

筑波大学博士（文学）学位請求論文

先祖祭祀と墓制の近代

—「国民的習俗」形成の宗教社会学的研究—

問芝 志保

2018 年度

凡例

- 本文中、年号は原則として和暦で表記し、一部、西暦を〔 〕として併記した。ただし、参考文献の表記についてはその限りでない。
- 引用文中、漢字の旧字体は原則として新字体に改めた。ただし、人名・団体名など固有名詞の旧字体は原則として原文ママとした。
- 引用文中、旧仮名づかいや送り仮名は原文ママとした。傍点等の符合は省略した。
- 引用文中、アンダーラインは全て引用者による。「……」は引用者による省略を表す。
- 無記名の新聞記事、雑誌記事を引用する際は、その出所を引用末尾に「(『新聞名』発行年月日)」あるいは「(『雑誌名』巻号：頁数〔発行年])」として示した。

目次

| | |
|--|----|
| 序論..... | 1 |
| 1. 目的 | 1 |
| 2. 先行研究..... | 2 |
| (1) 祖霊信仰論と墓制研究 | 2 |
| (2) 先祖祭祀研究の展開 | 4 |
| (3) 近代主義と先祖祭祀研究 | 6 |
| (4) 宗教社会学における先祖観の類型論と「イデオロギー的祖先観」 | 8 |
| (5) 家族—先祖祭祀変動論 | 10 |
| (6) 先行研究の問題点 | 13 |
| 3. 本論の研究視点と構成 | 16 |
| (1) 本論の研究視点と構成 | 16 |
| 【全体の構成と方法】言説とモノの時代的变化という視座 | |
| 【Ⅰ部】先祖祭祀と近代—国家的アイデンティティの「対外発信→内面化→規範化」 | |
| 【Ⅱ部】墓制と近代—墓と墓地の文明化・西洋化 | |
| 【Ⅲ部】昭和戦前期の先祖祭祀と墓制—接合と展開 | |
| (2) 術語 | 27 |
| Ⅰ部 先祖祭祀と近代..... | 33 |
| 1章 文明国の Ancestor Worship——『祖先祭祀と日本法律』再考..... | 34 |
| 1. はじめに..... | 34 |
| (1) 問題の所在 | 34 |
| 家族国家観の先祖観と『祖先祭祀と日本法律』 | |
| 「二つの顔」 | |
| (2) 目的と視点 | 38 |

| | |
|--|----|
| 2. 民法典論争以前..... | 38 |
| (1) 穂積陳重の略歴 | 38 |
| (2) 「法律進化論」における先祖祭祀の位置づけ | 39 |
| 3. 明治 20 年代——明治民法をめぐって..... | 40 |
| (1) 民法典論争 | 41 |
| (2) 明治民法編纂 | 42 |
| (3) 明治民法の基本方針 | 42 |
| 4. 明治 30 年代——2 度の海外講演..... | 44 |
| (1) “Ancestor-Worship and Japanese Law” | 44 |
| (2) “The New Japanese Civil Code” | 47 |
| (3) 小括 | 49 |
| 5. 大正期..... | 49 |
| (1) <i>Ancestor-Worship and Japanese Law</i> 増訂の背景 | 49 |
| (2) 『祖先祭祀と日本法律』の内容 | 49 |
| 崇敬・敬愛・道徳としての先祖祭祀 | |
| 先祖祭祀の起源——社会統合機能 | |
| 家族国家的先祖観の体系化と拡張 | |
| 6. おわりに..... | 54 |
| 2 章 国民道徳論と先祖祭祀——国民的習俗の実践教育..... | 60 |
| 1. はじめに..... | 60 |
| 2. アカデミシヤンの国民道徳論と先祖論..... | 61 |
| (1) 穂積八束の祖先教論——「我国ハ祖先教ノ国ナリ」 | 61 |
| 「民法出テ、忠孝亡フ」(明治 24) | |
| 『国民教育 愛国心』(明治 30) | |
| 『国民道徳の要旨』(明治 44) | |
| (2) 井上哲次郎の総合家族制度論——「一国に於ては一国 | |
| 共同の祖先を祭る」 | 65 |
| 『勅語衍義』(明治 24) | |
| 『国民道徳概論』(明治 45) | |
| (3) アカデミシヤンによる国民道徳論の興隆 | 67 |

| | |
|--------------------------------|----|
| 3. 教育現場の先祖祭祀論と実践..... | 68 |
| (1) 先祖祭祀の実践論の登場——「墳墓を大切に」 | 68 |
| (2) 先祖祭祀の実践的指導——墓参りによる先祖祭祀の身体化 | 70 |
| 4. 国民道徳教育における先祖祭祀論の三要素..... | 72 |
| (1) 影響 | 72 |
| (2) 国民道徳教育における先祖祭祀論の三要素 | 73 |
| [A] 〈先祖祭祀＝国民的習俗〉論 | |
| [B] 家族国家観的先祖論 | |
| [C] 先祖祭祀の実践論 | |
| 5. おわりに..... | 76 |

Ⅱ部 墓制と近代.....79

3章 近代墓制の成立——明治前半期における墓地法制の展開.....80

| | |
|--------------------------|----|
| 1. はじめに..... | 80 |
| 2. 近世の墓制..... | 80 |
| (1) 葬墓制の地域的多様性 | 80 |
| (2) 近世都市の墓制 | 81 |
| 3. 神葬祭奨励政策期..... | 83 |
| (1) 神葬祭奨励政策 | 84 |
| (2) 神葬祭奨励政策期における墓地と墓の理想像 | 85 |
| 4. 近代墓制の成立..... | 87 |
| (1) 明治10年代の墓地法制 | 87 |
| (2) 近代墓制の成立 | 89 |
| 5. おわりに..... | 91 |

4章 近代墓制の受容——札幌にみる墓制の近代.....93

| | |
|--|-----|
| 1. はじめに..... | 93 |
| (1) 問題の所在——近代墓制の受容 | 93 |
| (2) 対象と方法 | 94 |
| 2. 明治期札幌の社会状況..... | 95 |
| (1) 明治初期の札幌の社会状況と定住問題 | 95 |
| (2) 明治中期頃における札幌の発展 | 96 |
| (3) 職業階層別人口構成 | 97 |
| 3. 開拓初期の札幌における墓地の実態と墓地行政..... | 98 |
| (1) 明治初年～20年頃までの札幌における墓地の実態と神 葬祭墓地の建設 | 98 |
| (2) 定住のための墓地建設 | 100 |
| 4. 定住の進む札幌における墓地と墓の変容..... | 101 |
| (1) 墓地観の変容と墓地整備 | 101 |
| (2) 建墓 | 103 |
| 5. おわりに..... | 104 |
| 5章 墓地の西洋化——大正期東京における造園家の墓地観..... | 108 |
| 1. はじめに..... | 108 |
| 2. 明治中後期の東京と墓地政策..... | 108 |
| (1) 明治中後期の東京における墓地政策 市区改正と寺院墓地移転構想 家督相続の対象としての墓 | 109 |
| (2) 東京における「近世墓制」と「近代墓制」の混在 近代墓制の定着と「虚栄」への批判 寺院墓地の実態 | 111 |
| 3. 多磨墓地の開園..... | 116 |
| (1) 多磨墓地計画の背景 | 116 |
| (2) 多磨墓地の設計意図——日本の墓地の「根本的改革」 多磨墓地の設計過程 日本の墓地に対する問題意識 | 117 |

| | |
|-------------------------------------|-----|
| (3) 多磨墓地の巨大な墓と石材業者の役割 | 122 |
| 4. おわりに..... | 123 |
| 5章補論 墓地の聖地化——聖将・東郷平八郎の埋葬を事例として..... | 126 |
| (1) 東郷平八郎の埋葬とマスメディアの報道 | 126 |
| 東郷の埋葬 | |
| 大量の参詣者の出現とマスメディア | |
| (2) 「聖将」の眠る「聖地」 | 129 |
| 墓地参詣体験の共有 | |
| 墓地の聖地化 | |
| 6章 家族納骨墓の成立——関東大震災後における東京の墓制..... | 133 |
| 1. はじめに..... | 133 |
| (1) 問題の所在 | 133 |
| (2) 目的と方法および「家族納骨墓」という用語 | 135 |
| 2. 関東大震災後における家族納骨墓の制度化..... | 135 |
| (1) 寺院特設墓地と家族納骨墓 | 135 |
| (2) 改葬に関わる条例等の整備、および墓の定型化 | 139 |
| 3. 墓と日本精神..... | 141 |
| (1) 井下清による評価の変化 | 141 |
| (2) 「伝統」「日本精神」の強調 | 143 |
| (3) 子孫に遺すものとして | 145 |
| 4. おわりに..... | 146 |
| (1) まとめ | 146 |
| (2) 家族納骨墓の位置づけ | 147 |
| Ⅲ部 昭和戦前期の先祖祭祀と墓制..... | 150 |

| | |
|---|-----|
| 7章 明治の墓癖家と昭和の掃苔家——名墓へ向けるまなざしの変容..... | 151 |
| 1. はじめに..... | 151 |
| 2. 近世以来の名墓巡礼と明治 30 年代における文化財行政の開始..... | 153 |
| (1) 近世から明治前半期までの名墓巡礼 | 153 |
| 近世の名墓巡礼と墓所リスト | |
| 明治期の名墓巡礼と「墓癖」 | |
| (2) 明治 30 年代における文化財保護行政の開始 | 156 |
| 3. 明治 33 年の墓癖団体ブーム..... | 157 |
| (1) 明治 33 年における墓癖団体の勃興 | 157 |
| 墓癖會、拂墓會、墓癖家掃苔會（掃苔會） | |
| 東都掃墓會（掃墓會）の成立 | |
| 墓癖団体の乱立 | |
| (2) 墓癖団体の活動内容 | 160 |
| (3) 社会からの評価 | 162 |
| (4) 明治の墓癖家団体ブームの終焉 | 164 |
| 明治の墓癖団体の終焉 | |
| 明治の墓癖団体ブームとは何だったのか | |
| (5) ブーム終焉後の 20 世紀初頭における名墓をめぐる動き | 167 |
| 「名所旧跡古墳墓保護ニ関スル建議案」 | |
| 名墓観光への展開 | |
| 大正期における民間団体の存在 | |
| 4. 昭和の掃苔家の登場とその言説..... | 170 |
| (1) 史蹟名勝天然紀念物保存協會の設立とその目的 | 170 |
| (2) 「東京名墓顕彰会」の創立と活動、実績 | 172 |
| 精神性や供養という面の重視 | |
| 掃苔と国体——大義名分としてのナショナルリズム | |
| 5. おわりに..... | 176 |
| 8章 昭和戦前期の墓相家と「正しい墓」——無縁墓供養から日本精神論へ..... | 180 |
| 1. はじめに..... | 180 |
| 2. 墓相学の誕生..... | 181 |
| (1) 前史 | 181 |
| (2) 中山通幽・松崎整道と無縁墓供養 | 182 |

| | |
|---|----------------|
| (3) 墓相家の誕生 | 184 |
| (4) 東京における墓相書ブーム | 185 |
| 3. ある神道系墓相家の誕生とその社会的背景..... | 186 |
| (1) 矢島俯仰の位置づけ | 186 |
| (2) 神道系墓相家の誕生 | 187 |
| (3) 墓相学誕生の背景①——都市における墓制の再編 | 188 |
| (4) 墓相学誕生の背景②——日本固有の墓制の探究 神道界における墓制への関心の高まり 日本精神論との結びつき | 192 |
| (5) 墓相学誕生の背景③——マスメディアの活用 墓相家としての活動マスメディアの活用 | 196 |
| 4. 墓相家のクライアントとそのニーズ..... | 198 |
| (1) クライアントの社会階層 | 198 |
| (2) 婦人雑誌に掲載された墓相学関係の記事から | 201 |
| 5. おわりに..... | 202 |
| 結論..... | 208 |
| 1. 各章のまとめ..... | 208 |
| 国家の位相——国家的アイデンティティと先祖祭祀 | |
| 人々の位相——新たな語りとその広がり | |
| モノの位相——墓の視認性と身分別墓制の解体、ナショナルな墓制の成立 | |
| 2. 先祖祭祀と墓制の近代..... | 212 |
| 参考文献一覧..... | 219 |

序論

1. 目的

日本の近代は「西洋近代からの文化伝播に始まる自国の伝統文化のつくりかえの過程」であったと言われる〔富永 1990 : 40〕。一見、伝統的な形態を保持しているかにみえる文化や慣習のなかにも、実はかなり根本的なところで西洋近代との結合や擦り合わせがなされていたり、そのうえで西洋近代との差異が強調されていたりと、何らかの再編を経てきたものが多い。

それでは、日本の先祖祭祀と墓制はいかなる近代的な再編を遂げてきたのだろうか。本論は、明治～昭和戦前期におけるその再編過程、すなわち先祖祭祀と墓制の近代を宗教社会学の立場から明らかにすることを目的とする。

言うまでもなく、先祖祭祀と墓制についての先行研究には膨大な蓄積がある。なかでも民俗学や宗教社会学、近代政治思想史といった領域の研究が主に焦点化してきたのは、先祖祭祀の固有信仰としての側面や、社会構造を基礎づける家・同族の精神的支柱としての側面、そして明治～昭和戦前期には先祖観が天皇制支配体制確立のためのイデオロギーとして家族国家観と接合され、国家権力から民衆へ教導された局面であった。

そうした通説的な理解に対し、本論は、我々が自明視している先祖祭祀と墓制のあり方やその意味は近代にこそ画期をもつ歴史的、構築的なものであり、決して固有信仰や社会構造にのみ還元されるものでも、あるいは天皇制イデオロギーの文脈だけに封じ込められるものでもなかったと考える。たとえば、今日の我々は「先祖祭祀は日本の国民的習俗である」と知っているが、この知識はいつ頃から、誰のどのような意図によって普及したのだろうか。なぜ我々は近代に登場したはずの公園墓地や家墓に「伝統的な先祖祭祀」を読み込むのか。本論では、こうした先祖祭祀と墓制の制度そのものだけでなく、それらに対する認識も含めた再編過程を、日本が西洋諸国と対峙しつつ文明化という課題に取り組み、国家的アイデンティティを確立していくプロセスや、都市化やマスメディアの発展、ナショナリズムの興隆などといった日本近代を特徴づける社会変動との関わりで捉えていきたい。

本論は、日本の宗教社会学の主要テーマの一つといえる先祖祭祀と墓制研究の重厚な蓄積をふまつつも、近代日本にふさわしいものとして先祖祭祀と墓制がどのように「つくり

かえ」られ、語り直され、現在に至るのかという新しい視点に立ち、日本近代宗教史の一側面の解明に寄与することを目指す。

2. 先行研究

日本の先祖祭祀と墓制を対象とした先行研究は、日本民俗学をはじめ宗教社会学、考古学、人類学、歴史学、そして造園学や建築学などといったきわめて広範な研究分野に及び、膨大な蓄積があることは論をまたない。たとえば 1979 年に刊行された『葬送墓制研究集成』のなかには、すでに葬制研究が「汗牛充棟の語に当たるほどの厖大な量に達して」いるとの記述があるが〔佐藤米司 1979〕、それから 40 年が経過した今日ではさらにその幾倍にも及んでいることであろう。

しかしそうしたなかで、一般に近代と呼ばれる明治～昭和戦前期までの時期を考察の中心に据えた先行研究の数は決して多くなく、特に文献調査や実地調査による実証的研究となるとわずかに数例が挙げられるにとどまる。これは一体どのような理由によるのだろうか。

本節では先祖祭祀と墓制研究の流れを大きく 5 つの時期や立場によって区分してとらえたい。それら先行研究が〈天皇制イデオロギー／固有信仰〉および〈国家権力／民衆〉といった二分法によって明治～昭和戦前期の先祖観を捉える傾向にあったことを指摘していく。行論のうちに、そうした見方こそがまさに近代への視点の欠落をもたらしており、そしてそのこと自体が実は先行研究の問題点を映し出していることも示唆されるであろう。

（1）祖霊信仰論と墓制研究

一般に先祖祭祀と墓制研究の端緒は、柳田國男の「葬制の沿革に就て」〔1929〕や『先祖の話』〔1946〕であったとされる。これらを先行研究と位置づけることの問題性はすでに多方面から指摘されているが²、ひとまずここでは柳田らが各地の葬墓制等の事例を収集し、その分析と理論化を進めた研究について、本論に関わる範囲でのみその内容を確認しておきたい。

柳田の根本的な問題関心は、当人によれば「外から学んだ形跡のない一つの民族の昔ながらの信仰」すなわち「固有信仰」にあり、したがって「民俗学研究の究極の目的はこの信仰の原形を明らかにすること」にあるという〔柳田 1961〕。『先祖の話』では、その固有信仰が霊肉分離論と祖霊信仰論から説明されている。柳田〔1946〕によれば、日本人は死穢を忌む

一方で、靈魂を祀る觀念を持つ。先祖の靈魂は自分の血を分けた子孫に祀られ、しだいに無個性化し、家の守護者である祖靈という集合靈にまとまり、生者は家の永続を願って盆や正月の機会に祖靈と交歓するという祖靈信仰を抱いている。柳田は最終的に、祖靈は山の神や田の神、稲靈、年神、屋敷神、産神、氏神、森神などと実は同一の神であると論じ、祖靈信仰と氏神信仰の融合したものが、日本人が外来宗教を受容する以前から抱いていた在来的な信仰だと想定する、壮大な固有信仰論を展開していった³。

その後、柳田に共鳴し先祖祭祀と墓制研究に与した多くの研究者たちが、個別具体的な事例をもとに調査研究を進めていった。その調査対象は広く、たとえば死の前後の儀礼や殯、葬列、盆や年忌などの行事から、位牌、卒塔婆、棺、骨壺、副葬品、供物、墓じるしなどをめぐるさまざまな習俗、靈魂をめぐる口寄せや熊野信仰なども射程に入っていくこととなるが、やはり最も重要な対象となったのが墓であった⁴。彼らは、各地域の墓制が「人々が死と死者をどのように考えるか、死後の世界をどのように見るか、いわば人々の死生観・靈魂観をうかがう貴重な拠り所となる」という前提を共有していた〔最上 1979 : 11〕。そうした問題関心のもとでは、村落社会で営まれている、より原形ないし古態に近いと思しき墓制が主な研究対象となり、たとえば柳田も注目した両墓制⁵（遺体埋葬地と離れた場所に「詣り墓」を建てる）や洗骨改葬（遺骨を数年後に洗い清め再埋葬する）、無墓制（一部を本山納骨し残りは放棄する）など、多様な墓制がフィールドで発見された。また考古学的な遺跡調査による知見や、中世以降の現存する墓石の形状や刻字、そして当地に伝わる口伝や文字資料も用いられながら、「各地の例を集め、いわゆる比較研究法によって、それぞれの習俗の持つ意味、以前もっていた意義を探しもとめ、その推移変遷のあとを知ろう」〔井之口 1977 : 223〕とするという方法によって調査研究が進められた。

葬墓制史全体でみれば石塔の起源は必ずしも古くないことが知られると、それならば、いっなぜ石塔が建てられ始めたのかという課題も示された。井坂康二〔1972〕の整理によれば、石塔の起源を考究した先学たちのうち、大間知篤三や土井卓治は供養塔説を、竹田聴洲や五来重は依代説を、最上孝敬は供養塔から依代への転化説を、原田敏明は位牌説をそれぞれ提示している。たとえば供養塔説をとる土井卓治は、墓に建てられる石塔は「本源的には」死者供養、すなわち故人の成仏を願いその菩提のために造立された供養塔であったが、しだいに故人を顕彰する意識が発達し、「本来の供養塔的性格が忘れ去られ、墓標的・記念碑的性格が強調され」るようになったと論じている〔土井 1997 : 179-180〕。しかしながら、このような墓の原形追究には資料的・方法的限界もあり、どうしても推測に頼る部分が多くなり、

学術研究としては現状必ずしもまとまった結論を得られていないようである。

いずれにせよ、以上みてきたような立場での先祖祭祀と墓制研究は、日本在来の死生観や他界観、靈魂観、宗教性といった超歴史的基層的な諸観念が存在しているという前提と、そうした諸観念が墓などのモノ⁶に反映されているという前提とのうえに成り立っているといえる。だからこそ、全国各地域の多様な墓や墓制の事例蒐集と比較検討を行い、柳田國男の祖霊信仰論・固有信仰論との対応関係を問題としたり、原形論のなかに位置づけたりという方法論による研究が行われてきたのである⁷。以上のような本質論的志向の強い研究においては、近代以降に語られた先祖祭祀論や都市に誕生した新しい墓制などは全く調査対象となつてこなかったことを確認しておきたい。

（２）先祖祭祀研究の展開

（１）でみたような柳田國男による祖霊信仰論と固有信仰論の枠組みを学問的前提として始められた先祖祭祀と墓制研究が豊かに蓄積されながらも、すでに 1960 年代にはそうした立場に対し批判したり相対化したりするような研究も始められていた。以下では本論の問題意識にもとづいて、きわめて概括的ではあるがその方向性を①人類学、②仏教民俗学、③社会学、④歴史民俗学という 4 つの研究潮流に大きく分類して理解しておきたい。

①人類学 先祖祭祀と墓制の事例収集が進められ、主に社会人類学的な立場からの研究によって研究対象が奄美・沖縄社会や島嶼部、そして東アジアなどの隣接文化圏までへと広がるようになると、各地域によって多様な習俗が存在することが次々と明らかになった。たとえば半檀家制や位牌分け、洗骨改葬といったような多様な先祖祭祀をめぐる習俗のなかに、双系的家族制度といった、直系的な家の先祖祭祀と全く根本的に異質な、各地域固有の社会構造と適合した先祖観が見出された [e.g. 上野 1985]。

また、沖縄・南西諸島の民俗資料の緻密な分析により、祖霊信仰論が南島の習俗には当てはまらないとの見方も出された [e.g. 赤嶺 1991]。その結果、それまでの研究のように、多様な習俗の存在に共通性を見出し、原形を探り、日本社会の先祖観を総体として捉えようとする枠組みには問題があると指摘されていく⁸。それは別言すれば、「日本は一国一言語一族の国」という前提で一国の民俗を一元化して把握しようとする、いわゆる一国民俗学への疑問であったともいえる。柳田國男が論じた祖霊信仰論や固有信仰論は相対化され、日本の多様な先祖祭祀や墓制をめぐる習俗の一つのモデルに過ぎないと理解されるようになったのである。

②**仏教民俗学** 当初の日本民俗学が「仏教以前」の形態の探究を第一義とし、仏教を軽視するばかりか、仏教由来のものまでも固有信仰と即断する傾向を見直そうという流れのなかで、仏教民俗学が確立していった。祖霊信仰論が先祖との親しい交歓を主に想定していたのに対し、五来重〔1992〕や米村昭二〔1974〕は「荒ぶる魂」や「タタリ」の側面を指摘している。また後年、池上良正〔2003〕も、先祖祭祀はむしろ仏教という外来の宗教・思想によってこそ洗練され強化されたのではないかと論じ、「浮かばれない死者」を「安らかな死者」へと変える仏教的供養システムの成立の様相を明らかにした⁹。

③**社会学** 有賀喜左衛門〔1959（1958）〕は、柳田が先祖を家の直接の創始者以降に限定し、かつ子孫との血縁関係（血食の思想）を重視したことに対する異論として、綿密なモノグラフ研究から見出された「家の先祖」と「出自の先祖」という「二重の先祖」の存在を提示した。家の先祖とは個々の家の創始者以降の代々の人々を指す。一方、出自の先祖とは、実際の血縁・系譜関係を問わずに、たとえば本家が自家の権威づけのために中世の豪族を祀ったり、末家や別家が本家の祖先を祀ったりする慣行に表れている観念であり、本末家集団における集団結合および主従関係を維持し強化するものと論じられた。

有賀によって見出された出自の先祖の存在こそが、社会学的な先祖祭祀研究の大きな一歩となったといえる。民俗学が牽引してきた霊魂観や他界観といった観念の究明を志向する研究とは異なり、社会学の先祖祭祀研究の関心の中心は生活組織や社会構造に向かっていった。まずは大規模農家や商家同族団のような超世代的継承を要請する家・同族を日本固有の社会結合の典型と捉え、その結合の集合的シンボルとして家父長的系譜的先祖を位置づける見方が提示されたが、その後①の社会人類学とも協働しながら、優れた研究が蓄積された。

④**歴史民俗学** 先祖観の歴史的変遷に着目したのが竹田聰洲¹⁰〔1957〕であった。竹田は、大前提として先祖祭祀を「他民族との大規模な混淆の歴史をもたない我が日本の民俗的心意」、「日本人の心意の原型質」と措定している点では柳田を完全に受け継いでおり、さらにそれを家や同族といった生活組織との結びつきから描き出していく点では有賀を継承している。ただし、竹田の論の画期性は、先祖祭祀の性質は「時代を越えて、歴史の基層にある」としながらも、だからこそ「歴史の基本動向に沿って、時代ごとにそれぞれ特殊な表われ方をしている」とみて、その古代から近代までの歴史的変遷をみていくという歴史民俗学的視座を提示したことにあつた。

なかでも本論にとって重要なことに、竹田は、帝国憲法や教育勅語、明治民法の条文の分

析をととして近代の先祖観を分析し、家族国家観を「歴史的な社会の中で自発的に成立し伝承されてきた民族的基本心型を、国家権力によってその極大限にまで拡張したもの」、すなわち「超歴史的な日本の祖先崇拜の近代的形態」だと位置づけた〔竹田 1957 : 118-211〕のであった。

このように時代的变化を受けない本質の解明に勤しむ柳田流の先祖祭祀研究を基盤としながらも、歴史民俗学手法によって発展させた竹田の議論によって、近代を含めた先祖祭祀や墓制の歴史の変遷を捉える視座が確保されたといえる。

もう一つの重要な画期となったのは、桜井徳太郎による先祖観の類型論であった。桜井〔1967〕は、観念が時勢の変動に強い影響を受けた歴史的所産であることを重視すべきとし、日本人の抱く先祖観全体の歴史的階層構造を理解するための指標として、「直接経験的具象的祖先」、「間接経験的観念的祖先」、「普遍的抽象的祖先」の三類型を仮説的に提示した。のちに桜井〔1982〕はその3つめを「イデオロギー的抽象的祖先観」と名付け直し、本来の血縁的系譜関係を離れて祖先神が成立していく過程であり、それがさらに支配統治の原理として人為的につくられたのが戦前の家族国家観であったと説明した。そして、日本人の抱く先祖観は前の二つを基層とし、その上にイデオロギー的抽象的祖先観が堆積していると論じた〔桜井 1982 : 142-50〕。

（3）近代主義と先祖祭祀研究

ここで、先祖祭祀研究に大きな影響を与えてきた、戦後の近代主義的な政治思想史・民衆史研究や家族研究が先祖祭祀をどのように扱ったのかについて検討しておきたい。

よく知られているように、戦後の社会科学では日本社会の後進性、半封建的特質が問われたが、その一つとして焦点化されたのが家や同族であった。たとえば大塚久雄や川島武宜、福武直らは、戦前の家族制度のあり方では民主主義を担うべき主体的人間の育成が阻まれ、家族の外側に拡張していく経営家族主義や家族国家観も含めて、家族主義を厳しい批判の対象とした〔藤井勝 1997 : 40-48 ; 阪井他 2012〕。

法社会学者の川島武宜は、明治 10 年代に「絶対主義政権」として確立された明治政府は、近世の武家をモデルとした家族制度を戸籍法や明治民法によって制度化し、さらに教育勅語等も用いて中層以下の農民家族にいたるまで強制したと論じた。それは姓および先祖祭祀の同一性によって象徴されるきわめて強力な「封建的家父長制」、「絶対主義的支配家族」で、さらにそれに見立てた家父長制国家観、すなわちいわゆる家族国家観を教育することで、

権力に従順な臣民をつくることを目指すものであり、まさに著書名どおりの「イデオロギーとしての家族制度」として描き出されている〔川島 1957 : 1-13〕。

丸山学派の政治思想史研究者である神島二郎の『近代日本の精神構造』〔1961〕も、先祖祭祀研究にとってきわめて重要な意味をもった。神島は柳田の祖霊信仰論に依拠しながら、「近代日本の精神構造が形成される過程に作用した前近代的なもの」として家・村・都・身の4つを挙げ、なかでも「末広型家族」の制度が天皇制国家の支配イデオロギーの中心である家族国家観へと拡大したと論じている¹¹。

民衆思想史の分野でも、たとえば色川大吉は、天皇制国家が「民衆の祖霊信仰＝祖先崇拜を、天皇制の皇霊信仰＝天孫神話の体系のなかに捉え込み、系列化しようとはかった」といい、それは異質なものを無理に結びつける試みであったと論じた。色川いわく、民衆は「ただその幻想の被害者に過ぎなかった」のであり、「どんなに「家族国家」観がみごとに形成され、どんなに天皇制がその精神構造において民衆をとらえようと、民衆は決して決定的、恒常的には魂をわたしておらず」、底流に批判的精神を蓄えていたのだという〔色川 2007 (1970) : 316, 322, 349〕。

言うまでもなく、これらの議論には、戦前日本社会に対する真摯な反省に立ち、その封建的・前近代的なイデオロギーの解体を目指した、戦後社会科学の明確な立場が表れている。特に戦前の国民生活や国民意識の重要な柱となった家制度や家族主義、家族国家観などは厳しい批判の対象となり、敗戦直後に新民法・新憲法下における新しい家族観の啓蒙、家族の民主化が理念として掲げられ、そのなかに先祖祭祀が位置づけられたのである。

一方、以上のような大勢に対して、有賀や中野卓は、西洋史の発展段階であるはずの「封建性＝前近代性」に安易に「日本的なもの」をあてはめる傾向を批判し、それらの区別を明確にすべきとの立場を示した点で特筆される。有賀らは詳細なモノグラフをもとに、人々の家・家族の生活組織や生活実態を日本の社会制度として論じ、その意味を封建性ではなく「民族的性格」として理解することを目指した〔中里 1997 : 123-124 ; 藤井勝 1997 : 47〕。

さて、ここまでみてきた論者たちによる先祖祭祀の位置づけを非常に大きく整理してしまえば、近代主義にとって先祖祭祀は克服されるべき封建遺制と密接に関わるものである一方、柳田や色川にとっては「日本の固有信仰」であり、有賀にとっては「日本固有の社会制度の表れ」というように、その評価や探究の方向性を異にしているといえる。しかしいずれの立場にあっても、先祖祭祀とは古くから民衆のなかに存続してきたものであり、それが明治～昭和戦前期においては天皇制国家体制の精神的支柱として利用され、少なくとも表

面上は変容を遂げた、という捉え方はおおよそ共有されていたといえよう。

（４）宗教社会学における先祖観の類型論と「イデオロギー的祖先観」

先の（２）項において学問領域とその関心により先祖祭祀と墓制研究は分岐しながらも拡大、展開していったことを見てきた。宗教社会学は人類学や仏教民俗学の研究成果を参照し、また近代主義の影響もきわめて大きく受けながら、主には有賀喜左衛門の出自の先祖論と、竹田聴洲による歴史的変遷の見通しを受け継いで研究を蓄積していったといえる。以下では、以降の宗教社会的な先祖祭祀と墓制研究において決定的な意味をもってきた、森岡清美の『家の変貌と先祖の祭』[1984a] を検討していきたい。

同書は、明治初期から現代までという長い時代を射程におさめ、近現代の先祖祭祀史をある程度通史的に描き出している。森岡は、大きく３つに時期を区分して、先祖祭祀を核とする「家の宗教性」が近代化の進展に伴う家の解体とともに変容してきたことを跡づけている。

まず、①近世期に葬後儀礼の形態で「家の宗教性」が確立し下層民まで普及定着した[森岡 1984a : 14-20]。その「家の宗教性の根強い底力」[同 : 26] は、明治初中期頃はもちろん、大勢としては戦後まで強く維持されるのだが、②日清・日露戦後の産業化の進展にともない、都市に核家族が多数出現したことで衰退の兆しをみせることになる。そこで国家権力は国民思想を再編成し共同体を回復することを目的に、道德教育等をとおして家族国家観や家の先祖祭祀を強調した。一方、その時期には霊友会などの新宗教が、非家的な先祖祭祀を都市下層の住民にアピールし始めていた。③戦後になると、夫婦家族制への移行とともに双系的先祖祭祀が現れてきた。実は霊友会の教義はその先取りであった。そして今日（1984 年刊行当時）における先祖祭祀の目的は近親糾合や余暇の充実、自己確認へと移行しており、それは「世俗化された現代的意義」を持つ祭祀の「私事化」と捉えられる[同 : 230, 252]。以上の①②③が、森岡による近現代の先祖祭祀の大きな見取り図である。

以下では特に②についての森岡の見立てを確認していこう。森岡は、桜井の類型における「イデオロギー的抽象的祖先観」は源平藤橘のような正統性に自らの出自を結びつける「擬制的祖先観」と、近代の家族国家観の基礎とされた「イデオロギー的祖先観」とに二分できるとする¹²。そして後者は、言い換えれば「国家権力の側で上から下へとおろしてきた祖先観」、「天降りの祖先観」であるといい、具体的には明治以降の勅語や詔勅、あるいは国民道德や修養教育のなかで、祖先を介して家と国を結びつける信念体系である「祖先教」¹³として説かれたとして、その内容を穂積八束・陳重の著作や、井上哲次郎らの国民道德論、国定

教科書などから描き出して紹介している。そして、そうした国民道德教育の背景については、明治から大正という天皇の代替わりにおけるカリスマ移譲や、社会主義思想の台頭、そして最も大きくは日露戦争後の社会変動に端を発する共同体の崩壊への危機感という、切実な政治的課題があったとまとめている [同：107-131]。

小学校で先祖崇敬を説いたのは、いわゆる家族国家観の登場に伴うものであった。日露戦争後、都市でも田舎でも伝統的な共同体が崩壊ないし動揺しつつあったので、政府としては国民思想の再編成に迫られて家族国家観の鼓吹が始まったのである。先祖崇敬は家と国を結びつけ重ねあわせる論理として提唱されたのであるが、時すでに民間における先祖祭祀は衰退の相を色濃く示していた。しかし、民間の先祖祭祀が衰退にむかっていたからこそ、国家的規模の先祖崇敬が説かれえたということもできよう。[同：27]

しかし森岡は、皇祖を国民の先祖とするイデオロギー的祖先観は「間接的に民衆の祖先観を方向づけ、粹づけた」ものの、結局、その「影響するところは、小さかった」としている。「祖先教の宣伝の背後で家は崩壊もしくは変質を進め、家族的祖先の祭祀は国とは切り離された次元で余喘を保った」というのである [同：109, 131]。

実は、上記で森岡が展開しているイデオロギー的祖先観論は明らかに、前項でみたような近代主義的祖先祭祀論の論者である川島武宜や石田雄、藤田省三らによる、いわば「天皇制イデオロギーとしての家族国家観」論を、ほぼそのまま援用した議論である¹⁴。竹田聰洲もそうであったように、森岡もまた、明治～昭和戦前期にかけて国家から民衆へ教導された先祖観＝イデオロギー的祖先観＝家族国家観として捉えたのである。

このようにイデオロギー的祖先観論は、民俗学・思想史・社会学などの学問領域を横断する先祖祭祀研究の研究者によって協業的に案出された学術的概念だといえる。もちろん各論者間で、イデオロギー的祖先観の影響力の程度や、近世以来からの日本社会の価値体系との結びつきの程度、またそれらに対する評価などをめぐり、多少の立場の違いはある。

たとえば伊藤幹治は『家族国家観の人類学』(1982)で、教育勅語から昭和10年代の国体論までを大きく捉え、家族国家観と先祖祭祀が結びついた論理の展開を分析した。伊藤によれば、「この国の社会のなかにはぐくまれ、そして、そこに深く根をおろした土着の制度である」家と先祖祭祀を基礎に据えていたからこそ、家族国家観というイデオロギーが長期にわたり存続しえたのだという [伊藤幹治 1982：42]。

また、孝本貢 [1986] は、穂積八束・陳重の論や国民道德論のなかで展開された家族国家

観を取り上げ、公教育のみならず広範に官民一体で教化されたと述べ、イデオロギー的祖先観は現代においても「孝・恩の道德規範として立ちはだかる先祖」に引き継がれ先祖観の側面を形成していると論じる。近年では、矢野敬一〔2006〕が、穂積八束・陳重や国民道德論を検討し、日本歴史上の英雄や偉人が「国民的祖先」として慰霊・顕彰の対象とされた論理を抽出している。前述した色川大吉〔2007（1970）〕の論に典型的に見られるように、天皇制国家体制批判という文脈においては、権力によって利用された側の民衆の慣習の強さ、自明性がいっそう強調される¹⁵。

以上のように力点の違いはあるとはいえ、いずれの論者も〈天皇制イデオロギー／固有信仰〉およびその主体としての〈国家権力／民衆〉という二分法によって、前者の「天皇制イデオロギー」が、元来無関係であったはずの「固有信仰」を利用して成り立っていたこと、あるいはその対立構図を描いていることが理解されるであろう。そして前者の天皇制イデオロギーについては、国民道德論関連の書籍や修身書の記載内容が主に分析された。こうした二分法的理解は 1980 年代頃に学界で定着をみたといえよう。

さて、ここまでの研究史を、あらためて宗教社会学の先祖祭祀研究を中心軸に据えてまとめておきたい。有賀以来、生活組織である伝統的社会集団の統合に機能するシンボルとしての先祖が重要なテーマの一つと位置づけられ、家・同族団理論にもとづき、觀念や祭祀実践に関する村落社会のインテンシブな調査によってその解明が進められた。先祖観については、柳田的な固有信仰理解を引き継ぎながらも、竹田によりその歴史的変遷への見通しが示され、近代主義的先祖祭祀論の知見も取り入れられた。そこで、明治～昭和戦前期を代表するトピックとして、民衆の生活組織上の先祖観とは離れたところで、政府の教導により知識・情報として広く教導されたイデオロギー的祖先観の存在が、おもに国民道德論の分析をとおして見いだされたのである。基本的には、明治～昭和戦前期の先祖祭祀とは、〈天皇制イデオロギー／固有信仰〉論という二分法的枠組みのなかで家族国家観＝イデオロギー的祖先観が位置づけられ論じられてきたといえる。

（5）家族—先祖祭祀変動論

1990 年代以降、先祖祭祀研究の主な対象は戦前から戦後へと移行していくこととなる。

もっとも 1960 年代からすでに、戦後における先祖祭祀の衰退・変容を対象とした優れた研究も多く進められていた。当初こそ研究者らは、世俗化論的な観点から、近代化による先祖祭祀の衰退を予測していたといえる。たとえば藤井正雄〔1974〕は、離村向都により都市

へ移住した都市移動家族や、新たに創設された大量の核家族世帯を「宗教浮動人口」と呼び、既存の伝統宗教の衰退が見込まれることや先祖祭祀の継続が困難となるであろうことを述べ、伝統仏教寺院に対して警鐘を鳴らした。そして、文化人類学者である R・J・スミスの『現代日本の祖先崇拜』が一つの画期となった。スミスは自ら実施した位牌調査の結果を踏まえ、かつての家中心的な先祖祭儀は衰微し、近親の死者のために祈る「供養主義 memorialism」が前景化していくと予測した。それについて前山隆は、それまでの文化人類学者が、日本の家は厳密な単系出自集団ではないため日本には「本来の意味での祖先崇拜は存在しない」とみていたのに対し、スミスは有賀喜左衛門や中野卓らによって展開された家・同族理論、特に有賀の二重の先祖論を取り入れることで、家の死者一般、なかには非血縁者までも含んだ先祖祭祀という慣行を把握することができたと評価している〔スミス 1981・1983（1974）：380〕。その他、前田卓〔1965〕や孝本貢〔2001〕の研究、また先に言及した森岡清美の『家の変貌と先祖の祭』も、家族変動を軸に先祖祭祀の変容を捉える一連の研究群に位置づけられる。

それが 1990 年頃になると、墓の継承に困難を抱える家族の存在や、「夫の家の墓に入りたくない」妻たちの存在、あるいは墓地開発による環境問題などがメディアでも取り沙汰されるようになり、新たな墓や葬送の形態を求める社会運動が展開され始めた。それが契機となって、家族変動論にもとづく社会学的な先祖祭祀研究の対象は位牌や仏壇から現代の墓問題へと移行し、上述のような社会運動に関与している人々を対象とした調査研究が多く蓄積されていったのである。後に述べるように、実は 1990 年代頃の近代史周辺では、国家神道などをめぐり近代そのものの捉え直しが進められていくのだが、同時期の先祖祭祀研究は現前する墓問題や社会運動に強く吸引されたことで、そうした潮流を逸したともいえるよう。

このように家族変動を独立変数として先祖祭祀の変容を捉えた研究を「家族—先祖祭祀変動論」と呼ぶこととしたい。家族—先祖祭祀変動論は、「民法改正を契機に夫婦家族制理念が浸透し、さらに産業化・都市化により核家族化が進行したことで、従来の先祖祭祀は衰退あるいは変質する」という仮説のもとで、次のようなことを実証した。すなわち家制度の廃止、都市化、少子高齢化など家墓を支える社会構造が消失し、死者への弔いが先祖代々の祭祀・供養から私的な追憶・顕彰へと移行している。さらには墓の取得と維持を子孫に負担させたくない・自分らしく葬られたい・宗教や慣習に縛られたくない・自然に還りたいといったように、墓の継承やコスト負担に対する拒否感、あるいは死後の自己決定意識の高ま

りなどを受けて、墓に対するニーズは変化している。それにもかかわらず、現行制度は家墓を子孫へ継承するシステムを根強く保持しており、そのため人々は家墓の継承に困難を抱えていたり、家墓から脱却しようと画策したりしているというのである。

戦後における先祖祭祀の変容を、孝本貢〔1978〕は系譜的先祖祭祀観から縁的先祖祭祀観へ、森岡清美〔1984〕は家的直系の先祖祭祀から双系的近親的先祖祭祀へ、あるいは古典的先祖祭祀から修正先祖祭祀へ、森謙二〔2000〕は祖先祭祀から葬送の自由へ、井上治代〔2003〕は伝統的家的先祖祭祀から近親追憶的祭祀へとのかみ組で、それぞれ捉えた。また榎村久子〔2013〕は、尊厳性・永続性・固定性によって規定されていた墓の性格に、個人化・無縁化・流動化という変化がみられると論じている。Rawe〔2011〕も同様のかみ組で、ポスト檀家時代 post-danka era における寺院墓地の変容を論じている¹⁶。

家族—先祖祭祀変動論の多くは、徹底した実証的調査研究を基盤とする優れた業績である。ただ、本論の立場から一つ指摘しておく、家族—先祖祭祀変動論には、現代の墓問題を告発し解決を模索する市民運動のなかで、実践的立場と入り混じりながら展開された面がある。そうした実践的立場は、戦後の社会科学領域で広く共有されてきた、家制度や家族主義、家族国家観の封建性・抑圧性への強い批判的意識から、現存する家墓の継承制に「戦前」の「古い」封建的家制度の遺制を読み込み、問題視し、「戦後」にふさわしい「新しい」葬送形態の必要性を主張してきたといえる。そこではしばしば、先祖祭祀と墓制の近代についての十全な検討を欠いたまま、いささか単純な〈戦前／戦後〉二分法的構図が用いられる傾向があったことは否めないだろう。

もちろん、戦前の先祖祭祀と墓制についての個別具体的な実証研究が行われていないわけではない。上記の家族—先祖祭祀変動論に挙げた研究のなかでも、榎村は大正期の多磨霊園開設当時における井下清の墓地構想を、森は明治期以来の墓地法制を扱い、西洋的な観念や技術の流入が近代以降の墓地形成に影響を与えたことを指摘している。加えて、前田俊一郎〔2010；2013〕による「民俗の近代」に注目した研究は、国レベルによる近代墓地政策が村落社会の墓制へと影響する際、当地の人々が近代的墓地政策を受け入れつつ自ら新たに墓制や死者儀礼を創り上げるという、前田のいう民俗の自律性を描き出した重要な業績である。土居浩〔1998；2006〕の一連の研究も、特に石塔建立の一般化および墓の無縁化をめぐって生じた柳田民俗学・掃苔道・霊園行政それぞれの言説を比較検討するなど、墓制の近代に再考を促している業績であり、本論は多大な示唆を得ている。

しかし、このように重要な事例研究や問題提起にもかかわらず、それらの多くは個別的研

究にとどまっております、時局ごとの社会状況をふまえて先祖祭祀と墓制の全体の流れを描き出したり、把握の仕方そのものを覆したりするには至っていない。また、孝本による百霊廟の調査、および森岡による霊友会の分析でも、それぞれ戦後に興隆する合葬墓および双系的先祖祭祀の先取り、先駆的形態という位置づけにとどまっております、近代的再編という観点はあまり強調されない。

（６）先行研究の問題点

ここまで先行研究を大きく概観してきたが、まずは冒頭の問いであった「なぜ先祖祭祀と墓制の近代を扱った先行研究が少ないのか」という観点からあらためて振り返っておきたい。

柳田以来の先祖祭祀と墓制研究は固有の原形や本質の追究を志向していたため¹⁷、近代は全く関心の対象外であった。一方、歴史的変遷を解明する立場からは、近代主義的な政治思想史研究の成果のうえに、国民道徳論者などによって教導された皇祖皇宗を国民の神話的先祖とみなす先祖観、すなわち近代国家によるイデオロギー的祖先観が抽出された。しかしその後、全体的傾向として研究関心は戦後へと移行したことで、イデオロギー的祖先観を対象化する研究はほぼ無くなり、明治期～昭和戦前期の先祖祭祀と墓制は「戦前」というあまりにも大きな括りでの理解に留まっているのが現状なのである。固有信仰を解明しようとする立場にせよ、あるいは近代主義的見方をとってイデオロギー的祖先観を描きだそうとする立場にせよ、いずれにしても先行研究は、明治～昭和戦前期の先祖祭祀を〈天皇制イデオロギー／固有信仰〉や〈国家権力／民衆〉という二分法的な枠組みによって「戦前には、天皇制イデオロギーを浸透させる目的で、国家権力（上）から民衆（下）へ、国民道徳論などを通して家族国家観＝「イデオロギー的祖先観」が教導されたが、民衆の側には民衆の先祖観が強固に存在していたために必ずしも民衆へ浸透しきることはなかった」と理解してきたといえる。

このように、明治～昭和戦前期の先祖祭祀と墓制についての膠着した理解は、単なる先行研究の不足というのみならず、先祖祭祀と墓制の近代への問題関心をそもそも抱いてこなかった研究史上のバイアスに起因しているといえる。

この問題を考えるうえで、1990年代頃から急速に進められた、いわゆる国家神道論の再検討を目的とする一連の実証的研究が参考になる。先駆的業績である安丸良夫の『近代天皇像の形成』によれば、村上重良が牽引してきた戦後の国家神道論は、明治維新～太平洋戦争

の敗戦という約 80 年にわたり国家神道体制なるものが日本を覆い、人々を精神的に支配してきたという一元的な理解を提示してきた。安丸はそうした理解を批判し、明治初年の祭政一致・神道国教化政策期と、昭和 10 年代の超国家主義や神道の「強制」期との間に、「固有の近代日本」というべき時代、すなわち信教の自由を規定し、「日本が曲りなりにも、国政上、近代国家の形態をとった」時代があったことを想定する必要性を論じた〔安丸 1992 : 193-197〕。

安丸の議論に触発されつつ、日本近代の政教関係や国家神道論の再考、またそのなかでの宗教や道徳をめぐる変遷史、宗教概念や宗教学そのものの時代的構築性などを実証的に解明したすぐれた業績が次々と提出されているのは周知のとおりである。その蓄積のうえで、宗教社会学や近代史の分野でも、たとえば戦前期における在地神職の活性化、近代仏教の潮流、新宗教の近代的再編などに焦点を当てた捉え直しが進められている¹⁸。

しかしながら、先祖祭祀や墓制に関しては、先述したように 1990 年代以降の先祖祭祀研究の問題関心が大きく戦前から戦後へシフトしたこともあって、近代を改めて対象化しようとする上記のような研究潮流とは交わらないまま今日に至っているといえよう。

ここで我々は、従来の先祖祭祀研究におけるイデオロギー的祖先観理解も、国家神道がそうであったのと同様、安丸の語を借りれば先祖祭祀と墓制の近代を「ひとつの檻のなかに追いたてるような」〔同:194〕性急な理解だったのではないかという疑問に立ち至るであろう。明治～昭和戦前期という激動の時代を見わたせば、各局面において国家が直面していた課題や地域が抱えた問題、そして墓を建てる人々の意識など、あらゆる大きな変容が遂げられただろうことは容易に想像される。

たとえばこれまで、明治 37 年〔1904〕の日露戦争の只中であって、外債獲得という大目的のもとセントルイス万博にて英語で語られた先祖祭祀論と、昭和 10 年〔1935〕の国体明徴声明以降に学校教育の現場で語られた『臣民の道』のなかの先祖祭祀論との、質的な違いは全くと言っていいほど検討されてこなかった。せいぜい、後者はよりイデオロギー性が「強化」「本格化」されたなどと、要するにそのイデオロギー性の程度の違いに言及されるのみであった。墓地法制にしても、明治初年の神道国教化政策と、明治 10 年代後半以降の欧化政策と、日露戦争後の急速な都市化のなかでの政策とで、同じ方針だったはずはないと思われるのだが、しかしそうした時代的社会的状況と墓地法制との関係という問題はこれまでの研究視点では見逃されてきた。

また、既述のように先行研究は戦前の先祖祭祀と墓制を〈天皇制イデオロギー／固有信

仰)、および〈国家権力／民衆〉の二分法で理解してきた。しかしそうした理解の問題点として、そのいずれにも単純には当てはまらない要素や主体の存在を見逃したり、軽視したり、その二分法的図式に無理に還元したりしてしまう傾向がありうる。たとえば「固有信仰」的なものが実は見えづらいイデオロギーによって変化あるいは創出されている可能性や、「民衆」が主体となってイデオロギー創出に関与していた可能性などが見落とされかねないのである。もちろん、天皇制イデオロギーや家族国家観を説明変数として、先祖祭祀と墓制の近代的再編の全体を一貫した説明が可能であればそれで良いのだが、実際はそうはいかないようなのである。

具体例を一つ挙げよう。日本では大正末期から、一般に家墓と呼ばれる、家族の火葬骨を合葬するタイプの墓（本論 6 章では家族納骨墓という）が本格的に普及していくが、その過程や普及の意味を実証的に明らかにした先行研究はこれまで皆無であった。少々言及される場合にも、その背景を天皇制イデオロギーや家族国家観に帰しつつ、それでは天皇制と家墓とが一体どのように関わるのかという素朴な問題は検討されない傾向があった。そこで、普及の経緯を丁寧に検証してみると、家墓は、実際はもともと都市問題や無縁墓問題の解決を目的に導入されたが、後からその正当化のために家族国家観的な言説が付加されたものであったことが判明する（6 章）。このように、先祖祭祀や墓地をめぐる言説のなかには、実際の変容過程とは別に、何らかの理由で後からいかにも天皇制イデオロギー的な衣装を纏ったものが存在する。そうだとすれば、そうした言説は必ずしも国家権力からの一方向的な教導だけではなく、さまざまな立場の人々がそれを主体的に進取したり、解釈したり、論じ直したりといった、段階的な創出過程として捉えなければならないのではないだろうか。

このように、近代に起こった先祖祭祀と墓制の変容のうち「固有信仰的」「民衆的」ではなさそうなものを全て「天皇制支配のために政府が押しつけたイデオロギー」と即断してしまうと、たとえば西洋近代的知識と技術の流入や、産業化や都市化といった、日本近代を特徴づける諸要素の影響や、あるいは「伝統の創出」における正当性付与といったプロセスの存在、イデオロギーと見なされる言説の主体や意味の多様性などが全く見逃されてしまう。先祖祭祀や墓制を論じた言説が巷にあふれたことは、単なるイデオロギー浸透の帰結である以上に、むしろイデオロギーが大衆化された結果だったとすれば、その意味は改めて問われなければならないのである。

先述したように、先行研究でも、個々の地域や時代を限定した個別断片的な研究は行われてきたが、近代日本の大きな政教関係や国家的課題、対外的な緊張関係といった時代社会状

況の流れに沿って、あるいは国民教育の登場など時代思潮との関わりで、このテーマに通史的に全体的に迫る研究は行われていない。また、そうしたなかでの先祖祭祀と墓制のそれぞれの変容が、どのような関係を描いて推移したのかをダイナミックに捉える視点が不足してきた。各時代の移り変わりや多様なアクター、近代と総称されてきた社会変動が、いかなる動力となり、先祖祭祀と墓制の近代的再編がはたされたのか。そうした問いが、先祖祭祀と墓制研究の課題として残されているように思われるのである。

3. 本論の研究視点と構成

(1) 本論の研究視点と構成

それでは、明治～昭和戦前期の先祖祭祀と墓制は、いかにして対象化していくべきであろうか。

まず全体として、時代的变化という視座の確保、および単なる制度的な変化や政治的イデオロギーではなく言説を取り上げる必要性が挙げられる（→【全体の構成と方法】）。そのうえで本論は、歴史的な変化の各局面を捉える視点として、国家的アイデンティティの「対外発信→内面化→実体化」（→【Ⅰ部】先祖祭祀と近代）、墓と墓地の文明化・西洋化（→【Ⅱ部】墓制と近代）、言説レベルにおける先祖祭祀論と墓論の結合とその展開（→【Ⅲ部】昭和戦前期の先祖祭祀と墓制）の3つを想定する。その実相は本論全体をとおして明らかにされるが、以下で順にその視点と概要を整理しておきたい。

【全体の構成と方法】言説とモノの時代的变化という視座

先行研究では〈戦前／戦後〉二分法的な時間軸にもとづき、「戦前」は戦後とのコントラストで捉えられ、かつ〈天皇制イデオロギー／固有信仰〉二分法によって、「戦前」すなわち明治～昭和戦前期は、あたかも約80年間にわたり先祖祭祀論が一貫していたかのように、きわめて包括的に捉えられてしまう傾向があった。

しかし、言うまでもなく明治～昭和戦前期とは激動の時代であり、そうした各時代社会の状況のなかで、たとえば文明化や国民国家化のなかで西洋近代を取り入れたり、それを相対化するべく国家的アイデンティティとの接合が試みられたり、あるいは都市化や産業化に応じて、先祖祭祀の言説や実践が時代ごとに変容を遂げたことが想定される。戦前を一括りに見るのではなく、日本の近代化の各段階における変容を捉える方法的視座の設定が求め

られよう。

そこで本論は、明治～昭和戦前期という長い時代を射程として先祖祭祀と墓制の近代を捉えるうえで、時代を短く輪切りにして捉えるのではなく、まずは「先祖祭祀をめぐる言説」と「墓制の実態およびそれをめぐる言説」のそれぞれがどのように変容を遂げたのかを記述し、ともにその変容の背景や意味を検討する方法をとる。具体的には、章ごとに大きな時代区分を設けながら、まずは先祖祭祀論、次に時代を遡って墓制、そして昭和以降の言説面での先祖祭祀論と墓制の変容の順で扱う。全体像を多少なりとも見とおしやすくするため、本論の構成を図示すると次の図 0-1 のようになる。

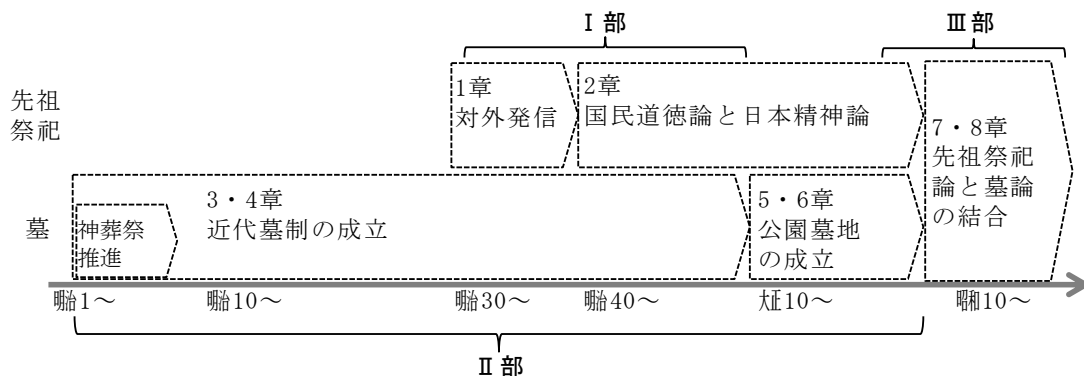


図 0-1 本論の見取り図

このように長期にわたる変容を射程としたのは、そもそも墓というモノは耐用年数が数世代にも及ぶ耐久消費財であり、墓制は通常きわめて緩慢にしか変化しないが、ただし震災のような突発的な契機で一気に変わる場合もあるために、墓制の時代的变化は長期的な目で捉えざるをえないとの理由による。また、墓制という制度面の変化に対し、先祖観や墓地観など観念面の変化がちょうど連動する場合もあるだろうが、いずれかが先んじたり遅れたりすることも十分想定される。したがって、ある程度の長期的な視座でそれぞれの変容を捉えることが求められる。

また、ここまで述べてきたように、本論の主要な研究対象はモノおよび言説である。そこで言説を対象化するうえで、赤川学らが提唱する言説の歴史社会学の方法論を参考にしていく〔赤川 2005〕。特定の時代において先祖祭祀と墓制に関して語られた言説を蒐集し、その言説の内容だけではなく、それがなぜ、誰によって、誰に対して語られたのか、それらの空間的分布や時間的変容を検討するものである。たとえば、先祖祭祀と墓制をめぐる言説のなかには（今日の学術的水準からみれば）史実や科学的知見とかなり距離があるものも多く

あるが、かといってそれらは無視されるべきではない。むしろ、そうした言説をこそ検討対象とし、他でもないその内容がその人によってその時期に語られなければならなかった意味——たとえば当時の常識や決まり文句なのか、語り手の信念なのか、それとも方便や辻褃合わせ、何かの弁明のために語られたのかなど——を明らかにしたい。

誤解のないよう強調しておくが、本論は決して、先祖祭祀が近代以前には存在せず、近代にゼロから創出されたなどという空理空論を展開するものではない。近世以前から国学者や仏教者、儒者などをはじめ、先祖観念をめぐる豊かな思想や実践が紡がれてきたことも、本論が題材とする集合墓への納骨習俗やカロート、名墓巡礼、墓相学などの原形が、近世以前からすでに一部で存在していることも、重々承知している。それを承知のうえで、しかし本論は、そこに原形や連続性、継承性を看取して終わることはしない。そうではなく、在来の豊かな言説や現実に対し、日本国民固有の習俗たるにふさわしいものへ取捨選択が施されたことや、新しい要素が加わったこと、そしてそうした知識の総体が「国民」に広まったことといった、近代の潮流を受けた変形・変質に注目したいのである。その過程を跡づけることにより、従来その在来性が過度に強調されがちであった先祖祭祀や墓制が、あらためて宗教社会学的な「宗教（的なもの）と近代」という主題の検討対象となり、近年進展の著しい国家神道研究や近代仏教研究、新宗教研究の知見との比較検討という俎上に載せられるのではないか。本論の試みはそうした目論見によっている。

以下では、各部での主な着眼点を具体的に述べていく。

【Ⅰ部】先祖祭祀と近代——国家的アイデンティティの「対外発信→内面化→規範化」

日本人が最も先祖の祭を重んずる民族であったことは、夙に穂積陳重先生の著述などもあって、汎く海外の諸国にまでも知られている。[柳田 1990 (1946) : 128]

日本人は、我々が祖先崇拜を行い、その念の厚いことを誇りに感じてきたふしがある。
[田中真砂子 1980 : 189]

ここで柳田が言及している「穂積陳重先生」とは明治民法起草の中心人物であった法学者である。その「著述」とは *Ancestor-Worship and Japanese Law* (明治 34) を指している。先にも少し触れたように、東京帝国大学で穂積陳重に学んだ柳田が書き上げた『先祖の話』は、まさに今日も読み継がれている日本文化論の代表格と言ってよい。

この記述に導かれつつ、本論 I 部では、日本近代において先祖祭祀をめぐる認識が国家的アイデンティティ¹⁹として形成されていく過程を明らかにする。本論冒頭でも少々触れたように、「日本人は先祖を祀る」という国家レベルでの自己認識は近代において創出・共有されていくとともに、その認識自体が先祖祭祀と墓制のあり方そのものを大きく規定したと考えられるためである。

日本近代の初頭においては西洋文明という明確なモデルが目指されたが、すぐにそのリアクションとして、自国の国家的アイデンティティの確立をいかにして図るかが重要かつ深刻な課題となった。なかでも、国民国家の確立に際しては文化的伝統を共有した「国民」の創出が不可欠であり、日本の場合は特に、日清・日露戦争という対外戦争を決定的な契機として、西洋やアジアという他者と改めて向き合い、近代のまなざしをもって国家的アイデンティティを確定させていったことが、さまざまな先行研究によって明らかにされつつある [e.g. 高木 2006 : xiii]。

以上の経緯を論じる際に頻繁に用いられるのは、E・ホブズボウムらが提起した伝統の創出 *Invention of Tradition* 論の枠組みである。ホブズボウムによれば、伝統の創出とは、近代国民国家の形成過程で、自国の統合や他国への対抗を目的とし、自国の歴史的連続性や他者との差異を強調するために、国民みなが誇り、継承すべき「伝統」を創りあげることの意味する。その際、それまで身分や階層、地域により多様だった慣習を、均質な国民的文化や慣習へと作り変えるため、新たな意味が付与されたり、ローカルな多様性が破壊されたりする。ホブズボウムは日本について、「社会的従属関係という旧来の秩序を残した（おそらく何らかのうまく考えられた伝統の創出を伴った）「近代化」は理論的には考えられないことではないが、日本以外には実際に成功した例は考えにくい」と述べている [ホブズボウムほか編 1992 (1983) : 411]。

その日本の「うまく考えられた伝統の創出」として、たとえば *Mirror of Modernity* では和や江戸、農本主義、皇国神話、武道などが日本近代に創出された伝統として取り上げられている [Vlastos ed. 1998]。同様のことは、日本国内でも 1990 年代以降、カルチュラルスタディーズや近代史の領域で、特にメディア文化や表象、ナショナリズムとの関わりで活発に論じられている。

先祖祭祀と墓制も同様に、成功した伝統の創出の一例だと考えた場合、小暮修三 [2008] の戦略的セルフ・オリエンタリズム論が参考になるだろう。戦略的セルフ・オリエンタリズムとは、日本の場合でいえば、オリエンタリズムの視線に晒された日本人が、そこで創られ

た民族本質主義的な日本人論をあえて利用し、国家的アイデンティティを肯定的に再構築する試みのことである²⁰。その例として小暮は明治の武士道を挙げている。小暮に限らず、これまで多くの論者が、*Bushido: The Soul of Japan*（明治 33）は新渡戸稲造が日本人の倫理規範や道德思想を欧米人向けに説明する目的で、かつての武士の実態とは異なる武士道を創出した書であること、それが日露戦後の米メディアの関心を集めベストセラーになったこと、それとほぼ並行して武士道が日本人自らのアイデンティティとして機能するようになったこと、戦後にも日本人論や日本文化論のなかで多く用いられたことを指摘してきた〔清水 1999；佐伯 2004；草原 2017〕。新渡戸が武士道を一から創作したわけではない。むしろ重要なのは、近代における国家的アイデンティティの形成のなかで、一定の改変を施されたものが表象され、やがて自明化したことである。武士道はオリエンタリスティックな文化表象の対外発信や内面化、再言説化現象の顕著な事例である。

この議論をふまえれば、先祖祭祀もまた武士道と同じように、西洋的観念や技術の受容過程で、日本の国家的アイデンティティとして位置づけられていく過程があったことが想定される。当時の西洋は先祖祭祀を非文明的慣習としてまなざしていた。その感覚からいえば、「先祖祭祀を標榜する近代国家」など存在しえない。そうした文明のまなざしを意識した日本人の啓蒙主義的知識人が、日本の先祖祭祀の作り変えを喚起し再表象を促していく。先述した穂積陳重の *Ancestor-Worship and Japanese Law*（明治 34）はまさにそれに該当するのではないか。同書では、先祖祭祀と墓制に含まれる要素のうち、文明あるいは日本の固有性にそぐわなそうな事柄（血食の思想・仏教的要素・タタリへの恐れなど）は排除され、逆にふさわしそうなもの（道德面・親への愛情・偉人崇敬など）は強調されたり新たに付加されたりした。それが「伝統」の衣を着せられることで、はじめて近代国民国家にふさわしい国家的アイデンティティの素材へと生まれ変わったのではないだろうか。ここからは確かに戦略的セルフ・オリエンタリズムの構図が見えてくるように思われる。本論はこうした仮説のもと、民法起草という局面において知識人が西洋と向き合い、伝統としての先祖祭祀を構想していく様相をみていきたい。

そして、本論が小暮の戦略的セルフ・オリエンタリズム論のなかでも強調すべきと考えるのは、当初は外国のまなざしに対しての文化表象であったものが、次にそれ自体が国家的アイデンティティとして内面化されて自国の誇りとなり、その自明化が進むとともに、今度はそれが実体を伴うべきものとして規範化していく過程があったことである。具体的には本論 2 章で論じるが、武士道もそうであったように、新しい先祖祭祀もまた国民道德論のなか

に取り込まれていき、それがさらに昭和 10 年代頃には時代の空気のなかでその中身さえもまた変質していった過程が見出さる。

以上のような問題意識から、I 部では、先祖祭祀論がいかに関日本近代において国家的アイデンティティとして形成されたかを、「対外発信→内面化→規範化」の過程で捉える。明らかにする。1 章では、明治民法起草主査委員であった穂積陳重が、なぜ先祖祭祀論を英語で論じたのか、なぜその内容が道徳を強調したものだったのか、そしてそれが国家的アイデンティティの問題とどのように関わってくるのかを明らかにする。そして、この局面を先祖祭祀論の対外発信の局面に位置づけていく。2 章では、そのように対外的に表明された家族国家観や「先祖祭祀は日本の国民的習俗である」という国家的アイデンティティが、今度は対国内向けに内面化され、そして学校教育の現場で実践論として規範化されていく過程が、いかに展開したかを明らかにする。そして、国民道徳教育のなかで説かれた先祖祭祀論が、3 つの要素から成り立つことについて論じる。

【Ⅱ部】墓制と近代——墓と墓地の文明化・西洋化

あらゆるものが国際化し他国の影響を受けてゐるのに墓地のみが旧態のままでいつまでもあり得ることは出来ない。〔島田 1934〕（建築家）

先行研究においても、明治の開国以来、墓と墓地に西洋的な発想や技術が取り入れられたことはたびたび言及されてきた。本論もそれらの重要な指摘に促されながら、制度史的な事実関係や、墓地の外形的変化の歴史的経緯を整理していく。ただし本論では、単なる制度や見た目の変化のみならず、観念面も含め、先祖祭祀と墓制の総体にどのような質的な変化をもたらされたのかに着目したい。

先行研究によれば、墓制の近代には大きく 2 つの局面があった。第一は明治前半の文明開化期、衛生対策や都市計画、租税の問題との深い関連で墓地法制が進められたことである。火葬禁止前後の火葬・土葬論争で、火葬推進派の軸となったのが「火葬は文明的な葬法である」との主張だったことは多く指摘されている [e.g. 中嶋 2006 ; 石居 2007]。

これに関連して本論では、序章冒頭で述べたように、日本の迎えた近代が「西洋近代からの文化伝播に始まる自国の伝統文化のつくりかえの過程」であった以上、初期近代から一貫して先祖祭祀と墓制のあり方を強く規定した変数として、まずは明治初期の文明化 civilization に着目する。ここでの文明化とは、N・エリアスの『文明化の過程』[1977・1978

〔1969〕や安丸良夫の『文明化の経験』〔2007〕が描き出した、近代国民国家の形成過程で人々に課される、文化や観念、生活習慣などの改変を指す。

従来、日本の明治前半の文明開化期については、政府主導による西洋近代の表層的な模倣、あるいは民衆の豊かな生活実践や宗教世界を強制的に抑圧し改変するという面が強調される傾向があった。しかし近年では、そうした時期は比較的すぐに収束し、むしろ大勢においては庶民も文明に慣れ親しみ開化を歓迎し、自発的に近代社会の規律を内面化し自己形成していたことに焦点を当てた捉え直しが進められている〔e.g. 牧原 1994 ; 荻部 2014 ; 高木 2016〕。さらには、日本の文明化とは、文明なるものを表層的に糊塗するのではなく、かといって在来的なものを根こそぎ消去して変革するのでもなく、むしろ「西洋「文明」の枠組みを社会の根底で受入れ」、日本の在来文化をそのなかに位置づけていく作業であったことが指摘されている〔園田 2001 : 19〕。

第二の局面は、大正末期の東京に、ドイツなどから学んだ公園墓地という様式が出現したことである。先行研究では、そのこと自体への言及はなされても〔e.g. 森謙二 2014 (1993) : 30-37 ; 槇村 1996 : 124-125〕、それがどのような背景や意図によるか、そしてそのように西洋的技術を取り入れたことが後年にどのように意味づけられたのかといった点は十分に検討されてこなかった。

実は、この局面で最も興味深いのは、時代的な意味づけの変化という点である。本論の内容を一部先取りしていえば、もともと大正期の造園家たちは当時の日本の墓地景観に対してきわめて批判的であり、したがって日本の墓地を根本から改革すべく、先進的で美しい西洋の墓地景観や墓制を取り入れたのであった。ところがわずか数年後、その造園家たち自身が、そうした新しい墓地景観があたかも日本的精神なるものによって立ち上げられたかのように語り始める（6章）。このように昭和初年～10年代頃にかけて、当時の時代的な雰囲気背景に、もともと全く別の文脈であったはずの墓や墓地の変化が、天皇制イデオロギーの文脈のなかに位置づけられたことを、本論では墓地の西洋化の過程とその展開を追うことで明らかにしていきたい。

以上のような理解のもと、Ⅱ部では、墓制が文明化や西洋化というべき変容を遂げてきたこと、そしてそれに時代特殊的な意味づけがなされたことを、事例研究から明らかにする。何を「良いもの」として受容し、逆に何を「良くないもの」として排除しようとしたのか、そしてその結末を彼らはどのように説明したのかとの視点で、先祖祭祀という文化的慣習に関わる民法や墓地関連の法が整備されていく局面を、あるいは実際の墓地建設の現場で

果たされた墓制の近代的再編を検討していきたい。

なお、本論の検討対象は基本的に都市部に限定する。先祖祭祀と墓制の近代の実態は決して一枚岩ではなく、各地域や階層によってその変容過程や時期はかなり異なるはずであるが、なかでも都市部においてこそ、政府主導による墓制の改変が最も初期に、かつ急速に行われたと考えられるためである。

まずⅡ部3章では、明治10年代までの墓地法制・墓地政策を検討し、政府が描いた理想的な墓地を近代墓制という語でとらえる。各時代、地域、階層、職業によって多様であった墓制が、衛生、土地利用、景観、租税、信教の自由といった近代的課題のもとで、いかに法制化を果たしたかを明らかにする。4章では、その近代墓制が都市社会の現場で具現化した事例として、明治期以降の札幌を取り上げる。政府が建設した衛生的で西洋的な墓地を移住者らがどのように捉え、受容したかを、先祖祭祀の中核としての墓地が生まれる過程として論じる。

5章では、大正期以降、都市計画者やテクノクラートらが当時の日本の墓制をどのように問題視していたか、そしてそれがいかに、西洋の墓地景観を模倣した公園墓地を作りだすことに結実したかをみていく。また補論として、「聖将」東郷平八郎の埋葬を機に東京の多磨墓地が「聖地」と表象された事例を、マスメディアが主導した墓地観の変容と位置づけて考察する。そして6章では、東京の郊外に公園墓地が次々建設され、また家族納骨墓（火葬骨を家族単位で納骨するカロートを備えた家墓）が誕生する過程を明らかにする。そして、日本の墓や墓地は明らかに文明化と西洋化を遂げてきたにもかかわらず、昭和期以降には日本精神や伝統の体現と解釈され、言説化され、日本精神論などと矛盾しない「あるべき先祖祭祀」、「あるべき日本の墓」と語られるようになった。なぜそのような新しい意味が生じたのかを検討したい。

【Ⅲ部】昭和戦前期の先祖祭祀と墓制——接合と展開

私共は、どういふ墓を建設したらよいか。これが日本の、昭和時代の国民が造った墓であると、子孫に示し、世界に誇るに足るものは、どんな墓であるか。[村松 1938]

I・Ⅱ部でみた、主に行政が主導してきた先祖祭祀と墓制の近代の枠組みは、おおよそ昭和初年頃には定まり、制度化をはたしている。そこでⅢ部で扱うのは、そうして提示された先祖祭祀論や墓制が実際の都市社会の現場において一般に普及・定着をみていくにしたが

い、言説レベルでは「あるべき先祖祭祀と墓」として編成されながら展開していく、いわば爛熟期ともいえる段階に到達した昭和戦前期である。

もちろん昭和戦前期という時代の社会状況は全く一言で捉えられるものではないが、先祖祭祀と墓制に関する問題に大きな影響を与えた社会変動としては都市化の成熟、資本主義経済の発展と不安定化、そしてナショナリズムの進行などが挙げられる。Ⅰ・Ⅱ部でみたような新しい先祖祭祀論や墓制が定着していく状況下、人々がどのようにそれらと向き合ってきたのかという問題を考えなければならないであろう。

先祖と墓とナショナリズム

昭和戦前期における先祖祭祀と墓制の再編は、ナショナリズムの問題と不可分である。満州事変以降の日本社会では、国際連盟脱退による国際的孤立、農村不況による資本主義経済の行き詰まりなどを背景に、昭和10年〔1935〕の国体明徴声明を契機として急速に国体論や日本精神論が影響力を持った。そのため、昭和10年代以降のナショナリズムは、明治期の「健全な」ナショナリズムとは全く異なった、「極端な」「急進的な」「偏狭な」ナショナリズムであったと評価されている。

Ⅲ部では、そうした状況下で、Ⅰ・Ⅱ部でみたように知識人が説いてきた家族国家観的先祖論（先行研究がイデオロギー的祖先観と呼んできたもの）が、いよいよこの時期において人々に浸透していくことや、公園墓地や家墓が伝統や日本精神なる語と結びつけられていくことを明らかにしたい。

本論はそうした状況を、昭和戦前期の都市に発生した、墓地に関する新しい言説や実践、具体的には掃苔家や墓相家という新ジャンルの人々を切り口として検討する。先行研究はいわゆる政府のイデオログとされる知識人の刊行物をもっぱら分析対象としてきたが、本論は、それより階層的には一般に近い、市井の宗教家や思想家、趣味人である掃苔家や墓相家を対象とする。もちろん、彼らは突然変異的に出現したわけではなく、それぞれ近世にさかのぼる思想的・文化的系譜がある。しかし本論では、先祖祭祀と墓制の近代が、都市の発展とともに顕在化するいくつかの問題と交差するなかで、彼らが昭和初年頃に新しい存在として登場し、昭和10年代頃には特に、新聞や雑誌、刊行物などメディアを用いて社会的に先祖祭祀や墓制論を発信したことに注目したい。

7章では、先祖ではなく文人墨客や偉人名士の墓を訪れる名墓巡礼を取り上げ、その近世・明治・昭和での展開をあとづける。明治期には墓癖家と称する人々が、名墓巡礼の団体を

続々立ち上げることにについて、その近世からの連続性と断絶面を明らかにする。それが昭和期以降の掃苔家になると、今度はナショナリズム的言説と結びつきながら、国家功労者の墓を国家的文化財として保護顕彰する運動へと展開することについて、その背景や名墓の意味の変化に注目して検討する。

8 章では、昭和 5 年頃から現れた墓相家を事例とする。彼らがマスメディアを活用して「日本民族固有の、伝統的な、正しい」墓の建て方のガイドラインを喧伝したことや、それらを家の没落や断絶への不安を抱えた都市流入者たちが求めたことを述べ、それらの理由や背景を検討する。

大正～昭和戦前期における新中間層・上流層と墓

ところで、本論は全体として、言説の発信者を主たる対象としており、その受け手である一般の人々について必ずしも踏み込んだ検討をするまでには及んでいない。しかしⅢ部の行論上、大正期以降において名墓巡礼に関わる情報の消費者となった人々、また昭和戦前期において建墓に関する情報の消費者となった人々が、どのような社会階層に属するのかという問題は重要な視点であるため、ここで時代背景との関わりで概観しておきたい。

日露戦争後、都市人口は急増し、労働者層・サラリーマン・技術者・自由職業者からなる新中間層が、明確な性別分業をもつ都市家族として本格的に登場、新しい一つの社会階層としての地位を確立してきたことが知られる。彼らは大量消費的な文化生活を営み、郊外の文化住宅に核家族で居住し、日頃から書物や主婦雑誌に親しみ、レジャーや娯楽を享受していた。旅行文化が普及するのも大正～昭和戦前期のことであった。大正 3 年の時点における東京の新中間層の推定人口は 72 万 5,000 人にのぼる〔有地 1986 : 83-89 ; 赤井 2016〕。

Ⅱ部 5・6 章でみた公園墓地の利用者として主に想定されるのは、新中間層～上流層であったと考えられる。先述『家の変貌と先祖の祭』で森岡清美が描き出した、新宗教に惹かれ入信したような「貧困と疾病に潜在的顕在的にさいなまれ、宗教家の専門的サービスから疎外されていた京浜地域都市下層民」〔森岡 1984a : 152〕とは全く異なる社会階層を想定しなければならない。新中間層～上流層の先祖祭祀および建墓のエートスを考える際には、むしろ神島二郎²¹〔1961〕が描いた「家創立の自由」論が参考になるだろう。神島によれば、明治期に住居や職業、財産所有、言論、結社、信教の自由がまがりなりにも認められ、その立身出世エネルギーが家創立を目指したことで、浮動化した個人による小家族が大量に現出した。そうした家の中興・創立の意欲が近代日本の形成に大きな役割を果たしたと神島はい

う。

それでは、近代という潮流を切り開くことに積極的に関与した都市の家創立者たちにとって、墓とは一体どのようなものであったのだろうか。

本論で考えたいのは、彼らはまず、家の状況を視覚化したものとして他者の墓を「見た」だろうということである（Ⅱ部でも述べる墓の視認性の問題）。そうであったからこそ、都市郊外の美しい公園墓地に立派な墓を建てたいと願った新中間層～上流層にとって、「どのように墓を建てるべきか」は非常に重要な問題となったと想定されるのである。

加えて、藤井正雄〔1974〕が論じたように、彼らが、都市に流入し寺檀関係を必ずしも結ばないまま共葬墓地を利用する宗教浮動人口だったことにも注意したい²²。もちろん葬儀などを機に寺院の檀家になるとの選択もありうるが、近代の東京の場合、当時の墓地法制の関係から、たとえ檀家になっても寺院境内墓地ではなく共葬墓地や郊外の公園墓地に墓を建てるケースが顕著に増加する（5・6章）。そこで彼らは、東京の墓地法制や石材店の言うことにある程度は従うとしても、たとえば「墓の建て方」を指南する本を手にとったり、その墓地に建っている他人の墓をみたりして参考にすることもあったであろう。

とはいえ、当時の経済状況としては、重化学工業が発展、大戦景気の恩恵によりいわゆる成金が登場する一方、不況や恐慌などの危機も続発し、たとえば昭和恐慌により市民の所得は軒並み2割減、失業者や自殺者も急増するなど、まさに一盛一衰の時代であった。そうした急速な都市化や先の見えない経済不安のなかで、無縁墓の増加が社会問題として浮上してくる。そこで「墓は家運を反映する」が転じて、「墓の建て方が悪いと家運が悪化する」という言説が一部に受容されたことは十分に想定されよう。また、対外戦争や未曾有の大震災が起こり、加えて陵墓や英霊公葬といった問題も先鋭化するなかで、社会全体としての死者の弔い方が活発に議論された時代であったといえる。

これまでの先行研究は、新しい墓制を積極的に進取した人々や、墓を建てることが誇らしかったらう都市の家創立者の実情、墓の建て方を探究するニーズなどには、ほとんど着目してこなかった。それに対して本論は、昭和戦前期を対象として、都市化や経済発展のなかで公園墓地の利用者や家墓の建墓者が増えていくことや、趣味やレジャーと道徳的営為が結びついた名墓巡礼の実践者が現れることといった、いわば先祖祭祀や墓をめぐる情報の消費者の登場という視角からの検討を試みたい。人々が単に新しい制度に飲みこまれる客体ではなく、むしろ新しい制度の推進役を担ったことも明らかにしうるであろう。

（２）術語

本論のキータームについて若干説明しておきたい。

まず「先祖祭祀」をめぐるのは、先祖／祖先／祖霊、祭祀／崇拝／供養というタームの定義や使用に関してはさまざまな議論があり、定まっていないのが現状である。

管見の限り、社会学では比較的「先祖祭祀」が多く使用される。たとえば主要な事典の項目をみると、『新社会学辞典』（孝本貢執筆、有斐閣、1993）、『社会学事典』（對馬路人執筆、丸善、2010）、『現代社会学事典』（土居浩執筆、弘文堂、2012）は先祖祭祀を採用し、『社会学事典』（棚島次郎執筆、弘文堂、1994）のみが「祖先崇拝」を採用している。

民俗学に関しては J・ボクホベンがまとめている。それによれば、明治～1950 年代頃までの学界では「祖先崇拝」が多用されたが、現在その使用頻度は下がり、「先祖祭祀」か「祖先祭祀」が定着している。祖先崇拝は、西洋と異質の文化である **ancestor worship** の訳語として明治以降に導入された民俗学・人類学の学術用語だった。そのため戦後の民俗学者は祖先崇拝を、「人々の真の生活意識から逸脱」した「家族国家原理に立つ独特の理論体系」として明治政府の「権力者によって操作された人々の先祖観」とみなしたという。また、崇拝という語は信仰心の厚さや心酔というニュアンスが強い。そこで、日本人の先祖に対する一般的態度を指す場合には先祖祭祀か祖先祭祀が使用されるようになったという [ボクホベン 2005 : 41-49]。また福田アジオは、近世の儒学者や国学者の一部がすでに祖先の語を使用していたと指摘しつつも、やはり民俗語彙は先祖だと指摘して、世界の普遍的な **ancestor** を指す語として祖先を、日本のそれを指す語として先祖を用いることを提案している [福田 2004 : 6-9]。

ボクホベンと福田の指摘は、人類普遍の習俗としての **ancestor worship** 理論を展開した陳重をはじめ、穂積八束や井上哲次郎など同時代の知識人が専ら祖先という語を使用した事実とも合致する。また、これまでの先祖祭祀研究における〈天皇制イデオロギー／固有信仰〉二分法的理解を反映しているともいえよう。

以上のような議論を踏まえつつも、本論は森岡清美にならい、今日の一般語としては先祖と祖先の意味の使い分けは不要とみなすが [森岡 1984a : 138-143]、ただし前述のように近年の学術研究では「先祖祭祀」が主流となりつつあることから、地の文では基本的に先祖祭祀を採用する。ただし「イデオロギー的祖先観」などの術語や、資料から得られる当事者用語は原文どおりとするため、特に 1・2 章のなかでは祖先や崇拝などの語が混在してしまうこととなるが、筆者としては使い分けの意図はない。

なお、「墓制」と「家族国家観」という語の意味は、通例と相違ないが、本論全体に関わるためここに示しておく。墓制とは、当該地域における墓の作り方、扱われ方についての秩序のことを指す〔最上 1979 : 11〕。家族国家観とは、国家を一大家族に、天皇を家長に、臣民を子になぞらえることで、父母への敬愛の心情を国家への忠に結びつけ、さらにそこに皇室を臣民の宗家に見立て、皇室の神話的先祖を全臣民の祖として崇敬するという先祖祭祀の論理を重ねることで、国家の系譜的な連続意識の強化をもくろんだ議論のことである〔川島 1957 ; 神島 1961 ; 藤田省三 1966 ; 伊藤幹治 1982〕。

「近代墓制」「視認性」「家族納骨墓」という本論独自の用語の意味は、本文中で論じる。

¹ したがって本論では、個別の研究業績を紹介することよりも、先祖祭祀と墓制研究史の全体の流れをつかみながらその視点の特徴を指摘することに重きを置いていることを断っておきたい。詳しくは問芝〔2016〕も参照。また、本論各章で対象とする個別事例の先行研究は各章冒頭でそのつど検討するため、本節では触れない。

² 近代的要素を排除してきたはずの柳田および柳田以降の民俗学における祖霊信仰論・固有信仰論が、実はむしろ強い近代的磁場にあったことは、すでに民俗学内外から指摘されている〔e.g. 岩竹編訳 1996 : 9-47〕。それは、1980 年代頃から世界的に進められてきた、人類学や民俗学の基本的概念の再考、研究者の立ち位置の偏りや政治性などへの自覚と反省のなかに位置づけられるものであり、そもそも「民俗」という語さえ、きわめて近代的・都市的・国家主義的なまなざしによって形成されたことが指摘されてきた。もっとも、日本国内でもすでに 70 年代後半から柳田國男の論に民族主義やナショナリズムの色合いが含まれていることは指摘されており〔e.g. 中村哲 1967 ; 橘川 1983〕、上記のような世界的潮流を受けて 90 年代以降は特に、その国家主義や単一文化主義、異文化に対する優越意識といった政治性が徹底的に批判されたといえる。加えて、柳田自身の思想的・宗教的背景の混入（平田派国学など）、方法的限界、ある種のロマンを投影するように近代化以前の村落共同体を選好したこと、ときにはそれに対する文化介入もなされてきた可能性までもが、民俗学内部からも内省されるようになったのであった〔村井 1995 ; 川村湊 1996 ; 赤坂 1994 ; 小熊 1995 ; 佐伯 1988 ; 山下紘一郎 1990 : 64-70〕。たとえば川村邦光は、柳田が「均一の標準的な先祖観と先祖祭祀を捏造して、民衆の下からのコンセンサスをとりつけ、先祖を統合シンボルとして民衆の文化世界を吸収し再編しようとした」として、柳田を強く批判している〔川村 1990 : 180-182〕。このような批判の一方で、柳田が国家神道を批判していたことを重視し、柳田と国体論者の神道理解には大きな差異があるという指摘もある〔e.g. 川田 1998 ; 磯前 2007 : 174 ; 林淳 2006〕。さらに岩本〔2006〕は、戦後の民俗学が柳田の意図を「誤読」し、本来の柳田とは異なる祖霊信仰論が後世に構築されたことを指摘している。この岩本の論を受けて、新谷尚紀〔2011〕は柳田民俗学が 2 つの局面で正当に継承されなかったと述べる。1 つは 1950 年代、和歌森太郎や桜井徳太郎らが基層文化論を誤解し、「民俗学とは日本人の心性、民族性、エトノス、生活文化の特質を明らかにするものだ」という、むしろ柳田が明確に否定していた立場を主張したこと。もう 1 つは、福田アジオが 1970 年代に柳田民俗学の基本である重出立証法や方言圏論といった比較論的研究方法を否定し、地域研究法や伝承母体論を提唱したことであるという。以上のように、柳田の意図やその後世への継承についてはまだ議論が続けられている段階であるといえよう。

³ 柳田自身も著作が多く、『定本柳田国男集』は全 31 巻別巻 5 巻に及ぶが、しかしそれ以上に

研究も豊富で、1986～87年に刊行された『柳田國男研究資料集成』は全22巻、1998年には『柳田國男事典』（野村純一・宮田登・三浦佑之・吉川祐子編、勉誠出版）も刊行されている。

4 もっとも角南聡一郎によれば、柳田は当初こそ墓石に着目していたが、1930年代以降は重視しなくなっていった〔角南 2013 : 76〕。

5 当初、民俗学における墓制研究の中心となったのは、柳田國男が「死穢を忌む一方で靈魂は祀る」日本人の靈魂觀や他界觀をそのままに残している重要な民俗資料として注目した両墓制であった。研究者らは精力的に両墓制の調査と議論を重ね、柳田の論を実証、検証しようとしてきたが、結局その後、両墓制をめぐるのは概念規定や分布の問題などについて議論が混迷することとなった〔新谷 1991 ; 福田 2004 ; 竹田 1968〕。もっとも、原田敏明〔1959〕のように、かなり早期に、両墓制は必ずしも古くからの觀念を示すものではなく、近世以降に仏教の強い影響下で成立したものだと喝破した研究もあったが、当時そうした立場は少数派にとどまった。しかし今となつては原田の論は多くの賛同を得ている。

6 なお、墓制ではなく各家庭の祭祀儀礼や仏壇を対象とした調査研究も進められたが、興味深いのは、なかでも外国人研究者による調査研究や概念枠組みが大きな影響力を持ったという点である。たとえば R・ドーア〔1962〕は個人の個性が保たれた「近親ボトケ」と直接の記憶が無い「先祖ボトケ」という二分類を提示し、さらに D. W. Plath〔1964〕はそれに無縁仏を加えて日本人の靈魂觀の3類型を提示した。特に H・オームス〔1987〕による円環型の祖靈化過程モデルは、柳田の祖靈信仰論を用いつつ新たな視点で図式化したものであり、坪井洋文や宮家準によって継承・発展され広く知られている。

7 もっとも、そうした前提は今日も一部の研究者に共有され続けている一方（「墓のあり方は、死者は死後どうなるのかを示している民俗である」〔福田 2004 : 4〕）、渡部圭一〔2010〕は、近年の民俗学の墓制研究は固有信仰論から離れたことで、先祖祭祀研究から離れたと述べる。ただし、民俗学とはまた別に、古来日本人にとって墓とは何だったのか、墓を建てることには元来どのような目的や意味があるかといった類の原形追究志向的な問題について持論を展開した一般書の類は現在もしばしば刊行されている。

8 民俗学の前田俊一郎は、戦後の民俗学が「古代や中世に起源を求める一元的な墓制系譜であったり、近世以前に重点を置いた墓制の形成過程であったりと、おおむね前近代への関心に傾斜して」おり、「葬制や墓制の近代が現在に至る変遷という時間認識の中で定位的にあるいは意識的に論じられることはなかった」と述べている。そのような問題意識から前田は、「村の墓制の近代化」に関する事例を、法制度やイデオロギーと民俗文化との対抗局面としてきわめて詳細に描き出した。そこでは、ある富士山御師の村が明治初期に神葬祭を導入し、今日も周辺の諸村とは異なる宗教的独自性が強く自覚されて継続しているといった事例が紹介されている〔前田 2010 : 23〕。また市川秀之〔2013〕も、近世後期の教養人が、古代への憧憬と、伝統ある家であることを知らしめる意図から、いかにも「古代的」な葬送墓制を新たに創出したと考えられるという、興味深い事例を報告している。他にも、両墓制の発生要因は死穢觀念や靈魂分離觀念、祖靈化の象徴というより、社会制度の問題であったことが解明されるなど〔白石 2004〕、このように 2000 年代以降の民俗学的墓制研究は大きな転換点を迎えている。これらの研究成果が、本論が扱う近代の都市の事例とどのように関わるのか、その解明は今後の課題としなければならないだろう。

9 仏教民俗学の展開については徳野崇行によるまとめを参照〔徳野 2018 : 26-36〕。

10 竹田聴洲の業績はここでは歴史民俗学として分類しているが、竹田は浄土宗寺院の住職であり、家と先祖祭祀に規定された日本仏教の特質を問題としたという意味では仏教民俗学者でもある。『祖先崇拜』の「はしがき」には、戦時中に中国で軍務についた際、「続々大陸に進出して来る日本仏教が、結局は例外なく在留邦人のための葬祭の具にとどまり、中国人の生活には

どこまでも全くの他者である幻滅の姿に至る処で露呈してゆくのを見せつけられるにつけ、…
…日本の仏教をこういう姿に変えた祖先崇拜プロパーの性質は一体どういうものであろうか」という疑問が発して本書を執筆したとある〔竹田 1957 : 1-2〕。

¹¹ 丸山学派は、イエが支配体制の基盤であるために、親や祖先への崇敬（孝）と皇室への崇敬（忠）とが不可分となる忠孝一本論が成立することを明らかにしてきた。石田雄〔1954〕は、家族国家観について、私的敬虔と公的忠誠との連続性からなる儒教的な「底辺における家族主義」と、国民統合を目的とする近代国家的な「上からの有機体論」が、本来矛盾するにもかかわらずうまく癒着させられたものとして描き出した。神島二郎〔1961〕は石田の問題意識を引き継ぎながら、前者の儒教的家族意識を柳田的な祖霊信仰論へと置き換えた。その他の重要文献として川島武宜〔1957〕と藤田省三〔1966〕が挙げられる。以上のような研究は、戦前期民法における家制度が、全臣民を家単位で把握し、家長に権限と責務を持たせ、家の永続を前提とする制度であること、やがてこの家の観念は、近代天皇制国家の精神的基盤となる家族国家観へと拡大されたことを明らかにした。

¹² 桜井も「イデオロギー的抽象的祖先観」を「伝承的祖先観」と「超系譜的作為的祖先観」とに分けていたが、森岡はそれらの差異をより強調した。森岡は後者をイデオロギー的祖先観と呼び、それが「共同体の動揺・崩壊」に直面した国家権力が国民思想再編成のために鼓吹されたというイデオロギー性と、その脆弱な表層性とを指摘したのである。

¹³ 穂積八束が用いた祖先教という概念を、森岡がタームとして利用しているもの。同書における該当箇所の初出論文が 1976 年であることから、おそらくは桜井徳太郎が「イデオロギー的祖先観」という概念を出した前に森岡が使用していたタームであり、したがって混用がみられるものと考えられる。意味としてはイデオロギー的祖先観と同義とみてよい。

¹⁴ 牟田和恵の整理によれば、上記の先学たちの見解に多少の相違はあるものの、次のような諸点では一致している。それは家族国家観イデオロギーの目的が、家族と国の接合により天皇・国家に対する民衆の忠誠の動員・正当化にあったこと。「明治政府のイデオログ」によって構築され、明治 44 年第二期国定修身教科書に反映されて以降、学校教育等で浸透がはかられたこと。その背景には、自由民権運動や社会主義、個人主義などの新しい思想の台頭が国家権力と、農村都市移動による家族制度の崩壊という、国家権力を脅かすものへの「二種の危機意識」が背景にあったことである〔牟田 1990 : 70-71〕。ここにみられるように、森岡のいうイデオロギー的祖先観が、川島らの家族国家観イデオロギー論をほぼそのまま援用して論じられていることは明らかである。

¹⁵ 畔上直樹が、いわゆる「村の鎮守」をめぐるこれまでの研究が、「在来的な「村の鎮守」やムラ共同体それ自体を、基層的なある変化しにくい非歴史的ななにか「本質的なもの」とみなし」てしまい、「基層文化論をベースとする表層（歴史的変化）—基層（文化的持続）のあらかじめ設定された二重構造」に陥ってきたことが研究の進展を困難にしていると鋭く喝破していることとよく似た構図であるとも言える〔畔上 2009 : 12-14〕

¹⁶ 近年では戦後を対象にしつつ、家族のみならず寺院や市民団体、事業者等のアクターの重要性や、商業化・情報化の影響といった外部的要因に注目すべきとする研究も蓄積されつつある〔e.g. 秋山志保 2011 ; 金 2012 ; 内田 2017 ; 辻井 2018〕。葬儀業については村上興匡〔1990〕、Suzuki〔2000〕、田中大介〔2001〕、山田慎也〔2007〕などの論考を参照。ここに挙げた研究も多くが家族—先祖祭祀変動論を前提としている。

¹⁷ もっとも、柳田民俗学や五来重など、土着性・固有性・不変性といったものを前提として先祖祭祀を描き出そうとしていた先学たちの立っていた磁場の問題性についてはすでに多くの指摘がなされている。たとえば森謙二〔1992〕はかなり早い段階から、柳田の祖霊信仰論の枠組みが、穂積陳重の祖先祭祀論と、本論のいう家族国家観的先祖観という決定的なポイントで類

似しているときわめて重要な指摘をしている。陳重と柳田は親交があり、時期や関係性から察するに、柳田が陳重の祖先祭祀論からの影響を受けた可能性が示唆されることもあって、「柳田の祖霊信仰論は、穂積の理論枠組みに民俗学的な知識をつうじて肉づけし、再構築したものであったといっても過言ではない」と論じられている〔森 2014 (1993) : 172〕。また林淳

〔2006〕も、戦前の国民道徳論や国体論と柳田民俗学の祖先観や国家観が類似した枠組みを持っていることを指摘し、祖霊信仰論は国家神道消滅後に国民道徳論の代案として打ち出されたと論じた。碧海寿広〔2007〕も、五来重の仏教民俗学には日本にはるか古くから連綿と存続してきた庶民信仰を解明するという志向性が強く存在していると指摘し、そのなかに国民道徳論の「残存」を読み取っている。他にもたとえば矢野敬一は、「柳田の祖先についての研究が近代全般に及ぶどのような同時代的規定を受けていたのかという、より幅広い歴史的な文脈の中で位置づける作業が必要だ」と論じている〔矢野 2006 : 247-248〕。また徳丸亞木〔1998〕は、柳田が敗戦以降、祖先信仰と氏神信仰が交わる「森」を日本人の魂の回帰の場として位置づけたのは、家族国家観の崩壊という危機的状況にあった日本人に対してある種の「安心論」を提供するためであったと論じている。

18 近代日本の政教関係を論じた近年のものとして、西山茂〔2014〕や小島伸之〔2015〕を参照。

19 「ある国家や国民とそれ以外の国家や国民とを区別していると想像されている政治的・歴史的・文化的同一性を意味する」〔山中 1997 : 52〕。

20 小暮の戦略的セルフ・オリエンタリズム論は、サイードのオリエンタリズム論を近代日本にも適用可能なようにアレンジした議論である。オリエンタリズムとは、西洋による帝国主義的な植民地支配を正当化する言説を意味するが、この枠組みは「西洋＝支配者」「東洋＝被支配者」という構図を静的・固定的に前提としてしまうため、対等ではないにせよ西洋と東洋が対話によって共同でオリエンタリスティックな言説を構築し、それを東洋側が内面化して発信し、またそれを西洋がまなざし、といった双方向的な構築過程が捉えられないという限界がある。しかも特に日本については、西洋による植民地支配を受けず、かつ明治中期以降には植民地宗主国としてアジアを支配しようとした経緯からいって、オリエンタリズム論をそのまま適用することはできない。しかし戦略的セルフ・オリエンタリズム論であれば、いわば当初こそ被支配者予備軍であった近代初期の日本で、まずは対西洋的な言説が湧出し、やがてそれが対アジア的支配者としてのナショナリスティックな言説へと転換していくという各局面を捉えることができ、いわゆる文化ナショナリズムの形成・展開過程を捉えるうえで有効な枠組みと評価しうる〔小暮 2008〕。

21 同書は丸山学派と柳田民俗学の架橋を試みたユニークな業績として知られ、きわめて多岐にわたる論点を含むものである。大きく言えば、神島は、「近代日本の精神構造が形成される過程に作用した前近代的なもの」として、家・村・都・身分の4つを挙げ〔神島 1961 : 249〕、特に家については第三部「日本の近代化と「家」意識の問題」で論じていく。同書全体をとおして神島は〈末広型〉家族制度が家族国家観へと拡大することを論じていく。神島が提示した家族論は川島武宜のそれとは全く異なるものであった。神島は「日本の後進性と近代化の歪みばかりを指摘するに急な当時の一般的風潮のなかにあって、我が国をして今日あらしめた力がどこにあったか」を探究する目的のもとで同書第三部を執筆したという。同論文で神島は、宗教社会学的観点としても興味深いことに、M・ウェーバーに倣い、西欧近代資本主義におけるプロテスタンティズムの禁欲的職業倫理に比定できるものが近代日本にあるとすればそれは「家の倫理」であると論じた。家の倫理こそが日本の近代化を推し進めるエネルギーの一端となったというのである。ただしそこでの家とは、家創立初代を先祖とし、長子単独相続制に特徴づけられる、旧来的・封建的・前近代的な家意識＝〈一系型家族〉ではない。そうではなく、「〈一系型家族〉護持の運動」と、「次・三男による家創設の運動」が合わさることで形成された、新しい異端的家意識＝〈末広型家族〉だという。〈末広型家族〉は、家創立初代のみならず全ての家成員を先祖とし、厳密な単独相続をとらない。以上のように神島は、旧来的・封建

的・前近代的な家意識＝〈一系型家族〉と、明治国家によって再編された「離村浮動層」の家・先祖意識＝〈末広型家族〉とは全く異なるものと把握している。川島武宜が戦前日本の家をもっぱら封建的・前近代的・反民主主義的な制度として捉えたのとは対照をなす。

²² 同書で藤井は戦後を主に焦点化して論じているが、同書で取り上げられている東京近郊の寺院の事例のほとんどは、戦前以来の宗教浮動人口を吸収している。

I 部

先祖祭祀と近代

1 章 文明国の Ancestor Worship——『祖先祭祀ト日本法律』再考

1. はじめに

(1) 問題の所在

家族国家観的先祖観と『祖先祭祀ト日本法律』

我等日本全国民は一大家族を形成するものにして、皇室は実に其宗室たり、臣民は総べて其分家たる関係に在るものなり。[穂積陳重 1917 (1913) : 110]

一家に於ては一家共同の祖先を祭る。郷村に於ては郷村共同の祖先即ち氏神を祭る。一国に於ては一国共同の祖先を祭る [井上哲次郎述 1912 : 206-207]

この記述にみられるように、明治政府や当時の知識人らは、日本国民の先祖は皇室の神話的先祖（皇祖）と連続しており、皇祖まで含めた先祖の祭祀こそが日本の精神的基盤を成すという、家族国家観と先祖祭祀の論理で天皇と国民を結び付けた先祖観を提示した(図 1-1)。このような先祖観は近世後期以来の国学や水戸学などに前史を持つが、明治 30 年代前後に本格的に整えられ、明治 40 年代以降には国民道德や修養教育のなかでさかんに教導され、国体論的言説のなかへ組み込まれていったことが知られている。序論で述べたように、先行研究は、家族国家観と結びつけられたこの先祖観は人々の生活実践とは乖離しており、「国家権力の側で上から下へとおろしてきた祖先観」「天降りの祖先観」であるとして、天皇制国家体制の支配をより強固にすることを目的として教導された「イデオロギー的祖先観」と呼んできた(2 章で述べるように、本論では「家族国家的先祖観」と呼ぶ)。そしてその理解は主に、第二期国定教科書の修身書における記載内容や、穂積八束(以下、八束)、井上哲次郎、亙理章三郎など代表的な国民道德論者による著述を列举してその論理構造を総体的に把握するという方法で進められてきた。

なかでも多くの先行研究が取り上げてきた人物に穂積陳重(図 1-2、安政 2—大正 15 [1855-1926]、以下、陳重)¹がいる。特に頻繁に引用されるのが、その著書『祖先祭祀ト日本法律』(大正 6)である。同書は当時の知識層に幅広く読まれ大きな社会的影響力を有した書であり、家族国家観的先祖観を最も体系的・論理的に説明し、国民道德論への導入

を決定づけたものとして評価されている。そうしたことから先行研究は陳重を、天皇制イデオロギーの確立に寄与した明治民法立案を主導した人物であるとともに、家族国家観的先祖観を説くことで国民道德論形成を主導したイデオログの一人として位置づけてきたのである。

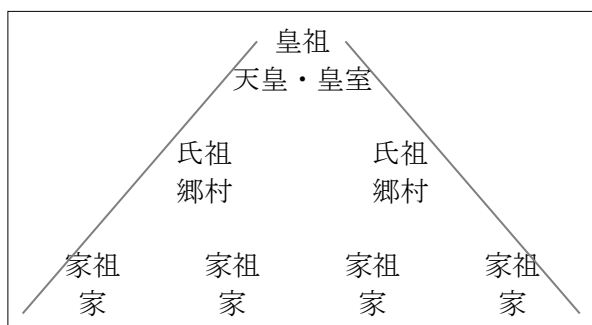


図 1-1 家族国家観的先祖観



図 1-2 穂積陳重（明治 37、49 歳）[小川 1900]

たとえば森岡清美『家の変貌と祖先の祭』の「イデオロギー的祖先観の登場」の項では、天皇の詔勅や、第二期国定修身教科書の記載、後述する実弟の穂積八束による祖先教論、井上哲次郎らによる国民道德論、そして陳重の『祖先祭祀ト日本法律』の引用によって、イデオロギー的祖先観の内容が示されている。森岡は、陳重の論の特徴を解説しながら、八束らに先んじており影響力を持ったことを指摘し、「卓抜な着想」で「欧米の学界を相手としたものだけに論理的に構成された」、「弟八束よりも遥かに説得的に祖先教の構造と機能を明らかにした」論と評価している。ただし森岡は、その陳重の着想の背景には踏み込まず「体験に根ざす観察であろうか」と推測するにとどまっている。そして、明治末期以降に公教育や通俗道德を通してこうした先祖観が喧伝された社会的背景として、大正天皇へのカリスマ継承の問題や、日露戦争後の産業化・都市化の進展による伝統的共同体の崩壊への危惧、それに伴う国民思想の再編・強化の必要性があったことを指摘している[森岡 1984a : 121-124]。つまり森岡は、明治末期から大正期に国民道德論ないし家族国家観が興隆した理由について説明しているのである。

しかしながらここで指摘したいのは、陳重の著書『祖先祭祀ト日本法律』刊行をめぐる時期の問題である。やや煩瑣になるが、最も重要な論点だと考えられるため、陳重における祖先祭祀を主たるテーマとした論の時系列をあらためて整理しておきたい。

明治 29 [1896] ・ 講演「祭祀と法律」

明治 32 [1899] ① 万国東洋学会講演 “The Ancestor Worship and Japanese Law”

明治 34 [1901] ① *Ancestor-Worship and Japanese Law* 初版刊行 (①と同内容)

明治 37 [1904] ・ 万国学術大会講演 “The New Japanese Civil Code”

大正元 [1912] ② *Ancestor-Worship and Japanese Law* 増訂第二版刊行

・ 愛媛教育協会総会講演「祭祀と国体」

大正 2 [1913] ③ *Ancestor-Worship and Japanese Law* 増訂第三版刊行

大正 6 [1917] ③ *『祖先祭祀と日本法律』* 刊行 (③の邦訳)

大正 8 [1919] ・ 御講書始進講「祭祀と政治法律との関係」

大正 15 [1926] ・ 遺稿「祭祀と法律」

陳重が初めて先祖祭祀についてある程度のまとまったかたちで言及したのは、明治 29 年 [1896]、「祭祀と法律」と題した講演においてである。その後、明治 32 年 [1899]、陳重は①“Ancestor-Worship and Japanese Law”と題し、ローマで開催された万国東洋学会で講演を行い、その講演原稿が明治 34 年 [1901] に① *Ancestor-Worship and Japanese Law* 初版として、英語と独語で欧米の学界向けに出版された。そして大正元年 [1912]、その②増訂第二版が刊行された。この②では書き下ろしの序文を含め内容が大幅に加筆されている。なお同じ大正元年には地元愛媛の松山中学校で「祭祀と国体」として講演している。翌大正 2 年 [1913]、②に微修正を施した③増訂第三版が刊行された。その③の邦訳として大正 6 年 [1917] に刊行されたのが③ *『祖先祭祀と日本法律』* なのである。なお、大正 8 年 [1919] には「祭祀と政治法律との関係」との題で、御講書始での進講も行なわれている。晩年、「祭祀と法律」を執筆中に死去し、未完の遺稿となっている²。

ここで注意すべきは、先行研究がたびたび対象化してきた陳重の代表作である③ *『祖先祭祀と日本法律』* とは、もともと①のローマ講演であったことである。同講演は、家族国家観を中心にした国民道德論が成立したとされる明治末年より 10 年以上も前に行われていたうえ、しかも西洋の知識人を相手にした講演だったのであり、したがって刊行の目的や時期に関し、国民道德論との間には看過しえない差異がある。先行研究が、国民道德論と、それに先んじて影響力を有した陳重の論とを同一視してきた点には大いに検討の余地があるのではないだろうか。また、先行研究の多くは③ *『祖先祭祀と日本法律』* のみに依拠して陳重の言説を捉えてきたが、陳重の論が約 30 年の間でどのように展開してきたか、また①と③の差異の有無などについても検討されるべきであろう。

「二つの顔」

さて、もう一つの課題として、陳重をめぐる評価の問題がある。森岡をはじめこれまでの先祖祭祀研究は、陳重を国民道徳論のイデオログと捉えてきた。この評価ははたして正しいのだろうか。たとえば法思想史研究の領域では、陳重の法思想はむしろリベラル、個人主義的として広く知られているのである。

具体的にみていきたい。法思想史の領域では、陳重が終生貫いた法思想である「法律進化論」は「リベラルな民主主義とコスモポリタニズム」を主軸としていたとか、あるいは「世界史の帝国主義段階において、国家権力による資本主義の育成を開始した後進国のブルジョア法思想の見事な展開」であったと評されている〔^{あおみ}碧海純一 1979 : 407 ; 利谷 1972 : 192〕。人物としても、元来「全くイデオログではなく、冷静でししとして研究につとめる型」であったという。このようにリベラルで啓蒙的な法思想家で、「全くイデオログではな」とされる陳重が、先祖祭祀を軸とした国体論を展開したという事実は、不可解な「ギャップ」だと捉えられてきた。陳重研究の第一人者である福島正夫が、このギャップを陳重の「二つの顔」と呼んだことはよく知られている。福島は、「祖先祭祀と家制の信念」の顔については「いかなる形成と展開の過程があったのか明らかにしえない」と述べ、二つの顔が「どのようにして共存しえたか、はたして矛盾はそこになかったか、問題は複雑である」と、判断を避けている〔福島 1979 : 1063, 1119〕。二つの顔のどちらを陳重の本質と捉えるかをめぐり、法思想史や法社会学などの分野では論争も行われてきた³。

ところが先祖祭祀研究では、この二つの顔問題をほとんど関心の外においてきた。『祖先祭祀と日本法律』の記述のみを取り上げて、イデオロギー的祖先観の代表的言説とみたり、明治民法起草者・陳重個人の祖先観とみたりするのが通例だったのである⁴。そもそもイデオロギー的祖先観論は、その言い回しが端的に示すように、国家権力による天皇制支配のためのイデオロギーとして祖先観を論じるものであった。そのため、陳重の法思想がどうであれ、イデオログとの位置づけを問い直す必要はなかったのであろう。しかし、この二つの顔問題とはまさに、陳重がなぜ先祖祭祀を論じたか、それが時期と立場によりどのように使い分けられたかという重要な課題を映し出している。そもそも、二つの顔論の前提、すなわち先祖祭祀の重要性を語ること＝保守主義と短絡する見方、あるいは先祖祭祀を軽視するリベラリストと先祖祭祀を重視するイデオログとを対極におく見方自体、はたして正当なのだろうか。本章はこの問いを二つ目の論点としたい。

(2) 目的と視点

本章では、家族国家観的先祖観の同時代的意味を再考することを目的として、そのキーパーソンとされる穂積陳重の論に焦点を当てる。陳重が何を、いつどこで何のために論じたのか、また陳重における論の変容・展開の問題を、時代社会状況やそのなかでの彼の立場にそくして具体的に検討していきたい。

全体として、本章では3期に分けて陳重の先祖祭祀論の変遷を追っていく。①まずは明治20年代以前、陳重が啓蒙主義的知識人として進化主義的に先祖祭祀を捉えていた一方、明治民法起草を主導するなかで先祖祭祀の問題に直接向き合うこととなった局面。②次に、明治30年代、2度の海外講演で、国家を背負い明治民法と先祖祭祀を論じた局面。③最後に、大正期以降、帝国拡大に伴い先祖祭祀論に追加ないし微修正を施していく局面である。

特に②の明治30年代、すなわち陳重が国民道德論の本格化よりも10年ほど先んじて、しかも海外講演で家族国家的先祖観を論じたことの意味の問題や、さらにはリベラルな法思想家とされる陳重が「保守的な主張」を論じたという「ギャップ」、すなわち二つの顔問題を、これまでの先行研究ではほとんど扱ってこなかった。しかしそこにこそ、西洋諸国に比肩する近代国家たることを目指すという国家的課題のなかでの一方策として、家族国家的先祖観が正当化、制度化、そして内在化されていったことの同時代的意義が見いだされるであろう。それこそが、これまでのイデオロギー的祖先観論では見落とされていた、先祖祭祀の近代的再編の重要な一局面であることを、本章では確認していくこととなるであろう。

以下で用いる資料は、陳重による著作および講演録のうち、先祖祭祀に関するものとする。自伝や日記を遺さなかった彼の生涯を追うにあたり、一次資料を多く含むものとして、陳重の実孫・穂積重行による2冊の伝記的著作〔穂積重行1988；1989〕、法典論争や民法典編纂に関する「穂積陳重文書」⁵をまとめた福島正夫による『穂積陳重立法関係文書の研究』〔福島編1989〕などを参照した。

2. 民法典論争以前

(1) 穂積陳重の略歴

穂積陳重は安政2年〔1855〕、宇和島伊達藩家臣の家に次男として誕生した。祖父と父はともに本居派の国学の教師でもあった。陳重は藩校・明倫館に入学後、明治3年〔1870〕、

藩の貢進生として上京し、大学南校・開成学校で学んだ。明治 9 年には法学科上位 3 名のうちの 1 名としてロンドン大学ミドル・テンプル（中央法院）へ留学し、社会進化論に基づく啓蒙的法理論を学んだ。その 2 年後に陳重は試験で学科中最高位という好成績によりスカラシップを受けており、さらに後にはバリスター（法廷弁護士）試験にも合格して、イギリス刑法裁判所の委託を受けて弁護士として働き始めた。明治 13 年、比較法理を学ぶことを望んだ陳重はベルリン大学に聴講生として入学した。

留学の間、彼は法学のみならず当時最先端の人類学や社会学にも深い関心を抱き、特にローマ法研究者 H・メインの『古代法』に影響を受けた。その影響で同時期に「法律進化論」の構想を始め、生涯の事業にしようとするようになったという [福島 1979 : 1066]。「法律学は社会学の一派である」との考えは、陳重の法思想の根本であり終生変わらなかった [穂積重行 1987 : 170]。

政変、そして憲法制定および国会開設へ動いた明治 14 年 [1881]、陳重は帰国し、東京帝国大学の講師に着任して法理論やイギリス法学を教え始めた。なお同年、渋沢栄一の長女である歌子と見合い結婚をしている。翌年には 27 歳にして同大学教授および法学部長に就任、明治 21 年には日本初の法学博士号を取得した。明治 23 年、陳重は貴族院議員となり、後述する民法典論争では延期派に与した。明治 25 年、研究生生活に専念することを望み議員を辞職したものの、翌年には法典調査会主査委員に勅選され、そのまま約 5 年間にわたり明治民法編纂に全精力を投じた。そして明治 32 年にはローマ、明治 37 年にはセントルイスで、日本の先祖祭祀と民法の関係を論じた講演を行っている。東京帝大法科大学長、帝国学士院長、枢密院顧問官・議長など数々の役職を歴任した人物であった（詳細は章末年表を参照）。

（２）「法律進化論」における先祖祭祀の位置づけ

陳重が本格的に先祖祭祀を論じるのは、民法典論争を経て以降のことであった。それ以前における彼の法理論のなかで先祖祭祀はどのように理解されていたのか、以下で確認していきたい。

陳重は、自身の法理論である「法律進化論」構想を、明治 20 年前後にはほぼ固めたとされる [石部 2002 : 126]。「法律進化論」とは、社会が「個人本位」（個人主義）に向かって「進歩」しつつあるという社会進化論の立場による「人類の社会生活に於て法律が発生し発達し変化する現象即ち法律進化の有様の観察研究」である [穂積陳重 1926 : 3]。彼に

よれば、法律家は「古今東西の法律の事実を蒐集彙類し、其事實に貫通すべき普通現象を見出すを以て其本務と」するべきで、したがって法律学の研究の方法は他の自然科学の研究法と同じであるべきだという〔穂積陳重 1889 : 87〕。家父長制血縁組織における身分法が社会集団の拡大と発展に伴って契約法に移行するとしたメインの理論にならい、陳重も、各時代・地域の法現象を進化史のなかに配置して法律進化の一般法則を明らかにしようとしたのであった。

このように社会進化論の描く進化史上では、日本の諸制度（相続、婚姻、離婚、養子といった家族法関連事項、また憲法、刑法、政治体制、教育など大小あらゆる社会制度）のほとんどが西洋諸国より一、二段階遅れている段階、あるいは最終段階への移行過程に位置づけられ、進化が待たれることになる。諸制度が発展段階のどのあたりに相当するかを把握し、その段階に対応して法律も進化させることを主意とする「法律進化論」は、進化の方向性を示すという意味で啓蒙的性格を持つといえよう。

こうした法律理解のもとで、陳重は先祖祭祀をどう位置づけたか。たとえば明治 14 年〔1881〕の論文「婚姻法論綱」では、進化主義による婚姻制度の展開を論じ、日本の結婚制度の改善を主張している。また畜妾制度にも言及し、妾とは、宗教上は先祖の祀りを維持する目的で相続者を得るためのものであるが、現行法の前近代的性格の一因となっており、ゆくゆくは廃止すべきだと述べている。また、明治 21 年の論文「相続法三変」では、相続制は、社会の進化に従い、祭祀相続→身分相続→財産相続、との進化を遂げるという。先祖祭祀を含む「宗教」が統制する古代社会では、先祖の祭祀を継続させるため祭主権の相続が行われるが、社会がそうした「宗教督制」から「兵事督制」、そして「殖産時代」へ、また国家が人民を把握する単位が氏族から一家、個人へと進化するのに合わせ、相続も変容するのだという。日本でも父祖の財産を継ぐとの観念が普及してきており、身分相続から財産相続への変遷期にあるのだとする〔穂積陳重 1881・1882 ; 1888 : 12・17〕。

以上の議論は、古代ローマの家族制度を研究した F・ド・クーランジュ〔1950 (1864) : 149-170〕にほぼそのまま依拠したものといえる。陳重初期の法理論は社会進化論に則っており、社会の進化とともに社会制度における「先祖祭祀の継続」との目的は徐々に後退していくと考えられていたことが理解されよう。

3. 明治 20 年代——明治民法をめぐる

民法典論争とは、日本近代において初めて本格的に、家と先祖をめぐる観念と慣習が議論された機会であった⁶。そのなかで陳重も法律や慣習との関わりで先祖祭祀とは何かという問題を考究することとなる。しかし、ここでは明治民法編纂の主査委員であった陳重の立場性に十分留意する必要があるだろう。つまり彼の論は、彼自身の信念というより、対立する両派の調整結果を語ったものと理解することが妥当なのである。以下ではこの点についてみていきたい。

（１）民法典論争

民法典論争のいきさつは次のとおりである⁷。不平等条約改正を最重要課題の一つと位置づけていた明治政府は、民法典の制定を急務としてフランス人法学者の G・ボアソナードらに民法草案の作成を依頼、明治 23 年〔1890〕の公布を目指していた（明治 23 年法律第 28 号、第 98 号）。ところが一部の法学者や議員がこの草案を強く批判し、施行延期を主張した（延期派）。

延期派による主張はおおむね以下の 4 点に整理できる。第一に、条約改正を急ぐあまり、帝国議会開設前に編纂が完了しており審議が全く不足していること。第二に、最新のドイツ民法草案が全く検討されていないこと。第三に、個人主義に立脚しており、日本固有の家族制度を中心とする伝統・習慣を破壊するものであること。第四に、天皇が軽んじられていることである。家族観や国家観に関わる第三と第四の論点に最も影響を与えたのが、明治 24 年〔1891〕に出された穂積八束の論文「民法出テ、忠孝亡フ」である⁸。八束の論文が契機となり、法典論争は、学界内の対立、あるいは条約改正をめぐる議会内の政治的対立を超えて、家族観や国家観をめぐる大論争へと拡大することとなった。なお、陳重も延期派に与し、法理学上の問題を指摘するとともに、J・ベンサムの言を引用して「苟くも自国の法律を編纂するに他国人の手を借るハ即ち自国の恥を顕すもの」と述べ、英仏独に偏らない最も公平な識見を有する日本人の学者が起草すべきであると論じていた（『読売新聞』明治 22.11.21）。

一方、断行派議員らは、条約改正が国家の最優先課題であることを強調し、近代法治国家としてまずは民法公布を急ぐべきと主張した。民法典の内容は後から議論し修正を加えていくこともできるのだから、まずは公布を、と彼らは主張した。また、フランス法的自然法思想と市民法理論という立場から、八束らの家族観に対して、すでに家制度は形骸化・崩壊しつつある封建時代の遺制であるとか、家督相続制に固執しては産業・財政的發展が

遅れるなどといった論調も強まった。

不平等条約改正という外交上の最重要課題の解決が目標として掲げられるなか、家族観や国家観までに議論の幅を拡大させて、約 3 年に及び国内を二分する大論争となった民法典論争は、明治 25 年〔1892〕に施行延期法案が可決され、延期派の勝利という帰結をみた。

（２）明治民法編纂

民法典論争は延期派が勝利した。しかしそれは、延期派の主張が全面的に通ったことを意味するのではなかった。断行派が多数を占めた政府が、延期・断行両派の主張を折り合わせるような民法典の早急な編纂を求めたためである。明治 26 年〔1893〕、伊藤博文が総裁となり法典調査会が設置された。

起草主査委員として、延期派の陳重と富井政章、断行派の梅謙次郎の 3 名が選出され、分担起草、合議定案によって編纂が進められることが決定された。ただし、陳重は必ずしも延期派の論客として選出されたわけではなかった。陳重に与えられた第一の役割とは、延期派と断行派との調整役であった。陳重は、調査会の構成と運営、そして実際の民法起草の根本方針を立案し、事実上の首座を任された。延期派と断行派双方の主張を折り合わせるのには「水ト火ト調合シテアツノ物体ヲ造ルト云フコトデアルカラ中々六カシイ」ことであった。しかし、陳重は「博学達識にして錯雑せる学説を統制し、紛糾せる見解を調和する技倆に長じ」、良い調停役となったという。さらに、法理学的、すなわち実定法の前段階の法哲学的立場から意見を述べることに、加えて、ドイツ留学の経験を活かし最新のドイツ民法草案を参照することもまた陳重の任務であった〔仁保 1936 : 53 ; 星野 1943 : 545 ; 福島編 1956 : 16 ; 福島 1988 : 161〕。

つまり陳重は、国家的課題として民法制定を急ぐ政府にそのバランス感覚と知識とを買われ、対立する意見の調整役という重責を担わされたのである。したがって、この時期に彼が述べたことは、個人的主張やいずれかの学派の主張に立脚したものというより、あらゆる主張のバランスに配慮した上で成立した言説であったとみるべきであろう。

（３）明治民法の基本方針

前述のように、民法典論争とは、西洋と対等な地位の確立を目指した近代立法というスローガンのもとで、西洋とは異なった日本の諸制度、とりわけ民法の根本問題である家制

度をいかに扱うべきかをめぐる論戦であったといえる。

福島正夫らが明らかにしているところによれば、法典編纂に入る前、西園寺公望と陳重ら3名の起草委員は、いずれ日本的家族関係は衰退し個人主義化するとの前提を共有していたが、しかし民法典論争の際に個人主義化を批判する意見が強かったことから、日本はまだ家父長制から個人主義への変化の過渡期にあると判断し、民法における家制度的条項の撤廃は時期尚早との結論で合意した。そこで明治民法は「旧慣」を重んじる一方で、将来の社会の「進歩」に適応しうる規定も設ける編纂方針がとられたのである（「法典調査ノ方針」）。つまり、明治民法に家制度的な条項が存在する理由は、決して保守的思考によるのではなく、現状を直視したうえで将来の法改正を見越した変遷論、時期尚早論にもとづいていたことに留意したい。こうした理解は、前述した陳重の家族制度進化論とも合致する〔福島編 1956 : 115 ; 福島 1979 : 1075〕。

したがって明治民法は、戸主権、家督相続、男子優先の家父長制を保持しつつ、将来の個人主義化にも適応した条項を併存させるという、過渡期にふさわしい民法典として制定されたのである。たとえば相続法では、一方では先祖祭祀・戸主権・家名および家産の維持を目的に、系譜・祭具・墳墓が家督相続の特権として規定されつつ、他方では遺産相続として個人財産の相続も認められた〔村上 1982〕。

約5年に及ぶ作業を経て、明治民法の財産法前三編は明治29年〔1896〕年に、親族法後二編は2年後の明治31年〔1898〕に公布され、共に明治31年に施行された。全1,146条に及ぶ大法典であった。当初の予定より大幅に時間を要したとはいえ、ドイツより2年、スイスより9年も先駆けており、非西洋国では初となる民法制定の達成であった。

国内における明治民法への評価はさまざまであった。時代に順応した近代的家族制度として好意的に評価する者もいれば、妥協の産物、中途半端と批判する者もいた。また、個人主義に偏重し、家制の秩序、忠孝の倫理、国体習俗の破壊に拍車をかけるとして批判する者もいた〔有地 1977 : 121-126〕。特に八束は「編纂ト称スルモ実ハ外国法ノ継受タリ…今幼稚ナル明治ノ法学ヲ以テ社会経済ノ組織ヲ確定セントス。此日新ノ国運ヲ如何セン」と激しく批判した。このように、明治民法が結果的には延期派と断行派の双方から批判され、または中途半端と評価されたという事実は、まさに明治民法が国内の意見のバランスの上に成立したことを示している。

一方で、陳重のような社会進化論に立脚した啓蒙主義的法思想家であり、個人主義社会への「進化」を理論的基盤とする陳重のような立場からすれば、個人主義化に抵抗を示す

延期派の勝利、家父長制に基づく民法典の施行、そして施行後も続く批判の声は、日本が「進化」途上の段階にあることの何よりの証左だったであろう。それにもかかわらず明治民法は、対外的には、近代民法として西洋諸国と対等な地位の確立を可能にする、いわば文明化の象徴としての評価を得なければならなかった。そうしたなかで、発展を遂げつつある日本の内情を明治民法の解説を通して西洋諸国にアピールするという国家的大役を担ったのが、以下でみていくように陳重だったのである。

4. 明治 30 年代——2 度の海外講演

明治 30 年代において陳重は 2 度にわたり、明治民法を国際会議の場で解説する機会を得ている。その講演録は、日本の先祖祭祀の説明として日本側が発信した当時数少ない欧文の書物であった。以下では、2 つの講演で先祖祭祀がいかに説明されたかをみながら、それが担わされた国家的意義を明らかにしたい。

(1) “Ancestor-Worship and Japanese Law”

民法施行翌年の明治 32 年〔1899〕、ローマで開催された第 12 回国際東洋学会議（万国東洋学会、International Congress of Orientalists）にて、陳重は“Ancestor-Worship and Japanese Law”と題する学術講演を行った。この講演は単なる法典の解説にとどまるものではなかった。日清戦争に勝利し、不平等条約改正の途にあった日本にとって、ドイツにも先立ち民法典編纂を実現した近代国家であることを対外的にアピールする機会という、すぐれて重要な国家的意義を持っていたのである〔穂積重行 1989 : 479〕⁹。

講演冒頭で陳重は、すでにほとんどの文明的技術を確立している日本において、まだ死者たる先祖への礼拝が行われ、法や慣習のなかにも強く影響している、と表現している (In Japan...where, in short, almost every art of civilization has taken firm root, the worshipping of deceased ancestors still obtains, and still exercises a powerful influence over the laws and customs of the people. 下線は引用者)。電話という文明的利器¹⁰で親族を集め、洋服を着て、電燈に照らされながら、先祖祭祀の儀式を行う光景は、西洋人の目には奇異 (strange) ないし不釣り合 (incongruous) に映るだろうと。この「新旧混淆の奇現象」(The curious blending of Past and Present) という日本の最も顕著な現象の一つを、日本人の内面から論じるのが同講演の趣旨であった〔Hozumi 1901 : 1-2 ; 穂積陳重 1917

(1913) : 21]。こうした物言いは、宗教進化論にもとづく当時の西洋人類学や社会学で、死者崇拜が古代人の信仰体系であり、非文明的な遅れたものとされていたことを踏まえてのものだろう。

それでは、実際に明治民法と先祖祭祀はどのように論じられたのか。まず陳重は人類史における先祖祭祀について解説する。その主張は以下の3点に整理できる。第一に、先祖祭祀の起源は先祖の靈魂への孝敬愛慕であり、靈魂恐怖説・鎮慰説は誤りである。第二に、ド・クーランジュ『古代都市』等を参照する限り、世界の各種族は全てその発達の初期段階において先祖祭祀を実施していた。第三に、原始社会においては先祖祭祀こそ社会統合の手段であった。この第三点目について、陳重によれば、現時の人類はある一定の目的のために共同団体を組織するようになっているが、そもそも全人類の社会集団の原初形態は血族団体であった。原始社会では、同血族觀念 (the sentiment of consanguinity) が相互結合の唯一の紐帯 (the only bond of union) である。社会が拡大すればそれが次第に弛緩してしまうが、共同の先祖に対する祭祀・儀式を通して、絶えず「同祖同系の記憶を新たにする」、すなわち、「共同祖先の祭祀なる強き求心力に由りて同血族の各員を中心点に引付」けることで、整然な社会となっていくのだという [Hozumi 1901 : 4-9 ; 穂積陳重 1917 (1913) : 41-43]。

このように陳重は先祖祭祀が「人類社会の普遍的制度」であり、社会統合機能を持つことを説明したうえで、日本の先祖祭祀と明治民法とを解説していくのである。陳重によれば、先祖祭祀は中国文明にも、仏教にも、西洋文明にも脅かされない、日本の「根柢牢乎たる国民的習俗」である。日本では三種の祖先祭祀が行われているという。第一は「皇室の始祖に対する全国民の祭祀」で、伊勢神宮、宮中賢所、各家の神棚で行われる。第二は「土地の守護神（氏祖）に対する地方人民の祭祀」である。第三は「各家族の其家の祖先に対する祭祀」である。これら全ての祭祀は日本国民の日常生活の一部を成しているという。日本の先祖祭祀が「皇祖一氏祖一家祖」の構造を成していることからみて、家と国家は先祖祭祀を媒介して接続されている。さらに古代から現在に至るまで、日本国民の社会生活にとって先祖祭祀が根強い慣習となっているからこそ、戸籍や相続、婚姻などの諸制度が家族制度と先祖祭祀とに基づいている、というのが同講演の主旨であった [Hozumi 1901 : 12-33]。

ここで、陳重の論の特徴をよく表すものとして、陳重が終生高い関心を寄せた、養子の項目、とりわけ異姓養子可否問題をめぐる陳重の議論をみておきたい。陳重は他の全ての

項目と同様、社会と法律の進化に従って養子制度も段階的に進化すると捉えた。ド・クーランジュによる、養子とは祭祀の廃絶という最も恐るべき不幸を避けるための最後の手段だとの議論に依拠しつつ、陳重は、西洋諸国の養子制度や日本の養子制度史を紹介して、養子制度は先祖祭祀を起源とするものであり、先祖祭祀の信念が強固になるに従い、法律における養子の許容範囲はますます広がったのだと結論づける〔同：155-169〕。

この議論をより理解するため、大正元年の論文で補足したい。陳重のいう養子制度の進化の段階とは、まず①原始社会は血統団体で共同祖先を祭祀する以外に団結の方法を知らないため、敵対する別の血族団体との混淆を避ける必要から、養子は同血統の後裔に限る異姓不養制度をとってきた。次に②家制や家督相続観念が発展した社会になると、相続すべきは先祖祭祀の継承のみならず、家族の統率や家産の管理すなわち家督となる。養子はむしろ家督継承の適材を得ることが第一義となるため、同姓に限らないように移行する。そして③さらに進化した西洋諸国のような国では、子供のいない夫婦の慰藉や、孤児の収養保護が養子制度の趣旨となるため、姓は不問になる。以上の進化段階で、中国には同祖国の伝説がなく①異姓不養の段階にあるのに対し、日本はすでに②家督相続の段階にあり、なおかつ「古来同祖国の伝説を有し……伝説上一国を一大家族と看做し来りたる」ため、要するに日本は同国民を同家族とする伝説があるため、日本の国学者たちは異姓でも先祖祭祀が継承可能だと述べたのである。したがって異姓養子は可と結論づける〔穂積陳重 1912〕。

陳重は上でみた養子以外にも、明治民法の家族条項の各々について、西洋や中国と比較し、中国的な社会制度を脱し西洋的な進化段階にあると日本を位置づけて説明を試みているのが同講演なのである。特に観念面や宗教的なことに関わる内容では、供養や成仏などといった仏教的用語・概念を一切使わず、タタリや霊魂への恐れは完全否定し、その道徳性や社会統合機能の有用性によって、先祖祭祀を説明するものであったことに留意したい。特に養子に関しては、上でみたように、日本の先祖祭祀の基礎をなす（「血食の思想」として柳田が捉えた）、先祖の祭祀者は血縁者に限るとの観念が、明確に否定されていることは興味深い。

さて、総会議事録によれば、陳重の講演は「熱烈に賞賛された」¹¹⁾。そして同講演内容は、2年後の明治34年〔1901〕には英語版と独語版で出版されたのであった。

以上みてきたように、明治民法の近代性をアピールするという困難な目的のために陳重がとった方策とは、人類全般にとっての先祖祭祀の普遍性と有意性を解説することであっ

た。陳重が懸念したのは、宗教進化論的観点から先祖祭祀や家族制度を遅れたものとして文明と対置し、ときに奇異・特殊な慣習とさえ捉えかねない西洋近代的学知であった。そこで陳重は人類学の語彙を用いながらも、原初的形態とは遅れたものではなく普遍的なものだと論じ、先祖祭祀の社会統合機能を強調した。さらに日本の先祖祭祀を体系的に補整しながら解説した。こうして陳重は、先祖祭祀が近代民法典のなかに矛盾なく存在しうること、そしてそれが社会統合のために有意義であることを説明して、西洋諸国の理解を得ようとしたのである。

(2) “The New Japanese Civil Code”

次に、必ずしも先祖祭祀を中心的なトピックとしたものではないが、陳重の立場性を明らかにしうる公園として、陳重にとって二度目の海外講演となる“The New Japanese Civil Code: As Material for the Study of Comparative Jurisprudence”を検討したい。同講演は明治 37 年 [1904] セントルイス万国博覧会における万国学術会議 (Congress of Arts and Science) において行われた。この会議には、あらゆる学問分野から 304 名、うち日本からは北里柴三郎 (病理学)、箕作佳吉 (海洋学)、岡倉天心 (近代絵画)、そして陳重 (比較法学) の 4 名が登壇した [楠元 2003]。なお、M・ウェーバーや E・トレルチが参加したことも知られている。

法制史分科会のなかで行われた陳重の講演は、前述のローマ講演と類似のテーマであったが、後に述べるように、当時の時局をより強く反映したものといえる。比較法学の素材として明治民法を取り上げ、明治民法における「昔と今」および「東と西」の要素の結びつきを論じるのが同公演の趣旨であったが、そこで陳重は、日本法は単に東西の中間に位置するのではなく、西洋法に近づきつつあることを強調する。彼によれば、日本の法律と制度の基礎は、1600 年以上の間、先祖祭祀の慣習と封建制、そして中国の道德哲学にあった。しかし維新後、条約改正を目標に、民法典論争を経て施行をみた明治民法は、日本社会の発展も考慮し、西洋文明社会のあらゆる国の法律における規則や主義のうち好適と思われるものは何でも自由に採用して作成されたという [Hozumi 2012 (1912) : 4-9]。

陳重は、当時の日本ですでに外国人や女性の地位も全て平等になっていることや、財産等の権利義務関係が確立していることを説明していく。特に強調されるのは、明治維新以降の日本が、家単位（family-unit）の社会から個人単位（individual-unit）の社会への移行期にあるという点である (Japanese society is now passing from the stage of family-unit to the stage of

individual-unit.）。陳重によれば、法的観点からは家は今やコーポレーション（法人）ではなくなり、家成員は家長と同等に職業や財産を持ったり、ビジネス上の取引を行ったりすることができる（The family has now ceased to be a corporation in the eye of law, and the dependent members of the family or the housemembers can hold office or property or transact business equally with its head.）[同：11]。それでもやはり、家は社会生活における重要な位置を占めているため、単なる個々人の関係とは異なった家族関係としての多くの規定が定められているのである。したがって、民法の前半である第一編・総則、第二編・物権、第三編・債権の三編は、西洋の法律学における最先端の原理に基づき、女性や外国人の権利も確立されているのだという。しかし後半の、第四編・親族と第五編・相続は、先祖祭祀を核とする国民性、宗教、歴史、伝統、慣習に大きく依拠する部分が多いため、西洋への同化はさほど進んでいない。だが、その後半でさえ、日本社会が現在、家単位から個人単位の段階に移行しているのに合わせ、財産相続や身分登記の導入によって移行が起こりつつあると陳重はいう [同：26]。

このように同講演で陳重は、社会の基礎単位が家から個人へと移行していることなどを根拠に、ペリー来航以来の数十年で日本が「東洋」から脱し「西洋」へと接近しつつあることを強調する。先祖祭祀は古くから続く慣習である以上、現状の民法典に強く反映されているのだといった消極的な位置づけで説明されているにすぎない。

なぜこのように説明されたのだろうか。それを考える際には、同講演の舞台が、日露戦争のさなかに開催されたセントルイス万博だったことに留意しなければならない。同講演の背景にきわめて重大な国家的課題があったのである。

日本は日露戦争に際して、国家予算の約 9 倍、日清戦費の約 7 倍という莫大な戦費を要していたが、敗北が見込まれた日本の外債には当初全く買い手が現れず、財政は深刻な危機的状況にあった。また、当時黄禍論 Yellow Peril が席捲していた西洋諸国が、日露戦争を「東洋対西洋の戦争」と捉えて日本を共同敵視する恐れさえあった。そこで日本政府は無理をおしてセントルイス万博に出展し、日米間の長年の友好関係を強調しつつ、展示物や渡米した日本人を通じて日本の近代化を強くアピールした。それによってアメリカ国内での日本に対する誤解や不信、偏見を取り除き、対日友好世論を形成して好意的中立を獲得し、さらには在米ユダヤ系資本家などからの外債獲得による戦争資金調達までも画策したのである [楠元 2003；二村 2006]。

つまり陳重は、日露戦争下での対日友好世論形成と外債獲得という、国家的外交戦略を

背負って万博の舞台に立った一人といって過言ではない。したがって、そこでなされた講演は、単なる明治民法解説でもなければ、まして単なる自身の学説や思想信条の演説でもありえなかった。当時の西洋知識人が先祖祭祀を非文明的と捉えていることを、陳重は十分に理解していた。先祖祭祀を標榜する日本が文明国になりつつあると納得させる、それは相当に困難な使命だったであろう。

(3) 小括

明治 30 年代に行われた 2 つの海外講演をふまえれば、当時における陳重の先祖祭祀論は、以下の 3 つの特徴を有しているといえる。第一に、当時の西洋人類学の知見も援用しつつ、先祖祭祀を人類普遍的なもの、通文化的習俗として位置づけていること。第二に、これも西洋人類学の知見である先祖祭祀の社会統合機能や靈魂愛慕説などを摂取し、先祖祭祀とは近代国家にとっても有意義だとして、先祖祭祀を国民的習俗として継続している日本が遅れているわけではないと主張したこと。第三に、「皇祖一氏祖一家祖」という構造的把握により先祖祭祀と天皇国家の論理を結びつけたことである。

ここまでみてきたように、以上のような明治 30 年代における陳重の先祖祭祀論の背景を読み解く際には、それがそもそも日本の文明化や西洋化をアピールすべき国際会議の場において語られた海外講演であることこそが何よりも肝要であることを改めて強調しておきたい。当時の西洋知識人が先祖祭祀を非文明的な慣習とみていたことを、そうした文明のまなざしを内面化した啓蒙主義的知識人である陳重は、よく知っていた。だからこそ陳重は先祖祭祀を、進化の過程で消滅へ向かうべき遅れた宗教などでは決してなく、文明国に資するものと捉え返すことによって、西洋人のポジティブな理解を獲得しようとしたのである。

5. 大正期

(1) *Ancestor-Worship and Japanese Law* 増訂の背景

本章冒頭で述べたように、陳重の代表作とされる『祖先祭祀ト日本法律』については、その②増訂第二版の英語版が出版されたのは大正元年〔1912〕、そしてそれを微修正した③第三版の③¹ 邦訳版が刊行されたのは大正 6 年〔1917〕のことであった。

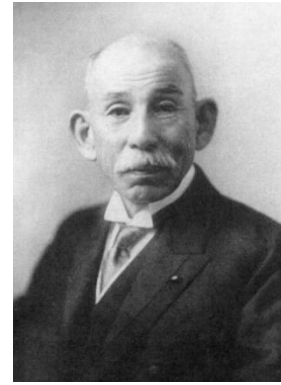
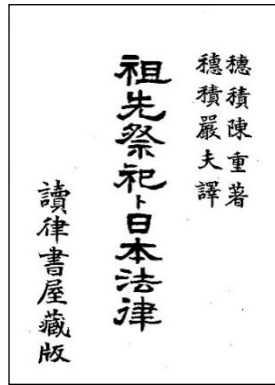
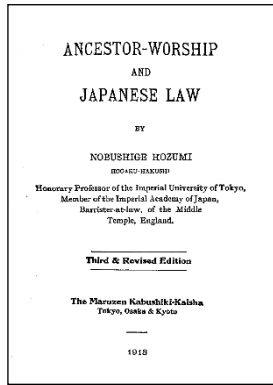


図 1-3 左：③ *Ancestor-Worship and Japanese Law*
増訂第三版（1913）
右：③『祖先祭祀と日本法律』（1917）

図 1-4 晩年の穂積陳重
〔穂積陳重 1926〕

本節では、①初版と、③増訂第三版の翻訳版である③『祖先祭祀と日本法律』とを照らし合わせ、何が加筆されたのかを確認しながら12、明治末～大正期における日本国内外の社会の変化のなかで、陳重が先祖祭祀論をどのように変化させたのかを明らかにする。

③『祖先祭祀と日本法律』の序文によれば、増訂の背景は以下の3点である。第一に、初版を読んだキリスト教宣教師から、本書がキリスト教を排斥するものとして厳しく批判を受けたが、それは全くの誤解であると示す必要がある。第二に、初版に対し識者から数々の貴重な助言を得たため、その内容を熟慮のうえ増訂版に盛り込む必要がある。特に、初版の段階では遲疑を抱いていた「原人間に於て祖先祭祀が普遍的の現象なり」との見解について、オランダの人種学者 S・R・スタインメッツより教示を受け確信を得るに至った。第三に、ローマでの講演以降 10 余年の間に、日露戦争や皇室令発布などの重大事件があり、それに適した追記を施す必要がある。

以上のような背景から、何が増訂されたのか、その内容を以下でみていきたい。なお、大正期以降の論として、「祭祀と国体」（大正元、講演録）、「祭祀と法律」（遺稿）も資料として使用している。

（2）『祖先祭祀と日本法律』の内容

以下では③『祖先祭祀と日本法律』における増訂箇所について、上記の背景の3点に即してみていく。

崇敬・敬愛・道徳としての先祖祭祀

増訂版に新設された序文はほぼキリスト教宣教師への反論に割かれている。陳重が言う

には、①『*Ancestor-Worship and Japanese Law*』の初版の内容はキリスト教宣教師からの厳しい批判を受けた。その批判点は、陳重自身が先祖祭祀者の立場からキリスト教を排撃していることと、天照大御神を皇祖とするなど歴史学を無視していることにあったという。それに対し陳重は、講演の目的は先祖祭祀と日本法律との間の密接な関係を法学・社会学的研究として述べることであり、いくつかの記述が誤解を生んだようだが、キリスト教批判の意図は無かったと述べる。宗教上・神学上の議論は本書の範囲外であるとしながらも、L・ハーゲン『日本』、芳賀矢一『国民性十論』、高楠順次郎『国民道德の根底』などを引用しながら、次のような反論を展開した。

陳重によれば、そもそも先祖祭祀は、靈魂恐怖という迷信的動機ではなく、父母に対する敬愛という自然的感情に起因する。また、煩瑣な教義や戒律があるわけではないので、他の信仰や制度に対して寛容である。したがって、仏教渡来の際と同様、キリスト教宣教においても先祖祭祀は何ら障害とはならない。キリスト教が禁教とされたのは布教名目の政治的意図が疑われたためであつたに過ぎない。よって、ハーゲンが忠告するように、キリスト教改宗者に位牌の破棄を強いるのは誤りだという[穂積陳重 1917 (1913) : 100-102]。

また陳重は「余は彼等宣教師又は新に基督教に帰依せる信徒と、祖先祭祀者たる我國民との間に、紛争の続出するを衷心より悲む者なり」と述べ、それは先祖祭祀は決してキリスト教と両立できないものではないからだという。西洋人が功臣の像を崇敬するのと、日本人が先祖を神社に祀るのとは同じことであり、したがって先祖祭祀は十戒の「あなたには、わたしをおいてほかに神があつてはならない」には違反しない。また、先祖の靈位に供物を捧げ、跪拝し、墓参りすることが迷信的慣習だとの見方は必ずしも否定できないが¹³、しかしプロテスタントのように最も進歩した宗教にさえも迷信的儀礼は含まれる。無害で自然な儀式によって父母への敬愛の衷情を示すことは、崇拝ではなく敬愛の実践、「道德的慣習」なのであつて¹⁴、むしろ十戒の「あなたの父母を敬え」の実践であると論じた[同 : 1-11]。

この増訂版が執筆された大正元年ごろには、内務省神社局が提唱した神社非宗教論的「敬神崇祖」理念のもとで[阪本 2007 : 367-368]、先祖祭祀を道德の一つとする国民道德論が本格的に展開され始めており(2章)、そうした教導に対しキリスト教からの反発も起こっていた。先祖祭祀とキリスト教との両立を陳重が力説した背景にはこうした状況もあつたと考えられる。

先祖祭祀の起源——社会統合機能

前節で記載のとおり、社会全般における先祖祭祀の普遍性と機能性は初版の時点から強調されていたが、増訂版ではさらに詳細が追記されている。まず陳重は、当時の西洋人類学において恐怖・鎮慰説と愛慕説とに二分されていた霊魂起源論争を詳細に紹介したうえで、自身は E・タイラー *Primitive Culture* (原著 1871 年刊行) がいう愛慕説を支持すると述べる。西洋人は先祖祭祀を脱してすでに久しく、霊魂との馴染みが少ないために霊魂に対する恐怖を覚えてしまい、先祖祭祀を誤解しているのであり、先祖祭祀は元来「孝慈の念」にもとづくものだという [穂積陳重 1917 (1913) : 28-38]。

以上の論は、遺稿となった「祭祀と法律」においてはタイラーをはじめ¹⁵、他にも A・コント、H・スペンサー、L・T・ホブハウス、J・ラボック、F・H・ギディングス等の人類学や社会学を中心とする欧文文献を多数引用しながら、きわめて詳細に論じられている。概要のみ述べれば、先祖祭祀の起源は敬愛追慕であり、祭祀というかたちで愛情が表出されたものである。先祖祭祀の社会的機能についても、「親族感を永遠に維持して愛情の吸引力を遠親に及ぼし、以て血族団体の発達的基础となつたものは、実に祖先の祭祀であつたのである」と論じられていく。定期的に共同の先祖を祭ることで「血流の源泉」を確認し、「親族感」「同類意識」を新たにし、さらに「祖霊は其団体を保護するものであるとの信念に依つて」ますます血族団体の「凝集力」が強固になると述べられている [穂積陳重 1928 (執筆年不明) : 65-68]。

この遺稿からは、陳重が最後まで民族誌や霊魂起源説、トーテミズム論といった当時の西洋人類学・社会学に強い関心を持っていたことが読み取れる。人類に普遍的な習俗であり、それが道徳的慣習として、また社会統合機能を果たすものとして有効であることを、特に遺稿においては人類学等の知見を用いてより専門・学術的に論じている点で、その論旨は明治 30 年代までと何ら変わってはいない。個人主義社会への「進化」を基軸とする彼の法理論は終生一貫しており、先祖祭祀もそのなかに位置づけられていたといえる。

家族国家的先祖観の体系化と拡張

一方、時流に合わせて変化しているのが、家族国家観の枠組みである。その時流とは、日露戦争の勝利 (明治 38)、樺太や朝鮮等への帝国領土の拡大 (明治 38・43)、そして増補皇室典範や皇室祭祀令の発布 (明治 40・41) などが考えられる。

まず一連の皇室令に関連して増訂された箇所をみよう。増訂版には天皇・皇室関連、特

に宮中祭祀や各種の式典の詳細な説明が追記されている。陳重によれば、「神権政体」かつ「家父権政体」かつ「立憲政体」であるという特異な日本の政体は、地理環境および強固な先祖祭祀の習俗に起因する。たとえば帝国憲法も、先祖祭祀に由縁する日本古来の国体と、欧米同様の立憲制度に基づく権利と自由とを調和させたものとなっているという。そして皇室の祭式が全て皇祖の神殿で行われ、皇室の重要事が必ず皇祖皇宗の神靈に奉告されていることこそが、「皇位は之を皇祖皇宗に承け給ひ、統治の大権は聖躬御一身の固有権として之を保有し給ふに非ずして、実に祖宗の遺緒を紹述し給ふもの」であることを示していると説明されている〔穂積陳重 1917 (1913) : 98-105〕。

そのうえで、陳重はまず「抑も我等日本全国民は一大家族を形成するものにして、皇室は実に其宗室たり、臣民は総べて其分家たる關係に在るものなり」と、家族国家観を端的に述べる。もちろん国民のなかには皇室の分派でない被征服者や帰化者が含まれるが、それらは皇室から姓氏を賜った者、「謂はゞ大和民族なる台木に接木せられて其一枝となれるもの」だと論じる。このように、実際の血縁のみならず擬制的・観念的血縁によっても成立するとし、異民族を包摂しうる家族国家論は、先述のように帝国が拡大していくなかでの模索の結果であり、吉田熊次や亘理常三郎らによる「養子」としての異民族論、「開かれた血族団体」論などの国体論の再編成と通ずるものといえよう〔小熊 1995 : 145-151〕。

また、日本海海戦に勝利した連合艦隊に対し、明治天皇が「朕は爾等の忠烈に依り、祖宗の神靈に対ふるを得るを悦ぶ」と勅語を発したことや、日露戦争終結後には、明治天皇、および東郷平八郎と連合艦隊がただちに伊勢神宮に参拝したことが紹介され、皇祖に対する全国民の祭祀の表れと説明されている〔穂積陳重 1917 (1913) : 87, 96〕。こうしたことの例証として、家族国家である日本と辛亥革命に揺れる中国の現状とが対比される。陳重は、中国では天子が国民と違う種族であるため、帝室の先祖祭祀と国民の祭祀対象とが異なり、帝室と国民の關係は日本のように崇敬心服の關係ではなく征服屈從の關係となってしまうという。それに対し日本帝国は次のように説明される。

皇室の祭祀と国民祭祀との合一、並に皇室の祖先祭祀が各氏族各家族の祖先祭祀と重疊して其上にあり之を包括する事實は、能く近時世界列国より驚異を以て注目せらるゝ日本国民の皇室に対する尊皇心と帝国に対する愛國心とを説明するものなり。〔同 : 111-114〕

以上のように大正期に入って増訂された内容とは、皇室関連祭祀や「皇祖一氏祖一家祖」構造論のより厚みをもった説明や、日本の躍進の理由としての家族国家観の説明であった。

なお、大正元年に行われた地元の愛媛教育協会総会での講演「祭祀と国体」などでは家族国家と先祖祭祀を「我国の万国に卓越せる所以の一つ」と積極的に評価し、さらに、血統上の先祖のみならず偉人・功臣・忠臣・義士等「精神上の祖先」の崇敬・祭祀も奨励している〔穂積陳重 1928 (1912) : 137-138〕。このような発言は、明治 30 年代の欧米向けの著述にみられる、先祖祭祀は非文明ではないといった消極的な説明とは異なり、次の 2 章で取り上げるような国民道德論の文脈で捉えるべきであろう。

6. おわりに

本章では、家族国家的先祖論の形成過程の一端を理解する目的で、穂積陳重が、近代国民国家の成立期における近代法整備や国民道德論形成、国際情勢など政治・社会的文脈のなかにおいて、いかに先祖祭祀を言説化したかをみてきた。

まずは陳重が先祖祭祀を論じるようになった社会的な背景と、そこでの陳重の立場に注目した。そもそも明治 20 年代までの陳重は、先祖祭祀を社会進化論のなかに位置づけ、社会の進化とともに先祖祭祀は後景化すると捉えていた。このことは、法律進化論を説いた啓蒙主義的法思想家としての考えをよく表していよう。ただし民法典論争に際して、西洋諸国と対等に外交や通商を行うために、近代的制度の確立が急務であるなか、国内には保守的あるいは封建的国家観を強く主張する人々の存在が顕在化した。そうした状況のなかで、明治民法の立法者となった陳重は対立する意見のバランスーとなり、明治民法を、家族制度と先祖祭祀に支えられ、かつ近代的制度への対応も見越したものとして成立させたのであった。

その公布後の明治 30 年代、陳重は、今度は国家的課題を抱えた外交の最前線に立ち、国家の代表者として、先祖祭祀の要素を多分に含んでいる明治民法の成立を、西洋諸国の知識人に対して説明する任務を負ったのである。当時の進化主義的まなざしには、「先祖祭祀を標榜する近代国家」なるものは「奇異」に映るに違いなかった。日本は文明国だという理解を得る目的上、先祖祭祀を古代社会以来の遺制とか、非文明的なものとする見方は何としても払拭されなければならなかった。

そこで陳重が西洋人類学等の語彙を多用しつつ説明した先祖祭祀とは、実態そのものでは決してなく、社会統合機能を持つ通文化的習俗でありながら、さらに天皇をいただく近代国家にこそ存立しうる国民的習俗であり、また道德だとする、文明国日本の Ancestor

Worship とも言うべきものであった。それは、日本的な社会構造やメンタリティと先祖祭祀を結びつけつつも、西洋人からの受けが良さそうな要素だけを残した、いわば装飾ないし美化された日本社会論、日本文化論であった。したがって陳重の先祖祭祀論は、先祖と親への孝や愛情、偉人崇敬を強調する一方で、霊魂への恐怖心を否定し、死や葬送に関する仏教的な用語（たとえば供養・追善・往生・成仏・冥福など）や民俗的な用語（タタリやケガレなど）を一切含まなかったのである。これらを先祖祭祀の文明化の試みと捉えることもできよう。

冒頭の問題に戻ろう。少なくとも明治 30 年代までの時期に陳重が論じた先祖祭祀論は、天皇制支配のための政治思想的なイデオロギイ的言説として始まったわけではなかった。まして、単なる彼自身の思想の表明やその変節（「保守主義」「二つの顔」）には帰せられない。国際社会での地位確立というスケールのなかで考えられなければならない。西洋の学問によって自己形成を図り、西洋的なまなざしを内面化し、日本の文明化、啓蒙的近代化を内発的に推し進めた明治期アカデミシャンが、文明、国家、宗教、道徳といった西洋近代的概念と日本社会の現状との相剋に直面し、西洋近代的思考と結合させながら日本発のアイデアを生み出していく。そうしたなかで、先祖祭祀を日本の国家的アイデンティティの素材として捉え返したところにこそ、家族国家的先祖観の形成の同時代的意味をみるべきであろう。

もちろんその一方で、陳重が大正期以降に先祖祭祀の意味をやや積極的に言い表すようになったことは事実である。この点については、2 章で扱う国民道德論との関わりで検討されなければならない。2 章でみるように、明治 30 年代以来の陳重の先祖祭祀論が結果的に、大正期頃以降からは他の論者によって、先祖祭祀を中心とした国民道德論や、さらには昭和期以降の国体論のなかに援用されていく [e.g. 板垣 1919 ; 大森 1921 ; 津田 1922]。それはさらに、戦後の日本民俗学や各種の日本論における先祖祭祀理解の下地と接続している可能性もありうる。その意味で陳重の先祖祭祀論は、日本社会に大きな影響を与えたといえよう。

序論でも述べたように、“Ancestor-Worship and Japanese Law”講演の翌年である明治 33 年 [1900]、新渡戸稲造の *BUSHIDO: The Soul of Japan* が刊行されている。もともと対外的に説明された *BUSHIDO* は、のちに『武士道』（明治 41）として国内にも大きく影響した戦略的セルフ・オリエンタリズムであったと言えるが [小暮 2008]、陳重の先祖祭祀論もその同時代の類例として位置づけられるのではないだろうか。

穂積陳重関連年表

| 和暦 | 西暦 | 政治・社会の動き | 満年齢 | 陳重の活動 |
|-------|------|--|-----|--|
| 安政 2 | 1855 | | 0 | 宇和島伊達藩家臣穂積重樹の次男として誕生、幼名鈴木邑次郎 |
| 明治 3 | 1870 | | 15 | 貢進生として上京 |
| 明治 9 | 1876 | | 21 | ロンドン大学ミドル・テンプル入学 |
| 明治 12 | 1879 | | 24 | 法学院卒業、バリスター試験合格 |
| 明治 13 | 1880 | | 25 | ベルリン大学に聴講生として入学 |
| 明治 14 | 1881 | 明治 14 年の政変、国会開設の詔勅 | 26 | 6 月、帰国、7 月、東京帝国大学法学部講師着任、8 月、西園寺公成の仲介で渋沢歌子と見合い、11 月、結納 <u>「婚姻法論綱」</u> |
| 明治 15 | 1882 | | 27 | 東京帝国大学法学部教授・学部長就任 |
| 明治 19 | 1886 | | 31 | 東京帝国大学初代教頭就任 |
| 明治 20 | 1887 | 旧民法審議開始 | 32 | |
| 明治 21 | 1888 | 大隈外相、新通商条約案を各国公使に通告 | 33 | 日本初の法学博士となる <u>「相続法三変」</u> |
| 明治 22 | 1889 | 大日本帝国憲法発布 民法典施行延期決議、民法典論争開始（～明治 25） 条約改正交渉開始 | 34 | |
| 明治 23 | 1890 | 教育勅語発布 旧民法・商法公布 | 35 | 貴族院議員、戸籍法委員となり第一回帝国議会に勅選される 初の著書『 <u>法典論</u> 』 |
| 明治 24 | 1891 | 内村鑑三不敬事件、久米邦武筆禍事件 井上哲次郎『 <u>勅語衍義</u> 』 八束『 <u>民法出テテ忠孝亡フ</u> 』、 <u>「家制及国体」</u> | 36 | 戸籍法審議開始 |
| 明治 25 | 1892 | 5 月、民法商法施行延期法案可決 | 37 | 議員辞職、研究生生活に戻り、教頭に再任 |
| 明治 26 | 1893 | （※旧民法商法施行予定だったが明治 31 年に延期となる） 法典調査会設置 | 38 | 法典調査会主査委員として民法典編纂に従事（～明治 29） 法科教頭から東京帝国大学法科大学長就任、法理学講座担当 |
| 明治 27 | 1894 | 日清戦争開戦（～明治 28） 日英通商条約改正交渉（～明治 44） | 39 | |
| 明治 29 | 1896 | 民法草案全編を議会に提出 4 月、民法第一・二・三編（財産編）公布 | 41 | 民法草案議会上程にともない政府委員に就任 講演『 <u>祭祀と法律</u> 』 |
| 明治 30 | 1897 | 八束『 <u>国民教育愛国心</u> 』 大西祝『 <u>祖先教は能く世教の基礎たるべきか</u> 』 | 42 | |

| | | | | |
|-------|------|--|----|---|
| 明治 31 | 1898 | 6 月、民法第四・五編（親族編）公布、7 月、民法全編施行 | 43 | 6 月、民法公布の功勞により勲二等重光章受章 |
| 明治 32 | 1899 | 7 月、日英通商航海条約井上『増訂勅語衍義』 | 44 | 10 月、ローマ「第十二回国際東洋学会議」（万国東洋学会）講演 ① <u>“The Ancestor Worship and Japanese Law”</u> |
| 明治 33 | 1900 | 内務省社寺局廃止、神社局・宗教局設置 | 45 | |
| 明治 34 | 1901 | | 46 | ① <u>“Ancestor-Worship and Japanese Law”</u> 初版刊行（独語訳も同年刊行） |
| 明治 35 | 1902 | 八束『祖先教論』 | 47 | 『相続法原理講義』 |
| 明治 36 | 1903 | | 48 | |
| 明治 37 | 1904 | 2 月、日露戦争開戦（～明治 38）L・ハーン『日本』 | 49 | 10～11 月、セントルイス万博万国学術大会講演 <u>“The New Japanese Civil Code”</u> |
| 明治 38 | 1905 | ポーツマス条約、樺太を領有 | 50 | |
| 明治 39 | 1906 | | 51 | 『法律進化論』執筆開始 |
| 明治 40 | 1907 | 皇室典範増補芳賀矢一『国民性十論』 | 52 | |
| 明治 41 | 1908 | 皇室祭祀令發布 戊申詔書發布 | 53 | |
| 明治 42 | 1909 | | 54 | |
| 明治 43 | 1910 | 韓国併合条約、朝鮮半島領有 第二期国定教科書使用開始 12 月、国民道德論に関する講習会（井上、八束、吉田熊次） | 55 | |
| 明治 44 | 1911 | 辛亥革命 | 56 | |
| 大正 1 | 1912 | | 57 | 3 月、大学教授を辞任、著述に専心 ② <u>“Ancestor-Worship and Japanese Law”</u> 増訂第二版刊行 講演「祭祀と国体」 |
| 大正 2 | 1913 | | 58 | ③ <u>“Ancestor-Worship and Japanese Law”</u> 増訂第三版刊行 |
| 大正 3 | 1914 | 第一次世界大戦開戦（～大正 7） | 59 | |
| 大正 5 | 1916 | | 61 | 枢密院顧問官就任 |
| 大正 6 | 1917 | | 62 | ③ <u>『祖先祭祀と日本法律』</u> 刊行 帝国学士院長就任 |
| 大正 8 | 1919 | パリ講和条約 | 64 | 進講「祭祀と政治法律との関係」 |
| 大正 14 | 1925 | | 70 | 枢密院議長就任 |
| 昭和元 | 1926 | | 71 | 4 月 8 日、東京牛込の自宅にて狭心症により逝去（遺稿『法律進化論』） |

¹ 陳重の生涯は本章末の年表、さらに詳しくは先行研究を参照〔穂積重行 1988；1989〕。

² 陳重は自身の集大成として『法律進化論』第一・二巻を刊行し、大正 14 年、陳重が 70 歳で枢密院議長に就任した前後から第三巻の執筆を開始していた。しかしその翌年、脱稿直前に陳重は急死した〔穂積重遠 1926：9〕。その未完の遺稿が『法律進化論叢 第二冊 祭祀及礼と法律』に「祭祀と法律」と題して収められている。

³ 法学の分野における陳重の研究は、明治民法における相続法や親族法などの思想的背景を明

らかにする目的で、1960年代後半以降に本格化した。陳重のリベラルな面を強調した法思想分野の研究として、上に挙げたものに加え〔碧海1979；利谷 1972〕、法思想史における陳重研究の第一人者で進化論的法理学の全体像を整理した松尾敬一〔1967〕、陳重の実孫であり日本法学における西欧法学受容過程を明らかにした穂積重行〔1987〕などの研究がある。一方、祖父と父が国学者であったことを根拠に陳重の保守主義的な面を強調した研究もある〔長尾 1981；古賀 1985〕。全体としては福島正夫〔1979〕による「二つの顔」論がおおむね定着をみている。なお、陳重に関する最新のまとまった研究書では、陳重の『法律進化論』はついに歴史法学を脱せず、発展段階論的法理論には到達しなかったと論じられている〔堅田 2010：140〕。しかしいずれにせよ、陳重の存命中、右派思想家から激しく糾弾された事実を踏まえれば、同時代的認識としてはリベラルな人物との理解がふさわしいように思われる。伊藤博文と師弟関係にあったなど政治家的一面が指摘されることもあるが、陳重は本来「学問唯一主義」であり、たびたび要請を受けて不本意ながら政界に関わったのであって、政治的関心は薄かったとの見方のほうが有力であろう〔学会編 1926〕。

4 たとえば竹田聴洲は、『祖先祭祀と日本法律』を「明治民法（の立案者）の祖先祭祀観をうかがうにはまさに格好の素材」だとして内容を解説し、さらに穂積家の系譜や祖先祭祀文を紹介して、「明治民法はこうした思想の持ち主を中心としてつくられた原案が結果的にはほぼそのまま法律として実施された」ものと論じている〔竹田 1976：208-214〕。伊藤幹治は、祖孫一体論に基づいた家族国家観を展開した点で陳重を「明治政府のイデオログたち」の一人と位置づけている〔伊藤幹治 1982：30-32〕。川村邦光は、陳重の記述の一部を抜き出し、「神霊祭祀にもとづ」く「気宇壮大な国家論」を立論し「民俗文化を収奪」した「明治のイデオログ」〔川村 1990：178-180〕と位置づけている。こうした見方は他の研究者においてもほぼ同様であるように思われる〔e.g. 森岡 1984；孝本 2001；矢野 2006〕。

5 穂積家から学界に提供された資料で、陳重所蔵の書物や、陳重による未発表の遺稿、立法関係のノート、講義用ノートなど数千点にのぼる。その9割は東京大学に所蔵されており、1980年代に福島正夫らによって整理され、翻刻出版やリスト化がなされた。残りの1割は筑波大学に所蔵されており、一部が翻刻出版されている。

6 なお、民法典論争の前史として、戸籍論争がある。中央集権国家確立のため、明治政府はまず重要政策として地租改正と戸籍制度に着手した。従前の宗門人別改のように身分別ではなく、身分や家格とは無関係の「戸」を通じて全国民を直接把握管理する明治4年戸籍法、いわゆる壬申戸籍が制定された。この戸籍法には制度運用上の不備が多く、明治15年に改正案が提出された。ところが元老院の審議において、二つの立法思想が対立を見ることとなる。身分証書の導入を主張するフランス法学派は、戸籍を東洋の固有物、封建時代の遺物だと批判した。これに対し、イエ単位で人を把握する戸籍の重要性を主張する派がやや優勢であった。明治19年ようやく、登記事項の充実と戸主の届出義務を明文化した法令が可決された。しかし民法典論争の際に付属法として提出された戸籍法をめぐって、再度戸籍論争が起こったのである。旧民法では、戸籍が身分の登記には不完全であるとし、戸ではなく個人単位で人を把握する「身分証書」を優越させることを定めた。旧民法に反対する延期派は当然のごとくこの新たな戸籍制度案に反対し、不完全な民法に付属する戸籍法法案には賛成できないとし、否決された〔井戸田 1993：4-13〕。

7 民法典論争の経緯と陳重の果たした役割に関しては穂積陳重〔1916〕、星野〔1943〕井戸田〔1993〕を参照。なお、民法典論争および編纂事業の解釈について、学閥間の争いや、政争としての意味を強調する立場もある〔e.g. 中村 1956〕。

8 明治24年、八束は、民法案を批判する論文として「国家的民法」「耶蘇教以前ノ欧州家制」「民法出テテ忠孝亡フ」、翌年に「家制及国体」等を発表した。これらの論文は、当時の西洋における法制史および人類学の研究を援用しながら日本の国体に応じた民法制定の必要性を論じたものである。

9 なお、陳重がまさにこのローマに向かう洋上において、日英通商航海条約が締結され、治外

法権の撤廃と関税自主権の部分的回復が達成された。

¹⁰ 明治 32 年〔1889〕末の日本における電話加入申込者数は 13,235 名であった〔中山 1900 : 378〕。日本の近代化を示すための描写として興味深い。

¹¹ “Il est vivement applaudi.” (総会報告、*Proceedings of XII International Congress of Orientalists*, 1899, p.CCXVL)。もちろん、講演の真の評価がどの程度のものであったかは、検討を要すべき課題である。ただし、陳重は第 9 部「極東部会」(日本・中国・朝鮮)議長団の一人で、当初はこの部会で報告予定だったが、一般に興味ある問題として「連合総会報告」に変更されたこと、講演内容が翌年に英語・独語で出版されたこと、4 年後には万国学術会議での講義依頼を受けたことなどから、この講演が陳重の名を国際的な法学界に周知させたことは疑いないだろう。

¹² 増訂部分について、本稿で扱った箇所は以下のとおりである。(1) キリスト教関連の加筆箇所は以下の 2 カ所。「原序」における宣教師への反論。「第三編第二章憲法」における、先祖祭祀の性質の説明。先祖祭祀は西洋文明やキリスト教の流入を何ら阻害しないこと。(2) 先祖祭祀の起源と機能に関連する加筆箇所は以下のとおり。「第一編第一章祖先祭祀の起源」における、学説紹介。同「第二章社会生活の起源としての祖先祭祀」における、原始的社会集団に関する詳細説明。なお、この他、「第三編第五章家」「第六章婚姻」「第七章離婚」「第八章養子」「第九章養子離縁」「第十章相続」へ追記があり、既述の内容に関する例示や補足が施されている。(3) 日露戦争関連の加筆箇所は以下のとおり。「第三編第一章政治」における、明治天皇および統合対象以下の神宮参拝の紹介。同「第二章憲法」における、連合艦隊に対する勅語の紹介。皇室関連の主な加筆箇所は以下のとおり。「第二編第二章皇室御祖先の祭祀」における、皇室の諸祭典(13 の大祭、8 の小祭)の詳細、およびそれらが全て皇祖の祭祀であり、国民の祝日になっていること。また、伊勢神宮に対し皇室の崇敬が篤いこと、また一般の崇敬も篤く 1 万人以上の初詣客があること。「第三編第二章憲法」における、帝国憲法発布の勅語、同御告文、皇室典範前文、同増補の御告文、五箇条の御誓文の詳細と解説、および日本が「神権的、家父権的、立憲政体」であること。「第三編第三章皇室」(新設された章)における、皇室内の諸儀式(降誕・命名・成年・結婚・降嫁・立太子・踐祚・即位・摂政等の各礼)の詳細、およびそれらが皇祖皇宗の神霊に対し行われること。皇位および統治の大権は祖宗の継承によること。国家観関連の加筆箇所は以下のとおり。「第三編第二章憲法」における、政体論。日本の政体が神権的家父権的立憲政体であること。「第三編第三章皇室」における、家族国家観の拡張。

¹³ なお、本論全体の関心としては、ここで陳重が墓参りを「文明社会に遺存する迷信的儀礼或は拝礼」の一つとみていることは注目される〔穂積陳重 1917 (1913) : 12〕。

¹⁴ 明治初期の日本では、今でいう「宗教」や「治教」、「道德」などの領域区分はあまり明確ではなく、それらは「教」概念で大きくくくられていた。それが、内村事件などを通して「宗教」と「治教」を同領域として論じる不都合が認識されて以降、明治 20 年代後半～30 年前後には、両者の分離、差異化が模索されていった。また制度面でも、明治 33 年〔1900〕の内務省社寺局廃止、神社局・宗教局の設置によって、「祭」と「治教」とが「宗教」から分離された〔島藺 2002 : 328-331〕。陳重がここで、「宗教」領域と、「道德」「敬愛」「精神」領域とを分けて考え、先祖祭祀は後者にあたるとの見方を明示していることは、こうした模索期を経て、先祖祭祀は国民道德論のなかに位置づけられていったことを示している。

¹⁵ 陳重はタイラーを引きながら、次のように述べている。母系社会では凝集力の中心であるトーテムが成員の保護者として崇拝されており、子孫が存命の親に保護を乞うように、死後においても靈魂を崇敬して先祖を祭る孝心が先立ち、同時に愛護を祈祷するのであり、それは母系から発達した父系社会でも同様である。つまり先祖祭祀は「利己的動機」ではなく「主他的情緒」による。また、人類がどんどん先祖を遡って祀るようになったという H・メインの説は誤りで、もとは近祖への敬愛的祭祀のみだったのが、先祖の伝説が子孫へ継承されることで、結果的に祭祀対象が遠祖へと及んでいるのだという〔穂積陳重(執筆年不明)〕。

2 章 国民道德論と先祖祭祀——国民的習俗の実践教育

1. はじめに

国民道德とは、最も広義には国民が守るべき道德一般をいうが、日本における国民道德論といえば通常、明治中期以降に主張されるようになった国家主義的な道德論のことを指す。さらに狭義には、明治 43 年〔1910〕に文部省が主催した全国の師範学校修身科の担当教員向け講習会で表明されたものを皮切りとし、明治 44 年の文部省訓令第 15 号をもって定められて以降の一連の、「日本固有の道德」を道德教育の中心とするべく提唱された道德論をいう。

その経緯を概観しておきたい。明治 10 年代頃より元田永孚や西村茂樹などの論客を中心にして、学制の不備、特に徳育の欠如への批判が高まり、国民道德の必要性が主張されるようになっていた。それに対して伊藤博文や井上毅らは、現今の混乱は大きな社会変動に伴う一時的な現象にすぎないため開化政策を優先させるべきと反論した。全体としては伊藤ら開明官僚派の勝利に終わったが、自由民権運動への対策の一環として修身科が強化されるなど、元田らの主張もある程度は採用されたといえる。その後、明治 23 年〔1890〕教育勅語の公布を機に修身教育が興隆する。しかし明治 40 年代に入ると日露戦争後の財政の悪化や農村の疲弊状況を背景に、社会運動の活発化、実利的・個人主義的な風潮、そして社会主義・自然主義の台頭などが問題視されるようになり、道德教育の重要性が叫ばれた。そこで明治 41 年〔1908〕には戊申詔書が渙発され、第二期国定修身書の使用が始められる。そして明治 43 年、上述した文部省主催による師範学校修身科教員講習会での穂積八束¹（以下、八束）・井上哲次郎²・吉田熊次による講演で、国民道德論の基本的な内容が確立したとされる。以降、文部省は各地で小学校・中等学校・師範学校等の教員を対象とした講演会を実施し、国民道德の全国的な普及を主導した〔鶴沼 1979；沖田 2001；関口 2007〕。

さて、序論で述べたように、これまでの先祖祭祀研究は、明治～昭和戦前期の先祖観を捉えるうえで、上述した八束や井上をはじめとする国民道德論者たちの著書や講演録などを対象として、そこで説かれている先祖観の最たる特徴を家族国家観に見出し、イデオロギー的祖先観と呼称して批判的に検討してきた。そしてそのイデオロギー的祖先観は、国

家権力（上）から民衆（下）へ教導されたものの、一方で民衆の側には民衆固有の先祖観が強固に存在していたため、必ずしも浸透しきらなかったと理解されてきた。しかし、本当にその見立ては正しいのだろうか。

確かに、上述のように教育制度で定められている以上、ほぼ文部省公式見解と位置づけられる八束や井上の論が国民道徳論の基盤となったことは疑いない。しかしここで考えるのは、彼らアカデミシャンが国民道徳論を説いた書物を手に取ってみると、その内容は抽象度が高く、専門用語も多く、かなり難解であるように思われる。たとえば東京高等師範学校教授である亘理章三郎の執筆した『国民道徳序論』（大正4）などは全1,238頁にも及んでおり、まず一般の人々が読むものとは考えにくいのである。ましてそれを尋常小学校の児童たちに教えるとなれば、現場レベルでの相当な工夫が求められただろう。

それでは、はたして教育現場の教師たちはこの国民道徳論なるもののなかに説かれた先祖祭祀をどのように教えたのだろうか。そこで注目されるのが、文部省関係者のみならず教育関係者をはじめさまざまな立場の著者から、大正期以降に年間何十冊というペースで刊行されていた、国民道徳論を現場で教えるうえでの平易な指南書の数々である。これらの書物をとおしてこそ、実際の教育方法や、現場で感じられていた難しさなども見えてくるのではないか。

本章ではまず、穂積八束と井上哲次郎を中心に、帝大教授などアカデミシャンが説いた国民道徳論における祖先祭祀がどのようなものであったかを明らかにする。そして、そのうえでそれがいかに現場で教えられたのかを、いくつかの文献資料をもとに明らかにする。最後に、そこで説かれた先祖祭祀が、3つの構成要素からなることを論じ、先行研究が提示してきたイデオロギー的祖先観とは異なった見方の可能性を示したい。

2. アカデミシャンの国民道徳論と先祖論

（1）穂積八束の祖先教論——「我国ハ祖先教ノ国ナリ」

穂積八束は民法典論争での活躍や、憲法学者として政府の公式見解となった『憲法大意』を執筆したことにとどまらず、明治43年〔1910〕使用開始の第二期国定教科書の修身書で、第一期からの修正³の担当部長に就任するなど、国民道徳論の教導に携わった人物としても知られる。先祖祭祀研究においては特に、イデオロギー的祖先観＝家族国家観を主唱した明治政府のイデオログの筆頭格と捉えられてきた。以下では、日本における先祖祭

祀論の形成に大きな意味をもった3つの論考をもとに、八束の祖先教論をみていきたい。

「民法出テ、忠孝亡フ」(明治24)

まず、明治20年代頃までの穂積八束の祖先教論を検討する。民法典論争の形勢逆転に決定的な意味をもった論考として著名な「民法出テ、忠孝亡フ」を取り上げたい。

1章で述べたとおり、八束は民法典論争において延期派の論客として重要な役割を果たした。延期派の主張は、フランス法学思想を基礎として編纂された旧民法は日本にはふさわしくないというものであったが、そのなかでは一部、日本の家制度や先祖祭祀は日本特有のもので、諸外国には家も先祖祭祀も無いなどという、事実誤認にもとづく感情的な主張もみられた。その誤りを正しつつも延期派に与するかたちで展開されたのが、「民法出テ、忠孝亡フ」(明治24)や「家制と国体」(明治25)などの論考であった。

その趣旨は次のとおりである。人類学や社会学の知見によれば、どの国も建国の際には祖先教を基礎としており、ギリシャ・ローマを見てのとおり、それは欧州でも同様であった。しかし欧州では民族が各所に漂泊、殖民して血縁関係がわかりにくくなったため、祖先教が衰退してキリスト教の博愛主義に代替されたのだ。それに対して「我国ハ祖先教ノ国ナリ」、すなわち日本では祖先教は衰退せず、外来宗教である仏教でさえも祖先教のなかに取り込んできた。日本の特質は、万世一系の皇室を宗家として奉戴し一国一社会として団結するという、歴史上稀な形態を数千年も維持してきたことだ。民族が混同し血族ではなく「腕力」もしくは「偶然の事変」、「民衆の共諾」にもとづき、共同生活の利害関係のみで成立する欧州各国と、万世一系の天皇と祖先教を中核とするわが日本とは、国体が違うのだ。これが八束の論である⁴。

以上の主張は、先祖を一つにする精神を持つ親族団体が人類団結の最古の形であるとの説を大前提とするが、この点は特に八束の講演「家制及国体」⁵で示されているように、L・モーガンやH・スペンサー、H・メインなどの近代人類学や社会学の引用による。また、祖先崇拜が強者や権力者に対する自然な感情であり、その権力によって団体の規律が保たれるとも、それらの引用から論じられている〔穂積八束1914(1891); 1914(1892)〕。

以上のように、この時点における八束の論の趣旨は、欧州と日本の国体との比較をとおして、欧州型の自由主義的・個人主義的な民法の踏襲は不適切だと批判し、日本の家族制度にもとづく立法と、それによる家制と祖先教の存続を主張することにあつた。

『国民教育 愛国心』（明治 30）

続いて、明治 30 年〔1897〕に刊行された『国民教育 愛国心』における祖先教論を検討したい。明治 26 年〔1893〕以降、八束は文部省から教科用図書審査委員に指名され、道德教育に携わるようになっており、帝国憲法と教育勅語の趣旨、および国民教育の根本として忠孝愛国の義理を広く宣布する目的で執筆したのが同書である。

冒頭は「我か日本固有の国体と国民道德との基礎は祖先教に淵源す。祖先教とは祖先崇拜の大義を謂ふ」で始まり、血統団体の基盤をなす国教としての祖先教論が述べられている〔穂積八束 1897:1〕。いわく、日本民族は万世一系の天祖を始祖とする血統団体であり、それこそ日本の国体の精華である。国民が国教である祖先教という精神的信向^{ママ}によって主権者を神聖侵すべからずとして畏怖し敬愛する、日本の政教一致は、社会進化上最も恵まれた稀な形態であると主張されている。

吾人の祖先の祖先は即ち恐くも我か天祖なり。天祖は国民の始祖にして、皇室は国民の宗家たり、父母拝すへし況んや一家の祖先をや、一家の祖先拝すへし況んや一国の始祖をや。

家長の位は祖先の靈位にして、皇位は天祖の靈位なり。父母は現世にある祖先たり、天皇は現世に在る天祖たり。父母に孝なるへき所由は即ち皇室に忠なるへき所由にして、之を一貫するの国教は祖先の崇拜なり。〔同：4・5〕

このように、天祖（皇祖）祭祀と家の祖先祭祀とが接合されており、ここに明確な家族国家観が説かれていることがわかる。家族制度の中身については「家は家長権に依りて保護せらるる血族の団体なり」として、家長権を保護・服従関係で説明している。ただしここで、家の先祖祭祀をどのように行うか等、具体的な説明は全く無いことに注意しておきたい。全体としては繰り返し、家族国家観と忠孝一致を説いている書と位置づけられる。

『国民道德の要旨』（明治 44）

『国民道德の要旨』は明治 44 年に文部省により開催された師範学校、中学校、高等女学校等教員講習会における、病み上がりの八束による講演内容の速記録である⁶。

まず八束は、この講演で「国民道德教育の本旨」を示している。八束によれば、「国民道德の教育の本来の要点は我國民をして我国体の本領を能く知らしめ、此国体を永く擁護して我国、我民族の円満なる発展を期すと云ふことに」あるのだという。日本の国体は万世一系の天皇が統治し、我が民族が「其保護の下に平和に生存を全うする」ことにあるが、

それは「我民族固有の制度と我民族固有の道德觀念との結晶したるもの」である。したがって、その内容を国民に知らしめ、それを国家的道德の基本として国民に一致した行動をさせることが、国民道德教育の目的だという〔穂積八束述 1911：1-4〕。後に述べるように、この点は当時のアカデミシヤンの国民道德論の前提として大変重要である。

そして例によって家族国家観が説かれていくが、以上のような趣旨から、同講演では固有という語が多用されている点が注目される。日本の固有の制度とは家であり、それは家督相続制度に表れているという。祖先の祭を継ぐことがすなわち家を継ぐことであり、家長は祖先の霊位を代表して子孫に向かって保護の権力を行う。我が固有の觀念においては、家と国の觀念は一致しているが（家国一致、忠孝一致）、それは我が国民の固有の風俗が祖先祭祀であるからだという〔同：14-16〕。

ここで指摘しておきたいのは、本講演での説明は全体をとおして「我国では……であります」などのように、いわば日本文化論・日本社会論的な断定調の説明で貫かれており、それは祖先祭祀や家族制度、家族国家観に関するものでも同様だという点である。いくつか引用しておく。

蓋し祖先の祭を受継ぐと云ふことが、即ち家を受継ぐと云ふ事であり、家長の位は祖先の位霊を代表して、祖先の慈愛せる其子孫に向つて保護の権力を行ふことであることは歴史に見ても亦今の制度に依つても明白なることであります。〔同：10〕

我固有の觀念に於ては、家と云ひ国と云ふ觀念は一致して居つて二つに分れたものでない、家は国の小なものである、国は家の大なものである。〔同：13-14〕

我国の風俗は古来より祖先の祭祀を重んずるより重きはないのであります。〔同：15〕

先述したとおり、八束によれば国民道德とは「民族固有の制度」や「民族固有の道德觀念」を明らかにし、教育することが趣旨だという。そうであるからこそ、本講演の内容は全て「我国は古来より……」という説明で構成されており、「……すべきである」のような直接的な規範論は一切書かれていない。この特徴は、次に述べる井上哲次郎にも共通する。

以上みてきたように、八束における祖先教論は、もともとフランス人ボアソナードが起草した旧民法への疑義に始まる、欧米との比較にもとづく自己認識を契機としていた。民法典論争当初から一貫して、キリスト教的「個人本位」社会と祖先教的「家制」社会との二項対立的な構図が描かれているといえる。その後、国民道德教育に関与するなかで、八

束は祖先教を国民道徳論の主要部に位置づけ、日本が家族国家であり祖先教の国であることを繰り返し説いた。ただし八束は基本的には、日本の国体は天皇統治の万世一系性にあるとはいうが、どちらかといえば家族国家を国民の祖先教が支えてきたという精神性のほうを強調する。それは祖先崇拜や家制が国家の起源だとする H・メインの家族国家論などを根拠とした、国力向上を旨とする、祖先教の社会学的な機能論とも捉えられるものであり、「法の淵源を民族精神や社会心理に求める世俗的な法理論」[長尾 1981 : 89] と評価されうる。

八束はこの講演の翌年、大正の幕開けとともに 52 歳で死去したが、血統団体としての国家すなわち家族国家観と、祖先教を日本の国体とする論は、以降の国民道徳論に強い影響を与えた。

（２）井上哲次郎の総合家族制度論——「一国に於ては一国共同の祖先を祭る」

『勅語衍義』（明治 24）

井上哲次郎による明治 24 年〔1891〕刊行の『勅語衍義』は、教育勅語を起草した一人である中村正直が関し、また発布した文部大臣芳川顕正が叙文を寄せており、さらに刊行後には明治天皇の上覧に供されたことなどから、準公式的な教育勅語解釈書と位置づけられている。明治 32 年〔1899〕には増訂版の『増訂勅語衍義』も刊行されており、ともに井上が大正末期に不敬事件で公職を追放されるまで強い影響力をもった。

『勅語衍義』の先祖論をみると、勅語にある一文「斯道ハ実ニ我カ皇祖皇宗ノ遺訓ニシテ子孫臣民ノ俱ニ遵守スベキ所」の解説として、そもそも先祖を崇敬する風俗は我国古来の習慣であること、そして臣民が国君を忠義心から崇敬するあまりに、必然として国君の先祖を崇敬する念を生じると述べられている〔井上哲次郎 1891 : 49-50〕。つまりここでは、国君と臣民の関係は忠のみで説明されているといえる。

それが『増訂勅語衍義』になると、皇室の先祖の遠祖として天祖天照大御神という具体的な神名が追記されているほか、「以テ天壤無窮ノ皇運を扶翼スヘシ」の項で、「我日本ノ国家ハ古来家族制ヲ成シ、国ハ家ヲ拡充セルモノニシテ、家ハ国ヲ縮小セルモノナリ」として、家では家長を主とするように国は国君を主とするため、「即チ考ヲ拡充シテ直ニ忠トナスヲ得ベキナリ、是故ニ是レヲ忠孝一本ト称スルナリ」。わが国のように祖先教を基礎として成立している国ではこの忠孝が深遠な意味を持つとある〔井上哲次郎 1899 : 107-109, 122-124〕。このように増訂版になって、家族国家観と祖先教とが結びつけられ、国君と臣

民が忠のみならず孝の関係をとり結ぶ忠孝一本論が提示されたことがわかる⁷。

『国民道徳概論』（明治 45）

八束が逝去した大正元年以降は、当時東京帝大文科大学教授であった井上が国民道徳の最高権威となった。井上の講演の口述による『国民道徳概論』をみてみたい。

まず国民道徳とは「日本固有の精神」、「民族的精神の顕現」だが、西洋文明とともに不健全ないし危険な思想が輸入されてきたため、「国民道徳の何たるかを攻究」して教育の方針を明らかにすることが、今日の教育者の覚悟だと述べられている〔井上哲次郎述 1912：3-11〕。そして同書では神道や武士道、忠孝一本、そして家族制度と祖先崇拝を中心に、日本の国体との関わりが述べられていく。なお、このような論の構成は、井上以降の国民道徳論者に踏襲された。

家族国家観に関しては、「一家に於ては一家共同の祖先を祭る。郷村に於ては郷村共同の祖先即ち氏神を祭る。一国に於ては一国共同の祖先を祭る」とし、総合家族制度と個別家族制度という独自の論が説かれている。総合家族制度とは「国家全体を一大家族としての家族制度が成立つて居る」、要するに家族国家観のことで、これが今日まで残っている国はおそらくどこにもないだろうと井上はいう。また、祖先の祭のために子孫がたびたび集まるという機会が血族を結びつけ、一定の時期に先祖の恩に感謝し、それに報いようとする（報本反始）ために「淳厚なる気風」が養われるなどとも論じられている〔同：206-207, 223〕。

井上の論は全体として八束よりも詳細かつ多岐にわたるが、この家族国家観の箇所はほぼ同じ内容である。また、H・スペンサーを引用したり、西洋や支那と比較したりといった点も共通している。

そして井上の国民道徳論もまた、八束と同様、固有性を強調するという特徴がみられることは注目される。『国民道徳概論』からいくつか抜粋する。

日本ではその家族の歴史を重んずる精神が昔から伝はつて今日に至つて居る。〔同：203〕

家を昔から大事にする。それを大事とする所に亦日本人の勢力の有る所がある。……万世一系といふやうに立派に行かなくても、矢張り先祖を継いで、代々相続人が一家の代表者となつて行くといふやうな継続的の觀念。それが広く民族間に普及して居るために、今の民法に於ても戸主といふものを設けて居る。〔同：205〕

祖先崇拜は日本ではズッと昔から行はれて来て、さうして今日までそれが引き続いて居ります。それで家族制度も存続して居る訳であります。[同：208]

以上のように八束と井上はいずれも、「先祖を祀るべきだ」といった直接的な規範論は語らない。また、具体的にどのように祭祀すべきかにも言及しない。もちろん、「昔から……である」、「……が行われてきた」という物言い自体、十分に規範的な意味をもつ言説ではある。しかし八束や井上の国民道德論は、あくまでもアカデミシャンによる、固有の道德観念や民族的精神の「研究」という体裁をとっていたことを、ここでは確認しておきたい。

(3) アカデミシャンによる国民道德論の興隆

さて、これらの八束や井上の論をうけて、大正前半期頃には国民道德関連の書籍が相次いで世に登場している。たとえば東京帝大文学部教授の高楠順次郎による『国民道德の根柢』(明治 44) や、東京高等師範学校教授の亙理章三郎による『国民道德序論』(大正 4)、同じく東京高等師範学校教授の吉田静致らによる『国民道德要領』(大正 5)、東京帝大文科大学倫理学教授の深作安文『国民道德要義』(大正 5) など、帝大や高等師範の教授クラスが執筆した国民道德論が続々

と刊行された。それぞれある程度の独自性も見受けられ、また図 2-1 のように家族国家観に関しても整理や追加が施され発展していくが、忠孝一致や家族国家を基盤とする点、そして基本的に日本の文化論、社会論として祖先祭祀を論じている点では全て八束・井上の論を踏襲したものである。

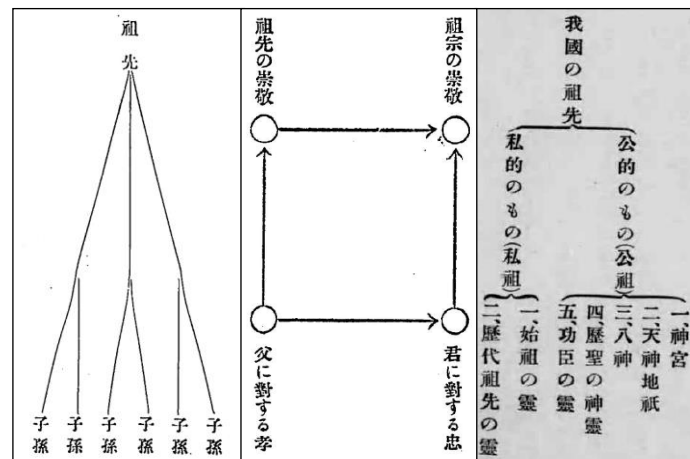


図 2-1 左から

[井上 1912：206；高楠 1912：31；深作 1916：156]

なお大正 5 年以降には文部省中等教員検定試験では「国民道德要領」の受験が課せられ、大正 7 年には高等学校令第一条に国民道德の充実が明記された。さらに翌年、高等学校規程、中学校令改正、高等女学校令改正でも国民道德が明記され、教育制度的にも国民への教導が強化されていった [高橋陽一 1993：355]。

3. 教育現場の先祖祭祀論と実践

(1) 先祖祭祀の実践論の登場——「墳墓を大切に」

国民道徳論は、文部省の方針および八束・井上の論を念頭に、複数のアカデミシャンたちがそれぞれに、日本固有の精神なり制度なりを（当人たちのいう）「理論」として「研究」し、その成果を公刊、あるいは現場の教師を相手に講演し、それを受けて教育現場の教師らが国民に教える任務を負うという流れで展開された。

明治大学教授の池岡直孝によれば、国民道徳論が明治 42、3 年頃に勃興した理由は、日露戦争後に国民の自覚が高まってきたことに加え、大逆事件を直接的な契機として西洋倫理学の模倣から脱して自国特有の道徳として甦らせることが目指されたためであった。そうしたなかで国民道徳論は「一つの学として其の研究が次第に深化」していったのだという [池岡 1923 : 272-273]。

実際、国民道徳論は国民に浸透していたのだろうか。早稲田大学教授で教育学者の稲毛金七は、最近（大正 8 年刊行当時）の教育界で特に注目されることとして、文部省が国民道徳を重視し、その普及と徹底に尽力している動向を挙げ、次のように述べる。

不思議にも、当面の責任者たる教育者も倫理学者も、文部当局が熱心な程この問題に関しては深甚な興味を感じてゐないし、殊に、其の他の一般国民の如きは、風馬牛相関せざるが如き有様である。換言すれば、国民道徳は、一部官僚者と、検定受験者と、修身教師と、一部倫理学者との専有物の観がある。[稲毛 1919 : 251]

稲毛はこのように、現場の教育者や一般国民が国民道徳論に関心を示していないため、国民道徳を改造する必要があると主張する。そして、国民道徳には「理論的方面」と「実際の方面」があるが、実際の方面とは理論を国民に十分理解させ、その実行に現わさせるようにするもので、教育家、倫理学者、思想家、宗教家、政治家がその任に当たるべきだと述べている [同 : 259-260]。

上記のような状況のなかで、教育現場では、先祖祭祀論の教授法がわからないという声が少なからず挙げられていくことになる。一般家庭における先祖祭祀の現状として「嘆息に堪へぬ」ものがあり、家に相当の歴史がある家ならばまだその遺風も見られるが、故郷を離れて新たに創設された家では崇祖の形式も信念もなく、「斯る家庭に養育せらるゝ児童

をして、祖先敬重の精神を附与することは、実に至難の事」と吐露されている〔国民礼法調査会編 1912：134-137〕⁸。この記述からは、少なくともこの時点の一般家庭、特に都市創設世帯においては先祖祭祀の実践や信念は希薄であり、そのため教師たちは現場でその精神を（「涵養」ではなくむしろ）「附与」しなければならなかったというのが、教育現場での実態だったことが読み取れよう。

これは一体どういうことを指しているのか。たとえば国定教科書の先祖祭祀に関わる項目をみると、次のような記述になっている。

我等の家は我等が祖先の経営したる所にして、我等の父母は祖先の志を継ぎて家を治むるものなり。されば祖先を崇敬して祭祀の礼を厚くするは極めて大切なる事なり。〔文部省 1912〕（第二期国定修身書）

我等は祖先を敬愛せざるべからず。……血統を重んじ、祖先を崇拜するは我が国の美風なり。／……父母の父母を敬愛し又其の父母に及すときは、遂には家に於ては一家の祖先、国に於ては民族の祖先に及ぶべし。かくて祖先を祭るは我が国風なるが上に、人情の自然に基づくものなれば、各自の信教の如何に拘らず之を重んずべきなり。毎年時を定めて祖先を祭るは極めて大切なる習慣にして、一は以て祖先を崇敬するの情を温め、一は以て子女をして孝順の心を養はしむるものとす。〔文部省 1910〕（第二期国定修身書）

先祖を祀る、崇敬すべきといった精神面のみが書かれており、それでは先祖を祀るとは一体どういう行為なのか、具体的な方法には全く触れられていないことがわかるだろう。このように文部省やアカデミシャンによる、実態と乖離した国民道徳論の教育指導に、現場が困惑している様子が顕在化したのが、先述した現場の声なのである。

そこで文部省は明治 44 年、全国連合教育会に対して「普通教育に於て祖先を尊ひ家を重んずるの精神を涵養するに一層適切なる方法如何」と諮問し、教育会は審議を経て次のような答申を提出した。先祖祭祀と家族制度を修身科で教育するうえで、より実践的な内容が示されている。

- 一、修身教科書は勿論其の他の教科書に於ても祖先を尊び家を重んずるの精神を涵養するに適切なる材料を成るべく多く加ふること
- 二、孝友和の諸徳は家の觀念と密接なる連絡を保ち之を教育する事
- 三、祖先に対する謝恩の念と共に子孫に対する責任の觀念を養成することに努むる事
- 四、生徒をして自家の系図と歴史とに通熟せしめ家名を重んずるの念を養成する事
- 五、家憲家訓等を重んずる風を養成する事
- 六、生徒をして遺産を重んじ墳墓を大切にし家宝遺物を等^{ママ}鄭重に保存せしむる事
- 七、生徒をして寄宿舎に入舎せしめたる場合には婚嫁葬祭等には帰省せしむる方針を採る事
- 八、家庭に在りては祖先の靈位位牌を礼拝することを怠らざらしめ遠隔の地に留学する生徒には^{ママ(成力)}或るべく父母祖先の写真を携帯して朝夕之を拝せしめる事
- 九、父母長上に対する礼法は勿論婚嫁葬祭及忌服に関する心得を授け修身教育と連絡を保ちて其実践実行を奨励する事
- 十、婚嫁葬祭等の為休校したる場合は之を欠席と看做さざる事
- 十一、親族間に於ける和親協力の念を涵養し吉凶禍福相扶くる風を助長する事
- 十二、個人教育の場合には成るべく其の生徒の家系及び祖先の事蹟を引用することに注意すべき事
- 十三 祖先崇敬の念は広く之を各家共通の祖先にも及ぼす事
- 十四 教師をして我が家族制の長所を知悉せしめ祖先を尊び家を重んずる模範を示さしむべきこと

先祖を尊び家を重んじる精神の涵養の方法とは具体的に、系図や家名、家憲家訓を重んずることだけではなく、墓を大切にし、家宝や遺物を鄭重に扱い、位牌を礼拝し、写真を携帯し、礼法といった実践を重んじることだとして、現場の教師たちは教科書よりも具体的な実践内容を想定しているのがわかる（『愛媛教育』287：40-41 [1911]）。

ちなみに、現場の声で用いられていた「祖先敬重の精神を附与」の語が、教育会の回答では「祖先を尊び家を重んずるの精神を涵養」と、「附与」が「涵養」に言い換えられている点は興味深い。国民道徳論においては、先祖を尊ぶ精神は古来から備わっているはずである以上、あくまで涵養されるべきものでなければならなかったためであろう。

（２）先祖祭祀の実践的指導——墓参りによる先祖祭祀の身体化

こうした過程を経て、国民道徳の涵養のための具体的な実践方法の重要性やその方法を、規範的に記した概説書が多く刊行されるようになっていく。今までのように帝大教授などではなく、現場レベルの教育者によって刊行される傾向が見られることは、注目すべき動向の一つといえよう。

一例として、早いものでは岐阜市の尋常小学校教師らがまとめた『教訓録 訓練資料』（明治42）が挙げられる。修身の時間は書籍で学理を習得するとともに「道徳の指導実践を期せしむべき」として、日常的な行動規範をまとめた書物である。たとえば、よく噛んで食

べる、爪を伸ばさないなどの生活習慣や衛生面から、「皇室を敬ふべし」として、皇族の肖像や関連書物は鄭重に取り扱うこと、皇室について話すときは鄭重な敬語を用いることといった、皇室に対する行動様式までが示される。そして、「祖先を敬ふべし」の項では、「祖先の位牌には朝夕礼拝をなすべし」、「祖先の祭日には謹慎の意を表し且墓参をなすべし」と書かれている〔郷 1909 : 2-3〕。

また、秋田県立大館中学校校長（旧制中学）の小平高明なる人物も『国民道德の涵養に関する研究』のなかで、国民道德について「教育者は如何にして、それを次代国民の頭脳に確立扶植すべきか」の定案がまだ得られていないとし、具体的な方法を論じている。それによれば、国民道德を涵養する方法には智識と情意とがあり、そのうち情意としては「祭祀、典礼、記念式、参拝、歌謡、展墓等の方法を以て、知らず識らずの間に、敬神崇祖の念を厚うし、燃ゆるが如き忠君愛国の情を高めしむべきもの」と述べられている。各家庭では子供に先祖の訓話や談話を聞かせるべきだとか、家庭内には祭壇を、邸内に祠を設け、また墳墓は神聖に保つために適当な設備を施すなどして、先祖に対して感謝報恩の念を表し先祖觀念を養成すべきこと、また学校でも同様に、偉人の事蹟を語り、偉人の墓や偉人を祭った神社や旧跡に詣でるべきと説かれている〔小平 1912 : 49-70〕。

また別の本でも、「只親に孝行をせよとか、祖先を忘れてはならぬとか、数萬言を費すのみでは教育が出来ない、墓詣りは児童に対し、無言の雄弁であることを近頃実験した」〔三輪田 1916 : 320〕など、単に墓参りをするよう口で教えるのではなく、墓参りをさせる、してみせることが道德心涵養に有益だと論じられている。また、実際に地域の偉人の墓を学校のクラスで参拝する行事も行われた。たとえば鳥取第一中学校（旧制中学）の校友誌に生徒が寄せた「墓所巡りの記」という作文には、先生の引率のもと、クラスで近くの寺院をめぐり偉人の墓に参拝したとある。級長が墓を清め、先生が「線香を手向け合掌」したうえで偉人の生涯を語ったという〔濱谷 1926 : 102〕。また、昭和元年に勤儉奨励・成績優秀として表彰されたこともある愛知県の横須賀尋常高等小学校の校長は、『優良小学校の経営指針』と題する書物で、春秋の皇霊祭日には児童たちに各自の先祖の墓に参拝させ、寺院での読経供養と講話に参加させているとある〔成瀬 1927 : 122〕。

同様の方針は学校教育だけでなく国民全体の修養教育等にも反映された。たとえば報徳会系の出版による『報徳実践修養講話』では、「我国では古よりいとも大切に祖先を崇拝してきたが最近では薄らいでいるという。祖先崇拝の具体的な実行方法として、毎朝起床後および毎晩就寝前に神仏祖先を礼拝すべき、盆やその他の祭日、法要のおりには霊前を修飾

し供物を捧げて祀り家内一統で拝礼すべき、祖先の霊位墓所等の掃除を怠らず児童にも手伝わせるべき、慶事や節目等は霊前に報告すべきと記されており、こうした実践に伴って「祖先崇拜の観念を涵養」できるという〔花田述 1913：83-87〕。

以上のように、教育現場では、穂積八束や井上哲次郎のような抽象的理論的な国家観も知識として必要とはいいながらも、実のところでは実際の具体的な先祖祭祀の方法の指導が求められ、その実践も行われていたことが理解される。単に「敬ふべし」と言っても生徒たちには伝わりにくいため、具体的な行動を示す必要性と、また実践をとおして「知らず識らずの間に」身につけさせること、いわば、墓参りをとおした先祖祭祀の身体化の効果が論じられていたのである。

4. 国民道德教育における先祖祭祀論の三要素

(1) 影響

まずアカデミシヤンの国民道德論をひもといてみると、彼らは、国民道德論を日本固有の精神ないし制度の結晶として見出すべく「研究」していた。そこでは「日本は先祖祭祀の国である」、あるいは「先祖祭祀は古来の国民的習俗である」という日本文化論的言説として論じられ、1 章でも見たように、家族国家観にもとづく忠孝一致や「皇祖一氏祖一家祖」構造が日本の社会構造との関わりで説明された。

しかしそうした大上段の道德論を、実際の教育現場で単にそのまま伝えることは難しかった。むしろ先祖の祀り方の教育や、実際に一緒に偉人の墓に行くといった実践そのものが求められていたことが明らかになった。

このような国民道德の涵養を目的とした墓参りの奨励は、7 章でみるような大正期以降の墓地巡礼や、文化財としての墓の捉え直しなどの潮流と接続している。特に、明治 44 年 3 月における八木逸郎の演説「名所旧蹟古墳墓保護ニ関スル建議案」で、「国民ノ道德心ヲ涵養スル上に於テモ」古墳墓保護が求められるとあるのは、この流れの反映といえる。

また加えて指摘できるのは、特に昭和に入った頃には、この国民道德論的な先祖祭祀言説を、疑いようのない自明な事実、前提とする言説が多く論じられるという点である。たとえばその傾向は、6 章でみるような造園学者や都市計画に携わる人々にも顕著である。たとえば昭和元年、『造園学雑誌』に寄稿された造園学者小川精一（明治 35－昭和 56〔1902-1981〕）の論文には、「我国は由来家族制度の国と聞く、祖先崇拜の国であると教へ

られた、然らば墓地は真先に改造され、この目的に添わねばならぬ筈である」とある〔小川精一 1926 : 3〕。当時 24 歳の小川はまさに国民道德教育を受けて育った世代であろう。また『造園叢書 第 21 卷 社寺の林苑』（昭和 4）でも、「吾人は上下を通じて昔から、他邦には見られぬ祖先尊崇の美しい国民性を持ちながら、今まで、墓地の取扱に余り心を労せなかつたことは不思議」とある〔日本庭園協会編 1929 : 174〕。

無論、こうした日本文化論的言説を彼らがどこまで真面に信奉していたかはもはや確認のしようがない。しかし「祖先尊崇の美しい国民性」なるものの存在を自明の前提とし、それが墓地を反映するよう設計した、あるいは少なくとも設計後にそうした説明を付加したことは間違いない。

（2）国民道德教育における先祖祭祀論の三要素

本章の考察を経てみると、国民道德論や国民道德教育などで説かれている先祖に関する論は、「〈先祖祭祀＝国民的習俗〉論」、「家族国家観的先祖論」、「先祖祭祀の実践論」という 3 つの要素の複合として成り立っていると言いうことができるのである（図 2-2）。これらの要素の内容を改めて整理しておきたい。

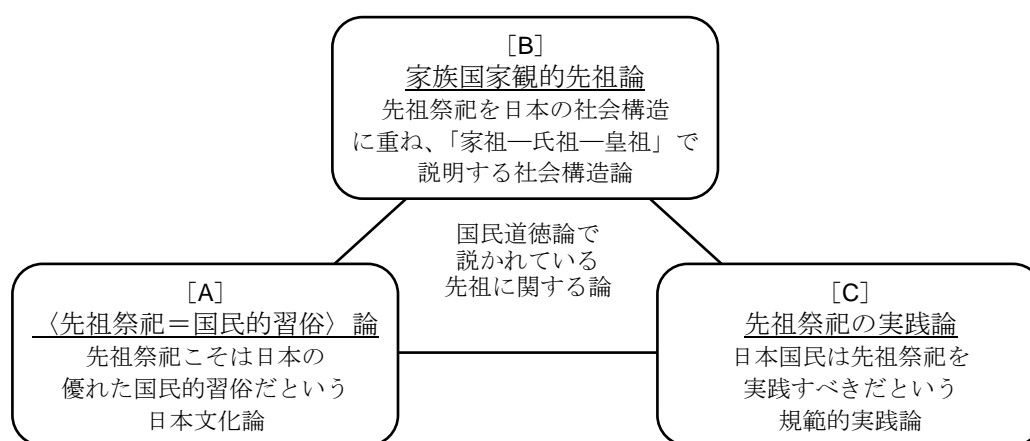


図 2-2 国民道德論における先祖祭祀論の 3 要素

[A] 〈先祖祭祀＝国民的習俗〉論

「先祖祭祀こそは日本国民固有の優れた文化的・道德的慣習である」という趣旨の日本文化論的言説は、国民道德論のほぼ全てで共通の前提となっている。たとえば穂積八束の「耶蘇教以前ノ欧州法制」（明治 24）の冒頭「我国ハ祖先教ノ国ナリ」、同じく本章でみた『国民教育愛国心』（明治 30）の冒頭「我が日本固有の国体と国民道德との基礎は祖先教

に淵源す」は、森岡をはじめ先行研究で頻繁に引用されている有名な一説である。八束によれば祖先教は「家族制に随伴する祖先崇拜の信仰」であり「我が固有の信仰」、「国教」で、忠孝道德の基礎だという。また1章でみた穂積陳重『祖先祭祀と日本法律』でも、「抑も祖先祭祀は我邦にありては有史以来固有の原始的宗教とも云ふべきもの」、「根柢牢乎たる国民的習俗」と述べられている。

このように、先祖祭祀が日本固有の国民的な信仰ないし習俗であるという、いわば日本文化論的な先祖祭祀論が、あらゆる国民道德論においてきわめて断定的に前提とされていることには注目すべきである。そしてこうした文化論は、一見、規範論的体裁を全くとっていないくても、きわめて規範的な意味を持つことはいうまでもない。

〔B〕 家族国家観的先祖論

日本の先祖祭祀を社会構造と関わらせ「家祖—氏祖—皇祖」の構造を説明する論であり、これも〔A〕同様、ほぼ全ての論者が自明の前提としている。すなわち家族国家たる日本では、家レベルではその家の先祖（家祖）を、地域レベルでは産土社や氏神や偉人（氏祖）を、そして国家レベルでは皇室の先祖（皇祖）を祀るとし、家族国家観にもとづく忠孝一致とその優れていることを説いたものだが、歴史軸を加えることで家族国家観を補強したのみならず、地域の神社を包摂した点でも画期的な社会構造論であったといえよう。管見では、この「家祖—氏祖—皇祖」構造を最も早く体系的に論じたのは1章でみた穂積陳重の講演“Ancestor-Worship and Japanese Law”（明治32）であった。

なお、この〔B〕は先行研究がこれまでイデオロギー的祖先観として対象化してきた要素に該当するが、本論で見出した〔A〕の要素も〔B〕の要素も「イデオロギー的」であるため、本論では〔B〕を「家族国家観的先祖論」と呼びかえる。

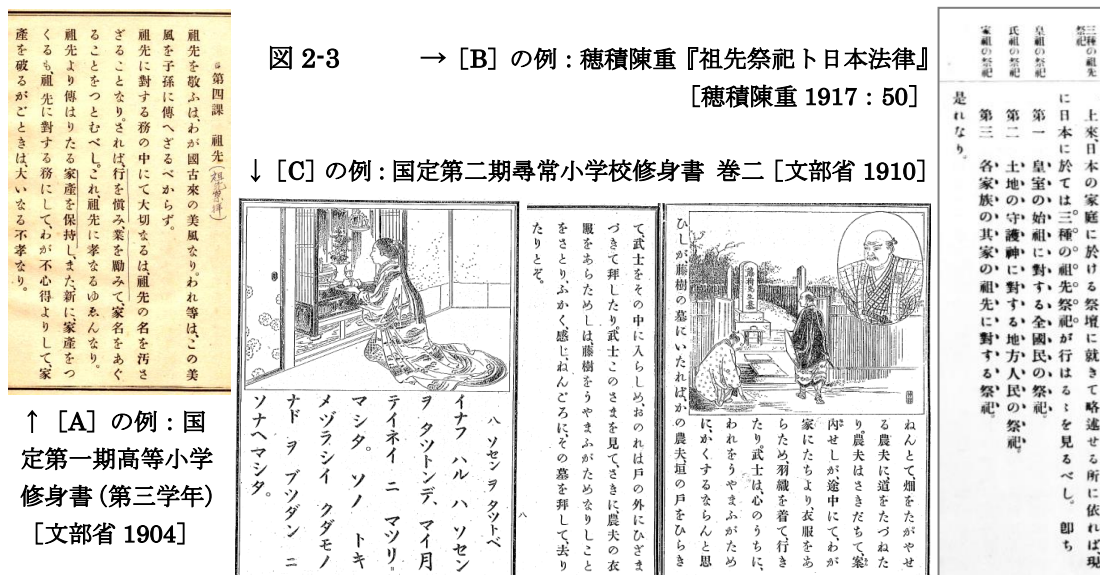
〔C〕 先祖祭祀の実践論

日本国民は全て先祖祭祀を継続してきたし、これからも実践すべきという言説である。〔A〕〔B〕を前提として、日本人は皇祖までつらなる先祖祭祀を国民的習俗とする以上、まず先祖とは敬うべき対象であり、家の先祖祭祀をしっかりと遂行することが重要だと説かれた。また偉人の墓に祀ることの重要性もしばしば言及される。詳しくは本章で述べたように、その具体的な実践方法については、アカデミシャン国民道德論ではほとんど触れられていないが、特に教育現場レベルでは指導内容に組み込まれた実践論として重要な意

味をもった。地域の慣習として墓の祭祀を重視しない地域や家も存在した事実は看過されていたと考えられよう。

この〔C〕の要素は先行研究でも一部紹介はされてきた。たとえば唐澤富太郎の古典的大著『教科書の歴史』ではすでに、「二期国定教科書は特に「家」や「祖先」などの家族主義的要素と「天皇」などの国家主義的な要素が著しく強調せられ」ていると位置づけているが、なかでも修身教科書（巻二）で仏壇の祀りを奨励した部分を紹介している（図 2-3）。まず仏壇や供物などの日常的・形式的な先祖祭祀を説き、さらに進んで家族主義倫理を教えていると指摘されている（なお仏壇や位牌が描かれるケースは比較的珍しく、国民道徳論全体としては圧倒的に墓参りを勧める記述が多い。また行為も「供養」ではなく「祀る」「敬う」「拝する」「鄭重にする」などと記される）。

先述した森岡も、特に明治中期以降の都市部における先祖祭祀の衰退に対して国民道徳論者が強い危機感を感じ、先祖祭祀が強く奨励されたと論じる。矢野敬一も同様に、明治末の国民道徳論には、各家庭で児童に先祖の訓話や談話を聞かせるべきだとか、先祖に対して感謝報恩の念を表すため家庭内には祭壇を、邸内に祠を設け、また墳墓は神聖に保つために適当な設備を施すなどして、先祖觀念の念を養成しなければならないとの内容が含まれていたと紹介している〔唐澤 1956：286-287；森岡 1984：26-27；矢野 2006：23-27〕。



以上のように、国民道徳論においては、[B] の家族国家観的要素だけではなく、[A] [C] の要素も存在し、しかも重要な位置を占めていた。もちろんこれらは密接に関わり合っている。しかし序論で述べたように、先行研究では [B] の家族国家観的先祖論、特に皇祖皇宗を国民の神話的先祖とみなす先祖観の部分に焦点があてられ、[A] [C] の要素は軽視

されてきた。

なお本論は、当時の日本人が、先祖を祀る観念や慣習を全く持っていなかったと論じているわけでは決してない。先祖祭祀が、公教育での教えを受容しうるだけの宗教的・文化的・社会的基盤に根差していることは全く否定しえない（既述のように、先祖祭祀の観念や慣習が希薄だった層はあったとしても、である）。ただし、先祖祭祀は日本人の優れた国民的習俗だと教育され、そうした知識のもとで抱かれる先祖観や、行われる諸実践は、国家的アイデンティティや自国への誇りと結びつく点で、それ以前とは全く異質のものである。

5. おわりに

本章では、まずはアカデミシヤンの先祖祭祀論が日本文化論や日本の社会構造論として、ほとんどその規範性を前面化させずに説かれたことをみてきた。それは、国民道徳論が「日本固有の習俗にもとづく道徳を明らかにする」建前から、「……べき」ではなく、あくまでも「……である」という文体で書かれなければならなかったためであった。したがって国民道徳の根幹をなすとされる先祖祭祀も、「日本固有の習俗である」、「皇祖—氏祖—家祖という構造で成り立っている」などと、自明の前提として断言された。

こうした言説は大正 12 年の国民精神作興の詔書渙発を経てさらに展開する日本精神論に通じる一方 [平 1965]、現場レベルでは教科書の記述から野外行事に至るまで先祖祭祀の実践論が展開されていたといえる。

本章の考察によって、国民道徳論で説かれた先祖祭祀論を家族国家観だけで捉えることには問題があることが理解される。「戦前にかけて国家権力（上）から民衆（下）へ説かれた」などと理解されてきた先祖祭祀論は、家族国家観だけではなく、文化論や社会構造論、そして実践論という側面を有していたのである。

確かに、皇祖を国民の先祖とする家族国家観的先祖論は、戦後にはほとんど消失したといってもよいのかもしれない。しかし、先祖祭祀論の文化論や実践論的な要素が、今日の我々の先祖祭祀に関する認識や知識のなかに「知らず識らずの間に」溶け込んでいる可能性はないと、はたして言いきれぬだろうか。先祖祭祀論の実相やそのはたした歴史的役割には、まだまだ未解明の部分が多いように思われる。

¹ 安政 7—明治 45〔1861-1912〕。宇和島伊達藩家臣穂積重樹の三男として生誕。明治 2 年〔1869〕より平田鉄胤門下の国学者である山内憲之に学ぶ。明治 6 年に上京、共立学校、外国語学校、大学予備門を経て、明治 12 年、東京大学文学部政治学科入学。明治 17 年より、文部省留学生としてドイツへ留学し、国法学を学ぶ。憲法発布直前の明治 22 年に帰国、東京帝国法科大学教授に就任して憲法学や国法学、行政学の講座を担当。明治 24 年、「民法出テ、忠孝亡フ」を発表し民法典論争延期派に与する。明治 30 年、『国民教育 愛国心』を発表。東京帝国大学法科大学長、貴族院議員、法典調査会査定委員などを歴任しつつ、明治 42 年、文部省の教科書調査委員会に対し修身教科書への意見を提出、さらに学校教育講習会で「国民道徳の要旨」を講演、第二期国定修身教科書編纂を務めるなど、国民道徳論における主導的役割をも果たした。明治 45 年〔1912〕、52 歳で病死。詳細は上杉慎吉編〔1913〕、長尾編〔2001〕を参照。法・政治思想面では、陳重はリベラル派なのに対し、八束は天皇絶対主義派であり、対極的と捉えられる傾向がある。ただし、陳重の妻である穂積歌子の日記をみると、不定期であるが週に 1 回程度以上の割合で「夜に八束君来る」といった記述があることから、少なくとも 30～40 歳代頃の時期には兄弟で頻繁に面会していたことが理解される。陳重と八束が東京帝国大学で教鞭をとった時期、および貴族院議員を務めた時期はほとんど重なっているため、さまざまな意見交換が行われたことは想像に難くない。若くして先妻を亡くした八束の再婚に向けて歌子が奔走している様子なども見られ〔穂積重行 1989〕、交流は深かったものと察せられる。

² 安政 3—昭和 19〔1856-1944〕。筑前太宰府、医師船越俊達三の三男として誕生。明治元年〔1868〕、博多にて英語を学ぶ。明治 8 年、東京開成学校入学、明治 10 年、東京帝国大学入学、哲学および政治学を専攻。明治 15 年、東京帝国大学助教授、明治 17 年、ドイツに留学、明治 23 年帰国、東京帝国大学文学部哲学科教授。明治 24 年、内村鑑三不敬事件を批判、『勅語衍義』刊行。明治 30 年、パリ万国東洋学会に列席。明治 31 年、東京帝大文科大学学長。明治 43 年、八束・吉田熊次とともに国民道徳論の講習会を開催。東洋大学教授、初代貴族院帝国学士院会員議員、大東文化学院総長などを歴任。昭和 19 年〔1944〕、90 歳で死去。

³ 東久世通禧らは『文部省著作小学修身書ニ関スル意見』で、また日本弘道会は『国定小学修身書ニ対スル意見』で、第一期国定修身書が皇室・国家への忠や家族・先祖への孝などの道徳の涵養に不十分であると批判した。第二期の修身書はそうした批判を受けて修正された。

⁴ なお、穂積陳重が先祖祭祀とキリスト教との協調を主張していたのに対し、八束や井上はキリスト教との対立姿勢、日本の優位性を強調しており、その結果キリスト教徒や社会主義者からの批判を免れえなかったことは指摘しておきたい。八束はキリスト教について「独尊ノ天帝ハ人類ノ敬ト愛トヲ専有シ子孫マタ祖先ノ排スヘキヲ知ラス、於是乎孝道衰フ」と記しており、あまり好意的な評価はしていないように思われる。こうしたこともあってか、八束はしばしば意見を異にする論者から非難の的となった。民法典論争断行派の他、特に社会主義・共産主義からは、八束の国体論は「野蛮蒙昧時代の記念」〔木下 1996 (1900) : 264〕であるとか、祖先崇拜の宗教は最も未開・幼稚な「野蛮人の迷信無智」〔河上 1964 (1911)〕であるなどとして酷評された。他にも、北一輝、吉野作造などからも批判されている。八束の論文を評して、福島正夫は以下のように述べている。「八束の論文の特色は、たいてい短文で、なかに警句や奇抜な表現をふくみ、すこぶるはぎれがよく、かつきわめて断定的な調子をつらぬくことにある。元気がよいが、論証の不十分は意に介せず、扇動的傾向がつよい」〔福島 1979: 96〕。加えて以下では、キリスト教知識人の雑誌『六合雑誌』に掲載された大西祝による論文「祖先教は能く世教の基礎たるべきか」〔1904 (1897)〕を挙げておきたい。同論文は、祖先教をもって我が国体の基礎とする近年の論の中で、最も明瞭・沈着に議論されているのは八束の『国民教育愛国心』であるとして検討するものである。大西は、八束が祖先教に基づく国家隆盛および民心統御を志していることに共感の意を示しながらも、「穂積氏の所謂祖先崇拜をのみ以て我が風教の基礎となすに就いて如何にしても満足し得ざるものあり」として、以下の三点を疑問として挙げている。第一に、血統団体の認識についてである。君民同祖が国体および国民道徳の基礎な

のであれば、新領土の民はどのように扱ったらよいのか。また、国民同祖は果たして歴史上厳密に証されるのか。第二に、西欧における家族制の衰退および個人性の増長とは、八束のいうようにただキリスト教の影響なのではなく、社会の成熟による変遷なのではないか。だとすれば、家族制がいかに美しくとも、これを昔時のまま保つべきではない時代が来るのではないか。第三に、八束は、祖先が抱いてきた祖先祭祀の信仰を我々も保つべきだ、と言いたいのか。そうでなく、信仰の有無にかかわらず祖先教を維持すべきだ、というのであれば、その理由は何か。祖先教を社会が継続する理由は、結局「衆民の利福」にあるということなのか。こうした八束の論に対する批判を乗り越えた祖先祭祀論を展開した人物こそ、兄の陳重であったということができる。少なくとも家と祖先祭祀を基盤にした民法典を作成した陳重には、こうした批判への応答も求められたのであり、結果として八束の祖先祭祀論および家族国家観をより体系立てたものにしたいえる。

5 明治 24 年に「大学通俗懇談会」にて行われた講演の書き起こしとして法典論争延期派の雑誌『法学新報』に掲載されたものである。

6 なおこの講演で興味深いのは、親は親だから尊い、子は子だから可愛いと同じ道理で、ただ万世一系の血統で天祖を代表しているから神聖にして侵すべからずというのであって、この人だから尊いとか、あるいは利益があるから奉礼するようなものではない、と述べている箇所である〔穂積八束述 1911 : 18〕。明治 44 年という、まさに天皇の代替わりを目前にした時勢をよく表していよう。

7 前川理子は、井上哲次郎・穂積八束・吉田熊次の国民道德論には宗教的性格が弱く、形而下的・合理的であったことを論じている。井上らは国体や忠孝道德を、記紀神話や現人神天皇観ではなく、家族制度に代表される、民族的・歴史的に自然形成された日本人の情緒や慣習から引き出している〔前川 2015 : 65〕。本稿が明らかにするように、陳重の論もこの点で井上らと共通する。

8 この点に関連して、矢野敬一は、東京と大阪を調査地とした『細民調査統計表』で「神棚、仏壇無し」と回答したものが 20%を超え、特に大阪で仏教を宗旨とするものでは 30%を超えていたことが、為政者に祖先祭祀の衰退の強い危機意識を抱かせたと論じている。また沢柳政太郎が『孝道』のなかで、祖先崇敬が廃絶しようとしていると危機感を表明していると紹介している〔矢野 2006 : 24〕。

Ⅱ 部

墓制と近代

3 章 近代墓制の成立——明治前半期における墓地法制の展開

1. はじめに

本章では、明治前半期における墓地法制の展開過程を整理し¹、特に明治 17 年までに「近代墓制」と本論が呼ぶ、日本の新しい墓制が成立したことを明らかにする。近代墓制とは後述するように、明治政府が近代社会にふさわしいと考え、法制化した墓地のあり方を意味する。

これまで明治前半期における墓地法制を対象とした先行研究のほとんどが、〈国家権力／民衆〉の対抗関係がみられる局面として、神道国教化政策期における神葬祭の奨励、自葬祭の禁止、そして火葬の禁止という、明治初年～8 年までの数年間における墓地法制の二転三転の様相について取り上げてきた。しかし本論では、むしろその後の明治 10 年代における近代墓制の成立期に制定された各種の法令に重点を置いて考察する。なぜなら、それらの法令こそが、現代の我々が常識としている日本の墓や墓地のあり方を規定しているためである。

以下では、そうした法令がどのような背景によって制定されたのか、そしてそのなかに反映された明治政府が構想した「あるべき墓」「あるべき墓地」像とはどのようなものであったのかについて明らかにしたい。

2. 近世の墓制

以下ではまず、近代墓制を検討するうえでの比較対象とすべき近世以前の葬墓制について、先行研究に依拠し概観する。

(1) 葬墓制の地域的多様性

民俗学を中心とした葬墓制研究では、早くは大正期頃から各地の葬墓制の事例蒐集やその分析が進められ、戦後には柳田門下による調査が本格化して多くの資料が蓄積されてきた。それらの成果は日本の葬送・墓制シリーズ全 10 巻、『葬送墓制研究集成 全 5 巻』、『死・葬送・墓制資料集成』²などにまとめられている。そこでどのような種類の葬墓制が報告さ

れてきたかを大づかみに捉えるために、現段階での一つの集大成といえる『民俗小事典 死と葬送』の項目名から抽出し、かつ『日本民俗地図Ⅶ 葬制・墓制』³⁾によって補足して一覧にすると、下記のようなになる(補足分は破線で示した)[新谷ほか編 2005;文化庁編 1980]。なお葬制と墓制とで一部重複がある。

まず葬制としては、土葬(土饅頭、寝棺・坐棺・甕・桶・ムシロ、古い埋葬地点を掘り返して再利用)、火葬(野焼き、異常死者)、散骨、幼児葬法(子墓、床下・土間・屋敷地内に埋葬、遺体を縛る・釘を打ちこんで埋葬、無葬儀・僧侶を呼ばない、胞衣墓、死んだ妊産婦の腹から取り出して埋葬)、水葬(川などへ投棄、井戸葬)、風葬(洗骨を伴う風葬、墓室内風葬、樹上葬)、鍋被り葬、高野納骨(本山・霊山納骨)、改葬、が挙げられる。

そして墓制には、多様な墓じるし(塚・石・生木・木墓標・竹囲い・霊屋・魔よけなど、吊り上げ後に石塔を建てる)、個人墓、各種合葬墓(家墓・屋敷墓・村墓・郷墓・惣墓・総墓)、両墓制(埋墓・詣り墓)、無墓制(火葬骨放置・投棄かつ無石塔、本山納骨)、男女別墓制、年齢別墓制、沖縄・南島の各種墓制(亀甲墓・破風墓、ノロ墓・按司墓、門中墓、樹上葬、洗骨改葬)、華僑墓地、がある。

それぞれの内容や分布は先行研究を参照されたい。ここでは、民俗学的な視点から明らかにされた葬墓制の多様性を確認するにとどめる。日本の葬墓制はかつて地域により多様であり、それが近代以降、今日的な墓や墓地の姿に移行してきたのである。

(2) 近世都市の墓制

民俗学的研究はいわゆる常民の葬墓制を対象としたが、近世考古学は墓制と身分・社会階層の対応関係を浮き彫りにしてきた。

1960年代以降、徳川将軍家墓所や大名墓、武家の墓の発掘調査が進み、墓標や墓誌、塔、棺、石室、副葬品などに家の格式が表されていることが判明した。そして1980年代後半以降からは一般庶民の墓地の発掘調査も進展し、近世的な墓制の総体について理解が共有されていく。たとえば長佐古真也[2004]は、多摩周辺の墓地の調査から、(時期の差は大きいものの)ある程度は普遍的な「近世(的)墓制」が規定できると論じている。中世後期～近世前期の墓地が無石塔で「遺骸処理の場」ともいうべき様相を呈していたのに対し、近世の墓地は①集中墓壇群の形成、②棺の使用、③石製墓標の建立という3つの要素に特徴づけられ、その背景には近世中後期における家意識の浸透を推測するという。

このような近世墓制の普及という大きな流れを念頭におきつつも、本論の問題関心のう

えでは特に、近世都市江戸の遺跡からの知見に着目したい。谷川章雄〔1991〕によれば、江戸の墓は「身分・階層の表徴としての墓」と捉えられる⁴。将軍・大名クラスの墓には石室や、木・銅・石の棺、大きな塔、霊廟、副葬品、墓誌などを備えており、墳丘も設けられるなど手厚く葬られていたが、旗本クラスでは石室を欠くものが多い。町人のなかでも大店・表店クラスは土壇内に棺・桶を用いた土葬か、もしくは火葬し骨壺を直接埋納するかたちで葬られたという。将軍家を頂点とした社会秩序が、墓にそのまま反映されているといえる〔大名墓研究会編 2014〕。

そしてその町人のなかでも下の階層、いわゆる都市下層民⁵の埋葬状況を明らかにしたのが、近世考古学と文献史学とを複合した分析で都市江戸下層の「墓標なき墓地の光景」を描いた画期的成果である、西木浩一の『江戸の葬送墓制』であった。墓地跡の発掘と過去帳の調査によれば、江戸の寺院墓地は二つの区域からなっていた。その一つは武士を含む檀家の墓域である。その区域は境内に隣接し、墓が整然と並び、それぞれの墓に至る道も整備されており、遺体は甕棺や平棺に納められ、墓標や豊富な副葬品とともに埋葬された。家族墓もみられた。一方、もう一つの墓域では、なかには早桶や棺にも納められないままに、他の被埋葬者の上に積み重ねるように埋められたり、土をかけたりという程度の、いわゆる投込や取捨と呼ばれる埋葬が行われていた。副葬品や墓標が無いどころか、墓道も無いため埋葬場所へ近づくことも困難というありさまであり、それこそが江戸庶民・下層民の埋葬の実態だったと西木は指摘する。

なぜこのような事態が生じていたのか。それは、社会構造の問題に加え、江戸の寺院では墓地が狭小なため「甚しきは三年附届これ無く候えば、無断墓所取り払い候」、すなわち付け届けが無ければものの数年で墓を撤去する措置が取られたことによる。家族や檀那寺、職業的縁を一応もっていた零細小職人・小商店層では、死者を墓に埋葬し小さな墓石を建てることができたとしても、生活苦で付け届けができなくなればすぐに墓は撤去、発き捨てられ、その場所にはまた別の死者が埋葬されたのであった〔西木 1999 ; 2004 ; 2006〕。

それでは、江戸以外の都市の墓制はどうだったか。近世都市の墓地で江戸遺跡と同等に詳しい考古学的調査の実施は困難なようだが、文献資料から近世大坂の墓制を描き出した木下光生〔2010〕の業績が大いに参考になる。木下によれば、大坂七墓⁶のうち6カ所に火葬・土葬を担う墓所聖がいた。墓地不足や、火葬費用を払えない貧困層の存在という問題に直面し、江戸では主に投込や発き捨てなど「垂直方向への墓域拡張策」がとられたのに対して、大坂では主に「採算度外視の火葬」での解決が果たされたと木下は論じている。

以上のように、近世以前の墓制は地域や社会階層によって多様であったが、特に都市では身分の差が顕著であり、下層・流動層の葬送や墓は、親族や地域共同体による祀りとは無縁の死者として葬られることさえあったことを確認しておきたい。なぜなら、こうした墓地の状況こそが、時代が下り「近代国民国家の首都にふさわしい近代化＝文明化政策を展開する場として位置づけられ」〔中嶋 2010〕た明治東京で、解消されるべき大問題となったためである。

3. 神葬祭奨励政策期

明治政府は、前節でみたような江戸下層民の墓地の状態を問題視していた。そうしたなか、神道国教化政策の開始から少し遅れながらも、神葬祭が本格的に奨励されていくこととなり、明治 6 年〔1873〕に火葬禁止令が發布され、墓地関連法の整備が進んでいった。この明治 3 年から 7 年に出された、墓に関する主な法令等を年代順に記すと表 3-1 のようになる。

表 3-1 年表（明治 3～7 年）

| 年 | 法令 | 主な内容 |
|------|-----------------|---|
| 明治 3 | 新律綱領 | 放置死体を役所へ届け出る義務。死体の勝手な移動・埋葬遺棄を禁止。 |
| | — | 神葬専用墓地として青山墓地が誕生。 |
| 明治 5 | 太政官布告 192、193 | <u>自葬祭禁止</u> 、神葬祭許可、神官の葬儀参与許可。 |
| | 大蔵省達 118、126 | 耕地畔際への埋葬を厳禁。墓所地は無税地とする。 |
| | 教部省達 | 神葬祭墓地の設置を推進。寺院墓地にも神葬の墓を設置することを認めるよう定める（図 3-1）。 |
| | — | 『葬祭略式』制定。青山墓地に続き、雑司ヶ谷墓地、染井墓地、深川墓地が神葬祭墓地として追加され、墓地の管理が神官に任される。 |
| 明治 6 | 司法省上申 | 煤煙が人体に有害という理由で、火葬場郊外移転を太政官に上申。 |
| | 太政官布告 253 | <u>火葬禁止令</u> 。 |
| | 太政官達 | <u>朱引内埋葬を全面禁止</u> 。朱引外に相応の墓地を設置すべきと通達。 |
| | 太政官布告 355 | 「従来猥リニ墓地ヲ設候儀ハ不相成候處」、私有地、耕地、宅地、林、やぶなど許可を受けない墓地の新設・拡張を禁止。 |
| 明治 7 | 内務省規定 | 墓地の面積や立地に関する開設許可基準。 |
| | 内務省地理局「墓地処分内規則」 | 墳墓や墓地の定義を定めたもの。 |
| | 「東京墓地取扱規則」 | 前年の太政官達により既設の朱引内墓地への埋葬が禁止されたため、府内 9 カ所への墓地設置を定め、その経営方針を示す。 |

（１）神葬祭奨励政策

明治初年の墓地法制、特に火葬禁止をめぐる二転三転の混乱があったことが知られており、さまざまな立場から研究が行われている。

近代神道史では、阪本是丸などをはじめとして、神道国教化政策下における明治 5～7 年の神葬祭奨励期の内実がかなり明らかにされている。以下、それらの先行研究に依拠して、ごく簡単ながらその顛末をまとめておきたい。

政府は早くも明治 3 年より神葬墓地の確保に努めており、同 5 年には火葬と自葬を禁止（仏式・神式以外の葬式を禁止）、寺請制度も廃止して、全ての国民に神葬祭の実施を許可した。また、神葬祭式の制定にも着手し、明治 5 年には『葬祭略式』[近衛ほか 1872]を全国に頒布した。ただし、同書は、書名の表すとおりあくまでも略式であり、神葬祭としての式次第についての最低限のガイドライン、いわば簡易版マニュアルに過ぎなかった。津和野藩や水戸藩、美濃苗木藩、松本藩、薩摩藩など、独自の神葬祭の基準書を刊行して熱心に普及に努める藩もあった。しかしながら、政府の側には神葬祭がキリスト教の隠れ蓑となりうるとの疑心があったり、神葬祭を強行に普及させられるだけの神学や祭式を樹立できなかったりと、必ずしも推進に積極的になりきれないまま、ほどなくして明治 8 年以降の信教の自由時代へと突入し、神葬祭奨励政策は終幕してしまう。もちろん一部には神葬祭化や土葬化を遂げた地域もあるが、とはいえ全体としてはすでに長年の慣習となっている仏葬を全廃するには至らず、大きな成果は上げられなかったと理解されてきた[小野 1974；近藤 1990；阪本 1985；2000]。

なおこの時期の法制に関して森謙二は、明治元年から 7 年頃にかけて山陵や産穢、そして死穢などをめぐる触穢の制が国家法から解除されていったと指摘し、そうした国家法からの「穢れ」の解除が神葬祭やイデオロギーとしての先祖祭祀を準備したと論じている[森謙二 2001]。

一方、火葬をめぐる「神職・儒者・太政官・左院」対「真宗僧侶・啓蒙的知識人・大蔵省」の論争についても多くの研究がある。それによれば、前者の神道サイド、特に太政官庶務課が火葬を「浮屠ノ教法」にもとづく「野蛮」「惨酷」な葬法と批判し、教部省もそれに賛同したことで、明治 6 年に火葬禁止が断行されたという。しかしすでに埋葬地不足問題に直面していた都市部や、火葬習俗のあった地域においてはもとより、客死者の処置等をめぐっても大混乱が生じ、また「火葬便益論」などの声も高まって、わずか 2 年で火葬は解禁となったとされる。特筆すべきものとして石居人也による、コレラ流行を契機とし

た衛生意識の規範化という観点からの論考がある〔浅香ほか 1983；牧原 1990；林英一 2010；中嶋 1995；石居 2007〕。

（２）神葬祭奨励政策期における墓地と墓の理想像

さて、神葬祭奨励政策は実質的にはものの数年という短い期間であった。ただし、当該期の最終段階で定められた、明治7年の内務省地理局発行による墓地処分内規則は、全国規模で重要な意味を持ち、かつ当時の明治政府が理想とした墓地の形態が表されているという点で、墓制史上、重要な意味を持つ。同規則の要点は以下の3点にまとめられる。

①墳墓を「死人ヲ埋メ木石等ヲ以テ其地ニ表識スル者」(第1条)、墓地を「墳墓陳列一區画ヲ為シ政府ノ許可ヲ受ケ又ハ帳簿ニ記載スル者」と定義する。ただし「寡数ノ墳墓田圃間ニ散在セルハ墓地ト称スヘカラス」、「埋葬地ハ則一區画ヲ為シタル墓地ヲ云フ」(第2条)とも規定する。この規定は墓地を除税地とする方針にもとづいており、したがって、田圃のなかに少数の墓が散在するような土地は従前どおり課税する(第3条)。

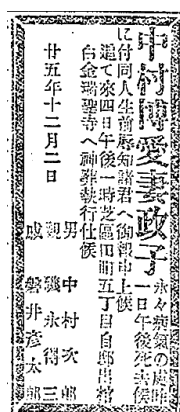
②墓地新設に際しては内務省への許可申請を必要とする。

③三府（東京、京都、大阪）は「国中ノ都会」、五港（横浜、長崎、函館、神戸、新潟）は「貿易ノ首区」であり、「墳墓市街中ニ散在シテハ啻不体裁ノミナラス往々穢氣泄漏生者ノ康健ヲ害シ道路ノ改替等ニテ死者ノ棺槨ヲ鑿ニ至ル」ため、東京墓地取扱規則に準ずる（第9条）。

この③にあるように、三府五港という大都市および港湾都市では、墓が市外に散在しては「不体裁」のみならず「穢氣」が漏れて生者の健康を害するため、東京墓地取扱規則に準ずるべきとされた。東京墓地取扱規則とは、明治7年〔1874〕に太政大臣三條實美の名で公布、施行された法令である。前文には「墳墓之儀ハ清浄之地ニ設ケ永遠保存スヘキモノニ候處不可従前墳墓市街ニ相望ミ往々街区路線之改正ニヨリ発柩改葬等有之人情之忍ヒサル次第ニ付朱引内従前之墓地ニ於テ埋葬ヲ禁シ更ニ九ヶ所之墓地ヲ設ケ別冊之通取扱規則相定」とある。つまり、墳墓とは「清浄」の地に設け「永遠保存」すべきものであるにもかかわらず、街区や路線の改正により棺を発き改葬するなど「人情の忍びざる次第」のため、府下朱引内（現在の山手線内および墨田・江東区内にほぼ該当）にある既存の墓地への埋葬を禁じ、青山墓地や雑司ヶ谷墓地などの9カ所を墓地として定められた。また、その新しい墓地は除税地とする、墓地は一棺につき原則四半坪ないし一坪とする、申出により永世に使用する一家・夫婦の墓地を購入することができる、墓地は区画を定め等級を設

けて地価をとる、毎年6月・12月の掃除は取扱所が行うが毎日・毎月・祭日の掃除、しきみ等の供えは墓主が行う、墓地には取扱所を設け、管轄に当たる、寄留者や旅行者、身寄りのない者等は下等の葬地に無料で葬るなどといった、面積・管理費・帳簿・施設の管理に関する諸規定が設けられている。一棺につき原則四半坪ないし一坪との規定からは、江戸期に見られた、墓石が所狭しと乱立する墓地の光景や、遺体を積み重ねる埋葬などを廃止しようとする意図を読み取ることができる。

同規則には図3-2のような神葬祭墓地の略図が複数付されている。上等・下等（中等がある場合もある）の別により整然と区画化され、取扱所や通路があり、入り口には門や鳥居が設置されているのがわかる。



←図3-1
「寺へ神葬執行仕候」と
記載のある死亡広告の例
（『東京朝日新聞』明治
25.12.2）

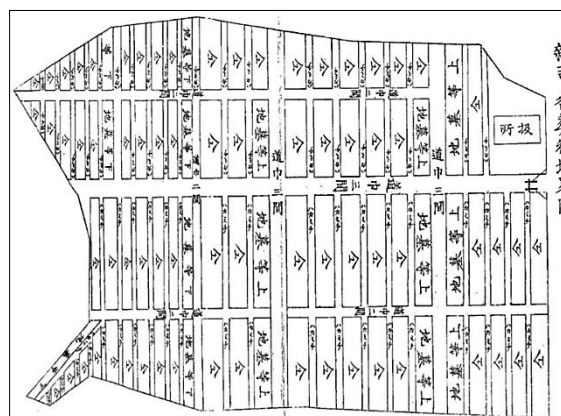
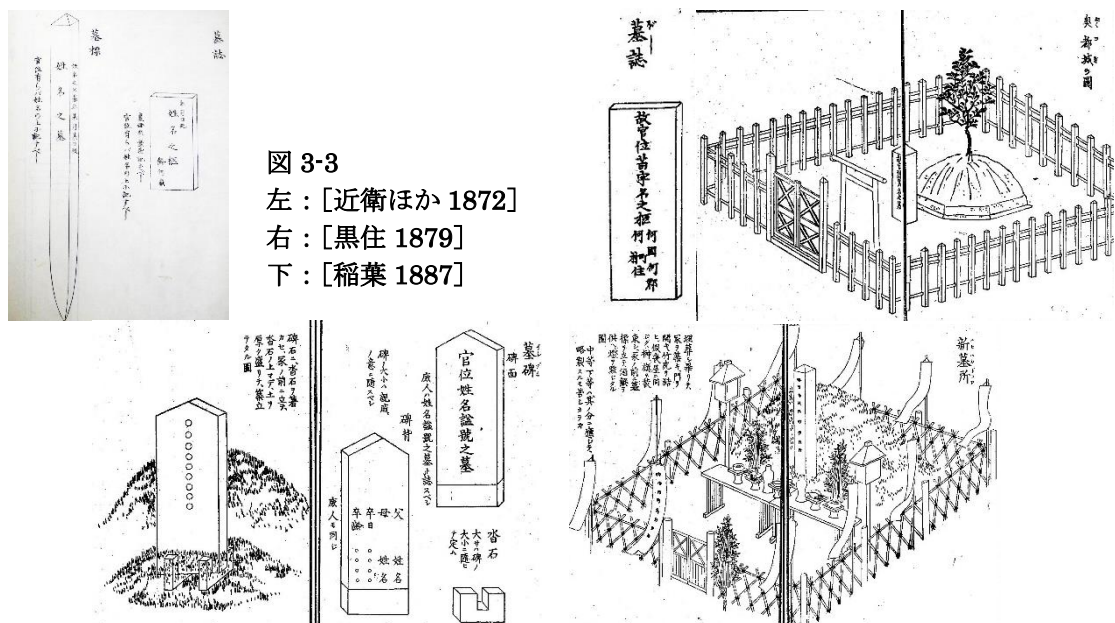


図3-2→
「雑司ヶ谷葬祭地略図」
[小林清勝俗解 1873]

神道国教化政策下において明治政府が理想とした墓地の形態が図3-2に表われているとみることができよう。さらにいえば、その際に貿易の拠点であり外国人の居住も多い五港が重視されていたことは、外国人からみて「不体裁」にならないようにとの意識が働いていたことも読み取れる。

それでは墓地ではなく、それぞれの墓の建て方についてはどうだろうか。図3-3の左は前述した明治6年に政府から頒布された『葬祭略式』（明治6）、右は『神道黒住派 葬祭略式』（明治12）、そして下は稲葉正邦の『葬儀式』（明治20）に描かれた墓の図絵である。『葬祭略式』には墓標と墓誌についてはごく簡単な図絵しか掲載されておらず、この時点で神葬の墓のありようは明示されていなかったといえるが、（公刊の主体は異なるものの）時代が進むにつれて徐々に詳細が定められたことがわかる。



4. 近代墓制の成立

明治 8 年以降、本論のいう近代墓制が政策として定められていくこととなった。この時期の法令を年表に示すと表 3-2 のとおりである。この内容を以下で詳しく検討したい。

表 3-2 年表（明治 8～17 年）

| 年 | 法令 | 主な内容 |
|-------|---|--|
| 明治 8 | 太政官布告 89 | 火葬を解禁。墓地不足と価格高騰への批判、伝染病死者の火葬奨励、遺体の長距離運搬の必要な場合もあること等がその理由。東京の朱引内墓地埋葬禁止についても、火葬骨に限り解禁。 |
| 明治 11 | 内務省 | 葬祭は各自の随意とする。 |
| 明治 12 | 内務省達 | 墓地新設に際する場所選定および廃止の権限を府県に委譲。 |
| 明治 15 | 内務省達 | 官国弊社神官の葬儀関与禁止。 |
| | 内務省地理局「墓地制限」 | 墓地は 1 町村以上 1 カ所に限り、宗旨や種族による別設を禁止。出身地を問わず、その地で死んだ者はその地に埋葬する。 |
| 明治 17 | 太政官布達 25「墓地及埋葬取締規則」、内務省達乙 40「墓地及埋葬取締規則施行方法細目標準」 | 以降の墓地法規の基礎となり、これらに基づいて各地方庁が施行細則を作り墓地行政を執行することとなる。※本文参照 |
| | 太政官口達 | 自葬祭を解禁。 |

（1）明治 10 年代の墓地法制

火葬禁止令が発布されたわずか 2 年後の明治 8 年〔1875〕、墓地不足や衛生上の問題への批判の高まりを受け、明治政府は火葬の解禁を余儀なくされた。同じ明治 8 年には信教

の自由の口達、すなわち神道国教化政策を中止しいわゆる日本型政教関係の確立へ向かうという宗教政策の大転換があり、当然ながら神葬祭奨励政策も終わりを迎えることとなった。

政府は、神葬祭奨励期における墳墓の定義や理念をほぼ踏襲したままに、一転して神葬祭墓地奨励を取りやめ、逆に「共葬墓地」の建設のみを許すという方針に切り替えていく。すなわち明治 10 年代の政府は、コレラ流行（明治 10 年代以降に深刻化）、地租改正（明治 6）、信教の自由の口達・神道非宗教化開始（明治 10）といった喫緊の課題との関わりで、伝染病予防、租税、刑法犯、都市計画・景観という観点から墓制を定めていったのである。

まず明治 11 年、内務省は、葬祭に関することは「各自の随意」と定めた。そして政府は墓地の新設・拡張は全て共葬墓地に限るとの方針を固め、明治 15 年〔1882〕に内務省地理局が各府県宛に通達した墓地制限令において明文化した。

この共葬墓地という規定こそ、信教の自由という大前提のもとでの墓理行政の非宗教化を示しており、日本の墓地と埋葬の制度に決定的な意味を持つことになる⁷。共葬墓地とはこの時期に登場する法律用語で、1 町村以上で共同利用し、宗教や種族（華族・士族・平民等）、出身地（本籍）を問わず、当地に本籍のある者はもとより、一時居住者や行旅死亡人等であれ、当地で死んだ者は誰でも埋葬されうる墓地のことである（第 1 条、第 2 条）。一つの墓地内に等級差をつけることはできるが、利用者を限定した墓地の新設は原則認められない。つまり、一町村ないし複数町村の共有者のみを埋葬する共有墓地や、神道式に限る神葬祭墓地、檀家に限る寺院墓地など宗旨別の墓地を、新設することはできなくなったのである。都市化や信教の自由が進んだ時代を見据えた概念といえよう。

明治 15 年の墓地制限令でも、既設の墓地に埋葬する際は「其慣行ニ由ルヲ得」とするが、墓地の新設および拡張の際には、全て共葬墓地としなければならないことが改めて明記された（第 3 条）。ただし同時に、「墓地ハ一町村以上各一ヶ所ニ限ル」、「其距離遠隔等ニテ實際増設ヲ要スルモノハ審査ノ上之ヲ許否ス」との規定があり、政府は特段の理由がない限り墓地は増やさない、すなわち新設等は認めない方針がとられることとなった。

そして明治 17 年〔1884〕、近代化路線に転向した墓地法制の集大成といえる墓地及埋葬取締規則が施行された。その細目基準では、墓地は人家や国道県道、鉄道、河川から 60 間（≒110m）以上離れ、飲用水に支障ない立地であること、墓地の周囲に樹木を植えること、清潔を旨とし掃除・修繕を怠らないこと、墓標の記載を「死者ノ姓名字氏官位勲爵法号及生死ノ年月日建立者ノ姓名」に限り、「誌銘伝贊等ノ碑文」を設置する場合は所轄警察

署の許可が必要、墓をむやみに装飾しないこと（特に刑死者）、死後 24 時間は埋火葬しないことなどが定められた。この規則と細目基準が、以降の墓地法規の基礎となり、これらにもとづいて各地方庁が施行細則を作り墓地行政を執行することとなった。

（２）近代墓制の成立

これらの明治 10 年代の諸法令の意味は重要であるため、改めて整理しておきたい。

まず、既設の墓地への埋葬は、既存の民俗的慣行に従って続けてよい。ただしもちろん、山中や水中、耕地畦際への遺棄・埋葬などは、既設の墓地以外への埋葬・遺棄等にあたるため、たとえ慣行であれ禁じられることになる。とはいえ、既設の檀家専用寺院墓地や集落共有の墓地などは、新法に合わせた整理改修や共葬化をしなくてもよく、地方の慣習的葬法に委ねられた。

その一方、墓地を新設・拡張する際には、全て新法である墓地制限（明治 15）、墓地及埋葬取締規則（明治 17）の遵守が求められた。いわゆる屋敷墓や両墓制などの新設は法律上認められない。ここで留意すべきは、墓地は原則として一町村に一つまでとの規定があるため、墓地の新設・拡張は事実上困難であったという点である。言い換えれば、基本的には三府五港のように、産業化が進行し人口の集中が進む都市において、明らかな墓地不足が生じたような場合に限って、墓地の新設・拡張が認められたということになる。そして三府五港では前述した東京墓地取扱規則（明治 7）の 3 つの法令の遵守が求められた。その新墓地は、前項でみた雑司ヶ谷の墓地のような東京の旧神葬祭墓地が手本とされた。

以上のように明治期墓地行政は、必ずしも各地域の慣行の抑圧や廃絶を主意としたものではなく、むしろ人口増により墓地の新設や拡充が求められ、しかも多くの外国人の目にもさらされる、都市部の墓地が主たる対象となった。

これらの墓地法制に明治民法の家督相続条項を加えた、明治政府が近代社会にふさわしいと考えた墓地のあり方を、本論では、明治という時代性だけでなく近代的観点によるものの意味を込めて近代墓制と呼ぶ。この近代墓制こそが今日にまで至る、日本の近現代の墓制となっているのである。その内容を整理すると表 3-3 のようになる。

表 3-3 近代墓制

| | |
|---------------|---|
| 墓・墓地の観念 | <ul style="list-style-type: none"> ・墓はむやみに発掘・改葬せず、永遠に保存する ・供え物をする ・静寂な地 |
| 土地利用、立地、景観の観点 | <ul style="list-style-type: none"> ・墓地設置には公的認可が必要 ・1 町村以上 1 カ所に集約 ・市街、国道県道、鉄道、大川、人家等を隔てた、無税地または後背地 ・墓地周囲に樹木を植える |
| 財産としての墓、租税の観点 | <ul style="list-style-type: none"> ・墓地内を区画化し、等級を定める ・木石の墓標で標識する ・家督相続の対象（明治民法第九八七条） |
| 衛生の観点 | <ul style="list-style-type: none"> ・土葬の場合は 6 尺以上の深さで埋葬 ・乾燥し飲用水に支障のない地 ・各自が墓を掃除し、管理者が年に数回墓地の掃除をする |
| 公共性の観点 | <ul style="list-style-type: none"> ・共葬（宗旨、種族、本籍等で被埋葬者を制限しない） |

墓地は公的認可を受けていなければならない。集約され、区画化され、管理され、樹木で囲われ、市街や人家から離れた静寂で清浄な環境になければならない。宗教や身分を問わず誰でも埋葬されうる。墓は永久に保存・祭祀され相続される。さらに墓地は集約し、区画化し、永久化し、なるべく新設させない——政府が近代国家日本にふさわしいと構想し、宗教思想による規制ではなく、衛生・租税・土地利用・景観に関する近代法的規制によって定めたいわば世俗化された墓地と墓の姿は以上のようなものであった。

前節でみた神葬祭奨励政策時代と比較すると、墓や墓地の定義、墓地の清浄、区画、永久といった理念はほぼ変更なく引き継がれている。しかし被埋葬者の宗教や身分等を不問とする墓地の公共的利用を定めた点と、火葬を解禁した点が大きな差異である。この法制は、事実上、今日に至る墓や墓地観を決定づけている。

この点について森謙二 [1993] は、この時期までの墓地行政は「脱宗教化」を遂げたが、ただしそれは「脱イデオロギー化」したわけではなく、「遺体尊重政策」というイデオロギーを強く保持していると論じている。森によれば遺体尊重政策とは遺体・墓地・墳墓を一体として捉えるものであり、明治民法の家督相続条項にも強く影響したという。森はまた、法と民俗との対抗局面に注目し、そのイデオロギーが両墓制や屋敷墓などの習俗を廃止に追い込んだ例があったとも指摘している。

確かに、森がいうように、明治政府の構想した近代墓制が宗教思想ではなく世俗的な要素によって構成されていた一方、宗教不問で全ての人が同じ墓地に葬られること、「清浄の地」への「永久保存」、そしてその家的継承にイデオロギー性が包含されているという森の

指摘は確かに重要である。そのことがやがて両墓制をはじめとする全国各地の墓制を改変したことも間違いないだろう。

ただし、同じ理由すなわち永久保存の原則により、既存の墓地や葬墓習俗の大多数はそのまま続行が認められ、新法に合わせた整理改修や共葬化をする必要がなかったことには留意したい。墓地・埋葬は宗教と密接な関係を有し、従来の習慣も強固であるがゆえに、法規での強制はせず、主として公安と衛生上の見地からのみ取締りが行なわれた〔松本学 1920 : 328〕。また特段の理由がない限り墓地の新設や拡張等は認めない方針がとられたこともあり、当面の間、これらの墓地法制の直接的な影響を受けるのは都市であったのである。明治初頭に国家的危機をもたらしたコレラの大流行に誘発された公衆衛生問題をはじめ、租税、土地利用、公共性、西洋人からの評価などといった、とりわけ都市に顕在化する問題こそが、近代墓制の制度化の動力となったといえる。近代墓制はまずは都市において実現し、それが全国津々浦々へと普及するのは戦後以降のことであった。

5. おわりに

明治初年以來の神葬祭化の試みは早々に幕を閉じ、明治 10 年代における墓地法制は衛生や都市計画、体裁などといった現実的ないし世俗的問題においてのみ墓地を規制するものとなった。そして明治 17 年の墓地及埋葬取締規則をもって墓地行政はいったんの集大成をみた。宗教や葬法をめぐる議論の変転のもとで、十数年を要し最終的に明治政府が定めたのは、脱宗教化した、いわば世俗化された墓制としての近代墓制であったといえるのである。なかでも墓地の永続使用の原則や、全ての人が同じ墓地に葬られる共葬墓地という原則は、墓の観念レベルの変化を促したと考えられる。今日あたかも自明のように共有されている近代墓制の基本は、明治 10 年代に定められたのであった。

もちろん、上記表 3-3 に描かれたような整序され永久保存されるような墓が、近世期に無いわけではない。近代墓制のイメージはある程度は武士階級の墓のあり方を踏襲しており、そうした意味で近世の武士階級の墓制を庶民層に一般化させたのが近代墓制であると捉えることもできる。しかし、だからといって、近世期に近代墓制がすでに実在していたということにはならない。近代墓制のポイントは「全ての人」が対象とされたことにある。身分階層も貧富の差も、宗教も関係なく、死者は誰であれ、近代墓制に従って葬られなければならない。たとえば、どれほど貧しい家の死者であれ、不適切に葬られれば、見た目

の問題もあるが、もしコレラ死者なら町全体に危険が及ぶ（と当時は考えられていた）。戦前日本社会の社会的・経済的格差が甚大であったことは言うまでもない。しかし墓制については、少なくとも制度的には平等化がはかられたのである。このことこそが、本章 2 節でみたような近世的な身分別墓制と近代墓制との決定的な差異であり、墓制史上の画期的変容と位置づけられよう。

それでは、このような日本の墓制上の一大変革であった近代墓制は、どのように実現していったのだろうか。次章ではその実現が都市を先駆けとして始まったことに注目し、具体的な事例に即して検討する。

¹ 以下の記述は、法学の立場からこの間の法制史を丹念に追った竹内康博[2012]、森茂[2013]も参照している。

² 「日本の葬送・墓制」シリーズ全 10 巻（1978-1979、明玄書房）、『葬送墓制研究集成 全 5 巻』（1979-1981、名著出版）、国立歴史民俗博物館民俗研究部編『死・葬送・墓制資料集成 東日本編 1・2 西日本編 1・2』（1999-2000、国立歴史民俗博物館）。

³ なお『民俗小事典 死と葬送』[新谷ほか編 2005] は、『日本民俗大辞典 上・下』（福田アジオほか編、吉川弘文館、1999 年）の死と葬送に関する 314 項目に、新たに 92 項目を加えたものである。

⁴ 谷川は、墓標を精緻に類型化したうえで（五輪塔、宝篋印塔、無縫塔、石仏、舟形、角柱、駒形角柱、櫛形角柱、尖頭角柱、自然石）、もともとの「個人墓」から、18 世紀以降は「夫婦・複数墓」が増え、18 世紀後半から「先祖代々墓」が、19 世紀末から「家之墓」が登場したことを明らかにしている。

⁵ 西木によれば、江戸には「日用」すなわち武家方への短期雇用・日雇いで単純労働に従事する者、町方に使役される下男などが大量に滞留していた。彼らは、諸国よりの出稼ぎの寄留人で、家族も、財産も、檀那寺も、職人・商人としての共同性も持たない労働者層であり、死亡した際には「投込」的な処理をされたのである。また、その日稼ぎの零細小職人・小商人である「裏店」層は、28～41 万人と、江戸町方人口の実に 6 割から 8 割を占めていた。彼らには家族や檀那寺、職業的縁は一応あり、死亡後は小さな墓石とともに墓に埋葬される。しかし生活が不安定であったため、ものの数年で墓石が撤去され発き捨てられ、その場所には次の新しい埋葬が行われることが多かったという〔西木 1999；2004〕。また西木〔2006〕は、江戸には朱引に沿って 6 カ所の火葬場があり、火葬寺の有髪の僧侶「おんぼう」や非人身分の者が火葬を担ったこと、各焼場が一般寺院に対して「値段はお安く、入念に焼き揚げますという宣伝活動」を行っていたこと、焼き方に等級があったことなども明らかにしている。

⁶ 「大坂七墓」とは、道頓堀（千日）、鳶田、小橋、葭原、梅田、浜、野田という、大阪をぐるりと囲むように配置された 7 カ所の墓地のこと。

⁷ 前田俊一郎〔2013〕は、共葬墓地化が民俗に影響を与えた事例を論じている。

4 章 近代墓制の受容——札幌にみる墓制の近代

1. はじめに

(1) 問題の所在——近代墓制の受容

本章では、3 章でみた近代墓制が都市に実現していく過程を、明治～大正期の札幌を事例として検討する。

明治期における墓制の変容に関する事例研究のほとんどは、国家権力が近代墓地法制をもって強制的に各地域固有の墓制を改変してきたという〈国家権力／民衆〉枠組みによって行われてきた。これまで特に注目されてきたのは、明治初頭における一連の神葬祭奨励策や、明治 5 年〔1872〕に禁止された自葬祭が同 15 年に解禁、また同 6 年に禁止された火葬がわずか 2 年後に解禁という、朝令暮改ともいえるべき法制度の変転であった（本論では 3 章 3 節で記述）。これらは短期間でのことであったため、大勢に影響はなかったといわれるが、一部地域には混乱をもたらした。なかには従来の葬墓慣行を廃止して神葬祭化や土葬化を果たした地域もあり、調査研究が蓄積されている [e.g. 藤井正雄 1968；櫻井治男 1985；黒川 1988；青木 1993；森謙二 2000；前田俊一郎 2010；中嶋 2010]。

確かに、上記のような明治初頭の制度的混乱を捉えるうえで〈国家権力／民衆〉枠組みは有効である。しかし、それよりあとの一連の墓地法制や政策、すなわち火葬や自葬祭が解禁された明治 10 年代以降に制定されて今日まで継承されている近代墓制の浸透過程は、そうした枠組みでは少々捉えにくいのではないだろうか。

詳細は 3 章ですでに示したように、明治政府による神葬祭の推進は明治 8 年〔1875〕の火葬解禁によって一気に失速し、明治 10 年代の一連の法整備をもって完全に幕を下ろした。結局、明治政府は、信教の自由の原則のもとで葬祭を各自の自由とし、公衆衛生や租税、土地利用、景観、そして「永遠保存」という法制化に行き着いた。すなわち、公的認可を受け、集約・区画化・管理され、樹木で囲われ市街や人家から離れた静寂で清浄な環境にあり、宗教や身分を問わず誰でも埋葬され、そして墓を永久に保存・祭祀し相続する場としての墓地観念が、法をつうじて提示されたのであった。その法制は、当時の明治政府が近代国家建設の観点から構想した「あるべき墓地」観の反映であったといえる（3 章 4 節）。

ここで改めて注意したいのは、明治期の墓地法制が都市部をターゲットとしたことであ

る。近代墓制にもとづく墓地は、明治 10 年代以降、多様な人々が新しく来住し墓を建てる際に使用する都市社会の公共施設として、政府主導で次々と設えられるというかたちで実現したのである。非都市部における既存の葬墓制が、明らかな法令違反にあたる一部を除けば、おおむね戦後まで維持されたのとは対照をなす¹。

では、都市に暮らす人々は近代墓制の出現という局面をどのように経験したのか。また、新しい墓制のなかで墓を建てることは、彼らにとってどのような意味を持ったのだろうか。

（２）対象と方法

以上のような問題意識のもと、本章では、明治期札幌をフィールドとして近代墓制の普及過程を具体的に検討していく。札幌を選んだのは、近代における墓地の形成過程についての、いわば先鋭的なモデルケースとして捉えることができるためである。

まっさらの原野だった札幌は、明治の始まりとともに急速に近代都市へと変貌を遂げてゆく²。したがって近世以前からの墓地の継承は皆無である。また、その明治期の札幌市街地には一般移民の集団移住は無く、ばらばらな地域からの個別的移住が中心であった。移住者の出身地は、半分以上を東北・北陸が占めたとはいえ、関東から九州までの全国に及んでいた。内地の地域社会に見出されるリジッドな社会集団や社会関係（同族・檀家・神社祭礼・講組等の各組織）は確立し難く³、また葬墓慣行の地域性も希薄であったため、他の地域で当然想定されるような、既存の葬墓慣行の改変への葛藤・対抗といった局面はほぼ考慮しなくてよい。さらに言えば、北海道開拓・殖民という国家的プロジェクトの中心地として、政府の政策がほぼストレートに反映されたために、墓制も政策に忠実な実現が試みられたとも考えられよう。

近代における初詣の事例研究を行った高木博志は、「札幌の地は、近世の社寺参詣、民俗信仰といった基層がないだけに、近代の神道儀礼がもっともピュアな形で検出できる」として札幌を対象化している〔高木 1997：254〕。これと同様に、札幌の墓地には、法制や社会の変化との直接的な因果・相関関係を、確実な資料にもとづき把握できるという戦略的・資料的利点があるため、高木にならえば近代墓制が「もっともピュアな形で検出できる」という点で、本研究の目的に照らして好適なフィールドと考えられるのである。

加えて、災害や戦災の影響が比較的少なく、墓地に関する資料がある程度残されていることもきわめて重要な利点である。

本章の分析では、衛生施設関連の行政資料、および地域史・新聞記事等の一次・二次資料

を複合的に用いる。当時における札幌の社会状況や社会階層の問題を前提としながら、実際の墓地の形成過程のみならず、墓地のあり方を問題視し、改善しようとする言説をも焦点化することで、墓地観の変容を来した要因を捉えることを目指す。

2. 明治期札幌の社会状況

(1) 明治初期の札幌の社会状況と定住問題

明治政府は、欧米列強への対抗、北方防衛、資源開発、内地の人口増加および農村貧困の解決、士族授産といった背景から〔白井 2010 : 21〕、北海道開発・殖民を最優先課題の一つと位置づけた。その拠点として選ばれたのが、当時はまだクマザサの生い茂る原野で、和人とアイヌそれぞれ数戸のみが居住していた札幌の地であった。明治 2 年〔1869〕秋、開拓使は職人や労働者を雇用して札幌の都市建設を開始した。明治 4 年 5 月には開拓使本庁が完成し、以降、札幌は近代都市として急速に変貌を遂げていった。



図 4-1 「亀田村 52 番開路之図」
（『札幌新道開墾写真帳』、明治 5 年、撮影者不明、北海道大学付属図書館所蔵）

開拓使は人口増加を最優先課題とし、明治 3～4 年には全国各地から厚遇で移住民を募った（募移民招来政策）。開拓使を中心とする約 4 里四方は行政上独立した市外地域と定められ、札幌区と称された。『開拓使事業報告』によれば、明治 3 年の時点で札幌区における永住人（本籍を札幌に置く者）はわずか 9 戸であったが、翌 4 年には 211 戸が、さらに翌 5 年には 556 戸 1,553 人が居住した（表 4-1）〔札幌市教育委員会編 1991 : 507〕。札幌区を取り囲むように位置する周辺の衛星村落（のち最大 19 村）が札幌郡を構成した（図 4-2）⁴。札幌区には主に商業者・工業者が⁵、衛星村には農民が移住した。なお 5 カ所の屯田兵村⁶はすべて衛星村内に位置した。

| | 札幌区 | 札幌郡 |
|-------|--------|--------|
| 明治 5 | 1,553 | 2,111 |
| 明治 20 | 13,534 | 18,673 |
| 明治 31 | 37,464 | 43,675 |

表 4-1 明治期札幌の永住人口推移（人）

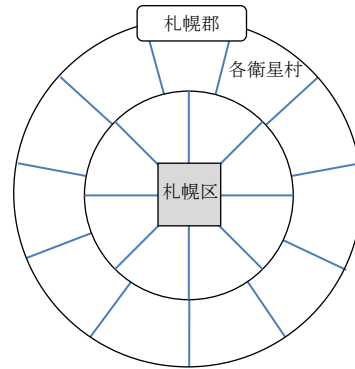


図 4-2 明治期札幌区・札幌郡の模式図

移住者はある程度順調に増えていたが、政府は移住民たちの「質不良」、農作業や土木工事等の「成績不良」、そして定住率の低さに苦慮した⁷。明治 5 年〔1872〕以降には、移住民の「質の向上」による持続的な拓殖を目指す方針へ転換し⁸、士族や農民の家族・団体移住について、北海道に永住する意思のある者を優遇する政策へと移行した（自移民招来政策）。本籍を移動しない者には何らの保護も与えられなかった〔安田 1941：36・48〕。しかしそれでも、表向きは定住と言いつつ内心は出稼ぎのつもりで来る者や、当初こそ定住を志していても労働や寒さによる辛苦に耐えかねて早々に地元へ引き上げる者などが続出した。当初は農業移民として北海道内の別の村に移住したものの、うまくいかず、札幌区に流れ着いて労働者となった者も相当数いたとされる〔同：231〕。

北海道拓殖の促進にあたっては単に移住民の数を増やせばよいというものではなく、志の高い移住民が離道せず定住し、産業の発展への貢献をはかることが、重要な政策的目標とされたのである。

（2）明治中期頃における札幌の発展

北海道全体としては農業移住、団体・家族移住が奨励されたが、札幌区は当初より市街地として計画されたためこれには該当せず、職人・商人の個人移住が主であった。行政の中心地として土木建設等公共事業が先行し、その労働者たちに供する商業・飲食業・娯楽業、流通・運輸業等が発達していく。

明治 24 年に新聞記者が著した『札幌繁昌記』によれば、当時の札幌市街地の職業・階層は大きく次の 5 つ、すなわち①出稼ぎのニシン漁夫、②それより「少し成上がり」の「出面取」（日傭稼）や「庵子」（商家に年季奉公する丁稚）、③「職人肌の男気ある下流の上や中等社会の下」、④「紳士縉商」の「中等以上」、⑤「官員さまや会社員」に分けられるという。

明治の札幌はまさに「烏合の人種」が「飄々として飛来り飛去る」地であり、そのため人情も軽佻浮薄に流れがちだと、同書は嘆いている [木村 1891 : 10-14]。

明治 20 年代後半頃になるとようやく札幌の産業化も進展し、「贅沢時代」と呼ばれる好況を迎えたとされる。人口の増加も顕著になっていくことが図 4-3 から理解されよう。

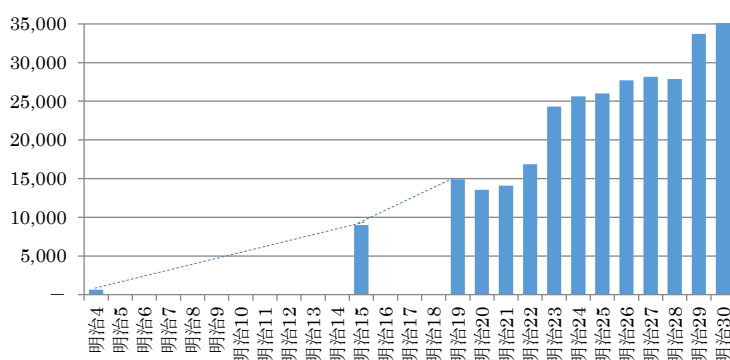


図 4-3 札幌区の人口推移（単位：人。札幌市国勢調査より問芝作成。明治 4、10 年は戸籍簿、明治 19 年以降は公簿調査による現住人口。明治 5～14、16～18 年はデータなし。なお、明治 4 年の人口は 611 人である）

『新札幌市史』によれば、明治 20 年代より、新聞紙面等に遊郭や私娼を市街地外部へ排除（少なくとも表通りから見えないように）しようという意見や、ゴミ、下水、伝染病といった衛生面を懸念する投稿が増えてくる。こうした都市景観や生活環境に関する市民の意識の高まりは、都市中間層の増加の反映である。明治 20 年代を境にして、札幌は「移動を常とする生活空間から、経済活動に基づく定住を常とする生活空間に」、「開拓地から都市へ」移行したと述べられている [札幌市教育委員会編 1991 : 644-645]。

（3）職業階層別人口構成

やや時代を下るデータとなるが、明治 42 年の札幌区における職業およびその階層別人口を図 4-4 に示す。農林漁業者人口は 5%程度である。鉱工業 36%と商業交通業 34%で合わせて 7 割を占めており、公務員・自由業が 14%となっている。

全職業を雇用形態別で見ると独立が 36%、役員が 10%、労役が 52%である。ただし独立といっても必ずしも実業家というわけではなく、雑商と呼ばれる零細な商店や、薄野周辺の飲食・娯楽業が多く含まれる [鈴江 1985]。また、鉱工業といっても出稼ぎや日雇いがほとんどであり、冬場には漁村からの出稼ぎ労働者も多く流入した。

めざましい発展を遂げつつも、札幌区にはいわゆる都市下層・流動層が多数存在しており、明治後期になってもなお都市形成期の性格が強く残っていたことが理解されよう。

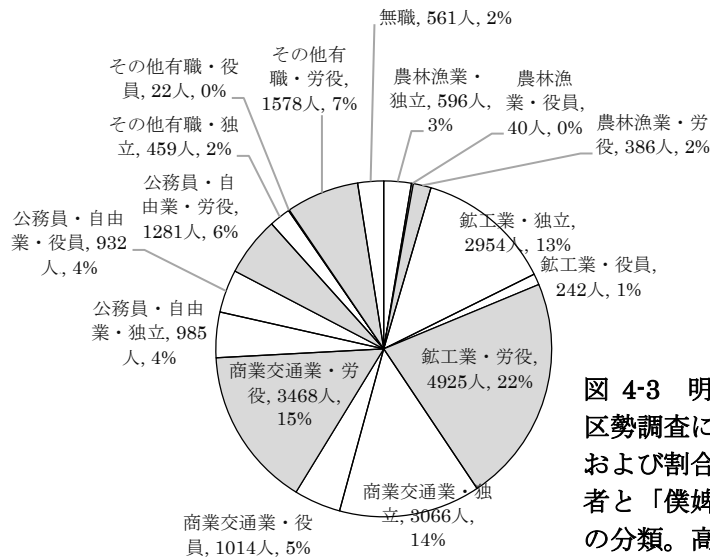


図 4-3 明治 41 年に実施された札幌区
区勢調査にみる札幌区職業別人口（人）
および割合（%）。現住人口のうち被扶養
者と「僕婢」を除いた本業者 22,509 人
の分類。高岡 [1920] より筆者作成

3. 明治前半期の札幌における墓地の実態と墓地行政

明治初年～明治 20 年頃までの間、まだ産業化の途にあり住民が著しく流動的であった札幌区の状況を踏まえながら、当時において墓地がどのような状況であったのか、そして墓地行政がいかに実施されたのかを明らかにしていきたい。

（1）明治初年～20 年頃までの札幌における墓地の実態と神葬祭墓地の建設

『開拓使布令録』によれば、札幌区・周辺村民は墓地が整備される以前、人々は屋敷や寺院の周辺、所有の耕地、あるいは山林などへ、各々「自然勝手」に埋葬地を設けていた⁹。なかには遺骨を出生地に送りたいと望む者もあり、火葬が禁止されていた時期には、その望みをかなえるために、不法行為ながらも夜間ひそかに山奥で火葬する者が続出したという [河野 1978 : 133]。

そうしたなかで開拓使は、明治 4 年、札幌区に隣接する地に^{あけの（あけぼの）} 暁野 墓地を設けた（図 4-5）。同年は、開拓使による札幌本府の経営が本格的に始まり、「開拓使 10 年計画」のもとで市街地の設定と区割りが行われ、札幌神社（のちの北海道神宮）、薄野遊郭、火防線、公園（偕楽園）などが建設された年であった。図 4-5 の地図は山鼻屯田兵の入植後に描かれたため、暁野墓地の周辺にも区割りがみられるが、この場所は朱引外であり、設置当初はまさに原野というべき位置にあった。

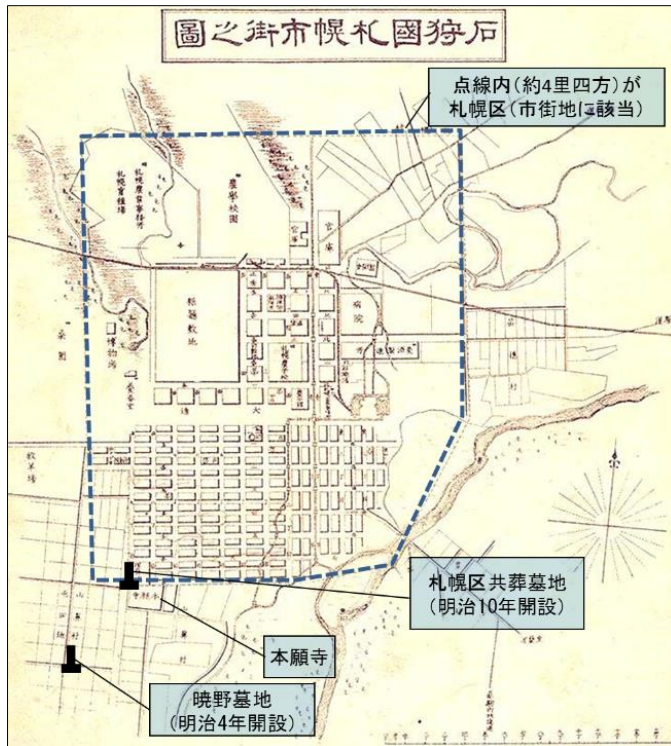


図 4-5 「石狩国札幌市街之図」
(明治 10 年代末作成、北海道
大学付属図書館北方資料室蔵)
をもとに筆者作成

開拓使は明治政府に従い神葬祭の普及に努めていた。当然ながら暁野墓地は神葬祭墓地とされ、当時開拓次官であった黒田清隆の発案で、その門前には移住民の氏神である祖霊神を祀り神葬祭用の斎場をも兼ねる札幌祖霊社（のちの札幌祖霊神社）が設置された。以降、開拓使は祭事を札幌神社（のちの北海道神宮）で、葬儀を祖霊社で営んだ。なお、一般移民で祖霊社の氏子となった者には移住手続きが優先されたといい¹⁰、明治 18 年〔1885〕時点で同社の氏子は 300 余戸に及んだ¹¹。開拓使は官吏や警官、教員、屯田兵等の葬儀は神葬祭で実施することを定め、仏式で営まれた場合には神式でやり直させたという。

しかし明治 10 年代になると、札幌区も明治政府の墓地政策の転換に従うのはもちろんのこと、墓地関連予算の不足という事情も相俟って、神葬祭墓地は共葬墓地へと変更された¹²。さらに、東本願寺に隣接した土地には区民共葬墓地が新たに設けられた（図 4-5 を参照、現在の南 6・7 条西 8・9 丁目）。同墓地の管理は当時札幌区内にあった 3 カ寺（浄土真宗・東本願寺、曹洞宗・中央寺、浄土宗・新善光寺）と豊平村の 1 カ寺（日蓮宗・経王寺）の計 4 カ寺に嘱託された¹³。開拓使は寺院開設の申出に厳しく臨んでいたため〔札幌區役所 1911〕、区内の寺院境内墓地の開設も公的にはほぼ認可することなく、共葬墓地の管理を寺院に委託するという形態をとったと考えられる。

以上のように墓地制度は整えられつつあったが、しかし取締りは必ずしも行き届かず、「自然勝手」な埋葬が少なくとも明治 20 年頃までは見受けられた。暁野墓地は市街地から

遠く不便であったため、人々が区取締りにもかかわらず東本願寺周辺や空き地に違法な埋葬を続けたためである。明治4年4月～5年6月までに、東本願寺では57名の埋葬が行われた。札幌では明治10年に墓地設置の届出制が、16年には許可制が定められていたが、18年に区が調査したところ、区および隣接村に公式の共葬墓地は2カ所、自然発生的な墓地が15カ所あった。また、明治10年開設の区民共葬墓地は、市街地に近接し明治17年発布の墓地規則令に違反するという理由から、明治39年に別の墓地（円山墓地）への全面移転改葬が決定されたのであるが、この時点での無縁墳墓は900余基に及んでいた。明治19年から大正11年まで使用された豊平墓地無縁塚および墓地周縁からは約3,400体の遺骨が発掘されている。こうした行旅死亡人は、あとから身元が判明し改葬する場合に備え、墓地区域の周縁を囲むように数十センチほどという浅さで土葬されていた¹⁴。移動や遺体運搬の手段も限られた時代にあつて、市街地の外側に立地する墓地があまりに不便で、不法ながら近隣に埋葬する事態が続出したのであろう。

こうした事態の背景には、住民の流動性の高さ、また墓を維持する経済的余裕のなさがある。相当数の被葬者が短期間のうちに無縁化するというのは、もともと身元不明の遺体が多かったことや、家族や仲間によって葬られたとしても墓の継続的な管理が必ずしもなされなかったこと、必ずしも行政による管理が行き届いていなかったことを示すであろう。また、墓地の保持、管理、永続使用という観念が浸透していないことも理解される。明治初期における札幌の墓は、荒廃し、打ち捨てられていたのである。

（2）定住のための墓地建設

以上のような墓地の状況を嘆き、墓地としてあるべき姿を提示したのが、明治18年〔1885〕、約70日間にわたり北海道を巡視した金子堅太郎¹⁵大書記官であった。金子は帰京後、「北海道三県巡視復命書」¹⁶を提出し、そのなかで「故郷墳墓ノ地ヲ去リ」移住した北海道民の惨状を訴えた。この復命書は伊藤博文、山縣有朋、井上毅の参議3名に高く評価され、以降の北海道行政の指針として重要な意味を持った。墓地に関する記述は以下のとおりである。

父母妻子ノ墳墓ハ、人ノ最モ愛恋シテ保護スル所ナリ。仮令ヒ貧困ニ迫テ社会百般ノ娛樂ニ離隔スル北海道ニ移住シタル者ト雖モ、豈ニ此人情ナカラシヤ。蓋シ、移テ該道ニ在ル者ハ此情ノ尚ホ一層深厚ナルヲ信ズルナリ。然ルニ、其土民ノ親子兄弟ニシテ移住以来死亡シタル者ノ墳墓ノ実況ヲ見ルニ、独リ墓ノ区画定マラザルノミナラズ、人馬其上ヲ往来シ、墓標

ハ傾倒シテ何人ノ墳墓タルヲ弁ズベカラズ。荆棘ハ、其中ニ蔓延繁茂シテ孝心ノ腸ヲ絶タシム。苟モ人心アル者ハ、之ヲ見テ誰カ惻然トシテ流涕セザルモノアランヤ。是レ畢竟、開拓使以来今日ニ至ルマデ、政府ガ墓地ノ規則ヲ制定セザルノ致ス所タリ。英、米各国ノ政府ハ然ラズ、彼政府ハ先ズ植民地ニ於テ共葬墓地ヲ画定シ、移住民ノ骸骨ヲシテ、人馬ノ敢テ汚スコト能ハザルノ取締ヲ設ケタリ。故ニ遺妻遺子、其地ヲ離ルハニ忍ビズ。終ニ土着ノ念ヲ堅固ナラシム。然レドモ、我北海道ハ之ニ反シ、父母妻子ヲ埋葬スルノ地ナキ思ヒヲ懷カシメ、移住士民ヲシテ落胆失望ノ念ヲ抱キ、益、故郷ヲ羨慕スルニ至ラシム。

このように、金子は北海道の墓地は区画が定まらず、人や馬が墓上を往来し、墓標は倒れ、いばらのある木が繁茂し、墓かどうか分からない状況だと指摘する。そのうえで金子は、英米植民地の墓地を引き合いに出し、移住民を北海道に定着させる目的で墓地を整備すべきと主張する。共葬墓地の整備によって、「土着ノ念」が堅固になるというのである。

この復命書を受け道庁は墓地整備を開始し、さっそうと翌 19 年には広大な豊平共葬墓地(上述、暁野墓地の 3.3 倍の面積)を新設、墓地の環境改善に取り組んだ¹⁷。

以上のように、札幌の墓地行政の背景には移住民の定住という目論見があった。これは札幌の特殊性といえよう。ただしこのときすでに、父母妻子などの近親者の墓があればその土地を離れがたいという言説が生まれていたこと、そしてその言説のもとでの政策が執行されていたことは、近代墓制の全国展開を考えるうえでも理解しておく必要があるように思われる。

4. 定住の進む札幌における墓地と墓の変容

以上のように明治期札幌では、政府が都市計画および衛生、そして定住化という観点から墓地整備に取り組んだことが理解される。続いて移住民の側に視点を移し、彼らが墓地と墓をどのように考え、近代墓制を受けとめたのかを検討する。

(1) 墓地観の変容と墓地整備

前節で述べたように、明治 20 年後半ごろから札幌は好況となり、都市中間層が増加し人々の定住も進んだ。そして都市景観や生活環境に関する市民の意識の高まりは、墓や墓地に対する意識の変化ももたらしていった。以下ではいくつかの新聞記事をもとに、墓地観の変容

と墓地整備の本格化をみていく。

明治 20 年という比較的早い段階で北海新聞に「墓地を論ず」と題するエッセイが掲載されている（『北海新聞』明治 20.5.31）。この記事では、日光や風雨、人目にさらされ、荒廃し打ち捨てられている墓地の状況が悲嘆とともに描かれている。筆者は、二度と故郷の土は踏まないと断固決心しての渡道だったことからすれば、墓の不備などは些細なことかもしれないが、本来「我が国の風習として墳墓に対しては無上の感情を懐くもの」であり、我が身を埋める地が荒れ果てていてはあまりに心細いと述べる。そして、「吾輩は泰西寺院墳墓の有様を知らずと雖も聞くところに依れば概ね閑雅幽邃樹木蔚然たるの箇所でありしか」と、西洋の墓地に重ねて理想的な墓地像を述べ、墓地管理の改善を求めている。先に見た金子の復命書と同様の論旨でありながら、筆者自身が葬られることを念頭に置き、墓地全体の衛生的、西洋的環境整備を望むものとなっている。

これも含め、墓地に関する主な記事を並べると次のようになる。

- ①「墓地を論ず」（『北海新聞』明治 20.5.31）※上述のため省略

②「山鼻村の墓地」（『北海道毎日新聞』明治 25.10.28）
暁野墓地は「今や錯雑して分別すべからざる」状況に至っており、また人口も増加しているため新墓地建設を計画中である。

③「墓地払下願」（『北海道毎日新聞』明治 32.2.4）
苗穂村（札幌の衛星村の一つ、現在は札幌市東区に含まれる）の墓地は明治 7 年に仮設されたもので、村の入口にあり、その付近は人家も増えている。そのような場所に墓地があるのは「一村の体面に関するのみならず衛生上にも障害」があるため総代人決議のうえ新墓地建設を計画し出願した。

④「一昨日の豊平共同墓地」（『北海道毎日新聞』明治 34.8.28）
盂蘭盆会に「墓参せしもの多く早朝より同墓地内は雑踏一方ならず」。

⑤「墓地発掘と無縁佛 寝覚め悪き当事者」（『北海タイムス』明治 40.6.13）
元暁野墓地の敷地を小学校建設に利用することになったが、区会議員らは「人道の何たるを解せず」、一片の公示を出したのみで、古い墓の発掘移転を断行した。しかし「実際有縁の者も資力足らざるの故を以て涙を吞みつつ之を無縁となしたる者少なからず」。「犬猫の骨の夫れと同様一纏として」墓の移転を執行した区会議員に対し「不法無惨の行為」、「寝覚めよき事にあらざるべし」との批判が出ている。

⑥「円山共同墓地大施餓鬼」（『北海タイムス』大正 8.8.15）
「従来守護者と言ふものなく牛馬飼養所とせられ」ていた円山墓地で、墓主 300 名余の賛同により管理所を建設、大掃除を実行、中央寺住職を招いて大施餓鬼を修めた。

このように、墓地はこれまで荒れた状態にあったが、有志の呼びかけ等により今後は掃除や供養を実施することとした、といった内容の記事がみられる。③では「一村の体面」に関わるために新墓地の建設が計画されたと述べられている点が注目される。

なぜこのような事態が生じたのか。一つ考えられるのは、明治生まれの都市である札幌に許された墓地が全て共葬墓地だったことである。3 章で詳しく述べたように、共葬墓地とは

出身地や社会階層を問わず、あらゆる人々の墓を一所に収める墓地である。下層や流動層に多い、荒れ果てた墓や無縁墓の存在は、同じ墓地に存在する墓の周辺環境のみならず、日々暮らす街全体の景観・衛生という生活環境、体面にも影響する。共葬墓地が普及するにしたがい、自分や近親者だけの墓があるべき状態であればよいというのではなく、札幌区域に住む全ての人が「あるべき墓」規範を共有するようになった。そのことが、下層や流動層の荒れ果てた墓・無縁墓を上～中層が問題視し、掃除や撤去などの措置を執行する事態を導いたと考えられよう。上～中層の市民の手により、明治政府が志向した衛生的、西洋的、都市的な墓制、すなわち近代墓制の全面的かつ急速な普及が促進されたとみることができる。

墓は、大切な故人を弔い供養するために建立されるものであり、そのために死者が永久に弔われる安らぎの地という近代墓制の理念は適格的だといえよう。

先述の『札幌繁昌記』によれば、札幌で一家を築き、定住することを決心した者たちは「向こう三軒両隣」で助け合い、「ソレ誕辰だと云つては相互に慶賀し、ヤレ不幸だと云つては相互に悲歎する」ようになったという。札幌が短期の出稼ぎ先から定住する場所へと変わり、そして骨をうずめる場所と意識されるになるにつれ、家族や知己の死者だけでなく、見知らぬ死者の弔いを地域で引き受けるという、弔いの共同性が生じたと言えるかもしれない。

（２）建墓

さて、以上のように墓地に対する意識を高め、整備を進めた明治 30 年代後半以降の札幌の人々は、自分や近親者のためにどのような墓を建てたのだろうか。

現存する墓をみると、明治 30 年代頃までは図 4-6 写真左側の墓のような個人墓あるいは夫婦墓の建墓が一般的である。それが明治末期～大正期になると、写真中央のように、「〇〇家之墓」「〇〇家先祖累代之墓」などの墓碑銘を有する、いわゆる家墓が普及していく¹⁸。

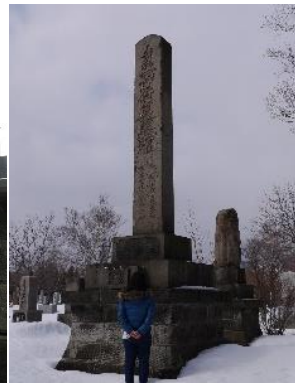
一方、道庁官吏や富裕層、屯田兵などのなかには、ハカマ（四角推台の側面が反った台座）が付いた数メートルを超える巨大な墓を建てる者が現れたことに注目したい。

この巨大な墓の建墓は、札幌における近代墓制の定着の結果ととらえることもできよう。明治中期以降、人々が豊かさを得、札幌を生活の地とし、定住の地とし、そして骨をうずめる地と考えるようになるにしたがい、人々はそれにふさわしい墓を求めるようになっていった。厳しい環境下で、一旗揚げることに成功した者は決して多くない。だからこそ人々は、故郷に錦を飾る代わりに、札幌での成功を当地に大きな墓を建てることで顕示・顕彰したのである。



←図 4-6 写真左は明治 23 年、中央は大正 13 年建墓の墓（2015 年、発寒墓地にて筆者撮影）

↓図 4-7 明治 30 年代～昭和初期頃にかけて富裕層が建立したハカマ付の墓の例（2015 年、平岸霊園にて筆者撮影）



なかには「〇〇縣士族」など墓碑銘に出身地を記したり、「北海道一代目」やその移住年を記したりと、移住初代の顕彰と墓が結びついたものも多くある（図 4-8）。これらは、明治政府の提示した近代墓制のなかでこそ可能になった自己表出の形を示しているのではないだろうか。



図 4-8 ともに 2015 年、発寒墓地にて筆者撮影（伏字は名前）

左：「大正七年十一月二十七日亡

北海道一代目〇〇 行年六十三歳」

右：「明治十四年三月 信濃国諏訪郡

湖南村ヨリ移住 当主ヲ△△ト称ス

即チ本家祖先トス

大正十二年十月 二代××建之」

5. おわりに

本章では、明治～大正期における札幌の地域特性や社会構造との関わりに配慮しつつ、当地における近代墓制の受容過程を、そこで生まれた言説や墓の形状にも注目しながら追っ

てきた。

明治初期の札幌は住民の流動性がきわめて高く、その結果、墓地は荒廃し、無縁墓も多く生み出されていた。そうした状況を、政府は移住民の定住という観点から問題視し、近代墓制にもとづく墓地を建設した。つまり札幌の墓地は、単に人々の定住の結果として自然に形成されたものではなく、むしろ、定住促進のために必要な公共施設という発想から政府があらかじめ設け、そこに死者が収まり管理されたものとして理解できる。そうした墓地が実際に人々に定着し、機能するようになるのは、明治 20 年代後半以降のことであった。

さて、札幌の事例からは、墓は単なる埋葬場所を標識する以上に、見られるためのモノであることが浮き彫りとなったといえよう。墓は、刻字だけでなく、大きさや形状、管理の状態などをとおして、死者やその家の情報を反映してしまう。人々は墓を見ると、その死者が顕彰されるべき人物かどうか、その家がどのような格式の家かといった、さまざまな情報を読み込んでしまう。こうした墓のもつ一面を、本論では墓の「視認性」と呼んでみたい。

3 章でみたように、近代墓制とは外来者＝西洋人から見られることを前提に考え出された、新しい墓制であった。

札幌の場合はどうか。訪れた人々はまず、外来者として札幌の墓地を見て、評価する。現実には、美しい墓地があるからといって定住を決められるほど、当時の札幌は甘い環境ではなかっただろう。しかし、少なくとも必要条件として、愛する人が安らかに眠り、そして自らも先祖となれる埋葬地の存在が、人々の定住化を促進するだろうと為政者は考えた。

移住者が定住者となれば、今度は生活者として墓地と向き合う。その町の体面を保つうえでも、生活環境にも、相応しい景観であるべきと考え、他人の墓が荒れていれば住民たちが自主的に整理・掃除・供養するという実践さえも行われた。そして、その墓地に建墓する利用者ともなれば、自らの墓が不特定多数の都市住民や外来者に「見られる」ものとなり、それを意識した建墓がなされるのである。

墓地は近親者や自分自身もいずれは祀られ先祖となる場というだけでなく、当地での成功を顕示する永久の記念地との観念が普及すると、競うように巨大な墓が建てられていった。以上のプロセスは墓のもつ視認性ゆえに生じたといえよう。

神島二郎 [1961] が描くように、近代とは「家」創立の自由」のエネルギーが放出された時代であり、それはまさに札幌のような土地に顕著にみられたが、前述のように札幌で成功し家の創立者となれる人は一握りに過ぎなかった。北海道移住初代として自家の墓を建てて「見せ合う」ことに、成功者としての彼らの意識が表れているだろう。

不特定多数の人々に墓を見られる、都市の墓地においてこそ、墓の視認性は最大限に発揮されうる。視線の交錯のなかで、衛生的で見目よい墓地が求められたことが、近代墓制の成立と定着に大きな意味を持っていた。生活意識が近代化され、衛生的・西洋的な生活を志向し進取するようになった、そして「新たな家の創設者」たりえた都市中間層のメンタリティに、政府が提示した理想的墓地像すなわち近代墓制はすぐれて親和的だった。札幌の事例で言えば、移住当初は打ち捨てられ、顧みられなかった墓地が、こうしたプロセスによって先祖祭祀のセンターへと変貌を遂げたのである。

¹ もちろん、都市だけでなく地方部でも、さまざまな事情で墓地の新設・拡張・整理を迫られた場合には、近代墓地法制のもとで在来の葬墓制慣行を大きく変容させることになる。したがって、地方部の葬墓制は明治 10 年代以来の百数十年という長いスパンのなかで五月雨式に改変されてきた。ただし管見の限り、現状では近代墓制に改変した地方部の事例報告は、戦後を対象としたものに限られている [e.g. 前田 2013]。

² 札幌は他の近代都市に比べて新しい都市ではあるが、産業革命前に都市の中核が形成されていた点から近代都市に分類される [菊池編 1987 : 227]。

³ 明治 15 年 (1882) 以降、札幌区内の住民組織として条丁目ごとを一単位とする「組」が作られたが、区役所の伝達組織としての性格が強く、寄合的・扶助協調的性格は弱かったと考えられている [札幌市教育委員会編 1991 : 631]。

⁴ 札幌郡の 19 の衛星村落のうち、札幌村、篠路村、琴似村、発寒村は幕末形成、苗穂村、丘珠村、円山村は明治 3 年に主に山形県・新潟県からの「庚午移民」が形成、平岸村、月寒村、上手稲村、白石村は明治 4 年に主に岩手県・宮城県からの「辛未移民」および旧片倉家臣が形成、下手稲村、雁来村、上白石村、山鼻村、豊平村、山口村は明治 6~16 年に形成された。以上の 17 村は、戦後に札幌区と合わせ札幌市を形成した。残りの 2 村のうち、広島村は北広島市、江別村は江別市となった。

⁵ 開拓最初期において、政府は、松前や函館などすでに発展を遂げていた北海道内の旧和人居住地から商人の移住を募ったため、札幌区居住者の半分が道内からの移住であった。

⁶ 屯田兵村は屯田兵制度の実施された 25 年間 (明治 7~32) で道内 37 カ所に開設され、道全体では氏族屯田 13、平民屯田 24)、7337 戸、家族等合わせて 39,901 名が来住した。札幌の屯田兵村は 5 カ所、すべて士族屯田として建設された。

⁷ 移住民の定住率を示す資料は入手できていないため、屯田兵に関するデータを参考としてみたい。たとえば明治 20 年に入植した新琴似屯田兵村 220 戸のうち、明治 30 年時点で村に残っていた者は 55 戸であった。入植後わずか 10 年で実に約 4 分の 3 が離村したことになる。また、明治 22 年に篠路兵村 (札幌市域で最も新しい屯田兵村) へ入植した屯田兵 220 名のうち、任期である 20 年以内に土地を売却して離村 (脱法行為) した者が 144 名、逃亡した者が 4 名と、約 3 分の 2 が離村している [伊藤 1992 : 471-507]。森岡清美が行った江別市篠津兵村の調査でも、屯田兵の 8 割が昭和初期までに離村したことがわかっている [森岡 1957 : 53]。屯田兵は、給与地 1 万 5,000 坪、兵屋・農具・家具の支給、3 カ年にわたる食料・種子等の扶助など、一般移民に比べて格別の好条件にあった。それにもかかわらずこれほどの離村者が出ていたとすれば、一般移民の定住率はこれよりも下回っていたとも考えられる。また、[白井 2010 : 23] も参照。

⁸ 札幌付近から南西部にかけての地域は、寒さの厳しい北海道のなかでは比較的温暖で住みやすいと考えられたため、優先的に開拓されることとなった。しかしそれでも、定住と称しつつも実は出稼ぎのための一時的移住であった者や、定住を志しても開拓労働や寒さによる辛苦に耐えかね早々に引き上げて地元に戻る者などが続出した。また、当初は農業移民として道内の別の村に移住したものの、うまくいかず、札幌区に流れ着いて労働者となった者も相当数いたとされる〔安田 1941 : 231〕。

⁹ 「従来猥リニ墓地ヲ設候儀ハ不相成候處管下各村未タ定リタル埋葬地無之ヨリ自然勝手ニ取設候様ノ儀有」〔開拓使布令録編輯課編 1877 : 619〕。

¹⁰ 札幌祖霊神社において 2014 年 7 月聴き取り。

¹¹ 当初祖霊社には神官がおらず、明治 10 年に黒田が初代神主を任命するまでは、葬儀のたびに開拓使から役人が出張して神葬祭を執行した。なお開拓使は北海道内の各地に祖霊殿を創立していたが、札幌以外の祖霊殿は維持されず明治末までに全て廃社となっている。祖霊社に関しては〔開拓使布令録編輯課編 1877 : 413 ; 北海道郷土資料研究会編 1960 ; 札幌祖霊神社創立百周年記念事業奉賛会編 1971 : 59〕を参照。

¹² 明治 9 年 9 月、開拓殉難者の墳墓・招魂社の建設を大蔵省に願い出たが、札幌神社建設予算内で行うように一蹴されたという件があった。この墓地関連予算不足も共葬墓地設置を促した一因といえる。なお明治末年までに、計 30 カ所の公営墓地が開設された。

¹³ 当時区内にはもう 1 カ寺、西本願寺があった。

¹⁴ 〔札幌市衛生局衛生管理部 1985 ; 札幌市豊平墓地移転委員会 1988 : 254 ; 札幌市教育委員会編 1991 : 582〕を参照。また、墓地移転を担った札幌石材商工業協同組合において 2014 年 6 月聴き取り。明治末年までに、計 30 カ所の公営墓地が開設された。

¹⁵ 嘉永 6ー昭和 17〔1853-1942〕。福岡藩士勘定所附・金子清蔵直道の長男。ハーバード大学ロースクールで法律を学ぶ。伊藤博文の側近として、大日本帝国憲法の起草に参画。日露戦争に際しては渡米し日本の戦争遂行を有利にすべく外交交渉・工作を行った。司法大臣、農商務大臣、枢密顧問官等を歴任。

¹⁶ 明治 15 年、開拓使が廃止され三県（札幌県・函館県・根室県）一局制へと移行したが、立ち行かず、金子による北海道視察が行われた。金子は、本道を統一した行政の必要、具体的には開墾、殖産、教育、警備、税制その他の項目について欧州諸国の植民地政策に倣って北海道開拓を進めるべきこと、特にインフラや公衆衛生施設の整備を急務とすべきことを提言した。この提言を受けて、明治 19 年、三県一局制は廃止され北海道庁が設けられた。

¹⁷ 豊平墓地は普通墓地・伝染病死者墓地・行旅病死者墓地からなり、普通墓地は上等・中等・下等の 3 ランクとされた。

¹⁸ なお明治 4 年以来、札幌軟石と呼ばれる石材が採掘されており、最盛期の明治 10～14 年には約 400 名の石工が札幌本府建設にあたっていたため、札幌に墓づくりの資源は豊富であり比較的安価であったという。ただし一部の富裕層は茨城産白御影石等の高級石材を輸送してきた（札幌石材商工業協同組合において 2014 年 6 月聴き取り）。

5 章 墓地の西洋化——大正期東京における造園家の墓地観

1. はじめに

3 章でみたように、日本近代初期におけるコレラ流行に誘発された衛生問題や、地租改正、都市計画、政教問題などといった国家的課題を背景として、近代墓制が誕生した。その喫緊の導入対象とされたのは都市であった。ただし、4 章でみた札幌のようなケースを例外として、都市のなかには、近世以前から使用されてきた墓地が多く存在する。そうした在来の墓制を近代墓制に転換させるには、相当な時間を要したり、難航したりしたことが想定されよう。とはいえ、「近代日本は一面、墓地整理の歴史である」[芳賀 1996 (1971) : 274] とも言われるほど、明治～昭和戦前期において墓は整理・移動され、それにとまって墓制も変化を遂げただろうことは疑いのない事実なのである。

それでは、近代墓制は実際問題としてどのように導入されたのだろうか。本章はその一事例として、明治中期～大正期の東京を検討する。次の 2 節では、明治中期の時点で東京の墓地には必ずしも近代墓制が実現していなかったことをみていく。墓地の法制化が進められながらも、移転をめぐる対立が起きたり、一方では寺院墓地に対する批判的な目も向けられたりしていたことを、当時のエッセイや新聞挿絵などの資料も使いながら明らかにする。3 節では、日本初の公園墓地である多磨墓地の誕生に決定的な役割をはたした東京市の造園家たちの論考に焦点をあて、彼らの墓地観とそれにもとづく設計意図を検討する。これまでも多磨墓地に関する研究は行われてきたが、本論は造園家の回顧ではなく当時の資料を重視する点に特色を持つ。

現代日本を生きる多くの人々にとって公園墓地という存在は所与のものであるが、序論でも述べたように、その成立の過程はこれまで必ずしも明らかにされてこなかった。本章の検討をとおして、近代墓制の一つの完成形であった公園墓地が、日本の墓地に対する強い問題意識から、欧米諸国の墓地様式を取り入れて成立したことの意味を、見とおすことができるであろう。

2. 明治中後期の東京と墓地政策

（１）明治中後期の東京における墓地政策

明治 20 年代から 40 年代にかけて展開された、東京の墓地政策に関わる動きを年表で示したのが表 5-1 である。

表 5-1 明治 22～明治 44 年東京における墓地政策の年表

| 年 | 法令 | 主な内容 |
|-------|--|--|
| 明治 22 | 東京市「市区改正設計」 (市区改正委員会案) | 市制施行により墓地も東京府有から東京市有へ引継ぎ。渋谷、雑司ヶ谷、染井、亀戸の各墓地は面積を増やす。東京市街区地域の 1 千坪未満の「元寺院境内墓地」は、特別の由緒があるものを除き、市外各墓地に移転させる方針とする。 |
| 明治 24 | 東京市規則 3「共葬墓地使用規則」、警察令 12「墓地及埋葬取締細則」、東京府令 68「墓地管理規定」、東京市規則 5「元寺院境内共葬墓地使用規則」、東京市訓令 194「元寺院境内共葬墓地管理者心得」 | 墓地使用は戸主から出願する（使用規則第 1 条）。元寺院境内墓地が東京市有の「共葬墓地」であることを明確にし、翌年 4 月に関し、各寺院に授与していた墓地地券の返納を求める。管理者である寺院は、墓籍簿や墓地図面等を作成・提出し、徴収した墓地使用料を用いて、墓地の管理・修理全般を担うものとする。墓地区画の等級が下等であっても四半坪（畳半畳分）以上の広さを確保することを定めた。 |
| 明治 31 | 警視庁令 29 | 朱引を全廃。東京市内では土葬が全面禁止となる。 |
| 明治 31 | 明治民法 | 第 987 条「系譜、祭具及ヒ墳墓ノ所有権ハ家督相続ノ特権ニ属ス」。 |
| 明治 36 | 東京市「市区改正設計」 (市区改正新設計) | 元寺院境内墓地の市外移転促進のため、墳墓全てを市外または市有共葬墓地に移転改葬した場合にはその跡地を無代交付するという奨励策を実施。しかしそれでも移転はなかなか進まなかった。 |
| 明治 44 | 市議会で青山墓地移転に関する建議が可決される | 青山墓地周辺はすでに人家稠密、商業地域となっており、衛生上、経済上、対面上有害であるとして移転を要請、市議会は全会一致で可決した。しかし主に財政的不足のため実行されなかった。 |

市区改正と寺院墓地移転構想

以下ではまず、明治中期の東京における墓地の郊外移転の法制化とその難航の様子を確認していく。

明治 10 年代以来、政府は衛生・租税・土地利用・景観などの観点から法整備を進めた。その法制は近代都市にふさわしい墓地像を示すものであったといえる（3 章）。墓地づくりは、明治中期～大正期における東京の都市計画である市区改正からようやく具体化していくこととなった。明治 22 年〔1889〕の市区改正委員会案では墓地問題が大きく取り上げられている〔飯塚 2012〕。

ここで重要なのは、明治 10 年代に示された、できるだけ墓地は郊外に集約する方針に

もとづき、同案では東京市街区地域にある 1,000 坪未満の寺院墓地は、特別の由緒がある数カ寺を除き市外へ移転するよう定められたことである。これに応じ、墓地（もしくは墓地を含む寺院ごと全体）を郊外に移転した寺院も少数ながらあった。しかし、ほとんどの寺院はそれに抵抗し、墓地の移転は一向に進まなかった。

そこで東京市は明治 36 年の市区改正設計で、墓地を市外に全面移転すればその跡地を寺院に無償交付するとの推進策を提示した。しかしそれにも寺院はほとんど応じず¹、また市外の農村地域も墓地の受入れを拒むという傾向を生じたこともあって、移転は難航をきわめた。その状況を、死者が行き場に困っている様子として描いた風刺画もある（図 5-1）²。大正 10 年時点でさえも、市内における移転済みの墓地は全体面積の 2 割 5 分強にとどまった〔東京市役所 1921 : 124〕。



図 5-1 「市區改正 墓地の置き場」（明治 40）〔東京ハーピー社編 1907〕

また明治 31 年には東京市内の墓地で土葬が全面禁止となっており、このことはのちに東京市の墓地制度の一大改革であったと評されている〔東京市編 1914 : 80〕。旧朱引外にあった寺院は、土葬を禁じられたことで、土葬を望む檀家が離檀し郊外寺院へと移りかねないとして弁護士とともに反対運動を起こしたが、不首尾に終わった〔細野猪太郎 1902 : 261〕。

家督相続の対象としての墓

表 5-1 で示したように、明治 24 年の東京市では多数の墓地法制が施行された。特にここで注目すべきは、共葬墓地使用規則で墓地使用は戸主から出願すること、墓地使用者は家督相続人以外にその使用权を移転してはいけないことが定められた点である。そして明治 31 年公布の明治民法で、墓は祭祀財産として位置付けられた（第九八七条「系譜、祭具及ヒ墳墓ノ所有權ハ家督相続ノ特權ニ属ス」）。これらの規定により、墓は家と不可分のもの

とされ、家督としての継承が要請された。つまり墓は家が継ぐものとなり、個人墓や夫婦墓から家墓への移行が促進されていったといえる。

3 章でも触れたように、森謙二の整理によれば、これらの法令は、墓地を宗教施設ではなく公衆衛生施設および家督相続の対象として規定するものであり、遺骨の保存および祭祀（すなわち森のいう「遺体尊重政策」）と家による墓の永代相続が全国統一的に規定されたことで、現在に至る墓観念が生まれたという〔森 2014（1993）：154-164〕。

（2）東京における「近世墓制」と「近代墓制」の混在

近代墓制の定着と「虚栄」への批判

明治 10 年代以降の墓地政策は、長期にわたりながらも徐々に進められていった。本項では、このような墓地の変化がいかなる観念面の変化をもたらしたのかについて、資料をもとに追ってみたい。

明治 30 年代頃になると、共葬墓地、とりわけ青山墓地の存在感が高まってくるようすが看取できる³。図 5-2「青山共葬墓地の図」は、明治 36 年の『風俗画報』に掲載された見開きのイラストである。墓地内の通路は広々としており、整然と広い墓地区画が並び、松の木の茂るなかに背の高い墓塔が並んでいる⁴。シルクハットやコートに身を包んだ上流階層が馬車を乗り入れて青山墓地を訪れている様子がわかる。

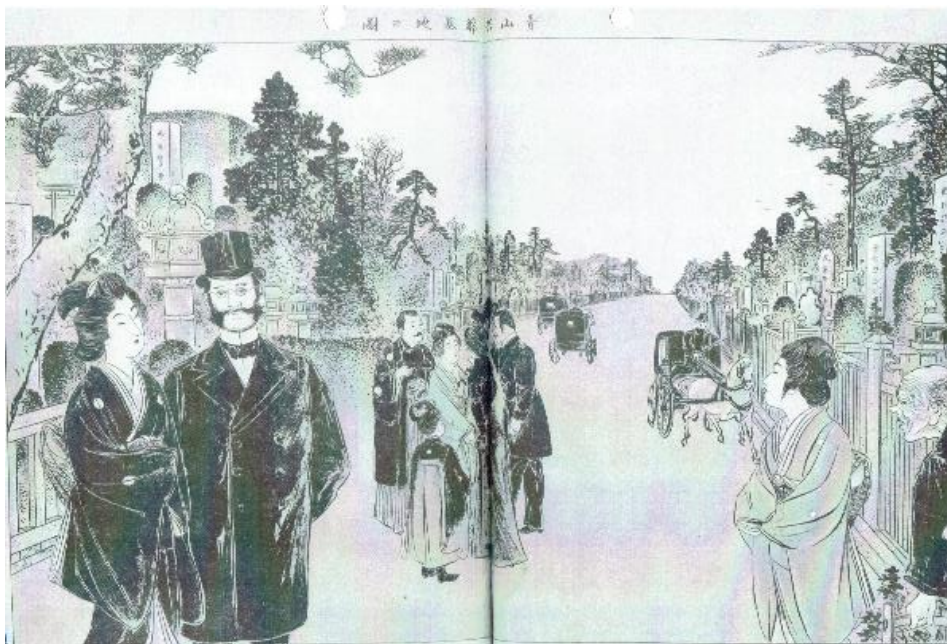


図 5-2 「青山共葬墓地の図」(『風俗画報 臨時増刊』271〔1903〕)

こうした青山墓地の光景は、人々の目にどのように映っていたのだろうか。戸川残花は

明治 45 年の書物で次のように述べている。

青山の墓地へ行ツて見ると、見上げる様な大きな墓石が沢山ある。明治時代の人にはさほど珍しくもなからうが、明治以前の人の中には実に珍しいもので、昔は、將軍の親族だとか何だとかいふ人たちの墓石は随分大きいものであツたが、其の他に今日青山で見る様な大きな墓石は江戸中一本も無かつたのである。今では青山の墓地は、恰も墓石の競争場の様なものである。[戸川述 1912 : 108]

また、『萬朝報』記者の細野猪太郎は『東京の過去及将来』で下記のように言う。

我邦人は土葬を崇び火葬を厭ふ慣習ある為め自然墓地の面積を要すること多し、又漫りに墓標を壮大にして虚栄を悦ぶ悪癖あり……看よ平々凡々の大小名乃至富豪が数十坪の土地に壮大なる墓碑を建て生時の来歴を業々敷書立てゝ得意然たる者墓地到处に幾百千ある [細野猪太郎 1902 : 263]

勅選貴院議員を務めた關義臣も次のように記している。

維新以降、近年に至りては、競うて巨大なる墓碑を建る風習とはなれり、東京などにて、共同墓地を経過する毎に、新墓の益多く、高さ七尺八尺、或は一丈にも垂んとする、大碑の峙立しあるに、驚かざるを得ざるなり、余裕の財ある人は、いか程の大碑を営むとも、自由なる今日なれば、之を矯め防ぐに由なき如きも、妄に多資を抛ち、徒に虚飾壮大に趨く射勢は、実に厭ふべきこと共なり [關 1913 : 254-255]

このように明治中期以降、東京、特に青山墓地にみられる壮大な墓標という「虚栄」「虚飾」が批判的となっていたことがわかる⁵。この他にも、今の墓石は大きすぎる、戒名も驕奢すぎる、「枯骨輩の分際」で広い地面を占領するなど「贅沢千萬」といったように、広大な墓地や立派な墓を建てる傾向が虚栄だと批判するものや、また墓地は均一制にすべきなど死後の平等性を説くものが多く現れるようになる。なかには、今でいう合葬墓や散骨、手元供養のような形態の提案もみられ興味深い [e.g. 高島 1910 ; 藤原 1910 ; 笹川 1912]。

特に大正 10 年代以降になると、おそらくは生活改善運動の影響もあって、既存の墓制の改変の必要性がさまざまな立場から叫ばれるようになっている。たとえば宮武外骨（ジャーナリスト）や北川信従（長崎市長、栃木県知事などを歴任）がそれぞれ異なる立場から主張した「墳墓廃止論」や [宮武 1920 ; 野村 1924 ; 天野 1932 : 75-101]、前田昌徳の「墓

地統一論」⁶〔前田昌徳 1924 ; 1927〕などが反響を呼んだようであり、あるいは山本徳三郎〔1922〕（植林技師）の「墓地開放論」、また、秋守常太郎〔1926〕（実業家）の「共同墳墓」の提唱なども、この時期に特徴的な墓地に対する、ある種の平等主義的志向の強い言説と位置づけられよう⁷。

当時の社会的上層の人々にとって墓がどのような存在だったのかをうかがう資料としてもう一つ、やや時代は下るが大正 8 年に『大阪毎日新聞』に連載された渡邊霞亭⁸の新聞小説『嵯峨野』の一場面を取り上げてみたい（ふりがなは原文ママ）。

東京の大富豪で銀行経営者である里村道右衛門が、ある侯爵家の次男を婿養子にすると縁談話が進んだために、大慌てでその準備に迫られるくだりである。里村は、当の侯爵家は「貧乏公卿」とはいえ、縁談先の家柄を調べる際に墓を確認するかもしれないと思いつき、急遽、腹心の部下である遠藤を故郷の京都に派遣して墓の状況を確認させようとする。命を受けて京都に駆けつけた遠藤は、里村が京都に新しい製糸工場を建設するために雇った巳之助（主人公）のもとを訪れて事情を説明し、里村の墓の現状を尋ねる。

「（引用者注：里村の）御先祖の御墓に、玉垣でもありますか」

「^{そんなもの}其様物はありませんよ、君、四十年来^{うっつけ}打捨つてあるんぢやないか」

「兎も角行つて見ませう、無けりや急に作らせませう」

2 人が墓のある檀那寺に行ってみると、40 年間 1 度も墓参りをしていないだけあって墓は荒れ果てていた。遠藤は呆れながらも、里村の沽券にかかわるから、費用はいくら掛かっても構わない、急いで何とかしてほしいと巳之助に頼む。巳之助は 1 カ月もあれば先代の碑を建て、御影石の玉垣を作り、墓掃除まで終わらせられると答えつつも、

「それで侯爵家が納得するかね、^{いいわけ}弁解の為に作った石は、時代に^{うそ}虚偽が出てるからね」と、いくら華族とはいえ、新しい石か 50 年 100 年前の石かの見分けはつくだろうと難色を示す。遠藤がどうにか古く見せられないかと頭を抱えると、巳之助は墓石に^{アンモニア}安謨^ニ亜でも浴びせようかと笑いながら、

「其様にして、神聖な墓石までを虚偽の道具に使はなくても宜ささうなものだがなア」

「其処に現代の富豪^{かたぎ}氣質があります、今の富豪は大抵時代を付けた墓石ですよ」

「金の次が別荘、それから書画、それから爵位、行き道は^{きま}極つてるね」

などとやりあって場面は終わる〔渡邊霞亭 1919〕。

以上は小説の一場面、もちろんフィクションではあるが、多くの人が読む新聞小説で

ある以上、大富豪を揶揄するくだりが全く現実離れした話とは思われない。むしろ、故郷の墓を長年全く顧みていなかったり、体面のためには大金を惜しまず墓を整えようとしたりする里村の姿は、大正期の「富豪気質」における墓の取扱い方や認識を映し出していると考えてよいだろう。

寺院墓地の実態

さて、以上のように市営共葬墓地には立派な墓が目立つようになる一方で、寺院墓地の実態はどうだったか。たとえば雑誌『ホトトギス』には伝通院の墓地について次のような記述がある。

墓は大抵古墓で墓場は至て荒れてゐる、しかし他の墓地には類のない程高大なのが多い。これらの墓はどんな人の墓であるかといふに多くは女や小供であるから驚ろく、形もいろいろあつて一様でない蓮の実形なのから五輪塔卒塔婆形或は普通の角柱形など様々である……小さな墓は草の上から僅に頭だけ見えてゐる、そこらに仆れてゐるものもある

伝通院は徳川家の墓所として知られるが、当然明治以降には他の寺院同様に共葬墓地になったため、一般の使用も開始されている。上記の記述はそのどちらの墓を指しているか定かではない。ただし同じ文章に、徳川家の墓を明確に指して「今では此露つばい草の中に埋もれて……崩れたら崩れた儘で掃除もせず水を手向けるものもない」とその衰微を嘆く箇所もあり〔四方太 1898〕、徳川家の墓も含め墓地全体が荒れていたことがわかる。

明治 20～30 年代に『東京朝日新聞』に掲載された、寺院墓地を描いた挿絵の一部を見てみたい。新聞小説の挿絵では上段の図 5-3 のように比較的整備された墓・墓地も描かれているが、それに対して実際の事件や出来事を描いたものは下段図 5-4 のようにどちらかというと荒れた様子で描かれている。

実は寺院墓地についても一つ指摘すべき重要な問題として、墓癖団体（7 章）による明治 34 年刊行の雑誌『見ぬ世乃友』にあるように、当時寺院一般の成規では、施主が 3 年間音信を怠った場合、その墓は無縁と見なされ撤去されていたという点がある（『見ぬ世乃友』7〔1901〕）。本章 1 節でみた近世江戸における寺院墓地の付け届け慣行が、明治後期になっても継続していたことを示す記述である。

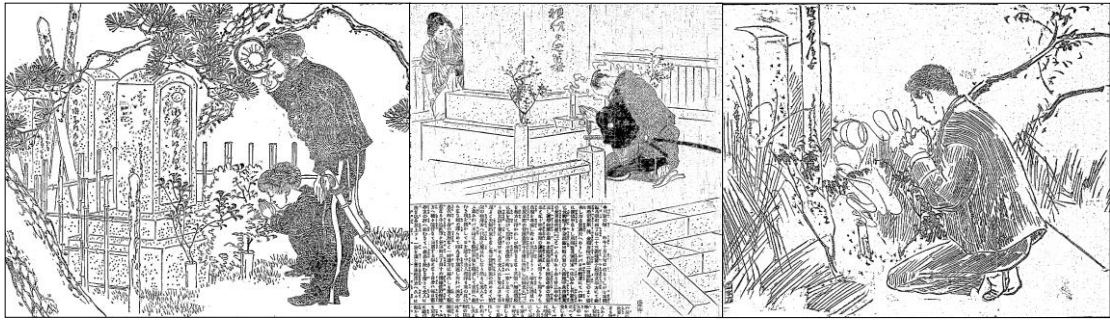


図5-3 新聞小説の挿絵(『東京朝日新聞』、左から明治24.6.27、明治32.1.19、明治34.6.10)

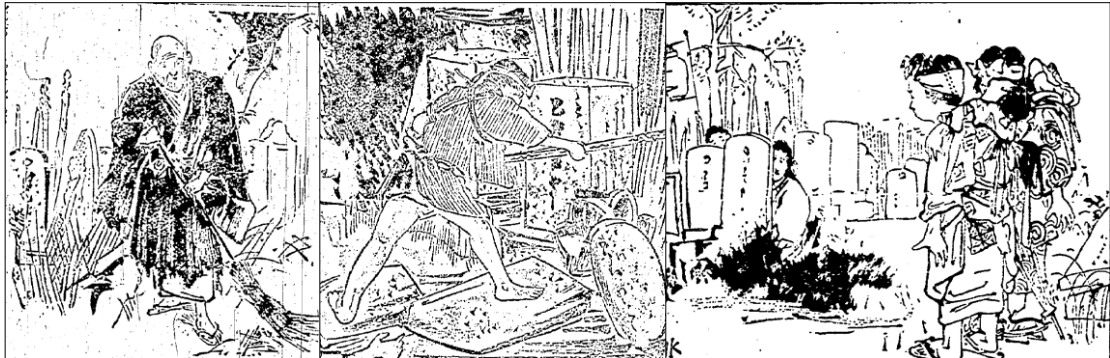


図5-4 新聞記事の挿絵(『東京朝日新聞』、左から明治33.5.20、明治35.5.25、明治35.6.11)

明治24年の元寺院境内共葬墓地使用規則、および同管理者心得では⁹、無縁の墳墓といえどもみだりに改葬したり墓碑等を取り除いたりしてはいけないこと、墓地内には佛堂その他の建物を建ててはいけないこと、墓地図面や墓籍は整理すべきこと、巡視し不潔にならないよう注意すべきことという心得が示されている。ただし、建墓時に納める墓地使用料は市の規定に従わなければならないとしながらも、管理料等の料金や未納者についての明確な規定は無く[竹内2012:109]、徴収した管理料の使い道や、整備・掃除の仕方、無縁の判定等は、寺院の裁量に任された。そのため、なかにはひどく荒れた墓地も多く散見されたであろうことが推測される。

以上のような当時の人々の認識をもとにすれば、当時の東京の墓地は大きく2種類に分類して捉えられていたということができる。東京には中心部からやや郊外に位置する共葬墓地があり、なかでも特に青山墓地は華やかであり、明治以降の上流階層の大きな墓が競うように並んでいた。一方、都市内部には寺院墓地が多く存在しており、荒れているところもあった。このように、当時の東京市内には、青山墓地に代表される「近代墓制（衛生的、風致的、永続的、家的）にもとづく共葬墓地」と、「近世墓制を濃厚に残存させた寺院墓地」が混在していたことがわかる。そして、前者の存在感が増していくに従い、前者の虚栄が批判される一方、寺院墓地の荒れている状況に対するネガティブな評価の声も強まっていったことが読み取れるのである。

こうした認識は図 5-5 のなかにもよく表れているといえよう。

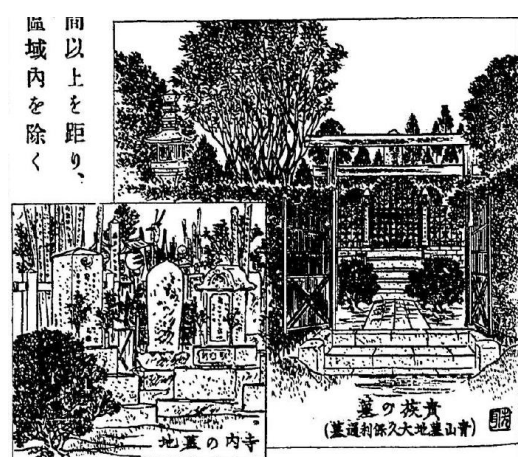


図 5-5 明治 35 年刊行『東京風俗志』
右：「貴族の墓（青山墓地大久保利通墓）」、
左：「寺内の墓地」
[平出 1902 : 27]

以上の状況に対し、東京市の造園技術者たちが提示した解決策は、次節でみるように墓地の「西洋化」であった。

3. 多磨墓地の開園

(1) 多磨墓地計画の背景

大正期における、多磨墓地の開設に関する動向をまとめると次の表 5-2 のとおりである。

表 5-2 大正 6～12 年、特に多磨墓地の開設に関する東京における墓地政策の年表

| 年 | 法令 | 内容 |
|-------|-----------------------------|--|
| 大正 6 | 東京府令 44「墓地設置及管理規則」 | 明治 24 年の諸規則の一部改訂。知事は風教または公衆衛生上必要ある場合、墓地の廃止を命ずることがある。 |
| 大正 8 | 「都市計画法」、および同「施行令」 | 都市計画事業の一環として寺院墓地の移転が計画される。 |
| | 「東京市墓地並施設設計計画案」 | 多磨墓地設計が完了。 |
| 大正 12 | 「東京市墓地使用条例」、「東京市多磨墓地工事受託規程」 | 多磨墓地、甲・乙種の使用料金の設定（条例）。建墓の際の墓地設備工事や、埋葬、掃除などの業務を、使用者が市に任意で委託できる制度に関する規程（規程）。 |
| | — | 4 月、多磨墓地開園。 |
| | — | 9 月、関東大震災。壊滅した市内寺院墓地の移転改葬先に多磨墓地が指定される。 |

前節でみた市区改正は大正 3 年〔1914〕に終了したが、その後都市化がますます進行し、人口増にともなう全体的な整備の機運が高まり、大正 8 年には改めて都市計画法が制定された。いわゆる「後藤新平新市長の大風呂敷」と言われた「8 億円計画」である。その一環で東京市墓地並施設設計計画案が立案され、特別税 100 万円を導入した 30 万坪もの大

規模墓地計画、すなわち多磨墓地（のちの多磨霊園）¹⁰建設が実現していく。

計画の背景には深刻な墓地不足があった。大正期に入り、ますます東京の人口は増加し¹¹、大正 7 年頃にはすでに「東京市の共葬墓地が全部使いつくし一坪の余裕も無くなった」。さらに、無縁墓の増加も社会問題となっていた。東京市が大正 9 年に行った青山墓地での調査では、2 万 1,993 基のうち 6,312 基、すなわち約 28%が無縁と化しており、大正 6 年以降に建てられた墓ですらわずか 4 年の間にすでに約 10%が無縁であったという〔井下 1957 : 471 ; 1936 : 442〕¹²。近代都市としての発達を背景とした、墓地不足の解消、無縁墳墓の処理、そして既存の墓地の縮小・郊外移転は、明治期の東京の墓地をめぐる三大問題であったといえよう。

（２）多磨墓地の設計意図——日本の墓地の「根本的改革」

多磨墓地の設計過程

多磨墓地の設立をめぐっては、特にその設計案を作成したとされる井下清¹³（のちの東京都公園課長）の著作を中心に、都市計画や造園学の分野で研究蓄積がある〔e.g. 村越 1981 ; 槇村 1992 ; 1996 ; 土居 2017〕。ただし、これら先行研究が、昭和 10 年代や戦後以降に井下が回顧的に記した文章、特に昭和 17 年刊行の『墳墓の研究』に依拠していることについては再考の余地があるように思われる。端的に言えば、昭和 17 年〔1942〕の著作にある「大正 8 年〔1919〕における多磨墓地の設計意図はしかじかであった」との記述を、その字義どおりに受け取ってしまうことには問題もあるのではないか。昭和 17 年の著作にはその時点での時代拘束性がある。特に井下の場合には立場上の問題の他にも、5 章補論および 6 章で論じるように、八柱霊園の建設や東郷平八郎の埋葬に伴って、また時局や社会情勢の影響もあって、墓地論に経年変化が生じる可能性が否定できないためである。

加えて、多磨墓地プロジェクトには林学・造園学の大学教授から東京市職員の技術者まで多くの人数が関わっていることから〔前島編 1974〕、その設計意図を井下ひとりの理念に帰すことはできない。そこで本論では、なるべく同時代に近い複数名の著作物を用いて、多磨墓地の設計がどのような墓地観にもとづいて行われたのかを明らかにしていきたい。

多磨墓地開園までの時系列は次のとおりである。大正 8 年 12 月、「東京市墓地並施設設計計画案」として、用地と設計図面をもとに立案され、翌 9 年 8 月には正式決定し、同年 12 月には内閣の認可を受けている。そして大正 10 年予算を獲得し、大正 12 年〔1923〕には一部開園、さっそく使用が始められることになった。

この間、多磨墓地の立案から建設、そして開園に主導的な役割をはたしたのが、当時東京市公園課の技師であった井下清であったとされる。本人の述懐によれば、井下は大正 4～5 年頃、林学博士・白澤保美から欧米土産としてドイツ人の H. Pietzner（ハンス・ピーツナー）による著作 *Landschaftliche Friedhöfe*（『景観墓地』）[1904] を贈られ、それをきっかけに墓地の研究を開始し、大正 7 年より多磨墓地の原型となる設計案に着手したという [井下 1942]。

井下は多磨墓地が開園した当時、まだ欧米に訪問したことはなかった。欧米各都市に東京市が派遣した視察者たちから受けた詳細な報告や、彼らの持ち帰った資料をもとに、多磨墓地は構想されたのである。

まずは視察者による報告の内容を確認したい。たとえば明治 40 年 [1907] に欧米各国を周遊した坪谷善四郎（文久 2－昭和 24 [1862-1949]、雑誌『太陽』創刊者）は東京市役所蔵版『各国都市事業一斑』で、英米の墓地は公園のようだ、イタリアの墓地は美術館のようだと呼び、その施設や景観を描写している。またハンガリーの有期限の墓地や、パリの納骨堂なども詳細に紹介し、特にパリの納骨堂については土地利用や衛生面、美観などの点で「世界に最も進歩せる方法」で、最も参考にすべきと述べている [坪谷編 1909]。

また、大正 3 年に同じく欧米を歴訪した田川大吉郎（明治 2－昭和 22 [1869-1947]、東京市助役）は『欧米一巡の後』で、今回最も驚いたものの一つが墓地だったと書いている。ロンドンやパリ、ウィーン、ハンブルクの墓地の公園のような美しさ、特にその掃除が行き届いており、樹木や花壇が整備されている様子を描写し、日本は到底及ばないという。料金や使用規則の内容も詳細に記している。田川もまた、納骨堂を初めて見て「手軽なり、奇麗なり、壮美なり」と感動を伝えつつ、東京市でもより進歩した方法を採用すべきと結んでいる [田川編 1914]。以上のような報告は、東京市の墓地政策に一定の影響を与えたと考えられる。

さて続いて、井下は参考にしたという Pietzner の *Landschaftliche Friedhöfe* の内容を確認したい。Pietzner によれば、当時のドイツは、急速な都市化を背景に、衛生面や実用面から墓地の郊外化を進めるべく景観墓地を次々に建設している最中であり、同書はドイツで景観墓地の計画・建設に携わる政務担当者や建築家・造園家らの資料に供する目的で刊行されたという [Pietzner 1904 : 2]。同書ではまず、景観墓地の施設・設備、立地・都市からのアクセス、地形・地質、排水、墓の種類、規則、料金、景観、樹木や植物、管理方法などの項目が建てられ、それらがいかにあるべきかの概論が述べられている。そして

帝国内のハンブルク・オールスドルフ墓地をはじめとする既存の景観墓地 16 カ所について、それぞれ上記の項目と、図面や被埋葬・墓の数なども含めて詳細に紹介される。同書は全 100 頁のなかに非常に多くの写真やイラスト、図面が掲載されている。多磨墓地の建設計画立案に際し、その時点ではまだ欧米への渡航経験がなかった井下にとって、大いに参照すべき資料となったであろう。

また Pietzner は同書で、未来の墓地設備の第一義は景観の美しさにあり、遺族の悲嘆をやわらげる公園のような墓地であるべきと論じ、ドイツではそれが進みつつあるもののまだ不十分で、今後は景観墓地の経験豊富な造園家がその建設に関与すべきと論じている [同：17-23]。こうした記述も井下の墓地政策を大いに力づけたであろう。

井下が作成した多磨墓地の原案に対しては、複数名によって加筆や修正、幾度もの変更が行われ、平面図が図 5-7 のとおり完成した。

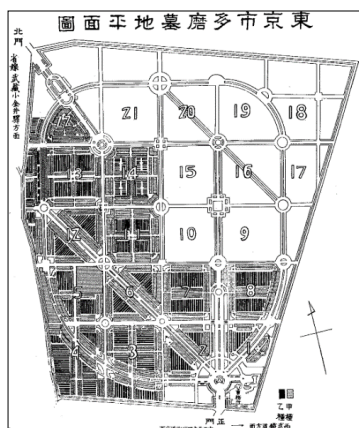
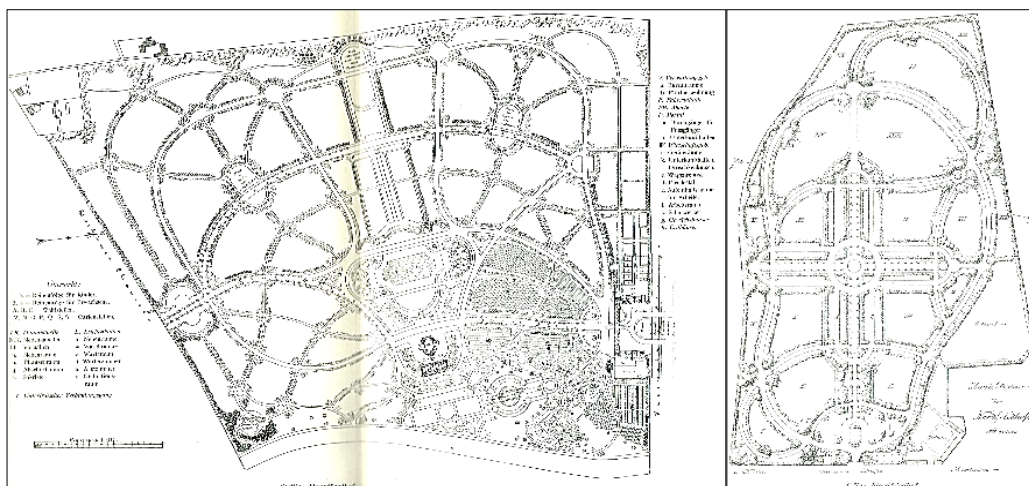


図 5-7 多磨墓地平面図 [井下 1937 : 449]

図 5-8 *Landschaftliche Friedhöfe* 掲載の平面図
(左：シュテチン主要墓地、右：ケルンのノルド墓地) [Pietzner 1904]



「欧米の庭園墓地の様式」をとり、なかでも特にドイツの景観墓地を参考としたとされる [井下 1937 : 450 ; 前島編 1974 ; 大和田ほか 2013]。なお、図 5-8 は、*Landschaftliche Friedhöfe* 所収の、ドイツ式景観墓地の平面図の一部である。直線と曲線を組み合わせた

地割に、二者の類似性が認められよう。

日本の墓地に対する問題意識

次に、多磨墓地設計当時、設計に関与した人物が日本の墓地をどのように見ていたかを検討する。

多磨墓地の計画決定段階と同時期の大正 10 年 3 月、東京市技手である加藤木正三という人物が、日本庭園協会の機関誌『庭園』に論考「今後の墓地に就て」を寄せている。同論考は、その時期や内容、著者である加藤木の立場からいって、多磨墓地のコンセプトを開設に先んじて世に問うという目的を有していたと推察される。なお日本庭園協会は、理事長として本田静六、理事として田村剛、井下清ほか、また評議員として本郷高德や上原敬二など、明治神宮林苑計画のキーマンが名を連ねる〔畔上 2015 : 81〕、影響力ある協会であった。

同論考は次のような文章から始まる。

私共は今日我邦の墓地の現状に、果して満足し得るものであるか。どうか。試に一度足を墓地の方へ向けた時に、其処には無意味に広い場所を占領してあるもの唯徒に大袈裟な設備をしたものなど、思ひ思ひに土地を囲つて何等統一もなく、並べられた多くの墓地を見ることが出来るであらう。殊に穢苦しい街裏の荒れ果てた広場などの、寂しげに固つてゐる汚らしい墓地を見る時に、誰でも「も少し何とかならぬものかしら」と思ふに違ひない。私は斯したところにその愛する人を葬つて、然も平気でゐる人達の大胆さ加減を驚かすには居られない。と同時に「自分も死んだ時に、もしもあゝした処に埋められでもされたら」などと思つてみると、堪まらない程嫌な気持ちになる。それならば今後の墓地は一体どうなる可きものか、また私共の内に湧き上がる此の要求を、どんな形式で表はしたものか、といふ問題を読者と御一緒に研究して行くことも、決して無駄なものではないと思ふのである。〔加藤木 1921 : 28〕

続く部分では、林学博士で同協会理事の田村剛が、以前から墓地とは「今日欧米諸国で見ると、美的に、統一的に設計さるべき」で、日本の墓地には「根本的改革」が必要だと主張していることに依拠しつつ、具体的に次の諸点を挙げている。

- ①電車や自動車などで都市から 1 時間くらいの郊外に、雄大な土地に墓地を作るべき。
- ②公立あるいは国立で、専門技術者が管理するべき。
- ③第一印象が陰気・寂莫・重苦しい

ものであつてはならないが、遊園地のような浮ついたものも困る。静か・落ち着いた・厳かなもので、かつ「空^{アトモスフェア}気は飽くまでも、美しく、平和で、平等で、自由で、そして新鮮なものであつて欲しい」。④碁盤目を基調とし、美しい曲線や斜線も用いて変化を加えた通路や、並木、小広場としての池や噴水、花壇などが必要。⑤偉人用の埋葬地を設けるべき。ただしその他は平等にすべきで、富豪と貧民、学者と凡人、資本家と労働者がともに同じ眠りにつき、「同じ人間であることを証拠立て得る」ようにする。芝は我国在来のものでなく、柔らかで冬枯れもないローン（筆者注：西洋芝を意味すると思われる）とすべき。墓石は今あるように見栄を張るものではなく、簡単で質素な、趣味深いものとすべき。⑥水道を利用すべき。⑦彫像を配置すべき。⑧設備を充実させるべき。また「従来「投込み」と称して、墓地の一隅に埋められてゐる不幸な人々——行路病死者、引取り手のない者——のため、納骨堂の設備を付け加えて置きたい」。加藤木はこのように述べて、以上のような墓地ならば、「墓地から幽霊を見出すことなしに」人々が故人に親しみ、日曜日や祭日に散歩できるという〔同：28-30〕。

加藤木は、従来の墓地が「寂しげ」「汚らしい」こと、墓が「統一もなく」、「無意味に広い」「大袈裟な設備」があることを批判し、それに対して「欧米諸国」のような「美的」「統一的」なもの、かつ「厳か」なものに改革すべきと主張しているのである。

上述で取り上げられている田村剛も『造園学概論』（大正 14）で墓地のあるべき姿を論じている。東京市では郊外に理想的墓地を計画中であるといい、ドイツやイタリア、フランスで自ら撮影した写真を用いて紹介しながら、「今後我国到る処の墓地が造園家の手によつて計画せらるゝ日の、一日も速やかならんことを切望」と述べている。また上原敬二も『造園学汎論』（大正 13）で海外の墓地について所見を述べ、墓地は「造園の法則」にもとづくべきだと論じている〔田村 1925：247-249；上原 1924：281〕。

最後に井下清の意見を確認しておこう。井下の墓地論のうち管見の限り最も古いのは、昭和 2 年（執筆は昭和元年 12 月）の論考である。同論考で井下は、日本の墓地は単純な埋葬地で、大小の墓石を密接並列した「不快なもの」と表現している。それに対して世界の墓地には、都市の誇る施設の一つとして壮麗優雅で広大なものが多くあり、芸術品のような墓碑が並ぶまるで美術館のような墓地も、静寂で美しい幽邃な森林庭園のような墓地もある。近年はより公園化、庭園化しており、展墓とともに散策ができる。そうした墓地の公園化に関して、日本では、墓地の厳粛さを薄め公園化することは「本来の精神に反する」との強い反対論もある。しかし都市には緑地が必要であり、墓地本来の精神や機能を害す

ることなく公園に準用する地域にできれば、従来の陰惨な墓地は「地上の樂園（パラダイス）」となると井下は述べている〔井下 1927〕。

以上のように多磨墓地は、欧米各国の墓地を視察した学者や東京市の重役らの話や、そこで持ち帰られた資料をもとに、従来の日本の墓地に対する強い問題意識と改革意識のなかで、計画建設されたものであったことがわかる。

（３）多磨墓地の巨大な墓と石材業者の役割

大正 12 年に多磨墓地は無事開設をみた。実はそれからわずか半年後の大正 12 年 9 月、関東大震災が発生し、この震災は東京の墓制史における一大画期をもたらすこととなるのだが、それについては 6 章で述べることとして、以下では多磨墓地の利用実態を見ていきたい。

前節で述べたように、明治中期頃からすでに、あまりにも巨大な墓を建てる傾向への批判の声が上がっていた。それが多磨墓地ではどうだったかという、やはり巨大な墓の建設が相次いだのであった。多磨墓地開設当初、墓の大きさや形式、植樹方法、維持方法などへの規制を設けなかったために墓が巨大化、華美化したと、井下清は昭和 10 年代の文章で、嘆きとともに記している。

砲台の如き玉石垣に類するものを囲らし、敷石を張詰め、墓碑の外、墓誌、名刺受、燈籠、腰掛台、水鉢等を欠く可からざるものの如くに羅列される如き……無統制な構造物が櫛比する醜態……最早取返し得ぬ遺憾事〔井下 1937 : 452〕

公園墓地の名声あがり、墓所の営造が激増するに従ひ、墳墓建設業の著しい勃興を見ることとなつて、相競つて豪華堅固な施設を営む傾向を生じ……個々に力強く個性を発揮し……知らず識らずの間に大正末より昭和期に於ける墓所建設の様式が固定するやうなことになる。……墓碑の型式に於ても我古代型式の復興を目ざしたもの、欧米の新しい傾向をうけて新時代の型式を創設せんとされたもの等が錯綜して居る。〔井下 1942 : 62〕

また、青色や赤色の石材を使用したり、巨大にしたり、門や階段を備え、盛土や石垣、土留などを設けたり、「砲台の如き」高すぎる玉石垣が各区画を囲み、墓地の開放感を損ねているという。さらには墓石業者でなく史家や建築家に設計を任せる者もあり、建墓に多額の経費を必要とするようになって、意匠や材料、構造に不適當なものが相競って建設さ

れつつある。こうした事態の要因について井下は、使用者の自由意思尊重の声があがり、墓の大きさや形式、植樹方法、維持方法などに規制が設けられなかったこと、もともとは土葬を念頭に個々の区画を非常に広く設定したが、しかしいざ使用が始まってみると 99% は遺骨（火葬骨または改葬遺骨）での埋葬であったこと、建造工事を民間石材業者に委ねたため、大きさや意匠を競う傾向が生じてしまったことなどを挙げている〔井下 1937 : 452-453 ; 1942 : 53, 62-63, 195〕。

この民間石材業者について、村越知世『多磨霊園』には、多磨墓地がまだ市民に受容されていない時期に石材店が宣伝・顧客獲得に努めたことで、実際の墓地申込者は石材店を紹介したものがほとんどであったとある。多磨墓地前に軒を連ねた石材店は、石工事の発注に応じるだけでなく、茶店も兼ねており、客は墓参の際に寄って休憩し、花や線香を購入したという。さらに石材店は、墓地使用申込や埋葬・改葬、承継などの手続代行、管理料納入の代行などの請負をはじめ、顧客それぞれ専用の苗字や家紋入りの手桶を備えたり、定期的な墓地掃除や供花等の代行を行ったりしてサービスを競い、顧客との関係を密にした。この営業方法は多磨墓地前で始められたという〔村越 1994 (1981) : 89-92〕¹⁴。

村越は石材店の顧客獲得力やアフターケアの有効性を評価しているが、それに対し、上の記述に明らかなように、井下は多磨墓地における墓の巨大化・華美化の原因が民間石材業者にあると批判的にみていた。また、葬儀も含めたさまざまな処理代行や仲介業者が多くあり、統制が必要と述べている〔井下 1940〕。

以上のように井下は、巨大で華美な墓を建てる風潮を厳しく批判したものの、多磨墓地全体については非常にポジティブに評価した。昭和 12 年の井下の論考によれば、多磨墓地開設当初、社会の反応は決して良くなく、「毀誉褒貶相半ばすると言うよりは、当局の非常識に呆れたという風な観方が相当に」あった。他に墓地が得られないため、あるいは寺院墓地の移転先としてやむをえず選ばれる程度であったという。交通網が未開通だったこともあり、井下自ら有名人の遺族を訪ね現地案内するなどして販売に奔走するも、売れ行きは悪かった。しかし数年を経て造園的装景も熟し、ようやく「一般大衆の感嘆に値する」「市民の誇りとする社会施設」、「東京名所の一つ」となったと井下は自賛している〔井下 1937 : 450-455 ; (公財) 東京都公園協会 2014 : 14〕。

4. おわりに

明治 10 年代に定められた近代墓制は、東京では、青山墓地をはじめ市営の共葬墓地では早期に実現したものの、寺院墓地では明治後期になっても必ずしも導入されていなかった。

一方で、青山墓地などに乱立するあまりに巨大で豪華な墓に対しては疑問の声が後を絶たなかった。ここには、単に景観の観点から見た目が悪いというだけではなく、拡大していく社会格差を墓がありありと映し出してしまうことへの問題意識もあったであろう。特に新聞挿絵で典型的にみられるように、近世以来の下町の寺院墓地にある荒廃した墓と、上流層の墓の豪壮さとは際立ったコントラストを描いてしまう。本論の観点からいえば、墓の視認性の問題（4 章）がここでも顕在化するのである。

そうした状況のなかで、多磨霊園計画の実務を担った東京市公園課の技術者たちは、墓地不足や寺院墓地の移転先の確保といった要請はもとより、「寂しげ」「汚らしい」日本の墓地の「根本的改革」を企図し、西洋、特にドイツ式の景観墓地が導入されたのであった。この過程は、近世的な寺院墓地から、近代的・西洋的な、衛生的で美しい公園墓地へという、墓地観の大きな転換として捉えられるだろう。

¹ そもそも東京市の主張では、寺院墓地とは地租改正の際に官有地化（その後市有化）された府民一般の共葬墓地であり、寺院と檀家とが占有してよいものではなかった。市はそれを根拠に寺院に地券を返納させようとしたのであった。それに対して寺院側は、もともとは寺院と檀家専用を意味する「共有」墓地であったものを、申込があれば誰でも埋葬しなければならない「共葬」墓地へと、市区改正における墓地移転を促進する狙いで市側が無断で書き換えたことによる不当な措置だと反論し、地券返納には応じられないとした。

² この風刺画に付されている文章は次のとおり。「東京市内市区改正で墓地を市内から市外へ移さんとす、しかれども市外の田吾作連中「墓地などをよこされてたまるものかい」と大威張で無やみと地代を高くするので亡者はどちらへ行つたらよいかと行きなやんで居るとの事だ」

³ 田中溱『青山霊園』[1981]によれば、明治 8 年の時点における東京府共葬墓地の収入金は、多い順に谷中（1 万 8,514 円）・深川・青山（636 円）・染井・亀戸・雑司ヶ谷であった。なお、この当時は青山に立山を含めている。それが明治 22 年になると、東京府から東京市営となり、青山（3,375 円）・立山（1,594 円）・谷中（351 円）・染井・雑司ヶ谷・亀戸というように、ランキングが入れ替わっている。

⁴ いつ誰がどのように青山墓地の景観を作ったのかについては、現時点では資料が得られていない。今後の調査課題としたい。

⁵ 青山墓地が「虚栄」の墓でよく取り沙汰される一方で、同じ共葬墓地でも、谷中墓地の印象は異なっていたようである。明治 44 年に出版された『東京印象記』をみると、「青山の方は華やかな匂もする墓地だが、谷中は杉の太い大木が多く、昼も暗い心持がする、陰凄な一種の勁い空気に充ちてゐる」との記述がみられる[兒玉 1911 : 105]。明治 30 年[1897]の俳句雑誌

『ホトトギス』に「墓」を課題として投稿された短文でも、谷中墓地についての記述がある。「正何位勲何等などと彫った大きな石碑はいくらかもある。けれども此處へ来て墓を尋ねる人はそんな人の墓を尋ねない。雲井龍雄の墓、馬場辰猪の墓、西野文太郎の墓、來島恒喜の墓などいふのを尋ねて居る。何れも勲位の無い人で小い石が立つて居るばかりだ」。あるいは、「上野谷中などにある昔の貴人の墓を見ると實にしつかりと出来て居る。青山の墓地杯にある今の貴人の墓は無暗に字ばかり澤山彫つてあつて甚だ安つばい者だ今の人は昔の人程墓に金をかけないと見える」との投稿もある。このように、谷中墓地では大きなものばかりでなく小さな墓碑も多く見られ、全体としてやや暗い印象があったことは付記しておきたい。

6 各所の墓地の墓があまりに優劣が激しいこと、また乱雑であることを批判し、死者は全て平等であるべきであり、一カ所の墓地すなわち国立霊場を設けて、全ての日本人を宗旨不問として葬るべきだと論じたもの。筆者である前田昌徳の人物像は「禅僧ではない、仏教研究家でもない」こと以外は不明である〔前田昌徳 1927：3〕。

7 本論では十分に扱えないが、以上のようないわば平等主義的な墓地論は、細野雲外による「不滅の墳墓」構想〔細野雲外 1932；土居 2011〕と地続きのものとして位置づけられよう。また、利用者を地域住民に限定しているものの、その構想にきわめて近いかたちで実現されたのが、糸魚川市押上の「百霊廟」であったといえよう〔孝本 2003〕。

8 元治元・大正 15〔1864-1926〕、名古屋出身。『岐阜日日新聞』や『東京朝日新聞』で新聞記者を勤めたのち、『大阪朝日新聞』に移って多くの新聞連載小説を執筆した。

9 当時、東京における寺院墓地の法令上の名称は「元寺院境内墓地」といい、東京市有の共葬墓地であるが、その墓地の経営・管理を従前どおり寺院が行うものとしていた。つまり、近世来もともと寺院墓地だったものを、法制上は東京市の共葬墓地に変更しておきながら、実態としては寺院が経営管理し檀家のみが使用する寺院墓地だったのである。こうして寺院墓地がいつまでも「元寺院境内墓地」と呼称されるという奇妙な状況が戦後の改正まで続いた。なお本論では、煩瑣を避けるため、全て寺院墓地と呼称している。

10 多磨墓地は昭和 10 年の八柱霊園の開設と同時に多磨霊園に名称変更される。ただし、それ以降の資料にも、井下らを含め、すでに定着していた多磨墓地の名で呼び続ける人も多い。そこで本論では煩瑣を避けるため、名称変更後についても全て多磨墓地に統一した。

11 （寄留人等の計数の正確さに欠陥はあるが）当時のデータによると、東京市の人口は明治 20 年〔1887〕に約 29 万人だったが、30 年後の大正 6 年には約 62 万人に増加している〔東京市編 1918〕。

12 なお、大正 11 年時点における市営共葬墓地は 7 カ所（青山・谷中・染井・雑司ヶ谷・亀戸・渋谷・羽根沢・橋場）、総面積約 18.8 万坪で使用者 5 万件であり、寺院墓地は 896 カ所、約 24.8 万坪であった〔東京市役所 1921：124〕。

13 明治 17-昭和 48〔1884-1973〕、京都出身。明治 38 年、東京高等農学校本科卒業後、東京市役所土木課勤務。多磨墓地開園当時は東京市の技師であった。大正 12 年、東京市公園課長に就任。その後、東京市における公園や墓地の設計・開設の指揮を執る。大正 14-15 年には世界の墓地を視察した。

14 たとえば「メモリアルアートの大野屋」の初代は糸蘭商から転身し、昭和 14 年に多磨墓地前で店を構えた。最後発の開業であったが、それでも店が軌道に乗ったのは、当時墓地販売が順調だったことの証であろう〔秋山志保 2011〕。

5章補論 墓地の聖地化——聖将・東郷平八郎の埋葬を事例として

宗教学者の藤井正雄は『現代人の信仰構造』のなかで、大正 12 年〔1923〕に開園した多磨墓地の利用者は宗教浮動人口であったと指摘し、また、そうした公園墓地なる形態が全国に普及していくためには、寺院境内墓地ではなく公園墓地を「祖先を崇敬する理想の墓地」として欲求する志向性が必要であり、すなわち「旧来の伝統的な墓地観の変革」が求められたと論じている〔藤井 1974 : 161-165〕。

ただし、5 章でもみたように、そもそも多磨墓地も、その開設初期には必ずしも評判は良くなく、「毀誉褒貶相半ばすると言うよりは、当局の非常識に呆れたという風な観方が相当にあ」り、「他に墓地が得られぬ為め」あるいは寺院墓地の移転先として「止むを得ず使用する如き傾向」にあったとされる。厳粛さを薄めた公園墓地は「本来の精神に反する」との「強い反対論」もあったという〔井下 1927 : 53 ; 1937 : 450〕。

しかしそれから数年後、5 章の最後部で述べたように、多磨墓地は人々に受け入れられ、ひいては市民の誇りや名所ともなるに至った。そのように評価が一変し、多磨墓地の一般の利用が促進される契機となったのが、東郷平八郎¹の墓（図 5 補-1）の設置であったことが知られている〔村越 1994（1981）：61-65；槇村 1992；樋渡 1994；土居 2006〕。東郷の埋葬は、藤井のいう「墓地観の変革」に該当するといえよう。

以下では 5 章の補論として、東郷の埋葬が多磨墓地の評価を変えたことを、新聞資料等を用いてたどる。そこで特に東郷の墓地を聖地とする言説が頻出したことの背景や意味に着目して、「墓地観の変革」に関わる検討を加えたい。なお、東郷については国家による死者の神格化という重要な論点があるが、本論は多磨墓地への埋葬に焦点を絞っている。



図 5 補-1 現在の東郷平八郎の墓（2016 年間芝撮影）

（1）東郷の埋葬とマスメディアの報道

東郷の埋葬

昭和 9 年〔1934〕5 月 30 日、東郷平八郎が死去すると、東京市は東郷を多磨墓地の名誉霊域（当時は「名誉墓地」と呼称）の最初の埋葬者にしようと発案した²。翌 5 月 31 日、東京市は海軍省からも許可を得たうえで、牛塚虎太郎市長が東郷家に架電し多磨墓地名誉霊

域提供の意向を伝え、さらに井下清が直接東郷家に訪問し依頼したところ、東郷家が受諾したという³。以降、新聞では連日、好意的かつ詳細な報道がされていく。

東郷元帥の霊を永へに葬るおくつきどころとして東郷家では青山墓地と決定してゐたが、同墓地が六坪内外の地面で故元帥を葬るにはあまりに狭すぎることを聞いた東京市では、かねて国家的功労者を葬るべく予定してゐた多磨の名誉墓地を提供したい意向を持ち…協議の結果喜んで受納（『東京朝日新聞』昭和 9.6.1）

東郷元帥の永遠に眠る墓地は……風光絶佳の府下北多摩郡の多磨墓地に変更決定をみた…両側に緑の並木を配した清楚な風光で偉人元帥を葬るにはふさはしい墓地である（『読売新聞』昭和 9.6.1）

二日朝には霊柩を安置するコンクリートの墓穴が竣工、引き続き檜造りの上屋根、玉垣、お墓守の家を建築中であつたが、三日午後一時までに見事に完成（『東京朝日新聞』昭和 9.6.4）

多磨墓地の「聖性」と美しさが強調されていることがわかる。

大量の参詣者の出現とマスメディア

6月5日の国葬・埋葬当日には、葬場から墓地まで55万人以上が列をなした⁴。その模様は次のように、写真入りの記事で連日伝えられた（図5補-2）。



図5補-2 左から、
『東京朝日新聞』
昭和 9.6.4、同 6.6

東郷元帥の神鎮まします多磨墓地は……神々しいまでに清らかである（『東京朝日新聞』昭和 9.6.6）

一世の英雄「われらの元帥」は初夏の風さやかに渡るこの幽邃の聖地に安らかに眠つたの

だ、畏くも墓前の左右には三陛下御下賜の根付櫛が……余栄輝く馥郁たる香りの中にもう
夕闇はひそかに迫って拝礼をゆるされた市民たちは英霊を慕っていつまでもいつまでも
墓前に額いた（『読売新聞』昭和 9.6.6）

その熱は埋葬以降も収まらず、何カ月、何年と経っても参詣者が押し寄せる事態となっ
ていた。

「身動きならぬ東郷元帥墓前」多磨墓地は廿三日早朝来レコード破りの夥しい人出、十一
時までに四万を突破し初彼岸の東郷元帥の墓前は身動きもならぬ有様（『東京朝日新聞』昭
和 9.9.24）

毎日、七八百人から二千人近くの方が、朝五時頃から参詣にいらっしゃいます。皆さんが、
御墓前に暫し額づかれて、心から黙とうをしていらつしゃる（『婦人倶楽部』15(10)：241
〔1934〕）

昭和九年頃まで年十七八万の参詣客だった多磨墓地は東郷元帥の墓地決定とともに一躍
卅七八万人となり、齋藤高橋両巨人の墓がたてられてから愈激増、最近は平日約六百人、
日曜祭日三千人、お盆三日間には五万人は突破する見込み（『東京朝日新聞』昭和 12.7.13）

東郷元帥逝いて第九回目の命日の三十日……東郷国民学校、東郷幼稚園代表十三名が多磨
霊域の墓前に参拝（『読売新聞』昭和 18.5.31）

静寂なる郊外の霊域は日々幾千幾万の参拝者を大型バスにて輸送さるるに至って、神聖な
霊域も紅塵万丈をあぐる如きこととなり、市内街路の如き管理を必要とするに至った程
〔井下 1937：450〕

東郷平八郎は死の直後から神格化していたと指摘されているが〔岡田 1997：266-268〕、
太平洋戦争の開戦後にはさらに護国の神、軍神として、特に東郷神社と墓地とは海軍関係
者が出征前に武運長久を祈る場所となっていく⁵。

以上のように、軍令部総長や海軍相から一般の老若男女まで、きわめて多くの多様な人々
が続々と参詣に訪れていることが、上記のように新聞記事等のなかで写真入りで伝えられ
たのである（図 5 補-3）。矢野敬一は戦死者遺族の新聞記事を分析し、そのなかで「規範的
な遺族像」が形成されたことを指摘しているが〔矢野 2006：66-77〕、それに倣えば、東郷

の墓地参詣をめぐっても同様に、上記のような記事をとおして、いわば「聖将」の死への
あるべき向き合い方として、「聖地」である墓に参詣する「規範的な国民像」が形成された
といえよう。

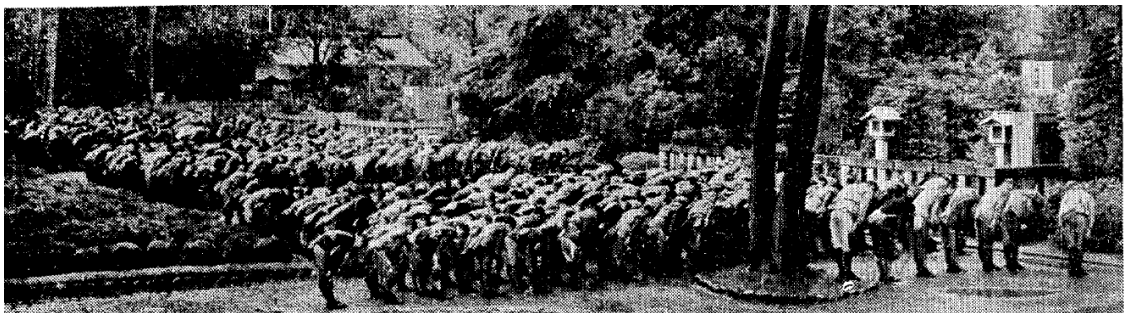
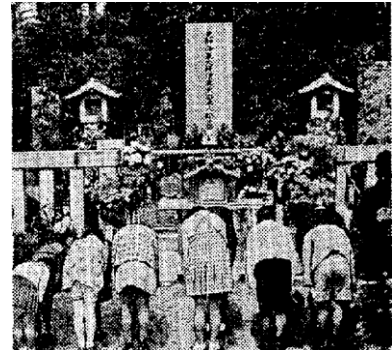


図5補-3

左：『読売新聞』昭和13.5.31

右：『朝日新聞』昭和18.5.31

下：『朝日新聞』昭和19.5.28



（２）「聖将」の眠る「聖地」

墓地参詣体験の共有

さて、人々は東郷の墓地に何を求め、そこで何を体験したのだろうか。ここで一つの事例として、大正～昭和期に活躍した歌人で桜美林大教授の水町京子（明治24－昭和49〔1891-1974〕）が昭和9年〔1934〕に『少女倶楽部』に寄稿したエッセイ「英魂永へに眠る 東郷元帥の御墓に詣でて」を取り上げてみたい。

水町はある晩、『聖将東郷平八郎伝』を読み、掲載された東郷の写真の「慈父のような愛にみちた」「何といふ尊い眼ざし」に思い立って、翌朝すぐに墓詣でをしに出かけたという。その道のりは次のように描写されている。

快く走る電車の中にゐる間も、あのもの深いお眼に守られてゐる心地がして、不思議に心が澄んでゆく。〔水町1934：96〕

「玉川」に寄ってお手向けの花をととのへ、松風の音を聴きながら正門に入る。まづ心のひきしまつてゆくのを感ずる。小石を敷き詰めた広い道、石は半ば乾いて塵一筋とめぬ清らかさ、整然と蒔り込まれた両側の植込、踏み行く足もおのづから整うて来る。〔同：96-97〕

以上のように水町は電車移動中から東郷の「眼」を感じたり、墓までの道のりにも「清らかさ」を感じたりしている。5章で見た井下が企図した聖地としての墓地の環境づくりが見事に機能していると言えよう。そして水町は「八十近いと思はれる品のよい老人を、両方から支へるやうにして静かに歩みをみ墓所へ運ぶ人」などを見て涙しつつ、自らも「手を洗ひ口を漱いで」墓前で手を合わせ、「松風の音が一しきり高まつて、波の遠のくやうに、ひそま」るのを感じた。そして最後に噴水塔にしばし立ち尽くしたときの心境を、次のように記している。

優れた尊いみ霊が、静かに眠つてゐらるるところ、松風の音の、朝に夕に、永遠の音楽を奏でるところ、私はあの慈眼に守られてゐる心地で、去り難いそのところをあとにした。

[同：98]

東郷の「慈眼に守られている」とまで感じたという、なんとも抒情的、感傷的な表現⁶で聖地参拝体験を語るこのエッセイは、『少女倶楽部』に寄稿されたものであり、墓地参詣を少女たちに勧める意味を持っていたと考えられる。

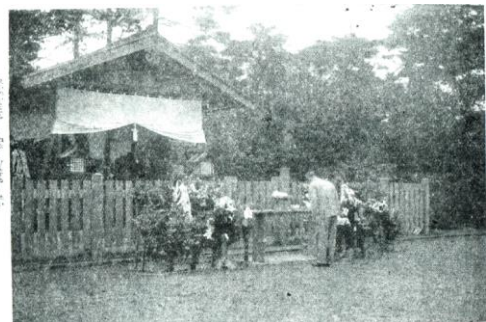


図 5 補 4-3 水町のエッセイの挿入写真「英霊永へに眠る元帥の墓」
[水町 1934：97]

墓地の聖地化

東郷埋葬後、井下は公園墓地が「遺族やその他の人々が詣でるための聖地」であることを強調するようになる。

最も荘重にして優雅なる先人追憶の記念すべき聖地として、親しく家族知友手を携へて史跡霊場に遊ぶ如く風光麗はしい浄域に眠る先人の墳墓に詣で楽しい追憶の時を過す地 [井下 1942：58]

数万の家族、数十万の人々が相共に静かに眠る霊都...偉勲高き名士より庶民に至る...人々の安静の地であつて、其等の遺族知友のみならず、徳を懐ひ業績を欽慕する人々は絶へず掃苔参詣に此の霊地を訪ふことになるために公園以上に多数の人々の来園を見て居るのである。[同：170]

このように多磨墓地は見事に聖地化を果たした。さらに井下によればこれが契機となり、

多磨墓地の評価が高まり、使用申込者の増加、ひいては公園墓地という形態が全国へ普及していくことにつながったという。

全国的に多磨墓地の声価を高め、従って各地方に於て之れが建設を企図するに至ったことは、認識の反映と言わなければならぬ [井下 1937 : 452]

村越知世も、東郷の埋葬をめぐる報道が多磨墓地の一大コマーシャルとなり、その名声を高めたと述べている [村越 1994 (1981) : 64]。ただし、以上のような多磨墓地全体のブランド力向上にともなう使用申込者の増加という展開過程を、井下らが予見して、つまりブランド戦略として東郷の埋葬を画策したのかどうかまではわからない。

しかしいずれにせよ、本事例からは次のようなことが示唆される。それまで関心の対象外か、またはネガティブな評価さえ受けていた多磨墓地が、人々が聖地として参詣し感傷に浸り、あるいは武運長久を祈る地へと変化した。この「墓地観の変革」を、「聖地化」と呼ぶことも可能であろう。

その際、井下らが創出した公園的景観の美しさが、そのまま東郷の眠る「清らかな」「霊域」を的確に演出しえたこと、少なくとも人々にはふさわしい環境として好意的に受け止められたことは、聖地化にプラスの効果を果たしたといえよう。さらに本事例において最も重要な動力として見出しうるのは、聖将東郷の眠る多磨墓地を国民的な聖地として表象したマスメディアの存在であろう。

加えて、その聖地化に際して、聖将の亡骸の存在こそが聖性の源泉として最も不可欠の要素であったことは、水町のエッセイからも読み取ることができる。東郷に関していえば、昭和 15 年 [1940] になってようやく、人々が待望した東郷神社や東郷寺が開創され、国家的聖地となっている。しかし、井下の部下である井上安元が「英霊を祀る靖國神社はあるが国家の元勳偉人を葬る名誉墓地の無いことは我々自身にも又日本を訪れる外国人にとつても或る物足りなさを感じさせる」と述べていることから ([『掃苔』6(8) : 227 [1937]]、霊のみを祀る神社ではなく、死者のリアリティを感じられる墓地を参詣したいというニーズが決して小さくなかったことが推察されるのである。

¹ 弘化 4—昭和 9 [1848-1934]、薩摩藩士の家に生まれる。日露戦争では連合艦隊司令長官として日本海海戦を指揮。昭和 15 年、東京に東郷神社および東郷寺が創建された。

² 多磨墓地開設以来 10 年余、名誉霊域の存在は「極秘」とされ、後藤新平の後任である永田秀

次郎市長でさえもその存在を知らなかったとされる。それは、その存在を公表することで被埋葬者選定についての論争が起きたり、その使用権が売買されたりするのを防ぐためであったという〔下村 1935 : 107〕。ただし、昭和 9 年 3 月刊行の『掃苔』にはすでにその存在に言及されており（『掃苔』3(3) : 78 [1934]）、必ずしも徹底して隠されたわけではないようである。

³ 東郷家からの内諾が得られた翌 6 月 1 日、市は東京市参事会を招集し、全会一致で東郷の名誉霊域埋葬を可決した。墓に関する東郷家の要望を全て受諾することと、完全に無償とすることを決議した〔小笠原 1934 : 223〕。

⁴ 東郷の国葬については宮間〔2015〕も参照。

⁵ 多磨墓地の名誉霊域には山本五十六と古賀峯一も埋葬された。

⁶ 平山昇〔2016〕が指摘した、聖地参拝の「定型表現」に重なる。

6章 家族納骨墓の成立——関東大震災後における東京の墓制

1. はじめに

(1) 問題の所在

かつての日本には地域や階層によって多様な墓制が存在していたが、現在では①家族¹単位での利用と継承、②カロート（墳墓内部の石室）²への焼骨の収蔵という2点に特徴づけられる形状の墓が、いわゆる一般的な墓としてはほぼ全国的に普及している（図6-1）。

こうしたタイプの墓は家墓や家族墓、先祖代々墓などと呼ばれるが、その成立時期や背景についてはさまざまな見解が示されてきた。

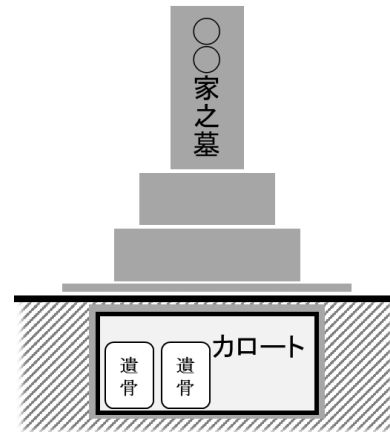


図6-1 家族納骨墓
（地下カロート型の場合）

たとえば藤井正雄は、明治17年の内務省達と明治30年の伝染病予防法以降に火葬墓およびカロートがつくられるようになり、さらに墓地整理の必要が生じてくる「大正期中葉から、すでに幕末期に散見された」家墓が「徐々に浸透しはじめ」、昭和期に「一般化していく」と述べている。鈴木岩弓は「家墓が登場しだしたのは近世末以後のことで、明治になって火葬が一般化し、それに伴い焼骨を納めた骨壺を複数収納するカロートが現れたことを契機に、そしてまた家族国家観の興隆に伴って、明治半ばから全国に普及してきた」という。一方、森謙二は家墓を「明治末期から大正初期」に誕生した「近代の産物」と位置づけている。また、孝本貢は1977年の論文で「今日都市地域以外の墓地では石碑は一人一墓、または夫婦墓が一般的」であるが、「明治以降都市に造られた公営墓地の墓は家族墓」とであると述べている。もちろん、家墓の成立・普及期は地域によって異なることは想定されるとしても、このようにその時期の見立ては近世から戦後まで諸説あり定まっていない。この現状を、田中藤司は「主張したい論旨にあわせて印象を述べているに過ぎない」と批判している³ [藤井正雄 1988: 9; 鈴木岩弓 2005; 森謙二 2014: 87-88; 孝本 1977: 66; 田中藤司 2003; 208]。

このように見立てが定まらない理由としては3点挙げられる。第一は家墓という語の示

す範囲の問題である。これまでの家墓研究は主に墓標を対象としてきた。近世考古学では、全国的に墓標に刻まれる戒名が複数化し、墓標が平面的な板碑から多面的な角柱へ移行する享保年間頃を、家を単位とした死者供養が一般化する画期とみている。また民俗学では、「何々家之墓」や「先祖代々之墓」などと刻まれた墓標が、都市では 18 世紀前半、平野の農村では 18 世紀後半、山間部では明治以降に、主として中層階層から登場することをもって、家意識や伝統・由緒を希求する民衆意識の高まりが捉えられてきた⁴ [e.g. 谷川 1989 ; 関根編著 2012 ; 市川 2002 ; 古泉 2004 ; 田中藤司 2004]。ただし、こうした墓標調査ではしばしば、「家」や「先祖」などの語を含む墓碑銘や複数戒名、家紋等の表示があれば、地下施設や遺体・遺骨の埋葬を伴わない供養塔と思しきものでも家墓と認定する。つまりこの方法は、前述①の要素をもつ墓が近世中期頃には現れていたことを実証するが、②の要素を不問にしている場合が多く、そのため田中の指摘するような混乱が生じやすいのである。そこで本論では、今日の家墓には①②のいずれも不可欠となっているという事実立脚し、それらを併せ持つタイプの墓を「家族納骨墓」と呼び、その成立時期を事例から検討してみたい。

二つめの問題としては事例研究の不足が挙げられる。管見では、家族納骨墓の事例研究は 1970～80 年代頃にその普及があった地域の調査に限られている [孝本 1977 ; 上杉妙子 2001 ; 前田俊一郎 2010]。しかし、前述のように、家族納骨墓に明治民法や家族国家観等の影響が推定されてきたのであれば、明治半ばから昭和戦前期までにその普及があった事例の検討が不可欠であろう。そして、それは前述孝本の指摘に従えば都市の事例ということになる。

そして三つめに、何をもって「普及」（ないしは「浸透」「一般化」）とみるかという指標の問題がある。たとえば市川秀之 [2002] がまとめた、複数の研究者がこれまで実施してきた墓地悉皆調査のデータを参照すると、ほとんどの地域で、明治中期頃までに建てられた墓の圧倒的多数は個人墓や夫婦墓であり、「先祖代々」等の墓標の建立は数%程度であったことがわかる。墓制が制度であること、すなわち当該地域社会において造墓や営墓をめぐり一定の秩序や規範が存することを重視する前田俊一郎の議論をふまれば [前田俊一郎 2010 : 384-391]、かつてのように「個人墓・夫婦墓を標準とし随意に先祖の供養塔などを建てる墓制」と、今日のように「家族納骨墓を標準的と認識する墓制」との間には、明確な区別が設けられるべきであろう。前者から後者へ緩やかに、あるいは何かの契機で急激に、いずれかの経路をたどりながら転換が起こり、「墓はこうあるもの」との認識を人々

が共有するようになるという過程を、各地域社会はこれまでに経験してきたはずなのである。こうした観点から、本論では前者から後者への制度的転換を経て家族納骨墓が墓制となった時点を普及の画期と捉える。

（２）目的と方法および「家族納骨墓」という用語

以上の問題意識から本論は、戦前の段階ですでに家族納骨墓が墓制として確立していた東京を事例に、その確立プロセスをたどることを目的とする。

ここで家族納骨墓と呼ぶのは、前項で述べたように、①家族単位での利用と継承、②カロートへの焼骨の収蔵という２点に特徴づけられる形状の墓のことである。こうした墓はこれまで家墓や家族墓などと呼称されてきたが、墓に合葬されるのは一般に親族のみであるため家構成員とは合致しないとの指摘がすでになされていることや〔森謙二 2014 : 119 ; 鈴木岩弓 2005〕、カロートへの納骨という特色を重視して、井下清が用いた「家族地下納骨龕式墳墓」などの煩瑣な語を短縮し、本論では家族納骨墓と呼ぶ。

以下ではまず、①関東大震災以降～昭和戦前期、特に八柱霊園の開園の時期における、墓地法制や政策の展開をあとづける。続いて、②そのなかで行政側がいつどのような意図で家族納骨墓を発想し導入したかを明らかにし、③家族納骨墓の普及を仕掛けた当事者である井下清らと、それに加えて一般の人々が記したエッセイや新聞・雑誌記事などを広く用いて、人々が家族納骨墓をどのように受けとめたかを捉えていく。

後述するように、家族納骨墓は明らかに都市化や近代化という社会変動のなかで導入された新しい墓制であったにもかかわらず、日本の伝統的な家意識・先祖意識の象徴であるかのように捉えられていった。このような新たな意味の成立にも考察を広げることで、本論は日本墓制史における家族納骨墓の位置づけの再検討を試みる。

２．関東大震災後における家族納骨墓の制度化

（１）寺院特設墓地と家族納骨墓

大正 12 年〔1923〕9 月 1 日に発生した関東大震災により、特に現在の台東・江東・墨田区にあたる地域の寺院墓地は震災で壊滅状態となり、「墓碑卒塔婆、玉垣、門或は燈籠の如き営造物は、全く傾倒倒壊し、宛も採石場の如き惨状を呈」し、焼け壊れたり、地盤沈下で水浸しとなったりした（図 6-2）〔井下 1936 : 439 ; 1942 : 113〕。そして震災から 3 カ月

後の 12 月、罹災地域全体を対象とし「単なる復旧ではなく、将来の東京としてこの空前の機会を善用して、理想的に改造する」[井下 1971 : 651] ための区画整理事業が決定される。

しかし、復興に際する土地区画整理事業には、当然ながらさまざまな利害関係が発生する。特に寺院墓地の移転をめぐるのは、寺院と住民組織と行政当局との三つ巴による深刻な対立が発生した。

当初、行政側は東京市内の寺院墓地は宅地へ換地することを決定し、寺院側に市外への全面移転か納骨堂への転換かの二択を迫った。対象となった墓の総数は実に 9 万 7,900 基に及んだ。

これに対して寺院側は、むしろ積年の官有境内地無償下戻問題の解決を要求し、区画整理への不参加を拒んだ。さらに興味深いことに、寺院側は本論 2 章でみたような国民道徳論の枠組みを用いた反論を展開した。浅草清光寺の住職で浄土宗執綱（今の宗務総長）なども歴任した岡本貫玉らは請願書を提示している。それによれば、思想が混乱し、その善導を図らねばならない時節にあつて、寺院や墓地の郊外移転には問題が多い。建国以来、皇室と家督相続による祖先崇拜を精華とする我国において「実に墳墓は我民族精神の基調」であるという。また、寺院は「市民教化の重大なる使命を有する」が、「寺院は墓地と離れて其強化の職能を完全に果し得べきものに非ざるもの」であるため、墓地を郊外移転すると東京市内には寺院が皆無となり劇場・寄席・活動写真等の遊戯機関だけになると主張している。また他にも、郊外町村でも墓地は発展を阻害するとして忌避されていること⁵、墓地を郊外移転すると墓参しなくなるだろうこと、欧米先進諸国の大都市でも市街地に墓地があり市民教化の機関となっていることなどが、郊外移転反対の理由に挙げられている[岡本 1924]。

寺院側の強硬な姿勢により、とりあえず寺院境内地・墓地は除外して区画整理が進められた。すると今度は、現在でいう台東区松が谷・東上野・北上野地域周辺の住民らがその区画整理案に猛反発した。これほどの寺院密集地域において寺院境内地・墓地を除外しては区画整理の意味がなく、住民の負担だけが過大となり不公平だと、住民運動が展開されたのであった⁶。住民側と寺院側はどちらも譲らず、その調整のあまりの困難さにより、墓地移転は「区画整理の癌」とまでいわれた[佐藤茂助 1930 : 31]。

こうした両者の対立の末に、東京市は、全面郊外移転でも納骨堂化でもない第三の選択肢として、大正 14 年[1925]の東京市墓地改葬規則や翌年の土地区画整理ノ施行ニ因ル

墓地ノ変更ニ関スル件などで、特設墓地（特殊納骨設備とも）の建設を各寺院に提案した。

特設墓地とは、「我が国在来の墳墓形式を破壊することなく」墓地を整理縮小し、火葬骨の「収蔵」および「美観」と墳墓を「尊厳保持」することを旨とした施設で、①防火耐震構造とする、②もとの墓地面積の3分の1以下に縮小する、③床盤面の高さは地盤面より2尺以上上げて全部舗装する、④墓地全体を六尺以上の外壁で囲む、⑤カロートは濫りに開閉できない仕様にする、⑥出入口に扉と錠前を付ける、という条件で建設される新しい墓地形態である（図6-3、図6-4）〔井上安元 1941：284〕。「東京市に於いて創業した」特設墓地は、初めは「無蓋納骨堂」として設計考案されたが、監督官庁は従来の納骨堂規則の建前上、納骨堂ではなく墓地の一種として区画整理地域内に限り認めたという〔井上安元 1933：136-147〕。



左：図6-2 「大震災罹災墓地（大正十二年九月一日）」〔井上安元 1941〕
右：図6-3 「復興せる特殊納骨設備」〔井上安元 1941〕

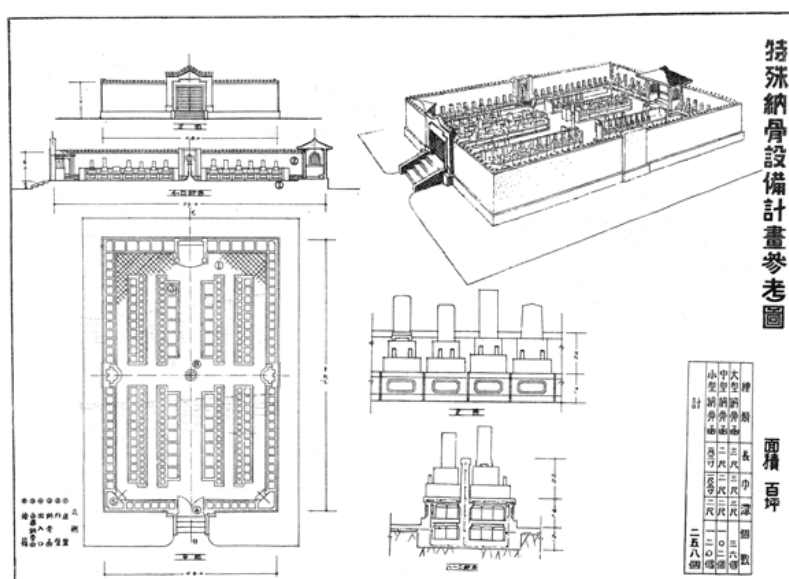


図6-4 「特殊納骨設備計画参考図」〔井上安元 1941：頁表記無し〕

この第三の選択肢に多くの寺院が同意したことにより、東京の寺院は、「墓地のみを近郊に移すもあり、寺院墓地ともに移転するものもあるが、多くの寺院では墓碑全部を排して納骨堂を建て、又は特設墓地を造つて各檀家の代表的墓碑(古いのを利用し、或は新造して、これを先祖代々の墓とする)を立てる事になつた」[森潤三郎 1934 : 110] ⁷。

この特設墓地なるアイデアに多くの寺院が賛同したのは、縮小されるとはいえ一応は墓地の体裁が維持でき、また無償交付される跡地分が被災寺院にとって重要な収入となるためであったという。各寺院は図 6-4 を参考に建設を進め、わずか数年のうちに約 230 カ所もの特設墓地が市内に出現したのであった[川村貞四郎 1933 : 285 ; 井上武男 1959 : 31 ; 島田 1934 : 35]。区画整理に伴う墓地移転は 420 ヶ寺、5 万 3,381 坪が対象となっていたが、昭和 4 年 1 月中にその全ての移転を完了した。墓地移転料の総額は 200 万 1,500 円であった[佐藤茂助 1930 : 31]。

以上のように特設墓地は、墓地移転問題の解決を促進する強力な梃子となったのみならず、墓制の転換を促すものでもあった。特設墓地は当初「無蓋納骨堂」や「青空納骨堂」などとも呼ばれたことによく表れているように[井上安元 1941 : 283-286 ; 井上武男 1959]、床面を全面舗装するものとされ、地面への埋葬が禁じられ、カロートへの遺骨の収蔵が定められた。それらの特色は、無縁化する可能性や、将来のさらなる移転や集合整理に備えるという市側の意図にもとづく規定であった。また、それまで一区画内に複数の個人・夫婦墓を並べていたものを、特設墓地では一基の家族墓に合葬しなければならなくなったことについては、「近来火葬の増加と共に納骨墓築造益々旺んに行くことは洵に悦ばしい現象であつて墓を空間的に築き行く結果は非常に経済的に土地を使用し得るのである」などといった肯定的な評価もなされた[池 1926 : 26]。建築家の伊東忠太[1923]も、土地問題や衛生面から「一家一墓の制」、「家族的墓室」を高く評価している。

一方、井上安元は、世間は特設墓地を「過渡時代の産物にして短命なり」と否定的にみているとし、特設墓地の使用年限を定め、それを過ぎたものは郊外の墓地に移すとか、一大納骨堂といった設備も求められるだろうと述べている[井上安元 1933 : 137-138 ; 1941 : 285]。また井下清は『墳墓の研究』で、この特設墓地について、井下自身がハンブルクのオールスドルフ墓地の火葬墓所から構想を得て考案したが⁸、日本には伝統的な墳墓観念があるため全くそれと似つかぬものになってしまったといい、「区画整理に際し考案した窮策」、「過渡時代の施設として寛恕さるべきもの」で、「今日に於ては大いに責任を感じて居る」とまで述べている。ただしその一方で、「将来の墓の行方を指導したことは確な事実」

だと評価してもいる〔井下 1942 : 80〕。

以上のように、特設墓地は井上や井下にとっては必ずしも望ましい墓制ではなかったようである。しかし周知のように、特設墓地は戦後復興期に全国の都市部で踏襲され、東京どころか日本全域に普及して、すっかり日本の墓制として定着して今日に至っている。

（２）改葬に関わる条例等の整備、および墓の定型化

さて、前項では東京市内中心部における寺院墓地の状況をみたが、それでは東京郊外の霊園ではどのような変容が起こったのか、以下で確認していきたい。

まず多磨墓地は関東大震災以降、一部の寺院墓地の移転先となったことや、昭和 4 年〔1929〕以降の鉄道・バス各二路線の開通、昭和 9 年の東郷平八郎の埋葬などを契機として申込者を増やしていった（5 章補論）⁹。

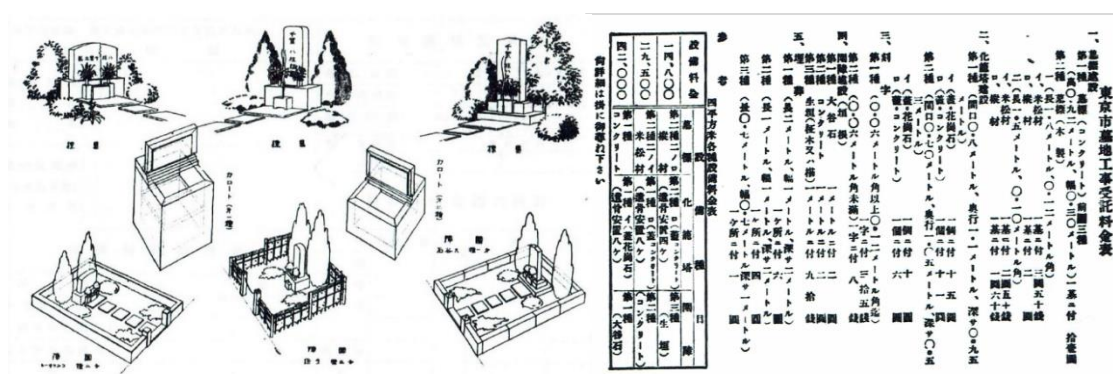
質的な転機となるのは、昭和 10 年〔1935〕における^{やはしら}八柱霊園の開設であり、またそれに合わせ、関東大震災の経験と多磨墓地での反省点にもとづいて墓地に関する規則の再整備が行われたことであった。

その主要な改正点の一つに、無縁墓の改葬に関する規則が整備されたことが挙げられる。昭和 7 年の墓地及埋葬取締細則と同執行心得では、無縁墓を改葬する旨の広告を日刊新聞 5 種に各 3 日以上掲載し、3 カ月間縁故者からの申出がなければ改葬できると定められた。発掘した遺骨は 1 基ごとに陶器または不朽性の容器に収め、法名・俗名・死亡年月日等の必要事項を明記して保管、その手続きや処理に際し警察の審査を受けなければならない。さらに昭和 10 年の東京市墓地使用条例では、使用者の家が廃家または絶家となって 10 年、あるいは使用者が住所不明になり 20 年が経過した場合には、墓地の使用権が消滅し、市長の権限で改葬できること、さらに明治元年以前の死者は所轄警察署の許可で改葬できることが定められた。当時、墓の無縁化に関する全国統一的な法規は無く、全国各地域の慣習によって扱われていた。5 章で述べたように、特に東京では無縁墓の増加が喫緊の課題として浮上する一方、寺院墓地の慣行として、付け届けが無くなって 3 年が経過すると墓が撤去されてしまうことも問題となっていた。そのような東京で先駆的に、所定の手順を踏めば墓地管理者による改葬を可能とする、強い執行力をもった警視庁令と条例が定められたのであった。

改正点のうちもう一つ重要なのは、基礎工事の仕様や墓石の高さ等の制限が条例に明記されたことである。その目的は、関東大震災で市内ほとんどの墓石が倒壊したことを踏ま

え、安定的な構造を義務化することと、景観の美化であった。昭和 10 年の東京市墓地使用条例細則では、全ての市営墓地において墓碑の高さ 3m まで、盛り土の高さ 0.6m まで、周囲設備の高さ 1.2m までなどといった制限が明記された。

この方針は、同じ昭和 10 年に市営墓地で採用された受託墓碑制度に顕著に表れている。市営墓地の利用者は墓を建てる際、民間業者に墓地工事を発注すれば自由な形で作れるが、東京市に発注すると、安価であるかわりに図 6-5 のようないくつかの決まった型式から選択しなければならないものとされた。多磨墓地の反省から、なるべく形が統一され、価格も抑えられるように設けられた制度といえよう。そしてここで注目すべきことに、全ての受託墓碑にはカロートが標準装備されたのである。



左：図 6-5「受託墓碑の型式」[井上安元 1941：頁表記無し]（各図のキャプションは、上段：全て「墓標」、中段：左から「カロート（第一種）」「カロート（第二種）」、下段：左から「囲障（第二種 コンクリート）」「囲障（第二種 金属）」「囲障（第二種 大理石）」）

右：図 6-6「東京市墓地工事受託料金表」（「二、化籠塔建設」として、「第一種」と「第二種」のそれぞれ「蓋・花崗石」と「蓋・コンクリート」別に料金が定められている）

改葬に関する条例等の整備や、特設墓地の推進、および受託墓碑制度におけるカロートの導入という動きが同時期に進行したことは、おそらく偶然ではない。無縁墓の改葬数の増加が見込まれるなか、改葬の容易なカロート式の墓が望ましいと考えられ、推進されたのであろう。こうして関東大震災を契機とし、市内中心部の寺院墓地では特設墓地という形態で、そして郊外の霊園等の市営墓地では受託墓碑制度という形態で、いずれにしても一家一墓でカロートへ収蔵するという家族納骨墓の建墓が法的に定められ、急速に普及していったのである。

またもちろん、東京府では火葬率が大正 9 年〔1920〕すでに 71%、昭和 15 年〔1940〕には約 90%と高かったことも〔内務省衛生局編 1922：厚生省人口局編 1948〕、その実現を後押ししたといえよう。

改めてまとめるならば、前章でみたような明治 22 年以来の悲願であった墓地の集約化

の方針と、無縁墳墓の処理という新たな問題解決の必要性から、東京市が家族納骨墓を墓制として確立させたことがわかる。一家で一墓を継承し、焼骨を個別の骨壺に入れてカロートに収蔵するタイプの墓が、スペースやコストを削減でき、改葬が容易であり、さらに安定した基礎構造ともなるという点で有用であったためであった。

こうして東京市内の寺院特設墓地においても、郊外の市営霊園においても、角柱型でカロートを標準装備した墓が普及し、墓制として定まったという過程を確認することができる。今日のわれわれがよく親しんだ墓地景観は、東京では昭和初期に成立したのである。

3. 墓と日本精神

5 章、および本章のここまでの記述で明らかなように、都市化や関東大震災という社会的な大きな変化のなかで、昭和初期の東京では欧米をモデルとした公園墓地が建設され、そして家族納骨墓が墓制として導入された。それらの新しい墓制は、人々にどのように評価されたのだろうか。

(1) 井下清による評価の変化

まずは公園墓地への評価をめぐり、井下清による代表的著作『墳墓の研究』の記述を取り上げてみたい。5 章で述べたように、井下を含む造園家や東京市の墓地行政実務担当者たちは、多磨墓地開設の前後である大正後期～昭和初期頃、当時の日本の墓地についてはきわめてネガティブな評価を下しており、それに対して欧米の墓地を絶賛し、模倣すべきと強く主張していた。しかし多磨墓地が開設された大正 12 年〔1923〕から 19 年が経過した昭和 17 年〔1942〕に書かれた、井下の代表的著作『墳墓の研究』では、その論調は異なってくるのである。

同書で井下は、多磨墓地の設計の際には「我国風と習俗」を大いに尊重し、したがって「独、米の施設を参考としたとは云へ、欧米風の直訳や模倣では無い」と述べている。そのため、多磨墓地に対しては日本と外国の墓地観念の「錯綜」や「不統制」などという批判は免れないだろうが、むしろこの試みをもって「真の日本式風景墓地、庭園墓地に進む基礎が確立された」との主張が展開されている〔井下 1942 : 61-64〕。

当初と比べ、論調が大きく変化していると言えるのではないだろうか。

ここでの錯綜や不統制とは、自由な建墓のことを指している。井下によれば、多磨墓地

では個々の墓碑の大きさや形などに全く「指導統制」をしなかったため、墓は相競って巨
大化、華美化、高価格化し、また意匠としても洋風から、逆に日本古代型式の復興、ある
いは個性的なものなど、墓の形式は錯綜しているというのである〔同：62〕。

しかし、さらに井下は、そうした墓地の様相も今や変化しつつあるという。墓の多くが
家族墓・カロート・墓誌で構成され、形状は低く小さく安定したもの、意匠は簡素で清新、
色は淡灰が好まれ、材質や工法は精巧、丁寧、堅固、堅実になった。玉垣や門などの付帯
施設も縮小傾向にあり、いずれ盛り土や階段も全廃されるだろう。海外文化の影響や時代
的流行もいつかは衰退して「昔の伝統形式に還る如き事実」があり、「大正時代の新しいと
称へた洋風の影響を受けた型式も今は下火となり、旧来の角石塔が増加し、五輪塔、宝篋
印塔、多宝塔などが相当に行はれ、神道型とされる上代の丸塚より出^マてた型式も亦重きを
為して」おり、また洋風植栽より日本庭園風に天然石を据えた造景が増えているという
〔同：108〕。また、「新型と見るべきものには全く旧習を顧みぬものもあるが、多くは古来
の型が現代の思想に依つて復活し、洗練甦生されたものが多いばかりでなく、そこに何か
時代の強い力が祖先以来の姿に宿つて居ると思はれる」とも述べている〔同：116〕。

興味深いのは、井下が、このように簡素な角柱型の墓が定番化してきたことについて、
管理者からの統制によるのではなく、さまざまな形態のなかで良いものや称賛されたもの
を石材業者らが相互に取り入れることで「自然と」定まってきた形だと述べている点であ
る。そのことをもって井下は、「遠からず真に日本的な風趣の内に祖先以来一貫した日本精
神を強調した墓を営む時代が出現すべき気運に進みつつある」と結んでいる¹⁰〔同：108,
194-198〕。

しかし、すでに明らかにしたように、昭和 10 年以降の市営墓地では受託墓碑制度、す
なわち決まった型式（前掲図 6-5）のなかから選んで注文すれば安価になるという仕組みが
採用されている。しかもその仕組みは、多磨墓地における形の無統制や高価格化への問題
意識から設けられたということが、井下によっても語られていた〔同：62〕。そうした意味
で、「新時代の墓地」建設や墓の指導統制を仕掛けてきた当人である井下が、自らの理想と
する墓の形態への移行が「自然と」行われてきたかのように述べているのは、奇妙なこと
であるように思える。

また、井下が角柱型の墓を、昔の伝統形式や祖先以来一貫した日本精神などと捉えてい
る点にも注意したい。これまでの考古学や民俗学的な調査が明らかにしているように、角
柱型の歴史は必ずしも古くない。井下がそのことを知らなかったとは思われない。

以上のように井下は、5章でみたような昭和初期までの論考とは全く異なり、『建墓の研究』では、民族固有の風習や伝統、日本精神といった文言を多用して現行の墓地や墓の様式の正統性を説明していることがわかる。このことをどのように捉えればよいのだろうか。

(2) 「伝統」「日本精神」の強調

以下ではさらに、カロートに家族を合葬する家族納骨墓という様式について、人々がどのように評価し、受けとめたかを検討する。

すでに本章で明らかにしてきたように、家族納骨墓は少なくとも東京においては、近代都市に不可避免的に発生するいくつかの墓地問題を解決しうる、いわば近代合理的な墓制という側面を強く有している。また先述のように、井下によれば、寺院特設墓地という形態もまた、ハンブルクのオールズドルフ墓地に着想を得て生み出されたものであった。

したがって当然のことながら、井下をはじめ多くの論者が、家族納骨墓を基本的には「最近」、「近年」の新しい墓制と理解している。それを示す記述を年代順にいくつか挙げておこう。建築家の伊東忠太は昭和2年に、「この石室の形状手法は、必しも我国古来の伝統的様式に拠るを要せず……明治以来現今に至る間に於て、新たに起りたる墓の形式は即ち所謂新墓にして、多数の灰壺を収容するものである」と述べている。井下の部下であった井上安元は昭和16年の論考で、大正末期より東京においてコンクリート式地下納骨函が現れたといい、「最近の傾向としては、家族墓地として地下に火葬納骨函を設け、小は夫婦より家族代々永遠納骨所とし、地上は在来の角形石碑或は全然新しい意匠の墓碑を設けてゐる」と述べている。また井下清は昭和17年、「家族墓として火葬焼骨を地下の小納骨設備に収めることは最近広く行はれ来つた方法であつて、家族遺骨を最も荘重に奉安し、墓所を最も安全に保持し、其の拡大を防止する」と記し、鉄筋コンクリート造カロートが墓碑の堅固な基礎構築物になると評価している。そして墓相家の加藤友康は昭和18年の論考で、「関東大震災により……東京に於てはコンクリート製の地下納骨箱即ち唐戸が流行し、地上又は地下に造営されて、墓標の下に重葬する風が漸次高まりつゝある」と述べている〔伊東 1927 : 41 ; 井上安元 1941 : 3-4, 35 ; 井下 1942 : 148 ; 加藤 1943 : 65〕¹¹⁾。

このように家族納骨墓は当時、新しい墓制として認識されていた。しかし、それにもかかわらず、昭和10年代以降になると一部で、それが日本精神や民族性の具現化として捉えられていく傾向が現れるのである。たとえば東京神田区在住の神道家・溝口駒造（明治14－昭和20〔1881-1945〕）は、「我が国の墓場には「何々家祖先代々の墓」と銘刻したも

のが少ないが、これは死者の為に冥福を祈るといふよりももつと深い精神的意味の籠つてゐる事」と述べて、家族墓を「神たる祖先の志」を継ぐという「精神」や「国体」を表すものと位置づけている〔溝口 1943 : 99-100〕。

もう一例、昭和 11 年頃に北海道庁地方林課の技師が執筆したと思われる¹²、多磨墓地に学ぶという趣旨による報告書の一文をみてみよう。

西洋では土葬に附するもの多きに反し、我国では仏教の伝来と共にインド拝火教の習慣に従ひ、潔癖な民族性に適合して盛んに火葬を行ふやうになり、従つて墓の如きも家族制度の特徴として一族一墓の合葬をなすものが多く、次第に立派なものが出来るやうになつた。

〔北海道庁地方林課編（執筆年不明）：1〕

火葬をして家族で合葬する墓に、日本の民族性や日本的な家族制度なるものを投影する視点があらわれている。

角柱型と同様、家族の遺骨を合葬する墓の歴史は決して古くはなく、まして火葬の普及の要因は必ずしも「潔癖な民族性」に帰せられないことは¹³、現代の考古学・民俗学・歴史学等の学術的水準によれば明白であろう。

前節で検討した井下も含め、以上のような言説は、葬墓制史の誤認あるいは放言に過ぎないものとして片づけてしまうこともできる。しかしむしろ、先の霊園や角柱型、そして家族納骨墓などをめぐるこうした言説のパターンは、この時代における墓や墓地をめぐる一つの態度を明確に表しているとみることができるのではないだろうか。

以上のように、昭和 10 年代頃、墓や墓制に伝統や固有の精神などを強調する記述がなされるようになるのは、一体なぜなのだろうか。

たとえば随所に散見される「精神」なる語には、昭和 10 年頃前後に最も隆盛したとされる日本精神論の影響が指摘できよう。家族制度や祖先崇拜を、日本固有の民族的精神や国体と密接不可分のものとして重視する日本精神論的な枠組みのなかでは¹⁴、墓にも家族制度が反映されていて当然であるとの推論が働きやすい。

もはや史実は問題ではなく、「家」や「先祖」などと刻印したシンプルな角柱型の形状があたかも伝統形式であるように見え、祖先—自分—子孫末代までが仲良く眠る墓を継承するというそのあり方もまた、当時の人々にとっていかにも美しい日本精神として想像されたのであろう。つまり、肯定的イメージをもって、当時の東京の墓制として定着した霊園そして家族納骨墓を受容し、あるいは語ったのである。

(3) 子孫に遺すものとして

家族納骨墓が墓制となったことをめぐり、井上安元は「一家一族の合葬が何等の矛盾もなく当然の措置として実行されている」と評価しているが〔井上安元 1941 : 324〕、人々は本当に家族納骨墓を当然と受け入れたのか。それは人々のニーズに合うものだったのだろうか。

資料的制約があるため、東京に限らず当時の建墓について綴られた随筆などを広く手がかりとして用いてみたい。先駆的な例として、大正 4 年、故郷の徳島に家族納骨墓を建てた歴史学者の喜田貞吉（明治 4－昭和 14〔1871-1939〕）は次のように記している。

殊に自分の如く遠く故郷を離れて、恐らく子々孫々に至るまでも一所不定の生活をなすべきものにあつては、其の死んだ地に別々に墓を造つたでは、一家の墳墓が各地に散在して、子孫の墓参も容易ではあるまい。又生きて父母の膝下に住む事の出来なかつた自分は、せめては死して其の傍に眠る様にありたい。兼ねてそれは出生地の記念にもなる道理だ。…
…子孫に財を遺す事は困難であるが、せめて末代造墓の煩を省く位の事をして置いたなら、是も先祖とあるものの子孫に対する慈悲であらう……かくて自分なり、自分の家族なりは、もはや何時何処で死んでも行くべき穴を有する事となつた。茶毘に附して便宜の時にここに蔵めればよいのである。

喜田は、本稿で言う家族納骨墓を建てた動機として、子孫末代の墓参の便、出生地に父母と共に葬られること、子孫末代が墓をつくる煩を省くことを挙げている。

他にも、たとえば東芝の技術者であつた小林作太郎（明治 2－昭和 12〔1869-1937〕）なる人物も、祖先と自分たちと子孫のためとして家族納骨墓を建てたと述べている。またその他の随筆にも、家族納骨墓を建てたことで「何代にわたり亡くなっても……なごやかに死後の共同生活がおくれる」、カロートのなかで家族が仲良く眠っているようだ、「自分もいつかはあそこへ仲間入する」といった好意的な感想が複数散見されるのである〔喜田 1933 ; 木村安一 1939 ; 下村 1942 : 200 ; 田部 1942 : 72〕。

5 章で述べたように、「墓は家が継ぐもの」という観念は、明治 24 年の東京市共葬墓地使用規則第一条における、墓地使用は戸主から出願することを定めた規定や、墓を祭祀財産と規定した明治民法第九八七条によって支えられている。森謙二の整理によれば、これらの法令こそが、墓地を宗教施設ではなく公衆衛生施設および家督相続の対象とする、現

在に至る墓観念を生みだした〔森謙二 2014 (1993) : 161-164〕。つまり、家族納骨墓の発想は、墓は個人が建てて終わりの墓標や供養塔であってはならないという規定、すなわち墓とは家督相続の財産であり、戸主が建て、責任をもって運営し、子孫に継承するものと定められた権利義務関係のうえにこそ成立するのである。

上記にみた随筆の記述から読み取れるのは、少なくともここで挙げた人々は家族納骨墓を、財産とまでは言わずとも、家族のつながり、親密さ、情愛を視覚化したもの、先祖の遺骨を納め祀るだけではなく自分もやがて納まり、そして子孫に遺せるものとして、大方ポジティブに受け入れていたということである。

ただし一方で、先祖代々やカロートという新しい墓制に対し違和感、忌避感を抱く人もおり、それが墓相なるものの興隆をもたらす一因となったことは付記しておきたい(8章)¹⁵。しかし法的な制度として確立されつつある以上、東京に新たに墓を建てるならば、多少の戸惑いがあったとしても、家族納骨墓以外の選択肢をとることは事実上困難になりつつあったのである。

4. おわりに

(1) まとめ

明治中期以降の東京では、都市化という大きな社会変動のなかで新しい墓制が生み出されてきた。とりわけ関東大震災という決定的な画期を経て、家族納骨墓が東京市中心部と郊外霊園とのほぼ同時進行で一気に普及していったことが明らかとなったであろう。それは発展を遂げる東京において、墓地不足や無縁墓の増加といった近代都市が抱える墓地問題を解決するものとして、西洋の視点や技術、具体的にはハンブルクのオールスドルフ墓地などを模範としながら誕生をみた、まぎれもなく新しい墓制であった。東京において家族納骨墓は、近代都市に不可避免的に発生する、墓地をめぐる物理的、法的、財政的な諸課題を解決するために導入・制度化されたのである。

加えて本章では、以上のようなプロセスとは裏腹に、日本精神や伝統の具現化として霊園や家族納骨墓を捉え返す言説が現れていたことに注目した。

井下をはじめとする市の実務者たちが成し遂げたのは、東京の墓と墓地の改革であった。しかしながらそれを広く一般に説明する段階になったとき、彼らは必ずしも在来の葬墓習俗を正面から批判したり排除したりはしなかった。その代わり、彼らにとって好ましい様

式を日本精神や伝統だと論じることによって、その様式の普及をはかったのである。こうした言説がかなりの規範性をもって作用したであろうことは想像に難くない。事実、市側の人間ではない人々からも、同様の言説が出てきたことは上述したとおりである。そしてそうした言説はやがて、地域を問わず全国に通用する「日本の墓」イメージを生み出していったとも考えられる。

（２）家族納骨墓の位置づけ

冒頭で示した、日本の葬墓制史における家族納骨墓の位置づけという問いに立ち返ろう。本事例では家族納骨墓が、東京市の墓地政策や明治民法における墓の財産規定の影響下にあって、近代都市の墓制として成立したことが確認された。そうした意味において家族納骨墓は、近世期における民衆の家意識や先祖意識の発露としての墓標とは一線を画すものであり、森謙二が論じたようにまさに「近代の産物」であった。一方、鈴木岩弓によって指摘された家族国家観の影響については、本稿が取り上げた事例や資料からは、その直接的な影響というよりもむしろ¹⁶、家族納骨墓がまずは都市という場において省スペースで改葬が容易な墓制として要請され、そのあとに家族や精神、伝統などといった語によって後付け的に正当化されたという過程のなかに見出された。

加えて、冒頭でみた孝本の見立てのとおり、もし家族納骨墓が都市で生まれ、太平洋戦争をまたぎ昭和期をとおして全国各地へと伝播し一般化した墓制、すなわちいわば「昭和の都市型墓制」であったと言いうるとすれば、家族納骨墓は単純な伝統的先祖祭祀の象徴ではなく、むしろ近代的・都市的先祖祭祀の指標として位置づけられることになる。ただしその際に、本事例が示すように、家族納骨墓に「伝統的、家族的な日本精神の象徴」というイメージが付加されていたことは重要な意味をもつのではないか。

もちろん、あくまで本研究は対象を限定した事例研究であり、日本全国の多様な墓制の変容やその意味を一元的に理解しうるものではない。他地域の事例を蓄積し解明することが今後の課題である。

¹ここでの「家族」とは、夫婦関係を基礎にそこから派生する親族関係者の小集団を指す。

² 現在のカロートには地下型／地上型／半地下型があり、底面が石／コンクリート／土、埋納する際に遺骨を骨壺に入れる／布に入れる／何にも入れないなどのバリエーションがある。カロートはかつて大名などを土葬する石室を意味したこともあった。

3 なお納骨への言及はないが、竹田聴洲や大藤修も、家墓が明治以降に普及したとの内容を述べている [竹田 1976 : 219 ; 大藤 1992 : 70-72]。

4 近世墓標研究については古泉弘 [2004]、田中藤司 [2004] による論考を参照。

5 東京郊外の発展に伴い、郊外での墓地用地取得が困難となりつつあったことは新聞にも報じられている（「立退く寺が地所の買手探し」『東京朝日新聞』昭和元.4.3）。

6 住民側の主張については『帝都復興区画整理ニ関スル報告』に詳しい。それによれば、寺院側（各宗聯合仏教護国団）はこれまでの長年の懸案であった官有寺院境内墓地の無償下戻問題をこの機に解決すべく、大正 13 年 8 月、既存の墓地をできるだけ縮小したうえで寺院名義とし、その跡地は寺院に無償交付すること、整理移転の実費は市が負担すること、「無蓋納骨堂」の設定を認めることなどを市に請願した。これに対し住民側は反発し、運動のための各町聯合会を発足して、同 9 月以降、寺院境内地・墓地を区画整理に加えるべく各省庁や復興局など各方面を行脚して陳情を行い、寺院側に対して請願書を提示した。結局 11 月頃には住民側の要求がおおよそ認められるに至り、寺院境内地・墓地も区画整理の対象とされた [大山編 1929]。

7 この筆者は、震災後の墓の変化により江戸期の名墓がどれほど廃滅したことか、と嘆いている。

8 ただし注 6 に記したとおり、大正 14 年の「東京市墓地改葬規則」よりも以前、大正 13 年に寺院側が提示した請願書に、すでに無蓋納骨堂のアイデアは登場している。

9 昭和 11 年 7 月時点での埋葬者数は 8 万 4,784 体 [井下 1936 : 428]。

10 『建墓の研究』、特に冒頭において井下は、「先づ古来の我が国風国俗を探究して先人の用ひ来つた習俗を知り、其等の内に現代人としての心境に共鳴合致するものあらば、これを採り、或は旧来のものに新しい思想を加へて復興し、或は搜索することが近代人として適はしい考へ方であると思ふ」と同書の趣旨をまとめている [井下 1942 : 5-6]。同書は、その際に「墓を持つ人々の常識涵養」および「我家の建墓」に就て適正なる考へ方を自ら定めらるゝ資料となる」[同 : 205] ことを企図して刊行されたのだという。実際に同書には、日本および欧米の墓の写真、イラスト、図面などが資料として多く掲載されている。要するに井下は、建墓に際し、国風国俗（＝伝統）の探究や研究をしたうえでならば、時代の表現（＝自由）、すなわち墓に世相や、各人の信仰や趣味、主義主張を表現することを認めているのである。その点では、自由な建墓を否定する墓相家（8 章）と井下とは全く異なっている。

とはいえ、やはり『建墓の研究』では、その全体をとおしてみるならば、墳墓とは国風国俗、別源すれば「固有の国民精神」[同 : 27]、「郷土として、民族として、国民としての特質」が反映されるべきとの主張が随所に見え隠れしているといわざるをえない。冒頭に序文を寄せている二荒芳徳が、同書が海外の資料を豊富に採録し洋風の墓制を紹介していることについて、「彼の国の風習を徒に礼賛推挙する意ではなく、永く我が国を支配し来つた寂滅思想の伝習に影響された建墓様式に考慮を促し極めて穏健な国風、民俗の建墓及び霊域建設の精神を喚起せんとする君の周到なる意図に基づくものである」[同 : 序 3] と述べていることから、それは確かであろう。

11 ここに挙げたのは一応、確実にその記述から本論のいう「家族納骨墓」＝家族を合葬する地下カロート式墳墓をさしていることがわかるものに限っている。当時において用語は必ずしも統一されていないようであり、たとえば単に「家族納骨墓」といったときに、図 6-7 のようなタイプのもの、すなわち地上に家型ないし箱型の廟のような納骨堂を建設し、その内部の納骨棚に骨壺を納める、地上式家族用納骨堂あるいは家族廟ともいうべき様式の墓をも含んでいる

可能性はある。このタイプについて、田村剛の大正 14 年『造園学概論』[1925]は、「流行になつて来てをる」「納骨堂式」の「家族墓所」として取り上げている。確かに現在も多磨霊園などに行くと、大正頃に建築された図 8 のような様式の墓が散見される。以上のように、当時どのような用語が使われていたかについては判然としない部分があり、たとえば井下ひとりをとっても語の使い分けは不明確で、たとえば昭和 13 年の論考をみると、それらしき語として順に①「家族納骨龕」②「家族納骨墓」③「家族墓」④「家族納骨櫃」⑤「地下納骨櫃式墳墓」というものが登場する。このうち、④⑤はその記述・文脈から明確に本稿のいう家族納骨墓であることがわかるが、①には「納骨堂」という説明も付加されてあることから、図 6-7 のような様式を指している可能性がある。また昭和 17 年『建墓の研究』になっても、本論のいう家族納骨墓は「家族納骨装置」「地下納骨装置」「家族納骨龕」「地下納骨龕」などとさまざまな表現で呼び、さらに図 6-7 タイプを「家族納骨堂」や「家族霊廟」と呼んでおり、明確には定まっていない。

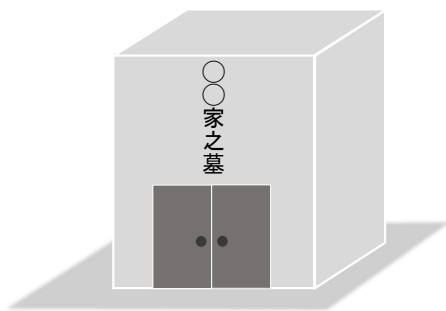


図 6-7

¹² 同報告書 p.1 の記載により 1936 年頃の執筆とわかる。

¹³ なお、井下も『墳墓の研究』で、太陽や火を神聖視する「民族的信仰」と「清浄潔白を希ふ国民性」によって火葬が一般化したと述べている [井下 1942 : 73]。

¹⁴ 先行研究によれば、多彩な論者が国民道徳論より多彩な方法と内容で日本精神論を論じ、国際的孤立のなかで「日本的なるもの」や「世界最高の精神としての日本精神」の高揚と世界的普遍化を提唱した [平 1965 ; 佐々木 1983 ; 宮本 2006]。

¹⁵ たとえば墓相家の松崎整道 [8 章年表・松崎 1930] は、「昔のように、亡者あるごとにこれを建つるの風廃りまして、何々家先祖代々の墓とか。何家累代の墓とか。何家の墓とか記したもの一基を建てて。これで以後代々の用となすの風が流行するに至りました」といい、特に特設墓地のようにコンクリートの床上に全て同型で建墓したようなものを「悪い墓」と批判している。拙稿 [2018] も参照。

¹⁶ 家族国家観的な見地からの「あるべき墓制」構想がどのようなものであったかの検討は今後の課題としたい。一例として、井下が「全国民が一族であり一家系である我々」に生垣や柵などで各区画を区切る「近來の城郭的な墓所形式」はふさわしくなく、外柵の無い欧米の芝生墓所が望ましいと述べていたことを挙げておく [井下 1942 : 181]。

Ⅲ部

昭和戦前期の先祖祭祀と墓制

7 章 明治の墓癖家と昭和の掃苔家——名墓へ向けるまなざしの変容

1. はじめに

本章では、自分の先祖ではなく、偉人名士や国家功労者、文人墨客などの墓を巡礼する行為、すなわち名墓巡礼が明治～昭和戦前期という時代をつうじてどのように変容を遂げたのかを明らかにする。

これまで文学研究やカルチュラルスタディーズでは、文学的営為の一環として名墓巡礼の様相が明らかにされてきた。敬愛する文人墨客に対して敬意の念を表したい、あるいはできる限り深く理解したいなどの目的で、その墓を訪い、苔を掃い清め、銘文を明らかにして香花を手向けるという実践のあり方が、近世、大正期、戦後の各事例をとおして報告されている〔真鍋 2001；内海 2005；赤井 2016〕。もちろん今日でも名墓巡礼を趣味とする人々は少なからず存在し、彼らは墓マイラーなどと自称しつつ、しばしば自らの営為を近世以来の文人たちの風雅な趣味である掃苔の系譜に連なるものと説明している〔e.g. 小栗 2008；大塚 2015〕。

このように名墓巡礼が近世以来の営為として捉えられてきた一方、土居浩の論考〔2006；2008；2010〕では、昭和戦前期という特殊時代的な、近代性を体現した名墓巡礼としての掃苔道の様相が描き出されている。土居は掃苔道を展開した東京名墓顕彰會（昭和 7 年〔1942〕創立）を取り上げ、同会の活動の背景には急速な都市化や関東大震災などの災害による墓地の統廃合・移転や名墓の消失への危機感があつたこと、会費制定期刊行雑誌というメディアが活用されたこと、そして会の中心メンバーが追福回向という思想実践を含みこんだ掃苔道を、国体や国民道德の根幹を担うものと言明していたことを明らかにした。そして、こうした動きが 20 世紀以降の文化財保護行政と密接に関連していたことも指摘している。

この文化財保護行政の展開については、近代史の分野で分厚い研究蓄積がある。近代文化財研究を牽引してきた高木博志によれば、近世以来の名望家や知識人が史蹟顕彰をしてきたあり方と、近代、特に日露戦後の国民国家化の進展以降におけるそのあり方には、質的な変化がある。近代には、社寺や仏像など芸術的・歴史的・学術的価値の高いものや、古墳や偉人名士の墓が、国家的に意味ある公共的な文化財として選定され、保護や学術研

究、顕彰、観光の対象とされるようになる。さらに、このことは単に文化的な次元にとどまらず、国家社会的次元の問題となっていくと論じている。20 世紀以降、人々を「国民」化するための歴史意識の涵養が図られていくなか、史蹟名勝は「ナショナリズムの発揚と結びつけ、国民教化の媒介たらしめ」るための「天皇制イデオロギー」として活用されたと高木はいう¹ [高木 1991 : 72 ; 2008]。

名墓も史蹟として数多く登録された以上、上述の高木らの枠組みに当てはめて考えられるべきであろう。つまり、名墓とそれを取り巻く意識や実践は、20 世紀初頭におけるナショナリズムの進展のなかに位置づけて考えられるべきであり、そうであるとすれば、土居が指摘してきた掃苔道に色濃くみられる国体論、国民道德論的言説などは、まさにそれをよく表していることとなろう。

ただしここで考えなければならないのは、既述のように、もともと名墓巡礼とは少なくとも近世以来連綿と続けられてきた個人的・趣味的な行為であり、基本的にはナショナリズムとはほぼ無関係であったという点である。それでは、国民国家化のなかで名墓がナショナリズムと接合していく動向に、名墓を愛した人々は何らかの関与をしたのだろうか。そして、名墓巡礼はどのような変容を遂げたのか。こうした名墓なるものの近代的変容は、近代の墓制史を描くうえで見逃せない一側面であろう。

このような 20 世紀への転換を境とする名墓とナショナリズムとの接合をめぐり、実証的な検討を進める一つの切り口として、本章では「明治の墓癖家」と「昭和の掃苔家」を比較する。明治の墓癖家とは、先行研究ではほとんど扱われてこなかった明治 33 年 [1900] に突如起こった墓癖団体結成ブームの担い手たちを指す。過去の新聞・雑誌等をみていくと、同時代において名墓巡礼ブーム到来などと評された時期が日本には 2 度あり、そのうちの 1 度目がこの明治 33 年における墓癖ブームであった（なお、2 度目は近年の「墓マイラー」ブームである）。そして昭和の掃苔家とは、前述の土居が対象としている昭和 7 年以來の掃苔道の実践者たちである。

以下、本章では、全体として名墓に対する人々のまなざしがどのように変容してきたかという過程を、近世から昭和戦前期というスパンで辿っていく。具体的には、新聞・雑誌・機関誌等を資料として、①近世以来の名墓巡礼、②明治 32 年における文化財保護行政の始まりという動向をおさえ、③明治 33 年における墓癖ブームの実態（誰が、何の目的で、どのようなブームを生み出したのか）、④ブームの終焉以降の展開（観光化、文化財化）、⑤昭和 7 年に結成された東京名墓顕彰會の提唱する掃苔道の内容を明らかにするとともに、

官と民がそれぞれどのような意図で名墓とナショナリズムを結びつけたのかに着目して比較検討を行う。

なお、名墓巡礼をめぐる語の使い分けについてであるが、本論では、時代を問わず名墓を巡る行為の全般を名墓巡礼と呼ぶ。そのうえで、各時代に最も多く使われた語を用いて、明治 33 年の墓癖ブームを担った人々を特に明治の墓癖家、昭和戦前期の掃苔道の実践者を昭和の掃苔家と呼ぶ。名墓巡礼を指す語としては、管見の限りでは明治前半期頃までは主に「墓癖」「掃墓^{そうぼ}」「探墓^{たんぼ}」「墓地調べ」などが用いられ、「掃苔」という語の使用は確認できていない。明治 33 年の墓癖団体ブームのなかで「掃苔」を冠した小さな団体が登場しているが、その団体を紹介する新聞記事でも「府下にて有名なる墓癖家数十名…」（『萬朝報』明治 33.1.20）とか、「墓癖家同士の集まりたる…」（『日本』明治 33.2.27）というように墓癖家を主体とする表現での説明が付されており、墓癖の方が語として人口に膾炙していたことをうかがわせる。

蘭学や西洋趣味を強く嗜好する人を蘭癖家と呼んだり、古物趣味や過去を礼賛することを尚古癖と揶揄したりする用法にちなんで、おそらく墓癖家たちは自ら、自嘲気味に、しかし好んで、今日でいえばマニアやオタクといった意味合いを込めて「癖」者を自称していたのであろう。それに対し昭和の掃苔家は、後述するようなある理由から、墓癖ではなく掃苔という語を用いたことにも注目したい。

2. 近世以来の名墓巡礼と明治 30 年代における文化財行政の開始

（1）近世から明治前半期までの名墓巡礼

近世の名墓巡礼と墓所リスト

以下では、資料的制約のため断片的なものにはなるが、近世以前から、墓癖団体が勃興する前の明治 20 年代以前までの名墓巡礼とはどのようなものであり、また、それが周囲からどのように見られていたのかについて確認していく。

時期としてはかなり遡ることとなるが、まずみておきたいのは随筆『耳囊^{みみぶくろ}』の記述である。天明～文化期（18 世紀末～19 世紀初頭）、旗本・南町奉行の根岸鎮衛^{しずもり}が記した同書には、「奇なる癖ある人」として、岡野某という人物が文化寛政の頃、無縁の石碑を祭ることを楽しみとしていたと書かれている。編者の鈴木棠三が解説しているとおおり、この記述は、墓癖的实践が存在はしていたものの当時ほとんど世の中に知られていなかったことを示唆

近世の墓癖家として主要な人物に中尾樗軒（老樗軒主人）がいる。中尾の手になる『江都諸名家墓所一覽』（文化 15〔1818〕）は、図 7-1 に一部を示したように、約 600 の名墓の所在と戒名、命日を記したリストであり、たとえば浅草だけでもその数は 71

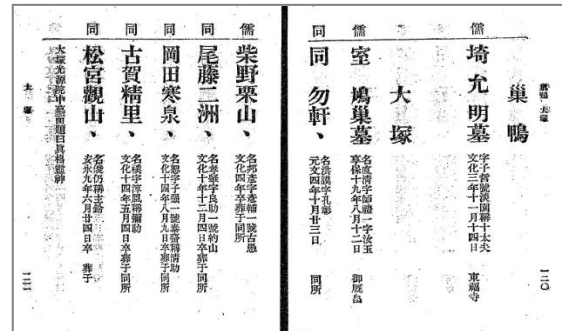


図 7-1 明治 34 年に再版された『江都名家墓所
一覽』(文化 15) の一部

名分にのぼる。同書は、彼の生きた文化年間当時には全く売れず、書肆が激昂して原版を焼き捨ててしまったという逸話もある〔中尾 1901〕²。しかし明治の墓癖家たちは同書を重要な指針とし、明治 34 年〔1901〕には活字で再版した。

また、万延元年〔1860〕に記された『江戸諸家大成墓所一覧』なる書も、赤穂四十七士の各墓所と、関ヶ原の戦いで活躍し負傷した傷がもとで殉死した松平忠吉（寛永 20 没）およびその家臣 3 名、また平戸藩主の松浦隆信（寛永 14 没）以下家臣 8 名を掲載している〔十返舎 1860〕。

なぜ彼らは墓に関心を持ったのだろうか。もちろん、墓碑の記録・内容精査は近世以来の儒学や国学における考証学の伝統をひく重要な学問的方法論の一つであり、墓癖をその延長に位置づけることもできる。たとえば杉浦重剛の伝記には、杉浦が毎年門下生たちに探墓をさせ「先賢烈士の多く人の顧みざるものを撰み、或は草堆裏に探らしめ、或は所在の明かならざるものを索めしめられ」ていたとあり、明治 28 年〔1895〕に行われた第一回「探墓行」の記録が紹介されている〔大町ほか 1924：569-570〕。こうした実践は学問的営為の一環としての名墓巡礼と位置づけられる。

一方で、明治になると「癖」と称する名墓巡礼が増える。たとえば江戸文学研究者で小説家・俳人でもある淡島寒月は、明治 21 年頃から「掃墓癖」があったと回顧している。その頃は墓癖団体は無かったので、1 人で名家奇士の墓を尋ねていたという〔淡島 1933 : 146〕。また、明治 23 年の『読売新聞』には、「掃墓の一癖」があるという逍遙閑人なる人物ら 2 名が「好古者の観に供せむ」として、近世の国学者・歌人である加藤千蔭と、近世の浮世絵師である山東京伝(岩瀬醒)の墳墓案内を掲載している(『読売新聞』明治 23.7.27)。

大部の東京案内書である明治 23 年の『東京百事便』には「名家の墓地」として、赤穂

四十七士、櫻田十七士に加え、59名分の墓所の所在が記されている。内訳は、中世の武将が3名、近世では儒者21名、文人13名、医師・技士11名、大名2名、国学者と心学者が各1名で、明治の政治家や名士（岩倉具視や大久保利通など）が7名となっている〔永井編1890〕。明治32年の『骨董協会雑誌』には「美術家墓所考」との記事があり、「……奇人あり所謂「墓めぐり」を以て一生の樂事となし……」との記述がみられる（『骨董協会雑誌』1：46-48〔1899〕）。

以上のように、近世から明治30年頃にかけては、名墓を探し当てて巡礼するという行為は確かに行われていたものの、自他ともに癖を自称するなど、必ずしも一般的なものであったとは言えないだろう。

それでは、彼らはなぜそうした癖の道に分け入ってしまったのだろうか。浅草の墓所リストを作成した五十嵐篤園らは次のようにいう。「余等先哲の諸伝説を読み、其生前の嘉言善行を追慕し、自然に墓癖其性となる。されば平常寸暇を得れば、道の遠近を問はず、遺墟を梵刹に探り、古碑を林間に搜め、地下の古人に見ゆるの思をなすを、最上の娛樂とせり」。しかし名家の墳墓の多くはいわゆる無縁となっている。現存する墓の記録書は文人墨客を重視しており、国家功労者の記録は少ない。そこでこの墓所集覧を東京から全国に広め、風俗を振動したいのだという〔五十嵐・武田1909：1-2〕。

また、後述するように明治33年の墓癖団体ブームの一翼を担った石川文荘が回顧するところでは、もともと団体創立以前から古墓を訪ねる癖があり、蚊に刺されることも顧みずに墓地に出向き、苔や荊棘を掃い、墓を磨き、形や銘を写し取っていた。人はこうした好奇を嘲笑うが、自分は故人を慕わずにいられないので展墓した。ときには子孫を訪ね、遺作を読むことで、その嘉言善行を顕彰し不朽のものにしようとしたと述べている〔石川1915〕。

他の資料からも、とにかく敬愛する先人への崇敬や追慕、その墓に参りたい、顕彰したいとの思いや、好奇心、発見する喜び（『見ぬ世乃友』2〔1900〕）、模写の楽しさ（『掃苔』6(5)：172〔1936〕）、新発見や知識の誇示、墓所リストを作成したいという動機が、彼らを名墓巡礼に駆り立てていたことが読み取れる³。学問的・考証的な実践というだけではなく、むしろ個人で古書を蒐集し、実地を探索してひたすら墓所のリストを作成するという癖や趣味、「好事家の閑事業」〔伊藤武雄1919〕としての墓癖の存在がイメージされる。ただし、この明治30年頃までの段階では管見の限り、名墓巡礼を主目的とする団体はおそらく存在していなかったのである。

（２）明治 30 年代における文化財保護行政の開始

上記の墓癖団体結成ブームの前年に、文化財保護行政には一つの大きな動きがあった。先行研究にしたがってその概要をみておきたい。

明治 20 年代頃から次第に日本でも史蹟保存の必要が意識されるようになった。墓に関しては明治 30 年〔1897〕3 月、貴族院議員の外山正一⁴が「古墳墓保護ニ関スル建議案」を提議した。外山は、忠臣元勲など国家功労者の墓は「神聖犯スヘカラ」ざるものであるはずが、実際には壊滅状態の墳墓もあると批判し、それら墳墓を保護し「永遠ニ保存」するのが「国家ノ責任」と論じた⁵。そして同年 6 月には古社寺保存法が公布される。しかし、同法は「歴史ノ證徴、由緒ノ特殊又ハ製作ノ優秀」な一部の古社寺を保存しようというもので、しかも政府が具体的な保存対策に着手したわけではなく、基本的には実態把握のみにとどまったのである〔丸山 2003 : 6-7 ; 高木 1991 : 63-65〕。

そこで、国政が無策であるならば民間で動くべきとして、「我ガ国ノ古蹟を取調べテ之ガ保存ヲ図ルコト」を目的とする「帝国古蹟取調べ會」が創立された。同会が調査・標識・保存すべき古蹟には、皇室関連の陵墓や旧蹟、学術研究に資する古物遺蹟、古社寺のほか、「大臣以下名士ノ墳墓」が挙げられている。機関誌によれば、皇室の陵墓や名士・功労者の墳墓遺蹟等が 3 千年の月日を経て廃れており、特に維新後の物質的文明の隆盛により、鉄道や道路、運河、工場建設、開墾が頻繁に起こって土地の形勢が変化し、遺蹟が廃絶しつつあるという。歴史家の論議を断定する実証的な材料や顕彰すべき遺蹟が失われてしまうため、保存取り調べの方法を講じなければならないというのが同会の趣旨であった〔北垣 1900 : 3-6〕。

同会の第 1 回会合は明治 32 年〔1899〕10 月 5 日に開催された（『東京朝日新聞』明治 32.10.8）。同会を主導したのは岩倉具視の遺志を継いだ西郷従道・長岡護美らであった。創刊号の役員一覧をみると、伊藤博文、板垣退助、大隈重信、東久世通禧をはじめ、ほとんどが爵位や博士号を持つ錚々たる面々 107 名で構成されている。またそのなかにはこれもみな爵位を持つ各地方の要職者 44 名の地方評議員が含まれ、全国組織であるとわかる。ただし会報をみると、毎月評議員会が開催されているものの、会長の九条道孝、副会長の長岡、顧問の西郷、土方久元を除けば、その他の出席者はわずか数名程度にとどまっている。つまり、実質はほとんどの役員は名誉職として名を連ねるのみであり、同会活動に真摯に参画するメンバーは数名というのが実態であったと思われる。

なお、機関誌『帝国古蹟取調會會報』は翌明治 43 年 12 月に創刊され、その内容は学識者による論説が中心である。

以上のように帝国古蹟取調會は、当時急速に進む産業化や国土開発にともない、古蹟が失われていく危機感から始まり、国政の無策に業を煮やして設立された民間団体ではあったが、爵位や博士号を有するエリート知識人を専ら賛助員とする政策・学術的志向性の強い団体であったといえる。

またそれに加え、同会の趣旨が外国人の目を意識したものでもあったことを指摘しておきたい。設立時の「主意書」には、文明が進むにつれて万国に卓越する日本の山河や遺蹟が失われ忘れられて「今や既に外人に向つて開放せられ、将来においてはさらにこの傾向が進むであろうことを憂慮して、同会が組織されたとある（『帝国古蹟取調會會報』1：1 [1900]）。これは明治 32 年、日英通商航海条約とともに内地雑居が開始されたことを指していよう。さらに明治 35 年に改定されたものでは、「周ねく先聖、古堅の遺蹟を調査し、永くこれを後世に保存し、進んでは書冊を編み、以て観光の外人に便せんとす」とあり、「観光の外人」が対象として明示されるようになっている（『古蹟』3(4)：1 [1904]）。

明治 30 年前後からの産業化の進展や外国人観光客の流入などによる東京の変貌が、古蹟の保護意識、墓の文化財化を促したことが示唆されよう。

3. 明治 33 年の墓癖団体ブーム

（1）明治 33 年における墓癖団体の勃興

前節でみた帝国古蹟取調會発足の翌年、明治 33 年 [1900]、墓癖を中心的な目的とする在野のサークルが多数結成された。主要な団体としては墓癖家掃苔會と東都掃墓會の 2 団体が挙げられる。

明治 30 年から終戦までの時期における主な墓癖関連団体の動向をまとめると次の図 2 のようになる。なお、たとえば好古會のように、墓癖以外を主目的とする団体が墓癖を実施することも多くあったが、以下の図 7-2 は墓癖を主目的とする団体のみに限定した。

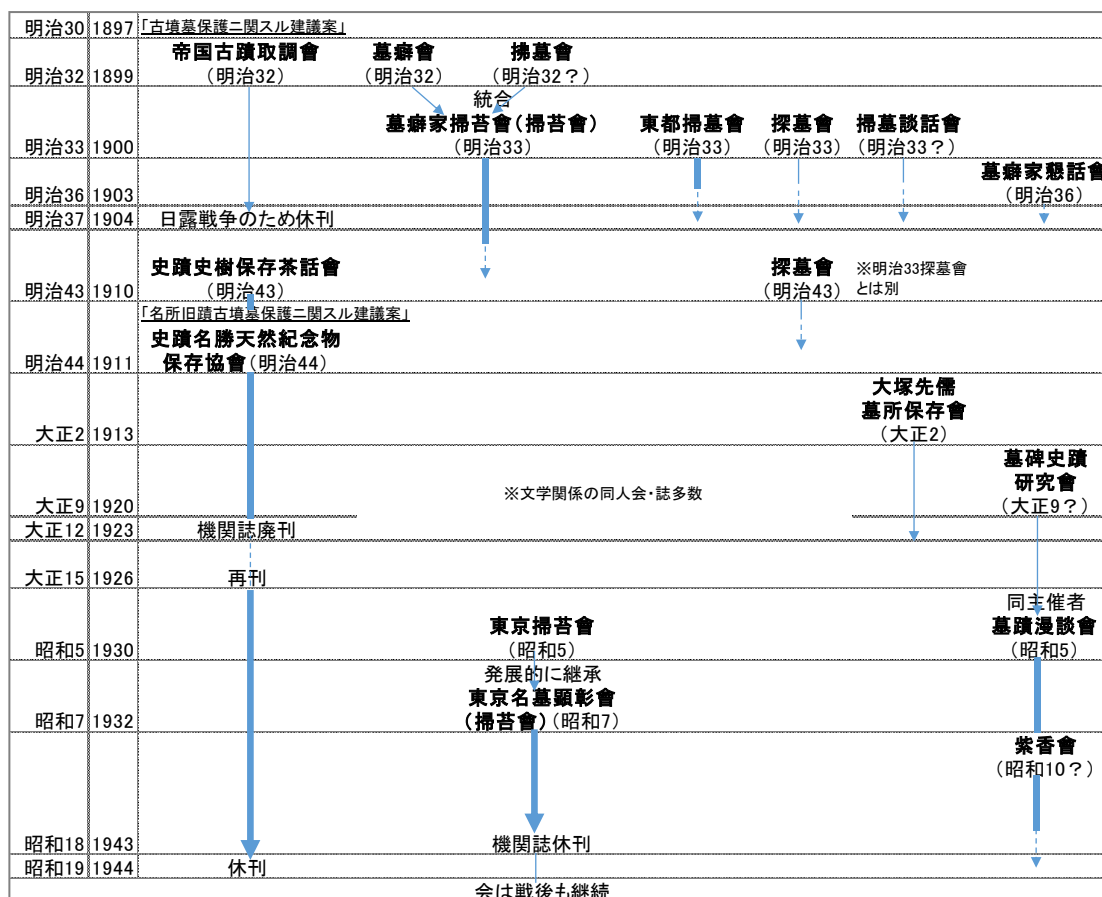


図 7-2 明治 30 年代～昭和戦前期における墓癖関連団体の動向

以下では、当時の新聞・雑誌記事、ならびに当該団体の機関誌等にもとづき、墓癖家掃苔會と東都掃墓會 2 団体を中心にその概要をみていきたい。

墓癖會、拂墓會、墓癖家掃苔會（掃苔會）

帝国古蹟取調會の発足と同じ明治 32 年〔1899〕12 月、墓癖會という団体が発足している。名家の墳墓の頽廃を嘆く石川文莊と大久保葩雪なる 2 人の人物が面会したことに始まり、12 月 17 日に十数名を集めて発会式が行われたという。同会の趣意としては、墳墓の探究には①道德の發揮、②史学の発展、そして③「僧侶の眠を覚破する」という利益があるが、「誠に斯くの如き利益は我々好事家が娛樂の間に収め得る事」であり、「埋没せる名家の墳墓を調査して墓所一覧を大成するに力めやう」というものであると述べられている〔逸耕 1900〕〔『読売新聞』明治 32.12.12、12.19〕。

墓癖會とは別に、ほぼ同時期に拂墓會なる会も発足していた。同会の資料が得られず詳細は不明であるが、発起人は田沼額輔と兼子伴雨らであったという（『掃苔會』『歴史地理』1(6) : 28 [1900]）。そして、墓癖會と拂墓會が明治 33 年に統合し、墓癖家掃苔會（単に掃

苔會、あるいは箕輪の掃苔會とも)を結成する。墓癖家掃苔會は昭和期の掃苔會とは全くの別団体であることに注意されたい。墓癖家會の石川と大久保、拂墓會の田沼と兼子がともに掃苔會の中心的人物となっている。掃苔會の初めての会合は明治 33 年 2 月 25 日に行われた⁶。機関誌として『まだ見ぬ友』を刊行していたという [山口 2001 : 82]。

同会は明治 33 年 3 月、集古會および後述の掃墓會と合同の交渉を行ったが、総会の決議を得るまではただちに合同せず、独立したまま互いに気脈を通じて協力するとして合意した。また、考古学会・日本歴史地理学会と提携交渉に入ったことも報じられている。同年 6 月、掃墓會より、ある継続事業終結後には合併を断らないとの返答があり、掃苔會も喜んだとの記載がある (『読売新聞』明治 33.3.14、3.19、6.9)。ただし最終的に合同は行われないまま終わったようである。

東都掃墓會（掃墓會）の成立

東都掃墓會（単に掃墓會とも）とは、山口豊山⁷、田沼額輔、兼子伴雨が発起人となって結成された団体で、明治 33 年 [1900] 1 月 18 日に初の会合が開催された (『東京朝日新聞』明治 33.1.20)。田沼と兼子は上述のように元拂墓會で掃苔會の中心人物でもあり、主要メンバーの一部が掃墓會と掃苔會で重複していたことがわかる。

同会は機関誌『見ぬ世乃友』を明治 33～35 年まで、全 21 号を刊行した。それによれば、同会の趣意は「故人の墳墓を各自探究搜索して後世に伝へ又故墳^{マツ}の保存を以て目的とす」とある。また、明治 33 年夏時点での賛助員は 14 名 (幸田露伴、柄井川柳、坪井正五郎、杉浦重剛などを含む)、幹事が 6 名 (兼子伴雨、山口豊山など)、委員が 6 名、また、明治 35 年の最後の巻号時点までに記載されている新入会員名を積算すると 189 名となる。一般会員は文学や詩歌、考古などを趣味とする者であった。会員の定着率は必ずしも高くなかったように思われ、実働がどのくらいだったのかは不明だが、まずまずの規模の団体だったといえよう。

墓癖団体の乱立

上記掃苔・掃墓の 2 団体の他にも、明治 33 年頃には、掃墓談話會、探墓會 (探墓懇話會とも) などといった墓癖に関わる大小の団体が同時多発的に乱立した (前掲の図 7-2 を参照)。新聞が「墓癖會、掃苔會など頻りに起りて墓さがしの流行する今日」と報じていることに表れている (『読売新聞』明治 33.3.3)。

また、明治 33 年の『風俗画報』で山下重民⁸は以下のようにいう。

頃者墓癖家と称する者、新に団体を組織せり。掃苔、掃墓の両会是なり。其の他考古會に墳墓部、納札會に探墓部の設けありといへり。何ぞ俄かに此の如く盛なるに至りしや。会外者より之を視れば、幾むと他の事物の流行と一徹に出たるが如し。東京は四方輻湊の地なるも、墓癖家の多きこと実に驚くべし。[山下 1900 : 2-3]

山下の指摘によれば、墓癖の流行により既存の団体でも墓癖がさかんに行われた。考古や歴史、郷土史、文学といった分野は墓癖趣味との親和性が高く、そうした各分野の専門家あるいは趣味人たちのネットワークのなかで、墓癖趣味が共有され広がりを見せていたことは十分に考えることである。そもそも墓癖という趣味は個人が思い思いに行うことが基本であり、墓癖の団体に所属している必要は全くなく、したがって墓癖の裾野がどの程度広がっていたかは判断が難しいが、団体での活動は世間の目を引きやすかったと考えられる。

(2) 墓癖団体の活動内容

多くの墓癖団体は月 1 回の例会としての談話会の開催を主たる活動の軸としていた。例会は 10~20 名程度が出席し、墓碑の記録や古書、図絵、骨董品などを持ち寄り、名家の墳墓、遺跡、逸事、著書について情報交換や談話をする。墳墓発見の報告も行われた。なかには墳墓の荒廃を説く者や、涙ながらに遺児の零落を説く者、古碑の草本を展観する者もいれば、差し入れの菓子を食べる者もいた [逸耕 1900]。たとえば「墳墓の形状奇異なるもの」、「遊女、人形師」に関することといった「宿題」が設定されることもあった。年に数回の大会や、講演会、東京内外の寺院や墓地に実際に出向き墓探しや名墓の巡礼をする遠足なども開催されている。

機関誌、同人誌の刊行も広く行われている。その主な内容は墓の図録⁹と故人の顕彰である。たとえば東都掃墓會の『見ぬ世乃友』では、墓のスケッチ、碑文の転記、所在地を記したうえで、その故人の事績を顕彰する伝記文を掲載している (図 7-3)。その対象は近世の文人や役者関係が多いが、武士、商工人、儒者、医師、遊女など幅広く、明治以降の名士、文人の名もみえる (表 7-1)。

| 号 名（掲載ママ） | 職業等 | 没年 | 墓 地 | 備 考 |
|--|---|--|--|-------------------------|
| 1 八田華陽 小野川才助 堤等琳 奈良屋茂左衛門 尚左堂俊満 小枝繁 西郡局 太田道灌 高山彦九郎 平手監物 一 金王丸 蜀山人 | 儒者 力士 絵師 材木商 浮世絵師、戯作者 戯作者、幕臣 家康側室 室町・武将 尊王思想家 戦国武将 ※不明 源氏 狂歌師、御家人 | 文化 文化 文化 正保 文政 天保 慶長 文明 寛政 元亀 正安 正応 文政 | 下谷 芝 深川 深川 浅草 市谷 芝 相州大住郡 久留米 尾張名古屋 牛込 渋谷 摂津国住吉 | 正安板碑 平治物語 |
| 2 岩本昆寛 千葉葛野 鬼谷少石 木村長門守重成 | 装剣金工 信濃飯田藩士、国学者 易者 戦国武将 | 享和 安政 天明 慶長 | 四谷 浅草 芝 河内国中河内郡 | |
| 3 井上金峨 大野九郎兵衛 森川許六 浅草庵市人 | 儒者 赤穂藩士 俳人 狂歌師 | 天明 寛延 正徳 文政 | 芝 上州 江州彦根字 浅草 | 忠臣蔵「不忠臣」 |
| 4 小関三英 石橋麟 猿樂金剛 僧義門 | 医師 福山藩士、兵法家 能楽師 僧侶、国学者 | 天保 慶安 承応 天保 | 千駄ヶ村 芝 芝 若狭国小浜 | 承応事件で切腹 |
| 5 下斗米将真 絵馬屋額輔 め組辰五郎 戸田亦太夫 | 南部藩士 狂歌師 町火消 幕臣 | 文政 嘉永 不明 文化 | 千住 芝 芝 摂捉島 | 相馬大作事件首謀 劇化 シヤナ事件 |
| 6 市川團四郎 富士田音藏 千柳亭唐磨 布施田左京亮 | 歌舞伎役者 長唄唄方 医師、狂歌師 戦国武将 | 享保 安政 元治 寛永 | 深川 小石川 陸前国仙台 武蔵國大里 | |
| 7 齋藤定易 五車亭龜山 四ッ車大八 池禪尼 一 | 馬術家 狂歌師 力士 平忠盛正室 ※不明 | 延享 天保 文化 長寛 寛政 | 渋谷 牛込 深川 尾張国知多郡 荏原郡 | 魅空之碑 |
| 8 大槻俊斎 成田狸庵 金看板甚九郎 織田三七信孝 | 医師 易者 侠客 戦国武将 | 文久 天保 万延 天正 | 駒込 芝 麻布 尾張国知多郡 | |
| 9 小林平八郎 竹塚東子 佐々木市藏 鷺権之丞 桃録齋芥川貞佐 | 赤穂浪士 戯作者 浄瑠璃三味線方 能楽師狂言方 狂歌師 | 元禄 文化 明和 明治 安永 | 本所 南足立郡 築地 芝 芸州広島 | |
| 10 曾占春 鳥山石燕 松林伯固 芳村伊三郎 粟鍾平五郎 | 本草家、医師 浮世絵師 講釈師 長唄唄方 火消、侠客 | 天保 天明 安政 明治 嘉永 | 深川 浅草 浅草 浅草 豊多摩郡千駄ヶ谷 | |
| 11 栗崎道有 細田榮之 川名林助 藤井貞幹 谷本屋瀧本 | 医師 浮世絵師、旗本 歌人 有職故実家 遊女 | 享保 文政 安永 寛政 文久 | 牛込 谷中 豊多摩郡中野町 京都 谷中 | 桜田事件に連座 |
| 12 狩野一信 岩崎常正 雷師匠 | 絵師 本草家 教師 | 文久 天保 天保 | 芝 浅草 本郷 | |
| 13 尊雅王 磯又右衛門 鈴木主水 土橋亭里う馬 式守蛸生 | 鎌倉期の皇族 柔術家 戦国武将 落語家 立行司 | 鎌倉期 文久 享和 嘉永 文政 | 紀州 浅草 青山 浅草 深川 | 遊女白糸と情死 |
| 14 天秀尼 淀君 立花 延命院日道 | 豊臣秀頼娘 豊臣秀頼母 遊女 俳優、住職 | 正保 慶長 宝暦 享保 | 相模国鎌倉 大阪 浅草 谷中 | 落語 延命院事件、演劇 |
| 15 片岡八郎 上島鬼貫 林屋正藏 | 鎌倉期の武士 俳諧師 落語家 | 鎌倉期 元文 天保 | 大和国吉野郡 摂州国伊丹町 浅草 | |
| 16 岡嶋林齊 間新六 正流齋南窓 一 | 幕臣、絵師 赤穂浪士 講釈師 ※不明 | 慶応 元禄 弘化 不明 | 牛込 築地 安房国安房郡 品川 | 不明板碑 |
| 17 都々一坊扇歌 丸山権太左衛門 薩摩浄雲 滋野瑞龍軒 | 落語家 力士 浄瑠璃太夫 講釈師 | 嘉永 寛延 寛文 天明 | 芝 長崎市 駒込 芝 | |
| 18 三亭春馬 歌川國直 本間百里 櫻間青涯 | 狂歌師、戯作者 浮世絵師 一関藩士、有職故実家 岡崎藩士、絵師 | 嘉永 嘉永 嘉永 嘉永 | 浅草 八王子 芝 駒込 | |
| 19 海野蟻齊 山形素真 鳥海松亭 出日洞白 | 備中藩家老、絵師 絵師 儒者 能面師 | 天保 文久 文政 正徳 | 谷中 下谷 浅草 浅草 | |
| 20 間宮林蔵 生方果齋 三笑亭可楽 瀧亭鯉丈 坂本浩然 | 徳川家臣、探検家 書家 落語家 滑稽本作者 医師、本草家 | 天保 安政 天保 天保 嘉永 | 深川 芝 浅草 小石川 豊多摩郡渋谷村 | |
| 21 手柄山正繁 濱野規随 村山素行 | 刀工師 彫工師 歌人 | 文政 天明 天保 | 麻布 浅草 谷中 | |

表 7-1 『見ぬ世乃友』全号に掲載された墓の一覧

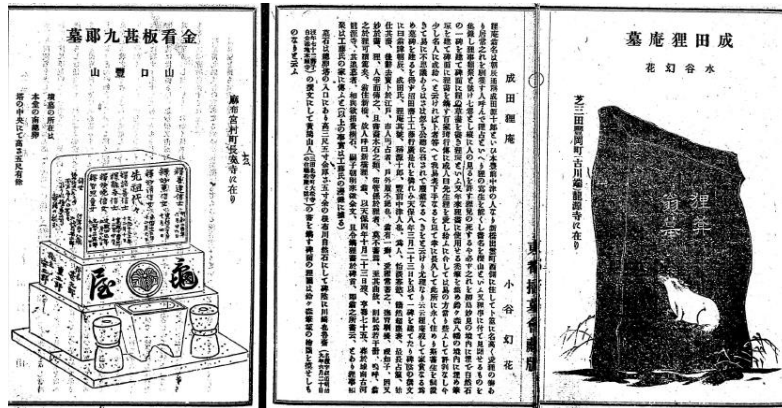


図3 『見ぬ世之友』8(明治34)の一部

墓のスケッチの数は『見ぬ世乃友』全号だけでも95名分にのぼる。当時の刊行物全てを合わせれば、明治の墓癖家たちが遺した墓のスケッチは数百は下らないであろう¹⁰。前述のように近世の墓癖家も相当数の墓所のリストを作成してはいたが、明治の墓癖家がこれに加えて墓のスケッチを重視したことに留意しておきたい。好事家的な自己満足の意味もあったかもしれないが、しかし彼らがこれほど懸命に墓の形状や碑文を写し取った第一義的な理由は、記録して刊行すること、すなわちその存在を知らしめ「後世に伝へ」、たとえその墓が失われてしまった場合にもその故人を顕彰することができるようにするためであった。またそこには、墓そのものを鑑賞の対象とする、(芸術作品と同等ではないにせよ)ある種の審美的なまなざしもあったと考えられる。こうした手法は、後述するように「見られる墓」の誕生という、墓の新たな一側面の現れとして位置づけられる。

その他の掲載内容として、古墳の起源や墓碑の変遷などを取り扱った論考、墓所一覧、物故者のリストなどがある。また「廃墓録」のコーナーもあり、近世の墓所リスト文献等に記載があるもので、維新後の廃寺や、絶家、転居等により「名家無縁となり或は廃寺となりし為め全く墓石を失ひ跡なき者を蒐集」したものも所収されている。特に遊女、狂歌師、俳優の墓は廃墓が多いとか(『見ぬ世乃友』6[1901])、5章でも述べたように、当時寺院一般の成規として施主が3年間音信を怠った場合には墓を無縁と見なし、撤去してよいことになっていたことから(『見ぬ世乃友』7[1901])、廃墓は多かったものと考えられる。

(3) 社会からの評価

明治33年頃の墓癖団体の隆盛については、たとえば明治33年2月25日という同日同時刻に掃墓會と掃苔會が会合を開催しており、さらにそのことが同じ紙面で競うように頗

る盛会だったとの報告がなされていることが注目される（『読売新聞』明治 33.2.27）。このような状況について、先にもみた山下重民の『風俗画報』記事は、掃墓ならぬ「争墓」と評されるほど、競い合って有名人の墓を探り当てる傾向を批判している。

同種類の者にして久しく両立し居れば、自ら競争に渉るの観あるを免れず。已に或人は評して争墓會なりといへり。両会員は胸襟を濶大にして、互に寛容する所なかるへからず。

[山下 1900 : 3]

こうした競合状態は、会同士だけではなく、個人間でもあった。墓癖家界限では、未発見の墓所の最初の発見者になることこそが重要であったためである。各雑誌でもしばしば、誰がどの墓を発見したと発表する記事がみられる。この競争意識が、『見ぬ世乃友』の一記事に表れている。

旧来より一大墓癖家と自称する人々の中に自己の知らさる墓所を発見者の兼て語れるを間接に聴き置き他日墓所の公となるや己れ先きに知れり決して珍しからすなど冷評するものあり……曰「予夙に発見したれと親しく交はれる掃墓會の雑誌に載するとの事故先んしても如何と躊躇せしに同会は誰も知らさるかの如くほこり顔に其雑誌へ掲載せしこそ片腹痛けれ云々」（『見ぬ世乃友』5 [1900]）

なお、この件はしばらく後に『人民新聞』記者の誇張した表現による誤解と判明し、記事は撤回されているが（『見ぬ世乃友』10 [1901]）、誰が名誉ある発見者かをめぐり一部でいざこざもあったことがわかる。墓所の記録を投稿・出版する際、既存の書物の孫引きではなく自分の実地調査であることがアピールされるようにもなっていく。さらに機関誌のなかには、揉め事や盗難事件について暴露する記述もわずかに見られる。墓癖団体の内情は必ずしも和気藹々では済まなかったようだ。歴史家の八木獎三郎は、「今日に在りては凡てを兼ね知ることをも必要なるも一人にして悉すこと能はざれば各自好む処に従て其結果を世に紹介するこそ望ましけれ」と、専門分化と情報共有の必要を提言している[八木 1900]。活動が拡大し続々と知識が集積されるなかで、協働の必要性を説いた意見として位置づけられよう。

こうした墓癖家団体の勃興のなかで、その業績は一般にも広く周知すべきであるという意見が内外から出てくるようになる。たとえば『歴史地理』では、「吾人は右諸氏の好事に止まらず、寒煙荒草の間に幾多の英魂を吊すると共に、史実を開発せん事を期待す」（「掃

苔會』『歴史地理』1(6): 28 [1900]) とか、墓癖団体の調査研究の内容を知る機会がないことは遺憾であり、少数の人の中で談義するのでなくその調査の詳細や新発見を公表して広く研究に資するものとしてほしい、との要望が述べられている（「掃墓會等の諸氏に望む」『歴史地理』2(3): 64-65 [1900]）。また雑誌『日本人』では、「ここ十数年来、古跡保存、記念碑建設といふ事大に流行し」ているが、「村の顔役か己か名を語らんとして、里の若手か飲酒の機会を作らんとして、何々保存会を起し、何々記念碑を建て、無用の労力と、無用の金銭とを費す如き断して斥けさるべからざるなり」と批判されている[文芽 1898:557]。

最も辛辣に批判しているのは前述した山下重民 [1900] である。山下は、一私人である好事家の趣味として漫然と他家の墳墓を探訪することは決して妨げられるものではないとしながらも、団会を組織した以上は、ただ「好奇心」「偏癖」による探墓という旧態を脱し「世を資益する」ことを追求しなければならないと断じる。それは具体的には、①世間一般が忠臣義士の墓参をとおして忠義の精神を養えるようにすること、②墓制の歴史を明らかにし、現在乱れている墓制の矯正を講じること、③芸人や遊女の探墓は無益なのでやめること、まして先哲の墓と一列に併記しないこと、④東京だけでなく全国の墓を探訪すること、⑤調査結果を広く出版公表することであるという。

ここまでの流れをまとめれば、明治 32 年の帝国古蹟取調會というエリート団体の結成を機に、明治 33 年に一挙に名墓の保存を趣旨に掲げる団体が続出し、各会の活動が目立つようになり拡大していくにつれ、単なる個人的墓癖ではない社会的意味が求められるようになったということができよう。

（４）明治の墓癖家団体ブームの終焉

明治の墓癖団体の終焉

掃墓會は明治 33～36 年までの間に約 20 回、『東京朝日新聞』に会合の案内を継続的に掲載しており、活発さがうかがわれる。しかし案内は明治 36 年 [1903] 5 月を最後に途切れ、機関誌も明治 35 年の 21 号を最後に予告なく廃刊となってしまう。掃墓會の他にも、墓癖団体のほとんどがものの数年のうちに衰退、消滅するという事態に至った。

その理由について、明治 37 年『読売新聞』が「墓癖家の不運」と題した記事で報じている。記事によれば、墓癖団体の中心人物たちが次々に不幸に見舞われた。掃苔會の石川文荘は眼病に罹り、掃墓・掃苔両会に中心的に関与していた田沼額輔は明治 34 年に 43 歳の若さで急逝、掃墓會・掃墓談話會を牽引した赤沼常信は災難に遭って家を失い、探墓會

の林旧竹は流浪、行方不明となっている。しかし「斯る不運の中にも、掃苔會のみは、発会当時より今日に至るまで、既に五十回も開会して、互いに取り調べたる墳墓に就き、其事蹟を研究しつつあるは、不幸中の幸」だという（『読売新聞』明治 37.9.21）。この明治 37 年の墓癖家掃苔會第 50 回記念大会は 1 日をかけて複数の寺院をめぐる「遠足大會」であった（『歴史地理』6(10) : 74-75 [1904]）。ただし掃苔會の方も、明治 33~37 年までは『読売新聞』に 20 回ほど案内の告知がみられるものの、明治 38 年以降は途絶えている。上にあるように眼病を患った石川が大正 4 年の『大正詩文』に投稿した漢詩によれば、掃苔會設立当時の仲間はすでに死去したり、病や転居により音信不通であったりで、「存者」は 5 名に満たないという〔石川 1915〕。『読売新聞』記事を裏付ける言葉であろう。

なお、明治 36 年には墓癖家懇話會と称する会が発足して雑誌『墳墓』1 号を刊行している。会員名簿には山口豊山など掃墓會主要メンバーの名前が複数見られることから、掃墓・掃苔両会の後継団体的な性格を持っていたと考えられる。しかし同会の資料はほとんど残されておらず、どれほど会が継続したのかは疑問である。

また、先述したエリート知識人団体である帝国古蹟取調會の方も、その後の皇室関連遺跡保存の気運の高まりのなかで、明治 34 年には宮内省より恩賜金 1,000 円が下賜されるなど活発化をみせたものの、日露戦争の時局を理由として明治 37 年 [1904] 4 月号にて機関誌の休刊を宣言した。これが事実上の廃刊となって会の活動も同時期に終了したようであり、さほど成果を挙げないままに消滅したといってもよい〔森本 2010 : 386-389〕。

以上のように、内外のさまざまな事情により、官民の墓癖家団体のほとんどがわずか数年で幕を閉じてしまった。彼らの業績はもっぱら墓所の調査にあり、会の趣旨として掲げた名墓の保存が直接的に実現されることはほとんどなかったのである。

明治の墓癖団体ブームとは何だったのか

帝国古蹟取調會のエリートたちの動向を受けたことは想定されとしても、なぜこれほどまでに民間の墓癖団体が次々発生し、一時的ながら墓癖ブームというべき様相を呈するに至ったのだろうか。

江戸東京にはかねてより趣味の同好会が多数存在してきたことについては知られており、特に文化史の分野で多くの研究蓄積がある。神野由紀 [2016] によれば、江戸後期には俳諧や浮世絵、茶、園芸、古物収集といった趣味が大衆化し、風流な趣味人あるいは少々風変わりな「好古家」、「数奇者」たちが同好会を多数結成し始めていた。明治に入ってもそ

の流れは引き継がれ、そうした「街のアカデミー」[山口 2001 : 82]¹¹が、学術と趣味とが未分化な「マニアの知」を形成した。好古趣味の集古會はその好例で、主要メンバーである坪井正五郎、八木樊三郎、山中共古などは墓癖団体にも中心的に関与していた。つまり、趣味の会が結成されること自体は決して珍しいことではなく、墓癖団体もその系譜に連なる。

また、表 7-1 の一覧表で理解されるように、彼らが愛した名墓の所在はそのほとんどが東京にある。これは明治 30 年代当時における移動の便の問題（鉄道等の交通網の発達状況）にも関わると同時に、この墓癖文化が基本的には「郷土」への関心と密接に結びついていてことを示唆するであろう。

ただ、そうした墓癖自体は単独で十分可能な趣味である。それならばなぜ団体を結成したのかというと、そこには当然、趣味や知的関心を同じくする人々と情報を共有できるという利点に加え、メンバーをまとめた共通の意識として調査保存の必要性が挙げられる。墓癖とは場所確定→調査→標識→保存・顕彰というプロセスを経るが、本論でも再々取り上げてきたように、明治の東京では寺院が数年で無縁とみられる墓を撤去したり、都市計画にともない墓地が移転したりすることで、墓が所在不明となるケースが多発しており、それは名墓についても例外ではなかったのである。こうした事態を目の当たりにした墓癖家たちの危機意識は高まる一方であり、やがて同じ危機感、文化芸術を愛する人々のみならず、考古、歴史、地理、ときに鉱物学や人類学に関心を寄せる多くの人々にも共有された。

たとえば明治 31 年に名墓録を出版している墓癖家の大橋微笑（義三）は、「余の恐るる処は追々外交広きに至れば文学美術に熱心なる外国人或は府下の古墓尋ぬるもあるべし」、その際に墓が失われたり荒れたりするのはよくない、先日議会で同様のことが言われており（前述、外山の建議案を指していると思われる）ようやく世間も注意を向けており喜ばしい、「保存は別として先づ不取敢其所在を示さん」と述べている [大橋 1898 : 1-2]。このように個人レベルでいくら調査や啓蒙に努力しても、名墓の保存活動にまでは到底至るものではない。しかし団体の事業として金銭的・人的リソースを拡大すれば、保存活動も可能かもしれない、そうした見込みが彼らを団体結成に駆り立てたのであった。実際に明治 33 年 10 月、近世の墓癖家である老樗軒の墓所再建事業について、掃墓會と掃苔會が協力の方向性を模索しているとの記録もある。

墓癖は以上のような複数の潮流が交わるところに位置づけられるが、なかでも名墓保存

事業の可能性が、団体を構成する大きな動機だったといえる。

（５）ブーム終焉後の 20 世紀初頭における名墓をめぐる動き

しかしながら、先述したように、墓癖団体が目論んだ名墓の保存事業は、同時代には大きな実を結ぶには至らず閉幕してしまった。では、彼らの果たした役割とは何だったのか。以下では、20 世紀初頭における展開を、3 つの方向性に分けてみていきたい。

「名所旧跡古墳墓保護ニ関スル建議案」

一つは、本章冒頭で述べたような、政府主導による墓の文化財化の方向性である。

前述した明治 30 年の外山正一による「古墳墓保護ニ関スル建議案」、および明治 32 年創立の帝国古蹟取調會の発想は、基本的には 20 世紀以降における墓の文化財化を準備するものであった。明治 44 年〔1911〕には八木逸郎¹²によって「名所旧跡古墳墓保護ニ関スル建議案」が提出されている。それを要約すれば、名所旧蹟は人心作興上大いに有益であるのみならず、外国に対しても誇りとすべきものである。イギリスでは国家が経費を惜しまずにその保存に努めているのに対し、わが国では保存意識が無く、次々に壊滅、失われている。文武や学者の墓についても同様で、今これを修復しその功績を称えることは、国家功労者の尊崇、歴史考証、人心作興、国民教育上、有益である。加えて、最近欧米の観光客が年々増加しているため、こうした事績や功績を案内すれば、国威を海外に宣揚することができる。政府は速やかに調査機関を設け修理保存を講じてほしい、というものである。

八木の建議案は、明治 30 年代から引き継がれた当時の史蹟名勝をめぐる定型的言説を発展させ決定づけたものといつてよい¹³。ここで外国人のまなざしが強く意識されていることは本論全体の趣旨に関わり興味深い。また、国民教育に名墓が有益と説いている点は、まさに 2 章でみたように、明治末年の国民道徳論と軌を一にしている。ただし全体としては、まさに高木博志が指摘しているように、墓を含む文化財をナショナリズムへと動員していこうとする定型的言説そのものにみえる。

しかし、このとき行われた八木の演説の方では、やや強調点が異なっていることに注意したい。八木は具体的に、月ヶ瀬の梅や吉野の桜が枯死しているにもかかわらず治療の方途が無いこと、南朝の事蹟である大覚寺も維持が困難になっていること、ハンセン病療養施設を民間に任せたら廃止になってしまったことを挙げて批判している。また、外国人を

名所旧蹟に案内してみると、なぜ「民間ノ有志」なり国家なりが保存をしないのか、誇るべき歴史を滅却するなどもってのほかだと言われ、いつも恥ずかしい思いをするという体験を述べている¹⁴。

つまりここで八木は、単にナショナリズム宣揚のために文化財を活用すべきだと言っているのではない。名所旧蹟古墳墓保護活動のように多大な金銭的人的リソースを要するのは民間には無理であったことはすでに証明されている。だからこそ八木は、国家がそれらの調査・修理・保存という役割を担うべきだと主張しているのである。

本章がここまでみてきた墓癖団体の顛末は、まさに八木の言うように「民間ノ有志」だけでは力が及ばなかった、その過程として位置づけられよう。

名墓観光への展開

さて2つ目の方向性として、名墓巡礼が一部の好事家にとどまらずに広く拡散の様相をみせていく、いわば墓の観光化ともいうべき展開を挙げておきたい。

明治大正期の東京観光を分析した山本光正は、明治30年代以降、上京した観光客ではなく、東京人のための観光案内書が出版されるようになり、さらに大正期頃からは田山花袋などが東京人に対して東京郊外への観光を宣伝するようになると指摘している。たとえば大町桂月『東京遊行記』[1906]、安川了編『東京名勝古蹟便覧』[1912]、戸川残花ほか述『江戸史蹟』[1912]など、著名人の墓所の所在地と解説を付した詳細な掃苔録は、山本によれば、歴史に多少の興味を持つ東京人のための、行楽的な史蹟巡り案内書として位置づけられる[山本光正 2005 : 180]。

換言すれば、好事家的な墓癖を、一般の人でもより手軽な形で体験できるように提供されたのが、こうした名墓巡礼本だったのである。先にも挙げた神野由紀が指摘するように、マニアックな趣味人は、自分たちの蓄えた知の体系化、データベース化をするという特性を持つ。その膨大な情報が一般に書籍をとおして伝えられることで、趣味の大衆化がもたらされる[神野^{じんの}2016 : 28]。そうした現象がまさに名墓にも現れたといえよう。

他にも、たとえば時山彌八（聴雪）は出版社からの依頼で自身の墓所一覧を『關八州名墓誌』[1926]として刊行したというが、それは出版社サイドがこのような本は売れると見込んでいたことを示唆していよう。同書では「真墓」や「招魂墓」、「伝説墓」、「珍奇墓石」というカテゴリが設けられていることが注目される（図7-8）。



図 8 『関八州名墓誌』の「珍奇墓」

さらに名墓巡礼ガイドブックの出版は全国的にも広がりを見せた。たとえば『京都名家墳墓録』（大正 11）などは、東京の動向を受けながら、京都の墓の廃滅を防ぎ、参拝の便を期するためにまとめられ出版された書である。同書には「探墓に依りて健康を増進し、古人を景仰するに至らば、其社会風教に裨補すること決して鮮少なりとせず……」とあり、健康という付加価値が記されている点が興味深い〔寺田編 1922〕。

前項の八木の演説とも関わる点であるが、『掃苔』に寄稿している井下清は、昭和 8 年の論考で、特に外国人を意識した墓の観光化への理解を促している。

我国粹を紹介し国民の偉大なる歴史と国民精神を宣揚するに足るべき史蹟を外客の為に
に開発することが出来たなれば、墓地又は墳墓を観光の目的物とすることも敢て非難すべ
きことではあるまい〔井下 1933b〕

墓癖家たちにより整理・収集された墓の情報は、大正期以降のメディアの発達、観光・レジャーの大衆化といった背景のもと、一般の観光者によりカジュアルなかたちで広められるという展開もみせた。墓癖を究めようとする明治 33 年の墓癖家たちとは異なり、名墓情報を消費する、いわばライトな名墓巡礼者の登場といえるかもしれない。ガイドブックを手にした「墓を見る人」が登場し、「見られるものとしての墓」の姿が立ち現れてきたことは、大衆的観光の到来が墓にもたらした変容の一側面を表している¹⁵。

大正期における民間団体の存在

上述したように明治の墓癖団体ブームは数年で終了したが、一方で大正期にもわずかながら、明治の墓癖家の流れを汲む民間団体も命脈を保った。大正半ば頃から昭和にかけて

「墓蹟漫談會」や「墓碑史蹟研究會」を主催した磯ヶ谷孝治（紫江）は、同人雑誌『墓蹟』（全 12 卷）に次のように記している。

（幕末の）事績を調査してみると、種々の興味が起ると共に、その墓碑や関係史蹟が日一日と廃滅して行くのが痛嘆に堪えぬ。加ふるに寺院を悉く郊外に移転せしむることとなれば、十年後には市内に墓碑の隻影をも見ることが出来なくなろうし、既に現在自分は寺院の移転と共に、無縁のため有名な墓石の廃滅の運命に遭つたものを二三ならず認めた。今の内にそういふ墓碑を闡明して、功績のあつた者のはよし無縁であらうとも、何とか保存の道を講ずる様にしたいものである。〔磯ヶ谷 1926 : 14〕

名墓を調査し、その廃滅を嘆いて保存の方途を探るという趣向と問題意識とは、明治の墓癖家たちから 20 年以上の時を経てもなお脈々と次世代の後継者へと受け継がれていたことがわかる。

4. 昭和の掃苔家の登場とその言説

以下では、昭和戦前期における掃苔道を提唱した掃苔家について検討する。土居浩の研究に依拠しつつ¹⁶、さらに明治の墓癖家から何を継承し、何が新たに加わった要素なのかを明らかにし、その時代的特質として捉えていきたい。

（1）史蹟名勝天然紀念物保存協會の設立とその目的

まず時代的な流れとしては、土居も指摘するように、史蹟名勝天然紀念物保存協會という半官製的な団体が重要な影響をもたらしたと考えられる。

もっとも同会は、前節でみた八木逸郎の問題意識を引き継ぎ、徳川頼倫が率いるかたちで、すでに明治 44 年〔1911〕にはエリート知識人の民間団体として発足していた。ただし図 7-2 のとおり、同会は関東大震災の発生した大正 12 年頃には一旦活動を休止していた。そして大正 14 年、頼倫は急逝してしまう。翌大正 15 年〔1926〕、徳川達孝や三上参次、阪谷芳郎らが、頼倫の遺志を受継ごうと熱心に働きかけを始めた。そして同会は「政府の保存事業と一層密接な関係の下に維持経営する」ものとし、内務大臣官房地理課に属して会長を内務大臣の若槻禮次郎が務めるかたちで改組し、再スタートを切ることとなった。評議員には伊東忠太、本田静六、上原敬二など、例によって明治神宮などの社寺政策

の中核的人物や、鳥居龍藏、辻善之助、黒板勝美、柳田國男、宮地直一など帝大教授や知識人らが多く名を連ねている。同会は昭和4年、文部省に移管され、正式に官の団体となった。

大正15年の機関誌創刊号では、徳川達孝が「国民精神と史蹟名勝天然紀念物」との題で寄稿し、史蹟名勝天然紀念物が「活きた国民精神の実物教育に大切な教場」と述べている。これは大正8年〔1919〕に公布された史蹟名勝天然紀念物保存法の内容、すなわち国威宣揚、人心作興、国民教育、歴史考証の役割を果たすべき名所旧蹟古墳墓は国家が保護するという考え方と通ずるものである。史蹟名勝天然紀念物保存協會は、内務大臣の配下として、名墓をナショナリズムへと動員する言説を広く展開していたのである。このように史蹟名勝を国民教化の手段として利用する方法は、高木博志によれば、黒板勝美が同時代のドイツに学んだものだという〔高木1991：72〕。

しかし、徳川もその保存事業が「物質のみの仕事に追はれてゐる今日、閑事業のやうに考へられてゐる」と嘆いている。加えて、若槻内務大臣が述べるには、「財政緊縮の為保存の事業に対する所要の経費も意の如くに参らぬやうな次第」であり、そこで保存事業とはいつまでも徳川のような「中央の大きな「パトロン」や政府の力にのみ待つべきものでない」とし、各地方が自力で保存事業に着手できるように「保存事業の自治思想を鼓吹」することが、同会の第一義的な目的だという（『史蹟名勝天然紀念物』1(1)：3-6〔1926〕）。

同会機関誌の編集人である矢吹活禅も、この機関誌をとおして「全国津々浦々に到るまで保存思想が行き亘り、保存の実績を挙げ得る」のがその最終的な目標だと述べている。史蹟名勝天然紀念物の保存事業が「一部学者の専門的事业、若しくは現役を了へた楽隠居や、又は好事家、数寄者の閑事業の如く誤り考へられて居る先入思想を一蹴して、眞に文化国民として、為さねばならぬ尊き事業の一たることを、徹底的に了解せしめなければならぬ」（同1(2)：95〔1926〕）と述べている。

つまり彼らにとって、史蹟名勝天然紀念物の保存事業は国民精神の教導に関わる以上、物好きが暇にまかせてやるようなことではない。とはいえ財政的な問題により、国家がその全てをカバーすることはできない。そこで「文化国民」が自ら保存思想を抱き保存事業に着手するよう、その啓蒙のために同会は発足したということが理解されるのである。

なおこの史蹟名勝天然紀念物保存法を受け、保存施策がスタートすると、そのなかで墓が史蹟として指定を受けることとなる。このことについて森本和男は、近代的な史蹟の概念に、墳墓が編み入れられていったと指摘している〔森本2010：418〕。

(2) 「東京名墓顕彰会」の創立と活動、実績

史蹟名勝天然紀念物保存協會が望んだ、民間による自主的な保存事業のうち、特に名墓を対象に立ち上がったのが、昭和7年〔1932〕創立の民間団体・東京名墓顕彰会であった¹⁷。同会の機関誌『掃苔』は、墓地の所在や形状の記録、歴史民俗的考察など論文調の文章がメインであり、図版は少なめである。編集人は物心両面で会を牽引した藤浪剛一（慶應義塾大学医学部教授、名古屋出身、1880-1942）とその妻和子（物集高見の次女）、そして一時期は井下清とともに東京都公園課で働いていた仏教者の矢吹活禪であった（広島県東城町出身、1888-1967）。以下、『掃苔』を資料とする場合には出所を「(巻号：頁)」のみで示す。

東京名墓顕彰會は、特に大正12年の関東大震災以降、東京周辺の名家墓地保存の必要が叫ばれるにもかかわらず¹⁸、移転改葬、湮滅するものが増加しており、そこで調査顕彰・研究保存を目的とする団体として創立された(1(1)：24)。会員は200名程度であったと推察される(5(6)：221)。主たる活動としては、名墓の調査や記録、顕彰であり、具体的には機関誌『掃苔』刊行、例会や講演会の開催、掃苔の実践である。名墓の史蹟指定を得るためや、失われた名墓を復旧するための働きかけや啓蒙も行われた。たとえば同会メンバーによる鎌倉での掃苔を契機とした「鎌倉駅主催町観光課後援の国民精神総動員の鎌倉名墓巡拝會」開催や、名墓標識の設置などの実績が挙げられている(4(12)：429；7(1)：40)。

ただし、ここで名墓の調査顕彰・研究保存との目的が掲げられているものの、しだいに彼らの言説は明治の墓癖家とは異なる色合いを帯びるようになり、それが東京名墓顕彰會が提唱する「掃苔道」という語に含意されていくことになる。そうした傾向が生じた背景やその特徴について土居浩〔2006；2008；2010〕は、①関東大震災による墓地の崩壊、②都市計画的思考、③史蹟名勝天然紀念物保存協會とのメンバーの重複、④会費制定期刊行雑誌というメディアの活用、⑤「追福回向」という思想実践の独自性を指摘している。

以下では土居の指摘をふまえつつ、明治の墓癖家と比較して昭和の掃苔家が提唱した掃苔道が一体どのようなものであったのかについて検討する。

精神性や供養という面の重視

昭和の掃苔家による名墓の調査研究、すなわち名家墓地の所在を確かめ、墓碑を記録し、その人物の事蹟とともに味わうという営み自体は、明治の墓癖家とそれほど大きく変わら

ない。また藤浪和子は「偶々人が気づかなかつたのを見出した時の^{かたじけ}忝なさは、探墓を経験した人のみがしる怡びである」と述べており、発見の楽しみも、明治の墓癖家たちと同じ嗜好といえるだろう〔藤浪 1940 : 1〕。

ただし昭和の掃苔家の一つの特徴として、掃苔の際の心的な体験を多く語るという点が挙げられる。たとえば、掃苔の目的は先賢の事蹟に思いを馳せ、生前の精神を体得することであるとか (2(2) : 27)、「俗界を、暫く離脱して生死の念をも超へ、寂莫たる墓域を訪ひ……黙々たる墳墓を前にして、空にして真なる何物かに触れ得る心の楽しさと、安らかさを感じる」、「幽玄境に遊び、その甚深の妙に触れ得ん」(2(4) : 71)、「信心深い精神の発露に基づかねばならぬ……掃苔供養」(2(7) : 141)、「その碑前に立ち徐に瞑然するとき、涯りなき追想と静観とに依つて、自省の念が自ら一入の邃さを加ふるを覚ゆ」(2(12) : 257)といったものである。彼らの記述には、精神や思想、供養といった語が頻出する。

このように掃苔道とは単にその事蹟を調査し顕彰するという世俗的な営みには尽きない。土居が指摘するように、彼らのいう掃苔道は調査研究とともに追福回向も目的としていた (2(5) : 97)。墓地を巡拝して掃苔を実践する会合には 20～50 名ほどが集まり、名墓の掃除をして碑文を明らかにし、線香や花を手向けていること、ときには読経しているようすもうかがえる。

さらに、掃苔の対象となるのは名家の墓だけではなく、「隠れたる先賢にして未だ顕彰せられざる者」(2(2) : 27) も含めるべきとの意見も挙げられている。さらに同会を名実ともに支えた藤浪剛一は、次章でも取り上げる徳風會が行なっている無縁の墓洗いという宗教実践に非常に感銘を受け、「何人も弔しない無名無縁の墓碑こそ、先づ何によりも早く掃苔して、それぞれ保存の途を講ずべきものである」(2(7) : 141) とまで主張している。より具体的な、ある種の供養的な実践が伴っていたことをうかがわせる。こうした志向性が、同会のメンバー全てに共有されていたわけではないかもしれない。あくまで同会の設立趣旨は名墓の調査・保存事業である。ただ同会のコアメンバーたちが、機関誌で上記のような主張を展開していたことには十分留意すべきであろう。

掃苔と国体——大義名分としてのナショナリズム

前項の内容とも関わるが、昭和の掃苔家はしばしば、名墓の保存事業は「数寄」や「道楽」ではないと主張する。この点で、明治の墓癖家が掃墓會の創立に際し墓の調査保存を「我々好事家が娯楽の間に収め得る事」と述べていたこととは大きな違いがある。

名墓顕彰会の事業は決して個々の特志家や学者や、数寄者の閑事業でなく、大なる国家的、
社会的の事業で、また人道問題の解決にも役立たしめなくてはならぬ。大きき使命がある。

(3(4) : 118)

私共は数寄や道楽で本會を創立し経営して居るのではない、道義日に廢れて人情紙よりも
薄く、如何に国家社会に功勞のあつた先哲前賢の墳墓でも一度子孫が衰へて参拝すら碌々
せぬやうになると、何時の間にか無縁墓地として整理されることを考へると、どうしても
此儘で放任して置くことができないので立つて微力ながらも斯うした運動を試みて居る

(5(11) : 380)

土居が指摘するように、彼らの活動の大きな契機が関東大震災であつたことを踏まえる
ならば、名墓の保存は明治の墓癖家たちよりもさらに深刻な焦眉の問題であつたと理解さ
れる。5・6章でも取り上げたように、震災で壊滅的被害を受けた墓が次々と無縁化、移転
されていく状況が、彼らをいつそう名墓の記録と保存事業に駆り立てたのである。

さらに時代が進み昭和 10 年代になると、日本精神作興や国体明徴運動の一環として掃
苔道が位置づけられるようになる。『掃苔』では次のような主張が展開される。すなわち、
祖先崇拜は日本の国民精神の中核であるにもかかわらず、墳墓が大切にされていないのは
全く嘆くべきことである。名墓の巡拝や保存は忠孝道德の根本であり、祖先崇拜、偉人顕
彰、報恩は、万世一系の日本の国体において如実に行われるべきである (3(1) : 1)。墓を
大切にするか否かは国家の興亡に関わる。しかし、「口や筆では祖先崇拜を説き且つ論じる
が、祖先や前賢先哲の墳墓が荒廢しやうと、破壊されやうと一向平気で居られるが如き」
状況である (3(10) : 343)。市区改正、道路拡張、寺院移転、墓地改葬などにより名墓が失
われている (3(12) : 414)。日本精神の作興、国体明徴のためには掃苔道が有効、むしろ密
接不離であるというのである。

日本精神の涵養とか、国体の明徴と云ふが如きは、先づ是等先哲前賢の事蹟を闡明にし高
揚することが最初であり、又最終であらねばならない。従つて名墓顕彰新事業の如きは差
当り、国家なり地方公共団体の官公営事業として励行されなくてはならぬ (5(5) : 188)

我等の掃苔事業は……国家に功勲ある先哲前賢の墳墓を国民一体となつて尊重保存し、且
つその英霊を永く弔ひ奉りたいと云ふのであつて、或る意味に於ては国家なり地方公共団
体に於て行ふ可き公共的事業を我等同志に依つて行はんとするのである。単に学問の為め

とか、保存の為めと云ふやうな小さな範囲の趣旨目的で行つてゐるのではない(7(2):86)

このように、名墓の尊重保存は本来国家や地方公共団体が行う事業だが、現状全く不十分である。そのため、自分たちが啓発活動をしているのだと彼らはいふ。「国なり地方の保存事務に従つて居る当局の理解と同情があれば、この運動はもつと促進されて居る筈である」(7(3):119)。そして「掃苔道者は即国体明徴也」(6(3):104)、「国民精神の総動員は、先づ名墓の顕彰から」(7(1):40)などとも述べ、名墓顕彰事業は国民精神総動員のためにも、この種の事業は本来民間人がするようなものではない、大政翼賛会の文化部に加えてもらいたいものだ(10(12):381)、というのである。

このあたりの事情の背景は、東京市公園課編『史蹟名勝天然紀念物概観』に伺うことができる。墓一つ史蹟に指定するにも、その尊厳と安全を保つため、たとえば民家の廁が名墓に直面していたり、墓の上空に洗濯物が干されたりするような事態を防ぐためには、約30坪分の広さは確保しなければならない。そうなれば現実として、財政的問題から、史蹟指定できるのはよほどの著名人か東京の功労者の墓に限らざるをえない[東京市公園課編1926]。これが官の側の言い分である。昭和15年時点でも、東京府内の名家墓地が6カ所史蹟に本指定(大臣指定)され¹⁹、また56件が仮指定(知事指定)されているものの、これ以上増やすことは困難だというのである[東京府1940]。

それに対して、前述したように掃苔家たちの掃苔の対象には「隠れたる先賢」、「隠れたる名士の顕彰」(11(11):298)までも含まれている。雑誌『掃苔』で取り上げられている墓のリストだけでも約2,000名分にも上っている。端的に言ってしまえば、世間的には無名の近世の歌人や書家なども、彼らは名墓とみなす²⁰。果ては、あらゆる「無名無縁の墓碑」まで掃苔道の対象にしようとしていたほどなのである。なお、上記で見てきた『掃苔』の文言は、そのほとんどが編集人である矢吹活禅によるものだが、彼は前出『史蹟名勝天然紀念物』の編集人も兼ねており、官と民の両方の立場を知る人物であったと言ってよい。

昭和の掃苔家における名墓の調査・保存・回向事業は、その実践面だけをみれば、明治の墓癖家が行なっていた趣味的好事家的墓癖とそれほど大きく変わるものではない。しかしながら掃苔をめぐる言説レベルでは趣味性が後景化し、国体や日本精神と結びついた思想実践、運動だと語られた。もちろん、そこには官による文化財保護政策の影響が考えられる。ただし、あくまでも彼らにとっては墓こそが核心であり、その保存顕彰という課題を解決するためにナショナリズムを持ち出しているのもあって、その逆ではないことに注

意したい。つまり、名墓の調査保存という問題意識や、その追福回向という宗教的実践のほうが行先しており、大義名分として、敬神崇祖や「祖先崇拜の国風良俗」(2(4):96)、「国家功労者の墓を守ること＝国家の義務」といった、今日の我々から見ればきわめてナショナルスティックな言説が展開されたのであった。

5. おわりに

本章では、名墓がどのようにナショナリズムと結びついてきたのかを捉えることを目的として、明治の墓癖家の実態を明らかにするとともに、昭和の掃苔家との異同を明らかにしてきた。その大きな流れを改めてまとめておきたい。

名墓巡礼とは近世以来、市井の趣味人によって個人的に営まれてきた。ところが明治30年代頃からの東京における墓地環境の変貌や、産業化の進展、外国人観光客の流入が、名墓の保存に関する危機感をもたらした。官製団体も現れた一方、墓が倒れ棄てられていくのを目の当たりにした民間の墓癖家たちもまた、放っておけば名墓が続々と失われかねないという強い危機感から、名墓の保存意識に駆り立てられ、団体を結成し、墓所の確定・記録・周知という対策をとった。だが、彼らは大量の墓の調査・スケッチを遺したものの、名墓の物理的な保存事業は結局達成されえなかったし、それは官製の団体についても同様であった。

そして20余年の時を経て、関東大震災という未曾有の大災害を経験した東京ではますます史蹟保存の要請が高まり、史蹟名勝天然紀念物保存法によって名墓を国や市の史蹟に指定するという新しい発想が生まれた。そうして現れたのが昭和の掃苔家の団体であった。彼らは趣味として敬愛する文人墨客の墓を発見し巡礼するという営みを継承しながらも、故人の追福回向という実践も付加し、精神性を強調した掃苔道を提唱した。ただ彼らが情熱を持って目指した、敬愛する名墓の顕彰保存という事業は、やはり彼ら民間の力だけではほとんど叶えられなかった。そこで彼らは、名墓の顕彰保存は本来国家のなすべき事業だと主張する根拠として、祖先崇拜の国である日本の国体にとって密接不離である掃苔という言説が繰り出されていった。このような意味で、昭和戦前期には当時の時代社会状況を反映した質的に新しい名墓巡礼が生まれたとみることができ、当事者たちは、その新しさの自覚ゆえに、自らの営為を墓癖ではなく掃苔あるいは掃苔道と呼びならわしたのであろう。

さて、大きく言えば、名墓をめぐる言説と実践とはほぼ似たようなプロセスを、明治後期と昭和戦前期との2度にわたって繰り返したことになる。まずは官が名墓保存の必要性を認識して保存事業に着手し始めるが、財政的問題からその対象は取り急ぎ重要な名墓のみに限られ、そこまでのランクに達しない墓は後回しとなった。官は、大上段な日本精神論などを盾に「本来は民が担うべき」などの言説を振りかざし、民の力に頼る。そこで民の篤志家が尽力するが、やはり限界があって十分には果たされないという流れである。

ただし昭和戦前期においては、民の方でも国体や日本精神論、敬神崇祖イデオロギーなどと名墓を結びつけて名墓保存を「本来は官が担うべき」ものと主張したことは注目される。つまり、官と民はお互いに、ナショナリズムを責任回避の遁辞として活用していたのであり、このことから「名墓がナショナリズムに利用された」というだけではなく、実際にはむしろ「ナショナリズムが名墓保存に利用された」という一面があったことがみえてくる。

ここで改めて考慮すべきは、近代社会における墓というモノの持つ特質であろう。墓の「永遠保存」が定められていたとはいえ、誰の墓であれ保存には家や管理者の不安定さや災害等による困難がつきものだ。墓は場所を占有するが直接的な生産性はなく、墓それ自体が万人の鑑賞に値する芸術作品というわけでも、事跡を直接表すわけでもない。つまり端的に言えば、墓とは都市において扱いにくい邪魔ものである。そうであるからこそ、3・5・6章などでみてきたとおり、近代東京という人口の集住する都市の中心部において集約か郊外移転の政策がとられてきた。そうでなくとも、寺院によって無縁とみなされた墓はすぐに撤去された。だからこそ現実には多くの名墓が失われていたわけである。

だが、墓というモノが近代的な文化財概念に組み込まれると、ナショナリズムの観点から国家的意味のあるものとして訴求されるようになり、さらには「本指定史蹟」（一級の名墓）と「仮指定史蹟」（二級の名墓）、「それ以外」という3ランクの分類が導入されたことで、一・二級の名墓は都市中心部に残る正当性を担保された。こうして、ナショナリズムと当初は無関係であったはずの名墓を守りたいという個人の道楽ないし宗教実践的な願望に対し、日本精神作興や国体明徴などの大義名分がその実践の正当化のために用いられるようになった。このような言説レベルにおける名墓とナショナリズムとの結びつきは、単なる上意下達ではなく、官と民との共同作業によって、扱いづらかった墓というモノが近代国民国家的枠組みのなかに配置し直されたプロセスとして理解することができよう。

ただし、以上のような名墓の文化財化は、言説レベルが先行して名墓の意味転換をもた

らしたが、実践的にはいわば名墓の観光化とでもいうべき墓の近代の変容をもたらしたことを付言しておきたい。明治の墓癖家たちが遺した大量の墓のスケッチやリストの存在が、大正期頃になると名墓観光というライトユーザーを誕生させた。移転を回避した一・二級の名墓は、今度は観光のまなざしの対象として活用されるようになっていく。冒頭で触れた今日の墓マイラーは、この「墓を見る、巡る」人々、そして「見られる」墓の登場という流れの延長上に位置づけられるのである。

¹ 他にも、近年多くの優れた研究が蓄積されている[e.g. 住友 1991; 西村 1993; 鈴木良 2005; 高木 2005; 2008; 2014; 齋藤 2015]。

² なお中尾樗軒の通称は伊勢屋平次郎。本郷の質屋を継いだが天明期に家が衰えて書肆となり、さらに廃業して骨董屋となった。独学で『墓所一覽』『掃墓餘筆』等を記す。奇人、道楽者とされた。享年 46 歳で病死。

³ 本論 2 章の論点と接続することとして、大正期以降になると、「先哲の諸伝説を読み、其生前の嘉言善行を追慕し……」不朽に顕彰し云々などと、国民道德論と親和性の高い名墓巡礼の理由を述べる者が現れてくることが注目されるが[e.g. 石川二三造 1915; 伊藤武雄 1919]、明治期においては管見の限りほとんど見られない。明治期の墓癖は基本的には趣味の領域と捉えるのが的確であろう。

⁴ 嘉永元—明治 33 [1848-1900]。江戸小石川生。文学博士。東京帝国大学文科大学長・総長、貴族院議員、文部大臣を歴任。

⁵ 貴族院議事速記録第十三号(明治 30.3.1)。大方の賛成を得たものの、対象となる人物は誰か、「古」とはいつ以前か、そもそも国家ではなく子孫がすべきことではないのかなど、主に予算の観点で議論となり法制化には至らなかった。

⁶ 前の団体である掃墓會として 2 回の会合を開催した後、その開催回数を引き継いだため、明治 33 年 2 月に掃苔會として開催された初めての会合が第 3 回掃苔會であった[逸耕 1900]。

⁷ 掃墓家として知られた人物で、1941 年に死去後、多年にわたり収集・編纂・書写・執筆した半紙綴りの稿本・写本は、遺族によって帝国図書館に寄付した[鈴木行: 355]。

⁸ 安政 4—昭和 17 [1857-1942]。幕臣山下重祿の長男。太政官、大蔵省記録局で勤務後、明治 22 創刊『風俗画報』に寄稿、明治 27 より同誌編集長を務めた。『新撰東京名所図会』刊行や、各地の郷土・史蹟・史料調査に携わり、昭和 6 より東京名墓顕彰会の会員となった。

⁹ 図録編纂の系譜のなかに位置づけられる可能性があるが、今後の課題としたい[鈴木廣之 2003]。

¹⁰ なお、井下清『建墓の研究』の「我が古来の墓碑」項の図版は、ほとんどが『見ぬ世乃友』からの転記である。資料として参照されていたことがわかる。

¹¹ 土居浩 [2010] も言及している。

¹² 文久 3—昭和 20 [1863-1945]。大和国奈良生。医学博士。奈良市会議員、奈良県会議員、

衆議院議員を歴任。

13 名所旧跡ノ如キハ歴史上関係少ナカサルノミナラス旅人ヲシテ一種ノ趣味ヲ有セシメ或ハ懷古ノ情ヲ喚起シ人心作興上大ナル利益アルノミナラス外国ニ対シテモ誇ト為スヘキモノノ一ニ属ス聞ク英国ノ如キハ国家ハ此等ノ保存ニ向ツテハ最意ヲ注キ毫モ経費ノ多少ヲ顧慮セサルノ風アリト然ルニ我カ国維新以来此等保存ニ意ナキカ為漸次壊敗湮滅ニ帰セムト是レ実ニ我カ三千年来歴史上ノ誇ヲ滅殺スルモノト謂フヘシ／又古墳墓ノ如キ文武ノ忠心又ハ学者ノ墳墓ニシテ全ク形跡ナキモノ、只タ口碑ニ伝ハルモノ或ハ苔蒸ノ下ニ湮滅スルモノ甚タ多シ今之ヲ修復シ其ノ功績ヲ彰表スルニ於テハ国家ノ功労者尊崇上、歴史考証上、人心作興上大ナル利益アルノミナラス国民教育上数百万ノ児童ヲシテ常ニ大ナル感化ヲ興フルハ論ヲ待タス加フルニ近時欧米国人ノ我カ国ヲ觀光スルモノ年ヲ追フテ増加スルカ故ニ此等ノ場所ト事績及功績等ヲ案内記ニ示スニ於テハ我カ国今日ノ勃興偶然ニ非サルヲ感知セシメ延テ国威ヲ海外ニ宣揚スルニ於テモ亦大ナル利益アルヲ信ス依リテ政府ハ速ニ此等ノ調査機関ヲ設ケ相当ノ方法ヲ講シ之カ修理保存ノ挙ニ出テラレムコトヲ望ム

14 衆議院議事速記録第二十一号（明治 44.3.12）。

15 とはいえ、名墓巡礼はその性質上、商売に結び付きにくい。名墓巡礼ガイドブックの購入者や、埋葬地寺院への参拝者が少々増える程度で、大した収益はもたらされないだろう。そのため、たとえば明治大正期において江戸趣味の商品化に成功した三越が行ったような大々的な商業的キャンペーン〔岩淵 2016〕などとはかけ離れていた。

16 土居浩〔2006；2008；2010〕は、東京名墓顕彰會の社会・文化的背景、具体的には思想や実践、主要会員のネットワーク、また彼らが呼吸していた当時の東京における墓地の状況等を詳細に論じている。

17 『今昔』1(3)：22〔1930〕；同 2(7)：57〔1931〕；同 2(9)：5〔1931〕；同 5(3)：25〔1934〕；同 5(11)：22〔1934〕。今昔會は昭和 9 年まで存続していたが、有志諸氏の相次ぐ死去を告げる機関誌を最後に、活動を終えたようである。その前身は昭和 5 年発足の東京掃苔會であった。東京掃苔會は今昔會とともに『今昔』を機関誌として名墓の調査・記録をなすとともに、それら名墓の史蹟登録を東京府に請願する活動もしていたが、実を結ぶことはなかった。その東京掃苔會が、東京名墓顕彰會へと昭和 7 年に発展的に移行する。

18 6 章で述べたように、関東大震災による東京市内の墓地の被災状況は甚大なものであったが、特に巨大な墓碑を作る傾向のあった名家の墳墓は「惨憺たる当落の有様は一種悲傷の情を起さしむるものがある」と語られている〔伊藤武雄 1924：79〕。

19 なお史蹟として本指定されている墓は、大塚先儒墓所、浅野長矩墓及赤穂義士墓、林氏墓地、澤庵墓、賀茂真淵墓、松平定信墓の 6 カ所。

20 本論では十分言及できていないが、東京名墓顕彰會のコアメンバーは東京出身者ではなく、彼らは「江戸東京の文人」というよりも、日本国家の功労者を対象として選定する傾向がみられる。この点は、江戸東京という郷土への関心によっていたと思しき明治の墓癖家との差異として挙げられる、ナショナルな意識の反映であるように思われる。

8章 昭和戦前期の墓相家と「正しい墓」——無縁墓供養から日本精神論へ

1. はじめに

墓とはどのように建てるべきか。この問いに、伝統宗教の教義は必ずしも明確に答えていない。そのため人々は死や霊魂についての観念だけでなく、遺体処理や都市計画といった実際問題とも向き合いながら、社会規範としての墓制を構成してきた。ところが近代の日本において、その答えを明確に提示しようとする宗教的言説が現れた。それが墓相学¹である。本章では、昭和戦前期における墓相学の登場を、近代における時代社会状況の変化のなかで出現した、墓をめぐる新しい言説の一つと捉え返してみたい。

墓相学とは、墓の形状や状態がその墓を所有する家の運命に影響をもたらすと説く運命判断の一種である。その専門家である墓相家^{ぼそうか}は、文献や全国の墓地調査などをとおして得られたとされる独自の知見にもとづいて墓相を鑑定し、墓の吉凶を判断して、その家に起こった災禍を言い当ててみせたり、彼らの提唱する「吉相墓」や「正しい墓」²の建墓を指導したりする。家相や人相、手相、印相、姓名判断などと同種の占いといえるが、墓相の場合は、「墓は家の根である」などという標語に表れているように、個人ではなく家の運命（家運）を問題にするという特徴をもつ。また、東アジアに広範に普及している墓地（隠宅）風水が地形の起伏、水流、方位などの地理的条件を重視するのに対し〔渡邊欣雄 1990；何^か2013：224-241〕、日本の墓相学は墓石の形状や彫刻、大きさ、配置を重視したもので、ほぼ日本独自に作り上げられたといえる³。昭和戦前期から 1980 年代頃まで一定の流行をみた後、今日では低調となったが、それでも相変わらず墓相学に関する書籍（以下、墓相書）は年に数冊ほどのペースで刊行され続けている。

墓相学はタタリなどを強調して不安をあおる迷信だと批判されることもあり⁴、学術的な研究対象とされることは多くなかった。ただし、墓相学の先駆である中山通幽^{つうゆう}や松崎整道^{せいどう}の思想実践に焦点をあてた研究は行われている。詳しくは後述するが、彼ら初期の墓相家は、自家の墓を建てる前に、まずは無縁墓や自分とは全く関係のない他者の墓の供養を実践すべきだと説き、近畿・中国地方を中心に大きな影響力を持った。對馬路人は新宗教研究の立場から、中山が明治 28 年〔1895〕に設立した新宗教・福田海^{ふくでんかい}を考察するなかで、墓相学を「在家による独自の先祖供養を説く新宗教の興隆や水子供養の流行などとならんで、

近代日本が生んだ民衆的霊供養文化の一つ」と位置づけている〔對馬 1993 : 297〕。また土居浩〔1998 ; 2004 ; 2005 ; 2006〕は、1930 年前後に柳田民俗学、霊園行政、掃苔道など「墓をめぐる実践の同時多発現象」が起こったと指摘し、そのなかに墓相学を位置づけている。さらには、中山や松崎の無縁墓供養実践を仏教社会事業や社会奉仕活動として捉えようとする試みもある〔對馬 1996a ; 小林康正 2011 ; 2012 ; 平崎 2014〕。

中山や松崎が墓相学の先駆者であることは間違いない。しかし、ここで注目すべきなのは、われわれが今日見聞きする墓相学では、中山らが説いた無縁墓供養の要素が後退し、もっぱら「自家を繁栄させる墓を建てる」ことに重点が置かれているという点である。また墓相学の発想は、先祖の供養のために墓の形状や状態を重視する点で、同時期に隆盛した「霊の供養」⁵を重視する霊友会系新宗教などとは質的に異なるともいえる。

では、現在につらなる墓相学はどのように生まれ、普及に至ったのだろうか。本論はこの問いに対し、①まずは墓相学の前史、およびその初期における無縁墓供養からの展開過程を踏まえたうえで、②矢島^{やしまふぎよう}俯仰という一人の墓相家を軸にして検討していきたい。矢島が墓相家となりえた、個人的動機および社会的背景は何であったのか、これまでほとんど取り上げられてこなかった文献資料や、墓相家への聞き取り調査にもとづき明らかにする。矢島の遍歴やその墓相学が、墓をめぐる社会的動向と密接に関わりながら形成されてきたことが明らかになるだろう。加えて、③墓相家のクライアント（顧客、信者）の方にも視点をおき、彼らがどのようなニーズから墓相学に関心を持ったかについて検討していく。

そして最終的に、墓相学が、日本における墓制の急激な変動と、そして日本精神論的な先祖祭祀言説という、大きな2つの流れの交差するところに、そしてマスメディアの力が働くことで立ち上げられてきたことを明らかにしたい。

2. 墓相学の誕生

（1）前史

まずは墓相学の前史をみておく。章末に掲載した年表は、近世以降から太平洋戦争終結までにおける主な墓相書の刊行状況を、入手しえた文献資料をもとにまとめたものである。なお本章では、章末年表内の文献を引用する際には「〔年表・文献：頁〕」の形式で表記する。

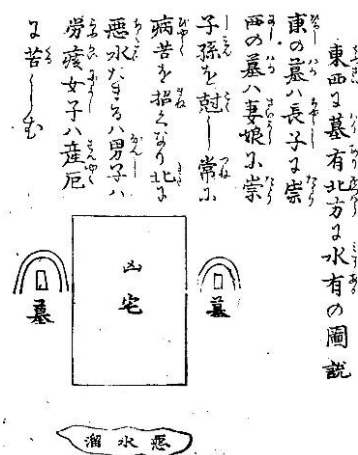
宮内貴久〔2006〕によれば、中国大陸から流入した易や運命判断などの占いは、室町期

に大衆化が進み、18 世紀末頃からは家相見への展開もみせ、家相書が広く流通した。しかし、本来は家相（陽宅風水）の対となるべき墓相（陰宅風水）は、日本では近世までほとんど流行らなかったという。

日本で世に出された最も早い墓相書としては、文政 3 年〔1806〕に世に出された、近世の国学者・高田（小山田）與清の『墓相小言』が知られている。同書には、中国から伝来した墓相説が古墳造営に反映されていることや、墓相の善悪が禍福をもたらすことなどが記されている⁶〔年表・高田 1806〕。

また、明治中期の家相書の一部にも家と墓との位置関係の吉凶に関する記載がある（図 8-1）。この時点の墓相説は

中国の墓地風水にほぼそのまま由来しているといつてよい。 図 8-1〔年表・平沢 1894〕



（2）中山通幽・松崎整道と無縁墓供養

明治中期頃より、中国由来ではなく、日本独特の墓相学が、近世以降の関西地域を中心に行われた無縁墓供養や墓石磨きの実践を基盤として生まれていくこととなる。

その嚆矢を放ったのが中山通幽⁷（文久 3—昭和 11〔1863-1936〕、図 8-2 左）であった。中山は小学校教師を勤めたのち、修験行者や易者として活動を開始し、大阪で私塾・権道館を開いた人物である。伝記によれば明治 28 年〔1895〕、当時 33 歳の中山が大阪今宮町の鳶田（飛田）墓地を通りかかったところ、数人の石屋が無縁の墓石を叩き割っているのを目撃した。驚いてわけを問いただすと天王寺の命令だという。そこで急遽、寺へ抗議したところ、300 余基の無縁墓の後始末一切を任されたため、中山は権道館の出入りの者たちと結成していた宗教団体・福田海を率いて、全ての墓の法名を書き取り、墓洗いをし、階段状に山積みにして供養した。このように、中山が「無縁墓の蒐集浄祭」の道に入った契機は、まさに 5 章でみてきたような、都市に増加し寺院に疎んじられていた無縁墓の惨状を目の当たりにしたことにあったのである。

さらに中山はその実践のなかで、どのような墓が無縁になるか、どういう墓が「障り」を起こすかを感得し、墓相家になったと伝えられている〔中山通幽尊師の一代とその思想刊行会 1971；215-217〕。ここで興味深いのは、通常の発想であれば「家が滅びたから墓が無縁になった」と考えるべきところ、そうではなく「凶相の墓を建てたり墓の手入れを怠っ

たりするから墓が無縁になる、すなわち家が滅びる」と因果関係が転倒された点であろう。

こうして墓相学は世に誕生したのだが、ただし中山自身は基本的には無縁墓供養の実践のほうをより重視したことに留意したい。中山は、自家の墓を建立する前に、祀り手のいない無縁墓の清掃・整理・供養の「陰徳積み」によって自らの罪障を消滅しなければならないと強調した。福田海は、あくまでも「無縁墓積みの陰徳行」という実践を主とする宗教団体であったと理解される。

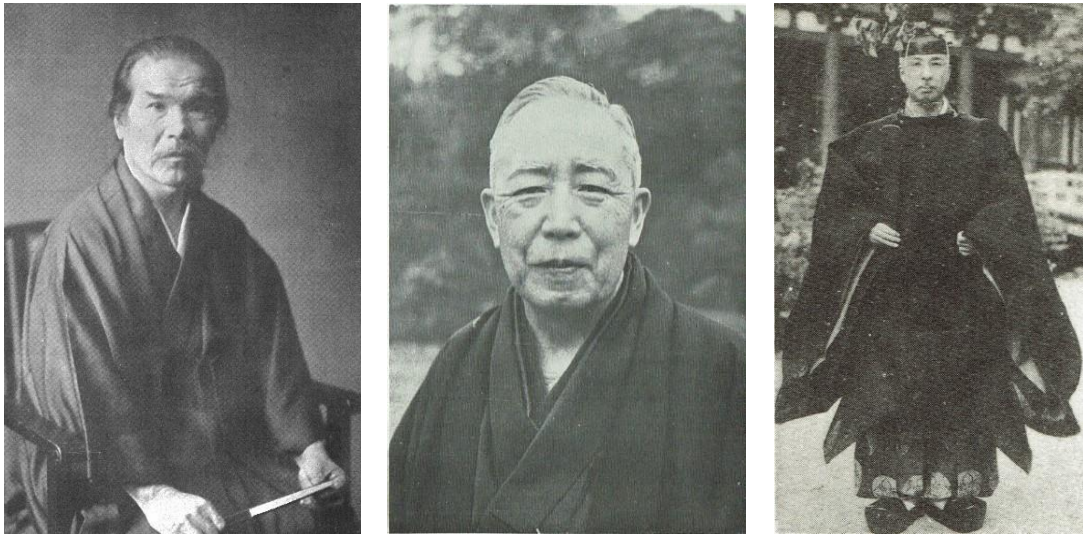


図 8-2 左から、中山通幽 [中山通幽尊師の一代とその思想刊行会 1974]、松崎整道 [年表・平野 1936]、矢島俯仰 [矢島 1970]。いずれも撮影年不明

その後、中山の弟子であった松崎整道⁸（元治元－昭和 24 [1864-1949]、図 8-2 中央）が現れる。松崎は大正 14 年、墓洗いや無縁塔の建立・供養、地藏尊奉流、百万遍数珠繰りなどの実践を行う^{くどくかいじぞうこう}功德海地藏講を東京で結成した。のちに同会は^{とくふうかい}徳風會と改称して西日本を中心に展開した。

墓洗いとは、全く他人の墓地を訪れ、全ての墓と墓地内を洗い清めて櫛や線香などを手向ける功德積みの実践である [年表・川舟 1936 : 95-98]。そうした徳風會の活動は、7 章で取り上げた雑誌『掃苔』（昭和 8）でも好意的に紹介されている。それによれば、大阪東区に本部を置く徳風會は過日、老若男女の会員約 100 人である寺院の墓地の大掃除を行ったとある。石碑を水で洗い、千燈供養として 1 基ごとに蠟燭を灯し、香花を手向け、住職に回向を頼む。その回向料や寺男への心付け、線香・供花・蠟燭代などは毎月の会費 50 銭から拠出する。こうした「善行」を昭和 10 年春からすでに 30 回実施しているという（『掃苔』2(6) : 139 [1933]）。別の資料によれば、大阪徳風會は昭和 6 年頃創立、昭和 11 年当時で会員数 1,500 名にのぼる団体であり、毎月 1 度大阪市内で墓洗いを行って 5 年で市内

全ての寺と墓地を一巡したとされる〔年表・平野 1936 : 211〕。活発な宗教団体であったといってよいだろう。

（3）墓相家の誕生

このように、中山や松崎の率いた活動の中心は、少なくともその初期においては無縁墓供養にあり、そのため彼らはしばしば仏教社会事業家や社会奉仕活動家としても位置づけられる。しかし昭和4年以降になると、彼らは墓相家として世間に知られるようになっていくのである。

まず中山について見よう。主婦雑誌である『主婦之友』が昭和4年7月号で、中山^{おおたどうゆう}（多田道幽名）のインタビュー記事「家運の盛衰と墓相の研究」を掲載した。記事冒頭には「氏は、世人の誤解を恐れ、紹介のない人には一切面会を謝絶してゐられますが、氏の本義としてゐられる祖先崇拜の思想を、全国民に伝へんとする本誌の希望を容れて、京都嵯峨銀行の頭取小林義明氏御夫妻と令息美喜雄氏の特別な御配慮によって、快く記者を引見してくださいました」とあり、続いて中山による「福祿寿の墓」論が記載されている〔年表・多田 1929 : 66〕。管見の限り、この記事が日本における墓相学のマスメディアへの初登場であるが、中山がマスメディアに登場したのは、これが最初で最後であった。

松崎のほうも、その翌昭和5年〔1930〕、品川大井の天台宗寺院で開催された各宗聯合大井仏教會の会合で墓相学の講演をし、その内容が墓相書の先駆といえる『お墓と家運』として刊行され広く普及した。講演で松崎は次のように述べている。

何処のお寺さんにまいつても、その無縁墓に対する処置、ならびにその祀り方が、感服出来ない……露骨にもうせば、何年附届けがないとか、または、お参りにも見えないからと……墓所の整理上からとはもうせ、これを滅したり、利用したり、するのを不可とするわけであります。〔年表・松崎 1930 : 95〕

中山や松崎はもともと無縁墓供養を実践していたが、そこには単に無縁仏のタタリを恐れる心情などというより、むしろ寺院が無縁墓をずさんに扱っていることに対する強い問題意識があったと理解することができる。

より俯瞰的にいえば、墓相学が論じられ始める大きな社会的背景には、5章で詳しく述べたように、都市化・産業化が進行し人口移動・社会移動が増大した明治中期以降、問題視された現象の一つに無縁墓の増加とその処理問題があった。しかし、それだけならば無

縁墓供養の実践にとどまったはずである。先の中山の伝記のなかにも典型的にみられたように、「無縁になるのは墓が悪いからだ」との発想が強調されるのが墓相学なのである。

都会は生存競争が激しいから長く続く家がないのだと世間では話して居ります。私の考では成程生存競争の激しい事実も一つあるにはあるが、かく無縁になつてしまふのは墓が悪いのだ、後の要らない墓を建てて居るからだと申上げる。[年表・松崎 1935 : 8]

一般の人々にとって、墓地に行けば大量の無縁墓、荒れ果てた墓が目に入るという状況は、社会問題である以上に、自家の墓が無縁化してしまう、すなわち家が絶えることへの恐怖感を増大させるだろう。競争が激しく先の見えづらい近代都市社会におけるそうした心性が、家が絶えないための墓づくりとしての墓相学を誕生させる素地になったと考えられるのである。

小林康正も指摘するように、松崎の『お墓と家運』は、自家の墓を吉相に改める前にまずは他者の無縁墓供養などの功德積みを行うべきで、さもなければ災禍が起こると強調していること、また墓の新設というよりは整理に重点が置かれていることを特徴としている[小林康正 2011 : 64-65] ⁹。松崎は中山による秘伝的な無縁墓供養と墓相学を東京に持ち込み、講演や書物の刊行によって普及させる役割を果たした人物と位置づけられる。しかし、墓相学が都市、特に東京で広く受容され定着するには、もう一段階の変化を要した。

(4) 東京における墓相書ブーム

章末の年表からは、先述の中山による『主婦之友』記事[年表・多田 1929] ¹⁰および前述した松崎の『お墓と家運』[年表・松崎 1930]を皮切りに、多くの墓相家が世に現れ、墓相書を相次いで刊行するようになり、昭和 11～14 年頃に出版のピークを迎えるという流れを確認できる(図 8-3)。そしてその出版は矢島俯仰、今井鴻象、鹿島大賢といった東京在住の墓相家によるものが多いことがわかる。彼らは単独または少数名の結社で、墓相書の刊行や講演会の開催によって集客し、個別相談に応じて鑑定料をとるという活動形態をとった。

それらの墓相書では、無縁墓供養実践への言及はきわめて少ない。『墓相と家運』[年表・今井 1936]の新聞広告からわかるとおり(図 8-4)、自家にとって不幸を招く墓とはどのようなもので、それによりもたらされる災禍とは何か、逆に「正しい墓」すなわち家を繁栄させる「吉相墓」とは何かという内容がもっぱら説かれている。



図 8-3 墓相書の例
右 [年表・平野 1936]
左 [年表・鹿島 1938]

↓ 図 8-4 『読売新聞』昭和 11.6.23

中山はもともと陰徳主義を標榜して教えや実践を一般に広めるのを嫌い、無縁墓供養という実践を最重視して宗教団体を結成した。しかし、昭和初期の東京において書籍等を中心として説かれた墓相学は、中山や松崎の考えとは大きく異なり、自家の吉相墓を建てるという点に特化したブームであったといえるのである。

3. ある神道系墓相家の誕生とその社会的背景

(1) 矢島俯仰の位置づけ

それでは、東京における墓相学流行を担ったのはどのような人物であったのか。彼らの説く墓相学とはどのようなもので、どのようにプロモーションされたのだろうか。以下では、その主要人物である矢島俯仰^{やじまふぎよう}（明治 31－昭和 45 [1898-1970]、前掲図 8-2 右）という墓相家を取り上げ、文献、ならびに彼の後継者である 2 代目（昭和 19－ [1944-]）への聞き取り調査¹¹をもとに、彼が著名な墓相家として成功した過程を跡づけていく。

墓相家たちの経歴は多様だが、なかでも神職から墓相家に転身した矢島は異色の存在か

もしれない。矢島は、草創期から戦後にかけて活躍した代表的な墓相家の一人であったことと、自己流の墓相学を書籍や講演で宣伝し相談に応じるという方法を決定づけた東京在住の墓相家の一人であり、墓相学の展開を明らかにするうえで格好の検討対象といえる。

矢島の著作を読む限りでは、中山や松崎の影響を大いに受けているようにみえる。しかし、2代目によれば、彼らは師弟関係どころか面識も無かったという。墓相家を名乗るうえで何か特別な修行や弟子入りのようなことは不要であり、したがって矢島と同様、墓相学の元祖を名乗る墓相家は大勢いた¹²。逆に、有名宗教家や墓相家のもとでの修行経験をアピールする者もいる。先行する墓相家の書籍や講演の内容などを無断で借用したり、あるいはその正統な継承者を名乗ったり、互いに批判しあったりしながら、それぞれがオリジナルを称する「〇〇式墓相学」が形成されていったのである。

（2）神道系墓相家の誕生

矢島は本名を矢島武二という¹³。明治31年〔1898〕、かつて東京・麻布十番にあった末広稲荷神社に生まれ、幼少期に代々木八幡宮へ養子に入った。大正元年に麻布中学に入学、そこでのちに國學院大學で考古学の教授となる樋口清之と知り合っている。大正10年、國學院大學を卒業し、千駄ヶ谷の鳩森八幡神社で宮司職に就いた。この頃から矢島は自己流で鎮魂帰神法による託宣や易を始めた。2代目によれば、神社境内で託宣を行ったり墓相学を説いたりする神職矢島の姿は、必ずしも評判のいいものではなかったという。

大正14年、矢島は応神天皇陵への参拝をきっかけに古墳と神社の関係という問題に関心を持つようになる〔矢嶋1963：1〕。さらに昭和初期には実の娘を亡くしたことで、墓はどのように建てるべきかとの問いが生じ、墓相の研究を始めるに至ったという。昭和5年、矢島は自身初の墓相書『墓相と運命』を刊行した。同書には「墓相鑑定料金十円以上」との記載もみえる〔年表・矢島1930〕。

またこの頃には託宣や祈祷、易、そして建墓事業を行う団体・鳩巢房^{きゅうすぼう}を創立し、墓相学の事業化を果たしている¹⁴。鳩巢房は、房主を名乗る矢島を筆頭に、設計工事担当者、文書担当者（墓内部に納める写経制作）、絵画担当者（墓内部に納める絵画制作）、美術金属担当者（写経と絵画を入れる経筒製作）の5名からなる同人的な団体であった（昭和8年時点）。

以上のことから、矢島が墓相家となった背景には、易や鎮魂帰神などの宗教実践への関心をもともと持っていたことや、愛娘の早世という個人的契機があったことが推察される。

それに加えて、次の言葉からは時代社会的な背景をうかがうことができよう。

いつも不可思議なのは「常識」を頑冥に固持して、ロジックを尊重してゐる人間が、何故に「墓と葬」の問題に対しては、何等の疑怪なしに終始傍観してゐるのであらうか？ どうしてもつと猪突的に、その奥底を掴うとしないのか？……惟ふに、その原因の一つは建墓に対する一定の基準が無いからである。故に斯に私の所論の帰趨を明確にして、以て「昭和の墓制」を確立し制定せんとする大旗を翻して、本書の出版を敢てしたのである。[年表・矢嶋 1933 : 「まえがき」]

ここで動機として語られているのは、「建墓に対する一定の基準が無い」ことを問題意識とし、「昭和の墓制」の制定を目指すというものである。これは一体どのようなことを意味しているのだろうか。

矢嶋は墓相学に傾倒した理由として、次のようにも語っている。

「墓相学」に指を触れたのは、最初からこれを創始すべく企図されたのではなく、その動機は応神陵を機縁としてなされた「古墳と神社」との、学究的の素願から出発したのであつた……上代の古墳と原則の合致したものは吉祥に恵まれ、背馳するものは凶禍に襲はれてゐる現象の、終始一貫された不文律によつて此れ斯に「墓相学」が建設されたのである。自己の趣味……例へば古社寺建築や仏教美術に対する仏像、仏具等の芸術の鑑賞眼と、それ等を通じて感得した熱烈なる信仰観念、また如上の山陵古墳を駆け巡つての考古学と、各地の風俗習慣による民俗学、神道仏教の文献的研究とその思索、易道並干支等の運命学、霊媒による靈魂研究等がその主眼であるが、学生時代に徒に習得したカメラまでが、墓の採集に役立つ^{ママ}挿入写真の原画は、悉く私の手によつて撮影したのである。[年表・矢嶋 1933 : 168-169]

「昭和の墓制」確立という発想には、天皇陵や古代神道史への「学究的」関心が重要な位置を占めたというのである。これはどのような潮流のなかに位置づけられるだろうか。

以下では、建墓に対する一定の基準が無いとか、学究的関心と矢嶋が述べるところの意味を検討していきたい。

(3) 墓相学誕生の背景①——都市における墓制の再編

まずは建墓の基準が無いという問題を検討する。前項でみた矢嶋以外にも、墓相家たち

の多くが、墓制が未発達だとか、墓制の基準が欠如していると厳しく批判し、そこから自身の墓相学を説き始める。以下では矢島以外も含めて当時の墓相家たちの主張を確認してみよう。

世には、墓石を無智な石屋が好き勝手に拵えたり、建墓の精神を知らぬ門外漢の建築家が、たゞ外観のみにこだはつて、設計したりすることが多い〔年表・村田 1935 : 45〕

世一般墓をうとんじ、建墓に対する認識を欠き、雨露に久しう曝して荒廢に任し、無責任なる形態を以て後人識者の嘲笑にゆだねて顧みず、何んたる悲ぞ、何んたる祖卑ぞ、憂ふべきは墓の問題である〔年表・加藤 1939 : 3〕

こうした言説は、5章で述べた都市の墓地事情の反映として捉えられよう。東京では大正12年〔1923〕に多磨墓地が、昭和10年〔1935〕に八柱霊園が開設された。当初多磨では墓碑の意匠構造は各自の任意とされたため、「無統制な構造物が櫛比する醜態」と井下清が嘆くほどに、墓は個性化していた。それが八柱霊園の受託墓碑制度によって徐々に墓の標準型が定まっていき、さらに改葬が容易で省スペースな、コンクリート製のカロートを備えた、本論のいう家族納骨墓という様式が定着を始めるというように、まさに東京市政府主導によって都市の近代墓制が成立する途上にあった。

まず墓相家らの批判の的となるのは、あまりにも豪華すぎる墓である。管見の限り、墓相家全員が、高額で巨大な墓を「凶相」などと厳しく断じている。「虚栄」批判は、ほとんど墓相家の決まり文句といってよい。

墓を建てるといふ事は、現代では単に死者の供養の為めか、下つては建造者の売名の為め、或ひは富の標示、位階勲等の標識といふ如き浅薄な觀念を持つてゐる人が少くない。〔年表・市原 1935 : 19〕

世人の多くは、大きな墓さへ建てれば仏に対する供養となり、立派にすればするだけ、供養の量が多いものと心得、金を多くかけて墓を建立すれば墓を建てた誠意が仏に通じ、仏も満足して成仏するものの如く考へ、華美壯麗な墓を建造して、得々たるの傾向がありますが、それは大きな誤りであります。〔年表・凡行史 1936 : 10-11〕

墓石は、決して親の墓より大きくしてはならない……三段のものでなければならない〔年表・鹿島 1938a : 45〕

近頃はずいぶん思ひ切つた、豪壮華麗なお墓を構築する人の多くなつた事は、甚だ痛歎に堪へません……巨額なる費を投じて父祖の墓を凌ぐ豪奢なるものを建立し、又は身分に不相応のお墓を建てることは祖先に対する甚だしき非礼であります[年表・小森 1939:25-26]

また同様に、多くの墓相家が、5章でみたような寺院の特設墓地を非難し、家族納骨墓の建立やコンクリートの使用を「凶相」として厳禁していることは興味深い。

墓相から観ると、此の特殊納骨の墓（引用者注：寺院特設墓地のこと）は総べての凶兆を具備してゐると断定出来ますから、まづ此やうな檀徒の家では誰れも彼れも凶禍に襲はれてゐるものと信じてゐます。[年表・矢嶋 1933:37-38]

尤もひどひのは、コンクリートで作る人があるが、其害は最も甚だしい。これは墓相上、最も肝要な、坤徳の土の生気を甘受できないからである。こんな人の家に限つて、何れも、家運の衰退や、種々の凶禍を招いてゐるのは、御気の毒である[年表・村田 1935:32]

先祖代々の墓一基では、これは、どういふ墓かと申しますと、墓相上子孫の要らない墓、子孫のない墓で、斯の如き墓では、二代三代はおろか、三十年の間、同じ家運を続けることも覚束ない。[年表・松崎 1935:9]

能ク世間ニハ石塔ガ墓地ニ一杯ニナツテ後ノ席ガナイカラトテ是ヲ片付ソシテ此頃流行ノ先祖代々ト石碑一基ニ改メタリ……家内ニ不幸ガ続出スル[年表・倉田 1936:57-58]

次の一節からは、都市の墓地に関する、価格の高騰や墓地不足という問題もみえてくる。

御両親をお祀りすべき大切なお墓を新しく今日市中の限られたる、墓地内に索める事は、中々容易な事ではありません。のみならず、多額の費用を要する現状でありまして、社会生活層の大部分を占める人々には、到底望んでも遂げられない悲惨な状態にあるのであります。……為政の局にある方々は、是非此の点に考慮を払はれ、行詰まれる市内墓地の現状を認識し、一日も早く公営の大墓地を設定せられ、以上の要望に即応せられんことを切望して止まないのであります。[年表・水谷 1937:125]

さて、それでは正しい墓の建て方とは一体どういうものか。ここでは矢島の墓相学の大要を『墓相より観た 墓の建て方』[年表・矢嶋 1933] からみておきたい。同書によれば、祖霊や迷える靈魂を正しい墓と祭祀供養で成仏させることで、家運の興隆を招き、災禍を

防ぐことができる。墓は靈魂の安らかな寝所であり、墓の本願は供養である。間違った建墓、不十分な供養は靈魂の成仏を妨げる。苦悩する靈魂は現界の血縁者に訴えてくるため、家運の衰退や家族へのタタリをもたらす。そして墓相学は、実在的な証左にもとづく形而上学であり、吉凶を如実に摘出することが目的だという。

それでは具体的にどのような墓が良いのかというと、あまりに多くの条件があるのでここでは詳細は略すが、概ね、入口を東南にし、柵を設け、全体に日光が直射するもの、夫婦を合葬したもの、平安期の古式にのっとり層塔か五輪塔を建て、内部に納経したもの、が良いと矢島はいう。分家が新しく墓を作るときは本家の供養塔も建てるべきである。そうした良い墓とは矢島によれば図 8-5 のような形状となる。一方、凶相なのは異形の墓、自然石の墓、コンクリートの墓、先祖より大きな墓、木や草が鬱蒼とした墓、苔の生えた墓、倒れたりひびの入ったりした墓などである。以上のような矢島の墓相説は、層塔か五輪塔を中心に据えることを除けば、他の多くの墓相家の教えときわめて類似している（なお、徳風會系墓相学については図 8-6 を参照）。



図 8-5 矢島式の吉相墓（鎌倉市・鎌倉霊園において平成 28 年間芝撮影）



図 8-6 参考：徳風會系の吉相墓（京都市・上桂霊苑において平成 28 年間芝撮影）。徳風會系では、子が親の墓を建てるべきとの考えから、各代で夫婦墓や個人墓を並べて建てていく形態をとる

さて、以上の記述から、大正期～昭和期前後の都市における墓地の状況を背景としてこそ、墓相学が隆盛したことが理解されよう。既存の墓制が改変され、新しい墓が登場していくまさに過渡期、墓づくりの現場で墓相家は活躍したのであった。公営墓地が不足し、墓の価格は高騰するなかで、庶民層が墓を建てることは容易ではなかった。ある程度、財力のある層がまずは墓を建てていくが、その場合には郷土や旧来の葬墓習俗とは切り離され、公園墓地や寺院特設墓地という新しい様式に従うことになる。とはいえ建墓の明確なガイドラインがあるわけでもなく、石材店の言いなりになったり、周囲の墓と競うように財力を誇示する豪壮な墓を建てるようになったりという傾向を生じた。こうした墓制の変

動のなかで、どのような墓を建てるべきか困惑する人々に対し、墓相家は墓相の良し悪しを説くことでそのニーズに応えたのである。

（４）墓相学誕生の背景②——日本固有の墓制の探究

神道界における墓制への関心の高まり

続いて、墓相学における日本「固有」の探究という志向性の意味を検討したい。まずは前述のように、矢島が古墳の探究から墓相学の道に入ったと述べていることを手がかりとして、その社会的な背景を考察する。

先行研究によれば、大正期以降の神道界では墓や埋葬への関与に関する議論が再燃し、神葬祭の歴史や法制の研究、神式公葬の理論化、死穢の掟え直しの動きが起こっていた。その背景には、多くの戦死者の発生や、明治天皇の崩御、大正 15 年の皇室陵墓令の発布、昭和 2 年の大正天皇斂葬の儀（葬場殿の儀、大葬）といった一連の出来事があったとされる [藤田大誠 2014]。

こうした気運のなかで、矢島は昭和 7 年 [1932] 頃「神葬研究會」なる団体の創立メンバーに加わっている。メンバーは在京の神職仲間である矢島（鳩森八幡宮）、柳瀬福市・飯森文晴（浅草神社）、吉田正順（三田八幡宮）、伊藤一郎（幡ヶ谷氷川神社）、鈴木一正（麻布末廣神社）、平岩満雄（代々木八幡宮）であった。高野義太郎なる人物もまた、「氷見郡大田村の車塚の山陵が、民有地となつて年々糞尿をかけられ崩壊されつつある事に恐怖の念が勃然と起つた」ことから、神道の墓や葬祭という問題に強い関心を抱いたという。そして「葬祭一元論」ないし「社墓一元論」、すなわち「神社は墓所なり神職は墓守なり」とし、神社と墓を古代的原形へ回帰させるべきと提起する言説に共感して、古代の墓制や古墳の探究という志向が生じたと述べている。高野によれば、このように神社の原形を墓とみるような説は、神道界の大勢からは冷淡視されたが、なかには信奉する者もいたという [年表・高野 1931 : 1, 68-70]。

そして以上のような論理は、西洋式や中国式でない、日本古代民族固有の葬墓制を明らかにし、それを日本人のあるべき葬墓制として確立させようという発想へと展開していく。矢島もまた、仏式葬儀は古代民族の精神が融和し構成されたものであるから、検討対象とすべきは単に神葬祭ではなく「神仏両道の源泉」であると主張し、もともとの建墓観念を異にする欧米や中国の模倣ではない、日本民族精神における崇祖観念をあらわす建墓を目指すとした [年表・矢島 1933 : 156]。しかし、そうは言っても、日本人みなが古墳を建て

るわけにいかない。そこで矢島は、彼なりに上古の「精神」「原則」「神髓」を見出し、五輪塔や梵字を重視した独自の墓相学を提唱していくのである。

注目すべきことに、神葬研究會には鳥居龍藏や折口信夫、山本信哉、中山太郎などといった民族学・民俗学・考古学者らも加わっていた。会誌創刊号の巻頭は折口の講演録で、「我々は、すぐ支那の葬送を考へて、喪とか葬式とかいふことに当てるが、さうする迄もなく、昔から我々には、葬式或は人が死んだ時の物忌に就いての、固有の考へをもつて居るのです」[折口 1933 : 11] とある。このように日本固有の墓なるものを探究する志向性という意味においては¹⁵、当時の民俗学や考古学と、墓相学とはきわめて近い視座に立っていたといえることができるのである。

日本精神論との結びつき

前述したように、墓相学が誕生する墓制史的な背景は、近代における墓制の動揺や社会不安を背景に、災因論や墓制の確立の問題がクローズアップされたことにあった。ただ、そうした問題を解決しようとするだけならば、たとえば中国式の墓地風水をそのまま利用しても十分に解決されたはずである。しかし、墓相学はあくまで日本固有の墓制として提示されたという特徴を持つ。例を挙げると次のようなものである。

わが大和民族には大和民族固有のお墓があり、そのお墓の象徴するところの民族精神は、
発して忠君愛国の国家觀念に凝り忠孝道德の大信念と化してゐる [年表・石原 1936 : 5]

(過去の墓相書や口伝は) 悉く支那流の説で純日本式のものは文献口伝にはありません。
……日本式墓相は、旧古の墓地を実地に研究して其の要領を知らねばなりません……墓相
には方位を考へる必要はありません。 [年表・山田 1939 : 88]

建墓作法は民族的郷土的風俗的現象を史的累推し、日本精神の神髓を認識崇拜的信仰供養
の表現を正確にするにあります。 [年表・加藤 1940 : 3]

墓相家が説くのは、決して世界人類に普遍的な正しい墓ではなく、日本民族固有の墓の建て方なのである。時代により多少変容してきたとしても、日本的な精神や神髓ともいふべきものがあり、それを守らなければ家に不幸が起こると彼らは主張する。

このように考古学や民俗学などと深く関わりながら「日本固有の墓」と「正しい墓」、そして「家を繁栄させる墓」を同定していく発想は、管見の限り、上述した矢島を筆頭とす

る神道系墓相家によって先駆的に提示されたようである。墓相家の嚆矢であった中山通幽や松崎整道が昭和 4～5 年頃に説いていた墓相学では、必ず無縁墓供養の実践から話が説き起こされており、日本の固有性を探究するような言説は登場していなかった。しかしものの数年のうちに、そうした言説が仏教系墓相家にも全く同様に共有されるようになったことは注目に値しよう。特に、昭和 10 年代になり書籍を刊行して世に出てくる墓相家は、日本精神論や当時における敬神崇祖言説にその根拠を置くという特徴が認められる。それはたとえば次のようなものである。

我が民族の古代の生活様式や葬法や、それから畏くも皇室の墓制築陵法等を研究調査し、真に我国体精神に合致し、我が先住民族の伝統精神に反かないものを発見し、且つ易学に依る方位等も相当に考慮に入れて、決定して行くのが一番正しいことでありまして……。

[年表・今井 1936 : 4]

我が国は忠孝一本を道徳とせる、美はしき家族制度の国柄でありますが故に、祖先を崇め祀りて、祖霊を慰むる墳墓の建立は、古来より子孫当然の奉行事として何処の家にも必ず勤修されるのであります、そうして其の建立の義は家々によりて様式を異にせるも、厳然たる一定の法則が定められてあるのであります、然るにその法式を弁へず、漫りに建立するとき、例へ敬祖の至誠に基く建立と雖も、建墓の法則を紊すこととなり……。[年表・小森 1939 : 10]

このように祖先崇拜や家族制度、忠孝一本を誇るべき優れた国柄とし、その精神をあるべき拠り所にすえるような墓相学が提示されたのである。たとえば松崎の弟子である平野増吉という人物が昭和 11 年に刊行した墓相書『日本精神と墓』では、2 章でまさに見てきたような、国民道徳論や日本精神論を確固たる前提として日本の「家族制度の精華たる「お墓」」を尊ぶべきとの内容が、長文にわたり延々と論じられている。

日本人として生れた以上、この祖先を祀り又、祖先の永久に鎮まりますお墓のいとなみをするといふことは、我々民族性と切つても切れぬ根本的な、重大なことである……お墓といふものは、実に世界に誇るわが国民性の根源を成すところの家族制度、即ち「家」の觀念と密接不可分のものである [年表・平野 1936 : 29]

われわれは日本国民として、常に祖先の霊を尊び、お墓を祀ることが、延いては即ち一家

の幸福と繁栄とを齎すと同時に、大にしては国家の正しい発展と隆盛とに貢献する所以である〔同：215・216〕

日本人は先祖を祀る、それこそが世界に誇る国民性である——同書はこうした日本精神論のなかに松崎の教えを位置づけて説明する。

ただし、日本精神への言及が付されていても、説かれる墓相学そのものの内容は松崎と何ら変わらない。つまり、墓相学を日本精神論のなかに位置づけることで、権威付けと正当化が図られているのである。このような墓相学の展開は、昭和 10 年代以降における墓の言説の変容のありようを如実に表す一例だといえよう。

「日本人は本来先祖祭祀の民族であるにもかかわらず墓は大切にされていない」という理屈もまた、ほとんど全ての墓相書のなかに定型的にみられるものである。

日本人は、祖先崇拜の念に厚い国民ですが、その割には、あまりお墓を大事にしません。……祖先の墓は貧弱極まるまゝに放棄してあるのが少なくありません。憂ふべきことだと思います。〔年表・矢島 1931：283〕

日本は個人本位の国柄でなく家族本位で進む国であり、祖先崇拜の念に厚い国である。然るに、其割合に祖先の墓を大事にしない国民である〔年表・村田 1935：93〕

大切な墓地を顧みず、窮屈なる地域に多数の墓石を押し込め苔むす儘に打棄ててあるのを見まして如何に現代人が世界に冠たる国情の大本を忘れ、国風の礎をなす敬神崇祖の美風を忘れ……真に遺憾に堪へない次第であります。〔年表・水谷 1937：7〕

このように、「日本人は祖先崇拜の念に厚い」という〈先祖祭祀＝国民的習俗〉論（2 章）は、疑いようのない前提としてすでに一般に深く内面化されており、だからこそそれ自体が強い規範として提示されたといえよう。思想善導や国民精神作興の機運が高まり、特に国体明徴声明が發布された昭和 10 年代には、墓相書の冒頭部に、日本民族精神の作興には墓参りが一番で、そのためにも墓相学は不可欠だといったような導入文が多用されるようになる〔e.g. 年表・水谷 1937：122・124〕。中国・東アジア式の墓地風水に依拠することなく、日本固有の墓相学を追究した墓相家のなかには、こうした日本精神論的な発想が強くみられるといえる。

(5) 墓相学誕生の背景③——マスメディアの活用

墓相家としての活動

再び矢島の遍歴に戻ろう。昭和5年〔1930〕から墓相家としての活動を本格化させた矢島は、昭和6年、矢島俯仰の名で『主婦之友』誌に2号にわたり寄稿している（図8-7）〔年表・矢島 1931ab〕。この記事は矢島の名を大いに広めることとなり、昭和8～9年における墓相書の刊行へとつながっていく〔年表・矢嶋 1933a; 1933b〕。新聞広告等も活用して集客しながら



図 8-7 『主婦之友』
昭和6年7月号

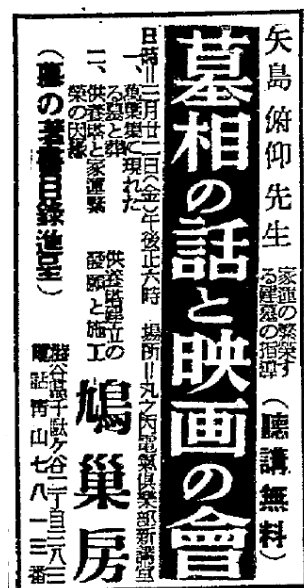


図 8-8 『東京朝日新聞』昭和15.3.22

ら（図8-8）、矢島は講演や鑑定、建墓指導のため全国を飛び回った。昭和12年には、旭川新聞社社長に招聘され、北海道内各所で墓相学の講演を行ったという。

自身も墓相家である倉田吉富は、墓相学の大家として中山（岡山）、松崎（東京）、矢島（東京）、村田天然（大阪）の4名を挙げている〔年表・倉田 1936: 20〕。また、墓相学を批判した島影盟は「（引用者注：墓相家の）中でも、知識的に实际的に積極的な活躍をしてゐるのが矢島俯仰で、歴史公論誌上に度々墓相を論じ……著書と共に機関紙として『建墓作品録』を発行し、猶、建墓の指導と施工をも行つてゐる」と記している〔年表・島影 1936: 3〕。この時期、矢島はすでに墓相家としての地位を確立していたとわかる。

マスメディアの活用

中山通幽の『主婦之友』記事がほとんど文字ばかりの記事で、イラストは1点のみであったのに対し、翌々年の矢島の記事は写真を合計30点とイラスト2点とを用いて墓の吉凶を逐一解説しており、誌面の印象が全く異なる〔年表・多田 1929; 年表・矢島 1931ab〕。単著にも写真が多用されている。写真は矢島の趣味でもあったが、墓の事例収集に役立つのみではなく、書籍・雑誌などの出版刊行物で自身の墓相学を広めるうえで、視覚的にわかりやすく、注目を集める意味でも大いに効果的だったと考えられる。

こうして矢島は、写真を多用した出版刊行物で衆目を集め、広く告知し、個別相談者を

集客して鑑定料や建墓の設計・施工料をとるという方法を確立した。在京の墓相家たちがその方法を踏襲し、社会的な存在感を持つに至ったと考えられる。

出版物のなかでは無縁墓供養の教説は後景化し、それに対して、わかりやすく、人々の不安をあおる言説と化した墓相学が世間に広まった。このようにして、マスメディアを活用した墓相家のあり方は、教えを表立って広めない陰徳主義を貫いた中山とは、方法的にも内容的にも全く異なるものとして袂を分かったことになる。

なお、彼らが説く墓相学にはゴシップ的な要素も多分に含まれていたことも指摘しておきたい。前掲の中山通幽のインタビュー記事は、墓をこうしたら家が栄えた、こういう墓の家は滅びたといった例を、実名も用いて複数紹介している。たとえば「乃木家先祖代々の墓を見た。それは、子孫の断絶すべきやうに建てられてゐる」といったものである〔年表・多田 1929〕。また、矢島俯仰も同じく、「先般没落した松×家、村×家、若×家などは、明白にこの墓相の凶禍を物語つてゐる」などと、伏せ字を交えつつ、写真とともに墓の吉相／凶相を説明している〔年表・矢島 1930〕。矢島によれば、墓には家の歴史が記録されているのと同様に、現在から未来への家運が暗示されるため、墓を見ればこの家の主人は何が原因で死亡するといった、現在や未来に起こる不幸を言い当てられるという。矢島は有名人の実名を挙げながら、何寺の何氏の墓は凶相なので実際にこうした災禍が起こったとか、その墓を正しく直したところ運命が好転したといった事例を挙げてみせる。いわばゴシップ的な逸話が、講演会や書籍で人々を引き付ける要素の一つになったのであろう。

墓相学が以上のような特徴を持つに至ったことには、7 章などでも触れた、近代において前景化した墓というモノの特性が関わっているように思われる。その一つは、明治民法により、墓は家が所有し相続する祭祀財産と規定されたことである。墓の規模や装飾、管理のされ方が、その家の状況を如実に反映してしまうこともあっただろう。

もう一つは、近代日本における「見られる墓」の誕生、あるいは墓自体のもつメディア性というべき側面である。人口が増加し移動も増大する近代都市東京において、墓は共葬墓地という公共の場で不特定多数の衆目に晒されるものとなった。まして墓相書に写真が掲載されるとなれば、その墓はさらに多くの人々に見られる。矢島らが有名人の盛衰を引き合いに出して自説を述べた背景には、こうした墓の特性がある。

そもそも合理的に考えれば、家の衰退が原因となって、墓の無縁化や手入れ不足という結果が生じるはずである。しかしその逆に、凶相の墓を建てたり墓の手入れを怠ったりすることが原因で、墓が無縁になる、すなわち家が滅びる結果となると墓相家は説く。因果

関係を逆転させたこの発想は、墓の可視性に起因する。別言すれば、墓というモノは先祖の祀られ方を可視化するばかりか、家運、家の盛衰なるものを、誰の目にもわかりやすい視覚的情報として映し出してしまうメディアなのである。古墳や大名墓のようなごく一握りの権力層に限られず、全ての人が「見られる墓」を持ち、自らもそこに入る墓制が近代墓制なのであり、そうであるからこそ、近代という時代にこそ墓相学は誕生、普及したといえるのではないか。

4. 墓相家のクライアントとそのニーズ

昭和戦前期の東京の墓相家たちは、宗教界周辺で霊術や易占い等に従事し、書籍刊行や講演会で集客、個別の鑑定や指導を行った。それでは、どのような人々がいかなる動機から墓相家のクライアントとなったのか。入手しえた資料を頼りに、素描を試みたい。

(1) クライアントの社会階層

中山通幽は馬越恭平（大日本麦酒株式会社社長、「日本のビール王」、衆議院議員や貴族院勅選議員など歴任）、鳥井信治郎（サントリーグループ創業者）、榊原亨（日本医師会副会長、参議院議員、自民党参院副幹事長、行政管理政務次官など歴任）、小野市兵衛（小野薬品工業株式会社社長）、京都嵯峨銀行の頭取一家などを信者としていたとされる〔中山通幽尊師の一代とその思想刊行会 1974：「序に代えて」；年表・多田 1929：66〕。中山の信者には近畿地方を中心とする上流層の人々、それとかなりの大物が含まれていたとわかる。

一方で、以下のような記述もある。

現今、最も有産階級をおびやかすもの……有産有閑人の不安感を襲ひて利得せんとする奸手段〔年表・椎尾 1936：41・43〕

心霊学の流行に乗じた墓相の勢ひは当るべからざるものがあつて、家相の本などでも別に項を設けて墓相を力説するといふ現状が、一般大衆の関心を強めてゐることは非常である〔年表・島影 1936：3〕

いずれも墓相学を批判した書籍であるが、これらの記述が正しいとすれば、墓相家のクライアントは「有産階級」をメインに「一般大衆」の関心も集めていたとされる。そこに

はどのような理由があったのだろうか。

昭和戦前期に世に出た墓相家の一人に、墓相学会会長を自称する東京在住の今井鴻象(明治 37—没年不詳、茨城県出身)という人物がいる。彼が昭和 12 年に刊行した墓相書『神道佛式墓相図解 お墓の建て方』には「建墓及墓地新設改修の実際問答」が付されている[年表・今井 1937]。これは、前年の『運命学大成第四巻 墓相と家運』[年表・今井 1936] 刊行後に読者から寄せられた相談とそれへの回答 57 名分を、Q&A 形式で記載したものである。当時における墓相家のクライアントがどのような人々で、どのような動機で相談しているかのおおよその傾向をうかがい知る資料として用いてみたい¹⁶。

まず相談者 57 名の属性をみよう。男女別では男性 53 名、女性 4 名である。相談者の居住地は多い順に、東京 7 名、京都・大阪各 4 名、北海道・宮城・神奈川・兵庫・広島各 3 名、千葉・福井・愛知・三重・鳥取・島根・大連・台湾各 2 名、青森・群馬・栃木・埼玉・石川・静岡・岡山・山口・香川・福岡・熊本が各 1 名である。相談者は圧倒的に男性が多いこと、西日本にやや多いが全国的に広がっていたことがわかる(旧日本統治領含む)。

職業を記した相談者のなかには、軍関係者、大学講師、医師、住職、サラリーマン、醸造業、酒商などさまざまな職業がみられる。

また、家の事情や社会階層が読み取れる相談もある。旧士族だが現在是不運が続いている、故郷の旧家は栄えていたが今は没落している、かつては貧しかったが現在は村でも繁栄している家になった、分家初代で墓がない、貧しいがようやくどうにか墓が一基は買えるようになった、親戚が絶家した、改宗した(神道、黒住教、天理教、本門仏立講など)といったもので、それぞれに切実な事情が書かれている。

いくつか具体的な相談内容をみてみよう。たとえば、大阪市電気局監督の男性からの相談では、来春 13 回忌となる亡母の墓を岡山某村の郷里に建てようと考えていたところ、新聞広告で『墓相と家運』を知ったという。読んでみて「真に寒心戦慄を禁ずる能はず候」。自家の遠祖の墓は、自然石に戒名を並べて彫った貧弱なものである。自家は維新前まで村一番に繁栄していたが、その後事業が上手くいかず凋落、しかも一族の者が次々と病に倒れている。「実に墓相の罪の如何に影響するものなるかを痛切に感じ来り候」、「今にして真実の形式に改めざる時はこの後の災禍も恐ろしく、ここに意を決して先生の御袖に縋り付き将来の招福を祈らん」として、今井に相談を寄せたのだという。

他にも以下のような相談が記載されている。

小生地方の習慣にて神道は石碑を有せず、単に家に於て霊を祀り居り候……墓地は単に埋葬すべき場所となり居るに過ぎず此所に石碑を建つことは将来旧き埋葬地点に再び埋葬するに支障ある関係上許されず（横須賀海軍軍学校教官 男性）

『墓相と家運』を拝読致し愕然として拙家の墓の悪相に驚き肌を粟を生じ候、地相と云ひ又拙家一族のみならず赤の他人の墓も雑然と交り居り其の上私が大正八年に建てました石塔が「〇〇本家先祖代々之精霊」と成つて居ります……前代より災厄交々至り漸次家運の衰退を来し理想的墓を建設する資金に困りますので資金の許す範囲に於て改造なし進めて行きたいと思ひます。（京都府 男性）

実は誠にお恥しき次第ながら小生の家には先祖並に両親のお墓無之故予てよりささやかなお墓にても何とかして建立……致居候へ共何分貧者の事故其の機を得ず今日に至り居候……此の度漸く一基位建て得る事と相成候（室蘭市 男性）

クライアントは以上のように、両墓制や無墓制のような在来の風習がある、転居を繰り返す墓が散在している、家族構成が複雑である、親戚が絶家している、神道や新宗教に改宗した、などといったさまざまな事情を、文章や墓地の平面図、家系図を用いて具体的に記している。また、近年霊園に立派な墓を建てたが、大きく装飾のある墓やコンクリート柵、鉄柵が墓相学に合わないと知り困惑しているとの相談もある。全体として、もともと墓に何らかの問題を抱えているか、ちょうど墓を建てようとした際に、広告をみて墓相書を購入したケースが多いようである。

当時の都市における墓地の状況を踏まえれば、ここにみられる相談内容の背景は次のように整理できる。すなわち、全国各地の墓制は依然として多様であったが、都市を中心に近代墓制にもとづく公園墓地の建設が進められていた。そうしたなかで、故郷を離れ都市に移住した人々は墓をどうしたのか。井下清が昭和 12 年に記した報告によれば、一度東京市内に居住した者は故郷の墳墓を東京に移そうとするし、さらに東京で長年活躍した人ならばなおのこと、東京に自己の安息の地を設けたいとの希望を非常に強く持つものだという〔井下 1937 : 455〕。東京の公園墓地に墓を新設あるいは改葬する場合、家が絶えたり没落したりすることを恐れ、墓相家の言う吉相墓を建てる人々もいた。もちろん、故郷の村落共有墓地や寺院墓地を維持しようとする人々も多くいたであろう。しかし、東京の公園墓地を目にするたびに、故郷の墓地との景観や墓の形状の違いに驚いたかもしれない。

あるいはまた、郷里を出ずに暮らしていた人々でも、自家の墓が悪相で災因となるなどと記した墓相書やその広告を目にする機会があったであろう。そのいずれにせよ、都市移動やマスメディアの発達が、東京の墓相家たちの言説を全国的に流布させたことで、故郷の墓制を誤りとみなして、墓相家の提唱する正しい墓を求める志向が生じたといえる。

（２）婦人雑誌に掲載された墓相学関係の記事から

墓相学は『主婦之友』（昭和４年７月号）においてマスメディアに初登場した。前項でみたように、当時の墓相学への相談者は男性が多い傾向があったが、それでは主婦と墓相学はどのように結びついていたのか。

『主婦之友』¹⁷は昭和３～１２年の間に７度、墓や先祖の祀りに関係する記事を掲載している。「繁栄の家の祖先の祀り方」（昭和７年８月号）と題した記事では、繁栄している家は全て先祖の祀りを大切にするとして、齋藤實総理大臣、鳩山一郎夫人、尾上菊五郎、松坂屋社長などに対する日頃の先祖の祀り方等のインタビューを掲載し、主婦が中心となって先祖を祀ることを勧めている。

そして複数の墓相書や宗教書で、主婦の担う務めとしての先祖祭祀が強調されていく。

祖先祭が家庭で行はれるのであるから、主婦としての責任も又重大なるものがある。主婦は主人と共に家庭に於ける大黒柱である。……祖先祭に於ても主婦は進んで其任に当るべきであらう〔飯森 1932 : 50-53〕

仏壇のお華は枯れ、香炉の灰は固くなり、お位牌や過去帳は、塵にまみれて居る様では家は決して榮ません。これ等の心遣は当然主婦の務であります。勿論御主人とて責任はありますが、家庭の事は何としても、主婦たる御婦人が先頭に立つて、奉仕するのが、我が国の習慣でもあります。近頃この大切な日課に存外無頓着で居られる。お若い御婦人もありますが……御主人の短命、逸財、不如意等面白からぬ因縁が結ばれて参ります〔年表・水谷 1937 : 132〕

このように『主婦之友』や墓相書における主婦向けの記述では、繁栄している家の主婦、良妻賢母は丁重に先祖祭祀をしているとある。こうした記述があることは、先祖祭祀が主婦の担うべき役目として認識されていくことを示唆するように思われる。

5. おわりに

本章は、矢島俯仰¹⁸という一人の墓相家および墓相家のクライアントを取り上げながら、昭和初期の東京を舞台として展開された墓相学が、それ以前の墓地風水や民衆的霊供養文化から変質した要因の社会的背景を考察してきた。

墓相学は矢島のような教団組織を有さない周辺の宗教者によって広められたが、そこで重要な集客ツールとなったのは雑誌や書籍などの出版刊行物であった。そこで一般読者の好奇心をさそい、建墓についての疑問だけでなく、家の永続をめぐる不安をあおるために、墓相学は創始当初の姿とは様変わりしたといえる。

なぜ墓相学が中国由来ではなく日本独自の展開を遂げたのかといえ、そうした状況のなかで日本「固有の」「本来の」「正しい」文化伝統としての墓と先祖の祭祀のあり方を探究しようとする志向が先鋭化したからであった。その言説は当初、学識層や上流層に秘儀的に受容されたようであるが、一方で、民衆的霊供養文化とも親和的であったことから、主婦が誕生し、写真・出版技術が向上し、雑誌・書籍といったマスメディアが普及する状況のなかで広く一般社会にも拡大をみせていったと考えられる。

加えて本章では、墓自体のもつメディア性を指摘した。近代都市における公共の墓地という舞台で、また出版刊行物のなかで、墓は先祖祭祀を可視化する媒体としての機能をますます強め、そのことが墓相学の流行をもたらす一因となったと考えられる。こうした展開過程を、近世以前の民衆宗教が近代において変容を遂げた例として位置づけることも可能であろう。

墓相学を、単なる社会不安や民間信仰の表出としてのみ位置づけることは適当ではない。墓相学は、近代都市における墓問題、および墓制の変動に端を発して生起した宗教的実践であったが、その言説は日本精神論と結びついたことで強固な土台を得、当時の社会において喧伝されるべき正当性を帯びた。そうした意味で、近代日本を特徴づける諸要素のなかでこそ墓相学は生起したといえよう。墓相学は周縁的な言説でありながらも、近代という大きな渦中のなかで生じた、先祖や墓をめぐる言説の変容の一面を映し出しているのである。

年表

昭和 20 年までに刊行された墓相書および関連書。原文を入手し内容を確認しえた文献には

○印、墓相学を批判したものには※印、東京在住の墓相家には下線を付した。

| | |
|---------------|--|
| 文政 3 1806 | ○高田（小山田）與清『墓相小言』『墓相或問』須原屋茂兵衛出版 |
| 天保 2 1831 | ○小説家大人（川崎重恭）『皇朝学者妙二奇談 志里宇古登 中之巻』 |
| 明治 27 1894 | ○平沢白翁『家相千百年眼 卷之下』岡島宝玉堂 |
| 大正 13 1924 | ○ <u>且黒玄童子</u> 『家相真髓 実験必中』帝国人相学院 |
| 昭和 3 1928 | 村田天然『墓相極秘秘傳書』私家版 |
| 昭和 4 1929 | ○多田道幽「家運の盛衰と墓相の研究——祖先の墓を祀れ！墓を軽んずる家は必ず滅ぶ！」『主婦之友』13(7) |
| 昭和 5 1930 | ○ <u>松崎整道</u> 述『松崎整道居士講演 お墓と家運』森江書店 ○ <u>矢島武二</u> 『墓相と運命』出版社不明 |
| 昭和 6 1931 | ○ <u>矢島俯仰</u> a「家運の繁栄する墓と衰微する墓——墓を重んぜよ！！家運の繁栄は祖先の墓より生る！！」『主婦之友』15(7) |
| | ○ <u>矢島俯仰</u> b「家運の栄える墓と家運の衰へる墓——凶い墓相はどうすれば吉い墓相に改めることができるか？」『主婦之友』15(9) |
| | ○神葬研究會、 <u>飯森文晴</u> 編『神葬研究』1 |
| | 村田天然『墓相の神秘』出版社不明 ○高野義太郎『神道とお墓』皇典社 |
| 昭和 8 1933 | ○高島易学研究会『運氣判断 易典 附墓相の神秘』博潮社書店 |
| | ○ <u>矢嶋俯仰</u> a『墓相より観た 墓の建て方』鳩巢房 |
| | ○ <u>矢嶋俯仰</u> b『家運の繁栄する墓と衰微する墓』鳩巢房 |
| | ○ <u>花見江南</u> 『神秘叢書 墓と家運の盛衰 附・陰徳の積み方』霊相学舎 |
| 昭和 10 1935 | ○ <u>市原広界</u> 、 <u>藤澤衛彦</u> 校閲『建墓と墓相の研究 附・墓相小言』古今稀書刊行會 |
| | ○ <u>矢嶋俯仰</u> 「墓の建方」「墓と性」『歴史公論』4(7) |
| | ○ <u>矢嶋俯仰</u> 「災禍凶殃の墓相」『歴史公論』4(8) |
| | ○松風庵主『墓相学提要』私家版 |
| | ○ <u>松崎整道</u> 述、 <u>佐野熊翁</u> 編『松崎整道先生講話 お墓の話』清道会 |
| | ○村田天然『家運盛衰 墓碑相の研究』博潮社書店 |
| | ○森山巖雄『墓相と姓名』仙盟閣出版局 |
| 昭和 11 1936 | ○※ <u>椎尾辨匡</u> 「新興宗教批判」佛教社會學院編『新興類似宗教批判』大東出版社 |
| | ○※ <u>島影盟</u> 『墓相と心霊問題批判』大東出版社 |
| | ○※ <u>島影盟</u> ・ <u>広木勇郎</u> 『現代人の観たる擬似宗教の真相』大東出版社 |
| | ○ <u>雄山閣編輯局</u> 編『墳墓の研究』雄山閣 |
| | ○石原研晶『お墓と人生』私家版 |
| | ○ <u>今井鴻象</u> 『運命学大成 第4巻 墓相と家運』東学社 |
| | ○ <u>鹿島大賢</u> 『開運の第一 お墓の建て方』會通社 |
| | ○ <u>倉田吉富</u> 『墓相研究書』私家版 |
| | ○ <u>平野増吉</u> 著、 <u>松崎整道</u> 閱『日本精神とお墓 お墓と家運』雄風館書房・森江書店 |
| | ○ <u>凡行史</u> 述『お墓が語る家運の盛衰』堯風書院 |
| | ○ <u>川舟喜太郎</u> 編『松崎整道先生講演 家運とお墓』徳風會 |
| 昭和 12 1937 | ○村田天然『家運繁栄 墓相の研究』博潮社書店 |
| | ○ <u>今井鴻象</u> 『神道佛式墓相図解 お墓の建て方』東学社 |
| | ○ <u>水谷瑞甫</u> 講述、 <u>廣島徳風會</u> 編『正しき墓の建て方』廣島徳風會事務所 |
| 昭和 13 1938 | ○村田天然『家運盛衰 墓相と家運の研究』大阪博潮社 |
| | ○ <u>鹿島大賢</u> a『開運と墓相——お墓を直して運が開けた話』會通社 ○ <u>鹿島大賢</u> b『大運の掴み方 寫経と供養 お墓の直し方』會通社 |

| | |
|---------------|---|
| | 鹿島大賢 c『開運を計かる お墓の立て方直し方』會通社 |
| | 加藤友康『追善供養の心得——供養より建墓まで』東学社 |
| | ○松崎整道『お墓と家運——墓は家の根であり相続のものである』森江書店 |
| | 村田天然『墓相の吉凶と家運』日本仏教新聞社 |
| 昭和 14 1939 | 今井鴻象『運命学大成 第4巻 墓相と家運 訂正増補版』 |
| | ○鹿島大賢『遺族よ墓は斯う立てよ』會通社 |
| | ○加藤友康『神道佛式 墓相教典』東学社 |
| | ○熊崎健翁『五聖閣神秘運命總鑑』五聖閣 |
| | ○小森泰貫『墓相正論』堯風書院 |
| | ○山田照胤述「手相・人相・骨相・家相・墓相」遠藤隆吉監修『易學院講座』1-10 |
| 昭和 15 1940 | ○加藤友康『御墓の建て方——敬神崇祖』川崎書店 |
| 昭和 16 1941 | ○花見江南『迷信を超えて真理へ 附・神秘実験録』霊相学舎 |

¹ 本文で用いたいくつかの引用文でも理解されるように、墓相家たちは墓相という語を、①墓の相そのもの（例：「良い墓相」「墓相が悪い」）と、②墓の相に関する持論の全体（例「墓相を説く」「墓相を伝授する」）との、2つの意味で用いている。つまり当事者らは②の意味をいう場合に墓相と墓相学のいずれも使用しているのであるが、本論では①を墓相、②を墓相学として使い分ける。また、近世以前の墓相学と区別して近代墓相学という場合もあるが〔観象 1977：69-71；墓地墓石研究会編 1981：364-366〕、一般に墓相学といえば昭和以降のものを指すため、本論では単に墓相学という。墓相学の定義については先行研究も参照〔對馬 1993；1996b；露木 1993：403〕。なお本論が墓相学を「学」と記しているのは、易学や観相学、気学などと同様、当事者用語としてそう呼ばれているからにすぎない。

² 各墓相家が指導する墓は、「吉相墓」、「良い（善い）墓」、「理想的な墓」、「模範的な墓」など、さまざまな表現で記されている。「正しい墓」という表現も随所にみられ、中山通幽をはじめ、矢島俯仰、今井鴻象、鹿島大賢などが用いている。

³ 對馬路人は日本の墓相学を「地形中心主義」ではなく「墓塔中心主義」とであると述べている〔對馬 1993：292〕。

⁴ たとえば戦前の段階ですでに椎尾辨匡は、姓名判断、方位・日柄・年回り、ひとのみち、生長の家などと並べて墓相学を批判している〔年表・椎尾 1935：41-43〕。特に戦後になると、墓相は多くの批判を受けた。仏教学・仏教者の立場からの墓相批判として〔墓地墓石研究会編 1981；道端 1977〕などがある。

⁵ 霊友会系新宗教は「骨の供養は寺で、霊の供養は自分たちの手で」と説き、墓への関心は高くないとされる〔森岡 1984b：345；石井・藤井 1988〕。

⁶ 高田（小山田）與清（天明3－弘化4〔1783-1847〕）は武蔵国多摩郡小山田村出身の国学者（考証学）。天保2年〔1831〕執筆の小説家大人（川崎重恭、寛政10－天保3〔1798-1832〕）著『皇朝学者妙二奇談 志里宇古登 中之巻』には、「祐天大僧正小山田與清を呵す」と題して與清を批判したと思しき一節がある（『志りうこと』『しりうごと』とも。『百家説林』『古事類苑 方技部八』所収）〔年表・小説家大人 1831〕。ただし、言うまでもなく、浄土宗大本山増上寺 36世法主の大僧正・祐天（寛永14－享保3〔1637-1718〕）と與清とは全く時代が合わないもので、これは祐天本人によって記されたわけではない。ただしその述べるところは参考すべき内容を多く含むため、『百家説林』〔吉川弘文館編刊 1905〕をもとに現代語訳のうえ下記に引用しておく。

先年、墓相の説を、支那の陰陽五行家の書から主張して、門人どもに『墓相小言』を作らせ、またそれ以下の門人には口伝を授けている者がいる。その口伝もおそらく、囲墓書などの説を書き抜きにして人に示しているのだろう。中国の墓相家説には、しかじかの相の墓は子孫から必ず公卿を出す、封侯を出すなどとあるが、そうした説を吾朝の人にそのまま示す事は禁を犯すに近いと言ふべきだ。太平二百余年の今、公卿には公卿の分、封侯二千石には封侯二千石の分があり、自らの子孫を公卿封侯にしようと思うなど、士庶の分を知らない「乱賊の人」であるためである。たといかなる美相があつたにしても、大声にはいえないことである。件の墓相家も官途のことを知らないわけではないので、口伝の巻物にもおそらくあからさまには書いていないであろう。しかし、墓は住居より北にあるほうが良いなどと『墓相小言』にあるが、それはどういうことなのか。わが本山などは、芝から品川あたりに住んでいる者でなければ北方にはあたらない。しかし格別、南西の檀徒は悪いなどという説を聞いたことはない。これらははなはだ禁忌に関わることを知らないのだろうか。しかし、その墓相家の説に惑わされて改葬した者は少なくない。大変難渋している者もあつたようで、これらは甚だ天下の害である。当時、寺院も多く檀徒も多かったために、地価は大変高騰しており、墓相の良いように好みだてをするなどは、列侯貴人か、あるいは田舎でなければできないことであつた。たとえ口伝を聞いたとしても、わずかに田楽石の一本を立てることしかできない庶民は、改葬しようにも地面は狭いし、さりとて打ち捨てておけば家に不吉なことが起こるだろうか。病人が夭折したり、火災や盗難があつたりすると、墓相が良くないためだと氣にかけて、ますます衰乏することも多い。……住職に難儀をかける者もあり、わが末徒どもも迷惑している。……これは、世間で太田錦城（引用者注：儒学者）による家相方位の説が流行していることを羨み、種々の家相書を著述して愚人をたぶらかしているその術計をぬすんで、利を得ようと欲したものであり、その墓相家はすこぶる黄金家でありながら、なお卑劣な金儲けをしたがる癖があるのは、「つひに死して有財餓鬼とならんことうたがひなし」。

7 岡山県生まれ。基本的に中山は無縁墓の清掃供養を宗教実践の中心としており、京都の化野念仏寺や滋賀の石塔寺などで、生涯で 20 万基の無縁墓を供養したとされる [中山通幽尊師の一代とその思想刊行会 1971; 1974; 福田海本部教学部編 1985; 對馬 1993; 1996a; 平崎 2014]。

8 埼玉県上尾生まれ。明治 30 年頃より小樽で事業に携わるなかで宗教的探求心が目覚め、大正 7 年頃に中山の教えに強く惹かれて一時弟子入りし教示を受けた。大正 8 年、居を東京に移して墓の研究を開始した [小林康正 2011 ; 2012]。

9 小林康正は、松崎による無縁墓整理・供養の言説を、当時における東京の深刻な墓地問題、特に関東大震災復興や墓地法の不備の問題から無縁墓のずさんな整理や投棄が横行していたこととの関連で論じている [小林康正 2011 : 64-65]。重要な指摘だが、しかし小林も断っているとおりの、徳風會系墓相は大阪や広島など西日本に広く普及したのに比べ、東京での普及は限定的であつた。その理由を即断することはできないが、徳風會系墓相が東京の墓制と不整合であつた可能性は指摘できる。東京では関東大震災を契機として、改葬が容易で省スペースなカロート式墓制が急速に普及した。しかし徳風會系墓相は、子が親の墓を建てるべきとの考えから、各代ごとに夫婦墓や個人墓を並べて建てていく形態をとり (図 8-5)、「先祖代々墓」や「家之墓」としてカロートへ合葬することを厳しく否定する。こうした形態を当時の東京で実現することはかなり困難だったのではないか。それは、松崎が東京のような都会の地での建墓に否定的であつたことからもうかがえる [年表・松崎 1930 : 47, 56]。

10 「短いものとは言え、当時の世間にかんがりの影響を与えたもので」、「これを境に奇貨居くべしとなし、本家、宗家顔した墓相屋が続出して数種の本が売り出された」[中山通幽尊師の一代とその思想刊行会 1971 : 208, 331-332]。

11 文献は矢島 [1970] および [年表・矢嶋 1933] を主に参照した。聞き取り調査は平成 27 年 12 月と平成 28 年 4 月の 2 度、計約 7 時間の面接によって実施した。

12 たとえば村田天然は、自分は昭和3年の段階ですでに墓相研究の原稿を主婦之友社へ送付し、かつ墓相書を全国の宗教家らに頒布して輿論を喚起していたといい〔年表・村田1935:18-19〕、また「大日本墓相研究会 会長」を自称する倉田吉富も、昭和2年頃から研究を開始し、昭和5年頃から各所で墓相の講演をして輿論を喚起したと主張する〔年表・倉田1936:4-5〕。これらの主張の真偽はどうあれ、少なくとも同時代の墓相家が墓相の草創を昭和4年頃と認識していたことがわかる。

13 なお矢島は戦後、「矢嶋」姓も使用している。

14 なお今井鴻象は昭和11年の著書で、矢島を「墓相学を営業化し、矢島式墓相の墓などと銘打って、墓作りを一種の専売特許扱ひにしたり、ブルジョアの道楽にはもつてこい式の高価な供養塔を製造販売したりしてゐる」と批判している〔年表・今井1936:160〕。

15 なお例外的に今井鴻象は「墓相は決して学問ではない、ただただ実地の研究上割り出された運命観であります」と述べているが、これは、墓相は理屈ではどうすることもできないもので、実際の吉凶という「雄弁に物語る範例」に従わざるをえないという意味である〔年表・今井1936:285〕。

16 もちろん、著者による何らかの意図的な選別や改変の可能性も（極端に言えば今井による完全な創作という可能性さえも）ないとは言えないが、墓相学を広める目的で刊行された墓相書である以上、墓相家への相談として「よくある話」が書いてあると判断している。

17 当初、職業婦人・女学生や都市中産家庭の主婦層を中心に普及した婦人雑誌購読習慣は、大正後期以降、女工や女中など、より下層の女性にも広がっていったとされる。永嶺重敏はここに「大衆女性によるエリート女性文化の一種の模倣過程」を見出している〔永嶺1997:182〕。なかでも大正6年に創刊された『主婦之友』は、当時すでに7誌の女性誌がしのぎを削るなか、あえて増加し始めたサラリーマン家庭（中流の下の家庭）の庶民的な主婦・主婦予備軍をターゲットに絞ることで成功を収めた。当時「主婦」は、良家の奥さまではなく「ぬかみそくさいおかみさん」を示す語だったという〔尾崎ほか1979:133〕。とはいえ永嶺の調査によれば、知識人層でさえも主読誌は『主婦之友』などの大衆志向型雑誌であり、知識人志向型の『婦人公論』などは併読されるに過ぎなかった。『主婦之友』の発行部数は、昭和初年には100万部を突破、『婦人倶楽部』と付録合戦を繰り広げた昭和10年前後には160万部、昭和16年には180万部に達し、女性雑誌として最多、戦前最も読まれた雑誌の一つとなった。木村涼子によれば、読者が『主婦之友』に求めたのは「有益」「修養」「慰安」であった。また、『主婦之友』は女学校の良妻賢母主義教育にスムーズに接合しており、主婦というライフスタイル／職業への社会化機能を果たしたと論じている〔木村涼子2010:54〕。確かに、『主婦之友』の内容をみると、家事、育児、美容・健康・衛生、家族内人間関係、家計などの生活情報に加え、占い・心霊体験・宗教、政治家夫人や社長夫人へのインタビューなども多数掲載されている。ところで、鈴木健太郎によれば、婦人雑誌の各誌には明治末期頃からすでに占い記事がポツポツと登場し、大正末期になると急増する。特に『主婦之友』に大正6年の創刊号から「写真鑑定 婦人の運命判断」と題する記事が連載され、好評を博したことが他誌へも影響したと考えられるという〔鈴木健太郎1999〕。そのように考えれば、墓相学も、もの珍しい占い・運命判断の一種として婦人雑誌に紹介されたと考えられよう。本論はそのことも踏まえたうえで、そうした記事のなかで主婦の役割と墓がどのように結びついているのかを検討する。

18 戦後の矢島の経歴は概略のみ記す。終戦直後、矢島はある個人的な事情により京都に移住、昭和23年からは山田桃花と名乗って上賀茂神社の代宮司を務めたが、また別の個人的な事情により昭和30年頃再び上京することとなった。この間の諸問題で神社界と縁が切れてしまった矢島は、親族が東京国分寺で開教した新宗教・神光教と関わりつつ、易や祈祷、特に墓相によって生計を立てたという。昭和30年代には墓相書を次々と刊行し「昭和の両墓制」を提唱

した。この両墓制というタームが民俗学に由来することは言うまでもない。昭和 41 年には西武グループが経営する鎌倉霊園との提携を成立させ、テレビ番組への出演も果たした。その頃には、ある有名作家の妻が矢島の熱心な信者となり、その知人関係を中心とする小規模な宗教集団が結成された。昭和 42 年、矢島は神道大教の紹介を得て、鎌倉に教場・参霊会を開設、教会長として教会活動を開始したが、その間もなく昭和 45 年に 72 歳で死去した。現在は子の守雄が 2 代目として後を継いでいる。ただし 2 代目は必ずしも初代の墓相論をそのまま継受しているわけではない。2 代目によれば初代はあまりに「鎮魂帰神に凝って」おり「霊がかり」であり、その墓相論には神がかりによる直観的要素が多く含まれていたため、2 代目はそれを修正したという。

なお墓相学全体としては、高度成長期以降から昭和期をとおして、石材店と墓相家が協働するかたちで隆盛した。その中心的役割を果たしたい人物として竹谷聰進（松崎整道の継承者を自称、京都徳風会を設立、竹谷式吉相墓を提唱）、久保田雅山（竹谷から独立、仏導会式墓相学を提唱）などが挙げられる。また細木数子や宜保愛子といったような、いわゆる占術師や霊能者が墓相学に関連する書を多く刊行したことも知られる。しかし社会的な批判も多く、平成に入った頃には墓相学は下火となり、墓相書の刊行数も激減している。とはいえ近年も、足立宗禅や武居範導など墓相家により墓相書は刊行され続けているし、加えていえば、風水師（李家幽竹など）やスピリチュアルカウンセラー（江原啓之など）がその著書のなかで、むしろ先祖は決してタタリをおこすことはないなどと説き、開運やパワースポットなどと関連させて墓参りや墓掃除をすすめていることは、新しい動向として注目される。

結論

1. 各章のまとめ

本論は、先祖祭祀と墓制の近代を、従来のような〈天皇制イデオロギー／固有信仰〉、〈国家権力／民衆〉の二分法によらず、時代や対象を区切りながら変容過程として捉えることを試みてきた。以下では各部・章ごとに明らかになったことを整理する。

I 部では全体として、明治 30 年代～大正期頃の先祖祭祀をめぐる言説を扱った。これまで明治政府のイデオログとして家族国家観を教導したと評価されてきたアカデミシャンなどの言説を中心に、当時の時代社会状況や彼らの立場による拘束性を重視した捉え直しを試みた。

1 章では、明治民法起草の主査委員・穂積陳重の先祖祭祀論を対象とし、その同時代的意味を資料にもとづき検討した。陳重は当初、西洋人類学の影響もあって先祖祭祀を「遅れた宗教」とみなしていた。しかし明治 30 年代、不平等条約の改正や日露戦下での外債獲得という国家的課題のなかで、陳重は西洋諸国に対して、日本の先祖祭祀が「文明国にふさわしい Ancestor Worship」だと説明する任務を負った。そこにこそ、陳重が先祖祭祀を、人類普遍の優れた社会統合機能をもち、日本においては皇祖を頂点とする家族国家観の精神的基盤であり、したがって文明社会に資する非宗教的で道徳的な国民的習俗だと論じた理由がある。ここに、日本における先祖祭祀の文明化の過程をみることができる。

2 章では、1 章でみた、文明国かつ非西洋国である日本にふさわしいものとして対外的に論じられた先祖祭祀論が、今度は穂積八束や井上哲次郎をはじめとする明治末期以降の国民道徳論者たちによって国内向けに論じられていく段階を検討した。時期としては明治 40 年代～大正期にあたる。彼らが論じたのは、決して皇祖を国民の祖とするイデオロギー的祖先観（家族国家観的先祖論）だけではなかった。それと深く関わる、先祖祭祀を日本の国民的習俗とする日本文化論的言説（〈先祖祭祀＝国民的習俗〉論）が説かれた。さらに教育現場ではその具体的な実践論が求められたことや、墓がその対象とされてきたことも確認された。こうした 3 つの要素から構成される先祖祭祀論は国民道徳論のなかで説かれ、「先祖を祀る民族」という自己認識として定着したと考えられる。

以上、Ⅰ部では、先祖祭祀の近代を、国民的習俗への再編過程として描いた。明治期のアカデミシャンらの先祖祭祀論、および国民道德論での展開を検討することで、急速な近代国家化のなかで、先祖祭祀が国家的アイデンティティの一要素として位置づけられ、「日本の国民的習俗」にふさわしいものへと作り変えられたプロセスが明らかとなった。それはまさに、西洋のまなざしにさらされた非西洋国が、文明のまなざしを内面化して自ら立ち上げた戦略的セルフ・オリエンタリズムとして捉えうる。

序論で述べたように、従来、先祖祭祀は固有信仰であり、近代化のなかで表面上は変容しても基層部分では保持されているとのイメージが持たれがちであった。もちろん、そうした側面を全く否定することはできない。だが、少なくとも、「先祖祭祀は日本の国民的習俗である」との知識を身に着けた人々が、日本国民の自覚のもと「国民的習俗であるからこそ先祖祭祀を実践する」ことは、近世以前とは異質な意識として理解すべきだろう。

Ⅱ部では、墓と墓制を大きなテーマとした。墓制が文明化や西洋化と言うべき変容を遂げたことを、具体的な事例にもとづきながら考察した。

3章では、本論が近代墓制と呼ぶ新しい墓制の成立過程を検討した。もともと各時代、地域、階層、職業によって多様だった日本の墓制は、明治初年以降、衛生や土地利用、景観、租税、信教の自由といった近代的課題と対峙し、結果として崇敬の対象、祭祀財産として法制化された。それは、郊外に集約された衛生的な墓地、そしてそこに整然と並ぶ、永久保存され祀られる墓を、明治10年代の政府がまずは都市から実現しようとしてきたことを示している。また、近世的な墓制からの重要な変化として、共葬墓地では貧富や身分の差を問わずに全ての人に同じ近代墓制が適用される点が挙げられる。こうした墓地観・墓観は、特定の宗教意識ではなく、都市計画や景観、租税、衛生、西洋人から見たときの体裁といった世俗的問題にもとづく。その意味で、近代における墓地法制は明治10年代において脱宗教化を果たしたのであり、近代墓制はいわば世俗化された墓制だったといえる。

4章では、3章でみた近代墓制が都市社会の現場でいかに具現化したのかを明らかにするために、明治～大正期にかけての札幌を事例として取り上げた。明治初期、まだ都市として不安定であった札幌の墓地は荒れ果てていた。しかし明治中期以降になると、政府が建設した衛生的で西洋的な墓地に、札幌の家創立者たちが大きな墓を建てるようになる。近代的な生活意識を内面化した彼ら都市中間層は、日々暮らす街の一部として、見目よい墓地を求めた。そして近代的な墓地に立派な墓を建てることは、自身や家、先祖の成功の顕示となりえた。

この札幌の事例をとおして、近代墓制とは単なる上からの押し付けによって強制的に断行されたとしてのみ捉えることはできず、近代化をあるべき姿として受け取り、墓における成功の顕示、先祖の顕彰を志向した都市中間層によって積極的に進取されたことが指摘できる。また墓の視認性という概念を提示し、そのことが、先祖祭祀の中核としての近代墓制の定着・普及に寄与したことを論じた。

5章では、近代墓制が明治中期以降になって徐々に実現していく東京を舞台として、明治中期の都市計画から大正期における多磨墓地の誕生までのプロセスをみた。多磨墓地の計画は、墓地不足や寺院墓地の移転先の確保といった要請にもとづいていた。その実務を担った、造園学者や東京市公園課に所属する実務者たちが記述したものを読む限り、彼らはとにかく日本の墓地は美しくないの問題視し、日本の墓地を根本的に改革すべく、西洋的な墓地景観や様式を導入したことが確認された。いわば墓地の西洋化がはたされたといえる。これまでの諸研究で家族国家観やイデオロギー的祖先観などと呼ばれてきた観念は、少なくとも当時の彼らにはほとんど意識されていなかったと考えられる。

5章補論として、昭和9年に東郷平八郎が埋葬された東京の多磨霊園が、「聖将」を崇敬・顕彰する聖地として表象されたことを検討した。マスメディアで東郷の埋葬地の美しさや清らかさ、聖性、多数の国民が参詣していると報道されたことにより、聖地としての表象は促進されたことや、参詣の体験の共有が社会的な墓地観の変革に寄与した可能性が見出された。

6章では、東京を例に、大正末期以降から郊外に霊園が建設されていくこと、また関東大震災を機に寺院墓地が特設墓地といわれる形態へと次々に移行を始めたことで、一家の遺骨をカロートに納める家族納骨墓が誕生、定着することを明らかにし、それを近代墓制の産物として位置づけた。われわれがすでに自明視している家族納骨墓やカロートは、近代的な産物であった。

そしてこの6章では、東京における墓地づくりのキーマンであった造園家やテクノクラートらが、5章でみたようにかつては日本の墓や墓地を散々批判していたにもかかわらず、昭和10年代頃になると公園墓地や角柱型の家族納骨墓を日本精神や民族性、伝統の体現と表象し始めることに着目した。

Ⅱ部は大きく言えば、もともと各時代、地域、階層、職業によって多様であった日本の墓制が、明治初年以降、衛生、土地利用、景観、租税、信教の自由などの近代的課題と対峙するなかで、墓を崇敬の対象、祭祀財産と規定する近代墓制という新しい墓制を生み出し、そ

れが大正期～昭和戦前期の都市に公園墓地や家族納骨墓という形態に帰結した過程を描いた。墓制の近代とは、第一に、I 部でみたような近代国家に適合的な先祖祭祀のあり方を前提に、それにもとづく墓のイメージが国民に対し規範・モデルとして提示されたことであった。第二に、少なくとも法制上、近代墓制は全ての人に適用された点である。もちろん、墓の変化はきわめて緩慢であり、近代墓制が全国各地の在来の墓制を塗り替えていくには戦後を俟たなければならない。しかし墓制の近代化の観点からは、貧富や身分の差を問わず全ての人を対象としなければ意味がなかった。こうして、ホブズボウムの語で言えば墓制の「均質化」の一步が踏み出されたのであった。

そして第二に、そうしたイメージは実は、西洋の墓や学知の強い影響を受けて立ち上がってきたものであったが、いつしか日本の国民もそうしたイメージを受容し内面化して、昭和 10 年代には日本精神や日本固有の信仰とまで結びつけられて論じられたことである。

Ⅲ部では、先祖祭祀論と墓論が結合し、いわば「あるべき先祖祭祀と墓」が論じられていたことを、特に東京を中心として事例から検討した。昭和に入った頃から、急速な都市化や幾度の経済不安をうけて、家の没落が無縁墓の増加として可視化されたり、また国家としての死者の弔い方が活発に議論されたりという時流のなかで、言説レベルにおいてナショナリズムと墓とが関わっていくことを取り上げた。7・8 章とも、近世～明治頃までに起こった動向と、昭和初期以降の動向とを比較するという方法をとっている。

7 章では、名墓巡礼の近世・明治・昭和での展開をあとづけた。明治 30 年代の名墓巡礼ブームを担った墓癖家の実践は、文人墨客の墓を巡るという近世以来から続く趣味的行動をベースとしており、それが東京の急速な都市化や人口移動の増加などを背景に、名墓を守る保存運動へと展開したものであった。それが大正期以降になると、国家功労者の墓を国家的文化財として保護する気運が強まり、また 2 章でみたような道德教育的実践としての墓参りの実践や、大正期には名墓観光の動向も生じた。そして昭和初期以降には、その流れを受けるかたちで、ナショナリズム的色合いや仏教的色合いを帯びた掃苔道なるものが民間団体から提唱されたのであった。

掃苔家たちの関心はとにかく敬愛する先人の墓の保存顕彰にあり、それが民の力では不可能なため、国家功労者の墓の顕彰は日本精神涵養に資するなどとしてナショナリズムに訴えかけたのであった。一方で、官の側でも同様な日本精神論によって、国家功労者の墓の保存顕彰は民で何とかすべきだと主張していた。このように名墓とナショナリズムは、その

実効性や実質はともかくとして、少なくとも言説レベルでは結びつきやすかったといえる。

8 章では、昭和 5 年頃からにわかに世に現れた墓相家たちを取り上げた。墓相家は「日本民族固有の、伝統的な、正しい」墓の建て方をマスメディアで披露し、集客した。その際に、日本精神論の一部を援用するなどして、墓相学が社会的に有意味だと喧伝した。したがって墓相学は、東アジアの墓地風水の直輸入とも、近世以来の民衆的霊供養文化とも異なるものとして誕生したのであった。そしてクライアントの側では、社会経済の不安定化のなかで、家の没落や断絶への不安を抱えていたり、さらに都市に公園墓地や家墓、寺院特設墓地のような新しい墓制が定着していたりするなかで、墓の建て方の知識や規範を求め、書籍や雑誌等を購入して墓相家の話に耳を傾けたのであった。

2. 先祖祭祀と墓制の近代

本論は全 8 章にわたって、明治～昭和戦前期にかけて看取された「先祖祭祀と墓制の近代」を通観してきた。

最後に、本論が新たに見出しえた先祖祭祀と墓制の近代の特質を、前節でみたことと一部重複はするが、時代的な流れも意識しながら①国家、②人々、③モノという 3 つの位相に分けて問題提起的に述べたい。

国家の位相——国家的アイデンティティと先祖祭祀

明治以降、近代国民国家への仲間入りを目指した日本の墓制は、西洋近代的観念の影響を受けて変容を遂げていく。西洋の先進諸国からの視線や、法整備、衛生問題などの課題解決を初発の原動力として、本論で近代墓制と呼ぶ墓制が成立し、大正末期の都市において公園墓地という形態で結実した。また明治中期には、関税自主権の回復や日露戦費の調達といった国家存亡をかけた危機的状況のなかで、対外向けの先祖祭祀論が形成されたのであった。

しかし、当初こそ西洋諸国への憧憬・模倣の志向性を強く有していたものの、日本は結局、西洋近代的・進化主義的な先祖祭祀理解をそのまま受容はしなかった。明治のアカデミシャンらは、西洋とは異質の日本固有の習俗かつ日本固有の社会構造の基盤として先祖祭祀を再発見する。そこで彼らは、当時の近代知のもと、長い伝統を持ち、かつ文明国でもある日本にふさわしい先祖祭祀や墓とはいかにあるべきか考究を重ねた。彼らが「日本の先祖祭祀とは……である」と語った内容は、国家的アイデンティティとして昇華し、自明化、社会通

念化していった。この過程は戦略的セルフ・オリエンタリズムの営みとして理解できる。国民的習俗の認識や、そうだからこそ実践するというのは、きわめて近代的な意識といえる。

そこで提唱された「国民的習俗としての先祖祭祀と墓制」言説は、決して在来の習俗そのままを映し出してはいなかった。なぜなら、先祖祭祀の正当性や優位性の弁明としてなされた以上、それはあくまで文明国に相応しい習俗でなければならなかったためである。仏教的な用語や、迷信的と見られかねないタタリのような要素は排除され、皇祖・先祖・親・偉人への崇敬、愛慕といった道徳的要素や、社会統合という機能面が強調された。このように改作された先祖祭祀が、国民的習俗として日本全国の学校で教導されたことにはきわめて重要な意味がある。

人々の位相——新たな語りとその広がり

やがて大正期～昭和戦前期になると、アカデミシヤンの発した言説が、墓地づくりを担ったテクノクラートたちや、学校現場の教育者、市井の宗教家や趣味人といった中間的存在によって語り直されるという局面を迎えた。より大衆に近い彼らが、知識人らの抽象的な議論にやや過剰なまでに適応しつつ、「日本の先祖祭祀にふさわしい墓制とは何か」を、より身近で具体的な内容、たとえば先祖祭祀意識の涵養方法や、偉人の墓の保存顕彰の仕方、自家の墓の建て方というところに落とし込むように展開し発信することで、社会的な関心の向上に寄与したといえる。

そしてこのように一般に近い彼らが発言力を持ち、そして先祖祭祀や墓の言説を定着、自明化させた背景には、新聞や雑誌、刊行物などの大衆メディアの興隆や、大正後期～昭和戦前期の日本社会全体におけるナショナリズムの高揚が指摘できる。

それまで身分や階層、地域、宗教、時代によってさまざまな様相を呈していた先祖祭祀や墓制は、国民が世界に対して誇り、継承していくべき日本の国民道徳、宗教文化的伝統として再編され、新たな意味が与えられた。さらに時代が下り昭和期に入ると、実際はきわめて西洋的影響が強かったはずの新しい墓と墓地でさえも、日本固有の伝統や精神を表していると説明された。

こうしたことは一見、単なるナショナリスティックな議論であるかに見えるが、しかし、先祖祭祀や墓制とナショナリズムは、当初は別の位相にあったはずが後から重ねられたというところに重要な意味がある。墓に関して言えば、ナショナリスティックな言説は、反論や否定が難しい便利な大義名分、金科玉条として、つまり自己主張の正当化のための言説と

して、便利に援用された面があった。

ところで、本論Ⅰ・Ⅱ部では後景化させられていた先祖祭祀や墓における仏教的要素が、Ⅲ部で扱った、昭和の墓相家や掃苔家らの言説のなかには多少なりとも含まれていることは注目される。たとえばⅠ部2章でみたように、国民道徳論者は〈先祖祭祀＝国民的習俗〉論のなかから仏教的要素を極力排除した。そうした言説はそれなりに社会的影響力を持っただろう。しかし、昭和戦前期の大衆メディアに仏教用語を伴った先祖祭祀論や墓制論が湧出することは、人々の先祖祭祀実践のなかから仏教的要素が消失することはなく、むしろその必要性の高まりを示唆しているのかもしれない。世俗的・西洋近代的墓制への揺り戻しとしての、宗教的な色合いの復権と見ることもできよう。

また、以上のような新しい言説や新しい墓制が、近代化を積極的に進取しようとした都市民¹たちへ急速に浸透したことにも留意したい。特に中産階級や新中間層は、自らの拠って立つ家の先祖を誇るために、子孫に遺す家産とするためにふさわしい墓を、知識や財力によって懸命に実現しようとしたのであった。彼らもまた、彼らなりに言説を受け入れたという意味では、単に受動的な存在ではなかったのである。

モノの位相——墓の視認性と身分別墓制の解体、ナショナルな墓制の成立

今日の我々にとって、墓地が先祖祭祀の場であることや、墓が家や先祖祭祀のありようを可視化するモノであることは自明である。しかし実は、先祖祭祀と墓制の近代的再編を考えるうえでは、墓がモノであること＝墓の可視性ないし視認性、つまり「見ればわかってしまうこと」それ自体が重要な前提であったように思われる。それは人々のレベルだけではなく、国家のレベルでも大きな意味をもった。なぜなら、「先祖を祀る民族」としての国家的アイデンティティを語る以上、身分も属性も貧富の差も関係なくナショナルな単位での「国民的習俗としての先祖祭祀と墓制」墓制へという大きな変革が求められることとなり、近世的な身分別墓制は解体されていくが、その際にも墓の視認性という前提が介在するためである。本論が「先祖祭祀」と「墓制」という、本来は位相の異なる2つの事柄を組み合わせてきた理由がここにある。

まず近代墓地法制により、都市社会の墓は家督相続財でありながら公共の場に晒されるものと定められた。それは墓が、不特定多数の人々に見られ、評価されることが前提されるモノとなったことを意味している。また墓地の整備と石材産業の発展は、大きな墓や精巧な墓の建設を可能にした。墓は大きさや形状、刻字だけでなく、管理状態や祭祀の程度をと

して、その家の盛衰を周知させてしまう。憧憬される墓や、模範とされる墓もあれば、白い目で見られる墓もあっただろう。他人の墓に家運を読み込んでしまうこと、顕彰されるべき人の墓が朽ちていれば問題意識を抱くこと、翻って自家の墓も他者からどう見られるかを意識せざるをえないこと、これらを本論では墓の視認性と表現した。

都市の公園墓地に置かれる墓は、たとえば自宅の庭のガーデニングなどと同様に²、私的空間にある仏壇や位牌よりも「見られる」「見せる」性質を強く帯びるといえる。都市という消費社会で墓を建てる際、人々は（「選ばされる」側面も否定できないにせよ、ある程度は）主体的にいつ・何の目的で・どこに・どのようなものを建てるかを選択できる。だからこそ、明治後期以降の都市創設世帯は、たとえば今風な洗練された墓や、成功を顕示する墓、あるいは伝統的な墓というように、自分にとって望ましい墓の建て方の情報を求めるようになる。それに応えた（かつ、そうしたニーズをますます煽った）のがマスメディアの情報や、周囲に建てられた墓だった。

したがって、近代都市の墓とは家々と人々にとって「可視化された先祖祭祀」であり、墓地とはその先祖祭祀を見せ合う場であった。だからこそ、近代墓制を中心とした先祖祭祀が広範囲に浸透する際には、国家によって一方的に押し付けられたわけではなく、上流階層や近代西洋文明へ憧憬を抱き積極的に模倣するというプロセスが重要な意味を持った。成功者の誇りを示し立派に葬られたい、家の象徴としての祭祀対象物を確立したい、自分の家が永久に繁栄してほしい、上京後も故郷の墓は守りたいといった、人々の欲求を取り込んだ結晶として、先祖祭祀と墓制の近代を捉え返すことができる。

もちろん、古墳を例に挙げるまでもなく、近世以前の上流層の墓も十分に視認性に規定されていたため、上記のことは近代特有の事象なわけではない。しかし問題は庶民である。

国民国家がまだ成立しておらず、しかも外国人の目もさほど意識する必要がなかった近世以前とは異なり、墓の視認性は国家レベルの問題でもあった。それは墓や墓地が、「文明国日本」の誇るべき「固有の国民的習俗である先祖祭祀」を可視化させたモノでなければならなかったためである。

開国以来、墓や墓地が日本の文明化の程度を推し量る指標の一つと考えられたことが、墓制の近代を推進してきたことは、縷々論じてきた。そしえそればかりでなく、先祖祭祀が国家的アイデンティティとして創出され、「日本人は先祖を祀る」とされたにもかかわらず、その先祖祭祀の実践対象であるはずの墓、実践の場であるはずの墓地が荒れていることが、国家的課題として浮上した。そこにおいて、墓は単なる標識や祭祀対象物ではなく、墓地も

単なる遺体の処分用地ではありえないのである。

しかも、そうしたまなざしのもとでは、死者の身分階層などは不問に付される。近世以前の階層構造のなかでの実態としては、墓に丁重に永続的に祀られえたのはある程度上流の階層の人々に限られていたことは事実である³。それに対し、墓制の近代として重要な要素の一つは、近代墓制の「共葬」概念が、近世的な身分別墓制の解体を意味したことであった。近代にこそ顕著となり、特に都市では庶民にまでも広がったと考えられるのではないか。

こうして、つまり墓が視認性を持ち、かつ、すでに述べたように先祖祭祀が「国家的」アイデンティティに関わるがために、「全ての日本人が、あるべき墓に祀られるべき」との意識や実践が生み出されたといえよう。近世的な身分別の先祖祭祀と墓制から、近代的な国民的墓制への移行がはかられたのである。そして地域的な墓制の多様性の解消は、戦後にかけて現実化していくこととなる。先祖祭祀と墓制の近代は、国家レベルでも、人々のレベルでも、先祖祭祀における墓の重要性が増大した過程だったといえるのではないだろうか。

以上のように本論では、先祖祭祀と墓制の近代を通史的に俯瞰することにより、先祖を祀る国民という国家的アイデンティティが近代において確立、共有され、「日本の国民的習俗」にふさわしい先祖祭祀の可視化とみなされた墓が確立していき、その認識自体が先祖祭祀と墓制のあり方そのものを規定していった過程を描いてきた。これまで同テーマによる研究がほとんどないという研究状況に対し、一つの試論的な見取り図と、いくつかの考察を提示しえたであろう。

もちろん、この程度で総合的な先祖祭祀と墓制の近代が描きえたわけではなく、特に都市を対象として、入手しえた資料を頼りにその一端に触れたにすぎない。ここまでもいくつか触れてきたが、その他にもたとえば家族変動との関わりや⁴、地域性、特に都市と地方の偏差⁵、西洋だけではなくアジア諸国との影響関係などは、今回必ずしも十分に議論に組み込むことはできなかったが、課題として今後の研究に俟たなければならない。

最後に、先祖祭祀と墓制の近代を明らかにする本論の試みが、単なる歴史研究ではないことを強調しておきたい。確かに、本論が取り上げた言説のなかには、現在は忘却され意味を失っているものもあるかにみえる。しかし、我々が自明視している、今ある日本の先祖祭祀や墓制は、間違いなく近代の連続線上にある。その意味で本論は現代に直結する研究である。今日、墓をめぐる多くの課題が突き付けられているが、それは近代をとおして人々が「先祖祭祀と墓はいかにあるべきか」という課題に取り組み、とりうる限りで最善の策をとって

きたことの帰結なのではないか。過去の視点に立ち戻って彼らの意識や選択を跡づけることは、今日的課題に取り組むうえでも何らかの示唆を与えてくれるように思われる。

¹ この視点に関しては、近年の文明開化研究が参考になるであろう。たとえば苅部〔2014〕は、文明開化を反発する民衆に対して強制的に押しつけたという理解だけではなく、むしろ自発的に「文明」を内面化して自己形成した知識人の存在や、新しい文化の導入を歓迎し工夫を重ねながら適応していった民衆の存在に注目している。

² この考え方には都市社会学的な視座が参考になるだろう。若林幹夫によれば、大正7年〔1918〕に内務省が住宅事業の基本方針の一つとして「郊外での文化生活」を掲げると、居住空間の郊外化が進んだ。人々はまず消費者として郊外を訪れ、そこでの生活者を「商品」としてまなざす。その土地や家の購入を決め、そこで生活を始めれば、今度は自身がそこに陳列される商品の一部になる。彼らは不特定多数に「見られる」べく装った生活を始めるため、ベランダや玄関先、庭先、出窓から見える部分などの「見える場所」が、小物類やガーデニング、イルミネーションで個人のライフスタイルを表象し演出する、「見せる場所」に転化するのだという〔若林 2003 ; 2007〕。

³ もちろん宗教的な信心や民俗的な葬墓慣行には近世以前から豊かな世界が広がっていたことを否定するものではない。ただし3章で言及したように、近世墓標研究の定説によると、近世の墓標は塔形の墓塔＝ストゥーパ的な供養の対象か、非塔形の墓碑＝位牌的な霊の依代かの2種に大別される。とすれば、近世墓標の主目的はあくまで供養や祭祀、あるいは故人名の標識にあり、必ずしも「見せる」ことを第一義としなかったと推察される。近世から近代を射程とした、墓の「視覚効果」に言及した先行研究もあるが〔渡部 2010〕、まだ仮説的な見解にとどまっているのが現状である。近世墓標研究との接続により、今後深めていきたい課題である。

⁴ 日本でも平成に入った頃から近代家族論的視点からの実証的研究が始められており、大正～昭和初期にはすでに夫婦や親子の愛情を中心とした核家族や「家庭」なるものが理想的な家族像として新中間層にイメージされていたことが明らかにされつつある。現状、そうした近代家族と先祖祭祀の関わりに言及しているのは、法社会学者の森謙二がおそらく唯一であるが（森は近代に誕生した日本型近代家族を、「祖先祭祀の機能を組み込んだ近代家族」と定義し、家墓との関わりについても言及している〔森謙二 2010 : 33〕）、本論が扱った事例のなかにもそうした新しい家族像をうかがわせる要素が散見される。

⁵ 繰り返し述べてきたように、本論は、近代における先祖祭祀と墓制の変化を捉えるうえで、その先駆と考えられる都市部にとりあえざる焦点を定めるという方法をとった。ただしもちろん、明治後期以降における社会移動の増大を考えれば、「地方」の問題は決して都市部と切り離せない。本論では論じきれなかった「地方」をめぐる2つの切り口を、ここで述べておきたい。

① 本論5章でも取り上げたように、在京の知識人や財界人のなかには故郷の先祖や父母の墓の世話をそれほど省みていなかった者もいたことがうかがわれるが、そうした人々が故郷の墓を整備したり、新たに建墓したりする局面において、東京の建墓様式を導入した可能性はありうる。特に明治の元勲世代が故郷の墓をどのように対処したのかは検討すべき問題である。一例として、たとえば大正10年に暗殺された原敬の墓が、原家の菩提寺である盛岡の大慈寺に建てられる際、夫人が「なるべく深く掘って下さい、……東京では一丈以上掘りますから」などと指揮したという逸話が注目される〔秋山鳳月編 1921 : 20〕。

② 墓地一般についても、当時において、都会よりも田舎の墓の方が荒れていると問題視する資料は多く散見される。たとえば「艸生ひ茂り、石苔むし、訪ふ人もなき寂莫陰気なる田舎の墓場も、よし掃除行き届き、碑石などの美はしく、訪ふ人絶えぬ都の墓地も……」〔笈田 1911 : 116〕、「都会の墓地は比較的綺麗に掃除されて居るが、一度、足を地方に入れると、草

は石碑を藪ふて、昔ならば百物語の背影にでもありさうなのは墓場の後景である、石碑はゆがみ、或ひは倒れ、或ひは傷き、草は荒野の如くに生ひ茂り……」〔石川 1914 : 109〕など。

以上①②のような資料は、名家にせよ庶民にせよ、都市移動にともなう（今でいう）「実家の墓」「過疎地の墓」問題が、戦前の段階ですでに確かに存在していたことを示唆するであろう。

参考文献一覧

- ・本文で直接言及した文献を和文文献・欧文文献別に挙げる。
- ・著者の氏名をもとに、和文文献は五十音順、欧文文献はアルファベット順に記す。同一著者の著作は発行年順に記す。

和文

【あ】

- 青木俊也 1993「組合永久墓地と葬墓習俗」『社会民俗研究』3
- 碧海純一 1979「経験主義の法思想」野田良之ほか編『近代日本法思想史』有斐閣
- 赤井正二 2016『旅行のモダニズム——大正昭和前期の社会文化変動』ナカニシヤ出版
- 赤川学 2005「言説の歴史を書く——言説の歴史社会学の作法」盛山和夫ほか編著『〈社会〉への知／現代社会学の理論と方法 下——経験知の現在』勁草書房
- 赤坂憲雄 1994『柳田國男の読み方』筑摩書房
- 赤嶺政信 1991「沖縄の祖霊信仰——その若干の問題点」『沖縄文化研究』17
- 秋守常太郎 1926『嗚呼！労働農民党』松井梅蔵
- 秋山（問芝）志保 2011「葬送に関連する事業の展開と墓の変化」『宗教学年報』26
- 秋山鳳月編 1921『一平民から総理大臣になる迄』大学書房出版部
- 浅香勝輔・八木澤壯一 1983『火葬場』大明堂
- 畔上直樹 2009『「村の鎮守」と戦前日本——「国家神道」の地域社会史』有志舎
- 畔上直樹 2015「戦前日本における「鎮守の森」論」藤田大誠ほか編『明治神宮以前・以後——近代神社をめぐる環境形成の構造転換』鹿島出版会
- 天野弘一編刊 1932『郷土を思ひて』
- 有地亨 1977『近代日本の家族観 明治篇』弘文堂
- 有地亨 1986『日本の親子二百年』新潮社
- 有賀喜左衛門 1959（1958）「日本における先祖の觀念——家の系譜と家の本末の系譜と」喜多野清一ほか編『家——その構造分析』創文社
- 淡島寒月 1933『梵雲庵雑話』書物展望社
- 飯塚義博 2012「明治期東京における共葬墓地の成立過程と市区改正委員会案」『日本建築学会計画系論文集』77(679)
- 飯森文晴 1932『先祖のお祭』玉光社
- 五十嵐篤園・武田酔霞 1909「墓所集覧 東京部 浅草 未完」好古社編刊『好古類纂 第四集』
- 池龍彦 1926「近世墓地に就いて」『造園学雑誌』2（5）
- 池岡直孝 1923『国体觀念の研究』同文館
- 池上良正 2003『死者の救済史——供養と憑依の宗教学』角川書店
- 井坂康二 1972「卒塔婆考」『近畿民俗』55
- 石井研士・藤井健志 1988「新宗教における墓・葬儀の問題」藤井正雄編『仏教民俗学体系 4 祖先祭祀と葬墓』名著出版
- 石居人也 2007「明治初年の〈衛生〉言説——火葬禁止論争をめぐる」『歴史学研究』828
- 石川弘 1914『田園生活』洛陽堂
- 石川二三造（文莊）1915「掃苔會記」『大正詩文』2(2)
- 石田雄 1954『明治政治思想史研究』未來社
- 石部雅亮 2002「穂積陳重と比較法学」滝沢正編『比較法学の課題と展望』信山社出版
- 磯ヶ谷孝治（紫江）1926『墓蹟』1
- 磯前順一 2007『喪失とノスタルジア——近代日本の余白へ』みすず書房
- 板垣退助 1919『神と人道』忠誠堂
- 市川秀之 2002「先祖代々墓の成立」『日本民俗学』230
- 市川秀之 2013『「民俗」の創出』岩田書院
- 逸耕山人 1900「第三回掃苔會の記」『同志文学』87

- 伊藤幹治 1982『家族国家観の人類学』ミネルヴァ書房
- 伊藤武雄 1919「報本思想と掃墓」『斯文』1(3)
- 伊藤武雄 1924「災地に於ける名家の墳墓」『日本及日本人』40
- 伊東忠太 1923「墓」『東京日々新聞』(1923年11月7日)
- 伊東忠太 1927『日本宗教大講座 第12巻 日本宗教建築史』東方書院
- 伊藤廣 1992『屯田兵の研究』同成社
- 井戸田博史 1993『家族の法と歴史——氏・戸籍・祖先祭祀』世界思想社
- 稲毛詛風 1919『思想の力』大同館書店
- 稲葉正邦 1887『葬儀式』神道本局
- 井上哲次郎 1891『勅語衍義 卷下』敬業社・哲眼社
- 井上哲次郎 1899『増訂勅語衍義 卷下』文盛堂・文魁堂
- 井上哲次郎述 1912『国民道德概論』三省堂
- 井上章一 1984『霊柩車の誕生』朝日新聞社
- 井上治代 2003『墓と家族の変容』岩波書店
- 井上武男 1959「東京都における墓地事情と納骨堂」『公園緑地』21
- 井上安元 1933「特設墓地と其の永遠性」『掃苔』2(6)
- 井上安元 1941『墓地経営』古今書院
- 井之口章次 1977『日本の葬式』筑摩書房
- 井下清 1927「都市に於ける公園と墓地の関係」『都市公論』10(1)
- 井下清 1933a「墓苑を語る」前島康彦編 1973『井下清著作集 都市と緑』(財)東京都公園協会(※)
- 井下清 1933b「名墓の観光に就て」『掃苔』2(2)
- 井下清 1936「都市の墓地整理と将来の対策」(※前掲書)
- 井下清 1936「都市の葬務施設について」(※同上書)
- 井下清 1937「庭園式墓地の再検討」(※同上書)
- 井下清 1940「大都市の霊地計画に就て」『都市公論』25(1)
- 井下清 1942『建墓の研究』雄山閣
- 井下清 1957「都市の風景墓地とその再検討」(※前掲書)
- 井下清 1971「大正大震災を回顧して」(※前掲書)
- 岩竹実加子編訳『民俗学の政治性——アメリカ民俗学一〇〇年目の省察から』未来社
- 岩淵令治 2016「明治・大正期における「江戸」の商品化——三越百貨店の「元禄模様」と「江戸趣味」創出をめぐる」『国立歴史民俗博物館研究報告』197
- 色川大吉 2007(1970)『明治の文化』岩波書店
- 上杉慎吉編 1913『穂積八束博士論文集』上杉慎吾
- 上杉妙子 2001『位牌分け——長野県佐久地方における祖先祭祀の変動』第一書房
- 上野和男 1985「日本の位牌祭祀と家族」『国立歴史民俗博物館研究報告』6
- 上原敬二 1922『旅から旅へわたり鳥の記』新光社
- 上原敬二 1924『造園学汎論』林泉社
- Th・ヴェブレン(小原敬士訳) 1961(1899)『有閑階級の理論』岩波書店
- 内田安紀 2017「現代日本における葬送と自然——「自然に還る」というイメージをめぐる」『宗教と社会』23
- 内海寧子 2005「明和一享和期の大坂における墓碑探訪と「掃苔文化」」『史泉』101
- 鶴沼裕子 1979「国民道德をめぐる論争」今井淳ほか編『日本思想論争史』ペリカン社
- N・エリアス著(赤井慧爾ほか訳) 1977・1978(1969)『文明化の過程 上・下』法政大学出版局
- H・オームス 1987『祖先崇拜のシンボリズム』弘文堂
- 笈田長陵 1911『愛の研究』良心堂
- 大塚英良 2015『文学者掃苔録図書館——作家・詩人たち二五〇名のお墓めぐり』原書房
- 大西祝 1904(1897)「祖先教は能く世教の基礎たるべきか(穂積八束氏の論を読む)」『大西祝全集 第6巻 思潮評論』警醒社書店
- 大橋義三(微笑小史)著刊 1898『高名聞人 東

- 京古蹟誌——一名古墓廼露』
- 大町桂月 1906『東京遊行記』大倉書店
- 大町桂月・猪狩史山 1924『杉浦重剛先生』政教社
- 碧海寿広 2007「国民道徳論の残存——五来重の民俗学を例に」『社会学研究科紀要』65
- 大森金五郎 1921『歴史上より観たる日本国民性』荅北文庫
- 大山斐瑳磨編 1929『帝都復興区割整理ニ関スル報告』浅草区松葉町町会
- 大和田勝文・齋藤潮・笠原知子 2013「多磨墓地の設計経緯に関する研究」『景観・デザイン研究講演集』9
- 小笠原長生 1934『晩年の東郷元帥』改造社
- 岡田幹彦 1997『東郷平八郎——近代日本をおこした明治の気概』展転社
- 岡本貫玉 1924「東京市墓地問題」『六大新報』1065
- 小川一真 1904『東京帝国大学』小川写真製版所
- 小川精一 1926「農村墓地改造問題に就て」『造園学雑誌』2(2)
- 沖田行司 2001「国民道徳論」子安宣邦監修『日本思想史辞典』ペリかん社
- 小熊英二 1995『単一民族神話の起源——〈日本人〉の自画像の系譜』新曜社
- 小栗結一 2008『掃苔しましょう——風流と酔狂の墓誌紀行』集英社
- 尾崎秀樹・宗武朝子 1979『雑誌の時代——その興亡のドラマ』主婦の友社
- 小野和輝 1974「神葬祭」國學院大學日本文化研究所編『神道要語集』神道文化会
- 折口信夫 1933「上代葬儀の精神」『神葬研究』1
- 【か】
- 何彬 2013『中国東南地域の民俗誌的研究——漢族の葬儀・死後祭祀と墓地』日本僑報社
- 開拓使布令録編輯課編 1877『開拓使布令録 明治十年 下』開拓使
- 学士会編刊 1926『故穂積男爵追悼録』
- 堅田剛 2010『独逸法学の受容過程——加藤弘之・穂積陳重・牧野英一』御茶の水書房
- 加藤友康 1943「日本の墓」『科学思潮』2(5)
- 加藤木正三 1921「今後の墓地に就て」『庭園』3(3)
- 神島二郎 1961『近代日本の精神構造』岩波書店
- 苅部直 2014「文明開化の時代」大津透ほか編『岩波講座日本歴史第15巻 近現代1』岩波書店
- 河上肇 1964(1911)「日本独特の国家主義」『河上肇著作集8』筑摩書房
- 川島武宜 1957『イデオロギーとしての家族制度』岩波書店
- 川田稔 1998『柳田国男のえがいた日本——民俗学と社会構想』未來社
- 川村邦光 1990『幻視する近代空間——迷信・病氣・座敷牢、あるいは歴史の記憶』青弓社
- 川村貞四郎著刊 1933『官界の表裏』
- 川村湊 1996『「大東亜民俗学」の虚実』講談社
- 唐澤富太郎 1956『教科書の歴史』創文社
- 苅部直 2014「文明開化の時代」『岩波講座日本歴史 第15巻 近現代1』岩波書店
- 観象学人 1977『知っておきたい お墓の話』高島易断所本部神宮館
- 菊池万雄編著 1987『近世都市の社会史』名著出版
- 喜田貞吉著刊 1933『六十年之回顧 還暦記念』
- 北垣國道 1900「会報の発刊を祝す」『帝国古蹟取調會會報』1
- 橘川俊忠 1983「柳田國男におけるナショナルリズムの問題」『神奈川法学』19(1)
- 木下尚江 1996(1900)「「忠君愛国」の疑問」『木下尚江全集13』教文館
- 木下光生 2010『近世三昧聖と葬送文化』塙書房
- 金セッピール 2012「自然葬の誕生——近代日本の価値の拒否」『総研大文化科学研究』8
- 木村曲水 1891『札幌繁昌記』玉振堂
- 木村安一 1939『小林作太郎伝』東京芝浦電気
- 木村涼子 2010『〈主婦〉の誕生——婦人雑誌と女性たちの近代』吉川弘文館
- F. クーランジュ(田邊貞之助訳) 1950(1864)『古代都市——ギリシア・ローマに於ける宗教・法律・制度の研究』白水社
- 草原克豪 2017『新渡戸稲造はなぜ『武士道』を

- 書いたのか——愛国心と国際心』PHP 研究所
- 楠元町子 2003「セントルイス万国博覧会と日露戦争——異文化交流の視点から」『異文化コミュニケーション研究』6
- 黒川弘賢 1988「神仏分離以降における神葬祭と仏教民俗」藤井正雄編『仏教民俗学体系 4 祖先祭祀と葬墓』名著出版
- 黒住宗篤著刊 1879『神道黒住派 葬祭略式』
- 古泉弘 2004「近世墓研究の課題と展望」江戸遺跡研究会編『墓と埋葬と江戸時代』吉川弘文館
- 郷貞吉編 1909『教訓録 訓練資料』河田貞次郎（公財）東京都公園協会著刊 2014『井下清と東京の公園——緑に生涯をかけた彼の哲学』
- 厚生省人口局編刊 1948『衛生年報 昭和十五年』
- 河野常吉 1978『さっぽろの昔話 明治編 下』みやま書房。
- 孝本貢 1977「家族墓建立の諸要因——岡山県倉敷市呼松地区の事例」東京教育大学文学部社会学教室編刊『現代社会の実証的研究』
- 孝本貢 1978「都市家族における先祖祭祀観——系譜的先祖祭祀観から縁的先祖祭祀観へ」宗教社会学研究会編『現代宗教への視角』雄山閣
- 孝本貢 1986「現代日本における先祖祭祀の研究 課題——作業仮説の作成に向けて」森岡清美編『近現代における「家」の変質と宗教』新地書房
- 孝本貢 2001『現代日本における先祖祭祀』御茶の水書房
- 小暮修三 2008『アメリカ雑誌に映る〈日本人〉——オリエンタリズムへのメディア論的接近』青弓社
- 古賀勝次郎 1985「比較社会思想史研究（三）——穂積陳重と法律進化論」『早稲田社会科学研究』30
- 国民礼法調査会編 1912『国民道徳を中心としたる 礼儀作法の理論と実際』明誠館書房
- 小島伸之 2015「近代日本の政教関係と宗教の社会参加」櫻井義秀ほか編著『アジアの社会参加仏教——政教関係の視座から』北海道大学出版会
- 小平高明 1912『国民道徳の涵養に関する研究』尚文館
- 兒玉花外 1911『東京印象記』金尾文淵堂
- 近衛忠房・千家尊福攷訂刊 1872『葬祭略式』
- 小林勝清俗解 1873『墓地取扱規則』東京書肆
- 小林康正 2011「都市をコーディネートする——無縁墓をめぐる「墓相家」の実践を中心に」『人間学部研究報告』12
- 小林康正 2012「墓相家・松崎整道の活動とその周辺に関する一考察——仏教出版ネットワーク、地藏流しなどを中心に」『人間学部研究報告』13
- 五来重 1982『宗教歳時記』角川書店
- 五来重 1992『葬と供養』東方出版
- 近藤啓吾 1990『儒葬と神葬』国書刊行会
- 【さ】
- 齋藤智志 2015『近代日本の史蹟保存事業とアカデミズム』法政大学出版局
- 佐伯真一 2004『戦場の精神史——武士道という幻影』日本放送出版協会
- 佐伯有清 1988『柳田國男と古代史』吉川弘文館
- 阪井裕一郎・藤間公太・本多真隆 2012「戦後日本における〈家族主義〉批判の系譜——家族国家・マイホーム主義・近代家族」『哲学』128
- 阪本是丸 1985「近代の神葬祭をめぐる問題」『神道学』124
- 阪本是丸 2000「近代の神葬祭の歴史と墓地の問題」小野和輝監修『神葬祭総合大事典』雄山閣
- 阪本是丸 2007『近世・近代神道論考』弘文堂
- 桜井徳太郎 1967「日本人の祖先観」『死霊の誘い——民俗学への招待』人物往来社
- 桜井徳太郎 1977『靈魂観の系譜——歴史民俗学の視点』筑摩書房
- 桜井徳太郎 1982『日本民俗宗教論』春秋社
- 櫻井治男 1985「地域社会における神葬祭の受容とその展開——三重県下の一事例」『宗教研究』59（1）
- 笹川潔 1912『眼前小景』敬文館書房
- 佐々木聖使 1983「昭和初期日本精神論の特色」『日本大学今泉研究所紀要』1

- 札幌區役所 1911『札幌區史』私家版
- 札幌市衛生局衛生管理部著刊 1985『札幌市墓地・火葬場の沿革』
- 札幌市教育委員会編 1991『新札幌市史』北海道新聞社
- 札幌市豊平墓地移転委員会著刊 1988『聖地に星のまたたき』
- 札幌祖霊神社創立百周年記念事業奉賛会編刊 1971『札幌祖霊神社創立百周年記念誌』
- 佐藤昌 1988『西洋墓地史 II』日本公園緑地協会
- 佐藤茂助 1930「土地区画整理に伴う建物並に墓地の移転」『工政』123
- 佐藤米司 1979「あとがき」『葬送墓制研究集成 第1巻 葬法』名著出版
- 十返舎一九三世写刊 1860『江戸名家大成墓所一覧 前編之上』
- 四方太 1899「墓」『ホトトギス』2(12)
- 島菌進 2002「国家神道と近代日本の宗教構造」『宗教研究』75(2)
- 島田藤 1934「葬祭施設」『高等建築学 第24巻 建築計画』常盤書房
- 清水多吉 2016『武士道の誤解——捏造と歪曲の歴史を斬る』日本経済新聞出版社
- 下村宏 1935『本卦がへり』四條書房
- 下村宏 1942『二直角 随筆』桜井書店
- 白井暢明 2010『北海道開拓者精神とキリスト教』北海道大学出版会
- 白石太一郎 2004「中・近世の大和における墓地景観の変遷とその意味」『国立歴史民俗博物館研究報告』112
- 新谷尚紀 1991『両墓制と他界観』吉川弘文館
- 新谷尚紀 2011『民俗学とは何か——柳田・折口・渋沢に学び直す』吉川弘文館
- 新谷尚紀ほか編 2005『民俗小事典 死と葬送』吉川弘文館
- 神野由紀 2016「消費における趣味の大衆化——百貨店における人形玩具趣味と風流趣味を例に」『国立歴史民俗博物館研究報告』197
- 鈴江英一 1985『北海道町村制度史の研究』北海道大学図書刊行会
- 鈴木岩弓 2005「家墓」新谷尚紀ほか編『民俗小事典 死と葬送』吉川弘文館
- 鈴木健太郎 1999「婦人雑誌と占い——雑誌『婦人世界』に見る占いの情報化」青木保ほか編『近代日本文化論 9 宗教と生活』岩波書店
- 鈴木行三 1942「山口豊山氏の遺稿——森島中良の墓と築地善好のこと」『書物展望』12(11)
- 鈴木廣之 2003『好古家たちの19世紀——幕末明治における〈物〉のアルケオロジー』吉川弘文館
- 鈴木良 2005「近代日本文化財問題研究の課題」鈴木良ほか編『文化財と近代日本』山川出版社
- 角南聡一郎 2013「墓石研究と民俗学——柳田以前・以後」『日本民俗学』276
- R. J. スミス (前山隆訳) 1981・1983 (1974)『現代日本の祖先崇拜——文化人類学からのアプローチ 上・下』、御茶の水書房
- 住友陽文 1991「史蹟顕彰運動に関する一考察」『日本史研究』351
- 關義臣 1913『服假沿革略考』金港堂書籍
- 関口すみ子 2007『国民道徳とジェンダー——福沢諭吉・井上哲次郎・和辻哲郎』東京大学出版会
- 関口慶久 2000「御府内における近世墓標の一樣相」『立正考古』38-39
- 関根達人編著 2012『松前の墓石から見た近世日本』北海道出版企画センター
- 園田英弘 2001「グローバル時代における自己認識」園田英弘編著『流動化する日本の「文化」——グローバル時代の自己認識』日本経済評論社
- 【た】
- 大藤修 1992「近世農民層の葬祭・先祖祭祀と家族・村落」『国立歴史民俗博物館研究報告』41
- 平重道 1965「大正・昭和の倫理思想——「日本精神論」の成立」日本思想史研究会編『日本における倫理思想の展開』吉川弘文館
- 大名墓研究会編 2014『近世大名墓の成立——信長・秀吉・家康の墓と各地の大名墓を探る』雄山閣

- 高岡熊雄 1920『札幌区区勢調査研究』札幌区
- 高木博志 1991「史蹟・名勝の成立」『日本史研究』351
- 高木博志 1997『近代天皇制の文化史的研究』校倉書房
- 高木博志 2005「「郷土愛」と「愛国心」をつなぐもの——近代における「旧藩」の顕彰」『歴史評論』659
- 高木博志 2006『近代天皇制と古都』岩波書店
- 高木博志 2008『「史蹟名勝天然紀念物」昭和編の復刻によせて』『史蹟名勝天然紀念物 昭和編 復刻版』不二出版
- 高木博志 2014「伝統文化の創造と近代天皇制」吉田裕ほか編『岩波講座日本歴史 第16巻』岩波書店
- 高木博志 2016「総論 明治維新と宗教・文化」明治維新史学会編『講座明治維新 第11巻 明治維新と宗教・文化』有志舎
- 高楠順次郎 1911『国民道德の根柢』文泉堂
- 高島大圓 1910『廣長舌』丙午出版社
- 高橋陽一 1993「井上哲次郎不敬事件再考」寺崎昌男・編集委員会『近代日本における知の配分と国民統合』第一法規出版
- 高橋昌明 1999『武士の成立 武士像の創出』東京大学出版会
- 田川大吉郎編 1914『欧米一巡の後』東京市役所
- 竹内康博 2012『墓地法の研究』成文堂
- 竹田聰洲 1957『祖先崇拜——民俗と歴史』平楽寺書店
- 竹田聰洲 1968「両墓制研究混迷の反省——有馬シンポジウム報告」『日本民俗学会報』55
- 竹田聰洲 1976『日本人の「家」と宗教』評論社
- 田中濠 1981『青山霊園』郷学舎
- 田中大介 2017『葬儀業のエスノグラフィ』東京大学出版会
- 田中藤司 2003「墓」新谷尚紀ほか編『暮らしのなかの民俗学3 一生』吉川弘文館
- 田中藤司 2004「墓標研究の展望」江戸遺跡研究会編『江戸の祈り——信仰と願望』吉川弘文館
- 田中真砂子 1980「編訳者あとがき」M・フォーテス（田中真砂子編訳）『祖先崇拜の論理』ぺりかん社
- 谷川章雄 1989「近世墓標の変遷と家意識」『史観』121
- 谷川章雄 1991「江戸の墓地の発掘——身分・階層の表徴としての墓」江戸遺跡研究会編『甦る江戸』新人物往来社
- 谷口貢 2007「先祖観の展開」佐々木宏幹編『民俗学の地平——櫻井徳太郎の世界』岩田書院
- 田部重治 1942『わが散文詩』第一書房
- 田村剛 1925『造園学概論』成美堂書店
- 辻井敦大 2018「先祖祭祀の変容と寺院の参与——永代供養墓の建立と意図に注目して」『宗教と社会』24
- 対馬路人 1993「日本の墓相学」藤井正雄ほか編『家族と墓』早稲田大学出版部
- 対馬路人 1996a「福田海」井上順孝ほか編『新宗教教団・人物事典』弘文堂
- 対馬路人 1996b「中山通幽」井上順孝・ほか編『新宗教教団・人物事典』弘文堂
- 対馬路人 1996c「墓相学の普及」川村邦光ほか『聖と俗のはざま』東方出版
- 津田敬武 1922『日本民族思想の研究』大鑑閣
- 坪谷善四郎編 1909『各国都市事業一斑』博文館
- 露木まさひろ 1993『占い師！——ココロの時代の光と影』社会思想社
- 寺田貞次編 1922『京都名家墳墓録 附・略伝並ニ碑文集覧 上・下』山本文華堂
- R・P・ドーア（青井和夫ほか訳）1962『都市の日本人』岩波書店
- 土井卓治 1997『葬送と墓の民俗』岩田書院
- 土居浩 1998「〈石化した葬墓地〉と違和する遺体——石塔・自然葬・死体遺棄をめぐる風景」『江戸の思想』9
- 土居浩 2004「近代日本における他者の墓地をめぐる言説と実践」『宗教研究』339
- 土居浩 2005「一九三〇年代、墓をめぐる実践が逆照射する仏教概念」『宗教と社会』11
- 土居浩 2006「〈墓地の無縁化〉をめぐる構想力——掃苔道・霊園行政・柳田民俗学の場合」『比較日本文化研究』10
- 土居浩 2008「墓を巡る人々の系譜——『掃苔』同人とその時代 1~4」『SOGI』18(2)(3)(5)(6)
- 土居浩 2010「「墓ばかり調べている人」たちの

- ネットワーク——史蹟名勝天然紀念物保存協会における『掃苔』同人の邂逅を中心に」西海賢二ほか『墓制・墓標研究の再構築——歴史・考古・民俗学の現場から』岩田書院
- 土居浩 2011「思想を善導する環境設計——細野雲外『不滅の墳墓』を読む」『国立歴史民俗博物館研究報告』169
- 土居浩 2017「都市で死者はいかに扱われるべきか——井下清による都市の葬務体系構想をめぐって」『国立歴史民俗博物館研究報告』205
- 問芝志保 2014「祖先祭祀の「文明化」——穂積陳重を事例として」『宗教研究』88(1)
- 問芝志保 2015「近代の都市における墓地形成と受容——明治期札幌を事例として」『宗教学・比較思想学論集』16
- 問芝志保 2016「明治10年代以降の墓地法制と都市——札幌にみる墓制の近代」『宗教と社会』22
- 問芝志保 2018「昭和初期・東京における墓相の展開——「正しい墓」のプロモーション」『哲学・思想論叢』36
- 東京市編刊 1918『東京市町別現住戸数及現住人口 大正六年十二月三十一日現在』
- 東京市編刊 1914『東京市政概要』
- 東京市編刊 1921『東京市政概要』
- 東京市公園課編 1926『史蹟名勝天然紀念物概観』東京市
- 東京ハーパー社 1907「市区改正 墓地の置き場」『東京ハーパー』2(3)
- 東京府著刊 1940『史蹟名勝天然紀念物一覧』
- 戸川残花述、山縣操編 1912『江戸史蹟』内外出版協会
- 時山彌八（聴雪）1926『關八州名墓誌』明治堂書店
- 徳野崇行 2018『日本禅宗における追善供養の展開』国書刊行会
- 徳丸亞木 1998「村・共同体の信仰」野村純一ほか編『柳田國男事典』勉誠出版
- 利谷信義 1972「日本法社会学の歴史的背景」川島武宜編『法社会学講座 2 法社会学の現状』岩波書店
- 富永健一 1990『日本の近代化と社会変動——テュービンゲン講義』講談社
- 【な】
- 内務省衛生局編刊 1922『平和記念東京博覧会ニ出品セル衛生統計描画図』
- 永井良知編 1890『東京百事便』三三文房
- 中尾樗軒（老樗軒主人）1901（1818）『江都（諸）名家墓所一覧』東洋社
- 長尾龍一 1981『日本法思想史研究』創文社
- 長尾龍一編 2001『穂積八束集』信山社出版
- 中込睦子 2005『位牌祭祀と祖先観』吉川弘文館
- 長佐古真也 2004「発掘事例にみる多摩丘陵周辺の近世墓制」江戸遺跡研究会編『墓と埋葬と江戸時代』吉川弘文館
- 中里英樹 1997「家族——「家」研究から歴史人口学へ」筒井清忠編『歴史社会学のフロンティア』人文書院
- 中嶋久人 1995「東京における「公共墓地」の成立」『民衆史研究』50
- 中嶋久人 2006「葬祭の維新——神葬祭から火葬禁止へ」『アジア民衆史研究』12
- 中嶋久人 2010「東京における「公共墓地」の成立」『首都東京の近代化と市民社会』吉川弘文館
- 中筋由紀子 2005『死の文化の比較社会学——「わたしの死」の成立』梓出版社
- 永嶺重敏 1997『雑誌と読者の近代』日本エディタースクール出版部
- 中村哲 1967『柳田國男の思想』法政大学出版局
- 中村菊男 1956『近代日本の法的形成——条約改正と法典編纂』有信堂
- 中山通幽尊師の一代とその思想刊行会 1971『中山通幽尊師の一代とその思想 第二巻 墓と家と人』福田海本部
- 中山通幽尊師の一代とその思想刊行会 1974『中山通幽尊師の一代とその思想 第一巻 福田生』福田海本部
- 中山龍次 1900「明治三十二年の電話世界」『電氣學會雜誌』20
- 成瀬涓 1927『優良小学校の経営指針』創生社
- 西木浩一 1999『江戸の葬送墓制』東京都公文書館

- 西木浩一 2004「都市下層民衆の墓制をめぐる」
江戸遺跡研究会編『墓と埋葬と江戸時代』吉
川弘文館
- 西木浩一 2006「江戸の社会と「葬」をめぐる意
識——墓制・盆儀礼・「おんぼろ」」『関東近世
史研究』60
- 西村幸夫 1993「「史蹟」保存の理念的枠組みの
成立——「歴史的環境」概念の生成史 その4」
『日本建築学会計画系論文報告集』452
- 西山茂 2014「近代天皇制と日蓮主義の構造連関
——国体論をめぐる「顕密」変動」西山茂編著
『シリーズ日蓮第4巻 近現代の法華運動と
在家教団』春秋社
- 新渡戸稲造 1908（1900）『武士道』丁未出版社
- 仁保龜松 1936「日本民法法典編纂の法理観」関
西大学編刊『関西大学創立五十年記念論文集』
- 日本庭園協会編 1929『造園叢書第21巻 社寺
の林苑』雄山閣
- 二村宮國 2006「ジェイコブ・H・シフと日露戦
争」『帝京国際文化』19
- 根岸鎮衛 1972（執筆年不明）『耳袋』2、平凡社
東洋文庫
- 野村秀雄 1924「火葬奨励と墳墓廃止に就て」『日
本及日本人』49
- 【は】
- P・L・バーガー、Th・ルックマン（山口節郎
訳）2003（1966）『現実の社会的構成——知識
社会学論考』新曜社
- 芳賀登 1996（1971）『増訂版 葬儀の歴史』雄
山閣
- 花田仲之助、報徳塾編 1913『報徳実践修養講
話』洛陽堂
- 濱谷満雄 1926「墓所巡りの記」『鳥城』46
- 林英一 2010『近代火葬の民俗学』法蔵館
- 林淳 2006「国民道徳論と『先祖の話』」国際宗
教研究所編『現代宗教2006』
- 原田敏明 1959「両墓制の問題」『社会と伝承』
3(3)
- 平山昇 2016「「体験」と「気分」の共同体——
戦間期の「聖地」ツーリズム」塩出浩之編『公
論と交際の東アジア近代』東京大学出版会
- 平崎真右 2014「近代社会事業としての墓石整理
を考える——「福田海」の位置づけを巡って」
『二松学舎大学人文論叢』93
- 樋渡達也 1994「井下清——近代都市公園事業の
パイオニア」『ランドスケープ研究』58（2）
- 深作安文 1916『国民道徳要義』弘道館
- 福島正夫 1979「兄弟穂積博士と家族制度——明
治民法の制定と関連して」『法学協会雑誌』
96（9）
- 福島正夫 1988『日本資本主義の発達と私法』東
京大学出版会
- 福島正夫編 1956『明治民法の制定と穂積文書』
有斐閣
- 福島正夫編 1989『穂積陳重立法関係文書の研究』
信山社出版
- 福田アジオ 2004『寺・墓・先祖の民俗学』大河
書房
- 福田海本部教学部編 1985『福田海の教え』福田
海本部
- 藤井正雄 1968「神葬祭化の要因と神仏関係——
茨城県行方郡牛堀町における事例」『神道宗教』
51
- 藤井正雄 1974『現代人の信仰構造——宗教浮動
人口の行動と思想』評論社
- 藤井正雄 1988「家族関係と墓の慰霊形態の変化」
『比較家族史研究』3
- 藤井勝 1997『家と同族の歴史社会学』刀水書房
- 富士川游 1928『信仰と迷信』磯部甲陽堂
- 藤田省三 1966『天皇制国家の支配原理』未来社
- 藤田大誠 2014「近代神職の葬儀関与をめぐる論
議と仏式公葬批判」『國學院大學研究開発推進
センター研究紀要』8
- T・フジタニ（米山リサ訳）1994『天皇のペー
ジェント——近代日本の歴史民族誌から』日本
放送出版協会
- 藤浪和子 1940『東京掃苔録』東京名墓顕彰會
- 藤原長房 1910『さへづり草 むしの夢の巻』一
致堂書店
- 文芽 1898「名勝古跡」『日本人』79
- 文化庁編刊 1980『日本民俗地図7 葬制・墓制』
- J・ボクホベン 2005『葬儀と仏壇——先祖祭祀
の民俗学的研究』岩田書院

- 星野通 1943『明治民法編纂史研究』ダイヤモンド社
- 細野雲外 1932『不滅の墳墓』巖松堂書店
- 細野猪太郎 1902『東京の過去及将来』金港堂書籍
- 墓地墓石研究会編、藤井正雄編集代表 1981『墓地墓石大事典』雄山閣出版
- 北海道郷土資料研究会（編）1960『北海道郷土研究資料 3 札幌昔話』私家版
- 北海道庁地方林課編刊『神社及墓地と其の林苑』
- 穂積重遠 1926『著者としての穂積陳重』私家版
- 穂積重行 1987「比較法学と穂積陳重——その出発点をめぐって」『比較法学』21（1）
- 穂積重行 1988『明治一法学者の出発——穂積陳重をめぐって』岩波書店
- 穂積重行 1989『穂積歌子日記 1890—1906—明治一法学者の周辺』みすず書房
- 穂積陳重 1881・1882「婚姻法論綱」『明法志林』14・15・20・23
- 穂積陳重 1888「相続法三変」『法学協会雑誌』50
- 穂積陳重 1889「法律学の革命」『法学協会雑誌』60
- 穂積陳重 1932（1896）「祭祀と法律」穂積重遠編『穂積陳重遺文集 第二冊』岩波書店
- 穂積陳重 1928（1912）「祭祀と国体」『法律進化論叢第二冊 祭祀及礼と法律』穂積奨学財団出版
- 穂積陳重 1912「養子正否論」『法学協会雑誌』30(10)
- 穂積陳重 1917（1913）『祖先祭祀と日本法律』（穂積巖夫訳）有斐閣
- 穂積陳重 1916『法窓夜話』有斐閣
- 穂積陳重 1929（1919）「祭祀と政治法律との関係」『穂積陳重八束進講録』岩波書店
- 穂積陳重 1926『実名敬避俗研究』刀江書院
- 穂積陳重 1928（執筆年不明）「祭祀と法律」『法律進化論叢第二冊 祭祀及礼と法律』穂積奨学財団出版
- 穂積八束 1914（1891）「民法出テ、忠孝亡フ」上杉慎吉編『穂積八束博士論文集』有斐閣
- 穂積八束 1914（1892）「家制及国体」上杉慎吉編『穂積八束博士論文集』有斐閣
- 穂積八束 1897『国民教育 愛国心』有斐閣
- 穂積八束 1902「祖先教論」『神社協会雑誌』1
- 穂積八束述 1911『国民道德の要旨』国定教科書共同販売所
- E・ホブズボウム、T・レンジャー編（前川啓治ほか訳）1992（1983）『創られた伝統』紀伊國屋書店
- 【ま】
- 前川理子 2015『近代日本の宗教論と国家——宗教学の思想と国民教育の交錯』東京大学出版会
- 前島康彦編 1974『井下清先生業績録』井下清先生記念事業委員会
- 前田俊一郎 2010『墓制の民俗学——死者儀礼の近代』岩田書院
- 前田俊一郎 2013「近代国家と墓制——死者の「共葬」をめぐる実践」国立歴史民俗博物館ほか編『近代化のなかの誕生と死』岩田書院
- 前田卓 1965『祖先崇拜の研究』青山書院
- 前田昌徳 1924「墓地統一論」『日本及日本人』79
- 前田昌徳 1927『霊と遺骸』九光社
- 牧原憲夫 1990『明治七年の大論争——建白書から見た近代国家と民衆』日本経済評論社
- 牧原憲夫 1994「文明開化論」朝尾直弘ほか編『岩波講座日本通史第 16 巻 近代 1』岩波書店
- 槇村久子 1992「多磨墓地をはじめとする公園墓地の成立・展開と今日的課題」『造園雑誌』55(5)
- 槇村久子 1993「近代日本墓地の成立と現代的展開」京都大学学位請求論文
- 槇村久子 1996『お墓と家族』朱鷺書房
- 槇村久子 2013『お墓の社会学——社会が変わるとお墓も変わる』晃洋書房
- 松尾敬一 1967「穂積陳重の法理学」『神戸法学雑誌』17(3)
- 松崎整道 1938（1930）『お墓と家運』森江書店
- 松本三之介 1974「国家主義と「家」イデオロギ

- 一」青山道夫ほか編『講座家族 8 家族観の系譜』弘文堂
- 松本学 1920『衛生行政法』帝国地方行政学会
- 真鍋正宏 2001「掃墓の美学——永井荷風の場合」『文化学年報』50
- 丸山宏 2003「解説 『史蹟名勝天然紀念物』の潮流——保存運動への道程」『史蹟名勝天然紀念物 大正編 復刻版』不二出版
- 水町京子 1934「英魂永へに眠る 東郷元帥の御墓に詣でて」『少女倶楽部』12(11)
- 溝口駒造 1943『仕へまつる道——神道と生活』四海書房
- 道端良秀 1977『墓と仏教——その歴史と墓相批判』百華苑
- 宮内貴久 2006『家相の民俗学』吉川弘文堂
- 宮武外骨 1920『裸に風なし』文武堂書店
- 宮間純一 2015『国葬の成立——明治国家と「功臣」の死』勉誠出版
- 宮本誉士 2006「国家的神道と国民道徳論の交錯——加藤玄智の「国体神道」の意味」阪本是丸編『国家神道再考——祭政一致国家の形成と展開』弘文堂
- 三輪田元道 1916「子供と墓詣り 二」『児童研究』19(10)
- 牟田和恵 1990「日本近代化と家族——明治期「家族国家観」再考」筒井清忠編『「近代日本」の歴史社会学——心性と構造』木鐸社
- 村井紀 1995『南島イデオロギーの発生』太田出版
- 村上一博 1982「穂積陳重博士の相続制度論——相続進化論と明治民法における「家」」『同志社法学』34(4)
- 村上興匡 1990「大正期東京における葬送儀礼の変化と近代化」『宗教研究』64(1)
- 村越知世 1994 (1981)『多磨霊園』(財)東京都公園協会
- 村松梢風 1938『秋山定輔は語る』大日本雄弁会講談社
- 最上孝敬 1979「総論 墓の習俗について」最上孝敬編『葬送墓制研究集成 第四巻 墓の習俗』名著出版
- 森謙二 1992「穂積陳重と柳田國男——イデオロギーとしての祖先祭祀」黒木三郎先生古稀記念論文集刊行委員会編『現代法社会学の課題——黒木三郎先生古稀記念 上』民事法研究会
- 森謙二 2014 (1993)『墓と葬送の社会史』吉川弘文館
- 森謙二 1993「明治初年の墓地及び埋葬に関する法制の展開——祖先祭祀との関連で」比較家族史学会監修、藤井正雄ほか編『家族と墓』早稲田大学出版部
- 森謙二 2000『墓と葬送の現在——祖先祭祀から葬送の自由へ』東京堂出版
- 森謙二 2001「家（家族）と村の法秩序」水林彪ほか編『新体系日本史 2 法社会史』山川出版社
- 森謙二 2010「葬送の個人化のゆくえ——日本型家族の解体と葬送」『家族社会学研究』22(1)
- 森謙二 2014『墓と葬送のゆくえ』吉川弘文館
- 森謙二 2014「死の自己決定と社会——新しい葬送の問題点」国立歴史民俗博物館ほか編『変容する死の文化——現代東アジアの葬送と墓制』東京大学出版会
- 森茂 2013『日本の葬送・墓地——法と慣習』法律文化社
- 森潤三郎 1934「江戸時代の墳墓概観」『歴史公論』3(11)
- 森岡清美 1957「北海道篠津兵村の展開と村落構造——祭祀組織を中軸として」『東京教育大学文学部社会科学論集』4
- 森岡清美 1984a『家の変貌と先祖の祭』日本基督教団出版局
- 森岡清美 1984b「骨の供養と霊の供養」曹洞宗宗勢調査委員会編『宗教集団の明日への課題——曹洞宗宗勢実態調査報告書』曹洞宗宗務庁
- 森岡清美 2002「一家族研究者の歩み（補遺）」『淑徳大学大学院研究紀要』9
- 森本和男 2010『文化財の社会史——近現代史と伝統文化の変遷』彩流社
- 文部省著刊 1904『高等小学修身書 第三学年児童用』
- 文部省著刊 1910『尋常小学修身書 卷二 児童用』
- 文部省著刊 1910『高等小学修身書 新制第三学年用』
- 文部省著刊 1912『尋常小学修身書 卷六 児童用』

【や・ら・わ】

- 八木獎三郎 1900「本邦墳墓の沿革」『見ぬ世之友』3
- 矢嶋俯仰 1963『墓相入門——建墓の知識』和風会
- 矢島俯仰 1970『墓相——正しいお墓の建て方 No.9 増補』清山房
- 安川了編 1912『東京名勝古蹟便覧』東京名跡社
- 安田泰次郎 1941『北海道移民政策史』東天社
- 安丸良夫 1992『近代天皇像の形成』岩波書店
- 安丸良夫 2007『文明化の経験』岩波書店
- 柳田國男 1929「葬制の沿革に就て」東京人類学会編『人類学論叢 人類学雑誌五百号記念』岡書院
- 柳田國男 1993 (1930)『明治大正史 世相篇 新装版』講談社
- 柳田國男 1946『先祖の話』筑摩書房
- 柳田國男 1961「童神論」『芸能』3(2)
- 矢野敬一 2006『慰霊・追悼・顕彰の近代』吉川弘文館
- 山口昌男 2001『内田魯庵山脈——〈失われた日本人〉発掘』晶文社
- 山里勝己 2013「日本幻想——日本体験と世界観の変容」笹田直人ほか編著『アメリカ文化 55 のキーワード』ミネルヴァ書房
- 山下紘一郎 1990『柳田國男の皇室観』新泉社
- 山下重民 1900「掃苔掃墓の両會に望む」『風俗画報』208
- 山田慎也 2007『現代日本の死と葬儀——葬祭業の展開と死生観の変容』東京大学出版会
- 山田慎也 2012「近現代の葬送と墓制」勝田至編『日本葬制史』吉川弘文館
- 山中弘 1997「イギリスにおける宗教と国家的アイデンティティ」中野毅ほか編『宗教とナショナリズム』世界思想社
- 山本徳三郎 1922『山林雜著』大日本山林会
- 山本光正 2005『江戸見物と東京観光』臨川書店
- 吉川弘文館編刊 1905『百家説林 正編 上』
- 吉田静致・藤本慶祐 1916『国民道德要領』東京宝文館

- 米村昭二 1974「同族をめぐる問題 一」『社会学評論』25(1)
- 若林幹夫 2003『都市への／からの視線』青弓社
- 若林幹夫 2007『郊外の社会学——現代を生きる形』筑摩書房
- 渡邊霞亭 1919『嵯峨野』山本書房
- 渡部圭一 2010「モノと精神史のあいだ—石塔史料論の自立をめざして」西海賢二ほか『墓制・墓標研究の再構築——歴史・考古・民俗学の現場から』岩田書院
- 渡邊欣雄 1990『風水思想と東アジア』人文書院
- 亘理章三郎 1915『国民道德序論』金港堂書籍

欧文

- Hozumi, N. 1901 *Ancestor-Worship and Japanese Law*, Maruzen.
- Hozumi, N. 2012 (1912) *Lectures on the New Japanese Civil Code: As Material for the Study of Comparative Jurisprudence*, General Books.
- Rowe, M. M. 2011 *Bonds of the Dead: Temples, Burial, and the Transformation of Contemporary Japanese Buddhism*, University of Chicago Press
- Nitobe, I. 1900 *BUSHIDO: the Soul of Japan: An Exposition of Japanese Thought*, Leeds & Biddle.
- Pietzner, H. 1904, *Landschaftliche Friedhöfe: ihre Anlage, Vewaltung und Unterhaltung*, Carl Scholtze.
- Plath, D. W. 1964, "Where the Family of God in the Family; The Role of the Dead in Japanese Households," *American Anthropologist*, 66(2).
- Proceedings of XII International Congress of Orientalists*, 1899.
- Suzuki, H. 2001, *The Price of Death: The Funeral Industry in Contemporary Japan*, Stanford University Press.
- Vlastos, S. (ed.) 1998, *Mirror of Modernity: Invented Traditions of Modern Japan*, University of California Press.