

岸本英夫の生死観

——宗教学者が死を語ることの意味について

宮嶋俊一

一 はじめに

いかなる宗教においても死は重要な問題とされており、それゆえに死に関心をもち、また死について語る宗教学者は少なくない。その中でも岸本英夫は死の問題を正面から取り上げて論じた宗教学者として著名である。そこで本稿では、岸本英夫の著作を参考にしながら、宗教学者が死について語ることの意味について考察してみたい。

岸本英夫（一九〇三—六四）は、戦後日本における宗教学界における中心的な人物のひとりである。一九四七年四月から、東京大学文学部宗教学宗教史学科の主任教授を務め、一九六四年一月、定年退官を目前にして癌で逝去した。東京大学在任中、経験科学としての宗教学の確立に力を尽くした。宗教学は神学や宗教哲学とは異なる

り、客観的な経験科学の立場に立つものとされる。岸本が「宗教の科学的研究」という際、その内実は自然科学と対置される意味での「人文科学」であり、それはさらに「行動科学」とも言い換えられている。この「行動科学」という表現は、第二次世界大戦後の欧米、とりわけアメリカの社会科学の影響によるものである。若いころ、ハーバード大学で学び、かつ教えた経歴を持つ岸本は、戦後いち早く当時のアメリカの学風を吸収し、心理学・社会学・文化人類学などの共同による人間科学の方法論を学び取っていった。そして、これを援用しながら宗教学の位置づけを試み、学問論的に宗教学の科学性を強調したのである。このような意味で、岸本は自他共に認める「科学者」であり、また宗教の科学的研究をもって自身の任務と自負している人間であつた。⁽¹⁾

このような岸本の生涯は、既に物語化していると言えなくもない。⁽²⁾岸本は一九五四年九月二八日、滞在中のアメリカで癌の宣告を受ける。そしてその宣告から約一〇年間に及び、癌との闘いを繰り返し、死をめぐる論考を次々に発表していくことになる。その中でも、死を「別れのとき」と捉えた岸本の生死観は人口に膾炙していく。

脇本平也は、罹病を契機として、岸本に転換があつたと言う。すなわち、罹病前も死に対する主体的関心が皆無だったわけではないが、むしろ「そこでは、死は一般化され抽象化されて、観念的に客体化されて」おり、「裏に主体的関心、表に客観的研究という構造」が存在していた。それに対して、罹病後はこの「表裏が逆転」して、「手記的論文の表に出るのは自分の生死観であり、研究は裏にあつてこれを支えるという構造になる」⁽³⁾。

罹病を契機としてこのような「転換」が存在したことは確かであろう。だが、その一方で、ウェーイトのおき方が変化したとはいえず、「主体的関心」と「客観的研究」という構造そのものは継承され続けたのではないか。本稿ではその「転換」と「継承」の内実を確認することを通じて、「別れのとき」という岸本の生死観の生成プロセスを辿ると同時に、宗教学者が死を語ることがもたらす問題について若干の考察を加えていきたい。

二 癌告知による「転換」

岸本は、罹病以前から死に関する問題についての論文を発表しているが、そのひとつに「生死観四態」⁽⁴⁾がある。この論考では、「生死の事実」を「万人に共通の問題」とした上で、人類共通の生死観に共通の特徴を以下の四類型にまとめていく。

- 一、肉体的生命の存続を希求するもの
- 二、死後の生命における生命の永続を信ずるもの
- 三、自己の生命を、それに代わる限りなき生命に托するもの⁽⁵⁾
- 四、現実の生活の中に永遠の生命を感得するもの⁽⁶⁾

これらの類型の内実については後述するが、この論考の最後では、古代・中世の社会においては近代社会に比して死が身近な現象であったこと、死の事実そのものは古来から変わらないものの、近代化が進む中でその生死観に変化が見られることが指摘されている⁽⁷⁾。

さらに「生死観の類型」発表後、やはり罹病前に書かれた「新しい宗教の課題」⁽⁸⁾という文章を見てみよう。この論考で岸本は近代人が地獄や極楽の存在を簡単に信じていることができなくなったと言う。その中で、伝統的な宗教の意義を改めて問い直し、次のように述べていく。

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、心に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を素直に認めるであろう。ここに、宗教の使命がある⁽⁹⁾。

これに続けて、人生に永遠の光を点ずるために、死後の問題ではなく現実の人間生活そのものをよりどころとしなければならず、また日常生活の中に永遠なる理想の光を見出すためには宗教がその役割を果たさねばならないと述べるのだが、「これを実現するにはさまざまな行き方がある」と言われるだけであって、ここに言う「宗教」が伝統的な宗教で、それゆえに伝統的な宗教の復権を主張したいのか、あるいはまた伝統的な宗教とは異なった新たな宗教思想の必要性を説いているのか、この部分からだけでは判然としない。ただし、少なくとも岸本における「宗教」への期待をこの文章から感じ取ることができる。

このように、罹病前の岸本は近代社会と前近代社会を対比しつつ、前者における宗教の意味について考えようとしてはいる。そして、前近代的・伝統的な宗教が近代社会の人々に受け入れがたい側面があることを指摘しているのだが、この段階ではまだ、自分もまたそのような「近代人」のひとりであるということを強く意識しているとは言いがたい。いわば「客観的」に生死観の類型や変容について語っていることがわかる。

ところが、罹病後の文章では、自分もまた「地獄や極楽」を信じられない「近代人」のひとりであることが強く意識されていく。罹病後に書かれた「私の心の宗教」⁽¹⁾では、これまで自分が宗教学者として世界の諸宗教における生死観を調べ、「死後の生命の存在を認めること」がそれら諸宗教における生死観の共通点であり、死後の

世界を理想世界の夢と結び付けていると述べ、⁽¹²⁾そのような生死観を受け入れられない自分について述べていく。

そのような考え方をすることが、よいか悪いかということではけつしてないのであります。死の場面にたつということは、なんともいいようのないほど苦しいものでありますから、そのような教えを信じて、死んでゆく人生、それでもよいのであります。しかし、私の心は、それでは、どうしても納得しなかったのであります。私の心だけではなく、近代人の中には、私と同じように、納得できない人が、たくさんあるのではないか、と思うのであります。⁽¹³⁾

罹病前と後に書かれた文章を比較すると、「近代人は来世の理想を信じることはできない」と述べられている点は同じであるのだが、前者が近代人一般について述べているのに対して、後者では、「私」が納得できないことが述べられ、それを近代人一般の問題へと敷衍していることがわかる。ここに、先に脇本が指摘した「転換」を見ることができだろう。何よりもまず、死が「私」の問題として、すなわち「一人称の死」として捉えられている。

もう一点、両者を比較して明らかなのは、前者においてそれでもなお「宗教の役割」が期待されていたのに対して、後者において、「私」は既成の宗教の生死観へと向かうことが困難であると指摘されている。すなわち、そういうものがあつたとしても、「私」はそれを受け入れられないということが強調される。そして、ここから岸本の探求が始まったと言えるだろう。「死後の生命に対する確信を放棄した」私＝岸本は、「私」の問題として「この人生は何のためにあるのか」「何を目的として人間は生きているといい得るのか」「人間生活全体を包む大きな理想とは、いったい何なのか」という問いに向かうことになるのだ。

三 生死観確立へのプロセス

前節では、罹病を契機とした岸本の「転換」について指摘した。それは、死を「客観的」な現象としてではなく、「二人称」の「私」の問題として捉えることを意味していた。だが、そのことによって、岸本は、「客観的」な「科学」を捨てて素朴に「宗教」を探索したというわけではないと思われる。そこで、ここでは、その後の経過を辿ってみた。

アメリカでの癌告知以降の出来事と心の動きは、「アメリカで癌とたたかう」⁽¹⁴⁾に詳しく、ここでは癌の告知から、その後生じた一つひとつの出来事と、それに伴う心の動きが丁寧に綴られていく。そこから引用してみよう。

ソファアに腰を下ろしてみたが、心を、下の方から押し上げてくるものがある。よほど、気持をしつかり押さえつけていないと、ジツとしていられないような緊迫感であった。われしらず、叫び声でもあげてしまふような気持である。いつもと変わらない窓の外の暗闇が、今夜は、えたいのしれないかたまりになって、私の上に襲いかかって来そうな気がした。⁽¹⁵⁾

私は文字どおり絶望の淵に立っていた。しかし、私は迫ってくる死から逃避しようという気持には、ならなかった。……そして、どうしても逃げ切れぬものなら、いつそのこと思い切つて、死と正面から取組んでみようという気になった。自分の死の機会に、一般的な死の問題について、できるだけ深く考えてみようと思うようになったのであった。……そのような書（ヒュームの自伝やガンサーの著作など。筆者注）

を読むことによる心の痛みに耐えながら、死というものを、つきつめて考えてみたのであった。⁽¹⁶⁾

ここに岸本英夫における「死の宗教学」とでも呼ぶべき営為の出発点がある。それは、己の死を基点としながらも、それを個人的な問題に収斂させてしまうのではなく、同時にまた一般的・普遍的な問題として捉え返していく、そのような視点がここに生まれたのである。では、このような営みは、岸本が『宗教学』において述べていた宗教学的営為と、どのような関係にあるのだろうか。そこで、やや長くなるが、宗教学の科学性と宗教体験の心理学的な研究の関わりについて岸本が述べている文章を『宗教学』から引用してみよう。

宗教学が、科学的研究の立場をとるということは、それが、経験科学的な人文科学の一分野として、宗教を実証的に研究することである。宗教学は、公開性をもった対象を、価値中立的な観点から取り扱う。公開性をもった対象というのは、どの研究者にとつても、実証的な観察が可能な対象ということである。……宗教体験は、当事者にとつての直接的な価値体験である。信仰の味わいそのものは、宗教者の心の奥だけに秘められたものである。第三者としての研究者がこれを直接味わうことはできない。しかし、その宗教体験も、人間のいとなみであることは、たしかである。人間のいとなみであるとすれば、そのような体験は、宗教の科学的研究が、可能な範囲内にあるということになる。具体的な研究方法としては、「手記資料」や、「応答資料」によるか……宗教体験に対する心理学的な研究も、このような限度のもとに、可能と考えられる。⁽¹⁷⁾

手記的な文章を記述することで、岸本は自らの体験を誰もが検証可能な「資料」としたとは言えないか。言

い換えるならば、自らの「死」の体験を対象化していったと言えるのではないか。事実、岸本自らによって書かれた文献は、その後、日本における生死観研究の一次資料として用いられることが少なくない。つまり、岸本にとって、自らの体験そのものが、自らの（そして他の研究者にとつての）研究対象として客観化されていたのである。

もちろん、既に指摘したように、体験そのものは文字化・文書化されていくことで物語化していく。「アメリカで癌とたたかう」に記されていたのは、厳密に言えば体験そのものではない。しかしながら、ある「限度のもとに」研究「可能」な対象とされていったことは確かだ。

だが、体験記述だけでは、まだ「研究」として成立しない。自らの体験を研究対象としながら、それを理論化していく作業が必要だからである。そこで、岸本が自らの「心の動き」をどのようにして理論化しているのかを、罹病後に書かれた「死をみつめる心」⁽¹⁸⁾によって確認し、それを罹病前に書かれた「生死観四態」と比較してみよう。

「死を見つめるころ」において、岸本はそれまでの自らの足取りを振り返り、それを四つの段階に分けていく。すなわち、これまで辿ってきた心の動きをメタレベルで捉え返していく。第一の段階は、自分を精神的に支えていくために、「ガムシヤラに働く」段階である。第二の段階は、死を「別れのとき」と考え、「真正面からジツと見つめる」段階である。第三は、「死が迫ってきて、自分の社会に対する役割と責任とを最後まで放棄しないという気持」を持つ段階である。そして第四の段階にいたって、「静かに、人生を深く味わうことのできるゆとり」が生まれてくる段階である。この四段階を、罹病前に「生死観四態」において示された生死観の四類型と比較すると、両者に多くの重なりがあることに気づかされる。まず、「生死観四態」における第一の類型は「肉体的生命の存続を希求するもの」であった。それは「自分はまだ死なない」と考える態度を、

つねに持ち続け」、「病気が重く険悪になつてきても、もう一度は回復すると信じ」、「まだこのままでは死なないと考える」⁽¹⁹⁾態度である。それは「死に対してたたかいをいどむものであ」とされていたが、「死を見つめるころ」において示される「強く生き、忙しく働くことにより、それから生ずる生命の実感によって、襲いかかる死の恐怖に抵抗しよう」とする第一の段階の岸本の姿と重なり合う。また、第三の類型は「自己の生命を、それに代わる限りなき生命に託するもの」とされ、それを暴風雨の中で沈没する船の船長の比喩で語っているのだが、「死を見つめるころ」でも、やはり同じように船長の比喩によってそれを示しながら、「死が迫つてきても、自分の社会に対する役割と責任とを最後まで放棄しない気持」と意味づけていく。

また、「生死観四態」の第四の類型は、「現実の生活の中に永遠の生命を感得する」とされている。ここでの永遠の生命とは、「肉体の不死」や「靈魂の不滅」、「己に代わる生命の永続」といった、生命の時間的延長による解決ではなく、「現実の刻一刻の生活の中に、永遠の生命を感得する」という、心理的解決である⁽²⁰⁾。この類型における心理的な状態についての記述を見ると、それは「死の煩いから超脱する」状態であり、「永遠」を感得することによって、「生に対する執着は、もはやこの心境を乱すこと」はなく、「死の恐怖も、はいってくる余地がない」とされている⁽²¹⁾。そして、「死をみつめるころ」の第四段階でもやはり、「ただ、ガムシヤラに働くことばかりが、よく生きることではないと考えられるようにな」り、「もつと静かに、人生を深く味わうことのできるゆとりが、できはじめてきた。死の恐怖に直面しながら、静かに人生を味わう」ようになったと記されている⁽²²⁾。このように見ると、「死をみつめるころ」の中には、「永遠の生命」というファクターを受け入れたのかどうかについての記述はないものの、心理的には同じ状態が説明されていることがわかる。

このように、罹病前に示した四類型と岸本自身の罹病後の心の動きの分析の大部分は相似形にある。確かに、「生死観四態」に示された四類型は、段階を追って変化していくものとして捉えられているわけではない。「じ

つさいに人の心の中で動いている生死観は……諸要素を、どれほどかずつ含んでいる。複合的な形で生死の問題が解決されている場合が多い⁽²³⁾と述べられている。そして、実際に手記的論考の中にも四段階が混在している。だが、その理論化において、罹病前の生死観を罹病後も継承していることがわかるのである。

これを「宗教学者として己の理論を生きた」と見ることもできるだろう。あるいは、「自分をサンプルとして自分の理論の検証を行った」と言うことも可能だ。いずれにせよ、岸本はこのような意味で、自らの宗教学を生きていたのである。

ただし、これまで触れてこなかった「生死観四態」における第二の類型と、「死をみつめるところ」の第二段階には、違いが見られる。「生死観四態」における、第二の類型は「死後における生命の永存を信するもの」とされていた。そして、それこそが、岸本自身にとっては受け入れがたいものであった。だが、「生死観四態」の第二の類型についての説明を詳細に見るなら、罹病後の生死観に継承され、さらに大きく発展していく記述を見つけることができる。

死は、肉体的な命の終わりではあっても、その後には無限の霊的生命がつづいている。単なる生命の終わりではない。親しきものの死も、永遠の別離ではない。やがて、彼の世で期すべき再会の日までの、しばしの別れに過ぎない。⁽²⁴⁾

岸本の生死観として、「死」を「別れ」と捉える視点は人口に膾炙していく。そして、罹病前の論考では、そのことについて多くの記述はない。しかしながら、その視点は、既に罹病前から用意されていたのである。ただしそれは、岸本にとって受け入れがたい「死後の生命における生命の永続」とのつながりの中で示された

ものであった。それゆえに、「死後の生命」という考え方を切り捨てることによって、「死をみつめるころ」において「死を別れのとき」として受け入れていく第二段階が記述されていく。そして、その部分がさらに展開をとげていくことになる。

四 考察

岸本は、宗教学の科学性を強調していた。それゆえ、宗教が「医術」、すなわち臨床医学であるのに対して、宗教学を基礎医学に位置づけていた。⁽²⁵⁾ 諸学の客観性に対する嫌疑が提示されながらも、宗教学が宗教と一線を画した営みであることに關しては、今日においても研究者の間では共通了解として認識されていると言えるだろう。

死に関する言説が、「一人称の死、二人称の死、三人称の死」と区別されることがある。ここで、死を「宗教」と言い換えるならば、「三人称の宗教」について語ることが宗教学的な言説と見なされてきた。すなわち、「私の宗教」や「あなた」を含めた「私たちの宗教」について語ることが、「神学」的な営みであり、宗教学は他者理解の学として「彼ら」の宗教について語ることが目指されてきた。

「宗教現象の多様性」という認識が、それを可能とした。すなわち、私（たち）と彼らの他者の間に違いが存在することを前提とすることで、他者理解の学としての宗教学は自らの営みを可能にしていた。確かにここでも、私（たち）と彼らの間の共通性が指摘されることがあったものの、少なくとも私（たち）と彼らという区別を基にして研究が成立してきたという側面があるだろう。死の問題についても、同様である。それは、「死」を特定の歴史的・文化的・社会的文脈に位置づけて考察することであると言える。例えば、生死観や葬

送儀礼の文化的相違に着目した研究は、数多く存在している。

だが、「死」そのものについての言説は、それとはやや位相が異なる。なぜなら、いかなる文化圏に属する者であれ、「死」という現象そのものを逃れる者はおらず、またそれゆえに、「一人称の死」という問題に直面せざるを得ないからである。文化的・歴史的・社会的な死の捉え方の相違が存在することは当然として、だが現象としての死は、すべての人間に共通して訪れる。岸本は、罹病前からこのことに気がついていた。宗教現象の多様性に目を向けながらも、死については、それが万人に共通するものであると見なし、それゆえに人類に共通の生死観を類型化していた。だが、自らが「死」を眼前に見据えたとき、このジレンマが先鋭化するこゝとなる。宗教学者として科学的研究の重要性を一方で主張しながら、「死」の問題に関しては、やはり「一人称」の問題として、考えざるを得なかったのである。岸本は、遺稿⁽²⁶⁾において、そのことを指摘している。すなわち、生死観を語る場合には、「自分自身にとつての問題はしばらく別として、人間一般の死の問題について考えようとする立場」、つまり「一般的かつ観念的生死観」と、「もっと切実な緊迫したもうひとつの立場」、すなわち「自分自身の心が、生命飢餓状態に置かれている場合の生死観」のふたつである。はげしい生への執着、死に対する恐怖を前にして、人間の生死観は別個のものになったかと思われるほどに変化すると言う。しかしながら、既に確認してきたとおり、岸本においては、第一の立場から第二の立場への「転換」が存在していたと同時に、またそこには継承されてきた見方も少なくない。ただし、その「転換」によって大きくなっていったのは、死を「別れのとき」と見なす思想であつた。

田丸徳善によれば、キリスト教の家庭に育ちながら、青年期以来奇跡を行うような神という伝統的な人格神の信仰に満足できなくなつて岸本は、その意味で「神を捨てた⁽²⁷⁾」が、しかしこれは決して宗教そのものを捨てたわけではなく、「ただ違う形の宗教を求めたにすぎない⁽²⁸⁾」。そしてその一つは「超自然的なものは認めず、あ

くまでも現実の世界の中に踏みとどまりながら、そこでの理想の追求に宗教的な意義を見出すもの⁽²⁹⁾である。本稿では、「死」を眼前に見据えつつ、伝統宗教の死生観に満足できない岸本が、そこから自らの死生観を紡ぎ出すプロセスを確認してきた。

ここで重要なのは、岸本が既成の宗教伝統の死生観を受け入れることの困難さを指摘しながら、さらに自らの死生観を形成していった、という点である。岸本は宗教家ではないし、教祖でもなく、「宗教学」者であった。岸本が提示した死生観は、特定の教団の形成を促したりするものではなかったが、それでも多くの人々に影響を与えたことが推測される。このように捉えていくと、そこに今日的なスピリチュアリティと呼ぶべき現象と似たようなものを見出すこともできるのではないだろうか⁽³⁰⁾。

いずれにせよ、死を「別れのとき」と見なす岸本の死生観はその後注目を浴び、人口に膾炙することとなった。そしてまた、「岸本氏がいいたかったことは、死は「別れ」であるというこの一点にあった⁽³¹⁾」といった主張も生まれてくることとなる。そして、岸本の「思想」は「日本人の死生観」の系譜にその地歩を占めることとなった。そうなることで、岸本の「思想」そのものが、日本思想史上の研究対象となったと言うことができる。そうなった時に、「死をわかれとみることは」日本では王朝以来見られるもので、「めずらしいことではない⁽³²⁾」という見方も生まれてくるのである。この指摘そのものは、誤りとは言えない。

だが、このような死生観の一類型と見なされてしまうことで、岸本自身が受け入れることができなかった一般的な・抽象的な死生観の系譜の中に、岸本自身を閉じ込めてしまうことにはならないだろうか。岸本は、そのような既成の死生観論述に満足しきれないところから思索を出発させ、そこからこの「思想」に辿りついた。本稿では、そのプロセスを確認してきたわけだが、何よりも注目すべきは、「別れ」という思想に辿り着くまでのその足取りであり、またそれを実現した岸本の生き方ではないだろうか。そしてそこに着目していくこと

こそが、他ならぬ「岸本〃己」の死を、一般化することなくそのものとして捉えていくということであるように思えるのである。

(1) 以上の記述にあたり、脇本平也『死の比較宗教学』岩波書店、一九九七年、および田丸徳善「日本における宗教学説の展開」坪井俊映博士頌壽記念会編『仏教文化論攷』一九八四年、仏教大学、一一六三―七九頁を参照した。

(2) 島田裕巳「自己の死をみつめる」『フィールドとしての宗教体験』法蔵館、一九八九年、八八―一二三頁。

(3) 脇本前掲書、四二―三頁。

(4) 岸本英夫「死生観四態」『死を見つめる心 ガンとたたかった十年間』講談社、一九七三年、九九―一一九頁。初出は、「生死観の類型——生死観四態」『大法輪』第一五卷第一〇号、一九四八年。その後、『宗教現象の諸相』大明堂、一九四九年に所収。

(5) 同上、一〇〇―一〇一頁。

(6) 同上、一〇一頁。

(7) 同上、一一六―八頁。

(8) 岸本英夫「新しい宗教の課題」『岸本英夫集 第六巻 生と死』溪声社、一九七六年、二五九―六一頁。初出は『高知新聞』一九五二年二月六日。

(9) 同上、二六一頁。

(10) 同上。

(11) 岸本英夫「私の心の宗教」『岸本英夫集 第六巻 生と死』溪声社、一九七六年、一七四―八七頁。初出は、N

- HKラジオ「人生読本」一九六二年七月一二日—一四日。
- (12) 同上、一七六—七七頁。
- (13) 同上、一七七頁。
- (14) 岸本英夫「アメリカで癌とたたかう」『死を見つめる心 ガンとたたかった十年間』講談社、一九七三年、五一—七九頁。初出は、『文藝春秋』一九五五年一〇月号。
- (15) 同上、五五頁。
- (16) 同上、六五—六頁。
- (17) 岸本英夫『宗教学』大明堂、一九六一年、三一—四頁。
- (18) 岸本英夫「死をみつめる心」『岸本英夫集 第六卷 生と死』溪声社、一九七六年、一七〇—七三頁。初出は、『毎日新聞』一九六二年六月九日（副題「ガンと闘って八年間」）。
- (19) 「生死観四態」一〇三—一〇四頁。
- (20) 同上、一二二頁。
- (21) 同上、一二三—四頁。
- (22) 「死をみつめる心」一七三頁。
- (23) 「生死観四態」一一五頁。
- (24) 同上、一〇七頁。
- (25) 岸本英夫『宗教学』大明堂、一九六一年、九頁。
- (26) 岸本英夫「わが生死観」『岸本英夫集 第六卷 生と死』溪声社、一九七六年、二〇五—一八頁。
- (27) 同上、二二三頁。
- (28) 田丸徳善、前掲論文、一一七六頁。
- (29) 同上。
- (30) 落窪俊之『スピリチュアルケア学序説』三輪書房、二〇〇四年、四八—五二頁。

- (31) 相良亮『日本人の死生観』ぺりかん社、一九八四年、一七四―五頁。
(32) 同上、一七四頁。

(みやじま・しゅんいち 大正大学非常勤講師)

Life and Death of Hideo Kishimoto

Shunichi Miyajima

Hideo Kishimoto was the prominent scholar of religion in Japan after the World War II. After being diagnosed with cancer, he wrote many compositions about the topic of death. On the one hand, he insisted on the scientific and objective characteristic of study of religion strongly as a scholar of religion. On the other side, resulting from the cancer, it was said that his subjective interest strengthened. This dissertation is concerning the “conversion” to the latter and how it occurred, in addition whether simultaneously with that something “it succeeded”, it is made clear. As for structure itself of the life-death view, before the sickness and after having become sick, there is no big change. But, Kishimoto could not believe in the afterlife, however, arrived at the idea which considers death as “separation”. As for this Kishimoto life-death view it came to be located in the Japanese history of ideas. But not only his viewpoint of death itself, but also the process where that is produced, characterizes Kishimoto as a scholar of religion.