

慚愧の精神史——その初発としての『靈異記』

池 見 澄 隆

三八

I 問題の所在・研究史

R・ベネディクト『菊と刀』を起点とする従来の「恥の文化」研究には、〈仏教〉を本格的に視野に入れた例が無い。その原因・背景として、「恥の文化」論者はその学問的立場（文化人類学・心理学・社会学・民族学など）に制約されて、仏教系の資料に踏みこまないのが通例であり、一方、仏教学プロパーでは、先験的に仏教の倫理観は罪悪の面でもらえるべきものとし、恥は仏教研究の対象から外されてきた点が考えられる。その結果、たとえば、「慚愧」という仏教用語をもってあらわされる、より奥行きのある仏教的恥の文化はなごらく放置されてきたのである。しかし、実際には、日本人になじみ深い経・論をはじめ、わが国仏教者の手になる法語や説話の類に慚愧の精神や心性は濃厚にみられ、しかもそれが古代・中世・近世にわたってひとつの承譜を明確に形成しているのである。そこで筆者は、仏教の思想や、それにもとづく仏教者の心性を充分、射程にとり入れた精神史の立場から、「慚愧」の脈脈を発掘したい。その試みは、一方で恥を中心とした従来の日本文化論に対し、

他方では罪悪を中心とした仏教の倫理観をめぐる通説に対して大胆な修正をせざるであらう。慚愧の精神史は時代・社会によってどのような持続と変容をしめすのであろうか。このような問題視野のもと、ここには慚愧の精神史の初発点に位置するものとしてわが国最古の仏教説話、景戒撰『靈異記』をとりあげたい。

いま、筆者は仏教を本格的に視野に入れた恥の研究例が無いことを指摘したが、そこに言及した先例は若干みられる。それを紹介・検討することから始めよう。

ベネディクトの所論を端緒とし、それへの批判を試みた従来の「恥の文化」研究には、その立場のちがいを越えていくつかの顕著な傾向がみられる。一つは「恥の文化」にも外面的・他律的な側面だけではなく、内面的、自律的な側面があるという趣旨の指摘であり、これが最も多い。もう一つは、日本にも、「恥の文化」ばかりではなく「罪の文化」がある、という指摘であり、この場合は仏教を引き合いに出すのが通例であり、日本仏教の罪悪思想をふまえた所論であるといえる。さいごの一つは、日本仏教の中に「恥の文化」がみられる、という指摘である。仏教者の思想や心性に「恥」を見出

すことによつて仏教の新たな側面をとらえようとする試みであるといえよう。これは例外的少数である。

ここでとくに注目したいのは、第三番目の所論である。それは本稿と直接ふれ合う視点にたつからである。

〔A〕梅原猛氏の見解はこうである。浄土教の感情様式を論ずるなかで、罪と恥のちがいを指摘し、「罪は悪たる自己の自己意識であるにたいし、恥は醜なる自己の自己意識」であると、²「倫理的価値が必ずしも美的価値より上でないように、必ずしも罪の文化がはじの文化より上ではない」と断じたあと「悲しみと恥の感情様式は源信にあつても明白である」と述べて「二十五三昧式」の「恥ズベシ、恥ズベシ、悲シムベシ、悲シムベシ」というフレーズを挙げる。

〔B〕つぎに浄土教における罪意識を論ずるなかで梅原氏の所説を受けたかたちの石上善応氏の所説はこうである。「二十五三昧式」のフレーズは最澄の願文から始まり、法然、親鸞にも見られることや、人間の自己意識には、罪と恥が併存していることを指摘したあと梅原氏が「恥」を罪と対立するものとしてとらえていることへの不満を「ベネディクト以来の問題意識」か、と疑念を呈し、また作田啓一氏の所説を援用して恥に羞恥と恥辱とが内包されているとしたあとと羞恥心が悪から罪意識への橋渡しをする一面のあることを指摘する。

〔C〕橋本峰雄氏は妙好人の生活感情を素材に浄土文化の一面を論じるなかで平等意識・感謝・自負・罪・無常などと共に「羞恥」をとりあげる。

まず、浅原才市の歌

あさましのざんぎも胸にある／ありがたのくわんぎも胸にある
／ざんぎくわんぎのなむあみだぶつ

をあげて、妙好人の罪業感⁶は、親鸞の「やぶれかぶれの罪業感」とは異なり、「弥陀および親鸞・蓮如ら祖師たちへの絶対信頼の中でのみ成り立ち、その根はぎれて」おり「ここに、妙好人たちが示す浄土の感情としての羞恥があらわれる」とのべ、同じく才市の次の歌をあげる。

あさましのばけのかわとは、さいちがごとよ／ゆうちやばけ、
ばけ、ばけのかわ。／によらい、三のまえでも、ばけるかい、
はづかしや、はづかしや。

橋本はいう。「ここにあるのは、倫理的な有限者に対する恥の意識」でもなく「宗教的な無限者に対するキリスト教的な原罪意識でもない」「むしろ宗教的な無限者に対するはにかみである。煩惱具足の凡夫のままに決定往生させられることをはにかむのである。ひげ目を感じつつもいつも相手に受けいれられているという信頼と甘え、それがここでの羞恥である」――。

以上、三者の説を紹介した。つぎにこれらの所説に対し筆者なりに検討を加えたい。

〔A〕の検討。罪と恥を対比させている点はR・ベネディクトの論をふまえた結果であらう。筆者は、恥を罪の関係でとらえること自体は妥当であるが、そこには(一)罪と対立する恥とともに(二)罪を対象とする恥の二様を想定する必要があると考えている。罪と対立する恥とはベネディクトのいう恥と同系譜である。ただしこれは広義の恥の一面であり、他面、罪を対象とする恥がある。これは

罪を恥じる意識である。梅原はまた「悪なる自己の自己意識」たる罪に対して、恥を「醜なる自己の自己意識」と規定するが、筆者は、先学による現在までの諸研究をふまえて「世間の優劣基準にたつまなざしへの反応」(後述)ととらえる立場であり、醜という美的負価値の限定を避け、才能・業績・行為にかかわる「劣なる自己の自己意識」と規定したい。これに準じてさきの「罪を恥ぢる」とは、罪を犯した己の劣弱性を恥じる意識と規定することができる。

〔B〕の検討。これは大概において賛同できるが罪意識を論じるのが目的であるため、仏教と恥の関連に気づきながらも問題意識が両者の関連自体に留まらず、罪へと流れているのは「仏教と恥」論として惜しまれる。

〔C〕の検討。これは問題視野が妙好人に限られてはいるが前二者が問題点の指摘に止まるのに対し、より本格的な考察である。それだけに示唆されるころは多い。ただ、これも主題の一部であるためその考察は充分でない。才市の歌の「さんぎ」(慚愧)とは、さきにもふれたように、仏教的な恥意識であり、その意識が「くわんぎ」(歡喜)に連動していることを「浄土的感情としての羞恥」ととらえ、その羞恥を宗教的な無限者へのはにかみであり、弥陀への信頼と甘えであると説く。ここでは慚愧がなぜ歡喜につながるのか、という心理構造の説明がなされていない。また、親鸞自身の、慚愧や恥意識をとまなり自己表明(『教行信証(信巻)』)をまったく看却しているのはなぜであろうか。思うにそれは妙好人の恥意識の発生を、妙好人と親鸞との罪意識のちがいに求めたためであろう。

ちなみに親鸞は、同書のなかで、

誠に知んぬ、悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜はず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥づべし傷むべし。¹⁾

と痛切な自己表明を試みているが、橋本氏はこの文章を引用しながらも親鸞の罪意識のみを見出すあまり、「恥づべし、傷むべし」の文言を切捨てている。

さて筆者は恥の発生条件の一つとして、自己評と世評(他者の自己への評)とのくいちがいを挙げたい。つまり一般にいう恥(≠不名誉・恥辱)は世評が自己評を下回るときに発生するのであるが、その反面、世評が自己評を上回るときも同じく恥を感じるのである。氏のいう「ひげ目を感じつつも相手に受けいれられている」とは、まさに自己評と世評のくいちがいであり、後者が前者を上回っている、という自覚である。であればこそ才市の「はづかしや」という感情が発生するのである。この点、『歎異抄』にみる親鸞の述懐「……さればそくばくの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ」(傍点引用者)と同様である。この「かたじけなさ」が一般に辱・忤という元来、恥を意味する文字が使用されることについては、すでにR・ベネディクトが指摘している。ただし彼女は、これを「恩の概念」に組み入れている。それに対し筆者はむしろこれを広義の恥に組入れたたいのである。注目したいのは、この「忤し」の語がすでに平安初期成立の『日本霊異記』(中・13)において「慚愧」の心理描写の文脈のなかで用いられていることである。これについては後に詳しく分析したい。

三者に共通しているのは、仏教を浄土教に限定している点である。

筆者の考えでは、本稿でとりあげる景戒（法相宗）をはじめ道元¹⁰（曹洞宗）や無住（臨濟宗・八宗兼学）など、恥をもって自己表明をなした仏教者は決して浄土教者に限らないのである。また前二者は、仏教的恥意識というべき「慚愧」にまったく気づいておらず、最後の橋本氏は「ざんき」（慚愧）の語を視野に入れながらも慚愧を氏のいう「羞恥」に組入れており、その意義・特質を對象化し得ているわけではない。本稿は、このあたりの問題に留意し、慚愧を分析概念として設定するものである。ちなみに、本節冒頭に紹介した、従来の「恥の文化」研究のうち、はじめに挙げた「内面化した恥」とは、慚愧に含まれるものである。

感情語である「はぢ」——本稿では総称としてこの表記を用いる——は、恥・辱・慚・愧・愧・媿・宏などと資料によってさまざまに表記され、慚愧・愧恥など類語も多用される。このように、分析対象としての「はぢ」は種々に表わされ、そのニュアンスも多様であるが、表記や表現によって語の意味が一定しているわけではない。そこで「はぢ」の類型、分析概念、座標について考えてみよう。

Ⅱ はぢの三類型

〈一〉対世評的反応。世間の優劣基準にたつまなざしのもと、隠蔽したい自己の劣位性が露呈することへの衝動的煩悶。ここではこれを「恥辱」とよび分析概念とする。

〈二〉対自照的反応。「対世評的反応」を契機として、世間の基準が内在化され、自己の劣位性が自己に対しては隠蔽のしようもなく自照・内省されることへの衝動的煩悶。ここではこれを「自恥」

とよび分析概念とする。

〈三〉对冥照的反應。冥衆（冥界の存在）の照覧のもと、全裸の自己が一方的に透視されていることへの衝動的煩悶。ここではこれを仏教語を借りて「慚愧」とよび、分析概念とする。

〈一〉の対世評的反應（恥辱）とは、ベネディクトのいう「恥」とは重要なので、その中核部分を要約・紹介しておこう。ベネディクトのいう恥とは、罪と対立するものであり、世間のたてる優劣基準に照して自己の劣位性が露呈する（あるいは露呈することが予想される）とき感じるのである。それは他律的・外面的な制裁力をもつ。ただし恥発生条件として他者に見られているか、見られていると思ひ込むことが必要である。また恥が元来、隠蔽性をもつために恥の文化には告白の習慣はないということになる。

〈二〉の対自照的反應（自恥）は、一般に「我と我が身に恥づ」とか、「内心忸怩たるものがある」というふうに表現される。

〈三〉の对冥照的反應（慚愧）の場合、頭界からは冥界は物理的・心理的に不可視の世界であり、しかも冥界から頭界は透視可能であると信じられている。つまり一方的被透視感が前提である。かつこの煩悶は、冥衆のまに身を揉み、心を刻むような仕方での自己告白をとまない、その結果、己の罪業を漂白し得ること、全裸のままで生き得ること（慚愧の体験は、恥辱からの自己解放をもたらす）、冥衆への感謝の念が得られることがみられる。恥辱は自恥への傾斜を可能性として含み、自恥なき慚愧はあり得ない。その意味で自恥は、恥辱と慚愧を両極としてその中間に位置するとみられる。

これら三類型のうち両極の対世評反應と对冥照的反應について、

その原拠というべき資料を対比的に確認しておきたい。

『古事記』には恥辱譚がみられる。これはわが国におけるはちに
関する文献の初例であり、「対世評反応」の起源である。

死んだイザナミを慕って黄泉国まで行ったイザナギは生前の「我
をな視たまひそ」というイザナミの禁令を破ってその姿を見る。醜
く、汚穢にみちた自分の姿を見られたイザナミは「吾に辱見せつ」と、
怒ってかれを追わせるのである。

次に「对冥照的反應」の論拠として『大般涅槃經』の一節を挙げ
ておこう。これはわが国の仏教者が慚愧を語るとき常に典拠として
引用されるばかりでなく、『靈異記』の作者、景戒の仏教的教養の
背景として重視すべき『法苑珠林』と『広弘明集』にも転載されて
いるからである。仏教語としての慚愧は元來、「慚」と「愧」から
成る複合語であり(慚<hi>/愧<apatraya>)、本經ではこれを
三通りに分けて説いている。

耆婆は答えて言わく、『善い哉、善い哉、王罪を作ると雖も、
心に重悔を生じて、慚愧を懐く。大王、諸佛世尊は、常に是の
言を説きたまう、「二つの白法有りて、能く衆生を救う。一つ
には慚、二つには愧なり。

a 慚とは自ら罪を作らず、愧とは他を教えて作らしめず。

b 慚とは内自ら羞恥し、愧とは發露して人に向う。

d 慚とは人に羞ぢ、愧とは天に羞つ。是を慚愧と名く。

慚愧無き者は、名けて人と爲さず、名けて畜生と爲す、慚愧有
るが故に則ち能く父母、師長を恭敬し、慚愧有るが故に父母・
兄弟・姉妹有り」と説きたまえり。(原漢文)

これを『涅槃經』の慚愧の定義とみて支障はあるまい。そこでこ
ろみにこれをさきの『古事記』の逸話と対比したい。ただちに知ら
れるのは『涅槃經』の傍線 a が、罪を作らず、作らせもしないとい
うように罪と関連させて説いているのに対し『古事記』の場合は「見
ばら相手に自分の醜い姿を見られたことを「辱」として問題にして
いるのである。

次に傍線の「内自ら羞恥」するとは、相手⇨他者⇨世間の基準が
内面化した意識である(これは対自照反応⇨「自恥」に該当する。
のに対し、『古事記』ではもっぱら自分を見た相手(他者)に対す
る怒りであり、見られたことへの反応である。次に傍線 c「發露し
て人に向い」とは、『古事記』では自分の劣位部分を他に対して隠
蔽するはちの元來の性質どおり自分の醜惡な姿をみるなど禁するの
であるが、ここではむしろ自分のはちがましい部分や体験を他に表
明する、というのである。次に d「人に羞ぢ」るとは『古事記』と
同様である。e の「天に羞ぢ」とは『古事記』には全くみられな
かった点である。したがって傍線 d「人に羞ぢ」という点を除いて
a・b・c・e が「慚愧」の語源であるばかりでなく、对冥照的
反應の論拠たりえているのである。

『古事記』と『涅槃經』のはちをめぐる所説が、このように明確
な対照を示していることをふまえ、はちの座標を描くならば次のよ
うになろう。『古事記』を起源とする对世評反応をヨコ軸にとり、『涅
槃經』を論拠とする对冥照的反應をタテ軸にとる。その座標におい
て、さまざまな「はち」は、それぞれの位相をしめすのである。

III 『靈異記』にみる「はぢ」

『靈異記』⁽¹⁶⁾において「はぢ」は、一つは(a)説話作品の話例として、いま一つは(b)作者自身の自己表明として語られる。(a)はさらに①非行(いわゆる罪なる行為)と直接の関連をもたない話(中・29/中・31/中・34)と②非行と直接の関連をもつ話とに分かれ、②はさらに「はぢ」体験が(イ)非行の当事者でない場合(中・9/下・26)と、(ロ)非行の当事者である場合(中・13/上・10/中・7)とに分かれる。

(a) ①非行と直接関連をもたない「はぢ」

〈中・29〉では、行基を請待して催した法会の席上、聴衆の中で髪に猪の油を塗った女人が行基に叱責され「女大きに恥ぢて出て罷ったという。獣血を原料とする油製品の使用は殺生の結果であり、それを髪につけて法会に参加することを邪道であると行基は責めたのであるが、女人自身は、自らの行為の非道性に気づくまもなく、満座の中で非難され、周囲の露わな視線を一身に浴びたことよって「大きに恥ぢて」退出したのであるから「恥辱」に該当する。この退出は、「はぢ」の撤退性の動機を含む点でも注目される。

〈中・31〉では七十歳と六十二歳の老夫妻が、はからずも子を出産したが、その女兒は左の手指を固く握りしめたままであるのを父母が愁えて「子の根具はらず。これ大きな恥とす」といった。この場合の恥は、世間の外聞への煩悶であり「恥辱」に含まれる。

〈中・34〉では貧女が、男から求婚され結ばれるが、夫になる男

から響応を求められ、食事の料に困窮して「大きく嗟」いた彼女は観音堂に参って涕泣し「恥を受けしむることなかれ」と祈ったという。この場合夫の要求に応え得ないわが貧なる境遇にもとづく煩悶であり恥辱に該当する。

(a) ②(イ)非行の当事者でない場合の「はぢ」

〈中・9〉は、武蔵国多摩郡の大領であった大伴の赤麻呂が、寺物を濫りに用いた結果、黒いまだらの文様をもった牛に生まれ替り、その文様には碑文のように生前の罪状が記されており、親屬がこれを見て恐れたという話である。

牛の斑紋を調べてみると、赤麻呂は自分が造立した寺を自由にしてお態意的に寺物を借用し、しかもそれを返済しないままに死亡した。これを償うために牛の身を受けたのである、と読めた。

ここに、諸の眷族と同僚と、慚愧の心を発して、慄ることかぎりなし。

この場合の、親屬たちの「はぢ」体験が「慚愧」に該当するとみなしうると考えるのは、単に本文中の「慚愧」という表現に拠ってのことではない。赤麻呂の身上に因果の道理を実検したときの衝撃を「慚愧」と表現していると解釈するからである。その衝迫の内実は、赤麻呂の身上に発現した因果の道理が、当然、自分たちの境涯にも適用されるはずであるという想念を生起させたであろう。またそれは、自身にかかわる未確認・未然の罪に対する煩悶をさえ呼びさましたであろう。というのまさきの引用に続いて次の文言がみられるからである。

おもはく、「罪をなすこと恐るべし。豈報いなるべけむや。この事は季の葉の楷模に報るべし」とおもふ。そゑに、同じ年の六月一日をもて、諸人に伝へき。

親屬たちは赤麻呂にかかわる事のでんまつをはぢ恐れれるあまり、後世の人々への戒めとして書き留めておこうと決意し、記録をつくり諸人に公開、伝承した。身内の「はぢ」体験を隠蔽するのではなく、却つてさらけ出し世人に公表するところがこのはぢ体験を「慚愧」とみるゆえんである。

本話末尾の作者のコメントに「冀はくは、慚愧なきひととも、この録を覽て、心を改め善を行なはむことを」と強調するのは、つね日頃、一片の慚愧の念もない人も、この記録によつて自分の行動や生き方を自己点検し、とりわけ寺物盗用の罪は未然にこれを防止せよ、と教唆するものであり、慚愧の念の喚起の勧めであるといえよう。

〈下・26〉は讃岐の美貴の郡の大領を夫とする広虫女という女性が暴利をむさぼつた結果、半獣身(上半身のみ牛)に転生しその罪業を家族が償う話である。広虫女の死骸を取めた棺の蓋が自然に開いて、その半牛身を見、牛の如き振舞いを目撃した夫と家族たちは、「東西の人、忿々ぎ走り集い、怪しび来」ること絶え間がない、という状況のなかで

愧恥^{かひぢ}へ勵^むみて五体を地に投げ、願を発したのである。

ここにいう「はぢ」とは、諸方から見物に馳せ参じた世間の人びとの好奇なまなざしに対する夫や家族の煩悶、すなわち「恥辱」もあつたであろうが、それ以上に家族らが広虫女の半牛身という苦果

を見て受けた衝撃であろう。すなわち、彼女の苦果に触媒されて自分たちの未確認・未然の罪業にも想念を及ぼしての煩悶であり、「慚愧」とよぶにふさわしい。なお「五体投地」という懺悔滅罪の儀礼的举止はこの慚愧の念によつて支えられ、発動しているとみられる。次いで寺への寄進という莫大な財物による贖償と、今までの他者への貸付を悉く帳消しにした行為は、その根底にこれを支える「慚愧」の情念があることは明らかである。以上の事件の一部始終を見聞した国・郡のすべての人びとが「喟き慄然へ」たのは、かれらが家族の体験した、懺悔につながる「はぢ」、つまり慚愧を共有したからにほかならない。

(a) ② (a) 非行の当事者の「はぢ」

〈中・13〉は、日頃、勤行のたびに天女像に向つて「天女の容のごとき、好き女をわれにたまへ」と祈願していた山寺の優婆塞が、ある夜の夢に天女と交接したことをめぐつて、「はぢ」を体験した話である。ここには三例、二種類の「はぢ」がみられる。

優婆塞、夢に天女の像に婚ふと見る。明くる日に瞻れば、その像の裙の腰に、不淨染み汗^{あせ}れたり。行者視て、慚愧してまうさく、「われは似たる女を願ひしに、なにぞ悉くも、天女専にみづから交りたまふ」とまうす。媿^{かひぢ}ぢて他人に語らず。

ここでまず注目されるのは、仏に仕える身が、夢の中とはいへ、あろうことが吉祥天と交わつたにもかかわらずそのことへの罪惡意識は微塵もなく、代わつてはぢている点である。

優婆塞のこの「はぢ」体験を「慚愧」に該当するとみなすのは、

単に本文中、慚愧という表現を用いていることに拠るのではない。

天女像の下半身に自分の「不浄」が染みつき汚れているのを視たかれは、その事実には衝撃を受ける、それが天女（像）と自分との間における、ひそやかな体験であって世人の誰ひとり知る者のない出来事であったにもかかわらず、その真情を包み隠さず吉祥天女に「まう」しあげているからである。しかもその表白のなかで天女の感応を「忝」きことと受けとめているのは自分の願望や予想をはるかに上まわる処遇を戴いたと自覚したときの申しわけなき、心苦しきであり、快い煩悶である（忝は辱と共にはぢを表わす）。この点も「慚愧」の条件を満たしている。総じてこれを対冥照の反応と捉えるのは至当であらう。

次に、天女への奏上のあと、この事件を「愧ぢて他人に語ら」なかつたのは、天女像をおのが体液で汚した、優婆塞としてあるまじき行為（非行）を、世人に対してはひたすら隠そうとしたためであり、これは隠蔽性を基本とする対世評的な反応であり、「恥辱」に該当するのである。

このように、この話例にはひとつの事件をめぐって慚愧と恥辱という、両極の反応の並存がみられるのである。

しかもその後日譚としてこの出来ごとをひそかに聞き知っていた弟子が、里人に暴露し、たしかめに来た里人によって「淫精」の「染み穢れ」を検証されると、

優婆塞、事を隠すこと得ずして、つぶさに陳べ語りき。

一面、己むを得ざる状況であったとはいへ、世人に対して「はぢ」体験をごまかすことなく詳しく陳述したのはひとたび慚愧の体験を

くぐったゆえであらう。ここに慚愧体験が恥辱からの自己解放をもたらすという事例の、萌芽を見出すことができる。総じてこの話は優婆塞の「はぢ」の成熟度や発生過程を知ることができる。

（上・10）は、大和の国の土棕の家長が、「懺悔の法要」のために僧を招き、その過程で期せずして家長の父親（先代の家長）が牛に生まれ替って当家に使役されていたことを知るといふ話である。

ここでとりあげたいのは懺悔の法会（この営為がいかなる理由・目的によるのかは判然としない）にさいして招いた僧の、（先代の家長とのかかわりにおける）「はぢ」体験である。招待された僧は、法要が終ったその夜、床に就くさいに主人が用意してくれた被（掛けぶとん）をみて心に思った。明日、法要の布施をもらうより、この「被を取るに如かじ」と。そこで屋外に出ようとした時、声があつて「その被を盗ることなかれ」といった。そこで僧は「大きに驚き疑ひて」屋内を見まわしたが、一頭の牛のほか誰の姿も見えない。そこで牛が語つていうには、自分はこの家の（先代の）家長である。ところが生前、人に与えようと、子に告げずに家の稲を十束取つた。そのため牛の身に生れ替り、先世の負債という罪の償いをしているのである。「汝はこれ出家なり。なにぞたやすく被を盗む」。僧は、在俗者が、自分の家の稲を盗つただけで牛への転生という罪報を受けなければならないことを眼のあたりにしたわけである。

ここに、僧すなはち大きに愧ぢ、還りて宿れる処に止まる。

これは単に自分の非行を直接、他者から見とがめられた恥辱、つまり対世評的反応であるにとどまらない。

因果の理法を体現し転生した「牛」とは、僧にとつていわば冥界

からの使者もしくは冥衆（冥界の存在）に準じるものと感じられたであろうし、その言を容れた上での反省と、非行の断念とは対冥照的反応というにふさわしい。翌朝の法要終了後、僧は、親族だけを集めて「つぶさに先の事を陳」べたのであり、ここにも、告白を伴う「はぢ」という、慚愧の重要な特質を見出しうるのである。

〈中・7〉は、行基を誹謗した智光が冥界での受苦のあと、蘇生して行基に謝罪したという話である。まず「はぢ」と関連のふかい冥界での贖罪の模様を検討しよう。

墮獄した智光の受苦の有様はすさまじい。「熱き鉄の柱」や「熱き銅の柱」を閻羅の使いに抱けと命じられたり、「煎熬らむがための阿鼻地獄」に「投げ入れて焼き煎」られたりする。そのたびに智光は

肉みな銷え爛がれ、ただし骨珠のみあり。

という状態になる。使いが箒をもってその柱を撫で、「活きよ、活きよ」というと肉体が元どおりになる。こうしてあいだに三日間の空白をおき前後三回にわけて、罰を受けたあとと蘇生する。

智光が地獄で苦を受け、やがて蘇生したのはいわゆる等価贖罪を果したためである。すなわち、自分が犯した罪業と同量の肉体的苦痛をおのが身に負荷することによって罪過を贖償することであり、罪の解決法の一つである。ここには前提として、罪は計量可能であるとする罪惡観がある。これを仏教的な術語を用いて「滅罪」とよぶにしても、この罪惡観には基本的に罪の質を問う発想はみられず、したがって罪に対する内省も稀薄であるといえよう。

ただ智光の場合、蘇生してから、弟子たちを前に自分の罪状を述

べ、行基のもとへ行き奏上することを決意している点が、単なる肉体的等価贖罪に止まらないものとして注目される。

智光大きに嘆き、弟子に向ひて、つぶさに閻羅の状を述べ。大きに懼りておもはく、「大徳に向ひて、誹り妬む心を拏せしことをまうさむ」とおもふ。

（行基）菩薩見て（略）「なにぞ面拳すること罕き」といふ。光、発露懺悔していはく、「智光、菩薩のみ所に、誹り妬む心を致して、この言をなせり、『光は古徳の大僧、しかのみならず智光は智者なり。行基沙弥は浅識の人にして、具戒を受けず。なにのゆゑにか、天皇、唯行基をのみ誉めて智光を捨てたまふ。』といひき。口業の罪によりて、閻羅王、われを召して鉄、銅の柱を抱かしむ。経ること九日にして、誹謗の罪を償ふ。余罪の後生の世に至らむことを恐り、ここをもて慚愧発露す。まさに願はくは罪を免れむことを」といふ。行基大徳、顔を和けて嘿然り。（傍点、引用者）

ここに『』の部分は、墮獄の原因となった行基への誹謗の内容であり、それは墮獄以前の嫉妬ゆゑの言、「われはこれ智人なり。行基はこれ沙弥なり。なにのゆゑにか、天皇、わが智を齒へたまはずして、ただし沙弥をのみ誉めて用いたまふ」をふまえたものである。このように、さきの叙述を敷衍してまで、己の罪過を、一点の隠蔽することなく他に表白することは「発露懺悔」の特質の一面である。

一方で智光は、ことばをついで「余罪」のことに言及し、それが死後の世界におよぶかも知れないことを恐れ「ここをもて慚愧発露」

するのである。慚愧の特質の一面にも自分の罪の表明があることはすでに述べた。では懺悔と慚愧とはここでは同義なのであるか。はじめの「発露懺悔」の対象は智光自身、明確に自覚している「口業の罪」であったし、それはすでに冥界において贖い、今また行基の前にてあらためて奏上したところのものであった。それに対しあとの「慚愧発露」の対象は「余罪」つまり未だ贖償しおわっていない可能性のある罪である。未償、未確認の罪であり未然の可能性も残した罪である。このような〈罪〉のありようのちがいに對して懺悔と懺愧を使いわけているのではなからうか。このことは「懺愧」の内容を考へるうえで重要なポイントであろう。

「懺愧」は未償・未確認・不定形・不定量の罪、已然か未然かさえもさだかでない曖昧な罪をも対象とすることにおいて「懺悔」と區別されるのであり、その意識は特定の罪なる行為を超えて、己の存在そのものにさえ向けられる。「懺愧」はまた単に悪報に對する心理的反應であるに止まらない。懺愧の念による自責・自罰は、自分の犯した罪業と等量の精神的負荷を自分の身心に課すことによつて自らの非行（罪業）を漂白しているのではなからうか。それはあたたかも墮獄者が熱い銅や鉄の柱を抱かされることによつて行う（肉体的）等価贖罪に對応するものである。

ここで「懺悔」と「懺愧」とのちがいを明確にするため湯淺泰雄氏の罪と恥についての所説を転用すればこうである。懺悔の意識は自己自身の存在の内部で充足してあり、仏との對話に救いを求めようとしているのに対し、懺愧の情念は根源的なものから切離された自己自身の存在の不安である――。

以上の検討結果を整理しておこう。(a)―①非行と関連をもたない「はぢ」はいずれも「恥辱」であり、(a)―②非行と関連する「はぢ」は基本的にいずれも「懺愧」であり、「懺愧」とは非行の結果（悪報）に對する反應であった。とくに(a)―②―(b)非行当事者の場合、非行とは邪姪・偷盜・誹謗といった仏教的規範からの逸脱にかかわる行為であった点が看取できる。総じて「懺愧」は、因果応報の道理の根底にあつてこれを支える情念であるといえよう。

(b) 作者の自己表明にみる「はぢ」

作者景戒の自己表明は上・中・下、各巻の自序と説話例(下・38)にみとめられる。そこには仏教的啓蒙を中心とする本書の撰述意図や読者への要請を述べるなかで、景戒自身の自画像が浮彫にされてくる。しかもその画像は、本書について語るとき熱情とは裏腹に自らの資質に関する劣弱の自覚や己の境涯をめぐる不遇意識など、おおむね自己否定の色調を帯びている。景戒の自己規定や自己認識について結論を先どりしていえば、相対的かつ即自的な自己否定を基調としているのである。いかえれば絶対者を媒介とした徹底した否定の論理はむしろ欠如しているといえるのであり、不徹底な自己否定の精神が、しかも濃厚にみられるのである。じつはそこにこそ「罪惡」よりも「はぢ」の視点にたつて景戒をとらえることの至当性が在るのである。実際、かれは自らの資質と境涯をかえりみるなかで「懺愧」の体験をしばしば吐露する。

本書の撰述意図を述べたあと、次の独白がつづく。

しかれども、景戒、

性を粟くこと儒しくあらず、濁れる意澄ましがたし。坎井の識にして、久しく太方に迷ふ。能功の離れるところに、浅工にして刀を加ふ。寒心の胎らむことを恐り、手を傷はむことを患ふ。これもまた、崑山の一つの礫なり。

ただし、口説すること詳らからぬをもちて、忘れ遺すること多くあらむ、善を貪ふことの至りに昇へず、濫竿の業を示さむことを標る。後生の賢者、幸しくも噉り嗤ふことなかれ。(上・序)

ここには「はち」の表明はみられないが、その前提というべき自卑の意識とその表明は、撰述者一般にみられる謙遜の域をはるかに越えており、この点は各巻の序すべてに共通している。

中巻の序には「はち」意識が明確にみとめられる。

しかれども、警戒、

性を粟くこと聰くもあらず。口に談らふこと利くもあらず。

神の遲鈍なること鐻の刀に同じく、字を連ね居ては華しくもあらず。情の蠢蠢かなること船を刻みしに同じく、文を編み造りては句を乱る。

善を貪ふことの至りに勝へず。拙くして淨き紙を贖し、謬ちて

口伝を注せり。媿づるに勝へ、慮に忝く、顔醜りし、耳熱し。

庶はくは捨文を翻むひと、

天に愧ち人に慙ち、忍びて心を忘れ、心の師となして、心を師とすることなかれ。(中・序)

なかでも傍線部 a には「恥辱」から「自恥」へのなだらかな展開がみられ、同じく b には『涅槃経』の所説を引いて「慚愧」の念をも

つことを読者に勧めている。

羊僧景戒、

学ぶるところは、いまだ天台宗智者の問術を得ず。悟るところは、いまだ神人弁者の答術を得ず。これなほし螺をもちて海を酌み、管によりて天を闡るがごとし。

伝燈の良匠にあらずして、しひて訂このことを睽みる。轍を淨利に尅き、心を覺路に奔す。遠く前の非を愧ち、長に後の善を祈ふ。(下・序)

傍線 b は、前世の己が罪業をはぢるといふ意味である。かれにあっては、つづき前世の業とは何かについては、次の自叙伝風の一節に明らかである。

僧景戒、慚愧の心を發し、憂愁へ嗟きていはく、「嗚呼、恥し

きかな、羞しきかな。世に生れて命活き、身を存へむに便なし。

等流果に引かるるがゆゑに、愛綱の業を結び、煩惱に纏はれて、生死を継ぐ。八方に馳せて、生ける身を炬し、俗家に居て、妻子を善ふ。養ふ物なく、菜食なく、塩なく、衣なく、薪なし。

つねに万の物なくして、思ひ愁へて、わが心安くあらず。昼もまた飢ゑ寒い、夜もまた飢ゑ寒ゆ。われ先の世に、布施の行を

修せずありき。鄙なるかな、わが心。微しきかな、わが行」と

いふ。(下・38)

桓武天皇の延暦六年九月四日、景戒は突如、慚愧の心をおこす(傍線 a)。ここにも、仏教的世界観にもとづく自己否定の精神(傍線 b)、それと並存する形での世俗的価値観にもとづく現世での不遇意識(傍線 c)、その原因を前世における自業たる「不布施」に求

め、そのような前世・現世にわたる自己のありようを、鄙よこしまなる心根であり、微よしい所業であると慨嘆する。冒頭の慚愧とは、これらのすべてに向けられた、身を砥ぎ、心を振るような、自己漂白の試みではなかったか。

景戒は、民衆に因果の道理を説きながら、一方かれ自身の人生における最大の願望は、長命と官位という、いわば現世利益でしかなかった。この点だけを見ても、その現実否定の不徹底さは充分、証明しうる。かれの人間観・人生観は「人性の根本悪の認識」にまで到達したとは断じて言えまい。かれの罪惡観をめぐる功績は、(仏教以前)のそれとは異なり、「自業自得」の語に収斂されるような、特定の罪業は犯行当事者自身の責任に帰すべきであると教示した点に止まり、仏教的罪惡観としては未熟である。

このように罪惡観の歴史、否定の論理の発達の観点からは貶価を受け看過されやすい、不徹底ながらも濃厚な自己否定の精神にたつ本書は、ほかならぬ慚愧の精神上、その初発としての明確な位置づけと、その限りでの評価が可能である。仏教語「慚愧」の理念と心性を、論拠と体験にもとづいて表明し、わが国で初めて本格的に作品に結晶させたからである。

おわりに、柳田国男のベネディクト批判(註)、すなわち「恥の文化」が武士階層以外の階層と、中世以前の時代とに求めらるのであろうか、という二点の疑問に対しては、本稿をもって答としておきたい。ほかに解明すべき論点は多いが、他日を期す。

〔注〕

(1) 副田義也氏が指摘するように、日本人の恥の文化についてはR・ベネディクト以前に、じつは桜井庄太郎『名譽と恥辱』(法政大学出版)がある。副田氏は本書を紹介しつつその再評価につとめている。(同『日本文化試論—ベネディクト『菊と刀』を読む—』(新曜社))

(2) 梅原猛「浄土教の感情様式」『思想の科学』昭三九・四

(3) 作田啓一『恥の文化』再考』(筑摩書房)

(4) 石上善応「浄土教における罪意識の側面」『浄土教—伝統と創造』

(5) 橋本峰雄「妙好人—浄土文化の一面」『思想の科学』昭三九

・四

(6) ここで橋本氏は『歎異抄』の次の一節をあげている。「念仏はまことに浄土に生るる因にてやはんべるらん、また地獄に墜ちるべき業にてやはんべるらん、惣じてもて存知せざるなり」

(7) 日本古典文学大系本

(8) 日本古典文学大系本

(9) R・ベネディクト『菊と刀』第五章(社会思想社)

(10) 拙稿『正法眼蔵隨聞記』における〈恥〉—聖と俗の視点から—(日本仏教学会年報五九号)において道元の場合を論じた。

(11) 注(10)に同じ。

(12) 日本古典文学大系本

(13) 『大般涅槃經』卷十九、梵行品第八の五（大正新脩大藏經第十二卷、四七七頁）

(14) この「恥辱」譯について河合隼雄氏は、「日本民族の恥の原体験」ととらえ、「見るなの禁を破ったことによる罪よりも、見られたことによる恥が強調されている」と述べている。（河合隼雄「自我・羞恥・恐怖」〈同〉『母性社会日本の病理』中央公論社）

(15) ただし、文意の流れとしては人に羞ぢることがそのままに羞ぢることとながるという趣旨が看取される。

(16) 新潮日本古典集成『日本靈異記』の小泉道氏の訓読文による。

(17) 高橋由典「羞恥論」〈京大〉『人文論集』・三七

(18) この点、中世の法語（たとえば注（10）拙稿参照）のように「慚愧」が「恥辱」からの自己解放の機能を説くとは異なる。おそらく慚愧の精神史上『靈異記』が初発点の位置にたつからであろう。それは、本書の冥界観や罪惡観の未分化・未熟と連関する。また本書には、中世とちがって対世評反応たる「恥辱」へのとらわれを仏教語「名聞」への執着としてきびしく斥ける発想はみられない。これは仏教思想を受容する時代・社会の成熟度の差でもある。

(19) 五来重「庶民信仰にみる滅罪の論理」『思想』六二二

(20) 湯浅泰雄氏は、神学者ボン・ヘッファーの遺著『論理学』の一節である「恥は、人間が根元から離れていることについての口に言いつくせない想起である。それはこの隔離に対する悲しみであり、根源との一致に戻りたいという無力の願望である。：

恥は自責よりもっと根源的なのである」を引いて罪と恥のちがいについて述べている。（湯浅泰雄「恥の心理をめぐって」〈同〉『東洋文化の深層』名著刊行会）

(21) 家永三郎氏は日本思想史における否定の論理の発達を論じるなかで『靈異記』を一回だけとりあげ「不治の悪瘡に苦しんだ人が之を以て（宿業の招く所）と考えたのは（略）病氣を通じて人性の根本悪の認識に到達し得たことを示す」と述べている。

（同）『日本思想史に於ける否定の論理の発達』新泉社

(22) 広川勝美「へ日本靈異記」における罪惡観」『人文学報』第二卷第二号

(23) ほぼ同時代の山上憶良にも「はぢ」（媿・愧・忤）を吐露した文章がある。（拙稿「山上憶良の精神—学識と情念—」〈浄土宗学研究』二二号）

(24) 柳田国男「罪の文化と恥の文化」『定本柳田国男集』第三〇巻・筑摩書房

（仏教大学教授）