

## 第2部 墓の無縁化とその対応

### 1. 「名墓」の近代的変容—およびその認識枠からはみ出るモノへの近現代的諸対応について—

土居 浩（ものつくり大学）

#### 1. はじめに

今回の報告は、無縁社会における墓と追悼を見据えた慰霊の歴史的展開を調査研究した、この三年間の総括となる。そもそもが初めての試みであったため、報告者にとっても試行錯誤を重ねる体験となった。しかし振り返ってみると、この試行錯誤こそが、「無縁社会における墓と追悼」をとらえる諸前提を問い直す行程そのものであった。

あらためて「無縁社会」とはなにか。確たる定義は共有されていないのが実状だが、とにかく不安を煽る表現であることだけは確かである。かつて報告者は、無縁社会ならぬ無縁墓地の問題について検討した際、《無縁者の墓地》の問題と、《墓地の無縁化》の問題とに、分ける必要があることを指摘した。事態の初発から無縁であること（つまり《無縁者》の問題）と、事態が変容した結果に無縁となること（つまり《無縁化》の問題）とは、分けて考えるべきだということである。同様に「無縁社会」を扱うならば、事態の初発から無縁である社会（つまり《無縁者の社会》）の問題と、事態が変容した結果に無縁となりつつある社会（つまり《社会の無縁化》）の問題とは、複雑に絡み合うのかもしれないけれども、基本的には区別して考える必要があると思われる。だから「無縁社会における墓と追悼」の問題は、《無縁者の社会》における墓と追悼と、《社会の無縁化》における墓と追悼と、両者を区別して考察しなければならない。

とはいえ《無縁者の社会》における墓と追悼、と表記してしまうと、やや分かり難い。そもそも社会の枠外者を「無縁者」と呼ぶとしたならば、《無縁者の社会》とは、語義矛盾であるともいえる。しかし、無縁者同士が集まる集団での有り様、あるいは、無縁者のために社会の側から応じる有り様、といった視角から眺めれば、むしろ近年、熱く注目されている関心領域であるともいえる。今回の報告では、無縁者に対する近代社会からの対応の一端について、徳島県神山町旧役場文書を事例として言及する。

一方、《社会の無縁化》における墓と追悼は、「無縁社会」と呼称した際に連想される現象のほとんどを占めるとと思われる。実際、日本におけるここ四半世紀の変化である、合葬式集合墓・撒骨・樹木葬・手元供養あるいは「墓友」等々の出現は、《社会の無縁化》における（あるいは、《社会の無縁化》に抵抗する）墓と追悼の事例としてみなされてき

た。これを端的に、《墓の無縁化》への抵抗、ということも可能だろう。今回の報告でも、大阪七墓巡り復活プロジェクトの事例や、島根県隠岐郡海士町のカズラ島における撒骨の事例は、その一環とみなすこともできる。

まずは、過去の報告〔土居2016, 2017〕を踏まえて、文化財としての墓の保存をめぐる系譜をたどることから始めたい。これを縦軸として、各地で実見してきた複数の慰霊実践を横軸とし、今回の総括的報告を素描することとしたい。

## 2. 「名墓」の近代の変容

文化財としての墓の保存をめぐる系譜の発端は、1897（明治30）年の第十回帝国議会貴族院における、古墳墓保護に関する建議とその質疑応答であった。当時すでに保存対象であった「古墳」とはやや曖昧に区別された範疇として、「古墳墓」の用語で保存されるべき墓について議論がなされ、最終的に「名墓」と呼称される範疇となった。なお、この「名墓」の呼称は、基本的に「名家墓地」の短縮語と思われるが、この「名家」の内実は、「名望のある家柄。昔から有名な家筋。名門」（精選版 日本国語大辞典）というよりも、「その道にすぐれた人。名人」（同前）に近い意味で用いられており、「家」よりも個人に対しての評価であることは、付言しておく。

改めて先の建議の名称を精確に記せば「功臣元勳碩学鴻儒等ノ古墳墓保護ノ建議」であり、なにより「功臣元勳」すなわち国家に対して功績のあった人物の墓が対象とされる。続けて「碩学鴻儒」とあるのは、「碩学」の「碩」も、また「鴻儒」の「鴻」も、いずれも「大きい」を意味するので、博学の人また儒教の大学者の意である。

注意すべきは、同じ語彙を用いたとしても、その内実あるいは含意が時代に依り変遷することである。たとえば「碩学」にせよ「鴻儒」にせよ、また「名墓」にせよ、語彙そのものは前近代にさかのぼることができる。しかしその内実については、どうか。たとえば「名墓」は、第十回帝国議会貴族院での建議以降、「功臣元勳碩学鴻儒」などの墓であることを含意することになった。では前近代における「名墓」の内実は、どうか。

ここで前近代から繰り返し参照され続けている名墓録として名高い老樗軒『江都名家墓所一覧』の凡例が示す、収録された人物の種類を示す「有名之文人墨客刀圭家浮屠氏」と対照することで、前近代と近代との相違を確認しておこう。「文人」「墨客」は詩文・書画をよくする人であり、「刀圭家」は医師、「浮屠氏」は僧侶である。文武の対比を用いるならば、前近代の文人的な「名墓」は、第十回帝国議会貴族院での建議以降、明治時代を通して武人的な「名墓」の含意が加わり、近代の変容を遂げたのだ、とひとまず指摘することができよう。

細かな話をすれば、貴族院で發議された時点では「凡ソ忠臣元勳及其ノ他国家ニ功勞アル者ハ」と書き始められていたところ、發議者の外山正一自身が「国家ニ功勞アル者学者美術家等ハ」に改めたいとして、最終的に以下の文言となった。

〈功臣元勳碩学鴻儒等ノ古墳墓保護ノ建議

凡ソ忠臣元勳及學術技芸ヲ以テ国ニ竭シ民ニ益シ其功業赫々タル者ハ其生前ニ於テ之ヲ厚遇スヘキハ勿論死後ニ於テモ亦厚ク之ヲ葬祭シ以テ永ク其ノ功德ヲ彰表セサルヘカラス維新ノ功臣元勳及南朝勤王諸臣等ノ如キ朝廷其葬儀ヲ厚クシ其祭典ヲ壮ニスルハ能ク其道ヲ尽スモノト云フヘキナリ然ルニ其朝奨ノ及ハサル所ニシテ有徳者有功者或ハ學術技芸等ノ世ニ卓絶スル者ノ墳墓物換リ星移ルニ随ヒ或ハ荒廢シ或ハ湮滅シテ其所在タモ知ル能ハサルモノ少シトセス豈慨嘆セサルヲ得ンヤ今日子孫ノ現存スル者之ヲ保護スルハ固ヨリ当然ナリト雖其子孫ノ断滅セルモノニアリテハ国家其保護ヲ与フルニ於テ吝ナルヘカラス政府ハ宜シク適当ナル方法ヲ設ケ荒廢湮滅ノ恐ナカラシメ以テ其保護ノ道ヲ完クセラシムコトヲ希望ス仍テ茲ニ之ヲ建議ス

明治三十年三月十九日)

ここでいう「学者美術家」つまり「學術技芸ヲ以テ国ニ竭シ民ニ益シ其功業赫々タル者」とは、直接的には「碩学鴻儒」であろうが、かつまた前近代でいう「文人墨客」にも重なるであろう。当初案は武人的な「功臣元勳」のみだったところに、文人的な「学者美術家」「碩学鴻儒」が加わることで、前近代における「名墓」との連続性が担保された、とみることもできる。ともあれこの後、「名墓」の概念は、前近代的意味に重なりつつかつ、新しい含意を加味して変容することになる。

たとえば1910（明治43）年12月7日の史蹟史樹保存茶話会（史蹟名勝天然紀念物保存協会の前身）では、保存されるべき墓として、いくつか具体的名称が挙げられている。史蹟保存にも尽力した国史学者・三上参次は、徳川家の墓（寛永寺・増上寺の霊屋）について、徳川公爵家の所有であるものの、そうでなければ東京市民府民が何らかの保存の手を打つべきではないか、とすら発言しており、墓の保存をその子孫に限定せず、国民（地域住民）の問題として考えるべきだと踏み込んだ発言をしている。その一方で「儒者捨場」、のちに大塚先儒墓地として整備されることになる墓地の、当時の荒廢した現状を嘆いている。徳川家は一応「功臣」であろうし、先儒はまさに「碩学鴻儒」である。その意味で三上のいう保存すべき墓は、近代的変容を遂げた「名墓」だといえよう。また当時・慶應義塾の塾長であった鎌田栄吉が「大切な史蹟」として言及した（滝沢）馬琴・物（荻生）徂徠・大久保彦左衛門等々からは、幕臣ではあるが大久保彦左衛門という武人も含みつつ、前近代的な「文人墨客」とかなり重なる墓のイメージが浮かび上がる。いずれにせよ「史上著名なる人物」の墓であることは間違いないのだが、同会場で、これとは異なる認識を示したのが喜田貞吉であった。喜田は、「史上著名なる人物」かどうかは分からずとも、ずいぶん立派な墓ならば保存すべきではないか、との趣旨の発言を残している。これは「名墓」とは異なる意味で保存すべき墓があることを示しており、注目すべきである。

大正年間に入り、史蹟名勝天然紀念物保存協会の第十六回常務委員会（1917（大正6）年3月8日）にて議定された「保存要項草案」では、〈史蹟として保存すべしと認むべきもの並に史蹟の関係上保存すべしと認むべきもの〉のひとつとして〈墳墓（例せば古墳、及史上著名なる人物の墓）〉が挙げられている。また東京府が1918年10月26日に布告した「史的紀念物天然紀念物勝地保存心得」では、〈保存すべきものの種類〉の第二として〈史蹟〉が挙げられ、〈史蹟とは先史時代の貝塚・遺物包含層と歴史時代の神社・寺院・墳墓・公署・城砦・都邑・民屋・学堂・市場・関所・駅場・橋梁・戦場・園地及其の遺址を云ひ其の他著名なる事件及人物に由緒ある土地を含む〉と列挙されている。

以上の流れの総まとめ的な記述は、1919（大正8）年制定の「史蹟名勝天然紀念物保存法」に対し、その翌年に内務省から出された「史蹟名勝天然紀念物保存要目 中史蹟の解説」（『史蹟名勝天然紀念物』第四卷第三号に掲載：1921年4月20日発行）であろう。次に示すように、墓制の歴史的変遷のみならず、「信仰」や「国民道徳」等々との関係にも言及があり、当時の墓へ対する認識が比較的まとめて詳述されており、重要な資料であるといえる。

#### 〈五 古墳及び板碑

第三に古墳および著名なる人物の墓ならびに碑は、信仰という方にも関係があり、かつ我々国民道徳の上から、祖先崇拜という上においても墳墓を大切にする必要があるのであるが、その中で前にいった皇室の御陵墓は別とし、この以外のものを史蹟保存という方面から実行したいのである。（中略）上代の古墳に対して、その後の墳墓は人口が既に多くなったり、また火葬が行われるようになって、大きな墳墓を営むことは少なくなったが、それをすべて保存するという事は容易なことではない。上代において大きな墳墓を作ったものは、貴族であるとか、特別の人物であるが、後世における墳墓は必ずしもすべてを保存する訳にはいかぬ、やはり特別に著名なる人物の墳墓あるいはその碑石を保存するにとどめねばならぬ。これもその子孫を有するものは後まわしとし、まず無縁の墳墓を保存する必要がある。なお実際には墳墓でなくても、その供養のために建てた板碑の類や法華経などを収めて供養した経塚のごときもの火葬場の趾なども同様に保存すべきものである。）

ここで愚直に、「史蹟保存という方面から実行したい」ことは何かと問えば、それは「墳墓を大切にする」ことであり、具体的には「保存する」ことである。ただし、そこには線が引かれており、「すべてを保存する」訳ではなく、「特別に著名なる人物の墳墓あるいはその碑石を保存する」ことに限定している。さらに子孫あるものは後へ回し、「まず無縁の墳墓を保存する必要がある」として、無縁化している墓（当然ながら保存すべき＝「特別に著名なる人物の」墓）を「大切にする」ことの必要性を説く。

1897（明治30）年の第十回帝国議会貴族院における「功臣元勳碩学鴻儒等ノ古墳墓保護ノ建議」を端緒とした、保存すべき墓の議論は、大正年間を経て、墓を「大切にする」＝

「保存する」実践の一環として浸透した。この初期に明治の名墓ブームが、またこの時期を過ぎて昭和初期の掃苔ブームが、それぞれ展開することになる。

以上みてきたように、「名墓」の近代的変容とくに武人の墓をも包摂するようになる経緯は、第十回帝国議会貴族院の建議が唯一の起源ではなく、おそらくその前史がある。これはこの3年間の調査研究をした結果、その終盤でようやく浮上した次なる課題であるため、現時点では示唆するに留めるしかないが、おそらく別格官幣社の成立に関わる議論が、深く影響していると思われる。

たとえば楠木正成の子・楠木正行である。四條畷神社は、楠木正行等を祀る神社として1890（明治23）年に創建されたが、それに先立つ1878（明治11）年には、やはり四條畷において楠木正行の墓と伝えられる土地に、巨大な石碑（顕彰碑）が建立された。これは「功臣元勳碩学鴻儒等ノ古墳墓保護ノ建議」以前のことである。さらに興味深いことに、もともとは、楠木正行の父・楠木正成を祀る湊川神社のように、墓に隣接して神社を建立する計画があったのだが、それは許されなかったと伝えられる。湊川神社の創建が1872（明治5）年であるので、明治初期と中期との間で、墓と神社、ひいては死霊と神霊とを祀る施設をめぐる議論に、大きな断絶が生じたのではないかと思われる（つまりわれわれは、その断絶以降の世界を生きている）。ともあれこの課題については、別の機会を待ちたい。

ここまでみてきた近代的変容は、いわば「名墓」たちの《墓の無縁化》へ抵抗した経緯である。「特別に著名なる人物」だからこそ、人々の記憶に留まるのであるが、それだけに荒廃した墓と対面した際、あの「特別に著名なる人物」の墓がこれほどまでに荒れ果てるのか、との嘆息もひとしおであろう。

では、そもそも墓を持たないような無縁者に対して、以上みてきた同時代の近代社会からは、いかなる対応がなされたのか。章を変えて瞥見しておきたい。

### 3. 無縁者を出さない社会制度：行旅病人関連書類綴から

ここでは、無縁者に対する近代社会からの対応の一端を、神山町旧役場文書からうかがう。徳島県神山町の郷土資料館が保管する神山町旧役場文書の中には、行旅病人の取扱に関する書類をまとめた、複数の綴が存在する。今回の報告では個別の資料については取り上げないが、総体的にみれば、無縁者にさせないための確認作業の累積が、この書類群であるといえる。行旅病人が発見された時点から、どこが引き取り療養するのかの記録、そのための費用支払の記録、行旅者出身町村への照会の記録、等々についてのやりとりが累積されている。下関・兵庫などへの照会記録をみると、現・神山町側から発信された文書（控）はすべて手書きであるが、相手側から返された書類の中には印刷された用紙に手書きで個別事項のみ記入された標準化書類があるなど、行旅病死者に対する地域間での（書類上の）格差をうかがうことができる。つまり、現・神山町の地域においては、まだまだ手書きの書類で行旅病死者へ対応できるが、いわゆる都会の地域では、標準化書類が用い

られるほどに頻繁に行旅病死者へ対応しなければならない状況にあったことを示していると思われる。

現・神山町である旧・下分上山村には四国八十八箇所霊場の第12番である焼山寺がある。いわゆるお遍路さんが通る道であるため、いわゆる行旅病死者への対応は、前近代から（表現はともかく）慣れている土地柄といってよいだろう。しかしこの行旅病人関連書類綴にまとめられた記録は、前近代からの伝統を単純素朴に継承した結果、このような確認作業が累積されたわけでは、ない。記録の一部に標準化書類が用いられた事実は、行旅病死者の地域間格差が進展しており、おそらくは行旅人の往来つまり人の移動の有り様が、全国規模で変容しつつあったことを示すのであろう。それに応じた必要書類の整備も不可欠であり、行旅病死者が多発する地域であれば、その関連書類は標準化されることになるだろう。

以上、無縁者に対する近代社会からの対応を瞥見したが、より精確に述べるならば、無縁者を発生させないための制度が近代社会には敷かれていたというべきであろう。基本的に書類としてまとめられているのは、行旅人の関係者との連絡であり、行旅人の関係者の足取りがつかめなかった記録であり、あるいは、行旅人は天涯孤独の身の上であることの確認記録である。このようなことが判明するのは、記録された行旅人たちが社会の枠内で捕捉されており、とうてい「無縁者」とは言い難いことを意味する。

先にみた「名墓」が社会の中心に近い領域であるのに対し、「無縁者」は社会の周縁領域であり、関連資料も引き続き地道な探索が求められる。なので「名墓」ほど明白ではないが、やはり同様に、前近代的な意味を引き継ぎつつも、近代的変容がうかがえる、とひとまずみなしてもよいだろう。

ここまで「名墓」そして「無縁者（行旅病死者）」という、いわば両極端の近代的変容をうかがったわけだが、この両者を包摂するかのような現代的「追悼」の実践として、大阪七墓巡りプロジェクトを検討したい。

#### 4. 無縁者としての無縁供養：大阪七墓巡り復活プロジェクトから

大阪七墓巡り復活プロジェクトとは、観光家を名乗る陸奥賢氏が企画運営する、街歩き型観光ツアーである。そもそも近世大坂には、盂蘭盆の時期に「七墓参り」あるいは「七墓巡り」と呼ばれた習俗があった。夜間に鉦太鼓を鳴らしつつ、市街周辺に点在する墓所のうち複数を巡拝し、中でも無縁墓に参れば、自身の葬式時に雨が降らないなどと伝承されてきた。毎年のように禁令が出されるほどに、物見遊山のような有り様だったとも伝えられている。この七墓参りをアレンジし、現代に復活させたのが陸奥氏である。

例年8月中旬に実施され、2017年で7回目となる。開始当初はアートプロジェクトとして助成金を得ての活動であったが、現在では基本的に陸奥氏が発信するFacebookページでの呼びかけに応じた集団による街歩きである。基本的には訪問先での陸奥氏の蘊蓄を楽しむ

集団であるが、線香を携え訪問先の墓で供えることもする。とはいえ勧めはすれども強要はしない点が、宗教団体と一線を画するところであろう。

ちなみに2017年は以下に示す行程を巡った。

- 8月11日：梅田（墓地跡）・南濱墓地・葭原（墓地跡）
- 8月12日：蒲生墓地・真田山陸軍墓地・小橋（墓地跡）
- 8月13日：鳶田（墓地跡）・釜ヶ崎夏祭り・千日（墓地跡）

一見して分かるように、近世期の七墓のうち、現役墓地は2ヶ所だけであり、すでに跡地のみが5ヶ所である。また、近世期には含まれていなかった、真田山陸軍墓地および釜ヶ崎夏祭りをルートに加えることで、単なる旧跡探訪には、なっていない。

陸奥氏が七墓に加えたスポットのうち、真田山陸軍墓地は「名墓」の系譜として、釜ヶ崎夏祭りは「無縁者」の系譜として、位置づけることができるだろう。釜ヶ崎夏祭りは単なる夏祭りイベントではなく、例年、物故者たちの慰霊追悼の場としても知られた集いである。実際、2017年の行程においても、七墓巡りの参加者たちは、会場に設えられた献花台の前で頭を垂れていた。

陸奥氏にとって、真田山陸軍墓地に祀られた死者たちも、釜ヶ崎夏祭りの献花台で祀られた死者たちも、さほど区別はされていないと思われる（それぞれについての蘊蓄は現地で詳細に語りはするが）。その意味で陸奥氏は、制限・差別なく寛容で平等を意味する「無遮」としての無縁供養を実践している、とみなすことも可能である。現代日本における「無縁供養」の語義は、池上良正〔池上2012〕が指摘するように、その「無主」の側面、すなわち仏縁がないこと、転じて世俗の人間関係における孤立状態にのみ焦点化され、その「無遮」の側面はほぼ等閑視されている。これまでみてきた「無縁者」は、「無縁」こそ冠しているものの、その語義は明らかに「無主」の側面のみである。そもそも今回の報告冒頭で示した《社会の無縁化》を《社会の無主化》と換言してもよいほどに、「無縁」の語義を「無主」の側面のみ焦点化しているのが「無縁社会」を論じる現状だといえよう。

この、陸奥氏の実践が示唆する「無遮」としての無縁供養こそは、《社会の無縁化》に抵抗する墓と追悼の事例とみなすよりも、《社会の無縁化》の構造そのものを問い直す実践と解釈したい。「無縁」の語義を「無主」の側面のみ照らす現状に対して、むしろ「無主」を徹底した果てに「無遮」へと転ずる仕掛けとなっている。真田山陸軍墓地という「名墓」は、いわば無縁（無主）化することで七墓や釜ヶ崎の諸霊と横並びとなり、陸奥氏による「無遮」としての無縁供養により再び照らし出されることになった。この構造は、将来における墓の無縁化を考えるに際し、きわめて示唆的であると思われる。

とはいえ「名墓」の近代の変容が示したように、墓や追悼に限らず基本的に社会的営為は、「無遮」のような平等とは正反対の、ひたすら線引きを細分化する取り組みである。

今回の報告をまとめるに当たり、最後にその点について確認することにしたい。

#### 5. 遺骨（の居場所）のゆくえ：カズラ島そして博物館問題

先にみた「史蹟名勝天然紀念物保存要目中史蹟の解説」が示すように、近代の変容を遂げた「名墓」は、「特別に著名なる人物」とそうでない人物との間に線引きをすることで、その墓を保存するかどうかを区別した。そして「子孫を有している」かどうかで線引きをし、保存を後回しにするかどうかを区別した。このような認識的な線引きが、物理的な線引きと見事に対応している事例が、島根県隠岐郡海士町に隣接する無人島であるカズラ島における散骨場での実践である。開始から20年近くが経過し、すでに100体以上を超える散骨を実施しており、散骨エリアも2017年から拡張し始めたところである。

カズラ島の散骨場は、東京にある戸田葬祭サービス株式会社のカズラ事業部による散骨場である。この地域は大山・隠岐国立公園の「第一種特別地域」指定されており、一切の建築物、及び構築物は認められない地域である。このような地域で、さらに散骨エリアを拡張するには、様々な線引き—たとえば、あくまで「仮設物件」だとして栈橋や登頂階段を設えるなど—を巧みに使い分ける実践が要請される。さらには、ペット用の散骨エリアと、人間用の散骨エリアとの線引きも、実践しつつある。そもそもは戸田葬祭に隠岐出身者が複数名おり、島を出たので家の墓には入れないものの、遺骨の一部でも故郷の島へ戻れないものかとの願いから始まったとのことである。これもまた、家の墓に入ることができる／入ることができない、の線引きであり、その線引きを踏まえつつ、それでもなお島へ戻るために、墓のような施設（散骨場）を設けることができたのは、巧みな線引きのなせる技というべきである。「名墓」が近代的な諸関係の間での線引きの典型であったとすれば、このカズラ島散骨場は現代的な諸関係の間での線引きの典型とみることができる。

カズラ島に限らず、散骨場は墓埋法がいう「墓地」あるいは「墳墓」ではないだろう（わざわざ「散骨」場を名乗る意味がない）。ではそれは「墓」ではないのかと問われると、墓のような施設である、としか言いようがない現状がある。そうであるならば、これは視点を転換し、遺骨がある場所、あるいは、遺骨の居場所についての比較検討が要請されている、と考えるべきだろう。納骨堂はもちろんだが、ここでは博物館を特筆しておきたい。ある意味、この3年間の調査研究で、大きな心残りだからである。

わずかこの3年間に起きた目まぐるしい変化の中でも、アイヌや琉球から人類学的資料として持ち去られたとする遺骨の返還要求運動が、これほど早急に展開するとは、誰も予想し得なかったのではないか。報告者が2016年4月に京都大学総合博物館で、形質人類学者へ対しヒアリングした際に念頭へあったのは、現在における慰霊の大前提である、遺骨（遺体の一部）の個体識別がいかなる科学的知見に支えられているのか、その現状を知るためであった。しかし周知のように、2016年11月に「京大・アイヌ民族遺骨問題の真相を究明し責任を追求する会」が総長との話し合いを求めたが大学当局はこれを拒否した（京都大



学新聞「アイヌ遺骨 返還求め申入れ 当局は取り合わず」2016年12月16日）。また2018年1月には沖縄県の今帰仁村教育委員会が昭和4年に研究目的で京大へ持ち帰った人骨の返還を求め京大と交渉する方針であることが分かった（京都新聞「沖縄で収集遺骨、京大に返還要請へ 昭和初期の26体」2018年01月21日）。この3年間で、博物館にある（とされる）人骨をめぐる社会的布置は、大きく様変わりした。形質人類学者へのヒアリングも、以前ほど円滑にはいかなかった。骨としての物理的性質はほぼ変化していないはずだが、その人骨へ与えられる社会的意味が、博物館所蔵の人類学的資料から、「返還されるべき遺骨」へと、急激に上書きされつつあると言えよう。線引きの表現を用いれば、祀られる遺骨／展示される人骨の間に引かれていた線が、現在、その線引きそのものの無効性を訴えられつつあることになる。

この人類学的資料としての人骨が蒙りつつある顛末は、今回の報告でみてきた「名墓」の行く末を、指し示しているのではないか。特別に著名なる人物の墓／そうではない墓の間に引かれた線はそもそも曖昧で、線引きそのものの無効性が訴えられるまで、すでに秒読みの段階に入っている。そうであれば、「名墓」もそうでない墓も、さらには散骨場も博物館も、ひとしなみに「遺骨」の居場所として把握する視角が要請されるのではないか。問題の振り出しに戻った感さえあるが、《墓の無縁化》に抵抗する有り様を追うのと並行して、遺骨の居場所の有り様（あるいはその行方）を追うことが、《社会の無縁化》における墓と追悼の有り様をより包括的にとらえることができるのではないか。これが「無縁社会における墓と追悼」をとらえる諸前提を問い直した、ひとまずの結論である。

#### [参考文献]

池上良正「無縁供養の動態性」宗教研究86-2、2012年。

土居浩「史蹟としての墓をめぐる議論について」論文集2—葬祭編一、冠婚葬祭総合研究所、2016年。

土居浩「名墓の保存をめぐる契機について」論文集2—葬祭編一、冠婚葬祭総合研究所、2017年。