

## 『修羅』論：「妄執」に生きる「鬼」

李, 忠奎

---

(出版者 / Publisher)

法政大学国文学会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

日本文学誌要 / 日本文学誌要

(巻 / Volume)

72

(開始ページ / Start Page)

36

(終了ページ / End Page)

46

(発行年 / Year)

2005-07

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00010092>

## 『修羅』論

—「妄執」に生きる「鬼」

## 序

『修羅』（昭33・7『中央公論』）は『八幡縁起』から『今はむかし』（昭33・4）、『日本語と漢語』（昭33・4）を挿んでわずか四ヶ月後に書かれた作品であり、『紫苑物語』の宗頼の魔神の運動と『八幡縁起』の「名なしの神」に仕える木地屋の生活が古市党と胡摩に視見される。換言すれば、歴史・制度・秩序・権力などから抑圧された精神の自由を勝ち取るために繰り広げていく古市党の群運動を「鬼」と化した胡摩に見ることが出来る。

胡摩が「この世の中の仕掛」によって姫から「鬼」となったのは、「ただいずこに身を置きましたが、この身一つの精根のかぎりに生きたいとのぞむばかり」だという胡摩の「妄執」があったからである。胡摩の命をかけたこの「妄執」はいうまで

もなく、この世の建て直しの謂であり、そのためには「世に古きものの残るかぎり」はそれをぶち壊して行かなければならぬ。「古きもの」とは必ずしも旧記のみを意味しない。従って「桃華房」の旧記のみが世直しの対象ではなかった。それは民衆を欺き、民衆の血を要求し、民衆の生活を脅かしてくる公卿・武家、將軍・天皇を始め、制度や秩序の全てを意味している。胡摩の「来世らいせいはねがいますね。ただこの世に生きる道をお示しくださいませ」とは、この「世の中の仕掛」がある限り、彼女の「妄執」、いわば「恋」に生きる「花かげの鬼」の歌は何時までも響き続けるであろう。

『修羅』は文字通り「阿修羅」から始まる。いわゆる応仁の乱—修羅に生きる民衆の世直しがこの作品の舞台となっており、その主役が胡摩の率いる「古市党」である。「世の中の仕掛」に蹂躪された、取り戻すべき民衆の自由精神が胡摩の「妄執」によって顕現されるであろう。

李 忠 奎

## 『修羅』論

—

まず、胡摩の誕生が重要な意味を持っている。胡摩は武家の山名の娘として生まれた。と、いう点では『紫苑物語』の「宗頼」を想起することが出来る。先祖代代の歌の家に生まれたことによつて課せられた因果、そこから脱け出す精神運動に於いて彼は「平太」の世界を獲得した。しかしながら、それが個の運動であるのに対し、胡摩は制度によつて課せられた「因縁」、いわゆる「結果を引き起こす直接的原因である因と、それを外から助ける間接的原因である縁」(『日本国語大辞典』第一版)を断ち切るために生まれ変わり、そこから生き始める。石川淳の絶望からの再生という馴染み深い言葉を思い起こすことも出来るが、彼女は古市党から始まる群運動によつてこの世の制度に立ち向かつていく。人々の自由を奪い、血を要求する制度、それこそ胡摩にとつて「因縁」に他ならなかった。しかし、その道は険しく、「宗頼」とは違つて胡摩の願う世界がいつ訪れるかは判らない、という相違がある。いずれにせよ「宗頼」が因果の「歌」を断ちきる闘いに命を賭けたごとく、胡摩は武家の出でありながら足軽よりも卑賤の古市に身を置くことによつて「因縁」である社会的制度に立ち向かつていく。

「ときあたかも足軽といふかすみがちの身分が手ごたえ荒い正体をむき出して来て、どこのたれと名も顔もわからぬまっくらな渦を巻いて、世の中の仕掛の底から力押しにのしあがりかけた時節のはじめにあたつていた。おのれの血、他人の血、そ

こに必死にながさなくてはならぬ仕儀となつて、舞袖を振つたもどではいのち一つ、すすんでもしりぞいても生きるところは修羅場ときまれば、こいつらの百箇千箇、日ごとにくたばつたにもせよ、それがなにか」のように足軽の命なんていうものは何の意味も成さない。作者は舞台の始めを「冬と春との堺目」に設定したのはただの偶然ではない。春先に万物が蘇生するごとく、足軽の屍から生まれ変わり、そこから生き始めるもはや姫ではない胡摩の誕生―「世の中の仕掛の底から力押しにのしあがりかけた時節のはじめ」(傍点引用者)と重なり合っている。「その一とところあかるく、雲からこぼれ落ちた月のしずくの中に、生身の女の、おぼろげならず、わかやぐ顔がおい出た。衣は血にけがれていたが、傷ついているようすはなく、裾さばきりりしく、たちながらに、胸もとの懐剣をにぎりしめて、あたりを目をくばつたのは、しぜん武家のむすめ」、いわゆる胡摩の誕生である。胡摩の運動の発端は「世の中の仕掛の底」に置くことによつて生き始める。しかしながら「きのうの夕ぐれ、加茂の河原にて、足軽どものなきがらの下からうまれ出た胡摩は「わたくしが真実なをのぞむのか、いまだわが身にさとりえませぬ。武家はもうふつふついや。堂上もいや、寺方もいや。それにもまして、死ぬことはいやでございます。世の中のこととはなに一つ、わたくしは知りませぬ。巷の道、山の道、すべて方角さえわきませぬ」とは当然である。宗頼が「歌の血」に惑わされて自分の生きるべき道を見出せずにいたのと同様、胡摩も「胸もとの懐剣をにぎりしめて」いる以上「足軽どものなきがらの下より生まれ出た」とはいえ、自分の生きる

方法を見つげ出すことは不可能である。宗頼の「魔の矢」の発明までの精神の運動はまだ胡摩には見受けられない。弓麻呂が宗頼の開眼の切っ掛けになったとすれば、一休は胡摩の道標の役割を担っている。胡摩は懐剣を握り締めたまま「ただいずこに身を置きましても、この身一つの精根のかぎりに生きたいとのぞむばかり」で、「来世はねがいません。ただこの世に生きる道をおし下さいませ」と自分の生きるべき道を「認識者」であり、「傍観者」である一休に懇願する。

この乳房、このわかやぐ身をば、生きながらに、この世の炎の中に投げ入れよ。春のうたげ。燃えうるだけの中に、のぞみは絶える。のぞみの絶えたところに、そなたは生きることをはじめよ。いや、生死のほどは知らぬ。ただ生きることにつとめよ。さいぜん、足軽どものなきがらの下よりうまれ出たと、いさぎよく申したな。めでたきところからうまれ出たやつじゃ。そういつても、この世に生けるものどもは、生けるかぎりはなきがらではないぞ。その生けるものどもの足の下に落ちて、足にこの身を踏みつけられて、踏まれた下から、もし立てるものなら、そなたは立て。

一休のこの認識は「この世の中の仕掛」によって一番底の「生けるものどもの足の下に落ちて、足にこの身を踏みつけられて、踏まれた下」から生きるしかないところに、もっとも増幅される人間のエネルギーの量と意味を知悉していることの謂である。

しかし、胡摩は過去の世の「亡き母のかたみ」から解放され

ない限り、新たな生への道を獲得することは出来ないであろう。何故ならそれは「前の世のかたみ」、いわゆる歴史であり、権力であり、そこで作り上げた制度に他ならないから。故に、そこから抜け出せない限り、姫から胡摩に生まれ変わることは出来ない。「武家はもうふつふついや。堂上もいや、寺方もいや。それにもまして、死ぬことはいやでございます」というとき、懐剣は「因縁のまつわるものを断つ」べきものに他ならなかった。過去から引きずっている因縁とはいうまでもなく「世の中の仕掛」に他ならなく、故にそれを滅ぼして行かなければならない。一休が「前の世のかたみをまだ離さぬか。白刃をもって断つべきものは、まずその白刃とさとれ」と喝破するのもその所以である。このようにして胡摩の生きる道、「この身一つの精根のかぎりに生きたいとのぞむ」妄執を手に入れることが出来るわけである。

「世の中の仕掛」の一番底に位置する古市党にも『紫苑物語』や『八幡縁起』に見る二元論の構造は際立っている。岩山のこちら側と向こう側、里と木地屋がここでは峰のこちら側と向こう側とになっている。古市党は「世の中の仕掛」によって峰のかなたに生き、足軽よりも不当であり、尚且つ卑賤な扱いを受ける者の集団であった。

ここはこの掟、よそものの立入をしりぞけ、公方といい地頭というはこの馬の骨か、牛のくそでも食らえと、おさえきれぬ叛骨太く、事あれかしのつらだましいは、これぞ古市のものと一目で知れて、都方にもはばかられた。

## 『修羅』論

やすいところをねらうな。足軽よりもまた一段下に、おれたちを見くだしているやつら。世はわがものという料簡の、そいつらの面の皮を剥げ。うぬが身の痛さ。その痛さの中では、上下にへだてなく、人間はたれでもひとりぼっちだということをやつらにおもい知らせてやれ。そういうやつらも、きのうきようは、いくさの火を見ては世の無常をなげいているそう。生きながら地獄の釜にぶちこんでやるのも、料簡のたたき直し、とんだ功德か。いや、それよりも、おれたちのためには世の中の建直しがはじまりもしよう。

胡摩はこのような古市党の「叛骨太」いところに身を置き、「世はわがものという料簡」を持つている峰のこちら側の公卿・武家・將軍などの支配層に対する下克上を行うことよって「世の中の建直し」を目指している。そこには「上下にへだてなく、人間はたれでもひとりぼっち」だということを思い知らせるために生きる者たちである。武家も堂上も寺方も嫌になり、「死者の国よりうまれて来た」胡摩からすれば、ここより立つ他はなかったといえる。だから「あなたの鳥部野より立つて、かの峰を越えて、このふもとに地に足を踏み入れたとき、みずから一つの誓をたて」たわけである。

ともあれ、胡摩は宗頼の「矢」、木地屋の「斧」や「ロクロ」と同じく、名馬の「かの月魄の氣を身にうけ」て「駆けること衆にすぐれて、まことの駒」にも劣らない速い「足」を持つている。胡摩はただ一つ、この「足」を頼りに生きるであろう。

ここでもう一度贅言すれば、古市党と胡摩の運動の先はこの

世の制度と秩序と歴史に縛られている精神の奪還に他ならない。そのためには前の世の「姫」と形見の「懐剣」を鳥部野の無常所に捨て、「世の中の仕掛」の底の底から生まれ変わる必要があった。人間でありながら人間の扱いを受けない最下位の被支配層の古市党、この絶望的なところから生きようとする。これは石川淳の虚構の手法であるが、古市党は「世の中の建直し」、いわゆる「世の中の仕掛」を覆すことに於て最も有効の身分であることを意味する。

この主張は「桃華房」に棲み付いた悪鬼の旧記を燃やすことから始まる。それはいうまでもなく、そこにこの世の仕掛による蹂躪された歴史や制度があるからに他ならず、当然それは打破しなければならぬものである。

## 二

さて、「信念の代りに執念を生の原動力として生きる」こと「修羅の姿」（野口武彦『石川淳論』昭44・2）だとすれば、胡摩のこの生きることへの執念はすなわち妄執に他ならない。この妄執に生きるとは当然この阿修羅の戦乱の場から始めなければならぬ。それはもつともこの「世の中の仕掛」を滅ぼしていく絶好のチャンスに違いないからである。

妄執について馬場あき子は「妄執論」（『馬場あき子全集』6巻1997・12）に於いて以下のように書き記している。「仏教哲学の支配する情念世界では、否定的な、猥雑な、下品下生の内なる世界」を意味するマイナス面を表現する言葉で

あつた。それに仏の戒めとして「五戒」と「十悪」が加わつて反道徳とした。「憂き世の思想」である。しかし、これらの「反道徳的かすかずは、収奪強権を専らとした政治体制下に生まれた最も人間的なドラマであり、それらを（悪）の名において社会的に葬ろうとすればするほどその含みもつ人間の魅力の部分がかがやいたといえる。そしてそのことは、とりもなおさず、世そのものの体制が非人的である証拠」でもあつた。「人間が生きるということの魅力は、なおその憂き世への執着を駆り立ててやまないものであり、その、否定と肯定のはざまに育つた情念として、妄執の意識はいつそう美しさと哀しさを研く」のである。そのように、「妄執とは、いわゆる世への価値評価に、まず否定的な見解がなければ成立しないのであり、その否定を越えて肯定へとじわじわと浸蝕してゆく潜熱的な部分を自らの内部に深く確認するところから生まれるもの」（傍点引用者）だとする、この馬場の見解は胡摩の運動に於いて有効であろう。

胡摩はまさに「世への価値評価に、まず否定的な見解」から生まれ変わったといえる。「世そのものの体制が非人的」であるが故に漠然とそこに生きるといふ胡摩にはまだその運動の方向性は古市党に身を置くまでは確立されていない。そのため「世の中のことはなに一つ知ら」ず、ただ「この身一つの精根のかぎりに生きたい」のである。

この胡摩の無意識の選択がめでたい足輕の亡骸の下から生まれたとしても、一休宗純の世に対する態度とは異なる。常にこの世を直視し、たとえそれが戦乱であってもそれ全てを見届け

ている一休の認識は胡摩の無意識の選択に依る妄執とは異質の傍観者の立場である。この世をただ見て見ぬという意味の傍観者ではなく、むしろ諦観によつて胡摩の妄執をも収斂し、またそれを超越した認識者として存在する（これについては三章に書く）。そういう意味で一休は「世の中の仕掛」をも包容している。それは「わしが旅したさきはあの世ではない。おなじじ地上」であり、「乱世も住めば都じゃ。往来の国国にも、いくさの火の手はひろがったが、生きるほどのやつはみなたっしやに生きておる」というところに垣間見る。

このように胡摩の妄執に生きるということは、換言すれば「恋」であつたといえる。「そなたの身には恋というものを知つておるか。」「知りませぬ。」という問答は、「この乳房、このわかやぐ身をは、生きながらに、この世の炎の中に投げ入れ」ること、すなわち絶望によつて生き始めることを意味している。だから、胡摩が「恋」というものを知らなかつたのはこの世を如何に生きるかという認識がなかつたということである。だから男女の恋というより、これから自分の生き方についての方向性を見出ししていないことを意味する。

胡摩の「恋」の自覚は大九郎の死とともに訪れる。古市に身を投じた時から男女の恋は非情にも拭い去られ、その代わりにこの世に生きなければならぬ古市に於ける「恋」のみが残される。要するに胡摩のこの生きる執念は贅言するまでもなく「妄執」であり、古市党に於ける「恋」であつたといえる。

この恋についての井澤義雄の論は下記の通りである。

反対に、彼女はいきなりちぎりという行為に投ずることに

## 『修羅』論

よって、世のつねの若き女人にとつての妄念、恋というものをよく放下したのである。それはまた、一休の教えたとおりに、したがってまた作者の欲したとおりに、わかやぐ身を春のうたげに投じること、燃えるうたげのなかに望みを絶つこと、望みの絶えたところに生きることをはじめることには他ならない。かくして、彼女は恋に生きる女になつたどころではない。彼女は恋一般において死んで、一個の非情の「鬼」として生きかへつたのである。

すでに胡摩は、恋する女の運命からわが身を解放している。

〔石川淳の小説〕 1992・5)

だから、大九郎の恋が死によつて、また蜷川の恋も「一期の不覚」をとる所以であり、「恋一般」における「恋する女の運命からわが身を解放している」ことは当然である。しかし、このときの「恋」とは「恋一般」の恋ではなく、胡摩が生きようとするときの「恋」である。胡摩にとつて生きるとは「妄執」であり、「恋」であり、「鬼」に他ならなかつた。

胡摩には三つの恋があつたといえる。まず、古市弾正との契、それから大九郎と蜷川新左衛門の恋があつた。まず、古市弾正との「恋」は絶望から生き始める出発の地であつた。これに対し、大九郎の命賭けの恋と新左衛門の果たせない恋は「恋一般」のそれと看做してもよい。が、大九郎の「ただ一度かぎり」の恋は彼にとつて胡摩を姫としての欲求だといえる。胡摩が無常所に捨てたはずの懐剣、それは胡摩が生きるために、「前の世」との決別によつて生まれ変わるために捨てたものであつた。「もはやおぼえぬ。その懐剣はかの無常所の土に投げ捨てたも

の」である。それは「世の中の仕掛」を否定し、打破することの証しとしての懐剣だつたのである。それが大九郎によつて再び蘇ることは胡摩にとつて、あつてはならないことであり、容認出来ない行為である。「姫は捨てても、おれは捨てぬぞ。姫の消えた跡を追ひしたつて、鳥部野の枯木の下に、ただこの懐剣一振を見つけたときは、おもひ一しおつのつた」大九郎の「いのちを賭けての恋」は井澤がいう「足軽の恋」でもなく、また「一人の若者」の「恋一般」のそれでもない。そこには姫がぶち壊していこうとする前の世が懐剣とともに立ちほだかる。しかしそれは滅びるべきものに他ならない。だから、大九郎のそれも滅んでいかなければならない所以である。

ここでいう「足軽」は古市の「この世の中の仕掛」や旧記を滅ぼすことに生きるのとは違つて、金銀財宝に明け暮れている。そのためには「世の中の仕掛」と結託もし、利用もする者として描かれる。彼らにとつてこの阿修羅は「世の建直し」の契機ではなく、欲望を満たすことに意義があつた。大九郎もしかりというべきである。その大九郎の胡摩への恋は胡摩が古市となつた今、その道は断たれる。古市として生きる胡摩を「あわれ」と思い、「姫の身がらは、このおれが救い出す」ことが彼の恋であつた。大九郎の恋は前の世の再来に於て完成する。そこに大九郎の哀れの恋があつたといえる。「かの懐剣、抜きはなつて、ただ一突き。地にたおれた大九郎の胸に白刃を刺したまま、胡摩は立ちあがつて、ひややかに見下ろす」と同時に桃華房の旧記秘巻は燃え上がる。これが大九郎に見る恋の象徴である。

だから、「これが恋というものか」というとき、それは胡摩の胡摩としての生き方を自分の意思によって決定付けた瞬間である。換言すれば胡摩の「恋」とは生きるということ、それはすなわち「この世の中の仕掛」と闘うことの異名に他ならない。大九郎の死は胡摩の生きる道への再確認ともいえる。

井澤によれば胡摩の「恋一般」の恋から「一個の非常の「鬼」として生きかえった」という。このとき「鬼」とは何を意味しているのだろうか。井澤の「いまや古市党のかしらとして、胡摩は純一に「世なおし」の鬼の道を生きることをはじめると」ということから分るように胡摩は「世の建直し」のために生き、それが彼女の「恋」であった。要するに胡摩の妄執に生きていることは「古き世よりの悪鬼」が棲みついている「この世の中の仕掛」を滅ぼすことにあり、この仕掛が世の中に存在する限り「恋」も終わらないであろう。井澤の恋ではなく「鬼」云々とは結局「恋」と同じ意味を有しているといわざるを得ない。

### 三二

胡摩の恋はこの乱世を、或いはこの世を乱世と看做して生きるものである。それは古市が足軽よりも一段と下の扱いを受けるからという理由だけでなく、「この古市のもと同様に、血筋ただしい身でありながら、いわれなきあなどりをうけ」ているからである。この仕組みこそが「世の中の仕掛」であった。だから、「世の中の底より立って、いつかは世をも掟をもくつがえす」必要があり、そのために生きなければならぬ。恋に

生きること、すなわちこの闘いは当然足軽のそれとは違うものであった。

細川山名が何とした。いや、管領赤入道はおろか、將軍の家督あらそいが何とした。われらの敵といえ、こいつらこそみな敵だ。われらを措いて、いくさやうごかすものはおらぬ。身よ。侍大将なんぞと鎧はきかざつても、太刀とつておれの手に立つほどのものがあるか。われらこぞつて酒屋の倉をおちこわすときには、將軍さえもとめだてはならぬぞ。

と、足軽がいうように武家・公卿・將軍を敵としながらも、「足軽ならば、火ははなつにしても、ねらいは財宝を掠めとること」にあった。これが古市党との相違である。「ちかごろの騒動はこつちのおもう壺だ。世の中の仕掛が向うから崩れてくれた。当節のはやりものは切取強盗ぶちこわしというなら、おれたちも一役買って出ようではないか。下つぱのからつけつはねらわぬ。おやじがつねづねいつていたとおり、公方はじめ、小ざかしげな青公家ども、肩胛張つた山名細川のめんめん、やつらの面の皮を小出しにひん剥きに行く」古市党に比べればその違いは確然とする。足軽には「この世の中の仕掛」や掟をくつがえす精神の運動などはありえない。一休が胡摩に古市党を教えるのもその所以である。足軽のそれに対し、胡摩や古市党の闘いは「蔵するところは古今の史料、和漢の書冊、棟にみち塵にしずもり、智慧にはふたをかぶせ、秘密には鍵をかけて、およそ上代以来この国の歴史の虚実はずべてここに籠ると見え。すなわち、桃華文庫」に他ならなかった。この旧記こそ滅

## 『修羅』論

ばさなければならぬ。それは「その代代の旧記には、古き世よりの悪鬼は棲みついておりましよう。ほろほすべきは、なによりも、その悪鬼にこそ」であつた。

庫にみちた世世の旧記は、もつてこの国の史を編むに足るといつたえる。旧記、なにもものぞ。代代の公卿どもが書きちらした文反故の山よ。暗愚ときには知らずして、老獯ときには知りながら、曲をもつて直としたもの、あやまりを拘りかえてまこととしたもの、さだめて多きに居るのであらう。このほしいままの筆の跡をさかのぼつて、みだりに国のみなもとをさぐり、家の来歴をきめつけて、枉げて正史の杭を打とうとする。いつわり、ここにはじまつたぞ。いつわりの毒のながれるところ、ついに古市ものの血筋を犯して、これをばけがした。京と古市と、へだたる濠の深さを見よ。げに、文反故の山にこそ悪鬼は棲む。今この悪鬼を討て。旧記秘卷、みなほろほすべし。いうところの史書はことごとく投げ捨てよ。史を書かば、まさに今より書け。かの庫、公家の手にとどめるな。また足軽の手にもわたすな。こころあつて、これをほろほすものは、わが一党のほかにないぞ。今こそ、よきおりじゃ。このおりをのがすな。

胡摩に語らせるこの文面は石川淳の歴史認識だといつてもよい。

従つて胡摩の闘いはまず、「代代の公卿どもが書きちらした文反故」の旧記を滅ぼすことから始まつている。足軽と公卿侍の桃華房狙いは外れたが、「あなたの桃華房では、館の内こそ

さんざんに踏み荒らされたが、庫は焼かず、崩れず、そびえ立つとは見えながらも、すでに錠前やぶれた戸のすきから、吹きこむ風を防ぎがたく、風は庫の中の隅隅に舞い狂つて、戸をも壁をもぶつこ抜けば、旧記秘卷みな引き裂かれてちりぢりに、桃華文庫ことごとく、宙に吹きあがる紙きれの玉となつて、雲にながれ、火の子にあおられ、遠くの空にも飛び、近くの地にも落ち、ここさくらの大木の下までも、ふりしく屑は土にまみれた」ように悪鬼の棲む旧記を滅ぼしていく。史実にはこの庫焼失したと伝えるが、ここで旧記だけが滅びることは胡摩の目指す運動がそこにあるからに他ならない。

さて、胡摩を認識した「行為者」だとすれば、一休は「傍観者」だということが出来よう。この「傍観者」という意味はこの世間を直視し、認識することを前提にしており、そこからの逃避や看過を指すものではない。石川淳が『森陽外』（昭28・7角川文庫）の「傍観者の位置」や「傍観者の運動」に書き記した「傍観者」というものは環境とか生活条件とか外部からの規定に依つて変動されないような、また本人の自己強制を以つてしても左右し得ないような生まれつきの氣質に由来する」ものとは些かの距離を感じる。というよりも如何なるものにも左右されない「生まれつきの氣質」のためには、外部に向けた認識の目が前提とされ、そこから「環境とか生活条件とか外部からの規定」に動じない認識者の態度がこの「傍観者」に窺える。自己強制による「傍観者」の生活は一休に見るように窮屈であるよりも自由自在の世界である。一休と胡摩の相違はこの認識行為にある。換言すれば、胡摩の「恋」、いわゆる「女の

「執念」による行為との違いである。要するに、胡摩は執念・恋・鬼に生きる「煩惱」の世界としてあり、ここで立石伯〔『石川淳論』1990・3〕の言葉を援用すればそれは「有の世界」である。それに對し、一休には胡摩のような世界を超越しながらも、またこの世間を見とどけている精神の自由を獲得した「無の世界」がある。胡摩も一休も世に對する認識から出發しているとしても、一休のそれはある意味宗頼が最終的に手に入れた世界、「魔の矢」によって獲得出来た平太の世界であるとすれば、胡摩のそれは荒々しく崇りする「知の矢」・「殺の矢」に類似しているといえる。「死ぬることを知ら」ず、いつまでもこの世に於て闘い続ける「鬼」、それが「有の世界」である。胡摩はあえて輪廻転生の世界に身を投じ、生きようとする。この胡摩の執念こそ恋であった。胡摩の「有の世界」に對するかのように一休の「無の世界」がある。それは「自分自身かへ死ぬる」もの、死ぬことに於てはじめて生きるものだという体験的智慧である。

一休のこの「体験的智慧」は「わしが指さしたものは、異類同類を問わず、みなわしじゃ。昨夜ぼつくり死んだはずのわしが、けさはいくらか若がえって、のこのこ生き出でる」に窺える。一休のこの智慧は次の偈に始まる。

異類行中是我曹。能依境也境依能。出生忘却来时路。

不識前身誰氏僧。

この偈は平野宗淨（『狂雲集全釈 上』1976）によれば一休の『狂雲集』の第七三番目（中本環『一休宗純の研究』―第六章 平10・2）に入っている歌で、「牛」というタイトル

になっている。ところがここでは誤植と思われる箇所がある。もしそうだとすれば「修羅」が載っている刊行物は全て、勿論全集を含めて誤植のまま使われていることになる。

即ち、「異類行中是我曹」の「曹」が『狂雲集』には「異類行中是我曹」となっている。「曹」は「曾」の誤りということになる。この二つの文字には共通の意味はなく、「異類行中（中行ともいう）是我が曾つてせり」と解釈するならば、「曹」は「曾」の誤植と見たほうが正しいと思われる。作者が登場人物の名を一字変えたりするのは意味が違ふ。原稿を確かめる方法がないが、おそらく誤植であろうと考える。

要するに既述した認識の行為とは胡摩のように「有の世界」に生き、そこで闘い続けることの行為と、一休のように超越的な世界に於けるそれを意味する。胡摩の「有の世界」と一休の「無の世界」が一見相克するように見えるが、しかし『紫苑物語』や『八幡縁起』に見るような二元論の対立ではない。ここでは「死ぬる」と「死ぬることを知ら」ずに生きることに於ける行為の相違があるだけである。それはむしろ一休の行為に収斂される胡摩のそれだということが出来よう。

胡摩の闘いは「この世」に限る。それはすなわち鬼と化した胡摩の「恋」の道であった。故に現世のこの世だけでなく、未來をも内包している。悪鬼と権力による世の中の仕組みが存在する「この世」であればこそ胡摩の闘いは永遠と続くものである。だから胡摩のこの場の闘いは応仁の乱を前後にしたそれに限るものではない。桃華房の悪鬼を滅ぼし、また「將軍職をこそほろぼそうとのころざし」を持って生きる胡摩に、「かの

## 『修羅』論

鬼、いや、かの姫、まちがってつぎの世にうまれかわつても、とても牛にはならぬやつよ。性こりもなく、やつぱりおなじ人間の、おなじ女に、すなわちおなじ鬼に生まれ直すことである」ように、胡摩の闘いは輪廻転生のこの世に於いて止めることとはない。胡摩のこの闘いは木地屋のそれとは似ていても宗頼のそれとは違う。

石川淳は『紫苑物語』の平太的世界に一休像を、『八幡縁起』の木地屋の今日限りでなくいつまでも闘い続ける精神に胡摩を置き換えている。ここに『修羅』の最大のモチーフが隠されている。それは前述したように作者の一貫した歴史観、たとえば、『歴史を構成するものは人間の群運動である。またそれに附帶し、それから派生する現象である』（『歴史と文学』昭16・3）とすればこそ『マルスの歌』、『黄金伝説』、『無盡燈』に於ける民衆の生活を拘束し、血を要求する権力から「わたし」の生きる道を摸索し、『鷹』から始まる一連の革命小説や『八幡縁起』に見るいわゆる「世の中の仕掛」やそこから始まった旧記、秩序、伝統といったものを壊し、滅ぼしていく民衆のエネルギーに他ならない。そこには民衆の自由が獲得されなければならぬ。だから逆説的にいえば、今までの歴史に於て作者が願っていたようなことが一度もなかったために胡摩にそのエネルギーを託す一方、また一休には作者自身を配置したといえる。

石川淳に「居所」（『世界』昭37・8）という短い文章がある。この居所という觀念が定着したのは「室町」の「応仁の乱」だとし、またここに「近代都市の骨法を得た」と作者はいう。乱

世に対応し、息つく所―「いずこの里も灰か、あるいはいつ灰になるとも知れぬ定めのも」とすれば、生活の拠りどころとしたのが「居所」であり、それは「灰すなわち人事」に対抗して「庭」を編み出している。だから「居所」とは一般の住居ではなく、人民が「灰」に対する精神のエネルギーが満ちた空間である。これを『修羅』に置き換えていうならば「古市党」の「峰を越えたかなたの地」であり、また一休の仮住まいの「菴菴」ともいえる。従って「この乱を支配した根底のエネルギーは筋目の武家にはなくて、人民の中の足軽と呼ばれた相好さだまらぬ集団」ではあっても、「かの大きくさは人民みずから欲しみずから求めてぶっぱなした事件ではなかった」故に「灰に対して庭をきずいたのに相当するような、みごとなあそびはまだまだ発明されるに至らない」ため、ここに胡摩と一休の認識と行為によって、作者の理想とする世界像を作り上げたのである。

こういう意味に於て一休の認識⇨行為と胡摩の認識⇨行為は作者のそれと符合するものであるといえなくもない。昭和十年代から始まって、ここまで我々に見せてくれた石川淳の文学がそれを代弁しているといつてもよい。それはまさに胡摩の次の運動を志すのと同時に一休の旅たつ姿に窺える。「一休宗純、笠かたむけて、門より踏み出し、ここはいくさのまんなか立てば、行くところの林泉は杖のさきであり、人間はすなわち目のうちにあつた」ように一休の認識は作者のそれと異にしないであろう。

この一休像について「一休宗純は、石川淳がおもいえがいた

『理想的典型』』「一休は死ぬことを繰り返すことによつて

徐々に若い生命を獲得することのできる人物であつたゆゑに、理想的な典型であつた」とする立石伯論（前掲書）に対し、それは「買いかぶり」であり、「イデアル・タイプス、じつは時代の典型的景物」だと井澤（前掲書）はいう。さらに「それは『修羅』の小説世界を踏みこえることである」と主張する。その根柢としてまず、一休が「世事をよそに」生きる達観者」であり、「一所不住」の運動者」とすれば、作者は「今日の生活に生活しつづ、かかる意味での、いかなる達観者でも悟達者でもない」として区別する。次に「氏は第一義的に、端的に、勇猛の運動者にほかならず、そして注意すべきことに、この運動者の運動は一休のそれに似て、しかし決して同一のものではないから「一休は分身でありつづ、ついに時代の景物というそのありようを越えることはない」という。

しかし、『天馬賦』の大岳が作者の分身でありながら、一休とは違うという理由で「時代の典型的景物」にするのは強引ではあるまいか。一休は「すべての目前の深淵を押しひらいて進むことに「生」の根本的なあり方を呈する一貫した主題」（野口武彦・前掲書）を賦与されている。一休の認識は作者のそれと合一する。大岳の行為が一休と完全一致しないにしても彼が目指した「絶対自由精神」は一休の生活している世界と同質のものであることに疑いを入れない。一休の「無の世界」も結局は如何なるものにも束縛されない自由の世界に他ならないのだから。故に一休像が作者の『理想的典型』であることは「『修羅』の小説世界を踏みこえること」でもなければ、買いか

ぶりでもない。

## 結び

宗頼や師直に見る荒ぶる神はこの胡摩の荒々しい闘いにも如実に描かれている。「姑息因縁」の旧記秘卷に棲む悪鬼に崇りし、その「悪知悪覚」を滅ぼしていく姿に。しかし、この崇りはこの世かぎりではなく、世に將軍職がある限り胡摩の闘いは絶えることがないのは自明のことである。ここに胡摩の輪廻転生を思い浮べることは可能である。また一休のように自由自在な世界に生きるためには「牛にはならぬ」（傍点引用者）限り絶望である。それが胡摩の「有の世界」の限界でありながら、「居所」の「庭」からは何の不自由もしないように見受けられる。

『修羅』は「革命家の夢」（青柳達雄『石川淳の文学』昭53・8）を見ることも出来るが、胡摩に象徴しているように阿修羅の場に生きながらこの世の権力に立ち向かう人民のエネルギーを描いたものである。換言すれば『修羅』は「絶対自由精神」を勝ち取るための闘いに他ならないのである。

（イ チュンギユ・博士後期課程三年）