

〈原著論文〉

生死観か死生観か —普遍思想の視点から—※

三 友 量 順**

はじめに

「生死（ショウジ）」は、仏教受容以降に漢訳經典などをつうじて一般にわが国に定着したことばである。これにたいする「死生」の語は中国の古典にしばしば登場する。一方、現在、日本の大学では、その多くに「死生学」と名付けられた講義が開講されている。それは近年のデス・スタディー（Death Studies）もしくはサナトロジー（Thanatology）を意味するものとされる¹。「死生」の表現はこの死生学のみならず、明治以降、人生観を意味することばとしては死生観というようにも用いられてきた。

ところが、近年にいたるまで、仏教（学）者の著したものをみるとその用例はおおむね「生死観」であって、死生観ではない。ちなみに、わが国の信頼のおける和英辞典を見ると、「生死」も「死生」も英文表記はいずれもlife and death（生と死）の順である²。本稿は「生死」と「死生」という言語表現を、あらためて筆者の専門領域でもある仏教文化と普遍思想の面から明らかにしようと試みるものである。生死ではなく死生として、死を前面に表記することによってどのような理解や思惟傾向が係わっているのであろうか。こうした点にも注目しつつ以下に言及してみたい。

I 仏教の「生死」観と「死生」

仏教で説く四苦八苦という時の「四苦」は、周知のとおり「生・老・病・死」の4種の苦しみ（duḥkha）をいう。生と死とはいのちあるものの一生である。ただし、生と死とを循環的に捉えようとする古代インドの哲学以来、仏教文化における生死は直線上にはないということも言えるだろう。死を終着（ターミナル）と捉えてはいないことになるのである。輪廻（saṃsāra）思想に代表されるインド仏教の循環的な観察は、生と死との間に人生に生ずる老

※英文タイトル Life Studies or Death Studies— A discussion on common ideology and interpretations —

※※Ryojun MITOMO 立正大学社会福祉学部社会福祉学科

キーワード：生死観・死生観、普遍思想、佛教文化、Life studies

いと病との苦しみを加えた。

わが国で用いられている生死のことばは、佛教語としては生まれかわり死にかわりして輪廻する意であるが、一般的には生れることと死ぬこと（いきしに）、いわゆる一生・生涯を意味する〔『日本国語大辞典』小学館、第2版、2001年7月〕。本学にゆかりの鎌倉時代の日蓮聖人（1222—1282）の遺文には『生死一大事血脈抄』（日蓮51歳）の一文がある³。この場合の生死も、今世に生を受けた人間の一生の一大事〔羅什訳『法華経』に「一大事因縁故出現於世（一大事の因縁をもつての故に世に出現したもう）」の文句がある〕の意味である。

同時代の道元禅師（1200—1253）の『正法眼蔵』には「生死」の巻（年号不記）が収められている⁴。「この生死は、すなはち佛の御いのちなり、これをいとひすてんとすれば、すなはち佛の御いのちをうしなはんとするなり。これにとどまりて、生死に著すれば、これも佛の御いのちをうしなふなり。」と、そこでは述べている。かつて鈴木大拙師が指摘されたように、わが国中世の特に鎌倉時代以降に、日本人に真剣な生死観があらわれてきたと考えられている⁵。

無明（avidyā無知）からはじまる十二縁起（支）説の最後も「生（jāti）・老死（jarā-maraṇa）」である。生がなければ、老死の存在はない。仏典の「生」の原語ジャーティには「誕生・存在」などの他に、生まれながらの階級を意味するカーストを表すこともある。漢語では「生」はしばしば動詞（いきる・きかす・うむ・うまれる・はえる）に用いられるが、限りある人生（生涯）を意味することもある〔『莊子』には「吾生也有涯（吾が生はかぎりあり）」という〕。

佛教語の「生」は一般的にはセイではなくショウと呉音で発音する。漢訳佛典には以下のような意味でも用いられることがある。

生有（upapatti-bhava）→四有（生・本・死・中。生死の循環の過程を四種に分ける）の1つ。どこかに生まれる一刹那。

生縁→縁起（pratītya-samutpāda）。ものが生ずるためのさまざまな原因。

生起→生ずること（utpāda）。

生苦→託胎から出生までの苦しみ（四苦の1つ）。

生空→衆生空（人空）、衆生は五蘊仮和合であり実体がないという意。

アビダルマ文献『俱舍論』に説明されている「四生」は四種の分類による生まれ方、すなわち卵生・胎生・湿生・化生をいう。「いきしに」を意味する佛教語としての生死は輪廻（saṃsāra）と同じように、迷いの世界・苦しみの世界を意味する。輪廻はしばしば渦巻く波濤にも譬えられ、その輪廻からの解脱が、古代インドの宗教家たちの理想の境地であった。ただし、大乘佛教ではことさら輪廻の世界に生を受けて衆生を救済するという願生（ガンショウ）思想が顕著になっている⁶。

仏典に「生死」と漢訳されているそれらの原語を見ると、それらは「苦しみ（duḥkha）」「輪廻（saṃsāra）」「誕生・生（bhava）」「再生（punar-bhava）」などである〔以下、典拠は中村

元博士『佛教語大辞典』東京書籍にもとづく⁷⁾。しかし成語のように用いられてきた生き死にを表す「生死」は、原語の生（ジャーティ）と死（マラナ）とがコンパウンドになる用例はみあたらないようである。

生死海〔duḥkha-ārṇava 苦しみの海（波立つ海）、*Buddhacarita*, 『仏所行讃』〕

生死大海〔saṃsāra-ārṇava輪廻の海、*Abhi-Koś*, 『俱舍論』〕

生死流〔saṃsāra 輪廻、*Buddhacarita*, 『仏所行讃』〕→輪廻の意。

生死苦〔bhava-bhiru 誕生（再生）を恐れる、*Buddhacarita*, 『仏所行讃』〕

生死取捨〔saṃsāra-ādāna-tyaga 輪廻の取と捨、*MV (Madhyāntavibhāga-bhāṣya)*〕

生死習〔punarbhava再生、*MPS*, 『遊行経』〕→輪廻の存在。

生死涅槃〔saṃsāra-nirvāṇa 輪廻と涅槃、*MSA (Mahāyāna-sūtrālaṃkāra)*〕→生死（まよい）とさとの意。

これにたいして「死生」の用例はどうかというと、仏典には以下の用例をみることができる。

死生（cyuta-udbhava 死んだり生まれたりすること、*Abhi-Koś*, 『俱舍論』）

死生智（死生にかんする智『俱舍論』）

死生智作證明（cyuta-upapatti-jñāna-vidyā 有情の死時と次の生を明らかに知る智、『集異門論』）

死生智證明（同上の意、『俱舍論』）

死生智通（死生を知ることのできる神通力、『瑜伽論』）

佛教では、修行によって獲得できる6種の超人的な力（六神通）のうち、宿命通・天眼通・漏尽通の3種を「三明」とする。このうちの宿命通（pūrva-nivāsa-jñāna）は過去のできごとを知る智で、天眼通（divyam cakṣus）は死後の世界を見通す超自然的な眼をいう。先の「死生智作證明」は、この三明のうちの宿命通や天眼通とも関連する。佛教語としての死生は循環的な輪廻思想にもとづいたもの、すなわち死んでまた生まれるという意味にとらえられることができるだろう。

仏教思想は漢訳仏典をとおしてわが国の仏教者たちや文学作品にも大きな影響をあたえ、生死（人生・生涯）を苦しみととらえた表現が数おおく見られる。

生死の苦海（『明慧遺訓』）／ 生死苦源（空海『三教指帰』）／ 生死苦縛（道元〔懷奘〕『随聞記』）／ 生死解脱（慈雲『短編法語』）／ 生死罪（法然『往生要集』）／ 生死長夜（謡曲『隅田川』）／ 生死即涅槃（『一遍語録』『正信偈』）／ 生死長遠（慈雲『法語』）／ 生死転変（『一遍語録』）／ 生死人（『四教儀註』）→輪廻のうちにある凡夫。／ 生死無常（『妻鏡』）／ 生死無常の理（『一遍語録』）／ 生死の闇（『玉かがみ』）

わが国では『平家物語』に登場する「生者必滅会者定離」の名句にあるように、佛教受容以降は生と死（繁栄と滅亡）とは避けられないものであるという認識が定着した。生死をこの世に生をうけた人間の一生・生涯ととらえるが、仏教思想では生死はくるしみの多い輪廻の世界であり同時に厭うべきものと見なされていた。

死苦・死畏ともいうように生をえたものには死もまた苦しみでありおそれでもある。とくに、死後の世界を支配するという意味で閻魔（Yama）王を「死王（mr̥tyu-rāja）」とも呼んでいる。仏典では「人・有生（ウジョウ）」とも訳される原語マルティヤ（martya）は、英語のa mortal（ドイツ語のMensch）とも語源は同じで、「死すべきもの（人間）」を意味する⁸。インドの論書（『瑜伽論』Yogācāra-bhūmi）には、死を悪魔（māra）と見なすこともある。人間の死を定める魔とという意味で「死魔（maraṇa-māra）」が4種の魔の1つに数えられている。

佛教的にみれば生も一つの存在体（生有）であり、同様に死も一つの存在体（死有）である。人間の一生のそれぞれの存在体には苦しみがあり、そうした苦しみからの解脱（mokṣa）が古代インドの宗教家たちの理想の境地であった。生も死も超越した理想の境地は、再生をしない境地であると考えられた。初期仏典にもそうした境地を願う傾向が顕著である。しかし、ゴータマ・ブッダ（釈尊）は、生きとし生けるものへのアルタ（利益）・ヒタ（福祉）・スカ（安楽）の目的のために宗教家は遊行（人生を送る）すべきことを仏弟子たちに説いた。世界の福祉と世界をあわれむ（ローカ・ヒタ・アヌカンパー）ために仏教者は生きた。その精神はやがて出家や在家を一貫した大乘佛教の「利他（para-hita）」の実践として展開するのである。

佛教的にみれば死はターミナルでも無活動の状態でもない。今日のデス・エデュケーションにおいても、佛教思想との解釈の相違に留意し各自の思想信条に相応しい説明の仕方が必要であろう。

もともと漢語としての「生死」の語句はその使用は限られている。いま、諸橋『大漢和辞典』には生死もしくは生死を冠する語句として挙げられているものはわずか5例である⁹。そのうち仏教の論書からのものが2例ある〔「生死海」『摩訶止観』・「生死流転」『順正理論』〕。その他は「生死肉骨（死者を生かし白骨に肉づける＝恩を施す）」〔『春秋左氏伝』〕を除くと、『韓非子』（紀元前3世紀頃・「必生死命也（生死は天命である）」）や『孔子家語』（成立年代不詳・「夫礼生死存亡体」）などに生死を「生きることと死ぬこと」の意として挙げる。

これに対して、「死生」の用例は諸橋辞典には14例を挙げている¹⁰。それは「死ぬことと生きること」の意味のほかには「死と生の境目」としての意味がある。それら全てを載せることは省くが、中国の古典でよく知られているものとして、『易』縛辞上に「死生之説（死することと生きることの道理）」や、『論語』『莊子』などに登場する「死と生とは天命である」という意味での「死生有命」「死生命也」などがある。死も生も天命ととらえるのは中国的な人生観にもとづいている。「死生（生死）の境目」として用いられているものには、「死生之際（生死の際）」「死生之地（生死の分かれ目）」などである。

生から始まり死に到り、また新たな生が始まるという循環的な思惟が輪廻思想として仏教を受容した国々には広く定着した。生死も死生も人間の一生のうちの出来事である。漢語的表現としての生死や死生はすべてを天命ととらえる思惟線上での表現に見られる。ただし諸橋辞典に採り上げられているものをみれば、言語表現としては「死生」の用例が圧倒的に多い。道理

や秩序を乱さずまゐることによって人間が社会に生きていくことが出来るというのが『易』に言う「死生之説」のもとの意味である。天命としての視点から人間の生涯をみれば、死生を気にしない自由闊達なところもまた古代中国人たちの求めるところであった。『莊子』天運には「死生不入於心（死生をこころに入れず）」と言う。

死生は一身上の大事件でもある（『莊子』田子方「死生亦大矣（死生はまた大なり）」）。この場合の死生も死と生という意味をこえて「死か生か」という大事件、すなわち生きるということよりはむしろ死が強調されていると考えられよう。仏教的にみれば運命と宿命とは本来別であるが、古代インドにおける極端な宿命論者たちは人間の努力や社会倫理にも否定的であった。一方、儒学では「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らんや」というように、生も死も天命である見るととらえ方は、中国的な思惟傾向のなかで積極的な人生観を生み出した。

そこで人間は死ぬまで努め励み、やがて死ぬことによってやめる（『論語』泰伯「死而後已（死して後にやむ）」）ことになる。仏教的にみれば死はターミナルではないとはじめに述べた。循環的な思考と直線的な思考はしばしば対比されるが、中国的な思惟から生まれた人生観は「一回起的（einmalig）」である。そうした思惟は、人生が死によって終焉を告げる。

「死か生か」「生か死か」という択一的な表現では「死」が差し迫ったものとして強調されている。仏教的な「生死」の場合はどうだろうか。同等もしくは同系統のものを列挙する場合には、最後に位置されたものに重きが置かれるのは、インド的な思惟からあらわれたものである。四苦の生老病死の場合も「死苦」を人生においてもっともいちじるしい苦とみなしていると見ることができる。急所（マルマ）に触れる（maruma-ccheda 断末摩）ことによって激しい痛みをおこし必ず人間は死ぬと考えられていた。

記紀の神話以来、わが国では死を忌み避ける傾向がある。原初的な信仰形態にはいずれも死を美化することはない。「死霊（死者の霊）」は、死者の怨霊がたたりをすると考えてつくられた日本的漢語であり、「死学」も同様に、役に立たない学問を意味する日本的漢語である〔諸橋辞典参照〕。死霊などの思想は古代日本の権力者の巨大石墳とも結び付けることもできるかもしれない。古代中国では主君が死ぬと臣下が殉死し、主君の死体を取りまいて埋められた。殉死の「殉」は、死後の世界においても臣下が主君を取りまいて奉仕をする姿を表したものである。「死」の解字は左部分（歹ガチ）と右（人）を合わせたもので、人が死んで骨に分解された姿を示す¹¹。中国的な思惟から表れた語句をみると、死はそこからいなくなる（亡）ことである。節義のための死（死節）もあった。「死友」は死んでも背くことのない親しい友を意味する。こうした表現にも古代の中国的な死にたいする価値観が見られるのである。

II 近代の「死生」観—文献での用例をととして—

歴史は人間のみならず、培われた文化にも様々な生と死・栄枯盛衰がくり返されていることをわれわれに伝えている。それまでの国家の宗教としての保護を受けていた仏教は、明治維

新後、新政府によって布達された神仏分離令（明治元、1868年）によって変革を余儀なくされた。わが国の伝統ある古寺名刹の維持運営にも大きな打撃をあたえた。奈良の名高い古寺においては、仏像や寺宝などを国に手放すことによって、ようやく寺僧たちの糊口を凌ぐというほどの悲惨な状態もおきた。布達を契機として起こった仏教排撃運動（廃仏毀折）は、各地の市井の仏教信仰にまで被害をおよぼすことになる。そうしたことも人々の記憶から忘れ去られようとしている。

日本の精神文化は確かに仏教の受容によって成熟・発展してきたと言っても過言ではない。やがて新時代幕開けの政策は、国家神道体制のなかでその後の軍部主導による世界大戦への道のりへと着実に結びついていく。敗戦によって生じたその歴史の反省が、内部からの自然発生的なものでなかったことに、明治維新後のいまだ清算されていないわが国の大きな過失がある感が筆者にはしている。

現代社会においても生死観は大きく変化した。生死を人間の生涯や一生として見る人生観から、死を前面に据えた死生観へと、言語表現上においても変化をとげている。そうしたなかで継承すべき普遍的精神をあらたに問いかける必要性が生じている。破壊や暴力、自殺やその幫助、そして怨恨をも否定拒否する普遍性を有する仏教精神の再認識が、日本のみならず世界平和実現のためにも重要なことである。

近代の死生観をこの項で述べるに際して、仏教受容以降、わが国の伝統文化に培われた怨親平等の思想に一言触れておきたい〔『過去現在因果経』TZ,3,621.aに「怨親悉平等」の句が出る〕。旧東海道の箱根を三島から小田原に向かうと、上り路の途中に山中城跡がある。そこには戦国時代に戦いで亡くなった武将や兵士たちを敵味方の差別なくまつる記念碑が建っている。こうした供養碑は全国に見られる。亡くなれば、怨親の差異を離れ平等に弔い供養をすることが、わが国に伝わる佛教精神文化にはあった。それは先の第二次大戦でも、本土において亡くなった米兵にたいして、ある一部の地方では人々が同様にあわれみのころをもつて供養をおこなっていたことがテレビでも放映されていた。

神仏分離令が布達された翌年（明治2）6月に東京招魂社が創立された。後の靖国神社である〔明治12年に別格官幣社として改称〕。招魂社にまつられたみたまは、新時代への戦争で無くなった忠魂である。ただしそこには官軍のみがまつられた。いのちを投げうって戦い亡くなった者たちには敵味方の差別はないはずである。しかし、天皇・朝廷・政府側にくみする者以外をまつることはなかった。これも今日、普遍思想的な面から、佛教国としてのわが国に育まれた怨親平等の精神を再評価するためにも等閑視してはならないことである¹²。

新時代の訪れは、一方では禁制であった宗教も次第に自由な活動が認められるようになった。それまでの宗教の禁制は封建体制の社会秩序を侵すおそれがあったからである。このような時代背景のなかで、外国公使からの抗議はキリスト教政策にも及ぶ。日蓮法華宗の一派でもあった不受不施派にたいする再興の許可が下りたのは明治9（1876）年4月のことであった。

新時代の幕開けは、それまで固く閉ざされていた文化財の開放にも結びついた。岡倉天心 (1863—1913) やフェノロサ (1853—1908) などによる奈良の秘仏の公開もわが国の精神文化が客観的に評価される機会をつくることに貢献した¹³。日清 (1894)・日露戦争 (1904) などを経て日本の知識人たちは世界のなかの日本人としての自覚をいよいよ増すことになった。こうした時代背景のなかで、当代の雄弁家として聞こえた加藤咄堂 (1870—1949) 氏による『大死生観』が著されたのが明治41 (1908) 年のことである。加藤氏の様々な著作に序をよせている学者の名前を見ると、当時いかに思想界に影響をあたえた雄弁著述家であったかがわかる。

いま試みに、「井冽堂発売書目」に載る加藤氏の著作に「序」が明記されている3点をみると、当時のいわば代表的知識人とも言える方々の名前が列挙されている。

『増補 死生観』全1冊「文学博士 村上専精先生序・大内青巒先生跋」

『増補 運命観』全1冊「文学博士 前田慧雲師序・文学博士 南條文雄師跋」

『女性観』全1冊「文学博士 井上圓了師序」

本項では、まず氏の『大死生観』をとおして生死と死生を見ることにしたい。本稿で採り上げる『大死生観』は立正大学の大崎キャンパス図書館に所蔵されているものを利用した (立正大学情報センターの当該図書IDはBB04126208)。内容は第1篇「西洋における死生観の変遷」、第2篇「東洋における死生観の変遷」、第3篇「近世日本における死生観」などに分けられている。著者の広学博識は西洋の部門においても世界の様々な神話から、中世の哲学・文学、近世の宗教改革者・文豪・近世哲学の死生観に及んでいる。第2篇は本稿の筆者の専門領域をふくむが、そこにおいても論述は印度・原始仏教・ヒンドゥー教・中国の宋儒など広範囲に及ぶ。先に挙げた『増補 死生観』には発行所による簡単な紹介文が載せられている。それを見ると、本書がどのような著作として当時紹介されていたのかを知ることができる。

「死生は人生の一大事にして千古未解の問題たり、本書は古来哲人の精到なる思索と英雄豪傑が決死の覚悟とに照らし学説と事実との両方面よりこの問題を解決したるものにして議論穩健文章明晰、大いに江湖の喝采を博し……」

本書に論述されている各部分は、現在の研究者の細分化された専門分野から見たときには、おそらく広学博覧の印象をいでものものではないかもしれない。しかし、当時、内外の様々な文献類を駆使引用しつつ生死 (死生) 観を論じた著述として、今日においても先行の著作としての価値は十分高い。

加藤氏は『大死生観』の緒言で、ショーペンハウエルの「死後は万事にして虚無なり」を挙げている。本書で著者は人類にとって死が生きる目的を定める動機因と見ている。

「もし人生に死がなければ人は何の為に食ひ何の為に励むべき。死は実に人類をして天地の化育を助けしむるの一大動機なり」(p. 2)

現代のわが国の研究者が「死生学」〔例えば東大出版会『死生学』1, 2008年〕を説明するにあたり「死生観」の用例の典拠として挙げているのが、加藤氏の『大死生観』である¹⁴。そこで、氏が自著のなかで、どのような視点から生死と死生を区別しているのかを見てみると、巻

初で著者は「人に生死の事実あって初めて其妙を究むべし」（p. 2）として、いわゆる従来の一般的用語としての「生死」の語句を挙げる。ところが、自明とも思えるほど突然に「死生は人生の根本問題なり」（p. 3）と「死生」を掲げる。氏のこの部分では「生死」と「死生」との概念の違いには触れていない。

しかし内容の展開から、氏は人生の根本問題としてのあつかいを「死生」とし、生まれて死ぬという生涯の流れとしての「生死」との相違を強調したと考えられる。本書ではその後は、仏教を述べる箇所においても、引用文あるいは生まれて死ぬという意味で「生死」をもちいる他は、例えば「原始仏教の死生観」というようにやはり「死」を先にあげる（p. 259）。これは神道の記述箇所も同様である。こうした一貫した「死生観」という表記には、死を見据えた積極的な人生観がうたえられていると考えられるだろう。加藤氏は人生の根本問題を3種に帰結している。

1 如何にして生まれ来たりしか / 2 如何にして生くべきか / 3 死後如何に成り行くべきか

そこで、「死は永久の疑問にして又刻下の疑問なり。千古未だ解せられずして人は日々其答えを求む」（p. 5）と述べているように、「死」がこれまで解明されていない永久の疑問であるのとらえている。しかしわれわれは「知るべからざるの生前を付度し、計るべからざるの死後を想像する」ほかはないと言う。ただし、死が重大な疑問であっても、生を得た人間として人は死をみすえて如何に生きるべきかという問題を投げかけている。

積極的な人生観においては、死はあくまで生きたという証を経た死でなければならないはずである。生きているというその存在は、仏教では、実は「生」を用いない。仏教では「有（bhava）」が存在を意味し、生まれてから死ぬまでの存在は「本有（pūrva-kāla-bhava 往昔からの存在）」という。生有ではない。生有は、どこかに輪廻して生まれる一刹那をアビダルマでは意味する。仏教のアビダルマの四有は生・本・死・中の順である。「生有（どこかに生まれる一刹那）」・「本有（生まれてから死ぬまでの存在）」・「死有（死ぬ最後の一刹那）」・「中有（死んでから生まれ変わる間の中間の存在）」の順に循環している。四有は衆生（いのちあるもの）の輪廻を四段階に分けて説明するものであるが、実際に人間として生きているすなわち実存とも言うべきものが「本有」なのである。

いまあらためて加藤氏の著作をみると、「原始仏教の死生観」を述べる際に、「人類生死の状態を四期に分ちて」としてこのアビダルマの四生に触れている。興味深いことにそこでは「本有」・「死有」・「中有」・「生有」の順に表記されている。わが国では、本有（ホンヌ）・本覚（『大乘起信論』にいう本覚は究極のさとの意味であった）などに付せられる「本」は「本来の」「本当の」という意味でも使用された。鎌倉時代の日蓮聖人は、「本有の尊形（本質としての聖なる姿）」（『日女御前御返事』56歳）というようにも用いている¹⁵。すでに記したように、もともと「本有」は生まれてから死ぬまでの存在の意味であった。それを本当（真実）の存在と解釈するところに、仏教思想の日本的展開があった。氏がこうした点を承知した

上で、四有のはじめに「本有」を挙げていると受け取れば、本項とは別の機会に、筆者はあらためて氏の見解を検討したいと考えている。生まれてから死ぬまでどう生きるのか、それは古今の宗教・哲学書の欠くことのできないテーマである。加藤氏が生死ではなく死生の用語をもちいた背景には、氏の幼年時代における儒学の素養と丹波亀岡の武家に生を受けたことなどもあるだろう。

つぎに、生死と死生との表現上の用例の中から時代や社会背景との関連をみてみたい。いま手元に戦中の昭和19（1943）年に出版された『日本精神と生死観』（西田長男編・有精堂）の1冊がある。太平洋戦争の勃発が昭和16（1941）年であるから、本書はまさに生死をかける時代に日本精神の認識を目的としたものとも考えられるが、内容的には仏教者側からは鈴木大拙・古田紹欽博士なども寄稿している。

そこで本書に載る論文タイトルと著者名を紹介してみたい。それを見ると、「生死」と「死生」の用語の使用が、仏教学者とこの時代の「皇軍」「皇道」を説く論者との間にハッキリとした違いのあることがわかる。

『日本精神と生死観』 目次

死滅を考えざりし日本人……………	国民精神文化研究所々員・文学博士	紀 平 正 美
生死と国家……………	国民精神文化研究所々員	佐 藤 通 次
現代死生観私見……………	九州帝国大学助教授	田 中 晃
我が国固有の生死観……………	国民精神文化研究所々長	
	国学院大学・建國大学講師	鈴 木 重 雄
皇道に生きる—死生超越の道……	大日本報徳社副社長	佐々井 信太郎
皇軍の死生観……………	総力戦学会々長	
	陸軍少将	中 柴 末 純
日本人における生死観の発展……	大谷大学教授・文学博士	鈴 木 大 拙
我が国上代の生死観光		
—聖徳太子誕生の天壽国——……	大倉精神文化研究所々員	秋 山 大
日本禅僧の生死観		
—白隠を通じて見る——……	大倉精神文化研究所々員	古 田 紹 欽
志士の生死観		
—「西山尚義遺書を通路として」——	国学院大学教授	
	国民精神文化研究所嘱託	西 田 長 男

これらのタイトルは当時の時代背景を如実に映し出している。そのなかで、仏教者（研究者）側が「生死観」の用語を用い、加えて編著者を含んだ国学院大学に所属する二人の著者（学者）も同じく「生死観」を用いている。それに比して皇道・皇軍を説く論者（正確には学者とは言えない）が「死生（観）」を用いてることは興味深い〔1943年の「軍隊内務令」には「死生苦楽を共にする軍人の家庭にして」云々とある〕。総力をあげて死もいとわずに報徳すると

いう戦時下の緊迫した雰囲気が伝わる。

この中で仏教学者としての古田紹欽博士は、江戸期の禅僧白隠や鈴木正三の「生死事大」「大死一番」などをとおして「無生死を以て悟りとする」禅の教えを論じている。さらに鍋島藩における特殊な武士道『葉隠』の生死観「武士道とは死ぬことと見つけたり」¹⁶にも禅僧正三からの影響があることをかつて指摘したことを述べる。鈴木大拙・古田博士たちはいずれも当時の時代背景への対応をふまえて仏教の側からの生死観を論じている¹⁷。

いま立正大学図書館所蔵の最近の出版物の書誌事項を調べると、『死生観—国学・本居宣長とその周辺』（ペリカン社、1994）・『いのちの選択—死生観と臓器移植』（同朋社、1988）などに見られるように、仏教学者がもちいる用語が一般的に「死生観」であるのに対比される〔佛教学者の著したものを含めて「生死」を冠するおもだった幾つかの著作を註末に挙げておいた〕。前項で確認したように、生死も死生も、その用例は中国の古典や仏典にも典拠が見られた。しかし、生死の用例が仏教の典籍には圧倒的に多いことも認められた。

やがて「生死」ではなく死を意識した人生観を表現する「死生観」が概ね仏教者以外の著述家たちによって用いられるようになった。近年は佛教書もしくは従来の生死の用語をあえて用いている出版物以外には「日本人（的）」と銘打った書物のタイトルはほとんどが「死生観」となっている。その代表的なものが『日本人の死生観』（加藤周一ほか著、岩波新書1977年）である。その他には自然科学（医療）関係の出版や発表ではおおむね「死生（観）」とするのは、そうした近・現代的な日本語としての使用用語が背景にあるからである。

明治初年（1868）から本年（2008）でちょうど140年目となる。明治維新が新時代への歴史の節目であり、つづいて先の敗戦が第二の節目となった。ただしこうした節目において、わが国に育まれてきた精神文化を真剣に問いなおしたことがあったかどうかは自問されなければならない。近代化・欧米化促進のなかに脱亜という意識をも含まれた第一の節目の時代。戦後の東西対立の冷戦のなかで民主主義・自由社会を標榜した第二の節目の時代。とくに第二の節目の時代は、経済優先・市場原理に翻弄されている現代が続く。その間に影をひそめてしまった他者を思いやる心は、佛教文化とともにわが国の精神文化には育まれてきたはずである。教育面においてあるいは実社会においてそれをどのように回復するのが、今後の日本のみならず世界の平和とも緊密に絡んでくるだろう。

まとめに

明治以降、わが国の知識人たちは、しばしば漢語を用いてある時には中国的語法とはべつに欧米の言語を日本語に翻訳した。哲学や科学あるいは商業・工業、相対・絶対、理性・感性などのいわゆる翻訳和製漢語が、漢字の本国でもある中国や今日の漢字文化圏において共通認識をえて使用されている用例は多い。特に社会科学や自然科学の領域では現代中国において学術用語の7割が和製漢語であるという〔産経新聞「明解要解」2008、8、20付け〕。近年ではデ

ス・スタディーからの訳語として用いられている「死生学」も和製の翻訳漢語の1つとみてよいであろう。ただし現代台湾ではデス・エデュケーションを「死亡教育」、デス・スタディーは興味深いことに「生死学」と表記していることを見ると¹⁸、漢字文化圏における共通語となるかどうかは疑問である。

わが国においては仏教受容以降に定着した「生死」の用語が、儒教的ともいえる死を前面にだした「死生」へと表現上にも変わっていく。「死」を強調する表現を、近世以降のわが国にその背景をたずねれば、朱子学（宋儒）のみならずおそらく『葉隠』などに代表される武士道と「死」との結びつきも推測されるであろう。それはさらに近世から中世（鎌倉時代）にまで遡ってもよい〔14世紀の『太平記』にも「死生」の語がある〕。当時の武士階級に受け入れられた禅のおしえが、近世の武士道にまで大きな影響を与えたこともその理由の一つである。柳生但馬守にたいする沢庵宗彭（1573—1646）の『不動智神妙録』にもあるように禅と剣道の一体や、明治天皇の侍従もつとめたことのある山岡鉄舟（1836—1888）と禅のように、仏教思想のうち特に中国的に展開した禅のおしえはわが国の知識人たちに大きな影響を与えた。やがて、死をもおそれない不屈の精神の鼓舞は先の大戦の時代での皇道や皇軍の「死生観」として展開されたこともあった。

本稿の筆者は、仏教文化論のうえから「生死」という言語表現に多少のこだわりがあった。しかし、言語表現にとらわれて本質を見失ってしまう危険性は、すでに大乘經典『法華經 *Saddharma-puṇḍarīka*』「五百弟子授記品」のサンスクリット・テキストに指摘されているとおりである¹⁹。言語表現も時代とともに移り変わる。一つの表現に固執する必要はないと考えている。ただし、その言語表現にいたる過程や歴史にかくれた、即ち普遍思想的な価値判断からみて批判されるべきものがあれば、それはたださなくてはならないだろう。仏教の目指したものは、破壊や暴力そして怨恨・報復を否定拒否する平和な社会の実現であったからである。

その上で、「生死」と「死生」の用語を日本人の人生観としてみたばあいには、それぞれの意味あいがあると考えてよいと考える。それぞれに特性（ヴィシェーシャ、仏典で「差別」と漢訳された原語）がある。どちらか一方に与する必要はない。自らが選択し用いるべきである。かつてヘレティクス（本来は選択をする者の意。異端者）として迫害をうけた時代の再来を普遍思想は願うことはない。

『葉隠』にも影響を及ぼしたとみなされている禅僧鈴木正三はかつて関が原の戦いにも出陣したことのある武士であった²⁰。彼の生死観にはそうした体験もあることであろう。武術の本来の目的が止揚されて精神面の修練として用いられるためには、一定以上の文化的成熟がなくてはならない。佛教思想がそうした精神面の向上成熟に寄与してきた。禅に説く「無生死（生死の超越）」にも、日本的に展開された「本覚」思想にも他者を思いやるころがなくはない。『正法眼蔵随聞記』6に述べられている「南泉斬猫」の故事〔『碧巖録』63—64〕がある²¹。佛性の有無の論争をいましめるために南泉普願は猫を斬った。この故事にたいして道元禪師は、「南泉和尚は猫を一刀両断することは知っていたが、一刀一断（斬らずにいかすこ

と＝アヒンサー、不傷害）のできることを知らなかった」「もしわたしが南泉であれば猫の児を放してあげているだろう」と述べている。普遍性のある日本の精神文化もしくは禅と武道に関心をいだく者たちが忘れてはならない故事である。佛教は生きとし生けるものが正しい理法（ダルマ）にいかされ、やすらかにいのちを全うすることのできることを誓願（プラニダーナ）とするからである。

〔註記〕

- 1 1970年代からの欧米でのホスピス運動に端を発して、わが国では仏教徒によるヴィハーラ活動など、死を見取る実践が注目を浴びてきた。これにともなってThanatology（死の科学）・Death Studies（死に関する研究）の領域が深められ、Death Education（死の教育）として近年は教育の分野に発展し今日に至っている。現在わが国ではこうした学問や研究を総称して「死生学」としているが、台湾ではそれを「死亡学・生死学・死亡教育」などに翻訳している。すでに島蘭教授によって指摘されているように本来は「死デス」としての学問に「生」を加えて「死生」とするところに東洋的な思惟傾向があると言えるが、それをあえて日本的と言うことも出来るかもしれない。島蘭 進「死生学とは何か―日本での形成過程を顧みて―」『死生学』〔1〕東京大学出版会、pp.9-30、2008年5月参照。
- 2 『新和英大辞典』Kenkyusha's *New Japanese-English Dictionary*, 第33刷, 1994年, 参照。
- 3 「生死一大事血脈抄」『昭和定本・日蓮聖人遺文』1巻, pp.522-524.
- 4 『正法眼蔵』第92には「生死」の巻きを収める。道元禅師は生も滅も「ひとときのくらゐ」であると言う。生から死に移るのではなく、生そのものがすでに「不生」であり、生死即涅槃とところえれば生死を厭うことも涅槃（さと）りを希求することもないとする。
- 5 鈴木大拙「日本人における生死観の発展」『日本精神と生死観』有精堂, 1943. 10, pp.255-262.
- 6 『法華経』第10章「法師品 (Dharmabhāṇaka-parivarta)」には、大乘佛教に顕著な願生思想が明確にあらわれている。以下にその箇所を和訳しておきたい。
「その高貴な（ブッダの）家系に属する子息 (kula-putra)・子女 (kula-duhitṛ) は、この上ない正しいさとりににおいて完成されたと理解されるべきであり、如来にひとしいものであつて、世界の福祉を願い世界をあわれみ、誓願の力によって (praṇidhāna-vāśena) このジャンプ洲の人間たちのあいだに、この真理の詩節 (dharma-paryāya) を顕示するために (samprakāśanatāya) 生まれてきたのである。」
〔*Saddharma-puṇḍarika-sūtra* (WT), chap.X,p.197, ll.22-26.〕。
- 7 中村 元『佛教語大辞典』東京書籍, 1975年2月, 参照。
- 8 Manfred Mayrhofer, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen, A Concise Etymological Sanskrit Dictionary*, Heidelberg 1963.
- 9 諸橋徹次『大漢和辞典』修訂第2版, 第7巻, p.1032. 参照。
- 10 同上, 第7巻, p.736. 参照。
- 11 藤堂明保編『新漢和大辞典』〔普及版〕学習研究社, 2005年5月。p.692.
- 12 靖国神社（かつての東京招魂社）は、幕末以来の特に戊辰戦争やその後の戦争で国のためにいのちを捧げた天皇・朝廷・政府側にたつ諸霊（当初は忠霊・忠魂とされたが後に日露戦争後には英霊とされる）をまつ。今日の靖国神社問題もその始点から問いなおすべきであろう。『仏典のことは一現代に呼びかける知一』岩波書店1998年, pp.120-122に、中村 元博士がこの点を指摘している。

13中村 元『聖徳太子—地球思考の視点から』東京書籍, 1990年9月, pp.42-45. 参照。

14加藤咄堂『大死生観』は現在は蔵書として保管されているもの以外は入手が困難であるが、近年、島蘭進教授による解説を付した『死生観—史的諸相と武士道の立場』〔書肆心水, 2006 (加藤咄堂著)〕が刊行されている。著者紹介によれば、難解な思想や古典を平易に説く加藤氏は年間200回以上の講演を行い出版書籍も200点以上に及んでいるという。加藤氏の著作には『維摩経講話』〔史籍出版, 1983年12月〕をはじめとして佛教関係のものも多く佛教にも造詣の深かったことが分かる。

なお、本稿の筆者は、島蘭進教授による解説を見聞のままでこの論文の本文を書き上げているが、解説中に本稿と同じテーマが載っている事を併せて紹介しておきたい。

15「日女御前御返事」『昭和定本・日蓮聖人遺文』2巻, p.1375.

16『葉隠』は奈良本辰也編集, 日本の名著17・中央公論社, 1984年1月が解題を含めて参考となる。

17西田長男編『日本精神と生死観』有精堂, 1943年。当時の戦時下で佛教研究者のみならず、神道学者の側も「生死観」を用いている事は留意しておくべきである。かつて神仏習合の時代には鎌倉八幡宮をはじめ佛教僧が神社の別当職をつとめていた。神仏(仏神)の習合(融合)は佛教の宥和的な思想がもとになっている。政府や軍部による強権がわが国の佛教文化に育まれた伝統や文化にどれほどの疵を残したかを政治にたずさわる者たちはここに銘じておかなければならないだろう。

18Death StudiesもしくはThanatologyに関する台湾の現在の学術関係の資料の情報収拾では、現代中国語・台湾語に精通している本学職員・翁美恵氏の協力を得た。

19『法華経』「五百弟子授記品」*Saddharma-puṇḍarīka-sūtra* (WT), chap.VIII, p.186, 9-13. 同章には声聞たちの懺悔のことが出る。彼らが完全な涅槃を得たと考えていたものが誤りであった事を述懐している。「涅槃であると思っていたものは、真理を説示するために語られたことばによるもの(dharma-deśanā-abhilāpena)である」ということに気づいた。言語表現を超えたところに真実があることを言うのである。

20禅僧正三に関するものは、鈴木鉄心編『鈴木正三道人全集』山喜房仏書林, 1962年がある。正三は『万民徳用』で「武士なくして、世治まるべからず」と言う。

21『禅学大辞典』大修館書店, 1978年6月。「南泉斬猫」の項目参照。随聞記には和訳として水野弥穂子『正法眼蔵随聞記』ちくま学芸文庫・1992年10月がある。また講話として鎌田茂雄博士による『正法眼蔵随聞記講話』講談社学術文庫, 2003年2月(第28刷)がある。本稿の筆者は鎌田博士が南泉斬猫の故事(随聞記第1の6)をどう解釈されているのかを知りたく思ったが残念ながらこの部分は採り上げておられないようである。

なお、本稿のタイトルの英文表記では死生学デス・スタディーに対する生死学をライフ・スタディLife Studiesにあててみた。

〔参考補記〕「生死」を冠する主だった近年の佛教関連の著作〔以下に紹介するものは立正大学学術情報センター総合図書館に所蔵されている〕。

『死後はどうなる?／日蓮聖人の生死観』高橋智遍著, 信人社, 1957, 1.

『生きがいのあかし／佛教の生死観』早島鏡正著, 佼成出版社, 1968, 1〔人生と佛教・第3〕。

『日本人の生死観』宗教思想研究会編, 大蔵出版, 1972, 1〔大蔵選書9〕。

『生死をこえて／老人と仏教』藤井實應著, ミネルヴァ書房, 1980, 10.

『禅僧の生死』古田紹欽著，講談社，1981，7〔古田紹欽著作集6〕。

『佛教における生死の問題』日本佛教学会編，平楽寺書店，1981，10。

『生と死／迷いと人生』安居香山ほか著，大正大学出版部，1987，3〔大正大学選書13〕

『親鸞の生と死・デス・エデュケーションの立場から』田代俊孝著，1989，9。

『日本人の生死観／医師のみた生と死』川上武ほか著，勁草書房，1993，11〔勁草・医療・福祉シリーズ54〕。

『人間学的宗教論・宗教とは生死の道である』館熙道著，山喜房仏書林，1994，9。

『生死をこえて』奈良康明，NHK ビデオ，釈迦とその弟子たち，第12巻。

『生死観と佛教／人の死とは何か』池田英俊ほか編，平凡社，2000，2〔現代日本と佛教・第1巻〕。

『生死自在／在家（ウパーサカ）佛教』河口慧海著，うしお書店，2002，2〔河口慧海著作集・第3巻〕。

『生死と仏教学／名僧の生涯に学ぶ「生きる意味」』瓜生中著，佼成出版社，2007，3。

『生死の仏教学／「人間の尊厳」とその応用』木村文輝著，法蔵館，2007，4。