



Title	生老病死をみつめて : タイ現代小説『時』への一考察
Author(s)	平松, 秀樹
Citation	大阪外国語大学論集. 2007, 35, p. 27-46
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/80012
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

生老病死をみつめて
—タイ現代小説『時』への一考察—

平松秀樹

Facing Birth, Aging, Illness, and Death:
A Study of Modern Thai Literature in *The Time*

HIRAMATSU Hideki

This paper is aimed at investigating certain features in the works of a contemporary Thai novelist, Chart Kopchitti (b. 1954). Chart's works present the search for 'authentic existence' by rejecting 'inauthentic existence' which can be considered as self-deception. In this point it can be said that his works deal with the theme: Existentialism. Chart's perception of existentialism appears clearly in his very successful novel: *The Judgement* (1981), which follows "mainstream" western existentialists in presenting existentialist ideals.

However, in the later phase, of his work, *The Time* (1993), which treats aging and death; he did not present mere western existential ideas. Instead, Chart's existentialism has rather developed into a unique concept.

In *The Judgement*, the author depicted an aspect of hell caused by a 'self -others dichotomy', as the core to story, which is a very existential theme.

In the story, the hero falls into a social surplus (de trop) in the Sartrean sense, without doing any wrongs. He suffers from 'the existential distresses' in the world of "hell is others".

However in *The Time*, a different development is given. At the beginning of this work, the protagonists, the aged are presented by the author as a social surplus (de trop) as seen in *The Judgement*. But, unlike the previous one, what Chart has described here differs from "existential distresses".

When we examine the details, we can see that the theme of *The Time* could be a 'self-others non-dichotomy'. And we can consider this novel as a work which seeks to find a solution beyond existentialism. Furthermore, interestingly, its conception might coincide with, what we call, 'buddhistischen Existenzialismus' which was discussed by Yoshinori Takeuchi, the Japanese scholar.

In this paper, I will focus on the thought development of the writer from *The*

Judgment to The Time, and shed light on the writer's conception of birth, aging, illness, and death as seen in the latter work, which goes beyond the limitation of a simple Eastern or Western concept. This is a 'Thai' version of a dialogue between East and West. This paper will also provide a new interpretation of *The Time*.

【1】はじめに——『裁き』から『時』へ

【2】『裁き（カム・ピパークサー）』の特質

【3】『時（ウエラー）』の特質

【3-1】 老いと病（死）——限界状況としての生老病死

【3-2】 自己欺瞞に相對する「老賢人」としてのソーン婆さん

① 老・病の奴隷の自覚

② 時（死）の奴隷の自覚

③ 「今このとき」= sati（念、気づきの心）の自覚

【3-3】 「絶対無」及び「老人と少年」——「十牛図」を手がかりとして

【4】 おわりに

資料「十牛図」

1. はじめに——『裁き』から『時』へ

チャート・コープチッティ（1954 -）は、『裁き』（1981）において、世界に寄る辺なく投げ出されている実存（人間存在）との対峙、およびその対極にある自己欺瞞に生きる人々の否定、そしてそのもう一つの側面である他人による地獄への失墜をテーマにしたといえる。さらには、苦は業に因るという観念、或は苦は業の結果であるとする人々タイ的自己欺瞞の一つ、を批判し、苦を人間の実存の結果として描いたといえるであろう。またタンブン（喜捨）をはじめとする一般の通俗仏教信仰への懐疑を提示したともいえる。

作者は、その後数編の長短編を経て、1989年の短編集『マイペンライの都（ナコン・マイペンライ）』を最後に、暫く執筆より遠ざかった。そして4年間のアメリカ滞在を経て久々に『時』を発表したのであった。作者によれば、本作は最も気に入っている作品であるとも言う⁽¹⁾。

本稿においては、『裁き』から『時』へ至る作者の思想的展開に注目するとともに、『時』の読み取りの一例を示すことを主眼とした。

全体を論じるにあたり、まず『裁き』のテーマを再考察してみたい⁽²⁾。

2. チャート・コープチッティ ชัด กอบจิตต์

『裁き（カム・ピパークサー）』 คำพิพากษา の特質

カム・ピパークサーとは裁判などの判決の意味であるが、既に『裁き』というタイトルで邦訳が出ているため本稿では、それを踏襲することとする⁽³⁾。初刊はトン・マーク版 คันทรรก1981年であり、同年、1981年度タイ国優秀小説賞を受賞している。また、この

作品は1982年度にタイで最も権威ある東南アジア文学賞 (sea-write) を受賞している。さらにチャートは後の1994年に『時』 1787で再び同賞を受賞している。二回受賞したのはチャートが初めてであり、その後一人いるだけである⁽⁴⁾。この作品は既に40刷を数えるといった、タイでは異例とも言うべき極めて巷間に知られた文学作品と言えよう。

『裁き』は、多くの批評家の指摘通り、多分に実存主義的特色の濃い作品といえよう。本作品のテーマをサルトルの *Huis clos* 『出口なし』の台詞 “l'enfer, c'est les Autres”⁽⁵⁾ (地獄とは他人) としたものが、批評のいくつかに見受けられる。しかし、これらの批評は指摘の段階に留まり、そのテーマとの具体的な係わりを分析したものではない⁽⁶⁾。

ストーリーとしては、村の寺に寄宿しているデックワット (寺男) の息子ファックが主人公である。ファックはサマネーン (少年僧, 沙弥) として出家し、修行に励み教法試験にも合格し、村人の尊敬とともに将来を期待された模範的な存在であった。しかし父のことが心配で還俗する。その後父が死に、父の残した精神異常の年若い寡婦ソムソンとの関係を疑われ事態は急展開していく。いわれのない度重なる風評の犠牲となり、存在の「網の中へ」とふかく落ち込んでいき、血を吐きながら死んでいくのである。

ファックは、咎なくして苦難を受ける善人の系譜に、列なると言うことができるであろう。ファックの場合はもちろん「仏教的善人」という意味である。実存主義的見解によると、こうした咎なくして苦難を受ける善人の姿は旧約聖書にみられる「ヨブの苦難」などといった処まで遡源することができる⁽⁷⁾。ヨブの嘆きの如く、ファックもまた下のような嘆きを漏らす。

これは業だ。いつ業をなしたと言うのだ。この人生で一匹の魚も殺したことはない。お金も一銭だって盗んだことはない。[...] 五戒をずっと守り行動してきたのにどうして業を受けなくてはならないのか。それとも前世からなのか。(『裁き』 p. 57.)⁽⁸⁾

さらにこうした悲運をなげく嘆息から、ファックは、次のような思惑へと至るのである。

彼は信じたくなかった。ひとつだけ信じるのは、今直面している悪業はすべて他人から来ているということである。(『裁き』 p. 57.)

本来、(上座部) 仏教⁽⁹⁾では、業が他人から来るとはされない。ファックはここで「仏教的業」ではなく、「実存の苦しみ」を予感していることに、注目すべきである。それは、次のようなファックの述懐に明確に表れている。

これであるのか、人間 (じんかん) には寒さも暑さもあるといったのは。この今までずっと受け続けている苦しみであろうか、その寒暑というのは。ほくが一体誰に対して悪業を働きかけたというのだ。[...] 自分の悪業を責める代わりに、他人を責めることを思いついた。他人こそがまさに彼を失墜させたのだ。彼の人生行路を変えてし

まったのだ。彼は独りでいるのがどれほど孤独で寂しいかよくその味をしっていた。彼は他人と交わりを欲した。だが、どうしてこれらの人は彼を少しも理解しようとし
ないばかりか、孤独へと押しやるのか。何故彼のすることは全て悪い結果へと向うの
か。そして校長のような悪人を、逆にだれも悪しき者であると信じないのか。
(『裁き』 p. 265.)

他人による失墜、他者との交わりの断絶、意思疎通の不可能、などの「実存の苦しみ」
が彼を捉える。ファックは、サルトルの『嘔吐』の主人公の如く社会の余計者 (de trop)⁽¹⁰⁾
として、いわれなき風評の犠牲となる。即ち風評の「裁き」により彼は疎外され、「出口
なし」の状態に陥る。風評を為す側、即ち村人こそは実存主義者の厭う自己欺瞞に生きる
存在であり、かくある村人は主人公にとってはまさに「地獄とは他人」と化す存在である。
主人公の孤独はさながら『異邦人』のムルソーの孤独にも似て、周囲の人間＝村人との意
思疎通はもはや不可能となる。彼は周囲の存在から追いつめられ、自己の実存と対峙する。
しかし最後は、酒により自己の実存から眼を背けながら「路傍の犬」の如く、ただ死にゆ
くのみである。

ここに社会＝自己欺瞞的存在と個人的主体＝実存に目覚めた人、の対立及び葛藤の構図
が鮮やかに浮かび上がっている。

これを敷衍すれば、要するに自己欺瞞的な他者の出現により、ファックの実存（対自存
在）は「羞恥」を感じ即自存在（物存在）へと失墜していくのであると、一つには解釈で
きるのである⁽¹¹⁾。即ち、他者の「眼差し」(regard)により羞恥 (honte)⁽¹²⁾を感じざるを
得ない存在への転化、即ち本来的自己の失墜たる「対他存在」とならざるを得ぬ、サルトル
のいう実存の相克 (conflit)⁽¹³⁾である。

加えて、このような本作品中にもみられる自己欺瞞的な他者の存在は、さらにサルトル
の言葉を借りるとすれば、les Salauds「ろくでなし」とl'esprit de sérieux「くそまじめ
な精神」という二つの存在と正に符合することについて注目したい。

les Salauds⁽¹⁴⁾

「卑劣漢」または「ろくでなし」と訳される。本作品中で校長は偽善的人間の典型とし
て描かれている。この校長や、校長に取り入る村長とともに、サルトル的な意味での les
Salauds「ろくでなし」なのである。さながらタイ国版「ブーヴィルのブルジョワ」とい
うところであろうか。

l'esprit de sérieux⁽¹⁵⁾

「くそまじめな精神」、「謹厳な精神」とされるが、これは教条主義的としてサルトルが
批判する人々である（例えば教条的な炭焼き職人）。『裁き』では、村人たち、即ち、見せ
かけだけの仏教的善人に符合する。

両者はともにもはや意思疎通の図れない他者と化した存在であり、それは決して実存に
出会うことのない存在、即ちサルトルの非難する自己欺瞞⁽¹⁶⁾に生きる存在である。

さらに注目すべきは、ファックは僧侶への帰依を初めとする、一般の寄る辺としての仏
教には既に希望を見出すことが出来なくなっている点である。作品中で在家の五戒は僧侶
への帰依、仏教への帰依の象徴となっている処のものであり、これはまた通俗的な村人た
ちの奉ずる処の一般の仏教の象徴ともいえるのだが、既に実存に対峙せざるを得ないところ
まで追い込まれたファックにとっては、遙に乖離してしまった存在の信仰であるという
ことだ。ファックにとっては、或は、

“Aucune morale générale ne peut vous indiquer ce qu'il y a à faire; il n'y a pas de
signe dans le monde.”⁽¹⁷⁾

「実存者にとってはもはや世界はいかなる一般道徳も、何をすべきかを指示すること
はできない。この世界に指標はない。」⁽¹⁸⁾

のであろう。俗風に言えば、神にも仏にも助けを求めることはできないのである。

以上、世界に寄る辺なく投げ出されている実存（人間存在）との対峙、およびその対極
にある自己欺瞞（に生きる人々）の否定。さらにはそのもう一つの側面である他人による
地獄への失墜、の状況を本作品は余すところなく表していると考えられるが、アルコール
に逃避して死んでいくファックの実存にはサルトル的プロジェ（未来への投企）は見受け
られない。しかしながら出家というものには「出口」を求めているのがこの作品に特徴的
であろう。「僕は出家したい。」「出家して仏法の世界にいきたい。」という言葉が頻繁にみ
え、或は「二名の僧の燦然と耀く黄色の僧衣が、緑の草叢を通過して颯爽と寺へとむかう」(『裁
き』 p. 264) 図が、フラッシュライトの如く、酒に澱んだファックの脳裡に映るのである。
即ち、出家への憧憬は捨てきれず、最期の際まで意識の流れとして描写されているのであ
る。

以上の『裁き』のテーマを踏まえた上で、次に『時』の考察へと移りたい。

3. 『時（ウェラー）』の特質

『時（ウェラー）』เวลาの初刊はホーン版 novel1993年であり、1994年度タイ国優秀小説
賞及び1994年度東南アジア文学賞を受賞している。

『時』は、とある養老院で暮らす身寄りのない老人たちの一日がストーリーの中心とし
て描かれた作品である。老人たちの一日が学生などの若者たちによって舞台上で演じられて
いる。それを主人公である「僕」が観劇するといった展開となっている。主人公は60代
の映画監督であり、舞台上で演じられている「その年で最も退屈な」劇の進行に飽き、自分
が作った場合の映画の空想の場面を時折挿入しながら、ストーリーが進行していく。舞台
ではその身寄りのない「捨てられた」老人たちのそれぞれの人生の経緯なども演じられ、

やがては主人公は劇を観ながら、自分の家族や人生などを回想していく。一人娘を事故でなくし、続いて妻もなくなった。全盛期の仕事の忙しさにかまけて一人娘の葬儀にさえ出なかった過去。そうしている間も舞台では、「ただ死を待つばかり」の老人たちの過去の追想や、養老院での日常が淡々と悲喜こもごも演じられていく。その間、時にふれて「何もない。まったく何もありやしない！」という狂人の叫び声が、開かずの部屋から聞こえてくる。

『時』の評価としては、東南アジア文学賞選考委員会の言葉に代表されるように、「文藝技巧に映画と演劇という技巧を巧みに組み合わせ、新奇な手法を使った」⁽¹⁹⁾ 作品といった評価が先ず挙げられるであろう。この点に関して、タイ現代文学作品の英訳で知られる M. パーランによれば、アメリカ滞在の間にチャートは Samuel Beckett や Eugène Ionesco などの 'off-off Broadway play' を偶然見たことを指摘している⁽²⁰⁾。

また先行批評としては現代人の忘れ去った「ガタンユー」（親に対する報恩）の思想を表現している、とした指摘が挙げられよう⁽²¹⁾。

いずれにせよタイの文学界においては、技巧の新しさに評価が集中している感がある反面、上述のパーランなどは「西洋文学」との対照の下に眺めているためか、その技巧を稚拙とした全く逆の否定的な評価を下している⁽²²⁾。

本論においては、先ず大きく「老いと病（死）—限界状況としての生老病死」、 「自己欺瞞に相対する「老賢人」としてのソーン婆さん」、及び「「絶対無」および「老人と少年」—「十牛図」を手がかりとして」とした、三つの角度から分析していきたい。

3-1. 老いと病（死）—限界状況としての生老病死

『時』においては、この作品を実存主義の範疇で分析したものはまだ誰もいない。しかるに、論者はこれを実存主義的特色を持ち合わせた作品と考えたい。さらには本作品を仏教的に色付けされた実存主義であると考えてみたい。『時』は人間の老いおよび死を取り扱った作品である。ポーヴォワールの語った如く、老いは死とならぶ、実存に至る主要条件と言えるであろう。次なる引用は、「老い」に関する論考においては、しばしば引用される箇所でもある。

仏陀がまだシッダルタ太子であったころ、[...] 仏陀は老人のなかに彼自身の運命を見た、なぜなら、人間たちを救うために生まれた彼は、人間の境涯のすべてをわが身に引き受けることを望んだからである。この点において彼はふつうの人間たちと異なっていた、彼らは自分たちに快くない様相には眼をつむろうとするのだ。とくに老いに対してそうである⁽²³⁾。

ここで彼女は、「世人」（das Man）が「死にいたる存在」（Sein zum Tode）であることを忘却し、自身の本来性に対し眼を伏せている自己欺瞞をハイデガーが見抜き語るが如く、ふつうの人間の「老い」に対する自己欺瞞を、見据えているのだ。

されば仏教の言う「四門出遊」即ち生老病死は、実存主義の言う処の「限界状況」(Grenzsituation) となりはしまいか。ハイデガーの語る「死」が一つの限界状況であるように、「老い」もまた一つの限界状況に数えられるであろう。

ここでいう仏教的な実存主義とは即ち、老いを見つめ死を見つめることで自己の実存を見つめ、それを引き受け、さらには更なる未来へと自己の実存を投企(プロジェ)する人間を指し含む思想のことを意味する。その極北には若きシッダルトの「大いなる出家」があるであろう。『時』においては、シッダルトの出家の如く自己を投企する姿はみられないが、『裁き』と違って主人公たちは、寂然として生老病死を受け入れ、自己の実存の有り様を受け入れるに至っているように思われる。

一種の「監獄」ともいえる閉ざされた空間の中で、死に臨み老いをみつめざるを得ない老人たち。老いや死を「看守」としたその「監獄」のなかで、自身の孤独を見つめ、そこから逃れ得る事もできず、あるいは病に臥せその老いをみつめながらただ死んでいくほかに術のない「出口なし」の老人たちの状況がここでは映し出されている。いやさらにいえば、それは、この宇宙に寄る辺をもたぬ自己の存在と対峙しながらも、ただ死を待つのみ、人間の置かれた限界状況の一種のヴァリエーションでもあろうか。しかしここに描かれた老人たちは、一人の老人に導かれるように、やがて、そうした状況を、ある種寂然として受け入れ、対峙するに至っているように解釈できるのである。

ボーヴォワールはまた次のようにも語っている。

老いは人生の冬であり、[...] 社会には老人を見て見ぬふりをするという命令さえ存在するのだ。彼を讃えるにせよ、貶すにせよ、文学は彼を月並の図式下に埋めてしまう。文学は彼を現わすかわりに隠してしまう。老人は青春や成熟との比較において、一種の引立て役として、考察される。[...]

一七世紀の初頭には輝かしい例外が一つある、すなわち、『リヤ王』を書くことによって、シェイクスピアは一人の老人のなかに人間とその運命を具象化することを選んだのだ⁽²⁴⁾。

そしてチャートもまたシェイクスピアとは違う方法で老人を「具象化」してみせたと言えるであろう。しかしそれは、ボーヴォワールの言葉を借りればシェイクスピアが「老人たちに容赦ない眼ざしを投げている」("jette sur les vieillards un regard sans complaisance")⁽²⁵⁾とされているのに対して、チャートはいわば真実を具現する「聖なる特性と一種の透視力がある」("un caractère sacré et une espèce de voyance")⁽²⁶⁾老人たちを描き出そうとしていると言えるかもしれない。それはあたかも、我々人間の実存的な(立場の)「無益な受難の無意味さを明らかにするものとしての老いの悲劇」("C'est la tragédie de la vieillesse en tant qu'elle nous découvre le non-sens de notre inutile passion.")⁽²⁷⁾を、いわば仏教的な立場・感性によってプラスに転化しようとしているようにも論者の眼には、映るのである。

それでは具体的に作品を見ていきたい。

3-2. 自己欺瞞に相対する「老賢人」としてのソーン婆さん

既に冒頭で述べたように、『時』は、とある特別養護老人施設で暮らす身寄りのない老人たちの一日を描いたものである。「老いと病いを看守として持つ」「刑務所」⁽²⁸⁾のような養護施設での、「皆捨てられた古い人間や老人たちばかり」(『時』 p. 119.)の日常が淡々と悲喜こもごも演じられている。

ここではその中の「捨てられた」老人たちの一人ではあるが、他の善良ながらも真実に眼を伏せた「無明」な老人達とは違った、さながら東洋的な「老賢人」のような存在とも言った風に描写されているソーン婆さんに注目したい。

ボーヴォワールの言葉を再び借りれば、彼女は、あたかも「一種の透視力」^{ヴオワイヤンス}により、自己欺瞞の対極にある、老・病及び時(死)の奴隷の自覚を為し、且つ「今この時」の気付きという3つの自覚をなしていると考えられはしまいか。祖母の80歳の記念に行う積徳の施食のため、祖母や両親ほかの家族、さらには使用人ともども「慈善」の慰問として養護施設を訪れに来たある若者と交わす、ソーン婆さんの次の会話は非常に示唆深いであろう。

① 老・病の奴隷の自覚

若者 (笑い) 「あれ、お婆さんもうろくしちゃった。今はもう奴隷なんていないよ。ずっと前に廃止されたのにさ。」

ソーン婆さん 「奴隷がいなくなったなんて、誰がお前に言ったのさ。奴隷はまだ至る処にいるよ。お前は奴隷、お婆さんも奴隷、お前のお父さんもお母さんも奴隷で、皆すべて奴隷なんだよ。」

若者 「へえ、じゃあ誰が主人？」
[…]

ソーン婆さん 「だれも逃れられないんだよ。あれから逃れれば、またこれの奴隷。ここから逃れれば、あっちにくっついてしまう。」

若者 「へえ、それなら今お婆さんは何の奴隷？」

ソーン婆さん 「老いの奴隷で、病いの奴隷」(『時』 pp. 115-116.)

また『時』のタイ語タイトルとして使われている言葉は、ウェラー(パリー語でも同じ)であるが、もうひとつの、時を表すタイ語のカーン(パリー語のカーラ)は、「時」と共に「死」をも表象する言葉である。ソーン婆さんは「老」「病」とともに、「時(死)」の自覚にも至る。

② 時(死)の奴隷の自覚

彼女は若者との会話を反芻していた。自分の言った奴隷のことについて思い出してい

た。彼が彼女に「誰が奴隷の主人？」と尋ねた時のことを思い出していた。彼女はこう答えたのだった。それは我々が何に執着してしまうか次第で、それが即ち主人だと。しかし彼女言うのを忘れてしまったのだった。もっと大きな主人があるということ。時計の音が夕方六時を告げる…。

ソーン婆さんは時計の音の方を振り向く。

—それとともに行きたくはないし、それにくっ付きたくもないけれども、それは強く一緒に引っ張っていく。彼女は考えた。(『時』 p. 220)

さらに我々の存在が「時」の奴隷であることを自覚したソーン婆さんが、次のように「時」(死)を受けとめる姿は、ボーヴォワールの指摘する「老いの悲劇」としての老人とは対照的であろう。

しかし彼女が自分で得た答えは、自身の黄昏が、人生の残酷で哀れな期間であるとは思ったことはない、ということであった。反対に、いなくなってしまうこと、幕を閉じ別れを告げられるのに、悦びさえ感じるのである。近づけば近づくほど彼女は却って幸福であり、爽やかな心持で微笑みとともに待ち受けるのである。(『時』 p. 214.)

老いをポジティブに受け止めようとする、タイ的・東洋的価値観。西洋的な「メメント・モリ」'Memento mori'とも違った、こうした観念の基層に流れるのは、

諸行は実に無常にして	aniccā vata saṅkhārā
生滅をその本質となす	uppādavayadhammino
生じてはまた滅するなり	uppajjitvā nirujjhanti
その静まれるこそ楽しけれ	tesaṃ vūpasamo skho ⁽²⁹⁾

という仏教の教えであろう⁽³⁰⁾。そこにはまた、無の深淵を自覚し引き受け、寂然として自己の「死」(即ち実存)を受け入れる老人の姿がそこに見られるのである。物語の最後の場面で、亡くなったユー婆さんの遺体を見ているソーン婆さんの、「振返って、並んで死骸を見ている友人たちを見た。ここに見えるのは死骸ばかりだ。死骸がいま立って死骸を見ているのだ。—わたしだって死骸だ。それなのに、さらにわざわざ立って死骸を見ているのはどうしてか？」(『時』 p. 229)と微笑んでいる姿は、如実にそれをものがたっているだろう。ハイデガー的な「死の先取り・決意性」とも重なる部分である。

「実存的瞬間とは、人生がひとつの死に方であると気づく瞬間である。[…] いいかえれば、実存的瞬間とは、人生が本来善悪のない空虚で無意味なものであると気づく瞬間なのである」⁽³¹⁾とされるが、ここに流れる時間はまた実存的「時間」と捉えることもできよう。そして『裁き』で、善を為さねばならないと強迫観念の如く取り憑かれてもがくファックに比して、ソーン婆さんはどこまでも静かである⁽³²⁾。一方、俗人の生きる世間の時間は「実

存の時間」とは異なり、我々俗人は皆、いわば「時計化」され「物象化」された時間⁽³³⁾を生きているのであろう。それに対して「今を念じる気付き」のころを、ソーン婆さんが具足しつつあることも、看過できない点である。

③ 「今このとき」= sati (念、気づきの心) の自覚

彼女は過去の人生に思いを馳せるのは止めた。明日の人生を不安に想うのも止めた。彼女は自分が現在と共にあり、今日と共にあり、介護所にいるということを、自覚している。それなのに何を悲しむことがあろう。(『時』 p. 267)

タイ語(パーリ語でも同じ) sati とは漢訳では「念」とされる。即ち、「今」の「ころ」である。それは、「宗教的覚醒の *hic et nunc* (今、ここに) の場」⁽³⁴⁾でもある。この sati のころは、「いま歩いているという自覚(気付き)に注意しつつ」「うつむいて自己の足許のみをみつめる」(『時』 p. 73) ソーン婆さんにも、当てはまるであろう⁽³⁵⁾。そしてここで憶い起こすのは、次なる偈であろう。

過ぎ去れるを追うことなかれ　　いまだ来たらざるを念うことなかれ
 過去、そはすでに捨てられたり　　未来、そはいまだ到らざるなり
 されば、ただ現在するところのものを　　そのところにおいてよく観察すべし
 揺ぐことなく、動ずることなく　　そを見きわめ、そを實踐すべし
 ただ今日まさに作すべきことを熱心になせ　　たれか明日死のあることを知らんや⁽³⁶⁾
 (増谷文雄『阿含經典 第五卷』筑摩書房、1987, pp. 197-198.)

タイでは日々の読経時にも広く読まれるこの偈の内容は、「即今を尊重した教えであり、後代の禅宗などで親しまれる「生死事大 無常迅速」なる句の根幹をなしている」⁽³⁷⁾のであり、道元の教え(例えば『正法眼蔵』の「有事」の巻など)にも連なっていることは周知知られているであろう。禅仏教研究者であり且つ「道」(タオ)とハイデガー哲学の類似性をも考察した張鐘元も「禅仏教哲学では、絶対現在の意味での時は実存と同一にみなされる。すなわち、時は実存であり、実存は時である」⁽³⁸⁾と語っている通りである。

「今この時」を重んじるこの姿勢は、仏教及び実存双方にとって文字通り一大事となるのであるが、しかしながらそれは真木悠介の指摘する「ブルーストやサルトルによって見いだされ」、「過去あるいは未来の方向に自立する」「近代的自我の時間意識」とは違い、「時間のニヒリズム」⁽³⁹⁾へと我々を誘うものではないであろう。そこにあるのは「ティック、タック。ティック、タック。」(『時』 *passim*) という時計の音に支配されて恒に生きねばならぬ我々近代人の持つ「時」とは異質の時間であろう。逆に、我々は時の刻む音の中で「人間の存在というのが常にひとつの企てであること」⁽⁴⁰⁾も忘れて、ただ死が訪れるのを、待つばかりである。それにも拘わらず、そして自身が死に至る存在であることも忘れて、さながら物語の挿入にあるようなラジオから流れる「若さ」と「美しさ」を謳うミス・ユニ

ヴァースの話題に熱中するのである。日々の忙しさに sati を忘却して生きる我々は、sati の心を具足したソーン婆さんとは異なるのである。

以上のような三種の自覚においてソーン婆さんは、他の老人たちとは区別されたいわば東洋的な「老賢人」とでも言うべき存在となっている。ただしここで看過してならないことがある。次項でも述べるが、ここではソーン婆さんは固定化された「老賢人」たる存在のみにあらず、少年との出逢いにより逆に自身をもが動的に仏教的「真理」へと近づいていく存在、として描かれている点であろう。それはいわば一種の、既に悟りに到達し他の後進を導く「老賢人」であるとともに、同時にそのままに、ある種未だ「悟り」を求める修行者自身が「老賢人」へと移行していく姿でもあるのである。ある意味「主は客、客は主」とでも言うべきものである。

3-3. 「絶対無」及び「老人と少年」―「十牛図」を手がかりとして

さらに、注目すべき点が挙げられる。作品の最終の部分で描かれている「何もない」と叫ぶ人物自身が実は不在であった件は、絶対無、あるいは（仏教に云う）自己の存在に執着すること自体そのものに対する無意味性を表現しているであろうか。

暗闇の中で扉が開くような、ギイッという音がする。[...] 戸口の扉がゆっくり少しずつ開き…全開する。鉄格子の部屋の中が見える。何もない。用具もない。誰かがその部屋で生活していたことを証明するような物が一つも無い。それはただの空き部屋である。

それはただの空き部屋。

空き部屋。

やがて照明が少しずつ弱まり、消える。

時計の音が七時を打ち告げる…。

ティック、タック。ティック、タック。

ティック、タック。ティック、タック。大きく鳴り続く…。

幕が次第に下がって来る。(『時』 p. 232. 原文太字)

またそれはハイデガー的に表現すれば、「死に至る存在」であることも忘れた、現代人の置かれている、本来的な自己の「存在の忘却」(Seinsvergessenheit)⁽⁴¹⁾の逆証でもあろうし、或はこの世に自己の寄る辺なき、存在の「故郷喪失」(Heimatlosigkeit)の覚醒と符合するものであるかもしれない。ハイデガーの哲学の存在論を論考した古東哲明によれば、無の自覚とは即ち存在の自覚でもある。即ち、「存在覚醒はそのまま、無の覚醒にほかならない。[...] 逆に、無の覚醒は存在覚醒に他ならない。[...] そのさい、〈存在：無〉の覚醒には、そのように覚醒している者じしんの〈存在：無〉の覚醒もふくまれる。人間だけが特権的に、〈存在：無〉の構造をまぬかれているはずはないからである。」⁽⁴²⁾と述べている。ここで語られているのはまた実存的な「死の先取り」の位相でもある。

以上の事柄を解釈するのに、ここで禅の「十牛図」⁽⁴³⁾を援用することは、有益であろうと思われる。現代に生きる我々は、十牛図の第一図に見られるように本来の自己（存在）を忘却している。そらは、あたかも牛を失ってしまった牛飼いの如くである。そして牛飼いは、自身の喪った「故郷」を求めるが如く「牛」を索め始める。やがて牛を捕まえ、飼いに慣らし帰郷し、一体化する。本来の自己との邂逅である。しかし第七図では、探し求めた「牛」自身が消えてしまうのである。何事にも執着することの無意味性を示唆するであろうか。同時にそれは存在自身に執着・固執することそのものの無意味をも示唆するであろう。即ち「牛を求めた在り方そのものが消え」ゆくのである。しかしさらなる「宗教的な飛躍」を迎え、第八図では人も消失する。即ち、「円空相」、或は上田閑照の言う「求めるものも、求められるものも、また求めて得たということも本来無い」境位、「絶対無」の境位であろう。「主客・有無・本来非本来・聖俗」等、「あらゆる二元が空ぜられる」のである。「未だ主もなく客もない」「実存的なものとの原統一」⁽⁴⁴⁾とでもいうべきものであろう。

しかしそれだけで終ることはない。第十図の老若二人の出逢いへと至るのである。「子供と老人の出会い」である。ここでさらに一歩考察をすすめて、また角度を変えてみるならば、「老人と子供のテーマは死と再生を意味する」⁽⁴⁵⁾といわれるように、老人と子どもの出会いは深い意味を持つのである。それは先にも述べた「宗教的覚醒の *hic et nunc* (今、ここに) の場」での、神聖なものと人との邂逅(“divine-human encounter”)のポイント⁽⁴⁶⁾とも言えるであろうか。十牛図においては、「仏性」或は「内なる神」⁽⁴⁷⁾との出逢いの宗教的場ともいえよう。

『時』においても、唯一人生の真実を直視できるの存在なのであろうか、無垢な少年⁽⁴⁸⁾と老賢人が出逢いをなす。次なるは、頭が狂ってはいるが現代の人々が遠くに失ってしまったガッタンユー（報恩）の徳を体現する存在として描かれているタップティップ婆さんの一番下の息子と、ソーン婆さんとの「会話」である。

「大きな沼に、大きな白い蓮の花がある。水の影は銀色。魚が影を食べようと群がってきた。奪い争いあい、噛み付き合う。…」彼は楽しそうに笑った。[…]

「誰も蓮の花の影を食べることのできる者はいない。それは影だけ。ハッ、ハッ。」彼は大きく笑った。

「それは狂ってる。水牛は狂ってる。犬は狂ってる。人は狂ってる。鳥は狂ってる。虎は狂ってる。動物は狂ってる。昼も夜も噛み合い、沼に逃げ込んで、銀色の蓮の花の影を食おうと争う。」彼は笑った。

「なら、お前は、それらと一緒に食べないのかい？」ソーン婆さんは訝しんだ。

彼は笑うのを止め、ソーン婆さんの顔を見た。

「僕は狂ってはいない！」彼は自信をもって言った。(『時』 pp. 187-188.)

まことに人間（じんかん）とはこの世の争いであろう。われわれ「正常な」人々は、互

いに難儀をかけながら生きていくのである。まさに、『裁き』の「暑さ寒さをもつ人間（じんかん）は際限なき難儀のみであり、仏法の世界の中のように静謐もなければ安寧もない」という方丈の言葉を思い出す。

それに対し、「この眼で見てきた。毎日それを見た。だから注意するように言いにきた…」(『時』 p. 193.) と語る、瞳に優しさと口元に笑みを湛えたその狂人の少年は、或は仏のメッセンジャーであるのだろうか。さらに会話は続く。

他の人が気づいたかどうかはともかく、ソーン婆さんは彼が彼女の問いに答え始めているのに気づいた。[…]

「お前、おばあさんに教えて。蓮の花の影って何？」彼女は再び訊ねた。

「影だよ。それは影でしかなく、食べられない。」彼は答えた。

「何もない！何もない！まったく何もない！」鉄格子の部屋からの叫び声がけたたましく聞こえた。

ソーン婆さんは振返ってその声の方を見た。彼女はその部屋の男がこの話を聞いているのか、ただ叫び続けているだけなのかよく判らなかつた。

「蓮の花の影がある！」タブティム婆さんの息子が叫んで言い返した。[…]

「なくなった。何もない。」鉄格子の部屋から再び叫び声がした。

「蓮の花の影がある！」タブティム婆さんの息子が笑った。

「何もない、まったく何もありません！」(『時』 p. 199.)

蓮の花の影とは、仏教的真実の象徴あるいは無の彼方にある真如であろうか。ここに示されているのは、「不幸にしてこのような関係は稀である、若い者と老いた者は二つの別の世界に属し」⁽⁴⁹⁾とポーヴォワールの指摘する西洋文学の描く図とは異なり、「十牛図」に見られるが如くのいわば東洋的な「老人と子供」の出逢いと交流であろう。近年、女性と同様に他者としての老人問題にも考察を進めている関心を寄せている上野千鶴子もまた、「老人と子供は「人外」の仙境に遊ぶ「神」なのであり […]」⁽⁵⁰⁾と指摘している。こうした出逢いにより新しい創造へと至る循環が、再び生まれるのである⁽⁵¹⁾。

そこに流れる老人と子どもの時間（或は狂人の時間）は、すでに述べたように「物象化」された大人の時間とは、相違するものでもあろう。また『時』での無垢な少年と「老賢人」との出逢いにおいては、表面的には、無垢な少年がソーン婆さんによってその（仏教的）価値を見いだされる図となっている。即ち、「悟った老賢人」たるソーン婆さんに見いだされる、「狂った少年」の構図である。しかし同時にその図を別の観点からみれば、老人と少年の関係は逆転する。もう一方（裏）では、少年が一種の悟った「老賢人」であり、既に前にも述べたように、ソーン婆さんを動的に「真理」へと導いているのである。

本作では、あるいは狂った少年が「真理を体現する「老賢人」」であり、ソーン婆さんが「真理を求める「少年」」でもあるのだ。関係自身の逆転の二重構図であろう。ソーン婆さんは「老賢人」かつ「少年」、少年は「少年」かつ「老賢人」なのである。この若者

と老人の関係を、上田の言葉を借りて表現するならば「二人の別々の人間が出会っているように見えるわけですが、此処で示されていることはそういうことではなくて、真の自己が、出会う自己」「つまりこの二人である全体、自他の間、交り、それが本当の自己」（上田：p.150.）ということになるであろう。まさしく誰しもがみずからのなかにもつ、「主もなく、客もない」、仏性の自他未分化の姿である。「十牛図」では第十図「入麁垂手^{にってんすいしゅ}」で「牛飼い」は「老人」に出逢ったのち、まさにその出逢いによって、再び自己に問を発して第一図「尋牛」に立ち還るのである。そこには常に新しい「円環」が生じ、老若二人の交わりは無限に続くのである。

ところで『時』に示されるような少年と老人との交流により照射される「老」は、霜山徳爾が正しく指摘するように「決して一つの無益な受難ではない」であろう。それは「われわれの多忙な日常性の指の間から知らずしてすべり落ちて失ってしまうある大切なことを教えてくれる」意味での「正に老年者の範例」⁽⁵²⁾となり得るのである。まさに、ここに見えるのはチャートによる「古い」のプラスへの転化であろう。

物語の最後に描かれた、亡くなったユ一婆さんの遺体の搬出を見送るソーン婆さんが、同じ養護施設の特別室に隔離された「何もない」と叫ぶ狂人と「対話」する、次のようなシーンは、生老病死がこの世のあるがままの姿であり、人間の執着すべものは「何もない」ことの自覚を、象徴的に表しているであろう。

「何もない！本当に何もない！」叫び声が鉄格子の部屋から大きく響いた。

僕は、ソーン婆さんが振り返って鉄格子の部屋の方を見つめているのを、目にした。彼女は幸福そうに微笑んだ。その微笑の中には、まるで一生涯かけてそれを探し努めてきた後によく、何か価値あるものに出逢ったかのようであった…。

（『時』 pp. 231-232.）

「何か価値あるもの」とは、この世に執着するものは何もないという仏教的真実、或は蓮の花の影であろうか。「これは全く何という彼我の相違であろう。時とともに滅びていく人間としてしか老人を捉えられない西洋の文学、それに対して、日本の文学は、老人を時をこえて永遠に生き続けると神としてとらえる」⁽⁵³⁾と云う言葉は、ひとり日本文学のみならずタイ文学にもまたあてはまるであろう。そこに見いだされる姿は、まさにポーヴォワールの指摘する西洋文学が「彼〔老人—引用者註〕は人間それじたいではなく、その限界なのだ。彼は人間的境涯の余白に生きており、人はその境涯を認めず、また自分を老人のなかに認めることもしない。」（“il n'est pas l'homme meme, mais sa limite; il est en marge de la condition humaine; on ne la reconnaît pas, on ne se reconnaît par en lui.”）⁽⁵⁴⁾として描いたであろう姿とは、対照的な図である。

4. おわりに

『裁き』のテーマを考えた場合、一つには〈きわめて実存的〉な他者との分化が引き起

こす地獄模様であったといえよう。主人公ファックは咎がなくしてサルトル的な意味での、社会の余計者 (de trop) とされ、「地獄とは他人だ」(“l'enfer, c'est les Autres”) の世界に苦しむのであった。それに対して『時』では、同じように社会の余計者としての老人たちが出発点こそ提示されているが、『裁き』においてのような「実存的苦しみ」とは違った展開をみせる。いわば『時』のテーマは自他未分化、即ち、〈実存を超えた仏教的実存〉とでもいうものに解決の糸口を求めた作品であるとも言えるのではなかろうか。それはいみじくも「京都学派」の武内義範が提示した「実存的覚醒」(existenzielle Erweckung) と「悟り」(Erleuchtung) の「仏教的実存主義」(“buddhistischen Existenzialismus”)⁽⁵⁵⁾とでも言うものに符合するものであろうか。その極北の経験には、苦しみの原因を静かに瞑想するブッダの悟った「四聖諦」の姿が浮かび上がってくるであろう⁽⁵⁶⁾。

しかしながらまた、別の解釈を施せば、前者(『裁き』)の苦しみは自己の「無明」が原因であると考えることができる。主人公ファックが他人のせいであるとした地獄の状況は、実は結局のところ自己の煩惱によって作り上げたマヤー(幻影)に自ら溺れ、地獄に堕ちて行ったと捉えることができるのである。ここで、東西の思想的融和に興味を抱いた論考を進めているダルマイヤーが、「京都学派」の一人に挙げている Masao Abe (安部正雄) を、その著 *Zen and Western Thought* に依拠して(即して)評した言葉を、少々長くなるが引いてみたい。

あらゆるものは他のどれとも異なり、すべての物とすべての人は独自の特徴を持ちながらも、互いに争うことはない。なぜならそれらには自性がないからである。「一切皆空」とはそういう意味なのだ、と安部は言う。人間どうしの中で、隔離や場合によっては衝突すら起こるのは、人間が自己意識というものを授かっており、それが自我のアイデンティティという意味での自我となり、それへの執着が生じるからである。この自己意識によって、人間は自分と他人、自分と世界との間に壁を築くようにしむけられるのだ、と。安部はそう指摘する。

このような隔絶のことを仏教では無明という。おのれを、世界とおのれ自身という二つの「真如という実在」から切り離してしまうからそうなるのである⁽⁵⁷⁾。

こうした言葉はファックにも当てはまるであろう。「真実」をあるがままに見ず、自己の煩惱に固執した「無明」の姿である。

一方『時』では、そこに表現されるのは「無明」から「真如」へと至る過程の姿であろうか。ここで上述ダルマイヤーの書の解説者が、タイにおいても「バガヴァット・ギータ」や「ダンマパダ」の注釈などでよく知られている現代インドの哲学者ラーダークリシュナンを評した言葉を同じく引けば、

インドの思想においては、ハイデガーに見られるような、意気消沈させる効果をもちそうに思われる「恐怖と実存的崩壊性」は存在しない。ラーダークリシュナンにおい

ては、人間の苦悩はより深い洞察への通路、実存から存在への通路を構成する。無の体験は、無自身のためではなく、無を超越し存在の彼岸へと達するためなのである。この超越は基本的には、宗教的体験である⁽⁵⁸⁾。

と指摘したことが、『時』にも当てはまるであろうか。そこにあるのは、繰り返しになってしまうが、今この時の宗教的覚醒による「無の超越」であり、その道程の極北にあるのは、「無を超越した存在の彼岸」であるだろう。即ち「他者との共存・共生の思想に関わって、西洋と東洋の対話のパートナー役を果たした」ラーダークリシュナンが捉え直そうとしたインド思想の核心が、「無を超越し存在の彼岸へ達する力を与えてくれる、生きた信仰としてのヒンドゥー教であった」⁽⁵⁹⁾のと同じ意味において、チャートは改めて仏教⁽⁶⁰⁾に解決の糸口を模索したのであろう。即ちタイ仏教という磁場で、チャートの思弁の針はラーダークリシュナンと同じ方位を指し示しているであろう。ここでチャートの次の様な言葉を我々は思い出す必要があるであろう。

「私が作家として若いころ、私は、この世は美しいものではない—存在するに値しない…とっていた。そして私は存在することを望まなかった。しかし今、私は改めるに至った。[…]世界は未だ在り、世界は我々を皆共にあらしめてくれている—世界は我々を愛している。…今この時に、どうして我々はこの世界を生きるに値するものにするべく助け合わないのか？少なくとも我々皆を生かさせてくれている世界に共に感謝するために。」⁽⁶¹⁾

本作品は、霜山の言葉を再び借りれば、我々に、老人が「無為なるゆえに」価値があることを、教えてくれる作品であるとも言えよう。

日本では既に文学において、老人問題を扱うことは、例えば有吉佐和子の『恍惚の人』(1972)などにみられるように新しいことではない。タイでは、作品の書かれた1992年の時点では、こうした問題と真正面から取り組む作品はみられなかった。時代に敏感な、あるいは時代を「先取り」した、作家チャートの一面を表しているであろう。さらに、チャートは、次なる課題として、障害者の問題を描きたいと、筆者に語ってくれたのであった。

[今後の課題]

以上のように『裁き』から『時』への実存主義思想の展開は仏教的なそれにあるといえるが、実存と仏教の邂逅という点では、いわゆる「京都学派」の禅との関係の考察や、スリランカの学僧らのテーラワーダ仏教との比較の研究⁽⁶²⁾が参考になるかもしれない。タイにおいても、広く一般の人々の間にもその教えの絶大な影響力を持つ故ブッタート比丘⁽⁶³⁾とサルトルとの思想的類似性の指摘⁽⁶⁴⁾が為されているが、そうした思想状況が文学に与えている影響も今後の考察が必要であろう。

資料「十牛図」

(出典：上田閑照『生きるということ—経験と自覚』人文書院，1991. pp. 144-145.)



- (1) 筆者との直接インタビューによる。(2001年3月28日，於バンコク，Siam City Hotel)
- (2) 『裁き』の論究に関しては，詳しくは拙稿「チャート・コープチッティ『裁き』—出家と実存のはざまで」(『阪大比較文学』第3号，大阪大学比較文学会，2005年8月，pp. 79-97.)を参照されたい。
- (3) 星野龍夫訳『裁き』井村文化事業社1987，その他三種の英訳も出ている。
- (4) もう一人は，ウィン・リョウワーリンで受賞作は『平行線上の民主主義』(1997)及び『人という名の生き物』(1999)
- (5) See, J. P. Sartre, *Huis clos*, Gallimard, coll. folio, 1972. p. 92
- (6) 例えばチェータナー・ナーカワッチャラ เชนนา นาควิริยะ 「チャート・コープチッティ『裁き』批評」, (『ロックナンスー』1982年9月号) pp. 22-27, 或はコープクン・インターノン กอบกุล อินทุทานนท์ 「再びチャート・コープチッティ『裁き』を鑑賞する」, (『ロックナンスー』1982年12月号) pp. 72-75 など。
- (7) See, John Macquarrie, *Existentialism*, Middlesex: Penguin Books, 1980. p. 38
- (8) 引用はホン版 หอน 『裁き (カム・ピパークサー)』1996年の拙訳による。傍線は引用者による。以下，同テキストからの引用はページ数のみを示す。
- (9) 勿論ここでは，テーラヴァーダ(上座部)仏教，或は初期仏教をさす。
- (10) J. P. Sartre, *La Nausée*, Gallimard. Livre de poche, 1970. *passim*.
- (11) しかしそこにはもう一方で，仏教的な慙愧心(ヒリ・オタバ)と実存主義的羞恥心が渾然と入り混じっていて，分化できないとする解釈も成り立つであろう。
- (12) "La honte est sentiment de chute originelle" 「羞恥は根源的な失墜の感情」, J. P. Sartre, *L'Être*

- et le néant*, p. 328.
- (13) See, J. P. Sartre, *L'Être et le néant*, Gallimard, tel. 1999. p. 292. ff. 'Le regard'. 松浪信三郎訳『存在と無』Ⅱ, 人文書院, 1958. p. 79. ff.
- (14) 『嘔吐』ではブーヴィルのブルジョワたちをさす。See, J. P. Sartre, *La Nausée*, p. 136. p. 145. p. 185.
- (15) J. P. Sartre, *L'Être et le néant*, p. 74.
- (16) See, *L'Être et le néant*, p. 81. ff. 'La mauvaise foi'. 松浪訳では mauvaise foi は「自己欺瞞」, Hazel E. Barnes 訳 *Being and Nothingness*, New York: Washington Square Press, 1966. では bad faith と訳されている。
- (17) J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, 1970. p. 47.
- (18) 伊吹武彦他訳『実存主義とは何か』, 人文書院, 増補新装版, 1996. p. 56.
- (19) 『sea-write (東南アジア文学賞) 25年評論選集』๒๕ปี๒๕๑๖, タイ国言語・図書協会(タイペンクラブ), 2004. p. 746.
- (20) マールセル・バーラン มาริเชล บาร์จิง (ボンデート・チアンパッタナーキット訳) 「何もない 本当に何もない チャート・コープチッティ『時』批評」, 同上書, p. 484.
- (21) インオン・スバントウワニット อังอร สุพันธ์ภักดิ์ 「時一時の中に何かがある?」『文学評論』วรรณกรรมวิจารณ์, チュラーロンコーン大学文学部, 2004. pp. 119-125.
- (22) こうしたタイ文学と「世界文学」一般とのギャップは, その評価の仕方も含めて, さらなる検討が俟たれる興味深い課題でもあろう。
- (23) 訳文の引用は, 朝吹三吉訳『老い』上, 人文書院, 1972. p. 5. より。原書は Simone de Beauvoir, *La vieillesse*, Gallimard, nrf. 1970. p. 7. 傍線は引用者による。
- (24) *La vieillesse*, pp. 175-176. 『老い』 pp. 189-190.
- (25) 同 p. 177. p. 191.
- (26) 同 p. 179. p. 194.
- (27) 同 p. 179. p. 194
- (28) 引用はホーン版 ทอน 『時 (ウェラー)』1994年の拙訳による。傍線は引用者による。以下, 同テキストからの引用はページ数のみを示す。
- (29) 邦訳は増谷文雄訳(『阿含經典第四卷』筑摩書房1979, p. 17)を参照した。(ただし増谷訳の訳出偈は, sabba「すべて」の箇所であるため, ここでは当該箇所を vata「実に」に訳しかえた。) パリ語の引用は(*The Samyuttanikāya of the Suttapitaka Vol. I, the Sagāthavāga*, Oxford: Pali Text Society, 1998. p. 342. verse no. 609.)より。また sabba の verse は, p. 11. no. 21. 等にある。この偈の漢訳仏典対応偈は「一切行無常 是則生滅法 生者既復滅 俱寂滅爲樂」等となっている(『大正新脩大藏經』第二卷, 『雜阿含經』卷第二十二, p. 153. 下ほか)。またサンスクリット語等の対応部に興味あられる方は, 詳しくは, Fumio Enomoto, et al., *Sanskrit-Text aus dem buddhistischen Kanon: Neuentdeckungen und Neueditionen*, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1989. s. 29. s. 35. を参照されたい。
- (30) タイではこの経文を, 死者の火葬等の弔い時に僧が唱える。人々にも馴染みのある偈となっている。
- (31) クラーク・ムスターカス編(北見芳雄・国分康孝監訳)『思春期の実存的危機』岩崎学術出版社, 1980. p. 3.
- (32) そうしたソーン婆さんの姿に誘発されるように, やがて劇を観ている映画監督の「僕」や, 舞台上の今は没落した元上流階級のブンルアン婆さんも静かな「境地」へと至る。例えば, 娘を死なせさらに妻も失い, 『裁き』のファックと同じように一時酒に逃避し失墜の危機もあった「僕」は, やがて自身の「死を恐れなくなり」(『時』p. 230.), ブンルアン婆さんは, 「地位名誉に執すること」の空しさを悟る(同 p. 138.)。
- (33) 真木悠介『時間の比較社会学』同時代ライブラリー 325, 岩波書店, 1997. 特に第5章「近代社会の時間意識 - (Ⅱ) 時間の物象化」p. 272. ff. p. 289. ff. 参照。

- (34) Yoshinori Takeuchi, "Buddhism and Existentialism: A Dialogue Between Oriental and Occidental Thought", in *Religion and Culture: Essays in Honour of Paul Tillich*, ed. by Walter Leibrecht, New York: Harper & Brothers Publishers, 1959. p. 315.
- (35) sati はタイ仏教でもことの他重要視され「行住坐臥」すべてに'sati'をもつてのぞむべしとされている。また今や既に世界的に有名となったベトナム僧のティク・ナット・ハン Thich Nhat Hanh (1926-) の'sati'を重視した教えなどもタイでは好んで迎えられる。(例えば *The miracle of mindfulness*, (邦訳本タイトル)『マインドフルの奇跡: 今ここにほほえむ』など多くがタイ語訳され愛読されている。)
- (36) パーリ語及び漢訳対応箇所は、次の通りである。
 Aṭītaṃ nānavāgameyya, nappatikaṅkhe anāgataṃ.
 Yad aṭītaṃ pahīnaṃ taṃ, appattañ ca anāgataṃ
 Paccuppannañ ca yo dhammaṃ tattha tattha vipassati,
 Asaṃhīraṃ asaṃkappaṃ taṃ vidvā manubrūhaye.
 Ajj'eva kiccaṃ ātappaṃ; ko jaññā maraṇaṃ suve?
 (*The Majjhima-nikāya Vol. III* ed. by Robert Chalmers, London: Pali Text Society, 1960. (reprinted) p. 187.)
 愼莫念過去 亦勿願未來 過去事已滅 未來復未至
 現在所有法 彼亦當爲思 念無有堅強 慧者覺如是
 若作聖人行 孰知愁於死
 (『大正新脩大藏經』第一卷, 『中阿含經』卷第四十三, p. 697. 上)
 またサンスクリット語対応部等詳しくは、前掲 Fumio Enomoto, et al., *Sanskrit-Text aus dem buddhistischen Kanon*, s. 35. 参照。
- (37) 片山一良訳『パーリ仏典〈第1期〉6中部(マッジマ・ニカーヤ)後分五十経篇II』, 大蔵出版, 2002. p. 14.
- (38) 張鐘元(上野浩道訳)『老子の思想』, 講談社学術文庫, 1887. p. 23.
- (39) 真木悠介『時間の比較社会学』p. 298. 参照。
- (40) 霜山徳爾「老いと死の意味」, 馬場謙一他編『老いと死の深層』所収, 有斐閣, 1985. p. 5.
- (41) See also, Frederrick A. Olafson, *Heidegger and The Ground of Ethics: A Study of Mitzein*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998. p. 102.
- (42) 古東哲明『〈在る〉ことの不思議』, 勁草書房, 1992. pp. 146-147.
- (43) 十牛図の解釈は、主として、最も解釈の鋭いと思われる上田閑照氏の諸著作に拠った。
- (44) 以上は、上田閑照『生きるということ—経験と自覚』人文書院, 1991. pp. 143-152. 参照。これらの言葉の多くは、元来は西田の言葉。
- (45) 河野博臣「死の臨床」, 馬場謙一他編『老いと死の深層』所収, 有斐閣, 1985. p. 187.
- (46) Yoshinori Takeuchi, "Buddhism and Existentialism: A Dialogue Between Oriental and Occidental Thought", in *Religion and Culture: Essays in Honour of Paul Tillich*, ed. by Walter Leibrecht, New York: Harper & Brothers Publishers, 1959. p. 315.
- (47) 河合隼雄他編『ユング心理学—東と西との出会い』新曜社 1984. に所収の「シンポジウム I 東京」におけるシュピーゲルマン他の発言 (p. 149. p. 151. p. 158.) 参照。
- (48) 『裁き』にでてくる社会から忌避される存在の狂人ソムソン(真実の人間らしさを体現)の発展型とも考えられよう。逆説的に彼らこそが「真の友」(カンラヤーナ・ミット)であるのかも知れない。
- (49) *La vieillesse*, p. 500. 『老い』p. 560.
- (50) 上野千鶴子「老人問題と老後問題の落差」, 伊東光晴編『老いのパラダイム』所収, 岩波書店, 1986. p. 132.
- (51) また「老人と子ども」と「十牛図」の結びつけのテーマは、「翁童論」を始め、多く指摘されている処でもある。(鎌田東二編『翁童信仰』, 雄山閣出版, 1993. 等参照)

- (52) 霜山徳爾「老いと死の意味」, 馬場謙一他編『老いと死の深層』所収, p. 20.
- (53) 水野裕美子『日本文学と老い』, 新典社, 1991. p. 123.
- (54) *La vieillesse*, p. 175. 『老い』 p. 190.
- (55) Yosinori Takeuchi, "Das Schweigen des Buddha. Ein Problem der Religionsphilosophie des Buddhismus" (ブッダの沈黙－仏教の宗教哲学の問題), hrsg von Ryōsuke Ohashi, *Die Philosophie der Kyōto-Schule: Text und Einführung*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1990. s. 420. 及び前掲 Yosinori Takeuchi, "Buddhism and Existentialism: A Dialogue Between Oriental and Occidental Thought" を参照のこと。
- (56) その理想は『時』では, 人々に「慈愛」(メッター) を投げかけ生老病死を思いやる (pp. 44-46.) 「後光」(ラッサミー) 射す若い僧侶 (p. 53.) に仮託されているであろう。(若い僧侶は, 生老病死を超えた存在としての顕現であろう。) 『裁き』では, わずかに出家に一縷の希望を見た価値観が『時』では, よりポジティブな仏教的な形として表出したものとも言えるであろう。
- (57) F・ダルマイヤー (片岡幸彦監訳) 『オリエンタリズムを超えて－東洋と西洋の知的対決と融合への道』, 新評論, 2001. p. 269.
- (58) 北島義信「解説 異文化理解, 他者との共存はいかにして可能か」, 同上書, p. 317.
- (59) 同 p. 317.
- (60) 例えば『裁き』でみせたような, タンプン (喜捨) に満足する村人 (いわば *l'esprit de sérieux*) に向けた痛烈な批判の眼は『時』では薄まっているのも注意すべきである。お金を盗まれたので布施できないと騒いだり, 若い僧にタンプンして満足している, 善良だが無明な老人たちの姿にも冷やかな風刺の眼は向けられていないのである。
- (61) 1994年度東南アジア文学賞受賞時の作者の言葉 (1994年9月27日)。前掲『sea-write (東南アジア文学賞) 25年評論集』, p. 961. 参照。
- (62) 例えば, スリランカで出家した旧ユーゴスラビア生まれの僧 Bhikkhu nāṇjīvako の "Buddhism and Modern Philosophies of Existence", in *Buddhism and Western Philosophy*, ed. by Nathan Katz, New Delhi: Sterling Publishers, 1981, pp. 328-378. など。
- (63) その教えは, zen の「空」思想の影響を受けているとされ, タイでは一部で, 非難も受けている。また同時代の文学者 (シーブーラパー, ククリット・プラモート etc.) との直接の交流・議論の例もある。詳しくは伊藤友美「タイ現代仏教における「ダンマ」の理解と実践－ブッタート比丘の思想－」『東南アジア－歴史と文化－』No. 26. 1997. 6. pp. 113-136. 及び Peter. A. Jackson, *Buddhadāsa*, Chiang Mai: Silkworm Books, 2003. (2nd ed.) 特に Chap. 7. 'Chit Wang and Zen' 等参照。
- (64) プラ・メーテー タンマポー ๑ พระเมธีธรรมาภรณ์ 『ブッタートとサルトルの比較』เปรียบเทียบพุทธศาสน์ชาวตะวันตก (第4版), サヤム・ポリサット・クレタイ, 1993. 等。

*尚, 本稿においては, タイ語の人名・作品名等は, ローマ字転写せず, 便宜上カタカナ表記を施したことを, お断りします。

(2006. 12. 14 受理)