

わが生と死の哲学

—社会思想部会のあゆみの記録にかえて—

死は易く生は難きをなど人は死を重んじ生を軽しむ
(桐生悠々)

戸 頃 重 基

わが生と死の哲学

—社会思想部会のあゆみの記録にかえて—

死は易く生は難きをなど人は死を重んじ生を軽しむ (桐生悠々)

戸 頃 重 基

目 次

はじめに

老少不定—若者よ驕るなかれ

わが死の不安をこえる道

瞬間に燃え永遠に生きる

おわりに

はじめに

一九五八(昭和三十三年)四月一日、金沢大学社会教育研究室が発足してから今年でちょうど十八年を経過した。

この間、わたしは同研究室の運営委員・幹事をかねながら、

研究生のためには研究員として、終始一貫、社会思想部会を指導し今日におよんだ。そのわたしも、来たる昭和五十二年四月一日、金沢大学法文学部教授を定年退官しなければならぬ。当然、社会教育研究室のいっさいの役職を辞任することになる。回顧してまことに感慨無量の思いである。折も折、研究室は過去十八年の実績が認められ、本年四月一日、発展的に解消、新たに学内共同研究施設として、「大学教育開放センター」に生まれ変わることになった。これまで半官半民の組織だった研究室は官制化され、ここに社会教育研究室史は、十八年の前史に終止符を打つことになる。

以上を記念して本研究年報は、各部会の歩みを記録することになり、わたしも社会思想部会の歩みを報告する責任を負うたのである。しかしただ年代記的な報告ならば、すでにそのつど発行されてきた季報や、年報でもことたりるはずであるから、折角の機会である本年報に、わたしは最近の思想と心境を書きのこし、部会史記録の責めに変えることにした。

最近の思想と心境についていえば、わたしは、社会思想、社会科学、社会主義の実践を、心の奥底で深くささえる主体性の構築ということ以外にない。元来、わたくしの学問遍歴は、仏教学にはじまり、哲学へ移行し、社会科学、歴史学を経て倫理学にたどりつき、今はまた日蓮を中心とする教学の研究に沈潜するなど、たいへん曲折に富んでいる。そういう曲折は、わたしの社会思想部会をして、大学の通常のカリキュラムに位置づけられる社会思想と異なる広い学際的視野に立たしめる結果になった。これからのべるのは、わたし個人の死生観である。本大学の現役教授として社会教育関係誌に寄稿するのは、おそらくこれが最後となるだろう。

老少不定——若者よ驕るなかれ

日本の高令化社会の到来は、ただ老人の寿命が延長した

というだけを告げているにすぎない。それは、まだとうてい老人の生きがいを告げる福音的な現象となっていないのである。さらにだに人間はだれでも年をとれば、身体の不調をおぼえ、苦しみを感じるようになる。「ああ、年はとりたくない」、というなげきを感じない老人はまれである。一方、現代はヤングの時代だ。スポーツはもちろんのこと、芸能、政治、学問などあらゆる分野において、若者たちが今やわが世の春を謳歌しているかに見える。「ああ、年はとりたくない」という老人のなげきは、「ああ、若者はいいな」といった羨望の念と結びついている。しかしわたしは思う。「なげく老人もかつては若者だった。今、威勢のいい若者もやがて老人に変わるのだ」と。そのように思いつめてゆくと、老人であることのなげき、若者への羨望の念が、なぜか自然にうすらいでゆくのをおぼえる。それどころか老人であることによるこび、若者であることの不憫さふびんさえおぼえる。なぜだろうか。わたしなりにこの疑問に答えてゆこう。

どうやら心中に形成され確立された死生観が、老境のなげきを消し去り、若者への羨望の念を稀薄にしているように、わたしには思える。いかなれば、今しがたあげた疑問は、わが哲学の所産である。

自分なりの死生観を、実践的な要請とするようになるの

は、かならずしも老若男女であることに関係ない。たとえ若者であろうと、死を不可避とせざるをえない極限状況では、自分の死に関する覚悟がある。まして人生のたそがれどきを迎えた老人が、自分の死を考えたことがないなら、彼は、「考える輩」^{あし}でなく、「考えぬブタ」である、といつて過言でない。

嬉々として遊びに興ずる子どもに例をひくまでもなく、生命は、若ければ若いほど生に對しほほえみかけており、暗い死の影を意識することがないのである。「生者必滅」という無常の真理や、老衰病を青少年が、問題視するほどの実感はない。それがまた正常なのである。高僧の伝記などを讀むと、少年時代から世の無常を悲しむ記述に出会うけれども、それは、骨肉あいむ乱世を背景にしていることが多い。あるいは出家の動機を美化するのに、無常觀が誇張して用いられた形跡さえ見受けられる。

ところが人はだれでも不治の難病に襲われたり、死の影の忍び寄る老境を迎えると、漠然たる死の不安の念が、とぎおり頭の中を去来する。「死んだらどこへゆくのか」、「死んだらどうなるか」と。死んだら、元も子もない、と一応合理的にわりきつても、なおあとに不安がのこる。

こんにち日本男女の平均寿命は七十歳をこえ、わたしたち青年時代における「人生五十年」の合言葉に比較すると、

まことに隔世の感なきをえない。しかし毎年九月十五日、「敬老の日」に、老人のデモ隊が、「老人に明日ではおそすぎる」、のプラカードをかかげて、政府の福祉政策の怠慢にあえて抗議しなければならぬのが日本の悲しい実情である。

寝たきり老人が、病苦をはかなむあまり自殺したり、安楽死を切願する例は枚挙に遑ない。老人は、また子どもとともに交通戦争の最大の被害者となっている。医薬の進歩による平均寿命の延長は、老人の苦惱を延長させる結果とさえなっているのである。このままではどんなに自然科学が進歩しても、人間の幸福という視点からすれば、「住み果てぬ世にみにくき姿を待ちえて何かはせん。命長ければ辱多し。長くとも四十にたらぬほどにて死なんこそ、めやすかるべけれ」(『徒然草』)と吉田兼好がいついたころと比較して何程も進歩したことになる。自然科学の進歩が、社会科学のそれと見合わなければならないことの教訓を、わたしたちはそこから学ぶ。

個人の幸福感の内容は千差万別でも、幸福感の客観的前提となる知識、健康、富などの必要條件は、必ず統一と調和を要求する。今の日本には、この統一が欠け調和を失っている。価値多様化の自由が、他方では、国民的連帯を不可能にしており、その結果が、世代の断絶、信頼の崩壊、

老人の孤独感を招く。

同じ中世の日本人でも、宗教の世界に志した日蓮は、吉田兼好と異なり、「一日も生きてをはずせば、功德とくつもるべし。あらしの命や〜」（『可延定業御書』）と生命を謳歌した。日蓮にどうしてこのような生命思想が見られるようになったか、といえば、それは、彼の依経とする法華経が、生命哲学をふまえていたからだ、とここでは簡単に答えるだけにとどめておこう。

核家族化の拡大、道徳意識に見られる新旧世代のズレ、そして貧困な社会保障体制のはざまに投げだされ、孤独と不安と絶望の思いをしいられている老人に、生きがいを実感させる落日の輝きにもひとしい価値はないものか。わたしは、それがあと思う。ただしその価値を追体験するには、老人が、老人であるという特定の世代感覚を思いきつてのりこえてしまわなければならない。老人が老人であることを忘れさるほど、何かの仕事に熱中するのである。そうすれば、その老人は、かならず美しく老いることができ、若者の前に老醜をさらけださなくてもすむであろう。すべての老人に対し、以上の格率は妥当しないかも知れないので、ここではわたしの所信としてきいていただきたい。

老人問題は、すでに無力となりかかった老人の力だけで解決できない。それは老人が、青年や壮年のエネルギーと

結合して、はじめて解決できる。現在の中国では、老・壮・青の三結合が、あらゆる指導機関の原則となっており、これは、革命の後継者の育成とも関連しているのである。

（井上清「中国を旅して」朝日新聞一九七三年五月十五日）

「春秋に富む青年は、生命の前途に自信をいだくあまり、自分の死についてはもちろん老衰病さえ気にかけることがないだろう。それは自然であるからそれでもよろしい。だが「若者よ驕るなかれ！」君たちがかならず長生きできる確かな保証はどこにもないのだ。将来に希望のもてない今日、ただ「太く短く生きればそれでいい」、とわりきることに見える利那主義の若者の多くは、もはや長生きなど望んでいないというだろう。わたしにいわせればそのこと自体が不自然なのである。理想を失って利那主義に生きる若者は、肉体の若さとうらはらに、精神的に老いぼれてしまったのだ。利那主義的な生き方は、未来のない老人の卑俗な産物であっても、前途ある青年の格率とすべきでない。「老年―理想より出づること。青年―理想のうちに入ること」。『断片』）ドイツ十八世紀のロマン派の詩人ノヴァーリスのことばを噛みしめてみたい。

現代、働きざかりの若者がなんとたくさん死んでゆくことだろうか。保安対策を無視した労働災害による死亡はそれのいたましい見本である。もし戦争にでもなれば、太平洋

戦争時代の「人生二十五年」の合言葉が再び廻りはじめにちがいない。たといそういう異常事態を考慮しなくても、若者が、将来長生きするのは、ただの願望ないし漠然たる可能性にすぎない。たとえば現在、二十代、三十代の若者のどのくらいが二十一世紀まで無事に生きられるだろうか。ところが老人は、若者にとって漠然たる可能性にすぎない長生きの現実を享受してきた。「過ぎし存命不思議」と思はせ給へ(日蓮)といわざるをえない。青年の願望は、老年の場合、れっきとした現実なのである。羨望にたえないのは、若者であることでなく、老人であることでなければならぬ。生きがいを発見した人から見れば、若者が、老人に対し驕りたかぶるのも、老人が、若者をうらやましがるのも、すべてナンセンスである。生きがいは世代のちがいで支配されない。今日一日の、あるいは瞬間の生きざまの中で勝負を賭けるからである。

老人は、死との至近距離を日常生活のなかで感じとっているだけに、死の不安を、勇敢にこえることができるし、また、そうでなければならぬ。自分の究極の生きがいを仕事のなかでつかんだ老人は、肉体こそ老衰をまぬがれなくとも、精神的にしばしば壯者をしのぐ。ローマの詩人キケロの言葉に聞いてみよう。

確かに、死は老年から遠く離れた存在というわけにゆか

ない。しかし長い人生において、死が軽蔑すべきものである、ということ悟らなかつたような老人は憐れな老人といわねばなるまい。もし死が、靈魂を完全に消滅させてしまふものなら、それはまったく無視されてしまつてよいし、反対に靈魂をそれが永遠の存在となる場所へ導くのであるならば、死はむしろ求められなければならない。そして以上二つ以外の場合というものは考えられないのである。(『大カトー』一名 老年について)

と。キケロは、このとき六十二歳に達していた。死は、靈魂を完全に消滅できないだけでなく、かえってそれを永遠の存在となる場所へ導くがゆえに、死は、なんら恐しいものでなく求められるに値する、とさえいつているのである。しかしこういう死觀に安住するには、精神の崇高なるゆえんと、永遠不死の信仰をもつていなければならない。

老人が、青年の夢をふみにじる暴卒を憎むわたしは、それに劣らず老人の貴重な経験からなものをも謙虚に学びとろうとしない青年の驕慢を弾劾しよう。賢明なる老人の生活の知恵は、おろかな青年の知恵と勇氣よりも、賢明なる青年の知恵と勇氣に近い。「もし老人がひとりもいなくなつてしまえば、どんな国家も存在しえないにちがいない」。(キケロ)わたしは、病める若者よりも、健康な老人に期待をかける。

破壊なくして建設はない。破壊があつてはじめて建設が可能となる。新しい建設をはばむ旧体制の破壊と変革に必要なのは、青年のエネルギーと行動である。しかし破壊が、破壊の仕方を誤ると、かえつてそれは新しい建設を不可能にする。中国で、紅衛兵が文化大革命を遂行していた一九六〇年代の後半、周恩来首相（一九六七年一月八日没）は、文化大革命の行き過ぎを抑制した。孫文夫妻に対する批判を中止させたり、「打倒劉少奇、打倒鄧小平」のスローガンを問題視し、また、私は善意の批判を歓迎するが、私はプロレタリア階級司令部の責任者の一人であるから、私と中央文革の間を挑発・離間させることは許さない」（『周恩来語録』）といいきつた。以後、怒濤のごとき紅衛兵は、漸次、湖沼のごとき静寂に帰り今日におよんだ。これは、老人の知恵と勇気が、たけり狂う青年の行き過ぎから中国を救済した例であらう。

体力とわざとに訴えるスポーツだとか、数学上の発見とか肉体の若さと優美を必要とするバレーとかは、確かに老人に不向きである。語学なども、「六十の手習い」ではおそすぎる。しかし哲学、宗教、芸術、歴史、政治などの諸領域をしばらく例にとると、これらの諸領域において、息の長い勝れた業績をあげようとすれば、どうしても人生の長い年輪を刻んだ経験の幅と厚みが必要とする。若さからく

る天才的なひらめきだけではどうにもならない。ということは、老人の経験が、それらの領域では必要なのである。「愛宕山入る日のごとく赤々と 燃やし尽くさん残れるいのち」、と晩年の心境を詠じた西田幾多郎の著名な哲学上の著作は、京都大学の定年（六十三歳）退官以後に問われた。

自分の会心の仕事と取り組んで力いっぱい生きぬく人には、ふと静かに忍び寄る死の不安が、かえつて生命活動をたいへんリズムカルにするものである。至芸円熟の境地は、こうして開拓されてきた。もつともこういう老人は、特別のエリートであるから、これをもつて老人一般の生き方とはなしえないかも知れない。しかし特別のエリートでなくても、自分の仕事に、若者のような情熱を燃やす老人はけっしてそれほどまれでないはずである。

社会犯罪を年令との関係から見ると、老人よりは若者が圧倒的に多い。若者の天性のエネルギーは、善と悪の二方面に発揮されるのである。悪のエネルギーを発揮して、生涯を台なしにした若者の数は測り知れないほどであろう。それに比較すると、老人は、思いきつて善いこともできないかわり、思いきつて悪いこともできない。前者は好ましくないが、後者は老人の冥利といふべきであるまいか。

老いぬる人は、精神おとろへ、淡くおろそかにして、感

じうごく所なし。心おのづからしづかなれば、無益のわざをなさず。身を助けて愁なく、人の煩ひなからん事をおもふ。老いて智の若き時にまされる事、若くして、私たちの老いたるにまされるが如し。（『徒然草』）

わたしは吉田兼好のこの見解に共感せざるをえない。老朽にも増して軽蔑されなければならないのは、若者にしばしば見られる肉体年令の若さとうらはらかな精神の若朽である。無気力・無関心・無責任、いわゆる三無主義の病理におかされた若者の、こんにち何と多いことだらうか。このような若者を見ると、わたしはむしろ老人であることをよろこびかつ誇りとする。

追いかすことのできない可能性としての死は、老若の別なく一つのきわ立つた切迫であるが、切迫の感受性は、若者の場合たしかに実感的でない。実感的であるのは、肉体の自然の老衰を意識する老人の場合である。もし老人が、肉体の老衰と並行して自分の精神まで老衰することをあきらめてしまふならば、彼は、人生の年輪を深く刻みこんだことの意義を知らずに生涯を終わらなければならない。人生の年輪が、ただ積み重ねられた馬令と異なることを自覚する老人であるならば、彼は切迫する死の不安をのりこえ、仕事のなかに毎日、新しい人生のはじまりを感覚の痛みを通して経験することであらう。一九七五年十月二十二日、

八十六歳の高令で逝去した世界的に著名な歴史学者アーノルド・トインビー（ロンドン大学名誉教授）は、「さあ、仕事をしよう！」というのを日常の合言葉にしていたといわれる。自分の生死を託するかいのある仕事を発見した人にとつて、時の一つ一つの刻みのなかに老若の差別をこえた永遠が感得されるのである。ひとたびこういう時間を忘れた境地に没入するとき、老人となったことが、なんらのなげきとならない。そこでは、死が、新たな生のはじまりを告げるからである。このことについて、わたしは、十六世紀のイエズス会士フランシスコ・ザビエルと禅僧忍室とが青年と老年に関し問答した史上の挿話を思いだす。

あるときザビエルは、すでに老境にあつた忍室に対し、青年時代と老年時代と、どちらがよいと思うか、とたずねた。忍室は、人の肉体が、病気に強く、妨げられずに自分のしたいことをおこなう青年時代だ、と答えた。これが、老人の考える普通の答えであらう。しかしザビエルは、この答えに反問し、

ここに一隻の船があり、ある港を出て、最後にはいややうなしに、他の港に着かなくてはならないとしましゅう。そのとき、船客がいちばんよろこぶのは、いつだかあなたは思いますか。彼らが外海にいて、風浪におびやかされているときですか、それとも、自分の港を視界に

見出してから死につくときですか。(G・B・サンソム著、服部英次郎訳『西欧世界と日本』)

といった。ザビエルは、これから波瀾の多い人生の荒海に航海してゆく危険な青年期よりも、航海を終えて今や無事港にたどりついた老人の静けさを、よしと考えていたのである。老人はやがて死なねばならない。しかし死は、天国での永生をめざす新しい首途でもある、とするキリスト教信仰がその背景にある。この信仰の背景なしに、老境の静けさを礼讃するわけにゆくまい。ところで忍室はいった。

「神父よ、わたしにはあなたのおっしゃることがよくわかります。港が見えることは、そこへ向かう人びとにとっては快適なことです。けれども、わたしにはどの港が最良の港かわかりませんし、まだ決めてもいないのです。それで、どこに上陸すべきかもわたしにはわかりません」。(前掲書)

ザビエルの反問と忍室の不得要領な答弁について、わたしは、簡単に勝負がつけにくいと思っている。なぜならば、そこに死後、天国の實在を素朴に信ずるキリスト教と、生死をこえたところに何ものも實在しない、と悟る禅仏教との根本的差異が浮きぼりにされているからである。「この生死は、すなわち仏の御いのちなり、これをいとひすてんとすれば、すなわち、仏の御いのちをうしなはんとするな

り」(道元『正法眼蔵』第九十二一生死)とする禅仏教にとつて、老人に死後の復活を夢想させるのは、迷信にすぎない。それだけに大悟徹底に程遠い俗僧は忍室のような懷疑にとらわれてしまうのである。もしザビエルの相手が、忍室のような禅僧でなく、西方浄土の實在を信ずる念仏僧だったならば、「自分の港を視界に見出してから死につく」老境の静けさを、案外、青年期の波瀾よりもいっそう善いと答えていたかも知れない。

およそ人生の無常ということを深く悟るならば老少不定は眼前の事実であるから、青年期が老年期よりも、楽しく安心できる、といった確かな保証などありえないはずである。「念々の三世、念々の九世、時々節々に、永遠的なるものとの直接を、世代の差異をこえて求めざるをえない。天文学や地質学の時間感覚からすれば、人生における青年と老年との時差など、まったく問題にならないくらいである。問題は、無常避滅の時々刻々のなかに、時間をこえる永遠的なるものを追体験しているかどうか、ということに帰する。「道人は遠く日月を惜しむべからず、たゞ今の一念むなく過ぐる事を惜しむ」(『徒然草』)のでなければならぬ。「端的只今の一念」を惜しみえないものが、どうして歳月の経過を惜しむことができようか。短い未来しか予想されない老人は、死期を懸念して意気消沈となる

のでなく、波瀾の多かった人生において、よくぞ今日まで生きのびてきたものだ、と、そのことをふしぎに思い、死の瞬間まで人生を意義ある仕事に貢献すべきである。しかしこのようにいえば、そういうことのできる老人は、学問や芸術に関与するごくひとにぎりすぎなく、多くの老人は人生を意義あらしめる仕事にありつくことができないばかりか、その前提となる日常の生活にさえ不自由しており、それだからこそ老人福祉制度が、今日、政治の重要課題となつてゐるのではないかと、と反問するものもあろう。

もちろんわたしは、老人福祉制度の充実が必要な政治の課題であることを痛感する。日本もソ連のように、定年退職者に対し、現役時代と同じ給料が支払われる制度を設けなければならぬ。全額無料の医療も六十歳ぐらゐにまで引き上げるべきである。完備した公営の老人ホームを増設しなければならぬ。日本の貧困な社会保障体制下では、老人とは人間の使い捨て、ないし人間の古くなつたものにとしいのである。長い過去の人生を社会に奉仕してきた老人を、墓場まで温かくめんどうみるのは、国の老人に対する当然の義務でなければならぬ。そして老人をたいせつに扱う国造りは、現在、社会の中堅となつて活動している青壮年の崇高な義務である。彼ら青壮年がこの義務に怠慢であるならば、みづから老人となつたとき、現在の老人

と同じみじめな境遇を悲しまねばなるまい。

しかし老人福祉制度が完備しても、老人の生きがいで保障されるわけでない。精神的な充足感、老人ひとりひとりの努力の代償である。わたしがさききのべたのは、物的な福祉だけではえられない精神的な幸福感を老人が、どうすればえられるかを時間の哲学から示唆したまでにすぎない。老人は老人であることに甘えてはいけぬし、まして若者に対し尊大にふるまつてもいけないのである。もし老人が、過去の人生経験を総括反省し、そこから若者に対する貴重な教訓をひきだしえないようであるならば、彼は、ただ若者より先に、この世に生まれただけの人間にすぎない。どこの国でも、老人が、若者から尊敬された時代があった。それは、老人が老人であるがゆゑに尊敬された結果ではない。情報の貧弱な時代にあつて、老人の経験から帰納した知識が、若者の尊敬感情を喚起した結果である。しかし印刷術が発達し文字の普及を促進する時代になると、老人の口授をまたなくても若者は、学問を介して過去の経験を知ることができるようになり、それにともない老人の社会における地位はどの国でも相対的に低下した。ヤングパワーに対し批判的なわたしは、同時に新しい価値を吸収する思考の柔軟性を喪失し、過去の経験に固執して若者とのあいだに断絶を作りだす老人にも賛成できない。

わが死の不安をこえる道

耳順と古稀のなかばに立つわたしも今や隣組の長寿会のメンバーに加入させられる身となった。しかし世のいわゆる老人たちとは話が合わないので、会合に顔をだすことはほとんどない。毎日、二十代の青年を相手に、大学などで教鞭をとっていると、たまたまそういう会合に出席しても雰囲気にとうていとけこめないからである。いきおい地域では社交的に孤独とならざるをえないが、幸い仕事に追われ仕事と取組んでいると、わたしにとり非社交的な孤独が、ちょうど魚にとり水のような必要を感じさせ、淋しさを全然おぼえさせない。「孤独になればなるほど、ますます道徳と宗教とに対して感受的となる」(ノヴァーリス)ものである。

「足腰も立たぬむくろとなり果てて夢なほ多きわがうらみかな」(河上肇)まだわたしはそれほど老衰していないが、せめて日本人の平均寿命、七十四、五歳ぐらいまでは生きのびてみたい、という願望だけはいだいている。

わが死の不安をこえる道は、結論から先にいえば、いつ死んでも心のこりのないよう身辺万端の準備を完了し、その後、なお余命あり次第、おのれの天職に捧げ尽くす、ということに帰する。死出の旅仕度をしない死の覚悟は、死

の観念をもて遊んでいるにすぎない、といつて過言でない。日蓮のいわゆる「臨終正念」の実践が、わたしの日課となっている。「今日まで逃れ来にけるは、ありがたき不思議なり。暫しも世をのどかに思ひなんや。」(『徒然草』)この古典とわたしの日々の実感とのあいだに数世紀の時間の距離が横たわっていないのである。

生の終末、有機体より無機体への転化を意味する死の事実には、通常、三つの特徴があげられる。

第一に、死はあらゆる生命現象にかならず一回はおとずれるということ。

第二に、自分の死を他者に交替してもらい死から免除されないということ。

第三に、不可避な死の事実は、だれも自覚的に体験しえないということ。

このような特徴をもつ死の不安をこえるために、東西の宗教、哲学、科学、倫理などはこれまで、いろいろな知恵や方法を指示してきた。わが死の不安をこえる道も、そこから指示を受けていることはいうまでもない。奇想天外の道を、わたしが発見したのでないことは当然である。

生は明るく死は暗い。ほほ笑みは生に対して投げかけられる。死に対して投げかけられるのは悲しみの情である。

これがノーマルな状態であろう。生を悲しみ死をよるこぶ

のはまさに異常といわなければならぬ。それなら死にまつわる悲しみの情は何に由来し、なぜ根強いのか。わたしは東西古今のどんな宗教、哲学、科学、倫理も、まだ、死にまつわる悲しみの情を克服することに成功したと思っていない。死が生と同じように祝福できたら、どんなに人生は幸福なことであらうか。

憎しみの相手が死ねば、これをよろこぶ人はいないわけであるまい。呪殺や暗殺などの手段は、他人の死をよろこぶ人間の魔性を表現する。国家間の戦争がもたらす人間の大量死は、ここでの論外としよう。反対に、愛する近親者との死別を悲しまないものはいない。死の悲しみは、死ぬ本人よりも、近親者に対し、強い心理的なショックを与えらる。他人の死を平気で傍観できる人も、近親者の死にショックをおぼえるのは、どういふわけか。それはさきあげた三つの特徴をそなえる死が、すぐれて実存的な出来事であることに由来する。

仏教の諸行無常観は、人びとの死の不安をこえる悟りの大道として指示された。それは人びとが実存的にしか受けとめない死を、諸行つまり現象界一般の基本的な属性として悟り、そうすることで不安をこえる道である。死が、自分や自分の近親者だけに享受をしいられた不幸な判決ではなく、すべて有情界の不可避の宿命として静かにそれを

諦観できれば、悲しみのあまり動転することはない。諸行無常の理法を会得すれば、自分の死の不安の念や近親者との哀別離苦の感情が、あとかたもなく雲散霧消する、というのは誇張であり、いな虚構でさえある。たとえば愛する肉親との死別にさいし、眉ひとつ動かさず泰然自若とするのが、悟りというものであるなら、悟りとは、寒巖枯木にひとしい人間の無感動の心術に異ならない、といっている。死の衝撃を受けて、悲しみのあまり動揺しない、ということは、悲しみを感ぜない、ということではない。それどころか真の悟りは、凡人の感じない悲しみの出来事に直面してさえ、いっそうの悲しみをおぼえるのである。悟った仏とは、つまり悲智円満の人のことをいう。「鳥と虫とは鳴けどもなみだをちらず、日蓮はなかねどもなみだひまなし」（『諸法実相鈔』）といっているように、悟った人は、それだけ感傷も強いのである。ただその場合の感傷は、法華経の護法とわかちがたく結合し、世間の人びとのそれと同じものではありえない。いずれにせよ仏教の悟りは、ただ恩愛の繫縛から解放されるだけでなく、高次の慈悲感情をふまえて恩愛に内在するのでなければならぬ。それゆえ悟りの動機からの悦び、楽しみがあれば悟りの動機からの怒り、悲しみもありうる。判断に情緒が介入するのは危険であるが、知恵の判断に基づく行動の起爆剤としてバ

ツシヨンの果たす役割は大きい。「世界における偉大なことはひとつとして情熱なしに成就されない」(ヘーゲル)のは確かであろう。そうだとすれば無感動にひとしい寒巖枯木の悟りは、歴史作りに参加しえない精神的インポテンツのことである。

近親者との死別が、ひとときわ悲哀の情を強く呼びおこすのは、死が人格的個体を永久に消し去るからである。親の死は、子どもに遺伝した細胞の死ではない。生前故人の不滅の業績は後世の人びとの価値感情に生き続けるといつても、死者の人格的個体が再生するわけでない。それゆえに死別は悲しいのである。

測り知れないほど数多くの有機的個体が宇宙に存在しているも、まったくこの世に二つと同じ個体が存しない。同じ個体などというものは、無始の過去から無終の未来までありえないのである。不可分割の個体は、AをもつてBにおき替えることもできない。それぞれが小宇宙として完結しているのである。ライブニッツはこのような個体をモナドと呼んだ。彼によれば、無機物は眠れるモナド、植物は生命力としての表象はあってもまだ眠れるモナド、動物は感覚と記憶のある魂のモナド、そして最後に人間は、精神をもち、感覚と記憶のほかに理性と反省の力をそなえたモナドである。(『单子論』)このような单子としての個体

は無限に存在しているも、二つと同じ個体が存在しない。つまり掛け替えがない。だから人びとは個体の永久消滅を悲しむ。個体の永久消滅が、人びとの恩愛の情を強く刺激せずにおかないのである。

ところで死をまったく悲しみとして、受けとめないようにすることができないまでも、恩愛の情を克服できたならば、人びとは、それほど死の不安におののくことがあるまい、と考えたのは道元である。「われもし恩愛をなげすてずば、恩愛かへりてわれをなげすつべき云為あるなり。恩愛をあはれむべくば、恩愛をあはれむべし。恩愛をあはれむといふは恩愛をなげすつるなり」(『正法眼蔵』第三十行持)と道元はいった。死を悲しみ不安に思わぬようにするには、悲しみ、不安のもとになる凡夫に固有な恩愛の情を、さきにこちらから捨て去り、無常の真理を認識せよ、というのである。だが道元のこの思想は、世俗の恩愛に繋縛されることの比較的すくない雲水と呼ばれる職業僧侶の一群を予想しないではありえない。このようなことは、俗人に不向きである。

悲しいときには大いに悲しんで、悲しみの涙を思いきり流してしまえ、と説くのは日蓮である。彼は、道元のように悟性を自然に対決させないで、自然と悟性の融和を考えた。「さとりなげき」といわれるのがそれである。

夫を失い早く後家となつた在家の一女性に対し、日蓮は、「故聖靈こせいりやうは此經こしやう（法華經）の行者なれば即身成仏疑ひなし。さのみなげき給ふべからず。又なげき給ふべきが凡夫のこわりなり。ただし聖人せいじんの上にもこれあるなり。釈迦仏御入滅のとき、諸大弟子等のさとりさとりのなげき、凡夫のふるまひを示し給ふか」（『上野殿御家尼御返事』）といつて慰めた。さらにその女性が息子にまでも先立たれたとき、もはや多く語るのを差し控え、「時にあたりてゆめかまばろしか、いまだわきまへがたく候…まこととをばへ候はねば、かきつくるそれもばへ候はず」（『上野殿後家尼御前御書』）というだけにとどめている。そこで日蓮は、無常の道理を語りぬのではないが、よしんばその道理を語つても、夫と子を失つて慟哭する老女性の悲しみはどうてい慰めることはできない、とあきらめていた。「悲しみは悲しみとしてなげくがよい、わたしも悲しい」、といわんばかりに、日蓮は、相手の心の壁のなかへ深くわけいってゆく。悲しいことを悲しくない、として悟性的にわりきるのではなく、悲しいことはやはり悲しいのだ、と自然の感情にまかせて、悲しみの情のとどまるところで無常の法への知恵の眼を開かせる。それが、日蓮のいわゆる「さとりさとりのなげき」である。わたしは道元よりも、ここでは日蓮の思想に親近感をおぼえる。

存在と価値とを一体不可分としてとらえる法華經の諸法実相観からすれば、自然に反抗する悟性の当為ばかりが実相ではない。生をよるこび、死を悲しむ感情の自然も実相なのである。そうだとすれば、悲しい死を、悲しくないように、悟りますすのは、法華經のさとりではない。「苦をば苦とさとり樂をば樂とひらき、苦樂ともに思い合せて南無妙法蓮華經とうちとなへみさせ給へ、これあに自受法樂にあらずや」（『四条金吾殿御返事』）したがって死の不安をこえる道も、無理して求めるにおよばない。死の不安、死の苦しみ、死の悲しみ、そのことにさからわないで、むしろそれに全身を任せきるのが、死の不安、苦しみ、悲しみつまり恩愛の情をこえることになるのである。そのようにいえば、悟つても悟らなくても結果は同じでないか、との疑問を生ずるにちがいない。しかし結果は同じに見えて心情はたいへん異なるのである。無常を洞察し諸法実相の理を会得した人の流す涙は、心情において能動的な理性とわかちがたく結合する。悟りというものは主観の意識革命の現象であるから、客観的事実に即していえば、「花は紅くれない、柳は緑」というほかない。

日蓮は、「さとりさとりのなげき」を説いて人間の死を悲しんだが、法華經のために死ぬことは、なげきどころかむしろ悦びでさえあった。一二七一（文永八）年九月、竜口受難

のさい、檀越の四条金吾が、これから師日蓮の刑場に引かれてゆくのを悲しみ男泣きに泣いたとき、「不かくのとはばらかな。これほどの悦びをばわらへかし。いかに約束をばたがへらるるぞ」(『種種御振舞御書』)と叱咤激励した。夫や子との死別に悲しむ老女にはともに涙する日蓮が、ここでは武士もおよばぬ勇氣をもつて、檀越の武士に対し叱咤激励するのである。自分の死を、「これほどの悦び」として感受しえたのは、日蓮が、法華経のためならば身命を惜しまないだけの勇氣をいつも身につけていたからにほかならない。「大難に臨みて懼れざる者は聖人の勇なり」。(『莊子』秋水篇)勇氣とは、日蓮の場合、熟慮をとめないながら危険をあえて回避しない内面的な生き方のことである。死の不安をこえる確かな道が、いまこの日蓮の生き方によって明らかに示されている、と思う。わがだいじなひとつしかない身命を、そのために投げだしても惜しくない至高の価値に出会うということ、これこそ死の不安をこえる確かな道ではないのだろうか。一方では、かぎりなく身命を愛護する日蓮が、他方では、身命を否定する。「但惜身命」と「不惜身命」のパラドックスが、状況のなかで統一されているのである。いずれにしても、わたしは、日蓮の生き方から、死の不安をこえる確かな道として、死の不安をおぼえる自然感情にあえて抗しないゆき方と、そのために死

んでも惜しくない理想に出会うゆき方とを学びとることができた。以上二つのゆき方のうち、いずれを選ぶかは、そのときの正しい状況判断に依存しなければならない。それは、「但惜身命」と「不惜身命」の格率を選択する場合でも同様である。侵略戦争に参加して死ぬのは犬死同然であるから、「但惜身命」の格率を、平和反戦の行為の原点にしなければならぬ。しかし社会の不正と戦って身命を惜しまない勇氣は光榮ある実践の規範であり、ここで「不惜身命」の格率が生きることになる。

死についての悟りをのべようとするとき、わたしたちは、生とたえずうらはらな関係を結ぶ死に対する不安を、特殊な経験に限定されて生ずる落命の恐怖と区別してみなければならぬ。砲煙弾雨の戦場で経験する将兵の緊張感、頭上で激しくとどろく雷鳴の無気味さ、断崖絶壁から眼下をみおろしたときのスリル感、これらは、哲学や宗教が真剣にみつめてそこからの脱出をくわだてた死の不安ではなく、日常だれでもがよく経験する落命の恐怖感である。落命の恐怖感とは、特定の経験が終われば、それで解消するが、死の不安は、個々の人びとにあらわれる偶然的な弱々しい気分ではなく、「現存在がおのれの終わりへとかがわる被投的な存在として実存していることの開示性」(ハイデガー『存在と時間』)なのであり、それゆえ人はだれでも、反

省さえすれば、よろこんで生の果実を味わっているちょうどその瞬間にあってさえ、自分を、「死への存在」として意識しないわけにゆかない。

生を「死への存在」として感覚の痛みをとおして実感することが強ければ強いほど、その人は、反俗的な気分にとられる。世人が、陽気にはしゃぐ新年のめでたさも、生を「死への存在」として実感する人の眼には、「門松や冥途の旅の一里塚」として映じた。人生とは、人間という死刑囚を収容する牢獄にすぎない。看守が、毎日、コツコツと扉をノックし、ひとりずつ死刑囚を刑場へつれだしてゆく。ただ人びとは、自分の順番を知らないだけである。この無知が、他人の死に対する冷淡な無関心の動機を形成する。他人の死を目撃しても、それを自分の死と無関係に傍観できるのは、自分と他人、彼れと此れとを差別し、死が、平等の宿命としてまぬがれがたいことを弁えないためである。死の不安は、事前における死の覚悟によって、緩和できる。「ついでに行く道とはかねてきょしかど、昨日今日とは思はずりしを」、などとあわてないためにも、人びとは日頃から、念死の修業をつまなければならぬ。「人の壽命は無常なり、出る気は入る気を待つ事なし。風の前の露尚譬えにあらず、かしこきもはかなきも老いたるも若きも定め無き習いなり。されば先臨終の事を習うて後に他事を

習うべし」。(『妙法尼御前返事』) しよせんはなんびともまぬがれえない死の覚悟をきめてから、存分に生きて生きまくれ、というのが日蓮のいわんとするところである。

「臨終の事」を「他事」に優先して習う、というのは、生よりも死の事実を偏重したからでない。「身命に過ぎたる惜き者なければ」(『佐渡御書』)といっているように日蓮にとって、死よりも、生が重大な関心事だった。依経の法華経寿量品は、衆生をして仏に對し、「更に壽命を賜え」と懇願させていたではないか。しかし人間というのは、生きることに甘えず、死の到来を忘れ、眞の生きがいを経験せずに終わりがちである。念死や臨終の覚悟はそういう人間のおちいりがちな怠慢を改めさせ、日常的なマンネリズムを主体的に打ち破るための手段となるのであるから、それを卑俗な不生命思想と混同してはならない。生存のまっただなかであって、わたしたちが死を意識する場合、生存の一瞬间が嚴肅に受けとめられる反面、生にそなわる固有の明るさを失いがちとなる。死という必然的な事実をたえず意識して生活を営んでおれば、「地獄のうえの花見」に興じる世俗的な明朗さはどうしても陰気な生活気分にとって変わられその結果、社会的矛盾に對決する革命的精神などおこりようがない。資本主義社会を变革

し社会主義社会を実現しても、人間は、やはり死をまぬがれないではないか、といった消極的な考え方にとらわれてしまふ。こういう死についての消極的な考え方は、死が、ある新しい、より容易な生を与える一つの自己征服であること、つまり死によってこそ生は強調されることを知らないところから生ずる。死は生をロマン化する法則だ、ということを知らなければならぬ。死が生をロマン化する、といっても、たとえば、「人の花散る景色面白や」（塩井雨江）といったような死それ自体を美化することであつてはならないのである。そこでは、死が生と対立的に誤つて思考されている。生は死の発端であり、死は生の結着となり、両者は分離しながら同時に結合する弁証法的な一在関係として理解されなければならない。だからこのような理解からすれば聖光房弁長の、「八万法門は、死の一字を説く」（『一言芳談』）などといつてゐるのは、生と死との対立にとらわれた浄土仏教における無常観の歪曲として否定されるべきものである。リカルダ・フーフはいう。「死は恐らく日没であらう。そしてわたしたちはふたたびめぐめ、そして楽しく自由に動く」（『ロマンティック』）と。

宗教のともすれば落ちこみやすい死の重大視と、生の蔑視観念をしりぞけようとするには、宗教と逆に生を重大視して、死を過大に評価しないことである。死をもつばら無

常迅速として重大視してきた仏教が、皮肉にも各時代の権力の買弁機関と化し、みずからの卑俗な生の利害に奉仕する反面、民衆生命の抑圧に貢献した要因のひとつとして、仏教死生観における生の軽視をあげることが出来る。仏教の歴史をふり返ると生よりも死に力点をおいてきた傾向は否定できないと思う。葬式仏教という汚名が生じたのも偶然ではなかつた。「生ける時善を作さずんば、死するの日獄の薪と成らん。得難くして移り易きは其れ人身なり」（最澄『願文』）、「人身は受けがたし、爪の上の土。人身は持ちがたし。草の上の露：死せんよりは生きて一日なりとも名をあげん事こそ大切なれ」（日蓮『崇峻天皇御書』）ここにのべられてあるような無常観を引き金とする生の倫理は、日本仏教の美しい果実とならなかつたのである。「祇園精舎の鐘の聲、諸行無常の響あり。沙羅双樹の花の色、盛者必衰のことわりをあらわす」（『平家物語』）著名なこの古典の文章は、無常感であつて、無常観を告げているのではない。日本では、無常の理が、叙情的な詠歎として受けとめられ、生死不二を悟る知恵とならなかつたのである。人間革命や社会変革に寄与できないような宗教は、生命を喪失した死の宗教にすぎない。

近代の北村透谷が、「生命と不生命、之れ即ち東西思想の大衝突なり」（『内部生命論』）といつたとき、彼の眼

には、儒教から由来する「仁義忠孝」、魯迅のいわゆる人食道徳になんら抵抗しようとしなければかりか、国定道徳のバイブル『教育勅語』の宣伝に躍起となつてゐる当時の仏教界が、不殺生戒の慈悲と根本的に矛盾する不生命思想の巢窟として映じた。

徹視的に見れば、東洋思想かならずしもすべてが不生命思想ではない。西洋思想かならずしもすべてが不生命思想というわけではなかつた。東洋に生命思想があれば、西洋に不生命思想があつた。ただ巨視的に見ると、透谷による東西思想の比較は、時弊を衝く正論だつた、といえるのである。キリスト教界や社会主義者から、反戦平和が唱えられたのに、なぜ、仏教界から反戦平和が唱えられないばかりでなく、主戦論まで主張されたのであろうか。この問いを反省するならば、透谷の比較は、けつして誤つてゐなかつた。「一切の生きとし生けるものは幸福であれ」（『スツタニパータ』一四七）、「きみよ、生きよ。生きたほうがよい。命があつてこそ諸々の善行をなすこともできるのだ」（前同四七二）とまで生を謳歌し、暴力や殺生を否認してゐたブツダを開祖とする仏教が、近代の日本仏教になると、帝国主義戦争を声援するように変わりはつてゐるのである。その原因の分析は、いま、省略しなければならぬが、生の倫理のどこかに狂ひのあつたことだけは確かである。

この世のなかで、死ぬのはただ自分だけであり、他はみな生存を長くつづけることができる、と仮定したならば、死の不安からくる重圧は、おそらくだれもとどろ除きえないであろう。ところがおそかれ早かれ、人は、みな死ぬ、と平等の法則を認識すれば、死の不安の重圧は相対的に減少する。認識が深まり次第、その重圧はついに重圧と感じないですむようにならう。事実、にっこり笑つてこの世を去る人も皆無でない。つぎのような挿話を思いだす。挿話は、仏伝からのものである。

ある老婆が、わがひとり息子の死をひどく悲しむあまり、命名高いブツダをたずね、息子を生き返らせてほしい、と頼んだ。いうまでもなくブツダの神通力に期待してのことである。ブツダは、条件づきで老婆の頼みを引き受けた。条件とは、老婆が村へ帰り、これまで一度も葬儀を出したことのない家を探しあて、その家から芥子の種をひとつかみに持つてこい、ということだつた。この条件さえみたせば、死んだ息子を生き返らせてあげる、とのブツダの言葉を聞き、老婆はたいへんよろこび、村へ帰り、葬儀を一度も出したことのない家を探し求めたが、そんな家はどこにも見あたらなかつた。現代日本の核家族などと異なり、典型的な大家族主義の古代インド社会では、葬儀を一度も経験しない家がありうるはずがなかつたのである。当然、

かの老婆は、芥子の種をひとつかみもらうこともできず、しょんぼりブツダのところへ帰り、その事情を報告しているとき、そしてブツダがまだ何もいまださぬうち、自分の誤りに気づいた。それは、葬儀を一度も出したことのない家とか、近親を失ったことのない人間は、この世に存在するわけがなく、自分の息子の死、そして自分自身の死も避けられないということを知ったからである。老婆は、ブツダの教えをまたず無常の道理を悟得し、その場で出家して比丘尼になった。

以上の挿話は、死を、自分の近親者、あるいは自分の運命だけとして受けとめない知恵が、死の不安から脱出する唯一の方法であることを示唆したものとしてみても興味をおぼえさせる。

インドでは、人間が死後どうなるか、という疑問に対し仏教以前のバラモン教では、神でも答えられない、との理由で答えを拒否した。（『ウパニシヤッド』）「この世界に遍満するものは不滅である」（『バガヴァアッド・ギーター』）と説いて、不死信仰から、この世の生を重視した。要するに、死の問題に関心をうばわれて、人生を軽視するのはおろかしい、ということなのである。

人間が、この世の眞の生きがいを見出し、そこに全力を投入することができるならば、彼は、生きがいを介して不

滅の魂に燃え立ち肉体の死の不安など受けいれないようになる。「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」（『論語』先進篇）といった孔子に、おそらく死の不安など、忍びよる余地などなかったたのであるまいか。「自由なる人間は何に關してよりも死に關して思惟することがすくない。そして彼の知恵は死についての省察でなくして生についての省察である」（『エチカ』）といったスピノザは、早逝した不幸な哲学者であったにもかかわらず、死の不安に悩まされたことがない。

死の不安に対する解毒剤は、高尚な理想主義や、きゅうくつな禁欲主義だけでなく、理性にもまして感性を重視する快樂主義にさえ用意されていた。楊朱のつぎのことばに注目しよう。

仁聖亦た死し凶愚も亦た死す。生れば則ち堯舜、死すれば則ち腐骨、生れば則ち桀紂死すれば則ち腐骨。腐骨は一なり、孰れか其の異を知らん。且らく当生に趣く。爰んぞ死後に違あらん。（『列子楊朱篇』）

史上、美名をはせるために、あたら一回かぎりの人生を苦しみ通すより、たとい後世に汚名をのこしても楽しんで人生を終わるにこしたことはない、という快樂主義を信条としてさえ、人間は、死の不安をこえることができるのだ。「生くるを説びとせず、死するも禍とせず」、といった消

極哲学を説いたのは莊子である。「生を愛せず死を怖れざる無きは体せざるの故なり。それ死は生に由よつて來きたる。宜よろしく生を畏るべし。吾もし生ぜざれば、何に由よつてか死有らむ。其の初生を見れば即ち終始を知る。宜しく生を泣くべく、死を怖るべからず」。(吉藏『三論玄義』)怖れなければならぬのは実に人生であつて、死ではない。ここにも、生の次元で死の不安をこえてゆく道が指示されている。

エピキュロスは、「死はわれわれにとつて無である。われわれが生きているかぎり死は存しない。死が存するかぎり、われわれはもはやない」と死の不安をわききつた。死の不安が無用であるとわかれば、この世の人生に固執するのは当然であり、そこから快樂主義を意味するエピキュリアニズムがみちびかれてくる。「生るれば遂にも死ぬるものにあれば、今ある間は楽しくをあらな」。(『萬葉集』卷の第三)古代の日本人にも、現世の快樂を享受することで死の不安をこえようとしたエピキュリアンがいたのである。

わたしはこういう快樂主義が、かならずしも善い、と思つているわけではない。吉凶禍福のあざなえる繩のごとき人生において、それは幻想の所産とも思えるが、この世の人生を、彼岸の世界とすりかえなかつた功績は高い評価に値

する。人生が苦しいなら、これを楽しい世界に作り変えてゆかねばならない。

瞬間に燃え永遠に生きる

わが死の不安をこえる道は、生の次元のなかでしか求めえない、ということ、しばらく東西の死生觀に即してのべてきた。わたしはとうてい彼岸の世界の存在を信じて、この世のわが死の不安をこえることはできない。わたしはしたがつてキリスト教の神を信じないし、浄土仏教の弥陀を頼る気にもなれないのである。この世が矛盾にみちてゐるならば、また、自分の人生が苦しいならば、それにたえるだけの、それらと戦いうる生命力の涌现を期待したい。「人事を尽くして天命を待つ」、「憂きことのおこのうえに積もれかし、限りある身の力試さん」、これが、死の不安をこえる道である。わたしは自力をけつして万能だと思つているわけではない。むしろその微力であることをなげいてさえもいる。しかし微力は微力なりに限界までだしきり、刀折れ矢尽きるまで戦いたい。ほしいのは、その戦闘を可能にする健康と生命力なのである。さいわいわたしにはまだこの二つのものがこざれている。もしこの二つが完全に失われたならば、そのときわたしはよるこんで運命的な無常の法則に身をまかせてゆこう。

そういう最後が、遠くない将来おとずれてくるときまで、瞬間に燃え永遠に生きる道を摸索しつづけてゆこう。永遠に生きるとは、瞬間に火花を散らすロゴスの断片を、自分の内部に経験することである。永遠は、したがって時間と対立して、あるいは時間を疎外してあるのではない。時間をこえて、時間内に在するものが永遠であり、時間との接点は瞬間である。「すべての歎びは永遠を欲する―深い、深い永遠を欲するノ」(『ツアラトウストラ』)とニイチエはいった。しかし彼はその永遠を、念却融却として、瞬間のうちにとらえることができなかつた。しかしわたしにとり永遠は、時間の根底となり、断片的な時間のうちで完結されていなければならない。わたしは、このような哲学を、法華経の開迹顕本の教理から学びとることができた。くわしくは拙稿、「法華経の宗教哲学」(『仏教研究論集』所収 清文堂)を参照されたい。

日蓮はいう。「生とは妙法の生なれば随縁なり、死とは寿量の死なれば法界同時に真如なり」(『御義口伝』)、「理の顕本は死を表す、妙法と顕る。事の顕本は生を表す、蓮華と顕る」(『草木成仏口決』)と。日蓮にとって、生と死は、理事の顕本を象徴する不変真如、妙法蓮華の随縁現象にほかならない。生まれるのも死ぬのも、法界真如の起伏する姿である。それならこういう死生一如の法界と同

時を意識することは、まったく自力的な哲学的内省だけで可能であろうか。わたしはさきに死の不安をこえる道として、人生の自力に期待する、とのべておいたが、いうところの自力は、純粹絶対の自力ではなかつた。人間は、純粹絶対に自力でありうるほど全能でない。また純粹絶対に他力に依存しなければならぬほど無能でもない。このような人間理解から、わたしは、自力と他力とを止揚した日蓮の共力ぐりきの哲学が、わたし自身の哲学にならなければならぬ、と考えている。共力のくわしい意味については、拙著『鎌倉仏教』(中公新書)、拙稿『日蓮の宗教哲学』(『日蓮教の諸問題』所収)を参照していただきたい。

共力の哲学は、他力を含蓄しない自力増上慢を否定するだけでなく、同時に、自力を疎外する他力の没倫理性を排撃する。若き日の河上肇(マルクス経済学者)は、無我の愛に惹かれて伊藤証信に入門し、やがて伊藤証信の無我の愛が邪説であることを悟り、離脱していった。なぜ河上は伊藤の無我愛を邪説であると悟るようになったのか。それは河上が、無我愛を、絶対的非利己主義のかえことばのように理解していたのに対し、浄土真宗育ちの伊藤の無我愛は、矛盾や悪徳を自己否定する倫理を欠落したいわばきわめて悪人正機的なものだったことに由来する。伊藤によれば、強姦でも強盗でも、その他人間一切の行動は一として

無我愛の活動でないものはない、という。そういうものだと知らないで伊藤に惹かれた河上は、前者の唱える無我愛を漸次、理解するようになる、「無我愛説を指して天下の邪説であるとすら公言する」(『自叙伝』)ように変わった。伊藤は無我思想のなかの自力の要因に気づかず、河上は無我思想のなかの他力の要因に無知だったのである。人間はこの世において、生きると同時に生かされているのであり、また、生かされていることの反省は生きることへの責任を内心に喚起せざるをえない。それゆえに、わたしは人生を、共力であり、そして共力であるべきだ、と考えるのである。

思索が哲学のうちにあるように、願望と祈りが宗教のうちにある。わたしたちはよく手紙のなかに相手の健康を祈ることばをしるす。これは他力の日常的な表現であって、そこに根強い祈りの人間学的根拠が潜んでいる。

人間の死後、霊は肉から分離して生きつづけるとか、人間は、死後、生前の業報を受けて輪廻転生するとかいった俗信のたぐいが、古往今来、容易にその跡を絶たない。それはこの世かぎりの生命しか実際にありえない人間の、永遠への激しい強い願望の表現である。

死後にも何物かを願望すること、死後にも何物かを切望することは無際限な迷妄である。…死は欠乏と貧困とに

由来するのではなくて、充溢と満足とに由来するのである。(フォイエールバッハ『死と不死』)

とわりきれない心の弱さから他界表象が虚構され、それがしばしば虚構ならぬ人生の実像を支配するように変わる。しかし死後の他界の実在を信ずるのは、死がない、と信ずるとのひとしい幼稚な迷妄であるばかりでなく、かけ替えないこの世の人生を過小に評価する二重の誤りをおかす。

「命は短、劫は長」(智顗)。この事實はいかんともしがたい。短い命を永遠であらしめようとするならば、短い人生経験のなかで永遠の価値に出会うことである。人間以外の動物がもちえない文化とは、短い人生に永遠の意義を付与する価値創造の営みだ、といってよい。「人生は短く芸術は長い」、といったゲーテは、死後一世紀半近く経過しても、ドイツ文学史上、不滅の光輝をはなっているではないか。

人生は、二度とやり直しがきかない。毎日、毎時、毎瞬が、新鮮なのである。マンネリズムというものは、怠惰な人間の習慣の世界にあっても刻々と変化する時間の世界にありえない。それゆえ、自己の天職なり使命なりを発見しえた人にとって、短い人生がうらめしくなる。もし出来ることならば、何べんでもこの世に生まれかわり、精魂を打ちこんでその完成を見届けたい一念にかられるであろう。

道元はいう。「道は無窮なり、さりとて猶行道すべし」(『正法眼蔵隨聞記』)と。もし道が無窮であるならばいくら行道しても道の限界に到達できない。彼にとって道の限界をきわめるのが目的でなく、きわめようと行道することが目的である。これを彼は、「修証一等」とも「証上の修」ともいった。(『正法眼蔵』第一 弁道語)ここに、時と永遠との奇しき統一が示されているのである。この境地に達すれば、長命を羨望することもなければ短命を慨嘆するにもおよばない。瞬間こそが永遠との出会いを保証するからである。

かえりみて苦難にみちた人生を、たとい二度くり返しても、自分の選んだ道に悔いはない、と思う人でなければ、その人は、真の生きがいを経験したことになるまい。マルクスは、晩年、苦しかったはずの革命家の生涯をふり返り、私は革命のための闘争で全財産を犠牲に供してきました。私はそのことを後悔するものでありません。それどころか出直して新たな生涯をまた始めなければならぬとしたら、私は同じようにするでしょう。(ピエール・デュラン『人間マルクス』)

といった、といわれる。マルクスが、プロレタリア解放の革命に、この世の真の生きがいを見いだしていたのと反対に、晩年のアインシュタインは、個人的自由の急速にせば

められてゆくアメリカの現状を諷刺して、

私はもう一度人生をやり直すすとすれば、科学者や学者、教師などになろうとしない。私はむしろ鉛管工か、商人のほうを選ぶであらう。そのほうが現在の状況下でも、なおいささかの独立がえられると思う。(一九五四年十一月九日『アメリカ週刊誌リポーター』)

といった。革命家の積極的な生き方と、科学者の消極的なそれとがまことに対照的である。

わたしたちは時間を意識する以外、なぜ、永遠の観念を必要とするのであろうか。それは相對主義や懷疑論にとられて、貴重な人生の一断片をもムダにしないためである。それはドグマを正当化するためではない。懷疑をいちがいに有害と認めるからでもない。動中静の支点を実践の軸とすることなしに、わたしたちは、この変化の多い時代、自信をもって生きられないからである。経験による検証も、懷疑を働かせるのも、生きる正しい自信をつちかうためにこそ必要なのであって、生命力を衰弱させるような相對主義や懷疑論は排斥しなければならない。「疑いを解の律と為す」(湛然)、「疑いを強くして答をかもうべし」。(日蓮)正信と迷信を区別するために、懷疑は必要である。しかしそれは正信のために必要なのであって、懷疑のために懷疑するのではない。「無疑曰信」(「疑い無きを信と曰

う)の信はもちろん正信のことである。法華経には「默然信受」(提婆達多品)、「決定無有疑」(神力品)の信を説く。知恵にうらづけられたこのような決定の信心がなければ、人生は、波浪にほんろうされた難破船のようになり終わらなければならぬ。それは、人生の自殺行為にひとしい。

わたしは動を疎外する死の静寂を否定するが、同時に、静的な支点のないダイナミズムをも拒絶したい。「不住涅槃」の「動」と、「不滯生死」の「静」とは、弁証法的に統一されなければならない。「あらゆる時期は神に直接する」(ランケ)のである。したがって時間のどの断片をとりにあげても、そこには絶対不変の永遠者の像が映出されている。永劫は刹那に収斂され、大海は毛孔に収縮される。そうであつてこそわたしたちは、「今」と「此処」にありながら、つぎの瞬間が、最後の瞬間となつても、悔いのない生きざまを営むことができるのである。

時のなかで永遠を追体験する、ということとは、眼前の事物を、長い時間かけて認識するのと異なる。それはちょうど $\infty + \infty = \infty$ といった数学的真理のように、時間のなかにあつて、しかも時間に制約されることのない必然的真理を見る眼をつちかう。そしてこの眼光が深く達すれば達するほど、わたしたちは真理との一体感から、永遠不死の心境

へみちびかれてゆく。元來、生と死とは必然的な關係にある以上、それぞれをわたしたちは、偶然的、孤立的な關係として認識できない。生への問いは、死への答えとかかわり合い、死への答えは生への問いにはね返る。そういう理由からわたしは、死の問題を無視して生の問題に答えようとした東洋の孔子や、また、自由人の知恵を、もっぱら生の問題に限定しようとした、西欧のスピノザに賛成できない。生と死を、一日の昼夜のごとき關係としてとらえる視點が必要である。生を昼間の太陽にたとえるならば、死は暗い夜にたとえられよう。暗い夜でも星が輝いておるよう

に、わたしたちは、死の世界を、ただ暗いものとばかり見なす必要がない。わが死を、宵の、あるいは曉の明星としてたとえられるならば、どんなに幸福であろうか。「おゝ死よ！：お前は自然における宵の明星であり精神における明けの明星である。」(フォイエルバッハ『死と不死』)

不死信仰は、「死にたくない」、「いつまでも生き長らえたい」という願望の投射にすぎないから、時間や瞬間と交点を結ぶ永遠なるものと、区別されなければならぬ。永遠なるものについての確信は、不死信仰よりもむしろ死の哲學的英知によって支持される。仏教に由來する念死の方法が、日本の武士道に与えた二、三の例をあげてみよう。

「もし無常をさとらば暴水猛風掣雷よりもすぎたり。山海空市のがれさくる処なし」。(智顛『摩訶止観』)念死は、無常観の実践的な応用であって、日常生活の情性を破り、本質的な生きがい発見への道に通じる。しかし日本の武士道に念死の方法が学びとられた例を見ると、所期の目的である生命思想は、確かに弱められていた。まして武士以外の人民の生き方とは、なんのつながりももたえなかったのである。「武士道と言ふは、死ぬ事と見付けたり」(『葉隠聞書』)、「武士たらんものは正月元日の朝煮煮の餅を祝ふとて箸を取初るより其晦日の夕に至る迄日々夜々死を常に心にあつるを以て本意の第一とは仕るにて候」(『武道初心集』)といっているのは、忠節という名の封建的な片務道徳にとらわれていたから、折角の念死の実践が、ともすれば上級者に対する下級者つまり奉公人の生命軽視を招く結果となった。わたしはこういう武士道の遺産を継承しようと思わない。そもそもなら戰場経験のない江戸時代爛熟期の官制化された下級インテリ武士が、太平の世にあきあきして、死の哲学をもてあそんでいたのではないか、とさえ推測されるからである。わたしは継承するなら、つぎのような武士道の遺産でなければならぬ、と思う。それは、戦国の乱世を生き、関が原の合戦で敗北した石田三成の武士道である。彼によれば、生命を粗末にす

るのは羽武者の仕業にすぎなかった。ひとつの史料を引用しておこう。

浅野左京、長岡越中守、日比の利口とは相違したる体哉と、あざ笑たる体を見て、治部少輔申候。討死を善しと云は羽武者の事、大將は何卒逃れて重ての軍を心懸る也、全く臆病にて逃たるに非ず、大阪へ入一合戦と思ひしに、簡様に不運不及是非、各々武將の法不被存候哉と怒りける、福島是を聞て、治部殿申分至極なり、少も恥辱に非ずと被申ける(中略)六条河原にて穢多の手に懸て成敗也、其時七条道場上人の役に、簡様の引渡罪人に十念を授けらる、此時も上人出らる、然れども治部少輔は法華宗にて念仏を不受。(『慶長見聞書』)

死ぬことではなく、生きることには武士道の神髄を見いだしていた三成の信仰が、生命のドラマ法華経にささえられていたことは重視に値する。

後世、武士道の精華のごとく讚美された赤穂浪士の場合でも、仇討という死の哲学から出発したのではなかった。

大石良雄が願ひ出た舎弟大学による浅野家再興が幕府の柳沢吉保により聴許されていたならば仇討を挙行することはありえなかったにちがいない。また彼ら浪士は、仇討本懐をとげたのちも、ただちに自害切腹の道をとらず、それぞれ江戸の大名屋敷に預けられ、国法に従ひ処刑されている。

死に急ぐのを武士道と心得ていなかった。

至大なる武士道は、餓死、諫死、縊死、誅死いづれを拒むものでない、と死の哲学を覚悟していた吉田松陰も、一八五三（嘉永六）年四月の書簡のなかで、「しりぞきて一生をぬすむ亦妙。一死実に難し。然れども生をぬすむの更に難きに如かざる事始めて知れり」〔野村和作あて書簡〕とするしていたのである。真に大業を成就しようとするには、生をぬすみとらなければならぬ。三島由紀夫のような死にざまは、武士道の死に似て、しかもきわめて非なるものである。

「武士の最大のもの、また最後のもの」、と内村鑑三が評した西郷隆盛は、錦江湾（別称、鹿児島湾）の入水に失敗して以後、身をたいせつにして維新回天の大業に参加した。のち西南の役で官軍に敗北、流弾を腹部と股間に受け、城山へ落ちのびたさいも、幹部、辺見十郎太が自刃をすすめたのに対し、西郷はこれを拒絶、別府晋介に介錯を命じ、波瀾に富む生涯を閉じたのである。

死の哲学から武士道を継承するのではなく、生の哲学から武士道を問い直すことが必要である。

おわりに

人間は、ただ生きていくだけでなく、生き方において、

より善く生きようとする。そのことが元来、生と表裏一体関係の死の問題に直面させる。動物は、自分の死の危険に直面しなければ、死を意識しない。これに対し、人間は、落命の恐怖を感じない生存のまっただなかにあってさえ、死の不安を意識する。してみれば、生の哲学とともに死の哲学をもちうるのは、人間固有の特徴だ、といつてよい。

一九三〇年代以降、日本では、軍ファシズムの台頭に触発されて、哲学、宗教、道徳、芸術などの諸領域に不生命思想がはらんした。人民に対し、国家目的のため死を強要することなしにありえない軍ファシズム時代、生命尊重思想などまったく思いもおよばなかった。「総員死方用意ノ」、海軍特攻隊の標語のひとつである。生命尊重思想は、平和の理想と同じように、日本人一般にとって、戦後の新しい遺産であり、それは、長い不生命思想の伝統の重さの何十分の一にもおよばない。戦後三十年の伝統の若さでは、とうていそれ以前からあった不生命思想の重圧をはねのけることができないのである。のみならず戦後三十年間でさえ、生命思想を打ち消すような政治、経済、宗教、科学、教育が横行し、社会に一日として血なまぐさい犯罪や事故の皆無の日はなかった。最近では、そういう状況を反映するかのように、また、三〇年代以降を再現するかのようには、死の思想が、公然と讃美されはじめた。まだ、日本の精神

風土に、生命思想が、しっかり根をおろさぬうち、内外の不生命思想の横行はらんをゆるす情報化社会の到来は、まことに憂慮にたえない。本稿は、こうしたわたしの時代に対する憂慮のあらわれである。

わたしは戦後三十年間、死の哲学に抗し生の哲学を主張しつづけてきた。これからも、この主張を変えるつもりはない。戦後の日本人は、「日本国憲法」のもと形式的に、四つのタブーから解放された。第一は天皇制、第二は共産主義、第三はセックス、そして第四は反戦平和の倫理的原点となる生命思想である。しかしタブーからの解放は、それらの正しい建設をまだもたらししておらず、多くの混乱が見られる。たとえば生命思想を倫理の原点にすえたとき、自衛隊や死刑や安楽死はゆるされるか、という問いを投げかけたとき、さまざまな解答がはね返ってくるだろう。これは生命思想の決疑論的な問題提起であっても、不生命思想の復権を認める口実に用いられてはならない。なおまた付言するならば、倫理的な生命思想は、法理的な生存権の概念と一体化しなければならぬ、ということである。

わたしは、人間がより善く生きるために自分の死をのりこえてゆく必要のあることを認める。だがこういう場合の死は、たとえば宗教者の殉教や、革命家の犠牲において見られるように、肉に死んで霊に生きるものであるから、生の

哲学の実践であり、それは、侵略戦争にかりだされて戦死するのと根本的に区別されなければならない。

道元はいった。「仏道には命を惜むことなかれ、命を惜しまざることなかれ」（『正法眼蔵隨聞記』）と。わたしは、こういう不生命思想と生命思想の二律背反を平気で羅列することに賛成できない。これでは状況のいかんで、生命思想が、いつでも不生命思想のもとに屈伏させられてしまうからである。命を惜しまないぐらゐ真剣な精神で仏道への修行を奨励するあまり、仏道を、人間生命以上に目的視したのは本末転倒といわなければならぬ。仏道は、元來、人間生命を救済するための宗教だったのでないか。人間の生命が目的であり、仏道は、どんなに尊厳であっても、生命目的に奉仕する手段である。道元は、ついに「但惜身命」の必要をわずかに認めながら、これを力説する生命思想に到達できなかった。彼のいわゆる「為身捨法」、「但惜身命」の思想は、まことに仏教思想の系譜のなかでユニークな地位を占めるものとして高い評価に値するが、「為身捨法」は「為法捨身」と、「但惜身命」は、「不惜身命」と、それぞれ表裏の関係にあるため、彼の思想を、ただそのまま継承するだけでは、伝統的な不生命思想の抑圧からの解放が不可能である。この解放を成就するため、わたしたちは、しばらく「為法捨身」を無視して「為身捨法」を選び、

「不惜身命」を無視して「但惜身命」を選ばなければならぬ、と考えている。

およそ抽象的な理論が、具体的な行動へ移行するとき、ただひとつしかない生命を賭けることになる。抽象的な理論は、多種多様でありえても、行動は、とうてい多種多様でありえない。行動によって、理論の多様性は、一元性に止揚される。行動とは、理論の肉化であり、肉化とは生命化にひとしい。だからわたしたちは、理論をどんなにひろく学んでも、それを実践するとき選択上の厳正と慎重を欠いてはならない。なぜなら前述のごとく実践には、ただひとつしかない生命が賭けられるからである。「若し道有りては死すとも、道なうしていくることなかれ」(『正法眼蔵随聞記』)、といった道元の「不惜身命」の教訓が、そのときはじめて真の格率となるのでなければならぬ。そうでないとき、この格率の口先だけの乱用は、道元の主観的な意図を離れて、人びとを理想主義的な不生命の行動と思想へ誤導してゆく危険をはらむ。わたしたちは、このまぎれもない事実を、昭和初期のフアンズム運動史の過程のなかで見届けてきた。

どんな道徳、どんな真理、どんな信仰、どんな芸術も、わたしによれば、人間生命を謳歌するものでなければならぬ。それらが、死を合理化するとき、かならずどこかに

ウソは隠れている。道徳、真理、信仰、芸術などは、目的たる生命に奉仕すべき手段にすぎない。その目的と手段が、主客転倒するのは、社会のどこかにウソと矛盾を秘めているからだ、ということ最後に付言して筆をおく。