

古典語ノ一ト (六)

——「はづ」「はぢ」「はづかし」——

「はづ」「はぢ」「はづかし」によって表わされた「はぢらひ」の感情と類縁関係にあると思われるものに、「おそれ」の感情がある。「はづ」「はぢ」「はづかし」の考察に入るに先だち、この「おそれ」の感情について、必要な範圍内で略述しておきたい。

「おそれ」の感情を表わすことばとして、古くは「かしこし」「畏し」があった。古事記・日本書紀や万葉集の用例にあたってみると、「かしこし」は、人智・人力を超えた事物への「おそれ」(畏怖・畏敬)の感情を表わすことばであるが、同時に主体の側にそういう感情を起こさせる事物の、神聖さ・偉大さ・立派さなどを表わすことばでもある。国語の形容詞に、このような二重性格をもつものが多いことは、周知のとおりである。本稿で取りあげようとする「はづかし」も、同じ種類の形容詞である。

427. この「かしこし」について、万葉集卷六の長歌(一〇二〇)の中に、「ゆゆし恐し」の語が見え、それに対して、日本古典文学大系ではつぎのような補注を加えている。

清 水 文 雄

カシコシは、当時の人々の間に、なお色濃く影を残していたアニミズムの觀念を表わした。自然界のあらゆる事物が、生物と無生物とを問わず、生命を持っていると思ひ、それに精霊を認め、それを崇拜するアニミズムは、古代日本人の宗教意識を特色づける一つの代表的な意識であつて、人々は、海・波・沖・山・奥山・坂・道・岩・つむじ風・雷などに靈力を認め、その精霊や威力を畏怖し、それらの物の前に、カシコマルのであつた。その氣持をカシコシという。それは拡張されて、天地の神に対する畏敬となり、天の御門・皇子、さらに天皇の御言葉に対する恐懼の念についてもカシコシと表現するようになった。

このように、日本人の「おそれ」の意識は、自然に対する「畏怖」にはじまり、神や天皇に対する「畏敬」となり、天皇のお言葉・宮殿、皇子に対する「恐懼」となつたが、さらにすぐれた人に対する「尊敬」の念へと発展してゆく。自然に対する「畏怖」は、右にあげられたもののほか、さらに暴風雨・洪水・地震に対するものや、野獸の襲撃に対するものなど、さまざまであつた。それらは

人間の生命をおびやかすものとして、おそれ、おのくべきものであった。したがって、「畏怖」は、人間の内部にひそむ動物的な生命の不安感に根をおろした感情といてよい。これが「畏敬」となり、「恐懼」となり、「尊敬」となっても、その深部には、同様の感情をひそめているものとみてよい。すなわち、われわれ人間にとって、自然は、おそれられるべきものであって、それを人力によって支配したり、征服したりしようなどという料簡を起すことなく、ひたすら自然の靈威の前にかしこまるのみであった。

「おそれ」の感情の性格は、大体このようなものであった。

二

以上のような性格をもつ「おそれ」に対して、「はぢらひ」はどのような感情であらうか。

「はぢらひ」の感情を表わすことばとしては、「はづ」「はぢ」「はづかひ」(名詞)「はづかし」(形容詞)が、記・紀・万葉にすでに見えている。「はづかし」によって、「はぢらひ」の感情を表わすことばを代表させていえば、このことばは、自分よりすぐれたものに対する「はぢらひ」「つつしみ」「はばかり」の感情を表わす。「羞恥」のほか、「有羞」「含羞」などという熟語も、この感情をさしたものである。それとともに、こちらがはずかしくなるくらい、相手が立派であるという意味ももっている。唐木順三氏が、「おそれといふ感情」(『日本の心』所収)の中で、「自己羞恥は同時に、相手の立派さ、偉大さ、神聖さを意味してゐる。いはば自己羞恥は自己を超えた存在との関係において起る。」といっているのも、同じ意味である。

このように見てくると、この「はぢらひ」の感情は、さきにいっ

たように、「おそれ」の感情と類縁関係にあることがわかるが、同時に心の方向としては逆になっていることも明らかである。すなわち、「おそれ」が、自己を超えた存在に対する感情であるとするれば、「はぢらひ」は、そういう存在に対比して、自己の弱さを意識したとき現われる感情で、唐木氏が「自己羞恥」といったのもその意味である。

さて、「はぢらひ」の感情を表わす「はづ」「はぢ」「はづかし」も、「天地神明に恥ぢず」「人に見られてとんだ恥ぢをかいた」「お天たうさまに恥づかしくないか」などのような言い方で、日常生活の中に長く生きてきたことばである。これらのことばは、「天地神明」「お天たうさま」という、自己を超えた存在や、「人」ということばで象徴される、個人を超えた社会的規制の前で、おのれを「はぢらひ」の感情は、「おそれ」が宗教的・道徳的情操の源泉となる感情であるとすれば、すでに道徳的情操そのものを表わしているといふことができる。それがドイツ語の *Scheu* の訳語として用いられている「有羞」「含羞」となると、そのニュアンスをやや異にし、むしろ芸術を生む重要な感情を表わすことばといつてよいと思う。それについて思い合はされるのは、マックス・ピカトが、「近代芸術のアトム化」(『騒音とアトム化の世界』所収)というエッセイの中で、中国の画家の絵について述べた意見である。かれはここで、東洋の伝統的絵画を高く評価し、その特徴は *Shien* ということにあるといっている。この本の訳者佐野利勝氏はこれに「畏怖」という訳語をあてているが、唐木氏が上掲のエッセイで指摘しているように、「畏怖」ないし「畏敬」とともに、「含羞」「羞恥」と

いう感情も含まれていることが、辞書によってたしかめられる。ともあれ、ピカートのいいたいのは、ヨーロッパの近代芸術がアトム化し、断片化して、全体性を失ってしまったのに、東洋の伝統的絵画には、全体がまだ息づいている、ということである。例えば、花咲く小枝を書いた小さな水墨画の中にも、樹木の全体を、いや春全体を感じさせるものがある。その場合、余白は単なる空白ではなく、空白と見える空間は、描かないことによって描きつくしている空間であり、描かれた小枝は、「空間の方を見るときさえ畏れ懼」ているように見える、ともいっている。この Schau の語が、日本語の「おそれ」の感情とともに、「はぢらひ」の感情をも表わしているということは、たいへん興味あることと思われる。

三

さきに、「おそれ」の感情と「はぢらひ」の感情とを比較して、その相違点を述べたが、ここでは、「おそれ」が、自己を超えた存在に対する感情であるとすれば、「はぢらひ」は、そういう存在に對比して、自己の弱小さを意識したとき現われる感情である、といった。そのこと自体は間違っていないのであるが、この「はぢらひ」、すなわち「羞恥」の感情の起原からいうと、人間が人間であることの自覚を得た時に、遠くさかのぼると考えられる。『実存主義辞典』の「羞恥」の項をひらいてみると、その初めの所につきのようである。

むかし、といつても、時間的な意味でのむかしではなく、精神の秩序におけるむかしなのだが、人間がまったくの裸体で歩き廻っていたとき、人間はまだ人間ではなかった。たとえ生理的には人間であるとしても。ある日、彼は、自分の姿にハッと気がつ

き（自己を客体として把握）、恥かしくて居ても立ってもおれなくなり、さしあたり傍の無花果の葉をいそいでちぎりとって、恥部の覆いとした。そしてこの際、気づいたのが先か、恥かしくなったのが先かは、解けない謎なのであるが、自己を客体とすることが、同時に触発的に羞恥を経験するはじめであることはたしかである。

いうまでもなく、旧約聖書のアダム・イヴの物語によつた記述と思われるが、これによると、羞恥を経験することが、同時に自己を客体化することであり、その初めての経験が、人間が人間としての自覚を得た最初であるとするのである。「おそれ」の感情の最初の発現が、自然の暴威に対する「畏怖」であつたとすれば、この感情は、いわば外敵に対して、自己を守ろうとする本能に根ざすものであるから、動物的な生命の不安感といった性格を持つことも、さきにいった。したがって、「畏怖」の感情は、「羞恥」の感情が誕生する時、つまり人間が人間としての自覚を得る時よりも、はるかに早くからあつた感情とすることができる。

同じ辞典は、さらにつづけて「羞恥」の感情の生まれる事情を、つぎのように説明している。

原始人や幼児に羞恥が認められないのは、精神の自由をもたないからである。菓子をこっそり盗みだしているところを、皮肉にも開いていた客間の窓越しに、客から見通された子供は、そのとき羞恥を経験する。父親の鉄筆という必然のもとでは恐怖はあつても羞恥はない。だが客は含み笑いを見せるだけで、彼の盗みをさまたげない。彼は自由に盗みだすことができる。そのとき羞恥が生まれるのである。

ここに「精神の自由」ということばを使つてゐることに注目したい。「精神の自由」を得るとは、ここでは「羞恥」を経験すること、同時に自己を客体化することを意味する。それは、人間が人間であることのあかしでもある。

四

以上を手がかりとして、まず古事記の用例にあたってみることにする。

(1)是に、其の妹伊邪那美命を相見むと欲ひて、黄泉国に追ひ往きき。爾に、殿の膳戸より出で向かへし時、伊邪那岐命、語らひ詔りたまひしく、「愛しき我が那邇妹の命、吾と作れる国、未だ作り竟へず。故、還るべし。」とのりたまひき。爾に伊邪那美命答へて白ししく、「悔しきかも、速く来すて。吾は黄泉戸喫しつ。然れども愛しき我が那勢の命、入り来坐せること恐し。故、還らむと欲ふを、且く黄泉神と相論はむ。我をな祝たまひそ。」とまをしき。如此白して其の殿の内に還り入りし間、甚久しくて待ち難たまひき。故、左の御美豆良に刺せる湯津津間櫛の男柱一箇取り隔きて、一つ火燭して入り見たまひし時、宇士多加礼許呂呂岐呂、頭には大雷居り、胸には火雷居り、腹には黒雷居り、陰には拆雷居り、左の手には若雷居り、右の手には土雷居り、左の足には鳴雷居り、右の足には伏雷居り、并せて入はしらの雷神成り居りき。是に、伊邪那岐命、見畏みて逃げ還る時、其の妹伊邪那美命、「吾に辱見せつ。」と言ひて、即ち宇母都志許荒を遣はして追はしめき。(中略)爾に(伊邪

那岐命)御佩せる十拳劍を抜きて、後手に布伎都都逃ぐるを、猶追ひて、黄泉比良坂の坂本に到りし時、其の坂本に在る桃子三箇取りて、待ち撃てば、悉に逃げ返りき。(中略)最後に其の妹伊邪那美命身自ら追ひ来りき。爾に千引の石を其の黄泉比良坂に引き塞へて、其の石の中に置きて、各刈ひ立ちて、事戸を度す時、伊邪那美命、言ひしく、「愛しき我が那勢の命、如此せば、汝の国の人草、一日に千頭絞り殺さむ。」といひき。爾に伊邪那岐命詔りたまひしく、「愛しき我が那邇妹の命、汝然せば、吾一日に千五百の産屋立てむ。」とのりたまひき。是を以て一日に必ず千人死に、一日に必ず千五百人生まるるなり。故、其の伊邪那美命を号けて黄泉津大神と謂ふ。(中略)是を以て伊邪那岐大神詔りたまひしく、「吾は伊邪志許米志許米岐穢き国に到りて在りけり。故、吾は御身の袂せむ。」とのりたまひて、笠紫の日向の橋の小門の阿波岐原に到り坐して、袂放ひたまひき。(日本古典文学大系本古事記、上)

(2)是に、天津日高日子番能邇邇去命、笠沙の御前に、麗しき美人に遇ひたまひき。爾に、「誰が女ぞ。」と問ひたまへば、答へ白ししく、「大山津見神の女、名は神阿多都比荒、亦の名は木花之佐久夜毘売と謂ふ。」とまをしき。又、「汝の兄弟有りや。」と問ひたまへば、「我が姉、石長比荒有り。」と答へ白しき。爾に詔りたまひしく、「吾、汝に目合せむと欲ふは奈何に。」とのりたまへば、「僕は得白さじ。僕が父大山津見神ぞ白さむ。」と答へ白しき。故、其の父大山津見神に、乞ひに遣はしたまひし時、大く欲喜びて、其の姉石長比荒を副へ、百取の机代の物を持たしめて、奉り出しき。

故、爾に其の姉は甚凶醜きに因りて、見畏みて、返し送りて、唯其の弟木花之佐久夜毘売を留めて、一宿婚したまひき。爾に、大山津見神、石長比売を返したまひしに因りて、大く恥ぢて、白し送りて言ひしく、「我が女ふたり並べて立奉りし由は、石長比売を使はさば、天つ神の御子の命は、雷零り風吹くとも、恒に石の如くに、常には堅には動かす坐さむ。亦木花之佐久夜毘売を使はさば、木の花の榮ゆるが如榮え坐さむと宇氣比呂、貢進りき。此くて石長比売を返さしめて、弟木花之佐久夜毘売を留めたまひき。故、天つ神の御子の御寿は、木の花の阿摩比能微坐さむ。」といひき。故、是を以ちて、今に至るまで、天皇等の御命は長くまさざるなり。(同、上)

(3)是に、海神の女、豊玉毘売命、自ら參出て、白ししく、「妾は已に妊身めるを、今産む時に臨りぬ。此を念ふに、天つ神の御子は、海原に生むべからず。故、參出到つ。」とまをしき。爾に即ち其の海辺の波段に、鶴の羽を茸草にして、産殿を造りき。是に其の産殿、未だ葺き合へぬに、御腹急したに忍びず。故、産殿に入り坐しき。爾に産みまさむとする時に、其の子(火遠理命)に白したまひしく、「凡て他国の人は、産む時に臨れば、本つ国の形を以ちて産生むなり。故、妾今本の身を以ちて産まむとす。願はくは、妾をな見たまひそ。」と言したまひき。是にその言を奇しと思はして、其の産まむとするを窺伺たまはば、入尋和廻に化りて、匍匐ひ委蛇ひき。即ち見聞き畏みて、遁げ退きたまひき。爾に豊玉比売命、其の伺見たまひし事を知らして、心恥づかしと以為して、乃ち其の

御子を生み置きて、「妾、恒は、海つ道を通して往來はむと欲ひき。然れども吾が形を伺見たまひし、是れ甚づかし。」と白したまひて、即ち海坂を蹙へて返り入りましき。是を以ちて其の産みまし御子を名づけて、天津日高日子波限建鵜葺草葺不合命と謂ふ。(同、上)

(4)又、其の後の白したまひし隨に、美知能宇斯王の女等、比婆須比売命、次に弟比売命、次に歌麿比売命、次に田野比売命、并せて四柱を喚上げたまひき。然るに比婆須比売命、弟比売命の二柱を留めて、其の弟王二柱は、甚凶醜きに因りて、本つ土に返し送りたまひき。是に田野比売命言ひけらく、「同じ兄弟の中に、妾醜きを以ちて還さむ事、隣里に聞えむ、是れ甚慚し。」といひて、山代の国の相楽に到りし時、樹の枝に取り懸りて死なむとしき。故、其地を号けて醫木と謂ひしを、今は相楽と云ふ。又弟國に到りし時、遂に峻き淵に墮ちて死にき。故、其地を号けて、醫國と謂ひしを、今は弟國と云ふなり。(同、中)

(5)天皇、深く其の父王を殺したまひし大長谷天皇を怨みたまひて、其の靈に報いむと欲はしき。故、其の大長谷天皇の御陵を毀たむと欲はして、人を遣はしたまふ時、其の伊呂見尊命、奏言したまひしく、「是の御陵を破り壞つは、他人を遣はすべからず。専ら僕自行きて、天皇の御心の如く、破り壞ちて參出む。」とまをしたまひき。爾に天皇詔りたまひしく、「然らば命の隨に幸行でますべし。」とのりたまひき。是を以ちて意祁命、自ら下り幸でまして、少し其の御陵の傍を掘りて、還り上りて復奏言したまひしく、「既

に掘り壞らぬ。」とまをしたまひき。爾に天皇、其の早く還り上らししことを、異しき語りたまひしく、「如河か破り壞ちたまひぬる。」とのりたまへば、答へ白したまひしく、「少し其の陵の土を掘りつ。」とまをしたまひき。天皇詔りたまひしく、「父王の仇を報いむと欲へば、必ず悉に其の陵を破り壞ちむに、何しかも少し掘りたまひつる。」とのりたまへば、答へ白したまひしく、「然かせし所以は、父王の怨みを其の靈に報いむと欲はずは、是れ誠に理なり。然れども其の大長谷天皇は、父の怨みにはあれども、還りては從父にましまし、亦天の下治らしめしし天皇なり。是に今皇に父の仇、といふ志を取りて、悉に天の下治らしめしし天皇の陵を破りなば、後の人必ず誹謗らむ。唯父王の仇は報いざるべからず。故、少し其の陵の辺を掘りつ。既に恥みせつれば、後の世に示すに足らむ。」とまをしたまひき。如此奏したまへば、天皇答へて詔りたまひしく、「是も亦大く理なり。命の如くにて可し。」とのりたまひき。故、天皇崩りまして、既ち意那命、天津日繼知らしめき。(同、下)

右の内、(1)(2)(3)(4)に登場する神や人物の感情および行動の対照表を作ってみると、つぎのようになる。類型を同じくするものを、それぞれ(1)と(3)、(2)と(4)というように組み合わせた。

まず、(1)と(3)を比較してみると、最初に気づくことは、「禁忌」(タブー)を表わすことは、すなわち、(1)の「我をな視たまひそ」と(3)の「願はくは妾をな見たまひそ」について考えてみることにする。「禁忌」のことばの背後には、明らかに「羞恥」の感情がひそ

められている。これは人間としての最初の自覚を意味する「羞恥」ではなく、相手にあたる伊邪那岐命と火遠理命とに対比して、伊邪那美命と豊玉比売命とが、それぞれ醜態な自己の姿を省みた時現われた感情である。しかし、その中には、この感情が発現した当初の性格、すなわち、さきに「羞恥」が、人間が人間であることのおかしとなる感情であるといった、そういう性格が、そのまま受けつがれてきている。そうすると、「禁忌」によって懸命に自己を守ろうとする心が動くのも、当然といわねばならない。なぜなら、それを破られることは、人間としての存在を危くされることになるからである。つぎにくる「破禁」が、おたがいの簡柄を破局に陥れる結果をもたらずとも、うなづけることである。

ここで上代における「禁忌」の意味について、すこし考えておきたい。幸いに、さきに引用した、日本古典文学大系本万葉集卷六の長歌の補注のつづきに、この問題にふれた所があるので、ここに引用することにする。

これ(カシコシ)に対して、タブーであることを表わすのがユシである。タブーは、二重のことを指す。第一は、神聖であり、淨められたものであり、供えられたものであり、献身されたものであるゆえに、別なところにおかれ、隔離され、触れないようにされたもの。第二は、汚らわしい、あるいは穢いと考えられたがために、別のところに置かれたもの、例えば屍骸、ある場合には女など、これらは共にタブーされるべきものであるという。

(中略)従って、ユシにも、神聖だから、触れてはならないとする場合と、穢れている、不吉だ、縁起がわるいとする場合との、二つがある。

| (1) | | | (3) | | |
|-------|---------------|---|------------|-------------------|--------------------------------|
| 男 | 女 | 本文 | 男 | 女 | 本文 |
| | 恐懼 | 愛しき我が那勢の命、入り来ませること恐し。 | | | |
| 破禁 | 禁忌 (羞恥) | 我をな祝たまひそ。 | 破禁 | 禁忌 (羞恥) | 願はくは、妾をな見たまひそ。 |
| | | 甚久しくて待ち難たまひき。故、……一つ火燭して入り見たまひし時、 | | | 其の産まむとするを竊伺たまへば、 |
| 畏怖 | | 見畏みて、 | 畏怖 | | 見驚き畏みて、 |
| 忌避(→) | | 逃げ帰る時、 | 忌避 | | 遁げ退きたまひき。 |
| | 恥辱 (怨恨) | 辱舌に辱見せつ。 | | 恥辱 (怨恨) | 心恥づかしと以為して、……是れ甚作づかしと白したまひて、 |
| 忌避(→) | 追跡(→) (復讐) | 即ち、子母都志許充を遣はして追はしめき。 | 退避 (復讐) | | 海坂を壘へて返り入りまき。 |
| | | 爾に御佩せる十劍拳を抜きて、後手に布彼都都逃げくるを、 | | | |
| | 追跡(→) (復讐) | 猶追ひて、黄泉比良坂の坂本に到りし時、 | | | |
| 反撃(→) | | 其の坂本にある桃は三箇取りて、待ち撃てば、 | | | |
| | 敗北(→) | 悉に逃げ返りき。 | | | |
| | 追跡(→) (復讐) | 最後に其の妹伊那那美命身自ら追ひ来りき。 | | | |
| | 呪詛 (復讐) | 汝の国の人草、一日に千頭絞り殺さむ。 | | | |
| 反撃(→) | 敗北(→) | 吾一日に千五百の踏屋立てむ。是を以ちて、一日に必ず千人死に、一日に必ず千五百人生まるなり。 | | | |
| 袈裟 | | 吾は御身の袈せむ、とのりたまひて、……袈裟ひたまひき。 | | | |
| (2) | | | (4) | | |
| 男 | 女の父 | 本文 | 男 | 女 | 本文 |
| 畏怖 | | 爾に其の姉は甚凶醜きに困りて、見畏みて、 | (畏怖) | | 其の弟王二柱は、甚凶醜きに困りて、 |
| 追放 | | 返し送りて、 | 追放 | | 本つ土に返し送りたまひき。 |
| | 恥辱 (怨恨) | 爾に大山津見神、石長比売を返したまひしに困りて、 | | 慚愧 (世評) | 是に円野比売漸ちて言ひけらく、……隣りに聞えむ、是れ甚慚し。 |
| | 呪詛 (復讐) | 天つ神の御子の御壽は、木の花の阿摩比能微坐さむ。 | | 自殺 (未) (復讐) | 樹の枝に取り懸りて死なむとしき。 |
| | | | | 自殺 (復讐) | 遂に峻き淵に墮ちて死にき。 |

これによると、タブーの意味に二つあることがわかるが、古事記の(1)(3)の「禁忌」が、第二の意味にあたることは明らかで、(1)はいまわしき屍骸であり、(3)はむくつけき異類である。むろん、ここでは両者とも女性として擬人化されて人間感情が賦与されている。

男神が、この「禁忌」を犯して、見るべからざるものを見た瞬間、「畏怖」の感情が発現し、さらにいまわしいものとしてそれを「忌避」する行動に出るのである。こうした男神の一連の行動は、女神にはとうてい堪えられない。「恥辱」ないし「屈辱」となる。「辱」は、「はずかしめる」「けがす」の意味を持っている。「吾に辱見せつ」は、「わたしをはずかしめた」という意味となる。したがって、「恥辱」ないし「屈辱」と「羞恥」とは、同類の感情でありながら、主体のあり方には、非常な相違のあることがわかる。すなわち、さきの例話を借用すれば、含み笑いをした客の前で感ずる子供の「羞恥」に、「精神の自由」があるように、女神の初めの「羞恥」には「精神の自由」があった。「禁忌」は、この「自由」を守る必然の砦であったといつてよい。それが守られているかぎり、人間であることが保証されているわけである。それが男神によって破られた瞬間、「自由」が失われ、人間としての存在を危くするに至る。そこにはげしい「怨恨」の感情が現われ、それにつき動かされて「追跡」「呪咀」となり、さらに積極的な「復讐」に出る場合もあり、また、みずから身を「退避」して、消極的な「復讐」に出る場合もある。(1)が前者にあたり、(3)が後者にあたる。(1)においては、男神が、女神の相つぐ「追跡」「呪咀」に、「反撃」を加え、けつきよく勝利を得るのであるが、「禁忌」にふれたために、穢れた身心を「禳祓」する事により、新しい明浄の世界の誕生を予告し

て、この神話は一応の結末となる。

五

つきは(2)(4)について。「禁忌」は、「精神の自由」を守るために、特定の人間関係にある相手に承認させた誓約である。したがって、「禁忌」が破られることは、その「自由」の砦が破られるばかりでなく、人間としての存在が危険にさらされることにもなる。それはいいかえれば、「羞恥」の感情が踏みにじられることであり、そこに生まれたはげしい「怨恨」から、さまざまの、積極的な「復讐」手段が講じられてゆくことは、(1)(3)の所で見た通りである。ところが、(2)(4)は、「破禁」によつてははずかしめを受けた場合ではなく、容貌の「凶醜」であることを理由として、「追放」のはずかしめを受けた場合である。容貌の醜さをみずからはじらつてゐる間は、「自由」がまだ保証されている。しかし、その醜貌のゆえに、「追放」されることによつて「自由」が奪われると、一転して、「恥辱」を与えられたことからくる、はげしい怨恨の情のとりこととなり、はては「呪咀」にまで発展するか、あるいは、その怨恨の情が姿を表面に現わすことなく、世評を慮つての「慚愧」の情に再転されてゆく、その心は、ついに「恥辱」を与えた相手へ鋒先を向けかえる機会をえないまま、自己背反の「自殺」へと一気に傾斜してゆく。(2)が前者であり、(4)が後者であるのはいうまでもない。すなわち、(2)においては、「怨恨」の情が、積極的な「復讐」の手段としての「呪咀」となつてゆくのに対して、(4)においては、それがついに表面にその姿を現わすことなく、消極的な自己背反の「自殺」となつてゆく点に、両者の著しい相違が見られるが、さらに、はずかしめを受けた主体が、(2)の場合は、表面に現われたところで

は、石長比売自身でなく、その父の大津見神であるのに対して、(4)の場合は、はずかしめを受けた妹二人の中の一人、円野比売自身である点が、両者のもう一つの違いである。その点、(2)は(1)(3)とも異なっているが、同時に(5)で、子が亡父の怨みを報いることになつてゐると、間接的であることにおいて類似している。

さて、(2)と(4)の内、(2)が(5)と類似する点についてはあとでふれるとして、ここでは、(4)の、円野比売が、世評を思つての「慚愧」から、自己背反の極限的行為としての「自殺」にまで至つた点について、考えてみることにする。

垂仁天皇が後のすすめに従つて召された四人の姉妹の内、下の二人が、姿の「凶醜」であることを理由として故郷の丹波へ「追放」されたことは、二人にとつては、堪えられぬ「恥辱」として、天皇を怨んだに違いないが、ここではその「怨恨」の情は姿をそのまま現わさず、「隣里に聞えむ、是れ甚慚し」という方向へ傾いてゆく。これは、円野比売のことははじめる前に、「慚ぢて言ひけらく」とあるのも同じで、「隣里」の人々の目を意識して、天皇によつてあばかれた「凶醜」な姿を恥じる心を表わす。この感情は、「恥辱」ではなく、「慚愧」とよぶにふさわしいものである。

「慚愧」の「慚」は、漢和辞典によると、心にひやりと思ふことをいい、「愧」は「醜」に通じ、手前の見苦しいことを人に知られてはじめることをいう。「慚愧」は、「羞恥」より一段と強く内向したもので、その極限において、「自殺」行為にも出かねない感情である。円野比売を自殺に追いやった機縁は、姿の醜いがゆえに天皇から受けたはずかしめではなく、そのはずかしめのゆえに「隣里」に聞えることを「慚愧」したところにある。再び『実存主義辞典』

を見ると、「自殺」の項に、つぎのように述べた箇所がある。

自殺の真因はしたがって個々の事情を自殺の機縁にまで高め、それを逃引(のつひき)ならぬものとして受けとめる主体の側に、いいかえれば、客体的自己と主体的自己との相関関係に求めなくてはならない。彼女が自殺したのは、恋人に裏切られたからというより、恋人に裏切られるような自分(客体的自己)に、自分(主体的自己)として我慢ならなかったからであるし、かれが自殺したのも、事業に失敗したからというより、事業に失敗した自分(客体的自己)を、自分(主体的自己)が許せなかったからである。

この説明の筆法に従うと、円野比売が自殺したのは、天皇にはずかしめを受けたからというより、はずかしめを受けるような自分にもう一人の自分として堪えられなかったからである、といえそうである。それにしても、「羞恥」に「精神の自由」があり、そのことが、取りも直さず人間であることのおかげであることは、前にいったが、その「羞恥」が一段と強く内向した「慚愧」にも、やはり「精神の自由」は存在するはずである。しかるに、瞬時にして、その「自由」の放棄を意味する、自己背反の極限的行為としての「自殺」にまで至らせたのは、何物であつたらうか。山代の困相乗の樹の枝によつて縊死を圖つて果さず、さらに弟国の深い淵に身を投じて自殺を遂げるまでの、追いつめられるような「死」への轟進の原動力となつたのは、何物であつたらうか。しかし、この問題は、おそらく実存哲学の重要な課題の一つとなるものであろう。自分の能力では、これ以上深入りすることはできないので、この問題については、一応ここで打ち切ることにする。それにしても、円野比売を「死」に追いやる原動力としての、デモニーッシュな何物かが、

「はぢらひ」の感情と深いかかわりのあることはたしかである。

六

最後に、もう一つ残った(5)について考えてみることにしたい。

顕宗天皇が、その父市辺王を殺した雄略天皇（大長谷天皇）を怨んで、その靈に報いようとしたというのは、父王を殺して、人間としての最大の「恥辱」を与えた雄略天皇への「怨恨」から、すでに現身の存しない相手の「靈」に報復しようとしたことを意味する。この場合とられた報復の手段は、雄略天皇の「靈」の鎮まります「御陵」を毀つことであつた。その意向を察知した兄王の竟祁命が、天皇に代つて、「毀墳」の役を引き受けて出発するのであるが、その命が予想外に早く帰ら上つてくるのを怪しんで、天皇がその状況を聴くのに答えて、「少し其の陵の傍の土掘りつ」という。そこで、再び天皇が、「父王の仇を報いむと欲へば、必ず悉に其の陵を破り壞たむに、何しかも少し掘りたまひつる」と聴いたのに対して、竟祁命がその理を述べた長い詞の中に、今まで見られなかった新しい問題が姿を現わしている。

「父王の怨みを其の靈に報いむと欲はずは、是れ誠に理なり」といっている。「理」とは、「父王の怨み」、つまり「不倶戴天」（礼記）といわれる亡父の仇を報いることが、「孝道」にかなうとされた中国の倫理をあらわす。その限りにおいて、顕宗天皇の意図は正しい。しかし、竟祁命の深謀は、さらに別の「理」を持ち出すことによつて、自身の行為を新しく意義づけようとするのである。

「然れども」以下に、そのことが述べられている。すなわち、雄略天皇は、たしかに、「父王の怨み」の対象であるけれども、臆つて考えてみると、自分たち兄弟にとつては、「從父」にあたり、同時に、かつては天下を統治する天皇の身分でもあつた。今ここに、單

に「父の仇」という志だけを取つて、その御陵を根底から破壊したならば、道に外れた行為として、後人は必ずこれを誹謗するであらう。それにしても、「父王の仇」は報いなければならぬ。そこで、少しその陵のほとりを掘ってきたのである。——このように述べたあとで、「既に恥みせつれば、後の世に示すに足らむ」と結んでいる。まことに理路井然たる答弁である。恥をみせるとは、相手にはずかしめを与えることである。具体的には、竟祁命のつた処置が、申しわけだけにせよ、相手に「恥辱」を与えることになり、同時に「父王の仇」を報いること、つまり父王の受けた「辱」を「雪ぐ」ことになり、そうすることが、「後の世」の批判に十分堪えうることになる、という意味である。

ここにいる、「後の人」「後の世」は、(4)に見えた「隣里」のよいうな、同時代の生活協同体としての地域社会の慣習にもとづく批判ではなく、むしろ時代を超えた客観的道理による批判を代弁させたことばである。雄略天皇の御陵を築くことによつて、「不倶戴天」の父王の仇をその靈に報いることは、そのことだけでいえば、儒教的「理」にはかなうが、わが国には、おのずからそれと異なる「理」があるはずである。「尊族殺」を非道とすることは、儒教的倫理において同様である。が、御陵を築いて天皇の尊嚴を傷つけるのは許されないとすることは、日本の倫理といつてよい。この「理」を提示して、自分の意図と行為の意義づけをしたのが、この答えの要旨である。そこには、「易姓革命」を政治の根本理念とした中国と、おのずから異なったものがあるのを知る。そのことが、古事記のこの記事にはつきり現われていることは、日本思想史の上からみても、興味ある問題を提示しているように思う。

(本学教授)

(未完)