

ある宗教学者の生と死：岸本英夫の生死観

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 武蔵野大学教養教育リサーチセンター 公開日: 2016-06-13 キーワード: 作成者: 小松, 奈美子 メールアドレス: 所属:
URL	https://mu.repo.nii.ac.jp/records/37

ある宗教学者の生と死—岸本英夫の生死観

小松 奈美子

はじめに

高名な宗教学者であった岸本英夫は 1947 年 4 月から東京大学宗教史学科の主任教授をつとめ、1964 年 1 月、定年退官の直前にがんで亡くなった (60 歳)。岸本の遺著として編集された『死を見つめる心』は、彼がアメリカ滞在中にがん告知されてから死に至るまでの 10 年間の闘病記録であるが、1973 年に出版されて以来多くの人々に愛読され、現在でも版を重ねている。約 50 年前に逝去した人物の生き様が今もなお多くの日本人の心を惹きつけているわけである。

筆者も、死生学の授業等において岸本の死生観を取り上げている。その際には必ずさまざまな宗教的死生観と岸本の死生観を比較検討するように留意しているが、常に、岸本の死生観が学生たちの圧倒的な支持を得ている。その理由は彼が無宗教的死生観を貫き通したからである。学生たちはキリスト教的死生観や仏教的死生観に共感する部分もあるが、最終的には、特定の宗教に縛られない岸本の死生観にもっとも魅力を感じている。

さらに、多くの論客による岸本論においても、彼の 10 年間の闘病生活は非常に肯定的に受け取られている。ほとんどの岸本論では、岸本は迫りくる死の恐怖のために生命飢餓状態に陥りながらも最後まで自己を見失うことなく社会人として家庭人として闘達に生きぬいたとされている。中村真一郎は「これは現代のすぐれた宗教学者が、自己の確実な近い死を知り、その恐怖を通して、ひとつの悟りに到達するまでの、率直で明快な記録である」(中村, 1988) と述べて、岸本が最終的には悟りの境地にいたったように評価している。

しかし、島田が「岸本の宗教学者としての社会的な活動は癌との闘いの体験があるからこそ、彼の学問的な業績は高く評価されてきた。特に十年にわたる癌との闘いの日は彼を神格化する方向に作用した」(島田, 1993) と述べているように、岸本が実像以上に神格化されているという指摘もある。筆者も、岸本自身は自分の生死に関して心の奥底では最後まで懊悩していたのではないかと推測している。

本稿では、どちらかというと美化されている傾向のある岸本の生き様の根底に横たわっていたと思われる内面的葛藤について考察する。

1. 岸本における心の遍歴

岸本は敬虔なキリスト教の家庭に育った。彼の父である岸本能武太は同志社英学校やハーバード大学で学び、新島襄から洗礼を受けた熱心なキリスト教徒であった。したがって、彼も幼少時には子どもらしい信仰をもっていたが、成人するにつれて奇跡を是認するような伝統的な人格神信仰を捨てた。と同時に、天国の存在もまったく信じなくなり、肉体の死によ

って自分という存在は物質的にも精神的にも消え去るものと考えようになった。

そもそも、岸本が長年研究してきた宗教学は客観的な経験科学に立脚したものであり、神そのものの存在を云々する神学や宗教哲学とは性格を異にしていた。そして、岸本自身もみずから科学者をもって自認するところがあり、宗教の科学的研究が自分自身の任務であると確信していた。それが岸本の信奉する近代的知性であり、その近代的知性に基づけば、奇跡や死後の生命等という非科学的な事象を信じるわけにはいかなかったのである。

岸本が健康であった時には、彼は一切の超越的存在を認めない生死観¹を堅持していたが、彼が生きていくうえでまったく支障はなく、心も平安であった。

しかし、51歳の時に余命半年の悪性黒色腫（皮膚がん）を告知された途端に、彼の心は不安でいっぱいになった。腹の底から突きあげてくるような生命に対する執着のために彼の精神はまったくの生命飢餓状態に陥ってしまっただけでなく、心臓まで凍らせてしまうような死の恐怖にさいなまれるようになった。

岸本は大きな暗闇のように迫ってくる死の前に一人で立たされた時、「もし、自分が死後の理想世界を信じることができればどんなに楽だろう」と思った。その信仰は生命飢餓状態の苦しみから脱出するための最適な方法であったからである。

岸本は宗教学者として世界中の宗教に精通していて、それらの宗教の共通点は生命の永続性にあると理解していた。しかし、彼自身は「死後の世界は単なる幻想である」と考えていた。そのような世界が存在するという客観的論拠はどこにもなかったからである。近代的知性を身にまとった岸本にとって、死後の理想世界は生命飢餓状態の苦しさからの逃避を意味していた。そこで、彼は素手のままで死の前に立った。死後の生命の存続を信じないのであるから死と闘う「武器」は何もなかったが、岸本は必死で死の恐怖に耐えぬこうとした。そればかりでなく、そのような自分の知性の強靱さに密かに誇りを感じていた。

といっても、自分がこの世から消えてなくなるという考え方に岸本が安住していたわけではない。天国や浄土などの理想世界を信じる者にとっては、死後の世界は一つの実体であり、それは輝かしい世界である。しかし、彼にとっては死後の世界は暗闇であった。死は身の毛のよだつような恐ろしいことであり、絶望以外の何ものでもなかった。

岸本は、その絶望的な暗闇を凝視しつづけたのであるが、その結果、やがて、一つのこと気づきはじめた。それは「死というものとは実体ではない」ということである。生と死とは、ちょうど、光と闇との関係にある。物理的な自然現象としての暗闇というのは、それ自体が存在するのではない。光のない場所を暗闇というだけのことである。したがって、死後の世界は実態のない暗闇であるにすぎないので少しも恐れることはない。

以上のような思考過程を経て、岸本は徹頭徹尾「現実世界で生きる」ということに意識を集中するようになったが、それでも、彼の生存欲や生命飢餓感執拗に彼を悩ませ続けた。そこで、彼がとった自己防衛策は「思い出づくり」であった。あくまでも現世にこだわった岸本は自分の死後に家族や友人が自分のことを思い出してくれることの中に慰めを見いだそうとしたのである。

それからの岸本はがむしゃらに働いた。「あいつは手負いの猪だから、あんなにめちゃくちゃに働いている」と言われるほどの働きぶりであった。生命の充実感にあふれるような生き

方をしていけば死の恐怖に勝てるのではないかと思ったからである。実際、がむしゃらに働いて、疲れきって、へとへとになって、力がついて、死んだようになって倒れていると、その疲れきった身体の底のほうに何ともいえない命を実感することができたという。

しかし、それは一時的な慰めであり、最終的には、岸本の頭から死の恐怖が消え去ることはなかったが、ついに、その恐怖を払拭してくれるような書物に出会った。それは日本女子大学創立者である成瀬仁蔵(1858-1919)の講演集であった。

成瀬は末期の肝臓がんを病んでいたが、いよいよ死が近づいた頃に担架で病院から女子大の講堂に運ばれて、全学生の前で「我が後継者に告ぐ」という告別講演をおこなった。そして、自分の死亡後の大学運営について後顧の憂いはないことを学生たちに話した。

岸本は、成瀬の講演のなかで、とくに、「今日の会は今から8年前に私が欧米を漫遊するについて皆さんと送別会を開いて、留守中のことを皆さんにお願いしましたが、今の私はそのときの心持と同じであります」という言葉に感銘を受けた。その結果、岸本は「死は別れのとき」という信念をもつに至った。

つまり、人間は日常の社会生活のなかで小さな別れを繰り返しているが、その度に荷物を整理するとともに別れの挨拶をしているうちに徐々に別れに対する準備ができてくる。そのような別れの延長線上に死があるのであり、死は最も大きな別れである。その最後の別れのために日々周到な準備をしておけば悲しい刹那を乗り越えることができると考えたのである。岸本は、この結論に至るまでの経緯について以下のように述べている。

私は、7年間、死の問題とたたかい続けてきた。私は、正直に言って、死から目をそむけてきたとあってよい。死をみないようにして、そして、ただ、残されている生命の時間を、できるだけ有効に使おうとしていた。現在の、目の前の仕事に打ち込んで、もっとも生き甲斐のある時間を過ごすことで、死の恐怖や無の恐怖からのがれようとして、激しく生きてきた。しかし、「別れのとき」という考えかたに目覚めてから、多少、死から目をそらさないですむようになった。それまでは、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をもっていたが、「死は別れのとき」と考える場合には、私の死後においてもこの世は存在する。すでに別れをつげた自分が、宇宙の霊にかえって、永遠の休息に入るだけである。(岸本, 1973)

以上のように、成瀬の講演に感化された岸本は心の平静を取り戻したようにみえた。彼の心中に「自分が宇宙の霊にかえって永遠の休息に入る」という思考法が芽生えてきたことはその証拠であろう。実際、この直後には、彼は、「これまでは死と正面切って向き合うことを避けるためにやみ雲に働いてきたが、これからはもっと心静かに「死」という大きな別れの時のための準備をしたい」とも述べている。

しかし、岸本の生活自体は以前と変わることはなかった。彼は仕事をしながら朝食をとり、昼食も夕食も外食であったために日曜日以外はほとんど家にいなかった。相変わらず、大学の激務に没頭するとともに海外でも活動した。そして、東大在職中の最後の大きな仕事であった図書館建設が無事に終わり、その記念式典で式辞を述べた直後から急速に死へと向かってい

ったのである。²

2. 岸本と宗教学

岸本は宗教学者であった。したがって、「いろいろの宗教のおしえについては、表も裏も知っているつもりである」(岸本, 1973) と自ら公言している。そして、死と宗教との関係について以下のように述べている。

宗教の特徴は「死後の世界」を認める点にあり、その根底には靈魂の存在に対する信仰がある。つまり、肉体的生命は滅んでも靈魂は存続し、死後には永遠の世界がひらけてくるということであり、その代表的なものはキリスト教の天国や仏教の西方極楽浄土である。

以上のように、多くの宗教では肉体的な死の後には無限の靈的生命がつづいているので、身内や友人との別れも来世で再会する日までの一時的な別れにすぎないことになり、死の恐怖から解放される。なぜなら、この地上の生活は永遠の生命の一部にすぎないからである。しかし、このような生死観をもつことができる者は靈魂の不滅と死後の生命の存在を確信できる者に限っているのであり、来世を信じることができない者は死の恐怖から抜け出すことはできない。

ところが、科学的思想や批判的精神が発達した現代においては、このような素朴な宗教観は受け入れにくくなっている。現代人は靈魂の不滅や来世観を信じようとしても素直に受け入れることができない。そのため、多くの人々が生死の問題に苦しんでいる。

岸本もその一人であったが、そういう事態に直面した現代人は以下のような論理によって死と対峙しようとする。第一は、唯物的な生死観に徹することによって死後の靈魂の存在をはっきりと否定する。したがって、肉体的な死とともに精神的な活動もすべて消滅する。第二は、死後の世界は人間の理性では認識不可能であるとして不可知な世界のままだにしておく。第三は、人間の靈魂の存在は信じないけれども宇宙に遍満する大生命の存在は信じる。この場合の宇宙生命には人間の生命も含まれているので、結局、自分の生命は普遍的な宇宙生命の中に溶け込んでいくことになる。(岸本, 1973)

以上のような論理のなかから、岸本自身は最終的に第三番目の生死観を選んだことは前述した通りであり、結局、これが岸本にとっての「宗教的なもの」といえるであろう。

ちなみに、第一は唯物論に徹した生死観であり、第二は近代哲学の祖であるカント(1724-1804)の認識論に基づいた見解に近い。そして、カントは岸本の生死観の根本にある近代的知性の代表格に位置する人物である。そこで、次に、カントの認識論と岸本の生死観との関係について考察する。

3. 岸本の近代的知性とカント認識論

カントの出発点は、近代的な科学的認識(数学的・物理学的認識)の确实性の基礎づけであった。彼は、まず、近代科学の基本的前提である経験(観察と実験)について検討した。その結果、すべての科学的認識が経験から出ているわけではないことに気づいた。なぜなら、経験は「これまで実験した範囲内ではこうであった」ということは教えてくれるが、「常に必ずこうなる」ということは教えてくれない。つまり、個別性と偶然性は教えてくれるが、普遍

性と必然性は教えてくれない。ところが、実際の科学的認識とは、たとえば「三角形の内角の和は 180 度である」というように、普遍性と必然性を備えた認識である。

したがって、科学的認識の根本原則はア・プリオリ³な判断から成り立っているはずであり、しかも、ア・プリオリな判断には常に普遍性が含まれるので、科学的認識がすべて経験から出ていることは否定される。

そうすると、人間の認識にはある程度の普遍性があることになるから、人間による現象界の認識には普遍性が付与されることになる。したがって、中世の時代に考えられていたように現象界が人間から独立して存在しているのではなく、むしろ現象界は人間の認識に依存して存在していることになる。つまり、ここで、人間の認識と現象界との関係が逆転し、「我々はこれまで、我々の認識はすべて対象にしたがって規定されねばならぬと考えていた。(中略)今度は、対象が我々の認識にしたがって規定せられねばならないというふうに想定したら、形而上学上のいろいろな課題がもっとうまく解決されるであろう」(カント, 1961)ということになったのである。

次に、カントはこのア・プリオリな認識の形式として 2 つのものを考えた。1 つは感性の形式としての時間・空間、もう 1 つは悟性の形式としてのカテゴリーである。実際に人間が現象界を認識する際には、まず感性の形式である時間・空間を通して受け入れた材料を悟性によって概念化し、さらに理性によって論理的に構成していくことになる。ただし、ここで留意しなければならないことは、人間が認識できるのは現象界だけに限定されていることである。したがって、「魂」とか「神」などという「現象界に属さないもの」(カント流に言えば「物自体」)については、人間の理性では認識不可能となる。換言すれば、人間の理性が認識可能な対象は時空を通して感性によって受け入れられる現象界だけに限られている。

したがって、カントの認識論においては「物自体」(魂や神)に関する限り、時間・空間の概念は通用しないことになり、「物自体」は人間の理性では認識不可能であるという結論になる。

つまり、カントの認識論によれば靈魂存在に関する真偽は「科学やロジックの問題」ではなく「それぞれの信じる場所にしたがって決断を下すべき問題」ということになる。事実、カント自身、「靈魂の不死は、道徳的法則と不可分離に結合されたものとして、純粹実践理性の要請である」(カント, 1978)と述べ、「靈魂不死」は科学的に(認識論的に)証明できるものではなくて、道徳的実践過程において要請されるだけであるとしている。そして、そのような前提のもとに彼岸の世界を仰ぎ見つつ、最高善(神の国)に少しでも近づこうと努力するのが、有限な人間の真実の姿なのである。

以上のように、近代的な科学的認識から出発したカントも結局キリスト教的信仰へと回帰していったわけであるが、岸本は違っていた。彼の近代哲学解釈は徹頭徹尾科学的認識にこだわっている。彼が考えている「近代的知性」は絶対に死後の世界を認めなかった。そのような世界が存在するという科学的証拠はなく、それは単に幻想の世界に過ぎなかったからである。もちろん、彼は「実践的な要請」という発想法もとらなかった。

結局、岸本は、近代的科学主義に固執したために最後まで死後の世界を肯定することはできなかった。したがって、彼の内面的苦悩は完全に解決することはなかったであろうが、外

見的には周囲の人々に対して常に明るくふるまっていた。家庭においても、妻によると「主人はいつもユーモアをふりまき、暖かい雰囲気を作ったので、ぼかぼかと春の太陽が照り注いでいるという感じの人であった」ということである。さらに、次男も「父はどんなに苦しくてもユーモアを忘れなかった。意識を失い、夢うつつにも、冗談を言い、ぼくたちを思わず笑わせてしまったので、ぼくたちは死の前日まで泣き笑いをしていた」(岸本, 1973) と述べている。

しかし、その表面的な明朗さとは反対に、岸本の文章からは、彼が最後まで死の恐怖との孤独な闘いを続けていたように推測できる表現が随所にうかがえる。岸本は「死は別れの時という認識のもとに人々との掛け替えのない思い出をつくり最後は宇宙の大生命のなかに溶け込んでいく」というシナリオを平然と遂行できるまでの境地に達することはできなかったということである。

岸本は、そのような自己の内面的な葛藤を周囲にもらすことはなく、あくまでも健康時の生活スタイルを維持したようであるが、そうであったならば、彼の心中はなお一層苦渋に満ちたものであったとも推測できる。

4. 岸本と成瀬仁蔵

がんを宣告され生命飢餓状態に苦しんでいた岸本にとって、成瀬仁蔵の告別講演は彼に強烈なインパクトを与えたことは前述した通りである。岸本は、成瀬が死を目前にして大学の人事等について万事を尽くし、潔く別れの準備をしている姿に大変感銘を受けた。

そして、「別れの準備さえ整えておけば死は恐れることはない」という信念のもとに仕事に打ち込み、生き甲斐のある時間を過ごすことに全精力を注ぎ込んでいった。それまでは、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に考えていたが、「別れのとき」という概念を導入することによって、自分の死後もこの世は存続することが明らかになったからである。つまり、自分という存在は消滅するが、自分が生きた痕跡はこの世で存在し続けると考えることによって岸本の心は少し平静になることができたのである。

しかし、ここで注目すべきことは成瀬が熱心なキリスト教徒であったということである。岸本が感銘を受けた告別講演においても、成瀬は「私は致命症の病気に罹っているに違いない。私の肝臓は、今、ずっとこの臍のところまで板のように固くなり、ところどころ岩石のようにこわばって圧迫を感じるのであります。また時々痛みもするのであります。けれども、これは私が胸につけているカフスや目にかけている眼鏡と同じようなものであります。これは私の本当の身体ではない。直ちに脱ぎ捨ててしまう衣服である。私の本当の身体というのはこの中にある霊体である。私の肉体はここに朽ちるが、私の霊の宮は永久に亡びないのであります。」(成瀬, 1940) と述べている。

成瀬にとってはがん細胞に侵された肝臓はカフスや眼鏡のようなものであり、彼の身体もいずれ朽ち果ててしまう。しかし、本当の身体は永遠に亡びることのない霊体なのである。したがって、成瀬は「別れ」を重視するけれども「別れ」自体にそれほど固執していない。むしろ、彼の視線は永遠のいのちに向けられている。

クリスチャンホームで育った岸本が上記のような成瀬のキリスト教信仰に気づかなかった

はずはない。また、成瀬が熱心にキリスト教布教にまい進していた時期があったことも知っていたはずである。しかし、彼は成瀬のキリスト教信仰を受け入れようとはしなかった。そして、「別れのとき」の部分だけを受け入れ、「死」という「大きな別れ」の準備をするために数々の重責ある仕事を引き受けて日本のみならず世界中を駆けずり回ったのである。

岸本が成瀬の著書との出会い以後も相変わらず身を粉にして働いていたという事実は、裏を返せば、「別れのとき」という洞察が一過性の精神安定剤の役割しか果たせなかったようにも推測できるのであるが、それでも、彼は最後までキリスト教に対しては拒否的態度を貫き通した。そして、その信念は『イワン・イリッチの死』におけるイワン・イリッチの最期に関する解釈においても変わることはなかった。

5. 岸本と『イワン・イリッチの死』

トルストイ著『イワン・イリッチの死』(1886)の主人公・イワン・イリッチは控訴院判事としては有能で、快活で、優しく、社交的な人物であり、職場の同僚からも愛されていた。職務にも忠実であった彼は確実に出世していった。そして、人並みの器量で毛並みもいい女性と結婚した。結婚生活は楽しいことばかりではなかったが、彼の人生は公私ともに順調であった。しかし、彼が病気になると同時に彼の生活は一変した。仕事に情熱がもてなくなったため職場の仲間から奇異な目でみられるし、家庭でも妻との関係が険悪になっていった。

イワン・イリッチの病状は悪化するばかりであり、食欲も体力も衰えていった。ところが、なぜか周囲の人々は「治療さえすれば結構何とかうまくいく」と言って彼を慰めた。彼にはこの欺瞞的行為が苦痛であった。

そして、やがて、彼は迫りくる死の恐怖に怯えるあまりに神を呪うようになった。「どうして私をこんなに苦しめるのですか？」と神に呼びかけたが応答はない。彼は周囲の人々の欺瞞に苦しみながら、しかも絶えず死の恐怖にさいなまれるという八方塞がりの闇の中で気も狂わんばかりに「黒い袋」の中でもがくばかりであったが、ついに、死の2時間前になって「黒い袋」から出ることができた。

突然ある力が彼の胸や脇腹を衝き、ひときわ強く呼吸をした拍子に彼は穴に落ち込み、ちょうどその時、彼はそこに光を認めた。そして、「自分のこれまでの生活が間違っていた」と気づいた時に妻と息子が部屋に入ってきた。

「そうだ、おれはこの人たちを苦しめている。この人たちが可哀そうだ。この人たちを苦しめないようにしなければ」と彼は思った。すると不思議なことに、ただ憎しみの対象でしかなかった妻に対して「可哀そう」と感じたその時に、彼は死の苦しみから解放されている自分を発見した。(トルストイ、1928)

以上がイワン・イリッチの最期の様子であるが、本書のなかで重要なキーワードとなる言葉は「光」である。この言葉を見れば、本書を執筆したトルストイの意図は消えてしまう。そして、この「光」はキリスト教的隣人愛の象徴である。なぜなら、この「光」を見た途端にイワン・イリッチは妻や息子に対して愛情を感じるようになったからである。

その意味では、「光」は神からの啓示であり、熱心なキリスト教信者であったトルストイがもっとも力点を置いた言葉であると思われる。ちなみに、『イワン・イリッチの死』の翌年に

書かれた『人生論』(1887)において、トルストイは以下のようなことを書いている。

生命の法則にのっとって生きる人々の生活の中には生命の永遠を疑わない信念の根本となるものを見いだすことができる。(中略)キリストは「彼が生命の幻影の消えさったのちに生きるだろう」と言ったが、キリストがこう言ったのは、彼が肉体をもってこの世に生きていた時、すでに、永遠の真の生命のうちに息づきはじめていたからである。つまり、彼が肉体に縛られた生存を続けているうちに、もう、彼は生命の別の中心からさす光の輝きをいっばいに浴びて生きていたのである。光のうちに歩きながら、彼は、この光の輝きが自分のまわりの人々にも及んでいくさまを目にしていたのだ。自我を否定して、理性と愛の生活に生きる人々は、だれであろうとみな、これと同じものを見るのである。(トルストイ, 1958)

以上のようなトルストイのキリスト教的死生観のなかでは「光」が重要な位置づけを与えられていることは明らかである。つまり、人間が肉体に縛られて自我中心の生き方から理性と愛の生活へと転換をはかった時に、その人は光のなかを歩み始め、同時に、その光の輝きは周囲の人々にも及んでいくということである。

この場合の「光」は、トルストイが前年に書いた『イワン・イリッチの死』においてイワンが見た「光」と見事に一致している。「黒い袋」から脱出した時の「光」によって、イワンは真つ暗闇のなかでの「死の恐怖」から救い出されるとともに、妻に対する感情も憎しみから愛情に変わっていったからである。その時、イワンは外見的な肉体は死に瀕していたが、彼はすでに神の栄光に浴して光輝いていたといえよう。

一方、岸本も『死を見つめる心』のなかでイワンの死について考察しているが、その考察過程において「光」がまったく無視されている。彼の家族や友人たちは死病にとりつかれたイワンに対して冷淡であった。彼らにとってイワンの死は他人事であり、イワン自身は三日三晩うめき続けた末に救いがたい寂しさの中で死んでいく。

ここで、岸本のイワンに関する論述は終わる。そこにはキリスト教的色彩は微塵も感じられない。イワンは、ただ、真つ暗闇の袋のなかでもがき苦しみながら死んでいっただけである。

高名な宗教学者であった岸本であるから、彼はトルストイのキリスト教思想について熟知していたであろう。また、イワンが見た「光」の重要性についても理解していたはずである。

しかし、岸本は「光」を無視した。たぶん、岸本は心の底では永遠の生命を信じたかったのであろう。事実、「天国や浄土を信じて、安心して死ぬる人々の単純さは、たしかに、羨ましいものに思われた」と本音を吐露していたこともあるが、岸本はどうしても、此岸の世界を踏み越えて彼岸の世界へ足を踏み入れることができなかった。

そこで、岸本は、イワンの死に関しては下記のような結論で締めくくっている。

死は、かならず、やってくる。いまは生きているだれも彼もが、どうしても、死ななければならぬ。死が来れば、自分は、永久に、この世から消えてなくなってしまうなければならない。ところが、こうした必然の事実が、日常生活の場においては、案外、実感としては、

心に浮び上って来ない場合が多い。健康な現代人は、自分にとっては、死は、縁の遠いものだと思っている。自分だけは、どうしても、死なないものようにさえ思っているのである。(岸本, 1973)

この結論は、無神論的哲学者であったハイデガー(1889-1976)が『存在と時間』(1927)のなかで、イワン・イリッチの死について、以下のように述べている箇所と共通する部分がある。

あれこれの身近な人も遠い人も「死にます」。見知らない人も、毎日毎時間「死んでゆきます」。「死」は、広く知られた内世界的に生起する事件として、出会っています。(中略)〈ひと〉は、このような事件にとって、またひとつの解釈を確保しました。この解釈についての「果敢ない」言い方は、「ひとは、結局、一度は死ぬものだけど、さしあたり自分には当たらないで済んでいる」と言いたいのでしょう。(中略)死を蔽いながら回避することは、日常性を根強く支配しているので、相互存在においては、まさに「死にかけている人」に対して「ごく近い人たち」さへなおしばしば、あの人は死からのがれるだろうし、配慮された彼の世界の慰めに充ちた日常性に間もなく再び復帰するだろうと信じさせます。そのような「顧慮」が「死にかけている人」を、そのようなことで「慰めている」のだ、とさえ思っているのです。(ハイデガー, 1961)

ハイデガーは、重病のイワンに接した人々は「ひとは必ず死ぬものだけど、さしあたり自分は生きている」という安堵感をもつと指摘している。ところが、イワンに対しては「いずれ病気は治るであろう」と信じさせようとする。それが彼に対する「顧慮」や「慰め」であると思込んでいるからであるが、ハイデガーによれば、そのような行為は死という事実を覆い隠すための一方便にすぎない。

ハイデガーは、イワンや周囲の人々が死から逃避しようとする姿勢を厳しく批判し、すべての人間は「死への存在(Zein zum Tode)」であることを認識すべきだと主張している。

ハイデガーの主張はここで終わっている。つまり、彼も、岸本と同様に、イワンの最期の場面における「光」を無視したわけである。そして、ハイデガーは「光」ではなく、それまでのイワンの生き方に注目して、人間は他と交換可能である「ひと (das Man)」として生きていくのではなく、「死への存在」であることを常に意識しながら他人と代替不可能な生き方をすべきであり、それが「本来の自己」であると主張している。「死」そのものよりも「死までの生き様」のほうをより重視した点も岸本との共通点といえよう。

ハイデガーはキリスト教圏に身をおきながらあくまでも神を拒否した生き方を貫き、岸本は敬虔なクリスチャン・ホームに育ちながらキリスト教を捨てた。両者は共通の内面的葛藤を抱えていたようにも推測できる。

岸本はがんのために生命飢餓状態に追い込まれていながらも決して既成宗教を受け入れなかったのも、彼の胸中では自分自身との闘いが繰り広げられたことであろう。その意味では、彼の驚異的な仕事ぶりは内面的な葛藤の裏返しとも解釈できるのである。

6. 岸本と仏教

岸本は、彼が意図したことかどうかは定かではないが、『死を見つめる心』においてキリスト教に関係のある生死観に関心を向けている。成瀬やイワン・イリッチのケースは好例であり、彼の宗教批判のターゲットもキリスト教に照準をあてている傾向が強い。

それに対して仏教にはほとんど触れていない。来世信仰に関しても「天国や浄土を信じることができればどんなに楽であろう」と述べて、いちおう、「浄土」という言葉を使っているが、「浄土」に関する詳細な考察もない。

そして、岸本著『宗教学』においては以下のような彼の仏教観を展開している。

宗教のなかには神をたてないものがあり、その著しい例は仏教である。仏教体系の内容をもっとも簡明に説明しているのは「四諦」である。四諦は苦集滅道の四つの概念からなる。人生は苦悩に満ちている（苦諦）。それは、執着、渴愛などの、人間の欲望が集まって、その原因をなしているからである（集諦）。したがって、人間は、その欲望を減することによって理想の状態に到達できる（滅諦）。この理想を達成するためには八正道にしたがえばよい（道諦）。このような構想が、仏教体系の骨組である。この構想の中には、どこにも、神の観念は入ってこない。また、神の観念を必要ともしない。もちろん、後の浄土教などになると、仏教も、多少、その姿を変える。しかし、その源流は、神をたてることのない宗教である。（岸本, 1961）

以上のように、岸本は「仏教には元来神の観念は存在しない」としている。彼の見解によれば仏教のなかに救いはない。彼はあくまでも原始仏教の視点から仏教をみているからである。浄土教における阿弥陀仏信仰もいちおう視野に入れているが、基本的には阿弥陀仏による救いにはほとんど関心を示していない。

岸本の仏教観は原始仏教に根ざしているもので、日本の仏教のなかでも禅宗における修行に仏教本来の在り方をみている。実際、彼は青年時代に坐禅に通った経験もある。そして、「禅の修行者が坐上に大死一番して、生死に徹するのは、単に死後の問題を解決するためではない。その目的は、むしろ、生の問題の解決にある」（岸本, 1973）として、修行による悟りの重要性を強調している。

さらに、日本における仏教の実態について、葬儀場面をひきあいに出して、以下のように述べている。

仏教寺院の本堂には仏壇がしつらえてあり、壇上には戒名が書かれた位牌がおいてある。定刻になると、一団の僧侶が入堂してきて読経がはじまる。特殊な発声と音律をもっている。読経の内容は仏陀の教説であるが、参列者にはその意味を理解している人はほとんどいない。参列者は読経の間は厳粛な雰囲気にはたり、亡き人の面影をしのぶ。また、この法要に出席して、近親に対する義理を果させた満足感も味わう。読経が終って参列者の焼香が一巡すると法要が終る。（岸本, 1961）

岸本は、この葬儀の参列者たちのなかに仏教信仰を認めていない。葬儀は単なる儀礼であ

るとみなしている。そして、このような儀礼中心主義が日本仏教の特徴であるとしている。

それに対してキリスト教は理性的であり、神中心的であり、死後の世界に関してもキリストによる復活を信じるかどうかが重要になる。キリスト教においては現在の地上の生命は死後の世界につながる鎖の一環にすぎない。したがって、死は生命の最終的な幕切れではなくなり、「また会う日まで」⁴と歌いながら死んでゆくことのできるような生命観である。(岸本, 1961)

上述のように、岸本は明らかに仏教よりもキリスト教のほうに本来の宗教性を認めている。さらに、岸本は神概念の特色として以下の三点を挙げている。

- (1)神とは超自然的な一個独立の個体的な存在である。
- (2)神は一般的な人間とははっきり異なるが、人間の心を理解する能力をもっており、人間との間にさまざまな形での交わりをもつ人格的存在である。
- (3)神の人格的な存在が人間以上の強力な力をもっており、そのはたらきによって人間の吉凶禍福に大きな影響を及ぼす。(脇本, 1997)

以上のような神の定義はキリスト教的人格神に非常に近いことは明らかであるが、前述したように、宗教を科学的に探求する岸本としては神の存在を信じることはできなかった。その意味では、岸本のキリスト教観はキリスト教の本質的な部分には切り込んでいなかったといえよう。同様に、彼の仏教理解に関しても表層的傾向がみられる。

おわりに

岸本の旧友であった増谷文雄は、岸本の生死観について「岸本の生き方の特色は幻想に酔うことがなかった点であろう。彼は不合理を憎む現代人であった。そして、がんを得てからの10年において彼は身をもってその生き方を実現した。その意味において、彼は一つの新しい宗教的な生き方の範例を残した」(岸本, 1973)と述べて、がん闘病の10年間における精神生活の充実ぶりを強調している。

たしかに、岸本が闘病生活を通して人間的に成長したことは事実である。とくに、がん宣告後の7年間は彼にとって苦悶の時期であったが、彼は激しい生命飢餓状態にさいなまれながら必死に彼自身の近代的自我を守り通した。ところが、成瀬仁蔵の「死は別れのとき」とする講演集との出会いを契機として、彼は死を怖がらなくなった。

そして、最終的に岸本が持ち出した宗教とのぎりぎりの妥協点は「宇宙」であった。岸本は、伝統的な人格神信仰を捨てた代わりに「宇宙への帰一」を選択したわけである。そして、それが、近代の科学的世界観と矛盾することなく選択できた唯一の「宗教的なもの」であった。

しかし、筆者は、「死後の生命の存続」を否定した科学者岸本が「宇宙の霊」という表現を使っている点に違和感をもたざるをえない。窪寺も「ここで岸本が霊的存在を持ち出してきたことは、岸本の考え方に矛盾があったように見える」(窪寺, 1998)と述べて、岸本の生死観の矛盾を指摘している。

岸本の直弟子である脇本も「宇宙の『霊』という言い方も、靈魂観をしりぞけた科学者岸本の語としては気にかかる。宇宙の霊とは何か、説明はないので不審は残る。他のところで

は『私の死後は、大きな宇宙の生命力の中にとけ込んでしまっただけ』という言い方も出てくる。これによって見ると、宇宙の霊とは生命力の根源のようなもののイメージなのであるうか」(脇本, 1997)と述べている。

脇本は「宇宙の霊」に困惑しながらも、それを「生命力の根源のようなもの」と解釈することによって、「宇宙の霊」は岸本個人の靈魂ではないという結論を導き出した。そのように解釈すれば、それまで岸本が堅持してきた近代的知性と矛盾しないようにも感じられたからであろう。しかし、それでも、なお、この言葉の意外性に対する十分な説明にはなっていない。

この件に関して、宮家は「ここで興味をひくことは、合理主義者の彼が、死の怖れがもたらした信念のぐらつきなかで、宇宙の霊に還って休息するという独自の他界観を案出していることである。このことは死に直面した人間にとって他界の存在を信じるのがいかに大きな安らぎを与えるかということを示しているとも思えるのである」(宮家, 1980)と述べているが、筆者も同感である。

結局、岸本は非科学的来世観を完全に消し去ることはできなかったのである。そのような岸本にとっては、死後の世界が明確に示されているキリスト教的死生観は、実は、「垂涎的」であったかもしれない。その意味では、彼が成瀬仁蔵やトルストイ等を扱う際に故意にキリスト教的要素を捨象したことは彼の複雑な心境を反映していると考えられる。

また、岸本が周囲の人々に最後まで自分自身の弱さをさらけ出すことがなかった点も余計に彼の孤独感を強めたように感じられる。それは、明治生まれの男性の気概の一つであったのかもしれないが、その結果、彼は心の底で悲痛な叫び声をあげていたのではないかと推測できる。

それにもかかわらず、岸本の生き様に対しては多くの人々から礼賛の声が寄せられ続けていることも事実である。あるがん患者は、筆者に、「岸本先生と同じような生命飢餓状態にある私には先生の考え方がとつても心に響いた。今、私は生きています。この事実を大切に、今を一生懸命生きようと思えるようになった」と述べていたが、岸本の勇敢な生き方が多くのがん患者を励まし続けていることは彼の偉大な功績である。

しかし、よく考えてみると、彼の生死観におけるキーワード自体はそれほど斬新なものではない。たとえば岸本の生死観において重要なキーワードであった「別れ」について、相良は「死を別れととらえるとは必ずしも新しいものではない。別れという言葉は、古来、人生の折にふれての別れを意味すると共に、死の別れを意味するものであった。この意味において、死を別れとみることは珍しいことではない」(相良亨, 1984)と言及している。

「別れ」という言葉と同様に「休息」「宇宙霊」「宇宙生命力」等の言葉も岸本の「専売特許」ではなく、多くの日本人が好んで用いる言葉である。ということは、その点で、これらの言葉が多くの日本人の心をつかんだとも考えられる。

岸本は宗教学者のなかでもかなり科学主義的色彩の強いほうであったが、彼が闘病生活をおくった時期(1954-1964)は科学全盛時代であった。岸本も現代医学の発達によって疫病死亡者が激減したことを根拠としてがんの科学的治療を全面的に信頼していた。脇本が「病氣やそれに伴う苦痛に対してはまったく医者任せであった。医者の体現している現代医学の

知識や技術に己を託して、疑ったり迷ったりすることはなかった」(脇本, 1997)と述べている通りの患者であったらしい。

しかし、彼の死後、1970年代前後より科学的現代医学の限界が指摘され始め、それと連動するようにして生命倫理・医療倫理が新しい学問として登場してきたことは周知の事実である。さらに、アメリカにおいては非科学的要素をたぶんに含んでいる補完代替医療 (CAM : Complementary & Alternative Medicine) に対する関心も急激に高まり、非科学的な世界の代表格である「精神世界」に関連する諸現象が人々の心をとらえるようになった。

以上のように考えると、岸本が生きた時代は最後の科学全盛期であったといえよう。しかし、あれから 50 年近く経過した現代日本においては、科学技術の発達もたらす弊害が常に話題になり、現代人の精神的危機の問題が俎上にのぼってきている。その意味では、日本人も「岸本イズム」の段階でストップすることなく、科学偏重主義から大きく舵取りを変更する時期にさしかかっているとも考えられる。

<注>

¹ 通常は「死生観」であるが、岸本はあえて「生死観」という言葉を使用している。その理由については語っていないが、岸本は最後まで死の恐怖から脱することが出来なかったために、「死」ではなくて「生」を先にもってくるという変則的な表現をしたように推測することもできる。本稿では、これ以降は岸本にならって死生観ではなく生死観という表現を用いる。

² 1章では岸本著『死を見つめる心』における岸本の心の遍歴についてまとめた。

³ ア・プリオリとはア・ポステリオリの反意語で、前者は先天的、後者は後天的と訳されている。したがって、ア・プリオリな認識能力とは「経験に頼ることなく、生まれつき備わっている認識能力」のことである。感性・悟性・理性それぞれがこの能力を有しているが、「現象をそのまま受け入れるのが感性、それに事実判断を下すのが悟性、さらに価値判断を下すのが理性」という役割分担から言えば、もっとも創造的にこの能力を発揮するのは理性であるといえよう。

⁴ キリスト教における讃美歌の一つであり、世界でもっともよく歌われる送別の歌でもある。英語のタイトルは“God be with you (till we meet again)”である。そして、古語では“God be with ye”と書かれていたことから、“Goodbye”の語源であるともされている。

<参考文献>

岸本英夫(1973), 『死を見つめる心』講談社

岸本英夫(1961), 『宗教学』大明堂

中村真一郎(1998), 『死を考える』筑摩書房

島田裕巳(1993), 『父殺しの精神史』法蔵館

カント/波多野精一他訳(1978), 『実践理性批判』岩波書店

桜楓会編(1940), 『成瀬先生講演集 第10』桜楓会出版部

トルストイ/米川正夫訳(1928)『イワン・イリッチの死』岩波書店

- トルストイ/米川和夫訳(1958)『人生論』角川書店
ハイデガー/桑木務訳(1961),『存在と時間』岩波書店
脇本平也(1997),『宗教学入門』講談社
宮家準(1980),『生活のなかの宗教』日本放送出版協会
相良亨(1984),『日本人の死生観』ぺりかん社
脇本平也(1997),『死の比較宗教学』岩波書店
窪寺俊之(1998),「岸本英夫の死生観について」『神学研究』45号 関西学院大学神学研究
会
中村みどり(2007),「岸本英夫の『死後生命観』—宇宙生命への溶入」『宗教研究』第81巻
日本宗教学会
大町公(1993),「岸本英夫のたたかい」『奈良大学紀要』21号
木村崇(1994),「レフ・トルストイ『イワン・イリイチの死』の<死>を巡って」『文化科学
研究』中京大学
芳賀 直哉(2008)「死にゆく者の最終段階における希望について:トルストイ『イワン・イ
リッチの死』を手がかりにして(概要)」『文化と哲学』静岡大学教育センター
小松奈美子(1997),「人間としての最期—『イワン・イリイチの死』をめぐって」『Quality
Nursing』Vol.3 No.7 文光堂
小松奈美子(1997),「臨死体験—時空をこえた世界をめぐって」『Quality Nursing』Vol.3
No.5 文光堂
小松奈美子(1999),「代替医療と“癒し”」『Quality Nursing』Vol.5 No.4 文光堂
小松奈美子(2005),『医療倫理の扉』北樹出版
小松奈美子(2010),『いのちの扉』文芸社