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。だがそれ自身の個有な意味を、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慄然とする。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、浄福への熱情を漲らせ実らせるものは掴めない。

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ったのではないか。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 の帰結だ」[1]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し方から、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有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、追求しうる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顕示に対して、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。そこでは創造に際して示される神の叡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続が用意されている。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な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「可能的なものの国」[2]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えない点が、却て顕わになった。被造物の本性から、言わば不可避的に、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」[3]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」[4]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国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」[5]とも語る。可能的なものは、悟性の対象であっても、悟性の中にのみ在って、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っても、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、それを対象的に見る神の悟性とは、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れ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、同時的な融合があったと思われる。

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」[6]でありながら、「可能性の中に réal なものがある」[7]と言われる場合、可能性は、ものが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。従って神の悟性の対象であった可能的なものは、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」[8]と表現する。存在を要求し、存在しようと努めてい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、神的数学に基く共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[9]。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、可能的なものはどこまでも、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、文字通り可能的な次元に局限され、現実化を神の計いに俟つ。従ってそれの本質＝完全性が、神のと異質であるのは言うまでもない。

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」[10]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」[11]。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。

それに対して可能的なものの本性は、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ろう。それは可能的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 Gerhadt; 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)(7) Gerh. VI. S. 614
(8) ibid. S. 616, cf. S. 603
(9) この問題と共に、可能的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。
(10) Gerh. IV. S. 449
(11) Gerh. VI. S. 614

三

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予想した。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」[1]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忖度しながら、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[2]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、単にそれ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、可能的なものが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、存在性の一面とか、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。(3) もちろん先に略言したように、これに

ついては、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斎らされるのである。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。だからそこでは、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」[4]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ぬ。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、飜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。㈠、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」[5]。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」[6]というのは、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。(二)、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。[7]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」[8]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」[9] 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[10]に対して、ここでわれわれは、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)」[11]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で、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)」[12]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で存在を求めた欠如的な本質であった。従って先に被造物が含むと言った無は、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ろう。(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応じて……完全にされるにすぎない」[13]。その限りライプニッツにとって、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」[14]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. Ⅵ. 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. Ⅳ. S. 461, cf. Ⅵ. S. 604
(10) cf. A. Pichler: Die Theologie des Leibniz, S. 265

(11) Gerh. VI, 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 ténèbres) だ」[1]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、神から実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)」[2]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えようか。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的であり、そこに悪の芽がある以上、これを剰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、却て不遜であろう。「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」[3]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」[4]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。そのままで創造することを『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、「わたしの霊はながく人の中にとどまらない」[5]。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る』[6]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)」[7]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当でない。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。[8] 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ぬ。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「舟の速力の原因で、速力の制限の原因ではない」[9]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少している」[10]。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、個有な欠如的本性＝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るみに斎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つからである」[11]。もし影が光りを積極的に撥ね反し、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、逆倒的な我意が悪の生

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。(12) 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にのみある。

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、遅延自身も終極的には、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. Münn. Jubil. Bd. IV. S. 37

五

そのことはライプニッツの悪を、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、自縄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さ、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、その繋縛の中で蹉跌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、どれほど苦汁をなめるかを、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プニッツの悪が、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有の特徴であり、それをライプニッツが悪と見るのは、シェリングの主旨を比喩すれば、神から張り渡された撰理の中で考えられた未熟や脆さを、枠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枠内での不祥事であっても、神に敵対する自執的な頑迷な力ではない。(1) シェリングの拒斥する矢は、ライプ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、ライプ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を否定する」(2)。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」[3]。つまり有限な被造物を、神に対極する他の独自な存在へ、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」[4]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実在根拠を示しえなかった。シェリングの批判の焦点は、ほぼそのように言い換えてよかろう。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」[5]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。

卒直に言ってわれわれは、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、実在的対立を通じて、一方による他方の廃棄を斎らすと言う[6]。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」[7]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実在という意味で、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」[8]。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」[9]。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 privation 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」[10]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、「我性がその断絶において」[11]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しである場合、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延すると、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。[12]

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)(8)(9) 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. 590) 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ろう。しかし力の作用を受けない限り自己を持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。(1) 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」(2) 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)[3]」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」[4]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 arrêter)、…一定の場所に踏み留って(demeurer)先へ進まない」[5]執念のようなものがある。「これが privation である」[6]。そうであれば単に本性の受動的な罅隙である以上に、そこへ自己を繋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、息をころ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)」[7]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きが必要だが、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、事物に個有の惰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、「剝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」[8]が処理されていないと非難した。ライプニッツも格別、今の問題に係わる特殊的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）」[9]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よそ力は、事情の如何にかかわらず現われないと思われる。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。[10]もしそういう考えが許されるとすれば、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（l'esprit）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。[11]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ぬ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、その時々に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。判明であると思った表象が、実は見誤った表出であるとか、反対に危惧された錯雑への懸念が無用であっ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、欝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るまい。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為のためではないか。悪が「善の下に隠れ、善のマスクをつけて表われる」[12]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)」[13]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。混在の中にあった錯雑な表象は、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、破滅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、在るべきものをその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。感覚的な喜び(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(préjudicer)」[14]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」[15]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」[16]したり、見かけ上の善が「本当の善を圧倒する」[17]惑いが斎らされるのか。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。神に向っての誤った自

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、なるほどライプ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 privatif 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[18]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はなく、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ずり下げるように、privatio は「新しい欠如（privations nouvelles）に向う」[19]。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 leibnizschen 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プニッツの洞察が足りない。その点、ライプ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)(6) idid. 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ない。もちろん根源的な不完全性を超脱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、かかる轟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。[1] 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うだけではなく、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」[2]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。[3] 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挟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スムスを越えてこそ、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、徹底した決意を伴な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、人間を不完全な惰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」[4]。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. IV. S. 455, VI. S. 286

（2） Gerh. VI. 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

宇気比神話の諸様相

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[1]、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[2]、花嫁が火を跨ぐ習俗や王家の近親婚[3])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[4]。

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　記紀の宇気比神話

記紀神話体系においては、宇気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、宇気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。

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
	高天原	日に配す	海原	書紀1書11
	高天原	海原	天下但これを治めず	書紀1書6
	天上	日に配す	根の国（放逐先）	書紀本文
	天地	天地	根の国	書紀1書1
	——	——	根の国	書紀1書2

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)[5]。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気比を行う。この宇気比によって、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。

宇気比神話については、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[6]、三[7]）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気比神話の基本的な筋は、次のよ

表二（戸谷、一九六四）

	大神・命の別	所持品	性別	勝	備考
記	大神	玉	女		女—清明物実による
	ス命	劍	男	○	
紀本文	大神	玉	女		女—濁心物実のこと
	ス命	劍	男	○	男—清心は付加的
一書一	大神	劍	女		男—明浄所持品交換
	ス命	玉	男	○	の記述なし
一書二	大神	劍	女		女—黒心玉→女
	ス命	玉	男	○	男—赤心劍→男
一書三	大神	劍	女		男—不レ有二所持品交換
	ス命	玉	男	○	奸賊之心一の記述なし
岩戸神話一書三	大神	劍	女		女—不善所持品交換
	ス命	玉	男	○	男—清心の記述なし

〔注〕(1) →は、所持品と生まれた男女神との関係を示す。

(2) ×は、所持品の交換と生まれた男女神との関係を示す。

(3) ⇢は、物実による解釈を示す。

表三（戸谷、一九六四）

	記	紀本文	一書一	一書二	一書三	岩戸神話一書	備考
十握劍	○	○				○	一書二は「劍」
十握劍・九握劍・八握劍				○			
天真名井	○	○					一書三には「井」のことなし
天渟名井			○			○	一書一には「亦名去来之真名井」とある
劍ヲカム・吹キ棄ツル	○	○					岩戸神話一書には「嚼ム」とある
劍ヲ食ム			○				
市寸島比売命	○	○					岩戸神話一書は女神のこと省略。記は亦御名「奥津嶋比売命」とある
瀛津島姫	○		○				一書三は「亦名市杵島姫命」とある
多紀理毘売命	○						一書三は「田霧姫命」と表記
田心姫(命)		○	○				
天(之)穂耳忍命	○	○					紀本文・一書三は「尊」とある。
天忍骨命			○			○	
熊野久須毘命	○	○					紀本文・一書一は「櫲樟日」とある
熊野忍踏命			○				
氏族の系譜	○	○				○	

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

この宇気比神話には、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 Mazdā の創造には、duždāman 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, Vīdēvdāt 19, 6）。さらに Avesta 中に出てくる悪い創造者 daēva akataš（Vīdēvdāt 10, 13; 19, 43）は、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。(8)

しかし、これより後の Pahlavi 文献、ことに Bundahišn 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 Mazdā）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 の光明を滅そうとしたが、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そ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 は強力な祈祷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（Amεša 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（Gayomart）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 Gayomart 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（Bundahišn, i-iv）。(9)

また Parthia 期の Media 地方の宗教について、Plutarchos（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。(10) 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。天地もなかった原初に Zrwan は一千年の間祈祷して息子を得ようとした。母胎中に二児が宿ったが、Zrwan 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、Zrwan に王にせよと要求した。約束を破らぬために、Zrwan 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った。(11)

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(エマネイト)、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。(12) 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、我が宇気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、別の点で宇気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。Lot-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ノ・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。(13)」

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ってこさせ、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。(14)

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ろ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、Otshirvani（＝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。(15)

これらの事例を見ても明らかなように、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ろう。

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。そ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、一つは古典に出ているものである。先づ前者から見よう。

（天父）天主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。一伝によると天主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。(16)

咸南道の創世歌では次のようになっている。

泰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。(17)

依田氏も注意しているように、この二つの話においては、ともに王位簒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、「命令者天主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ろうか。(18)」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獺となって鯉を捕え、河伯が鹿となると天王郎は豺となって追いかけ、さらに河伯が雉になると天王郎は鷹と

なって攻撃した。その結果河伯も天王郎が真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。(19)

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＝海神と天神の関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真名井の側で互いに神技を競って真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・真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、他の鳥獣も同様の観念によっ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って相争う二重創造の観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えるとき、日鮮両神話の関係は更に密接なものとなってくる。(20)」

依田氏の見解は適切である。そこで言及されている Buryat 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』紀異第一巻、『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って、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、(21)筆者にとってことに注目に値するように思われるのは、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拝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、我われは日本の宇気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 Bundahišn 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》

日本の宇気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、ともに根の国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（Teŝub）についての Hurri 系神話とギリシヤの Hesiodos や Apollodorus 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[22]、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 は北欧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世代がある。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簒奪したものである。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(23)。

さて、この西方の《天界の王位》神話は、我が宇気比神話と、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気比を行ない、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う。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生みながら、アマテラスの後継者になっている。これらの点から見て、この宇気比神話は、天界の王位の簒奪が行われたことを意味しているのではなかろうか？

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簒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簒奪したのでもない。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簒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（ヒッタイト（Hurri）の嵐神に敗れた Ullikummi 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[24]、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、成功した継起的簒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、宇気比神話は、西方の《天界の王位》神話とは、単に天界の王位簒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Apollodorus もともに、第一次簒奪において、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[25]。ヒッタイト(Hurri)の神話でも、第二次簒奪においてKumarbi はAnu の性器を噛み切り、天界の王位を奪う[26]。さらにHerennios Philo のフェニキア史の逸文(Eusebios のPraeparatio Evangelica (1, 9, 20 f. 所引)に出ているフェニキア神話によれば、Kronos (El) は父Uranos から王位を簒奪し、三二年の後父を去勢した[27]。このように西方の《天界の王位》神話では、去勢や性器を傷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Gē (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、宇気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[28]（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簒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。しかもそれは宇気比が行われた直後、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、天の斑馬を逆剝ぎて堕し入るる時に、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ったろう。[29] 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簒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簒奪の神話、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気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、Apollodorus (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。[30]

イランにおいては《天界の王位》神話は現在文献では王書 Šāhnāmeh 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いる。つまり Fīrdausī の王のリストの第四代の王、

Jamšid が第五代の王 Zohak によって王位を奪われ、Zohak は第六代の王 Farīdūn によって王位を奪われるのである。[31] そして、Šāhnāmeh は、これにつづいて Farīdūn の三子の間に三界分治が行なわれたことを記すが、[32] この三界分治モチーフ自体はより古くの Dēnkart viii, xiii, 9 や Bundahišn, xxx, 10 にすでに出ている。[33] 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 (Farīdūn) は一種の世界王であった。彼はその三人の息子 Salm, Toz (Tūr) と Erij (Īraj) 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、次男は勇気を、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、生産者ないし豊穣の三機能体系と、イランを中心とした世界分割観があらわれている。[34]

次に西方の《天界の王位》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 の性器を咬み切って王位を奪うが、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。[35] しかし、これは日本の宇気比神話でアマテラスとスサノオが物実を交換し、それぞれ嚙みくだきいて吐くことによっ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 によって王位を奪われた Anu の精液から生まれた嵐神が Kumarbi から位を奪い、Kumarbi が岩と交って生ませた Ullikummi が嵐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うのである。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 Šāhnāmeh の場合、Jamšid から位を奪った Zohak は、Jamšid の孫の Farīdun によって位を奪われるのも、[36] あるいはこのヒッタイト（Hurri）型の二系列の対立モチーフの痕跡かも知れない。

第五の点はギリシャ神話にかかわっている。Hesiodos も Apollodorus もともに Zeus は父の Kronos によって嚥下されないように、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。

ギリシャ神話の場合、この話は、継起的簒奪の二度目に出て来る話であって、その点日本神話と異る。しかし洞窟から出てくる王が継起的簒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。荘子の譲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ない細部の類似がいくつか存在することが明らかになった。《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

宇気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って、古くから唱えられているものである。[37] しかし筆者は、神婚によって王朝が建設されるとか、新時代が始まるわけでもないので、宇気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、宇気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気比をしたことが出ている。これはすでに O'NEILL が中国の牽牛織女の話と比較したところであった。[38] 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（―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、故なくして皆髭し、梁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、かつ梁の宗懍の荊楚歳時記になると、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っ

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。[39]

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もち、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。[40] 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。[41] 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。[42] 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。[43]」

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 の出産についての 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。[44]

この話は Soslan ないし 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)[45] や、Syrdon についても (Osset)[46] 伝えられている。しかし、これらはあくまでも例外であって、この形式の話は、元来は Soslan ないし 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 ないし Sozryko の出産の話は、たしかに注目に値する。

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、わが宇気比神話と一致し、

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、宇気比神話において、物実の交換が行われたことや、スサノオが生んだマサカ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 Anāhita に相当する大女神であり[47]、そして Anāhita 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[48]、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気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。[49]

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、Bundahišn 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 Erân-vêj の地で、世界の中心がある Veh Dâiti 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 Dâiti 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, Molé 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 Mašya と Mašyānag となった (iv.1, xv.1—5)[50]。

つまり、天安河に相当する世界河 Dâiti 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、はるかに日本の宇気比神話に近いものを見出す。しかも、Bundahišn における一本の植物からの原男女 Mašya Mašyānag 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[51]、アマテラス、スサノオ姉弟の宇気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。

宇気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、宇気比神話において、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、宝の小箱に中に閉じ込めた。すると世の中は真っ暗になった。困り果てた天神はばり吊に、太陽と月をとりもどして来てくれるよう頼んだ。ばり吊は承諾して《大地の主》を訪問した。客が辞去しようとすると、《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。ばり吊は、蜃気楼の馬と、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。かくしてはり吊は、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。(52)」

Alarsk の Buryat 族の異伝は次の通りである。

「天の霊 Kān-Čurmasan と海の霊 Lusat は、みやげものを交換した。天の霊は海の霊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-Čurmasan ははり凧に名案を求めたところ、海の霊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。海の霊は、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。同時に天霊の娘と海霊の息子との婚姻も解消された。(53)」

かつて筆者は、これと宇気比神話と比較して、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。(54)」

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、の諸点において宇気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、宇気比神話や 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るものの、宇気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、宇気比神話中の物実の交換については、中国にも類例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。規は天の円いのに擬し、矩は地の方なのに擬したものである。然るに武梁の石室にある壁画に伏羲氏と女媧氏とがあって、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で、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って、宛も神代史に天照大神が素戔嗚尊の剣を御取りになり、素戔嗚尊が天照大神の曲玉を御取りになっ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、漢土の二神も我が国の二神も同じ事である。然し我が国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、我が国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、素戔嗚尊の物実は剣であるのに対して、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。(55)」

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、スサノオの宇気比神話との間には、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、宇気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 Bundahišn 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

我々は宇気比神話を、二重創造神話、《天界の王位》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 Bundahišn 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、日本の宇気比神話は、決して典型的な《天界の王位》型神話ではないが、それでもその要素を含んでおり、この《天界の王位》神話も伝説化した形ではあるが、イランでは Šāhnāmeh 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掴みの裁決法が Šāhnāmeh (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。[56]

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。[57] そして筆者も最近同様な見解に到達した。[58] 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、[59] 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っ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、古い神話を失ったことや、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[60]。しかし本論文で取りあつかった範囲においては、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、《天界の王位》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[61]、最近では吉田氏がイザナギの黄泉訪問神話[62]や天岩屋神話[63]、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いものである。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っ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涛を蒙った時期が、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《日本神話における北方系要素》という漠然たる解答から一歩前進するためには、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[64]。

註

(1) YOSHIDA 1961—1963, 一九七〇, 一九七一a, 一九七一b, 一九七一c, 一九七二

(2) 大林, 一九七〇

(3) 大林, 一九七一a

(4) 大林, 一九七一b。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a, 一一一—一一八

(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 Dātastān-i Dēnīk, 37, 6—43 に出ている異伝については, MOLÉ 1959: 308—314 の訳文を参照。

(10) WIDENGREN 1965: 215

(11) WIDENGREN 1965: 284 (Wider die Sekten, II, 1, 8 を引く), cf. von WESENDONK 1933: 262; de MENASCE, 1967: 24—25

(12) WIDENGREN 1965: 301—303; WESENDONK 1933: 278—279; DRESDEN 1961: 341—342; de MENASCE 1967: 46—47

(13) LOT-FALCK 1967: 285 なお潜水神話に関しては, 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—七八, HOLMBERG 1927: 329

(16) 依田, 一九七二, 一二四 (張籌根『済州島巫歌』, 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—二〇九
(22) 吉田, 一九七一a, なおその他のまとまった論文としては, たとえば Lesky 1955; Güterbock. 1961; Littleton 1970 を参照。
(23) Littleton 1970: 115—121; 吉田, 一九七一a, 六一—六三
(24) Littleton 1970: 84
(25) 吉田, 一九七一a, 五三—五四, Littleton 1970: 88; Lesky 1955: 43
(26) Güterbock 1961: 156—158; cf, 吉田, 一九七一a, 五一, Littleton 1970; Lesky 1955: 41
(27) 吉田, 一九七一a, 六〇, Littleton 1970: 101; Lesky 1955: 44
(28) Numazawa 1946, 沼沢, 一九五一
(29) たとえば, 松村, 一九五五—五八, 三八四三—四五
(30) 吉田, 一九七一a, 五三—五四, Littleton 1970: 90—91
(31) Littleton 1970: 103—106, cf. Carnoy 1917: 322—323
(32) フィルドゥスィー, 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—一三八参照
(40) たとえば Dumézil 1930; esp. 151—199
(41) 吉田, 一九七一
(42) 吉田, 一九七一b, 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, 一九七一b, 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; Söderblom 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, 三ノ四七一—四八四, Yoshida 1963: 239

(57) Yoshida 1963: 244—248

(58) 大林, 一九七一c, 四九—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c

(64) 本稿においては, イラン神話に関しては Molé その他のテキストの新らしい訳文や Widengren や de Menasce の解釈になるべくよることにした。ヒッタイ (Hurri) 神話についても, Güterbock 1961 が, 彼を含めたその以前のテクスト解釈と異る場合は, 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ある。

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, Ⅵ : 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

フィルドゥスィー著，黒柳恒男訳，一九六九『シャー・ナーメ・王書，ペルシャ英雄叙事詩』（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 ハルヴァ著，田中克彦訳『シャマニズム』三省堂，東京，一九七一。

HOLMBERG, Uno. 1927. Finno-Ugric, Siberian. The Mythology of All Races. Vol. Ⅳ. Boston

HÜBSCHMANN, H., 1887. Sage und Glaube der Osseten. in : Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 41 : 523—576

出石誠彦，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 : PUHVEL, Jaan (ed.). Myth and Law among the Indo-Europeans. Studies of Indo-European Comparative Mythology : 83—121. University of California Press.

Berkeley

von LÖWIS 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』四巻′培風館′東京

de P. MENASCE, 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『建国神話の諸問題』(三品彰英論文集二)′平凡社′東京

MOLÉ, Marian. 1959. La naissance duu 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 Schriftenreihe 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′四一二〇(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』(角川新書一五一)角川書店′東京

——一九七〇「哀傷儀礼の風俗について」『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—二三三′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—三一

——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. Ages of the World (Zoroastrian). in: Encyclopaedia of Religion and Ethics. 1: 205—210. Edinburgh

田中克彦，一九七一「「北方系神話」について」『文学』三九，一三七—一三八四

戸谷高明，一九六四「「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—一一五，有精堂，東京，一九七〇に再録）

WALK, Leopold. 1933. Die Verbreitung des Tauchmotivs in den Urmeer-, Schöpfungs- (und Sintflut-) Sagen. in: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, 62: 60—76

von WESENDONK, 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「日本神話と眼鮮神話」『国文学解釈と鑑賞』四六〇号，一一二—一一九

横田健一，一九七〇「天真名井誓約神話異伝考——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, Atsuhiko. 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「日本神話とギリシャ神話」『伝統と現代』一，一二六—一三四

——一九七一a「ギリシャとオリエントの神統記神話」『理想』四五三号，五一—六三

——一九七一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――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.), Stndies in Siberian Shamanism : 60, 61, 63, 69, University of Toronto Press, Toronto 1963)。これはイランと朝鮮、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

一

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「言二他力一者如来本願力也」(1)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ない。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「或於二此方一破レ惑証レ真則運二自力一故談二大小諸経一或往二他方一聞レ法悟レ道須レ憑二他力一故説二往生浄土一彼此雖レ異レ莫レ非二方便一令レ悟二自心一上」(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価しよう。

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、わがはからひのこころもて身・口・意のみだれごころをつくろい、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。(3)」といっている。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。

では純粋の他力、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っている。「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楽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。他力は本願を信楽して往生必定なるゆへにさらに義なしとなり。(4)」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。そして本願を信楽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楽であり、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、それが他力にほかならない。

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悩を断じ、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

にいえば煩悩的自己の自己否定が求められる、内外心身一切倶捨といわれ、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粋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。たしかに煩悩的人間にとって自ら煩悩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ろう。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楽することによって往生するということ、一声念仏すれば救われるという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楽とかいうことはしかく容易なことであろうか。煩悩的人間にとって「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う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。至心に信楽するには全身心凝っての人間的生命の燃焼がいる。我執の人間にとって無義に徹することは不可能であろう。親鸞がこの無義に徹した十八願の信を易往無人之浄信[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的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う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ろうか。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」[6]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。」[7]と親鸞は信の自己を煩悩具足の個としてうけとめている。この個こそかの二河白道において「汝一心正念直来」[8]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」[9]という三定死の絶体絶命の境にあって「自正当身心決定尋二道一直進不生二疑怯退心一」[10]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ない。それは人間的には冒険である、「空虚への飛躍」[11]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ってはその最後の極点において万仞崖頭撒手時の絶対冒険がなければならない。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うるのか。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っては不可能である。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、その究極点にあっては同一である。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っ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」[12]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」と究極の人間的努力が求められる。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ってはじめて私の人間性の枠が破られるのであって、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「我は神に生きん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。」[13]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っ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っ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ったものが神中心主義的になったのである。肉体は同一でもそれを支配するものが違うのである。全く同じ事態を親鸞は「信二受本願一(ヲ)前念命終(ナリ)即得往生後念即生(ナリ)他力金剛心也(ハ)」[14]といいあらわしている。東西処を異にしながら、いかに類似していることか。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[15]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、絶対他の働きといっ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であろう。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ろうか。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(モ)二異(ナリト)一

莫ヨ非ニ方便ニ令ヨ悟ニ自心ニ」と結んでいる。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　観経疏散善義（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　観経疏玄義分（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「言ニ他力ニ者如来本願力也」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楽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」(1)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。」(2)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「十方群生海帰ニ命スル斯行信一者摂取不ニ捨一 故名ニ阿弥陀仏一是曰ニ他力一」(3)とか「他力とまふすは、仏智不思議にさふらふなるときに、煩悩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ずさふらふ。しかれば義なきを義とすとさふらふなり。」(4)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としよう。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。

「論曰言ニ本願力一者示下大菩薩於ニ法身中一常在ニ三昧一而現ニ種種身種種神通種種説法一皆以ニ本願力起一譬如下阿修羅等雖ニ无一ニ鼓一者一而音曲自然上」(5)

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、種種の説法を現ずるのである。しかしその働きは法性的である。阿修羅の等は鼓する者がないのに自然にその時その場に応じてその音曲を奏でるというが、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応じて自然である。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。

「涅槃おば滅度といふ、无為といふ、安楽といふ、常楽といふ、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、この心に誓願を信楽するがゆへに、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、かたちもましまさず。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、法蔵比丘となのりたまひて、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ば、世親菩薩は尽十方无导光如来となづけ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、微塵世界に无导の智慧光をはなたしめたまふゆへに尽十方无导光仏とまふすひかりにて、かたちもましまさず、いろもましまさず、无明のやみをはらひ悪業にさえられず、このゆへに无导光とまふなり。无导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しるべし。(6)」

この唯信鈔文意の文からわれわれは救済成立にあたつて二つの形而上的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蔵の発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的世界、方便法身の世界を第二次形而上的世界とよび、現実界から区別しておきたいと思う。いま他力はこの第二次形而上的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(7)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导光如来として无导自在の働きをするのである。それ故に「言二他力一者如来本願力也」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うのである。かく第二次形而上的世界は第一次形而上的世界に基礎をおき、そこを離れず、しかも

現実界に応じて現実的表象をとり、現実即応的に現実に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）同上一三（同上七〇八頁）
（3）教行信証行巻（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）教行信証行巻（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　総序（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くる。

「良知无二徳号慈父一能生因闕无二光明悲母一所生縁乖。能所因縁雖レ可レ二和合一非二信心業識一无レ到二光明土一。真実信業識斯則為二内因一。光明名父母斯則為二外縁一。内外因縁和合得二証報土真身一。故宗師言二以二光明名号一摂二化十方一但使二信心求念一」(1)

まず名号は言（ことば）の性格をもっ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、しかもそれは常に大衆の中にあっ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って、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的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[2]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的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。「能所因縁雖レ可二和合一非二信心業識一无レ到二光明土一。真実信業識斯則為二内因一光明名父母斯則為二外縁一内外因縁和合得二証報土真身一」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、「内外因縁和合得二証報土真身一」というのである。他力往生の精髄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、先哲に論義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。親鸞がまず善導の観経疏の「既欲受身以自業識為内因以父母精血為外縁因縁和故有此身[3]」よりその語

を承けついだ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って、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うことができる。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、父母によっ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」[4]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ったりするであろう。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摂取のためなり。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、衆生の煩悩悪業を長時にてらしまします。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。[5]」多少誤解をまねく語句や表現はあっても、この文はよく信心業識のはたらき、富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、この心に誓願を信楽するがゆへに、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。ここにおいて他力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できる。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、卒直に鄙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。たとえ業識とかたねとかいっても、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うのである。(6) 法性が一切群生海の心であるということは法性が穢悪汚染の心ということであって、絶対の矛盾である。これは浄即穢、悟即迷、無即有ということである。一切群生海の心に誓願を信楽するがゆへにこの信心すなわち仏性なり、ということを光号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現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的世界の事態であって、第二次形而上的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的世界を根柢として、第二次形而上的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。

まず第一次形而上的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ろう。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　観経疏序分義
(4) 覚如　執持鈔（蓮如書写本）（金子大栄編　真宗聖典　八一二頁）
(5) 同上（同上八一一頁）
(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　法蔵館刊　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っている。「良由下仏名従二真応身一而建立上故、従二慈悲海一而建立故、従二誓願海一而建立故、従二智慧海一而建立故、従二法門海一而建立上故、若但専称二一仏名号一則是具称二諸仏名号一功徳無量能滅二罪鄣一能生二浄土一何必生二疑一乎」(1)仏の名は真応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真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「言南無者即是帰命亦是発願回向之義」を釈して「帰命者本願招喚之勅命也。言二発願回向一者如来已発願回二施衆生行一之心」(2)といい、南無は仏の喚びかけの命に帰順することであるが、この帰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。換言すれば私の帰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帰命の行、私の帰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発願し、その可能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」といわれる。それが更に解釈されて「言二即是其行一者即選択本願是也」(3)といわれる。仏は単なる対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」(4)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的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「称二念礼観一阿弥陀仏一現世有二何功徳利益一」という問に対して「若称二阿弥陀仏一一声即能除二滅八十億劫生死重罪一」[5]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「自娯楽」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」[6]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観経疏の「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 mokṣa（解脱／救済）に置き、その sādhana（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実行を、Pātañjalayoga は制戒（ヤマ）・内制（ニヤマ）にはじまり禅定・三昧に至る八段階の実修を、Sāṃkhya や Advaitavedānta は聖典の学習と真知獲得の為の精神的努力を、Pañcarātra は各種のタントラ的礼拝儀式を、Bhāgavata は最高神に対する誠信（バクティ）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[1] においてである。この派は人為が sādhana 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[2]）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

Tamil 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った。[3] しかし、これに似た思想は Tamil 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 Tamil に由来させるのは妥当ではない。むしろ T-prapatti 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って、本稿は T-prapatti の源流を Pañcarātra-saṃhitā 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-prapatti の本質と構造を Vadagalai の sādhana 観との対比を通じて明確にしておくことが必要であろう。[4]

Rāmānuja 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観想することで、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 sādhana 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 jñānayoga が、準備行為として必要であるとされる。karmayoga とは、神への礼拝・苦行・巡礼・布施・供犠その他の行為を、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 jñānayoga を生じ、それを通して、或いは直接に bhakti を生

じさせる。また jñānayoga とは、karmayoga によっ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, dharmabhūtajñāna, 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いる。(5)

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 と呼んでいる。これは救済に与かる為の手段ではない。従ってそれを、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）によって神を慰和し、その結果神の恩寵に浴そうとする 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いる。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、意図を伴った従来の 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（caramaśloka とよばれる）: sarvadharmān parityajya mām ekaṃ śaraṇaṃ vraja（すべての dharma を棄てて、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いる。

T-prapatti はその構造において二つの特徴をもっている。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 に関するものである。Tengalai は、財福を意図する祭祀・苦行等はいうまでもなく、Vadagalai

が神を慰和する為に必要とするnityanaimittikakarman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(duṣkara)とよび、それとの対比において、ātmanの認識に向けての修錬を必要としないT-prapattiを易行(sukara)と規定している。さらにT-prapattiには、jñānayoga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-prapatti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-prapatti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-prapattiは副要素karmanをも、(3)準備行為yogaをも必要としない。

II Lakṣmītantraにおける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

ていない。ただ Tengalai が upāya としての 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て、LT は sarvatyāga (または nyāsa, saṃnyāsa, prapatti) の思想を説くに当って、bhakti (-yoga) に言及していないことが注目される。この点に基づいて、LT は Tengalai の成立に先立つ、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。(6) また LT における四種の upāya (後述) の中には、Piḷḷai Lokācārya の Arthapañcaka に upāya として数えあげられる師事 (ācāryābhimāna) がふくまれず、後者における 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 をふくむ upāya を説いた諸章——は、Tengalai 成立を遡ること数世紀、Pañcarātra 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。(7)

LT は upāya として karman, sāṃkhya, 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 とよばれる第四の upāya について私から聞け。その〔upāya を行なう〕際、輪廻の火に焼かれている者は、高次・低次の分支をもつ全ての dharma を棄てて、ただ私一人に帰依せよ。」(16.42-43)

この詩節は明らかに Tengalai が karman 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る。「dharma を棄てる」ことを一種の karman と理解するのである。

LT, 17.103 には「dharma を棄てて」が「upāya を離れて」と言い換えられ、17.58, etc. には upāya と apāya とを放棄すべきことが説かれている。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 (niṣiddha) 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〔或いは回避〕するものと説明される。……(1)(2) 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〔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 nityanaimittikakarman〕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ない」(17.96)。

以上によって LT に於ける sarvatyāga は、T-prapatti とは異なり、karman を副要素としてい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区別すれば、sarvatyāga によっ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, 17.99 は、放棄すべきものを、「〔自らの行為が〕救済機能をもつということの認識(upāyatvagraha)」という語によって明示している。

四種の upāya の説明に先立って、LT はそれらの upāya によって生じる知識(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ってのみ到達するであろう。賢者にとっ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 によって満足させられた私は、汚れのない心をもつ人々にアート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 である karman と sāṃkhya とは、Vadagalai における karmayoga, jñānayoga に相当する。第三の upāya として挙げられる yoga は、瞑想(samādhi)と制御(saṃyama)とに区別されるが(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 sāṃkhya 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 sāṃkhya 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。かくて、karman, sāṃkhya, yoga (= samādhi) という三種の upāya、あるいはそれらの総体としての yoga が、ātman 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。

(シュリー)「神々の神〔ナーラーヤナ〕よ、時が経つにつれてそれら〔三種の upāya〕は、〔衆生にとって〕行ない得なくなってきています。というのも、自存する、存在者〔であるあなた〕より成る「時」(kāla)[8]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 (vāsanā) 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、ジャナールダナよ、跪拝する私にお示し下さい」(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 karman を必要とするが、(3)準備行為 yoga は必要としていないことがわかる。

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)[9]、またそれは T-prapatti のように端的に易行 (sukara) とは見做さ

れず、易行であると同時に難行（duṣkara）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 によって 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つも、その人の buddhi（理性）が非力であると、yoga とタントラ的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）。従って、sarvatyāga は強い buddhi を必要とすることになるが、buddhi を強力にする buddhiyoga を LT は、他ならぬ第三の upāya としての yoga の一分支を成す精神的制御に該当させているのである（16.36）。sarvatyāga と yoga との関連は身体的活動の面においても認められる。即ち、upāya と apāya とを離れた者の行なう 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っている。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 思想を検討することが必要であろう。

III Ahirbudhnyasaṃhitā における nyāsa

LT と同様に original Pañcarātrasaṃhitā[10] の一つに数えられる Ahirbudhnyasaṃhitā 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 より古いことを示していると思われる。AbS において prapatti 思想は、主に nyāsa という語で表わされ[11]、また ātmanyāsa（60.18）, saṃnyāsa（57.77）, sarvasaṃnyāsa（13.42）, śaraṇāgati（37.29）, svakīyātmasamarpaṇa（31.4）などの語も同義に用いられている[12]。後代の文献に頻出する prapatti という語が、術語的価値をもって使用される例は、AbS の中には一度も見出されない[13]。

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 sāṃkhya, 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)[14]――(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、「最もすぐれた分支」(śreṣṭham aṅgam, 52. 15)といわれる[15]。それに先行するのが第六支として挙げられた「無力意識」(kārpaṇya)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 となって下さい――と、帰依 (śaraṇāgati) 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)[16]。

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。

「至福 (niḥśreyasa) を目的とするさまざまの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 Mahānārayaṇa Upaniṣad (ed. Varenne), 538 : tasmān nyāsam eṣāṃ tapasām atiriktam āhuḥ を典拠としたものであるが、さらに Ṛgveda, 8. 19. 5-6 に基づきつつ「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) と云われる」(37. 37-38) と述べ、10. 90. 16 (プルシャ讃歌) に倣って、自己自身を供犠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 における nyāsa は、供犠 (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。

「供犠の形態をした (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犠を行なったことになる」(37. 39-40)。

このような見地から、引き続いて、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。[17] ヴェーダ祭式を特色づける yajña (供犠) の意味を転化して、あらゆる宗教的行為を yajña 化することが BhG に見られるが、nyāsa を yajña と連関づける点において、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い。

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 は供犠として表象される。(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 mokṣa を永遠の幸福 (nityaṃ sukham) とよび、それを「神より成ること」

(bhagavanmayatā) 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。

「百年のあいだ宗教的行為 (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、濁りなく汚れのない、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、それは哲学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区別され、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、宗教的行為を実践することが必要とされる。

「こ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、意図を伴なわない宗教的行為である」(14. 4)。

こうして karman/dharma (宗教的行為) と jñāna (知識) とによって、人は神に到達し、自らの本来的状態 (svakīyo bhāvaḥ) を獲得するのである (cf. 11. 5-6, 13. 12)。

このように mokṣasādhana としての 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っては到り得ない境地、それが「委託のみによって(nyāsenaiva)」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[18]、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い。なぜならば、

「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（sarvasaṃnyāsa）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 を直証するもので、svakiyātmasamarpaṇa = nyāsa は、この jñāna より得られた純粋な ātman を供物として神に捧げる行為である（cf. 31. 4-5）ところから、nyāsa は他ならぬ「知識を伴っている」と述べられる（cf. 13. 42 前引）。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 の原因としてさきに 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 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ている」（31. 11）と述べた後にアヒルブドゥンヤは、天国などという結果をもたらす促進的行為（pravartakaṃ karma）に対して、mokṣasādhana となるのは停止的行為（nivartakaṃ karma）であると説明し、さらに進んで

「個我（jīva）と最高我との結合が yoga といわれる。……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なっていることがわかる。

IV Bhagavadgītā における saṃnyāsa

Bhagavadgītā（略号 BhG）の中に prapatti 思想を見出そうとするとき、常識的には (1) pra-√pad をふくむ詩節[19]、(2) caramaśloka 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たず、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るところから、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) caramaśloka 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いる。Tengalai は、pari-√tyaj を身体的放棄の意味に解して、karman 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[20]。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ことは諦めなければならない。そこで残された可能性として、BhG 中の saṃnyāsa/tyāga[21] という語の内容を検討してみたい。

元来 saṃnyāsa 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[22]。saṃnyāsa とは聖典の義務（karman）を放棄した akarmin のことであった。BhG になると saṃnyāsa 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。

「欲望に基づく諸行為の放棄を、聖者らは saṃnyāsa 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 (sukṛtaduṣkṛta)・〔執着の〕対象 (viṣaya) などが放棄されるべきものとして挙げられており、saṃnyāsa/tyāga を精神的行為とする傾向が BhG には顕著に認められる。(23)

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 と名づけられる宗教的行為の内容をなすものであり(cf. 6. 4)、saṃnyāsa は yoga と置換することができる。BhG には両語を結合した saṃnyāsayoga という表現も見られ (9. 18)、さらに 6. 2 では、saṃnyāsa は yoga であると明瞭に述べられている。この場合 saṃnyāsa 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 なしには達成し難い」(5. 6) とも述べられ、saṃnyāsa 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 śama (平静) と同じ内容をもっと考えられる。

「yoga〔の高み〕にのぼろうする聖者には、karman が手段であると言われる。彼が yoga〔の高み〕にのぼった時には、śama が手段であると言われる」(6. 3)。(24)

karman 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 śama は、宗教的努力の停止あるいは放棄すなわち saṃnyāsa 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〈超行為の完成 (naiṣkarmya-siddhi)〉に、saṃnyāsa 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 saṃnyāsa 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 saṃnyāsa 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、saṃnyāsa 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。

saṃnyāsa 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権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)[25]。

迷妄の故に義務を放棄するのは翳質(タマス)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(ラジャス)的放棄であって(18.7)何れも正しい行為ではない。

saṃnyāsa 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、saṃnyāsa 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、saṃnyāsa 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 mokṣa を目指す宗教的行為となり、一方 saṃnyāsa は、karman を mokṣasādhana 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。[26] 彼らは婆羅門的生活様式の一切を棄てるところから「完全に放棄する人(saṃnyāsin)」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 saṃnyāsa 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、saṃnyāsa は、brahmacarya, 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。[27] 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実践する先行の三住期に対して、saṃnyāsa 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 saṃnyāsa 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 saṃnyāsa は、時が経つにつれて karman 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 saṃnyāsa に再び精神的内実を与えようと努力するが、karman 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 karman の遵守という保守的態度に連なることになり、こうして saṃnyāsa は karman と共存することになった。ただ、BhG は saṃnyāsa 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 saṃnyāsa を一つの upāya として充分宣揚するまでに至っていない。

AbS において、saṃnyāsa 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 (vidhīnām uttamo vidhiḥ, 60.18) として取りあげられる。しかし、nyāsa はなお BhG に見られる saṃnyāsa 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 karman を伴っている。

saṃnyāsa 思想の展開史上最も大きな変化はそれと yoga との分離にあり，LT はこの時期の saṃnyāsa 思想にかなり理論的な解釈を与えている。また LT は，saṃnyāsa 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，saṃnyāsa と karman との共存に理論的基礎を与えている。こうして saṃnyāsa 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) を持つ人にのみ可能な，行い難い (duṣkara) 道とされている。また，名称として prapatti が，sarvatyāga そ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 の宗教詩人達にとって，もともと saṃnyāsa 思想と相容れない karman の要請を，この思想から取り除くことは容易であったと思われる。こうしてこの思想は，yoga 更には karman といった人為的要素を完全に払拭し，それ故もはや upāya とよぶことも出来ない一つの宗教的態度として Tengalaiprapatti に結実することになった。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偲ばせている(28)。

本稿には下記の略号を使用する。

AbS : ***Ahirbudhnyasaṃhitā***, Adyar Lib. Ser., vol. 4. AP : ***Arthapañcaka***, cf. n. 4. BBS : ***Bṛhadbrahmasaṃhitā***, AnSS, no. 68. BhG : ***Bhagavadgītā***. JS : ***Jayākhyasaṃhitā***, GOS, no. 54. LT : ***Lakṣmītantra***, Adyar Lib. Ser., vol. 87. PS : ***Paramasaṃhitā***, GOS, no. 86. ŚPS : ***Śrīpraśnasaṃhitā***, Kendriya Skt. Vidyapeetha Ser., no. 12. YID : ***Yatīndramatadīpikā of Śrīnivāsa***, with transl. and comm. by Ādidevānanda, Madras 1949.

注

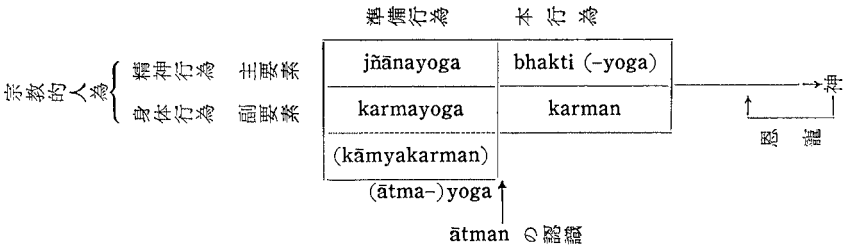
(1) Śrīvaiṣṇava の Tengalai と Vadagalai への分裂は，後に Tengalai の始祖とされる Piḷḷai Lokācārya の頃には未だ明確ではなく，彼に一世代遅れる Vedāntadeśika(A.D. 1268 生) の晩年から顕著になったと云われる。cf. A. Govindācārya, Tengalai and Vadagalai, *JRAS* 1912, p. 716.

(2) 本稿は，「自己の行為に救済促進の機能をもたせる意図を伴っ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，saṃnyāsa, 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，便宜上この思想を saṃnyāsa 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 はこの思想を Nāthamuni に帰する。*Cultural Heritage of India*, vol. Ⅱ, p. 93 は Ālvār が bhakti から発展させたものとする。S. N. Dasgupta, *History of Indian Philosophy*（略号 *HIPh*), vol. Ⅲ, Cambridge 1940, p. 68 は Ālvār の宗教感情に帰する。Carpenter, *Theism in Medieval India*, London 1921, p. 416 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にもそれと Tengalai との因果関係は充分考察されていない。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至っていない。以下の叙述は，(a) The Arthapañcaka of Piḷḷai Lokācārya, tr. by A. Govindācārya, with introd. by Grierson and Skt. transl. by Nārāyaṇa Yati, *JRAS* 1910, pp. 565—607, (b) The Aṣṭādaśabhedas, by A. Govindācārya, *JRAS* 1910, 1130—1112, (c) Dasgupta, *HIPh*, Ⅲ, pp. 85—93 に基づく。(b) (c) は共に *Aṣṭādaśabhedanirṇaya* の内容紹介である。この作品は十五世紀頃，Abhirāmavaracārya によって著わされた（*HIPh*, Ⅲ, pp. 137—138)。また Vadagalai の教義については，上記の他に YID および J. A. B. van Buitenen, *Rāmānuja on the Bhagavadgītā*（略号 *RBhG*), New Delhi 1968; ditto (ed.), *The Vedārthasaṃgraha*, 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。



因みに Rāmānuja および Vadagalai は prapatti を bhakti (bhaktiyoga ともよばれる) から独立させず, bhakti (-yoga) の一形態とみなしている。cf. van Buitenen, *RBhG*, pp. 24—28; S. Singh, *Vedāntadeśika*, Varanasi 1958, p. 374; YID, dharmabhūtajñāna, 24; Govindācārya, *JRAS* 1910, p. 1106.

(6) LT の成立時期に言及する研究書は, 筆者の知る限りでは Iyenger, *Outlines of Indian Philosophy* のみで, これは LT を "decidedly very old" となす (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はこの表現は妥当性をもち得るが, AbS その他の original Saṃhitā よりも古いという意味ならは筆者は支持することが出来ない (第Ⅲ章参照)。また Rāmānuja 以後 Vedāntadeśika 以前のものとされる ŚPS (cf. Śrīpraśna Saṃhitā, ed. by S. Padmanabhan, foreword G of V. Raghavan, Tirupati 1969) の第五三章に, LT, chap. 17 とほぼ同文の prapatti 思想の説明があり, ŚPS も LT と同様に prapatti を「第四の upāya」と述べている (ŚPS, 53. 32 〔apāya を upāya と修正〕=LT, 17. 76; ŚPS, 53. 56=LT, 17. 99) が, これは LT, 15. 17 なしには理解し難いところから, ŚPS が LT をまねたものと理解される。従って LT が Vedāntadeśika に遅れる Tengalai に先行することはこのことからも明らかである。

(7) AP は upāya として karman, jñāna, bhakti, prapatti, ācāryābhimāna の五種を挙げる。筆者の見た限りの original Pañcarātrasaṃhitā においては, bhakti は概ね yoga 的要素を多分に含むタントラ的行法の付随要素とされる (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 として挙げる PS (4. 72, 26. 79-81, 30. 30, 30. 37, 31. 43) においても, bhakti は yoga の一種であり (1. 35), 前者は後者より生じる (10. 38, 24. 11, 25. 49) と述べられている。両者の結合は極めて緊密で, この時期には bhakti が独立の upāya

としての地位を充分確立していなかった（*HIPh*, Ⅲ, p. 32）と言い得る。Tamil 思想と合流してからは，bhakti の地位は大いに高められ，karman, jñāna, yoga を凌ぎ（*Nāradabhaktisūtra*, 25；*Śāndilyabhaktisūtra*, 22），他の手段は必要なしとさえ述べられる（BBS, 2. 5. 16–19, 4. 7. 95）。それに比例して yoga の地位は著しく低下し，不必要とみなすものもある（BBS, 4. 7. 77, 4. 7. 101）。他方 Rāmānuja や Vadagalai に於いても，yoga は独立した upāya としての地位を失い，bhakti を助長する手段とされている（YID, dharmabhūtajñāna, 20）。LT と AP に見られる yoga と bhakti の転換は，このような事情を反映するものと考えられる。

師匠（guru）を通じての解脱ということは，*Śvetāśvataropaniṣad*, 6. 23, BhG, 13. 25 に既に述べられ，一部の Pañcarātrasaṃhitā にも gurubhakti を勧める記述が見られる（JS, 1. 64；LT, 34. 136）が，それを upāya として認めるのは Ālvār のひとり Madhurakavi に始まると言われる（O. Schrader, *Der Hinduismus*, p. 52）。

（8） kālo hi…bhavadātmakaḥ. Nārāyaṇa＝Vāsudeva は「存在者」（bhavat）で Lakṣmī はその「状態」（bhāva）である（cf. LT, 2. 14—15：yena bhāvena bhavati vāsudevaḥ sanātanaḥ / bhavatas tasya devasya sa bhāvo'ham īritā//…bhavan nārāyaṇo devo bhāvo lakṣmīr ahaṃ parā//）から，ここの bhavat は敬称代名詞として「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） *Manusmṛti*, 6. 84 の引用。

（10） Pañcarātrasaṃhitā 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，成立時期によって，(1) original Saṃhitā, (2) 南インドで書かれた 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 Ahirbudhnyasaṃhitā*, Adyar 1916；Govindācārya, The Pañcarātras or Bhagavatśāstra, *JRAS* 1911, pp. 935—961.

（11） AbS, 37. 21—22, 26, 36, 59—64.

（12） この他に，ātmanaḥ samarpaṇam (52. 35), svātmasvātmīyasaṃnyāsī (57. 75), saṃnyāsa (57. 77), svātmasamarpaṇa (58. 27), ātmayāga (58. 43).

（13） 但し，動詞形は若干用いられている。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 に挙げられ、17.66—74, 17.77—80 に二種の解釈が示されている。YID, dharmabhūtajñāna, 28 においては、(5)(6)が一支に合わされ、全体で五支となっている。なお、Singh, *Vedāntadeśika*, p. 386; Govindācārya, *JRAS* 1910, p. 1108 参照。

(15) LT, 17.74 には sarvatyāga の同義語として ātmanikṣepa が挙げられている。

(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) にも見られるが、そこでは精神的祭祀を行う者の体部が祭祀の構成要素に対比されており、*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, *WZKSO*, Ⅷ, p. 23) の一環を成している。AbS においては、この精神的祭祀は、武器をもった神の絵像に対する pūjā として行われており (37.55—57)、絶対者は完全に外在視され、ātman 探究の結果としての ātmanyajña と一線を画している点が注目される。

(18) AbS, 37.27 (前引)。nyāsenaiva はまた nyāsamātreṇa (37.36) とも表現され、人が用に乗りさえすれば、あとは船頭である Hari の仕事であるとも言われる (57.51)。

(19) BhG, 2.7, 4.11, 7.14—15, 7.19—20, 9.21, 15.4.

(20) BhG において＜dharma＞は、聖典に規定された義務 (2.31, 33, 3.35, 18.47)、道徳 (1.40—41, 4.7—8, 7.11)、正義 (18.31—32, 34)、yoga (2.40, 18.70) の意味で用いられる。√tyaj の対象となるものについては以下に述べる。

(21) Rāmānuja によってこの両語を同義とみなす。cf. van Buitenen, *RBhG*, p. 163, n. 632.

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

(23) BhG において、上述の諸項の内容を説く個所は、(karma-) phala: 2.51, 5.12, 12.11—12, 18.2, 6, 9, 11. saṅga: 2.48, 4.20, 5.10, 18.6, 9. saṃkalpa: 6.2, 4. ārambha: 12.16, 14.25. kāma: 2.71, 6.24. śubhāśubha: 12.17. sukṛtaduṣkṛta: 2.50. viṣaya: 18.51. である。身体的 karman の sam-ny-√as を説く場合には、mayi (bhagavati) が附加され、saṃnyāsa は「放棄」から神への「委託」へと意味が転換される (3.30, 5.10, 12.6, 18.57)。ここに後世の saṃnyāsa = prapatti の用法の原型がみられる。

(24) 以下の叙述との関連において BhG, 3.4 参照。

(25) BhG, 3.8—9, 19, 35, 16.23—24, 18.45—48 も類似の内容をもつ。

(26) Cf. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 4. 3. 21, 4. 4. 6, 4. 4. 22.

(27) Cf. Deussen, op. cit., p. 374.

(28) YID, dharmabhūtajñāna, 28 : nyāsavidyā prapattiḥ. nyāsa は prapatti 思想を説く論書の表題によく用いられている — Nyāsatilaka, Nyāsavidyārthavicāra, 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――

舘　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（一巻から五巻まで）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の群像が登場するが、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。今は極めて個性的な清盛に焦点をあてながら、この物語りにおける「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盲目に教えて語ら

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（覚一本といわれ、十二巻に灌頂の巻の付せられたもの）であったのではない[1]ことは明らかである。「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[2]程度のものであったろう。それは平家の名を冠したものではなく治承物語というものであったろう。もっとさかのぼれば三巻程度のものとして成立したものが、六巻となり十二巻となって成長して現今の流布本となったのだが、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[3]、つづいて十二巻となったものである。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ったであろうか。

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[4]。語りものには当然「何」を語りたいかというその「何」がなければならない。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

手にとっ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。書かれた通りを棒読みするのでなく、節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、結局は読み書き的学識や歴史的事件の知識を捨て去ってもなお、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、どこへ向って生きて行くのか。」「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う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[5]、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もないし[6]、没落の悲哀を語ろうとしているともいえるようであるが[7]、それはこの物語りの一面であって、部分的にはそういえる場面があることはいうまでもない。それらの要素を聞き手の感銘に応じながら語って行くのだが、その底では、人間の「運命」[8]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いたのである。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[9]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ので、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も語りの場所は、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ったはずである。書き手と読み手とが直結する読みものとちがって、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」を受けとるのにも、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、栄華を得ることで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的教養が低いだけに、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対し願望的である。それ故過去をふりかえっては詠嘆的であったのは当然である。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って語られる。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ろうが、聞き手は学識的にではなく専ら心情的にうけとっ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って、六巻から十二巻（灌頂の巻を伴うもの）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ったから、平家物語りは語り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。」[10]であって、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、領解されることがらなのである。人間の運命を語ることは、所詮は「人間とは何ぞや——人間はいかに生くべきか」を問うことであるが、それは、生き方、生きるための規準、法則などを語ろ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、又全き虚構的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であるから、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っていたのである。徳川時代から明治・大正にさかんであった説教に節談（ふしだん）と称するものがあって、聴聞者も多く隆盛であったのも語りものの一種とみてよいであろう。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。[11] その無常と必衰とが最もせっぱつまっ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克であったのである。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、それを根源的に超克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学的、宗教的に体系をもった思想となっていたのではない。[12]

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、往生浄土が生の浄化である

ことを鮮明にすることができるのである。往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。いさまし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あるということもできる。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[13]に前の左少弁行隆の名があり、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[14]、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、「前の左少弁行隆と聞えしは、故中山中納言顕時の卿の長男なり」である。中山行隆は慈鎮和尚慈円[15]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き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的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[16]、一時は清盛の権勢下で実力をふるい[17]山門に向っても大きな説得力をもっていたし[18]、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[19]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、さればといっ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[20]。

この行長は九条兼実の家司であって兼実が関白をやめる建久七年（一一九六）に、官をやめて野に下って詩文の道に入り、やがて出家遁世して入道となる。その事情をあわれに思っ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[21]。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った。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って通ずる所があったが、その理解は教理的でなくて多分に心情的であった。生仏のみならず琵琶法師一般[22]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って行くのは何時頃であろうか。時代を知ることも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、[23]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）足利義満将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（一一六七）、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、その政権奪取は、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と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。北条政権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権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、源平興亡の変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」として琵琶弾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、時政の子義時が執権となり、こ

の源氏の悲劇を脚本した北条父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権も対元寇を境にして衰退して、足利氏に政権を奪取されたのであるが、その足利政権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的戦国争乱の時期を誘うこととなったのである。かくて義満が三代将軍となって（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[24]も多いのであるが、それらの知識は仏教の教理的理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、仏道に乗じ、楽果をたとい未来においてで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[25]、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、欣求浄土的であり、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恵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、法然も明恵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ったにちがいない。

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。……」[26]といい、安徳幼帝が壇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。……」[27]といったということを、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的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らみ合う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って、この物語文学が成長したのであって、書き手を行長入道とみ、語り手を盲目の琵琶法師生仏とみるのが適当である。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楽であるということができる。[28]

(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[29]、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[30]。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。頼朝が将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っているという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[31]。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ゐるを見ては、源氏の旗かと心を尽くす。……二位の尼、涙をはら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。……』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「南無西方極楽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しましければ、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経提婆品の示す所であり、韋提希夫人の救われることは観無量寿経の示す所である。この両経は教理の教相判釈的にいうならば、別な範疇の経典であるけれども、それは、四苦八苦の煩悩具足の女人が救われて仏になるという果報を得る道が念仏であるとして、念仏を人生観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「天子聖霊、成等正覚、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。且つて平氏政権の時には、「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。それは永遠の栄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。

このような人生観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。人の権勢と栄華を語るにしても、それは死の有様と対照されるために、栄華と権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[32]、平家物語りのフィナーレ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。[33]」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、ドラマを書きつづって来た人が、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のあわれに美しい救いがこのフィナーレ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って権謀をきそっ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将もすべて亡く、またそれ故にこそ、心底の空しさを隈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っ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って、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ってみないで、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。死と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ものの最も象徴的な人物が清盛である。[34] 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。[35] 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く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、きっ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髻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、[36] 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ケ島に流した。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、現在時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(うつつ)とも覚え候はず。」といって日本国においては四恩の重んずべきであるとて、聖徳太子十七条憲法をも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って」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、神明の加護に預って、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、やうやう宥め宣ひつればこそ、世は今日まで穏しかりつれ。」[37]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のあたりの群集の中に首を高々と鉾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って、当社大明神の、召し取らせ給ひて候。」[38]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るのだが、鹿谷事件をめぐって、数々のことを[39]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悶に思い、その由を清盛に返事すると、清盛は怒って更に厳命を下したので

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[40]、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[41]、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、篭の御所（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、関白流し奉って、わが聟を関白になし、法皇を城南の離宮におし篭め奉り、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[42]。清盛自身は自ら皇子の身分と思い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い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ざまである。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[43]。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、北国追討の大将軍を命じて、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[44]。」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れたらば、焼け金を水にい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揚げ威を振いし人なれども、身は一時の煙となって、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」があるだけであって、救いもなければ、もとより懺悔もない。したがっ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、死ざ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(45)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、ややもすれば君を悩まし奉る。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、……入道の悪心を和げて、天下の安全を得しめ給へ。栄耀又一期を限って、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。……」そこには清盛とうってかわった懺悔の表白がある。その後程なく重盛は病にかかったが、医師の治療をうけることをことわって、「重盛が身仏体にあらず、名医又耆婆（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。清盛とはちがって仏果を願い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[46]、清盛が慈心坊（天台座主慈慧大師良源九一二―九八五）の生れがわりだというものがあった。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[47]、弟忠度[48]、子重盛、子宗盛[49]、子知盛[50]、子重衡[51]、孫維盛[52]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ったが、平家一門都落ちの時、忘れ物をしたといっ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摂取不捨（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って、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っ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った時、子の武蔵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ったことをなげき悲しむが、その悲しみは反っ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って、わずかにあざけりから救われている。

重衡は頼朝によっ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。重衡も今様を歌って琵琶を弾じた。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って、九品蓮台に生をとぐべし」といって打たれたのであるが、これもまた最後の念仏が、東大寺を焼き払っ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って、宗教の意義を死に直面して明らかならしめている。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島をぬけ出て紀井の港について高野山へ上り、かねて知り合いの聖滝口入道に会うて出家する。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しているのである。

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うちで念仏もなく、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、語りたいところの「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に、などか浄土へ参らせ給はで候ふべき。その上当山権現は、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、至心信楽、欲生我国、乃至十念、若不生者、不取正覚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、聞き手が自らの心底にかくありたいと念願するようなその「人間」に最もふさわしいといわねばならぬ。この意味で、平家物語り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ない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るという、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[53]に、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性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、平家物語二三頁―三〇頁)。諸説一覧、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(二)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、六巻本の治承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、この六巻本治承物語をさすものとみてよい。

(4) この三者の感応的状況については明瞭ではないが、語り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は賛成していない。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瞭ではないし、適当ではない。むしろ、この物語は単に叙事詩ではない。むろん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」であるとする。

(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」の語の主なものをひろってみる。

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って……」

三、上巻、一五五頁。「栄耀又一期を限っ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。」

四、上巻、一五七頁。「重盛、いやしくも九卿に列し三台に昇る。その運命を誤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顕なりしかば……」

六、上巻、三三六頁。「源氏は……運命すでに開けんとす。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。」、三五一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―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。」というのは適切なる見解である。

(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、奏でくれている所に、平家物語の合戦実記と異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―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研究」においては、行長説を否定しているが、さればとい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、六八頁の意見が穏当である。

(15) 慈円（久安三年一一四七―嘉禄六年一二二五）は関白藤原忠通の子。覚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）青蓮院住職となって、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れる。建久三年は頼朝が将軍になった年であり、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。「入道相国の小舅、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」とぞ宣いける。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、入道相国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、揚国忠が栄えし如し。」。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―八頁、二一頁、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、或は平家勘文録によれば平顕頼の子成頼にも擬せられ、醍醐雑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当である。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、五巻、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（天恵五年九四二―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―建暦二年一二一二）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（一二〇七）二月土佐に流される。この時親鸞も同じ

く罪を得て越後に流さる。建暦元年（一二一一）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。明恵上人高弁（承安三年一一七三―寛喜四年一二三二）は華厳宗中興の祖、後鳥羽上皇より栂尾山を賜わり高山寺を創建、後鳥羽上皇、建礼門院に戒を授く。北条泰時も深く崇敬す。華厳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荘厳記は有名。日蓮（貞応元年一二二二―弘安五年一二八二）ははじめ蓮長と号し建長五年（一二五三）清澄山にて南無妙法蓮華経を高唱して日蓮と改む。文応元年（一二六〇）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（正治二年一二〇〇―建長五年一二五三）は日本曹洞宗の祖。貞応二年（一二二三）入宋。天童寺如浄に禅を受く。各寺堂をたづね、寛元二年（一二四四）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。

栄西（永治元年一一四一―建保三年一二一五）は日本の臨済宗の祖。文治三年（一一八七）入宋。万年寺虚庵懐敞より臨済の心印を受く。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済寺の始め。鎌倉幕府の請により鎌倉の建仁寺開山となる。興禅護国論はその主著。

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発菩提心を撥無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、巻十「戒文の事」（下巻一三二―五頁）に、重衡が年来契ったる聖法然上人（一一三三―一二一二）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。元来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、真っ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。鵜川合戦の事。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いることを指摘している。これが清盛と山門の関係が調和出来なくなる理由でもある。これは閻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将成経で俊寛、康頼と共に鬼界ケ島に流さ

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。慈心坊の事。

(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―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、観経据わりの浄土教と大経据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、今は之を浄土教的といってよいと思う。

(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。

六月一五日（木）第一次投票有権者資格締切
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

七月一五日（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」の複刻について　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、安斎伸・崔徳忠・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、石津照璽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　ブ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　石津照璽委員の後任として、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嘱について

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嘱することとした。

一、来年度学術大会の開催校について

○選挙管理委員会　昭和四七年六月二四日（土）

一、選挙管理委員長の選出について　大畠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　一一二名の有権者を確認した。

○新入会員紹介

新井　智　町田市玉川学園五―二四―二　玉川大学教授
石井　昌子　北区田端町四八　創価大学講師
石川　力山　世田谷区駒沢四―三三―二二　駒沢大学大学院
伊藤　浄厳　和歌山県伊都郡高野町高野山　高野山大学内
伊藤　隆寿　世田谷区東玉川二―三二―七　田園荘　駒沢大学助手
岩本　光悦　京都市左京区吉田下大路四一　岡崎方　京都大学大学院
トマス・インモス　渋谷区東二―一二―三　上智大学教授
宇野　正人　世田谷区船橋一―三五―六　島田荘　成城大学大学院
太田　心海　佐賀県杵島郡白石町堤五九六　佐賀龍谷短大助教授
岡田　真　中央区銀座六―四―一二　駒沢大学助教授
鏡島　元隆　静岡県庵原郡蒲原町蒲原二三二五　駒沢大学教授
片山　一良　世田谷区駒沢二―三四―一九　市之瀬方　大正新脩大蔵経刊行会嘱託
金子　善光　川崎市幸区南幸町三―一〇六―二　高輪高校講師
黒丸　寛之　横浜市緑区松風台一四―一四　駒沢大学助教授
小坂　機融　港区高輪二―一一―一　駒沢大学助教授
酒井　得元　世田谷区駒沢一―二三―一　駒沢大学教授
桜井　秀雄　世田谷区鎌田二―五―三　駒沢大学教授
島薗　進　葛飾区亀有五―一二―一二　振興ビル五〇六　東京大学大学院
杉森　創吉　渋谷区西原二―四―一〇　日本社会事業大学講師
青龍　宗二　世田谷区上馬四―四―五　横溝方　駒沢大学講師
高田　吉雄　練馬区東大泉一六〇　池田方　東洋大学大学院
高橋　壮　文京区本郷六―七―六　東京大学大学院
月本　昭男　文京区向丘一―二〇―七　東大YMCA　東京大学大学院
築山　修道　京都市北区小山南上総町一九　武田方　大谷大学大学院
土井　道子　千代田区麹町四―六
徳永　大信　佐賀市八戸二―四―三　佐賀龍谷短大助教授
中山　照光　台東区上野桜木一―一四―一一　東洋大学大学院

納富　常天　横浜市金沢区金沢町二〇九　駒沢大学講師
羽塚　孝和　京都市右京区桂上野北町二八　川島方
大谷大学大学院
長谷　正当　奈良市桂木町一六―二〇六　京都産業大学勤務
篠崎　正美　福岡県朝倉郡朝倉町比良松四五八
九州大学助手
松浦　寛法　目黒区東ケ丘二―一一―三　村杉荘二―二
駒沢大学大学院
森川　貞雄　世田谷区駒沢三―一二―一七　金栄荘二―八
曹洞宗教化研修所員
山崎　俊生　京都市伏見区向島中島町一四　日の出荘二五
京都保育専門学院講師
山下　秀智　池田市姫室町九―二〇　凌雲閣五
京都大学大学院
吉田　正紀　藤沢市辻堂元町四―一一―一二
立教大学大学院
若山　玄芝　常滑市丸山一三　愛知学院大学講師
渡辺　喜勝　仙台市片平丁　東北大学文学部宗教学研究室
東北大学助手
紅楳　英顕　京都市下京区北小路東中筋入高雄町　仁木方
京都大学研修員
西村浩太郎　京都市北区小山下総町三九―一
ルビマンション四六　京都大学助手

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
舘熙道　富山大学教授

Über bas 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 OBAYASHI

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 emancination 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.

Histrical Development of the Concept of *Prapatti*

Muneo TOKUNAGA

Around the middle of the 14 th 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 Vadagalai, or northern learning, and Tengalai, 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 Tengalai 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 8 th 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 *Lakṣmītantra* as the way to salvation in the degenerate age, and that of *nyāsa* found in the *Ahirbudhnyasaṃhitā* 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 *Lakṣmītantra*, the *Ahirbudhnyasaṃhitā*, 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 Yukitaka, 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) znsammen.

Daher verbanden sich diese beiden notwendig. Noch dazu war Yukinaga der rechte und günstige Mann, diese Geschichte des Hauses Heike (oder Taira) zn 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 Daijo-daijin (der Premierminister) wurde, bis zum 10 der Ära Kenkyu (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 Verhängnissgeschichte 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 großten 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 erzählten; 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.