

# 閉ざされた死からの解放

——「諸行無常」がひらく世界<sup>①</sup>

下田正弘

## 一 死生学と《おおやけ》の死

生を問ひ、死を問ひ、なによりもそれに向きあうこと。長い歴史のなかで、だれもが例外なく経験をしてきた、もっとも普遍的で身近であるはずのこの問いを、いま、あらたな学問として名のりをあげる死生学は、いったいどこに位置づけようとするのだろうか。本稿のめざすところは、三〇〇〇年前の古代インドに身を移し、そこで起きたできごとのいくつかを、死生にかんするテーマにおいて照らしなおしてみるにすぎない。限られた、過去の世界におけるできごとに向かうことが、あたらしい学問にどんな意味を与えうるのか、この基本的な疑問に応えるためにも、いま生まれようとする死生学を、本稿なりに問うておくことは重要である。

ひとつの突飛なたとえを考察の糸口とすることを許してほしい。諸科学を総合してなりたとうとする死生学

は、どこか、葬儀の場に似ている気がする。葬儀は、あらゆる世事をいったん停止し、関係者みなが集うべく定められた、厳粛な、ときに滑稽な場である。そこには、親族、知己をはじめ、かつてはどこかで縁がありながらも、現実には疎遠にしているか、ほとんど見ず知らずにさえた者たちが一同に会し、ひとつの祭壇にまなざしを向けながら、儀式が遂行される時間を共有する。さまざまな人びとが、それぞれにことなつた立場からひとりの故人にたいして弔意を寄せ、そのなかで、それぞれが、あらためて生をおもひ、死をおもう。

この場だけは、なぜか、人が集うことが肝要にみえるのは、死を考えるについて示唆的である。葬儀には、心情的に厳粛であることに加わって——たとえそれがたつたひとりで人目をしのでなされているにしろ——、個ではなく、共同であり、その意味で、おおよけに開かれているという要素が存在する。このことは、おそらく第一義には、ひとつの死は、だれかにみとられてはじめてなりたつものであり、他者を必要とする、おおよけのできごとであることを示している。死にさいしての厳粛性と公共性は、深い次元においてゆくなら、他者存在という奥底に行きつくことになる。

けれども、この公共性と厳粛性は、日常の次元では、しばしば欺瞞的なありようで、すなわち、おおよけであることが厳粛であることに先行し、それを保障し、さらには支配してしまうというありようであらわれてくる。このとき死への向きあいには、すでに制度となつた道徳や宗教を基礎としてなりたつ構造に変貌し、死の、したがって生の意味が、既成のおおよけに占有されてしまう。ここでの公共性は、逝去した他者と向きあうことによつて開かれるおおよけではなく、それを模倣してすでに準備されている二次的な公共性、限定された（おおよけ）である。ある死者にたいして、生者たちが、葬儀を盛大におこなつてその存在を高めたり、葬儀をおこなわずして忌まわしき存在に貶めたりするのは、この（おおよけ）の次元においてである。死の意味づけや差別、そして滑稽さは、表層的な公共性が、深い他者性を覆いつくすことに起源している。

人は、しかし、あらかじめ準備された公共であるこの二次的な（おおやけ）のなかに生まれてくる。眼前に開ける（おおやけ）を往き来する他者は、意識の表層で個別化された自己が出あうべき他者であり、硬い表皮の自己意識が崩壊したのちに意識の奥底において出あう他者とは、まるでことなっている。けれども、他者との関係がすでに準備された（おおやけ）に置きかえられている世界にあつては、だれもがこの外の公共世界の住人となる。そこでは、いちおうの生の話も死の話も耳にすることができるといふ、とりあえずの孤独からも解放される。

こうして表層的な公共である（おおやけ）に住処を移した人がみずからの死を迎えるときは、いったん、この既成の（おおやけ）の虚構性を暴き、そのうえで再度、死と直面しなければならぬ。人は、それまで聞いてきた生の話、死の話が、自己存在とは隔たつたそらごとであつたことに、あらためておどろかなければならない。（おおやけ）によつて意味づけられた死とは、じつは、生き延びるために仕かけられた隠喩に過ぎなかつたこと、ほんとうの死はあらゆる隠喩を拒みつづける存在であること、むしろ事実として信じてきたこれまでの生がまぼろしにさえ変えられてしまふ厳肅なできごとであることに、はつきりと目覺めなければならぬのである。

人類にとつて文明のはじまりとは、自己の外にこの共同の世界である（おおやけ）を生み出すできごとであり、文明の発展とは、その（おおやけ）のさまざまな変種を、長大な時をかけて育てあげるいとなみだつた、といえるだろう。歴史のときどきに、世界の諸地域に開花したそれぞれの宗教や文化は、この（おおやけ）の多様な種そのものである。

ところが、長い歴史のすえ、この世界におおきな変化が起きた。その結果、おおくの異種として生みだされ育てられてきた（おおやけ）は、ひとつの強大な力によつて吸収統合され、単一の種に変貌させられるという、

おそるべき事態にたちいたった。強大な力とは、近代の幕開けとともに飛躍的に発展した、理性が支配する諸科学の力であり、変貌を目ざすがたとは、巨大な〈生産―消費〉の自足的システムである。地上に出現したこのあらたな帝国は、さまざまな種類の二次的な〈おおよけ〉を吞噬する第三の〈おおよけ〉となり、その領域にあっては、個としてあらわになった生死はもとより、共同世界としての〈おおよけ〉につつまれていた生死でさえ、〈生産―消費〉というシステムの一要素として解体されていく。

それまで長いあいだ、さまざまな〈おおよけ〉が生育するなかで成長をともししてきた諸学問も、近代的理性を前面に押しだすとともに、それとは手を切り、〈生産―消費〉の自足システムをあと押しして、科学≡技術として独立する道を進みはじめる。しかしその結果として、明晰で判明な真理を追究する理性によってなりたつ諸科学も、このあらたな〈おおよけ〉のなかでは、利益を生む技術や理論に転化しうる程度においてのみ、その価値を計られるという事態にみずからを追いつ込んでしまう。こうして、みかけのうえではさまざまな科学がそれぞれに自立して真理を追究しつつも、現実には、自然科学が物質から直接に利益を引きだし、社会科学がその成果を按配して流通させ、最後に人文科学がそれらに彩りを添える、という平面に映しなおされ、〈生産―消費〉というゆい一つのシステムを合理的、円滑につくりあげる共同作業を果たしていくのである。

これらの諸科学において捉えられる生や死があるとすると、それは、〈生産―消費〉システムになんらかの意味で貢献する限りでの「研究対象として」存在する。技術や、潜在的技術である理論として開花する諸科学をなしたたせる理性が、生産↓消費↑再生産↑再消費という、自立し自足したメカニズムを育てあげる現代の世界において、生や死の隠喩が存在するとすれば、すでに完成されているにしろ、いまだ潜在的であるにしろ、それはなんらかのかたちでの「商品」につきる。死生にかんする現代的な問題に関心を寄せる研究が報告するおびただしい事例は、だれにとってもこの隠喩がいかに逃れがたいか、すくなくともその一事を雄弁にも

のがたっている。本稿の主題とも関連するが、この問題の淵源は、深い。

人は、もはや、これまでの歴史のように〈おおやけ〉に生まれてくるのではなく、それらを内に吞みこむ、この第三の《おおやけ》のなかを生きていかねばならない。いま、諸科学を召集してなりたとうとする死生学は、まずは、このあらたな《おおやけ》を活動の場とするのだろう。けれども、もしも死生学が、この地平をもつ歴史的な位置づけに無自覚なまま、諸科学や諸科学のなかで提起される諸問題をとりなし、相互に對話をさせてしまうなら、そこに生まれる結果は、この〈生産―消費〉のシステムを暴露し、そこから生死を解放させるにはいたらないだろう。この仲介行為は、それがうまくいった場合には、それぞれの科学がこのシステム内部で適所にはたらくことを推進し、結果としてこの第三の《おおやけ》をいよいよ完成させてしまうことになるだろうし、逆に徹底して破綻した場合には、システム自体の暴力的破壊、すなわち、この世界の全的否定によってしか、そこからの脱出の道はないことを明示する結果となってしまうだろう。

この危険から逃れるためには、死生学に集合した諸科学の相互對話に入るまえに、それらが人類の歴史においていかなる地平に立たされているか、自覚的に確認しなす作業からはじめることが必要である。死生学をめぐる困難は、対象とする学問領域の広さや複雑さにあるというよりも、生と死をめぐって人類がつくりあげてきた複雑な世界が、いつのまにか、ここにかりに図式的に示した三層の公共性のような構造をつくりあげ、現実においてはそれらが相互に浸透しあっているがゆえに、あるときには全体がひとつのできごとに見え、またあるときにはまったくあい容れない対立にみえるという、この世界の、歴史的な構造としての重層性と、現存的なあらわれとしての可塑性とにある。

生と死の問題を、歴史的でもあり現在のでもある、一見、矛盾を内包するかのような存在という次元において捉えようとするなら、たとえ現代に特有におもえる現象であっても、歴史的奥ゆきのなかに置かれるなら、

意外になじみなできごとにはかならないことがみえてくるし、たとえ特定の過去に閉ざす事象におもえても、それは現代に蘇る可能性を胚胎したできごとであつたことが明らかとなる。

あらたに生まれようとする死生物学に寄せる本稿が、なぜ、古代のインドに戻ろうとするのか。それは、じつさいに歴史の複数の地層を浸透したひとつのことはを探りあて、それが諸地層となりつつそこを抜けるさまを追うことができる、歴史的な構造と現存在的な表現とが同時になりたつ事態の、ひとつの実例となると考えるからである。これまでに述べた分類に従うなら、それはひとまず、第二の〈おおやけ〉を考察の対象とすることになるのだろう。しかし、それは、第一のおおやけにも、第三の〈おおやけ〉にも、ともに通ずるできごとなのである。生と死という、もつとも深遠でかつゆたかな概念をめぐって過去の異世界がつくられていったそのありさまは、いまこの世界がつくられようとしているありさまとおどろくほどに共鳴しあっている。かすかな過去からの光であつても、そのなかに身を置くなら、それはたしかに未来にまでいたっていることがわかる。

## 二 根源的負債と供儀

人の存在について、現代の目からみてもインド思想の展開からみても、きわめて注目すべき理解が古代インドの聖典にあらわれている。人は生まれながらにして負債<sup>(2)</sup>をかかえているのである。この理解は、紀元前一二〇〇年頃にはかたちを整えはじめるインド最古の宗教聖典「ヴェーダ」において萌芽として確認され、ヴェーダにたいする註釈であり、前八〇〇年頃からまとまる「ブラーフマナ」において体系化されている。この負債がどこに由来するのか、詳細は遺された文献からは不明だが、ユダヤ・キリスト教的な意味あいでは祖先が犯した罪として存在するものでは、けつしてない。負債を負う相手が諸神であり、祖先であることを考え

るなら、みずからの誕生、つまり存在のはじまりと引きかえに背おった負債と考えるのが、もつとも理にかなう。

負債の神学とも呼ばれるこの独特の思想は、そもそも人間が生まれ、生きていくことが、誕生のちに何か積みかさねられ、プラスになるものを獲得し発展してゆく過程なのではなく、あらゆることをなし終えたあとには負債が返済しつくされ、ようやくゼロにもどる存在であることを明かしている。身体や生命も自己の所有になるものでなければ、所有を増大させていく元手でもない。生きているあいだに自分自身は、諸神や祖先など、すくなくとも現にみえるわけではない他者によつて所有され、うまく負債が返済されたなら、死においてようやく被所有から解放される。

この根源的負債を返済するために要求されるもの、それが供犠（yajña＝業 karma）である。供犠とは、すでに与えられ存在するいのちを、意識的に死にいたらしめる行為であり、祭式によつてなりたつ古代インド宗教の核をつくりあげている。<sup>(3)</sup>この供犠を実現できるゆい一つの存在はバラモン（brāhmana 婆羅門）と呼ばれる在俗の司祭者であり、彼らには生得的にこの権能が与えられ、血統によつて継承されていく。供犠を欲する依頼者は、祭式のなかで自身の生に儀礼的な死を遂げ、司祭バラモンが供犠をなす供物として生まれかわる。司祭者はこの供物を儀礼の火 *agni* に燃やすことによつて依頼者を完全な死へといたらしめる。この世界での死がすなわち祭式世界における再生なのであるが、この死をとおしての生まれかわり、つまり存在の変容を経ることをとおして、誕生からかかえた負債が返済される。細部における相違はあるにしろ、供犠という行為が宗教の原初的な形態として古代インドに限らず広くみとめられることは、生と死とが本来いかに不可分なできごとであったか、そのひとつを示唆してあまりある事実である。

ここで難なく予想されることながら、人はこの世界に存在したぶんだけ、それにみあった負債をかかえてい

るのであり、供犠もそれにおうじて施されなければならない。この理解は、供犠を有する世界全体がいたりつく、まことにわかりやすいゆくすえを教えてくれる。そこでは、人が無限に生きるという観念をもつことは許されないし、社会がつねに発展するという夢をもつことも許されない。たとえ社会が発展しても、それは負債の増大を意味するのであり、そこで蓄積された富は、どこかですつかり供犠され、死にいたらしめられなければならない。人も社会もともに、つねに周期的に死を意識させられつづけるのであり、そこに存在するのは、発展ではなく、回帰である。

ここに生と死が繰り返す輪廻という、古代インド特有の時間の観念あるいは世界観の誕生が考察の射程に入ってくる。古代インドに生みだされた輪廻という概念は、生と死を不可分にむすぶ供犠なる観念が、時間という平面において展開された二次的な映像にほかならず、供犠と輪廻とは、本来、同一の存在である。

それでは、なにゆえにインドにおいては壮大な輪廻の世界がくりあげられ、供犠の観念を有しながらも他文化においてはそれがなされえなかったのか。それは、供犠が展開すべき時間という平面がどれほど人念にくられたか、その差異に起因する。負債の神学のゆくえを確認するためにも、そして輪廻のなりたちを探るためにも、以下、かんたんにでも、時間の問題に触れておかねばならない。

## 三 時間の接合

生と死の問題をとりあげようとするとき、時間が重要な意味をもつことは、あらためていうまでもない。いかなる文化においても、そのなかでつくりあげられた時間の観念が、そこに生きる人びとの死生観と密接な関係を持ち、生と死は時間のメタファーで語られるのが普遍的におもえるほどである。こうして、現在、ほとんどの人たちは、自分が誕生したのは時間を持ちはじめたことであり、死を迎えるのは時間をなくしてしまうこ



とであると、当然のごとく語ってしまふ。

しかし、生死と時間と、どれほどこの両者が密接な関係におもえようとも、時間において語られるものはあくまで生死の隠喩なのであり、生死そのものではない。したがって、ここで、哲学的な時間論にはいる必要はない。古代インドにおいて、時間にかんじていかなる表象がなされていたか、どんな語られ方がなされていたか、それを確かめることができればじゅうぶんである。

初期の『リグ・ヴェーダ』、すなわちインド宗教の黎明期の聖典にあつて、時間はただ一日かぎりのいのちをもつ存在として表象されていた<sup>(4)</sup>。しかもそれは所与のものとしてあるのではなく、人びとは時間の誕生にかわり、その存続を、もつとも大切な行為である供犠をとおして実現していかなばならなかった。現代からは想像もつかないこの理解も、先に述べた負債の神学と密接にかかわっていることは、すこし注意すればみとれる。時間こそは始まりと終わりが、すなわち誕生と死とがともなつてなりたつ存在なのであり、誕生した時間、わずか存続すれば、やがて、死にいたらしめられなければならない。そしてこの過程には供犠によるかわりが必須となるのである。

ヴェーダ時代の人びとによれば、朝、曙光とともに誕生した時間は、日没によつて死に帰す。夜を迎えると次の朝まで、時間のいのちは天上から地上に引き継がれ、供犠行為の実行に託される。人びとは地上で供犠の火を祀るともしつづけ、時の象徴である天上の火のいのちを受けつぐ。それは神々にたいする負債の返済をなす努力と重なりあふ。こうして翌朝迎えるものは、あらたに誕生した時のいのちである。

生から死にいたつた一日かぎりの時間のいのちが、供犠という行為をとおして、あたかも死と生とが結ばれるのごとくに接合される。このようすは天上と地上の両神において、一つの車の両輪が回されるさまになぞらえられ、姉妹が昼夜に一つの機を織りなすいとなみとして謳いあげられている。車輪の展開は時間のめぐりの

象徴であり、経糸と緯糸によって交互に織られる一疋の布は時間の展開そのものである。<sup>(5)</sup> ヴェーダにおいても愛された暁の女神ウシヤスと夜の女神ラートリーとは、双子の姉妹にある。この二人は、たがいの約束を守り、いつもきまつてすれ違う。<sup>(6)</sup> 約束が、あるいは出あい果たされるときに、時がまちがひなくめぐってくる。インドにおいて、約束、出あい、時間は、サマヤsamayaという一語におさまる。

これら一連の讃歌には、互いにたいして負債をかかえた、あるいは約束をなした一対の存在があり、それぞれが相手にその負債を返済し約束を果たすとき、つまり供儀をなすとき、それによって存在が完成し、時間がめぐりゆくという理解が流れている。生と死は分かちえない一対の存在なのである。

したがってヴェーダの世界では、不死はありえない。古代インドにおけるアムリタamritaという概念はしばしば不死immortalityと訳されるが、ほとんど誤訳といつてよいだろう。そもそも時間の存続が生と死の交代以外には考えられず、供儀による死と生の接合が必須であるこの世界にあつては、死を通過せずして時間が存続することはない。理想とされるamritaとは、時間を超越した不死ではなく、生と死がみごとに連鎖することによって時間が存続するありさまを指す。amritaなるものの代表としてあげられるのは、ほかならぬ供儀の火agniであり、それは炎が利那的な生滅を繰り返して、それによって永続する存在なのである。<sup>(7)</sup>

#### 四 時間の完成

ヴェーダ後期からブラーフマナ時代に入ると、外界にたいする考察は飛躍的に進展し、時間の理解にもおきな変化が生まれてくる。昼夜というちいさな生死を内に含み、さらに月あるいは季節ऋのめぐりを含んだ完全なる時間——「歳」samvatsaraの発見にいたるのである。ヴェーダ聖典における歳の登場は、もちろん、あらたな時間の単位が立てられたことを意味するのではない。それは供儀行為を媒介とする時間、自己、世界

の理解が、それだけより完成されたかたちで外化され、みずからの生死を、その外化された世界に投影して理解できるようになったことをものがたる<sup>(8)</sup>。

歳があらわれた背景には、『リグ・ヴェーダ』の後期から顕著になる宇宙始源探求の関心と、それと呼応して深まる祭式をめぐる解釈の進展とが、たがいに密接に絡みあつて存在する。歳は宇宙の創造主であり祭式の象徴であるプラジャーパティ *brājapati* である。プラジャーパティは、時間の外にたつて客体としての時間をつくりだすのではなく、世界の始源であるみずからが昼夜という時間の断片に解体しつつ世界を、時間を展開する<sup>(9)</sup>。こうした時の創造は、一方では根源的な時間のいのちを犠牲にし、衰退させることにほかならず、時間の存続はそのまま時間死滅へのみちゆきとなる<sup>(10)</sup>。

プラジャーパティの解体による時間の展開を知ったこの時代の司祭たちには、昼夜という部分に解体し、消滅へとむかう時間を、祭式において再統合し、時間を復活させるという仕事が生託される。衰退をまぬがれない自然の時間が、供儀の実行によつて完全なる時間へと再定位されるのである。

この特別な供儀行為はサンスカラ *saṃskāra* と呼ばれる。*saṃskāra* は「合わせる」を意味する接頭辞の *saṃ-* に、「くる」を意味し、*karma* (業) と同一語根の *√kr* からなる *saṃ-√kr* から派生した名詞であり、「部分を再統合して完全な全体をつくる」という原義をもつ。このタームは、インドの宗教において、日々の儀礼から通過儀礼にいたるまで幅広く指し示す、最重要概念となった<sup>(11)</sup>。

時間の再構成というこの創案は、もとより、昼夜の断片を接合して時間を持続させるというヴェーダ当初の時間理解を踏襲するものであるが、歳々祭式の完全な時間が出現したとき、現実の生と死とその平面にそっくり投影され、今度はこの祭式の次元における操作によつて現実の時間への関与が可能だと考えられたものである。この時代の宗教者たちは、ただしく実行された供儀によつて完全な時間と自己が獲得されることを確信

する。自己ātmanは供儀業karmaの集積によってなりたち、獲得された業が到達すべき次なる世界を決定する。時間の持続、自己の持続は、業によって決定される輪廻、すなわち交代する生と死の持続であり、完全な供儀saṃskāraによってつくられる自己ātmanこそは、輪廻において永続するnitya（常住）存在となる。祭式輪廻の世界は、神々さえも服従する厳格なメカニズムが支配する領域であり、そこでは供儀行為のみが力をもち、人格神による恩寵も懲罰もいっさい混入する余地がない。

## 五 時間の反照

時間、あるいは世界という表象が作りだされ、それがなんらかのかたちで操作の対象である客体となつて外に立てられたとき、つくり出された客体とは対立しながら、しかしまさにその客体を反映するさまで、内なる主体が同時につくりあげられていく。ブラーフマナ時代にいたって歳祭式が外にひとつの完成された世界をつくり、その世界に在俗の司祭バラモンたちが関与するとき、このできごとを内に反照して主体をつくる動きは、一方では、ヴェーダの流れを汲む正統派の宗教、すなわちバラモンが担う宗教において、他方では、シユラマナśramaṇa（沙門）と称される、出家、遊行をなす非正統派の宗教者において、まったく対立するかたちであらわれた。

いましがた述べた、自己ātmanが供儀業karmaによって完成されるというブラーフマナにおいてあらわれる理解は、外に立てられる歳・時間が供儀によってつくりあげられることを、ある程度まで主体のがわに引きとることによって生まれた成果である。しかしこれをより徹底させるなら、祭式そのものが純粹に意識に内化されてしまい、祭式という外部は残らないことになるだろう。

まさしくこの祭式の内化を完成するのが、ブラーフマナの再解釈をなし、ヴェーダの究極とされるウパニシ

ヤッドである。この文献においては、実際の祭式執行の重要性は否定され、すでに完成された時間が祭官ひとりの知のなかにおさめとられている。生と死の交代は究極まで圧縮されて一直観となり、その直観知のなかに無時間的な永遠が実現される。それまではインドにおいてありえなかったこの永遠は、時間の外に超越して得られた永遠ではなく、生死の交代が刹那にまで究極することによって獲得された永遠である。ここに、世界であり祭式であるブラジャーパティ——それはこの時代に有力となる世界原理、ブラフマン（梵）と同一視される——と、自己であるアートマンとが本来的に同一であるという思想、いわゆる梵我一如が完成する。

しかし、もしもここで時間にかんする昼夜の断片という表象や歳の解体という理解を受けいながらも、祭官バラモンたちによる時間の接合、あるいは再構築という権能を認めないとするなら、その外部を参照する主体には、どのような意識が形成されるだろうか。それは、究極的には断片と化す生死をかかえた自己存在以外にはありえないだろう。

この理解こそ、ヴェーダとは流れをことにする非正統派の宗教者、シユラマナたちの思想にあらわれた世界意識であり、自己意識である。唯物論、あるいは要素論の名で呼ばれる彼らの思想には、世界も、自己も、限られた種類の要素からなりたち、その要素間にはなんの連絡もなく、断片的な離合集散に身を任せることが、生存の実態であるという理解があらわれている。<sup>(12)</sup> ウパニシャッドの理解が、すでに完成された時間が実現されたとする永遠論なら、このシユラマナたちの思想は、かかわりを持つことが可能な時間の存在を真つ向から否定する虚無論である。

それにしても、ウパニシャッドの哲人たちとシユラマナの思想家たちと、同じく外に立てられた客観世界を相手としながら、それぞれが選びとる要所をちがえさせたものは、いったい何だったのだろうか。結論からいえばその相違は、バラモンたちが祭式が実効性を發揮する現実を有していた一方で、シユラマナたちはそれを

持たなかったことに起因する。バラモンは世俗内の司祭であり、彼らがつくりあげた祭式のなかのひとつの事物や観念は、なによりも世俗を操作するための道具としての意味をもった。それは古代インドの〈おおよけ〉の制作に直接関与する作業であり、その結果として生まれた祭式には社会全体が反映する。業による輪廻という理解は、ジャーティ・カースト制にそのまま投影され、職業の分担をはじめとして日常生活におけるあらゆる活動までが祭式に関連し、生産から消費までのすべてが祭式によって解釈可能であった。

ところがシュラマナたちは、この世俗世界から離脱し、世俗外の個として生きていく道を選んだ遊行者たちである。血縁を離脱し、地縁を捨て、カーストを離れ、生産を離れ、乞食と自然採集によって生命を保ち、ひとり苦行に専心する。バラモンたちが祭式世界をつくりあげ、そのなかで供儀を實行して負債の返済を可能にする〈おおよけ〉をつくりだしたにもかかわらず、彼らはそれを否定したことによって、返済不能な負債そのものとなった自己存在を、身をもって社会の外に供儀しなければならなかった。<sup>(19)</sup> こうして彼らは出家という、バラモンとはまったく別の宗教形態をつくるにいたる。

祭式とは別世界に住むシュラマナたちにとって、バラモンが有する時間の接合や再構成の力は、もはや必要ではない。できあがった世界観から受けとるものがあるとすれば、それは断片となった時間の離合集散からなる世界と自己存在である。永遠、永続(*eterna*)と断滅、虚無(*ucheda*)。与えられた〈おおよけ〉のなかで生きるか、その〈おおよけ〉を否定するか。バラモンとシュラマナという、この二つの生き方とそれを反映する両極の思想は、個となる過程で経験しなければならぬ亀裂の、古代インドにおける歴史的なあらわれにほかならない。

## 六 諸行無常——ひと尋の身

紀元前五—六世紀ごろ、ウパニシャッドの思想家と出家遊行者であるシユラマナたちが対立する思想をうち立てるさなかに、シャーキヤムニ *Sakyamuni* あるいはゴータマ *Gautama* と呼ばれ、なによりブッダ *Buddha* と名ざされたひとりのシユラマナがあらわれ、永遠と虚無を離れた中道の思想を説いた。

この中道は、バラモンたちがつくりあげた世界と、シユラマナたちがそれに対立させた世界の、双方を中和させたものではない。のちにも述べるが、古代インドは多元的な価値の共存を認める社会であり、両者を調停する作業は意味をもたない。そもそも、古代インドに固有のなりたちをした両宗教を仲介する作業は、より特殊なインド的価値をつくりあげる企図となる。普遍的であろうとして、さらに特化されてしまった新奇な思想は、わずかでも地域をちがえ時代を超えたなら、まったく通用することがない。

創始者みずからの意図を超えてアジア全域に広がり、はるかに時代を超えて継承される結果となった中道の教えにおいて、ブッダがなしたことは、個が生まれでる時点に立ちかえり、その個からいかにして〈おおよけ〉がつくりだされるか、そのみちすじを示すことだった。ヴェーダからウパニシャッドにいたる歷程は、人間存在の問題解決を求めて外に世界を観察し、外の世界をしだいにはるか遠くにまで押しひろげ、そこにおいて生死を操作することが可能な地平をつくりあげる過程であった。その努力は、ひとつの死がつぎの生に結びつく輪廻を完成することによって、一見、人を死から解放したかにみえた。しかし、それはそもそも、祭式という世界に人を閉ざすことが前提なのであり、生自体がいちじるしく歪められている。個我が宇宙我と本来的に同一であるという理解は、ひとつの思想のみごとな完成態ではある。しかしこれを受容するためには、自己存在を徹底した観念にまで仕たてあげる努力がいる。

ブッダは、人が外に世界を捉え、それを意識の内に反照して自己像を模造してしまう、根本的な問題を自覚する。この構造を理解したうえで、そもそも、人はなぜ外に向かったのか、いかに外に向かったのか、この問いにこそ向きあわなければならない。これを置きざりにしたまま派生する問題に向かつて、すべての問いはそれ自体に根拠をもたない擬似的な問いであり、一見の解決はさらに複雑な次の問いを生みだす。

世界の果てにいたることは、自己の果てにいたることである。徹頭徹尾、内観によって問題解決の鍵をみいだしたブッダは、ひと尋のわが身に、すべての問いを集約する<sup>14</sup>。瞑想のすえにみずからの内に発見したものの、それは渴望 *trāṇa* (渴望) であり無知 *avidyā* (無明) であつた。まったく別ものを指すようにみえるこの二つは、生存という同一なるものの二面である。ブッダにとって、自然状態で存在していることそのものがあらわとなれば、それは〈渴望＝無知〉以外にはありえない。徹底したこの自覚には、主客未分にして何も照らし出されることがないままに、とてつもない生存欲のみは漂っているような意識の状態、比喩的な表現を許してもらいながら、人としての意識発生以前の、動物的意識のありようにまで遡った形跡が感触される。

自己のこれほどの内奥底を照らしだした精神の力は、外界に現在展開されている客体とそれにはたらきかける主体とが、ゆいいつ生存というできごとを両極に開いた歴史的経緯にはかならないことを、明瞭にみぬいた。この一事は、ブッダのことばづかいに歴然としている。ブッダにとって欲望 *kāma* とは、主体のがわの意識のみならず、その対象となる客体物をも指す。ことばにおいて、まったく主客未分なのである。そしてなによりもブッダは、古代インドにおける歴史的経緯を包含したことばを、その展開を逆に巻きもどすような使い方をする。おおくの事例のなかから、「諸行無常」という人口に膾炙した一句を取りあげておけば、じゅうぶんであろう。

諸行の原語はほかならぬ *samskāra* である。すでに第四節で述べたように、このことばは、ブラーフマナで



完成された祭式において、昼夜に解体された時間を再度統合し、永続する時を、さらに自己<sup>ātman</sup>を完成する意味をもつ鍵語であり、バラモンたちはこの<sup>saṃskāra</sup>を常住・永遠<sup>nitya</sup>なものと主張していた。ブッダはこのバラモンたちの表現をそのまま取りいれ、それを無常<sup>anitya</sup>であると否定をしたのである。ブッダは、この語の原義に立ちかえるとともに、客体として外につくりだした祭式世界を操作することばとしてではなく、自身に向けられたことばとして、内観のことばとしてもちいる。

日常において人が自己<sup>ātman</sup>と呼ぶもの、それは、日々の経験や行爲（＝業<sup>karman</sup>）の断片ひとつひとつを織りなし、部分を組み合わせてつくった全体にたいして、かりに名づけたものにすぎない。過去の経験と現在の経験とがはるかに隔たり、ひとつの世界に収めとることができなくとも、自己をたもつかぎり、人は、それらをひとつにつくりなし、自己と呼びつづけなければならぬ。ものごころついて今日まで、無数の経験をひとつにし、自己としてつくりつづけてきたのが、ほかならぬこの身である。そして輪廻という世界を手に入れたとき、このいとなみは人生の最後の瞬間に終わることなく、はるか来世にまで延長されなければならない。こうして人は、変わりゆく経験に、自己という変わらぬ名前を、永劫に与えつづけていく。しかして、変わらぬ名が与えられたとき、人はそれを外に実在として捉えはじめる。その実在は、たちまち内部の意識に反転するから、やがて、内外ともにその名が覆うことになり、自分自身がつくりだした名に、自己も世界も閉ざされてしまう結果となる。諸行<sup>saṃskāra</sup>が常住であるとは、まさしくすべてが名に閉ざされきった状態であり、諸行が無常であるとは、そこからの解放の宣言にほかならない。<sup>(15)</sup>

諸行無常という一句には、古代インド思想形成の歴史がたしかに積みかさなっている。いかにちいさな問いであれ、それはこの堆積した地層のうえにあらわれてくるのであり、その解決は、さらにあらたなものを積みかさねることによってなされるのではない。逆に、地層が堆積する以前の過去にまでもどり、過去からの歴史

が現在となつて展開されているさまを了解することによつて、問いははじめて解けるのである。このひとつを凝縮したブッダの教えは、死生学がかかえる現代の問いを考える上で、まことに示唆深い。

## 七 托鉢

ブッダが立つた世界を、ひとりの経験という微視的な視点を離れて、より長い射程でみてみよう。人は人であるまえに生物であり、生きるためには他を奪ひ、そのいのちをみずからに摂取していかなければならないという、もつとも原理的な問題がある。これもひとえに〈渴望＝無知〉を見破つたブッダの自覚から照らし出されてくる問いなのであるが、それこそ、現代における〈生産―消費〉という第三の《おおやけ》に展開する可能性を内包した問いにはかならない。

人は、植物であれ動物であれ、食物を効率よく確保するためには当初から共同作業を必要とし、ことに農業や牧畜など生産を知るようになって以来は、それは必須のこととなつた。人には生物としての次元においてすでに共同体が必要なのであり、〈おおやけ〉のもつとも有力なるものは〈生産―消費〉をなりたたせるためのシステムとして機能している。

バラモンがつくりあげた祭式の世界がそうであつたように、そもそも古代の宗教は、成員たちにひとつの理念やその体系を共有させることによつて〈生産―消費〉の活動を確保し、制御し、機能させていくところにその主要な意義を有しており、純粹にたましいの救済のみを目的としていたわけではない。この時点での宗教は、精神的共同体としての側面と利益共同体としての側面とを融合してかかえている。

バラモンがつくる〈おおやけ〉を脱したシユラマナという世俗外の出家者たちも、古代インドにおいては事実上の伝統として認められており、そこからの離脱したいが準制度化され、〈おおやけ〉に準ずる領域をつく

っていた。バラモンとシユラマナということになった二つの宗教領域を仲介する第三の領域が生まれなかったのは、在家者たちの、ことに政治、経済を支配する諸国王たちの支援のゆくえのみが、この二領域の拮抗と存続を決定すればよかったからである。<sup>(16)</sup> 古代インドにおいては価値が多元的であり、ブッダが説く中道は、この両者を仲介したわけではないとさきに述べたのは、これを指す。現代においては〈おおやけ〉を覆う第三の〈おおやけ〉となって独立し、桁ちがいに巨大化した〈生産―消費〉システムは、この社会にあつては、〈おおやけ〉のなかに潜みながら存在していた。

さて、バラモンとシユラマナの中道を説くブッダは、人はたとえいつたんは〈おおやけ〉を脱しても、やがては〈生産―消費〉という次元に再定位されることを、じゅうぶんに意識していた。だからこそ彼は、仏教の出家者たちに托鉢によつて生きることを義務づけたのである。注目にあたいたいのは、一般の出家者であるシユラマナたちのように自然採集によつて食物を得ることを、ブッダは禁止した点である。木の実を採ること、落穂を拾うこと、あらゆる自然採集が出家者には禁ぜられ、かならず人に採ってもらい、拾ってもらい、与えてもらわなければならない。さもなければそれは盗戒に触れる行為となる。

徹底した托鉢によつて身をささえるとき、他者から与えられることによつて、はじめて自己のいのちが保たれることが、日々夜々、自覚させられる。もしも、なんらかのかたちで「生産」にたずさわるなら、自分が消費するものは、「生産」の当然の代価として獲得すべき「権利」とみなされ、そこでは、他を奪うことによつてはじめて自己が存在するという、〈渴望Ⅱ無知〉にもとづく生存の根底に発覚させられることはない。他を奪い、消費しながら生きることを「権利」として粉飾する「生産」という概念の虚構性を、托鉢は、徹底して自覚させる方法である。

他方、シユラマナたちのように、自然に与えられたものを採集するのは、一見、その虚構からは自由になる

ようにおもえるだろう。しかし、もしそこに他を奪うことへの自覚が伴わないとするなら、それは「生産」という虚構から逃れることによって生まれた、二重に虚構された生き方ではない。自然に帰るという意識が、ときに抜きがたい欺瞞をはらんでしまうゆえである。ブッダはこの無自覚を明確に禁じ、あくまで人を介して「恵んでもらう」ことを出家者の根本とした。

ブッダが示した生き方には、存在することが負債を返す過程ではなく、また「権利」として交換する過程でもなく、たえず与えられつづけるできごとであることが示されている。おもえば、いかなる生産も、地球という母なる大地にその出発となる材料を求める以上、それは消費でしかありえない。〈生産―消費〉というみせかけの循環は、ちょうど生と死の循環である輪廻と同様に巨大な観念でしかなく、ましてこれを一方向の因果関係と捉え、消費の根拠に「生産」をみいだそうとするのは、その観念のなかの恣意的な操作でしかない。この虚構のシステムに閉ざされて生きていくことは、その根底に宿る〈渴望Ⅱ無知〉を手つかずの状態で温存することであり、それは生のみを無限に増大させていくという病を生みだしてしまう。ブッダは、托鉢をとおしてこのゆくすえを人びとに身をもって自覚させ、その危険から解き放とうとしたのである。

## 八 邂逅

他者から恵まれる托鉢という生き方に示された仏教の、もうひとつのたいせつな要素がある。それは食物という媒体をはなれ、他者との出あいというできごとそのものに秘められた、深い意味あいである。世俗外の個であるシユラマナの流れから出ながら、ブッダは出家者たちの集いであるサンガをつくった。それはほとんど断念にまっていたるためののちに、ようやく実現されたものだのだが、彼は最終的に、みずからの経験をことばに託して他者に開くことを決意した。ここには、ブッダが自身に向かってなした内観による過程が、

他者との関係にも同様の構造をもって開かれているという、〈自―他〉の本来的なりたちの発見が示唆されている。

すべては与えられたところからはじまりながら、人はいつのころからか任意に自己という境界を引き、その境界の内部にできごとをおさめていく。この境界は、たえざる変化の受け取りを拒否して安定を図るための城砦にほかならないが、この砦によって領域内に平和と繁栄がもたらされているかぎり、それはたしかに意味をもつ。だが、いったんその境界において困難な問題がおこってしまうと、この境界は内と外とを決定的に分断し、外を拒絶することで残された内部を守ろうとしはじめる。こうして自己が閉じるとき、そこから真に解決不能な苦悩がはじまっていく。

死を知ることこそは、閉ざされた自己がその限界を知る問答無用なできごとである。死が、もつともおそろしく、忌まわしい他者として外からやって来るようにおもえるのは、内外の境界を立て、内を清らかで善良で親しきものとし、外を汚れて凶悪で疎遠なものとして判然と区別してきた長年の習性による。もしも死のみが願わしく感じられるとするなら、その人は自己という境界の内外で、ちょうどこの逆のイメージをつくりだしているだろう。しかしここで気づくべきは、この境界がほんらいは存在していないこと、好ましいものであれ、忌むべきものであれ、自画像が消えることはいのちの消滅をなんら意味するのではないこと、それは次元のまったくことなるあらたな可能性への開示となること、この一連の事態である。

自己の次元が変わるとき、そこには受け入れがたい事実の受容があり、他者存在との出あいがある。この二つは切り離されたものではなく、ひとつのできごととしておこる。自己の境界を保つとき、人も、事件も、ともに同じ客体として自己に向きあっているのだが、自己の境界が消えるとき、一瞬にしてこの存在のありようは変じ、三者は融合してしまう。このとき、自己とまったく同じ存在でありながら、ひとつの境界によって事

物と同様の客体に引きずり下ろしていた他者にたいしては、格別の懺悔の念が生ずるだろう。他者は、他の境界のない、おおよけにある自己を照らしにくれる、特別な存在である。ブッダはこの他者存在の意味を深く理解し、なによりもその理解を實踐にふり向けた。個をめざして出家しながらも、ともに住すべき他者の集まりをサンガとして残し、日々ことなつた世俗の人と出あう托鉢を義務としたのである。

語りつづけてきた自己のものがたり、つくりつづけてきた自画像が変容するのは、他者のものがたりにあい、他者のすがたに出あい、自他の境界がなくなるときである。そのとき、自分の内に閉ざしていた経験は目の前の他者とのあいだに解放され、自他は融合して、まったくあらたな存在となつて躍動する。もはや客体は消えさり、したがって主体も消えさり、いかなる意味づけの《おおよけ》も無用な、まして《生産―消費》の《おおよけ》とはまったく隔たつた本来的なおおよけに立たされる。みとられ、そして、みとどける死は、終わりののか、始まりなのか、もはやその区別が消失する、まことに稀有なできことである。

## 九 おわりに

冒頭で述べた主題にもどろう。死生学が現代の死生をめぐる諸問題にたしかな視点から提言をなし、未来に貢献しうる学問になろうとするなら、死生学を固定したフレームワークにし、そこにいま存在する諸科学を適宜配置するようなことはすべきではない。たつたひとりの死にたいして、現在展開している諸科学のありようを準用し、たとえば自然科学（生物学）的死、社会科学（法律）的死、人文科学（宗教・文化）的死といった区分をたてて理解することは、説明のために困難を横滑りさせるだけであり、本質的な問題の解決にはつながらない。たしかに現実におこる諸問題は、現代的であればあるほど、この区分が有効であるようにみえる。しかし現在に立つて現在を分析することは、意識と対象とが参照しあう関係を単次元に固定し、みているものに

みられているという同語反復のできごとに絡めとられた事態にはかならない。このなかでは、現在の生と死が、みればみるほど、現在の諸科学の配置に生き写しにおもえてくるのは、理の当然である。

これまでに諸科学が共同で作りにあげてきた歴史がさまざまに矛盾する現在となり、その重荷を背おったひとりの現存在がある。この事実をまえに解決を模索することが可能だとすれば、その方法は、諸科学が、それぞれの現在をつくりだしたプロセスを確かめながら過去にさかのぼり、なりたちの根拠から自己の現在を照らしなおし、その同じ光をもって目のまえの存在を照らしてみることである。これを経験した諸科学が死生物学に集うのならば、死生物学は、相互の調整も配置もまるで必要とせず、ともに集うこと自体が意義をもつ、科学のあらたな共同の場となるであろう。

(1) 本稿の基礎となる拙稿として、「古代インドの時間」(『地球化時代のキリスト教』春秋社、一九九七年、一九七—二二二頁)、「仏教における善惡の超越」(『季刊・仏教』五〇号、法蔵館、二〇〇〇年、一五八—一六五頁)、「生産と托鉢」(『在家仏教』五六三号、一九九九年、七—九頁)がある。また、他者問題の考察については、熊野純彦『差異と隔たり——他なるものへの倫理』(岩波書店、二〇〇三年)から深い示唆を受けた。

(2) 「リグ・ヴェーダ」で確認される負債は賭け事から生じる実際の借金をおもわせる(*Ṛgveda Samhitā* (= RV) 8.47.17; 10.34.10)が、研究者はそれらが過失、犯罪、罪を含意することを指摘する。L. Renou, *Étude védique et pañinienne*, 17 vols., Paris: Publication de l'ICL, 1955-69, vii 89, xv 179; C. Malamoud, "Théologie de la dette dans les *Brāhmaṇa*," *Purusaṛtha: Science Sociales en Asie du Sud* 4, 1980, 39-62; *Taittirīya Samhitā* (6.3.10.5) には、バラモンは生まれながらに聖仙にたいして学ぶこと、諸神にたいして供犠、祖先にたいして子孫の負債をかかえていることの三つの負債を負うことを説く。*Satapatha Brāhmaṇa* (= ŚB1.7.2.1-6) にもほぼ同様の内容を述べる。

以上の議論については P. Olivelle, *The Āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, New York: Oxford University Press, 1993, 46-49 参照。本稿における負債の神々については Olivelle op. cit. 46 による。

- (3) ヌエータの宗教における供犠については S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, Paris: Ernest Leroux, 1898 (2nd ed., Bibliothèque de l'École des Hautes Études, LXXIII, Paris, 1966) などによって述べられた考察を提示する。

- (4) L. Silburn, *Instant et cause: Les discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1955, 9-126 におけるヌエータからウパニシャッドまでの考察は、断片的時間という理解を基本として古代インドにおける正統派、および仏教を含む非正統諸派の時間論を論じた秀逸な著作である。現在の仏教研究においてはほとんど考慮されていないようだが、利那滅ksanika という仏教の認識論についても、本書が与える示唆は有益である。

- (5) RV I, 185.1-11, 1.9.

- (6) RV IV, 51.1-11.

- (7) S. Collins, *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, 42-44.

- (8) 歳が時間の完全なるすがたであることは、おそらく現代でも変わりがない。マクロな時間であってもそれは光年 light year という単位が示すように歳の隠喩をまねがれないし、ミクロな時間でも、歳を月、日に分割し、さらにそれを恣意的な基準で切り刻んでいく。太陽系のなかの地球が「われわれの世界」ならば、地球の公転という繰り返しのものともおきなできことが、時間を投影する最大の単位となるのは不思議ではない。

- (9) 「すべての被造物を放出し、すべての運行をめぐり、彼は断片となった」 (sa prajāñ sṛṣṭvā sarvaṃ ajīm itvā vyasaṃśata/ SB, VI, 1.2.12) 「トラジヤーンパティは歳である」 (saṃvatsarañ prajāpatiñ/ SB, VII, 7.2) 「トラジヤーンパティは歳であり供犠である」 (saṃvatsaro yajñah prajāpatiñ/ SB, I, 2.5.13)

- (10) 「全存在を放出したとき彼 (= プラジヤーンパティ) は空虚になったと考え、死を恐れた」 (sa sarvāñ bhūtāñi sṛṣṭvā hrīcāna iva mene sa mṛtyor bibhyāñ cakāra/ SB, X, 4.2.2)



- (11) 研究の厚い saṃskāra に ついて、もしもたつて近年の成果として L. Kapani, *La notion de saṃskāra dans l'Inde brahmanique et bouddhique*, I et II, Paris: Publication de l'ICL 1992 が参考になる。この語は「ブラーフマナ、ヒンドゥーの祭式・儀礼における用法」(仏教文献、哲学 darsana 文献という区別を設けて考察する必要があるが、本来同一語である点は重要である。なお saṃskāra という名詞形であらわれるのは仏教文献がはじめてであり、sūtri においてはみられない)。Kapani, *op. cit.* 53.
- (12) *Sāmaññaphalasutta, Dīghanikāya*, Vol.1 53-60.
- (13) L. Dumont, "World Renunciation in Indian Religions," *Contributions to Indian Sociology* 4, 33-62, 1960.
- (14) 「わたしは世界の終焉に達することなく苦悩の終焉に達することができると説いているのではない。友よ、わたしはこのひと尋の、想念がありころがある身体 of うえに、世界と、世界の結果と、世界の滅と、世界の滅にいたる道とを示すのだ」Devaputasaṃyutta, Rohiṣṣa, *Samyuttanikāya*, Vol.1 62.18-22.
- (15) 「名はいっさいのものを征服する。名よりおおきなものは存在しない。名というただひとつのものに、いっさいが従属した」Devaputasaṃyutta, *Samyuttanikāya*, Vol.1 39.1-4.
- (16) ただ、仏教は、世俗外の個である出家者たちの共同体をつくり、このなかに王侯をはじめとした在家者を取りこむ体制をつくったため、バラモンがつくった(おおやけ)に全面的に対立する存在となった。古代インドにおける諸宗教をめぐる社会構造において、仏教が格別な役割を果たしたのは、この点にある。Cf. R. Ray, *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values and Orientations*, Oxford University Press, 1994, 433-447.

(しもだ・まさひろ 東京大学大学院人文社会系研究科助教授)

---

# Toward Emancipating Ourselves from a Particular Notion of Death: As Suggested by the History of Religion in Ancient India and Buddhism

Masahiro Shimoda

---

With the rapid and astonishing development of science and technology in recent years, the situation surrounding contemporary society has become incredibly complicated, and accordingly, the topic of life and death has come to be discussed in a greater variety of contexts than it has ever been before. In this situation, due to the nature of contemporary sciences that pursue an ideal rationality only valid in their own closed territory, each individual context in which one particular topic is being discussed is, seen on the whole, left unrelated to others. Due to the sectionalism inherited in sciences today, the very simple fact of the death of one and the same individual also remains confined separately in several dimensions, such as biological death, social death, and personal death. Attempts, as have been commonly witnessed, to reconcile the interests of these different arenas by making the respective agents engage in dialogue with one another does not seem to have been very successful; on the contrary, one solution they have reached immediately leads to another new, more complicated trouble. This theme is not appropriately dealt with only by focusing on the issue in its present appearance; to arrive at a more long-lasting philosopher's stone, attention must be paid to the accumulations of the socio-religious legacy in the long history of the human race, the final layer of which contemporary issues have been shaped by in their particular form.

This paper, discussing the formation process of a particular *Weltanschauung* of transmigration in ancient India, and especially focusing on the response to this worldview from the Buddhism side, aims to provide an example to suggest a possible solution, culminating ideally in liberating one from a signified, closed concept of death of whatever kind and of whatever dimension.