

死生学試論（二）

—加藤咄堂と死生観の論述

島 蘭 進

一 「死生観」と「生死観」

前号では死生学という日本語を一九八〇年代以来の用法に従って考察し、二〇世紀の最後の四半世紀の、世界における科学技術の発展や文化変容を背景に、この語が注目を集める理由にも論及した。死生学が求められるニーズを理解しながら、死生学の営みが関わる学知の領域を見定める作業の第一歩であった。

この稿では続いて、死生学の語と関わりが深い「死生観」という用語について検討を加える。死生学とは「死生観の学」とする理解も成り立ちそうに思われるが、それは妥当な理解なのだろうか。少なくとも「死生観の学」は死生学の重要な一角をなすものであろう。とすれば、そのような学はどのように形成されてきたのだろうか。「死生観」についての考察、論述は一九八〇年代の「死生学」の発足に先だつてなされてきたようであるが、それはどのようなものだったのだろうか。また、「死生観」の学や叙述の系譜は、新たに構想され、構築されようとしている現代の死生学とどのような関係にあるのだろうか。

以下、こうした問題を念頭に置き、「死生観」論述の歴史に探りを入れる。今後、発展が望まれる死生学の前史の検討にあたる作業である。世界的な視野での検討ももちろん必要であるが、この稿では日本国内に視野を限定している。

一九八〇年代に「死生学」の語が使われ始めたとき、たとえば「生死学」ではなく「死生学」の語が用いられ

たのは、一つにはこの語を積極的に用いようとした人々の関心がまずは「死」にあり、「死」の語が先に登場する語が好まれたという理由が考えられよう⁽²⁾。だが、他の理由として、すでに「死生観」の語がそれ以前からしばしば用いられており、とおりのよい語だったという理由も介在していると考えられる。

「死生観」と「生死観」の語は戦時期（アジア太平洋戦争期）にはともにほぼ同様の語義をもったものとして、好んで用いられた。試みに戦火が激しさを増す一九四三年に、神道史研究の大家である西田長男の編集により刊行された『日本精神と生死観』という書物を見よう。一〇人の執筆者のうち、九人がその論考の表題に「死生」または「生死」の語を用いており、「死生」や「死生観」が三人、「生死」や「生死観」が六人である⁽³⁾。多くの日本人兵士が戦地にたおれている事態を踏まえて（アジアの民の死には視野を及ぼさずに）、国民に死への覚悟を促す書物と言つてよいだろう。

意図的に「生死」の語を選んで用いているのは鈴木大拙である。大拙は「日本人間における生死観の発展」にふれているが、そこでは神道に対して仏教を重んじる姿勢がはつきりしている。とりわけ日本仏教の独自の諸宗派が成立した鎌倉時代の仏教を優位に立たせようとする意図が見え、そうした意図のもとに「生死観」の語が用いられている。

生死と云ふ言葉が宗教的意味に用ゐられたのは印度が始まりだが、生死の二字はつまり代表的である。この二字で単に物理学的及び生理学的変化を意味するだけでなく、もつと廣い意味で、宗教意識喚起の契機となる人生の経験現象をすべて云ふのである。即ち個人的に苦楽の問題、地獄・極楽の思想、淨穢の觀念、業・神・惡・悲・愛・永遠の生など云ふ考をすべて含んで居るのである。それ故に、日本人が鎌倉時代に至るまで、生死の問題を深く思慮しなかつたと云ふことは、上記の諸問題につきて深い関心をもたなかつたと云ふことになるのである。

(二五七頁)

鎌倉時代以降、深い宗教的体験がもたれるようになり、それに応じた思索が加えられて始めて生死の自覚が生まれる。知的にも情意的にも心の奥底に「動くもの」がある。それは「大悲」により動くものであり、また「般

若」(知恵)でもある。それは禪と浄土教に結晶していく。

日本人は鎌倉時代で始めて否定の論理を経験し、動く般若の道に初一步を踏みだしたのである。日本人の生死観はここで宗教的性格を帯びて来る。宗教的性格を持たない生死観は人間の歴史に何等の価値を有しないのである。(中略)

日本人のもつ生死観は、それ故に、鎌倉時代で出来上つた。動く般若は二つの方向を取つた、一つは庶民階級を通して行き、今一つは武士階級に浸み込んだ。武士的生死観と庶民的生死観と——これで日本人の生死観即ち宗教意識なるものは盡きて居ると云つてよい。(中略)

武士的生死観は次の句に現はれて居る。

『討つものも討たるものも諸共に／如露亦如電、応作如是観』
庶民的生死観は左の如くである。

『あみだぶと喚べば答へて御佛は／まくらの上に現はれにけり』

(二六一—二六二頁、「／」は島蘭が付したもので、原文の改行箇所を示している。)

大拙の著として名高い『日本の靈性』(大東出版社)が執筆・刊行されるのは一九四四年のことであるから、この文章は『日本の靈性』が書かれる直前の段階での大拙の思考を反映したものと見る事ができるだろう。大拙は戦時中の死の覚悟に関わる事柄として「生死」や「生死観」の語をとらえ、それを「日本の靈性」の核心に関わるものと見ていた。死の覚悟に関わるような用語として「生死観」が用いられるのは戦時期、とくにその末期の特徴であるが、この時期には仏教に力点が置かれているかどうかは別として、「生死観」の語と「死生観」の語がほぼ等しい語義で用いられていた。

このような併用は戦後にも持ち越される。たとえば、『戦艦大和ノ最期』(一九四九年)の著者、吉田満の絶筆となった一文を取めた書物はその文の題を採り、『戦中派の死生観』(文芸春秋、一九八〇年)と名づけられたし、リフトンや加藤周一らの共著の日本語版は『日本人の死生観』と題された(上下二冊、ロバート・リフトン、マイケ

ル・ライシュ、加藤周一著、岩波書店、一九七七年)。一方、宗教学者の岸本英夫は「生死観の類型」や「現代人の生死観」について論じ、神道学者の安蘇谷正彦は『神道の生死観』（副題は「神道思想と「死」の問題」、ぺりかん社、一九八九年）について論じている。これらの論者は「生死観」と「生死観」の語の使い分けに、それほどこだわってはいない。そもそも「しようじがんと読むのか「せいしかん」と読むのかも明瞭でないことが多い。

しかし、アジア太平洋戦争の戦時期以前は、「生死観」の語がそのような意味で用いられることはあまりなかった。「死にどう向き合うか」とか「死後についてどのような考え方をとるのか」というような問題に取り組むときは、「生死観」の語を用いるのがふつうであり、「生死観」の語を用いることはあまりなかった。たとえば、一九二二年に刊行された長谷岡唯見の『生死及来世の哲学』（日本禅書刊行会）は浄土真宗の立場から「死にどう向き合うか」とか「死後についてどのような考え方をとるのか」といった問題に答えようとしたもので、本文中には「生死」の語が頻出する。

全体我々は生死を離れるとか、生死から脱するとかいふと、すぐに何んだか神秘的な世界を連想して、その世界に到らなければ実現できないことのやうに思つてしまつて、我々には不必要論なり卓上の空論なりと片附けてしまふ悪癖があつて困ります。併しそれも無理ならんことで、この肉体を持つてをる限りにはどうしたつて死なずにすまないのですから……。併し、いま仮りに支那の誰かのやうに不老不死の靈薬を探し廻つて、萬ヶ一にも採しあてたならば死なずにをるかも知れません。（中略）マアさういふことはどうでもよいとしておいて、いま仮りに、我々が何等かの方法によつて死を脱れることが出来たとしても、亦できるとしても、モウ一つの生から脱れることは一寸むづかしいやうに思はれます。（中略）五尺の身体を持つたお互ひは生を脱れ得たかと思へば死から脱れ得ず、死を脱れ得たかと思へば生から脱れ得ずで、どうしても生死二つ乍ら離れることは不可能事であります。それもこの五尺の身体があるためで、未だその上に飯も喰はせねばならず、着物も着せねばならず、何んと厄介なものを持ち合わせたものではありませんか。ところが、釈尊は此肉身があればこそ生死から離れることができるのであると云はれるのだから面白い。何んだか耳をつまんで鼻をかむやうな話ですが、茲が仏教の味のひのあるところであり、有難いところでもあります。

「総論」のさわりだが、ここには「死生」の語は一度も登場しない。にもかかわらず、この総論は「死生観を論じて来世の真義に及ぶ」と題されているのである。

「死にどう向き合うか」とか「死後についてどのような考え方をとるのか」というような問題に取り組むとき、仏教徒は「死生観」の語を用いるのを好まなかった。「死生」というなじみ深い仏教用語を用いながら、あえて「死生観」の語を用いたのがこの例である。

このように仏教徒が「死生観」の語を用いなかっただけを理解するのはそれほど難しいことではない。「死生」は「出離生死」「生死即涅槃」のように仏教の教えの根幹に関わる用語であり、しかもその意味は仏教の根幹に関わるだけに必ずしも理解しやすいものではない。また、「小乗」と「大乘」で理解が異なる事柄の核心にも関わっている。「死生観」という語を用いたら、直ちにそうした問題を正面から解説しなくてはならなくなるが、そうした仏教教理の解説と「死にどう向き合うか」とか「死後についてどのような考え方をとるのか」といった問題（死生問題）はストレートに結びつくわけではない。長谷岡唯見は死生問題を入り口にして、その扱いが難しい仏教の「死生」概念を解きほぐそうとしているのだが、必ずしも平明なめらかな論述とはいえないようだ。

仏教用語としての「死生」はサンスクリット語の *jāti-marana, saṃsāra* などの訳語として用いられてきたもので、「生まれることと死ぬこと、また、いのちあるものが、生まれることと死を繰り返すことを意味し、（輪廻）と同義にも用いられる。それ故、（死生輪廻）（生死流転）などという表現も仏典には散見される」（中村元他編『岩波仏教辞典』第二版、二〇〇二年）。煩惱や無明のなかで無限に繰り返される無方向的な生滅のプロセスをいい、そこに苦の根本原因があるとされる。したがって、生死の連続からの解放こそが人間にとつての至高の目標であり、仏教が教える真理の核心である。死生による苦を超越することによって涅槃に達することこそ、あらゆる関心に先立つプライオリティをもつ問題なのだ。

ところが大乘仏教において、「死生」の意味は大きく転回し、そこから「生死即涅槃」という新たな核心的教説が生じてくる。中観派によって確立された「空」の教説においては、「生死輪廻する迷いの存在は、究極的には無自性で空なるものと考えられた。死生と涅槃を実体のある別物と考えるのは、実は我々の分別作用のなせるわざ

に過ぎず、そのような概念的分別を離れた究極の立場から見れば、生死輪廻と涅槃には差別が存在しない」（同前）。では、そもそも「涅槃とは何か」が問い返されるだろうが、そこからあらためてさまざまな大乘仏教の教説が展開されていくことになる。だが、その際、「死にどう向き合うか」とか「死後についてどのような考え方をとるか」といった問題に近づいていくといった方向へと話が進むとは限らない。

このように考えると、戦時期（アジア太平洋戦争期）に至るまで、「生死観」という語があまり用いられなかった理由が納得できる。実際、一九〇四年に刊行された加藤咄堂の『死生観』（井冽堂）以来、もっぱら『死生観』の語が使用され、定着する時期がしばらく続いた。『生死』の語を用いると仏教独自の教説の世界に深く引き込まれて行かざるをえなくなる。だが、人々が関心をもったのは、そのような仏教教説の世界だけではなく、『死』をめぐる新たな言説・考察領域だった。

そうした言説・考察領域を指し示すにはとりあえず『死生観』の語の方が適切に思えたのだ。そして、戦時中から戦後にかけての『死生観』『生死観』の用法は、一九〇四年以来の『死生観』の用法を引き継いだものなのである。おそらく時をおって、読み方としても仏教的な意義を喚起する「しょうじかん」ではなく、「しせいかん」の言い換えとして受けとられがちな「せいしかん」が用いられる機会が次第に増えたと思われる。

では、その『死生観』の語が意味するものは何だったのだろうか。この語の導入者であり、その後の『死生観』叙述に大きな影響を与えたと思われる加藤咄堂という人物とその論述を振り返ることによって、解明の糸口を見出していきたい。

二 加藤咄堂の死生観論述（一）

仏教を土台とした国民教化の講演説教者として著名だった加藤咄堂（一八七〇—一九四九年）は、またきわめて多産な著述家としても知られていた。その咄堂の著述の中に、『死生』の文字を含んだものがいくつもある。一九〇四年の『死生観』（井冽堂）、一九〇五年の『増補死生観』（同前）、一九〇八年の『大死生観』（積文社・柳原書店）、一九三二年の『死生問題』（丙午出版社）、一九三八年の『死生禪』（磯部甲陽堂）である。このうち、『死生問題』は『大死生観』と同じものの再刊であり、『死生禪』は清泉芳厳との共著であり、『死生観』叙述の歴史

をたどるこの稿の関心からは、最初の二著がとりわけ重要なものとなる。そのうち『大死生観』は『死生観』の内容を五倍に増幅したものであり、死生観をめぐる宗教思想百科事典的な趣であり、現在用いても役立つが、主要な論旨はむしろ『死生観』の方に明瞭に示されている。

加藤咄堂の最初の著作は『大聖釈迦』（一八九一年）であり、その後、『仏教概論』『日本仏教史』『大乘仏教大綱』などの書物を次々に刊行している。また、一八九二年には代表的な通仏教メディアである『明教新誌』の主筆に迎えられた。後には『碧巖録大講座』（全一五巻、一九三九—一九四〇年）といった著作もある。『近代日本哲学思想家辞典』は咄堂を「仏教家」としているし、常光浩然の『明治の仏教者』も明治全体で五八人、明治後期で二八人の「仏教者」の中の一人として咄堂を取り上げ、その生涯をたどっている⁽⁶⁾。

「加藤咄堂」の項の冒頭にある写真にそえたキャプション風のまとめの一節で、常光は咄堂を「高級武士の子で仏教には何のかかわりもない人であったが、その一生は立派な居士として日夜仏教の大衆化に尽くした功績は大きい」（八六頁）と顕彰している。だが、咄堂はどこまで自分を仏教徒と見なしていたか、時期をおって調べてみると確かなことは言いにくい。むしろ修養を説く教化運動家というのが、主要な自己規定だったのではないかと思われる。一九四一年の『加藤咄堂選集』（潮文閣）の「自序」は「明治より昭和へ、七十有余年、其の間に生を^マ生^マけ、修養を語り、文化を説いて五十年」（一頁）と書き始められている。

咄堂（熊一郎）は丹波亀岡の格式高い武家の出身だったが、父は大阪に出て「士族の商法」で失敗し、裏長屋住まいにまで落ちぶれたという。父は教育熱心だったようで自ら息子を教え、咄堂は京都で小学校を卒業した後、学問を志すが、それは財政的に困難だったので、代用教員を勤めたあと、オリエンタルホール（平井金三の英語学校）や京都法律学校で英語や法律を学び、二十歳のとき、東京に出て働きながら英吉利法律学校（後の中央大学）で学んだ。二十一歳のとき、築地本願寺の積徳教授で教える機会を得、以後、仏教との関わりを深めていく。またたく間に仏教の大意を理解し、仏教関係の講演や著述や編集で暮らしが成り立つようになった。じきに大内青巒ら多くの仏教家が咄堂の才を高く評価するようになり、聖徳太子を讃える上宮教会の講師に、やがて副会長となった。また、曹洞宗大学（後の駒澤大学）や東洋大学で教えたり、中外日報の主筆をしたりするに至った。

しかし、咄堂の「教化」は仏教の枠内にとどまるものではなかった。一九二四年には「国民精神作興に関する

詔書」を受けて結成された教化団体連合会の理事に選ばれ、国民教化運動のリーダーとして政界の中樞から篤い信頼を寄せられるに至る。最初期に『日本風俗志』（全三冊）を著し、東洋大学では民間信仰史を講じ、『国民思想叢書』を編集するといったように、その知的関心は「修養」や精神文化に関わるきわめて広い範囲にわたり、一九一九年には一年の講演回数が二三〇回に及んだという（常光、『明治の仏教者』下「注（6）」、九一頁）。だが、その「修養」「教化」の精神的な根はそれほどわかりにくいものではない。

咄堂自身は自己の知的素養を、『加藤咄堂選集』の「自序」で次のように振り返っている。

幼時、父に儒典を学びし身も、時代の変転は予を促して洋学に親炙せしめ、業を英吉利法律学校に受けしも、泰西模倣の時代の趨勢に慨然たるものあり、幼時の儒学勃然として心に萌し、東洋研究の結果は、仏典に及び、研鑽漸く進みて、幽玄の旨、我が興趣をそゝり、明治二十三年、教育勅語の渙発せらるゝや、聖旨を宣伝して国民に徹底せしむるは此時ふりとの先師大内青巒居士の激励に蹶起して以来、身を全く社会教化に投じてより、筆にし口にするもの、之れに遵拠せざるなく、時に経書を講じ、時に世態を説くも、其の婦趣する所、一にこれに志して、青衿より白髪に及んだのである。

（二頁）

仏教界にふれたことから、一般在家者向けの「居士」説教講演者という役柄を見いだし、それはやがて仏教という枠を越えて、もともとの儒教的皇道の素養の発露をもたらしたと言えるだろう。『死生観』が刊行された一九〇四年に、咄堂は他にも『運命観』『女性観』といった書物を著している。序と跋文は『死生観』が村上専精・大内青巒、『運命観』が前田慧雲・南条文雄、『女性観』が井上円了・島地黙雷と当時の仏教界の知的実力者が名を連ねているが、その著述の内容は必ずしも仏教教理に即したものではない。

『死生観』においてこれは明瞭に表れており、むしろ哲学を中心とした西洋の学問史上の人物とともに、武士道や陽明学の系統の思想家や行動者が重要な位置を占めている。だが、この書物が世界の諸宗教・諸思想の文明的な比較考察の形をとっていることにも注意しておく必要がある。後にふれるように、『死生観』は近代日本の宗教や思想の比較研究の、初期の著作としても取り上げる価値のあるものである。

以下、主に『死生観』により、時に『大死生観』を参照しながら、加藤咄堂の死生観研究を紹介していこう。
『死生観』は次の五章からなっている。

第一章 死生観の変遷

第二章 武士道と死生観

第三章 古聖の死生観

第四章 近世の死生観

第五章 死生問題の解決

第四章までは、客観的な叙述を行い、第五章において自らの信念を示すという構成になっている。しかし、実は全巻を通じてある死生観を是とする立場から、それとの比較によって、他の諸宗教・諸思想の特徴がとらえられている。全巻を通じて、「現代日本人は死にどう向き合って生きていくべきなのか」という問いのもとに叙述が進められているからである。

第一章は次のように書き始められている。

生あり死あり、其間五十年、名けて人生と為す、人は唯だ此蜉蝣の如き生存を以て満足すべきか。上下茫々数千歳、生ずるもの限りなく死するもの亦限りなく、生ずるもの必ず死して、死するもの必ず生ずるか、生ずるもの、必ず死するはこれを目賭すべきも、死するもの、生ずるは知り得べきの限りにあらず、此に於て死生の問題は永久の疑問として吾人の前に横はれり、吾人はこれを単なる疑問として放抛すべきか、

（『増補死生観』、一頁）

咄堂はこの「死生問題」を宗教と関わるものだと理解している。科学や哲学による探究の及ばない問題が問われており、そこは宗教の領分とされてきた。だが、その宗教も頼りにならないと言う。咄堂は死後に靈魂が実在し続けるという考えは原始人以来のものだが、発達した科学を学ぶ現代人が受け入れることができない、過去の死生観だと見ている。宗教にこそ科学や哲学では扱えない領域が委ねられるが、少なくとも宗教のこの「神秘主

義」の側面は否定されなければならない。『大死生観』の叙述によるう。

死生は人生の根本問題にして一切の科学一切の哲学は基礎を其上に築き、一切の宗教一切の道德は根底を其上に置く、試みに生の起原を探らんか人身生理を究め人類学に質し、進んで生物進化の順路を遡りて其起源に及び、宇宙開発の源に到りて天文地文の学に問ひ、更らに其由来する所を究めんとするには、勢ひ科学の領域を脱して哲学の範圍に入り、宇宙人生の根本に向て思索を運らざるべからず。死の帰趣を尋ねんとすれば、科学は唯だ死の状態を示すに止り、哲学の思索も僅に仮定の理論を説くに過ぎずして、これを明確にするに至ては依然宗教の領土たり、されど宗教の説く所、もと理智の判断を超越するが故に其所説区々にして帰向する所を一にせず

(六頁)

咄堂は科学はもちろん、多くの哲学説や宗教の教理によつても、死生問題に向き合う現代人に、納得のいく答は見いだせないと考えている。古代的な靈魂不滅や転生の觀念にも従うことはできない。だが、依拠できる確かな死生観のありかが日本の伝統やある種の哲学・宗教にはあるという。とくに日本の伝統が頼りになるものだと言われる。こうして『死生観』は直ちに本題に入っていく。「大和民族の死生観」から武士道へと話が進んでいく。とりわけ平安後期に台頭してくる武士の死生観にふれた部分から、咄堂がすぐれていると考える死生観が取り上げられていく。そこでは「大和民族の先天的な死生観」が見事に形象化されるに至つていくという。たとえば、屋島の合戦で源義経を守るために身をもつて敵の矢を受けて斃れた佐藤繼信つぐのぶのような人物が体现する死生観である。

身敵箭に斃れて莞爾として更に恨にあらずといふ、これ豈に大和民族が先天的に有せる死生観にあらずや。彼は未来に於て得る所あらんとするにあらず。唯だ主従の義かくあるべきなりと信じたるなり。彼は転生を信じて瞑目したるにあらず。唯だ主従の義かくもあるべきなりと信じたるなり。彼は転生を信じて瞑目したるにあらず、主君の為に死すこれ彼が唯一の目的なりしなり。

(『増補死生観』、二六頁)

こうした武士道の精神は禅宗、浄土諸宗、日蓮宗によっても明確にされていたという。こうして来世をあてにするような死生観ではなく、宇宙的な実在に帰一することで、泰然自若として死につくというような死生観が目立つ。「皆な死を以て天地の大靈に帰するが如くに感じ、迷妄懦弱の観のこれに加はらざることこれなり」(同、三一頁)。大和民族の死生観はこの点で一貫しており、たとえば禪的な表現をとった武士の精神の中で、それが具体化してきたと論じられる。

咄堂は続いて時代を下りながら「武士の死生観」の変遷を解説し、第二章に入る。「武士道の死生観」と題された第二章は江戸時代の死生観を扱っているが、こここそ本書「死生観」の中心的な叙述がなされる箇所といつてよい。咄堂がもつとも共鳴する人物の死生観はここで取り上げられている。

焦点を当てられているのは、山鹿素行、白隠禅師、大塩中齋、吉田松陰の四人である。武士道・禅・陽明学の系譜の人々であり、儒教・仏教の伝統の中で見ると、思弁よりも実践を重んじる好みが見てとれる。大塩中齋についての叙述を見よう。

大塩は自ら死を覚悟して民の苦痛を救おうとした。このように死を恐れず、そのことによる動揺がまったくないのは、「不生不滅の本体」としての「太虚」を信ずる死生観をもっていたからだ。究極の道徳的価値としての「仁」の源泉でもあるこの宇宙の本体、すなわち「太虚」において「生死」は一つである。自らの心をこの「太虚」あるいは「天地」に同一化させる「心太虚に帰す」ことが大塩の死生観だった。大塩はこの境地を次のように述べている。「聖賢は則ち独り天地を視て無窮となすのみならず。吾れを視ては以て天地と為す。故に身の死するを恨みずして心の死するを恨む、心死せざれば則ち天地と無窮を争ふ」(七四頁)。このような死生観を実践し、文字どおり死を恐れることなく行動したところに大塩の面目があるが、それは「知行合一」掲げる陽明学の学風を反映しているという。

三 加藤咄堂の死生観論述 (二)

第三章の「古聖の死生観」では、釈迦、キリスト、孔子・老子(道家)、ソクラテスの死生観が論じられている。天国・地獄に永生を見るキリスト、天命を知ることを読む孔子、虚無自然を道とし死生にこだわらない老荘・列

子、生死を一体と見ながら靈魂の不滅を信じたソクラテスに対しては一定の賛辞を送りつつも、現代人にとってのものの足りなさを見ているが、釈迦に対してはそこに究極の死生観が語られているとする。とりわけ、大乘仏教の「宇宙精神」を根本実在ととらえる見方が「近世哲学」の「現象即実在」説と合致し、そこに咄堂が賛同できる死生観があることが示される。

三界を了達するに心によつてあり、十二因縁復た亦た然り、生死皆な心に由りて作す所、心若し滅すれば生死盡く(華嚴經)

といひ、宇宙の実相を真如と生滅の二門に分ち、前者を以て不生不滅の本体とし其本体の上に生滅の波瀾を起すものを宇宙の現象とし、波を離れて水なく、水を離れて波なきが如く、生滅を以て本体海上の波なりとし、優に近世哲学の精華たる現象即実在論に入る

(九一頁)

第四章は「近世哲学」と科学を取り上げているが、前者では一神論から汎神論への趨勢があるとし、スピノザ、ライブニッツ、カント、ヘーゲル、スペンサーの中に「現象即実在」論へと展開していくプロセスを見ようとしている。後者では機械論の限界が取り上げられ、死生の問題や倫理道德の基礎は科学によつては解明しえないが故に、宇宙論や人生論は哲学や宗教に委ねられざるをえないとする。そこから心靈現象に注目するような「神秘主義」のような反動も出てくる。だが、その背後には「死生問題」という「永久の疑團」が横たわっている、という。

第五章では「死生問題」への応答としてあるべき死生観の要点が整理され、自らの立場を明らかにしていく。咄堂は靈魂の存続説をとらない。それは理にかなわないとともに、自己の幸福に拘泥しているという利己主義に通じ、「英雄傑士」の死生観とは合致しないという。では、生命は自己の身体限りのものかというところではなく、生命は永久である。

死生は宇宙の幻影のみ、一波退きて一波来る、生何の望む所ぞ、死何の厭ふ所ぞ、古来生死に透脱せる偉人が白刃の下、莞爾として頭を伸ぶるは此観あるがためにあらずや。物質の不滅、勢力の恒存は已に云ひぬ、

これを生物学者の言に徴するも、生命は永遠に不死なり、父は子に子は孫に、孫は曾孫に、曾孫は玄孫に綿々相伝へて終に断えず

(一三五頁)

エネルギー恒存の法則や生命の世代伝達ということに加えて、さらに生命は「社会的に永久」でもある。「古英雄」は自らが死んで、その志が後続の者たちに生きていくと信じていた。「吾人の一言一行の微も當に全社会に普及し其印象は永く社会生命として止るべし」(一三八頁)。だが、「一言一行が……永遠に不朽」だというのは、社会的次元のことにとどまらない。「全宇宙に通じて無限に影響すべき」ものだからである。ここには進化論的なニュアンスが込められることもある。「宇宙は真善美に向て進みぬ、我が社会をしてこれに近づかしめんとするこれ人生の職務なり」(一四一頁)。だが、もっと端的な表現は「死生一如の理」ということである。そのような宇宙の本体と一体となるということである。

生死は幻影のみ、悠久なる旅行の一路程のみ、日々其盡すべきを盡し其獎むべきを獎まば、又何の顧慮する所かあらむ、古の英雄傑士、聖者仁人は、皆な心をこゝに注いで、死生に自在を得ぬ、吾人若し修養其功を積むで此の如きを得ば生死岸頭に立つて、寂然不動人生の妙趣を味ふて、日々是れ好日、天地長へに春なるを得む、

(一四三頁)

以上、『死生観』の概略を述べてきたが、そこでは「死生問題」への最終的な回答があると考えられ、それはいくつかの思想的立場が一致するところに見出されるものとされている。仏教の文脈では、大乘仏教の「生死即涅槃」の立場、とくにそこに真如や実相とよばれるような永遠の「宇宙の実体」を想定する立場がよしとされている。また、日本の思想的伝統の至り着いた地点として、実践的な武士道の「英雄傑士」の言説と行動が引かれている。さらに西洋の「近世哲学」の動向が「現象即實在」論の方向をたどってきたと見て、「死生問題」への応答もその延長線上に見出されるとしている。

このように見てくると、咄堂が仏教の教化者と見なされたのも当然とされようが、それと並んで武士道や陽明

学への共鳴があり、仏教教理は武士道や陽明学に合致するような方向でこなされていったものと見なすこともできよう。初めにもふれたように仏教徒にとつてなじみ深い用語は「生死」である。しかし、咄堂の『死生観』には「生死」の語よりも「死生」の語の方が頻繁に用いられている。この書物が『死生観』と名づけられたのも、咄堂の「死生」の語へのなじみによるところが大きいだろう。そしてそれは咄堂の儒教や武士道との親しみを考慮しなければ理解できない。

「死生」の語は、論語（顔淵篇）に「死生命あり、富貴天にあり」（「死ぬも生きるもさだめあり、富みも尊さもままならぬ」の意）⁽¹⁰⁾の一節があるように、漢文学ではふつうに使われる語であり、江戸時代に儒学的素養が浸透したことで日本語に定着したものであろう。『死生観』の叙述にも「死生に処する」、「死生の巷に立つ」などの慣用的な表現がしばしば見える。「死生」の語は現世のある種の政治的・道德的秩序に第一義的な関心を置く儒教や武士道になじみが深い語と見なしてよいだろう。咄堂は確かに「死生問題」に正面から取り組んでいるが、それはまた「修養」についての関心から導かれたものともいえる。試みに一九〇一年に著された『修養清話』を瞥見してみよう。その冒頭に「修養」の定義ともいべきものが示されている。

心ほど怪しきものはない、心をして其往く所に往かしめ、其欲するまゝ、に行はしめて見よ、妄念は頻りに起り、悲喜交も生じて、少しも安まる所はない、此心を一所に安立せしめ、何物か来るとも少しも騒がず、如何なる事が生じても少しも驚かず、寂然不動の地位に置いたならば、何をか悲み、何をか喜ばむだ、心は超然として悲喜の外にあり、禍福畢竟我に於て何かあらむ、山いよく高くして谷いよく深く、迫害ますく多くして意気ますます盛なりだ、心を此の地位に置くのが精神修養の必要な所である。

(二頁)

この「修養」の要諦が「生死を達観する」ということなのだ。

禍福とか毀誉とか苦楽とかさまぐのことがあるが、皆なこれ生死の中のことだ、人生の始めといへば先づ生だ、終りといへば死だ、此始終を通覧し、此生死を達観し見よ、生といふのも一時、死といふのも一時

だ、寄せては返す大海の波、波が来ればとて大海の水は一滴も増さず、波が返したからとて大海の水は一滴も減じはせぬ、不増不減の大海に生死の波を立つ、生何かあらむ、死何かあらむ、波が寄せたからとて何の喜ぶべきこともなく、波が返したからとて何の悲むべきもない、生死元来大海の波、白刃よし頭上に下るとも電光影裏に春風を斬るやうなものだ

(五一―六頁)

現世で安心立命し、りっぱな人物として生きるために心を養うという要請がまずあり、そのことと不可分なものとして「生死を超えろ」という課題が設定されている。儒教の立場からは個の実践性を尊びながら宇宙論的次元に至ろうとする姿勢であり、仏教の立場からはとっと早い悟りの境地（天台本覚思想に通じる）を土台として処世の要請という現世的な問題を導ぶ現世主義的な姿勢をとったものといえるだろう。そしてそれは、科学の影響の下でなお哲学や宗教に向かわざるをえない現代人にとって、「近世哲学」の最新の課題に答えつつ、来るべき宗教の刷新を先取りするものとも考えられた。「修養」の潮流を引き継ぎつつ、「死生観」の語が登場したのは、このような思想課題に依拠してのことだった。

四 死生観論述の背景

加藤咄堂が死生観の比較研究に取り組み、組織だった論述を試みたのは、国民に「修養」を促すべく教化を行うという自らの役割の自覚に基づくものだった。だが、それはまた、咄堂がキリスト教や仏教や儒教や西洋哲学など諸宗教・諸哲学思想、諸「古聖」の立場の多元的併存を意識し、その中で「日本人」としての自己の思想的立場を確立しようとする欲求とも関わっていた。独立国家を支える個としてのアイデンティティの確立の要請に応えようとしたともいえよう。スマイルスの『自助論』（西国立志編）や福沢諭吉の『学問のすすめ』に求められたものが新たな形をとったものでもある。さらにそれは、儒教の素養をもちながら仏教の教化者として生計を立てていくことになった咄堂が、二つの思想伝統が合致する地点を探りあて、それを日本古来の伝統と理解して国民教化の拠点に位置づけていく試みでもあった。

ここではこうした咄堂の試みが、どのような学問や言説の時代的背景の下で生み出されたかについて考察する。

咄堂の死生観論述の背景となった知的環境を問うていくと、いくつかの言説や学知の系譜にゆきあたる。それらについて見ていくことで、一九〇〇年前後の日本の言説や学知の中で、「死生観」の語が浮上してくる理由が何ほどか明らかになる。そうすることで、今度は現代形成途上にある死生学の先駆的形態の一つについて、その特徴と、それが生じた理由や動機をより鮮明にとらえることができるようになるだろう。

（一）修養

「死生観」論述が形成される背景には、まず「修養」言説の興隆があった。咄堂には『死生観』以前に、すでに『修養清話』『婦女の修養』などの著書がある。立身出世や受験の社会史の研究で知られる教育社会学者の竹内洋が、国会図書館の所蔵図書目録から作成した表によると、「修養」を主題、または副題にした書物は、一八九九年、一九〇〇年には一年に一点ずつしかなく、その後一九〇五年までは五点以下であるが、その後急に増大し、一九〇七（明治四〇）年には三〇点近くに及んでいる。ベストセラーとなった新渡戸稲造の『修養』は一九一一年の刊行であるが、竹内は「修養読本は……明治三〇年代に台頭し、四〇年代には大きな潮流となってくる」という。一九〇〇年代（明治三三―四二年）に登場した修養主義的な運動には、清沢満之の『精神界』（創刊一九〇一年）、伊藤証信の無我苑（一九〇四年設立）、西田天香の一燈園（一九〇五年設立）、蓮沼門三の修養団（一九〇六年設立）、松村介石の日本教会（一九〇七年設立、後の道会）などの運動がある。岡田虎次郎が修養のための静坐法を広めるのもこの頃であり、田沢義鋪よしかほによって一九一〇年に設立される青年団もやがて修養運動の一大勢力となる。これらの集団の思想的背景はさまざまだが、いずれも修養に関わる集団として理解されるような時代背景があった。それは、修養書の流行という事態と関わっている。咄堂は修養主義運動の流行の当初から修養書のジャンルで活躍し、常に修養書の著者として知られた人物だった。

では、「修養」とは何か。修養主義で説かれた事柄の多くは、それまでも説かれてきたことだった。修養主義とその後に来る教養主義を対比して論じた歴史社会学者の筒井清忠も、次のように述べている。

修養主義的な社会意識は江戸時代にすでに萌芽形態があったと考えることができよう。庶民レベルでは、

二宮尊徳の報徳社や石田梅岩の石門心学の中に修養主義的な内容が盛られていたし、江戸期の寺子屋での教化内容や各種の新宗教にもそうした傾向は強く存在していたとみることができる。／＼しかし、「修養主義」の成立の時期を確定するということになる、それは「修養」という用語・觀念が新しいものとして登場し、国民の比較的広い層に社会意識として受容され始めた時期に求められるべきであらう。それは明治三〇—四〇年代の時期なのであった。¹³⁾

修養主義の萌芽ということでは、ここにあげられた民衆運動だけでなく、儒学・国学の言説や仏教の説法の中にもそうした内容が含まれていたといつてよいだろう。修養的な実践や言説の諸要素は満ちあふれていた。民衆思想史研究の安丸良夫が江戸時代の前期からこの時期にまで続くものとして、広く「通俗道德」と名づけたような実践や言説がそれにあたる。¹⁴⁾だが、一九〇〇年代には新たに「修養」という語によって、人々の関心が集まる情勢が生み出されていた。つまり、修養主義とは既存の多系統の道德的実践や言説を、ある方向へと再編成する過程で生み出されてきたものといえるだろう。

この時代の修養主義が、修養書を読むという行為と密接に関わり合っていたことは「修養」の広まりという現象の特徴を理解する上で注目してよいことである。そこでこの時期の「読者」の広がりの特徴について、また読者層の意識の特徴について瞥見しよう。修養の言説は、当時の読者の意識のありようを存分に反映するものだったと思われる。当時の読者について考えることは、修養や大衆教化の著述家として大成功を収めた加藤咄堂が語りかけようとした人々の像を思い描くのにも役立つだろう。

咄堂が修養関係の書物を刊行し始めるのにやや先立つ時期に刊行され、爆発的な成功を収めたのは博文館から刊行された雑誌『太陽』だった。『太陽』は修養を主題とした雑誌ではないが、それが国民意識をもった中産階級の読者の増大を受けて、幅広い読者層を対象として刊行されたことはよく知られている。¹⁵⁾一八九五年の創刊時から一〇万部を売ったという『太陽』は、『日本商業雑誌』、『日本農業雑誌』、『日本大家論集』、『日本之法律』、『婦女雑誌』の五誌を統合して出来上がったものであり、きわめて広い範囲の話題を取り上げていた。そのように広い話題を取り上げ、『百科スタイル』によって中産層を中心とした広汎な読者を寄せ集めることとなった。このよ

うな読者層は新聞や小説の読者層とも近いものである。

新聞や小説の読者とそれを支える印刷技術の普及を、国民国家的な共同意識の形成と結びつけてとらえたのは、ベネディクト・アンダーソンである。⁽¹⁶⁾新聞や小説において、国民国家の枠内での多様な出来事が並列的に語られるが、それをくくり上げるのは国民という「想像された共同体」の意識である。印刷技術の普及による新たなメディアがその想像を助ける。「太陽」はまさにこのような国民意識の形成を促し、反映する雑誌だった。そして、「修養」もこのような国民意識の形成を反映しつつ、それに対応する新しい道徳的意識として形成されてきたものである。印刷物に慣れ親しみ、拡散してゆく専門知識を吸収する意欲をもち、自由競争や個人の自立の意識が増す環境で、社会的な上昇を望みながら、それを道徳的向上と不可分のものととらえようとする人々である。

加藤咄堂より少し遅れて、修養書の書き手として活躍するようになった人物に新渡戸稲造がいる。⁽¹⁷⁾加藤にとっても新渡戸にとっても、明末の洪自誠による処世の書『菜根譚』は重要な参考書だった。新渡戸の修養についての著述は、主に『実業之日本』に掲載された。『実業之日本』は一八九七年の創刊だから『太陽』に二年遅れ、新渡戸が修養講話を連載し始めたのは、一九〇八年からである。それらは、『修養』（一九一一年）、『世渡りの道』（一九二二年）、『自警録』（一九一六年）などにまとめられる。キリスト教徒であり、一高の校長となり、東大の教授ともなった新渡戸の修養書では、西洋の歴史や文化への言及がずつと多く、日本人批判なども多々見いだされるのは咄堂との大きな違いだが、両者の語りかける相手は近かったと思われる。

そこでは、近代西洋的な学問や歴史にある程度の親しみをもち、新たな社会制度に適用しようとしている人々が、従来親しんできた通俗道徳的な言説の更新を願っていた。そこでは、咄堂の読者の場合のように、教育勅語の図式に従いつつ万世一系の天皇をたたえる日本の「国体」についての親しみ深い言説が求められるかもしれない。あるいは新渡戸のように、近代世界の市民であることを目指しながら、もっと控えめに日本の「伝統」に合致した「修養」を定式化していくことになるかもしれない。だが、特定の宗教、宗派の枠を越えて「国民」の立場を確認しつつ、日本人として共通の生活規範を提示するという点では相通じていた。そうした言説の受容者層が大規模に生じてきていたのであり、だからこそ「修養」の語が短期間に広がっていったのだらう。

(二) 武士道

咄堂の死生観論述において、武士道は決定的に重要な位置を占めている。咄堂が武士道に重要な意義を見出すことがなかったら、『死生観』が書かれることもなかっただろう。日本の知的世界で、その武士道への論及がさかんになされるようになったのも、一九〇〇年前後からのことである。この時期についての武士道についての叙述でよく知られているのは、「修養」でも咄堂に対比できる存在だった新渡戸稲造の『武士道』(Bushido, The Soul of Japan)である。この書物は最初、一八九九年に英語で書かれ、日本語訳が刊行されたのは一九〇八年のことである。

新渡戸は武士道への着眼が独創的なものであると誇っているが、実は当時、多くの論者が武士道に論及していたと論じたのは北米で近代日本文化を講じる太田雄三である。太田はすでに一八九四年の『福音新報』に植村正久が「基督教と武士道」という文章を発表していたこと、また、一八九九年には大日本武術講習会というところから『武士道』という雑誌が、また大日本弘武館創立趣意書を付して三上禮次による『日本武士道』が刊行されていたことを示している。

また、一九〇二年には、『故山岡鉄舟口述、故勝海舟評論、安部正人編集、武士道』(光融館)が刊行されているが、これは一八八七年の口述に基づくものである。さらに、新渡戸の著述に引き続いて刊行された足立栗園『武士道発達史』(積善館、一九〇一年)は、表題にあるとおり、学問的な武士道研究書という点では端緒にあるものかもしれない。以上にあげた諸文献が明治に入って新たに論じ始められた初期の武士道関連書の主なものである。

なお、太田は石田文四郎の『日本武士道の体系的研究』(一九四四年)を参照して、武士道という語は戦国時代に用いられ始めた語だが江戸時代には稀にしか用いられなかったことを示している。「武士道」の語は明治期のこの時期に広く用いられる語となった。確かに新渡戸の書物は早い時期のものだが、この語が流行し定着して上で、新渡戸はそれほど大きな役割を果たしたわけではない。

これらの書物の論調はかならずしも一様ではない。武士道こそ大和魂であり、日本の古代以来、一貫してかわらぬ精神的支柱であると論じるものもあれば、武士の歴史の中で徐々に形成されてきたもので、確固たる形に整えられたのは江戸時代だとするものもある。武士道を国体の觀念と不可分のものと見て、天皇への忠節に核心が

あるとするものが多いが、山岡のように仏教との関連を強調しているものもある。また、新渡戸の著作のように国体論にはふれず、むしろ人類の普遍的な道徳性に通じるものであることを強調しているものもある。

武士の家に育った者たちが、大日本帝国憲法と教育勅語を柱とする新たな国民国家、日本の精神的秩序の内実を固めていこうとするとき、「武士道」という概念をよりどころとしようとしたわけは理解しやすい。軍備の拡張が進み、日清戦争、日露戦争により「天皇の軍隊」の価値が最大限に称揚されていく時代に、軍隊が代表する天皇への忠誠心に日本の精神的伝統の真髄を見ようとする考え方が興隆した理由もわかりやすい。

加えて、この時代の知識人やエリートたちが、西洋におけるキリスト教に匹敵するような日本の宗教的道徳的伝統について、欠落感を覚えていたという事態も武士道という語の浮上に貢献していると思われる。これは新渡戸が『武士道』の序の冒頭で率直に述べている事柄である。

約十年前、私はベルギーの法学大家故ド・ラヴレー氏の歓待を受けその許で数日を過したが、或る日の散歩の際、私どもの話題が宗教の問題に向いた。「あなたのお国の学校には宗教教育はない、とおっしゃるのですか」と、この尊敬すべき教授が質問した。「ありません」と私が答えるや否や、彼は打ち驚いて突然歩を停め、「宗教なし！ どうして道徳教育を授けるのですか」と、繰り返したその声を私は容易に忘れえない。當時この質問は私をまごつかせた。私はこれに即答できなかった。というのは、私が少年時代に学んだ道徳の教えは学校で教えられたのではなかったから。私は、私の正邪善悪の観念を形成している各種の要素の分析を始めてから、これらの観念を私の鼻腔に吹きこんだものは武士道であることをようやく見いだしたのである。

新渡戸はキリスト教徒であったが、信仰の不確かさに苦しんだこともあった。やがて今度は、自らが養われた日本の道徳的な伝統の姿が見えないことに悩み、宗教とは別に日本人としての自己の核心にあるものを求めようとした。だが、特定の宗教や思想伝統への帰属感をもたない日本人の場合、この欠落感はいっそう顕著なものとなろう。明治期のエリート層はかつて彼らの精神的支柱となっていた儒教の伝統にもはや依拠できなくなっている。天皇への崇敬心を支柱とする国家形成を目指すことになり、西洋文明を取りいれつつも国体論や国家神道を

建前とする国造りにはげまなければならなくなった。だが、それが現代の精神生活に十分な精神的な支えを与える内実を備えているかどうか疑わしく感じられた。

そこで国体論や国家神道に内実を与える試みがなされていく。「近代日本の神話」⁽²⁾を創り出す試みである。『教育勅語衍義』を執筆し、「国民道徳論」の叙述に取り組んだ井上哲次郎などは新たな神話枠組みを確かな実質をもったものへと発展させていくことの重要性をよく理解した人物だった。そうした系譜に属する学者や論者にとって、この時期、「武士道」の語はその欠落を埋める恰好の枠組みとして浮上してきたことだろう。それはまた、国民性を見定めることで精神的なよりどころを確立しようとする「日本人論」の潮流とも合致していた。井上哲次郎も武士道に度々ふれている。井上は足立栗園の『武士道発達史』の序に次のように記している。

武士道は日本民族尚武の氣象に淵源せるものにして、一種我邦に特異なるものなり、各個人が特質を有するが如く、各国民も亦特質を有す、今武士道の如きは、日本国民特質の存する所にして、日本国民の國民たる所以のもの、実に武士道にあり、武士道の精神は日本國民の自我其物といふべきなり

この時期、「修養」は広い階層の國民を受容者として、新たに定式化されようとしていた。一方、「武士道」は軍人やエリート層にとって精神的なよりどころを提供する概念として魅力的だっただろう。井上哲次郎や新渡戸稲造や加藤咄堂のように武士の家の出で漢学の素養をもち、その上で洋学を学び、国民国家日本の精神的指導者としての役割を担おうとした人々にとってはとくにそうだった。「修養」も「武士道」もともに、過去の解体の上に生じつつある新しい時代の精神的欠落を埋める有望な精神的資源と見なされたのである。國民共通の「修養」と日本独自の「武士道」とを支えとして、国民国家の精神的基盤を確立することが目論まれていた。咄堂による死生觀の論述はこのような背景の下で、「修養」や「武士道」の叙述を補強し発展させるような役割を担うものとして企図されたのである。

(三) 宗教・思想の比較研究

「死生観」が宗教に深い関わりをもつことは言うまでもない。咄堂が死生観論述を思い立つに際して、宗教の比較研究が身近なものになっていったという事情があったと思われる。咄堂の書物でなされているように、諸宗教や諸文明・諸時代の思想体系を特定の観点から比較しつつ、それぞれを特徴づけるという作業は、宗教学などの比較文化研究による学知と多くの共通点をもっている。咄堂の死生観論述は「死生観」という観点から宗教学（比較宗教学）的、あるいは比較文化論的な文化・思想研究を行ったものと見ることもできるだろう。

そもそも青年期の加藤咄堂は仏教に対して、実践者としてよりも好意的な知的学習者として接近し、習得しようとしたようである。宗教学者にとって「宗教」とは知的に学ぶべき何ほどか外なる対象的存在であるように、咄堂にとっても仏教は一つの「宗教」だったようだ。咄堂自身が自らの成長途上でたき込まれた価値はむしろ儒教であり、中でも大塩中齋や吉田松陰に代表されるような陽明学や武士道的な儒学の系譜だった。その上、咄堂は洋学も熱心に学んだ時期があった。咄堂は儒学や仏教について詳しく論じることができると同時に、西洋哲学や近代科学についてもある程度の詳細に及ぶ論述を行う力をもっていた。咄堂にとっては、儒教（漢学）、仏教、キリスト教や西洋哲学や近代科学知の世界は、自ずから比較の対象とならざるをえない多数ある宗教的・思想的諸伝統のいくつかだったといえるだろう。咄堂は現存する世界の知の諸体系を、「宗教・哲学・科学」よりなるものと見、さらに宗教や哲学は競い合う多様な潮流からなるものと見ていた。

このように知や信念の諸体系の併存から出発しようとする姿勢は、当時の世界で、また日本で形成途上にあつた宗教学の姿勢と似ている。日本での宗教学の講義や宗教学的論述は一八八〇年代に始まっている²²。井上円了の哲学館（後の東洋大学）では、一八八七年の設立当初から宗教学の講義が計画されていた。同じ時期、同志社大学の神学部でも宗教学の講義が行われており、岸本能武太も受講していた可能性がある。その岸本能武太はやがて正統的なキリスト教に疑問をもってアメリカに留学（一八九〇―一八九四年）し、キリストの神性を否定するユニテリアンに近づいていく。一八九四年に帰国した後、岸本は直ちに東京専門学校（後の早稲田大学）などで宗教学の講義を始める。

また、東大ではドイツで宗教学に接してきた井上哲次郎が一八九一年から「比較宗教及び東洋哲学」の講義を始めていた。井上自身は彼なりの西洋哲学、東洋哲学²³の形を整えることに勢力を注いだり、国民教化の実践によ

り多くの力を注ぐが、やがて井上の門下の姉崎正治や加藤玄智が本格的な宗教学の研究に乗り出すようになる。アメリカから帰国した岸本能武太と姉崎正治が中心となって日本で最初の宗教学研究会である比較宗教学会を開くのは一八九四年のことである。日本人の研究者の手になる宗教学的な著作の最初のもものは、一八九八年に刊行された岸本能武太の『宗教の比較的研究』であり、すぐに姉崎正治の『宗教学概論』や加藤玄智の『宗教新論』が一九〇〇年に刊行されている。

儒教的な素養をもつ加藤咄堂が仏教界を主たる場として著述活動を始めていた頃、日本の学界ではこのような宗教学の興隆が見られたことは注目してよいだろう。咄堂と同じように、井上哲次郎も分厚い儒教的な素養を得た後に西洋哲学を学び、『東洋哲学』の確立を目指して仏教の研究に向かった人物だった。『死生観』のなかで咄堂が「古聖の死生観」を並列して取り上げるしかたは、宗教学と似ているということもできるだろう。

しかし、咄堂の死生観論述は宗教学的なそれとはやや異なっている。咄堂の論述は「宗教」を単位としたものというより、個々の人物に向けられている。「古聖」「英雄豪傑」「哲人」等である。そしてその背後には、「死生問題」や「修養」への関心がある。客観性を重んじる宗教学に対して、比較を試みていたとはいえず、主観的実存的な関心が表に立っている。その点では西田哲学の系譜の上にやや遅れて発展する「宗教哲学」に近い。²⁴最終的には特定の価値観を選びとることを促しているのも、それを抑制しようとする傾向が強い主流の宗教学と異なるところである。『死生観』第一章の(一)「人生の大問題」の節の結びの部分参照しよう。

嗚呼、死は永久の問題なると共に、亦刻下の問題なり、念一念刻一刻、如何なる時に伏兵の存するあるやを計るべからざる敵軍なり、終には其手に下さるべきことの確定したる強敵なり、備へんと欲して備ふる能はざる大軍なり。吾人は日常此強敵を受け、此大軍に囲まれつゝ、しかも相知らざるが如く、労働し、休息し欣喜し踴躍す。吾人は日々生きんが為めに働き、歩々死に近づく抑も生きんが為めの活動か、死せんが為めの活動か、これ実に人生の一大問題なり、吾人はこれに解決を得て初めて安らげく生存することを得べし (三頁)

この問題に対して科学は冷ややかに「死は身体を組織せる分子の放散のみ」という。しかし、「個人はこれによ

つて毫も安慰を得べからざるなり」。そこで、哲学や宗教に解釈を求める。だが、どちらももの足りなく感じられるだろう。それを超えるのは体験（「実験」）だ。だから、人類の死の文化をたどりながら、英雄豪傑や哲人の体験思索をたずね、「実験と考察の二面より此問題を究め以て吾人が精神修養の資となさんとす」。このように求道的な関心が最終的な落ち着きどころである。

五 「死生観」と「死生学」

咄堂の「死生観」への関心は、日本では一九八〇年代以降に取り組まれるようになってきた現代の「死生学」、すなわちデス・エデュケーションやホスピス運動などと密接に結びついて興隆してきた「死生学」の探究や実践と重なるところが多々ある。どちらとも科学文明の発展によって伝統的な死生の文化が疎遠になっていると考え、新たに死について学び、考える機会をもつように促している。そして古今東西の死生観の比較に関心を抱いている。

しかし、およそ百年前の「死生観」の論述においては、関心をもつ人々は修養書に親しむような知的関心が高い一部の人々だった。それが求められる動機に近代科学文明の影響が考慮されているとはいえ、多くの人々にとっては死生の文化が疎遠になっているという意識はそれほど深刻なものではなかった。そして、確かに「死生問題」が出発点で取り上げられているとはいえ、「修養」や「武士道」のような解答が用意されており、欠落を補う方法は十全に提示しようと考えられていた。しかも、そこに日本の国民文化という確固たるよりどころがあると信じられていた。

「死生観」の探究・論述が信念や観念の次元に限定されているのも、現代の「死生学」とは異なるところである。儀礼や看取り（ケア）の実践、死別の悲しみとの取り組み、死に行く者の心理、社会的現象としての死、生命倫理問題といった論題は取り上げられていない。咄堂が試みた死生観論述は、「死生学」の先駆形態というには、あまりに素材が限定されている。しかし、そこに私たちが構想し、構築しようとする死生学の、また日本では一九八〇年代以来、発展してきた「死生学」の先駆形態の一つが見られることも確かだろう。

では、現代において「死生観」という語が用いられるしかたは、咄堂のそれとどれほど異なっているだろうか。これはいささかの調査研究を要することであるが、おおよその目安は以下のようなことになるう。

現代において「死生観」の語が用いられるときは、偉大な指導者（教祖、宗祖、思想家、英雄）などの行動や思想はそれの中に含まれるとしても、その一部に止まるだろう。むしろふつうの生活者の「死生観」により多くの関心が集まっている。「死にどう向き合うか」とか「死後についてどのような考え方をとるのか」といった問題は哲学や「宗教思想」の問題であると同時に、それにも増して、ふつうの生活者に関心を寄せる心理学・社会学・歴史学・民俗学・美術史学・考古学・宗教学等の問題になっている。そしてここでは記述的な姿勢が優位に立ち、特定の信念体系の自己主張は控えられている。それはまた、死生の文化の多様性の認識がはるかに深まったことを示すものでもある。

そのようなタイプの「死生観」探究・論述の好著を私たちはすでに数多く知っている。フィリップ・アリエスの『死を前にした人間』²⁵は、その中でもっともすぐれた、またもっとも影響力の大きな書物の一つである。アリエスが展開して見せた「死生観」のパノラマは西洋の話に限定されているが、世界の死生観の比較を志すものに多大な考察素材を与えている。個別文化の中でも、死生観のヴァリエティはただならぬものがある。

だが、それでもなお、こうした「死生観」の学が私たちが構想し、構築しようとしている死生学のすべてではない。死生学の中には死をめぐる過去の、また諸文化の実践や観念を探究する死生観研究にはとどまらない、さまざまな領域が含まれるようになってきている。それらを輪郭づけていく作業をなお続けていかななくてはならない。

(1) 『死生学研究』第一号、二〇〇三年三月に掲載した「死生学試論(一)」では、日本で一九八〇年代に始められ、英語のthanatologyの訳語にあたることされた「死生学」の語には、「」をつけて用い、私たちが構想し、構築しようとしている「死生学」と区別して用いることにした。この稿でも、引き続きその用語法に従っている。

(2) 一九八〇年代以降の日本の「死生学」は「死の学」を意味するthanatologyの訳語としての性格をもち、「死学」という訳語があてられることもあったことは、「死生学試論(一)」で論じた。

(3) 西田長男編『日本精神と死生観』有精堂出版部、一九四三年。

- (4) これらの文章は、脇本平也・柳川啓一編『岸本英夫集 第六卷 生と死』溪声社、一九七六年、に収められている。
- (5) 日本仏教学会編『仏教における生死の問題』平楽寺書店、一九八一年。
- (6) 常光浩然『明治の仏教者』上下、春秋社、一九六八、一九六九年。
- (7) 私は一九〇六年に刊行された『増補死生観』を手にしながら、初版部分について紹介している。増補版では、「補遺」死生雑話」が収録されているが、そこで取り上げられているのは、アリストテレス、ストア学派、抱朴子、王陽明、ルーテル、エマーソン、日親上人、西郷南洲などである。
- (8) 加藤咄堂はこの時期以前については「武士道」の語は用いないという立場をとっている。
- (9) 「現象即實在論」は井上哲次郎が好んで用いた用語であるが、当時の最新の哲学の到達点と見なされていたものである。島蘭進・磯前順一編『井上哲次郎集第九卷 論文集・解説』クレス出版、二〇〇三年、所収の井上の論考、および解説によって概略が理解できる。なお、解説は島蘭・磯前と高橋原の執筆による。
- (10) 金谷治による訳。金谷治『論語』岩波文庫、一九六三年、一五九頁。
- (11) 田村芳郎『鎌倉新仏教思想の研究』平楽寺書店、一九六五年。
- (12) 竹内洋『選抜社会』メディアファクトリー、一九八八年、一七六―一七七頁。
- (13) 筒井清忠『日本型「教養」の運命』岩波書店、一九九五年、四頁。
- (14) 安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』青木書店、一九七四年。
- (15) 永嶺重敏『雑誌と読者の近代』日本エディタースクール出版部、一九九七年、第三章「明治期「太陽」の受容構造」。
- (16) ベネディクト・アンダーソン『増補 想像の共同体』（白石さや・白石隆訳）NTT出版株式会社、一九九七年 (Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on Origin and Spread of Nationalism*, Verso, 1983, revised edition, 1991)。
- (17) 新渡戸の修養論については、拙稿「近代日本の修養思想と文明観——新渡戸稲造の場合」脇本平也・田丸徳善編『アジアの宗教と精神文化』新曜社、一九九七年四月、四〇六―四三一頁で論じたことがあり、この部分の叙述はそれによった部分が多い。
- (18) 太田雄三『太平洋の橋』としての新渡戸稲造」みすず書房、一九八六年。
- (19) 新渡戸稲造『武士道』（矢内原忠雄訳）岩波書店、一九三八年、一一頁。
- (20) ここで国家神道というのは、国家と特別の関係をもった神社神道のことでなく、天皇崇敬や国体論や記紀神話を

重んじ、日本の国土の神々や天皇家を日本国家の神聖性に結びつけようとする観念や実践を指している。このような用語の使用法については、島蘭進「国家神道と近代日本の宗教構造」『宗教研究』三二九号、二〇〇一年九月、三一九―三四四頁。同「総説 一九世紀日本の宗教構造の変容」(小森陽一他編『岩波講座 近代日本の文化史2 コスモロジーの「近世」』岩波書店、二〇〇一年、参照。

(21) Carol Gluck, *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton University Press, 1985.

(22) 日本における宗教学の形成の歴史については、鈴木範久『明治宗教思潮の研究』東京大学出版会、一九七九年、参照。磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜——宗教・国家・神道』岩波書店、二〇〇三年、も参考になる。

(23) この「東洋哲学」の語を確立する上でも、井上は大きな役割を果たした。注(6)の島蘭・磯前・高橋「解説」、参照。

(24) 石田慶和『日本の宗教哲学』創文社、一九九三年。

(25) フィリップ・アリエス『死を前にした人間——』(成瀬駒男訳) みすず書房、一九九〇年 (Philippe Ariès, *L'Homme devant la mort*, Édition du Seuil, 1977)。

(しまぞの・すすむ 東京大学大学院人文社会系研究科教授)

An Essay on Death and Life Studies, Part 2

Susumu Shimazono

In Part 1 of this essay the author examined the meaning of the Japanese term *shiseigaku* (death and life studies), since the 1980's intending to understand the social needs for this new academic endeavor and to adumbrate the area with which death and life studies is concerned. The analysis was focused on the reason why the term has been gathering great interest among a wide range of the public in the last quarter of the twentieth century, at the time of rapid growth of technology and cultural transformation. In this Part 2 the author turns his attention to the term *shiseikan* (views of death and life) which is closely associated with *shiseigaku*. The term *shiseikan* was first used by Totsudo Kato, who is known as the author of many books on popular Buddhist teachings. In his book *Shiseikan (Views of Death and Life)* published in 1904, Totsudo explained views of death and life in religions, philosophy and science, introducing in detail those of founders of religions, thinkers, philosophers and heroes for whom he had high respect and sympathy. Through these discussions he attempted to show his answer to "the death and life problem", that is, how contemporary people can face the fact of death, the loss of one's own life. He assumed that the view of death and life of *bushi* (Japanese warriors or *samurai*) in Tokugawa period, exemplified by Soko Yamaga, Chusai Oshio and Shoin Yoshida, is the model to be followed. For *bushi* individual spirit was not important, but one's unity with the eternal existence of the cosmic entity was believed in. He also assumed that it was not different from the true Buddhist doctrine and also from the new philosophical ideas of his age. Totsudo was proud of his grounding in the *bushi* family and believed that the views of death and life of *bushido* (the way of *samurai*) tradition of Japan fit the contemporary people familiar with scientific knowledge but discontented with the scientific view of life and death. It was the time when, in accordance with the making of the Japanese nation state, the establishment of the national

spiritual tradition was longed for and when books about cultivation of persons and those about *bushido* were starting to be published. It was also the time when comparative study of various spiritual traditions such as religious studies was introduced and started to be shared. Totsudo Kato, fed by these intellectual streams, attempted to show the way of death and life thought to be pertinent to the modern Japanese. In this way he gave unique meaning to the word *shiseikan*.