

岩波講座

# 宗教

10

【編集委員】

池上良正

小田淑子

島薙 進

末木文美士

関 一敏

鶴岡賀雄

宗教の  
ゆくえ

岩波書店

岩波講座 宗教

第 10 回配本(全 10 卷)

---

第 10 卷 宗教のゆくえ

2004 年 10 月 28 日 第 1 刷発行

編集委員 池上良正 小田淑子 島薦 進 末木文美士 関 一敏 鶴岡賀雄

発 行 者 山口昭男

発 行 所 **岩波書店** 〒101-8002 東京都千代田区一ツ橋 2-5-5 電話(案内)03-5210-4000  
<http://www.iwanami.co.jp/>

本文／カバー印刷・精興社 製本・牧製本

---

©岩波書店 2004 Printed in Japan

ISBN 4-00-011240-6



## 家族の彼方

—「集団から個人へ」価値意識の転換

井上治代

はじめに

現代の日本社会は人口学の知見からみても地球史上、逃れようのない未曾有の大転換期を迎えている。高度の少子高齢社会という深刻な人口問題も産業化の結果もたらされたものであるが、そのほか地球レベルの環境問題等も含め二一世紀はリスク社会という背景をもってスタートした。絶対的な価値基準が失われつつある現代社会にあって、家族や宗教もまた社会変動の影響を受けないはずがない。そこには既存の宗教学のアプローチを超えた事態が起こっていると言つてもいいだろう。

例えば、これまで宗教研究において家族は、宗教の基盤として論じられてきた。つまり、「家の宗教性」「家と先祖祭祀」「核家族と先祖祭祀」といった先祖祭祀を中心に、集団としての家族と伝統仏教や一部の新宗教との関係が論じられてきた。しかし集団というアプローチでは戦後家族の第一段の変化である核家族化による変化はとらえられても、第二段の変化である家族の個人化に対応した宗教の変化はとらえ難い。家族を基盤とした宗教

研究の多くはここで留まっている。

また、戦後の社会学における先祖祭祀研究は、その基盤である家の崩壊による変化——解体か、変質か——にその視点がおかれてきたが、家が廢止され、核家族化が進んだにもかかわらず、相変わらず年忌や盆・彼岸などの儀礼は行われ、墓参率が衰えをみせないなど、家が解体していくことと、先祖祭祀が衰退していくことは必ずしも直接結びつかないのではないか、この現状をどう解釈するか、といった問題が以前から提起されながら、適切な解説がなされていない〔孝本、二〇〇一、七一一二頁〕。

筆者はこれらの現状を読み解ぐにあたって、「先祖」とは異なる概念を想定しない限り実態はとらえられないと考えている。そう考える理由の第一は、衰えをみせない墓参率や盆の人口大移動をもつて、戦前と変わらない先祖崇拜が存続しているとは考え難いからである。夏休みの子どもを連れたファミリーベント(家族旅行)、あるいは故郷に親を残して都会に出た人々の親への「顔見せ」の意味が強いのではないか。第二に、先祖を祀つてきた家が崩壊したからといって、人間が墓をつくらず墓参をしなくなるという方向へ向うとは考えづらい。あらゆる生物の中で、唯一人間だけが「葬る」という行為をし、追悼・供養をするという。そうであるならば親族集團の連帯に関するリネージュレベル(出自関係を中心とする領域)の家観念が薄れても、生物学的な親子の情愛や近親者の死を追悼したり供養したりするドメスティックレベル(親子関係を中心とする家庭内領域)の感情と儀礼はなくなりはしない。家的な先祖觀が後退したあとは、人間が本来的に持っている情愛が露出し、しばらくは伝統的な文化スタイルで儀礼が行われても、一定のタイムラグをもって変化すると考えられる。実際に一九九〇年以降、新しい葬送の形が登場した。筆者は家的な「先祖」祭祀に対し現代の墓におけるそれを「近親追憶」的な死者祭祀として「先祖」の語や概念を外して分析を試みた〔井上、一〇〇三〕。

この分析枠組は、次のような先行研究を下敷きにしたうえで、新たな展開を試みたものである。フリードマンはリネージュレベルの祖先崇拜とドメスティックレベルにおける家庭祭祀に主眼をおくメモリアリズム(追憶主義)とを区別し(フリードマン、一九九一、一二二一一二三頁)、フォーテスもまた出自関係 *descent* と親子関係 *filiation* を明別した(Fortes, 1970: 106; 前山、一九八三、三八一頁)。このフリードマンやフォーテスの概念規定を踏まえてR・スマスは、親族集団内の連帯に関わる祖先崇拜とは別に、私的な人間関係から祀られる祭祀を分離し、前者のはるかな昔の死者に対する家的な礼拝は次第に影が薄くなつていき、近年故人となつた親族の者に対する愛情を表現する傾向が表面に出てきたと述べた。スマスはこれを私的情愛の領域でのメモリアリズム(追憶主義)とした(スマス、一九八三、三五四頁)。さらに、「家(世帯)中心的祖先崇拜に向かって家族中心的な祖先崇拜の台頭のためのくさびが打たれた」と分析する(同二六九頁。傍点引用者)。森岡清美も同様に、「家の先祖」の他に「家を前提としない非家性的先祖」を想定した。家の先祖を「系譜的な先祖」、非家性的先祖を「近親に限る双系に拡がる先祖觀念」、「追慕哀惜の対象となる近親の故人に限る任意的な先祖觀」として、戦後の変化を家の先祖から非家性的先祖への移行と位置づけている(森岡、一九八四、一二四頁。傍点引用者)。

このような知見がその後の研究にさほど影響を与えたように見えないのは、スマスや森岡が異なるレベルの死者すべてに「先祖(祖先)」の語を使用したことと関係があるのでないだろうか。戦後を家的な先祖祭祀の後退、非家的な先祖祭祀の前進と位置づけると、一方では先祖祭祀は衰退し、一方では先祖祭祀は衰退していない、といふ先に触れた孝本の問題提起となる。「家の先祖」と「非家性的先祖」という二つの「先祖」は、一九八〇年代前半の分析概念としては説得力があつたが、そもそも「非家性的先祖」は「先祖」ではないのではないか。そのことは先行研究において明白である。例えば先祖とは、家の初代、それ以降の人々、そこの家で祀るのでなければ

他のどこでも祀る者のない人の靈〔柳田、一九四六〕、祖先崇拜は家の構造そのものに胚胎する〔竹田、一九五七、一三貢〕、祖先崇拜は、家と同族に固有の行事〔米村、一九七四、二七一一八頁〕である。その他多くの研究者が規定した先祖の概念は、どれも系譜的連續性という特徴を持ち、家との関連で規定されてきた。そのことを踏まえれば「非家的」な「先祖」は、実体概念として矛盾があることは明らかである。

ここで本稿の用語の概念規定をしておくことにしよう。死後に子孫が継続的に供養することによって子孫を加護する先祖に昇華すると考えられている社会で、葬祭儀礼を積み上げて弔い上げがすむまでは「死者」、すんだあとを「先祖」とする概念規定があるが、そういうた家的な意識が希薄化している現代社会にあっては、「生者」に対し、亡くなった人全般を指す語として「死者」を用い、死者の中で系譜的連續性を重んじて子孫によって継続的に祀られる者を「先祖」と言い、その祭祀を先祖祭祀という。系譜的連續意識がないか、希薄で、なかでも夫婦・親子関係を主とする、「近親の死者」への祭祀を「近親追憶」または近親追憶的な死者祭祀と言うことにする。

筆者は戦後の墓祭祀の変化を脱「家」過程とし、その変化の指標を「脱继承」「双方化」とした。系譜的連續を特徴とする家の特徴が消失し、夫婦一代限りという夫婦制家族の特徴に移行するには、家の系譜的連續性を可能ならしめている继承制から離脱すること、つまり「脱继承」が条件となってくる。また、家の多くは父系の「单系」で繼がれてきたが、夫婦制家族において親と子の生殖家族は「別居」が原則である。そうなると、これまでのように夫の親だけを重視する考えは希薄になり、夫と妻の双方の親と同等に結びつき、子どももまた父母それぞれの親と同等に関係している。この子どもの父母との同質の結びつきを「双方」的という。ただし、そこに「系譜観念」が見受けられるときに「双系」の語を、それのない、あるいはごく希薄な場合に「双方」の語を

使用する。

以上のようなことを踏まえて、本稿で筆者が言及するのは次のようなことである。

日本の「家」は永続性を重んじ、その永続規範は先祖の祭を絶やさないことのなかに象徴的に表れた。家は先祖祭祀の基盤であり、先祖祭祀は家があつて成り立ってきた。事実、江戸時代以降の日本仏教は、家を基盤にした檀家制度に基づいて家の先祖祭祀を中心にして存続してきた。このように「家・先祖・仏教」の三者は、相互規定的な関係にあつて存続してきたと言える。そうであるならば、そのうちの一つである家(族)が変化すれば、随伴して他の二つも変化するという仮説が成り立つ。一「墓祭祀における脱「家」過程」では相互規定的な関係にある三者のうち「家」と「先祖祭祀」の関係、すなわち伝統的な家を基盤にした先祖祭祀の脱「家」過程を墓祭祀の変容から整理する。なぜ一九九〇年以降に顕著な変化が現れたのかについて考察し、家的な墓祭祀が衰退した後に新しく出現した葬送形態を分析して、個人化した家族に親和的な死者祭祀のあり方に言及する。二「伝統仏教における基盤の転換」では相互規定的な関係にある三者のうち「仏教」に焦点をあて、家族の集団から個人へという転換に伴う変化として、檀家制(集団)と会員制(個人)を併存させている寺院の、両者間の優位性を分析することによって、伝統仏教の基盤が集団から個人へ移行しつつある現象を浮き彫りにする。三「個人を単位とした死者祭祀の現代的特質」では、集団としての家族や親族、地域共同体が担ってきた機能に代替する、個人を単位とした家族に親和的な祭祀形態の実態を分析する。そのさいに、ゆるやかな共同性、ネットワーク的なつながり、紳、スピリチュアリティ、宗教の拡散化といった、これまで制度宗教を離れて論じられてきた概念との共通性にも触れる。

## 一 墓祭祀における脱「家」過程

### 1 家族変動と墓の変化

戦後の日本の家族変動について、一九九〇年代に森岡清美、光吉利之、牟田和恵、落合惠美子らが総括している〔森岡、一九九二・一九九八。光吉、一九九二・一九九九。牟田、一九九八。落合、一九九八〕。そこでは戦後二回、家族の変化が起つたことが共通認識となつていて。第一段の変化は一九五〇年代後半からの高度経済成長による急激な核家族化で、それによつて家族が小集団化し、夫婦家族制理念が定着した。八〇年代に顕著になつた第二段の変化は主に夫婦を単位とした家族の内部で、夫婦関係の在り方の変化として現れた。フェミニズムの台頭、「国連婦人の十年」(一九七六一八五年)などが追い風となつて、自我に目覚めた妻から、夫婦間の平等、個の尊重が主張された。夫が妻の気持ちを理解できないとき、生前に離婚を申し立てた者もいれば、死後に自分一人で入る墓を買って、夫とは別墓を希望した妻もいる。日本では、残存する家意識が男性優位の社会通念を助長しているので、その家意識を残す墓に入らず、個として墓に入るという行為をもつて、妻は自らの生き方を主張したのである。女性が自我に目覚め、家族に規範解体が起ると、離婚率が上昇し、晩婚化、生涯未婚化、子どもを産まない選択をするカップルが増加した。「個人」を単位とする社会への移行である。家族のメンバーがそれぞれ個人的な生活領域をもち、自己実現を求めて個人化しながら家族として結合している状態への変化である。家族研究では集団論パラダイムに疑義が提出され、個人が織りなす「ネットワークとしての家族」といった分析枠組が登場した〔野沢、一〇〇一〕。

家族変動の影響が、家族を基盤にした先祖祭祀に表出するまでにはタイムラグがあり、顕著な変化となつて現れてきたのは家族の第二段の変化が加わった九〇年代以降であった。なぜ九〇年代に変化が起きたのか、筆者はその要因を考えるうえで、戦後、農村から都市へ移動した若者が形成した核家族「第一世代」とそのライフサイクルに着目した。七〇年代に入つて彼らの親が亡くなつてもほとんど故郷の墓に埋葬したので、墓といえば故郷のそれを指した。ところが終戦時の若者も九〇年には高齢期を迎えて、自分が死んだらどこに眠るのか、故郷の墓なのか生活圏内に新たに墓をつくるのか、決着をつけるときがきたのである。その結果、生活圏に新たな墓をつくるという選択が多いとすれば、九〇年以降に変化が出てくる。さらに、核家族のラストステージは子が離家して夫婦世帯となり、配偶者の死亡によって単独世帯になる。したがつて生活圏に新たな墓をつくったとしても、子どもが近くに住んでいないというケースも多くなる。そのうえ第二段の家族の変化が加わり、離婚者が増えたり、子どもが未婚のままであつたりと、家族という集団の永続性が現実味を失つてゐることに気づきはじめるのも九〇年代からだつた。

筆者は鹿児島県川辺郡大浦町で、戦後の産業化による人口移動が墓にどのような影響を与えたかについて調査した。高度経済成長期に若年層の人口流出による人出不足に直面し、残された高齢者でも容易に墓の管理や祭祀ができるよう、山の上の土葬墓が集会所の近くの火葬墓（共同納骨堂）に改められた。また、共同納骨堂では八〇年代後半から転出者など墓の掃除を担えない人に課せられた掃除免除金の滞納者が始め、九〇年代に入って納骨堂の使用权を返還する人が出るなどの変化があつた。九〇年あたりから墓の継承に変化が起つて始めるといふ筆者の考えを裏付ける結果が得られた。

## 2 両家墓の出現

夫方妻方、双方の親子関係を重視する夫婦制家族の特質に着目し、それが父系(男系)という单系で継承された墓祭祀にどう影響を与えたか、福岡市立霊園の新旧一つの霊園を対象とし、一墓所に二つ以上の家族が祀られている「複数家族墓」を分析した。別途に行った首都圏の複数家族墓所有者の意識調査を含めて、複数家族墓は夫方妻方の双方の家族を祀っている両家墓が多く、高度経済成長期あたりから増加し始めたことが推測された。両家の墓石の大きさの違いからは、夫方を主とし妻方を従とする男系の意識を残しながら双方化する初期的な形態がみられたが、しだいに同じ大きさの墓石となり、配置も左右同位置になって、九〇年代からは一つの墓石に両家が祀られるようになつた。墓標に刻む文字は、家名ではなく宗教語や任意語が次第に増えているという変化が確認できた。両家墓に祀られている人々が双系的なのか双方的なのか——すなわち系譜意識の有無——を指標にして判断した結果、両家墓については、系譜観念がなく世代深度のごく浅い「双方化」の現象であることが推測され、意識調査では「子に墓を継ぐという負担をかけたくない」「先祖とは祖父母の代まで」同じ墓には「親や先祖」より「配偶者」「子ども」と一緒にいいなど、系譜的な連続意識は消失し、近親追憶的な祭祀と位置づけられるものであった。

单系で継承されてきた墓から、夫婦双方の親を祀る両家墓のような墓が出現したことは大きな変化であるが、それはほとんど、子どもがいないか、娘だけ、息子が死亡など、一方の家が息子による継承が困難な場合に両家墓をつくっていることから考えると、継承戦略が「養子縁組」から「継承の共同」に変わったにすぎないといふ面もある。両家墓は「継承者のいない家族(人)」と「継承者のいる家族」との「継承の共同」という一つの継承戦略であるといえる。ただし、それは系譜的観念がなく、世代深度もごく浅いと判断され、その意味で両家墓は

脱「家」的であった。少子化が進み、夫も妻も墓の継承の責務を負う立場にある者同士の結婚が増加して、「両家墓」を必要とする場合も増えていくはづだが、両家墓が目に見えて増えているとは言い難い。それは九〇年代に非継承墓、散骨、樹木葬など、継承を前提としない墓や、墓石を建立しないという選択肢が登場したため、そちらを選ぶ人の存在が調査結果から推測された（詳細は〔井上、一〇〇三、第IV章〕を参照）。

### 3 脱「家」現象と代替システム

「墓の継承」を指標とする筆者の手法は、核家族化など五〇年代後半からの高度経済成長期にみられた家族の変化が、宗教にどう影響を与えたかをとらえるのに有効であるばかりか、八〇年代より顕著になった家族内の個人化や、離婚率の上昇、晩婚化、少子化、非婚化（生涯未婚化）を含め、個人が織りなすネットワークとしての家族に親和的な新たな宗教の変化を捉えることにも充分対応するであろうと考える。なぜならば新しい傾向の生き方をした者の死後にも、いまだ家意識を残した墓が立ちはだかっているからである。

例えば、生涯未婚者や子どものいない夫婦、離婚して単身になつた人などは、継承者がいないという理由で墓を売つてもらえないかつたり、子どもがあつても娘だけでは、実家の墓の継承が困難になるという事態が起きている。少子化社会にあつては、一組の夫婦が夫方妻方、双方の仏壇や墓などの祭祀継承を課せられるケースが増え、なかでも妻方の墓の継承困難はより顕著になつていている。また、自立的に生きようとする妻のなかには、墓を通じて夫側の家への所属を強いられることに苦痛を感じている者もいる。夫婦家族制理念が根づき、男女平等意識が根づいた社会では、父系单系で継がれてきた墓祭祀や継承制が疑問視されてこよう。

こういった状況のなか、家意識の残存による永続規範に支えられた墓の継承制が、オグバーンのいう一種の文

化遅滞症状を起こし〔オグバーン、一九四四、一八五—二六四頁〕、一代限りの夫婦制家族がさらに個人化するといった現代的な流れのなかで、状況適合的に変化が起こりはじめ、代替システムが登場してきた。

八〇年代に顕著になった新たな傾向は、墓を購入してもその人の死後、祭祀を継承する者のいない人々の増加であった。そういった継承困難な人々の受け皿として登場したのが継承を前提としない「非継承墓」である。さらには九年より墓石を建てずに自然に還る散骨という葬法が登場し、九九年には墓域を設けるが、墓石を建てず墓石の代わりに樹木を墓標とする樹木葬墓地が出現した。また墓を設けず、自宅に遺骨を安置する方法もその数を増やしている〔詳細は〔井上、一〇〇三、第V章〕および〔井上、一〇〇四〕を参照〕。

#### 4 非継承墓の実態

ここで継承を前提としない墓について詳しく見ていただきたい。この種の墓を一般的には「永代供養墓」と呼ぶことが多いが、それは仏教寺院の運営によるものが多いためである。だが、行政が運営者である場合は宗教行為が行えないのが「供養」の語ではなく「合葬式墓地」「合葬式納骨堂」などと呼称している。寺院が運営する墓でも「永代供養墓」と言わぬ場合もある。永代供養墓、合祀墓のように祭祀を強調した名称と、個人墓、夫婦墓、合葬墓、総墓、集合墓、合同墓、樹木葬墓地といった形態面を強調した名称があり、そのシステムも様々である。ただし、「継承を前提としない」ということでは共通しているので、その意味で筆者はこれらを「非継承墓」と呼ぶ(ただし仏教寺院に限って述べる時は適宜、「永代供養墓」の語を使う)。筆者の言う非継承墓とは、八〇年代後半に家族の変化や生き方の多様化を背景に登場し、特に九〇年以降にその数を増やした新形式の墓で、個人を単位とし、家族も含むが地縁・血縁を超えた人々とともに合祀され、家族に代替する共同性を有した継承を前

提としない墓である。こうした墓は八〇年代末では四カ所ぐらいしかなかったが九〇年代に急増し、一〇〇三年一月現在判明しているものだけで四五〇—五〇〇カ所（六月書房編集部調べ）になっている。ここでは非繼承墓の実態をその申込者の属性から浮き彫りにしたい。

地方寺院である新潟県・妙光寺が一九八九年に開設した「安穏廟」の申込者は、首都圏と新潟県在住者で約九割を占める。初期は首都圏に多かったが、近年は地元・新潟からの申込みが増えている。一方、都市寺院である東京都・東長寺が一九九六年に開設した「縁の会墓苑・水の苑」（以下「縁の会墓苑」と表記する）の申込者は、首都圏で九割以上になる。

申込者の男女比をみると明らかに女性が多い。例えば東長寺「縁の会墓苑」の一〇〇三年七月末現在では、男性三七・四%、女性六二・六%で、そのうち夫婦入会者を除く単身入会者では、男性一五・四%、女性八四・六%とさらにその差が大きくなる。女性が多いという点は、他の非繼承墓も変わりはない。

妙光寺「安穏廟」の申込理由（一〇〇三年一月一五日現在）をみると、①「子どもが娘だけ」一五・七%、②「息子がいる」二三・一%、③「子どもがいない」一九・七%が上位三位を占め、④単身者九・五%、⑤夫（側の墓）と別墓八・九%、⑥離婚者五・六%、⑦再婚者四・四%、⑧その他四・〇%の順であった。また東長寺「縁の会墓苑」では、自分たちの墓を生前に申し込んだ者のうち六一・七%が夫婦入会者で、その夫婦の子の状況では①「娘だけ」四一・九%が最も多く、②「子どもがいない」三五・五%、③「息子がいる」二三・七%の順となつた。東長寺の数値は一九九八年のものだが、その後もこの傾向は変わっていない。

非繼承墓の申込者は父系单系の継承からははずれる「娘だけ」「子どもがいない」「女性」のケースに多い。「娘だけ」「子どもがいない」といった場合、これまで養子縁組などして問題解決を図ってきたが、家意識が希

薄化し養子で子を補充してまでも継承しようという意識が薄れたことがわかる。このほか注目すべきは、従来の継承制からみて何ら困難のない「息子がいる」申込者が増加しているなど、継承制を意識的に乗り越える傾向が見られることである。息子がいても「息子に頼りたくない」「息子に頼れない」「息子が未婚」「息子が外国で生活」といった理由からである。継承制そのものが現代家族の家族形成理念や生活形態から遊離し、まだ一部ではあるが機能不全の状態が露呈してきたといえるであろう。

## 二 伝統仏教における基盤の転換

### 1 仏教寺院の背負う課題

ここでは相互規定的な関係にある三者のうち、「仏教」寺院の側に立って、その基盤が集団から個人へ移行しつつある現象を分析するが、はじめに仏教寺院の抱える現代的な問題を確認しておきたい。

近年、戒名問題に関心が集まり、人が亡くなつても葬送儀礼なしに火葬だけを行う直葬や、宗教儀礼を行わない無宗教葬などが、都会を中心に次第にその数を増やしている。こういった背景の一つには仏教批判がある。それは葬祭に仏教僧が関わるのは仏教の本来の姿ではないとする原理的批判や、寺が世襲によって家業化し、葬祭のみに関わって社会的ニーズに対応していないという批判などである。

こういった事態を憂慮し、各教団は葬祭問題研究を活発化させてその成果を出版したり、葬祭仏教や仏教再生をテーマに謳ったシンポジウムを開催している。そこでの主題に、日本仏教の内包する根元的な問題がある。靈魂の存在を認めない仏教の教義や理念と、死者の怨念や祟る靈魂を鎮める意味をもつ現場の葬祭(習俗)とは、論

理的に矛盾がある。この原理主義か現場主義かの「二元論（二項対立）」が僧侶のジレンマとなっている。これに対しで両者が複合しあう「仏教文化」「葬祭文化」という捉え方が提唱されている〔奈良、一〇〇三〕。

筆者は葬祭仏教そのものより檀家制や住職の世襲にみられる、「連続する家族」を前提とした基本システムが、すでに文化停滞を起こしていると考える。仏教寺院は檀家の葬祭による布施収入を経済基盤として存続し、人口流出した農村ではそれだけでは維持できずに兼職している僧侶が多い。これでは信者を救うどころか、寺院をいかに維持するか、僧侶および寺族（僧侶の家族）がいかに生活するか、といった宗教以前の問題がのしかかっている。

江戸幕府の庇護のもとにあつた仏教寺院は、葬祭を担いながらも生老病死といった人生全般において精神的な拠りどころとなっていたが、明治の神仏分離や戦後の農地解放で大半は経済的自立の手段を失った。そのためには葬祭を主要な収入源とせざるを得なくなつたという現状があつて、今日のような仏教の混迷を招いている。ましてや家意識が希薄化した今、寺院経済の基礎をどこに求めるか、新たな基盤づくりが求められている。

すでに「家・先祖・仏教」の存続図式に代替するシステムを模索している寺がある。檀家制を残しながらも、寺という「場」や「永代供養墓」を核とした会員制を併用し、死後の葬祭にだけ関わるのではなく生前からの活動を積極的に行い、ターミナルにおける精神的ケアも含めた地域の核として存在する寺も出てきた。市民団体との協同、ネットワーク化による活動は、まさに社会参加仏教である。次にその事例を分析する。

## 2 仏教寺院に登場した会員制

近年、仏教寺院において伝統的な檀家制をそのまま継続しながらも、檀家の葬祭を中心とした宗教活動とは別

に、個人を単位とした会員組織を作つて活動する寺を見受けるようになった。現在のところ会の形成形態に二つの傾向がある。一つは一般の人々を会員とし文化発信や社会活動を行つてゐる形と、もう一つは非継承墓を核として集まつた申込者を会員として活動する形である。前者と後者の両方を行つてゐる寺院が多いが、どちらが優勢かによつて分けると、前者の例として長野県松本市・神宮寺(臨済宗妙心寺派・高橋卓志住職)や、大阪府大阪市・大蓮寺とその塔頭寺である應典院(浄土宗・秋田光彦住職)の活動があげられる。神宮寺では七〇〇戸の檀家の他に、「尋常浅間学校」を主宰し、一二〇〇人以上の会員を読者に持つ情報誌『僧伽』を年四回発行し購読料を得てゐる。そのほか寺院スペースを活用し、「極楽俱楽部」という老人のデイサービスを行つたり、地元浅間温泉での高齢者向けグループホームの運営も始め社会活動を実践してゐる。また夢幻塔という永代供養墓も運営する。大阪の大蓮寺の秋田光彦は、永代供養墓「自然」を建立し、「大蓮寺・エンディングを考える市民の会」を運営してゐる。さらに塔頭寺である應典院では劇場型の本堂を「場」として文化活動を展開し、「應典院寺町俱楽部」という会員組織をつくつて寺を核としたコミュニティづくりを実践してゐる。應典院でもニューズレターや『サリュ Salut』や年報を発行してゐる。

後者の非継承墓を核とした会員制については、ここでは岩手県一関市・祥雲寺(臨済宗妙心寺派・千坂修峰住職)をあげるに留める。祥雲寺では樹木葬墓地の申込者を檀家制度には取り込みず、別途会員制をとつてゐる。年一回の合同慰靈祭「樹木葬フォーラム」を開催したり、自然体験などの研修行事も行つてゐる。檀家数約七〇〇戸のところ、会員数はそれを上回る八八七件となり(一〇〇四年九月一四日現在)、日々、増加傾向にある。一〇〇四年には樹木葬の活動を自由かつ活発に行うため、檀家制をとる祥雲寺から知勝院という別院をつくつて分離させた。つづいて非継承墓を核として形成された会員制に限つて、その詳細を分析していくことにしたい。

### 3 非繼承墓開設の背景にあるもの

新潟県西蒲原郡巻町にある日蓮宗角田山妙光寺の試みを事例として、檀家制(集団)と会員制(個人)の併存・移行過程を検証してみる。妙光寺(小川英爾住職)は一九八九年八月に繼承を前提としない永代供養墓「安穩廟」を設立した。最初の一基(一〇八区画)の申込みが三年半で完了し、その後同じ形態の墓が三基つくれられ、それもみな申込みが完了して二〇〇二年から「杜の安穩」と名付けた小型の安穩廟が木立の中に配置された。二〇〇四年三月現在の申込総数は五〇四件である。

小川は安穩廟について次のように説明している。これまでの墓は将来にわたって跡継ぎが祭祀と管理を続けていくことを前提にしているが近年、核家族化、少子化、さらに離婚やシングルの増加など家族の形が変化するなかで、跡継ぎがない悩みを抱える人が増えてきた。そこで、妙光寺が祭祀、管理を継続する墓として開設したのが安穩廟である(小川、二〇〇〇)。これは家族の変化に対応した動機づけであるが、仏教寺院側から見た開設動機は別に存在する。

妙光寺には、往時は信者で長蛇の行列ができたという日蓮ゆかりの「ご判さま」と呼ばれる開帳法要行事がある。しかし、戦後は参詣者が大幅に減少し、近年は存続が危ぶまれるまでにいたって、現在、活性化への道が模索されているところである。日蓮由緒の寺という寺格のために諸方面での出費も多く、檀家の布施収入だけでは運営が成り立たずに収入源確保の悩みは常態化していた。先代住職のはじめた副業も低迷した。さらに山を背にして立つこの寺の境内地は水はけが悪く、大雨が降ると水浸しになるといった改善すべき問題も抱えていた。また、檀家に農業を営む人が多いため、法事は命日ではなく収穫を終え現金収入の入る一一月に集中し、冬

場や田植え・収穫時期には極端に少ないと、収入時期の偏りも見られた。さらに自分たちの布施で寺の経済が成り立っているとして、檀家から行動や発言の自由を脅かされたこともあった。住職が巻町の原発建設反対や産業廃棄物に関する市民運動に関与しようとしたときに、「もう寺の運営に協力しない」との圧力がかかった。このような状態では、僧侶や寺族の生活はもとより、能動的な宗教活動や市民活動を行うこともできない。経済的に自立した寺の経済基盤を確立することが急務であった。

小川は、年間の寺の運営費を一〇〇〇万円とし、それを利子で受け取れるだけの元金となる二億円の基金をつくるうと考え、安穩廟を核とした事業を計画した。幸い、先代住職が護持会を組織化して檀家主体で寺院運営を行ってきた経緯もあって、寺の本来あるべき姿を見越した小川の提案は檀家に賛同され、檀家の田畠を抵当に入れての借金で安穩廟建立にこぎ着けることができた。

#### 4 経営基盤としての「基金制度」

小川は檀家制度のみに依存してきた寺のあり方を根本から見直し、個人を対象にした寺に体質を変えていく目的をもって基金制度を導入した。安穩廟事業による収益の全額と寄付金を元金として「角田山妙光寺安穩基金」を設立した。その目的は次の三つからなり、それぞれ付帯する項目があがっている。

- ① 安穩廟の管理・供養(維持と管理、埋葬者の供養(益・春秋彼岸・合同祭祀「フェスティバル安穩」)、安穩廟関連の運営費、元金の増資)

- ② 法華經の教えの根幹たる慈悲の精神に基づく文化的な社会活動(講演会、子供研修道場、福祉活動、国際援助交流等)

③妙光寺運営の助成（妙光寺境内の整備、景観の保全。妙光寺代表役員たる住職の緊急時福利厚生基金への醸出）

現在二億円の基金ができ、外国国債などで年間八〇〇万—一〇〇〇万円の利子を得て、その収入は妙光寺の年間予算に組み込まれている。基金によって基本財政が安定し、檀家の葬祭だけではなく能動的な宗教活動ができるようになった。

基金の目的の中で、②の対社会文化活動は、妙光寺の活動が対檀家の活動に終始することでともすれば閉鎖的かつ排他的になり、ひいては妙光寺の運営を困難にさせる一因にもなると考え、広く開かれた寺として機能することを願って加えられたものである。また、③の妙光寺運営の助成における「妙光寺代表役員たる住職の緊急時福利厚生基金への醸出」とは、基金の利子から掛け金を捻出し、住職の病気・入院に対応した特約付き生命保険に宗教法人名義で加入することで住職の福利厚生に充てるものである。

このように安穏廟を通じて得た収入を、基金運用規則をつくって檀家承諾のうえで運用するという、不透明にならがちな寺の公私の区別を明確にし、経済基盤が確立したことによって能動的な宗教活動が可能になった。

### 5 檀家制と会員制の併存と移行

安穏廟開設以前の妙光寺では、年会費を納入する地元檀家が一八〇—一九〇戸で現状維持かややもすると漸減傾向にあった。そこで関東を中心に県外在住の檀家からも護持会費を徴収して総数一三〇—一四〇戸に増加した。県外在住者も減りこそそれ増えることはなかつたが、マスメディアで安穏廟が取りあげられるようになると、これまで移動先の寺で墓を求める傾向にあつた檀家の兄弟が、「テレビに出るようなお寺だから」と檀家になるこ

表1 妙光寺「檀家」と「会員」比較——葬式・法事件数とその収入

年度	檀 家				会 員			
	総数	葬式	法事	収入	総数	葬式	法事	収入
1993	戸 299	件 14	件 93	万円 594.2	件 147	件 2	件 7	万円 39.5
1998	309	13	81	729.6	295	4	15	168.0
1999	308	14	73	674.0	356	5	22	161.5
2000	310	17	70	758.0	403	6	28	277.0
2001	310	14	71	713.2	429	4	38	251.6
2002	309	13	80	700.0	476	7	32	342.6
2003	311	9	57	435.4	504	10	33	418.2

(年度は4月1日から翌年3月31日までである。)

とを前提に墓地を求める例が出てきた。

安穏廟を開設したことによる効果で、九三年度末の檀家総数は二九九戸、安穏会員は一四七件で檀家総数の約半数であった(安穏会員数は一区画一件と数えられている)。その五年後、檀家は微増に留まり安穏会員は二九五件と二倍に增加了。さらに五年後の二〇〇三年では檀家は前年より二戸増えただけだが、安穏会員は五〇四件となり、一〇年前の三・四倍となっている。一九九九年中に檀家と会員の総数が逆転し、近年では会員数が約二〇〇件上回っている(表1参照)。安穏会員が亡くなりはじめて、会員の葬儀件数は漸次増えている。一〇年前と比べて大幅に落ち込んでいるのが檀家の法事件数で、九三件あつたものが五七件に減った。一方、会員の法事件数は七件から三三件に増えている。

集団である檀家と個人(個人および夫婦での申込者が多い)を単位とした会員の数を単純に比較することはできないし、法事件数などは農作物が不作の年や社会的な不況の影響も受けるので、長いスパンのデータで判断すべきであろうが、会員による経済効果の増大は容易に判断できる。安穏廟を開設していかつたら、会員の葬儀・法事の布施収入がなく、毎年基金が生む利子による活動費や、住職・寺族の福利厚生資金もなかつたことを考えると、この会員制が妙光寺にとって経済的に大きな柱となっているこ

とは間違いなかろう。さらに会員の寄付が想像以上に多く、子どものいない夫婦や単身会員からの死後の寄付の申し出も増えている。

近年、檀家の法事は減る傾向にある。また、これまで法事の多くは自宅で行われてきたが、今では七一八割は寺と料理屋で行うようになった。農業が機械化されて親族や地域の加勢が必要なくなると、農作業を通じた共同体が脆弱になり法事も形骸化、形式化しつつあると考えられる。農村地域にも徐々にではあるが確実に変化が起きていることがわかる。

### 三 個人を単位とした死者祭祀の現代的特質

#### 1 宗教の拡散化

現代社会では宗教を嫌い無宗教を標榜する人々の生活様式、行動様式の中にも、実は宗教的な要素が充満している状況が捉えられている。大村英昭はこの現代社会が隠し持つ宗教性を拡散宗教 Diffused Religion といい（大村、一九九六、一一二頁）、弓山達也は宗教的なるものの拡散化を①教団組織や儀礼といった宗教の構成要素が後退し、宗教的な主題が個々人に内面化されて「見えない形」で機能するようになりつつあること、②宗教が文化一般の中に拡散されていく現象が見られることと定義する（弓山、一九九六、二六六頁）。島薙進は若者文化の領域を中心として起こった精神世界をとらえて、新靈性運動・新靈性文化と位置づけた（島薙、一九九六）。また伊藤雅之は「おもに個々人の体験に焦点をおき、当事者が何らかの手の届かない不可知、不可視の存在（たとえば、大自然、宇宙、内なる神／自己意識、特別な人間など）と神秘的なつながりを得て、非日常的な体験をした

り、自己が高められるという感覚を持つたりすること」をスピリチュアリティと定義している(伊藤、一〇〇三、ii頁)。

このような概念は、権尾直樹が「非制度的宗教性の領域、あるいはその他の非宗教的領域(宗教を狭義にとらえたとして)における宗教性＝スピリチュアリティ」という一つの捉え方を示しているように(権尾、一〇〇四、二七七頁)、近年、制度宗教の外での宗教的な現象を捉えるために用いられてきた。だが筆者は制度宗教に位置づけられる仏教の中にも同様な傾向を看取している。なぜならば、日本仏教は、見えない宗教(文化宗教・民俗)のうえに「見える宗教」(制度宗教・仏教)が被った二重構造となっているからである。日本仏教を制度宗教とだけ位置づけていたのでは日本仏教の変化はとらえられない。日本人の九割が仏式で葬儀をあげているにもかかわらず、七割の人が無宗教だと認識していることは多くの世論調査が示すところである。この無宗教を標榜する人々の持つ宗教性が捉えられてこそ、日本仏教の理解も可能となるといえよう。藤井正雄や佐々木宏幹も『仏教再生への道すじ』の中で教義仏教ではなく生活仏教としての「見えない世界に目を向ける」べきだと述べている(藤井、一〇〇四、一五五頁)。

そこで個人化する現代人のニーズに添って登場した永代供養墓についてみると、その多くは「宗教・宗派は問わない」という興味深い特徴があげられる。『永代供養墓の本』に掲載されている全国三三一八の永代供養墓のデータ分析の結果(筆者分析)、「宗教を一切問わない」四割強、「在来仏教であれば宗派を問わない」二割、合わせて六割強となつた(仏事ガイド編集部、一〇〇三)。この場合の「問わない」宗教・宗派とは「制度宗教」であつて、決して非制度的領域における宗教性まで否定するものではない。むしろ制度宗教の根幹である檀家制度をとらない、否定するという意思表示でもある。

この傾向は、永代供養墓を選んだ人々の意識からもわかる。妙光寺「安穏廟」の会員意識調査では（筆者実施、一九九五年）、特定の教団の宗教を「もっていない」という回答は七〇%で、「もっている」の一二一%をはるかに上回った。安穏廟を選んだ理由（複数回答可）の一位は「住職が信頼できるから」五五%であったが、「お寺にあるお墓だから、庭や本堂があつて自然や風景が良い」二六%や、「お寺にあるお墓だから信頼できた」二二一%といつたように、「寺にある墓だから」という回答が多いにもかかわらず、「仏教が好きだから」は八%と少なく、満足度を問うた質問で「お寺が設置母体でありますながら、あまり宗教色が出ていないのがよい」という回答が三〇%あった。つまり寺の建築物や自然環境を好むが、既成教団の宗教活動は好まれていないことがわかる。東長寺で行ったアンケート調査（一〇〇三年）の「お墓選びの条件」を見ると（複数回答可）、「永代供養がある」七一%、「交通の便がよい」三一%、「お寺の経営状態」二五%、「都心に近い」二四%、といった回答が多く、釈迦の教え、すなわち仏教の教義を求めて寺院墓地を選んでいる訳ではないようだ。

## 2 選択性・能動性

宗教・宗派を問わない、あるいは檀家になることを求めない非継承墓を申し込んだ人々の「高い宗教性」について触ることにしたい。

非継承墓を開設している寺院では盆や春秋彼岸に行う供養が一般的で、合同祭祀という形でその寺院の宗派による読経を行っている。それに加え個別に祥月命日に供養を行うところもある。妙光寺「安穏廟」の年一回の合同祭祀を兼ねた「フェスティバル安穏」では、生老病死や家族をテーマにシンポジウムを行い、会員・檀家・地域の人々が集つて生前交流が行われている。東長寺「縁の会墓苑」では盆・春秋の供養のほか毎月一日に「一日

法要」を催し、文化講座も開催されている。また運営母体が任意団体である「もやいの碑」(東京都「もやいの会」)の合同慰靈祭は、平等性を重んじて「超宗教」という形をとっている。具体的には会員が集い、献花という形で年一回以上の合同祭祀を行っている。非繼承墓の合同祭祀は儀礼だけに終わらず、集まつた人々が交流する場になつているところが特徴的である。また会員向けの「ニュース・レター」を発行して連絡や交流をはかり、講演や見学会、法話や座禅、写経、文化活動、旅行も実施している。

このようにして見てくると一見、会員活動は檀家の宗教行事と同じように見えるところもある。しかし両者には大きな相違があり、そこがこの種の墓が現代人に支持されている点でもある。それは人々が日々に言う「檀家にならなくてもいいところがいい」という言葉に象徴される。つまり檀家制のような義務を負うことなく、自由意志で選択できる点が評価されているのである。自分が納得する寺や住職を選び、将来の供養も保証され、子どもが継承してもいいし、しなくてもいい。子どもに自分の選んだ墓で負担をかけない。全ての行事は強制されず参加不参加は自由である。世襲性・受動性を特徴にもつ檀家制度のもとではその活動が惰性的になることも否めないが、選択性・能動性が高い永代供養墓を核とした会員制では、個々人が選択し自己決定しているところに精神的な深まりがみられる。

その一つは、葬儀や法事に現れている。会員は檀家と違つて宗教的な葬儀式や法事を行うことを寺から求められることは少ないが、配偶者や両親などが納骨された会員の多くは、寺に宗教儀礼を依頼している。「もやいの碑」の前では僧侶に読經を依頼する人が多く、妙光寺「安穏廟」会員も葬儀や法事を行つてている。東長寺「縁の会墓苑」会員では、一周忌を六割の人人が行い、三回忌は四割半、七回忌は三割の人が行つてているという。また会員の子世代が親の葬儀を行つてみて初めて非繼承墓がどのようなものかを知り、子どもの負担にならな

いようにと申し込んでいた親の思いやりに深い愛情を感じて感謝の念を抱いたり、檀家になることを求めない従来と違う寺のあり方に対して感動を覚えるというケースが多い。そこに檀家以上に信仰に対する関心が芽生えたり、かえって法事などを積極的に行う傾向が見られる。

このように強制されずに自己決定して行うところに、主体性を持った宗教的体験を導く要因がある。僧侶側にも、選ばれた寺、選ばれた僧侶、選ばれた儀礼であるところに緊張感や宗教的創造性が生じていて。会員は受戒して生前戒名を受けることにおいても檀家以上に積極的である様子がうかがえる。ではいったい、そこにある宗教性とはいかなるものなのか、仏教を信仰しているのかどうか、といったことについて次に言及したい。

### 3 スピリチュアリティ・絆・共同性

ここで永代供養墓の申込者の事例（一〇〇三—一〇〇四年に行なった面接調査）をあげる。

#### 事例1（七〇歳・女性・東京都）

東長寺「縁の会墓苑」を夫婦で申し込んだ、子どもがないAは、夫側の先祖代々の墓が東京二三区内の境内墓地にあるが、仏教寺院に腐敗を感じ檀家制度に疑問を持っていて。それでも都市寺院の非継承墓を申し込んだ。永代供養があること、都心にあるという利便性や寺の美観、寺の経営の信頼性、葬儀の生前予約まであるというトータルな死後システムの充実が申込みの判断材料となつた。仏教寺院は嫌いだったAが、申込者の参加する「一日法要」を終えたとき、「人生観が変わりそう」と語った。

「普段の洋服を脱いで作務衣に着替え、寺の掃除や写経などをして、お寺で過ごしたあと、夜になつて莊厳な儀式の中で授戒式が行われ、とても感動しました」。これは一日法要を終えた直後の発言である。一年

後に「あなたの感動した体験は、どういうものだったのか。仏教信者になったのか」と尋ねると、次のような回答が返ってきた。

「俗世界とは別の空間で、授戒式が行われた時は仏弟子になつたという実感がありました。その日受戒した数名は、僧侶の目線より高い台に立ち、僧侶から私たちは額ずいて礼拝された。僧侶は権威的だと思っていたから、今までの寺ではないことだったので感動しました。でも少し経つとその気持も薄れているので、仏陀を信じたというような信仰ではないと思う。そのときは精神的な高まりがあったが、今は消えている。ただ、全く消えていわけではない。ある時、自分の中に目に見えない光線みたいなものがさっと通り抜けたという実感です。その感覚がいまでも留まっているれば本物の信仰だと思うけれど、でもそうではない。かつて祖父が四国のお遍路に出て、一週間ぐらいして帰ってきた時は顔つきが変わっていた。それに似ている。心がとぎすまされるというか、本能的に何かを体得しているのだと思う。その祖父も三ヶ月もすればもとに戻っていた。そんな感じ。」

つづいて妙光寺「安穏廟」申込者への質問紙調査(二〇〇四年)の「跡継ぎ不要のお墓を求めたことで、改めて考える家族や人との関わりなどについて、今思うこと」という質問の回答を二つあげる。

#### 事例2（六一歳・男性・新潟県）

宗教とは無縁と思っていた私が安穏廟と出会ってから、その考えが少々変わってきたような気がする。墓は死後のものと思っていたが、生前に私たちの思いを墓碑に刻み、しかも自然に恵まれた静かな環境のもとに近代的な墳墓を幾度となく訪れ、そして本堂に礼拝することで、私は人生への達成感、安心感、自己の証を肌で感じとることができるるのである。これも妙光寺(宗教)とのご縁の賜物と感謝している。

事例3（七〇歳・男性・新潟県）

葬儀・法事のほかは宗教関係の行事には縁がなく、また形式的・権威的だという先入観もあって、自分から機会を求めるとはあまり無かった。しかし先般の開眼法会の参觀は想いがけぬ体験となつた。境内を覆った靈氣とでもいうのか、染みいるような霧團気のなか、繰り広げられた読経、作法、説法などの深奥な迫力には、別天地へ引き入れられるように真底魅了されてしまった。古希と言われる年齢にはなつたが、これらの妙光寺の催しを通して、徐々に新しい世界に触れさせていただけるものと楽しみにしている。

事例1—3に共通する点を整理すると次の三点になる。

①宗教とは無縁だった人が、②非日常の世界、神秘的な世界に導かれ、自己の精神が高められる体験をする、  
③深い感動を覚える。

これらの体験は、伊藤雅之のいう「おもに個々人の体験に焦点をおき当事者が何らかの手の届かない不可知、不可視の存在と神秘的なつながりを得て、非日常的な体験をしたり、自分が高められるという感覚を持ったりすること」＝スピリチュアリティに共通していることがわかる。事例1の人が「お遍路」との共通点を見出しているところが興味深い。伝統的な靈魂観、他界觀が意味を持たなくなり、老いと死に向かう高齢者は確かな心の拠り所を求めていることがわかる。そういった高齢者に非繼承墓を運営する寺では人間のつながり、絆、安心感など精神的な高まりを体感できる行事を提供しているわけである。

もう一つ非繼承墓を核とした活動には重要な個人間の紐帶tieがあつて、そこにゆるやかな共同性が認められるなどを加えておこう。それは、同じ墓に入つて眠る人々との「絆」、自分が死んでも自己の存在を記憶し供養してくれる僧侶との「絆」であつて、まさしくこれまで集団としての家族が担つてきた家族機能の代替であ

るといえよう。

### おわりに

相互規定的な関係にある「家・先祖(祭祀)・仏教」の三者のうち、家族が変化することによって先祖祭祀がどう変容したか、集団から個人への価値意識の転換を想定し、「墓の継承」を指標として分析した。系譜的な永続規範をもつた家族集団がそれがないか弱い小集団へ移行する姿は、墓の継承意識や系譜観念の希薄化で捉えられ、さらに家族の集団性がゆらいで個人化していく姿は、家族墓をつくらず家族員を含む不特定多数の人たちと入る共同性を有した、継承を前提としない非継承墓などの「脱継承」傾向で明らかになった。

つづいて非継承墓の運営者である仏教寺院の立場から、伝統仏教の基盤が集団(檀家制)から個人(会員制)へ移行しつつある現象に言及した。檀家制をとらず、宗教・宗派を問わない非継承墓とは仏教寺院にとってどういう意味を持つのか。個人を単位とした墓を核とし、生前からの活動が活発に行われている寺院ほど会員は増え、そこには檀家以上の高い宗教性が認められる。その宗教性とはどのようなものなのか。その説明として筆者は非制度的、非宗教的領域における宗教性＝スピリチュアリティの概念をもちいて、選択性・能動性などの特徴を提示した。

近年の宗教研究では、宗教的な現象が既成の宗教の枠組みで捉えられなくなるほど拡散化すると、広義の「宗教」の範疇に入っていた「スピリチュアリティ」や「宗教性」「宗教的なるもの」といった概念が、狭義の宗教に対比する概念として用いられるようになっている。筆者は、仏教という既成宗教の寺院が展開する一現象のな

かに、宗教の拡散化や非制度的、非宗教的領域における宗教性＝スピリチュアリティに共通する傾向を指摘した。これは一見、スピリチュアリティを既成宗教の領域外にある概念として位置づけてきた既存の研究と矛盾するかのようにみえるが、そうではない。なぜならば日本仏教が「見える宗教」のなかに「見えない宗教性」を内包し、さらに今日、教団組織や儀礼といった宗教の構成要素が後退し、宗教的な主題が個々人に内面化されて「見えない形」で機能するようになつたり、宗教が文化一般の中に拡散されていく現象が、仏教の内部でも起こっているからである。宗教宗派を問わない仏教寺院の非繼承墓の存在などはまさにこの傾向を示している。つまり、日本仏教を制度宗教とだけ位置づけていたのでは、日本仏教の変化は捉えられないということである。日本人の九割が仏式で葬儀をあげているにもかかわらず、七割の人が無宗教だと認識している。ここに伝統仏教の変容の研究にも、非宗教的領域におけるスピリチュアリティなど「見えない宗教」の分析枠組が有効性を發揮する理由がある。

集団論的アプローチの有効性を失いつつある状態が、即、単独の「個」を意味するわけではない。人間は誕生から死に至るまで人ととの関係性の中で生き、共同性とは人間の存在そのものの中に根源をもつものである。したがって家族・親族・地域共同体といった境界がはつきりした集団が消失したとしても、その代替の形態として個人が選択的に結んだ網の目のような関係性がとうえられ、境界のはつきりしている共同性(集団・共同体)とは違つた、ゆるやかな共同性の存在が確認できる。同様に集団性が希薄になったからといって、人間が本来的に持つ夫婦や親子の情愛がある以上、死者への祭祀がなくなるというわけではない。先にも述べたように、繼承者を必要としない非繼承墓であっても、会員の子世代が積極的に関与したり、また故人となつた親や配偶者の供養をする会員が檀家以上の宗教的高まりをみせていくケースも少なくない。非繼承墓は単に「繼承を前提にしていな

い」というだけで、子が望めば継承の自由が認められている墓もある。家族が個人化し生き方が多様化した社会では「状況適合的に選択・自己決定できる」ことが必要条件になつてきているのではないだろうか。

以上、本稿が言及した集団から個人への価値意識の転換を示す要素を整理すると次のようになる。

集団(集団としての家族とその宗教性)	個人(個人化した家族とその宗教性)
①系譜的連続性 家の先祖 先祖祭祀	①一代性・不連続性 近親死者 死者祭祀
②擅家制(世襲性・受動性)	②会員制選択性・能動性
③強固な共同性(家族・親族・地域共同体)	③ゆるやかな共同性(個人が織りなすネットワーク)

最後に死者祭祀の外部化(社会化)についても触れておきたい。夫婦制家族が特徴を持つ一代性(不連続性)および離婚者、生涯未婚者、子どもを持たないライフコースを選択する人々の増加や少子高齢社会という要因から、死者祭祀の担い手が集団としての家族で担いきれなくなつて外部委託が始まっている。それは墓参の代行であつたり、寺(僧侶)が子孫になりかわつて行う永代供養や、墓を核として縁(絆)を結んだ家族を超えた人々による共同祭祀、葬儀や死後の事務処理等を外部委託する生前契約による死後のサポートなどがあげられる。集団から個人への基盤の転換は実に様々な代替のシステムを生み出しつつあるといえる。

#### 引用・参考文献

井門富一夫、一九七八年「現代社会と宗教」『講座宗教学3 秩序への挑戦』東京大学出版会。

伊藤雅之、二〇〇三年『現代社会とスピリチュアリティ——現代人の宗教意識の社会学的探求』溪水社。  
井上治代、二〇〇三年『墓と家族の変容』岩波書店。

——、二〇〇四年『配偶者喪失と核家族の死者祭祀——遺骨との対話が「生きがい」』長寿社会開発センター編『生きがい研究』一〇。

大村英昭、一九九六年『現代社会と宗教——宗教意識の変容』岩波書店。

——、二〇〇一年『書評論文／宮島喬編『講座社会学7 文化』』『社会学評論』一〇四。

小川英爾、二〇〇〇年『ひとりひとりの墓——生者の墓「安穏廟』大東出版社。

オグバーン、一九四四年『社会変化論』雨宮庸蔵・伊藤安二訳、育英書院。

落合恵美子、一九九八年『新しいバラダイムの課題』日本家族社会学会編『家族社会学研究』一〇。

葛西賢太、一九九八年『精神世界を支持するへゆるやかな共同性』『宗教と社会』四。

櫻尾直樹編著、二〇〇二年『スピリチュアリティを生きる——新しい絆を求めて』せりか書房。

——、二〇〇四年『現代世界の絆——スピリチュアリティの諸相を描く』『岩波講座宗教6 絆』岩波書店。

孝本貢、二〇〇一年『現代日本における先祖祭祀』御茶の水書房。

島薦進、一九九六年『精神世界のゆくえ——現代世界と新靈性運動』東京堂出版。

スマス、ロバート・J、一九八一・八三年『現代日本の祖先崇拜』上・下、前山隆訳、御茶の水書房。

竹田聰洲、一九五七年『祖先崇拜——民俗と歴史』平樂寺書店。

奈良康明、二〇〇三年『序文』曹洞宗総合研究センター編『葬祭——現代的意義と課題』。

ナンシー、J・L、二〇〇一年『無為の共同体——哲学を問いつぶす分有の思考』西谷修・安原伸一朗訳、以文社。

西山茂、一九七五年『我国における家庭内宗教集団の類型とその変化』『東洋大学社会学研究所・年報』四。

野沢慎司、二〇〇一年『ネットワーク論的アプローチ——家族社会学のバラダイム転換再考』野々山久也・清水浩昭編著『家族社会学の分析視角——社会学的アプローチの応用と課題』ミネルヴァ書房。

藤井正雄編、二〇〇四年『仏教再生への道すじ』勉誠出版。

仏事ガイド編集部編著、二〇〇二年『永代供養墓の本』(新装改訂版)、六月書房。

フリードマン、M、一九九一年『東南中国の宗族組織』末成道男・西澤治彦・小熊誠訳、弘文堂。

前山隆、一九八三年「家」の先祖から「家族」の先祖へ——ロバート・J・スミスの研究をめぐらし ロバート・J・ス

ミス『現代日本の祖先崇拜——文化人類学からのアプローチ』下、前山隆訳、御茶の水書房。

光吉利之、一九九一年「家族変動への視点」日本家族社会学会編『家族社会学研究』四。

——、一九九九年「伝統へのこだわり」日本家族社会学会編『家族社会学研究』一一。

牟田和恵、一九九八年「家族制度・変動論の家族社会学における意味と意義」日本家族社会学会編『家族社会学研究』一〇。

森岡清美、一九八四年『家の変貌と先祖の祭』日本基督教団出版局。

——、一九九二年「日本の家族の現代的変動」日本家族社会学会編『家族社会学研究』四。

——、一九九八年「家族社会学のバラダイム転換をめざして」日本家族社会学会編『家族社会学研究』一〇。

森岡清美・望月嵩、一九九七年『新しい家族社会学』(四訂版)、培風館。

柳田國男、一九四六年『先祖の話』筑摩書房。

弓山達也、一九九六年「現代世界の宗教」井上順孝他編『宗教学を学ぶ』有斐閣。

米村昭一、一九七四年「同族をめぐる問題(一)——家・同族と祖先崇拜との関連を中心として」『社会学評論』九七。

ルックマン、トーマス、一九七六年『見えない宗教——現代宗教社会学入門』赤池憲昭／ヤン・スィンゲル／ヨルダン  
社。

Fortes, M., 1970(1959), "Descent, Filiation and Affinity", *Time and Social Structure and Other Essays*, London: University of London, The Athlone Press.