

「私の死」についての一考察——サルトルと法然——

鈴木正見

一 はじめに

親鸞は、法然の他力の思想をさらに徹底して、絶対他力の思想にいたった——⁽¹⁾検定教科書の世界ではいまだそのようなイメージが支配的である。はたして、そうなのか。法然は不徹底だったのか。否の立場に論者は立つ。私見では、法然浄土教の生命線は「被救済者の外延の最大化」にあると考える。ただ、これだけを訴えるならば、時宗系浄土教のほうがすでに外延の最大化をはたしているとの反論がある。一遍においては信決定も行決定も必要ないのだから（法然は信行双修）。であるならば、法然浄土教の「被救済者の外延の最大化」という課題は、同時に思想の深みとして示さなければならぬ。その深みにかんして、本稿では、サルトルの思想と比較思想的に検討することで示してみようと思う。突飛な組み合わせのようにも思われ

るかもしれないが、無神論的実存主義を自称するサルトルの思想と法然浄土教とは、決定的な一点を除いては、「存外、親和性がある」というのが論者の実感である。この親和性を単なる「実感」ではなく、一般化し、一つの論理とするように本論考では努めるであろうし、またそうすることによって、サルトル思想をも包摂する法然浄土教の深みが少しでも伝われば幸いである。特にここでは、サルトルの『存在と無』で展開された「私の死」の議論に焦点をしばって、サルトルと法然との比較を試みたい。

二 不可能性の可能性・可能性の不可能性

サルトルの『存在と無』における「私の死」の項では、大きくみると三つの主張がなされている。ハイデガーの「死への存在」に対する批判、死とは「他者の観点の勝利」だという主張

(第四節で扱う)、場所・過去・環境・隣人・死の議論を通じてわれわれが「状況内」存在にあること(今回は扱わない)、である。

まず、サルトルが批判したハイデガーの「死への存在」(先駆的決意性)であるが、現存在 Das Sein は、いずれ必ずおとずれるおのれの死へと先回りし、それが他でもない私の死として自覚されることで、自分の有限性・固有性・一回性に思い当り、世人 das Man の在り様から抜け出し本来性を獲得する、とそれを要約できるだろう。この「死を越えて生きられない」という不可能性の自覚こそ現存在のもっとも固有の可能性であるとするプロット——「不可能性の可能性」と法然の決定往生の論理を比較した先行研究として、恩師である峰島旭雄氏の比較研究がすでにある³⁾。往生に先回りして決定心をえたなら、そこから遡行して、善人は善人のまま、悪人は悪人ながら安心をえることになる。この考えは峰島氏がすでに述べている。確かに、往生を可能性として捉える観点は据わりがよいし、疑問や反論があるわけではない。法然浄土教の外延の最大化という課題からしても、そういう解釈も成り立つということは大切である。

さて、森一郎氏もまた「ハイデガーが『存在と時間』で提示した死の実存論的概念は、とかく評判が悪い」と書き出してはいるが、森氏は評判の悪さにもかかわらず、その利点を汲み上げようと試みている⁴⁾。今でも、ハイデガーの死の議論について、その射程を見据えなおし、わかりやすく語っている本が刊行さ

れている⁵⁾。

サルトルもまた、「死が私の死の宣告(たとえば、一週間のうちにおこなわれるであろう処刑、自分でもそれが間近で無残なものであることがわかっている私の病気の結末、など)のように、はっきり指定されている」(p.593、二六七頁)場合に、ハイデガーの議論が成り立つことは認めている。だが、それはある特定の場合だけである。

むしろ、毅然として処刑に対する心がまえをなし、絞首台の上で取り乱さないようにあらゆる配慮をめぐらしている一人の死刑囚が、そうこうするうちに、スペイン風邪の流行によってぼっくり連れ去られるような例に、われわれをなぞらえるほうが至当であろう (p.601、二六三頁)。

ハイデガーの先駆的決意性論は、いわば死の宣告を受けた者の(サルトルの表現ではないが)一種の心理学であって、普遍化はできない、というのがサルトルの主張であろう。サルトルは言う、「ハイデガーのやってみせる手品は、わけなく見破られる」(p.601、二六四頁)。現存在の《そのつど私のものである》という性格こそが、現存在の有限性・固有性を生じさせるのであって、死によるものではない。「愛する」ことであっても「何某かの作品に感動する」ことであっても「私に代わって」することはできない。死にだけ固有性・有限性の特権があるわけではなく、「人間存在は、かりに自分が不死であったにしても、やはり有限であるだろう」(p.604、二九五頁)。生の一回

性も、時間の不可逆性によって《ふたたび始めからやりなおす》ことが禁じられていることから生じるのであって、死に由来するものではない。サルトルは「死は、決して、私の存在論的な構造ではない」と断じ、本来性・非本来性も死とは関係がないとする。

サルトルは《待つ》attendre という言葉のもつ二つの意味に区別を立てる。死を覚悟する s'attendre a la mort ことは、死を期待する attendre la mort ことではない。友人ピエールが列車に乗って自分のところに向かっている。その時――

なるほど、その列車は遅れることもありうる。事故が起こるかもしれない。けれども、それにかかわらずやはり、駅への進入を実現させるであろうその過程そのものは《目下進行中》であり、駅へのこの進入を遅らせたり中止させたりするかもしれない現象は、この場合ただ単に、この過程が、相対的に閉ざされ相対的に孤立させられた一つの体系でしかないということ、この過程が、実のところ、メイエルソンの言うような《繊維構造》をもつ一つの宇宙のうち沈められているということの意味するだけである。それゆえ、「私はピエールが到着するのを期待している」そして《私は列車が遅れることがありうるのを覚悟している》、と言うことはできる。(……) 私の死の可能性は、起きるかもしれない列車の遅延に類するものであって、ピエールの到着に類するものではなく (p.593、二六八頁)。

サルトルが特に強調するのは、先に「スペイン風邪」云々のところでもみたように、死が不意を襲うことである。「私は、一人の自由な可死者で」あり、死は、限界状況としてつねに生につきまとうが、それは私の諸可能性の実感されない《裏側》としてである。そして死によって、その時はじめて、「私の人生は、そっくりそのまま、存在する」のであるが、それ以前、つまり生きているうちは、《たえず―猶予状態―にある―存在》(p.599、二八三頁)として、いつでも人生の意味を変更する可能性をもっているとする。

死は、世界のなかにおける現前をもはや実現しないという私の可能性ではなく、むしろ、私の諸可能性に対するつねに可能な一つの無化であり、かかる無化は私の諸可能性の外にある (p.595、二七二頁)。

存在の全体を取り囲む《無》か、存在の中に寄生する《無》か、というハイデガーとサルトルとの両者の《無》についての所感の差異がもつとも際立つ場面である(が、ここではその話には深入りしない)。ともかく、サルトルにとって、私の死とは「可能性の不可能性」の謂である。この立場において、死の観念から「調和的な終末」という性格を奪いさり、「いわゆる死の束縛なるものから、完全にわれわれを解放してくれるように思われる」(p.604、二九四頁)とする。

三 死を忘れる

翻つて、こうしたサルトルの立論を法然浄土教の立場からはどう受け止められるのだろうか。法然では「生死」は六道流転の一コマであつて、死に特化された記述は少ない。死の取り扱ひの違いによつて、今みてきたようにハイデガーとサルトルでは生（現存在）の位相が異なるのだから、サルトルの位相で往生觀を捉えたらどうなるのが問われねばならない。

まず指摘できるのは、先に引用した（友人ピエールを乗せている列車の）「駅へのこの進入を遅らせたり中止させたりするかもしれない現象は、この場合ただ単に、この過程が、相対的に閉され相対的に孤立させられた一つの体系でしかないということ」（p.93、二六八頁）とサルトルが述べている箇所は、前後の文脈から判断すると、そつくりそのまま《縁起の法》を記述している、と言えるだろう。引用箇所につきサルトルは「もろもろの要因が厳密にたがいに条件づけあつていゝ」といふこと、このことは決して立証できない」（p.93、二六九頁）と言つてゐる。悟りの境地ならば縁起の理法も読み解けるだろうが、凡夫の身では「われわれはつねに、おまけに死ぬのだ」（p.66、二九九頁）といふことは、臨終正念の軽視をはじめ、法然も同じように理解してゐたことがうかがえる。——「阿弥陀仏と十声称えて眠（まどろ）まん永き眠りになりもこそすれ」と。

ここにはサルトルと同じ「死は不意を襲う」といふことが含

意されてゐるとみてよからう。死は予定調和的におとずれるわけでもなく、そもそも予定調和的であることに価値があるわけでもない。

ここで「可能性の不可能性」を法然の場合にどう同定させたらよいかを考える。——法然の御法語「自身安穩」と呼ばれる一文において、念仏者にとつて何にもまして優先されるべき行いは念仏である、とされている。「現世を過ぐべき様は、念仏の申されん方によりて過ぐべし。念仏の障りになりぬべからん事をば厭ひ捨つべし」といふことは、サルトルが使う「可能性」という語を念々相続の可能性と捉えるのも、あながち間違ひとは言えないだろう。では、その時「死」と「私」の関係はどうなるのか。

その時、死は念々相続の終わりを意味するだろう。しかも、単なる終わりではなく、往生極楽という来迎の瞬間でもある。だが、注意せねばならないのは、阿弥陀仏は自分の外からお迎へにやつてくる。これには二つの意味がある。極楽・娑婆の二元論ということと、阿弥陀仏は運命の意味は変えられないが、運命内の出来事の配置は変えられないということである（たとえ真宗系の「弥陀のはからい」があつたとしても、凡夫にはそれを信じることはできても、それをそれとして認識できるはずがない）。念仏者として、念々相続が可能なかぎり、私は生きてゐる。私の念々相続が可能であるなら、私の身体は継続してゐる。つまり、少なくとも、まだ死んではない。

日課念仏と臨終行儀を判じて法然は、常日頃の念仏を業因として往生するのであって、臨終の念仏によって往生が決定するわけではないことをしばしば述べている。臨終正念に執着する熊谷直実をたしなめる法然の真意、臨終際の五色の糸を不要とことわった法然の真意は、死は往々にして不意を襲うものであり、差し迫った死を期待するのではなく、決定往生と心得て／覚悟して日々の念々相続にこそ心持を傾けるべきだとするところにあるのではないか。サルトルが「いわゆる死の束縛なるものから、完全にわれわれを解放してくれるように思える」と言ったことを、法然ならば《私の死を忘れる》と書き換えるのではないか。⁹⁾

その観点から法然の有名な言葉、「生けらば念仏の功つもり、死なば浄土に参りなん。とてもかくてもこの身には思いわずらうことぞなきと思いふぬれば、死生ともに煩いなし¹⁰⁾」を読むと、《念々相続》と《生きることを並行させれば、私は私の死を忘れて、日々の出来事に関心をはらいつつ、日々の生活を充実させることで、自身安穩の境地にいたるということであろう。

この論旨の補強として良寛にもふれておこう。仏教的死生観を見事に詠みきった良寛の辞世の句に、「裏をみせ表をみせて散る紅葉」とある。縁によってある枝先に結びつけられた紅葉の葉も、縁が変わることによって、たとえば風が吹くことによつて、枝先から離れ、ひらひらと地面に落ちていく。その際、縁（風の吹き加減）一つで表をみせたまま落ちていくこともあ

らうし、表をみせ裏をみせて落ちていくこともある。良寛にとつて死とは将来に待ち受けている出来事ではなくて、ちょうど紅葉の葉っぱの表と裏のように、そもそも生と表裏一体のもの、生死があるのであって、縁一つで表にもなり裏にもなるの見切った（良寛の「災難に逢う時節には災難に逢うがよく候。死ぬる時節には死ぬがよく候。是はこれ災難をのがるる妙法にて候」という消息の言葉も同じ趣旨とみなせるだろう）。何かの拍子に縁が変われば、人は死ぬのだ。こういう仏教的な生死の考え方に立った場合、自分自身の死（一人称の死／私の死）については、それを先駆的に決意して明確に自覚するという生き方もあるだろうが、端的に「忘れて」しまう生き方をニヒリズムだとか刹那的だとかと言って切り捨ててはいけないのだらう。サルトルもまた、エピクロスに始まる「死を忘れる」という思考の系譜につらなっている。

そして、法然的には「忘れてしまう」ことのためにこそ念仏を使う、という機制になる。阿弥陀仏の本願力によって念仏を通じて死を往生という荘厳された物語に変容させること——「生まれ難き浄土に往生せんこと、悦びの中の悦びなり¹¹⁾」という法然の言葉の真意は、それではないか。

さらに、もう一点。《たえず―猶予状態―にある―存在》というサルトルの生ける対自存在の性格づけに示唆されて念々相続のことを捉えかえしてみる。すると、念仏者の利益について往生一辺倒ではない法然の姿が浮かんでくる。原則論として

は、念仏者の利益は臨終即得往生にプライオリティがある。そうでなければ現生正定聚を認め、現世での退転が不可能になってしまう¹³⁾。サルトル風に言うなら、猶予が許されなくなってしまうし、往生するためにこの世に生まれてきたことになってしまふ。しかし実際の生活の場面では、念仏者の利益は《護念》¹⁴⁾ Ⅱ 仏の見守り／阿弥陀仏からのまなざしのほうにプライオリティがある、という受け止め方もありえる。

私の死、——その日がくるまで念々相続し、念仏の声によって死を忘れ、不意に襲われようともその日まで阿弥陀仏のまなざしのもとで生き、時流に流されようが流されまいが、正定聚から退転するかもしれない緊張感の中で、二河白道の細道を一歩いっぽと歩を進めつつ、往生を祝福と受け取りながらもそれを待ち侘びず、《猶予》を一期として目先の課題に集中する。それが浄土門徒の実存なのではないか（それこそが、と言いたるところだが、それを言うとき、被救済者の外延の最大化という目論見に反する）。

四 死は、他者の観点の勝利である

サルトルは「死は、私が私自身についてそれであるところの観点に対する、他者の観点の勝利である」（p.598、二八一頁）¹⁵⁾ と言ひ、歴史上の出来事や故人の思い出などは「私が遠くから、または近くから、おおまかに、もしくは事細かに、見ることでできる無限の共同墓地である」（p.600、二八五頁）¹⁶⁾ と言う。サ

ルトル特有の斜に構えた表現だが、意味するところは「その人がいかなる死者たちに関心をもつかによって、その人の《人格》を規定することも、あなたがち不可能ではない」（p.600、二八五頁）¹⁷⁾ ということである。

たとえば、特攻で死んでいった人々。IS（イスラム国）の活動や自爆テロの話題を時おり耳にする昨今、「特攻」とか「神風」という語を聞いた時、われわれがイメージするのは、「愛国心のほとばしり」なのか、「狂気」なのか、はたまた別の意味なのか。それをもう彼らみずから決めめることはできない。彼ら自身で、被せられた意味づけに反論したり、書き換えようとしたりするわけにはいかない。彼らに反撃可能性Ⅱ猶予はない。サルトルが「死は他者の観点の勝利である」というのはこのことである。だがしかし、死者がその生きた痕跡の意味を決めるように、われわれに迫ってくる。

この主張は法然浄土教における「先亡供養／別回向」の位置づけにかんし、ある手がかりを与えてくれると思われる。先亡供養の意義について浄土宗の諸大徳から「宗定はないので、住職ご自身の、しかし良識ある解釈で」との答えをいただいている。確かに林隆碩「元祖大師御法語講話」によれば、「追善回向の実修の家は必ず栄え、これが不実行の家はじりじりと衰運に傾くのであります。（……）念佛も、回向も皆無の家は、家人も家も実にお気の毒です。じり貧であります。じり病であります¹⁸⁾」と唐突に述べられているような例もある。いずれにせよ、

抜苦与楽超生浄土の阿弥陀仏に対して祈りを捧げるのはわかる。故人の冥福を阿弥陀仏にあずけるのも道理がとおる。しかし、鎮魂思想という風土に無自覚に（信徒であればそれもよからうが、僧侶までもがそれでよいとは思えぬ）寄りかかりすぎている現状において、「供養」の本義である「させていただく」と気分としてある「してあげる」「するのがあたりまえ」「しな」と気持ち悪い」が不明瞭に混在した祈りが溢れている。「させていただく」という本義から乖離しているのであれば、虚仮である娑婆世界にいる不安定なわれわれが、真実在とされる極楽界にいる安定した先亡霊をそもそも供養・回向できるのかという、そもそも論が欠けていることになる。

サルトルはそこに補助線を引いてくれる。共同墓地の中に「いかに《根》をおろしたかによって、その人の人格が規定される」と言うのであれば、死者との交流がその人の人格を豊かにもし貧しくもすることになる。極楽と娑婆の境界線上に死者の霊を置くことによって、「近くから・事細か」に極楽への道が感じられ、人格を豊かにすることができる。浄土教においても、先亡霊を極楽界のフロントラインとする機制（生者と先亡霊とのフェイス・トゥ・フェイスという関係、先亡霊の背景としての極楽）、さらに、死者たちの集合（俱会一処）の象徴としての阿弥陀仏という機制をとりうるのだ（ただし、この考えは正直「葬式仏教」肯定のバイアスが強い）。阿弥陀仏・極楽にかんし他の機制も考えられる（そうでなければ、「葬式仏教」

の負の側面——たとえば習慣としての儀礼・習俗でしかない宗教など——が覆い隠されてしまうかもしれない）が、それは今後の課題としたい。

五 おわりに

無神論者サルトルは、状況における自由を問題にするゆえに「上空飛翔的な観点」をとることを批判する思想構成、つまり超越神を認めない立場をとる。そういうサルトルの立場と阿弥陀仏といういわば超越神的性格をもつ仏をいただく法然の立場との齟齬の問題がある（「はじめに」で述べた「決定的な一点」とはこのこと）。本論考では、第二・三節と第四節のバランスが悪くなってしまったが、第四節の最後のところで述べた課題をさらに突きつめつつ、サルトルと法然の両者の齟齬を解消できるのか、齟齬を齟齬として解釈するのか、おいおい決着をつけたいと考えている。

親鸞の思弁的な思想に対して、法然の論理構成は甘いような印象を受けると、よく耳にする。確かに、随機説法の達人、法然の用語法は統一されておらず（典型的なのは「菩提心」や「道心」などの語句）、その点は読み手の注意が必要である。しかし、決して論理のつめが甘いわけではない。正機・傍機を分別しなかつたこと、「法身の弥陀」を宙づりにしたこと、「唯除五逆誹謗正法」の問題系を（曇鸞の抑止門と撰取門の区別にあずけて）素通りしたことも、法然なりの凡夫としての矜持であっ

たであろうし、凡夫に対する配慮でもあったのだろう⁽⁸⁾。凡夫としての矩をこえず譲らない一線を守りながら、よくここまでフレキシブルな思想が構築できたものだと思う。この法然浄土教のフレキシブルさを利用して、本稿ではサルトルと法然の親和性についてみてきた。少なくとも、死を忘れ、死者のまなざし(サルトル風に正確に言えば、意味づけられることを強いる死者たち/もちろんそのまなざしを拒否することも一つの選択になるという意味では「強い」と言っても差し支えないだろう)に囲まれながら、さらにまた状況にふりまわされながら、コッコツとあるいは大胆に(善人は善人ながら、悪人は悪人ながら)前を向いて生きる。——この点では両者とも同じ方向を向いていることがわかる。

法身の弥陀にアプローチする親鸞も、他力の中の自力を実践する念仏聖もまた、法然浄土教の一員である。あるいは、(ハイデガー的に)「死への存在」として決定往生を生きるのも、(サルトル的に)「死を忘れて」生きるのも、法然浄土教には許される。このような《度量の大きさ》を、《融通無碍》でも《不徹底》でもなく、概念的によりいっそう明確化していくことが、「被救済者の外延の最大化」に資すると論者は考える。

(1) 浄土宗総合研究所「法然上人の教科書記述研究成果報告書」(「文化研究」No.27(二〇一六年)所収)、一九〜二二頁。

(2) Jean-Paul Sartre “L'Être et le Néant” TEL Gallimard (ver.1972), pp.589-612. “Ma mort”. サルトル『存在と無』第4部「持」[為す]

「ある」、第1章II節「自由と事実性——状況」の最後の項にあたる。本稿のサルトルからの引用はすべてこの項からのものであるので、引用は原著と邦訳(松浪信三郎訳『存在と無』III、ちくま学芸文庫、二〇〇八年)の頁を本分中で示す。

(3) 峰島旭雄・谷口龍男『他力思想論攷』山喜房佛書林、一九八一年。

(4) 森一郎「死なせること——複数性における「死への存在」の諸相」『理想』第六八〇号——特集ハイデガーという広場——所収、二〇〇八年。

森氏によれば、論難として、(i) 死の各自性の強調による共同性の次元の無視、(ii) 死の予測のつかなさを取り返しのかかさが見失われたこと、(iii) 本来性との結びつきによる死生観の多様性の切り捨て、(iv) 始まりへの存在の看過、の四つを挙げている。さらに、「存在と時間」第七四節の記述にかんする「死への存在が用心なしに共同体の領域に転移される」というポール・リクールが指摘した問題にもふれている。

(5) たとえば、森一郎「死と誕生——ハイデガー・九鬼周蔵・アレント」(東京大学出版会、二〇〇八年)や、齋藤慶典「死の話をしよう——とりわけ、ジュニアとシニアのための哲学入門」(PHP研究所、二〇一五年)などが挙げられる。

(6) サルトルは、ハイデガー「存在と時間」第九節、第十二節の主張によつて、逆に「存在と時間」第四六五三節や第七四節などの主張を退ける、という方法をとっている。

(7) 「法然上人絵伝」(下)大橋俊雄校注、岩波文庫、二〇〇二年、五三頁(第三十巻)。ただし、表記は全国浄土宗青年会刊「法然上人行状絵図」(二〇一一年)による。以下「絵伝」からの引用は同じ。

(8) 同書、二二六頁(第四十五巻)。

(9) 町田宗風「法然・愚に還る喜び」NHKブックス、二〇一〇年、参照。そこに、「否定的記憶」を消すということ」という問題設定があり、念仏の力が否定的記憶を消去する……とあり、「生けらば」云々の法然の言葉も引用されている。

- (10) 『法然上人絵伝』(上)、二二五頁(第二十一卷)。
- (11) 同書、二二八頁(第二十一卷)。
- (12) この護念に脚光を浴びせる読み方は、坂爪逸子『遊びの境界 法然と親鸞』青弓社、一九九〇年、および、同『転形期 法然と頼朝』青弓社、一九九三年、によるところが大きい。
- (13) 『法然上人絵伝』に「ただ心の善悪をも顧みず、罪の軽き重きをも沙汰せず、心に往生せんと思いて、口に南無阿彌陀仏と唱えては、声につきて決定往生の思いをなすべし。その決定心によりて、即ち往生の業は定まるなり。かく心得ねば、往生は不定なり。往生は不定と思えば、やがて不定なり。一定と思えば、一定することにて候なり」(岩波文庫、上巻、(第二十二卷)二四八―九頁)という法然の論理——現生では信心が退転する可能性があるとする構えが、金剛不壊の信心を説く親鸞教学との大きな差異の一つである。
- (14) この観点は、サルトル自身の「他者との相剋」論(主体と他者の対称性)をこえた、(倫理学ノートにある「歴史とは他性である」のような「まなざしの非対称性」へと展開できる議論を含んでいるが、それは別の機会に譲る。
- (15) 林隆碩『元祖大師御法語講話』総本山知恩院布教師会編、一九八五年、二八九頁。
- (16) これと似た事態を、すでに慈円は『愚管抄』で「冥」と呼んでいることを知った。末木文美士『浄土思想論』(春秋社、二〇一三年)第一章、同『親鸞』(ミネルヴァ書房、二〇一六年)第一章を参照。
- (17) たとえば阿彌陀仏の「無量寿仏」の面を強調すれば、「俱会一処」を『歴史』の現実態の「ひとつ先」と捉えるあり方もあろう。その時、浄土教はヘーゲル弁証法と似た思想になるだろう。課題的でありつづける総合としての俱会一処という意味で。
- (18) こういった法然の配慮を、伊藤益『私釈法然』(北樹出版、二〇一六年)では「やさしい人」として総括している。
- (すずき・しょうけん、現代哲学、大正大学非常勤講師)