

言語構造主義と聖書釈義

小林 恵 一

序

聖書の釈義 (Exegese) をその専門家の方法に則して見るとき、今世紀初頭から行われてきた釈義は、(1) 聖書の諸写本の比較検討から原本の復元を目指していく本文批評 (Text kritik) (2) それを基礎に聖書中の諸文書の思想内容を検討し、キリスト教思想の原流とその後の発展を記述せんとした歴史批評的研究 (Religionsgeschichte) (3) 聖書中の物語、格言等の様式を見定め、当初の宗団の実存が文書の様式に影響を及ぼしていることを確認しようとした様式史研究 (Formgeschichte) (4) その後に出現した、諸文書の史料の編集の仕方にその編集者の思想上の特徴を見出し、併せて伝承の歴史的各層を探らんとした編集史研究 (Redaktionsgeschichte) などいくつか見られるのであるが以上の諸研究に共通していることは、「歴史」がその前提的価値となっていることである。ここでは原本、または原史料はいかなる形態をなしていたか、イエスの歴史的原像はいかなるものか、が探求の主要目的となり、そこから反転してその後のキリスト教の発展、変化が説明される。本文批評や様式、編集史研究などは非歴史的・美学的側面をもっているが、何れもそれらは前述の「歴史」価値に仕える手段的存在となっており、歴史が優位を占めているといえるのである⁽¹⁾。

これは、近代人、またキリスト教界が歴史的事実やその後の歴史の発展という主題に強い関心を示してきたことの証しでもあるが、その姿勢はその反面としてそれ以外のアプローチを見落し、あるいは軽視してきたことを我々に予想させる。

たとえば、聖書は一文書であるが、聖書であれ他の文書であれ、そこに用いられている語、文が言葉として通用し意味伝達の役割りをはたすためには、当然のことながらそれは言語のもつ本来の構造、法則に則して表現されねばならない。一方、「言語」は言語学者によれば、上述の如き歴史的变化発展の面をもつと共に、非歴史的・静止的領域をもつもので、むしろ静止的領域の言語構造に歴史的側面は拘束される。言語学的術語でいえば、歴史的側面は通時制(Diachronie) 静止的側面は共時制(Synchronie)と名付けられる。⁽²⁾ 言語がこのように二面性をもつものであることを認識するとき、上述のこれ迄の聖書釈義においてはその一面が多少なりと軽視されていたと言い得るのである。

単語を取上げてみても、一つの単語の意味には、言語学的に言えば、共時制的意味と通時制的意味が存在することになる。たとえば *table* というフランス語は、共時制(≡非歴史的閉じられた言語状態の内部で意味を考える場)のとき、糊付けされた絵入りの小紙片、書類上のインクで押されたスタンプ、証紙等となる。通時制(≡歴史的に各時代においてその意味が如何に転用、発展してきたかを問う場)のとき鐘↓兜の頂き↓兜↓家の紋章となってくる。⁽³⁾

かかる二面性は当然、聖書中の言語にも存在するのであるが、これ迄の釈義においてはやはり通時制における意味が特に意識され、新約聖書の主要用語(ギリシヤ語)にしても、その語の古典時代における意味、通俗語時代の意味、新約聖書における意味、という如き通時制の面での意味が重視されてきた。これは言語研究としては不十分であるということになるであろう。⁽⁴⁾

次に、文・物語の場においては如何であろうか。文書は読まれるために存在し、それは文書全体として一つの個体を形成している。そして文書は（聖書を含め）誰かが誰かにあることについて語っているものである。それゆえ文書は、その送り手と受け手の中間に在るわけで、受け手はこの文書が全体として何を言わんとしているか判断せねばならない。また聖書という文書は、その全体の中にある物語が含まれ、その物語の中に小物語、教説などが在る、という構造になっている。それらを前出の歴史的諸研究の如く、A 教説は後代の作、B 物語は原資料に近い等々と区分、整理し、原初の形態のものに優位を与えていく場合、文書が全体として与えようとするメッセージを破壊してしまふのではないか、という疑問が生じてくる。これらの疑問は素朴な信仰者から提出される他、聖書の全般的解釈を試みる解釈学（Hermeneutik）の分野からも提起されるものである。そして上記の歴史追求的釈義と解釈学的アプローチとの調和、総合は今日必ずしも成り立っていない⁽⁹⁾。

ところでここに今一つ、上記の歴史的研究が見落していた分野が存在する。聖書は前述の如く、その文書中に複数の大小の物語・伝説が折込まれており、その物語の一つを抽出してみると、その内部にさらに小さな物語断片、説話などが含まれている、という如き構成体になっている。かかる構成体に接近するのに前出の歴史追求派は、聖書を構成する各説話その他の歴史資料価値を優先的に求め、換言すれば通時制的前後関係に注目していったのであるが、それとは別に、文構成の上下関係、すなわち共時的文構造と水準に留意していくアプローチも可能であることが近年特にフランスの言語学関係者から語られるようになってきた。

これは言語が単語、文、物語の各水準において、印欧語では左から右方向へと線上に動く「統合（Syntagme）」の面と、その中間において置換え可能な、言語要素、単語等が上下に並べられる「系列（Paradigme）」の二面が存在することに注目してなされた発想であるが、これはこれ迄の聖書釈義また解釈において全くといっていい程念頭にな

かったアプローチであり、それはまた歴史的追求を対極におきながら独自の追求をせんとするものであるゆえに、それなりの興味を我々に持たせてくれるものとなる。またかかるアプローチは、はたしてこれ迄の歴史追求のアプローチと対立するものなのか、あるいは補完性をもつものなのかということも我々にとっては大きな関心事となる。

そこで、以下の本論においては、これら新研究一般に構造主義 (Structuralisme)⁽⁶⁾ と呼ばれている研究一の特徴を取上げ、若干の研究例に触れながら、今日迄の歴史追求的研究の成果と比較してそのメリットの有無を検討していきたい。

一、構造解釈とその限界

さて、この種の研究で最初に注目されたのは、L・ストラウス (C. Lévi-Strauss)⁽⁷⁾ であるが、彼が自らの論を組立てるにあたって基礎とした理論に、今世紀はじめの著名な言語学者ソシュール (Ferdinand de Saussure) の論⁽⁸⁾ と、ソ連の民話学者、V・プロップ (Vladimir Propp) の論とがある⁽⁹⁾。

ソシュールは構造言語学者として有名であるが、彼は言語を言語構成体の対立価値に基いて記述し、言語はそのカテゴリーの成員が互いに置き換え得るような構造体であることを論証した。

この対立価値という場合、前出の「統合」と「系列」の両面の緊張関係がいわれているのであるが、この対立関係は言語要素Ⅱアルファベット、記号、統辞、各水準に表れるものと見做される。

さて、言語の斯様な共時制の特徴は本来、言語研究者が認知している基本的な問題であり、これに基づく研究は聖書に関していえば、翻訳、辞書編纂等において生かさるべき事柄であって、聖書理解に関しては、―それが説話の意味を捕えんとする目的をもつものであるとき、―補助的役割を持つに止まるものであった。

ところが、かかる言語構造(ソシユール言語学においては統辞以下の水準において論証された構造)の特徴が、物語・伝説のレベルにおいても見出されることを発見したが、すなわち前出のレ・プロップである。

彼は民話の形態論を確立せんとして尨大な民話を蒐集し分析したのであるが、多くの試行錯誤の結果、神話にはおびただしい数があり、登場人物やその属性も様々であるにも拘らず、それら登場者が果たす機能(*fonction*)は一定数の限られたものになるということを発見した。言語学的表現を借りれば、物語の筋の展開(シークエンス)は「統合」であり、登場者はそこにおいて置換え可能なものとして「系列」の位置にあり、その役割はシークエンスを進める現在分詞的働らきをもっていたのである。⁽¹⁰⁾プロップによれば、物語はすべてかかる対立関係を内包しつつ展開するのであるが、そこでの登場者の果たすファンクションは、三一であって、いかなる物語も必ずこの中のいくつかのファンクションを含む構造体となっている。

この、三一機能の発見、およびその理論は、物語の水準において文法的規範性を發揮するゆえに、神話・物語分析に関してソシユールの言語理論以上に有益な武器を提供することになった。

ストラウスはこのプロップの理論を採用しつつソシユールの言語理論を反芻し、文以下の品詞、単語、言語要素のレベルにみられる対立差異は、物語の水準にも表れると同時に、後者の水準においては更に、その対立差異自身がメッセージを含むものとなってくると推論し、「物語(*le conte*)」に構造上表れる言語学的対立関係を解釈するという、構造解釈へと進んでいった。

これは彼以後の構造主義者にも共通することであるが、ストラウスは物語のシークエンス、すなわち「統合」が示している意味は表層的であり、その背後にあって直接には見えていない「系列」を含む構造が意味をもつことに注目したわけである。そして「系列」の面に焦点をあて、物語中の諸機能の置換え可能性に注意しつつメッセージを読み

図式 I

→syntagme

paradigme	① surestimée (parenté)	② sousestimée (parenté)	③ nie d'autoc tonité	④ persistence
	<p>カドモスはゼウスに奪われた妹のヨーロッパを探す</p> <p>エジボスは母のイヨカストと結婚する</p> <p>アンチゴーヌは兄のポリニースを、禁止命令にそむいて埋葬する</p>	<p>スパルタ人は互いに殺し合う</p> <p>エジボスは父のライオスを殺す</p> <p>エテオクルは弟のポリニースを殺す</p>	<p>カドモスは龍を殺す</p> <p>エジボスはスフィンクスを倒す</p>	<p>ラプダコス (ライオスの父) = 片足不自由である?</p> <p>ライオス (エジボスの父) = 不器用である?</p> <p>エジボス = 足がはれ上っている?</p>

取るうとしていったところに彼の特色があるといえよう。

たとえば、ギリシヤ神話のオエディプス (Oedipus) 物語であるが、この物語 (réci) には近親結婚を避けようとして取った手段が実際上はそれを不可避とする、というメッセージが込められている。しかしストラウスによれば他の多くのギリシヤ神話もそれと同じ構造をもっており、それは上のような構造図式で表わされる。(11)

上の図式に示される如く、レシを構造上の対立関係に注目してとらえていくとき、「統合」の面に表れるシークエンスは四項に区分され、それは次のように説明される。

①は腐敗にいたる迄放縱、②は不毛にいたる迄純粹、③は土着性の否定、④は自然を超えられないことの認知にもとづく生活、コミュニケーション。

なお、ストラウスによれば斯様な構造は単にギリシヤ神話にのみ見出されるものではなく、他の諸国の神話・伝説にも見出されるものであり、世界的なものである。

彼はその例として北米インディアンの神話他、多数の先住民族の神話をあげて説明している。⁽¹²⁾

これら、ストラウスの構造解釈は識者から感歎の声をもって迎えられたのであるが、では斯様な構造解釈は聖書中のレシにも適用可能なものであろうか。

我々が思い浮べる聖書中のレシ、たとえば旧約の族長物語とか旧・新約の奇蹟物語など（紙面の都合上、用例は割愛するが）―ストラウスの構造解釈に適合するとは必ずしも思えない。また事実ストラウス自身、聖書には自らの論を適用することを控えている。それは彼によれば、聖書中のレシは原構造が編集の段階で崩されてしまっていて、構造解釈を行うのが困難であるという理由による。⁽¹³⁾ へまた遡って、ストラウスの理論の基礎となったプロップの三一機能を聖書中のレシにあてはめてみても、彼の論は（後述の如く）一部分あてはまるものの、そのみをもって聖書のレシを解説することは不可能であり、聖書中の神話・物語はむしろ相当に通時制に関わる性質をもっている。⁽¹⁴⁾

かく、ストラウスの構造解釈はそれを適用し得るテキストを選ぶ傾向をもっており、これについて言語哲学者のP. リクール (P. Ricoeur) も、明快にストラウスの解釈の限界を指摘している。リクールによれば、神話・物語のうち、構造解釈に適する種類のあると共に、それに適さないものも存在するのである。換言すれば、共時制が勝っている神話・物語には適用可能であるが、通時制が優越しているものには困難であり、セム・ヨーロッパ系の神話、特に聖書中のレシはストラウスの構造解釈にはなじまないものである。⁽¹⁵⁾

では、レシの構造論は聖書に関しては全く不向きなのであろうか。必ずしもそうではない。

リクールは、聖書を構造主義的に解釈することは退けたが、解釈（哲学的、宗教的）をするための聖書テキストへのアプローチにおいて、構造主義的分析をすることは必要であると認めた。彼は、構造主義と構造分析は区別されるべきだという。前者はテキストそれ自体 (texte en soi) のイデオロギーであり、後者は言語の構造に関する科学であ

る。ここでは、テキストを客観的に観察し分析することによってテキスト構造体の骨組を浮び上らせることが可能であり、それはテキストの意味を把握しようとする者にとって有益なものである。⁽¹⁶⁾ また彼によれば、宗教の言語は象徴の意味をもつものであるが、言語のもつ象徴性は、構造主義者が注目する「共時的な場」に限定されるものである。それを看過するとき象徴言語は意味過剰となる。彼は聖書の象徴言語は偶像破壊的であるというが、その象徴性はそれを成立させている思考の秩序 (économie de pensée) に支配されるのであり、その共時制の面を把握しないとき、解釈は土台から浮き上った意味過剰のものとなる。⁽¹⁷⁾ そしてかかる理由からしてリクールは、神学者 R・ブルトマン (R. Bultmann) の解釈論にも批判を加えている。

ブルトマンは、聖書中のレシを宣教の客観化、固定された体のもものとして、その客観化を取除こうとしたが(すなわち非神話化) リクールはこの方向を二応肯定する。しかし一方、信仰の言葉(聖書)もまた言語である限り共時制的側面、セマンティックな意味をもつ。リクールによれば、ブルトマンはかかる信仰言語のもつ共時制的意味範囲を看過し、レシの歴史価値的側面のみを強調した結果、彼の解釈は言語構造から浮き上った意味過剰のものになったと指摘する。⁽¹⁸⁾ そして、構造主義抜きでは解釈はできないと主張する。こうした批判は、エベリング(G. Ebeling)がブルトマンを評して、彼は神について語るとは如何なる意味をもつか(Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden)を問うが、神という言葉は如何なる意味をもつか(Welchen sinn hat das wort "Gott")を問わないと批判したの⁽¹⁹⁾に近い論評であるが、斯様に、リクールは構造分析をレシ解釈の基礎作業になり得るとして認めた点で、従来の歴史価値追求派学者とは異なる新らしさをもっているといえる。

しかし一方、彼は構造分析学者がレシの解釈をする場合の問題点をも、前述の L・ストラウス批判にも示される如く指摘しているわけで、彼は解釈の水準と釈義の水準とを意識的に区別して語っているといえよう。これは彼の次の

如き論述にも表れている。

彼は、レシの宗教言語を説明するのに二通りの領域があるという。(1)はその言語の構成にもとづいて (Par ce qui le constitue) する領域であり、(2)はその言語がいわんとすること (Ce qui veut dire) にもとづいてする領域であるが、前者が構造分析を求めるところである。ところがこの分野、換言すれば統辞—共時制の領域における分析は、文章からそれが持っている「不思議さ」を追放するものであり、また、あえていえば、そこにこの分析の使命がある。「グレイマス (A. J. Greimas) のいう如く、言語には何らかのミステールは存在しようが、それは哲学者の考える問題であり、言語には本来ミステールは存在しないのである」⁽²⁰⁾。

一方、象徴的言語は文章の中で何かをいわんとしている。この秘義性はグレイマスの指摘する如く、言語学的統辞の領域には存在しないのであって、それゆえ、文の秘義を解く解釈は、統辞レベルの構造分析からではなく、その上の水準の文章の領域においてなされることになる。斯様な区分、相違は両領域の学者の言語への接近姿勢の相違としても現れる。リクールによれば、構造分析者はレシから統辞・言語構造へと降りていく (aller) 方向に関心を注ぎ、そこから総合へと帰る (retour) 方向には関心をもたない。それゆえ構造分析でなされる言語モデルは構造主義者の抽象化作業によって「上部の欠けたもの—trouqué」となり、言語的現実の半分をしか覆わない結果となる。そこでレシを理解せんとするものが構造分析を行う場合、帰り retour は行き aller と等価値ではないことを念頭に置かねばならないのである⁽²¹⁾。

以上の主張は、リクールが自らを解釈学の立場に置き、解釈学的円環の帰路を重視しつつ、構造分析をば解釈学的作業の一過程として、文法的領域に限定して認めたものということができるところであろう。

そして、斯様な限定はストラウス以後の構造主義者たちにも一応の原則として受入れられ、また自らはレシの解釈

に入らずにレシの分析、説明の段階に留まろうとする構造主義者も出現するようになった。

リクールが一応の評価を与えている R・バルト (R. Barthes) は——(リクールはバルトの分析は、単一のレシ中に働いている諸コードを見分けるところ迄進もうとする点で勝れている、という)⁽²²⁾——レシの分析の目的は「解釈者にレシのもつ意味の多様性を復元して示すことにあるといっているが⁽²³⁾、これは前出のグレイマス、また後のスタロバンスキー (J. Starobinski) と同様、自らの場をレシの説明・積義の場に限定しようとするもので、リクルールの求める方向にも合致した態度といえるであろう。

かつて L・ストラウスは構造解釈者として分析を行ったが、その後の構造論者たちが解釈と積義・説明を区別しつつあることは、両分野の混同を避けるメリットをもつと共に、特に聖書に関しては補完的作業を進め得る立場を取るものとして一応の評価を与え得ると思う。

本来、積義 (exegesis) はもつれたものをほぐす (ex-plier) であり、解釈 (hermeneia) は神託を解き明かす、であり、両者は区別され得るものであった。

ところで以上の如くに積義と解釈とをリクルールの区分していくとき念頭に浮ぶのは、聖書学の分野で従来行われてきていた歴史価値追求のアプローチもまた一つの積義であった、ということである。彼らはレシを通時制の面で捕え分析し注釈をし、解釈者に解釈領域 (champs de hermenutique) を提供してきていた。それゆえ構造主義的積義は、積義という水準において従来のものとは異った *ex-plier* をし、従来の積義と競合する面をもつに至るのである。ここに我々の関心が存在する。一体この異なるアプローチはテキストを如何に解きほぐし、如何なる意味を浮び上げさせてくれるであろうか。

以下の項ではこの点を中心に研究例に則して検討を加え、そのメリットを探ってみたい。

二、構造分析とその妥当性

さてここで構造分析者の事例をあげる前に、彼らの方法的出发点について一言触れておきたい。R・バルトによれば、この分析には三つの手続きが存在するが、その(一)は前出のプロップの三一機能にもとづくものである。先きにストラウスの解釈の限界を知り、それとの距離を保つようになった構造主義者は、レシ分析のためにまず前述のプロップの三一機能論を基礎に作業を進めていったのであるが、彼らはそこにおいてこの三一全てが等価値なのではなく、そこに主軸的なものと触媒的なものがあることを発見するようになった。その結果、主軸的機能を中心とするレシの構造図式が求められていき、やがてレシの文法学者と目されるグレイマスは左の如き構造図式を立てるようになった。(これはその後、関係者においてレシの基本構造図式として受入れられ、用いられるようになっていく。)

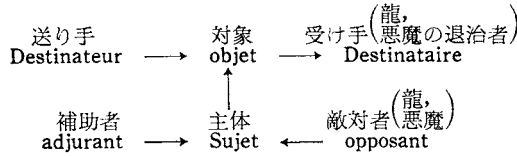
この図式IIは次頁注のように説明される。

またグレイマスによればこの基本構造は幾層にも重層化し得るものであり、またこの構造を主軸に他の触媒的機能が働いてシークエンスが出来ていくのがレシということになる。それゆえレシ分析は逆にこの基本構造図式をあてはめつつ重層構造をほぐしていくということになるのである。

手続きの(二)のものは、バルトが指標分析と称するもので、レシの品詞分析である。ここにおいては、諸機能をもつ登場者の属性と目されるものが種・類に分類されていく。文法でいえばこの指標は追加形容詞にあたり、この分析はレシの人物のはたす機能を検出するためには不可欠のものである。²⁴⁾

(三)の手続きのものは、シークエンス(筋展開)分析である。レシはそれが単一のレシに見えるものでも本来シーク

図式Ⅱ



注(説明)

- ① 王(送り手)が若者(龍の退治者)に姫(対象)を与えようと約束する。若者(主体)は龍, 悪魔(敵対者)の妨害に逢いながら魔法(補助者)の力を借りて敵を倒し姫と結ばれる。
- ② また次のようなレシにもなる。
 神(送り手)が人間(受け手)に救い(対象)を与えんとする。人間(主体)はサタンに苦しめられ(敵対者)ながら, キリスト(補助者)の助けを借りて救いを獲得する。

エンスのからみ合いで成立っておるもので、単一シークエンスは表層的のものにすぎない。たとえば字の消えていない羊皮紙上に新たに字を書いた場合の如く、シークエンスは混線する。あるいはフィルムの編集の如きものともいい得る。そこではあるシークエンスは途中で切られ、他は引き伸ばされつつ末尾に至る。斯様にレシにおいてシークエンスは本来複数であるものが、プロアイレテックに取捨撰択されて進んでいくのであり、レシの注釈者の役目はそれゆえ、この表層の筋展開―バルトによれば偽似筋展開―のからみ合いをほぐしていくことにある。そのため彼はコード(複数筋展開検出のための縫合様式)を多数作り上げ、それを元に分析を進めていった。⁽²⁶⁾

バルトは、このシークエンス分析を特に重視しているが、以上の三のアプローチは相互補完的であり、各分析者が必要に応じてそれぞれを用いていくことができる。しかしまた、対象とされるレシの性質によって以上の三のどれかが優先的に用いられることになる。一般的に例えば共時制の勝っているレシはグレイマスの機能分析を行いやすく、通時制の勝っているレシ、リクールのいうセム・ヨーロッパ系のもの、また聖書―は、シークエンス分析をより多く求めるといことになるであろう。我々、聖書また聖書中のレシは通時制的特徴をもつというリクールの判断を、これ迄

歴史価値追求の聖書学を知ってきたものとして受入れやすいが、このテキストの構造分析に取組んでいる前記R・バルト、また同傾向のJ・スタロパンスキーがどのようなアプローチをしていくか、以下では特にスタロパンスキーが取上げた新約聖書中のレシ・マルコ伝五章一―二〇節のいわゆる「ゲラサの狂人」物語のシークエンス分析例を検討していき²⁷⁾たい。(テキスト本文はギリシヤ語文が用いられているが、ここでは説明の便宜上、日本聖書協会訳をあげておく。)

(テキスト) マルコによる福音書五章一節―二〇節

一 こうして彼らは海の向う岸、ゲラサ人の地に着いた。それから、イエスが舟からあがられるとすぐに、けがれた霊につかれた人が墓場から出てきて、イエスに出会った。この人は墓場をすみかとしており、もはやだれも、鎖でさえも彼をつなぎとめて置けなかった。彼はたびたび足かせや鎖でつながれたが、鎖を引きちぎり、足かせを砕くので、だれも彼を押えつけないことができなかったからである。そして、^五 夜昼たえまなく墓場や山で叫びつづけて、石で自分のからだを傷つけていた。^六 ところが、この人がイエスを遠くから見ると、走り寄って拝し、^七 大声で叫んで言った、「いと高き神の子イエスよ、あなたはわたしとなんの係わりがあるのです。神に誓ってお願います。どうぞ、わたしを苦しめないでください。」^八 それは、イエスが、「けがれた霊よ、この人から出て行け」と言われたからである。また彼に、「なんとという名前か」と尋ねられると、「レギオンと言います。大ぜいなのですから」と答えた。^九 そして、自分たちをこの土地から追い出さないようにと、しきりに願いつづけた。^{一〇} さて、その山の中腹に、豚の大群が飼われていた。霊はイエスに願って言った、「わたしどもを、豚ははいらせてください。その中へ送ってください。」^{一一} イエスがお許しになったので、けがれた霊どもは出て行って、豚の中へはいり込んだ。すると、その群れは二千匹ばかりであったがけがれから海へなだれを打って駆け下り、海の中でおぼれ死んでしまった。^{一二} 豚を飼う者たちが逃げ出して、町や

村にふれまわったので、人々は何事が起ったのかと見にきた。^{一五}そして、イエスのところにきて、悪霊につかれた人が着物を着て、正気になってすわっており、それがレギオンを宿していた者であるのを見て、恐れた。^{一六}また、それを見たらたちは、悪霊につかれた人の身に起った事と豚のことを、彼らに話して聞かせた。^{一七}そこで、人々はイエスに、この地方から出て行っていただきたいと、頼みはじめた。^{一八}イエスが舟に乘ろうとされると、悪霊につかれた人がお供をしないと願いだした。^{一九}しかし、イエスはお許しにならないで、彼に言われた。「あなたの家族のもとに帰って、主がどんなに大きなことをしてくださったか、またどんなにあわれんでくださったか、それを知らせなさい」。^{二〇}そこで、彼は立ち去り、そして自分にイエスがしてくださったことを、ことごとくデカポリスの地方に言いひろめ出したので、人々はみな驚き怪しんだ。

さて、このテキストのシークエンス分析にあたって最初に注意さるべきは、シークエンスがどこから動き始めるか、ということである。

これは、スタロパンスキーによれば、既に四章三五節から始まる。三五節に「向う側へ渡ろう」とのイエスの言葉があり、これが予告をなして筋が動き始め―「へ」という前置詞「eis」がこの後一〇数回用いられる―そして五章一節において行為が現実となる。この一節ではイエスと共に弟子たちも居る。しかし二節においてはイエスだけが登場する。(R・バルトの言葉を借りれば、プロアイレシス―すなわちシークエンスの選択取捨²⁸)また、このある場所から他の場所への移動は構造図式としては対立的意味を含むものとして、左⇄右の図式で表わすことができる。

次に、二節で悪霊につかれた者が墓から出てくる。この墓は山にあり(十一節参照)。悪霊につかれた人間は山にある墓から岸、すなわちイエスのおとところへと来る。ここでは対立図式として、山⇄上、岸⇄下の対立項目、また墓⇄

夜、イエスⅡ光という対立項を考え得る。(七節のつかれた者の呼び「あなたと何のかかわりがあるのです」参照)。
次に、この狂人とイエスを対立図式に置きつつシークエンスを追うとき、そこにデリケートな筋展開のあることに
気付かされる。

九節で、イエスの問いに対し狂人は「レギオン」と言います。大せいなのでから *leptōn dyonai par tōi tollōi egein* と答えている。この八節と九節間に統辞の面での断層が存在する。八節迄には狂人は単数として示されているが、九節において、わたしという単数はレギオン(軍団)という複数を表わす言葉で表現され、九節以降においてこの狂人は自分のことを常に複数で語るようになる。スタロバンスキーによれば、「みかけの単数が実は複数であることが示され、次にそのみかけは消え複数の実体が表面に出てくる」のである。『わたしどもを豚にはいらせてください。』*phōthou thās eis tois xolpous* (一二節)。(一二節)。イエスはこれを許し、悪霊は豚へと入る。ここで、豚へ入るという事実の前にその予告がなされていることを注意せねばならない。「はいらせてください」との願いがあり、予告があり、次にそれが実現されるというシークエンスになっている。これは前述の、「向う岸に渡ろう」(四の三五)から始まるシークエンスにおいて既に示されている特色であり、予告があり、次にそれが現実となるのである。この特有性に注目するとき、一三節の、豚の群の湖水への落下は、シークエンスの本来の動きではないということになる。『これは予告されていない出来事であり、Ien causal(因果関係)がない』。これは意図されず命令されず、従ってこれは、スタロバンスキーによれば、単に象徴的語句ということになる。換言すればこれは本来のシークエンスに挿入された一コマ、あるいは論述が物語になったもの、と言い得るであろう。(29)。

次に、一四節以降では、豚が去った後、悪霊(複数)は消え、狂人は正常人・単数者としてイエスの前に出る。つまり正常態への復帰が一五節に示されている。この正常態への復帰によって一つのシークエンスは、完了する。

図式 III

I. Analyse séquentielle

5章1 Jésus→εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης→グラサ人の地→海の向う岸へ

2 →άνθρωπος ἐν πνεύματι ακαθάρτω→けがれた靈につかれた人

3 →山・墓場

8 けがれた靈よ

出て行け!

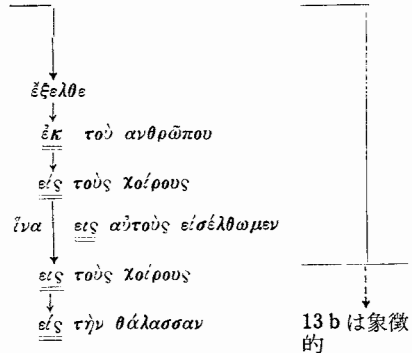
この人から

12 豚に入らせてください

その中へ送ってください

13 a 豚の中へ入り込んだ!

b 海へ



13 b は象徴的

次のシークエンスは、豚の飼い手たち（複数）が村人たちに事件を知らせ、彼らはイエス（単数）に此処から立去るようにと願う（一七節）。今一人の単数者すなわち救われた者もイエスと共に去ろうとする（一八節）。しかしイエスは許さず、家に帰り家族（複数）に主がなさった大いなることを告げるよう命ずる（一九節）。そして彼・単数者はその地方複数者にイエスのことを言いひろめ、（二〇節）人々はこれを聞き驚き怪しんだ、という結びの句でこのシークエンスは終わっている。

さて、以上の対立項をもつレシのシークエンスは図式 III、IV のように表わすことができる。（なおこの図式はスタロバンスキーが立てたものではなく、彼の論述を読み筆者が立てたものであり、その意味で多少の解釈が込められていることをおことわりしておきたい）。

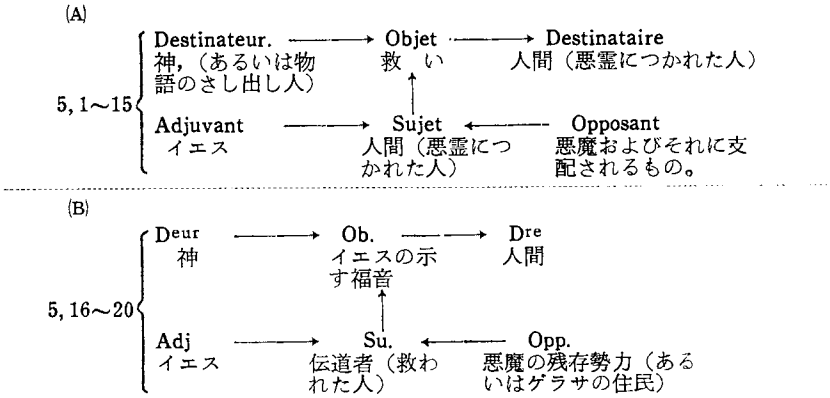
さて以上の如く、このレシは（構造分析の方法によれば）一章一・一五のレシに一六以下のものが重層化されたものであり、一六以下のレシは一五迄のそれを背景として何でとかを語らんとしているもの、とすることができよう。これは、スタロバンスキーによれば、対立者（グレイマスの図式の）はイエスに追放されたが、イエスの勝利はなお予備的のものであり、対立残存勢力（résidu d'opposition）はイエ

図式Ⅳ

Ⅱ. Analyse symbolique (=対立が意味をもつという意味で symbolique)
シークエンス分析の一項目

opposition	
simple (単数)	pluriel (複数)
<p>5, 2. それから<u>彼</u> (イエス) が καὶ...αὐτοῦ</p> <p>2. ~につかれた<u>人</u> ἄνθρωπος ἐν</p>	<p>5. 1. ἦλθον εἰς <u>彼ら</u>は……に着いた。</p> <p>2. ἐν πνεύματι ἀκαθάρτων けがれた<u>霊</u>に (複数) (正常性の欠如)</p> <p>9. λεγιῶν ὄνομα μου <u>レギオン</u>とといいます。</p> <p>10. ἵνα μὴ αὐτὰ ἀποστίλῃ <u>自分たち</u>を追いつかないように</p> <p>12. ἡμᾶς εἰς τοὺς χοίρους <u>わたしども</u>を<u>豚</u>に</p> <p>13 a. ἐξελθόντα τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα εἰσῆλθον εἰς τοὺς χοίρους けがれた<u>霊ども</u>は出 て行って<u>豚</u>の中に入り込んだ</p>
<p>15. <u>悪霊</u>につかれてお<u>った人</u>。 τον ἐσχληκότα τον λεγιῶνα (正常態への復帰)</p>	<p>17. ἤρξαντο παρακαλεῖν αὐτὸν ἀπελθεῖν <u>人々</u>はイエスに出てい っていただきたいと頼みはじめ た</p>
<p>19. <u>イエス</u>は λέγει αὐτῷ(δαίμονιαθεῖς) <u>悪霊</u>につかれていた<u>人</u>に言う。</p>	<p>19. ἀπάγγειλον αὐτοῖς <u>彼ら</u>に知らせなさい。</p>

図式 V III. Shéma Structural (グレイマスの図式による)



IIIのAは Syntagmatique.
Bは Paradigmatique.

ス、またはイエスの使者に対立し続ける。しかしその対立者の力はすでに弱められており、イエスの使者はイエスの支えの下にその活動を続けることができる。この①悪霊追放物語、②イエスの使者の在り方、は、③として示され得る聖書全体のメッセージに合致する。すなわち各水準間に相応性 (homologie) が存在する。ということになるのである。(図式V参照)

三、構造分析の効果と限界

さて、以上の構造主義的釈義をこれ迄の歴史価値追求的釈義と比較してみると、いくつかの点でその相違が明らかとなってくる。

この同じテキストを取上げた従来の釈義の中から様式史研究の代表者ブルトマンのものをべつ見すると、ほぼ次のようになる。⁽³⁰⁾

ブルトマンによれば、このマルコ・五の一〇はマルコが編集する以前にすでに現在の形のものにまとめられておったもので、マルコが編集者として手を加えた部分は殆んど存在しない。ただ、八節は前後の節との結びつきの不調さから判断して挿入と考えられる。また、このレシの原型は、八節を除き、一節から一七節までと判断される。(この一〇一七を原型とみる聖書学者は他にも少な

らず存在する)次に、ブルトマンによれば、この原型レシは悪魔払いの民間説話と目されるものであって、だまされたデモン (Tetrastenen teufel) のモチーフを含んでおり、滑稽譚の民間説話がイエスに転位されたもの — ein volk-tümlicher schwank auf Jesus übertragen — なのである。

以上に一瞥したブルトマンの注釈と前記スタロバンスキーのものとを比較するとき、その相違はまず八節の扱いに表れている。スタロバンスキーによれば八節はシークエンスにとって必然的であり、九節が次のシークエンスの起点というべき位置にあった。第二の相違は一三節の扱いである。スタロバンスキーがこの部分を筋展開の必然性を欠く象徴的意味をもつ部分として、シークエンスから切離すのに対し、ブルトマンはそうのように扱わず、また、第三の相違点として、ブルトマンは一七節をレシ原型の区切りとし、スタロバンスキーは一五節をシークエンスの一段落としている、などを挙げることができる。

ところで、この相違は、史的研究者と構造研究者両者間に固定的な相違ではなく、構造分析の立場においては、扱いはほぼ共通していると思われるが、史的研究者間においてむしろ見解の個人差が大きく表れている。たとえば、トロクメ (編集史的立場)⁽³¹⁾ は八節を特に挿入とはせず、また一三節 b をば、奇跡の現実性を証明せんとする語句ととり、さらにシークエンスの段落を一五節においているなど、スタロバンスキーの見解に接近しており後者の見解を認める結果となっている。

斯様に史的分析研究は、史的指向性において共通のものをもつとはいえ個々の研究者のもたらす結論は極めて多様であり、史的部門の幅員の広さと共に方法論上の非統一性をも感じさせられる。

また、それゆえに史的研究は構造主義的アプローチと比較照合することによって反ってその有効度が検証される面のあることを考えさせられる。史的部門の釈義が同じテキストを扱いつつも多様な結論に至るとき、構造主義的研究

と比較しつつ、多様なものの中から有効なものを選び上げることも可能であろうし、また上記のトロクメの例にみる如く、厳密な史的分析研究の結果と、文章の構造分析にもつく結論とが、接近しているということは、両者は相互補完的性質をもつということをも考えさせられる。⁽³²⁾

また、従来の史的積義が歴史的前後関係においてテキスト中の章句を分類、原点に近いものと遠いものとを価値序列的に扱うことよって、テキスト全体、コルプス全体のメッセージを解体してしまう恐れなしとしかかったのに対し、構造分析を主としていくアプローチは個々のレシを扱うと共にそれがテキスト、コルプス全体の水準におけるメッセージの同質性を探るといふ総合の方向（リクールの述べる解釈の場）をもつことを考えると、構造主義的アプローチは全テキストの解釈に開かれた道を用意するものといえるであろう。

かく比較してみると、構造主義的アプローチ、特にR・バルト、J・スタロバンスキーの構造分析は、積義として一応のメリットをもつということができるのである。

ただし構造主義的アプローチも弱点をいくつか抱えていることは認めねばならない。

史的積義が歴史価値を求めて分析的になり、全体のメッセージを解体する危険性を内蔵する如く、構造主義的アプローチは史的アプローチを欠くとき静的（共時制的）構造を解釈せんとする方向―L・ストラウスが進んだ方向に傾きやすく、また文構造の対立、差異というものに意味を過度にあてはめるとき、中世的アレゴリカルな解釈へと傾斜し、テキストが本来所有しない意味をも無理にそこにあてはめ、テキストを教義ドグマの中に閉じ込めてしまう危険性なしとしない。

それゆえにこそ、両者は相互補完的に進めらるべきであり、各々存在理由を認めることによって、解釈者に従来より以上の解釈領域を提供していくことが望ましい。

ただ、構造主義的研究は未だ端初についた段階の研究分野であり、テキストの取扱い事例も多くはなく、全貌を論じ判定すべき段階には至っておらない。また細部に亘って指摘すれば、聖書テキストを分析する際、ギリシヤ語、ヘブル語の原典にもとづいて行うべきか、あるいは翻訳文を基礎に行って済むものか、また共観福音書中のレシの場合、どの福音書のレシを基礎とするのか、等の問題は必ずしも十分論じられているとはいえない。さらに、構造分析は目下のところレシ中心に行われているが、パラブルの場合、また書簡体の勧告文などへのアプローチは如何に行わるべきか、この分野の研究事例も多くはなく、⁽³³⁾構造主義的方法論の全体としての評価は尚今後の研究に待たねばならない。

しかし何れにせよ、従来の史的価値追求研究は、構造主義的研究から学ぶところ決して少くないはずであり、そして今後、後者のアプローチを参照することによって、更に総合的な釈義の道を準備することも可能になると思うのである。⁽³⁴⁾

注

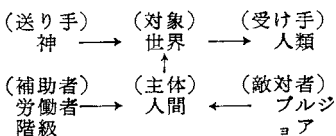
- (1) 聖書学の分野で今日用いられている研究は、方法的にいえば、様式史、編集史的研究であり、左のものが代表的である。
- R. Bultmann, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 7. Aufl. 1967.
- H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen (J. C. B. Mohr) 1962.
- E. Trocmé, *La formation de l'Évangile selon Marc*, Paris (P. U. F.) 1963.
- (2) F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris (Payot) 1916 小林英夫訳『言語学原論』(岩波書店)に詳しい。
- (3) キロー(P. Guiraud) 佐藤訳『意味論』(文庫マヤシ)参照。
- ※ Le Petit Robert: *Dictionnaire de la langue française*, p. 1782.

- (4) スイスの神学学者 F・ボヴォンは『*Théologisches werterbuch zum N. T.*』を例にあげて、この傾向を指摘している。
- R. Barthes, F. Boyon et alii, *Analyse structurale et exégèse biblique*, Neuchâtel (Delachaux & Niestlé) 1972, p. 25.
- (5) たとえば、ブルトマン自身に於いても、彼の後期の作 *Neues Testament und Mythologie* (Kerygma und Mythos I, 1948) などに示された実存主義的解釈は、『前出の『*共観福音書伝承史*』の方法論とはカテコリーを異にするものである。
- (6) 構造主義の紹介書として、左のものがあげられる。(邦訳)
- C・Lストラウス 仲沢紀雄訳『今日のトーマシズム』(みすず書房)
- J・ピアジュ 滝沢武久・佐々木明訳『構造主義』(文庫クセジュ)
- J・M・ドムナック 伊東守男・谷亀利一訳『構造主義とは何か』(サイマル出版会)
- (7) 主要著書は、Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris. (Plon) 1958
La pensée sauvage, Paris, 1962 (Plon)
- (8) シンターレ『言語学原論』小林英夫訳参照
- (9) フランス語訳は V. Propp, *Morphologie du Conte*, Paris, (Seuil) 1970.
- (10) 「現在分詞的」という表現は R・バルトから借りた。前掲 R. Barthes, F. Boyon et alii, p. 29
- (11) この図式は、『*トーマストラウスの前掲書「構造人類学」*、『今日のトーマシズム』その他の彼の説明にもとづいて小林が立てた。
- (12) 前掲各書のこと。La geste d'Asdwal "Les Temps Modernes", Mars 1961 参照
- (13) *Esprit*, Novembre 1963, pp. 631-632.
- (14) 注の(5)参照
- (15) "Structuré et herménéutique" (*Esprit* 前掲号 pp. 569-627. 特ニ pp. 612-620) また本論文は、リクールの論文集 P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, (Seuil) Paris 1969 中の pp. 31-63 に収められている。
- (16) R. Barthes, P. Ricoeur, et alii, *Exégèse et herménéutique*, Paris (Seuil) 1971. pp. 287-288.
- (17) 前掲 "Structure et herménéutique" (*Esprit*, p. 626).
- (18) R・ブルトマンの『イェス』仏訳(一九六八)に序文として寄せた論文「前掲 *Le conflit des interprétations*」特ニ pp. 373-392, 特ニ p. 389 s.

- (19) G. Ebeling, *Wort und Glaube* I. Tübingen (J.-C.B. Mohr) 1969. p. 243 s.
- (20) “Le problème du double sens”, 拙著 *Le conflit des interprétations*, pp. 78-79.
- (21) 拙著 *Exégèse et herméneutique*, pp. 288-289.
- (22) 拙著 p. 288
- (23) R. Barthes, et alii, *Analyse structurale et exégèse biblique*, p. 28, p. 39.
- (24) A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, Paris (Larousse) 1966, pp. 180-181 の investissement thématique の項 参照

なおクレマンヌに於ける「この図式は、キプロスの図式として用いられる基本図式である。下図参照

- (25) 前掲 *Analyse structurale et exégèse biblique*, p. 29.
- (26) 拙著 *Exégèse et herméneutique*, p. 191 s. “Le problème des codes” 参照
- なお S/Z-Sarrasine, Paris (Seuil), 1970 の Annexe 3. の分析項目一覧表参照
- (27) 前掲 *Analyse structurale*..., pp. 63-94 : Jean Starobinski, “Le démoniaque de Gérasa : analyse littéraire de Marc 5. 1-20.” なるギリシヤ語テキストに於ける
- K. Aland 譯 *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart 1967, の pp. 187-189 参照
- (28) フロイトレシムス proairesis なるギリシヤ語の *proairesis* = choix d'avance 「先取り選択」であるが、R・ニルツが「著書」S/Z の中で「ギリシヤ語とその使用法に関するものを借用した。
- (29) この表現は「C. Chabrol から借った。



- (30) C. Chabrol, L. Marin, *Le récit évangélique*. (BSR). Paris (Aubier) 1974, pp. 77-78 参照
 - (31) R. Bultmann, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, 7 auf, 1967, pp. 224-225.
 - (32) E. Trocmé, *La formation de l'Évangile selon Marc*, Paris p. 39, p. 57.
- なお「マルコ五・一〜二〇」についての史的研究、諸学者の説を多く紹介してあるものとして、田川健三著『マルコ福音書』上巻、新教出版社をあげておきたい。
- (32) この両者がそれぞれの方法で進む過程において、構造分析がテキストの歴史面を浮び上らせ、史的研究がテキストの構造面を浮び上りさせることとをくりわうルも認めている。前掲 *Exégèse et herméneutique*, pp. 74-78 参照

(33) 聖書の構造分析に関する諸文献については、前掲 C. Chabrol, L. Marin, *Le récit évangélique* 巻木の文献表参照のこと。

(34) 本稿は、第三三回学術大会での研究発表の内容を更に発展させたものである。但し、大会で若干ふれた J. Crespy の「良きサマリヤ人の譬え」は、紙面の都合上述へる余裕がなくなったので、他の機会に論じたい。

なお本稿で取上げたスタロバンスキーと共に、ロラン・バルトのテクスト分析例を取上げる必要があったが、バルトについては、先に日本フランス語フランス文学会（一九七二年秋季学術大会）で概要を発表してあるので、本稿の本文からは外した。

ただし、重要なので、バルトのシークエンス分析の主要部分をここに紹介しておきたい。（前掲 *Analyse Structurale et exégèse biblique*, pp. 27-39.）

テクストは、旧約聖書創世記三二章二二〜三二節（いわゆる、族長ヤコブが一族をヤボクの渡しをわたらせ、あとに残ったヤコブが神と格闘し、もものつがいを外された後、神の祝福を得、イスラエルと改名し、格闘の場をベニエルと名付けた物語が記されている箇所。）

(1) バルトは、このレシをプロップの三一機能のどれにあてはまるか一応検討している。それによると、プロップの第一五〜一九にあてはまる。

(一五) 場所の移動

(一六) 意地悪な存在が英雄（主人公）と争う。

(一七) 英雄は刻印を付される。（刻印は体に付される。時にそれは宝石などの贈与として表れる）

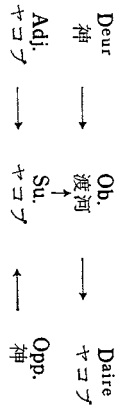
(一八) 英雄が勝利を得る。

(一九) 不幸が消滅欠如態は正常態へと戻る。

-
- ・ 北から、ラバンの家から故郷へ向けて出発する。
 - ・ 神（天使）がヤコブと争う。
 - ・ ヤコブ、腰のつがいを外さる。
 - ・ ヤコブ、打勝つ。
 - ・ ヤコブ、ベニエルを経てシケムに着きカナンへと至る。

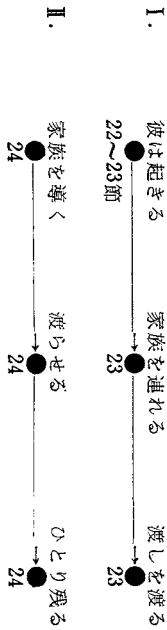
以上の比較から、このヤコブ物語は、本来「仙女物語」(conte de fées)の形のものと考えられる。しかし、このレシは、プロップのいう仙女物語のモデル的構造は所有せず、むしろ、筋の読みやすさが中断している。この点に注意する必要がある。

(2) グレイヤスの図は「なごい」の「んか」なることか



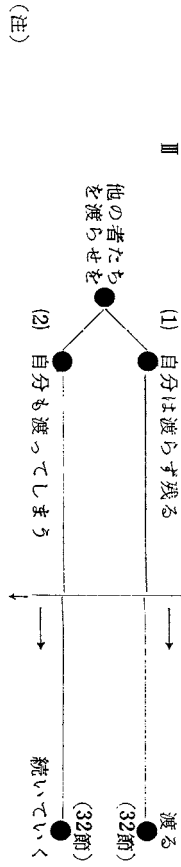
- (注)・「主体」の「補助者」が本人自身というのは、珍らしい型
 ・「送り手」が「敵対者」というのは、レツとして、きわめて珍らしいもの。
 ・ここでは、主体（主人公）の神 (opposant) への脅迫が語られる。
 ・構造的には、きわめて大胆なレツ、ということになる。

(3) プロロップ・グレイヤスの図は「ヤコフ物語」をあつちめるとか、これは「基本構造」としては「仙女物語的様を帯びて」るが、しかし「これがかなり大胆な形のもの」となっており「シークエンスが切斷」中絶するといふ意外性を含むところからみて「シークエンス分析がなめらるる」こととなる。「ヘルト」次のように読んじよう。



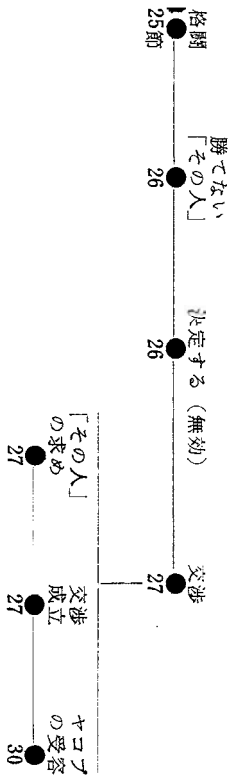
- (注) I の場合、「家族を連れて渡った」はヤコフ自身渡った、となる。
 II の場合、他の者たちを渡らせ、ヤコフ自身はあとに残った、と読める。
 「自分だけがあとに残った」場合は、「仙女物語の構造のものとなり、そこでは、英雄が河の流れの守り主と争うというレツになる。
 「ヤコフが自ら渡った後、一人残った」とすると、この部分は、仙女物語の構造的目的をもたず宗教的目的、すなわち神に選ばれたものの経験する孤独が、テーマとなってくる。R・バルトはこの部分は二つのシークエンスが混在したものともみる。この二つのシークエンスは後の「格闘」と「命名」の二つのシークエンスに連続する。

格闘と命名

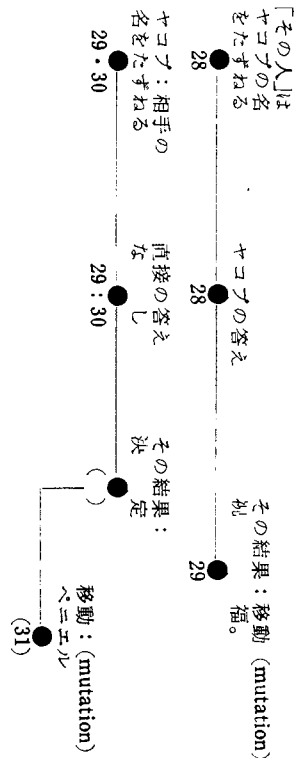


(注)

- (1)の場合、その後の命名(ヤコブからイスマエルへ)は、英雄伝説(saga)的となり、lisibilitéが存在する。
- (2)の場合、命名は精神的再生という宗教的主題となる。そして、この(2)の場合 次の格闘が更に重要となる。



(注) 上記Ⅲの、二六節における「その人」に表現上の問題あり。「その人」がヤコブを抑えられないのが、あるいはヤコブがその人を抑えられないのか、原文では曖昧。また二六節の「彼」は二七節の「彼」と同じか不明、つまり、シークエンスの読みやすさがここでは欠ける。また、バルトによれば、ヤコブが勝った「その人」がヤコブに語りかけるといふことは、英雄伝説のシークエンスとしては破格である。また、二六節の決定打「ものつがいを外す」は通常の伝説・物語では実質的に決定的効力をもつのに、ヤコブ物語においては効果不十分。これは、この物語が構造上、パンドラサルであるということになる。また決定打の「しるし」*marque*が「しるし」の転倒「*contre marque*」となり、ヤコブ→イスマエルという命名は、その後のシークエンスに宗教的神秘的意味 *sens anagogique* を発展させる。斯様にサガの文脈と宗教テーマ文脈とが混在した形で進んでいく。



(注)・2つの命名がここにある。すなわち、イスラエル、ベニエル。

・この命名は祝福に結びつき、その命名変化が、主人公の新しい出発を予告する。

以上にあげたI-Wの分析の結果として、このヤコブ物語は、バルトによれば通過 (passage) に関係する。「場所」から、「血縁」から「名前」から、「食物の規定」からのパッサージュがここに示されているのである。

さて以上に述べた如く、バルトは、このヤコブ物語に、二つのシークエンスの混在を読みとり、シークエンスの流動性、非連続性、併存性を指摘している訳で、これを従来の旧約積義の方法と照合してみると、いくつかの点で、バルト的シークエンス分析のメリットを考えさせられる。

従来の積義においては、この物語りの原型は民間説話 saga である、として読んでおり、この物語のはじめの個所において、主人公が渡河を行ったか、否かについても、バルトの如くに注目はしておらない。むしろ、単に編集上の不徹底さからくる表現の曖昧さとして読まれてしまう。

即ち、従来の史的積義は、その性質上、史料を原典へと溯上する傾向が強いゆえに現実には与えられたテキストを読むという面からみると、やはり史的予備判断が働いてしまうことを考えさせられる。

その意味でやはり、構造分析的アプローチは、従来の研究に対して補完的位置にあるといい得る。

インド自然哲学の研究

—ヴァイシェーシカ学派の pākajotpati 理論—

宮 元 啓 一

一、序

神話の世界を離れ、一定の非超越的な原理によって世界の諸事象を説明しようとする体系的思考を「自然哲学」と称するならば、⁽¹⁾徹底した实在論・多元論・機械論として特徴づけられるヴァイシェーシカ哲学は、⁽²⁾古代インドにおけるその至近例であると言える。⁽³⁾本稿は、ある意味で最もヴァイシェーシカ的である pākajotpati 理論⁽⁴⁾——地の原子における諸性質の変化の考察——を仔細に検討し、ヴァイシェーシカの「实在論」の基本的性格に由来するアポリアの側面を闡明することを目的とする。

一、 pākajotpati 理論の必然性

黒色の軟かい粘土の水がめを窯で焼くと赤色の堅固な素焼の水がめ⁽⁵⁾が出事る。このように高低種々の熱を受けることによって（地より成る）物質の諸性質が変化する現象⁽⁶⁾を原子論のレヴェルにまで立ち入って説明する理論がヴァイシェーシカ学派の pākajotpati（燃烧によって生ずる性質の生起）理論である。ここでは、pākajotpati 理論の詳

細を検討するに先立ち、まずヴァイシエーシカ哲学がそのような理論を構築しなければならなかった根拠を、同哲学の最も古い文献である『ヴァイシエーシカ・スートラ』(Vaiśeṣikāśāstra) 第七章第一日課の記述に求めようと思ふ。

問題の箇所『ヴァイシエーシカ・スートラ』はチャンドラーナンド (Candrananda) の註釈を参考にして訳出すれば次の通りである。

- 一、「地に存する色・味・香・触は(その地という)実体が常恒でないなら、常恒ではない」⁽⁷⁾
- 二、「また(内属因たる地という実体が常恒な原子であっても)火と結合すれば(色等の諸性質は消滅する)」⁽⁸⁾
- 三、「(なぜ地の原子の色等が消滅するかと言えば、)新たな他の性質が顕われるからである」⁽⁹⁾
- 四、「以上のことよって、常恒な(地の原子)に存する(諸性質の)非常恒性が説明された」⁽¹⁰⁾
- 五、「しかし水・火・風に存する(色等の諸性質は、その内属因たる水等の)実体が常恒であれば常恒である」⁽¹¹⁾
- 六、「(水・火・風が)常恒でない場合には、(その水等に存する色等の諸性質は、その内属因である水等)の実体が常恒ではないから、常恒ではない」⁽¹²⁾
- 七、「(結果としての)地に存する(色等は)原因の性質にもとづいて(生じ)、また(原子としての地における)色等は(燃烧によつて)生ずる(pākāja)」⁽¹³⁾
- 八、「(結果としての)水・火・風に存する(色等は)原因の性質にもとづいて(生ずる)。(しかるに原子としての水・火・風の場合には) pākāja (の性質) が存在することはなく」⁽¹⁴⁾
- 九、「性質を有しない実体に(のみ)性質が生ずるのであるから、(したがって)運動や性質に性質が生ずることはないのであるから、)運動と性質は性質を有しないものである」⁽¹⁵⁾

一〇、「以上のことよって pakaja (の諸性質) が説明された」⁽¹⁶⁾

一一、「なぜなら pakaja (の諸性質) は (その内属因として) 一実体を有するものだからである」⁽¹⁷⁾

実体が常恒ならざるものである場合にはその実体に内属している色 (rūpa) ・味 (rasa) ・香 (gandha) ・触 (sparsa)⁽¹⁸⁾ の諸性質も常恒ならざるものである。「水がめ」が破壊を蒙れば、同時に「水がめの色」も消滅する。このことは地・水・火・風のすべてに共通する現象である。(一、六)

これに対して、水・火・風の場合、実体が常恒なもの、すなわち原子であれば、その実体に内属している色等の諸性質も常恒なものであるが(五)、同じく常恒な実体であっても、地の原子の場合には、その実体に内属している諸性質は常恒ならざるものである(四)。

このことは地より成る物質に熱を加えた時に、それまで存した諸性質が消滅して新たな別の諸性質が顕われることから理解される。「結果としての実体」、たとえば素焼の水がめの色が赤色であるならば、その構成要素である地の原子の色も赤色であり、窯に入れる前の粘土の水がめの色が黒色であるならばその時の原子の色も黒色である。したがって地の原子のレヴェルにおいて、それに内属する諸性質のひとつである黒色が消滅して、赤色が新たに生ずると考えられる(二、三)。

しかしこのことに関しては、地の原子には本来黒色・赤色の両者が共存していて、熱によって赤色が黒色を圧して表面化してくるに過ぎない、という可能性が残されている。これによれば黒色は消滅することなく、赤色も新たに生ずるものではなくなり、したがって原子の色の非常恒性を結論づけるには及ばないことになる。これに対してヴァイシェーシカ哲学は、色・味・香・触はその内属因⁽¹⁹⁾ (samavāyikāraṇa) として一実体を有するものであり、かかる性質が他の同族の性質と共存することはない、と考える。つまり同一の実体に黒色と赤色が共存することはありません。

のである(一一)。

しかしこれでもなお、黒色が赤色を有する、つまり黒色が赤色の内属因であると考えることによって地の原子の色
の非常恒性を回避し得る可能性が残される。しかしヴァイシェーシカ哲学の性質の定義によれば、性質が性質を有す
る、換言すれば性質が性質の内属因であることは認められないので、色・味・香・触の性質は、同族の性質を有しな
い実体のみ生ずると考えなければならない(九)。

したがって地の原子に赤色という性質が生ずるためには、その前段階においてすでに同族の性質、すなわち黒色が
消滅していることが要請される。

この様な論理的必然性を前提にし、かつその他の諸々の原則を縦横に駆使することによって、ヴァイシェーシカ哲
学は以下の様な特異な pakajotpatii 理論を展開するに至った。

iii' pilupāka 毘論⁽²¹⁾ 毘論⁽²²⁾ 毘論⁽²³⁾

pakajotpatii の過程を説明するにあたって、かなり古い時代から二通りの見解が存在した。ひとつは、(A)いわゆる
pilupākavāda (地より成る物質が原子レヴェルにまで分解したのち、その分散した個々の原子において諸性質が
熱によって消滅・発生すると主張する説)であり、ひとつは、(B)いわゆる pītharapakavāda (地よりなる物質が分
解することなしに、原子において諸性質が熱によって消滅・発生すると主張する説)である。後世の解釈によれば(A)
の説を唱えるのはヴァイシェーシカ学派であり、(B)の説を唱えるのはニヤーヤ学派であるとされる。⁽²²⁾

(A) pilupāka 毘論

いわゆる pilupāka 毘論を、ヴァイシェーシカ哲学体系の画期的な綱要書、『プラシャスタパータ・バーシヤ』

(*Prasastapadabhasya*)⁽²³⁾ およびその諸注釈書の記述を追えば以下の如くである。

まず燃焼をうけていなす (*apakva*) 「なま」 (*ama*) の状態の実体、たとえば粘土で作りあげた水がめ等に、第一回目の火との結合が起きる。この場合火との結合というものは、結合の一特殊形態としての火による打撃 (*abhihata*) あるいは衝撃 (*nodana*)⁽²⁵⁾ を意味している。この第一回目の火との結合によって粘土の水がめ等を構成している原子 (*anu*) に運動 (*karmaṇ*) が生ずる⁽²⁶⁾。その運動によって原子間の分離 (*vibhaga*) が生じ、その分離によって原子間の結合が消滅する。原子間の結合が消滅することによって、二原子体 (*dvaṇuka*)、三原子体 (*tryaṇuka*)⁽²⁷⁾ 等の順で構成されている「結果としての実体」 (*Karyadavya*) (この場合、具体的には粘土の水がめ等) が消滅する。つまり、二原子体等の非内属因⁽²⁸⁾である結合が消滅することによって、二原子体等が消滅すると、それらを内属因として「結果としての実体」、窮極的には「全体」 (*avayavin*) としての実体⁽²⁹⁾ が消滅するわけである。

次に、分散して存在している個々の原子において、熱にもとづく (*ausnyāpekṣa*) 第二回目の火との結合によって黒色等の諸性質が消滅する。火との結合に熱という条件を加えたのは、月や眼に存する火にはそれほど力を有する強力な熱がないからである。また黒色等の諸性質の消滅という局面においては、原子という内属因、火との結合という非内属因に対して、熱が動力因 (*nimitakarāṇa*)⁽³⁰⁾ として必要な条件とされるからである。次に黒色等の諸性質の消滅した原子において、熱にもとづく第三回目の火との結合によって赤色等の諸性質が発生する。

しかるのちに水がめ等という「結果としての実体」を享受すべき人たち (*bhogin*) の不可見力 (*adrista*)⁽³²⁾ にもとづく、靈魂 (*ātman*) と原子の結合によって、すでに *pākaja* の諸性質の生じている原子に運動 (*karmaṇ*) が生ずる⁽³³⁾。この場合、享受者たちとは、出来上がった水がめ等を用いて水等を運搬することによって齎らされる快楽 (*sukha*) 苦痛 (*duḥkha*) を享受すべき人たちのことであり、その享受者たちの不可見力とは、享受者たちが過去に為した行

為の結果生じた一種の潜勢力としての功德 (dharma) と罪過 (adharma) とである。⁽³⁵⁾

piṭṭapāka 理論に従えば、粘土の水がめ等は完全に分解消滅してしまう。したがって新たに原子が結合して素焼の水がめ等が構成されることを説明するためには、そのような方向へとプロセスが進展せざるを得ないようにする特別の原動力を必要とする。それが、この享受者たちの不可見力にもとづく、靈魂と原子との結合である。

このような考え方は我々には非常に奇異に感じられるが、あらゆる対象を快樂・苦痛や善・不善などの基準をもって考察する傾向はインドの哲学思想にはば共通して見られるものであり、このような、存在の体系と価値の体系の渾然一体性を前提とすれば、あなたがちに荒唐無稽であるとは言えないかも知れない。

ともあれ原子に運動が生ずると、それによって原子相互の間に結合が生ずる。かくして二原子体 (*dvyanuka*) がまず生じ、次に三原子体 (*tryanuka*) が生ずる。というように順を追って新たな「結果としての実体」究極的には素焼の水がめ等が発生する。その「結果としての実体」には、その「原因としての実体」の有している性質にもとづいて、すなわち、原子の赤色等にもとづいて二原子体に赤色等が生じ、二原子体の赤色等にもとづいて三原子体に赤色等が生ずる、というようにして、赤色等の諸性質が生ずる。⁽³⁶⁾

(B) *pītharapāka* 理論

我々が接する諸文献において、いわゆる *pītharapāka* 理論は、上述のいわゆる *piṭṭapāka* 理論に対する批判として、それらほとんどは *piṭṭapāka* 理論を擁護する立場からの反批判に曝されることを予想した文脈における批判としてしか見出されない。そのため *pītharapāka* 理論による *pākajōtpatti* の過程について積極的、かつ完全なかたちでの記述は存在しないが、『プラシャスタパーダ・バーシャ』⁽³⁷⁾において極く簡潔に批判されている説によって、基本的には次のようにまとめることが出来るであろう。

すなわち、水がめ等は無数の細かな間隙を有する (śūntara) 多孔質の物質であり、火の微粒子がこの間隙に侵入して (anupraveśa) あらゆる部分に行きわたり、直接地の原子と結合することによって黒色等の諸性質が消滅して赤色等の諸性質が発生する。したがって当初の物質は何ら内部構造に変化を来たすことがなく、いわゆる pīlupāka 理論のように、それが原子レヴェルにまで分解消滅してしまうことに伴う種々の困難が回避される。

ニヤーヤ学派の最も古い文献『ニヤーヤ・スートラ』(Nyāyasūtra) およびヴァーツヤヤナ (Vātsyāyana) の『ニヤーヤ・パーシヤ』(Nyāyabhasya) には、このような立場からの pākajotpati 理論の直接の展開は見られないが、⁽⁸⁸⁾ 間接的に pīhatapāka 理論を想起せしめるに充分な言及が、以下の如く、感覚器官、なかでも視覚器官およびその発する眼光線⁽⁸⁹⁾ (caksū-, nayana-rāsmi) が「元素より成るもの」(bhautika) であることを論述する個所に見られる。

⁽⁹⁰⁾ 「《あるものの有する》反撓 (pratiḅhāta) は (そのものが「元素より成るもの」であることを) 必ず指し示す (avyabhicāra) から、「元素より成るもの」の属性である》。感覚器官には (壁などという) 障碍が認められる (つまり、壁等があれば、その向う側にあるものは知覚できない) から、(感覚器官は) 特定の实体において反撓を有する。それ (反撓) は「元素より成るもの」の属性であり、元素を指し示さないことは (絶対に) ない。「元素より成るものではないもの」が反撓を属性とするということは経験的に認められない。それに対して (あるものの有する) 非反撓 (apratighāta) は (そのものが「元素より成るもの」であるか否かを) 指し示さない。なぜなら (非反撓という属性は) 「元素より成るもの」と「元素より成るものではないもの」に共通したことだからである。

また、『反撓があれば感覚器官は「元素より成るもの」であり、反撓がなければ (それは) 「元素より成るものではないもの」であるということが理解される。しかして (感覚器官には) 反撓がないことが経験的に認められる。な

せなら（視覚器官は）玻璃・雲母膜・水晶によって隔てられたものを認識するからである』という考えは正しくない。なぜなら「元素より成るもの」であっても反撓をうけないことがあるからである。というのは（Ⅰ）燈火の発する光線は玻璃・雲母膜・水晶によって隔てられたものを照らすからである。（また）（Ⅱ）料理の火には、土鍋等において反撓がない」

「また『元素よりなるもの』に反撓がないことはあり得ない』という考えは正しくない。なぜなら、

《太陽光線には（妨げがなく）、水晶によって隔てられたものに対しても（燈火の発する光線には妨げがなく）、焼かれるものに対して（料理の火には）妨げがないからである》……略……（イ）太陽光線は水がめにおいて反撓をうけない。なぜなら妨げがないからである。（それは）水がめの内にある水を熱する。なぜなら（太陽光線と水とが）結合した時に（水において、水以外の）他の実体の性質である熱の感觸が知覚されるからである。それ（熱の感觸）によって冷の感觸が圧倒されるのである。（ロ）照らすべき対象が水晶によって隔てられていても、燈火の発する光線には反撓がない。反撓がないから（光線と）結合したものが知覚される。（ハ）また、料理をする土鍋等の内にある実体は火によって焼かれる。そこ（土鍋等）には妨げがないから（土鍋内のものと火との）結合がある。しかし結合がある時に燃焼がある。火は（対象と）結合せずに作用をなすものではない。

……略……この「妨げがないこと」とは何か。（緻密に）組成されていない部分を有する実体が遮蔽物である場合、その実体によっては、いかなる面からも（他の）実体が妨げられることはなく（その実体の）運動の原因が妨害を蒙むことはなく、（その遮蔽物の外と内にある、ふたつのものの）結合が拒絶されることはない。なぜなら、水ががめの内側に注がれたにもかかわらず、（水がめの）外側で冷の感觸が知覚されることが経験されるからである。しかも感覚器官（触覚器官）と接触していない実体に触が認識されることはない。（水がめの中の水には）流動と浸

透とがあることは経験的に認められている。ところで玻璃・雲母膜等によって眼光線が反撓をうけることはないから、(玻璃などによって)隔てられているものと接触することによって知覚が可能となる」

若干引用は長くなったが、*pākajoiṣṭhi* 理論との関連で要点を抽出すれば次のようになる。水がめや土鍋等の物質の内部構造 (*vyūha*) は必ずしも緻密なものではない。その理由①料理の火は土鍋の内にあるものを熱する。②太陽光線は水がめの内にある水を熱する。③水が、水がめの内側にあっても、水がめの外側が冷くなる。熱の感触は火に特有の性質であり、⁽⁴³⁾水がめの内にある水等が熱を帯びるためには、その水等の中に火の微粒子が直接混入していると考えなければならない。⁽⁴⁴⁾また冷の感触は水に特有の性質であり、⁽⁴⁵⁾水がめの外側が冷くなるためには、水の微粒子がそこに滲み出ていると考えなければならない。このようなヴァーツァーヤナの考えが *pītharapāka* 理論の「細かな間隙からの火の微粒子の侵入」説と短絡し得ることは一目瞭然である。

(C) *pīṭhāpāka* 理論からの批判

さてそれではこの様な *pītharapāka* 理論を *pīṭhāpāka* 理論はどのように批判するのであろうか。『プラシヤスタパーダ・バーシヤ』およびその註釈書等によれば以下の如くである。⁽⁴⁶⁾

(1) 水がめ等の全体を支えている諸部分には、内に存するものと外に存するものがある。たとえ火が外に存する部分と結合しても、外の部分によって妨げられている内の部分にまで火が及ぶことはない。⁽⁴⁷⁾

(2) また、水がめ等は間隙を有するもの (*śantara*) ではない。まず一原子体には間隙がない。なぜなら、部分^を有しない原子がふたつ結合する場合、ある部分とは結合しないということはある得ないからである。また、このような間隙は三原子体にはあり得るのだが、我々はそのような間隙を知覚することが出来ない。したがって、我々の認識対象として存在することはない。にもかかわらず間隙があると想定するのは仮定過剰の誤り

(guru) である。⁽⁴⁸⁾

(3) 水がめ等に全く間隙がない以上、火が内部のすべてに行き届くためには、水がめ等が火の打撃によって原子レベルにまで分解することが要請される。⁽⁴⁹⁾

(4) 火には非常な軽さ、非常な勢い、非常な触（すなわち高熱）があり、穀粒の類のみならず、非常に堅固な宝石・摩尼珠・金剛石等をも焼き尽くす力がそなわっている。このような火が水がめの構造を破壊・分解しない道理はない。⁽⁵⁰⁾

(5) 「結果としての実体」に内属する色等の諸性質は、そのよりどころ、すなわち内属因たる「結果としての実体」が消滅しない限り消滅しない。しかるに現に我々は粘土の水がめ等に存する黒色等の諸性質が窯の中で消滅することを見ている。したがって粘土の水がめ等は火との結合によって消滅するのである。⁽⁵¹⁾

(D) pitharapāka 理論からの批判

ここで pitharapāka 理論は別の観点を提示して pīlupāka 理論の不合理性を衝こうとする。すなわち、焼き上がった水がめを見て、次のような事情から人は「これはかの（窯に入れる以前の）水がめと同じである」という再認識（pratyabhijñā, pratyabhijñāna）を得る。まず (a) 火に焼かれている間中同じようなかたちの水がめがあるのを見ることが出来る。(b) 水がめの上に置かれた皿等に位置の変化が見られない。⁽⁵²⁾ (c) 水がめを構成している部分の数 (saṃkhyā) が同じである。(d) 量（大きさ）(parimāṇa) が同じである。(e) 水がめの表面に描かれた条痕や模様に変化がない。⁽⁵³⁾

(E) pīlupāka 理論からの解答

これに対して pīlupāka 論者シュリーダラ (Śrīdhara) は、水がめの消滅・再構成は全的に一挙に起きるわけでは

なく、ある部分は消滅して行き、ある部分は再構成されて行くというように錯綜した状態で徐々に進行する、と修正改良的な案を持ち出している。⁽⁵⁵⁾ これによってシュリーダラは(a) / (e)の常識的事実を *pilupāka* 理論にとっても説明可能なものとなし、「再認識」問題から批判の牙を巧みに抜き去ることに成功したと言える。

一方、諸論に富んだ論法を好むウダヤナ (*Udayana*) は、針で貫穿される (*suciyatibheda*) ことによって三・四個の可視限度微粒子 (*trasareṇu*)⁽⁵⁶⁾ が破壊された水がめの例をもって解答とする。すなわち、その程度の破壊は再認識に何らの支障も来たさなないが、少くとも理屈の上では、針で貫穿される以前の水がめは消滅したことになる。このことは *pītharapāka* 論者でも敢えて否定することは出来ない。つまり、再認識が存在するということは、⁽⁵⁷⁾ 実体が消滅しないということに対する根拠にはなり得ない、というわけである。

四、*pākajotpatti* 理論の問題点

以上検討してきたことから、*pākajotpatti* 理論、特に *pilupāka* 理論の用いている基本的な原則は次の四項にまとめられることが出来るであろう。

- (i) 色等の諸性質の消滅は、その内属因である実体の消滅を前提とする。
 - (ii) 一実体に同族の諸性質 (色等) がふたつ以上共存することはできない。
 - (iii) 運動は色等の諸性質を有する実体においてのみ生ずる。
 - (iv) 「結果としての実体」の有する諸性質は「原因 (その内属因) としての実体」の諸性質にもとづく。
- これに対して *pītharapāka* 理論は *pilupāka* 理論の原則 (i) に甚だしく抵触しながらも、一般人にとっての常識的事実を基礎にして説得力のある理論を組み立てている。

このような原則に基いてヴァイシェーシカ学派、あるいはニヤーヤ学派は複雑な論議を展開するのであるが、そのなかには我々にとって甚だ理解に苦しむ、矛盾に満ちた記述が少なからず見出される。まず *pilpaka* 理論が抱えていると考えられる難点を挙げれば以下の通りである。

(1) 当初の粘土の水がめ等が原子レヴェルにまで崩壊するという現象は我々の常識に合致しない。

(2) 分散状態にある原子を結合させ、特定の「結果としての実体」への再構成を必然化する原動力として「享受者の不可見力」および、それにもとづく「靈魂と原子の結合」が想定されるが、自然界に無数に出現する *pakajopatti* 現象を齊合的に説明するには、その法則的とも言える必然的傾向の強さに比較して「享受者の不可見力」は余りにも偶然の要素が多すぎる。

(3) 第二回目の火との結合によって黒色等が消滅してから、第三回目の火との結合によって赤色等が発生するまで、極く瞬間的にはあるが、地の原子に、それにとって最も基本的な性質である色・味・香・触が内属しない状態が出現する。⁽⁵⁸⁾ すなわち地の原子はその地たる所以のものを失ない、全く無規定の実体になり已る。

(4) 同様の現象は、「結果としての実体」が発生し、「原因としての実体」の諸性質にもとづいてそこに諸性質が生ずるまでの一瞬間においても生ずる。(これは *pakajopatti* 理論だけの難点ではなく、およそ実体がつくられる際に問題になる、この学派にとって特有の難点である)

このうち(1)(2)は *pīṭharapāka* 理論によって基本的に回避されるが、(3)(4)は依然として解決され得ない難点として残される。(4)の場合にはそれでもなお、「原因としての実体」に諸性質は存在するわけで、一旦無規定となった実体に再び規定を与える要因(非内属因)があると考えることが出来るかも知れない。しかし(3)の場合には、そのような要因があるとは認め難い。まず、火の諸性質が地に転移されることはない。⁽⁵⁹⁾ また、火との「結合」自体にそのような

能力があるとは考えられない⁽⁶⁰⁾。また、熱の作用がそれであるとしても、一方では水がめに赤色・堅固さを発生させ、他方ではマンゴーの実に赤黄色・柔難さ・甘味を与えるという必然性はどこにもない。更に、地の原子は色・味・香・触に関してすでに完全に無規定になっているのであるから、その地の原子が自己自身に規定を与えると考えるのは矛盾である。『ニヤーヤ・パーシヤ』に「実体には窮極的な色の止滅はない。黒色が消滅した時に、他の pakaja の性質、すなわち赤色が生ずる⁽⁶¹⁾」という言葉があり、ウダヤナが「実体とは性質の窮極的な無の基体ではないものである⁽⁶²⁾」と実体を定義しても、その難点は克服され得ない。

五、結語

以上検討してきた如く、ヴァイシェシカ哲学特有の諸原則を縦横に駆使して展開される pakajopatti 理論は、原子レヴェルにおける実体の無規定性の現実化という、アポリアと呼ばれて然るべき難点が見出される。この難点は、詰まるどころ、ヴァイシェシカ哲学の基本的立場である六 padārtha 説に起因する。

padārtha (pada-artha: 語の意味するところ) という術語が、本来インド文法学派の意味論の中で用いられていたものであるとすれば、問題の性格上その原義は「概念」の域を出ないものであったと考えられる。⁽⁶³⁾ ヴァイシェシカ哲学で用いられる padārtha を近代の学者が「カテゴリー」と解するのは、その限りにおいて故なしとしない。ところが周知の如く、ヴァイシェシカ哲学は、実体・性質・運動・普遍・特殊・内属の六 padārtha を峻別し、世界の諸現象をこれらの離合集散によって説明する。したがって、ヴァイシェシカ哲学は padārtha を単なる「概念」としてではなく、「実在的原理」あるいは「世界を現に構成している要素」として把握していることになる。

しかし、仏教徒によっても批判されるように、我々の認識の源泉である所与の知覚の中では、実体・性質等を分離

して把えることはできない。それらを分離し、概念化するものは、まず第一に、同異の比較に基く抽象 (abstraction) の作用である。したがって、抽象の産物としての概念が存在すること、その示すものが客観的に実在するものであるということは別のものとして考えなければならない。ところが、ヴァイシェーシカ哲学はその両者を無媒介的に同一視する。ヴァイシェーシカ哲学は一般に「実在論」(realism)として評価されるが、それは「素朴実在論」である以上に、「概念(即)実在論」「実念論」と称せられるべき性格を有するものである。

かくして、ヴァイシェーシカ哲学を特徴づける重要な主張のひとつである原子論もまた、「概念(即)実在論」の立場から展開されることになる。この様な立場に与する者にとって、pākajōtpatti 現象の提示する「原子の常恒性と諸性質の非常恒性」という問題は、本来解決のできない要素を孕んでいる筈のものである。これを強引に乗り切ろうとした結果産み出されたものが pākajōtpatti 理論である。しかし、そこには、得体の知れない「無規定の実体」のあらわな出現——これは「抽象的なもの即現実的なもの」ということを意味する——という特異なかたちで、ヴァイシェーシカ哲学体系の奇合性の破綻が紛れもなく露呈されているのである。

略 号 表

- CA : Candānanda's *Vṛtti ad Vaiśeṣikasūtra* (*Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda with the commentary of Candānanda*, ed. by Jambuvijayaji. Gaekwad's Oriental Series No. 136. Baroda : Oriental Institute Baroda, 1961).
- KA : Udayana's *Kīraṇāvālī* (*Vaiśeṣikadarśanam*, Fasc. III., ed. by Vindhyeśvari Prasāda Divyedi. Benares Sanskrit Series No. 155. Benares : Braj Bhushan Das & Co., 1917).
- KāA : Viśvanātha's *Kārikāvālī* (*Kārikāvālī*, ed. by Nārāyana Tīrtha. Kashi Sanskrit Series 16. Benares : Jaykrishna Dāss Gupta, 1923).

- KR : Śaṅkaramiśra's *Kaṇḍarahaśya* (*Prasastapādabhāṣyatikāśanīgraha, Kaṇḍarahaśyam* by Śrī Śaṅkara Miśra, ed. by Vindhyeswari Prasāda Divedin. Chowkhambā Sanskrit Series Nos. 231, 255. Benares: Chowkhambā Sanskrit Seires Office, 1971).
- NBh : Vātsyāyana's *Nyāyabhāṣya ad Nyāyasūtra* (*Śrīgautamanīpranītanīyāsūtrāṇi*, ed. by Digambara Śāstri. Ānandāśrama Sanskrit Series 91. Poona: Anandāśrama Press, 1922).
- NK : Śrīdhara's *Nyāyakandali* (*Prasastapādabhāṣya with Commentary Nyāyakandali of Śrīdhara*), ed. by Ksetresachandra Cattopadhyaya, Gaṅganātha Jñā Granthamālā Vol. 1. Varanasi: Varanasiya Sanskrit Vishvavidyāya, 1963).
- NL : Vallabhācārya's *Nyāyalīlāvati* (*The Nyāya Līlāvati by Vallabhachārya*, ed. by Harihara Śāstri and Dhundhirāja Śāstri, Chowkhambā Sanskrit Series Nos. 355, 376, 379, 387, 400, 407, 409, 412, 422, Benares: Chowkhambā Sanskrit Seires Office, 1917).
- NS : *Nyāyasūtra* (the same as NBh).
- PBh : *Prasatapādabhāṣya* (the same as KA).
- SDS : Mādhaava's *Sarvadarśanasanīgraha* (*Sarva-Darśana-Sanīgraha of Sayana Mādhaava*, ed. by Vasudev Shastri Abhyankar, Poona: The Bhandarkar Oriental Research Institute, 1924).
- SM : Viśvanātha's *Śāddhāntamuktāvali ad KāṛA* (the same as KāṛA).
- TBh : Keśavamiśra's *Tarkabhāṣā* (*Tarkabhāṣā by Keśavamiśra*, ed. by Narayan Nathaji Kulkarni, 2nd Ed. Poona: Oriental Book Agency, 1953).
- Uas. : Śaṅkaramiśra's *Upaśāra ad Vaiśeṣikasūtra* (*The Vaiśeṣika Darśana*, ed. by Jayanāryana Tarka Panchānana, Bibliotheca Indica, Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1861).
- VS : *Vaiśeṣikasūtra* (the same as CA).
- VV : Vyomaśīva's *Vyomavati* (*The Prasastapādabhāṣyam with a commentary Vyomavati*, ed. by Gopinath Kavirājī and Dhundhirājī Shāstri, Chowkhambā Sanskrit Series No. 396, Benares: Chowkhambā Sanskrit Seires Office, 1931).
- Vy. : *Vyābhāṣyā* (*Vaiśeṣikadarśana of Kaṇḍa with an anonymous Commentary*, ed. by Anantlal Thakur. Darbhanga: Mithila Institute of Post-Graduat Studies and Research in Sanskrit Learning, 1957).

(1) Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke in zwanzig Bänden* 18 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971), S. 208-209.

(2) ヴァイシシェーシカ哲学は「世界を構成する要素として、実体 (dravya)・性質 (guṇa)・運動 (karma)・普遍 (sāmānya)・特殊 (viśeṣa)・内属 (samāvāya) の六つを数えあげる。世界に生ずる諸現象はこれらの構成要素の離合集散によって説明される。勿論他のインド古代の諸哲学の例に漏れずヴァイシシェーシカ哲学も窮極の目的を、本質的には苦しみてしかあり得ない輪廻の世界からの解脱に置き、¹⁾ 完璧な知識がそれを齎らす」としてゐる。またある時期からはシヴァ教 (特に Pāśupata : 獣主派) の影響によつて、²⁾ ニャーヤ学派ともどもに「*諸神の主宰神説 (Īśvaravāda)*」の旗頭の役割を務めるようになつた。宗教的なものとの関わりが少なからずある。にもかかわらず、全体として見れば、その哲学体系は超越的な思考様式を愚直なまでに排斥しており、その限りにおいて極めて非宗教的なものとして維持されている。そのため、その中から神秘的・絶対的なものへの憧憬を読み取ることは困難である。また、³⁾ 靈魂 (ātman) すらも「*ヴァイシシェーシカ哲学では地・水・火・風等と同列の単なるひとつの実体でしかあり得ず、物質的原理と対峙する精神的原理という位置から遙かに遠く所に置かれてゐる。*」なお、ニャーヤ・ヴァイシシェーシカ両学派の主宰神説については次の様な研究がある。

H. Jacobi, *Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern* (Bonn und Leipzig : Kurt Schroeder, 1923) ; D. H. H. Ingalls, "Human Effort Versus God's Effort in Early Nyāya-NS 4, 1, 19-21" (*Beitrag zur Fel. Vol.*, Banaras : Motilal Banarsidass, 1957, pp. 228-235) ; G. Chemparathy, *An Indian Rational Theology : Introduction to Udayana's Nyāyabhasyamñjali* (Vienna : E. J. Brill, 1972) ; *ditto*, "The testimony of the Yuktidipikā concerning the Īśvara doctrine of the Pāśupata and Vaiśeṣika" (*WZKSO*, 9, 1965, S. 119-146) ; *ditto*, "Theism and Early Vaiśeṣika System" (*Kāvīrjī Abhinandana Grantha*, Lucknow : Akhila Bharāṭiya Saṁskṛta Paṭiśad, 1967, pp. 109-125) ; *ditto*, "Two Little Known Fragments from Early Vaiśeṣika Literature on the Omniscience of Īśvara" (*ALB*, 33, 1969, pp. 117-134) ; *ditto*, "Two Early Buddhist Refutations of the Existence of the Īśvara as the Creator of the Universe" (*WZKSO*, 12-13, 1968/1969, S. 85-100) ; G. Bhattacharya, *Studies in Nyāya-Vaiśeṣika Theism*. Calcutta Sanskrit College Research Series, No. XIV. (Calcutta : Sanskrit College, 1961) ; 桑本融「*主宰神 (Īśvara) の存在問題と文哲学論*——「Nyāyaku-sumñjali 第五篇 (6~14詩頌)」を中心として」『*東洋文化研究所研究紀要*』58, March 1972, pp. 1-42) ; 柴橋「*Udd-*

yoṭakara o śvara 論(1) — śvara の存在証明」(『田代博士』XXII-1, 昭和48年21頁, pp. 407-412) など。Paśupata 派の研究の現状については M. Hara, Review of *Pāṣāpata Sūtram with Pañcārtha-Bhāṣya of Kaṇvāḍīya*, by H. Chakraborti (JII, XVI-1, 1974, pp. 57-80) 参照

また、哲学的知識とその目的については、次の様な関連づけがなされている。

「実体・性質・運動・普遍・特殊・内属という構成要素の、共通性・相違性(の識別)に基く真理の認識は、至福(解脱)を齎す原因である。(dravyagunakarṁasāmānyaviśeṣasamavāyānām padārthānām sādharṁyavaidharṁyābhyām tattvajñānam niṣṭreyasahetuḥ, PBh, p. 5, 11. 1-2).

解脱論における知識の位置については、PBh p. 354 l. 16~p. 355 l. 15 参照。

(3) 「科学」の役割をも包摂したものととして成立・発展したか否かを基準とした時、ヴァイシシュニカ哲学を「自然哲学」(Naturphilosophie)と命ずることは若干問題が残される。ヴァイシシュニカ哲学は science あるいは知 (Wissen) の体系としての学 (Wissenschaft) ではないにあり得なかった。

(4) 13世紀頃には次のような定言が一般に通用していたらしい。

「二(等の)数觀念の発生)・pakajōpatti・分離より生ずる分離に関して播るぎない知識を有する者を、人々はヴァイシシュニカ学徒と知る」

divṭve ca pakajōpattau vibhāge ca vibhāge/ yaśya na skhalitā buddhis tan vai vaiśeṣikam viduḥ//

(SDS, Aulūkyadarsana, II, 81-82; TBh p. 32, II, 5-6) など。pakajōpatti 理論に関する詳細な記述的研究としては次の書が挙げられるのである。

Sadananda Bhaduri, *Studies in Nyāya-Vaiśeṣika Metaphysics*. Bhandarkar Oriental Series No. 5. Poona; Bhandarkar Oriental Research Institute, 1947.

- (5) pakajōpatti 現象を説明する際にその例として最もよく使用される。
- (6) 植物が養分を同化する作用もこれに入る。Cf. NBh ad NS 4, 1. 47.
- (7) prthivyām rūparasagandhasparśā dravyānityatvād anityāḥ (7, 1, 4)
- (8) agnisamyogāc ca (7, 1, 5)
- (9) gunāntarapradurbhāvāt (7, 1, 6)

- (10) etena nityeṣv aniyatvam uktaṃ (7, 1, 7)
- (11) apsu tejaśi vāyau ca nityā dravyanīyatvat (7, 1, 8)
- (12) anityeṣv anityā dravyānīyatvat (7, 1, 9)
- (13) kāraṇagunapūrvāḥ prthivyāṃ pākajāś ca (7, 1, 10) じれじ次の定句の解釈については、拙稿「Nyāya-Vaiśeṣika の Pākaja 理論考」の Vaiśeṣika-sūtra 7, 1, 11」(『田中公研』第21巻5号、昭和48年2月、pp. 142-143) 参照。
- (14) apsu tejaśi vāyau ca kāraṇagunapūrvāḥ pākajā na vidyante (7, 1, 11)
- (15) agūṇavato dravyasya guṇārambhāt karmagūṇā agūṇāḥ (7, 1, 12)
- (16) etena pākajā vyākhyatāḥ (7, 1, 13)
- (17) ekadravatvat (7, 1, 14)
- (18) pākaja の性質として記述されるのはこの図のままである。
- (19) ヒューヤ・サマーンキーンカ因類考は「原因」(kāraṇa) の三種を数える。内属因(samavāyikāraṇa)・非内属因(asamavāyikāraṇa)・動力因(nimittakāraṇa) である。「相」というものを例にするが「相」が内属因「(相相互の)結合」が非内属因「(後)が動力因である。
- (20) dravyāśīrayī agūṇavān saṃyogavibhāgeṣv akāraṇam anapekṣa iti guṇalakṣaṇam (VS 1, 1, 15)
- (21) 「pūlupāka 理論」 「pithavapāka 理論」という名称はかなり後世になって与えられたものである。ウダヤナヤネリーヤの註を照らすとなる。
- (22) SDS, Aulīkya 卷 II. 123-124; Kāra, 105, 106 cum SM; KR, p. 59 II. 4-5
- (23) pāṭhivaparāmānūrūpādīnām pākajoiṣṭhīpattivihānaṃ/ghatāder āmadrayasyāgūṇinā sambaddhasyāgūṇyabhiḥgātān nodānād vā tadārambhakeṣv aṇuṣu karmāny utpadyante tebhyo vibhāgēbhyāḥ vibhāgebhyāḥ saṃyogavināśāḥ saṃyogavināśe-bhyaś ca kāryadravyāṃ vināśyati/taṣmin vināśe svatantreṣu paramānuṣv agnisamīyogād auśṇvāpekṣāc cnyāmādīnām vināśāḥ punar anyasmād agnisamīyogād auśṇvāpekṣāt pākajā jāyante/tadanantarāṃ bhogīnām adīśīpekṣāśd ātmānusaṃ-yogād utpannapākajēṣv aṇuṣu karmotpattau teṣāṃ parasparsasamīyogād dīyaṇukādīkrameṇa kāryadravyam utpadyate/tatra ca kāraṇagunaprakrameṇa rūpādīyutpatīḥ/PBh p. 182 I. 11~p. 187 I. 1
- (24) 集合 (saṃyoga) 分離 (vibhāga) など性質 (guṇa) のことである。

- (25) NK, p. 258 II. 4-5; KA, p. 183 II. 12-13.
- (26) VV (p. 446 II. 23-25) によれば、運動の發生に關しては、原子が内屬因 (samavāyīkāraṇa)、『火との結合 (samyoḡa) が非内屬因 (asamavāyīkāraṇa)』、『勢 (vega) が動力因 (nimitkāraṇa) である。』
- (27) 原子が二個結合したものが二原子体。その二原子体が三個結合して三原子体が出来る。
- (28) 注(2)参照。
- (29) 熱は触 (sparsa) の一種で、火と原子実体に特有の性質である (cf. VS2, 2, 2)。
- (30) 注(2)参照。
- (31) VV (p. 447 II. 2-3) によれば、この場合、原子 (paramāṇu) が内屬因、火との結合が非内屬因、熱の触 (uśṇasparśa) が動力因である。
- (32) VS によらるゝのは、adīṣṭa によらるゝは、金倉團照「勝論の Adīṣṭa によらるゝ」(『鈴木学術財団研究年報』5-7, 1968-1970, pp. 5-19) 参照。
- (33) 色等の性質を有してゐない実体に運動が生ずることはなから (cf. KA, p. 187 II. 1-3)。
- (34) NK, p. 260 II. 3-4; KA, p. 186 II. 2-4
- (35) NK, p. 260 I. 4; KA, p. 186 II. 2-4. なお、このやうな dharma adharma なるものは「業」(karma) の同義語として使用される。cf. Pbh pp. 89-96; p. 352 I. 12~p. 355 I. 15
- (36) この pakajotpatti 現象に對する説明は幾 kṣaṇa かして二種々の語が存在する。NK, p. 265 I. 5~p. 266 I. 13; KA, p. 189 I. 10-p. 191 I. 18; VV, p. 450 I. 12-p. 454 I. 16; Upas, p. 291 I. 2-p. 292 I. 18; KR, p. 60 I. 18-p. 66 I. 12; SDS, Aulūkyā 著 II. 114-123; SM, p. 145 I. 14-p. 147 I. 25.
- (37) na ca kāryadravya eva rūpādūtpatīr vināśo vā sambhāvati sarvāvayaveṣv antar bahiś ca vartamānasyāgninā vyāpīyahāvād anupraveśād api ca vyāpīr na sambhāvati kāryadravyavināśād iti. (Pbh, p. 187 II. 1~5)
- (38) pakajotpatti 現象そのものに関する言及は存在する。NS 3, 2, 49; 50, 72 cum NBh; NBh; ad NS 4, 1, 5, 47; NS, 4, 1, 67 cum NBh.
- (39) 眼球と接触してゐないから、眼球よりも巨大な対象が知覚される現象を説明するために、眼光線の存在がニャーヤ学派によつて主張された (cf. NS 3, 1, 33-50)。^o NS, NBh によれば、猫等の夜行性の動物 (naktamcara) に認められる眼の光がそれ

- (47) NK, p. 261 l. 10-p. 262 l. 3; KA, l. 187 ll. 6-8; VV, p. 448 l. 30~p. 449 l. 1.
- (48) NK, p. 262 l. 3-p. 263 l. 3. Upas. 水かを成なるた爾田か授くるべさ。 na mūrānām samānadesātāvirodhāt, avāvān-tararyukte madhyabhāge tejāhsamyoḡāsambhavaḥ (Upas. p. 289 ll. 14-15)
- (49) NK, p. 263 ll. 3-7, VV. p. 449 ll. 7-10; Upas. p. 289 ll. 7-11.
- (50) KA, p. 188 ll. 3-5; VV, p. 449 ll. 3-7; Upas. p. 289 ll. 4-7. KR, p. 60 ll. 9-16.
- (51) NK, p. 263 l. 7-p. 264 l. 6; VV, p. 449 l. 12. 水に NK とは次の水のな羅漢か其の水。 [P] 水かめのか授けは、その水のな羅漢たるは水の授けのついでに授けたる。 (H) なかになど、(なれの水)「羅漢よりついでに水かを授けたるは水の授けのついでに」(ghaḥarūpādāya āstrāvavīnāsād eva といふ)。 [U] 水かを授けたるは水の授けたるを授けたる水の授けのついでに授けたる。
- (52) naśyanīti kāryadrayagatarparasagasandhaaparśatvād mūdgarabhīhtanaśīghaḥarūpavat (NK, p. 263 ll. 10-11)
- (53) "sa evāyam ghaḥar" (VV, p. 447 ll. 14-20; Upas. p. 289 l. 16); "so'yam ghaḥar" (SM, p. 148 l. 15)
- (54) 水かめの水は其のな羅漢たるに授けたるは水の授けたるに授けたる。 その水かめは水の授けたるに授けたるに授けたる。(cf. VV, p. 447 ll. 20-21; Upas. p. 289 l. 17~p. 290 l. 1)。
- (55) KA, p. 188 ll. 11-13; Upas. p. 289 l. 15~p. 290 l. 6; KR, p. 59 ll. 11-18; NL, p. 829 ll. 3-5.
- (56) NK, p. 264 l. 6~p. 265 l. 4.
- (57) 水かめに授け「三羅漢」(知の參照) じに授けたる。
- (58) KA, p. 188 ll. 11-15; Upas. p. 290 ll. 6-9; KR, p. 60 ll. 6-9; NL, p. 831 l. 6-p. 832 l. 1.
- (59) dravyārambhānūṅvāvayavakrīyāya rūpasparśadimaty utpatitīyamāt rūpādivrahīṇo dravyasya kṣaṇamātra-shīteh karmaṇas ca kāraṇāntarāpekṣatvād iti. (KA., p. 187 ll. 1-3)
- (60) cf. VS 2, 2, 1-2.
- (61) cf. VS 10, 18.
- (62) na pākajagunāntarotpateh//NS 3, 2, 49//nāyāntarūpoparamo dravyasya śyāme rūpe nivyitte pākajam guṇāntaram raktam rūpam utpadyante/(NBh p. 266 ll. 5-7)
- (63) guṇāntarābhāvānadhikaraṇam dravyam (*Laṅkāvalī* of Udayana [Benares, 1897] p. 2 ll. 1-2)
- (64) 現存の資料の正かのは、padārtha なるが術語たるを以て実体等を枚挙するにあり方に關しては、文法学派がヴァイシーシ

カ学派に先行する (cf. Patanjali's Mahābhāṣya 1, 1, 1)。文法学派とヴァイシェーシカ学派の padārtha の意味の相違については、宇井伯寿『印度哲学研究』第一巻、pp. 8-96 に詳細に論じられている。なお、CA の伝える VS には padārtha という語が用いられていない。ただ、本稿はヴァイシェーシカ学説の発生論を扱うものではないので、これに関する考察は割愛する。

アグニチャヤナ祭式と古ウパニシャッド

井 狩 弥 介

ヴェーダの最終部分を形成する古ウパニシャッドには、しばしば、先行する時代の文献に見られる、祭式に結びついた思想の反映ないしその展開が認められる。しかしながら、ブラーフマナ文献にみえる祭式思想からウパニシャッドへの展開を特定の祭式に即して具体的な形で呈示した研究はこれまで殆んどなされなかった。

本稿では、ヴェーダ祭式中もっとも高度に発展したものの一つである Agnicayana (火壇築造の祭式) を取りあげて、その考察を試みる。祭式文献としての *Saṁhitā* と *Brahmaṇa* に述べられるこの祭式の意義・解釈が、どのような形でウパニシャッドに継承され、また発展させられていったかの一端を探り、これによって古ウパニシャッドの思考とそれが前提とする祭式思弁との関係についての一つの視点を得ることが、本稿の目的である。

本稿における考察の対象となるのは、*Taittirīya* *Up(ānīsad)* 2.1-6 と *Maitrāyaṇīya* *Up* 6.33 との両テクストである。Agnicayana 祭式を主題として、マントラ (歌詞・祭詞) の意義を解釈し、祭式過程に神秘的な意味づけを行なう箇所は、*Yajurveda* 各派が伝承する *Saṁhitā* の散文部分および *Brahmaṇa* (以下には、この両者を併せてブラーフマナと呼称する) の中にまとまった形で存在するが、それらの箇所に見られるこの祭式に特有の語彙・思考の枠組が上記の両テクストには明瞭に看取されるのである。

Ṭup, Mup の内容を吟味するに先立って、まず Agnicayana 祭式について、本稿の主題に関連する範囲で、重要な諸点を略述しておきたい。この祭式の中心部分は、一年間に亘る予備祭式の後に挙行される、煉瓦を用いたの五層の壮大な火壇築造である。火壇が築造されたのち、その上に祭火が移され、種々の献供がこれに対して行われるのである。この祭式の他と際立って異った特徴は、祭壇の形状とその材料とにある。まず、祭壇の各層を構成する主要材料には、歴大な数の、そして多種多様な形状の煉瓦 (stāka) が用いられる。このことは、さまざまなヴェーダ祭式のうちで、この祭式のみに見られるユニークな点である。他のいかなる祭式に於いても、煉瓦が使用されることはない。⁽¹⁾たとえば、大祭 (シユラウタ祭式) 一般に要する三つの祭火の火壇は、何れも土で造られ、煉瓦は用いられないのである。

Agnicayana の火壇は、祭主の達成せんとする目的によって、種々の形状をもって築かれることが祭儀書に記されるが、その中で祭儀綱要書 (śrautasūtra) が基本形として述べるのは、Syenacii (鷹の形を持つ火壇) である。したがって、Agnicayana とくれば、通例として、この Syenacii が意味される。Syenacii は五層を成すが、この祭壇を平面的に見れば、頭・両翼・胴部・尾の五部位をもち、まさに飛翔せんとする鳥の形をしている。⁽²⁾この鳥は、火壇の名称が示す通り、syena (鷹) である。

この祭式の目的については、なお細部の検討を要するが、ここに大要を述べておきたい。黒 Yajurveda 系統の Samhita—Ṭ(aitirīya) (Samhita) K(āthaka) (Samhita) Kap(isthalakatha) (Samhita) M(aitrāyaṇī) (Samhita) —の散文部分は、白 Yajurveda 系統の Ś(atapatha) Br(ahmana) の間には、Agnicayana の目的について、解釈の相違が認められる。前者は、Agni 祭壇のたる鷹の姿に乗って、或いはその姿となって、祭主が天上界 (svargaloka) へ飛翔することを Syenacii の目的とする。TS 5.4.11 には、「天上界を望む者は、鷹の形をし

た Agni 祭壇 (Syencita) を築くべきである。まことに、鷹は鳥の中で最もよく飛翔するものである。[Syencita を築くことによつて、祭主は自ら] 鷹となつて天上界へと (svargam lokam) 飛翔する」と記されている。⁽³⁾ 他方、Sbr の第六一〇巻にみえる Agnicayana 解釈は、これと趣きを異にしている。鳥の形状をもち、かつ五層より成る祭壇の形そのものは保持されているが、そこには、祭壇築造の意図として、創造神 Prajāpati の身体の再建という視点が前面に押し出されている。世界創造の行為によつて疲弊消耗し、無力となった Prajāpati の身体が、Agnicayana 祭式によつて再建されるのである。⁽⁴⁾ Agni 祭壇を築く祭主は、この神話に倣つて、世界の諸力をこの祭壇に集める。この祭式によつて、祭主はすべての願望を達成し、さらには不死をも獲ちうるとされる。

黒 YV のブラーフマナ部分に、Prajāpati 神話は散在しているが、Sbr における如く明確に祭式全体の中心となることはなく、また Prajāpati の創造行為後の疲弊とその再建というテーマは見出されない。そして、Sbr の一節は、Prajāpati の身体の再建とさう同書の Agnicayana 解釈が黒 YV 系統の解釈を意識しつつ、それに對置して打ち出されたものであることをうかがわせる。すなわち、Sbr 6.1.2.36 は、Agni 祭壇が鳥となつて祭主を天へと運ぶことを Agni 祭壇築造の目的とする見解をあげて、これを否定し、祭主の不死 (amrita) 獲得こそが目的であると述べているのである。⁽⁵⁾

つづいて、Sbr においては、創造神 Prajāpati と Agni 祭壇とが同置されるので、必然的に、本来、人間の形で (puruṣavidha) 表象される Prajāpati 神は、祭式手続をもつて築造される祭壇の鳥の姿と同置されることになる。この結果、Sbr に於いては、もともと鳥の身体の部位として表象されていた祭壇の平面上の各部は、人体としての Prajāpati の各部位に配当される。かつて、Prajāpati は、頭部 (śiras) ・ 双の翼 (paksasi) ・ 胴部 (madhya) ・ 尾 (puṣṭha) を持つとされる。⁽⁶⁾ 翼を表わす語 (paksas) は、本来、人体の部位を表わす語としては用いられないが、事

物の側部を意味する用例はヴェーダ文献中に見られ、人体の側部を意味するものとして転用されてもさして不自然ではなからう。しかしながら、〈puccha〉(尾)という語は、人体に対してそのまま用いることは出来ない。それ故に、SBr にぞって、Agni 祭壇を Prajāpati の身体として解釈する箇所では、〈puccha〉の直後に 〈pratiśthā〉という語を並記し、事実上の意味の置換を意図する場合はしばしばである。⁽⁷⁾ pratiśthā という語は、祭式文献やウパニシャッドに頻出し、主題となっている人または事物の「抛って立つ堅固な基盤、抛所」を意味する。安定した pratiśthā を得ることは祭式をめぐる思弁においても、ウパニシャッドにおいても重要な関心事に他ならない。ところで、Agni 祭壇の各部の記述に SBr がこの語を用いるとき、それは人がそれに抛って大地に立つ人体の部分、すなわち脚部を指示すると考えられる。SBr は、祭壇を Prajāpati になぞらえる際に、〈puccha〉を用いることもあり、〈pratiśthā〉を用いることもあり、また 〈puccha〉と 〈pratiśthā〉とを並記することもある。〈puccha〉と 〈pratiśthā〉との置換は、鳥の形をした Agni 祭壇を Prajāpati 神に同置しようとした際の難点を解決する方法であったと推定される。Prajāpati が「尾」をもつことは不自然だからである。

SBr が Agni 祭壇を Prajāpati 神として解釈しつつも、なお語彙上で翼 (pakṣa)・尾 (puccha) の語を保持した理由は、この解釈を打ち出した祭式権威者が、現実の祭式手続を熟知し、これを無視しえなかったためであろう。実際の祭式過程において、Agni 祭壇である Syenaciti は、鳥の形を有するものとして築かれねばならない。その場合、祭壇の各部は頭・両翼・胴・尾である。SBr においても、祭式規定が詳述される箇所では、尾に当たる位置に 〈pratiśthā〉が用いられることはなく、一貫して 〈puccha〉が用いられている。⁽⁸⁾ puccha/pratiśthā の置換が行われるのは、祭式規定に直接に関説しない場合、即ち、神話的表象を用いて、祭式の意味、起源を詳説する部分に於いてのみであるといつてよさう。

上に述べたところを要約すれば、Agnicayana 祭式の特徴として注目されるのは、まず、煉瓦 (istaka) の使用であり、次に、平面的には頭・両翼・胴・尾の五部位から成る鳥の姿をとり、立体的には五層を成す(各層間にはそれぞれ薄い土の層を挟んで区別される) Agni 祭壇の形状である。⁽⁹⁾ また、第一・第三・第五層には、自然に穴の穿たれた石 (svayamātrīṇa) を置き、これらの層はそれぞれ、地界・空界・天界を象徴するものとされることを付記する。祭式の目的については、黒 YV と白 YV との間に見解の相違がみられ、後者は祭式全体に関して前者より発展した解釈を示すものの如くである。

*

Agnicayana 祭式に関連する内容をもつウパニシャッドとして、まず注目されるのは、TUP 2.1-6 である。⁽¹⁰⁾

このテクストは、冒頭に「brahman を知る者は至高 (の境地) に達す」と brahman の知を称揚し、brahman を真実 (satya) ・知 (jñāna) ・無限 (ananta) と規定したのち、brahman を最初の創造者とする宇宙開闢論を述べらる。そして、被造物が順次に次の段階の被造物を生む一連の創造の最後に、食物 (anna) からの人 (puruṣa) の生成が語られる。それに続いて、「(かくて) まことに人は食物の精より成る (annarasamaya-)。彼の頭部 (śiśas) はこれ、右側部 (dakṣiṇa-pakṣa) はこれ、左側部 (uttara-pakṣa) はこれ、胴部 (ātman) はこれ、尾部 (puṣṭha) 即ち基底部 (pratiṣṭhā) はこれである」と述べられる。⁽¹¹⁾ 文中の「これ」(idam) は、人体の当該部分をそれぞれ具体的に指示しての表現である。人体を五部位に区分することも、各部位を表わすのに用いられた語も、まさに先述の Agnicayana 祭壇の鷹の姿に関連するブラーフマナの記述と一致している。鳥の体の部位を表わす用語を人体に適用することから起る困難の回避をはかる仕方、すなわち、(puṣṭha) と (pratiṣṭhā) の並記による意味転換は、ŚBr における Agni 祭壇/Rajāpati の等置による解釈を継承するものであることは明瞭である。

かつ、Tūp は引き続いて、上の五部位よりなる身体という枠組を用いて、さらに四種の人の姿をとった (puruṣ-avidha-)ātman を述べる。これら合せて五つの ātman の相関関係については、順次、後出のものが直前の ātman の内部にあると説かれてゐる。

「この食物の精りなるもの (= puruṣa) とは別のもので、その内に在るのが、氣息よりなる (prāṇamaya-) ātman である。前者は後者により充たされてゐる。後者は (前者と) 同じく人間の姿をもつ (puruṣavidha)°。これは、前者の人間の姿に倣つて人間の姿をとるのである。これの頭部はプラーナ、右側部はヴァーナ、左側部はアーナ、胴部は空間、尾、即ち基底部は大地である。……これ (＝氣息より成る ātman) は、先述のもの (＝食物の精り成る puruṣa) の身体に包まれた ātman である……」⁽²⁷⁾

丁度、穀物の殻と内部の実との関係の如く、後者は、前者の中におさめられて同形をもつ。上の文に続けて Tūp は、説明のための頌 (śloka) をはぢみつゝ 2.6 まで相似した表現を繰り返して、思考 (または意力) より成る (manomaya-) ātman (2.3)°、知り成る (vijñānamaya-) ātman (2.4)°、最後に、歓喜より成る (ānandamaya-) ātman (2.5) を、順次、先行する ātman の内に存する別の ātman として説くところ。これら五つの ātman は、五部位から成る人間の姿をもつ、五層をなしてゐる。これをまとめて表示すれば、下記のようになる。

5 ātmans : annarasamaya-(2.1), prāṇamaya-(2.2), manomaya-(2.3), vijñānamaya-(2.4), ānandamaya (2.5)

annarasamaya-	śīras	dakṣiṇapakṣa	uttarapakṣa	ātman	puccha/pratiśīhā
prāṇamaya-	prāṇa	vyāna	apāna	ākāśa	prthivī
manomaya-	yajus	rc	sāman	ādeśa	atharvāṅgīrasas
vijñānamaya-	śraddhā	ṛta	satya	yoga	mahas
ānandamaya-	prīya	mōda	pramōda	ānanda	brāhman

この表で留意すべきは、作者が五つの ātman の五部位中で、ātman (胴部) と puccha/prasthā (尾部／基底部) とに与えた重要性である。Agnicayana を扱うブラーフmana部分の記述では、祭壇の五部位に平等の比重が置かれ、特に何れの部位が重要ということはない。たとえば、

「Prajapati が諸季節を用いて歳である Agni (祭壇) を築いた。(すなわち) 春によってこの (祭壇の) 前半部 (pūrvārtha) を築じた。夏によって右の翼 (daksinapakṣa) を、雨季によって尾 (puccha) を、秋によって左の翼 (uttarapakṣa) を、冬によって胴部 (madhya) を (それぞれ築じた)」⁽¹⁴⁾

ここで「前半部」といわれるものが鳥の頭部に当ることは明らかであろう。この例では、一年を構成する五季節がそれぞれ鳥の身体の一部位に対応させられているが、何れかの部位を特に重視することはない。要するに、ブラーフmana部分の象徴的説明は、むしろ、五季節と鳥の五部位との対応、即ち、全体が五部分よりなるという枠組をもとにした数的対応によって、Agni 祭壇を歳として象徴的に解釈することに意図があるといえよう。⁽¹⁵⁾

しかし、TUp においては、身体の一部位のうち ātman と puccha/prasthā とに重点が置かれる。以下に見る如く、ātman 部位に配された項目の他部位の項目に対する優越性は、おそらくウパニシャッドに於ける ātman 概念の果す中心的役割に、すなわち、個体の精神的原理としてウパニシャッドの思想家達の知的追求の目標たることに、その理由を求めることができよう。一方、尾部 (puccha) が重要な意味を持たされた理由は、これに並記され、等置された概念 (prasthā) のブラーフmana、ウパニシャッド文献における重要性を、TUp 作者が充分意識していたことであろう。先述の如く、(prasthā) とは、確固たる拠所を意味し、それを獲ち得ることこそ、祭式を中心とするヴェーダ期の人々の目標であり、それを得て人は繁栄、安寧を享受し得たのである。⁽¹⁶⁾

以下に各段階の構成を略述して置きたい。第三段階での「氣息よりなる ātman」に於いては、最初の三部分に代

表的な身体内の諸氣息(生氣)が配当される。ātāsa は、ここでは、古ウパニシャッドの表象によくみられる、諸氣息と ātman が住みする心臓内の虚空と考ふるべきであろう。⁽¹⁷⁾ pṛithivi はこれもまた諸氣息が拠所とする人の身体と等視されよう。⁽¹⁸⁾

第三段階では、初めの三部分にそれぞれ、Yajurveda の祭司 (yajus)、『Rgveda』の詩節 (ṛc)、『Sāmaveda』の歌詞 (sāman) を配し、次いで ātman の位置に ādēsa を置く。ādēsa とは、古ウパニシャッドに於いて、brahman、ātman 等の至高存在と既知存在の象徴的等置を表現する定句を指す。古ウパニシャッドの中心テーマが、秘儀的等価認識を介して至高存在に合一しようとする志向にある以上、この ādēsa が諸ヴェーダ聖句中の中心存在として、上の図式で ātman の位置に置かれるのは当然の成行であろう。⁽¹⁹⁾ Atharvaveda の呪句たる atharvāṅgrasas が puccha/pratiṣṭhā の位置に配される理由は明らかではない。Brahmaveda の別名を持つこのヴェーダが帰属するブラフマン祭司の祭式での地位、即ち、祭式全体の総監たることに、この atharvāṅgrasas の pratiṣṭhā としての重要性が関係しているであろうか。

第四段階「認識よりなる ātman」にも若干の不明な点が残される。最初の三項は、何れも祭式思想での重要概念である。ṛta は祭祀秩序一般を支える神秘力であり、とりわけ祭式中に用いられる聖句に内在し、願望を実現させる神秘力を表わす。śraddha は、執行される祭式とこれによってもたらされる筈の効果との間の相関関係 (satya) に対する信念と述べて大過ないであろう。mahas は、Rgveda 以来、祭式に関連して用いられ、「威力、光輝」などの意味をもつ祭式の神秘力を表わす概念であり、特に TUp.1.5: 1.6: 3.10 に於いては、他の祭式呪文 (vyāhṛti) と並記され、それらの最後に位置する最も超越的な力を持つものとして、brahman と等置をなせられている。それ故に、TUp 第二章の作者は、この呪文としての mahas に祭式効力の拠所としての位置を与えたと考えられる。し

かし、ātman の位置に配される yoga は文脈上、意味を確定しがたい。最古散文ウパニシャッドでは他に用例をみないこの語は、後の Kathaka Up' Maitrāyaṇiya Up' に初めて用いられる「心作用の制御」の意味での先駆的用法として、ここでもやはり、宗教的実践の方法と考えることが出来るかも知れない。⁽²⁰⁾

最後の第五段階として挙げられた「歓喜よりなる ātman」では、最初の三項に各種の喜びを配し、中心たる ātman の位置にそれらの喜びのうちの最たるものとして歓喜 (ānanda) をあげ、その拠所として brahman を配し、brahman 認識を歓喜をもたらす因とした次第は容易に理解されるところである。

さて、以上に列挙された ātman の五層というこの枠組もまた、Agnicayana に於ける煉瓦による祭壇の五層を想起させる。このように、TUp' における五層のアートマンの教説は、平面的には鳥の身体の五部位から成り、立体的には五層から成る Agnicayana 祭壇の構造によく対応しているのである。

しかし、このウパニシャッドの教説は、古いブラーフマナの同種記述と、次の点ではっきり区別される。その点はまた、ブラーフマナとウパニシャッドの思考における関心の差異を示すものであり、かつ、後者の前者よりの思考発展を示すものでもある。

Agnicayana 祭式での Agni 祭壇の五層が、下方から上方へと積み重ねられる五段階を示すのに対して、TUp' の五層の ātman は、それぞれが先行の ātman の中に同形で内在するという形態を持つ。この「内化」は、単に外觀上のみに留まるのではない。TUp' における五つの ātman の内容の示すところを見ると、この五段階は、人の肉体的存在より始まって、次第に精神的な高みへと内的に昇華してゆく方向を表わしていると解せられる。第一の annarāsamaya なる ātman は、上掲テクストから知られる如く、外形によって頭部等を指示することができる肉体的存在を示し、第三段階の prāṇamaya は、その肉体の内に宿り、生活諸機能を司る諸氣息を表わす。次いで manomaya

なる段階では、諸ヴェーダの聖句を対象とする思考・意欲の働きが、第四段階においては、さらに内的な、祭式に内在する力概念を対象とする宗教的認識の働きが述べられる。そして、最終段階では、brahman 認識にもとずく、brahman との合一による歓喜が全体を締めくくっている。

TUp 第二章の教説は、Agnicayana を扱った Samhitā Brahmana の祭式解釈（特に SB₁）にみられた idea の枠組を利用しつつ、それをウパニシャッドの中心主題たる ātman/brahman 認識の展開過程として用いたものにならない。この際、祭主が五層よりなる息を通じて天上界に昇るといふ Agnicayana の意義が、TUp においては、肉体的存在としての自己から、次第に内的認識を深めて、究極には brahman との合一に達するというように、人間の内的深化として解釈されたことは、まことにウパニシャッド的といえる。⁽²¹⁾

*

古ウパニシャッドに於いて Agnicayana の idea が明瞭に認められるか、一つの箇所は MUp 6.33 である。⁽²²⁾そこには、一見したところでは、Agni 祭壇の実際が、TUp の場合より明瞭に意識されているかの如くであるが、テキストを吟味してみると、作者は Brahmana に述べられる Agnicayana の idea には通じていたとしても、祭式の実際には通じていなかった、若しくは無関心であったと考えられる点がある。⁽²³⁾TUp の場合と較べ、このテキストはかなり複雑な要素をはらんでいる。

MUp 6.33 は、次の三段落に区切ることができ⁽²⁴⁾。

- (1) pañcēṣṭako vā eso 'gnih samvatsarah……
- (2) prāno vai vāyuh……
- (3) asau vā āditya indrah……

(1) まず、「歳 (samvatsara) であるこの Agni は、五の煉瓦より成る (pañcēstaka-)」と述べられる。火、祭火を意味する (agni) は、祭式文献においては同時に火壇をもあらわす語として用いられる。ここでも (agni) を火壇と解するのが適切であろう。更に、ヴェーダ祭式のうちで、祭壇を築くに煉瓦 (istaka) を用いるのは Agnicayana のみであるから、ここには Agnicayana が意識されていると理解される。ただ (pañcēstaka-) なる表現は若干の註釈を要する。「五の煉瓦より成る (Agni 祭壇)」との表現は、⁽²⁵⁾ 現実に祭式で用いられる煉瓦の数に關説するのではなく、ブラーフmanaでの祭式解釈にみられる象徴的表現である。実際、Agnicayana 祭式に用いられる煉瓦の数は甚だ多く、例えば、祭式綱要書の一である Baudhāyana Śrautasūtra によってみれば、名を挙げられるだけでも約八〇〇を数える多種の煉瓦の設置が指示されている。

MUp では、平面的に見られた火壇の五部分が、(istaka) の語で表わされているのである。そして、五つの istaka は、一年を構成する五季節と等置される。―「それ (火壇) の「構成要素である」煉瓦は、春・夏・雨季・秋・冬である」これは先に引用した (p. 57) TS 5.6.10.1 などの文章と殆んどパラレルであり、MUp 作者がこれを意識して用いたことは明らかである。ただし注意すべきは、TS などでは Agni 祭壇全体が「歳」と同置されたのに対し、MUp はその同置は第一層のみに留まっていることである。この点は後述するであろう。

TUp に於いては、五層の火壇が人間の内面化の五段階と解釈されたのに対応して、実際には鷹の形をしている火壇が「人間の形をしたもの」(puruṣavidha-) と理解された。そして、鷹の尾翼である (pucchā) は (pratiṣṭhā) と言ひ換えられ、また、胴体をあらわすのに (ātman) の語が用いられた。MUp は事情を異にしている。「それ (火壇) は、頭・両翼・軀幹 (prīṣṭhā 背部)・尾 (pucchā) を持っている」ここに考えられているのは鳥の形である。

(prīṣṭhā) は、ブラーフmana文献において (ātman) と同じく軀幹を表わすのに用いられるが、それは飛翔する鷹を

上部から見たときに背部が軀幹をなすからであって、*ātman* のように、四肢に対して、より中心的なものとしての軀幹を、この語が意味するのではない。また、*pucaha* という語を換言することもここではなされていない。かく明らかに鷹の形をした火壇を表象しながら、*MUp* は、引き続き、「この火壇は人間の形をしている」と述べる。先行する文との整合性を欠くこの表現は、おそろく *TUp* またはこれに先行する *SBr* の影響の下になされたと考えられる。⁽²⁶⁾

さて(1)の冒頭に、*Agni* 祭壇は歳と同置されるが、歳は *Prajāpati* に他ならない。それ故に、五の *īstaka* によって造られた火壇の基層について、「これ(大地)は *Prajāpati* の第一層である」と述べられる。すなわち、火壇の第一層は大地であり、それは五季節より成るのである。この第一層が、五季節と等置される煉瓦という「手で、祭主 (*yajamāna*) を空界 (*antariksa*) に投げあげ、風(神)に与えた」と文は続けられる。ここには(2)においていっそう明らかとなるように、*Agni* 祭壇の構築がその各層を通じて祭主を天上界へと上昇させるというブラーフマナの考え方が受けつがれているのである。

(2) 地から投げられて空界に達した祭主が身を託する風(神)は、大宇宙すなわち自然界の諸要素(神格)と小宇宙すなわち人間の諸機能を対応させる思考法 (*homology*) にしたがえば、*prāna* (氣息) に他ならない。そして、*prāna* は *agni* と等置される。この両者の等置は、*MUp* が考察の中心とする重要テーマの一つである。*prāna* と等置される火壇を構成する五の *īstaka* として、五種の氣息、即ち *prāna* ' *vyāna* ' *apāna* ' *samāna* ' *udāna* が列挙される。*TUp* に *prāna* ' *prāṇamayah puruṣah* と対比すれば明らかであるが、ここでは火壇の五部分が等価的にとらえられ、前者におけるように、*ātman* および *pucaha/pratiṣṭhā* の重視は見られない。軀幹を (*prīṣṭha*) で表わし、*pucaha* という表現を残置して、鳥の形をした火壇を想定しながらも、それは人間の形をしていると述べる

不整合性は、第一層に関する記述と全く同じである。

この五種の *prāna* 風から成る空界が、*Prajāpati* の第二層である。そして、この第二層が、五種の *prāna* とみなされる煉瓦という「手で、祭主を天界 (*dyu*) に投げ上げ、*Indra* に与えた」と述べられる。*Agni* 祭壇の各層を経て、祭主は天上界 (*svargaloka*) に赴くという黒 *YV* 系のブラーフマナに見られる *Agnicayana* の意義の解釈が、ここに明らかに看取される。

(3) 第三層は天界である。天界の *Indra* は太陽であり、それが第三層の火壇である。火壇構成の五部分として、讃歌、祭詞、旋律、呪句、および伝説・古譚 (*itihāsapurāṇa*) が挙げられる。*TUp* における *manomayah puruṣaḥ* がこれに近似する五部分より成るが、そこでは *puruṣa* の *ātman* が重視され、そこに (*śāśa*) が配せられている。この第三層の説明においても、*TUp* と *MUp* との間には(1)(2)において認められたと同質の相違があるのである。

既に述べた如く、黒 *YV* 系のブラーフマナ部分においては、*Agnicayana* の意義解釈として、鷹の姿をとった祭主が火壇の各層を経て天上界 (*svarga*) に昇るという考え方が示されていた。*Agni* 祭壇の各層を地・空・天とみなし、祭主が次第に上方へ投げあげられると説く *MUp* が、黒 *YV* の *idea* を継承していることは明らかである。しかし、*MUp* の記述では、祭主は天への到達のあと *svarga* に到るのではない。「この天は *Prajāpati* の第三層である」という文に続いて、その第三層が、讃歌等と等置される煉瓦という「手で、祭主の *avadana* (供物) をアーマンを知る人 (*ātmanid*) に献じ」と述べられる。「アーマンを知る人は、〔祭主を〕投げ上げて、〔彼を〕*brahman* に渡した。そこに於いて、彼(祭主)は歓喜を得、喜びを得た」という文章がさらに続けられて、この節は終っている。すなわち、全体としては、祭主が *Prajāpati* の *Agni* 祭壇を漸次上昇しつつ、究極には太陽のかな

たにある brahman の世界に入り、そこで歓喜を得るといふ構成が与えられているのである。

以上の記述の枠組において、平面的には五部分よりなる鳥の形状をもち、立体的には五層より成る Agni 祭壇のイメージが利用されていることは明白である。TUp における精神の内面化という思考に比して、この MUp の記述が祭主の上昇という idea を示すことは、後者が黒 YV の思考を継承し、一見前者より古い段階を示すものの如くである。⁽²⁸⁾ Agni 祭壇による祭主の上昇という idea は黒 YV に頻出し、たとえば TS 5.6.8 には、地界—空界—天界—天上来 (svargaloka) の段階の上昇が述べられている。ブラーフマナでは、自然に穴のうがたれた石 (svayambūritā) の置かれる第一層、第三層、第五層がそれぞれ、地界、空界、天界に比定されるのが通例である。三世界とその上に更に二段階を付加する例はブラーフマナ文献にみられ、三世界の上に atmavid—brahman の二層を付加した MUp の構想は、これを継承、発展させたものと考えられる。ブラーフマナの中で三世界に後続する層と等置されるのは、祭式—願望、祭式—祭主であり、また、これに天上来—不死が付加されることもある。これらの祭式語彙は、MUp においては、atmavid—brahman と置換され、brahman との合一によって再死を超越し、不死を獲得することを最終の目的とするという、ウパニシャッド的な idea に適合させられている。

しかし、MUp 6.33 の教説の内容を詳しく検討してみると、このテキストの成立には、若干の複雑な問題があることが知られる。〈isīkay〉〈śrah—pakṣasi—pṛsthā—pucchā〉などの語を用いる点で、また、各層五部分よりなる五層構成の枠組の上で、この一節が Agnicayana 祭式を主題とする祭式文献の思考の延長線上にあることは疑いない。ただし、五段階／五層を通じての祭主の上昇という黒 YV 系統の idea を一方では採用しながら、他方、この祭壇を人間の形 (puruṣavidhā) とする点では、白 YV に属する SBr 独自の idea を承けている（この点では TUp と事情を同じくする）。祭壇に象徴される五段階を通じての brahman に至る道程は、SBr の同系統の idea を発展

させて、ウパニシャッドのテーマに合致せしめたものと考えられるが、MUP では、三層までの地界・空界・天界の記述に比して、最後の二層に当る 'atmavid' brahman に関しての記述は必ずしも明快ではない。特にこの二層に、前三層に共通して存した鳥の五部分に対応する五構成要素が挙げられていないことは奇妙である。⁽²⁹⁾

また、ブラーフマナの語法をそのまま踏襲したかにも見える部分にも、新しい解釈が施されている。ブラーフマナにおいて (pāñcestaka-) という語は、Agnicayana 祭式に用いられる材料が五種であることを、祭壇建造の主材料たる 煉瓦 (istaka) によって象徴的に表わすのに用いられている。しかし、MUP はこの語を Agni 祭壇全体ではなく、その各層に対して用いている。第一層を構成する五つの istaka は諸季節、第二層では諸氣息、第三層では諸ヴェーダの聖句というように。さらに、これに関連して、MUP が一年を構成する諸季節を第一層のみの構成要素としている点も注目を惹く。ブラーフマナにおいては、先述の如く、祭壇全体が歳と同置されている。宇宙内の諸力の再生、新生を基本テーマとする祭祀にあつては、もと植物の再生の周期とみなされた歳は、周期的リズムをもって生死を繰返すすべての生命体に再生をもたらすものという象徴的な意味をもち、豊穡のシンボルとされる。それ故に、Prājapati の身体の再建である Agni 祭壇全体が歳なのである。ところで、MUP は五季節から成る「歳」をただ第一層のみに等置している。第一層は祭主の brahman への上昇過程の出発点としての意味をもつに過ぎない。この第一層に対する「歳」の同置は、MUP が、ブラーフマナと殆んど同一の語法を用いつつも、「歳」が象徴する祭式のもつ創造力・再生力にはもはや関心を示すことなく、むしろ、ウパニシャッドの中心課題である brahman との合一による至福の達成、再死の超越に関心の焦点を移行させていることを思わせるのである。

一方、MUP の各層を形成する五つの istaka が表わす事物は、それが置かれる各世界に応わしいとは思われない。五季節より成る歳が地界 (pṛthivi) を表わすという idea は他に類例をみない。第二層の空界 (antariksa) に諸氣

息が配置される点も不自然である。これに対する理由付けを、テキストは、空界に在る、大宇宙（自然界）の風（神）と小宇宙（人間）の氣息との対応に求めている。風と氣息との対応が、ブラーフマナ・ウパニシャッド文獻に周知のこととして認められるとしても、その関係に立脚して空界に諸氣息を配置することは不自然である。同様のことは、天界に在る Indra・Aditya（太陽）・Vāc（ことば）の等置にもとずく諸ヴェーダの天界への配置に関してもあてまる。MUp において、最初の三層を通じての祭主の上昇過程は、単に地界・空界・天界の位置関係によって理解されるのみであって、各層の構成要素とそれら諸世界との結合の必然性は何ら説明されず、不明のままであるといわねばならない。

この点に関しては、同じく Agnicayana の idea を用いて作られた TUp の方がはるかに論理的・一貫性を保っている。両テキストに共通の構成要素が用いられるのは、第二層と第三層とである。諸氣息の現われる TUp の第二層では、それらは prānamaya-ātman-（諸氣息よりなる ātman）の構成要素として、人体内の諸機能を司る諸氣息に
応わしい位置を占める。諸ヴェーダ聖句は、TUp の第三層においては、manomaya-ātman-（思考または意力よりなる ātman）の構成要素として、精神活動の対象と理解されている。同じ素材を用いながら、その配置の妥当性において TUp の構想は MUp に優り、この点からみて、MUp が TUp を拙劣に模倣した可能性が考えられる。⁽³⁰⁾ おそらく MUp は、黒 YV 系統のブラーフマナ部分の思考を継承して、祭主が諸世界を通じて至高に到るといふ idea を基本的に採用しながらも、TUp に見られるような、一貫性をもった精神の内的深化の階梯を示す思考に影響を受けて、各層の構成要素にその idea を導入したものであろう。ともかく、MUp 6.33 は、その教説提示の語法と思考枠組を Agnicayana 祭式に関するブラーフマナ部分より借りつつ、したがって古風な外形をとりつつも、その内容に於いてブラーフマナと TUp との折衷的立場を示しているのである。⁽³¹⁾

以上の検討を通じて知られた様に、プラーフマナに展開された Agnicayana 祭式に関する idea は、上述の二つのテキストに、次の二点において保持されている。まず、思考提示の枠組として用いられた Agni 祭壇の構造、すなわち、平面的には五部分より成る鷹の形と、立体的には五段階に積みあげられる煉瓦の層という、五という数による枠組である。次には、祭主がこの Agni 祭壇の完成によって、その各層を漸次上昇しつつ、究極には天上界に至るといふ思考である。ただしこの天上界への上昇の階梯は、ウパニシャッドに於いては、巧みな換骨奪胎によって、ウパニシャッドの中心テーマの一つである、至高存在 brahman との合一への階梯と解釈された。とりわけ TUp に於いては、この階梯は、神話的表象にもとづいた外的世界における上昇の道ではもはやなく、内的沈潜による高次の境地の獲得への道、心の内面的昇華の階梯として考えられている。この点において TUp の上述テキストは、プラーフマナの思考からウパニシャッド的思考への進展を示す一つの明らかな例証とみなされてよい。⁽³²⁾

注

- (1) 但し、Agnicayana を祭式構成要素として含む *Āsvamedha* (馬祀祭) は唯一の例外である。なお *Pitṛmedha* (葬送儀式) に於いては、生前 Agnicayana を主宰した被葬送者のために煉瓦による祭壇が構築される。
- (2) 身体をこのような五部位に分ける構成を述べるのは Agnicayana に特有であって、他の祭式にはこれと同じ表象枠組はない。
- (3) ……*śyenactam cinvita suvargākāmah, śyenó vai vāyasām pātīśhah, śyená evā bhūtṛvā suvargām lokām patati* …… (TS 5. 4. 11. 1) cf. MS. 3. 4. 7
 なお Oldenberg 氏 TS の Agnicayana のヤントラ部分の検討に基づいて、この祭式が本来は Vogel-Zauber であり、^{鳥の祭壇の svar/svarga の上昇を意図するものであったとみなしている。} NGW, 1917, p. 12 seq.
- (4) ŚBr 6. 1. 2. 12; 6. 1. 2. 21; 7. 1. 2. 1 ubi alia.

(5) tād āhuh kasmāi kāmāyāgnis cīvata iti suparnō mā bhūtvā divam vahād ity u hāka āhur nā tāthā vidyād etād vāi rūpām kṛtvā prāṇāḥ prajāpatir abhavam etād rūpām kṛtvā prajāpatir devān asṛjātātād rūpām kṛtvā devā amīṛā abhavam tād yād etād evāitēna prāṇā ābhavan yāt prajāpatir yād devās tād evāitēna bhavati. (SBr 6. 1. 2. 36)

(6) 頭部に対しては 'śiras' の他に '時' pūrva (前部) 'pūrvāḍha' (前半部) との表示も用いられる。胴部・軀幹部に対しては 'ātman' の他に 'madhya' (中心部・腰) 'madhyātman' (軀幹部) 'pśiḥa' (背部) の表示も用いられる。'ātman' の語は多義であるが、プラーフナ文献での基本的な意味は、ある物に対して、それを全きものとす何かである。部分に対しては全体、四肢に対しては軀幹、人に付加されては生命や神的性格を与えるものである。また 'ātman' が軀幹の意味をもつ用例は、プラーフナでも Agnicayana 部分に端を発する。ウヰヒミヤットに顕著な、個体の高度な精神原理としての意味の確立は、至高存在と現象事物との同置を表明する定句としての 'upaniṣad' の最古の用例たる SBr 10. 6. 3. 2 以後である。cf. L. Renou, "On the word ātman," *Vjñ 2*, 1952, p. 155—156.

(7) puccha ṽ pratiṣṭhā ṽ 並列して同義とする例は SBr 6. 1. 1. 3 seq.; 10. 2. 2. 8; 10. 4. 5. 2 ubi alia.

(8) たとえば、完成した Agni 祭壇の周囲を Sāman (歌詠) を歌うて廻る場合の規定を述べる場合の SBr 9. 1. 2. 32 seq. には、鳥としての祭壇の各部位が述べられるが、そこでは puccha が用いられている。

(9) 五層の表象が最も通例であるが、時に、第五層上に付加される煉瓦群を別に一層として数え、さらに二層を数える説もみられる。cf. SBr 6. 6. 1. 14; 6. 6. 2. 7; 7. 3. 2. 9; 8. 5. 4. 7 seq. ubi alia.

(10) このテクニクの成立年代、その置かれるコンテクストについては詳説を要する。辻直四郎『現存ヤシムル・ヴェーダ文献』東京、1970, p. 14 seq. また、この章は Vedānta-sūtra 1. 1. 12—19 に取り上げられ、思想史上、後の Vedānta 諸学派にとって重要な意味をもつ。cf. E. Deutsch and J. A. B. van Buitenen (ed.), *A Source Book of Advaita Vedānta*, Honolulu, 1971, p. 19.

(11) pratiṣṭhā については後述。この脚部と訳らなかったのは、この pratiṣṭhā なる語の基本概念を TUp 作者は意識して用いていると思われるからである。

(12) ……sa vā eṣa puruṣo 'naraśamayah. tasyēdam eva śirah, ayam dakṣiṇah pakṣah, ayam uttarah pakṣah, ayam ātmā, idam pucchaṁ pratiṣṭhā……(TUp. 2. 1)

(13) ……tasmād vā etasmād anyo 'nara ātmā prāṇamayah. tenāiṣa pūrṇah. sa vā eṣa puruṣavidhā eva. tasya puruṣ-

- avidhatam anv ayaṃ puruṣavidhah. tasya prāṇa eva śīrah, vyāno dakṣiṇah pakṣah, apāna uttarah pakṣah, akāśa ātmā, pīthivi puçhaṃ praiṣṭhā……tasyaīśa eva śātrīra ātmā yāḥ pūrvaśya……(TUp. 2. 1—2)
- (14) praṇāpatir agniṃ acinuta rītūbhīh samvatsarām; vasantēnāvāsya pūrvar̥dhām acinuta, grīṣmēna dākṣiṇaṃ pakṣām, varṣābhīh pūçhaṃ, śarādōttarāṃ pakṣām, hemantēna mādhyam; ……(TS. 5. 6. 10. 1) cf. MS. 3. 8, KS. 22. 4.
- (15) 数的対応に基づく象徴的等置思考はブラーフマナでの思弁の1つの重要な特徴である。cf. H. Oldenberg, *Die Weltanschauung der Brāhmana-Texte*, Göttingen, 1919, p. 47 seq. J. C. Heesterman, *The Ancient Indian Royal Consecration*, The Hague, 1959, p. 34 seq.
- (16) cf. J. Gonda, *The Saṃnyāśas*, Amsterdam, 1966, p. 120, p. 164; J. Gonda, *Loka*, Amsterdam, 1966, p. 31
- (17) cf. Ch. Up. 3. 12. 3 seq.; BĀUp. 2. 1. 17; 2. 3. 4; 4. 2. 3; 4. 4. 22; MUp. 6. 2; 6. 27
- (18) cf. Ch. Up. 3. 12. 3
- (19) 拙稿「ādeśa について」印度学仏教学研究 第17巻2号(1969), p. 684—689
- (20) 〈yoga〉が、心作用の制御として術語的に確定された意味で初めて用いられるのは、中期ウパニシャッドとされる *Kaṭha Up.*, MUp. に於いてである。(追記参照)
- (21) 本稿で扱った主題の性格上から TUp 二章の教説のウパニシャッド文献内での思想的地位についてはこれまで殆んど触れなかつた。prāṇamāya-, manomāya-, vijānamāya- などの語の用例はすでに TUp に時代的に先行する BĀUp 四章にみえる。TUp 章の *agnicayana* の枠組の idea を用いて段階的に整序づけを行ふ、また BĀUp に初めづみされた *brahman* を *vijāna* とする定義を、更に進めて *vijāna* の *ananda* を置いた。TUp 二章の教説の面目はこれらの点にある。
- (22) MUp のヴェーダ文献上の位置付けについては、辻直四郎 op. cit., p. 45—46. J. A. B. van Buitenen は、このテクストの諸刊本を詳細に検討し、その結果、本来独立に成立していた三つの教説が、次第に一つのテクストへと編纂されていった事情を明らかにした。本稿で扱う 6. 33 は、このテクストの最古層に含まれる。J. A. B. van Buitenen, *The Maṭṭrāyaṇīya Upaniṣad*, The Hague, 1962.
- (23) この点では TUp も同様と考えられる。但し、TUp の場合とくらべて、MUp はより多くの祭式用語を含み、外見上、古風なスタイルを示すだけに、かえって外観と内容との不統一が目立つように思われる。この点については後述する。

(24) テキストとこれを整理した図を以下に掲げる。テキストは van Buitenen の校訂によるものを用いた。従来の諸刊本の読みの異同で、本稿に関連する箇所議論にしているは同書 p. 29 をみよ。

6.33 : pañceṣṭako vā eṣo 'gniḥ samvatsarah tasyemā iṣṭakā yo vasanto grīṣmo varṣaḥ śarad dhemantah. sa sira-
hpakṣasiprīṣhapuchavān. eṣo 'gniḥ puruṣavidhah. śeyam prajāpateḥ prathamā citiḥ. karair yajamānam antarikṣam
utkṣiptvā vāyave prāyacchat.

prāno vai vāyuh. prāno 'gniḥ. tasyemā iṣṭakā yaḥ prāno vyāno 'pānah samāna udānah. sa śīrahpakṣasiprīṣhapuc-
chavān. eṣo 'gniḥ puruṣavidhah. tad idam antarikṣam prajāpater dvitīyā citiḥ. karair yajamānam divyam utkṣiptvān-
drāya prāyacchat.

asau vā aditya indrah. sāiso 'gniḥ. tasyemā iṣṭakā yad ṛg yaḥ sāmātharvāṅgīrasā ihāsapurānam. sa śīrahpakṣ-
asiprīṣhapuchavān. eṣo 'gniḥ puruṣavidhah. sāiso dyaḥ prajāpates tīrtīyā citiḥ. karair yajamānasyātmavide 'vadānam
karoti. ahātmanavid utkṣipya brahmane prāyacchat. tatrānandi modi bhavati.

Prajāpati's Citi's :

1 st citi : 5 iṣṭakās/5 seasons (pṛthivī) (Agni)

2 nd citi : 5 iṣṭakās/5 prānas antarikṣa vāyu/prāna/agni

3 rd citi : 5 iṣṭakās/5 Vedas dyaḥ indra/aditya/agni

(4 th citi) : ātmavid

(5 th citi) : brahman (ānanda, modā)

(25) 'pañceṣṭaka-' なる表現は「たごえ」 TSV. 6. 4. 4, KS 22. 9, ŚBr 6. 1. 2. 30, 6. 2. 1. 20 などと見え、MUP は「そふく」
ラーフーナからの表現を借りたものと思われる。ŚBr では Agni 祭壇の構築と関連儀軌に用いる諸材料を五種に分類し、
各群を祭壇構築の主材料たる煉瓦 (iṣṭakā) とする。それぞれ miramayīṣṭakā (土製品たる煉瓦)、『pasviṣṭakā (祭
たる煉瓦)』 hiraṇyēṣṭakā (黄金たる煉瓦)、『vānaspatyēṣṭakā (木製品たる煉瓦)』最後に食物 (anna) に pañcamīṣṭakā (第
五の煉瓦) との呼称を与える。Agni 祭壇は「全体として五種の煉瓦より成るとの象徴的な表現なのである。この他」「三
の煉瓦よりなる (trīṣṭaka-)」、「唯一の煉瓦よりなる (ekeṣṭaka)」の表現もラーフーナにみえるが、何れも Agni 祭壇の全
体を構成する要素を三「若くは一」として述べたものである。MUP は「ラーフーナにおける同一の語を用いつつ、しかし」

祭壇の各層がそれぞれ五つの煉瓦よりなる点で後者と *idea* を異にする（後述）。

- (26) この一節で、従来のテクストの読みである ‘*purusa-vid-*’ を ‘*purusa-vidha-*’ と改める van Buitenen 説を支持する。‘*purusa-vid-*’ なる語は、古ウパニシャッド文献に他にその用例はなく、またこの *MUp* のテクストにおいて (*purusa*) は何らの役割をも果していない。‘*purusa-vid-*’ なる表現はロンテクスト上余りに唐突である。cf. van Buitenen, *op. cit.*, p. 29—30.

- (27) プラーフマナの祭式思弁において最も重要な役割を担い、祭式のもつ創造力を体現する創造神 *Pratipati* が、繰り返し「歳 (*samvatsara*)」に同一視されるのは、生命体のリズムの周期の典型としての、この「歳」という概念のもつ象徴的な意味が重要視されたからである。‘*Pratipati*’ と「歳」とのこの同一視は、プラーフマナ思想の一つの基調音をなしている。先に引いたプラーフマナの一節もこの思考を反映するものに値ならぬ。諸季節よりなる歳としての *Agni* 祭壇は、その完成によって、祭主にあらゆる意味での豊穡を約束するのである。こういった「歳」の祭式ロンテクストでの意味については、J. C. Heesterman, *op. cit.*, p. 28 *seq.*

- (28) また、プラーフマナ文献中で鳥の五部位を表示するとき、‘*prisṭha* (背)’の語の用例は黒 *YV* 系散文に限られ、*SBr* にはその用例がないこともこの裏付けとならう。

- (29) ‘*amavid-*’, ‘*brahman-*’の先行三世界との位置関係はテクストにおいて明確に打ち出されず、また ‘*amavid-*’ が受けるとされる ‘*avardana* (供物の一部)’のこのロンテクストでの機能は明らかになされていない。或いは ‘*utksipya* (投げ上げて)’の語を重視すれば、先の五段階は、地界—空界—天界—*brahman* の四段階に解消され、‘*amavid-*’ は、第三、第四段階に介入する補助者としての役割しかもたないと考えられることも可能である。この考えをとれば、上の四段階は、黒 *YV* 系統の思考に本来的な、地界—空界—天界—天上来界 (*svargaloka*) を祭主が上昇するという *idea* を、ウパニシャッド的に改作したものであることになる。何れにせよ、*TUp* 二章の類似の表現と比較した場合、*MUp* は一貫性を欠き、不徹底な思考を示す。この理由は、*MUp* が、‘*Agnicayana*’ 思考の枠組を用いながらも、これを他系統の思考と折衷せしめたためと考えられる。van Buitenen が 6.33 と共に *MUp* の最古層と認めた箇所を併せ検討するとその経緯の一端が知られる。即ち、1.1 では、‘*cayana*’の語を明示し、‘*Agnicayana*’を主題とするかの如くであるが、その直後に築かるべき *Agni* (祭火祭壇) を複数形で述べ通常のシェラウタ祭式に用いる三祭火 (*Garhapatyā, Ahavanīya, Dakṣiṇāgni*) を指示するかの如くである。また、本稿で採り上げた 6.33 で *Agni* 祭壇の三つの層と同一視された地界・空界・天界は、直後の 6.34 では三つのシェラウタ祭火

と等置される。したがって、三世界を媒介として、Agni 祭壇の縦の三つの層が、祭場に設置されている三祭火と同置されるという奇妙な結果となる。6.34 以下の展開は、祭火を人間の体内の食物を消化する火と等置する思考を述べる。これは、体内の prāna に食物を捧げる儀式としての prāṅgnihotra 祭式（本来 Agnicayana とは無関係）をめぐる象徴思考に関連する。MUP の最古層部分のテーマはこの prāṅgnihotra の思考であり、実は Agnicayana 的部分は、前者の大きな枠組の中に取り入れられているという趣きを呈する。何故に本来、無関係な両祭式の思考がこの Up. の中で折衷されたかの問題は、本稿の範囲を越えるが、MUP 6.33 の記述に一貫性を欠く理由は、一つに TUp の影響、他には、上述の異なる二系統の思考を接合したことにある。

(36) MUP が TUp 二章を知っており、明らかに後者の影響を受けたことを示す箇所は MUP 6.13 である。そこでは TUp 六章と全く同一の idea が述べられる。また、MUP 六章は、TUp 二章に引かれるものと同一の頌 (śloka) をもつ、その一部に TUp が MUP になじ古く文体を示すことも両者間の貸借関係を示唆する。cf. P. Horsch, *Die Vedische Gāthā- und Śloka Literature*, Bern, 1966, p.183—185.

(37) MUP 古層部分の主要テーマたる prāṅgnihotra 祭に出发点を持つ思弁と Agnicayana 起源の idea との混淆はおそらく次に求められる。

1) homology の類似。prāṅgnihotra を廻る思弁の中心テーマは、prāna と aditya の等置（それぞれ至高存在 brahman の小宇宙（人間）、大宇宙（自然界）での象徴）。一方、SBr の *Agnirahasya* (第一〇巻) にみえる、prāna, agni, aditya の対応（それぞれ、小宇宙レベル、祭式レベル、大宇宙レベルでの不死なる部分）。この両者が、prāna-aditya 等置思考の類似により同化ないし混同された。

2) 地、空、天の三世界を廻る象徴思考。Agnicayana では祭壇の第一、第三、第五層がそれぞれ各世界と等置。MUP では各世界はシュラウタ祭の三祭火のそれぞれと等置され、後者はさらに人体内の消化を司る火と等置される (6.34)。MUP 6.33 が祭壇の三層までを Agni 祭壇の形と明示しながら、第四、第五層を同様の仕方で述べないのは、おそらく、Agni 祭壇と三祭火（さらにこれらと同置される体内の消化の火）との対応のみを意識していたからではなからうか。かく考えると、MUP 最古層の作者は、Agnicayana をめぐる象徴思考の知識を持っていたが、それが本来前提とする筈の、Agni 祭壇築造の実際についての知識は持たなかったのではないかと疑われる。

(32) 本稿の試みにおいては、ひとまず古ウパニシヤダにおいて Agnicayana 祭式に特有の語彙がはっきりと継承される例

のうち、Agni 祭壇をめぐる問題を検討した。しかし、祭式思想から古ウパニシャッド思想への歴史的展開への探究は、単に
 こういった点(祭式自体より由来する語彙、idea 提示の枠組)のみならず、祭式思想によって展開された相同関係(homology)
 に基づく象徴思考の継承・展開においてもみられなければならない。Agnicayana をめぐる問題では、たとえば、Agni 祭式の
 秘儀を説く Sbr. 一〇巻 (Agnirahasya) にみえる homology、また Agni 祭壇の第一層中央に置かれる黄金像に関する
 homology など、古ウパニシャッドに継承・展開されて重要な役割を果たしている。これらについては引き続き発表する予定
 である。Agnicayana 祭式をめぐる祭式思想は、ウパニシャッドに重要な影響を与えていること、またウパニシャッド思考の
 中には、祭式思考一般の知識なくしては理解しがたい要素が少なくないことを改めて付記して置きた。

本稿は、筆者がシカゴ大学南アジア文明学科大学院に在学中、van Buitenen 教授の示唆を得てまとめたものを基にし、加
 筆したものである。ここにあらためて、シカゴ大学のスタッフ、特に Agnicayana 研究の契機を頂いた van Buitenen 教授
 に感謝の意を表したい。

なお、本稿でとりあげた二つのテクストに關説するものには、筆者の知る限り次の二書がある。J. A. B. van Buitenen, *The*
Maitrayaniya Upaniṣad, The Hague, 1962, p. 29—33; H. W. Bodewitz, *Jaiminiya Brāhmaṇa*, I, 1—65, Leiden, 1973,
 p. 278—279. MUP にもみえる prāṅgnihotra 祭式思想の歴史的展開についての知識は、後者に負うところが多。但し、
 Agnicayana を取りあげ、祭式思想からウパニシャッド思想への展開とその契機の追求を目的とする本稿は、上掲両書とは観
 点を異にし、両テクストの評価についてもいささか見解を異にする。

(註20追記) 但し、TUP 2.4 の「祭式に關連する語彙列挙」中の「yoga」の用例は、「この語を、RV 以降の用例にみえ
 る「祭式家・詩人の「詩的靈感発動」なる語義の延長上に考えさせ。cf. L. Renou, JA 241 (1953), p. 177—180, H.
 Lüders, Varuṇa II, 1960, p. 460.

越年の儀礼

—信州善光寺の場合—

山ノ井 大治

一

信州善光寺は長野市にあって年間約五百万人の参詣者が訪ずれる信者寺である。縁起によると本尊は百済渡来の阿弥陀如来、観音・勢至両菩薩を一つの光背におさめた一光三尊仏であり、奈良時代初期にこの地に招来されたものとされている。鎌倉以降、善光寺聖の活動もあって浄土信仰の聖地とされ多くの参詣者を集めている。天台・浄土の二宗が一山を構成し、それぞれ別個の儀式を行っているが、一般には善光寺信仰として宗派をこえて全国的に信者をあつめている。

本論でとりあげようとする越年の儀式は、平常、平行関係にある天台・浄土の二宗がひとつの儀式を分担し、さらに庚申のまつりが重合している仏教儀礼としては特異なもので、歴史学、民俗学的観点から興味ある問題を提示している。

現在、善光寺は法律上の中心は事務局で、任期二年の事務局長が天台・浄土交互に山内から選出され代表役員をつとめ、その下に、法務・庶務・教務・文教の各部が寺務を処理しているが、大勸進（だいかんじん）（天台宗本坊）大本願（だほんがん）（浄土宗本

坊の住職が善光寺住職を兼職し、山内三十九ヶ寺が附属している。

天台宗（二十五ヶ寺）

大勸進（天台宗本坊）

宝林院（本尊・阿弥陀三尊像）

葉王院（本尊・葉王菩薩像）

吉祥院（本尊・弘法大師像）

福生院（本尊・阿弥陀如来像）

光明院（本尊・虚空蔵菩薩像）

蓮華院（本尊・弁財天像）

常德院（本尊・不動明王像）

教授院（本尊・三宝荒神像）

最勝院（本尊・角藁師像）

常智院（本尊・大日如来像）

徳寿院（本尊・文珠菩薩像）

尊勝院（本尊・当麻曼荼羅図）

本覚院（本尊・阿弥陀三尊像）

玉照院（本尊・観音菩薩像）

世尊院（本尊・涅槃像）

長養院（本尊・観音菩薩像）

常住院（本尊・阿弥陀三尊画像）

威徳院（本尊・阿弥陀如来像）

良性院（本尊・準提観音菩薩像）

円乘院（本尊・五智如来像）

甚妙院（本尊・延命地藏像）

常行院（本尊・阿弥陀如来像）

寿量院（本尊・阿弥陀如来像）

玄証院（本尊・阿弥陀如来像）

浄土宗（十四ヶ寺）

大本願（浄土宗本坊）

堂照坊（本尊・庚申青面金剛像）

堂明坊（本尊・弁財天像）

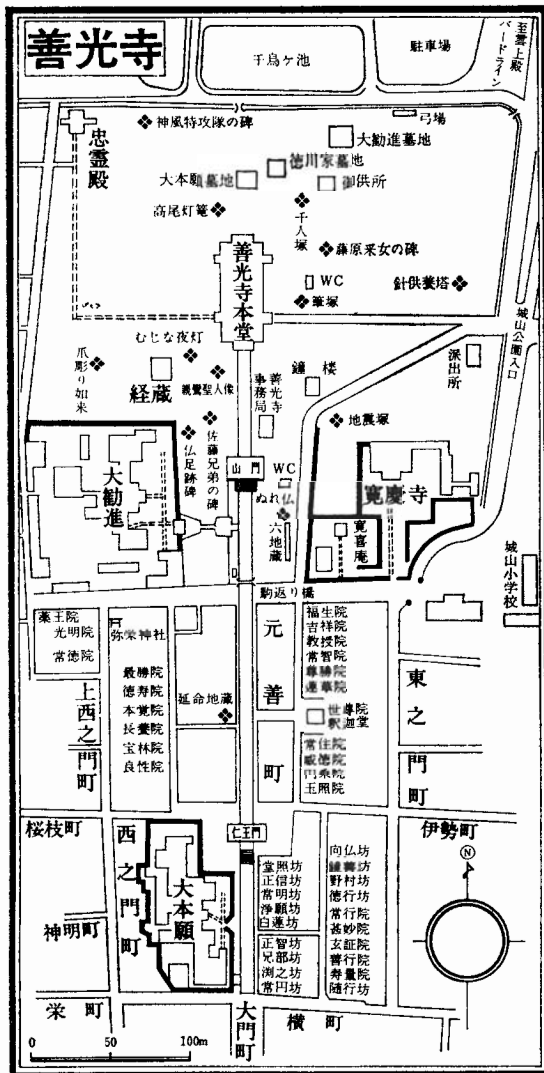
白蓮坊（本尊・八祖大師像）

兄部坊（本尊・地藏菩薩像）

正智坊（本尊・阿弥陀如来像）

向仏坊（本尊・善導大師像）

鏡善坊（もと十王堂）



善光寺境内図

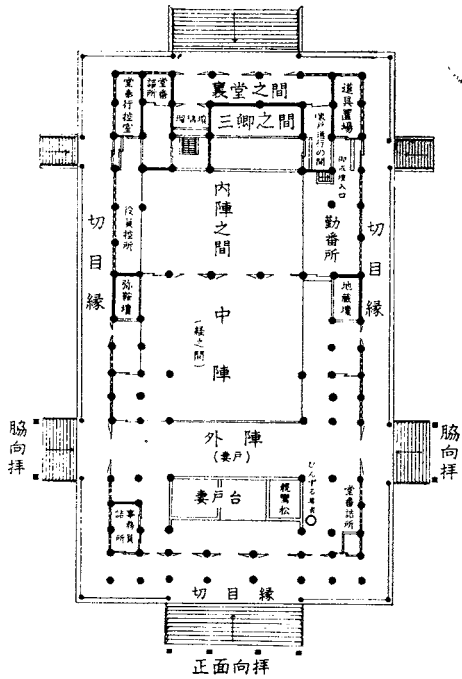
- 淨願坊 (本尊・聖徳太子像)
- 野村坊 (本尊・阿弥陀如来像)
- 淵之坊 (もと縁起堂)
- 常円坊 (本尊・阿弥陀如来像)
- 正信坊 (本尊・法然上人像)
- 德行坊 (本尊・綱引地藏菩薩像)

善光寺の本堂（金堂）における儀式は、《天台宗》大勸進住職——藪僧職（三名）——奉行職（五名）——大衆（一山僧侶）。《浄土宗》大本願住職——藪僧職（三名）——奉行職（四名）——大衆（一山僧侶）といいた構成で行われている。

善光寺本堂における日常の儀式は左のような順序で行われる。

それぞれ独立の寺院は善光寺参拝の信者の宿院を営む一方、それぞれの住職は毎日善光寺本堂出仕を義務づけられている。

随行坊（本尊・阿弥陀如来像）



善光寺本堂内部図

一、四方拜と道場がため（天台宗当番奉行）

一、祈願（天台宗当番脇僧）

一、衆来の鐘（天台宗奉行が日の出を見計らい堂番に命じて撞く）

一、第一の戸帳（塵よけ）開帳（天台宗奉行）

一、天台宗朝の儀式（朝事ないし定式）

一、浄土宗朝の儀式（朝事ないし定式）

一、天台宗日中の儀式（午前十一時）

一、浄土宗日中の儀式（正午）

一、入相の鐘（天台宗奉行が日の入りを見計らい堂番に命じて撞く）

一、第一の戸帳閉帳（天台宗奉行）

天台・浄土両宗の朝の儀式を整理するおとぎのとおりである。

(A)天台宗定式（約三十分間）

一、大衆入堂三礼

一、導師瑠璃壇入室

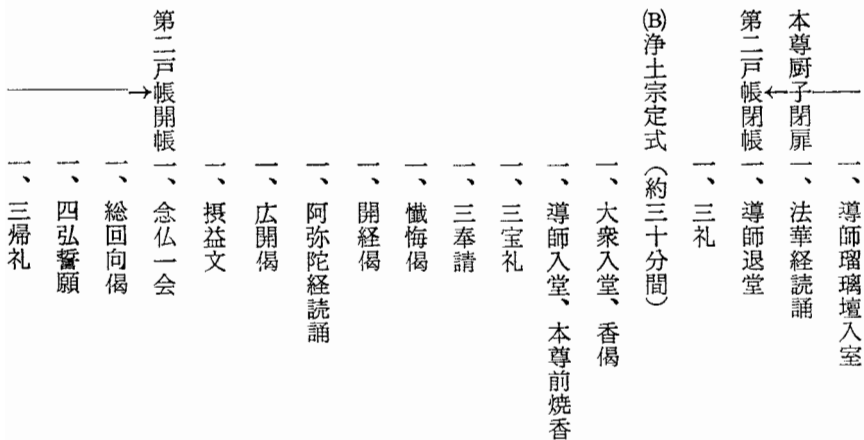
第二戸帳開帳一、回向文（声明）

本尊厨子開扉一、自我偈誦誦

一、導師瑠璃壇出室・内々陣入堂、本尊前焼香、仏供加持

一、導師十念授与

禮儀の年越

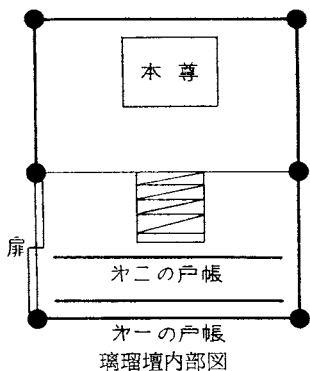


第二戸帳閉帳

- 一、導師十念授与
- 一、送仏偈

一、導師・大衆退堂

第二図Aの区域は、瑠璃壇あるいは須弥壇といわれ、本尊をおさめた厨子がおかれている壇であるが、天台宗の密教壇で、大勸進住職、天台宗・藤僧、天台奉行の他、一切の入室を禁じられ、禁室タブーが付帯している。戸帳は二重で外側の第一の戸帳は「塵よけ」といわれ、前述のように、日の出に上げられ（開帳）、日の入に下げられる（閉帳）。内側の第二の戸帳は「本戸帳」といわれ、儀式の都度上下に開閉される。すなわち、開帳中、経衆（大衆）並びに信者は、本尊の厨子を拝することになるが、善光寺本堂の儀式はすべてこの戸帳の上げ下げ（開閉）を基調にして組立てられている。



瑠璃壇内部図

一般に聖空間とされる善光寺境内にあって仁天門（現在焼失）→仁王門→駒込り橋→山門→本堂。本堂内においては、外陣→内陣→内々陣→外側の第一の戸帳→内側の第二の戸帳→本尊厨子の七重の扉→本尊（秘仏）といった幾重かの物理的な過程がみられる。また一日二十四時間、聖時間とされる本堂内において、外側の第一の戸帳の開帳（日の出）→第二戸帳開帳→本尊厨子開扉→本尊→本尊厨子閉扉↑第一戸帳閉帳→第二戸帳閉帳（日の入）といった戸帳の開閉による過程がみられる。そして矢印に示されるこの空間的ないし時間的間隙には意味上の相異が指摘される。たとえば空間的には、本尊は秘仏であり、本尊のおかれている瑠璃壇は一部の僧以外は立入が禁止され、内々陣は僧以外の立入が禁止され、内陣

は信者のみが入陣を許されている。また時間的にみると、第一の戸帳の開帳中（日の出から日の入りまで）とくに第二戸帳の開帳中は法式におけるクライマックスである。

一般に聖なるものとされる本堂内であって、こうした時間ないし空間の質的差異は聖地というような移動のできない対象への聖的価値のローカライゼーションの結果として把握することができ、同時に、宗教的シンボルの権威化のプロセスとして理解できるものかもしれない。

善光寺は極楽往生の寺として、また、阿弥陀の浄土として来世信仰の対象とされ、本尊は秘仏として崇拜され、聖的価値は強くローカライズされ、固定化されている。このことに関連して、戸帳の「開—閉」といったこの寺の儀式上の基本的な手続きは、儀礼上のひとつの形式として注目される。

信者主体の儀礼に「戒壇めぐり」といわれるものがある。本尊の厨子のある瑠璃壇の下の闇の回廊を壁づたいに手さぐりでめぐる儀式で、入口と出口が並列して一周という型をとっている。白緒のわらざうり、経衣きょういを着用し、死装束で念仏を唱えてめぐるとこの儀礼は再生儀礼と解釈されるが、この「めぐる」といった儀礼のパターンも前述の聖なる価値の固定化に関連している。

まつりの基本的モチーフとして「迎え〓送る」という型が指摘されるが、信仰対象の権威化、固定化の過程は、聖なるものへのアプローチの仕方にくつかの型をうみだしている。

善光寺の月例の儀式は一日から三十日までそれぞれ仏日が定まり、一日、十五日、二十八日の朝事には、天台宗、浄土宗ともそれぞれ大御膳だいごぜんという仏供をそなえる。この三日日は月の運行を規準とした朔と望の祭日と関係しているようである。天台宗では、十五日に大般若経転読が行われる。

月例の仏日はつぎのとおりである。

- | | |
|--------------|-------------|
| 一日——定光仏 | 二日——燈明仏 |
| 三日——多宝仏 | 四日——阿閼仏 |
| 五日——弥勒仏 | 六日——二万燈明仏 |
| 七日——三万燈明仏 | 八日——薬師如来 |
| 九日——大通智勝仏 | 十日——日月燈明仏 |
| 十一日——勸喜仏 | 十二日——難勝仏 |
| 十三日——虚空藏菩薩 | 十四日——普賢菩薩 |
| 十五日——阿弥陀如来 | 十六日——陀羅尼菩薩 |
| 十七日——日月淨明德仏 | 十八日——觀世音菩薩 |
| 十九日——日光菩薩 | 二十日——月光菩薩 |
| 二十一日——無尽意菩薩 | 二十二日——施无畏菩薩 |
| 二十三日——得大勢至菩薩 | 二十四日——地藏菩薩 |
| 二十五日——文珠菩薩 | 二十六日——薬上菩薩 |
| 三十七日——廬遮那仏 | 二十八日——大日如来 |
| 二十九日——薬王菩薩 | 三十日——釈迦如来 |

善光寺の年中行事はつぎのように整理することができる。

越年の儀礼

6	5	4	3	2	1	月
30 15	15 4	15 15	24 21 18 15	15 3	25 15 7 2 1	日
盂蘭盆会 大般若転読	大般若転読	7月15日まで 日中法事(11時)	彼岸入(9時) 彼岸中日(9時) 彼岸結願(9時)	大般若	大般若転読	修正会(15時) 七日間
	伝教講法要		彼岸入(9時)			天台宗の儀式 記念儀式
		7月15日まで 日中法要(12時)	彼岸入(11時) 彼岸中日(11時) 彼岸結願(11時)			浄土宗の儀式 記念儀式
			御会式(11時)		法然上人御忌	
				節分会 (戦後新設)	七草会 謡初め	両宗による儀式 季節儀式
						記念儀式

善光寺の年中儀式

12				11			10			9			8		7					
31	28	21	第 申ノ 日二	10	7	1	24	15	5	15	15	5	30	15	1	15	14	31	30	13
				十夜会15日まで 大般若転読 伝教大師報恩会			大般若転読 御会式(9時)			大般若転読 9月30日まで 日中法要(11時)			大般若転読 墓施餓鬼(9時)							
貴々念仏 9日まで															品川法要(10時)					
							十夜会15日まで 御会式(11時)			9月30日まで 日中法要(12時)			墓施餓鬼(16時)		孟蘭盆会					
										念仏回向					品川法要(11時)					
お松はやし おかま祈祷 御越年式 おそなえつき おすすはらい お松たて				おしめはり																

右図にみられるように善光寺の年中行事は、天台宗、浄土宗がそれぞれ独立した儀式をおこない、ほとんどまじわることがない。同じ主旨の儀式（主に彼岸法要などの季節儀式）の場合は、執行の日付あるいはおおくは時刻をずらして行かない、それぞれ独自の儀式（主に宗祖の命日などの記念儀式）の場合は別仕立てで行っている。現在年間の定期儀式の数はほぼ同数で、儀式に要する時間もほぼ同一である。天台宗が本尊の戸帳の開閉帳の権利を所有しているために、天台宗の当番奉行が浄土宗の各儀式に戸帳の開閉を行うということに参加しているが、両宗は強い緊張関係で平行を保っている。

二

越年の儀式において、平常平行関係を保って、交わることをない二宗は、役割分担というかたちで一連の儀礼に参加することになる。年中行事表にしるしたように越年の儀礼は十二月一日の「おしめはり」から一月下旬の「お駒送り」に到るものであるが、一覽してわかるように「御越年式」が「お煤払い」に先立って行われるなど解釈に苦しいものが多い。また儀式の内容も「天台の法式」「浄土の法式」といったパターンではわりきれない習合を示している。山内では越年の個々の儀式について「天台中心のもの」「浄土中心のもの」といった漠然とした意識で、古来のしきたりとして役割分担を守っている。

一連の越年の儀式は、詳細にしらべると、つぎのような二つの異った儀礼の重合として解釈することができる。

△ A V 天台宗の無量寿供と、浄土宗一山とくに堂童子役がつとめる庚申の越年式が習合した儀礼。

△ B V 天台宗の修正会に浄土宗一山が燈明衆として給仕役をつとめる儀礼

善光寺信仰と庚申信仰との結びつき、とくに現在の浄土宗一山との結びつきは歴史学的に興味ある問題であるが、

現時点ではその資料を欠き全く不明である。堂童子は、浄土宗一山の僧が交代で年番としてつとめる役名で「年男」ともいわれている。

一連の年越儀式を(A)(B)に類別すると左図のとおりである。

(A)に類する儀式については、十二月第二申の日の夜半におこなわれる「御越年式」をとりあげ、(B)に類する儀式については、元旦の朝の「朝拜式」と、修正会の最終日にあたる「七草会」をとりあげ、越年の儀礼の構造と機

1		12			月
7 1		31 28 21	第二の 申の日	10 1	日
おひまち おこまおくり		おしめはり お松はやし おかま祈禱 御越年式			A 天台宗の無量寿供と浄土宗の庚申の越年式が習合した儀式
朝拜式 ↔修正会 七草法要		おそなえつき おすすはらい お松たて			B 天台宗の修正会に、浄土宗が燈明衆をつとめる儀式

能といった面で論述をすすめるように思う。

(A)天台宗の無量寿供と浄土宗一山とくに堂童子役がつとめる庚申の越年式が習合した儀礼

十二月の第二の申の日の夜半に行われる「御越年式」にさきだつて、「おしめはり」(十二月一日)「お松はやし」(十二月十日)「釜祈禱^{かまご}」(御越年式の三日前)「おからこつくり」(御越年式当日)といった一連の儀式がおこなわれる。その概略をのべると、

「おしめはり」||十二月一日朝、その年の堂童子役の自坊(浄土宗)の表玄関へ、しめをはる儀式で、法事後、赤飯振舞と、上座から下座へ、下座から上座へと三巡する酒席がもうけられる。肴の内容、食事法など細部にわたる規定がもうけられている。

「お松はやし」||十二月十日、堂童子ならびに浄土宗一山の僧は、天台宗本坊大勧進玄關脇の大松の幹に、本堂裏山(大峰山、ないしおはなやまと別称されている)から切り出した枝松を新縄でくくりつけ、大勧進で用意した酒と洗米をふりかける儀式である。儀式後、大勧進において院代(大勧進住職の代役の意で、天台宗奉行がつとめる)から初穂と饌米を授与される。

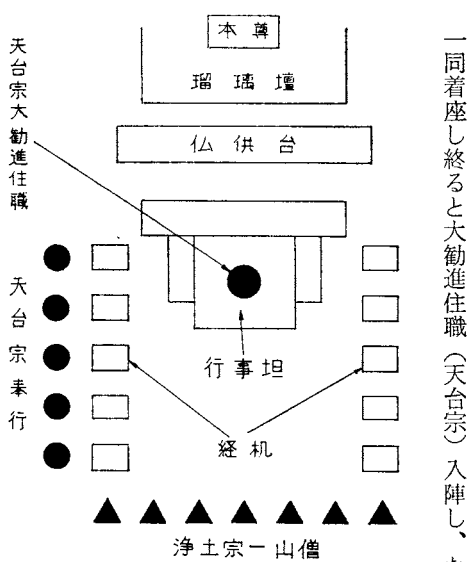
「釜祈禱」||御越年式の三日前、正月本堂へ供進する供え物を調進するための釜を新設する行事であるが、現在は日常使用する釜を祈禱している。堂童子自坊へ天台宗院代が出向き、釜の前で他見を禁じて加持を行う。終了後、形式性の強い酒席とそば振舞が行われる。

「おからこ作り」||御越年の当日、午前九時、浄土宗一山の僧は堂童子自坊に集まり、黒衣に覆面して餅をつき、小さな椀形のもの(おからこ)二百個と、米粉をねって豆粒大のまゆ形のもの(ねねつぶ)多数をつくる。

「御越年式」

十二月第二申の日、午後十時、堂童子は浄身、火切をして、おからこ箱を背負う寮房、狭箱を担った道心と共に自坊を出て、仁王門北裏の大黒天・三宝荒神を祈念して本堂前に至る。この時本堂々番は、堂内および境内のあかりを完全に消し、すべての扉をとじる。御供所（神仏分離令以前は本堂裏に年神堂があった）へ移り、浄土宗一山の僧とともに、白麻の襦袢のような浄衣と、白布の頭巾を着用して、無言の裡に大黒天・庚申に、天下泰平、堂房長久、伽藍安穩、仏法興隆、寺中繁昌、五穀豊就を祈念する一連の儀式を行う。

御供所（年神堂）の儀礼を終え、一同、浄衣のまま本堂へ向う。堂童子は本尊仏供台に、神酒、小折木からおからこ二つ、ねねつぶ五粒、煎豆十粒に、飯少々を盛り、これを大折木に載せてかざりつける。午前二時、天台宗五奉行、浄身の上、色衣五条袈裟を着用して昇堂、左廻りようにすわる。



一同着座し終ると大勸進住職（天台宗）入陣し、ただちに行事壇へのぼり、無量寿供を徹音で行法する。無量寿供は、天台宗の密教の行法で、そのおおよそは、浄身、浄道場、啓白・発願のあと諸仏・諸神・諸霊を招来、密教的時空間を創造し、そのなかで供養・祈願を行い、送仏して終るのであるが、発願の内容はつぎのとおりである。

- | | | | | |
|------|------|------|------|------|
| 至心発願 | 唯願大日 | 本尊界会 | 極楽化主 | 弥陀善逝 |
| 観音勢至 | 諸天薩埵 | 三部五部 | 諸尊聖衆 | 外金剛部 |
| 護法天等 | 護持仏子 | 所願成辨 | 一天奉平 | 四海静謐 |
| 日月清明 | 風雨順時 | 五穀成就 | 万民豊楽 | 当山安穩 |
| 伽藍栄久 | 僧坊繁昌 | 諸人快樂 | 及至法界 | 平等利益 |

大勸進住職が行事担でこの行法を行う間、天台宗奉行・浄土宗一山僧は徹音で心経の読誦をくりかえす。心経七卷が終るをまわって、堂童子は本堂正面奥の中央の柱（来迎柱あるいは守屋柱といわれ、本堂内にあって唯一の角柱である）の前に南面して立ち、樹入の煎豆を東・南・西北に向けて三度づつまく。続いて南面して天・地に向けて同じく三度まき終ってもとの座にかえる。同時に大勸進住職は降座して天台宗奉行とともに退陣する。

午前二時半、本堂東の昇降口を開き、院代（天台宗奉行）と堂童子と浄土宗一山僧は廻縁に出て「四門固め」をおこなう。浄土宗脇僧は、一山の各僧に吹散におからこ二つ、仏飯少々、煎豆数粒をそえてわたす。院代と脇僧は、背負子におからこ箱を載せて背負った道心をつれて東口に東面して立つ。院代は錫杖を振っておからこを加持し、東方に向けて祈念する。つづいて南方・西方・北方と廻縁を一巡し、それぞれ南口（正面）、西口・北口で同様の祈念をおこなう。これを「四門がため」という。この間、浄土宗一山僧は闇の中を境台に散って、石燈籠・建物・木の根のかけなどに吹散のおからこを供えて祈念を行う。これを終えて一同再び本堂内々陣へかえり、心経三巻読誦して堂内の儀式を終了する。午前三時半頃、浄土宗一山は堂童子とともに御供所へかえる。つづいて堂童子は院代・大勸進・大本願へ祝儀への出席の案内を出す。院代・両寺執事が御供所へ入り、案内に従って正面に院代と大勸進執事、右脇に堂童子、左脇に大本願執事が座し、浄土宗一山僧は年脇順に左右交互に座す。祝儀は雑煮、冷酒三献、煎茶とすすみ、ここで浄土宗一山僧は白の浄衣を色衣にかえる。院代発音し

一花ひらくれば天下みな春なれや

よろずよのなお安全ぞめでたき

とうたい、一同唱和する。大勸進執事が発音して謡曲、千秋楽をうたい以後座をくずして祝宴。宴のころあいを見て一同起立し、院代・堂童子・堂童子後住（翌年の堂童子役）大勸進執事、大本願執事の順で胴上げを、「わっよい

く」と大声で行う。この時、御供所の戸障子を乱打し、本堂では鐘をつき太鼓をうちならして祝儀一切を終了する。

御越年式のあと堂童子と後住は正月十五日まで本堂へ参籠し、天台・浄土の朝事に両住職の出向え、見送り、仏飯のあげさげなど給仕役をつとめる。十六日の朝、堂童子は大勸進へ赴き、堂童子役を無事つとめあげた旨を報告し自坊へ下参する。このあと「おひまち」「おこまおくり」の行事がつづく。

「おひまち」 〓堂童子明けのあと吉日がえらばれ、院代、天台宗一山僧、浄土宗一山僧、大勸進、大本願両執事、堂童子の親戚知人が出席して、院代の加持祈祷のあと法衣をとって祝宴がひらかれる。余興を被露し、夜半までにきわうがこれを「大番振舞」ともいっている。

「おこまおくり」 〓善光寺本堂の東北約二キロに駒形嶽があり、その頂上近くに駒弓神社がまつられている。古くは御越年当日この神社から駒形を持参し本堂内にかざり、二月一日、駒形を送る行事であったが現在は儀式に用いた祭具を焼却するだけである。この行事をもって一連の儀式は一切を終了する。

(B)天台宗の修正会に浄土宗一山が燈明衆として給仕役をつとめる儀礼

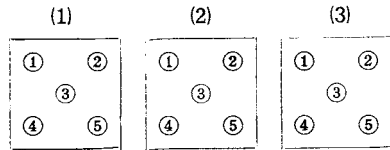
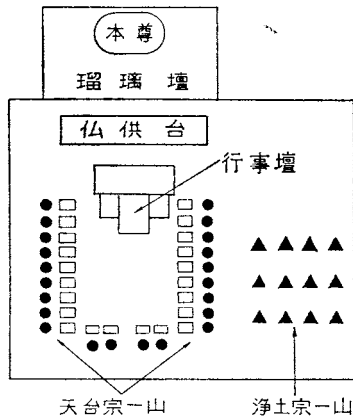
「朝拜式」「修正会」「七草会」に先きだって正月の用意として「おそなえつき」「おすすはらい」「お松たて」といった一連の儀式が行れる。

「おそなえつき」 〓十二月二十一日、午前八時、浄土宗一山僧は堂童子自坊に集まる。一定の形式に従った朝食の後、沐浴・覆面して、女人禁制の上、もちをつき、朝拜式に本堂にそなえるおかざりをつくる。事後、おそなえに三礼して儀式をおわるが、それぞれ、陽形や陰形をつくり坊内にちらしておき、身寄の者ともども笑い興ずるのが習慣になっている。

「おすすはらい」 十二月二十八日、本堂の一年一度の大掃除が行れる。朝事後、天台宗奉行五名、堂童子、後住は法席につき、読経後、第一の戸帳（閉帳中）の阿弥陀如来・観音・勢至両菩薩にあたる位置を瑠璃壇の外から、一文の長さの太い青竹にはおきのようにわらを結びつけ、しめと小松をつけたもの（酒摩という）で、それぞれ三度づつ上下に払う。この後、堂童子と後住は大勧進へ向い、富士の間で院代の頭上に酒摩を三度上下する。定められた献立について冷酒三献の後、祝儀をうけて退出する。これらの儀式後、実質的な大掃除が行れる。瑠璃壇は天台宗奉行、内陣、内々陣は浄土宗一山が分担する。掃除終了後、浄土宗一山は御供所で酒宴を行う。

「お松たて」 十二月三十一日の朝、堂童子は本堂向拝の角柱の中央に一本松の切り口を地面に接して立て、下・中・上の三カ所を新縄で三まき・五まき・七まきする。この日おそなえかざりをする。十二月二十一日についた丸輪の餅を大きなものを下に順次五つを重ねその上に小豆・大豆・銀杏・きんかん・栗・かやの実・胡桃を杉原紙でつみ紅白の水引で結んだつみと、豆柄・串柿（三本）・昆布を同様につんだつみを置き、手前に橙を一個おく。堂童子が用意したこのおかざりを、天台宗奉行の手で瑠璃壇内にかざる。儀式後、堂童子は大勧進・富士の間で、院代臨席して祝儀をうける。

「朝拝式」 元旦の朝、天台宗の常日の朝事に、浄土宗一山が白の浄衣で双盤を鳴らし念仏を唱和するという形で参加して行う儀式である。堂童子は給仕役（仏供の準備・燈明の管理・仏飯の準備・分配など）をつとめる。堂童子は朝拝式に先立って、控の間に喰積、仏供台に三個の仏供を備える。喰積は洗米を三方に盛り、その上に銀杏、粟、かやの実をならべ、正面左右にみかんを置き、中央にかし昆布の輪巻をたて、足代として心松を立てるのである。如来前の仏供台はつぎのとおりである。



- (1) ① 芋(輪切り) 青菜
 ② 大根・人參
 ③ ごぼう(丸)
- (2) ① 蓮根、しいたけ
 ② 人參(丸) 他は(1)と同じ
- (3) ① 蓮根、しいたけ
 ② 人參(丸) 他は(1)と同じ
 ③ ごぼう(丸) 他は(1)と同じ

朝拝式の次第はつぎのとおりである。午前零時、堂童子は双盤を鳴らし堂番はこれに合わせて妻戸壇の太鼓を打つ(寢覚の太鼓という)。つづいて本堂西廊の晚鐘を打つ(開堂の鐘という)。これで本堂正面の扉がひらき、境内の大鐘が百八声(除夜の鐘)をならす。全山僧侶昇堂。堂童子はこの時、天台宗一藤僧に年頭の挨拶を行う。天台当番奉行は堂童子に命じて大勸進住職へ案内を出す。大勸進住職昇堂(天台宗奉行・堂童子が所定の場所へ出向える)。奉行の間に堂童子は茶をはこび、大勸進住職に年頭の挨拶をおこなう。浄土宗一山行事坦わきに並び双盤をうちならし念仏をとまえ、朝拝式がはじまる。衣鉢は白麻長素絹、袈裟は着用しない。

天台宗一山下座より入堂、最上座一藤職入堂で双盤は打ち上げ。衣鉢は色衣長素絹、七条袈裟着用。妻戸壇の双盤にて第一の戸帳開帳して天台宗の常日の朝事開始。第二の戸帳・開・閉帳・第一の戸帳閉帳して朝事を終了する。この間約三十分。堂童子はただちに如来前の仏飯をさげ臨席の全僧侶にこれを分配し終って、天台宗一山、浄土宗一山の順に退堂して朝拝式を終了する。

「修正会・七草会」 修正会は正月元旦から七日まで、浄土宗午前十一時、天台宗午後三時にそれぞれ奉修する正月の中心行事である。

とくに七日午前二時から行われる七草会は善光寺の正月儀礼のうちもっとも重点が置かれる儀式である。七草会は元朝の朝拝式と天台宗の修正会が結合した型のものと考えられるため、ここでは七草会の次第を略記する。

午前二時、堂童子は双盤をうち、堂番は妻戸壇の大太鼓を打鳴らす。これとともに境内の大鐘百八つを打つ。全山の僧昇堂。大勸進住職昇堂（堂童子出向え）浄土宗一山は浄衣を着用して、朝拝式におけるように行事壇の横に並び双盤を打ち念仏を唱和する。天台宗一山は色衣長素絹・七条袷袈着用し本尊前・開山前に焼香して法席に着座する。

一藤職着座で双盤がやむ。一藤職行事壇に登ると第一の戸帳開帳。大勸進住職瑠璃壇にのぼるとき第二の戸帳が開帳される。これより常日の朝事（約三十分間）。この間、堂童子は仏供、仏飯を仏前にそなえる。第二戸帳・第一戸帳閉帳して定式を終える。ここで瑠璃壇内の燈明（ローソク六基）をすべて消し、真闇の中に油火二基に着火して第二戸帳を開帳する。大勸進住職は行事壇へのぼり阿弥陀経を徹音にて誦誦後・無量寿供（越年式のとおり）をはじめ。堂童子は金剛杖を天台宗一山に配布する。金剛杖は勝軍木の若木（約二尺五寸）の上部の皮をむいたもので、天台宗一山はこれをもって戒壇へ入り板壁を強打し終って大声をあげる（鬼おどしともいう）。祈願文はつぎのとおりである。

至心發願 常住三宝 弥陀三聖 摩尼宝印 揚枝香水 靈驗勝利 護法諸天 倍增威光 聖朝安穩 天下泰平
 国家靜謐 当寺封強 除災興樂 伽藍安穩 興隆佛法 寺中繁昌 諸人快樂 乃至法界 平等利益

天台宗一山掃座し、般若心経の誦誦をくりかえす。この間、大勸進住職は無量寿供につづいて御印文加持を行う。

この御印文は大勸進が保管する金銅の印であるが、七年に一度開帳される前立本尊（本尊が秘仏であるためにこの仏像をかわりに開帳する）を鑄造した折りの残り金銅とつたえられるものである。それを金襴の布でつつみ、長さ二尺六寸五分、太さ二寸三分の勝軍木の先につける。牛王杖ともいわれているが、堂童子は加持したこの牛王杖をもち、阿弥陀如来、観音・勢至両菩薩に対して三度つつ第二の戸帳のそれにあたるところに印文をおす。東南・西・北へ向

つて三度づつ南面して天・地に三度づつ、大勸進住職の背に三度おす。この後、印文を牛王杖からはずし、この頃昇堂する大本願住職の額に、続いて天台宗一山、浄土宗一山の順に全僧の額におす。心経読誦のうちに大勸進住職退堂する。終つて天台宗、浄土宗一山退堂して儀式を終了する。印文は正月十五日間、参詣の信者の額におされるが、これは「ご印文ちょうだい」といわれ十五日間信者は列をなす。

三

ガスターはその著『THE SPIS』で、古代近東の神話・儀礼を論及しているが、季節儀礼（年中行事）のモチーフとして

(A) からにすること (Emptying)

(B) 満たすこと (Filling)

の二つを指摘してゐる。⁽¹⁾ ねらに

一、禁欲の儀礼 (Rite of Mortification)

二、浄化の儀礼 (Rite of Purgation)

三、強化の儀礼 (Rite of Invigoration)

四、祝いの儀礼 (Rite of Jubilation)

の四つをあげ、とくに越年の儀礼にこれらの機能的特質が顕著にみられるとしている。またファン・ジエネップは儀礼の構造を、「分離」、「移行」、「再結合」という三つの段階に分けている。⁽²⁾ リーチは、これをさらに整理して「時間の表象に関する二つのエッセー」の中で、祭の中の三つの局面、A 形式性 (formality)、B 仮装 (masquerade)、C 役割

顛倒 (Tole reversal) を指摘し、祭は A、B、C または C、B、A の順序に時計の振り子のように聖なる時と俗なる時を繰り返すものとしている。

儀礼の定型化がすすみ、しかも僧侶だけが参加する善光寺の越年の儀礼と大衆の参加を前提とするいわゆる祭との比較は問題があるが、ガスターのいう正月儀礼の特徴ならびに、リーチの儀礼の局面をこの一連の儀式はきわめて特徴的に示している。十二月第二の申の日の越年式に関係する一連の儀式をみると、「おしめはり」、「お松はやし」、「おかま祈禱」、「おからこ作り」、「御越年式」、「おひまち」、「おこまおくり」といった儀式は、それぞれ、法会と齋会、あるいは精進と会式からなりたち、形式性の強い局面と乱痴気騒ぎに近い局面とをあわせている。たとえば「朝拜式」にそなえる「おそなえつき」においては、参加者は女人禁制の上、沐浴覆面して、餅をつき、そのあと、陽形、陰形をつくって笑い興じるなど、強い形式性と、乱痴気騒ぎの二局面を端的に示している。

第二申の日の「越年式」にあつては、本堂における、戸を締切り、消燈して、鐘・鉦を打たず微音で修する無量寿供の法会と、ご供所に移ってからの、雑煮(解斎の食事と解釈されている)・祝言の唱和・千秋楽の唱和・胴突きあげ、そして最後の堂内外の鐘・太鼓・戸障子の乱打といった祝宴はこの二局面を特徴的に示している。また、「おしめはり」、「お松はやし」、「おからこ作り」、「おかま祈禱」といった儀式と、「越年式」における参加者の沐浴、出宅の際の火切り、本堂内外陣のしめ切、消燈といった手順はガスターの指摘する「浄化の儀礼」であり、無量寿供、東・南・西・北・天地への三度づつの打豆、本堂回廊における東・南・西・北への祈禱は、「強化の儀礼」であり、ご供所における先述の雑煮にはじまる酒宴、並びに「おひまち」、「おこまおくり」の儀式は「祝いの儀礼」と考えることができる。

またエリアードは周期的な儀礼の筋書きを、

(1) 罪障消滅、浄罪、罪の告白、悪霊の祓い、村からの悪の駆除

(2) 火を消し、また点火する

(3) 仮面行列（仮面は死者の靈魂をあらわす）死者を迎え入れ、御馳走し（饗宴など）最後に死者を地域の境・海・

小川まで見送る

(4) 二つの適対集団の闘い

(5) カーニバル・サトゥルヌス祭の幕間狂言、常规の逸脱（オルギー）

の五つに分けさらに正月儀礼について、「いずれの正月も時間の初めからの再開始、すなわち、新しい天地創造、天地開闢のわざの反復である⁽⁴⁾」としている。

善光寺における儀式をみるに、「お松はやし」は松が象徴する生命体を育成する儀式と解釈することができる。また「おかま祈祷」は、浄化の儀式であると同時に、生活の基本的手段としての竈を新設する儀式である。「越年式」は、平常、善光寺如来が安置され、浄土とされる本堂に、庚申が「招迎、鎮送」される儀式で、一年の初めの豊穰予祝と考えられるが、善光寺においては庚申は「歳神」とされる。瑠璃壇内にそなえられるおかざりは一種の年桶^{としがけ}と考えることができ、歳神のトシは時間の区切りとしての「年」であるとともに年穀の稔（トシ）でもあり、稲霊から発達した農耕神とされているが、「越年式」の場合、歳神は先祖霊としての性格がつよくみられる。稲の豊穰儀礼と祖先祭とが結びつく契機は柳田国男の説によれば、稲の守護神と祖先神が同一人格として観念されていたことにある。「越年式」の際、仏前に供えられ、また境内の所々に置かれる「おからこ」、「ねねつぶ」は祖霊への供物と考えられ、「先祖正月」としての色彩がみられる。また、「越年式」における「静寂」から「騒擾」への転換、「朝拜式」「七草会」における燈火の消滅による闇と、その中の油火への点火の儀礼は、祝宴における上・下座をといいた酒盛

りとともに正月儀礼としての特徴を端的にしめしている。

平素・別々の儀式を行っている天台・浄土の二宗が越年の儀式については役割分担という型で、とくに天台宗院代奉行と浄土宗堂童子役は、強い緊張関係を示す。これをただちに祭における二集団の対立と解釈することはできないが、たしかにこの儀式を通してそれぞれ仲間意識を強固にし、またそのために現在観察できる儀式は、江戸末（安政年間）の記録からはほとんど変遷をみせず。歴史学的に興味のある問題を提示している。

注

- (1) Gaster, Theodor H. *THESEPIA*, New York, 1961.
- (2) VAN GENNEP, Arnold. *The Rite of Passage*. (English trans.), Chicago, 1960.
- (3) Leach, E. R. *Two Essays concerning the Symbolic Representation of Time*, London, 1961 (青木保訳山口昌男編『未開と文明』所収、昭和四十四年、平凡社)
- (4) M. Eliade. *Myth of the Eternal Return* (English trans), 1949. (堀一郎訳『永遠回帰の神話』一九六三年、未來社)

書評

高崎直道著

『如来藏思想の形成』

——インド大乘仏教思想研究』

昭和四九・三、春秋社刊

江島 惠 教

「一切衆生に如来藏すなわち如来たるべき因があるという説」(本書一三頁)がいわゆる如来藏思想であるが、インド仏教史におけるこの思想についての研究は近年急速に進歩し、多数の研究成果が我々の前に提示されている(本書末尾「文献目録」参照)。言うまでもないが、この如来藏思想を体系的に展開した『宝性論』のサンスクリット本がジョンストンによって校訂出版されたこと(E. H. Johnston, *The Ratnagotravibhāga Mahāyānataratāntra*, Patna 1950)が、その重大な契機となっている。今ここで取り上げようとする『如来藏思想の形成』の著者高崎直道は先年この『宝性論』の批判的な英訳、分析を公表し(*A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra), Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*, Roma 1966) 学界に新しい刺激を与えた。L. Ronson (II), vol. XI, No. 1, 1968, p. 36f.)、服部正明(本誌一九五号、一九六八年一〇一頁以下)等によってそれに寄せ

られた書評、さらにはシュミットハウゼンによる『宝性論』の原文本に遡及しての論評(WZKSA, Bd. XV, 1971, S. 124f.)は、あるいは『宝性論』の正確な理解を期そうとするものであり、また原典批判研究をより徹底しようとする意図をもっており、高崎の研究が如何に歓迎され注目されたかを示している。この間に、ルエックは『宝性論』研究を下地とし、『宝性論』以降の如来藏思想、特にチベットに伝えられた如来藏思想の解釈展開を追跡した大著を刊行し(D. S. Ruegg, *La théorie du tathāgatagarbha et du gotra, études sur la soteriologie et la gnoseologie du bouddhisme*, Paris 1969)。ヨーロッパにおける斯学の研究水準の高さを我々に教えしめた。このルエックの研究は高崎に本書の執筆を思い立たせたという(はしがき)。ルエックが『宝性論』以後の学説体系の研究を主としたのに対し、本書は如来藏思想の形成期に焦点を絞っている。高崎の前置(*A Study*)の訳註等に散見し、また他の諸論文(本書iii頁参照)で既に推進されてきた、『宝性論』と他の関係文献に関する研究成果が本書の基礎になっている。著者自身はルエックの研究が刺激になったと言うが、それはあくまで、如来藏思想形成の背景を各個の論文によってでなく、全体的、組織的に敘述するような動機を与えたものと解すべきであろう。

さて簡潔に内容を紹介しておこう。全体は序論(一一—三六頁)、第一篇(如来藏思想の形成)(三七—三六六頁)、第二篇(如来藏思想前史)(三七七—七四二頁)、結論(如来藏思想形成史)(七四三—七七九頁)によって構成され、末尾に関係

論文目録、索引、英文梗概が附されている。

序論は八如来藏思想Vをどのように規定するかをまず論じ、「1『宝性論』において組織・体系化されている思想、2一切衆生に八如来藏Vすなわち、仏たるべき因があると説く思想、3その背景は八如来藏Vという觀念の形成に遡って求められるべきであり、またそこに限定される。4仏教思想史上においては、衆生に成仏の可能性を広く認める大乘仏教の中において、かつ、空説(Sūnyavāda)との対比において出現したものである」とする。これは如来藏思想の枠組をあくまで『宝性論』に求めようとするもので、それを可能にしたのは、前著(A Study)の序論・附論に見られるように、現行本の中に新古の層を見る著者の原典批判と内容分析である。特に空説との対比をここに明確に持ち出しているのは重要であろう。この作業仮説的な規定を拠り所として関係文献を精査し、如来藏思想の形成過程を明らかにすることが本書の研究目的とされる。ここでその対象になる文献を著者は三グループに区分する。(1)『宝性論』所引の八如来藏Vを説く経論。(2)『宝性論』に引用はなくても、他に八如来藏Vの語が使用され、八如来藏思想Vが述べられている経論。(3)『宝性論』所引もしくは所引でない経論で、八如来藏Vの語の使用のない、しかし八如来藏思想Vの形成に重要な役割を果たしたもの。著者は第(1)、第(2)のグループを如来藏思想形成史、第(3)のグループを如来藏思想形成の前身とみなし、それぞれを第一、第二篇で検討することになる。

第一篇八如来藏思想の形成Vはこの第(1)、第(2)グループの文

献を対象とするが、『如来藏経』『不増不減経』『勝鬘経』を『宝性論』が極めて重要視している点で「如来藏系経典の三部経」と呼び、『如来藏経』がまさに如来藏を経典の題名とし、「一切衆生は如来を蔵とする」と宣言する点で重要な位置を占めることを明らかにし、後の二経が「一切衆生は如来蔵をもつものである」とこの理論づけをその役割としていたこと、『如来藏経』からこの二経への理論的な発展の過程、一乗説の加味等を論じる。他の経典もそれぞれの相互の関連についての用意周到な距離測定に基いて取り上げられているが、問題になるであろうことは、『涅槃経』の取り扱い方である八如来藏V(八如来の胎、胎児)というかなり比喩的な、したがってインド人の好みにあつた表現を抜け出て、この経典が八仏性Vというはるかに抽象度の高い表現を採用している点に、著者はその重大な思想的意味を認める。そして『涅槃経』を一全体として見た場合、「三部経」の間に見られた新古の層がその中に入り混っていることを指摘し、『涅槃経』の成立、構成についての検討を後日に委ねている。したがって著者の論述は原典批判の点で限界を設定しつつ、しかも慎重に展開されてはいるのだが、この経典が如来藏思想史上重要な位置を占めていることが著者によって強調されているだけに、それだけ余計にこの個所の行論にも足りなさを感じるの筆者のみであろうか。

第二篇八如来藏思想前史Vでは、先に著者によって区分された第(3)グループの文献が対象になり、その意味では時間的にも、論理的にも如来藏思想形成の「前史」に遡及することにな

る。取り上げられるのは『般若経』『法華経』『華嚴経』さらに『智光明莊嚴経』等の多数にのぼり、それは同時に如来蔵をめぐる自性清浄心、種姓といった諸概念の前史を諸文献の中に追跡し、かつ先行するインド大乘仏教思想との関連を明確にする意図をもっている。如来蔵思想は『般若経』に見られるような空説に自己を対置しつつ、それを批判的に継承することを自認しているし、しかも「一切衆生」に、例外なく、如来蔵 \vee \wedge 仏性 \vee のあることを基本的主張としているが、その前提となるものは一乗の思想であるとし、著者は『般若経』と『法華経』を如来蔵思想の二源泉とする。したがってここでは、いわゆる大乘仏教思想の基本路線がどのような論理的連関によって如来蔵思想と結びつくのかが具体的に検証されるが、それは著者の該博な知識に支えられて、理解の深さを知らせてくれるのである。

書 評

結論 \wedge 如来蔵思想形成史 \vee は、上來取り上げられた諸経典が中国に伝えられ訳された過程と、前二篇における分析結果とを重ね合せて、そこに訳経史から見た如来蔵思想の変遷を「I \wedge 如来蔵 \vee 系經典群の成立、II 唯識説との交渉と論典による組織化、III 密教との結合」の三段階と見ている。さらに翻って著者は、如来蔵をめぐる諸概念、すなわち種姓、自性清浄心、界、法身、最後に如来蔵の展開を全体的に俯瞰し、「如来蔵説關係諸概念展開表」として纏め、またこれに基いて「如来蔵系經論系統図」(七六九頁)を作成している。この系統図は著者苦心の作であり、しかも如来蔵思想史の複雑な様相を見やすくした

ものとして高く評価されるべきである。

これを見ても感じられることであり、また著者が第二篇第四章 \wedge 如来蔵とアーヤ識 \vee ですでに展望しているように、あるいは本書において残された問題として指摘しているように、如来蔵思想は本書で扱われた形成期、『宝性論』を経て、第二期としてはアーヤ識を立てる唯識思想の中に吸収されていく。如来蔵思想は一切の衆生が仏になる可能性を保証してはくれたが、その可能性の面を強調しすぎ、衆生の中にあるその可能性が現実には穢れた状態にあることについての観察を欠く傾向をもっている。そしてそれは心識論の問題と密接に関連し、その側面を補完すべく如来蔵がアーヤ識に位置を譲った、という展望を著者はもっていると理解される。したがって、如来蔵とアーヤ識とを結合した『楞伽経』が著者の次の研究テーマとして浮び上ってくるであろう。

以上概観したように、著者が如来蔵思想の形成期に関連して取り上げる經典は多数、広範にわたるわけであるが、例えば、『涅槃経』の取り扱い方に看取されたように、個々の文献に関する原典批判において多少欠ける点がある。しかしこれは企図された「如来蔵思想の形成」の叙述の範囲を越えるものであり、また著者自身序論でその点方法上限界のあることを断っているところでもある。例えば近年の平川彰等による初期大乘經典の研究と併せて考えた場合、著者がそれに続く諸經典の成立、相互の関連を、方法上の限界を自認しながらも思想史的な観点から克明に追求していること、このことはこの分野におけ

る今後の研究の指標とすべきものと言えよう。

なお、△残された問題Ⅴ（七七二―七七四頁）として指摘された諸点は著者の次の研究への伏線であり、新たな展開が期待される。これに関連して附言すれば、パウイヤの『思釈炎論』第四章で、部派仏教の立場から大乘仏教の特質を十二点にわたって列挙する際（Peking, Dsa 169a-b）に、大乘が如来の常住性、如来蔵によって遍満されていること、アーダーナ識を説くことをそれに加えているが、これなどは、ルエックが『宝性論』の伝統が十世紀まで断絶していると考えているのとどう関連するか注目されよう。

最後に、著者は本書の基礎となった論文によって東京大学文学博士の学位を受け、さらに本書が学士院恩賜賞の対象になったことを附記しておきたい。

戸田義雄著

『宗教と言語』

昭和五〇年三月 大明堂

井上順 孝

本書はあとがきに記されているように、一節を除き既に学会誌に発表されたものを、「Ⅰ分析のための言語理論と宗教現象」「Ⅱ宗教の論理・祭儀と言語表出」「Ⅲ日本民族の宗教感覚と言語特性」の問題領域に類別し適宜アレンジして成ったものである。従って緻密な考証を重ねて結論を導いていくといった目的のものではなく、宗教と言語というテーマに係わる著者の発想法ないし研究視点というものを幾つか提出することを目指したものと云える。

まず順を追って著者の着眼した点を述べていく事にする。「Ⅰ分析のための言語理論と宗教現象」は、「Ⅰ宗教言語の分析」、「Ⅱ知覚世界と言語現象」、「Ⅲ宗教思想の構造」に細分されている。「Ⅰ宗教言語の分析」においては、ものの気付き方述べ方には幾つかのカテゴリーがあり、それに対応する意味の局面が展開されることが述べられる。即ち宗教的なものの気付き方には宗教的なもの言い方、そして宗教的な意味の局面が対応しているものであり、このことは科学的なもの、芸術的なものについても同じように言えるのである。この前提から出発し、神学における「説明の眼」と「心の眼」という二つの立場の間での論争を通して、著者は「宗教的なものいい方、

語り方の基にある宗教的なものの気付き方、『宗教的な心の眼』とは、一種の『意味付けの操作』ではないだろうか（一六頁）という着想を得る。そしてこれは解釈活動と定義づけられる。それ故神学的断言、宗教的教説はこの解釈活動に根をおいて生じた言語活動とされる。さてここに解釈活動を必ずしも伴わない知覚作用として「生な実感」という言葉が提出される。この両者の区別に著者はマサチュセッツ州ブルックラインでの暁天礼拝に参加した際の体験を例として挙げている。昇りゆく太陽を見て参列者たちはこれを神の子イエスの復活の姿として見て勇氣を覚えたのであるが、この昇りゆく太陽を「・・・として見る」のが解釈活動と説明される。これに対し著者は昇りゆく太陽に「神々しい」という実感を抱き、これを「生の実感」としている。しかしながらこの点については、著者の実感とされるものも著者自身の解釈活動の影響を免れていたとは言い切れぬであろうという疑問が残る。さて、こういった宗教言語活動の局面から宗教現象が二つの型に分けられている。「一つは、解釈活動の枠組み、意味付けの操作が強く、かつ組織的である宗教である。今一つは、この枠組が稀薄であって、強いていえば、日常語の語体験の中で、宗教的なものを、ほのかに構成しているという型の宗教である。」（三〇頁）そして神社神道のような民族信仰は後者の型に入り、宗教倫理性は乏しいが、実感信仰としての働きをもつとされる。

「2 知覚世界と言語現象」では、「言語が自然を切り取る」という現象に注目を与えている。即ちそれぞれの文化伝統は感

覚情報を選択しているということである。この自然の切り取り方、濾過の仕方という観点から日本人の宗教性を眺めて、「かくて、神や自然、また、己れを除くあらゆる人間存在を2人称とする時、日本語の文法型式は一人称をこれらの2人称と共存態において、融和をはかることを志向するから、日本語の文化内容である宗教、道徳、芸術等は、等しく1人称・2人称の融一状態に極まり、聖と善と美の価値は共通の起源に根ざすとみられるのである」（四六頁）と結論づけている。

「3 宗教思想の構造」では、宗教的思考の特性について、J・ワッハ、A・C・クナドソン、R・トムソン等を引用しつつ論じ、「いのちの幸の拡充」をめざす、目的志向性をもった行動的思考が宗教的思考としている。そしてこの志向行為は、言語的表出によってより充実度と深化度さらに理想性を増して、生甲斐感を強化する役割を担うことになる。

「Ⅱ宗教の論理・祭儀と言語表出」は「1 言葉の成就」、「2 宗教的発想と言語」、「3 祭儀と言語表現」に細分されている。「1 言葉の成就」には「宗教における言語シンボルの機能」という副題がついており、カッシーラーのアニマル・シンボリカとしての人間の規定に拠りながら、シンボルを操る生き者としての人間の特色が、そのまま宗教現象の特色を形造るのではないかという見通しを立てている。そしてバビロニア神話のマルドク、旧約聖書の創世記等の例をひきながら、神的なものはいかに「言われし事が成る」という言語機能によって見出されていたとする。更にこの「言われし事が成る」という機能は「書かれ

し事が成る」と展開し、新約聖書においてイエスの死というある意味では破壊・不条理とも呼ぶべき箇所は、それが「聖書に書かれし事の実現されんがため」という表現により、不条理が不条理でなくなっているとされる。「書かれし事の成る」の機能の今一つの例として日蓮の場合が挙げられる。日蓮が受ける数々の苦難は、法華経第十三「勸持品」にみられる法華経流布者の受くべき苦難の数々に既に予言せられていたものと、と認識することで日蓮の自己超越が達成されたと見做されるのである。

「宗教的発想と言語」には、「イエスの死をめぐる『東』と『西』」という副題がついており、イエスの死と復活という歴史的事件の理解の、ヘレニズム圏と日本における相違を問題としている。福音書の作者達がイエスの十字架の死を、彼の生涯を貫く信仰の至高最大の現れとみる解釈を成熟させたのに比し、隠れ切支丹の「經典写本」では、これがイエスが生まれるに当って死んだ四四、四四四人の幼児に対する償いであったとする理解がなされていると指摘する。他方、ヨハネ伝に見られる葡萄の木のとえから、接木の理を内村鑑三が理解する仕方に注目して、彼が「日本的キリスト教」ととなえた論理を追っている。

「3 祭儀と言語表現」には「宗教言語『キリストを着る』の分析」という副題をつけて、ロマ書、エペソ書、ガラテヤ書等に見られる「キリストを着る」という表現を祖上に乗せている。そしてこの表現が意味を持つてくる儀礼的背景を探りながら、「キリストを着る」は、「キリストの衣服を着る」の約語

であり、それはさらに「キリストなる生體の皮を着る」という原始感覚を基底にするとし、この表現は未信者にとっては隠喩でも、入信者には奥義ではなかったかと推測している。またこの言語表現をめぐる問題が、地中海地域にキリスト教が受容される契機、逆にそこから受ける制約を暗示するものと把握している。

「Ⅲ 日本氏族の宗教感覚と言語特性」は「1 補助用言『みる』と直接経験の表出」に始まるが、ここでは日本人の言語習慣のうち、宗教的な物の気付き方、物の思い方、即ち宗教的発想に対する言語構造のかかわりが扱われている。そこで取り上げられたのは、見てみる、聞いてみる、の「みる」という補助用言で、この「みる」は主体が客体に相対し、自主的 direct 経験を示す語として用いられていたと推測している。

「2 擬態語と清浄感」では、日本の自然環境と神道との係わり、四季の移り変わりが著しい風土では神の属性もまた固定化されなかったこと、また「中今」という言葉に象徴される神道の現世重視について触れられている。

「3 アンシンか、アンジンか」には「安心論をめぐる宣長と篤胤」の副題が与えられており、「安心」の語の読み方を介して本居宣長と平田篤胤の死後観の対比が論じられている。著者は「安心」にアンシンとアンジンの二通りの読み方が可能であるとして、前者の読み方に被投性 (Geworftheit)、安心感を、後者の読み方に企投性 (Entwerfenheit)、安心観を対応させている。そして『直毘霊』の趣旨は大変結構だがお手前の安心が書

かれていないという質問に対し、「小手前の安心と申すは無き事に候」と答えた宣長の立場を被投性型安心感と把握し、他方、「人死てその魂も該とともに、いはゆる黄泉に帰く」とした宣長の説にあきたらず、黄泉は「よもつ」であり、穢い所だが、泉は「よみ」であり、靈魂のゆく清浄な世界であるとして、魂のゆくえについて一応の結論を得た篤胤の立場を企投性型安心観と把握しているのである。

最初に述べておいたように、この書は本来一つの固定的テーマを追求したものではないから、一貫した視点というものを摘出するのは難しいが、全体を通してほぼ共通してみられる傾向というものを二、三以下に掲げてみる。第一に著者の立場は宗教学的な方向であって、数々のテーマを追いながらも、そこに自らの宗教観を展開させているという点を指摘できる。言い換えるなら、問題としたテーマの分析方法に力を入れるというよりは、このテーマはこういう解釈が可能だというその読み込みが強調されていると言えるのである。第二は、著者のその解釈活動を示す際に、要点を強調する為によくキイタームを提示している点である。例えば、宗教の研究者の基本的立場を「説明の眼」か「心の眼」かと捉え、宗教的字句に対する受けとり側の評価を「隠喩」か「奥義」かと把握し、また宣長と篤胤の死後観の問題を「アンシン」か「アンジン」かと提出するが如きである。第三は、考察を進めるに当たっての比較される宗教現象として、キリスト教と神道の事象が多く引き合いに出されている点である。聖書中の記事がしばしば引用される一方、

隠れクリシタン、内村鑑三、日蓮等は、つまるところ、日本的なるものの体現者として登場してくるのである。これは「宗教と言語」の係わりを一般的な問題として扱う際には一つの弱点にはなりかねないのであるが、著者の関心の在り所を示すものと理解できよう。

ところで著者は神道研究者であるが、日本的伝統に深い興味を抱く著者が「宗教と言語」というテーマに係わったということとは、一つの象徴的意味を持ち得るであろう。日本において言葉は、「言魂」に対する信仰のレベルで伝統的に意義を有すると同時に、新宗教においても、多々指摘される所謂「語呂合わせ」による教義の説明ということに関して問題となってくる。

これらは全く、単なる語呂合わせ以上の意味を持たぬものもあるが、いちがいにそう言い切れず、何らかの視点の切り換えの役割を果たすことも少なくないと考える。この点については著者は語呂合わせとされるものも「これらの言葉に反応する当事者の主体的な受けとめ方は、日常言語のレベルをこえて機能しているのである」(六四頁)と簡単なながらも適確に叙述している。従ってこの点は、宗教と言語についての個別テーマとして今後更に問題とされるべき課題のように思われる。

さて著者は「はじめに」のところで、「宗教思想は、主として言語という文化手段を不可欠の要素とする個人的社会的現象であるから、何より先ず、言語現象との関連から『宗教思想の成立、構造のメカニズム』を分析したいと考えた。」(二頁)と述べ、「宗教思想学」の樹立を志していることを表明している。

この宗教思想という場合に、それが特定の宗教思想なのか、一般的宗教思想なのか未だ明確となっていないうらみを残す等の問題はあるとしても、本書は「宗教と言語」という壮大なテーマへの足掛りとして興味深い書であると言えよう。

○九学会連合理事会

○日時 昭和五〇年七月二六日(土) 午後五時

○場所 茗溪会館

○出席者 藤井正雄、柳川啓一が当学会より出席した。

○議題 昭和四九年度会計報告

地理学会へ引き継ぎを行ない、これによって宗教学会
は当番学会としての責任をすべて終了した。

○選挙管理委員会

○日時 昭和五〇年八月二五日(月) 午後二時―三時半

○場所 本郷学士会館一号室

○出席者 安津素彦、小口偉一、中川秀恭、仁戸田六三郎、
柳川啓一、脇本平也

○議題 昭和五〇年度日本宗教学会評議員選考委員選挙有
権者資格認定について

評議員選考委員選出内規に基づいて九五九名を有権者
として認定した。

尚、八月一三日が会費納入の締切日であったが、郵便
事情など考え合わせ、委員会当日までに払い込みのあ
った者についてはこれを承認した。

執筆者紹介

小林 恵一 関西外国語短期大学教授

宮元 啓一 日本学術振興会奨励研究員

井狩 弥介 京都大学助手

山ノ井 大治 大正大学講師

江島 惠教 法政大学講師

井上 順孝 東京大学助手

Structuralisme Linguistique et Exégèse Biblique

Keiichi KOBAYASHI

La Bible, canon du christianisme, est, elle aussi, un des livres en tant qu'elle se compose de la langue. Or, la langue a, selon les linguistes, deux aspects contrastants : phase synchronique et phase diachronique. Pourtant, la recherche scientifique de la Bible qu'on a employé jusqu'aujourd'hui était historique, disons diachronique ; elle manquait de l'intérêt au domaine synchronique.

Ce manque indiquant aujourd'hui, nous sommes obligés de développer notre étude en considérant l'aspect synchronique. Mais la méthode structuraliste que Lévi-Strauss a employé au domaine de l'anthropologie ne s'applique pas directement à la Bible ; celle-ci s'est formée—à la différence des mythes apparus dans les oeuvres de Lévi-Strauss—du souci diachronique.

Pour résoudre ce problème, il est nécessaire de faire la distinction entre le niveau de l'analyse structurale (exégèse) et le niveau de l'interprétation structurale (herméneutique). Car, l'analyse structurale s'applique à n'importe quel récit, tandis que l'interprétation structurale s'applique seulement aux récits qui ont le trait net synchronique. A ce point, la remarque de P. Ricoeur est pertinent.

Concernant l'exégèse de la Bible nous apprécions, pour des raisons ci-dessus, l'analyse de R. Barthes, J. Starobinski et nous en introduisons des exemples.

La conclusion à laquelle nous sommes arrivés par la suite de la vérification de ladite analyse est assez affirmative : elle peut contribuer au développement de la recherche scientifique de la Bible sous condition qu'elle collabore avec les études du domaine diachronique.

A Study on Natural Philosophy in India

—Vaiśeṣika Theory of *pākajotṭatti*—

Keiichi MIYAMOTO

The philosophy of Vaiśeṣika School is characterized by its realism and pluralism in its *padārtha* doctrine. *Padārtha* is literally what is meant by a word and further means not only concept or category, but what exists, or entity. Particularly in Vaiśeṣika School, this is regarded as component elements which compose the universe and divided into six kinds, i. e. substance, quality and so on. Though this division is quite effective in explaining many phenomena systematically, it is bitterly criticized from empiricistic points of view (especially of Buddhists) that we cannot distinguish substances from qualities in our perception, or that we cannot imagine substances which do not possess qualities. *Pākajotṭatti* means the production of new qualities by the force of fire. In the process of *pākajotṭatti*, after the disappearance of the previous qualities, at that moment before the production of the new qualities, there appear the earth-substances which possess no qualities peculiar to themselves. This suggests a curious *aporia* in Vaiśeṣika philosophy and leads to the conclusion that “realism” in this school should be called “concept-realism” rather than be regarded as “naive realism”.

The Agnicayana Rite and the Early Upanishads

Yasuke IKARI

In the last group of Vedic literatures, the Upanishads, we find many passages which show the traces of ideas and speculations of ritual thought developed in the Vedic ritual literatures of preceding periods. In this article, the writer takes up those ideas on Agnicayana rite and try to investigate how the Brāhmaṇa speculations on it are reflected and developed in the early Upanishad literatures. The Brāhmaṇa texts on this rite show the culmination of the development of the mythological and speculative thoughts elaborated among ritual priests and their speculations have exerted great influence on later Upanishadic thought not only in its homology based upon ritualistic thought but also in its peculiar terminology.

Two Upanishadic passages are discussed here: *Taittiriya Upaniṣad* 2. 1-6 and *Maitrāyaṇīya Upaniṣad* 6. 33. Through the comparison between Agnicayana ideas in Brāhmaṇas and those observed in above two Upanishadic passages, an internalization of the rite is noticed in the latters. While the latters follow the structure scheme of the fire-altar construction of Agnicayana rite, they modify formers' mythological interpretation on it in the typical Upanishadic way; those layers of the fire-altar are interpreted not any more as external ones but as internal, mental stages of a man which finally leads to the highest spiritual state, that is, the unity with *brahman*.

Etsunen (New Year) Rituals of Zenko-ji Temple

Daiji YAMANOI

Zenko-ji Temple, located in Nagano-city, was founded in the 7th century. The temple is famous as a pilgrimage place and even nowadays attracts about 5 million pilgrims every year. The temple now belongs to *both* the Tendai and Jodo sects. This is a very distinctive form of a Buddhist temple in present Japan. For every Buddhist temple is supposed to belong to only one sect since the Tokugawa feudal regime. Looking closer at religious activities of Tendai and Jodo priests, we see that they separately perform usual services such as regular chanting of sutras and the like. It is only at fewer occasions that they are cooperative with each other in performing rituals. One of them is *Etsunen* (New Year). *Etsunen* ritual-complex has a very complicated character in the sense that it borrows many elements from other religious traditions such as Taoism and folk-beliefs. In its syncretic whole, however, we can see the structure common to other New Year Festivals like those indicated by T. Gaster, M. Eliade and E. Leach. When we also take considerations of the roles in *Etsunen* rituals ascribed to Tendai and Jodo priests, we find that the relationships between the two sects are not necessarily cooperative but rather in tension.