

葬送と他界観の変容

—比較類型論的考察—

松 崎 茂

はじめに

現在、葬送を巡る状況は大きく変化している。年間の死亡者数が130万人に迫る中、墓不足や継承者の不在、墓終いといった様々な問題が生じている¹⁾。その背景には、急速に進む高齢化、核家族化と単身世帯の増加に伴う家族規模の縮小、少子化に伴う墓の継承者の減少、そして家督の継承を目的とする家制度的な考え方の衰退といった、家族を取り巻く環境の変化がある。また、ライフスタイルや価値観の多様化と複雑化に伴って、人生の様々な場面で「自己決定」が求められるようになってきている。現在、自己決定の対象は臓器提供や尊厳死・安楽死をはじめとして、医療、生命、生活などの領域に及んでおり、その判断の複雑さと困難さは増している。そして葬送も、その延長線上に位置づけることができるのである。

本論は、葬送の変容とその多様性を理解するために、葬法(埋葬の方法)と他界観の関係を整理し、その基礎的な枠組みを構築することを目的としている。葬送とは、社会的、文化的、自然的な要因が密接に関連し合うことによって成立する総合的な事象である。それは、当事者である故人、その家族や親族、またそれらの人々を支える聖職者(僧侶)や地域の関係者などによって営まれる社会的事象である。また、葬送は他界観によって意味づけられた文化的事象でもある。そして、葬送においては、儀礼である葬儀や葬法などを通じて、遺骨と埋葬地が結び付けられている。こうしたことから、自然的事象の側面もあるのである。

本論では、まず近代化に伴う葬送の歴史的および社会的変化を確認する。次に、風土の概念から葬送における人間と自然の関係のあり方を検討する。そして、葬送の意味を文化的に支えてきた伝統的な他界観の内容を概観し、最後にこれらを踏まえて、風土観と他界観の観点から、現代における葬法を比較し、それらの類型化を試みることにしたい。

1. 葬送と社会：その歴史の変遷

葬送の歴史について、森謙二は、その変化を「伝統的な葬送」、「第一の近代化」、「第二の近代化」という三つの段階で説明している（森 2014：102-6）。葬送という事象は、主に当事者である故人、「親密な他者」である家族や親族、そして「第三者としての他者」である共同体の成員によって行われている。従来、死とは「穢れ」であり、共同体における禁忌の対象であったために、これに直接関わる親密な他者は「喪に服する人々」とされてきた²⁾。第三者としての他者（共同体の成員）は、この親密な他者に対して「喪に服することを要求する人々」であり、彼らは穢れの拡散を防止するために、一定期間、喪に服する人々を厳重に管理し、葬送に関わる実務的な手続きや作業を執り行った。そして、聖職者（僧侶）は、宗教的な儀礼を通じて死者の存在を現世から他界へと送り、葬送に象徴的な意味と秩序を与える役割を担う者であった。また、共同体の秩序にとって、成員を失うことは、大きなダメージを受けることでもある。このため、葬送には、共同体の人間関係と社会的役割の変更を告知すると共に、現世と他界との間に象徴的な秩序を回復するための、社会的・文化的な機能があったのである。

しかし、近代化に伴って葬送もまた変容することになった。その「第一の近代化」では、「葬送の家族化」への傾向が顕著に現れている。伝統的な葬送では、共同体の成員がその中心的な担い手となっていたが、現代的な葬送では、これに替わって当事者と家族（親密な他者）が主要な意思決定を下し、その実務は専門業者が行うようになった。このため、葬送はあたかも当事者を主人公とし、家族を出演者、そして共同体の成員を観客とする舞台的な様相を呈するようになった。従来まで、喪に服する人々であった家族は、現在では葬送の中心的な役割を担う存在になったのである。

続く「第二の近代化」では、葬送の内容にも変化が生じるようになった。伝統的な共同体の解体が進むことで、家族構成が小規模化し、これに伴う跡継ぎの不在化などに対応して、葬送にも従来とは異なる新しい考え方が現れてきた。その特徴は、「新しい葬法」の登場と、「葬送の自由」の主張、そして「利用者リスク」の拡大である。まず、新しい葬法とは、自然葬、樹木葬、直葬、そして0葬（ぜろそう）といった新しい方法によって、

遺骨を寺や霊園に設置された家墓に埋葬するのではなく、それを自然環境の中に埋葬、散骨する葬法のことである。また、葬送の自由とは、自らの意思に基づいて、その生前に葬儀の仕方や葬法を自由に決定することができるという考え方のことである。そして、これらと並行して、利用者リスクが拡大することになった。例えば、現在では、従来型の墓地や墓石であっても、継承者が不在となった際に処分されてしまう可能性がある。更に、新しい葬法では、業者による管理地の放棄などによって、墓所や散骨地が遺棄されてしまう危険性が生じている。このように、葬送がいわば市場化され、営利的な観点が強まるほど、利用者が抱えるリスクもまた大きくなっているのである。また、葬送の自由は自己決定の重要性を主張しているが、これは「葬送の個人化」の傾向を示すものであるといえよう。それは、一方で当事者の希望を叶えるものではあるが、他方ではリスクさえ取れば、どのような葬法も選択して構わないという、行き過ぎた解釈につながりかねないものでもある。また、それは葬送の中から第三者としての他者と、親密な他者を徐々に排除し、最終的に当事者だけの決定による、個人的で自己完結的な葬送が出現する可能性も示唆しているといえよう。

葬送における人間関係もまた、葬送の近代化によって大きく変化している。従来まで、当事者は自らの遺骨の扱いを、全て親密な他者に委ねてしまうことができた。また、それを委ねられた他者たちは、責任をもって遺骨を手厚く葬り、また祀ることによって、両者の間には「委ねる—委ねられる」という片務的な信頼関係が築かれていた。これは、相前後する世代間の互酬的な関係として、伝統的に継承されてきたものでもあった。葬送は、その基礎にある相互の信頼を確認する場にもなっていたのである。ところが、第一の近代化では、専門業者の介入によって当事者と共同体の成員の関係が分断され(葬送の家族化)、更に第二の近代化では、自己決定を重視することによって、当事者と親密な他者との関係も揺らぐことになった(葬送の個人化)。しかし、おそらくそこには「家族に迷惑を掛けまい」とする当事者の自己責任の意識があり、それが葬送の自己決定の意思にも反映されているのではないだろうか。自己責任の意識と自己決定の意思が混同され、一つになってしまうことで、当事者は期せずして親密な他者から距離を置き、あるいは、必ずしもそう望まないような形で、自らその関係を切り離してしまう可能性がある。そうした状況の中で、業者からは墓の管理を不要とする自然葬や樹木葬、更には墓を持たずに済む0葬

という究極にまで合理化された新しい葬法が、費用的な面も含めて提案されているという見方もできる。しかも、今後、合理化の傾向が一層進んでいけば、単なる遺体処理に等しい葬送が普及してしまうこともあり得る。それは、ある人がこの世界に存在した痕跡である遺骨を、自己決定の名の下に、自らの意思によって消し去ってしまうことである。その時には、葬送を通じて伝統的に継承されてきた信頼関係もまた、潰えてしまうことになる。

このような現代の傾向に対して、森は「死者の尊厳」をまもることとは、抽象的で普遍的な概念であるが、それは死者を「埋葬」することであり、死者と社会との繋がりを記憶し死者の安らぎをまもること」と言い、遺骨を埋葬することが死者を供養し、その「死者の尊厳」を守ることにもなると述べている（森 2014：161）。死者が埋葬され、その存在が墓という特定の場所にあるという事実は、墓参などを通じて、生者が死者とのつながりを常に確認できることを意味している。それは、生きる人の行く末に明確な見通しを与え、精神的な安定と安心をもたらすものでもある。そして、このように死者の尊厳を守るために、その人が存在した痕跡である遺骨を埋葬によって遺しておくことが、いわば生者の義務であるとするならば、それは個人や家族といった私的領域よりも、むしろ社会全体が引き受けるべきものとなるはずである。森は、「誰もが「埋葬」される権利を社会＝国家が保障すべき」であり、全ての国民に対して、国家が必要最小限の「埋葬の権利」を認めるべきであると主張している（森 2014：199）。これは、人間存在がもつ本来の権利として遺骨の埋葬を認めることで、生者と死者の社会的な存在意義を共に積極的に肯定しようとする見解として理解できるものである。

2. 風土と世界

(1) 風土の概念

ここでは、葬法と自然の関連性について述べていくことにしたい。オギュスタン・ベルク（Berque, Augustin）は、人間と自然の関係を「風土」の概念によって捉えようとしている³⁾。それは「空間」と「場所」という二つの相関的なカテゴリーから構成される（Berque 1986 = 1988：157-87）。自然がもつ空間的、あるいは場所的な意味づけや特徴は、人や社会との関わりに応じて、様々に違ったものとなる。そのバランスに応じて、

それぞれの風土が意味する内容が定められるのである。

空間的に捉えられた自然とは、いわば科学的な合理主義の視角から見た、客観的な対象として認識される自然のことである。この見方によれば、例えば、森林は個性をもった木々の集合ではなく、資源や原料となるべき木材の貯蔵庫とみなされる。それは、人間から使用価値だけを認められた自然であり、機能的に等価な他の代替物と、いつでも交換することができる道具的な存在に過ぎないものである。これに対して、場所的に捉えられた自然とは、個人の体験や経験などを通じて主観的に意味づけられた自然のことである。例えば、自然観察などの学習や研究、登山や自然の中でのスポーツ体験などを通じて、それは特定の意味を帯びた自然、すなわち場所となる。このため、その場所は、ある人や集団によって固有の価値を認められた、他と交換できない特別な自然なのである。

ベルクによる風土の概念には、この空間と場所のカテゴリーが相関的に含まれており、その意味づけに応じて空間寄りの自然や場所寄りの自然、あるいはその重複や並存といった様々な形を考えることができる。風土は、物理的自然と文化的自然の双方の特徴を兼ね備えており、それは、人間と自然が、その経験的な関わりを通じてつくり上げていく、動態的な存在なのである⁴⁾。

(2) 風土と他界観

自然の存在を、人間主体の視角から見ると、その外部に「環境的自然」を、またその内部に「身体的自然」を認識することができる。ここから、遺骨とは、人間の身体的自然の最後の姿であり、埋葬とは、この遺骨を特定の環境的自然、すなわち埋葬地と結び付ける行為のことである。遺骨が埋葬された場所には、故人の存在を示す墓石が建てられ、特別な意味が与えられている。その場所は、故人と遺族、関係者、そして先祖や子孫など、人間同士を媒介する象徴的な存在となっているのである。また、埋葬地とその周辺の環境的自然には、人間が抱く他界観が反映されている。後に触れる、日本の伝統的な「原・あの世観」では、共同体周辺の里山や山河などが深く関連している。また「仏教的他界観」では、そうした自然が「山川草木」の範囲にまで拡張されており、全ての自然が生命的な存在として捉えられている。こうした違いは、時代や地域の文化的特徴を反映していると考えられる。

自然葬は、既存の慣習を排した現代的な葬送の一つとして受け止められている。自然葬では、散骨の葬法が用いられるため、家族などに限定された特定の墓所が不要であり、また宗教的な他界観や伝統的な儀礼も必要としていない。散骨は、故人の身体的自然である遺骨を、海や山などの環境的自然に還そうとする行為である。そこには、科学的な生態学に裏付けられた、「ガイア思想」などのエコロジーの思想や、物質循環の観点から自然や生命を理解しようとする現代的な傾向がある。また、それらの背後には、死後、一人の人間から解放され、より大きな自然の存在に還ろうとする意思を見ることができるといえる。自然葬には、現代人に特徴的な自然観と他界観が反映されている。

葬送を風土的な観点から見た場合、どのようなことが言えるであろうか。伝統的な葬送では、遺骨は特定の埋葬地に納められており、それらは伝統的な他界観によって強く意味づけられている。従って、その埋葬地は場所としての意味を帯びていると考えられる。また、自然葬では、散骨によって遺骨の埋葬地を特定することができないため、これらの関係を意味づける他界観は弱いものとなる。このため、散骨地は空間としての意味が優勢であると言える。人間の身体的自然である遺骨と、それが埋葬、散骨される環境的自然との関係の質を、風土の概念によって評価することができる。風土的に意味づけられた自然観と、他界や霊魂に関する宗教観の関係から、現代の様々な葬送がもつ特徴を理解することができるのである。

3. 葬送の文化的意味：伝統的他界観

他界観とは、死後の世界に関する体系的な観念のことである。他界は、人間が文化的に創造した産物と考えられるため、その存在は合理的な唯物論や実証主義の立場からは認められていないが、宗教的な立場からは、信仰の基礎をなすものとして広く受け容れられている。他界観は、死後における靈魂の救済というテーマと深く関わっており、そこには現世と他界の関係を説明したストーリーがある。また、それは葬送や葬法にも深く結び付いている。現代の葬送は、無宗教的で無神論的な傾向と、従来の伝統的な宗教観や他界観の間で、徐々にその姿を変えている。ここでは、日本の葬送を文化的に支えている伝統的な他界観について見ていくことにしたい。

本来、死後の世界についての観念である他界の存在は、不可知なもので

ある。このため、論理的には現世と他界は相互に異質であり、かつ排他的な世界として認識されるはずである。しかし、宗教的な他界観では、この二つの世界は対称性をなしており、相互に不可分な存在として同等に扱われている。およそ人の死とは、個人や社会に大きな不安を引き起こすものであるが、他界観はこれに対して、死後の世界をイメージとして事前に提供することで、死に関わる様々な事象に見通しを与え、不安を低減するはたらきをもっている。それは更に、人々に未来における自らの死を想起させることで、その時点から逆行して、現在の生き方を方向づける指針にもなっている。すなわち、他界観は死後の世界だけでなく、人が生きる世界にも意味を与えるものである。

梅原猛によれば、宗教には儀式と教義の二つの側面がある。日本人の日常生活では、教義よりも儀式や行事（葬式、年忌、盆や彼岸）との結びつきの方が強いといえる。しかし、教義には宗教の文化的な意味が表現されており、これと儀式が結びつくことによって、はじめて総合的な意味を帯びたひとつの全体的な事象になる。そして、この教義の中心にあるものが他界観である。それは、現世（この世、此岸）と他界（あの世、彼岸、浄土）の二つの世界の関係の原理を体系的に説明したものである。梅原は、日本の他界観を古代の思想と大乘仏教の二つの側面から分析しているが（梅原 1993）、その基礎となる他界観をアイヌや沖縄といった古代的な縄文文化に見出し、これを「原・あの世観」と呼んでいる。また、後の時代になって、仏教の影響を受けた新しい他界観、すなわち「仏教的他界観」が成立する。そして、この二つの他界観を総合的に把握した親鸞によって、日本に独自の宗教的他界観が生み出されたという。そこに共通しているのは、死後、他界に送られた霊魂はやがて再生し、再び現世に戻り、それを繰り返すという循環的なストーリーである。こうした他界観の構造を知ることによって、葬送の文化的な意味をより深く理解することができる。

(1) 古代における日本の「原・あの世観」

梅原は日本の他界観の原型を「原・あの世観」と呼び、その特徴がアイヌと沖縄の文化に見られると述べている（梅原 1993）。その特徴は、第一に現世と他界の構造的な相似性である。これは、「あの世」がもつ基本的な構造は、「この世」のそれと大きく変わらず、ただ上下左右といった空

間の秩序、過去未来といった時間の秩序が真逆に引き写された世界として成立しているというものである。そこには、極楽浄土と地獄といった階層的な秩序はまだ存在していない。他界の表象と自然の存在は強く結びついており、アイヌでは山上、沖縄では海の彼方にあるとされる他界（ニライカナイ）として表現されている。第二の特徴は、現世と他界における社会生活の相同性である。これは、他界では先祖の霊が待っており、死後、そこに赴いた者は、現世と同様に家族単位の社会生活を営むというものである。つまり、霊魂は死後も現世と同じように、人間の個性を保ち続けるのであり、他界の家族構成もまた、現世のそれと変わらず維持されていると考えられている。第三の特徴は、アニミズム的な霊魂観である。ここでは、霊魂は人間だけに限定されたものではなく、すべての生きとし生ける存在（衆生）に宿っており、それは死後、肉体から分離して他界に赴くものである。最後の特徴は、循環的な生命観である。それは、死後、他界に赴いた霊魂が、やがて現世に再び回帰するというものである。ここから、例えば子孫の誕生を先祖の生まれ変わりとみなす観念が現れてくる。また、アイヌや沖縄の葬送では、「魂をあの世に丁重に送るのは、再び魂をこの世へ送り返さんがため」であるという（梅原 1993 : 28）。ここには人間の霊魂が、二つの世界の間で循環することが示されている。この「原・あの世観」において、現世と他界はほぼ同等の存在として理解されており、相補的に結びついた世界として捉えられている。

また、この「原・あの世観」には、前近代的な共同体の文化が反映されている。柳田國男は、祖霊信仰の観点から、現世と他界の関係の特徴を説明している（柳田 [1946] 1990 : 166）⁵⁾。そこではまず、「現世と他界の非分離性」、すなわち現世と他界を明確に分離することはできないことが指摘されている。次いで、生者と死者は現世と他界の間を任意に往来できるという「生者と死者の往来可能性」がある。そして、人間がもった生前の念願や理想、希望は、その死後であっても現世の中で必ず叶えられるという「念願成就の必然性」である。最後に、「自己の再生可能性」である。これは、自らの念願を達成するために生まれ替わることができるというものである。

ここには、現世に回帰する霊魂という観念が見られるが、これは「原・あの世観」と深い部分でつながっていると言えよう。すなわち、ある人は死後、他界においてその霊魂の同一性を保ち続けながら、そこに前住する

祖霊に受け容れられて生活を共にし、また生前の自らの念願、例えば家族や親族の繁栄のために、生者と死者、現世と他界の区別を超えてなお、現世にはたらし掛けしている。そして、時を経た後に、その靈魂は再び現世に回帰し、子孫となって新たに再生するのである。ここでは、人間は家族や親族の血縁関係の中で、先祖の靈魂を何らかの形で宿しながら、繰り返し再生する存在として描かれている。本論では、これを「原・あの世観」による循環型の他界観と呼ぶことにしたい。

(2) 日本における仏教的他界観

梅原によれば、「原・あの世観」は古事記や日本書紀にも世界の構造として示されており、主に神道の思想の中に引き継がれている。そして、他界の構造を論理的に展開してきた仏教もまた、「原・あの世観」からの影響を受けながら、仏性論、戒律論、浄土論への独自の解釈を通じて、日本独自の他界観を形成してきた(梅原 1993: 39-49)。これを「仏教的他界観」と呼ぶことができる。しかし、ここでは「原・あの世観」とは異なる点も見られる。まず、靈魂は個性をもつ存在として捉えられていない。日本の仏教における仏性論では、仏となり得るものの対象範囲は人間に限定されずに、「山川草木悉皆成仏」、すなわち人間もそこに含まれる森羅万象としての自然にまで拡大されている⁶⁾。ここには、古来のアニミズム的な生命観の影響が考えられるが、その靈魂はいわば非限定的で全体的な存在として捉えられている。また、宗教的な規範に関する戒律論では、その簡素化と強い内面化を通じて、自ら積極的に信仰を实践する人間の態度が重視されている。これらを踏まえて、浄土論、特に親鸞の思想によって、日本仏教に特徴的な他界観が成立する(梅原 1993: 50-5)。それは、「二種廻向」と呼ばれる、現世と他界の関係の捉え方に示されている。ここでは、死後、人間の靈魂が現世から他界(浄土)に送られることを「往相廻向」(おうそうえこう)と言い、その後、その靈魂が他界から再び現世に戻されるはたらきのことを「還相廻向」(げんそうえこう)と言う。(図1 二種廻向の過程)⁷⁾。ここでは、死後、人間の靈魂は他界において、いったん阿弥陀仏に象徴される全体的な存在と一体化するが、その後、以前とは異なる別の存在となって、再び現世に生まれ変わると考えられている。更に、大乘仏教において、人間は「菩薩」としての使命を担う者であり、それは本質的に利他行を行う存在であるとされている。従って、人は死後、

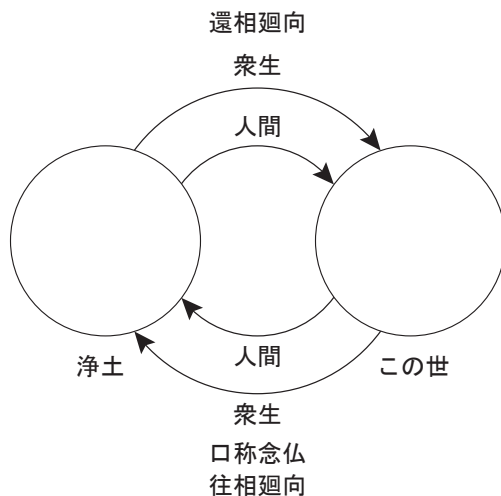


図1 二種廻向の過程 (梅原 1993 : 53)

生前の利他行の功德によって浄土に送られるが (往相廻向)、それは本性である利他行に勤めるため、再び浄土から現世に戻されることになる (還相廻向)。浄土論では、この現世と他界の間で往還を繰り返す循環的な構造のことを、二種廻向と呼んでいる。また、この二種廻向のはたらきは、人間ではなく仏による救済の意思と力によるものであり (絶対他力)、そこには一人ひとりの人間、全ての衆生、そして自然までもが、仏の存在によって生かされているという認識がある。

伝統的な他界観である「原・あの世観」と「仏教的他界観」では、いずれも現世と他界を断絶した存在ではなく、循環的な構造をもった相補的な存在として考えられている。そして、その範囲に違いがあるとは言え、人間は靈魂によって、二つの世界の間を往還する存在であるとされてきた。伝統的な他界観では、いわば生と死を超越した観点から、人間の存在が捉えられているのである。そして、伝統的な葬送もまた、このような他界観に基づいて理解されていたのである⁸⁾。

4. 葬法と他界観

(1) 伝統葬の特徴

ここでは、伝統葬、自然葬、直葬、0葬などの葬法をとり上げながら、風土と他界の観点から、その特徴を比較し、考察することにしたい。

伝統的な葬法（伝統葬）では、遺骨は旦那寺や公共の霊園内に設置された家墓などの特定の場所に埋葬、収蔵され、主に寺院や地域の共同体、行政組織によって管理されている。過去には土葬、現在は火葬の後に墓所に埋葬されている。遺骨と埋葬地が、共に特定の場所によって結び付いていることから、これは場所的な風土を表していると考えられる。ここでは、死後も、死者の存在は靈魂として保持されており、それは「場所」とのつながりによって明示されている。生者からみれば、遺骨や墓といった場所的な存在は、死者の靈魂とその個性を示すシンボルであり、現世と他界をつなぐ媒体になっている。

伝統葬を意味づけている他界観は、人間、衆生などの存在が現世と他界の間で生と死を交互に繰り返す「循環型」のストーリーをもっている。この「循環型」のストーリーは、そこで再生する対象の範囲を狭く取ったときには、先祖・祖霊に限定される「原・あの世観」に、広く取ったときには自然（山川草木）の全てを含む「仏教的他界観」に対応すると考えられる。ここから、伝統葬は「原・あの世観」に基づく伝統葬と、それを踏まえて成立した「仏教的他界観」に依拠する伝統葬の二つに大きく分けることができる。

(2) 自然葬の特徴

1991年に登場した自然葬は、人々に対して、葬送だけでなく他界観や死生観の根本的な問い直しを迫るものであった。その発端は、リゾート開発に反対する自然保護運動にある（安田 2000）。1990年、山梨県東部の丹波山村と小菅村にゴルフ場、スキー場を中心としたリゾート開発が計画された。しかし、これらの村は周辺を東京都の水源地とする奥多摩湖の上流に位置していたことから、ジャーナリストの安田睦彦がこの問題を大きく取り上げ、開発反対の運動が起こされた。結果的に開発計画は頓挫したが、その際、安田はリゾート開発の代案として遺灰を森に帰す「自然葬」を実施するための「再生の森」の設置を提案した。これを端緒として、

NPO団体「葬送の自由をすすめる会」が1991年に設立され、同年10月に国内初の自然葬が相模灘で挙行された。

散骨による自然葬では、希望者は事前にその意思を明示しておく必要がある。これまで自然葬を推進してきた「葬送の自由をすすめる会」では、「死者を葬る方法は各人各様に、亡くなった故人の遺志と故人を追悼する遺族の意思によって、自由に決められなければならない」としており(山折・安田 2000:229)、自己決定の結果として、その先に自然葬が位置づけられている。また、この会の目的は「伝統的葬法を復活させるとともに、自然の理にかなない、環境を破壊しない葬法(このような葬法を「自然葬」と呼びたいと思います)が自由に行われるための社会的合意の形成と実践をめざすこと」とされている(山折・安田 2000:229)⁹⁾。

自然葬では、遺骨は火葬後に粉碎されてから、山野や海洋など、範囲を限定できない自然の中に散骨される。遺骨を数カ所に分けて埋葬したり、所有したりする分骨の方法もあるとは言え、基本的に遺骨の所在を示す特定場所は存在していない。この散骨に対応する風土観は、物理的環境として客観的に把握された自然である。それは「空間」として捉えられた自然であり、また抽象的に認識された一般的な存在としての自然である。

自然葬の種類の一つに樹木葬がある。樹木葬は、1999年に岩手県一関市の知勝院で初めて実施され、現在では、様々な寺院やNPO、自治体や専門業者などによって行われている。自然を活用した里山型に加えて、墓所に植樹を行って墓所を造成した人工型も見られるようになった。樹木葬では、粉状に粉碎した遺骨を、共同の墓所に埋葬あるいは散骨している。このため、伝統葬に比べると、樹木葬における遺骨と埋葬地の関係は、より空間的なものに近づいている。また、海洋葬も代表的な自然葬の一つである。海洋葬は、故人が生前に希望した海上から、粉状に粉碎された遺骨を散骨するものである。この場合、遺骨もなく墓も必要ないため、樹木葬よりも一層、空間的な風土観が表れている。

いくつかの調査によれば、里山型樹木葬の利用予定者には、家墓の維持をとり止める「脱継承」の指向性や、「自然志向」といった傾向が見られる(千坂・井上 2003)。そして、死後の自然回帰の願望や、主催団体による地域の自然保護活動への賛同の意識も自然葬を選択する動機になっている(金 2009)¹⁰⁾。その利用者の多くが、樹木と里山の生態系に象徴された生命的な意味をもつ自然の中に散骨されることを希望している。ここに

は、宗教的な他界観ほど明確ではないにせよ、生命的な自然に重ねられた他界のイメージがある。

自然葬では「大きな自然の命の中に還って、また何かに再生していくこと」が理想とされている(安田 1997:68)。また「地球全体が墓」であるとして、自然への回帰と再生が謳われている(山折・安田 2000:28)。そこには、死後の存在は生命的な大自然の中に還っていくという、いわば「回帰型」のストーリーが、自然葬の他界観として表現されている¹¹⁾。自然葬では、生者が故人を偲ぶための遺骨や墓といったものは基本的に存在していないが、死者の存在は自然の中に溶解し拡散しながら、回帰と再生の輪へと還っていくのである。また、この自然葬は、散骨される場所の違いに応じて、樹木に象徴される生命への回帰と、海洋に代表される物質的な自然への回帰の二つに大きく分けるといえる。

(3) 合理的な葬法の特徴

ここでは、近年登場した葬法である直葬と0葬を取り上げる。まず、直葬とは、伝統葬の延長線上に現れた新しい形態の葬送のことである。直葬では通夜や告別式などの儀礼が省略され、遺体は自宅や病院などから直接、火葬場に送られる。その遺骨が家墓などに埋葬される時も、宗教的な儀礼は省略されており、葬送を意味づける他界観の意識は希薄であるといえるだろう。また、直葬における風土観は、空間的な意味を帯びていると考えられる。このため、直葬は伝統葬を踏襲しながらも、その形式だけを用いた合理的な葬法となっており、結果的に見れば、遺骨の保存を目的にしたものであるといえる。

また、0葬は現在の最も新しい葬法の一つである。それは、故人の遺志によって、火葬場に遺骨の最終的な処分まで委託してしまう葬法である(島田 2015)¹²⁾。多くの場合、遺骨は火葬場が契約する寺院で供養されるが、廃棄処分される可能性もあるという。遺骨が残されないため、従来の埋葬や散骨、葬式、戒名、墓地や墓石などは不要となり、故人を示すものが存在しなくなる可能性もある。0葬は、遺骨を「物質」と見做す科学的な認識と、他界が想定されない唯物的な観点によるものであり、物質としての遺骨を環境的自然へと完全に還元してしまうことを主な目的とした葬法であると考えられることができる(島田は伊藤栄樹(元検事総長)による「人は死ねばゴミになる」という言葉を引用している)。これらのことから、

0 葬が依拠しているのは、遺骨の物質的な還元を指向する「合理型」のストーリーであると言えるだろう。0 葬の風土観は、自然葬と比べてもより一層、場所性から離れており、それは極端に空間的な自然を指向しているのである。

0 葬が登場した背景には、「葬送の個人化」の傾向がある（島田 2014、2015）。先に見てきた葬送の近代化を通じて、葬送の主体は共同体から家族、個人へと移行してきたが、0 葬や自然葬は、この個人化に対応するものである。また、現代の日本社会では、伝統的な葬送がもつ宗教的な意味を理解することが難しくなっているが、それにもかかわらず、形骸化した「葬式仏教」の慣習や過剰にビジネス化された葬儀サービスが、半ば義務的に行われているという現状がある。そして、これらに疑問をもつ人の中には、従来の葬送に代わる合理的で経済的な葬送が、選択肢の一つになってきている。今後、仮に 0 葬が広く普及することになれば、従来の葬送文化が抜本的に変わってしまう可能性もあるだろう¹³⁾。

5. 葬法と他界観の比較

ここでは、葬法と他界観の概念を、場所的風土観と空間的風土観を両翼とする横軸上に位置づけて整理することにしたい（図2 葬法と他界観の比較）。この図には、横軸の上段に葬法が、下段にはそれに対応する他界観が示されている。まず横軸左側の「場所的風土観」の近くには、二つの伝統的な葬法（伝統葬①および②）が位置づけられている。これは、遺骨（身体的自然）と埋葬地（環境的自然）が同じ場所で一致しているためである。

最も基礎的な類型である「伝統葬①（土葬・埋葬）」は、旧来、主に土

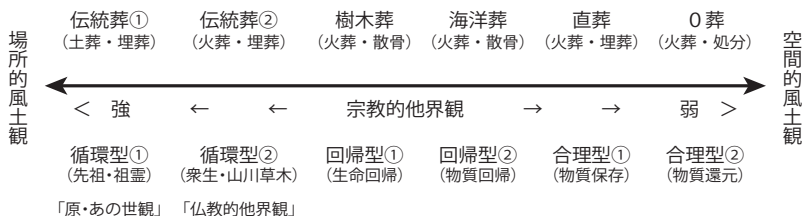


図2 葬法と他界観の比較

葬によるものであった（現在では、墓地埋葬法によって土葬は禁じられている）。その他界観は「原・あの世観」であり、そこでは先祖と祖霊の循環的な再生がみられることから、「循環型①（先祖・祖霊）」としている。「伝統葬②（火葬・埋葬）」は、仏教の葬法である火葬によるものである。また、衆生と山川草木を対象とする「仏教的他界観」により、これを「循環型②（衆生・山川草木）」としている。両者は靈魂の範囲に違いがある。ここでは、より個性的な存在（先祖・祖霊）を重視する伝統葬①が、自然と生命の全体を対象とする伝統葬②よりも軸の左側に置かれている。

次に、軸の間には二つの自然葬がある。自然葬では、いずれも火葬後に散骨されるため、その葬法を「樹木葬（火葬・散骨）」、「海洋葬（火葬・散骨）」としている。ここでは、それぞれの他界観を「回帰型①（生命回帰）」、「回帰型②（物質回帰）」としている。それは、樹木葬では有機的な生命が、海洋葬では物質的な自然が回帰の対象にされているためである。

最後に、空間的風土観の側に二つの合理的な葬法がある。「直葬（火葬・埋葬）」は、伝統葬から宗教的儀礼と他界観の意味を除いたものであり、遺骨の保存が埋葬の目的であると考えられるため、他界観を「合理型①（物質保存）」としている。そして、「0葬（火葬・処分）」では、当事者自らが火葬後の遺骨を物質として処分することを指向しているため、これを「合理型②（物質還元）」の他界観としている。

ここで整理したように、現代における葬法と他界観は、極めて多様化している。その方向性としては、葬法の自己決定が普及し、その選択肢が増えるにつれて、伝統的で宗教的な葬法から、現代的で合理的な葬法の支持が広がっていくと考えられるであろう。

おわりに

葬送の近代化は、葬法の多様化だけでなく、生と死の意味が大きく変容したことを示している。新しい葬送を支持する人々が増加していけば、形骸化した伝統葬か、あるいは徹底的に合理化された0葬かという、二者択一になってしまう可能性もある。また、これまで葬送の場面で確認されてきた、当事者である故人と、親密な他者との間にあった、「委ねる―委ねられる」という信頼関係もまた、自己決定による選択の名の下に失われてしまうかもしれない。そうなれば、葬送は自己と他者との関係において成立していた社会的事象から、自己決定のみによる個人的事象になってしまう

うことになる。

これに対して、死と葬送が再び社会的な意味を取り戻すことが急務であると思われる。そのためには、まず自らの葬送について考え、その意味を知ることを通じて、生と死を見つめ直すことが求められる。人間がよりよく生きることを望み、また生の意味を知ろうとする限り、自らの死と向き合うことは避けられないからである。

また、伝統がもつ本来の意味を理解し、それを再評価することも必要である。それは、個と全体の総合的な関係として、伝統の内容を理解することである。伝統的な他界観から見えてくることは、従来、人間には死を境にして、意識や身体をもつ個別的な存在から解放され、それとは質を異にする、より全体的な存在に還っていくというストーリーがあったということである。それは、個と全体の関係を自己と祖先、人間と神仏、あるいは此岸と彼岸などの観念によって体系的に説明したものであった。このような宗教的、文化的な伝統の意味を再評価し、理解していく必要があるだろう。

またこれと共に、自らが他界観を見出そうとすることも大切である。それは、決して特定の宗教に帰依するというのではなく、むしろ死の意味を、自らの手で構築しようとする試みであるといえる。そのためには、風土観にみられた身体的自然と環境的自然の関係、他界観における現世と他界の関係などを、ひとつの全体的なつながりとして、自らの手で総合的に捉えようとする努力が必要となるはずである。

最後に、自らの他界観を他者と共有することも、また求められるであろう。自己と他者がお互いの認識を共有することで、より開かれた形で、生と死を総合的に意味づけることができる。対話による相互理解と意思の共有を通じて、独り善がりではない、他者に開かれた自己決定が可能になるであろう。そこでは、自己決定の中に、とりわけ親密な他者の意思や、その期待を取り入れることが必要になってくる。そうすることで、その人がもつ生と死の意味は他者と共有され、社会的に生きた思想となるはずである。ある人の死は、遺された人々にとって、故人との関係の喪失を意味している。生前に何らかの他界観が共有されていたとすれば、それは悲しみを癒すための一つの手掛かりともなるだろう。また、それは遺された人々が、その後の生を、故人の記憶と共に生きていくための支えとなるものでもある。

注

- 1) 厚生労働省「平成28年(2016)人口動態統計の年間推計」によれば、平成27年(2015)の死亡者数は129万444人(前年比28万4,767人増加)であった。また、平成28年(2016)の推計では129万6,000人(前年比31万5,000人増加)となっており、平成19年(2007)から連続して増加傾向が続いている(厚生労働省 2016)。
- 2) 例えば『古事記』の記述では、死者の世界である黄泉の国は、生者が留まることを許されない世界であり、そこに赴いた生者(イザナギノミコト)は異様で異質な存在に変化してしまった死者(イザナミノミコト)に遭遇し、そこから遁走する様子が描かれている。
- 3) ベルクは、和辻哲郎による風土の概念を継承している。和辻は、彼独自の社会・人間関係の規定である「間柄」が展開する場として風土を捉えている(和辻 [1934] 1963)。人間とその間柄は、その存在と生活の営みによって自然と分かち難く関わっており、風土はそれらの相互作用を通じた総合的な自然として形成される。
- 4) ベルクの風土概念は、「場所」と「空間」という両極的な特徴から構成されている。

ある風土が場所的ないしは空間的かといった意味内容上の差異は、「自然的／文化的」、「主観的／客観的」、「集团的／個人的」という三つのサブ・カテゴリー内での傾向によって測ることができる。例えば、樹木葬による散骨地であれば、その自然は「より文化的で、かつ主観的、そして集团的」な意味を帯びており、全体として「場所」的な風土を形成していると考えられる。このように、風土は文化的、社会的な側面から総合的に構成されており、重層的に意味づけられている。
- 5) 柳田は次のように祖霊の特徴を説明している(柳田 [1946] 1990 : 166)。「第一には死してもこの国の中に、霊は留まって遠くへは行かぬと思ったこと、第二には顕幽二界の交通が繁く、単に春秋の定期的の祭りだけでなしに、いずれか一方のみの心ざしによって、招き招かるることがさまで困難でないように思っていたこと、第三には生人の今わの時の念願が、死後には必ず達成するものと思っていたことで、これによって子孫のためにいろいろの計画を立てたのみか、さらにふたたび三たび生まれ代って、同じ事業を続けられるものごとく、思った者の多かったというのが第四である」。
- 6) 日本の仏教では、平安時代の僧、安然(あんねん)(841?-915?)の思想を通

じて、草木などの自然物が成仏の対象に含まれるようになった(末木 2015)。

- 7) 浄土思想における二種廻向のはたらきは、次のように説明されている。「阿弥陀仏が自己の善をさし向けて、生きとし生けるものが浄土に往生して仏になり(往相廻向)、そして、また再びこの世に還って、利他教化の働きをする(還相廻向) ようにさせる」(梅原 1993:50)。「念仏の徒が、死後、浄土へ往生して仏になれば、必ずまた再びこの世に還って、利他教化の行をしなくてはならぬ必然性をもっていることを証明しようとしている…」(梅原 1993:51)。死後、人間・衆生は、阿弥陀仏への帰依を示す「口称念仏」(南無阿弥陀仏の文言を唱えること)によって、左円の「この世」から右円の「浄土」に往相廻向される(下部の矢印)。その後、再び「浄土」から「この世」に還相廻向される(上部の矢印)。「二種廻向」とは、この様に往還する循環的な過程のことである。
- 8) なお、この二つの伝統的他界観には靈魂の考え方に違いが見られる。「原・あの世観」では、基本的に死者の靈魂に個性が残されているため、それは家族や親族の元に戻ることができる。これに対して親鸞の浄土思想では、死後、全ての靈魂は仏の元で一つに融合する(往相廻向)。その後、再び現世に回帰する際(還相廻向)、死者の個性はすでに無く過去とは別の存在として再生する。ここに見られるのは、人間、衆生および森羅万象といった全ての存在は、死後に一つの根源的な存在に還元され、その後、別の存在になって再生するという、いわば輪廻のストーリーである。この靈魂観の違いは、例えば孤独化した人々が自らの葬送を考える際に、一つの論点になってくると考えられる。
- 9) ここで言われている伝統的葬法とは、江戸時代以前の、遺体や遺骨を海や山の中に送る葬法のことである。
- 10) 金亮希は、利用予定者の選択理由について調査を行っており(金 2009)、「継承者がいなくても良い」(66.7%)、「自然に還りたい」(63.1%)、里山保全の自然保護という「樹木葬の趣旨が気に入った」(59.6%)、「宗教や宗派が関係ない」(54.2%)といった回答を得ている(複数回答による)。
- 11) 金セツピョルは、こうした主体的な自然葬の希望者の特徴を指摘しているが(金 2012)、それを一つにすると次のような人物像になる。すなわち、自然葬の希望者は、近代日本的な価値を拒否する戦後民主主義の時代に個人主義的な人生を送り、人生の最後に関する自己決定として、合理主義的な自然観(物質的自然への回帰)を反映した自然葬を選択する者である。

- 12) 0 葬では、焼却後の遺骨は火葬場が契約した寺院や墓地などに埋められているという(島田 2015 : 179)。かつて、釈迦や親鸞は死後自らの遺骨を保存したり祀ったりしないよう弟子を戒めたと言われている。そこには、執着を断つという宗教的な意味があったと考えられるが、宗教性を排した 0 葬は、遺骨の合理的な処分という意味に近いと言える。
- 13) 本来、葬送は故人とその関係者によって成立する社会的事象である。遺骨や葬儀はそれらの人々を媒介するものであり、また他界観はその関係をひとつの全体として総合するものである。0 葬に端的に示されている合理的な「葬送の自己決定」には、独り善がりな当事者の都合しか考慮に入っていないように思われる。0 葬は、それによって社会的、文化的、自然的なつながりの一切を、自ら断ち切ってしまうという極端な葬法にもなり得る。故人自らが、その痕跡となり得る存在(遺骨、墓、樹木など)や、自らの存在を意味づけるストーリーを全く何も残さないとするならば、遺された人々(特に未来の世代の人々)は、一体何を媒体として故人を偲べばよいのだろうか。筆者には、このような疑問が残るのである。また自己決定に関しては、その範囲をいかに定めることができるのか、あるいは他者の期待をいかに反映することができるのかといった問題について、社会的相互作用と意思決定の観点から研究を行いたいと考えている。

文 献

- Berque, Augustin, 1986, *Le sauvage et l'artifice: Les Japonais devant la nature*, Gallimard. (=1988, 篠田勝英訳『風土の日本——自然と文化の通態』筑摩書房。)
- Berque, Augustin, 1990, *Médiance: de milieux en paysages*, Reclus. (=1994, 三宅京子訳『風土としての地球』筑摩書房。)
- 千坂 峻峰・井上治代, 2003, 『樹木葬を知る本——花の下で眠りたい』三省堂。
- 金セツピョル, 2012, 「自然葬の誕生——近代日本的価値の拒否」『総研大文化科学研究』8 : 177-93.
- 金 亮希, 2009, 「樹木葬会員の意識からみた樹木葬墓地の今後の課題」『東京大学農学部演習林報告』121 : 117-48.
- 厚生労働省, 2016, 「平成28年(2016)人口動態統計の年間推計」, 厚生労働省ホームページ, (2017年5月5日取得, <http://www.mhlw.go.jp/toukei/saikin/hw/jinkou/suikei16/dl/2016suikei.pdf>)

- 真木悠介, 1981, 『時間の比較社会学』岩波書店.
- 森 謙二, 2014, 『墓と葬送のゆくえ』吉川弘文館.
- 島田裕巳, 2014, 『0葬——あっさり死ぬ』集英社.
- 島田裕巳, 2015, 『自然葬のススメ——あなたにもできる海洋散骨, 0葬, 宇宙葬, 樹木葬』徳間書店.
- 葬送の自由をすすめる会編, 1994, 『森と水を守る自然葬——「再生の森」をめぐって』社会評論社.
- 末木文美士, 2015, 『草木成仏の思想——安然と日本人の自然』サンガ.
- 梅原 猛, 1993, 『日本人の「あの世」観』中央公論社.
- 和辻哲郎, [1934]1963, 『風土——人間学的考察』(改版)岩波書店.
- 柳田國男, [1946]1990, 「先祖の話」『柳田國男全集』13 筑摩書房.
- 安田睦彦, 1997, 「特集 墓と葬式の自由」『季刊仏教』38 法蔵館.
- 安田睦彦, 2000, 「『葬送の自由をすすめる会』の歩み」山折哲雄・安田睦彦, 葬送の自由をすすめる会編『葬送の自由と自然葬——うみ・やま・そらへ還る旅』凱風社: 215-26.