

〈扉としての死〉と〈壁としての死〉

—— 葬制の多様性と死生観の諸類型 ——

細見 博志

はじめに

一九六七年に世界で初めての近代的なホスピスがシシリー・ソルダースによってロンドン郊外に開設され、その二年後にキューブラー・ロスの『死と死ぬこと』（一九六九、邦訳『死ぬ瞬間』、一九七二）が出版され、一九七五―七六年には植物状態となったカレン・アン・クインランの人工呼吸器停止が米国ニュージャージー州の最高裁判決によって容認された。二十世紀最後の三十数年は、これまで死の現象から目を背けてきた人々が、徐々に、死を見つめなおすようになった時代であると言えよう。日本でも事情は同様である。例えば「スパゲッティ症候群」と言われた酷薄な最期の迎え方を、医師・山崎章郎原作の映画『病院で死ぬということ』（一九九三、同名の原作は一九九〇）はユーモアを交えて描き、医療において死を受け入れることの大切さを印象づけた。あるいは二〇〇八年の『おくりびと』は納棺師を主人公にしたものであるが、弔いの作法を一個の美学に高めて、世界的に大きな話題を呼んだ。

「死になじむ」とでも言えるこのような傾向と多少趣の異なる現象が、ここ数年頻繁に認められるようになってきている。それが、「直葬」「自然葬」「樹木葬」「散骨」などと言われる、従来と異なる弔いの仕方

ある。自らの身近な範囲でも、これまでよりも「家族葬」「密葬」が増加している。さすがに病院から火葬場へ直行する「直葬」を唱道する人は見ない。儀礼を欠落させているとして、批判を招くことがある。もつとも、電車の中の落とし物に時に骨壺が紛れ込む時代だから、それよりはむしろと言おう人もいる。他方で、「自然葬」「樹木葬」「散骨」など、新たな弔い方を模索する人は多い。従来の仏教式の葬儀や埋葬が単なる形式だけに墮しているとか、その割りに経済的に負担が大きいかかその理由である。新たに墓を建てたり、田舎にある墓を移したりする煩わしさを考えれば、それらも悪くないと思われる。「家」観念の希薄化も当然、「先祖代々の墓」に入るといふ考え方を揺るがすことになる。現在、葬式や墓に関する考え方が大きく揺らいでいる。

第一章 〈扉としての死〉と〈壁としての死〉

第一節 葬制の多様性

現代日本で葬制や葬送儀礼は変化しつつある。また文化人類学では、様々な文化圏で、土葬、火葬、水葬（舟葬を含む）、風葬、樹上葬、鳥葬、さらにミイラ化など、多様な「葬法」（死体の処理法）が存在することが指摘されている¹¹¹。様々な民族で異なる葬制が存在することを、古典的な形で示しているのが、紀元前五世紀のペルシア戦争を叙述するヘロドトスの『歴史』の、次の一節である。

ダレイオス（大王）がその治世中、側近のギリシア人を呼んで、どれほどの金をもらったら、死んだ父親の肉を食らう気になるか、と訊ねたことがあった。ギリシア人は、どれほど金を貰っても、そのよ

うなことはせぬといった。するとダレイオスは、今度はカッラティアイ人と呼ばれ両親の肉を食らう習慣を持つインドの部族を呼び、先のギリシア人を立ち会わせ、通弁を通じて彼らにも対話の内容が理解できるようにしておいて、どれほどの金を貰えば死んだ父親を火葬にすることを承知するか、とそのインド人に訊ねた。するとカッラティアイ人たちは大声を上げて、王に口を慎んで貰いたいといった。：（ヘロドトス、歴史、上、松平千秋訳、岩波文庫、一九七一、巻三、三八段、三〇七頁）¹¹¹

ここではインドの部族カッラティアイ人の食葬（史実としては判然としていない）と古代ギリシア人の火葬が話題にされている。食葬と火葬に言及したダレイオス大王は、ペルシア人の葬制がそれらと異なるから言及したと考えられる。ペルシア人の葬制に関して、ヘロドトスの『歴史』で次のように叙述されている。

ペルシア人についてこれまで述べてきたことは、私自身の知識に基づくものであるから確信をもつていうことができる。しかし次に述べる死人の処理については、秘密事項として伝えられていることで、はっきりしたことは判らない。つまりペルシア人の死骸は葬る前に、鳥や犬に食いちぎらせるといふことである。マゴスたち（ゾロアスター教の祭司、引用者追記）がこういう葬り方をすることは私も知っている。彼らはそれを公然とやるからである。しかし（一般の）ペルシア人は、死骸に蠟を塗って土中に埋葬する。……（前掲書、巻一、一四〇段、一一〇―一一頁）

つまり、ペルシア人のなかでは、祭司やおそらく王侯貴族も鳥葬を行い、一般のペルシア人は土葬を行った¹¹²。また、ペルシア人が火葬を行わないことは、『歴史』における、ダレイオス大王の先代のカンビュセス王に関する次の叙述から推測される。

……最後にカンビュセスは「エジプトのアマシス宮殿に安置されている」遺体を焼くと命じた。ペルシア人は火を神と考えているのであるから、この命令は誠に神を蔑ろにするものであった。そもそも死骸を焼くということは、この「エジプトとペルシア」両国民のいずれの慣行にもないことで、ペルシアでは今述べた理由で、神に人間の死骸を捧げるなどというのは怪しからぬことだというのである。……（前掲書、巻三、一六段、二九〇頁）

かくて『歴史』において、カッラティアイ人の食葬、ギリシア人の火葬、ペルシア人の鳥葬ないし土葬という、様々な葬制が描かれていたのである。

第二節 葬制と死生観

葬制や葬送儀礼が異なれば、おそらくその背後にあるであろう死生観や靈魂観も異なる。とはいえ葬制と死生観には、必ずしも明示的な対応関係が存在するとはかぎらない。死生観が観念であるのに対して葬制は習俗であり、習俗はその意味が分からなくとも伝統として行われるからである。そのことは、現代日本の葬儀を取り上げれば明らかである。普通行われている仏教式の葬儀では、本堂中央の本尊ではなく、遺体が納められた棺や写真を拝み、また、埋葬する墓や白木の位牌は重要な役割を果たしている。しかしそれらは本来の仏教にはなかったものであり、むしろ儒教の影響によって行われるようになったと、儒教の専門家は示唆している^④。それを聞くとあらためて私たちは、習俗として行われる葬儀の意味を知らないことに気づくと同時に、知らなくとも葬儀を執り行うのに支障はないことに思い至る。

とはいえおそらく、『歴史』における三つの民族での異なる葬制に応じて、これらの民族の死生観もおそらく異なるであろう。しかし現代に生きる私たちにとって、死生観で決定的に重要だと考えられる要素は、「あの世(他界)」「死後の生」(afterlife)、「死後における靈魂の生存」(the survival of the soul after death)を信じるか否かである。その意味でこれら三つの民族は、いずれもあの世を信じていたということではおそらく共通していた。これに対して現代の私たちは、必ずしもあの世を信じてはいない。ここに決定的な違いがある。もとよりこのような断定は乱暴であり、過去においてもあの世を信じていない人々はたくさんいたであろう。逆に現代でもあの世を信じている人々は多く、その大部分は、キリスト教、イスラム教、仏教など、さまざまな宗教の信者である(イスラム過激派の自爆テロリストの多くは、天国での至福を信じていると言われている)。しかしながら現代という時代を全体として眺めれば、世俗化、脱宗教化の流れにあると言えよう。その点で、あの世の存在を信じていない人が多くなつたと言つて良いであろう。

あの世を信じるのと信じないのとは、死の意味が異なる。死んであの世に至る時、死はあの世に至る(扉)(door)や(門)(gate)となる。それに対して死後の世界を信じない人にとって、死は行き止まりの(壁)(wall)である(五)。「壁」では、壁の向こう側の空間(死後の世界)を想定させるので不都合である、むしろその向こう側に何も無いという意味で「断崖・絶壁」の方が比喩としてふさわしい、という意見もある。しかしやはり、「断崖から飛び降りる」ことや「絶壁をよじ登る」ことから、奈落や天国を連想させるおそれがある。ここでは、壁の向こうを想定せず、穴蔵に籠もつたり囊中に入つたりした時の行き止まりとして(壁)を用いることにする。かくて死の観念に関して、あの世・死後の生・死後における靈魂の生存を信じる立場を(扉としての死)、信じない立場を(壁としての死)と表現しよう(六)。

第三節 〈扉としての死〉

近代以前における死の観念は、洋の東西を問わず、基本的に〈扉〉であったと言えよう。〈扉〉の向こう側にある「他界」には、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教などの一神教の場合や仏教では、天国・極楽・浄土などの至福の地と相対立する地獄という二つの世界が存在し、カトリックのようにその中間にさらに煉獄やリンボがおかれることもある。ギリシア神話の冥界や古事記の黄泉国のように、死者たちのおぞましい世界しかない場合もある。『旧約聖書』における「エデンの園」は、天国の有り様として描かれたと言われている。イスラム教の「ジャンナ」（楽園）は、泉のほとりの涼やかな木陰で、美女にかしずかれて贅沢の限りをつくすという、極めて肉感的な喜びとして描かれることが多い。

日本では平安時代の浄土思想において、〈扉〉の向こう側にある「浄土」に迎え入れられることを多くの人が願った。一つの例として、摂関政治の頂点にあった藤原道長（九六六一—一〇二七）が、当時の「飲水病」、今で言う糖尿病で六一歳で亡くなる有名な臨終の場面を、『栄華物語』より引いておこう。道長にとって死は、「浄土」へ移りゆく〈扉〉であった。

……すべて臨終念仏おぼし続けさせ給。佛の相好にあらすより外の色を見むとおぼしめさず、佛法の聲にあらすより外の余の聲を聞かんとおぼしめさず。後生の事より外の事をおぼしめさず。御目には彌陀如来の相好を見奉らせ給、〔御〕耳にはかう尊き念佛をきこしめし、御心には極樂をおぼしめしやりて、御手には彌陀如来の御手の糸をひかへさせ給て、北枕に西向に臥させ給へり。……（日本古典文学大系 七六、栄華物語、下、岩波書店、一九六五、卷第三十、三二六—七頁）

第四節 〈壁としての死〉

もとより近代以前においても、〈扉〉ではない死、つまり〈壁としての死〉も存在した。それを論理的に表現したのが、古代ギリシアの唯物論哲学者エピクロス（前三四二／一―二七二／〇）であった。

死はわれわれにとって何ものでもない。というのは、良いものと悪いものはすべて感覚に属するが、死は感覚の欠如だからである。……死はもろもろの悪いものうちで最も恐ろしいものとされているが、じつはわれわれにとって何ものでもないのである。なぜかといえば、われわれが存する限り、死は現に存せず、死が現に存するときには、もはやわれわれは存しないからである。そこで、死は、生きているものにも、すでに死んでいるものにも、かわりがない。なぜなら、生きているものところには、死は現に存しないのであり、他方、死んだものはもはや存しないからである。……

死はわれわれにとって何ものでもない。なぜなら、分解したものは感覚を持たない、しかるに感覚を持たないものはわれわれにとって何ものでもないからである。（エピクロス、教説と手紙、出隆、岩崎允胤訳、岩波文庫、一九五九、六七―八、七五頁。ディオゲネス・ラエルティウス、ギリシア哲学者列伝、下、岩波文庫、一九九四、エピクロス、断片一二四―五、一三九にもある）

7

現代における死の見方は、基本的に〈壁〉である。現職の検事総長であった伊藤栄樹（しげき）（一九二五―八八）は、亡くなる直前にがん闘病記を『人は死ねばゴミになる——私のがんと戦い』と題してまとめた。闘病期は彼が亡くなった直後に出版された（一九八八）。死に直面してたじろがない生き方が齒に衣着せない題名とあいまって、社会に大きな話題を呼んだ。彼が妻を相手に語る自らの心の「整理」から次の一

節を紹介する。

僕の家も、多くの日本の家と同じように檀那寺を持つてはいる。僕の場合は、名古屋にある浄土真宗の寺だ。しかし、仏教という宗教を信じているわけではない。僕は、神とか仏とか自分を越えたところに存在するものにすがって心の慰めを得ようという気持ちには、とうていなれそうにない。それに、四十年も、冷静、客観的に証拠を科学的に追い求め、そこから過去にあった事実を再現、認定する仕事を続けてきたせいだろう、僕の頭は、生命科学などといった分野のことには暗いながら、科学的、合理的な思考の方が受け入れやすくなっている。……さて、そこで、僕は、人は、死んだ瞬間、ただの物質、つまりホコリと同じようなものになってしまうのだと思うよ。死の向こうに死者の世界とか霊界といったようなものはないと思う。死んでしまつたら、当人は、全くのゴミみたいなものと化して、意識のようなものは残らないだろうよ。……僕は、人間が死んだあと、魂だけが残つて生きている人々と交流できるとは、とうてい思えない。……（伊藤栄樹、人は死ねばゴミになる——私のがんとのかい、新潮社、一九八八、五一頁）

同様に〈壁としての死〉を物語るのは、英文学者の中野好夫（一九〇三—八五）である。彼は著書『人間のかた』（一九六九）で、「昭和二九年」に、ということは五一歳の時に、書いた自らの文章を引用している。

「わたし自身の願いといえは、できることなら肉体を持った私の、この世での生命が終わるとき、霊魂もいっしょに消滅してくれるなら、どんなにうれしいことか、心からそれを願っている。死後の生存などというものは、なくて幸福、あつてくれてはただもう大迷惑というに尽きる。地獄も天国も、どちら

も私には興味がない。要するに、生命などというものは、今のこの世だけでたくさんであり、一つだけでもありすぎる。……といって、むしろ私には、死後の生存を否定する絶対の証拠があるわけでない。多分は私の考えるとおり、肉体細胞の死の瞬間に、私の靈魂もまたいっさい無に帰し、ひどくサバサバした話になるのだろうと、密かに高をくくっているが、さればとて、私の願いがそのまま実現するともかぎらない。もし万一私の靈魂などが、死後にまで生き残り、地獄だか天国だかしらぬが、また同じ後悔と汚辱にみちた一生をウロウロくりかえさなければならぬとすれば、それはもう居ても立ってもいられないやりきれなさであろうということだけだ。」

日付を見ると昭和二十九年とある。すると、ちょうど十年になるわけだが、いま読み返してみると、なにかちよつと他人の文章を読むみたいなどころもあつて、妙な気もしないではないが、ただ「あとはずべて無」という風にいけばまことに有難い、そう心から願っているということだけは、いまもってほしい変わりない。正直なところである。

ここのついでにいえば、わたしは子どもときからプロテスタンティズムのキリスト教で育った。……(中野好夫、人間の死にかた、新潮選書、一九六九、一九九九、一〇七八頁)

伊藤栄樹の「ゴミ」にしろ、中野好夫の「あとはずべて無」にしろ、ともに「サバサバ」した話である。

第五節 〈窓としての死〉

かつての〈扉としての死〉に対して現代では〈壁としての死〉が支配的である。現代人は、伊藤栄樹が述べるように、「死んだらゴミと化す」、あるいは中野好夫の言うように、「あとはずべて無」と考えている

かのようなのである。〈壁としての死〉は「サバサバ」しており散文的である。纏綿たる情緒を断ち切る非情さに堪えるにはタフな知性が必要である。しかしこのようなタフな知性の持ち主とは別に、自らの死を前にして人はしばしば、「あの世で亡くなったお父さんやお母さんに会える」と思つて自らを慰める。あるいは、遺される人が、「あの世からいつまでも見守ってくれる」と思つて大切な人を見送る。頭では〈扉としての死〉を否定し〈壁としての死〉を肯定しているのに、心では死者と生者の交流を思う。まるで、〈壁〉にあらた窓から、亡くなった人が遺された人々を見守っているかのようなイメージである。このような死の観念を〈窓としての死〉と呼んでみよう。あの世から見守ってくれるという〈窓としての死〉は、〈壁としての死〉のもつ非情さを和らげる効果を持っている。

非情さを和らげる効果を發揮する死のイメージとして、〈風〉や〈星〉がある。阪神淡路大震災後に鎮魂のために歌われるようになった、新井満（一九四六）訳の「千の風になつて」では、死者は風と化して大空を自在に飛ぶ。あるいは宮沢賢治（一八九六—一九三三）の亡くなった翌年に発表された彼の童話「よだかの星」では、よだかは死んで星となる。死者はもとより「ゴミ」でもなく、「あとはずべて無」でもない。〈風〉や〈星〉を介して大自然に還る趣がある。

このような自然還帰のイメージが仏教的に昇華されると「普遍的な宇宙生命の中に溶け込む」となる。宗教学者・岸本英夫は死生観の一つにそのようなイメージを挙げている。

……あるものは個別な靈魂の存在に納得し得ず、宇宙に遍満する大生命の存在を信ずる。死によつて個我を脱した場合に、自己の生命は普遍的な宇宙生命の中に溶け込んでいくと考えるのである。（岸本英夫集六、溪声社、一九七六、生死観の類型——生死観四態——（一九四八）、二四六—七頁）

あるいは次のような述懐も岸本英夫には存在する。

……ある医学者が、自分の死後、自分の生命は宇宙に還ると考えているといった。この言葉は、私の心に気持ちよく響いた。私にとつても、その辺りが、考え得る限界である。仏教が、五蘊の解体と「無我」を説くのも、その理論の限りでは、わたしの心にピッタリする。……それは、少しも、死に対する悩みやおその解決にはならない。（岸本英夫集六、死についての想い（二九六〇）、一三一頁）

そしてこのようなこのような自然還帰のイメージに、火葬が親和的であることを彼は指摘している。

……火葬……。焼かれて大自然に帰ってゆき、生命も宇宙の大生命の中に溶け込んでゆくと考えている。近代的な考えを持った人の中にも、こう考えている人が多い。（岸本英夫集六、宗教的的人生観（一九六三）、一九九頁）

伊藤栄樹の「人は死ねばゴミになる」は表面的には確かに身も蓋もない表現であるが、岸本英夫の「死によって個我を脱した場合に、自己の生命は普遍的な宇宙生命の中に溶け込んでいく」あるいは「焼かれて大自然に帰ってゆき、生命も宇宙の大生命の中に溶け込んでゆく」というイメージと響き合うものがあると言え、泉下（？）の伊藤栄樹はどう思うであろうか。自らは良しとしないまでも、遺された人がそうするとなれば、微笑しながら受け入れるのではないだろうか。

第二章 岸本英夫における「壁」と生死観

第一節 岸本英夫における「壁」としての死

宗教学者・岸本英夫（一九〇三―六五）は、一九五四年米国滞在中に黒肉腫（メラノーマ）と診断され、一旦手術は成功したが五年後に再発した。その後、亡くなるまでの六年間に二十数回にわたる手術を経験するという、凄絶な晩年を過ごした。しかもこの間東京大学図書館長として図書館の再建に当たり、またユネスコ関係の委員として戦後日本の宗教文化紹介のために世界を駆けめぐった。この間彼の表現によれば、まさに「手負いの猪」として、仕事に邁進することで死の恐怖をしのいだのであった。彼の宗教学は、「宗教科学」(science of religion)であり、実証的、経験的である。確かに宗教は、伝統的にあの世や来世の存在を信じることで成り立ってきたと言えよう。しかし彼の宗教学は、来世や靈魂の存在を信じる人々の信仰を対象としながらも、それらを経験的事実として取り扱う。自らは、闘病の最中でも、「私は、既成宗教のおとぎ話は信じていない」と述べている（岸本英夫集六、自由宗教とは何か（一九六二）、二四頁）。来世や靈魂の存在は彼にとって「既成宗教のおとぎ話」に過ぎなかったのである。彼の葬儀において、参列者に配布された「わが生死観」（一九六三）では、次のように述べられている。

……死によつて肉体が崩壊すると、感覚器官や神経系統も消滅する。脳細胞もまったく自然要素に分解してしまふ。生理的構造が何もなくなった後で、「この自分」という意識だけが存在することが可能だと考えようとするのは、相当に無理があるのではなからうか。

これは、近代においても、人によつて、その見解の異なるところがあるように思われる。私自身は、

はつきり言えば、そうしたことは信ずることはできない。そのような考え方はどうも、私の心の中にある合理性が納得しない。それが、たとい、身の毛がよだつほど恐ろしいことであるとしても、私の心の知性は、そう考える。私には、死とともに、すなわち、肉体の崩壊とともに、「この自分の意識」も消滅するとは思われない。私自身は死によって、この私自身というものは、その個体的意識とともに消滅するものと考えている。

私は、実は子供の時には、敬虔なキリスト教の家庭に育った。私自身も子供らしい熱心な信仰をもっていた。しかし、青年時代に、私は奇跡を行うことのできるような伝統的な人格神信仰は、どうしても信じるのができなくなった。その意味で、神を棄てたのである。そして、同時に死後の理想世界としての天国や浄土の存在は、まったく信じないようになった。そして、しだいに私は肉体の死によって、私という意識する個体は、物質的にも、精神的にも、解消するものと考えようになってきている。そう考えているというよりは、むしろ、私の近代的な知性が、私をして、そう考えさせずにはおかないという方が、より正確であろう。（岸本英夫集六、わが生死観（一九六三）、二二二―二三頁）

第二節 来世を信じない宗教学者

中野好夫がキリスト教プロテスタンティズムの伝統で育ったと記しているように、岸本英夫の父岸本能武太（一八六五―一九二八）はプロテスタンティズムの中でもユニテリアン派の牧師であり、岸本英夫もキリスト教の影響を受けて子供時代を過ごした。中野好夫も岸本英夫も長じて共にキリスト教教会から出たことになった。中野好夫は英文学者であるからそこにわだかまりを感じなくても良いのかもしれない。しかし岸本英夫は宗教学者だから、あの世や死後の靈魂を信じないのでは、宗教そのものの基盤を掘り崩すことになる

のではないのか。死後の靈魂を信じない宗教学者は、いわば「神を棄てた」神学者のような形容矛盾に陥ってしまうのではないのか。

岸本英夫はがん発病前の一九五一年「近代人は宗教をどう考えるか」で、「近代思潮の進路」として、ヒューマニズム、合理主義、科学的精神を挙げ、同時に行き過ぎた科学主義を批判する。それに対応する宗教観として、奇蹟への不信、人格神から神観念の内在化・汎神化への移行、靈魂存続への疑惑を挙げている——奇蹟、人格神、靈魂は彼にとってまさに「既成宗教のおとぎ話」（「自由宗教とは何か」一九六二）であつた——。その上で次のように語る。

奇蹟、神、靈魂などは伝統的な宗教にとっては宗教形成の最も重要な要素であつた。もし、それらが信じられなくなってきたら、宗教それ自身はどうなるのか。……これを打開する道はないのか。それにはもう一つ、別の道がある……。……それは一言でいえば、近代人にとっての宗教は純粹な意味で人間の心の中に、また、日常の生活の中に見出されるということである（岸本英夫集四、溪声社、一九七五、近代人は宗教をどう考えるか（一九五一）、六二頁）。

「伝統的な宗教」と「近代人にとっての宗教」という対比は、「奇蹟」、「人格」神、「死後の」靈魂」に依拠する宗教と「人間の心の中に、日常の生活の中に見いだされる」宗教という対比でもある。この対比はまた、岸本英夫自身が翻訳したデューイ『誰でももの信仰』（原著、一九三四、翻訳、一九五二）における、「宗教」(a religion)と「宗教的なるもの」(the religious)の区別に対応している。そして「宗教的なるもの」こそ、デューイによれば「誰でももの信仰」(A Common Faith)なのであり、岸本英夫によれば「人間の心の中に、日常の生活の中に見出される」ものであり、人々の生活と人生を支えるものである。彼の解する宗教に

とつて来世と死後の靈魂の信仰は必ずしも不可欠ではない。「近代人は宗教をどう考えるか」の翌一九五二年の「新しい宗教の課題」でも、岸本英夫は次のように語っている。

……宗教は、人間の営みである。人間のためにあるものである。人間が宗教のためにあるのではない。もし人生に関する問題が、すべて解決されて、宗教は無用となれば、人間社会はあえて宗教を捨て去って顧みようとはしないであろう。

しかし、死後の生命に対する確信を放棄した近代人に対して、この人生は何のためにあるのかと問うたら、おそらく、大多数の人は返答に窮し、心の一抹の曇りを感じるであろう。日々の生活が単なる醉生夢死でないとしたら、何を目的として人間は生きているといい得るのか。めいめいの人にとって、人間生活全体を包む大きな理想とは、いったい何なのか、そのような理想の光を、もしもつことができれば、同じこの人間生活が格段に明るく豊かになることを知りながら、それを見失ったままにいる自分達であることを率直に認めるであろう。ここに、宗教の使命がある。(岸本英夫集六、新しい宗教の課題 (一九五二)、二五九―二六一頁)

岸本英夫にとって、「奇蹟」、「人格」神、「死後の」靈魂 (一九五二) は「既成宗教のおとぎ話」(一九六二)であり、一九五四年のがん手術の前も後も死は彼にとって一貫して「壁」であった。「宗教は人間のため」という見解も生涯一貫していたことは、一九六三年の「現代人と宗教」の次の引用でも伺える。

……人間の社会において宗教の務めた歴史的な役割はこれを一言でおおえば(一言でおおうことは危険であるが)、人間の問題の根本的解決を図ったことにあつた。人間にとって何が真の幸福であるかの問

題を考える役割を務めたものは、歴史的に考えてみると宗教であった。……（岸本英夫集六、現代人と宗教（一九六三）、二七頁）。

第三節 岸本英夫における死より生の重視

前節で見たように、岸本英夫は「奇蹟」、「人格」神、「死後の」靈魂」（「近代人は宗教をどう考えるか」一九五一）を「既成宗教のおとぎ話」（「自由宗教とは何か」一九六二）として退け、「近代人にとっての宗教は純粋な意味で人間の心の中に、また、日常の生活の中に見出される」（一九五一）と見なした。彼にとつて宗教とは、死の恐怖を乗り越えるためのものというよりも、生を根底において支えるものであった。既に一九五三年の「近代的宗教の特質」において、近代的宗教の特徴として、（一）宗教の問題関心が神から人間へと推移したと、（三）物質的なものから精神的なものへ推移したことを挙げ、その（二）として次のように述べている。

死の問題よりも生の問題。……近代人にとつては、死んだらどうなるか、ということよりも、どう生きるか、ということの方が、より重要。死の問題の解決が、生の問題の鍵となるのではなく、生の問題が先行。真に生きがいのある生き方を見出せば、それによって、自ずから死の問題の解決もなされる……（岸本英夫集四、近代的宗教の特質（一九五三）、六七頁）。

死の問題よりも生の問題の方がより重要である、という考え方は、彼が一九五四年にがんを診断され、それから常に死に脅かされ続けていた間も、変わることはない考え方であった。一九六〇年の「死についての

想い」でも、彼は明言している。

……しかし、人間は、死に対する準備をするために生きていくわけではない。人間にとって大切なのは、本来、生であって、死ではない。死に対する心構えをつくったり、準備をしたりするのは、死が、生の脅かしになるからである。生を不安にするものだから、それをなくすために、死に対抗するのである。……死にとらわれていては、何時迄経っても、死の問題の解決をすることはできないということであった。本当に死の問題を解決しようと思ったら、死におびえて、死のことを一瞬も忘れられなくなっている自分の心の向きを変えなければならぬ。百八十度回転させなければならぬということである。生の方に向けるのである。そして、この自分の与えられている生命を、ほんとうによく生きること、努力しなければならぬ。ほんとうによく生きることができれば、おのずから、その中に、死の問題の解決の曙光が見出されてくる（岸本英夫集六、死についての想い（一九六〇年）、一三六―七頁）。

あるいは岸本英夫の息子・雄二の述懐の中にも、死よりも生が大切だという彼の考え方は、直截的な形で述べられている。

……父の病気のこともあり、ぼくは高校のとき、死に興味を持ち、父と話したことがあった。

「死ぬってこと、どうもぼくにはわからないけれど、死後のこと考えないでいられるのかなあ」ときいたりすると、

「雄二、健康で生きていく時に死を思い煩うなんて愚かなことだよ。死は経験の外にある。経験できるのは生だけだから、生きていく以外に人間が生きる方法はないと思うね。おまえはもつと楽しく生きる

べきだ。スポーツなり武道なり、あれはりっぱな死生観に対する方法じゃないかな。武蔵の（ことにあたって後悔せず）あの精神だよ。腹の底のすわった人間をつくるより死に対する方法はないんだと思うな。死のことをわしと話すのだからお前も大人になったんだな、雄二」（岸本雄二、父の死生観、岸本英夫、死を見つめる心——ガンとたたかった十年間——、講談社文庫、一九七三、二〇五頁。同名の単行本は、講談社、一九六四年）

第四節 岸本英夫における死生観の諸類型

重要なのはいかに死ぬかではなく、いかに生きるかであるという岸本英夫も、戦局いよいよ悪化の一途を辿っていた一九四四年八月に、『死生観三態』（『三態』と略記）と題して彼の考える死生観を発表した。さらに戦後の一九四八年七月になって、再び死生観を取り上げ、今度は『死生観の類型——死生観四態——』（『四態』と略記）と題した（共に岸本英夫集六に所収）。「死生観」とは岸本英夫独特の表現で実質は「死生観」を意味し、いかに「死」を捉えるかが中心問題である。死生観と類縁の「死生学」は英語では「サナトロジー」(thanatology)であり、ギリシア語で「死」(thanatos)に関する「学」(logos)を意味する。しかし古代ギリシア語には存在せず、十九世紀半ばの造語と推測されている(OED 第二版参照)。「サナトロジー」を日本語に直訳すれば「死学」となるが、語調を整えるために意味のない「生」を「帯説」として挿入した（「緩急」、「多少」と同様に）、というのが『新明解』の説明である。なぜ挿入したのかといえ、死学」では「役に立たない学問」という意味の「死に学問」に通じるからそれを避けるためではないか、と推測される^{〔七〕}。

岸本英夫の「死生観」は「死生観」と同義であり、いかに死を捉えるかが問題であると述べたが、実は死

を捉える視角に既に彼独特のものが存在する。それは『四態』の冒頭で述べられているが、死生観として彼が取り上げるのは「かぎりなき生命、滅びなき生命の把握の仕方」なのである。死の実相ではなく「かぎりなき生命、滅びなき生命」が問題なのであり、死を契機として如何に永遠の生命を把握することができかねるかが重要なのである。端的に言えば、彼の「死生学」においては、いわば死んでも死なないためにはどうすれば良いか、が求められているのであり、死そのものに関心は向けられていないのである。そのことは「かぎりなき生命、滅びなき生命の把握の仕方」に言及しない戦前の『三態』においても同様であると言える。というのも、『三態』と『四態』は、内容として重なるところが多いので、同一の問題関心から書かれていると推測しても良いと考えられるからである。

さてその死生観の『三態』は、(一)「肉体的生命の永存を希求する」、(二)「死後における生命の存続を信ずる」、(三)「現実の生命の中に生死を超越する境涯を見出す」、よりなる。(一)は文字通り死の否認であり、羽化登仙やミイラ化の試みに虚しくその営みの痕跡を留める。(二)は〈扉としての死〉であり、伝統的な宗教がこれまで提供してきたものである。(三)は〈壁としての死〉の時代に、母親の子への愛情、芸術家の作品への情熱、そして「祖国のために命を捧げる覚悟に徹した勇士」の熱情に、永遠の生命を感じしようとするのである。

戦後の『四態』では、『三態』と(一)(二)は共通であるが、(三)が二つに分けられ、(新三)「自己の生命を、それに代わる限りなき生命に託する」、(新四)「現実の生活の中に永遠の生命を感じ取る」となる。(三)と(新三)、(新四)の関係は必ずしも判然としない。ただ、(新四)では「永遠の今」を「質的」に観取すると説明されている。そのことと対比すれば、(新三)の「限りなき生命」は具体的な実体として表象されている。実際(新三)の事例に、民族、人類、芸術作品、家族が挙げられており、これらの事例はまた(三)にも共通するものであった。このことから、翻って(三)も(新三)と同様、具体的な

実体に即して構想されたと推測できる。そのことが、(三)において、「祖国のために命を捧げる覚悟に徹した勇士」の例のように、国家を実体として捉え、国家主義的理念を包摂させる要因となった。(新四)ではその反省に立つて実体化を避けたと言えよう。

第五節 岸本英夫の死生観の罹患後における変容

本章第二節で見たように、岸本英夫は「奇蹟」、「人格」神、「死後の」靈魂」の存在を罹患前から否定しており、その姿勢は罹患後も変わることはなかった。死は彼にとってあくまで〈扉〉ではなく〈壁〉であった。死を目前にしていなから来世の存在を否定できるのだ、目前にすれば誰しも来世の信仰に救いを求めるようになる、と詰問されても、罹患前にはおそらくはつきりと打ち消すことはできなかったであろう(岸本英夫集六、アメリカで癌と闘う記(一九六五)、一〇五頁参照)。罹患前の彼の死生観は、確かに死を考察したものであるが、しかし結局は「かぎりなき生命、滅びなき生命」(『四態』)を志向するものであった。黒肉腫を罹患し、自ら言うところの「生命飢餓状態」(岸本英夫集六、わが生死観(一九六三)、二一七頁)に陥って初めて、彼は自らの死に直面せざるを得なくなり、そして最期まで直面し続けた。その間彼は、自らの「近代的な知性」(本章第一節)にかけて、あの世や死後の靈魂に救いを求めなかった。彼にとって死は最後まで〈壁〉であり続けた。

罹患前と後で、変わらずに存続した〈壁としての死〉は、それだけでは非情であり救いが無い。〈壁としての死〉を前提として存在し得る融和的なイメージは、先に見たように、「普遍的な宇宙生命に溶け込む」、あるいは「宇宙に還帰する」というものである。確かにこのようなイメージは、彼の「心に気持ちよく響いた」。しかし「少しも、死に対する悩みやおその解決にはならな」かった(第一章第五節)。

一九六二年の「自由宗教とは何か」において、彼が求めた第一の「解決の方向」は以下の通りである。

激しく、本[・]当[・]に[・]生[・]き[・]る（原文傍点）ということ。残された生命を、いっばい力で発揮すること以外に、死を乗りこえられないと私は感じた。もつと人間が練られていけば、禅僧のように静かに死を待てるのかもしれないが、凡人の私には、激しい生きる力が、死のおそれを乗り越える原動力であった（岸本英夫集六、自由宗教とは何か（一九六二）、二四頁）。

「生命飢餓状態」にあつてこのような現実の仕事への没入が、岸本英夫をして人々に「手負いの猪」という印象を与えたものであり、彼自身もこのイメージに自らの救いを求めた。仕事への没入は、死生観の『四態』における（新三）「自己の生命を、それに代わる限りなき生命に託する」に通じ、場合によれば（新四）「現実の生活の中に永遠の生命を感得する」ともつながる。しかしこの「激しく、本[・]当[・]に[・]生[・]き[・]る」は、マックス・ウェーバー（一八六四―一九二〇）が描いた「プロテスタンティズムの倫理」の如く、如何にも強迫神経症的である。それに対して一九六〇年の「現代人の生死観」では、「激しく、本[・]当[・]に[・]生[・]き[・]る」ではなく「本[・]当[・]に[・]よ[・]く[・]生[・]き[・]る」と表現され、それは同時に「本[・]当[・]に[・]よ[・]く[・]生[・]か[・]さ[・]れ[・]て[・]い[・]る」とも叙述されており、そこに知ってか知らずか微妙な相違を認めることができる。

……こうしたよく生きる生活を深めていくと、めいめいにとつて、自分自身よりも、もつと大切なものができてくる。……こうなってきた場合には、一面からみれば、当事者は、自分を捧げ尽くし、自分を捨て切っている。しかし、実は、これと同時に、自分を捨て切ったところで、当事者は、その自分が、本[・]当[・]に[・]よ[・]く[・]生[・]か[・]さ[・]れ[・]て[・]い[・]る[・]の[・]で[・]あ[・]る。このようにして、本[・]当[・]に[・]よ[・]く[・]生[・]き[・]る[・]こ[・]と[・]が[・]で[・]き[・]る[・]よ[・]う[・]に[・]な[・]れ[・]ば、

死の問題も、おのずから、その中で解決されることになるはずである（岸本英夫集六、現代人の生死観（一九六〇）、三〇三頁）。

このように仕事に没入することによって、自らを「捨て切り」、却つてそのことによって仕事から「よく生かされてい」く。「激しく、本当に生きる」（一九六二）という主義主義と「本当によく生きる」「本当によく生かされている」（一九六〇）という諦念の間をたゆたいながら、彼は最晩年を過ごしていたのである。

岸本英夫が「自由宗教とは何か」（一九六二）で求めた第二の「解決の方向」は以下の通りである（頁）。

死後の生活は考えないこと。死後の生活は、無意識であつて、考えること自体が無駄。死んでいくまでの生を考えよう。死は一つの別れであるから、死ぬということは、これからどういふふうに別れようかということに代えられる。毎日が別れたと思つて、少しずつ別れていくことである（岸本英夫集六、自由宗教とは何か（一九六二）、二四頁）。

死は一つの別れである、という見方は、岸本英夫にとつて、大きな慰めとなつたようである。一九六一年七月の「別れるとき」で彼は次のように述べている。

しかし、「別れるとき」という考え方に目ざめてから、わたしは、死というものを、それから目を離さないで、面と向かつて眺めてみるのが多少できるようになった。それまで、死と無といつしよに考えていた時には、自分が死んで意識がなくなれば、この世界もなくなってしまうような錯覚から、どうしても脱することが、できなかつた。しかし、死とは、この世に別れを告げる時と考える場合には、もち

ろん、この世は存在する。既に別れを告げた自分が、宇宙の靈にかえって、永遠の休息に入るだけである。(岸本英夫集六、別れるとき(一九六一)、一五一頁)

同年一〇月の「死を見つめて生きる」でも、次のように述べている。

死と別れを結びつけるようになってからは、死は死後の無という恐ろしい疑問に対して、思い煩うことが少なくなつた。死が眼前に浮かんで来た場合には、その連想を別れの仕方に焦点をもつてゆくことにしている。そうすると、死の思いから来る心の乱れ、狂いを防ぎとめることができるのである。

偶然に死に直面して生きてゆかなければならないような運命の下に立たされた一個の平凡な社会人としての私にとっては、現在のところ、その深刻な闘いに心の支えとなつてゐるのは、正直に言つて二つしかない。一生懸命に働いてよく生きるということ、死を別れるときとみるという見方である(岸本英夫集六、死を見つめて生きる(一九六一)、一五六頁)。

非情な(壁としての死)を前にして岸本英夫が求めたのは、結局「よく生きる」ということと「死を別れるときとみる」ということであつた。

註

(一) 文化人類学事典、弘文堂、一九八七、項目「葬制」(内堀基光)、参照。

(二) 細見博志編著、死から生を考える、北國新聞社、二〇一三、二八頁、参照。

〔三〕拙編著（前掲編、二一九頁）では、ヘロドトスの『歴史』においてペルシア人は土葬と推測しているが、ゾロアスター教に特有の祭司層における鳥葬を除外しているので誤りである。正確には、ペルシア人において鳥葬と土葬の両方が存在した。

〔四〕加地伸行、儒教とは何か、中公新書、一九九〇、二二二頁、参照。同著、沈黙の宗教——儒教、筑摩書房、一九九四、二二三頁、参照。

〔五〕J. D. Morgan, *Death, Attitudes Toward*, in: *Encyclopedia of Bioethics*, 2. ed., 1995, Vol. 1, p. 526f.; 拙編著（前掲書）、二九頁、参照。

〔六〕厳密に言えば「あの世」「死後の生」「死後における靈魂の生存」を十把一絡げに〈扉としての死〉として括ることはできない。〈扉としての死〉に何の問題もなく適合するのは「あの世」の信仰である。「死後の生」と「死後における靈魂の生存」は、あの世に「往生」しないでこの世に留まることもあると考えられるからである。留まるのは必ずしも幽霊ばかりではない。第一章第五節に見るように、死んで〈風〉や〈星〉となると考える場合も、「あの世」ではなく「この世」においてである。それらの場合、死は必ずしも〈扉〉でなくとも良い。

〔七〕拙編著、八頁、参照。

〔八〕「自由宗教とは何か」（一九六二）における第三の「解決の方向」は、「無我の愛に思い到ること。自分の死後は自分の生活ではない。そうすれば愛といい、善といい、おのれを没却した無我の愛というようなものが自分にかえってくるように、私には感じられた」（岸本英夫集六、二四頁）。第一や第二の「解決の方向」に比して抽象的な表現であるので、本文において言及しなかった。

〈扉としての死〉と〈壁としての死〉

— 葬制の多様性と死生観の諸類型 —

細見 博志

要旨

現代の日本社会で、家族葬の増加や樹木葬、散骨への関心に認められるように、葬制が大きく変化しつつある。葬制は死生観と深く関連している。死生観の類型を分かつ要素は、来世や死後の靈魂の信仰であり、その信仰の有無によって死の観念は〈扉〉か〈壁〉かに分かれる。近代以前では〈扉としての死〉が基本的であったが、世俗化の進展と共に〈壁としての死〉が広まった。〈壁としての死〉は、伊藤栄樹や中野好夫のように、合理性を重視する立場には親和的であるが、他面で多くの人々に非情な印象を与える。〈壁としての死〉の非情さを厭いながらも〈扉としての死〉の不合理さに躊躇する人々は、死者と生者の限定された交流を想い描き、死を〈窓としての死〉として表象することで、死に行く恐怖と見送る悲哀を、和ませる。あるいは、死者は〈風〉や〈星〉として想い描かれ、死ぬことは自然と一体となり、宇宙へ還帰することだと見なされる(第一章)。

伝統的な宗教は〈扉としての死〉を人々に説くが、自ら死に直面しながら〈壁としての死〉という死生観を貫いた宗教学者が岸本英夫である。「奇蹟、(人格)神、靈魂」を「既成宗教のおとぎ話」として退けるとすれば、宗教とは何であるかが問われることになる。彼にとって宗教は、死の恐怖を和らげるよりも、生活と人生を根底から支えるものであり、人が生活と人生に没入することによって初めて、死の恐怖は克服されると考えたのである。〈壁としての死〉を前にして、彼がたどり着いた結論は、仕事に献身することと死を人生の別れと見ることであった(第二章)。

'Death as Door' and 'Death as Wall'

— Variety of Mortuary Rituals and Typology of Thanatopsis —

Hiroshi HOSOMI

Summary

In the Japanese society nowadays mortuary rituals are rapidly changing, as seen in the increase of family funerals, woodland burials and ashes scatterings in the sea. Mortuary rituals have much to do with thanatopsis. What is most important for the thanatopsis is the belief in the afterlife and the soul. According to the existence/nonexistence of this belief, the idea of death is divided into 'death as door/gate' and 'death as wall', the former was typical prior to the modern era, but the latter has spread through the secularization of the world. 'Death as wall' has an affinity for the intellectuals as ITO Shigeki (1925-88) and NAKANO Yoshio (1903-85), but appears to be cold for ordinary people, who seek therefore the image of 'death as window'. The dead are also believed to become 'stars' or 'winds' in the sky and interpreted to return to the nature or the universe (Ch.1).

While the traditional religions cling to 'death as door', the religion-scientist KISHIMOTO Hideo (1903-65) insisted on 'death as wall' not only before the mortal illness, but to the end of his life. The dogma of 'miracle, personified god and existence of soul' is for him 'a fairy tale of the established religions'. Following John Dewey 'the religious' should be to him not so much for alleviating the suffer from death, as for giving the meaning to life and for supporting daily work of the people, and when the people devote themselves to life and work, the suffer from death may be overcome. In face of 'death as wall', he explained the importance of self-devoting to work, and the death as the farewell to the life (Ch.2).