

学位請求論文

現代日本の葬送儀礼に関する宗教社会学的研究
——僧侶介在の意味に注目して

社会学専攻
磯部美紀

目次

序章 現代日本の葬送儀礼と僧侶	6
1. 問題の所在——個々人によって見出される葬送儀礼の意味	6
2. 宗教社会学という視点と方法	9
3. 本稿の射程	10
3-1 葬送儀礼の定義と機能	10
3-2 葬送儀礼の内容と構成——浄土真宗の葬送儀礼を中心に	11
4. 本稿の構成	16
第1章 葬送儀礼と僧侶に関する先行研究	25
1. 日本における葬送儀礼の変遷——誰がどのように吊ってきたのか	25
2. 現代日本における葬送儀礼の諸特徴	27
3. 僧侶が介在する葬送儀礼の概要	31
3-1 「仏教」と葬送儀礼の結びつき	32
3-2 葬儀不要論	33
3-3 僧侶の位置づけの変化	
——インターネットを介した葬儀仲介業者の登場	36
3-4 僧侶役割の見直し——法話への期待	38
4. 葬送儀礼の果たす役割——宗教社会学的見地から	41
4-1 儀礼における「型」——儀礼論の視点から	41
4-1 (1) 人はなぜ死に際して儀礼を営むのか	
——死者、遺族、共同体にとっての通過儀礼	41

4-1 (2)	葬送儀礼における僧侶とはいかなる存在か	44
	——葬送儀礼における「型」の体現者としての僧侶	44
4-1 (3)	儀礼論がもつ考察上の意義	46
4-2	「死者の記憶」——記憶論の視点から	47
4-2 (1)	葬送儀礼で死者はどのように表象されるのか	
	——記憶の中の死者	47
4-2 (2)	「死者の記憶」はいつ、どのように共有化されるのか	
	——「記憶の共有化」のプロセス	49
4-2 (3)	記憶論がもつ考察上の意義	51
4-3	「死者と生者の関係性」の再構築——秩序形成論の視点から	51
4-3 (1)	死者への向き合い方の提示	51
4-3 (2)	新たな社会秩序観の受け入れとグリーフワーク	53
4-3 (3)	秩序形成論がもつ考察上の意義	56
5.	小括	56

第2章 地方寺院の僧侶による葬儀実践の模索

——新潟県旧新津市 K 寺の法話実践を事例に 63

1.	はじめに	63
2.	葬送儀礼における法話	64
2-1	僧侶の役割と法話への注目	64
2-2	法話の実施状況と内容	66
2-3	浄土真宗の葬送儀礼と法話	68
3.	研究の対象と方法	69
3-1	地域と寺院の概要	69
3-2	研究の方法	72

4.	K 寺による葬儀実践	73
4-1	故人と通夜の様相	73
4-2	僧侶の意図	76
4-3	遺族による受けとめ	77
5.	法話における「故人らしさ」	79
5-1	法話の構成要素	79
5-2	「故人らしさ」の希求	81
5-3	「故人らしさ」の共同化	83
6.	小括	86
6-1	法話にみる個別化志向と仏式葬儀の「型」	86
6-2	小括	88

第 3 章 葬送儀礼の現状と僧侶の役割

——岐阜県西濃地域の事例を中心に……………92

1.	はじめに	92
2.	調査の概要	93
2-1	調査対象地域の特徴	93
2-2	住職への聞き取り調査の概要	95
2-3	葬祭業者への聞き取り調査の概要	96
3.	西濃地域周辺の葬送儀礼——僧侶の役割をめぐって	97
3-1	葬送儀礼の現状——僧侶の介在する葬送儀礼を中心に	98
3-2	僧侶の介在しない葬送儀礼——葬祭業者と僧侶	100
3-2 (1)	火葬式（直葬）	101
3-2 (2)	無宗教葬	103
3-3	法話——僧侶による語り	105

3-3 (1)	葬祭業者の視点からみた法話	105
3-3 (2)	僧侶の視点からみた法話	107
3-4	住職らの葬送儀礼観——宗教儀礼と僧侶	109
3-4 (1)	葬送儀礼を営む意味	109
3-4 (2)	葬送儀礼における僧侶の役割	112
4.	葬送儀礼に僧侶が介在する意味	114
4-1	葬送儀礼における形式の観点から	114
4-2	家族葬における法話の役割の観点から	115
4-3	お別れ会と仏事の観点から	117
5.	小括	119
第 4 章	現代日本の葬送儀礼と僧侶 125
1.	各事例の要点	125
2.	葬送儀礼において僧侶が果たしうる 3 つの役割	128
2-1	葬送儀礼の「型」の体现者としての僧侶	128
2-2	記憶の調整役としての僧侶	130
2-3	死者への向き合い方を示唆する者としての僧侶	134
3.	僧侶介在を困難にする要因とそれに対する対処法・工夫	137
3-1	経済的要因	137
3-2	寺院と門徒の関係性の希薄化	138
3-3	門徒の死去と世代交代	140
3-4	慣習・儀式作法を根拠にした行為に対する懐疑	141
3-5	「無宗教」の標榜——宗教や僧侶への懐疑・無関心	142
4.	小括	143

終章 僧侶を介した葬送儀礼の現状とこれから	147
1. 各章で得られた知見	147
2. 現代日本における僧侶を介した葬送儀礼の意味	149
3. 現代日本で遺族が僧侶にアクセスする方法	152
4. 残された課題と今後の展開	155
4-1 派遣僧侶や提携僧侶の出現	155
4-2 個人化社会における「死者にとって」の葬送儀礼の意味	157
4-3 コロナ禍での葬送儀礼——対面と非対面	157
4-4 おわりに	158
参考文献	164
参考資料	177
資料：調査一覧	178

序章 現代日本の葬送儀礼と僧侶

1. 問題の所在——個々人によって見出される葬送儀礼の意味

2021年5月、映画「お終活——熟春！人生、百年時代の過ごし方」が公開されたが、近年では日常生活を送るなかで「終活」という言葉を度々目にするようになった¹。「終活」とは自らの死に備える営みであり、その一環として自分の葬送儀礼や墓について死にゆく人自身が準備しておくことが挙げられる²。このように、死にゆく人自らが、自分自身の葬送儀礼をどのように営むのかを検討したり、死ぬ前に予め段取りを整える営為が、映画の題材になるほどに広く人々に知られることになった。

また2021年で8回目の開催を迎えたのが、TSO International株式会社主催の「セレモニージャパン／エンディング産業展（通称 ENDEX エンデックス）³」である。これは「葬儀・埋葬・供養などの終活と神社・寺院向け設備・用品・サービス及び石材・墓石に関するあらゆる設備・機器・サービス・情報が集まる日本最大の専門展」である（JETRO ホームページ）。このイベントの開催趣旨として、「多様化するマーケットの健全な発展と、超高齢化社会を迎えた日本が自分らしいエンディングを選択できる社会を作ること」が説明されている（エンディング産業展ホームページ）。今や死や葬送⁴に関することがひとつの産業と見なされるようになり、葬送儀礼もまた消費者目線で比較検討され、選び取られる性格を有するものとして認識されている。

エンディング産業展の開催趣旨でも「多様化」がうたわれているように、現代日本における葬送儀礼や墓のあり方は多様化している。しかしそうした葬送儀礼の多様化の陰で、遺族が様々な後悔⁵を抱えることもある。例えば、「自分が死んだら火葬だけでいい」と言っていた故人（父）

の遺志を尊重して、火葬のみの直葬を行った後に、この遺族は「父は自分たちに負担をかけたくないという思いで、葬儀不要、お墓はいらない、と言っていたのかもしれませんが、自分たちに限っていえばコストに反映されない負担の方が大きかったような気がします」といった後悔の言葉を述べている（吉川 2019a）。葬儀形式の選択肢が増えたために、故人と遺族との思いにギャップが生じたり、遺族間で意見の食い違いが生じたりするケースが多々見受けられるようになったのである。

日本においては1990年代以降⁶、「新たな」葬送儀礼が模索され、葬送儀礼が多様化していくなかで、ひとつの方向性として葬送儀礼の簡素化が進展してきた。しかし、この簡素化傾向に対する「揺り戻し」現象も起きている。2021年9月16日に放送されたクローズアップ現代のテーマは、「家族と“悔いなく”別れたい 多様化する葬送」であった。「核家族化や経済的理由などから、葬儀の簡素化が進んできた現代。いま、その流れに逆行するかのような動きが広がっている。……『悔いのない別れをしたいー』、新たな“お見送り”について考える」べく、番組内では「骨葬（再葬）⁷」や「自宅葬⁸」が取り上げられた（クローズアップ現代ホームページ）。これらはいずれも、葬送儀礼の簡素化に対する反動現象として捉えられる。

葬送儀礼は誰のために、何のために行われるのか。近年、この問いは葬送儀礼に言及する際にしばしば標語のように用いられている⁹。このことは、現代日本において葬送儀礼を営む「意味」を一様に示すことはできず、議論すべき余地があるということであり、換言すれば、個々人によってその答えを導き出すべき課題となりつつあるということではないだろうか。すなわち、死にゆく人、遺族、葬祭業者¹⁰、宗教者など葬送儀

礼に関わる者それぞれが、誰のための、何のための葬送儀礼なのかを問い、意味づけることを要請されているのである。

では、現代日本においても、人の死に際して多くの人々が僧侶を介在させて葬送儀礼を営むのはなぜなのだろうか。本稿の目的は、現代日本の葬送儀礼に僧侶が介在することの意味を、宗教社会学的観点から明らかにすることである。本稿では、葬送儀礼の一アクターである僧侶による実践に特に注目して、実際の葬送儀礼の詳細を描きつつ、僧侶自身の現状認識や実践の意図を記述する。また、葬祭業者や遺族の声から、僧侶介在の意味がどのように捉えられているのかを把握する。それらの結果を総合して考察することによって、現代日本の葬送儀礼に僧侶が介在する意味を解釈し提示する。

なお、本稿では 1990 年代以降の日本における葬送儀礼に焦点をあてる。日本における葬送儀礼の変遷を記述する上では、近代的イエ¹¹・ムラ¹²の時代から高度経済成長期による核家族化¹³の時代を経て、1990 年代以降個人化¹⁴の時代を迎えたという捉え方が有効である（国立歴史民俗博物館編 2018: 7）。日本においては 1990 年代以降、日本型近代家族¹⁵が解体され始め、少子化により跡継ぎの確保が困難になる中で、これまでの葬送儀礼や墓のあり方が批判的に検討され、「新たな」葬送儀礼や墓のあり方が模索されるようになっていった。例えば、近親者のみで執り行う「家族葬」や「直葬」¹⁶、文字通りの「新たな」葬送である散骨（自然葬¹⁷）や樹木葬¹⁸、非継承墓¹⁹、手元供養²⁰などが挙げられる。それに加えて、2020 年初めの COVID-19 の感染拡大によって旧来の葬儀実践が難しくなっていることがこれらの変化を後押ししている²¹。

本稿では、葬送儀礼の多様化そのものを“問題視”しているわけではない。葬送儀礼が個々人によって選び取られる対象になることで、人々

が各々葬送儀礼に意味づけを見出すものになったという現状をそのまま議論の前提としている。人々は僧侶を介した葬送儀礼に対して、いかなる意味を見出しているのかを検討していく。

2. 宗教社会学という視点と方法

本稿では、宗教社会的に現代日本の葬送儀礼を論じることを試みる。では、ここでいう「宗教社会学」とはいかなる方法論的な立場を言い表しているのか。宗教社会学の基本的な立場について、高橋ほか編（2012）では、見田ほか編『社会学事典』（1988）に示された「宗教社会学」の定義を参照しながら、①宗教と一般社会との関係や宗教の社会的な側面（集団／組織）を研究対象とし、②社会における文化の一現象として宗教を扱うものであり、③神・仏・天国や地獄といった一般社会を越えた「超越的なもの」自体は研究対象としない研究分野であることが説明されている。さらに、宗教の信仰対象や世界観に対して基本的には客観的・中立的な立場をとること、信仰上の諸問題には踏み込まずに社会科学的に観察可能な宗教の社会的・文化的な側面を研究対象とすることが、その特徴として列挙されている。すなわち宗教社会学が「宗教と社会」の関係性を実証的に解明する学問であることが示されているのである（高橋2012: 12）。

繰り返しになるが、本稿では葬送儀礼に関する宗教社会的な研究を展開する。その意味するところは第1に、人の死や葬送に関する社会的な風潮や、人の死や葬送への人々の関わり方（死にともなう社会的な行為）の視点から葬送儀礼を説明しようとする。第2に、葬送儀礼という一つの文化的な事象における宗教の関与、位置づけ、役割を検討する。

第3に、本研究が目指すのは、人の死そのものを宗教的に説明するのではなく、葬送儀礼における死者の表象のされ方や人々（生者）による死者への向き合い方を明らかにし、そこでの宗教（仏教）や僧侶の役割を説明しようとするものである。

これらの目的を果たすために、理論社会学と経験社会学の両方を用いる。理論社会的には、先行研究で用いられた、死や葬送に関する分析概念の検討を行う。また経験社会的な視点として、参与観察や聞き取り調査の手法を用いて、現実の葬送儀礼に関与する諸アクター（僧侶、葬祭業者、遺族など）の考えを直接聞き取り、記述する方法を採用する。

3. 本稿の射程

3-1 葬送儀礼の定義と機能

「葬送儀礼」とは、死と死者をめぐる儀礼であり、死体の処理および死の前後の一定期間にまたがる一連の儀礼のことである（内堀 1987: 429-30）。葬送儀礼の略語が「葬儀」である。葬送儀礼は、いわゆる「葬式²²」のほかにも、枕経、初七日、四十九日、一周忌、三十三回忌など、その前後には数年から数十年にわたって行われる複数回の儀礼を含むものとして捉えられる。本稿では葬送儀礼を、臨終から弔い上げまでの時間的な幅のある儀礼の体系として把握する。

さらに「葬送儀礼」の広義の解釈として、「人の身体を有機体から無機物に変化させるときに生じる社会・人間のさまざまな手続き」とする定義が、社会学者の嶋根克己によって提示されている（嶋根 2005a: 101）。この定義には、遺骸を前にして行われる儀礼以外にも、行政手続きや遺

産相続、賠償請求といった制度的な手続きのほか、イエや企業の葬送儀礼における地位や身分の継承などが含まれる。

嶋根は、葬送儀礼を広義に解釈した場合、葬送儀礼には次の4つの機能があると指摘している（嶋根 2005a: 101-2）。第1に「死体の処理」の機能である。死者の肉体を埋葬することは、葬送儀礼において最低限行われなければならないことであり、葬送儀礼の最小要件を構成している。第2に「社会・経済的継承」の機能である。現代日本においてこの機能の重要性は低下しつつあるが、イエや企業の継承者を対外的に示すとともに、死者の財産を誰がどのように受け継ぐのかを確認することがそこでは行われてきた。第3に「社会関係の修復・維持」の機能である。人と人との関係は、往々にしてある人物の媒介により成立している。関係を媒介していた人物の死は社会関係の綻びを生じさせることから、葬送儀礼の場はその空隙を修復し、社会関係を再生産してきたのである。第4に「記憶の共有化」の機能であり、これは後の章で詳しく検討する。葬送儀礼において人々は、死者の死を悲しみつつも、「死者の記憶²³」を再構築して共有してきたとされる。嶋根はこの4つの機能は相互に影響を与え合いながら葬送儀礼の実質的内容を構成しているとする。

3-2 葬送儀礼の内容と構成——浄土真宗の葬送儀礼を中心に

前項では、葬送儀礼の定義や機能を確認してきたが、次に葬送儀礼の内容と構成を確認する。本稿で着目するのは僧侶を介した葬送儀礼（仏式葬儀）であるが、同じように僧侶を介した葬送儀礼であったとしても、宗派ごとに特色が異なる。

ここでは、本稿で事例として扱う浄土真宗（なかでも真宗大谷派）の葬送儀礼を中心に、葬送儀礼の具体的なあり様を確認していく。以下、儀礼の構成(式次第)、葬送儀礼観、死後の捉え方について順に見ていく。

表 序-1 各宗派の葬送儀礼の式次第

密教				禅宗			浄土教			日蓮宗
天台宗	高野山真言宗	真言宗豊山派	真言宗智山派	臨済宗在家	曹洞宗	黄檗宗在家	浄土宗	浄土真宗本願寺派	真宗大谷派	日蓮宗
剃度式	棺前作法	授戒	授戒	枕経(臨終諷経)	臨終諷経	枕頭回向(霊前回向)	枕経	臨終勤行	枕直し勤行	昇堂
誦経式	行者・道場を清める			得度式	得度式	得度式	納棺式	納棺勤行	入棺勤行	勧進
引導式	勧進			剃髪	剃髪	剃髪	こうしょうしき 迎接式	通夜勤行	別れの勤行	供養
行列式	授戒			授戒(三帰戒)	授戒	授戒(三帰・三聚浄戒)	堂内式	出棺勤行	出棺勤行	引導
三昧式	墓所作法	灌頂	棺前誦経	葬儀式	葬儀式	葬儀式	納骨式	葬場勤行	葬場勤行	奉送
	行者・道場を清める		四門行道	龕前念誦	入龕諷経	鎖龕	しゃじょうしき 洒浄式	ひや 火屋勤行		
	かんじょう 灌頂			鎖龕仏事	龕前念誦	起龕		収骨勤行	はいそう 灰葬勤行	
	歎徳			起龕念誦	挙龕念誦	掩土法式		還骨勤行	還骨勤行	
	祈願			下火(掩土)法語	茶毘(掩土)法語	入壙諷経				
				山頭念誦	山頭念誦	安牌諷経				
				安位諷経(入塔)	安位諷経					

出典：藤井ほか（1980）をもとに筆者作成。

表 序-1 に確認できる通り、浄土真宗のうち真宗大谷派の葬送儀礼は、「枕直し勤行」、「^{にゅうかん}入棺勤行」、「別れの勤行」、「^{しゅつかん}出棺勤行」、「^{そうじょう}葬場勤行」、「^{はいそう}灰葬勤行」、「^{かんこつ}還骨勤行」からなる（藤井ほか 1980: 179-80）。

特筆すべきは、藤井ほか（1980）で指摘されているように、浄土真宗の葬送儀礼は多くの宗派と儀礼構造が異なる点である。大半の宗派の葬送儀礼においては、死者を出家授戒させて仏の弟子にし、引導によって成仏させる形式（没後作僧）をとることから、「授戒」と「引導」が中心的な儀礼として位置づけられる。一方、浄土真宗は阿弥陀如来への絶対的な信仰によって全員の極楽往生が約束されているので、「授戒」も「引導」も必要ないとされる（藤井ほか 1980: 21-2）。民俗学者の蒲池勢至は浄土真宗の葬送儀礼について、禅宗の葬送儀礼と比較して、浄土真宗の葬送儀礼も禅宗の葬送儀礼もともに儀礼としては遺骸中心に行われるもので共通しているが、教義の違いから遺骸に対しての意味づけが異なる。禅宗の葬送儀礼では死者を成仏させる儀礼（成仏儀礼）である一方で、真宗の葬送儀礼では往生した儀礼（往生儀礼）であることを指摘している（蒲池 2013: 82）。

次に葬送儀礼観を確認する。上述の蒲池は、浄土真宗の教義から導き出される葬送儀礼観について、江戸時代の僧侶である玄智によって記された『考信録』巻2（1774）を引用して、以下のように説明している。

一般仏教における葬儀式の目的は、俗体であった死者（新亡）に導師が剃髪から戒名を授けて仏弟子となし、その上で引導を渡して浄土へ導こうとするものである。そのために、香を焚き、仏・法・僧の三宝に敬礼しながら仏・菩薩を式場に來臨を請い、さらに誦経・念仏をして功德を死者に回向し往生極楽を願うものである。ところが、真宗ではこのような形式をとらない。真宗の教えは「不回向」「不來迎」「平生業成」「現生正定聚」であって、人間の立場から功德を回施するのは自力の行為であり、回向はどこまでも弥陀による

回向である。死に臨んでは仏・菩薩の来迎によって攝取され往生を遂げるというのではなく、平生に弥陀他力の回向によって信心をたまわり、現世にあっては死と同時に必ず往生を遂げることができるという現生正定聚の立場に往することである。したがって、死者を引導するとか功德を回向するということを説かないし、その儀礼も否定している。(蒲池 2013: 144)

蒲池が説明しているように、浄土真宗の教義では「不回向²⁴」、「不來迎²⁵」、「平生業成²⁶」、「現生正定聚²⁷」が説かれている。これらの教義により、僧侶が死者に戒名²⁸を授けることもなければ、僧侶が死者に引導を渡すこともないとされ、それらに関わる儀礼を行わないのである。あくまでも浄土真宗における葬送儀礼は、故人も遺族も阿弥陀如来に救済されていることに対する報恩感謝の場であり、遺族や会衆の人たちが法縁に出遇う²⁹場とされる(本願寺仏教音楽・儀礼研究所編 2014: 9)。

最後に死後の捉え方についても確認しておく。仏教では、「肉体的な生命^{いのち}は各生ごとに死しても、宗教的な寿命^{いのち}は生き続けていく」とする基本的立場が宗派を問わずに共通して示される一方で、死後の行き先^{まゝ}については宗派ごとにさまざまに説かれている(吉水 2021: 229)。

では、浄土真宗の死後の捉え方は他宗派と比較するとどのように位置づけられるのか。宗教学者の堀江宗正は、各伝統仏教教団が教学の立場からどのような靈魂観を表明しているのかを整理している。教義で靈魂を否定していない立場の教団³⁰としては、天台宗、高野山真言宗、浄土宗、日蓮宗が挙げられる。一方で、明確に靈魂を否定する立場の教団³¹として、浄土真宗本願寺派、真宗大谷派、臨濟宗妙心寺派、曹洞宗が挙げられる(堀江 2018: 152)。このように、浄土真宗(浄土真宗本願寺派、

真宗大谷派)は靈魂を否定する教団の一つとして位置づけられている。そして、靈魂を否定する教団は、「いのち」「生命」「共生」などの言葉³²を駆使することによって、「死んでも終わりではない」ことを説いているという³³(堀江 2015: 222)。

では、浄土真宗は「いのち」の語を用いてどのように死後の捉え方を説明しているのか。堀江によれば、

浄土真宗本願寺派の場合、まず無量寿仏(量りきれない寿命を持つもの)とされる阿弥陀仏を無限の「いのち」ととらえる。そして、その無限のいのちの浄土は通常認識では到達できない悟りの世界だが、その仏の願いによって念仏させられる私は生前から浄土に往生していると言える。ある種の心理的状态としての浄土である。では、死んだらどうなるかという、死んでもその人の行いは未来に続いていくという意味で、「いのち」に終わりはないという。あらゆるものは「いのち」であり、生まれて死んでゆくものも「いのち」のなかにあるというイメージである。真宗大谷派は、浄土をともに生かし合っていく^{ともいき}共生の世界ととらえ、それと切り離して個人の靈魂をとらえるのは、いのちの私有化に過ぎないという。(堀江 2018: 152-3)

このように、浄土真宗においては「いのち」の語を用いることによって、肉体的次元で個別の死を迎えてもなお、個別の生を越えたより大きな流れのなかに取り込まれて生き続けることが示されている。浄土真宗は、時に「いのち教」と呼ばれることがあるほど、その教義を語る上で

「いのち」の語はかかせないものとされる（真宗大谷派大阪教区教化センター編 2014: 4）。

ここまで、浄土真宗の葬送儀礼における儀礼の構成（式次第）、葬送儀礼観、死後の捉え方を確認してきた。これらの作業は、他宗派との比較の上で浄土真宗の相対的な位置づけを示すものであるとともに、以後の議論の前提を確認するものであった。本稿においてはこれ以降、「僧侶が介在する葬送儀礼」と表現した場合には、ここで確認した浄土真宗（真宗大谷派）の僧侶によって営まれる葬送儀礼を前提として議論を展開していく³⁴。

4. 本稿の構成

本稿の目的は、現代日本の葬送儀礼に僧侶が介在することの意味を宗教社会学的観点から検討することである。特に葬送儀礼を実践する一アクターである僧侶に注目して、僧侶自身の現状認識や実践の意図を記述した上で、実際の葬送儀礼の詳細を描き、その意味を解釈していく作業を通じて、これを行っていく。

第1章では、本稿の研究対象である葬送儀礼と僧侶に関する先行研究を概観する。まず、本稿の背景を示すべく、日本における葬送儀礼の変遷を確認し（第1章第1節）、現代日本における葬送儀礼の諸特徴を明らかにする（第1章第2節）。次に、研究対象である僧侶の介在する葬送儀礼（仏式葬儀）は、その素地が近世に形成され今日まで維持されてきたものの、戦後の日本では仏式葬儀をターゲットの中心とした葬儀不要論が二度盛り上がりを見せ、昨今の葬送儀礼において僧侶の位置づけが変化するなかで、僧侶役割の見直しははかられていることを確認する（第

1章第3節)。そして先行研究を踏まえた上で、宗教社会学的見地から葬送儀礼の役割を説明することによって、本稿における立論と考察上の意義を示す(第1章第4節)。最後に、第1章で言及した事柄の要点を示し、本稿の意図を確認する(第1章第5節)。

第2章では、新潟県旧新津市の事例から、葬送儀礼を取り巻く状況の変化を受けて、僧侶はどのように葬儀実践を模索しているかを、法話に注目することで明らかにする。本章の背景と目的を示した上で(第2章第1節)、葬送儀礼における法話の概要を浄土真宗との関わりを示しながら確かめる(第2章第2節)。そして、研究対象の概要と方法論を示す(第2章第3節)。次に、通夜の参与観察および僧侶・遺族への聞き取り調査の結果から、僧侶と遺族それぞれの法話に対する見解を記述する(第2章第4節)。法話の構成要素を整理すると、構成要素の一端に「故人らしさ」に関する事柄があり、これに言及する理由について葬送儀礼に対する現代的なニーズとの関連において考察し(第2章第5節)、その上で葬送儀礼において「型」が担っている役割を指摘する(第2章第6節)。

第3章では、岐阜県西濃地域の事例から、僧侶が自らの役割をどのように認識しているのかを確認するとともに、葬儀社の視点から僧侶の役割を捉え返すことによって、僧侶が葬送儀礼に介在する意味を検討する。まず本章の背景と目的を確認し(第3章第1節)、調査の概要を示す(第3章第2節)。僧侶と葬祭業者への聞き取り調査の結果から、岐阜県西濃地域周辺の葬送儀礼の現状を整理するとともに、葬祭業者が僧侶をどのような存在として捉えているのか、また僧侶自身が自らを葬送儀礼においてどのような役割を果たす者として捉えているのかを確認する(第3章第3節)。そして、僧侶介在の意味を3つの観点から考察し(第3章第4節)、最後に本章の議論の要点を示す(第3章第5節)。

第4章では、第2章、第3章で示してきた事例の結果をもとに、本稿の目的である現代日本の葬送儀礼に僧侶が介在する意味について考察する。まず各事例の要点を示し（第4章第1節）、各事例を3つの観点から整理し直すことにより、僧侶介在の意味について検討をすすめる（第4章第2節）。その後、現代の葬送儀礼において僧侶介在を困難にしている要因とそれに対する対処の仕方を、事例の結果を中心に示していく（第4章第3節）。最後に本章の要点を明らかにする（第4章第4節）。

終章では、僧侶を介した葬送儀礼の現状を示すとともに今後の展開について言及する。まずは各章で得られた知見を示す（終章第1節）。次に、現代日本の葬送儀礼における僧侶介在の意味を再度確認する（終章第2節）。そして、寺檀関係に包含されない人々が仏式葬儀を執り行う場合には、いかなる方法で僧侶にアクセス可能なのかを整理する（終章第3節）。最後に、残された課題と今後の展開を示し、本稿の議論を総括する（終章第4節）。

註

¹ 「終活」という言葉は、2009年の『週刊朝日』の連載記事以来一般に定着し、一部ではビジネス化しつつあるとされる（及川 2021: 176）。

² 社会老年学を専攻する木村由香は、終活の具体的な内容として、医療・介護の意思決定、葬儀・墓の内容決定、親しい者への伝言作成、財産整理、持ち物整理、経歴作成、連絡先作成、相続内容決定・遺言作成、自分史作成の9項目を挙げている（木村 2021: 88）。

³ エンディング産業展は2015年に第1回が開催され、2018年までは終活者（一般人）の入場も可能であったが、2019年からは事業者向けの展示会に変化した。

4 本稿では「葬送」の語を、葬送儀礼のあり方（どう送られるか）と、墓をはじめとする埋葬方法（どう葬られるか）の両方を指し示すものとして用いる。

5 株式会社鎌倉新書の「第1回ライフエンディング（終活）に関する実態調査 2017年」では、葬式後に「弔い不足」を感じる遺族も一定数いることが明らかにされている（鎌倉新書 2017）。

6 日本においては、1990年代前半にバブル経済景気が崩壊してから2010年代前半までを俗に「失われた20年」と呼ぶように、この時期における長きにわたるデフレーションが国民生活を圧迫し、それにともなって会葬者や葬儀費用も減少の一途をたどってきた（全日本冠婚葬祭互助会編 2014: 103）。

7 ここで言う「骨葬（再葬）」とは、故人を火葬した後に「改めて」遺骨を供養することを指す。孤独死を遂げた故人に対して「十分な葬儀も挙げられず、心残りを感じていた」遺族は、「骨葬」により「弔い直し」を行うことで、自責の念が晴れたという（クローズアップ現代ホームページ）。ただしこれは名称が同じであっても、東北地方や長野や四国、九州などで見受けられる、遺体を茶毘に付した後に葬式を行う習俗である「骨葬」（「前火葬」とも呼ばれる）とは異なるものである。

8 番組内では、コロナ禍で面会することもままならなかった故人に対して、自宅を会場にして、7日間かけて故人と遺族が寝食を共にする様子が紹介された（クローズアップ現代ホームページ）。

9 「葬送儀礼は誰のため、何のために行われるのか」という問いは例えば、新聞の見出しや（田中 2018）、伝統仏教教団の雑誌記事のタイトル（浄土真宗本願寺派総合研究所編 2011: 21）、葬儀のポータルサイト上の文言として見受けられる。

¹⁰ 「葬祭業者」も一般的な呼称のひとつであるが、葬送儀礼を行う業者の名称はその他にも、葬儀業者、葬儀社、葬儀屋など様々なものが挙げられる。また葬送儀礼を手がける事業者も一様ではなく、専門葬儀社のほかにも、互助会、協同組合など複数存在する（田中 2017: 64）。本稿では、専門葬儀社のことを「葬儀社」と呼称し、「葬儀社」よりも広い対象を含意するものとして「葬祭業者」の語を使用する。

¹¹ イエとは、生産と生活を中心とする共同関係であり、先祖から子孫へと超代的に連続する社会単位として位置づけられる。家長夫婦を核に、その子どもやきょうだいなどが中心的な成員であるが、奉公人など非親族の成員を含む場合もある。イエは、家産・家業・家名・墓などを保有してきた。しかし高度経済成長期以降、産業構造が変容し、イエを日本社会の基礎的な集団として捉えられることはなくなっていった（大野 2014: 244-5）。

¹² ムラとは、イエを構成単位として、イエだけでは充足できない生活・生産機能を補完することを目的にした社会組織を指す。ムラは宗教的な単位でもあり、住民の生誕から死後までに影響を及ぼす存在であった（市川 2014: 224-5）。

¹³ 核家族とは、人類学者のマードックによって提示された概念であり、夫婦と実子からなる、それ以下には縮小しえない家族を指す（見田ほか 1988: 130-1）。

¹⁴ 個人化とは、「個人」そのものが社会の単位となることを指す。かつて個人を包摂していた様々な中間集団（近代家族、企業共同体、地域社会など）が流動化し、代わって個人が自己の決定・選択のもとに仕事や生活を営むようになる社会全体の変化を意味し、ウルリッヒ・ベックやジグムント・バウマンによる議論が代表的なものとして挙げられる。それ

らの議論を踏まえて社会学者の三上剛史は、伝統的集団からの解放としてあった「第1の近代」における個人化に対して、近代的な中間集団（組織、国民国家など）からも個人が解き放たれる「第2の近代」のなかで、諸個人が固有の自律性と選択権を手にするとともに、さまざまな社会的リスクと直接に向き合わねばならぬ「運命」としての個人化が到来しつつあると整理している（三上 2010: 34-5）。

¹⁵ 法社会学者の森謙二は、日本と西欧の「近代家族」の違いを、祖先祭祀の機能を持つか持たないかに求め、日本型近代家族を「祖先祭祀の機能を組み込んだ近代家族」として論じている（森 2010）。

¹⁶ 宗教学者の碧海寿広によれば、「家族葬」や「直葬」は、1990年代以前からもともと存在してはいたが、社会におけるそれらの位置づけが変わったために、改めてその「新しさ」が意識されるようになったとされる（碧海 2012: 163-5）。

¹⁷ 自然葬とは、遺骨を海や山に散布する葬送のあり方のことを指す。

¹⁸ 樹木葬とは、墓地として許可された山林に遺骨を埋め、そこに目印となる樹木を植える埋葬方法である。日本では1999年に岩手県一関市の祥雲寺によって開始されたのをきっかけに、全国各地に広がりを見せた。

¹⁹ 非継承墓とは、子どもや孫など継承者を前提としなくても利用できる墓を指す。寺院や霊園が管理するものや、市民団体が提供している場合もある（碧海 2012: 164）。

²⁰ 手元供養とは、遺骨の一部を加工し遺族が身にまったり（「遺骨ペンダント」など）、遺骨の全部あるいは一部をオブジェをはじめ多様な容器に収納して身近に置くような供養のあり方のことを言う。

²¹ 新型コロナウイルス感染防止の観点から、参列者数を抑制する、会食を中止する、参列者間の距離を確保する、オンライン中継によって参列

する、オンラインで香典・香典返しをする、火葬及び簡素な葬送儀礼を営み後日お別れ会を実施するといった対策がとられている。

新型コロナウイルスによる影響は葬送儀礼の小規模化、簡素化を助長していることが複数の調査で明らかにされている。例えば、株式会社鎌倉新書による「コロナ禍におけるお葬式の実態調査」や、大正大学地域構想研究所・BSR推進センターによる「寺院における新型コロナウイルスによる影響とその対応に関する調査」、真宗教化センター寺院活性化支援室による「新型コロナウイルス感染症の影響下における寺院の教化活動の工夫に関する調査」などで、変化のあり様が述べられている。

²²「葬儀」と「葬式」の語の使用法は、論者によって異なっており、両者を同一のものとして使用する場合と、葬式を葬儀の一部として使用する場合がある（中野 2014: 151）。本稿では後者の立場を採用して、「葬儀」と「葬式」の語を異なるものとして使用する。「葬式」は、通夜の翌日に葬儀会館を会場として（自宅や寺院、教会、公民館などの場合もある）、遺族や知人、関係者などが参列し、出棺に至るまでの儀礼を指し、「葬儀（葬送儀礼）」という一連の儀式のうちの一部として理解する。一方で「葬儀（葬送儀礼）」は、葬式を含む臨終から弔い上げまでの長期的なスパンとして把握していく。

²³ 本稿において「死者の記憶」の語は、「遺された生者がもつ死者に関する記憶」を指すものとして使用する。この語法は、後に触れる鈴木（2018）を参考にしている。

²⁴ 回向とは一般的に、自分の善行を人々や自らの悟りのためにさしむけることを言う。ただし浄土真宗においては、阿弥陀仏の救済力は絶対的なものと見なされ、人間の立場からの回向の必要性を否定している。人間が浄土に往生すること（往相）も、往生して仏になり再びこの世に還

って人々を救うこと（還相）も、阿弥陀仏の方からさしむけられたものであるとされる（総合佛教大辞典編集委員会編 2013: 110-1, 真宗新辞典編纂会編 1990: 421-2）。

²⁵ 浄土真宗は、臨終に際して仏・菩薩が迎えに来ることによって浄土に往生することを待ち望む必要はないという立場をとっている。

²⁶ 平生業成とは、臨終ではなく生きている日常に、他力の信心を得たその時に、浄土に往生し、必ず仏になることが決定されることとして、真宗大谷派においては解釈されている（真宗新辞典編纂会編 1990: 435; 中村ほか編 2002: 584-5）。

²⁷ この世（現世）で仏になるべき身に定まること（真宗新辞典編纂会編 1990: 139）。

²⁸ 「戒名」とは授戒した者に与えられる名前のことを指す。浄土真宗において授戒はないが、仏弟子としての名前である「法名」は与えられる。

²⁹ 「遇う」という表記には「たまさか」の意があり（上田ほか 1993: 2315）、「思いがけないさま」や「まれであること」を示す（新村編 2018: 1828）。

三帰依文には「無常じんじんみみょうの法は……あいあ遭遇かたうこと難し」とあるが、仏法や師、仲間などとの出あいは偶然であるとともに、あうべくしてあったという必然のニュアンスを含むものとして理解できる。

³⁰ ただし、霊魂の存在を否定していない教団も、固定的な実体としての霊魂は肯定しておらず、輪廻し、成仏する存在の一局面としての霊魂を想定しているに過ぎないとしている点には注意する必要がある（堀江 2018: 152）。

³¹ ここでは肉体から離れた「実体」としての霊魂は認めないという立場のことを指す（堀江 2015: 198）。

³² 堀江は、最近の仏教書になるほど、平仮名表記の「いのち」が多く使用される傾向にあるように思われると指摘している（堀江 2015: 222-223）。また「いのち」の語について堀江は、「個別の生命体を超えてそれらを成り立たせている関係性」と説明したり（堀江 2015: 195-6）、「個人を超えた全体のいのち」といった言葉で表現している（堀江 2018: 153）。

³³ 霊魂を否定する教団において「いのち」などの言葉を使うことは、霊魂を否定しつつも、霊魂観念を前提とする一般檀信徒とつきあっていくためのインターフェイスのような役割を果たしていることが指摘されている（堀江 2015: 222-3）。

³⁴ 本稿で真宗大谷派を事例として扱う背景には、第 2、3 章でも触れるが、方法論的な事情がある。「葬送儀礼の現場を参与観察する」、「遺族への聞き取り調査を実施する」などの調査実践は特に、調査者と調査対象者との間の深い信頼関係の構築（ラポール形成）が不可欠である。さらにはコロナ禍に至ったことで、調査の実施自体が危ぶまれ、実施できたとしても様々な制約が伴う状況となった。そのなかで、真宗大谷派の寺院関係者であるという筆者の立場性を最大限に活かした方法論を採用すること無くしては、本研究の遂行が不可能であったことをここに記しておきたい。

第 1 章 葬送儀礼と僧侶に関する先行研究

本章では、本稿の研究対象である葬送儀礼と僧侶に関する先行研究を概観する。その目的は、葬送儀礼と僧侶の位置づけや役割を示すことにある。第 1 節・第 2 節では本稿の議論の背景を確認し、第 3 節では本稿の研究対象の概要を明らかにする。第 4 節では本稿における分析視角とそれらを考察において用いる意義を示し、第 5 節では本章の要点を確認する。

1. 日本における葬送儀礼の変遷——誰がどのように弔ってきたのか

日本において葬送儀礼はいかなる変遷を遂げてきたのか。本稿が主眼に置くのは現代日本の葬送儀礼であるが、現代に至るまでの葬送儀礼の変遷を概観する。

宗教学者の村上興匡は、戦前の葬送儀礼慣習について、「家」（イエ）に基づくタテの系譜的なつながりと、地域社会（ムラ）でのヨコのつながりの交点で行われる社会的儀礼であったとする。また、儀礼を執行する仏教寺院を、そのタテとヨコの交点にあったものとして位置づけている（村上 2018: 137）¹。そして、戦後の葬送儀礼慣習の変化については、「2つの個人化」という枠組みを用いて説明している。第 1 の個人化とは、高度経済成長期を迎えた 1970 年代以降に露呈した、地域共同体の葬送儀礼から「家」もしくは家族の葬送儀礼への移行を指す。第 1 の個人化により、葬儀形式の面では①中心儀礼の変化（葬列中心から告別式中心へ）、②葬儀実働補助の変化（葬式組から葬祭業者へ）、③葬法の変化（土葬から火葬へ）の 3 つが並行して起こったとされる。また、葬送儀

礼の意味づけも変化し、地域が主体となっていく「送り出し」中心の儀礼から、家や家族が関係者からの「弔問を受ける」行事へと変化していった（村上 2018: 137-8）。一方、第2の個人化は1990年代以降に顕著になった。これは「他者（親など）をどう葬るべきか」ではなく「自分自身がどう葬られるか」を問題にし、葬送儀礼を死んでゆく者の「最後の自己表現」として捉えることに特徴づけられる。例えば、エンディングノートを活用した葬送儀礼²や、葬儀家族や仲間同士で手造りで葬送儀礼を行う「自分葬」などが挙げられる。第2の個人化によって葬儀の意味づけは、公的で社会的な儀礼から故人を偲び供養するための個人的・私的な儀礼へと変化したとみることができる（村上 2018: 139）。

また、社会学者の嶋根克己と玉川貴子は、地域共同体が主要な労働力を提供する「伝統的葬儀」から、遺族が葬祭業者のサービスを購入することで成立する「現代的葬儀」への移行としてその変化を整理している（嶋根・玉川 2011: 95）³。「伝統的葬儀」を可能にしていたのは、葬式組などの地縁関係者による協力（「合力」）と、香典による物質的・金銭的援助であった。しかし、都市への人口集中と住民の流動化によって、前述の相互扶助が機能不全に陥ったために、葬送儀礼は地縁関係者を主要な担い手とするのではなく、遺族が葬祭業者などを雇うという基本システムの転換が必要になったことを嶋根らは指摘している（嶋根・玉川 2011: 102）。

葬送儀礼をめぐる基本システムの転換により、死にゆく人や遺族らは、いつ、どこで、どのような葬送儀礼を営むのかを自らで選択し、決定することを要請されるようになっていった⁴。社会学者の星野哲はこのことを、「公共領域とは切り離されて私的領域のなかで何を行うか行わないか

を選択、自己決定し、……市場に依拠して対処せざるをえなくなる状況
適合的变化が生じている」と指摘する（星野 2015: 18）。

こうして人々は、消費者として商品化された葬送儀礼に向き合うよう
になっていった。人類学者・社会学者の田中大介は、葬送領域における
このような消費者意識の高まりを指摘している。「もはや人々は与えられ
るままに商品を受け取る買い手ではなく、能動的に選び、要求し、提案
する存在とな」った。そのため、「商品やサービスを提供する側にも、何
か新しく、意味のあるものをつくりあげようとする絶え間ない創意工夫
の努力が求められ」るようになり、その傾向は、「葬儀のやりかた」や「葬
儀の意味」にも波及していった（全日本冠婚葬祭互助会編 2014: 99）。

以上のように、日本における葬送儀礼は、地縁や血縁による共同体が
主要な労働力を提供していた葬送儀礼から、遺族と葬祭業者を主体とす
る葬送儀礼への変化を遂げてきた。この変化はまた、死にゆく人や遺族
らを、葬祭業者の用意した多様なサービスを比較検討し、何らかの価値
基準に従って取捨選択していく主体（消費者）として位置づけていった。

2. 現代日本における葬送儀礼の諸特徴

では、人々は実際のところ、いかなる形態の葬送儀礼を選択し、実施
しているのか。まずは昨今の葬送儀礼の形式の推移を確認する。ここで
はその作業を、株式会社鎌倉新書による「いい葬儀 お葬式に関する全国
調査」の結果を参照することによって行う。この調査は、過去2年～2年
半以内に葬送儀礼を行った（携わった）経験のある日本全国の40歳以上
の男女を対象に実施されたものであり⁵、2015～2020年にかけての葬送
儀礼の形式の推移は、図1-1のように示すことができる。

図 1-1 からは、過去 3 回の調査すべてで「一般葬（家族・親族のほか、友人、知人、仕事関係者等も参列する）」が最も多くの割合を占めていることに変わりはないが、その割合は最近になるほど減少していることが分かる。2015 年調査では約 6 割を占めていた一般葬の割合は、2020 年調査では 5 割をわずかに下回るまでになっている。一方、「家族葬（主に家族だけで行う）」の割合は増加の一途をたどっている。2015 年調査では 3 割程度だった家族葬は、2020 年調査では約 4 割を占めるまでになった。一般葬の減少分が、そのまま家族葬に取って代わられたとも言えよう（鎌倉新書 2019: 11）。「一日葬（通夜を行わない）」と「直葬・火葬式（儀式は行わず火葬のみ）」は、いずれも 5% 前後を推移している。

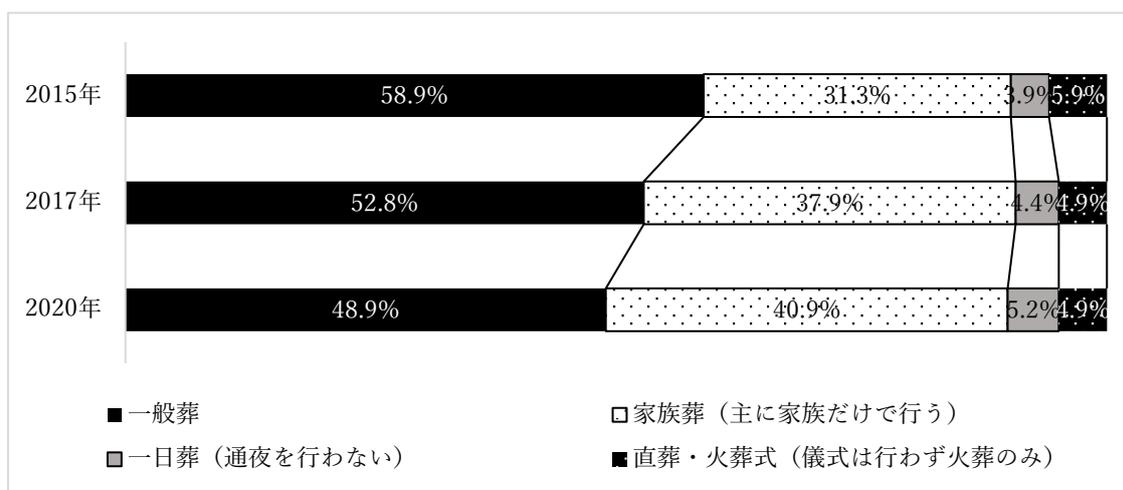


図 1-1 葬送儀礼の形式の推移

出典：鎌倉新書（2019）、いい葬儀（2021）をもとに作成。

以上の結果は、あくまでも限られた調査対象への調査により示されたものであることを踏まえる必要はあるが、現代の葬送儀礼の傾向の一端を示している。

では次に、上記の調査で選択肢として挙げられた用語（家族葬、一日葬、直葬・火葬式）を念頭に置きながら、現代日本の葬送儀礼の特徴について、4つの観点から整理していく。

第1の特徴として、葬送儀礼の小規模化、縮小化が挙げられる。会葬者の属性や人数に注目すると、家族をはじめとする親密な人々を中心に、少人数で行われるようになってきているのである。このことは、「家族葬」の広がりとして理解できる。「家族葬」という言葉は2000年頃から一挙に市民権を獲得し⁶、人々に広く受容されるようになり（碑文谷 2006: 20）、今日では葬送儀礼の中心的な形態を指す言葉となった。家族葬の語に厳密な定義はないが、故人をよく知った人々によって、故人との親密な別れを中心に営む葬送儀礼として理解できよう（碑文谷 2006: 10-1）⁷。従来、「密葬」と呼称されていた形態が、「家族葬」と換言されることにより、「家族で親密に送る」「死者とゆっくり温かくお別れする」というプラスのイメージが付加されたことが、葬送ジャーナリストの碑文谷創氏によって指摘されている（碑文谷 2006: 20）。つまり、故人と面識のない「義理の関係者」による会葬を排し、故人と関係のあった人たちだけで、じっくりと別れを惜しむ「家族葬」が近年では好まれていると理解できるのである（井上 2017: 35）。

第2の特徴として、葬送儀礼の簡素化、簡略化が指摘できる。例えば、2000年以降聞かれるようになった「一日葬」「一日葬儀」「ワンデーセレモニー」は、通夜を行わずに「1日だけ斎場を使用し、葬儀と告別式、会食をおこなう」葬送儀礼の形式を指す（全日本冠婚葬祭互助会編 2014: 71）。また、「直葬」「火葬式」と呼ばれる形態⁸も2000年代に急増し⁹、現在、都市部では葬送儀礼全体の2～3割を占めると言われている（碧海 2012: 166）。この方式においては、遺体を茶毘に付すだけで、葬儀会館な

どで通夜や葬式を行わない。ただし、火葬場で僧侶が短時間の読経をする場合もある。現在の直葬（火葬式）にあたる葬送儀礼は、これまでも生活困窮者などに対する福祉としてひそかに行われてきた。しかし、昨今急増しつつあるのは、低価格でコストパフォーマンスに優れた儀礼形態として意味づけられた直葬（火葬式）である（碧海 2012: 166）。

第3に、葬送儀礼の形式に着目すると、地域や家の習慣に則った葬送儀礼よりも、故人の個性を反映した葬送儀礼が求められるようになったことが指摘されている（中筋 2006: 205）。この傾向が如実に表れている一例として「無宗教葬」が挙げられる¹⁰。無宗教葬について先述の碑文谷氏は、「特定の宗教宗派の儀礼方式によらない葬儀」と定義している（碑文谷 2006: 50）。多くの無宗教葬では、読経の代わりに音楽を流し、弔辞の代わりに「お別れの言葉」が述べられ、焼香の代わりに献花をするなど、「仏教葬儀の基本的枠組みを残し、材料を入れ替える形に止まっている」とされる（碑文谷 2006: 51）。

無宗教葬を例に挙げて、浄土真宗本願寺派・如来寺住職の釋徹宗は、葬送儀礼の現代的特徴の一つとして、死者が個の人格性をなかなか失わず、「個が完全に解体される」という感覚が希薄であることを指摘している（釋 2007: 71）。無宗教葬では、特定の神仏の代わりに、故人の写真や思い出の品を祭壇のモチーフにしたり、会葬者によって故人に対する思いが述べられるなどの形式をとる。釈は、死者の個別性を偏重する葬送儀礼について、「どこまでも個にすぎることのようなその様式は、残された者たちが懸命に死者の個人性を確保しようとしている姿の表出にほかならない」と批評するとともに、「『個人』へと傾倒するということは、共同体が機能していない」と同義であると論じている（釋 2007: 71）。

第4に、死後の捉えられ方に注目すると、生者の「記憶」のなかに死者の居場所が見出されている状況が見受けられる。民俗学者の関沢まゆみは、現代においては、「注意深く死後の世界への旅立ちの儀礼を施さなけれ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故人として記憶される存在へと変わってきている」と考察している（関沢 2002: 224）。また宗教学者の宮家準は、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送儀礼に対して、「現代の葬儀は、偲ぶ会に見られるように、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」との考えを示している（宮家 2007: 821）。さらに、長野県松本市の葬送儀礼の変容を民俗学的に分析した福澤昭司は、最近では故人がゆくべきあの世が意識されなくなったことや、故人の継承者として承認されるべき親族の数が激減したこと、地域社会がほとんど機能しなくなったことにより、「葬儀は故人の旅立ちを整えるという寺と故人を中心とした儀礼というよりも、残された家族中心の別れの儀式と意識されることが多くなった」ことを指摘している（福澤 2015: 252）。

以上の4点は、本稿の議論を進めていく際の前提となる、現代日本の葬送儀礼の諸特徴として確認できる。

3. 僧侶が介在する葬送儀礼の概要

ここまで、日本における葬送儀礼の多様なあり方を参照してきた。本節ではそのなかでも、本稿の研究対象である僧侶が介在する葬送儀礼に焦点をあて、それがどのようなもので、いかなる変容を遂げてきたのか、また現在はどのような状況に置かれているのかを確認していく。

3-1 「仏教」と葬送儀礼の結びつき

日本における葬送儀礼の大部分は、僧侶が介在する形式（仏式）で営まれているとされる。「わが国では 9 割を超える人が佛教で葬式をし」（松田 2014: 203）、あるいは「今日でも仏教式の葬式が 90% 以上を占め、相変わらず仏教が葬式の主流をなしており」（末木 2014: 371）といった表現に見られるように、しばしば「仏教」との深い関わりが示される¹¹。ただし、ここで言う「仏教」とは、釈迦の説いた教えそのものを指すのではなく、「仏教と日本の民間信仰との習合体」を意味することに注意する必要がある（藤井 1989: 715）。

今日の葬送儀礼と「仏教」との密接な結びつきは、江戸時代の寺請制度の導入と寺檀関係の確立に端を発する（碧海 2012: 158）。寺請制度は、江戸幕府によってキリシタン禁制の徹底の意図のもとで導入され、寺院は人々がキリスト教徒ではないことを証明する役割を果たした。この寺請制度は、檀那と寺院との寺檀関係のなかで定着し、檀那の葬送儀礼は、固定的関係を結ぶ檀那寺の僧侶によって行われていった（岩田 2010: 288-9）。このようにして、檀那寺の僧侶は、檀那（檀家）の生前および死後と関わりを持つ存在となっていった。こうした寺檀関係のありようについて、江戸幕府という後ろ盾のもとにある寺院（僧侶）が人々を支配する抑圧的な制度であり、本来的な仏教の衰退と墮落であるとの見解を述べる先行研究も見受けられる（圭室 1999; 辻 1954・1955）。一方で、寺檀関係は単に、江戸幕府による政治的システムとしての寺請制度によってのみ形成されたと捉えるのは不十分であり、葬送儀礼を仏教に求める民衆による自発的な信仰に基づいたものであるとの見解を示す研究もある（岩田 2010）。

3-2 葬儀不要論（葬式無用論）

近世にその原型が形成された葬送儀礼と僧侶との結びつきは、近年まで自明な事柄とみなされてきた。しかしこれらは、イエの継続を前提とすることから、家族構造の変化や都市への人口流出を背景に、近年の人々の生活形態に合わないものになりつつある。近年、僧侶を介在させない葬送儀礼も増えつつある。このように、僧侶を介した葬送儀礼の揺らぎを端的に示す出来事の一つとして、葬儀不要論（葬式無用論）が挙げられる。2010年には、宗教学者の島田裕巳による『葬式は、要らない』が話題を呼んだが、葬送儀礼に対する批判¹²は今に始まったことではない。葬儀不要論は、戦後日本において二度盛り上がりを見せた。一度目は1960年代に知識人の層から広まったものであり、二度目は1990年以降の葬送儀礼をめぐる現在進行形の変化である。以下では、両時代の葬儀不要論の要点を確認したのち、両者の共通点に言及する先行研究を参照する。

1960年代に葬儀不要論が展開された経緯について、1968年の朝日新聞では、医学者や刑法学者、医師ら32人を発起人とする「葬式を改革する会」が集会を開いて有権者に入会を呼びかけたこと、また会の発足が京大名誉教授の稲田務による「私は葬式をしない」という新聞投稿欄での一文によることなどが紹介されている。「稲田氏の……主張の中には昨今の、体裁や見栄をはるためとしか思えない葬儀への反発、さらには死という厳粛な事実を形式化した葬式の中に埋没させている仏教界への抗議がこめられていた」という（『朝日新聞』1968.11.16夕刊，1面）。また当時の葬送儀礼の様子を、社会学者の玉川貴子は以下のように表現している。

職場関係者などが参列する社交と義理の機会となり、派手な祭壇・葬儀での香典の金額が、その家の豊かさの象徴とみなされるようになった。経済力や地位の差異が葬儀で表示されるため、祭壇の豪華さを競う「誇示的(顕示的)な消費」へと駆り立てられていくことになる。

(玉川 2018: 68)

このように、高度経済成長期まっただ中であつた当時の葬送儀礼の特徴は、見栄や体裁、社交や義理といった語によって評されてきた。そして、一度目の「葬式無用論」の背景として指摘されるのが、新生活運動である。新生活運動とは、生活のなかでの無駄や贅沢を排して、豊かな国という「理想」を実現していこうという運動である(玉川 2018: 66)。片山哲内閣時代に端を発し、鳩山一郎内閣の閣議内容(1955年)によって推進された。その具体的な項目として、「葬式に伴う諸式の簡素化」が設けられ、「葬儀や飲食をできるだけ簡素にする、香典返しは廃止」することなどが条文化された。

ここで、一見矛盾するような点があることに気がつく。先に見た新聞記事では、「体裁や見栄をはるためとしか思えない葬儀」という記述が、また玉川の記述では「派手な祭壇・葬儀」という表現が見受けられた。新生活運動によって、贅沢な葬送儀礼は抑制されたはずではなかったのか。上記でも参照した玉川は、次のような見方を示している。

新生活運動には、時代と儀礼を結び付ける決定的に重要な社会的意味が含まれていた。それは、儀礼を人々の消費行動の一環とみなすという意味である。儀礼は、宗教的でかつ地域ごとにおこなわれていた

慣習的な行事でもある。しかし、行政は儀礼での宗教的な意味や地域的な慣習としての「伝統」という文化的価値よりも経済的事情を優先することを間接的に示した。(玉川 2018: 67)

葬送領域が新生活運動の対象となったということ自体が、葬送儀礼の位置づけの変化を物語っている。物質的価値で換算することのできる、消費財としての性質を帯びるようになったのである。新生活運動は、実質的には葬送儀礼の簡素化を目指していたわけだが、これは同時に、葬送儀礼を「物量」換算するという側面をあらわにした。高度経済成長期まっただ中の世相を反映して、葬送儀礼は「物量の力」を誇示するべく、贅沢さが競われるようになったのである(玉川 2018: 68)。

一方で、1990年代以降に興隆した二度目の「葬式無用論」の背景にあったのは、「自分自身がどう葬られるか」という死にゆく者自身の視点である。すなわち、村上が言うところの第2の個人化である。この視点から葬送儀礼が捉えられることによって、葬送儀礼は縮小化していくこととなる。全日本仏教会による意識調査では、自分の葬送儀礼については、小規模志向、低価格志向であることが明らかになっている(全日本仏教会 2017)。

第1章第1節で確認したように、高度経済成長まっただ中の1960年当時と1990年代以降とでは、職業形態や家族形態、人口比の変化、地域コミュニティの解体、葬祭業者の位置づけの変化など、葬送儀礼をめぐる状況も葬送儀礼の意味も大きく変容している。しかし、両時代の葬儀不要論には共通点があるという見方を示すのが、浄土真宗本願寺派の僧侶である成澤一行である。

成澤は、島田裕巳による指摘を参照しつつ、戦後日本社会における葬儀批判を次のように分析している。以前からある葬儀批判、1990年代以降における葬儀批判ともに、「形骸化（教義的裏づけの希薄さ）」¹³、「経済的負担」¹⁴の2点が共通して主張されている。そして、「形骸化」という点については、「僧侶への不信感」あるいは「仏教への不信感」も含まれているとする（成澤 2012: 28）。成澤は、僧侶という自らの立場を自覚し、自己反省的な意味も込めて、先のような指摘をしたと考えられる。両時代の葬儀不要論には別々の背景が存在するものの、結局非難されるポイントは同一であることがうかがえる。

3-3 僧侶の位置づけの変化

——インターネットを介した葬儀仲介業者の登場

さらに、インターネットを活用して遺族と葬祭業者とを取り次ぐ葬儀仲介業者の登場により、僧侶の立ち位置、もっと言えば葬送儀礼に関与するアクター間の力学は変化しつつある。葬儀仲介業者が存在感を増すことで、僧侶の位置づけはどのように変化しているのであろうか。

インターネットを介した葬儀仲介業者の台頭について、葬祭ディレクターの大森嗣隆氏は平成の終わりに起こった葬儀業界のパラダイムシフトと表現する¹⁵。現在では、その大手4社¹⁶（株式会社ユニクエスト「小さなお葬式」、株式会社よりそう、イオンライフ株式会社、株式会社鎌倉新書「いい葬儀」）によって、葬儀数全体の1割（推定）が手がけられている（大森 2020: 42）。ただし、各葬儀仲介業者は自社独自の葬儀会館や葬祭用具などを有しているわけではない。インターネット上の窓口（ポータルサイト）を設け、そこを入りに電話やメールで遺族から葬送儀礼の依頼を受け付けることとなる。そして実際に葬送儀礼を手がけるの

は、各葬儀仲介業者と提携している各地（遺族の地元）の葬祭業者である。地元の葬祭業者は、各葬儀仲介業者のマニュアルに沿って、葬送儀礼を行っていくこととなる。

葬儀仲介業者のなかには、僧侶を派遣するサービスを提供するものもある¹⁷。例えば、株式会社よりそう（旧社名は「みんなれび」、2018年6月に改名）は、通販サイトの Amazon で「お坊さん便」と称する僧侶派遣サービスを行ってきた¹⁸。お坊さん便は、3万5千円の定額で（移動なし、戒名なし）、インターネット上で僧侶を依頼することができる¹⁹。これに対して、仏教界からは「宗教の商品化」に反対する声明が出された。一方で、お坊さん便は「檀家にならない、なれない、なりたくない人が増えており、それでも仏式の葬儀や法事を行おうとしてインターネットから僧侶に法務を依頼して定額の布施を行う……人たちの利便性を図ることで法事の仏教離れを防いでいる側面」があると、宗教社会学者の櫻井義秀は指摘している（櫻井 2017: 10）。このように今日の葬送儀礼においては、僧侶を介在させると言っても、菩提寺の僧侶の場合もあれば、派遣された僧侶の場合もあることに留意する必要がある。

では、僧侶と遺族の関係性はいかに変化してきたといえるのか。第1章第1節で参照したように村上は、戦前の葬送儀礼において寺院は、イエに基づくタテのつながりと地域社会でのヨコのつながりの交点にあったと指摘する（村上 2018: 137）。葬送儀礼に際して、地域共同体の下支えのもとで、菩提寺の僧侶は遺族（喪家）と「直接的に」関係を結んできたのである。しかもその両者の関係は世代を越えて継承されてきた。しかし次第に地元の葬祭業者の存在を抜きにして葬送儀礼を営むことは困難になっていった。そして、僧侶は地元の葬祭業者の仲介によって遺族と「間接的に」関係を結ぶ状況も生まれていった（例えば菩提寺を持

たない遺族の葬送儀礼に僧侶が葬祭業者の紹介で赴く場合など)。しかしこの時点ではあくまでも、遺族が地元の葬祭業者、近隣の僧侶が相互に交流をはかりながら関係を築いていたといえる。地元の葬祭業者と僧侶とは、時に緊張をはらみながらも、基本的には遺族を含む三者間の話し合いによって、葬送儀礼の具体的なあり方を模索していく余地があったと考えられる。しかし、インターネットを介した葬儀仲介業者の登場により、葬送儀礼の文脈における地元・近隣といった枠組みが無効化されつつある。先にみた葬儀仲介業者は、全国レベルで事業を展開している。遺族はあくまでも葬儀仲介業者と契約を交わしており、その葬儀仲介業者から委託を受けているのが地元の葬祭業者である。葬儀仲介業者によって用意されたマニュアルがある以上、地元の葬祭業者のみならず僧侶自身もまた、遺族との直接的な交流のもとで臨機応変に対応していくことがどの程度許容されるのか不明である。

以上のように、葬儀仲介業者の登場は、葬送儀礼をローカルな文脈からひきはがすとともに、葬送儀礼に関与するアクター間の力関係に影響を及ぼしていると考えられる。このような状況が一部の葬送儀礼で実際に起こりつつあることは確かであるが、現代の葬送儀礼の全体を特徴づけているわけではない。したがって本稿では、いまだに多数派を占めていると考えられる菩提寺の僧侶と地元の葬祭業者によって営まれる葬送儀礼に焦点をあてる。

3-4 僧侶役割の見直し——法話への期待

ここまで確認してきた通り、葬送儀礼に際して僧侶は必ずしも必要な存在とは見なされなくなっている。このような状況を受けて、僧侶の役割そのものが問い直されているのが現状である。伝統仏教教団や僧

侶個人、様々な分野の学者によって、葬儀の意義や僧侶の役割について、教理学の視点からだけでなく、宗教学や社会学、心理学の観点などから学際的に検討されている²⁰。

人類学者の波平恵美子は、僧侶はこれまで儀礼に形を与える役割を果たしてきたが、今後はその形に意を添えていくことが必要であることを指摘している（波平 2003: 136）。ではなぜ、形だけでなく、意を添えていく必要が生じているのか。その理由として波平は、従来の葬送儀礼における中核が失われていることを挙げている。日本において葬送儀礼は、「継承性のイデオロギー」を担う機能を果たしてきたとされる。継承性のイデオロギーとは、故人としての自分が死んでもイエが残り、そのイエが継承されて永続性を持つことを意味する。これまでは葬送儀礼を営むことによって、「かつて生きて死んだ人、今は生きているけれども、やがては死んでいく自分、やがて生まれてきて、かつて生きていた自分を偲んでくれるであろう子孫」への継承をはかってきたのである。しかしながら、家制度や家族制度が崩壊していくなかで、継承のイデオロギーは今日、葬送儀礼の中核としての機能が失われつつある。このような状況にあるからこそ、僧侶から「言語表現を伴った生存の意味について言説を与えてもらう必要」が生じており、「日本の民俗仏教を否定する形ではなく、あおる形でもなく、最もピッタリとくる言語表現を伴った活動」が重要であることを指摘しているのである（波平 2003: 137-9）。

では、生存の意味について言説を与えるような、言語表現を伴う活動は具体的にどのようなものが挙げられるだろうか。例えば、僧侶による「法話」の実践はこれにあたりと考えられる。法話とは、僧侶によって行われる説法である。法話の実際のあり様は後の章で触れることにして（第2章、第3章）、ここでは法話が果たしうる役割を確認する。

先述の櫻井は、自らが喪主を務めた葬送儀礼において、自分の感情が動かされたのは、住職の法話に胸を打たれた数分であり、それ以外はひたすら段取りとスケジュール管理だったと、自らの経験を語っている(櫻井 2020: 186)。このように、葬送儀礼における印象的な場面として僧侶による法話が挙げられているのである。

櫻井は法話について、「二人称の死」に関して慰めと癒しを与える側面があること、そしてその側面は僧侶自身にも意外に気づかれていない可能性を指摘している。「二人称の死」とは、家族や親族など、(かけがえのない)あなたの死のことである²¹。「二人称の死」を経験した遺族は、大きな悲嘆を抱いたり、生前のケアや看取りについて後悔する場合がある。だからこそ僧侶には、生と死の話を仏教の立場から講話できる機会をどれだけ活かすことができているのかが問われているとする(櫻井 2020: 154)。法話が遺族にとってどのような影響を及ぼしうるのかについて、僧侶自身が自覚的になる必要性が説かれている。

法話実践は、言ってみれば僧侶による腕の見せ所のひとつとして捉えられる。例えば、全国青少年教化協議会臨床仏教研究所が実施した「寺院と葬儀に関する一般人の意識調査²²」では、僧侶に対する批判も称賛も、法話と読経をキーワードにして表現されていたという(小谷 2015: 29)。このように法話実践を「上手く」活用することによって、僧侶が葬送儀礼に介在する意味を見出していくことが可能になるとも考えられる。櫻井は、僧侶を呼ばない葬送儀礼の増加や、葬送儀礼をせず遺骨も引き取らない「ゼロ葬」の出現を受けて、その背景には家族形態もさることながら、寺院や僧侶に対する若い人々の意識が変化している可能性を挙げている。その状況下では「葬送儀礼や法要の意義を説得的に、しかも共感的に説くことのできる僧侶としての力量」が問われることを指摘し

ている²³（櫻井 2017: 28）。つまり法話実践を通して、葬送儀礼における僧侶の存在意義を高めることもできるし、反対に僧侶は葬送儀礼に不要であると印象づけることにもなる。

4. 葬送儀礼の果たす役割——宗教社会学的見地から

本稿の目的は序論で確認した通り、現代日本において僧侶を介して葬送儀礼を営む意味は、どのような点に見出されるのかを検討することである。このことは、「死に際して葬送儀礼を全く行わなければどうなるのか」、「僧侶を介さずに葬送儀礼を営むことで失われるもしくは危うくされることとは何か」という問いに換言できる。

葬送儀礼はこれまで、社会学、文化人類学、民俗学、心理学、歴史学、宗教学、教理学、死生学などの諸領域で検討がすすめられ、重厚な研究蓄積がある。これらの諸研究の総覧に取り組むことは、本稿の目的から外れるためここでは行わない。上記の目的を遂行するために、葬送儀礼の宗教社会学的考察を可能にする観点、具体的には儀礼論、記憶論、秩序形成論の各視点から、葬送儀礼がどのような役割を果たすものとして説明されてきたのかを確認する。以下ではそれぞれの要点と、本稿の考察においてこれらに注目することの意義を示す。

4-1 儀礼における「型」——儀礼論の視点から

4-1 (1) 人はなぜ死に際して儀礼を営むのか

——死者、遺族、共同体にとっての通過儀礼

まずは、儀礼論を参照することによって、葬送儀礼が人々の営みのなかでどのような役割を果たしてきたのかを検討する。これは、上記に示

した「死に際して葬送儀礼を全く行わなければどうなるのか」という問いを検討する際の手がかりを提供する。「人はなぜ死に際して儀礼を営んできたのか」という問いはどのように説明されてきたのだろうか。まずは文化人類学の古典的な理論を中心に参照する。

古今東西の人々は、誕生、成人、結婚、死といった人生の節目、もっと言えは個人の危機的状況において、様々な儀礼を営んできた。これらは、民族学者の A. ファン・ヘネップによって定義された「通過儀礼」として捉えることができる。ヘネップは、「個人の一生は、……終わりがすなわち始めとなるような一連の梯子からなっている」とし、それらの区切りごとに行われる儀礼は、「個人をある特定のステータスから別の、やはり特定のステータスへと通過させる」ために行われるとした（ヘネップ 1909=2012: 14）。そして、それぞれの儀礼は同じような構造から成り立っていると捉え、それを「通過儀礼」と呼んだのである。通過儀礼は、分離儀礼、過渡儀礼、統合儀礼によって構成される（ヘネップ 1909=2012: 22）。

そして、死を契機として行われるのが、葬送儀礼である。では、分離・過渡・統合からなる通過儀礼という枠組みの中で、葬送儀礼はどのように捉えられるのか。ヘネップは、「分離、過渡の儀礼としての服喪」との見方を示している。「(服) 喪は遺された者たちの過渡期であって、彼らは分離儀礼によって過渡期に入り、この期間の終わりに再統合の儀礼(喪明けの儀礼)を行って一般社会に戻るのである。……遺族の方の過渡期が死者の過渡期と表裏一体をなしており、遺族の過渡期が終わると同時に死者の過渡期も終わり、死者が死者の世界に統合される」（ヘネップ 1909=2012: 190、括弧内は引用者、以下同様）。また、「服喪中は遺族と死者とはともに一つの特別な集団を構成しており、生者の世界と死者の

世界との中間におかれている」(ヘネップ 1909=2012: 191)。つまり、葬送儀礼は、「死者を生者と分離させ、生者と死者との境界的な時間を経て、死者はあの世に、生者はこの世に再統合されるというパターンからなる」通過儀礼の一種と言えるのである(阿久津 2003: 45)。

ではなぜ、死に際して通過儀礼が行なわれてきたのだろうか。死と聞いて、真っ先に思いつくのは肉体的な死であろう。しかし、死の概念が包囲する世界は肉体的次元に限定されない。社会学者の澤井敦は、死を個人の肉体の内で完結するものではなく、他者との関係のなかで生起し推移する現象として捉える(澤井 2008: 143)。ここで注目すべきは、「他者との関係のなかで」という点である。「他者との関係」とは、具体的には誰と誰との関係を指すのだろうか。澤井はこれを、愛する者との死別という文脈において用いているため、まずは故人と遺族個人との関係として指摘できよう。しかし、これは同時に、故人と「故人が生者として存在した社会」との関係のほか、遺族同士の関係にも影響を及ぼすと考えられる。「故人が生者として存在しなくなった社会」において、遺族はもちろん、社会やコミュニティのあり方は、何らかの変更を迫られ、各々の関係性を再構築していく必要性が生じる。なぜなら、個人の「死」は個人的事象に留まらず、既存の関係性の「死」を意味するものであり、これまでの社会やコミュニティのあり方の「死」でもあるからである。このことを端的に表現したのが法社会学者の森謙二であり、葬送儀礼を「生者を死者から分離し、生者の世界、特に死者と生活をともにした家族・親族集団・死者が属した地域社会の再構築のための儀礼」と表している(森 2014: 60)。すなわち、葬送儀礼は、死者個人、遺族個人の通過儀礼であるとともに、「故人が生者として存在した社会」の通過儀礼とも言えるのである。このように、人々は儀礼を営むことによって、死と

いう危機的状況から新たな局面へと移行する仕掛けのなかに、自ずと身を置いてきたのである。

4-1 (2) 葬送儀礼における僧侶とはいかなる存在か

—— 葬送儀礼における「型」の体現者としての僧侶

次に、本章第4節の冒頭で示した「僧侶を介さずに葬送儀礼を営むことで失われる、もしくは危うくされることとは何か」という問いを検討していく。上記では、葬送儀礼が通過儀礼の一種として捉えられることを確認してきた。通過儀礼のなかには呪術的・宗教的な要素を多く含むものがあるが、葬送儀礼はその傾向を顕著に示すこと、そして日本においては僧侶が関与する形態が一般的とされ、死という危機的状況を克服して無事に次の段階に移ることを祈願してきたことが指摘されている（竹内 1957: 938-9）。では、儀礼論の観点から僧侶という存在はどのように捉えられるのだろうか。

まずは、作家の橋本治によって言及される葬送儀礼と僧侶との関係を参照する。橋本は、葬送儀礼が「形式主義的なもの」として批判されるようになったことを、「葬式が本来持つ形式の重さを簡略化して、段取りだけですむものにしてしまった結果」と説明している（橋本 2014: 58）。また、葬送儀礼の中心にいるものが「導師」である僧侶であり、僧侶の読経の声によって「ああ、葬式だ」という感じがすると述べる（橋本 2014: 58）。この指摘からは、形式にこそ重要な意味があったこと、また儀礼を司る者として僧侶を捉えるとともに、僧侶の読経によって葬送儀礼らしさを認識していることが分かる。橋本はさらに、葬送儀礼においては一々に細かい説明を与えるより、全体を包括する「形式」を与えてしまった方がいいと述べるほか（橋本 2014: 57）、宗教というのは「頭

で考えても分からない先のこと」を管轄するものである以上、「形式から入って、後で分かれ」になるのは仕方のないことであるとも語る（橋本 2014: 59）。このように橋本は、葬送儀礼が形式を伴うものであったことこそが重要であるとする。そこでの僧侶は、葬送儀礼の導師を務め、人々に葬送儀礼らしさを認識させるものとして捉えられている。

文化人類学者の波平恵美子もまた、「いまだに日本人の多くが『生者』を『死者』にするために儀礼的な手続きを必要としており、その手続きに形式を与えることを仏教に期待している」ことを指摘している（波平 2004: 5）。このように橋本と波平はともに、儀礼における「形式」の重要性を認めながら、それとの関わりのなかで僧侶や仏教に言及していることが分かる。さらに波平は、日本の葬送儀礼における僧侶の役割について以下のように言及している。

日本の葬祭に僧侶が参与しなくなってしまうと、まったく仏教的な儀礼をしなくなってしまうと、儀礼としての形を作ることができなくなってしまうのです。通夜から始まる長い死者儀礼のシリーズの中で、僧侶の果たす役割はお経を読むことだけであり、僧侶が参与する時間が非常に短いのですが、そのことこそが儀礼に形を与えていることなのです。（波平 2003: 136）

ここでいう「儀礼に形を与えている」とは、意味を伴わない形式的なものに留まるというような、ネガティブな意味合いの表現ではない。むしろ、「儀礼というのは、形を持っていなければなりません。その形があって、形が中心となる核を持っていて、はじめて儀礼というものが変化しながらも、儀礼の構造を変えずに儀礼を伝えていくことができる」と

言われるように（波平 2003: 136）、儀礼の中核となるものとして「形」が言及されている。

儀礼のひとつの定義として「一定のカタ（型）を有する行為である」ことが挙げられるが（倉林 2011: 10, 103）、波平による指摘の前提にもまた、儀礼とはそもそも「型」を備えたものであるという認識があると推察される。そして葬送儀礼の「型」を身体化し、体現していく存在として僧侶が位置づけられていると考えられる。僧侶は「型」を演じることによって、葬送儀礼の時空間を他の参加者とともに形づくっているのである。

橋本と波平の議論には、僧侶が葬送儀礼を葬送儀礼たらしめるひとつの「型」として認識されていることが示されている。葬送儀礼の基本的な構造を保持する役割が、僧侶という存在そのものや、僧侶が葬送儀礼で行う宗教実践のなかに見出されているのである。

4-1 (3) 儀礼論がもつ考察上の意義

前節までで確認してきたように、昨今の葬送儀礼においては、儀礼的要素を極力省略して遺体処理に重きを置いた、直葬・火葬式といった形態も少なからず受容されている。また、僧侶が介在しない無宗教葬などの葬送儀礼も一定数営まれている。僧侶が介在する葬送儀礼は、成澤が言うところの「形骸化（教義的裏づけの希薄さ）」、あるいは橋本の表現を借りるならば「形式主義的なもの」として、ネガティブに捉えられている現状がある。「仏教式の葬儀は、単なる形式を整えるための道具にすぎない」と批判されもするが（島田 2014: 155）、ここにこそ葬送儀礼を検討する上で欠かすことのできない要素を見出すことができる。つまり、

「形式」や「形」、「型」といった言葉で言い表されたものこそが、考察を進めていく上で重要な概念の一つとして捉えられる。

儀礼論は、儀礼によって人々が死という危機的状況乗り越えていくプロセスを明らかにしたものだといえる。また、儀礼は一定の「型」を伴ったものであること、さらには僧侶が葬送儀礼におけるひとつの「型」を体現する者として認識されていることを説明している。よって、本稿において儀礼論を参照することは、僧侶が葬送儀礼に関与する意味を検討する上で必要不可欠であると言えよう。儀礼論を参照することによって、葬送儀礼を過度に簡素化していくことによる不都合もまた浮かび上がるであろう。なぜなら、僧侶の不在によって、現代の葬送儀礼において「型」が担っている役割が機能しなくなるからである。

4-2 「死者の記憶」—— 記憶論の視点から

4-2 (1) 葬送儀礼で死者はどのように表象されるのか—— 記憶の中の死者

前述のように社会学者の嶋根克己は、葬送儀礼の機能のひとつとして「記憶の共有化」の機能を挙げ、これを「葬儀の社会学的研究においてもっとも重要な点である」とする（嶋根 2005a: 102）。嶋根曰く、葬送儀礼において人々は、死者の死を悲しみつつも、「死者の記憶」を共有してきたのである。

嶋根の他にも、「記憶」や「死者の記憶」をキーワードにして、現代日本における死後の捉え方や葬送儀礼、墓を論じる動向が見受けられる。宗教学者の堀江宗正・白岩祐子による近年の調査は、現代人の死後の捉え方を類型化し、それらの性差・年代差を明らかにしているが、その結果から「生者の記憶（死者と生前に関わった人、業績、遺品・写真）」のなかに死者は存在すると多くの現代人が捉えていることが考察されてい

る（白岩・堀江 2020: 124）。また、社会学者の副田義也は、「死者は生者の記憶のなかにいる」という捉え方について、「死者の本質は不在であるという理性的判断と死者はなんらかのかたちで存在するという感性的判断とを両立させるためのひとつの工夫」であると述べる（副田 2003: 234）²⁴。このように、「記憶」という観点は、宗教的な説明による死者の捉え方を素直に受容することのできない現代人にとって、死者の存在を確かめる際の重要な手掛かりであることがうかがえる。

宗教学者の鈴木岩弓によれば、伝統的社会の葬送儀礼は、イエの構成員・親族・地縁・僧侶を中心に営まれ、その当時の「『死者の記憶』はイエ構成員によって担われていた」が、現代の葬送儀礼²⁵においては、「『死者の記憶』を継承してきたイエに代わる新たな^{たが}模索されている」という（鈴木 2018: 165-6）。さらに、歴史学者・宗教学者の佐藤弘夫は、今日普及している自然葬や手元供養などに注目して、「死者は、今後ますます生々しい遺体や骨から切り離され、抽象化された記憶の空間に棲むようになる」ことを予測している（佐藤 2008: 226）。ただし、死者は永遠に記憶に留められるのではなしに、「知っている人を記憶できればいい、知っている人に記憶されればそれでよい」という意識がそれらの根底にはあるという。つまり、生者と死者の関係は、かつてのようにイエを媒介にするのではなく、生前のつながりを持った生者と死者の一对一の関係へと変化しているのである（佐藤 2015: 194-5）。鈴木と佐藤の主張に共通するのは、「死者の記憶」を保持する主体として、かつてはイエが大きな任を負っていたが昨今はその位置づけにはないこと、その代わりに現在は、対面経験があり、生前に何らかの関係を有していた個人が想定されていることである。

以下では、嶋根が指摘する葬送儀礼の「記憶の共有化」機能を中心に参照し、記憶論の観点から現代における葬送儀礼がいかにか捉えられるかを確かめる。

4-2 (2) 「死者の記憶」はいつ、どのように共有化されるのか

——「記憶の共有化」のプロセス

葬送儀礼における「記憶の共有化」の様相を確認する前に、まずは「記憶」が、個人の営為ではあるが同時に社会的性格を持つことについて、一旦嶋根の議論を離れて検討する必要がある。社会学者の浜日出夫は、社会学における記憶研究の特徴について、アルヴァックスの「集合的記憶」概念を手掛かりにしつつ、心理学の記憶研究と比較して次のように指摘している²⁶。心理学において「記憶」は、情報を覚え（記銘）、脳に貯え（保持）、それを思い出す（想起）、3段階からなる個人的現象とみなされる一方で、社会学において「記憶」は、個人的現象としてではなく、他者と共に記銘し、他者と共に想起する集合的現象として捉えられている（浜 2007: 2-3）。また「記憶」の「想起」に関しては、心理学では「脳の中に保持された過去を正確に再生すること」と考えるのに対し、社会学では「空間や物質を手がかりとして現在の視点から過去を再構成すること」として把握される（浜 2007: 10）。浜のいう集合的現象としての記憶の形成過程は、「記憶の共有化」と言い換えても良いと思われる。ここで再び、嶋根による「記憶の共有化」の記述を参照する。嶋根は「記憶の共有化」の様相を、葬送儀礼において「死者の記憶を社会的・集団的に確認し、構築し、想起すること」としておさえていることから（嶋根 2005a: 47）、上記の議論でいうところの社会的な「記憶」を論じていることが分かる。すなわち、「記憶」を個人の営みを越えた集合的現象

であると捉え、単なる過去の再生ではなく再構成であるとの見方をとっているのである。

では、葬送儀礼における「記憶の共有化」はどのように論じられてきたのか。嶋根は「記憶の共有化」の一場面として、葬送儀礼当日に行われる会食（「通夜ぶるまい」、「精進落とし」、「年忌法要のお斎^{とき}」など）を挙げている（嶋根 1992: 120-1）。会食の場では、個人（故人）にまつわる失敗談、滑稽な思い出、故人にどれほど世話になったかという感謝などが語られるという。ただし、「そこで語られる思い出話は、必ずしも事実とは一致していない」とし、「故人についての思い出話が美しく語られ、……ある種のフィクションや気儘な解釈を含んでいたとしても、それが一定の『事実性』をもって、多くの人に共有化されていく」とし、この様子を嶋根は「死者の神話化作用」と名づけている（嶋根 1992:121）。

「死者の記憶」は、死者に関する記憶であるものの、たとえ意図的ではなかったとしても、美化されたり着色されたりしながら、再構成されたものなのである²⁷。正確な事実を語ることに以上、葬送儀礼の時空間で共有するのにふさわしい物語を見出して語るということが重要であるとされる²⁸。

では、いかなるプロセスで「記憶の共有化」は行われているのか。嶋根は再び会食の場を例に挙げて、遺族や参加者が故人の思い出を相互に語り合うことによって、死者についての記憶や感情を共有化しようとすることを指摘している（嶋根 1992: 121）。ただし葬送儀礼における「記憶の共有化」場面はこれに限定されない。例えば、無宗教葬においては、故人の家族や仲間による追悼スピーチのほか、弔辞の代読が行われたという（嶋根 2005b: 58-62）。また、カトリックの葬儀ミサにおいては、教会の司祭（神父）が説教の中で、故人の人生について語る一幕が見受けられたという（嶋根 2005b: 51-2）。これらは、誰がどのような場面で行

ったのかについては様々である。しかし、葬送儀礼の時空間を共にする人々を中心にして、個々に有している「死者の記憶」が語られることによって、「記憶の共有化」（「死者の記憶」を社会的・集団的に確認し、構築し、想起すること）が促されている点では共通している。

4-2 (3) 記憶論がもつ考察上の意義

以上のことから、現代日本において葬送儀礼を営む意味の一側面を考察する上で、記憶論が重要な役割を果たすと考えられる。すなわち、本項(1)で参照した鈴木がいうところの「伝統的な社会の葬送儀礼」から「現代の葬送儀礼」への変化を捉える上で、「死者の記憶」の共有のされ方に着目することで、その要点をクリアに捉えることができるのである。「死者の記憶」は、伝統的な社会においては比較的大きな集団（イエ・ムラ）のもとで形成され、共有されてきたが、今日、家族や親しい人々、さらには死者自身²⁹によって、形成されたり共有されるものへと変化しているのである。葬送儀礼の通時的な機能として、記憶の共有化は挙げられよう。しかし、少なくとも記憶を保持する主体は変化しているし、さらには記憶が共有される意味にも変化が生じていることが推察される。

以上の見解により、記憶論の視点を導入することによって、記憶の共有のされ方の変化という着眼点のもとで、個人化の進展する現代日本の葬送儀礼について検討することが可能となる。

4-3 「死者と生者の関係性」の再構築——秩序形成論の視点から

4-3 (1) 死者への向き合い方の提示

葬送儀礼の役割は、3つ目の視点である「死者と生者の関係性」およびそれらの総体としての社会秩序の再構築から捉えられる。人の死によ

って、今まで「生者」であった者は「死者」となり、遺された「生者」は遺族という新たな地位や役割を負うことになる。葬送儀礼はまさにその境目にあり、「死者と生者（遺族）」という新しい関係性を結び直す上で、重要な役割を担っているのである。波平は、葬送儀礼において見出される死者と生者の関係について以下のように述べる。

すでに世俗的で無宗教な内容の葬式も営まれているであろう。それにもかかわらず、葬式を執行しないと遺族は強く非難される。それは「無信仰」であるゆえの非難なのか。少なくとも日本ではそうではなく、死者の存在を無視することへの非難である。つまり生と死を明確に分けることや、生の領域から死の領域へ、今まさに移行しようとする存在は最も注意を払うべきものであり、そのことに死者の遺族が無関心であることへの非難なのである。(波平 1993: 124-5)

本章第4節第1項の通過儀礼に関する議論でも確認したように、葬送儀礼は死者と生者を分離させて、今まで生の領域にいた者を死の領域へと統合する、まさにその過渡的な段階なのである。そして、葬送儀礼を営むなかで遺族をはじめとする生者は、死者と対峙することによって、自らの生のあり方を問い直されるのである。歴史学者の佐藤弘夫もまた、「ひとつの死を見送ることは、その人の人生がなんであったのかを問うことなのである。それはとりもなおさず、みずからの人生の意味を問う行為に他ならない」として(佐藤 2015: 196-7)、葬送儀礼は死者自身の生を振り返ると同時に、遺されたもの自身の生のあり方の修正と再確認を行う機会となることを指摘している。

また、宗教哲学者の堀剛は葬送儀礼について、死者となった人との別れの儀式であると同時に、「生者の側からみた死者への関係や距離のとらえ直し作業」としており、葬送儀礼は生者が死者との関係性を再構築する機会となっていることを指摘している（堀 2014: 206-7）。このことから葬送儀礼を、故人なき新たな関係性や社会秩序の始まりの儀礼として捉えることができる。

葬送儀礼には一方で、死の悲しみから立ち直るために、死者との繋がりを意識的に断ち切ろうとする側面がある。これは日常に戻るためには必要なことと言える。しかし他方で、死者は遺された者の心の中で、確かに一人の人間が社会的に存在していたという思いとともに生き続けることになる。我々は同時にこの両方を葬送儀礼に求めているのであり、どちらか一方の機能だけが重視されるようになると不安に駆られることとなる。

4-3 (2) 新たな社会秩序観の受け入れとグリーフワーク

人が死ぬということは、生者の世界でそれまで当たり前のように存在していた者が、突然「場違いな」存在となることを含意している。社会学者の Z・バウマンが提示する秩序観によれば、我々が「場違いなもの」に対して好ましくないという感情を抱くのは、「あるべき場所がないから」である。そしてこの秩序観に従えば、社会秩序の形成とは、事物を正しい場所に置くことで、「わたしたちの世界を整然としたもの」にしようとすることを意味する（バウマン 1990=1993: 73-4）。

社会学者の澤井敦が指摘するように、近代社会においては、死をできるだけ合理的、迅速に処理し、関係者を「正常」な状態に速やかに復帰させることが望ましいとされる。なぜなら、近代社会は「死をタブー視

する社会、死を隠蔽・隔離・排除する社会」であり（澤井 2008: 141）、生者中心の社会秩序観にあっては、そこに死者の居場所はないからである。したがって、我々は近親者が亡くなった場合でも、慌ただしく葬式を済ませて日常生活に戻らなければならないのである。

上記の文脈において、（死者を筆頭に）死に関するものは、生者の世界における秩序を乱す存在として捉えられている。死者となった者は、生者の世界において生前と同一の場所に留まることは許されていない。死者として然るべき場所に再配置されなければならない。

そして同時に、近い人との死別はしばしば遺族に大きな喪失感を抱かせる。遺族は、故人が生者の世界には居場所がないと知りつつも、代替不可能なかけがえのない存在であったことに気づかされるのである。社会学者のノルベルト・エリアスは、愛する人との死別について次のように論じている。

愛する人が死ぬことは、遺される人が自分自身の一部を失うことである。残される人のつながった結合子とつながっていない結合子からなる関係構造の中の結合子の一つは、かつては他者に繋ぎ留められていた。そして今、その他者が死んだ。残される人自身の結合的な一部、その人の「私とわれわれ」のイメージが、打ち壊されたのである。……その人の個人的な関係ネットワーク全体が、愛する人の死とともにそのバランスを変える。（エリアス 1970=1994: 162-3）

このようにかけがえのない故人との死別は、精神的な意味でも、実際的な意味でも、これまでの自分を構成していた一部分が欠落してしまっ

たような感覚に陥らせるのである。したがって、遺族は死別により深い悲嘆（グリーフ）を抱えることになる。

個人主義が浸透した近代社会において、悲嘆はしばしば「私的な問題」として認識される傾向にあるが、それは決して遺族が「個人的に克服すべき課題」ではないとされる（Klass 1999: 98）。死別への対処は、「個人内プロセス」ではなしに、他者との複雑な相互行為を通じて行われるものとして捉えられるのである（Hagman 2001: 17）。様々なアクターと交流しながら、他者と共に死別悲嘆に向き合っていく場のひとつとして、葬送儀礼は位置づけられるであろう。

高度経済成長以後、人々が葬送儀礼にグリーフケアとしての役割を期待するようになったことが指摘されている（新谷 2009: 163-4）。これ以前の葬送儀礼は死者への供養に重きが置かれていたが、昨今の葬送儀礼には、遺族の抱える悲しみを癒す側面が強く現れるようになった。さらに日本においては仏教儀礼を通してグリーフワークが行われてきたことがしばしば論じられている（大河内 2012; 坂口 2005; ベッカー 2002）。

葬送儀礼の場において、僧侶は一方では故人を生者の美しい記憶の中で生かすと同時に、いかなる説明図式を用いるにせよ、死んだ者を「死者」として受け入れることを説く役割を担う。故人に「死化粧を施す」ことによって遺族の抱える悲嘆を和らげながら（グリーフワーク）、生者と同一視することはできない死者として然るべき場所に再配置しているのである。これこそが僧侶の担う重要な第3の役割である。

故人を生者の世界から分離することで、「故人なき生活」という新たな社会秩序が形成されていく。しかしこのことによって大きな悲嘆が遺族の心情にあらわれる。その中で遺族らは、自らの生きる意味を再発見しながら、喪が明けた後の新たな日常へと歩を進めていくのである。この

ように死者となった者を「然るべき場所」へと再配置し、故人のいなくなった世界に新しい秩序をもたらす重責を、葬送儀礼は担っているのである。

4-3 (3) 秩序形成論がもつ考察上の意義

葬儀が執り行われる前提には、生者が死者となり、それに伴って人々の社会関係が大きく変化するというプロセスが存在する。大げさに言えば、それまで人々を統率していた社会秩序の前提となっている「生者—生者」の関係が突然無効化されることにより、できるだけ速やかに、死者となった者のいない新たな社会秩序の構築が求められるわけである。すなわち葬送儀礼は、別の秩序原理に死者を統合することによって成就される、「死者と生者」という新たな関係性を速やかに再構築し、その劇的な変化の後の新たな社会秩序を再確立するための重要な契機として捉えられるのである。この「死者と生者の関係性再構築」による「秩序形成」という機能は、『型』の体現、「記憶の共有」とともに、葬送儀礼をきわめて重要なものとして位置づけるのである。

5. 小括

本章の目的は、先行研究を参照することを通じて、葬送儀礼と僧侶の位置づけや役割を示すことであった。ここまで確認してきたことの要点は、次のように示すことができる。

この四半世紀の間に、葬送儀礼に僧侶が介在することは自明なことではなくなりつつある。地縁・血縁・法縁に基づく強固な結びつきによって営まれてきた葬送儀礼が反省的に見直されるなかで、葬送儀礼を営む

上で真に必要な要素は何なのかが問われ、不要と見なされた要素がそぎ落とされていっている。その中で僧侶は今や、葬送儀礼に際して真に必要な存在なのかという視点に基づいて取捨選択される対象になっている。こうして、近世に成立した檀家制度および寺檀関係に下支えされる形で営まれてきた、僧侶を介した葬送儀礼は、現在大きな岐路に立たされている。昨今では、葬送儀礼を営む際に菩提寺の僧侶を呼ぶことは自明視される状況にはないのである。また、菩提寺との関係を持っていなかったり、あるいは積極的に関わろうとは考えない人も増えてきており、遺族、葬祭業者、僧侶の関係構造は変化しつつある。

しかしこのような情勢は、見方を変えれば仏式葬儀そのものも「慣習」の呪縛から解き放たれつつあると表現できるのかもしれない。筆者は本稿で、葬送儀礼とは「かくあるべき」、「本来的には」といった本質論的な議論を展開するつもりはない。葬送儀礼について特に僧侶というアクターに注目することで、葬送儀礼と僧侶との現状を丁寧に描き出すことを企図している。これにより、現代日本における葬送儀礼の意味づけの一端を明らかにすることが可能となる。

註

¹ 当時の葬送儀礼において寺院は、村落内で秩序づけられた家格に応じて布施を受け取り、その多寡を戒名の格づけという形で顕彰していたとされる（村上 2018: 137）。

² 1990年代には、現在のエンディングノートの前身とみなすことができるものがあった。自分の葬送儀礼や死後の処理の希望を遺言ノートとして預かり、死後、その希望通り実現されるよう補助するウィルバンク（遺言銀行）の運動がそれである（村上 2018: 139）。

³ 嶋根と玉川による「伝統的葬儀」と「現代的葬儀」の違いに関する考察においては、儀礼の内容に着目して、死亡場所の変化（自宅から病院へ）、埋葬方法の変化（土葬から火葬へ）、葬儀の会場の変化（自宅から葬儀会館へ）の3つが指摘されている（嶋根・玉川 2011: 101）。

⁴ 死にゆく人や遺族を、葬儀サービスを選択する主体として捉え、喪家が葬送儀礼の場所をどのように選択しているのかについて、藤岡英之は1990年代以降の宇都宮市を事例に、地理学的な視点から検討している（藤岡 2018）。

⁵ 「いい葬儀 お葬式に関する全国調査」は、2013年から開始され、現在までに4回実施されている。葬儀の形式に関しては、第2回（2015）以降で質問されている。第2回調査は、2015年12月2～14日に実施され、有効回答数は1,848件である。第3回調査は、2017年10月24～26日に実施され、有効回答数は1,851件である（鎌倉新書 2019: 11）。第4回調査は、2020年2月26～28日に実施され、有効回答数は2,000件である（いい葬儀ホームページ）。

⁶ 「家族葬」の語について、新聞記事データベースを用いて新聞上での初出時期を確認すると、読売新聞では1990年、毎日新聞では1990年、朝日新聞では1986年である。ただし初出当時には、「家族葬」の語は大統領や議員など著名人の葬儀形態を示すものとして使用されている。「家族葬」の語が社会問題の文脈で取り上げられるようになったのは、読売新聞が2004年、毎日新聞が1996年、朝日新聞が2002年である。

⁷ 葬送ジャーナリストの碑文谷創氏は、規模に注目して家族葬を次の3つに分類している。①5～15名の親子、夫婦中心のごく小規模なもの、②それに従兄弟や叔父、叔母など親戚を加えた20～30名程度のもの、③さらに死者と親しかった友人たちを加えた40～60名程度のものの3つ

である。そして、参加者が 80 名を超えると家族葬と呼ばれることはないとしている（碑文谷 2006: 20）。

⁸ 「直葬」の語には、マイナスイメージが付きまとうからか、近年では「火葬式」の語が使われることが多いようである。

⁹ 葬送儀礼の一形態を指し示す「直葬」の語を、新聞記事データベースを用いて初出時期を調べると、読売新聞で 2002 年、毎日新聞で 2007 年、朝日新聞で 2005 年である。

¹⁰ 曹洞宗・正翁寺住職の守長修浩は、近年の首都圏での無宗教葬の増加を受けて、無宗教葬には現代人の葬儀ニーズに対応できている一方で、仏式葬儀はそのニーズに対応できていないとの見方を示している。守長は無宗教葬の長所として、次の 3 点を指摘している。第 1 に、宗教者に布施を支払う必要がないことから、葬儀費用を抑えられる点である。第 2 に、式次第が形式化されていないことから、儀式内容の自由度が高い点である。第 3 に、宗教者ではなく、家族が直接的に故人を送ることができるという実感を生むことができる点である（守長 2012: 129-30）。

¹¹ 日本消費者協会が 2013 年度に実施した調査では、葬儀形式の分布は、仏式 91.5%、神式 1.4%、キリスト教 1.7%、無宗教 4.0%、無回答 1.4% と示されている（日本消費者協会 2014: 6）。

¹² 日本において葬送儀礼に対する批判はしばしば、「葬式仏教」、「葬儀不要」、「葬式無用論」といった語とともに語られてきた。

¹³ 島田は、「死者を供養するために訪れる僧侶」は「儀式の進行を司り、読経するだけで、遺族の悲しみを和らげるための努力をしているようには見えない」と表現している（島田 2010）。

¹⁴ 島田は、そのような形骸化された行為に対して「お布施という形で謝礼を払いさえする」と表現している（島田 2010）。

¹⁵ インターネット（インターネットの普及前は電話帳）を用いて集客し、葬祭業者を紹介するビジネスは 1990 年代後半から存在した。そして、予め葬送儀礼のパッケージ商品をつくってインターネットで集客し、提携する葬祭業者が葬送儀礼の施行を担当するビジネスモデルは、2010 年代に急増したとされる（吉川 2019b）。

¹⁶ 大手 4 社がサービスを開始した時期はそれぞれ、株式会社ユニクエスト「小さなお葬式」が 2009 年、株式会社よりそうが 2013 年、イオンライフ株式会社が 2009 年（矢澤 2021: 32）、株式会社鎌倉新書「いい葬儀」が 1999 年である（鎌倉新書ホームページ）。

¹⁷ 僧侶を派遣する事業は、葬儀仲介業者のみならず、寺院がそれにあたることもある。例えば、埼玉県熊谷市の曹洞宗寺院である見性院では、本寺院を中心に「善友会」の名称で宗派を問わない僧侶グループが形成されている。遺族の依頼に応じて、全国規模で葬式や法事の場にグループの僧侶が派遣されることとなる（中村 2019: 103）。

¹⁸ お坊さん便は、仏教界（公益財団法人全日本仏教会など）の反発などを背景に、2019 年 10 月に Amazon での取り扱いを終了している。

¹⁹ ただしお坊さん便は、事前予約が可能な法要に限られており、通夜や葬式には対応していなかった（中村 2019: 102）。

²⁰ 各仏教教団が、どのように葬祭の問題に取り組んできたかについては、藤山みどり「伝統仏教界の『死後の世界』に関する動向」（2014）に詳しい。

²¹ 二人称の死に対置される概念は、私自身の死（「一人称の死」）と、第三者的な個人の死（「三人称の死」）である。人称による死の区分は哲学者の V・ジャンケレヴィッチによって提唱された（ジャンケレヴィッチ: 1994=2003）。

²² 2009（平成 21）年 3 月、第一生命経済研究所の協力により、全国の 40 歳から 69 歳までの男女 600 人（有効回収数 566）を対象に実施された質問紙調査である。

²³ 櫻井は、仏教寺院が世襲で継承されてきたことの意味が問われる時期になっていることも指摘している（櫻井 2017: 26-30）。

²⁴ この理性的判断とは、死者は肉体の消滅とともに意識も滅び、その本質は失われたとする唯物論的な立場によるものであり、宗教的他界観を受容しない副田の基本的姿勢であった。一方で、感性的判断は、副田が愛弟子を亡くした際に初めてなされたものであり、唯物論的思考では割り切ることのできない感覚があらわれている。特定の宗教体系に取り込まれることなく、かつ自身の抱く素朴な感覚を言い当てるのに、「記憶」という概念はふさわしかったのであろう。

²⁵ ここで示す変化が起こった具体的な時期については、地域差が少なからずある。しかし概して 1990 年代以降に特に顕著である。

²⁶ 浜は、社会学における記憶研究の特徴を 6 点指摘しているが（浜 2007: 10）、本文ではそれらのうちの 2 点だけを参照する。残りの 4 点は次の通りである（浜 2007: 11）。(1) 心理学者は実験室の中で記憶について研究する一方、社会学者は日常の中で記憶について研究する。(2) 心理学者は被験者によって想起された項目を照合することのできる「正解」を予め持っているが、社会学者はそのような「正解」を有さない。(3) 心理学において過去は脳の中に保持されていると捉えられている一方、社会学では空間や物質の中に保持されていると捉えられている。(4) 心理学の記憶概念はある出来事を記録した当事者の記憶に限定されるが、社会学の記憶概念は当事者の記憶のみではなく、非当事者の記憶も含む。

27 宗教社会学者・認知宗教学者の井上順孝も、葬送儀礼においては、集まっている人たちとの語らいや、弔辞などやや美化された死者の思い出についての語りによって、故人への記憶がある程度修正されることを指摘する。脳神経科学の知見により、その際ニューロンのシナプス結合の変化が生じていることが明らかにされたという（井上 2019: 22-24）。

28 葬送儀礼の時空間で共有するのにふさわしい物語に関して、看護師であり真言宗僧侶でもある玉置妙憂は自らの経験をもとに、示唆に富む発言をしている。傍から見れば苦勞の果てに亡くなった故人について、その息子は「母は楽しい人生を送って幸せだったと思います」と語ったという。玉置はその言葉を聞き、「残された者が考えることは『事実』ではなく、すでに『物語』になっているのだということに気づきました。客観的にはあまり幸福そうに見えない人生だった。でも息子さんが作った物語の中では、お母さんは幸せだった。それでいいんです。……大事なのは『どれだけ自分にとって良い物語を作れるか』」であると考えてに至ったという（玉置 2020: 31-2）。

29 死者自身もまた、生きているうちに自らに関する記憶（生きざま、人間関係、生前の功績など）について、自分の死後に他者から言及されることを意識して、形成（整理）していると考えられる。例えば、エンディングノートに生前の様子を記入することや、遺品整理や SNS 上のデータ整理を通じて、他者の目に触れて良いような形に、自らに関する記憶をセルフプロデュースしている。一方本稿では、死者になった者そのものを行為主体としては捉えないので、死者が記憶を共有することはできないものと見なす。

第 2 章 地方寺院の僧侶による葬儀実践の模索

——新潟県旧新津市 K 寺の法話実践を事例に

第 2 章では、現代日本において葬送儀礼をめぐる状況が変化していくなかで、僧侶はどのように葬儀実践を模索しているのかについて、新潟県旧新津市の事例に基づいて分析する。特に、僧侶による法話実践に焦点を当てて検討する。

1. はじめに

日本の伝統的な葬送儀礼は、イエの構成員や地域共同体（ムラ）、親族、僧侶を中心に営まれてきた。しかし近代化とともにイエや地域共同体などの中間集団は解体されつつあり、伝統的な葬送儀礼の担い手が失われつつある。また 1990 年代以降、日本型近代家族が解体され始め、少子化により跡継ぎの確保が困難になる中で、「新たな」葬送儀礼が模索されている。今や葬送儀礼は消費財のひとつとして見なされ、遺族が葬祭業者の提供するサービスを消費者目線で選択するものとなった。判断の際には価格が重要な要素の一つとみなされ、低コスト化が目指されるなかで、葬送儀礼の簡素化・縮小化が進行している。また、葬送儀礼の公的性格が薄れて私的性格が増すなかで、かけがえのない故人を家族など親密な人によって送ろうとする動きが広がっている。そのなかで、故人の個性を反映した葬送儀礼も営まれている。これらのことは第 1 章で触れた通りである。

以上のように、葬祭業者や遺族をはじめ葬送儀礼に関わる様々なアクターが「より良い」葬送儀礼のあり方を模索しているのが現状である。その中で、宗教家（僧侶）を介在させない葬送儀礼も増えつつあり、仏式葬儀は不要であるとの意見も少なからず挙がっている。今や、檀家の葬送儀礼を菩提寺の僧侶が営むことは自明なことではない。このような葬送儀礼を取り巻く状況の変化を受けて、僧侶はどのように葬儀実践を模索しているのだろうか。本章の目的は、僧侶がいかなる現状認識のもと、葬送儀礼においてどのような役割を見出し実践しているのかを、法話に注目することで明らかにすることである。本章では、新潟県旧新津市に位置する真宗大谷派 K 寺の葬儀実践を事例として扱う。後に見るように、K 寺は地方寺院であり、現状では門徒¹と手次寺²との関係性が維持されているものの、少子高齢化や人口減少に伴う生活形態の変容が顕在化しつつある。このことは、門徒と手次寺の僧侶との関係性の変化に少なからず影響を及ぼす。その中で葬送儀礼における法話は、先述した葬送儀礼の位置づけや葬送儀礼の機能の変化、葬送儀礼に対する現代的ニーズに対応する上で重要な実践であると考えられる。

2. 葬送儀礼における法話

2-1 僧侶の役割と法話への注目

これまで僧侶が葬送儀礼に関与することは、「葬式仏教」、「葬式坊主」と揶揄されるほど自明視されてきた。僧侶と葬送儀礼の関係は近世の寺請制度に端を発し、これが今日の檀家制度の基礎になった。しかし、檀家制度はイエの継続を前提とすることから、家族構造の変化や都市への人口流出を背景に、近年の人々の生活形態に合わないものになりつつあ

る。また本章第1節で見たように、「新たな」葬送儀礼が展開する中で、葬送儀礼における僧侶の位置づけは揺らいでいる。この状況を受けて、伝統仏教教団や僧侶、様々な分野の学者が、葬送儀礼の意義や僧侶の役割について、教理学の視点からだけではなく、宗教学や社会学、心理学の観点などから学際的に検討している。葬送儀礼における僧侶の役割としては主に、儀礼に形を与える役割（波平 2003: 136）、読経や法話など儀式を執行する役割（福本 2019a: 39, 41）、死者に引導を授けてホトケにする役割³（佐々木 2004: 25）、遺族のグリーフケアを担う役割が言及されている（大河内 2019: 174）。

葬送儀礼における僧侶の役割が見直される中で、僧侶による語りである法話に期待を寄せる人々もいる⁴。浄土真宗本願寺派総合研究所による『葬儀における宗教性』に関するアンケート調査⁵の分析においては、葬送儀礼の場での法話に対する期待が見て取れるとの見解が示されている（福本 2019b: 42-3）。法話は、僧侶の印象を左右する要素であり、僧侶の手腕が問われる実践と言える。

では、そもそも法話とは何なのか。法話とは、説経、説教、説法とほぼ同義であり、「一般の人々に向かって仏教の立場から語り、法を説く」ことを指す（石川ほか編 1990: 5-6）。法話は、葬送儀礼の場に限らず、年忌法要や寺院行事をはじめ、様々な機会に行われる。その中で、葬送儀礼における法話は、悲しみに打ちひしがれている遺族に対して、その心を動かし、葬儀後の信仰生活へ導く契機として大切な機会であるとされる（石川ほか編 1990: 349）。法話は、形式に注目すると、僧侶が仏法に基づいて語ることであるが、時と場に応じて語る内容に工夫が必要である。特に、葬送儀礼での法話は、その傾向がより顕著であろう。

2-2 法話の実施状況と内容

前項で見たように、近年、法話の役割を見直し、その意義を再考する動きが活発である。本項では、葬送儀礼における法話の実施状況や法話の内容について、伝統仏教教団による量的調査の結果を参照することで把握していく。

まずは僧侶対象の調査結果を検討する。浄土宗総合研究所が全国の浄土宗寺院の僧侶を対象に行った「お葬式に関するアンケート調査⁶⁾」によれば、葬送儀礼や初七日において法話を行う割合は、葬送儀礼全体の84%を占め、多くの寺院が法話を実施していることが分かる（浄土宗総合研究所 2010a: 249-50）。また、曹洞宗宗務庁が全国の曹洞宗寺院の僧侶を対象に行った「宗勢調査 2015⁷⁾」で、通夜・葬式の法話で重点を置く内容を尋ねたところ、最も多いのは「故人の戒名の意味」であり、遺族の「死の受け止め方や今後の生き方」、「仏教や曹洞宗の教え」、「故人の生前の様子・生きざま」が順に続くという（曹洞宗宗勢総合調査委員会 2017: 101）。

次に葬祭業者対象の調査結果を参照する。浄土宗総合研究所が関東近県の葬祭業者を対象に実施した「葬儀における法話のアンケート⁸⁾」において、法話をよく行うのは何宗の僧侶かを尋ねたところ、浄土真宗が最多で全体の57.4%を占めたという。法話を行うタイミングは、「通夜の後」が最も多く、次に多いのは「初七日の法要の後」である。法話の長さは、「5～10分」が全体の55.6%、「5分以内」が33.3%を占め（浄土宗総合研究所 2010b: 394-5）、短時間で簡潔に話すことが望まれている。また、葬祭業者視点で法話の内容に求めるものを尋ねると、回答には二つの傾向が見られたという。一つは「分かりやすさや話術」についての指摘で、「間の取り方やリズム」、「専門用語や難しい言葉遣いを避ける」こ

となどが挙げられる。もう一つは「遺族の癒し」となる法話で、「遺族が前向きな気持ちになっていくような内容」、「グリーフケアになるような話」が求められているという。さらに、心に響いた法話の内容を尋ねると、「命の大切さ・生を受けた意義」、親孝行のすすめといった「人生訓」、故人本人の人柄に言及した「故人を偲ぶ話」が上位3つに挙がるという（浄土宗総合研究所 2010b: 398-403）。

続いて遺族側の意識を「曹洞宗檀信徒意識調査 2012⁹」をもとに検討する。僧侶の法話で満足した点を尋ねたところ、最も多いのは「法話に感動して心安らいだ」という意見である。次に多いのが、「故人を偲ぶ話をしてくれたのが嬉しかった」という趣旨のもので、「故人との思い出話を含んでの法話だったので心に残った」、「身内として見ている姿・印象ではなく、住職さんから見た祖父の姿や活動の事が聞けたので」といった理由が挙げられている。ただし法話が不評だとする意見も一定数あり、その理由は、法話そのものがなかったことに起因する不満や法話の分かりにくさのほか、「経文の内容と目的を説明してほしい」、「故人と全く関係のない話をしていて」など内容面での不満が指摘される（曹洞宗宗勢総合調査委員会編 2014: 64）。

ここまで、僧侶・葬祭業者・遺族を対象にした量的調査の結果を参照してきたが、要点は次の4点である。第1に法話はすべての仏式葬儀で行われるわけではないが、その実施率は決して低くはない。第2に法話は宗派を問わずに行われる実践であるが、特に浄土真宗の葬送儀礼において実施されることが多い。第3に法話は通夜や初七日法要の機会に、比較的短時間で実施される傾向にある。第4に法話の内容に注目すると、宗派ごとに教義上の違いはあるが、基本的な姿勢は類似する。各宗派の教義を説いて人々に教えを広めることよりも、故人の死を契機に行われ

る葬送儀礼の場に相応しい内容や、遺族や参列者の心情に配慮した内容が求められていることが分かる。

2-3 浄土真宗の葬送儀礼と法話

本項では、今回事例として扱う浄土真宗の葬送儀礼の特質を他宗派の葬送儀礼との比較により示した上で、法話の位置づけを確認する。

第1章で確認した通り、仏式葬儀と言った際には多くの宗派で、^{もつ}没後^ご作僧、すなわち死者を出家授戒させ仏の弟子にし、引導によって成仏させる形式をとる（藤井ほか 1980: 21-2）。しかし浄土真宗の葬送儀礼はこの儀礼構造を踏襲しない。阿弥陀如来への絶対的な信仰によって全員の極楽往生が約束されているので、授戒も引導も必要ないのである。浄土真宗における葬送儀礼は、故人も遺族も阿弥陀如来に救済されていることに対する報恩感謝の場であり、遺族や会衆の人たちが法縁に出会う場とされる（本願寺仏教音楽・儀礼研究所編 2014: 9）。故人の死を契機に、遺された生者が阿弥陀如来の信仰を深める機会と言える。

では、法話は浄土真宗の葬送儀礼においてどのように位置づけられるのか。しばしば浄土真宗が「聞法の宗教」、「聴聞の宗教」と表現されるように、説法を聞くこと、仏陀の教法を聴聞することは、浄土真宗において教義的にも実践的にも核心的な重要性を持つ（西光 1998: 389）。また、浄土真宗は教化伝道を唯一の存在理由とする教団で、教化伝道、とりわけ法話の重要性は言うまでもないとされる（池田 1995: 30）。浄土真宗において法話は、真宗教団の理念を体現するひとつの実践として重んじられてきた。本章の第2節第2項で示したように、浄土真宗の葬送儀礼で法話が行われる機会は他宗派よりも多い（浄土宗総合研究所 2010a: 394-5）。浄土真宗本願寺派僧侶の日野慧運は、浄土真宗の葬送儀礼の実

際を語る中で、「浄土真宗は法話を非常に重視するのですが、住職なりの言葉で真宗の要義を伝えなさいと、ただそれでは言い足りないだろうから、蓮如上人が説いた法話、つまり『御文章』^{ごぶんしょう}を読んで肝要を伝え」としていると説明している（日野 2017: 304）。浄土真宗の葬送儀礼では法話をはじめ、葬送儀礼の意義や教義を言語化する実践が重んじられてきた。ここには「真宗の葬儀では、他宗派の葬儀において重んじられる授戒もなければ、引導を渡すこともない。このことは、普段から真宗の教えに親しみを持たない者にとって、葬儀を営む意味を分かりづらくしている」という指摘がある中で（本林・磯部 2020: 19-20）、それに応答しようとする姿勢を見て取ることができる。

3. 研究の対象と方法

3-1 地域と寺院の概要

本章では、質的調査により収集した個別事例の法話実践に着目する。対象選定の条件は、地域社会と不可分に存立してきた真宗寺院¹⁰であること、一定の門徒戸数¹¹があり現段階では経営基盤が安定していることである。これらの条件によって意図するところは、寺院と門徒との関係がかつてほど強固ではなくなりつつも、近年でもその関係のもとに葬送儀礼や仏事が営まれていることに焦点を当てることである。また、本章では特に法話実践に注目することから、法話の経験豊富な僧侶を調査対象者として選定した。さらに、筆者が葬送儀礼の参与観察および遺族の聞き取り調査を含む考察を行う意向であったため、当調査の協力が唯一得られた K 寺を事例に、本章では議論を進める。

K 寺の位置する旧新津市（現在の新潟市秋葉区の一部）は、新潟県下越地方の南西部に位置する（図 2-1）。信濃川・小阿賀野川・阿賀野川に囲まれ、かつては洪水が絶えなかった。2005 年 3 月新潟市に合併し、旧新津市と旧小須戸町とで秋葉区になった。2020 年 8 月末当時、秋葉区の人口は 76,661 人、世帯数は 30,384 世帯である（新潟市 2020）。

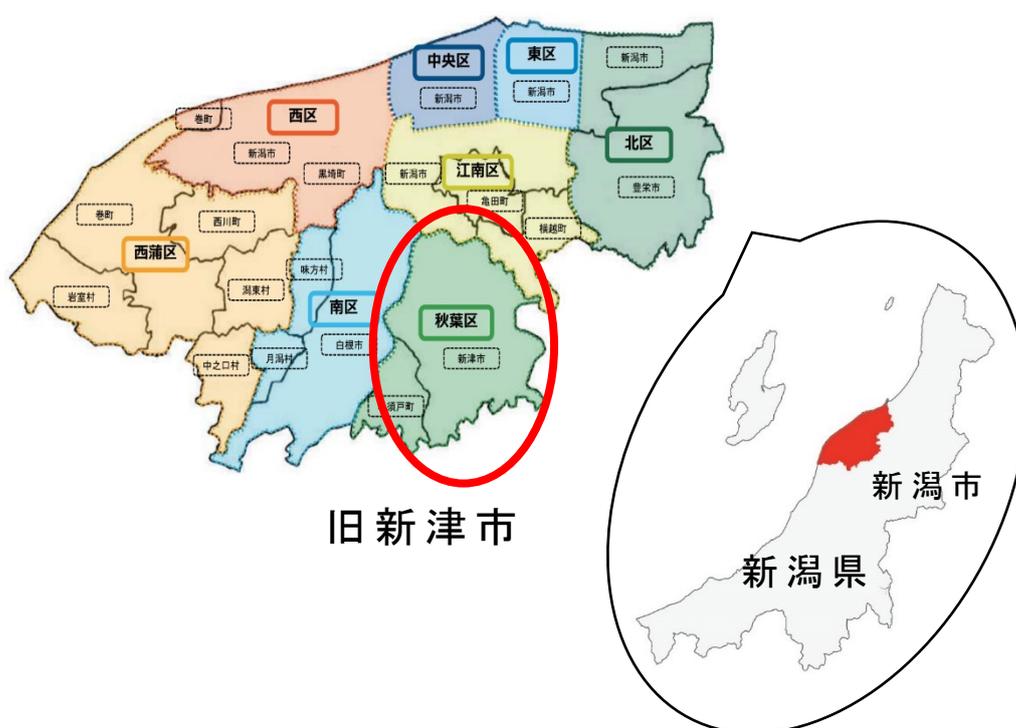


図 2-1 新潟県旧新津市

出典：新潟市都市政策研究所編（2013）、
ヤマショウ株式会社 HP(a)をもとに筆者作成。

大正期には日本一の石油産地として、昭和の半ばまでは鉄道の町として栄えた（竹内 1989: 1602）。旧新津市の産業は農業が中心であったが、近年は専業農家の激減、農地の耕作委託、町の商業機能の低下により、ほとんどの成員が何らかの組織の被雇用者となっている。現在では、自

動車で 30 分ほどの旧新潟市内のほか、近隣市町村に通勤、通学することが一般的である。鉄道に加え、幹線道路の経路上にあることから、交通の利便性が高く、近年はベッドタウンとして宅地開発が行われてきた。

真宗大谷派 K 寺は、1574（天正 2）年、了賢により開山された。現住職は 60 代前半の男性で 18 世にあたる。1996 年に先代からその立場を譲り受け、2002 年以降法務に専念するようになった。門徒戸数は約 500 軒であり（三条教務所 2013）、その多くが旧新津市内に居住するが、一部は近隣の阿賀野市や五泉市、旧新潟市内にも点在する。K 寺と多くの門徒との付き合いは古く、その関係性の中で葬送儀礼が営まれるなど、両者の関係は堅固なものであったと言えよう。しかし近年、彼岸会や二十八日講、お盆や報恩講といった寺院行事に参加する門徒の数は減少している。とりわけ、彼岸会と報恩講への参詣者数の減少は著しい。かつて門徒は、寺院を訪ねる際に自らが収穫した米を持ち寄ることを常としていたが、現在、その姿は失われつつある。この変化は、田を所有していても自身で米作に携わる門徒が激減し、委託による稲作へと農業の仕方が変わったことに起因すると住職は語る。

これらの変化は、葬送儀礼のあり方にも表れている。旧新津市内の葬儀会館は、平成初期から姿を現し始め、互助会や農協などを母体とする。旧新津市において、葬送儀礼の性格が公的なものから私的なものへ変化する動きは、2015 年前後から特に加速しているというのが住職の見解である。それを証明するかのように、葬儀会館の装いも変化している。例えば、農協を母体とする葬儀会館が、内装を変更して家族葬専用の会場を設けたのは 2018 年 11 月である。この葬儀会館では従来、地域共同体の参加を含む公的な性格を有した大規模な葬送儀礼が営まれていたが、

その葬儀会館までもが、私的で小規模な葬送儀礼を請け負うことになったのである。

3-2 研究の方法

本章では特に、僧侶視点での葬儀実践に着目するが、葬儀空間における参列者の様子や、遺族の思いにも配慮する。検討にあたり次の3つの調査を実施した。

【調査1】K寺の門徒2名（故Tさん、故Yさん）の通夜を参与観察した。調査実施日は、2018年7月27日、28日である。その際、調査者である筆者は喪服を身にまとい、通夜会場の参列者席の末尾に身を置いた。

【調査2】K寺住職に対して聞き取り調査を行った。主な調査項目は、葬送儀礼に際しての心構え、僧侶の役割、法話実践における工夫である。調査は2018年7月27日、28日に、【調査1】の前後に実施した。

【調査3】故Tさんの遺族（故Tさんの夫）、故Yさんの遺族（故Yさんの父と姉）に対して聞き取り調査を行った。故人宅を彼岸参りという形で訪ね、数分の読経の後に聞き取りを実施した¹²。調査実施日は彼岸会期中の2018年9月24日で、これは故Tさん、故Yさん共に四十九日を過ぎたタイミングにあたる。調査者である筆者はその際、間衣かんえと輪袈裟わげさを身にまとい、僧侶の佇まいであった。

調査を行う際、録音する場合には許可を取った上で行っている。また、本稿で引用する時には、筆者による補足の説明を（ ）で加える。これ以降、同様の処理を施す。

4. K 寺による葬儀実践

4-1 故人と通夜の様相

まずは法話が行われる諸状況を【調査 1】により確認する。K 寺の門徒である故 T さんは享年 86 歳の女性であった。故 T さんの家は、ここ数年来、月参りの実施や寺院行事への参加といった K 寺との日常的な付き合いはなかったものの、年忌法要の実施といった形で関係を持っていた。故 T さんは 10 年前から認知症を患っていたが、亡くなる 1 ヶ月前までは、三世代同居で家族とともに自宅で過ごしていた。感染症により入院を余儀なくされ、その最中に、60 年連れ添った夫や息子、孫に見守られながら病院で息を引き取った。故 T さんの通夜は、2018 年 7 月 27 日 19 時から 1 時間にわたって、故人宅から自動車です 10 分程の場所に位置する葬儀会館で営まれた。喪主は息子によって務められ、親族 30 名弱、息子とその妻の職場関係者約 90 名、計 120 名程が通夜に参列した。

他方で故 Y さんは、享年 39 歳の男性であった。故 Y さんの家の菩提寺は K 寺であるが、ここ数年来、K 寺との付き合いはほぼなかった。ただし、近しい親戚には K 寺の世話役を務める者もいた。故 Y さんは独身のサラリーマンであり、2 年前に癌が見つかった。入退院を繰り返し治療に励んでいたが、誕生日を迎えた矢先に、病院で最期を迎えることとなった。故 Y さんの通夜は、故人宅から自動車です約 10 分の葬儀会館（故 T さんの通夜が行われた葬儀会館とは異なる）で、2018 年 7 月 28 日 18 時半から 1 時間にわたって行われた。故 Y さんの父が喪主を務め、遺族席には喪主の他に故 Y さんの姉と弟の 2 名の姿が見受けられた。通夜に参列していたのは、小学校低学年から 80 代までの約 30 名であり、参列者同士の会話や振舞いから、皆が顔見知りであると推察される。

次に通夜の様相を確認する。通夜の式次第は、故 T さんの場合、表 2-1 の通りである。

表 2-1 故 T さんの通夜の式次第

18:40	住職が葬儀会館に到着 住職が控え室にて法名を清書
18:50	親族による住職への挨拶
18:55	司会者と僧侶の打ち合わせ
19:00	通夜の開始 孫によるキャンドルの灯火*、 導師入場、阿弥陀経、正信偈・焼香、 念仏、和讃、回向、御文の拝読、 法話 、 弔電披露四通、喪主の挨拶、導師退場、 スライドショー*、遺族退出
20:00	翌日についてのアナウンス、 棺桶の蓋を開けての故人との対面、 参列者退出

*故 Y さんの通夜では実施されなかった。

開式の時間になり、司会者が通夜の開始を告げると、ざわついていた会場は静けさを取り戻した。故 T さんの孫によって、荘厳の灯明とは別に用意されたキャンドルに火が灯された。導師を務める K 寺住職は、参列者席後方から入場すると、本尊手前まで歩を進め、本尊に一礼した。その後、本尊と向き合う形で導師席に座り、あみだきょう 阿弥陀経、しょうしんげ 正信偈草四句目下、ねんぶつ 念仏、わきん 和讃、えこう 回向を勤めた後、はっこつ 白骨の御文を拝読した。住職による

読経は時間にして 30 分程度である。正信偈の最中には、司会者のアナウンスに従って、喪主、遺族、参列者の順に焼香が行われた。

この後、住職は遺族と参列者の方に向き直り、スタンドマイクを用いて法話を行った。時間にして 10 分程度である。法話の最中には、ティッシュペーパーを鞆から取り出す参列者の姿も見受けられ、聞き手の感情の発露が促される場面であることがうかがえる。法話を終えて住職が導師席に戻ると、司会者が弔電を披露した。その後、喪主の挨拶が行われた。司会者の進行により導師が退場すると、会場正面のスクリーンには音楽とともに家族写真のスライドショーが映し出された。これが終了すると司会者に促されて遺族は退場し、翌日の葬式についてのアナウンスの後、一部の参列者は故人の棺の周りに歩を進め、残りの参列者は会場をあとにした。故 T さんの通夜の式次第は以上の通りであった。一方、故 Y さんの通夜では、キャンドルの灯火とスライドショーは行われなかったが、大まかな流れは故 T さんの通夜の式次第と同一であった。

2 件の通夜で観察された法話の語り口の特徴は次の 3 点である。第 1 に、繰り返しの表現が多用されることである。これは聞き手に馴染みのない仏教用語を語る際や、内容を強調したい箇所で聞かれた。第 2 に、話すテンポが通常の会話に比べてスローペースであることである。この両特徴は、聴覚情報に重きを置く場面で、聞き手の内容理解を深めるための工夫である。第 3 の特徴は、法話内で故人や遺族に言及する際、親しみの込められた呼び方にすることである。「お母さん」や「お父さん」、「お兄さん」や「あの子」といった表現が聞かれ、親しい者同士のやりとりを想起させた。

通夜の様相や法話の語り口から分かることは、第 1 に葬送儀礼の公的性格は希薄化し、私的性格が強められていることである。故人や遺族と

親密な関係を持つ者が集う場であることから、調査者（筆者）のように故人や遺族との関係を持たぬ者は、違和感を抱かれる対象となる。このような私的空間だからこそ、親しみの込められた呼び方が意味を成すと言える。第2に法話は、遺族や参列者など遺された生者に語りかけることを念頭において行われていることである。このことは、住職の体の向きが読経の時は对本尊であったのに対して法話の際には遺族や参列者に向き直っていたことや、法話の語り口における工夫に示されている。

4-2 僧侶の意図

僧侶はどのような意識で葬送儀礼に立ち会い、法話を行っているのか。住職への聞き取り【調査2】により確認する。要点は次の3つである。

第1に、葬送儀礼に臨むにあたって、「大切なのは遺された家族を中心にして考えること。家族と故人とを結びつけるように」という姿勢が語られた。また、「グリーンケア」という言葉が使用されたことから、遺族をはじめとする遺された生者の存在を強く意識していることが分かる。

第2に、僧侶がどのような覚悟のもとで葬送儀礼を営んでいるかに関して、「葬儀はその人にとって一度きりのもの。代替できないもの。だからこそ、死者と一体化するくらいの覚悟をもって僧侶は葬儀に臨むべき」ことが語られた。「死者と一体化するくらいの覚悟」を有する、それほどに故人とその遺族に入れ込んだ距離感で向き合うゆえに、儀礼の執行中にもかかわらず、感情移入することも大いにあるという¹³。また、「1回1回が勝負」であるとし、聞き手や場の様子に応じて、法話で使用する表現を工夫するなど、臨機応変に対応していることが分かる。

第3に、法話に対する考えとして、「個別性を大事にしなければならない。……『平均では』とか『死というものは』とかじゃなくて、具体的

な人の死をどう悼むかってことと、そこから遺された人をどう繋いでいくのかっていうのが大事だと思うし。そういうことを促すことができるのがたぶん法話なんだろう」ということが語られた。故人の個別性に目を向け、普遍的な話に終始させずに、唯一無二の故人を悼もうとする。同時に、故人と遺族とを繋いでいく。それこそが、法話なのではないかということである。個別性を重視する住職は、枕経の際に故人の生き様を遺族に尋ねている。今回取り上げた故 T さん、故 Y さんとともに、K 寺と日常的な付き合いがあったわけではなく、住職が故人の人柄を元々把握していたわけではない。だからこそ、故人の人柄を住職が熟知している場合よりも、通夜での法話を行う前に遺族から故人の人となり聞くプロセスが、一層重要となる。

4-3 遺族による受けとめ

遺族は、葬送儀礼において僧侶をどのように位置づけ、法話をいかに受容しているのだろうか。【調査 3】により、遺族が葬送儀礼における僧侶をどのような存在として捉えているのか、法話をいかに受けとめているのか、この 2 点について検討する。

故 T さんの遺族のひとりである、故 T さんの夫は、故人とは 60 年連れ添った仲であり、90 代を目前に控えている。故 T さんとの仲を尋ねると、お酒好きだった故人と毎晩晩酌をしていたことや、結婚 60 周年のお祝いをしたことなど、両者の親密な様子をうかがわせた。故 T さんが亡くなってからは、毎朝、起床後すぐに仏壇に手を合わせるようになったと言い、線香立てには線香の燃え残りの山ができていた。故 T さんの夫は、僧侶が葬送儀礼に関与することについて、「お通夜にお坊さんが来られると安心します。亡くなった後に家族は動転していますからね。お坊さん

がお参りしてくれると落ち着いて、本当にこう安堵します。どうしていか分からないからね。お坊さんに来ていただいて、^{ママ}良かったなと思います。はい。やっと安堵します」と語った。また、法話に関しては、「心落ち着きますね」との答えが返ってきた。このように、僧侶が葬送儀礼に立ち会うこと、また法話を行うことは、死別により気が動転している遺族に、安心感を与えている可能性を指摘できる。

次に、故 Y さんの遺族による受け止めを確認していく。故 Y さんの姉は、葬送儀礼当日のことは「バタバタしていて」あまり覚えていないというのが正直なところである。それでも、「(住職にお経を)あげていただいて、本当に感謝しています。」「亡くなった日も、枕経読んで頂きまして。ありがたかったです」と語った。法話については、「何をおっしゃったか忘れましたが。いいこととお話して頂きましたから、はい、それはありがたかったですね。内容は忘れましたが」と語った。通夜直後、すなわち法話を聞いた当日には、「(お話を聞いて)涙が出そうになりました」と僧侶に感想を述べる一場面があったが、四十九日後にはそれらの記憶は曖昧になったものと思われる。故 Y さん宅においては、喪家としての振る舞いに関する戸惑いが多く聞かれた。通夜後の様子を尋ねると、「(線香の番をしたかは)疲れて寝ちゃったから。ちょっと覚えていないんです」と言うように、故人が荼毘に付されるまでは、遺族は慌ただしさの中にあることが分かる。そのような状況下で、僧侶の存在や法話の内容は、良くも悪くも遺族に殊更に大きな印象を残すものではないことが読み取れる。これは、「僧侶は葬送儀礼にいるのが当たり前」という「自然さ」の現れとしても捉えられる。死別により気が動転している遺族に対して、いかに心理的負担をかけないか、もっと言えば心理的負担を軽減できるのかが僧侶には問われている。

遺族の声から知り得たこととして注目すべきは、第 1 に、葬送儀礼当日の事柄は詳細に記憶されているというのではなく、全体の雰囲気として心に留められていることである。法話で何が題材にされ、どのような言葉が用いられたのかを具体的に思い出すことはできなくても、それを聞いた当時の自分がどのような状況だったのか、いかなる思いを抱いたのかという印象として記憶されていることがうかがえる。第 2 に、「安堵する」、「心落ち着く」という表現に代表されるように、僧侶の存在および法話は、遺族の情緒的な安心感の獲得に寄与していると考えられる。ただし、ここでいう安心感とは、必ずしも積極的な意味での安心感のみを指すわけではなく、漠然とした安心感も含まれることに注意する必要がある。

5. 法話における「故人らしさ」

5-1 法話の構成要素

本項では法話の構成要素を明らかにする。各通夜で行われた僧侶による法話について録音し、全文をテキスト化した。その上で意味内容に応じて分類した。

表 2-2 法話の構成要素

① 通夜を営む意味	仏教儀礼として
② 命のはかなさ	定型化された
③ 死別の意味	要素
④ 故人の生き様	「故人らしさ」を表す個別化
⑤ 故人と周囲の関係性	された要素

2つの通夜（故 T さん、故 Y さんの通夜）で観察された法話からは、次の5つの構成要素を見出すことができた（表 2-2）。①は、なぜ通夜を行うのかの説明である。通夜は、故人と何らかの縁を持った人々が集まり、故人に関する思い出を語ったり、故人の人柄を共に偲びながら、葬式までの最後の一晚を過ごす機会であることが示される。②は、故人が死をもって遺された生者に教えてくれたこととは何かということである。当たり前が続く日常はなく命には限りがあること、時間とはあっという間に過ぎるものであるから一瞬一瞬を大切にすることが語られる。③は、死別に関する仏教的な説明である。命には必ず終わりのときが来る（しょうじゃひつめつ 生者必滅）、そして出会いがあれば必ず別れがやって来る（えしやじょうり 会者定離）。だからこそ、大切な人と共に過ごす時間を大事に、素晴らしいものにしていくことが一番の宝であることを仏教は教えてくれるということが説明される。④は、故人がどのように生きてきたのか、あるいは死の直前はいかに過ごしたのかということである。故 T さんの場合は長年連れ添った夫に見守られながら死を迎えたこと、故 Y さんの場合は享年 39 歳という若さで亡くなる無念さが語られる。⑤は、故人と周囲との関係性はいかなるものだったのかということである。故 T さんの通夜では、最後まで真摯に故人を看護した遺族を労うとともに、故人は家族に囲まれて息を引き取り幸せだったであろうということが述べられる。故 Y さんの通夜では、故人が自身の父をはじめ家族を遺して恩返しもできぬままに逝ってしまうことの苦しさ、たとえ短い生涯でも故人が一生懸命歩んできた事実を遺族が受け止めることの大切さが示される。

これらの構成要素のうち、表 2-2 の①・②・③は、通夜そのものや生死に関する仏法に基づく説明であり、故 T さん、故 Y さんの通夜に共通して聞かれた。これらは、法話毎に差が生じる内容とは言い難く、仏教

儀礼として定型化された要素と言える。他方で④・⑤は、故人の生き様そのものや故人と周囲との関係性といった「故人らしさ」が反映された要素であり、法話ごとにバリエーションがあった。これらは基本的に、住職が枕経のために故人宅を訪れた際に、遺族から故人の生き様を尋ねることで予め知り得た事柄に基づいている。

以上から、法話の構成要素は性質に応じて2種類に大別できる。すなわち、仏教儀礼として定型化された要素と、「故人らしさ」を反映した個別化された要素である。前者はいずれの法話においても同様の内容が語られるのに対し、後者は故人や遺族の置かれた状況に応じて内容が変化する。

5-2 「故人らしさ」の希求

法話は、仏教儀礼として定型化された要素と、「故人らしさ」を反映した個別化された要素から構成されていることを確認した。本項ではこのうち後者に注目し、法話における「故人らしさ」の内実を検討していく。

民俗学者の山田慎也は葬祭業の展開を考察する中で、現代の人びとにとって葬送儀礼のモチーフとして共感を得られる要素は、他界などの死後の領域よりも故人らしさとその別れにあることを指摘している。葬祭業者では次第に、葬送儀礼での思い出の喚起がノウハウとして蓄積されつつあり、葬送儀礼において死者の思い出を語るための空間作りを進めているという。例として、葬儀場の入口に故人の写真や遺品を飾ることや、故人のスナップをプロジェクターに投影して語り、故人に対し手紙を書いて葬送儀礼の中で読み上げることや、故人の思い出の曲や歌を流す取り組みが挙げられる¹⁴（山田 2009: 60-1）。

「故人らしさ」を重視した葬送儀礼は、葬祭業者のみならず僧侶によって手掛けられることもある。例えば、臨済宗妙心寺派神宮寺住職の高橋卓志は、故人の生き方を中心に据えた個性的な葬送儀礼を展開する先駆者としてメディアで紹介されている。高橋は理想の葬送儀礼として故人と遺族がともに主役になることを掲げ、「死は、その人の生の延長線上にあるものであり、生き方と同様に別れ方も、個性として尊重されなければならない」とする（高橋 2009: 183）。高橋のように僧侶自らが個性的な葬儀空間を創出する例は稀であるとしても、「故人らしさ」を演出した葬送儀礼が少なからず営まれている。

ここまで、葬送儀礼に対する現代的なニーズの一端が、葬送儀礼における「故人らしさ」の希求という形で立ち現れ、実際の葬送儀礼においては故人の個性を表現することによって具現化されていることを確認した。この傾向は、本章第2節第2項で参照した量的調査の結果にも表れている。例えば、葬祭業者を対象に、心に響いた法話の内容を尋ねた際、数多く聞かれた回答の1つに、故人本人の人柄に言及した「故人を偲ぶ話」が挙げられた（浄土宗総合研究所 2010a: 398-403）。また、檀信徒（遺族）を対象に、満足した法話の内容を尋ねた際には、故人との思い出話を含んだ法話、身内の知る姿とは異なる住職から見た故人の姿といった回答が多く挙がった（曹洞宗宗勢総合調査委員会編 2014: 64）。このように、満足度の高い法話は、「故人本人の人柄」、「故人との思い出話」をキーワードにして表現されている。ここには、故人が個性を持った唯一無二の存在として言及されている様子を見て取ることができる。

上記の傾向は、今回の事例の場合、表 2-2 の④・⑤の要素が該当する。すなわち、「故人がどのように生きてきたのか、あるいは死の直前はどのように過ごしたのか」、そして、「故人と周囲との関係性はいかなるものだった

のか」の2つである。故 T さんの法話においては、故人が複数回の入院を繰り返しながらも、家族による懸命な支えがあったこと、また長年苦勞を分かち合ってきた夫に見守られながら最期を迎えたことが語られた。故 Y さんの法話においては、故人が入院中も仕事復帰を目指して闘病に励んでいたこと、しかしながら周囲の願いも空しく、若くして亡くなる無念さが述べられた。このように、今回観察した法話において「故人らしさ」は、故人がいかに生きてきたのかという生き様そのものや、どのような関係性の中で生を全うしてきたのかという他者との関係性に注目して語られた。

5-3 「故人らしさ」の共同化

葬送儀礼において「故人らしさ」を重んじる姿勢は、伝統的な葬送儀礼のあり方に一見反するようと思われる。「故人らしさ」に言及し「個別化された故人」を尊重する態度は、伝統的な葬送儀礼において一連の儀礼を行うことで故人を徐々に「集合化された死者」に移行させてきたことと相反するようと思われるということである。本項では、法話内で「故人らしさ」に言及する意味について検討する。

伝統的な葬送儀礼においては、幾重もの儀礼を行うことで、死者を生者と分離させ、生者と死者との境界的な時間を経て、死者を他界に位置づけていた。この過程は、死者を時間経過とともに没個性化させ、死者の集合体に組み入れていく営みとも換言できる。伝統的な葬送儀礼の根底にある靈魂観において、死者になったばかりの靈魂であるアラミタマは、崇りの可能性を含む危険な靈とされ、同時に個性を持った存在として捉えられてきた（圭室 1963：80-1）。そして、アラミタマに対して行われる儀礼が葬式であり、その後、中陰、一周忌、……、三十三回忌を

経ることによって、アラミタマは個性をうしない、おだやかな精霊となり、祖霊に帰一するとされた（圭室 1963: 80, 82）。しかし、現代日本において霊魂観は複雑な揺らぎをみせており、「これまでのように、注意深く死後の世界への旅立ちの儀礼を施さなけれ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」と、民俗学者の関沢まゆみは考察している（関沢 2002: 224）。伝統的な葬送儀礼において、故人の個性は段階的に薄められ、最終的には「集合化された死者」に統合することが目指されたのに対して、現代では故人の個性が重んじられ、「個別化された故人」が想定されるようになったのである。さらに、民俗学者の新谷尚紀は、日本各地の葬送習俗の変化を観察する中で新たに注目すべきこととして、「供養から記憶へ」の変化を指摘する。すなわち、故人の「安らかな成仏」を祈ることよりも、故人の「記憶と記念」を重視し、故人の生きた証を記憶にとどめ、それに学びながら自分の生き方や生きがいに活かそうとするのである¹⁵（新谷 2015: 4）。故人は今や、生者の世界とは異なる他界に赴く存在としてよりも、生者の記憶をはじめ、生者のごく近いところに居場所を見出されつつあることは、第1章でも言及した。祖先や先祖といった形で集合化され、やがて忘却されていく対象ではなしに、個性を持った存在として個別化され、生者によって記憶されていく対象へと移行しつつある。

このように、現代日本において故人は、個性を持った存在として生者に記憶されていく傾向にある。そして、法話において「故人らしさ」に言及することは、この現代的ニーズに即したものと言える。法話内で「故人らしさ」を語る際、前後の過程を含めると以下のプロセスが見てとれる。①遺族は、枕経の際に住職から促されて、故人の生前の様子を語る。

②遺族は、故人の生前の様子を語ることを通して、故人の生き様を再評価あるいは追体験する。③住職は、遺族に尋ねた話をもとにしつつ法話を構成する。④住職が、通夜における法話の中で「故人らしさ」に言及する。⑤法話内で言及される「故人らしさ」を耳にし、遺族・参列者は各々、故人の生き様を想起したり、故人と自分との関係に思いを馳せ、記憶に留めておこうとする。

これは、「故人らしさ」を強調しながら共同化するプロセスであると換言できる。遺族の一人が住職に促されて故人に関して語り、その生き様を追体験することは（プロセス①②）、語り手である遺族個人の手元に留まっていた「故人らしさ」を、言葉として発することにより、枕経に立ち会う人々と共同化することと言える。このやり取りに関してK寺住職は、遺族は介護など死の直前の記憶の方が鮮明で、ともすると忘れられがちな事柄、故人が生きてきたことを思い出してもらう機会にもなると語る。住職が「故人らしさ」を遺族に尋ねることは、故人の生き様を再確認するきっかけになっていると考えられる。また、法話内で「故人らしさ」に言及することは（プロセス③④⑤）、僧侶の視点を介して語られる「故人らしさ」を、葬送儀礼の場に身を置く遺族・参列者と共同化することと言える。K寺住職は、それにより「（遺族である）息子さんにとっても知らない（故人の）顔があらわになる」こともあると語る。住職は、喪主をはじめとする遺族とは別の切り口から「故人らしさ」を明らかにすることが可能であると考えられる。僧侶は法話実践により、仏法を説くとともに、「故人らしさ」を強調しながら共同化するプロセスに関与しているのである。法話実践において「故人らしさ」を語ることで、遺族と僧侶、あるいは遺族同士は、「故人らしさ」を共に確認しているのである。

6. 小括

6-1 法話にみる個別化志向と仏式葬儀の「型」

ここでは、僧侶による葬送儀礼実践の模索のあり方について、葬送儀礼をめぐる近年の状況に照らし合わせながら考察していく。法話の内容を分析すると、「故人らしさ」を反映した個別化された要素と仏教儀礼として定型化された要素から構成されていることが分かった。前者は、近年の葬送儀礼で「故人らしさ」を中心に据えた個別化志向が高まりつつあることに対応するものとして理解できる。K寺の住職は個々の法話における個別性を重視し、すべての法話において通り一遍倒の話をするのではなく、故人や遺族の状況を踏まえて、「故人らしさ」を反映させた個別の事柄を法話に組み込んでいた。ただしここで言う「故人らしさ」とは、故人のかけがえのなさを強調しつつ、故人が周囲の人といかに関わってきたのかに目を向けた「関係性の中で論じられる個別性」である。

ただし、先述の山田は、「死者との別れや思い出をいくら語っても、死者はどのようになるのかといった死後の問題について」は、解決しない大きな問題としてあることを指摘している（山田 2009: 62）。故人の生前の生き様に基づく「故人らしさ」をいくら語っても、死者の行方は分からないままであり、遺族は死別によって生じたやりきれなさを抱え続けることになりかねない。そこで注目すべきものが、仏教儀礼として定型化された要素である。これは仏式葬儀の「型」とも換言できる。仏法に基づいて、故人の死後のあり方や生死の意味に言及することは、上記の問題に対して一つの指針を提示することになる。また、それを語る僧侶の存在自体も注目に値する。本章の第4節第3項で確認したように、遺

族からは、僧侶の存在が遺族の情緒的な安心感の獲得に寄与することが語られた。ここでの僧侶の役割とは、文化人類学者の波平恵美子の表現を借りるならば、「儀礼に形を与える」ことにあたる。第1章第4節第1項(2)でもふれたように、波平は儀礼論の観点から葬送儀礼における僧侶の役割を検討する中で、僧侶が葬送儀礼に参加すること自体が、儀礼としての形を作っているとする（波平 2003: 136）。僧侶の存在自体が、葬送儀礼を葬送儀礼たらしめる一つの「型」として機能しているのである。僧侶の佇まい、あるいは僧侶の存在そのものが葬送儀礼らしさを演出することになり、その結果、遺族が安心感を得られたのだと推察される。

このように本事例の法話には、「故人らしさ」を反映した個別化された要素と、仏教儀礼として定型的な要素が見て取れた。両要素の関係に目を向けると、両者は相反するものではなく、相互補完的な関係にあることが指摘できる。すなわち、個別化志向は、「故人らしさ」への希求という葬送儀礼に対する現代的ニーズへの応答の仕方と捉えられるが、これは仏式葬儀の「型」に組み込まれて語られるからこそ、法話における「故人らしさ」は安定的に提供されると言える。また、本章第5節第3項で故人の生きた証に学びながら自身の生き方に生かそうとする生者の姿を確認したが（新谷 2015: 4）、ここには故人の生き様を介することではじめて、死別に際して必要とされる仏法に基づく物語¹⁶を、遺された生者が受け入れる準備を整えられる可能性が示唆されている。本章では、法話実践の具体的様相を示すことによって、僧侶が、「故人らしさ」の希求という葬送儀礼における現代的ニーズに対応しつつも、同時に死別に際して必要とされる仏法に基づく物語を人々に提供し、生者と死者として新たに関係性を再構築することを促していることを明らかにしてきた。

6-2 小括

以上の分析から、近年の葬送儀礼において法話は、故人の生き様や故人の有していた社会関係といった「故人らしさ」を、「意識的に」確認する機会になっていることが推察される。地縁や血縁による集団をベースに生活が営まれていた伝統社会において、「故人らしさ」は日々の暮らしの中で、家族や地域共同体、僧侶によって「自ずと」共同化されていたと考えられる。しかし中間集団が崩壊しつつある現代社会においては、「故人らしさ」を共同化する機会は失われつつある。この視点に立つと、枕経で遺族に「故人らしさ」を尋ねることや、法話内で「故人らしさ」に言及することは、故人と遺族、あるいは遺族間の関係性を修復する上で、かつてよりも一層重要なものになっているのではないだろうか。

また、本事例から示された模索のあり方は、一人の僧侶による実践に過ぎないのか、あるいは他の僧侶や地域でも同様のことが言えるのかについて検討することが必要である。本章で注目したのは、寺院と門徒との関係性が安定期から解体期への過渡的段階にある地方寺院の事例である。法話実践を葬送儀礼においてどの程度重視するかについては、宗派による違いや僧侶ごとに個人差がある。本章は一地域、一僧侶の事例に基づく分析であるので、次章では他地域における複数の僧侶（真宗大谷派）の語りをもとにさらなる分析を進めていく。

そして本章では、僧侶以外のアクターとして遺族の語りを参照したが、葬送儀礼の時空間を構成するもう一つの重要なアクターとして葬祭業者が挙げられる。同一の葬送儀礼を語るにあたって、アクターごとに受け止め方は一様ではない。僧侶の意図に反し、遺族の心には全く響かない法話も往々にして存在するであろう。僧侶以外のアクターとして遺族

に加えて葬祭業者についても注目し、葬祭業者が僧侶に対してどのような思いを抱いているのかについても検討を進めていく必要がある。次章では岐阜県西濃地域を事例に、当地域における葬送儀礼の現状を確認した上で、そこでの僧侶の役割について、僧侶および葬祭業者への聞き取り調査により明らかにする。

付記

本章の初出は磯部（2021a）であり、これに加筆修正を加えた上で再録したものである。

註

¹ 「門徒」の語はもともと、同じ門流^{もんりゅう}に所属して信仰を共にする人々のことを指したが、現在では浄土真宗を依りどころとする者の呼称として定着している（東本願寺出版編 2017: 8）。本稿では基本的に、浄土真宗に関する記述であることが明らかな場合には「門徒」の語を用いて、仏教一般の文脈においては「檀家」の語を用いることにする。

² 「手次寺」とは、「本山から教法を取次する寺」のことを指し（真宗新辞典編纂会編 1990: 364）、浄土真宗の門徒が所属する寺院の呼称として使用されている。本稿では、浄土真宗の寺院であることが明らかな場合には「手次寺」の語を使用し、宗派を問わずに言及したいときには「菩提寺」の語を用いることにする。

³ 僧侶の役割は、教義の違いにより宗派ごとの違いがある。序章で確認したように、浄土真宗の僧侶が死者に引導を授けることはしない。

-
- ⁴ 2019年には日本一の法話を決定する「第1回 H1 法話グランプリ」が宗派を超えて開催されている。
- ⁵ 第1章で参照したように、2018年8月のエンディング産業展 2018と、11月の関西エンディング産業展 2018で実施された質問紙調査である。回収数は2006件であった。
- ⁶ 2009年3月、浄土宗全寺院7045ヶ寺の住職、葬送儀礼を勤める教師を対象に実施された郵送による質問紙調査である。回答数は2818票（回収率40%、有効票2790票）であった。
- ⁷ 2015年6月に、曹洞宗全寺院を対象に実施された質問紙調査である。
- ⁸ 2008年7～8月に、関東近県（東京都、神奈川県、埼玉県、千葉県）の葬儀社890社を対象に実施された郵送による質問紙調査である。回答数は101票（回収率11.3%）であった。
- ⁹ 2012年6月、全国785万人の曹洞宗檀信徒（曹洞宗や菩提寺、住職と関わりを持たない者も含まれる）のうち、年代、性別に基づいて標本を抽出して実施された質問紙調査（10,486票配布）である。回収数は6,530票（回収率62.3%）であった。
- ¹⁰ 民俗学者の真野俊和は真宗寺院の一特徴として、講組織と僧侶の関わり方を例に、寺と門信徒との密接な関係を挙げる（真野 2006: 7）。
- ¹¹ 兼業せずに寺院を維持できる門徒戸数のひとつの指標として、浄土真宗本願寺派総合研究所は250軒以上という数字を挙げている（浄土真宗本願寺派総合研究所編 2013: 161）。
- ¹² 調査者である筆者は K 寺院の関係者で、自らも僧籍（真宗大谷派教師）を有している。
- ¹³ 葬送儀礼における感情移入に関しては、葬送儀礼に職業的に関わる者の感情操作という形で研究もなされている（玉川 2015）。

¹⁴ ただし山田は、故人らしさとその別れに焦点を当てる傾向は、一般的なものとしてまだ認知されているわけではないとする（山田 2009: 61）。

¹⁵ 新谷は、故人の「記憶と記念」を重視するあり方は、現在の新しい変化のようでありながら、深く追跡してみると歴史の中に長く底流しているとも指摘している（新谷 2015: 4）。

¹⁶ 心理学者のやまだようこは、「喪失は、人生の物語が生み出されるもっとも典型的な場所である」とするようには、かけがえのない人との死別は物語が必要とされる一場面として捉えられる（やまだ 2007: 53）。物語（narrative）について心理学者のニーマイヤーは、人が現実を意味づけるために依拠する言説形式であるとする。その上で、死別という出来事はそれまで安定した意味秩序を形成してきた物語を解体の危機へと追いやることから、遺された生者は再び人生に意味と方向性を取り戻すべく、自己や故人についての物語を語り直さなければならないことを指摘している（Neimeyer 2000）。

第3章 葬送儀礼の現状と僧侶の役割

—— 岐阜県西濃地域の事例を中心に

前章では新潟県旧新津市を事例に、僧侶による葬儀実践の模索について論じてきた。法話実践の具体的なあり様に注目することによって、僧侶が「故人らしさ」の希求という葬送儀礼における現代的ニーズに対していかに応答しているのかを明らかにした。またそれと同時に僧侶は、死別に際して必要とされる仏法に基づく物語を人々に提供し、生者と死者として新たに関係性を再構築することを促していることを示してきた。しかし、一地域、一寺院の僧侶による葬儀実践からの知見に留まることから、考察をする上での限界があった。

本章では、寺院と人々の関係性の状態が新潟県旧新津市と類似している他の地域、具体的には岐阜県^{せいのう}西濃地域で、複数の僧侶による聞き取り調査を実施するとともに、葬祭業者の考えにも配慮しながら検討をすすめる。

1. はじめに

第1章で確認してきたように、今や葬祭業者を介さずに葬送儀礼を営むことは困難な状況である。伝統仏教教団からは、葬祭業者主導の葬儀が増加し、僧侶の役割が低下するのではないかと懸念する声も挙がる(曹洞宗総合研究センター編 2003: 293-8)。宗教者(僧侶)が葬祭業者に対して、互いの役割の範囲に言及する契機は、1995年の葬祭ディレクター

制度¹の導入にあるとされる（玉川 2018：97）。また最近では、インターネットを活用して遺族と葬儀社とを取り次ぐ葬儀仲介業者も存在感を増しており、なかには「お坊さんのいないお葬式」を謳う葬儀仲介業者²もある。「お坊さんのいないお葬式」代表取締役の大森嗣隆氏は、仏教を日常的に信仰していない人々が、葬送儀礼の時にのみ仏式を選択することは、読経のためだけの僧侶を依頼している時点で、信仰ではなく「ただの形式の踏襲」に過ぎないと指摘する（大森 2020：109）。

本章では、岐阜県西濃地域周辺の葬送儀礼を事例に、僧侶が自らの役割をどのように認識しているのかを確認するとともに、葬祭業者の視点³から僧侶の役割を捉え返すことによって、僧侶が葬送儀礼に介在する意味を検討する。検討にあたっては、真宗大谷派寺院の住職 5 名（A～E 寺住職）、葬儀社 2 社（ α 、 β 葬儀社）への聞き取り調査により得られたデータを使用する。

岐阜県西濃地域ではこれまで、手次寺（菩提寺）の僧侶が門徒（檀家）の自宅に赴いて仏事を営むなど、日常的に僧侶と門徒が緊密な関係を築いてきた。しかし近年、過疎化や高齢化など現代的課題に直面するなかで、これまでのような僧侶と門徒との関係は揺らいでいる。当地域は、第 2 章で取り上げた新潟県旧新津市と同様に手次寺の僧侶と門徒の関係が不安定になりつつある過渡的地域として位置づけられる。

2. 調査の概要

2-1 調査対象地域の特徴

岐阜県西濃地域とは、岐阜県南西部の総称であり、大垣市、^{かいづ}海津市、^{あんぼち}安八郡（^{こうど}神戸町、^{わのうち}輪之内町、^{あんぼち}安八町）、^{いび}揖斐郡（^{いびがわ}揖斐川町、大野町、池田

町)、養老郡(養老町)、不破郡(垂井町、関ヶ原町)の2市4郡9町を指す(図3-1)。北部は能郷白山を境に福井県と、東部は長良川・木曾川を境に愛知県と、西部は越美・伊吹山地、鈴鹿山脈、養老山地を境に福井県、滋賀県、三重県に隣接する。北部には1,000m級の山地が連なり、南部へ揖斐川、長良川、木曾川の三川が



図 3-1 岐阜県西濃地域

出典：岐阜県社会福祉協議会 HP およびヤマシヨウ株式会社 HP(b)をもとに筆者作成。

流れている。中央部は、三川に涵養された肥沃な平野部を形成し、中京・関西・北陸を結ぶ交通の要衝として、また豊富な地下水を利用した化学・機械などの製造業を中心とした工業地帯として発展を続けている(岐阜県西濃保健所・西濃保健所揖斐センター 2020: 2)。西濃地域の推計人口は、2020年4月1日現在359,730人である(岐阜県環境生活部統計課編 2020a: 3)。老年人口の割合は年々増加しており、特に揖斐郡北部の山間地域では過疎化と高齢化の進行が著しい。

『令和元年岐阜県統計書』によれば、西濃地域における仏教系の宗教法人数は737であり、その内訳(宗派別上位5宗派)は、真宗大谷派415、臨済宗妙心寺派81、浄土真宗本願寺派61、浄土宗53、曹洞宗45となり、真宗大谷派の占める割合が群を抜いている(岐阜県環境生活部統計課編 2020b: 378)。西濃地域(大垣教区)の真宗大谷派の門徒の特徴として、

「正信偈のおつとめができる⁴割合」が他地域よりも高いことが挙げられる（真宗大谷派宗務所企画室編 2014：101）。当地域では、小学生が夏休みに正信偈のおつとめを練習する取り組みが多く見受けられるなど、人々の暮らしにおいて寺院は身近な存在であると言えよう。

2-2 住職への聞き取り調査の概要

住職への聞き取り調査の目的は、住職がどのような思いで葬送儀礼を執り行い、いかなる役割を果たしているのかを把握することである。調査対象は真宗大谷派の寺院 5 ケ寺の住職（A～E 寺住職）である（表 3-1）。

表 3-1 調査対象者・寺院の概要

寺院	所在地	門徒戸数(軒)	住職年齢(歳)	住職歴(年)
A寺	岐阜県揖斐郡池田町	150	58	35
B寺	岐阜県大垣市	80	44	6
C寺	岐阜県大垣市	120	62	20
D寺	岐阜県海津市南濃町	280	52	24
E寺	愛知県一宮市東五城	155	58	16

調査対象の選定において、門徒戸数が 100～300 軒程度であり、月参り⁵などを通して常日頃から門徒との関係を築いている寺院であることを考慮した。選定方法は、筆者がすでにラポールを形成していた A 寺住職の紹介によるものであり、B～E 寺住職の調査には A 寺住職も同席していた。2021 年 3～4 月に、寺院本堂や客間、真宗大谷派大垣教務所において各住職に 2 時間半～4 時間程度の聞き取り調査を行った。質問項目は寺院、住職、葬送儀礼、法話、故人との関わり方の 5 つを軸に構成し、一部を構造化して尋ねた⁶。

A～E 寺のすべてに共通するのは、一部あるいは大部分の門徒に対して月参り（お常飯^{じょうはん}）およびオトリコシ⁷を行っていることであり、これは葬送儀礼の時だけではなく平時から門徒との付き合いがあることを意味する。次に、各寺院の特色を端的に示すと、A 寺は農村地域に所在し、田地寺院としての性格⁸を有してきた。A 寺門徒の多くは寺院から徒歩圏内に分布しており、その大部分が JA 会員であることから、葬送儀礼の際には農協系の葬祭業者が度々利用される。B 寺と C 寺は大垣市の中心部に位置しているが、寺院から徒歩圏内に分布する門徒はわずかであり、自動車で 10～30 分圏内にドーナツ状に分布している点に特徴がある。D 寺と E 寺は木曾川流域に位置し、この地域には片門徒^{かた}や半門徒^{はん}、片檀家^{かた}と呼ばれる習俗⁹がある。

2-3 葬祭業者への聞き取り調査の概要

葬祭業者への聞き取り調査の目的は、西濃地域における葬送儀礼の形態の変化、葬祭業者と寺院との関係性、僧侶の介在しない葬送儀礼（無宗教葬、直葬など）の実態を把握することにある。調査対象は大垣市内の葬祭業者 2 社（ α 、 β 葬儀社）である（表 3-2）。これは、A～E 寺住職が葬送儀礼の際に訪れることのある葬祭業者のうち、調査協力を依頼して承諾が得られた 2 社である。2021 年 4～5 月に、 α 葬儀社には予め FAX で質問項目を送信し、電話で 1 時間程度のインタビューを行い、 β 葬儀社¹⁰には対面でのインタビューを 2 時間程度実施した。質問項目は、葬祭業者、葬送儀礼、利用者（遺族）、法話、コロナ禍における葬送儀礼の 5 つを軸に構成し、一部を構造化して尋ねた¹¹。

表 3-2 調査対象葬儀社の概要

	(本社)所在地	創業	従業員数
α 葬儀社	岐阜県大垣市	2009年11月	4名
β 葬儀社	岐阜県大垣市	2000年7月	115名

ここで、2つの葬祭業者の特色を確認する。 α 葬儀社の事業は、シンプルな葬送儀礼を提供することに特徴がある。 α 葬儀社の創業の背景には、従業員らの前の職場である大手の葬儀社で耳にした遺族の声があり、遺族から「もっと小さいお葬式をしたかった」との声が寄せられた経験に基づく。2009年の創業当初より、低価格な葬送儀礼や家族葬（創業当初は「シンプル葬」と呼称）をメインに手がけてきた。葬儀会館は大垣市の幹線道路上に1店ある。

一方、 β 葬儀社は2000年創業以来、「感謝で送るお葬式」をテーマにし、そうしたテーマに沿った葬送儀礼を具現化し続けてきた。自らを、ミッション系葬儀社、すなわち「日本のお葬式に感謝という新たな価値を付加せしめ再び尊きものにせしめん」との使命を持つ葬儀社として位置づける。葬儀ホール・会場を西濃地域、岐阜市、恵那市、中津川市に14店展開している。霊柩車に遺体を乗せて故人ゆかりの地を巡る「クルージング」サービスを実施したり、故人の人柄を遺族から丁寧に聞き取り、それをもとに「故人らしさ」を演出するなど、特色ある葬送儀礼を行うこともある。

3. 西濃地域周辺の葬送儀礼——僧侶の役割をめぐって

本章では、住職および葬祭業者への聞き取り調査の結果に基づき、西濃地域周辺における葬送儀礼の現状とそこでの僧侶の役割を記述する。

3-1 葬送儀礼の現状——僧侶の介在する葬送儀礼を中心に

ここでは、西濃地域周辺において葬送儀礼が昨今どのように営まれる傾向にあり、僧侶はいかに関与しているのかを整理していく。

まず葬送儀礼の行われる場所に注目すると、かつては自宅が主流で、わずかに公民館や寺院本堂を会場とすることもあった。しかし現在ではごく少数の例外を除いて葬儀会館で営まれるようになった。住職らによれば、大半の葬送儀礼が葬儀会館で行われるようになった時期はそれぞれ、一宮市で 2004 年頃、大垣市で 2005 年頃、池田町で 2010 年頃である。この変化は、自宅葬の際に主要な労働力を提供してきた地縁関係に基づく相互扶助組織の機能低下のほか、葬儀会館の設立に後押しされたものであることが住職らから言及された。

次に、葬送儀礼の会葬者と故人の間柄に着目すると、昨今は地縁関係者や遠縁の知人による参列を断わり、家族や親族とごく少数の親密な知人に限定する葬送儀礼が増加傾向にある。これは家族葬の広がりとして理解できる。家族葬が受容された時期は住職ら曰く、海津市で 2015～2017 年頃にかけて、大垣市で 2015 年頃である。家族葬が広がった背景として D 寺住職は、家族葬専用ホールの設立や、生前の関係性の希薄化を指摘する。また、新型コロナウイルスの流行を契機に家族葬が増加したと A、E 寺住職は語る。

ただし「家族葬」という言葉は、2 段階の変化を内包している。第 1 段階は、地縁関係者や義理の参列を断り、血縁関係者を中心とする親密な人々に会葬者を限定していくことである。第 2 段階は、会葬者数そのものが減少していくことである。かつては 30 名程度の家族葬が一般的だったが、新型コロナウイルス流行の直前には 10～15 名程度の家族葬が

主流になった。さらに現在は、新型コロナウイルスの影響で市営の火葬場が立ち会い人数を制限していることから、α葬儀社では火葬場の基準に合わせて会葬者数を10人以内に制限しているという。

会葬者数の減少と連動するように、ひとつの葬送儀礼に立ち会う僧侶の人数も減少している。従来の葬式は、導師を務める手次寺の住職以外にも、手次寺の役僧が鑿役^{きんやく}¹²として赴いたり、近隣寺院の僧侶が法中^{ほつちゆう}として招かれたりと、複数の僧侶が立ち会って（伴僧^{ばんそう}ありで）営まれてきた。しかし近年は導師のみの葬式が大半を占め、2名以上の僧侶で葬送儀礼を営むことは年に1～2回程度であるとB寺住職は語る。導師のみの葬送儀礼が増加した背景として、B寺住職は経済的事情を挙げ、「一人（でも）減らした方が安く済むから。お坊さんが一人（だけ）来て成り立つのであれば（そう）してくださいというのが増えてきた」と言う。このことは、昨今の葬送儀礼で喪主を務める者の多くが、平時は仏教との接点を持ってこなかったこととも無関係ではない。

亡くなられるお父さん、お母さんがずーっとお内仏で手を合わせておられて。今まで全く関知していなかった状態で、……お内仏に手を合わせたことのない人が、葬送儀礼の時にだけ伴僧が（必要です）と言うと、なかなか受け入れにくいんだろうなということはある。

（2021年4月5日、B寺住職への聞き取り）

ここでは、従来の葬送儀礼では当然視されてきた慣習や、儀式作法としては本来こうあるべきという規範に対して批判的なまなざしが向けられていることがうかがえる。葬送儀礼において真に必要なものとは何なのかが問われていると言えよう。一方、D寺（海津市）、E寺（一宮市）

では、現在も伴僧ありの葬式の方が多く営まれると言う。伴僧の有無をめぐっては、葬送儀礼の変容の進行度合いが地域ごとに異なることと少なからず関係があると考えられる。

仏式葬儀の形式上の変化として、繰り上げ初七日の実施にも触れておく必要がある。これは初七日を命日から七日目ではなく葬式当日に繰り上げて、還骨勤行¹³と連続する形で勤めることである。儀式本来の意味合いには反するが、遺族らの事情（遠方に住む、仕事を休むことが困難など）に鑑みると理にかなった方法と言える。大垣市では2010年前後から、一宮市では2005年頃から、この形式が見受けられるという。

コロナ禍での変化は、会葬者数が減少したこと（葬祭業者の人数制限含む）、新型コロナウイルス感染防止を理由に遠縁の人々の参列を遺族が断りやすくなったこと、「リモート葬儀¹⁴」がわずかながら実施されていることである。β葬儀社ではコロナ禍での工夫として、通夜や葬式の前に焼香をあげるのみの参列形態や、リモート参列、後日視聴可能な動画の配信を行っている。

3-2 僧侶の介在しない葬送儀礼——葬祭業者と僧侶

次に、葬祭業者への聞き取りをもとに、僧侶の介在しない葬送儀礼に焦点をあてることで、葬送儀礼における僧侶の役割を捉え返す糸口を探っていきたい。

まずはα、β葬儀社のそれぞれが手がける葬送儀礼の種類とその内訳を示す。図3-2の通り、聞き取り調査時点（2021年4～5月）での葬送儀礼の内訳は、α、β葬儀社ともに、家族葬（家族・親族など近しい人が参列）が約60%を占め、一日葬（通夜は行わず葬式のみ）が10%、火葬式（火葬場でのお別れ）が30%、無宗教葬（宗教色を排した自由な形式）

が 1% 程度であり、 β 葬儀社でのみ一般葬（家族・親族のほか、友人、知人、仕事関係者等も参列）が 2% 程度手がけられている¹⁵。



図 3-2 葬送儀礼の種類と内訳

本節で注目するのはこのうち、火葬式（僧侶の介在しない場合）と、無宗教葬である。

3-2 (1) 火葬式（直葬）

現在、 α 、 β 葬儀社でともに葬送儀礼全体の 3 割を占めている火葬式（直葬）とは、葬儀会館で通夜や葬式は行わずに、火葬場でのみお別れをする葬送儀礼の形態を指す。 α 葬儀社によれば、10 年前であれば火葬式が選択されるのは、故人が生活保護受給者であったり、故人に家族がいないために遠い親戚が喪主になる場合など、特殊な理由がある場合に限られたが、現在の火葬式は家族の有無にかかわらずに営まれるという。東京においては今から 3～4 年前、火葬式が葬送儀礼全体の 3～4 割を占めるようになったとされている。この話を聞いた β 葬儀社は当時、その火葬式の割合の高さに驚いていた。しかし今年になって β 葬儀社の手がける葬送儀礼でもその 3 割を火葬式が占めるようになったという。火葬

式の割合が上昇した要因として、新型コロナウイルスの影響が大きいことが指摘された。

火葬式には、僧侶が介在する形態と介在しない形態がある。僧侶が介在する場合は火葬場で短時間の読経をすることになる。β葬儀社では、火葬式全体の6割が僧侶なしで実施されている。一方、α葬儀社においては、火葬式を選択する人のほとんどが、事前の打ち合わせ段階では僧侶なしを希望するという。このことはα葬儀社を利用する遺族の多くが低価格志向であることから理解でき、僧侶に布施を渡すことが困難な経済的事情が見て取れる。さらに、「本当はお寺さんなしでもいいんだけど」と、喪主自らの宗教心のなさを根拠にした声も多く聞かれるという。しかし、葬祭業者が僧侶の立ち会いを提案する場合もある。

打ち合わせでご家族さまとお話した時に、このまま何もなしに火葬してしまうと……後々後悔されることがあるかなという可能性がみえるときがあるので。……炉前のお経……を、2～3分でも……していただいた方がいいんじゃないですか、法名もつけてもらえますよというお話をさせていただいて。……お寺さんにお経をあげていただくと安心する……。もう一つは、故人さまに対して最低限のことだけはやってあげることができた、満足かといったらどうか分からないが、そういう気持ちは働くので。(2021年4月27日、α葬儀社への聞き取り)

火葬式（僧侶なし）を希望した遺族に対して葬祭業者が、僧侶から火葬場でお経を読んでもらったり、法名をつけてもらってはどうかと勧められることもある。こうした提案からうかがえるのは、僧侶が葬送儀礼に立

ち会うことや読経、法名の授与は、遺族や会葬者に安心感を与えたり、喪主らに故人をきちんと弔った実感を持たせる可能性を有していることである。上記のような説明を受けた結果、α葬儀社で営まれる火葬式の3分の2が、最終的には僧侶ありで実施されるという。

3-2 (2) 無宗教葬

無宗教葬は、α葬儀社では年間2件程度（葬儀件数約16件／月）、β葬儀社では月1~2件営まれている（葬儀件数約100件／月）。無宗教葬は、特定の宗教に則ったり、従来形式にとらわれるのではなく、故人や遺族の意思を反映した自由な形式で行われることを特徴とする。

β葬儀社の提供する無宗教葬は2種に大別できる。ひとつは葬儀仲介業者から受注される無宗教葬であり¹⁶、もうひとつはβ葬儀社独自の無宗教葬である。前者の場合、無宗教葬の式次第が葬儀仲介業者ごとに定められているため、それに従って献花やスライドショーの投影、BGMに音楽を流すことなどが行われている。他方でβ葬儀社独自の無宗教葬は、公式HPには掲載がなく、遺族がβ葬儀社に直接依頼することで実現化される。無宗教葬の式次第が予め用意されているのではなく、喪主らの希望に従って何をするのかを決定していく。この自由度の高さは、しばしば喪主らと葬祭業者をともに困らせるという。β葬儀社は、「宗教家がないとやりにくい……宗教があれば、その儀礼に基づいてやるのでおおよそいいんですが。それがなくなると、何をしても良いので、(逆に)何をしたら良いのか分からない……。お客さんも分からない」と語る（2021年5月4日、β葬儀社への聞き取り）。定型化された式次第がない状態でゼロから葬送儀礼を形づくることは、喪主にとっても葬祭業者

にとっても、負担が大きいことがうかがえる。続く発言では、葬送儀礼における宗教の役割が示唆された。

葬儀において宗教ってすごく大事で、宗教儀礼がないとお客さんの受ける印象は全然違う。……無宗教葬でやった人も、手を合わせたくなったり、焼香はないんですかと言ったり。自分の中で抛り所をつくりたい、何かやったと思いたい。……宗教がある方が、葬儀社側からするとやりやすい。葬儀社としても（葬送儀礼の意義を）伝えやすい。（2021年5月4日、β葬儀社への聞き取り）

ここから、宗教儀礼として定型化された式次第を踏襲することで、遺族や会葬者は弔いの実感を得やすくなること、葬祭業者は葬送儀礼を価値あるものとして提供しやすくなることが推察される。

次にα葬儀社では、β葬儀社同様、無宗教葬の式次第を予め定めているわけではなく、喪主らとの話し合いによって具体的な流れを決める。しかし実際は、無宗教葬を希望する喪主に何をやりたいのか尋ねても、9割以上の方が「分かりません、葬儀社にお任せします」と答えるため、葬儀社としては「何も無いのをやるのは結構大変」だという。残り1割の「本当にちゃんと（無宗教葬を）やろうとする人は、喪主や家族がずっとしゃべっている。故人さまに対する思いや馴れ初めとか。そういう形であれば、私たちもいいかなと思うんですけど」とα葬儀社は無宗教葬の実態を語る。

もし何もやることが分からないようであれば、みなさんが、来られた方が安心するのは、どんな宗教であっても、どんな宗派であって

も、お寺さんが来るのはやっぱり安心するよと。お葬式だけでも、お寺さんに来ていただいたらどうですかとお話をして。ほとんど(そのように)変わります。(2021年4月27日、α葬儀社への聞き取り)

α葬儀社でも、コンテンツ不在の無宗教葬選択者に対して僧侶の介在を提案している。その根拠として会葬者の安心感に言及している。

ここまで、僧侶の介在しない葬送儀礼の実態を確認することで僧侶の役割を捉え返す糸口を探ってきた。葬祭業者は僧侶を、葬送儀礼という場の形を整える存在として、また葬送儀礼に意味を付与する存在として捉えていることが明らかになった。次節では、僧侶による実践に着目して僧侶の役割を記述する。

3-3 法話——僧侶による語り

本節では第2章と同様に、僧侶による葬儀実践、なかでも法話に焦点をあてることで、僧侶の役割を検討する。繰り返しになるが、法話とは僧侶によって行われる説法であり、「一般の人々に向かって仏教の立場から語り、法を説く」実践である(石川ほか編 1990: 5-6)。

3-3 (1) 葬祭業者の視点からみた法話

まずは葬祭業者視点で法話の実態を確認する。α葬儀社は、遺族が葬送儀礼全体の良し悪しを判断する観点として、葬送儀礼前後の僧侶とのコミュニケーションのほかに、法話に言及している。

利用者さんが望んでおられるのは、お経の質ではなくて、そのあとの(僧侶との)お話であるとか、もしくは始まる前にお話しをされ

る方……も多いんです。(遺族は)お寺さんの優しさであったり、法話のありがたみを感じ取ることによって、いいお通夜だったな、いいお葬式だったなと感じられることが多いのかなと思う。(2021年4月27日、α葬儀社への聞き取り)

上記の発言において法話は、遺族にとって僧侶の人柄を判断したり、葬送儀礼全体の印象を左右するものとして捉えられている。またβ葬儀社でも、法話が僧侶による重要な葬儀実践として言及され、それは葬祭業者には代替できないものであることが示された。

考え方とか教えとか、(故人の死は)どう受け止められるのかという方向性は、お経ではほぼ伝えられないと思うので。……言葉の影響力がお坊さんにはある。同じタイミングで葬儀屋が出てきて、この人の死によって……と言ったとて、葬儀屋が何を言っているんだとなる。でも、同じことをお坊さんが言うと、ほーなるほどとなる。何を言うかよりも誰が言うかってやつで。そういう存在感や影響力が今もまだあるので。……(それが)袈裟を着て、前に立つというこの意味。(2021年5月4日、β葬儀社への聞き取り)

この発言には、注目すべき指摘が2点ある。第1に、読経と法話の性質の違いである。現代日本においてお経の意味を理解できるのは、知識人や普段から仏教に関心を寄せている人に限られる。他方で法話は、平易な言葉が用いられることが多いため、仏教に精通していない人の理解を促す手立てとなりうる。また、読経は経典通りに予め決まった言葉を唱えることが重要であるためにアレンジを加えることはできないが、法

話は語り手である僧侶の裁量によって、ある程度自由に言葉を紡ぐことができる。

第2に、僧侶と葬祭業者に期待される役割がそれぞれ異なることである。葬送儀礼を滞りなく進行したり、遺族の意向に沿った形で葬送儀礼をコーディネートしていく役割は、葬祭業者が担っている。一方で、「考え方とか教えとか、(故人の死は) どう受け止められるのか」に関して言葉を尽くしていく役割は、現状、僧侶に期待されていると考えられる¹⁷。

しかし近年、法話を行う僧侶が減少傾向にあるという。その理由の一端は僧侶側の問題であり、α葬儀社曰く、「苦手みたい、お話することが。ひどい方だと、お葬式に来られて挨拶をされない方もいる。……それに利用者さんが激怒されて、お葬式までのお付き合いで終わってしまうところも何件かあった」という(2021年4月27日、α葬儀社への聞き取り)。一方、葬祭業者側の事情もある。β葬儀社は、法話を「嫌がる葬儀社もある。(葬送儀礼の)時間が長くなるから。帰る時間が遅くなるから。……葬儀社自身が(法話を)自ら消していつているというのものもあるかもしれない」と語る(2021年5月4日、β葬儀社への聞き取り)。

3-3 (2) 僧侶の視点からみた法話

次に、僧侶の視点からみた法話の実態を確認する。5名の僧侶による法話は、場面、時間、内容に注目すると、表3-3のように整理できる。

法話の実施場面は、3つにパターン化できる。第1に、通夜と繰り上げ初七日後の2度にわたり法話を行うパターンであり、B、D、E寺住職がこれを実践する。E寺住職は、通夜では名古屋別院のリーフレット¹⁸を読み上げるにとどめ、繰り上げ初七日では15分程度の法話を実施している。第2に繰り上げ初七日で行うパターンであり、C寺住職がこれを

行っている。C 寺住職がこのタイミングで法話を行う理由は、会葬者らがこれで帰れるという安心感を抱いており、場の空気が落ち着いているからである。第 3 のパターンは、通夜や葬式では法話を行わずに中陰¹⁹で行うことで、A 寺住職がこのスタイルをとっている。A 寺住職は、通夜や葬式で遺族らは「泣いていれば良い」とし、死別直後に遺族に頭ごなしに仏法や宗祖親鸞の教えを押しつけるのは良くないと考えている。さらに、死別直後にはかける言葉が見つからないという。

法話の実施時間は、通夜や繰上げ初七日などの儀式中に行う場合、短いもので 2～5 分、長くても 15 分程度である。通夜や繰上げ初七日では、会葬者の心情や会館利用の時間制限を考慮すると、15 分以内がひとつの目安となる。一方、中陰での法話は、実施時間を制限する要因が少ないため、遺族の様子をうかがいながら状況に応じて調整可能である。

表 3-3 法話の実施状況

	場面	時間	主な内容		
A 寺住職	中陰	—		③	住職と故人との思い出
	通夜*	一言	①		葬送儀礼の意味
B 寺住職	繰り上げ初七日	15分		② ③	法名の意味、住職と故人との思い出
	中陰	—	①	③	お内仏のお給仕、故人の思い出、故人のゆくえ
C 寺住職	繰上げ初七日	10～15分		② ③	法名の理由、故人の思い出、故人の生前の言葉
D 寺住職	通夜	—	①		葬送儀礼の意味
	繰上げ初七日	—	①	③	葬送儀礼の意味、故人の人柄
E 寺住職	通夜*	2～5分	①		人の死や葬送儀礼の意味
	繰上げ初七日	15分	① ② ③		白骨の御文について、法名の意味、故人の思い出

【凡例】 ① 葬送儀礼の意味 ② 法名の意味 ③ 故人に関すること

*法話に準ずるものが実施される。

法話の内容は、住職らの話を整理すると 3 つ（① 葬送儀礼の意味、② 法名の意味、③ 故人に関すること）に大別できる。① 葬送儀礼の意味を

法話で語っているのは、B、D、E 寺住職である。②法名の意味には B、C²⁰、E 寺住職が言及している。③故人に関する事とは、具体的に故人の人柄や故人との思い出、遺族の知らない故人の一面を指し、B、C、D 寺住職が法話のなかで語ることもある。ただし、住職が生前の故人の生き様を知っていたり、故人に関して遺族に尋ねられる場合にのみ言及される。B 寺住職は、法話のなかで故人の人柄を語ることで、その法話を聞いた遺族が故人を思い出すきっかけになればと考えている。一方、A 寺住職は故人に関する内容について、喪家が周囲に知られたくない事柄である可能性もあるので、法話のなかで言及する際には非常に神経を使う必要があるとする。

3-4 住職らの葬送儀礼観——宗教儀礼と僧侶

本節では、住職への聞き取りをもとに、各住職が葬送儀礼の意味をいかに捉え、葬送儀礼における自らの役割をどのように認識しているのかを確認する。

3-4 (1) 葬送儀礼を営む意味

ここでは、葬送儀礼を営む意味を尋ねる質問への直接の回答と、住職の語りの節々に表れた表現を拾っていくことで、各住職の葬送儀礼観を順に整理し、最後にキーワードとなるものを示す。

A 寺住職は、葬送儀礼を通して味わう「愛別離苦^{あいべつりく}」、深い苦しみと悲しみこそが、仏や仏法に出会う最大のチャンスになるとする。葬式から中陰にかけて、亡き人の声を聞く耳を持つ人となり、「自らの命をかけてまでも、この私を仏さまに導いてくださる案内役を買って出てくださいった方として」亡き人と出違い直すことが大切であるとする。さらに年忌法

要（法事）は、一同が集うことで親戚のつながりを確認するほか、年忌法要の後に行われるお斎（会食）は親戚間のみならず住職と次世代（喪主など）との関係性を構築する場であったという²¹（2021年3月16日、A寺住職への聞き取り）。

B寺住職は、葬送儀礼はこれまで仏縁のなかった人や縁遠かった人と関係性をスタートする場であると表現する。遺族や故人と親しかった人には、枕経や通夜の際に、「故人さまのことを一人一人思い出していただいて、何を残してもらったのかということを考える時間に二日間はして下さい」と伝えているという。また、自分の葬送儀礼で息子たちに迷惑をかけたくないと相談を持ちかけてくる高齢の門徒に対しては、自身が喪主を務めた先代の葬送儀礼の経験から、「苦勞した葬式の方が息子さん達のためになる」と答えているとし、「当時はすごくしんどいなと思ったが。……これだけの方にお別れしていただける方だったんだなというのも分かる」と述べる（2021年4月5日、B寺住職への聞き取り）。

C寺住職は、「宗教的要求の出発点みたいなきっかけになる場所が葬儀」と語る。我々は何に向かって手を合わせているのかなど、その意味を受け止めていく教育の場であるとする。葬送儀礼はいのち²²や亡くなった人の死を考えたり、亡き人との出遇い直しや家族のつながりなどいのちに触れていくものであると述べる（2021年4月8日、C寺住職への聞き取り）。

D寺住職は、真宗大谷派存明寺住職の酒井義一氏の指摘²³を引用して、葬送儀礼の願いは「お別れはお別れなんだけれど、死は他人事でないとか、亡くなった人とちゃんと出遇い直す」ことにあるとする。また、「お釈迦様から仏法を聞いたように、亡くなった方から大事なことを聞かせてもらいたい……気づかせてもらいたいという願いがお葬式にはある」

と門徒に説明しているという（2021年4月9日、D寺住職への聞き取り）。

E寺住職は、真宗大谷派宗憲第2条²⁴に触れ、「葬儀を営む意味は、浄土へ還る人間のいのちの尊厳を学ぶための儀式の執行」にあるとする。E寺住職は、今日の寺院を取り巻く状況への危機感²⁵から先進的な取り組みをしているが、その根底には「お寺がなくなったら教えを伝える（こと）自体もできなくな」という思いがあり、「布教と儀式を執行するという2点に関しては間違いない」とする（2021年4月12日、E寺住職への聞き取り）。

表 3-4 各住職の葬送儀礼観

		葬儀を営む意味
A寺住職	①	死別による苦しみや悲しみは、仏や仏法に出会うための最大のチャンス。
	②	亡き人の声を聞く耳を持つ人となり、もう一度亡き人と出遇い直すことが大切。
	① ④	多くの方が亡き人を偲びながら仏法に出遇うご縁を結ぶご法事の場、親戚一同が繋がりを確認するご法事の場、酒を酌み交わしながらいろんなお話しをして関係性を構築するお斎の場。
B寺住職	①	それまで仏縁のなかった人、縁遠かった人のスタート。
	②	故人のことを一人一人思い出し、何を残してもらったのかを考える時間。
	②	苦勞した葬式の方が遺族のためになる。これだけの方にお別れしていただける方だったんだと分かる。
C寺住職	③	葬儀は教育、亡くなった人の死ということを学ぶ場。
	② ④	亡き人との出遇い直しや家族のつながりなど、いのちに触れていくもの。
D寺住職	② ③	別れではあるが、死は他人事でないことを学んだり、亡き人と出遇い直す。
E寺住職	③	浄土へ還る人間のいのちの尊厳を学ぶための儀式の執行。

【凡例】 ① 仏・仏法に出遇う縁を結ぶ
 ② 亡き人と出遇い直す
 ③ いのちや死を学ぶ
 ④ つながりの確認、生者間の関係性構築

住職らの語りは表 3-4 のように整理できる。葬送儀礼を営む意味は 4 つに分類できる。すなわち、① 仏・仏法に出遇う縁を結ぶこと、② 亡き

人と出遇い直すこと、③いのちや死を学ぶこと、④家族のつながりを確認したり、生者間の関係性を構築したりすることの4つである。

3-4 (2) 葬送儀礼における僧侶の役割

次に、各住職が葬送儀礼における自らの役割をどのように認識しているのかを確認し、キーワードを抽出していく。

A 寺住職は、僧侶の本分について、儀式の執行と教法の宣布にあるとする。門徒は大切な人の葬送儀礼を「一世一代の儀式として執り行うわけですから、僧侶は襟を正して臨み、厳かに、一生懸命にお勤めさせていただかなければならない」という心持ちで臨んでいるという。また、悲しみにくれる門徒に寄り添い続け門徒が自らの心の内を語れるようになるまで待つこと、門徒が重い口を開いてくれるようになった後にはそっと耳を傾け続けることが大切であるとする（2021年3月16日、A 寺住職への聞き取り）。

B 寺住職は、葬送儀礼について「今日は故人さまとお別れする日なんだと思ってもらえるようなお勤めをしないといけない」と、他の法要以上に厳粛な雰囲気での儀礼になるように心がけているという。また、僧侶は「仏さんと関係者の間に立っている……パイプ役」であるとする。「それがいらなくなったら、（読経の）テープで、BGM で良いし。……（これが）そうじゃないところでの役割」であると、僧侶の役割の一端を、仏と生者とを仲介する点に見出している（2021年4月5日、B 寺住職への聞き取り）。

C 寺住職は、「儀式というものを通して……いのちを考えたり、生きることについて考える場」をつくることが僧侶の役割であると語る。また、この裏返しとして、昨今の僧侶の介在しない葬送儀礼について、「生き

とる者の思いを伝えるだけの話であって。……いのちが分からなくなっていく」と述べる（2021年4月8日、C寺住職への聞き取り）。

D寺住職は、僧侶の役割を「お別れの時のお別れを仏事にする」こととする。ここで言う仏事とは、「儀礼、儀式を通して、その人の死に向き合う、その人に向き合う。その人を通して、自分に向き合う」ことであると述べる。また、門徒の抱える死別の悲しみを、親戚や親子とは「違う意味で共有できればなと思います」と語る（2021年4月9日、D寺住職への聞き取り）。

E寺住職は、僧侶の役割を、「儀式を執行することで、浄土へ還る人間のいのちの尊厳を伝えるとともに、大切な家族友人など有縁の人々に自分のいのちもいつか浄土に還るべきいのちの不可思議さを伝えること」として言及する。しかし最近の葬送儀礼は全体的に、儀式が疎かにされているように思われるという。かつては「猫が死んでも三部経²⁶」と言われた土地柄にも関係すると前置きをした上で、E寺住職は読経の質の低下を指摘する。「上手い下手ではなしに、丁寧に。……懇ろにお勤めさせて頂くということが大事じゃないか」と述べる（2021年4月12日、E寺住職への聞き取り）。

住職らの語りを表3-5のように整理すると、僧侶の役割は3つに大別できると考える。①儀式を執行すること、②仏法に基づき、いのちや生きることについて伝えること、③門徒に寄り添うこと（傾聴）の3つである。

表 3-5 各住職の僧侶の役割観

葬儀における僧侶の役割		
A寺住職	①②	儀式の執行と教法の宣布。
	③	死別悲嘆の門徒に寄り添い続け、門徒自らが口を開くのを待ち、耳を傾ける。
B寺住職	②	故人、生者(遺族、会葬者)、仏のパイプ役。
C寺住職	②	いのち、生きることを考える場をつくる。
D寺住職	①②	儀礼、儀式を通して、その人の死に向き合う、その人に向き合う。
E寺住職	①②	儀式を執行することで、浄土へ還る人間のいのちの尊厳を伝えるとともに、大切な家族友人など有縁の人々に自分のいのちもいつか浄土に還るべきいのちの不可思議さを伝える。

【凡例】①儀式の執行 ②いのちや生を伝える ③門徒に寄り添う

4. 葬送儀礼に僧侶が介在する意味

本節では、ここまで示してきたことを整理しながら、昨今の葬送儀礼に僧侶が介在する意味について、3つの観点から考察する。

4-1 葬送儀礼における形式の観点から

葬送儀礼における形式の観点から僧侶が葬送儀礼に介在する意味を検討すると、すでに第1章、第2章で言及しているように、僧侶は葬送儀礼に一定の形を与える存在として捉えられている。このことはまた、遺族が弔いの実感や情緒的な安心感を得ることにつながる。

本章の第3節第2項では、僧侶の介在しない葬送儀礼の実態を検討することで、葬送儀礼における僧侶の役割を捉え返してきた。そこで明らかにされたのは、当初の意向では火葬式(僧侶なし)や無宗教葬を選択していた喪主も、葬祭業者の提案によって考えを改めるケースが少なくないことである。また、低価格志向の利用者が多いα葬儀社であっても、葬送儀礼に最低限必要な要素として僧侶の介在が念頭に置かれていたことも注目に値する。

上記の文脈で僧侶は、葬送儀礼に形を与える存在として捉えられている²⁷。葬送儀礼に形が与えられること（具体的には、僧侶の介在そのもの、読経、法名の授与など）は、遺族が故人をきちんと弔ったと実感したり（「最低限のことだけはやってあげられた」）、情緒的な安心感を得ること（「お経をあげていただくと安心する」）につながる。また、遺族が弔いの責務を一定程度果たしたことを、会葬者などに向けて対外的に示すことにもなる。

第3節第3項(1)でも確認したように、β葬儀社は「言葉の影響力がお坊さんにはある。……何を言うかではなく誰が言うか」と語る（2021年5月4日、β葬儀社への聞き取り）。本章の冒頭で触れたように、今日の葬送儀礼において僧侶と葬祭業者は、各々の役割に関するすみ分けの曖昧さが問題視されることもあるが、上記の発言は、相互の役割にある程度の線引きをした上での表現と受け取れる。僧侶は、故人の死に際しての受け止め方について語ることを許され、遺族や会葬者に聞く耳も持ってもらいうる立ち位置にあると言えよう。そしてこれを実際に語る機会のひとつが法話である。

4-2 家族葬における法話の役割の観点から

昨今の葬送儀礼において法話は、法を説くのみに留まらず、故人の新たな一面をあらわにする役割も担っていると考えられる。第3節第1項で確認したように家族葬が広まるなかで、法話の位置づけが変化している可能性を検討する。

E寺住職は、家族や親戚だけの葬送儀礼で、10～15分程度の法話を行っても文句を言われることはないとする一方、義理で参列している会葬者の前で長々と法話をした場合、会葬者にとっては「かなわんというの

が現実」であろうと推察している。さらに、「昔は、^{ぶつ ぼう ちようもん}仏法聴聞でお通夜で法話して、みなさんに聞いてもらえたというところがあるけれど」とかつての様子を語った（2021年4月12日、E寺住職への聞き取り）。ここには、3段階の葬送儀礼の変容とそれに伴う法話の位置づけの変化が見て取れる。会葬者に葬送儀礼の意味について共通認識（ここでは、「仏法聴聞」がこれにあたる）があった「共同体の葬送儀礼」においては、仏法を耳にする機会として法話が理解されていた。しかし、多様な葬送儀礼観を有する人々が参列する「義理の葬送儀礼」の時代には、法話は語り手である僧侶が非常に神経を使う場面となった。そして現在は、故人と関係性の近い人々が集う「親密圏の葬送儀礼」へと移行し、そこにおいて法話は、一定時間であれば時間を割くことを許されるものとして理解されていると言えよう。

さらに、昨今の葬送儀礼においては、法話の積極的な位置づけも見出せる。D寺住職は、昔²⁸は葬送儀礼において法話は必要ないと考えていた。その理由は第1に、かつての葬送儀礼には多数の地縁関係者が参列しており、葬送儀礼ごとの会葬者が現在よりも重複していたことから、同じ内容の法話をするのが心苦しかったからである。第2に、喪家は弔問客の対応に追われて多忙であり、落ち着いて法話を聞いていられるような状況にはなかったからである。第3に、大勢の会葬者が故人に関して語っていたので、住職の語りは殊更必要のないように思われたからである。しかし現在、家族葬に代表されるように地縁関係者や義理の参列がなく、血縁関係者が大半を占める葬送儀礼において、D寺住職はかつてよりも法話を行いやすくなったと語る。各葬送儀礼の会葬者が重複することは激減したため、法話の内容が前回と同一でも良いと、法話を行うことへの心理的ハードルが下がったのである。さらに、

故人の友達とかね、親戚とか地域の人があると、親とか親戚とは違う付き合いだから、違う一面が分かるわけですけど。自分もお寺としての付き合いの中で（故人と）こういうことがありましたと言うと、ああ、そんなことあったんやなと遺族の方は思うことがある。……（故人と）出遇い直すというかね。……（これは）大事なことやなと思うけどね。（2021年4月9日、D寺住職への聞き取り）

知人や親族、地縁関係者などが参列するかつての葬送儀礼では、会葬者の会話を通して故人を偲び、遺族らの知らない故人の一面がしばしばあらわになっていた。故人に関して新たな一面を知るという形で、自ずと故人と出遇い直す機会が用意されていたのである。しかしながら昨今、故人を偲ぶことに一役買っていた地縁関係者が葬送儀礼から姿を消しつつある。このような状況においては、法話に故人の人柄や故人との思い出を盛り込むことで、僧侶がその役割を補完している可能性が示唆されているのである。

4-3 お別れ会と仏事の観点から

最後は、お別れ会と仏事の意味づけ上の差異に注目する。本章第3節第4項(1)で見たように、D寺住職は僧侶の役割を、「お別れを仏事にする」こと、自分は「親戚じゃないし親子じゃないし違うんですけど、（その人の死を）違う意味で共有できれば」と語る。では、「違う意味」とはどのような意味だろうか。これは、D寺住職に法話の心がけを尋ねるなかで聞かれた、「最後は、手を合わせて南無阿弥陀仏というところまでもっていきたい」という表現に示されていると考えられる。本節では、D寺

住職の言う「南無阿弥陀仏というところ」を手がかりに、葬送儀礼に僧侶が介在する意味を検討していく。

C 寺住職は、葬儀仲介業者「お坊さんのいないお葬式」の登場を受けて、その背景には僧侶に対する不信感があり、「お寺さん何やっているのと……否定的な形で問いかけをされている……危機的状況」であると語った。さらに、宗教を伴わない儀礼はどのような意味があるのかとの問題提起がなされた。

こちらが答えていかなければならないのは、……僧侶の役割と同時に、僧侶がいないとか、儀式執行をしない死とは何かという(こと)。結局お別れ会になってしまって。……生きとる者の思いを伝えるだけの話。……亡くなった人との出遇いとかいのちとかをどう考えていくんだと。……それがないところ^{マア}にいのちが分からなくなっていく。あるいは人間の傲慢さが出てくる。(2021年4月8日、C 寺住職への聞き取り)

葬送儀礼が生者の思いを死者に一方的に伝えるお別れ会になってしまい、死者が自らの身をもって生者に教えてくれること(いのちとは何かなど)を見落とすことが懸念されている。C 寺住職の発言は、僧侶を介した葬送儀礼の場が、遺された生者が「死者から発される声²⁹」に耳を傾け、いのちについて考える機会になる可能性を示唆していると言えよう。

C 寺住職同様、「死者から発される声」、もっと言えば死者の存在そのものをないがしろにすることに警鐘を鳴らす者もいる。宗教哲学者の佐藤啓介は、「私たちの多くは死者を忘れ去って生者だけでこの世界を生き、

この世界を構築することに、ある種のためらいを覚えている……。伝統的な宗教は、こうしたためらいをさまざまな概念を用いて説明し」てきたと述べる（佐藤 2017: 3）。この「ためらい」へ応答するものが、D 寺住職のいう「南無阿弥陀仏というところ」であると推察される。

浄土真宗の意味世界において、阿弥陀仏は死者も生者もすべて等しく包摂する存在とされる。浄土真宗の僧侶は、葬送儀礼に介在するなかで阿弥陀仏の存在を強調することによって、生者のみに留まらない意味世界を人々が意識する機会を創出しようと努めていると考えられる。この文脈において死者は、遺された生者に対して、生や死に思いを巡らせる契機を与える存在として位置づけられる。さらに、阿弥陀仏の世界を想定することで、我々の生が個をこえてより大きな流れ（いのち）に接続していると捉えるような視点がもたらされるのである³⁰。

5. 小括

本章では、住職と葬祭業者への聞き取り調査の結果から、岐阜県西濃地域周辺の葬送儀礼の現状を確認し、僧侶が葬送儀礼に介在する意味を3つの観点から考察した。第1に、僧侶は葬送儀礼に一定の形を与え、それは遺族が「故人をきちんと弔った」という安心感を抱くことにつながる。第1章、第2章でもみたことが改めて確認できたと言えよう。第2に、僧侶はかつて地縁関係者が担っていた役割の一部を補完する。法話で故人の人柄や思い出に言及することは、遺族に故人の新たな一面を示し、遺族が故人と出遇い直す機会を提供する。第3に、僧侶は葬送儀礼を、生者の思いを故人に一方向的に伝えるお別れ会ではなく、故人の死を契機にいのちについて考える仏事にする。これら3つの意味は、同一

の葬送儀礼において重なり合っており、様々なレベルで人々に受容されているのが実際のところであろう。

第2章、第3章を通して、葬送儀礼において僧侶が介在する、つまり人の死に際して僧侶立会いのもとで葬送儀礼を営むことの意味について、僧侶・遺族・葬祭業者という各アクターからの生の声を聞くことによって考察を行ってきた。第4章では、第1章で整理した先行研究から見出された概念を参照しつつ、これらの知見を理論的に総括していくこととする。

付記

本章は2021年12月刊行予定の磯部（2021b）をもとに、これに加筆修正し、原稿化したものである。

註

¹ 葬祭業界に働く人々の技能振興を目的に導入された厚生労働省認定資格である。この資格制度は、宗教者（僧侶）とは異なる形で、葬祭業者を権威づける方法だったとされる（玉川 2015：95，97）。

² 2019年8月に設立され、株式会社NINE&PARTNERSが運営する。主な事業内容は、インターネットによる葬儀社や葬儀会館の紹介である。本社は愛知県名古屋市で、岐阜県西濃地域の僧侶の間でも話題になっていたが、2021年5月31日にサービスを終了した（お坊さんのいないお葬式ホームページ）。

³ 本章では葬儀社の視点を、遺族の意向を掬い取る手立てとしても扱う。

4 おつとめ（お勤め）とは、お内仏（本尊・阿弥陀如来を安置した仏壇）の前で親鸞聖人の「正信偈」や蓮如上人の「御文」を拝読することである。正信偈のおつとめができることは、信心の篤い真宗門徒を象徴する行動様式とみなされている（真宗大谷派宗務所企画室編 2014：122）。

5 月参り（お常飯）は、A 寺住職が「お常飯で、月参りで門徒さんとの関係は構築していくもんなんだろうなという気がしてならない」と指摘するように、門徒との良好な関係性を築く重要な機会であると捉えられている。

6 質問項目は、①寺院に関して（創始年、門徒数、門徒との関わり方、法務の状況）、②住職に関して（年齢、住職歴、家族構成、略歴）、③葬儀に関して（年間葬儀件数、通夜・葬儀の式次第、葬儀形態・参列者数の変化、利用する葬儀会館、葬儀を営む意味、葬儀における僧侶の役割、葬儀における工夫、コロナ禍における葬儀の様子）、④通夜・葬儀・法事における法話に関して（法話を行う場面・実施時間、法話の内容、法話で重視する内容、法話における心がけ）、⑤故人（死者）に関して（法話における「故人らしさ」、「死者のゆくえ」）である。

7 オトリコシとは、各家庭のお内仏（仏壇）での報恩講を指し、その語源は本山の報恩講を取り越し（時期を早め）て勤めることにある。

8 寺院の土地（田）で小作（門徒）が稲作していたため、少数の門徒で寺院が成り立っていた。しかし戦後の農地解放によって寺院所有の田は失われた。

9 一軒の家として男寺・女寺が決まっており、葬送儀礼に際しては性別によって決まっている寺に導師を依頼する習俗を指す（新谷・関沢編 2005：114）。

¹⁰調査対象者はβ葬儀社において葬儀施行の統括を中心に行っているが、真宗大谷派教師資格を有してもいる。このことは、調査協力に対する好意的な姿勢につながったと考えられる。ただし結果の分析においては、僧侶の視点を併せ持つ語りであることに留意する必要がある。

¹¹質問項目は、①葬儀社に関して（創設年、成り立ち、創設当初の苦勞、利用者層とその変化、事業内容の特色や課題、寺院との関係性）、②葬儀に関して（葬儀形態や会葬者数の変化、仏式葬儀以外の葬儀、特に印象に残っている葬儀）、③利用者に関して（利用者が特に葬儀に求める要素、特定のお寺と関係を持っていない利用者に対する声かけの仕方）、④コロナ禍における葬儀（コロナ禍における葬儀の変化、必要とする支援）である。

¹²鳴物である鑿を打ち、勤行を進めていく役割を担当する僧侶の意。

¹³火葬場から還ってきたお骨を迎える際に行われる儀礼のことをいう。

¹⁴リモート葬儀とは、「オンライン葬儀」と呼称されることもあるが、インターネットを使用して、遠隔地にいる会葬者に向けて動画を配信することによって、オンライン上での参列を可能にする形態を指す。また、香典受付や香典返し、焼香をするなどの機能が付加された形態もある。

¹⁵一般葬、家族葬、一日葬、火葬式の割合は、α、β葬儀社の回答通りに記載している。他方で無宗教葬の割合は、α、β葬儀社への聞き取りをもとに筆者が算出している。それらを合算してグラフ化したため、円グラフの合計は100%を超えることになった。

¹⁶β葬儀社はインターネットを活用した葬儀仲介業者と提携している。

¹⁷ただし同時に、「葬儀の価値をお寺さんが伝えられないのであれば、我々（葬儀社）が伝えないといけない。昔はお寺さんがやってくれていたけれど、今はやってくれない」と、僧侶が葬儀の意味を伝えることに

消極的な場合があるとの声も聞かれた（2021年5月4日、β葬儀社への聞き取り）。

¹⁸ これには人の死や葬儀の意味が簡潔に説明されている。

¹⁹ A寺の中陰は、門徒の希望によって夜に勤められることが多い。昼に行うよりも多くの者（兄弟や息子夫婦、孫、嫁いだ嫁とその子など）が集うことになる。

²⁰ ただしC寺住職は、法話を行うよりも前のタイミング、具体的には枕経を終えて通夜を行うよりも前に、門徒宅を訪ね、法名の意味を伝えているほか、遺族に故人の思い出などを尋ねることもある。

²¹ 現在は新型コロナウイルスの影響で、多くの法事は少人数の参列、お斎なしの形態をとる。この傾向をA寺住職は「寂しいかぎり」とし、「なにか大事なことが無くなってしまったという感が否めません」と述べる。

²² ここで言う「いのち」とは、肉体的次元に留まらず、宗教的な言説によって説明されている、個別の生を越えたより大きな流れを想定したものとして捉えられる。序章でも確認した通り、仏教では「肉体的な^{いのち}生命は各生ごとに死しても、なお宗教的な^{いのち}寿命は生きていくこと」が説かれている（吉水 2021: 229）。

²³ 真宗大谷派存明寺住職の酒井義一氏によれば、葬儀の願いは、「しっかりお別れする」、「亡き人と出遇い直す」、「死を他人事にしない」の3点にあるという。

²⁴ 真宗大谷派宗憲第2条には、「本派は、宗祖親鸞聖人の立教開宗の精神に則り、教法を宣布し、儀式を執行し、その他教化に必要な事業を行い、もって同朋社会を実現することを目的とする」ことが記されている。

²⁵ E寺住職は、「今、黙っていても（人々の方から寺院に）来てもらえるような時代じゃない」と述べ、寺院が座して待つのではなく、寺院側か

らの働きかけが必要であると語る（2021年4月12日、E寺住職への聞き取り）。

²⁶ この地域では丁寧な儀礼を重んじてきたことを指し示す比喩表現。

²⁷ この文脈において僧侶は、葬儀を葬儀たらしめる「型」のひとつとして捉えられる。

²⁸ ここでいう昔とは、自宅で葬儀を行っていた時期という意味合いと、大勢の地縁関係者が葬儀に参列していた当時という意味合いとを併せ持つものとして理解できる。

²⁹ 「死者から発される声」という表現は、A寺住職への聞き取りを参考にしている。A寺住職は遺された生者が、「葬儀から中陰をとおして、亡き人の声を聞く耳を持つ人となり、もう一度亡き人と出遇い直すこと」が重要であると語る（2021年3月16日、A寺住職への聞き取り）。

³⁰ 個人の人生とは異なるレベルの「より大きなもののなかに包み込む」ことによって、一個人の人生そのもの、あるいは個人の存在が意味を持ちうる可能性について、哲学者の村山保史は哲学者のV・ジャンケレヴィッチによる議論（全体のなかに入ることと有意味性との関係）を発展させる形で指摘している（村山 2009: 99-101）。

第4章 現代日本の葬送儀礼と僧侶

本章では、第2章、第3章で示してきた事例の結果をもとに、本稿の目的である現代日本の葬送儀礼に僧侶が介在する意味について考察する。第1節では各事例の要点を示し、第2節では各事例を3つの観点から整理し直すことにより、僧侶介在の意味について検討をすすめる。第3節では僧侶介在を困難にする要因とそれに対する対処の仕方を、事例の結果を中心に示していく。第4節では本章の要点を明らかにする。

1. 各事例の要点

本稿の目的は序章で述べたように、現代日本の葬送儀礼に僧侶が介在する意味を考察することであり、考察にあたっては新潟と岐阜の事例を用いた。本節では、各事例で明らかにしてきたことを振り返りつつ、それぞれの要点を示す。

第2章で論じた新潟の事例では、葬送儀礼（仏式葬儀）を取り巻く状況の変化を受けて、僧侶が自らの役割をどのような点に見出し、いかに葬儀実践を模索しているのかを、法話に着目することで検討した。実際の法話を分析すると、「故人らしさ」を反映した個別化された要素と仏教儀礼として定型化された要素から構成されていた。法話内で「故人らしさ」に言及することは、昨今の葬送儀礼において個別化志向が高まりつつあることに対応するものとして理解でき、葬送儀礼の現代的ニーズに対する僧侶の応答として捉えられる。ただし、故人の生前の生き様に基づく「故人らしさ」をいくら語っても、死者の行方は分からないままであり、遺族は死別によって生じたやりきれなさを抱え続けることになり

かねない。そこで注目すべきものが、仏教儀礼として定型化された要素（仏式葬儀の「型」）であり、これは死別に際して必要とされる物語を人々に提供するものと捉えられる。法話内で言及される「故人らしき」は、仏教儀礼として定型化された要素（仏式葬儀の「型」）に組み込まれて語られるからこそ、安定的に提供されると考えられる。

新潟の事例の要点は次の2点である。第1に、仏式葬儀においても個別化志向への対応が可能であり、それは特に法話実践において「故人らしき」に言及するところから見てとれる。第2に、法話内で「故人らしき」に言及することは、昨今の葬送儀礼に対するニーズへの応答の仕方として捉えられるとともに、葬送儀礼において「型」が担う役割をあらわにし、葬送儀礼の定型性の重要性を逆照射するということである。

第3章で示した岐阜県西濃地域の事例では、住職および葬儀社への聞き取り調査の結果から、岐阜県西濃地域周辺の葬送儀礼の現状を確認するとともに、僧侶が葬儀に介在することの意味を検討した。当地域では近年、家族葬が増加しているほか、僧侶の介在しない葬送儀礼も一定数受容されるようになった。一方で、僧侶の介在しない葬送儀礼を選択した遺族に対して、葬祭業者が僧侶の介在を提案する場合も見受けられた。また法話実践に注目すると、葬祭業者と僧侶とではそれぞれ位置づけ方は異なるものの、両者はともに法話を葬送儀礼における重要な実践として捉えている。さらに僧侶らの葬送儀礼観を検討すると、「いのち」をひとつのキーワードにして、死者、生者、阿弥陀仏、僧侶の関係性が語られた。

岐阜の事例から考察された要点を示すと、僧侶介在の意味は第1に、僧侶は葬儀に一定の形を与え、遺族に「故人をきちんと弔った」という安心感を抱かせる点にある。第2に、僧侶はかつて地縁関係者が担って

いた役割の一部を補完している点が挙げられる。僧侶が法話で故人の人物や思い出に言及することで、遺族に故人の新たな一面を示し、遺族が故人と出遇い直す機会を提供しているのである。第3に、僧侶は葬儀を、生者中心のお別れ会に留まらせるのではなく、故人の死を契機に「いのち」について考える仏事にしている点である。これら3つの意味は、同一の葬送儀礼において重なり合っており、様々なレベルで人々に受容されているというのが実際のところであると考えられる。

両事例からは、門徒と手次寺がこれまで緊密な関係を築いてきて、近年でもその関係性の延長線上で葬送儀礼や仏事が営まれていることが分かる。一方で、過疎化や高齢化など現代的課題に直面し、手次寺の僧侶と門徒の関係が不安定になりつつある過渡的な状況にあることもまた事実である。これまでのように葬送儀礼における僧侶の介在が自明視されない状況になりつつあるなかで、僧侶が自らの役割をどのように認識しているのか、また葬祭業者や遺族が僧侶にどのようなまなざしを向けているのかを検討してきた。2つの事例からは、現代的な潮流に対する僧侶らの奮闘努力の様子（法話実践を通して個別性志向に対応することなど）が示されたほか、僧侶を介した葬送儀礼が内包する通時的な役割（葬送儀礼を葬送儀礼たらしめること、死別に際して必要とされる物語を提供することなど）もまた示された。さらに、現代日本の葬送儀礼における僧侶介在の意味を考察するための糸口が示された。次節では、それらの糸口に基づいて僧侶介在の意味をさらに検討していく。

2. 葬送儀礼において僧侶が果たしうる3つの役割

本節では、2つの地域での事例研究により示された結果を、3つの観点から整理し直すことによって、現代日本の葬送儀礼に僧侶が介在する意味について考察していく。その観点とは、「葬送儀礼の『型』の体現者としての僧侶」、「記憶の調整役としての僧侶」、「死者への向き合い方を示唆する者としての僧侶」の3つである。

2-1 葬送儀礼の「型」の体現者としての僧侶

ここでは、葬送儀礼における「型」の体現者としての僧侶が、葬送儀礼に介在することは、葬送儀礼の時空間に身を置く生者（遺族、会葬者）にとってどのような意味があると言えるのかを考察する。

新潟の事例は、個別性志向に対応した仏式葬儀の実践形態を明らかにするとともに、仏式葬儀において「型」が担う役割を再確認するものであった。そして岐阜の事例からも、葬送儀礼においては一定の「型」が備わっていることが、人々が弔いの実感を持つ上で重要であることが示された。ここで今一度、葬送儀礼における「型」の担う役割について、さらなる検討を展開する。

第1章でも確認したように、「型」あるいは形式は、否定的な意味合いを含むものとしても捉えられる。例えば、「型通りの～」、「形式的な～」と表現される場合には大抵、「意味」を伴わないことが批判されていると言えよう。第3章の冒頭でふれた葬儀仲介業者「お坊さんのいないお葬式」について、これを創設した経緯に関する大森氏の発言のなかにもこのロジックが見受けられる。日頃から寺院との交流の機会を持たない人々が、葬送儀礼の時にだけ僧侶を呼ぶことに、どのような意味がある

というのか。それは、葬送儀礼には僧侶を介在させるものという形式を踏襲するだけで、意味を伴わない葬送儀礼になっており、仏教的な意味づけのもとで葬送儀礼が行われているわけではないというのが、大森氏の主張である（大森 2020: 109）。

しかし、岐阜の事例からは、葬送儀礼においては何よりも、遺族や参列者が「故人をきちんと送った」という実感を得ることが重視され、そのためには葬送儀礼の場に僧侶が身を置くことが重要であることが葬祭業者への聞き取り調査から明らかになった。葬祭業者は、僧侶を介さない火葬式（直葬）を選択した喪主や、無宗教葬を希望する喪主に対して、遺族らの状況によっては僧侶の立ち会いを提案する場合もあるという。その状況とは具体的に、相談時に「このまま何もなしに火葬してしまうと……後々後悔されることがあるかなという可能性がみえるとき」であったり、無宗教葬でどんなことをしたいのか尋ねても「何もやりたいことが分からない」と返答されるときである。このように、消極的に選択された火葬式や無宗教葬の場合においては、別の選択肢もあることを提案しているのである。そして、葬祭業者が僧侶介在の根拠として遺族らに説明するのは、次の2点である。第1に、法名をつけてもらえること、お経をあげてもらえることにより、葬送儀礼の場が整い、喪主らだけではなく会葬者が安心できるということである。第2に、「故人に対して最低限のことだけはやってあげることができた」と、喪主をはじめとする遺族が実感するということである。

以上の文脈において僧侶は、葬送儀礼を葬送儀礼たらしめる「型」のひとつと見なされている。そして葬送儀礼の「型」の一部である僧侶が介在し、葬送儀礼の場を整えることにより、遺族や会葬者は安心感や弔いの実感を持つことがある。

さらに踏み込んでいえば、葬送儀礼の場を整えるというのは具体的に、厳粛さを付与するということであろう。岐阜県西濃地域の真宗大谷派のF寺住職¹は、葬祭業者主体の葬送儀礼を「マニュアル化」と表現し、お金をかければ形の整った葬送儀礼ができる時代になったとする。その中で、「僧侶の役割とは何なのだろうか。これでは（葬儀社主体の葬儀において頼まれたことだけを遂行する）ただのチンドン屋になってしまう」と続ける。「僧侶はすき間（すなわち葬祭業者の手の行き届かないところ）に自らの役割をつくっていく必要がある、民間業者のつくるスケジュールをたどるだけでは物足りない」、「葬祭業者と僧侶が共により良い形の葬儀をつくっていく」ことが大切だとする（2019年3月28日、F寺住職への聞き取り）。それでは、具体的にどのような役割が見出せるのだろうか。例えば、出棺前の最後のお別れの場面において、遺族は故人の枕元に花を手向けるように葬儀業者から促される。その際、無言で行うのも味気ないからと「ありがとう」と故人に一声かけるようF寺住職が働きかけた結果、周囲の空気が良い意味で引き締まり厳かな雰囲気になったという。

このように、僧侶が葬送儀礼に介在する意味の一つは、葬送儀礼における「型」を体現するという観点から示すことができる。僧侶が葬送儀礼の場に身を置くことは、遺族らや会葬者の情緒的な安心感や弔いの実感の獲得に寄与していると考えられるのである。

2-2 記憶の調整役としての僧侶

ここでは、葬送儀礼の一連の時空間において「故人らしさ」を語ることや聞くことは、遺された生者（遺族ら、会葬者）が持つ死者に関する記憶（「死者の記憶」）にとって、どのように作用するのかという視点か

ら、考察を進めていきたい。ここで検討の中心となるのは、法話実践において「故人らしさ」に言及することである。

この議論の前提になるのは、第1章で確認した、昨今の葬送儀礼においては「死者の記憶」が重んじられる傾向にあるということである。例えば、民俗学者の関沢まゆみは、現代日本において霊魂観は複雑な揺らぎをみせており、「これまでのように、注意深く死後の世界への旅立ちの儀礼を施さなけれ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」と考察している（関沢 2002: 224）。

第3章の岐阜の事例で参照したB寺住職は、枕経や通夜の際に、「故人さまのことを一人一人思い出していただいて、何を残してもらったのかということを考える時間に二日間はして下さい」と、遺族や故人と親しかった者に伝えているという。また、法話のなかで故人の人柄を語ることによって、その法話を聞いた生者らが故人を思い出すきっかけになれば良いと考えていることが聞かれた。これらの発言だけを文字通り解釈すると、B寺住職は、葬送儀礼の場において「死者の記憶」を一人一人が別々に想起する個人の営みを期待しているように思われる。

しかし、このB寺住職の発言を第1章で確認した嶋根による「記憶の共有化」の議論を参照した上で検討すると、上記の解釈では不十分である。嶋根は葬送儀礼の「記憶の共有化」機能について、「死者の記憶を社会的・集団的に確認し、構築し、想起すること」としておさえている（嶋根 2005a: 47）。つまり、記憶を個人の営みを越えた集合的現象であると捉え、単なる過去の再生ではなく再構成であるとの見方をとっているのである。法話内で「故人らしさ」に言及することは、個人の営みに終始するのだろうか。

これを検討するにあたっては、第2章の新潟の事例から示された知見が有効であろう。新潟の事例からは、法話内で僧侶が「故人らしさ」を語る際に、前後の過程を含めると5段階のプロセスが見てとれることを明らかにした。遺族自身が僧侶や会葬者と自らの「死者の記憶」を語ったり、あるいは遺族が僧侶や会葬者から「死者の記憶」を聞くことは、「故人らしさ」を強調しながら共同化するプロセスとして捉えられる。そしてこれは、嶋根の言うところの葬送儀礼の「記憶の共有化」機能の過程を具体的に示したものといつて差し支えないだろう。つまり、葬送儀礼において「死者の記憶」は、個々人で想起されるだけに留まらず、葬送儀礼の時空間で「集団的に」、「確認され」、「想起されている」と推察されるのである。

では次に、上記の文脈における死者の記憶は、葬送儀礼の場において「構築され」たものであることに注目したい。第1章第4節第2項で確認した通り、共有される「死者の記憶」は、たとえ意図的でなかったとしても、美化されたり着色されたりしながら、再構成されたものであると言える。正確な事実を語ることに以上、葬送儀礼の時空間で共有するのにふさわしい物語が見出され、そこで語られることが重要なのである。しかし、このように個々人の想起した「死者の記憶」が共有されようとする過程においては、次のようなことも起こりうる。「死者の記憶」を想起する主体が個々人であるからこそ、ある遺族と別の遺族とでは想起する思いや事柄に違いが生じるということである。個々人は自らとの関係性の中で死者を把握しているからこそ、各々が想起する「死者の記憶」は異なるものになりうる。よって、「死者の記憶」は共有されるばかりでなく、時に個々の「死者の記憶」にずれが生じて、それらが拮抗する状態が想定できるのである。このような状況においては、個々人が想起し

た「死者の記憶」の調整役が必要になると考えられる。すなわち、葬送儀礼の時空間において共有される「死者の記憶」を提案し、人々の記憶を調整する務めを果たす者こそが僧侶なのである。このことは、共有されるにふさわしい物語を見出す役割を担う者とも言い換えられる。

第1章でも確認したが、1990年代以降に特に顕著になった葬送儀礼の変化について、鈴木岩弓は「死者の記憶」に焦点をあてて、次のように指摘している。伝統的社会的葬送儀礼は、死者の家族を中心とするイエの構成員・親族・地縁・僧侶を中心に営まれ、その当時の「『死者の記憶』はイエ構成員によって担われていたと言って過言ではない」と述べる一方で、現代では、葬送儀礼の実施も記憶の継承もイエ構成員だけでは担えなくなっていることを指摘している（鈴木 2018: 165-6）。かつて「死者の記憶」は、共同体内の合力によって葬送儀礼が行われることで、自ずと共有化されていたといえよう。ムラやイエといった共同体によって個人の属性が示されていた伝統的社会的において、死者はこれらの共同体を母体とする記憶の中で「生きていく」ことができたのである。しかし、現代において状況は一変し、「死者の記憶」の担い手やその担われ方に変化が生じている。死者と生前に対面経験を持っていたり、死者に対して深い思い入れのある、極少数の限られた人々が「死者の記憶」の担い手となりつつある。このことは、家族や親族のみで行われる家族葬の増加に代表されるであろう。

このように葬送儀礼の小規模化、縮小化が進展するなかで、法話の役割が変化しつつあることを、岐阜の事例は示唆していた。当地域は現在、ムラ・イエによる共同体の葬送儀礼を行う段階から、親密な人々によって営まれる葬送儀礼の段階へと移行している。D 寺住職が語るように、故人を偲ぶことに一役かっていた地縁関係者が同席していない昨今の葬

送儀礼においては、僧侶が法話内で「故人らしさ」に言及することで、その役割を補完していると捉えられるのである²。

このように、葬送儀礼の小規模化、縮小化が進展する現代日本において僧侶は、人々の「死者の記憶」を調整するという重要な役割を担っていると考えられるのである。

2-3 死者への向き合い方を示唆する者としての僧侶

最後に、死者との向き合い方を遺族に対して示唆する存在として僧侶を捉えることによって、葬送儀礼に僧侶が介在する意味を検討していく。

遺族（死別経験のある人）に聞き取り調査を進める中で、死者への向き合い方に関するまどいの声が複数聞かれた。この点について死別経験のある岐阜県西濃地域に在住の女性である I さん³からは、物言わぬ存在となった死者（死体）への向き合い方に関するまどいが聞かれた。I さんは自らの祖母を看取った経験について、「（僧侶は）亡くなった人をいつも見ている。……（一方）うちらって、死んだ人を目の前にしたら怖い。身内でも。なんか急に死体って。見るの怖いし。直前まで手を握っていたのに、亡くなって、固まると怖い。なんか違うもののように感じる」と語った（2021年4月8日、Iさんへの聞き取り）。この発言において死者（死体）は、それがたとえ近い人であったとしても、一瞬は恐怖を抱く対象として捉えられている。その根拠として、一般人である自分は死者を見慣れていないことと、死者（死体）は生者とは別物になったように感じられることが挙げられている⁴。また僧侶は、一般人と比べて死者と対面する機会が多く、死者を見慣れていることから、死者のことを恐れはしないだろうとみなされていることが読み取れる。

Iさんはさらに、「(死体の)近くに(自分)一人でいると怖いとかね。たぶん、(僧侶は)慣れてるで、大丈夫だと思うけれど。……(一般人は)亡くなったってなると、怖い。どうしたらよいのか分からない。(死体に)触れられない」とも語った。この発言には、一般人である自分は冷たくなった死者に、はじめのうちは安易に触ることができないことが示されている。ここには、死への忌避観が少なからず表れている。死に関するものに触れることで、自分も死の穢れに侵されるのではないかという心配が見てとれるのである。一方で、僧侶は死者に向き合い慣れているので、死者に触れることも厭わないだろうし、適切な触れ方(行動様式)を知っている存在として認識されている。

これに加えて、死別という非日常的な局面だからこそ、死者への向き合い方に関するまどいも聞かれた。第2章でも参照した故Tさんの夫は、「お通夜にお坊さんが来られると安心します。亡くなった後に家族は動転していますからね。お坊さんがお参りしてくれると落ち着いて、本当にこう安堵します。どうしていいか分からないからね」と語っている。大切な人との死別直後に、遺族は気が動転しており、「どうしていいか分からない」という。ここでいう「どうしていいか分からない」とは、2つの意味を持つものとして理解できる。第1に「知らない」の意であり、死者への然るべき向き合い方(供養、作法、所作など)の知識に乏しいために「分からない」ということである。第2に「考えられない」の意であり、死別のショックから非常に混乱しており思考が停止している、あるいは死別という現実を受け入れられない、といった理由から死者への向き合い方が「分からない」ということである。このように「どうしていいか分からない」状態があるなかで、「お通夜にお坊さんが来ら

れると安心します」、「お坊さんがお参りしてくれると落ち着いて、本当にこう安堵します」と故 T さんの夫は語る。

ここまで確認してきたのは、遺族らは死者への向き合い方に関していかなるとまどいを抱えているのか、そして僧侶がどのような存在として捉えられているのかである。以上の語りを参照すると、死者への向き合い方という文脈において、僧侶が葬送儀礼に介在する意味は次のように説明できる。僧侶は第 1 に、遺族に対して、死者への向き合い方に関する行動様式を示唆している。具体的な振る舞い方を、僧侶自らが儀礼の執行という形で実際に実践してみせたり、遺族に伝授したりするのである。第 2 に、僧侶は遺族に対して、死者となった者と向き合う上での秩序観を提供している。死別の悲嘆にくれる遺族に対して、遺族の抱えるやりきれなさに意味を付与し、遺族がこれから歩いていく故人なき新たな生を支えていくのである。意味を付与する際に参照されるのは、新たに構築された「死者と生者の関係性」であり、宗教的な意味世界に基づいた物語である。意味が付与されることにより、遺族の抱えるやりきれなさは時に昇華されるだろう。あるいは、遺族にやりきれなさが残ったとしても、そのやりきれなさとの適切な距離の取り方を探る手掛かりにはなると考えられる。

以上のように葬送儀礼を通して僧侶は、死者と向き合う上での行動様式を示したり、意味世界（新たな社会秩序観）を提供することで、「新たな生者の世界」のイメージを与えているのである。

3. 僧侶介在を困難にする要因とそれに対する対処法・工夫

ここまで考察してきたように、葬送儀礼において僧侶が介在する意味は一定程度認められるにもかかわらず、近年では葬送儀礼に僧侶が立ち会わない形態が増加しつつある。本節では岐阜と新潟の事例から、現代日本の葬送儀礼において僧侶の介在を難しくしている要因を考察する。そしてそれらの要因に対して、現場レベルでは現在どのような対応がとられたり工夫が見受けられるのかを、本稿で扱った事例を中心に検討する。ここではその要因を5つに大別する。

3-1 経済的要因

まずは、経済的要因が指摘できる。岐阜の事例では、火葬式（直葬）選択の理由や、導師のみの葬送儀礼が増加している背景として、経済的事情が挙げられた。僧侶を介在させることは、葬祭業者に葬儀費用を支払う以外に、僧侶に布施を渡すことを意味する。さらに、僧侶の人数と布施額は比例するため、介在する僧侶の人数が増えるほど、布施も高額になる。

現代の仏式葬儀批判の焦点の一つは布施が高額であることであり、これは第1章第3節でも触れた島田裕巳の葬儀不要論の根拠の一端である（島田 2010）。派遣僧侶サービスのセールスポイントにも、読経や法名（戒名）授与など個々のサービスに対して予め料金が明確に設定されていることや、その料金設定が安価であることなど、経済的要因への対応がうたわれている。

本稿の事例でみられた葬儀費用の圧縮方法は、第1に、ひとつの葬送儀礼に介在する僧侶の人数を減らすことである。伴僧を従えずに導師の

みで葬送儀礼を営むことにより、布施額を抑えることが可能になる。第2に、葬儀費用自体を抑えることにより、布施にあてる費用を捻出する方法が挙げられる。例えば、火葬式（直葬）で葬送儀礼を執り行い、僧侶には火葬場での読経を頼むことがこれにあたる。第3に、布施額の目安が地域や宗派ごとに存在することから、菩提寺とのつながりを持っていない場合に限っては、少額の布施で済む宗派の僧侶を戦略的に選択するということが挙げられる。例えば、岐阜県西濃地域の場合には、浄土真宗の僧侶への布施の相場が比較的安価であることから、α葬儀社では導師を一から探している遺族に対して、浄土真宗の僧侶を紹介することがあるという。

3-2 寺院と門徒の関係性の希薄化

2つ目の要因としては、寺院（手次寺）と門徒との関係性の希薄化が挙げられる。新潟の事例では、寺院を会場にして営まれる行事（彼岸会、二十八日講、お盆、報恩講など）に参加する門徒数の減少が見受けられた。また岐阜の事例では、E寺住職から今日の寺院を取り巻く状況に対する危機感が聞かれた。すなわち、かつては門徒の方から寺院を訪れてもらえるような状況であったが、昨今では寺院が座して待つのではなく寺院の方からの積極的な働きかけが必要であるという。

この問題への対応において重要なことは、第1に葬送儀礼で僧侶と遺族が初めて対面するのではなく、葬送儀礼以前に顔を合わせたことのある状態をつくり、互いの信頼関係が築かれていることである。もっと言えば、普段からの付き合いにより関係性を構築していくことが望まれる。月参りやオトリコシといった門徒宅での仏事の実施は、僧侶と門徒らが互いの人柄を知る機会となり、そこで育まれた信頼感をもとに、葬送儀

礼の際にはこの僧侶に頼みたいと思わせるに至るのである。そうは言っても、門徒の置かれている状況によっては、仏事への参加は容易ではない。日中仕事のある人や、お内仏（仏壇）のある実家とは別に住まいを構えている人にとって、仏事への参加はハードルが高くなる。そこで A 寺住職が実施しているのが夜間の仏事である。このように条件を調整することによって、門徒らが集まりやすい状況をつくっているのである。

第 2 に、日頃からの門徒との交流が緊密になされていなかった場合にも、枕経での遺族への接し方や葬送儀礼でのコミュニケーション次第で、遺族からの信頼を獲得することはある程度可能であろう。実際、新潟の K 寺住職は故 T さん、故 Y さんともに、日頃から付き合いがあったわけではないが、枕経で遺族から丁寧に故人に関して尋ねたり、葬送儀礼当日の立ち振る舞いを通して、遺族との関係性を深化させていったと考えられる。

第 3 に、本稿では十分に扱えていないが、各寺院の子ども会、婦人会をはじめとする特色ある取り組みも、寺院と門徒との緩やかな関係性を構築する上で注目に値する。これらは、寺院が熱心な門徒にのみ開かれるのでなしに、門徒であるか否かにかかわらず、近所だから、友人に連れられて、興味ひかれる内容だったからなど、寺院にアクセスする敷居を低くする取り組みと言える。こういった門徒との平時からの関係性づくりや、多様な動機づけのもとで人々が寺院との接点を持つことのできるように日頃からしておく寺院側の姿勢が、葬送儀礼といった気の動転する場面においても、寺院と人々との信頼感を醸成する基盤になると考えられる。

3-3 門徒の死去と世代交代

3 つ目の要因は門徒の死去に伴い、手次寺との関係を取り結ぶ役割に関して世代交代がはかれる際の関係性構築が容易ではないことである。これは、これまで手次寺との関係の結節点としてあった門徒の死をきっかけに、手次寺との関係性が希薄化するという意味で、前項「寺院と門徒の関係性の希薄化」と重なる。A 寺住職から聞かれたのは、新型コロナウイルスの影響により、法事を行ってもお斎を省略することが多くなり、このことによって住職と次世代との交流をはかる場のひとつが失われているということである。また、B 寺住職が述べるように、お内仏の給仕をはじめ一家の仏事を中心を担ってきたのは専ら生前の故人であり、次の世代にあたる喪主世代はこれまでほとんど仏事に関与してこなかったケースは珍しくない。そして、新潟の場合でも岐阜の場合でも、地域全体としては人口減少および高齢化傾向にあることを踏まえると、故人宅は手次寺付近に所在していても、その次の世代となると就職や結婚を機に生活圏を移し、住まいが遠方にあるという状況も容易に想像できる。さらに、生涯未婚率の上昇や少子化傾向であることも加味すると、次世代が不在である状況も想定される。

上記の問題群に対する対処法は、2 つに大別される。第 1 に、次世代との関係性の活路を見出すことである。次世代との関わり方として E 寺住職が近年実施しているのが「お寺参り⁵⁾」という取り組みである。これは次世代をはじめとする親戚に、手次寺を自分の目を見て、実際に身を置いてもらうことで、手次寺を知ってもらおうという意図がある。また、本稿での事例ではみられないが、次世代の移住先である他地域で、新たに寺院との関係性を結び直す取り組みを挙げることもできる。

第 2 に、檀家制度の延長線上、すなわちイエを介してのみ葬送儀礼を営むのではなく、僧侶と個人とが個別に関係性を構築する方向性である。近世にその基礎が作りあげられた檀家制度は、家族構造の変化や都市への人口流出を背景に、人々の生活形態に合わないものになりつつあることは、しばしば指摘されていることである。今後寺院は、門徒や檀家のみ葬送儀礼を手がけるのではなく、門徒や檀家以外の人々にも間口を広げることの重要性も指摘されている（福澤 2015: 252）。個人に対するアプローチの成功事例としては、第 2 章で参照した神宮寺住職の高橋卓志が挙げられる。

3-4 慣習・儀式作法を根拠にした行為に対する懐疑

第 4 に、慣習や儀式作法を根拠にした行為に対する批判的なまなざし
が挙げられる。B 寺住職が、伴僧の有無をめぐって門徒とのやり取りを
するなかで、「葬儀の時にだけ伴僧が（必要です）という、なかなか受
け入れにくいんだらうな」という感想を抱いたように、従来の慣習や儀
式作法として理に適っているという説明の仕方では、人々が納得できな
いことが分かる。また、岐阜県西濃地域の F 寺住職によれば、「地元の方
はね、儀式とか、行事……に関心を持つんです。（一方で）^{しんも}下の方⁶とか
年齢が下がるほど、仏さんの教えとか、いろんな仏事の根拠とか、教え
の方に関心がある」という（2019 年 3 月 28 日、F 寺住職への聞き取り）。
ここには、宗教を身体的に受容する人々と知的に受容しようとする
人々との対比がうかがえる。意味よりも先に実践が先行する人々がいる
一方で、意味を理解した上ではじめて実践するか否かを判断しようとする
人々の存在が想定されているのである。

後者の人々に対しては、言葉を尽くして説明をほどこすとともに、その説明の根拠を慣習や儀式作法にのみ求めるのではなく柔軟な対応が必要とされる。岐阜県西濃地域のγ葬儀社への聞き取り⁷では、最近になって僧侶が法話をするようになった背景に、「門徒離れ」への危惧があり、葬送儀礼を営む意義を説明する必要があるのではないかとの指摘がなされた（2020年1月15日、γ葬儀社への聞き取り）。ここに、慣習に依拠した葬送儀礼に終始しない、意味説明を伴った葬送儀礼への転換が図られていることを確認することができる。また、西濃地域のβ葬儀社は、「時代的には、お寺も……顧客満足が必要な時代にはなってきている……お寺には何ができるのかというところと言うと、お客さんではないけれどそういう方々に、こびたりすることではなく、宗教であったり、仏教であったり、……お葬式であったりの価値を伝える」ことが求められているとした上で、「伝わる形ってというのがすごく大事」とであると指摘する（2021年5月4日、β葬儀社への聞き取り）。信仰に篤い人々だけが理解可能な説明の仕方に留まらず、日頃は仏教との接点を持たない人々からも共感を得られるような語り方が望まれているのである。s

3-5 「無宗教」の標榜——宗教や僧侶への懐疑・無関心

5つ目の要因は、宗教あるいは僧侶に対する懐疑あるいは無関心である。人の死に際して、宗教や僧侶を伴う必然性は見出せない人も増えている。α葬儀社からは、僧侶なしの火葬式を選択する理由として、喪主自らの宗教心のなさが挙げられることを耳にした。またC寺住職からは、「お坊さんのいないお葬式」をコンセプトにした葬儀仲介業者の登場を受けて、「お寺さん何やっているのと……否定的な形での問いかけをされている……危機的状況」であることが聞かれた。

上記の問題に対しては、死別という局面の特殊性に注目することで、ある程度の応答が可能であろう。日頃は、特定の宗教や僧侶をはじめとする宗教者に対して無関心を装い、「無宗教」を標榜する人びとも多いことは、数々の調査により明らかにされている⁸。しかし本稿の事例でも明らかのように、近しい人との死別は遺された生者に大きな喪失感を抱かせ、そのやるせなさは日頃の意味体系では到底説明のつけられない性格を帯びている。かけがえのない人の死は、遺族の抱える喪失感や不条理さを意味づけるような物語を必要とする場面である。そこで、意味づけるための言説を提供するもののひとつが宗教であり、それを語り伝えるのが僧侶であるという見方ができる。

4. 小括

本章では第1節で、新潟と岐阜の事例それぞれの要点を示した。新潟の事例では、僧侶を介した葬送儀礼の参与観察、住職および遺族への聞き取りにより、一寺院の葬儀実践の模索の具体的なあり様について、特に法話に注目して検討した。岐阜の事例では、複数の住職および葬祭業者への聞き取り調査により、僧侶が葬送儀礼に介在する意味を検討する際の、具体的な観点を見出した。

各事例の結果を踏まえて、第2節では3つの観点から整理し直すことで、現代日本の葬送儀礼に僧侶が介在する意味の一端を示してきた。これらは、なぜ人々は死に際して儀礼を営むのか、なぜ人々は葬送儀礼において時空間を共にするのか、なぜ僧侶が葬送儀礼に関わるのかといった問いに示唆を与えるものと言えるであろう。これらの考察を通して、

現代日本という文脈のなかで僧侶の介在する葬送儀礼が果たしうる役割を明らかにしてきた。

しかし実際のところ、僧侶が介在する葬送儀礼の数は昨今減少傾向にある。僧侶を介さない儀礼形態が広く認知され受容されているとともに、死に際して儀礼を行わないという選択が増加しているのである。第3節では、現代日本の葬送儀礼において僧侶の介在を難しくしている要因を列挙した。その上で、実際の現場ではそれらの要因に対していかに対処しようとしているのかを、本稿で扱った事例を中心に記述してきた。

対処法の一つの方向性は、葬送儀礼に僧侶を介在させるものの、経済的負担や日程の短縮をはじめとする遺族に与える負担を抑えた形に変化させることである。儀式本来のあり方から乖離するものの、遺族の要望に合わせた形で折衷案を見出していくということである。これが主に、第3節で示してきたことである。他方で、手次寺と門徒との関係に留まらない仏式葬儀を展開していく方向性があることも指摘できよう。第1章で確認したように、手次寺と門徒との関係性は希薄化し、寺檀関係の延長線上でのみ葬送儀礼を営んでいくことは今後ますます困難になっていくことが容易に想像される。手次寺を窓口とせず、僧侶にアクセスする方法には、どのようなものがあるのか。これについては、次章で検討することにする。

以上のような考察により、人の死に際して営まれる葬送儀礼において、僧侶が介在することの意味を示してきた。葬送儀礼が仏式で営まれることの意味が示されたと言えよう。次章では、現代日本において家族や地域のあり方が変化していくなかで、寺院や僧侶との関係を持たない人々が増えつつある実情にも目を向けて、検討を展開していく。

註

¹ F 寺住職への聞き取りは 2019 年 3 月 28 日に実施した。これは第 3 章で取り上げた岐阜県西濃地域における住職への聞き取り調査の予備調査として行ったものである。F 寺は真宗大谷派の寺院であるが、岐阜県西濃地域のなかでも中山間地域に位置する。

² 本章第 2 節第 1 項でも触れた F 寺住職からも、法話実践に関する工夫の仕方について言及があった。F 寺住職は、枕経で門徒宅を訪れた際には遺族に半円になってもらい故人に関するエピソードを語ってもらうという。「(故人の) 趣味・特技は何ですか」、「(故人に) 褒められたこと、叱られたことは(何ですか)」と尋ね、ここで聞いたことをもとに通夜での法話を構成していくのである(2019 年 3 月 28 日、F 寺住職への聞き取り)。枕経の際に故人との思い出話を尋ねることは、遺族が故人に思いを馳せる時間を意識的に生み出し、その場にいる生者(遺族同士・遺族と僧侶)が故人に関する記憶を共有化する機会をつくる。この過程において僧侶は、住職の言葉を借りるならば「喪のも伴走者」として、死別の悲しみを抱える遺族に寄り添う役割を果たしていると考えられる。

³ I さんは、岐阜県西濃地域で飲食店を経営している女性であり、A 寺住職、C 寺住職とも交流がある。I さんへの聞き取りは、2021 年 4 月 8 日に I さんの経営する飲食店において、A 寺住職、C 寺住職、他の従業員がいるなかで行った。

⁴ つまり、生前は体温を持っており、言葉を交わしたり、うなずいたり、双方向のコミュニケーションをはかれた相手が、冷たく、物言わぬ存在に変化してしまったということである。ここには、死者と生者が別種の存在として認識されていることが示されている。

⁵ E 寺住職の言う「お寺参り」とは、葬場勤行までを葬儀会館で行った後に寺院に場所を移して、還骨勤行と繰り上げ初七日を行うことを指す。

⁶ ここでいう「下の方」とは、F 寺の所在地周辺ではなく、そこよりも標高の低い平野部に住む門徒のことを示している。

⁷ γ 葬儀社への聞き取り調査は 2020 年 1 月 15 日に実施した。これは第 3 章で取り上げた葬祭業者への聞き取り調査の予備調査として行ったものである。γ 葬儀社は、1941 年に「γ 花店」として創業し、葬祭業は装具の貸出業務からスタートした。現在でも地元の民間葬儀社として人々から認識されている。

⁸ 例えば、読売新聞が 2008 年 5 月に行った「宗教観についての世論調査」においては（全国の有権者 3,000 人を対象に実施、個別訪問面接聴取法、回収率 61.2%）、「何か宗教を信じていますか」という問いに対して、「信じていない」と回答した人が全体の 71.9%を占めた（『読売新聞』2008.5.30 朝刊 25 面）。また、NHK 放送文化研究所が国際比較調査グループ（ISSP）の一員として、2018 年 10 月～11 月に実施した「『宗教』に関する調査」では（全国の 18 歳以上 2,400 人を対象に実施、配布回収法、回収率 61.1%）、次のような結果が明らかにされた。「ふだん信仰している宗教がありますか……冠婚葬祭の時だけの宗教でなく、あくまで、あなたご自身が、ふだん信仰している宗教をお答えください」という質問に対しては、「信仰している宗教はない」と回答した人が全体の 62.3%であった（小林 2019: 71）。

終章 僧侶を介した葬送儀礼の現状とこれから

1. 各章で得られた知見

本稿では、宗教社会学的見地からこれまでの死や葬送に関する理論的研究を検討する一方で、参与観察や聞き取り調査の手法を用いて、現実の葬送儀礼に関与する諸アクター（僧侶、葬祭業者、遺族など）それぞれの行為の意図や経験の受容について筆者が直接見聞きすることにより、理論社会学と経験社会学の双方から、現代日本の葬送儀礼に僧侶が介在する意味の考察を試みた。

序章では、現代日本の葬送儀礼と僧侶を取り巻く状況を概観した上で、本稿での分析視角を提示した。まず、議論の背景として 1990 年代以降「新たな」葬送儀礼が展開するなかで僧侶を介在させない葬送儀礼も増加しつつあること、現代日本において葬送儀礼を営む「意味」は個々人によって見出されるべき課題となりつつあることを示した。次に、宗教社会学が「宗教と社会」の関係性を実証的に解明する学問であることを確認し（高橋 2012: 12）、本稿の視点と方法を提示した。そして葬送儀礼の定義と機能を確かめ、葬送儀礼の内容と構成を確認することによって、本稿の射程を定めた。

第 1 章では、本稿の研究対象である葬送儀礼と僧侶に関する先行研究を概観した。まず、本稿の議論の背景を示すべく、日本における葬送儀礼の変遷を確認し、現代日本における葬送儀礼の諸特徴を明らかにした。次に、研究対象である僧侶を介した葬送儀礼（仏式葬儀）は、その素地が近世に形成され今日まで維持されてきたものの、戦後になって仏式葬儀を筆頭に葬儀不要論が二度盛り上がりを見せ、昨今の葬送儀礼におい

て僧侶の位置づけが変化するなかで、僧侶役割の見直しがはかられていることを確認した。そして、先行研究を踏まえた上で、宗教社会学的見地から葬送儀礼の役割を説明し、本稿における分析視角を提示した。最後に、第1章で言及した事柄の要点を示し、本稿の意図を示した。

第2章では、新潟県旧新津市の事例から、法話内で「故人らしさ」に言及することを、僧侶による葬儀実践の模索という文脈の上で論じた。法話内で「故人らしさ」に言及すること、すなわち仏式葬儀のなかで個別性に重きを置く姿勢は、一方では僧侶による「再帰的な実践」として捉えられる。すなわち、僧侶が葬送儀礼に対する現代的なニーズ（個別性の重視）に照らし合わせながら自らの実践を反省的に見直し、ニーズにある程度即して、あるいはあえて距離を置くという形で、自らの実践を修正していると考えられるのである。

他方で、仏式葬儀が元来内包していた特徴が、現代の文脈ではより重要な意味を帯びるようになったという見方もできる。例えば、法名（戒名）をつけることは仏弟子として個別に名前を与えることであるし、表白の読み上げも、誰の葬送儀礼や法要を勤めるのかを宣言するという意味では、個別性と関わりのある実践として捉えられる。したがって、仏式葬儀にはこれまでも随所に個別性を尊重する側面を無自覚に内包していたと見ることができる。その意味では、法話内で「故人らしさ」に言及することが、かつてよりも個別性志向の現代においては、「個」を際立たせるために意図的に取り入れられるようになったという見方もできる。

第3章では、岐阜県西濃地域の事例から、僧侶が自らの役割をどのように認識しているのかを確認するとともに、葬祭業者の視点から僧侶の役割を捉え返すことによって、僧侶が葬送儀礼に介在する意味を検討した。僧侶と葬祭業者への聞き取り調査の結果から、西濃地域周辺の葬送

儀礼の現状を整理するとともに、葬祭業者が僧侶をどのような存在として捉えているのか、また僧侶自身が自らをどのような役割を果たす者として捉えているのかを確認した。そして僧侶介在の意味について、葬送儀礼における形式の観点、家族葬における法話の役割の観点、お別れ会と仏事の観点の3つから考察した。僧侶介在の意味は第1に、僧侶は葬儀に一定の形を与え、遺族に「故人をきちんと弔った」という安心感を抱かせる点にある。第2に、僧侶はかつて地縁関係者が担っていた役割の一部を補完している点が挙げられる。法話で故人の人柄や思い出に言及することで、遺族に故人の新たな一面を示し、遺族が故人と出遇い直す機会を提供しているのである。第3に、僧侶は葬儀を、生者中心のお別れ会ではなく、故人の死を契機に「いのち」について考える仏事にしている点にある。

第4章では、第2章、第3章で示してきた事例の結果をもとに、本稿の目的である現代日本の葬送儀礼に僧侶が介在する意味について考察した。各事例の結果を、(1) 葬送儀礼における「型」の体现者としての僧侶、(2) 記憶の調整役としての僧侶、(3) 死者への向き合い方を示唆する者としての僧侶の3つの観点から整理し直すことにより、僧侶介在の意味について検討をすすめた。その後、現代日本の葬送儀礼に僧侶が介在することを困難にしている要因とそれに対する対処の仕方を、事例の結果を中心に示した。

2. 現代日本における僧侶を介した葬送儀礼の意味

本稿が主眼に置いてきたのは、僧侶を介して葬送儀礼を営むことが、どのような意味を持つのかということである。ここで言う意味とは、所

与のものではなく、葬送儀礼という時空間のなかで見出される動的なものである。本稿では葬送儀礼の現状を記述し、僧侶がいかなる役割を果たしているのかを分析してきた。葬送儀礼では実際に何が行われていて、僧侶、葬祭業者、遺族はそれぞれどのような思いでその場に身を置いているのかを捉えてきたとも言い換えられる。

葬儀会館での葬送儀礼が大半である昨今、葬送儀礼を滞りなく進行したり、遺族の意向に沿った形で葬送儀礼をコーディネートしていく役割は、僧侶ではなく葬祭業者が担っている。一方で僧侶は、袈裟を着て人前に立つ、お経をあげる（お勤めをする）、法名を与える、仏法を伝えるといった形で、葬送儀礼の場を整えている。これにより遺族は、故人を（最低限）弔ってあげることができた実感したり、情緒的な安心感を得ることができる。また、遺族が弔いの責務を一定程度果たしたことを、会葬者に向けて対外的に示すことにもなる。

また、遺族や会葬者が個別に「死者の記憶」を想起する過程で生じうる「記憶の拮抗状態」に対して、僧侶は葬送儀礼の時空間で共有される物語を構築する役割を果たしていると考えられる。それはまた、個々人が「死者の記憶」を想起する呼び水ともなる。さらにこの役割は、故人の死に対して意味づけを与えることにもなる。かけがえのないあなたの死に対して、遺族がその死を受容していく上で必要とされる物語を付与し、生者の新たな生活に秩序を与えていくのである。そしてその物語の根底にあるのが仏教の教え（仏法）であるが、同時に普遍性に終始させない取り組みが、本稿で扱った事例には見受けられた。このように僧侶は、普遍性と個別性とを調整しながら、葬送儀礼の場で共有されるにふさわしい物語を生成しているのだと考えられる。

さらに言えば、僧侶は遺族に対して、故人の死に際してどのように振舞えばよいのか、またどのように死別という出来事を受容していけばよいのか、死者への向き合い方について具体的な助言をしている。医者が病人に然るべき治療を施す専門家と見なされているように、僧侶は遺族に死者への然るべき向き合い方を示唆する専門家として位置づけられよう。僧侶は遺族に対して具体的な所作や宗教実践を示すとともに、一つ一つの行為がどのような意味を持つのかを伝授しているのである。これら3つの意味は、ひとつの葬送儀礼に同時に観察されるものの、それぞれの意味がどの程度受容されているのかについては個人差があることに留意する必要がある。

本稿では複数のアクターの声を拾うことを通して、葬送儀礼に際して僧侶、遺族、葬祭業者がそれぞれに“異なる思い”を抱えながらも、“一堂に会する”様子を記述してきた。ここには、僧侶の介在する葬送儀礼は多様な意味づけや解釈に耐えうるだけの力を有していることを読み取ることができる。つまり、人々によって様々な意味づけがなされながらも、それらを同一の時空間において共存させることを可能にするだけの包容力が見て取れるのである。

葬送儀礼に僧侶を介在させる形態はこれまで、手次寺と門徒との関係性（寺檀関係）の延長線上で営まれることで、安定的に維持されてきた。檀家（門徒）制度は、その負の側面が昨今は注目されがちだが、僧侶が門徒の生前・死後にわたり長期的な関わりを持つことのできると言った意味で肯定的な見方が示されることもある。鹿児島県鹿児島市に位置する浄土真宗本願寺派のG寺の住職は、檀家（門徒）制度に関して「伴走型の覚悟。ずっと付き合いますよと。亡くなっても」と、遺族らと長期的に付き合っていく覚悟の表れとして表現している。G寺住職は、門徒

制度という言葉も「ポジティブに捉えられるなど。……（門徒を）縛る必要はないですから。でも、つながっている。長いスパンで（門徒と）つながれる」と語る（2021年8月2日、G寺住職への聞き取り）。僧侶自身は自らを、途中で見捨てることなく遺族の傍らにいる存在として位置づけているのである。

しかし実際のところは、寺檀関係が維持されたとしても、今後の葬送儀礼においては様々な懸念が生じるであろう。葬送儀礼の実情に目を向ければ、僧侶を介さない儀礼形態が広く認知され受容されているとともに、死に際して儀礼を行わないという選択が増加している。例えば、門徒の代替わりにより、手次寺との関係に関する意識が希薄化していくことが予想される。また、子どもや孫世代の移動により、遠方に住む門徒との関係性維持が課題になる。さらに、コロナ禍にあっては様々な制約のなかで葬送儀礼を営む必要があることから、これまでの形態での儀礼を遂行していくことは困難である。これまでの調査で明らかになったように、それぞれの住職がこれらの問題状況に対して苦心していることはすでに明らかにした通りである。

3. 現代日本で遺族が僧侶にアクセスする方法

加えて検討すべきは、寺檀関係の希薄化によって増加している、寺院や僧侶との関係を持たない人の葬送儀礼である。葬送儀礼の実情に目を向ければ、現在、僧侶を介さない儀礼形態が広く認知され受容されているとともに、死に際して儀礼を行わないという選択が増加している。その背景には、葬送領域においても市場原理が持ち込まれたこと（葬送儀礼の商品化）や、慣習や宗教に対して批判的なまなざしが向けられてい

ること（「伝統」への懐疑）があり、特定の寺院や僧侶との関係を忌避する傾向が強まってきている。しかしながら、葬祭業者への聞き取り調査からも明らかなように、葬送儀礼をいざ営む局面においては、遺族が僧侶の介在を求めたり、葬祭業者が遺族に僧侶介在を勧めている現状が見受けられる。それでは、寺檀関係を持たない人々が、葬送儀礼を営むにあたって僧侶にアクセスする方法として、いかなるものが考えられるであろうか。

まず、喪主自らが電話やインターネットなどを用いて僧侶に直接アクセスする方法が挙げられる。インターネットを使用する方法（寺院が独自に作成した HP を遺族が閲覧して葬送儀礼の執行を申し込むなど）もあれば、何らかの縁で知っている寺院に電話などで直接尋ねる方法（近所の寺院に葬送儀礼の執行を頼むなど）も考えられる。例えば、第 2 章で名前を挙げた妙心寺派神宮寺の住職高橋卓志は、故人の人柄を活かした個性的な葬送儀礼を営むことで有名であるが、その取り組みに共感した遺族（神宮寺の檀家以外）が、高橋のもとをしばしば訪れる。高橋が手掛けた 2010 年の葬送儀礼は全部で 48 件であり、そのうちの 25 件が檀家以外であった（福澤 2015: 247）。

次に、寺院（教区、別院などを含む）の仲介による方法である。これは、人の移動に伴う問題に対する、伝統仏教教団や個別の寺院による取り組みである。伝統仏教教団に関連する組織（教区、別院など）が移住先で同一宗派の寺院を紹介する仕組みを構築している場合もあれば、組織主導ではなく個々の寺院の裁量で紹介する場合もある。前者の例として、真宗大谷派東本願寺真宗会館の実施する「首都圏仏事代行制度」が挙げられる。これは、首都圏に転居した門徒に対して、真宗会館が窓口となって、地方にある手次寺に代わって葬送儀礼や法事を行う制度であ

る。年間 80~100 件ほどの代行があり、「簡素化する現代の葬儀事情の中で仏事としての葬儀を願って」この取り組みがなされている（真宗大谷派東本願寺真宗会館ホームページ）。また、インターネットを活用する方法もある。浄土宗東京教区の取り組みである「浄土宗東京教区・寺院ネットワーク¹」は、地方から都市に移り住んだ「離郷檀信徒^{りきょうだんしんじゆ}」が葬送儀礼や年忌法要を営む際に、地方にある菩提寺の代わりに導師を勤める都内の浄土宗教師を紹介するインターネットシステムである。このシステムの導入前、浄土宗東京教区では離郷檀信徒から問い合わせがあるたびに菩提寺に相談するよう伝え、菩提寺が寺院名鑑から委託できそうな寺院を探して個別に法務を依頼していたという。寺院ネットワークの利用手順は、地方の菩提寺か離郷檀信徒自身が納めたい布施の金額を入力して申請し、条件の合致する教師が自動的に選び出され、依頼者は受託の意思を示した教師の中から委託先を決めることになる。布施の約半分を、離郷檀信徒の菩提寺に「御本尊前」として還流させるという（『文化時報』2020.4.18., 3面）。

そして、葬祭業者（葬儀仲介業者を含む）のネットワークを用いる方法も考えられる。葬祭業者が窓口となって、葬送儀礼に際して僧侶を探している遺族が、僧侶とつながることになる。α、β葬儀社でも聞かれたように、葬祭業者と寺院が個別に協力関係を結ぶことは、殊更珍しいことではない。葬祭業者と寺院との協力関係の形態は、業務提携を文書で交わして紹介手数料や細かな規則などを規定する場合もあれば、紹介手数料などの金銭授受は発生させずに緩やかに提携する場合もある。また、第1章第3節第3項で参照した派遣僧侶サービスの利用も、葬儀仲介業者の有するネットワークを活用して、遺族が僧侶にアクセスする方法である。

さらに、葬送儀礼に関する関連業者間でネットワークを構築し、窓口を用意しておく方法が考えられる。その例として、鹿児島県で行われている「チーム葬儀」という取り組みが挙げられる。チーム葬儀とは、浄土真宗本願寺派の本願寺鹿児島別院・鹿児島教区で実施されており、葬送儀礼の現場における多職種連携を意味する²。鹿児島では現状、寺院や僧侶が、門徒のほか、他業種からも信頼のおかれた文化資源として見なされていることから、寺院を窓口とすることで、葬送に関わる専門業種とチームを組んで問題に対処することが円滑に行える。他方で、特定の寺院との関係を有さない人々が多い地域においては、窓口となるのが寺院ではなく、他業種という場合も想定される。このようにチーム葬儀の变化形バージョン（各地域の現状に即した形に変形させたチーム葬儀）も含めて、葬送儀礼に関する関連業者間でネットワークを構築することによって、葬送儀礼を営む上で困りごとを抱えている遺族に対して、窓口を用意しておくことが可能であろう。

4. 残された課題と今後の展開

本稿で注目してきたのは、菩提寺と門徒の緊密な関係の延長線上で営まれる葬送儀礼である。しかしこれは、あくまでも現時点の、限定的な条件下にある地域での見解に留まり、本稿の議論の限界でもある。以下では今後の展開を示す。

4-1 派遣僧侶や提携僧侶の出現

第1章第3節第3項では派遣僧侶の出現を確認した。また、現在では葬祭業者と提携している僧侶（ここでは便宜的に「提携僧侶」と呼称）

が導師を務める葬送儀礼も一定数営まれるようになってきている。派遣僧侶・提携僧侶の出現は、菩提寺の僧侶の位置づけを相対化したと言えよう³。菩提寺の僧侶の存在意義を問い直す契機となり、また人々が葬送儀礼に際して僧侶にいかなる役割を求めているのかを反省的に見直すことを促しているのである。

では、菩提寺の僧侶と比較して派遣僧侶や提携僧侶は、葬送儀礼の場面で担える役割にどの程度の差があるのだろうか。確かに、派遣僧侶や提携僧侶は、寺檀関係の機能低下を補完する形で登場したものであり、特定の寺院とは関係を有していない人が僧侶にアクセスする手段となりうる。一方で、これらの僧侶は葬送儀礼以前の関係を有さないため、葬送儀礼の時に遺族と僧侶が初めて対面することになることから、それによって生じる困難さがあることも想定される。また、僧侶を必要とする場面ごとにその都度、関係性を結び直す必要もあるだろう。遺族と派遣僧侶や提携僧侶との関係性は、葬式の一度きりで終わってしまうのか、同一の僧侶と葬式後も関わりを持つことになるのか、あるいは僧侶を必要とする機会ごとに異なる僧侶と新たに関係性を持つことになるのか、問うていくことが必要であろう。

本稿では、菩提寺の僧侶を導師とする葬送儀礼を事例に、葬送儀礼に僧侶が介在する意味を考察してきた⁴。そこで示した3つの意味は、派遣僧侶・提携僧侶にも同様に担われうるものなのかを今後検討していく必要がある。派遣僧侶・提携僧侶による葬儀実践の参与観察や、それらの葬送儀礼を選択した遺族への聞き取り調査を実施することで、この点を明らかにしていきたい。

4-2 個人化社会における「死者にとって」の葬送儀礼の意味

本稿では葬送儀礼について宗教社会的に検討してきた。つまり葬送儀礼という営みを通して、生者は死者をどのように送っているのか、また生者が死者とどのように関わっているのかなど、生者の視点⁵を介して死者を捉えてきたのである。

しかし昨今では「無縁社会（“無縁死”）⁶」、「孤独死」、「ひとり死」と呼ばれるような、弔い手のいない（弔われない）死者の存在が社会問題になっている⁷。個人化が進展するなかで、生前葬や終活といった形で、死にゆく人自らが自分自身の葬送儀礼について考える動きがあるのは、前述の通りである。また今後は、「死んだときに、残される家族がいる」ことがあたりまえではない社会になっていくことが予見されている（小谷 2017: 146）。「無縁死」という死の迎え方が特異なものではなく、誰もがそうなるリスクを抱えることになるのである。その結果、遺された生者が不在の葬送儀礼が一定数営まれていくことが推察される。

そのような局面においては、僧侶を介して葬送儀礼を営む意味の問い方も変わってくるだろう。本稿においては主に「生者にとって」の意味を問うてきた。しかし、遺族が不在の葬送儀礼の存在を念頭に置くと、僧侶の介在が「死者にとって」いかなる意味を持つのかという視点を加味して検討していくことが、今後は必要になってくると考えられる⁸。

4-3 コロナ禍での葬送儀礼——対面と非対面

本稿で論じてきたことの中には、死者、遺族、僧侶、葬祭業者などが一ヶ所に集まった、対面式での葬送儀礼である。つまり、時空間を共にするという生身の経験に基づくものである。他方で、コロナ禍では「リモート葬儀」と称して、非対面形式での葬送儀礼が一部で実施されてい

る⁹。これは、遠隔地にいる会葬者に向けて動画配信を行う取り組みである。ここに、時間は共有していても、空間は共有しないという状況が生まれている。

新型コロナウイルス感染拡大以前から、インターネットを活用して、非対面での弔いの可能性が検討されてはいた。例えば、死生学の観点からトニー・ウォルターはソーシャル・メディアによる葬送や服喪の特質に言及している。ソーシャル・メディアは、地理的に離れた服喪者との接触、服喪者同士の接触を可能にする一方で、物理的な訪問ができない場合の代替としては切なさを残すものになりうることが指摘されている。なぜなら、物理的な分離と接触の欠如を思い出させるからである¹⁰（ウォルター 2020: 145）。

コロナ禍の葬送は、前述のこれまでの葬送に関する「常識」を覆しつつある一方で、葬送のあり方を問い直す契機を提供している。コロナ禍で僧侶に何ができるかを考えることは、葬送儀礼の個性化や簡素化、縮小化により「死と葬送の現場からの僧侶外し」が進む現代の死と葬送のあり方を考えるための、重要な課題となる。その際、僧侶が現場で現代的な潮流にどのように応答してきたのかに関する経験的調査から得た知見もまた役に立つと考えられる。

4-4 おわりに

現代日本においては、第1章第2節で整理したように、葬送儀礼の小規模化・縮小化が進展するなかで家族を中心とする親密な人々のみで死者を送る傾向にあり、また葬送儀礼の簡素化・簡略化の進行により儀礼的な要素を極力除いた形で死者が弔われつつある。さらに、故人の生き様に即した個性的な葬送儀礼が称賛され、故人の赴く先が宗教の説く他

界ではなく生者の「記憶」のなかに見出されつつもある。これらの傾向は総じて、僧侶を介した葬送儀礼の存続を危うくする側面を有している。つまり、僧侶は呼ばずに家族だけで葬送儀礼を営みたい、宗教的要素は不要なので僧侶の介在もまた必要ないということである。一方、序章第1節で確認した通り、これらの傾向に対する揺り戻しも見受けられる。行き過ぎた小規模化、簡素化への反省から、遺族にとって「悔いのない別れ」を求める動きが一部では起こっているのである。

こうした傾向があるなかで、僧侶介在の意味もまた改めて問い直されつつある。本稿で扱った事例においては例えば、故 T さんの夫は「お坊さんがお参りしてくれると落ち着いて、本当にこう安堵します」と語っている。葬祭業者もまた、「(定型化された式次第が) 何もないのをやるのは結構大変」であるとし、「お寺さんがくるのはやっぱり安心するよ」と遺族に対して声がけしていた(2021年4月27日、α葬儀社インタビュー)。さらに「言葉の力がお坊さんにはある」という語りも聞かれた(2021年5月4日、β葬儀社インタビュー)。これらの言葉は、現代日本においても人の死に際して、僧侶が介在することには積極的な意味があることを示唆するものであると言えよう。

本稿では、僧侶を介した葬送儀礼はあくまでもひとつの葬送儀礼の形態であって、それこそが維持されるべきものであるという視点には立っていない。現代日本において葬送儀礼は多様な形態を有し、そのなかで僧侶を介した葬送儀礼は選択肢のひとつとしてある。そして人々は消費者目線で、多様な葬送儀礼の中からいずれかの形態を選び取るようになっている。ここに葬送儀礼をめぐる現代的な状況が確認できる。僧侶を介した葬送儀礼は、万人にとって積極的な意味を提供するものではない。僧侶は常に呼ばれるものではなく、いかにして葬送儀礼の際に「呼ばれ

る」存在となるかについて検討し、工夫していくべき時代に入っていると言えるだろう。

人々の価値観や社会集団、環境のさらなる変化にさらされているコロナ禍にあって、葬送儀礼はよりいっそうの変容を迫られていることも事実である。時代状況の変化に合わせてながら、僧侶が介在する葬送儀礼は今後どのようにして営まれていくのか。あるいは葬送儀礼に僧侶が関与することはなくなり、他の弔いの形に代替されてそれ（ら）が定着していくのか。この問いは不断に問われ続けなければならないだろう。

註

¹この仕組みは、浄土真宗本願寺派築地本願寺の僧侶紹介の取り組みを参考にしつつ、独自に改良しながら構築されたとされる（『文化時報』2020.4.18., 3面）。

²チーム葬儀は、遺族を中心に据えて、その周りにいるサービス提供者が互いに連携をとる発想に基づいている。遺族の隣には、伴走者としての僧侶が寄り添っており、遺族の抱える困り事に僧侶が「一緒に」対処しようとする。司法書士のH氏曰く、当地域において菩提寺の住職は遺族（門徒）にとって、「日常の中にあるもののなかでお話がしやすい方、打ち明けられる方……心理的安全性」を感じられる対象として捉えられており、その背景には住職の人となりのほか、寺院が昔から地域に根づいていたことがあるという（2021年8月2日、H氏への聞き取り）。

³派遣僧侶に関して、第2章でも参照した神宮寺住職の高橋は、「亡くなった人の個人史を知ることもなく、うわべだけ遺族の心情を察するかのよう、派遣僧は経を誦む。そこに人間的な関係性が生まれるのだろう

か。その場にある悲しみや苦しみや痛みを、わがこととしてとらえることができるのだろうか」と、批判的に捉えている（高橋 2009: 69）。

⁴ 本稿では、浄土真宗の僧侶らに注目しつつ考察を行ったことから、他宗派の僧侶による葬儀実践はほとんど検討できていない。各宗派は教理との兼ね合いのなかで、葬送儀礼の意味（成仏儀礼／往生儀礼）や僧侶の役割、死後の捉え方のほか、重んじられる宗教実践に関しても一様ではない。一方で、これらの宗派ごとの差異が、一般人にとってどれほど意識されるものなのかについては慎重に検討する必要がある。岐阜県西濃地域のα葬儀社で、「どんな宗派であっても、お寺さんが来るのはやっぱり安心するよ」という発言が聞かれたように（2021年4月27日、α葬儀社への聞き取り）、仏式葬儀の宗派ごとの差異は、僧侶らと一般人とは認識に差があると推察される。今後は、僧侶とその他のアクター（遺族、葬祭業者）との認識の違いについても検討が必要である。

⁵ 通常、社会学では生きた人間を考察の対象とする（金菱 2016: 81）。

⁶ 2010年にはNHKスペシャル「無縁社会～“無縁死”三万二千人の衝撃～」が放映された。これをきっかけに、祀り手のない死者や墓の存在に注目が集まったと言えるだろう。

⁷ 無縁社会の背景には、現在進行しつつある非婚化、少子化の影響がある。2015年度の厚生省の将来人口推計によれば、2030年に生涯未婚率は、男性が27.6パーセント、女性が18.8パーセントとなると予想されている。また女性の合計特殊出生率は、1995年以降ずっと1.5を下回っている（村上 2018: 144）。

⁸ 遺された生者のいない葬送儀礼に僧侶が介在することが「死者にとって」いかなる意味を持つのかを検討することの必要性について、日本宗教学会第80回大会での谷山昌子の報告は示唆に富むものであった。谷山は、

横須賀市エンディングプラン・サポート事業の事例について報告している。

まずは、横須賀市エンディングプラン・サポート事業の概要を示しておく。この事業は横須賀市によって、無縁死の軽減を目的に 2015 年 7 月から開始された。対象となるのは、預貯金が 225 万円以下、固定資産評価額が 500 万円以下、月収が 18 万円以下で、頼れる親族がないひとり暮らしの高齢者である。市役所の職員が、葬儀・墓・死亡届出人・リビングウィルについて本人から事前にその意思を聞き取り、書面に残して保管し、同時に葬儀社と生前契約を結ぶ仕組みである。市の職員は、契約時に立ち会うほか、高齢者の死亡時には本人の希望通りに行われたかをチェックする（小谷 2018: 14）。

谷山の報告によれば、横須賀市のエンディング・サポート事業では、基本的には死にゆく人自らが契約者となる。そして契約者と生前に行った相談の結果、大多数の人によって仏式の葬送儀礼が選択されている。実際に葬送儀礼を委託される僧侶の中には、戒名や法名をつける際に、「故人の人柄」を考慮している者がいる。ここでいう「故人の人柄」とは、市の職員が契約者（死にゆく人）本人と相談を重ねる中で把握したものであり、それを僧侶に伝えるのである。当事業によって行われる大半の葬送儀礼に、身内（遺族）は参列せず、市の担当者のみが参列する。この事例から推察されるのは、故人の人柄、すなわち死者の個別性を重んじる営みは、遺された生者に向けたものだけでなく、死者（故人）にも向けられるものとして捉えられるということである（谷山 2021）。

⁹ 例えば、冠婚葬祭業メモリード（前橋市）では、2020 年 4 月から「葬儀 WEB トータルサービス」の提供を開始した。遺族は葬儀の案内を LINE などの SNS で送信でき、「オンライン参列」を希望する人は供花や香

典を簡単にクレジット決済で送ることもできる。葬儀の様子はスタッフが撮影し、ユーチューブで無料配信する。また、公開期間も遺族の希望で設定して、録画でも見ることができる。サービス開始後の半年で 100 件以上利用された。県内での葬儀を東京都内に住む故人の孫にライブ配信したり、都内での葬儀を米国にいる故人の息子にライブ配信したりしたという。「本当なら直接参列したいところだが、ライブ配信でお別れの場ができて気持ちの整理もつき、助かった」との感想が寄せられている（松田 2020）。

また、龍岸寺（京都下京区）では、リモート法要を実施したという。米テキサス州の長男と高知の長女がスマホのビデオ通話アプリを使用して、遠隔地にいる遺族らで法要を行ったのである。長女は、「同じ時間に同じように故人を思うことができた。画面越しであっても気持ちは通じた気がする」と語っている（浅井 2021）。

¹⁰ ノンフィクション作家の柳田邦男もまた、入院患者と家族のやりとりを例に、非対面（オンライン）と対面とでは、「本質的に違います。…生身の触れ合いや表情、肉声で伝わる微妙な感情や愛や思いは画面越しでは難しい」と述べている（中島 2020）。

<参考文献>

- 阿久津昌三, 2003, 「アサンテにおける葬儀の政治学——死と再生の民族誌をめざして」『アフリカ研究』62: 43-55.
- 浅井佳穂, 2021, 「法要・法事 営み方手探り——10分刻みで焼香、リモートで祈り」『京都新聞』2021年1月9日朝刊1面.
- Bauman, Z., 1990, *Thinking Sociologically*, Oxford: Blackwell Publisher Ltd. (奥井智之訳, 1993, 『社会学の考え方』HBJ出版局.)
- Becker, C., 2002, 「死から考える生命」日本哲学史フォーラム編『日本の哲学3』昭和堂, 92-109.
- Elias, Norbert. 1970. *Was ist Soziologie?*, München: Juventa Verlag. (徳安彰訳, 1994, 『社会学とは何か』法政大学出版局.)
- 藤井正雄, 1989, 「葬制と墓制」金岡秀友・柳川啓一監修『仏教文化事典』佼成出版社, 714-22.
- 藤井正雄・花山勝裕・中野東禅, 1980, 『仏教葬祭大事典』雄山閣.
- 藤岡英之, 2018, 「喪家による葬儀の場所選択の変容」『人文社会』70(1): 49-71.
- 藤山みどり, 2014, 「伝統仏教界の『死後の世界』に関する動向」, 宗教情報センター, (2021年9月15日閲覧, <https://www.circam.jp/reports/02/detail/id=5193>).
- 福本康之, 2019a, 「葬送儀礼に関する宗教性について(前半)」『宗報』610: 36-44.
- , 2019b, 「葬送儀礼に関する宗教性について(後編)」『宗報』611: 38-45.

- 福澤昭司, 2015, 「『儀礼』から『お別れ会』へ——松本市近辺の葬儀の変化」『国立歴史民俗博物館研究報告』191: 235-54.
- 蒲池勢至, 2013, 『真宗民俗史論』法蔵館.
- 岐阜県環境生活部統計課編, 2020a, 「市町村別人口世帯数・人口動態」『岐阜県人口動態調査結果 推定人口 令和2年4月1日現在』(2021年6月24日閲覧, <https://www.pref.gifu.lg.jp/uploaded/attachment/167395.pdf>).
- 岐阜県環境生活部統計課編, 2020b, 「市郡別、宗派別宗教法人数」『令和元年岐阜県統計書』(2021年6月19日閲覧, <https://www.pref.gifu.lg.jp/uploaded/attachment/204966.pdf>).
- 岐阜県西濃保健所・西濃保健所揖斐センター, 2020, 『西濃地域の公衆衛生2019』, (2021年5月25日閲覧, <https://www.pref.gifu.lg.jp/uploaded/attachment/168061.pdf>).
- 岐阜県社会福祉協議会, 2021, 岐阜県社会福祉協議会ホームページ, (2021年6月29日閲覧, <https://www.winc.or.jp/shicyoson/>).
- Hagman, G., 2001, Beyond decaethexis: toward a new psychoanalytic understanding and treatment of mourning in Neimeyer, R. ed. Meaning reconstruction and the experience of loss. Washington, DC: American Psychological Association Press.: 13-31.
- 浜日出夫, 2007, 「記憶の社会学・序説」『哲学』117: 1-11.
- 橋本治, 2014, 「宗教が形だけでもいいじゃないか」『月刊住職』193: 56-9.
- 東本願寺出版編, 2017, 『浄土真宗 仏教・仏事のハテナ?』東本願寺出版.
- 碑文谷創, 2006, 『新・お葬式の作法——遺族になるということ』平凡社.

- 日野慧運，2017，「浄土真宗における葬儀の意義と実際」智山勸学会編『葬送儀礼と現代社会』青史出版，291-307.
- 本願寺仏教音楽・儀礼研究所編，2014，『『浄土真宗本願寺派葬儀規範』解説——浄土真宗の葬送儀礼』本願寺出版社.
- 堀江宗正，2015，「霊といのち——現代日本仏教における霊魂観と生命主義」『死生学・応用倫理研究』20; 195-254.
- ，2018，「死後はどう語られているか——スピリチュアリズム的死生観の台頭」堀江宗正・池澤優他，『現代日本の宗教事情 国内編 I いま宗教に向きあう 第1巻』岩波書店，147-167.
- 堀剛，2014，「葬儀のイメージ論——いやしと宗教性」近藤剛編『現代の死と葬りを考.える』ミネルヴァ書房，124-149.
- 星野哲，2015，「『葬送の社会化』についての考察」『21世紀社会デザイン研究』14: 17-26.
- 市川秀之，2014，「村とムラ」民俗学事典編集委員会編『民俗学事典』丸善出版，224-5.
- いい葬儀，2021，「第4回お葬式に関する全国調査」，いい葬儀ホームページ，（2021年10月6日閲覧，<https://www.e-sogi.com/guide/29463/#46>）.
- 池田勇諦，1995，「真宗と法話」池田勇諦・松井憲一・渡邊晃純監修『真宗葬儀法要法話実践講座』四季社，30-4.
- 井上治代，2017，「親が子どもに教える最後の教育は『死』。葬送の形が変容しても『葬儀』の意義は変わらない」総合ユニコム『FUNERAL BUSINESS』247: 34-7.
- 井上順孝，2019，「現代における葬送儀礼の変容に関する認知宗教学的分析の試み」中央学術研究所『中央学術研究所紀要』48: 3-33.

- 石川教張・中野東禪・藤井正雄編，1990，『現代仏教法話大事典』雄山閣。
- 磯部美紀，2021a，「地方寺院の僧侶による葬儀実践の模索——法話に注目して」『宗教と社会』27: 49-63.
- ，2021b，「岐阜県西濃地域周辺における葬送儀礼の現状と僧侶の役割——聞き取り調査の結果から」『大谷大学大学院研究紀要』38(掲載予定).
- 岩田重則，2010，「『葬式仏教』の形成」末木文美士編『新アジア仏教史 13 民衆仏教の定着』佼成出版社，276-326.
- Jankélévitch, V., 1994, *Penser La Mort?*. Paris: Liana Levi. (原章二訳，2003，『死とはなにか』青弓社.)
- 浄土真宗本願寺派総合研究所編，2011，「葬儀は誰のために、そして、何のためにするのか」『宗報』533: 21-3.
- ，2013，『ひろがるお寺——寺院の活性化に向けて』寺院活動支援部.
- 浄土宗総合研究所，2010a，「寺院対象葬祭アンケート第一次集計分析」『教化研究』21: 229-56.
- ，2010b，「葬儀社の目から見た法話の現状と課題——『葬儀における法話のアンケート』調査より」『教化研究』21: 390-420.
- 鎌倉新書，2017，「第1回ライフエンディング（終活）に関する実態調査（2017年）調査レポート」（2021年10月20日閲覧，<https://www.kamakura-net.co.jp/newsttopics/3667/>）.
- ，2019，『エンディング産業データブック 2019』鎌倉新書.
- ，2020，「【葬儀】全国の葬儀社128社と喪主経験のある2,000人に緊急調査！新型コロナウイルス感染拡大が、日取りを延期できな

- い葬儀に与える影響—参列者数は減少するも、消毒液の設置など可能な限りの対応をしている」(2021年10月25日閲覧, <https://www.kamakura-net.co.jp/newsttopics/7103/>).
- 金菱清, 2016, 「被災地の幽霊は社会学のテーマとなりうるのか——霊性と『シェア』をめぐる死者との対話」第89回日本社会学会大会報告原稿, (2021年9月30日閲覧, <https://jss-sociology.org/research/89/pdf/81.pdf>).
- 木村由香, 2021, 「高齢者の終活への取り組みとサクセスフル・エイジング」『技術マネジメント研究』横浜国立大学技術マネジメント研究学会, 20: 87-91.
- Klass, D., 1999, *The spiritual lives of bereaved parents*, Philadelphia: Brunner/Mazel.
- 小林利行, 2019, 「日本人の宗教意識や行動はどう変わったか——ISSP国際比較調査『宗教』・日本の結果から」『放送研究と調査』69(4): 52-72.
- 国立歴史民俗博物館編, 2018, 『第109回歴博フォーラム「死者と生者の共同性——葬送墓制の再構築をめざして」』国立歴史民俗博物館.
- 小谷みどり, 2015, 『全国教区会正副議長会 2015年7月6日変わる葬儀——寺・僧侶に求められるもの』全国教区会正副議長会.
- , 2017, 『〈ひとり死〉時代のお葬式とお墓』岩波書店.
- 倉林正次, 2011, 『儀礼文化の提唱——日本文化のカタチとココロ』おうふう.
- クローズアップ現代, 2021, 「家族と“悔いなく”別れたい多様化する葬送」クローズアップ現代ホームページ, (2021年10月6日閲覧, <https://www.nhk.or.jp/gendai/articles/4584/>).

- 真野俊和, 2006, 『民俗学的観点に基づく中域的地域システムの研究』平成15年度-平成17年度科学研究費補助金基盤研究(C)(2)研究成果報告書(15520512), 筑波大学大学院.
- 松田果穂, 2020, 「コロナ禍、『祈りの場』模索 キリスト教・イスラム教・仏教／群馬県」『朝日新聞』2020年11月16日朝刊群馬全県19面.
- 松田史, 2014, 「死生文化としての臨終儀礼」近藤剛編『現代の死と葬りを考える——学際的アプローチ』ミネルヴァ書房, 175-205.
- 三上剛史, 2010, 『社会の思考——リスクと監視と個人化』学文社.
- 見田宗介・栗原彬・田中義久編, 1988, 『社会学事典』弘文堂.
- 宮家準, 2007, 「死者と生者の接点——民俗宗教の視点から」『宗教研究』80(4): 815-36.
- 守長修浩, 2012, 「無宗教葬儀から見る首都圏における現代仏教に不足しているもの」『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』13: 129-34.
- 森謙二, 2010, 「葬送の個人化のゆくえ——日本型家族の解体と葬送」『家族社会学研究』22(1): 30-42.
- , 2014, 『墓と葬送のゆくえ』歴史文化ライブラリー.
- 本林靖久・磯部美紀, 2020, 「地域社会における真宗寺院の現状と課題——岐阜県旧春日村の墓制と葬儀の変遷を通して」『大谷大学真宗総合研究所研究紀要』27: 1-23.
- 村上興匡, 2018, 「葬儀研究からみた弔いの意味づけの変化」鈴木岩弓・森謙二編『現代日本の葬送と墓制——イエ亡き時代の死者のゆくえ——』吉川弘文館, 131-48.
- 村山保史, 2009, 「ナラティブとパリアティブ」Jean Baubérot・門脇健編『揺れ動く死と生——宗教と合理性のはざままで』晃洋書房, 89-103.

- 中村元・福永光司・田村芳朗・今野達・末木文美士編，2002，『岩波仏教辞典 第2版』岩波書店。
- 中村久人，2019，「寺院経営と仏教周辺ビジネスの課題——僧侶派遣ビジネスと巨大納骨堂の経営を中心に」『現代社会研究』16: 101-9.
- 中野敬一，2014，「死者儀礼の重要性——葬儀後の儀礼を中心に」近藤剛編『現代の死と葬りを考える——学際的アプローチ』ミネルヴァ書房，150-74.
- 中筋由紀子，2006，『死の文化の比較宗教学——「わたしの死」の成立』梓出版社。
- 中島鉄郎，2020，「いま考える『死』とは ノンフィクション作家・柳田邦男さん」『朝日新聞』2020年12月3日朝刊13面。
- 波平恵美子，1993，「弔い——死者儀礼に表現される死の観念」河合隼雄・清水博・谷泰・中村雄二郎・門脇佳吉・西川哲治編『岩波講座宗教と科学 7 死の科学と宗教』岩波書店，97-127.
- ，2003，「儀礼からみた葬祭の社会的意味」曹洞宗総合研究センター編『葬祭——現代的意義と課題』曹洞宗総合研究センター，131-141.
- ，2004，『日本人の死のかたち——伝統儀礼から靖国まで』朝日新聞社。
- 成澤一行，2012，「真宗儀礼の研究——葬儀の現状を中心として」龍谷大学大学院実践真宗学研究科2012年度修士論文。
- Neimeyer, R.A., 2000, "Searching for meaning of meaning: grief therapy and the process of reconstruction," *Death Studies*, 24: 541-58.
- 日本消費者協会，2014，『葬儀についてのアンケート調査報告書』。

- 新潟市, 2020, 「人口・世帯」, 新潟市ホームページ (2020年9月7日
閲覧, http://www.city.niigata.lg.jp/shisei/gaiyo/profile/00_01jinkou/).
- 新潟市都市政策研究所編, 2013, 『研究活動報告書 2012』, (2021年10月
25日閲覧, https://warp.da.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/10205551/www.city.niigata.lg.jp/shisei/seisaku/toshi_ken/report.files/2012houkokusyo_u.pdf).
- 及川祥平, 2021, 「新しい生き方と死に方——人生と儀礼」岩本通弥・門
田岳久・及川祥平・田村和彦・川松あかり編『民俗学の思考法』慶
応義塾大学出版会, 157-179.
- 碧海寿広, 2012, 「変わりゆく葬儀・墓」高橋典史・塚田穂高・岡本亮輔
編『宗教と社会のフロンティア——宗教社会学からみる現代日本』
勁草書房, 151-69.
- 大野啓, 2014, 「家とイエ」民俗学事典編集委員会編『民俗学事典』丸善
出版, 244-5.
- 大河内大博, 2012, 高木慶子編『グリーフケア入門悲嘆のさなかにある
人を支える』勁草書房, 61-90.
- , 2019, 「グリーフケア——亡き人とともに生きる」大谷栄一編
『ともに生きる仏教—お寺の社会活動最前線—』筑摩書房, 153-79.
- 大森嗣隆, 2020, 『無宗教なのにどうしてお葬式にお坊さんと呼ぶの』三
恵社.
- 西光義敏, 1998, 「浄土真宗の聞法と法座に関する一考察」水谷幸正先生
古稀記念会編『佛教教化研究』思文閣出版, 389-403.
- 坂口幸弘, 2005, 「グリーフケアの考え方をめぐって」『緩和ケア』15: 278.
- 櫻井義秀, 2017, 『人口減少時代の宗教文化論——宗教は人を幸せにする
か』北海道大学出版会.

- , 2020, 『これからの仏教葬儀レス社会』 興山舎.
- 三条教務所, 2013, 『全国一斉第2回門徒戸数調査』.
- 佐々木宏幹, 2004, 「葬祭の意義と課題」奈良康明編『シンポジウム「葬祭——現代的意義と課題」記録』曹洞宗総合研究センター.
- 佐藤弘夫, 2008, 『死者のゆくえ』岩田書院.
- , 2015, 『死者の花嫁——葬送と追想の列島史』幻戯書房.
- 佐藤啓介, 2017, 『死者と苦しみの宗教哲学——宗教哲学の現代的可能性』晃洋書房.
- 澤井敦, 2008, 『死と死別の社会学——社会理論からの接近』青弓社.
- 関沢まゆみ, 2002, 「葬送儀礼の変容——その意味するもの」国立歴史民俗博物館編『葬儀と墓の現在——民俗の変容』吉川弘文館, 201-26
- 島田裕巳, 2010, 『葬式は、要らない』幻冬舎.
- , 2014, 『0葬——あっさり死ぬ』集英社.
- 嶋根克己, 1992, 「現代における死の受容の形式」『専修人文論集』50: 109-27.
- , 2005a, 「社会的行為としての死者の追悼」『法社会学』62: 99-109.
- , 2005b, 「近代化にともなう葬送儀礼の変化に関する国際比較研究」『平成13年度～平成16年度科学研究費補助金基盤研究(C)(2)研究成果報告書』.
- 嶋根克己・玉川貴子, 2011, 「戦後日本における葬儀と葬祭業の展開」専修大学人間科学学会『専修人間科学論集』1(2): 93-105.
- 新村出編, 2018, 『広辞苑 第7版』岩波書店.
- 新谷尚紀, 2009, 『お葬式——死と慰霊の日本史』吉川弘文館.

- , 2015, 『葬式は誰がするのか——葬儀の変遷史』吉川弘文館.
- 新谷尚紀・関沢まゆみ編, 2005, 『民俗小辞典 死と葬送』吉川弘文館.
- 白岩祐子・堀江宗正、2020, 「日本人の死後観——その類型と性差・年代差の検討」『死生学・応用倫理研究』25: 119-41.
- 真宗教化センター寺院活性化支援室, 2021, 「『新型コロナウイルス感染症の影響下における寺院の教化活動の工夫に関する調査』報告——コロナから問われる仏事の簡略化と寺離れ」『真宗』1404: 32-42.
- 真宗大谷派東本願寺真宗会館ホームページ (2021年10月20日閲覧, <https://shinshu-kaikan.jp/serve/daikou>).
- 真宗大谷派大阪教区教化センター編, 2014, 『御遠忌テーマ「今、いのちがあなたを生きている」と現代社会の問題』真宗大谷派大阪教区教化センター.
- 真宗大谷派宗務所企画室編, 2014, 『別冊『真宗』第7回「教勢調査」報告書』真宗大谷派宗務所.
- 真宗新辞典編纂会編, 1990, 『真宗新辞典 第5版』法蔵館.
- 副田義也, 2003, 『死者に語る——弔辞の社会学』筑摩書房.
- 総合佛教大辞典編集委員会編, 2013, 『総合佛教大辞典 第3版』法蔵館.
- 曹洞宗総合研究センター編, 2003, 『葬祭——現代的意義と課題』曹洞宗総合研究センター.
- 曹洞宗宗勢総合調査委員会編, 2014, 『曹洞宗檀信徒意識調査報告書2012年』曹洞宗宗務庁.
- , 2017, 『曹洞宗宗勢総合調査報告書2015年』曹洞宗宗務庁.
- 末木文美士, 2014, 「葬式」末木文美士・下田正弘・堀内伸二『仏教の事典』朝倉書店, 369-77.

- 鈴木岩弓, 2018, 「二・五人称の死者——“死者の記憶”のメカニズム」
鈴木岩弓・磯前順一・佐藤弘夫編『死者／生者論——傾聴・鎮魂・翻訳』ぺりかん社, 146-81.
- 釋徹宗, 2007, 「『死者供養』のいま」井上治代・大濱徹也・加地伸行・川村邦光・孝本貢・桜井徳太郎・釈徹宗・新谷尚紀・武田鏡村・奈良康明・藤井正雄・松原泰道・峯岸正典・村上和雄・村上興匡・森岡清美・山折哲雄・山田慎也『葬送のかたち——死者供養のあり方と先祖を考える』, 佼成出版社, 70-82.
- 高橋典史, 2012, 「総論——日本社会における宗教の特徴」高橋典史・塚田穂高・岡本亮輔編『宗教と社会のフロンティア——宗教社会学からみる現代日本』勁草書房, 3-22.
- 高橋卓志, 2009, 『寺よ、変われ』岩波書店.
- 高瀬顕功, 2021, 「新型コロナウイルスがもたらした寺院活動への影響——寺院向けウェブ調査より」『宗教と社会貢献』11(1): 31-52.
- 竹内理三編, 1989, 『角川日本地名大辞典 15 新潟県』角川書店.
- 竹内利美, 1957, 「通過儀礼」日本民族学協会編『日本社会民俗辞典 3』誠文堂新光社, 937-9.
- 玉川貴子, 2015, 「日本の葬祭業における感情管理」『名古屋学院大学論集社会科学篇』52(1): 117-32.
- , 2018, 『葬祭業界の戦後史』青弓社.
- 圭室諦成, 1963, 『葬式仏教』大法輪閣.
- , 1999, 『葬式と檀家』吉川弘文館.
- 玉置妙憂, 2020, 「泣いて、語って、思い出を編み直す。悲しみは時とともに変わるから」『婦人公論』1548, 中央公論新社, 28-32.
- 田中大介, 2017, 『葬儀業のエスノグラフィ』東京大学出版会.

- 田中聡子 2018「弔いのあり方 2 誰のために」『朝日新聞』2018年2月11日朝刊9面.
- 谷山昌子, 2021, 「行政が守る死後の尊厳——横須賀市終活支援の事例から」第80回日本宗教学会大会報告原稿.
- 辻善之助, 1954, 『日本仏教史 第9巻近世篇之三』, 岩波書店.
- 辻善之助, 1955, 『日本仏教史 第10巻近世篇之四』, 岩波書店.
- 内堀基光, 1987, 「葬制」石川栄吉・梅棹忠夫・大林太良・蒲生正男・佐々木高明・祖父江孝男編『文化人類学事典』弘文堂, 429-30.
- 上田万年・岡田正之・飯島忠夫・栄田猛猪・飯田伝一編, 1993, 『新大字典 特装版』講談社.
- van Gennep, A., 1909, *Les rites de passage*. Paris: Emile Nourry. (綾部恒雄・綾部裕子訳, 2012, 『通過儀礼』岩波書店.)
- 山田慎也, 2009, 「死への思いと葬祭業者」『アジア遊学』124: 54-62.
- やまだようこ, 2007, 『喪失の語り——生成のライフストーリー』新曜社.
- 矢澤澄道編, 2021, 「ネットの葬儀仲介業者が消費者庁より億単位の課徴金命令の訳」『月刊住職』566: 34-9.
- 吉川美津子, 2019a, 「『親の葬式をしなかった』59歳男に一生残る後悔『葬式不要論』が合理的と断言できない理由」『東洋経済オンライン』2019年4月20日. (2021年8月6日閲覧, <https://toyokeizai.net/articles/-/277163?page=3>)
- , 2019b, 「『格安葬儀パックで義母を弔った』55歳女性の後悔『3

度目の葬儀』でようやく満足できた理由」『東洋経済オンライン』
2019年7月7日。(2021年8月6日閲覧, <https://toyokeizai.net/articles/-/289516>).

吉水岳彦, 2021, 「浄土に往き生まれて」『現代と親鸞』44: 228-51 .

Walter, T., 2017, *WHAT DEATH MEANS NOW Thinking Critically about Dying and Grieving*, Policy Press, Bristol. (堀江宗正, 2020, 『いま 死の意味とは』岩波書店.)

全日本仏教会, 2017, 『仏教に関する実態把握調査報告書 2017年度』.

全日本冠婚葬祭互助会編, 2014, 『冠婚葬祭の歴史—人生儀礼はどう営まれてきたか—』水曜社.

< 参考資料 >

『朝日新聞』1968.11.16 夕刊 1 面。「葬式の改革」

『文化時報』2020 年 4 月 18 日 3 面。「離郷檀信徒の葬儀仲介——都市と
地方の寺結ぶ」

エンディング産業展ホームページ, (2021 年 10 月 9 日閲覧, <https://www.tso-endex.com/>).

JETRO ホームページ, (2021 年 10 月 22 日閲覧, <https://www.jetro.go.jp/j-messe/tradefair/detail/108064>).

鎌倉新書ホームページ, (2021 年 10 月 6 日閲覧, <https://www.e-sogi.com/company.html>).

お坊さんのいないお葬式ホームページ, (2021 年 6 月 4 日閲覧,
<https://sousou-shiki.jp/company/>).

ヤマシヨウ株式会社ホームページ(a), (2021 年 10 月 22 日閲覧, https://eikounoayumi.jp/map_illustr/chubu/niigata/kaetsu.html).

——(b), (2021 年 6 月 29 日閲覧, https://eikounoayumi.jp/m/map_illustr/chubu/gifu/seino.html).

『読売新聞』2008 年 5 月 30 日朝刊 25 面。「宗教観 本社連続世論調査」

資料：調査一覧

【新潟県旧新津市・通夜の参与観察】

日時：2018年7月27、28日

対象：故Tさんの通夜、故Yさんの通夜

場所：葬儀会館

内容：通夜を参与観察し、法話実践の様子を記録した。

【新潟県旧新津市・住職への聞き取り調査】

日時：2018年7月27、28日

対象者：K寺住職

場所：K寺客間

内容：葬送儀礼に際しての心構え、僧侶の役割、法話実践における工夫に関して半構造化インタビューを行った。

【新潟県旧新津市・遺族への聞き取り調査】

日時：2018年9月24日

対象者：故Tさんの夫、故Yさんの娘と父

場所：故Tさん宅、故Yさん宅

内容：葬送儀礼における僧侶・法話の印象に関して半構造化インタビューを行った。

【岐阜県西濃地域・住職への聞き取り調査（プレ）】

日時：2019年3月28日

対象者：F 寺住職

場所：F 寺客間

内容：岐阜県西濃地域における葬送墓制に関して半構造化インタビューを行った。

【岐阜県西濃地域・葬儀社への聞き取り調査（プレ）】

日時：2020年1月15日

対象者：γ 葬儀社

場所：γ 葬儀社

内容：葬祭業者、利用者の実態、地域の事情、葬祭業者と寺院との関係性に関して半構造化インタビューを行った。

【岐阜県西濃地域・住職への聞き取り調査】

日時：2021年3月16日、4月5日・8日・9日・12日

対象者：A 寺住職、B 寺住職、C 寺住職、D 寺住職、E 寺住職

場所：A 寺客間、B 寺本堂、C 寺客間、大垣教務所

内容：寺院、住職、葬送儀礼、法話、故人との関わり方に関して半構造化インタビューを行った。

【岐阜県西濃地域・遺族への聞き取り調査】

日時：2021年4月8日

対象者：I さん

場所：飲食店

内容：葬送儀礼における僧侶の印象に関して聞き取りを行った。

【岐阜県西濃地域・葬儀社への聞き取り調査】

日時 : 2021年4月27日、5月4日

対象者 : α 葬儀社、 β 葬儀社

場所 : α 葬儀社、喫茶店

内容 : 葬祭業者、葬送儀礼、利用者(遺族)、法話、コロナ禍における葬送儀礼に関して半構造化インタビューを行った。

【チーム葬儀に関する聞き取り調査】

日時 : 2021年8月2日

対象者 : G 寺住職、文化時報社記者・O氏、司法書士・H氏

場所 : 文化時報社

内容 : チーム葬儀に関する聞き取りを、Web 会議サービス zoom を併用しながら文化時報社を会場に行った。

謝辞

本稿の執筆にあたり、調査対象地域の各寺院のご住職さま、葬儀社さまをはじめ多くの方々からご協力を頂きました。ご住職さま、葬儀社さまそれぞれの模索のあり様など、本稿には記載することのできなかった部分も含め、多くの知識や示唆を頂戴しました。ここに深く御礼を申し上げます。