

EAA Forum 22

知
EAA Booklet - 32

East Asian Academy For New Liberal Arts
Joint research and education program
by The University of Tokyo and Peking University

死から生の価値を問い直す

柳幹康 編

三浦隼暉 笠原真理子 一色大悟 石井剛 上田有輝 柳幹康



EAA Forum 22



EAA Booklet - 32

East Asian Academy For New Liberal Arts
Joint research and education program
by The University of Tokyo and Peking University

死から生の価値を問い直す

柳幹康 編

三浦隼暉 笠原真理子 一色大悟 石井剛 上田有輝 柳幹康

E A A

Contents

EAA シンポジウム「死から生の価値を問い直す」
2022年2月11日、オンライン開催

序	
柳幹康	iii
開会挨拶	
柳幹康	1
1. 生きた宇宙の鏡はいつ滅びるか？ ——ライブニッツ的世界における生と死の可能性	
三浦隼暉	3
2. 楽園は喪失したのか？ ——『マノン・レスコー』のオペラ化における生と死の相克	
笠原真理子	17
3. コメント	
一色大悟	29
4. 質疑応答	
石井剛・上田有輝・一色大悟・三浦隼暉・笠原真理子・柳幹康	39
参加者プロフィール	55

EAA Forum 22

序

柳幹康

本書は2022年2月11日（金）に開催されたEAAシンポジウム「死から生の価値を問い直す」（オンライン開催）の内容をもとに、参加者がそれぞれ補訂を加えたものです。

本シンポジウムを開催するにいたった経緯を申し上げますと、以下の通りです。私がEAAに参加した最初の年2021年の8月に、「「人間」を価値化する」という座談会に参加する機会をいただき、たいへん刺激を受けました。EAAはダイキン工業さんの支援を受けているプログラムで、「空気の価値化」というテーマに取り組んでいます。「価値化」自体難しい概念であり、それを考えるにあたってモノ・コト・人の三者に分けて整理しようということになり、そのうちの人に焦点を絞ったのが、この座談会でした。その際私は仏教における人間の「価値化」——仏教において人の価値ある姿とはどのようなものであると理解されていたのか、その価値をどう実現しようとしたのか——について申し述べたのですが、この問題を扱うには人間にとって生と死とは何であるのかを考えなければならないと痛感しました。そこで、なるべく広い視野から生と死について考えたいと思い、哲学・芸術・仏教学という全く異なる分野で御活躍の三名の研究者、三浦隼暉先生、笠原真理子先生、一色大悟先生をお招きし、お話しいただくことになった次第です。

テーマを「死から生の価値を問い直す」としたのは、生と死を並べて分析するよりも、視座を死にすえ、そこから生を見た方が、より実りのある議論になるのではないかと思ったからです。個人的な経験の話になってしまい恐縮ですが、2008年に日本を出て中国南京に渡り2年間留学した際、それまで意識することのなかった日本社会の特徴や問題に色々と気づくことがあり

ました。外に出てはじめて見えてくるものがあるということでしょう。勿論この生の外へ実際に出るわけにはいきませんが、視点だけでも生の終焉である死に移し、そこから顧みることで、見えてくる生の価値があるのではないかと、こう期待したわけです。

シンポジウムの開催に先立ち、三人の先生にご無理を申し上げ、話し合いの機会を複数回いただきました。その背景には、以前ある方から投げかけられた質問「学際研究と言われるものの多くは、実は単なる寄せ集めになっていないか」があります。単なる寄せ集めにならないためには、単にテーマを共有するだけでなく、お互いが考えていること、疑問に思っていることを知る必要があると思い、貴重な時間を割いて何度もお集まりいただきました。そのおかげで、具体的に扱う対象は別でも、共有された問題意識・興味関心のもと全体としてまとまりのあるシンポジウムになりましたことを、たいへん有難く存じております。

また当日は多くの方々にご参加いただくとともに、質問やコメントをお寄せいただき、準備段階では全く考えていなかった新たな気づきをいただきました。ただ残念ながらチャットでご質問いただいた方にその後ご連絡をとることができなかったため、この講演録では質問の直接引用は控え、文脈を明示するのに必要な最低限の質問内容のみ示しました。ご了承いただければ幸いに存じます。この場をかりて当日ご参加いただいた皆様、また貴重な時間を割いてご準備くださった三浦先生、笠原先生、一色先生に心より御礼申し上げます。また本書をご覧いただいている読者の方にも感謝申し上げます。なにかしら面白いと思っただけの所があれば幸いです。

なお末筆ながら、本書の出版にあたり御協力いただいた法政大学出版局の前田晃一さん、およびEAAメンバーの田中有紀先生、伊野恭子さんに御礼を申し上げます。

EAA Forum 22

死から生の価値を問い直す

開会挨拶

柳幹康

皆さま、こんにちは。本日はEAAシンポジウム「死から生の価値を問い直す」にご参集いただき誠にありがとうございます。私は本日司会を担当いたします柳幹康と申します。どうぞよろしくお願ひ申し上げます。

まず最初に、EAAという組織と、本シンポジウムの開催の経緯について、ごく簡単にご紹介いたしたく存じます。

EAAというのは東アジア藝文書院（East Asian Academy for New Liberal Arts）の略称で、リベラル・アーツとしての東アジア学の構築を目指し活動しております。ここで言う東アジア学と申しますのは、単なる東アジアの地域研究のみを行うものではなく、世界における東アジアとともに、東アジアから世界を問うという試みを指しています。これまで様々な問題を扱ってきていますが、そのなかの大きなテーマのひとつに「価値」があります。それを巡ってこれまで、「価値と価値化」（2021年4月1日）や「「人間」を価値化する」（同年8月5日）などのイベントが開催されてきました。その中で「価値」についてより多角的に分析する機会を得たいと考え、今回のシンポ「死から生の価値を問い直す」の開催に至りました。このシンポでは人間の生と死に焦点を絞り、その価値を考えてみたいと思っています。

シンポの開催に当たっては今回、哲学・芸術・仏教学という全く異なる分野でそれぞれご活躍の三名の先生をお招きしております。うちお二人にご発



柳幹康氏

表、お一人にコメントを頂いたうえで、全体のディスカッションに移る予定です。普段はあまり接点のない分野だとは思っていますが、この生・死という人間に普遍的な問題を共有することで、刺激のかつ創造的な議論ができればと希望しております。

最初にご発表いただきますのは、三浦隼暉先生です。三浦先生はライブニッツを中心に近世哲学や生命思想史を研究されている他、YouTubeでの「すこら懇親会」やオンライン講義などアウトリーチ活動にも傾注され、多角的

にご活躍です。ご論文に「後期ライブニッツと心身結合の問題——トゥルヌミーンが実体的紐帯に与えた影響について」(『論集』39、2021年)などがございます。

その次にご発表いただくのが笠原真理子先生です。オペラ・ミュージカルをご研究で、ご論文に「マスネのオペラ《マノン》における「演出」——文学のオペラ化に関する考察」(博士論文、東京大学、2021年)などがあり、本日もマノンについてご紹介いただく予定です。

コメンテーターは一色大悟先生をお願いしております。一色先生のご専門は私と同じ仏教学でして、インドを中心に仏教を広くご研究されており、ご著書に、存在を巡る仏教の形而上学を扱った『順正理論における法の認識——有部存在論の宗教的基盤に関する一研究』(山喜房佛書林、2020年)ががございます。加えて私的なこととなりますが、一色先生は私の二十年来の友人で、いつもその幅広い学識と強靱な思索力により助けていただいております。本日も斬新な切り口から鮮やかなコメントを頂けるものと楽しみにしております。

なお本日のシンポ開催に当たり、花王芸術・科学財団とロームミュージックファンデーションの助成を頂いております。この場を借りてお礼申し上げます。

1

生きた宇宙の鏡はいつ滅びるか？

ライプニッツ的世界における生と死の可能性

三浦隼暉

先にこれからどんな話をするのか前振りをした上で、死の所有という問題について考えてみたいと思っています。その際に私たちが死というものを私的に所有してしまっている、そうした語りのみが力を持ってしまっているという現状を確認して、それがどうして生じてきたのかを後に見る予定です。デカルトからビシャに至るまでの道をたどってみて、それとは違う可能性はないのかというという観点から、もう一人、17世紀のライプニッツという哲学者を持ってきて、死の別の可能性としてのライプニッツの考えを提示したいと思っています。よろしくお願いします。

さて、まずその死の語りの複数性ということですが、皆さん、突然ですが、この『シックス・センス』という映画をご存じでしょうか。1999年の映画ですが、金曜ロードショーなどで結構放映されていたことがあると思うので見たことある方も多いと思います。ブルース・ウィリスが主演を演じている映画です（以下2段落ネタバレ含む）。

この映画は、死者とのコミュニケーションということがひとつテーマになっています。この主人公の男性は医者なのですが、冒頭で自身の患者であった人物に撃たれるんです。右に映っている写真は撃たれたシーンなんですけれども、その後、場面が転換して、何事もなかったかのように翌年の話に移



三浦隼暉氏

って、自分の患者である少年の相談に乗ったりするんです。実はその少年はゴーストが見える、死者が見えるという力を持った少年なんですけれども、その話が最後まで進んでいって、最後に真実が明らかになります。

何かというと、実はその主人公の男性は冒頭でもう既に死んでいたということです。その少年はゴーストが見えるので、死んでしまっても普通に生きている人間と同じように会話できるわけです。主人公の方は自分が死んだことに全然気付いてなかった。少年の

言葉で「あの人たちは死んだと思っていない」という言葉が最後のほうに出てくるんですけれども、何で主人公は死んだことに気付かないのかということを考えてみると面白いなと思います。

何でゴーストは自分が死んだことに気付けないのか。考えてみると何か変な話だと思うんです。死ぬというのがどういうことかということ、本人のみが経験し得る行為です。これは日本語だと自動詞に分類される言葉で「彼が私を死ぬ」みたいな言い方はできないわけです。自動詞的行為であるというのは「私が死ぬ」という仕方でのみ言葉にすることができます。

ただ、その自動詞的行為って他にもいろいろあると思うんですけれども、死ぬということに特徴的なのは、その行為主体が死んだ時にはもはや存在しなくなってしまうという点において、自動詞的行為にもかかわらず、同時に自分は経験できないという行為でもあるという、何か特殊な行為なわけです。もはや行為とは言わないかもしれない。死ぬという出来事って言ったほうがいいかもしれないですけども、何かすごく変なことなわけです。だから、この『シックス・センス』に出てくるゴーストたちは自分が死んだことに気付けない。それは経験不可能な行為であるからということになるのだと思います。

だけれども、同時に私たちは死という出来事を身近な仕方でもいま

す。ニュース番組を見てると誰かの死のニュース、これは自分の死ではないけれど、誰かの死のニュースを語っていたり、新型コロナウイルスについては毎日死者数というのが報告されています。さらには死刑判決の報道とか、あるいは裁判においては死刑判決を求めたりもするわけです。

これは、私が何年前に免許の更新に行った時にもらったパンフレット(厚生労働省、公益社団法人日本臓器移植ネットワークによるパンフレット)です。この免許証の裏側には臓器提供の意思表示の欄があります。ここで、どんなことを書くかということ、自分は臓器移植を希望しますだとか、そういうことをここで意思表示するんですが、注目してほしいのはこの下線部です。脳死は臓器を提供する場合のみ人の死として扱われますというふうなことが書かれています。これは法律で決まっています、この免許証の裏側で私は臓器を提供する選択をした、そういう意思表示をした限りにおいて脳死というのは人の死として扱われる。結局それというのは、自分が自分の死というものをどういふものとして扱いたいのか、あるいはこの臓器を提供するということを通して自分で自分の死の選択ができるような仕組みになっているという不思議なことがここで起きているのです。

こういう仕方では私たちは意外と他人の死や自分の死について語っています。いろんな死の語りの中で、ある一部の死の語りは特別な裏付けによって疑い得ないものとなっているというのが今日の主題です。

例えば脳死、今の話ですけれども、脳死において臓器移植が可能になる。脳死が人の死として規定されるということは、これは科学的、あるいは医学的な裏付けに基づいた死生観をとるということです。こういうものがオフィシャルなものとして力を持ったりする。

小松美彦先生の『死は共鳴する』(勁草書房、1996)から文章を引用しますが、「技術は脳死状態をつくり出すことにより、死を技術の土俵に引きずり込み、さらには、脳死状態=死という等置の要請をすることで、死を判定基準の領域まで手繰り寄せた」と述べています。こういう科学技術的な死というものに対して、ただ、その一方でこうした死の語りというものからこぼれ落ちてしまうような死が存在するのではないかということが今回の発表の動機になっています。

死の語りの複数性ということ、例えばですけれども、死の語りのうちには単に「信じる」ことのみ存すると思われる死があるだろうと思われてい

るんですね。本来そうではないにもかかわらず、そう「信じる」ことにのみ存していると思われてしまっている死の在り方があるんじゃないか。そうした死の語りというものを単に個人の信仰だとか個人の思い込み、共感だとか、そういう気持ちの部分に依存させるのではなくて、本当にそうなんだと、本当にリアリティを持っていて、しかも人々の間で理解可能な仕方ですういうものが存在しているんだということをわれわれは考えることができないのだろうかというのがこの発表の動機になっています。

どうやってそれを考えるべきかという時に、もちろんこの科学技術的な死というものも死の或る側面であることは間違いないと私も思います。そういう死がないとは言えない。だけれども、これは死という出来事のひとつの側面に過ぎないんじゃないか、別の側面があるんじゃないか。この現状の死の語りも局限化されてしまっている現代において、その局限化される手前にまで時代をさかのぼって見たら何かもっと別の側面がその昔は語られていたんじゃないかという、そういう話になっていきます。そうして、現代の死というものを分析すると、死の所有という事態、しかもそれは私的な所有という事態があるのではないかという話に移っていきます。

一ノ瀬正樹先生の『死の所有——死刑・殺人・動物利用に向き合う哲学〔増補新装版〕』（東京大学出版会、2019）という本があります。その中で死刑について論じている「死刑不可能論」という論文が入ってるんですけども、死刑は論理的に不可能だという指摘があります。死刑というのは死を譲り渡すことによって可能になっているけれど、死刑にしる臓器移植にしる、その死が譲り渡される、私の死を誰かに渡すことによって可能になっているんだとすると、既にその死を私は持っていなければならぬはずだという議論です。死を所有していなければ、それは不可能だというわけです。

この時、その譲り渡される死というものがどういうふうにも所有されてるかという、ここまで一ノ瀬先生は言っていないですけども、それは私的な所有が前提になってるはずだと私は考えています。その死の所有というのは、これは一ノ瀬先生も言っていることですけども、ある種の倒錯だとしても、一定のリアリティを持つことだというふうにも考えられています。

問題は、じゃあこの死の所有がいかんして生じてくるのかという、何でこの死が所有されているという感覚、つまり死刑を可能にするような感覚というものがわれわれに生じてきているのかということを考えてみなければいけ

ないわけです。一ノ瀬先生は、日常経験に訴える仕方で説明しようとしています。これはひとつの説明方式だと思うんですけども、しかし、むしろこうした死の所有という観念は歴史的にも説明できるんじゃないか。むしろ、その日常経験というものが歴史的に形成されてきてるんじゃないか、と考えています。

まず、その歴史的に死についての語りというのがどんなものがあったのかというのは、無数にあるので全部紹介するわけにはいかないんですが、死の所有につながりそうな論点を幾つかここで出してみたいというので、アリストテレスを考えてみましょう。他にウィンズローやバルテスという人も紹介したいと思っています。ウィンズローとバルテスはある程度有名じゃないのご存じない方も多いと思うんですけども、ウィンズローというのは1700年代の人で、バルテスも1700年代から1800年代にかけての人です。

アリストテレスは、「生きるということと、その熱いものの保持とは、同時に属すということ、そして、いわゆる「死」とは、その熱いものの消滅だということが、必然なのである」(『自然学小論集』469b、『新版アリストテレス全集 第7巻』岩波書店、p. 366) と述べています。熱です。熱というものによって人は生き、そしてその熱が失われることによって人は死んでいくと言うのです。この熱というのは程度を持っているものなので、死というものは熱が少しずつ失われていくプロセス、過程として理解されることになる。そうやって死をグラデーション化することによって何が起きるかということ、生きていることが同時に死に続けるプロセスだという理解を引き起こすんです。

つまり生きている間に人は少しずつ死んでいくという理解とすごく相性がいい。もちろんアリストテレスはそこまでは言っていないわけですけども、しかしその考え方と相性がいいというところにポイントがあって、それ故、生きている段階でその個人が死を所有している、つまり生きながらにして私たちは死を既に経験してるんだという話になるので、死を所有しているという考えに結び付き得ることになるわけです。

こういうグラデーション化された死の観念というのは一ノ瀬先生もある部分では共有していて、死の悪さについて、死は悪いものなのかという議論が現代の哲学の中では論じられたりするんですけども、それについて因果連続モデルという考えを一ノ瀬先生は提示しています。

私たちが被害を受ける可能性は連続されているということが示されていま

す（一ノ瀬、同書、p. 385 を参照）、受精の前、つまり人間が人間になる前から死んだ後まで含めて、われわれの人格としての被害可能性、何か私たちが被害を受ける可能性は連続していると。その中で死というものはどういう役割を果たすかという、急激にがくつと下がってる部分、被害可能性を一気に減らすという役割をしているんだという議論なわけです。ただ、この少し下がっている部分だとか、時にはこの辺で下がるかもしれない。そういう意味では死、被害可能性を減らすものが死だというふうに定義されるとすると、やはり死というものが常に伴っている。グラデーション化という考えと非常に相性がいいというので、一ノ瀬先生の議論自体にも、この死の私的所有ということが背後にはあるんじゃないかと私は考えています。

さて、アリストテレスがグラデーション化という契機に関わる事柄を論じたわけですが、もう一つ、これ、身体化の契機がここに見られるんじゃないかということで、「早過ぎた埋葬」という事例を紹介したいと思います。

1740 年代に早過ぎた埋葬が問題になります。早過ぎた埋葬がどのようなものかという、仮死状態のままお墓に埋められてしまった人がいたらしくて、その人がお墓の中で生き返るんです。そうすると生き返った人間はもう一回その中で死ぬと。非常にそれは大変な出来事で、人々はすごく恐れるんです。「そんなことになったら嫌だ。どうにかしてくれ」と。そんな時にウィンズローという医者が出てきて、死んだ人と、本当に死んだ人と仮死状態の人を見分ける方法を考えましょうというので、次のようなことを言うわけです。「最後に、生と死の兆候を見つけ出そうとするためには、かつてケルソスが「その結果が最も見分けやすい」と述べていた、医学のある分野の助けを借りる必要がある。一方と他方を明らかにするのに最も適していると考えられる外科的検査は、主に、尖っていたり鋭利であったりする器具によって、あるいは火によって傷を作ることである」（Winslow, J.-B., *Dissertation sur l'incertitude des signes de la mort et l'abus des enterremens, et embaumemens précipités*, Prault Père et fils, Simon, 1742, p. 73）。つまり、その傷の反応を見ることによってこそ、その人が死んでるのか生きてるのかを判定できるんだというわけです。

これは、つまり死というものが身体を基準にして論じられる領域になることの先駆的な形態だと考えています。この身体的所有ということが、同時に死の所有ということにもつながる。あるいは、死が身体化されることによっ

て同時に死が所有されるという感覚を引き起こすのではないかというのがこのふたつ目のウィンズローの議論です。

さらにバルテスという人がいます。バルテスは魂とは別に物質そのものが生命原理を有すると考えていた人です。当時の議論としてはもちろん魂が生命の原理だって考える人もいたわけですが、魂というのはわれわれのこの地上に属するものではないとか、あるいは現象に属するものではないという考え方の下に、むしろわれわれの現象に即した、あるいは現代的な意味での、あるいは物質的な世界観の中でどうやって生命を説明するかという時に、物質そのものが生命原理を有するんだというふうに考える人たちが出てくるんです。

こういう人たちを生氣論者というふうに呼んだりします。ちなみにバルテスは生氣論者って呼ばれることを嫌っていたんですけれども、そういう人たちによって死が少しずつ変わっていくわけです。

死によって生命原理というのは宇宙の原理のうちに回収されることとなる。バルテスは次のようなことを言っています。「動物身体が分解されたさいには、その諸部分は分散することになるが、それでも全宇宙に広がる運動と生命の諸原理に従うようになる。人間は自らの周囲に、ほとんど静止と死体だけを見出すのである。しかし、至高の存在の目には、すべてが生きているか、これから生きる運命にあり、そして死は、生命と大いなる全体 (Grand Tout) の永遠的調和に必要な、物質の様態における変化にすぎない」(Barthez, P.-J., *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, 2e éd., Goujon et Brunot, 1806 [1st ed. 1778], p. 337)。つまり、死は生命と大いなる全体の永遠的調和に必要な物質の様態における変化に過ぎないというわけです。

この最後の物質の様態における変化というのが重要なわけですが、まず一般に生氣論というのは機械論と対立するというふう考えられていて、結局、生命の物質化ということからは遠いように見えるんだけれども、逆に魂を除外して生命を語り得る道を開いたという点では非常に物質主義、マテリアリストたちと相性がいい。そして生命原理を物質に帰属させることによって生命原理が身体的な領域に局在化する、身体に局在化することになるわけです。身体とは別の魂があるんですよって話にはならなくて、身体そのものに生命原理があるんですよという話になる。そのことによって物質の様態における変化として死を物質化する。宇宙、この私たちの周りにある世界と同じよう

に私の身体も動いていて、私の身体と、私が死ぬと私の身体というのは宇宙の一部になっていくんです。そういう生命観ってあると思うんですけども、そういうことを医学の観点から述べているというのがこのバルテスという人なわけです。

この物質化という点でもそうだし、ウィンズローの場合と同様に、この身体というもの、体というものに生命が宿るんだ、魂じゃないと。魂は問題にならないというところで、死の所有、身体を所有しているということと死の所有ってことががちり結び付くというのがこのバルテスにおいてだと言うことができると思います。

ここで次に紹介したいのがビシャという人物です。グラデーション化や身体化という議論が、ビシャにおいて体系化されて示されることになります。

これは19世紀初頭の話なんですけど、ビシャが1800年に出した『生と死の生理学研究』という著作があります。その中で、ビシャは生命というものを有機的生命と動物的生命とに区分して考えていて、有機的生命とは簡単に言えば、われわれの消化とか排泄だとか、そういう生理的な、何か動物でも植物でもやっているような機能の総体のことです。動物的生命のほうは何かというと、意識のようなものです。これは植物は意識を持ってはいないという前提に立っていますけれども、動物に固有な意識のような機能のことを動物的生命と呼んでいる。

それぞれ死というものが割り当てられていて、まず動物的生命が終焉します。これは普通のわれわれの直観に従っていると思うんですけども、まずは意識が失われる。その後有機的生命、すなわち消化とか排泄とか体の機能が消え去っていくと考えました。これが死のプロセスなんだというふうに考えるのです。ただし、死がごとごとく生理機能の消失の問題として扱われる。結局それというのは、死というものが経験的に観測可能なものであるというふうに、そこに局限化していくということに関わっています。

もう一つグラデーション化の話をつけ足しておくと、この『生と死の生理学研究』の冒頭で、生とは死に抗する機能の総体である、という言葉が登場します。これというのは、グラデーション化の話を語るわけですけども、生が常に死と一緒にいる。生に常に死が伴っているということをよく表現する。つまり生きていることは死に抵抗しているということであり、むしろ死がメインなのだということになります。

こういう生と死というものが表裏一体なものであると考えることによって、われわれは常に死を持っている、生きているということは死を持っているということと同じなんだという話と結び付いていくというのがこの時代なんじゃないか。これは結局、死というものは私的に所有されるものなんじゃないかという考え、われわれも明確にそういう考えを持ってるわけではないと思いますけれども、そういうぼんやりとしたわれわれの思想背景をなすことになるんじゃないかと思うのです。

じゃあこの19世紀初めに登場してくるような死に至るまでの道はどうなってるのか。あるいは、そうではない死というのはどこまでさかのぼれば見いだされるのかというのでデカルトまで戻ってみましょう。

デカルトは17世紀の人ですけれども、17世紀の半ばに『情念論』という本のなかで次のように述べています。「死はけっして精神の欠如によって起こるのではなく、単に身体の或る主要部分の破壊のために起こることに注意しよう。そしてこう判断しよう。すなわち、生きた人間の身体と死んだ人間の身体との相違は、時計その他オートマット（すなわち自動の機械）がゼンマイを巻かれ、その機械の本来の目的である諸運動の物的原理を、活動に必要なすべてのものとともに、内部に備えている場合と、その同じ時計またはその他の機械がこわれて運動の原理が活動を停止した場合との相違に等しい」（デカルト『情念論』第6節、『デカルト著作集』第3巻、白水社、1973、p. 167）。

これだけ読むとすごくビシャのようなことを言っています。ただし、身体の破壊が死なんだという話だけではないというところがデカルトの17世紀的なところなんです。こういうことも言ってる。人が死ぬ時、精神が去るのは、熱がなくなり身体を動かす器官が壊れるために他ならないというのです。つまりデカルトにおいては、この魂が去る、精神が去るという契機、形而上学というふうに言ってますけれども、形而上学的契機が死の要件、これがなければ死は起きないという死の要件に含まれているんだと言うわけです。

ビシャの場合はこれが全部生理学化されていた、経験的なものに還元されていたわけですが、やはり魂という契機がある、ここが重要なんじゃないかというので、17世紀から19世紀初めにかけて、この失われた魂を含む死の議論というのはどういうことになるんだろう、この魂を含む死の議論を掘り起こしてみたら現代における死の私的所有ということとは別の死の語

りを見つけることができるんじゃないかというので、この17世紀、デカルトとビシャの間にいる人物としてここに持ってくるのが、このライプニッツという人物です。

ライプニッツというのは1646年に生まれの人物で、もちろん17世紀後半にも著作をいろいろ書いているんですけども、18世紀初めには『モナドロジー』という有名な著作を残してもいます。

何か不思議な感じもするかもしれませんが、ライプニッツにおいては、まず厳密な意味での死は存在しないというふうに言われます。厳密な意味での死が存在しないという時に、魂は死なないという話のみならず、身体も死なない、身体も壊れないという話をするんです。これはかなり直観に反していると思うんですけども、彼の前提として、あらゆる動物の身体は種子のようなものになっていて、世界の初めから終わりまで自己を展開して、ある時には自己を折り畳み、ある時には展開してというので、微生物の段階からずっと進化してきて、そして今、現代、人間になって、今後別の生物に変わっていくとしても、それまで全部含めて一続きの身体なんだというふうに考える。これは全部ひとつの展開なんだというわけです。そういう意味で身体というのは常に存続し続けていて、何かが全くなって壊れてしまうみたいなことはないんだというふうに議論しています。これが身体における死の不在です。これは魂においても同様で、キリスト教的な前提からするとこっちはそんなに違和感ないかもしれないですけども、魂も同様に世界の初めから終わりまで消滅することなく展開し続けてるんだ、これは身体と一緒にそうなんだと言うのです。

このことから帰結するのは、厳密な意味では死が存在しないということです。ライプニッツは次のように述べています。「私の考えによると、もし動物が自然的に存在し始めるということが決してないなら、自然的に滅びることもない、全面的な発生も全面的な破壊もなく、厳密な意味での死もありえない。この推論はア・ポステリオリになされた経験から導き出されているが、これは私が初めにア・プリオリに演繹した原理と完全に一致する」（ライプニッツ「モナドロジー」、『ライプニッツ著作集』第1期第9巻、工作舎、1989、p. 236）。

厳密な意味での死というとき、厳密な意味というのはどういうことなのか。これは形而上学的に言えばというのとほぼ重なってくると思います。これに

何が対比されるかということ、道徳的な意味での死の議論というものが対置されるわけです。道徳的って言うてもいいし、理論と対比するならば実践って言うてもいいかもしれない。とにかくモラルということ。モラルな意味での死の議論の余地が残されていると言うわけです。

ちなみにですけれども、ちなみにここで議論を止めるならば死のグラデーション化とか一ノ瀬先生の因果連続モデルと、さっき話した因果連続モデルと一致します。ライプニッツの場合、モナドの判明さの程度によってその魂が死んでいたり、あるいはより生き生きしたりするわけですが、そういう意味で、この段階にとどまるのであれば、死の所有、私的所有ということは十分ライプニッツの中にも見て取れることになってしまうわけです。そして、ここでとどまらないところがポイントなわけです。

単なる魂の存続と人間の存続とが区別されるというので、生き物の魂は不壊性を有しているんですけれども、それ故に不滅だとされていると。生き物一般はこういう意味で不滅。さっきの厳密な意味では死なないという話にこれは重なってるわけです。ただしというので、人間の魂には特別に不死性というものが付け加わっているんだというのが、道徳的な意味で重要になってくる死の話です。この点で、生き物の魂、単なる生き物の魂から人間の魂というのは区別されます。

ライプニッツは次のように述べています。「人間の不死性ということでは理解されているのは、単に魂が存続するというだけでなく、人格性が存続することでもある。つまり、人間の魂が不死的だと主張することによって、その人をその人たらしめているものをも存続させているのである。この人格は道徳的性質を保持し、自らの何たるかについての反省的内感たる意識を維持する。これによって人格は懲罰と褒賞を受けることができるようになる」(ライプニッツ『弁神論』第89節、『ライプニッツ著作集』第1期第6巻、工作舎、1990、p.188)。

ここで、この不死性というものが人格の同一性と重ねて理解されている。さらにこれは道徳的性質にも関わるということが論じられています。

じゃあ、この不死性を構成するところの人格の同一性というものは何なのかというのをさらに探ってみる必要があるわけですが、これは1703年の『人間知性新論』というところに見いだすことができる議論で、二種類の人格の同一性の基準を持ち出して、ライプニッツはどちらも支持しています。

ひとつは一人称的なもの。反省的意識を持っているとか意識性の媒介的な連結。われわれ、寝てる時は意識が途切れてるわけですけども、しかし寝て起きたら私は同じ人物だというふうに確信してるわけですよ。それはなぜかということ、この媒介的な連結があるからだと言います。

これと同じぐらい、あるいはさらに重要なのが三人称的な連結です。三人称的なというのは、他の人々に以前の私と現在の私の連続性を証言してもらうということ。例えば私が記憶喪失になった場合なんかは、自己同一性を失っちゃうわけです。そういう時に「あなたは三浦さんですよ」というふうに誰かが教えてくれるとすれば、それはある種、人格の同一性を形成する十分な理由になるとライブニッツは考えているのです。

このライブニッツの三人称的同一性というのが非常に重要で、彼は次のような仮定も持ち出しています。もし神が特別に実在的同一性を変えてしまっても、その人が同一の見かけを内的にも外的にも他の人々に表れているものに存するのと同じように保存するならば、人格的には同一のままでしょうということです。つまりさっきの形而上学的な意味での同一性というものを全部取り去ってしまっても全然違うものになってしまったとしても、それでも三人称的な同一性が確保されているならば、それは同一なんだと。なので、形而上学的な同一性が問題なのではなくて、人々の間でどういうふうにその同一性が共有されているかということが重要なんだという議論なんです。

そうすると、その人格の同一性が不死性に関わっているってことを思い出してほしいんですけども、逆に言えば、この人格の同一性が失われたら不死性は破られる、つまり死ぬわけです。人間の死というのが、そうするとその三人称的な人格の同一性をも含み込んで語られる、そういう人間の死、道徳的次元における人間の死ってものを考えなきゃいけないことになる。そうすると死の所有というのを私的な領域に限ることはできなくなる。

道徳的な死というのは人々の間にこそ存在している。もちろんさっきの一人称的規定というのもあるので、一人称的な死というものももちろんあるんですけども、同時にこの三人称的な死というものも語らなければ、それはその一側面しか見ていないことになってしまうというのがこの議論なわけです。

面白い例を出したいんですけども、ライブニッツの年金論という話がありまして、この道徳的な死の観念がこういうところに具体的には流れ込んで

いるように思います。ライブニッツは実はこういう年金だとか保険制度を考えた先駆的な人でもあるんですけれども、その中で、こうした道徳的な死を背景に具体的な制度として終身年金というのを提案するんです。個人の死後も後継者を気遣い何かを残すならば、その人は死なざる人とみなされるという議論を展開しています。

ライブニッツは次のように述べています。「こうして、個人は誰でも、自分の子孫や後継者を気づかい、彼らに何かを残すなら死なざる人と見なされる。たとえその人が死んでも後継者を通して生きていると人々は考える。しかし、自分の金銭を自分の生活や享楽という個人的利益のために遣い、何も成果を残さないならば、[...]死すべき人と見なされる」(『終身年金とその他の個人年金についての数学的政治的探究の試み』、『ライブニッツ著作集』第2期第3巻、工作舎、p. 412)。このとき、死なざる人としてみなされる契機を、ある意味ではこの道徳的な同一性だとか道徳的な死という観念から作り出すことができる。これは具体的にライブニッツが道徳的な死を適用している場面として読むことができます。

以上のことを一回振り返っておきます。現代において力を持って語られる死は、死という出来事の側面に関するものです。そうした死の語りの背後には死の所有という観念、しかも私的な所有という観念が存在している。この死の所有というのは、歴史的に見ると生命をグラデーション化したり身体化するってことと関係している。そうした歴史を通して死は私的に所有されて、その限りで何か力を持っていたり説得的なものになっていたりするわけですけれども、17世紀、デカルトが死について、身体のみならず魂も関連するものとして論じていた。これが19世紀初頭のビシャにおいて、身体的側面のみが強調されるに至った。そういう死の所有は確固としたものになっていく。身体的側面を強調する方向に死の語りが進まないとしたら、これに進まないとしたらどういう可能性があり得たのかというので、われわれはライブニッツを見たわけです。ライブニッツの議論から人間の死というのは人格の同一性の損失であることが取り出される。しかもその人格の同一性は三人称的に規定されていたものだった。つまりこの三人称的に規定された人格の同一性から死というものが語られるとすれば、それは私的所有とは異なる死の語りの可能性を示していることになるんだというのが今日の話だったわけです。

生きた宇宙の鏡はいつ滅びるか？

いろいろ細かいところは疑問点があるとは思いますが、それについてはまた後ほどお話しできればと思います。私の発表は以上になります。ありがとうございました。

EAA Forum 22

コメント

一色大悟

まず三浦先生と笠原先生には、力の入ったすばらしいご発表をお聞かせくださいましたことにお礼を申し上げます。これからコメントをいたしますが、そのまえに私の専門に関して、お集まりの皆さまにおわびをしなければいけません。といいますのは、柳先生もご紹介くださいました通り私は仏教学者でして西洋哲学を専門的に勉強したことがあるわけでもなければ、オペラに造詣が深いわけでもございません。ですので、哲学や美術史に関する専門的な質問をし、議論を掘り下げるという役割は、むしろフロアにいらっしゃるであろう専門家の方々に、おまかせすることになってしまおうでしょう。

とは言いますものの、ここで私はコメンテーターとしての責任を果たさなければなりません。そこで、何とか仏教学の観点からコメントをひねり出そうとする次第です。

ここで不幸中の幸いと申しましょうか、私は元来、インド仏教における形而上学的な教理思想の研究をしていたのですが、現在ではその教理思想の近代日本に至る伝承の歴史を研究するようになっております。そこで、若干ながら持ち合わせている近世・近代仏教に関する知識をもとに、2点コメントをいたします。

第一のコメントでは、三浦先生と笠原先生のご発表を架橋したいと思えます。といいますのも、このシンポジウムは「死から生の価値を問い直す」をテーマとするものです。そして三浦先生・笠原先生が、ご自身の学殖をもとに、このテーマについて発表されたことは、皆さまもお聞きになられたとおりです。ですが、このシンポジウムにおいて議論がひとつのまとまりを持つためには、お二方がなされた議論の背後に、交錯する地点がなければなりま

せん。おそらくお集まりの皆様にとって、それは既に予感されているとは思いますが、まだはっきりとした形をとって現れてはいないはずです。そこで、その交錯する地点を掘り起こし、ひとつの議論の場をここにつくることを試みましょう。

第二のコメントでは、お二方の発表と東アジアの架橋を試みます。このシンポジウムは東アジア藝文書院主催ですので、西洋に関するお二方の発表を東アジアにつなぐ必要があるのではないかと老婆心ながら愚慮しました。もちろん、三浦先生も笠原先生も日本人で、なおかつ日本語で発表されているのですから、既に何らかの東アジア的な視点が加味されているはずですが、さらにもう一步踏み込んで、私の仏教学の知識をもとに東アジアへとこの発表を直接つないでみましょう。

第一のコメントとして、三浦先生と笠原先生のご発表がどのように交錯し、ここでどのような議論がなされたのかを考えてみましょう。

迂遠な表現をもちいれば、お二方の議論は、近代における共同体による特定の死の語りと意味付け、という点で交錯していると言えるでしょう。これは、三浦先生が使っておられた「死の所有」、「死の私的所有」という概念をもじって、「死の共同体における共有」と言い表すことができます。そして、死の共有という観点に立つことで、お二方の発表内容を次のように整理することができます。

まず三浦先生のご発表について整理しましょう。先生によりますと、現在では特に科学技術の観点から、死が特定の個人に所有されるものとして語られるようになってきている。ここに至ったのは、アリストテレス以来、身体において死が起きるといふ言説があり、その言説が医学等における変遷をへて徐々に有力になった結果である。このように死が所有される現状に対し、それとは違う語りがかつてはなされていたことを参照すれば、別の可能性を提示することができる。この別の語りの代表格が、ライブニッツのいう、道徳的次元において三人称的に人格が保たれる限りにおいて人は死なない、ある人の死を誰かが語り続けている限りにおいて、その人は不死であるという言説である。三浦先生の発表は、このような趣旨だったと理解しました。特にこの中の、ライブニッツ思想に対する三浦先生の知見を私なりに言い換えるとしみますと、死の共有が人間の人格の不死性の背景にある、ということにな

るのではなからうかと思えます。

次に、笠原先生のご発表を見てみます。そこで取り扱われていたものは、『マノン・レスコー』という物語上の人物ではあるのですが、その人物の死にざまを皆が語り継いで、劇場の中に置き続けることで共有していった過程でした。

そもそもマノンの物語といえますものは、恋人であったデ・グリュエがマノンの死後に彼女を語ったもの、つまり小説の中でマノンの死が二人称的な視点で描写されるものでした。彼女の死が劇場という多くの人が関わる場に持ち出されたことで、複数の人から見たかたちに再解釈される必要があった。というのも、二人称の語りそのままでは、登場人物を第三者的に観察する劇になりえないからです。かくして再解釈された結果、マノンの死は二人称的なものから三人称的なものへと書き換えられた。そしてそのように書き換えられた死が、劇場人たちや来場した観客、さらには社会的な風潮に影響されることで、時代の移り変わりとともに繰り返し再解釈されていった。これを言い換えるならば、マノンの死は劇場で共有された、ということになるでしょう。

したがって、近世・近代の西洋社会において死の共有が理論的にどのように語られていたかを説明したものが三浦先生の発表であり、その死の共有の具体例をひとつを示されたのが笠原先生のご発表ということになるでしょう。

以上を総括しますと、三浦先生と笠原先生の発表によって、次のように「死から生の価値」が「問い直」されたこととなります。すなわち、我々の世界において、人間が公共の次元で一定の価値を伴って生き死ぬこと、さらにその人物の死が語られることがあり得る。だが現代においては、このような公共的な生と死、そしてその語りが科学的な死、肉体における生物としての死という語りの中で、しばしば隠されてしまっている。そうであっても、公共的な死には今もなおすくい取られるべき価値があるだけでなく、現にすくい取られた例もある、と。

こののち、三浦先生と笠原先生によって構築された議論の場を東アジアへと架橋するのですが、その前に全体討論の呼び水として、私からお二方に1点ずつ質問いたします。

まず三浦先生には、死における三人称的な語り、あるいは死の共有の現状についての考え方をお伺いします。

三浦先生の発表では、ライブニッツが示した可能性として、三人称的な死を語り継いでゆくことで人格が不死になるという議論が紹介されたと思います。笠原先生の発表によって、たしかにフィクションではありますが、少なくとも劇場という場において死の共有が現在でも行われていることが示されました。

さらに《マノン》のようなフィクションとは別に、現実に死の共有が行われている事例もありうるでしょう。たとえば、『いま宗教に向きあう4 政治化する宗教、宗教化する政治』（岩波書店、2018）に収められた池澤優先生の論考では、近代以降の市民国家において戦没者が国家理念の体現者として意味づけられることが、「市民宗教」という概念を用いて説明されています。

では、《マノン》や「市民宗教」のような、現在においても行われている公共的な死の語り、死の共有は、ライブニッツの理論の中に位置付けられるものなのでしょうか。また位置付けられる場合には、どのように扱われるのでしょうか。

次に笠原先生には、マノンが不死である理由をお伺いします。まず《マノン》劇が劇場で上演され続けていることを、彼女の死が共有されていることだと理解しますと、《マノン》が現在でも翻案されて上演されていることは、マノンが不死であることと同義でしょう。他方で、《マノン》の原作が書かれた当時に読まれていた小説の多くは、今となっては物質の次元にある、つまり単に書物の中だけに書かれていて、誰からも忘却されている状態になっているでしょう。であるならば、なぜ、当時に書かれた多数の小説の中でも《マノン》だけが今でも取り上げられ、彼女が不死であり続けているのでしょうか。

では、第二点目のコメントとして、本日のシンポジウムを、東アジアへと架橋しましょう。

私がお二方の発表の中から死の共有というポイントを取り出したとき、この概念を用いることで仏教の戦時教学における戦死の語りを理解できるのではないか、というアイデアがふと浮かびました。ここでいう戦時教学とは、

当時の仏教者によって試みられた、戦争になかったかたちで語り直された仏教のことです。現在に至るまで戦時教学は、仏教者の戦争責任に対する反省という文脈のなかで、当時の仏教者たちの錯誤、あるいは時局に対するおもねりとして論じられてきました。もちろん戦時教学に対する反省は必要ではあるのですが、反省という定型に入れられることで、むしろ覆い隠されてしまう側面がある可能性にも、注意が払われてしかるべきでしょう。今回のシンポジウムの知見は、反省という定型



一色大悟氏

では語りきれない側面、つまり戦時教学の前提条件が仏教の近代化によって準備されていたと解釈する可能性を示唆していると考えました。

この考えを説明するために、そもそも仏教にはどのような死の語りがあったか、ということから話を始めましょう。意外に思われるかもしれませんが、管見によれば、仏教において死が主題的に論じられる場面は、むしろ少ないように思います。もちろん仏教は人間の生老病死を苦しみと捉え、その苦悩からの解放を目標とするものです。したがって仏教では、生まれた者は必ず死ぬ、という生者必滅のことが議論の前提とされていることは疑いありません。ですが仏教では、死が何か、と分析するよりは、死から解脱するために何をするか、つまり修道というものが議論の中心になります。

さらに、さきの発表ではとりわけ《マノン》が典型的だと思うのですが、人生が一回性のものだという発想が見られました。つまり人間があるときに死に、それによりその人が何者であるかが確定することで、その死が別の人物に語り継がれるという枠組みのなかで、死は人生の終わりとして扱われています。このような終わりとしての死は、仏教の中で語られることが少ないでしょう。

といいますのは、仏教の背景に輪廻りんねてんしょう転生、つまり死後に生まれ変わるという思想があります。この輪廻転生は、場合によっては現代でも、少なくとも前近代の仏教では当然の常識でした。輪廻転生が常識とされるとき、死が終

わりとみなされることが全くないわけではないとしても、極めて限られた文脈においてだけ語られるものであったでしょう。

死が終わりとして語られる、極めて限られた文脈とは、輪廻から解脱した人の死についての語りです。つまり仏教思想においては、人間は常に生まれ変わり死に変わりを繰り返し、苦しみから抜けられないわけですが、修行するならば輪廻の世界から出離し、それによって苦悩の最終的な解消が得られると考えられていました。この輪廻からの離脱において、最後にもたらされる死を般涅槃と呼びます。

ここまでで本日の発表との対比のもと、仏教における死の語りを説明してきました。この死の語りを、性格ごとに大別するならば、死苦・死有・般涅槃の三種にまとめることができます。

第一の死苦は、苦しみとしての死です。仏教が輪廻転生という世界観を採用しているとしても、その過程で人が死ぬことには変わりありません。そして、死のときに苦しむことも避けがたいことです。このような、ある実存の終わりがもたらす苦悩として現れる死が、死苦です。

ここで注意すべきは、実際に人間が生きてる間に、当人の死が経験されることはないということです。したがって、その人にとっての死の苦しみとは、具体的な実際に起きる死の現象というよりは、死を思うことによって生じる苦悩や、死の直前にともなわれる苦痛であることとなります。

第二の死有とは、輪廻転生の一過程としての死です。仏教には、四有という4つの存在状態を経過することによって輪廻転生するという考えがありました。四有とは生有・本有・死有・中有であり、このなかの死有はまさに死ぬ瞬間の状態を指します。この死有の次には生まれ変わりが控えているわけですから、死有とは転生の契機としての死、誕生を控えた死であると言えます。

第三が、さきほど説明した般涅槃、つまり生の最終的な終わりとしての死です。これには、たとえば『涅槃経』で描かれる仏の死や、高僧伝の中で語られる聖者となった僧侶の死が該当します。

このように仏教においては三種の死があり得たのですが、日本が近代化する過程において変更を迫られることとなります。先に《マノン》劇に関連して、近代化によって宗教が徐々に力を失い、物語も脱宗教化されていったという趣旨のことを、笠原先生がおっしゃっていたように思います。日本にお

ける仏教も同様に、輪廻転生は近世・近代のなかで徐々に社会の常識ではなくなつてゆきました。そのなかで明治28(1895)年には、東京大学を中心として仏教善悪因果応報論争が行われた結果、少なくとも日本のアカデミアでは、あるいは日本の公的な領域では輪廻転生を前提として仏教を語るができなくなつたようです。

これはつまり仏教における第二の死、輪廻転生における死が、一般社会に向けて仏教を発信するときに避けられるようになった、ということです。そのため日本の官立大学において形成された近代仏教学では、輪廻転生を前提とせず、仏教を語るよう要求されます。

かくして第二の死、つまり輪廻転生における死の語り避けられるようになったとき、仏教に残された死の語りの選択肢は、苦しみとして語るか、般涅槃として語るかの2通りに絞られることになるでしょう。そして、実際に死苦に特化した語りの例、般涅槃に特化した語りの例を容易に挙げることができます。

死を苦として語る典型例は、和辻哲郎の博士論文『原始仏教の實踐哲学』におけるそれでしょう。同書において和辻は、輪廻を前提としない縁起説釈を打ち出す中で、縁起説の一部をなす「老死」という概念は、苦を指すに他ならない、と解釈します。

他方、般涅槃としての死が語られる典型例には、冒頭に述べました戦時教学における戦死が相当するでしょう。あらためて考えてみれば、戦時教学において戦死を位置付けるときに、輪廻を適用することが封じられ、かと言ってそれを苦しみとして語ることも当然できないわけです。そうであるならば、最後に残る選択肢であるところの般涅槃を解釈に使わないではいられなかったのかもしれませんが。

戦時教学で有名な人物の一人に、高神覚昇がいます。彼は、当時のNHKラジオで放送されていた仏教講座のスターの一人で、大正大学教授であり、僧侶でした。彼が、戦時中に出版した本の中には、戦死を般涅槃として語っている例がしばしば見られます。三箇所引用します。

いったい人生の苦しみにはいろいろあります。仏教では四苦八苦といっていますが、その数ある苦しみの中に一番に深刻なのは、なんと

も老、病、死です。【中略】昔の武士は、いや、今日の軍人は、みんな死の覚悟が立派に出来ているのです。死を覚悟することが、人生の始であり終であるのです。

(『靖国の精神』(京都市、1943) 第八章「死のさとり」39-40)

結局、この因縁の真理に目覚めて、無明を吹き消すことが涅槃であって、その涅槃の境地を、寂靜ということばによって表現したのである。けだし涅槃といい寂靜ということは、無常なるが故に、何事も一生たった一度、つまり「一期一会」とうけとり、無我なるがゆえに「おかげさま」と感じて、「今」の「自分」を、自他のために、よりよく生かすことである。感謝の喜びを以て、報恩の行にいそしむ。それが取りも直さず涅槃寂靜の世界である。(『宗教と青年』(潮文閣、1943) 105)

この意味において、印度や支那の仏教は、個人の死生にたいする肚をおしえたが、日本の仏教は、国民としての死生のさとりを教えたといっている。【中略】死なねばならぬ秋には、ニッコと笑って死んでゆくのだ。と日本の仏教はくりかえしくりかえし教えて来たのである。(同 107-108)

ここで高神が語っている仏教とは、真理に目覚めることによって、心の安定という意味における涅槃を得るものです。そしてその涅槃に生きている人は、自分がここに生きていることは周囲のもののおかげだと思いを定めて、自他をより良く生かすように自分自身の命を使うものである。そして仏教は地域に応じてさまざまに発現するのだが、特に戦争状態の日本においては、死ななければならない時に、他人のために、にっこり笑って死ぬという表れをする。そして現在の軍人はそのような心境にいるということです。この高神の説明によれば、現在の軍人というのは仏教的に悟った、涅槃の状態にある人物であるわけですから、彼らの戦死は、般涅槃つまり解脱者の死として語られることになるでしょう。

たしかに、しばしば指摘されるように、戦時教学における死と死の覚悟の語りは、禅宗と、それに影響された武道における死の言説に影響されていることは否定できないでしょう。ですが、そのような死の言説が先行して存在したことで、戦時教学における般涅槃としての戦死の解釈が生み出された

しても、そもそも般涅槃としてしか戦死を語り得ないように歴史を条件づけたものは、近代化によって輪廻という選択肢が失われることで、死の語りが絞られたことであつたのかもしれませんが。

私のコメントは以上です。

EAA Forum 22

質疑応答

石井剛・上田有輝・一色大悟・三浦隼暉・笠原真理子・
柳幹康

一色：三浦先生、笠原先生、先に申し上げました私の質問について、もしご意見がありましたらお伺いできますでしょうか。

三浦：はい。ありがとうございます。仏教の話も大変勉強になって、かなり、これも関係ある話だと思うんですけども、その一色さんのほうからご質問があった、いわゆる現状において死の共有ということはどうなっているのか。そして市民宗教の話ですね。市民宗教としての死の語り、あるいは死の共有というのはどういうふうにライブニッツと関係して語り得るのかみたいなご質問だったと思うんですけども、これに関して、その現状においてのことを考えるとすれば、もちろんその現状において、そのマノン・レスコーも含めて、あるいはわれわれの日常的な語りの中でそういう例えば死者と会話するというか、「まだ私たちの心の中に生きてるんですよ」とかいう語りだとか、そういうのはたくさんあり得ると。実際ありますよね。そういう野生の死の語りみと言ってもよいと思いますが、そういう野生の語りというのはたくさんあると。

ただ、そういうのが結局批判されないまま残ることが一番問題だと思います。放置されるということが問題で、これはそのさっきの戦時教学の話も結び付くと思うんですけども、どこまでが共有できてどこまでが共有できないのかということが無批判に無反省に考えてしまうと、死の共有の議論は、結局「お国のために死ぬのだ」みたいな、そういう議論にまで行き着きかねないわけです。

それで今回の私の発表だと、死の共有という側面ばかり押し出して、ある

意味ではそういう戦時教学にまで結び付くような議論として映ってしまった部分があるかもしれないですけども、しかしどこまでが共有できてどこまでが共有できないのか、何がその死の共有としては許容し得る語りで、ここからは許容できないみたいな、その境界確定みたいなことをするためには、ある程度理論立った語りというか、理論立った仕方での死の共有ってことを考えなければいけないと思っています。

そういう意味で、もちろん野生の死の語りという意味では死の共有がたくさん語られてるかもしれないですけども、それをもう一回反省してみて、より整理されたものとして再提示するということが、ある意味では哲学者の仕事としてあるんじゃないかなというふうには思っているところです。

実際、ライブニッツにおいては、ライブニッツの死の共有というのは、単に共有される死ということのみが重要ではなくて、やっぱり個体という問題があるんです。個体という問題というか個体の場というものがちゃんと用意されていて、それはライブニッツがある意味ではいわゆる伝統的にはスピノザ主義というものに対抗して自由を論じたということと関係があるわけです。ある種、個体というのが全部が全部共同体に解消されるわけではなくて、あくまで個体は個体として存続しながら共同体と結び付くという、このある種のバランス感覚というのが重要になると思うわけです。共同体しかない、全て共同体に解消されるんだみたいな話になると、それはかなり、どちらかというと危ない方向に進み得る、ファシズム的な方向に進み得る話だと思うんですけども、そうではなくて、やっぱり個性性というものを保持しながらどうやって共同体というものを考えるのか、協働するってことを考えるのかということ言えば、ライブニッツの哲学というのはその両者をバランスよく含み込んでいるという意味で歴史的にも貴重な哲学なのではないかというふうに私は考えています。この死という問題に関しても同様に、その個性性と共同性、この両方を含み込んだものとして語り得るポテンシャルを持ってあるんじゃないかと今のところ考えているところです。一応お答えとしては以上です。

笠原：一色先生、コメントを頂きありがとうございました。般涅槃、そういう概念を教えてください大変感謝しております。

一色先生からの私へのご質問というのは、マノンが共同体において不死で

ある理由はなぜかということですが、まず、そもそもの前提として、マノンが「悪女」であるということは繰り返し発表の中で述べてきたところですが、それは男性の語り手の運命を狂わせたという意味で悪女なわけで、それは、翻って彼女が非常に魅力的であるということがいえるわけです。その魅力的なヒロイン像というのがまず人気を得るところでして、その悪女というのが回心して殉教をして死ぬというような、ある種読者が安心してカタルシスを感じることができるというような点というのがその作品に人々を惹きつける力ということで、現在においてもその物語の魅力というのは伝わっているのかと思います。

その作品の内容に加えて、先ほど一色先生が、オペラ《マノン》というのは原作では二人称の語りであったものが三人称の語りによって死が語られているということをおっしゃっていましたが、まさにその点が現在でもそのマノンの物語が語られる、何度も語られるということの要因になっていると存じます。

先ほど現在に至るまで約50の舞台・映像作品が作られていると申しましたが、実は一つの原作からこのように二次的な作品が派生したというのはいかなかなくて、マノンというのが実際はどんな人だったのか、どういうことを考えていたのかということ解釈する余地があるところが、創作者の想像力を掻き立て続けマノンが不死である理由の一つかと思います。

もう一つ、この《マノン》という作品が不死である理由というのは、先ほど私の発表の最後のパートでお見せした演出が大きな要因になっていると思います。

と申しますのも、繰り返しになり恐縮ですが、マノンの死が意味するものは、当時の作品を作った時代は宗教的な救済であったものが、現代においては、例えば、先生方に事前に映像をご覧いただいたように（2007年のウンター・デン・リンデン歌劇場におけるヴィンセント・パターソン演出）ハリウッド女優になる夢に変換される試みがなされています。つまり、観客が受け入れるかどうかは別の問題として、演出によって《マノン》に新たな解釈を加え、作品を新しいものとして提示することで、《マノン》がその時代の共同体において不死となる理由だと思っています。

柳：三浦先生、笠原先生、ありがとうございました。

つづいてフロアの皆さまにもご参加いただき、全体のディスカッションに移りたいと思います。

まずチャットのほうで、笠原先生へのご質問をいただいております。今回のご発表であったオム・ファタール（運命の男）とファミ・ファタール（運命の女）の関係についてのお尋ねです。ご発表でお話いただいた両者の関係——前者が後者に先んじて存在していたという点——について、もう少し詳しくご紹介いただけないでしょうか。

笠原：はい。コメント頂きありがとうございます。ファミ・ファタールの前にオム・ファタールだけがあったということに驚かれる方も多いと思うんですけれども、そもそも「ファタールな人間」というのは19世紀の定義で言うと、大きな不運をもたらす、大いなる宿命によってもたらされたかのような人間っていうことになっているわけです。つまり、19世紀前半までは男性が女性の運命を握っているというのは、ある意味自明なものであったといえます。

実は、そもそも運命の女、ファミ・ファタールというのがフランス語の辞典に登場したのが19世紀末なんです。実際男と女のどちらが相手の人生を狂わせてるのかというのは、現代の演出家たちの解釈する余地があるところなんですけれども。

柳：ありがとうございました。続きまして、挙手をさせていただきました石井先生より直接お話をいただければと思います。石井先生はEAAの副院長でおられ（開催当時。現在は院長）、本日はお忙しいなか貴重な時間を割いてご参加いただきました。誠にありがとうございます。

石井：今日のテーマ「死から生の価値を考える」のうち「生の価値」についてわたしなりに考えながら拝聴しておりました。

一色先生がおまとめになられたお二人の議論の共通点に関して私も同じように感じておまして、そこでは公共的な死という言葉が使われていましたが、これは三人称的に確認される人格の同一性と関わる死に対する見方だと思います。そうなった場合に、ライブニッツがなぜその三人称的に確認される人格の同一性というところに注目したのかということに興味を感じます。

すなわち三人称的にある人間の同一性を確認するという事は、その人間がそもそも同じ身体を持っているということが前提になっていないと恐らくできないはずなので、三人称的に確認される前に、ある前提として、そこにいるその誰々という人間は確かに誰々という人間であるという共通の前提があるんだと思います。そうすると、その人間が持っている独自性と言ったらいいんでしょうか。他のものに代え難い何ものかというものがそこにはあるからこそ、三人称的にその人の人格の同一性を確認されるということになるんだと思います。もしそうでないなら、もう一方の極端に振れてしまった場合、全く異なった身体を持っている複数の人間を、無理やり「お前たちは実は同じなんだ」というふうに、まさに価値的に等価なものとして計算可能な対象にしてしまうということが起こり得ると思います。

今日、私たちが直面している問題のことを考えたときに、自ら生きている独自なものであるからこそその価値というものを見いだす必要があると思います。今日のお話から推測するに、ライブニッツはきっとそのような価値に対して、ある一定の肯定的な理解をしていたのだらうと感じました。そのようにライブニッツの考えを理解するのは妥当でしょうか。総じて、生きている限りにおいてその固有のものが有している生の価値というものを、私たちはもう一回評価し直す必要があるんじゃないかというのが私の感想です。

柳：それではまず、三浦先生にライブニッツのお話をしていただいた後、私たちからコメントを申し上げる形にしたいと思います。三浦先生、お願いします。

三浦：はい。ありがとうございます。非常に重要なご質問だと思います。

それで、三人称的な死というものがどこから出てきたのかというのをまず簡単に説明しておく、これは一応メインというか、一番あり得るのは裁判などの場面です。人格の話というのは法律的な場面の問題で、どういう場合に責任を負わせるかで、酒に酔った人が何か罪を犯した場合はその人に責任があるのかとか、あるいは記憶喪失の人はどうなのかとか、そういう場面で人格の同一性の問題などが実際問題になってくるわけです。この三人称な死の議論も、やはりそういう法的な場面において問題になるものとしてもとは出てきているものだというふうにまずは言うことができると思います。

ジョン・ロックという同時代の哲学者、彼なんかも同じような議論をしていて、今回の発表の中でも使用した一ノ瀬先生の『死の所有』という本の中では、ロックの話としてそういう三人称的な死の議論がなされていたりもします。

その三人称的な死というものの危うさ、さっき言われたような入れ替え可能性というか、他の人でも良くなってしまおうような話、生、生きているもの、それ自体が持っている価値みたいな話をどうするべきか、これは非常に難しく、ライブニッツはその道徳的な次元での話、道徳的な死の話に関して言うと、身体が入れ替わったとしても周りがそうと認めるならばそれは同じ人だというふうな議論になってしまう。

例えば体の細胞を全部入れ替えて、全部サイボーグにしたとしてもいいと思うんですけど、全部サイボーグにしてみたとして、周りの人がその人は同じ人だって言うならば、それは同じ人なんだみたいな議論になると思うんです。

これはそうになってしまうわけなんですけれども、それと同時に、ライブニッツの議論の中にはさっきもちょっとお話ししたような個性という話があって、『モノドロジー』では、各モナドというのは単なる原子ではないと言われています。いわゆる入れ替え可能な原子ではなくて、こっちの原子とこっちの2つのAとBの原子があった時に、普通の当時の原子論、粒子論みたいな議論というのは、AもBも同質のもの、等価なものとして見て、それらの働きでいろんなものを説明しようとするわけなんですけれども、ライブニッツはそうは見えてなくて、AとBのモナドというものがあったとしたら、このAとBのモナドは全く質的に異なるものなんだという議論をするんです。

そういう方面から考えるならば、その個別の存在者において個別の価値があるという議論は何かしら出てくるはずで、ここは、つまりさっき発表の中で言ったような道徳的なそういう人格の議論と、いわゆるそれでも保持されるような各個性の、各モナドに依存するような個性の議論とどう結び付けるかというところに一番ポイントがあると思うんです。そこに関してまだ私はちょっとちゃんと説明できる気がなくて、しかし何かしら接点はあるはずなので、そこに注目してちょっと今後考えてみたいと思います。

柳：三浦先生、ありがとうございます。それでは私からも一色先生と石井先

生のご発言に対して考えたことを申し上げたいと思います。

一色先生が言及されたこと——戦時教学で語られた死と禅宗の関係——について、禅を研究している者として簡単なコメントをしたいと思います。とはいえ、私が研究している禅宗は古い時代のもので、戦中のことについては殆ど知識がないのですが、たとえばブライアン・ビクトリアという方が『禅と戦争』（光人社、2001年）や論文・講演などで、日本禅宗が戦争に協力したことや、それに対する反省がないこと、その記憶が伝承されていないことなどを批判しています。勿論それらはみな批判されるべき問題だと思いますが、ただその一方で、その時代に居合わせなかった自分が圏外から一方的に当時の禅僧を批判するのも気が引けます。むしろ同じような過ちを犯してしまいかねない危険性——たとえば国家が権力のもと提示した「正義」に靡いてしまうような弱さ——が今の我々にもあるのではないかと省みるほうが良いようにも感じます。

石井先生が仰った「生の価値」について、うまくまとめられるかどうか分かりませんが、考えたことを申し上げます。先ほど一色先生も仰っていた通り、輪廻を前提とする仏教の世界では、断絶した死は存在せず、それは次の生に移行する通過点でしかありません。もちろん輪廻を非科学的な迷信と斬って捨てることは簡単ですが、繰り返す生死が仏教、およびそれを信じ生きる人々において、いかなる価値を有するかは考えるべき重要な問題だと思います。

連続する生死の理解は、「死んでもそれで終わりではない」ということで、自己の断絶に対する恐怖を和らげる一方で、永遠に繰り返す生死に対する厭いを惹起し、そこからの解脱をもたらす仏教の実践へと人を誘う効果があるように思います。つまり「生死を厭い離れるがゆえに、仏教的に正しく生きる」という一種の転換を経た生の価値化がなされるわけです。ここで私が思い出すのが、日本臨済禅中興の祖とされる白隠慧鶴の一生です。彼は幼い頃に聞いた地獄の話に恐怖し、輪廻から逃れるために出家・修行し24歳で悟ったのですが、のち42歳で自分のために修行することの限界——自分を優先する執われがある限り自分の苦しみは克服できないこと——に気づき、その後84歳でなくなるまで、説法による人々の教化救済に邁進しました。自分を優先する執われこそが、迷いや苦しみをもたらす元凶だからです。もちろん「仏教的に」という限定はつきませんが、白隠は自己の生死の問題に向き

合うことで、他者の救済という善き生の道を拓いたわけです（拙論「白隠慧鶴と菩提心の判」、『印度学仏教学研究』68-1、2019年）。

今生において仏教的に正しく生きられること、これを禅宗では「見性成仏」——本来仏である己が本性を見て取り仏と成る——と表現しますが、これは仏教思想史上のみならず中国思想史上においても極めて重要な変革でした。従来の仏教では、人が今生で仏になれるとは基本的に考えられていなかったのに対し、禅僧たちは本来仏である自心に目覚め仏として生きていきます。それは儒教にも影響を与え、従来は聖人（儒教の理想的人格）にはなれないと考えられていたのが、禅の影響を受けた後はそれが実現可能だと理解されるようになりました。後者については土田健次郎先生のご研究『朱熹の思想体系』（汲古書院、2019年）などをご参照いただければと思いますが、思想的にみれば東アジアにおいて理想的人格を実現する新たな道を切り拓いたという点で、仏教による生の新たな価値化がなされたと言えるでしょう。

また仏教では輪廻による無限の生死の連続を説く一方で、今生の死に注目し、この命の有限性に思いを致すことで、放逸に走らず真面目に生きるようにも説いています。続く生死のどこにどう注目するかで、様々な言説につながるのが仏教の面白いところではないかと本日改めて気づかせていただきました。

ひとまず私からは以上です。つづきまして、笠原先生、一色先生、いかがでしょうか。

笠原：ありがとうございます。私は他のお三方と違って思想系ではないので、石井先生のご質問にお答えできるかちょっと微妙なところではあるのですが、マノンが死ぬ作品というのは8オペラの内です3作品、あと5作品は生きたり、もう死んでるとかっていう話なんですけども、マノンが死ぬ作品の方がいまだに圧倒的に上演回数が多いということがいえます。

つまり『マノン・レスコー』というのは、当時劇場に来る層だったらマノンが死ぬということは分かっている行くわけですから、美しい悪女の死というのは観客を惹きつける、ヒロインの魅力を増す一要素であるといえます。

もう一つは、本日の発表でも繰り返し申し上げたことにはなりますけれども、当たり前のことながら舞台を観ている観客は皆生きてるわけですから、マノンの死を一つの劇場の中で観るといえることは、ある意味共同体における

死の共有ということにつながっているのではないかと思います。

一色：三浦先生のリプライと石井先生のコメントが指摘されたことは、要するに、死の共有は、我々が自分や相互の生命をいかに有意義なものにするかという視点で語った場合において意味があるのであって、それを敷衍適用し過ぎると危険な事態を招きかねない、ということでしょう。特に現代においては、個々人の生がもつ、独自の価値を回復することが必要になる側面もあるでしょう。

ただ、仏教を研究してきた立場で私見を申しますと、個人が一人称的語りによってその人自身の価値を語ったとしても、それを他者が見て三人称的語りでは別の価値を付与すること、そしてその2つの価値が齟齬することは、現実世界で避けがたいと思います。その2つを究極的に調和する方法は、人間全員が修行して解脱することぐらいではないでしょうか。もちろん、だからこそ、この現実世界においては2つの語りが融和しうるぎりぎりの地点を探ってゆく試みが必要とされるわけではあるのですが、その場合も2つの言説のせめぎ合い、乗り越えがたい矛盾があることを念頭に置き、一方を重視して他方を軽視する、というような形で決着しない問題だと考えておくべきかと思いました。

石井：皆さん、どうもありがとうございました。

柳：ありがとうございました。つづきまして挙手いただきました上田先生、どうぞよろしくお願ひ致します。

上田：はい。今の石井先生のお話と非常に重なるところなのですが、今回お話を伺いながら、生の価値という、価値の問題はどうなるのかなということを考えていました。価値と言えば対義語は一応事実ということになっているので、仮の区分として事実と価値という対比で考えてみると、事実としての生、事実としての死、それから価値としての生、価値としての死があると言えます。そこを区別しながら考えてみるといいのかもしれないなと思いました。

これはライブニッツの一人称的、三人称的の区別ともどこかで重なると思

うのですが、まず、現に人間が生きている、身体が生理的に機能しているという、事実としての生があり、それが終わるという、事実としての死があります。しかしもう片方では、生きているということは、何かしらの価値がそこで実現しているということでもあると思うんです。それは例えば、生きているものが体現する、ある種の人格性として考えられるものかもしれません。そして、その人格は時間を超越して語り継がれることができます。その意味で価値としての生があり、価値としての生は事実としての生を超えて残り得るが、それは語り継がれなくなると死んでしまう、つまり価値としての死があると。そのようにとりあえずは概念的に整理できるのかなと思うんです。たとえばライブニッツが保険制度やお金の相続という観点から死なざる人を語っているという点は非常に象徴的で、やはり価値の問題はそういった継承の問題に関わってくるのではないかということを考えていました。

そうすると、価値における生というのは、必ずしも事実としての生と常に結び付いている訳ではありません。もちろん生きている人間は事実として生きていながらある種の価値を実現しているという意味では、両者は非常に密接に結び付いているわけですが、同時に二つは簡単に遊離してしまうものでもあって、フィクションというものはそういう遊離があるから可能なわけですよ。マノンという人物は実在の女性ではないと思いますが、一方では18世紀に誕生した人間でありながら、他方では時間を超えて繰り返し生き、繰り返し死なされたり生かされたりしているわけです。しかも大事なのは、マノンが死ぬということの背景に、現に生きていた高級娼婦たちの、非常に社会の矛盾の中にあつた事実としての生死が恐らく重ねられているということで、だからこそマノンの物語は繰り返し語り継がれてきたわけですよ。事実としての生死と価値としての生死は、重なったり遊離したりしてしまう。その難しさに、今回話題が上がった色々な問題が重なってくるのだらうなということを考えていました。

個人的に好きな例をひとつ挙げると、ボルヘスという南米の作家が「新時間否認論」(『続審問』所収)というエッセーの中でこういうことを言っています。ある人間が、シェークスピアが書いたある1行に取り憑かれて、その言葉が頭から離れなくなってしまったとすれば、その人間はその限りでシェークスピアその人である、と。つまり、シェークスピアとその人とは、その1行に取り憑かれているという点では全く区別ができない。その限りで、そ

の人はシェークスピアそのものになってしまっているのだということです。これは、何かすごく面白いことだと思います。つまり、ある種の価値としての生は、別の人の生の事実の中に反復され得ると。それは単に語り継がれるというのとも少し違って、生そのものが反復されてしまう、ある種の輪廻転生が起きてしまうというようなことを言っているのだと思います。

それで伺いたかったのは、事実と価値が結び付いたり離れたりしてしまう難しさの中でいかに語るのかということです。例えば一色先生のお話にあった、四有の次元、輪廻の次元が近代において抜け去ったことで、死苦の次元と般涅槃の次元が乖離して危険な語りが導かれてしまったというのは非常に示唆的だと思います。それで、ある種の価値が反復され、継承されていくという意味での生死の次元を改めて考えてみるのが、輪廻転生を神話としてではなく何か別の仕方でも語り直すための方法としてあり得るかも知れず、それはまた、事実と価値の複雑な関係をうまく手はずけながら語るための手がかりになるかもしれないと考えた次第です。柳先生からも一色先生からも既に結構お話がありましたが、この辺のことを、つまり輪廻転生を改めて神話としてではなく考える方法はないだろうかということを伺えれば幸いです。

柳：上田先生、ありがとうございます。これまで出ていた様々な話を、事実としての生と死、価値としての生と死という形で、たいへん鮮やかに整理していただきました。

言及いただいた輪廻について、一色先生、もし何かありましたら。いかがでしょうか。

一色：輪廻転生を語り直すところまではゆかないかもしれませんが、上田先生のご指摘に触発され、仏教思想において、事実としての生と価値付けられたものとしての生が、前者に対して後者が付与されるというのとは違う仕方でも関係を結ぶことがあることに、あらためて気づきました。つまり、価値付けられたものとしての生が事実としての生に影響を及ぼすという関係性が仏教において注視されている、ということです。

たとえば、先ほど上田先生がおっしゃったボルヘスの話は、仏教における密教に類似したアイデアを含んでいると思います。大雑把に言って密教では、身体において印契いんげいを結ぶことで仏の姿を実現して、言葉においてマント

ラを唱えることで仏の言葉を実現して、瞑想することで仏の精神を実現すれば、仏と一体化すると考えます。つまり、事実として仏になったから仏らしいと価値付けられる振る舞いをするのではなく、逆に仏らしく振る舞うことで事実として仏と同一になるわけです。

このような事実と価値の関係の逆転は、密教に至って仏教に初めてもたらされたものではないでしょう。仏教は行為論の立場を取り、行為することによって自分自身を作り出すと主張します。行為とは人が意図をもって行動することですから、この行為論の立場とは、ある価値を自分の中に留め置こうとすることが事実としての自己を変革してゆくということだとも理解できます。声聞道しょうもんどうであれ菩薩道ぼさつどうであれ、仏道修行はこの行為論の立場から、一つの理想を定めてそれに向けて邁進することで自身を変革することである点で軌を一にしますから、柳先生が最近ご研究されている白隠もふくめ、ほとんどの仏教者が、この価値づけから事実へというルートをとったと言えるでしょう。

このように、事実に対して価値が与えられるだけではなく、価値付けられることで事実を作り上げてゆくという立場があることで、上田先生がおっしゃられていたような、価値と事実の間の調停がもたらされるのかもしれませんが、そうであっても、輪廻転生という概念を完全に現代的に語り直すことは、容易ではないでしょう。前近代における仏教実践では、輪廻転生を前提とすることで、この生存においてまったく結果が事実になることがなくとも、仏教者として価値付けられた生を行い続けることが基礎づけられていました。ですが近代という経験を経たあとに生きる我々は、輪廻をそのまま用いることができるほどには、良くも悪くも「うぶ」でなくなっています。

この我々が仏教思想において危険な語りに陥らないためにどうすればよいか、柳先生、何か良いアイデアはありますか？

柳：残念ながらこれという良いアイデアはないのですが、ひとまず思ったことをお話しします。

一色先生がいま仰った「危険な語りに陥らないためにどうすればよいか」というのは、とても重要な問いだと思います。先ほど言及された戦時教養は危険な語りに陥った典型例でしょうから、それをもとに考えてみます。

それに対する反省としてよく目にするのは、戦争協力そのものを問題視す

るものですが、おそらく話はそんなに単純ではないと思います。戦争協力以外にも社会の不正に荷担するような危険性は多くあるからです。もちろん先の大戦を正当化するつもりは全くありませんし、当時の戦時教学は非常に問題あるものでした。例えば、「仏教の教えは無我である。無我とは私を捨てて滅私奉公することである。私を捨て公のお国のために死ぬことが、煩惱を超越した仏教的なあり方だ」というようなことが当時説かれていたわけです。

戦後の世界を生きている我々なら、その問題は誰の目にも明らかでしょう。もちろんこれは後知恵ですし、今だから気楽にいえることだと重々承知のうえで申し上げますが、そのような「滅私奉公」が本当の「滅私」であり「奉公」であったのか。「滅私」といつつ、実は権力に阿る「私」ゆえの発言ではなかったか。「奉公」というが、仕えるべき「公」は当時の国でよかったのか。このような問題が見えてきます。

更に我が身を振り返ると、全くの他人事でないことにも気づかされます。世の役に立つ学問というようなことが叫ばれて久しいわけですが、その役に立たせろという「世」が一体いかなるものであるのか、役に立つとはどういうことなのかを慎重に考えないと、同じ過ちを犯しかねません。仏教の思想に学ぶのであれば、社会の欲望に安易に追随するのではなく、その「役に立つ」という基準や思いそのものの妥当性を疑い、もしそれが妥当でないなら、そのことを指摘し不適切な欲望から離れるよう説くべきでしょう。

また「公」も、国境で分断された国ではなく、人類全体、さらには生きとし生けるものすべて、それも現在だけでなく過去・未来にわたる三世すべての一切衆生にまで広げるのが、仏教的な立場ではないかと思います。「三世のあらゆる生き物のことを思え」と言うと、おそらく多くの人にとっては荒唐無稽に見えるかもしれませんが、仏教世界においてそれに現実感・切迫感を与える装置として働いていたのが輪廻だったのだと思います。「自分は始まりのない過去から終わりのない未来にむけ永遠に生死を繰り返しており、そのなかで無数の者に関わり合ってきた。それゆえ自分と無関係なものは何ひとつ無い」というように。

とはいえ一色先生も仰っていたように、我々は既に遠くまで来てしまっていて、輪廻をそのまま信じられる「うぶ」な人は少ないでしょう。ただ、輪廻がなくてもぎりぎりまで行くことも或いは可能なのではないかと思います。あまり単純化すると問題があるかもしれませんが、敢えて申し上げますと

下の通りです——私たちが苦しむ原因は自分に執われているからである。自分を大切に思うからこそ、自分に起こる問題に振り回される。ところが幾ら大切に思ったところで、その自分そのものはいずれ死を迎えるのだから、自分に執着する限り自分の苦しみは超えられない。ここに有限な個を超える契機がある——。これはお察しの通り、先にご紹介した白隠の例に着想を得たものです。

ただやはり輪廻がもたらす焦燥感や切迫感の意義は看過できないように思います。輪廻を信じることはおそらく、伝統的な仏教世界に飛び込むための一種の跳躍であり、仏教的な世界観を立ち上がらせるために必要な物語なのではないかと思います。先ほど上田先生に示していただいた神話とは異なる形での語り方とは何であるのか、いまは答えられませんが、今後考えていきたいと思います。

長々と仏教の話が続いてしまい申し訳ありません。ほかの先生方、いかがでしょうか。

三浦：輪廻に関して一言、ライブニッツ的な観点から訴えておくと、ライブニッツは輪廻を明確に否定するんです。輪廻はないと。その上で、だけでも全部つながっているんだという話をする時に、それぞれがそれぞれを映し出す鏡なんだという話を持ってくる。

これもひとつのその輪廻を抜きにしながら他のある種の共同的であるという道のひとつなんじゃないかなという気はしています。最初っから全部自分の中に入っちゃっていて、全てが私であり私が全てなんだという、そこから始めてもいいんじゃないかということです。輪廻なしでどうするのという時のひとつの代替案としてライブニッツの『モノドロジー』というのはあり得るんじゃないかなって今聞いてて思った次第です。

柳：たいへん興味深いご指摘をいただき、ありがとうございます。笠原先生、もしよろしければ。

笠原：難しいですね。私の専門的に、お答えするのが中々難しい問だな、というふうには思いますが、先ほど質問者が価値としての死という概念が事実としての死を上回ることもあるとおっしゃっていたと思うんですけれども、

先ほどの発表ではお時間がなくてあまり紹介できなかったのですが、例えば《マノン》の続編《マノンの肖像》では、マノンは既に死んでいるので舞台上には登場しないのですが、登場人物の語りによってその存在を観客に強く意識させるというか……マノンの死によって取り残された者たちがマノンの死を語り直すというような作品になっているということがいえるわけです。

つまり、そもそも《マノン》はマノンが天を目指したにもかかわらず、それを受け入れられないデ・グリューの場面で終わる。そして、その続編においては恋愛と信仰が両立する、ということで終わる。つまり、続編では恋愛の聖なる力というのを認める終わり方になってまして。これは一色先生がご指摘の輪廻とは全く関係ないのですが、でも先ほどのコメントで触れられていた「価値としての死と事実としての死」というのは、その価値付けしているのが周囲の第三者的な語りによって価値付けられるという死が、何度でも語り直すという力につながっているのでは、というふうに思った次第です。

柳：ありがとうございます。既に大分長くなってしまっており恐縮なのですが、最後にもう少しだけ附言させてください。

先頃、EAAで「仏教と哲学の対話」という別のシンポジウムを開催し、そこでお招きした早稲田大学の守中高明先生から次のような興味深いお話を伺ったのを思い出しました。守中先生は西洋哲学の観点を組み入れて浄土・念仏を鮮やかに分析しておられ、先ほど一色先生や上田先生が仰っていたような「その限りでシェークスピアになる」という実践観に通じるように思います。守中先生が仰っていたことを私なりにまとめると、「南無阿弥陀仏」と唱える念仏はパフォーマンスな発話であり、そのつど一回かぎりの状況を遂行的に産出し、唱える者は過去の阿弥陀仏たる法蔵菩薩になるのだということだったと思います。詳しくはEAAのブログに報告記事がございますので、そちらをご覧くださいできれば幸いです。URLは以下の通りです。
<https://www.eaa.c.u-tokyo.ac.jp/blog/report-20220126/>

これは恐らく一色先生も仰ったように、仏教に広く見られる型のひとつのように感じます。たとえば禅宗でも、仏としてふるまっている限りは仏である、というような言説が見えます。このような発想は永明延寿という禅僧が提示した実践の枠組みからも読み取ることができると思います（拙論「禅が伝える心の鏡——東アジアにおける『宗鏡録』の成立と展開」、『仏教文化』

58、2019年)。

もう一つは、今日のご発表とその後の議論をうかがって私なりに感じたことは、有限な個をどうやって超えるのかという問題に集約されるところが大きいのではないかということでした。「個人の死で全てが終わってしまう」とか「個人の意識の問題でしかない」などということではなく、三人称的な視点や輪廻による関わり合い、さらには歴史に留めるなど、個に閉じるのではなく、その外へ如何に開いていくかが共通の課題であるように感じました。

上田：皆さま、非常にたくさんの豊かなコメントを頂きましてありがとうございます。

柳：みなさまのおかげで大変楽しい時間を過ごさせていただきました。ありがとうございます。

司会の私の不手際で時間が大幅に超過してしまい、まことに申し訳ありません。それにもかかわらず、沢山の方に最後までお付き合いいただき、本当にありがとうございました。

最後に本日ご発表いただきました三浦先生、笠原先生、コメント頂きました一色先生、そしてご参集いただいた皆さまに心よりお礼を申し上げて、このシンポジウムを終了いたしました。皆さま、本当にありがとうございました。

参加者プロフィール

(五十音順)

石井剛 (ISHII, Tsuyoshi)

東京大学大学院総合文化研究科教授・東アジア藝文書院院長。主な研究テーマは中国哲学。著書に『戴震と中国近代哲学——漢学から哲学へ』（知泉書館、2014年）、『齐物的哲学』（華東師範大学出版社、2016年）、編著に『ことばを紡ぐための哲学——東大駒場・現代思想講義』（白水社、2019年）、共著に『世界哲学史6——近代I 啓蒙と人間感情論』（伊藤邦武・山内志朗・中島隆博・納富信留編集、ちくま新書、2020年）など。

一色大悟 (ISSHIKI, Daigo)

京都大学学術研究展開センター特定専門業務職員（URA）、博士（文学）（東京大学、2016年）。主な研究テーマはインド仏教アビダルマ、近世俱舎学、近代仏教学など。著書に『順正理論における法の認識——有部存在論の宗教的基盤に関する一研究』（山喜房佛書林、2020年）、共著に *The Seventy-five Elements (dharma) of Sarvāstivāda in the Abhidharmakośabhāṣya and Related Works: Baud-dhakośa: A Treasury of Buddhist Terms and Illustrative Sentences. Volume VI* (The International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies, 2018)、論文に「The modern Buddhist studies of Zen priests at Tokyo Imperial University: considering perspectives on original Buddhism」、「東アジアの諸註釈が論じる『俱舎論』の全体構成——三分分別から破我別論へ」、「1960年代における東京大学仏教青年会学生部の復興——問いとしての「仏教青年」」、「Acceptance of the *Abhidharmakośa* in Japan: Focusing on the Relationship with Buddhist Studies in Modern Era」など。研究奨励賞（研究代表者、日本宗教研究諸学会連合、2022年）、日本印度学仏教学会賞（日本印度学仏教学会、2022年）。

上田有輝 (UEDA, Yuki)

東京大学大学院総合文化研究科超域文化科学専攻博士課程在籍、EAA リサーチ・アシスタント（シンポジウム開催当時）。修士（学術）（東京大学、2021年）。主な研究テーマは、ホワイトヘッド哲学、日本哲学、価値論。主な論文に「有機体の哲学にとって「進化」とは何か」、「反復という称名——柳宗悦の仏教美学における反復と伝統の問題」など。

笠原真理子 (KASAHARA, Mariko)

東京大学連携研究機構ヒューマニティーズセンター助教（人文社会系研究科次世代人文学開発センター兼任）、早稲田大学総合研究機構オペラ/音楽劇研究所招聘研究員。博士（文学）（東京大学、2021年）。東京大学文学部思想文化学科美学芸術学専修卒業、同大学大学院文化資源学研究専攻修士課程、博士課程修了。主な研究テーマは、19世紀後半のフランス・オペラ（ジュール・マスネ Jules Massenet のオペラを中心とする）とオペラ演出。現在は、オペラ漫画、多次元的なオペラ演出のテーマについても考察を深めている。オペラ演出部のスタッフとして、実際のオペラ制作現場にも関わる。論文に「マスネのオペラ《マノン》における死の表象——赦しと楽園（死から生への眼差し）」、「クプファー演出を通して考えるミュージカル《エリザベート》——エリザベートは救われたのか？「橋」と「鏡」の視点から」、「『騎士デグリューとマノン・レスコーの物語』のオペラ化に見られるデ・グリューの信仰の変容」、「マスネのオペラ《マノン》における「演出」——文学のオペラ化に関する考察」（博士論文）など。

三浦隼暉 (MIURA, Junki)

東京大学大学院人文社会系研究科哲学専門分野博士課程在籍、成城大学・桜美林大学非常勤講師、専修大学兼任講師、明治学院大学特別TA。修士（文学）（東京大学、2018年）。主な研究テーマは、ライブニッツの哲学および17世紀から19世紀にかけての生命思想史。主な論文に「経験からの要求と実体的紐帯——後期ライブニッツにおける複合実体の問題」「後期ライブニッツの有機体論——機械論との連続性および不連続性の観点から」など。第七回研究奨励賞（日本ライブニッツ協会、2018年）。

柳幹康 (YANAGI, Mikiyasu) 編者

東京大学東洋文化研究所准教授。博士 (文学) (東京大学、2013年)。主な研究テーマは中国仏教思想史。著書に『永明延寿と『宗鏡録』の研究——一心による中国仏教の再編』(法藏館、2015年)、共著に『最澄・空海将来「三教不斉論」の研究』(国書刊行会、2016年)、『一心万法——延寿学研究』(宗教文化出版社、2018年)、共訳に『新国訳大蔵経 [中国撰述部] 第6冊 [禪宗部] 1-6 法眼録・無門関』(大蔵出版、2019年)など。学術奨励賞 (中村元東方研究所、2016年)、日本印度学仏教学会賞 (日本印度学仏教学会、2020年)、研究奨励賞 (研究分担者、日本宗教研究諸学会連合、2022年)。

EAA Booklet 32
EAA Forum 22
死から生の価値を問い直す

編 者 柳幹康（東京大学東洋文化研究所准教授）
参 加 者 石井剛、一色大悟、上田有輝、笠原真理子、
三浦隼暉、柳幹康
発 行 日 2023年9月25日
発 行 者 東京大学東アジア藝文書院
編 集 協 力 田中有紀（東京大学東洋文化研究所准教授）
立石はな（東京大学東アジア藝文書院特任研究員）
編 集 制 作 一般財団法人法政大学出版局
デ ザ イ ン 株式会社 designfolio / 佐々木由美
印 刷 ・ 製 本 株式会社 真興社

© 2023 East Asian Academy for New Liberal Arts,
the University of Tokyo

ISSN 2435-7863



EAA Booklet - 32

EAA Forum 22

死から生の価値を問い直す



E A A

EAST ASIAN ACADEMY
FOR NEW LIBERAL ARTS