

墓制の変化と遺骨のゆくえ

——日本とタイの葬送儀礼の比較を通して——

本 林 靖 久

はじめに

現代の日本社会では、自分らしい死の迎え方や葬儀を望む人が増えていると言われる。そのなかで墓に対しても多様な価値観が生じ、従来の「〇〇家之墓」から、個性的なデザインの墓が登場し、故人の好きだったものになぞられた形の墓をはじめ、墓参りに来てくれた人に、名刺受けを設置したものまである。一方で、墓を持たず、遺骨を灰にして海や山に撒くと言った「自然葬」や、「宇宙散骨」といった新しいスタイルまでが登場している。

社会学の観点から現代の日本の墓制の変化を列举すると、まず、1960年代の高度経済成長期が指摘できよう。この時期以降、人口の都市集中が激しくなり、家族形態が変化するにつれて、旧来の墓のシステムが崩壊していっているように思われる。

榎村久子氏は高度経済成長期以降の墓の変容を家族形態の変化と関連づけて三つの観点から指摘している[榎村 1996 : 54-73]。第1に、高齢化、少子化が進んだ結果、墓の継承者がいなくなる傾向が強まってくることによる無縁化。第2に、郷里にあった墓を都市周辺に移す「改葬」が増えてきたことによる流動化。第3に、核家族が細分化されてきたことによる個人化である。

こうした中で、昭和の終わりから平成にかけて、血縁や地縁を超えた新しい形の墓が出現している。一つは家族と関係なく、メンバーシップで墓をつくる「共同化」墓地が各地に見られるようになった。その一方で、夫婦や独身者が後継者を必要としない「有期限化」墓地も登場し、何十年かの契約期間が終わると撤去され、一カ所にまとめられ永代供養がなされる仕組みとなっている。

榎村氏はこうした二つの型の墓を「都市型共同墓所」と呼び、墓地問題の解決の方向を示唆している[榎村 1996 : 214-222]。また、「自然葬(散骨)」に代表される遺骨および墓地自体の「無形化」も新しい流れとして評価し、葬法の考え

方や散骨のシステムなどの創造と合意の必要性を説いている [槇村 1996 : 222-226]。

こうした現代の墓をめぐる多様な形態の根底には、遺骨をどのように処理または保存するかが関連しているように思われる [本林 1994 : 40-57]。また、前述したような墓の変容は、大都市に見られる家族変動からの視点であり、都市化や過疎化の進行する地方の地域社会に住む人にとっては、家族形態の変化とともに地域社会との関わりも重要な問題となっている [本林 2001 : 340-354]。

そこで、本稿では兵庫県三田市域の村落社会の事例を取り上げ、都市化という社会変動のなかで墓制がどのような変容過程を経てきたのかを住民の遺骨意識と共同体意識の変化を手がかりとして考察を進めていきたい。また、このような墓制の変化を相対化するうえで、仏教国であるタイの葬墓制習俗との比較を通して、今後の多様な墓制の方向性を模索してみることにした。

1. 日本の墓制の構造と変動

(1) 両墓制の形態と特徴

兵庫県三田市は関西のベッドタウンとして都市化し、昭和62年以降、10年連続で人口増加率が全国一となっている。したがって、新しい住民と今までこの地域に育ってきた住民との間に多様な問題が表面化していると言われている。¹ こうした現代社会における儀礼慣行の変容の一つとして墓制の問題を具体的に述べてみたい。²

三田市域の農村社会では、昭和の終わりから平成の初めまで両墓制の形態が多く見られていた。両墓制は日本民俗学において使用される用語である。柳田国男が監修した『民俗学辞典』では、墓を「遺骸や遺骨を葬った葬地であるとともに、また、その霊を祭るための祭地」と定義 [柳田 1951 : 462] し、葬地の地表に石塔等を立てて祭地とする形態を単墓制、埋め墓と詣り墓を別にする形態を両墓制と名付けている。つまり、村内において、死体を埋葬する埋め墓と、靈魂を祭る石塔がある詣り墓とが、区域を異にしている墓制を一般的に両墓制と定義している。

このような両墓制は死霊に対する恐怖心と死の穢れを忌避する観念から生じたものと考えられ、肉体から離れた靈魂は浄らかな場所で祀りたいという想い

が根底にあったものと指摘されている[柳田 1951: 673-675]。したがって、両墓制の形態が生じた頃は葬地に詣る期間は短かったと考えられている。

ところで、三田市域における両墓制の形態をとる村落を俯瞰すると、圧倒的に近接型両墓制が多く見られているようである。近接型両墓制とは埋め墓と詣り墓の区域が隣接した形態である。一方、遠隔型両墓制は、集落の村外れに埋葬地となる埋め墓があり、詣り墓は集落の内部、一般的には寺院の境内に石塔を持ち、埋め墓と詣り墓が離れた場所になる形態である。

さて、具体的な例として、三田市須磨田という集落の事例を取り上げながら、墓制の習俗と変容について述べてみたい。

須磨田も近接型両墓制の形態をとっており、埋葬地を「ウメバカ(埋め墓)」と呼び、詣り墓を「セキヒ(石碑)」と呼んでいる。村人には墓が二つあるという意識は全くなく、二つをもって一つの墓と捉えている。

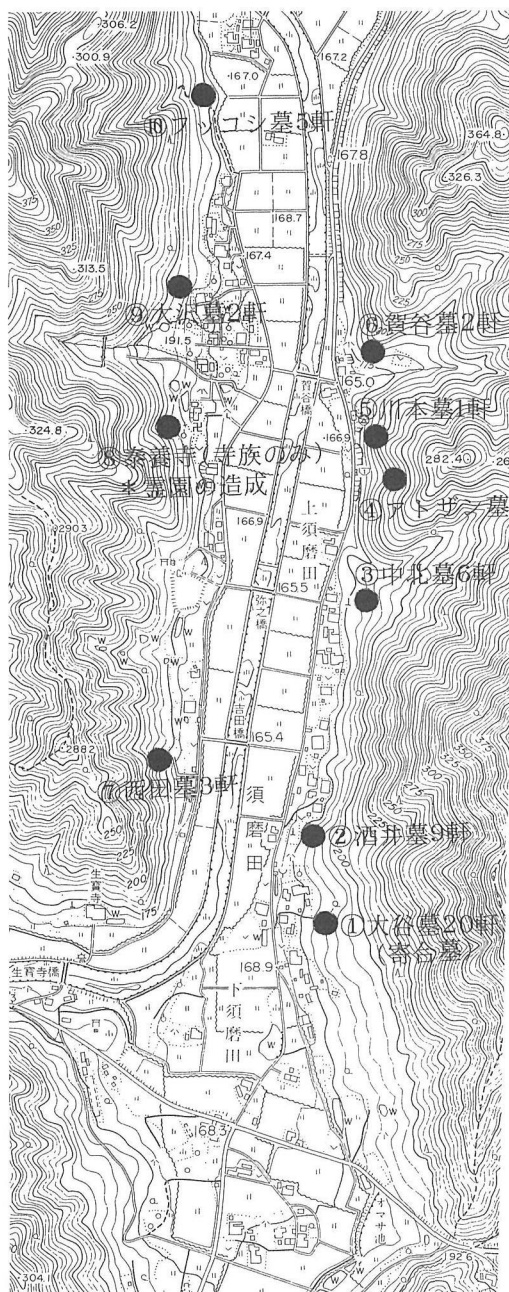
須磨田では埋め墓に特徴があり、棺を埋めたうえに石を積んでいく集石墓(積み墓)の形式をとっている【写真①】。これは三田市域でも武庫川の本流に面している数ヶ村(本庄地区)に見られているが、三田市周辺のなかでも特異な事例となっている。この埋め墓の石は、墓地进行すると大量に産出し、村人にとって穴を掘ることは大変な作業となった。そして、穴を掘ったところに座棺で死体を埋葬し、その上に、掘った石を積み上げて埋め墓とした。

このような習俗について村人は、「石を載せるのは死体を動物などに食われないようにするためである」と述べているが、民俗学的な観点から見れば、「死霊を封じ込める」、「他界と現世とを区切る」といった指摘が可能だと思われる[五来 1992: 155-158]。

また、こうした石を積む理由として、この集落が武庫川の本流にあり、



【写真① 須磨田の埋め墓】



【地図Ⅰ 須磨田の墓地と景観】

石が必然的に産出されるという自然環境との関連を指摘することもできる。しかし、それならば上流や下流域の村々でも同様な習俗が見られそうであるが、ごく一部の地域に限られている。しかも、日常の生活空間のなかで石がもっと利用されていてもよいと思われるが、村人は、「石は百害あって一利なし」と述べている。埋め墓における集積墓がどのような歴史的・宗教的背景で成立したのかは十分な検討を要すると思われる。

(2) 墓組の組織と運営

さて、須磨田では平成3～4年頃まで土葬が行われていた。昭和62年に市内に斎場（火葬場）ができ、三田市域では徐々に火葬に移行していったと言われる。したがって最近まで土葬が行われていた集落が多かったと言われている。

須磨田では墓地（「ウメバカ」と「セキヒ」）が村内に十個所存在し、そのほとんどが同族（本家・分家関係）を中心として組織されている。そのなかで、現在、一番大きな規模を持つのが大谷墓であり、この墓地は戦前までM姓を中心とした同族の共同墓地であり、墓組を組織していた【地図Ⅰ－①】。

この大谷墓組に関してはいくつかの規約や会計等の資料が残されている。まず、昭和10年の「摂善講^{基本金}会計簿帳」と表紙書きされた文書では以下のように記載されている。

第一條、本組合ハ摂善講ト称シ、本組合全員ヲ持ッテ組織ス。

第二條、本組合ハ親睦ヲ基トシ、相互救援ヲ精神的ニ俾フ目的トス。

第三條、本講員ノ寄付金ヲ持ッテ基本金トス。

第四條、若シ不幸ニシテ本講ヲ解散スルトキニハ、全財産ヲ寄付金額ニ應ジ分配スルモノトス。

第五條、講員ノ内、不幸死亡ナシタルトキハ戸主ノ地位ニアルノモ、又ハ戸主ノ地位ヲ終エタルモノハ、及ビ其ノ配偶者ニ玄米壹俵ヲ、且又講員ノ家族ニシテ十歳以上ノ者ニハ金貳円ヲ香資トシテ贈呈ス。

第六條、講員ノ親睦ヲ厚クシ祖先ノ恩澤、尊敬心ヲ発揚センガタメ、年二期ニ彼岸ノ中日ニ集合營講ス。

第七條、講営ノ砌、待機ニ適応シタル節約又ハ更正ノ道ヲ講スルコト。

第八條、以後講員ノ家族ニシテ分家又ハ其他ノ事情ニ依リ、大谷墓ニ加入セントシタルトキハ、一家ニ付米一石ヲ本講ニ寄付シ加入ノ承認ヲ経

ルモノトス。

但シ前項ノ場合ハ当分ニヶ家トス。

この規約の条文は昭和10年に作られたのではなく、昭和10年に大谷墓を改修し、墓地を広げたときに、規約を書き直したと言われている。また、昭和16年8月7日付けの、「大谷墓加入規約」には次のように記載されている。

一、分家加入ノ申込ミハ玄米壺石ナリヲ墓組ニ出シ加入スル事。

二、分家ト云エドモ、他ノ姓ヲ持ツモノハ加入ヲ許サズ。

これらの規約から同族組織で共同墓地が運営されていたことが明らかであると言えよう。須磨田では大谷墓ばかりでなく、現在でも酒井墓、中北墓などで本家・分家関係を基本とした墓地が成り立っている。

しかしながら、大谷墓では戦後になって規約が崩れ、加入者を受け入れ寄合墓になって、現在まで機能している。大谷墓は戦前までは同族の13軒で組織されていたが、戦後になって、都市化の流れで転入によって新しく村入りしてきた家々がどこかの墓地に所属しなければならなくなったときに、集落内で一番広い墓地を有していた大谷墓組への加入を求めるようになったという。その当時は墓組内でいろいろな議論が交わされたようであるが、加入を願い出た時にお金を支払うことで加入を認め、現在は20軒で組織されている。

大谷墓組は、墓地のある山の地名が大谷というところから名付けられているが、集落の居住地から墓地へ入る手前には棺台などの野辺送りに必要な道具が入った小屋がある。墓地に入るとすぐに六体地藏があり、手前側に詣り墓の区域、並びの奥側に埋め墓の区域がある。埋める場所は本家筋の場合にはほぼ家ごとで決まっており、埋め墓の区域の中心にあたる場所に本家筋がそれぞれに使用する土地を持っている。分家は各本家の後ろ側、つまり山手側に埋めていった。そして、新しく大谷墓に加入した家は、各本家・分家の使用する区域の周辺部分や、山側の新しく切り開いた場所に埋めていった。どの場合にも夫婦は隣同士になるように埋めた。穴を掘る場所は喪主の意向を尊重したが最終的には本家筋にあたる役員の承諾が必要となった。

また、埋め墓から少し低い場所に子供墓があり、10歳前後までに亡くなった子供は子供墓に入っていたと言われている。昭和10年の「摂善講」の記録では、「講員ノ家族ニシテ十歳以上ノ者ニハ金貳円ヲ香資トシテ贈呈ス」とあり、おそらく、10歳が大人と子供の境界になっていたものと思われる。

詣り墓は昭和10年の改修工事の時に建立された墓石が多く見られる。その当時の墓碑には、「〇〇家先祖代々之墓」と刻まれた家墓、夫婦の戒名が刻まれた夫婦墓、そして、故人墓であった墓石を家ごとに整理し、一つの墓石にまとめて戒名を列記した先祖墓の三種類の墓碑が並んでいる。しかし、平成時代になって、これまでの詣り墓を改修し、骨壺を納めることのできる家墓を建立する傾向が見られている。

詣り墓は先祖(死者)の霊を祀る墓碑であり、戦前までは墓における供養の儀礼はあくまでも詣り墓で行われていた。しかし、戦後になって、埋め墓は死骸の祭地として、詣り墓は祖霊の祭地として、どちらも丁寧に祀るようになってきたと言う。

この大谷墓組の組織は時代の変化に対応しながら機能してきたように思われる。農地改革までは墓田が1反程度あり、収穫した米を村人に2割の利子で貸し出し、この収入で葬式道具の費用に賄っていた。また、昭和40年頃まではこの墓組の講員で頼母子が行われ、経済的に困ったときに援助するということが行れていた。

現在の組織と運営においては、まず、春の彼岸の墓掃除を20軒が2軒ずつ回し番で行っている。また、8月7日には1軒に1名が必ず参加して1日がかりでの盆の墓掃除を行う。そして、秋の彼岸のときには墓掃除とともに念仏講が行れる。この行事では秋の彼岸の中日に講員が、1軒に1名ずつ墓地に集まる。午前11時に村内の手次寺である臨済宗泰養寺の住職によって詣り墓の区域で読経が勤められる。読経が始めると講員が線香を束のように持って、それに火を付け、一本ずつ線香を立てながら六体地蔵から順番に各家の詣り墓をまわる。その後、同様に線香を立てながらひとつひとつの埋め墓をまわる。住職の読経が終わると、次に念仏講と称して、講員の組長が導師となり鉦を叩いて、「南無阿弥陀仏」をゆっくり六遍ずつ3回繰り返して唱えていく。講員も一緒に唱和し、墓地での念仏講が終ると、準備に当たった2軒の回り当番のうち、1軒を宿として会食が行れる。会食の前には宿になった家の仏壇で住職によるお勤めが行われ、その後の会食は、2軒の当番が費用を受け持ち盛大に行っていたと言われる。³しかし、10年ほど前(1990年頃)から仕出し弁当をとるようになり、費用を講員で分担するようになった。

こうした共同体による死者に対する供養は大谷墓に見られる秋の彼岸ばかり

でなく、8月14日の晩には、村内の新仏が出た家へ、村の各家から1名づつが出席し、念仏を唱和する「棚まいり」が行われている。

(3) 遺骨意識の変化と「山行き」の解体

さて、大谷墓をはじめとする各墓組の制度を支えるうえで重要なカギとなるのは、「山行き」ではないかと思われる。「山行き」とは埋葬地の穴掘り役を指し、本葬のときに墓組のなかから十人が参加して、「山行き」、「助肩」、「寺供」、「飯方」、「賄方」の配役を受け持つ。「山行き」は2名ずつ回り番で行れるが、これは大谷墓だけではなく、村内のどの墓組でも組織されている。例えば、酒井墓では9軒のうち2軒ずつ回り番で「山行き」が行れる【地図Ⅰ-②】。また、中北墓は6軒で墓組が組織されているが、6軒では配役が足りないので親戚も協力して「山行き」を行っている【地図Ⅰ-③】。他の墓組はそれぞれの軒数が少ないので、葬儀においては共同で配役を組織し「山行き」が行れている【地図Ⅰ-④⑤⑥⑦⑨⑩】。

この「山行き」は葬送において重要な役割を担っており、各墓組ごとに『山行き帳』が保管されている。そこには誰が亡くなった時に、どの講員が「山行き」を行ったかが克明に記載され、何度、「山行き」を行ったかが墓組内において重要な意味を持っていると言われている。村人は、「山行き」に対して、「いずれ自分の番(死)が来る時には、誰かの世話にならなければならない。それで今、私が功德を積んでいるんですよ」と言う。また、新しく村入りした家にとっては、『山行き』したことによってようやく村の一員になったような気がする」と言う。

「山行き」は大変な作業で、幅1m、深さ1m50cmまで穴を掘ろうとする大きな石がたくさん出てきてなかなか思うように掘れなかったと言う。しかしながら、土葬が行われる以上は、避けて通れない共同体の約束事であり、「山行き」があってこそ、共同体を凝集させ、死者を共通の先祖として、共同体全体で祀ることにつながってきたと思われる。つまり、「山行き」は共同体の帰属意識を高める作用を果たしてきたと言える。

戦後の行政による生活改善や葬儀社の介入があっても、墓制はそれほど変化しなかった。土葬から火葬に変わった最初の1～2年も、斎場で拾骨された遺骨をその日に埋め墓に埋めたので、土葬のときに比べて穴掘りは楽にはなった

が、「山行き」は継続して行れていた。つまり両墓制という形態が続いていた。

ところが、遺骨を家の仏壇に四十九日や百ヶ日、あるいは1年と安置するようになると、遺骨の尊重観念が増し、遺骨を埋め墓から詣り墓に納めようとする村人がでてくるようになった。そのため村人は古くなった詣り墓を建て直し、詣り墓の石塔の下に遺骨を納めるスペースを設けるようになった。

両墓制から単墓制への変化には土葬から火葬による外的要因が前提条件となっている。しかも、それ以前から詣り墓と同様に埋め墓も丁寧に祀っており、遺骸に対する穢れ(不浄)観も薄れていたものと思われる。それが、火葬によって遺骨となったことで、いっそう穢れ観が薄れるとともに、家での遺骨の供養によってより遺骨尊重観念が高まり、現実には遺骨の収納できる詣り墓の導入という様式の変化によって、両墓制は消滅せざるを得なくなったと言えよう。そして、単墓制の段階になると、もはや「山行き」は必要でなく、墓組の組織の存在意義も薄れ、助け合って死者を弔うという行動様式の根幹部分が崩壊し、共同体意識を弱体化させてしまったように思われる。

そのことに追い討ちをかけるように、近年、三田市域には多くの霊園墓地が見られ、須磨田の泰養寺においても霊園が造成されている。この墓地【地図Ⅰ－⑧】は元々は歴代の住職と寺族の卵塔墓のみであったが、都市化のなかで檀家を獲得するために境内を造成し霊園墓地を売り出し、寺院が責任を持って管理し、永代供養も行うようになっている。

そうした背景のなかで、最近になって村内で分家した家や転入した家のなかには、墓組の付き合いがわずらわしいという理由で、泰養寺の霊園墓地を購入するようになっているという。

日本では都市化という社会変動のなかで、地域社会における墓制の形態が急速に変化しつつあるという現状が見られている。次に、このような日本に見られる墓制の変化を相対化するうえで、タイの葬墓制の現状を取り上げ、そこに見られる共通の問題を指摘してみたい。

但し、タイの国土は、日本の約1.4倍の面積があり、国土はおおまかに中部・北部・東北部・南部の4つに分けられている。それぞれの地方では国境を接する国(民族)との交流のなかで、多少なりとも儀礼慣行に相違が見られると言われている。そこで、ここでは仏教による伝統的な儀礼慣行を留める北部タイと東北タイの葬墓制を報告することにした。

2. タイの葬墓制と遺骨

(1) 北部タイの葬墓制

北部タイのチェンマイ近郊の村で有名な高僧の葬儀を見ることができた。⁴すでに高僧は1年以上の前に亡くなっていたが、その身体は一次的な処理をされ安置されていたという。死後、長い歳月をかけて火葬にする準備を行い、火葬場として稲の刈り入れが終った広い田んぼを用い、丸太を矢倉に組んで高々と積み上げ、20メートルにも及ぶ立派な寺院様式の建物を作るのである【写真②】。これは死後の世界で住む寺院だと言うことであるが、その中央に高僧の棺を安置し、葬式には有名無名の市民を集めて挙げる一大イベントを行うのである。新住職によって点火されたロケット花火が建物の先端にむかって発射され、あっと言う間に立派な建物とともに棺は炎に包まれてしまった。こうして高僧は人々に見守られて火炎のなかの煙となって空に昇っていったのである。次の日の朝には、この高僧の骨が収骨され、その後、ストーパー（仏塔）が建てられるという。



【写真② 高僧の棺を納めた建物】

北部タイの一般の人々の葬儀においても、人が死ぬと大抵は自宅で毎夜本葬の日までの数日間、通夜が営まれるのが常である。葬儀は事実上、村をあげての行事なので、農繁期には仕事に一区切りがつくまで葬儀が延び、時には1ヶ月近くも通夜が続くこともなるという。

タイでは、タン・ブン（功德を積むこと）という宗教的行為が生活になじみの深いものとなっているが、葬儀はその全体がタン・ブンの機構と言われるものであり、盛大な葬送儀礼も、死者のために功德を積み、これを死者に回向するためである。つまり、葬送儀礼における会葬者の役

割は僧俗協力して葬儀の場で功德を生み出し、それを死者に提供することになった。そのための基本的方法は仏教への帰依の表明（聴経、出家、寄進）であり、それによって得られた功德が僧侶の手を経て死者に転送されるわけである。まさに葬送儀礼は死者のための功德の生産と提供の機構となるのである〔杉山 1993：227-245〕。

ところで、北部タイでは一般の人々の火葬においては、遺骨の收拾は行われていないという。遺族は藁や草木などで小さな家を作り、棺（死体）とともに積み上げた薪にのせて燃やしてしまう。翌朝、親族の人々が墓地に来て火葬の灰をかき寄せ、その周囲に竹矢来を組んでおくが、それだけで拾骨も埋葬も一切ない。したがって雨季を一回経れば灰の山は崩れて流れ去り、遺骨も草が生える原の中に散乱するのである。この共同墓地には墓標らしきものは一切なく、世帯ごとに使用場所が決まっているわけでもない。また墓参もなく、個々の死者の忌祭といったものも行われていない。したがって死者は近親者や知人の記憶の中にとどまるだけで早々に無名に帰すことになる〔杉山 1993：227-245〕。

田辺繁治氏の報告によれば、チェンマイ周辺では、農民の死体安置においては肉と骨の分離はさしたる重要性をもたず、火葬後においても遺骨・遺灰は放置されるという〔田辺 1985：73〕。火葬による葬法によって死体は破壊され、肉と骨はただ屍として腐敗の対象でしかないという。田辺氏は、「そこには骨のシンボリズムはむしろ否定的であり、遺骨を保持したり、あるいは特定の場所に埋葬して墓標を建てることは、死者の転生を妨げるものとして忌み嫌われる」としたうえで、「そのような行為は死者の死霊を埋葬地点にとどめることになり、転生を不可能にするものとみなされる。来世に輪廻して転生するためには、死者の霊は現世に残る肉や骨からすみやかに完全に脱却しなければならない」と指摘している〔田辺 1985：74〕。

その一方で、王族や高僧はあくまで超越的であり、輪廻的存在を超える彼岸的なものであり、「王と僧は現世における巨大なブンの蓄積ゆえに、また持戒と修行ゆえに、生活世界の輪廻的連鎖を切断して超越的な再生をとげる。したがって現世における王権の超越性、仏教僧エリートの超俗性は来世の想像的な社会にももち込まれ、そこに再生産される」という〔田辺 1985：81〕。この輪廻的秩序を超越する再生の概念は、遺骨という物質的シンボルによって永遠性を獲得することになる。例えば、「王の遺骨のもつシンボリズムの権威の正当化に寄

与するのは、系譜によって形成された集合性においてであり、それが社会の繁栄や救済をもたらすという神秘的な観念を生成するところにある。凡百の農民がばらばらに転生して来世を生きるのに対し、王の死は連綿と続く遺骨のシンボリズムを形成することによって非個人的で集合的な社会のイメージを表象する」ことになるという。

したがって、農民の遺骨が放棄されるべき禁忌の対象であるのに対し、王族あるいは高僧の遺骨は寺院の境内に埋葬されて恒久的に墓標が置かれ、王族や高僧と農民の葬儀は、遺骨のシンボリズムにおいて大きな相違を見せることになる。

しかしながら、昨年(2001年)のチェンマイ周辺の農村でみた葬送儀礼においては、村での火葬の後、3日後に遺族が火葬場へ行き、小さな壺に遺骨を入れ、火葬場にある大きな木の根元に埋めることが行なわれていた。チェンマイ周辺の農村においては同様な儀礼慣行が見られるようになってきたと言われるが、この地域では農民の遺骨に対する意識にも変化が生じているように思われる[高井 1993: 28-29]。そこには、遺骨を尊重する観念の兆しを見てとれるようにも思われる。

(2) 東北タイの納骨儀礼と墓の形態

さて、一般的にタイ人は墓を持たないと言われてきたが、近年の東北タイでは農民の墓に対する儀礼慣行は多様な方向性を見せているように思われる。東北タイの一農村であるドンデーン村を調査した林行夫氏は、仏教における農民の功德が貨幣経済の浸透によって変化する顕著な例として、墓の変化を取り上げている。林氏の報告を要約すると以下のようである[林 1990: 494-497]。

ドンデーン村では開村(1860年)以来、遺体は共同の墓地で火葬した後、そこに遺骨を埋め木製の徴標を立てて朽ちるままにしておくのが慣例であったという。しかし、ひとりの僧侶の死(1937年)を機に、遺骨を分け火葬にした場所と寺院の境内の墓に入れる方法になったという。その場合に大金を捻出できる者は境内に卒塔婆型の石柱墓碑を建てたが、そうできない者は境内の遺骨安置用の小屋に骨壺が置いていた。

その後、境内はずれに火葬場の区画が設けられる(1971年)と、共同墓地は横死や当人の遺言によらない限り、使用されることはなくなり、寺院の火葬場で

茶毘に付し、その場に遺骨の大半を埋め、残りを墓に入れるようになった。火葬場の使用料として寄金を寺院にすることになるが、火葬は合理的な功德行の一方法となった。

次いで、境内の塀をつなぐ柱に納骨する方法(1976年)が生まれた。これは骨壺を入れてセメントを塗り込み、その上から故人名と没年を記す納骨様式である。これも寺院への寄金が必要とされる。こうした塀柱式の登場の背景には、卒塔婆型の石柱墓碑を建てるには大金を要するので、そうした費用を捻出できない者の便宜をはかるための方策であった。

墓の寺院境内への設置の経緯は、功德行の方法として急速に合理化されてきた。それは、墓を作り塀柱に納骨することが、死者への功德と寺院の美化という二重の功德を遺族にもたらした。しかしながら、そうした費用をすぐに捻出できない人々は小屋に遺骨を残したままとなり、供養のための功德行ができない遺族とみなされる傾向を生んだという。

林氏はドンデーン村の墓や火葬場の歴史的な変遷を踏まえて、「死者は、いま空間的に占拠しつつある寺院に、仏教のシンボルの傘下に収斂されつつある」のであり、また、「死者は、社会的により馴化された霊界である仏教的来世に収斂されつつある」という[林 1990: 497]。そして、この傾向はこの村で守護霊信仰が排除され、異界が縮小していく過程と対応しているという。つまり、「功德行の実践は、この世である生活世界から『外』の世界へ向かう力(霊)を仏教の象徴的空間である寺院に結びつけ、これを位階的に整序しようとする企図を示すとともに、再生へ方向づけて霊一般の危険な力を無化する過程を演劇的に表現する方法ともなっている」と指摘する[林 1990: 497]。

林氏が報告したドンデーン村の墓が整備される過程で、留意したいのは村人の遺骨に対する尊重観念の変化である。

そこで、このような視点から東北タイの一農村であるノーンクン村を調査した高井康弘氏の報告を提示したい[高井 2000: 157-160]。

ノーンクン村では、遺骨は故人の霊の依代とされる。一般的に火葬場での遺骨の收拾は、2つに分納し、一方を持ち帰り、他方は火葬田に埋める。特に頭部などの遺灰は速やかに輪廻転生すべきクワン(魂)の依代とみなし、儀礼において重要な役割を担う。その他の遺骨は地上にとどまる守護霊の依代として地面に埋められる。

火葬田での拾骨儀礼は、まず、遺灰を集め、人形を作る。白衣で頭部を覆い、頭を西に向け、僧侶が読経し、故人に功德を積ませる。次に、人形を右回りさせ、頭が東に向くようにする。そうすることによって再びこの世に生まれ来るという。その後、再生のための読経をし、僧侶に布施後、頭（顔）と胸（心臓）にあたる部分を取り、器に入れる。残りの遺灰は壺に入れ、白衣で蓋閉じし、僧侶が読経し、田に埋める。こうして故人の霊の一部はそこにとどまり、田を守護するという。

火葬田から持ち帰った遺骨は小器やビンに入れられて、三箇所（①寺院の講堂の本尊仏像横の棚に安置する。②家屋の裏の雨に当たらぬ軒下に吊る。③米倉の同じく軒下に吊る。）のいずれかに安置される。遺骨の家屋内への安置は忌避され、寺院への安置がもっとも安心された。

火葬田の遺骨は、その後とくに儀礼は施されないが、持ち帰られた遺骨は、さらに供養儀礼が施される。すなわち、没年の2、3年後に、ブン・チェック・カーウ（ブン・ピー）を行う。

ブン・チェック・カーウ（供飯儀礼）は2日間にわたり、初日は村人を招いての宴が張られ、境内では映画上映や楽団の演奏も催される。2日目は納骨柱（サオ・セー）、死者の宿（ホー・プラサート・ブン）、供物を車に積んだ行列を組み、村内を練り、寺院に布施を行い、サオ・セーを建立する。サオ・セーには故人の遺骨が納められる。この儀礼の挙行は、派手な宴を伴うだけにかかなりの出費を遺族に強いる。そこで、出費を抑えるべく、数十世帯が合同して儀礼を行うケースも多いという。

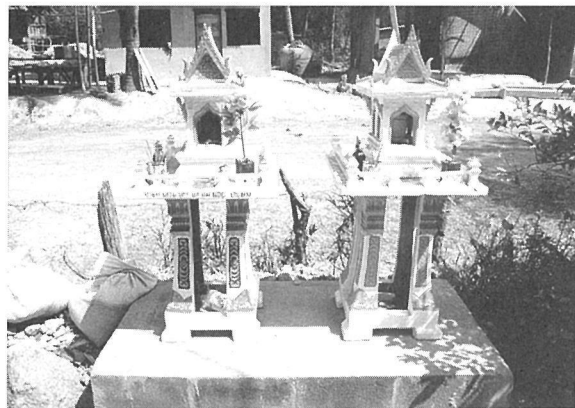
十数年にわたってノーンクン村の儀礼慣行を調査してきた高井氏は納骨柱（サオ・セー）の変容に注目している。すなわち、1980年までは木柱のサオ・セーが境内に建立されていたが、1980年以降は境内にコンクリート製の小仏塔や塀柱に納骨する方法が主流になり、その後、1990年代中頃から多くの遺族が自宅地隅に、納骨祠（サーン・ブラブーム・クラドック）を建立するようになったという【写真③】。この納骨祠はコンクリート製の四柱祠や一柱祠で、タイ全土にみられる土地神（ブラブーム、チャオ・ティー）の祭祀用に市販されたものを用いているという。このような宅地隅への納骨祠の移行について村人は次の3点を挙げているという。①寺院に日参し供養することが不便なこと。②境内では納骨祠の管理が行き届かず、家畜などに荒らされたり、散逸してしまう可能性がある

ること。③かつて故人の霊（ピー）を怖れて寺院にサオ・セーを建立したが怖れの感情が希薄化したことである。

こうした納骨祠は死者のメモリアリズム、あるいは供養・祭祀のために建立され、可視的に認識される標識（＝施設）であると言えよう。高井氏はこの納骨祠を以下のように指摘する〔高井 2000：160〕。まず、「納骨祠は、血族・姻縁の故近親個人を供養するためのものであり、日本の家墓のような集団シンボルではない」という。そして、「個人毎に納骨祠を用意する」のが本来であり、「納骨祠の建立や供養は、故近親個人のために遺族有志が行うものである」という。したがって、木柱のサオ・セーよりは物的耐久性があるため長持ちするにせよ、「それは数世代にわたって祀られる類いのものではなく、やはり故人と生の時間を共有した遺族がいなくなれば、朽ちて遺棄されるものであろう」と考察している。

ところで、現代の日本においても共時的に見れば同様なことが指摘されている。つまり、日本の場合は今日の核家族化のなかで、祖先祭祀が近親者の死者供養に限定されているとも言われている。この点について、文化人類学の立場から組織的な実地調査に基づいて現代日本の祖先崇拜を研究したロバート・スミス (R. Smith) は、戦後の家族変動における祖先祭祀の大きな変化として、「はるか昔の死者に対する礼拝は次第次第に影が薄くなっていき、一方、近年、故人となった親族の者に対してのみ愛情を表現する傾向、すなわち単純化された追憶主義という形で礼拝を行う傾向がますます表面に出てくる」と述べている

〔ロバート・J. スミス 1983：354〕。つまり、スミスは今日の日本で崇められる先祖は、直系構造をもつ「家」の先祖から夫婦の双系的近祖へと移行しつつあり、先祖は《公的（＝個人の社会的な地位などが祖先崇拜を通して規定されるような）》関係ではな



【写真③ 納骨祠〔高井康弘氏撮影〕】

く、身近な死者への個人的感情が強調されてきている点を指摘し、「家」制度の崩壊と関連づけた。その意味では、現代の家族関係に見られる祖先祭祀の特徴は、〈身近な先祖〉の強調であり、同時に〈遙かな先祖〉の後退となって表出していると言えよう。

一方、東北タイに見られる納骨祠の登場は、現時点では単に身近な死者への個人的感情の表出に過ぎないが、遺骨のシンボリズムを通じて形成される祖先崇拜は普遍的に多く見られる場合があるという〔田辺 1985 : 75〕。したがって、通時的な観点からみれば、今後、身近な死者から〈身近な先祖〉へ、そして、〈遙かな先祖〉への系譜的連続性が認められるかどうかについて観察していく必要があると言えよう。

その点について、高井氏は、「今日の遺族においては、納骨祠を永く保存し、身近に管理し追憶したいという願いが強く前面に出て来ていることも強調すべき」であり、「そのばあい供養は、霊の輪廻転生を促進する意味と同時に、いやむしろ故人との関係の確認・追憶に近くなってくるし、また、そのための便宜が優先されてくる。忌避観念にかかわる年配者の忠告や村レベルの慣行は依然重要視されているが、右の過程のなかで、すべての村びとが同様に従うというよりも、それぞれが自らの思いや条件と慣行とのあいだの距離の取り方を選択する傾向が現れて来ているように思える」と指摘する〔高井 2000 : 160〕。したがって、地域社会のなかで住民は遺骨に対する尊重観念と共同体意識のなかに存在する忌避観念との葛藤のなかで、多様な儀礼慣行を見せることになる。

つまり、現代の遺骨や墓をめぐる習俗の変化は日本ばかりではなく、タイにおいても動的で多様な形態を提示していると言えよう。

おわりに

日本人はことのほか遺骨にこだわる民族という定評がある。例えば、飛行機事故が起きた場合、遺体の収容に強い執着を示さずにいられないのが日本人で、また、もう半世紀近い以前の戦死者の遺骨の収拾が、今でも熱心に行われているという例など、他国には見当たりそうもないと言われている〔波平 1990 : 20-52〕。

しかしながら、遺骨を歴史的な観点から捉えようとする、両墓制習俗に見

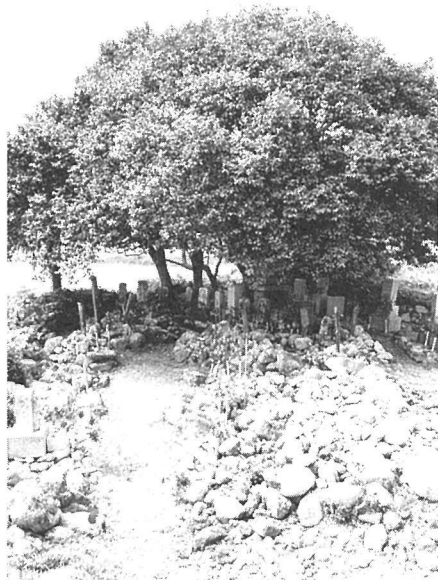
られるような靈魂を重視した時代も長く見られ、その一方で、日本各地に納骨信仰が見られ、遺骨を尊重する観念がどのような系譜を辿ることができるのかを明らかにすることが必要であると言えよう [山折 1990: 15-98]。

また、こうした遺骨尊重観念の系譜の究明とともに、現代の日本における遺骨を安置する場所を求めるがゆえの「都市型共同墓地」や「自然葬（散骨）」といった墓地問題、あるいは、タイにおける寺院境内への墓地の設置や宅地隅への納骨祠の移行などを考察するうえで、骨を通して墓制を見ていく視点を検討してみる必要があるのではないと思われる [本林 1994: 40-57]。

骨への信仰は、必ずしも骨そのものを崇拜するのではなく、遺体を極度に圧縮した強固な遺存物として、靈魂という目に見えない不可視な存在が穢（不浄）から浄へと推移する過程を、集約的に象徴していると言える。

そして、靈魂や仏教で説く来世というならば〈見えない他界〉であり、日本人やタイ人一般の〈見える他界〉とは遺骨であり、その骨を安置する墓であると言える。現代人の死後観の変化は、〈見えない他界〉が後退し、〈見える他界〉への関心の増大となって現れてきていると言える。このことは墓制の変化にも繋がっており、骨をどのように祭祀し、供養していくかが見えない靈魂を見えない来世の世界へおく重要な手段となっていると思われる。

しかしながら、現代の日本の葬墓制習俗においては遺骨に対する執着が強すぎるように思われる。死の儀礼の行き着くところが遺骨の処理や保存にとらわれて、葬送儀礼がもっと広い世界、死後の世界を含めた世界観への窓口になるのではなくて骨で止まってしまっているように思われる。象徴で止まってしまって宗教に発展しないのである。つまり、現代の日本人は見えない世界（死を含む風景）を描く想像力を持たなくなっ



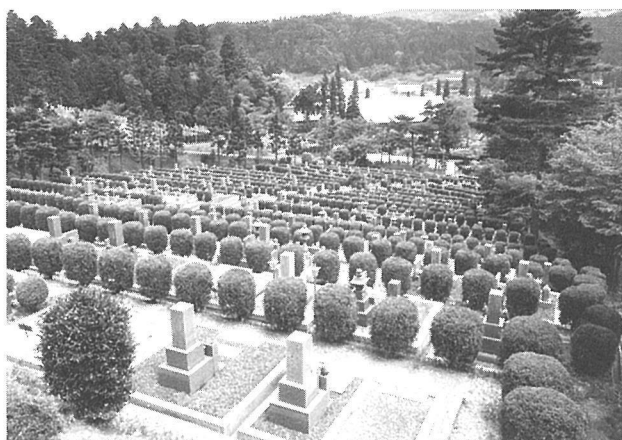
【写真④ 上本庄の大音所墓】

てしまったように思われる。そのことが葬送の文化を豊かにすることをさまたげているように思われる [本林 1998 : 139-155]。

ところで、三田市須磨田の隣村である上本庄の大音所墓には、墓地にとっても大きな樺の樹木が植えられている【写真④】。このような墓に立つ樹木は三田市域ではいたるところで見られ、須磨田の大谷墓でも、カタギの木と墓組の人たちが呼んでいる大きな木が最近まで墓地の中央に立っていたが、枯れて伐採されてしまった。

この大音所墓は、墓地の片側の区域が埋め墓で石が山のように積んであり、もう一方の詣り墓の区域には樺が四本、あたかも一本のように絡み合って、その根元には詣り墓の石塔が並んでいる。そして樺の花が咲く頃には、少しずつ赤い花が時間をかけてゆっくりとまわりながら咲いている。また、秋には彼岸花が墓地の一面に咲きほこっている。こういう墓地を眺めていると、何かこの世とあの世の空間が一体となった、不思議な場といったものを感じさせる。また、そこには木や石の生命性や永遠性というものを感じさせる。そこでは、例えば風もないのに木の葉がザワザワと騒ぎ、カミの存在を感じるようなアニメーションの世界を体感するような場があるように思われる。

しかし、一方では、都市化のなかで三田市域のいたる場所に霊園・公園墓地ができ、墓の下を死後の住処と考えて、生前の住居を捜すのと同じような感覚で墓地を求める人たちも増えてきている【写真⑤】。それは画一化されたモダンなスタイルで登場してきている。



【写真⑤】 三田市永沢寺の霊園墓地

何かそのコントラストが面白いようにも思われるが、日本とタイの葬墓制習俗をはじめとする儀礼慣行を俯瞰したときに、いずれの場合にも伝統文化と都市化・近代化という、つまり、地域社会における共同体主義と個人主義という相克する問題を、今後どのように折り合いをつけていくのかが問われていくものと思われる。そのためには伝統的な儀礼慣行に固守することなく、その一方で、物質主義に毒されることなく、創造的な文化のプロセスを考える時期に来ているのではないかと思われる。

引用・参考文献

- 槇村久子『お墓と家族』朱鷺書房、1996
- 五来重『葬と供養』東方出版、1992
- 杉山晃一「死者をめぐる儀礼—北部タイ農村での現地研究—」（『人間その生と死』岩田靖夫・塚本啓祥編）平楽寺書店、1993
- 高井康弘「病と死をめぐる儀礼—北タイ平地農民の場合—」（『大谷学報』第73巻1号）大谷学会、1993
- 高井康弘「儀礼実践の動態」（『続・タイ農村の構造と変動—15年の軌跡—』赤木攻、北原淳、竹内隆夫編）勁草書房、2000
- 田辺繁治「死、そしてイデオロギー的の死—ランナータイの葬送儀礼—」（『生と死の人類学』石川栄吉＋岩田慶治＋佐々木高明編）講談社、1985
- 林行夫「村落宗教の構造と変容」（『ドンデーン村の伝統構造とその変容』ロ羽益生編）創文社、1990
- 波平恵美子『脳死・臓器移植・がん告知—死と医療の人類学—』福武文庫、1990
- 藤井正雄『死と骨の習俗』ふたばらいふ新書、2000
- 藤井勝編『兵庫県内農村社会の変動過程に関する研究』平成10～12年度科学研究費補助金（基盤研究(A)(2)）研究成果報告書、2001
- 本林靖久「現代の葬墓制をめぐる一考察—無墓制を手がかりとして—」（『哲学論集』第40号）大谷大学哲学会、1994
- 本林靖久「死の歴史と文化」（『言語文化研究』No. 9）中部大学女子短期大学紀要、1998
- 本林靖久「過疎高齢化地域の儀礼慣行の変化と持続」（『兵庫県内農村社会の変動過程に関する研究』藤井勝編）平成10～12年度科学研究費補助金（基盤研究(A)(2)）研究成果報告書、2001
- 柳田國男監修『民俗学辞典』東京堂出版、1951
- 山折哲雄『死の民俗学—日本人の死生観と葬送儀礼—』岩波書店、1990
- ロバート・J. スミス、前山隆訳『現代日本人の祖先崇拜—文化人類学からのアプローチ—(下)』お茶の水書房、1983

注

- 1 都市化における三田市の多様な問題については、「第3部 新興住宅都市と農村社会—三田市の事例—」における7章に及ぶそれぞれの論文が参考になる〔藤井編 2001：340-354〕。なお、新旧住民の問題については「第4章 農村地域における住宅開発と新旧住民問題」に詳細な報告がある。
- 2 筆者は、1994年度から2000年度まで三田市教育委員会文化財（民俗）調査委員として、年中行事および儀礼慣行の調査を行った。主な資料はこの調査の際に得たものである。
- 3 昭和21年9月24日付の『摂善講番組帳 大谷組』には、会則として「期日 秋彼岸ノ中日トス。僧侶 当寺一人トス。御馳走（白飯、うどん）ニ野菜料理ノコト。白米三合持寄ッテ、酒二升、但 一升は組ヨリ」の記述が見られる。
- 4 筆者は、1990年3月中旬から4月中旬にかけて、タイの仏教儀礼の調査を岩田慶治先生に同行して行った。この報告はその際に得たものである。また、2001年8月上旬から中旬にかけて、高井康弘先生に同行してチェンマイ周辺の農村社会の儀礼慣行の調査を行った。
- 5 祖先崇拜とは、『文化人類学事典』（弘文堂、1982）によれば、「ある集団の現成員の生活に死亡したかつての成員が影響を及ぼす、または及ぼすことができるという信仰に基づく宗教体系である。一般に“崇拜”行為を行う現成員と、これを受ける死亡した成員の関係は、“子孫”と“祖先”（または“先祖”）の関係として認識され、前者は自分たちとその集団の存続や繁栄を“先祖”に負うものとする。この事実を認め、感謝や祈願を怠らないことが、“先祖”の善意や守護をひき続き確保し、より幸せな生活を送るため（または不幸に見舞われないため）に不可欠であるとするのである。この際必要となる“子孫”から“先祖”へのコミュニケーションは一定の儀礼を通して行われ、この儀礼を一般に祖先祭祀と呼ぶ」と記載されている。

日本における祖先祭祀の担い手は家族であり、また、家族の世代を超えて存続する「家」である。この場合の「家」は単に建物や家族を表しているわけではなく、その構成員の出生・死亡・婚姻などの変動にもかかわらず、各世代を貫いて相続してきた系譜を意味している。竹田聴洲は「家は強い永続性を持ち、累代の家族の生活は、万般にわたり自らの担う家永続性の線に沿って、展開された」とし、家永続の規範は、祖先の祭を絶やさないことであり、その意味において、家は一定の宗教性を内在していると述べている（『日本人の「家」と宗教』評論社、1976、p.19）。

このような「家」における祖先祭祀とは、「家」の始祖を中心として、その「家」の系譜に繋がる人々に対しての祭祀を意味している。ここで「先祖」として祀られる対象となるのは、その「家」の始祖と代々の「家」の家長であり、いわゆる「先祖代々」という観念のもとで始祖とその系譜的連続性をもつ「先祖」である。このような新たに「家」を創設して「先祖になる」というカテゴリーを柳田国男は「個性をもった先祖」として捉えていた（『先祖の話』筑摩書房、1946）。しかし、柳田はもう一つの別

の慣行が民俗社会の中にあることに注目した。すなわち、このような「個性をもった先祖」に対して、死者が年忌法要を重ねることによって最終的には死者はその個性を失い、祖霊一般との仲間入りをして「先祖になる」という意味での「先祖」である。このような先祖の霊魂＝祖霊は、田の神や山の神となって子孫の「家」を護っていくのだとした。

伊藤幹治はこのような二つのカテゴリーを、前者を「人格的先祖」、後者を「没人格的先祖」と分類しているが、このような二つの先祖のカテゴリーのうち、どちらが優先し、どのように両者が併存するかについての解明は大変難しい問題であると指摘している（『家族国家観の人類学』ミネルヴァ書房、1982、pp. 149～178）。

いずれにせよ、祖先崇拜のあり方は、前出の『文化人類学事典』によれば、「それが行われている社会の家族・親族制度、とりわけ親子関係のあり方と密接に関連している」ということになる。