
死者と向き合う仏教の可能性

末本文美士

東京大学教授

一．近代における死の忘却

最近、日本で爆発的な大ヒットとなった歌に「千の風になって」がある。もともとアメリカで一九三〇年代に書かれたものが、同時多発テロの追悼式のために朗読されて話題となった。日本では、人気作家新井満の訳詞で、テノール歌手秋川雅史の歌でもっとも広く知られ、シングル版CDでミリオンセラーとなっている。

私のお墓の前で 泣かないでください／そこに私はいません 眠ってなんかいません／千の風に／千の風
になって／あの大きな空を／吹きわたっています

秋には光になって 畑にふりそそぐ／冬はダイヤのように きらめく雪になる／朝は鳥になって あなた
を目覚めさせる／夜は星になって あなたを見守る (以下略)

今なぜ死者が呼びかける形式の歌が、これほど日本で共感を集めているのであろうか。恐らくそれには二つの理由が考えられるであろう。第一に、近代は死と死者を忘却し、生の哲学が全盛となった。ところが、近代が行き詰まるとともに、死の問題が浮上するようになった。第二に、このように表面においては議論されることはなかったが、近代においても死者の祭祀は重要な意味を持ち、それは主として仏教が担当してきた。そのような仏教のあり方は葬式仏教と呼ばれる。ところが、近代が行き詰まるとともに、従来の死者の祭祀が通用しなくなり、新たな方式が必要となってきた。第一点は思想的、哲学的な面であり、第二点は歴史的、社会的な面である。以下、これらの点を検討してみたい。

第一点は、死の忘却ということである。近代は科学的合理主義の時代である。その中で、世界や人間に関することはすべて科学で説明できると考えられ、科学で説明できないことは無意味なことであり、前近代的な迷信であるとして否定されるようになった。科学的合理主義は欧米からもたらされ、知識人の間に普及するとともに、彼らの啓蒙活動によって民衆の間にも浸透することになった。死後の存在に関して、前近代において通用していた仏教的な輪廻や極楽往生の観念は科学的に証明できないことであり、とりわけ迷信的として批判の対象となった。それに対応して、仏教側も、仏教は本来よく生きるためのものであり、死者の葬儀よりも生きている人を相手にすべきだと主張するようになった。近代を代表する浄土真宗の思想家清沢満之は、阿弥陀仏とその浄土を実在的に捉える見方を否定し、有限なる人間に対峙する絶対無限者として規定し、浄土教を近代的に解釈する道を開いた。

近代の科学主義はまた、楽観的な進歩主義を取るところに特徴がある。科学文明が進めば人類の幸福は増大すると考えられた。マルクス主義の唯物史観は、進歩主義的な歴史観のもっとも徹底したものである。古代の奴隷制から中世の封建制、近代の資本制を経て、やがて未来において理想の共産主義社会が実現するというの



末本文美士氏

である。このように未来の社会に希望を託することによって、個人の死は全体の進歩の中に吸収されることになる。個人の幸福でなく、社会全体の幸福の実現のために、個人は喜んで犠牲になることができる。理想は現世で実現されるべきものであり、死後の来世を期待するのは逃避であり、欺瞞でしかないと考えられた。死後の問題はかりか、そもそも宗教が批判されるようになった。

日本の近代は天皇中心主義のために大きく歪められることになったが、そこでも基本的に現世主義的な立場が貫かれた。天皇のために死ぬことは名誉であり、死んでも生まれ変わって天皇のために尽くすことが理想とされた。第二次大戦敗戦後、天皇中心主義は消滅したが、その代わりに進歩主義的な近代主義が知識人の中心的なイデオロギーとなった。マルクス主義も大きな影響を与えた。このような状況で、宗教や死後の問題が真剣に考えられることはなかった。

このような近代の状況の中で、哲学もまた死を忘れ去った。近代哲学を確立したカントは、不死なる靈魂、宇宙の究極原理、神の三つの根本問題に関して、純粹理性では解決できないものとして、哲学の中心問題から追放した。二十世紀になって、実存哲学の流行とともに、再び死の問題が取り上げられるようになったが、本来の意味での死の問題とはいえない。ハイデガーは「死への先駆的決意」を説き、ヤスパースは死を人間の限界状況と位置づけたが、いずれにしても死は生きている限り到達できないことであり、死そのものが哲学の問題となったわけではない。死を自覚することによって、よりよい生を実現させようという

のであり、あくまで目的は生である。

しかし今日、このような近代主義的な発想が行き詰まり、転換しなければならなくなった。ソ連と東欧圏の社会主義の失敗、戦争の連続、地球環境の悪化などの状況は、人類が進歩するという楽観主義が必ずしも成り立たないことを明らかにした。科学は一方で人類に幸福をもたらしたが、他方で核兵器の開発や生命操作など、人類の存続を脅かす危険も持つものであることが明らかになった。人は何を求め、どのように生きたらよいのであろうか。このように、根本の価値観が揺らぎ、問い直されなければならなくなったのが現代である。社会全体の進歩よりもまず個人としての人間のあり方が問われなければならなくなってきた。

しかも、先進国においては少子高齢化が進み、日本はその中でも韓国と並んでもっとも極端となっている。そこで、老・病・死の問題にどう立ち向かうかが大きな課題となってきた。まさに仏教という生・病・老・死の四苦である。その中で、死に関する学問タナトロジー（死生学、死亡学）が盛んになりつつある。とりわけ医療の現場で、死にゆく人をどのように看護し、どのように充実した最期を送らせることができるか、真剣に取り組まれている。しかし、その際注意しなければならないのは、あくまで死にゆく人は生きているのであり、やはり死そのものではなく、死に直面した生の充実ということが問題になっていることである。

それでは、死そのものは直接には問題となしえないのであろうか。その際、「死」と「死後」の区別をすることは重要である。死は生から死後へと向かう過程である。もし死によつてすべてが終り、死後が無であるならば、死は生の終焉という以外の意味を持ちえない。近代的な生と死の観念は、まさにこのような見方にもとづくもので、それ故、死は限界状況であつて、そこに向かう生の過程が重視される。それでは、そのような近代的な死の観念を超えて、死後を考えることができるのであろうか。すでに近代的な合理主義を経た私たちは、再びそれ以前の状態に戻り、素朴な死後の観念を持つことはできない。それでは、どのように考えればよいの

であろうか。

ここで、もう一つの区別が必要になる。それは、「私」の死と「他者」の死である。それぞれについて、「死」と「死後」を分けると、「私の死」「私の死後」「他者の死」「他者の死後」の四つの区分ができることになる。「私の死」や「私の死後」を考える限り、経験していないことであり、確実なことを論じることができない。しかし、「他者の死」は私たちが誰でも身近に経験することである。それだけでなく、「他者の死後」もまた、経験される。このように言うと、おかしく聞こえるかもしれない。しかし、「他者の死後」を「死んだ他者」あるいは「他者としての死者」と言い換えれば、より分かりやすいであろう。私たちは、他者の死後、その死体を単なる物体のように放り捨てたりしない。死者に対しては厳粛に葬儀を行ない、墓を作つて丁寧に供養する。そのことは、死者は単純に無に帰するとは考えられないということを意味する。死者は死後も何らかのかたちで、生きているものと関係を持ち続けると考えなければならぬ。

最近の日本での調査によると、自分の死に関しては、「生命の自然の姿」とか、「私がどう生きてからの集大成」という見方が強いが、自分以外が一番大切な人の死に関しては、死後も何らかのかたちで存在し続けると考える人が多いという結果が示されている（小谷みどり「中高年の死観」、『日本家政学会誌』五十九（二〇〇八年）。身近な死者は消滅してしまうのでなく、どこかにいて、私たちを見つめているかのよう
に思われる。死者は、死んで無に帰するというよりも、この世界にいないという不在性を特徴としている。

近代の哲学は、私の死と死後を扱おうとして失敗した。しかし、死と死後の問題は私だけの問題ではない。他者の死と死後の問題、すなわち死者の問題もまた、同じように忘れられていた。確かに私の死と死後の問題を扱うことは難しい。しかし、他者としての死者に関しては、私たちが経験していることであり、十分に問題として取り扱うことができるはずである。

死者からのメッセージという想定「千の風になって」は、このように死者の問題が長く忘れられてきた中で、再びそれが大きく問題とされなければならない今日の状況を反映している。近代の日本では、死はしばしば「永眠」と表現される。そこには、死者を永遠に眠らせ、生者の世界に関わらせないという、生者の意志が反映されている。ヒロシマの原爆死没者慰霊碑には「安らかに眠ってください 過ちは繰返させぬから」と記されている。しかし、死者は安らかに眠ってしまって、生きている私たちと無関係になってしまっているのであるか。それはおかしいのではないか。それに対して、「千の風になって」の「眠ってなんかいません」というメッセージは、死者と生者との関係についてもう一度考え直すようにと、私たちを促している。

二・ 葬送儀礼・墓制の変化と死者の観念

次に第二点を検討してみよう。近代においても、表面においては死や死者の問題は議論されることはなかったが、実際は死者の祭祀は重要な意味を持っており、それが今日変容しつつあるという点である。日本では、葬送儀礼は主として仏教が担当してきた。それが今日形骸化して、葬式仏教と軽蔑的に呼ばれることが多い。しかし、葬送儀礼を担当することは、宗教にとつてきわめて大事なことである。ここで、日本における葬送儀礼や墓の問題を歴史的に振り返ってみたい。

仏教以前の日本には必ずしもはっきりした死後観はなかった。『古事記』を詳しく分析した本居宣長は、古代における死後観を、次のように要約している。

ただ死ぬればよみの国に行くものとのみ思ひて、かなしむより外の心なく、これを疑ふ人も候はず、理屈

を考へる人も候はざりし也。さて其のよみの国は、きたなくあしき所に候へ共、死ぬれば必ずゆかねばならぬ事に候故に、此の世に死ぬるほどかなしき事は候はぬ也。〔鈴屋答問録〕

死者の国である黄泉は、死者を埋葬した地中のイメージで、暗く穢いところと表象されていた。それに対して、仏教には輪廻や浄土など来世の観念があり、生者の追善によって死者の安楽を増すことが可能とされた。そこで、仏教が日本に伝来して以来、早い時期から仏教は死者供養の役割を果たすようになった。とりわけ平安時代に天台・真言両宗が広まるとともに、密教を採用して新たな葬儀の方法が考案され、仏教による葬儀が積極的に行なわれるようになった。また、平安時代中期に源信（九四二―一〇一七年）が『往生要集』（九八五年）を著わし、死後に往く浄土の観念を明快に説き、後世に大きな影響を与えた。彼が始めた二十五三昧会は、互いに死を看取り、往生を確実にしようという結社であった。もつとも、一般の庶民には必ずしも直ちに仏教的な観念が受け入れられたわけではない。中世でも庶民の間では風葬が一般的で、遺骸は野外に放置された。その中で仏教的な死者供養を広めたのは聖などと呼ばれる民間の布教僧であり、十三世紀後半以後は死の穢れを恐れない律宗の僧が活躍した。

今日の仏教の葬儀法が形成されるのは十五世紀になってからである。中国から伝わった禅宗の葬儀法がそのモデルとなり、武士を中心とした新興階層に広く受け入れられた。禅宗以外の諸宗も民衆の中に定着するとともに、次第に葬儀法を整えた。江戸時代（一六〇三―一八六七年）には、このような葬式仏教の方式が、寺檀制度の確立とともに定着することになった。寺檀制度は、キリシタン禁制による宗門改めのため、檀那寺と檀家の関係を固定化し、住民がキリシタンでないことを寺院が証明するようにしたもので、そこから、寺院が宗旨人別帳を作成して、住民の戸籍を管理する役割を果たすようになった。その際、生者と同時に死者の管理も

寺院の役目とされ、原則として仏教式以外の葬儀は禁じられた。

江戸時代は、かつては儒教全盛の時代と考えられてきたが、最近の研究では必ずしもそうは言えないということが明らかになっている。儒教が直接影響を与えたのは主として武士階級だけであり、一般民衆の間では依然として仏教が信仰された。また、葬儀などの儀礼を仏教式で行なうように強制されたため、儒教の儀礼は発展せず、儒教は主として武士の倫理に関する教説として学ばれた。これは、中国や韓国と異なる日本儒教の特徴である。江戸時代後半になると、神道家たちが仏教に対抗して、神葬祭と呼ばれる独自の葬儀を考案するようになり、後の神道式の葬儀の原型となったが、必ずしも広く普及しなかった。

しかし、復古神道の確立者平田篤胤（一七七六—一八四三年）によつて死後に関する思索が深められ、神道もまた死後の觀念を有する宗教として確立されたことは重要である。篤胤は、「冥府と云ふは、此顯国をおきて、別に一処あるにもあらず、直ちにこの顯国の内いづこにも有なれど、幽冥にして、現世とは隔たり見えず」（『靈能真柱』）と述べ、来世を地下の黄泉やあるいは遠方の極楽浄土に置くことを拒否して、生者の世界である「顯国」からは見えないが、同じところにあるものと考えた。また、篤胤は「社、また祠などを建て祭りたるは、其処に鎮まり坐れども、然在ぬは、其墓の上に鎮まり居り」と、死者の魂は社や墓に留まると考えた。かつては死体は穢れたものとして遠ざけられていたが、いまや墓は死者の魂の宿る場所として重視されるようになった。死者の魂は遠い世界に離れてしまうのではなく、生者の世界の近くに留まり、生者と共存し、生者を見守るという思想が生れたのである。

明治維新以後、寺檀制度は廃止されたが、依然として神道には葬儀が禁じられたため、仏教が葬儀をほとんど独占する状態が続いた。明治政府は屋敷墓（家の敷地内に作られた墓）を禁止したため、仏教寺院による墓の管理体制も強められた。家父長制度にもとづく民法において、墳墓の継承は家督相続の特権とされ、長男に

よる家の継承のシンボルとなった。今日伝統的と考えられている家単位の墓（家墓）は、明治になって普及した。それまでは土葬が主流であったが、近代になって火葬が次第に多くなるにつれて、一つの墓に多数の人の遺骨を納めることができるようになり、家墓はさらに普及しやすくなった。こうした傾向は、家父長的な家制度が崩壊した第二次世界大戦後もなお続き、葬儀の盛大化と墓石の巨大化が進んだ。それが大きく変化するようになるのは、一九九〇年代以後である。

一九九〇年代以後の一つの特徴は、葬儀の簡略化である。家族を中心とした参列者が数十名程度の小規模な「家族葬」と呼ばれる葬儀が多くなり、自宅や寺院ではなく、火葬場に隣接する斎場で行なうことが多くなった。中には、「直葬」といって、一切の儀式を行わず、遺体を病院から火葬場に運んで直ちに火葬するようになり方も増えている。その理由として、少子高齢化で、故人も遺族も高齢者が多くなり、社会的な関係が少なくなっていること、地域との関係が少なくなり、葬祭について隣近所との煩わしい付き合いを持ちたがらないこと、宗教的な意識が弱くなり、壮麗な儀式を好まなくなってきたこと、などが挙げられる。また、葬儀は葬儀社が取り仕切ることがふつうになっている。

それと同時に、墓に関して一律の標準的な形式がなくなり、自由で多様な選択が可能となってきたことが指摘される。家父長制が崩壊し、旧来の家の意識が急速に消滅しつつあり、また、少子高齢化により家の継承が難しくなってきた。そうになると、家墓を苦勞して継承する意味も必要もなくなってしまう。さらに、女性の意識が大きく変わり、家父長的な家制度の下で苦勞を強いられた妻たちは、夫の家の墓に入ることを好まず、夫婦だけの別の墓を作るか、夫と離れて実家の墓に入ることを希望する例が多くなった。その他、郷里を離れて都会に人口が集中することにより、寺との関係が疎遠となりがちなこと、家墓制の維持を困難にする一つの理由である。

こうして画一化された家墓制度が崩れると、それに替わってさまざまな自由な墓地のあり方が可能となってくる。とりわけ、都会の郊外墓地などは既成の寺院に属さないために因習もなく、個人や夫婦単位でそれぞれ好みの墓を作ることが可能となった。また、将来子孫に管理供養を望めない場合、個人単位の墓も作らず、「永代供養墓」などと呼ばれる集合墓の形式や、納骨堂に遺骨を納めるやり方も増えてきた。より極端には、墓を作らず、遺灰を海や山に撒く自然葬とか散骨とか言われる方法も支持されるようになってきている。

このように、葬儀と墓の様式が急速に変化する中で、従来の葬式仏教に頼っていた死者観から脱却して、新たな死者観が必要とされるようになっていく。「千の風になって」の「私のお墓の前で 泣かないでください／そこに私はいません」という文句は、墓が重視された時代から、次の時代の死者観へ向けての転機を象徴するものといえることができる。

三．死者と向き合う仏教の可能性

「千の風になって」は、一方で死者を忘却し、生者の世界と切り離す近代の見方を否定して、死者は死後も生者とともにいるという思想を表明するとともに、他方では墓を重視する従来の葬式仏教的な死後観に疑問を呈している。平田篤胤によつて提示された死後観のうち、死者が生者の近くに留まるといふ面は引き継がれ、墓の重視の面を否定しているのである。

近代は死者を忘却した時代であったが、その中で死者の問題を取り上げた哲学者がいなかったわけではない。とりわけ注目されるのは京都学派の哲学者田辺元（一八八五—一九六二年）である。田辺は西田幾多郎の批判者として、社会性を重視した「種の哲学」で知られるが、晩年になって宗教哲学を深く探求し、そこから「生

の哲学」を批判して、「死の哲学」を主張するようになった。そこで田辺が主張しているのは、「死者との実存協同」ということである。田辺によれば、死者の生前の愛は死者となっても働き続けるといふ。

自己がかくあらんと生前に希っていた死者の、その死後にまで生者に対して不断に新たにされた愛が、死者に対する生者の愛を媒介にして絶えずはたらし、愛の相互的な実存協同として、死復活を行ぜしめる。
(「生の存在論か死の弁証法か」)「引用では原文の意を取って分かりやすく直した」

「死復活」は、もともとはキリスト教におけるイエス・キリストの場合がモデルとなっているが、田辺によれば、キリスト教の場合は、あくまでもキリスト一人に限られる。しかし、仏教の菩薩は誰でも志を持てばなれる存在である。菩薩は死後も人々と関わり、人々を導き続ける。生者が死者に愛を向ける限りにおいて、死者もまた生者に対して働きかける。その両者の愛の協同体を田辺は「実存協同」と呼ぶのである。

田辺は、具体的な例として『碧巖録』五十五則を挙げる。これは、道吾とその弟子漸源の物語である。二人がある人の弔問に訪れたとき、漸源は棺を打って「生か死か」と問いかけた。それに対して、道吾は「生ともいわず死ともいわず」と、その問いを退けた。後に道吾が亡くなった後、漸源はようやくその師の言わんとしていたことを悟ったという。道吾はその死後も弟子を導き続けたのであり、漸源はその導きによって悟りを開いたのであり、そのときにはじめてずっと導き続けてきた師の愛を自覚したという。

ここには田辺独自の解釈が入っていて、もとの話の通りでないところもあるが、それでも大筋においては田辺の解釈を認めることができる。キリスト教であれば、死者は天国に召されて現世との関係を失ってしまう。それに対して、田辺の言うように、大乘仏教の菩薩は死んでも現世の人と関係を持ち続けるところに特徴があ

る。生者と死者は関わり続けることができる。

そもそも大乘仏教はその成立からして、死者との関わりということが根底の問題であった。なぜならば、仏陀の死後、いかにして死せる仏陀と関わるることができるか、ということが正面から問われ、それに対して答えようとしたのが大乘仏教だったからである。その点をいささか考えてみよう。

原始仏教においては、あくまで自分で悟りを開くということが目的であり、その目的に役立たない哲学的な問題は、解決できないものとして「無記」と呼ばれ、そのような問題に頭を悩ませるのは無意味なことであるとされた。その無記の問題の一つに、如来（仏陀）が涅槃後も存在するか否か、という問題がある。仏陀が悟りを開いた状態は、まだ肉体的な苦痛が残っているという意味で有余涅槃と呼ばれる。それに対して、死によつてはじめてすべての苦痛が取り除かれた無余涅槃に入るとされるのである。それでは、無余涅槃とはどのような状態であろうか。無余涅槃後はすべてが無に帰するのであるか、それとも何らかのかたちで仏陀は死後も存在し続けるのであろうか。仏陀はそれを考える必要のない無記の問題と考え、そのまま解決されずに残された。

『涅槃經』（漢訳『遊行經』）によると、仏陀は出家修行者に対して、仏陀の葬儀や死後の崇拜に関係せずに、修行に励むようにと遺言したという。そこで、仏陀は自らの葬儀を在家者に任せ、仏陀の遺骨（舍利）は八箇所に分けられて祀られたという。その後、仏陀の舍利を祀った仏塔（ストウパー）が信仰対象となり、仏陀崇拜が進むことになった。しかし、このような仏陀の崇拜は原始仏教の理論からは説明できないことである。仏陀の死後の存在が無記であるとすれば、そのような仏陀を崇拜することは意味のないことである。

仏陀の死後、どのようにして仏陀と関わるができるかという大問題から、大乘仏教は出発する。その一つの解決法として、この娑婆世界の釈迦仏はすでに涅槃に入つて救済のはたらきを示すことができないので、

別の世界に現在でも活動している仏陀を想定して、その救済を求めるといふやり方が考えられた。現在他方仏といわれる。その代表が阿弥陀仏である。阿弥陀仏は西方極楽世界にあつて、他の世界で苦しむ衆生を救い取るというのである。

阿弥陀仏信仰は大乗仏教の中でもきわめて古い由来を持つものと考えられる。阿弥陀仏信仰を説く『無量寿経』の原型を示す異訳の『大阿弥陀経』は支謙訳とされるが、支婁迦讖訳の可能性が大きく、そうとすれば二世紀の訳で、経典の成立はそれ以前ということになる。それによると、阿弥陀仏もまた将来涅槃に入り、その後には観音菩薩が仏陀となつて人々を導き、さらに観音菩薩も涅槃に入つた後には、勢至菩薩が仏陀となつてその後を継ぐといわれている。このことは、仏陀が無余涅槃に入ると活動をやめるといふことが前提となつている。その頃はまだ、仏陀の永遠性は認められておらず、涅槃に入つて活動をやめると考えられていたことが知られる。現行の『無量寿経』になると、阿弥陀仏の涅槃の記載は削除され、その活動が永遠に続くことが認められるようになる。

阿弥陀仏信仰が、他方世界を設定することによつて、仏陀の死という問題を回避しようとしたのに対して、現世の釈迦仏の死後の問題を正面から問題にしたのが『法華経』であつた。『法華経』は、天台の解釈によると前半部分（迹門^{しやくもん}）と後半部分（本門）に分けられる。前半と後半をどこで分けるかは問題があるが、大雑把に言えば、前半部分のほうが成立が古く、後半部分は成立が遅れると考えられる。その前半部分の主題は、これまで小乗の悟りに満足していた仏陀の弟子たちも、じつは大乗の菩薩であつたことが明らかにされることにある。それに対して、『法華経』の後半部分の主題は、まさに仏陀の死後、依り所を失つた人々はどうしたらよいかという問題が正面から扱われる。仏陀の死はどのように乗り越えられるのであろうか。

ここで注目されるのは、宝塔如来の出現である。宝塔如来は、東方宝浄国で過去に出現した仏陀で、すでに

死亡しているが、その身を宝塔の中に留め、『法華経』が説かれるところにはどこにでも出現しようと誓ったという。そこで、釈迦仏が娑婆世界で『法華経』を説くのを聞くためにわざわざやってきたのである。すなわち、宝塔如来は死者そのものである。そして、釈迦仏は宝塔如来の宝塔の中に入り、そこに並んで坐る。これは二仏並坐にふびんざと言つて、しばしば美術作品にも描かれる名場面である。釈迦仏は死者そのものである宝塔如来と一体になることによつて、死者の力を獲得する。それによつてはじめて、本門の中心となる寿命品で、釈迦仏の永遠性が説かれることになる。

これはもちろん神話であり、物語である。しかし、ここで明らかにされていることは、仏陀の永遠性でさえも、死者と関わり、死者と一体化することによつてはじめて成り立つことである。死者と関わることは、生も成立しない。死者に配慮し、死者の力を受け止めることは、私たちの生を豊かにしていくためにも不可欠である。

仏教の仏陀は、一神教の神と異なり、人間が菩薩として修行し、悟つてなつたものである。それ故、仏陀について言われることは、そのまま菩薩としてその後を追つて進む私たちについても妥当することである。もともと原始仏教では、自分で修行し、自分で悟るといふことが原則であり、他者との関係といふことは原理としては入つてこない。ところが、仏陀の死後、仏陀の前世物語に修行中の仏陀として登場した菩薩は、自利とともに利他の活動を特徴とする。ここにはじめて他者との関係といふことが仏教の原理の中に入ってくる。大乘仏教はこの菩薩の精神を、仏の過去世ということに留めず、誰もが実践すべき道だと主張する。それは、他者との関係をもつとも根本の原理として立てるといふことである。前述のように、『法華経』の前半部分では、これまで小乗の悟りに満足していた仏陀の弟子たちがじつは皆大乘の菩薩であることが明らかにされるが、これは要するに、あらゆる人は他者との関係なしには存在しえないということを意味する。その他者との関係は

死者との関係をも含むものである。

本稿の最初に取り上げた「千の風になつて」は、今日の日本における死者への関心の深さと、従来の伝統的な死者観ではない新しい死者観が求められていることを示している。日本の仏教は葬式仏教として民衆の中に定着してきたが、今日では形骸化し、そのままでは通用しなくなっている。しかし、大乘仏教がそもそもその出発点から死者との関係がその中心の課題であつたとするならば、今日、死者との関わりが新たに問われなければならぬ状況の中で、仏教の伝統を顧みて、そこから得られるものは少なくないであろう。過去の伝統を踏まえずに、新しいものを生み出すことはできないと考えられるのである。

〔付記〕

本稿は、拙著『仏教 vs. 倫理』（ちくま新書、二〇〇六年）、『日本仏教の可能性』（春秋社、二〇〇六年）、『他者／死者／私』（岩波書店、二〇〇七）などをもとに、最近の知見を加えてまとめたものである。最近の日本における葬儀と墓の状況については、森謙二『墓と葬送の現在』（東京堂出版、二〇〇〇年）、小谷みどり『変わるお葬式、消えるお墓』（岩波書店、二〇〇〇年）、碑文谷創『新・お葬式の作法』（平凡社新書、二〇〇六年）などを参照した。