

仏の死

——その伝承と解釈をめぐって——

藤田宏達

はじめに

このたび、日本宗教学会第五十二回学術大会が北海道大学で開催されるに当たり、公開講演会でお話をさせていただく機会が与えられたことをたいへん光榮に思う。「仏の死」という表題は、「神の死」に対応させる形で掲げたのであるが、本来仏教では「仏の死」という表現は用いない。仏の死を表わす場合は、一般に「般涅槃」とか「入滅」という語を用いるのであって、この点については後にやや詳しく取り上げることにしたい。

一九八八年四月、ゲッティンゲン大学のベヒェルト (H. Bechert) 教授の企画でブッダの年代についての国際的なシンポジウムが行われ、その部厚な報告書二冊が最近出版されたが、これを見ても、外国の学者でもブッダには death, decease / Tod, Sterben とどうどうな語をほとんど使わず、parinirvāṇa (般涅槃) あるが、nirvāṇa (涅槃)

というような語を用いている。一例をあげれば、ヘルギーの学者はジャイナ教の開祖マハーヴィーラに対しては *decease* を用いているのに、仏教の開祖ブッダに対しては *mahāparinirvāṇa* (大般涅槃) を用い、両者を意識的に区別している。^{*}このように、ブッダの死について「死」の語をほとんど使わないのは何故か。こうした問題を含めて、仏教における伝承と解釈をめぐって、しばらく私見を申し述べることにしたいと思う。

ちなみに、日本語で「ほとけ」と呼ぶ場合、死者を表わすという独特な用法があり、これによると、「仏の死」という表現はあり得ないことになるが、いまは無論このような意味での「ほとけ」を問題にするわけではない。

^{*} P.H.L. Eggermont, "The Year of Mahāvīra's Decease," "The Year of Buddha's Mahāparinirvāṇa," in *The Dating of the Historical Buddha/ Die Datierung des historischen Buddha*, ed. H. Bechert, Part 1—2 (Symposien zur Buddhismusforschung, W, 1—2), Göttingen, 1991—92.

一 最晩年のゴータマ・ブッダ

歴史的人物としてのゴータマ・ブッダ(釈尊)の伝記、すなわち「仏伝」に関する資料はかなり多く、パーリ文・サンスクリット文・漢訳・チベット訳の古い仏伝だけでも二十種ほどある。しかし、これらの多くはブッダの誕生から三十五歳で成道、すなわちさとりを開いた後、数年のあいだまでの出来事を語ったものが多く、いわゆる一代記のものはずかしかない。したがって、ブッダが成道後、八十歳で死を迎えるまでの四十五年間の教化活動を編年史的にたどることはできない。ところが、最晩年のブッダの出来事については、これをまとめて詳しく伝える経典が原始仏典の中にある。それは、パーリ聖典では『長部』(Dīgha-Nikāya)第十六経の『大般涅槃経』(Mahāparinibbāna-sutta)で、漢訳では『長阿含経』第二経の『遊行経』(仏陀耶舎・竺仏念共訳)、『仏般泥洹経』(白法祖訳)、『般泥洹経』

(訳者不詳)、『大般涅槃經』(法顯訳)が、これに当たる。また、『根本説一切有部毘奈耶雜事』卷三五—三九(義淨訳)にも同じ記事が収められており、この部分にはチベット訳(Dul ba phran tshogs kyi gzhi)が現存するとともに、サンスクリット断片も中央アジアのトルファンで発見され、『大般涅槃經』(Mahāparinirvāṇa-sūtra)として校訂出版されている。なお、サンスクリット断片としては『遊行經』の一部分に相当する法藏部所伝のものもある。

これら諸異本のうちで、パーリ本のみは、大善見王物語の部分を『大善見王經』(Mahāsudassana-suttanta)として『長部』の中に別出しており、また法顯訳のみは他の諸本の初めの箇所当たる部分を欠く、というように、かなり相違する点もあるが、しかし内容的には大体同じで、いずれも最晩年のブッダの歴史的事実に近い内容を伝える貴重な資料である。特に、パーリ本『大般涅槃經』は、パーリ聖典の中で長い經典を集めた『長部』の中でも最も長い經典であり、西洋では早くから注目され、翻訳や研究がいろいろ出ている。わが国でも、中村元訳『ブッダ最後の旅』(岩波文庫、一九八〇年)を始めとして種々な翻訳があるほかに、近年の仏伝に関する著作には必ずといってよいほど引合に出されているから、今日ではパーリ本『大般涅槃經』に近づくことが比較的容易になっている。

歴史的な伝承という面から見ると、この經典は、ブッダが死を迎える半年から一年ほど前にマガダ国の都ラージャガハ(現在のラージギル)を出発し、最後のクシナーラー(現在のカンア)に至るまでの旅の経過をたどっているが、ここに出てくる地名は、現在の地理上の実情とはほぼ正確に対応しており、それぞれの地における叙述も実際にあった出来事を髣髴させるものが多い。

仏の死 たとえば、最初のラージャガハにおいて「衰退をまねかいたための七つの法」(七不退法)という教説が説かれるが、これは当時のマガダ国とヴァッジ国との政治的緊張関係を背景としたものであり、同じような事情はパータリ村(現在のパトナ)におけるマガダ側の都市の構築という記事にも看取される。ガンジス河を渡り、ヴェーサーリー(現

在のヴァイシャリ)において、ブッダが遊女アンバパーリーから供養を受けたというのも、当時の新興都市の経済的・文化的状態から見てほぼ自然に理解される。ヴェーサーリーの郊外のペールヴァ村に赴いた時は、ちょうどインド特有の雨期が到来したので、ブッダは雨安居(雨期三カ月の定住)に入るが、この安居中に発病し、死を思わせるほどの激痛が起こったにもかかわらず、よく耐えしのんで病いを克服したというのも事実には違いない。さらにマツラ国のパーヴァー(現在のファジルナガル)に留まった時、鍛冶工の子チュンダより食事の供養を受け、赤痢のような病いにかかり、これが最後の食事となったことも事実であろう。ブッダがその時食べたスーカラ・マッダヴァ(sukarama-dava)については、野豚の肉という説と茸の一種という説があるが、ともかくこれが罹病の原因となったのは確かと見られる。

終焉の地クシナラーにおける記事も、いろいろな史実を伝えている。スバッダ(須跋)が最後の弟子となったことや、マハーカッサパ(大迦葉)の一行が遅れて到着したことは、どの諸本も伝えているから、本当であろう。パーリ本ではブッダが出家の弟子達に対して「もろもろの形成されたもの(諸行)は滅びゆくものである。汝らは怠ることなく励めよ」という最後のことを残して、四禪・四無色定・滅尽定の九次第定(ただし、『相應部』六・一五では四禪・四無色定の八等至)の順逆を経て四禪に入り、それより出定して直ちに般涅槃された、と記している。この禪定による入滅説は、經典編纂者たちの解釈と見るべきであろうが、しかしブッダが静寂そのものの中で安らかに死を迎えたという所伝は信じてよいであろう。そして、ブッダの遺骸が火葬に付され、遺骨(舍利)が分配され、各地にストゥーパ(塔)が建てられたというのも事実であろう。分配先については、諸異本は必ずしも一致していないが、一八九八年にピブラーワーで発見された舍利壺は、そのふたの刻文から、おそらく諸本に伝える釈迦族に分配された遺骨に当たると推定されている。この遺骨がタイ国王室を経て、わが国にも分骨され、現在、名古屋の覚王山日泰寺に奉

祀されているのである。聖者の遺骨崇拜、ストゥーパー供養というのは、バラモン教ないしヒンドゥー教やジャイナ教にはほとんど認められないから、インドの歴史において、おそらく仏教徒によって始められたものであり、その後仏塔信仰が仏教の展開に大きな役割を演ずるに至ったのである。

このように、この經典はブッダの死とその後の出来事についてまでも伝えているのであるが、しかしそのすべてを記しているわけではない。たとえば、ブッダの生存年代は一般に仏滅年代として取り上げられるが、この点について、この經典からは何の手がかりも得られない。幾つかの漢訳だけが、入滅の日を降誕、出家、成道の日と同じく二月八日、または四月八日としている程度である。ブッダの死後、葬儀を行い、ストゥーパーを建てたのは、在家の弟子たちであったが、出家の弟子たちにとっては、ブッダが説いた「法」と「律」の結集すなわち聖典の編纂という大事があった。その中心的役割を果たしたのはマハーカッサパであったが、しかしパーリ本や『遊行經』ではマハーカッサパの遅参に言及するのみで、この点については何も触れていない。聖典の編纂について触れているのは、その他の諸本においてである。したがって、この經典の諸異本を通じて、ブッダの死の前後の様子がすべて同じように伝えられているわけではないが、しかしこの經典の記述の中に歴史性の高い伝承があることは疑う余地がないのである。

『大般涅槃經』は、こうした歴史的事件の叙述に対応して、ブッダの人間としてのすがたや、ブッダをとりまく人々の様子も生き生きと描き出している。たとえば、ブッダがベルウァ村において、自分はずでに八十歳の老齢に達し、身体は革紐で結びつけられた古ぼけた車ののように、やっと動いているようなものだ、と述懐しているのは、人間ゴータマのすがたを如実に表わしている。あるいは、ブッダの死を目前にして、常隨の弟子アーナンダ(阿難)が、物蔭に去って、悲しみのあまり独り泣いていたというのは、いかにも胸に迫るものがあり、またブッダがアーナンダのいないのに気づいて呼びにやり、悲しみ歎くな、汝は長い間よく仕えてくれた、これからも努め励めよ、とやさし

く言葉をかいたというくだりには、ブッダのこまやかな深い思いやりがあふれている。このような人間味豊かなブッダのすがたやブッダを慕う弟子たちの心情は、この經典の処々にうかがわれるのであり、読者の心を深くゆさぶるものがある。その点で、『大般涅槃經』は、原始仏典の中では、人間的な感動を強く呼び起こす異色の經典であり、伝記文学ないし歴史文学の作品としてみても、注目すべきものといわねばならない。

ただし、それだからといって、『大般涅槃經』は、単に歴史的事実や人間ゴータマのすがただけを記しているのでは勿論ない。いわゆる仏伝文学のすべてがそうであるように、この經典には人間ゴータマの神格化にともなう非歴史的ないし神話的な伝承が処々に認められるし、また、さまざまな教理学的論議や思想的な解釈も織り込まれている。

この經典が、ブッダの神格化にともなって非歴史的ないし神話的な叙述をしている点については、種々な事例をあげることができる。たとえば、ブッダがガンジス河を渡ったのは、船や筏などによるのではなく、瞬時のうちに此方の岸から彼方の岸にとび越えたのであるという。これはブッダの神通力による神格化であるが、同時に此岸から彼岸への渡河によせて、迷いの世界からさとりの世界へ到達することを象徴的に表現したものと見られる。後述のように、ブッダがヴェーサーリーで入滅を決意するに当たっては、悪魔が登場して重要な役割を演じており、あるいは入滅の地クシナーラーでは、十方世界から多くの神々がやってきてブッダの死を悲しんだと記しているが、このような描写の背景にある考え方、すなわちブッダの死に対する經典編纂者たちの解釈の意図するところをよく吟味しなければならぬ。

また、この經典には教理思想に関する重要な記述も多く含まれている。いわゆる自灯明・法灯明と呼ばれる有名な教説や、戒・定・慧の三学、それに解脱を加えた四法、あるいは四諦・八正道・四禪・四念処・四不壊淨など、原始

仏教の基本的な教説を始めとして、八衆・八勝処・八解脱・四大教法・三十七道品などのような発達した教理も説かれている。もっとも、これらは諸異本によってかなりの異同がある。たとえば、パーリ本などで説かれる八勝処・八解脱の教説は、サンスクリット本などには欠くが、逆にサンスクリット本などで説かれる十二因縁説は、パーリ本などには欠く、といった具合である。だから、こうした教理思想の問題については、すべての諸本を精密に比較し検討してみる必要がある。

教理に関する記述だけに限らないが、『大般涅槃經』の諸異本には、他の經典とほとんど同一の文で共通する記述が非常に多い。パーリ本について、リス・デヴィス夫妻 (T. W. and C. A. F. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, Pt. I, London, 1910, pp. 71-77) やフランケ (R. O. Franke, *Dghanikāya*, Göttingen, 1913, S. 179-255) が調査したところによると、この經典の三分の二ほどの箇所が、他のパーリ聖典にも出てくる。それらをよく検討してみると、『大般涅槃經』の成立問題についていろいろな手がかりを得ることが出来る。たとえば、この經典に出てくる地名や人名にちなんで、他の經典から挿入されたと思われる文もあるから、この經典に記載されている事柄を直ちにブッダの最晩年に関係づけて見ることはできない。これは、特に教理思想を取り扱う場合注意しなければならぬことである。

このように、『大般涅槃經』は、要するに人間ゴータマの死という歴史的事実に即して、いわばその宗教的真實を明らかにしようとしたものであり、歴史性が濃厚ではあるものの、他方人間を超えたブッダとしてのゴータマに対する独自の伝承や解釈が見出されるのである。それらの中で、本日は二つの問題に焦点をしばって、私見を述べることにしたい。一つは、この經典の諸異本の大半がそのタイトルとして用いる般涅槃の意義について、そしてもう一つはブッダみずからが死を決意したという、これまた諸異本にひとしく見られる入滅の解釈についてである。

二 般涅槃の意義について

原始仏典によると、迷いの世界にあるわれわれ人間一般の死を表わす場合と、ブッダや仏弟子で解脱の境地に到達した者の死を表わす場合とは、言葉の上でもはっきり区別を立てている。パーリ語で示すと、まず人間一般の場合には主に「死ぬ」(marati, miyati, cavati)とか「時をなす」(kalam karoti)という語が用いられている。「時をなす」というのは、死時を作ることとで、インド一般で使われていた用法でもある。これに対して、解脱者の場合は、たとえばブッダを「死に打ち勝つ者」(maranābhīnu) (SN. I, p. 121 G)と呼び、解脱に達した弟子を「死を捨てる者」(macchāyī) (Sn. 755, etc.)「死を渡る者」(maccutara) (Sn. 1119)と称するように、いずれも死を超越し、まさしく「不死」(amata)を得た者と見るから、「死ぬ」という語を用いず、「時をなす」という語に代えるに「時を待つ」(kalam kankhati; kalam parikankhati)という表現を用いる。これはすでに精神的には死を超えており、ただ身体的な寿命の尽きる時を静かに待つ、ということと、バラモン教やジャイナ教の聖典でも同じように解脱者に対して使われているから、当時のインド一般の諸宗教に共通した用語であり、仏教もこれを採用したものである。

ただ、仏教では解脱者の死を表わす用語として、これよりももっと頻繁に用いるのが、いまここで取り上げる「般涅槃」という語である。その端的な用例としては、ブッダの死を語る経典を『大般涅槃經』と名づけていることにあるが、この場合「大」(maha)の語が付加されているのは、解脱者の中でも特にブッダのみが「大いなる般涅槃」(「死」)である意味を表わしている。もっとも、パーリ仏教では、これを「般涅槃を語る大きな経」という意味で使った形跡もあるが、しかし後代には「大般涅槃」を術語化して用いており、これは大乘仏教にも受け継がれている。

ところへ、「般涅槃」の原語は、パーリ語でパリニッバーナ (parinibbāna)、「サンスクリット語でパリニルヴァーナ (parinivāna) というが、これはニッバーナまたはニルヴァーナに pari (完全に、遍く) という接頭辞を付したもので、漢訳の「般」はこの接頭辞を音写し、「涅槃」はパーリ語形に類似した俗語(たとえばガンダーラ語では nīvana という)を写したものである。古訳の「般泥洹」というのも同じく音写語である。ニッバーナ(以下、このパーリ語読みを用いる)は, nirvāṇa に由来する語で、「吹き消すこと」「吹き消した状態」を意味するとされるが、原始仏典ではこうした語源の意味を積極的に示す用例は見当たらない。語根の *√vā* (吹く) という意味を表出しないで、単に「消えること」「消滅」の意味で用い、特に火または火に譬えられるものの消滅をさすことが多い。火が消滅した状態は、冷えきって静められ、和らげられる点から、寂靜・平安の境地に譬えられ、さらに解脱そのものを表わす用語となつたのである。したがって、一般に涅槃の原義を「煩惱の火を吹き消すこと」と説明しているが、しかし実際には「吹く」という意味はなく、これをたとえば蠟燭の火を吹き消すようなイメージで解するのは不適当といわねばならない。漢訳でもニッバーナを意識する場合には「滅」「寂滅」「滅度」などを当てており、「吹く」という意味をまったく示していない。したがって、それは同じく解脱を表わすニローダ (nīrodha 止滅) の訳語と共通している。

「般涅槃」は、このニッバーナに pari- を付した語であるから、字義どおりには「完全な涅槃」の意であり、本来はニッバーナの完全性を強調したもので、意味の上では変わりがないといつてよい。実際、原始仏典を見ると、パリニッバーナがニッバーナと同じ意味で使われる用例を数多く見出すことができるし、漢訳でもパリニッバーナを単に「涅槃」と訳す場合が少なくない。その意味では、ニッバーナとパリニッバーナとは混用されているといつても差支えない。

仏の死

「般涅槃」の原語としては、このほかに、パリニッバーナと語形が似ており、ほぼ同義的に使われる語としてパリ

ニッブタ (paribhuta) [サンスクリット語でパリニルヅリタ (parinirvāta)] という語がある。これはニッブタという過去分詞形に、接頭辞 pari- を付した語である。ニッブタは nir-ⁿⁱ-^{vi} に由来し、もとは「覆いをとりさるること」「ときほごされた状態」という意味であるが、ただ原始仏典にはこのような語源の意味で使われる用例は見出されない。やはり語根の ⁿⁱ-^{vi} (覆う) という意味を表出しないで、単に「消滅」を意味する点はニッバーナと同じである。これは pari- を付したパリニッブタについても、まったく変わりが無い。ニッブタないしパリニッブタは、ニッバーナないしパリニッバーナの動詞形 (nibbati, nibbāyati; parinibbati, parinibbāyati) の過去分詞のごとくに使われており、「涅槃に入った」「般涅槃した」という意味を表わしている。だから、漢訳でも、これに「涅槃」ないし「般涅槃」の語を当てている。

もつとも、近時、「涅槃」の原意を問題として、それは「消滅」ではなく、「離脱」「除覆」すなわち覆いがとり除かれること、覆いからの離脱であるとし、「解脱」がアートマンの非アートマンからの離脱を意味するのと同義であるとする新説が提示されているが、その所論には疑問がある。詳しい検討は他の機会を俟たねばならぬが、直ちには同意しかねる説である。

「般涅槃」の原語としては、以上が主なものであるが、これらは元来仏教独自の用語ではない。仏教と同時代・同地域に成立したジャイナ教や、大叙事詩『マハーバーラタ』のようなバラモン教系の文献においても、ニッバーナ・パリニッバーナ、あるいはニッブタ・パリニッブタに相当する語が同じように解脱の境地を表わすものとして用いられている。してみると、涅槃ないし般涅槃は、決して仏教特有の用語ではなく、仏教やジャイナ教が興起したころから、当時の沙門すなわち自由思想家たちを中心としたインド思想界においてよく用いられていた語であることが知られる。実際、原始仏典の中にも、仏教以外で行われていた一般の涅槃説が取り上げられている。ただ現存の文献によ

る限り、涅槃ないし般涅槃という用語を最も高揚したのは仏教であったと思われる。おそらくこの語が仏教の解脱の境地を表わすのに一番ふさわしいと見なされたことによるのであろう。そして、この語が中国に伝えられた際、「滅」「寂滅」「滅度」の訳語で表わし、特にパーリニッパーナやパーリニッパタのように *pari-* を付すときは「円寂」とか「入滅」の語を用いたが、しかしこのような意訳語よりもインドの原語のままを写した語のほうが適当であるということも早くから考えられていた。こうして涅槃ないし般涅槃という音写語が仏教的術語として漢訳仏教圏に広く定着するに至ったのである。ちなみに、漢訳仏教圏以外では、たいていの英・独・仏の辞書に *nirvana* (独は *Nirwana*) をあげているように、ニルヴァーナというサンスクリット語がそのまま通用している。

ところで、涅槃はこの世において得られるとするのが仏教の基本的立場である。これはブッダが成道時に涅槃に達したことで明らかであるが、原始仏典においては、たとえ「現世において (ditthe va dhamme) ニッパーナを得る」(Ud. p. 37; AN. W, p. 353) というように、涅槃が現世に関するものであることを明確に述べている。ブッダの説法について「かの世尊は〔自ら〕般涅槃して (parinibbuta) 〔他の〕般涅槃 (parinibbāna) のために法を説く」(DN. III, p. 55; MN. I, p. 235) という場合のパーリニッパタやパーリニッパーナが現世のそれを示していることも明白である。經典では「現世において般涅槃する (parinibbāyati)」(SN. W, p. 102; AN. III, p. 409, etc.) というような表現もよく出てくる。ニッパーナも、パーリニッパーナやパーリニッパタも、この世で得られるとする点では何ら変わりがない。そして、このことは、ジャイナ教の古層聖典におけるニッヴァーナ (*nivāna*) やパーリニッヴァーナ (*parinivāna*) 等の用例を見ても同じである。いわゆる六十二見としてまとめられている異端の見解の中には、五種の「現在涅槃論」(*ditthadhammanibbāna-vāda*) が立てられており、これらの点から見ても、涅槃がこの世で獲得されるべきものであること、むしろ当時の思想界における共通の理解であったというべきである。

しかるに、他方この同じ涅槃ないし般涅槃の語が、解脱者すなわちこの世で涅槃を得た者の死を表わすものとして原始仏典から用いられている。これは、いわゆる最古層の詩句には認められないにしても、比較的古い詩句から現われるから、かなり早くからの用法と見てよい。たとえば、『スッタニパータ』で「賢者たちはこの灯火のように涅槃に入る、(nibbanti)』(Sn. 235 = *Mh.* 6. 14) という場合は、解脱者としての死を意味している。あるいは『テーラーガーター』で「ナーガ(象=仏)は身体を捨てて、煩惱がない者として般涅槃するであらう、(parinibbati)』(Thag. 704) とあるのも、ブッダの死をさすことは明瞭である。

これらの例では、解脱を得た者の死を表わすのに、ニッバーナとパリニッバーナの両方(いずれも動詞形)が用いられているが、しかしそのほかの用例もあわせてみると、全体としてはパリニッバーナ(およびその動詞形パリニッパタ)のほうを多く用いる傾向が認められる。そして、散文経典になると、その傾向が一層強くなり、ブッダの死を語る経典を『大般涅槃経』と名づけるに至ったのである。

どうして、ニッバーナよりもパリニッバーナのほうが用いられるようになったのであろうか。かつてトーマス(E. J. Thomas, "Nirvāna and Parinirvāna," in *India Antiqua*, Leiden, 1947, pp. 294—295) は、両語の区別をまったく文法的なものと見て、ニッバーナが「涅槃の状態」を表わすのに対して、パリニッバーナが「涅槃の状態へ到達すること」を表わすと解釈した。この説は、近年ノーマン(K. R. Norman, *The Elders' Verses* 1, London, 1969, pp. 119—120) も是認しているが、いま一つ釈然としない。私見では、やはりパリニッバーナが字義どおりには「完全な涅槃」の意であるところから、死に擬する表現としては、ニッバーナよりも適切と考えられたのではないかと思う。

では、本来この世で獲得されるべき涅槃がなぜ死と結びつけられるに至ったのであろうか。この点については、まずニッバーナあるいはニッパタという語が元来「消滅」を意味することが指摘されよう。それは、火または火に譬え

られる煩惱の消滅をさすが、広い意味では煩惱をもつ人間存在全体の消滅にも適用される語であったといえる。しかも、当時一般の輪廻・業の思想から見ると、涅槃の境地は輪廻からの解脱を意味するわけであるが、たといこの世で涅槃に達したとしても、なお前世の業の果報としての身体は消滅していないから、真の意味の「消滅」が死において実現されると見るようになるのはむしろ自然である。仏教前後のウパニシャッドの解脱観を見ても、現世においてブラフマンとアートマンとの合一、いわゆる梵我一如の解脱を得ることが説かれるものの、やはり真の解脱は死後に達成されると考えられていた。また、ジャイナ教でも、仏教と同じように「完全な涅槃」を表わす語が現世と死後とのいずれにも用いられていること、またジャイナ教の苦行の究極が断食死であり、完全な解脱は身体の死をもって実現されるという考え方であったと見られる。してみると、仏教における涅槃が現世のそればかりでなく、死と結びつけて考えられるようになったのは、やはり当時の思想界一般の動向に対応したものでできよう。原始仏典では、涅槃の同義語としてしばしば「不死」をあげているが、これは『リグ・ヴェーダ』以来、理想的・絶対的な境地に対して与えられたインド一般の表現であり、死という事実の単なる否定ではないから、涅槃と死とを結びつける考え方と抵触するものではない。

ところで、パーリ本『大般涅槃経』によると、ブッダの死はしばしば「無余涅槃界において般涅槃する」(anupādisesāya nibbānadhātūyā parinibbāyati) (e.g. DN. I pp. 108-109) という表現で示されている。この場合「無余涅槃界」の「余」はウパディセーサー (upādisesa) に当たるが、サンスクリット本ではウパディシエーシヤ (upadhiśesa 余依) という語を用い、やや伝承を異にしている。しかし、意味の上からいうと、どちらも「身心の残余」を表わす点ではほぼ同じであり、それゆえ「無余涅槃界」は「身心が余すところなく無くなった涅槃の境界」、つまり身体も煩惱もまったく消滅した死時もしくは死後の涅槃の境界をさすのである。

このように、ブッダの死について、「般涅槃」という語をさらに「無余涅槃界」という文脈で示すのはどういふわけかといえ、おそらくこの世で涅槃に達したブッダの死後のあり方に対する強い関心が背景にあったのではないかと考えられる。よく知られているように、ブッダは如来（解脱者）が死後に存在するか、存在しないかという形而上学的問題については「無記」の立場をとり、論議することを避けた。これはブッダのすぐれて現実的・実践的な態度を表明したものであるが、しかし果たしてこれによってどれだけの人々が納得したのであるうか。原始仏典の中には、たとえば解脱者の死後、その靈魂（識）の行方を求めるような記事さえも見出され、当時の一般の人々が解脱者の死後のあり方にいろいろな憶測を立てていたことが推知される。如来の死後の有無の問題が「十難無記」ないし「十四難無記」に数えられたのも、この問題についての一般の関心の深さを裏づけるものといつてよい。

こうした関心に対する一種の積極的な解答として説かれたのが無余涅槃界であったように思われる。「無余涅槃界において般涅槃する」という定型句は、始めはブッダの死について説かれたものであろうが、やがて解脱を得た者一般の死についても用いられるようになった。この場合、注意すべきことは、必ず涅槃にダートゥ（*Dhātu*, 界）の語をもなっていることである。ダートゥは多義的な語であるが、ここでは境界・領域というほどの意味で、涅槃を得た者の死後の境界を具体的に・積極的に表わしたものといつてよい。そして、この定型句の「般涅槃」にはパリニッパナの動詞形（*parinibbāyati*）が用いられているが、またパリニッパタという過去分詞形も用いられており、ともに死を意味することは明らかである。

無余涅槃界の觀念がこのようにして成立したとすると、しからばこれに対して生前に涅槃を得た者をいかに表わすべきかという問題が生ずる理で、ここに「有余涅槃界」（身心を保っているあいだの涅槃の境界）という用語が説かれるに至ったものと思われる。ただし、ここで用いられる「有余」という語は、身心の残余を有するという意味以外にも

用いられる場合があり問題を含んでいるが、ともかくこのような有余涅槃界が無余涅槃界との対比で説かれることによって、二種涅槃界の教説が新しく形成されることになった。おそらく原始仏教の最終段階のころに成立したもので、引続く部派仏教になると、涅槃に関する基本的分類として確立するに至った。それは、インド哲学一般でいう生前解脱 (jivanmukti) と離身解脱 (videhamukti) とに対応する考え方を仏教もとっていった事実を示している。

この二種の涅槃界は、涅槃そのものに区別があるわけではなく、本質的には同じであるが、部派仏教の代表的学派である説一切有部では独自のダルマ (法) の体系を立てるので、涅槃はその中では無為法の一つとされ、実体的存在と見なされている。身体はダルマの体系では広い意味の「色」(物質的存在) であり、煩惱をもつ「有漏」であって、「無漏」ではないから、また身体のある有余依 (|| 有余) 涅槃界は有漏性をもつことになる。これに対して、身体を滅した無余依 (|| 無余) 涅槃界は完全に無漏となるから、これこそが真の意味の涅槃であると見なすようになった。ここに無余依涅槃界が有余依涅槃界よりもすぐれて最高の目標であるとする考え方が生まれる。後の中国では、このような無余依涅槃界を「灰身滅智」(身を灰にして智へころを滅すること) と呼んでいるが、これは説一切有部の涅槃観が死によってすべて無に帰するという消極的な面を表わしたものである。

これに対して、大乘仏教はこの二種涅槃界説を継承し、「無余涅槃界に般涅槃する」という定型的表現も用いているが、しかし従来には見られなかった新しい積極的な涅槃観を展開している。ここではその詳細に立ち入る余裕はないので、次に取り上げる入滅の解釈を通して、その一端に触れることにしたい。

三 入滅の解釈について

パリー本『大般涅槃經』によると、ブッダの死、すなわち入滅に先立つこと三ヵ月前に、ヴェサーリー近くのチャパーラ靈地に赴いたとき、常隨の弟子アーナンダに対して、如来は四神足を得ているので、もし欲するならば、一劫のあいだ、あるいは一劫以上のあいだ寿命を延ばすことができる、ということをも三度も繰り返し語った。しかし、アーナンダは悪魔によって心を覆われていたため、これをよく理解することができず、ブッダにそのように寿命を延ばしていただきたいと懇請しなかった。そこで、ブッダは、すでに弟子たちへの教化が完全に果たされたので入滅せよ、と迫る悪魔の勧告を受け入れて、ついにそれより三ヵ月後に入滅することを決意した、という。

この箇所は、どの諸本にも詳しく述べられているが、漢訳の法顯訳本だけはここから始まっており、この箇所が『大般涅槃經』諸本の大きなやまとなっている。この記事によると、ブッダの死をいかに解するかということ、すなわち入滅の解釈がすでに行われていたことがうかがわれる。この經典の編纂者たちにとっては、ブッダのような超人的存在が、われわれ普通の人間と同じ死を迎えるというのにはあり得ないことであった。ブッダの入滅には必ずや特別の理由がなければならない。そこで、經典では、ブッダは本来寿命を延長できるのに、それを懇願しなかったのは、アーナンダの過失であるとし、さらに悪魔を登場させて、その願いを聞き入れる形で、自ら寿命を捨てることを決意したと説く。つまり、ブッダは自分の意志で寿命を延長できるのであるが、あえてこれを短縮して八十歳をもって入滅した、と解釈するのである。

このように、自ら寿命を延ばしたり、縮めたりするのは、ブッダが因果律を超え、自由意志で死を選んだとする解

釈から考え出されたものに違いないが、この經典では、その根拠となっている「四神足」について、これを修める者はだれでも一劫あるいは一劫以上のあいだ寿命を延長することが可能であると説いている。四神足（四如意足）というのは、さとりを得るための三十七種の修行方法、いわゆる三十七道品の第三番目の実践法で、第一にすぐれた禪定を得ようという欲をおこし、第二に努力精進し、第三に心をおさめ、第四によく思惟観察し、これらの力によって得られた禪定をよりどころ（足）として超自然的な神通力（神、如意）をあらわすとされるものである。これは、原始仏教で出家修行者に対して説かれる実践法の一つであるから、ブッダ以外の弟子たちにも適用される理である。仏教の用語では、禪定による神通力によって多くの寿命の力（寿行）を延ばすのを「留多寿行」といい、逆に縮めるのを「捨多寿行」というが、部派仏教の時代に入ると、これらの問題が盛んに論議の対象となった。ブッダばかりでなく、むしろ仏弟子で解脱に達した阿羅漢について留多寿行ないし捨多寿行が取り上げられ、アビダルマにおける阿羅漢論や神通論に関する重要な論題となった。詳しくは省略するが、ともかく部派仏教では、入滅の解釈に関わる経説は主としてこのような関心のもとで展開していったのである。

これに対して、大乘仏教においては、ブッダの寿命の無限性という関心のもとで、永遠の存在としての仏の本質を見ようとする解釈を行っている。『大般涅槃經』では、ブッダはもし欲するならば、一劫あるいは一劫以上のあいだ寿命を延ばすことができるかと説かれているが、この場合の「劫」(Kappa)というのは、途方もなく長い宇宙論的時間の単位を表わしたもので、無限・永遠の時間といってもよい。もともと、部派仏教の解釈では、この場合の「劫」を人間の寿命百年と見る説もあるが、しかし大乘仏教ではこれを通常の極めて長い時間の単位と見るのであり、やはりこの見方をとるのが自然であろう。また、「一劫以上のあいだ」(Kappāvesam)というのは、直訳すれば「一劫の残りのあいだ」とも訳され、漢訳でも「一劫を減ず」とも「一劫を過ぐ」とも訳されているが、チベット訳では「一劫

以上のあいだ」と訳しており、やはりこの意にとるほうが妥当であろう。してみると、ブッダが一劫あるいは一劫以上のあいだという、限りなく長い期間寿命を延ばしうるというのは、明らかに歴史性を越えた存在としての仏への関心を表わしたものであるということが出来る。しかも注意すべきは、經典では悪魔を登場させて、ブッダの教化すべき縁が完了したから入滅するという形をとっていることで、これはまだ教化されるべき衆生がいる限り、ブッダはいつまでも寿命を延ばして世にとどまるということ、つまり衆生救済のために仏は永遠に存在するという考え方を表明したものと云ってよい。大乘仏教はこうした考え方を受けて、独自の仏陀観を發展させていったのである。

いま大乘經典の代表的なものを見ると、まず〈法華經〉では、「如来寿量品」において、文字通り仏の寿命の長さをテーマとして、いわゆる久遠実成の本仏が説かれている。歴史的人物としてのブッダは、釈迦族から出家して、伽耶城（ガヤー市）近くの菩提樹のもとでさとりを開いて仏と成ったが、実は仏と成ってからすでに無量無辺百千万億那由他劫という長い時を経ているという。「劫」という語を無量・無辺あるいは那由他 (nāvata) などの語で示しているのは、要するに時間的に無限・永遠を表わしたものにほかならない。經典では、ここでよく知られている五百塵点劫の譬えを出し、ブッダが永遠の昔よりこの娑婆世界や他の多数の世界において法を説いて衆生を救済してきたことを説き、実に成仏してから久遠であり、「無量の寿命の長さ」(aparimitāvyaṣṭamaṅga) (Saddharmapuṅḍarīka, ed. H. Kern and B. Nanjo, pp. 318-319) をもち、常住不滅であることを強調する。それゆえ、ブッダはその本体からいえば、入滅しなかったのであるが、衆生救済のために、方便によって入滅を示したのである。もしも仏があまり長くこの世にとどまっていると、衆生は仏にいつでも会えると思つて、善根を作らず怠惰な心を起こし、努力しなくなるので、方便を設けて、仏は稀にしか出現しないと説き、入滅の姿を再現したのであるという。

このような久遠実成の本仏の思想は「如来寿量品」において最高潮に達しているが、〈法華經〉においては、大地

より多宝仏塔の出現という劇的・象徴的手法による「見宝塔品」や、同じく大地より涌出した無数の菩薩を描く「地涌出品」も、この「如来寿量品」の思想を導き出すための伏線であり、また「序品」や「化城喻品」における過去の説話なども、「如来寿量品」に発展する準備的な教説であったと見ることが出来る。衆生救済のために永遠の昔から法を説き続ける仏の存在を説くことは、《法華経》を一貫する中心的テーマであったといつてよいのである。

次に、《無量寿経》を見ると、そこで中心的役割をなす仏は、周知のように阿弥陀仏と呼ばれる。その原名は、サンスクリット語でアミターユス (Amitāyus 無限の寿命をもつもの) とアミターバ (Amitābha 無限の光明をもつもの) とい、漢訳の「無量寿」と「無量光」に相当する。言葉の意味からすると、アミターユスは「無量寿」に当たり、アミターバは「無量光」に当たることになるが、実際にはこのようにきまつて訳されているとは限らない。漢訳經典では「無量寿」という訳語の原語がアミターユスではなく、アミターバであることもしばしば見受けられるので、注意を要する。ちなみに、「阿弥陀」という音写語の原音をアミタまたはアミダと想定して、阿弥陀仏の原名をアミタ (amita 無量) と解する説や、さらにアムリタ (amrita 不死) と見る説もあるが、いずれも認め難い。「阿弥陀」はアミターユスもしくはアミターバというサンスクリット語を俗語風に発音したのを写しとったものか、それともすでに漢訳經典の原本が俗語であつて、サンスクリット語から俗語となる過程、もしくは俗語から漢語に音写される過程において、その最後のシラブルが略されたのか、あるいは最後の音が落ちて発音されたのか、いずれかを写しとったものと推定される。しかれば、「阿弥陀」はアミターユスとアミターバの両方を写したと言いうるのであつて、換言すれば、阿弥陀仏の原名の完全な音写語と見ることが出来るのである。

このように、阿弥陀仏が元来二つの名をもつ仏であるというのは、実は浄土經典において初めて明らかにされたものである。アミターユスとアミターバとは別の語であり、意味を異にしているにもかかわらず、両者をともに同じ仏

の名としたのは浄土經典なのである。具体的にいうと、〈無量寿經〉はアミターバを中心とする立場からアミターヌスの同一視を説き、〈阿弥陀經〉は逆にアミターヌスを中心とする立場からアミターバとの同一視を説くに至った。なぜこのように両者の同一視を説くようになったかという点、浄土經典の編纂者たちは、こうすることによって仏の真実のすがた、仏の本質を最も適切に表現しようとしたからだと思われる。

ところで、この二つの原名の中で、アミターヌスがまさしく仏の寿命の永遠性を示したものであることはいうまでもない。それは、〈法華經〉で久遠の本仏が「無量の寿命の長さ」をもつといわれていたのと、言葉の上でもほとんど変わりが無い。もっとも、〈法華經〉の久遠仏名は釈迦牟尼であって、アミターヌスとは別の仏名であるが、しかし仏陀觀の根底において共通点を持っていることは疑いない。

しかも、〈無量寿經〉において注意されるのは、ブッダが一劫あるいは一劫以上のあいだ寿命を延長することができるという『大般涅槃經』の所説に対応する文が見出されることである。それはサンسكريット文で示すと、「如来はもし欲するならば、一施食をもって一劫のあいだとどまることができるであろう。あるいは、百劫のあいだ、あるいは千劫のあいだ、あるいは十萬劫のあいだ、あるいは十萬・千萬・ナユタ劫のあいだにいたるまでも、あるいはそれ以上に「とどまることができるであろう」(Sukhāvatīyūha, ed. A. Ashikaga, p. 4.) という文である。ここでは『大般涅槃經』に見られた寿命延長の根拠としての「四神足」については何も触れず、その代わりに「一施食」を説き、しかも寿命の「劫」の量を宇宙論的な時間として限りなく多く数えているから、明らかに仏の寿命の永遠性そのものに関心を示していることが知られる。しからば、これはアミターヌスの觀念に連なるものといつてよい。もっとも、この文は「後期無量寿經」の諸本だけに認められる説であり、經典の上では阿弥陀仏についていわれているわけではないが、しかしこれまた仏陀觀の根底においてアミターヌスと相い通ずる面があることは明らかである。その意

味では、阿弥陀仏の思想は、その一面においてブッダの入滅の解釈と深い関わりがあるといえるのである。

大乗仏教が発達した段階では、〈大般涅槃經〉という、原始仏典のそれと同名の經典が成立したこともよく知られている。この場合の經題の「大」は明らかに「般涅槃」を形容して用いられており、内容的にもブッダがクシナガリ（ニクシナラー）において大いなる死を示すその日の状況を語る形で構成されている。冒頭には、その日ブッダの般涅槃があると聞いて、人々が、ブッダに般涅槃を思いとどまり、一劫あるいは一劫以上のあいだ壽命を延ばしてほしいと願う文が出てくるが、ここでもすでに經典の編纂者の関心が、ブッダの壽命の永遠性にあることを表わしている。一劫あるいは一劫以上のあいだ、というのは原始仏典の『大般涅槃經』の表現をそのまま継承したものであるが、しかし「四神足」について言及することがないのは、〈無量壽經〉の場合と同じである。〈無量壽經〉では、代わりに「一施食」をあげていたが、この經典では壽命延長の根拠にも触れていない。もつとも、他の箇所では阿羅漢や異教徒が五神通を得ることによって壽命を一劫あるいは一劫以上延ばしうることを説いているが、しかしこの經典が着目するところは、こうした神通力ではなく、ブッダの壽命の永遠性そのものである。だから、この場合の「劫」は〈無量壽經〉と同じく宇宙論的な長い時間の単位をさすものと見てよいであろう。

大乘の〈大般涅槃經〉によると、〈法華經〉と同じように、ブッダが入滅を示すのは方便であり、本来永遠の常住の存在であるということを縷々として説いている。ブッダの死を薪が尽きて火が消滅するようなものと見るのは不了義（意義が不明了）であり、ブッダは法性に入ったというのが了義（意義が明了）であるともいう。つまり、仏の肉身が滅しても、仏は不生不滅の法性に入っており、法性は常住であり、それが「大涅槃」といわれるのである。この大涅槃は常住・堅固・不変・清涼・不老・不死・無垢・快樂の八味をそなえているとされ、さらには常・楽・我・淨という四つの徳性も与えられている。無常なるものを常、苦なるものを楽、無我なるものを我、不淨なるものを淨と見るの

は、四つのさかさまな考え（四顛倒）といわれるのであるが、それらが逆説的に仏の四つの徳（四波羅蜜）と説かれ、大涅槃の説明にも当てられている。これは、涅槃の境界が常住の法身と本質において同じであるとする観点から、その積極的意義を強調したものである。

むすび

以上、仏の入滅に関して、その伝承と解釈をめぐって私見の概略を述べた。焦点をブッダの般涅槃の意義と入滅の決意に関わる解釈にしぼってみたが、もとより問題はこれで尽きるわけではない。「仏」といえば、特に大乘仏教では歴史的存在としてのゴータマ・ブッダばかりでなく、ガンジス河の砂の数にたとえられるほど無数の現在仏が説かれるから、その「死」を取り上げる場合は、この点をもっと詳しく整理して考察しなければならない。それは、仏教における仏身觀の展開という大きなテーマに関わる問題となろう。

他方、ゴータマ・ブッダの死という事実をめぐっても、なお検討されるべき問題がいろいろある。先にも言及したように、ブッダの年代は仏滅年代論という形で論ぜられるが、これがなお学界未解決の難題であることは周知のとおりである。あるいは、現在一般に行われているインド仏教史の時代区別では、ゴータマ・ブッダの成道から始まって、ブッダの入滅後、上座部と大衆部の二つの部派に分裂するまでの仏教を原始仏教または初期仏教と呼んでいるが、これはブッダ在世中の仏教と入滅後の仏教との両方を含んでいる。ブッダの入滅を境として仏教が新たな局面を迎えたことは容易に想像されるが、これを現存の文献の上から思想的・教団史的にいかん精密に跡づけうるかということも今後に残された課題である。

このように、仏の死に関しては、なお種々な伝承や解釈の検討を必要とするが、上来述べたところによっても、この問題が仏教の展開の上で一つの大きな契機となっていることが知られるであろう。そのことを願って、不十分ながこの講演を終わることにしたい。

*本稿は平成五年九月十日、日本宗教学会第五十二回学術大会における公開講演の要旨に加筆したものである。講演原稿のため注記や出典を省略したが、その一部については左記の拙稿を参照していただければ幸いである。

『原始浄土思想の研究』（岩波書店、一九七〇年）

「涅槃」（『岩波講座・東洋思想第九卷・インド仏教2』所収、一九八八年）

神の死

——ハイデッガーのニーチェ解釈をめぐって——

中川 秀 恭

ヘーゲラーによれば、ハイデッガーは『存在と時間』（一九二七）出版直後の二、三年の間に、『神が死んだ』という基礎経験に襲われた」といふ（O. Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, 2. Aufl., 1974）。

この基礎経験そのものの内容については詳らかにしないが、ハイデッガーはそれを一つの見通しとしてニーチェ研究を行ったのではないかと推察される。一九三六／三七年冬学期に行ったニーチェ講義（Nietzsche: *Der Wille zur Macht als Kunst*, GA43）の中で、ハイデッガーは『神は死んだ』という名題は否定ではなく、来るべきものへの最も内的な然りである。（*Der Satz: "Gott ist tod" ist keine Verneinung, sondern das innerste Ja zum Kommenden*, GA43, S.191）と述べられている。

とくびく、これよりさきハイデッガーは一九三三年五月二二日フライブルク大学総長就任演説（*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*）の中で、「神は死んだ」と語ったニーチェは「情熱的に神を求めた最後のドイツの哲学者で

ある」と述べているが、この言葉をいまふれた一九三六／三七年冬学期のニーチェ講義におけるハイデッガーの言葉を背景として考えるとき、その理解の方向が見通せるように思われる。

それでは、「神の死」についての解釈を通じて、ハイデッガーが明らかにしようとして試みた「ニーチェが情熱的に求めた神、すなわち来るべきもの (das Kommende, nicht der Kommende)」とは如何なる方であらうか。

ハイデッガーは「ニーチェの言葉・『神は死せり』」(Nietzsches Wort 'Gott ist tot')と題する論考を論文集『拙道』(Holzwege, 1950, 3 Aufl. 1957)に収めて公にした。彼によれば、この論考の主要部分は一九四三年に小規模な集会において繰返し話されたものであるが、その内容は一九三六／四〇年の間に行われたニーチェ講義に基づいている。

ハイデッガーはこの論考において、「神は死せり」という言葉の意味を、この言葉がはじめて現われたニーチェの『悦びしむ学知』(Die fröhliche Wissenschaft, 1882)第三書 断章一二五番の注解を通して明らかにしようとして試みる。

先ず断章一二五番のテキストを邦訳によってかかげておこう(細谷貞雄訳、「ニーチェの言葉・『神は死せり』」、『ハイデッガー選集』Ⅱ、理想社、一九五四)。それには『物狂いの人』(Der tolle Mensch)という表題がつけられている。

「君たちはあの物狂いの人の話を伝え聞いたことがないのか。その人は或る晴れた午前、提灯に明りをともし町場の広場に走り出て、『私は神を探すのだ。私は神を探すのだ——』とたえまなく叫んでいたという。たまたまそこには、神を信じない人々が大勢より集まっていたので、彼のしぐさは大笑いをひき起こした。すると神が紛失したのかね、と一人が言った。子供のようになり迷子になったのかね、と別の人が言った。それとも神は逃げかくれているのか。神はわれわれが怖いのか。神は海外御渡航か。人々はこう口々に叫んでどつと笑った。物狂いの人は彼らのただ

中へとびこんで、射すような眼つきで彼らを見つめた。『神はどこへ行つたか。それを君たちに聞かせよう』と彼は叫んだ。『われわれが彼を殺してしまつたのだ——君たちと私だ。われわれはみな神の殺害者なのだ。しかし、われわれはどうしてこれをやりおおせたのか。われわれはどうして海の水を飲みほすことができたのか。全地平線を拭き消すほどの海綿を、誰がわれわれに授けたのか。この大地をその太陽から解き離したとき、われわれは何をしたのか。地球はいま、どこへ向かつて動いてゆくのか。われわれはどこへ向かつて動いているのか。すべての太陽から離れてゆくのか。われわれはひつきりなしに墜落してゆくのではないか。そしてうしろへ、わきへ、前へ、あらゆる方向へ。いまでも上とか下とかがあるだろうか。われわれは涯しない無の中を迷い渡っているようなものではないのか。どこからか空虚な空間の気配がしてこないか。次第に冷えてきたではないか。夜また夜がいよいよ濃くなつてくるではないか。午前中から提灯の明りをつけなくてはならないほどではないか。神を埋葬する墓掘人たちのざわめきが、まだ耳に入らないのか。神の腐朽のにおいを、まだ嗅ぎつけてはいないのか——神々も腐朽するのだ。神は死んだ。神は死んでいるのだ。そしてわれわれが彼を殺したのだ。われわれは、すべての殺害者中の殺害者たるわれわれは、どうしてみずから慰めるのか。世界がいままで所有していた最も神聖なるもの、最も強大なるものが、われわれの短剣にかかつて血を吹いたのだ——誰がわれわれからこの血痕を拭いおとすのか。われわれは、いかなる水で身を清めることができるというのか。それをつぐなうためには、われわれはいかなる儀式、いかなる祭技 (heilige Spiele) を発明したらよいのか。この行いの大きさはわれわれには大きすぎるのではないか。その資格を装うためにさえも、われわれはみずから神々とならなくてはならないのではないか。かつて、これより偉大な行為は決してなかった——そしておよそわれわれの後に生れるいかなる人も、この行為のゆえに、いままでのすべての歴史よりもいっそう高い歴史の一員となるのだ』——ここで物狂いの人は沈黙して、ふたたび彼の聴衆を見つめた。彼らもまた沈黙し、ふし

ぎそうに眼をあげて彼を見ていた。やがて彼はその提灯を地面にたたきつけたので、それは砕け散って明りは消えた。『来ようが早すぎた』——と彼はそれから言った——『まだ私が来る時ではないのだ。この途方もない事件の報らせは、途中でできずらっているのだ——それはまだ人々の耳にとどいていないのだ。稲妻と雷鳴も、星辰の光も、耳目に触れるまでには時間がかかる。行為も、すでに行われたあとでもなお、目撃され聞き伝えられるまでには、時を要するのだ。この行為はまだ彼らには、最も遙かな天体よりもなお遠いのだ——しかも、彼らがそれを犯したのだ。』因みにその伝えによれば、この物狂いの人は同じ日にさまざまな教会へ侵入し、その中で神への鎮魂曲を演奏しかけていたという。連れ出されて糺問の座にひきすえられたときに、彼はただ『もはやこれらの教会は、神の墓陵と墓碑でなくて一体何なのでしょう』という反問をくりかえすのみであったという。」

ハイデッガーによるこの断章の注解の主題は、ニーチェの形而上学である。ここに形而上学というのは、存在者の全体を説明する図式ないしわく組みのことである。ニーチェにいたるまでのヨーロッパの形而上学とは、存在者の全体を超感性的世界と感性的世界とに分け、感性的世界は生成消滅する変転きわまりない世界、超感性的世界は永遠にして不動な世界であり、感性的世界を支える根拠、目標であるとするプラトンの・キリスト教的な考え方である。

ところで、ハイデッガーによれば、「神の死」を告げるニーチェの言葉はキリスト教の神を指しているが、ニーチェはこの神という名前を、超感性的世界一般を表わす呼称として用いている。つまり、ニーチェにとつて、神とはさまざまな理念と理想とを表わす名前なのである。それ故に、「神は死せり」という言葉は、超感性的世界が影響力を失ってしまった、ということを意味する。したがって、「すべての現実的なるものの超感性的根拠であり、その目標であるところの神が死んでいるならば、……そのときには人間が自己を支え、自己の目標とすべき何ものもはや残

らなくなる」(細谷訳書二三頁、以下頁数のみを記す)。こうして、人間は涯しない無の中を迷い渡ることとなる。「神は死せり」という言葉は、この無が拡がりつつあるという確認を含んでいる。ここで無とは超感性的な拘束的な世界の欠如を意味する。」(一四)。「すべての訪客のうちで最も不気味な訪客」ニヒリズムの到来である。

ニーチェは『力への意志』緒言において、ニヒリズムの到来について次のように述べている。

「わたくしが物語るのは次の二世紀の歴史である。わたくしは来るもの、もはや別の仕方では来ることのできないもの——ニヒリズムの登場を述べる。今ほもうこの歴史を物語っている。というのは、ここには必然性そのものがはたらいっているから。……われわれのヨーロッパ文化全体はすでに久しい以前から、十年毎に増大する緊張呵責をもって、破局に向っているように動いている……。」

したがって、ハイデッガーによれば、ニヒリズムは誰かが主張した見解とか教説とかではない。それ故に、それは今日始めて現われた現象ではなく、一九世紀に広くニヒリズムという語が用いられるようになるけれども、一九世紀にはじめて生れたものではない。ニヒリズムにかかつていないと思ひ込んでいる諸国民こそ、実はニヒリズムの展開を営んでいるのである(一五参照)。

ニヒリズムはまたキリスト教の神が否認されたり、キリスト教が攻撃されたり、あるいは無神論が説教されたりするところだけに支配しているのではない。

「ニヒリズムは何を意味するか。最高の諸価値が価値を喪失することだ。『何故』にたいする答えが欠けている。『力への意志』、断章二。この言葉によれば、ニーチェは歴史的過程としてのニヒリズムを、従来の最高の諸価値の価値喪失と解している。すべてを規定する世界としての超感性的世界、すべての存在者、とりわけ人生を規定し、支える理想と理念、目標と根拠である最高の価値が、無価値化されたのである。こうしてニーチェは、ニヒリズムをヨ-

ロツバの歴史の内的論理として考えている(二〇～二二参照)。

ところで、神が死し、神が超感性的世界の中で占めていた座から姿を消してしまっても、その座は空位になつたま残る。この空位になつた神の座は、消え失せた神を別のもので補うように促す。それは、例えば世界を幸福にすると約束する諸々の教え、社会主義等々である。これらのものが、今は空位となつた神の座にすわるのである(二三参照)。不完全なニヒリズムの到来である。ハイデッガーによれば、「不完全なニヒリズムは従来の価値をほかの価値によつておきかえるけれども、これらをなおもとの位置に——超感性的なるものの理想的領域としていわざわざ空けてある位置に——定立する。」(二三～二四)。

これに反して、「完全な完成されたニヒリズム」(古典的ニヒリズム)は超感性的世界そのものを取り払い、不完全なニヒリズムにおけるとは異なる価値の立てかたをし、価値を転倒する。この「転倒は古い価値を新しい価値ととりかえるだけではなく、……価値づけの様式の転回革命となる。価値定立は新しい原理を必要とし、……従来とは異なる領域を必要とする。」(二四)。それでは新しい原理とは何か。それはもはや生命力を失つた超感性的世界ではあり得ない。それゆえに、価値転倒をめざすニヒリズムは、最も生き生きしたものを探し求めるであらう。ニヒリズムはこうしてみずから「最も充ち溢れる生の理想」(Ideal des uberreichsten Lebens)となる(二四参照)。そこで、古典的ニヒリズムを解明するためには、ニーチェが生をどのような意味に解していたかを問わねばならない。

ニーチェは『ツァラトゥストラはこう言った』の冒頭で、精神の三段の変化について述べている。精神は先ず駱駝になり、駱駝は獅子に、獅子は幼児に変らなければならぬ。駱駝となつた精神とは「畏敬を宿す精神」であり、「なじみなすべし」によつて表わされる「すべてのきわめて重く苦しいものを、忍耐強い精神はその身に引きうける。荷物を背負つて砂漠へいそいでいく駱駝のように、精神はかれの砂漠へといそいで行く。」(水上英広訳、以下同じ)。この

荒涼たる砂漠のなかで、第二の変化が起る。「精神はかれの最後の支配者、かれの神を相手取り、この巨大な竜と勝利を賭けてたたかおうとする。」この巨大な竜の名は「なんじなすべし」(Dr. solist)である。これにたいして獅子の精神は「われは欲する」(Ich will)である。獅子は新しい価値を創造することはできないが、新しい価値の創造への自由を作りだすことはできる。しかし、新しい価値を創造するためには、獅子は幼児にならなければならない。幼児は「無垢である。忘却である。そしてひとつの新しいはいじまりである。ひとつの遊戯である。……ひとつの聖なる肯定である。」

彼岸——超感性的の世界——を肯定することによって、此岸——感性的の世界——を否定する無自覚的ニヒリズム、その段階を越えて「神は死せり」として超感性的の世界における神の座が空位になったとき、その座に他の価値を坐らせ、己れの生を定位せよとする不完全なニヒリズムは共に「なんじなすべし」という重荷を引き受ける精神、すなわち駱駝の道である。このようなニヒリズムを深化し、超感性的の世界を否定して、「われ欲す」という自由を手にするためには精神は駱駝から獅子へと変貌しなければならない。あらゆる在来の価値を否定するニヒリズム、所謂古典的ニヒリズムがそれである。しかし、この自由を行使して新しい価値を創造することは、獅子にはできない。そのため、精神は獅子から「聖なる肯定」(ein heiliges Ja-sagen)としての幼児にならなければならない。この聖なる肯定には、『神は死んだ』という名題は否定ではなく、来るべきものへの最も内的な然り(das innerste Ja zum Kommen)である」というハイデッガーの言葉に通じるものがあるように思う。

精神の変化の第三段階、すなわち幼児の聖なる肯定においてニヒリズムは「最も充ち溢れる生の原理」となる。生とは生成——或ものから或ものへの移行である。ニーチェによればすべての現実すべての存在者の基調(Grundzug)は生成である。そしてこのように存在者をその本質において規定しているものが力への意志(Wille zur Macht)であ

る。それ故に、生成とは力への意志であり、それは生の基調をなす。力への意志は新しい価値定立の原理であると同時に、従来のあらゆる価値の転倒である。

ニーチェが力への意志を「新しい価値定立の原理」とするかぎり、彼はニヒリズムを単に最高価値の転倒と解するにとどまらず、同時にニヒリズムの克服と解している。言い換えれば、「神は死せり」という意識と共に、従来の最高価値の転倒が意識されることとなり、人間自身がいつそ高い歴史の中へ入って行く。彼は今や従来の人間を越えて行く。そのような人間が超人 (Übermensch) である。

「すべての神々は死んだ。いまや、わたしたちは超人の生まれることを願う」(『ツァラトゥストラはこう言った』、II、22)。ハイデッガーによれば、この言葉は存在者に対する支配権が神から人間の手に移るということを告げているのでもなく、或いはニーチェが神の位に人間を据えるということを意味するでもない。人間が神の位につくことはあり得ないのである。しかし、このことよりはるかに不気味なことが起こり得る。神にふさわしい位とは、存在者を被造物として創造し、維持するはたらしきの場である。ところが、神の死によって、この神の場が空席となった。そして、その代わりにそれに対応する場が口を開くことがある。この場所は神の本質領域とも、人間の本質領域とも同じではないが、人間がその場所に関係をもつことができる。超人は神の位につくことはない。むしろ、超人がつかうとする位は、被造物とは存在を異にする存在者を、神とは異なる仕方基礎づける活動の領域である。しかるに、被造物とは異なる存在者の存在は主体性 (Subjektivität) になつてしまった(六〇参照)。こうして、「すべての存在者は主体の客観であるか、主体の主体 (Subjekt des Subjekts) であるかのいずれかである」(六一)ということとなる。世界が対象となつたのである。

そこでハイデッガーは問う。それでは「存在そのものはどうなつたのか。」そして答える。「存在は価値となつてし

まった。存在者の存在が価値の刻印を受け、それによって存在の本質が封じこめられたとき、存在そのものへいたる道がすべてふさがれてしまった。存在が空しくされたのである。」(六五参照)。

ハイデッガーによれば、超感性界や神を最高の価値として解釈する解釈は、存在そのものから起る思索ではない。神と超感性界にたいして加えられる最後の一撃は、存在者の存在者たる神が至上価値とされることである。

二

以上略述した予備的・基礎的作業によって、ハイデッガーは『悦ばしき学知』第三書、断章一二五番『物狂いの人』における「神は死せり」という言葉の考察に入る準備ができたとする。「神は死せり」という言葉を存在論の場面へ移して考察するための準備ができたというのである。かくして、ニーチェにたいするハイデッガーの問い——「一体人間が神を殺すというようなことがどうして起るのか」という問いの意味がようやく明らかになってくる。

ハイデッガーによれば、断章一二五番の「われわれが彼(神)を殺したのだ」、「しかも彼らがそれを犯したのだ」という二つの文章が、「神は死せり」という言葉の解釈を示す。この言葉は「神などは存在しない」ということではなくて、「神は人間によって殺された」ということを意味する。だからニーチェは、物狂いの人に「しかし、われわれはどうしてそれをやりおおせたのか」と問わせるのである。ニーチェは三つの比喩を用いてこの問いの内容を注解している、とハイデッガーは解する。

「われわれはどうして海の水を飲み干すことができたのか。」

「全地平線を拭き消すほどの海綿を、誰がわれわれに授けたのか。」

「この大地をその太陽（イデア）から解き放したとき、われわれは何をしたのか。」

ハイデッガーによれば、右の三つの文章の第三における「太陽」は、プラトンの「洞窟の比喩」（『国家』第七巻、五四A以下）を想起させる。それによれば、太陽とその光のとどくところは存在者がその形相に応じて現われる圏、存在者として現われる視界、地平である。第二の文章「地平線」は、真実に存在する世界としての超感性的世界を指す。そして、それは同時に第一の文章に見られる「すべてを包容してその中へ引き入れる『海』のごとき全体者である。」これら三つの比喩は、人間の住み家としての大地が太陽から解き放たれたこと、本然のままに存在する超感性的なるもの（das an sich seiende Übersinnliche）の領域が標準的光として人間の上に行きわたっていないことを示している。視界が消え失せてしまった。存在者としての存在者全体、すなわち「海」が人間によって飲み干されてしまった（六八参照）。

このことは一体どうして起ったのか。ハイデッガーによれば、「人間が ego cogito（われ思う）及び自我性（Uchheit）の中へ起ち上って蜂起したときに、そのことが起った。何故なら、この蜂起によってすべての存在者が対象となってしまうたからである。」「存在者は客観的なるものとして主観性の内在（Immanenz der Subjektivität）の中へ飲みこまれる。」

ハイデッガーによれば、「神の殺害とは、本然のままに存在する超感性的な世界（die an sich seiende Übersinnliche Welt）が人間によって取り扱われることを意味している。」「この殺害によって存在者は人間の主観性にたいする客観的なるもの、対象という在り方をする事となるし、人間自身も本然のままに存在するという意味での存在者を取り扱うものへと変る（六九参照）。

それでは、人間は何故に本然のままに存在するものを取り払い、神を殺害するにいたったのか。ハイデッガーによれば、それは人間が対象としての存在者にたいする支配を手に入れ、よってもって自己自身の存立を確保 (Bestand-sicherung) しようとする意志するからである。

この確保は価値定立に基づく。かくして、「価値定立は、本然のままに存在する一切を自己の下にもちきたし、以ってそれ自身で存在するものとしてはそれらを殺害してしまった。……」(六九)。ニーチュにおける「価値を基準とする思考は、はじめから存在そのものを、その真理において本然のまま存在するに到らせないのである。」(七〇)。

ハイデッガーは問う。この殺害はニーチュの力への意志の形而上学においてはじめて起る特徴的な出来事であるのか？存在そのものを本然のままに存在させないのは、存在を価値だとする存在解釈だけなのか？「かりにそうであるとするならば、ニーチュ以前の形而上学は存在そのものをその真理において経験し、思惟し、或はそれを求めてたずねていたはずである。けれども、われわれは、存在そのものへ、通う、かような経験を、どこにも見出さない。」プラトン以前の思惟からその歴史を通じて、存在は思索されていないのである。かくして、「存在の歴史は……存在の忘却からはじまる。」それ故に、「存在そのものがその真理において思索されずにいるということは、やはり力への意志の形而上学としての形而上学のせいではなく、……形而上学としての形而上学による」(七二)ということになる。

以上によって、ハイデッガーはニヒリズムの本質のひとつの容相がやや明らかになったとする。「ニヒリズムの本質は歴史のなかにある——すなわち、存在者が存在者として全体に亘って現われながら存在そのものとその真理とが空しくなり、しかも存在の真理が訪れないがゆえに存在者としての存在者の真理が存在として通用しているという歴史の中にある。」(七一～七二)。

ハイデッガーによれば、ニヒリズムという言葉におけるニヒル (nihil) は存在が空しくなっていることを意味する。

存在者が存在者として現われ出ながら、存在そのものは現われない。存在は忘れられている。そうだとすると、ニヒリズムはその本質においては、存在そのものにおいて起る歴史であろう。したがって、存在がいつまでも思索されずにいるのは、存在が身を引くからであって、存在そのものの本質によることである。

今日思索に求められていることは、「深遠な秘儀でなくて、或る身近なごと (etwas Nahliegendes) である。」「それが極めて身近なものであるだけに、われわれがいつも通り過ぎてきた最も身近なものなのである。この素通りによって、われわれは存在者の存在に対するあの殺害をそれと気付かずに実行しているのである。」(七四〇七五)。

ハイデッガーによれば、われわれがそれに気付くためには、あの物狂いの人が神の死について何を如何に告げているかを、思慮すれば足りるかもしれない。彼は、「私は神を探すのだ、私は神を探すのだ」とたえまなく叫んだという。この物狂いの人は、彼をとりまく不信仰の人々を越え出ている。「これらの人々が不信仰であるのは、彼ら自身もはや神を求め得なくなつたために、みずから信仰の可能性をさえ放棄してしまつたからである。そして彼らが求め得ないのは、彼らもはや思索しないからである。」(七五)。

これに反して、物狂いの人は神へ向つて叫びつつ神を求めている。ここでは一個の思索者が、深淵から (de profundis) 叫んでいたのではなからうか。そしてハイデッガーは問いかける。「われわれの思索の耳は如何。それはいまもなお、その叫びを聞きはしないか。」(七六)。

三

最後に、もう一度『悦ばしき学知』第三書、断章一二五番『物狂いの人』に立ち帰つて考えることとする。神の

死、すなわち超感性的世界の喪失によって、すべての存在するものが無意味となり、存在するものすべての根底に無気が味な姿を現わすこととなった。こうして、人は己れを支え、方向づける定点を失って漕ぎつけない無の中をさまよう。このような人間——町の広場に集う人々——の状況を、物狂いの人は次のように述べる。「われわれはどこへ向って動いているのか。すべての太陽から離れてゆくのか。われわれはひつきりなしに墜落して行くのではないか。そしてうしろへ、わきへ、前へ、あらゆる方向へ。いまでも上とか下とかがあるだろうか。われわれは漕ぎつけない無の中を迷い渡っているようなものではないのか。」

何故そのようなことになったのか。それは、「われわれが神を殺してしまったからだ——君たちと私からだ」と物狂いの人は言う。しかし、それにもかかわらず、広場の人々はこのおそろしい行為を自覚せず、むしろあざ笑う。それを見て、物狂いの人は「来ようが早すぎた。この行為はすでに行われたあとでもなお、目撃され、聞き伝えられるまでは、時を要するのだ」と嘆く。「私は神を探すのだ」との叫びは、神（超感性的世界に座をもつ神）なき状況のただ中であって、なおも神を探し求めるようにうながす荒野——エックハルトにおける神なき神性の砂漠（wüste）——に呼ばれる「超人」（町の広場に群れ集う人々を越え出た人間）の声ではなからうか（田島照久、『風土とメタファー』、早稲田商学第三五〇号、一九九二年三月参照）。

「神は死せり」というニーチェの言葉を存在論の地平で問うたハイデッガーとは異なり、ライナー・ブーハー（Rainer Bucher, *Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott*, Frankfurt am Main, 1986, SS. 187—196）は、神学のテーマとしての人間の人格（Person）という問いの地平で、『悦ばしき学知』第三書、断章一二五番を取り扱う。彼によれば、神の死についての説話は、第一義的には、世界と人間とから独立して考えられた神の存在ないし非存在を論じるのではなく、人間について語っている。そこでは、人間の近代的な根本状況の分析が試みられている。

プーハーによれば、神の死が物狂いの人を駆って、人々の群がる広場で異様なふるまいをさせたのではない。むしろ、この象徴的な行為は、神を殺した人々にあてられているのである。彼の挑発は神を信じない人々にたいしてなされる。「私は神を探すのだ、私は神を探すのだ」という叫びは、それらの人々に向けられている。「われわれが彼を殺したのだ——君たちと私だ。われわれはみな神の殺害者なのだ。しかし、われわれはどうしてそれをやりお世話のか」という物狂いの人の言葉は、広場に群がる人々、彼らの実存、彼らの行為に向けられている。

物狂いの人の関心は、このような行為を可能ならしめる条件に向けられる。彼はこの行為をやりお世話した人々をして、己れ自身についてこの条件を読みとらせようと試みるが成功しない。神を殺した人々は、自分たちが何をしたら知らなかったのである。そこで物狂いの人は自分自らこの行為の前提条件を問わねばならなかった。「この行為の大きさはわれわれには大きすぎるのではないか。その資格を装うためにさえも、われわれは自ら神々とならないのではないか。」こうして、人間の神性(Göttlichkeit)への問いが、神の潜在的可死性(potenzielle Sterblichkeit)の可能条件であることが明らかになる。神の死は、人間の神的な生を前提するのである。

すでに見た通り、ハイデッガーによれば神の死は超感性的の世界が感性的世界の現実を支配する力を失ったことを意味する。しかし、それはこの超感性的の世界が消滅し去ってしまったというのではなくて、現実を支配する力を失って無力化してはいるが、形だけは残っており、その世界における神の座が空位になったままである。ということの意味する。このような状況の中にあつて神を探し求めるとすれば、超感性的の世界とは別の場所においてでなければならぬ。そのような場所はどこであらうか。

プーハーは、神を殺すことのできる前提条件は、人間の神性だという。ここにいる神性とは何を意味するのであらうか。彼は神と人間とを相関関係においてとらえ、神に有限的な人間の属性、すなわち可死性を帰するからには、人

間には絶対的な神の属性、すなわち神性を帰せねばならないとする。それ故に、人間が神を殺せば、同時に自己の神性をも失つて虚無の深淵へ落ちこむであろう。人間の存在を支えていた「基底」(神性)が抜け落ち、虚無の深淵が口を開いたのである。そこには「神なき神性の砂漠」と比喩的に語られる空漠たる空間——Nichts——がひろがっている。人が神を求めるのは、まさしくこのような虚無のただ中においてではなからうか。

もし人が、このような絶望的な状況のただ中にあるにもかかわらず、なおも神を探し求めるならば、彼は「危急を転じる」(Notwenden)——希望へと——ことができるかも知れない。「私は神を探すのだ」という物狂いの人の叫びは、そのような虚無の深淵からの叫びであつたに違いない。思うに、ニーチェ自身、物狂いの人の姿をかりて神へ向つて叫びつゝ、神を求めていたのではなからうか。

それでは、今日のわれわれはどうであろうか。それは物狂いの人がおかれていた状況と変りはない。そして、この状況はイエスの十字架上の死において原型的に示されている。イエスの死は、神に見棄てられたことによる神性の脱落と、それに伴う人間性の死滅という虚無の深淵を意味する。だが、虚無にのみこまれつつも、イエスは神へ向つて叫んだ。「わが神、わが神、なんぞ我を見棄て給し」(マルコ一五、三四)。そのとき、地の上あまねく暗くなつたという。それはニーチェにおける物狂いの人が提灯に明りをともし、神を探して町の広場を歩きまわつた状況を想わせる。しかし、神はイエスのこの危急の声にこたえるに日曜日朝の出来事をもつてした、と伝えられる。

われわれも、自己の底を突破したところに口を開く虚無の深淵——そこには深い深い沈黙がある——のただ中から神へ向つて叫ぶ。「ああ主よ、われ深き淵より汝を呼べり」(詩篇一三〇、一)と叫んだかの詩人のように。われわれの耳は、深い沈黙のしじまの彼方から応える神の声を、果たして聞くことができるであらうか。来るべき方 (der Komende) の音なき足音を聞くことができるであらうか。

ハイデッガーは、神を探す物狂いの人の叫びに思索の耳を傾けようとした。思うに、この叫びを機縁として思索に現われる「方」は存在 (Sein) であろう。これに反して、われわれの耳は声なきであ祈りであり、己れを放下し、開放して来るべき方 (der Kommende) を待望する Ja-sagen である。