に対する異議申し立て)、隣人愛の実践といったキリスト教のアイデンティティを堅持する限り、もっと大胆に、自らを日本の民俗的信心に開き、異教の中にも見出し得る真なるものを受容したり評価したりしてもよいのではないだろうか。

(3) 留意すべきいくつかの点

ただし、日本の精神風土に過度に適応することの危うさも十分に認識しておく必要がある。

かつて、ごく少数の例外を除いてカトリックもプロテスタントの多くも、この認識を欠いて、十五年戦争期において、国家の戦争遂行政策に、やむを得ず、あるいは積極的に協力してしまった苦い経験を忘れてはならない。

最近、とくに2001年の9・11同時多発テロ事件以来、日本の論壇は、「多神教・仏教讚美」(それは即ち「一神教・キリスト教批判」)の傾向を強めている⁵⁹。キリスト教徒は、この状況に臆することなく、一神教ならではの意義と今日の日本社会における存在理由を発信し続けなければならない。

また、キリスト教徒としては、適切に祀られない死者の霊が生者に崇るとか、不幸や災難の原因を先祖の行為の結果であるとしたり、それらを先祖供養のあり方に求めるような教説には、一定の距離を置く必要があるだろう。死後の世界や死者の状況について、過剰に思弁を弄することは、慎まねばならない。聖書的生死観は、生も死も神の御手のうちにあることへの信頼に依拠しているのである。

註

- 1 海老澤有道『維新変革期とキリスト教』新生社、1968年、p.183-188。
- 2 片岡弥吉『踏絵』日本放送出版協会、1969年、p.203-206。
- 3 森岡清美『家の変貌と先祖の祭』日本基督教団出版局、1984年、p.86。
- 4 同書、p.92。
- 5 土肥昭夫『日本プロテスタントキリスト教史』新教出版社、1980年、p.48(「上毛教界月報」1935年10月号より引用)。
- 6 マーク・マリンス、高崎恵訳『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』トランスビュー、2005年、p.179。
- 7 森岡、前掲書、p.22。
- 8 キリスト教人口は、大貫隆他編『岩波キリスト教辞典』岩波書店、2002年、p.983による。
- 9 日本での最近の研究では、落合恵美子基調講演Ⅱ「家と先祖祭祀 — 歴史人口学の成果から」現代における宗教の役割研究会『コルモス・シリーズ 第54回研究会議報告』、2007年、p.28。平井晶子「変容する直系家族」落合恵美子、小島宏、八木透編『歴史人口学と比較家族史』早稲田大学出版部、2000年、p.124。
- 10 鷹木恵子『北アフリカのイスラーム聖者信仰』刀水書房、2000年、p.193-249。
- 11 池上良正『死者の救済史 — 供養と憑依の宗教学』角川書店、2003年、p.137。
- 12 同書、p.8-9。
- 13 多くの仏教国では死後儀礼は四十九日で終わる。日本ではそれが三十三回忌までを含む十三仏事に拡大された。

-
- ¹⁴ 竹田聰洲『祖先崇拜』平楽寺書店、1957年、p.13。
- ¹⁵ 現代における宗教の役割研究会 前掲書、p.42-43。
- ¹⁶ 森岡、前掲書、p.115。
- ¹⁷ 同書、p.114。
- ¹⁸ 同書、p.27。
- ¹⁹ 孝本貢『現代日本における先祖祭祀』御茶ノ水書房、2001年、p.7。
- ²⁰ 同書、p.8-9。
- ²¹ 同書、p.149。
- ²² 大村英明、西山茂『現代人の宗教』有斐閣、1988年、p.196-197。
- ²³ 森岡、前掲書、p.252。
- ²⁴ 同書、p.32。
- ²⁵ David Reid, *New wine: the cultural shaping of Japanese Christianity* (Asian Humanities Press, Berkeley California 1991) pp.123-125.
- ²⁶ *Ibid.*, p.125.
- ²⁷ *Ibid.*, pp.131-133.
- ²⁸ マリンズ、前掲書、p.189。
- ²⁹ 森岡、前掲書、p.25。
- ³⁰ 『信徒の友』編集部『慰めと希望の葬儀 — キリスト教葬儀の考え方と実際』日本キリスト教団出版局、2010年、p.50-51、p.64。
- ³¹ マリンズ、前掲書、p.181。
- ³² 同書、p.187。
- ³³ 同書、p.183。
- ³⁴ 「ペトロの手紙1」3章18-20節、4章5-6節など。
- ³⁵ 「普遍なる教会は、他の諸宗教の中に見出される真実で尊いものは何も退けない。……それらは教会が保持し提示するものとは多くの点で異なってはいるが、すべての人を照らす“真理”のある光線を示すことが稀ではない」。第二バチカン公会議「キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度に関する宣言」第2条 南山大学監修『第二バチカン公会議公文書全集』中央出版社、1986年。
- ³⁶ この内容は、現在、日本カトリック司教協議会諸宗教部門編『カトリック教会の諸宗教対話の手引き — 実践Q&A』カトリック中央協議会、2009年に収録されている。
この『手引』は、教義の説明ではなく、「どのように対処したらよいか」についての信徒への指針であって、個々の状況によって信徒が適宜判断し、具体的に適應していくためのものである、と但し書きを記している。
- ³⁷ 日本カトリック諸宗教委員会編『祖先と死者についてのカトリック信者の手引』カトリック中央協議会、1985年、p.6。
- ³⁸ 同書、p.7。
- ³⁹ 同書、p.6。
- ⁴⁰ 同書、p.8。
- ⁴¹ バチカン公会議公式文書『現代世界憲章』22。

-
- ⁴² 本多正昭『神の死と誕生』行路社、1992年、p.119。「福音への準備」という表現によって、依然としてキリスト教の他宗教に対する優位性が主張されている。
- ⁴³ 日本カトリック諸宗教委員会編、前掲書、p.9。
- ⁴⁴ 徳善義和・百瀬文晃『カトリックとプロテスタント ― どこが同じで、どこが違うか』教文館、1998年、p.187。
- ⁴⁵ 大林浩『死と永遠の生命』ヨルダン社、1994年、p.123。
- ⁴⁶ 脇本平也『現代の宗教③死の比較宗教学』岩波書店、1997年、p.142。
- ⁴⁷ ウィリアム・モリソン、越川弘英訳『牧会としての礼拝 ― 祭司職への召命』新教出版社、2002年、p.138。
- ⁴⁸ 同書、p.143。
- ⁴⁹ 同書、p.144。
- ⁵⁰ 本多正昭『比較思想序説』法律文化社、1979年、p.171。
- ⁵¹ 大林、前掲書、p.125-127。
- ⁵² カール・ラーナー、岩島忠彦訳「サクラメントゥム・ムンディ第七回 死」上智大学神学ダイジェスト研究会『神学ダイジェスト』第57号、オリエンズ宗教研究所、1984年
- ⁵³ 池上、前掲書、p.63-64。
- ⁵⁴ 佐々木宏幹『神と仏と日本人 ― 宗教人類学の構想』吉川弘文館、2010年、p.129。
- ⁵⁵ 同書、p.141。
- ⁵⁶ 下村寅太郎「日本人の宗教意識」上智学院『世紀』193号、中央出版社、1966年、p.8。
- ⁵⁷ オ・エンゲルベール、平井篤子訳『アシジの聖フランシスコ』創文社、1969年、p.160-161。
- ⁵⁸ 「ルカによる福音書」2章34節。
- ⁵⁹ 梅原猛『「森の思想」が人類を救う』小学館、1997年、養老孟司『バカの壁』新潮社、2003年など。

How Christianity can relate to the interchange between the living and the dead in Japan?

Yasuhiko Satou

Doctoral Student

Graduate School of Theology, Doshisha University

Abstract :

Since the start of its missionary work in Japan, Christians have held a negative attitude to Japanese ethnic customs, for example, ancestor worship or rites for the deceased. As a result there has been friction between Christianity and traditional Japanese customs.

Because Christianity, which includes Catholicism and many Protestant denominations, is mostly opposed to the concept of ancestor worship, many Japanese Christians seem to adapt themselves half-heartedly to the traditional customs of a society where the majority is non-Christian. Ancestor worship remains for Japanese Christianity an unresolved issue, both theologically and practically.

How can Christianity, with its scriptural injunction against idolatry, relate to practice of ancestral worship? And what sort of meaning can be found in the concept behind this interchange between the living and the dead in modern Japan?

Keywords: Ancestor Worship, Family System, Monotheism, Dogma of Purgatory, Vatican Council II