

〔註〕

- (1) 喜舎場永珂『八重山民俗誌』による。
- (2) すでに「口承・祭祀・権力と神話」(『解釈と鑑賞』1977・10月号)でもやや詳しく触れた。
- (3) 以下、記(古事記)紀(日本書紀)よりの引用は、日本古典文学大系による。
- (4) ただし、天武紀十四年十一月丙寅日条に「天皇の為に招魂みたまよりしき。」とあり、鎮魂的な祭事を思わせる「招魂」が見えるのは、これが天武朝であることも相俟って、注目すべきである。
- (9) 西郷『古事記研究』
- (6) 梅原隆章「日本古代における雨乞い」(『日本歴史』昭29・7月号)を一部分参考にした。
- (7) ちなみに、大忌・風神、祈年のどちらも行なわれていたとみられる七

二、仏教と文芸

一、感性とイメージ

文芸と仏教が相交わるとすれば、いかなるところであろうか。文芸に、さまざまの定義がありうるとしても、少なくとも、人間の感情や欲求に感性的な私たちを与えるという一点だけは落すことのできないところであろう。

しかるに、仏教は感性的な世界を超えたところにその存在の意味を持つのである。すなわち「仏陀の成道の意義は感性的な世界を克服して、霊的(精神的)な宗教をはじめて樹立した点にある」(渡辺照宏『仏教』八八頁)からである。しかも、文芸は仏教から見れば、

百年代から八百年代にかけて『続日本紀』は両者とも各一例を記録しているだけである。しかし、紀の場合は両者についての記録の数の差があまりに対照的に過ぎる。

なお、祈年祭の新しさは、その祝詞が各種祝詞の寄せ集め(古典文学大系、頭注)であることから言えるであろう。

(8) 天武紀十年(六八一)三月十七日条。

天皇、大極殿に御して、川嶋皇子(以下十一人省略)に詔して、帝すめらみこと紀及び上古の諸事ことを記し定めしめたまふ。

(9) アマテラス・カムアタカシツヒメの新(大)嘗、また大嘗祭の起源伝承と解した場合のホノニギの天孫降臨伝承、仲哀記・紀の大祓、また大祓の起源伝承と解した場合のスサノヲの追放伝承など。

(10) 稻垣栄三『神社と靈廟』、川出清彦『祭祀概説』など。宮中祭祀に造詣の深い多田侑史氏が筆者に示唆したところでもある。

中 川 幸 廣

狂言・綺語の類であり、たとえば「文章詩歌等その詮なきなり。捨つべき道理左右に及ばず。」(『正法眼藏隨聞記』第二)と積極的に捨てるべきものなのである。

もっとも、凡常なる人々の信仰を基礎づけるものは、かならずしも、仏教を対象として分析し、仏の存在の客観的存在の確実性を実証してからというものではない。むしろかれらの信仰とは自らの内がわからず、意味にみちた全体としてとらえられた、主体的な確信というべきものであろう。

そして、人々をかかえる信仰へと導く力は、イメージの作用によるのではないか。イメージがむずかしい教義をありありと見えるもの

にし、さらに感情にはたらきかける形にしてみせるからである。宗教にもさまざまな定義がありうるけれども、要するに、人間の「生」に対する根源的な問い、すなわち、人間の存在そのものが問いであるような深い問いと、それに対する答が、その根本のところにあるとわかっていいと思われる。いわば苦悩による問いの深さが、同時に苦悩からの解放のための答につながっていなければならないのである。そういう意味で、仏教は本来、抽象的な思弁による哲学的思考にもとづく実践的な宗教であった。

人々は生死をくりかえし、そのたびに老死などの苦悩を受け取る。老死の原因は誕生にあり。誕生の原因は生存「有」にあり、その原因をさらに遡れば、執着「取」、欲望「渴愛」、感受「受」、感触「触」、感覚の機能「六処」、心と物「名色」、精神活動「識」、生活活動「行」が見いだされ、その最初の原因は根本的無知「無明」である(渡辺照宏『仏教』八九頁)。

したがって、根本的無知が減すれば、あらゆる苦悩が減するのである。これは「縁起説」として知られ、仏教思想の出発点となる。もっとも、仏陀は、はじめこの説は難解であって、世間の人々には、理解しがたいと考えた。たしかに仏陀のさとの微妙さは、象徴的なイメージによってのみ暗示しうるような性質のものである(う)。

しかし、一般的にいつても、眼前に存在しないものに関する抽象的・哲学的思弁は、イメージによらなければ、大衆にとつては、難解であるといえよう。すなわち多くの人々にはむずかしい教理は理解できなかったし、厳しい出家の修業にも耐ええなかったのである。

したがって、死後の世界や救済をもたらす仏は、イメージによってはじめて理解され、人を動かす力となる。それに日常の倫理、罪と罰との関係、人間の死に対する解明等が集積されて、仏教そのものも新たな展開を見せて行くのである。大乘仏典が華麗なイメージによって荘厳されて行くのは、いわば、当然の道筋であったといえよう。

少なくとも、日本の仏教の歴史において、霊的なものと感性的なものとは常に共存したことを渡辺照宏氏は次のように指摘する。

仏教が最初に輸入されてからまもなく、蘇我氏たち豪族の、感性的、利己主義的な形式仏教とならんで、聖徳太子のごとき天才の、霊的仏教へのめざめがおこり、白鳳期において結実した。それ以来、奈良期、平安期、鎌倉期等を経て、現代にいたるまで、日本の仏教の歴史は、一方では感性的世界にとどまるどころの、呪術的・死者儀礼的な形式的仏教と、他方では、感性的世界を克服して、霊的体験を追究する実質的仏教とがつねに共存している。どの時代をとりあげても、その一方のみしか存在しない時代というものはありえない(『日本仏教のころ』八九頁)。

したがって、仏教の目指すところが霊的なものであったとしても、それは常に感性化し、少しずつ姿を変えながら土着化する可能性を孕んでいるといえる。いわば、大衆の感情を動かすのは、彼らの生活感情に適応したイメージによらなければならないからである(う)。

人々の想像力にはたらきかけ、感情にうったえるはたらき、それは、文芸と宗教の——前者は表現自体を目的とし、後者は一つの方

二、仏教と文芸

便として——共通の基盤だといえよう。

二、思想・体験・感情

山田孝雄氏は「万葉集に仏教ありや」と問うて、万葉集中には、仏教の精神的方面の影響は極めて微弱である（『万葉集考證』）と結論し、津田左右吉氏は、仏教は「畢竟低級なる迷信、幼稚な昔ながらの宗教心に新しい衣をきせて、それを一層盛んにしたに過ぎないので、国民道徳の上には何の貢献もせず、之がために国民の思想は何等の高さも深さをも加へなかつた。」とし「国民の内的生活には何等の関係がない」（『我が国民思想の研究』）岩波文庫一六一頁）と断定する。

果して、仏教と、文芸ないしは国民の内的生活との関係を、こう簡単に結論を出して良いものかどうか検討の余地があるろう。

たとえば、和辻哲郎氏は次のごとくいう。

文芸の作品は体験の表現であつて思想の表現ではない。従つて文芸と仏教思想との交渉を捕えるためには、人は必ずこの体験の媒介を中心問題としなければならぬ。表現を介してそこに表現せられた体験に迫り、その体験に働き込んでいる仏教思想を捕捉しなければ、問題の中核には近寄れないのである。ところで体験に働き込むのは、特に創作家の場合においては、必ずしも思想ではない。仏教の儀式に含まれた美術的音楽的魔術的のさまざまの要素は、仏教の根本観念を担いつつも、思想的にでなく芸術的に人を動かすであろう。かかる影響を受けた作者においては、その仏教的心情がその作品を仏教的に色づけるのであつて、仏教の「思想」が作品の中に首を出すのではない。

しかもその作品が仏教思想と全然交渉を持たないとは言えぬのである（『日本の文芸と仏教思想』『続日本精神史研究』和辻哲郎全集 第四卷 三七九頁）。

いささか長い引用ではあるけれども、仏教「思想」と文芸との交渉の理論的な面を鋭く正確に指摘しているといえる。

たしかに、万葉集の歌は、少数を除いて、仏教的色彩を持たない。したがつて、加藤周一氏が「奈良時代の日本人の世界観が仏教の影響のもとで根本的に変つたことは、想像し難い。」（『日本文学史序説 上』二八頁）という時、それはほぼ肯定しうるのである。

しかし氏がさらに、「日本での仏教は、まだ新しい外来宗教として、農村より都会に、大衆よりも知識人層に広がっていたはずである。しかしそれだけではない。都会の知識人の内部でも、その知的な面には仏教が侵透し、情的な面には深く浸みこんでいなかったらしい。別の言葉でいえば、そのときすでに一人の人間の知的生活と情的生活とは、それぞれ別室に閉じこめられていたようにみえる。」（『土着文化または『万葉集』の事』『言葉と人間』二二七頁）という時、そこには検討の余地が残されているように思われるのである。

つまり、抒情詩は、感性的にとらえられた「生」のかたちではあつても、思想の表現を目的としていないからであり、したがつて万葉集に直接的と仏教の思想が表れなかつたとしても、それは不思議ではないからである。さらにいえば、和辻氏が「体験」という時、そのことばには感性的にとらえられた仏教をも含めているのであるが、その体験が、具体的な個々の作品の「表現」に、どうあらわれるかということを説明する理論的方法を我々は未だ持たないからである。たとえば、万葉集のあるひとつの作品は、さまざま

二、仏教と文芸

まの要素から成り立つ。中国文学の影響、伝統の歌謡、時代の気分、仏教の影響。しかしその諸要素の足し合せて作品が完成するわけではない。作品には、それらの諸要素が単に結び合わされたものとは決定的にちがう、内的な創造的統一というべきものがあるからである。すなわち、そのなにもかに対する仏教の影響を単純に、恣意的に割り切るには、まだとらえ得ない側面を持つことを謙虚に認識しておくべきかと思われる。

そしてたとえば、かつて論じたことではあるが、万葉集の作品が、感情的にかなり高度に洗練されている原因のひとつには、仏教の刺激による面が無視できないほどに、あるといえるからである（『つき草の仮なる命』『万葉の発想』拙稿）。したがって、津田氏のように、仏教が国民の内的生活に何等の關係がないと断定するのは、危険ではなからうか。たとえば、かなり大ざっぱな言い方ではあるが、マクス・ウェバーは次のようにいうからである。

このさい看過してならないのに、仏教が、そしてアジアにおいては仏教のみが、どこであろうとつねに全被造物にたいする真摯な態度と人道主義的な慈悲心の特色を、一般の人々の情操のなかに植えつけたということである（『アジア宗教の基本的性格』と）。

おそらく、マクス・ウェバーのことは肯定していいであろう。何故なら、ここにいう慈悲心は、「肉食の禁断」（天武四年四月）、諸国に「放生」を命ずる（天武五年八月）などの仏教的発想の詔を通じて、七・八世紀の日本の民衆の心にしみて行ったであろうから。問題はそれが仏教そのものの普及と相まって、どれほどの深さで、どれほどの広がりをも有していたかということなのである。そし

て何を原点としてそれをはかるか、ということなのである。

仏教と文芸の交渉を考察する時、仏教への帰依の深さや、仏典の理解の深さを考察するのは当然としても、さらにイメージや感性にとらえられて、そこから作品を形成して行く部分を考究すべきことを忘れてはいけぬのではなからうか。そして少なくとも、仏教がこの時代のさまざまな階層の人々にとって、いかなる感情的な意味を持つていたかを知るための資料として、万葉集はほとんど唯一のものではあるが、しかし、ひじょうにかたよったものであるという認識はしておかねばならないのである。

三、文明への衝撃

仏教の正式の伝来は六世紀の初頭（五三八年）の欽明天皇の時と伝えられる。そのことについて高取正男氏は次のごとくいう。

仏教の日本への公伝にあたり、『日本書紀』や『元興寺伽藍縁起』などに伝えられる蘇我・物部二氏の崇仏・排仏の抗争は、それが史実であればなおのこと、見戯にひとしいし、説話とすれば、その構想力は貧弱といわざるをえない。結局のところ、こうした話は中国とちがひ、仏教が伝来する以前に仏教に對立しうるものをつくれなかつた民族社会の歴史の浅さ、民族文化の熟成度の微弱さを物語っている（『仏教土着』十五頁）。

これは的確な指摘であるといわざるをえない。蘇我氏の勝利以来、仏教がどう興隆したかは諸書に触れるところであるし、私も具体的に考察したことがある（『社寺』『万葉人の生活と文化』）。が問題は、このいわば、熟成度の未熟な日本文化に与えた衝撃の強さの度合なのである。その衝撃は、従来考えられて来たより大きかったの

ではなかったか、日本の文化が文明へと離陸するためのエネルギーの一つとなったのではなからうか。

たとえば、『隋書倭国伝』は次のように記す。

「文字無し、唯々木を刻み繩を結ぶのみ。仏法を敬す。百済に於いて仏經を求得し、始めて文字有り。」

この記事には、さまざまな疑問が存する。たとえば『宋書』は、すこぶる著名な倭王武の上表文（順帝昇明二年・四七八）を載せる。しかも、百済からの仏教の公伝は五三八年に比定されるのである。さらに、中国との文字による交流の時点は『魏志』によっても引き上げうる。とすると、倭と中国との間には漢文による十分なコミュニケーションがあったことは明らかである。にもかかわらずこの記事があるのは、杉本つとむ氏が指摘するように「裏返すと固有のものが存在しないことを示唆する」にある。しかも重要なことは「中国史書による限り、〈仏經〉によって、倭人が文字をもったという点である。ここでいう文字は漢訳仏典を通しての漢字と考えてよいのであろうが、それ自体が一種の翻訳書であることは、倭人が倭語を表記する上からも、むしろ適切なものだったと思う。」（『日本語の歴史』岩波講座『日本語2』）点にもある。またこの記事が『宋書』でもなく『唐書』でもなく、七世紀の『隋書』であることに、すなわち日本が文明へと出発するのを時間的に近近と見ていた時点の中国側の資料として、重要性がある。

モルガンによれば「未開時代の上層状態」は、鉄の鑄造ではじまり、声音字母の発明、および文章の構成上における文字の使用をもって終り、ここに「文明時代」が開始される。（『古代社会』荒畑寒村訳 二二頁）という。

日本の古噴時代（三世紀末—六世紀前半）が完全に鉄の時代であったことは「あの巨大な応仁天皇陵や仁徳天皇陵などを含む数万の古噴からは莫大な鉄器が出土している。」（立川昭三『鉄』一六頁）ことによっても証明される。たしかに、農業を基盤とする階級社会の発生前に力をかけたのは鉄製生産農具であり、また大きな政権の出現をうながしたのは鉄製の武器であろう。

しかし、モルガンは、文章の構成上の文字の使用をもって文明への最後の階梯とするのである。文明へ扉は文字によって開けられるとするのである。文字が果す、人間の精神の開化に対する影響はそれほどに決定的なものであった。

亀井孝氏編の『日本語の歴史 2』によれば、日本人が漢字を自らのための文字にして行く努力は、十数段階に分けられる（二四一頁）。たとえば(2)は「漢字・漢文で思想感情を表現する。」であり、(3)は「固有名詞から漢字による土語の表音化がはじまる。」であり、(4)は「土語のシンタックスをあらわした漢文が用いられる。」5は「接辞や助詞の表記がはじまる。」である。

現存の金石文によれば推古朝（六世紀末—七世紀初頭）に至ってなお、(4)から(5)への段階であった。しかし、この段階に至って、はじめて日本語は不完全ながら、日本語の構造に即して書きはじめられたとはいえる。

「世紀」という、一目盛百年をもって歴史をはかる便利なタイムスケールを、誰が発明したのか、それを私は知らない。それはともかくとして、日本に漢字が流入してから、この段階に至るにはこのスケールのいくつかの目盛ではかられるゆっくりとした時間を経る必要があった。しかし「仏經」が流入してからは、その時間は急速

に早められて、ほぼ一息のうちに、自らのおもいを微妙なリズムにのせて歌うことのできる定型の抒情詩が生まれることさえできたのである。それは大化の改新の前後であった。抒情詩は、個の歌の誕生であり、人間精神の画期的な変化の象徴でもある。抒情詩は古い氏族共同体の中に埋没した精神からは決して生まれて来ないからである。さらにまた「定型の抒情詩」の誕生は、自国の言語に対する十分な省察と習熟とを意味するのである。

もちろん、これら凡てが「仏経」の刺激によると強弁するつもりはない。このような精神上の現象の発現の理由は、単純ではないからである。おそらく、歴史を進展させて行く諸要素が互いに力を及ぼし合つて総合された結果だからである。しかし、仏経の力を小さく見積り過ぎるのも、また正しくはないであろう。たしかにその影響を正しくはかることはむずかしい。とはいえ仏教は、人々の「表現」への努力と「想像力」と「人間存在」の認識の深まりに対して大きく働きかけたにちがいない。それは、この国を文明へとおし上げ、それは結果として文芸の誕生にとつても、決して小さくはない力を与えたと思われるからである。

四、神々の力を限定するもの

これまでに私としては、いく度か触れて来たことであるが、八世紀の半ばには、日本の文化は大きな屈折を果していると思われる。それは次の二つのことを目安にしている。その一は、八世紀の律令政府は、天平十九(七四七年)年七月の『統紀』の記事を最後として、「名山大川」と「諸社」に雨を祈らなくなったことであり、その二は、一つの例外を除けば、天平勝宝元(七四九)年に、大仏造

営に力があつたとして、宇佐八幡に位階を授けたことを起源として神々に位階を授け始めたことである。これは次の二つのことを意味すると思われる。すなわち、この時点の宮廷からは、すでに名山大川に祈るアニミズムが消えていたことがその一であり、神々が律令機構の中に組みこまれて、その力を限定され、威光を失い、それと表裏して神々の失つた力の空隙が、仏の力によって充填されたことがその二である(「祈雨歌の背景」古代文学七号)。

もちろん、これは突然の変化ではない。徐々に醸成されて来た文化が、その姿を行政の面にまでくつきりと表して来たに過ぎまい。なぜなら、この古来の神々の死ともいうべき現象は、さかのぼれば蘇我氏が物部氏を打倒した時、すでに予想されたことだったともいえるからである。すなわち、いうまでもなく文化は、人の心のあり方すなわちものの見方、行動の仕方にかかわるものである故に、急激に変化しないからである。いくたびかの変遷を経て天平末期にこの現象が顕現するに至つたといえよう。

そして、その変遷の途中のもっとも大きな屈折点に天武朝が位置するのである。

この天皇は『書紀』において「沙門天淳中原瀛真人天皇」(「持統天皇前紀」)と書かれる。この名には道教の影さえ見える(福永光司「天皇と真人」『道教と古代の天皇制』)。この天皇の宗教政策の目覚しきは、その名にふさわしく、書紀を一読すれば瞭然たるものであるといえる。ただ上述の事項に関して言えば、上田正昭氏の次の発言は、神々に位階を与える準備段階がここにすでに存在したことを示す。

「七世紀後半に厳密には天武五年の頃に、天津社、国津社ができ

二、仏教と文芸

て、中央権力を中心とした神々の政治的分類がなされる」（『シンボジウム国生み神話』四三頁）と。おそらくこの推測は正しい。とするこの時代少なくとも、神々の無限の力は限定されて、一定の秩序の中に客体化されて行くことを示す。それは高度に政治化された記紀の国家神話の成立に大きく影響して行く。

さらに興味深いことは、天武自らが神になって行くことである。

万葉集には「壬申の乱平定の後の歌」として

大君は神にしませば赤駒の腹這ふ田居を都と成しつ（19・四二六〇）

の著名な歌が存在するが、書紀には天武十二（六八二）年春正月に明神御大洲倭根子天皇と、はじめて実質的に出現する。実質的にと書いたのは、天皇を「明神」とする記事が大化元（六四五）年七月にあるのを始めとして孝徳天皇の代に三ヶ所存在するが、それはいずれも当時のものではなくて、後の公式令の表現によるものであるという疑いが濃厚であると指摘されている（日本古典文学大系『日本紀書 下』補注）し、歴史的情况がそれを支持するからである。

この天皇の現人神思想の形成に直接的に重要な役割を果たした仏典として『金光明経』をあげるのは田村円澄氏である。氏は『金光明経』が随所にくりかえす光明の表現が、天照大神のイメージの形成に関連を持つものを見、さらに『金光明経』には帝王の絶対性に宗教的根拠を与えるため帝王神権説ともいえるべき教説が説かれていることを指摘する（『飛鳥・白鳳仏教論』七五―七六頁）。これはたしかに重要な指摘である。しかし、この思想の生まれる背景には、一つの教典の教義のみではとらえ切れない、激動する歴史のダイナミクスがあるといえようし、あるいは単に思想的に言ったとしても、特定

の経典の教義が採用されるのは、仏教が支配者階級に浸潤し、神々を仏たちと対比することによって相対化した段階においてはじめて可能となったのだとはいえよう。

とまれ、仏教は神々の力を相対化し、限定する力として働き、その力を強めて行くのである。

五、人間への目覚め

大宝二（七〇二）年の、持統太上天皇の死をもって、万葉集の前期と後期とを大きく分かつ基準としたのは中西 進氏である（『大宝二年』・「内廷の文学」『万葉史の研究』）。

これは正しい、と私には思われる。実質的に万葉集に変質があったことが分類の第一の根拠であるが、その万葉の変質を裏づける要素の一つである仏教と神々変質というの観点から見ても、大宝二年は象徴的な意味を有する年だと思われるからである。

すなわち、持統天皇の死は、人麻呂の讃歌にあるごとく、神であった大王の最後を意味するからである。天皇が神でありえたのは、古来の神々の力を限定し変質させることによって成立した新しい神学の確立がそれを支えたからである。しかも、それを内実にするべく、政治的社会的な力が働いてはじめて可能であったといえよう。

しかし、次の代からの天皇には、特別なカリスマは必要としなくなった。大宝二年諸国に頒布された「律令」の、大政官制度に支えられることによって、天皇は実質的な政治的役割を稀薄にして行くからである。そして、名目的には、天皇が、天上の神の地上への来臨として解釈されることによって、内実としては、かえって人間であらねばならなかったからである。新しい神学は古来の神々の実質

的な死によって成立しえていたからであり、古来人々の心を満たしていた古い神々の死による空隙は仏教によって満たされ、それが必然的に人間存在そのものへの覚醒を促したからである。そして聖武天皇によって、神である天皇は、七四九年、ついに「三宝の奴」として、毘盧舎那仏の前に額づくことになるのである。

はじめにふれたように、仏教の個々の文芸作品への影響を語ることはむずかしい。文芸の作品は、感性的にとらえられた生の表現ではあっても、思想の表現や宗教的体験の表現を直接の目的とはしていないからである。

しかし、仏教と文芸との間に何らかの交渉があったことは当然考えられるのである。ただ我々が、正確にそれをとらえる方法を未だ保有していないことだけは確かだといえよう。

ただし、次のようには言っておきたいと思うのである。それ

三、文 字

『古事記』序文に「上古之時、言意並朴」というのと、『古語拾遺』に「上古之世、未有文字」というのとは、同一のことをあらわしているよう。「未だ文字有らず」ということは「言意並びに朴」であるということに等しい。ここには上れる世を良しとする思想がすでに存しているのかも知れない。漢字起源説は、いうまでもなく蒼頡の創作だとするもので、その説話に「昔者、蒼頡作書、而天雨粟、鬼夜哭」(『淮南子』本經訓)とある。「天雨粟」について、高誘

は、言霊の神秘が消えて、人々は、自らの心と言語の技法に目覚め、自然の美しさを知り、それを表現する。無常を自覚することにより、無常の理に翻弄される人間の苦と悲しさを見つめ、それをえがく、そしてひるがえって、移ろい行く自然と人間の生命のせつな、せつなの尊さを知ったのであると。

それが万葉人の感情を洗練された繊細なものにして行く。うつろい行く自然の微妙な一瞬を形としてとらえ表現することにより、自らの生を確認し生命を豊かにして行ったのである(「万葉から古今へ」『上代文学40号』拙稿)。そこにはすでに作者に融合浸透して仏教の痕跡をとどめない部分があるだろと思われる。

今、私はそれを一般的な物言いの仕方ではか語れなかった。しかし、私はずれ、もっと鋭く正確にとらえてみたいと思うのである。

藤 井 貞 和

の注によると、蒼頡は、始めて鳥迹あやの文を視て書(「文字」)を造ったが、書契(「文字」)が存在するようになってから、詐偽ぼうせいが萌生して、本を去り末に趣くようになり、耕作の業を棄て、錐刀の利を務めるようになった、天はそれ將に餓えんとすることを知って、粟を雨あめらせた、などとある(『秘府略』八八三に引かれる、また『蒙求』には「許慎曰」として見ゆ)。また鬼(「亡霊」)が夜哭よなきするのは文書に記録せられて弾劾だんげつされることを恐れるからであった。文字のある世は、