



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	北海道大学文学研究院紀要, 第175号, 全1冊
Citation	北海道大学文学研究院紀要, 175
Issue Date	2025-03-28
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/94343
Type	journal
File Information	00_175_all.pdf



北海道大学

文学研究院紀要

第 175 号

北海道大学文学研究院

2025

北海道大学

文学研究院紀要

第175号

北海道大学文学研究院

2025

目次

「個我による創出説」とバクティ理論の関係……………真鍋智裕……………

一左

ワイマール共和制期における「不気味なもの」の形成……………宮嶋俊一……………

二五左

林美美子「牛肉」論——「遊女」の転落物語……………水溜真由美……………

一右

「個我による創出説」とバクティ理論の関係¹

眞 鍋 智 裕

1. 序

後期アドヴァイタ・ヴェーダーンタ学派 (Advaita Vedānta, 以後、アドヴァイタ学派と略記) の学匠マドゥスーダナ・サラスヴァティー (Madhusūdana Sarasvatī, ca. 16th-17th Century CE, 以後マドゥスーダナと略記) は、その著作『信愛の霊薬』(*Bhaktirasāyana*, BhR) と自註『信愛の霊薬註』(*Bhaktirasāyanaṭīkā*, BhRT) の第一章において、バクティ (bhakti, 信愛) を以下のようなものと論じている。すなわち、先ず心 (citta, 思考器官 manas etc.) が最高神 (parameśvara, īśvara) に対する愛などの熱情によって蕩け (druti, druta), その蕩けた内的器官が最高神の形相 (ākāra) を獲得し、その最高神の形相が二度と心からなくならずに永続する状態にあることがバクティであると論じている²。マドゥスーダナはその際に、心が最高神を始めとする対象の形相を獲得する前に、蕩けた状態に至ることの根拠として、アドヴァイタ学派の開祖シャンカラ (Śaṅkara, ca. 756-772) の著作 *Upadeśasāhasrī* (Upad) における Padyabandha 14.3-4 と、シャンカラの弟子であるスレーシュヴァラ (Sureśvara, ca. 8th-9th Century CE) の著作 *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣyavārttika* (BAUBhV) 1.2.103 を、BhR 1.21-

¹ 本稿は、日本印度学仏教学会第 75 回学術大会 (2024 年 9 月 7 日(土)・8 日(日), 駒澤大学駒沢キャンパス) において執筆者が行った学術発表「「個我による創出説」とバクティ理論」に基づくものである。

² Nelson [2004], Gupta [2006], 眞鍋 [2021] 参照。

22, 24 として引用している。しかしこの Upad Padyabandha 14.3-4 と BAUBhV 1.2.103 は、本来は対象認識の文脈において見られるものであり、対象に対する熱情によって心が蕩けるという感情論的なものではなく、マドゥスーダナが認識論的なものから感情論的なものへ読み替えてバクティの議論に組み込んだものと考えられる³。

また BhR では、この Upad Padyabandha 14.3-4 と BAUBhV 1.2.103 の引用のすぐ後の BhR 1.26 で、同じくマドゥスーダナのバクティ理論の妥当性の根拠として、彼に先行するアドヴァイタ学派の文献 *Pañcadaśī* (PD)⁴ の 4.25 が引用されている。ここで、当該の PD の第四章「二元の識別章」(Dvaitavivekaprakaraṇa) を見てみると、Upad Padyabandha 14.3-4 と BAUBhV 1.2.103 が PD 4.28-30 として引用されており、PD 4.25 をも含む一連の議論上に置かれている。そしてその議論とは、世界 (jagat, 二元 dvaita, 現象世界 prapañca) に関して、「主宰神による創出」(īśvarasṛṣṭi) と同時に「個我による創出」(jīvasṛṣṭi) が成立することを論じたものである。以上のように、PD における「個我による創出説」を論じた四つの詩節が BhR においてはバクティ理論の妥当性の根拠として引用されていることから、PD の「個我による創出説」とマドゥスーダナのバクティ理論には何らかの関係があることが窺える。

本稿では、先ず PD の当該議論箇所 (PD 4.18-31) に検討を加え、上記の四

³ 執筆者はこの点について以前に論じたことがある。眞鍋 [2021] 参照。

⁴ PD はヴィディヤーラニヤ (Vidyāraṇya, ca. 14th Century CE) に帰されているが、このヴィディヤーラニヤがパーラティーティールタ (Bhāratitīrtha) のことであるのか、または彼の弟子であるマダヴァ (Mādhava)・ヴィディヤーラニヤのことであるのか、異説がある。Mahadevan [1938: 1-7], Nachane [2000: 261f], Goodding [2002: 6-9], Prem Pahlajrai [2005], Joshi [2008: 13-43] 等参照。本稿ではこの問題については触れないこととするが、マドゥスーダナは PD を単にヴィディヤーラニヤの著作とのみ言及している。BhRT 62, 16 (on BhR 1.26): pañcadaśaprakaraṇyām¹⁾ vidyāraṇyaśrīpādair²⁾ apy³⁾ ayam artho⁴⁾ darśitaḥ (『十五章篇』において、ヴィディヤーラニヤ聖上足によっても、以上の意味内容が示された。1) 'daśaprakaraṇyām' INaNB; 'daśyām' BGJR; 'daśaprakaraṇyām' L. 2) vidyāraṇya' BGIJLNaR; śrividyaṇya' Nb, 'śrīpādair' ILNaNB; 'ir' BG; 'pādair' JR. 3) apy] BGJNaNB; om. I. 4) artho] BGIJNaNB; evārtho L.

詩節がどのような文脈で登場するのかを明らかにする。続いて BhR (T) において当該の四詩節がどのような意図を持って引用されているのかを確認する。そのことを通じて、PD の「個我による創出説」と BhR のバクティ理論にどのような関係があるのか、換言すればマドゥスーダナが PD における創出説という存在論的な議論をどのようにバクティという感情論的な議論に接合したのか、ということを明らかにする。結論を先取りすれば、「個我による創出説」とバクティ理論とは、同じ感情論的枠組みを共有しながらも、対象の形相が「創出される」点に焦点を当てたものが「個我の創出説」に、その創出された形相の中でも「感情」としての形相を特に取り上げたものがバクティ理論に結実していったということを示す。

先行研究においては、Upad Padyabandha 14.3-4, BAUBhV 1.2.103, PD 4.25 が BhR に引用されていることは指摘されていた⁵が、PD の「個我による創出説」と BhR のバクティ理論との関係性にまで踏み込んで分析したものはこれまでになかった。その意味では、本稿は BhR に対してより厳密に分析を加えた研究ということになる。

2. *Pañcadaśī* Dvaitavivekaprakaraṇa における「個我による創出説」

先ず、PD Dvaitavivekaprakaraṇa における「個我による創出説」を確認したい⁶。冒頭 PD 4.1 以下、個我による創出説が登場するまでは以下のような

⁵ Nelson [1986: 282].

⁶ PD の翻訳に際しては、Dhole [1899], Shastri [1954], Swāhānanda [1967] を参照した。また PD は韻文作品であるため、読解上、主にラーマクリシュナ (Rāmakṛṣṇa, ca. 14th-15th Century CE) による註釈 *Padadīpikā* (PDī), Achutarāya Modak (ca. 19th Century CE) による註釈 *Pūrṇānandakaumudī* (PK) と Rāyaprolu Liṅgasomyājī (ca. 20th Century CE) による註釈 *Kalyāṇapīyūṣa* (KP) を参照した。このうちラーマクリシュナは、PD の著者であるヴィディヤーニヤの直弟子とされる。Mahadevan [1938: 5], Nachane [2000: 303] 参照。なお、彼は PD 第四章に対する註釈の maṅgala において、バーラティーティールタ・ヴィディヤーニヤと主宰神に対して帰敬している。PDī 107, 2f.: natvā śrībhāratitīrthavidyāraṇyamuniśvarau // mayā dvaitavivekasya kriyate

議論展開となっている。

4.1. maṅgala

4.2-9. 主宰神（ブラフマン）による世界創出の根拠となる諸ウパニ
シャッドの列挙

4.10. 主宰神が個我（jīva）の姿をとって身体に入る

4.11. 個我は、精神性（caitanya）と微細身（līṅgadeha）と微細身にある
心の写像（cicchāyā）からなる

4.12-13. 個我は主宰神の幻力（māyā）のために迷い、悲嘆する

そしてPD 4.14 から個我による世界創出が説き始められるが、以下に、主宰
神による創出と対比的に個我による創出が提示されている PD 4.20-23 を挙
げる。

PD 4.20-23.

īsanirmitamaṇyāḍau vastuṇy ekavidhe sthite /

bhoktṛdhīvr̥ttinānātvāt tadbhogo bahudheṣyate // 20 //

hṛṣyaty eko maṇiṃ labdhvā krudhyaty anyo hy alābhataḥ /

paśyaty eva virakto 'tra na hṛṣyati na kupyati // 21 //

priyo 'priya upekṣyaś cety ākārā maṇigās trayāḥ /

sṛṣṭā jīvair īśasṛṣṭaṃ rūpaṃ sādharmaṇaṃ triṣu // 22 //

bhāryā snuṣā nanāṇḍā ca yātā mātety anekadhā /

pratiyogidhiyā yoṣid bhidyate na svarūpataḥ // 23 //

主宰神によって創造された（īsanirmita）宝珠等という実在物（vastu）が
一様であると定まっている場合、享受主体の統覚の活動（dhīvr̥tti）は多

padayojanā // 1 //（幸いなるパラティーティールタ・ヴィディヤーラニヤ仙と主宰神
に敬礼してから、「二元の識別 [章]」についての『パダヨージャーナー』が私（ラーマク
リシュナ）によって作られる）。

数であるので、それ（実在物）の享受は多様であると認められる。

実に、ある者は宝珠を得て喜び、他の者は〔宝珠を〕得ないので怒る。

それ（宝珠）に無関心な者は見るのみで、喜びもしないし怒りもしない。

宝珠にある、好ましい (priya)、好ましくない (apriya)、無視される (upekṣya)、という三つの形相 (ākāra) は、諸個我によって創出された。

三つに共通している姿形 (rūpa) は、主宰者によって創出された。

〔一人の〕女性 (yoṣit) が、関連項 (pratīyogin) を意識することで (dhiyā)、妻 (bhāryā)、息子の妻 (snuṣā)、夫の姉妹 (nanāndr)、夫の兄弟の妻 (yātr)、母 (mātr)、と多様に区別されるのであり、本質上〔区別されるのでは〕ない。

主宰神による創出と個我による創出が、PD 4.20-22 においては宝珠の例によって、また PD 4.23 においては女性の例によって説明されている。上記の記述をまとめると以下のようになろう。

まず宝珠の例に関して、宝珠という実在物は、その有り様、姿形は一様である。そしてこの宝珠の一様の姿形は、主宰神によって創造されたもの (īśānirmita, = 主宰神によって創出されたもの, īśvaraśṛṣṭa) である。一方、同じその宝珠は、その享受主体である個我の統覚 (dhi) の活動が個我によって異なるので、ある者にとっては好ましいもの、別の者にとっては好ましくないもの、また他の者にとっては無視されるものというように、三様に享受される。この宝珠に関する三様の享受の形相 (あり方, ākāra) は、個我によって創出されたもの (*jīvaśṛṣṭa) である。このように、いわゆる外界の対象として存在している宝珠は主宰神によって創出されたものであるのに対し、その宝珠を対象として生じる個我の享受の諸形相が個我によって創出されたものである。

また、女性の例に関しては、主宰神による創出物と個我による創出物が何であるのか、明示はされていない。しかし、宝珠の例からの類推から、本質上区別されないとのべられている「女性」が主宰神による創出物であると考えられる。一方、諸個我にとってその女性がどのような関係にあるかという

関係項 (pratiyogin) を意識することによって、同じ女性が妻や息子の妻などと多様に区別されるということから、この「妻」や「息子の妻」などという多様な受容 (享受) のあり方 (形相) が個我による創出物ということになるう。

以上のように、宝珠であれ女性であれ、外界の対象としての実在物そのもの (svarūpa, 本質) はその有り様が一樣であり、これが主宰神によって創出されたものである。一方、その主宰神によって創出された実在物を対象として生じる、その実在物の享受、受容のあり方 (形相) は多様であり、それが個我によって創出されたものであるというのである。

ところで、個我による創出物とされる対象の享受の形相の多様性は、主宰神による創出物である外界の対象を個我が認識した結果生じるので、対象の形相が異なっているために生じるのではなく、それはその対象についての知が多様であることを意味していると考えられる。そのため、続く PD 4.24 では、女性についての妻や息子の妻等という知が異なっているのであって、それらの知の対象である女性には本質上、形相の違いはない、という反論が提示される⁷。この反論に対する答えが示されているのが、BhR にも引用される PD 4.25 である。その答えとは、主宰神によって創出された外界の対象である女性には形相の違いはなくとも、その女性を対象とし、妻等という知の対象となる思考器官に妻等という享受の形相の違いがある、というものである。

⁷ PD 4.24: nanu jñānāni bhidyantām ākāras tu na bhidyate / yośidvapuṣy atīśayo na dṛṣṭo jīvanirmitaḥ // (【反論】しかし、諸の知が区別されるべきである。しかし、[対象の] 形相は区別されない。女性の身体には、個我によって創造された卓越性は見られない)。また、この箇所に対する PDi は以下のものである。PDi 113, 16-18: nanu yośidviṣayāṇi bhāryāsnuṣetyādijñānāny eva bhinnāny upalabhyante, na tu tadviṣayabhūtāyā yośitaḥ svarūpe bhedo dṛṣyate. ataḥ “pratiyogidhiyā yośid bhidyate” (PD 4.23) ity uktam ayuktam iti śaṅkate — nanv iti (【反論】女性を対象とする、妻や息子の妻等という諸の知こそが異なっていると把握されるのであって、それら (諸の知) の対象物である女性に、本質上の違いが見られることはない。したがって、「関連項を意識することで女性が区別される」と述べられたことは理に適っていない、と反論する。ではないか、と)。

PD 4.25.

maivam māmṣamayī yoṣit kācid anyā manomayī /
māmṣamayyā abhede 'pi bhidyate hi manomayī // 25 //

【答】決してそうではない。肉体から成る (māmṣamayī) 女性が〔存在し〕, ある〔肉体から成る女性とは〕別の思考器官から成る〔女性〕 (manomayī) 〔も存在する〕⁸。というのも⁹, 肉体から成る〔女性〕とは〔本質上〕異なっていなくとも, 思考器官から成る〔女性〕は〔様々な〕¹⁰ 区別されるから。

⁸ PD 4.25ab の訳に関しては、肉体から成る女性が存在し、それとは別に思考器官から成る女性も存在する、と解釈している Dhole [1899] と Shastri [1954] に従った。また以下の PK と KP も参照。PK 113, 24f: **kācid anyeti manomayī** (ある別のものとは、思考器官から成るものである), PK 113, 26f: tad evaṃ tattajjivadr̥ṣṭikālpitānyā manomayī **yoṣid** bhinnaiḥva … (それ故以上の様に、それぞれの個我による創出によって想定された、〔肉体から成る女性とは〕別の思考器官から成る女性とは全く〔様々な〕異なっており……), KP 105, 7-9: **māmṣamayī** māmṣavikārā sthūladehaviśiṣṭā **yoṣit kācit, manomayī** manovikārā **yoṣit** tato 'nyā bhinnā (ある女性は肉体から成る、即ち肉体という変容を持ち、粗大な身体に限定されたものであり、〔また〕思考器官から成る、即ち思考器官の変容を持つ女性であり、彼女 (肉体から成る女性) とは別のものである、即ち異なっている)。

⁹ “hi” に対しては、PDi では特に註釈が付されておらず、また PK と KP ではその理解が異なり、PK は理由の意味で、KP では確定の意味で理解している。PK 113, 25: **hīr** hetau (というのも [という語は] 理由の意味である), KP 105, 9f: **hi** niścayārthe (実に、とは確定の意味である)。本稿では PK の解釈に従った。

¹⁰ KP は、思考器官から成る女性は肉体から成る女性と区別されると解釈している。KP 105, 10: jñānagocarā **yoṣin māmṣamayyā bhidyate** (知の対象領域である女性 (思考器官から成る女性) は肉体から成る〔女性〕と区別される)。しかし、PDi, PK, KP 全てにおいて、最終的な PD 4.25 の意図は、思考器官から成る女性が多様に成立することである。PDi 113, 22f: jñānavailakṣaṇasya jñeyavailakṣaṇāvinābhūtātvaṃ jñeyākārabhedo 'ṅgikartavya evety āśayena pariharati — **maivam** iti (知の異質性 (= 個別性) は、知られるもの (思考器官から成る女性) の異質性と不可離なものである、知られるものの形相の違いが必ず認められるべきである、ということ在意図して、〔反論を〕排除する。決してそうではない、と), PK 113, 26f: tad evaṃ tattajjivadr̥ṣṭikālpitānyā **manomayī yoṣid** bhinnaiḥva bahuvīdhā tv avāśyam evorarikāryeti tātparyam (それ故以上の様に、それぞれの個我による創出によって想定された、〔肉体から成る女性とは〕別の思考

ここでは、「肉体から成る女性」が主宰神による創出物に、「思考器官から成る女性」が個我による創出物に対応している。特に個我による創出物が「思考器官から成る」ものとされていることに関して、先に見た PD 4.21 では享受主体の統覚の活動が多数であるので外界の対象についての享受の形相は多様であると述べられており、また PD 4.23 では、女性に対する関連項を意識することで (dhiyā), 妻等という女性についての享受の形相が多様となると述べられていた。この「意識する」ということは統覚の働きである。そして、統覚 (dhī, = 統覚器官 buddhi) と思考器官はともに、それぞれ内的器官 (antaḥkaraṇa) の一側面であり、心 (citta) とあわせて同義語として使用されていると考えられる。そのため、個我による創出物とは、主宰神による創出物である外界の対象を対象として統覚=思考器官の活動 (vṛtti, 変容) によって生み出されたものであり、それを対象の享受の形相と呼んでいるということになる。またそのため、個我による創出物である女性が「思考器官から成るもの」(manomayī) と呼ばれているのである¹¹。

そして、この PD 4.25 では、註釈によると¹²、女性についての妻や息子の妻

器官から成る女性は、一方、全く異なっており、多様であることが、全く必然的に認められるべきである、という趣意である), KP 105, 17f: evaṃ ca tadākārākāritā manomayī cittavṛttirūpaiva yoṣij jīvapabhogyā. cittavṛttinām nānātvād bhogyayoṣinnānātvam sidhyatīti bhāvaḥ (そして以上のように、彼女(肉体から成る女性)の形相を形相とし、思考器官から成り、他ならぬ心的活動をあり方とする女性が、個我によって享受される。諸の心的活動が多様であるので、享受される女性が多様であることが成立する、という趣意である)。そのため、KP の「思考器官から成る女性が肉体から成る女性と区別される」という限定的な解釈ではなく、思考器官から成る女性が様々に区別される、というように解釈した。

¹¹ また PD 4.19 において、主宰神による創出は幻力の活動を本性とする主宰神の企図 (saṃkalpa) によるものであり、個我による創出は思考器官の活動を本性とする個我の企図によるものであると述べられている。PD 4.19: māyāvṛtṭyātmako hīsaṃkalpaḥ sādhanam janau / manovṛtṭyātmako jīvasaṃkalpo bhogasāadhanam // (実に、幻力の活動を本性とする主宰者の企図が[世界の]誕生に対する実現手段である。思考器官の活動を本性とする個我の企図が[個我の]享受の実現手段である)。

¹² fn. 10 の PDi 参照。また、以下の KP も参照。KP 105, 15-18: jñeyā tu tadākārākāritā cittavṛttir eva. tasyā evāntarāyā āntare caitanye pratīphalanasamḥbhavāc caitanyatatpra-

等という知が異なっているのであって、それらの知の対象である女性には本質上形相の違いはない、という反論に対して、妻や息子の妻等という異なった形相を持つのは知ではなくて、その知の直接的な対象である思考器官から成る諸の対象（ex. 思考器官から成る女性）である、と答えているのである。またその思考器官から成る諸の対象は、本質的には、一様である外界の対象（ex. 肉体から成る女性）とは異ならないけれども、その外界の対象を対象とする思考器官の様々な活動に応じて多様な形相を持つというのである。

PD 4.24-25 における対論者と定説者の主張は以下のように整理できよう。

・一つのものが多様な形相を持つことになる過程¹³

反論者

外界の対象（一様）→ 様々な知（多様）

定説者

外界の対象（一様）→ 思考器官から成る諸対象（多様）→ 様々な知（多様）

以上のような定説者の返答に対して、PD 4.26 においてさらに以下の反論が為される。すなわち、錯乱・夢・想像・想起といった、外界の対象を対象としていない認識の場合には、知の対象は思考器官から成るものであるが、目覚めている時には知覚等の認識根拠によって外界の対象を認識しているのであって、思考器官から成るものを対象としているのではない、というので

tiphalanam eva jñānam iti sidhyati. evaṃ ca tadākārākāritā manomayī cittavṛttirūpaiva yoṣij jīvapabhogyā. cittavṛttināṃ nānātvād bhogyayoṣinnānātvam sidhyatiti bhāvaḥ (一方、知られる[女性]は、彼女(肉体から成る女性)の形相を形相とする心的活動に他ならない。同じ彼女(肉体から成る女性)と異なる[女性]が内的な精神性に映ることが可能であるから、精神性とその(精神性の)映像こそが知であることが成立する。そして以上のように、彼女(肉体から成る女性)の形相を形相とし、思考器官から成り、他ならぬ心的活動をあり方とする女性が、個我によって享受される。諸の心的活動が多様であるので、享受される女性が多様であることが成立する、という趣意である)。

¹³ 本稿の図における「→」は因果関係を示している。

ある¹⁴。

以上の反論に対して、PD 4.27 では思考器官の活動である当の認識根拠が認識対象である外界の対象の形相を持つので反論はあたらないと答え、PD 4.28-30 でその典拠として Upad Padyabandha 14.3-4 と BAUBhV 1.2.103 を引用する。

bāḍhaṃ māne tu meyena yogāt syād viṣayākṛtiḥ /
 bhāṣyavārtikakārābhyām ayam artha udīrtaḥ // 27 //
 mūṣāsikṭaṃ yathā tābhraṃ tannibhaṃ jāyate tathā /
 rūpādīn vyāpnuvac cittaṃ tannibhaṃ dr̥śyate dhruvam // 28 //
 (= Upad Padyabandha 4.3)
 vyañjako vā yathāloko vyaṅgyasyākāratām iyāt /
 sarvārthavyaṅjakatvād dhīr arthākārā pradṛśyate // 29 //
 (= Upad Padyabandha 4.4.)
 mātūr mānābhiniṣpattir niṣpannaṃ meyam eti tat /
 meyābhisamgataṃ tac ca meyābhatvaṃ prapadyate // 30 //
 (= BAUBhV 1.2.103)

【答】確かに。しかし、[認識] 手段 (māna, 認識根拠) において、対象の形 (viṣayākṛti) が認識対象との結合に基づいて有るだろう。『註解』作者 (シャンカラ) と『評釈』作者 (スレーシュヴァラ) によって、以

¹⁴ PD 4.26: bhrāntisvapnāmanorājayasmṛtiṣv astu manomayam / jāgranmānena meyasya na manomayateti cet // (【反論】錯乱・夢・想像・想起においては、思考器官から成るものはあってよい。覚醒 [状態における認識] 手段によって認識されるものが思考器官から成るものであることはない、という [反論があると] すると……), PDi 113, 28f: nanu bhrāntyādīsthalē bāhyaviṣayābhāvāt tatrātyaṃ vastu manomayam astu. pramitisthalē tu tad anupapannaṃ, bāhyavastunaḥ sattvād iti śaṅkate (【反論】錯乱等の場合には、外界の対象が存在しないので、そこ (錯乱等) に属する実在は思考器官から成るものに違いない。しかし、正しい知の場合には、以上のこと (実在が思考器官から成るものであること) は起こり得ない。外界の実在が存在しているから、と [反論者が] 反論する)。ここでは文脈上、認識根拠の中でも特に知覚が問題とされているようである。

上の意味内容¹⁵が述べられた。

鑄型に注がれた銅がそのように（その鑄型の形を持つように）なるように、心（citta）が色等に遍満して、必ずそのように（色等の形を持つように）なることが見られる。

あるいは、[対象を]照らし出す光が照らし出されるものの形相となるように、統覚（dhi）は、全ての対象を照らし出すものであるので、対象の形相を持つものと見られる。

認識主体から[認識]手段が出現し、生じたそれ（認識手段）は認識対象に達する。またそれ（認識手段）は、認識対象と結びつき、認識対象の顕現を持つものとなる。

ここでは、「確かに」と、反論者の言うように、目覚めている時の認識根拠による知には、その認識対象として外界の対象が存在していることを認めているが、そうではあっても、その認識根拠がその外界の対象と結合することによってその形相を持つようになることが述べられている。また、典拠として引用されている Upad に心や統覚という思考器官と共に内的器官の別名とされているものが外界の対象の形相を持つことが述べられているため、PD の言う認識根拠が内的器官のことを意図していることが伺われる¹⁶。そして、典拠として引用されている Upad と BAUBhV の何れにおいても、内的器官やそれを意図した認識根拠が、対象の認識にあたって外界の対象の形相を持

¹⁵ 以下の PDi によれば、ここは対論者の反論に答えた箇所である。そのため、“*ayam arthaḥ*”を「以上の意味内容」と理解した。PDi 114, 5f: *nanv idaṃ svakapolakālpitam ity āśaṅkyāha — bhāṣyeti*（【反論】以上のことは、自分の類ででっちあげたものである、という【反論を】想定して、【答】答える。『註解』と）。

¹⁶ KP では、認識根拠は「内的器官の活動」や「内的器官をあり方とするもの」と言い換えられている。KP 106, 7 (on PD 4.27): *māne antaḥkaraṇavṛttau ...*（【認識】手段において、すなわち内的器官の活動において）、KP 107, 10f. (on PD 4.30): *mātuḥ sādhiṣṭhānabud-dhigatacidābhāsan mānābhiniṣpattir mānasyāntaḥkaraṇarūpyotpattir bhavati*（認識主体から、即ち基盤を持つ統覚にある心の顕現から、【認識】手段の出現、即ち内的器官をあり方とする【認識】手段の生起が起こる）。

つことが明示されている。

続く PD 4.31 においては、外界の対象という主宰神による創出物の他に、統覚から成る対象という個我による創出物があることが、壺 (ghaṭa) を例として結論づけられている¹⁷。これ以降、PD ではこの個我による創出物が、束縛の原因であることが論じられていく¹⁸。

以上の検討によって、当該の PD 4.25 と 28-30 を含む「個我による創出」という存在論的な議論は、外界の対象は一樣 (ex. 女性) であるのに、それを対象とする知が多様に現れる (ex. 妻、息子の嫁 etc.) という事態に対して、その理由を、その外界の対象を対象とする内的器官が多様な形相を取ることに求めるといふ、認識論的議論と密接な関係を持つものであることが明らかとなった。内的器官が多様な形相を取ることが、それらの形相の「創出」と、存在論的な表現で表されているのである。さらに、ここで注目したいのは、個我による創出は享受の多様性に関わるものであるもので、認識だけではなく、PD 4.21-22 で宝珠に対する好・悪・無関心が論じられていたように感情をも射程に入れた理論であるということである。このことは、一樣な外界の対象に対して多様な知が生じる過程と一樣な外界の対象に対して多様な感情が生じる過程は同じであるということを示している。この点は、バクティ理論という感情論的議論を考察する上でも注目すべき点である。

¹⁷ PD 4.31: saty evaṃ viṣayau dvau sto ghaṭau mṛṇmayadhimayau / mṛṇmayo mānameyaḥ syāt sākṣibhāsyas tu dhimayaḥ // (以上のようにあれば、土から成る壺と統覚から成る壺という二つの対象がある。土から成る〔壺〕は〔認識〕手段によって〔認識〕対象とされるものに違いなく、一方、統覚から成る〔壺〕は目撃者によって照らされる (認識される) ものに違いない)。ちなみに、この PD 4.31d にあるように、個我による創出物は、目撃者 (sākṣin), つまり精神性そのものであるアートマンの認識対象である。

¹⁸ PD 4.32: anvayavyatirekābhyāṃ dhimayo jivabandhakṛt / saty asmin sukhaduḥkhe stas tasminn asati na dvayam // (肯定的随伴と否定的随伴によって、統覚から成るものが個我の束縛を為す。それ (統覚から成るもの) がある時、楽と苦とがあり、それ (統覚から成るもの) が無い時、二元はない)。

* 感情の多様性発生の過程

外界の対象（一様, ex. 宝珠 etc.）→ 思考器官から成る諸対象／諸形相
（多様, ex. 好ましいもの, 好ましくないもの, 関心をひかないもの etc.）
→ 諸感情（多様, ex. 好・悪・無関心 etc.）

3. *Bhaktirasāyana (ṭikā)* におけるバクティ理論と「個我による創出説」の関係

続いて, BhR (ṭ) において, マドゥスーダナがどのような意図を持って当該の PD 4.25 と 4.28-30 を引用しているのか, ということを検討し, そのことによって彼が「個我による創出説」をどのようにバクティ理論に接合したのか, ということについて考察していきたい。

先ず, 当該の PD の四詩節の引用に対する検討に先立って, マドゥスーダナがバクティをどのようなものと考えているのか, ということを以下の考察に必要な限りでごく簡潔に確認する。マドゥスーダナはバクティを手段としてのバクティ (*sādhanabhakti) と結果としてのバクティ (*sādhya bhakti/phalabhakti) との二種に分類している¹⁹ が, 本稿の主題に関わるのは結果としてのバクティであるため, 以下では結果としてのバクティをバクティとして論じる。マドゥスーダナのバクティ理論によると, バクティとは, 主の規範 (bhāgavatadharma, bhagavaddharma, = 手段としてのバクティ) の遂行によって最高神への愛情等が増大することで蕩けた内的器官 (心) に, 恒常的に最高神の形相が入り込んだ状態のことを指している²⁰。また, この内的器官に恒常的に入り込んだ最高神の形相は潜勢力 (vāsanā) や恒常的感情 (sthāyibhāva) 等とも呼ばれる²¹。

¹⁹ Gupta [2006: 131-136], 眞鍋 [2018] 参照。

²⁰ 眞鍋 [2021: 285f.] 参照。

²¹ BhR 1.6: drute citte vinikṣiptasvākāro yas tu vastunā / saṃskāravāsanābhāvabhāvanāśabdabhāg asau // (実在によって, 蕩けた心に投影された[主宰神]自身の形相, それ

続いて、PD の当該四詩節が BhR (T) にどのように引用されているのか、具体的に見ていきたい。PD 4.28-30 については、執筆者はすでに眞鍋[2021]において論じている。その際に執筆者は、マドゥスーダナは PD 4.28-30 (= Upad Padyabhandha 14.3-4, BAUBhV 1.2.103) を「心が対象の形相を得ることは心が蕩けることに先行される」ことの典拠として引用している²² こと、しかし当該の Upad と BAUBhV は「心が対象の形相を得る」ことの典拠とはなり得ても、そのことが「心が蕩けることに先行される」ことの典拠とはなり得ないことを指摘した。さらに、マドゥスーダナは、蕩けた心に入り込んだ対象の形相は二度と心からなくなることはない、と主張しているため、「心が蕩けることに先行される」心が対象の形相を得ることとは、文字通り恒常的感情のみに言われうることであることを指摘した²³ 上で、マドゥスーダナのバクティ理論は、アドヴァイタ教学の伝統における対象認識の理論を応用したものであることも指摘した。

ところで、すでに確認したように、PD 第四章において、マドゥスーダナも引用する Upad Padyabandha 14.3-4 と BAUBhV 1.2.103 も引用しつつ、外界の対象に対する知の発生過程と感情の発生過程が同じである²⁴ ということ、またそれぞれの場合に内的器官が対象の形相を取ることはすでに説かれ

は、潜在印象 (saṃskāra), 潜勢力 (vāsanā), 感情 (bhāva), 習慣力 (bhāvanā) という語で呼ばれる), BhR 1.9ab: sthāyibhāvagīrāto 'sau vastvākāro 'bhidhiyate / (したがって、この実在 (主宰神) の形相が、恒常的感情という語で直接表示されている)。

²² BhRT 59, 6f. (on BhR 1.21): dravibhāvapūrvakaṃ cittasya viṣayākārabhajanam ity atra bhāṣyakāravacanam udāharati (心が対象の形相を得ることは、蕩けることに先行される、というこの点に関して、『註解』作者 (シャンカラ) の言葉を引用する)。また眞鍋[2021] 参照。

²³ 実際には、眞鍋[2021] では恒常的感情を、最高神を対象とするものに限定して論じた。しかし、後に言及するように、恒常的感情は最高神を対象とするバクティに限定されるものではない。この場を借りて訂正させていただきたい。

²⁴ 厳密に言えば、PD において示されているのは、一様な外界の対象に対して多様な知が生じる過程と一様な外界の対象に対して多様な感情が生じる過程は同じであるということである。しかし、このことを外界の対象に対する知の発生過程と外界の対象に対する感情が発生する過程が同じであると理解しても問題はないと考える。

ている。PD 4.25 も引用するマドゥスーダナが、この PD の議論を知らなかったとは到底考えられない。そのため、マドゥスーダナが Upad や BAUBhV の認識論的議論を感情論的議論に応用したのではなく、むしろマドゥスーダナは、Upad や BAUBhV を感情論的文脈も含むものとして使用している PD の個我による創出説を通じて、それらを感情論としてバクティ理論に採り入れたのだと考えられる²⁵。しかしそうであっても、個我による創出説には心が蕩けることは説かれておらず、また恒常的感情という特殊な感情も論じられていないため、Upad と BAUBhV を「心が対象の形相を得ることは心が蕩けることに先行される」ことが論じられていると理解するのは、マドゥスーダナによる付加的要素の読み込みの結果であるということができよう。

残る PD 4.25 は、BhR (Ṭ) では当該の Upad と BAUBhV の引用 (BhR 1.21-22, 24) の直後に以下のように引用される。

BhR 1.25-27

evam etādṛṣaṃ vākyam udāhāryam anekāśaḥ /
cittasya viṣayākāragrāhakatvopapādane // 25 //
ato māṃsamayī yoṣit kācid anyā manomayī /
māṃsamayyā abhede 'pi bhidyate 'tra²⁶ manomayī // 26 // (= PD 4.25)
bhāryā snuṣā nanānda²⁷ ca yātā²⁸ mātety anekadhā²⁹ / (= PD 4.23ab)
jāmātā śvaśuraḥ putraḥ³⁰ pitetyādi pumān api // 27 //

以上のように、[Upad Padyabandha 14.3-4 と BAUBhV 1.2.103 と] 同

²⁵ この点に関して眞鍋 [2021] では考察が及んでいなかったため、この場を借りて訂正させていただきます。

²⁶ 'tra] BGJLNaR; ca I; hi Nb.

²⁷ nanānda] BGIJR; nanaṃḍa LNaNb.

²⁸ yātā] BGIJNaNbR; jñātā L.

²⁹ anekadhā] BGIJNaNbR; anekāśaḥ L.

³⁰ putraḥ] BGIJLNaNbR; punnaḥ Na.

様の文が、心が対象の形相を把握するものであることを証明するために、何度も引用されるべきである。

したがって、肉体から成る女性が「存在し」、ある「肉体から成る女性とは」別の思考器官から成る「女性も存在する」。肉体から成る女性と「本質上」異なっていなくとも、ここでは³¹ 思考器官から成る「女性」は「様々な」に」区別される。

妻、息子の妻、夫の姉妹、夫の兄弟の妻、母、と「同じ女性が」多様に「異なる」。義理の息子、義理の父、息子、父等と、男性も「多様に異なる」。

マドゥスーダナは、議論の展開上、PD 4.25 冒頭の“maivam”を“ato”にする等、若干の語句変更をして PD 4.25 を引用している。しかし、BhR 1.25-27 の流れとしては、BhR 1.25 で当該の Upad と BAUBhV の引用を受けて心が外界の対象の形相を把握するものであると結論づけ、1.26 (=PD 4.25) で外界の対象は一様であるけれども、それを対象とする人に応じて思考器官の形相が多様となることを述べ、1.27 でその思考器官の形相が多様となる事例を提示しており、当該の BhR 1.26 (=PD 4.25) は PD の個我による創出説と異なったことを意味しているようには思われない。そのことは、BhR 1.27 の事例の前半が個我による創出説を説いた PD 4.23ab³² と一致していることから伺えよう。ところが、PD 4.25 は対象認識の文脈に置かれていたことを考えると、この BhR 1.26 は BhR におけるバクティ理論という感情論においてどのような位置を占めているのか、ということが問題となろう。

そこで、当該の Upad, BAUBhV, PD の引用箇所以前の BhR (Ṭ) の議論に目を移して見ると、BhR 1.15-18 の議論³³ が、特に BhR 1.26 の議論と関係

³¹ この“atra”が具体的に何を意味しているのか不明である。fn. 26 で示したとおり異読も存在するので、テキスト訂正も視野に入れつつも、これが何を意味しているのかということの確定を今後の課題としたい。

³² 本稿では、cd 句が異なるため、BhR 1.27 を PD 4.23 の引用として扱わなかった。

³³ 直前の BhR 1.14 に依れば、BhR 1.15-18 はサーンキヤ学派の見解に依拠したものであ

していることが伺われる。

BhR 1.15-18

tamorajaḥsattvaguṇā³⁴ mohaduḥkhasukhātmaḥ /
tanmayī prakṛtir hetuḥ sarvaṃ kāryaṃ ca tanmayam // 15 //
triguṇātmakam evaikavastu³⁵ tryākāram iṣyate³⁶ /
nijaṃnāsaṃkalpabhedena puruṣais tribhiḥ // 16 //
kāminyāḥ sukhatā bhartrā³⁷ sapatnyā³⁸ duḥkharūpatā /
tadalābhāt tathānyena mohatvam anubhūyate // 17 //
evaṃ sati sukhākāraḥ praviṣṭo mānase yadā /
tadā sa sthāyibhāvatvaṃ pratipadya raso bhavet // 18 //

暗質性・激質性・純質性は、[それぞれ] 当惑・苦・楽を本性とする。それらから成る原質は原因であり、それらから成る全てのものは結果である。

る。BhR 1.14: iti vedāntasiddhānte¹⁾ sthāyino²⁾ rasatoditā / sāmṅkhyarāddhāntam³⁾ āsṛityāpy adhunā pratipādyate // (以上、ヴェーダーンタの定説において、恒常的な[感情]が情趣であると述べられた。サーンキヤの定説に依っても、[恒常的感情が情趣であることが] 今から説明せられる)。1) °siddhānte] BGIJNaNbR; °siddhānta° G. 2) sthāyino] IJLNaNbR; sthāpino BG. 3) sāmṅkhyā°] BGIJNaNbR; sāmṅkyam L., °rāddhāntam] ILNb; °siddhāntam BGJNaR. しかし、思考器官が対象の形相を把握するという点に関しては、アドヴァイタ学派とサーンキヤ学派は共通しているので、定説として認められてもいる。BhR 1.20: grhṇāti viṣayākāraṃ mano viṣayayogataḥ / iti vedāntibhis sāmṅkhyair api samyaṇ nirūpitam // (対象との結合に基づいて、思考器官は対象の形相を把握する、ということが、ヴェーダーンタ学派によっても、サーンキヤ学派によっても、正しく確定された)。マドゥスーダナの教学においては無明も三属性から成るものであるもので、原質の実在性を主張するという点以外は、ここでのサーンキヤ学派の主張は認められるものであるということであろう。

³⁴ °rajaḥ°] BGIJLNaNbR; °raja° Na.

³⁵ evaika°] L; ekaikaṃ BGIJNaNbR.

³⁶ iṣyate] BGJLNaNbR; iṣate I.

³⁷ bhartrā] BGIJNaNbR; bhartruḥ L.

³⁸ sapatnyā] BGIJNaNbR; sapatnyāḥ L

他ならぬ三属性を本性とする同一の实在物が、[それを対象とする者] 自身の心にある企図 (saṃkalpa) の違いに応じて、三人によって、三つの形相を持つものと見られる。

夫によって、妻は楽と [経験され]、[夫の] 愛人によっては [彼の妻は] 苦をあり方とするものと [経験され]、同様に、彼女 (妻) を得ていないので、他の者によっては [彼の妻は] 当惑 (mohatva) として経験される。

以上のような時、楽の形相が思考器官に入り込んだ時、それは恒常的感情となってから、情趣 (rasa) となるだろう。

ここでは以下のことが述べられている。すなわち、先ず暗質性・激質性・純質性という三属性がそれぞれ当惑・苦・楽に対応していることが提示されている。そして、その三属性を本性とする同一の实在物が、それを対象とする人の心にある企図 (saṃkalpa = vikalpa, 構想³⁹) に応じて、楽・苦・当惑の三つの形相で経験されるというのである。BhRT によれば、このことは同一の实在物を対象とした心 (思考器官) が、その实在物をどのように認識するかによってその实在物の暗質性・激質性・純質性の部分が際立ち、当惑・苦・楽という三つの形相を持つようになるということである⁴⁰。そして、同一の

³⁹ fn. 40 の BhRT によると、この “saṃkalpa” は “vikalpa” の意味に近いようである。

⁴⁰ BhRT 53, 10-54, 7 (on BhR 1.17): **bhartāraṃ** prati hi **kāminyāḥ** sattvāmśa evodricyate. **sapatnīm** prati tu¹⁾ **rajomāṣaḥ**²⁾ **tām** kāmaya mānam³⁾ **anyaṃ** ca **tām** avindantaṃ prati⁴⁾ tamomśa eva. ataḥ⁵⁾ krameṇa teṣu⁶⁾ sukhaduḥkhaviśādaḥ prādurbhavanti, ato vyavasthōpapatīḥ. vāsanābhedenaikasminn⁷⁾ api⁸⁾ bhānabhedo bhaṭṭācāryair apy uktaḥ — parivrāṭkāmukaśunām ekasyām pramadātānau / kuṇapaḥ kāmīnī bhakṣyam iti tisro vikalpanāḥ⁹⁾ // ¹⁰⁾ iti¹¹⁾ (実に、夫に対して、妻は純質の部分だけが際立つ。一方、[夫の] 愛人に対して、[妻は] 激質の部分だけが [際立つ]。彼女を望んでいて、彼女を得ていない別の者に対して、[妻は] 暗質の部分こそが [主要である]。したがって、順に、彼ら (夫等) において [同じ妻に対する] 楽・苦・落胆 (viśāda) が顕現する。したがって、区分設定が可能である。潜勢力の違いによって、同一のものにおいても、顕現の違いがあることが、[クマーリラ・] バッタ先生によっても述べられた。—— 苦行者・[男性の] 恋人・犬にとって、同一の女体に対して、死体、[女性の] 恋人、食物という

実在物が三つの形相で経験される実例として、夫にとって妻は楽として、また夫の愛人にとって彼女は苦として、彼女を得たいけれども得られていない別の者にとって彼女は当惑として経験される⁴¹ということが提示されている。

最後の BhR 1.18 における恒常的感情 (sthāyibhāva) と情趣 (rasa) に関する言及は、用語それ自体はインド詩論におけるラサ論で一般的に使用されるものであり、バクティに限定されるものではない。そのため、これだけでバクティとバクティの情趣 (bhaktirasa) に直接言及したものと言うことはできない⁴²。ここでは、バクティとバクティの情趣を含めた恒常的感情一般、

三つの構想がある — と)。1) tu] BGIJNaNbR; om. L. 2) rajoṃśaḥ] ILNaNb; rajoṃśa eva BGJR. 3) kāmayaṃānam] BGIJNaNbR; kāmayaṃānam L. 4) prati] IJLNaNbR; om. BG. 5) ataḥ] BGIJNaNbR; evaṃ L. 6) teṣu] BGIJNaNbR; om. L. 7) vāsanābhedenaika°] BGIJNaNbR; eka° L. 8) api] BGIJNaNbR; api vāsanābhedenā L. 9) vikalpanāḥ] BGIJLNaNbR; vikalpanā Na. 10) Cf. ŚV *Śūnyavāda* 59: parivrāṭkāmukaśunāṃ kuṇapādimitis tathā / dīrghahrasvatvabuddhiś ca hy ekasminn apy apekṣayā // 安藤 [2020: 179, fn. 47] によれば、BhRT に引用されている偈は、Nāgārjuna の *Bodhicittavivarāṇa* とマーダヴァの *Sarvadarśanasamgraha*、古ジャワ金言集の *Sārasamuccaya* に見られる。11) iti] BGIJLNaNbR; om. Na.

⁴¹ この「別の者」に関しては、BhRT の記述を参照した。また、BhRT は「当惑」(moha) を「落胆」(viśāda) と言い換えている。fn. 40 の BhRT を参照。

⁴² BhRT においても、特にバクティの情趣に限定したことが述べられているのではない。むしろ、楽を本性としながらも、どのように他の情趣が成立するのかということが述べられている。BhRT 54, 8-12 (on BhR 1.18): krodhādibhāvasyāpi rajastamomiśritasattv-odrekanibandhanacittadrutiphalitavāt¹⁾ sukhamayavatm²⁾ ity abhiprāyaḥ. dravibhāvasya sattvadharmatvāt taṃ vinā ca sthāyibhāvāsambhavāt sattvaguṇasya ca sukarūpatvāt³⁾ sarveṣāṃ bhāvānāṃ sukhamayatve 'pi rajastamoṃśamiśraṇāt tāratamyam avagantavyam. ato⁴⁾ na sarveṣu raseṣu⁵⁾ tulyasukhānubhavaḥ (瞋恚 (krodha) 等という感情であっても、激質と暗質と混ざり合った純質の増大を原因とする心の蕩けの結果であるので、楽から成る、という趣意である。蕩けることは純質の特性であるので、またそれ(蕩けること)なしでは恒常的感情は不可能であるので、また純質性は楽をあり方とするので、全ての諸の感情が楽から成るものであったとしても、激質の部分と暗質の部分との混合から、[楽の] 段階が理解されるべきである。したがって、全ての情趣において、同等の楽が経験されることはない)。1) 'miśritasattvo'] BIJLNaNb R; 'miśritatvo' G., 'nibandhana'] BGIJLNaNbR; 'nibadhana' Na., 'phalita'] BGJNbR; 'pratiphalita' ILNa. 2)

情趣一般について言及していると考えられる⁴³。

以上の BhR 1.15-18 のうち、BhR 1.16-17 の記述が当該の BhR 1.26 (=PD 4.25) と特に関連していると考えられる。その理由は以下のである。すなわち BhR 1.26 と直後の BhR 1.27 は、一様の外界の対象である女性に対して、人によってその女性を対象とした思考器官の形相が妻や息子の妻等というように多様になることを述べたものであった。この BhR 1.26-27 における思考器官の諸形相が、BhR 1.16 の同一の实在物を対象とする者の心にある企図／構想 (saṃkalpa) の違いのことを指していると考えられ、その心にある企図／構想の違いに応じて、楽・苦・当惑という三つの形相が経験されることを例示しているのが BhR 1.17 であるからである。そして以上のように考えると、BhR 1.26 は、外界の対象である女性を対象とした思考器官の形相が、認識者に応じて妻や息子の妻等となることを単に述べているだけではなく、さらにその諸形相に応じて、当の認識者に楽・苦・当惑といった感情的な諸形相が生じることも示唆していると考えることができる。そしてそのように考えないと、バクティをはじめとする恒常的感情を主題とする BhR の感情論的文脈に対象認識の議論である BhR 1.26 を位置づけることは難し

⁴³ mayatvam] BGJLNaNbR; *mayam I. 3) sukhārūpatvāt] BGILNaNb; sukhamayatvāt JR. 4) ato] BGJNaNbR; tato L. 5) raseṣu] BGJNaNbR; om. IL.

⁴³ マドゥスーダナは、以下の記述によると、バクティと、ラサ論におけるその他の恒常的感情との違いは、心が蕩けていること、恒常的な心的活動であること、さらにその対象が最高神であることという条件を全て備えているか否かに違いがあると考えていたようである。BhRṬ 34, 11-35, 7 (on BhR 1.3): adravāsthāyām dhārāvāhiky¹⁾ api vṛttir dravāsthāyām apy āsu vināśini sā, dravatvadhārāvāhikatvayuktāpi²⁾ sarveśāviṣayā³⁾ na bhaktiḥ ([心的] 活動は、蕩けていない状態においては流れを持つものであったとしても [バクティではなく]、それ (心的活動) は、蕩けの状態にあったとしてもすぐに消滅するものは [バクティではなく]、蕩けていることと流れを持つものであることと結びついているとしても、全てのものの主を対象としない [心的活動] はバクティではない)。さらに、バクティの情趣とその他の情趣の違いは、バクティから発生するものであるか否か、という点にあると考えられる。1) dhārā] BGJNaNbR; dhāri L. 2) *yuktāpi] IJLNaNbR; *prayuktāpy B; *prayuktā G. 3) sarveśāviṣayā] NaNb; asarveśāviṣayā BGJR; sarveśāviṣayā L.

いだろう。

さらにここで、以下のことも指摘できよう。上記の考察結果によると、マドゥスーダナの BhR 1.26 の解釈は、PD の個我による創出説における感情の発生過程と異なったものではなく、外界の対象から思考器官の感情的形相が生じるという過程の間に、思考器官の対象認識的形相が生じるという一過程を挿入したものと考えることができる⁴⁴。このことは、ある対象に対する感情はその対象を認識してから生じる、というある意味常識的な過程に従ったものであり、PD における感情の発生過程では曖昧だった一過程を明示したものだと言える。

4. 結論

以上 PD と BhR (Ṭ) を検討してきた結果、PD における個我による創出説と BhR (Ṭ) におけるバクティ理論との関係について、以下のように述べることができよう。PD における個我による創出とは、主宰神によって創出された一様の外界の対象に対して、人によってその思考器官が獲得する形相が異なり、その結果多様な諸形相が生じ、それを対象として知（認識）または感情が生じる、という認識・感情に共通した発生過程における「思考器官が対象の形相を得る、思考器官に対象の形相が生じる」という点を、個我による「創出」と存在論的に捉えたものであった。そしてこの思考器官に生じる形相は、例えば女性に対する「妻」等といった対象認識的なものと、宝珠に対する「好ましいもの」等といった感情的なものの双方を含む、個我の享受対象としてのものであった。

では、以上の存在論的な個我による創出説を、マドゥスーダナはどのようにバクティ理論という感情論に接合したのであろうか。マドゥスーダナはバクティ理論を形成するに際し、個我による創出説における感情の発生過程を、

⁴⁴ PD においても、個我による創出は思考器官の活動を本性とする個我の企図／構想 (saṃkalpa) によるものであると述べられていた。fn. 11 参照。

存在論的側面に触れないで受容している。その際に彼は、思考器官が外界の対象に対して好・悪・無関心といった感情的な諸形相を獲得する前段階に、例えば女性に対する妻等といった、対象認識的な諸形相を獲得するという一過程を明示していると考えられる。さらに、恒常的感情という特殊な感情の発生過程を主題としているために、思考器官が対象の形相を獲得する前に、「心が蕩けている」という条件をも読み込んでいる、と考えられる。

(本稿は、JSPS 科研費 21K12843 による研究成果の一部である)

参考文献

一次文献

- BAUBhV *Bṛhadāranyakopaniṣadbhāṣyavārttika* (Sureśvara): *Shri Sureshvaracharya's Brihadaranyakopanishad Bhashyavartikam Vol. 1 (I & II Chapters) With the Commentary Shastraprakashika of Shri Anandagiri Acharya*. Ed. Shri S. Subrahmanya Shastri (Advaita Grantha Ratna Manjusha Ratna 23) Varanashi: Mahesh Research Institute 1982.
- BhR(Ṭ) *Bhaktirasāyana(ṭikā)* (Madhusūdana Sarasvatī): B, G, I, J, L, Na, Nb, R (底本は J)
- B *Bhaktirasayanam*, British Library, EAP781/1/4/165, Accessed July 20, 2019. <https://eap.bl.uk/archive-file/EAP781-1-4-165>.
- G *Śrībhagavadbhaktirasāyanam Śrīmanmadhusūdanasarasvatīyativaraviracitam*. Ed. Prema Parapa Gosvami Damodar Shastri. Kāśī: Acyutagranthamālā 1927.
- I 93-5_Bhagvat Bhakta Rasayanam of Madhu Sudan Saraswati_Bhakti- Manuscripts by I_AM_VISIONARY_TUNES. Accessed May 5, 2019. <https://ia800601.us.archive.org/31/items/935BhagvatBhaktaRasayanamOfMadhuSudanSaraswatiBhaktiManuscriptsB>

- yIAMVISIONARYTUNES/93-5_Bhagvat%20Bhakta%20Rasayan
am%20of%20Madhu%20Sudan%20Saraswati_Bhakti-%20Manuscr
ipts%20by%20I_AM_VISIONARY_TUNES.pdf.
- J *Śrīmadhusūdanasarasvatīpraṇītaṃ Śrīmadbhaktirasāyanam*. Ed. &
Com. Janārdhanaśāstrī pāṇḍeya. Vārāṇasī: Motilal Banarsidas 1961.
- L Madhusudanarasasvati Bhagavadabhakti-Ratnavali, Ref 4856.
Lalchand Research Library Ancient Indian Manuscript Collection,
Accessed July 18, 2019. <http://www.dav.splrarebooks.com/collection/view/Bhagavadabhakti-Ratnavali1>.
- Na B 40/1, National Archive in Nepal.
- Nb D 85/7=E 2634/6, National Archive in Nepal.
- R *Śrīmadbhaktirasāyanam Ullāsatrayollāsitaṃ Ṭikāṭippaṇyādibhir
upaśobhitaṃ*. Ed. Damodara Namputirippat. Kāśī: Śrīsāṅgavedavi-
dyālaya1950.
- KP *Kalyāṇapīyūṣa* (Rāyaprolu Liṅganasomyāji): *Śrīvidyāranyakṛta
Vedāntapaṃcadaśī: Kalyāṇapīyūṣavyākhyāsametā*. Ed. Rāyaprolu
Liṅganasomyāji. 1942.
- Upad *Upadeśasāhasrī* (Śaṅkara): *Upadeśasāhasrī by Śrīmad Bhagawat-
pādācārya with the Commentary Padayojanikā by Śrīmad
Rāmatīrtha, Part I & II (Prose and Poetry)*. Ed. Wāsudev Laxuman
Śāstrī Paṇṣīkar. Bombay: Nirṇaya Sagar Press 3rd Ed. 1930.
- PD *Pañcadaśī* (Vidyāranya): *Pañcadaśī of Vidyāranya with commen-
taries Padadīpikā by Ramakrishna and Pūrṇānandakaumudī by
Achutaraya Modak*. Ed. R. S. Godhalekar. Pune: Jagad Hitecchu
Press 1880.
- PDī *Padadīpikā* (Rāmakṛṣṇa): See PD.
- PK *Pūrṇānandakaumudī* (Achutarāya Modak): See PD.

二次文献

- Dhole, Nanda Lal., trans. 1899. *Panchadasi of Srimad Vidyaranya Swami*. (Sri Garib Das Oriental Series No. 317) Calcutta: 2nd ed., Delhi: Sri Satguru Publications 3rd ed.
- Goodding, Robert Alan. 2002. "The Treatise on Liberation-in-Life: Critical Edition and Annotated Translation of The *Jīvanmuktiviveka* of Vidyāraṇya," Texas: The University of Texas. (Doctoral Thesis, Unpublished).
- Gupta, Sanjukta. 2006. *Advaita Vedānta and Vaiṣṇavism: The Philosophy of Madhusūdana Sarasvatī*, London and New York: Routledge.
- Joshi, Veneemadhava-Shastri B. 2008. *Vidyāraṇya's Contribution to Advaita*. Delhi: Parimal Publications.
- Mahadevan, T.M.P. 1938. *The Philosophy of Advaita*. Delhi: Bharatiya Kala Prakashan, 1st Revised ed. 2006.
- Nachane, Sulochana A. 2000. *A Survey of Post-Śhṅkara Advaita-Vedānta of S. A. Nachane*. Ed. R. K. Panda. Delhi: Eastern Book Linkers 2000.
- Nelson, Lance E. 1986. "Bhakti in Advaita Vedanta: A translation and study of Madhusudana Sarasvatī's Bhaktirasayana." PhD. diss., McMaster University. Accessed June 15, 2015. <https://macsphere.mcmaster.ca/handle/11375/14225>.
- . 2004. "The Ontology of Bhakti: Devotion as Paramapurusaṛtha in Gaudiya Vaisnavism and Madhusūdana Sarasvatī", *Joural of Indian Philosophy* 32: 345-349.
- Prem Pahlajrai. 2005. "The Authorship of the *Pañcadaśī* and the Textual Context of its *Tr̥ptidīpa-prakaraṇa*." Washington, D.C.: University of Washington. (Doctoral Thesis, Unpublished).
- Shastri, Hari Prasad., trans. 1954. *Panchadashi: A Treatise on Advaita Metaphysics by Swami Vidyaranya*. London: Shanti Sadan Repr. 1982.
- Swāhānanda, Swāmī., trans. 1967. *Pañcadaśī of Śrī Vidyāraṇya Swāmī*. Madras: Sri Ramakrishna Math.
- 安藤充. 2020. 「古ジャワ金言集 *Sārasamuccaya* 訳注研究 (3)」『人間文化：愛知学院大学人間文化研究所紀要』35：159-183.
- 前田専学. 1988. 『ウパデーシャ・サーハスリー——真実の自己の探求』岩波文庫.
- 眞鍋智裕. 2018. 「マドゥスーダナのバーガヴァタ・ブラーナ註における四姓・四住期制度 超克の論理」『論集』第45号：(125)-(144).
- . 2021. 「後期アドヴァイタ学派における知識の神学から感情の神学への転換——*Bhaktirasāyana* における先行文献の感情論的再解釈」『南アジア古典学』第16号：283-297.

ワイマール共和制期における 「不気味なもの」の形成

宮 嶋 俊 一

1. はじめに

宗教と科学は対立する、という言説が一般に流布している。本稿の背景には、この宗教と科学の対立、あるいはそうした言説の形成過程の解明という問題意識がある。この「対立」は、宗教研究にも大きな影響を与え続けた。「宗教は科学と対立的であるゆえ科学的研究に馴染まない」、「科学者に宗教は理解できない」、といった主張を目にすることもある。そして、この「対立」は、今日に至るまで存在する科学的／現象学的宗教研究という対立構図としても維持されていると考えられる¹。

宗教と科学が対立するという見方の根幹には、宗教の本質が「非合理的なもの」である（対して科学は合理的である）という考え方があると思われる。この考えは古くから存在してきたが、20世紀前半、特にワイマール共和制期ドイツの宗教学者・神学者であるルドルフ・オットーやフリードリヒ・ハイラーらにより「学問」的にも堅固なものとされ、その後に継承された。「非合理的なもの」は当時の宗教において本質的とされただけでなく、それを探究する宗教学の方法論にも大きな影響を与えたのである。

そのような「非合理的なもの」の形成過程とその影響について先行研究を踏まえつつ、当時の時代・社会状況や学問状況を鑑み明らかにすることに筆者の関心はあるが、本稿では、オットーによって「非合理的なもの」の一要素とされた「不気味なもの」に着目してみたい。なぜなら、この「不気味な

もの」がワイマール共和制期において、宗教学のみならず、さまざまな精神文化運動や芸術運動においても重要な意味を持ったと考えられるからである。本稿ではその一様相を明らかにしていく。

2. オットーとフロイト

ルドルフ・オットーが『聖なるもの』(1917)において、宗教における非合理的な要素をヌミノーズと名付け、その内実を分析したことは夙に知られている²。ヌミノーズとは、「聖なる」という概念から倫理的・合理的な要素を取り除いた余剰部分であり、オットーによって宗教の本質（それなくしては宗教が宗教ではなくなるもの）とされる。オットーは同書において、「被造物感」、「畏るべき神秘」、「魅惑するもの」など、その要素をいくつか挙げているが、本稿では、その一つとして「不気味なもの」が挙げられていることに注目したい。

オットーはヌミノーズには「不気味なもの (das Ungeheuer, das Unheimliche)」という要素があり、この要素が展開することで「恐ろしい」「畏るべき」「いやな」「堂々として人目を引く」「力強い」「奇妙な」もの、あるいは「驚異的」「驚嘆すべき」「恐がらせるとともに魅惑する」「神的」「デーモンの」および「エネルギー的な」などといったものにもなると述べ、ソフォクレスの『アンティゴネー』の合唱の歌詞を引用する。そして、ギリシア語の *deinos* に近いドイツ語として不気味な (*ungeheure*) を挙げる。さらに、*ungeheure* の語が、今日では規模や性質の上で途方もなく大きいものを意味するが、それは後年に付け加えられた、合理的な解釈であり、元々はそれを思うと「気持ちが悪くなる」もの、気味が悪いもの、つまりヌミノーズ的なものと言う。そして、ゲーテの『ファウスト』における用法が説明される³。ここで確認しておきたいのは、「不気味なもの」として説明される *unheimlich* や *ungeheure* が人間にとって根源的な感情であること、さらに文学作品の分析を通じてそれが検証されていることである。

オットーが『聖なるもの』を出版した2年後、フロイトも「不気味なもの

(Das Unheimliche)」という論文を発表する。この論文がもともといつ頃書かれたのかは明らかではないが、1919年に雑誌『イマーゴ』に発表された後、1924年に刊行された『詩と芸術の作品の精神分析的研究』に採録された⁴。

この論文においてフロイトはまず、不気味なものを「驚愕させるもの、不安や恐怖を引き起こすものの一つ」とした上で、ただし「この単語はいつも厳密に定義された意味で用いられるわけではない」ため、「たいていの場合、まさにその不安を引き起こすものと概して一致する」のだが、それでもある概念を表す特別の語が用いられている以上は、その使用を正当化する独特の核となる何かが存在するはずであり、その「不気味なもの」を不気味なものたらしめる共通の核心を明らかにすることを企図する。

そして心理学者E・イェンチュの先行研究を踏まえながら、(1)「不気味な」という単語の中にどのような意味が沈殿してきたかを明らかにする方法と、(2)人間、事物、感覚印象、体験、状況の何であれ、われわれの内に不気味なものの感情を呼び起こす事例を描え集め、それらのすべてに共通するものから不気味なものの隠された性質を推し量る方法、という二つの方法を示す。これらはいわば、演繹的／帰納的方法である。そして、結論として、どちらの道も同じ結論、すなわち「不気味なものとは、ある種の驚愕をもたらすものののだが、それは旧知のもの、とうの昔から馴染みのものに起因する」という結論に達する⁵。

前者のアプローチに関しては unheimlich という単語が、heimlich, heimisch (我が家の), vertraut (馴染みの) の反対語であり、そこから「何かあるものが驚愕させるのは、まさに知られておらず馴染みが無いからこそだ」という結論が予想されるが、馴染みのないものすべてが驚愕させるわけではなく、それを「不気味なもの」とする何かが付加される必要があり、フロイトは語義史や用例を辿りつつ上述の結論に達するのである。また後者のアプローチとしてホフマンの『砂男』などの文学作品が分析の対象となり、「同じ事態の反復が不気味な感情を引き起こす」といった興味深い指摘もなされる。

ここで、オットーとフロイトを比較してみよう。オットーもフロイトも、語義や用例、および文学作品の分析を通じて、「不気味なもの」の内実を明ら

かにしようと試みた。そして、両者ともに「不気味なもの」をさまざまな感情を引き起こすいわば「源泉」と捉えていることも同様である。

ただし、両者には違いもある。オットーは、(直接、「不気味なもの」について言及している箇所ではないが、) 神秘の要素について論じた箇所で、「驚くべき」ものが、「全く他のもの (das Ganz Andere)」であると述べている。すなわちそれは、よそよそしく見慣れないものであり、日常的なものや理解されるものおよび親しんでいるもの、したがって「気のおけないもの」一般の世界からは逸脱しているものであり、それとは対立するもので、それゆえに身体がこわばるような戦慄で心情をみたますものであるとする⁶。それに対して、フロイトは既述の通り「不気味なものとは、ある種の驚愕をもたらすものなのだが、それは旧知のもの、とうの昔から馴染みのものに起因する」と、正反対とも言える結論を示すのである。

どちらの主張が「正しい」かを論じることには、あまり意味はないだろう。なぜなら「不気味なもの」が置かれている文脈が異なると考えられるからだ。フロイトにとっての「不気味なもの」とは、「馴染みのもの」が抑圧され、日常的な意識からは遠ざけられたものと考えられる。つまり「不気味なもの」とは、抑圧されていたものの回帰であり、それゆえに両価的で、人を恐れさせるものとなる。というのも、抑圧されたものが回帰する際に、それはいわば「偽装」し、ゆがめられた姿として現れるからである。それゆえに、「不気味なもの」は日常的・家庭的 (heimisch) なものと非日常的で奇妙で家庭的ではない (unheimlich) ものとの間に生じる緊張を具体化したもの、例えばドッペルゲンガーや幽霊のようなものとなる⁷。このように、フロイトの「不気味なもの」は彼の精神分析の理論と密接に結びついている。他方、オットーは「不気味なもの」だけを単独で取り上げたわけではなく、あくまで宗教における非合理的な要素、すなわちヌミノーズの一要素としてそれを取り上げたに過ぎない。オットーの関心はあくまで宗教体験がもたらす宗教的感情の内実であり、その両価的な性質を説明するための一側面として「不気味なもの」が扱われている。ただし、そうした違いがあったとしても、両者が人間の感情の根源的な要素として「不気味なもの」に着目していることは興味深い。

3. ハイラーの「非合理」論

ここまでオットーとフロイトの「不気味なもの」論を取り上げたが、オットー同様に宗教の非合理性を強調した、同時代の宗教学者であるハイラーを参照してみたい。祈りを宗教の本質的要素としたハイラーは「祈りには、宗教のかたくなな非合理性がもっとも明瞭に現れる」と述べ⁸、オットーの『聖なるもの』を引用しつつ、祈りを媒介として宗教の非合理性を説いた。だが、オットー（やフロイト）のように、「不気味なもの」に注目した痕跡は見られない。例えば「祈りのきっかけと動機」の中の困苦を説明する際、その内実として「畏れ、驚き、不安」などを挙げる⁹。また、「聖なるものへの畏怖」として、オットーの『聖なるもの』のヌミノーズの説明を引用する¹⁰。ここでハイラーは祈りの動機には、苦悩や感謝と並んで聖なるものを前にした畏敬の念がある」とし、その要素として「神聖なもの（ヌーメン的なもの）」と「魅するもの」を挙げるのだが、「不気味なもの」は挙げていない。また、「このような畏怖は、不安におびえた恐れや恍惚とした感服のような、宗教に特有の原感情、ないしは原情動である」とし、それが神秘的ですばらしい「力」、魔法のような「力」、「マナ」や「タブー」といった表象を生み出す」と述べ、「畏怖」の感情が両価的であり、「恐れと希望、不安と確信、恐怖と歓喜、震えと驚嘆などを包み込むような情動の混合物」「未分化の情動」といった説明はするのだが、そこに「不気味なもの」は含まれてない¹¹。要するに「畏れ」についての言及はあるが、「不気味なもの」についての言及は見られない。ハイラーの全著作を詳細に検討したわけではないが、少なくとも目立つ形での「不気味なもの」についての言及は見られないのである。

4. 「不気味なもの」の継承

ハイラーとオットーはいずれも宗教の非合理性を強調し、前者は後者の宗教論を継承したと言えるが、他方「不気味なもの」という要素を継承・展開

させたとは言いがたい。だがそれは（直接の影響関係の有無を指摘することはできないにせよ）同時代のフロイトには共有されていた。ではその後この「不気味なもの」はワイマール共和制期ドイツにおいてどのように継承・展開していったのだろうか。

その様態を当時の芸術運動に見ることもできるだろう。第一次世界大戦後、1920年代に起こったノイエザッハリッヒカイト（新即物主義）の運動がそれである¹²。この芸術運動の起源としては、1925年、当時マンハイム市立美術館館長であったグスタフ・フリードリヒ・ハルトラウブが文学で用いられていた新即物主義の概念を絵画に転用して開催した展覧会『ノイエザッハリッヒカイト（新即物主義）——表現主義以降のドイツを代表する芸術』がその嚆矢とされ、オットー・ディックス、ゲオルゲ・グロースらがこの潮流に棹さしていた代表的画家たちである。表現主義の流れに位置するこの運動は、現実（の醜さ）をありのままに描いたとされ、それゆえにノイエヘスリッヒカイト（新醜悪主義）と揶揄されたりもした¹³が、それはまさに「不気味なもの」の現れであった。

まとめ

本稿では、「非合理的なもの」の一樣相としての「不気味なもの」に着目し、ワイマール共和政期ドイツにおけるその形成と展開のごく一部を指摘した。共にワイマール共和制期に活動していたオットーとフロイトによって「不気味なもの」は注目されたが、その分析結果は正反対とも言えるものであった。だが、それと同時に、それは両者においてさまざまな感情の源泉とされた。ただし、非合理性を強調するすべての宗教学者がそれに着目したわけではなく、オットーと多くを共有していたハイラーにとって、それは重要とは言えなかった。その一方、「不気味なもの」は同時代において、さらなる広がりや展開を見せていたと考えられるのだが、その詳細な解明はこれからの課題としたい。

* 本稿は、日本宗教学会第 83 回学術大会での発表「宗教学における「非合理的なもの」の形成」（9 月 14 日）に基づく。なお、本研究は JSPS 科研費 JP21K00064, JP20H01188, JP20K20499 の助成を受けたものである。

注

- 1 藤原聖子「宗教「学」をめぐる論争の変遷と現在：国際学会のアイデンティティ・ポリティックス」『東京大学宗教学年報』第 40 号, pp 1-22, 2023, および Ambasciano, Leonardo, *An Unnatural History of Religions-Academia, Post-truth and the Quest for Scientific Knowledge*, Bloomsbury Academic, 2018 を参照。
- 2 オットーについては、澤井義次『ルドルフ・オットー 宗教学の原点』慶應義塾大学出版会, 2019 年, 藁科智恵『ルドルフ・オットー『聖なるもの』と世紀転換期ドイツ—信仰と近代学問の相克—』晃洋書房, 2022 年などを参照。
- 3 Otto, Rudolf, *Das Heilige: über das irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Beck 1979 (¹1917), S. 53-55. (オットー, ルドルフ (華園聰麿訳)『聖なるもの』創元社, 2005 年, 92-96 頁)。
- 4 須藤訓任「解題 書誌事項 「不気味なもの」」『フロイト全集 17』岩波書店, 2006 年, 412 頁。
- 5 Freud, Sigm., *Das Unheimliche, Gesammelt Werke in Einzelbänden (Bd. 12), Werke aus den Jahren 1917-1920* S. Fischer Verlag, 1967 (6. Aufl), S. 229-231 (フロイト, ジークムント (藤野寛訳)「不気味なもの」『フロイト全集 17』岩波書店, 2006, 1-5 頁)。
- 6 Otto, a.a.O., S. 28-29 (オットー, 前掲書, 53-54 頁)。
- 7 Biles, Jeremy, "Out of This World: The Materiality of the Beyond," pp. 137-140 in Morgan, David (ed.), *Religion and Material Culture - The Matter of Belief*, Routledge, 2010.
- 8 ハイラー, フリードリヒ (深澤英隆監修, 丸山空大, 宮嶋俊一訳)『祈り』国書刊行会, 2018, 529 頁。
- 9 ハイラー, 前掲書, 55 頁。
- 10 ハイラー, 前掲書, 61 頁。
- 11 ハイラー, 前掲書, 61-62 頁。
- 12 Buderer, Hans-Jurgen, *Neue Sachlichkeit: Bilder Auf Der Suche Nach Der Wirklichkeit Figurative Malerei Der Zwanziger Jahre*, Prestel, 1994. なお, 精神分析の芸術への影響としては, シュールレアリズムが有名である。本稿では, こうした影響関係を論じるのではなく, あくまで同時代的な現象としてノイエザッハリッヒカイト

運動を取り上げている。

- 13 生松敬三『二十世紀思想渉猟』青土社、1990年、102-103頁。なお、この表現は哲学者のハンス・ゲオルグ・ガダマーが、1920年、シェーラーのマルブルクでの講演を聞きに訪れた際、エルンスト・ローベルト・クルチウスの紹介で（シェーラーに）会った際の印象として語られている。「《デモニッシュな印象》なんという形相だろう！ケルン大学の教授室に入ったことのある者なら、そこに掛かっているオットー・ディックス画くところの肖像を知っている。新醜悪主義（die neue Häßlichkeit）の画法によるなんともすばらしい記録だ。そこにはなんの誇張もなかった。むきだしの真実が描かれてあった。両肩の間に沈みこむ顔——そして鼻、その鼻を私はじっと見つめずにはいられなかった。それは幅広く突き出し、まんなかには——なんという巧みな排水設備！——雨樋のようなものがあり、これはのちにじっさいに見たことだが、講義中そこから絶えず雫がしたり落ちるのであった」ハンス・ゲオルグ・ガダマー（中村志朗訳）『ガダマー自伝 哲学修業時代』未来社、1996年、81-82頁。

引用・参考文献

- Ambasciano, Leonardo, *An Unnatural History of Religions-Academia, Post-truth and the Quest for Scientific Knowledge*, Bloomsbury Academic, 2018.
- Biles, Jeremy, “Out of This World: The Materiality of the Beyond,” in Morgan, David (ed.), *Religion and Material Culture - The Matter of Belief*, pp. 135-152, Routledge, 2010.
- Buderer, Hans-Jurgen, *Neue Sachlichkeit: Bilder Auf Der Suche Nach Der Wirklichkeit Figurative Malerei Der Zwanziger Jahre*, Prestel, 1994.
- Freud, Sigm., *Das Unheimliche, Gesammelt Werke in Einzelbänden (Bd. 12), Werke aus den Jahren 1917-1920* S. Fischer Verlag, 1967 (6. Aufl.), S. 227-268（フロイト、ジークムント（藤野寛訳）「不気味なもの」『フロイト全集 17』岩波書店、2006、1-52頁）。
- Otto, Rudolf, *Das Heilige: über das irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Beck 1979 (1917).（オットー、ルドルフ（華園聰磨訳）『聖なるもの』創元社、2005年）。
- 生松敬三『二十世紀思想渉猟』青土社、1990年。
- ガダマー、ハンス・ゲオルグ（中村志朗訳）『ガダマー自伝 哲学修業時代』未来社、1996年。
- 澤井義次『ルドルフ・オットー 宗教学の原点』慶應義塾大学出版会、2019年。
- 須藤訓任「解題 書誌事項 「不気味なもの」」『フロイト全集 17』岩波書店、2006年、412頁。
- ハイラー、フリードリヒ（深澤英隆監修、丸山空大、宮嶋俊一訳）『析り』国書刊行会、2018

ワイマール共和制期における「不気味なもの」の形成

年。

藤原聖子「宗教「学」をめぐる論争の変遷と現在：国際学会のアイデンティティ・ポリシーックス」『東京大学宗教学年報』第40号，pp 1-22，2023年。

藁科智恵『ルドルフ・オットー『聖なるもの』と世紀転換期ドイツ—信仰と近代学問の相克—』晃洋書房，2022年。

林芙美子「牛肉」論

——「遊女」の転落物語

水 溜 真由美

1 はじめに

林芙美子の短編小説「牛肉」(『別冊風雪』第二号、一九四九年四月⁽¹⁾)は、満喜江(マキイ)の半生を描く作品である。横浜の本牧^{ほんもく}の高級娼館の「売れっ子」であった満喜江は裕福な外国人に身請けされるが、紆余曲折を経た後に吉原の下級妓楼の娼妓となり、さらに戦争末期に空襲に遭遇して精神を病む。

「牛肉」は「遊女」の転落物語である。⁽²⁾日本文学史上の女性の転落物語としては、井原西鶴『好色一代女』がよく知られている。『好色一代女』は懺悔物語の形式をとって書かれた女性の一代記である。⁽³⁾主人公の女性は一一歳余りで

官女勤めをしてから「好色庵」に隠居する六五歳の現在に至るまで、舞子、大名の側室、太夫、天神、鹿恋、端女郎、寺小姓、大黒、女祐筆、腰元、表使い、歌比丘尼、髪上げ女、介添女、お物師、茶間女、仲居女、茶屋女、妾、風呂屋者、扇屋の女房、糸繰り女、二瀬女、蓮葉女、暗物女、出女、紅売り、遣手、惣嫁など三〇以上の職業を転々とす⁽⁴⁾る。主人公の経験する職業に「遊女」に分類されるものが多く見られること（太夫、天神、鹿恋、端女郎、歌比丘尼、茶屋女、風呂屋者、二瀬女、蓮葉女、暗物女、出女、惣嫁など）、年齢を重ねる谷色の衰えに見舞われることを考えれば、「転落」は必然とも言える。

宗政五十緒は「好色一代女」の構造において、『好色一代女』の物語が「内発的論理性」を持つこと、即ち主人公が「年齢」と「因果関係」（「後行する主人公の行動が、先行する彼女の行動によって制約されている」）に拘束されていることを前提として、作品の構成を次のように整理している。⁽⁵⁾

〈序章〉

一、公娼。その墜ちてゆく傾斜的な過程、及び、位置の回復。

（巻一の一―三）
（巻一の四―巻二の二、巻二の三・四）

二、女奉公人。その水平的な展開。

（巻三の一―巻四の四）

三、私娼。その更に墜ちてゆく傾斜的な過程。

（巻五の一―巻六の三）

〈終章〉

（巻六の四）

宗政は公娼と私娼のパートについて「墜ちてゆく傾斜的な過程」を見て取っている。なお、主人公が若い頃に京都

の島原に公娼として務め、年齢を重ねた後で私娼となっていることは、公娼の方が私娼よりもステイタスが高かったことを示唆しているよう。

ところで、近代日本では『好色一代女』を基にした多数のアダプテーション、翻案、パロディが生み出された。著名なアダプテーション作品に、溝口健二監督による映画『西鶴一代女』（新東宝・児井プロダクション、一九五二年）がある。小説では、尾崎紅葉『伽羅枕』（春陽堂、一八九一年）への影響がよく知られている。⁽⁶⁾ 円地文子『現代好色一代女』（講談社、一九六三年）や野坂昭如『浮世一代女』（新潮社、一九七三年）は、タイトルが示すように、『好色一代女』のパロディの要素を含んでいる。前者は、少年の頃に養子に迎え、後に娘の夫となる男性と長期にわたって肉体関係を持つ女性を主人公とする長編小説である。後者は、横浜の本牧にあったキヨホテルの名物娼婦お浜をモデルとする長編小説であり、「牛肉」と舞台が重なっている。

なお、必ずしも『好色一代女』の影響というわけではないが、近代日本では女性の一代記ないし半生記の設定を持つ小説が多数執筆された。林芙美子の作品に、戦中のインドシナに軍属（タイピスト）として赴任する幸田ゆき子の半生を描く『浮雲』（六興出版社、一九五一年）がある。敗戦後の一時期に米兵の「オンリー」となり、物語の終盤で、戦中にインドシナで知り合った不倫相手の富岡と一緒に屋久島に赴き、彼の地で命を落とすゆき子の人生に転落を見る論者もいる。⁽⁷⁾ 一方で、五六歳の相澤さんを主人公とする「晩菊」（『別冊文藝春秋』第九号、一九四八年一月）⁽⁸⁾ は、元芸妓の老いを描いている点で『好色一代女』と重なる面がある。

本稿では、「晩菊」との比較を交えながら、「牛肉」を「遊女」の転落物語として読み直すこととしたい。

2 満喜江の転落のプロセス

「牛肉」は、「木更津近くの漁村」の出身である満喜江が本牧の娼館で働いていた時期から、口入れ屋の世話を受けながら空襲による精神疾患からの回復を待つ時期までを描いた作品である。本節では、満喜江の約一〇年間の歩みを転落のプロセスに注目して概観する。

物語は、パトロンであるマッケンジイの家を飛び出した満喜江から佐々木の元に「鍵を下さい」という電話がかかってくる場面から始まる。やがて佐々木の視点から満喜江との出会いが回想される。それによれば、かつて満喜江（マキイ）は本牧のメエゾン・ビオレの「売れっ子」だった。未だ女性を知らなかった佐々木は「有力な或る人の紹介」により、同僚に連れられてビオレを訪れ、「ママさんの特別のはからひ」で満喜江と一夜を共にした。当時、佐々木は二六歳、満喜江は二一歳だった。以後、佐々木は「マキイのペット」のようになり、「無理な借金」もしながら毎日のようにビオレに通った。

かつて横浜の本牧には、外国人遊歩道の沿道に生まれた外国人向けの休憩所を起源とするチャブ屋街があった。^⑨チャブ屋とはバー、キャバレー、スナック、喫茶店、ダンスホール、娼館をミックスしたビジネスで、キヨホテル、スターホテルなどが有名である。キヨホテルの名物娼婦であったお浜は海外でも知られ、前述の野坂昭如『浮世一代女』や小堺昭三『メリケンお浜の一生』（波書房、一九七二年）に描かれる主人公のモデルともなった。なお、谷崎潤一郎は一九二一年九月から二二年一〇月まで横浜市本牧に住み（二二年一〇月に横浜市山手に転居した）、その体験を

元に「本牧夜話」(『改造』第四卷第七号、一九三二年七月)や「港の人々」(『婦人公論』一九三三年十一月、原題「横濱のおもひで」)を執筆している。⁽¹⁰⁾

横浜港近くに立地したチャブ屋は外国人船員を客として発展したが、大正半ば頃、警察の方針によって小港(本牧)と大丸谷(石川町)の二カ所に集められた。関東大震災後、本牧のチャブ屋には会社員など経済的に余裕のある層の日本人客が出入りするようになった。チャブ屋にはモダンでハイカラなイメージがあり、チャブ屋で働く「遊女」は上質とされ、稼ぎもよかった。重富昭夫は、戦前にチャブ屋通いをした客による以下のような証言を記録している。

チャブ屋は、粋な人、通な人、遊びなれた人でないと行きません。要するに、バタクさくて、ハイカラな人たちです。⁽¹¹⁾

いずれも玉ぞろいでね。斡旋業者が地方からも選りすぐった女を集めてくるんです。女なら誰もいいという訳にはいかないんです。そのあたりが遊郭の女と違っていたんですね。女学校出の女もいたし、家柄もわるくない教養のある女が少なくありませんでした。それだけに娼妓としては安っぽく取り扱われませんでした。

教養があつて玉ぞろいときているのでから稼ぎも違います。遊郭の女などとはケタが違います。遊ぶにも遊郭の倍以上の料金を必要としましたし、稼ぎの方だって女郎の倍以上だった訳です。⁽¹²⁾

このようなチャブ屋のイメージは、「牛肉」のメエゾン・ビオレやメエゾン・ビオレで働いていた頃の満喜江のイメー

ジと合致する。⁽¹³⁾ 佐々木が有力者の紹介を得て入店していることや裕福な外国人が出入りしていることから、メエゾン・ビオレが高級娼館であることがうかがえる。「体格もよく、パンのやうな小麦色の肌」をしている満喜江は西洋風の健康的な女性として描かれている。

満喜江は佐々木と出会ってから一年ほどした頃に、フランス生まれのエストニヤ人で「古くから日本にゐる富有な貿易商人」であるマッケンジイに見初められ、身請けされる。

佐々木と再会した際の満喜江の西洋趣味は、メエゾン・ビオレとマッケンジイとの生活によって培われたものと推測される。満喜江は、佐々木のアパートに転がり込んできた時、「スエードの茶革のハイヒール」をはいていた。「ピンクのパンツ一つ」で佐々木を出迎えた満喜江は、まもなく「素肌にフランネルの棒縞の部屋着を引つかけると、紅革のケースから、銀の唐草模様にはめこまれた鏡を出して化粧を始」める。満喜江は佐々木が啞えていた国産の煙草をハンドバックから取り出してキリアジの煙草（エジプト産）と取り変えた後、「——ねえ、時におながが空いたんだけど、何か買つて来てよ。——パンにぼつてりとバターとチーズをつけて、リプトンの紅茶でいゝわ」と言つて買い物を頼む。

これらは裕福な西洋人に囲われる愛人に似つかわしい装いと振る舞いであるが、満喜江はパトロンを失つた今、「あんまりぜいたくは出来ない」（傍点原文）ことを自覚していた。収入のない満喜江は佐々木のアパートにいる間に腕輪や指環など「めばしいもの」を売り尽くし、約一ヶ月後に「着のみの着のまゝで」出て行つてしまふ。

その五、六ヶ月後、佐々木のもとに、本所石原町の寄寓先に荷物を送つてほしいという満喜江の葉書が届く。その寄寓先で再会した時、満喜江の状況は一変していた。佐々木が通された下町のみすばらしい長屋の二階の部屋の様子

は、次のようなものだった。

真黒い金具のついた古びた箆笥があり、角の破れた竹行李が壁ぎはに押しつけてあつた。押入れは破れて、中張りの新聞紙がはみ出てゐる。畳は黄いろく変色して艶もない。⁽¹⁴⁾

そこに、「色あせたネルの着物」を着て「パーマアもしない髪をぐるぐると襟もとでとめ」た満喜江が「手で壁をさすりながらそろそろと」入ってくる。満喜江は佐々木の留守中にアパートに連れ込んでいたインド人と別れた後、五反田で芸者として働いていたこと、性病から来る眼病を患い療養中であることを告げる。佐々木は、「見るかげもなくやつれ」た満喜江の「あまりの変りかた」に言葉を失う。満喜江は眼病が回復したら吉原の栄楼で働くつもりであることを伝え、通りかかったら寄つてほしいと述べる。佐々木は満喜江の手に二枚の十円紙幣を握らせつつも、「もう、これが満喜江と逢ふ最後だ」と思う。

しばらくの間、佐々木は満喜江のことを「思ひ出す事もなかつた」が、浅草に行つた折にふと吉原を訪ねてみようと思ひ立つ。佐々木は満喜江が「一流の店にあるもの」と思ひ込んでいたが、栄楼が二階建ての小さなみすばらしい妓楼であることを知り衝撃を受ける。佐々木が「場末のそば屋」のような二階の部屋に案内され、客引きの「婆さん」が蚊取線香と冷い茶を運んでくると、やがて「派手なメリンスの単衣を着て、白と桃色のたづなのしごきを大きく拡げて前へ垂した」満喜江が入ってくる。満喜江は「「まア、あんなのオ」と云つてそこへべつたり無造作に坐」り、「何でもない風な話しぶり」で佐々木と言葉を交わす。佐々木が満喜江と一夜を共にし、朝起きると、窓の外では出征

兵士の見送りが行われていた。佐々木の栄楼通いは、わずか数回で終わる。

敗戦後、佐々木は満喜江の寄寓先で出会った「をばさん」（口入れ屋であることが判明する）に駅のホームで偶然再会し、満喜江の消息を聞く。「をばさん」の話によれば、現在、満喜江は「をばさん」の家族と共に石原町の「掘立小屋」で暮らしている。満喜江は吉原で空襲に遭遇して以来「気が変にな」り、かなり回復したものの「いまだに、ぶらぶらして」といるという。「をばさん」は時代の変化がもたらした吉原の商売の困難にも触れながら、「屋台のおでん屋でもしたいなんて、ね、云つてをります」、「酒場かダンスホールにでも行けば似合ふんでせうけれど、もう、年も年ですし、からさし、お洒落の気もなくつてね、此の頃は、弟の子供の守りなにかしているんでございますよ」と満喜江の近況を報告する。佐々木は満喜江に対する見舞金として「三枚の百円札」を渡そうと考えながらやめる。

3 佐々木の視点から見る満喜江の転落

前節では、本牧の高級娼館の「売れっ子」から裕福な外国人の愛人を経て、吉原の下級妓楼の娼妓になり、さらに空襲に遭い精神を病む満喜江の転落について見てきたが、これらはR新聞の記者である佐々木の視点を交えて語られる。西鶴の『好色一代女』では女主人公の転落の物語が女主人公自身によって語られるが、「牛肉」の場合は異なる。満喜江の転落は、本牧時代の満喜江と、それ以後の満喜江との落差をめぐる佐々木の幻滅を交えて提示される。

満喜江が佐々木のアパートに転がりこんで来た時、佐々木は「なまめかしい思出」によって記憶していた満喜江を歓迎する。かつて満喜江がマッケンジイに身請けされて「自分の手もとゝかぬやうな豪奢な生活へ這入つて行つた」

時、佐々木は「さうした女を少しの間でも自由に出来た」ことに満足を覚えた。満喜江が佐々木のアパートで「じだらくな生活」をした挙げ句、無断で出て行つた後も、佐々木はしばらくの間、満喜江が戻ってくるのを心待ちにしていた。

本所石原町で再会した際、佐々木の満喜江に対する評価は大きく下落する。佐々木は「見るかげもなくやつれ」た満喜江を見て「違ふ人」であるかのような印象を受ける。佐々木は満喜江の横顔に「昔のなまめかしいおもかげ」をわずかに認めたものの、近く吉原で働く予定であることを聞くと、「以前のマキイへ対するやうな情」は消え、「早くそこを出たい気」になる。「本牧を高級なところと思ひ、吉原を品の悪いところと断じてゐた」佐々木にとって、吉原の娼妓になることはステイタスの低下を意味した。佐々木は「ごみっぽい長屋住ひにまで落ちぶれて、眼を患つてゐる」満喜江の姿を見て、「もう、これが満喜江と逢ふ最後だ」と思いつつ長屋を去る。

吉原の榮樓で再会した際、佐々木の満喜江に対する評価はいつそう下落する。満喜江の働く店が吉原の中でも「一流の店」でなく小さなみすばらしい妓樓であつたこと、満喜江の風貌や言動や嗜好が下町の庶民風のものに様変わりしていたことは、佐々木を甚だしく幻滅させる。後者に関連して、満喜江の枕元に「屑ばかりになつた刻み煙草のなかへ安物の新しい煙管が突き差してあ」ること、満喜江が佐々木との会話の中で「私、おなか空いたわ、かぼちやの甘いものが食べたい……」、「私、冷いうどんが食べたいわ」と発言していることに注目したい。これらは、かつて満喜江が佐々木のアパートで外国産の煙草を吸つていたこと、空腹時にバターとチーズのついたパンが食べたいと言つていたことを思い起こさせる。この落差が、本牧の高級娼婦から吉原の下級妓樓の娼妓への満喜江の転落ぶりを印象づけるのは言うまでもない。もはや佐々木は「満喜江と寝てゐる事」に何の感動を抱くこともできなくなる。その後、

佐々木は、数回栄楼に上がったものの、「もう、飽き飽きして」いつしか足が遠のいてしまう。

敗戦後、口入れ屋の「をばさん」から満喜江の消息を聞いた佐々木は最終的に満喜江を突き放す。佐々木は、「をばさん」の話から「子供を背中にしてぶらぶらしてゐる大柄な満喜江の変り果てた姿を想像」する。佐々木は満喜江に對して同情を感じないわけではなかったが、「をばさん」が去った後は、三百円の見舞金を渡さなかったことに「少しも心をとがめるようなものが残」らず、「満喜江の事なぞどうでもよくなつてゐた」。

物語は、「佐々木は汗ばんだ三百円で、牛肉でも買つて帰つて、久しぶりで栄養を摂りたいと思つた」という一文で締めくくられる。この一文は、佐々木にとつて女としての満喜江の価値が三百円相当の牛肉以下であることを暗示している。⁽¹⁶⁾ 男性が女性と性交することは、「食べる」という言葉で比喩的に表現されることがある。「チャブ屋」の語源の一つは、簡易食堂を意味する「チョップ・ハウス」だとされるが、「チョップ」⁽¹⁷⁾ には肉の意味があり、今日では“chophouse”^{*} と言へば肉料理専門店を指す。さらに、大柄で西洋的な満喜江の風貌は牛を連想させないこともない。即ち、締めくくりの一文は、佐々木が、吉原の下級娼妓以下の価値しかなかった満喜江よりも牛肉を「食べる」ことを選択したことを示唆している。このように、満喜江の転落物語は、かつて満喜江に魅力を感じていた男性の観点を交えて語られるからこそ、この上なく残酷である。

4 佐々木の人生との対比

前節において、満喜江の転落物語が佐々木の視点から語られることを確認したが、「牛肉」における佐々木のポジシヨ

ンは、『好色一代女』の冒頭において「好色庵」を訪ねて女主人公から話を聞き出す二人の若者のような純粹な聞き手のそれではない。「牛肉」では、満喜江の人生の目撃者となる佐々木も自らの人生を生きている。

満喜江に出会った頃の佐々木はR新聞社に入社して間もなかった。当時の佐々木は大船の実家から横浜支局に通勤していた。満喜江がマッケンジイに身請けされた後に佐々木は東京の本社勤務になり、実家を兄夫婦が継いだこともあり、下宿住まいを始めた。佐々木は安い下宿に住んで金を貯めた後で、「麴町あたり」の「小ざつぱりした」弥生アパートに転居した。マッケンジイのところから逃げてきた満喜江が転がりこんできたのは、この弥生アパートである。満喜江が出て行った後、金に余裕がなくなった佐々木は、満喜江が戻って来ないことを見定めてから雑司ヶ谷の学生下宿に引越した。この学生下宿に住んでいる間に弥生アパートから転送される形で満喜江の葉書が届き、佐々木は本所石原町に寄寓していた満喜江を訪ねた。この後、佐々木は社会部に異動となり、麴町の右近ホテルに引越した。この右近ホテルに住んでいた間に、佐々木は吉原の榮楼で満喜江と再会した。

その後、佐々木はアジア・太平洋戦争開始直前に出征した。二等兵として朝鮮に渡った後は、京城、奉天、牡丹江を経て、牡丹江の近くのポウチンで終戦を迎え、釜山を経由して帰国した。復員後は、二ヶ月ほど大船の兄の家に身を置いた後、R新聞社に復職した。復職後まもなく、佐々木は間借り先である八百屋の妻の妹だった二六歳の「戦争未亡人」と結婚し、翌年には息子が誕生した。

見てきたように、佐々木は満喜江がマッケンジイに身請けされた後で「転々と下宿を変」わり、出征後は「転々と場所が変つて行つた」。こうした設定は、一見佐々木の人生が起伏に富むかのような印象を与えるが、東京市（都）内の頻繁な下宿の移動は、安下宿に住んで貯金をした後に、わずかな期間でも「ぜいたくに暮す」（傍点原文）ための

工夫であった。佐々木は新聞記者という安定した仕事に就いており、復員後も同じ会社に復職し、やがて結婚して家庭を持つ。妻の美津が「つくろひもの」の上手な女性で、佐々木が「何時も固くつくった清潔な靴下をはかされるやうにな」ったという記述は、佐々木が平凡だが幸福な家庭を築いたことを示している。もちろん戦争は物語全体に深い影を落としているものの、佐々木の出征中の動向はあっさりと言られており、「満州」で終戦を迎えたにもかかわらず引き揚げ時に修羅場を経験したことを示唆するような記述もない。テキストに即して判断するならば、戦争のダメージをより強く受けたのは、出征した佐々木よりも銃後に止まった満喜江である。

ともあれ、「牛肉」は、満喜江の波乱に富む下り坂の人生が、佐々木の安定した上向きの人生と対比されることによって、満喜江の転落の側面がいっそう際立つ仕掛けが施されている。

5 『晩菊』の場合

「牛肉」では満喜江の人生と佐々木の人生が何度か交差するが、『浮雲』では、幸田ゆき子と不倫相手の富岡の人生が、軍属として赴任したインドシナで交差した後、屋久島におけるゆき子の死まで何度も交差し絡み合う。「晩菊」では、戦中に相澤さんの人生と交差した田部の人生が、その後何度か交差する。このように恋愛関係にある男女の人生を対位的に描く手法は三つの作品に共通するが、「牛肉」の場合には女性の側の転落が顕著であり、かつ男性が女性に向ける視線の方向性が際立っている。以下では、この点を「晩菊」と比較してみたい。

「晩菊」は、五六歳の相澤さんのところに、元恋人である田部から「夕方、五時頃うかゞひます」という電話がかかっ

てくる場面から始まる（この導入は、佐々木のところに、満喜江から「鍵を下さい」という電話がかかってくる「牛肉」の導入に似ている）。きんは少女時代から「小町娘」と噂されたほどの美人であったが、養家に出入りしていた男からレイプされたことがきっかけとなり、一九歳で赤坂の芸者になる。売れっ子芸者となったきんはフランス人の「かなりな年齢の紳士」であるミッシェルを始めとして、多くの男から愛される。物語の現在において、きんは花柳界の仕事から足を洗っており、男の世話も受けず、沼袋にある持ち家で女中と二人で暮らしている。¹⁸

きんが五〇歳の時に「親子ほども年の違ふ」田部と知り合って恋愛関係に陥ったのは、きんの義妹のすみ子が夫婦で営む学生相手の下宿においてであった。田部は大学卒業後すぐに陸軍少尉となって出征したが、広島に駐在していた間に、きんは二度ほど田部を訪ねた。その後田部はビルマに移るが、敗戦後に復員してまもなく、きんを訪ねてくる。その時田部は「ひどく老けこんで」見え、「きんは昔の夢も消えて失望してしまった」。しかしその一年後に再会した時には、田部は兄の援助で自動車会社を起こし、結婚もひかえ、「見違へるばかり立派な紳士」になっていた。物語の中心となる、きんと田部との再会は、その一年後に設定されている。

再会したきんと田部は、心の中で相手をシビアに値踏みする。両者の本音がストレートに口にされることはないものの、互いの腹を探り合う二人の会話は緊張をはらんだものとなる。最終的に、田部がきんを訪ねてきたのは金策のためであることが判明し、ただでさえ老いから来る容色の衰えに敏感になっているきんは自尊心を大きく傷つけられる。

次の引用に見られるように、田部は女としてのきんの価値の下落を、若い女中と比較しつつ、シビアに判定する。

一緒に一夜を過したところで、ほどこしをしてやるやうなものだと、田部は、きんのあごのあたりを見つめた。しつかりしたあごの線が意志の強さを現はしてゐる。さつき見た啞の女中のみずみずしい若さが妙に醜にだぶつて来た。美しい女ではないが、若いと云ふ事が、女に目の肥えて来た田部には新鮮であつた。なまじ、この出逢ひが始めてならば、かうしたもどかしさもないのではないかと、田部は、さつきよりも疲れの見えて来たきんの顔に老いを感じる⁽¹⁹⁾。

他方で、きんの側も、田部の男としての魅力の喪失をシビアに見定める。

きんは、両手で頬杖をついて、ぢいつと大きい眼を見はつて田部の白っぽい唇を見た。百年の恋もさめ果てるのだ。黙つて、眼の前にある男を吟味してゐる。昔のやうな、心のいろどりはもうお互ひに消えてしまつてゐる。青年期にあつた男の恥ぢらひが少しもないのだ。金一封を出して戻つてもらひたい位だ。だが、きんは、眼の前にだらしなく酔つてゐる男に一銭の金も出すのは厭であつた。初々しい男に出してやる方がまだましである。
(略) きんは、心の中で、田部をつまらぬ男になりさがつたものだと思つた。⁽²⁰⁾

もちろん、若さや美貌をアイデンティティの支えにしてきたきんの方が、異性によるネガティブな評価のもたらすダメージが大きいという非対称性はある。けれども「晩菊」において、かつての恋人をシビアに値踏みし辛辣な評価を下す、きんと田部の視点は相互的と言える⁽²¹⁾。

一方で「牛肉」の場合、佐々木と満喜江の視点は相互的とは言えない。再会する度に満喜江の価値の下落を見定め、最終的に三百円相当の牛肉以下という残酷な評価を下すのは佐々木の側である。もともと、作中に満喜江が佐々木を値踏みする場面が存在しないわけではない。マッケンジイの元を去って佐々木のアパートに転がり込んだ時、満喜江は再会した佐々木の身なりや住居について内心で辛辣な評価を行う。

満喜江はパンを食べるだけ食べると、また煙草に火をつけて、ぱつぱつと口から煙を吐き捨てながら、何とない後悔に似た気持ちを感じてゐた。二度と昔のひとに逢ふなんて愚はしない事だと思つてゐた。紺の背広に、白いY襯衣、赤縞のネクタイと云つたあの服装の佐々木のおもかげに惚れてゐたのかもしれないと思つた。手入れのゆきとゝいた襟足の青々したところも好きであつた。いま、眼の前に見る佐々木はブラシもあてない古びた杉あやの背広に、疲れた絹編みのネクタイをしてゐた。襟足も馬鹿に汚い。うつすりと鼻下にひげを生やしかけてゐるのも油臭い感じだつた。生活の垢がつきかけてゐる男には、満喜江は何の魅力も持たないのだ。たつた一年でこんなにも男は変わつてしまふものなのかと不思議である。張りぼての西洋式なアパートで、板の上に薄べりを敷き、病院の入院室に行けば見られる、あの鉄製の白塗りの小さいベッドがあるきり。がつしりしたマッケンジイの住宅をみつけた満喜江の目には、中学校の寄宿舎にでもゐるやうな気がした。⁽²²⁾

ところが、満喜江と佐々木が二度目と三度目に再会する場面では、もはや満喜江の内面が明かされることはなく、佐々木のみが一方的に満喜江の価値を判断する。満喜江の内なる声がかれずにいることは、満喜江のおかれた状況

が徐々に困難になることも相俟って、満喜江の無力さを際立たせる効果を生んでいる。

6 満喜江の転落の背景

「牛肉」における満喜江の内なる声の消去は、満喜江の自立性の欠如と結びついているようにも感じられる。満喜江が佐々木と二度目に再会した際、満喜江は口入れ屋の管理下におかれていた⁽²³⁾。他方で、「晩菊」のきんは、芸妓稼業から得た収入を元手に財産を増やし、持ち家も確保するなど経済的に自立している。きんには板谷清次という一五歳ほど年下の恋人がいるが、きんは経済的にも精神的にも板谷に依存していない。さらに、きんは田部よりも年長である上、経済的にも優位な立場にある。

それにしても、本牧のチャブ屋の「売れっ子」であつた満喜江と赤坂の人気芸者であつたきんのうち、なぜ満喜江のみが転落を余儀なくされたのだろうか。なぜ満喜江は、体売ることで得られる機会や収入を活用して経済基盤を確立することができず、「遊女」稼業から脱却できなかったのだろうか。

「遊女」稼業から脱却する主要な方法の一つは、経済的に余裕のある客に身請けされることであろう。満喜江の場合も、一度はマッケンジイに身請けされて「遊女」稼業から脱却したのだが、マッケンジイとの関係が続かなかつたため、「遊女」稼業に逆戻りしてしまった。作中には、そのことを満喜江の自己責任であるかのようにみなす発言もある。佐々木は、二度目に満喜江に再会した際、「どうして、マッケンジイさんの家に落ちつく気がなかつたものか不思議だつたし、自分のところへ来ても、いくらも落ちつかないで逃げ出して云つたりする女心が、佐々木にはどうしても

不可解である」と考える。さらに三度目に再会した時には、「何時までもこんなところにゐちゃア、軀を悪くするンぢやないかい……マッケンジイさんのところに、どうしてマキイはゐなかつたんだろウね？」と満喜江本人に疑問をおつける。他方で、「をばさん」は佐々木に対して、「どう云ふモンですか、あなた、なかにゐました頃ね、いい旦那もつきかけてたンですがねえ、本人の方が長続きしないンでございますよオ」(傍点原文)と報告する。つまり、満喜江は吉原の榮楼にいた時も、「遊女」稼業から脱却するチャンスを持ちながら、そのチャンスを生かすことができなかったということになる。⁽²⁴⁾

満喜江がセックスワークを続けることをどう考えているのかは、満喜江の内面が明かされないためはつきりしない。ただし、満喜江はマッケンジイの元から逃げてきた際に、マッケンジイの相手が「勤ま」らなかつた事情を佐々木に説明している。

——ね、あの事で、肌がしつくり合はないつて事もあるけど、へとへとに疲れちやつて、佐々木さんみたいにしつくりしないの。本当なの……。 (略) マキイはおしまひには眠つちまふンですもの。 (略) 眠つた軀を団子のやうにこねられたつてどうにもならないでせう……。時々、水の水を飲まされるンだけど、眠い時はもう駄目。⁽²⁵⁾

右は、マッケンジイの過酷な性的な欲求に應えることができなかったことを婉曲に述べる発言であるように思われる。作中には、満喜江の発言の正当性を補うかのように、満喜江より先にマッケンジイの元に身請けされた女性が「二人ほど」いたものの、「どの女も三月とは続かないで家出をしたと云ふ風評」があることも記されている。

ところが、佐々木は右のような事情を知っていたにもかかわらず、吉原の栄楼で満喜江に再会した時、改めて「マッケンジイさんのところに、どうしてマキイはいなかつたんだろうね？」と問いかけている。満喜江は、「どうしてつて……どうでもいい、ンだもの——あのね、高いところで、ふはふは吊りさがつてたら涼しいでせうね。飛行機の中つて涼しいかしら？　目がまわらない？」と、佐々木の問いをはぐらかすような応答をする。この応答は、佐々木の質問に対する拒絶とも、自身の運命に対する無頓着さとも解釈することができる。

それにしても、佐々木の問いかけには、多少の不満があつても、金持ちの外国人の愛人である方が吉原の娼妓であるよりも幸せであるという思い込みが感じられる。もちろん、経済力のあるパトロンの愛人になることが幸福をもたらす可能性もある。たとえば、「晩菊」のさんは、フランスの紳士であるミッシェルの愛人になることで女性としての自尊心を満足させ、またその関係を経済的な基盤を築くよすがとした。しかし、満喜江にとって、マッケンジイの愛人であり続けることは肉体的に耐えがたいことだった。

経済的な見返りが得られさえすれば、特定の相手と長期にわたって親密な関係を結ぶ方が、セックスワーカーとして不特定の客を相手にするよりまだましであるとは必ずしも言えないだろう。とはいえ、マッケンジイの元を去った後、性病を患いながら、口入れ屋の管理の下で吉原の娼妓となった満喜江が幸福であるようにも思えない。このような物語の展開は、経済力のある男性の愛人や妾になることを拒むならば、より劣悪な状況で働かざるを得なくなるといふ、セックスワーカーのおかれた救いのない状況を示している。⁽²⁶⁾

7 おわりに

本稿では、「牛肉」を「遊女」である満喜江の転落物語として検討してきた。本牧の高級娼館の「売れっ子」であった満喜江は、裕福な外国人に身請けされるが、紆余曲折を経た後に吉原の下級妓楼の娼妓となり、さらに吉原で空襲に遭遇して精神を病む。このような満喜江の人生が、客観的に見て下降線をたどっていることは否定できない。

戦前から今日に至るまで、「遊女」稼業には多様な職種があるが、就労可能な職種は働き手のスペック（年齢、美貌、スタイル、コミュニケーション能力、教養、健康状態など）に大きく左右される。また、吉原の妓楼に等級が存在していたように、各々の職種の中にも働き手を序列化する構造がある。「牛肉」において、満喜江の人生が下降線をたどる理由の一つは、こうした「遊女」稼業の階層構造と関連している。高度な芸を身につけた芸妓の場合は別として、年齢を重ねて容色が衰え、心身がすり減らされていけば、働き手の商品価値が低下することは避けがたいだろう。「牛肉」には、経済力のある男性の愛人や妾にならない限り、「遊女」稼業から脱却することが容易でない事情も鋭く描き出されていた。

他方で、「遊女」稼業を続ける満喜江の人生が下降線をたどっているにせよ、満喜江の人生の目撃者となる佐々木が、満喜江の人生を過度に転落のイメージで捉えていることも否定できない。満喜江がメエゾン・ビオレの「売れっ子」だった間に客として満喜江と知り合った佐々木は、満喜江にハイカラな高級娼婦のイメージを重ねていた。そのため、満喜江が健康を損なって吉原の下級妓楼の娼妓となり、下町風の庶民的な感性を隠さなくなったことは佐々木を

甚だしく幻滅させた。これらを主な理由として満喜江に落伍者の烙印を押す佐々木の観点は、「遊女」をめぐる序列を内面化するものとも言えよう。しかも、物語は佐々木が満喜江に三百円の見舞金を渡すことを拒み、代わりに牛肉を買って帰ろうと考える場面で幕を閉じる。娼婦・芸妓・娼妓として男性から金銭で身体を買われる立場におかれてきた満喜江が、かつての男性客から金銭的な評価を下される結末は頗る残酷である。しかし、だからこそこの結末は、満喜江の転落が、男性の視点から見た客体としての女性の価値の下落によって生じていることを浮き彫りにする。

また、本稿では、満喜江の人生を転落として印象づけるテキストの仕掛けについても考察した。「牛肉」は、女主人公と（元）恋人の人生を対位的に描く点において『浮雲』や「晚菊」と似た構造を持っている。しかし、敗戦によって大きな挫折を経験する『浮雲』の富岡や、必ずしも順風満帆な人生を送っているわけではない「晚菊」の田部と違って、「牛肉」の佐々木は、安定した人生を歩むサラリーマンとして設定されている。「牛肉」では、こうした佐々木の人生と対比される形で満喜江の転落が描かれている。

他方で、きんと田部が互いの老いと魅力の喪失を内心でシビアに見定める「晚菊」と違って、「牛肉」では、異性としての佐々木の価値を辛辣に批評する満喜江の内なる声が物語の途中から消去される。口入れ屋の管理下におかれた後の満喜江の声の消去は、満喜江と佐々木間のパワーバランスの著しい不均衡に連動しているとも見ることが出来る。そして、そのような満喜江の描き方は、男性が性売ることを生業とする女性に対して一方的な価値付けを行うジェンダー非対称の構造をあぶり出す上で効果的に働いていると評価できる。

注

- (1) 『林芙美子全集』第七卷、文泉堂出版、一九七七年所収。本稿における林芙美子の作品からの引用は、『林芙美子全集』による（旧字体は新字体に改める）。引用箇所を示す際は『全集』と略記する。
- (2) 本稿では、セックスワークなどの接客業に従事する女性を「遊女」と総称する。なお、芸妓（芸者）、娼妓、酌婦、私娼などの言葉には差別的な含意が含まれるが、本稿では歴史的用語としてそのまま用いている。読みやすさを考慮して括弧は用いない。
- (3) 谷脇理史は「『好色一代女』の一設定」『西鶴研究序説』一九八一年、新典社、第五章において、「好色一代女」に同時代の風俗を描こうとする意図を認め、この作品を、個性を持つ女性の運命を描く一代記として読むことの妥当性に疑問を投げかけている。
- (4) 『完訳 日本の古典』第五一卷「好色五人女 好色一代女」小学館、一九八五年、四五〇頁。
- (5) 『西鶴の研究』未來社、一九六九年、一四―一五頁。
- (6) 岡保生は「この作『伽羅枕』―引用者注」を以て紅葉の一代女であると見るのは、もはや常識とさへなつてゐる」と述べている。『尾崎紅葉―その基礎的研究』東京堂、一九五三年、八三頁。
- (7) 間中宏美「林芙美子『浮雲』―ゆき子の〈転落〉をめぐる」『国文自白』第四五号、二〇〇六年二月。
- (8) 『林芙美子全集』第七卷、文泉堂出版、一九七七年所収。「晩菊」は女性の老いを描く作品として高く評価されてきた。主な先行研究に、水田宗子「〈老い〉を描く―林芙美子の『晩菊』」樋口恵子編『ニュー・フェミニズム・レビュー』④ エイジズム・をばさんの逆襲 学陽書房、一九九二年、岩淵宏子「林芙美子―『晩菊』」尾形明子・長谷川啓編『老いの愉楽―「老人文学」の魅力』東京堂出版、二〇〇八年、倉田容子「『老妓抄』と『晩菊』―尊厳の所在」語る老女 語られる老女―日本近現代文学にみる女の老い』学藝書林、二〇一〇年などがある。
- (9) 以下の記述は、平野威馬雄「本牧ちやぶや由来記」『中央公論』一九三三年一月、齋藤昌三「横濱名物チャブ屋盛衰記」『グロテスク』二巻六号、一九二九年六月、本牧のあゆみ研究会編『本牧のあゆみ』新本牧地区開発促進協議会事業部、一九八六年、重富昭夫編著『日本のムーランルージュ 横浜「チャブ屋」物語』センチュリー、一九九五年などを参照した。
- (10) 『谷崎潤一郎全集』第二六卷、中央公論新社、二〇一七年所収の「年譜」参照。
- (11) 前掲『日本のムーランルージュ 横浜「チャブ屋」物語』、一三八頁。

(12) 同、一五四頁。

(13) 林芙美子が本牧を訪れたことがあるのかどうかは不明であるが、『放浪記』第二部（初刊は『続放浪記』改造社、一九三〇年）には、語り手の「私」が女給仲間のお君さんと共に、ドイツ人のマダム・ロアが経営する横浜のカフエー・エトランゼで働く場面がある。

「波止場のそばの橋」の横にチャブ屋らしいホテルがあることから、この場面の舞台は本牧である可能性がある。一方で、『女の日記』（第一書房、一九三七年）には、主人公の伊乃が、横浜の山下公園近くのハーデマルシェンというドイツ人が経営するバーの女給をする友人から、同じ店で働くよう勧められる場面がある。

(14) 『全集』第七巻、二二九頁。

(15) 吉原の妓楼（貸座敷）には大見世、中見世、小見世の等級があった。福田利子『吉原はこんな所でございました——廓の女たちの昭和史』筑摩書房、二〇一〇年、七七頁など。

(16) 週刊朝日編『値段の明治大正昭和風俗史』朝日新聞社、一九八一年によれば、昭和二五（一九五〇）年の牛肉の価格（年平均小売価格）は一〇〇グラム当たり三七円であるので、三〇〇円あれば八〇〇グラム程度の牛肉が購入できたことになる。ちなみに、昭和二五（一九五〇）年におけるストリップ劇場の入場料は一二〇円、また吉原の遊郭のうち大店（最高級店）における遊女の揚代（泊まり）の最高料金は一二〇〇円であった。週刊朝日編『完結・値段の明治大正昭和風俗史』朝日新聞社、一九八四年。

(17) 前掲齋藤「横濱名物チャブ屋盛衰記」。

(18) 相澤さんのモデルは徳田秋聲『仮装人物』の狭山小夜子のモデルとされる柘植そよではないかとする指摘がある。野口富士男『「仮装人物」の副女主人公・徳田秋声の文学』三、『文学界』一九七九年八月。野口富士男『徳田秋聲伝』（岩波書店、一九六五年）によれば、柘植そよは名門の妾腹の生まれで、銀座にカフエ・ライオンができたとき「美人女給の募集に応じて七人組のうちの一人となった」。「これを振り出しに新橋で左棲を取ったかと思うと吉原の遊女になり、二、三ヶ月で落籍されると「お職で威張つてられるのが嬉しさに」また吉原へ舞い戻った揚句、一しよになった株屋の男とも別れてドイツ人の貴族で武器商人の男と七年間同棲したあと、一時芝公園の近くに家を持った」（四八二頁）。そよが『仮装人物』にも描かれる待合を開業するのは、その後のことである。きんのモデルが、そよだとする仮説が正しいとすれば、花柳界を渡り歩く点や、外国人の愛人となる点で、そよが「牛肉」の満喜江にも影を落としていると考えられないこともない。

- (19) 『全集』第七卷、四三頁、傍点原文。
- (20) 同、四六―四七頁、傍点原文。
- (21) 木谷喜美枝は『晩菊』〈林 芙美子〉『国文学 解釈と鑑賞』五四卷四号、一九八九年四月において、田部の老いはきんにとって「彼女自身の「老い」の本性を見せつけ」る「あわせ鏡」であると指摘している。
- (22) 『全集』第七卷、一二五頁、傍点原文。
- (23) 佐々木は「をばさん」との会話によって、マッケンジイのところから逃げてきた時点ですでに満喜江は口入れ屋と関わりがあったことを知る。
- (24) 他方で、「をばさん」による「木更津の家もお父つあんが飲んだくれで、お母さんが違ひますしね、五人も下に小さいのがあるンで、始終、満喜さんが軀を張つてかなくちやアならないンで、あのひと苦勞のしどほしなンでございますよ」という発言は、家庭の事情が満喜江の「遊女」稼業からの離脱を困難にしていることも示唆している。
- (25) 『全集』第七卷、一二三頁。
- (26) 岩淵宏子は、満喜江が「自ら男を選んでいる」とことと指摘し、「客を選ぶべからず、という〈掟〉に抵触した」ことが満喜江の「転落」をもたらしていると指摘している。岩淵宏子「売春婦たちの〈掟〉——林芙美子『ボルネオダイヤ』『牛肉』『骨』」岡野幸江・長谷川啓・渡邊澄子編『買売春と日本文学』東京堂出版、二〇〇二年。

執筆者紹介

眞 鍋 智 裕 (宗教学インド哲学)

宮 嶋 俊 一 (宗教学インド哲学)

水 溜 真由美 (映像・現代文化論)

北海道大学
文学研究院紀要
第一七五号

令和7年3月28日 発行

編集者

北海道大学文学研究院長

川 端 康 弘

発行者

北海道大学

(株) アイワード

**Bulletin of the Faculty of
Humanities and Human Sciences,
Hokkaido University**

CONTENTS

Relationship between <i>Jīvasṛṣṭivāda</i> and <i>Bhakti</i> Theory Tomohiro MANABE	(Left) 1
The Formation of the “Uncanny” in Weimar Republican Germany Shunichi MIYAJIMA	(Left) 25
Hayashi Fumiko's “Beef”: The Story of a Prostitute's Downfall Mayumi MIZUTAMARI	(Right) 1