

## ライプニッツの悪

田 中 英 三

一

悪の問題は、古来人間にとって価値ある目標への志向の裏側で、種々の角度から論じられて来た。だがそれ自身個有な意味を、言わば表に引出して、構造や働きの面から徹底させる試みは比較的乏しかったと言える。道徳や宗教が、悪を避けては推進されず、また人間が、好んで欲しない悪に、たえず転落する弱さを内具するにもかかわらず、それを直視し続けることは、困難であるばかりか嫌悪されていたようである。人間の生を、その根底にまで掘り下げ裸の姿に目を凝らす時、われわれは涯しない悪の奥行に裸然とする。しかしその奈落から立ち上る苦悩と茨の道を歩まぬ限り、真に生を謳歌することはできない。道徳、ことに宗教の問題は、人間を生の地下へ拉致した後に、始めて地上に立たしめる所以を尋ねる。悪の探求なしには、淨福への熱情を漲らせ実らせるものは掴めない。

ライプニッツの悪

一般的に言って、悪の系譜は、存在に対する非存在という古代の考え方から、それをキリスト教の教義に濾過した主知主義的な立場と、近世以降に色濃く現われた主意主義的な立場に求められる。しかも後者の推進が悪の問題を主導するにつれて、前者は殆んど顧みられず切捨てられていった。けれどもそれが、プラトニズム以来アウグスティヌス

へ、またキリスト教の神学思想に洗練されて、近世にも入り込むほどの長い歴史の一潮流であったことは、なお掘り起すべき問題を数多く秘めているに違いない。悪を *privatio*, *stresis* とする考えは、カントやシェリングの根源悪の方向から、激しく非難され拒絶されてから、悪の思想に関する本流から逸れたものとみなされて来たが、しかしそこには、否定的な契機である以上に、もっと重要な意味、すなわちそれを彫琢しなければ根源悪の深淵に想到できない *conditio sine qua non* とも言うべき媒介的な意味があつたのではないか。そのような点から、本稿では *privatio* としての悪の意味を再検討してみたい。その場合、近世におけるこの考え方の代表と目されるライプニッツの思想を手懸りとしながら、表に現われた彼の立場の解釈に留まらず、更になお奥へ押しつめて、*privatio* の悪を浮揚させようと思う。

## 二

「悪は *privation* の帰結<sup>(1)</sup>だ」とライプニッツが考える時、その本質的な特徴は、悪を、被造物の存在性、すなわち最も根源的な意味で捉えられた被造物の存在の仕方から、求めるところにある。一般に神を含めて一切が、存在するものとして、それらの存在の性格や構造から問題にされる場合、そのことは存在者の個々の本性や意味までも規定しうると考えられる。*privatio* として悪を尋ねるのも、このような存在論的な基盤をまず問題にし、その上でやがて成立する認識や意志に係わる事柄が、追求しようとする方向に沿うものである。もし悪の定立や行使が、神と被造物、特に人間とを分け隔てる顕著な特徴の一つとすれば、存在の欠如や剝奪を意味する *privatio* という悪の究明は、両者の本性的な差異を存在論的に明らかにした後で、なお関係のし方を質してゆくために欠かせない。そこからわれわれは、神に対していかに在るか、また在らねばならぬかを示唆されるであろう。それは、広い意味での意識的な活動

の次元に見られる悪の顯示に対して、言わば土台や背景となる隠れた始源的な要素になっている。この要素を無視すると、現実の悪についての解釈は、成立の可能性や必然性の不可解さと相俟って、一種の限界に逢着するかもしれない。それだけに悪を孕む被造物を、存在の根源的な意味において問題にしてゆくことが必要である。悪の成立の由来を告げるためにも、また神に対する被造物の位置を明確にするためにも、形而上学的な考察は忽かにできない。

キリスト教の考えによれば、神は無から創造したと言われる。だがライプニッツは被造物を、平凡な意味での無から、あるいは神の必然的な変様から、産出されたとは考えない。むしろ創造以前のところで、被造物は可能的存在として既に、神の悟性の対象になっているとする。それはやがて創造されるものの観念的存在、ないしは原型と言うことができよう。だが何故に彼はこのようなし方で、被造物の存在性を問題にしたのか。永く保持された伝承的な創造に関する神学的・宗教的命題を越えて、なぜ存在の問題を遡らせたのか。人々が一見、創造観の否定と訝る彼方に被造物の理念を考えることは、形而上学を宗教に優越させるからであるのか。彼の考えを辿ってゆくと、必ずしもこの予想は当たらない。むしろ逆に、いわゆる弁神論に見られる宗教的心情、すなわち現実の世界に現われる悪に対して、創造者である神の意図の弁証が、創造以前の理念的な存在を着想させている。ここでは創造に際して示される神の睿智と善意に対する限りない信頼と、悪の現実的な承認という亀裂を含む問題の解決の手續が用意されている。換言すればこの悪が、どこまでも被造物の責任であり、たとえそれが神の創造のし方に係わるとしても、創造されるもの本性に根ざす根源的な由来のために、遡求的には、神をも越えた可能的な在り方が問題にされるのである。従って神学的・宗教的な見地に包摂された形而上学が、被造物の可能的な存在性を求めさせたのではないか。このことが *privatio* の悪を考えてゆく時の大切な導標になると思う。

可能的な被造物の存在性について、ライプニッツは随処に、興味深い論述を行なっている。その場合われわれが注

意せねばならぬのは、現実の被造物という、いわゆる最善の世界系列に属する諸物についての特有の考え方が基礎にあることである。創造以前の次元で、未だ現実的でない被造物を可能的に考えるのは、先に述べた現実の悪と神との調整から必要だが、なおそれと共に、現在の世界を構成する事物の自立性に照らし合わせねばならない。被造物は実在性を神から与えられるが、ただ神に所動的に従属し依拠しているのではない。与えられた実在性と力は、自発的な発動と充実によって、自己の本質を展開しつつ最善の世界を表出してゆく。被造物は生成を神に依存する。しかもなお存在の元初において独立し、それ自身の持つ本質内容と、その展開のし方を個有しているのである。この意味での自立性、神に包まれながらも、神と違った本性を持つ被造物の所以を、理念的に示すために、創造に先立つ原型的存在り方が求められたと思われる。現実の世界に産出された事物が、自発的に自己であろうとする時の自立性の根源への重視が——具体的には創造する神の深慮が、自由な被造物とする時に封入したのだが、そのような可能性を——理念の領域に楔入させたのであろう。

しかし「可能的なもの<sup>(2)</sup>の国」が問題になることによって、一方では被造物の存在可能性が開かれて来たが、他方では可能性が神の働きによらねば実在化されない点が、却て顕わになった。被造物の本性から、言わば不可避免的、可能性の領域が求められながら、その要求が逆にそれを閉じ籠めることになる。われわれはこの模様を、*privatio*を窓口にして覗いてみたい。

可能的存在とはいかなるものか。ここでは詳細を避けて当面必要な限り瞥見してゆく。まずそれは、主として神の意志や力による創造活動より前の、観念的な領域のものとして、未だ実在的存在ではなかった。ところがそれを「事物の本質的な性格」であり、「神の悟性の対象<sup>(3)</sup>」だと彼は言う。対象が悟性に見られることは、ある意味で対象が、見る悟性より先に存在する感じを与える。しかも彼は、まるで斬り返すように、「神がなければ……どんな可能的な

ものもないだろう」<sup>(4)</sup>とか、「あるものを可能的だと呼ぶためには、それについての概念が、言わば可能的な存在の圏である神の悟性の中にだけある場合に、造ることができるだけで十分だ」<sup>(5)</sup>とも語る。可能的なものは、悟性の対象であつても、悟性の中のみ在って、それに先行する存在ではないようである。もちろん悟性の中に在ると言つても、悟性が見ることによって、可能的なものが始めて存在し出すわけではない。ライプニッツによれば神の悟性は、主として事物を考量し、比較弁別するだけで、生成する働きを持たない。可能的なものの本性は、この悟性の中にある永遠の真理に含まれているだけである。そうであれば、対象化される可能的な存在と、それを对象的に見る神の悟性と、元来一つに結びついたものと考えるべきであろう。両者の間に先後関係はない。悟性の対象にされることによってその存在性が表われる、あるいはそのような可能的なものだからこそ対象化されるという、同時的な融合があつたと思われる。

ところで現実以前の可能的な存在も、何らかの存在性を持つ。「本質すなわち可能性」<sup>(6)</sup>でありながら、「可能性の中に *réal* なものがある」<sup>(7)</sup>と言われる場合、可能性は、ものがあるものであることの所以、つまり本質と、そのものをものとして在らしめる存在に向けての意味とを、独自に重ね合わせて考えられている。ものが可能的だということは、本質を示す論理的な意味だけではなく、更にものが、そのように在ろうとする存在的な意味をも含む。従つて神の悟性の対象であつた可能的なものは、そのものの本質において、在るものになっている。だからこの存在性が、実在的でないからといって、仮空的な想像の所産とか *Gedankending* と同一視することはできない。可能性の中にある *réalité* は、どこまでも創造に先立つ理念的存在だが、現実的な実在と較べると、それに向おうとする在り方、それを求めている状態に在る存在と言えよう。ものが実在化されるのは、言うまでもなく神の創造活動を経てからである。それ以前の可能的な存在は、神のこの営みに組み込まれるのを待望し、期待しながら蹲っている存在であろう。

ライプニッツはこの在り方を、ものの本質すなわち完全性に応じて存在しようとする傾向とし、可能的なものは本質の中に「存在を要求する権利を持つ<sup>(8)</sup>」と表現する。存在を要求し、存在しようとすることを通して認められる存在性、権利や要求を持つことにおいて示す自己の在り方が、可能的な存在の特徴に他ならない。そこには自立的な被造物が、現実の世界で自己の存在を充実しようとする原初的な、しかも多分に恣意的な姿が見られる。

可能的なものは、存在を要求する存在である。現実化への過程としては前段階に留まるが、しかしそれは創造に関する神の意図に決して無関係ではない。神はそこから世界の構図を描く。このことがいかなる経過をとるか、特に無数の可能的なものを、それぞれとり纏めた可能的な諸世界が、神的数学に基く可能性の条件を媒介にして、最善の世界へ限定されてゆく様子は、今は省きたい<sup>(9)</sup>。ただ注意せねばならぬのは、多くの可能的なものが、この世界の系列に組み入れられるとしても、それだけで自動的に先の存在要求が実現するわけではない、可能的なものほどこれまで、自らそれを現実化しうる資格を持たないことである。可能的なものの存在は、文字通り可能的、潜在的、次元に局限され、現実化を神の計いに俟つ。従ってその本質＝完全性が、神のと異質であるの言うまでもない。

普通に言われるように、ライプニッツも神を必然的な最高の存在と考える。神の存在の本質的な意味は、自己自身によって存在するものとして、自己の存在理由を自己内に持つところにある。神が「現実に存在するためには、その可能性あるいは本質だけを必要とする」ことが、「神の本性の卓越した特権」<sup>(10)</sup>に他ならない。神については「現実的であるために、ただ可能的であれば十分である」<sup>(11)</sup>。だから可能的だと言われる時には、既に可能性の中で、存在根拠がそのまま存在化して実在的なものになっている。逆に言えば、存在要求を自ら充足し実現していることを本性とするものが、神としての可能性を証明されればよい。そこでは実在性が可能性を要求する条件であり、前者が終局的には後者を収斂してしまう。

それに対して可能なものの本性は、両者の秩序を転倒したところにある。言わば存在への要求を抱きつつ、しかもそれを自ら満しえず、要求に応えるだけの根拠を自己内に持たぬ狭間に止め置かれている。存在への要求が、たとえ熾烈であっても、実現の保証を自己自身で持ちえない場合には、要求すればするほど自己の在り方が、要求のはかなさを示し、反対に要求することが、自己の在り方に含まれた空しさを知らせるであらう。それは可能な被造物に本質的に纏わる存在論的な不完全性である。被造物とは神によって造られるものを意味するだけではない。それ以上に、造られぬ限りは、自らの実在性に決着をつけえない空虚さを持つものである。被造物は本質的に、存在に向って足踏みの状態に繋ぎ止められている。不完全性はこの徴標である。そしてそのことが、またやがて創造する神の、被造物に対する係わりを受容する時の不完全性を制約する基体になる。われわれはこの二つが結びついた不完全性から、*privatio* を悪とするライプニッツの趣意を探ることができると思う。

注

- (1) Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz von Gerhardt; Bd.VI.S. 340
- (2) Remarques sur la lettre de M. Arnauld, Gerh. II. S. 42
- (3) Gerh. VI. S. 115
- (4) *ibid.* S. 226—7, cf. S. 614
- (5) la lettre, Leibniz an Arnauld, 1686, 7, 16. Gerh. II. S. 55
- (6) Gerh. VI. S. 614
- (7) *ibid.* S. 616, cf. S. 603
- (8) この問題と共に、*「可能な存在のやや詳しい考察については、拙稿「ライプニッツの実体論の問題」、哲学研究四九三、四九四号を参照されたい。」*
- (9) Gerh. IV. S. 449
- (10) Gerh. VI. S. 614
- (11) Gerh. VI. S. 614

可能的な被造物の不完全性は、上に述べたように、さしあたり存在論的な意味と、その結果が、神の働きを受容する制限に見られる欠陥へ結びつくと思つた。しかし何故に存在論的な不完全性の係累が悪にまで及ぶのか。ライプニッツはこの不完全性が問題になる可能的な領域、つまり被造物の「観念的な本性に悪の源泉 (la source du mal) が求められ」、この領域にこそ「悪の起源 (l'origine du mal) が見出される」<sup>(1)</sup>と指摘する。そこに悪の観念的な原因があるのは、やはり前述のように可能的なものが、完全性の程度に応じて存在を要求しながら、存在根拠の自己欠如という不完全さに曝されねばならなかったからであろう。この不完全性が悪の源泉に結びつく意味を持つとすれば、少くともそれは、単に神に対する完全性の水準の低さや、不十分さという、静止的規定ではない。この点をライプニッツの考え方を付度しながら、もう少し延長してみよう。

がんらい現実的であるためには可能的であればよい神と、可能的であっても現実的ではありえない被造物とを、共通の尺度で測ることはできぬはずである。必然的な神に対して、被造物が偶然的である理由は、自己の存在と非存在について、また働き方の如何について、限定する絶対的な根拠を自ら持ちえないからである。しかもこのことが、あらゆる意味での被造物の本質的規定である。その限り存在根拠の自己内における有無は、神と被造物との質的な区別であり、それを一つのものの優劣という量的な格差に還元することは許されぬ。あるいは最高のモナドとしての神と、創造されたモナドとの間に、連続律による独特な脈絡が考えられようとも、そこに含まれる無限少の差の限りない連結は、実は無限大の差と対応している。それ故に神と被造物との間には、連続律を介在させても、あくまで埋められぬ無限の距りが残る。一方を完全な存在とすれば、他方は端的に不完全な存在でなければならぬ。それは可能的

な被造物の不完全性を、単にその存在性の一契機とみなすことが許されぬ意味を表わして来る。存在性は、可能的なもの存在を要求する時の基盤になった本質量、すなわちある程度の完全性から類推された。この存在性に対して不完全性は、表面的に考えると、前者の基にある完全性を欠如した部分、または前者が内包する一面と見られるかもしれない。だが不完全性は、そのように存在性に呑み込まれ、便宜的に併列されるだけでは片づかないものを含んでいるのではないか。たとえ存在性の一契機と仮定しても、そのことは、既に可能的なものが、自らの存在に、責任をもって決着をつけえないという、存在の性格全体が不十分である証拠になろう。そのように可能的なものの存在の全面に共鳴するとすれば、もはや不完全性は、存在性的一面とか、その構成契機の一つではなく、ある程度の完全性を持つものの存在のし方が、むしろほんらい不完全であったことを証示する。そこに神と区別さるべき被造物の本性、その存在性の *défaut* を認めうると思う。

不完全性を前には、可能的なものの存在要求のはかなさ、存在そのものの空しさを浮彫りにすると言った。それを今のことと関連させると、次のように考えられるだろう。存在への要求が単に要求に終わらざるをえないのは、努力するものの存在につきまとう不完全性が、要求を無化するごとき『無』を含んでいたからではないか。逆に言うところの無が、可能的な被造物の完全性に空洞を作り、割れ目を生じさせて不完全性へ転落させるのではないか。被造物は所詮、そこから脱け出せない。被造物は被造物である限り、既に可能的次元にあった時から、本性をかかるとの制約の中に差し込んでいた。それが神の働きの受容を制限し、隠れた谷間となって悪を溢出する源泉になるのである。

神の働きかけは、意志と力に基く創造作用として、存在要求を実現するものである。けれどもその場合、今言った割れ目は必ずしも埋まらない。むしろそれを含んで存在していたものを、そのまま現実化する。ライプニッツは神の創造が、被造物を可能的状態にあるがままで、現実性に移すだけだと考える。<sup>3)</sup> もちろん先に略言したように、これに

ついでに、共可能性に基いて最善の世界を決定する神の考慮、選択および意志決定という一連の活動が必要である。従って可能的なものが直接、無媒介に現実化されるわけではない。最も共可能的な全体に統一される限り、最善の世界系列を成立させるに適わしいものとして、神の吟味を媒介してから実在に齎らされるのである。しかしながら神は、ライプニッツによれば、可能的なものの本質内容を自ら注入し充填して、無から創造するのではない。むしろ完全性の程度に応じて内容を異にする多くの可能的なものが、要求する存在を世界系列の中で満すために、それらが相互に結合する関連形式を設定し、実現すべき最善の世界に包摂させて充足するのである。だからここでは、可能性の状態における被造物の不完全性は、そのまま変えられずに、現実の世界へ入れられる。創造は、不完全性に見られる「悪を、許容するように神を規定し」、「最善の世界も悪を含む」<sup>4)</sup>し方で行なわれる神の決断である。

創造作用は確かに、存在に向って努力している可能的なものの要求を助けて満す、神の計いに違いない。そうであれば被造物の本来的な不完全性も、神の働きによって消滅する感じを与えるかもしれない。しかしながら先の主張は、不完全な存在が決して、全面的に完全性へ引き上げられ、飄転されないというのであった。たとえ神の計いが被造物の全面に及ぶとしても、不完全性は言わばそこから脱落したものを被造物の内に残す。このことは、創造する神と呼応関係に立つ可能的な被造物の在り方、とりわけ存在と受容との両面に見られた二つの不完全性の結びつきを、われわれに想い出させるだろう。

神と被造物が呼応する事情についてライプニッツは、二つの点を言及する。(一)、創造と共に神は一方では、「被造物の中に積極的なものがあるのを産出し保存し、それに完全性と実在性と力とを与える」<sup>5)</sup>。そこでは、創造された事物が、実在性を持ち、それに基いて自己の本質を積極的に展開し実現してゆく力を具えた、生ける実体であることが示される。可能的なものとは摂理に濾過されて捉え直されたのである。だがそれは、前に触れたように、可能的な本質

内容の変易ではなかった。被造物の理念の中にもともとあった積極的なものが、神の働きを通して顕わになっただけである。換言すれば完全性と実在性とを与える神の働きを、対応的に受取るところは、被造物の可能性に——存在要求の基に——あった何らかの程度の完全性であり、それが今、神の働きを契機として現実の完全性、要求の充足された実在性へと対自化される。従って現実の被造物の「完全性が神から来る」というのは、<sup>(6)</sup> 可能的なものが、がんらい持っていた完全性が、創造の摂理に収納されて昂揚し、神の認証を経て受取り直されたことであろう。<sup>(7)</sup> ところが他方では、完全性の神からの到来にもかかわらず、不完全性が被造物の個有の本性から来ると、常に彼は付言する。<sup>(8)</sup> そして「神は被造物に一切を与えることができない、さもないと神にしてしまう」と断わる。われわれは文字通りこの主張を、最初から神が故意に、被造物への働きを手控え、それを不完全なものに固定したという趣旨に採ることはできない。神はもちろん被造物を神にはしない。だが「自己の姿に似せて」<sup>(9)</sup> image を造るほどの係わりが開けている以上、これを抑止する原因は、被造物の受取り方にあるはずである。このことを神の最善の世界計画が許さぬという側から問題にするピヒラー<sup>(10)</sup> に対して、ここでわれわれは、<sup>(11)</sup> 可能的な被造物の保有した完全性が、どこまでもそれから離脱しえなかったという、根源的な不完全性の頑な現われを見たいと思う。存在論的な不完全性が、神からの受容性を制約すると前に言ったのは、このことである。神は不完全な存在をも、底から包んでゆくかもしれない。しかし被造物を現実のものにする働きに、受動的に対応する存在者は、常に不完全さに纏綿され、神の与えるものを十分に受取りえなかった。「光りの父 (Le pere des Lumieres)」による照射がどれほどであろうとも、この光りを透さない幕が被造物に影を作っている。それは神によって実在化されながらも、なおその中で、神の光りを受付けない影のまま、現実の世界に入ったのである。神と区別される被造物の個有の本性の特徴は、そのような神の働きに対する「受容性の制限 (La limitation de la réceptivité)」<sup>(12)</sup> にある。しかもこの制限を「存在の始めから受取らざるをえな

い」ものに、被造物を固定させたのは、それ自身の「観念的な理由」、つまり不完全のまま存在を求めた欠如的な本質であった。従って先に被造物を含むと言った無は、神の働きを受容する不完全さ、すなわち制限された受容性を惹き起すと共に、逆にそれによって一層底へ深く沈澱してゆくに相違ない。

以上のような二重の呼応関係をまとめると、ほぼ次のように約言してよからう。(一)、神は被造物の側での受容性の程度によって、完全性と実在性を与えるだけである。つまり被造物は「その受容性の許す度合にに応じて……完全にされるにすぎない」<sup>(13)</sup>。その限りタイプニツンにとって、神の造る image はどこまでも似像であって原像ではない。両者の間には無限の距りが残る。(二)そしてこの差が被造物に陰影を宿すのである。それは結果的には、神をしてすべてを与えたことにはさせないし、被造物も造られながらなお、「神の働きを制限する」<sup>(14)</sup>遮蔽を隠し持つことになる。そこに光りのあたらぬ闇が始まる。

#### 注

- (1) Gerh. W. S. 114—5
- (2) cf. *ibid.* S. 614
- (3) cf. *ibid.* S. 108, 131, 132, 144
- (4) *ibid.* S. 115
- (5) *ibid.* S. 120
- (6) *ibid.* S. 603, cf. S. 613
- (7) cf. *ibid.* S. 340, 341, 346
- (8) *ibid.* S. 121
- (9) Gerh. W. S. 461, cf. W. S. 604
- (10) cf. A. Pichler; *Die Theologie des Leibniz*, S. 265

- (11) Gerh. W. S. 121
- (12) *ibid.* S. 120
- (13) *ibid.* S. 121
- (14) *ibid.* S. 341

四

ライプニッツは「悪が闇のようなもの (comme les ténébres)<sup>(1)</sup>」と言う。この闇は、被造物の根本的制限をなす存在論的な不完全性と、それに基因する受容性の制限とが、光りの父の働きを摂取しえないところにある。言わば両者の本質的な結合に見られる欠如的な本性が、闇を手引きする *privatio* に他ならない。それが悪であるのは、神から實在性と完全性を許与されたものが、なお完全性から脱落して不完全性を残存するように、底でしむけるからである。造られたものがそれ自身の内に、造られぬものともいうべき独自性を留めることは、神に対して自己を開いてゆかねばならぬ時に、なおすべてを開けない苛立ちと、神からの一種の退転を起すであろう。このような隔離または閉塞の中に、個有の本性を存続し、不完全のままに自己を陰蔽の中に置くことが悪なのである。*privatio* が直に悪ではない。その中に悪の成立や構造を帰結させる根源的な理由が封入されているために、根源的な不完全性や欠如性という *privatio* が悪と見られる。被造物が現実の世界で、自己を展開してゆく途中に表わす物理的な悪 (*le mal physique*) や道徳的な悪 (*le mal moral*) は、いずれも由来するその起源をここに持っている。それをライプニッツが「形而上学的悪 (*le mal metaphysique*)」<sup>(2)</sup>と呼んだのは、この悪が、現実的な悪を形成し表現する超越的な根拠であり、一切の悪の原型だからである。けれども以上のような *privatio* における悪が、逆に神と被造物に対して、どのような波紋を及すか。その究明は、悪をめぐる彼の考えを特徴づけるのに役立つだろう。

悪の随伴が、被造物の本質的な条件であるとすれば、神は果して責任を免れようか。古来から弁神論の問題にされた悪と創造者をめぐる葛藤は、そこから神を跳出させるキリスト教の論調をも、しばしば揺り動かした。根源的な不完全性が、もともと被造物の存在と同時にあり、そこに悪の芽がある以上、これを剩さず浚渫して完全性に転換せぬ限り、創造も悪に係わるかもしれない。だがそれを、予め被造物自身が神に求め期待することは、却て不遜である。」「あなたがたの目が開け、神のように善悪を知る者となることを、神は知っておられる」という蛇の狡猾な囁きに唆かされ、「人がわれわれのひとりのように」<sup>(4)</sup>なることは、神の意図ではなかった。たとえすべてのものを、可能性の状態にあるがままで創造するにせよ、そのようなし方で創造したことをもって、直に神へ帰責するのは疑問である。そのまま創造することを『良し』とする神の意図を、被造物自身が『良し』と摂受することが必要であろう。根源的な不完全性を自らの責任とし、曝して神に没入しなければ、「わたしの靈はながく人の中にとどまらない」<sup>(5)</sup>。ただ問題は、それと関連して、「主は地の上に人を造ったのを悔いて、心を痛め、『わたしが創造した人を地のおもてからぬぐい去ろう。……わたしはこれらを創ったことを悔いて』<sup>(6)</sup>と言われた」意味である。この主旨をライプニッツの所論に組み込めば、悪の現実的な成立に対してではなくとも、およそ悪の可能的な成立の余地を残し、被造物をその狭間に放置したことに、悔いる神が関係しはしまいか。簡単に言えば、悪を知る不完全なままで造ったことに、神も係わるかもしれない。間接的ながら神は、悪の原因としてライプニッツの言う「質料因 (la cause du matiere)」<sup>(7)</sup>になるだろう。だからと言ってそれを、悪への神の責任とみなすのは過剰であるし、彼も峻拒するのが当然である。

この間の事情を、彼は川の流れと舟の遅延との関係に譬える。流れは、積荷の軽重にかかわらず、舟を動かす原因である。しかし重荷を積んだ舟の運動が遅い原因を、流れに集約するのは適當でない。一方の舟が遅く、他方が速い場合、理由は同じ川が、舟に与える流速の違いによるのではない。舟の運動の相違を、ライプニッツは同じ流れを受

取る舟の在り方、つまり積荷の軽重による舟の流速に対する受容性の程度に求める。舟の運動に対して流れの与える力が、ちなみに神の働きに最もよくあたると、舟の運動の遅延が、積荷の重さによる流速の制限された受容性にあるように、被造物の本質的な不完全性は、神の働きを制限し停滞させる<sup>(8)</sup>。舟の遅延を抽象的に考えると、運動そのものの原因である流れが、速く流れぬことが舟を遅くしているかもしれない。それは限定されない遅延の質料因であろう。しかし一定の流れから見ると、流れが「舟の速方の原因で、速力の制限の原因ではない」<sup>(9)</sup>ように、流れは、限定されない可能態としての遅延の質料因になっても、それを本質的に性格づける形相因 (la cause du forme) とはなりえないのである。積荷の本質が「受取るに違いない働きかけの結果を、自分の受容性によって縮小している」<sup>(10)</sup>。かかる制限された受容性を伴なう物質の性格を、デカルト、ケプラーと共に、ライプニッツも惰性 (inertie) と呼ぶ。それが運動の受容を自己限定的に制約することは、被造物の欠如的な本性が不完全性を限定する形相であることに対応する。換言すれば物質の惰性が遅延の形相因であるように、根源的な不完全性という privatio こそが、神を措いて悪に責任を持つべき形相因でなければならない。

悪の所在がこれまでのところ、不完全なままに自己を残し続ける被造物の、個有な欠如的な本性に惰性であり、そこが神の光りを受取れぬ影になると言った。その限りライプニッツが悪を、能動的に生成の側からではなく、受動的に存在の面で考え、主知主義的な存在論的立場から照明していたのは否定し難い。われわれが不完全性から論究し始めたのも、神によって存在の明らみに齎らされるものの中で、闇に籠る在り方が問題であったからである。それ故に生成因の働かない以前のところが、さしあたり彼の関心の焦点である。「悪の形相は少しも生成因を持っていない。何となればそれは privation に、……すなわち生成因が何ら働かないものに成立し<sup>(11)</sup>からである」。もし影が光りを積極的に撥ね返し、自己を閉ざして神に対立し、背を向けた別の働きに自己を表わそうとすれば、逆動的な我意が悪の生

成因となるであろう。だが彼はこのことを、受容性の制限という自己内制約に還流させ、我意の発出以前に引き戻して、予め抑止しようとする。そのために被造物は根源的な制限を、自己の外に向って、すなわち神に対して自己を頑固に主張する手段とは考えず、自己の内に向って課する限定とする。被造物の不完全性は、どこまでも神なしには在りえないものの、神の光りの翳りとして考えられるであろう。<sup>(12)</sup> その限り *privatio* は悪を含みつつ、なお神に方向づけられたものの中のみある。

注

- (1) Gerh. W. S. 121
- (2) *ibid.* S. 115
- (3) 創世記、三章五節
- (4) 同書、三章二十二節
- (5) 同書、六章三節
- (6) 同書、六章六―七節
- (7) Gerh. W. S. 120
- (8) cf. *ibid.* S. 120
- (9)(10) *ibid.* S. 120
- (11) *ibid.* S. 115
- (12) 積荷という質料が、舟を遅延させる場合、遅く動くにせよ、動かすことは川の流れによる。そのために、遅延自身も最終的には、流れる川に依存した事態であろう。換言すれば、質料が、「神に対立した他の根本的存在者とか、その結果として、神から独立であるか、それとも神に依存したものとするか」という二者択一の中で、ライプニッツが、神に与えられた被造物の特定の状態を「質料と考えたと、シェリングは見ている。」(*Philosophie und Religion, Schellings Werke.*

Mün. Jubil. Bd. IV. S. 37

## 五

そのことはライブニッツの悪を、消極的ないしは観想的な把握とする見解に赴かせるかもしれない。確かに根源的制限という *privatio* と、その中に囚われた悪は、自縛自縛的な光景である。それは本来、神に向うべき被造物が、その道行の歩みを止め、自らを忘れて佇んだ状態と思われる。それは神に逆らう高慢として、深淵に突き落す撃発ではない。*privatio* の悪に、奈落の底で神に拗ねる自執は見出せない。しかし彼がこの深淵に気づかず、底知れぬ暗闇をまったく知らなかったとするのも訝かしい。少くともその際に立って、無気味さを予感していたかもしれない。身のすくむ想いを *privatio* に託して、被造物の状態と働きの到らなき、本来の方向に向うべき態度の誘惑、邪路に導く可能根拠を考えたのではないか。しかしだからこそ反対に、彼が深みに身を置かず、悪を眺めるだけで、その繫縛の中で蹉跎して破滅する自己と、その蘇りに徹底しなかった譏りはなお残るであろう。悪に呻吟する被造物が、どれほど苦汗をなめるかを、彼は体現しているか。さもなくば人は彼への批判をやめない。

周知のようにシェリングは、制限や欠如に依拠したライブニッツの悪が、神に包まれてある被造物自身の存在性全体の中で、善と比較的にしか、善の一つの空隙に、現われるにすぎぬと批評した。不完全性は被造的な有限者に個々の特徴であり、それをライブニッツが悪と見るのは、シェリングの主旨を比喻すれば、神から張り渡された摂理の中で考えられた未熟や脆さを、梓目の破綻とか潰滅と見誤ったからにすぎない。それは神の意図する梓内での不祥事であつても、神に敵対する自執的な頑迷な力ではない。<sup>(1)</sup> シェリングの拒斥する矢は、ライブニッツが言う欠如的な被造物の有限性という、悪の否定的な説明に放たれた。「われわれは、ライブニッツの言い方で形而上学的有限性が理解されることを否定しない。しかし有限性が、それ自身で悪だということ否定する」<sup>(2)</sup>。そして「悪は有限性そのもの

からではなく、自己存在にまで高められた有限性から来る<sup>(3)</sup>。つまり有限な被造物を、神に対極する他の独自の存在へ、自己の桎梏を勢威に翻す「原理の積極的な逆転、または転倒に基く<sup>(4)</sup>」乖離が、真の悪だとする。それ故に不完全性や欠如や惰性が、この悪に結びつくためには、いずれも逼塞せしめられた境位を去って、自ら悖逆する力を持つ積極的な自立性の様態とならねばならぬ。ライプニッツは悪の存在を観念的に説明する認識根拠を指摘したが、悪を悪たらしめる力の实在根拠を示しえなかった。シェリングの批判の焦点は、ほぼのように言い換えてよからう。そこにはライプニッツの所論の弱点が、確かに析出されている。彼の立場からは、*privatio* が悪の消極的な概念として「単に受動的なあるもの」であり、「制限、欠乏、剝奪」は、「悪の個有な概念と完全に衝突する概念<sup>(5)</sup>」にすぎないであろう。しかしながら鋭敏な分析も、相手の表現の不備を突破して、どこまで基調を崩し解消したかについては、いわゆる神の内なる自然が被造物の本性を貫通する時に截断さるべき不明さを残すことから言って、なお問題を余しているのではないか。

卒直に言っておかれれば、ライプニッツの中に、カントが初期に言ったほどの積極性の表現を、未だ見出し難い。カントは積極性が、實在的対立を通じて、一方による他方の廃棄を齎らすと言う<sup>(6)</sup>。そして負量概念を単なる論理的否定とする考えを是正し、それを悪の問題に導入しながら、「欠如の悪(*mala defectus*)と剝奪の悪(*mala privationis*)の二つが存する<sup>(7)</sup>」と主張した。厳密な意味での悪は、ただ善(+)を欠如しているのではなく、むしろ相殺して消去する逆の实在という意味で、負号(-)で表わされるべきである。欠如の悪は「それに対立した定立にとって、何の根拠もない否定である<sup>(8)</sup>」。だが剝奪の悪は「積極的な根拠を前提にしており、実際に他の根拠を持つ善を廃棄する。……このような後者の方が、前者よりも、一層大きな悪である。与えられないことは、求めている人にとって悪であるが、しかしその人については、奪取する、強奪する、盗み取るのが、はるかに重大な悪である<sup>(9)</sup>」。このような他を廃

棄する力の中に、悪を見るのは、カントとシェリングに共通する洞察だが、これと同義の積極性はカントと共に *privatio* という言葉で悪を語るライプニッツの所論に求められない。彼の *privatio* はカント的に言えば *defectus* に近い感じを与える。それに対して、この悪には「力の卓越性と結びつく」<sup>(10)</sup> 積極性が存しない、というのがシェリングの見方であった。悪が悪として成立するのは、神の裁量しうる範囲内の対象ではなく、「我性とその断絶において」<sup>(11)</sup> 対立者となる時だと言う。

悪の意味を以上のような積極性へ決めつけると、ライプニッツの拠所は悪に不向であると思われよう。しかし逆に、もしあるものが、神の裁量の枠外にまったく絶縁して存在し、そしてそれが自己の自立性の証である場合、いかにしてそのものが悪として限定しうるか。断絶を介して独立性が始めて主張されるならば、神の世界の外に自己を自由に置くことを、直に悪とする必要はない。それは悪とも無縁である。神と離れながらも、それが真に自立的ならざる逆立ちした無用の自立性として、神の通観しうる周辺に位置づけられねば、悪にもなりえない。カントやシェリングの立場を極度に、拡張すると、かえって悪が悪でなくなる別の世界、つまり神なき人間の世界とか人神の世界に埋没するであろう。そうであればわれわれは一概に、ライプニッツの言う悪が、空虚だと切捨てることはできぬし、な**お限定された意味で、の積極性を認めうる余地が見出されよう。**<sup>(12)</sup>

注

(1) シェリングの見る限り、不完全性や悪が欠如であるのは、完全性や善と係わらせうる範囲内で、比量的立場から類推した結果である。それらは他者の反対概念である。それらは他者の反対概念であっても、もともと比較の可能な場が、他者から設定されている、あるいはそのように神が配慮しているとすると、それらは他者に支えられて存在するにすぎなくなる。そこには他者の単なる反射、縮減された写しがあるだけで、それを封殺する破壊的な対峙がない。シェリングの目には、ライプニッツとの相違が、悪を神に対する力学的対立に入れる必要を知るか、知らぬかにある。(cf. Schelling;

Über das Wesen der menschlichen Freiheit, *ibid.* S. 289—290)

- (2) *ibid.* S. 262
- (3) *ibid.* S. 262, Anmerk.
- (4) *ibid.* S. 258
- (5) *ibid.* S. 260
- (6) cf. Kant, *Begriff der negativen Größen*, Akad. Ausg. Bd. II. S. 177—178
- (7) (∞) (∞) *ibid.* S. 182
- (10) Schelling; *ibid.* S. 261
- (11) *ibid.* S. 293
- (12) フイッシャーは、「停滞した不完全、硬直した欠如の中に悪の力が成立する」ことを認めつつ、やがてそれが「善の永遠

な一様性に消えてゆく」と言う。そして「悪と闘い克服する善が活動的な原理である」限り、ライプニッツの悪は「倒されるために存在する力」にすぎぬとする。(Fischer; Leibniz, S. 530) けれどもそこに、悪が闘いの相手になりうるもの、善の実現を左右するものとして、隠れた力を持つことを、もっと注意せねばなるまい。

## 六

不完全性をこれまで、ライプニッツの心情に合わせて、被造物の存在性全体に係わり、受容性の面と共に神へ目を閉じた在り方と考えた。privatio が意味するのは、さしあたりこの欠如的本性、惰性であり、それが神への歩みの休歇や停滞を起す限り、悪とされたのである。ところで惰性は単に物質に内在した自然性として、それ自身が直に悪ではなかるう。しかし力の作用を受けない限り自己を継続しようとする惰性が、悪に係わるのは、それを本性として示す被造物の在り方が神に対して問われるからである。神に向ってこれを表わそうとする態度が悪への結節点になる。たとえば彼が、惰性を「動くものに対する一種の嫌悪 (repugnance) を与える」と言うのは、動くべき時に動こうと

しないことが自己性の表現とされるからであろう。それは「無知、誤り」という思い違いとして、反省的吟味によって除去できるかもしれぬが、同時に「悪意(malice)<sup>(3)</sup>」がそこに潜むのも見逃せない。判断の誤謬は、些細な偶然や一時的な眩惑によっても起る。だが悪意は「神の働きを制限する」<sup>(4)</sup>被造物の作為を含むと言ってよい。それらの中には、無反省の結果だけではなく、むしろ「この考えに固執し(se arêter)<sup>(5)</sup>」…一定の場所に踏み留まって(demeurer)先へ進まない<sup>(5)</sup>執念のようなものがある。「これがprivationである」<sup>(6)</sup>。そうであれば単に本性の受動的な罅隙である以上に、そこへ自己を繫縛する状態が問題であろう。欠如に自己を置く在り方に、privatioという悪の、息をこらした積極性が覗いていないだろうか。このことは現実の世界における被造物の表象作用と自由意志の活動面にも窺えると思う。

それではこの agir の場面で、形而上学的悪(malum metaphysicum)を源泉と化した、根源的な不完全性という「悪の遠因(cause de la premiere et la plus eloignée)」が、どのような「悪の近因(cause prochaine)」<sup>(7)</sup>を呈示するか。特に固執するとか、先へ進まないという悪意が、どこに積極性を表わして来るか。その考察には彼の実体論を再構成する広汎な手続が必要だが、今はただわれわれは、このことの簡単な素描に留めねばならない。しかしそれに先行する与件として悪意に推量される力の一瞥は必要であろう。

形相因は、悪を悪として生成させる原因(生成因)が未だ働き出ない privatif な存在の次元で、事物に個有の情性から悪を考える支点であった。それ以外に悪を構成する特別な原理 || principium maleficum は不要とされたのである。この事情を彼は暗さ、特に寒を引き合にして、寒が水の微粒子を分離する運動の減少、つまり水の個有な運動力の privatio にすぎぬと言う。しかしその場合、運動の減少や欠如が、単に運動状態の変化に終わらず、なぜ更めて寒と規定されるのか。そこには何らかの意味で、寒と言わねばならぬ理由が、やはりあるのではないか。シェリン

グはそれに関連して、「剽奪はそれ自身としては何ものでもない」、われわれに寒として気づかれるためには「それが現われる何か積極的なものが要る」はずであり、これを欠如悪に導入して「説明すべき困難」<sup>(8)</sup>が処理されていないと非難した。タイプニッツも格別、今の問題に係わる特殊なもの、を明示していない。そしてシェリングの言う積極的なものが「随伴的に (par concomitance)」「偶然的に (par accident)」<sup>(9)</sup>現われるにすぎぬと断わるだけである。けれどもわれわれにとっては、凍った水が砲身を破砕する力を示すのは、寒という privation が、少くともそれ自身の内に、このような力を随伴し、時に応じて発現しうる可能性を秘匿しているからだと考えたい。もしそれがいかなる意味でも、力とまったく無関係であれば、随伴的にも偶然的にもおおよそ力は、事情の如何にかかわらず現われなと思われる。水の運動の減少が、抵抗力を潜勢的に貯え、場合によってはその偶発を予想しうるデュナーミス、力を閉じ籠めた存在の状態が、逆に悪を構成する特別の原理を必要とせぬのではないか。<sup>(10)</sup>もしそういう考えが許されるときれば、シェリングの指摘する問題の底辺に、被幕に隠れて鳴動する積極性を、形相因の内面に透写することができよう。

このような仮定は、表象の判明と錯雑との混合、および表象をより判明化する努力や欲求の法則を考え易くすると思う。表象には、最も低次の微少表象から段階的に高められた諸種のものがあるが、最も判明に表象する被造的実体の理性的精神 (Iespit) でさえ、いぜんとして錯雑な表象をたえず混在させている。<sup>(11)</sup>それは実体の為しうる判明な表象が、恒久的に判明であり続けるとは限らない、むしろ錯雑に陥るかもしれない危険性を常に孕む証左である。表象作用の中には、両者の錯綜した絡み合いが伏在し、その時々判明な表象を志向しても、他へ転轍、変易する可逆性を断ち切れない。判明であると思つた表象が、実は見誤つた表出であるとか、反対に危惧された錯雑への懸念が無用であつたという不安定さは避け難い。このような浮動性を内具し、そこから表象してゆかねばならぬところに、被造物

の根源的な不完全性が投げかける、鬱積された力の現われが見られよう。表象の混在は、混在を成立させる基盤としての、*privatio* が秘める屈折した積極的な力から考えなければならぬ。同じ事情は自由意志の働きにも見られるであろう。たとえば神への志向によって、善を為すべき自由意志が、悪に陥るのは、善の見誤りや粗漏のためではなく、むしろ悪を善に偽装しようとする作爲のためではないか。悪が「善の下に隠れ、善のマスクをつけて表われる」<sup>(12)</sup>のは、善の稀薄化ではない。それを利用して本性を擬造する巧妙に仕掛けられた悪の罠である。このことは、「見かけ上の善(*le bien agreable*)」を、「本当の善(*le bien honnete*)」<sup>(13)</sup>と容易に区別しえない人間の脆さに忍び込んで、裏側から操る悪の策謀だと思われる。

被造物が神への方向において迷うのも、結局はそのためである。混在の中にあつた錯雑な表象は、本来の意味での表象に価しないが、それで自発性や、判明に表象する力が、破壊するわけではなかった。けれども問題は、少くともこのことによって、実現すべき自己の本質への忠実さ、つまり神や世界に対する被造物のあるべき在り方に、狂いと震動が導入された点である。ライプニッツは直線的にそれを、裏切りとか反抗という、自己否定的な意味で、明示したり強調したりはしない。しかしわれわれには不誠実や方向の逸脱が、在るべきものをものにさせない抵抗力の裏返された作用として看取されないか。感覺的な喜び (*plaisir*) や情念 (*passion*) が、表象の完全性の感情を制限し、「神との一致に見出される幸福を邪魔する (*prejudicer*)」<sup>(14)</sup>のは、そういう意味であろう。情念に耽り、貪欲によって「悪に快を見出す」<sup>(15)</sup>ことは、神の意志を推定する人間の理性的精神の最大の恥辱であり不愉快さである。しかし何故に十分な反省が妨げられ、「情念が理性を凌駕」<sup>(16)</sup>したり、見かけ上の善が「本当の善を圧倒する」<sup>(17)</sup>感いが齎されるのか。われわれはそれを、たまたまある場合の、理性活動の到らなさとか不在を示す欠如状態の結果とするだけでは足るまい。更に越えて、理性を圧倒するほどの、情念の凝縮された力の噴りと考えたい。神に向つての誤った自

発性の発動は、それ自身の所為だけではない。自発性の奥にたむろする無規定な力の押し上げによるのではないか。従って神に向って歩むべきものが、それを単に怠っていることが悪なのではない。強いて歩ませない、または歩みに「反逆する烈しい悪の表現は、なるほどライブニッツに見出せないが、歩んでいるつもりが歩んだことになっていない、前へ進んでいいるはずが実は後戻りになっていた、そのような事態を成立させるところに、悪の *privativ* な力の暗躍を見たいと思う。

人間の活動はしばしば、離れて眺めた円い塔が実際は四角の塔であるのに、塔を徹底して確知する努力を棄て、無知を恣に知として通用させようとする。このような無知への耽楽とか、自由意志の誤用や悪しき意志への転化に、われわれを沈滞させ、その誤謬に気づかず放置するところに、無形の力を持つ惰性の問題があるだろう。そこにはわれわれが誤まるだけでなく、誤まりを誤まりと知らずに、一層深く墜ちてゆく根本的な誤まりがある。あたかも自己が自己の底をすり下げるように、*privatio* は「新しい欠如 (*privations nouvelles*) に向う」<sup>(19)</sup>。神の意志の推定を誤まった時、誤まりの元に還って、推定を質し是正する困難さに自ら挑戦しない限り、*privatio* は推定の誤まりを堆積して、悪を濃密にするであろう。

### 注

(1) エンクラーは、悪の問題が、宗教的、道徳的な角度からアプローチされながら、惰性を中心として、秘かにその解決を、物理的領域に持ち込み、物理的世界観の解明に基いて企てていると言う (cf. O. Engler: *Darstellung und Kritik des leibnizischen Optimismus*, S. 56-57)。しかし彼の考え方には、自然の世界と恩寵の世界との相即についてのライブニッツの洞察が足りない。その点、ライブニッツにとって自然科学が宗教的性格を持つとするピヒラーの見解は示唆に富む。

(cf. Pichler: *ibid.* S. 275)

(2) Gerh. VI. S. 120

- (3) *ibid.* S. 121
- (4) *ibid.* S. 341, 346
- (5) (e) *ibid.* S. 122
- (7) *ibid.* S. 288
- (8) Schelling; *ibid.* S. 261
- (9) Gerh. VI. S. 201, 242
- (10) cf. Pichler; *ibid.* S. 272
- (11) cf. Geh. VI. S. 604, 288, 300
- (12) *ibid.* S. 201
- (13) *ibid.* S. 201, cf. S. 306
- (14) *ibid.* S. 122
- (15) *ibid.* S. 282
- (16) *ibid.* S. 309
- (17) *ibid.* S. 201
- (18) cf. *ibid.* S. 280
- (19) *ibid.* S. 122

七

神に造られたものは、常に括目して神を凝視し続けることが必要である。逆に言えば目を閉じて、自己の不完全さを忘れるものは、自己を懈怠へ陥れるばかりか、やがてそれに縛りつけられる惧れがある。われわれはたえず、それを自戒して、払拭しなければならぬ。もちろん根源的な不完全性を超越することはできない。だが不完全さに捕われて流されゆく性状を、そのつど新しく立向って否定し克服する努力は、再び神を、被造物のあるべき在り方を、瞭

然と発見させるであろう。さもなくば *privatio* の悪は、次々と悪を呼び、やがて神への反逆を唆かす因になるかもしれない。ライプニッツの直観が、かかる蠢動を感じているのは、アウグスティヌスにおける悪の思想の展開が、自分の考えに帰着するという見方にも窺われる。<sup>①</sup>その限りシェリングの言う積極的な悪への道は遠いようで、実は案外近い。われわれの油断は、魂の中に存続する許された限りの完全性を曇らせ、不完全性へ引渡してしまっただけではなく、それを唯一の自己主張に化する危険がある。ライプニッツが、より判明な表象への欲求を重視し、不屈の精進による抵抗の克服を通じて、絶え間なき発展を最も強調したのは何故か。精神の怠惰を乗り越えて、「新しい喜びと、新しい完全性」とに向う永遠の進歩<sup>②</sup>を目指すのは、*privatio* の深刻な連鎖に対抗する苦悩と専心に、生の意義を見ただからであろう。われわれには自己の帰趨を、もっぱら神に委託する安逸と楽観は許されない。根底から深く反省し熟慮し続ける決断が、不完全な被造物を生かす唯一の道である。悪を許容する神の意図について語る彼の洞察は、膾炙された表面的な叙述のままに済ましてはならない。悪を世界の調和と美のための附加的な妙味であるとか、多様性と豊富を彩る装飾とする平易な表現の彼方に、実は彼の目が注がれている。<sup>③</sup>最善の世界の実現は、楽天的に神の裁量を傍観する人間の無作為を認めない。それは神と共に成就すべき共同の目標である。根源的な不完全性を挾持しながら神に向うものが、常に転落する悲痛な境位に慄かず、苦悩に満ちたペシミズムを越えてこそ、神は悪を許容する。このような悪や根源的な欠陥を美的調和の世界の契機に転化するためには、人間は渾身の努力を傾けねばならない。その時われわれは、神の地上的な代行者と呼ばれるに適わしい。人間は摂理を内実化して表わす責任を持つ。それを期待し饒望する神の配慮を徒視し、生の自発的推進を鈍化するのは精神の麻痺であろう。

*privatio* はそのような人間の、自己自身と神とに対する背反へ馳りたてる可能性を含む。けれども逆説的に言えば、*privatio* がそれを映し出すことによって、われわれは神への怠惰が持つ空しさと、その自転が辿る行末に覚醒せ

しめられる。その限り *privatio* はわれわれを突き当らせて、あるべき在り方を想い知らせる壁になる。悪を許容する神は、これを予測して勘考しているに違いない。そのためには人間自身が、前もって許容に値する自己反省を成し遂げ、神への目を一層開き直さねばならぬのである。*privatio*はこの自己照明のための跳躍板となり、神の光りを反射して輝度をわれわれが辿るべき道に加えるであろう。悪の許容に応えるものは、徹底した決意を伴う神への完全な信頼と愛に燃えたつ精神である。換言すれば *privatio* をくぐり抜けて固められた決意との照応において、人間を不完全な情落するものとして造った神の根拠が、「神に人間を再び造らせる」<sup>(4)</sup>。この再創造あるいは創造の連続によって、発展観的に捉えられるべき世界の動的な成立原理を、*privatio* は逆対応的に示していた。

注

- (1) cf. Gerh. W. S. 455, W. S. 286  
 (2) Gerh. W. S. 606  
 (3) ライプニッツは、より大なる悪を妨げ、より大なる善を齎らすための手段、あるいは不可欠の条件として、神が悪を許容するという言い方をする。しかしこのような神の(帰結的意志による)決定は、善を目指し悪を避けんとする先行意志から中間意志への移りゆきに見られる闘争を経過して、下されており、人間が容易に窺知しえない神の世界に対する配慮による。もしわれわれが、それを自覚的な問題とするならば、『善のために悪をしてもよいわけではない』という規則を、自己に突きつけ、更にそれを徹底させる真剣さを、悪に対して表わさねばならぬ。cf. *ibid.* S. 115—117, 170, 250  
 (4) *ibid.* S. 119

# 宇氣比神話の諸様相

大林 太良

## 一 はじめに

記紀に記された日本神話の系統論は新らしい段階に入っている。その重要な要因の一つは、西方の印欧語族の神話と日本の古典神話との間に予想外に大きな、しかも細部や構造における一致が認められて来たことである。この問題については、一九六一年以来、吉田敦彦氏が一連の重要な研究を発表しているが、筆者も古代日本におけるいくつかの《北方系》の習俗(哀悼傷身・断髪、花嫁が火を跨ぐ習俗や王家の近親婚)の研究を通して、これらの習俗が恐らく北部イラン系の遊牧民からアルタイ系諸族に拡がり、さらに古代日本にまで伝えられたのではないかという想定に到達した。そして筆者は他方では、神話においても《天津神・国津神》の二大神族とその機能的分類原理が著しく印欧諸族の二大神族間の関係と類似していることに注意するに至った。<sup>(4)</sup>

しかし問題はまだ展開の途中にある。問題点の闡明と解決のためには、まだ多くの作業が必要である。本論文が、このような背景と目的において試みられたものであることを、最初にお断りしておきたい。

## 二 記紀の宇氣比神話

記紀神話体系においては、宇氣比神話はアマテラス、ツクヨミ、スサノオの三貴子の誕生とこの三貴子の三界分掌の神話と、天岩屋神話との中間にあり、その筋においても両者を連結している。そしてこのことは、記紀ともに同様

である。したがって、宇氣比神話の考察に当っては、それが三貴子誕生から天岩屋までの連続の一部であることを考慮に入れる必要がある。

三貴子の出生の仕方については、さまざまな異伝があり、かつ三貴子の三界分掌も、所伝によってその細部を異にしている(第一表<sup>(5)</sup>)。いずれにせよ、スサノオは自分に割り当てられた地域に不満で、高天原にアマテラスを訪ねる。スサノオはその天界訪問が天界を奪うという邪心にもとづくものでないことを証明するためにアマテラスと宇氣比を行う。この宇氣比によって、邪心のないことが証明されたスサノオは、調子に乗って乱暴を働き、ついにアマテラスは天岩屋にかくれ、スサノオは高天原から放逐される。

宇氣比神話については、古事記、書紀の瑞珠盟約章本文、一書一、二、三、宝鏡開始章一書三、古語拾遺に記載がある。記紀のこれら個々の所伝の異同は、すでに戸谷高明氏が二つの表(表二、三)<sup>(6)(7)</sup>にまとめているので、詳細はそれに譲ることにしよう。

筆者の考えでは、これら諸異伝に記された宇氣比神話の基本的な筋は、次のよ

表 1 (大林 1961)

三貴子の地域分担表				
神名	アマテラス	ツクヨミ	スサノオ	出典
分担地域	高天原	夜の食国	海原	古事記 1書11 書紀 1書6 書紀本文 書紀 1書1 書紀 1書2
	高天原上地	日に配す 海原地に配す 天	天下但これを治めず 根の国(放逐先) 根の国	



うにまとめることができよう。天界の王たる太陽女神と、天界へ上って来た根の国の支配者たる男神が対決した。この対決は両神がそれぞれ神を生むことによって争われた。女神は三女神を生み、男神は五ないし六男神を生んだ。生まれた男神の一人は、マサカアカツカチハヤビアメノオシホヒミミであり、後にアマテラスの後継者となった。

### 三 二重創造神話

この宇氣比神話には、さまざまな構成要素が結合しているように思われる。その主なものをこれから論ずることにしよう。

その一つは、二重創造ないし平行創造の神話である。つまり、女神は女神ばかりを生み、男神は男神ばかりを生む。つまり、宇宙の二大領域ないし二大原理の代表者が、それぞれ自己の系列の神々を生むことによって相争うのである。

二大原理ないし二大領域を代表する二神が相争うというだけなら、何も珍らしいことではない。しかし、このような二神がそれぞれの系列の神や存在を生み出すことによって相争うとなると、分布は限られてくる。その中でもことに顕著なのは古代イランであり、痕跡のあるのは、その文化的影響を受けた地域たる北・内陸アジアである。

イランでは、Avesta において、Ahura Mazda の創造には、duzdāman 悪い創造者、Angra Mainya の反対創造が常につけ加えられている (Yasna 61, 2, Videvdāt 19, 6)。<sup>(8)</sup> Avesta 中に出てくる悪い創造者 daēva akatas (Videvdāt 10, 13, 19, 43) は、<sup>(9)</sup> 邪悪を作り出すものとしての Angra Mainya の活動が独立の魔神に形成された結果であった。

しかし、これより後の Pahlavi 文獻、ことに Bundahishn 第一章においては、神話として明瞭な形をとっている。

Ohrmazd (Ahura Mazda) は無限の光明界に住み、 Ahriman (Angra Mainyu) は無限の暗黒の深みに住んでいて、両者間を空虚が隔てていた。 Ohrmazd は Ahriman が存在しており、かつ攻撃して来ることを知っていた。 Ohrmazd は三千年間彼の理想的な創造を行なった。 Ahriman は Ohrmazd の存在を知らなかったが、深みから起き上って光明を望見するに及んで、 Ohrmazd の光明を滅せようとしたが、善神の方が強力なのを見て、深みに帰り、彼を助ける多くの悪魔を作った。 Ohrmazd は悪神の生んだ悪魔たちとの製造の邪悪な目的を知って、悪神に講和を申し出たが、拒否された。この申出が拒否された後、 Ohrmazd は限りのない争いを避けるための戦術として、九千年の期間を提案した。つまり、 Ohrmazd は、このうち三千年は Ohrmazd の意志に全くそって経過し、次の三千年は Ohrmazd と Ahriman の両者の意志に従って経過し、最後の三千年の戦いにおいて悪神が無力になるであろうことを知っていたからである。悪神は無知のためこの提案を受諾した。その後で Ohrmazd は強力な祈禱を唱えることにより、彼が最終的に勝利を得ることを Ahriman に示し、 Ahriman は狼狽して暗黒の中に逃げ込んだ。悪神が混乱している間に Ohrmazd は六人の天使つまり Amahraspand (Ameša spenta) を創造し、七番目に Ohrmazd 自身を創造した。 Ohrmazd は、ついで物質的な創造として、天、水、地、植物、牛、人 (Gayomard) を創造した。そして七番目に創造されたのは Ohrmazd 自身であった。 Ahriman はこれに対抗して六人の悪魔を創造したが、七番目に Ahriman 自身を創造した。 Ahriman は後に大攻撃を試み、この原牛と原人を殺したが、後に述べるように、殺された Gayomard の精液から最古の兄妹が生まれ、これが人類の始祖となったのである (Bundahishn, i-iv)<sup>(6)</sup>。

また Parthia 期の Media 地方の宗教について、 Purgachnos (De Iside et Osiride, 46—47) が報告しているが、その冒頭において、善いものを創造する神と、悪いものを創造する神とがあることを述べている。<sup>(10)</sup> これは Parthia 期の Zervanism における二重創造の観念であるが、ササン朝時代の Zervanism にも、この観念は見ら

れ、アルメニアの教会長老 Kolb の Eznik が引く Mopsuestia の Theoporos の記録には次のような神話が出てい  
る。天地もなかった最初に Zrwān は一千年の間祈禱して息子を得ようとした。母胎中に二児が宿ったが、Zrwān は  
二人のうち最初に生まれたものを王にすると言った。これを聞いて Ahriman が Ormizd よりも先に生まれ、Zrwān  
に王にせよと要求した。約束を破らぬために、Zrwān は Ahriman に、お前に九千年間の王国を与えるが、Ormizd  
がお前の主人となり、そして九千年の後には Ormizd が王となり、好きなことをやれると答えた。そこで Ormizd と  
Ahriman は被造物を作り始めたが、Ormizd が作ったものはすべて良く、Ahriman が作ったものはすべて悪か  
た。<sup>(11)</sup>

ところが、マニ教の神話では、光明界と暗黒界とが存在し、暗黒界の神が光明界に侵入しようとするが、光明界の  
神は《生命の母》を流出し、これはまた《原人》を流出したが、原人は悪に敗れてしまう。善神は第二の創造として  
三存在をつくり、その一つ《生きている精霊》が原人を光明界に連れもどすのに成功するという筋になっている。<sup>(12)</sup>こ  
の神話の後半は天岩屋を想起させる点で注目してよいが、筆者が見た限りでは、光明界の善神の側だけが対抗策とし  
て創造活動を営むのであって、暗黒界の悪神はこれに対応する創造を行なっていないようであるから、二重創造神話  
とは言えず、ウケヒ神話の比較例としての重要性は劣ると見てよい。

以上、我われはイランにおける関連の諸神話を見渡して来たが、そのなかでことに Bundahisn 所収の神話が、宇  
宙の二大領域の主神がそれぞれの系列の存在を生んで相い争う点を明瞭に語っていて、我が宇氣比神話に極めて近い  
筋であることが注目される。この関連において触れておきたいことは、このイラン神話中の一部たる光明神が創造し  
た原人 Gayomart の神話が、後述のように、別の点で宇氣比神話との類似を示していることである。

次に、イランと日本との中間の地帯に目を向けることにしよう。

シベリアの創世神話としてことに広く分布しているのは、いわゆる潜水神話であるが、その大きい特徴は対立する二神によって創造行為が行なわれたことである。Lor-Falck は次のように記している。

「創造の仕事を完成したといわれるのは二神であった。造物者は一人の協力者、彼の将来の競争相手であり敵であるものをもっており、それは時には彼の弟として、時には彼の妻として描かれている。トルコ・モンゴル系民族とフィン・ウゴル系民族に共通な創造神話においては、この二重性が明瞭に現われているが、他の諸民族のところでも背景として認めることができる。本来の創造活動は競争の諸特徴をもっている」<sup>(13)</sup>

しかしながら、ここではイランの場合のように、この二神が最初から宇宙の二大領域を分掌しているのでもなければ、二重創造ないし平行創造として創造行為が進行するのでもないのが普通である。

比較的平行創造に近い例として Lebed-Tatar 族の場合を見よう。神がまず一羽の白鳥に原初海洋の底から土をもつてこさせ、これから大地が出来、神は第二の鳥を大地に派遣して嘴で掘りかえして山や谷をつくらせた。しかし悪魔にはこの美しい、木のない大地が気に入らなかった。そこで悪魔は沼地を伴った森林を作った。神が男を作ると悪魔はこの男の肋骨から女を作った。<sup>(14)</sup>

この例においては、なるほど、神が大地、男、悪魔が森・沼地、女を創造するが、この場合、悪魔は神が創造したものを単に加工しているにすぎない。

平行創造による競争の形式をより明瞭に示しているのは、トランス・バイカル地方の Tungus 族の大地起源神話である。神が天から火を降らし、そのため原初海洋の一部が固まり、大地が形成された。神は大地に降り、同様に造物事業に関心を抱く悪魔の Buninka に出会って相争った。

「悪魔は神の創った大地を滅ぼして神の十二弦の楽器を砕いた。神はそのことを怒って言った。「湖にあか松を生えさせると言われてその通りにできれば、お前の威力を認めよう。だが私にできれば、おまえは私を全能であると認めねばならない。」悪魔は神の提案に同意した。そこで神が命ずると、たちまち一本の樹が現われてきて大きくなり始めた。だがこの悪魔の樹はしっかりと立っておらず、ゆらゆらと揺れた。こうして悪魔は神が自分より強いことを知った。」

HARVA (= HOLMBERG) が指摘したように、中央アジアにも樹木を生やす競争の話があり、Oshirvani (= ind. Vairapani) とその相棒の Chayan-Shukuty は、桶に水を注いで、どちらの側に植物が生えるかを見守ったのである。<sup>(15)</sup>

これらの事例を見ても明らかのように、なるほどシベリアには、原古の創造行為が競争と結びついていることは少なくないが、その具体的な形式においては多くの場合、平行創造という明瞭な形をとらず、また宇宙の二大領域の代表者の一方が、他方の領域に侵入せんとして争いと二重創造を行うという形式をとっていないことである。筆者の知識の及ぶ限り、シベリアの事例はイランの事例よりも日本の宇気比神話に似ていないと言ってよからう。

朝鮮に関しては、本稿のもととなった私の講義を聴講した依田千百子氏が、その後関係資料をその「日本神話と朝鮮神話」においてまとめている。ここでは日本やイランの場合のような、宇宙の二大領域の一方の代表者が他方を奪おうとして争いが生ずるという基本的な性格が再び明瞭に現われてくる。しかしこの争いにおける競争は、どれもが二重創造の性格を明白に示しているわけではない。依田氏が挙げた次の三例のうち、二つは現代の巫歌、一つは古典に出てくるものである。先づ前者から見よう。

(天父) 天王王は息子二人のうち、兄の大星王がこの世を、弟の小星王があこの世を治めるように命令した。ところが弟の小星王は花甕に花を咲かせる競争を兄の大星王にいどみ、兄をだまして花の咲いた(兄の)花甕とすりかえて、この世を治めることになった。一伝によると天王王が花のよく成長する者は人間を司り、花のよく出来ぬ者は地獄を司れと命じた。<sup>(16)</sup>

咸南道の創世歌では次のようになっている。

秦平の弥勒の世を釈迦が奪おうとして、互いに種々な賭けごとをするが、それらに負けた釈迦が、最後に牡丹の花を咲かせて膝の上に昇らせる競争をいどみ、弥勒をだましてこの世を奪った。<sup>(17)</sup>

依田氏も注意しているように、この二つの話においては、ともに王位篡奪が問題となっている。かつ両神話ともに双分的な構造が表面に出ているものの、第一の神話では、「命令者天王王の存在を加えるならば天・現世・あの世となり全体的構造としては天を媒介とした宇宙の三分観への志向がみられるのではなからうか。<sup>(18)</sup>」これにつけ加えておきたいことは、この二つの朝鮮神話においては、花を咲かせる競争の形式をとっており、これは上述の Tungus 族や中央アジアの木を生えさせる競争に類似していることである。ことに第一の神話においては、花甕に花を咲かせる競争であって、中央アジアの例に極めて近い。

第三の例は、李相国の筆になる『東明王篇』に引かれた『旧三国史』の朱蒙神話の一部である。

天帝は太子解慕漱(天王郎)を扶余の古都に降らせた。天王郎は城北の青河の神の三人の娘のうち長女の柳花を捕えた。天王郎が天を指して告げると、五竜車が降って来て、彼は柳花と結婚すべく彼女とともに河神の宮に到った。そこで天王郎は真の天神であることを証明するために池の側で河神と妖術を競った。河伯が鯉に化すると天王郎は鰻となつて鯉を捕え、河伯が鹿となると天王郎は豺となつて追いかけて、さらに河伯が雉になると天王郎は鷹と

なつて攻撃した。その結果河伯も天王郎が眞の天帝の子であることを認め、河伯の娘との成婚が行なわれた。この河伯の娘から高句麗の祖朱蒙が生まれた。<sup>(19)</sup>

この神話について、依田氏は次のように記している。

「この天王郎の河伯訪問の神話は河<sub>||</sub>海神と天神の關係が逆になっているが、ブリヤートの海神の天空訪問の神話〔後述〕とも、天と海の統治者が天眞名井の側で互いに神技を競つて眞偽を証明する日本の誓約神話とも相互に共通する要素をもっている。この神話においても先の大星王・小星王の神話と同様に、天地(河)・日水・男女・眞偽等のコントラストが認められるが、天王郎が化した獺豺鷹、河伯の化した鯉鹿雉のうち、後世において獺は男、鯉は女に変身すると信じられていることを想起すると、他の鳥獣も同様の觀念によつて神話化されているのではあるまいか。この可能性を認めるならば、わが誓約神話でアマテラスは女神を、スサノオは男神のみと、自己の系列下の神々を生むことによつて相争う二重創造の觀念とも軌を一にすることとなり、先述の各界分治神話とあわせ考へるとき、日鮮兩神話の關係は更に密接なものとなつてくる。<sup>(20)</sup>」

依田氏の見解は適切である。そこで言及されている *Buryai* 族の神話の問題は、この天王郎神話における神婚神話要素とともに、後に再び触れることにしよう。また、つけ加えておきたいことは、この天王郎と結婚した朱蒙の母は、『三国史記』高句麗本紀、『三国遺事』紀異第一卷、『魏志』高句麗伝によれば、高句麗の都の東郊に近い水辺の洞窟に奉祀されていたことであつて、これはすでに三品彰英氏が示唆したように、我がアマテラスの天岩屋神話を想起させるが、筆者にとつてことに注目し値するよう思われるのは、日本においても高句麗においても、ともに宇気比神話的要素と洞窟の女神崇拜とが切り離なされて存在しているのではなく、一つの連続ないし複合体をなしている事実である。

以上の本節における検討によって、我われは日本の宇氣比神話の二重創造神話としての側面は、その本質的な構造においてイラン、ことに Bundahishn 所収の神話と極めて近く、朝鮮においてもかなり近いものがあるが、シベリアにおいてはあまりよく似たものは、少くとも私には未だ知られていないことが明らかになった。

#### 四 《天界の王位》

日本の宇氣比神話の第二の側面に《天界の王位》神話的側面がある。すでに見て来たように、イランにおいては暗黒界の王が光明界を支配せんと企て、また朝鮮の巫歌神話においては、あの世の王がこの世を奪おうと試みており、その点において、ともに根の固ないし海原の王たるスサノオがアマテラスの支配する高天原に侵入した日本神話と一定の類似を示している。しかし、これら朝鮮やイランの例では、危険にさらされている宇宙領域が天であるとは明瞭には述べられていない。

これに反して、西アジアからヨーロッパの一部にかけて、《天界の王位》神話があり、これが問題の日本神話と比較を試みるに値するもののように思われる。この《天界の王位》神話はヒッタイト文書に記された Alalu-Anu-Kumarbi-嵐神 (Tesub) についで Hurri 系神話とギリシヤの Hesiodos や Apollonorus が記したギリシヤの Uranos-Kronos-Zeus の神統記神話の類似が、一九三六年の Forrer の先駆的な指摘以後、Güterbock による新資料の紹介（一九四六年）を経て、すでに多くの学者が論じて来た周知の問題であり、しかも近年、たとえば吉田敦彦氏によって関係の基本的資料がまとめて紹介されかつ問題点も指摘されているので、<sup>(22)</sup>ここでは個々の資料の紹介を省略することにしよう。

この《天界の王位》神話は、ギリシヤ、ヒッタイト (Hurri)、フェニキア、イラン、バビロニアから報告されてお

り、そのほか、適切か否かは問題であるが、LITTLETON は北歐にも類例があると考えている。この型の神話は次のような基本的な特徴をもっている。現存の神々の世代に先行する二ないし三代代がある。各世代には神々の主宰者たる「天界の王」がいるが、それぞれ先行の世代の天界の王から王位を篡奪したものである。LITTLETON や吉田敦彦氏が論じたように、WIKANDER の印欧起源説は支持し難く、この神話は元来はオリエント起源であるが、それが若干の印欧諸族にも拡がったものであろう。<sup>(23)</sup>

さて、この西方の「天界の王位」神話は、我が宇氣比神話と、どのような異同を示しているであろうか？ 天上に攻めのぼったスサノオは、「天界の王」たる日神アマテラスと宇氣比を行ない、マサカアカツカチハヤビアメノオシホミミを生み、勝ちほこって乱暴を働き、日神は天岩屋にかくれてしまふ。マサカアカツカチハヤビは、古事記に正勝吾勝勝速日、書紀には正哉吾勝勝速日という字が当てられているように、勝利を意味し、かつ記紀ともにスサノオが住みながら、アマテラスの後継者になっている。これらの点から見て、この宇氣比神話は、天界の王位の篡奪が行われたことを意味しているのではなからうか？

しかし、日本のウケヒ神話が典型的な「天界の王位」神話でないことは言うまでもない。つまり、アマテラスは別に天父イザナキから位を篡奪したのでもなければ、マサカアカツカチハヤビの子のニニギも父から王位を篡奪したのでもない。したがって、日本神話では、「天界の王位」神話に基本的な継起的篡奪という要素が欠けているのである。

また、スサノオは一旦はアマテラスに対して勝利を収めたものの、彼は本質的には軍事的機能の神であって主権機能たる天界統治を貫徹できずに下界に降らざるを得なかった。その点から見れば、西方の「天界の王位」神話には、しばしば第四の登場人物として怪物（ヒットイト (Hurti)）の嵐神に敗れた Ulikummi やギリシャの Zeus に敗

れた(Typhon)がいて、天界の王位を奪おうとするが、王はこれを打ち破って最終的な天界の王者となるという筋を伴っているが、<sup>(24)</sup>スサノオはこの怪物に比較すべきものかも知れない。しかし、ギリシャでもヒッタイトでも、この怪物の失敗前には、成功した継起的篡奪が行われていたのであって、スサノオの場合とは異っている。

それでは、宇氣比神話は、西方の《天界の王位》神話とは、単に天界の王位篡奪が問題となっているだけという、一般的な、それだけでは親縁関係の証明力に乏しい類似だけしかもたないものであろうか？ 実は両者の間には偶然とは思われない奇妙な細部の一致が見られるのである。

その一つは、ギリシャの《天界の王位》神話では、HesiodosもApollodorosもともに、第一次篡奪において、天父Uranosの性器をその子のKronosが石鎌で切断したことを述べている点である。<sup>(25)</sup>ヒッタイト(Hurri)の神話でも、第二次篡奪においてKumarbiはAnuの性器を噛み切り、天界の王位を奪<sup>(26)</sup>う。さらにHERENNOS PHILOのフェニキア史の逸文(EusebiosのPraeparatio Evangelica(1.9, 20 f. 所引)に出てくるフェニキア神話によれば、Kronos(EI)は父Uranosから王位を篡奪し、三二年の後父を去勢した。<sup>(27)</sup>このように西方の《天界の王位》神話では、去勢や性器を傷つけて殺すことが多くの異伝に共通の特徴になっているのである。そしてギリシャの場合、天父Uranosは、性器を切断され、地母Ge(Gaia)と分離したことが一つの特徴となっている。

これは日本神話において、宇氣比神話の前において、地母イザナミが火神カグツチないしヒノハヤギオを生んで、そのとき地母は性器を焼かれて死に、かくして天父地母の分離が行なわれたこと<sup>(28)</sup>(記、書紀一書二、三、四、五、六)を思い出させる。ただし、この場合、性器を傷つけられたのが西方の諸例のように父神ではなく母神であることと、イザナミの死の神話には王位篡奪が行われた徴候がない点が相違している。

だが日本神話には、性器を傷つけられて死ぬ話がもう一つある。しかもそれは宇氣比が行われた直後、スサノオが

勝さびて乱暴をはたらく過程においてである。古事記には「天照大御神の忌服殿にましまして神御衣織らしめたまふ時に、その服屋の頂を穿ちて、天の斑馬を逆剥ぎて墮し入るる時に、天の衣織女見驚きて梭に陰上を衝きて死にき」とあり、書紀本文ではアマテラス自身が「驚動きたまひて、梭を以て身を傷ましむ」とあり、一書一では稚日女尊が「梭を以って体を傷らしめて、神退りましぬ」とある。すでに多くの学者が推測しているように、性器を傷つけられてアマテラス自身が死んだというのが元来の形であつたらう<sup>(29)</sup>。して見ると、この場合には、先行の天の王の性器を傷つけて天界の王位を篡奪するという神話が、日本では多少変形してここに保存されているのかも知れない。

ことに気になるのは、日本神話の場合、イザナミ、アマテラスと二世代つづけて大女神の性器が傷つけられて死んでいることである。西方の《天界の王位》神話では、二世代つづけて去勢が行われる形式のものはないが、日本の場合、二世代つづけて大女神の性器が傷つけられているのは、ことによると、元来は二世代つづけての王位篡奪の神話、つまり典型的な《天界の王位》型神話がかつて存在した痕跡である可能性を考えることも出来よう。

次に、《天界の王位》神話との関係において注目すべき第二の点は三界分治神話である。日本神話では、はじめに述べたように、アマテラス、ツクヨミ、スサノオの三貴子への三界分治が宇氣比神話の直前において行われている。

ところで西方の《天界の王位》神話も、三界分治神話とは無縁ではないらしい。ギリシャ神話の場合、Apolonorus (Bibliotheca 1,2,2) によれば、Zeus は父 Kronos を頭とする Titan たちと戦い、これを征服したが、その後 Zeus とその兄たちは支配権に関して籤を引き、その結果 Zeus が天空、Poseidon が海洋、Pluton が冥府の支配権の割当てを引き当てたのである<sup>(30)</sup>。

イランにおいては《天界の王位》神話は現在文献では王書 Šāhnamēh において始めて出て来るのであって、そこではもはや《天界の王位》ではなく、地上の王位が問題になってゐる。つまり Firdausi の王のリストの第四代の王、

Jamsid が第五代の王 Zohak にちつて王位を奪われ、Zohak は第六代の王 Faridun によって王位を奪われるのである。<sup>(31)</sup>そして、Sahnemeh はこれにちつて Faridun の三子之間に三界分治が行なわれたことを記すが、<sup>(32)</sup>この三界分治モチーフ自体はより古くの Denkart viii, xiii, 9 と Bundahish, xxx, 10 にすでに出現する。<sup>(33)</sup>de MENASCE によれば(残念ながら出典を挙げてないが)、その筋は次の通りである。

Thraetona (Faridun) は一種の世界王であった。彼はその三人の息子 Salm, Toz (Tur) と Erij (Iraj) に世界を分割するに当って、彼等の希望を聞いた。長男は富を、次男は勇氣を、三男は法と宗教を要求した。末子は世界のより良い部分、つまりイランとインドを手に入れ、Salm は西の諸国を、Toz は東の国々を手に入れた。このように末子が優遇されたので二人の兄は嫉妬して、末子を殺した。de MENASCE が指摘しているように、この伝説には印欧的な主権、軍事、生産者ないし豊穡の三機能体系と、イランを中心とした世界分割観があらわれている。<sup>(34)</sup>

次に西方の天界の王位と神話の諸異伝中では孤立した要素ではあるが、日本神話との類似を示す特徴もある。つまり、第四として挙げたいのは、ヒッタイト (Hurri) の神話の次の特徴である。Kumarbi はその父 Anu の性器を咬み切つて王位を奪うが、このとき Anu の精液は Kumarbi の体内に入り、彼は五人の子を孕む。そして彼は唾を吐き、それが子供が生まれることと関係しているらしいが、文書が断片的なので明瞭ではない。<sup>(35)</sup>しかし、これは日本宇氣比神話でアマテラスとスサノオが物実を交換し、それぞれ嘔みくだきいて吐くことによつて子供たちを生んだことを思い出させる。しかし、これよりもっと注目したいのは、ヒッタイト (Hurri) の神話において、Kumarbi によつて王位を奪われた Anu の精液から生まれた風神が Kumarbi から位を奪い、Kumarbi が岩と交つて生まれた Ulikummi が風神の王位を脅かそうとすることである。つまり、二系列の神がそれぞれ子供を生んで対抗し合つたのである。これはこの二系列が宇宙の二大領域の代表者ではない点と、それぞれ祖父と孫からなる系列である点にお

いてイランや日本の二重創造神話とは異るとは言え、注目してよい類似と言えよう。そしてイランの Sahnámeh の場合、Jamshid から位を奪った Zohak は、Jamshid の孫の Faridun によって位を奪われるのも、<sup>(36)</sup>あるいはこのモッタイト (Hurri) 型の二系列の対立モチーフの痕跡かも知れない。

第五の点はギリシヤ神話にかかわっている。Hesiodos も Arollodorus もともに Zeus は父の Kronos によって嚙下されないように、母の Rhea の配慮で、奥深い秘密の洞窟中において育てられる。そして成人後 Zeus は父 Kronos の率いる Titan 達を征服して王位につくのである。洞窟にかくれていて、そこから出て来た《天界の王》は、日本神話では宇気比神話のすぐ後に来る天岩屋神話を想起せしめる。

ギリシヤ神話の場合、この話は、継起的篡奪の二度目に出て来る話であって、その点日本神話と異なる。しかし洞窟から出てくる王が継起的篡奪の話の一環として存在する場合が東アジアにあったのではないかと思われる。荘子の讓王篇には次の話が出ている。

越の国では三代つづけて国王が殺されたので、王子の捜は嫌がって山中の洞穴に逃げこんでしまった。越の国に  
は国王がいないので王子の捜をさがし出したが、王子は出ようとしなかった。そこで人びとは艾をくすべて彼を無理に引き出した。

以上の行論から、なるほど日本の宇気比神話は西方の《天界の王位》神話と同じではないものの、宇気比神話自体やその前後には、西方のこれらの神話との間に偶然と思われる細部の類似がいくつか存在することが明らかにされた。《天界の王位》神話がその典型的な形式で東アジアに到達したか否かは不明であるが、少くとも記紀神話には、その崩れた形ないし、その断片的な諸要素を認めることができるのではないかと思われる。

## 五 神 婚 神 話

宇氣比神話を考察する第三の視点は、ここに男女両神の神婚を認める立場であつて、古くから唱えられているものである。<sup>(37)</sup>しかし筆者は、神婚によって王朝が建設されるのか、新時代が始まるわけでもないの、宇氣比神話の構成要素の本筋ではなく、副次的な要素に過ぎないと考えている。私は、宇氣比神話の本筋はあくまでも高天原の王権神話であり、これによって始めて後に高天原から降臨したアマテラスの子孫の地上における王権もその神聖性が保証されるのだという解釈をとっている。

さて、古事記と書紀瑞珠盟約章一書三には、アマテラスとスサノオの両神が天安河をはさんで対峙して宇氣比をしたことが出ている。これはすでに *O'neiru* が中国の牽牛織女の話と比較したところであつた。<sup>(38)</sup>ところで、森三樹三郎氏によれば詩経や漢代の文献は牽牛織女に触れていながら、その恋物語には沈黙を守っており、牽牛織女が天河を隔てて相慕う説話は、あるいはすでに漢代に出来上っていたかも知れないが、その確実な証拠はない。晋代(三世紀)に入ると傅玄(二一七—二七八)の擬天門に「七月七日、牽牛と織女、天河に会す」とあり、周処(一二九七)に至っては、

「織女、七夕に当に河を渡らんとし、鵲をして橋と為らしむ。相伝へていふ。七日には鵲の首、故なくして皆<sup>けな</sup>毀し、梁<sup>はし</sup>と為りて織女を渡らしむるが故なり」と

と鵲の渡せる橋が明瞭に記されており、かつ梁の宗懔の荆楚歲時記になると、七夕説話は完成した姿を現わす。

天の河の東に織女がいる。彼女は天帝の子である。明け暮れ機織をしていて孤独なのを天帝が憐み、彼女を天の河の西の牽牛のもとに嫁がせることにした。ところが織女は結婚すると同時に、機織りの仕事を全くしなくな

た。これを見て天帝は怒り、織女を再び河の東に帰らせ、その後は一年に一度だけを限って会うことを許した。<sup>(39)</sup>  
なるほど、天河をはさんでの男女という点においては宇気比神話と共通性をもっているが、重要な相違点がある。  
つまり、日本神話では子を生むことに重点があるのに対して、中国の牽牛織女の話にはこの要素がなく、また中国の  
牽牛織女の話では、天河の往来に大きな関心があるのに、宇気比神話では対峙したままである。宇気比神話と牽牛織  
女説話との間に関係があるとしても、それは遠い関係に過ぎないであろう。

それでは河をはさんで男女が対峙したままで、しかも子供が生まれるという形式の神話がほかに知られているだろ  
うか？ この形式の一連の話はイラン系諸族のもとに見出される。

北部コーカサスのイラン系住民 *Osset* 族やその近隣諸族に現代まで伝えられて来た *Nart* 叙事詩がかつてのスキ  
タイや *Sarmatae* の習俗信仰と多くの一致点を持ち、かつ数多くの古い北イラン系の神話要素を保存して来たもの  
であることは、今日よく知られているところである。<sup>(40)</sup> そして、この *Nart* 叙事詩中に日本や高句麗の神話と類似する  
数々の話が存在することは、最近吉田敦彦氏によって論ぜられた。<sup>(41)</sup> その中で吉田氏は「サタナが養子ソスランを得る  
に至る経緯は、アマテラスがスサノオと「宇気比」して神子を儲ける次第と甚だ良く似てお」ることを指摘している。<sup>(42)</sup>  
問題の *Osset* 族の話は次の通りである。

「かつて *Hamyc* の妻が川でその下着を洗っていた。対岸で一人の羊飼いがこれを見、一つの石によりかかった。  
するとこの石の中に赤坊が一人形成され、その出産を *Hamyc* の妻が助け、彼女はこれを *Soslan* と名づけた。<sup>(43)</sup>  
*Dumézil* の *Légendes sur les Nartes* によれば、同様な石からの誕生モチーフは *Soslan* と極めて性格の似た、  
恐らく同一の太陽神と思われる *Sozryko* の出産に似る *Tatar*, *Kabard*, *Cherkess*, *Osset*, *Chechen* 等の諸族  
の伝承にもあり、最後の二族を除いては、すべて河をはさんでの男女の出来事になっており、また、すべての例にお

いて女主人公は Satana ないしそれに相当する名である。<sup>(44)</sup>

この話は Soslan ならし Sozryko について伝えられているのが普通であるが、例外的に Batradz について (Osset)<sup>(45)</sup> や、Syrdon にしても (Osset)<sup>(46)</sup> 伝えられている。しかし、これらはいくまでも例外であって、この形式の話は、元来は Soslan ならし Sozryko の誕生によって特徴的だったと見るべきであろう。

これらの一連の Soslan ならし Sozryko の出産の話は、たしかに注目し値する。

第一に川をはさんで男女が対峙し、しかもそれによって超自然的な出産が行なわれることは、わが宇氣比神話と一致し、

第二に、男が超自然的に生んだ子を、対岸の女が養子とすることは、宇氣比神話において、物実の交換が行われたことや、スサノオが生んだマサアカツをアマテラスが自らの子としたことを想起させる。

第三に、この超自然的に生まれた子を養子とする女神の性格が日本とコーカサスと似ている。つまり、Satana は、イランの Anahita に相当する大女神であり、<sup>(47)</sup>そして Anahita が、我がアマテラスに比すべき存在であることは、すでに吉田氏が指摘しており、<sup>(48)</sup>Satana もアマテラスに比すことができよう。

しかし他方では、北コーカサスの場合、河の片側の男の側でだけ子供が生まれるのであって、両側の男の側でも女の側でも子供が作られる日本の宇氣比神話とは異っている。

筆者はここでは、Soslan-Sozryko 伝説中、ローマ時代の Mithras の誕生伝説とも何等かの関係をもつと思われる《石からの誕生》モチーフについては、横道に逸れるので立入るつもりはない。ただ最近の Müller の研究によれば、Soslan-Sozryko の《石からの誕生》も Mithras のそれも、究極においては小アジア起源と思われることだけを指摘しておきたい。<sup>(49)</sup>

ところで、河をはさんだ男女による生殖は、恐らく古いイラン系の神話要素と思われる。すでに二重創造の節において述べたように、Bundahisn には、Ohrmazd が《物質的な創造》のうち、第五に原牛、第六に原人 Gayomart を創造したことが出ている。しかもそれは河をはさんでであった。

「第五番目に彼 (Ohrmazd) は世界の中心の Erān-vej の地で、世界の中心がある Veh Dāiti 河のほとりに原牛を創造した。これは日のように明るく輝かしく、高さは三 nay であった。……

第六番目に彼は太陽のように輝かしい Gayomart を創造した。その高さは四 nay で、幅は高さと同じだった。彼は世界の中心がある Dāiti 河のほとりにいた。つまり、Gayomart は河の左側に、牛は右側にいた」(i, 27-28, More 訳に従う)。

そして Ahriman が攻撃を開始してから三十年後、その攻撃によって牛は右側に仆れ、その死体から植物が、その精液から動物が生じた (iv. 1, x. 1—3, xiv. 1—3)。Gayomart は左側に仆れたが、死にながら彼は、人類がそれにも拘らず彼から生まれるであろうと予告した。そして事実彼の精液は大地を孕ませ、そこから生えた一本の植物が四十年間成育し、これが二つに分かれて最初の人間の男女 Masya と Masyanag となった (iv. 1, xv. 1—5)<sup>(50)</sup>。

つまり、天安河に相当する世界河 Dāiti の右側の原牛からは、その系列の生物、つまり動植物が生まれ、左側の原人からはその系列の生物つまり人類が生じたのである。ここにおいて、川をはさんで対峙するのが男女でなく、牛と人である点を除けば、我われは現代の北コーカサスの Nart 伝説よりも、はるかに日本の宇氣比神話に近いものを見出す。しかも、Bundahisn における一本の植物からの原男女 Masya Masyanag の出現は、イランにおいてしばしば行われた兄弟婚を基礎づけるものであったことを想起するとき、アマテラス、スサノオ姉弟の宇氣比神話との関係はより明瞭に現われて来るのである。

そして、この関連において注意を惹くのは、このイラン神話においては、原牛の死体から植物が、精液から動物が、そして原人の精液から人類が生まれたとあって、死体化生神話の性格を具えていることである。ここで想起されるのは、書紀の瑞珠盟約章、宝鏡開始章のそれぞれ一書三において、スサノオが玉をその身体の各部に置くと、そのたびごとに男神が生まれた（六男神）という記事である。これは生体からであって死体からではないが、この異伝は一方においてカグツチ神話（記、紀一書六）やオオゲツヒメ神話、他方ではこのイラン神話との類似を示しているが、ここではこの類似に注意を喚起するにとどめ、これ以上立入らないことにしよう。

宇氣比神話の神婚神話的側面には、川をはさんでの男女の対峙以外の点にも比較すべき点がある。すでに我われは、北コーカサス諸族の *Soslan* ないし *Sozryko* の出産の話において、男が超自然的に生んだ子を、対岸の女が養子とすることが、宇氣比神話において、物実の交換が行われたことを想起すると述べた。この関連において引いておきたいのは、*Buryat Mongol* 族の神話である。

「天と地は、そのこどもたちの婚姻によって親戚になったので、《大地の主》は天神のもとを訪問した。辞去する時に、太陽と月をおみやげにもらえないかと頼んだ。天神は断りきれなかったため、《大地の主》はこれら天の明りをもち去って、宝の小箱の中に閉じ込めた。すると世の中は真つ暗になった。困り果てた天神は、単に、太陽と月をとりもどして来てくれるよう頼んだ。はり単は承諾して《大地の主》を訪問した。客が辞去しようとする時、《大地の主》は、お訪ねいただいたお礼のしるしに、何をさし上げましょうかと尋ねた。はり単は、厩気楼の馬と、木霊の槍をくださいと答えた。《大地の主》はこの願いを叶えることができないので、客人に太陽と月を与えた。かくしてはり単は、天の明りをもとの軌道にもどし、世界は再び明るくなった。」<sup>(32)</sup>

Alarsk の Buryat 族の異伝は次の通りである。

「天の靈 Kān-Cūrmasan と海の靈 Lusat は、みやげものを交換した。天の靈は海の靈に太陽と月を与えたので、全世界は闇に閉ざされ、人間は互いに相手の見分けがつかず、動物たちも不安げに叫び始めた。この災難は三年間続き、その間に多くの生命が滅びた。太陽と月をどのようにして天にもどしたらよいのか途方にくれて、Kān-Cūrmasan ははり鼠に名案を求めたところ、海の靈に返礼の訪問を行ない、お返しに《森のざわめき》と《海の乳房》というような、とても手に入らないようなものを求めたらと言われた。海の靈は、この求めに応ずることができず、こうして太陽と月はとりもどされた。同時に天靈の娘と海靈の息子との婚姻も解消された。<sup>(53)</sup>」  
かつて筆者は、これと宇氣比神話と比較して、次のように論じた。

「大地の主あるいは海神が天神を訪れることは、根の国の主あるいは海原の支配者であるスサノオが高天原の主であるアマテラスを訪れることに相当する。アマテラスがスサノオのもっていた十握剣をうけとり、スサノオはアマテラスのもっていた八坂瓊の五百箇御統の玉をとったことは、天神と地神あるいは海神の贈物交換に相当する。日本神話では、お互いに交換した物から子供が生れる。これはこの神話が、もともとは、天神あるいはその子と、海神か地神あるいはその子との間の結婚の神話だったことを示している。また、こういう婚姻、贈物交換の神話が、かくされた太陽を救い出す神話（日本では天岩屋神話）と密接に結びついていることも同じである。<sup>(54)</sup>」  
つまり、この Buryat 族の神話では、北コーカサス諸族の、川をはさんで対峙する男女、男の生んだ子を女が養子とする、というモチーフはないものの、海神ないし地神の天神訪問、物の交換、かくされた太陽の救出というモチーフとの結びつき、の諸点において宇氣比神話と共通している。

さきに述べた高句麗の天王郎の河伯訪問神話では、天空訪問ではなくて、逆に天神が河伯の国を訪れるので少し異

るが、それでも宇宙の二大領域の一方の代表者が、他方を婚姻のため訪れる形式をとっている限りでは、宇氣比神話や Buryat 神話に近く、さらにそこでは、男側と女側との間において、二重創造の変種のような神技が競争されるのである。

このように、イラン、北コーカサス、Buryat、高句麗の諸神話は、それぞれニュアンスは異なるものの、宇氣比神話中の神婚神話的側面と何等の類似を見せている。しかし、宇氣比神話中の物実の交換については、中国にも類似があることを白鳥庫吉氏が指摘している。

「漢代の神話によると、陽の神であり、天の神である伏羲氏の物実は規即ちブンマワシであり、地の神であり、陰の神である女媧氏の物実は矩即ち曲尺である。規は天の円のいに擬し、矩は地の方なのにならぬものである。然るに武梁の石室にある壁画に伏羲氏と女媧氏とがあつて、共に人首蛇身である。此の二神は下部を互いに捲き合せていて、手の方を見ると、伏羲氏は矩を持ち、女媧氏は規を持っている。是は一寸見るとあべこべな話して、画家の誤った描き方かと思われるかも知れないが、実は決してそうでない。是は男女の二神が互に其の物実を交換した姿であつて、宛も神代史に天照大神が素戔嗚尊の劍を御取りになり、素戔嗚尊が天照大神の曲玉を御取りになつた姿に同じきものである。其れ故に、二神が子を生むときに各々その物実をとり換えるという点に於いては、漢土の二神も我が國の二神も同じ事である。然し我が國の陽神は天照大神と申す女神でいらせられるに反して、漢土の伏羲氏は男神であり、我が國の陰神は素戔嗚尊と申す男神であらせられるのに反して、漢土の女媧氏は女神である。又天照大神の物実は曲玉であるのに対して、伏羲氏のそれはブンマワシであり、素戔嗚尊の物実は劍であるのに対して、女媧氏のそれは曲尺である。この点に於いて、和漢の二神に大なる相違のあることを認めなければならぬ。」<sup>55)</sup>

他方では、これら和漢の対神は、それぞれ兄弟と姉妹である点に大きな類似がある。しかし、伏羲、女媧とアマテ

ラス、スサノオの宇氣比神話との間には、せいぜい間接的かつごく部分的な関係が云々できるだけであろう。

本節の行論において、宇氣比神話はその神婚神話的側面においても、イラン系諸族の神話、ことに Bundahisn のそれと大きい類似を示すことが明らかとなった。しかし、イラン系諸族の神話に見られない諸要素で、アルタイ系諸族 (Buryat Mongol, 高句麗) と共通しているものがあることが注目される。

## 六 結 論

我々は宇氣比神話を、二重創造神話、 $\triangleleft$ 天界の王位 $\triangleright$ 神話、神婚神話という三つの側面に関して検討して来た。その結果明らかになったのは、このうち二重創造神話と神婚神話においては、ことにイラン神話、ことに Bundahisn に記録された創世神話との類似が極めて大きいことであった。また、日本の宇氣比神話は、決して典型的な $\triangleleft$ 天界の王位 $\triangleright$ 型神話ではないが、それでもその要素を含んでおり、この $\triangleleft$ 天界の王位 $\triangleright$ 神話も伝説化した形ではあるが、イランでは Sahnemeh に記録されている。これらのイランとの密接な類似は、このほかにも国譲り神話中の手摺みの裁決法が Sahnemeh (v. 362—363) に酷似した類話をもつことを考え併せれば、偶然とは思われない。<sup>(56)</sup>

すでに吉田敦彦氏は古代日本のパンテオンの分析を通じて、北イラン系諸族から中央アジアの牧民を通じて日本へ神話の流入を想定した。<sup>(57)</sup>そして筆者も最近同様な見解に到達した。<sup>(58)</sup>アルタイ系遊牧民文化が実は印欧語族、ことに北イラン系遊牧民文化の遺産を継承したものであるということが、今日だんだん明らかにされて来ている事実は、<sup>(59)</sup>このような見解を強く支持するものと言ってよい。

しかし、その場合、問題が二つある。その一つは、仲介者としてアルタイ系民族を想定する場合、本論文でも指摘

したように、そこにはイラン神話ほど日本神話との大きい類似がまだ明らかになつていないことである。これは、一つにはアルタイ系諸族の多くがイラスム化やラマ教化した結果、古い神話を失つたことや、日本やイランのように古い時代におけるまとまった神話材料が存在しないことにもよるであろうが、また日本神話との比較という視点でのアルタイ系諸族の神話や叙事詩の研究が著しく立遅れていることにもよるであろう。<sup>(60)</sup>しかし本論文で取りあつた範囲においては、ことに高句麗の神話が重要な地位を占めているように思われることを指摘しておく必要がある。

第二の問題は、 $\langle$ 天界の王位 $\rangle$ 神話を論じた際指摘したように、三界分治、性器を傷つけるモチーフ、洞窟中からの天界の王の出現など一連のモチーフにおいて、ギリシャ神話との奇妙な類似が存在することである。これ以外にも日本神話とギリシャ神話との間の類似点は昔から論ぜられており、<sup>(61)</sup>最近では吉田氏がイザナギの黄泉訪問神話や天岩屋神話、<sup>(62)</sup>つまり宇気比神話の前後の神話についてギリシャ神話との類似を論じている。そしてこれらは現在までのところ、イランとは特に大きな類似を示さない諸神話であり、また日本神話との間の類似はこれまた偶然とは思われなものである。しかもこれらギリシャ的な神話要素は、日本神話中ではイラン的な神話要素と錯綜して結びついていることが多い。これは両要素がすでに結びついた形で日本に入つて来た可能性を示唆しているかのように見える。したがって、筆者は現在のところ、北イラン系牧畜民がギリシャ文化、ことにヘレニズムの波濤を蒙つた時期が、日本神話におけるこれら印欧系要素のアルタイ系仲介者に受容された年代の上限ではないかという見通しをもっている。これはあくまでも作業仮説である。しかし、かつてのように $\langle$ 日本神話における北方系要素 $\rangle$ という漠然たる解答から一步前進するためには、このような作業仮説を設定し、検証する過程を踏んで行くことが必要であろう。<sup>(64)</sup>

## 註

- (1) YOSHIDA 1961—1963, 一九七〇、一九七一<sup>a</sup>、一九七一<sup>b</sup>、一九七一<sup>c</sup>、一九七二  
 (2) 大林、一九七〇  
 (3) 大林、一九七一<sup>a</sup>  
 (4) 大林、一九七一<sup>b</sup>。その他、日本神話と印欧神話との類似については、近刊の学生社刊の日本神話シンポジウムにおける吉田氏と筆者の発言を参照。  
 (5) 大林、一九六一<sup>a</sup>、一二一一—一二八  
 (6) 戸谷、一九六四(一九七〇、一〇九)  
 (7) 戸谷、一九六四(一九七〇、一一一)  
 (8) von WESENDONK 1933: 214  
 (9) Molé 1959: 315—326, DRESDEN 1961: 337—339; cf. SÖDERBLOM 1908: 205; CARNOY 1917: 275—281; なお、別の Pahlavi 文献 *Dāstān-i Denk*, 37, 6—43 に出づる異伝については、Molé 1959: 308—314 の訳文を参照。  
 (10) WIDENGREN 1965: 215  
 (11) WIDENGREN 1965: 284 (*Wider die Sekten*, II, 1, 8 さしへ)、cf. von WESENDONK 1933: 262; de MENASCÉ, 1967: 24—25  
 (12) WIDENGREN 1965: 301—303; WESENDONK 1933: 278—279; DRESDEN 1961: 341—342; de MENASCÉ 1967: 46—47  
 (13) LOT-FALCK 1967: 285 なお潜水神話に關しては WALK 1933; HARVA 1938: 92—109, 訳、七八—九三参照。  
 (14) RADLOFF 1893, I: 360  
 (15) HARVA 1938: 90—91, 訳、七七一—七八、HOLMBERG 1927: 329  
 (16) 依田、一九七二、一二四(張壽根『濟州島巫歌』、秋葉隆『朝鮮巫俗の研究』上、四六四、一九三七、京城を引く)  
 (17) 依田、一九七二、一二四(孫『朝鮮神歌遺篇』七—一、東京、一九三〇を引く)  
 (18) 依田、一九七二、一二四—一二五  
 (19) 三品、一九七一、二八二—二八四、依田、一九七二、一二五  
 (20) 依田、一九七二、一二五

- (21) 三品、一九七一、二〇八一—二〇九
- (22) 吉田、一九七一<sup>a</sup>、なおその他のまじった論文としては、たとえ<sup>b</sup> LESKY 1955; GÜTERBOCK, 1961; LITTLETON 1970 を参照。
- (23) LITTLETON 1970: 115—121; 吉田、一九七一<sup>a</sup>、六一—六三
- (24) LITTLETON 1970: 84
- (25) 吉田、一九七一<sup>a</sup>、五三—五四、LITTLETON 1970: 88; LESKY 1955: 43
- (26) GÜTERBOCK 1961: 156—158; cf. 吉田、一九七一<sup>a</sup>、五、LITTLETON 1970; LESKY 1955: 41
- (27) 吉田、一九七一<sup>a</sup>、六〇、LITTLETON 1970: 101; LESKY 1955: 44
- (28) NUMAZAWA 1946, 沼沢、一九五一
- (29) たとえ<sup>b</sup>、松村、一九五五—五八、三ノ四三—四五
- (30) 吉田、一九七一<sup>a</sup>、五三—五四、LITTLETON 1970: 90—91
- (31) LITTLETON 1970: 103—106, cf. CARNOY 1917: 322—323
- (32) フィルドゥスニー、一九六九、四三二—四三三
- (33) CARNOY 1917: 323
- (34) de MENASCE 1967: 37
- (35) GÜTERBOCK 1961: 156—158
- (36) LITTLETON 1970: 104
- (37) 最近の例としては、横田、一九七〇
- (38) O'NEILL 1893—97, II: 874
- (39) 森、一九四四、二〇〇—二〇六、なお、出石、一九四三、三二—三七、一一—一三八参照
- (40) たとえ<sup>b</sup>、DUMÉZIL 1930; esp. 151—199
- (41) 吉田、一九七一
- (42) 吉田、一九七一<sup>b</sup>、一三九六
- (43) DUMÉZIL 1930: 111

- (44) DUMÉZIL 1930 : 75—77 ; cf. HÜBSCHMANN 1887 : 528, 547 ; LÖWIS of MENAR 1910 : 510—513, 514—515
- (45) LÖWIS of MENAR 1910 : 513—514
- (46) LÖWIS of MENAR 1911 : 642
- (47) DUMÉZIL 1930 : 167—178 ; 吉田 一九七二、一三九一—一三九二
- (48) YOSHIDA 1962 : 44 ; 1963 : 247—248
- (49) MÜLLER 1966
- (50) MOLÉ 1959 : 324 ; de MENASCE 1967 : 36 ; DRESDEN 1961 : 338—339, 342—344 ; SÖDERBLÖM 1908 : 205
- (51) de MENASCE 1967 : 36
- (52) HARVA 1938 : 181, 訳 一六七
- (53) HARVA 1938 : 181—182, 訳 一六七—一六八
- (54) 大林 一九六一、一四三—一四四
- (55) 白鳥 一九五四、二六八—二六九、なお二五一参照
- (56) 松村 一九二九、九七一—〇九、一九五五—五八、三〇四七—一四八四、YOSHIDA 1963 : 239
- (57) YOSHIDA 1963 : 244—248
- (58) 大林 一九七一、四九—一五〇。筆者は同論文を執筆した当時は、まだ吉田氏の一九六一—六三年論文を読んでいなかった。
- (59) たとえば WIESNER 1968
- (60) 田中 一九七一
- (61) たとえば FRANZ 1932
- (62) 吉田 一九七〇
- (63) 吉田 一九七一。
- (64) 本稿においては、イラン神話に関しては MOLÉ その他のテクニストの新らしい訳文や WIDENGRÉN や de MENASCE の解釈になるべくよることとした。ヒッタイト (Hittit) 神話についても、GÜTERBOCK 1961 が、彼を含めたその以前のテクニスト解釈と異なる場合は、前者によっている。しかし、いずれも筆者の専門外なので、思わぬ誤りを冒したり、重要な見落し

があるかも知れない。また正書法の不統一もある。御教正をいただければ幸いです。

一九七二年三月三〇日

引用文献

- CARNOY, Albert J., 1917. Iranian. in: *The Mythology of All Races*, W: 251—351, 395—404. Boston
- DRESDEN, M. J., 1961. *Mythology of Ancient Iran*. in: KRAMER, S. N. (ed.), *Mythologies of the Ancient World: 331—366*. Doubleday and Co. Garden City, New York
- DUMÉZIL, Georges. 1930. *Légendes sur les Nartes, suivies de cinq notes mythologiques*. Bibliothèque de l'Institut Français de Leningrad. Vol. 2. Institut d'Études Slaves. Paris
- フエルトマッスナー著、黒柳恒男訳、一九六九『シャール・ナールン・王書』ペルシヤ英雄叙事詩』(東洋文庫 一五〇) 平凡社 東京。
- FRANZ, Eckart. 1932. *Die Beziehungen der japanischen Mythologie zum griechischen*. Verlag Ludwig Röhrscheid. Bonn
- GÜTERBOCK, Hans G., 1961. *Hittite Mythology*. in: KRAMER, S. N. (ed.), *Mythologies of the Ancient World: 139—179*. Doubleday and Co., Garden City, New York
- HARVA, Uno. 1938. *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*. Folklore Fellows Communications, Nr. 125. Helsinki: *Annales Finno-Ugrici* 『シベリア』田中辰雄訳、東京、一九七一年。
- HOLMBERG, Uno. 1927. *Finno-Ugric, Siberian. The Mythology of All Races*. Vol. W. Boston
- HÜBSCHMANN, H., 1887. *Sage und Glaube der Osseten*. in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 41: 523—576
- 田中辰雄著、一九四三『支那神話伝説の研究』中央公論社、東京。
- LESKY, Albin. 1955. *Griechischer Mythos und Vorderer Orient*. in: *Saeculum*, 6: 35—52
- LITTLETON, C. Scott. 1970. *The "Kingship in Heaven" Theme*. in: PUNVEL, Jaan (ed.), *Myth and Law among the Indo-Europeans*. *Studies of Indo-European Comparative Mythology: 83—121*. University of California Press.

Berkeley

von Löwits of MENAR, A., 1910. Nordkaukasische Steingeburtsagen. in: Archiv für Religionswissenschaft, 13: 509—524

—— 1911. Zu den nordkaukasischen Steingeburtsagen. in: Archiv für Religionswissenschaft, 14: 641—643

LOT-FALCK, Eveline. 1967. Die Mythologie der Sibirier. in: GRIMAL, P. (hrsg.). Mythen der Völker, III: 284—296. Fischer-Bücherei. Frankfurt a. M.

松村武雄『一九二九『神話学論考』同文館』東京

——一九五五—五八『日本神話の研究』四卷『培風館』東京

de P. MENASCÉ, J., 1967. Die Mythologie der Perser. in: GRIMAL, P. (hrsg.). Mythen der Völker, II: 89—49. Fischer-Bücherei. Frankfurt a. M.

三品彰英『一九七一『建國神話の諸問題』(三品彰英論文集二)』平凡社』東京

MOLÉ, Marian. 1959. La naissance du monde dans l'Iran préislamique. in: La naissance du monde (Sources Orientales, 1): 299—328. Éditions du Seuil. Paris

森三樹三郎『一九四四『支那古代神話』京都

MÜLLER, Klaus E., 1966. Zur Problematik der kaukasischen Steingeburt-Mythen. in: Anthropos, 61: 481—515

NUMAZAWA, Franz Kiichi. 1946. Die Weitanfänge in der japanischen Mythologie. Internationale Schriftreihe für soziale und politische Wissenschaften. Ethnologische Reihe. Bd. II. Paris-Luzern

沼沢喜市『一九五二『天地分るる神話の文化史的背景』『アカデミア』一一一、四—二〇(松本信広編『論集日本民族の起源』三、民族学』一、四二五—四三八、平凡社、東京、一九七二に再録)

大林太良『一九六一『日本神話の起源』(角川新書一五二)角川書店』東京

——一九七〇『哀悼傷身の風俗について』『民族学からみた日本』二五九—二九二、河出書房』東京

——一九七一a『古代の婚姻』『古代の日本』二、二〇五—二二三、角川書店』東京

——一九七一b『古代日本における分類の論理—天津神・国津神と天津罪・国津罪—』『理想』四五三号、一六一—一

——一九七一c『神話学における日本—日本神話の系統をめぐって—』『伝統と現代』九号、四二—五二

- O'NEILL, John. 1893—1897. *The Night of the Gods. An Inquiry into Cosmic and Cosmogonic Mythology and Symbolism*. 2 Vols. Bernard Quaritch. London
- RADLOFF, W. W., 1893. *Aus Sibirian*. 2. Aufl. Leipzig
- 白鳥庫吉、一九五四『神代史の新研究』岩波書店、東京
- SÖDERBLOM, Nathan. 1908. *Agas of the World (Zoroastrian)*. in: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. 1: 205—210. Edinburgh
- 田中克彦、一九七二「北方系神話」に「い」、『文学』三九、一三七七—一三八四
- 戸谷高明、一九六四「二神の「うけひ」神話——記紀における原伝の問題——」、『学術研究』一三号（『日本神話』〔日本文学研究資料叢書〕一〇八一—一〇五、有精堂、東京、一九七〇に再録）
- WALK, Leopold. 1933. *Die Verbreitung des Tauchmotive in den Urmeer-, Schöpfungs- (und Sinfur-) Sagen*. in: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 62: 60—76
- von WESSENDONK, O. G., 1933. *Das Weltbild der Iranier*. Verlag Ernst Reinhardt. München
- WIDENGREN, Geo. 1965. *Die Religionen Irans (Die Religionen der Menschheit, 14)*. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart
- WIESNER, Joseph. 1968. *Die Kulturen der frühen Reitervölker (Handbuch der Kulturgeschichte, hrsg. v. Eugen THURNHER. Zweite Abteilung)*. Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion. Frankfurt a. M.
- 依田千百子、一九七二「日本神話と朝鮮神話」、『国文学解釈と鑑賞』四六〇号、一二二—一二九
- 横田健一、一九七〇「天真名井盟約神話異伝考——異伝の存在の意味とその成立過程——」、『日本書紀研究』四、三三三—三七七、塙書房
- YOSHIDA, Atsuniko. 1961-1963. *La mythologie japonaise: Essai d'interprétation structurale*. in: *Revue de l'Histoire des Religions*, 160: 47—66; 161: 25—44; 163: 225—248
- 吉田敦彦、一九七〇「日本神話とギリシヤ神話」、『伝統と現代』一、一二六—一三四
- 一九七二a「ギリシヤとオリエントの神統記神話」、『理想』四五三号、五一—六一
- 一九七二b「日本神話とスキュタイ神話」、『文学』三九、一三八五—一三九六

- 一九七一 c 「変身神話と王祭儀——ハギリシャと日本におけるその展開 V」『伝統と現代』七、六二—八〇  
——一九七二 「印欧神話と日本神話」『歴史と人物』二—三、二四—四九、五、九二—一〇九

## 追記

本稿を印刷に廻して後、Evenk (Tungus) 族の間に、弟が上界に住み、兄が下界に住み、弟が人間を創造し、兄が邪悪なものを創造するという形式の二重創造神話が広く分布していることを知った (VASILEVICH, G. M., *Evenk Concepts about the Universe*, in: MICHAEL, Henry N. (ed.), *Studies in Siberian Shamanism*: 60, 61, 63, 69, University of Toronto Press, Toronto 1963)。これをムランと朝鮮、日本の間をつなげるアルタイ系の事例として注目に値する。

# 他力について

星 野 元 豊

他力ということは浄土教においては中心的な概念の一つであるが、浄土教にかぎらず広く宗教一般においても重要なことがらに属している。しかしいままで他力の概念は漠然としており、曖昧である。他力を重視した親鸞もその使い方は一見すると多義である。そこで他力とはいかなるものであるか、他力を最も深く掘りさげたと思われる親鸞についてその事態と構造とを明らかにし、一応他力の概念を整理してみたいと思う。

普通宗教において自力・他力というとき、その自とは現実界における人間的自であり、他とは人間的自に対しての他を意味している。親鸞は教行信証の行巻他力釈において端的に「言<sub>レ</sub>他力<sub>一</sub>者如来本願力也」といっているが、この

ばあい、如来は超人間的絶対的なものではあっても、やはり人間の対象として人間に相対的なものでなければならぬ。後に詳述する如く、如来とは如来という相対的表象をもった絶対である。親鸞は自力・他力について教行信証に

元照の観経疏を引いて「或於<sub>二</sub>此方<sub>一</sub>破<sub>レ</sub>惑<sub>レ</sub>証<sub>一</sub>真則運<sub>二</sub>自力<sub>一</sub>故談<sub>二</sub>大小諸經<sub>一</sub>或往<sub>二</sub>他方<sub>一</sub>聞<sub>レ</sub>法悟<sub>レ</sub>道須<sub>二</sub>憑<sub>二</sub>他力<sub>一</sub>故説<sub>二</sub>往生淨土<sub>一</sub>彼此雖<sub>二</sub>異<sub>一</sub>莫<sub>二</sub>非<sub>二</sub>方便<sub>一</sub>令<sub>二</sub>悟<sub>二</sub>自心<sub>一</sub>」(2)とのべている。すなわち此土入聖の聖道門を自力、浄土往生の

浄土門を他力と規定しているのである。如来の本願力によつて浄土に往生するというかぎり他力といえようし、自分の力で修行して此土で真を証するかぎり自力というに俪しよう。

しかし親鸞は更にその往生の機に注目して浄土門のなかにも自力の機のあることをみとめて「まづ自力と申ことは、行者のおのおのの縁にしたがひて、余の仏号を称念し、余の善根を修行して、わがみをたのみ、わがはからひのところもて身・口・意のみだれごろをつくり、めでたうしなして浄土へ往生せむとおもふを自力と申なり。」<sup>3</sup>と<sup>3</sup>いつている。これは浄土往生を願うという点においては浄土門であるが、自己の力をたのむという点においては聖道門の自力と異なるところはない。親鸞はそれで他力中の自力として廃斥したのである。

では純粹の他力、絶対他力とはどのようなものであろうか。親鸞は続いてこういつている。「他力と申ことは、弥陀如来の御ちかひの中に、選択摂取したまへる第十八の念仏往生の本願を信樂するを他力と申なり。如来の御ちかひなれば、他力には義なきを義とすと聖人のおほせごとにてありき。義といふことは、はからうことばなり。行者のはからひは自力なれば義といふなり。他力は本願を信樂して往生必定なるゆへにさらに義なしとなり。」<sup>4</sup>行者のはからひが自力である、それに対して、はからはないのが他力である、義なきが他力である。そして本願を信樂することが他力であるという。ここでいわれていることは、はからいを止めて本願を全面的に働かしめることが信樂であり、それがつまるところ他力が働いているということである。一切のはからいを止めるということは人間的自己の絶対否定であり、その絶対否定されたところに如来の本願力が全面的に働いているということであり、それが他力にはかならない。

しかしひるがえって考えると、このことは自力聖道門においても同様である。自力門にあっては真を証せんがためには煩惱を断じ、惑を破せねばならない。そのために禁戒を受持し、禅定を修し、神通を修習するという努力、一口

にえば煩惱的自己の自己否定が求められる、内外心身一切俱捨といわれ、身心脱落、大捨、放捨などすべて否定的努力にほかならない。それは他力門において、はからいを止めるということと規を一にする。

以上のようにみてくると純粹の他力といわれているものも自力といわれるものも表現においてこそ異なれ、内実的には全くその区別は認められない。人間性の絶対否定のところにその努力の目標がおかれ、それへの道として無義が求められ、放捨が求められる。では自力門と他力門との本質的な相違はその否定の仕方にも認められるのであろうか。

従来しばしば自力門は難行道であり、他力門は易行道であるといわれているが、ここにその本質的相違があるのであろうか。たしかに煩惱的人間にとって自ら煩惱を断ずる修行を行ずることの困難であることはいうまでもない、それは難行道というに値しよう。それには懸命の努力が必要であらう。それに対して他力門においては、はからいをすてて弥陀の本願を信樂することによって往生するということが至心信樂とかいふことは一見易行といえよう。しかしひるがえって考えるとき、はからいを止めるとか至心信樂とかいふことはしかく容易なことであらうか。

煩惱的人間にとって「はからう」ということは本質的である。理性的であればあるほど無義といふことは不可能である。幼児の心が求められ、愚者になれとすすめられるのも無義に近ずかんがためである。無義に徹するには懸命の努力が必要である。至心に信樂するには全身心凝っての人間の生命の燃焼がある。我執の人間にとって無義に徹することは不可能であらう。親鸞がこの無義に徹した十八願の信を易往無人之淨信(5)とよんだ所以もここにある。

以上のことから自力門はいうまでもなく、易行といわれる他力門も亦人間の努力の最高が求められていることをわれわれは見逃してはならない。従来「はからはない」とか他力信心とかいふことが易行という言葉に幻惑されて、安易に解されがちであったのではなからうか。信における人間的なるものの重要性はたとえ他力と雖も信というものの本質に属する。もともと信ずるということは人間としての私が信ずるということを除いてはありえない。キリスト教

においても「なんぢ心を尽し、精神を尽し、思を尽して、主なる汝の神を愛すべし」と人間の懸命の努力を求めてい  
る。信ずるのは個としての私である。「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずればひとへに親鸞一人がためなりけり。」  
と親鸞は信の自己を煩惱具足の個としてうけとめてゐる。この個こそかの二河白道において「汝一心正念直来」と  
喚びかけられた個である。この喚びかけにあい「自思念我今回亦死住亦死去亦死」という三定死の絶体絶  
命の境にあつて「自正当身心決定尋直進不疑怯退心」とは信における人間的決断である。信には「我  
れ決断す」ということがなければならぬ。それは人間的には冒険である、「空虚への飛躍」である。冒険中の冒険  
である。このことは自力聖道門においても同様である。否定に否定を重ねて否定するものをも否定するという絶対否  
定にあつてはその最後の極点において万仞崖頭撤手時の絶対冒険がなければならぬ。死に対する大死がなければな  
らない。そしてこの冒険、この決断は自力門、他力門とも規を一にする決断である。

しかしながらこのような究極の決断はいかにしてなされるのか。このような全身心を投げうつ決断、一切を放捨  
し、死をも死する大死、自己の絶対否定ということは本来的に主我的である人間にとつては不可能である。この自己  
の絶対否定にいたるまでの過程において自力門と他力門の相違は認められても、その究極点にあつては同一である。  
両者ともに人間の自己肯定（執着）の框を自ら突破することはできないのである。この自己肯定の框は人間にとつて  
絶対他者によって破られる以外に道はない。自力門も他力門もその目的達成のためには絶対他者の出現にまたねばな  
らない。

絶対他者の出現と人間的努力の極限との出逢いは啐啄同時という譬喩で最もよく示されている。外からの懸命の自  
己否定の極と内からの絶対他者の出現により機縁熟して人間的框の破壊の端的が啐啄同時である。それはまさに宗教的  
転換の端的である。この宗教的転換の事態はあえて仏教のみならず宗教一般に通ずるものである。マタイ伝も度々同

じ趣きを「時は満てり、神の国は近づけり、なんぢら悔改めて福音を信ぜよ」<sup>(12)</sup>とのべる。「時は満てり」は啐啄同時の宣言である。「神の国は近づけり」と絶対他者の出現を語り、「なんぢら悔改めて福音を信ぜよ」と究極の人間の努力が求められる。事態的には自己否定の人間的努力と絶対他者の出現とは啐啄同時である。しかし原理的には絶対他者の出現によつてはじめて私の人間性の框が破られるのであつて、決してその逆でないのは勿論、同時でもない。ただ事態的に同時というにすぎない。パウロは「我は神に生きたために律法によりて律法に死にたり。我キリストと偕に十字架につけられたり。最早われ生くるにあらず、キリスト我が内に在りて生くるなり。今われ肉体にありて生くるは、我を愛して我がために己が身を捨て給ひし神の子を信ずるに由りて生くるなり。」<sup>(13)</sup>という。律法によりて律法に死にたりというように絶対他者によつて死ぬことができるのである。キリストの十字架とともにつけられることによつてほんとうに否定されることができるのである。そこには絶対死即絶対生の転換がある。「最早われ生くるにあらず、キリスト我が内に在りて生くるなり」である。絶対生である。今まで自我中心主義的であつたものが神中心主義的になつたのである。肉体は同一でもそれを支配するものが違ふのである。全く同じ事態を親鸞は「信受本願」前念命終、即得往生、後念即生、他力金剛心也<sup>(14)</sup>といひあらわしている。東西処を異にしなから、いかに類似しているとか。獲信の事態は全く同一といえよう。同じ事態は横超断四流<sup>(15)</sup>という言葉でも示されている。かかる横超断四流という宗教的転換の事態が絶対他者の働きをまつものであることはくりかえしのべたが、かかる他からの働きを他力というならば、自力門もまた他力の宗教といわねばならない。しかしその絶対他者こそ本来的な意味において自己以外の何ものでもないが故に、絶対他の働きといつてももともと自であるという意味において自力というならば、すべて自力の宗教といいうるのである。自力と他力とはかかる観点よりすれば本質的には相違がないといえよう。では自力・他力はどこで論ぜらるべきであるか。上掲の如く親鸞が引いた元照の観経疏は自力・他力を論じて「彼此雖二異」

莫<sup>ム</sup>非<sup>ホ</sup>方便<sup>ホウベン</sup>令<sup>シ</sup>悟<sup>ス</sup>自<sup>ジ</sup>心<sup>シン</sup>と結んでゐる。ここで示されていることは自力も他力も方便であるということである。この点に着目して、以下親鸞のいう他力がいかなるものであり、いかなる構造から成立しているかをできるだけ明らかにしてみたい。

註

- (1) 教行信証 行巻 岩波〔日本思想大系〕親鸞二九三頁)
- (2) 同上(同上二九四頁)
- (3) 末燈鈔二(金子大栄編 真宗聖典 六九二頁)
- (4) 同上
- (5) 教行信証 信巻(同上三〇四頁) 難行・易行についてはなお論ずべき多くの事があるが、これについては他日を期するより他はない。
- (6) マタイ伝 二二章
- (7) 嘆異鈔 一八
- (8) 善導 觀經疏散善義(教行信巻(同上三一〇頁参照))
- (9)(10) 同上
- (11) Karl Barth, *Der Römerbrief*, S. 75.
- (12) マタイ伝一・一五、三・一二、四・一七等
- (13) ガラテヤ書二・一九—二〇
- (14) 親鸞 愚禿鈔上
- (15) 善導 觀經疏玄義分(教行信証信巻(同上三二三頁参照))

二

親鸞においては、大別して「言<sup>コト</sup>他<sup>タ</sup>力<sup>リキ</sup>者<sup>モノ</sup>如<sup>ごと</sup>来<sup>ライ</sup>本<sup>ポン</sup>願<sup>ガン</sup>力<sup>リキ</sup>也<sup>ナリ</sup>」という如く、他力は対象的なものについていわれるばあいと、

「他力と申ことは、弥陀如来の御ちかひの中に、選択摂取したまへる第十八の念仏往生の本願を信樂するを他力と申なり。如来の御ちかひなれば、他力には義なきを義とす」<sup>(1)</sup> また「行者のはからいを、ちりばかりもあるべからず候へばこそ、他力と申事にて候へ。」<sup>(2)</sup> という如く、信ずる行者の側についてのべられたばあいと、更に「十方群生海歸ニ命斯行信ニ者摂取不ニ捨」<sup>(3)</sup> 故名「阿弥陀仏」是曰「他力」<sup>(4)</sup> とか「他力とまふすは、仏智不思議にさふらふなるときに、煩惱具足の凡夫の無上覚のさとりをえさふらふなることをば、仏と仏とのみ御はからひなり。さらに行者のはからひにあらざさふらふ。しかれば義なきを義とすとさふらふなり。」<sup>(4)</sup> という如く救いの働き全体についてのべられているばあいとにわけられる。従ってこれらを考慮にいれつつ考えてみることにしよう。親鸞は他力である如来の本願力を曇鸞の論註を引いて次のように説明している。

「論曰言ニ本願力ニ者示下大菩薩於ニ法身中ニ常在ニ三昧ニ而現種種身種種神通種說法ト皆以ニ本願力起ニ譬如下阿修羅等雖三無ニ鼓者ニ而音曲自然上」<sup>(5)</sup>

かく他力の働きがいかなる働きであるかを明らかにしている。他力は方便法身の働きとして、本願力として、そこを通して種種の身、種種の神通、種種の説法を現するのである。しかしその働きは法性的である。阿修羅の琴は鼓する者がないのに自然にその時その場に應じてその音曲を奏でるといふが、丁度そのようにその救済の働きは自由自在でその時その場その機に應じて自然である。このような自然の働きはいうまでもなく方便法身がもと法性法身から生れ出たものであり、方便法身として一応の形をとりながらその本質を法性法身においているところにあるのである。「法身の中にして常に三昧にまします」ということはこのことをいったものにほかならない。従って法性法身を離れて方便法身を論ずることは不可能である。方便法身と法性法身との関係については唯信鈔文意が極めて簡明にのべている。

「涅槃おぼ減度といふ、无為といふ、安樂といふ、常樂といふ、実相といふ、法身といふ、真如といふ、一如といふ、仏性すなわち如来なり。この如来微塵世界にみちみちたまへり、すなわち一切群生海の心なり、この心に誓願を信樂するがゆへに、この信心すなわち仏性なり、仏性すなわち法性、法性すなわち法身なり。法身はいろもなし、かたちもまします。しかればこころもおよばれずことばもたへたり。この一如よりかたちをあらわして、方便法身とまふす御すがたをしめして、法藏比丘となつたてまつりたまひて、不可思議の大誓願をおこしてあらわれたまふ御かたちおぼ、世親菩薩は尽十方无導光如来となつたてまつりたまへり。この如来を報身とまふす、誓願の業因にむくひたまへるゆへに報身如来とまふすなり。報とまふすはたねにむくひたるなり、この報身より応・化等の无量无数の身をあらはして、微塵世界に无導の智慧光をはなたしめたまふゆへに尽十方无導光仏とまふすひかりにて、かたちもまします、いろもまします、无明のやみをはらひ悪業にさえられず、このゆへに无導光とまふなり。无導はさわりなしとまふす、しかれば阿弥陀仏は光明なり、光明は智慧のかたちなりとするべし。」<sup>(6)</sup>

この唯信鈔文意の文からわれわれは救済成立にあつて二つの形而上の世界すなわち涅槃界たる法性法身の世界と方便法身の世界があることをみる。方便法身の世界は法藏の發願とその成就という現実的表現がとられているが、それは直ちにこの歴史的現実界ではない。現実界に対しては形而上的である。それでわたくしは法性法身の世界を第一次形而上の世界、方便法身の世界を第二次形而上の世界とよび、現実界から區別しておきたいと思う。いま他力はこの第二次形而上の世界において阿弥陀仏を中心にして働くのである。親鸞は韋提希や提婆を権化の仁とみたが、これらの応化身も報身たる阿弥陀仏から出ていると解したのである。しかもこの阿弥陀仏は本質的には無導光如来として无導自在の働きをするのである。それ故に「言<sup>レ</sup>他力<sup>ノ</sup>者如来本願力也」といい、三昧に在って種種の説法等すべて本願力より起るといふのである。かく第二次形而上の世界は第一次形而上の世界に基礎をおき、そこを離れず、しかも

現実界に依じて現実的表象をとり、現実即応的に現実働きかけるのである。ではどのように働きかけてくるのであろうか。

註

- (1) 末燈鈔二(同上六九二頁)
- (2) 同上二三(同上七〇八頁)
- (3) 教行信証行卷(同上二九一頁)
- (4) 親鸞聖人御消息集(金子大栄編 真宗聖典 七四六頁)
- (5) 教行信証行卷(同上二九三頁)
- (6) 親鸞 唯信鈔文意(専修寺本)(親鸞聖人全集4 一七〇頁)
- (7) 教行信証 總序(同上二六三頁)

三

親鸞によれば方便法身はまず光明と名号として働きかける。

「良知<sup>トニ</sup>無<sup>ク</sup>徳<sup>ヲ</sup>号<sup>ス</sup>慈父<sup>ニ</sup>能生<sup>ル</sup>因<sup>ト</sup>關<sup>ス</sup>无<sup>ク</sup>光<sup>ト</sup>明<sup>ト</sup>悲母<sup>ニ</sup>所生<sup>ル</sup>縁<sup>ト</sup>乖<sup>ス</sup>能<sup>ル</sup>所<sup>レ</sup>因<sup>ト</sup>縁<sup>ト</sup>雖<sup>モ</sup>可<sup>ト</sup>和<sup>ス</sup>合<sup>ス</sup>非<sup>ス</sup>信<sup>ト</sup>心<sup>ト</sup>業<sup>ト</sup>識<sup>ト</sup>无<sup>ク</sup>到<sup>リ</sup>光<sup>ト</sup>明<sup>ト</sup>土<sup>ニ</sup>。

眞実信業識斯則為<sup>ニ</sup>内<sup>ニ</sup>因<sup>ト</sup>。光明名父母斯則為<sup>ニ</sup>外<sup>ニ</sup>縁<sup>ト</sup>。内外因縁和合得<sup>ニ</sup>証<sup>ス</sup>報<sup>ス</sup>土<sup>ニ</sup>眞身<sup>ト</sup>。故宗師言<sup>ニ</sup>以<sup>テ</sup>光<sup>ト</sup>明<sup>ト</sup>名<sup>ト</sup>号<sup>ト</sup>撰<sup>ニ</sup>化<sup>ス</sup>十方<sup>ニ</sup>但使<sup>ニ</sup>信<sup>ト</sup>心<sup>ト</sup>求<sup>フ</sup>念<sup>ト</sup>。」(1)

他力について  
まず名号は言(ことば)の性格をもつて衆生に語りかける。諸仏称名之願といわれる十七願は名号の語りかけにほかならない。十方に超え究竟して聞こえざるところなしという働きかけ、しかもそれは常にならぬ大衆の中にあつて説法獅子吼している働きである。しかし名号は能生の因であつて、光明がなければ所生の縁がないという。もともと光明は

闇を照破するものとして智慧を象徴している。仏の光明は智慧光として無明の闇を破するものであり、報身仏より放たれた尽十方無導光である。しかもそれは応化等無量無数の身をもあらわすのである。従ってそれは応化身として現実界にあって現実的存在者である。そしてそれと共にその背後にあって微塵世界に無導光として輝いているのである。むしろこの光明が現実的存在者をして応化身たらしめているということができよう。この働きをするものこそ報身の背後にある第一次形而上的な法性法身の働きである。理解を明らかにするために例をとれば、釈迦は応身として成仏の教を現実界において人間の理解を媒介として説く、提婆も韋提希も後の我々をして仏道へ向わしめる役割を演じている権化の仁である。しかし提婆や韋提希を権化の仁たらしめているもの、人間釈迦をして教主釈迦如来たらしめているものは無導光如来の光明である。このようにして第二次形而上的存在の無導光如来は上から、すなわち第二次形而上の世界から現実界へと直線的に名号として喚びかけ働くと同時に下の現実界にあっては、むしろその底辺から光明の母の働きとして、具体的には応化身として現実的に働くのである。ここに我々を取りまく因縁は熟している。ところが親鸞はそれだけではいまだ不完全であるという。「能所因縁雖可<sup>モ</sup>和合<sup>ム</sup>非<sup>ズ</sup>信心業識<sup>ニ</sup>无<sup>ク</sup>到<sup>ル</sup>光明土<sup>ニ</sup>。真実信業識<sup>レ</sup>斯<sup>レ</sup>則<sup>レ</sup>為<sup>ス</sup>内因<sup>ト</sup>光明名父母斯<sup>レ</sup>則<sup>レ</sup>為<sup>ス</sup>外縁<sup>ト</sup>内外因縁和合<sup>ニ</sup>証報土真身<sup>ト</sup>」<sup>一</sup>といっている。光明と名号だけでは外縁であって、信心業識がなければ光明土に到ることができない、むしろ信心業識こそ内因となるべきものであって、「内外因縁和合<sup>ニ</sup>証報土真身<sup>ト</sup>」<sup>二</sup>というのである。他力往生の精髓をのべたものというべきところである。古来、行信交際を弁じたものとして、宗学においては二つの因縁が重ねて説かれているところから両重因縁とか光号因縁とかよばれて、先哲に論議の多いところである。

しかしそれら先哲の論議した問題は紙幅の都合上割愛して、わたくしが問題としたいのは信心の業識とは何かということである。親鸞がまず善導の觀經疏の「既欲受身以自業識為内因以父母精血為外縁因縁和故有<sup>レ</sup>此身<sup>ト</sup>」<sup>三</sup>よりその語

を承けついでことは想像に難くない。単に父母の精血によって私という独立した個的人格が生み出されるのではなくして、個としての私が造り出されることのためには父母の精血はむしろ外縁であつて、自の業識が内因であるというのである。まことに主体的な理解である。自の業識といわれたものは単なる客観的生物学的概念ではなくして、むしろ主体的理解による形而上的な概念といふことができる。他力往生の構造をのべるのに親鸞はこれを借りてきているのである。他力往生を客観的にみれば、父母によつて子が生れるという如く、光明・名号で十分なはずである。しかしそれでは私という独立した個的人格の創生は理解できない。それは主体的理解にまたねばならない。善導の自の業識、親鸞の信心業識はこのような理解のところに把えられた内因なのである。われわれはまず信心業識をこのように性格づけることができる。

次にその内因たる信心業識とはそもそもいかなるものであろうか。執持鈔は「光明のはは名号のちちといふことも、報土にまさしくむまるべき信心のたねなくばあるべからず」といい、信心業識を「信心のたね」と解しており、更に次に引用する如く宿善のたねともいっている。たしかに信心業識は信心のたね、宿善のたねという表現がぴたりするであろう。しかしこの「たね」は決して固然とした固定的なものではない。このところを繁をいとわず引いてみよう。「光明名号の因縁といふことあり。弥陀如来四十八願のなかに第十二の願はわがひかりきはなからんとちかひたまへり。これすなはち念仏の衆生を攝取のためなり。かの願すでに成熟してあまねく無礙のひかりをもて十方微塵世界をてらしたまひて、衆生の煩惱悪業を長時にてらしめます。さればこのひかりの縁にあふ衆生、やうやく無明の昏闇うすくなりて宿善のたねきざすとき、まさしく報土にむまるべき第十八の念仏往生の願因の名号をきくなり。これによりて光明の縁にきざされて名号の因をうといふなり。」<sup>(5)</sup>多少誤解をまねく語句や表現はあつても、この文はよく信心業識のはたらき、宿善のたねきざす趣きをあらわしていよう。これをもし親鸞自身に求めるならば、前掲の唯

信鈔文意である。「この如来微塵世界にみちみちたまへり、すなわち一切群生海の心なり、この心に誓願を信樂するがゆへに、この信心すなわち仏性なり、仏性すなわち法性なり、法性すなわち法身なり。」とある。執持鈔に信心のたね、宿善のたねといわれたもの、教行信証の信心業識は唯信鈔文意では一切群生海の心にあたるであろう。ここにおいて他方信心は深い二層の形而上的重層を土台として構成されていることをみることが出来る。理解を明瞭ならしめるためと紙幅の都合上、煩瑣な引用や論証、先哲の論議に対する批判は他日にゆずり、卒直に観見をのべてゆきたい。

上にのべたように信心業識といわれるものを唯信鈔文意にもとむれば、一切群生海の心にあたるということは一応認められよう。この一切群生海の心は現実界のものである。信心業識もそれが信心といわれるかぎり現実界のものである。たとえ業識とかなねとかいっても、現実界からみるが故に業識と表現し、たねとしかいえないのである。ところで唯信鈔文意は、一切群生海の心は真如たる如来、法性そのものであるといっているのである。<sup>(6)</sup>法性が一切群生海の心であるということは法性が穢惡汚染の心ということであって、絶対の矛盾である。これは淨即穢、悟即迷、無即有といふことである。一切群生海の心に誓願を信樂するがゆへにこの信心すなわち仏性なり、ということを経因縁にあてはめれば、如来である一切群生海の心に名号と光明が働くのである。信心業識は法性である一切群生海の心であるが、法性である一切群生海の心という矛盾的表现は第一次形而上的世界の事態である。すなわち「この如来微塵世界にみちみちたまへり、すなわち一切群生海の心なり」という矛盾の事態は第一次形而上の世界の事態であって、第二次形而上の世界の事態ではない、従来この点が明確にされていないが、このことは十分注意しなければならない。そして次に方便法身の働き、すなわち初めに光明名号の働きはこの第一次形而上の世界を根柢として、第二次形而上の世界において活動するのである。その間の消息を詳細に解説しているのが教行信証の光号因縁である。

まず第一次形而上の世界にあって法性法身は二つの働きをしている。一つは天上的に上から下へ向って方便法身と

して衆生に働きかける。一方は地下的に十方微塵世界にみちみちて一切群生海の心として有るのである。「この如来微塵世界にみちみちたまへり、すなわち一切群生海の心なり」というこの語は重視されねばならない。それは信心業識こそ一切群生海の心だからである。それなればこそ方便法身の無導光が十分微塵世界を照し、宿善のたねきざすとき名号を領受することができるのである。それ故に光明は第一次形而上的世界における法性法身の光明と第二次形而上的世界における方便法身の光明の働きとを一応区別して整理してみる必要がある。勿論あくまで一つの光明であるが、働きの上から別けて考えるべきであろうと思う。

註

- (1) 教行信証 行巻(同上二九一頁)
- (2) 同上 総序(同上二六三頁)
- (3) 善導 觀經疏序分義
- (4) 覚如 執持鈔(蓮如書写本)(金子大栄編 真宗聖典 八二二頁)
- (5) 同上(同上八一頁)
- (6) 唯信鈔文意のこのところは親筆といわれる専修寺本の外に異本があり、重要な点で表現が異なっている。この点は拙論の問題点であると共に真宗仏性論の問題点でもある。すでに三十数年前から(拙著「真宗の哲学的理解」昭和四十六年 法藏館刊 所収「Imago Dei」弁証法神学と真宗の問題―昭和十五年) 気にかけていた問題だけに稿を改めて論じてみたいと思う。

四

光明名号の働きが具体化するとき舞台は現実界に移る。十方に響流した名号を受けとめるのは現実の個としての私である。ここに名号は称名念仏として具体化し、現実界において救済の働きは実を結ぶのである、いわゆる業事成弁

である。この間の消息をしばらく分析してみよう。

親鸞は慶文法師の文を引いてこういつている。「良由<sup>レ</sup>仏名<sup>ニ</sup>從<sup>リ</sup>眞心<sup>ニ</sup>而建立<sup>セ</sup>故<sup>ニ</sup>、從<sup>リ</sup>慈悲海<sup>ニ</sup>而建立<sup>セ</sup>故<sup>ニ</sup>、從<sup>リ</sup>誓願海<sup>ニ</sup>而建立<sup>セ</sup>故<sup>ニ</sup>、從<sup>リ</sup>智慧海<sup>ニ</sup>而建立<sup>セ</sup>故<sup>ニ</sup>、從<sup>リ</sup>法門海<sup>ニ</sup>而建立<sup>セ</sup>故<sup>ニ</sup>、若<sup>シ</sup>但專稱<sup>ニ</sup>一仏名<sup>ヲ</sup>、則<sup>チ</sup>是具稱<sup>ニ</sup>諸仏名<sup>ヲ</sup>、功德無量<sup>ナレ</sup>能滅<sup>ス</sup>罪<sup>ヲ</sup>、能生<sup>ク</sup>淨土<sup>ニ</sup>、何必生<sup>ク</sup>疑<sup>ニ</sup>乎<sup>一</sup>」<sup>(1)</sup> 仏の名は眞心身すなわち報身であるとして名号の働く世界が第二次形而上的世界であることを示し、その働きが慈悲海から出ており、弥陀の誓願によって具体化したものである。しかしその根柢には如来の智慧海があり、更にその全般的な根源が眞如法性の法門海であることを語っている。名号は言として語りかけ、称名は応答として現実界に働く、その趣きを親鸞は六字釈においてのべている。親鸞は善導の「言南無者即是歸命亦是發願回向之義」を釈して「歸命者、本願招喚之勅命也。言發願回向者、如来已發願回施衆生行之心<sup>(2)</sup>」<sup>(2)</sup> 南無は仏の喚びかけの命に帰順することであるが、この歸命することはもともと仏の本願、すなわち衆生救済遂行のために仏の命に従えと招喚している仏の行動にほかならない。換言すれば私の歸命の行動は仏の招喚の行動の具体化したものである。従って念仏という事態は仏の招喚の行即私の歸命の行、私の歸命の行即仏の招喚の行である。この事態はもともと仏が救済を發願し、その possible の道を衆生に回向したことに起因しているのである。次に「言阿弥陀仏者即是其行<sup>(3)</sup>」といわれる。それが更に解釈されて「言即是其行者、即選択本願是也<sup>(3)</sup>」<sup>(3)</sup> といわれる。仏は単なる對象的存在ではなくして働きそのものである。そしてそれが選択本願そのものである。そしてそれがまた名号にほかならない、そして名号の現実におけるすがたが称名念仏である。執持鈔が「本願や名号 名号や本願 本願や行者 行者や本願<sup>(4)</sup>」<sup>(4)</sup> といっているその根本はここになければならない。かくして称名念仏ということは、すべてが回向であり、すべてが他力である。他力回向と熟語されるように、他力は回向において実現し、回向は他力において可能である。念仏は他力回向の燃焼の頂点といえよう。それは第二次形而上の世界が現実界へ切りこんだ接点において全現する事態

である。かく称名においては私の行即仏の行であり、現実において救いの全現した頂点であるが故に「称念礼観阿弥陀仏」現世有「何功德利益」という間に対して「若称阿弥陀仏一声即能除滅八十億劫生死重罪」といわれるのである。

われわれはいま親鸞における他力の構造をみてきたのであるが、原理的には他力救済は「自娛樂」といわれる如く一如法界の自然のひとり働きである。まことにその働きは「度無所度」であり、自然である。

いく度かふれたように親鸞はその他力釈を元照の觀經疏の「彼此雖異莫非方便令悟自心」の語をもって結んでいる。これは元照の句であるが、元照の文の意味するところは、自にしろ他力にしろ畢竟自性本具の仏性を悟らしめんとする方便であるというのである。いま親鸞において令悟自心が何を意味していたか、元照のままの意か、それとも特別な意味をもっていたか、その詮索は他の機会にゆずらざるをえない、ここでは方便としての他力の構造とその働きをのべて貧しい論稿を終ることにしたい。

註

- (1) 教行信証 行巻(同上 二八七頁)
- (2) 同上 信巻(同上 二八二頁) これについての詳細なる解明は拙著「浄土—存在と意義—」法蔵館刊参照。
- (3) 同上
- (4) 覚如 執持鈔(同上八一—二頁)
- (5) 教行信証 行巻(同上 二八一頁)
- (6) 同上 証巻(同上 三五八頁)

# Prapatti 思想の歴史的展開

徳 永 宗 雄

## I Tengalai の prapatti

インドの思想体系の多くは人間の最高目的を昇天とか moksa (解脱/救済) に置き、その sadhana (達成手段) としてさまざまな宗教的努力を説いている。例えば Karmamīmāṃsā はヴェーダ聖典に規定された祭事の履行を、Pātañjalayoga は制戒・内制にはじまり禪定・三昧に至る八段階の実修を、Sāṃkhya と Advaitavedānta は聖典の学習と真知獲得の為の精神的努力を、Pañcarātra は各種のタントラの礼拝儀式を、Bhāgavata は最高神に対する誠信を強調するなどである。そして、これら諸派の何れにおいても、宗教的努力は人間の最高目的の達成を促進する機能をもつものと考えられている。

Mokṣasādhana としての人為的努力そのものがインドの宗教史上はじめて問題にされるのは、Śrīvaiṣṇava の一派 Tengalai<sup>(1)</sup> においてである。この派は人為が sadhana としての機能をもつことを全面的に否認し、prapatti と呼ばれる特殊な upāya (= sādhana) を説く。この Tengalai の prapatti (T-prapatti と略記)<sup>(2)</sup> は、アーリヤンの伝統に根差した各種の宗教的・社会的義務の遵守を要求しないので、従来はこの思想を Śrīvaiṣṇava 形成の一翼を担った

Tamili Ālvār に連なる非アーリヤンの伝統に帰するのが一般的であつた。<sup>(3)</sup>しかし、これに似た思想は Tamili と接触する以前のアーリヤンの文献中にも認められ、この思想をアーリヤンの宗教的伝統から切離して、全面的に Tamili に由来させるのは妥当ではない。むしろ T-prapatiti に見られる反アーリヤニズムは、アーリヤンの精神史に古くから内包されていたのではないかと考えられる。このような観点に立つて、本稿は T-prapatiti の源流を Pañcarātra-sāhitiā を介してそれに先行するアーリヤンの精神史の中に見出そうと試みるものであるが、それに先立ち、先ず T-prapatiti の本質と構造を Vadagalai の sādhanā 観との対比を通じて明確にしておくことが必要であらう。<sup>(4)</sup>

Rāmanuja の思想を比較的正当に継承する Vadagalai によれば、救済は最終的には神の恩寵によって成就するが、ただ、神の恩寵を得るためには、人間の側からの努力と働きかけが必要である。神の慈悲を喚起する人為の中で最も重要なものは、神に対する bhakti (誠信) という形態の精神活動である。bhakti とは、神を敬愛し、神に献身し、神姿がまのあたりに現前する域に達するまで心を専らにして神を觀想することで、それを持つ人のみが神の選びに与かり得る。しかし神を慰和し神から恩寵を得るためには、bhakti なる精神活動のみでは充分ではない。bhakti は一定の身体的活動としてそれ自体を外化させなければならない。常時・臨時に施行する祭儀 (nityanaimittika-karman) をはじめ、種姓・住期に応じて規定されている種々の行為 (karman) が、主要素としての bhakti に対する副要素として実践されねばならない。

Vadagalai の sādhanā 観に見られる人為的要素はこれに尽きるものではない。bhakti とそれに伴う身体行為を本行為とすれば、それを成立させるためにさらに別の人為即ち karmayoga と jñānyoga が、準備行為として必要であるとなれる。karmayoga とは、神への礼拝・苦行・巡礼・布施・供養その他の行為を、結果に対する顧慮を離れて遂行することで、それは個我の不浄を除去して jñānyoga を生じ、それを通して、或いは直接に bhakti を生

じゆせる。また *jñānayoga* とは *karmayoga* によつて内官の汚れを払拭した者が、物質原理 (*prakṛti*) と離れた自らの *ātman* を、神に従属するものとして認識することである (cf. YID, *dharmabhūtañāna*, 18, 19)。

宗教的人為に関する *Vadagalai* の見解をまとめると、——(1) 宗教的人為は救済達成に関し有効である。(2) 宗教的人為は *bhakti* (*-yoga*) を本行為主要素とし、(3) *karman* を本行為副要素とする。(4) 本行為は準備行為 (*ātma-**yoga* を必要とする) と考えられてゐる。<sup>(5)</sup>

これに対し *Tengalai* は、宗教的人為に救済を達成する上での有効性を全く認めない。神の意志は、人間の側の努力とは無関係に、自発的に働く。もし神が恩寵を垂れるにあたって他者に依存するのであれば、神は限定されたものとなるからである。このような見解のもとに *Tengalai* は、自らの行為に救済促進の機能を与えようとする意図を完全に放棄して、ひたすら神に帰依することを説き、そのような宗教的態度を *prapatti* と呼んでゐる。これは救済に与かる為の手段ではない。従つてそれを *Vadagalai* の *bhakti* (*-yoga*) と同じ意味で *upāya* (方便/手段) と呼ぶ者は *prapatti* の本質を知らないのである。*Tengalai* は、*bhakti* (*-yoga*) によつて神を慰和し、その結果神の恩寵に浴さうとする *Vadagalai* の見解に潜む人間の側の計算、或いは神との取引きの意図を厳しく批判してゐる。自分が救済されるか否かは偏えに神の意志にかかっているのである。*prapatti* は、意図を伴つた従来の *upāya* を先ず放棄し、続いて神をただ一つの *upāya* として選びとる二つの行為より成る。このことを端的にあらわすものとして、*Tengalai* は、*BhG*, 18, 66 (*caramasloka* と呼ばれ<sup>(6)</sup>): *sarvadharmān parityajya mām ekam śaraṇam vraja* (すべての *dharma* を棄いて、予一人に庇護を求めよ) を自派の *prapatti* 思想の重要な典拠と見做してゐる。

*T-prapatti* はその構造において二つの特徴をもつてゐる。第一は、聖典に規定された宗教的・社会的義務の遂行すなわち *karman* に関するものではない。*Tengalai* は、財福を意図する祭祀・苦行等はいつまでもなく、*Vadagalai*

が神を慰和する為に必要とする *niyananimittikarman* にも宗教的価値を認めない。人間の行為が必ず神を慰和し、神の恩寵を喚起するという考えは、人間の傲慢さに由来する。宗教的・社会的義務の遵守は、神を慰和するかも知れず、あるいは慰和しないかも知れない。そのような判断を人間の側からは下すべきではない。こうして *Tengalai* は *karman* そのものの放棄というよりも、むしろ *karman* に託された人間の側の意図の放棄を強調している。ただ *Tengalai* の見解によれば、義務として遂行される *karman* にも、否定されるべき自我意識が常に附随し、その自我意識が *karman* に救済促進の機能を与えようとする意図に結実するため、*karman* にまつわる意図の放棄は、同時に *karman* そのものの放棄をも意味することになる。

第二の特徴は、準備行為 *yoga* の必要性に関するものである。既に述べたように、*Vadagalai* の *bhakti* は準備行為としての *yoga* を必要とするが、精神と身体の両面にわたる *yoga* の実修は、誰にとっても容易な業ではない。*Tengalai* は *bhaktiyoga* を難行 (*duskarā*) と呼び、それとの対比にまじり、*ātman* の認識に向けての修練を必要としながら *T-prapatī* を易行 (*sukarā*) と規定している。ゆえに *T-prapatī* には、*jñānyoga* の先行条件となる聖典の学習も不要であるから、カーストの別なくこの道を選ぶことができる。*T-prapatī* のために要求されるのは、ただ自我意識に頼むことなく、ひたすら神に自己を委託する帰依心のみである。

*Tengalai* の見解を要約すれば、(1) *T-prapatī* は救済促進への意図を伴った宗教的努力の放棄を要求する。(2) *T-prapatī* は副要素 *karman* をも、(3) 準備行為 *yoga* をも必要としなご。

## II *Lakṣmītantra* ५४८७ sarvatyāga

*Lakṣmītantra* の成立年代は、他の多くの *Pañcarātrasaṃhitā* と同様に、現在のところまだ確定されるに至っ

つらなる。ただ Tengalai が upāya とくつ bhakti (-yoga) の教説を前提し、それと対立的に prapatti 思想を展開しているのに対し、LT は sarvatyāga (または nyāsa, samnyāsa, prapatti) の思想を説くに当って、bhakti (-yoga) に言及していることが注目される。この点に基づいて、LT は Tengalai の成立に先立って、bhakti (-yoga) が未だ支配的ではなかった頃の prapatti 思想を表現しているものと理解される。<sup>(9)</sup> また LT における四種の upāya (後述) の中には、Pillai Lokācārya の Arthapañcaka に upāya とくつ数えあげられる師事 (gacāryābhimāna) がふくまれず、後者である bhakti のかわりに yoga が挙げられている。このことから LT——少くとも sarvatyāga を含む upāya を説いた諸章——は、Tengalai 成立を遡ること数世紀、Pancarātra 文献が未だ Tamil 文化の強い影響を受けなかった頃の upāya 観を表わしている可能性が高い。<sup>(10)</sup>

LT は upāya とくつ karmān, sāmkyha, yoga, sarvatyāga の四種を挙げる (15. 16-17)。そして第四の upāya である sarvatyāga を次のように説明している。

「sarvatyāga とはばれる第四の upāya にして私から聞け。その [upāya を行なう] 際、輪廻の火に焼かれてゐる者は、高次・低次の分枝をもち全ての dharma を棄つて、ただ私一人に帰依せよ。」(16. 42-43)

この詩節は明らかに Tengalai が karmān の放棄を主張する際に典拠とする BhG, 18. 66 (caramaśloka 前引) に基づいている。しかし LT は、この BhG の詩節に Tengalai とは異なった解釈を与えている。「dharma を棄つる」とを一種の karmān と理解するのだから。

LT, 17. 103 には「dharma を棄つる」が「upāya を離さず」と言い換えらる。17. 58, etc. には upāya と apāya とを放棄することを説かれてくる。upāya とは教典に指令されている行為 (vihita)、『apāya とは禁止されている行為 (misiddha) である (17. 57)。そして「apāya はそれを行なう者を下方に赴かせ、upāya はそれを行なう者を

上方に赴かせる」(17.57-58)。このように相対的価値をもつ apāya と upāya とを共に放棄することが「dharma を棄てる」の意味とされる。しかし、人が全く無行為に止まるのでない限り、apāya と upāya とを同時に(身体的に)放棄することは不可能なのではないか。upāya の放棄は、教典の指令を遵守しないこと、すなわち義務の怠慢という apāya を行うことになるからである。ただ upāya と apāya とは、何れもある結果をもたらす機能をもつ点に於いて共通している。apāya を否定して upāya を行なうのではなく、apāya と upāya とを共に放棄するということは、自らの行為に結果を招来する機能を与えないことではなければならない。行為の本質が身体的・物理的なものであれば、このことは不可能である。かくして LT は「dharma を棄てる」を、救済促進の機能を自らの行為に与えようとする意図の放棄の意味に解釈するのである。それは全面的に行為を棄てることではなく、apāya と upāya との相対性を離れた次元において行為に従事することに他ならない。そのような行為を LT は中立的活動 (madhyama-vṛtti) とよび、それに未生の罪を回避するという機能を与えている。

(シュリー)「神々の主よ、深遠なる行為の三種の在り方を、禁令・指令を説く諸教典から認知せよ。またその形態を私から学べ。(1)ある行為は不利益(anartha)を助長し、(2)ある行為は利益(artha)を助長し、また(3)ある行為は不利益を除去し、或いは回避」するものと説明される。……(1) apāya, upāya とよばれる先行二群は放棄すべきである。(3)不利益を除去し、或いは回避」する第三の行為は二群に分れる。(a)ある行為は贖罪行より成り、既生の不利益を消滅させる。この分支を賢者は先行二群と同様に行うべきではない。(b)為されても、無行為と同じく、いかなる利益にも不利益にも適合しない行為〔すなわち nityanaimittikakarma〕は、「未生の不利益を回避する為に」行うべきである」(17.85-90)。

ヴェーダ聖典に規定された行為も、それを upāya たらしめようとする意図を離れた立場に於いては、遵守されるべ

きものとなる。——「賢者はヴェーダに規定された行為を、「身体的には言うまでもなく、」心でさえもないがしろにしてはならぬ」(17.96)。

以上によつて LT に於ける sarvatyāga は、T-prapatti とは異なり、karman を副要素としてゐることが明らかである。その karman は apāya, upāya を離れた第三の行為の一支を成し、未生の不利益を回避する機能を備えている。いま人為に存する救済機能を、既生の罪を除去し積極的に救済を促進する機能と、消極的に救済の対極(罪)に赴くことを回避する機能とに區別すれば、sarvatyāga によつて放棄されるべきものは、行為そのものではなく、積極的に救済を促進するという意図のもとに為される行為であり、その意図を離れた上記のような消極的機能のみをもつ行為は、むしろ奨励されているのである。さらに進んで LT, 17.98 は、放棄すべきものを、「[自分の行為が]救済機能をもつとごうことの認識 (upāyatvagrāha)」とごう語によつて明示している。

四種の upāya の説明に先立つて、LT はそれらの upāya によつて生じる知識 (jñāna) こそ mokṣa の原因であると述べる。

「自制者は梵・ナーラーヤナである私に知識によつてのみ到達するであろう。賢者にとつて知識以外に行くべき道はない。その知識は識別 (viveka) より生じ、普く清浄で欠けるところなく、ヴァースデーヴァを唯一の対象とし、不再生の原因である。このような知識が生じたとき、人は直ちに私に帰入する。さまざまの upāya によつて満足させられた私は、汚れない心をもつ人々にアートルマンの輝きを顕揚するその知識を生じさせる」(15.11-14)

第一・第二の upāya とある karman へ saṅkhyā へは、Vadagalai に おける karmayoga, jñānayoga に 相対する。第三の upāya として挙げられる yoga は、瞑想 (samādhi) と制御 (saṅgyama) とに區別される(16.30)。

制御はさらに身体的制御と精神的制御とに分たれ、前者が karman に、後者が saṅkhyā に等置される(16.33-39)。

従って、先行する二種の upāya も yoga にふくまれることになる。そして瞑想は哲学的・宗教的考察を内容とする sāmkhya によって得られる知識を神秘的直観によって得る upāya である。かくして karmān, sāmkhya, yoga (= samādhi) とどう三種の upāya<sup>6</sup>、あるいはそれらの総体としての yoga が、arman の本質を直証する知識に到達し、それによって神に嘉せられるための宗教的人為となっている。

sarvatyāga はこれら三種の upāya から截然と区別されている。この第四の upāya が説かれるのは、自らの宗教的努力によって mokṣa の原因としての知識に到達することが、もはや人間にとって不可能となったからなのである。

(シユリー)「神々の神〔ナーラーヤナ〕よ、時が経じにつれてそれら〔三種の upāya〕は、〔衆生にとって〕行ない得なくなってきました。とどうのも、自存する、存在者〔であるあなた〕より成る「時」(kāla)が、文字どおり活動しつづけ (kalayati)、彼らの知識・純質・力・寿命を破壊しているからです。〔また、衆生の〕内官に宿っているさまざまな潜在余力 (vāsana) が、それぞれの「時」に支配されて〔現勢化し〕、衆生を苦しめているからです。……あなたがそれに動かされて衆生に加護を給わるような、その〔新たな〕 upāya を、ジャーナルダナよ、跪拜する私にお示し下さる」(17.50-54)。

このような末世観、人為に対する諦めを前提として説き出される sarvatyāga は、もはや準備行為としての yoga を本質的には必要としないのである。

上に述べたところを要約すれば、LT における sarvatyāga は、(1) 救済促進の機能への意図を伴った宗教的努力の放棄を意味し、(2) 副要素 karmān を必要とするが、(3) 準備行為 yoga は必要としないことがわかる。

ただ(3)についてはいささかの留保が必要であろう。sarvatyāga は無知なる者の避難所であるとともに、それは知者にとっても避難所となると言われ(17.101)<sup>69</sup>、またそれは T-prapatī のように端的に見行 (sukāra) とは見做ち

れず、易行であると同時に難行 (duskara) でもあると考えられている (17. 105) からである。さらに他の個処で LT は、sarvatyāga によつて upāya, apāya を離れた者には他の如何なる宗教的行為も必要でないとなしつても、その人の buddhi (理性) が非力である、yoga とタントラの儀礼の混合した別の upāya が必要になると述べている (28. 16-17)。従つて、sarvatyāga は強し buddhi を必要とするものになるが、buddhi を強力にする buddhiyoga を LT は、他なる第三の upāya とつての yoga の一分支を成す精神的制御に該当せよとするのである (16. 36)。sarvatyāga と yoga との関連は身体的活動の面におつても認められる。即ち、upāya と apāya とを離れた者の行なふ nityanaimittikakarman は、身体的制御の内容の一部であり、それ故身体的制御を分支としてその内に含む yoga にも属するものとなつてゐる。T-prapatti には認められず、LT の sarvatyāga に認められるこのような yoga との関連性がどのような意味をもつかを明らかにするためには、さらに LT に先行する文献に見られる prapatti 思想を検討する必要がある。

### III Ahirbuddhnyasamhitā とその nyāsa

LT と同様に original Pañcarātrasamhitā<sup>(12)</sup> の一つに数えられる Ahirbuddhnyasamhitā も、その正確な成立年代は不明である。ただ、以下に概観するその nyāsa 思想は、本書の成立が LT より古くことを示していると思われる。

Abs にせよつて prapatti 思想は、其の nyāsa とその語を表現せられ、<sup>(11)</sup> 甚だ ātmanyāsa (50. 18), samnyāsa (57. 77), sarvasamnyāsa (13. 42), śaraṅāgati (37. 29), svakiyātmamasanarpana (31. 4) などの語を同義と用いられている。<sup>(12)</sup> 後代の文献に頻出する prapatti とつて語が、術語的価値をもつて使用される例は、Abs の中には一度も見出されなご。<sup>(13)</sup>

ナーラダの問いに答えてアヒルブドゥンヤは、次のように *nyāsa* 思想を説きはじめる。

「欲望をもつ人が他の手段によっては成就できないもの、解脱を求める人が *sāṅkhyā*, *yoga* や *bhakti* によっては到達し得ない最高の住居——それを、偉大な聖者よ、その人は *nyāsa* のみによって得る。そして最高我である至上のプルシャも、*nyāsa* のみによって成就される」(37. 25-27)。

これに続いて *nyāsa* という宗教的態度が、次の六支から成ることが説明される。(37. 28-29)<sup>(14)</sup>——(1)神意に沿う意図をもつこと、すなわち、あらゆる生類を神の身体とみなして慈しむこと、(2)神意に対する背反を避けること、(3)神を守護者として信頼すること、(4)神を守護者として選定すること、すなわち、神には守護者としての能動力があることを確認すること、(5)自己放棄して神に跪拝すること、(6)自らの無力を自覚すること。これらのうちで特に第五支の「自己放棄」(*ātmanikṣepa*)は、帰依の心情を端的に表明する行為で、「最もすぐれた分枝」(*śreṣṭham aṅgam*, 52. 15)といわれる。<sup>(15)</sup> それに先行するのが第六支として挙げられた「無力意識」(*kāraṇya*)である。——

「私はさまざまな罪過の棲家であり、とるに足らぬ者、どうすればよいのかも分らぬ者です。あなたご自身が私にとっての *upāya* となつて下さり——と、帰依 (*saraṅgati*) とよばれるこの懇願の気持が神に捧げられるべきである」(37. 30-31)<sup>(9)</sup>。

人為に対する傲りを棄てて神を *upāya* とするという *prapatti* 思想の内容が、Abs. における *nyāsa* の主要な特徴をなしていることを、ここにはっきりと看取することが出来る。

さて、*nyāsa* が何故に他の宗教的手段では達成し得ないことを成就する力をもつのか、というナーラダの問いに対して、アヒルブドゥンヤは幾つかの聖典を引用しつつ答えている。

「幸福 (*mihśreyasa*) を目的とするさまざまな苦行が奨励されているが、*nyāsa* はそれらの苦行を凌駕する苦行

である」と、聖典に述べられている(37.36-37)。

これは Mahānārāyaṇa Upaniṣad (ed. Varenne), 538: tasmān nyāsam eṣāṁ tapasām atirikram āhuh を典拠としたものであるが、<sup>17</sup> Rigveda, 8.19.5-6 に基づき、「南無[を唱えること]によって自らを神に委託する者は、正しく祭祀を行なう者 (svadhvara) と互われる」(37.37-38)と述べ、10.90.16 (プルシヤ讃歌) に倣って、自己自身を供儀の手段として知られるべき神を祀ることを「最初の軌範 (dharma)」となしている(37.38-39)。

Abs に *nyāsa* が、供儀 (yajña) と密接に連関していることが注目される。*nyāsa* は自己を供物として神に捧げる精神的祭祀とされるのである。

「供儀の形態をした (yajñarūpadhara) 神を、他ならぬ自分自身によって祀る偉大な心をもった人は、この世に於いて全ての供儀を行なったことになら」(37.39-40)。

このような見地から、引き続き、神の身体・口・心臓・腹等が、祭壇・アーハヴァニーヤ祭火・ダクシナ祭火・ガールハパトヤ祭火等に比定されるのである。<sup>(17)</sup> ヴェーダ祭式を特色づける yajña (供儀) の意味を転化して、あらゆる宗教的行為を yajña 化する<sup>18</sup>ことが BhG に見られるが、*nyāsa* を yajña と連関づける点におき、Abs も BhG と同じ傾向を示している。この傾向は prapatti 思想を説く後代の文献には認められな<sup>19</sup>。

上に述べたところを要約すれば、Abs において (1) prapatti 思想は *nyāsa* という語によって表現され、prapatti という術語は用いられない。(2) *nyāsa* は供儀として表象される。(3) BhG 以前の文献が *nyāsa* 思想の典拠として引用されている。これらの諸点、特に (1)(2) は、Abs の *nyāsa* が LT より古い時代の prapatti 思想であることを物語るものと考えられる。

Abs は人間の宗教的目標である *moksa* を永遠の幸福 (nityam sukham) とよび、それを「神より成ること」

(bhagavannamayātā) あるいは「神性」(bhagavattā) と規定している (cf. 13. 8-11)。また、その達成手段として知識 (jñāna) を重視する。

「百年のあつた宗教的行為 (karman) を行なう善人たちは、識別知 (vivekajñāna) を得て、最高のハリ神に入る」(7. 52-53)。「知識の充溢した状態に到り、心が汚れを離れた者は、濁りなく汚れない、かのヴィシュヌの境地に入る」(14. 41)。

自らの ātman を物質的な身体や外界のものから識別し、神と合一すべきものとして認識するのが知識であるが、それは哲學的考察を内容とする間接的 (parokṣa) 知識と、ātman を直証 (sākṣātkaraṇa) する直接的知識とに區別され、前者が後者の原因となる (cf. 13. 14-15, 14. 3)。

さらに、知識を得るためには、宗教的行為を實踐することが必要とされる。

「われら二種の知識にとっては、宗教的行為 (dharma) が原因であると言われる」(13. 15)。「それ(二種の知識)を助長するものは、意図を伴わない宗教的行為である」(14. 4)。

この二つ karman/dharma (宗教的行為) と jñāna (知識) とによって、人は神に到達し、自らの本来の状態 (svakiyo bhāvah) を獲得する (cf. 11. 5-6, 13. 12)。

この二つに mokṣasādhana と二つの jñāna と karman/dharma は ABS において極めて重要視されているが、karman に助長された jñāna のみでは最高の境地に到ることはできない。既に述べたように、他の宗教的手段によつては到り得ない境地、それが「委託のみによつて (nyāsenaiiva)」得られるのである。但し eva は、委託以後のことが専ら神の仕事であることを意味するものであり、<sup>(18)</sup> nyāsa の道をとる者には委託以外の行為が不要であるということではなからず、なせならぬ。

「mokṣa の〔内的〕原因は、知識に伴われた、全てのものの〔神への〕委託 (sarvasamyāsa) である」(13. 42)

と述べた後、さらに外的手段として「欲心なき宗教的行為の実践等」が必要であると規定しているからである (cf. 13. 44)。また jñāna は、物質原理 (prakṛti) から離れた自らの ātman を直証するもの、すなわち svakīyātmāsamarpaṇa # nyāsa は、この jñāna より得られた純粹な ātman を供物として神に捧げる行為である (cf. 31. 4-5) というから、nyāsa は他ならぬ「知識を伴っている」と述べられる (cf. 13. 42 前段)。この点に我々は、後代の prapatti 思想と明らかに異なる Abs の nyāsa の特徴を認めることが出来る。

jñāna の原因としてちきり karman の必要性が述べられていることに注目したが、Abs は同時に yoga をも jñāna に到る手段として認める。

「それ (物質原理と離れた ātman) を得る手段として、yoga と karman とが聖典に命ぜられる」(31. 11) と述べた後にマヒルブドゥンヤは、天国などという結果をもたらす促進的行為 (pravartakam karma) に対して、mokṣasādhana とするのは停止的行為 (nivartakam karma) であるを説明し、ちゃんと進むと

「個我 (jīva) と最高我との結合が yoga とらわれる。……それによって ātman は直観される状態になる」(31. 15)

と言う。そして八支から成る yoga を、chaps. 32-33 において詳説している。

以上の考察により Abs の nyāsa は、(1) karman を副要素とし、(2) yoga を準備行為として伴っていることがわかる。

#### IV Bhagavadgītā 12.18 samnyāsa

Bhagavadgītā (略号 BhG) の中に prapatti 思想を見出さうとするとき、常識的には (1) pra-√pad をふくむ詩節<sup>(19)</sup> (2) caramasloka が注目されるかも知れない。しかしながら、(1) 前章に見たように、LT 以前において prapatti という語は未だ術語的価値をもちず、宗教的人為の放棄・自己の神への委託という思想はむしろ他の語によって表現されていたから、BhG における pra-√pad を直ちに prapatti 思想に関連づけるのは適切ではない。また、(2) caramasloka が後代に prapatti 思想の典拠とされるとき、この詩節は BhG における原意を離れて解釈されてくる。Tengalai は、pari-√tyaj を身体的放棄の意味に解して、karma の放棄の思想をこの詩節に読みとり、LT は dharma を upāya, apāya と理解するが、BhG におけるこれらの語の用例を見ると、両者は共に適正な解釈とはいえない。<sup>(20)</sup> 従って、(1) 或いは (2) を引合いに出して、BhG 中に後代の prapatti 思想との連関を求めるとは諦めなければならぬ。そこで残された可能性として、BhG 中の samnyāsa/tyāga<sup>(21)</sup> という語の内容を検討してみたい。

元来 samnyāsa という語は、求道者が婆羅門的生活様式を放棄し、乞食 (bhikṣu) として山野を放浪する行為、並びにそれを行う住期を意味していた。<sup>(22)</sup> samnyāsa とは聖典の義務 (karma) を放棄した akarma のことであつた。BhG になると samnyāsa は、この元来の意味で用いられる場合もあるが (cf. 3.4, 5.2) より一般的には、語の意味を拡張して、あらゆることを精神的に放棄する態度を意味している。

「欲望に基づいて諸行為の放棄を、聖者らは samnyāsa と知る。一切の行為の結果の放棄を、賢者らは tyāga と称する」(18.2)。

この他随所で、「行為の」結果 (phala) ・欲望 (kāma) ・執着 (saṅga) ・意図 (saṃkalpa) ・企図 (ārambha) ・善悪

(śubhāśubha)・善行悪行 (sukrtaduskṛta)・〔執着の〕対象 (viśaya) などが放棄されるべきものとして挙げられており、sannyāsa/tyāga を精神的行為とする傾向が BhG には顕著に認められる。<sup>(23)</sup>

ところで、あらゆる行為の結果の放棄、一切の意図の放棄は、BhG において yoga と結びつけられる宗教的行為の内容をなすものでも (cf. 6. 4) sannyāsa は yoga と置換するところがある。BhG には両語を結合した sannyāsayoga とする表現も見られ (9. 18) かつ 6. 2 では sannyāsa は yoga とあると明瞭に述べられている。この場合 sannyāsa は yoga の完成である samatva と呼ばれる境地 (2. 48) を成就する手段 (sādhana) を意味している。

しかし他方、「〔行為の〕放棄は yoga なしには達成し難し」(5. 6) とも述べられ、sannyāsa は yoga によって成就される結果とも理解されている。それは次の詩節における sama (平静) と同じ内容をもつと考えられる。

「yoga 〔の高み〕にのぼりよする聖者には、karma が手段であると言われる。彼が yoga 〔の高み〕にのぼる時は、sama が手段であると言われる」(6. 3)。<sup>(24)</sup>

karma が yoga の高みに到る手段としての宗教的努力であるとすれば、それに対置される sama は、宗教的努力の停止あるいは放棄すなわち sannyāsa を意味するであろう。そして、この「宗教的努力の放棄」が、より高い宗教的目標を達成する手段 (kāraṇa = sādhana) とされているのである。このことを次の詩節が明瞭に述べている。

「その理性が何ものにも執着せず、自己を克服し、欲望を離れた者は、最高の入超行為の完成 (naiskarmya-siddhi) へと sannyāsa によって到達する」(18. 49)。

前半は「yoga を完成した者は」と言い換えて差支えない。yoga 完成の結果である sannyāsa は、高次の宗教的目標である「超行為の完成」の成就手段なのである。

このように BhG における samnyāsa にも、後代の *prapatti* 思想すなわち「宗教的努力の放棄」が、*upāya* として意識されているのが認められる。しかし BhG は全般的には、*samnyāsa* を可能にする為の準備行為としての *yoga* に教説の重点を置いており、この思想は背後にかくされたままになっている。

*samnyāsa* を精神的行為として解釈することは、形式主義的な祭祀・儀礼を批判する BhG の進歩的態度の現われであるが、それは同時に、諸種の義務を規定するヴェーダ聖典の權威を是認するという、BhG の保守的態度にも連なっている。

「祭祀・布施・苦行の行為は棄ててはならない。……祭祀・布施・苦行は、賢者らにとって浄化具である。これらの行為は、執着を捨て、結果を顧慮せずに行なわれるべきである」(18.5-6)<sup>(25)</sup>。

迷妄の故に義務を放棄するのは驕質的放棄であり、ただ苦しいからといって放棄するのは激質的放棄であって(18.7) 何れも正しい行為ではない。

*samnyāsa* は今や老令に達した婆羅門が行うべき出世間的行為ではなく、聖典に規定された行為を意図を放棄して実行することとして、すべての人間に課せられた内世間的行為とされている。その結果、*samnyāsa* と *karman* の共存関係が生じ、この関係は *Tengalai* の出現をみるまで存続する。両者の共存関係はまた、*samnyāsa* と *yoga* とに意味内容の変化をもたらすものであった。すなわち、*karman* は願望の成就・財福の獲得を目指して遂行される行為から、新しく罪の発生を回避する機能を担い、*moksa* を目指す宗教的行為となり、一方 *samnyāsa* は、*karman* を *moksaśādhana* として認めた結果、それ自体は自らの行為に救済促進の機能をもたせようとする意図の放棄として、その意味が限定されるのである。

既に最古層のウパニシャッドに於いて、ātman のみを欲する人が、息子財産等を棄てて遊行することが述べられている。<sup>(26)</sup> 彼らは婆羅門的生活様式の一部を棄てることから「完全に放棄する人(sannyāsin)」と呼ばれたが、同時に内面的にも自我に対する執着と欲望を放棄しており、生きたまま mokṣa に到る者であった。それ故、mokṣa に到る為の宗教的努力も今や彼らにとっては必要ではなくなった。後世 sannyāsa の名のもとに、「mokṣa を達成する機能への意図を伴った宗教的努力の放棄」の思想が現われるが、その発端を既にここに認めることができよう。

その後、sannyāsa は、brahmācārya, gārhasthya, vānaprastha に続く第四の住期(āśrama)として、人生段階の中に組みこまれる。<sup>(27)</sup> ヴェーダの学習・祭祀・布施・苦行・断食といった外面的行為を實踐する先行の三住期に対して、sannyāsa は ātman の認識に向けての内面的努力すなわち yoga に専念する住期となり、こうして sannyāsa は yoga を準備行為としてその内に吸収することになった。しかし一つの住期として固定された sannyāsa は、時間が経つにつれて karmān の放棄という行為のみを意味し、その内実を失っていったものと思われる。

BhG は形骸化した sannyāsa に再び精神的内実を与えようと努力するが、karmān の放棄という外形を問題にしないその精神主義は、結果的に karmān の遵守という保守的態度に連なることになり、こうして sannyāsa は karmān と共存することになった。ただ、BhG は sannyāsa の前段階を成す yoga の完成に向けての宗教的努力を説くのに急な余り、宗教的努力そのものの放棄を意味する sannyāsa を一つの upāya として充分宣揚するまでに至っていない。

Abs にあらず、sannyāsa は主として nyāsa という名の下に、人為に対する無力意識を前提しながら、最高の方途(vidhiṅān uttamo vidhiḥ, 60.18)と取り扱われる。しかし、nyāsa はなお BhG に見られる sannyāsa の構造のなごりを止めており、準備行為として yoga、副要素として karmān を伴っている。

sannyāsa 思想の展開史上最も大きな変化はそれと yoga との分離であり、LT はこの時期の sannyāsa 思想にかなり理論的な解釈を与えている。また LT は、sannyāsa によって放棄されるべきものが一切の宗教的意図ではなく、自己の行為に救済促進機能(積極的機能)を与えようとする意図であることを明示して、sannyāsa と karma との共存に理論的基礎を与えている。こうして sannyāsa はこの段階で大きく変質するが、まだ従来の性格を残しており、予め強力な理性 (buddhi) を持つ人へのみ可能な、行い難い (duṣkara) 道とされている。また、名称として prapatti が、sarvatyāga との他と並んで用いられるようになった。

その後、この思想は胎頭する南印度の宗教思潮との接触を深めるが、その際ヴェーダを自らの聖典とはせず、そこに規定された諸行為を社会的慣習として持たない Tamil の宗教詩人達について、もともと sannyāsa 思想と相容れなく karma の要請を、この思想から取り除くことは容易ではなかつたと思われる。こうしてこの思想は、yoga 更には karma とした人為的要素を完全に払拭し、それ故もはや upāya とすることも出来なから一つの宗教的態度として Tengalaprāpatti に結実するようになった。その名称として時に prapatti と並んで用いられる nyāsa が、この思想の展開過程を總括せしめた。<sup>(8)</sup>

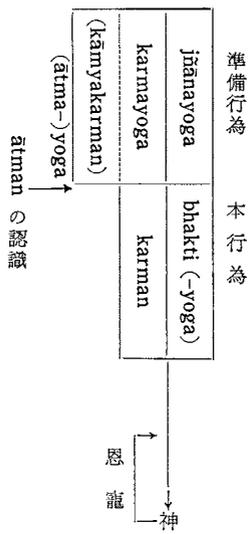
本稿には下記の略号を使用する。

- Abs: *Āmīrbuddhīnyasāṅghīā*, Adyar Lib. Ser., vol. 4. AP: *Arthaṇācaka*, cf. n. 4. BBS: *Bṛhaddrāhmasāṅghīā*, AnSS, no. 68. BhG: *Bhagavadgītā*. JS: *Jayābhīyasāṅghīā*, GOS, no. 54. LT: *Lakṣmīāntrā*, Adyar Lib. Ser., vol. 87. PS: *Paramasāṅghīā*, GOS, no. 86. ŚPS: *Śrīprasnasāṅghīā*, Kendriya Skt. Vidyapeetha Ser., no. 12. YID: *Yatindrāmatadīpikā of Śrīnyāsa*, with transl. and comm. by Ādidevānanda, Madras 1949.

注

- (1) Śrīvaiṣṇava の Tengalai と Vadagalai との分裂は、後に Tengalai の始祖とされる Pillai Lokacārya の項には未だ明確ではなく、彼が一世代遅れる Vedāntadeśika (A. D. 1268 年) の晩年か、顯著になつたと云われる。cf. A. Govindācārya, *Tengalai and Vadagalai*, *JRAS* 1912, p. 716.
- (2) 本稿は、「自己の行為に救済促進の機能を果たせる意思を伴つた宗教的努力の放棄」の思想の歴史的展開の跡をたどるものであるが、この思想は時代の相違に応じて、*saṁnyāsa*, *nyāsa*, *sarvatyāga*, *prapatti* その他の語で表現され、通史的に一貫する術語はない。本稿においては、便宜上の思想を *saṁnyāsa* 又は *prapatti* で表わし、特に Tengalai 派の *prapatti* 思想を述べる時には、*T-prapatti* を用いることにする。
- (3) H. Raychaudhri, *Materials for the Study of the Early History of the Vaiṣṇava Sect*, Calcutta p. 112 中の跋題を Nāthamuni と稱する。 *Cultural Heritage of India*, vol. II, p. 93 には Ālvār が bhakti から發展させたものとする。 S. N. Dasgupta, *History of Indian Philosophy* (監訳 *HIPh*), vol. III, Cambridge 1940, p. 68 には Ālvār の宗教頓悟に帰する。 Carpenter, *Theism in Medieval India*, London 1921, p. 416 には Tengalai の産物であることを前提している。また、アーリヤンの文献における *prapatti* に言及する従来の研究はそれぞれ Tengalai との因果関係は充分考察されていなく。cf. YID, p. 195, n. 36; Dasgupta, *HIPh*, III, p. 54 ff.; ditto, *Hindu Mysticism*, London 1927, p. 128, etc.
- (4) Tengalai のタミール語文献を筆者は未だ参照するに届いていなく。以下の叙述は、(a) The *Arthapāñcaka* of Pillai Lokācārya, tr. by A. Govindācārya, with introd. by Grierson and Skt. transl. by Nārāyaṇa Yati, *JRAS* 1910, pp. 565—607, (b) The *Aṣṭāśābhadā*, by A. Govindācārya, *JRAS* 1910, 1130—1112, (c) Dasgupta, *HIPh*, III, pp. 85—93 に基づく。(b) (c) は共に *Aṣṭāśābhadāminṛtaya* の内容紹介である。この作品は十五世紀頭、Abhirama-varācārya によつて著せられた (*HIPh*, III, pp. 137—138)。また Vadagalai の教義については、上記の他、YID をよむ。 J. A. B. van Buitenen, *Rāmānuja on the Bhagavadgītā* (監訳 *RBC*), New Delhi 1968; ditto (ed.), *The Vedārthasaṅgraha*, Poona 1956; Hohenberger, *Rāmānuja: ein Philosoph indischer Gottesmystik*, Bonn 1960 を参照した。
- (5) これを図示すると次のようになる。

宗教的人為  
 精神行為 主要素  
 身体行為 副要素



因として Rāmānuja は *Vadagalai* に *prapatti* と *bhakti* (*bhaktiyoga* と *prapatti* と) の区別をせず *bhakti* (-yoga) の一形態とみなしている。cf. van Buitenen, *RBWG*, pp. 24—28; S. Singh, *Vedāntadeśika*, Varanasi 1958, p. 374; YID, *dharmaśūtrajñāna*, 24; Govindacārya, *JRAS* 1910, p. 1106.

(6) LT の成立時期と言及する研究書は、筆者の知る限りでは Iyenger, *Outlines of Indian Philosophy* の 177 頁に LT を “decidedly very old” とし、(p. 175) が、その明確な根拠は与えていない。Tamil 文化との接触以前という意味での LT の表現は交遊性をもつ得るが、Abs. その他の original *Samhitā* 中の古くからの意味ならば筆者は支持するつもりが出来なく (後三章参照)。また Rāmānuja 以後 *Vedāntadeśika* の前編の *ātman* と *ātma* は *ŚPS* (cf. *Śrīprasāna Samhitā*, ed. by S. Padmanabhan, foreword G of V. Raghavan, Tirupati 1969) の第五三章の LT, chap. 17 の *prapatti* 語頭の説明がある。 *ŚPS* の LT と同様 *prapatti* と「兼因の *upāya*」を述べている (*ŚPS*, 53.32 [apaya] と *upāya* と 修出] = LT, 17.76; *ŚPS*, 53.56 = LT, 17.99) が、これは LT, 15.17 などでは理解し難い。また *ŚPS* の LT と *prapatti* とは別のものとして理解される。従って LT が *Vedāntadeśika* に連れる *Tengalai* に先行するものとしての *ātman* の *prapatti* とは別のものとして理解される。

(7) AP 15 *upāya* と *prapatti* *karmaṇ*, *jñāna*, *bhakti*, *prapatti*, *acāryābhimāna* の五種を挙げる。筆者の見た限りの original *Pāncarātrasamhitā* には *bhakti* と *yoga* の語が *prapatti* と *bhakti* と *yoga* の語と混同して用いられている (Abs, 31.29, 36.24, 37.20, 37.57, LT, 14.32, 28.46, 52—53, 31.71, 34.136, JS, 1.24, 22.57)。独立した *upāya* と *prapatti* とは *PS* (4.72, 26.79-81, 30.30, 30.37, 31.43) にも *bhakti* と *yoga* の二種について (1.35) 前者は後者との区別 (10.38, 24.11, 25.49) を示している。両者の混合を認むべき類は、この時期には *bhakti* と *yoga* の区別が *prapatti* と *bhakti* と *yoga* の区別よりも重要である。

としての地位を充分確立していなかった (*HIPP*, III, p. 32) と言ふ得る。Tamil 思想と合流してからは 'bhakti' の地位は大分に高むられ 'karmaṇ, jñāna, yoga' を凌駕 (*Nāradaḥbhaktisūtra*, 25; *Sāṅgīyabhaktisūtra*, 22) '神の手段' が必要なしと云ふ述ぐらる (*BBS*, 2. 5. 16-19, 4. 7. 95)。それに比例して yoga の地位は著しく低く、不必要とみなすゆゑも (*BBS*, 4. 7. 77, 4. 7. 101)。地方 Rāmānuja を Vadagalai に於ては 'yoga' は廃止した upāya としての地位を失う 'bhakti' を助長する手段と云はる (*YID, dharmabhūtajñāna*, 20)。LT と AP と見らるる yoga と bhakti の転換は、このような事情を反映するものと考へられる。

師匠 (guru) を通じての解脱と云ふことは *Śvetāśvataraopaniśad*, 6. 23, BhG, 13. 25 に既に述べらる。一節の Pañcarātrasamhitā にて gurubhakti を勧める記述を見らる (*JS*, 1. 64; LT, 34. 136) など、それと upāya として認めるは Alvar のことと Madhuraḥkavi に於けることと云はれる (*O. Schrader, Der Hinduismus*, p. 52)。

- (8) kālo hi...bhavadātmakah. Nārāyaṇa = Vasudeva 是「存在者」(bhavat) と Lakṣmī 是「状態」(bhāva) である (cf. LT, 2. 14—15: yena bhāvena bhavati vāsudevah sanātānah / bhavatas tasya devasya sa bhāvo'ham iritā//... bhavan nārāyaṇo devo bhāvo lakṣmīr aham parā//) など、この bhavat 是敬称代名詞として「あなた(神々の神 Nārāyaṇa)」を意味すると同時に存在者をも意味すると理解される。

- (9) *Mamsmṛiti*, 6. 84 の引用。

- (10) Pañcarātrasamhitā は、現存するものが三八種、名称のみ残るものを加えると二〇〇種を越すが、成立時期によつて、(1) original Saṃhitā, (2) 南インドで著かれた Saṃhitā, (3) 後期の偽作の三種に分類される。(1) は、ほぼ三〜八世紀に北インドで製作されたもので、Tamil 文化と接触する以前の北方系 Vaiṣṇavism の一面を知るために貴重な資料である。cf. O. Schrader, *Introduction to the Pañcarātra and the Ahirbudhnyasamhitā*, Adyar 1916; Govindācārya, *The Pañcarātras or Bhagavatsāstra*, JRAS 1911, pp. 935—961.

- (11) *ABS*, 37. 21—22, 26, 36, 59—64.

- (12) この他は 'ātmanah samarpaṇam' (52. 35), svātmasvātmyasannyāsi (57. 75), samnyāsa (57. 77), svātmasamarpaṇa (58. 27), ātmayāga (58. 43).

- (13) 但し、動詞形は若干用ひられる。cf. 20. 11, 37. 32—33, 49. 55—57.

- (14) 以下の六支の解釈には *ABS*, 52. 14—24 に於ける詳説を参考にした。この六支は nyāsa 思想の重要な特徴をなすもので、

LT, 17. 60—61 に於ては 17. 66—74, 17. 77—80 に二種の解釋が示されてゐる。YID, dharmabhūtajāna, 28 に於ては (9) は一対の命令を、全体で五対となつてゐる。また Singh, *Vedāntadesika*, p. 386; Govindacārya, *JRAS* 1910, p. 1108 参照。

(15) LT, 17. 74 に於て sarvatyāga の解釋として ātmaniksepa が示されてゐる。

(16) Cf. LT, 50. 217, 221.

(17) 祭祀の構成要素と身体の構成要素の対比は *Mahānārāyaṇa Upaniṣad* (ed. Varenne, 5. 43—46) に於て見られるが、その中には精神的祭祀を行ふ者の体部が祭祀の構成要素と対比されてゐる。Chānd. *Up.*, 5. 18—24, *Prāṇāgnihotra Up.*, 1—4 などに見られる prāṇāgnihotra (cf. J. C. Heesterman, Brahmin, Ritual and Renouncer, *WZKS*, III, p. 23) の一説を成してゐる。Abs. に於ては、この精神的祭祀は、武器をもつた神の姿像に対する puja として行われてゐる (37. 55—57)。絶対者は完全な外在視られ、ātman 探究の結果としてこの姿像を画してゐる点が注目される。

(18) Abs, 37. 27 (補註)° nyāsenaiiva 是また nyāsamātreṇa (37. 36) と表現され、人が月に乗りかゝれば、あまは輪廻である Hari の仕事であると同視される (57. 51)°。

(19) BhG, 2. 7, 4. 11, 7. 14—15, 7. 19—20, 9. 21, 15. 4.

(20) BhG に於ては dharmā には、聖典に規定された義務 (2. 31, 33, 3. 35, 18. 47)°、綱繩 (1. 40—41, 4. 7—8, 7. 11)°、法 (18. 31—32, 34)° yoga (2. 40, 18. 70) の意味で用ゐられる。'tyaj' の放棄となるものは、この下で述べられてゐる。

(21) Rāmānuja は、この句の原語を同義とみなす。cf. van Buitenen, *RBHG*, p. 163, n. 632.

(22) Deussen, *Philosophy of the Upaniṣads*, tr. by Geden, New York 1905, p. 373.

(23) BhG に於ては、その語の意義を説く箇所は (karma-) phala: 2. 51, 5. 12, 12. 11—12, 18. 2, 6, 9, 11. saṅga: 2. 48, 4. 20, 5. 10, 18. 6, 9. saṅkalpa: 6. 2, 4. āraṅgha: 12. 16, 14. 25. kāma: 2. 71, 6. 24. śubhāśubha: 12. 17. sukhiaduṣkṛta: 2. 50. viśaya: 18. 51. である。根本的 karmaṇ ① sam-ny-'as ② 離れ離れに ③ mayī (bhagavati) が附加された saṅnyāsa には「放棄」から生じた「空」への動詞の語彙的意味 (3. 30, 5. 10, 12. 6, 18. 57)° の一説が、① saṅnyāsa = prapatti の用法の原型がなされる。

(24) 以上の叙述との関係に於て BhG, 3. 4 参照。

(25) BhG, 3. 8—9, 19, 35, 16. 23—24, 18. 45—48 参照の空想に於て。

- (26) Cf. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 4. 3. 21, 4. 4. 6, 4. 4. 22.
- (27) Cf. Deussen, op. cit., p. 374.
- (28) YID, dharmabhūtajānā, 28: nyāsa-vidyā prapattiḥ. nyāsa 是 prapatti 思想の表題によく用いられている。— Nyāsatilaka, Nyāsa-vidyarthavicāra, etc. (cf. *HIPh*, III, p. 131, 133)°

## 平家物語における人間観

—その宗教的意味について—

館 熙 道

平家の繁栄と没落との壮大なドラマを綴るこの物語りには、愛憎と権謀とをめぐって諸々の人間群像が興亡するのであるが、その物語りの軸になる人物は、平清盛（一卷から五巻まで）源義仲（六巻から八巻まで）源義経（九巻から十二巻まで）である。このうちでとくに注目されるのは清盛であり、彼をめぐってさまざまな群像が登場するが、ドラマとしては、それらの群像は清盛の人間像をより鮮明に浮彫りするための人物となっている。今は極めて個人的な清盛に焦点をあてながら、この物語りににおける「人間」観を探ぐり、人間心情のどのような状況に宗教が位置しているかをみようとするのがこの稿の主旨である。

### （一）この物語りの性格とその作者

平家物語りのように異本の多いものについては、平家物語りとは何であるか、という最も原初的な問題からはじめねばならないであろうことはいうまでもないが、今はこのことについての書誌学的な問題にはあまり深く入らないで、現今流布本とされている覚一本を平家物語りとみる。問題は作者が誰かということである。兼好法師の徒然草の第二二六段によれば、信濃前司行長が作者である。「行長入道平家物語りを作りて生仏といひける言目に教えて語ら

せ」たのであるから、行長はこの物語りの書き手であって、生仏という盲目の琵琶法師が語り手となり、語られることによって「物語り」となったのである。この物語りは単なる読み物ではなくて語り物だったことは注意すべきことである。

この物語りは語られながら成長したのであるから、はじめて書かれ、語られた平家物語りがそのまま、我々披見の流布本平家物語（寛一本といわれ、十二巻に灌頂の巻の付せられたもの）であつたのではないことは明らかである。<sup>(1)</sup>

「平家物語」のもとになっている「原平家」といわれるものは六巻程度のものであつたろう。それは平家の名を冠したものでなく治承物語というものであつたろう。もっとさかのばれば三巻程度のもので成立したものが、六巻となり十二巻となつて成長して現今の流布本となつたのだが、このことは作者問題と重大な関係がある。行長が書いたものは間もなく六巻となり、つづいて十二巻となつたものである。そこで原平家が灌頂の巻を伴ふ十二巻に成長するにはどのような経過を辿つたであろうか。

この物語りは書き手のみでできたものではない。語らせるものとして書かれたものであるから、語り手が語りたく思うであろうように書かれる傾向は否定できないし、語り手は当然のこととして聞き手を意識せぬわけには行かない。書き手、語り手、聞き手の三者はそれぞれの主体性において書き、語り、聞きながら相互に反響し感応しつつ、書き、語り、聞き、するのである。その感応状況のなかで何がこの三者を結ぶところのものであるか、その「何」がこの物語りの中で物語られるところのものなのである。<sup>(4)</sup>語りものには当然「何」を語りたいかというその「何」がなければならぬ。しかし、書き手の教養度、語り手のそれ、聞き手のそれは異なっている。所謂学識的教養については書き手、語り手、聞き手の順序で高低があり、聞き手は語りを受け取る立場であり、受身的に語り手に共鳴しつつ、語られることをわがみの人生にかかわらせながら語りをうけとる。語り手は聞き手の感銘度を予感しながら、聞き

手にとつても感銘の深いものを好んで語ろうとする。それは、語りによって生計をたてようとすることからばかりではない。語り手は、単なる職業意識からばかりでなく、純粋に人間として語り手自身の感銘のことを卒直に訴えようとするのは自然の成り行きである。書かれた通りを極読みするのでなく、筋をつけて説得的姿勢をもって語ったのであるから、語り手は書き手の書きものの意味を了解しながら、それをわがものとし、それを聞き手の共感に訴えようとする限り、語り手は書き手と聞き手の中間者としての教養を持つべきであり、結局は読み書きの学識や歴史的事件の知識を捨て去つてもなお、三者の間に共感されるような意味深いことが物語られたのである。その意味深いことが何であるかを追うて行く内に「人間とは何ぞや」、「人間はいかに生きべきか」、「永遠を生きられないで、死を運命として背負う人間がさまざまな歴史をつづりながら、どこへ向つて生きて行くのか。」「愛憎違順のうちに興亡流転の渦巻きに流されて行く人間の絵巻は、本当の人間の生き方ではなくて、おろかなことなのではないか」などの人間として最も深い問いを、書き手、語り手、聞き手はそれぞれ自身の心奥に向けて問いながら、書き、語り、聞きするのである。このような物語り成立の過程で六巻から十二巻に増補が行われるとすれば、書き手の増補に語り手も聞き手も、内面的に相互に参加しているといふことができるのである。

この物語りを合戦記とみることもできようし、少し言葉に凝った感じがあるが鎮魂歌とみることができないわけではないし、没落の悲哀を語ろうとしていゝともいえるようであるが、それはこの物語りの一面であつて、部分的にはそういう場面があることはいふまでもない。それらの要素を聞き手の感銘に感じながら語つて行くのだが、その底では、人間の「運命」を語ろうとし、それが書き手によって書かれ、それを聞き手は身につまされて、わが身のこととしてきたのである。合戦物語りもある時はいさましく、ある時は悲惨に語られながら、それを人間の運命の姿として語っているので、合戦を描くためにのみ合戦を語っているのではない。

平家物語りの性格を追いながら、その作者の性格と作者の意図する所をさぐることにする。上述のような成立過程を持っている平家物語りについては、作者というものは何よりも書き手であるが、その書き手は何程か語り手的であり、聞き手的であることは注意してきたが、語り手、聞き手についてその性格を反省して書き手に思いを及ぼすことにしたいのである。

語り手は生仏という盲目の琵琶法師であるが、当時<sup>(9)</sup>琵琶法師は学識の低い旅僧であって学識高い貴族僧ではなかった。然るべき寺に所属して学問や修行をしたようなものではなく、極めて卑俗な姿をしており、その語りによる些少の金品で旅行脚の費用をまかなっていたものである。しかし、それが僧形であることから語り場所は、旅の途中の辻堂か、宿をもらった寺であったり、時には地蔵を背景とした広場でもあったろうが、それから察せられることは、語りは何程か説得性を持っていたということである。語りの中で「何」を説得したかが、平家物語りの根底的主題であるといわねばならない。その主題となるべき「何」は書き手、語り手、聞き手の間に共感をよぶものであらずである。書き手と読み手とが直結する読みものところが、中間に語り手を通じているが、その語り手が盲目であったということに注目せねばならない。盲目であるため書き手から「何か」を受け取るのにも、読むのではなく聞くのみである。そのうけとり方は極めて内向的になり、主観的になる。そのような姿勢で語りの中からうけとられたものは「何」であったか。盲目琵琶法師にとって人生の意味とは何であったか。少なくとも権勢を得ることではなかったし、栄華を得ることもなかったはずである。彼等の欲することは生活のための最低のものを得れば足りるのであって、低い学識のものではあるが、彼等の精神は仏道によって支えられていたのである。盲目僧の内面的態度、内向的態度は仏道志向となっているのは自然なことである。オーソドックスな学解の教養が低いだけに、その仏道志向は単純素直にして情緒的なるものであったが、それだけに、それが語りにあらわれると庶民には感銘を深くしたの

である。ここにいう仏道とは仏教の深妙の教理はともかくとして、端的に人の世を苦の世界とみて、抜苦与楽を求めて転迷開悟を願うものである。従って現実に対して何程か否定的批判的であり、未来における仏果を願うことに對し願望的である。それ故過去をふりかえっては詠嘆的であつたのは当然である。その批判と願望と詠嘆を縫うて一条の感傷が韻律をもって流れるように琵琶の音にのつて語られる。その感傷を通じて聞き手は内的共感を以て仏道への志向に目ざめるのである。そのような事情でその聞き手には、かなりの学識ある書き手も入っていたらうが、聞き手は学識的ではなく専ら心情的にうけとつたといわねばならぬ。書き手はこの聞き手の側に心を位置づけながら、共鳴度の深いように種々なる増補を行つて、六卷から十二卷（灌頂の卷を伴うもの）に成長したのである。

しかし、その書きものは語られたら消失するのではなく、書きものは残り、教養ある読み手に読まれながら、さらに聞かれたり、語られたりして、一層、広く人々の共感に支えられて、一面には読みものとして成長し、他面には語りもの即ち聞きものとして成長したのであるが、琵琶法師の如き存在は社会の変動に弱いので長い間の存在ではなかつたから、平家物語りは語り人の性格が次第にうすらぎ、読み物としての平家物語りが定着し現存のものとなっているのである。学識なくしては理解できない支那の歴史的事件や仏教用語などをこの物語りがもっているのは、よみものとしての歴史も長いからである。このように、書きたいこと、語りたいこと、聞きたいこと又は読みたいこと、それが平家物語りに流れている「何か」である。平家物語りが説得性を持っているというのは、この「何か」があるからだといわねばならない。その「何か」が、この物語の主題である「人間の運命」なのである。人間の運命とは、まさしく「驕れる者久しからず、ただ春の夜の夢の如し。猛き人もつひに滅びぬ、ひとへに風の前の塵に同じ。」ということであり、それを仏教的理解においてうけとるならば、「祇園精舎の鐘の声、諸行無常の響あり、沙羅双樹の花の色、盛者必衰の理をあらはす。」<sup>(10)</sup>であつて、平家物語りのこの象徴的言葉は極めて簡にして妙を得て運命を語っている。聞

き手の運命が、物語りの中で説得され、領解されることからなのである。人間の運命を語ることは、所詮は「人間とは何ぞや——人間はいかに生きべきか」を問ふことであるが、それは、生き方、生きるための規準、法則などを語るうとするのではないから、平家物語りは倫理又は道徳を求むるの書ではなく、生きることの根源的な意味を問うているのである。そのことを問うのにふさわしい歴史的事柄がとりあげられているのが平家の興亡史であって、この物語りは歴史的事実を題材にしているけれども、単に史実記録としての歴史書でもなく、又全き虚構の小説としての文学的物語りでもないのである。一面において史実をふまえながらも、その史実のうちからえらび出した事柄を物語り、語り手は聞き手と対話しているのだから、この物語りは、書き手、語り手、聞き手の共感が相互に反響し合っているのである。そこで、この物語りの語りには、時によっては何程か講談的要素があったり、時には演歌的要素或は説教的要素を持ったものであろうが、いずれにしろ、物語りに流れている説教的要素が人生観についての説得性を持つていたのである。徳川時代から明治・大正にさかんであつた説教に節談せつだんと称するものがあつて、聴聞者も多く隆盛であつたのも語りもの一種とみてよいであらう。その説教において語られる主題が、人間の運命であるが、その人間の運命は無常であり必衰である。即ち、人間の運命とは悲劇的である。<sup>(11)</sup>その無常と必衰とが最もせつぱつまつた状態でせまっているのが死である。人間存在の運命の極限状況下において死に直面して、一転、死がその悲劇性を超越して新しい生の意味をとりもどすのが、死を往生（浄土への）として受けとることなのである。まさしく往生浄土は生の悲劇性の超越であつたのである。その往生浄土の意義は、生の運命の悲劇性をくまなくさぐって、それを根源的に克服するところにあるのである。ただ、平家物語自体の中ではこのような人生観が哲學的、宗教的に体系をもつた思想となつていたのでない。<sup>(12)</sup>

それ故に、人間の生の営みがいかに悲劇的であるかをくまなく開明することによって、往生浄土が生浄化である

ことを鮮明にすることができるのである。住生浄土の信心として人間の精神が定まると人間の悲劇が喜劇とみられるようになることさえある。いさまいそしてはれがましい合戦の場も、悲劇でもまた喜劇でもなるということかてき。それが平家物語りを聞きおわり読みおわった時の読み手、聞き手の感銘である。

さて、この物語りの作者といわれる「信濃前司」行長という人物は記録上には見られないが、平家物語りに前の左少辨行隆の名があり、その子に「下野守行長」という人がいる。実はこの行長が徒然草にあらわれる行長だといわれている。この推定には異論の諸説があるが、山田孝雄の研究以後、行長を作者とみるのが適当と思われる。この行長の父中山行隆については、「前の左少辨行隆と聞えしは、故中山中納言頼時の嗣の長男なり」である。中山行隆は慈鎮和尚慈円(16)の生家である月輪家の家司であり、行隆の妻は平時忠と姉弟である。その時忠の妹時子が平清盛の妻、即ち八条二位の方で安徳天皇の乳母をつとめたのである。即ち行隆の妻と姉妹である。時子は壇ノ浦では安徳天皇をいだけ海に沈んだのである。時子の妹滋子は後白河天皇中宮となり高倉天皇を生んだ建春門院であり、さらにその妹盛子は平宗盛の室となり、平清盛の娘即ち重盛の妹徳子は高倉天皇中宮となり安徳天皇をうみ建礼門院と称して、平家物語りのフィナーレ灌頂の巻の主演者となっている。時忠の娘が義経の妻となったこともあり、そのような人脈からみても行隆は、「行隆沙汰の事（上巻、一七〇—三頁）」にある通り清盛にも高貴筋にも親近の人とみられる。同時に慈鎮和尚に近い関係から山門の事情にも通じていたであろう。したがって行長も、平家に親近するとみられやすいが、この物語りにおいては決して平家親近の立場から書かれてはいないし、勿論平家親近の代弁はしないで広く大衆の人間の心情の感銘に訴える物語りをし、山門についてもさして深入りの立場ではなくて、冷静な批判的態度を失わず、人間の運命を見定める立場からみつめる態度をとっている。そのためにかえって、平家一門を一括した見方ではなく一人一人について「人間心底の真相」をみきわめようとしている。清盛、重盛をも一人一人としてみ、清盛の弟達

についても、重盛の弟達についても同様であり、源氏についても、平家側に立つとか、源氏側に立つとかはしないのである。その作意なきことが平家物語りに長い生命の存する所以である。読み手、聞き手、語り手の感銘度の深さもそこにあるのである。清盛に忠勤をつくそうとした時忠は、一時は清盛の権勢下で実力をふるい山門に向っても大きな説得力をもっていたし、平家都落ちに際して平家について諸般の指導に当り、没落の悲しみを身をもって味い、筑紫まで下った人であるが、平家没落によって能登に流されたのであるけれども、さればといつて時忠の姉を妻にした行隆は格別平家側的な言動をしたわけではない。したがって、中山行長もかたよらず源平の興亡を冷静にみつめつつ一人一人について人間としての心底をみとどけて、人間の運命の哀れさに思いを致したのである。行長は平家没落から話題を拾い上げるのには事欠かず、物語りの台本を書くのに適していたと思われる。

この行長は九条兼実の家司であつて兼実が関白をやめる建久七年（一一九六）に、官をやめて野に下つて詩文の道に入り、やがて出家遁世して入道となる。その事情をあわれに思つて兼実の弟である慈鎮和尚は行長を大懺法院に引きとり、これを扶持したのは後鳥羽院である。生仏のような盲目の琵琶法師もここで扶持されていたので、行長と生仏との関係はここで相当内面的に深まったものである。この大懺法院とは、仏道入門のしるしとして成業灌頂をうけた天台、真言両教の僧侶や説経師、声明家、音曲家などが多く扶持されて、学問、儀式、説教が盛んであり、琵琶法師生仏もその一人であつた。行長も入道であり法師生仏とはすくなくとも仏教的な人生観をもつて通ずる所があつたが、その理解は教理的でなくて多分に心情的であつた。生仏のみならず琵琶法師一般の心情と平家物語りのもつ人間運命の哀史と内面的に深く自然に結びつくことができたのである。

さてこの書き手と語り手によって平家物語りができ上つて行くのは何時頃であろうか。時代を知ることまたこの物語りの内容を知るために重要なことの一つである。兼実の日記である玉葉に「平家記事」とあるのが平家物語りの

原形を示すとすれば、承久二年（一二二〇）には「平家」は最も古い形で存しており、それが語りつがれて成長して仁治三年（一二四二年）頃吉田資経という貴族が十二巻に灌頂の巻をそえたものを書き上げ、それが覚一という名手たる検校によって語り物として完成されたといえるのであるが、この覚一本は応安四年（一三七一）足利義満將軍時代に完成したのである。この覚一本によれば、物語りの内容となっている出来事の時間帯は、仁安二年（一二六七）、これは清盛が太政大臣となった年であるが、それから三十二年を経て建久十年（一一九九）頼朝他界の年までであり、その間に文治六年（一一八五）平家滅亡という重大事件をはさんでいる。覚一本の成立までには一七〇年余りの歳月が流れている。

頼朝が死んでからその孫実朝をもって源氏が滅亡し、頼朝の妻の生家北条家によって政治実権をとられたが、その政權奪取は、陰謀と欲望と愛憎の渦巻きによる悲劇そのものである。北条一族は源氏という人間の内臓をえぐり取るように奪った権力の座を保持することにのみ腐心して、承久の乱の如く、敢えて上を侵し、下を圧し、世を制しつづけたが、それはついに限界を迎えることとなる。北条政權の命脈を一時助けたものは外患元寇（文永、弘安の役）のことであった。それを過ぎればひたすら凋落を早め、北条氏はかつて自らが行ったように部下であった足利氏による政權交代を迎えるのであるが、北条平氏と足利源氏との交代であるとするならば、それは人間運命の悲劇的流転輪廻の実相であり、源平興亡の裏相図であるということもできるであろう。

覚一が心底に深くかみしめたものは、かつて行長、生仏が感受した業の深くからまった人間の演ずる末法的悲劇であったのである。それ故にこそ、平家物語りは「語り」として琵琶弹奏をともなう哀婉たる語り節の韻律は感傷に訴えながら説得性をもって、聞き手の感銘をよんだのである。最も古い原平家の成立（一二二〇）の頃はすでに外祖父時政によって殺された頼家の弟実朝も殺され、実朝を殺した甥公暁もまた殺されて、時政の子義時が執權となり、こ

の源氏の悲劇を脚本した北条女娘の権謀は肉親の情などの通用しない苛酷陰湿を極め、その体質をうけた北条政權も対元寇を境にして衰退して、足利氏に政權を奪取されたのであるが、その足利政權はとくに財政政策の失敗により、一面に幽玄の文化を育てながら、他面はついに下剋上の戦国争乱の時期を誘うこととなったのである。かくて義満が三代將軍となって（一三六八）から、群雄割拠の戦乱の進行が急速に早まることとなる。かかる歴史的事情を背負いながら、現実的事象と物語り事象とをスライドさせ、語り手（この頃になれば、少しづつの増補があるとしてもその書き手はすでに語り手の位置に心位を置きながら書いている）と聞き手はふかく、人間の運命を自らの内なるものとして共感し合ったのである。その運命共感の庶民的心情に、王朝末期から鎌倉時代にかけての仏教的人生観が、深く侵透していたのである。

かかる人生観の確立について、教理的学解の立場から進んだ名僧知識<sup>(24)</sup>も多いのであるが、それらの知識は仏教の教理的学解に基づこうとしたが故に、宗義又は宗派にかたよる理解が生活感情から遊離して人心を無視していた。この救いようのない混乱におちいり、愛欲争乱の闇黒の世の無常を脱し、仏道に乘じ、楽果をたとい未来においても望むことが人生の意義であると人々が感じとることは、まことに自然な成り行きであり、この欣求浄土の思潮に深い影響を及ぼしたのはの恵心僧都である。したがって平家物語りの仏教思潮は、教理論的にはさまざまの矛盾や不整合がありながら、<sup>(25)</sup>それなりに仏教的であり、未来の浄土に生れたいと願う限りにおいて浄土教的であるといわねばならないのである。即ちその仏教理解は厭離穢土、欣求浄土のことであり、極めて往生要集の影響が深く、浄土教典の理論的理解に基く欣求浄土厭離穢土的解釈による臨終来迎を心情的に待望する所の平安朝浄土教的である。兼実は法然を深く尊敬したと同時に明慧をも尊敬しているが、この両上人の教学は互に相入れぬにもかかわらず、法然も明慧も共に学徳にすぐれ仏道にきびしく献身し俗事を超えたる仏者として兼実の尊敬を得たので、その弟慈円もあえてこれを教理的

不整合として責むることはなかつたにちがいない。

また、明慧は後鳥羽上皇にも建礼門院にも戒を授けたが、その建礼門院は寂光院における対話において「……恭くも弥陀の本願に乗じて、五障三従の苦しみを遁れ、三時に六根を清めて、一筋に九品の浄刹を願ひ、専ら一門の菩提を祈り、常には聖衆の来迎を期す。……」<sup>(26)</sup>といい、安徳幼帝が蓮ノ浦で海に沈まれる時は、帝をいだきまいらせた二位の尼時子が帝に申したことのばの中に、「先づ東に向はせ給ひて、伊勢大神宮伏し拝ませおはしまし、その後西方浄土の来迎に預らんと、誓はせおはしまして、御念仏候ふべし。この国は粟散辺土と申して、心憂き界にて候ふ。あの波の底にこそ、極楽浄土と申して、めでたき都の候ふ。……」<sup>(27)</sup>といったことを、回顧的に建礼門院が物語っているが、この仏教理解は心情的平安時代の浄土理解であるからこそ、浄土教的でありながら教理を異にする明慧からも受戒することができるのである。

平家物語りの作者は仏教的に発想するが仏教学者ではなく、極めて音楽性と説得性に富み源平両氏と宮廷貴族がかりみ合つて演ずる争乱の悲劇を冷静にみつめ、偏見も巧みもない語り手と聞き手の感応が反響し合つて、この物語文学が成長したのであって、書き手を行長<sup>入道</sup>とみ、語り手を盲目の琵琶法師、生仏とみるのが適當である。聞き手を特定することはできないが、大衆という名で示すとすれば、この物語りは特定の立場、思想に立つものではなくて、素直なる人間感情又は時代思潮が聞き手であるといえるから、平家物語りは書き手、語り手、聞き手の三者が演ずる交響樂であるといふことができる。<sup>(28)</sup>

## (二) この物語の人間観

平家物語りは合戦の場面が本領であり、そこに登場する人物は、無邪気に泣き笑うのであって、あの冒頭の哀調あ

る文章が、平家物語理解について多くの人々を誤らせたし、平家物語の哀調は仏教思想から来るものではない、という人もあるが、この冒頭文の「諸行無常」「盛者必衰」という発想による心情は灌頂の巻に至るまで一貫して流れていると見ることもできる。もとより筆者は後者の意見が適切であるとみるのである。平家物語りでは清盛、義仲、義経の三人が主なる登場人物であるが、その三人とも実は後白河法皇（建久三年一一九二崩御。頼朝が將軍となったのもこの年である。）の権謀術数によって歴史の場面に浮沈して遂に、あわれに死に、殺されるのである。それはまさしく悲劇的運命の現実化であるといえるが、死から生をみれば、人間の悲劇性は実は喜劇的要素を持っているともいえるのである。その意味では合戦の場面も、兵士達の無邪気そうな泣きも笑いも空しいものであり、人間の悲劇的運命を強調する役割さえも持っていることができるのである。

後白河法皇は悲劇的場面にも或は合戦の場面にも、殆んど登場しないのであるが、灌頂の巻に至って、建礼門院との寂光院での対話においては、主役的に登場する。建礼門院も物語本文中には主要な位置で登場しないのである。その対話に一貫しているものは、人間の運命が悲劇的であること、その悲劇性は人間の死において終着し、その終着において仏国浄土に生れたいと願う所にのみ、悲劇的死からの救いがあるということであり、それが極めて浄土教的に語られるのである。<sup>(29)</sup> 門院は己が生涯のあわれを語って、「……およそ人間の事は、愛別離苦怨憎会苦、四苦八苦、共に一つとして我が身に知られて、残る所も候はず。……一の谷攻め落されて後、親は子に後れ、妻は夫に別る。沖に釣する船をば、敵の船かと肝を消し、遠き松に白き鷺の群れあるを見ては、源氏の旗かと心を尽くす。……二位の尼、涙をばはらと流いて、幼き君に向い参らせて、『君は未だ知し召され候はずや。先世の十善戒行の御力によって、今万乗の主とは生れさせ給へども、悪縁に引かれて、御運すでに尽きさせ給ひ候ひぬ。先づは東に向せ給ひて、伊勢大神宮伏し拜ませおはしまし、その後西万浄土の来迎に預らんと、誓はせおはしまして、御念仏候ふべし。この

国は粟散辺土と申して、心憂き界にて候ふ。あの波の底にこそ、極楽浄土と申して、めでたき都の候ふ。……』といっている。かくして灌頂の巻の終りに門院の臨終の有様がつづらられている。

「仏の御手に懸けられたりける五色の絲を控えつつ」「南無西方極樂世界の教主弥陀如来、本願過ち給はずば、必ず引接し給へ」とて御念仏ありしかば、大納言の典侍の局・阿波の内侍、左右に候ひて、今を限りの御名残をしさに、声々に喚き叫び給ひけり。御念仏の声やうやう弱らせまじしければ、西に紫雲たなびき、異香室に満ちて音楽空に聞ゆ。……この人々も、つひには竜女が正覚の跡を追ひ、韋提希夫人の如くに、皆往生の素懐をとげるとぞ聞えし」これが平家物語りの最後である。竜女が救われることは法華經提婆品の示す所であり、韋提希夫人の救われることは觀無量壽經の示す所である。この阿経は教理の教相判釈的というならば、別な範疇の經典であるけれども、それは、四苦八苦の煩惱具足の女人が救われて仏になるといふ果報を得る道が念仏であるとして、念仏を人生觀的に理解されているのである。このことは、門院と名残りを惜しみながら後白河法皇が寂光院から帰られたあと、門院が仏前に坐し「天子聖靈、或等正覺、一門亡魂、頓証菩提」と祈られたことによくあらわれている。且つて平氏政權の時には、「天子宝算、千秋万歳」と祈ったものなのに、今は全く異ってはかなく亡びた平家一門が仏果菩提を得るように祈っている。それは永遠の榮華を願う心ではなく、はかなき亡びの中に救いを願う所の心情が仏教的に理解されて、この物語りを浄化しているといわねばならない。

このような人生觀がこの物語りを一貫している。今、清盛を中心にして、彼及び彼をめぐる人間群像をよくみると、人間が自分の死に直面していかなる姿勢をとるかによって、その人の生き方を評価している。人の權勢と榮華を語るにしても、それは死の有様と対照されるために、榮華と權勢のあわれなはかなさをより明瞭にするのに役立っている。合戦がいかにいさましかろうとも、笑声がいかに高々としていても、涙がいかにさめざめとしていても、それ

はまことにうつろなひびきをもっているということが、読み手、聞き手の心にひびき、それが書き手、語り手と交響しているのである。それ故に灌頂の巻が平家物語りの中に、その成長過程の何時加えられたにしろ、平家物語りのフイナールとしてなければならぬものである。法皇が寂光院を去る姿は、人間の愛憎恩怨を浄化するもので、長いドラマの終幕にふさわしいのである。「さるほどに、寂光院の鐘の声、今日も暮れぬとうち知られ、夕陽西に傾けば、御名残は尽きせず思し召されけれども、御涙を抑へて、還御ならせ給ひけり。」<sup>(33)</sup>は、格別な言葉の工夫もないのに極めて印象的で、源平興亡の物語りの背後にあって、ドラマを書きつづつて来た人が、隠遁によって一人の人間となり、始めて人間の悲しみを運命としておのが身にひきとってかみしめているのである。それがすべての人間の真の相であり、罪障の深かさを懺悔告白しおえたものあわれに美しい救いがこのフィナールに静かに流れている。それは「亡び」の悲しみをかみしめ権謀術数という人間の奸智のむなしさを実感するものの告白であり、この告白が平家物語りの根本にある。後白河法皇と対等にわたり合つて権謀をきそつた最大の人物は清盛であるが、その清盛も死に、法皇の術数のなかで殺され又は死んで行った源氏諸將もすべて亡く、またそれ故にこそ、心底の空しさを限なく吐露する思いの告白が、浄土教の人生観と相まって、人間のやるせなさにとつて念仏が唯一の救いとなっている。

この意味でこの物語りの舞台には、清盛が悲劇の演者として設定されねばならないのである。この物語りの清盛はその行状において憎々しげに不遜であり、それとは対照的に死に方は極めて無惨であつて、いずれの点でも物語り中最も印象的な人物である。清盛をめぐる人間群像を清盛の印象をもつてみないで、一人一人の人間としてのさまざまな死に方を描き、死に直面した人間の心底をみつめ、人生の意味を仏教的にみるのがこの物語りである。死のかかわり方において人間存在の意義をみようとしている。少なくとも人間の実存的めざめという心的状況において宗教が人間に定位することを見ねばならぬ。教理的解釈の問題にさえぎられて、人間における宗教の意義をみるのに遠まわり

せぬために、平家物語りににおける仏教または浄土教ということばを宗教ということばにおきかえてみると、人間の死という深さにおいて宗教を位置づけている。それ故に本論の副題が「宗教的」ということばを持っているのである。

清盛の行状をみるに、この物語りが冒頭にいう、驕りて久しからぬ者、猛くしてついに滅び、風前の塵の如くはかなききものの最も象徴的な人物が清盛である。<sup>(34)</sup>彼の驕りぶりの主な事件一・二についてみる。

(1) 殿下乗合の事、によれば後白河法皇はかねがね清盛のわがままを心よからず思われていた。<sup>(35)</sup>嘉応二年十月十六日に、重盛の二男資盛が十三才であったが、侍三十騎ばかりをつれて雪の野の鷹狩りに荒らかれての帰りに大炊の御門、猪熊にて、当時の摂政藤原基房殿下参内の行列と出会ったのに、資盛一行は下馬の礼儀をとらず行きぬけようとしたので、殿下の一行は資盛一行を馬から引きずりおろした。このことを資盛は六波羅へ帰って祖父清盛に語った。之を聞いて清盛(浄海入道)は大いに怒った。摂政とて清盛の身内とあらば遠慮すべきはずなのに、きつとこのうらみを晴そうといったのに、資盛の父重盛は、非は資盛にある、という。それで、のちに報復的に、重盛に無断で清盛の命により三百騎余りの侍が摂政の行列をおそって伴の者共の鬚を切ったり牛車に乱暴をした。かかることは当時としてはまことに驚くべき清盛の横暴であり悪行である。

(2) 教訓の事、<sup>(36)</sup>によれば鹿谷事件(治承元年一一七七)が事前に露見したことにより、清盛は、陰謀者として藤原成親、西光を斬り、俊寛等三人を九州南端の鬼界ヶ島に流した。これを背後より指導されたのが後白河法皇であり、事件発覚後も清盛打倒をはかっていられたことを怒り、後白河法皇を鳥羽殿に幽閉しようとした清盛を、重盛がいさめた事が主題である。清盛の方では、保元の乱、平治の乱相次いで後白河天皇(のちに上皇になられ、現時では法皇として院政を執られる)に忠勤をはげんだのだから「されば人何と申すとも、いかでか、この一門をば、七代までは思し召し捨てさせ給ふべき」なのにそれを倒そうとなさることは許せぬ、と怒ったのであるが、これを重盛が大いに

なげき、「この仰せ承り候ふに、御運は早末になりぬと覚え候。人の運命の傾かんとては、必ず悪事を思ひ立ち候ふなり。又御有様を見るに現まはとも覚え候はず。」といつて日本国においては四恩の重んずべきであるとして、聖徳太子十七条憲法をもちだして諫言をつくした。重盛によれば事件の発覚したのは当平家の「運命いまだ尽きざるによつて」なのであるから、この上は「君の御為にはいよいよ奉公の忠勤を尽し、民の為にはますます撫育の哀憐を致させ給はば、神明の加護に預つて、仏陀の冥慮に背くべからず。神明仏陀感応あらば、君も思し召しなほす事、などか候はざるべき。君と臣とをくらぶるに、親疎別く方なし。道理と僻事を雙べんに、いかでか道理につかざるべき。」と言をつくしている。

清盛のこのような不遜なる独善ぶりに対して重盛は理非曲直をわきまえ温厚であり、「この人(重盛)のおはして、やうやう有め宣ひつればこそ、世は今日まで穩37)しかりつれ。」といわれるような重盛とは対照的に清盛は悪行を重ねるのである。一例をあげれば、重盛は夢のうちで春日大明神の大鳥居あたりの群集の中に首を高々と鋒先に突きさしあげるのをみたので、それを重盛が誰の首かとたづねたらば「平家太政入道殿の、悪行超過し給えるによつて、当社大明神の、召し取らせ給ひて候。」と、この物語りにあるのは清盛の驕りぶりを徹底的にせめていいるのだが、鹿谷事件をめぐって、数々のこと39)をとりあげている。それらはすべて清盛の非情さを物語るものである。

この外に、源三位頼政は平家討滅の兵をあげて敗れ、頼政が奉じた以仁王(後白河天皇第二王子、二条天皇の弟、即ち高倉天皇の兄。高倉宮という。)は戦死し、頼政は首をきられたが、時に王には七才の若宮、五才の姫があった。八条の女院(鳥羽天皇第三皇女暲子内親王、以仁王の叔母にあたる)に、王の未亡人三位の局と共にかくまわれていたので、清盛の弟、池の中納言頼盛が兄の命により引き取りに行くが、女院が応待して、若宮はいないという。それがうそであることを知りながら頼盛は不憫に思い、その由を清盛に返事すると、清盛は怒って更に敵命を下したので

二度目には若宮を捕えたが、清盛の子宗盛が若宮の命乞いをしたので、清盛はやむなく若宮を出家させたのである。この若宮が東大寺一の長者大僧正道尊であるが、これは頼盛の情味に反して清盛の非情さを語るものである。

また、治承四年六月三日福原への都遷の時、頼政事件を怒った清盛は後白河法皇を鳥羽の北殿から福原へ移して、<sup>(41)</sup> 簞の御所（実は牢屋）に入れたことについて、「平家の悪行に於ては、ことごとく極まりぬ。去んぬる安元より以来、多くの大臣公卿、或いは流し或いは失ひ、閔白流し奉って、わが髻を閔白になし、法皇を城南の離宮におし簞め奉り、あまつさえ第二の皇子高倉宮討ち奉って、今残る所の都遷りなれば、かやうにし給ふにや」と物語りはいう。この驕慢と悪行の清盛は宿命を背負った人といえる。清盛は忠盛の子ということになっているが、実は白河院の実子であったのである。<sup>(42)</sup> 清盛自身は自ら皇子の身分と思ひ上り言動も横暴をきわめ思ひ上った悪行になったのであろうし、忠盛もまたそのようにそだて清盛に無反省なあやまちをなさしめたのであろう。してみると清盛はどこか暗い宿命のかげりを持っているが、重盛はそのような思ひ上りを持たない点で極めて人間的である。

清盛、重盛父子を最も対照的ならしめているのはその死にまでである。清盛は治承五年（一一八一、六十四才）に死ぬのであるが、その死にざまはまことに無残なものであった。<sup>(43)</sup> 重盛の心からの忠告に対していささかも耳をかさなかった清盛も、重盛が死ぬ（治承三年八月一日）と、気弱になったのか、二男宗盛に東国、北国追討の大將軍を命じて、自分は平素とちがって気分がわるいとひきこもることにしたが、熱病であった。六波羅あたりのものは「すは、しつるは。さ見つ事よ。」<sup>(44)</sup> といったのだから、世間の清盛への怨嗟の程も察せられる。清盛は床について間もなく火のような熱を出し、あまり苦しむので水風呂にいられたらば、焼け金を水にいられたように水がわきたった。その様は焦熱地獄よりもひどいと思われた。凄惨な苦しみのうちに死を迎えた清盛は、心残りはたった一つしかない。それは頼朝を殺さなかったことだから、自分の墓に頼朝の首を供えろ、といい、日ならずして悶え死にするのである。まこと

に「日来作り置かれし罪業」のせいといわねばならない。清盛は入道となり浄海といったものの、内心には仏教的教養も宗教的心情も持ち合せなかったが、それだけに清盛の死は、人々に反って深い人間の無常とあわれを実感せしめたのである。それにつけても、次の記事に注目したい。「さてしもあるべきことならねば、同じき七日の日、愛宕にて煙になし奉り、骨をば円実法眼、首にかけ、摂津へ下り、経の島にぞ納めける。さしも日本一洲に名を掲げ威を振いし人なれども、身は一時の煙となつて、都の空へ立ち上り、骸はしばしやすらひで、浜の真砂に戯れつつ、空しき土とぞなり給ふ。」とはこの物語りの清盛観の真意である。清盛自身には「悶え死に」があるだけであつて、救いもなければ、もとより懺悔もない。したがつて清盛の心情には宗教が位置づけられることはできないが、その清盛のむなしさは、その物語りを聞くものの心情をして、死さまにおける生のむなしさをしらせ浄土を願わしめている。その浄土願生は欣求浄土よりも厭離穢土を先にするので平安朝的であり、往生要集的である。

清盛と対照的な死に方をするのが重盛の最後<sup>45</sup>である。物語りは、重盛の人と為りを語るに、清盛の悪業を重盛が慨嘆することから始める。重盛が熊野に参詣して敬白した。「親父入道相国の体を見るに悪逆無道として、ややもすれば君を惱まし奉る。そのふるまひを見るに、一期の栄花なほ危し。重盛長子としてしきりに諫めを致すといへども、身不肖の間、彼以て服膺せず。……南無権現金剛童子、願くは、……入道の悪心を和けて、天下の安全を得しめ給へ。栄耀又一期を限つて、後昆恥に及ぶべくば、重盛が運命を縮めて、来世の苦輪を助け給へ。……」そこには清盛とうつてかわつた懺悔の表白がある。その後程なく重盛は病にかつたが、医師の治療をうけることをことわつて、「重盛が身仏体にあらず、名医又善婆（印度の名医、仏弟子、阿闍世王を仏に帰依せしむ）に及ぶべからず。……いかでか有待の穢身を救療せん……」と、医療をうけずに治承三年（一一七九）七月二十八日に出家して法名を浄蓮といい、八月一日に臨終正念にして死んだのである。清盛とはちがつて仏果を願ひ臨終正念にして死んだ重盛には、死

における救いがあった。やはり宗教は死を越える道であらねばならぬ。死とは人間の生の決定的否定であり、実存開示の最もきびしい場面である。その場面に立った人間心情に宗教が根を下ろすのであるが、そのような宗教的心情を根底に持つ人間が、死において一転して生を根源的に充実するということができる。重盛はわづか四十三才で死ぬが、いのちの物理的長短は自然生理の問題であって、死を底にしている自己矛盾的生の充実こそ宗教においてのみ可能であることをこの物語りは示している。この物語りでは、清盛が慈心坊（天台座主慈慧大師良源九二―一九八五）の生れがわりだというものがあつた。それをこの物語りが持ち出した理由は、「清盛公、慈慧僧正の化身にて、悪業も善根も共に功を積んで世の為人の為に、自他の利益をなすと見えたり。かの達多と釈尊の同衆生の利益に異ならず。」だからである。清盛が提婆達多に擬せられようとも、仏法からいえば、おなじ衆生として、仏縁あるものということができるのである。人間は、その生の諸相はさまざまであっても、死に於いては万人すべて同じなのである。そこで万人同衆生であるからこそ同じく菩提を得ることができるのである。それで平家物語りの仏教観は、教理論ではなく、宗教的人生観とも宗教的人間観ともいうことができる。それは人間の死こそあらゆる人間に共通の問題であり、種々なる生の唯一的根源的なる最大問題であり、生を根底的に意義づける問題だからである。

さて、この清盛をめぐる人間群像として、数多く物語りに登場するのは、弟頼盛、弟忠度、子重盛、子宗盛、子知盛、子重衡、孫維盛等である。

頼盛は以仁王の王子に不憫の涙をながす感傷性はあつたが、平家一門都落ちの時、忘れ物をしたといつて赤旗をすてて逃げ帰り、のち頼朝に心をよせるのであって、晩節をいさぎよくしていない。

忠度は平家都落ちにさいして藤原俊成をたづねて歌を托すような風雅の人で、一の谷で死ぬ時は、「光明遍照十方世界念仏衆生攝取不捨（観無量寿経）」と称えて打たれたが、その死にざまはさわやかである。

宗盛は壇ノ浦で海に入るに際し、その子清宗と互の動作をみ合わせる姿はまことに不潔な感じで、源氏の兵につき落されて海におち、しかも助かり、義経につれられて鎌倉へ下り、腰越にて命を助けてくれと哀願する様はみじめであつて、念仏して斬られるが、その念仏はまことにあわれである。それにしてもその念仏は、宗盛のあわれさにとつてわずかに細い救いの糸である。

知盛は一の谷で敵に打たれそうになつた時、子の武藏守知章に助けられたが、助けた方の知章はうたれ、その組みうちの間に知盛は馬で海の船にのがれた。あとで宗盛に対して子が死に親が残つたことをなげき悲しむが、その悲しみは反つて読者のあざけりを誘うようである。その後、壇ノ浦では平家のおわりをみとどけて戦場を美しくして入水することによつて、わずかにあざけりから救われている。

重衡は頼朝によつて南都にひかれ行く途中、千手の前なる女性と知り合う。千手の前と酒汲み交わす折、前が「極楽願はん人は皆弥陀の名号唱ふべし」と今様をうたう。重衡も今様を歌つて琵琶を弾じた。あとで南都にて斬られる時、最後に仏を拝がみ、「一念弥陀仏、即滅無量罪、願くば逆縁を以て順縁とし、ただ今の最後の念仏によつて、九品蓮台に生をとぐべし」といつて打たれたのであるが、これもまた最後の念仏が、東大寺を焼き払つた悪業にもかかわらず、最後の懺悔と念仏とその死に一条の救いの糸をつなぐようである。

それも、法然上人から十悪五逆も廻心すれば往生をとぐる故念々称名常懺悔の教をうけたからであつて、宗教の意義を死に直面して明らかならしめてゐる。維盛都落ちでの妻（大納言成親の女）子（男十才、女八才）と別れの濡れ場はまことにあわれをとどめる。富士川の戦では二十三才にして絵のように美しく武装して出陣したものであるが、敗れて清盛の怒りをうける。都落ちのあと妻子をこがれているが、平家没落後都にいる妻子にあいたいと一たびは屋敷をぬけ出て紀井の港について高野山へ上り、かねて知り合ひの聖滝口入道に会つて出家する。のち熊野参詣をおわ

り那智の沖で入水の意を決して舟を出したが、妻子に心をとられて果さず、滝口入道に懺悔して、あらためて第十八願の教えを信じ念仏して入水する。維盛に向って滝口入道が大無量寿経の本願念仏を懇々とすすめる。維盛、与三兵、石童丸主従三人が念仏して入水する場面がこの物語りにおいて最も仏教的人生観のよく現われている所である。そしてそのことがあわれな維盛の最後を美しいものに行っているのである。

これ等の群像は、皆死に直面して、人間としてどのような姿勢をとるかが、人間の生の意味を決するものとされている。その姿勢はさまざまであるにしても、宗教的開眼をみなくては死は生の終着でもなく、仏土への往生をも意味しなくて、ただ無残な死がさらされるだけなのである。人生を無常とみながら、その無常を越える道こそ、仏果菩提への道なのである。そして、これら清盛に血縁あるものの中で念仏もなく、仏教的でもない、死を単なる生の生理的終りに、無惨な悶死をとげるのはこの清盛のみである。この意味では、滝口入道の維盛に対する説得が、平家物語りの書きたいこと、語りたいたころの「何か」であったということができよう。「……君はさせる罪業もましまさらん、などか浄土へ参らせ給はで候ふべき。その上上山権現は、本地阿弥陀如来にておはします。始め無三悪趣の願より、終り得三法忍の願にいたるまで一々の誓願、衆生化度の願ならずといふことなし。中にも第十八の願に、設我得仏、十方衆生、至心信樂、欲生我國、乃至十念、若不生者、不取正覺と説かれをれば一念十念の頼みあり。……」とある。この仏教理解は少なくとも浄土教的であり宗教的である。平家物語りの書き手、語り手、聞き手が自らの仏教は浄土教的であり、宗教的であるということができる。

かくて、平家物語りの人間観は一面において「運命」論的でありながらそれは他面浄土教につらなるものである。何となれば、この物語りでいう運命とは、人間のいのちが栄枯盛衰のさまざまなドラマを演じながらも所詮は亡び、

即ち死へ進まねばならぬとさだめを背負っているということである。死に行くために生きていくという、人間の生の根源に宿る矛盾的な本性を意味するものである。

すでに指摘したようにこの物語りに、<sup>(53)</sup>運命の語は多いが、その意味を検討すると、運命とは、(1)人間が之を自らの意志で開きうるものでなくて、人間の個人的意志よりも高く大きな意志が人間の世界にはたらくものである。(2)人間が運命をさだめるのでなく、人間は運命の中で、意志の最善をつくして生きるのである。(3)しかも人間は、つねに運命と対決的に生きようとするにもかかわらず運命のさだめの中にあるのであって、運命に従うことによってのみ運命をひらくことができるのである。(4)運命とは人間の生を死に向って方向づけているから、人間存在をつねに悲劇的なものとする。(5)運命とは、人間にとって人間の意志に外から働くようにみられながら、実は人間存在の自己矛盾的な格の表現だともいえるから、人間は運命に徹底的にはさからえないのである。運命とはこのようなさだめとしてみられているのである。それは人間存在の根本的性格であるから、この運命という字を平家物語りから取り除いても、人間を凝視するかぎり、この物語りは人間の運命の書であり、その運命の自覚に立って、運命を越えて生きるただ一つの道として仏教が語られ、そこにこの物語りの人間観の宗教性があるのである。運命を越えるとは、運命をわが身のものとして受けとりそれに従うて生きることによってのみ、その運命を開くことができるということである。このように運命に対する消極的生き方を積極的生き方に転ずるのが浄土往生の念仏である。物語りでは、仏教が心情的に或は感傷的に気分的に語られているので、理論的不整合があるといわれながら、その不整合が反って運命的人間についての語りを生彩あるものとしているのである。まことに、人間が死に直面して理論的ではあり得ないし、また勇ましくあり得るはずはない。平家物語りの持つ感傷性は人間存在のきわだって宗教的場面における当然の姿である。

注

- (1) 灌頂の巻は初めは特立していなかったという説が有力である。「平家物語灌頂巻の考」成立に関する試論」、佐々木八郎 筆、(日本文学研究資料叢書、平家物語二二頁―三〇頁)。諸説一覽、平家物語、市古貞次編、三八頁―七一頁、麻原美子 筆、平家物語の成立、には成立年時、作者についての諸説を挙ぐ。同上、三二五頁―三三八頁に作者と異本についての諸説をあぐ。平家物語全注釈、下巻(富倉徳次郎著、二五七頁―二六一頁。
- (2) 前記富倉氏二六三頁、前記市古編四八頁―五九頁。前記叢書、富倉論文四七頁。
- (3) 前記富倉注釈、二六三頁、六巻本の治平物語が存したことがしられ、それが十二巻となったのであるが、原平家というのは、この六巻本治平物語をさすものとみてよい。
- (4) この三者の感応的狀況については明確ではないが、語り手と書き手と聞き手が相互に関連していることについては、中世文学の展望、永積安明著、一一八―九頁及び、前記叢書、富倉論文四六―七頁、同高木論文一〇六―七頁にもふれている。
- (5) 小林秀雄、「無常ということ」角川文庫、六四―六七頁。平家物語、石母田正著、岩波新書、一五七頁以下には、平家物語を合戦記とみることに賛成していない。この物語りの主題には「運命」が重要な要素となっているとする。
- (6) 河出書房新社、日本の古典、平家物語、解説に、佐伯彰一は平家物語を、鎮魂歌としての叙事詩とする。ただこの解説者は、平家物語の作者は、没落と死を重要な契機として、この物語をつくり、「死者の側に身を寄せている」というのは適切である。その姿勢が仏教に傾斜するものでないとするのは、どんな理由であるか明確ではないし、適当ではない。むしろ、この物語は単に叙事詩ではない。むしろそのような性格もあることは勿論であるが、いうならば抒情的叙事詩とでもいえるものであろう。日本文学の歴史、角川書店、第五巻(愛と無常の文芸) 一二八頁以下、平家物語りを生彩あらしめているのは「滅びの詞章」であるとす。
- (7) 平家物語冒頭の文。前記、永積安明著。一三四頁。
- (8) 石母田正著、前記、四七―八頁。平家物語、角川文庫、佐藤謙三校註により、極めて多く用いられている「運命」の語の主なものをつらつらみる。  
一、上巻、九五頁。「人の運命の傾かんとては必ず悪事を思い立ち候也。」  
二、上巻、九七頁。「当家の運命いまだつきざるによつて……」

三、上巻、一五五頁。「栄耀又一期を限って後昆駢に及ぶべくば、重盛が運命を縮めて、来世の苦輪を助け給へ。」  
四、上巻、一五七頁。「重盛、いやしくも九卿に列し三台に昇る。その運命を謀るに以て天心にあり……」  
五、上巻、三〇六頁。「平家は……運命の末になること顯なりしかば……」  
六、上巻、三三六頁。「源氏は……運命すでに開けんとなす。何ぞ当山独り宿運尽きぬる平家に同心して運命開くる源氏に背かんや」

七、上巻、三四九頁。「一門の運命今日早尽きはて候。」「三五二頁に殆んどこれと同文あり。

八、下巻、一五一頁。「……もし運命開けて都へ上らせ給ふこと候はば……」

九、下巻、一九五頁。「勇士といえども運命つきぬれば力及ばず。」「

十、下巻、二三〇頁。「罪報たちどころに報い運命すでに今を限りとなす。」「

(9) 日本文学の歴史、第五巻、九〇頁―一二七頁。主として十二―十五世紀頃まで琵琶を背負った盲目僧が旅行脚をしながら語り歩いた。とくに平家物語の成長につれてその何節かを節をつけて語ったのである。その節、旋律によって流派をも形成したのである。

(10) 平家物語、巻一、冠頭文、標題には「祇園精舎の事」をあげて、主題になる人物として清盛をあげている。それは、清盛を軸とする歴史の舞台で演ぜられる多くの場面は、且つは悲劇且つは喜劇又は活劇であるが、それを仏教的にみるならば、人間の運命の流転史とみることを示すものといわねばならぬ。

(11) 坂口玄章著、中世国文学の研究、二九六頁。「平家物語は桜花の如く咲き匂ふや、忽ち一陣の夜風に散っていった果ない平家の運命悲劇を取扱ったものである。平家一門の運命が既に立派な哀詩であった。而もこの事実に対しては、時として仮構を交へて必ずしも史実に囚はれず、さればとて全く史実を無視した小説でもなく、史実と空想とをば作者の人生芸術眼を以て融合混一せしめて、些の破綻を示さなかったのがこの平家物語である。」というのは適切な見解である。

(12) 同書、三〇一頁―三〇二頁。「趣味と信仰が混然として、或は強く或は弱く、奏てくれている所に、平家物語の合戦実記と異なる妙味があるのである。」はよく平家物語の性格をしめしている。

(13) 平家物語、巻三、十二項の付、上巻、一七一―一二頁。巻五、一項の付、上巻、二三五頁。巻六、八項、三〇四頁。及びこの欄外にある佐藤謙三の註記。

(13) 前記、市古貞次編、平家物語、三二五頁―三三二頁、松林靖明論文。日本文学叢書、平家物語、二一八頁。福井康順、

- 「平家物語の仏教史的的研究」においては、行長説を否定しているが、さればと云って作者の定説を示していない。石母田正著、平家物語、四九頁、六八頁の意見が隠当である。
- (15) 慈円（久安三年一一四七—嘉祿六年一二二五）は関白藤原忠通の子。寛快法親王に就いて出家得道して道快と称す。後に明雲座主に師事して一一八一年（養和元年）青蓮院住職となつて、慈円と称す。一一九二（建久三年）座主となる。一一九六（建久七年）座主退任し、その後四度座主となり一二一八年には牛車を勅許さる。建久三年は頼朝が將軍になつた年であり、法然上人の外護者である九条兼実はその兄である。
- (16) 平家物語、上巻、二四頁。「入道相國の小鬼、平大納言時忠の卿の宣ひけるは、「この一門にあらざらん者は、みな人非人たるべし」とそ宣ひける。されば、いかなる人も、この一門に結ばれんとぞしける。」
- (17) 同上、四五頁「国母建春門院と申すは、入道相國の北の方八条の二位殿の御妹なり。又平大納言時忠の卿と申すも女院の御兄なる上、内の御外戚なり。内外に付けて執権の臣とぞ見えし。その頃の叙位、除目と申すも、ひとつにこの時忠の卿のままなりけり。揚貴妃が幸ひし時、揚國忠が榮えし如し。」。下巻、二三六頁。
- (18) 同上、六五頁。「一紙一句を以て三塔三千の憤りを息め、公私の恥をも遁れ給ひけん時忠の卿こそゆゆしけれ。」
- (19) 同上、三四三頁、三五七頁。下巻一七一八頁、二二頁、二六頁。
- (20) 作者については、尊卑文脈によれば行長の外に行隆の弟時光の子時長に擬し、又は時光の弟盛隆の子時長（前者と同名）に擬し、或は平家勅文録によれば平頭賴の子成頼にも擬せられ、醍醐雜抄によれば平定経の子資経にも擬せられるけれども、それを勘案しても、物語りの内容からみて行長を作者とみるのが適當である。岩波新書、平家物語、九八—九頁。
- (21) 徒然草二二六段、岩波文庫本一六二頁。中世文学の展望、前掲八五頁、一〇〇頁。
- (22) 日本文学の歴史、五卷、九八—一二二頁。
- (23) 日本文学研究叢書、平家物語、五八頁。
- (24) 恵心僧都源信（天惠五年九四二—寛仁元年一〇一七）は天台宗恵心流の祖、その主著は往生要集、法然上人源空（長承二年一一三三—建暦二年一一二二）は浄土宗の祖、その主著選択集において専修念仏が往生極楽の正行であることを明かす。源信と共にその学仏道の修行は比叡山であり、下山して浄土宗を開いてから九条兼実の厚い外護を受ける。文治二年秋大原勝林院で行われたる所謂大原問答なる大論議によりて、各宗との教理的討論をつくし浄土宗の独立的意義を明らかにする。旧仏教徒からの宗派的圧迫も大きかった。そのため、建永二年（一一二〇）二月土佐に流さる。この時親鸞も同じ

く罪を得て越後に流さる。建暦元年（一一二一）許されて京に帰り翌年寂す。その選択集は九条兼実の請により著す。明惠上人高弁（承安三年一一七三—寛喜四年一一三二）は華嚴宗中興の祖、後鳥羽上皇より梅尾山を賜わり高山寺を創建、後鳥羽上皇、嵯峨門院に戒を授く。北条泰時も深く崇敬す。華嚴教義についての数ある著書のうち法然の選択集を論破せる摧邪輪莊嚴記は有名。日蓮（貞応元年一一二二—弘安五年一一八二）ははじめ蓮長と号し建長五年（一一五三）清澄山にて南無妙法蓮華經を高唱して日蓮と改む。文応元年（一一六〇）立正安国論を北条時頼に呈し、怒にふれて伊豆に流さる。その後また佐渡に流されたが、身延山に入ったのは五十三才。のち武蔵池上にて寂す。

道元（正治二年一一〇〇—建長五年一一五三）は日本曹洞宗の祖。貞応二年（一一二二）入宋。天童寺如浄に禪を受く。各寺堂をたづね、寛元二年（一一二四）波多野義重の請により吉祥山大仏寺（四年のち永平寺と改む）の開山となる。時頼深く帰依す。正法眼蔵五十九巻が主著。

荣西（永治元年一一四一—建保三年一一一五）は日本の臨濟宗の祖。文治三年（一一八七）入宋。万年寺虚庵懷敞より臨濟の心印を受く。紹熙二年（一一九一）帰朝。博多に聖福寺を建てたのが我国臨濟寺の始め。鎌倉幕府の請により鎌倉の建仁寺開山となる。興禪護國論はその主著。

解脱上人貞慶（久寿二年一一五五—建暦三年一一二一三）、法相宗の祖、三十八才から笠置寺に隠る。愚迷発心集が有名であるが、その法然批判は仏道について發菩提心を撥擯するものとしてきびしいものがある。右が名僧知識の主なるものであるが、高弁、貞慶の外は比叡山出身である。

- (25) 叢書、平家物語、二一八頁—二三〇頁、福井康順「平家物語の仏教史的的研究」は教義上の不整合ありとして、平家物語の行長説を否定しているが（前出）、同書二三一頁—二四七頁、渡辺貞麿の「平家物語にあらわれた浄土教」にいうごとく、平家物語にあらわれる浄土教は、卷十「戒文の事」（下巻一三二—一三五頁）に、重衡が年来契つたる聖法然上人（一一三三—一一二二）との物語りの時、上人は、十悪五逆も廻心すれば往生をとぐる故念々称名常懺悔せよとさとして細々と往生極楽のことを説く。それは教理的に法然浄土教に合致するというよりは、むしろ平安朝的浄土教的感傷によるものとみることに筆者は賛同する。元來浄土教は厭世によって浄土を願うのでなく、浄土を欣求することにより、現実のむなしさを厭離するのであって、厭欣の次第でなく、欣厭の次第である。

- (26) 平家物語、下巻、灌頂の巻、六道のさたの事、二七二頁。  
(27) 同上、二七五頁。

- (28) 仏教と文学、西田正好著、一五一頁。琵琶法師について「平安末期の歴史に登場する彼等はその情調豊かな「語り」の手法によって、「平家物語のおおまかな原像を、真つ先に統一的に形成し得る最適者であった」とし、彼らの独特のコミュニケーションによって、この物語が構成された」とするのは、この交響楽の意味に通ずるのである。
- (29) 無常ということ。角川文庫、六〇―七頁。
- (30) 仏教と文学、西田正好著、桜風社。
- (31) 平家物語、下巻、二七一―二七九頁。六道のさたの事、女院御往生の事。
- (32) 叢書、平家物語、一五九―一六九頁。平家物語灌頂巻成立考。
- (33) 平家物語、下巻、灌頂の巻、女院御往生の事、二七六―七頁。
- (34) 叢書、平家物語、一五〇頁。永積安明、平清盛。
- (35) 平家物語、上巻、四六―九頁。ここに一院というは後白河法皇、後白河上皇が出家して法皇となられたのは嘉応元年、七月十六日。小松殿は重盛、松殿は藤原基房であり、資盛は重盛の二男である。後白河法皇は、「今清盛心のままにふるまふ事こそ、しかるべからね。これも世末になりて、王法尽きぬる故なり。」といわれていた。
- (36) 平家物語、上巻、九三―九七頁。教訓の事
- (37) 同上、上巻、一五八頁。医師問答の事
- (38) 同上、上巻、一五九頁。無文の沙汰の事
- (39) 同上、上巻、七五頁。西光斬られの事。西光に対する拷問が厳しくて、「口を裂け」(八一頁)という清盛の叫びは清盛の人間性をよく表明している。
- 同上、上巻、四九頁。鹿の谷の事、事件は清盛の権勢により重盛が左大将となり、二男宗盛が右大将になったについて、官位を乗り越えられたことをうらんだ大納言藤原成親が平家覆滅をはかった計画であるとみている。即ちそれは清盛の驕りが自らまねいたものとみるのである。
- 同上、上巻の五三頁。鷓川合戦の事。鹿谷事件は平家、反平家の底深い経済闘争として荘園争いのからんできていることを指摘している。これが清盛と山門の關係が調和出来なくなる理由でもある。これは闇に清盛の一門の荘園拡大政策への非難でもある。
- 同上、上巻、一〇九頁。新大納言死去の事。大納言藤原成親の子息が丹波の少將成経で俊寛、康頼と共に鬼界ヶ島に流さ

れたについて、備前に謫居していた成親が、成経を思い患いながら世を去る様のあわれさは、このことを敢えて非情に行  
った清盛への非難がこめられている。

(40) 同上、上巻、二二〇―二二二頁。若宮御出家の事。

(41) 同上、上巻、二三〇―二三四頁。都遷の事。

(42) 同上、上巻、三〇一―三〇三頁。祇園女御の事。「古い人の申しけるは、清盛公は只人にあらず、実には白河院の御子なり。」「さしも御最愛と聞えし祇園女御を、忠盛にこそ下されけれ。」その女御が産む子が女ならば院の子とし男ならば忠盛の子としてそだてよということになったのであるから、「末代にも清盛公まことには、白河院の皇子として、さしもたやすからぬ天下の大事、都遷りなど云ふ事をも、思い立たれたるにこそ。」とある。

(43) 同上、上巻、二九二―六頁。入道逝去の事。

(44) 同上、二九三頁。

(45) 同上、一五五一―五八頁。医師問答の事。

(46) 同上、二九七―三〇一頁。慈心巧の事。

(47) 同上、二二一頁、三三四頁。下巻、一六〇頁、一六二頁。

(48) 同上、二六〇頁、三四九頁。下巻二二頁、一〇〇頁。

(49) 同上、二二二頁。下巻、二〇三頁、二〇六頁、二一三頁、二一七頁。

(50) 同上、下巻、一〇六頁、一九五頁、一九九頁、二〇〇頁、二〇六頁。

(51) 同上、上巻、二七一頁。下巻、三一頁、四一頁、一〇二頁、一三二―一三五頁（法然上人との対話）、一三八―一四三頁、二二六頁。

(52) 同上、二六〇頁、二六六頁、二六七頁、三四四―三四八頁。下巻七八頁、一二〇―一二頁、一四三―一四六頁、一四六―一五八頁（維盛の出家から入水まで）。維盛入水の段の第十八願念仏と戒文の事（一三二頁）における懺悔口称の念仏との間には教理論的には重要な問題をはらみ、観経指わりの浄土教と大経指わり浄土教との相異のある所であるから、教学史的には論義のある所だが、今は之を浄土教的の論としてよいと思う。

(53) 本論の註(8)。

## 会報

### ○常務理事会 昭和四七年三月三〇日（木）

- 一、第三一回学術大会日程について
- 一、会長選挙日程について 左記のとおり決定した。

#### 選挙公示

六月二四日（土）選挙管理委員会（第一次投票有権者資格認定）

六月二九日（木）第一次投票用紙発送

七月二五日（土）第二次投票有権者資格締切

七月二二日（土）第一次投票締切

七月二九日（土）選挙管理委員会（第一次投票開票、第二次投票有権者資格認定）

八月一六日（水）第二次投票用紙発送

九月一六日（土）第二次投票締切

九月三〇日（土）選挙管理委員会（第二次投票開票）

- 一、会誌「宗教研究」の複製について 前向きに検討することとなった。

### ○第二六回九学連合大会

昭和四七年五月二一日（日）東京芸術大学音楽学部において開催され、本学会からは一六名が参加し、安齋伸・窪徳忠・

野口武徳・藤井正雄・宮家準の各氏が「沖縄における基層信仰と外来宗教の受容」について報告した。

### ○理事会 昭和四七年六月一三日（火）

- 一、石津照麿会長の死去に伴う臨時措置について 小口偉一氏を代表理事に選出し、石津会長の残任期間、会長事務を代行することにした。
- 一、会則の改正について

会長に事故のあった場合の規定について、会則改正を検討することとした。

一、第三一回学術大会の日程について 駒沢大学において、次の日程で行われることになった。

一〇月二〇日（金）公開講演・理事会

二一日（土）研究発表・評議員会

二二日（日）研究発表・総会・懇親会

一、IAHRについて フランドン氏の死去にともなう措置の報告があった。

一、宗教史研連について 石津照麿委員の後任として、脇本平也氏を推薦することとした。

一、新入会員について 別記のとおり承認した。

一、来年度学術大会の開催校について

### ○常務理事会 昭和四七年六月二四日（土）

一、学会賞選考委員の依頼について

伊原照蓮、上田閑照、坂本弘、羽田野伯猷、堀一郎、前田護郎、柳川啓一の七氏に依頼することとした。

一、来年度学術大会の開催校について

○選挙管理委員会 昭和四七年六月二十四日（土）

一、選挙管理委員長の選出について 大島清氏を委員長に選出した。

一、第一次投票有権者の資格認定について 一二名の有権者を確認した。

執筆者紹介

田中英三 関西大学教授

大林太良 東京大学助教授

星野元豊 龍谷大学教授

徳永宗雄 京都大学大学院

館 熙道 富山大学教授

# Über das Übel im Denken bei Leibniz

Eizo TANAKA

Die Bestimmung des Übels durch die Privation (*privatio*), eigenartig im Denken des Leibniz, ist von Kant und besonders Schelling verweigert, obwohl es in seiner Einstellung eine vermittelnde Anweisung dazu gibt.

Bei Leibniz hat jede mögliche Kreatur vor Schöpfung, i. e. Möglichkeit, zwar das Recht, Existenz zu beanspruchen nach dem Maße nach ihrer Vollkommenheit, aber dessen Anspruch ist, ohne die auf die ideale Realität Wirkung Gottes, in sich selbst unerreichbar, weil jede mit sich den zureichenden Grund nicht führen kann. Das bedeutet zugleich, daß diese gründliche Unvollkommenheit eine andere Limitation zur Folge hat, die nämlich die göttliche Wirkung beschränkt und unzureichend rezeptieren kann.

Die zweifältige Unvollkommenheit wirft darauf einen Schatten, als ob die Kreatur im Dunkel verhüllt wäre. Man dürfte mit Leibniz wohl ein solche Privation als das Übel definieren, so fern es sich seiner Natur nach so zur unredlichen Seinsart der Kreatur verhält, wie sie sich häufig ihren Antrag vergißt und Fortschritt versäumt, welche gerade für Gott verantwortlich sein sollte. Deswegen hat Schelling der Theorie Leibnizens heftig einen Vorwurf gemacht.

Allein dürfte das Übel in seiner Privationslehre, meiner Meinung nach, doch irgendeine Positivität von der erdrückten oder komprimierten Art haben. Auch Leibniz hielte die Trägheit der Kreatur für die Unzuträglichkeit, anders gesagt, steckte mit der verborgenen Arglist. Auf dessen Grund geschieht sowohl die Vermischung der deutlichen mit verworrenen Darstellung (*perception*), als auch der schlechte Wille, denn das Übel hat unter Hülle des Guten maskiert. Hiernach löst sich die letzte Frage, warum wir die göttliche Absicht irrig vermuten. Leibniz nimmt es dafür sehr genau mit dem notwendigen Anschlag, der die Begehrung und Bestrebung, von einer Darstellung zur anderen mehr deutlichen überzugehen, und den immerwährenden Fortschritt in sich faßt. Seine Privationslehre zeigt uns die Gefährlichkeit, und erweckt zugleich reflektierend unsere nötige Seinsweise. Wir können also in diesem Zwischenraum das Übel als ein dynamisch konstruktives Prinzip der besten Welt ausfinden.

# Comparative Remarks on the Myth of Oath-Making of Amaterasu and Susanoo

Taryo ODAYASHI

The Japanese myth of oath-making of Amaterasu and Susanoo, as recorded in the *Kojiki* and the *Nihonshoki*, has three major aspects.

The first aspect is the contest by parallel creation. A close parallel is found in the old Iranian myth in the *Bundahišn*: Ohrmazd and Ahriman struggled with each other by producing Amahraspand and evil spirits respectively. Some traces of this motif are known from the Altaic peoples, *inter alia* from the Tungus and the Koreans.

The second aspect is the so-called "Kingship in Heaven". Although the Japanese myth lacks the major element of successive usurpations of the kingship in Heaven, it betrays some traces of the mythologem, but also shows resemblance in details to the Greek version, e. g. injury of genital organ the threefold division of the universe. Traces are also suggested for Eastern China and Korea.

The third aspect is the *hieros gamos*. Although some Japanese scholars lay much weight on this aspect, I take it for being subordinate to the above two, since the myth deals primarily with the kingship in the Heavenly World. That the brother and the sister stand on both sides of the Heavenly River reminds one of a passage in the *Bundahišn*, in which the primeval cattle and Gayomart stood on both sides of the cosmic river. Some other elements of the *hieros gamos* have parallels in China and Korea.

The Japanese oath myth seems to me to have derived ultimately from the Iranian world and to have reached, possibly tinged with Greek elements, via the Altaic peoples to Japan.

# On the Other-Power

Genpo HOSHINO

What is the Other-Power? It is the essential principle of religious salvation. It consists of tri-dimension .....Incarnation, Bliss, and Truth.

Salvation by the means of the Other-Power is attained, in function of Nirmanakaya or 'Body of Incarnation', the emancipation from human sufferings in the world life. And Tathagata or 'God' and His faculty of salvation .....these concepts are metaphysical beings in function of Sambhogakaya or 'Body of Bliss'. Sambhogakaya is transformed into Dharmakaya or 'Body of Truth' for purpose of salvation for people. The function of salvation through the Other-Power, therefore, is based on Dharmakaya.

We comprehend the Other-Power if we find two structures of the religious faith from a concrete view-point and a theoretical, which consist, at the background of the Other-Power, of the first metaphysical being of the Tathata or Truth, the second metaphysical of Nirmanakaya, and the real, vulgar World.

## Historical Development of the Concept of *Prapatti*

MUNEO TOKUNAGA

Around the middle of the 14th century there arose among the followers of Rāmānuja the divergence of opinion regarding the way of attaining salvation, which resulted in the split of the Śrīvaiṣṇavas into two schools known by the names of Vādgalai, or northern learning, and Tēngalai, or southern learning. Both schools are in agreement in maintaining that salvation is effected ultimately by divine grace, but the former admits that human effort is the prerequisite for winning the grace of God while the latter, deeply convinced of the utter helplessness of mankind, lays stress excessively on the divine grace which is to be gained by a man only through the act of resigning himself to the divine will. This religious attitude of utter resignation is called *prapatti*, or “self-surrender”. The Tēngalai doctrine of

*prapatti* deserves our special attention, since it shows a marked contrast to the Indian religion in general, which attaches value to religious efforts, such as the performance of rites, the practice of yoga, the meditation on the supreme being, and like, as the means of attaining final liberation. Scholars have so far sought the origin of the doctrine of *prapatti* in the devotional hymns of the Ālvār saints of South India who exerted a great influence upon the Tengalai school. However, it is noticed in some of the original Pañcarātrasaṃhitās, which date back to the 8th century A. D., that the northern Vaiṣṇava had already admitted *prapatti* as a special way to salvation by the time of its encounter with the South Indian religious movement. For instance, the doctrine of *sarvatyāga* set forth in the *Lakṣmitantra* as the way to salvation in the degenerate age, and that of *nyāsa* found in the *Ahīrbudhnyasaṃhitā* have very close affinity to the *prapatti*-doctrine of the Tengalai school. Furthermore, the examination of the concept of *sannyāsa* in the *Bhagavadgītā* and earlier Upaniṣads shows that the *prapatti* doctrine of the Pañcarātrasaṃhitās had its germ as early as in the Upaniṣadic age. In this paper, the author first described the characteristic feature of the Tengalai doctrine of *prapatti* in contrast to the Vadagalai doctrine of *bhakti*, and then tried to trace back the concept of *prapatti* to the *Lakṣmitantra*, the *Ahīrbudhnyasaṃhitā*, the *Bhagavadgītā* and the Upaniṣads.

---

# Die Menschenansicht in der Erzählung Heike Monogatari (Erzählung des Geschlechts Heike)

—über die religiöse Bedeutung der Ansicht—

Kido TACHI

## I Verfasser und sein Charakter

Nach dem Essai Tsurezure-gusa (Allerlei aus müßigen Stunden) schrieb das Werk Shinano no Zenji Yukinaga (Yukinaga der Vorige Bezirksvorsteher des Landes Shinano); erzählte es der Mönch Shobutsu (ein blinder Lauterspieler).

Jener, der Sohn des Nakayama Yunitaka, dessen Name in dieser Erzählung sich

zeigt, bekam die Hilfe von Jien, dem Präsidenten der Tendai-Buddhistsekte und wohnte zu gleicher Zeit mit dem Mönch Shobutsu in Daisenbōin (dem Großen Kloster des Beichtkultus) zusammen.

Daher verbanden sich diese beiden notwendig. Noch dazu war Yukinaga der rechte und günstige Mann, diese Geschichte des Hauses Heike (oder Taira) zu schreiben.

Denn er hatte auch durch die Beziehung zwischen seinem Vater Yukitaka und Taira no Tokitada eine tiefe mit dem Geschlecht Heike.

Dadurch, daß die Erzählung dem Volke vom blinden Mönch Shobutsu mündlich geäußert wurde, entstand eine Dreinigkeit—der Zusammenklang der Herzen von Verfasser, Erzähler und Hörern: ein Zustand, der das Werke zur heutigen Ausgabe Kakuichi-bon vermehrt und vergrößert hat.

Den Juhalt des Werks bildet der Auf- und Abstieg der Familien Minamoto (oder Genji) und Taira (oder Heike) in ungefähr 30 Jahren: vom 2 Jahre der Ära Ninan (1167), da Taira no Kiyomori Daijō-daijin (der Premierminister) wurde, bis zum 10 der Ära Kenkyū (1199), da Minamoto no Yoritomo der Vorgesetzte von Kamakura Feudalregierung starb. Vor allem ausführlich schildert die Erzählung den Schicksalwechsel und den traurigen Untergang der Sippe Taira.

Daher kann man sie nicht für eine epische Kriegsgeschichte, sondern für eine lyrische Verhängnisgeschichte halten.

## II Das Schicksal des Menschen und die Religion.

In dem Werke findet man häufig die Wörter „Schicksal“ und „Fügung“ (das erstere zwölfmal; das letztere dreimal), die es bedeuten, daß das menschliche Dasein unumgänglich zugrunde geht oder zum Tode Schritte macht.

Die Tragik des menschlichen Daseins geht über allen persönlichen Willen des Menschen und schlingt sich unentrinnbar um ihn, trotz seiner größten Mühe, sich von ihr zu trennen.

Dabei handelt es sich also um die sich selbst widersprechende Fügung des Menschenlebens, von der es unvermeidlich zum Tode geführt wird.

Gegenüber diesem Abgrunde seines Lebens muß der Mensch notwendig in der Existenz-hellenden Situation des Geistes stehen.

Dieses Werk beginnt der blinde Mönch mit Begleitung einer Art Laute Biwa in trauervollen Melodien zu erzählen; bald predigend oder die Vergangenheit zurückdenkend, bald wie ein Spielmann oder wie ein Geschichtenerzähler. Und die Hörer nehmen dabei den tragischen Charakter des menschlichen Schicksals als ihr eigenes auf sich.

In dieser Weise steht der Mensch am Abgrunde seines Lebens auf dem existentiellen Selbstbewußtsein.

In diesem Sinne ist der Paragraph am Anfang der Erzählung Heike Monogatari der Keim ihrer Menschenansicht, der immer diesem Buch zu Grunde liegt, bis er im Bande Kanjo (Empfangen der buddhistischen Taufe) Früchte trägt.

Kurz gesagt, der tragische Charakter des menschlichen Schicksals ist es, den die Erzählung zeigen will.

Es kommt das Schicksal des Menschen unvermeidlich zu Ende und schließt sich mit dem Tode. Dem Menschen kann der Buddhismus über seinen Tod hinaus den Lebensweg zu Ojō-Jōdo (die Geburt in das reine Land Buddhas) öffnen.

Die Heike Monogatari, die den buddhistischen Gedanken im Grunde hat, lehrt also, daß der Geist von Ōjō-Jōdo den Menschen von seinem tragischen Schicksal befreit und daß der Buddhismus dem menschlichen Leben die tiefste Bedeutung geben kann.

Zusammenfassung am Ende: Die Heike Monogatari zeigt es am klarsten, daß sich die Religion durch das existentielle Selbstbewußtsein des Menschen in der vom Tode gefährdeten Situation fixiert.

Danach, ob der Mensch anmutig oder häßlich gestorben ist, versucht daher diese Erzählung abzuschätzen, wieweit schön er gelebt hat.