

# 死者のリアリティ

— 『人生論ノート』の「死について」をどう読むか —

森下 直貴

## はじめに

『人生論ノート』には人生の様々な諸相を掬い取った文章が寄せ集められている。一瞥するとそこには統一性がないように見えるが、実はそうではない。「人間の条件について」の章で打ち出された「虚無からの形成」をめぐって各章はゆるやかにつながっている。ところがその中であって、冒頭の「死について」の章だけが人生の内部ではなく、死という絶対的なものを主題としているため異様に見える。「死について」の章は「死と伝統」という題名で他の章に先んじて発表された（1938年）。いったい三木は「死と伝統」において何を問題にしたのか。そしてそれは『人生論ノート』、延いては三木哲学にとって何を意味するのか。以下では「死について」の章を節群ごとに分けて精読する中でその答えを探ってゆく。あらかじめ結論を述べると、そこから浮かび上がるのは当時の三木が追い求めていた新しいタイプの人間の具体像であり、また絶筆となった「親鸞論」との深い結びつきである。

## 1 死の観念と思想

冒頭の節群では、死の恐怖心が和らいだ心境から始まり、新しい古典主義の精神の待望で結ばれている。この段にはいくつかの対比が複雑に絡み合っているため、一読しただけでは話の筋が見えてこない。まずは死の恐怖と死の平和が対比される。次いで病気回復の健康と青年の健康との対比があり、さらに病気＝ロマン主義と健康＝古典主義との対比が来る。そして最後に近代のルネサンスと現代のルネサンスが対比されている。これらの対比をつなぎ合わせるとき次のような筋が浮かび上がる。

近代ルネサンスは古典復興を通じて人間再生（ヒューマニズム）をめざした。古典があるから伝統が生まれ、その古典は人間によって作られる。現代においても新たな古典が求められているとすれば、それを作り出す人間のタイプとはどのようなものか。これが三木の問いである<sup>(1)</sup>。さらに最終節まで視野に入れると、その答えが「死の平和」という健康な精神を基盤とする「死の見方」であることが見えてくる。この新しい「死の見方」は次節以下で提示される。

第二節では、まず、愛する者や親しい者の死が多くなるに従って死に対する恐怖心が薄れた理由として「年齢」が挙げられる。三木は当時41歳であり、初老40年と考えている。その2年前に最愛の妻を亡くしているから、死者を身近に感じているというのは三木の実感であろう。ここを起点にして話は一般論に転調する。

「死の平和」を感じるのは「老熟した精神の健康」の徴表である。ここでパスカルの「若さ＝死の恐怖」に対して「老い＝死の平和」が際立たされ、この対比が「ロマン主義＝病気」と「古典主義＝健康」の対比に重ねられる。そして「老い＝死の平和」が「生のリアリズム」と「死への無関心」に関連づけられる。こうした流れの中で支那人の孔子とフランス人のモンテーニュに言及されているが<sup>2)</sup>、モンテーニュの「老い＝死の平和」はパスカルとの対比であり、「東洋＝孔子＝モンテーニュ＝死への無関心」は次節への伏線である。

第三節では「死の平和＝生のリアリズム＝死への無関心」から「死の平和＝死への関心」へと話が転換する。まず、死の観念があって初めて「現実または生に対立する思想」が生まれる。典型は西洋思想であり、その基盤にはキリスト教（原罪観）がある。それに対して東洋では、文化と自然、あるいは自然と人間を連続的に捉えるため生と死の対立がない。したがって東洋には西洋と同じ意味の思想はないとされる。ここで三木が言いたいのは、東洋の思想は思想の名に値しないということではなく、現代の日本にも西洋とは異なるが何らかの「死の観念」が必要だということである。それはどのような死の観念か。それが次節で探られる。

## 2 死者の生命と伝統主義

### 2.1 愛ゆえの死者との再会

第四節群では新たな死の見方へ向けて一步が踏み出される。死の恐怖が薄れたのは老齢になって親しかった人との死別が多くなってきたからだだが、親しい人の死がなぜ死の平和の心境を生み出すのだろうか。こう考えてみよう。老齢になって自分の死が近づくと、親しかった死者のことがしきりに思い出され、再会したいという希望が生じる。この希望が叶うのは自分が死んだ場合に限られる。死者の国で親しい者たちが自分を待っていると考えると死ぬのも怖くなくなり、こうして死を平和と感ずることになるのだ。

この段階で重要な役割を果たすのが「愛」である。愛があるからこそ若い頃は生者との別離を悲しんで死を怖がり、愛があるから老齢になると死者に再会したいと願うのだ。愛のない「虚無の心」ではその気持ちは起こらない。ここには死者の不死に対する愛ゆえの信がある。この信なしに「賭け」は意味を持たない。

### 2.2 作品の不滅と作者の不死

第五節群では死者の観念から伝統へ向けて一步が踏み出される。三木は作品の伝統（不灭）を信じていることができるのは作者の生命（死者の不死）を信じているからであるという。これはどういうことであろうか。古典作品を理解するとは作品全体の「意味」を解釈することである。そのために読み手は作者の真意を問ひかけ、それを想像しながら作者とのあいだで意味の解釈をやり取りする、つまりコミュニケーションを行う。この解釈のコミュニケーションは後世の読み手にも

受け継がれる。このように考えると、作品の不滅の前提には作者の不死があるという三木の考え方も理解できるだろう。

解釈のコミュニケーションの中で生者に対して死者は生き生きとして立ち現れる。三木は「死者の生命」というが、この「生命」は生物の物理的な生命を意味しない。「リアリティ」という言葉を用いるなら、死者の生命は客観的な事実でも、ロゴス的な真理でもなく、主体的でパトス的な真実としてのリアリティである。

この節の末尾で死と宗教との関連に言及されている。初期の『パスカル論』(1926年)から絶筆の「親鸞論」(1943-1945年)までを一望すると、死と宗教が三木の終生変わらぬ関心事であったことが分かる。例えば、「手記」(1930年)では人間の「パトス=自然」のうちで最も重大なものが「死」であり、これを問題にする「宗教」は人間本性に深く根ざしているとされる(全集10:109-110)。あるいは、「文化の根源と宗教」(1933年)では宗教の本質が「根源的に自然的なもの」のもつ創造力とされている(全集13:26-29)。三木にとって人間の「パトス=自然」を主体的に掘り下げていくとき、その根底に「死」と正面から向き合う「宗教」の文化創造力があつたのだ。

### 2.3 絶対的な伝統主義

最終節群では以上の歩みを総合して、不滅の古典の伝統主義と死者の生命が結合される。伝統主義にも二種ある。過去からの連続としての伝統主義はたえず成長し変化するため相対的である。歴史主義や進化主義を含む近代主義がその例である。他方、現在から切れた過去に準拠する伝統主義がある。過去とは死に切ったもの、生者にとって絶対的なものである。三木にとっては絶対的なものでなければ伝統主義ではない。そして絶対的な伝統主義を担うのが不滅の愛や不滅の作品によって信じられた死者の不死、つまり生者とのコミュニケーションの中に立ち現れる死者のリアリティなのだ。

ここにはいわば「歴史の中を貫く絶対的なもの」という見地が出ている。しかし、これを理解することは容易ではない。三木はなぜそうまでして「絶対的なもの」にこだわるのか。この答えを探るために絶筆となつた「親鸞論」(1943-1945年)を参照してみよう。

仏教には本像末の歴史観がある。末法の時代には浄土他力の教えが相応しいが、正法の時代には自力の教えがあるとすれば、他力の教えは絶対的ではなく相対的ではないか。この疑問に対して三木はこう考える。たしかに釈迦によって作られ、我々が信受する限りそれは歴史的(つまり相対的)である。しかし、煩惱に汚され悪行につながる人間がいる限り、すべての人を救済する他力の教えはいつの時代にも求められ、永遠にして不変の主体的真理である。さらに、この主体的真理は龍樹以下の祖師たちによって生死をかけた絶対的なものとして受け継がれてきた。親鸞もまたそうした主体性を持って伝統のうちに新しいものを作り出したのである(全集18:460-469)。

「歴史の中を貫く絶対的なもの」という見地は、親鸞という死者を範例とすることで、歴史の中で思想を生み出す創造力を開示している。昭和研究会の「協同主義」を彷彿とさせる「同朋同行主義」または「兄弟主義」の根拠は「弥陀の廻向の教法」に基づく念仏（言葉）であるが（全集18：492）、これは自己の救済を求める主体的な真実である（全集18：500）。このように見ると「死について」は「親鸞論」の前触れだったことが分かる。

### 結び 死者と生者のコミュニケーション

「死について」では、親しい死者との再会の希望を起点として、死者たちによって生死をかけて継承された思想が「歴史を貫く絶対的な伝統」として位置づけられた。三木が求めた新たな死の見方とは、死者と生者のコミュニケーションの中に死者がリアリティを持って立ち現れるというものである。三木はそれを根拠にして現代日本においても「伝統主義とヒューマニズム」、つまり新しいタイプの人間の伝統が可能であると考えたのだ。

とはいえ、死者との再会や死者のリアリティという観念は、柳田國男の民俗学を出すまでもなく、日本の人々の死生観の伝統として今日でも脈々と息づいている<sup>(3)</sup>。親鸞もまたその中から登場し、新たな伝統を作ったと言える。その意味では死者のリアリティという捉え方は必ずしも新しい死の見方とは言えない。しかし、三木の新しさはそこに思想の伝統を生み出す根拠を見いだした点にある。

「死について」に開示された三木の構想を今日の私たちはどのように受け止めたらよいのか。私の考えでは、死者のリアリティを根拠とする思想の伝統という（親鸞に準拠した）見地は、死者集団と生者集団のコミュニケーションの中で継承される歴史的社会的な共有財産という見地へと一般化される必要がある<sup>(4)</sup>。この一般化を支える土台は私の提案するコミュニケーションの一般理論である<sup>(5)</sup>。それによれば、死者と生者との関係にとどまらず、生命の形成の論理であれ、公共圏のレトリックであれ、すべてコミュニケーションとして捉えられることになる。

最後に、三木は初老40年、人生50年の常識の中で生きて考えていた。しかし、人生50年と今日のような人生100年とでは老後の長さが決定的に違い、それに応じて人々の老い方も大きく様変わりせざるをえない。21世紀の『人生論ノート』が書かれるとすれば、冒頭に置かれるのは「死について」ではなく、「老いについて」であろう<sup>(4)</sup>。

### 注

\* 三木からの引用は岩波版『三木清全集』から「巻数：頁数」で示す。

- (1) これと同じ問題意識は『全集13』所収の一連のエッセイや対談に出ている。例えば「人間再生と文化の課題」（1935年）、「日本的性格とファシズム」（1936年）、「東洋的人間の批判」（1936年）、「ヒューマニズムの現代的意義」（1936年）。

- (2) 三木は孔子を「死に無関心な、生のリアリスト」とみなしている。しかしこの解釈は儒教を倫理として捉える明治以来のバイアスであり、戦後も宇野精一や吉川幸次郎に受け継がれてきた。それに異論を唱えたのが白川静である。白川によれば、孔子の出自は葬送集団であり、儒教は祖先の魂を子孫が受け継ぐ祖先崇拜を基本とする。以上については山下龍二「論語における〈鬼神〉について — 儒教の宗教的性格」(『名古屋大学二十周年記念論集』43-68頁)。他方、モンテーニュの思想の紹介も舌足らずであるが、「新しい人間の哲学」(1934年、全集10)にはある程度妥当な紹介がある。
- (3) 柳田國男「先祖の話」(『近代日本思想大系14 柳田國男集』筑摩書房、1975年)。これに関連して二点を紹介する。一つは知り合いの老健施設長の話である。彼が90歳代の入所者に希望を尋ねたところ、一番目に多いのは「死んだら家族に再会すること」であり、二番目が「自宅に戻って死ぬこと」だった。もう一つは萩本欽一氏のインタビューである(婦人公論JP5月19日配信)。彼によれば70代までは40代、50代の延長だが、80代になるとそれまでとは違う。そのため何かを手放し、挑戦する対象を絞り込む必要がある。そこで彼はユーチューブチャンネル「欽ちゃん80歳の挑戦」を作った。その中に「欽ちゃん最後の夢物語」がある。自分が死んだ先の人生を楽しく天国から見るために、誰もが一緒に入れるお墓を作っているという。このインタビューには80歳代からの挑戦、死後の世界、デジタルネットという三つの要素が含まれていて興味深い。
- (4) 拙著『システム倫理的思考』幻冬舎メディアコンサルティング、2020年。
- (5) 拙著『21世紀の「老い」の思想』知泉書館、2022年。