

# 夏にまつわる死の影と生

## —『夏の庭』と『千と千尋の神隠し』、そして霊祭—

前川 美行

はじめに

2020年夏、日本中の夏祭は大きな影響を受けた。「疫癘攘却（えきれいじょうきやく）」を願い、霊祭（たままつり）でもある多くの祭が感染症のために中止や規模縮小を余儀なくされたのである。毎年、夏には日本各地でお囃子がなり、天神祭、祇園祭、そして花火、盆踊など賑やかな祭が行われる。神事の厳かさと比して、夏祭は民衆の祭という印象があり、現代でも多くの人々が見物に訪れ、参加する。さらに、現代では夏には太平洋戦争・空襲・原爆の記憶や戦時中の生活の話が語られることが多い。終戦の日、8月15日は、祖先の霊を迎え送る盆の中日でもあるため、多くの地域で盆行事が行われている。第二次世界大戦以降、夏には戦争被害者への弔いが加わっている。

ところで、「四季」を生きる日本人の季節感は独特であると言われている。四季の特徴は、春と秋があることが第一に挙げられるが、加えて湿気の多いじめじめとした夏の暑さも日本特有とされる。和辻（1935/1979）は風土という視点から、日本における自然の暴威は生の力の脅威であり、夏には「横溢せる生の力が人間のうちに潜む死を押し出そうとする」と考察している。そうすると、民衆参加型の賑やかな夏祭や夏にまつわる死の気配を日本人のメンタリティとの関連から考えることができると言えよう。そこで、本論では、夏祭という習俗に見られる日本人の普遍的なところの世界を紐解くと同時に、現代作品をユング心理学的に読み解くことにより、日本の夏にまつわる死の影と日本人の生と死に関するメンタリティを考察することにする。

### 1. 季節の風景にこころを同化する日本文化

日本人にとって、水田や里山、鎮守の森などの風景は、春の気配や陽ざし、カエルやセミの声など、さまざまな感覚を呼び覚ますものである。世界を全身で感じ、捉える日本文化について、西洋文化との顕著な違いは「自然」とのかかわり方に象徴されると河合（1986）は述べる。西洋では、文化や文明と対立するものとして自然をとらえ、自己を環境から屹立させて環境と向き合うが、日本人は、生と死、自と他、現実と空想などが明確に分かれない世界を生きている。河合は、日本人の夢分析を通してこの特徴に気づき、日本人に於ける「自然」の重要性を論じた。それは自然の中に身を置き、空気を吸い込み、自然の中にいて全身の感覚で自然を感じ取るという態度である。

また、生活環境との関係から日本文化を論じたフランス人学者、Berque（1990）は、日本人は万葉集の時代から「人間の心を季節の風景に同化しようとする」（p.50）感受性を持って自然に親しんできたと述べる。対照的に、ヨーロッパでは風景の観念自体が16世紀まで人物や宗教画の背景としてしか認識されておらず、近代主体の出現により認識されるようになったにすぎない。近代主体成立により、対峙する「他」として初めて風景を認識した西洋人と異なり、日本人のこころはそもそも「自」「他」の区別のないまま、風景とも強く繋がってきた歴史を持ち、その歴史は日本人の主体のあり方も映し出している。このように景観や自然などの認識様式と、近代主体の成立や存在様式に深い関連があることがわかる。

ところで、科学の発展とともに近代主体が成

立した過程を、Jung (1964/1988) は、科学の発展に伴って人は非人間化され、「人間はもはや自然の中に含まれていず、自然現象との間の情動的な“無意識的同一性”を失ってしまったので、宇宙のなかに孤立していると感じる」(pp.144-145) と述べている。近代主体は自他の峻別が前提であるために、自然との触れ合いがなくなりそこから得られるところのエネルギーを得られなくなってしまったという。Jung (1944/1968) は、西洋の人々が、すべての存在の深い根源に気づかなくなっていることが現代の問題であると指摘している。それに対して東洋の人々は、世界や自分自身の自我さえも夢のようなものと相対化してとらえ、本質的に存在の根源に根付いているという (CW 16, par.8)。

これらのことから、日本は、明確な近代主体の成立が見られない曖昧な自他境界の世界を生きながら、一方で明確に主客を分離する科学を発展させてきた特徴を持つ国と言えよう。そして不思議なことに都会人は、田園風景にこちらの安らぎを感じると同時に、丸の内・渋谷・新宿などの高層ビル群や高速道路、歩道橋・交差点・路地裏など雑多な構造物にもアニミズム感覚で愛着し、自ずからそこに在る風景として人工的風景も受け入れている。このような今にも通じる特徴を、近代化が始まったばかりの時代に考察した日本文化論が和辻 (1935/1979) の『風土』である。

## 2. 夏の風景と死

### (1) 「風土」と人

河合の論考から遡ること半世紀、和辻 (1935/1979) は人と風土との関係を哲学 (人間学) の視点から論じている。1927 年にハイデガーの『有と時間』を読んだ和辻は、人間存在の構造を把握するためには時間性ととも空間性も重要と考え、『風土—人間学的考察—』を発表した。和辻は風土を「ある土地の気候、気象、地質、地味、地形、景観などの総称」(p.9)

と定義し、風土性が、身体を持つ具体的な存在である人間存在を、自己客体化、自己発見する契機となることを明らかにした。そしてそれを「人間存在の風土的規定」(p.20) と呼んだ。逆に「具体的な風土の現象から人間存在あるいは歴史の契機を洗い去り、それを単なる自然現象として観照する立場」(p.19) は、風土と主体を切り離して抽象的に描写することであり、肉体を物体として見ることと同様であると批判する。和辻は、肉体の主体性回復同様、風土の主体性回復を強調したのである。

このように和辻は、他者や土地・自然環境と関わりながら生きる人間存在を現象学的 (人間学的) に考察し、その土地で生きる人間を環境との関係という視点からとらえ、優れた日本文化論を展開した。日本が近代化へと進み始めた頃に生まれ、その後西洋で学び、世界を回って気候や地理的違い、生活文化および意識のあり方の違いを見分して帰国した和辻だからこそ、近代日本が西洋の影響を受けながらも持ち続けている独自のメンタリティに気づき、生まれた考察であろう。先述した著書では「人間存在の風土性」との言葉で存在のあり方を考え、日本人が「世間」という共同体を形成して生きることを西洋の個人主義との比較で描いている。和辻の論考は、のちには軍国主義に進んでいった日本のナショナリズムに傾倒したものであるとの批判も受けたが、Berque (2019) は、単なるナショナリズムではなく、空間や世界との関係の中で生きる人間を現象学的かつグローバルな視点で人間を理解する優れた視点であると紹介した。Berque は、和辻の「風土」は「気候 climat」ではなく「環世界 milieu」(p.7) であり、自然も人も含んだ環境との関係で人間存在の本質をとらえていると評価している。まさに和辻の論考は、急速に文明化しながらも本質的には普遍的特性を持ち続けている日本人を見抜いたものであり、21 世紀の現代日本にも通じる透徹した日本文化論であると言えよう。

## (2) 湿潤と死生観

和辻は、モンスーン型風土に属する日本の自然、特に夏の暴威の影響に注目している。夏の日本は自然の持つ生の力が脅威的で、「横溢せる生の力が人間の内にひそむ死を押し出そうとする」(p.37) ために、人は自然の持つ強い「生」に曝されて「受容的・忍従的」とならざるを得ない。夏の湿潤と暑熱を持つ風土が自然への抵抗を呼び覚まさないために日本人メンタリティを規定したと考察した (pp.34-39)。

初夏から夏にかけて草が生い茂り、雑草が繁茂し、野山も庭も人の丈ほどの草に覆われている。これは実りの秋に向けた豊かな草木の成長であり、和辻の述べる通り私たち日本人は、夏を「生」のエネルギーや「自然の恵み」に満ち溢れた時期と感じている。しかし「暑熱と結合せる湿潤は、しばしば大雨、暴風、洪水、旱魃(かんばつ) というごとき荒々しい力となって人間に襲い」かかり、太平洋で発達した熱帯低気圧が台風となり日本列島を襲う。自然の溢れる命とも言える巨大な力を前にして、人は対抗の氣力を失う。たとえば乾燥が特徴の地域では、自然の持つ死の脅威が人に迫り、人は自分自身の「生の力」によって乾燥に対抗する。つまり自然側に死の脅威があり、人の側に生の力がある。しかし、命が育たない乾燥と違い、湿潤は生を恵む力でもあるために、人は生の力で対抗できず、死が引き出され、自然に対して受容的な態度が生まれたというのである。

2011年の大津波は、美しい風景や豊かな恵みをもたらす海と暮らしてきた地域で被害をもたらし、人々は自然の持つ暴威の恐怖に慄き、改めて畏怖の念を深くした。あの美しい海が、と言葉を失った。また火山の噴火、大雨による山崩れも然りである。荒れて姿を変えた海や山に人々は傷ついたところを映し、穏やかに回復した後の海や山からは安らかさも感じていた。そのように自然と自分のところを一体のものと感じ、移り行く風景にところを同化しようとするあり方は万葉の時代から持つ日本人の特徴と

言えるだろう。

日本では季節が移り行き、自然は循環する。夏の盛りの草花の勢いはやがて日差しの変化とともに衰え、強い風や長雨とともに秋が訪れる。果実が熟し、生物は命を繋ぐ世代交代へと進む。収穫と貯蔵の時期を迎え、人も冬支度をする。さらに和辻は、季節循環の中で育まれた感受性が、あらゆる生物が共通の生を持ち、移り行く姿を持つというモンスーン域のインド仏教の宗教観、本性譚を生み出したと考察している。自然とともに生きるころが作った宗教観であろう。

さらに松尾芭蕉の句集『おくのほそ道』に「夏草や兵どもが夢の跡」という句がある。芭蕉は古戦場で笠を敷いて腰を降ろしたまま、時の移るのも忘れて涙を落していたという(山本、2010)。選りすぐりの武士たちが華々しく戦い、功名を夢見た場所が夏草の生い茂るただの草原になっていたその光景と、そこで息絶えた義経の壮絶な死の物語にこころを動かされ、栄華が一瞬のうちにすぎる儚さを思いながら、古戦場を霊場と感じて芭蕉は涙を流した。青々と茂る夏草の持つ勢いに、人を凌駕する自然の生の力を感じて、人の営みや命の儚さを思うだけでなく、夏草もやがては枯れて冬が訪れ、春・夏とめぐる季節がもたらす無常さを感じる死生観が、この句の理解には欠かせない。命の儚さとそれを凌駕する自然の移り変わりを感じ取る感性である。

## 3. 現代の物語から読み解く夏の影 —『夏の庭』より—

### (1) 老人と少年たち

ここで、現代のある物語から夏にまつわる死の影を読み解いてみたい。作品は、海外で翻訳されるほど人気のある日本の児童文学作品を映画化した『夏の庭 The friends』(相米監督、1994) である。

物語は、サッカークラブに所属する小6男子3人が「死」について話すところから始まる。

そして人が死ぬところを見たいと、近所のあばら家に住む一人の老人を観察し始め、物語は少年たちと老人の、夏の間の触れ合いを中心に進む。塀も壁も窓も壊れ、庭の草木も伸び放題の家でこころを閉ざして生きる老人が、毎日通う少年たちをやがて招き入れ、庭や家の手入れが始まる。老人は病院の霊安室で遺体を整える仕事をし、庭にある井戸に死んだ蝶を投げ入れ弔うなど、死と近い人であった。一方生のエネルギーに溢れる少年たちは、屋根や窓を修理し、強く根を張った雑草を引き抜き、刈り取った老人の庭にコスモスの種を撒いた。コスモスが少し成長した頃、台風がやってきた。その暴風雨の夜、老人は飛来した蛾を、死んだ人の魂、戦争で思いを残して死んだ人々の魂だと、少年たちに戦地で妊婦を殺した自分の過去を話す。

こうして少年たちは、死んだように生きていた老人の秘密を知る。映画やアニメでしか知らなかった生々しい戦争の生と死の現場を知った子どもたちは、驚きつつも目の前で今生きている人の過去として受け入れ、友人である老人の妻を探し始め、不思議な縁が人と人を結び付ける。やがて老人は訪問してきた孫娘から、今も生きている妻の話を聞き、妻に会いに行く決心をするが、会いに行くその日、老人は死ぬ。庭にコスモスがはじめて咲いた日だった。死んだ老人を発見した少年たちは呆然として嘆き悲しむ。老人はヒゲを剃り、身支度を整えていたところであった。ラストシーンでは、死んだ蝶を見つけた少年たちが井戸に投げ、「おーい、お弔いやで」と井戸に向かって叫ぶ。去ろうとした少年たちの後ろで、井戸から多くの蝶やホタルが溢れるように舞い上がり、再び井戸の中に舞い降りていく。蝶たちを見送った少年たちは「今のなんや」「おじいちゃんや」「さいなら」「さよーなら」と井戸に叫ぶ。そして「行こか」と閉じた井戸の蓋にコスモスを置き、3人はそれぞれの方向に歩いていく。死んだ蝶を井戸に放っていた老人のしぐさを真似るだけではなく、老人の死者を敬い弔う気持ちを少年たちが

受け継いでいる。

物語からは少年たちの「死」に対する態度の変化が読み取れる。初めの頃、老人の後をつけて病院の霊安室を覗いたときには、少年は遺体や死は不気味で恐ろしいものと感じていた様子が表現されている。しかし死んだ老人を発見した時、遺体に話しかけ抱きしめていた。少年たちにとって遺体は親しみのある老人そのものであったのである。仏壇に手を合わせる習慣はないだろう少年たちが、死んだ人や魂を身近なものとして自然に受取っていることがうかがえる。また井戸に向かって「おーい」と叫んでいる少年たちの情景は、死んだ人の名前を呼ぶ「魂呼び」（土井、1983）を思い起こさせる。魂呼びは井戸の底を覗き込んで死者の名前を呼んで靈魂を呼び戻す日本古来の鎮魂の呪術の一つである。

## (2) 少年と死、そして夏

この映画にもみられたように夏草が生い茂るさまは、圧倒的な生のエネルギーが人を凌駕していること、すなわち「死」を連想させる。それは老人のこころが死んだも同然で、生きる意味を見いだせないまま虚ろに存在していたことを象徴している。その老人が少年たちと出会って庭の夏草を刈り取り、焚火をして種を撒く。この場面は老人が生きる方にシフトしたと受け取れるが、台風の日、老人に再び「死」が浮かび上がる。自分は生きる価値がないと、戦争で人を殺しながらも生きのびた自分の生のエネルギーを恨み、生きていることを責める。その話を聞いた少年たちはショックを受けたものの、へこたれない。彼らの溢れる生のエネルギーは、老人の重いこころの扉を再び開ける。そして孫娘の存在から、死んだように過ごしてきた間にも現実には時間が流れ、生が受け継がれていることを老人は知り、そして死ぬ。自然の生や自分の内なる生のエネルギーに凌駕されたまま虚ろに生きていた老人が、生きることによってシフトしたからこそ死ぬことができたとも言えよう。その

日、初めてコスモスが咲いた庭は象徴的に生と死を表現していた。

一方、もう一人戦争が終わらないまま過ぎてきた人がいた。老人の妻である。彼女は孫娘に連れられて死んだ夫に直面し「お別れ」を促される。見当識も定かではない様子で関心薄く手を合わせて帰ろうとするが、ふと戻ってきて老人の顔を覗き込む。苦痛に歪んだような表情になり、崩れるように座り込み、両手をついて「お帰り、なさいませ」と深々と頭を下げた。一服おいて肩から力が抜け、笑顔のような表情が浮かび、大きく息を吐いた。妻も何かを終えて生を取り戻したのだろう。

ラストシーンでは家が壊され、夢か幻のように少年たちの夏も終わる。老人と少年の出会いと交流、時間の流れ、生と死の移り行きを庭が象徴的に示していた。ここで触れた老人の生と死は少年たちのこころの奥深くに大事にしまわれ、彼らの生を裏打ちする力になっていくことだろう。そしてこの物語が現代の子どもたちに愛されるのは、読者が深いレベルで共感するからだだろう。死という影を知ることで、生は力強さを持つからである。

ところでKingの『スタンド・バイ・ミー』(Reiner 監督、1986)も、『夏の庭』同様に“死に関心を持つ少年たち”のこころを描いた評価の高い作品である。物語は少年たちそれぞれの人間関係における葛藤や感情が焦点となり、冒険、仲間との関係などが山の風景などとともに描かれ、「秋の目覚め」と副題がつけられている。夏の中に死を感じるというよりも、夏を無邪気な少年にたとえ、成人後(秋)に過ぎた日の思い出を語る形式である。ここには、日本とアメリカの少年や死を巡る文化差が表れている。

さて『夏の庭』では、夏祭のお囃子のような笛太鼓の音が遠くで鳴るシーンがある。少年たちが、海のそばの施設に住む老人の妻に会いに行った夏の一コマである。

## 4. 夏祭と盆

### (1) 霊祭としての夏祭

祭の基本的な様式は、神座を設け神を招きお祈りするというものであり、祈りの内容は、大きく分けると“長寿を願うもの”“五穀豊穡や漁獵を願うもの”“災厄をのがれようとするもの”の三種に分けられる(本田、1974、pp.8-9)。災厄すなわち疫病(伝染病)は、怨恨をもって亡くなり浮かばれずに彷徨う霊がもたらす災いと考えられており、災厄をのがれる夏祭の起源は奈良時代の御霊会という霊を弔う霊祭(たままつり)に遡るとされる(p.9)。疫病が流行ると朝廷が、恨みをもって亡くなった人物たちの霊を神座に招き、芸能をとり行って霊を弔った。京都の祇園祭も、牛頭天王による疫病から茅輪を付けた者が難を逃れたことから始まるとされ、幣のような疫神の依代に霊を迎え送る。高くそびえる依り代・鉾を、やがて車をつけて引き回すようになり、さらに山も作られたと考えられている(pp.24-25)。古代の人々は、大自然の営みの中で特に“生命の神秘”に神を感じたことから、子孫を生み出す男女の交わりの神秘に神を見、柱・棒・幣束・簀などを盛り上がった山・塚・岩・盛り砂・土・盛り飯などにさした「依り代」で象徴的に神を表現したのだろうという。幣と山の組み合わせは、祇園祭などの「山」と「鉾」に見られる形でもあり、山鉾を引き回す形態は、その後、全国に広まり“だんじり”や“ねぶた”などさまざまなヴァリエーションを生み出したとされる(pp.5-8, p.25)。

### (2) 都市の祭礼

霊祭を起源として、神事や芸能が夏の祭礼へと発展していった歴史には、都市が深くかかわっている。柳田(1942/2020)は「町の祭の思い出は夏のものに多く、夏の祭というものは上代に少なかった」(p.53)と、夏祭を奈良時代以降に成立した都市との関連で述べている。農村では、一番大きな祭は収穫後の物の豊かな時期におこなわれる秋祭であり、その次が苗代



ごしらえにかかる前の春祭である。秋祭と春祭は稲作の始まりと終わりの時期に行われ、山の神が田に下る春、そして田の神が山に入る秋に祭が行われた農村が多いという。さらに冬の祭については、柳田は山間の村との関連を述べる。山間の村では冬が寒く、春を待つ切なる気持ちが「冬至」の時期の祭となり、太陽を力づけるために御火焚きのように篝火を焚き、宮中の御神楽等音楽舞踊を中心とした冬の祭になったという。一方夏の祭は平地のものが多く、都会地や海沿いの村や港など「水の近いところ」で盛んであり、京都では「祇園」、関東では「天王様」などと呼ばれる「水の神」の祭としての特徴を持っている。

田を持たず水辺に暮らす都市部の人々にとって、夏の大雨はありがたみよりも怖い水害をもたらすものであり、同時に夏は疫病が流行する季節でもあった。そこで、人が集まることで流行する疫病を、人々は水によるものと捉え、御霊を統御する、より大きな力を持つ天神に祈願したことが夏祭の始まりではないかと柳田は推論している。また、柳田は水と関わりの深い農民が都市で集まって生活するにつれて疫病の媒介物としての水の性質に気づいたのではないかと述べているが、いずれにせよ、「夏の祭をこのとおり盛んにし、また多くの土地の祭を『祭礼』にしてしまったのは、全体としては中世以来の都市文化の力であったと言い得る」(p.58)と柳田は述べる。そしてその祭場は、交通と交易を糧とする水辺の都市生活の安寧や商売繁盛を祈る人々の群であったという(pp.53-58)。

たとえば、大阪天満宮の天神祭は、平安時代中期から行われていた「夏越の祓」の鉾流し神事を起源(辨野・下村、2017)とした民衆の祭礼であると考えられている。「夏越の祓」とは12月の「年越の祓」とともに、大祓の神事である。御霊会を起源とした霊祭、すなわち鎮魂(たましずめ)あるいは招魂(たまふり)のための祭が、山鉾・だんじり等の依り代を引き

回したり、海に流したりする夏祭として盛んになった背景には、水辺の都市の繁栄の祈りを込めた民衆の群としての力があったと言えるだろう。

都市の祭は、明治以降、神道国教化政策に大きく影響を受けた。神社の神事が「官祭」と位置づけられる一方で、氏子町の祭礼は「氏子私祭」とされて中断の危機に陥った(神田、2010)のである。その時に祇園御霊会は神社側が「スサノオノミコト」を祀り、氏子側が伝統的な牛頭天王を祀るというように二つに分かれ、氏子たちは祭礼を存続させるために結社(講)を結成した。同様に神田明神祭も、神社が直截神社として昇格したのに対して私祭と位置づけられ、祭礼「明神祭」は氏子たちの祭祀組織の結成により維持された。それほどまでに祭礼は人々にとって大切なものであったのだ。人々は言葉や踊り、芸能などの様式を受け継ぎ、年に一度の出番のために山車・神輿・山鉾・ねぶたなどを継承し、町中を舞台として駆け巡る。主役は集まった大勢の人々の群と、通りや家々など土地全体である。

こうして夏祭は、村や町、すなわち「ムラ」や「町内」というコミュニティの大事な年中行事として受け継がれ、祭式とは違い、地域の人々や場を守るものへの信仰を支えとして営まれてきた。本田(1974)は神職のいない宮では一定の祭式にこだわることもなかったという。つまり「祭をとり行ふ神道は、宗教といふよりは民族の信仰であり、生活、習俗の中に浸透してゐる心の一つのよりどころ」で、いわば祭は「生活と信仰の中に、素朴に、或いは豪華に花咲いたもの」なのである(p.4)。

### (3) 盆行事

夏の年中行事には、夏祭のほか、盆行事もある。地域によって期日も期間も様式もさまざまであるが、旧暦7月の夏の盛りに行われることが多い。人々は盆棚を作り、盆提灯を灯すなどして祖霊を迎え供養する。盆の起源は「一説に

古く神霊への供物を盛る器の名に由来する」とも言われているが、「一般的には盂蘭盆会の略とされている」（倉石、2009）。盂蘭盆会は、典拠と考えられている『仏説盂蘭盆経』に「4月15日から夏安居（げあんご）をしてきた自恣僧に、百味の供養をすれば餓鬼道にある両親・祖父母などの飢渴の苦しみが救われる」と説かれていることから、旧暦7月15日に寺院で行われるようになった仏事である（田中、2010）。その『仏説盂蘭盆経』はインドの説話をもとに中国で作られた偽経と言われ、「イラン民族の死霊祭祀が農耕儀礼と結合した文化と、中国の麦作地帯における収穫祭である中元」とが結びついた儀礼内容が「仏教文化に取り込まれる形で盂蘭盆会の原型が成立した」とされる（倉石）。このような形式の盂蘭盆会の儀礼行事は、奈良時代に宮廷の恒例行事となり華やかな異国文化として日本に導入されたものの、次第に廃れ、鎌倉時代末には「祖先に食物を家で供える日となった」（田中）。一方、「室町時代以後死者の追善供養として流行」した施餓鬼会の要素が盆儀礼に強くみられるようになる。こうして盆行事は、祖霊を始め代々の死霊、さらには祀り手のいない死霊も外精霊（げじょうろう）として祀り、戸外で共同飲食する盆窯・盆飯が行われる行事へと変遷していった（倉石）。

その後、明治時代には神仏分離令、神道国教化政策の下で、仏教行事に関連する地藏尊とその堂祀の破壊、送り火の中絶等とともに盂蘭盆会も禁止された（神田、2010）。それにもかかわらず、盆行事は夏祭同様に生き残り、年中行事として、現代の生活文化に広く生き続ける。盆は仏教祭式の特徴を備えた祭礼と考えるよりも「日本風の祖先崇拜に、仏教的なものが交った」霊祭と考えられると本田は述べる（p.9）。祭礼と同様に盆行事も、創唱宗教ではなく、自然宗教・原始宗教である「祖先崇拜」の一つといえるだろう。また、折口（1965）は、そもそも日本人は仏教伝来以前から、盆に「生魂・死霊の区別なく取扱うて、魂の入れ替へをした」

と述べ、「生きみたまの祭り」と「死にみたまの祭り」の二つが盆の祭であったという（p.259）。虫が発生し伝染病が流行る夏には消耗した魂を入れ替えるという古くからの日本人の夏に対する死生観であると言えよう。

#### （4）盆踊と鎮魂

さて、「神座を設け、神を勧請し、その前に氏人たちが集まって、願事を申し、酒宴を催し、芸能を演じ、しばしも我を忘れて、神の恩恵に預かろうとしたこと」が神祭の最も古風な形であり、新魂を頂いて魂を補強するための「鎮魂の呪術」は、神の前で陶醉して神懸かり、夜を徹して行い、夜明けに成就した（本田、p.10）とされる。疫病神を呼び寄せ芸能を演じ、はやり歌を歌い、踊り狂い喜ばせておいて送る。それには「はげしい自他の舞に我を忘れたものの如く」「陶醉」が重要であった（同上）。その芸能の一つとして、盆踊の流れがある。折口（1965）は悪霊を退ける念仏踊と同様に、「道を歩きながら、鉦を敲いて」、盆に帰ってくる魂の中に混じっている悪い魂を退け「新盆の家の庭で輪を作って踊る」形が盆踊の根本であると述べる。中央に柱などを立てて廻りを踊って回り、神を招く神降し様式も取り入れられた。次第に盆には「死人の魂が戻ってくるとともに、無縁の亡霊もやってくる」ため、「家では魂祭りをし、外では無縁の怨霊を追い払わねばならぬ」と考えたという（折口）。さらに、厄病鎮撫の祭で霊を封じ込めるまじないとして、太鼓を打ちならす激しくリズムカルな踊りも生まれていったのである（三隅、1976）。

念仏踊は日本各地を鉦や太鼓を打ち鳴らしながら念仏を唱え歩いた空也上人による踊りが、鎌倉時代になって一遍上人の時宗へと引き継がれ、その後法然と親鸞による念仏信仰と合流して広く庶民の生活に浸透したものとされる（三隅 1976：大隈 1991）。その流れが風流田楽と混じり合い、やがて念仏踊は農村では先祖の霊を供養し、さらに精霊と交わり、悪霊やたた

る御霊を鎮撫する呪術としても広がった（三隅）。鉦や太鼓や笛を鳴らしながら独特の衣装や化粧で不思議な踊りをすることが、「死者の霊」である踊り手自らを成仏させるだけではなく、怨霊や疫病神を円陣の中央に集め、囃し立て、行列とともに村落の外に追い出す（荒魂鎮送）目的を持つようになった（三隅、1984）。念仏踊のほか、都市の住民が担う雨乞いや祭礼の中では風流踊が盛んになり、花笠をかぶり歌って踊るお囃子の中踊りと、着飾った衣装の踊り手が周りを踊る側踊り（ガワオドリ）に分かれて二重に取り巻く芸能も生まれ（山路、1991）、盆踊は農繁期にある農村でも一大行事になった。こうして、日本の夏には、山車や神輿が巡行する祭とともに、人々が踊り歩く盆踊という二大行事が行われるようになった。悪霊を払い精霊と交わり、神の分身を身につけて魂を補強する、健康長寿と疫病を払う祭である。山や田の神と縁が薄れた都市の人々にとっては霊と交わり、魂を補強する貴重な機会だったともいえよう。興味深いことに、嫌がるそぶりを見せると悪霊は戻ってくると考えた人々が「名残惜しい」と口で唱えて追い払ったと折口はいう。それゆえに盛大に練り歩いて騒ぎ、焼いたり流したりする祭が誕生したのであろう。踊り、陶醉して自然から力を貰う祭を伝承し続けている現代にも、そのところは受け継がれていると言えるだろう。

##### (5) 夏にまつわる死の影

ところで、現代の夏はもう一つ大きな死の影を纏っている。太平洋戦争後の日本にとって、8月は2つの原爆と終戦の季節である。昭和20年8月15日は、日本が中国大陆や太平洋の島々に領土拡張を狙って侵攻した戦争に敗れた日とされている。日本政府が連合国軍にポツダム宣言受諾を通告した日の翌15日正午に天皇による放送で国民に降伏が知らされた日である。実際に降伏文書調印は9月2日であり、その日が正式な終戦日であるが、日本では盆行

事と重なる8月15日が終戦日として刻まれた。こうして昭和20年以降の日本において、夏は8月6日・9日の広島・長崎の原爆と15日の終戦という戦争の影の濃い季節となった。

盆の時期には祖先や亡き人を思うのに重ねて、先の戦争における犠牲者に祈る。先祖の魂が戻る盆に終戦の日があり、数々の無念の死が語られる。中には『夏の庭』の老人のように戦地での酷い体験を誰にも言えずにこころに秘めたまま生き、こころが枯れ、荒れた庭のようにになっていた人や、こころの奥に押し込んだ戦争体験を高齢になって語り始めた人もいる。

前述した『夏の庭』には少年たちと老人が夏草を刈り取り、庭で火を焚くシーンがある。遊びながらだが、まるで無念の思いで亡くなった霊を弔う儀式のように焚火をし、荒れた庭に新たな種を撒き生命をつなぐことが表現されていた。この行為は、老人のこころに災いをもたらしていた霊を招き送ることにより、鎮魂・招魂を象徴的に表現しているかのように思われた。戦後半世紀以上経てようやく始まった鎮魂かも知れない。昭和の戦後から平成、令和と移り変わっても、夏は戦争の色を未だ濃く残している。普遍的意識の力の勢いに気圧され、自らの影を語れずに生きて来た老人のこころは、戦後高度成長社会のまぶしい生の光に圧倒され、夏草の荒れ果てた庭として象徴されていた。

これまで述べてきたことから、霊祭や盆など夏に魂を新たにする習俗の背景には、夏をめぐる日本人の死生観が関連していることがわかるだろう。

## 5. 里山が消失した現代の霊祭 —『千と千尋の神隠し』より

### (1) 普遍的無意識の影としての「カオナシ」

最後に、神霊が祀られなくなった現代の都市に住む人々の鎮魂について、ジブリ映画を取り上げて考えてみたい。対照的な風景を描いている『千と千尋の神隠し』（宮崎、2001：以下『神隠し』と略）と『となりのトトロ』（宮崎、



1988:以下『トトロ』と略)の二つである。『トトロ』は、軽快な音楽とともにあぜ道を走る軽トラックに乗ってはしゃぐ姉妹の姿から始まる。母の転地療養のために都会から引越す彼らの前には水田と小川、ため池、大きく枝を広げた木々や鎮守の森など里山の風景が広がり、境界をつなぐ道にはバスが行き来していた。そして木の洞にはトトロがいた。この風景は、薪炭林あるいは農用林などの狭義の里山に守られた水田や採草地、家、鎮守の森と神社などが一体となった広義の里山(石井、2001)風景である。一方『神隠し』も引越しから始まるが、両親と外車で新居に向かう千尋はふて腐れている。農用林などの山の斜面は住宅に変わり、新居よりはるか下に、朽ち果てた大きなクスノキと鳥居が残る。鎮守の森より上に家が建てられ、あの塚森はなくなってしまったようだ。そして地面に転がる祠を「神様のおうち」と平然と言う母と、森の奥に見つけた湯屋の建物を「テーマパークの残骸」と面白がる父。緑のトンネルの先にはもう木の洞はなく、呑気に寝ているトトロは見えない。一方、気配も怖れも感じない両親のそばで千尋は風や気配に気づく。そこから千尋の物語が始まる。

何も見えない両親は易々と境界を越え、神の領域の食べ物を食ひ、豚になる。すると簡単には戻れない。取り残された千尋は巨大な木の洞のような湯屋で名前を取られ千となり、大事な存在(ハク)に出会い、同時に影(カオナシ)と向き合う。大暴れするカオナシは欲望の塊のようだが、それは単にその場の人々のところを映し出しているに過ぎない。人々の欲望と呼応することで存在は膨れ上がる。カオナシのテーマは、「顔」の問題であり、自分が何者であるかという問題と言えようが、千尋の個人的問題ではなく人々が持つ普遍的無意識の影であると考えられよう。人々が普遍的無意識をなき物にして繋がらなくなってしまったために彷徨っていた影なのである。その影は欲望と繋がることで膨張し、お祭り騒ぎを始める。そのカオナシ

に千は「どこから来たの?」と問いかけ、何者かというテーマを突きつける。人々の欲望の投影で膨れ上がったカオナシは、一気にしばみ始め、顔がなく何者でもない自分に戻り、千を追いかける。

## (2)「沼の底」とたましいの世界

カオナシと対峙した後、千は沼の底に旅立つ。沼の底はかつて里山の向こうに広がっていた神の森のような場所である。沼の底から戻る電車はまだ走っていないと告げられ、人が自然から豊かな生の力を得ることはすでに難しいことがわかる。先に引用した Jung (1964/1988) の、たましいとの繋がりが切れて宇宙のなかに孤立している現代人という言葉を連想させる。沼の底では、千は母なる存在(錢婆)から世界やこのころの秩序を教わり、皆で作業する。やがて自分の意志で戻ることを決めた千は、彷徨う影(カオナシ)を沼の底に預けて、龍(ハク)の背中に乗り、飛翔により呼び起こされた身体記憶によって川の神(コハクヌシ)と再会する。これは、自分自身のこころの深い部分、忘れていた体験を身体記憶から想起したことであり、自然との繋がりを取り戻す体験でもあった。千は川の神、つまりその時の自分自身と出会うことで自己感を取り戻したのであろう。10歳前後の少女の抱える心理的テーマとして読み取ることもできる(岩宮 2013、木部 2019)。こうして、見えないものを見る目を獲得した千尋は湯婆婆とも対決し、自分の名前と両親を取り戻した。そればかりかこの少女は、世界に彷徨っていた普遍的無意識の影を沼の底の世界に戻し、自分の中のふて腐れていた幼児的な面(坊)の成長を助け、自分自身のこころの深い部分に流れる川や自然の再生を助けたのである。

鎮守の森や里山が破壊され、そこにある神霊に人々が気づかなくなってしまった現代、境界はなかなか開かない。普遍的無意識との繋がりが薄れ、自分自身の存在の実感は薄くなっている。『トトロ』では、個人としての母の病気に

よる不在を補って守り育てる、母なる存在が子どもたちの「となり」にいたが、千尋の時代にはトトロは見え、簡単には出会えなくなってしまった。そんな時代の子どもである千尋にとって、魂を入れ替える生きみたまの祭には、湯屋で一人になり、沼の底まで行く必要があったのだろう。

神霊を象徴する具象物になんの意味も感じない千尋の両親のような現代人には、自然の中に神霊は見えなくなってしまっている。千尋をはじめ、現代の子どもたちは時に暴発する普遍的無意識の影を生きさせられてしまい、自身の存在を認識する契機としての風土との関わりがいつそう薄れたまま過ごさざるを得なくなっている。しかし、死の影を否定するような現代のこころの古層には、夏の勢いに死を感じ、死に裏打ちされた生を尊ぶメンタリティが息づいているはずだ。夏にまつわる死の影に生を寄り添わせてきたころでもある。

## おわりに

現代、祭は地域の重要な観光資源となっている。観光化することで祭が形骸化する側面もあるが、観光客であれ集まる人々の群の活力と陶酔は祭りには欠かせない要素だ。鉦太鼓、笛、かけ声等、人の持つエネルギーが充溢する。そして村・町、山・川、港・海が聖なる舞台に変わり、通りを神輿・山鉦・だんじりなどが巡り、山を駆けおり、海に入り、川に流し、人々が夜を徹して演舞を続け、幻想的な陶酔の世界が生み出される。そして世界中から集まった見物客も身体と魂が引き込まれるように酔う。民衆の祭とはこのように多くの人々が集まり交錯する場を作り出し、霊を迎え送り、疫病神をも騒ぎながら払うことで、魂を新たにするものだ。観光客も巻き込まれ多くの人々の魂が更新される。一方、線路・道路・建造物が複雑に交錯する渋谷という不思議な谷が若者を呼び寄せるハロウィンでは、送られず彷徨い、成就に繋がらない。現代の都市の霊祭は難しい。

2020年は例年以上に死を身近に感じる夏となった。夏が私たちに一人で祈ることを求め、祭自身が魂の入れ替えを望んでいるかのようである。人々はそれぞれの場で祈り、踊り、離れた場所から繋がりを模索している。この静かな祈りは、こころの深層との繋がりを呼び起し、人々が深く繋がり合える都市への再生を促すのだろうか。夏に死を感じ取り、湿潤や災厄の猛威と戦わずに祭によって生の力を補強する、これが日本人古来のメンタリティである。

## <文献>

- ・ 辨野真理・下村泰彦（2017）大阪天満宮を中心とした天神祭の領域と天満のコミュニティ、都市計画学会関西支部研究発表会講演概要集 15 巻 pp.5-8.
- ・ Berque, A. (1990) (篠田勝英訳) 日本の風景・西欧の景観、講談社現代文庫、講談社.
- ・ Berque, A. (2014) *La mésologie, pourquoi et pour quoi faire?* Presses Universitaires de Paris Nanterre. 木岡伸夫（2019）風土学はなぜ何のために、関西大学出版部.
- ・ 土井卓治（1983）葬りの源流、谷川健一編 日本民族文化体系 2 太陽と月、小学館、pp.286-289.
- ・ 本田安次（1974）日本の祭と藝能、錦正社.
- ・ 石井実（2001）広義の里山の昆虫とその生息場所に関する一連の研究、日本環境動物昆虫学会誌 (Jpn. J. Environ. Entomol. Zool.)、12 (4)、pp.187-193.
- ・ 岩宮恵子（2013）好きなのににはワケがある：宮崎アニメと思春期のころ、筑摩書房.
- ・ Jung, C. G., von Franz, M.-T., Henderson, J. L., Jacobi, J., Jaffé, A. (1964) *Man and his Symbols*. Aldos Books Limited, London. 河合隼雄ほか訳（1988）人間と象徴（上）—無意識の世界、河出書房.
- ・ Jung, C. G. (1944/1968) *Psychology and Alchemy*. 2<sup>nd</sup> ed. translated by R. F. C. Hull, Princeton University Press. (*The Collected Works of C. G. Jung*. Vol.12. Bollingen series XX. edited by Read,

- H., Fordham, M., Adler, G. and McGuire, W.)
- ・河合隼雄 (1986) 宗教と科学の接点. 岩波書店、pp.138-167.
  - ・神田より子 (2010) 神事と芸能の歴史. 神田より子・俵木悟編、民俗小辞典 神事と芸能. 吉川弘文館、pp.1-13.
  - ・木部則雄 (2019) こころの発達と精神分析：現代藝術・社会を読み解く. 金剛出版.
  - ・King, S. E. (1982) *The Body-Fall from Innocence-. Different Seasons*. 山田順子訳 (1987) スタンド・バイ・ミー—秋の目覚め、恐怖の四季 (秋冬編). 新潮社. (映画：Reiner, B. 監督 (1986) Stand by Me. Columbia Pictures Industries, Inc.)
  - ・倉石忠彦 (2009) 盆. 加藤友康他編、年中行事大辞典. 吉川弘文館、pp.632-633.
  - ・三隅治雄 (1976) 民俗芸能の成立と展開. 和歌森太郎編、芸能伝承. 日本民俗学講座、朝倉書店、pp.88-165.
  - ・三隅治雄 (1984) 民族芸能の歴史的展開. 大林太良ほか著、演者と観客—生活の中の遊び—、日本民俗文化大系 第7巻、pp.79-140.
  - ・宮崎駿 (1988) となりのトトロ. スタジオジブリ.
  - ・宮崎駿 (2001) 千と千尋の神隠し. スタジオジブリ.
  - ・大隈和雄 (1991) 信仰の儀礼と踊り. 網野善彦ほか編、踊る人々—民衆宗教の展開 音と映像による日本：歴史と芸能. 5巻、日本ビクター&平凡社、pp.10-27.
  - ・折口信夫 (1965) 盆踊りの話. 折口信夫全集 2. 中央公論社、pp.259-266.
  - ・田中久夫 (2010) 盂蘭盆会. 神田より子・俵木悟編、民俗小辞典：神事と芸能、吉川弘文館、pp.20-21.
  - ・和辻哲郎 (1935/1979) 風土. 岩波書店.
  - ・山路興蔵 (1991) 風流の系譜. 網野善彦ほか編、豪奢と流行—風流と盆踊り. 音と映像による日本：歴史と芸能. 第9巻、日本ビクター&平凡社、pp.142-148.
  - ・山本健吉 (2010) 奥の細道 (現代語訳・鑑賞). 飯塚書店、pp.73-80.
  - ・柳田国男 (1942/2020) 日本の祭. 角川ソフィア文庫、KADOKAWA.
  - ・湯本香樹実 (1992) 夏の庭 The Friends. 福武書店. (映画：相米慎二監督 (1994) 夏の庭 The Friends. 読賣テレビ放送)