

《研究ノート》

死に至る病

山下 善明

人間の「死」には四つある。表題的に言えば、(1) 生の内なる死、(2) 生の外なる死、(3) 生の果てなる死、そして(4) 生の底なる死、である。もう少し内実をもって言えば、(1) 生が内から崩れる死、(2) 生が外から襲われる死、(3) 生が極まる死、だが(4) の生の底なる死は、上の三つの場合のように「生」は主語の位置に就くことはできぬ。西田幾多郎が師と仰いだ唯だ一人、第四高等学校の数学教授であった北條時敬の発した言葉を以って、「已に死しをる生」と置いておこう。

生が内から崩壊する死とは、既に亡くなった人のほとんどが迎えた死であり、今生きている私たちの大抵も迎えるであろう死である。即ち、病死である。

病死は、内からの死であるとはいえ、それでも、病いが生を途中で遮断するという不幸な死である。だから私たちは、生の崩壊ではなく、衰退しそして消滅する死、文字どおりに生の内からの死で終わりたいと、そう願っている。謂わば枯死して、生木が裂かれるような死の痛みを知らずして。それにこそ「自然死」という名が付せられている。「大往生」として壽ぎさえ受ける死である。

だが、生を、徐々にではなく即刻に断つ死がある。生を外から奪う死。建設現場での事故死、輪禍と呼ばれる路上での事故死である。そしてまた、大波に攫われる、洪水とともに流される溺死、崩落する土石に生き埋めにされる圧死、噴火を浴びる焼死……災害死である。そして人の手による殺戮もまた災禍の死である。

そして生の極まれる死。しかしその多くは、むしろ生が追いつめられ窮まる死である。餓死、凍死。あるいはまた困窮で立ち行かなくなった末の自死。情死もまた、恋路の極まれる自死である。しかしまた、名誉高き極みの死もある。戦士の戦場での死である。「自分は武士として死にたい」とその数年前より口にしてきた三島由紀夫の、昭和四十五年十一月二十五日の自決は、生の極北に輝ける死である。

以上の死の三つは、目撃できる死である。病死ではその最期に立ち合うこともできる。だが決して目撃できぬ、まして立ち合うことのできぬ死がある。生の底なる死。北條時敬の言葉をもう一度聞いておこう。西田幾多郎、明治三十六年二月十五日、「夜、北條先生を訪ひ、久しぶりに快談」した日の日記、「先生曰く、余はかくしてもう死するのみ、已に死し居れば。」¹⁾「快談」の中の一語である。

二

紀元前五～四世紀、エーゲ海のコスという島に生まれ、のち「医聖」と崇められるヒポクラテス。また西洋医学の父とも称ばれる。それは、ヒポクラテスが初めて医術を呪術・魔術から浄化したからである。その医術の根本は何か。人体を流動する四つの体液（血液、粘液、黄胆汁、黒胆汁）の平衡が保たれているとき、それが人体の健康である。その平衡が崩れるとき、病いとなる。従って医術とは、その失調状態から回復させることである。

この病理論に従えば、毒蛇に、あるいは狂犬に咬まれて身体不能になるのも、その咬穿によって移った毒が四体液の均衡を急激に失わせるからである。また不消化の食物から発する毒に中^{あた}っても、均衡は崩れる。それらは、後にラテン語で virus の呼ばれるところの病毒による平衡失調である。

従って、それら毒素は病因ではあっても、病原ではない。病原はあくまで体内の、四体液の平衡失調にある。その失調のために、発熱、痛みなどの諸症状も現われる。病因として確認できた限り、それは発病の外因であるにすぎない。

しかし、同じ病いが、次々と、あるいはほぼ時を同じくして、複数の、いや多数の人体に生ずる。人類が最古の昔から恐れていたはやり病い、つまり疫癘^{レイ}である。その外因は特定できぬ。推定するのがせいぜいのことである。例えば澱んだ沼の水、腐敗した動物の屍体、時に、埋葬されないままの人間の屍体、それらが、ヒポクラテスの時代には miasma と呼ばれていた瘴気（今日の生化学では promine と称されている）を発しており、その瘴気に中ることでの発病ではないのか。その土地そのものがもたらす病、つまり風土病である。(endemic)。

だが、疫病が土地を越えて広汎なものとなれば、不順な気象変化がもたらしたとも推定される (epidemic)。いやもしかしたら、天空の月や星々からの影響を受けて (in-fluentia (influence) = 内に流れ込む、が後に influenza という言葉にもなった) のことかも知れぬ。そうなれば、その疫病は全地表的となる (pandemic)。

疫病は、その魔手から通れるためには、呪文を唱えて加護を求めるより他はない。一度邪気に取り憑かれれば、これを祓うしかない。exorcism である。医術から魔術や呪術を遠離れたヒポクラテスであったけれど、その医術はなおそのぐるりを魔術・呪術に取り囲まれる。

だが、謂わば同時多発的に病いを起こす疫病は、同じ病いの蔓延であった。人から人へ直接的に、あるいは人畜の血を吸う蚤や蚊などを媒ちにして伝染する病いであった。病因とみられていたものは病原そのものであった。それが病原体として突き止められたからである。「体^{クイ}」といえども、それは人の眼には見えぬ。それが見えるようになるには、解像度の高い光学顕微鏡の製作を待たねばならぬ。それはヨーロッパ十九世紀の後半に到ってのことであった。顕微鏡に映し出される、細胞膜に包まれた単細胞の細菌が、病原体であった。その病原菌が、一つの体内から出て他の体内へ入るのであった。そしてその体内からまた別の……。

しかしその十九世紀後半の頃にはもう、病原体による発病であることは疑いないのだけれど、病原体を細菌として抱えることができない疫病があることも知られていた。捉えることができないのは、それは細菌濾過器を通り抜けてしまうらしいからであった。それだから、「生ける液性の伝染体」とも呼ばれた。確定できずに、ただ疾病から推定されるだけの微小生体。その推定されるだけ

の存在は、既述のように「病毒」を表わすラテン語 virus の名をとって称ばれた。確定されたのは、次の世紀も三十年代終りになってからのことである。新しく作製された電子顕微鏡の映し出す像の中に、その形状が浮かび出た。細菌類の何百分の一の大きさであった。

ヨーロッパにおいて、細胞の発見により生物誌が生物学となったように、細菌の発見により医術は医学となった。ウィルスの発見はその医学を更に推し進めた。それまで魔術や呪術との不分明な境を守らねばならなかった医術は、その境の向うそのものを消し去って、それ自身分明なる医学となった。

この医学の確立と共に、先述の、「生が内から崩れる死」とは即ち病死のことであるという等式は、もう妥当しない。病いは、内因性のものと外因性のものとに分けねばならぬ。内因性の病いだけが、生を内から崩す病いであり、そして病死がある。それは、年老いること自身が病原であり具体的には、少し以前には「成人病」と称ばれていた高血圧病、糖尿病、癌などであり、今はそれらは「生活習慣病原」と称されている。つまり生活の慣らいとなったそのものが、病いを結果する慣らいであるということである。

それに対し、病原体が外から体内に入り来り発病し死に到るのなら、それは、「生が外から襲われる死」と言うべきである。あたかも洪水の濁流とともに一ときにあまたの人命が流れ去ってしまうように、病原体の、時をおかず次から次への飛び移る襲来が、瞬く間に大勢の死者を呼ぶ。

カミュの『ペスト』は描いている。「彼らの一人が病魔にたおれることがあったとしても、それはほとんど常に、彼らがそれを警戒する暇もないうちに起るのであった。……彼らはなんの中間状態もなく、いきなり大地の最も分厚い沈黙に投げ込まれてしまう」²⁾と。天災がもたらすのと同じような死は、〈個人〉を消す。同じく『ペスト』に描かれている。「八月の半ばというこの時期には、ペストが一切をおおい尽くしたとってよかった。もうこの時には、個人の運命というものは存在せず、ただペストという集団的现实と、すべての者が共にした感情があるばかりであった。」³⁾

人々は、はびこる病いにたちまちのうちに巻き込まれて行く。巻き込まれて、その死は、もはや一々の名をとどめない無名の死である。生が内から崩折れての病死であれば、その死には、一人一人特有な「個人の運命」というものがあるはずだろうに。

三

だが、本当に、個人の運命というものがあるはずだろうに、であるだろうか。以下はリルケ『マルテの手記』の冒頭である。

「人々は生きるためにこの都市へ集まって来るらしい。しかし僕には、むしろ、ここではみんなが死んで行くとしか思えないのだ。」——みんな死んで行く、みんな病院で死んで行く。たとえば市民病院、古い歴史をもつというその病院でも、「今では五五九にもふえたベッド。まるで工場か何かのような様子に変ってしまっている。」——そのような病院での大量の死のなかでは、一人一人の死など一々構ってはおれないのだ。このような巨大な機構のなかでは、死もその機構が回転する一齣でしかない。そこには、病院という施設に対応した一様の死しか

ない。死にそれぞれの違いがあるとしても、それは、死因となった病名の違いだけである。病人たちは、死因となった病気の診断書を貼り付けられて、誰のものでもない謂わば匿名の死、無名の死を死んで行く。ただ第何病棟の第何号室の患者の死。「人は何の造作も要らない。“御心配なさいますな。これがあなたの死。”——“あゝ、そうですか。”人は誰も、病気がもって来た死を宛てがわれるだけで、あらゆる病名がわかってしまってからというもの、どんな結果もみんな疾病のせいとなり、病人自身にはもう何もすることがないのだ。」

マルテはそこから自りで、捨てて来た故郷デンマークのウルスゴール村の古い屋敷で祖父が死んで行った日の思い出に帰って行く。「……声の主は、祖父デトレフではなく、デトレフの『死』そのものであった。その大きな声は、宏大な屋敷の外まで聞こえた。……」

だがまた思い出から返って——二十世紀もまだ始まったばかりの、しかし世界有数の近代都市パリ。既にクロヴィス王の時代というから五世紀末に始まる非常に古い施養院も、この近代都市のなかの近代病院とならざるを得なかった。まして最近創建された陸軍病院などは。そして近代都市に住む近代市民たちは、病を得れば、それら近代病院に運ばれ、そこで死んで行く。

「僕には、むしろ、ここではみんなが死んで行くとしか思えないのだ。僕はいま外を歩いて来た。僕の目に映ったのは、病院ばかりだった。」——パリが病院の多い街だということではない。外観は他とかわからずとも、毎日のあまたの死のあるそれらの建物が、この孤独な若い詩人の眼に、異様に映らないはずはないのである。そしてその詩人自身、この街にやって来たものとして、怯える。「もしここで病気になったとしたら、思っただけで身が震える。誰かが不図思い立って、僕を市民病院に運び込むだろう。僕はそこで死ぬに決まっているのだ、きっと。」——そんな思いをもってマルテは病院近くの広場に立っていた。「何気なく目を遣ると、幌のない辻馬車がやって来た。辻待ちの、規定料金で走るやつだ。一時間で2フラン。死んで行く一時間がたったの2フランなのだ。」⁴⁾——つまり何という小さな死であることか。

描かれているのは、ヨーロッパ〈医学〉が確立されて程ない二十世紀初頭、まだ辻馬車が走っている街に忍び寄るものの情景である。

あらゆる病いに病名がつけられる。病人には、その病名が記された「診断書が貼り付けられる。」病名が明らかであるとは、〈医学〉においては、その病因が確定されていることである。少なくとも病因の所在が推定されているということである。「難病」も、病いそのものを性格づけている術語ではなく、未だ病因が特定できず、その不明状態が解消されるまでの、謂わば仮の名である。従って、治療を施すとは、病巣つまり病因部位の摘出切除の手術にはっきり見られるように、病因を取り除くことである。だがその対置としてあるのは、病いとは取り付いたものであるということではないか。外から。しかし、なぜ取り付いたのかは問わない。病因は突き止められたのだから、病因のそのまた原因を追うに及ばない。そのことをはっきり教えたのは、疾病の病因たる病原体の発見である。病原体と確認できれば、その病原体たる細菌やウイルスがそもそも何故に発生するのは、問題の外である。

臨床医学とは異なって、基礎医学は、確かに病因のさらなる原因を追い求める。一等最初の原因は〈外〉との接触にあるという地点にまで遡及する。例えば肺癌の病因の大きな一つは、喫煙で吸入したニコチンやタールに含まれる成分であると。つまりこれらの物質との接触が正常細胞を異常

細胞に変移させるのだと。それで「発癌性物質」などと称ばれる。

〈医学〉がヨーロッパの生理学的生物学に基づくものである限り、その進歩は既定の進歩であった。その進歩は、新たに外因性の病いを知見に入れるだけではなく、これまで内因性の病いとされていたものもすべて、〈外〉との接触に起因するところの偶発事であることを、つまり外因性の病いであることを、立証して行くことである。病いは、取り付いたものであると。しかしそれは、ヒポクラテス以前の、病魔の憑依、そこへの旋廻ではない何であるのだろうか。病魔が、高分子の記号をもった物質に代っただけのことである。

三

百年前、マルテが手記をしたためていた時代も既に、「あらゆる病名がわかってしまっていた」し、そして今日もまた、あらゆる病名がわかってしまっている。〈医学〉の理念は、あらゆる病いに病名があり、あらゆる病因が指呼のうちにあるということであって、それぞれの時代にその理念が達成されているのである。それというのも、魔術や呪術が消えたとき、「未知」もまた消えたのだったから。山より大きい獅子は出ないの如くに。無知は、今暫くの遮蔽である状態にすぎず、無知そのものとはいうものものは存在しない。近代医学の理念は、医学の〈外〉を認めぬが故に、医術であることを失わせる。西洋医学の父といわれるヒポクラテスのその医学であることを失わせる。

〈医学〉では、すべての病因は、〈外〉が身体に障^{さわ}ったことにある。すべての病いは、外障という意味での外傷に始まる。生が生の内から崩れて行く病いというものはない。従って生が内から崩れる死というものはない。運命、というより宿命としての病いというものはない。先に『ベスト』に読んだように「個人の運命というものには存在しない」のは、疫病の猖獗においてばかりではない。『マルテの手記』に読んだように、「病人たちは、死因となった病気の診断書を貼り付けられて、誰のものでもない謂わば匿名の死、無名の死を死んで行く。」ただ第何病棟の第何号室の、病名だけがあって、無名の病人だったからである。

宿命としての病いがなくなったとき、生の底なる死もなくなった。「人々は生きるためにこの都市^{まち}へ集まって来るらしい。しかし僕には、むしろ、ここではみんなが死んで行くとしか思えない」その生は、確かに「已に死しをる生」と似通っても見える。しかしそれは、まさに「已に死しをる生」、その生の底なる死を消し去っている。そして今日、「人生百年」といわれる。それは単に、かつての「人間^{ジンカン}五十年」の倍になったのではない。鶴の千年、亀の万年のようになったのである。

「個人の運命」のなく無名の死、それに対応しているのは、生まれながらの、まだ〈外〉にふれないう身体は清浄無垢であるということである。すべて病いを外因性の病いに謂わば還元する医学は、身体そのものをば、生まれながらの清浄無垢に還元しているのである。

四

西田幾多郎も言う如く、「普通には、唯、生の否定として生から死を考へる。」否定するものは

生の外にある。生の外からやって来る。病死もまた、外からの生の否定である。従って、病いそのものも、生はこれに襲われるのである。罹患するのである。「普通には」そう考える。近代医学は、その普通の考えを履行する。事故死や災害死のように「生が外から襲われる死」のみならず、病死という「生が内から崩れる死」もまた、外なる死である。

しかし西田は言う、「病気も生命の中にあると云ふことができる。否、真の生命は死を含むとすら云ひ得るのである。……真の健康は病気を含み、真の生命は死を含むものでなければならない。』⁵⁾しかし、含むのは、単に内に含むのか。生の内に亀裂があるようにして、生の内に死が含まれるのか。むしろ死は、生の底にあるようにして生に含まれるのではないか。だが、底なる死が無底であるとするれば、どう含まれているといえるのか。

生命体は、有機体といわれる全体的統一である。だが一体としての生物の、その^{いつ}一は、生命の finalism として、先んじてあるのではない。しかし mechanism として、後になってあるのでは更でない。その一は、vitalism として、生命体の最奥の原因としての一ではなく、mechanism として、表面の結果としての一では更でない。たとえ生命体という全体を諸部分に分解できるとしても、その諸部分の集積として全体があるのではない。生物体の全体はどこにあるのか。

生命体が全体としてあるとき、それは生命そのものである。次々と水が流れて、その全体は川と流れるように。生活の日々が過ぎ行きて、その全体は、人生と過ぎ行くように。水は水の中をしか流れないけれど、川は土地の起伏に沿って流れる。しかし時には土地の起伏を破って。生活の日々は生活の中で過ぎ行くけれど、人生は明日を知れぬ不明の中を過ぎて行く。

既に西田は、昭和十一年の『論理と生命』という論文において、「生命は有機体の外に環境を有つのみならず、内にも環境をもつ⁶⁾」と言っていた。有機体つまり生命体は、生命の内なる環境であるにすぎない。そしてその最晩年、昭和十九年の『生命』という論文において、「有機体の内と外、即ち内的環境と外的環境を包括して生命といふものを考へる⁷⁾」と言う。この包括こそが「全体」である。

確かに、内と外を分けるものは、皮膚であるであろう。それはしかし、単に静態的な境界面ではない。皮膚は感覚する。しかしその触覚は、単に五感覚の一つ、なかでも最低位の感覚であるのではない。むしろ「触覚は受働の極から能動の極まで拡がって居る⁸⁾」と西田は言う。それは、〈さわる〉触覚ではなく、〈ふれる〉触覚、そして〈ふれ合う〉触覚である。例えば大気が冷たいのか、肌が冷たいのか、内外の区別もあえかに、謂わば外に融け入る触覚は、受働的である。不分明の状態にある。だが、最も分明的な、能動的な感覚である視覚もまた、〈眼にふれる〉のである。普通には、直かにふれない遠隔感覚として視覚・聴覚と相並べられるが、例えば聞こえてくる音に耳は自からを塞ぐ働きをもたず、なお受働性を残す聴覚に比すれば、自ら閉ざすこともできる視覚は、感覚として最高位にあって、最も能動的である。しかし最高位であるが故に視覚は幻視する。視覚が、視覚の外に出て、眼にふれるものなく視る時である。また透視である。それは、眼にふれるものを透り抜けた時である。眼は、眼の自信過剰の故に、迷いに陥る。眼はしかし、触覚の及んでる限りにおいては誤らない。

二つの感覚「視覚と触覚が結び附く所に、我々の知覚の世界といふものが構成せられるのである⁹⁾」と西田は言う。つまり外界が構成される。触覚されるものは主語的であり、視覚されるものは述語的である、この二つが結び付くところに主語・述語の知覚判断が成り立つ。ところがその知

覚的構成があたかも視覚だけに拠るのかのように、そこに触覚との結び付きがあることが忘れられてしまう。外界とは、無記的な外界ではなく、外ではあってもあくまで「有機体の外」である。外界とは外的環境のことである。¹⁰⁾ そのことが、波打際に波跡だけが残って波そのものも消え引くように忘れられてしまう。

従って又、有機体の内といっても、それは暗冥の内部というものではなく、外的環境が調のうにつれて調のう内的環境であり、そしてその外的環境も、内的環境が調のうにつれて調のうのである。西田はこのことを、生きている生命つまり「具体的生命は環境と生命とが一である所になればならない」¹¹⁾と端的に述べている。端的にはであるが、その一は冥合的な一であるのではない。

西田はこのことを、数学の群論的思惟に当てはめて説明する。諸要素の並存を前提してその対応関係を措定する集合論とは異なる群論は、次のように教えている。即ち、一般に或る要素 a に他の要素 b を対応せしめることを、数学では変換 (Transformation) という。「a は b である」も、一つの変換である。しかし集合論のように、既存の要素 a と b との対応づけではない。a を b に変換するとは、a を、a であることから変換し、b として定立する。a であることから離れる、謂わば無底を介して (trans) の変換である。だがそのことが可能であるためには、要素 a から要素 b への変換の根底に、「群」そのものの自己変換がなければならない。群の中での変換が群そのものの変換であるような群の自己変換がなければならない。その自己変換は等式として、 $G + \varepsilon = G \cdots$ (1)、又は $G \times \varepsilon = G \cdots$ (2) である。単位要素と称される ε は、等式 (1) においては、0 である。それを西田は、「無」と称び¹²⁾、諸要素 a, b, c…に何の変化も与えない、諸要素の「場所」とも称ぶ。又、等式 (2) における ε は、ギリシア哲学が、あらゆる数の基であってそれ自身は数ではないとした 1 である。スコラ哲学が、あらゆる存在の、眼に見えない述語、つまり超越的述語とした 1 である。等式 (1)、(2) それぞれの 0、1 のいづれにあっても、「群は変換における自己同一性として成立する。この自同性は常に変換における自同性である。」¹³⁾

こうした同一性に基づいての限りで、西田の言う「環境と生命とが一^{ひとつ}」であるのである。環境と一つなる生命は、「有機体の内と外、即ち内的環境と外的環境を包括」する。その包括は、言うまでもなく、足し合わせの包括ではない。しかしまた、集合論で考えられるように、内外それぞれに予じめ環境というものが存在していて、その個々の要素を対応づけることができるということでもない。そうではなく、包括とは、 $G \cdot \varepsilon = G$ の等式においてその左辺の G が内的環境であり、右辺のそれが外的環境であるところの、そしてその逆でもあるところの、 ε を俟っての自己変換における自同性のことである。

内的環境と外的環境は平衡する。しかしその平衡は動的である。いや、内的環境と外的環境の包括を世界と称ぶなら、西田の言うように、「世界は何処までも動揺的である。」¹⁴⁾ 生物学者・福岡伸一氏は、「動的平衡とは、平衡とは言いながら、どこかに静的な到達点がある平衡ではなく、実は非平衡であり、生命とは開放系である」¹⁵⁾ と言う。平衡とは静的平衡のことであるのなら、動的平衡は非平衡である。過去に静的平衡はあったかも知れない、未来に静的平衡があるかも知れない。しかし「動的平衡は常に現在でしかない。」いや、現在とは動的平衡のことである。福岡氏は、次のようにも言う。「絶えず平衡が作り直されることによってなんとか生命の自己同一性が保持されるという意味では、平衡はほんとうは非平衡と言ったほうが正確です。」¹⁶⁾ 平衡による自己同一性をもたらす基本要素 ε とは、まさにその、もたらされるということによって、平衡は非平衡であり、よっ

て自同性は非自同性である。この同定と非定は、予じめの肯定命題を再肯定するか否定するかの、形式論理学の謂う矛盾対当とは異なる。それは形式論理学の外にある。この論理学外の論理は、鈴木大拙のいう「即非」の論理である。即ち、A即ちAにしてAに非ず、その故にAに一なり、の論理である。形式論理学においては、その「非ず」が見えず、単に「即一」である。

再び西田哲学の言葉に戻れば、「生命は何処までも不調和の調和といふ所にあるのである。」¹⁷⁾(非平衡の平衡である。)昭和十三年の『歴史的世界に於ての個物の立場』の中でそう述べ、そして直ぐ続けて、昭和十一年の『論理と生命』から先に取り挙げたとほぼ同じ言葉が繰り返される、即ち、「健康の中に病気が含まれて居る、生命の中に死があるといふ所以である」と。『論理と生命』の当該箇所では、「生きて居るものは、いつも病気可能な状態でなければならない。然らざれば、生きて居るものではない」とも言われていた。

五

ところが、外的環境と内的環境の包括そのものは対象として知覚できるものではない故に、これを去り、西洋近代医学は、つまり今や全世界の現代医学は、集合論的に、予じめそれぞれで存するかのよう¹⁸⁾に外的環境と内的環境との間に対応を立てようとする。だがそれ自身外的な対応づけであるにすぎない。そのとき、生命体は、環境をもたずともありうる生命体として想定されている。未だ環境に出会わぬ生まれながらの生命体として、それは淨身である。それを穢すかのように、病いはただ外からそれを冒す、そのように想定されている。

だが、身はいつも、たとえ病気知らずの健康の身であっても、病いの身である。病身である。病いは、外からふりかかったかのような病いと内から狂いが生じたかのような病いと分けられても、その違いは、生命という外的環境と内的環境という包括の中での、外からか内からかの違いでしかない。

だが病いは、生ある限りの、仏教の言葉を借りれば、宿業である。仏教は、生老病死の四苦という。老と死は、生あるものの宿命である。不可避の必然である。それと同じく病も宿命である。不可避の必然である。いや、〈苦〉と漢訳された元のサンスクリット語 *duhka* とは、ままたらぬ〈わずらい〉のことである。(『岩波仏教辞典』) だから〈病い〉が〈苦〉であるというのは、ほとんど同語反復である。キリストの「受難」、若きウェルテルの「悩み」と訳されているドイツ語の *Leiden* もまた、「病い」を謂う言葉である。

ならば生そのものが〈わずらい〉ではないか。

仏教は、この前四苦に続く後四苦(つまり四苦八苦である)を教えている。即ち、怨みと憎しみのものに会遇する苦(怨憎会苦)、愛しきものと別離する苦(愛別離苦)、求めても得ざる苦(求不得苦)、そして五取蘊苦である。五取蘊苦とは、環境を内的環境とする身体なる〈色〉と、環境を外的環境とするところの〈受〉、〈想〉、〈行〉、〈識〉、これら併せて五蘊の〈取〉つまり執着の苦である。身は、内的環境と外的環境の執着せる全身である。故に、〈生〉そのものが苦である。既に『老子道德経』第十三章に、「吾が大なる患い有るは、吾が身有るが為なり」と言われている。

身は、不調和の調和として、非平衡の平衡として、健康であることの内にも病いを宿している穢身である。決して、生まれながらは淨身であったのに、生まれ落ちた此土が穢土であって、そこに

生きたがために穢身となる、のではない。

予じめ浄身があるのではないように、予じめ穢土があるのでもない。鈴木大拙も言うように、むしろ、「仏教では、^{クシエートラ カーヤ}国土と身とは相離れぬものとなつてゐる。身は身としてのみあるものではなく、それには必ずそれのおいて在るところのもの、即ち国土がある。国土も亦唯の国土ではなく、その中に容れてゐるところの身といふものがある。」¹⁸⁾ 身と国土の不一不異の故に、身は穢身であり、そして国土は穢土である。生が苦ならば、——大拙は言う、「人間苦はやがて世界苦である。」だから「仏は衆生のために病むと云はれる」と。¹⁹⁾

六

「余はかくしてもう死するのみ、已に死し居れば」。そう語った北條時敬は、この時四十六歳であった。そして北條のこの言葉を日記に書き留めた西田は三十四歳。その二年後の日記には、「退くには余はあまりに老いたり」とも書かれている。

喜海筆の『梶尾明恵上人伝記』の上巻が伝えているところによれば、明恵上人が、「既に年老いたり。死なん事近づきぬらん。老少不定の習ひに、今まで生きたるこそ不思議なれ」と「心に思はく」は、明恵十三歳の時である。そして「悠々として過ぐべきに非ずと、昼夜不退に道行を励ます」なか、「或る時は見解^{ケンゲ}おこる様、かかる五蘊の身あればこそ、若干^{そこばく}の煩ひ苦しみも有れ。婦寂したらんに如かずと思ひて」——

明恵は三昧原に向かう。そこは屍体の捨て場でもあった。(ヒポクラテスは、そこから発する瘴気と言っていた。)そして^{わか}少き明恵はその死人どもの間に身を横たえた。耳もとには、狗狼が屍体を喰らう音が聞こえる。だが、生ける「我をば^{よくよく}能々嗅ぎて見て、食ひもせずして、犬ども帰りぬ。恐ろしさは限り無し。」²⁰⁾

後年、明恵は知る。「さては何に身を捨てんと思ふとも、^{ジョウゴウ}定業ならずは死すまじき事にて有りけり」と。決定業であるとは、与えられた寿命は予じめ定まっているということではない。〈外なる死〉、〈内なる死〉、いづれであろうと、いや、自から「身を捨てん」とする〈果てなる死〉すらも、老少不定である。死は、老少不定なるに、しかも定業なれば、生は、已に死しおる生である。死は、〈底なる死〉である。生に現れぬ死である。現われぬ死ならば、老少不定の習いに見解をもつこと自体が「^{あさまし}浅猿^{あさまし}き事にて有りなまし」とて、上人は「^{わら}咲い給ひけり」と、喜海は誌している。²¹⁾

元仁元年(1244年)、明恵上人五十歳の十二月十二日のことである。峯の坊で坐禅していた時は、天は曇り月は暗かったのだが、中夜、その禅定から出て山裾の下房へ向かうと、月が雲間より現われ、その光は雪に輝いている。狼の月に吠える声も聞こえる。しかし「狼の谷にほゆるも、月を友としていとおそろしからず。」²²⁾ 上に見たように、十三歳の明恵には「恐ろしさ限り無し」の狗狼だったが、狼たちはただ明恵の側を通り過ぎて行った。しかも今は月が友のようであった。さて、下房するや、月はまた曇った。その闇の中、やがて後夜の鐘の音が聞こえて来て、再び峯の坊へ登ろうとすると、「月も又雲より出でて道を送る。」そして禅室に入ろうとすれば、「月又雲に追い来て向うの峯に隠れなむとするよそほひ、人知れず月の我にともなふかと思ゆれば」——

と詞書きして二首が歌われている。

雲を出でて我にともなふ冬の月
風や身にしむ雪や冷たき
山のはにわれも入りなむ月も入れ
よなよなごとにまた友とせむ²³⁾

我が月なるかと思えば、月が我なるかと思う。死もまた、生なる我に「ともなう」のではないか。我が死であるのか、死が我であるのか。身は、生の身にして穢身である。身は、死の身にして浄身である。此土は、生のある此土である故に、穢土である。そして死のともなう此土として、浄土である。だが、生にともなえど生に現れぬ死の故に、浄土であるそのことが見えない。見えない故に、それは死後の彼土にあるかと思う。見えない故に、それは西方十萬億土を隔てた彼方にあるかと思う。だがそれでは、浄土はむしろ辺土であるにすぎないであろう。

「此の会の四衆、一時に（この仏を）悉く見たてまつる。彼の（浄土の聖衆）も、此の土（の会座）を見ること、亦復、是の如し」『無量寿経』のこの言句²⁴⁾を引いて鈴木大拙は言う。「浄土は此土を照らし、此土は浄土に影をさす」²⁵⁾と。そして「浄土には此土が宿されている。……浄土は浄土自体を映すことができぬ」²⁶⁾と。死は死自体を映すことはできぬ。死そのものは現れぬ。死は、生の底にあって生に映る。そして生を映し出す。——古代ギリシャ人も、人間（anthropos）を、底なる死の生としてプロトス（死の定めのもの）と称んだ。²⁷⁾

（小論は、本年度前期の数少ない対面講義の一つだった『人類とその環境』（文化人類学の秀村教授、生物学教授の篠山教授、保健学の田中准教授による共同講義——本年度のその副題は「疫病をめぐって」であった——において、客員講師として話したものを、その機のノートを文面化したものである。

注

- 1) この言葉の周匝な史实的読解を、筆者は、明星大学『日本文化学部紀要』第一号（平成五年）掲載の「西田幾多郎、『善の研究』へ」付論2として試みた。なおこの小論は、拙著『哲学の苑にて』（令和元年）に「ヴィタ・モルターリス」と改題して所収した。
- 2) 宮崎嶺雄訳『ベスト』新潮文庫110頁
- 3) 同書247頁
- 4) 拙著「《生命》論への第一章」（明星大学『言語文化学科紀要』第三号・平成七年）及び「《生命》論への第一章（2）」（同第四号・平成八年）においても、『マルテの手記』の冒頭のこの箇所が論考の導きであった。そもそも本論考は、「《生命》論への第一章（3）」というべきものである。
- 5) 西田幾多郎『哲学論文集第二』（旧版全集第八巻）281頁
- 6) 同巻288頁 続く『哲学論文集第三』の「経験科学」（同第九巻）267頁では、生物学者 J.S. ホールデンの言葉として、同じことが言われている。
- 7) 西田幾多郎『哲学論文集第七』（同第十一巻）292頁
- 8) 同巻363頁
- 9) 第八巻279頁 注8を付した引用文とこの箇所で行われている〈触覚〉は、拙著『美とうつくしき』（平成29年）の第四章での考究の後ろ支えであった。

- 10) 浄土真宗も、鈴木大拙によれば、次のように教えている。即ち「感覚世界を吾等の推論の出発点として、その上に知的構造を立てようとする吾等の態度(医学・生理学を含めて自然科学の態度でもある——引用者註)は、それ自体が既に不合理なものではないか。それよりも寧ろ、感覚に依って経験せられると解してゐる此の世界を、吾等の存在の内面的知覚より来るところの観念によって解釈した方が、もっと合理的で、その経験に確実性を帯びしめることが可能ではなからうか。」(『浄土系思想論』・鈴木大拙全集第六卷)69頁
- 11) 西田幾多郎全集第八卷289頁
- 12) 同卷311頁 なお西田はこの箇所、カントの「超越論的主観」を基本要素 ε と見ることでもできるかと示唆している。即ち、「(我惟^{おも}う)Ich denke は、あらゆる我が表象(意識に現象するもの——引用者註)に伴ないうるのでなければならぬ」(『純粹理性批判』第二版132頁)とカントが言ったそのIch denke は、 $G \cdot \varepsilon = G$ の ε の位置と役割をもつのではないか。これを欠けば、(その時、等式は成り立たないのであるが)主観は、左辺のGという主観界に沈み、客観は、右辺のGという、主観に不知の客観界に去り行くであろう。つまり、主観界と客観界が共にGとして等号で結ばれ重なり合うのは、 ε によるのである。
- 13) 下村寅太郎『科学史の哲学』(昭和十六年)226頁。筆者は、この著の第三編第三章「弁証法的世界の哲学的形成——西田哲学の科学哲学への一寄与」において、群論的思惟の何たるかを学んだ。しかし大橋良介『西田哲学の世界』(平成七年)には、西田哲学における集合論的思惟(自覚論)から群論的思惟(場所論)への展開の一層詳細な考究を見ることができる。そこでは、「変換における自同性」は、「群Gは群Gでないことにより群Gである」という「矛盾的自己同一」であることが証されている。(同書93頁)
- 14) 『哲学論文集第三』(全集第九卷)193頁
- 15) 池田善昭・福岡伸一『西田哲学を読む』(令和二年)392頁 なお筆者は、本紀要第三号(令和三年)において、「生物学者・福岡伸一氏の言う“動的平衡”を考う」と題した論考を行なった。
- 16) 同書242頁
- 17) 全集第九卷100頁
- 18) 全集第六卷147頁
- 19) 同卷100頁
- 20) 久保田淳・山口明穂校注『明恵上人集』(岩波文庫・ワイド版)109頁
- 21) 同書同頁
- 22) 同書32頁
- 23) あるいはまた、次の詞書きに続く一首。
この暁、禪堂の中に入る。禪観のひまに眼を開けば、有明の月の光、窓の前にさしたり。わが身は暗き所にて見やりたれば、澄める心、月の光にまぎるゝ心地す。
くまもなく澄める心のか、やけばわが光とや月思ふらむ (同書35頁)
- 24) 中村元・早島鏡正・紀野一義訳註『浄土三部経』(岩波文庫・ワイド版)上巻229頁。そして西田幾多郎は、『無量寿経』のこの章句を郷友鈴木大拙に教えられて、「私は此から浄土真宗的に国家といふものを考え得るかと思ふ。国家とは、此土に於て浄土を映すものでなければならぬ」と言う。それは、西田の最後の著『場所的論理と宗教的世界観』の最後の一行である。つまり西田が公に遺した生涯最後の言葉である。昭和二十年五月、相模灘の海辺に住む西田の耳に「終日、砲声殿々絶えず」、日本国家の滅びなんとするなかでのことである。その一ヶ月後、西田はこの世を去った。
- 25) 全集第六卷138頁
- 26) 同卷173頁
- 27) 「死すべき(定め)のもの」についての次の三つの論述、即ち哲学者・田中美知太郎「死すべきもの」(『古典の世界から』(昭和41年)149-160頁)、精神病理学者・木村敏『時間と自己』(昭和57年)のあとがき、とり分け190-193頁、及びカトリック教会神父・L.アルムブルスター『黄金のプラハから来たイエズス会士』(平成28年)の第十四章「隙間の神でなく」、とり分け263-268頁の三つの論述は、日本語で書かれた最良の哲学への導きであると筆者は思っている。筆者も、「プロトス」と題した小篇を書いたことがある。拙著『哲学の苑にて』の第一部第四章。