

## 「たたり」<sup>1</sup>と宗教ブーム 変容する宗教の中の水子供養 -

松浦 由美子

### 1. はじめに

中絶した胎児に対する死者供養である水子供養は、1970年代に成立し80年代にかけて全国化した極めて新しい現象であり、それが宗教なのか商売なのか、仏教のものであるのか否か、日本の伝統宗教と関係あるのかないのか、中絶した女性に対する癒しなのか恫喝なのか、あるいは中絶問題の解決になり得るのか否か、といった多彩な視点から国内外の研究者たちの注目を集めてきた。

仏教学者ウィリアム・R・ラフルーアは、水子供養を完全に仏教の宇宙観の中に位置づけており、水子に対する考え方は日本に伝統的に存在してきたもので、1970年代以降にメディアの注目を集めるようになったに過ぎないという立場をとっている。ラフルーアによれば、水子供養は中絶に対する女性の罪悪感を癒し、また社会的には中絶が権利問題としてアメリカ社会のように国民を二分することを防いでいるために、個人的にも社会的にも「積極的な治癒機能」（ラフルーア 2006; 289）を持つものである。ラフルーアは、日本の「仏教徒の伝統」のなかに、現代のキリスト教アメリカ社会が直面している中絶をめぐる問題の突破口を見出そうとした。

ラフルーアと同様に水子供養のセラピー的側面に注目する研究者は多い。同じく仏教学者のバードウェル・スミスは、「何千人という女性が水子供養を通じて中絶、流産、死産といった出来事後の悲嘆の過程を生き抜くのを助けられている」（Smith 1992; 86）と述べている。また、社会学者橋本満は、水子供養において語られる「たたり」とは、現代社会におけるさまざまな悩みの表出であって（橋本満 1999; 55）、水子供養は現代の女性の悩みに対する「真の救済」であると主張した（71）。

このように水子供養を評価する立場に対し辛辣な批判を投げかけているのは宗教学者ツヴィ・ヴェルブロウスキーである。ヴェルブロウスキーは、水子供

養を仏教の現象として扱うことは「見かけにだまされている」(ヴェルブロウスキー 1993; 302)のだと言う。水子供養のキーワードは「恐れ、たたり、障り、鎮め」であり、水子供養は追悼儀礼というよりは「鎮めの儀式」(297)であって、新宗教的なそれは「どこから見ても新しい現象である」(273)。産婦人科医と水子供養に関わる寺院の金儲け主義を厳しく糾弾するヴェルブロウスキーにとっては、水子供養のセラピー的側面を評価する研究者は許しがたい存在である。彼らの議論の中では、「恐れ」「怨霊」「餓鬼」「たたり」「障り」といったキー概念が「ものの見事に消え去って」、「悲嘆、苦悩、癒し、『悲嘆と出会い破綻を癒す』」といった言葉に置き換えられていると指摘する(271)。水子供養の癒しの機能を称賛することは、その最も重要な要素であるたたりと鎮めの側面を無視し、それゆえにそのあからさまな商業主義を不問に付すことであるとヴェルブロウスキーは考えた。

日本研究者ヘレン・ハーディカーもまた批判的な立場をとっている。水子供養を完全に仏教に位置づけて説明したラフルーアに対し、ハーディカーは水子供養を仏教だけではない、神道、修験道、そして新宗教の諸団体に見られる超宗派的な実践であり、なおかつ1970年代以降の商業的なオカルトブームによって成立した現代的な現象であると主張する。ハーディカーはラフルーアが日本の仏教を、過去から現在にいたるまで「連続的な文化的伝統を持つ単一の現象」(Hardacre 1997; 8)として扱ってしまっているとする。ハーディカーはむしろ、現代の水子供養と過去の仏教の立場との断絶性に着目し、水子供養は中絶をめぐる男女間の不均衡な力関係によってもたらされた極めて現代的な問題であるとしている。そのような視点からは、水子供養は女性に対する「癒し」ではなく「脅し」として分析されるべきものである。

日本の学者としては早い時期に水子供養に着目した人類学者森栗茂一も、水子供養は造られた民俗であり、日本の伝統文化とは関係のない、「女性の良心の痛みにつけこんだ、キャンペーンにすぎない」(森栗 1995; 210)とする立場である。

1970年代、80年代の水子供養を見る限り、その中心的事柄が、ヴェルブロウスキーらの言うとおりの「恐れ、たたり、障り、鎮め」にあったということは否定できない。しかし、寺院からインターネット空間までをも含める現代の多様な水子供養の実践に目を向ければ、それが中絶した女性に対する癒しとして機能しているのもまた事実である<sup>2</sup>。70年代から現在にかけての水子供養のこの

展開は、どのように説明することができるのだろうか。水子供養を宗教的癒しとして評価する立場と、宗教を利用した女性に対する恫喝であるとする立場のどちらも、水子供養の全貌をとらえることには失敗していると言わざるを得ない。水子供養が登場しブームとなった 1970 年代から 1980 年代にかけては、様々な新宗教が登場しメディアがオカルト的な話題を振りまいた宗教ブームの時代でもあった。高度経済成長期以降、急激な都市化と核家族化、所得の倍増と消費資本主義の到来を経験しながら、宗教そのものがこの時期に大きく再編成、あるいは変容したのだとしたら、この宗教ブームに注目することなく水子供養がいかなる宗教なのかを論じることはできない。本稿の目的は、この 1970 年代以降の宗教ブームに着目し、宗教的なるものの再発見、あるいは再構築の中で、いかに水子供養が発生し展開してきたかを説明することである。そして、現代における水子供養の多様な実践と展開の理解への足がかりとしたい。

## 2. 「宗教回帰」現象

まず 1970 年代から 1980 年代にかけての宗教ブームについて概観してみたい。宗教ブームは「宗教回帰」現象とも呼ばれ、大まかに言えばこの時期の国民の宗教的意識の高まりを指す。その始まりは 1973 年のオイルショック以降からということで学者たちの間では意見が一致している（山本 1985; 1, 平等 1985; 12, 大村 1988; 10, 弓山 1994; 112）。まずこれは統計上にみることができ、1958 年以降高度経済成長期を通して減少し続けた「信仰とか信心をもっている人」の割合は、1973 年から 78 年にかけて急増している（平等 1985; 12, 西山 1988a; 192）。具体的な現象としては、「ユリ・ゲラーなどのスプーン曲げといった超能力が世間の話題をさらい、悪魔が憑いた少女と悪魔祓い師との闘いを描いた映画《エクソシスト》をはじめとするオカルト映画が人気を呼び、五島勉訳の『ノストラダムスの大予言』などの出版物が爆発的に売れ」、「阿含宗、GLA、真光系教団など『新・新宗教』<sup>3</sup>と分類される教団が隆盛した」（弓山 1994; 112）といったことが挙げられる。そしてこの時期の宗教の特徴は「たいへん呪術的、神秘的、オカルト的」（山本 1985; 2）であるとされる。

このようなマスメディアでの盛り上がりと新新宗教の興隆とともに着目すべきは、この現象が宗教「回帰」と呼ばれたにもかかわらず、既成宗教はむしろ信徒数を減らしているという事実である（田畑 1985; 44, 平等 1985; 14, 島園 2001; 175）。つまり、宗教ブームを担ったのは宗教浮動層と呼ばれる、特

定の宗教集団に属さない層であった。では、いかなる意味でこれが「回帰」と呼ばれたのだろうか。宗教というものが極めて混融の様相を呈しており、単一の体系的な教義というよりは日常の諸々の信仰儀礼としてあった日本では、宗教回帰は特定宗教への回帰を意味しない<sup>4</sup>。ここでよみがえったとされるのは特定の宗教ではなく、むしろ、「民間信仰」「民俗宗教」と呼ばれるべきもので、それは、初詣、墓参り、合格祈願などの各種祈願行動、占い、といった諸儀礼の国民的復活に体现されるところのものであり、また、呪術、霊術、オカルトに対する関心にも現れていると考えられるものである。

早い時期からこの現象に注目した西山茂や大村英昭といった宗教社会学者たちは、この現象に「民俗の古層」をみた。西山は、「1970年代に欧米からの輸入ではじまった感性文化の復権現象は、その後次第に自文化化され、1980年代を迎えてますます日本の民俗的伝統に根ざすものへと回帰し、新新宗教や小さな神々の台頭となって現れたことがわかる」(西山 1988b; 214)と述べ、宗教ブームが映画『エクソシスト』やスプーン曲げなどを発端とした欧米からの影響で起こったことを認めつつも、そこで復活した「感性」は「普遍的というよりもむしろ特殊であり」、「所与の個性的な民族(国民)文化により多く根ざしている」(西山 1988b; 211)と主張した。大村もまた、新しい宗教の根底には「古くからある原始心性」(大村 1988; 17)、「民族(俗)の古層に棹さしているような定型性」(大村 1988; 20)があるとしている。同様に宗教心理学者である金児暁嗣も、「若者の宗教観は日本人通有の民俗宗教が母体である」(金児 1988; 109)と述べている。つまり、「宗教回帰」とは、日本人に特有とされるアニミズム的な原初の信仰への「回帰」なのである。

では彼等の言う「感性」「原始心性」「民俗宗教」とはなにか。それを具体的に表すものが「たたり」である。西山は、「最近のわが国の感性文化の自文化化は、新新宗教における霊障の強調に端的に示されている」(西山 1988b; 214)と述べ、「阿含宗や真光系教団における霊障と除霊の現象は、そこに付加されている『新しさ』を除けば、基本的には、処罰のないシタタリ的な日本古来の靈魂観にもとづくものである」(西山 1988b; 214-15)と主張した。大村が述べている「原始心性」というのも、アニミズム・シャーマニズム的な“おかげ”と“たたり”の複合心性」(大村 1988; 16)である。日本人の宗教的態度について計量的手法を用いて分析を試みた金児は、そこから「靈魂觀念」の因子を読み取り、それは「霊的存在への信仰、死者への畏怖の感情、あるいは願いごと

をかなえたり崇りや罰を与えるような人知を超えた存在に対する畏怖の念、あるいは輪廻転生を信じること、そうした観念の複合したものであり、「いわゆるタタリ意識という情念の観念に相当する」(金児 1988; 293)とした。さらにそれは、「日本人の心の深層に隠れている原始的心性 民俗宗教性あるいは固有信仰」であり、当人もそれを宗教であるとは通常意識しない宗教性である」(金児 1988; 293)と述べて、それゆえに新たな宗教ブームも結局は日本人の固有信仰に根ざすものであると結論付けている。

それゆえに、水子のたたりを説く水子供養は、新しい現象でありながらも、「日本古来の靈魂観」の表出とみなされたのである。大村は、「習俗とか、『民俗のこころ』とか申しますと、よほど古いもので、現代社会には無縁のもののように思われたかもしれませんが、もちろんそうではありません」(大村 1997; 15-6)と言い、水子供養を、「古く、そんなものはなかったという意味で、これを『新・新宗教』と呼ぶ人もいるほど」(大村 1997; 16)ではあるが、「崇りと鎮め」という民俗的心性の表出の一例としている。それでは、それほどまでに日本人の深層として位置づけられるたたりとは何か。そしてたたりは水子供養を通じて / あるいは水子供養はたたりを通じて、現代日本にどのようにして現われ、語られ、ブームの中で消費されていったのか。

### 3. よみがえる「たたり」

「たたり」とは確かに古くからある言葉である。しかし、その原義は現在のものとは違ったようだ。折口信夫は、「たゝり」とは「たつ - あり」の複合形であり、その最も古い意義は神意の出現であったと指摘している(折口 1995; 371)。「其古いものはやはり、人の過失や責任から『たゝり』があるのでなく、神があることを要求する為に、人困らせの現象を示す風であった」(折口 1995; 372)と述べられているように、たたりのもともとの意味にはある行為への報復という因果関係は含まれてはいない。人の過失、罪に対する神の咎めである「崇り」としての意義が固定化されていくのは平安時代に入ってからであり、宮廷社会において「自然災害や疫病、あるいは社会的な異常をひきおこす病原体」(山折 1990; 231)として、「崇り」という意味づけが機能するようになった。その判定は、9世紀前半まで宮廷の神祇官が独占して行っていた(大江 2007; 31)。

そして平安時代初頭から、神だけでなく、政権の敗者の霊がたたりをひきお

こす怨霊として出現してくる。それは自然発生的なものではなく、「こうした言説を意図的に発信する者」(大江 2007; 285) 敗者と生前から親交のあった者たちにより語られた「霊」である。ここから怨霊の鎮魂のために御霊信仰が始まる。このときの崇りと怨霊、そしてその対処は、「王権にとって軽視できない重要な政治課題」(大江 2007; 286)として存在したものだ。異常死のためにこの世に思いを残して怨霊となり、災難をもたらすと考えられたこのような霊魂観は、家を守護する役割を持つとされる祖霊とは別の流れのものとする<sup>5</sup>。

ところが現代になると、先祖の霊こそがたたる霊として登場したのである。その背景にあるのは、資本主義の展開による都市移住者の急激な増加と、それに伴う核家族化による、祖霊祭祀の変化である。宗教社会学者孝本貢は、第一次世界大戦による社会・経済の変動にさらされた「都市小市民層、中小零細経営者、その作業員、労働者層」が新宗教の発展を担い、大正期に「天理教、金光教、大本などの教勢の発展、また生長の家、霊友会などの創唱、さらには地方小教団の乱立」を促したことを指摘している(孝本 2001; 147)。こうした新宗教が、変容する社会に、その変容に合わせて新たな霊魂観を供給していったのである。

こうした新宗教の中でも特に霊友会とそこから派生した諸教団に関しては孝本や森岡清美といった宗教社会学者がその新たな先祖観を指摘してきた。霊友会、および霊友会系諸教団は先祖供養を重視し、それを信仰の中核に据えている(森岡 1975; 114, 孝本 2001; 146)。そこで説かれている先祖とは、必ずしも家制度における単系的な先祖ではなく、夫方妻方双方の近親を中心とする祖であり、森岡は、「このような先祖観は、家というほどの伝えるべき家格も家産もなく、文字どおり夫婦の協業によって支えられていた都市細民の世帯に、最も適合的に受け容れられたことであろう」(森岡 1975; 114)と述べている。そして、この新しい先祖観が戦後の家制度の変革のなかでさらに広く受け容れられていったと分析した(森岡 1975; 114)。

霊友会系諸教団の先祖観に関して詳細な記述、分析を試みた孝本は、その先祖観に「たたり」の觀念の表出をみた。霊友会における先祖観を孝本は以下のようにまとめている。

霊友会における先祖観は(中略)「家」に限定された先祖観ではなく、夫

方、妻方、母方の双方に無限に拡大する先祖と、さらには知人、縁者まで含みうるものである。そして、慈愛的、保護的側面が表出するのではなく、先祖の因縁、業障、さらには自己の前世でのそれらが受け継がれ、先祖の苦しみ、不成仏がさまざまな苦難として現出していると説明する。その解決のために独自の法華経による供養と、行為規範が提示されている。それは家族の平安を第一義的に希求するものである。(孝本 2001; 170)

つまり、先祖が加護的な存在としてではなく、現世の苦難の説明原理として登場したのである。霊友会系諸教団の先祖観において先祖の霊は、祭祀によって神化した個性のない祖霊神としてではなく、この世に思いを残す個性を持った霊であり、伝統的な祖霊というよりは怨霊的な性格を備えているものである。高度経済成長期以降、さらなる都市化と核家族化、それにとまなう愛情に基づいた新たな家族観の中で、このような先祖観こそが中心的な位置を占めるようになっていった。水子供養は、「親」の都合によって中絶された、怨みを持つ「水子霊」として、たたる先祖霊が既に十二分に受け容れられていた土壌に進出していったのである。霊友会、立正佼成会、大本などの新宗教は水子供養を先祖供養と同一視し、不幸の原因として先祖霊と水子霊を位置づけ、水子供養を行った(新田 1999; 188)。「新宗教などで不幸の原因として成仏していない先祖霊をしめし、そのなかに水子霊の存在を突き付ければ殆ど思い当たるといわれる」(孝本 1988; 33) 状況が生まれたのである。

#### 4. 水子供養の言説

ではここで水子供養の言説を詳しくみてみたい。宗教ブーム以前におそらく最初に中絶胎児のたたりをとらえたのは宗教団体「生長の家」である。生長の家とは、大本教の信者であった谷口雅春が1930年に発足させた「宗教界の極右勢力」(佐木 1981; 241)とも評される新宗教であり、戦後は反共運動や憲法改正運動とともに反墮胎運動も繰り広げてきた。生長の家の女性部会である「白鳩会」による、1960年に提出された優生保護法改正の請願書には中絶は殺人であると非難した上で「中絶の弊害」が以下のように示されている。

社会的には目に余る性道德の紊乱を招き、人工的には中絶による出産率の著しい低下は亡びゆく民族として曾つてのフランスの轍をふみつつあるのです。また霊的には、虐殺された幾百幾千万の胎児の悲しみが国土を覆

いそれが具象化されて大洪水を来たとさえいわれ、そしてまた国際的には非人道的民族、残忍性に富む人種等々の激しい非難を浴びているのです。  
( qtd. in 太田 1967; 273 )

ここに、「虐殺」されたがゆえに国家に恨みを持ち災害をもたらすという、たたる胎児の霊が出現している。その霊は「幾百幾千万の胎児の悲しみ」という集合的なものであり、また、たたる対象も中絶を許容している国家全体に向けられている。さらに胎児のたたり言説は、70年代に入ると大きく変化をし、特定の宗教の信者だけでなく一般の国民にまで共有されていくこととなる。その変化とは、すなわちたたる胎児の霊の個人化である。宗教ブームの中で、胎児が集合的な霊としてではなく、個性をもった「子」として表象されるようになり、人々に受け入れられていくのである。

1971年に初めて水子供養を専門に行なう紫雲山地蔵寺を設立した橋本徹馬は、生長の家の教祖谷口と深い交友があり、また、右翼と評される政治評論家であった。橋本による「秩父霊地地蔵和讃」では以下のようにたたりを描写する。

神や仏の御ところに 背きし罪は消えがたく  
親子のきずなも絶ちがたし 医者にも分らぬ心臓の  
病に苦しむ者もあり 目をやむ者や腰いたみ  
或いは乳ガン病むもあり 肩から腕を病むもあり  
わが子の足にもたたられる テンカン持ちになる子ども

二十歳前後のノイローゼ 親に反抗する子ども  
闇子の死霊に誘われて 突然自殺をするもあり  
この世の地獄を目のあたり 見るも悲しきありさまは  
皆これ浅慮の親たちが 子を中絶の報いぞや  
一家のうれしい世の中の 悩みはつきずにつきまとう  
( 橋本 1978; 201-2 )

生長の家の語りにおいても橋本の語りにおいても、たたりが出現する条件となっているのは中絶という行為の不当性である。しかし橋本が問題としているのは、中絶を許容する国家自体ではなく、「浅慮」ゆえに生み育てるべき「子」



を中絶する「親たち」の行為であり、そのために胎児が、国家を襲う集合的な霊としてではなく、中絶をした個々人が供養すべきかわいそうな「水子」という一人の人格になっている。そして身体の不調や家庭内の不幸という個人的な不幸がたたりの発現として語られ、それらをたたりとして読むことこそが、恨みを持った「子」としての「水子」を存在たらしめている<sup>6</sup>。個人の不道德な行為の結果として、個人的な不幸が引き起こされるのである。

このようなたたり言説が目的としていたのは、明らかに胎児の生命尊重ではなく、国家の政策批判でもなく、中絶行為に対する懲罰的效果である。橋本は、「身を以て胎児を守る点において、第一の責任者は女性である」(橋本 1978; 91)と言い、中絶する女性を「愛なき母親」(橋本 1978; 190)と呼んで激しく批判している。橋本は、そういったいわば「身勝手な」女性たちを懲らしめ、その視線を子へ、家庭へと向かわせることができればよかったのである。その証左に、供養を遂行すれば奇妙にも現世利益を約束しているのである。水子のたたりを祓うためには水子に心から詫びて供養をせねばならない。そうすると、「その後に良い子が授かり」、「或いは幸運が続き」、「自分のヒドイ心臓病が治ったり、子供のヒドイ反抗心や、ノイローゼが治ったりしたうえにて、家業も益々繁昌する」(橋本 1978; 196)という。このような水子のたたり言説は、宗教ブーム期にメディアを通して爆発的に広まっていった。

心霊写真ブームの火付け役として有名な「心霊家」中岡俊哉は、テレビ、週刊誌などメディアにおけるその露出度の高さで水子供養の流行にも大きな役割を果たした。1980年の中岡の著書、『水子霊の秘密 強運を阻む』から、そのたたりのレトリックをみてみよう。中岡は、「母親の胎内で芽ばえた生命を、親だけの一方的な理由で断ってしまう」ことが中絶であり、「尊い生命を奪うという意味では“殺人”行為」(中岡 1980; 52)であるとして、中絶をする女性を厳しく非難する。中岡によれば、八百屋お七が放火したのも、四谷怪談のお岩が醜い顔になったのも、大奥絵島事件の絵島が失脚したのも、そして唐人お吉が自殺したのも全て水子のたたりである(中岡 1980; 58-64)。そうして伝統的な連続性、正当性を示した後、中岡は自らのもてきたという手紙をいくつか紹介する。そのほとんどが中高年の主婦からの手紙であり、自らの体の不調を水子のたたりではないかと疑い、中岡に訊ねている。突如出現した水子のたたり言説によって、現在の身体の不調が、過去の中絶によるたたりの徴候ではないかと疑い、遡及的に原因が設定されていくのである。中岡は水子のたたりを

リスト化し、女性たちのそのような解釈を助けている。

「大人、子供のテンカン」,「慢性の鼻炎」,「蓄のう症」,「各種の婦人病」,「性行為の不能」,「乳ガン」,「子宮筋腫」,「子宮ガン」,「腰痛」,「偏頭痛」,「心臓病」,「肩、首、腕の痛みとしびれ」,「股関節脱臼」,「半身不随」,「弱視」,「ノイローゼ」,「夜尿症」,「口臭」,「性器のただれ」,「足のしびれ」,「冷え性」,「黄疸」,「不妊症」,「腹膜炎」,「便秘」,「かん臓」,「原因不明の内臓疾患」,「原因不明の眼病」(中岡 1980; 219)

また、以上のような病気に限らず、仕事がうまくいかない、子供が反抗する、あるいは無気力になる、夫婦間がうまくいなくなる、なども水子のたたりの可能性があるという。中絶を殺人と非難して罪悪感を植えつけ、その上で誰にでもおこりうる病気、不幸を水子のたたりとして恐怖をあおり、そして「水子のたたりをとりのぞく法」として水子供養を勧める、という方式である。そしてやはり、供養をしたあかつきには現世利益が用意されているのである。「私たちはこうして霊障から脱出できた」の章には、次のような見出しが並んでいる。「三ヶ月の供養でガンの疑いが晴れた」「悪夢が消え、子宝にも恵まれた」「医者に見放された膀胱炎が快方に!」「死にたいほどのシミが消えはじめた」「真剣な供養が会社の倒産を救った」等である。女性週刊誌『ヤングレディ』誌上での1985年7月から8月の3回にわたる中岡による水子霊特集には大きなインパクトがあったようだが(森栗 1995; 90) そこでも「不安の発掘 不安の増幅と対策 みんなで拜んで解決」という「みごとな物語構成」(森栗 1995; 87) になっている。

身近な不幸を水子の霊のたたりとして外因化し、それを適切な宗教的儀礼を用いて取り除けば現世利益が得られるという水子供養の構造は、宗教ブームの呪術的特徴そのものである。宗教社会学者池田昭は宗教ブームの担い手であった新宗教(新新宗教)の特徴であるその呪術的性格を以下のように描写している。

人間霊、たとえば守護霊、本霊、死霊(中略)、動物霊(中略)、また自然霊(中略)などの生きた人間から物体にいたるまで、すべての存在のアニミスティックな精霊、もしくは靈魂が崇拝されている。

これらの精霊もしくは靈魂に対する崇拝が存在し、どの宗教にも存在し

ている苦難観についてこれらの精霊もしくは靈魂が、怨み、憎しみ、断ち難い生への執着などをもつと、苦難が生ずると考える。

そこで、どの宗教にも存在している救済方法として、この苦難観に相応して精霊もしくは靈魂のそうしたことをなくすことが考えられる。通常、このことは精霊もしくは靈魂を浄化するなどと云われる。(池田 1991; 46-47)

これはまさに水子供養の構造そのものである。この時期の水子供養はまさに「たたり」によって構成されており、それによって霊能者、新宗教が参入し、メディアの注目を集め全国化したのであって、「癒し」は中心的事柄ではなかった。ヴェルブロウスキー、ハーディカー、森栗といった研究者たちが水子供養の本質は水子のたたりを用いた女性に対する脅しだと批判するのは、この時期の水子供養に関しては全く正しい。そして、ここで現れた「たたり」は、「日本文化の深層」「日本人の固有信仰」が過去から全く同じものとして回帰したものではあり得ない。それは、これまでみてきたように、都市化・核家族化による先祖祭祀の変容を背景として現れた、極めて現代的な「たたり」である。

## 5. 「たたり」の後に

宗教社会学者島蘭進は西山茂が「神秘・呪術ブーム」と呼んだ宗教ブームの背景に、新新宗教と呪術的な大衆文化の興隆だけではない、「新霊性運動・文化」と彼が呼ぶところの、宗教集団を組織せず、あるいは一時的に祀り上げられ消費され忘れられていく呪術的要素でもない、「世界観としてもっと組織だっており、個々人の思想や意識的態度の形成に直接影響していくはずのもの」(島蘭 2001; 178) いわゆるスピリチュアリティを見出した。1990年代の一連のオウム真理教事件とともに宗教ブームは急激に終焉に向かうが、それ以後「束縛的閉鎖的な『宗教』というより、開放的な『霊性』(spirituality)」(島蘭 2001; 179)を追い求める風潮が広がり、現在はまさにスピリチュアリティの時代である。ヨガやロハス、セラピー文化に見られるように、宗教的な救済や現世利益ではなく、「癒し」がそこでは大きなテーマとなっており、それは、「現代人の自己形成の重要な通路」(島蘭 2001; 185)であるとさえ言える。

宗教ブームの後、水子供養のたたり言説も急激に影をひそめた。水子供養の商業性を辛辣に批判した宗教学者ヴェルブロウスキーは、「中絶ブームは衰え水

子供養ブームも衰え」、水子供養は「大衆現象としては消滅する」(ヴェルプロウスキー 1993; 262)と予想した。ブームは明らかに過ぎ去った。女性週刊誌が水子供養特集を組むこともないし、テレビで水子霊のたたりが語られることもない。しかし現在よくみられるのは以下のような文言である。

たたりなど絶対にございませぬよ。仏教の経典の何処を探しても「水子のたたり」については書かれてありません。それに水子のお心は純粹無垢そのものです。限りなく美しい心の持ち主の水子の霊が、どうして恨みや妬みの気持ちをもてるのでしょうか。

「たたり」を理由に供養させられるのではなく、水子の幸せを願ってお供養してあげることが水子供養です。<sup>7</sup>

現在水子供養はその「癒し」の側面を強調し、スピリチュアル文化の中に確実に根をおろしている。水子はたたる霊ではなく、失った愛すべき子どもとして語られ、その喪失を悼むために女性たちは供養をするのである。水子が、「水子霊」という病や不幸の外因としてではなく、愛すべき子という自己の内部として認識されたとき、そこに必要なのは呪術ではなく失った自己の一部に対する癒しではないだろうか。変容する宗教の中においての水子供養の全貌をつかむために、宗教ブームから現在のスピリチュアリティ・ブームへといたる流れと水子供養の癒しの機能についてのさらなる考察が必要であるが、それに関しては別稿を準備することとしたい。

## 注

- 1 「たたり」の表記は一様ではなく、研究者によって「たたり」「タタリ」「祟り」「崇り」「祟」とばらつきがある。本稿では引用の場合を除き「たたり」で統一することとする。
- 2 インターネット上における水子供養の展開については拙稿 [2007] 参照。そこでは寺院よりも中絶をした女性たち自身が中心的役割を果たしている。
- 3 「新・新宗教」あるいは「新新宗教」とは、新宗教の中でも特に1970年代以降に伸びてきた新しい勢力を指す用語で、西山 [1979] が使用したのが始まりである。
- 4 日本における宗教についての混融的、あるいは重層的な構造については多くの民俗学者、宗教学者が指摘してきたが、宮家 [1974、2002] や桜井 [1982] に詳しい。
- 5 日本人の霊魂観については宮家 [1974、2002]、孝本 [2001] 参照。
- 6 当時、中絶胎児に対し「水子」という呼称を使うのは一般的ではなかったらしく、

橋本自身が著書の中で「水子というのは生れて間もない子どものことをいうのですね。それゆえ胎児のうちに中絶された子は、闇の子というのが適当なのですが、然し一々闇の子闇の子というのは如何にも陰惨な感を与えるから、水子と呼びならしたわけであります」(橋本 1978; 1)と注記している。

7 高野山真言宗常光円満寺のホームページ <http://www.enmanji.com/mizuko.html>(閲覧 2007/09/20)。

### 参考文献

- 平等文博「宗教『回帰』現象を読む 社会意識調査の分析」『現代日本の宗教 宗教イデオロギーへの批判視角』山本晴義編 新泉社 1985年 11 - 31頁
- Hardacre, Helen. *Marketing the Menacing Fetus in Japan*. University of California Press, 1997.
- 橋本満「現代日本の不安と癒し」『水子供養 現代日本の不安と癒し』高橋三郎編 行路社 1999年 13 - 80頁
- 橋本徹馬『水子地蔵寺靈驗集』紫雲荘 1978年
- 池田昭「新宗教の意識と集団の性格」『現代のエスプリ』No. 292 至文堂 1991年 44 - 63頁
- 金児曉嗣「現代人の宗教意識」『現代人の宗教』大村英昭、西山茂編 有斐閣Sシリーズ 1988年 77 - 116頁
- 『日本人の宗教性 オカゲとタタリの社会心理学』新曜社 1997年
- 孝本貢「現代都市の民俗信仰 家郷再建と鎮魂」『現代人の宗教』大村英昭、西山茂編 有斐閣Sシリーズ 1988年 33 - 75頁
- 『現代日本における先祖崇拜』御茶の水書房 2001年
- ラフルーア、ウィリアム・R『水子 <中絶>をめぐる日本文化の底流』森下直貴、遠藤幸英、清水邦彦、塚原久美訳 青木書店 2006年
- 松浦由美子「電子水子 インターネット空間における新たな水子供養の展開」『多元文化』第七号 名古屋大学国際言語文化研究科 2007年3月 1 - 14頁
- 宮家準『増補 日本宗教の構造』慶應通信 1974年
- 『民俗宗教と日本社会』東京大学出版会 2002年
- 森栗茂一『不思議谷の子供たち』新人物往来社 1995年
- 森岡清美『現代社会の民衆と宗教』評論社 1975年
- 中岡俊哉『水子霊の秘密 強運を阻む』二見書房 1980年
- 西山茂「新宗教の現在 『脱近代化』にむけた意識変動の視座から」『歴史公論』雄山閣出版 1979年7月 33 - 37頁
- a. 「現代の宗教運動 <霊=術>系新宗教の流行と『二つの近代化』」『現代人の宗教』大村英昭、西山茂編 有斐閣Sシリーズ 1988年 169 - 210頁
- b. 「現代宗教のゆくえ」『現代人の宗教』大村英昭、西山茂編 有斐閣Sシリーズ 1988年 211 - 228頁
- 新田光子「日本の宗教と水子供養」『水子供養 現代社会の不安と癒し』高橋三郎編

- 行路社 1999年 173 - 206 頁
- 大江篤『日本古代の神と霊』臨川書店 2007年
- 大村英昭「現代人と宗教」『現代人の宗教』大村英昭、西山茂編 有斐閣 S シリーズ  
1988年 1 - 32 頁
- 『日本人の心の習慣 鎮めの文化論』NHK 出版 1997年
- 太田典礼『墮胎禁止と優生保護法』経営者科学協会 1967年
- 折口信夫「『ほ』・『うら』から『ほがい』へ」『折口信夫著作集』第四巻 中央公論社 1995年
- 佐木秋夫『新興宗教の系譜 天皇制の落とし子』白石書店 1981年
- 桜井徳太郎『日本民俗宗教論』春秋社 1982年
- 島園進『ポストモダンの新宗教 現代日本の精神状況の底流』東京堂出版 2001年  
『現代救済宗教論』青弓社 2006年
- 『スピリチュアリティの興隆 新靈性文化とその周辺』岩波書店 2007年
- Smith, Birdwell. "Buddhism and Abortion in Contemporary Japan: Mizuko Kuyo and the Confrontation with Death." *Buddhism, Sexuality, and Gender*. Ed. Jose Ignacio Cabezon. State University of New York Press, 1992.
- 田畑稔「戦後第三期と『宗教回帰』」『現代日本の宗教 宗教イデオロギーへの批判視角』山本晴義編 新泉社 1985年 32 - 66 頁
- 山本晴義編『現代日本の宗教 宗教イデオロギーへの批判視角』新泉社 1985年
- 山折哲雄『宗教思想史の試み』弘文堂 1990年
- 弓山達也「現代日本の宗教」『現代日本の宗教社会学』井上順孝編 世界思想社 1994年 93 - 130 頁
- ヴェルブロウスキー、ツヴィ R. J. 「水子供養 日本の最も重要な『新宗教』に関する覚書」鳥井由紀子訳『國學院大學日本文化研究所紀要』第72号 1993年5月 241 - 302 頁