

墓のない家と村

本学専任講師 志水 宏行

一 人間にとって最も幸福な死とは、死ぬべき時に死ぬることであると考ええる。しかし、死には、それ自体の実体はなく生が終ったときに死である。それゆえわれわれは、精一杯生きる努力をしながら死を迎え、オムカエの際には、みずからの生とそれを支えた諸々のモノに感謝し、喜んで死に召されていきたいと願う。ところがこのような死は、死者に所縁をもつ生者に対して特殊な純粋性のなかで生と死の問題を提起する。人は、おそれにもた不安感や無力感に襲われ、みずからの不確実性・偶然性を再認識し、死の意味とその解決を求める。ここに彼岸の世界があらわになる。そして、彼岸の世界に関する広い展望が開けるとともに、人間の心に十分な安心感と確信を与えるような意味の体系が完成し、人々は死体葬送の儀礼や死霊の回向・供養などの執行を通して靈魂永生の確証を得、ようやく死の不安から脱出する。かかる死者儀礼は、社会の中に寺院(僧侶)・仏壇・墓地という宗教的資源を具現化させ、生者と彼岸の世界との関係をつくりあげる。それゆえ、現実生活のレベルでみれば、墓・仏壇・寺(僧侶)という三要素は広い意味で人間が宗教的緊張や不安から解放され、精神的安定に到達するための重要な契機をなしている。人々はそれらとの儀式的手段を備えることによって、生きていくうえでの必要な順応の手段あるいは適応の方法をみいだすのである。したが

って、これら宗教的資源のあり方は、その集団構成員の死生観・靈魂観・他界観や、当該集団に固有な構造的性質の具体的あらわれでもある。

このような視点にたつて、いま日本社会の宗教的資源を概観すれば、それらは多様な形態と様式をもつて広範なかたちで存在している。とりわけ仏壇や墓は、日本の特性としての「イエ」を媒介とする祖先崇拜儀礼とあいまって、村落社会はもとより都市社会においても顕著にみうけられる。ところが注目すべきは、特異な例として、僅かではあるが墓をもたない家と村が存在するという事実である。いったいかかる人々は、なにゆえ人間にとって重い意味と機能を有すると思われる墓を必要としないのであろうか。墓のない家については、すでに村瀬正章氏や森岡清美氏が論及しておられるが、ここでは、実態調査をもとに、二つの村における葬送方法と埋葬形態に焦点をあて、その比較を通して、墓をもたない人々に固有な思考様式や行動原理の一端でも究明できたらと思う。それはまたいっぽうで、社会構造や意識構造の変化と、宗教的資源の変容との相互作用に関するひとつの視角を提供してくれるであろう。なお二つの村とは、滋賀県高島郡安曇川町横江と滋賀県犬上郡多賀町大君ヶ畑である。横江は、琵琶湖の西岸にそびえる比良山系をぬって東流する安曇川デルタ下流の平坦部に位置する農村であり、大君ヶ畑は、琵琶湖の東岸にそびえる鈴鹿山系をぬって西流する犬上川の支流、いわゆる北谷川の水源地にあたる山村である。

二 まず横江についてみれば、それは総戸数四十世帯からなる、変動の少ない比較的まとまりある小さな集落で、専業農家二世帯、第一種兼業農家十九世帯、第二種兼業農家十世帯、非農家九世帯

から構成されている。そして、これら村人の主たる宗教生活の結節点となるのが、村内に位置する布留神社、天台宗真福寺（十八戸）、薬師堂、二つの地藏尊などと、村外に位置する浄土真宗真光寺（安曇川町横江浜、六戸）、浄土真宗妙琳寺（高島町勝野、十四戸）、浄土真宗慈敬寺（高島町宿鴨、一戸）、日蓮正宗妙静寺（新旭町岡、一戸）などの宗教的資源である。したがって宗教行動の内容は、他村に比べて非常に多岐かつ多様である。なかでも、そこにみられる葬送方法と埋葬形態は独特のものであり貴重な素材である。

それゆえここでは、横江における埋葬に関する儀礼から考察を始めよう。まず横江では、宗派の別にかかわらずともに土葬である。葬地はサンマイもしくは五一丁（墓地の地名）と呼ばれ、村のシモ（南）に位置し全構成員がここを葬地としている。葬儀の様式も組が中心になって準備一切をとりしきるため、宗派の別でこれという相違はみあたらない。そして葬儀が終ると、埋葬場所は八尺ほどの長さの竹で井垣がつくられ戒名俗名を記した塔婆がたてられる。また、ほとんどの家がその日の夕方に組の人を招いて満中陰をかねた供養をし、それ以後、埋葬地へ足を運ぶことはまれである。この傾向は、天台宗の檀家よりも浄土真宗の檀家においてより顕著である。埋葬地は最初から捨墓なのであり、井垣や塔婆も年月とともに朽ちて標識の役割も果さなくなる。ところで横江では、古くから、村の全構成員が同一の墓所に家単位ではなく一人の村人として死者の順に埋葬され、墓地が一杯になったら最初の場所にもどっていくという特異な埋葬形態をとっている。それゆえ、墓地は常に清まることなく、また死者も彼らの遺憾が白骨化し、靈魂も落ちつき清まった頃には、もはやほとんど顧

みられなくなっている。かかる埋葬方法は、埋葬の原初的形態を示していると思われるが、それでは埋葬地に対する儀礼が完了した後、近親者はいったいどのような形で死者とかかわっていくのだろうか。次にこの点についてみれば、天台宗と浄土真宗とは、この段階で大きな差異が生じてくる。すなわち、天台宗の檀家にあつては、檀那寺の境内に家ごとや個人ごとの詣墓が建立せられ、墓参の対象になるのに対し、浄土真宗の檀家では、先祖代々の墓と呼ぶべきものを持たないのである。彼らにあつては、死者の遺髪や爪を一年間ほど檀那寺の本堂や御内仏に祀り、そのうち兄弟が中心となって大谷本廟に納骨するのがならわしとなっている。したがって、この地方における一般的墓制が両墓制であるにもかかわらず、横江では、天台宗の檀家は詣墓（キヨ墓）のみの単墓制を、浄土真宗の檀家は埋墓も詣墓も持たない無墓制をとっている。しかし、このように特徴的な墓制が確立し維持存続されるためには、その背後に相應の要因が存在しなければならぬ。横江の場合、地域の社会状況からみて、それは住民の貧困や土地の狭さという社会的経済的なものでなく、村人の深奥に共有されている文化体系にあると思われる。ここでは、詣墓をつくらないことを正当化した真宗の教義および詣墓にかわる手づぎ寺納骨と大谷納骨という儀礼が、程度の差こそあれ現実生活の中に受容され生きている。村人のほとんどが、檀那寺は先祖を祀るところと考えていることや、宗教的行事のあり方などからしても理解できよう。そしてまた、独特の埋葬形式が、村人をして、いくらか威張っても五一丁（墓地の地名）では皆同じなのだという平等的かつ実存的な世界観をつくりあげ、翻って、いまなお高い統合度を保ち、共同的連带的でありうる固有な村の構造を可能ならしめ、こ

のような特異な墓制を維持存続させてきたといえる。

三 つづいて大君ヶ畑に目を向けてみれば、それは総数五十九世帯からなる山間部の一集落であり、山林のほかには皆無といってよいほどの田地と少しばかりの畑地しか所有しないため、昭和三十年代の後半以後は、村人のほとんどが給与所得に依存している。ちなみに、いま世帯主の職業についてみれば、造林公社勤務二十四名、原石山（住友セメントの下請会社）勤務十二名、その他民間会社勤務九名、建設会社勤務五名、公務員三名、自営業（和装縫製・糸巻きなど）九名という内容である。しかしこの村の起源はかなり古く、いまも木地屋の祖神といわれる惟喬親王（八四四～八九四年）にまつわる話が伝えられ、白山神社を中心に古式ゆかしい祭の行事が厳然として保存されている。宗教的には、全戸が白山神社の氏子であり、寺院については、大君山妙玄寺（真宗大谷派）に二十八戸が、向陽山宗願寺（真宗本願寺派）に二十六戸が所属し、あとの二戸は日蓮正宗創価学会、一戸は世界救世教に加入している。

ところで、横江と同様に大君ヶ畑の村にも墓がない。村人は、「高貴な身分の親王さまの墓さえないのに下じもの身で墓などもつてのほかである」といって墓を建立しない。はたして、造墓を抑制している要因は惟喬親王にまつわる伝承のみによるのであろうか。いまは少しく大君ヶ畑の葬送のあり方やその変遷をたどり、その要因を解明してみよう。大君ヶ畑では、葬式の総名をオトムライと称し、トムライ組（一～四組）がすべて差配し、準備をする。葬儀は、各々の家で出棺の儀を終えたあと檀那寺において執行される。遺体は四尺と二尺程度のヨコバコに納められ、親族の手で幅一メートルにもみたくない山道をヤキバまで送られる。こう

して一夜あけた翌朝には、ハイスウといってコツアゲを残った骨灰は周囲の山中に捨てて、それがおわると、当日のうちに世話になった人々をねぎらい、また主親類で寺に詣る。これがハイスウツトメとハイスウマイリである。このあと、遺骨は三年間各家の御内仏で祀られ、それから願寺を通じて東大谷・西大谷にそれぞれ納められる。村人にとって、あとは位牌だけが礼拝の対象である。埋葬地と遺骨を尊重する觀念が一般化しているなかにあつて、大君ヶ畑の村人はなにもゆえ墓を造らず、遺骨を祀らないのであろう。ここでも横江と同じように土地や経済上の要因は該当しないように思われる。一つの手懸りとして火葬の起源に注目してみたい。多賀町においては火葬のみの火葬を採用しているからである。さて現存の資料から推察するに、大君ヶ畑の葬制は明治十九年を契機として土葬から火葬に転換したと考えられる。これについては他の説も指摘しうが、現在のところこの立場が最も有力である。火葬を採用するにいたった要因としては、伝染病の発生・真宗教義の伝播・山岳村落をとりまく文化型などが挙げられる。しかし大君ヶ畑の場合、これら諸要因は単独でよりも相乗作用をもちながら火葬への移行を促進したといえよう。ところで、それ以前の段階においては、村人は埋葬後どのような形で死者とかわつていたのであろうか。いまは次のような見解をおし進めてみたい。すなわち、死者は丁重に葬送されたが、埋葬後の遺骨はほとんど顧みられることなく放置され、ただ埋葬地に木や石で簡単な捨墓のみが設けられたとする見方である。二度と詣ることのない捨墓の存在は、惟喬親王の伝承にまつわる墓制観によっても許容されるものであつたにちがいない。このような遺体放置の觀念の背景には、不定の漂泊に身をゆだねて山野を渡りあ

るいた木地屋の死生観や、焼畑・切替畑の経済に依存した山村住民の慣行が影響力をもったかわわっていると思われる。土葬時代に形成された死生観や墓制の形態が、火葬採用ののちも社会的文化的諸要因によってより強く意味づけられ支えられたという事情が、遺骨を祀るキヨ墓すなわち詣墓を造らないという文化型を現在まで維持させることになったのではなからうか。これまで限られた資料の中で推論してきたが、横江と異って大君ヶ畑の場合いまだ確証をもてないのが実状である。ただ、自己完結的な固定的な小社会として、伝統的な秩序や旧来の慣習を保持しながら同質的な共同生活を営んでいる大君ヶ畑の村の構造がそのような墓制のあり方を伝統的に支えたということだけは明白である。

四 これまで、横江と大君ヶ畑という二つの村の葬送方法や埋葬形態に焦点をあて、そこにみられる墓のない家の社会的文化的背景について考察してきた。農村と山村、土葬と火葬という相違はあるものの、結果的にみて、二つの村には墓をつくらうとはしない固有な文化体系が存在していた。横江では、真宗の教義および手つぎ寺納骨と大谷納骨という儀礼が、大君ヶ畑では、惟喬親王にまつわる墓制観および木地屋の死生観や山村住民の慣行と大谷納骨という儀礼が、村人をしてこのような特異な墓制を現出せしめたのである。しかし、かかる墓制が今日まで維持されるためには、それを可能ならしめるような村の構造がなければならない。この点二つの村は、ともに小宇宙的な「締った社会」であり、内部的には階層的格差をこえて非常に水平的な仕組みが構築されている。横江では、いくら威張っても五一丁（墓地の地名）では皆同じなのだという平等的かつ実存的な世界観がつくりあげられ、それが社会組織のあり方に機能しているし、大君ヶ畑でも、七百

二十町歩からなる共有林の存在とその維持管理の体制（祭祀組織としての若連中における役割遂行が共有林の権利獲得の条件である）が、民主的な村の運営と主情的な隣人関係を生み出している。したがってそこでは、各家族を単位としてはりめぐらされている親族関係・隣人関係の網目も、一つの明確な社会的単位としての「ムラ」という枠のもとでは容易に一体化されうる。このような集団志向の強い構造的特質こそが、墓をもたないという固有な文化体系を伝統的に支え、それに継続的性質を付与したといえる。

ところで、いま進化論的な立場にたつて、この「締った社会」の村という枠が外的内的要因によって緩められ、それに応じて「イエ」という個的な概念が顕在化してくると想定するならば、その時、このような墓制の形態にはいかなる変化があらわれるであろうか。横江の周辺村落の状況や、生活圏の拡大した大君ヶ畑の若年層の意識などから察すると、今後は伝統的核心を保持しながらも造墓への傾向が顕著になると思われる。しかしそのあらわれの内実は、かつて強調された「イエの永続性」への希求にかかわるものから、「人間生命の永続性」への欲求へと質的には変容しているにちがいない。家族機能の変化によって「イエ」中心的観念よりも「世帯」中心的観念が一般化しつつあるからである。具体的には、遠祖よりも近祖へと祀りの対象が移行しているといえる。われわれは、このような仮説によって、はじめて現代社会における宗教的資源の必要性や祖先崇拜儀礼の意味や伝道場としての儀礼の価値を理解しうるのである。墓のない家と村の社会的文化的背景を概観しながら、変容しつつある現代人の宗教意識に注目した次第である。