

比較の視点としての「風水」

—東アジアにおける死者の埋葬をめぐる—

川 森 博 司

はじめに

1. 韓国における埋葬の事例と風水の役割
2. 韓国社会における風水（思想）の位置づけ

3. 風水、儒教祭祀、巫俗信仰の相互関係
4. 遺体・遺骨へのこだわりの問題
5. 比較の視点からみた洗骨習俗

論文要旨

一般に何かの異常が生じたとき、死んだ者が生きている者の世界に何らかの影響を及ぼしていると考えられることが多くあるが、その説明の仕方は文化によって異なる。本稿では、墓地をめぐる「風水」の考え方を中心にして、東アジアの各地域における生者と死者の関係の設定の仕方を考察する。まず、韓国の農村における民族誌的データにもとづいて、風水の原理の特定の地域への定着の仕方を検討する。次に、韓国における風水と儒教祭祀、巫俗信仰の三者の相互関係についての崔吉城のモデルを比較のための導入し、日本本土における遺体・遺骨へのこだわりはどのように位置づけられるかを検討する。その結果、韓国や中国、台湾の場合にみられるような葬送儀礼終了後、長期にわたって死者の遺体や遺骨と生き残った者との影響関係を設定する考え方は、日本本土においては非常に稀薄であることが示される。このことを比較の視点からみると、日本本土には墓地の風水の思想が受け入れられなかったことが、葬送儀礼終了後の遺体・遺骨へのこだわりのなさに対応している、と考えることができる。この場合、問題となるのは、沖縄・奄美地域にみられる洗骨の習俗である。これについても、墓地風水思想の受容との関わりでその位置づけを考察していく可能性がある。中国や韓国における研究を内在的に理解して、そこから分析のモデルを設定し、東アジアの地域的な広がりの中から考察を進めることによって、日本の事例の特殊性と普遍性について新たな理解が得られるのではないだろうか。

はじめに

身のまわりに不幸が生じたとき、あるいは他人になぜか幸運がめぐってきたとき、人々はその原因を探し求める。そして、その原因の説明が納得のいくものであれば、自分なりに心の整理をつけて、日常の状態にもどっていくことができる。

この説明のつけ方は、大いに文化によって規定されるが、一般に、何かの異常が生じたとき、死んだ者が生きている者たちの世界に何らかの影響を及ぼしていると考えられることが多くある。

死体を一定の方法で処理することは、その文化の考え方にもとづいて、死者が生者の世界に悪い影響を与えないようにという経験の積み重ねから、その形式が定まってきたものであろう。つまり、死体の処理の仕方は、その文化における生者と死者の位置づけのあり方をあらわしているものと考えられる。

このことについて、波平恵美子(1991:220-221)は次のように述べている。

「死体処理をされた後、死んだ者と生き残った者との関係をどのように設定するかを、それぞれの文化は、死者儀礼や処理されたあとの死体（遺骨や遺灰やミイラなど）の取扱い（定まった墓地に埋めるか、居住地の中に置くのか、海上にばら撒くのかなど）を通して確認するのである。また「死者の霊魂」のようなものの存在を信じることによって、死んだ者を、あたかもまだ存在するかのように想定する。これも「死者の表象」である。」

本稿では、死者の埋葬のあり方を視点として、東アジアの各地域における生者と死者の関係の設定の仕方を、考察してみることにする。まず、韓国における民族誌的データを検討し、それを鏡として、日本の死者儀礼の東アジアにおける位置づけにも考察を広げていくことにしたい。

1. 韓国における埋葬の事例と風水の役割

韓国に「うまくいかなければ、それは祖先のせい」ということわざがある。これは、おもに、祖先の墓の位置が子孫に影響を及ぼすことをさしている。韓国の農村（ティソンディ村）において長期の住み込み調査をおこなったR・ジャーニと任敦姫(1993 [1982]:103)は、「私たちは十数名のインフォーマントと墓地について話したが、全員が「墓は埋葬者の子孫に影響を与える力があると信じている」と公言した。そのうち何人かは、家族が災難にみまわれたために墓を移し変えた話もした」と述べている。

ジャーニと任は、ティソンディ村で、死者の埋葬をめぐる次のようなインフォーマントの説明を聞いた（ジャーニ&任 1993 [1982]:110-112, 図1参照, 事例の文章は原著をもとに川森が整理した）。

事例1 Gは、父や祖父が存命のときから、家をとりにきっていた。祖父Bが死んだときも、G

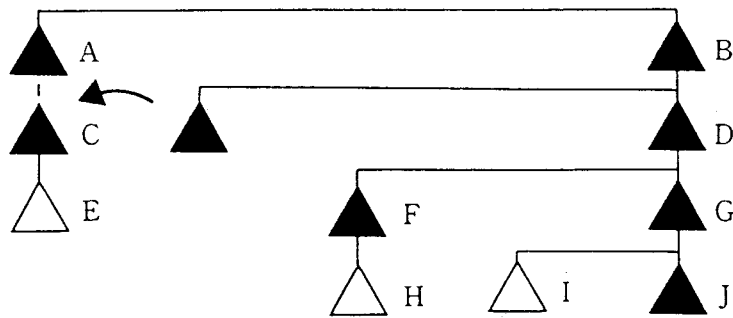


図1. 風水による争いに巻き込まれた人たちの族譜上の関係
(ジャネリ&任 1993 [1982]: 110より)

がその葬儀の進行のすべてを司った。CもBの血を分けた息子（ただしBの兄の養子になった）であるので、この葬儀に関心をもっていた。Cは本職の風水師を呼びたかったが、Gはそのようなことに金をかけるつもりはなかった。そこでCは自費で風水師を呼んだ。Cの呼んだ風水師が到着したとき、Gはすでに埋葬地を選んでいて、風水師は、そこは悪い場所だといひ、もしどうしてもそこに埋葬するなら、せめて死体をある方向に向け、少なくとも翌日に埋葬することは避けるべきだ、と主張した。翌日は（暦によれば）重喪重服（第二の死を招くというので暦上、不吉な日）に当たっているというのである。それでもGは風水師の助言を無視し、翌日、遺体を悪い場所に悪い方角に向けて埋葬した。それから1年後、Gの父Dが死んだ。

Gの家ではマル（板の間）にBとDの二つの喪廳をもつことになった（喪廳は死後2年間設置しておくのが普通である）。そして翌年、Bの廳が解体されると、今度はG自身が死んだ。そこでマルにはやはり二つの喪廳がならぶことになった。

Gの死にともなって弟のFがGの家の実権を握った（Gの息子のJは当時、二十代半ばだった）。CとFは、BとDの墓を両方とも別の場所へ移すことで意見が一致したが、二人はそれぞれ別の風水師を雇った。Cの風水師は二つの場所を見つけ、Fの風水師は一つの場所だけを指摘した。Cの風水師は、Fの風水師が選んだ場所は、F自身の出自ラインにとってはよい場所であるが、それも一時的なものであり、一方、本家の祖先祭祀をおこなう者は誰もいなくなるだろう（つまり、B、D、G、Jの出自ラインは絶えるだろう）と指摘した。しかし、Fは自分の出自ラインが栄えることを望み、自分の風水師が選んだ場所に埋葬することを主張した。

ここでCが妥協案を出した。Dは（Fの祖先ではあってもCの祖先ではないので）Fの風水師が選んだ場所に移葬し、Bは（皆に共通の祖先であるので）Cの風水師が選んだ場所に移葬しよう、というのである。しかし、Fはこの妥協案さえ拒否した。Fは、BとDをまるで夫婦のように並べて移葬した。

移葬の後、Fの家は急速に金持ちになったが、Jの家はいくつもの不幸にみまわれた。Jの妻は男子の跡継ぎを産まないままに死んでしまい、続いてJ自身も死んでしまった。さらに後には、

Fが事業に失敗した。そしてFが死に、Hは多くの負債を負うことになった。

ジャーネリと任は、このインフォーマントの説明について、次のように指摘している。

「物語は風水の機械的影響をはっきり示している。祖先が不快に思っているとか、子孫の生活に祖先が意図的に介入したとかいった話はひとつも出てこない。実際、墓地のせいだとされる少なくとも三人の成人の死は、祖先の意志の力によるものと解釈されるようなことは、ティソンディでは絶対にありえない。この話を私たちに語ったインフォーマントは、ティソンディの人々の例にもれず、祖先は決して成人したわが子を殺したりしないと力説した。」(ジャーネリ&任 1993 [1982]: 113)

これは風水の原理による不幸の説明である。風水説は中国に起源をもつものであるが、韓国において広く受け入れられている。風水には、大きく分けて、墓地の風水と建物の風水がある。ここで問題となるのは、墓地の風水である。

風水の原理の端的な説明は、フリードマンによってなされている。

「建物の風水とは異なり、墓のそれは一つの物質的媒体を通じて作用する。すなわち死者の骨である。骨(ないしは少なくともその代理となる物)は、かけがいのないものであり、敵を永久に破壊させる最も確実な方法は、その祖先の墓を暴き、その中に入っている骨を粉砕することである。風水の文脈では、骨は出自なのである。それがなければ、人は祖先の恩恵の最も強力な源から切り離されてしまう。子がなく死んだ人々の骨は無価値である。それは何ものも伝達しない。」(フリードマン 1987 [1966]: 178-179)

「死者の役割は、風水上の運勢の仲介者となることにあると考えなくてはならない。この場合には死者は受動的な要素であり、風水師達の助けを借りながら子孫達が行なう、一種の儀礼的ゲームの道具なのだ。(中略)気勢の蓄積は、墓を正しい場所に造ることの自動的な帰結としてもたらされる。死者自身は、自分の骨を通じて流れ出す福を、与えることも、差し控えることも、選択しえないのである。」(フリードマン 1987 [1966]: 162)

墓地風水の基本的な原理はこのように整理される。この原理が韓国においても、不幸や幸運の説明原理のひとつとして使われているのである。ただし、風水の原理による説明は、他の信仰体系による説明と複合している。ジャーネリと任があげている例を見てみよう。

事例2 一人の男がある日、作物に農薬を散布している最中に倒れた。どうやら、使っていた薬品をすいこんだらしかった。それ以来めまいに悩まされ、働けなくなった。彼が働けないのは父方の叔父のせいだと、ひとりの女性はいった。この叔父は朝鮮戦争のころ妻に逃げられ、その後、村の近くに駐屯していた兵隊たちに殺されたのだという。別の女性は、この男性の災難は彼の父親が引き起こしたものだといった。父親は自分の墓の盛り土の一部を作業員が過って平らにしてしまったので怒っているに違いないという。三番目の女性の考えでは、この墓の一部を平らにし

たことを恨んで父親が引き起こした災いは、農薬散布中の事故と最初の病気だけだという。その後病気が治らないのは、この男性が軍隊の激しい訓練で体をこわしたときに適切な治療を受けなかったのが原因であり、それに父親の最初の妻がまったく祖先祭祀を受けていないので、この女性が彼の容態をさらに悪化させているのだ、というのである。この男性自身はこれらの説明のどれにも同意せず、自分の災難は、散布中に防護マスクを着用しなかったことと、父方の祖父の墓を不適當な場所に移したことが原因であると語った。事故は祖父の命日に起きたが、祖父自身が災難を引き起こしたのではない、むしろ祖父を埋葬し直したその時期と場所がいけなかったのだと彼は考えている（ジャーネリ&任 1993 [1982]:229-230）。

このように実際の場面においては、祖先のたたりによる説明などが入り込んで、いりくんでいゝる。しかし、一般に墓地の風水は、日本本土ではなじみのないものであるので、この風水による説明の原理を頭に入れておかないと、中国や韓国における事例の解釈に大きな支障が生じることになる。フリードマンは次のように説明している。

「中国式」の風水説は、東アジアに広くひろがっている。これらの地域では、父系制によって組織されていない社会もある（日本の社会）が、そうした地域では建物の風水説のみが見られるようである。ベトナムや朝鮮には、中国自体と同様に父系組織があるが、そこでは建物の風水と並んで埋葬の風水も見出される。」（フリードマン 1987 [1966]:200）

この父系出自組織と風水との関係をうまく解き明かしたのが、任敦姫の「韓国農村における墓位置の影響—風水と祖先タツ—」と題する論文である。東アジアにおける死者の取り扱いを広い視野から考察する視点を得るために、次に、この任の論文にあげられた事例を追いながら、韓国における風水の位置づけを考察してみることにしたい。

2. 韓国社会における風水（思想）の位置づけ

任敦姫は、ティソンディ村における風水に関わる事例を12例あげている。そのうち、いくつかを取り上げてみることにしよう。

事例3 四人の子供を残して妻が死に、その後夫は後妻を娶った。村人たちによれば、この家は以前は貧乏だったのに最近金持ちになったが、それは前妻の墓地のおかげであるという。そこで私たちはある村人に、この家が金持ちになったのは、前妻が自分の墓地に満足して福を与えたためなのか、それとも、前妻の意志とは関係なく、ただ墓地が良かったためなのかと尋ねた。そのインフォーマントの答えは、墓地が良かったため自動的に福が与えられたのではないかというものであった（任 1994 [1982]:498）。

事例4 ある家で祖先の墓を移葬したところ、その後その祖先の孫が祭日当日に重病にかかった。

そして数カ月たっても治らず、農事もできなくなった。その理由を当人に尋ねたところ、病気の原因は祖父の墓の移葬の場所と時期が悪かったためだが、決して祖父が移葬をきらって腹をたてたからではないと主張した(任 1994 [1982]: 498)。

事例3と事例4は、先のフリードマンの主張のように、「風水の気が自動的に影響するという観念」(mechanistic view)を示している。しかし、次のような事例もある。

事例5 ある女性のインフォーマントは、隣人を例にとって次のように説明した。隣家で養鶏場を設置するために曾祖父の墓を移葬したところ、それが原因で五歳になった息子が病気になった。つまり墓を移動したことにその曾祖父が怒ったからだという(任 1994 [1982]: 500)。

事例6 五十代のある男性のインフォーマントは、母親の墓地を工場を建てようとする人に売ることになり、屍体を掘り出して火葬してしまったが、その後重い病気にかかって死にそうになったという。彼はこれは母が与えた罰だと説明した(任 1994 [1982]: 500)。

事例7 人夫たちが仕事に誤ってある人の祖先の墓に手を加えたことがあった。すると、この墓に葬られていた祖先を持つ成人していた息子が病気にかかり、何カ月たっても治らなかった。ある村人は、祖先が自分の墓に触れられて怒り、息子に罰を与えたのだと解釈した(病気にかかった息子本人は事例4の場合と同じように、祖父の墓を移葬したときの時間と場所による気の影響にもとづくものと説明した)(任 1994 [1982]: 500)。

事例8 ある家で祖先の屍体を掘り出し、その奥さんの隣に移葬したことがある。当時、屍体は十分腐敗していなかったが、これは風水的に見て墓地がよくないという証拠である。移葬の後、二人の娘に不幸が起きた。未婚の娘は身体障害者になり、既婚の娘の夫は交通事故にあった。あるインフォーマントは、これは移葬に腹を立てた祖先が罰を与えたのだと解釈した(任 1994 [1982]: 501)。

これらの事例は、「祖先の意志が影響するという観念」(personalized view)を示している。墓地の影響についてのこの側面は、エイハンが台湾の村落の調査にもとづいて明らかにしたものである(エイハン 1994 [1973])。

ティソンディ村のインフォーマントによれば、一般に「祖先には悪いが子孫には良いといったような墓地はまずあり得ない。祖先にとって良い墓地は子孫にも福をもたらす場所であり、祖先に悪い墓地は子孫にも悪い場所である」(任 1994 [1982]: 499)ということである。しかし、事例8では、「この祖先は風水的に悪い墓から移葬することになったのだが、移葬に不満を表し、孫に罰を与えたことになる」(任 1994 [1982]: 501)。任はそこから、「風水的にみて良い墓は祖先にとっても必ず満足できる墓であるという考え方に疑義が生ずると同時に、風水の気による影響と祖先の意志による影響は、別個の独立した観念であることを示唆している」(任 1994 [1982]:

501)と論じている。

任は、これらの事例を分析して、「気による観点で説明される現実の事件と祖先の意志によるという観点で説明される現実の事件とは相互に異なっている」という(任 1994 [1982]: 503)。つまり、「病の中でも急に患ってすぐ治るような病気は祖先の意志による罰と見做し、また回復できずに一人前の用を果たせなくなったり、病気のためにたくさんの財産を使い果たした結果、家が傾いたりしてしまうような場合は、おおむね気の影響であると見做しうる」(任 1994 [1982]: 504, 表1参照)。

	祖先の意志による影響	気による影響
現実の生活の中で起こる事件	<ul style="list-style-type: none"> ・急病人が出た時 ・不慮の事故 ・幼児の死亡 	<ul style="list-style-type: none"> ・子孫の繁栄, 少子, 断絶 ・財産面での貧富の差 ・官界での栄達
影響が及ぶ期間	一世代ないし二世代	子々孫々
埋葬されている祖先と影響を受ける人との関係	近親の男系親族	男系父祖とその妻

表1 ティソンディ村住民の、基地の影響に対する認識
(任敦姫 1994 [1982]: 505より)

祖先の意志とは関係なく自動的に影響を及ぼす風水の気の間接的な考え方は、韓国における出自制度(decent system)の現実をそのまま反映したものと、任は解釈している。

「父系集団の一員になること、財産の相続、身分の継承は、韓国の場合、父系を通して父母から子供へ、祖先から子々孫々へ自動的に伝わる。風水の気による基地の影響に対する観念は、このような現実生活をそのまま反映しているといえよう。」(任 1994 [1982]: 511)

つまり、父系出自の血統が厳密に重視される親族組織が定着しているがゆえに、韓国において、風水の思想がこれほど広く受け入れられたものとするのである。

3. 風水、儒教祭祀、巫俗信仰の相互関係

渡邊欣雄(1990: 86)は、香港の事例を取り上げて、「機械論的世界観」と「人格論的世界観」という二つの異なる体系が、<墓>を通じて関連しあい結合している、という。そして、人々は風水師の判断に対して、「骨の<風水>上の立地や環境がよいから子孫が栄えるだろう、と評価するよりも、死者が安楽で安寧をきわめるであろうから、子孫への加護や恩恵を与えてくれるであろう」と評価していることを指摘している(渡邊 1990: 86)。先の任敦姫の指摘から見れば、韓国の場合も、墓を通じて「機械論的世界観」と「人格論的世界観」が結合しているといえる。ただし、任による韓国の事例の場合には、村の人々によっても、機械論的な風水の影響という考え方が広

く分けもたれていた。これは、任によれば、父系出自制度が広く定着していることと相互規定的な関係にある。この任の説明は、基本的に双系的な親族体系をもつ日本本土において、墓の祖先の骨が風水の気に自動的に反応して子孫に影響を及ぼす、という考え方が存在しないことも符合するので、説得力がある。

韓国において、祖先の意志が子孫に影響を与えるという「人格論的世界観」は、儒教の祭祀、そして、シャーマニズム（巫俗信仰）と結びついている。次のような事例がある。

事例9 権氏のある女性は、「夫の家族が祖先のひとりの命日の祭祀を怠ったのちしばらくして、自分は最初の息子を幼くしてなくした」と語った。のちに、誰かが彼女に「祭祀を省いたことが子供の死を招いたのだ」といった（ジャーネリ&任 1993 [1982]:232）。

事例10 権氏のある年配の未亡人とある女性のムーダンとともに、この未亡人の病気は彼女の家の祖先のせいだという。二人とも、祖先はクツ（ムーダンの儀礼）を行ってもらいたいの未亡人を苦しめるのだといったものの、特定の祖先の名前をあげることはしなかった。権氏の別の家の女性は、「この未亡人の死んだ息子が病気を引き起こしたと聞いている」と語った（ジャーネリ&任 1993 [1982]:232）。

事例11 権氏のある未亡人は、「自分と長男が同時に病気になったのは、死んだ夫やほかの祖先がクツをしてもらいたがっているからだ」と考えた。六週間ほどたってもまだ彼女の病気は治らず、どの祖先が災いの主なのか前ほど確信が持てなかったが、夫とその両親である可能性がいちばん大きいと見当をつけた。「この人たちはほかの家でクツが行われたときに客として食べ物ももてなしも受けており、そのお返しができなくて恥ずかしい思いをしているのにちがいない」というのが彼女の解釈だった。しかし彼女の二人の息子はクツを催したいとの彼女の意向に反対した。おそらく費用がかかるからだろう（ジャーネリ&任 1993 [1982]:233）。

一方、風水の気による影響の考え方（機械論的世界観）は、地縁社会の利益と強く葛藤する側面があることを示す事例がある。

事例12 忠清南道青陽郡庁の裏山に学校林がある。ここは昔からここにもし暗葬するものがあればその子供は繁栄するが、青陽邑内にはたちどころに災厄が降ると伝えられているところである。昭和3年9月邑内の子供が一人邑内を流れる川に墜落して死亡した。この水死事件は邑内としては今までかつてなかったことであるので、只事でないと語り合った末、誰か禁を破って裏山に暗葬した者があったためではないかということになり、早速裏山を探してみると学校林の中に新しく埋葬した墳墓が発見された。そこで水死事件はこのためであったということが明白となり、振興会長からの出願でこの暗葬墓を発掘して他に移葬することとなった（村山 1931:616-617, 現代かなづかいに改め読みやすくした。事例13も同様）。

事例13 慶尚北道迎日郡の兄山の頂きは昔から非常な吉地と信ぜられ山頂にひとつの石棺が埋められている。この石棺またはこの石棺の付近に祖先の遺体を一部なりとも埋葬すれば、その反応は直ちに現われ、幾月も経たない間にその子孫は富貴の身となるといわれている。ところが、ここに屍体を埋める場合には山神の怒りに触れて必定して旱魃が続く。そこでこの山を中心としてその付近に散在する山麓一帯の住民は、この旱魃を恐れてこの山を禁葬地となし、もし旱の続く時には早速山頂に登ってそこを発掘し、埋葬せる屍体の一部なりとも止めないように掘り出して、神聖地の不浄を去り、山神の怒りを解いて雨を乞うのである。(中略)最近の実例では昭和2年8月旱が続くや、地方部落民は暗葬発掘のために数百人が申し合わせて登山し鋤、鍬、ホミ、スコップ等を降って山頂を一斉に残るくまなく掘り返し、遂に二、三の骨を掘り当ててこれを放棄した。ところが間もなく雨が降ったということである(村山 1931: 621-622)。

事例12, 13をみると、地縁信仰(部落信仰)と地脈信仰(風水)が強く葛藤している。崔吉城は、風水と儒教の祭祀との関係を次のようにまとめている。

「風水信仰は中国から入って来たものとして、反社会的血族中心のひとつの表現として部落信仰と互いに矛盾しながら多少不浄(祟り)信仰などと習合している。儒教の祭祀も血族主義を強調するが地縁信仰とは正面に配置されていない点が風水と異なる。すなわち、風水は地縁信仰と対極的な位置にあることが儒教と異なる。」(崔 1992 [1986]: 160-161)

これに対して、巫俗信仰においては、「生前の怨恨が死んだ人の恨になり、これによって病気になるなど、生者と死者の強い相互力学関係がある」(崔 1992 [1986]: 161)。

崔は、風水、儒教祭祀、巫俗信仰の三者の理論的モデルの相互関係を、次のように説明している。

「原則的に風水はメカニズムであり、それも死者の死体を利用し子孫たちが福利を追求する手段である。祭祀は理論的に子孫が父母に対し一方的に無限に負う責任にすぎない。風水と祭祀は互いに方向が異なるといえる。風水では一方的に父母から福を受けようとするものであり、祭祀は父母に一方的に捧げることである。この両者は信仰性はきわめて少ない。ただ、信仰化する素地をもっているだけである。これら二種類を信仰化しながら同時に結合調和させるのは、父母と子息、生きている人と死んだ人の相互関係の信仰構造をもつ巫俗信仰によって、祖先崇拜というひとつの複合的信仰形態をなすことによってである。」(崔 1992 [1986]: 162, 図2参照)

風水=子孫←父母(死者)
 儒教=子孫→父母(生者)→祖先(死者)
 巫俗=子孫↔父母(死者、鬼神)

図2. 風水、儒教、巫俗の三者の関係
 (崔 1992 [1986]: 162より)

崔はこのように、韓国における生者と死者をめぐる信仰の実態を、風水、儒教祭祀、巫俗信仰の三者の相関モデルによって、見事に解き明かしている。それでは次に、このモデルを比較のための視点に設定して、日本の死者儀礼において、遺体や遺骨が、生者とどのような関わりをもつと考えられているか、という問題を考察することにしよう。

4. 遺体・遺骨へのこだわりの問題

波平 (1988 : 18-19) は、「日本人の遺族は、遺体発見がたいへん困難な状態の場合でも、なんとかして遺体の確認を行なおうとし、遺体の収集に努力する」と述べている。たとえば、1985年8月の日本航空ジャンボ機の墜落事故に際しても、「遺族がなんとしても肉親の遺体を確認しようとする努力」(波平 1988 : 23)がみられた。波平は、遺族が編集した『おすたかれくいえむ』という文集から、遺族の人々が遺体に対して示した行動の例として、次のようなものを引用している。

事例14 次男と二人で、特長のある手がみつかるかもしれないと早速出かけることにしました。柩にかけられた白布の上に、男、女、手、足、炭化など中の内容が書かれた紙が花束と並んで置かれています。それを食い入るように見ながら、手のある柩をいくつも開けていただきました。両手の薬指に特長があったので、見逃してはならないと必死でした。…応援にかけつけてくれた甥も長男と、もう一度私達の後から探してくれました。…対面した夫は、変わりをはたとするより、あまりにむごい身体の一部だけです。万一と思って用意してきた夫の下着を着せることもできない姿です。遺体のまま家へいっしょに帰りたいと思っていたこともかなわず、わずかに残っていた毛髪と、爪と、歯を取っていただき、二十日の朝、高崎市で茶毘に付したのです。それにしても、この時計をつけていた夫の左手はどこへ行ったのか、両足とともに私のもとへまだ帰ってきてはくれないのである (波平 1988 : 25)。

事例15 遺体が見つかりました。焼けた123便座席12Kと書いてある“チビッツ VIP”のワッペンと、小さなイボのある右手だけ。顔も左手も足もありませんでした。でも「やっと会えた。ママは健といつも一緒だよ。もう一人にはさせないよ」と心の中で叫んでいました。…あの迷走の32分間、恐怖の機内で、この小さな右手は、一体どこをつかんでいたのだろうと、胸が締めつけられ、涙が、ところかまわずこぼれてきます。…葬儀の後、部分遺体を見つけるために、何度、群馬を往復したことでしょう。あの子の一部なら、どんな形でも連れて帰りたい、と思いました (波平 1988 : 26)。

事例16 八月十四日。朝食のお茶をいただいている時、娘がふいに、「お母さん、茶柱が立っているよ。きっと今日、お父さんに会えるよ」と言ってくれました。彼女の言葉が本当になったのは間もなくでした。…「あの人に会える。たとえどんな姿でも、あの人に会える」と心の中ははや

りました（波平 1988：27）。

このように日本人は、遺体に対するこだわりを見せる。波平は、遺族にとって遺体を確認する行為がもつ意味を、次のようにまとめている（波平 1990：178-179）。

(1) 肉親の死の確認は状況的なもの（航空機が1万メートルの高さから墜落したような状況があったとしても）では成立しない。死体そのもの—それは身体の一部であってもあるいは白骨であっても—が存在し、それがまさに死を証明してみせる状態になっていて初めて、遺族は死を確認し納得することができる。

(2) 自分の肉親や強く情緒的に依存している人の死は、自分自身の存立を危うくするような危機的状态に、自我を追い込む。その自己の自我のゆらぎを修復するための行為が、遺体の確認であるとも考えることもできる。

つまり、遺体は、遺族が肉親の死を確認し、自分の心の整理をつけるために必要とされているのだ。それからもうひとつは、葬儀をおこなうためには遺体や遺骨が必要であるということからの要請がある。新谷尚紀(1992：253)は「葬送儀礼は、遺体処理と靈魂処理の両方が不可欠なのであり、目に見えぬ觀念上の靈魂はともかく、具体的な遺体の物理的な処理ができないような葬儀など存在し得ないのである」と述べている。

では、葬送儀礼が完了した後の遺体や遺骨に対して、日本人はどのような考え方をもち、どのような態度を取っているだろうか。新谷は、「遺体への執着がまったくみられない、むしろ遺体を死穢として放棄してしまう」事例として、次のようなものをあげている。

事例17 大阪府豊能郡能勢町一帯では、死体を埋葬する墓地と、石塔を建てて供養する墓地とが別々になっているいわゆる両墓制の事例が多く見られる。埋葬墓地はイケバカと呼び、そこは家ごとの区画のない共同利用の墓地である。だから新しい死者の埋葬のためには順次古くなった埋葬地点は掘り返され、古い遺骨がたくさん出てくる。墓穴を掘るのは近隣の家々で順に当番を決めてこれにあたるが、人々は出てきた古い遺骨に対してはまことに冷淡で、そこらに放置するか、適当に埋めなおすか、また近くの林の中に放り投げてしまう。墓地の中を歩いていて放置された古い遺骨に足がふれるのは別に不思議ではないのである。石塔墓地はラントウと呼んで、寺の境内にある例が多い。墓参りは埋葬後1年くらいはイケバカに参るが、それ以後はラントウの方が主となる（新谷 1992：255-256）。

事例18 和歌山県西牟婁郡白浜朝来帰では、昭和40年代に火葬化がすすみ、昭和49年に最後のコツアゲをして埋葬墓地は撤廃されたが、それ以前はずっと土葬であった。埋葬墓地は海岸近くにありハカと呼び、そこは別に臨済宗普門寺の境内には石塔だけ建てられている墓地があり、そこはラントウと呼んだ。ハカに死体を埋葬すると、小さな石をたくさん積み上げておき、ていねいにそこに墓参りをした。そして、多くは7年目にコツアゲ（骨上げ）といって埋葬地点を掘り

おこす。コツアゲをしないと埋葬墓地がいっぱいになってしまい、次の死者の埋葬のための余地がなくなってしまうのだという。コツアゲをして骨を拾い集めると、ハカの入口近くに設けられていたコツツポと呼ぶおよそ一坪くらいの広さで深さが約一丈ぐらいの井戸のような穴に、それらの骨を納めた。コツツポの穴には上からふたがしてあり、さらにトタン板の屋根がかけてあった。ここに入れられてしまえばもうみんな一緒に、どれがだれの骨だかわからなくなった。そして、そのコツツポがいっぱいになるころには、村のみんなでその中の骨を全部とり出し、浜辺の波打ちぎわで焼いてしまう。焼かれた骨はみんな波にひかれて流れてしまう。墓参りはコツアゲまではハカとラントウの両方へ行き、コツアゲがすめば、ハカへは行かず、ラントウだけになる。コツツポは墓参りの対象ではまったくなかった。いっぱいになったコツツポの骨をとり出して浜辺で焼却するのも単純な作業として行われ、墓参りや供養とはまったく関係のないこととされていた(新谷 1992:258)。

これらの事例をもとに、新谷は次のような指摘をおこなっている。

「戦争犠牲者の場合や事件、事故の犠牲者の場合にも、身内の人たちがその遺体や遺骨の回収にこだわり、それを強く望むのは、葬送儀礼の完了のためであって、その後の継続的な遺骨祭祀のためではないのではなかろうか。」(新谷 1992:259)

つまり、韓国や中国、台湾の場合にみられるような葬送儀礼終了後、長期にわたって死者の遺体や遺骨と生き残った者との影響関係を設定する考え方は、日本本土においては非常に稀薄なようである。比較の視点からみると、日本本土には墓地風水の思想が受け入れられていないことが、葬送儀礼後の遺体、遺骨へのこだわりのなさに対応している、と考えることができる。

5. 比較の視点からみた洗骨習俗

ここで、ひとつ気になるのが、沖縄・奄美地域にみられる洗骨の習俗である。洗骨とは「死者をいったん葬ったのち、それが白骨化する一定期間をまって、ふたたびその遺体を取り出し、水などで遺骨を洗い清め、あらためて甕など特定の容器に納めてまつる」習俗である(新谷 1991:262)。これは、遺骨に対する信仰と考えることができるのだろうか。

新谷は、この習俗の中には、「一通りの葬送の作業の後にも遺体そのものの中に死者の個性を意識しつつ、一定期間の経過ののち骨化をまってその二次的処理を行った上でようやく葬送儀礼が完了するとみるような、死者との訣別のためには遺体の腐朽と骨化のための一定期間が必要だとする葬送観念がうかがえる」と述べている(新谷 1991:304)。

事例17, 18でみたような葬送儀礼後の遺体・遺骨にこだわらず、むしろ忌避する日本本土の場合とは異なる考え方が、沖縄・奄美地域には定着しているのであろうか。赤田光男(1990[1984]:128)は、この問題について、「南島の洗骨は風水思想を根底にして成立し、家制度、税制、土地制

度などとの関連性の中で展開してきた」という仮説を提出している。つまり、「風水思想は沖縄の庶民層に十六世紀頃に浸透して、墓地や住宅の建設にあたって大いなる影響を与えたが、とくに先祖を良い場所に葬り、かつ良い骨に仕上げた祖先崇拝をすることが子孫の幸福につながるということから、洗骨も発生した」とするのである（赤田 1990 [1984]:125）。

これと対応する現象が韓国（朝鮮）にもみられる、と赤田は述べている。風水思想の民間への普及にともない「土葬においても、墓地風水信仰のうえから、家に不幸が続くと遺体、遺骨を発掘して吉地に改葬する風習が高麗末以降の社会習俗になった」（赤田 1975:215）というのである。

このように洗骨の習俗の発生と風水思想の普及を結びつけることの妥当性を議論するだけの準備は、今の筆者にはない。しかし、東アジアにおける風水思想の広がりの中なかで、日本本土の事例、沖縄・奄美地域の事例を考察していくことによって、日本列島のなかでの地域差の問題に、新たな角度から光を当てることができるのではないだろうか。赤田の研究は、そのような試みの有効性を示唆しているように思われる。

中国や韓国における研究を内面的に理解して、そこから分析のモデルを設定し、東アジアの地理的広がりの中なかで考察をおこなっていけば、日本の事例の位置づけ、その特殊性と普遍性について、新たな理解を得ることができるようである。本稿は、その糸口を探るための試みとして位置づけられる。

(国立歴史民俗博物館民俗研究部)

参考文献

- E・エイハン (E.Ahern, 植野弘子・宮原暁訳)
 1994 [1973] 「台湾村落における墓の風水」『風水論集(環中国海の民俗と文化4)』渡邊欣雄・三浦國雄編, 凱風社, pp.476-493.
- 赤田光男
 1975 「朝鮮の墓地と祖先祭祀」『日本古代文化の探求・墓地』森浩一編, 社会思想社, pp.197-217.
 1990 [1984] 「洗骨習俗と風水信仰—伊是名島の葬墓制と祖先信仰—」『沖縄の風水』窪徳忠編, 平河出版社, pp.125-163.
- 崔吉城 (K.Ch'oe, 重松真由美訳)
 1992 [1986] 「風水を通じてみた祖先祭祀の構造」『韓国の祖先崇拝』, 御茶の水書房, pp.137-165.
- M・フリードマン (M.Freedman, 田村克己・瀬川昌久訳)
 1987 [1966] 「風水と祖先崇拝」『中国の宗族と社会』, 弘文堂, pp.154-204.
- 任敦姫 (D.Im, 崔仁宅訳)
 1994 [1982] 「韓国農村における墓位置の影響—風水と祖先ター—」『風水論集(環中国海の民俗と文化4)』渡邊欣雄・三浦國雄編, 凱風社, pp.494-514.
- R・ジャネリ & 任敦姫 (R.L.Janelli & D.I.Janelli, 樋口淳・金美栄・近藤基子訳)
 1993 [1982] 『祖先祭祀と韓国社会』, 第一書房。
- 村山智順
 1972 [1931] 『朝鮮の風水』, 国書刊行会。
- 波平恵美子
 1988 『脳死・臓器移植・がん告知—死と医療の人類学—』, 福武書店。

1990 「日本人の死体観」『仏教』別冊4:176-182.

1991 「死者の言葉—死者についての語り—」『伝説が生まれるとき』波平恵美子編, 福武書店, pp.215-241.

新谷尚紀

1991 『両墓制と他界観』, 吉川弘文館。

1992 『日本人の葬儀』, 紀伊國屋書店。

渡邊欣雄

1990 『風水思想と東アジア』, 人文書院。

Geomancy and Beliefs Regarding the Afterlife in China, Korea and Japan

KAWAMORI Hiroshi

A common belief is that an unusual happening can be attributed to the deceased persons exerting an influence on the living. Different cultures, however, explain this phenomenon in different ways. This report focuses on graveyard geomancy, which is a belief system for explaining the relationship between the living and the deceased that is widespread in East Asia. To begin with, ethnographic data from a Korean farming village was utilized to explore how the principles of geomancy become fixed in a particular region. Next, the inter-relationships among the Korean geomancy, Confucianism and shamanism were examined. For comparison, Ch'oe Kil-song's model of these inter-relationships was used for evaluating the attitudes towards the body and bones of the deceased in the main Japanese islands. The results showed that the long period of close interaction between the body and bones of the deceased and the living, which is common in China and Korea, is poorly developed in the main Japanese island. This situation is most likely related to the fact that graveyard geomancy has not been widely accepted in the main Japanese islands. A problem remains, however, with the custom of bone washing found in the Ryukyu Islands, which may be related to graveyard geomancy. The spread of geomancy beliefs throughout East Asia should be approached from the standpoints of the universality of such beliefs and the exception provided by the Japanese example.