

佛教面向死者的可能性

末木文美士（东京大学教授）

1. 近代对死亡的忘却

最近在日本，歌曲《化作千之风》成为最受欢迎的歌曲之一。这首歌的歌词原是美国二十世纪三十年代的作品，因同时也被作为悼词用在多发恐怖事件的追悼仪式上，因而成为大家的话题。在日本由名作家新井满翻译成诗歌，由男高音歌手秋川雅史演唱，成为秋川最知名的歌曲之一，单行版 CD 的发行量超过百万部。歌词内容如下：

请不要在我的墓前哭泣，因我不在那里长眠，我已化作千缕风，吹拂在茫茫空中。

化作秋天的阳光，普照在广阔的田野。化作冬天的雪花，如钻石般闪闪发光。化作清晨的小鸟，将你从梦中唤醒。化作夜空中的一颗星，守护在你的身旁。（以下略）

现在这首以逝者的呼唤为形式的歌曲之所以能够在日本引起共鸣，我想大概有两个原因：第一，近代虽然是忘却死与死者，生的哲学的全盛时期，但随着近代的结束，死的问题重新浮现出来。第二，在近代虽然表面上没有对死的问题进行讨论，但对死者的祭祀具有重要意义，这主要是由佛教来完成的。这种佛教的存在形式被称为葬礼佛教。但是，随着近代的结束，以前那种对死者

的祭祀方式已经不再通行，需要有新的形式取而代之。上述第一点是思想的、哲学的层面，第二点是历史的、社会的层面。以下分别对这两点进行论述。

如上所述，第一点是对死亡的忘却。近代是科学合理主义的时代，人们认为所有与世界、人类相关的问题都能够用科学加以解释，无法用科学解释的就是无意义的，是旧迷信而要被否定。随着科学合理主义从欧美传来，并在知识分子中间普及，他们的启蒙活动也使科学合理主义渗透到民众之间。关于死后的存在问题，旧时通行的佛教轮回，极乐往生等观念都是不能用科学证明的问题，因而被作为迷信成为被批判的对象。与此相对，佛教也主张佛教本来是为了人们更好的生存，与死者的葬礼相比更应该以活着的人为对象。代表近代佛教的净土真宗的思想家清泽满之不认同把阿弥陀佛及净土作为现实存在的观点，认为它们是与有限的人类相对的绝对无限者，这种观点开辟了净土教的近代解读方法。

近代科学主义的另一个特征是对乐观进步主义的吸收，认为科学文明的进步将使人类更加幸福。马克思主义的唯物史观是进步主义历史观中最为彻底的流派。从古代的奴隶制，经中世的封建制，近代的资本主义制度，才能最终实现未来理想的共产主义社会。当把希望寄托于未来社会，个人的死亡就被全社会的进步所吸收。为实现全社会而不是个人的幸福，个人情愿做出牺牲。因此人们认为理想要在现实世界中实现，期待死后的来世不过是逃避、是欺瞒。因此不仅是死后的问题，连宗教也受到了批判。

近代日本因天皇中心主义而走上邪路，但仍然基本坚持现世主义的立场。人们的理想是为天皇而死以及死后转世仍为天皇效忠。日本第二次世界大战战败后，天皇中心主义灭亡，进步的近代主义取而代之成为知识分子的主流意识形态，其中也受到马克思主义很大的影响。在这种情况下，人们不再认真思考宗教以及死后的问题。

在这种近代状况中，哲学也忘却了死亡。确立近代哲学体系的康德，把不死的灵魂、宇宙的终极原理、神等三个根本问题作为纯粹理性无法解决的问题，没有列入哲学的中心问题。到二十世纪，随着存在主义哲学的流行，虽然死的问题被再次提起，但这不是本来意义上的死的问题。海德格尔提出“向死存在”说，雅斯贝斯把死定位为人的极限状态，两者都认为死亡是生存无法到达

的，而没有把死亡作为哲学的问题。换言之，只有认识到死亡，才能更好的实现生存，因此其目的始终是生存。

但是今天，上述近代主义思想已经走到终点，必须进行转变。前苏联与东欧国家社会主义的失败、连年的战争、地球环境的恶化等情况证明，所谓人类进步的乐观主义并不一定站得住脚。事实证明，科学在带给人类幸福的同时，也因为核武器的开发、生命的被掌控而带来威胁人类生存的危险。人类应该追求什么，怎样生存才好？于是现代是一个根本价值观发生动摇，需要被重新问及时代。与全社会的进步相比，我们更需要探讨作为个人的人类存在方式。

而且在发达国家，少子高龄化的发展，日本与韩国的状况最为突出。所以怎样面对生老病死的问题成为重大的课题。这也正是佛教所说的生老病死四苦。其中，关于死的学问（死生学，死亡学）正逐渐成为热门话题。特别是在医疗现场应如何看护即将死去的人，怎样让他们度过充实的人生最后阶段成为大家认真研究的课题。但必须注意到，这个问题研究的是即将死去的人的活的状态，不是死亡本身，而是以直面死亡的生的充实为课题。

那么不能把死直接作为研究的问题吗？重要的是要区别死与死后。死是从生转向死后的过程。如果因为死就一切都结束，那死后就是无，除了是生的终点之外，死没有任何意义。近代的生死观念，正是基于这样的看法，因此死是极限状态，因而重视向死的生的过程。那么能否超越这种近代的死亡观念，思考死后的情况呢？已经经历了近代合理主义的我们不可能再回到以前，重新持有朴素的死后观念。那么我们该如何思考这个问题呢？

这里需要讨论另一种区别，即“我”的死与“他人”的死。这两种情况如果又分别分为“死”与“死后”，则有“我死”“我死后”“他死”“他死后”四种区别。因为我还没有经历“我死”“我死后”，所以无法做准确的论述。但是我们都经历过身边人的“他死”，不仅如此，也经历过“他死后”。也许这样说听起来很奇怪。换句话说“死了的他”或“作为他人的死者”比“他死后”更容易理解。我们没有把他人死后的尸体作为物体而抛弃，而是为死者举行庄严的葬礼，建造坟墓予以厚葬。这意味着我们认为死者并不是单纯回归于无，而是死后还以某种形态与生者保持着联系。

据最近在日本的调查结果表明：对自己的死，多数人持有这是“生命的自

然形态”，是“自己走了怎样一生的集大成”的观点，而对自己以外最重要的人的逝去，许多人认为他们死后还以某种形态继续存在。（小谷绿《中老年的死亡观》（《日本家政学会志》58、2008）认为身边的死者没有消失，而是在某处注视着我们。与其说死者死后回归于无，不如说是具有不在性这种不在这个世界的特征。

近代哲学试图讨论我死与死后问题而以失败告终。但死与死后的问题不是我个人的问题。他人的死与死后问题即死者问题同样被忘却。的确，要研究我死与死后问题是困难的。但是对作为他人的死者却是我们经历的事情，是能够作为问题被充分讨论的。

以死者口吻陈述的歌曲《化作千之风》反映了如下状况，即被长久遗忘的死者问题再次被作为重大问题而讨论。近代日本常用长眠来表现死，这反映了生者希望死者长眠，不与生者的世界发生联系的意志。广岛核爆炸牺牲者纪念碑上写着“安息吧，错误不会再重来”。但死者安息了，就和活着的我们没有关系了吗？没有人认为这很奇怪吗？与此相对，“化作风”、“没有长眠”等语句让我们再一次重新认识了死者与生者的关系。

2. 葬礼·墓制的变化与死者的观念

下面论述第二点。从表面上看近代没有讨论死与死者的问题，但实际上对死者的祭祀具有重要意义，并逐渐在发生变化。在日本，葬礼主要由佛教承担，人们轻蔑地把形式化的佛教称为葬礼佛教。但是承担葬礼对佛教来说却是非常重要的事情。以下我们从历史的角度来回顾一下日本的葬礼以及墓地的的问题。

佛教传来以前的日本未必有明确的死后观念。本居宣长在仔细分析了《古事记》后，总结古代的死后观念说：

人们只认为死后要到阴间，除悲伤之外既没有人质疑，也没有人思考其原因。因为阴间阴森而恐怖，而人死后又必须要到那里，所以没有比死亡让人更悲伤的事。（《铃屋答问录》）

人们认为死者的国度即黄泉是地下埋葬死者的地方，给人以阴森污秽的印象。与此相对，佛教中的轮回，净土等来世的观念，即生者通过行善得以使死者获得安乐。于是佛教传到日本以后，很早就开始承担祭奠死者的任务。特别是在平安时代，随着天台·真言两宗的传播，人们考虑采用密教的新葬礼形式，因此佛教葬礼形式被积极采纳。此外，平安时代中期源信（942 — 1017）在著作《往生要集》（985）中明快地提出死后去往净土的观念，对后世影响很大。他创设的二十五昧会就是互相见证对方死亡并向往生的结社。但是一般庶民未必能直接接受佛教的观念，中世纪的庶民仍一般实行风葬，将死者遗骸放到荒郊野外。当时推广以佛教形式祭奠死者的是被叫做“圣”的民间传教僧人，从十三世纪后半期开始不怕死亡污秽的律宗僧侣发挥了很大作用。

今天的佛教葬礼形式形成于十五世纪以后。从中国传来的禅宗葬礼是其原型，被以武士为中心的新兴阶层广泛接受。随着禅宗以外的诸宗在民间的传播，葬礼形式逐渐完备。到江户时代（1603 — 1867），这种葬礼佛教随着寺檀制度的确立而被固定下来。寺檀制度是为禁止天主教而整改宗门，将寺院与檀越的关系固定化，由寺院证明居民不是天主教徒的制度。寺院制成信徒名册，管理居民户籍。于是寺院在管理生者的同时也承担管理死者的任务，佛教以外的葬礼形式原则上被禁止。

江户时代曾经被认为是儒教的全盛时期，但最近的研究表明未必如此。因为儒教直接影响的主要是武士阶级，一般民众依然信仰佛教。而且由于强制使用佛教仪式举行葬礼，所以儒教的礼仪没有得到发展，儒教主要作为与武士伦理相关的学说而被学习。这是日本儒教不同于中国、韩国的特征。到江户时代后半期，神道家们开始反对佛教，并考虑名为神葬祭的独特葬礼形式，这是后来神道仪式葬礼的原型，但是没有得到普及。

但是复古神道的确立者平田笃胤（1776 — 1843）对死后问题作了深入思考，对确立神道也是有死后观念的宗教具有重要意义。笃胤说：“所谓冥府不是在现实世界之外的某处，而是散在现实世界之内的各处，其与现实世界的界限模糊难辨，所以我们无法看见。”（《灵能真柱》）。笃胤不认同把来世作为地下的黄泉或是远方的极乐净土的说法，认为来世虽然在生者的世界“现世”中无法看到，却与现世在同一个地方。笃胤还说：“我们建造神社，圣祠等，祭

祀的对象既在那里又不在那里，而是在其墓地。”认为死者的灵魂停留在神社与墓地。人们曾经认为尸体是污秽的东西而敬而远之，现在却把墓地作为死者灵魂的寓所而予以重视。这就产生了下述思想，即死者的灵魂没有离开我们去到遥远的世界，而是停留在生者世界的附近，与生者共存，保佑着生者。

明治维新以后，虽然寺檀制度瓦解，但神道葬礼仍被禁止，所以佛教葬礼几乎持续着垄断的状态。因为明治政府禁止宅地墓（在自家宅地建造墓地），所以佛教寺院对墓地的管理体制得到进一步加强。在基于家父长制度的民法中，把墓地的继承作为继承人继承的特权，是长子继承家业的象征。今天，人们所认为的传统的以家族为单位的墓地（家墓）是在明治时代才开始普及的。在那之前，土葬是主流形式。到近代，随着火葬形式的逐渐增多，一个墓地可以安放数人的遗骨，更促使了家墓形式的普及。这种倾向一直持续到第二次世界大战后家父长制度的崩溃，葬礼的盛大化与墓地的巨大化得到了发展。这种状况直到二十世纪九十年代以后才开始发生大的变化。

二十世纪九十年代以后的一个显著特征是葬礼的简略化。以家族为中心，数十人参加的小规模的“家族葬礼”增多，葬礼也不在自家或寺院举行，而在与紧挨火葬场的殡仪馆举行。其中所谓“直葬”的形式也有所增加，即不进行任何仪式，直接把遗体从医院运往火葬场进行火葬。其原因可以列举如下：由于少子高龄化的发展，人们的朋友与遗族多是高龄者，社会关系也较少；人们与地域的关系减少，不愿在葬礼方面与邻居维系繁琐的应酬关系；人们的宗教意识变弱，不喜欢华丽的仪式等。另外，由丧葬公司全权处理葬礼的做法也变得普遍。

与此同时，墓地不再一律有标准的形式，而是可以自由选择。家父长制的崩溃，使旧有的家族意识迅速泯灭，少子高龄化的发展使家业的继承陷入困境。于是辛苦营造并继承家墓变得没有必要。而且女性的意识有了很大转变，在家父长式的家族制度下被迫辛勤劳动的妻子们不再追求进入夫家的墓地，她们中的多数更希望以夫妇为单位，单独建造墓地，或离开夫家进入娘家的墓地。此外，由于人口从农村向城市的集中，人们与寺院的关系更加疏远，这也成为家墓制度难以维持的一个原因。

如上所述，统一化的家墓制度一旦崩溃，就为各种各样墓地的出现提供了

可能。特别是城市郊区的墓地因不属于原有的寺院，所以没有旧习，也使个人及以夫妇为单位建造各自喜欢的墓地成为可能。而且如果不希望将来子孙对墓地管理，进行祭奠，甚至不用建造以个人为单位的墓地，而采用所谓“世代祭奠墓”的公共墓地形式或是把骨灰放在骨灰存放所。更极端的做法是不建墓地，而采用把骨灰直接洒到海里或山里的自然葬法。

在葬礼与墓地样式急速的变化过程中，我们有必要摆脱原有葬礼佛教中的死亡观念，建立新的死亡观念。《化作千之风》中“请不要在我的墓前哭泣，我不在那里”等语句正象征着这样的转机，即从重视墓地的时代转向下一个死亡观念的时代。

3. 佛教面向死者的可能性

歌曲《化作千之风》一方面否定忘却死者，割裂其与生者世界的近代观点，表明死者死后与生者同在思想的同时，另一方面表明对重视墓地的原有葬礼佛教死后观的质疑。这是对平田笃胤的死后观中死者停留在生者附近思想的继承，重视墓地思想的否定。

近代虽是忘却死者的时代，但也不是没有提起死者问题的哲学家。特别值得注目的是京都学派哲学家田边元（1885 — 1962）。田边是西田几多郎的批判者，以重视社会性的“种的逻辑”而闻名，晚年探索宗教哲学，批判“生的哲学”，主张“死的哲学”。田边主张的是“与死者的共同存在”，他认为死者生前的爱在死者死后仍然持续发挥着作用。

生前希望生者对自己忘却的死者，生者在其死后仍能不断感受到其对生者的爱。这种爱以生者对死者的爱为媒介不断发生着作用，作为交互式爱的共同存在，使死者复活。（《是生的存在论还是死的辩证法》取其意通俗解释）

“死而复活”的典型原本是基督教里的耶稣基督。田边认为基督教中“死而复活”的只有耶稣一人，但佛教中的菩萨是有志者都能达到的存在。菩萨死

后也与众人相关，继续引导着众人。只要生者对死者有爱，死者就对生者继续发挥作用。田边把两者爱的共同体叫做“共同存在”。

田边以《碧岩录》55 则作为具体例子，讲的是道吾与其弟子渐源的故事。二人一起去吊唁某人时，渐源敲打棺木问“是生是死”。道吾驳斥说“不是生也不是死”。道吾死后，渐源终于领悟师傅没有明讲的道理。道吾死后仍然能够继续引导弟子，渐源感受其教化而得以开悟，才感受到一直引导自己的师傅的博爱。

这其中和田边自己的解释，有些地方与原文并不一致，但我们大致可以认同田边的解释。在基督教中，死者被天国召唤，失去与现世的联系。与此相对，正如田边所说，大乘佛教的特征是菩萨即使死后仍保持与现世人的联系。生者与死者的关系得以持续。

大乘佛教从产生之初，与死者的关系就是其根本的问题。因为大乘佛教需要回答佛陀死后人们如何与其联系的问题。以下我们就这一点进行简单讨论。

原始佛教以自己彻底开悟为目的，因此认为对目的没有裨益的哲学问题都是不能解决的问题，称其为“无记”，认为如果为那种问题伤脑筋是毫无意义的。无记的问题之一，是如来（佛陀）涅槃后是否存在的问题。佛陀开悟后，因还有肉体的痛苦而被称为有余涅槃。与此相对，由于其死后才从所有的痛苦中解脱出来，因而进入无余涅槃。那么，无余涅槃是怎样的一种状态呢？无余涅槃就是所有都回归于无吗？还是佛陀死后仍以某种形态继续存在呢？佛陀认为这些是不必考虑的无记问题，因此被放置一边。

根据《涅槃经》（汉译《游行经》）说，佛陀留下遗言，勉励出家修行者不要举行佛陀的葬礼及死后的崇拜，要专心修行。所以佛陀把自己的葬礼委托给俗人，佛陀的遗骸（舍利）分为八处被祭祀。后来祭祀佛陀舍利的佛塔成为人们信仰的对象，发展成为佛陀崇拜。但是我们无法以原始佛教的理论来解释这种佛陀崇拜，因为如果佛陀死后的存在是无记问题，那这种崇拜佛陀也毫无意义。

大乘佛教的出发点是讨论佛陀死后如何与佛陀联系这个大问题。因为娑婆世界中的释迦佛已进入涅槃，无法施展救济，因此就设想在另一个世界也有活动的佛陀，向他寻求救济作为解决问题的办法。这被叫做他方佛，其代表是阿

弥陀佛。阿弥陀佛在西方极乐世界，在另外一个世界救赎苦难中的众生。

阿弥陀佛信仰在大乘佛教中产生得最早。虽然一般认为阿弥陀佛信仰的《无量寿经》的异译经《大阿弥陀经》是支谦翻译的，但支娄迦讖翻译的可能性更大。如果确实如此，则是二世纪的译经，其原本的出现应该更早。根据经文所说，阿弥陀佛将来涅槃之后，观音菩萨成为佛陀引导众生，观音菩萨涅槃之后，势至菩萨成为佛陀继续引导众生。这种说法的前提是佛陀在无余涅槃后其活动也随之终止。可见此时佛陀的永恒性还没有得到认可，人们认为一旦涅槃则活动终止。而现行的《无量寿经》中则删除了关于阿弥陀佛涅槃的记载，认为其活动将永远继续。

与阿弥陀佛信仰设想有另一个世界来回避佛陀死的问题相对，《法华经》则正面把现世的释迦佛死后的问题作为直面问题。根据天台宗的解说，《法华经》分为前半部分（迹门）与后半部分（迹门）。虽然从什么地方开始区分前半与后半尚存问题，但大致而言，前半部分形成较早，后半部分形成较迟。前半部分的主题是满足小乘悟道的佛陀弟子也是大乘的菩萨。与此相对，《法华经》后半部分的主题正面提及佛陀死后，失去依托的人们该怎么办的问题。即人们该如何超越佛陀的死。

这里值得注意的是宝塔如来的出现。宝塔如来是过去出现在东方宝净国的佛陀，虽然已死，但肉身仍留在宝塔中，并承诺必然会出现在《法华经》宣讲之处。所以释迦佛专程前来听娑婆世界宣讲《法华经》。换言之，宝塔如来就是死者本身。且释迦佛进入宝塔如来的宝塔，与其并排打坐。这被叫做二佛并坐，是美术作品中经常描绘的画面。释迦佛与死者宝塔如来成为一体，从死者身上获得力量，并开始宣讲本门的中心寿量品，主张释迦佛的永恒性。

这当然是神话，传说。但这里可以清楚地看到，佛陀永恒性的说法是与死者联系，与死者一体化之后才得以确立的。如果没有与死者的联系，生就不成立。照顾死者，获得死者的力量是使我们生存得更加充实所不可缺少的。

佛教的佛陀与一神教的神不同，是人们作为菩萨修行得悟的结果。因此关于佛陀的理论，也同样适用于作为菩萨尾随佛陀身后的我们。原始佛教以自己修行，自己开悟为原则，没有把与他人的关系作为原理来接受。但佛陀死后，佛陀的前世故事中作为修行中的佛陀而登场的菩萨，以自利与利他的活动为特

征。这里首次把与他人的关系纳入佛教的原理。大乘佛教主张说这种菩萨的精神不是停留在佛的往世，而是谁都应该践行的道路。这也就是把与他人的关系作为最根本的原理予以确立。《法华经》的前半部分认为满足了小乘悟化的佛陀弟子都是大乘的菩萨。概言之，即意味着所有的人如果失去与他人的关系则无法存在。这种与他人的关系也包括与死者的关系。

本文开始列举的歌曲《化作千之风》，也表现了在今天的日本，人们对死者关心的深入以及追求不同于原有的传统死亡观的新死亡观。日本的佛教虽然被作为葬礼佛教在民众中确立下来，但在今天已经变得形式化，不再通用。但是从大乘佛教最初的出发点来看，可以说与死者的关系正是其中心课题。今天，当我们要重新探讨与死者的关系时，再次回顾佛教的传统，从中得到的启发依然不少。因为没有过去的传统，就不可能产生新的事物。

* 本文参照了拙著《佛教 vs. 伦理》（筑摩新书，2006），《日本佛教的可能性》（春秋社，2006），《他人 / 死者 / 我》（岩波书店，2007）等，并加入最近的见解总结而成。关于最近日本的葬礼以及墓地的情况，主要参照森谦二《现在的墓地与送葬》（东京堂出版，2000）小谷绿《变化的葬礼，消失的墓地》（岩波书店，2000），碑文谷创《新的丧葬礼仪》（平凡社新书，2006）等。

（任萍 译）