

# 死をめぐる民俗文化

八 木 透

## 【抄録】

人間にとって死は何にもまして最大の恐怖であり、また残された者にとって、身内の死ほどやりきれない苦悩はない。さらに死後がまったく未知の世界であるがゆえに、人はさまざまな想像を働かせ、死に至る過程での恐怖を少しでも和らげるための手立てを講じてきた。本稿では死者はいかにして祀られてきたのか、また生者が死者をいかに扱い、生者と死者はどのように交渉したと信じられてきたのか、すなわち死者祭祀の実態と死者を祀る装置としての墓をめぐる伝承について。さらに死者の名を生者が継承する命名法について、具体的な事例に基づきながら考察する。

キーワード：葬送儀礼，死者祭祀，改葬，墓制，祖名継承

## はじめに

人間にとって、死は決して逃れられない宿命である。すべての人間に対して死はいつか必ず訪れる。人間が生物である以上、死を免れることは決してできない。

人は死ねばどうなるのだろうか。死後の世界は存在するのだろうか。これらの問いに対しては、いかなる者も明確な回答をすることはできない。つまり、人間にとって死は、まさに未知なる現象なのである。ゆえに人間はこれまで死をめぐるさまざまな想像を働かせてきた。しかしそれらはすべて生者の立場からの想像に過ぎない。死を契機として、生者と死者は完全に断絶される。それ以後は、実際には両者の交渉はあり得ないと考えるのが妥当であろう。しかし日本各地に伝わる伝承に目を向ければ、さまざまな形で生者と死者の交渉が行われてきたことがわかる。そのような伝承こそが「死をめぐる民俗文化」とよぶべき事象だといえるだろう。

本章では、死者はいかにして祀られてきたのか、また生者が死者をいかに扱い、生者と死者はどのように交渉したと信じられてきたのか、すなわち死者祭祀の実態と死者を祀る装置としての墓をめぐる伝承について。さらに死者の名を生者が継承する命名法について、具体的な事例に基づきながら考えてみたい。

## 1. 日本における葬送儀礼の特質

人は常に死者を丁重に弔い、死者を祀るための儀礼を行ってきた。それが葬送儀礼とよばれるものである。人は死後、霊魂と肉体とが分離するという認識が古くから存在した。これは一般に「霊肉別留」などという表現によって示されてきた観念である。また、日本人は肉体よりもどちらかというとして霊魂を重んじ、大切に扱うという特徴が見られる。

人が死ぬと、通夜・葬儀・野辺送り・埋葬（あるいは火葬）などの、いわゆる葬送儀礼を経て、その後長い年月の間供養を繰り返し、やがて死者の霊魂は清められて、いずれは神に近い存在となると信じられてきた。このことは、死者がいずれは「先祖」になることを意味しているといえよう。その過程については、「蘇生」・「絶縁」・「成仏」・「追善」という四つの要素に分類することができる<sup>1)</sup>。

「蘇生儀礼」は、人の生死の境において行われる儀礼で、息を引き取った者から抜け出た霊魂を肉体によび戻す、いわゆる蘇りを願う儀礼である。具体例としては「魂呼び」と称し、身内の者が空や井戸の底を覗き込みながら死者の名をよぶという伝承が聞かれる。また死に際して、近親の女性が棺桶にすがったり、湯灌を行いながら大声を出して泣く習俗がある。このような女性は「泣き女」といい、東北地方の秋田県や岩手県と、南島の奄美諸島から沖縄にかけての地域から報告されている。泣き女の習俗は、ある意味では身内の自然な悲しみの感情によるものだが、やはり儀礼化された行為としてとらえるべきものであろう。つまり「魂呼び」と同様に、大声を出して泣きながら死者が生き返ることを祈ったと考えられる。しかし別の意味では、泣くことによって家族の死を周囲に知らせるとともに、死者との別離を示す意味もあったのではないかと考えられる。つまり「魂呼び」はあきらかに蘇生儀礼であるが、「泣き女」は蘇生儀礼であるとともに、次に述べる「絶縁儀礼」としての意味も内包させていたのではないと思われる。

「絶縁儀礼」は死者の蘇りを期待しても、それが叶わぬこととわかると、人々は遺体に対する忌穢観や死霊に対する恐怖観をいだくようになる。愛慕と恐怖という観念は一見矛盾するようであるが、時の経過とともに愛慕の感情は次第に恐怖へと転ずるのである。この時に行なわれるのが絶縁儀礼である。

たとえば京都府長岡京市とその周辺の村々で、出棺の時、門口の敷居の上に筵を敷き、棺が出た後それを外へ向かってまくるという事例がある。これは花嫁の出立ちの儀礼とまったく同じである。またこの時に死者が生前使っていた茶碗を割り、藁火を焚くという例が多く地域の聞かれる。これらはすべて死者との関係を断ち切り、また棺が通った道をなくして死者が再び戻ってくるができなくするための儀礼であると考えられる。

ところで、葬式で棺を担ぐ者は座敷でわらじを履き、そのまま屋外へ下りる。また死者に着せる経帷子にははさみを使わず手で引きちぎって縫い、それを左前に着せたり、死者の足袋とわらじは左右反対に履かせたり、また死者の体を洗う湯灌では、先に水を張ってから熱湯を入れるな

ど、あえて日常とは逆の所作をするという例が多い。さらに敷居を跨いで食事をしたり、包丁に突き刺した餅をそのまま食するなど、きわめて行儀の悪い食作法が伝えられていることも興味深い。死をめぐる儀礼では、日常とまったく異なった行為をするという特徴が見られる。それは、死者をあの世へ送り出すことが残された人々にとっていかに特異な状態であり、葬送儀礼が異常な時間と空間の中で演出されねばならなかったかを物語っているのである。

「成仏儀礼」は葬式を終えた後、この世から送り出した死者を、無事に「あの世」へ送り届けるための儀礼である。成仏儀礼は、野辺送りから49日目の間に多く行われる。つまり一般には仏教式に取り行なわれる七日ごとの中陰行事がそれに当たることになる。7日ごとに行われる供養の儀礼を経て、死後49日経つことで死者の霊魂は大きな変容を見せる。すなわちそれは、死直後の霊魂はこの世とあの世の境をさまよう、きわめて荒ぶる不安定な存在として、残された者たちに何らかの影響をもたらすと考えられていたものが、49日を境にしてあの世への旅路に着き、やや安定した霊魂となるのである。

最終段階としての「追善儀礼」は、49日以後の、たとえば百か日、さらに1・3・7・13年忌などの年忌を指す。これらは主として仏教儀礼として行われることがほとんどである。この追善儀礼を経て、やがて「弔い上げ」などとよばれる儀礼が行われる。弔い上げは、多くは33回忌に行われるという例が多く、これは死者を祀るための最後の儀礼で、ここにおいて「死者」はようやく「先祖」になると信じられていた。その時に、墓地に杉や松などの生木に枝がついた塔婆を立てるという事例が広い地域から報告されている。これは「ウレツキ（梢付）塔婆」とよばれる。

日本人の先祖観については諸説があるが、以上のような諸儀礼を改めてみると、少なくとも死直後の霊魂が荒ぶる怖い存在であるのに対して、繰り返し儀礼を行ううちに徐々に浄化され、やがて清らかな「先祖」と称される存在に昇華してゆくものと考えられていたことがうかがえよう。その点を踏まえ個々の儀礼の特質について考えてみると、蘇生や追善の儀礼は愛慕表現行為であり、絶縁や成仏の儀礼は恐怖、畏怖表現行為であるといえる。さらに、蘇生と絶縁の儀礼は純粹に民俗的内容を呈しているのに対して、成仏と追善の儀礼は仏教的色彩が濃く、民間の民俗と習合して民俗仏教的内容を呈していると考えられることができる<sup>2)</sup>。

## 2. 遺族の慣習と死者祭祀

日本には年内に死者があった家の者は、年末までに「喪中はがき」を出す慣習がある。また学校へ通う子どもたちは、近親者の葬式で学校を休むと、それは「忌引き」といわれ、普通の欠席扱いにはされない。この「喪」や「忌」とはいったい何なのだろうか。

「喪」とは、基本的には近親者の死に際して遺族が死者への哀悼の情を表す方法として、一定期間身を慎みながら死者の魂を祀ることを意味する。「おめでとうございます」という新年のあ

いさつを遠慮いたします」という意味で出されるのが喪中はがきである。また喪に服する、すなわち「服喪」の期間は特別な服装をすることもあり、その時に着るのが「喪服」である。

一方「忌」も、「喪」とほぼ同様に、慎みの気持ちから忌籠る状態を意味する言葉で、葬式の後一定期間を「忌中」と称したり、その状態から解放されることを「忌明け」などという。このような、遺族が特別な状態で何日間かを過ごす風は、古代に中国から日本へ伝わり、律令制の中で「服忌の制」として定められ、以後その内容を変化させながら明治初期まで続いた。その一部は今日でも学校制度や官庁などの中で生きている。服忌の制では、親、兄弟、夫婦や男女の別など、死者との関係性によってそれぞれに服喪の期間が定められていた。今日の学校でも、たとえば両親の場合は7日、祖父母や兄弟の場合は3日などと忌引きの日数が定められているが、これらの服喪の期間は、それぞれの時代や社会において、家族・親族の中のどのような関係性が重要とされていたかという、序列や価値の現れでもある。もともと服喪は残された者の義務であり、その意味で「忌引き」とは学校を「休んでもよい日」ではなく、「休まねばならない日」だったのである<sup>3)</sup>。

民俗社会では、喪に服しながら死者の霊魂を祀る役割が、血縁者以外の者に課せられるという例もある。たとえば伊豆諸島の八丈島と青ヶ島では、もし葬式の日他家の者が葬家に泊れば、必ず7日間は泊らなくてはならないという。ゆえにこれらの島々では、今日でも他家の者は葬式の日は無理をしてでも自家に帰るそうだ。また八丈島と八丈小島では、死後7日目までの死霊を古くはナマミヨウジャ（生亡者）とよび、仏壇の前に仮設の台を準備して位牌を置き、その周囲を六枚屏風を逆さにして囲う。このナマミヨウジャはとても崇りやすい霊魂であり、特定の人物以外はたとえ肉親といえども、屏風の中に入ることは許されなかった。この特定の人物とは、古くはまだ月経のない娘であり、七日間別火の生活をしながら死者の遺体が安置されていた場所に寝て、日に3度、屏風の中の位牌に線香と椿油の灯明を供えたという。これを「ナマミヨウジャに奉公する」という。また青ヶ島では、先の娘の役割をオモテとよばれる人物が務める。オモテは死者ともっとも親しかった者がすることになっており、親類の場合もあれば、他人の場合もある。オモテは葬式の準備から後始末まで一切を取り仕切るとともに、葬式から7日間、遺体を敷いていた藁の上に北枕で寝て、日に3度別火で炊いた飯を死者の位牌に供えるという。また先にも述べたように、オモテ以外の者は葬式の日他家に泊れば、必ず7日間泊らなくてはならないといい、たとえ忘れ物をして、7日目までは取りに行ってもいけないといわれている。さらにオモテが7日間の間に夢を見た場合、その夢に登場した者は、近いうちに不幸に遭遇するという恐ろしげな伝承も聞かれる<sup>4)</sup>。死者の魂は、死後しばらくの間非常にデリケートな存在として扱われた。それはすなわち、遺族にとっては服喪の期間でもある。

### 3. 死者祭祀と改葬習俗

日本でもっとも一般的な葬法は土葬である。全国ほとんどの地域で火葬が普及した今日でも、離島や山村などでは、まだ土葬を行っている地域もある。土葬の場合、遺体を埋葬して年月が経つと、肉体は朽ち果てて骨だけが残る。そうなることによって死者は成仏するものと考えられていた。しかし沖縄・奄美や南部伊豆諸島などの特定地域では、埋葬後何年かしてから再び墓を掘り起こし、白骨化した遺骨を取り出して改めて埋葬しなおすという慣習が見られた。これを民俗学では「改葬」という。その際、遺骨を海水や焼酎などで洗い清める「洗骨」を伴うことが多く、「洗骨改葬」ともよばれている。

伊豆諸島は、北端の伊豆大島より南端の青が島まで、計10島によって構成される島々である。一般に大島から神津島までの5島を北部伊豆諸島、三宅島・御蔵島を中部伊豆諸島、八丈島・八丈小島・青ヶ島を南部伊豆諸島とよび分けられている。これらの3地域は民俗的にもそれぞれ異なった特質を有する。特に南部地域に属する3島は、葬法や死者祭祀その他様々な面において、中・北部の島々とは異質な要素が多く見られる。ここで取り上げる改葬習俗も南部の3島のみに見られる習俗である。

たとえば八丈島では、近年ではすべて火葬が行われているが、土葬の時代には水瓶として用いられていた高さ60センチメートル、口径50センチメートルほどのカメが使用されていた。カメを棺桶として使用する場合は、カメの底に小さな穴を開けてから埋葬する。これは土中で白骨化が早く進むようにするためである。遺体は集落内の小地域ごとに設けられている共同墓地の、家ごとに区画された墓域へ埋葬される。

死者の年忌は、1年、3年、7年、13年、17年、25年、33年と続けられ、遅くとも50回忌で終了する。かつては33回忌や50回忌などはあまり重要視されることは少なく、その意味においては、死者の供養は比較的早めに打ち切るという傾向がうかがえる。また3年目までの盆には、墓地にトウロウ（灯籠）とガス灯を立てる習慣があり、これは今日でも行なわれている。新暦8月13日から15日の3日間は、墓地には多くのトウロウが立てられてたいへん賑やかになる。トウロウは親類から贈られる。そして3年目の盆が終わる8月15日には、すべてのトウロウを焼き、家に多くの親類を招いて大規模な宴を開く。これをトウロウノツケシマイという。またかつては墓地へ酒や肴を持参して行って、そばを通る者に酒を振る舞ったという。

八丈島では改葬のことをシャリトリという。シャリトリは特に決まった時期に行なわれるわけではない。だいたい13回忌か17回忌の頃に行なうという例が多いようであるが、例えば死者が痩せた人であれば早い時期に行なうし、太った人であれば白骨化が遅いので、時期を遅らせるともいう。また新しい死者が出て、墓地内に埋葬のスペースがなくなった時に行なうという伝承もあり、必ずしも一定していない。シャリトリでは、埋葬した遺体を掘り起こし、骨を焼酎や海水で洗い清める。特に頭蓋骨はていねいに洗うという。洗った骨は適当な箱に入れられて、同一墓

域内の先祖墓の下に再び埋葬される<sup>5)</sup>。

次に奄美諸島の事例について紹介する。奄美の沖永良部島では、19世紀初頭までは風葬が一般的であった。庶民の墓は海岸の断崖の下にあり、トーチとよばれていた。これはいわゆる崖葬あるいは洞窟葬と称される形態である。ところが寛政12(1800)年に禪王寺という寺院が創建され、以後は仏教の影響によって徐々に土葬が普及していった。しかし風葬が全く行なわれなくなるのは、明治初頭に明治政府の干渉によって風葬が全面的に禁止されてからのことといわれている。土葬普及以後の埋葬墓は、集落ごとに海岸の砂浜に設けられ、家あるいは一門の専用墓である。入口を南側に設け周囲を石垣で囲う。奄美の島々では、墓地を非常に神聖視する風が強く、墓域内に入る時は必ず履物を脱いでから入るという慣習を今も守っている。

沖永良部島では、死者が出るとその日から49日目までは、毎日朝1回の墓参りを行なう。埋葬した上にはヤギョウ(家形)といわれる精巧に作られた木製の家型を置く。一方家では、床の間に祭壇を設けてそこに位牌をかざる。位牌は死者の魂が乗り移るものと考えられており、死者に対するすべての儀礼が位牌を対象として行なわれる。死後3日目をミキヤミズ(3日水)といい、その前日の夕方から死者の霊を家に招き、当日の午後に親類を招待して宴を開く。その後ウケンジャクと称して霊を再び墓地へ送る儀礼を行なう。死後7日目をアラナヌカ(新7日)といい、この日に位牌は特別の祭壇から先祖棚に移され、他の古くからの位牌と同等の扱いを受けるようになる。以後7日ごとに死者の供養としてユーユタが行なわれる。これはシャーマンであるユタが死者の口寄せを行なうことを指す。マブシともよばれ、ユタが神懸かりの状態となり、死者の後生における苦痛を訴えるというものである。さらにこれに続いてアクバレ(悪払)が行なわれる。ユタの唱える呪文にあわせて、柁に入れた炒り豆を屋外へまく所作をするものであり、まさに節分の豆まきと同様の儀礼である。49日目をヒーハレといい、この日をもって死の忌みがあけるとされており、この日まで葬家の者は仕事を休んで物忌みの生活を行なう。なお多くはこの日に墓地に石塔を建てるといふ。

沖永良部島における先祖祭りは、旧暦1月16日の墓正月と、本土の盆にあたる旧暦7月13日から15日のシューロ祭りの年に2度である。なお墓正月は「ウヤホーの正月(仏の正月)」ともいわれ、田芋の餅や菓子に墓に供え、一族のすべての墓に参るといふ。

死者が出てはじめての墓正月とシューロ祭りには、家族や一門の者がそろって墓地へ行き、墓の前で盛大な酒宴を開く。なお年忌供養は1年、3年、7年、13年、25年、33年と続けられ、これで死者に対する一切の供養は終了する。沖永良部島では、基本的には死後3年目のウヤフジ祭りの際に改葬が行なわれる。改葬はチュラサナシユン(「きれいにする」という意)、あるいはウヰオイシユン(「水をあげる」という意)とよばれ、この言葉からも洗骨をとまなう儀礼であることがわかる。ウヤフジ祭りは、旧暦9月の最初の壬寅の日の墓開きから、7日目のナカンビ、さらにその翌日のトンガまで行なわれる先祖祭りで、改葬はその最初の墓開きの日に行なわれる。「ウヤフジ」とはオヤハロジ、すなわち一族共同の先祖を意味する語である。なお改葬の時

期に関しては、死者の体形や墓地の土質などによって若干異なることがあるようで、特に死者が肥満であった場合は、死後数年後のウヤフジ祭りに行なうといわれている。改葬は日の出前に近親の者数名が墓地に行き、まず男性が埋葬骨を掘り出し、女性がそれを海水で洗い、足骨から順番にカメに入れてゆき、最後に頭蓋骨を納める。カメは石塔の後方に上部だけが地中より出るようにして埋める。骨を納めるカメはインジガメ、あるいはヤザラガメといい、沖縄製の陶器のカメである。改葬が済むと、一族や村の大勢を招いて盛大な宴を催す。また改葬の際、それまで墓地に置かれていたヤギョウを壊すという。

死後33年目の命日に行なわれる33年期祭は特に「祭り止め」、「祭り上げ」ともいわれ、死者に対する最後の祭祀であるとされている。この時は最後の祭祀にふさわしく、少女たちの舞踏やミンブチ（念仏）と称される歌曲が奏でられ、きわめて盛大に行なわれる。死者はこれをもって天に昇り、一般の神の仲間入りをするといわれている<sup>6)</sup>。

それにしても、いったいなぜ埋葬墓地を掘り起こして遺骨を取り出す必要があったのだろうか。改葬を行なう理由について、八丈島では「墓地が狭いために、新しい死者を埋葬するスペースを作るため」と語る人が多いが、「シャリトリをすると死者に出会ったような気になれる」ともいい、古くからのシャリトリの意味を示唆するような伝承も聞かれる。筆者は1970年代に八丈島で実際のシャリトリの現場を調査したことがあるが、小さな子どもたちを含めて大勢が集まり、きわめて賑やかに行われていたのを思い出す。また終わった後は多数の親類や村人たちを招き、婚礼に匹敵するほどの盛大な宴が開かれていた。

筆者は改葬の持つ意味を、死者そのものに対する祭祀としては最後の段階にあたる儀礼であり、それは死者の存在を「遺骨」を通して再確認し、同時に「死」という事実をも再認識するための機会であったのではないかと考えている。またそれによって、死者をめぐる様々な人間関係を再編成し、調節する機能を有していたととらえられるのではないか。さらに日本の改葬では、遺骨の存在を確認することによって「死」を再確認し、実在としての死者への直接的祭祀をこれによって終了するという意味があったものと考えられる。

伊豆や奄美で見られる改葬以後の年忌供養は、明らかに仏教的色彩が濃厚に認められるものであり、またそれはきわめて抽象的な霊魂に対する祭祀であって、死者への直接の祭祀とは質的に区別してとらえる必要がある。その意味においては、死者に対する直接的祭祀としては改葬が最終段階にあたり、以後は間接的祭祀としての意味を持つ儀礼であると考えることができよう。さらに改葬は、両墓制・単墓制という従来の墓制類型論と同一の次元において論じられるべきものではなく、墓制類型論や葬法の問題とは別の、死者祭祀の構造の中において位置づけられるべきものであるといえよう。この問題に関しては次節で詳述したい。

仏教では、死者供養は半永久に続けることが建前とされているが、民俗としての死者祭祀では、死者の霊魂は一定の年月を経ると生前の個性を失い、漠然とした先祖群の中に融合するものと信じられていた。そして普段はどこか近くから子孫たちの暮らしを見守りながら、年に1度か

2度、この世に立ち戻って祀られる対象となるのである。

#### 4. 墓地と墓制

民俗学がこれまで明らかにしてきた墓の姿は、地域により、また時代によってさまざまなものであった。そして、具体的には遺体を埋葬する場所と石塔を建てる場所との関係を軸に、「単墓制」・「両墓制」・「無石塔墓制」・「無墓制」といった4つの類型が提示されている。

「単墓制」とは、遺体を埋葬する場所と石塔を建てる場所が同一地点にある墓制をさす。これに対し「両墓制」とは、近畿地方一帯をはじめとして、中部・関東および山陰地方の一部など特定の地域にみられるもので、遺体を埋葬する墓地と石塔墓地を別の場所に設ける点に特徴があり、これまで民俗学では前者を「埋め墓」、後者を「詣り墓」とよんできた。

埋め墓は文字通り死者を埋葬する場所として、人里離れた山中のほか、遺体が流されてしまいそうな河川敷や海岸の波打ち際に設けられることも多い。墓地の内部は家ごとに埋葬する場所が決まっているという例もあるが、後述する滋賀県の小幡墓地のように、空いたところに順番に埋めていき、いっぱいになれば掘り返して利用したという例も聞かれる。また49日や忌明け以降は一切参らないという地域もある。

これに対して、詣り墓とも呼ばれる石塔墓地は、檀那寺や集会所など村の中心部に設けられることが多く、神社の横に位置するという例もある。その利用形態は、家ごとにある程度の区画が決まっており、親族単位で集まる傾向もみられる反面、本家のみが石塔を建て、分家は石塔を建てることができないという例もある。いずれにしても、石塔墓地には遺体や遺骨は納めないことが基本である。しかし、盆や彼岸のほか年忌や正月などにはここで死者を供養し、先祖まつりが行われるのである。

ところで、一言で両墓制といっても、埋葬墓地と石塔墓地がまったく離れた場所に設けられるものから隣接するものまで、その形態は実に多様である。これらのなかで非常にわかりにくいのが、隣接するもののうちでも、家や親族単位で埋葬地点と石塔の場所を微妙にずらした事例を、はたして両墓制とするのか単墓制とするのかという判断とその基準の問題である。この点について、新谷尚紀は埋葬地点と石塔の呼称に注目する必要性を指摘している<sup>7)</sup>。つまり、墓地に対する呼称がひとつであれば地元の人びとはこれをひとつの墓地と理解しているということで単墓制となり、呼称が別であれば両者は異なる墓地という意識が存在することから、両墓制と理解すべきであるというものである。

また浄土真宗地帯では、土葬したあと49日までは埋葬地に参るが、その後はそこでは何もせずに寺院へ参るだけという事例や、火葬はするが遺骨を本山に納めたり遺棄するような、石塔をまったく建てないという例も見られる。このような事例を以前はすべて「無墓制」とよんでいたが、新谷尚紀は土葬の場合、埋葬するための墓地はあるわけであるから、無墓制という表現は不



適切であり、「無石塔墓制」と称すべきだと主張し、火葬における遺骨をすべて遺棄して、墓地を一切有しないような、いわゆる「無墓制」とは区別する必要性を指摘している<sup>8)</sup>。このように、さまざまな墓制が展開されているにもかかわらず、これまでの民俗学における議論の中心は両墓制をめぐる問題であった。

そもそも、埋葬墓地と石塔墓地を分ける墓制を両墓制と名づけたのは大間知篤三であったが<sup>9)</sup>、これに対する研究の方向性を真っ先に示したのは柳田国男である。柳田は、埋葬墓地を遗体埋葬のための「葬地」とし、また石塔墓地を靈魂祭祀のための「祭地」として位置付けることにより、そこから死穢の忌避にもとづく霊肉別留の観念が普遍的に存在していることを、明らかにしようとした。そして、本土と沖縄における葬法の変化の過程とその類似性に注目し、日本の葬法の原初形態として、南西諸島にみられるような風葬をともなった洗骨改葬の存在があったのではないかという仮説を提示した<sup>10)</sup>。さらに柳田は、肉体と区別された靈魂が先祖から氏神へと発展していくという持論を展開することになるが、これによって両墓制の問題は単に墓制だけにとどまらず、日本古来の固有信仰のあり方を端的にあらわす重要な研究対象としても位置付けられることになるのである。

その後の両墓制をめぐる議論のなかで特に注目されたもののひとつに、改葬習俗との関連があげられる。この問題をめぐっては、後に数名の研究者の間で激しい論争がくりひろげられることになる。改葬とは、先述した通り南西諸島のほか紀伊半島や伊豆諸島にみられる葬法であって、いったん遺体を亀甲墓のような空間をもつ墓に納めたり土葬したりして、一定の期間骨化するのを待ち、改めて集骨整理し埋葬しなおすというもので、その時点で遺骨を洗う儀礼をともなう場合、これを洗骨改葬とよんでいる。

柳田の提示した改葬と両墓制の関連性について、はじめて反論したのが原田敏明である。原田はまず、両墓制では埋葬墓地と石塔墓地が別に存在する点で、二つの墓は性格が異なり、目的がまったく違うという点に注目する。洗骨改葬は最初に土葬や風葬にし、一定の期間をおいてから集骨埋葬するという点では性格の異なる二つの墓地が存在するといえるが、いずれも遺体を埋葬するという点で共通しており、さらに両墓地はひとつの遺体に対して同時に存在しておらず、ここに両墓制との大きな違いがあるとするのである。さらに原田は、死者に対する穢れの忌みや恐怖から、遺体を放棄するようなかたちで村境の外へ埋葬墓地が設定されたのに対し、石塔が建てられはじめたのは、仏教思想の浸透により死者を尊重し祖先の霊に供養礼拝するような考え方が広まった結果だとした。つまり埋葬墓地と石塔墓地はまったく異なる論理で成立したもので、両者の間には時間的なずれがあることを主張したのである<sup>11)</sup>。

これに対し、考古資料や文献史料を用いて従来の仮説を発展させるようなかたちで原田に反論したのが国分直一である。国分は両墓制と洗骨改葬との関係について、改葬をともなう両墓制や骨の一部のほか、埋葬地の土や石を移すという事例に注目し、本来は清められたすべての遺骨を移していたものが、頭蓋骨などに限定されてゆき、さらに簡略化が進むと墓の土や白い石などを

運ぶようになって、最後には何も移さない石塔墓地が出現するという見解を提示し、両墓制は南西諸島の洗骨改葬と同様、古代の二重葬制の系譜をひくものであると主張した<sup>12)</sup>。

この両者の議論は、引き続き原田が反論し、さらに国分が再反論するなど、激しくたたかわされたが、特にその焦点となったのは遺体の処理と靈魂祭祀がまったく別の時期の異なる論理によってはじめられたものなのか、最初から一組のものとしてあったのかという点にあった。そして、これは日本人の信仰体系が歴史的に構築されてきたものなのか、それとも超歴史的に存在してきたのかという、民俗学の基本理念そのものにかかわる重要な問題でもあったため、特に注目を集めることになったのである。

原田と国分の論争では、両墓制の歴史的展開の解明が重要になってくるが、この点について詳細な事例分析をもとに問題提起したのは竹田聴洲である。竹田は京都府北桑田郡山国村比賀江の事例を対象とした一連の研究により、次のような結論を導く。まず埋葬墓地について、中世期には山中に埋葬地があり、近世になって惣村入会方式の墓地が形成される。そして幕末から明治に入るとここに石塔が建てられるとともに、いくつかの姓の家が別に墓地を持ちだし、現在に至っていた。これに対し、檀那寺が複数あるにもかかわらず、石塔墓地については惣村持ちの墓寺の系譜をもつ寺院の境内に位置し、石塔の変遷については1508（永正5）年の宝篋印塔をはじめ、中世期のものがいくつか見られ、これによってここに石塔墓地がはじめて姿をあらわすことになったが、当時の供養碑造立には階層差が顕著であり、それがすべての階層を含んだ惣村入会となるのは近世以降のことであったことを指摘している。また石塔の形式や銘式についても、一碑一法名を刻む一石五輪塔が中世から近世前半に集中し、近世後期になると父母など複数の法名を刻む位牌型が出現する。そして近代に入ると、先の位牌型とともに「先祖代々」銘などを刻む方柱型が出現してくるが、これら石塔の変遷の背景には、各時代の社会的な変化があったことを指摘した<sup>13)</sup>。

竹田の実証的な研究により、両墓制は古代の改葬などの葬法とは関係なく、中世後期になってはじめて出現したもので、さらにその後も各時代の社会的背景に合わせるかたちで変化し現在にいたっていることが明らかとなった。そして、当時の民俗学が原初形態にのみ関心をもっていたためか、この竹田の研究以降、両墓制そのものの問題が解決されたかのように、祖先祭祀などの周辺の問題に論の中心が移っていき、議論が拡散していったことにより、研究は下火になっていくのである。そして、これをもう一度墓制の問題としてとらえなおし、これまで残された課題を検討した新谷尚紀の研究によって両墓制の研究は終焉を迎えたかのような発言もみられるようになってきているのが現状である。

## 5. 両墓制の具体事例

両墓制の地域は、近年に至って具体的にいかなる変化を示してきたのだろうか。滋賀県でかつ

て詳細な調査を行ってきた政岡伸洋の報告をもとに、滋賀県東近江市の小幡墓地をめぐる両墓制の事例を紹介してみたい<sup>14)</sup>。

小幡墓地は東近江市五個荘町大字小幡地区にあり、その立地は愛知川の旧堤防に接するように位置し、昔は河川敷であった。この墓地を利用するのは小幡・木流・三俣・中・五位田・竜田という6か村で、いずれの村もここをサンマイ（三昧）と称して石塔は建てず、埋葬墓地すなわち埋め墓として利用している。墓地の内部は明確な区画をあらわす施設はないが、各村が利用する場所が決まっている。死者が出るとここに埋葬し、木の墓標のみを建てる。また埋葬する場所は家ごとに決まっているわけではなく、亡くなった順に埋めていくという。サンマイへは、盆や正月のほか、年忌・祥月命日にも参るという例も一部にはあるが、木の墓標が腐ってなくなると参らなくなるといわれている。

これに対し、埋め墓のみで石塔を建てないいわゆる無石塔墓制をとってきた竜田をのぞき、他の村では檀那寺の境内に石塔墓地が設けられている。ここはハカバあるいはオハカなどと称され、墓地内は家単位にまとまって石塔が建てられている。この石塔墓地には盆と春秋の彼岸のほか、正月や年忌などにも参る家もあるという。このように、小幡墓地を利用する村々は、ここを埋め墓として利用して石塔は檀那寺の境内に建てるという両墓制をとっており、死者の遺体は埋め墓に埋葬され、霊魂は肉体とは切り離された形で、檀那寺の境内にある石塔墓地で祀られているのである。

ところが、このような死者の祀り方が大きく変化する出来事が起こる。それは1979年（昭和54）の町営火葬場の出現、およびそれにもなう火葬の導入である。その結果、小幡墓地は利用されなくなっていき、火葬骨を石塔に納めてしまう単墓制へと移行することになったのである。火葬は遺体を火によって骨化するもので、石塔に納めやすくなったから、このような墓制の変化がみられたという表面上だけの解釈も可能であろう。しかし両墓制という墓制を採用する背景には、遺体を埋葬するという行為と、霊魂を石塔で祀るという行為とはまったく異質なものであるとする観念があったことが考えられる。そうであれば、たとえ火葬を導入したからといって、従来とはまったく逆のかたち、すなわち遺体（遺骨）の処理と石塔で霊魂を祀るという行為を一致させる墓制へ変化した背景にはまったく異質な観念の出現があったことが想定されよう。それは、遺体（遺骨）と本来は霊魂を祀るための石塔が一致すべきだとする観念であると考えられるのではないだろうか。また火葬の導入にもなう、これまで遺体を埋葬するのみで石塔を建てなかった竜田でも、村内の檀那寺に石塔を建てはじめたといわれている。つまり、このことはこれまでの遺体と石塔との関係が大きく変わり、新たに石塔の必要性が認識されたために起こってきた現象であるといえるだろう。換言すれば死者のためには必ず石塔が必要で、遺体（遺骨）と霊魂祭祀は不可分のものであるという考え方が新たに出現してきたことを、この墓制の変化は示しているのである。

このような墓制のあり方は、それぞれの地域や時代における死に対する観念に基づいて形成さ

れてきたものであって、日本古来の固有信仰に基づいて不変的に存在してきたものであるとは決していえない。近年、ロッカー式の墓や樹木葬、あるいは死者の個性を生かした石塔の出現といった問題から、誰と一緒に墓に入りたいかなど、新たな墓のあり方が議論され、社会的にも注目を集めているが、日本社会が大きく変わろうとしている今日、それはある意味で当然のことなのかもしれない。森謙二はその著書で、「社会の鏡としての墓地」という視点から墓と葬送の問題を検討しているが、このような社会の変化にもなって死の観念も変わり、それに基づいて墓のあり方もさまざまなものが出現していくという視点から研究を行っていく必要があるといえるのである<sup>15)</sup>。

## 6. 死者の名を継ぐ命名法

現代の日本では、原則として一度登録した戸籍名を変更することはできないから、名付けは慎重にならざるを得ない。個人名はいうまでもなく生涯にわたってその人物のシンボルになるとともに、社会生活の中でその人物のイメージを規定する。だからこそ子どもの名付けには、親や家族の様々な想いが凝縮されるのである。

子どもの命名に際し、特定の先祖の名を付けるという慣習がある。このような命名法を民俗学では「祖名継承」という。日本の命名法と家族に関する研究を続けてきた上野和男は、「何らかの関係にある先祖の個人名の全部もしくは一部を継承して子供に命名する方法」を祖名継承法と規定した<sup>16)</sup>。

上野は全国から数多くの祖名継承の具体事例を収集し、その分析から祖名継承の意義について「特定の先祖の名をとって生児に命名することが、生児の正常な社会的地位を表象すると考えられた命名法である」とし、また「特定の先祖との関連を明確化することによって一定の社会的地位が賦与される命名法である」と述べている。そして祖名継承の頻度、名前の与え手と受け手の世代関係、両者の父方親族と母方親族の区別の三点を指標として、祖名継承の「父系単系型」と「双系型」の二類型を想定している。上野はこれまでに、能登・近江・対馬・五島・奄美の計五地域において調査を行い、それぞれの地域における祖名継承を先述の二類型に分類している。すなわち「父系単系型」の祖名継承が行われている地区として能登と近江をあげ、これらの祖名継承の特徴として、父方の先祖、とくに一世代上の隣接する世代である父の世代の先祖から排他的に個人名を継承する型であるとし、また頻度からみれば、男性の特に相続者たる長男だけに認められる祖名継承であるという。たとえば「道夫」という人の長男に「道宏」、またその長男に「道嗣」という名を付けるような、父からその長男へと、個人名の漢字の一文字が継承されるという例は今日でも多く見られることである。このような父親の名の一部を息子に継承するという命名は「父子連名」ともいい、近畿地方から東北地方にかけての、どちらかという東日本の地域に広く分布している。

一方「双系型」の祖名継承が行われている地区として、上野は五島と対馬をあげている。これらの他に、伊豆利島、奄美沖永良部島、同与論島、宮古池間島、八重山諸島などでも「双系型」の祖名継承法が見られるという。「双系型」の祖名継承の特徴として、相続者に限らず原則としてすべての子供たちが祖名継承法によって命名され、しかも個人によって名前を継承する対象である先祖が異なるとし、さらにそれぞれの個人が異なる先祖と祖名継承法によって関係づけられるのであって、原則として子どもたち全員の父方母方双方の先祖に広がる隔世代継承法であるといえるという<sup>17)</sup>。

奄美の沖永良部島では、子どもが特定の先祖から名をもらう、ナーチキ（名付け）という命名法が伝えられている。そこでは原則として長男は父の父、長女は父の母、次男は母の父、次女は母の母から名を継承するという祖名継承である。ここでは少なくとも父方母方双方の均衡を保つ配慮が認められるが、長男長女が父方から継承する点では、基本的には父方が優先されているといえる。沖永良部島で詳細な名付けの調査を行った蛸島直によれば、実際の命名では、夭死した者がいるとその人の名が優先的に継承され、また夭死に限らず、死後間もない死者の名を命名しようとする傾向が見られるという。さらに沖永良部島では、名の与え手が生者の場合は、ナーチキウヤ（名付け親）とよばれる名の与え手が、ナーチキグワ（名付け子）を特にかわいがるに止まらず、財産の一部を分けてやるという慣習が見られる。このような特別な贈答はナーチキダマスイ（名付け魂）とよばれている。蛸島はナーチキダマスイの分析において、「ナーチキダマスイの贈与のかけにナーチキウヤが期待するのは、将来ナーチキグワの世話になる、あるいは彼らに位牌や墓を祀ってもらい、死後の安定をはかるための保証である」<sup>18)</sup>という見解を提示している。その結果、沖永良部島における祖名継承は家の永続をめぐり、ある部分が欠落しようとも、他がそれを補い合うという二重三重の安全構造を家族・親族の組織内にうち立てているといい、また祖名の継承の背後に人びとが希求するのは家の永続なのであるという非常に示唆的な解釈を提示している<sup>19)</sup>。沖永良部島のような例は典型的な双系型の祖名継承であり、九州から奄美、沖縄にかけての、どちらかという日本の西南地域に多く見られる命名法である。

ところが、「祖名継承」という用語の生みの親であり、この分野の研究をこれまで一手に担ってきた上野和男によれば、滋賀県や石川県などの祖名継承の事例においては、父の世代の者から相続者である長男への名の継承、すなわち父系型の祖名継承がほとんどであるという。父系型の祖名継承では、名の与え手が生者であるか死者であるかはあまり問題とはされない。そこでは「名」に与え手の人格や個性を託すというよりも、どちらかという「家」や「血筋」の象徴としての意味が強いからではないかと思われる。それに対して奄美のような双系型の祖名継承では、名の与え手は生者である場合が多い。そこでは名の与え手と受け手との間に、とても親密な心的関係が生まれる<sup>20)</sup>。

このように、日本の祖名継承には死者の靈魂の再生、すなわち「生まれかわり」の観念を直接的にうかがうことはできない。しかし少なくとも双系型の祖名継承では、名の与え手の、たとえ

ば病気もせずに元気で長生きしたこと、優しい性格の人であったことなど、名の受け手である子どもが、名の与え手の持つプラスの要素にあやかるようにという、家族の切なる願いが見え隠れしている。上野和男は、祖名継承という命名法には、特定の先祖の名を子どもに命名することで、その子に「正常な社会的地位」が賦与されるとする観念がうかがえるという。それは血筋や家柄などの、いわゆるその人物の「出自」を指すとともに、健康や人格などの「プラスの個性」ともいうべき要素をも含んだ概念としてとらえられるものであろう。

人の命には限りがある。しかしこの世に生を受け、家族を持ち、人生を全うした者は、いずれ肉体は朽ちようとも、その人の生きざまや人格の一部は、その名の継承という方法によって新しく誕生した命に伝えられてゆくのである。この継承されるべき「プラスの個性」こそ、死者の魂の一部なのではないのだろうか<sup>21)</sup>。

## むすびにかえて

本稿で紹介したのは、死をめぐる民俗文化のごく一部分にすぎない。人間にとって死は、何にもまして最大の恐怖であり、また残された者にとって、身内の死ほどやりきれない苦悩はない。さらに死後がまったく未知の世界であるがゆえに、人はさまざまな想像を働かせ、死に至る過程での恐怖を少しでも和らげるための手立てを講じてきた。また死後に安らかな世界を想定し、そこへ導いてくれる過去の死者の出現を期待した。

筆者は冒頭で、日本には「霊肉別留」という観念が存在し、日本人はどちらかという、肉体よりも靈魂を重要視してきたと述べた。それはさまざまな葬送儀礼を振り返ってみることで大方は理解でき得ることだと思う。しかし本稿で紹介した改葬習俗などを見ると、日本人は靈魂だけではなく、遺骨に対する特別な想いがあったことが垣間見られる。これらのことから、今後は日本人の死をめぐる民俗文化については、死者の靈魂に対する観念やその祭祀のみならず、抜け殻としての遺体や遺骨に対する観念についても、多角的に考察してゆく必要があるように思う。少なくとも死をめぐる民俗文化は、これまでの想像以上に深遠な広がりをもっていることは間違いないといえるだろう。

## 注

- 1) 赤田光男『祖霊信仰と他界観』人文書院 1986
- 2) 赤田光男『祖霊信仰と他界観』（前掲）および八木透「民俗慣行としての死者祭祀」（『家族と死者祭祀』早稲田大学出版 1997）を参照のこと。
- 3) 八木透「死をめぐる民俗」（八木透編『日本の通過儀礼』思文閣出版 2001）
- 4) 坂口一雄『伊豆諸島民俗考』未来社 1980
- 5) 八木透「死者祭祀の終了」（『日本の通過儀礼』前掲）
- 6) 八木透「日本の改葬習俗と韓国の草墳」（『アジアの中の日本』佛教大学総合研究所 1995）
- 7) 新谷尚紀「民俗学にとって両墓制とは何だったのか」（『日本民俗学』214 1998）

- 8) 新谷尚紀「民俗学にとって両墓制とは何だったのか」(前掲)
- 9) 大間知篤三「両墓制の資料」(『大間知篤三著作集』1 未来社 1974, ただし初出は1936)
- 10) 柳田国男「葬制の沿革について」(『定本柳田国男集』第15巻 1969, ただし初出は1929)
- 11) 原田敏明「両墓制の問題」(『葬送墓制研究集成』4名著出版 1967, ただし初出は1959)
- 12) 国分直一「日本及びわが南島における葬制上の諸問題」(『民族学研究』27-2 1963)
- 13) 竹田聴洲「両墓制村落における埋墓景観の変遷」(『竹田聴洲著作集』3 国書刊行会 1966),  
同「両墓制村落における詣墓の年輪」(『竹田聴洲著作集』3 前掲)
- 14) 政岡伸洋「死者のための装置」(『日本の通過儀礼』前掲)
- 15) 森 謙二『墓と葬送の社会史』講談社現代新書 1993
- 16) 上野和男「日本の祖名継承法と家族」(『政経論叢』50巻5・6 1982)
- 17) 上野和男「日本の祖名継承法と家族」(前掲)
- 18) 蛸島直「沖永良部島の祖名継承」(北見敏夫編『日本民俗学の展開』雄山閣 1988)
- 19) 蛸島直「沖永良部島の祖名継承」(前掲)
- 20) 上野和男「日本の祖名継承法と家族」(前掲)
- 21) 八木透「魂の継承と命名」(『日本の通過儀礼』前掲), および同「祖名継承研究の意義と課題」(『名前と社会』早稲田大学出版 1999)

(やぎ とおる 共同研究研究員／佛教大学歴史学部教授)