

研究ノート

なぜ「人形」は損なわれなかったのか

—『撰集抄』「作人形事 於高野山」考—

田 畑 真 美

研究ノート

なぜ「人形」は損なわれなかったのか

—『撰集抄』「作人形事 於高野山」考—

田 畑 真 美

一、問題の所在

本稿の目的は、西行撰述とされる説話集『撰集抄』巻五第十五話「作人形事 於高野山」¹⁾をもとにして、人間とはどのような存在かを考えることにある。従来日本文学の立場からも、当該説話を人間存在そのものの本質にかかわる問題を提起するものとして読む姿勢が示されてきた。たとえば廣田哲通氏は、「西行とおぼしい人はこの話を通じて人間存在の在り方の原型を具体的なかたちで言い当てている。だから、その主題は本質的であり、根源的であり、普遍的である。(中略)つまり、西行は人造人間の問題を考えながら人間の生死について思慮をめぐらしている」(廣田1993)と述べ、当該説話を人間存在のあり方という普遍的な観点から分析する重要性を指摘している。²⁾ また、宗教学の立場からは、扱う問題が人間存在や人間の生死、ひいては人間が人間を造るといった生命倫理の問題ともリンクするため、生命倫理の観点から当該説話を読む可能性も指摘されている。³⁾ 本論も以上の観点を踏まえ、ひとを人間存在として認める条件は何かという問いを、本説話を手がかりとして考えていくこととする。

本説話に即せばこの問いは、具体的には「なぜ主人公の僧は『ひと』の形をしたものを捨てたのか」というふうに言い換えられよう。またさらにこの問いは、そもそもなぜ僧は人間を造ろうとしたのかという問いと表裏一体である。僧が何を期待して「ひと」なるものを造ったのかを考察することは、人間存在をどのようなものとして捉えるかに光をあてることになるからである。捨てるという行為は、その期待に沿わなかった、すなわち人間存在としての条件を満

1) 『撰集抄』は西行仮託の説話集であるが、所収の説話には主人公が西行となっているものもある。本説話もその一つである。西尾光一校注の岩波文庫版(1970)では「西行於高野奥造人事」となっているが、本稿では主体が西行であるか否かは特に問題としないため、依拠テキストは撰集抄研究会(安田孝子、梅野きみ子、野崎典子、森瀬代士枝)編著『撰集抄全注釈 上巻』笠間書院2003所収の「作人形事 於高野山」とする。以下引用は本書による。また解釈の際、同書の語釈や補注を参照した。

2) 廣田哲通『中世法華經注釈書の研究』笠間書院1993p.181。廣田氏はこの観点から同書第二章第3節人造人間の説話と論理—生と死のはざまにて—で当該説話を中世の時代に即しつつ分析している。同書pp.180-196参照。なお氏は同書p.180において、この観点の重要性について、久保田淳氏の「骸骨の話—『撰集抄』の二話を軸として—」『文学』岩波書店1991二巻一号から示唆を受けているとしている。

3) たとえば米井輝主「生命倫理と民俗宗教的世界観—説話を題材として—」『東京大学宗教学年報』26東京大学大学院人文社会系研究科宗教学研究室2009pp.35-43があり、クローン技術の観点から考察している。

たしていなかったことに基づくと考えられる。ここで注目したいのは、僧がただそれを「捨てる」だけで、損なうことはなかった点である。むしろ造ったものは命を持つものであるため、「捨てる」こと自体もその存在に多大なダメージを与える行為である。しかし「捨てる」こと以上にその存在に関わらなかったことはなぜなのか。つまり「損なう」ことを抑止させた理由は何なのか。「捨てる」と「損なう」との間にはどのような質的差があると言えるのか。以上を踏まえ、今回の問いを措定しなおすならば以下になる。「なぜ僧は、『ひと』の形をしたものを損なわなかったのか」ということである。本稿ではこの僧の行為の根拠を明らかにしたい。

なお先取りして言えば、単に殺生戒の遵守⁴⁾のみが僧の行為の根拠になるとは想定していない。確かに直接手を下すことは命を奪うことではあるが、もし殺生戒じたいが問題であるとするれば、「捨てる」という行為も間接的にその命を奪うことになるので、その罪を逃れられないからである。見通しとしては、僧がその「ひと」をある種の期待を持って「ひと」として造り、造った後に「ひと」として関わろうとしたところに手がかりがあると考えられる。そこで手順として、なぜ僧はそれを造ったのか、その経緯から考えていくこととする。

二、経緯—なぜ造ったのか—

西行とおぼしき僧は、その友人である僧⁵⁾と高野山の山奥で仏道修行に励んでいた。あるとき友人は僧を残して、京に帰ってしまう。ここで注意したいのはこの友人の位置づけである。二人はまず修行の友であり、その点で仏法の真理を探究するという価値観を共有している。二人が持っていたであろう求道心の堅固さは、高野山の山奥を修行場所に選ぶということからもうかがわれる。二人の関係はしかし、仏道という共通点にとどまらなかった。

月の夜比には、或友達の聖と諸共に、橋の上に行合侍りて、ながめながめし侍りしに、此聖、京になすべきわざの侍りとて、情無ふり捨て登りしかば、無何、おなじくうき世を厭、華月のなさをわきまへらんと、恋しく覚しかば（後略）（「作人形事於高野山」p.570）
 ここには、端的に僧が「人の形」をしたものを作ろうと決意した理由が述べられている。す

4) 「やぶらんとすれば、殺業にやならん」（『撰集抄全注釈 上巻』笠間書院 2003p.573）

5) 『選集抄全注釈 上巻』（笠間書院 2003）の「或友達の聖」の語釈では『山家集』1157、1158 の和歌及び詞書に基づき、西住上人を指すとしている。同書 p.572 参照。なお同書補注 1 では、西行と西住は「在俗時代以来の終生の友」（同 p.583）であるとし、『撰集抄』巻六第四話にも西行と西住の話があることに言及している。（同 p.582）さらに補注 1 では『山家集』の和歌に基づき、両者に「連歌の素養」（同）があることが言及されている。なおかつ西住は、『千載和歌集』に和歌が採られるほどの和歌の名手であったことも説明されている。（同 p.583）以上から、本説話の二人の僧は西行とおぼしき人とその親友西住にあたると考えられるが、重要なことは二人が非常に親密な関係にあり、かつともに和歌の才能を持つ存在すなわち物の情趣を解する存在であるとする点であろう。

でに述べたとおり、修行の友は「おなじくうき世を厭」い、仏道を志す者であった。仏道修行はいくら同行の友がいるにせよ、その実孤独な営為に他ならない。自己が仏道をいかに修得したか、仏道にいかに近づけたか、そして悟りを得られたかは結局自己による検証を経るほかはない。修行をともしても悟りは自己の経験にほかならないからである。しかし、それにしてもその孤独を分け持つことはある程度出来る。⁶⁾ 孤独な仏道修行を志しそこに身を置くという同様の立場を理解できる数少ない友、という位置づけはさしあたりできると言えよう。

そして両者がそれだけの関係にとどまらないことが、ここでは重要である。「うき世を厭」うことと並列して「華月のなさをわきまへ」ることが記されている。そもそもこの箇所は、月の頃にはその美しさを共に愛でたという描写から始まっていた。このことから、並列されているが、花や月の情趣を解しそれを分かち合うことができることの重さがことさら強調されているように考えられる。

仏道を志すうえでのこの世界を「憂き世」と捉える認識と、この世のはかなくはあるが愛でるべき美しさの感受は、高野の山奥という修行の場で、二人を分かちがたく結び付けていた共通点であろう。それは後にも触れるが、お互いに心を持った存在であるから成立するとも言える。むろん人間が心を持つからといって、この二人のように必ずしも緊密な関係を保てるとは限らない。最低条件として心があるということのほかに、相互に通い合えるほどの同水準の心を持っていたということが必要不可欠である。そして修行の同行者としてそうした関係を持つということは、かけがえのないことであったとも推察できる。

しかし、そのような何にも代えがたい友は事情で山を下りた。認識と感受を共有できる存在の不在。その不在は確かに、残された者の側に「恋しく覚」える気持ちを生じさせるだろう。加えて友は「情無ふり捨て」たと描写されている。「情無」とは、自分が都に行けば残された者がどれほどさみしい思いをするかを解していないということであろう。あるいは解しているにもかかわらず、それを振り捨てていくことであろう。いずれにしても、人間としての「情」に欠けているということになる。残された僧はそうのように、友を責めている。そしてそれは、どれほど自分という存在が相手の存在によって支えられていたかを実感したことをも意味している。僧は高野において自己一人のみで自己を支えていくことの為しがたさを痛感している。その不在は、僧の存在根拠を根底から脅かすものであった。ありていに言えば、僧が自らとして存在するには、友に代わる存在、ないしは友と同等の存在が必要であった。「人形」を造っ

6) 相良亨は修行の同行者の孤独と交わりについて、背中合わせで温め合うさまをひいて次のように指摘している。「人はそれぞれの心を持つ。人々の心はそれぞれ浄土に向いている。しかしここにいるのは互いを思い合うがゆえであって、背中合わせがこの人々が互いに思い合う仕方であったのである。人々はそれぞれ人生の肌寒さを心に抱えている。その肌寒さをしばし、背中合わせになって、温め合い、しのいでいるのである。」(『日本人の心』相良亨著作集5 日本人論 ぺりかん社 1992p.12)

た理由は、まさにここにある。自身の存在根拠にかかわる重大な存在、現在の自分に欠けておりもっとも不可欠な存在を造るということであった。

むろん僧は、一足飛びに「人形」＝友に代わる、友と同等の存在を造ることに思い至ったのではない。そのことを思いつく契機が必要であった。そうでなければこの話は、ただ友の不在を歎き悲しむ話で終わっていたであろう。⁷⁾しかし僧は「思はざるほかに、鬼の、人の骨を取り集め侍りて人に作りなす様」(同上)を「可信人」(同上)すなわち信頼できる人から聞くことができた。それは「おろおろ語」(同上)るというように不十分な情報ではあったが、僧は「思はざるほかに」というタイミングで、不在を埋める術との僥倖を得たのである。

ただ、不在であればそれと同等な物を造ればよいという発想自体検討の余地がある。というのは、造ったものは去った友そのものではないからである。また後にも検討するが、僧が「人形」を造ろうとしたことはまさしく、煩惱のなせる業であると言える。煩惱から逃れるために高野の山奥で心を研ぎ澄まし、修行をしているにもかかわらず、その心を仏道のみで満たしきることはかなわず、他者存在との交わりを欲する。それどころか、交わりを自ら作り出そうとする。⁸⁾

こうしてみると、僧の行為には二つの点で問題があると言える。一つはかけがえのないはずの友の代替物がありうるという発想である。もう一つは、仏道ではなく人間存在との交わりによって自身の存在を支えようとしたことである。これらは友や自身の存在といった執着すべきでないものに執着するという点で、一つにまとめることもできよう。いずれにせよ僧の行為は、煩惱からの免れがたさという人間の深い業を示すとともに、人間存在が人間存在そのものに何を求めるかを見出す手がかりをも示している。修行のさみしさを埋めるのであれば、月や花といった世界とひとりで向き合うことによってでもある程度可能であろう。また、人間以外の生き物を愛でるという手段もあり得たであろう。しかしここで僧はあくまで、月や花といった見られる対象との交わりではなく、それをみる主体との交わりを欲した。すなわち僧は、自身と同等の心をもって対象に向かい合う存在を欲したのである。そうするといきおい「人形」に求められる機能も、ハードルが高くなる。その機能とはまさに、前に述べたような認識作用や感受作用、及びものの趣を解し表現できる心を持ち、自ら主体となり、人間存在としての他

7) それはそれで、仏道修行の厳しさを伝えるもの、「道」を歩む者の孤独を語る話として意味を持つ話ではある。

8) そもそも人間を造ることは、引用にもあるように、鬼の所業である (p.570) と言え、人間全般に開かれたものすなわち人間がなすべきことではないような所業でもある。生死を仏法の真理によって超えようとする僧が鬼を真似て所業を為そうとすること自体、あまりのぞましいことではないと言えよう。なお説話後半では人間を造る所業について件の僧が師仲卿から詳細を聞く体になっているが、僧はそれに対して「由無」(p.575) とし、二度と人間を造ろうと思わなかった旨記されている。(同上 pp.574-575 参照。)

者と交わりが可能であることなのである。

三、造られたものとそれへの対応

それでは僧は、そうした高度な機能を備えた「人形」を造ることができたであろうか。結論から言えば、それには失敗した。

人の姿には似侍りしかども、色も悪く、すべて心もなく侍りき。声は有共、絃管声の如し。げにも、人は心がありてこそは、声はとにもかくにもつかはるれ。たゞ声の出べき間のことばかりしたれば、吹きそんじたる笛のごとし。大かたは是程に侍る。(同上p.570)

最大の問題は心の不在であった。心の不在は声の出し方において明らかであった。ここで注目すべきことは、人間が出す声と楽器等の無生物が出す音との決定的な差が述べられていることである。その差を作り出すのがまさに心であった。人間存在であれば心があるから、それが出す声は単なる音の域を超え、音に何らかの意味を付与することができる。「人形」の管絃のような音が「吹きそんじたる笛」(同上)のようであるのは、まさにその逆の事象を示している。無生物である管絃は、それを奏でる人間存在によって音に色調が出、一定の形にまとまり、意味をなす。人間によって奏でられた音楽はそれを聴く者の心をも動かすことにもなる。しかし、「人形」の声は単なる音でしかなかった。誰にも届かず何も伝えずただ不協和音のような不快な、それ自身の中にもみ閉ざされた音。それは僧の前で虚しく響くのみである。僧はこれに痛く失望したであろう。「吹きそんじたる笛」のようでは意思の疎通はおろか、ともに月や花を愛でることもできない。⁹⁾ 音を出す器官は「人形」の体において、確かに成立している。しかしそれは僧の求めた水準に達しておらず、その原因は心の不在にほかならなかったのである。

心の不在において、「人形」が僧の求める水準に達していないことは明らかとなった。これは体だけでは人間存在としての条件を満たし得ないということをも示している。それでは外貌についてはどうであろうか。それは確かに「人の姿」には似ていた。外貌からすれば人間だと判断しうる様相をしていた点で、「人形」は人間以外の生物と区別できるものであったと言える。しかしそれは人間存在そのものではなく、あくまで似ているだけであった。似ているのは端的に「形」としてであって、四肢があるとか直立しているとかそういう様相を指していると推察できる。人間に似ているがそのものではないとされたのは、色においてであった。「色

9) 月や花を愛でることは和歌を詠むという文学的な才能とも直結していると考えられる。この二人が5)でも言及したような西行と西住のような間柄であればなおさらである。和歌による交感の心存在を前提とする。

も悪く」(同)とあり、これは血色の悪さを指していると考えられる。色の悪さが心の不在と並列されているのは、それが心の条件と同程度に人間存在を人間存在として判断する条件として重要だからである。色の悪さは、実際命を持って動いている人間という発想を何ら感じさせない要素として、位置付けられていると言える。

さらに言えば、色の悪さは単に人間存在として生きていないという域を超えて、そもそも命として存在すると言うには不充分であるということを示しているのではなからうか。「形」としては人間存在ではあるものの、十全な意味で「生きている」人間存在と言うには何かが欠けている。色の悪さが生き生きとした命の躍動の欠落を示しているとすれば、それは「人形」が野で集められた人の骨によって造られていることによるであろう。それは、人間ではあるが死人の骨由来の体で成り立っている。骨は人間の体を形成するものであり体の一部であるが、命をすでに持たない死人の骨である。人間の体ではあり、その形を人間らしく形成させるものでありながら、命そのものではない。これが「人形」の限界であった。僧はこのような「人形」のありようを最終的に「ばけ物」(同上p.573)と呼び、人間存在の範疇から閉め出している。このように、僧が手づから造った「人形」は人間存在の要素を持ちつつも、それを人間存在そのものであるとは呼べないような性質を持つものでもあり、境界的な性質を帯びていた。

繰り返すが、不充分な生氣と心の不在が人間存在としての条件における欠落であるとすれば、かろうじて「人の姿」であると同定できる形については人間存在の条件を満たしていたと言える。とすると、僧はそれぞれの性質に対して然るべき対応をすることとなる。ただ各々の対応がはたして整合性を持ちうるかどうかが問題である。僧は「扱も、是をば何とかすべき」(同上p.573)と逡巡する。選択肢としては端的に「人形」との関係を断つことしかないのであるが、その関係の断ち方が問題であった。

やぶらんとすれば、殺業にやあらん。心のなければ、唯草木と同じかるべし。思へば、人の姿也。しかし、やぶれざらんにはと思て、高野の奥に人も通はぬ所におきぬ。(同上)

関係の断ち方としてはまず、「人形」を損なうことが挙げられるが、それは殺生戒を犯す¹⁰⁾

10) 殺生戒は五戒の一つであり、在家信者においても守るべきものとされるが、出家者においては一層守るべき規律として重みを持ったものであった。それを犯すことは仏教者としてのありかたをみずから否定することを意味すると言える。また拡大解釈が許されるならば、和辻は殺すことが悪であるということ論じる際「仲間の殺害」が悪とされるとし、その仲間の範囲が文化的背景によって異なるとする。仏教における「仲間」は生きとし生けるものであった。すなわち命を持つもの＝仲間であり、その命を奪うことが悪にはかならなかった。和辻哲郎『日本倫理思想史(一)』(岩波文庫 2011) 緒論 p.29 参照。なお、この立場で考えれば、命を持たない「モノ」を壊しても、それは命を持たないものであり「仲間」でもないの、咎められないということになる。

ことにほかならない。ここで注意したいのは「人形」が人間存在としての条件を満たしていないにせよ、あくまで生き物として位置付けられていることである。殺生戒は対象を人間存在に限らない。生きとし生けるものの全般の命を奪うことが禁じられているのである。「人形」も十分その対象であった。そしてこのことは、僧が「人形」を単なる「モノ」として扱っていないことをも意味する。それはたとえば十全な器を造ろうとしていたが思うように仕上がらず、完成品を瞬間に叩き壊してしまうこととは厳密に区別される。「人形」は、僧の認識としては僧の作品ではあるにせよ、壊してしまうことが許されるようなものではなかった。だからこそ損なうという対応が安直に取られることはなかった。換言すればそれを「モノ」と割り切ることができれば、事はすぐ済んだのである。

それでは、壊す＝命を奪うことを躊躇させるものは殺生戒だけであったのだろうか。僧は「人形」が心を持たないことと、「人の姿」であることという二つの性質をめぐって逡巡する。前者の性質は、「人形」の人間としての不完全さを示すものである。その不完全さはそれが人間存在ではなく、「草木」のようなものである¹¹⁾という認識を生じさせる。この認識は、「人形」に対して人間存在と同等には扱えないという姿勢につながる。つまり、命を奪うことはしないにせよ、人間存在ほど尊重して扱うことはできないという姿勢であった。

一方、これに後者の性質が絡んでくる。前者だけならば、命としては尊重するが人間ほどには大切にしないという姿勢が導かれうる。言うまでもなくその姿勢は、殺生戒を逸脱しないことを前提としている。これに対し後者の「人の姿」という性質は、対象が人間存在でもあるという事実を直視させる。心はないにせよ、眼前の存在は「人の姿」を備えている。その点では仲間の符牒¹²⁾を持っていると言える。したがって、花を手折るようには、「人の姿」を持つ者の手足や首を折ることはできないのである。この「形」の意味については後でも見るが、先取りして言えば「人形」が持つ四肢の人間としての類似性は、それが傷ついた際の痛みへの共感を引き起こす。同じような形や構造を持つがゆえに、その存在が受けるであろう痛みは想像に難くない。その痛みに必要な以上に心動かされることなく、なおかつ十全な人間としては扱わない、すなわち「モノ」への対応以上人間存在への対応未満をなすために採られたのが、捨てることだったのである。「やぶれざらんには」（同上）という表現には、僧自身の捨てることの方が損なうよりもまだましであるという考えが読み取れる。もっと言えば僧としては、殺生戒に

11) 仏教においては植物や土石は「無情」のものであり、心がないとされる。加えて日本では、感受性がなく何も感じないことや人情を解さないことを木石のようであるとする慣用的な表現も多々みられる。一方、時代的には草木国土に心がなくても仏性を持ち、悟ることができるとしてそのありようを肯定していく天台本覚思想も存在する。しかしここではそのような発想はなく、「草木」は人間たり得ない存在という位置づけがされている。

12) 10) 参照。

抵触しない点で許容できるという認識なのである。この前提をもとに僧は、「姿」の上では人間存在の範疇に入る対象に直接手を下すことに抵抗を覚え、それを回避したと言える。

しかし、捨てることはその存在に何の支障ももたらさないと考えるだろうか。それはあくまで「やぶれざらんには」と比較しての話である。前にも触れたが、捨てることは「人形」に間接的な死をもたらす行為であると考えられる。むしろ、心を持たないという水準が、コミュニケーション能力の不在のみならず、自身で命を繋ぐことができる力の不在をも覆うものであるならばであるが、その可能性に思い至らないこと自体が問題なのではなかろうか。この点について説話では言及されてはいないが、そのこと自体がそもそも捨てた後の「人形」への配慮の不在を示している。つまり説話では捨てること、しかも人間界から遠く隔たった、人間の共同体の外へと捨てることしか記されていない。それもあくまで僧から見た、すなわち人間存在に身を置いた描写となっている。僧が「人形」を「人も通はぬ所」（同上）に捨てたのは、「人の見るよし侍らば、ばけ物成とおちおそれ」（同上）るからである。つまり僧は、捨てた後の「人形」の命の存続については何ら配慮していないのである。人間が見て怖じ恐れるだろうから隔離するということから、焦点が人間側の「人形」に対する反応、ひいては「人形」が人間に脅威をもたらすか否かに当てられていることは明らかである。むしろ、野生動物のように人間界から隔絶された場所で生き延びることも可能かもしれない。しかし「人形」と人間存在との接触が完全に断たれることを望んだ時点で、僧はその生死を度外視している。捨てるという行為は、その意識から「人形」の存在を隔離することをも意味していたのである。それはその存在の命に直接手はかけてはいないものの、その存在そのものを根底から否定する行為として考えられるのではないだろうか。その点では、捨てることも殺すことと同等であったと言えよう。

四、「捨てる」ということ—造る・造られる関係に即して—

以上、造られた「人形」の性質及びそれに対する僧の対応について確認した。僧は想定する対応方法のうち捨てる方を選び、「人形」を損なうことをしなかった。その理由については前章でも少し立ち入って考察したが、本章では本説話の後半も踏まえながら、造る・造られる関係や捨てる場所の意味という観点からも考えてみたい。

その前に、直接手を下さないことの意味について補足しておく。僧の態度はあながち責められるわけではない可能性もある。たとえば仏教では、殺生戒との関連で「三種浄肉」¹³⁾ という考え方がある。肉食すべてを否定するのではなく、自分と関わりがあるか否かという条件に

13) 肉食の例外規定。「殺されるところを見ておらず、聞いておらず、自分のために殺された疑いのない肉」（中村元他編『岩波仏教辞典第三版』岩波書店 2023p.814。）『四分律』に載る。『四分律』については境野黄洋訳 竹村牧男著『国訳一切経 印度撰述部 律部第三』大東出版社 1985p.253 参照。

より、肉食が許される場合もある。やや牽強付会のきらいもあるが、自分が直接手を下すわけではないという点が、今回の場合と通じると考えられる。また、殺されるところを見聞していない動物という条件においても、命を奪われる動物とそれを食べる人間存在との距離感がうかがわれる。まとめるとその対象との関わり方の深さが、問題となりうると言える。むろん、僧が上記のことを想起していたかどうかは論証できないが、僧が自ら造った「人形」と自身との距離をなるべく取ろうとしたという点は明らかであろう。そしてこのことは造った主体が造られた対象とどのように関わっていくか、その関係性の問題をも提示している。

ところで本説話の後半では、僧の「人形」作成方法が不充分であった旨明らかになり、成功例の話が語られる。作成方法の考察については立ち入らないが、僧の失敗すなわち心の不在は源師仲によれば「反魂術猶日浅待るにこそ」（同上p.574）というように、反魂術が未熟であったからであった。完璧に術がなされれば、それは本物の人間と見まごうことなきものとなり、人間社会の中にその場所を得るのである。師仲は自身が造った人間が「今、卿相にて侍」（同上）ると言い、人間存在として重要な役目まで果たしているとする。その存在は、僧が人間存在として求めた思考能力やコミュニケーション能力、ものの情趣の理解力・表現力をすべて満たしているであろうことは容易に推察できる。外貌についても、生気を帯びて生き生きとしたものであり、何ら違和感を抱かせないものであったであろう。こうなればもはやその存在は「人形」とは呼べず、まさしく人間存在そのものであると言えよう。僧もこうした存在を造りたかったのであろうが、それは叶わなかった。それに対して、師仲が造った人間は人間社会に自然に深く入りこみ、人間存在と濃密に関係を持続けることができている。とすれば求められる人間存在の条件とは、人間社会の中で他者と十全に関われるかということになろう。

厳密に言えば、人の手で人間を造るという行為は、当初から造る側の目的によって方向付けられている。つまり造られた存在の能力水準は、造り手の目的に沿うものであることが要求される。ここに、通常の人間存在の水準では許されないというハードルが垣間見える。明確には述べられていないが、師仲が造った人間が出世できる有能な存在であったということは、師仲にそもそもそのような有能な存在を造るという目的があったのではないかと推測しうる。さきに人間存在の条件と言ったが、人間存在の段階は次のように考えられる。僧の期待に即して考えてみよう。まずは、心は不充分であるが形は人であるという段階である。次にただの人すなわち、心があっても風情を解するか否か、仏道に志せるか否かに関しては、不十分な段階がある。最後に、友人として風情も解し、仏道に志すことができ、ひいては仏道修行における孤独にも共感できる段階がある。僧の「人形」は最初の段階にとどまったが、僧の期待は最終段階のありようであった。したがってここでの人間存在の条件とは、一般的というよりは高水準なものであり、造り手の要求する人間存在の条件と言い換えた方が正確であろう。とすれば、造る・造られる関係は常に造る側において主導権があるものであるということになろう。造られたも

の存在は、造ったものの意向如何に左右されると言えそうである。¹⁴⁾

ただ、ここで一つ注意すべき点がある。師仲は続けてこのように言う。

其とあかしぬれば、作りたる物も、化せられたる物も、とけうせければ、口より外には出さぬなり。(同上)

これは非常に重大なことである。「有ることの根拠」が明かされることが、その存在を無にすることに直結するのだが、問題はそれだけではない。造った主体ともども無となるのである。造った人間存在に主導権があるとは言ったが、造った存在が人間存在として遜色ないものであるならばそれは、造った主体と同等の存在であるということになる。造る・造られるは上下関係で始まるにせよ、造られたものが人間社会で人間存在として認知され、人間の中で生きている段階になれば、両者はともに人間存在として対等である。対等な存在であるものの出自を暴露することでその対等性を剥奪することは、その存在の否定にほかならない。いやそもそも対等であるが故に、その存在を脅かすことは同時に自身の存続をも脅かすことになる。造った主体は、もはやその存在の生殺与奪の権利を持ちえないのである。ただ僧の場合は、両者の対等性が成立しないため、「捨てる」事態になったのである。

造る・造られる関係の対等性は、そもそも人間が人間を造ること自体が禁忌であるということとも関わる。翻れば人間を造る営為は鬼の所作であり、人間が手出しすべきものではなかった。造られたものと運命を共にすることはある意味、禁忌に伴った罰、禁忌に手を出したことの代償として考えられよう。造る・造られる関係のもとでの人間存在は、制約のもとで成り立つ存在であって、そもそも本来的な存在根拠に基づく存在ではなかった。米井(2009)が造られた存在について「強い禁忌に規制されてしか存在できない」¹⁵⁾と指摘しているように、造る・造られる関係は人間存在の本来的なありようから外れており、その意味でも造る側と造られる側は対等であると言える。

14) 人間存在の段階として第二段階の場合であれば僧はどうしたか。むろんここでは心の有無が問題であり、心の質差の問題ではないという見方も可能であろう。本説話の検討においては立ち入る必要はないが、心はあるが不十分な場合はどうするのかという第二段階の問題は、動物の権利を議論する際に浮上する動物と人間との線引きや種差別とも関わる重大な問題であることを指摘しておきたい。伊勢田哲治『動物からの倫理学入門』名古屋大学出版会 2008 第二章等を参照のこと。

15) 米井輝圭「生命倫理と民俗宗教的世界観—説話を題材として—」『東京大学宗教学年報』26 東京大学大学院人文社会系研究科宗教学研究室 2009p.40。

さらに言えば、僧はことさらに手を出すべき存在ではなかった。¹⁶⁾ 前述したように発端は、友人への執着であった。それに加え、縁起をもとにすべての存在のありようを説明する仏教的世界観からすれば、自身の手で自身の欲望を満たすものを造り出すことはその世界原理を否定する行為に他ならなかった。世界内に存在し、その原理のもとで存在せざるを得ない人間がその原理に否を唱えることは、あるべき行為ではない。いずれにせよ僧の行為は、僧の立場においても、人間存在の立場においても、踏まえるべき原理を逸脱した行為であったのである。

僧の話に戻ると、僧の場合はそれが「人形」であるがゆえに「捨てる」という形で、生殺与奪の権利を行使し得た。ただ捨てる場所は人間社会から遠く隔絶したところであった。高野の山奥であるから、仏道修行者すら立ち入ることが出来ないような場所ということもできる。ここで捨てた場所の意味について今一度考えて見ると、共同体の外ということからそれは、穢れを排除する構造と類似していると考えられる。翻れば、「人形」の姿は人の「形」をしているが、人を恐れさせるようなものであった。恐怖を共同体に脅威をもたらす穢れのようなものと考えれば、捨てるという行為は共同体の外に穢れを祓うことであるという解釈も成り立つ。

この点については、米井（2009）の考察が大いに参考になる。米井は人造人間説話として『撰集抄』と『長谷雄草紙』をあわせて分析し、造られたものはあくまで「人間の範疇ではとらえられない存在」（pp.38-39）であるとし、それが「異質」な存在であるからこそ「異界」と呼ぶべき場所に捨てられたとする。山奥は「通常の人間の生活空間とは『異界』である」（同上p.42）と、米井は指摘する。また米井は、『撰集抄』同様『長谷雄草紙』で長谷雄が製造に失敗した女が水になって流れるさまを取り上げ、水は京の外から外海に流れ、「人間一般の生活領域とは異質の空間に回帰する」（同上）と考察する。つまり米井は、山奥や水を「失敗した人造人間の居場所としてふさわしい」（同上）場所であり、人間社会と隔絶した場所であるとするのである。¹⁷⁾

以上は厳密に言えば、失敗した人造人間の行き場である。『撰集抄』における成功した人造人間は、出所を明かさない限り人間界にいられる。ただその存続には他の人間存在と比べ制約がある以上、通常の人間存在に比して異質であると言わざるを得ない。また出所が明かされたとき溶け去ってしまうという様態は、『長谷雄草紙』の水になるあり方と同様である。失敗か

16) 僧が香を焚いたことが失敗の重大原因であることは注目に値する。「香は魔縁を避けて聖衆を集徳侍り。然るに、聖衆、生死を深くいみ賜ふ程に、心の出でくる事かたし。」（『撰集抄全注釈 上巻』p.574）

17) 前掲書 p.42 参照。なお米井は失敗した人造人間が赴く「異界」を死者が赴く「あの世」ほどは「異質」性をもたないとする。「あの世とこの世の中間に位置して、両者をつなぐ役割をしているような『異界』」（同上）であるとする。米井が指摘する世界の構造は非常に示唆的である。死と生とその中間という世界の重層構造はそのまま人間存在における生と死の捉え方を映し出していると言える。

成功にかかわらず、人間自身が造りだした人間存在は異質なものであることには変わらない。そして異質であるからこそ、そのありようにふさわしい世界が存するというのもここから導かれる。こう考えてくると僧の所業は、「人形」の存在を否定するというよりはそれに相応しい場に置こうとしたというように解釈することも可能であろう。置くべき場所に置いたのであれば、それは必ずしも捨てる＝殺すにはならない。とすれば殺生戒の問題もクリアできる可能性がある。僧が自分と「人形」の関係を断とうとしたことは、各々に相応しい世界の分けをしたというふうにも考えられるのである。むろんだからといって、僧は無罪放免だとは言いきれない。

以上、「人形」を「捨てる」ということの解釈可能性をさまざまに考察してきたが、「損なわない」理由についてはまだ考える余地が残っている。最後に「形」に焦点を当てつつ、僧が「人形」を損なわなかったことについて考察し、まとめたい。

五、損なわれざる「人形」―「形」と割り切れなさ―

僧が「人形」を破損しなかったことについてはまず、前にも触れたように「形」の類似性に基づく躊躇という説明が可能である。生氣を持たないにせよ、見た目は人間の形であるということは我々に共感の余地をもたらす。生物における人間の形との類似性は、共感の感度の程度と相関関係にあると言える。ただこの点については、類似性ゆえに差異が一層おぞましい形であらわになる可能性も指摘せざるを得ない。魚が痛い目に遭っているのと人間が痛い目に遭っているのとでは、後者への共感度の方が高い。一方、単純に「形」の類似性で考えた場合、我々は人間に似せて造られた文字通りの人形に対してその「形」ゆえにある種のおぞましさを感じることがある。人形を無碍に捨てられず供養することや、人形の髪が伸びる類の怪談話はそのおぞましさに由来するのではなからうか。魚の場合は同じ命を持つものであるのかかわらず、「形」における差異が命における同質性を見えなくし、人形の場合は命を持たないにもかかわらず、「形」が人間存在との同質性を強調させていたと言えるのではないだろうか。

そもそも「形」は、視覚に訴えるという点で、とても分かりやすい符号である。人間はまず、「形」から入って同質性を認識した後で、色や容貌等の細部において様々な差異を捉えていく。それらの差異もひっくるめて人間存在として認識するか否か、ひいては人間存在として対応するか否かという問題も同時に浮上するが、これは人種差別や障害者差別とも絡んでくる問題であり、慎重な議論を要するため、ここでは「形」に絞って考える。「形」は、それに内在する性質とも連動していると捉えられることがある。たとえば朱子学では、人間と動物、植物の形

態の差異が各々の性質を反映していると考ええる。¹⁸⁾ このことからすると「形」は、その存在がその性質において動物でも植物でもなく、紛れもない人間存在であることを示すということになる。したがって「形」は、人間存在としての性質を期待させるものとして機能すると言える。

もちろん、僧の場合は当初から人間存在を造るという目的を持っていたため、自身が造ったのは人間存在に他ならないという前提があった。したがってそれが人間存在であることを期待するのは、自明なことであった。ただそうだとすると、その期待は実際出来上がった「形」によって増幅していたであろう。実際関わってみて、その期待は失望に変わるのだが、「形」に基づく同質性は、この失望によって親和性を醸成するものからおぞましさを醸成するものへと反転したのではないか。そしてそのおぞましさは、「形」があるがゆえに、当の僧にとってはある種の割り切れなさとしても立ち現れたのではなかろうか。完全に異質な存在であれば、直接手を出すことへの躊躇も感じなかったであろう。それは単に「モノ」を壊すにすぎないからである。「モノ」への関わり方としてはそれも有り得た。

「形」の類似性に加え、その躊躇を増幅させたと推測できることがもうひとつある。「形」の類似性を介して、僧は「人形」とのコミュニケーションを試みた。つまり当初は人間存在とみなして、多少関わりを持った。そしてその関わりを持ってしまったということ自体が、否定しきれない事実として僧にのしかかったのではないか。その事実こそが割り切れなさのどころであるとも言えよう。さらに言えばその割り切れなさは、一度人間存在として関わった存在に対して、「損なう」という否定的な関わり方を為せないというような、少しでも関係を持った対象に対する畏れによるものではないだろうか。¹⁹⁾ またこうも考えられる。対象を損なうことは、一層深く積極的な関わりを対象との間に持つことを意味する。僧は、これ以上対象と深く関わることを拒絶したのではないか。いずれにせよ、「形」を媒介した対象との関わりの深浅が、

18) たとえば朱子学の理気二元論では、人間と「物」（動植物）は受け取った気が通じているか偏っているかでその優劣が語られる。正しい気を受け取った人間は「万物の霊長」とであるとされる。そしてその気の受け取り方は各々の形にも反映している。人間は天地との相似性を持って丸い頭を上を持ち、四角い足を下に持つ。これに対し、動物の頭は横向きで、植物に至っては逆さまである。以上、陳淳著 佐藤仁訳・解題『朱子学の基本用語 北溪字義訳解』北溪字義卷上一命 研文出版 1996pp.49-50 参照。

19) 深く関係を持った者に対して直接手を出すのが忍びないということについては、星新一「薄暗い星で」から大いに示唆を得た。使い古されたロボットの捨て場が地球から遠く離れた宇宙空間であることについては、本書では、当該ロボットたちの見解として、それぞれの主人について深く知りすぎているから、という理由が示されているが、人間存在との間に積み上げた濃密な関係という要素もあったのではないかと解釈した。またそれに加えて「形」を持つということも大きく影響していると考えられる。人間存在が生きる社会の中で大きな働きを持ってきたロボットが、その形を溶鉱炉で溶かされるというグロテスクさを受け容れられない人間の心性があったのではないか。それで自分の見えないところ、できるだけ遠くへ捨てるということになったのではないか。星新一「薄暗い星で」『悪魔のいる天国』新潮社 1989pp.210-215 参照。

僧の行為に影響を及ぼしたのではないか。その意味では、「形」が人間存在の条件として持つ意味の大きさは存外大きいと言える。

以上、本稿では僧が「人形」をなぜ損なわなかったのかということについて解釈を試みてきた。そこから、ある存在を人間存在として認識する際に付随する様々な問題が浮き彫りになった。

人間存在としての規定の困難さはその問題の最たるものであろう。人であって人でない、という曖昧なありように対して我々はどのように対処すべきだろうか。また、これこそが人間存在であるという明確な線引きは本当にできるのだろうか。この問いは継続的に考えていくべき問題であるが、これに絡むこととして二つの問題提起をして締めくくりたい。

まずは、造ったものに対する責任を負うことである。僧の行為はある意味、造った存在に対する責任放棄であった。造ったものが完全な人間存在ではないせよ、それは命を持つものでもあった。だとするならば、たとえそれがどれほど異質なものであったとしてもその存在を引き受ける必要があるのではないか。この問題は、大いに飛躍するかもしれないが、デザイナーベビーを産んだものの、自分の期待した通りの能力を発しなかったため養育を放棄するというのと同じなのではないか。また人造人間でないにしても、子どもが親の期待通りに育たないので愛さない、ということと通じるところがあるのではないか。

次に我々もまた、僧と同様のことを日常においてなしているのではないかということである。仕事において無能で、何の成果も出さない存在を同僚として見なさないということが、どの職場でもありうる。むろん期待に沿っていないからそれは正当な対応の仕方だ、という考え方も成り立つ。しかし人間存在であることには変わらないその存在を無視し、不当に扱うということは、山奥にではないにせよ、その存在を途方もなく遠くへ「捨てて」いるのと同義ではないか。存在の無視や関係の断絶が「捨てる」ということだとすると、それは実際手を下して損なうよりも一層残酷なことなのではないか。

中世の、神秘的な説話ではあるが、我々はその分析を通して、現代の我々をも取り巻く人間の生のおぞましさに直面させられているのではなかろうか。しかしそのことは、我々がいかに異質なものと対峙していくかという途方もなく大きな問題と切り結ぶきっかけでもあるのである。

引用文献

撰集抄研究会（安田孝子、梅野きみ子、野崎典子、森瀬代士枝）編著『撰集抄全注釈 上巻』笠間書院 2003 引用に際しては適宜標記を改めたところもある。

参考文献

廣田哲通『中世法華経注釈書の研究』笠間書院 1993

米井輝圭「生命倫理と民俗宗教的世界観—説話を題材として—」『東京大学宗教学年報』26 東

京大学大学院人文社会系研究科宗教学研究室 2009

相良亨『日本人の心』『相良亨著作集 5 日本人論』ぺりかん社 1992

和辻哲郎『日本倫理思想史（一）』岩波文庫 2011

中村元他編『岩波仏教辞典 第三版』岩波書店 2023

境野黄洋訳 竹村牧男著『国訳一切経 印度撰述部 律部第三』大東出版社 1985

伊勢田哲治『動物からの倫理学入門』名古屋大学出版会 2008

陳淳著 佐藤仁訳・解題『朱子学の基本用語 北溪字義訳解』研文出版 1996

星新一「薄暗い星で」『悪魔のいる天国』新潮文庫 1989 年改版所収

