

鈴木大拙の年譜における誤りと空白

——第四高等中学校・小学校教師時代——

浅見 洋

〔論文要旨〕 本稿は、鈴木大拙の十七歳から二十歳まで、即ち、第四高等中学校、小学校教師時代の年譜を問題にしている。というのは、これまでのこの時期の年譜は、空白が多く、不十分なばかりでなく、新資料に基づいて判断する限り、ほぼ全面的に訂正する必要があるからである。新資料とは、(1)「第四高等中学校一覽」、(2)「第四高等中学校成績原簿」、(3)「飯田小学校沿革史」、(4)「美川小学校沿革史」等である。

(1)、(2)によって、大拙が第四高等中学校の予科で、貧困のため落第したこと、学友西田幾多郎等と結成し、切嗟勉勵したと伝えられた「我尊会」に加わっていなかったことが明らかになる。(3)、(4)によっては、飯田、美川両小学校在職期間、越中国泰寺における最初の参禅の時期とその機縁の訂正が求められる。

また、訂正された年譜に基づいて青年大拙の歩みを再構成すると、晩年の大拙の思想と活動の萌芽が、既にこの時期の生活や苦悩の中にあることが明らかになる。

〔キー・ワード〕 鈴木大拙、禅、年譜、我尊会

序

思想史上の巨人たちの経歴は、可能な限り実証的資料に基づいて、正確に記されることが必要である。それは単に、思想形成、人格形成の正確な時期という問題ばかりでなく、その背後にある生活環境・生活体験への洞察、理解が、当の思想、人格を理解する上で、極めて重要だからである。

「世界の禅者」鈴木大拙の場合、これまで最も信頼されてきた年譜は、大拙の高弟古田紹欽、秋月龍珉両氏の手になるものである。大拙が十七歳から二十歳まで、即ち第四高等中学校在学中、飯田、美川小学校教師時代の年譜、伝記的な記述、辞典類の紹介等も、概ね、両氏の年譜を踏襲し、或いは、これに基づいている。古田氏によれば、鈴木大拙の右時期年譜は、以下の通りである。⁽¹⁾

明治二十年（一八八七年） 十七歳

九月、石川県専門学校は第四高等中学校と改称、同校予科三年に編入さる。

明治二十一年（一八八八年） 十八歳

九月、第四高等中学校本科一年に入學す。（中途退学。）

明治二十二年（一八八九年） 十九歳

石川県珠洲郡飯田町飯田小学校高等科英語教師となる。

明治二十三年（一八九〇年） 二十歳

四月八日、母、増歿す（六十一歳）。

「明治二十三年四月二十八日より同二十七年四月二十七日マデ四ヶ年間、小学校英語科教員タルコトヲ仮免許ス」(石川県知事)。

五月 「任石川県石川郡高等科美川小学校訓導」(石川県)、「五等下級俸ヲ賜フ」(石川県)。

この頃、富山県国泰寺に行き参禅す。

明治二十四年(一八九一年) 二十一歳

一月 「美川小学校訓導依願免本官」(石川県)。

この頃上京す。

秋月氏による年譜(『鈴木大拙の言葉と思想』)は、古田氏のものより簡略であり、より多くの文献がこれを踏襲している。⁽²⁾

一八八七年(明治二十年) 十七歳

石川県専門学校付属初等中学を卒業、この年学制改革となり、西田幾多郎らと共に、新制の第四高等中学予科三年に編入されたが、まもなく家計の都合により中退する。

一八八九年(明治二十二年) 十九歳

能登の飯田小学校の代用教員となる。

一八九〇年(明治二十三年) 二十歳

加賀の美川小学校訓導となる。

以上の二つの年譜の最も大きな相違は、第四高等中学校の中退時期に関する記述であり、他はほぼ同一といっていよい。また、これらの年譜は、年代上、空白が多く、不十分なばかりか、新たに見出された数点の資料に依って判断す

る限り、ほぼ全面的に改める必要がある。

この小論の目的は、新しく発見された資料によって、青年大拙の年譜を訂正し、これによって大拙の人格形成に於いて最も重要であり、かつその人生の方向を決定づけたと思われる、この時期の青年大拙の心の軌跡をより明確にすることを意図している。

一 第四高等中学校退学と我尊会

明治十九年四月、文部省は学校令を公布し、中等教育は中学校令、高等中学校令によって規定されることとなった。その内容は、一府県一校を原則とした尋常中学校の設立と、全国を五区に分け、各区一校の高等中学校の開設を骨子としていた。第四高等中学校は石川県専門学校、石川県甲種医学校を母体として金沢に設置された。この際、両校の在校生の大部分は、改めて二十年十月に入学試験を受けて、学力相応の学年に編入されたのである。志願者総数百四十二名、入学者は本科一年六名、予科第一級十六名、第二級二十四名、第三級四十二名の総計八十八名であった。同年十月二十六日、文部大臣森有礼を迎えて開校式が挙行され、翌二十七日から専門学校の校舎を利用して授業が開始された。その中に、専門学校からの編入生鈴木貞太郎も含まれていた。

第十八章 生徒姓名 (明治二十年十月調)

理科第一年

伍長 井上友一 石川 松本文三郎 全 松井喜三郎 同

現在、金沢大学付属図書館に残されている二十年度（明治二十年十月～二十一年七月）の『等四高等中学校一覽』の『生徒姓名（二十年十月調）』（参照 資料一）には、貞太郎の名は西田幾多郎、藤岡作太郎等の名と共に予科第一級に見いだされる⁽³⁾。上級の本科、理科第一年には、Z項の発見者木村栄や印度哲学者松本文三郎等が、下級には憲法学者清水澄、外務次官倉知鉄吉等が名を連ねている。貞太郎は『鈴木大拙全集』の年譜のように九月に予科三年にはなく、十月に予科第一級に編入されたのである。更に、右年譜のより重大な誤解は第四高等中学校中退に關してである。

金沢大学文学部学生課に保管されている明治二十年度の『第四高等中学校成績原簿』（参照 資料二）でも、貞太郎の名は予科第一級に見出され、成績判定は十六人中最下位で落第（平均点四五・七）である。この判定は「学年末試験点」が数学三角法を除くと全科目零点であることと、百点満点の行状点が全てマイナスされたことによる。行

木村 栄	同	高崎勇次郎	全	内田雄太郎	同
豫科第一級					
藤岡作太郎	石川	西田幾多郎	全	伍長 田良吉	同
長谷川貞一郎	石川	川越宗孝	同	鈴木貞太郎	同
松寺竹雄	同	横山正誠	同	伍長 福島淳吉	同
米山良輝	同	坂井乙吾	同	宮本己一郎	同
伍長 大橋永頼	同	岡三治郎	同	岡島克照	同
亀田外余次郎	同				

(資料一)

(6) 鈴木貞太郎						
落第					16	
第一學期	第二學期	第三學期	平常平均点数	試験業點	評業年點	
80	55	0	45	0	30	
90	95	0		0		
73	72	33		0		
77	69	75	74	0	49	
35	68	83	62	0	41	
					45.7	
					457	
					0	
科業ヲ休マントシテ 教員ヲ欺ク					-5	
無届欠					-90	
遅刻					-5	
					-100	
					457	

(資料二)

状点のマイナスは、無届欠席が九十点、遅刻が五点、「科業ヲ休マントシテ教員ヲ欺」いたための五点である。極度の貧困の中にあつた貞太郎は、退学を決意して欠席がちになり、学年末の試験を受けなかつたものと思われる。晩年に、大拙は、次のように述懐している。「やめたのは、授業料が出せなかつたのだ。こんな暮らしをやつてゐては、到底長持ちができませんといふので、やめなくちゃならんことになつたんだが、今考へて見ると、その授業料といふのが月に十銭ではなかつたかと思ふ。」⁽⁴⁾しかし、三学期の平常点の大部分は記されており、他の中退者たちのように、中退、或いは退学との書き込みもないことから、二十年度末(二十一年七月)までは在籍していたと考へてよい。後述するように、二十一年八月には飯田小学校に勤め始めているので、落第と同時に正式な退学の手続きがなされたと推測される。このため、二十一年度の『一覽』(二十一年十月調)中には、本科は勿論、予科にも彼の名前を見いだすことができない。彼自身『自叙傳』で「私は予科を卒業しないでやめてしまつたのだ」と述べているのである。⁽⁵⁾それにも関わらず、本科入学という誤りが修正されずに現在に至つたのは、不可解と言わざるを得ない。また、秋月氏の年

譜のように高等中学校編入後、間もなく中退した、とするのも不正確であることは言うまでもない。大拙がその生涯で手にした卒業証書は、石川県専門学校付属初等中学校のもののみであった。

本科入学という誤解は、大拙に関する文献のみならず、西田幾多郎や藤岡作太郎についての伝記的な記述の中にも影響を与えている。例えば、西田の文献には、しばしば次のような表現が見うけられる。「明治二十一年、十八歳。

先生は、第四高等中学校第一部一年に在学しておられる。翌二十二年五月、級友藤岡作太郎（東圃）、松本文三郎、鈴木貞太郎（大拙）、金田（山本）良吉らと我尊会を結成し、文集を作り、互いに切嗟勉励した。」⁶「我尊会」とは、

良吉が「同趣味の数人が文会を作り、各自の文を一ヶ月に一回づつ持ちより、一冊に綴ちて廻覧批評した」と紹介しているように、回覧紙上で文章や詩歌を作り、相互に批評を書き込み合うとともに、題を定めて論説を披露し合うような文会であった。結成時は、『我尊会有翼文稿』の扉に、有翼（西田の雅号）自身の筆で「此會始于二十二年五月

終翌年七月」と記されている。⁸とすれば、我尊会は鈴木貞太郎中退後に結成されたものであり、同級生の貞太郎と西田幾多郎等がこの会で切嗟勉励したとするのは明らかに誤りである。それ故、金田良吉は我尊会の説明を次のように

続けている。⁹「その会員で今尚存命中には上級生の松本文三郎博士、西田君、前明治専門学校友田鎮三君位かと思ふが……。」もし、大拙が我尊会会員であるならば、積極的な著作活動の真中にあった大拙の名が抜け落ちること

はないであろう。（この文は昭和十五年に書かれている。その時大拙は七十歳である。）貞太郎が我尊会に属していたとする誤りは、彼が本科に入学し、西田等と机を並べていたとする年譜の誤りに影響を受けているのである。

また、大拙と我尊会の結びつきを窺わしてきたものとして、『有翼文稿』の「与鈴木兄」と題する二首の漢詩がある。¹⁰

晚風微動清涼催 明月懸空似玉珠

哲学妙玄人無職 清宵月下夢韓囚

除去功名榮利心 独尋閑処解塵襟

窓前好読道家冊 日明清風払俗塵

貞太郎には、若い頃から脱俗の風があり、恵まれない境遇にありながらも、勉強と思索に耽る日々であったようである。この詩が書かれた頃は、後述するように、美川小学校に勤務しており、週末ごとに金沢に帰宅していた。だからといって貞太郎を我尊会の一員とすることはできない。というのは、西田は、明らかに我尊会の一員でない者に対しても「与——兄」と題する詩を文稿に記しているし、漢詩中の「独尋閑処——」とは、会員たちとの交流の輪の外にいる貞太郎の姿を想像させさえもするからである。『我尊会有翼文稿』の中にある多くの批評は雅号で書されているので、誰のものか確定することは困難であるが、少くとも、貞太郎のものと思われるものは存在していない。また、あれほど沢山の我尊会の思い出を記した会員たちの中にも、我尊会と大拙の関係を窺わせるようなものはない。⁽¹¹⁾大拙自身も回想の中で、専門学校時代に藤岡等と作った『明治餘滴』については言及しているが、「我尊会」については何ら記していないのである。

二 最初の参禅

貞太郎は「我尊会」に属していなかった。しかし、彼が西田、藤岡、金田等、近代日本の思想界・文学界の逸材たちと友情を育んだのが、石川県専門学校、第四高等中学校在学中である事は疑いようがない。その交流は彼らの高

弟をして「傍で見ている羨しいほどであった」と語りしめるほど麗しいものであった。この仲間たちの二十年度の『成績原簿』には、揃って「科業ヲ休マントシテ教員ヲ欺ク」という書き込みがあり、各人五点マイナスされている。⁽¹³⁾「青年の客気に任せて豪放不羈、何の顧慮するところなく振った」という西田の回想のごとく、若者たちは縦横無尽に、かつ一致団結して行動した。寡黙で、重厚な印象を受ける晩年の彼らからは想像しがたい青春の「齟齬」である。書き込みの幾つかには（本）と署名されていることから、記入者は英語、地理、理財学等を担当した教官本間六郎であると推察される。本間は角帽に金ボタン、白馬に跨がって登校したという新進の文学士であった。しかし、その語学力には問題があり、若者たちの反抗と嘲弄の的となったと思われる。また、西田の回想によれば、仲間たちは兵式体操の時にもしばしば抵抗を試みた。創設時の第四高等中学校は、校長の柏田盛文を筆頭に薩摩人が重きをなし、規則づくめで武断的な雰囲気か漂っていた。加賀の藩校明倫堂の流れを汲み、家族的で学究的であった専門学校出身の生徒たちには甚だ耐え難いものようであった。大拙は後に「気風の上で薩摩の人と加賀の人と合はなかったの知らんが柏田といふ校長に對して大分みな反感を持ってゐたやうだ」と述べている。⁽¹⁵⁾大拙の退学は貧困を主因とするが、金田、西田の退学は、薩摩隼人森有礼を頂点とする明治政府の教育政策に対する反発であったとも考え得る。老境に至って、西田は「私といふものができたのは、高等学校時代の友人関係であると思ふ。それが今日まで私といふものの基礎となつてゐる様に思ふ」と述べ懐している。⁽¹⁶⁾貞太郎の人格形成に関しても、この時期の友人関係は見過ごすことができない。

加えて、禅者大拙にとっては、友人関係以上とも思える、もう一つの重要な出会いがあった。貞太郎の在学と前後して専門学校、高等中学校で数学、理科と、時に英語を担当した北条時敬との出会いである。後に東北帝国大学総長、学習院長等を歴任するこの希有の教育者は、生徒たちに坐禅を奨励、鼓吹したのである。北条は、東京帝国在学

中、大拙の師ともなる鎌倉円覚寺の今北洪川の下で参禅しており、時折、禅会を催していた。最も熱心な参加者は西田であった。禅会には西田哲学の形成に大きな影響を与えた越中の国泰寺管長雪門が、月毎に招かれていた。貞太郎は、直接この会に参加しはしなかったが、雪門の噂を聞き、国泰寺を訪れた。

金沢から国泰寺の所在地高岡までは徒歩と馬車で一日がかりの旅であった。誰の紹介状も持たず、北条が活字本にしたという白隠の『遠羅天釜』を一冊持っていった。雪門は生憎留守で、一〜二日、雲水の言うまま坐禅をなした。雪門に会った時のことを大拙は次のように述べている。『遠羅天釜』といふのは、やさしい本のやうだが、禪宗用語があり、文字のわからんことがいくらでもある。それで、これはどういふ意味ですかといふやうなことを聞いた。さうしたら雪門和尚が大いに怒って、そんな馬鹿なことを聞いてどうするんだといふやうなことで、一遍に叱られた。⁽¹⁷⁾ほとんど収穫のない四〜五日間の参禅体験であった。

古田氏の年譜のように、この最初の参禅を明治二十三年（二十歳）の頃とすることは誤りと思われる。次の二点からである。一つには、この参禅は北条が金沢で禅会を催していた頃の出来事だということである。北条は、大学院入学のため二十一年の九月十日に第四高等中学校の職を辞し、第一高等中学校に転じている。⁽¹⁸⁾第二に大拙が回想の中で「家を離れて遠いところに出たのは生まれて初めてだった⁽¹⁹⁾」と述べており、高岡より遠方の飯田で教師になる（二十一年八月）以前であることは明らかである。それ故、大拙の最初の参禅は中退直後、或いは中退を決意した頃とるのが妥当だからである。更に、国泰寺への参禅が二十一年頃とすれば、しばしば伝えられてきたように、坐禅への発心は、母の死（二十三年四月）を機縁とするのではない。むしろ、学業中途にして挫折せざるを得ない己の運命に対する問い掛けこそが機縁ではなかったか。大拙自身、次のように述べている。「私が十七か、十八の頃、こうした不運が自分の業（Karma）について考えさせはじめた。それから私の思索は哲学的、宗教的問題へと変り始めた。私の

家族が臨濟禪に属していたように、私がいくつかの問題の解答を禪に求めたのは自然なことであった。⁽²⁰⁾（英文）筆者（訳）中退という貞太郎の人生における「業」は父良準の死（明治九年、貞太郎六歳）、明治維新に於ける武家社会の崩壊にまで溯る。鈴木家は先祖代々加賀百万石の上席家老本多氏の待医だったのである。一時期、貞太郎はこうした問題の解決を基督教に求めている。⁽²¹⁾しかし、結局は先祖の宗教へと回帰し、その中で解決を求めようとした。それは貞太郎自身の意志によるものであったが、ここに、北条や友人たちの影響を見過すことはできないであろう。

三 飯田小学校教師時代と蛸島

助手

五円

明治二十一年八月 二十二年一月解職

鈴木貞太郎

（資料三）

従来、貞太郎が飯田小学校に奉職したのは、明治二十二年（十九歳）だとされてきた。こうした解釈がなされてきた根拠は、大拙自身の次のような回想にあると思われる。「徴兵検査は、學校をやめてしまつて、やはり小學校の先生をしてをった時に受けたな。小學校の先生になったのはその前だから十九歳の時かな。⁽²²⁾しかし、現在の飯田小学校に保存されている『沿革史』には、「助手、五円、明治二十一年八月、二十二年一月解職、鈴木貞太郎」（資料三、参照）と記されている。この資料を信ずる限り、貞太郎は中退後、時をほとんど経ずして金沢を離れており、これまで年譜で、貞太郎が勤め始めたとする二十二年には、一月早々、既に職を離れているのである。十八歳の時である。

珠洲郡飯田町は奥能登の中心地であり、当地の小学校には郡内で唯一の高等科が設置されていた。当時の高等科に

は選択科目として英語があり、貞太郎は英語担当の助手として任用された。授業生、或いは助手の資格は、師範学校下等科以上の卒業生で、年齢十七歳以上であり、任命権は郡区長にあった。彼の在学していた石川県専門学校の前身の一つが師範学校であったため、その初等中学科を卒業していた彼は資格を満たしていたのである。就職の世話をしたのは、飯田の隣村、蛸島の小学校で校長をしていた長兄元太郎であった。⁽²³⁾

元太郎、貞太郎の兄弟は蛸島村の漁師上野豊左エ門家に止宿し、貞太郎は、木枯の吹き荒ぶ秋から冬にかけての内浦を、飯田まで歩いて往復した。飯田と蛸島の道程は約一里である。上野家は漁村蛸島の網元であり、当村随一の素封家畠山家の分家である。現在の畠山家は無人であるが、その宅地は間口廿三間半、奥行廿六間、約六百坪の広大なもので、他に普通蔵、嫁蔵、米蔵、土蔵二棟等が現存し、往時の豊かさを偲ぶことができる。鈴木兄弟はこの邸宅にしばしば招かれたようである。『自叙傳』には「蛸島の漁を取る本元……、今も一度行って見たいと思ふことがある⁽²⁴⁾」が、それは大きな家なんだ。この畠山といふところへ時々呼ばれてでかけていったことがある」と記されている。当時の家主は、蛸島村の初代村長になった畠山雄之助氏であった。学友たちから遠く隔たった寒村にあって、この有力者からの招待は貞太郎にとって、大きな慰めであつたに違いない。

畠山家は、いつの頃からか、上野家と号してきたので、村民たちは転訛させて「ウエンニヤサマ」と屋号を用いていた。分家の上野はこの屋号を姓として用い、また、近隣にある真宗寺院上野山光行寺の名称は、寺領が上野家の寄進によることを示している。貞太郎が蛸島に住んでいた頃の寺の住職は英壽證氏であり、住職の息子嚴友氏と鈴木兄弟の間には親交があった。嚴友から唯識派の書『百話問答』の教えを受けたことが大拙の回想記中に記されている。⁽²⁵⁾ 嚴友は、当時の奥能登では希に見る博識で、漢詩を能くし、英独仏語にも通じていた。⁽²⁶⁾ 更に、彼は東本願寺の第一回留学生としてオックスフォードに学んだ梵語学者、南条文雄と親交があったばかりか、文雄のライバルとして留学期

補者名簿にも名を連ねたという。蛸島では大拙が英語を教え、嚴友が主に漢詩を教えたと伝えている。

当時、寺の裏には権左エ門（浜田姓）と呼ばれる駄菓子屋があり、鈴木兄弟もしばしば菓子を購入した。晩年の大拙が、菓子代（十六銭）を支払っていないのを思い出し、使者に当時の代金に相当する金子を持たせた処、使者は代金を渡さず戻って来た。というのは、この駄菓子屋が、水産会社をはじめ、教社を経営する蛸島随一の資産家になっていたからである。その為、少額の金子では失礼と、大拙自身の手になる色紙を送ったという。宗教家大拙の心暖まる真実に触れる思いのする逸話である。

大拙は、とりわけ、『日本的靈性』以降、真宗の妙好人の発掘に力を尽くした。「浄土系信者の中で特に信仰に厚く徳行に富んで居る人を妙好人と云って居る。彼は、学問に秀でて、教理をあげつらふと云ふがはの人ではない。浄土系思想を自らに體得して、それに生きて居る人である。」⁽²⁷⁾妙好人の一人に、珠洲郡宝立町檀原の栃平ふじがいる。

宝立は飯田から、蛸島とは逆方向に一里の道程にある。大拙は奥能登の地で、大地に根ざして生きる素朴な真宗の信者たちに数多くめぐり会ったのであった。

その時期までに、彼は幾点かの禪書に触れ北条、雪門等とも出会っている。とはいえ、青年大拙の身の周辺には、なお、真宗との関係が色濃く漂っている。秘事法門の洗礼を受けたという母、⁽²⁸⁾蛸島の光行寺、後述する美川の徳證寺等である。そこで、日頃、彼がふじのように素朴な阿弥陀への信仰に生きる人々と接触したことは疑う余地がない。こうした生活体験は、貞太郎の後年の傾向、即ち禅思想と浄土系思想、とりわけ、真宗思想が究極に於いて共通するという立場、或いは『教行信證』より『歎異抄』を評価する姿勢となつて表われていると思われ⁽²⁹⁾る。

四 美川小学校教師時代

明治二十二年の新春早々、半年余りで貞太郎は蛸島を離れた。これには、二つの理由が考えられる。一つは、兄元太郎の転任である。転出先は明らかでないが、二十一年末に蛸島小学校長の職を離れている。恐らくは金沢、或いはその近郊に移ったのであろう。というのは、二十二年七月十五日に、元太郎の妻が女兒を死産し、埋葬した記録が、鈴木家の菩提寺（金沢市本多町、瑞光寺）に残されているからである。今一つは貞太郎自身が加賀の能美郡美川小学校に新たな職を得た事である。美川は金沢から五里ほどの距離にあり、病気がちで、老いつつあった母の住む実家からは能登の飯田に比して、遙かに近かった。

明治二十二年

一月十四日 安西与三男ハ簡易科美川小学校補助教員ヲ命ゼラル（月俸六円）ヲ命ゼラル

全廿五日 鈴木貞太郎ハ高等科美川小学校英語教師（月俸八円）ヲ命ゼラル

(資料四)

美川で職を得た時期は、これまでの年譜では、二十三年五月とされてきた。「明治二十三年四月二十八日ヨリ同二十七年四月二十日マデ四ケ年間、小学校英語科教員タルコトヲ仮免許ス」（石川県知事）と記された仮免許状と、「任石川県石川郡高等科美川小学校訓導」（石川県）「五等下級俸ヲ賜フ」（石川県）とする任命証が残存しているからであろう。二十三年四月に仮免許を受けた貞太郎が五月に美川小学校に訓導として採用されたと解されてきたのである。しかし、美川小学校の『沿革史』には二十二年度一月二十五日の日付で、「鈴木貞太郎ハ高等科美川小学校英語

教師（月俸八円）ヲ命ゼラル」（資料四、参照）とある。まだ免許状は所有していなかったが、二十二年一月には、既に職に就いていたのである。仮免許取得の一年四ヶ月も前の事である。ここは、飯田小学校を辞して、直後、美川小学校に職を得たとすべきであろう。身分は英語担当の補助教員であった。

美川への主な移転理由の一つは、先述したように、家の半分を貸した家賃で生計を立てている、病気がちの母への心遣いであった。「私は金沢の実家から五里（十五マイル）ほど離れた町、美川で改たに教師になった。再び母と遠く離れることになったが、週末毎に、彼女に会うために歩いて帰ったものである。五時間ほどの道のりだったので、学校に間に合うために、月曜日の朝、午前一時頃には家を出なければならなかった。しかし、私はいつも、できるだけ彼女と共にいたいと思ったので、可能な限り家に止っていた。」⁽³⁰⁾（英文―筆者訳）母増は、大拙が「桔梗の花を思わせるひと」と形容したように、清楚で、北陸人らしく、信仰心（特に真宗）の篤い婦人であったらしい。彼女は二十三年四月八日、六十一才で亡くなった。死因は父親と同じく、流行性感冒の後、肺炎を引き起こしたためとされている。貞太郎は臨終の時金沢にいたが、何故か立ち会えなかった。「臨終には会えなかったが、納棺後ふたをあけて死に顔を見た。どんな様子であったかは、まったく覚えていないが、その時の感情は今に残っている。それは、母の死骸はここに収まっているが、母は決して死んでいないということであった。なぜ、そのように感じたかはわからぬが自分分は母を見てそう直感した。」⁽³¹⁾半世紀以上を経た大拙の述懐である。

母の死の悲しみも癒えぬ頃、貞太郎は美川の真宗寺院徳證寺で下宿生活を始めた。徳證寺の先代住職新田法秀氏の志備録には「明治二十三年五月、明治二十四年一月、寄留、鈴木貞太郎」と記されている。美川小学校在職期間に於いての、これまでの記述に、この志備録も影響を与えていると考えられる。徳證寺への紹介者は、当時の美川小学校長で、先にこの寺に下宿していた山下義乾であった。徳證寺で生活を始めるまで貞太郎が何処に住んでいたか明らか

でない。この時期に住居を変えた主な原因には二つのことが考えられる。先ず、母の死と、母の死後、生家が借金返済のため三百円で売却されたことである。彼には、最早や、帰るべき家も、両親もなかったのである。更に、貞太郎がこの五月、任命証にあったように正式の訓導になったことである。こうした事情のため、貞太郎は美川の地に腰を落ち着けようとしたのではなからうか。『石川県学事年報』によれば、この年の尋常小学校教員仮免許取得者は男ばかり十名であった。

徳證寺での貞太郎は、寡黙で、絶えず机の前であったという。寺には、その頃貞太郎が読み、周囲の人々に読むことを勧めたという『真宗假名聖教』が残されている。⁽³³⁾ また、大拙は「英語のアンカ」と親しまれ、⁽³⁴⁾ 現任職の叔母、新田柳氏や藤塚神社称宜の子息(当時の)等は、小学校で英語を習った。美川では、貞太郎がこの頃、英語の辞書を全て暗記したという話が伝わっている。

貞太郎は、一度も正式に英語教師になるための教育を受けたことがなかった。その彼が英語を教えるようになったのは、在学した学校の教育方針と無関係ではない。石川県専門学校は、外国語(特に英語)で専門の授業をすることを目的としていたし、この伝統は初期の第四高等中学校にも、そのまま引き継がれていた。⁽³⁵⁾ こうした教育方針と二度の小学校教師の生活は、貞太郎が「世界の禅者」大拙となるための基をなしている。勿論、貞太郎は後に、「私がこの頃教えた英語は、とても奇妙なものであった。それで後に、私が最初アメリカに行った時は理解してもらえなかった」⁽³⁶⁾ (英文―筆者訳)と述べてはいる。しかし、一見、回り道とも見える田舎町の英語教師の生活が、後の釋宗演の万国宗会議発表原稿の翻訳、渡米、ポール・ケイラスへの協力、『大乘起信論』の英訳等へと通じているのである。大拙が西欧への禅の紹介者になり得たのは、語学力に負うところが多い。彼の語学の才には生得のものがあつたことは確かであるが、生活の糧を得るために選ばざるを得なかった教師生活も、後の成功のため、一役担っていると

考えることができる。

美川小学校の『沿革史』に「明治二十四年一月二十六日、二十二日付ヲ以ッテ訓導鈴木貞太郎依頼免官ノ辞令本日到着ス」という記事を残して、貞太郎は故郷を離れた。神戸の兄を頼って旅立ったのである。その時、北陸の地には、貞太郎の東京遊学を引留め、或いは妨げる何ものも残ってはいなかった。しかし、貞太郎が世界に飛翔する素地は、北陸の風土の中で、既に育まれていたのである。

結 び

小論で取り上げた年譜の誤りは、一体何に起因するのであろうか。幾つかは、大拙自身の回想に於ける記憶違い、或いはそこからの誤った類推に因っていると考えられる。とはいえ、大拙の回想はいづれも九十歳頃のものであるにも関わらず、一部を除くと、概ね正確であり、むしろ誤りの多くは最初の略歴の記述に因るものと考えられる。例えば、岩倉政治氏の手になる『仏教の大意』の巻末に記載された略歴である。⁽³⁷⁾この本は、本来、非売品であり、数多く流布していない。しかし、古田氏や秋月氏の年譜は、岩倉氏が記された略歴の影響を受けていると思われる。

小論で取り扱った時期も含めて、生い立ちから青年期に至る大拙の歩みは、さらに実証的に明らかにされなければならない。さもなければ、増谷文雄氏のように、鈴木大拙論は円覚寺での参禅（明治二十四年）から記されることになる。⁽³⁸⁾確かに、見性の体験は大拙の生涯にとって最も重要な事柄であろう。しかし、その背後に多事多難な青年期の歩みがあったことを見過しにしてはならないであろう。青年貞太郎の生活や苦悩の中に、晩年の大拙の思想傾向は、既に萌えていたのである。

- (1) 古田紹欽『鈴木大拙全集第三十卷』岩波書店、昭和四十五年。なお、久松、山口、古田編『鈴木大拙―人と思想―』岩波書店、西谷啓治篇『回想鈴木大拙』春秋社の年譜や『近代日本思想家辞典』東京書籍、の記述は、この年譜とほぼ同一である。
- (2) 『鈴木大拙の人と学問』（鈴木大拙選集別巻）春秋社、橋本峰雄『清沢満之、鈴木大拙』（日本の名著四十三）中央公論社等の年譜や『日本近代文学辞典』講談社の記述は、この年譜に従っている。しかし、秋月氏の『鈴木禅学と西田哲学』春秋社の第三章『大拙先生の生涯』の記述内容はむしろ、古田氏の年譜に近い。
- (3) 『第四高等中学校一覽（自明治廿年～至明治廿一年）』五〇、五一頁。
- (4) 『自叙傳』（鈴木大拙全集第三十卷）岩波書店、五八九頁。
- (5) 同、前掲者、五八九頁。
- (6) 西田幾多郎博士頌徳会『西田幾多郎の歌』南窓社、昭和五十年、一二頁
- (7) 山本良吉『藤岡博士の思い出』（国語と国文学第十七卷四号）昭和十五年、四〇―頁。
- (8) 『我尊会有翼文稿』（西田幾多郎全集第十六卷）岩波書店、五七三頁。
- (9) 『藤岡博士の思い出』四〇―頁。
- (10) 『我尊会有翼文稿』六〇四頁。
- (11) 幾多郎たちは明治憲法発布の日（明治二十二年二月）を記念して、「頂天立地自由人」という文字を掲げて記念写真を撮った。これが我尊会の旗上げと見られるが、貞太郎はこの写真にも写っていない。
- (12) 高坂正顕『西田幾多郎先生の生涯と思想』弘文堂、一九四七年、八頁。
- (13) 幾多郎と良吉には（教室ニ於テ隣生ニソムヤク（徳））とも書き込まれている。ソソとは北陸地方では「ひそひそ話す」の意で用いる。ちなみに、成績は作太郎が一番、幾多郎が六番である。
- (14) 『或る教授の退職の辞』（西田幾多郎全集第十二卷）岩波書店、一七〇頁。
- (15) 『自叙傳』五八九頁。
- (16) 『堀維孝君の「四高三々塾について」を讀みて』（西田幾多郎全集第十三卷）岩波書店、一二四頁。

- (17) 『自叙傳』五九六頁。
- (18) 上杉知傳『達大なる教育者「北条時敬先生」』北国出版社、昭和五十三年、二六九頁。
- (19) 『自叙傳』五九六頁。
- (20) Edited by Christmas Humphreys, *The Field of Zen, The Buddhist Society, London, 1964, p. 2.*
- (21) *ibid.*, p. 2f.
- (22) 『自叙傳』五九〇頁。
- (23) 蛸島小学校『百年のあゆみ』昭和四十九年八月には、「第二代校長、鈴木元太郎」の記事がある。
- (24) 『自叙傳』六〇二頁。
- (25) 同、前掲者、六〇二頁。
- (26) 蛸島に於ける貞太郎の記述は、英俣氏の口述と「永松関『蛸島の移り変り』昭和五十二年」によるところが多い。
- (27) 『日本の靈性』（鈴木大拙全集第八卷）岩波書店、一七一頁。
- (28) 『自叙傳』五六八頁。
- (29) 『真宗雜観』（鈴木大拙全集第二十八卷）岩波書店、二四〇頁、二四二頁。
- (30) *The Field of Zen, p. 4.*
- (31) 『西田の思い出』（鈴木大拙全集第二十八卷）岩波書店、三六八頁。
- (32) 『自叙傳』六〇一頁。
- (33) 徳證寺での記述は、現任職新田西麿氏の口述によるところが多い。
- (34) アンカとは加賀地方では青年男子の意である。
- (35) 『四高の思ひ出』（西田幾多郎全集第十二卷）岩波書店、一六頁以下参照。
- (36) *The Field of Zen, p. 4.*
- (37) 岩倉政治『大拙、鈴木貞太郎略歴』（鈴木大拙『仏教の大意』法蔵館、非売品）昭和二十二年、一三八頁以下。
- (38) 増谷文雄『鈴木大拙論』（『鈴木大拙』現代日本思想大系八）一九六四年、筑摩書房参照。

聖典への宗教学的アプローチ

小田 淑子

〔論文要旨〕 教義学、神学とは異なる宗教学独自の視点から聖典を研究することは必要であり、その方法を考えてみる。

あらゆるタイプの宗教現象を宗教的なものとして等しく重要だと認める宗教学的の視点では、聖典も一つの宗教現象として相対化される。この視点では、聖典のもつ様々な機能や文学的表現などの構造が、聖典をもたない未開宗教における神話や占いの機能や構造と比較される。

宗教学的の視点からの聖典研究は、一方では聖典を単なる宗教的文書として扱い、神学的理解を越えることができる。他方では、宗教学は、聖典が特定の宗教の「聖典」である面も探求できねばならない。その際、神学的解釈を借用するのではなく、宗教学者は、「聖なるもの」などの宗教一般のカテゴリや構造を手掛りにして、聖典の解明を行うことも可能であろう。この方法をクルアーンの解明で具体的に示す。

〔キー・ワード〕 聖典（教典） クルアーン（コーラン） イスラーム（イスラム） 聖なるもの宗教学と神学

161611

聖典 (holy scripture) は、象徴、神話、教義、儀礼、聖なる共同体等とならぶ宗教学の一般的カテゴリとして

認められている。だが、宗教学の実際上の研究で、聖典が主題として扱われたことは非常に少ない。この点は、ジョナサン・Z・スミス⁽¹⁾や土屋博⁽²⁾により既に指摘されている。

G・メンシング、K・ゴルダマー、G・ヴィデンングレンの著作で、聖典の扱い方が「一般的解説の域を出ていない」と土屋は指摘している。⁽³⁾ 神話に関しては深い洞察に富む説明を行なっているM・エリアーデも、聖典にはほとんど触れていない。J・ワッハは聖典の重要性を認めているが、充分な叙述、説明がなされているとはいえない。⁽⁴⁾ やや例外に属するのは、ファン・デア・レーウとR・オットーである(後述参照)。全般的な傾向として、「教典論は、主として教義研究と結びつけられてきた」⁽⁵⁾のであり、それは、とりもなおさず、教義学、神学と区別される宗教学独自の視点からの聖典研究が皆無に近かったことを意味する。

土屋も、J・スミスも、同様の指摘に基き、各々異なる角度から、聖典への宗教学的アプローチの可能性やその具体例を提示している。本論文では、両者の論考をふまえて、宗教学独自の視点で聖典を研究する必要性とその意義を明らかにしたい。聖典への宗教学的アプローチにも多様な可能性があることを認めた上で、一つの具体的な方法をエリアーデの解釈学的方法やP・リクルの解釈理論を参考にしつつ考察する。その方法をイスラームの聖典クルアーン⁽⁶⁾の宗教学的説明に実際に適用してみたい。

既に、中村廣治郎が宗教学の方法論と絡めてクルアーンの扱い方に言及しているように、⁽⁶⁾ 聖典への宗教学的アプローチは、宗教学の課題と方法論をどう規定するかという問題を無視することができない境位に存立している。本論文では、宗教学の立場に立ち、更に神学との関係に関しても一つの答が用意されている。それは、本来方法論のレベルで詳述されねばならない問題であるが、今回は比較的簡単にしか触れられないことを予め断っておきたい。

一 聖典への多様なアプローチ

J・M・キタガワは、「聖なる共同体は靈的世界と現実的社會の二つの世界に参与し、それは救済史と実証的歴史の二種類の歴史を認めている」と述べているが、この歴史性・超歴史性の二重性は宗教現象一般に妥当する。聖典の場合、この二重性が何よりもまずその起源に関わっている。聖典は一般に、創唱者の原初的宗教体験に基き、信仰の共同体が形成され、伝統が生じた後、その第二あるいは第三段階に至ってから編集（口承伝承の収集、取捨選択、ときには偽作をも含む）され、制定される。聖典は、一般に、ある時代に、ある期間をかけて、信仰の共同体によって形成されたという歴史的起源と形成過程をもつ。同時に、一度制定された聖典は、神の啓示、創唱者の言葉の記録、靈感による言葉等として權威づけられ、その起源は超歴史的であり、伝統の源泉、原点とみなされる。伝統・共同体の内で生じながら、その伝統・共同体を意味づけ、正当化する根拠とされるようになる。

他の宗教現象と同様に、聖典には多様なアプローチが可能であるが、それは聖典自体の歴史的・超歴史的起源の二重性、およびその構造、複敎の機能によるものである。聖典は、文献学・歴史批判的方法にとっては歴史資料であり、文学批判的方法にとっては文学作品である。信仰の共同体と神学にとっては、それはまさに「聖典」である。更に、宗教学にとっては、聖典は多様な宗教現象、宗教的なデータの一つでもある筈である。宗教学的アプローチを考察する前に、二、三の主要な方法の特徴を簡単に述べておきたい。

a 文献学的・歴史批判的方法

聖典のテキストの正確な読み方を究明するための文法学や釈義学は各々の伝統の中で行われてきた。近代以後の文

献学的聖典研究の特徴は、歴史批判的方法により聖典の歴史的起源とその形成過程を解明しようとする方向にある。この方法にとっては、聖典の超歴史的起源は無視されるか、括弧に入れられる⁽⁹⁾。歴史批判的方法は、以前には未知であった古代の諸宗教の史料の発見や考古学による知識の増大とともに初めて可能になった。例えば聖書学の分野では、旧約聖書はセム族やバビロニアの諸宗教との関連で捉え直され⁽¹⁰⁾、新約聖書は初期キリスト教教団の歴史的背景であるヘレニズムの諸宗教の用語、宗教思想、儀礼等との関連で探求された⁽¹¹⁾。これらの研究が解明した諸問題は大きな成果であり、伝統的な神学にも影響を及ぼし、自由主義神学や宗教史学派を生み出した⁽¹²⁾。

だが、土屋が指摘するように、歴史批判的研究の結果が「普遍的統一理念を前提とする正典性に対する疑問」を生じさせ、更に、「結論の仮説的性格、全体的な見通しの喪失等々の事態をめぐる疑問が、歴史的、批判的方法に向って投返された」ことは当然だと思われる⁽¹³⁾。何故ならば、宗教的事柄に関する歴史の実証的研究は、暗黙のうちに厳密な実証性を一步踏越える場合が多いからである。歴史批判的研究は、一度一つの統一として編集された聖典のテキストを、原資料へ、あるいは年代史的に分解する。聖典に混在する他宗教の要素の発見は実証的な史実であっても、その諸要素が聖典編集に際して、当の共同体にどのように受取られ、統合されたのかという点は実証不可能である。多くの歴史批判的研究は、実証的史実に基づきつつ、しかし、実証を越えた結論をもたらしてきている⁽¹⁴⁾。

だが、このことは決して歴史批判的方法の価値と成果を否定するものでも認めないものでもない。一般的に、聖典の歴史的起源や形成過程を実証的に完全に復元することは不可能であるだろうが、史実は史実として可能な限り究明されねばならない。新しい史実の発見は、聖典の新しい解釈のみではなく、聖典とその形成に参与した共同体の関係の解明とも結びつくであろう⁽¹⁵⁾。

b 文学批判的方法

文学批判的方法は、一方では、歴史批判的方法と結びついている。福音書の様式史的研究は、福音書の表現形式に着目して、その形成過程を説明しようとする。⁽¹⁶⁾ 他方、構造主義的分析も聖典に適用されている。⁽¹⁷⁾ この方法は個々の物語に内在する構造・パターンを分析説明する。その際、聖典は共時的に扱われるが、個別の物語の聖典全体の文脈への関わりは全く無視される。⁽¹⁸⁾ 構造分析に批判的なりクルールの聖書解釈は、広義の文学批判的方法に属すると思われるが、多様な言述形式から成る各部分を聖書という一まとまりのテキストの全体との関係で捉えている（後述参照）。⁽¹⁹⁾

井筒俊彦は、簡略ではあるが、現代の文学批判的方法をクルアーンに適用している。⁽²⁰⁾ 厳密な意味での文学批判的方法ではないが、井筒は意味論的分析を用いて、クルアーンの世界観や神と人間の関係を説明し、また、クルアーンの鍵概念（信仰、善悪等）を詳細に分析し、それらの意味をクルアーン自体の用語や文脈の内て説明している。⁽²¹⁾

後にも触れるように、聖典では一般に神話的、象徴的、文学的表現が豊かに用いられているのであり、文学批判的方法は有効な方法の一つであると思われる。

c 神学的方法

神学的方法にとっては、聖典とは超歴史的起源のものである。少くとも、それが第一義的な意味をもつ。現代の歴史批判的研究が明らかにしてきた聖典の歴史的起源と形成過程をどのように、そしてどの程度認めるかは神学者により異なる。

聖典の超歴史的起源の真理性（信仰）は、本来、実証（理性）の届かない領域にある。厳密な意味での神学は、聖典に述べられた事柄を反省的に、応々にして哲学概念を用いて解釈し（R・オットーのいう合理化）、各々の歴史的状况へ聖典の意味を適用すると同時に、いわゆる護教、信仰の弁明をその任務とする。歴史批判的研究により聖書の真正性が疑われ始めると、K・バルトの「神の言葉の神学」⁽²²⁾や、土屋の挙げているファンダメンタリズムのような解

積が生じ、聖書の超歴史性を護ろうとすると考えられる。⁽²²⁾バルトは聖書の歴史性を信仰の極で解消しようとし、ファンダメンタリズムは、実証的史実を歪めてでも、歴史的真理の保証を信仰に付与しようとする。それに対し、聖書の歴史性を歪めることなく重視した上で、なお信仰の立場との統合を求めたのがR・ブルトマンである。⁽²⁴⁾

ブルトマンなどの様式史的研究が解明した聖書の歴史的起源と形成過程の問題を、やはり歪めることなく重視するが、その歴史性の問題を原初的な信仰の共同体の証言の問題として捉えるのがP・リクールである。⁽²⁵⁾聖典の歴史的形成と共同体の関係は、既にヴィーディングレンなど宗教学の視点で捉えられていた事柄であり、リクールの聖書解釈も聖典一般に応用することも可能である。

二 宗教学の視点と聖典

聖典は多様な宗教的データの一つであり、宗教学の視点から聖典を扱うことも可能な筈である。宗教学者は、その際、既述の歴史批判的方法、文学的批判方法や意味論的分析の方法などを宗教学独自の視点で用いることもできるであろう。

宗教学の独自の視点とは何かをまず明らかにしておかねばならない。聖典は、その定義上、無文字社会の宗教には見出されず、「高度な宗教」に多いのは事実である。宗教学の視点から聖典を扱うことを強調する場合、それは「高度な宗教」を扱うことに限られ、「未開宗教」を扱う視点や立場と分れるのかといえ、そうではない。宗教学は、先史時代から現代に至る実に多様な宗教現象を人類の宗教史に位置づけ、それらの普遍的な意味や構造の解明をその主要な課題とする。⁽²⁶⁾宗教学の独自の視点とは、この課題を遂行しうる視点、つまり、石や木としての聖体^{ヒェルツァーニ}示現、

イエス・キリスト、クルアーン、そして新宗教の教祖のすべてが「聖なるものの顕現」として等しく重要であると認める視点である。宗教学的アプローチにより、聖典が各伝統の内部での神学の視点から解放されて、人類の宗教史の視野で見直されることが必要なのである。概説的ではあるが、レーウは既にこのような視点で聖典を扱っている。彼の『宗教現象学』で、レーウは、古代宗教、未開宗教、聖典宗教のすべてにわたって見出される様々な「力のある言葉」、つまり聖なるものの顕現としての言葉——託宣、誓言、神話、呪文、聖典、法など——を包括的に叙述し、適切に説明している。⁽²⁷⁾

J・スミスや土屋の提示している聖典研究の新しい方法、方向も今述べた視点に適っている。土屋は、聖典の持つ「文学的性格」に着目し、聖典を神話や口承文芸と共通する地平で把える可能性を示唆している。⁽²⁸⁾

J・スミスは、伝統つまり共同体の場で聖なるものが存続する事実に着目し、その存続の構造、作用を正典（の存在）と共同体によるその解釈という神学的努力の過程として捉える。⁽²⁹⁾ 正典という限定され、固定され、閉されたものが、それ自体は変容されず、しかも共同体により絶えず新たに解釈されて歴史的状況へ適用される。この作用により聖なるものは存続する。この作用、構造は普遍的で、聖典宗教ではユダヤ教やイスラームの法学に典型的に見られるが、J・スミスは無文字社会の宗教にも同様に見出されると指摘する。⁽³⁰⁾ J・スミスは、占い（divination）の構造・機能がそれにあたると考え、無文字社会において「書かれた正典」と機能的に等しいものを神話ではなく、占いに用いられる一定の符号や呪物に認める。一定の限られた符号や呪物が占いに用いられ、その都度新しく「解釈」されると述べている。⁽³¹⁾

J・スミスはこの論考で、一方では「正典」の概念をその宗教的機能（の一つ）を徹底的に考察、分析することにより「再記述し（redescribe）」⁽³²⁾、他方未開宗教における占いの機能や意味を深く捉えることにより、通常結びつけら

れることのない文書としての正典と占いの道具である呪物との共通性を見出している。まず、聖典への宗教学的アプローチという点から言えば、聖典は高度な宗教に特有なものとなれず、宗教一般のレベルで捉え直されている。更に、この「再記述」の方法はこの問題に限らず、広く既制のカテゴリにも適用されるべき方法である。既制のカテゴリで捉えにくい宗教現象を宗教学の視点で捉えるためには、再記述は有効で必要な方法である。⁽³³⁾ 再記述は既制のカテゴリにも新しい光をあてることになる。

J・スミスは聖典と機能的に等しいものを神話に求めない理由として、神話には多くの「異本」(versions)があり、必ずしも閉鎖されていないと⁽³⁴⁾言う。だが、異本があり、その選択の余地はあっても、神話は人間が自由に改変するものではない以上、閉鎖性がないとは言えない。J・スミスの目下の関心が聖典のその都度の歴史的状況への適用という、聖典のもつ一つの機能に向けられている故に、神話は不適當なであろう。何故なら、神話の機能は、通常は、その都度解釈されて歴史的状況へ適用されることなく、たとえ異本の選択の余地はあっても、神話の語る神々の範型的行為、始源の出来事を違えず再実現することにある。⁽³⁵⁾ 範型の厳密な再現、繰返しこそが共同体の存続を可能にする。古代、未開宗教では、祭儀における神話の再現による「聖なるものの存続」がむしろ第一義の位置を占めている。⁽³⁶⁾

聖典の他の機能に着眼すれば、無文字社会における聖典の機能的に等価なものを神話に求めることも可能である。神話も聖典も、当事者である宗教的人間にとっては聖なるもの、聖なるものによって開示されたものである。聖典は「生の規範を啓示する」⁽³⁷⁾のであり、神話は「その教えに従うことによるのみ、人が真に人間となる」⁽³⁸⁾ことを可能にする。エリアーデの用語で言えば、両者とも「真実在のあり方」(the real mode of being)を開示する。それは、「聖なるものの現前がある(俗なる、非実在の)あり方から他の(聖なる、実在の)あり方への存在論的移行を可能

にする⁽³⁹⁾」と述べられるような人間の存在の様態であり、宗教的生、規範的な生ともいえるものである。

「真実在のあり方」を開示する機能という視点から、ワッハの方法論的図式の中での神話や聖典の位置を再考する余地もある。宗教の構造を、宗教体験とその理論的、実践的、社会学的な三分野における表現として捉えるワッハの図式は、二、三の再考すべき点もあるが、多様な宗教現象をバランスよく整理し、包括しうる点において今日も決してその意義を失っていない⁽⁴⁰⁾。ワッハ自身は神話と聖典を理論的表現の形式に分類している⁽⁴¹⁾。だが、「真実在のあり方」がエリアーデやワッハの強調する「全体としての人間」に関わる以上⁽⁴²⁾、それを開示する神話や聖典は理論的、実践的、社会学的表現へ分化される以前の統合的表現とみることも可能だと思われる。ワッハが聖典を「生の規律にとり、唯一で競うべきもののない知識の源泉」⁽⁴³⁾と述べるように、教義や神学のみならず、儀礼や倫理の実践的表現も、聖なる共同体の空間的構造や精神的意義もそこから引出され、正当化される源泉でもある。

この統合性は、神話や聖典の言述が教義学、神学の反省的、論理的な言述ではなく、神話的、象徴的、形象的である事実と相関していると思われる。聖典の編集が、既に形成されている原初的な教説や教義に基いてなされた場合でも、聖典のカテゴリに属する文書は厳密な意味での教義学の文書に比べて神話的、象徴的表現がより多く見られると一般的に言えるだろう⁽⁴⁴⁾。従って、宗教的体験と表現の関係で見ると、神話や聖典は多様な表現形式の一つであり、實際上、それは他の表現形式、特に共同体、儀礼、教義との相互関係の中で始めて充実な意味をもつものでありながら、一切の他の表現形式に先立ち、原初的宗教体験を最も統合的に表現するものとして共同体によって権威づけられている。

神話や聖典によって開示される「真実在のあり方」の内実、具体的なあり方は、大きく異なるが、それを開示する機能という点、およびその神話的、象徴的表現、つまり文学的性格という点からみても、聖典は神話と機能的、構造

的類似性をもつ。宗教学の視点から、神話と同様に、聖典も扱われるべきであろう。

神話に比べて聖典が宗教学の対象となりにくかった原因は次の二点にある。第一に、聖典の歴史的、超歴史的な起源の二重性を宗教学の立場でどう扱おうのか。第二に、聖典宗教では教義学の伝統が確立され、特に聖典解釈に關して独占的な權威をもつ。宗教学の視点からの聖典の解明、解釈は伝統的神学に対する別の神学の構築ではないかと批判されるかもしれない。だが、宗教学の視点の独自性と宗教学の神学からの独立をつきつめて考えれば、聖典への宗教学的アプローチはむしろ可能でなければならない。

三 聖典への宗教学的アプローチ

あらゆる宗教現象を宗教的として等しく重要なものと認める宗教学の視点では、聖典は相対化される。その視点からは、歴史批判的方法が明らかにした問題、つまり聖典に現れる儀礼や預言者のイメージ等のより古い宗教との歴史的連関を神学的意図とは全く自由に解明しうる。直接的な歴史的關係を越えて、他の古代、未開宗教に見出される儀礼等との構造的連関を解明することも可能であろう。文学批判的方法に關しても、宗教学が既に解明してきた様々な象徴の意味、パターンや構造との關係で、より広い視野で聖典の象徴や文学的表現を考察することが可能になるだろう。このような解明は、特定の宗教の伝統的神学や当事者である宗教者の自覺的な聖典理解では気付かれなかった聖典の宗教的意味を宗教学の視点から明らかにしてゆくことになるだろう。宗教学の独自の視点は、このように一方では、特定の宗教の神学的、自覺的理解を越えてゆく自由をもつ。だが、この自由は、土屋の言うような教団の成員や一般の人々が教団の意図や枠を越えて自由に聖典を読むというレベルを同一視されてはならない。⁽⁴⁵⁾

他方、宗教学の独自の視点で相対化されているが、聖典が特定の宗教にとつての「聖典」である面をも宗教学の視点から解明することが可能でなければならない。今まで神学や教義学の対象であった聖典を、神学とは異なる宗教学の独自の視点で捉え直すことが必要だと思われる。

エリアーデは、宗教学者がある宗教を理解することは、その宗教者の「世界内存在」を理解することだと述べ、その理解のためには、各宗教の「中心」、そこで神話、儀礼、信仰の総体が知られる中心的概念が正しく把握されねばならないと述べている。⁽⁴⁶⁾ エリアーデは、未開宗教の場合に比べると、ユダヤ教、キリスト教やイスラームの「中心」は明白だといふ。⁽⁴⁷⁾ だが、これらの宗教の「中心」が宗教学の独自の視点で捉えられたことはむしろ少なかったのではないか。確かに、これらの宗教の「世界内存在」は各々の神学的伝統、および「正統的」神学に対立するセクトや神秘主義などによって解明されてきている。このように明瞭かつ複雑な神学の伝統のある宗教では、その「世界内存在」の解明は神学に委ねられ、客観的、記述的研究を旨とする宗教学はこの分野に手をつけない、つけるべきではないとされている。だが、自己自身の信仰の解明と護教を目的とする神学の視点と、あらゆる宗教を等しく重要だと認める宗教学の視点とは明らかに異なる。そしてエリアーデが述べるように、宗教学者が各々の宗教の「世界内存在」を理解すべきであるなら、神学の伝統のある宗教の場合も、神学の解明を借用するのではなく、宗教学独自の視点で解明されねばならないのではないだろうか。

宗教学の神学からの独立と自由は、単に宗教学が神学と抵触しない対象や領域を扱う限りで認められるものではなく、むしろ同一の対象、領域を各々異なる視点で扱うことができるとき、積極的な意味での独立と自由が得られるのではないだろうか。

宗教学の視点からイスラームの「世界内存在」を理解しようとするとき、まさにその「中心」であるクルアーンを

解明しなければならぬ。後述するように、P・リクルの「テキスト世界」という解釈学的概念は、聖典のテキストが与えられている限り、宗教学者にも「世界内存在」を解明する可能性は開かれている、ということを示している。宗教学の視点からクルアーンを解明することは、「神の本質」「神の属性」といった神学の術語を借用せず、むしろ今日までに宗教学が解明してきた宗教一般の図式、構造および様々なカテゴリーを手掛りとして用いて解明を試みることである。「畏るべき秘義」と「魅する秘義」の両義性をもつ「聖なるもの」、ワッハの「全人格をかけて究極の实在と認められるものに応答する」という宗教体験の定義、エリアーデの「真実在のあり方」と「非実在なあり方」⁽⁵⁰⁾等のカテゴリーを適用してみることである。このような宗教一般の構造やカテゴリーを手掛りとする聖典解明を一つの宗教学的アプローチとみなすと、その先例をR・オットーの『聖なるもの』における聖書解釈に見出しうる。この著作は、「聖なるもの」の扱い方にせよ、「神觀念の道德化」⁽⁵¹⁾という概念にせよ、問題も多く、また完全に神学から独立だとも言いきれないが、オットーは一応「ヌミノーズ」⁽⁵²⁾の概念を手掛りに、従来の教義学とは異なる視点から聖書を解明しているともみることができようであろう。

宗教学における図式、構造や様々なカテゴリーは、純論理的に構築されたというより、半ば歴史的宗教現象から発見されたもので、宗教の本質というより、作業仮説的な性格をもつ。⁽⁵³⁾ 应用到際して、カテゴリーによって対象が歪められてはならず、適用不適合の場合には、J・スミスが再記述で試みたように、カテゴリーの方が変形されうるのである。

この一つの宗教学的な聖典解明は、一方で作業仮説的な宗教一般の構造やカテゴリーに妥当性の基準を求め、更に、この方法で解明された、例えばイスラームの「世界内存在」が、どの程度イスラームの歴史的諸形態を説明する力をもつかという点で、その妥当性を判定しうるのではないかと思う。この方法は、宗教学者の宗教理解の妥当性の

基準を宗教学の内部（宗教一般の構造）と具体的歴史的形態とに求めようとするもので、妥当性の基準を宗教学の外（当の信仰者による承認）に求めるW・C・スミスの、宗教学の立場としては不適格な主張を免がれることができる。⁽⁵⁴⁾

四 P・リクールの聖書解釈

リクールの聖書解釈は、彼の解釈学一般のカテゴリーを聖書に応用することから始まる。リクールの解釈理論の中の概念は「テキスト世界」(the world of the text)にある。まず、この概念を簡単に紹介する。⁽⁵⁵⁾

「誰かが誰れかに何かについて語る」、つまり指示作用をもつ言述(discourse)は、まず出来事として実現される。出来事としての言述が書かれた作品としてのテキストになる際に生ずる疎隔をリクールは重視する。まず、作品となつた言述は、物語や論述といった文学的ジャンルの一つに属するよう構成され、その編成、構造により客観化されるのである。更に、書かれることによって、出来事としての言述は単に崩壊から守られ、テキストとして固定化されるのみではない。文学言語のおかげで、テキストの意味作用は著者の心理的意味作用から切離され、テキストは著者の志向を超えて、自律的な「テキスト世界」を意味するようになる。⁽⁵⁶⁾

テキスト世界とは、ガダマーの用語でいえば「テキストの事柄」、テキストが指示するものである。テキストは、出来事としての言述が有していた指示作用を延長する。リクールは二種類の指示を区別する。一つは、日常世界の「伝言」のような公然とした指示である。それに対し、詩、神話、文学作品の指示は第二次の指示で、日常的現実世界にある「何か」を指示するのではない。それは、フッサールが「生活世界」と呼び、ハイデッガーが「世界内存

在」と名付けた世界の次元に関わっている。⁽⁵⁷⁾

リクールは、まず、テキストの成立が不可避的に含む疎隔の故に、テキストの背後に隠れている他者の生、著者の心理、志向を理解しようとするディルタイ流の解釈学をもちやりえないとする。だが、まさにこの疎隔の故に成立する自律的なテキスト世界の故に、解釈するとは、テキストの前に展開される世界内存在のタイプを説明することだとリクールは述べている。⁽⁵⁸⁾

このリクールの解釈学は、宗教学者は各宗教の世界内存在を理解することではなければならないとするエリアーデの解釈学と著しく似かよっている。ただし、リクールの哲学的解釈学は、テキストで説明されるべき世界内存在とは「自己」の存在可能であるような世界であり、テキストの歴史的、社会的背景を全く無視し、「テキストの前での自己理解」を要求する。⁽⁵⁹⁾ それに対し、宗教学者エリアーデは、哲学者リクールほどには「自己理解」を正面には出さない。⁽⁶⁰⁾ 宗教学者は、「自己」の問題を括弧に入れ、宗教的人間にとって存在可能な世界内存在の様態を説明しようとし、エリアーデは、そのためには宗教現象（テキスト）の歴史、文化、社会的背景をその世界内存在の解明に統合しようとすると考えられる。⁽⁶¹⁾

エリアーデの解釈学との親近性の故に、リクールのテキスト概念を中心とする解釈学は宗教学者の聖典の解明にとって非常に有効な示唆を与える。まず、聖典も一つのテキストとして宗教学者にも近づきうるものである。第二に、「テキスト世界」の解釈学は歴史的存在としての著者を括弧に入れることを可能にする。聖典一般の場合、その著者を歴史実証的に決定することは不可能に近い。更に、信仰者と異なり、聖典を即ちに神の言葉と認めることのできない宗教学者に、著者および聖典の二重の起源の問題を括弧に入れて、与えられた聖典のテキスト世界を扱う可能性を与える。

リクールの一般的解釈学が既に、聖典への宗教学的アプローチに対して重要な示唆や方法論的枠組を与えているのであるが、その具体的な聖典への適応例をリクール自身の聖書解釈に見ることができよう。

「啓示の観念の解釈学に向けて」という論文で、リクールは聖書という一まとまりのテキストを分析し、「啓示の観念」をテキストの事柄として説明しようとしている。⁽⁶²⁾ その際、聖書の歴史的形成も聖書が「啓示」であること（超歴史の起源）もリクールの前理解のレベルで前提にされている故に、リクールの方法をそのまま聖典一般に適用することはできない。だが、なお、テキスト一般より具体的な聖典一般のレベルでの解釈学を考える上で参考にすべき指摘を含んでいる。

第一に、リクールは「宗教的言述の分析は神学的断言のレベルで始めてはならない」、つまり「啓示の解釈学は、信仰の共同体の言語の中で最も原初的な言述の形態を重視すべきだ」と述べる。⁽⁶³⁾ それは、ただちに第二の指摘に結びつく。神学以前の言述は多様なジャンルの言述から成立し、しかも神学以前の思想や観念はこれらの言述形式と切離せないものである。リクールは、聖書の中に「預言的言述」、「物語的言述」、「律法的言述」、「知恵の言述」、「讃嘆の言述」を見出し、各々の言述形式で、神は異なる人称で現われ、神の異なる相、神と人間や世界との異なる関係様態が表現されていることを説明している。⁽⁶⁴⁾ 第三に、リクールは聖書のテキスト世界では、互いに対立緊張しあう多元的、多音的な啓示の観念が重要だと考えている。⁽⁶⁵⁾

リクールの聖書解釈は、宗教学的視点に立ってはいない。だが、神学以前のレベルの聖典の言述、テキストを宗教学の視点から分析する際の手掛りを与えている。

五 神の言葉としてのクルアーン

最後に、以上述べてきた方法論的な枠組に従って、クルアーンの解明を試みる。紙幅の関係上、クルアーンのテキスト世界の全体像の解明は不可能なので、クルアーンが神の言葉であることが宗教学の視点から見ると何を意味するのかという点を中心に見てゆく。

クルアーンが神の言葉であることはイスラームの根本教義である。ムスリムにとっては、それはムハンマドを通して伝えられたが、ムハンマドの言葉ではなく、一字一句が神の言葉であることを意味する。中村が論じているように、クルアーンの著者をムハンマドとする非ムスリムの研究者は多い。⁽⁶⁶⁾ 宗教学者であるT・アンドレは、宗教心理学の靈感の心理一般を基準にして、それ以前西欧に広まっていた偽預言者というムハンマド像を否定し、ムハンマドを真正の宗教体験をもった預言者・宗教的人格と看した。⁽⁶⁷⁾ 同時に、同じ基準により、後期の啓示、教義的な法的規範に関する長い言述が神の直接的な啓示だとは考えにくいと述べ、預言者であることに自覚的になったムハンマド自身による言葉だと説明する。⁽⁶⁸⁾ アンドレの説明は、宗教学一般のカテゴリーを基準とした、一つの宗教学的説明である。だが、この説明は、クルアーンは神の言葉であることがイスラームの根本教義であることを説明しえない。

ここではクルアーンのテキストの構造を検討してみよう。一人称で現われるのは神であり、ムハンマドは多くの例で二人称で現われる。ムハンマドがときおり一人称で現われる場合には、「言え」という神の命令に先立たれる。例えば、「言え、『私はおまえたちと同じ人間にすぎない。その私に、おまえたちの神は唯一なる神だということが啓示されたのである。……』(41:6)」とあるように、⁽⁶⁹⁾ クルアーンのテキストは一貫して神がその著者・語り手である言

述形式をとっている。クルアーンの言葉がムハンマドを通して告知されたという点では、それはリクルのいう「預言者の語りの背後にいる他者の語り」であり、「二重の著者」が問題となる「預言的言述」である筈である。⁽⁷⁰⁾だが、クルアーンのテキストでは、預言者は著者ではなく、神の語りの聴き手として現わされている。

ここで、聖典は聖典として共同体により編集されるという一般論のレベルでクルアーンを考えてみよう。クルアーンも、ムハンマドの死後ほぼ二十年後、第三代カリフ、ウスマーンの時代に現存の形に編集された。⁽⁷¹⁾ムスリムによれば、その編集とは、断片的に記憶、記録され保存されていた「神の啓示」のみをすべて集め、配列しただけで、そこには啓示以外の何ものも、人間ムハンマドの言葉さえ付加されていない。ムスリムの視点からいえば、それが神の言葉である故に、クルアーンは神の語りという言述形式で書かれているとされる。クルアーンは共同体によって創られたのではなく、それによって共同体が生じてきた神の言葉である。このムスリムにとってのクルアーンの意味は、キリスト教でいえば、共同体の信仰と証言の言葉から成る聖書ではなく、イエス・キリストに相当すると説明することも可能である。⁽⁷²⁾だが、宗教学の視点から、クルアーンを共同体によって編集されたという聖典一般のレベルへ相対化して考察することもできるだろう。実証的歴史的研究は、クルアーンの内実がムハンマドを通じて語られた言葉であり、それがムハンマドの死後現存の形に編集されたことを史実として認めている。⁽⁷³⁾宗教学の立場からは、クルアーンの内実が直ちに神の言葉であるとはいえない。だが、現存するクルアーンのテキストが一貫して神の語りという言述形式をもつ作品として編集されているという一つの史実から、聖典編集を行った共同体の信仰と証言——クルアーンは神の言葉であるという信仰と、それ故啓示以外の何ものも付加されていないという証言——を推測しうるのではないだろうか。

クルアーン、正確に言えば、ムハンマドを通して語られた言葉を神の言葉を信じ認めることがイスラームの信仰で

ある。クルアーンには、「これは神が啓示したクルアーン」(6: 19, etc.) だが、「お前たちの仲間(ムハンマド)は迷っているのでも誤っているのでもない。……それは神により開示された啓示(wahy)である」(53: 2-4) といった、いわばクルアーンの自己証明が繰返されている。クルアーンが神の言葉として共同体により確信され、聖典となった後には、この自己証明はそれほど重要だとも思われぬ。だが、その言葉が、仲間の一人であるムハンマドの口を通して、アラブ人にわかるようにアラビア語で告知され(12: 1-2, etc.) 始めたとき、それが神の啓示である保証はどこにもない。クルアーンの自己証明の言葉は、その保証であり、それが聖なるものの現前であると端的に告知する力ある言葉であった筈である。

クルアーンの言葉としての聖なるものは、アラブの部族社会の人々に、「稼ぎ」等の商人言葉さえ含むアラブ社会の日常語で語られているが、そこで告知される事柄はアラブの日常的現実の事柄ではない。それは、終末の裁き、世界の創造と維持、ムハンマド以前の預言者たちとその民族の運命などであり、これらの事柄を通じて、神の多様な相および、人間や世界とは何かということが語られている。

クルアーンの言述は、リクルールのいう第二次の指示作用をもち、ある世界内存在を指示している。しかも、それはアラブ部族の存在様態を根柢から否定する世界内存在の様態である。それは、アラブ部族的存在の様態の虚偽を露呈し、聞く者の存在の根柢を揺がし、新しい、真実の存在様態を開示し、そこへ誘う力をもつ言葉である。クルアーンの言葉は、エリアーデのいう、俗なるあり方から真実のあり方への存在論的移行(転換)を可能にする聖なるものの現前である。クルアーンにおける様々な事柄、出来事の説明は、単なる陳述ではなく、聞く者の運命がそれに懸っている警告(nadhūr, nadhir)と福音(bashir)(cf. 41: 4 etc.)である。存在の根柢を揺がし、終末の裁きを告知する「畏るべき秘義」であると同時に、信仰者には罪の赦しと天国を約束する「魅する秘義」でもある「聖なるも

の」である。そのような聖なるものの現前として、それを聞く者に全人格をかけての応答を迫まる言葉である。

リクールが述べるように、第二次の指示は日常的現実世界にはない、何かに関わっており、クルアーンの言述を日常的現実の次元でしか聞きえない者にとって、それは「つくり話」「虚偽」なのである。⁽⁷⁵⁾ イスラームの信仰は、クルアーンの言葉を「神の言葉」と聞く (tasdiq) か、「つくり話」と聞く (takhib) かに係っている。ここでは言葉を介して神と個人が直面するのであり、言葉を伝えているムハンマドの介在する余地はない。ムハンマドには、⁽⁷⁶⁾ 厳密な意味で他者を信仰へ導く救済論的な機能は与えられていないのである (cf. 7 : 188, 72 : 21 etc.)。

以上、クルアーンのテキストを中心に、「神の言葉」の意味の解明の一部を粗描した。この解明に際して、「聖なるもの」など宗教学の一般的カテゴリーを手掛りとして用い、クルアーンにおける「神の言葉」の意味を宗教学の視点から考察してみた。この解明は、イスラームにおけるクルアーンという言葉が、宗教一般に見られる聖なるものの現前の一例であり、その限りで類似した構造や機能をもつことが明らかになったと思われる。(クルアーンと古代、未開宗教の神話との相違については別に考察されねばならない。)

イスラームにおける聖なるものの現前がクルアーンという言葉であり、それがクルアーンの救済論の中心に位置する。これは、ムハンマドが厳密な意味での救済論的役割を与えられていなかったゆえに、その後の歴史的展開で、イスラームには聖蹟を与える権能をもつ聖職者も「教会」も生じなかった理由を説明するのではないかと思われる。

註

- (1) Jonathan Z. Smith, "Sacred Persistence: Toward a Redescription of Canon", in *Imagining Religion: from Babylon to Jonestown*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1982) p. 44.

- (2) 土屋博、「教典論の新しい可能性——聖書研究における方法の推移をめぐって——」(『宗教研究』二五八号、一九八三年) 九五—九七頁。
- (3) 同書、九六—九七頁。
- (4) Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions* (Edited with an Introduction by Joseph M. Kitagawa) (New York: Columbia University Press, 1958), p. 72; do., "Zur Hermeneutik heiliger Schriften," (*Theologische Studien und Kritiken* 102, 1930); do., "The Interpretation of Sacred Books", (*Journal of Biblical Literature*, 55, 1936).
- 一九三六年論文で、ワッハは、文法学的、歴史批判的、文学批判的、心理学的な四つの方法による聖典の統合的理解を主張するが、ワッハ自身による統合的解釈は例示されていない。歴史批判的研究の進歩からみても、またディルタイ流の心理学的解釈学も聖典解釈には不適當であり(後述参照)、ワッハの方法は、今日有効ではなっただろう。
- (5) 土屋、前掲書、九七頁。
- (6) 中村廣治郎、「理解の学としての宗教学——問題提起のための一試論——」(『宗教学研究への道』講座宗教学第一巻、東京大学出版会、一九七七年) 一三六—一四七頁。
- (7) Joseph M. Kitagawa, *Religions of the East*, enlarged edition, (Philadelphia: the Westminster Press, 1968) p. 35. 井門富二未訳「東洋の宗教」(東京、未來社、一九六三年) 五五頁。
- (8) Cf. J. Z. Smith, op. cit., p. 44; Geo Widengren, *Religionsphänomenologie*, (Berlin: Walter de Gruyter Co., 1969) pp. 574—593.
- (9) 例え²⁴、W. Wrede は、初期キリスト教の文書すべてを考察の対象とし、故意に「正典(Canon)」を無視した。(W. G. Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of its Problems* trans. by S. M. Gilmour and H. C. Kee, (Nashvill and New York: Abingdon Press, 1970) p. 304. キビ、T. Nöldeke の場合²⁵、ツルナーンの超歴史的起源を全く無視したが、その文献学の成果は今日でも評価されている。(中村、前掲書、一三八一—一三九頁。)
- (10) Jaques Wardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research*, Vol. 1. *Introduction and Anthology*, (Hague: Mouton, 1973) p. 21.
- (11) *Ibid.* p. 26.

- (12) Ibid., pp. 25—26. Cf. Kümmel, op. cit., pp. 120—184, pp. 245—308.
- (13) 土屋 前掲書、九八頁。
- (14) 土屋博「福音書研究の方法に関する一考察」『オリエンタル』二十一、一九七七年) 一一二—一二四頁参照。
- (15) P・リックール(後述)やH・C・キーがこの方向に立つ。Cf. H. C. Kee, *Christian Origins in Sociological Perspective: Method and Resources*, (Philadelphia: The Westminster Press, 1980.) (土屋「教典論」一〇一—一〇二頁参照)
- (16) Kümmel, op. cit., pp. 325—341.
- (17) 土屋「福音書研究」一一五—一二四頁。cf. Edmand Leach and A. D. Aycock, *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*, (published in Japan by arrangement with Cambridge University Press). E・ノーチ(鈴木誠)『聖書の構造分析』(紀伊国屋書店、一九八四年。)
- (18) E・リーチ、前掲書、四四—四五頁。
- (19) リッカーの構造主義批評、P. Ricoeur, “Structure and Hermeneutics”, (trans. by K. McLaughlin) in P. Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics* (Evanston: Northwestern University Press, 1974) pp. 27—61; do., “What is a text? Explanation and Understanding”, in P. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences* (edited and translated by John B. Thompson) (Cambridge and Paris: Cambridge University Press; Editions de la Maison des Sciences de l’Home, 1981) pp. 152—157. リッカーの聖書研究、P. Ricoeur, “Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation,” in P. Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, edited with an Introduction by Lewis S. Mudge (Philadelphia: Fortress Press, 1980) 224—230。
- (20) 井筒俊彦『ローマンを説く』(岩波書店、一九八三年。)
- (21) Toshiniko Izutsu, *God and Man in the Koran*, (Tokyo: keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964); do., *Ethico-Religious Concepts in the Qur’ān* (Montreal: McGill University Press, 1966).
- (22) Kümmel, op. cit., pp. 363—372.
- (23) 土屋「教典論」九八—一〇〇頁。
- (24) Kümmel, op. cit., p. 372, P. 400.

- (25) P. Ricoeur, "Preface to Bultmann," in *Essays on Biblical Interpretation*, p. 56.
- (26) Cf. J. M. Kitagawa, "The Meaning of a Historian of Religions", (*Criterion*, 7, 1968); 北川三夫『現代世界と宗教学』(新教出版社、一九八五年) 七〇—七二頁。M. Eliade, "Crisis and Renewal" in M. Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion* (Chicago: The University of Chicago Press, 1969) pp.54—71.
- (27) G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 2 Aufl., (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1956,) §§ 58—64. (pp. 445—509).
- (28) 十圓『教典論』1〇三—1〇七頁。
- (29) J. Z. Smith, op. cit., pp. 43—44.
- (30) Ibid.
- (31) Ibid. pp. 48—50.
- (32) Ibid. pp 44—48.
- (33) Ibid. p. 52.
- (34) Ibid. p. 48.
- (35) M. Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, trans., by W. R. Trask. (New York: Harcourt Brace Javanovich, 1959) pp.68—113. ただし、未開人の西洋との接触のような歴史的状況では、『神話も解釈し直される。(荒木美智雄)「カーム、カルトと宗教学」『東洋学術研究』一八—四(一九七九年、二七—二八頁。)
- (36) M. Eliade, Ibid. pp. 104~107., cf. J. Smith, op. cit., p. 45.
- (37) J. Wach, op. cit. p. 22.
- (38) M. Eliade, Ibid. p. 100.
- (39) Ibid., p. 63.
- (40) J. Wach. op. cit., Chapters II-V.
- (41) J. Wach, Ibid. pp. 65-67, pp. 72-73.
- (42) J. Wach, Ibid. pp. 32~35, Eliade, *The Quest*, p. 8.
- (43) J. Wach, Ibid. p. 72.

- (44) レーウは「教説も、それが単なる哲学論文にならぬよう意図するなら、神話的な表現を全く払拭することはできない」(Van der Leeuw, op. cit., §64, 4, p. 507)と述べており、その差は相対的なものであろう。
- (45) 十屋「教典論」一〇七頁。
- (46) M. Eliade, *The Quest*, p. 10.
- (47) Ibid.
- (48) Rudolf Otto, *Das Heilige*, 36 Aufl., (München: C. H. Beck'sche Verlagsbuch handlung, 1963) 山谷善吾訳「聖なるもの」(東京、岩波書店、一九六八年)
- (49) J. Wach, op. cit., pp. 30-37.
- (50) M. Eliade, *The Sacred and the Profane*, pp. 14-15.
- (51) R. Otto, op. cit., p. 95 (一一七頁) p. 112 (一五〇頁) など。
- (52) その解釈の具体例として、p. 21 (三〇—三二頁) p. 69 (九六頁) p. 123 (一六四—一六五頁) など参照。
- (53) 「半ば対象に属し、半ばは、それを理解する者に属す」というレーウの「構造」の概念は、この性格を適切に示していると思われる。(Leeuw, op. cit., pp. 770—771).
- (54) Wilfred Cantwell Smith, "Comparative Religion: Whither — and Why?", in M. Eliade and J. M. Kitagawa (eds. by), *The history of Religions: Essays on Methodology* (Chicago: University of Chicago Press, 1959) p. 42. 他宗教の理解の妥当性の基準に関する、C. O. Skovvick の見解は、*Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade and new Directions*. (Hague: Mouton, 1978) pp. 78—79 を見よ。また、キリストの側から、この基準の不確実性を指摘するのは、Martin, R. C. (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (University of Arizona Press, forthcoming) を参照せよ。F. azlur Rahman の論文(参照)も、以上のリットールのテキスト概念を紹介し、P. Ricoeur, "Hermeneutical function of distanciation," in *Hermeneutics and the Human Sciences*, pp. 131—144 を参照せよ。
- (55) Ibid. p. 139.
- (56) Ibid. p. 141.
- (57) Ibid. p. 141.
- (58) Ibid.

- (65) Ibid. pp. 142—144.
- (66) エリヤド・エリヤド『創造的解釈学は人間を変容する』と云う『自己』と云う著書がある。(Eliade, *The Quest*, pp. 61—64)
- (67) Ibid. pp. 4—7.
- (68) 註91参照。
- (69) Ricoeur, "Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation," p. 74, p. 90.
- (70) Ibid. pp. 75—90.
- (71) Ibid. pp. 92—95.
- (72) 中译『神聖書』一三二—一四七頁。
- (73) Tor Andrae, *Mohammed: Sein Leben und Sein Glaube* (Göttingen: Vandenhöck und Ruprecht, 1932); *Mohammed: the Man and his Faith*, trans. by T. Menzel, (New York: Harper Torchbook, 1960; first published by Charles Scribner's Sons, 1936), pp. 10—12, pp. 47.
- (74) Ibid. pp. 51—52.
- (75) クルアーンの節番を44「標準カハロ版」に44に改定。
- (76) P. Ricoeur, "Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation," pp. 75—77.
- (77) Cf. J. D. Pearson, "Al-Kur'ān" in *Encyclopedia of Islam*, New Edition, Vol. 5, Fasc. 85—86, pp. 402—409. (Leiden: E. J. Brill, 1981).
- (78) Cf. Van der Leeuw, op. cit., p. 499; W. C. Smith, *Islam in Modern History*. (New York: A Mentor Book, 1957) pp. 25—26.
- (79) クルアーンの章句の年代記的研究は、T・ネルデケによりかなり精密に解明されているが、クルアーンの編集史に関しては、その細部は未だ充分に実証的・歴史批判的に解明されていない。Cf. J. D. Pearson, Ibid.
- (80) M. Eliade, *The Sacred and the Profane*. p. 63, Cf. Q. 69: 48—51.
- (81) 特に、終末の日の廻りに関して、それを虚偽と看し、信じない人々がいる。(Cf. Q. 6: 29—30, 17: 98—99 etc.)
- (82) ムハンマドは、共同体(ウンマ)の創立者、指導者として、模範的ムスリムとして、各々の決断に基づいて信仰者となった

人々に対しては、實際上多大な救済論的役割を果たしている。ムハンマドのこの救済論的役割は、その後の歴史的發展において、シャリーフ、いわゆるイスラム法の内実へ引継がれてゆくと考えられる。この問題は、いづれ、別稿で考察したい。

三願転入と親鸞の実存

松岡 由香子

〔論文要旨〕 親鸞の“信心”は、いわゆる浄土教を脱底するような限りない深まりを開示しており、その歷程が三願転入の文に吐露されている。それを彼の実存に即しつつ究明することが、本論の課題であるが、その際、従来とは聊か異った資料批判に基いて論を進めた。すなわち『浄土文類聚鈔』（以下『略鈔』と略す）と『愚禿鈔』を『教行信證』以前の成立と見做し、その前提の下で両書の文辞と、それを加筆修正した『教行信證』の並行箇所を比較検討すると、親鸞の思索の具体的な深化過程が浮び上るのである。又、論争点となっている回入転入の時期に関しても、回入帰浄以後であるという新たな結論に導かれ、それらに基いて次の様に各境位の解明を試みた。

十九願位は臨終来迎を指標とし、九品往生を期すものであるが、親鸞は、そこにおける浄土と仏の感性的実体性、多念仏の自力性、発願心の自利性を『浄土論註』（以下『論註』と略す）の触発によって超克した。二十願位への回入は、『愚禿鈔』の横超の自覚と一であり、その積極面が『略鈔』によって、信行ともに如来の廻向であり、その廻向と人間との接合点が如来の賜物たる名号であると解釈される。だがその消極面として、経の教えに立脚した執持名号に、なお自我性と法執が残ることが指摘される。十八願位への転入は、教え、自覚、念仏によっては果されえない。かえってそういう救いを求める人間の一切の努力、計らいが無効であると聞取された時、自ら身心の歓喜として生起する。その時、名号は報謝のための念仏となるのである。

〔キー・ワード〕 親鸞、三願転入、臨終来迎、真門、名号

三願転入文の解釈においては、従来必ずといってよいほど吉水入室時の帰浄文との対応関係が問題とされてきた。⁽¹⁾しかしながら帰浄文は二十九歳の入室時からほどなく書かれた文書であり、⁽²⁾転入文は後述するように『教行信證』草本執筆時に書き下されたものであって、何十年もの時間的隔たりのある両文書を、直ちに同一平面上に置いて双方の対応点を求めるのは無理であろう。

親鸞は何度か、自らのそれまでの歩みを総括するような論述を残しているのであるが、それぞれにおいて異なった実存範疇を用いている。それは彼がその都度、真と思いなした境位の内にやがて虚妄を自覚し、そういう自覚の深まりと一つに、その都度一層深く根源的な地平を開き出して、実存の諸境位の図式を新たに据え直していったからである。それゆえ『教行信證』で至り着いた図式である「三願」⁽³⁾の論究に入る前に、そこへと至る自覚の深化過程の三つの断面を素描しておきたい。

まず、『教行信證』後序に存する「雑行を棄てて本願に帰す」(202)との帰浄の宣明は、如何なる修行も及び難いと告白せざるを得なかった叡山での生活に対する絶望の闇から、法然の法門に一条の光を見出して下された主体的決断である。「雑行」とは、善導・法然の教相判釈の用語であって、仏道が聖道門と浄土門に分けられ、後者が更に正行と雑行とに分けられたのである。雑行は具体的には弥陀以外の諸仏を対象に、五行を修して往生を期すことである。親鸞は全著作に亘ってこの用法を厳密に踏襲しており、「雑行を棄て」という記述は叡山での堂僧生活と訣別した往時の彼の実存状況と正しく符合する。「本願に帰す」とは、余仏の、ではなく弥陀の本願に帰したこと、具体的

には第十八願を王本願として念仏往生を選択した法然の門下に投じたことを指す。この「本願」は後の境位から見返すならば、十九願・二十願・十八願と分節される以前の⁽⁴⁾本願であり、転入文に「爰に久しく願海に入りて」(166)と回顧された願海⁽⁵⁾に相応する。

ところで親鸞は、主体的決断が、直ちには真の救いを意味しないことを自覚して、その徑庭を直視しつつ、如何にして真実に救われるか、を畢生の問として経釈に聞きつつ思索し抜いた稀有な人である。その聞思の最初の足跡が『略鈔』であると思われる。この書は『愚禿鈔』と共に大部分が『教行信證』と並行しており、他の諸般の理由からも、両書とも『教行信證』の撰述以前に成立し、その原型になったと考えられる⁽⁶⁾。

『略鈔』は、親鸞が入室時に領解した法然の教えを問い直し、『論註』の理論を軸にして全く新たに構築した彼独自の救済論である。そして、その批判眼を以て『選択本願念仏集』(以下『選択集』と略す)や『観経疏』を読み直し、横・豎・超・出という範疇で仏道の教相判釈を試みたものが『愚禿鈔』である。横は浄土門、豎は聖道門であり、超は頓・直入を、出は漸・迂廻を表す。浄土門については横超と横出という図式が提示されている。横超は『略鈔』と基本的に同一圏域の境位たる「本願一乗」(458)を指す⁽⁷⁾。横出はそれ以外の正行雑行を含む浄土門の教え一切を撰し、「要門」(458)或いは「仮門」(459)ともいわれる。ただそこに初出する「真門」(471)は弥陀定散の念仏と規定され、横超とも横出とも明記されず、解釈の幅を残している。

『教行信證』化身土巻において初めて三願位が明瞭に区別され、その帰結として次のようないわゆる転入文が結ばれている。「是を以て愚禿積の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依て、久しく万行諸善之仮門を出で、永く双樹林下之往生を離る。善本徳本の真門に回入して、偏へに難思往生之心を発しき。然るに今特に方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり。速かに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲す」(166)。この時期に、真門は翻さ

るべき二十願位とされたのである。

以上のような三つの断面における図式を立体的に切り結びながら、十九願位仮門、二十願位真門が、いかなる覚醒によって仮なる実存として背後にされたかを追思し、親鸞の実存の翻りとその落在処を見届けたいと思う。

二 十九願位

「願海に就いて真有り仮有り」(141)といわれるように、親鸞は、一度はその中に決断して身を投じた願海に、改めて仮を見出したのであるが、それは彼の自己批判であると同時に、総じて浄土門そのものへの鋭い批判を内包している。なかんづく、法然が金科玉条とした「百即百生の専修正行」⁽⁹⁾が、「正行の中の専修専心、専修雑心、雑修雑心は、此皆辺地胎宮懈慢界の業因なり」(156)と断じられ、十九願位に配されていることに、それは象徴的に表れている。さて、十九願位は標竿に「無量寿仏觀經之意、至心發願之願、邪定聚機、双樹林下往生」(143)と記され、『大經』の第十九願文に由って修諸功德、臨終現前、現前導生、来迎引接、至心發願と五つの願名が挙げられている。この中の三つ、臨終現前、現前導生、来迎引接に明らかのように、十九願位を際立たせる実存のあり方は、臨終に阿弥陀仏の来迎を期すことである。

一般に法然の教えは、それまでの天台浄土教とは非常に異なったものと思われ易いが、法然は臨終に仏の来迎を得て浄土に往生するという浄土教の救済の内実自体は寸毫も変更せず、ただ方法に関して、観想その他の雑行雑修を廃し、口称念仏のみを選択したのである。又、往生が臨終の一念で決せられるという点は踏襲した上で、仏の来迎に關しては、臨終の正念念仏によってではなく、平生の念仏によって来迎に与れるのであり、仏が現前するがゆえに正念

に住して往生することができる」と説いた。⁽¹⁰⁾ 勿論、臨終来迎思想は天台宗や法然の特殊な見方ではなく、阿弥陀原伝承に遡り、『大経』の三輩段、『観経』の九品往生文に繰返し説かれる阿弥陀仏思想の要諦であって、これを批判することは、浄土教の根幹を揺がすことを意味する。しかしながら、事実、親鸞は『愚禿鈔』で「横出は易行道之教なり、忻求を以て本と為す。何を以ての故に、願力に由て生死を厭捨せしむるが故也」(466)と記し、忻求浄土という姿勢そのものを「横出」つまり仮であると見極めたのであり、後には「臨終まつことなし、来迎たのむことなし」(656)と表明しているのである。

では、臨終来迎を期す実存のどこに、親鸞は超克さるべき問題性を見出したのであろうか。

第一に、『観経』等に説かれる阿弥陀仏は、死に臨んでいる人に感性的に把握される対象であり、又その人を浄土に導くという個人的関りをもたらず人格である。もっともこの人格的仏との関りは、臨終に限られていたわけではない。仏の現前に与る境地は、真身観などの観法を修することによっても得られる。法然はこの境地への参入たる三昧発得を得道の証として重視し、自ら念仏三昧によって得たこの種の体験を書き残している。又『選択集』には、「衆生、行を起して口に常に仏を称すれば、仏即ちこれを聞きたまふ。……衆生、仏を憶念すれば、仏また衆生を憶念したまふ」⁽¹³⁾と、阿弥陀仏との日常的感応道交が説かれている。個別的人格の結び付きは、それが強まるほど排他的性質を帯びる。当時流布した絵図、すなわち念仏者にのみ阿弥陀仏の光が届いている図は、その排他性狭隘性が仏教に恃るものとして、旧仏教からの指弾を招いたのであった。⁽¹⁴⁾

それに対し、親鸞は『略鈔』ではまだなお「信を発して称名すれば、光摂護したまふ」(448)と、称名による個人の関係性を認めていたが、並行する行巻では「一切の群生、光照を蒙る」(43)と、無条件の普遍的恩恵に書き換えている。又、彼はおよそ三昧発得をその著書のどこにも言及しておらず、阿弥陀仏を感覚的对象として捉えることを、

十九願位として明確に批判している。「化身土を願さば、仏は無量寿仏觀經の説の如し、真身觀、仏是也」(143)。同様のことは往生する浄土についても当て嵌り、十九願位の浄土は「土は觀經の浄土是也」(143)と批判されている。「觀經の浄土」とは、道場樹を中心とした華麗な感性的対象世界であり、それを親鸞は經を引いて「目に其色を觀、耳に其声を聞、鼻に其香を知、舌に其味を嘗……」(547)と記している。十九願位の「双樹林下往生」とは、このような道場樹の下に生れるようなものだ、と彼は解釈したのである。⁽¹⁵⁾

平安末から鎌倉にかけて都を席捲した忻求浄土の熱狂の中には、戦禍に為す術を知らぬ都人の、死に対する不安が、浄土美術や礼讃の引声念仏、或いは念仏踊等の感性的陶醉によって死後世界の憧憬、願求へと錯倒されたという要素がある。そういう美的宗教性は日本人には極めて馴染み易いものではあるが、それは親鸞によって仮であると見抜かれたのだ。

第二は「修諸功德」という願名に願わされた問題性である。臨終来迎は個人的な往生であるから、その往生の方法も個人的なものとなる。法然は易行たる念仏の一行を選択したが、それでもなお人が日毎に称える念仏の数によって、往生に九つの位階を認めた。すなわち『觀經疏』に拠って、「毎日三万返は上品の業……二万は中、一万は下なり」⁽¹⁶⁾等と説いた。勿論、往生は弥陀の本願他力に依る。他力であるが故、一称念仏は八十億劫の罪を除く力を持つ。しかし第十八願に「乃至十念」と銘記されるように、人間の側にも念仏という本願に叶う業が要請される。念仏を正業とする、ということは、その業の果が予想されているのであり、よい往生を得る為には多念仏を励まねばならないことになる。法然自身は日別七万遍、或いは五万遍という念仏を行じている。その師に近侍した親鸞も、一時はそれを作ったに相違ない。だが日に何万遍ということになれば、叡山での行と形態こそ異なれ、人間の強固な意志と努力を要する行であることに変わりはない。やはり功德を積むべく修する人間の業である。それが果して他力といえるもの

だろうか。とりわけ、日々の生業の為、多くの時を割かねばならぬ庶民には上品往生は到底望み難い。所詮、出家者富貴者に有利な不平等な教えではないか。このような疑念が終に次のような見極めに結晶していったのである。「観經往生といふは……定善散善三福九品の諸善、あるいは自力の称名念仏をときて九品往生をすゝめたまへり」(555)。ここでは遍教を重ねる念仏が、他力の中の自力として自覚されている。親鸞は十九願位に関して、もはや念仏か余行かという行形態の区別を問うていない。⁽¹⁷⁾それが人間の自力的努力において往生の業因となるなら、たとえ念仏であっても「修諸功德」に墮し十九願位となる。転入文で「万行諸善の仮門」といわれた「万行」とは、このような意味で一切の人間の行業を指すのである。

第三は、念仏に潜む自力が内面性にまで及ぶ問題性であり、それが「至心発願」という願名に顕われている。法然は往生の必須条件として、念仏のみならず精神的構えとしての三心、すなわち至誠心・深心・廻向発願心の具足をその著述の随所で説いてきた。例えば「一も少^かけぬれば、これさらに不可なり。これによって極楽に生ぜむと欲はむ人は、全く三心を具足すべきなり」と。⁽¹⁸⁾ところが法然教学の眼目ともいえるこの三心を、親鸞は『愚禿鈔』において「諸機自力各別之三心」(478)とその陥穽を剔出し、化身土巻で一層鮮明に「諸機の三心は自力各別にして利他の一心に非ず」(447)と批評している。ただし、この三心を貫くものは、他人はともあれ、まず自分が救われたいと願う発願心だからである。通常、宗教心と呼ばれる神仏への帰依を駆り立てる誠実な心、切実な救済への願いも、醒めた目で見れば、たかだか私が救われたいとの自力、我性の発露に過ぎない。それにも拘らず、この願望は浄土教においては、「願力に由て生死を厭捨せしむ」(466)とあるように、仏の本願に叶うものとして正当化されて、その自利性を深く覆い隠されている。それゆえに親鸞も『略鈔』序文では、まだ「穢を捨て浄を忻へ」(443)と勧めているが、その自利性に気付いた『教行信證』序文では、「穢を捨て浄を忻ひ行に迷ひ信に惑ひ……障り多きもの」(1)と、

超克さるべき実存の様態として把握し直したのである。

「いかにして救われるか」をめぐる心行双方のあり方に対する懷疑は、死後往生という浄土教の救済そのものへの根源的問を惹起する。だが幸いに親鸞は、この問に答を得る浄土教の先達に遭遇した。それが魏の曇鸞である。彼は空観四論派の学者だったが、病を得て死線を彷徨するや仏道を抛って長生不死の神仙術を求めて旅立ち、その帰途に回心し仙經を焼いて帰淨したのである。彼岸での生ではなく、此の世での生を願った曇鸞の『論註』には、もはや臨終来迎は触れられてはいない。それどころか、空観の根本義に基づいて、往生が「清淨本願無生の生」と洞察されている。又、二種法身の説により阿弥陀仏の人格性は止揚され、浄土に關しても、「彼の土はは無生の界なれば、見生の火、自然に滅す」と達観されている。曇鸞によれば、往生とは死後に実体的な浄土へ生ずることではなく、無生の界である涅槃へと実存が翻されることに他ならず、従って又、この現生での救いなのである。信卷の冒頭には、「大信心は即ち是長生不死の神方」(48)と詠い上げられているが、曇鸞と共にこの世に遅しく生きることを願った親鸞の面目躍如たるものがある。

転入文で、十九願位からの出去は、「論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依って、久しく万行諸善之仮門を出で」と回顧されていた。ここで「論主」とは、誤りなく世親であり、⁽²¹⁾「宗師」は曇鸞か善導を指し得る。⁽²²⁾親鸞が世親・曇鸞に親近するのは、明らかに吉水入室以降である。察するに、親鸞が法然から賜った法名「緯空」を返上して「親鸞」を名告った時、世親・曇鸞の指南する『論註』の往生に向かつて、道緯・善導・源空と伝灯してきた『観經』臨終来迎の往生からの脱出が、秘やかになされたのである。

親鸞は流罪によって、都人の思いよらぬ厳しい生活に叩き込まれた。だが彼は、地に這いつくばりつつも遅しく生きる越後の農民達と肌で接し、彼らに学びつつ生産に従事し、苛酷な生活を生き抜いていったのである。その実存を

ひっさげて聖教に向かった時、臨終来迎批判はいよいよ研ぎ澄まされていったに違いない。

以上のように、十九願位は、往生を期す発願、臨終来迎への信、遍数を重ねる念仏の行などの相互的絡み合いにおいて、自力性、自利性、感覺性を免がれない。そのことを親鸞は『論註』の触発によって自覚し、明瞭な意識を以て主体的に十九願位を去したのである。

三 二十願位

さて、十九願位から二十願位への回入は、親鸞の実存の歩みに即して見れば、ひとまずは『愚禿鈔』の横出から横超への覚醒に当て嵌る。というのは、横出は、「浄土廻向発願、自力、方便の仮門」(456)「観経之意」(455)と規定され、「観経の三心」の批判を含んでいて、内面的に十九願と対応するからである。もともと『愚禿鈔』における横出の叙述は、臨終来迎に言及していないので、横出の境位に更に省察が加えられて十九願位の表詮に至ったといえよう。又、横超は、「品位階次を云はず、一念須叟の頃に、速かに疾く無上正真道を超証す。故に横超と曰ふ也」(73)と規定されるように、業因となる遍数を持つ念仏を超克しており、回入の自覚に対応する。だが、だからといって、横超が直ちに二十願位に相当するとはいえないのである。なぜなら横超とその同一圏域にある『略鈔』の思想には、十八願位に相応する部分が少なからず存するからである。

そこから推して、二十願位とは、一旦は横超、すなわち真実と見做された実存のあり方が、十八願位にと翻された時処から改めて見返った時に、なお十分には真実でないものとして批判的に析出されて、十八願位と十九願位の間定位された境位であるといえよう。

従って二十願位は、一面では十九願位とは決定的に一線を画する積極的な側面、すなわち『略鈔』で示された覚醒を含み、他面では十八願位から批判的に境界づけられる側面を持つ。

そこです、回入の積極的側面を、『略鈔』に即して概観してみたい。

既に、十九願位は、本願を信じ名号を称えるその行信が、いずれも自利性を免がれぬことが見届けられたのであるが、では一体、自利性を撥無する行信とは、いかなる行信なのか。『略鈔』ではそれが、「若しは行、若しは信、一事として阿弥陀如来清淨願心之廻向成就したまふ所に非ざること有ること無し」(445)と、示されている。往生の因となる行信が、人間が如来に廻向する行信から、如来が大悲を以て人間に廻向する行信へと百八十度逆転されているのである。そしてこの如来から廻向された行信と人間との接点こそが、南無阿弥陀仏という名号である。だからその名号は人間が如来への帰依の表白として称える仏名ではなく、それ自体如来の願力としての、如来から廻向された賜物なのである。それはもはや念仏の遍数によって功德の果が決められる称名ではない。『略鈔』の冒頭には、遍数へのこだわりを透過した純粹な念仏が、次のように勧められている。「万行円備の嘉号は、障を消し疑を除く。末代の教行、専ら此を修すべし、濁世の目足、必ず斯を勤むべし」(443)。ここで「障を消し疑を除く」は、十九願位の呪術的称名功德と一見、似ているが、十九願位は人間が如来に向かって称える一声に功德が籠められていたのに対し、ここでは名号は既に如来によって人間に廻向された「利他円満の不行」(443)である。ゆえに名号自体が「無上の功德」(444)を持つのであって、もはや称名の呪術的性格は脱落している。

従って人はただ「万善円修之勝行」(444)たる名号を、それに相応しく一心に専修し、執持することに意を用いられよ。そこで龍樹の文が引用され「執持して名号を称し、疾く不退を得べし」(449)と、執持名号が勧められて、「執持名号之眞證、一心不乱の誠言、必ず之に帰すべし。特に之を仰ぐべし」(453)と結ばれている。

この境位こそ二十願位に他ならないのであって、化身土巻の二十願位の引文には「無量寿經の四十八願の中の如き、唯弥陀の名号を専念して生ずるを得と明す。又弥陀經の中の如し。一日七日弥陀の名号を専念して生を得と」(159)、「此の經に依つて名号を執持せば決定して往生せむ」(161)といわれ、親鸞は「經に執持と言へり、亦一心と言へり」(157)と釈している。

『愚禿鈔』で「弥陀定散の念仏、是を淨土の真門と曰ふ。亦一向專修と名くる也」(472)と記された「真門」は、『略鈔』で、「念仏の真実門に廻入せしむ」(450)と詠われていることから推しても、その時点では横超と見做されていたといえよう。とはいえ、この真門こそが、様々な肉付けを得て二十願位へと展開するのであるから、ここで既に念仏の問題性が萌芽的に示されたのかもしれない。

では、十八願位から批判的に照らし返された二十願の境位とは如何なるものであろうか。化身土巻において二十願位は、「阿弥陀經之意也、至心廻向之願、不定聚之機、難思往生」(143)と標榜されている。又、『大經』の第二十願の願文に由つて、植諸徳本、係念定生、不果遂者、至心廻向という四つの願名が掲げられている。更に又「方便真門」(156)と名づけられている。

ところで『愚禿鈔』では横超に属すがゆえ念仏が真門とされたのであろうが、二十願位は如何なる意味でなおも真門といわれているのか。「真門」という用語は善導の次のような言葉に由来する。「仏教多門にして八万四千(千)なり、正しく衆生の機、不同なるが為也。安身常住の処を覓めんと欲はば、先づ要行を求て、真門に入れ」(161)。すなわち、各々の人にとって八万四千の仏教の教えの中に、一つは適切な真の教えが存するというのである。二十願位は先に見たように『大經』『阿弥陀經』等で説かれた一つの教えである。だからこそ親鸞も一応「速かに円修至徳の真門に入て、難思往生を願ふべし」(157)と勧める。だが他方で、それを十八願位から峻別してこう言う。「門余と言は、

門は即八万四千の仮門也。余は則、本願一乘海也」(154)それが「門」すなわち人間の機に応じて説かれた教え、従って又人間の理解可能性、実行可能性の枠内にある教えである限り、真門すらも仮門に含まれるのである。「経家は一切諸行の少善を嫌貶して、善本徳本の真門を開示し」(156)といわれる通りである。

教えの水準であれば、念仏したら往生できる。だが、なかなか教え通りにいかないのが人間の実存である。その現実を、親鸞は先ずこう把握する。「各々助正間雑の心を以て、名号を称念す。良に教は頓にして根は漸機なり。行は專にして心は間雑す」(157)。教えが真実で完全であっても、私は不完全で救われない、という悲鳴にも似た響きがここにはある。たとえ専修念仏という外面的行は行い得ても、内面の純粹性を求めれば求めるほど雑念が目につき、安心は得られない⁽²⁶⁾。だが、往生の正業が念仏である以上、安心が得られないのなら、それだけ一層念仏に専念するしかない。生の不安は根源的には死への不安に根差しているゆえ、安心を求めぬ念仏が「此一身を盡す」(159)といわれるような、生涯に亘る行に極まるのは必然である。善導も法然も行住坐臥に努めて、臨終まで励む念仏を説いた。ここまで徹底すれば、或いは専修専心の念仏も可能となる。それが先に指摘した「執持名号」(162)、或いは「一向専称弥陀仏名」(160)である。

では何故、執持名号は批判されねばならないのか。次にこれを願名を手掛りに究明したい。

願名の第一「植諸徳本」の徳本とは、人間の諸々の善行徳行ではなく、「徳本は如来の徳号なり」(158)、といわれるように如来の名号を指している。しかもあくまで「如来の」、すなわち如来から廻向された名号である。親鸞は『略鈔』によって切り開かれたこの他力名号の地平に立って、忠実に名号を執持したに違いない。だがその忠実さはやがて、「名号を執持せば決定して往生せむ。即知ぬ、多善根多福德也」(161)との釈論に示されるような、自分が名号を執するからこそ往生できるのだ、という頑固な信念に固まっていく。そうして名号を實際に称え続けるという

真摯な念仏生活のただ中で、名号の無上功德すなわち如来の功德が、多善根多福德なる人間の功德にすり替っていくのである。それゆえ「不定聚」と名指されているように、執持名号は遍数を持つ十九願位の念仏に退行する可能性を孕む。とりわけ、經典に忠実に従う聖人や善人の内になおもこのような我性の妄執が潜んでいるのである。それを親鸞は、自らの長い信心生活の果てに「大小聖人、一切善人、本願の嘉号を以て己が善根とする」（165）と、念仏固有の隘路として剔出したのである。

第二の「保念定生」は、その無意識の我性の在所を示すものと思われる。親鸞が十九願位の自力念仏を放棄した一つの契機は、自己の罪障の自覚にある。「決定して深く自身は現に是罪悪生死の凡夫、曠劫より已来、常に没し常に流転して、出離之縁有ること無しと信ず」（92）との善導の文に対する心底からの共感が、如来の名号のみに一心に念を係けさせる実存へと、親鸞を飛躍させたのである。自己の罪悪性の徹底的自覚がなければ、如来の名号に自己の救いを賭ける真剣さも生れ得ない。それゆえこの自覚は、要請されこそすれ何ら問題はないと思われる。だがよくよく考えれば如来の名号に値遇しなから、なおも罪悪生死の凡夫という絶望にとどまることは、一層深い自己執着ではあるまいか。或いは名号によって往生できると承知した上で、自己の罪悪を告白してみることが、一見深刻なように見えて、実は一種の錯倒した自己満足、いや自己陶醉に過ぎまい。念仏者が陥るこの無意識の自愛が、『愚禿鈔』では先の善導の文を注釈して、「決定して自身を深信する、即是自利の信心也」（467）と鋭く批判されている。自己の罪悪への主体的信と、名号による救済への主体的信は、表裏一体のものである。人間の主体性を未だ払拭していないこの信を、親鸞は経を引いて「此諸智に於て疑惑して信ぜず。然るに猶、罪福を信じて善本を修習して」（158）と示している。主体的懺悔や信念がある限り、まだ仏智を信じていないのである。

第三の「至心廻向」は、十九願位の廻向発願とは異質な廻向心を問題としている。廻向発願心の内実をなすもの

が、一般的宗教心ともいえる「観經の三心」であつたのに対し、至心廻向は、罪福を信ずるといふ我性にその根源を持つ。それゆゑ親鸞は、二十願位を「真門を開示し、自利の一心を勵して難思の往生を勸む」(156)と分析している。自利の一心は、観經の三心が未だ絶望を知らぬ無邪気な宗教心であるのに対し、己れの罪業に深く絶望して、名号のみが救済に至る道であると強く確信し、それを固執する心理であり、真面目な信者こそが陥る法執である。いや、本人にしてみればこの法執を手放したら、罪惡の自己は根拠を失い、虚無の深淵に転落する他はない。転入文で二十願位が「偏へに難思往生の心を発しき」と回顧されているが、「偏へに」とは、名号を一筋に信ずる一心を表すと同時に、法に対する偏執をも表現している。

多念仏の自力を超克したところになお、「不可思議の名号を称念しながら、不可称不可説不可思議の大悲の誓願をうたがふ」(557)という、名号によつても主体の自覚によつても克服できない深刻な他力信心の究極的な矛盾が露呈されてくるのである。

だが、最後に「不果遂者」との願名が挙げられている。如来の願力は、人間の抜き難い我性を包摂してなお広い。十八願位を先取りするならば、既にいかなる人も如来海に攝取され救われている。そういう仕方ですら既に救われているが故に、又将来、根深い撞着に捉えられた二十願位の実存も必ず真実に救われる、という「果遂」が成り立つのである。

四 十八願位

十八願位は『教行信證』全体を統べる立場⁽²⁷⁾であり、教巻は「(大)經の大意」(2)を、證巻は「難思議往生」(103)

を表出しているが、信巻は、その標挙に、「至心信樂之願、正定聚之機」(48)とあって、とりわけそれを明らかにしている。

二十願位の圏域にある『略鈔』と、『教行信證』を比べると、前者が教行證の三法門で組織されているのに対し、後者は教行信證の四法門である。殊に信巻に別序がついていることは、信巻が親鸞の思想の更なる深まりの表現であることを示している⁽²⁸⁾。又、両文書はほぼ並行しているが、各々異なった時期、異なった実存の境位を言語化したものであるから、両者の表現のズレを子細に点検することによって、二十願位から境界づけられる十八願位の実存を照らし出すことができよう。

さて、信巻の別序は「特に一心の華文を開く。且く疑問を至して遂に明證を出す」(47)と開陳されているが、ここに十八願位転入を解明する鍵が存する。法執を打破し得るのは外からの批判ではなく、内発的疑問のみである。

「一心の華文」とは、「我一心」という『浄土論』劈頭の言葉であり、その『註』が信巻に次のように引用される。「称名憶念有れども無明由存^ナして、所願を満てざるはいかんとならば、……一には信心淳からず……二には信心一ならず、……三には信心相統せず」(50)。教え通り行じ得ても、なお救済されぬ理由が、信心の不純不定断続にあると指摘され、その克服が信心における一心に求められている。しかし、親鸞は自問する。果して自利の一心に墮さない純粹な信心が可能であろうか。彼は己れの心を凝視してこう言わざるを得なかった。「無始より已来乃至今日今時に至まで、穢悪汚染にして清浄の心無し、虚仮詔偽にして真実の心無し」(60)。これは、親鸞と同じく「ただ信心を要とす⁽²⁹⁾」という立場をとった聖覚が、「本願を信ずることまことなれば、虚偽のこころなし⁽³⁰⁾」と確言するのは全く对照的であって、信心の陶醉から醒め果てた実存からの発語である。

ところで華文の「一心」は、既に『略鈔』付論三・一問答で、十八願の「至心、信樂、欲生」の三心に開かれるこ

とが観取されていた。「信樂」は対象への信というより、自ら発る信の喜びという趣きがある。だが、どれほど一心に信じ称えてみても、親鸞の心には何の歓喜も生れてこない。「天におどり地におどるほどによるこぶべきことをやるこばぬ」(77)、という開き直った告白が想起されるのである。この索漠たる心境が、「衆苦輪に繫縛せられて清淨の信樂無し、法爾として真実の信樂無し」(62)、と絶望的に嘆じられている。法の道理として人間には信樂はあり得ないのである。

だがまさしくここに、大きな転換が起る。信心、信樂の主体はもはや人間ではあり得ないのだ。親鸞は一転して、「信樂と言は則是如来の満足大悲円融無礙の信心海なり」(62)と説き示す。この信心は端的に如来の心なのである。そうである以上、それは如来の廻向によって得られた人間の信心ではあり得ない。又、如来を人格的对象として信じる信でも、更に経の教えや本願を対象的に信じる信でもない。ここに至って「信心」は、通常「信」が含む、対象を疑わないという意味合いを止揚して透脱せしめられ、「真実の一心なり、是を金剛の真心と名く、金剛の真心、是を真実の信心と名く」(68)と転積される。疑問を呈された「一心」は、終に如来の利他の真心として落着かれたのである。人間の信心の絶対否定を通して明らかにされた如来の信心であってこそ初めて「涅槃の真因は唯信心を以てす」(59)、との言を領くことができる。十八願位の「至心信樂」とは、「至心の者」(51)すなわち如来の信樂なのである。

だがなお、如来の真心は人間とは隔絶したものであり、それと人間がどう切り結ぶのかという問は、まだ答えられない。如何にして救われるか、は更に問い進まねばならない。

十八願位の行を説く行巻には、だが「諸仏称名の願」(55)が標拳され、称名は既に人間の行を拒む諸仏の大道であることが闡明されている。⁽³¹⁾二十願位では、如来と人間の接合点として、なおも名号を称えるという行為が要請され

て、『略鈔』序文には、「末代の教行専ら此を修すべし、濁世の目足必ず斯を勤むべし」(443)と記された。だが『教行信證』総序では、「行に迷ひ信に惑ひ……障多きもの……専ら斯の行に奉へ、唯斯の心を崇めよ」(1)と、主体の根本的転換が示されている。「斯の行」「斯の心」は、人間の行為や思念ではあり得ないもの、従って人間としてはただ崇め仕えるほかないものである。この照察に於じて、行巻大行釈では『略鈔』にあった「往相正業之願」(443)という称名念仏の余韻を残す願名は削除され、『略鈔』の「如来の本願称名に願す」(449)は、行巻では「報土の因果、誓願に願す」(45)に変えられている。

敵密に考えるならば、往生を得る契機として、ただの一声でも人間の称名が要請されるのであれば、それは自力に墮することを免がれない。⁽³²⁾法然は正業たる念仏以外の四種を助業としているのに対し、親鸞は「助は名号を除きて已外五種是也」(155)と、念仏を含む正行五種全てを助業と見做し去ったのである。⁽³³⁾

では、助業から除外された「名号」とは何を意味するのか。名号、南無阿弥陀仏の「南無」は、善導によって、帰命であり発願廻向の行である、と解釈された。それを更に親鸞は「本願招喚之勅命」(22)と敷衍している。親鸞においては、人間が称える名号も、人間から如来への呼びかけではなく、本処へ帰れという如来から人間への呼びかけになるのである。ゆえに彼は、「南無阿弥陀仏とたのませたまひて、むかへんとはからはせたまひたる」(663)と敬語を使う。この主体は如来なのである。

信も行も名号さえも如来の働きであるとすれば、人間は救われるために一体どうしたらよいのだろうか。

今や、人間に要請される態度は、ただ「聞く」という全くの受身であるほかない。そこを親鸞は「願力を聞に由て、報土の真因決定する」(22)と言います。又『華嚴経』を独自に訓読している、「此の法を聞て、信心を歡喜して、疑無き者は、速に無上道を成らむ」(63)。聞いて歡喜して心に信ずるのではなく、聞いて信心を、如来の信心を歡

喜するのである。名号を信じて称える地平から、名号を聞いて喜ぶ地平へ転回が起っている。ここにはもはや疑いの要素を払拭し得ない人間の信心が介入する余地はない。

だが、名号を聞くとは、ただ単に感覺的に耳で聞くことではなく、又超感覺的幻聴でもない。更に単に説法を聴聞することでもない。既に見たように、二十願位真門が教えの水準だったのであれば、十八願位はもはや如何なる教えでもないからである。そこが「覚えざるに真如の門に転入する」⁽³⁴⁾ (22) と表される。では、いつか自然に聞えてき、歡喜を催すものだろうか。いや、親鸞は、「定聚の数に入ることを喜ばず」(80)、と救済を喜ぶぬ懊惱を吐露している。『歎異抄』では、その極北の座に居直ってこう言ったと伝えられる。「よろこぶべきことをよろこばぬにて、往生は一定とおもひたまふべきなり」(77)。

いったい喜ばなくてさえよいなら、総じて人間のなすべき事は何もあり得ないことになり、「如何にして救われるか」の間は立往生せざるを得ない。そこでこの間は且く置き、「何によって救いは成り立つのか」という問に転じてみたい。

救済成就の根拠は、經典の言句から、名号、如来の真心へと問い求められてきたが、何であれ自己の外に、自己に対して立てられるものは、自己の救いの真実の根拠とはなり得ない。それに対して、救済の根拠を衆生の「仏性」として証示する經典こそ、『涅槃經』であった。二十願位は「聞不具足」(163)とも指摘され、その理由の一斑は、「如来の所説は十二部經なり、唯六部を信じて未だ六部を信ぜず」(163)といわれた。親鸞は浄土三部經のほか「涅槃經」や『華嚴經』等をも聴聞することによって、宗派を超え一乗の仏道を志向したのである。

信巻には『涅槃經』が次のように引用されている。「一切衆生は畢に定で大信心を得べきが故に、説て一切衆生悉有仏性と言ふなり。大信心は即是仏性なり、仏性は則是如来なり」(63)。「大信心」即ち如来の心と、人間の仏性との関

りが示され、「一切衆生」に人間の能力や努力に拘らぬ救いが示唆されている。だが、将来の大信心を以て有仏性であるという命題と、現在衆生が有仏性であるという命題は齟齬する。そこから前者を果仏性、後者を因仏性とする解釈もなされた。可能態が現実態に変化するわけだが、しかし又「仏性は常住にして変無し。……衆生の仏性は非内非外にして猶虚空の如し」(128)とも示される。常住の仏性に变化や展開はあり得ない。では、仏性は衆生には、存在論的に有、認識論的に無であり、衆生が仏性に目覚める時、如来となるのか。いや、存在論的有は内在性を意味し、「非内非外」と撞着する。又、衆生に自覚の可能性があるなら認識論的無も成立しない。勿論、親鸞にとって、衆生が仏性に目覚めることはおよそ不可能なことである。「仏性」に着目した彼ではあるが、真仏土巻でなされるその自釈は甚だ歯切れが悪い。「惑染の衆生此に於て性を見ること能ず」(140)と、此岸での見仏性が断念され、二つの矛盾を孕む経文、すなわち「菩薩は少分仏性を見る」(140)と「衆生未來に……仏性を見ることを得」(140)が併記されている。⁽³⁵⁾

そもそも仏性は「非内非外」と指示されるように有無の論理によっては把握され得ない。そこで親鸞は、如来の真心を「海」と表象することによって、この事態を思索し抜いていったと思われる。すなわち、大信心は「円融無礙の信心海」(62)、「一乗大智願海」(61)、「誓願不可思議一実真如海」(43)と喩えられ、同時に衆生も「一切苦惱の衆生海」(60)、「煩惱海」(65)等と表現されている。一体「海」という表象は、どのような彼の実存意識から汲み取られたものであろうか。

海であれば真如海も衆生海も同一平面上にあり、衆生を超越した彼方に如来が想定されるのではない。しかも海はどこでもみな連なっており通じていて、本来断絶は存在しない。そこに初めて「転ずる」という事態が成り立ち得る。行巻には「雑修雑善の川水を転じ、逆誘闡提恒沙無明の海水を転じて……満徳の大宝海水となる」(39)と説かれる。すると人間が如来になるとは、普通の人間とは異質な何かに変化するのではなく、海、いわば生命はそのまま

で、ただ思いや計らいという流れの向きが変えられることだと領解されてくる。しかも衆生海が自ら海流を転ずるのではない。大悲の願は、諸仏称名による名号すなわち功德大宝海となって、現に流れ来たっている。真如海は絶対に衆生の所有ではないが、衆生の今ここを撰取しているのである。

ここで初めて、先ほど立往生した問の答処が開けてくる。人は喜べない、聞こえない、と立往生に追いやられる。つまり、名号は人間の知恵では絶対に聞こえず信じられない。だがこの絶対の撞着こそ重要なものではあるまいか。人間が「いかに救われるか」を追求している限り、水は衆生海から真如海への流れとなつて、真如海をますます遠ざける。親鸞は「眞実の信樂、實に獲ること難し」(48)と述懐しているが、その理由は続いてこう言われる、「何を以の故に、乃如来の加威力に由が故なり、博く大悲広慧の力に因が故なり」(48)。如来の力に依るから信じ易い、というなら解るがその逆である。かつて『略鈔』では「乃し如来の加威力に由が故に、博く大悲広慧の力に困るが故に、清淨眞実の信心を獲」(45)と書かれた、その常識が転倒させられたのだ。だが考えてみれば、全く如来の力に依つて、人間のいかなる努力、態度にも依らない、というのは、実は人間にとつて至難のことである。立往生とは、救われようとする人間の計らいと努力が一切無効であると知ったことであり、単なる行き詰りではない。迷から悟へ、穢から浄へ向おうとする流れそのものが止んだのである。言葉を換えれば、自らの心は、虚仮にして眞実あることなし、という事実が徹底的に照射されたのである。人間の不可信不可知不可能がこのように聞えた時、自と今までの意志や努力が砕け、執持の一心が解き放たれ、人の心は空けられる。心が空きさえすれば、知らず計らわなくとも、既に廻施されている信心海が、従来の流れとは逆に滔々と流れ出す。それは頭での理解や心理的興奮ではなく、まさに全身心の喜びとして身に領かれるものである。「疑心有ること無し」(58)が深く肯えるのである。

今、聞こえ／不可能が分り／心が空き／信が領かれ／喜びが湧く、と分節したことは、獲得信樂として一瞬に成就

するのであろう。そこが「即の言は願力を聞に由て、報土の真因決定する時剋の極促を光闡する」(22)と示される。獲得時の「極促」は、人間の体験としての頓漸を越えた「非頓非漸」たる「瞬間」である。人間の求道の延長上にはないがゆえ、「遇、淨信を獲」(48)のみである。

聞くという絶対の受動において、信樂の獲得という能動が逆り、虚仮不実の悲嘆のどん底に歓喜が湧き起る。まさに実存の全体が翻されているのである。この事態こそが「転入」である。

十八願位は、「仏土は則報仏報土也。斯れ乃ち誓願不可思議一実真如海なり」(43)と示されている。この真如海の他に、どこにも真実の淨土、すなわち報土はないのである。

このような実存的な転入を果した後、親鸞は漸く、『唯信鈔文意』で「仏性」を自らの言葉で以てこう示す。「仏性すなわち如来なり、この如来、微塵世界にみちみちたまへり。すなわち一切群生海の心なり。この心に誓願を信樂するがゆえに、この信心すなわち仏性なり」(648)。「一切群生海の心」とは、自他の区別の基盤である「個人」が成立する以前の処、自覚的自己よりもっと自らに親しく身近い、自己の生命といえようか。そしてそこが、今この救済成就の根拠として、仏性として明らかにされたのである。従って又、人間に獲得された信心も個人の所有にはならないからこそ、その人間の生きざまも個に閉塞されず、「願海平等なるが故に発心等し、発心等しきが故に道等し」(72)という如来の大道に開かれていく。

では、名号は十八願位ではどう位置づけられるのか。『略鈔』で「名号を称し、疾く不退を得べし」(449)と詠われた所は、行巻では次のようにすっかり改められている。「如来の号を称して、大悲弘誓の恩を報ずべし」(44)。

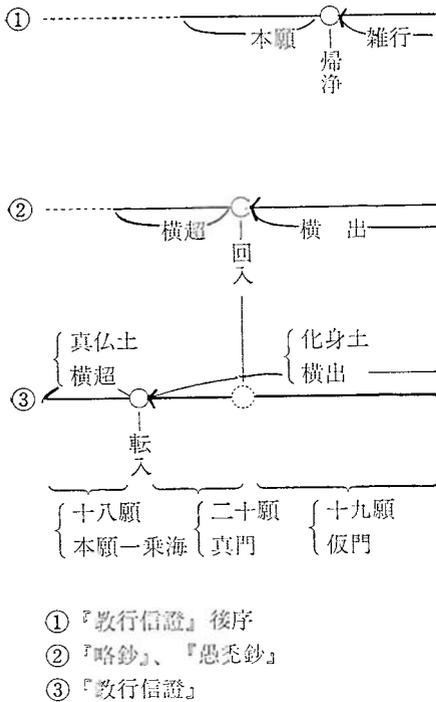
名号は、もはや救済論の中にはどこにも位置づけられてはいない。ただ報謝の為に称えられるのみである。そして称えられた名号は、もはや自己のものではない。念仏は、「自力の廻向をすてはてて、利益有情はきはもなし」(518)

と詠われるように名号自身の働きの乗じ、還相廻向にと還流していくのである。

この転入は親鸞の実存の歩みのどこに定められるのか。東国の田舎で人師となり、農夫獵師や商人山伏らに布教する生活は、幾度か親鸞を執持名号の砦に籠らせたことであろう。寛喜三年（五九歳）の熱病体験も、その反省の一齣である。転入文には「報謝（の）為に真宗の簡要を撫なふ」（166）とある。転入が契機となって「教行信証」撰述が発意されたのであり、その時期は草稿本執筆時と離れてはいまい。その時期を精しく探ることは自ら別の問題である。

十八願位は、だが親鸞の聞思の歩みの究竟ではない。晩年の苦渋に満ちた生活の中で、その思索は更に深まり透徹していくのであるが、その論究は別の機会に譲りたい。

（三願転入と諸文書の関係）



- ① 『教行信証』後序
- ② 『略鈔』、『愚禿鈔』
- ③ 『教行信証』

註

親鸞の著作の引用は『真宗聖教全書』（大八木興文堂、一九四一年）巻二によって書き下した。引用の下の数字はこの頁数である。

- (1) 古田武彦、『親鸞思想』富山房、昭和五十年、八七頁以下参照
- (2) 同右、五三九頁以下参照
- (3) それゆえに、親鸞が三願位を求道的実存の迎るべき三階程と考えていたかどうかは疑問である。ちなみに両『文意』や書簡では二種の往生が説かれている。
- (4) これは又、「三經の真実は選択本願を宗と為す」(13)といわれるように三願位に通底するものである。
- (5) これに対し、転入文で「選択の願海」といわれる場合は、「選択大宝海」(33)と同じく十八願位を指示している。
- (6) 親鸞の著作には、一般的に諸文書を付加的に増広編集していくという方法が認められる。ところで『略鈔』『愚禿鈔』『如来一種廻向文』『三經往生文類』は、多くの文言が『教行信證』中の言句と並行している。もしこれらが『教行信證』以前の成立であると立証されれば、これらが資料、あるいは原本となって『教行信證』が編集されたことになる。今は前二書を問題とするが、『略鈔』についての論証は、近代では生桑完明、桐溪順忍、小川貫弑、鷹尾全英氏らによって多方面から遂行されており、ここでは略す。『愚禿鈔』が『教行信證』以前に書かれたという論拠は、本論で指摘される諸点の他四つ挙げ得る。(一)『愚禿鈔』下巻は『觀經疏』散善義の上品上生段の本文に忠実に沿った整理解釈であるが、その文言が『教行信證』では、行巻、信巻、化身土巻に一部分づつ順不同で引用されている。これは『愚禿鈔』を資料として『教行信證』の編集に活用した証拠である。(二)、『略鈔』『愚禿鈔』ともにヴァスバンドゥの訳語に「天親」を使っている。一方『教行信證』に並行文を見出せない『入出二門偈』『如来名号徳』『一念多念文意』『唯信鈔文意』『尊号真像銘文』(一部正信偈と重複)には「世親」が使われている。そして建長八歳(親鸞八四歳)の奥書のある『入出二門偈』には「旧訳には天親、此は是詛マツルなり、新訳には世親なり、是を正と為す」(48)と明記されている。これによって『略鈔』『愚禿鈔』が晩年の製作でないことは確証できる。ただし『教行信證』も「天親」のみを用いており、その前後関係は決し得ない。(三)、『愚禿鈔』上巻の二教対は、『選択集』の相對論に倣って、本願一乘海(横超)と浄土要門(横出)が各々対になって對比されている。しかし、行巻では、もはや一乘海は對の一方とはならず二項の對比は念仏と諸善に配され、その両者の相對を超える絶対不二の教として本願一乘海が位置づけられている。つまり『愚禿鈔』が二法組織であ

るのに、行巻は一乗海、念仏、諸善の三法である。(四)横超・横出二門の教相より、三経往生の方が発展した段階であり、用語、文辞とも『愚禿鈔』より『教行信證』の方が整っている。

- (7) 横超の内実と『略鈔』の思想との対応は次の点に求めることができる。横超は「大無量寿経等」(455)に示される「本願一乗」(458)の教えである。その要は「真实淨信心は内因、撰取不捨は外縁なり」(460)と示される如来の働きとしての救いである。それゆえ「即得往生」(460)であり「頓極頓速円融円満」(458)と強調される。天親の「我一心」(461)の文、及び「横超断四流」(461)の文が引用されて、大経の「利他の三信」(478)が「金剛の真心」(478)であると説かれる。又「難思議往生」(478)と命名される。一方、『略鈔』は、教として「大無量寿経」(443)を立て、「一乗究竟之極説」(443)と示す。行は如来の二種廻向によるがゆえ「極速円満」(444)の救いである。獲難い「真实の淨信」(447)を「撰取不捨之真理」(447)によって獲るがゆえ「即得往生」(444)である。天親の「我一心」(444)の文、「横截五惡趣」(446)の文が引用され、證は、「利他円満の妙果」(445)と示される。「他利利他」(447)が強調され、「難思議往生」(450)「横超本弘誓」(449)が言及されている。付論の三、一心釈では「真心即是金剛心」(458)と説かれ、大経の三心、觀經の三心、天親の一心の二が論じられている。

- (8) 伝統的解釈では十九願位は「要門」と呼ばれている。しかし『愚禿鈔』では、要門と仮門は併称されて(459、472、473)同じく横出を指し、又各々単独で用いられる場合も同様である(456、456、477)。他の著作でも基本的にはこの概念で貫かれている(448、455、494、507、615)。要門が十九願を指すと解せる用法は唯一箇所(453)であり、仮門が十九願位を指す二回の用例(466、493)に比べ少ない。仮門は『教行信證』では、聖道を含む八万四千の法門を指す例(34、80、154)もあるが、転入文に「仮門」と明記されているので、十九願位は仮門と呼びたい。

- (9) 法然の『選択本願念仏集』(『法然・一遍』所収、岩波書店、一九七一年、一〇〇頁)
(10) 例えば『消息文』前引書、一八四頁参照。なお、『選択集』では全十三章のうち、七章に亘って臨終来迎が闕説されている。

- (11) 拙論、「阿弥陀伝承の起源」(『宗教研究』、二六二号、一九八五年)、一九三頁

- (12) 親鸞も行巻では経釈論の引用に際し、多くの臨終来迎文を含ませざるを得なかった。

- (13) 前引書、一一九頁

- (14) この絵図、撰取不捨曼陀羅は、『興福寺奏状』でも『摧邪論』でも批判されている。この絵図と十九願位の結び付きは、

- 法然が「第九ノ真身、観ニ『光明遍照十方世界、念仏衆生摂取木捨』トイフアリ」(『三部経大意』前引書、二七頁)と記し、次いで十九願臨終往生に言及していることから窺える。
- (15) 十九願位を聖道門とする諸解釈には、双樹林下往生を釈尊の入滅と結びつけるものがある。だが「双樹林下往生」は『法事讃』で「難思往生、難思議往生」と共に繰返される難言葉であり、聖道とは無縁である。親鸞は『浄土和讃』で、「七宝講堂道場樹、方便化身の浄土なり」(490)と明言して、宝林宝樹七宝樹林を詠じている。又『浄土三経往生文類』で、「道場樹願文」と「道場樹願成就文」(547)が並べて引用され、観経往生の説明となっている。これらからも親鸞は双樹林を道場樹と解釈したと見做せよう。
- (16) 法然、『無量寿経釈』前引書、七五頁
法然は「十三定善、三福九品の業を説いて諸行往生を明かす」(『無量寿経釈』前引書七七頁)と規定したが、親鸞はそこに散善と称名という念仏行を加えて「観経往生」としたのである。
- (17) 『選択本願念仏集』前引書、一三三頁
『無量寿経優婆提舍願生偈註』(『浄土宗全書』一卷所収)二四五頁
- (18) 同右、二四六頁
- (19) 「論主」の用例は『教行信證』に他に八回(50、59四回、68、119、116)あるが全て世親を指している。
- (20) 「宗師」が明らかに曇鸞を指すのは二回(43、119)、善導を指すのは四回(34、72、154、165)、「大土宗師等」(46)などの一般的な用法が六回である。
- (21) 親鸞の吉水時代のノートとされる『観阿弥陀経集註』では、曇鸞への言及は唯一箇所で、善導一六〇回、元照十三回等に比べ、著しく少ない。
- (22) これを親鸞は「不廻向」(444)とも記した。法然も不廻向という概念を用いたが、それはあえて廻向文を唱えることを要しないという意味であり、親鸞の用法とは異なる。
- (23) 『略鈔』の要所では、「難思の光曜」(443)「廣大難思の利益」(446)「難思の法海」(447)と繰返され、難思往生である二十願位と『略鈔』の強い関連が示唆されている。
- (24) この境位は十九願位である。
- (25) 『教行信證』の総括である「正信偈」の直前にも十八願位の願名、機、往生、仏土が列挙されている。

- (28) 信巻は、『略鈔』付論三・一心釈と多く並行している。
- (29)(30) 『唯信鈔』(『真宗聖教全書』卷二所収)、七五〇頁
- (31) 行巻の他の願名「諸仏称揚」「諸仏咨嗟」もこれを示しており、諸仏の不行であるがゆえ「至極無礙之不行」(35)と讃えられている。
- (32) この解釈は誓名別計の邪義と評されるかもしれない。だが『末灯鈔』十一や『一念多念文意』でも、親鸞は名号を称する声を聞いて、疑い、ないことを、唯一つの行信と説いている。
- (33) 『教行信證』万延本は、この少し後に「専修といふは、ただ仏名を称して自力の心をはなる」と書き入れ、親鸞の犀利な思索を台無しにしている。
- (34) 「覚」は「オシヘ」と訓じられ「覚字教音」と割注されている。『浄土和讃』でも「おしへざれども自然に真如の門に転入する」(493)と詠われ、二十願位の「教え」との対照が窺われる。又、もはや教えではない十八願位は「不可説不可説不可思議」(41)と形容されている。
- (35) 『浄土和讃』(497)でも、見仏性の彼岸性未来性が示されている。
- (36) 同様のことが「大信心海は甚だもて入り^ガ叵し。仏力より発起するが故に。眞実の楽邦、甚だ以て往き易し。願力に籍て生ずるが故なり」(197)という逆説に表されている。すなわち、楽邦が、既に今ここに廻施されてあるにも拘らず、人間が自力によってそれを我が物にしようとする矛盾が露開されている。
- (37) とはいえ、報謝は阿弥陀仏という人格的存在に対する感謝ではない。阿弥陀仏の人格的対象性は十九願位で夙に超克されていたのである。

神話から民話へ

——『小さなグウィオン物語』と『タリエシン物語』における印欧語族神話要素

松村 一男

〔論文要旨〕 中世ウェールズの民話『小さなグウィオン物語』と『タリエシン物語』は、その流布度や雰囲気において異なっているが、本来は一つの物語であり、神話に由来すると思われる。

本稿ではまず『小さなグウィオン物語』を他のケルト伝承と比較し、中心が「聖なる熱い液体による詩作・予言力の獲得」のテーマにあるのを示し、ついでこのテーマが、印欧語族の諸地域——アイルランド、ローマ、インド、イラン——に見られる神聖な象徴の「水中の火」の捕捉をめぐる神話と関係することを示す。その中でもイラン伝承を主に検討し、『小さなグウィオン物語』に王権をめぐる印欧語族神話の構造が保存されているのを指摘し、また『タリエシン物語』においてもイランに見られるのと同様の王権観念が認められるとする。

印欧語族神話に表明されている王権の観念は、民話化された姿で中世ウェールズの民話の中に見い出されるのである。

〔キーワード〕 神話、民話、印欧語族、ケルト、ウェールズ、アイルランド、王権神話

一 物語としての神話

本稿では二つの中世ウェールズの民話『小さなグウィオン物語』と『タリエシン物語』を分析し、それらが元来は

一つの物語であり、両物語の中には印欧語族⁽¹⁾がその分化・拡散以前の時代から所有していた「燃える液体（または「水中の火」）による神聖存在・王の誕生と選別」に関する神話が、その構造を保ったまま残されているという可能性を示唆してみたい。

だがテキストの具体的な分析に入る前に、神話、民話という用語を定義しておかねばならない。両者はいずれも「物語」であり、他の物語である叙事詩や伝説等とも共通する形態を有する。神話をはじめとするこれらの物語をどう区別するかについては、多くの研究があるが（例えばカーク 1976, 11—61；大林 1966, 44—61；エリアーデ 1974, 216—225；Malinowski 1954, 93—148；Burkert 1979, 1—34）、必ずしも意見の一致を見ていない。これらの物語ジャンルを形態の上からのみ峻別するのが困難なためである。

これらの物語をより厳密に分類することは今後の課題として、本稿では以下の議論を進める上での作業仮説として、神話と民話の一応の定義を試みておきたい。まず神話はある集団にとっての神聖な物語である。つまりその集団の存在を基礎づけている宗教的信仰体系の、物語という形での言語的表明である（従って物語ではない公教要理・護教書等とは区別される）。物語は特定の宗教集団——それは政治集団・文化集団でもある——の維持に役立つという「機能」を担う時、神聖化され神話とされる。それゆえ神話ではこの宗教・政治・文化集団の誕生やその規範的機構・習慣、そしてその集団を庇護する神々や超自然的存在が中心となる。しかし神話が属する宗教的な場が失なわれたり変化したりすると（宗教や集団の変化・衰退・滅亡、他宗教への改宗）、神話はその神聖さを（少なくとも表面的には）失う。他方、民話は本来的に俗なる物語であり、従ってもっぱら娯楽のために語られる。更にその一元性（超越的感覚の欠如）・平面性（特定の空間・時間の欠如）・抽象の様式（つまり紋切り型の決まりきったパターン）等によっても民話は特徴づけられる（リュエティ 1969；小沢 1979；Propp 1965）。また神話と異なり特定の（宗教的）集

団に帰属するものではない。以下で紹介する『小さなグウィヨン物語』と『タリエシン物語』が神話ではなく民話である点、また同じく以下で紹介する印欧語族期に遡ると思われる「水中の火」についての伝承が神話である点は、充分に納得していただけたらと思う。

さて上記の神話の見方に従うと、宗教的な場を失った神話が、その姿を変え他の物語ジャンルである叙事詩・伝説・民話等に採用され、なおかつ神話的要素を残している場合があると想定される。ただしこうした想定は、神話から他の全ての物語様式が生まれたとする進化論的図式とは異なっていることは強調しておかねばならない。また神話からの変容とは逆の動き、すなわち他の物語ジャンルから神話に採用されるという場合も当然考えられるが、そうした例を発見、立証していく作業については、方法論の上でなお多くの検討が必要であろう。

神話が他の物語ジャンルに変容する可能性を実証的に示したのは、フランスの神話・宗教史学者であるG・デュメジルである。彼は印欧語族における構造化された大神群の存在を明らかにし、古代ローマの伝説上の王達の一部は、印欧語族期の大神群の歴史化された姿であったとした (Dumézil 1941; 1968, 261—437 等)。またこの発見に刺激され、スウェーデンのS・ウィカンダーはインドの大叙事詩『マハーバータ』の主人公達バーンダヴァを同じく印欧語族の大神群が叙事詩化された姿であるとした (Wikander 1947)。この発見はデュメジルによって一層押し進められている (Dumézil 1968, 33—257)。またデュメジルは、十二世紀デンマークの歴史家サクソ・グラマティクスの『デンマーク人事誌』中に北欧神話の要素も指摘している (Dumézil 1970, デュメジルの業績全般については、リトルトン 1981 を参照されたい)。

こうした神話以外の物語中に残された神話的要素を手掛りに、系統的に同一起源を有する他地域の神話との比較を通じて、消失してしまった神話を再建するという手法は、神話プロパーの資料の少ない地域、例えばバルト・スラヴ

語圏やケルト語圏においても有効であると思われる。(バルト・スラブ語圏における試みとして、Fischer 1970; Ivanor and Toporov 1970)。以下で行なうのはケルト語圏における同様の試みである。

二 『小さなグウィオン物語』と『タリエシン物語』

中世ウェールズの民話『小さなグウィオン物語』(*Hanes Gwion Bach*)は、二十余りの手稿で伝えられている。最も初期の手稿はウェールズ国立図書館手稿五二七六Dという、エリス・グリフィズ(*Elis Gruffydd*)の手になるもので、十六世紀前半に書かれたと思われる。他の手稿は、一六〇七年に書かれたらしいペニアルス(*Peniarth*)の一番手稿によって代表される。その他、より後代のヒャウエリン・シオン(*Llywelyn Siôn*)版のコピー(十八世紀中頃。グウルトマウル(*Gwrthmaur*)手稿二〇)によって、他に知られていない細部が補われる。

さて最古のグリフィズ版では、この物語の次に『タリエシン物語』(*Hanes Taliesin*)が続いている。この物語は、他の手稿では殆ど知られていない。例外は後代のシオン版で、これには『小さなグウィオン物語』の後に、『タリエシン物語』の冒頭部(以下で示すグリフィズ版の92—182行に相当する部分)が続いている(二つの物語の手稿については Ford 1975, 451—452 による。また『タリエシン物語』を含むもう一つの謎の手稿については、Id., 451 n.4 を参照)。

以下の概要が示すように、二つの物語は中心となる場面設定や全体の雰囲気の違いにもかかわらず、一つの物語としてのまとまりを感じさせる。これら二つの物語の校訂版を作りつつあるフォードも、これらを「殆ど一つの物語と見てよいもの」と呼び、場景の違いそして恐らくは聴衆層の違いにもよって二つに分離し、別々の題を持つに到っ

たと考えている。前半(『小さなグウィヨン物語』)は魔術面に、そして後半(『タリエシン物語』)は歴史面に重点が置かれたというのである(Ford 1977, 159)。最古のグリフィズ版でこれら二つの物語が連続している点や、ショー版が『タリエシン物語』の一部も含んでいる点も、二つの物語が本来は一つであったという見方を支持するし、以下で示すように二つの物語に印欧語族神話の要素が共通して認められることも、本来の一体性を裏付けている。

以下ではグリフィズ版を中心に二つの物語の内容を見ていく。他手稿との相違はその後に示される。テキストにはフォードが校訂したもの(未刊)を用いた。

『小さなグウィヨン物語』

アーサー王の時代に、水地(「テギズの湖」Llynntegid)を領有するテギズ・ヴォイル(Tegid Voel)という男がいた。妻のケリズウエン(Ceridwen)は魔法使いであった。彼等の息子は極めて醜く、モルヴラン(Morfran)「大鴉」という名であったが、アヴァグズイ(Avagdu)「真暗闇」とあだ名をつけられていた。息子の将来を心配した母は、貴族達が息子を迎え入れてくれるように、彼を予言者にしようとする(2―21行)。

その方法は、大鍋の水の中に薬草を入れ、それを一年と一日煮続けるといふもので、その結果、次のようなことが起こるとされる(引用28―37行)。

そうして彼女は、多くの薬草からの徳の全てを含んだ三滴のしずくが最終的に飛び出してくるのを見るだろう。そしてそのしずくを浴びた者は誰であれ、様々な術に極めて秀れ、予言の力を完全に持つのを彼女は認めるであろう。更に、先に述べた三滴以外の薬草の液は、世界中の何よりも破壊力を持つ毒となり、大鍋を壊して、大地の上に毒を撒散らすのを彼女は見るだろう。⁽²⁾

或る盲目の老人と「小さなグウィヨン」が大鍋を熱する仕事をする。予定の刻が近づくと、ケリズウエンは息子を大鍋の傍に据え、しずくがかかるようにする(21—54行)。

しかしそのしずくを浴びたのは、意図に反してグウィヨンであった(引用54—56行)。

その時眠りが彼女を襲った。その時三滴の不思議なしずくが大鍋から飛び出した。それらは、モルヴランをその場所から押しつけたグウィヨンの上に降りかかった……⁽³⁾

ケリズウエンは目をさまし、何が起ったかを知ると、グウィヨンを追いかけた。グウィヨンは彼女から逃れようとして様々に姿を変えたが、最後に穀粒になって隠れていた所を、黒い牝鶏になったケリズウエンに飲み込まれてしまふ(58—77行)。

こうして彼は彼女の体内に入り、時が来て彼は彼女の子供として再誕生する。その美しさを見たケリズウエンは、彼を殺すに忍びなく、彼を皮で覆った籠に入れ、水(湖、河、海)に投ずる(77—90行)。

『タリエシン物語』

地主のグウィゾ・ガランヒル(Gwyddo Garanhir)は築ぢなを持っていて、冬の最初の日(Calaugetaf)⁽⁴⁾の晩に多くの鮭を捕えていた。彼の息子エルフィン(Eiphin)は癒し難い浪費家であった。ある年、父親はエルフィンに鮭を捕りに行かせるが、この無能な息子は一匹の鮭も取れず、ただ皮で覆われた籠を得たのみであった。不運を嘆きながらエルフィンが皮を切り裂くと、そこから子供の額が現われた(92—133行)。

それを見たエルフィンは、「輝く額を見よ(tal iesin)ノ」と叫び、それが子供の名となった。この子は小さなグウィヨンの生まれ変わりであった。タリエシンは、自分こそがこれまで築にかかったうちで一番良い獲物だという歌

を作って、鮭が取れず嘆いているエルフィンに慰めた。事実、タリエシンを見つけて以来、エルフィンは富と幸運に恵まれ続ける（133—188行）。

さて舞台はマイルギン（Maelgwn）王の宮廷に移る。エルフィンはクリスマス（Nadolig）の祝いに参上するが、その場の皆が女王と宮廷詩人達を賛美するので、それに対し彼は次のように反論する。「誓って申しますが、私の妻は国中のどんな御婦人にも負けぬほど貞淑です。また私には、王の全ての詩人達より優秀な一人の詩人がおります」（引用225—228行）。この発言は当然ながら王を怒らせ、エルフィンは牢に入れられる。王は自分の息子で並びなき女たらしのリン（Rhun）をエルフィンのおとに遣わし、エルフィンの鼻をあかそうとするが、タリエシンの予言力により、エルフィンの妻の貞操は守られる（188—355行）。

タリエシンは宮廷にやってきて、全ての宮廷詩人を魔法の力で一言もしゃべれなくしてしまふ。そして王の前に連れてこられると、詩を作ってみせ、その巧みさで宮廷にいる人々全てを驚かす。「なおタリエシンは詩中で、「槍、石、指輪に価しない者は、私の傍に近寄るな」（引用494—496行）という。この意味は後で論じたい」。このようにして彼は、主人の発言が正しいと立証する。彼は知識／知恵において宮廷詩人達に勝ったのである。更にタリエシンは詩の力によって、王にエルフィンを牢から出させる。そして彼はエルフィンに、王の持ち馬のどれよりもエルフィンの馬が早く走れるようにするからと述べ、王と競馬で勝負をするよう勧める（356—610行）。

競馬では、タリエシンの魔法の力で、エルフィンの馬は王の持ち馬全てを打ち破る。更にタリエシンの指示により、エルフィンは黄金の詰った大鍋を発見する（610—763行）。

ある一個所において、ペニアルス手稿（Williams 1954, 61—62 の概要）とフォード版（Ford 1975, 454—456, 1.

1—110) はグリフィズ版と異なっている。例えばシオン版は、グウィヨンの知恵の獲得の場面を次のように描いている (Ford, 1975, 454, 1. 21—24)。

その煮えたぎる液体からの三滴のしずくは、小さなグウィヨンの指にかかった。熱さのため彼は指を口に入れたが、彼がその貴重なしずくを吸うや否や、彼にはこれから起こる事共が分かるようになった。⁽⁷⁾
シオン版には更に、次のような他の手稿に見られない細部が書かれている。

1. テギズ・ヴォイルとケリズウエンの間には娘もいた。「娘はクライリ (Craiw) という名で、英国諸島全部で最も美しい乙女であった」⁽⁸⁾ (4—5行)。

2. 大鍋はパイル・オ・アヴェン (pair o awen) つまり「詩的靈感の大鍋」と呼ばれていた (10行)。
3. ケリズウエンは息子に知識／知恵 (gwylbodav) を与えたいと願っていた (8⁽⁹⁾、14行)。
4. ケリズウエンが小さなグウィヨンを飲み込んだのは、「河の谷間の」(y ynffryn yr avon) 納屋であった。
5. エルフィンが獲物を梁で待つのは、五月一日の晩 (a nos Glamai) とされる⁽⁹⁾ (63—65行)。

三 知恵の獲得

前章では、グウィオンが知恵を獲得する場面について二種類の伝承があるのを見た。すなわち、

A1 大鍋からの三滴のしずくがグウィオンにかかる (グリフィズ)。

A2 ① しずくが指にかかり、その熱さのためグウィオンは指を口に入れ、しずくを飲み込む (ベニアルス、シオン)。

A1 に対応する型はケルト世界には他に見られない。他方 A2 の方は、中・近世アイルランド語で伝わる英雄フィン (Finn. または フィンズ Find) の以下の二つの物語に対応例が認められる。先に述べるのは、the vellum codex H. 3. 18. p. 361b. 1 に記された Senchas Mór (Meyer 1904, 344—347) からのもので、二番目は、the Yellow Book of Lecan. col. 952 (Hull 1941, 330) に見られるものである (A2②)。

フィン・ヴァ・バイスグネの物語である。フィアン (fian. フィンと仲間の若者達) がスイル河の水辺のバザヴァイルにいた時、ヴァ・ビルゲの息子クルドゥブがフェウエンの平原にある妖精の小丘から出てきた (とスコットランド人達は伝えている)。そして彼らの料理を奪い去った。三夜に互り彼はそれを繰り返したが、三度目にフィンはそれを知り、相手に先立ってフェウエンのシーズに行き、相手がシーズに入ろうとするのを捕えた。その結果、相手は向こう側(?)に倒れた。フィンは手を引くが、その時シーズから出てくる一人の女と出会う(?)。女は飲物を配り終えたばかりで、手にはまだ液のしたたる容器を持っていたが、女はシーズの扉を閉じようとし、フィンは指を扉と柱の間に挟まれる。そこで彼は指を口に入れる。再び指を取り出すと、彼は詠い始めた。靈感 (imbas) を受け彼は語った……。(10)

「ここに「何か」私のためのものがある。」とフィンは言って、シーズに逃げ込もうとする相手を剣で打ち、その背骨を打ち砕いた。フィンの手は戸口の側柱にぶつかり、親指が扉に挟まれた。彼はその指を口に入れた。こうしてフィンは知恵を獲得したともいわれる。というのは、彼はよく、シーズの中に入った指の部分の口を含んだからである。彼等〔シーズの住人〕の嘆きの声が聞かれた。(11)

いずれの場合でもフィンの知恵の獲得は、異界への扉との接触によって起きている。この点でアイルランドのフィン伝承は、ウェールズのグウィヨンの場合と異なっているかに見える。しかし、第一の話において、フィンが扉と接触する直前に、液体をしたらせた容器を持つ女が登場する点は、恐らくその容器の液体がフィンの指にかかり、それによって知恵を得るといふ、ウェールズの場合とほぼ同一の話形がアイルランドにも存在した可能性を示唆する(A2)③。

ナージエ (Nagy 1980, 126 n. 12) によれば、中世アイルランドの物語『ローネ・タガ・ホーインの家の祝宴』(Féis Tighe Chonáin, Joynt ed. 1936, I, 1331—1376) には、フィンとその仲間がシーズに押し込められた話が伝えられているという。そこには知恵の井戸がある。三人の女が彼等の侵入を防ごうとシーズの扉を閉めるが、そのうちの一人は井戸からの液体で満たされた容器を持っており、その液体がフィンの口の中に入り彼は知恵を得たとされている。この話は指に液体がかかるという形ではないが、アイルランドのフィン伝承においても、聖なる液体によって知恵を得るといふ観念が存在したことを確実にしてくれる。

ともあれ次に、フィンの知恵の獲得についての伝承の最も一般的な形態を取り上げよう。この場合もやはり親指を口に入れた結果として彼は知恵を得るのだが、指を口に入れる理由は、フィンが鮭を料理してそれを触れ、親指に火傷をするからである(これをA3型とする)。次の例は、『フィンの幼年期の物語』(Macginniartha Fínd) の18章である (Meyer 1881—82, 201)。

七年間、〔詩人〕フィンネゲズはポイン河にいて、フェグの淵で鮭を待っていた。彼は、もしフェグの鮭を食べれば、世の中の全てを知るようになるだろうという予言を受けていたのである。鮭は見つかり、デヴェネ (Denne, フィンの幼名) が料理を命ぜられた。詩人は彼に一口でも鮭を食べてはならぬといった。やがて料理を終え、小姓

[gilla. フィンのこと]は鮭を持ってきた。「お前、この鮭を食べたか」と詩人は尋ね、小姓は「いいえ、でも僕は親指に火傷をしたので、口の中に入れました」と答えた。「お前、何という名だ」と彼は尋ねた。「デウネです」と小姓は答えた。「お前はこれからフィンと名乗るがいい」と彼はいった。「そしてこの鮭はお前が食べるべきだ。お前こそまさしく輝く者なのだ」。そこで小姓は鮭を食べた。それによってフィンには靈感／知恵 (His) が授けられた。そして彼が親指を口に入れ、テイヌヴ・ライガ [Teimn laiga. 詩作に必要な三つの技術の一つとされるが実態は不明] によって歌うと、いつも必ず、それまで知らなかったことが彼に明らかになるのであった。⁽¹²⁾

このA3型、つまり魔法の力を持つ(熱い)物質に触れて親指を火傷し、その指を口に入れた結果として知恵や予言力を得るというモチーフは、ケルト圏以外の神話や民話にも認められる (Wood 1982; Carey 1983; Jackson 1961, 115; Nagy 1980; Nagy 1981—82, 136)。ここではその一例として、北欧神話の場合を『古エッダ』の「ファーヴニルの歌」から引こう。知恵を獲得するのは英雄シグルズ、つまりワグナーの『ニーベルンゲンの指論』のジークフリートの北欧での対応者である。彼は養父レギンの頼みで、レギンの兄で竜の姿となって黄金を護っているファーヴニルを殺し、その心臓を料理する(引用は *Fúrnismál* 27, 31 [Neckel-Kuhn 1962, 185, 186])。

27. 「レギンの言葉」 「まああけなさい、シグルズ。私は寝ようと思う。ファーヴニルの心臓を火にかけてくれ。奴の血を飲んでから、私はその心臓を食べたいのだ。」

31. ……シグルズはファーヴニルの心臓を取り、小枝に刺してあぶった。心臓からの血があわ立ち、もうすっかりあぶり上ったかも知れないと彼は考え、指「単数」でそれに触れ、すっかりあぶり上ったか調べた。彼は指に火傷をし、それを自分の口に入れた。そしてファーヴニルの心臓の血が彼の舌につくと、彼には鳥の言葉が分かった。⁽¹³⁾ こうした親指を口に入れる行為、靈感、詩人／予言者がケルト語圏で形成している宗教的・文化的観念体系等につ

いては、本稿では触れない(例えば Chadwick 1942 参照)。単に A3 型モチーフが神話や民話でよく用いられているものであると指摘するに留めておきたい。

さて本章で取り上げる他のアイルランド語文献から、アイルランドの A3 型に登場する鮭は、その知恵の本質を異界の井戸から、あるいはその井戸に落ちて鮭によって食べられる様はしばみの実から得ると考えられていたのが知られる。以上、これまで見てきた A1、A2、A3、の三つのタイプを図式化すると、図 1 のようになる〔二〇頁〕。

三者はいずれも知恵の獲得法について語っているが、その方法は関連性を示しつつも相異っている。いずれにせよ、異界との接触(大鍋の場合もそう考えてよからう)、別けても熱い液体による(A3の場合も水中の生物が熱い状態にされる)接触が知恵をもたらすと約言して大過ないと思われる。つまりこれらの三つの話形は、一つの主題が異なった旋律で演奏されているのに似ている。A1 は直接的に対応する例が前述のように知られていないが、にもかかわらず、A2、A3 と同じ観念を表明しているのである。A1 が、異界との関係を強調し何らかの宗教的意義も担っていたと思われる A2 や A3 と同じ観念に発するモチーフであるならば、A1 を含むグリフィズ版の『小さなグウィオン物語』も、そしてそれと強い連続性を示している『タリエシン物語』も、汎ケルト的な「熱い液体による知恵の獲得」という観念と無関係ではあるまいという見通しが与えられる。

四 ネフターンの井戸

「熱い液体による知恵の獲得」というケルト的観念をより広い印欧語族圏の伝統の中で考察する準備段階として、ここでは今迄のものとはやや異質の二つのテキストを取り上げてみたい。はじめは、シナン河(現在のシャノン河)

等の名前の由来を説明する『地名起源譚』(Remes Dindsenchas) 59章である (Stokes 1894, 456—7)。

「約束の地」^{アール・ケルンゲル}「妖精の国」出のレルの息子ロダン・ルハルグランの娘シネンズは、海の底にあるコンラの井戸を見るため、そこに赴いた。その井戸には榛の実と知恵の霊感^{イェイバズ}、つまり詩作の知恵の榛の実があり、その実と花と葉は同じ時に「木から」離れ、井戸の中に降り注ぐ。すると水面には王の如き (rigbroind) 紫の大波が現われる。すると鮭が実を噛み、実の液が鮭の腹となって現われる。そして知恵の七つの流れが流れ出し、再びそこ「井戸」に戻ってくる。さてシネンズは靈感を求めて行った。彼女は知恵しか欲しくなかったのである。流れに沿って彼女は行き、「慎しやかな女の淵」^{リン・ムナー・フエイレ}、つまりブリー・エレに着き、更に旅を続けた。しかし井戸は逃げ出し、彼女は「美しい背」^{カイン}河の岸までそれを追いかけた。しかしその後、井戸は彼女を襲い、その背^{イェル}を逆さまにした。「シナン河の」こちらの岸に彼女が着いた時、彼女は死を味わった。これから、シナン、リン・ムナー・フエイレ、タール・カインの名が出た。⁽¹⁴⁾

次の諸点に注意されたい。(1)井戸は海中にある。(2)井戸には榛の木があり、その実が落ちると井戸には「王の如き」紫の大波が立つ (rigbroind という語に含まれる「王」ri (gen. rig) については注 (19) 参照)。(3)知恵／靈感は「木」の実の「液」に由来する。(4)七つの「知恵の流れ」が流れ出し、再び井戸に戻る。(5)知恵を獲得しようと「女」が井戸に近づくが、女は無資格とされ井戸は女を殺す。

第二の話もやはり上掲書の19章にあるポーアンズ河(現在のポイン河)起源譚である (Stokes 1894, 315—6)。ラブレズの息子ネフタインの妻ポーアンズは、シーズ・ネフタインの森にある秘密の井戸に赴いた。そこに近づく者は、ネフタイン自身とフレスグ、ラーヴ、ルラブという名の彼の三人の「聖」杯持ち以外は誰も、両の眼を焼かれずには戻ってこられなかった。かつてポーアンズは、高慢さから井戸の力を試みようとし、彼女の姿を損える秘

密の力など井戸にはないと公言し、井戸の周囲を左から右へ「凶の廻り方」めぐった。「すると」井戸から三つの波が出て彼女に襲いかかり、それぞれ彼女の太腿、手、眼を壊した。恥かしさから彼女は逃げ出し、海の方へ向かったが、水は彼女をボイン河の河口まで追いかけた。さて彼女はダグダ神の息子オイングスの母であった。⁽¹⁵⁾

ここには述べられていないが、先の起源譚との比較からして、ポーアンズは河口で溺れ死んだというのが言外に示されていると考えてよからう。このテキストには榛の実も鮭も登場しない。重要なのは次の諸点であろう。(1)許された者——シーズの王のネフターンと王位の象徴の聖杯(アーサー王伝説を思え)——持ちの三人の召使い——以外は、井戸に近づけない。女はたとえ王女であっても、井戸の力を試みようとしては尚更だが、無資格者である。(2)聖杯を井戸に持っていくのは、井戸の液体が靈感／知恵あるいは王としての力(「王の如き紫の大波」参照)を与えるためであろう。(3)三人の杯持ち、三度巡ること、三つの波等、三という数字が多く現われる。(4)眼をつぶす輝きが井戸から現われる。

これら二つの話を **B1**、**B2** とすると、その特徴は次のようになる。

B1 異界の井戸の知恵は榛の実から鮭へと伝わる。また無資格の女が近づくと、井戸は一度は逃げるが、河岸で逆に女を殺す。

B2 榛の実も鮭も不在。しかし小さなグウィヨンの場合と同様に三回液体が降りかかる(もっとも結果は正反対だ)が。逃げる無資格者の女は(恐らく)河口で殺される。

さて **B1**、**B2** をグリフィズ版(便宜上 **A1** と略記する)と比較してみると、興味深い対応関係が認められる(図2)。
[二〇頁]。

A1、**B1**、**B2** のいずれでも女は超自然的液体自体またはその所持者を追跡するか、あるいは逆に液体によって追跡さ

れている。また殺害（A1も一種の殺害）はいずれも河のそばで起こる。A1とB1では知恵の獲得が明確に主題となっているのに対し、B2ではそれははっきりしていないが、B2の場合も聖杯への言及を考えるなら、知恵（しかしむしろ知恵も含む王権と思われる）をもたらず超自然的な（輝く）液体の獲得が前提とされている可能性は高い。またB1とB2では「王」と液体の関係が強調されるが、A1すなわちグリフィズ版においても、次章で見られるようにタリエシンは王に勝り、彼自身が実質的には王と見てよい。そのような存在であるからこそ、超自然的な三滴のしずくは他ならぬ彼のものとなったのである。つまりこれら三つの話は、後で論ずる構成上の違い（A1には他の二つに見られぬ再誕生とそれに続く活躍が含まれている）や、民話的・神話的という性質の違いを加味すれば、同じモチーフが変化して現われるレヴィ・ストロースが言う意味での「群」*groupe* を構成していると考えてよからう（Lévi-Strauss 1964, 146）。

五 他の印欧語族（特にイラン）における対応例

前章において、グリフィズ版『小さなグウィオン物語』が、ネフターンの井戸の伝承と同一の主題を含んでいることが明らかにされた。

だがこのネフターンの井戸の伝承は、デュメジルによって、インド、イラン、ローマの神話、伝説（ローマ固有の神話が編年紀に歴史化された姿で残っていることは既に述べた）と同一構造を持ち、印欧語族期に遡る神聖にして、その所有が神的加護の徴であるような「水中の火」の觀念に発するものであると解明されている（Dumézil 1963: 1973, 21-89, cf. Ford 1974）。その議論の全てを繰り返す余裕はないので、ここでは問題全体に関して名称の同一起源の指摘のみに留め、その後イランの例だけをより詳しく取り上げ比較する。すなわちインドのアバーム・ナパ

ート(「水の子」)。Apam Napāt) イランのフパーンム・ナパー(同義。Apām Napāt) ローマのネプトゥーヌス(Neptunus)と似た神名。アイルランドのネフターン(Nechtan)の名称、いずれも「子」甥「後裔」を意味する語根*nept- (ラテン語 nepos「甥」参照)から作られた神名 *Nept-o-no-sに発するものである(Dumézil 1973, 34—38参照)⁽¹⁶⁾。ネフターンも本来は、聖なる「水中の火」を支配する神であった。

さてイランでは、この神力の象徴「水中の火」が「光輪」フワルナフ(Xvaranah)の名で極めて重視された。フワルナフに関する伝承は、『ザームヤズド・ヤシュア』(Zamyazd yast = Yast 19)を中心にもとめると次のようになる(同ヤシュアの部分訳を含む概要は、伊藤 1979, 384—391を見よ)。

1. フワルナフはカヤーンサイ海またはウォルカシヤ海(両者は同一と考えてよい。神話的⁽¹⁷⁾海)で燃え、光り輝いてゐる(Bundahishn TD, 189: 2—7 = TD₂ 220: 6—11; Yast 19: 51. 伊藤上掲書378—9)。

2. ウォルカシヤ海中には白ホーム(Hom) Ave. Haoma, Skt. Soma) 樹があり、それを食べる者は不死になる(Bundahishn TD, 96: 4—8 = TD₂ 116: 1—6. 伊藤397)。

3. アパーンム・ナパーはフワルナフを捉え、それによって神は男子ヤサを創成する(Yast 19, 51—52. 伊藤 387—8)。フワルナフは、後でも再度見るように、創造的力を有する。

4. フワルナフは、(1)魂のための寄進、(2)牛とまぐさの頒与、(3)勝利、を与える(Yast 19, 52—3. 伊藤 388)。これは、デュメジルの提唱している印欧語族三機能体系(聖性 || 第一機能、戦闘性 || 第二機能、生産性 || 第三機能)の三機能全てを、フワルナフが保証するという意味に解せる(1) || 第一機能、(2) || 第三機能、(3) || 第二機能)。

5. 非アーリア人のトゥーラン人(従って無資格者)であるフランラスヤンは、三度にわたりフワルナフを獲得しようとしてウォルカシヤ海に潜るが、その度にフワルナフは逃げる。またその度毎に起った波により新しい三つの湖

水が生ずる (Yäst 19, 55 (=45) —64, 78—82. 伊藤 388—90)。この部分がアイルランドのネフターンの井戸の伝承とほとんど同一であるのに注意されたい。

前章で取り上げたケルト世界の三つの伝承 (A1, B1, B2) において、A1とB1—B2間の最大の違いは、前者が聖なる力の所有者の誕生譚でもあるという点であった。ところがイランにおいても、フワルナフは義しい者、守護靈 (fravashī) 等を生み出すとされている。先に述べたアパーナム・ナパートの場合の他にも例えば次のようにいわれる。「それ〔フワルナフ〕はアフラ・マズダーに属する。アフラ・マズダーはそれによって生き物を創る……」(Yäst 19, 10)。「そして水共〔複数〕がウォルカシャ海から、アフラ・マズダーによって作られたフワルナフと共に立ち昇ってくる時、おおザラトゥシュトラよ、その時に天則者アンヤンの雄々しきフラワシ達は出現する……」(Yäst 13, 65. Reichelt 1911, 31, 20 より引用)。

だがフワルナフによる誕生の最もよい例は、『デーンカルド』(Denkard) 第七巻を中心とする中世ペルシア語で書かれたザラトゥシュトラ伝であろう。これには幸い邦訳がある(伊藤 3—180)が、内容の要約も伊藤によって行なわれているので、ここではそれを引用する(伊藤 383)。なおオフルマズドは、アフラ・マズダーの中世ペルシア語形である。

オフルマズドが創造したフワルナフは、オフルマズドの前から、極星ト無始の光明ト太陽ト月ト星辰を経てゾーイシュ家の火にくんだり、その火からゾーイシュの娘(ゾロアスターの母)にはいった。この娘が生まれたとき、かの女から出た光りが天をみだし、地をみたした。……

そして勿論ザラトゥシュトラ自身も、「光輪の中にいる」、「光輪にみちた童児」(伊藤 39)として描かれる。

ゾロアスター教における至高の支配者ザラトゥシュトラは、本来は印欧語族の支配者である王に帰属していた伝承

を引き継いだと考えられる。⁽¹⁹⁾ 例えば王政期ローマの王セルヴィウス・トゥリウス (Servius Tullius) についての伝承は、竈かまどの火による彼の母の受胎、そして幼児セルヴィウスの頭部の燃える火について述べているし (Livius, *Ab Urbe condita*, 1. 39. 古代イタリヤには類似伝承が他にもある。Ogilvie 1965, 157—8 参照)、またインドやイランでは、王がその光輝で人々や世界を破壊せぬようにヴェールで顔を覆ったという伝承もある (Widengren, 1959, 247)。

以上のフワルナフに関する二つの伝承 (無資格者による海中のフワルナフ捕捉失敗、フワルナフによるザラトゥンエトラの生誕) は次のように図式化されよう (C1, C2. 図3) [「二頁」]。

これまで見てきたように、フワルナフのような神聖な「水中の火」の観念は、印欧語族に共通に存在していたと考えられるから、C1、C2に類する伝承がケルト世界にも共通に存在していたと仮定することは、あながち不可能ではない。そこでC1とC2を一緒にするとどのような話形になるかを考えてみよう。その話形には二つの条件が備わっていない。(1)フワルナフ (神聖なる「水中の火」) が無資格者によって追跡され逃亡する。(2)神聖な子が (当然ながら) 母、つまり女から生まれる。

唯一の解決案は、無資格者を神聖な子の母にする (ノ) というものである。しかし彼女自身が聖なる象徴の「水中の火」を受けると、彼女は無資格者ではなくなり、矛盾してしまう。この点を解決するには、まず「水中の火」を受けた者を彼女が追いかけて飲み込み、そして新たな子供として産めばよい (ノ) であろう。この仮定説話形を *D1 とする (図4) [「二頁」]。それは A1 (図2) と構造においてほとんど同一である。

A1と*D1の間の違いは説明可能と思われる。まず社会が異なると、最も称賛される身分も異なるといふ事実がある。ローマでは政治家、ギリシアでは哲学者、ユダヤでは予言者がそうであらうし、イランのゾロアスター教世界では、

当然それは宗教改革者／予言者となる。ケルト世界のそれは詩人／予言者である。しかし既に指摘したように、ザラトウシュエトラもタリエシンも印欧語族の神聖王観念を継承していると思われる。またA1の大鍋だが、ケルト世界には「詩作の大鍋」とか「靈感の大鍋」(pair o awen)とこう観念があり(Henry 1979—80; Breathnach 1981)イラン世界での神話的海がA1で大鍋によって代表されていても不思議ではない。

その他のA1の特異性は、それが中世ウェールズの民話として、文化的・ジャンルの変更を受けて残ってきているという観点から説明されよう。まず無資格者の女は魔術師とされる。神聖な子は輝く額によって特徴づけられる。またウェールズのグウィオンと多くの点で対応を示すアイルランドのフィンフィンの名は、finn「美しい、白い、祝福された、幸運な」という形容詞に由来する点も併せて指摘しておきたい。これと対照的に、無資格者の方は黒色によって特徴づけられる(ケリズウェンの息子「黒猫」^{ケルグレン}、「真暗黒」^{アックグズイ})。そしてケリズウェン自身の黒牝鶏への変身)。さて子供がいる以上、ケリズウェンには夫もおり、更にもう一人の子供もいるという異説も生ずる。だがその場合も、対比を強調する民話の傾向からして、第二子は女の子とされ(男／女の対比)、しかも最も美しい娘とされる(醜／美または黒／白の対比)。だがこうした変容にもかかわらず、水(テギズ・ウォイルが湖を領地とする、河谷での飲み込み、大鍋の水)、火(大鍋を熱する)、聖なる植物(薬草)、三という数字(三滴のしずく)等イランの場合と共通する細部は残っている。

以上グリフィズ版『小さなグウィオン物語』という、ケルト世界の「知恵の獲得」観念の一端を構成する民話が、印欧語族期に由来する神聖な王とその徴しについての伝承を継承しているという仮説を検討してきたが、そのグリフィズ版『小さなグウィオン物語』と強い連続性・一体性を示している『タリエシン物語』においても、タリエシンには三機能全般を統治する印欧語族的王観念が認められると思われる(この点はフォード教授の御教示による)。まず

三機能全てを与えるとされていたことを想い出していた。更に第二章で『タリエシン物語』の概要を示した際、494—496行を引用したが（七頁）、それもやはり三機能体系への言及であると思われる。すなわち、槍（第二機能）、石つまり宝石（第三機能）、そして（聖なる）指輪（第一機能）。フィンが指を口に入れて靈感を得ること（参照）に価しない者は近寄るな、とタリエシンがいう部分だが、それはタリエシン自身がその全てに価する聖的王者の伝統

図1

A1: 大鍋の薬草 → 三滴のしずく → グウィヨンの体
 (と水と火) (残りは猛毒)

A2①: 同上 → 同上 → グウィヨンの指 → 口
 ②: 異界の扉 → フィンの指 → 口
 ③ 異界の井戸の液体 (→*フィンの指) → 口

A3: 異界の榛の実 → 異界の井戸 → 鮭 → フィンの指 → 口
 河 (熱さにより火傷)

図2

A1: (白い少女) → 黒い少年(「黒鴉」) ~ 黒い女(黒牝鶏に変身)
 [無資格者]

大鍋(薬草, 水, 火) → 三滴のしずく → 追跡
 → 白い少年(「輝く額を見よ!」) → 逃走

(河の谷で) 女は少年を飲み込む(=殺害)

← 鮭のように水を行き築にかかる ← 少年はタリエシンとして再生
 → エルフィンのもとへ

B1: 井戸(靈感/知恵の保管所, 榛の実と液, 鮭, 「王の如き」波) 女(=無資格者)
 逃走 ↓ 追跡
 河岸で女は殺される

B3: 井戸(王のため, 眼を焼く輝き) → 女(無資格者, 三度井戸を巡る)
 三つの波 ↓ 三部分を損われた女
 追跡 ↓ 逃亡
 (恐らく) 河口で女は殺される。

タリエシンは、王の宮廷詩人達を無力化し、彼が詩作という知恵/靈感において彼等に勝るのを示す。タリエシンが詩人/予言者として特徴づけられている以上、この行為は印欧語族第一機能の神聖なる知識に発するといえよう。次いでタリエシンは競馬において、主人エルフィン(の馬を、王の所有するいずれの馬よりも早くする。馬は印欧語族戦士層(第二機能)の代表的な象徴である。最後に、タリエシンはエルフィンに黄金の詰った大鍋を与えている。富裕さは第三機能の特徴である。イランにおいても、フアルナフが

図 3

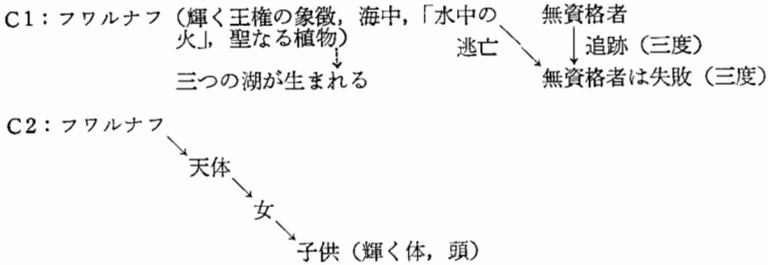
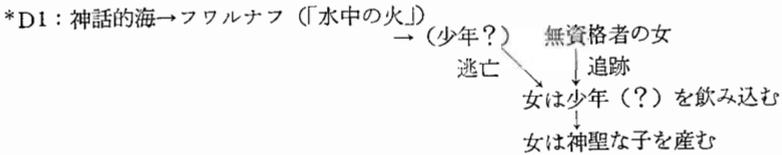


図 4



を担っているからではあるまいか。

六 結 語

以上の検討から、時代的・地域的・ジャンルの違いにもかかわらず、グリフィズ版『小さなグウィオン物語』は、アパーンム・ナペーとフワルナフについてのゾロアスター教伝承・神話と構造的対応を示すと考えてよいと思われる。またグリフィズ版『小さなグウィオン物語』を含む他のケルト伝承での「熱い液体による知恵／靈感の獲得」の観念と「ネフターンの井戸」という神話的伝承の結びつき、及び後者の印欧語族的「水中の火」神話の同一起源からして、グリフィズ版『小さなグウィオン物語』は、印欧語族神話・イデオロギーの中世ウェールズにおける民話化した姿を示していると考えられる。またこの物語と連続している『タリエシン物語』にしても、やはり印欧語族的神聖王の姿を残していることから、これら二つの民話は、単なる偶然の結果として結びついたとは思われない。これら二つの民話は、同一の神話的観念を共有しているのであって、その成立の時期は不明であるにせよ、本来一体であったものである。そしてフォードが示唆

するような理由によって、一方のみが独立して広く流布し、他方はほとんど等閑視されるという状態に到ったのであろう。

* 本稿は、筆者が UCL A においてフォード教授のウェールズ語セミナーで『小さなグウィオン物語』と『タリエシン物語』を読んだ際に得た着想をまとめたものである。アイルランド語とウェールズ語を教えて下さり、解釈や文献についても御教示下さった P. K. Ford 教授に御礼申し上げたい。また J. Nagy 教授には、フィン伝承についてやはり多くの御教示をたまわった。同じく御礼申し上げたい。なお引用は、特に断わりのない限り、筆者の訳したものである。

注

- (1) 印欧語族 (Indo-European) とは、中央アジアからヨーロッパにかけての一大言語群に与えられた名称。印欧語族は紀元前五千〜三千年紀に一つの集団をなし、(恐らくは)南ロシアに住んでいたと考えられる。徐々に分化し、ユーラシア、ヨーロッパ各地に拡散して、文化・言語において変化し、インド・イラン語、ラテン語、ギリシア語、ゲルマン語、そして本稿で取り上げるウェールズ語やアイルランド語を含むケルト語等の諸語派を形成した。言語面については、高津 1954；考古学的知見については、Gimbutas 1970；1979。文化的側面については、Benveniste 1969 等参照。
- (2) O fewn yr anser y gwelai hi yn hollawl y neidai dri dafn o hol rinweddau yr niferodd llyssianau ac ar bara ddyn bynnac ar y syrthiau y tri dafn hyn y hi a welai y byddoi ef yn dragwybodol mewn ymryfaelion gelfyddodau ac yn gyflawn o ysbryd profiwydoliaeth. A helyd y hi a welai y byddai gwbdwl o sudd y llyssiau hynyn oddiethtyr y tri dafn a dreuthir yn y blaen yn wenwyn kadarna ar a allai vod yn y byd o gydernid yr hwnn y torrai y pair yn ddrylliau i ilwv y gwenwyn am benn y ddaiar.
- (3) Yn yr anser y digwyddodd iddi hi gysgu ar yr anser y neidiodd y tri dafn rhinweddol allan or pair y rhain a syrthiodd ar Wion bach yr hwnn a wthiassai vorvran oi le . . .
- (4) Calau (普通は Calan) はラテン語の Calendae (朔日／＼calo 「呼招する」)に由来。十一月一日。アイルランドのサヴァン (Samain) キリスト教の万聖節、ハロウィーン等と同じで、ケルト世界の聖日。死者が生者のもとにやってくる。de Vries 1977, 237—8 参照。

- (5) myfi a ddywedwn vod i mi wraig yn gystal o diweirdeb ei corff acun arglwyddes ar y sydd o fewn y dynnas. A hefyd y mae i mi un bardd y sydd gyfrwyddach no holl beirdd y brenin;
- (6) ni ddyly sawywy na maen na modrwy na bod im kylehwyfi.
- (7) ef a ddamchwainawdd disgyn tri dafn o'r llynn brwd hwnnw ar vys Gwion Bach. A rag i vryted, ef a drawodd i vys yn y enav, ag yn kyn gynted ag i sipawdd ef o'r dafnav gwerthfawr hynny, ef a wyddiad bob peth ag a ddelai rag llaw.
- (8) a merch a elwid Crairw, yr honn oedd y vorwyn dekaſ yn holl ynys Brydain;
- (9) ケルト語は正書法が一定せず、しかもサンヌクリット語の連声 (sandhu) 以上の極めて複雑な音韻変化を行なう。Glamai は変化なしの普通の正書法に従えば、Calan Mai (注 (4) 参照) である。グリフォエズ版では十一月一日であったが、シンオーン版ではそれとちよちうに五月一日を隔てた五月一日の出来事となれている。また捕える魚の種類は明記されていない。メイデイとして今に残るこの日は、夏の始まりを告げ (夏／冬の二分法)、やはりケルト世界の聖日とされていた。アイルランの *beltene* の合併 *be Vries* 1977, 234—5 参照。この十一月一日と五月一日とがう違っていたが、鯉がケルト世界の象徴として演ずる役割の大きさを、タリエンシンの再生 (死から生への移行) 等から見れば、十一月一日の方がこの物語により似つかわしいと思われる。しかしいずれにせよ、タリエンシンの発見がケルト世界の聖日と結びつけられている事実は、彼が単なる民話の主人公以上の存在であることを暗示している。
- (10) Fo chosmalius dorigne Finn hua Baiscne. In tan bui in fian oc Badamair for brū Siuire dodechardh Cūldub mac hūi Birgge a sid ar Femun ut Scotti dicunt co mbert a fulacht nūadab. Co teōra aidchi amin degēni friu. Isin tres fecht iarum norat Finn co luid riam i sid ar Femun. Fortngarb Finn la techt isa sid co torchair allda anall. A ndosceng fris a laim fritrimne in ben asin tsid 7 esca finch ina laim iar ndail isin uair riam 7 doinsort a comlaid frisa sid co ndruid Finn a mēr itir in comlaid 7 in ursain. Gabais iarom a mēr ina beolu. A donic as arithisi foopairt dicetal. Fortnosmen an imbas condebort:
- (11) 'Uinsi uaim,' ar Find. Do-deir forgom fair oc techt isin sid co-raimid a druim trid. Aroisir n laim frisan ersaind coro-druid in comla ara ordain co-iarid ina beolu. As-bert didiu alaille is de sin ro-bai fis ac Find, ar a ndechaid da mer isan sid is ed no-geded ina beolu. Co-clos a ngol.

- (21) Secht m-bliadna do Fimneics for Boin oc urnaige iach Linne Feic; air do bui a tairrngire do eo Feic do tomallt ocus cen ni 'n-a ainfs itir iarum. Frith in mbradan ocus ro herbad do Denne immorro in bradán do fuine ocus asbert an file fris cen ní don bradan do tomallt. Dobert in gilla do an bradan iai n-a fuine. "Inar tomilis ní don bradan, a gilla?" ol in file. «Ni to» ol in gilla, «acht mo ordu do loisces ocus doradus im beolu iartain.» «"Cia hainm fil ort-sa, a gilla?» ol sé. «Denne» ol in gilla. «Finn do ainm;» ol se «a gilla, ocus is durt tucad in bradan dia tomallt, ocus is tu in Find co fir.» Toimlid in gilla in bradan iartain. Is ed sin tra dorat in fis do Finn .i. an tan do bered a ordain i n-a beolu ocus noch a na tria teimm laega, ocus no failisithe a iarum in ní no bíd 'n-a ainfs.
- (22) 27 Sittu nú, Sigurd, enn ec mun sofa ganga, oc halt Fáfnis hiarta við funal eisgoð ec vil etinn láta eptir penna dreyra drycc.'
- 28 Sigurd, þó Fáfnis hiarta oc steicþi á teini. Er hann hugði, at fullsteict væri, oc freyddi sveitinn ór hiartano, þá tók hann á fingri sínom oc scyniaði, hvárt fullsteict væri. Hann brann oc brá fingrinom í munu sér. Enn er hiartblót Fáfnis kom á tungu hánom, oc scilti hann fuglsróð.
- (24) Sinend ingen Lodoin Luchairglain [meic Lir] a Tír Tairrngire dodechaid do Típrait Conla fil fo muir dia forsin. Típra sin fo 'tat cuill 7 imbois na heicsi .i. cuill crimmoind aiusa. [7 a n-aen uair bruchtais a meas 7 a mblath 7 a nduilli.] 7 i n-oen frois dofuitet forsin típrait, co tuarcarb rígbroind chorcarda fuirri, [co cocnaid na bradana in mes, conad he sug na cno cuirtheas suas ina mbolcaib corcardaib,] 7 bruinnit secht strotha éicsi as, 7 insoat and afritthisi.
- Luid iarum Sinend do saigi[d] in imbois, ar ni testa ní fuirri acht soas tantum. Doluid lasin sruth co tice Linn Mna Feile [.i. Bri Ele 7 rethis i n-imthus roimpi], 7 traigis in topur, 7 rolen co hurra na haband, Tarr-cáin. Imasrái[n] iar suide co tarla a tarr faen fuirri, 7 ro blais bás iar tiachtain in tire centaraig. Unde Sinann 7 Linn Mná Féile 7 Tarr-cain.
- (25) Boand ben Nechtain meic Labrada dodechaid docum in tobair diam[air] bui i n-urlaind in Síðha Nechtain. Cach óen fodriced ni riced uad maidsin a da rosc acht min[i]pits hé Nechtan 7 a tri déogbaire .i. Flesc 7

Lam 7 Luam a n-anmand.

Fecht and musluid Boand la dimus do cobhs cumachta in tobair a 7 asbert nad búi cumachta diamair conised cumac a delba , 7 imsóí tuathbel in tobair fothri, 7 máidhid tri tonna tairsi don tobair, 7 foseruidbed a sliasait 7 a [leth]lainm 7 a lethsuil. Imsóí didiu for teched a haitnisi co fairgí 7 an uisce anadfaidh co hInber mBóime, 7 ba hisin máthair Oengusa meic in Dagda.

- (19) イェン・イラン語派の *apam 「水」は *āp-「水」に由来する。ラタン語の「水」 aqua (< *ak^wa) とは、タマリントンとの関係は明らかでない。 *p-と *k^w が共通する例は他にみえない。例えは「狼・キツネ」を表すラタン語 *wilk^wo-/*wlpoo^o。
(21) yat asiti ahuraha mazdā, yaθa dāman dābaŋ ahurō mazdā...
(22) āat yat āpō uzbarante, spitamā zaraθuštra, zrayaŋhaŋ hača vouru. kašāt x^varanašca yat mazdaθātām, āat frašusanti urā^o ašāunām fravašayō...
(23) 印欧語族の「王」とは、単に政治的権力のみならず宗教的権威も備えた存在であった。ラタン語 rex^v サンスクリット語 rāj-^v イェラン語 rī 等から再建される *reg- と同じの語の研究は Benveniste 1969, II, 9—15 を参照。

参考文献

- Benveniste, Émile
1969 : *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 tomes, Les Éditions de Minuit.
Bretnach, Liam
1982 : "The Caldron of Poesy", *Ériu* 32, 45—93.
Burkeet, Walter
1979 : *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, University of California Press.
Carey, John
1983 : "Irish Parallels to the Myth of Odin's Eye," *Folklore* 94, 214—8.
Chadwick, Nora
1942 : "Gelt", *Scottish-Gaelic Studies* 5, 106—53.

de Vries, Jan

1977 : *La religion des Celtes*, Payot.

Dumézil, Georges

1941 : *Jupiter, Mars, Quirinus*, Gallimard.

1963 : "Le puits de Nechtan", *Celtica* 6, 50—61.

1968 : *Mythe et épopée I*, Gallimard.

1970 : *Du mythe au roman*, Presses Universitaires de France.

1973 : *Mythe et épopée III*, Gallimard.

H 011-101' "ニトキ

1974 : 『英雄伝説』 40の巻

Fisher, Robert L. Jr.

1970 : "Indo-European Elements in Baltic and Slavic Chronicles", in Jan Puhvel ed., *Myth and Law among the*

Indo-Europeans, University of California Press, 147—58.

Ford, Patrick K.

1974 : "The Well of Nechtan and "La Gloire Lumineuse", in Gerald James Larson ed., *Myth in Indo-European*

Antiquity, University of California Press, 67—74.

1975 : "A Fragment of the Hanes Taliesin by Llywelyn Siôn", *Études celtiques* 14, 451—60.

1977 : *The Mabinogi and other Medieval Welsh Tales*, University of California Press.

Gimbutas, Marija

1970 : "Proto-Indo-European Culture: The Kurgan Culture during the Fifth, Fourth, and Third Millennia B. C."

in George Cardona et al. ed., *Indo-European and Indo-Europeans*, University of Pennsylvania Press, 155—

97.

1979 : "The three waves of the Kurgan people into Old Europe, 4500—2500 B. C.", *Archives suisses d'anthropologie*

générale 43, 113—37.

- Henry, P. L.
1979—80 : "The Caldron of Poesy", *Studia Celtica* 14 / 15, 114—28.
- Hall, Vernam
1941 : "Two Tales About Find", *Speculum* 16, 322—33.
- 伊藤義教
1979 : 『ヘロドタス研究』 岩波書店。
- Ivanov, Viatcheslav et Vladimir Toporov
1970 : "Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent : reconstruction du schéma", in Jean Pouillon and Pierre Maranda edd., *Échanges et communications*, Mouton, tome II, 1180—1206.
- Jackson, Kenneth Hurlstone
1961 : *The International Popular Tale and Early Welsh Tradition*, University of Wales Press.
- Joynt, Maud (ed).
1936 : *Féis Tighe Chonáin* (Medieval and Modern Irish Series, 7), Dublin.
- 高津春繁
1954 : 『日欧語比較文法』 岩波書店。
- カーター、G・S・
1976 : 『神話——その意味と機能』 社会思想社。
- Lévi-Strauss, Claude
1964 : *Le Cru et le Cuit*, Plon.
- リトルトン、C・ヌロット
1981 : 『新比較神話学——デュメジール理論の人類学的評価』 みすず書房。
- リュネイ、マックス
1969 : 『ヨーロッパの昔話』 岩崎美術社。
- Malinowski, Bronislaw

- 1954 : "Myth in Primitive Psychology", in *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Doubleday, 93—148.
- Meyer, Kuno
 1881—82 : "Macgimmartha Find", *Revue Celtique* 5, 195—204.
- 1904 : "Finn and the Man in the Tree", *Revue Celtique* 25, 344—9.
- Nagy, Joseph
 1980 : "Intervention and Disruption in the Myths of Finn and Sigurd", *Ériu* 31, 123—31.
- 1981—82 : "Liminality and Knowledge in Irish Tradition", *Studia Celtica* 16 / 17, 135—43.
- Neckel, Gustav—Hans Kuhn
 1962 : *Edda*, Carl Winter.
- 大林太良
 1966 : 『神話学入門』、中公新書。
- Ogilvie, R. M.
 1965 : *A Commentary on Liuy : Books 1—5*, Oxford University Press.
- 小沢俊夫
 1979 : 『世界の民話』、中公新書。
- Propp, Vladimir
 1965 : *Morphologie du Conte*, Seuil.
- Reichelt, H. R.
 1911 : *Avestan Reader*, Strassburg.
- Stokes, Whitley
 1894 : "The Prose Tales in the Rennes Dindsenchas", *Revue Celtique* 15, 272—336, 418—84.
- Widengren, Geo
 1959 : "The Sacral Kingship of Iran", *La Regalità Sacra / The Sacral Kingship*, Brill, 242—57.
- Wikander, Stig

1947 : "Pändavasagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar", *Religion och Bibel* 6, 27—39.

Williams, Sir Ifor

1954 : *Lectures on Early Welsh Poetry*, Dublin Institute for Advanced Studies.

Wood, Juliette

1982 : "The Folklore Background of the Gwion Bach Section of *Hanes Taliesin*", *The Bulletin of the Board of Celtic Studies* 29, 621—34.

(追記)

校正段階でナージシュのフィン伝承に関する著作の刊行を知った(Joseph Nagy, *The Wisdom of the Outlaw: The Boyhood Deeds of Finn in Gaelic Narrative Tradition*, University of California Press, 1985)。またブルケルトの著作の邦訳も刊行された(ヴァルター・ブルケルト著、橋本隆夫訳、『ギリシアの神話と儀礼』リブポポート、一九八五)。

書評と紹介

杉本卓洲著

インド仏塔の研究

—— 仏塔崇拜の生成と基盤 ——

平楽寺書店 一九八四年二月刊

B5判 二一・五二二・一一二・

V・二三頁 一八、〇〇〇円

今 西 順 吉

本書はインド仏塔の成立と仏塔崇拜の形態について総合的に研究したものである。インドの仏塔は今日もなお偉容を誇っており、著者は中でも保存のよいサンチー大塔を中心に縦横に論じている。生命感あふれるインド仏塔の秘密がひとつひとつ解明されてゆくのを読み進んでゆくと、われわれ自身がインド世界に身を置いて仏塔を目のあたりにしているような思いに襲われる。多数の挿図も適切で効果的である。

中国・日本などでは塔（五重塔など）は寺院の重要な建造物であり、塔と寺院、従って仏教集団との関係は明白である。しかしインドでは仏塔は元来仏教集団とは別に存在した。それが大乘仏教成立の中核的母体となるとともに、他方では既成仏教

集団とも関わりをもっていた。それ故仏教史の立場から見ると、仏塔の成立・発達と仏教史の展開とがどのように関わりあうかは極めて大きな問題であり、学界における中心テーマの一つとなっている。

しかし著者はこのような立論には一步距離を置いている。「はしがき」によると、著者はインド留学当時サンチー大塔に大きな感銘を受け、三度も訪れたことが仏塔研究の端緒になったという。その体験がおそらく本書の重要な底流となっているであろう。仏塔に描かれた「当時のインドの人々の信仰生活の生き生きとした光景」を肌と感じた著者にとつて、仏塔とはとりもなおさずこの直接経験の源泉としての存在である。従って仏塔の考察を通じて、絶えず仏塔の具体的な事実やイメージが前提として存在する。著者の関心はそれらの具体的な事実やイメージを余すところなく汲みとり、説明することに向けられる。そしておよそインド仏塔である限り、それが何でありうるかという全体像を描き出そうとする。そして仏塔の誕生自体が元来仏教集団の外での出来事であった以上、その解明のためには仏教資料にとどまらず、広く仏教外の資料をも渉猟して比較検討を加えている。その結果として、仏塔がインド文化の中に深く根ざしているものであることを明らかにする。著者はこの方法を共時的と呼び、その課題を仏塔論とし、通時的方法による仏塔史と対比している。

序章「研究目的・方法及び資料・研究略史」において以上の趣旨を論述したあと、本論に入る。第一篇「仏塔崇拜の成立基

盤」は仏塔の起源及び存在形態をインド文化との関連においてとらえようとする。仏塔の原語としてはストゥーパとチャイティヤがあり、そのほかにダートウガルバ（界胎、遺骨の蔵所）、ダルマラージカがある。まず第一章「ストゥーパの語義」ではリグ・ヴェーダ、グリヒヤストラ及び仏典の用例を検討する。リグ・ヴェーダの四例においてストゥーパはそれぞれ樹木の冠、火炎の冠毛、天地をつなぐ軸、黄金の塊の意味に用いられている。「樹木の冠」としてのストゥーパは、ウパニシャッド等にも知られる根を上方に、枝を下方に持つ木のイメージの中で描かれているが、著者は実際の仏塔が宇宙木を象徴するという通説を超えて、逆立ちする宇宙木のイメージを結びつけ仏塔の覆鉢を大地に拡がる枝、平頭（ヘルミカー）を天上の根に対応せしめる。「火炎の冠毛」は二本の引火木の摩擦から生じた火について言われるが、著者はこゝに祭火壇との結びつきを見る。「天地をつなぐ軸」はリグ・ヴェーダでは薪から立ち昇る煙の「毛の房」としてあるものを著者がそのように評価している。「黄金の塊」はリグ・ヴェーダでは意味が不明確であるが、著者は有名なヒラニヤ・ガルバ（黄金の胎）との関連を求める。そしてストゥーパがダートウ・ガルバとも呼ばれ、タターガタ・ガルバ（如来蔵）とも関連することから、ストゥーパとガルバとの間には何らかの関係があるのではないかと推測し、特に仏塔の覆鉢がアンダ（卵）と呼ばれることをふまえて、再生・復活の観念を読み取ろうとする。また水や壺との関連も指摘しつつ、これらが大神とも関連し、非アーリアンの

要素のあることにも言及する。

以上について著者は丁寧な検討を加えているが、仏塔が何故ストゥーパと呼ばれるかについては、「残念ながら何も明らかにし得ない」と言われる。著者は文献や考古学的遺品にもついで様々な意味連関を採り出そうとしつつ、謙虚に断定を避けている。

これに対してグリヒヤストラの記述はジャータカと比較することによって、具体的な物的対応を見出すことが出来る。すなわちストゥーパあるいはストゥーピカと呼ばれるものが呪術的な目的で屋根の上につけられると述べられているが、これは実際にそのような状態で水瓶の形をもつものとして考古学的遺品において認めることが出来る。しかし建築物の一部分であるから、仏塔と直接具体的には結びつかない。

最後に墳墓としてのストゥーパがある。パーリー「大般涅槃経」によると、ストゥーパを建てるに値する者は如来・阿羅漢・正等覚者・辟支仏、如来の声聞、転輪聖王の四者である。こゝに転輪聖王が含まれているが、文献上はバラモンや仏教外の宗教家のストゥーパの存在も伝えられているが、実際には仏教のストゥーパが主体である。

以上の検討によって、ストゥーパの語が元来は仏教外で成立しながら、仏教において現存する仏塔のような独自の展開を遂げたことがあつげられる。

次に第二章において同様の方法で、チャイティヤについて考察される。すなわちチャイティヤの語義として聖火壇、祭柱、

祭儀の場、聖樹、精霊の棲処・神祠、火葬場・墳墓、記憶・記念すべき場所及び建造物を取り出し、宇宙軸、ヤクシニーなど様々な問題が検討されている。これらはバラモンの文献とも密接な関係を有しており、特にその崇拜形態に関しては第三章においてグリヒヤストラ、アルタジャーストラ、ジャータカを資料として比較検討されている。これは第二篇第二章、第五章の仏教における仏塔供養と対比されるものである。また第四章では古代インドの葬送・墓制を詳述するがこれは第二篇第二章「仏陀の葬儀次第」と対比される。

最後に第五章では仏塔の起源と象徴性について諸学者の説を詳しく紹介・検討してから、仏塔の発掘記録をふまえて特に宇宙軸と聖樹崇拜をとり上げる。そしてこれらがバラモンや農耕・牧畜従事者とかゝわるのに対して、仏塔文化を育んだ中心的階層は王族であったことを考慮して、王族との関わりをハルミカーに見出そうとする。すなわちハルミカーが単に神々や仏陀の住所であるにとどまらず、王の坐所・住所の意味をもち、仏陀を理念的な王者「法王」(Dharmaraja)とするものであるとみなし、仏塔がダルマラージカとも呼ばれることのある根拠をこゝに見出そうとする。そしてこれが仏塔に付加されたのはアショカ王と関係があったであろうとみる。

次に第二篇「仏塔崇拜の確立とその意義」において仏塔の実際が検討される。第一章では仏舍利塔以前の仏塔として、如来の髪塔・爪塔、辟支仏のストゥーパ、過去仏の塔、声聞塔に関する文献的伝承を考古学的実証によって吟味する。仏塔の原初

形態がこゝに知られるか否かに叙述の重点が置かれているので、結論的には否定的となっているが、伝承内容の吟味には重要な指摘も多い。第二章「仏陀の葬儀と舍利及び塔供養」と第三章「舍利八分と十塔建立の伝説」は「大般涅槃経」とその異本類における仏陀涅槃後の記述を詳細に比較検討したものである。葬儀に関してはバラモン系資料が規定するものと相違することが明らかにされている。著書によると、葬儀そのものは当時の一般的な習俗に従って火葬として営まれたが、文献上ではこれに意図的に仏陀を神話化して誇張・脚色が加えられ、転輪聖王の葬法に準じたものとなっている。しかしその中心にある遺骨崇拜や塔供養はアーリアン文化にはなかったものであり、死者を忌避せず、死者を追憶し、死者と合歓饗宴を共にする種族・部族の文化が習合していると解している。

次に舍利八分伝説について諸本を比較して相違の多いことを指摘し、特にパーリ本が他と著しく隔っていて後代の修正改作を経ていると説く。また仏舍利塔が十塔築かれたと伝説に言うが、考古学的にどこまで確認出来るかを個々の塔について検討する。十塔のうちカピラヴァットゥ(ピブラワー)とヴェーサーリーの二塔のみが発掘され、他は全く不明の状態であるが、この二塔に関しても伝説に言う仏塔であるか否かが疑われている。しかし著者はヴェーサーリーの塔が古型を保ちながら舍利が発見出来なかったのは、本来これが炭塔であって、文献上、仏舍利塔に格上げされた可能性もありうる、と推測している。また舍利八分伝説は作為的な要因をいくつも含んでいるこ

とを指摘し、どこまで史実を反映しているかについて疑問視している。

第四章「仏塔の支持層と信仰の様態」は第一節「ナーガと仏塔」、第二節「ストゥーパ祭り」とアッシュョーカ」、第三節「女性と仏塔信仰」、第四節「ミトゥナと仏塔」から成り、いずれも碑文・彫刻を文献とつきあわせて論述したものである。内容的にも興味深いばかりでなく、考古学的遺品と文献との対応を求める著者の方法が最も報われている部分と言えよう。

最後に第五章で「仏塔信仰の意義」を略述し、付篇にその典拠となった梵文『觀察世間経』とチベット訳『聖・観大乘経』のテキスト及び *Sikṣāsamuccaya* とその漢訳における引用文の対照と、玄奘『大唐西域記』におけるストゥーパの一覧表を掲げている。

以上本書の内容を概観したが、インド社会に存するアーリアンと非アーリアンの文化的相違、バラモン、クシャトリア等の社会的階層や女性の問題、さらに主題とはなっていないが仏教部派や大乘仏教など、およそ仏塔に関わりのあるあらゆる問題が論ぜられている。しかも常に考古学的遺品を論議の基礎としている点の特筆すべき本書の特徴である。仏塔論を主題とした著者の意図は十分に達成されており、今後の仏塔研究にとって貴重な礎石となるであろうことを確信する。

もっとも象徴解釈が重要な位置を占めており、著者は諸学者の種々なる解釈を丹念に紹介・検討し、多様性を包括しうらやう断定を避けている場合が多い。稀にハルミカーの解釈に見ら

れるような齟齬もあるが、象徴解釈の困難さを反映するのみで、特に欠点として指摘するには及ばないであろう。むしろ全体としては著者の客観的な態度を称えたい。そして象徴解釈の方法論という観点から見るとき、単に仏塔研究者のみならず、広く象徴に関心を持つ人々にも本書を推奨したい。

森祖道著

パーリ仏教註釈文献の研究

——アッタカターの上座部的様相——

山喜房仏書林 一九八四年二月刊

A5判 七五九頁 一九、〇〇〇円

田 中 教 照

我国においてパーリ語仏教文献の研究がはじまったのは明治時代であり、我国の仏教研究の歴史的蓄積からすれば、この分野は未だ緒についたばかりと言っても過言でない。高楠順次郎、長井真琴、赤沼智善、龍山章真などに始まり、今日の中村元、水野弘元両博士に至るまで、世界に誇るべきパーリ研究の数々が公刊されてきたが、それらは、多く原始仏教の領域に集中している。勿論、原始仏教研究は南伝仏教（上座仏教）と北伝仏教（主に大乘仏教）が分岐する以前の教義を確定する作業であり、それによって仏教の根本が明らかにされるわけである

から、最優先されるべき研究であることはまちがいがいいない。

しかるに、インド、スリランカ、ビルマ、タイに伝えられたパーリ仏教文献の量は膨大であり、それら全体の調査研究という点からみると、『南伝大蔵経』全六十五巻（大蔵出版社）として、経・律・論などの基本典籍が翻訳されたにすぎず、これら三蔵の注釈文献（*Aṭṭhakathā* アッタカター）の研究となると全くと言ってよい程、等閑に付されてきたのである。註釈文献にどのようなものがあり、それらの成立年代はいつごろであるか、といったことについて、我国で紹介される機会も少ないのは、研究者の関心が、南方上座仏教そのものの成立、展開、現況の客観的研究に向けられて来なかつたからであろう。その背景には東南アジア地域研究そのものへの関心の稀薄さがある。

本書の著者、森祖道博士は、このような状況の中にありながら、まさに、孤軍奮闘されて、パーリ仏教文献の重要性を明らかにしてこられ、この度、その業績をまとめられたわけである。そして、パーリ仏教文献の主力は、釈尊の教説を記した原始仏典（五ニカーヤ）という従来のイメージをくつがえし、むしろ、それは「上座部的様相」の方にあることを明確にされたのである。

われわれは、もはや、パーリ仏典をもって、主に、漢訳阿含經典の補完文献とか、ジャイナ教などのインド思想に関連する文献としてのみ取扱うことに甘じてはいられなくなった。アッタカター研究を進めて、南方上座部の教理の展開をたどること

が、それらの文献を今日まで伝承してきた南方上座仏教教団の、真の歴史的文化的特色を解明することになり、同時に、それら文献そのものの今日における人類的な意義をも明らかにすることになる。このことを痛感せしめるのが本書である。

本書のパーリ仏教研究における大いなる貢献については、すでに斯学界の大家水野弘元博士によって詳細な書評が上梓され（『仏教研究』第十四号、昭和五九年十一月刊）、また、吉元信行氏によっても有益な論評が加えられている（『仏教学セミナー』第41号）ので、筆者がこの上加えるべき何物も持ち合わせない。また、それ以上のことを述べる力も筆者にはない。読者諸賢は、まず、これら二氏の論評を参照されることを切望する。

また、筆者に与えられた紙幅は、上記二氏のものより格段に僅少であるから、全体の構成や梗概については、それらに譲り、ここでは、著者の数々の業績のうち、筆者が興味をそられたものについて、一・三とりあげるにとどめたい。

パーリ註釈文献とは、経・律・論の三蔵について註釈を加えたアッタカター *Aṭṭhakathā* と称される文献のことである。これらは、(1)イギリスで出された *Pali Text Society (PTS)* 版、(2)スリランカで出された *Simon Hewavitarne Bequest Series (SHB)* 版、(3)ビルマで出された第六結集版、(4)タイで出されたタイ王室版および(5)インドで出された *Nava-Nalanda-Mahāvihāra-Granthamālā* (ナーランダール版)に収められている。しかるに、これらのいわゆる註釈文献と総称すべきものの中に

は、(1)三蔵の基本的註釈書(および『清浄道論』Visuddhimagga)ばかりでなく、(2)その他の第一次註釈書(アッタカターランクにある書)、(3)歴史書および歴史資料的説話集、(4) टीカー(復註)の原典である綱要書などがある。著者は、今、これらのうち最も重要と思われる(1)をとり上げる。そして、これらのアッタカターが依用する引用文献(源泉資料)について逐一精査し、大別して六種の源泉資料を抽出する。すなわち、(1)パーリ三蔵、(2)蔵外の三書 Milindapañhā, Nettipakaraṇa, Petakopadesa、(3)他のパーリ・アッタカター、(4)所謂シーハラー・アッタカター(スリランカで成立したもの)、(5)他派説の引用(或る人々、詭弁論者)、(6)その他である。これらについて、著者は、まず、『清浄道論』に引用される三蔵の名、とその回数を調べ、次に蔵外の三書が各アッタカターに引用される回数、パーリ・アッタカター相互の引用状況を調べて相関関係を表示する。その結果、著者は、『清浄道論』が三蔵をまんべんなく引用し、かつ、パーリ・アッタカター諸文献に広く引用されていることから、『清浄道論』を最初の註釈文献と結論づけている。また、引用、被引用の関係より、『長部注』、『中部注』、『相应部注』、『増支部注』、はこの順に製作されていること、および、ブッダゴーサはダンマパーラなど他の註釈家たちより以前に註釈活動を行なっているとす。

このような文献の引用、被引用の関係を明らかにすること、は、文献を扱う上での基礎的な作業といえる。このような基礎的研究すら未だ詳細になされていなかったことをもってしても

パーリ仏教註釈文献は未開の分野なのである。森博士はこの未開地に、まず道すじを作られたわけである。しかし、引用・被引用だけで文献の成立順位を確定することはむずかしいわけで、引用がないから成立が遅いとか、影響が稀薄であるとは一概に言い切れないであろう。今後は、博士の右の見解にそって思想的な必然関係が跡づけられることが、その見解を確実なものにすると思う。

次に、著者は(4)のシーハラ・アッタカターについて、アディカランの業績(E. W. Adhikaran: Early History of Buddhism in Ceylon)をふまえて、その詳細な再検討を行っている。これが、著者の本書における第一篇の中心的な業績である。このなかで、著者は、35種にのぼるマハーヴィハラ派の古資料を逐一整理し、その結果、それらはアッタカターと名の付く文献原資料」と「特定の専門家集団乃至は共通の見解・立場を採る長老グループ」に二分され、さらに各々について、「インドに起源を有する様な古い原資料」と「スリランカ、マハーヴィハラ派自身の比較的新しい原資料」に分けられる、とする。そして、これらの古資料のうち最も重要な役割を演じているのが、スリランカで作られたマハー・アッタカターで、それは時に「根本註」Mūlajñāna kathaとも呼ばれていたという。現存するアッタカターはこのような古資料を引用増広して作られたために相互に共通する箇所が見出せるのである。

ところで、このような結論を導く方法として、著者は、これらの資料名を出す文献とその引用箇所を主として検討の材料と

するが、この点については重要であるのもう少し資料を提示して論証していただく方がより説得力があったであらう。また、思想内容など他の面から補強する材料も欲しいような気がする。例えば、限定評なきアッタカタールがマハーアッタカタールと同一か否かについては、律蔵註の一文によって同一でないと思われるが、律蔵註以外でもそう断言できるか否か個々の文献のもつ特徴を吟味し、かつ説示内容の全体と関係づけて考察して下されば一層確実になったと思う。

このように、アッタカタールの取り扱いにはいろいろな方角からの検討を要すると思うが、それがいまだ手つかずである以上、博士によって、このような一応の結論が得られたことは今後の研究をやり易くし、研究を加速するものと大いに評価される。

第二篇の源泉資料年代論では、その基礎となるスリランカ人の王統年代について従来の研究を再検討し（三三〇—三五頁）、アッタカタールに出てくる一八八人の人物について、その事蹟を紹介する。そして、アディカランの人物の時代比定作業は阿闍梨相承の「リスト中の人物に比定することに急であって、この「相承」それ自体の中で、彼等を検討するという視点に欠けている」と厳しく批判している。そして阿闍梨相承について、彼が用いていない律蔵のティーカー（復註）を依用し、従来の説を一部修正している。著者はこれらの年代論および相承説の検討の結果アッタカタール制作の上限を「Devānampiyatissa 王時代（B. C. 250—210）及びそれに続く若干の時代」（大体 B. C.

250—200）とし、前二世紀の黄金時代を経過して、紀元後一世紀に主要部分の完成を見、三世紀末には最終的な形が整ったと仮定している。これはアディカランの紀元後一世紀中頃を下限とする説を大きく修正するもので、今後の研究にとって重要な問題提起といえる。

次に、第三篇バリーアッタカタール制作者の研究においては主として、ブッダゴースの伝記について検討する。ここでは、コーサンビとローの所説、およびニャーナモーリの反論を参照しつつ、著者独自の資料を加えて、従来の伝記の真偽に迫っている。例えば、出身地を示す語としての *Vatubba* を *śihalavattihupakarāṇa* の用例によって証明し、モーランドタータカ *Moraṅgakeheta* を彼の出身地と確定している。

チュラヴァンサの「ブッダゴース伝」には多くの問題点があり、それをブッダゴース自身の著作等の記述およびその資料の示す文献的事実等によって訂正するという作業は適切な資料が多く得られているわけではないので、なかなか真偽を明確にすることは困難であろうが、彼の出身地を北インドやビルマに求める説が誤りであることは明確にされた。また、彼がスリランカで活躍したのは四二〇年代後半から三〇年代後半までの十年弱であったのである。

また、ダンマバリーラについては、彼の著作にマハーヴィハラ派の文献が引用されているもののスリランカ人の名前が皆無であることからして、南インドで著述したものと考えられている。また、彼の著作にブッダゴースの著作が引用されるが、そ

の逆が見られないことより、彼はブツダゴーサより後代の人と確定している。

第四篇は、「アッタカターにあらわれる「或る人々」Anñe, Apare, Itare, Ekacce, Eke, Pare, Ye, Te)の所説をとり出して、それらが、マハーヴィハール派以外のアバヤギリ派等の所説であることを明らかにしている。また、それらの所説は、ウパティッサの『解説道論』の所説と必ずしも一致せず、その上、アバヤギリ住者達、北寺住者達、サーラサマーサの諸師などに分配されることから、著者は、サーラサマーサの諸師は南山寺のグループで、アバヤギリ住者即ち北山寺住者とは区別すべきことを示している点は注目に値する。これらの異説者達がどのような思想大系をもっていたかをこれらの抽出された一部の文献から再構成することは極めて困難と思われるが、今後の研究によって少しでもその思想的系譜の特色を見出すことが出来れば、上座仏教のスリランカにおける展開が明瞭になるであろう。

森祖道博士が明らかにされたように、現存のパーリ仏教註釈文献が、多くシーハラ・アッタカターに依存して制作されているとすれば、それらの思想の解明こそ、今日の上座仏教の思想解明の鍵と言えるであろう。

博士は従来の研究を総括され、その上に多くの新説を提示された。この「アッタカター研究の総論」を土台として、今後は、さらに詳細な思想的論証を博士自身明らかにして下さることを心より期待するものである。ともあれ、パーリ仏教研究

が、アッタカター研究に向けて必要不可欠な文献整理と紹介を完成したことは何よりも喜ぶべきことである。博士の新鮮な見解は、後学のものにとってよい刺激となるであろう。この「世界のパーリ仏教における一大金字塔」(水野博士評)を座右の友として、パーリ仏教研究はさらに大きく前進することが望まれる。

森岡清美著

家の変貌と先祖の祭

日本基督教団出版局 一九八四年六月刊

B6判 三〇四頁 一、九〇〇円

対馬路 人

現代日本社会における宗教変容の問題を考えようとする場合、祖先崇拜の行方をみきわめることは逸することのできない重要なテーマであると言えよう。柳川啓一・阿部美哉両氏は「日本における宗教社会学の課題」という一九七七年の「国際宗教社会学会」(CISR)での報告において、西欧における現今の「世俗化」問題に比較すべき根本的な宗教変動を日本において見出そうとするなら、個々の制度宗教の動向より、むしろ祖先崇拜のそれに注目すべきであると述べている(『東洋学術研究』第十七卷第三号、一九七八年)。

本書は『真宗教団と家制度』以来、日本における家(族)と宗教のかかわりの問題を系統的に追求してきた著者が、改めて明治より今日までを視野に収めて、近代日本における祖先祭祀の変容を、家の変化とのかかわりで跡づけようとした労作である。ただし、著者自身も断っているように、本書は近代日本の家と祖先祭祀の変遷について網羅的、概説的な通史を目ざしたものではない。むしろ、各時代について、当該問題にかかわるトピックを二つづつ取り上げ、それらを掘り下げることによって、主題に多角的な側面から照明をあてたものと言えよう。

本書の全体は、全体のアウトラインを述べたと思われる序章と、本書の本体部分と目される三つの章と、「死後観の変化」と題された終章の五つの章から構成されており、それに「柳田国男における先祖観の展開」という論文が付論として付されている。本体部分の三つの章は、明治初期、明治末から昭和初期まで、現代(戦後)といった具合に、時代ごとに区分されている。

さて、明治初期の家と先祖祭祀を扱った第一章の前半では、明治国家最初の全国統一戸籍である壬申戸籍が社寺名併記の形式をとるに到った経緯と、それが廃止されてゆく過程が家の宗教性の衰亡にからめて論じられている。戸籍簿への社寺名併記の真のねらいがキリスト教の侵入の防止にあったことが明らかにされ、さらにそれが信仰の自由の声の高まりなどから廃止されるに到る経過の于余曲折がたんねんに跡づけられている。著者はこうした帰結について、国家による宗教統制(キリスト教

の防止)への家の宗教性の利用の断念を意味すると評価し、戸籍の世俗化がもたらされた結論づけている。

第一章の後半部は、前半のテーマの裏面とも言うべき維新期浦上キリシタンによる仏教葬祭の拒否(キリスト教自葬)と、それに対する弾圧事件を取り上げている。キリシタンが弾圧寛悟の上で敢て自葬に踏切ったのは、フランス人宣教師より彼らのそれまでの面従腹背の妥協的態度が罪であると教えられたためだろうとした上で、彼らがいかに徹底的に伝統的な神仏や先祖祭祀等の民間信仰を排していったが述べられている。

第一章では全体として家を先祖祭祀そのものというより、むしろキリスト教とそれらとの葛藤の問題に主として光があてられていると考えることができよう。その意味ではやや特殊な問題といえるが、それだけに著者の祖先崇拜への問題視角の一端がうかがわれて興味深い。

第二章は明治末から戦前までの時期の問題を対象にしている。前半部は「イデオロギー的祖先観の登場」と題されており、公教育等通して説かれた家族国家観のなかで祖先崇拜がどのように位置づけられているかを、そのイデオロギーたちの所説を比較検討しながら考察したものである。こうした上からの「祖先教」の教化はむしろ資本主義化、産業化の進展による家の崩壊や変質という危機を背景として生まれたものであり、祖先の觀念の拡大による情誼の一体關係の強調を通して国民思想の再統合、共同体の回復を計るものであったが、それによって、現実の崩壊・変質は隠しおおせるものではなかったという

のが著者の結論である。

第二章の後半部では「新宗教における先祖祭祀」として、霊友会を代表とする先祖祭祀を特に強調する新宗教の先祖祭祀観の内容が検討されている。それによると、霊友会系統の先祖祭祀では、直系的にたどられ、個性を失った集合的先祖を中心とし、謝恩・宣誓・祈請の対象となる強力な家父長のイメージの先祖観をもつ伝統的な家の先祖祭祀と異なり、双系的で、近親者を中心とし、しかも成仏できないために子孫を守ることができず、むしろ子孫に救いを求める無力な先祖のイメージをもつ非家的先祖祭祀が説かれていると指摘されている。これは、先祖からの財産の継承を受けず、ただ夫婦双方の労働の成果をもちよることによって初めて生活の成り立つような、霊友会の受容基盤となった都市下層の労働者層の生活実態に適合的な先祖観であり、その意味で家の変容・解体の状況を反映し、また後に述べる戦後の非家的先祖祭祀のあり方を先取りしたものと意義づけられるとしている。

第二章では上からの伝統的先祖祭祀の再強化の試みと、下からの新しい先祖祭祀の登場が対比され、この時期が家と先祖祭祀の変容の過渡期であったことが暗示されているといえよう。第三章では戦後の先祖祭祀の問題を取り上げているが、二章までの記述が資料的な制約などから、一般の民衆あり方や祖先祭祀の実態というより、むしろ国家の側の政策や特殊な事例を扱っていたのに対し、ここでは社会調査のデータを駆使して、できる限り一般の人々の先祖祭祀の実態に迫ろうとしている。

る。なかでも後半部の「先祖祭祀の現代の変容」の部分は問題を総括的に扱っており、本書全体の結論的部分ともみなしうるので、最後にその部分を紹介しておくことにしたい。

そこではまず、家産の商品化、均分相続慣行の傾向、核家族化の進展といった家制度の崩壊につながる傾向が、家制度を基礎とする先祖祭祀の変化の背景として指摘され、その上で先祖観、先祖祭祀の機能、先祖祭祀の実修における変化を見ようとしている。結論的に言えば、その変化は次のようなものと捉えられる。即ち、先祖観について言えば、単系的にたどられ、その限り遠い先祖に至るまで義務的に祭らなければならない系譜的な先祖観から、双系的に拡がるが、追慕、愛惜の対象となる直接経験の範囲内に限られる任意的な先祖観への変化であり、先祖祭祀の機能では、家長の地位の正当化や家の維持への動機づけといった社会的機能を中心にしたあり方から、死者の追憶・慰霊による祭祀者の心的慰安といった個人的機能を中心としたあり方への変化であり、先祖祭祀の実修では、仏壇保持率の低下や、伝統的な仏壇や慣行にとらわれない多様な祭祀形態の出現といった変化である。そしてこれらの変化は先祖祭祀の私事化のあらわれとして一括されると指摘する。そして最後に、現代日本では家の存続・変容・解体が共存しており、先祖祭祀もその家族形態に対応し、古典的系譜的先祖祭祀と、既述した双系的に変形された修正先祖祭祀と、それすら見られない状態が混在した状況にあると結論している。

以上が、本書の全章に触れたわけではないが、評者なりにと

らえた本書の内容のあらましである。論じられている対象や分析のスタイルは多彩であるが、いずれの部分をとっても、資料の扱いの周到さ、分析の精緻さという点で完成度、完結度の度合は高い。例えば評者の関心領域と重なる部分の最も大きい霊友会系教団の先祖観を分析した部分をとってみても、これまで不明の点の多かった同教団の初期の歴史や思想について独自の資料を駆使して説明がなされており、新しい知見が少なからず提示されている。ただ、それだけに各部分の内容面の独立性も強く、またそれらのうちには評者の通曉していない分野の問題も少なくないので、個々の部分について論点を満遍なく取り上げて論評を加えることは評者の能力及ぶところではない。それゆえ以下では著者の現代日本の先祖祭祀の行方についての全般的見解について若干の感想を述べることでこの紹介文をしめくくることにしたい。

さて、主として本書の後半部で展開されている家の変貌（解体）に伴う非家的かつ私事化された先祖祭祀の浸透という著者の見解であるが、依拠するデータからして、またR・J・スミス、米村昭二、孝本貞といった現代日本の祖先崇拜の研究者们たちによってもあると程度同様の指摘がなされているという点からも、確かに説得力をもつものと言えるであろう。ただ、こうした変化が果して祖先崇拜そのものの衰退を意味するのか（あるいは衰退につながるのか）、それともその内容の質にとどまるのかという点に関しては著者の見解はやや未分化、もしくはアンビバレントであるように感じられる。一方で

は紹介した結論部の内容に示されたように、祖先崇拜の私事化と同時に衰退の傾向が強調されているように思われる。確かに私事化を仏壇所持率の低下と結びつける限り、それはある程度その衰退を含意していると言えるかもしれない。しかし、著者が私事化の傾向という同様の文脈で霊友会系教団の先祖祭祀を引き合いに出すのはやや問題であろう。というのは霊友会系教団は確かに非家的双系的先祖祭祀を主張しているが、先祖祭祀自体は中心的な救済手段として、即ち任意的なものでなく規範的な要請として著しく重視しており、その意味ではむしろ祖先崇拜の再活性化の傾向を示す事例として解釈されるからである。また別のところでは、日本人にとってなお先祖が聖なる存在であるといった記述もみられる。そうした点では先祖祭祀の私事化は直ちに祖先崇拜自体の衰退を意味するものではないと考えておられるように解釈しうるのである。

このアンビバレントは西欧における「世俗化」をめぐる議論のそれ、即ちそれを宗教性の衰退とみるか、それとも個人化とみるかの見解の対立を想起させるという点で興味深い。いずれにせよ今後の日本人の祖先崇拜の行方について考えようとする時、祖先崇拜の変容と衰退の両面への目配りと、相互の関連への配慮が必要となってくるであろう。

そして祖先崇拜の内容の変化と区別してその衰退の度合について考えようとするなら、おそらく脱祖先崇拜の志向をもつ宗教意識の動向（その思想・意識の内容、その拡がり、祖先崇拜意識との葛藤の度合など）は一つの重要な指標となるよう

に思われる。その意味では、例えば、祖先崇拜を強調する靈友会系教団に対して、あえて取上げなかった「創価学会や天照皇大神宮教のように先祖祭祀を重視しない宗教」（二三二頁）の動向を何らかのしかたで検討しておくことが有意義なことであつたように思われる。著者が第一章のキリシタンの分析のなかで祖先崇拜と脱祖先崇拜の志向をもつ宗教意識の葛藤の問題にあえて焦点をあわせているだけに、問題視角の一貫性という観点からもなおさらそのように感じるのである。

他方、家の解体の進展にもかかわらず、なお日本人にとつて「先祖」が聖なるシンボルであり続けるとするなら、それはおそらく祖先崇拜が家という社会制度上の枠を超えたより広い、あるいはより深い社会・文化的土壌に根ざしているためであると解することが可能であろう。その時には再び日本人の先祖観や靈魂観そのものへの深い次元での問い直しが必要となるであろう。その意味では、本書の到達点を踏まえつつも、著者の言うようになお我々はこの問題を「追及する手を緩めてはならない」（五頁）と言うことができよう。

水垣渉著

宗教的探求の問題

——古代キリスト教思想序説

創文社 一九八四年六月 A5判

三八三ページ 六五〇〇円

土屋 博

本書の内容は、キリスト教について多少知識をもっている者が読んで、必ずしもわかりやすいとは言えない。それは、ここでとりあげられた古代キリスト教思想家、特にギリシア教父が、日本ではあまり親しまれていないためでもあるが、何よりも著者の真摯で重厚な学風が、読む者に同じ種類の精神的緊張を要求するからである。本書は、一応過去一五年限の間に書かれた論文をもとにして構成されているが、実質的には、それ以前の研究をも含めて著者の今までの学問的歩みを中間的に総括した文字通りの力作なのである。扱われているテーマは、「主に三世紀前半までの成立期における古代キリスト教思想」であり、それを理解するための鍵概念が「宗教的探求」である。実際には、これは、古代キリスト教思想が「思想的に成立する過程を思想的にとらえようとするもの」となり、「キリスト教思想成立のはじまり」にかかわることになるがゆえに、

「古代キリスト教思想序説」という副題が与えられるのである（一九二〇ページ）。

「序論」を別にすれば、全体は四つの部に分けられ、それぞれがやや異なった角度から「探求」を論じている。

第一部「基礎的概念の成立」は、「探求」の概念及びそれと相關する「発見」の概念をめぐる初期キリスト教の思想的状況の再検討にあてられる。新約聖書で問題となる箇所は、「マタイによる福音書」七・七であるが、テルトゥリアヌスは、異端者の探求と対決しつつ、信に基づいて探求と発見を峻別するという方向でこれを解釈した。著者は、その解釈を念頭におきながら、グノーシス主義、エイレナイオス、アレクサンドリアのクレメンスなどの解釈を概観することによって、「この句が神学的認識論そのものにかかわる解釈学的機能を果たしてきた」ことを明らかにしていく。さらに、アレクサンドリアのフィロンに目を向け、彼がギリシア的な「探求による発見」にヘブライ的な「探求なき発見」を導入して、探求と発見との関係のあらゆる場合を整理してまとめ、「探求なき発見」を最高の段階であると同時にすべての探求を基礎づける始元と考えていたことを指摘する。

第二部「ユステイノスと探求の問題」では、フィロンの問題を自覚的にとりあげたものとして、殉教者ユステイノスの弁証論が詳細に吟味される。そのさい、日本語の「求道」という概念が、それを理解するのに最も適切なものとして導入される。著者によれば、ユステイノスの探求は、「根本的には宗教

的探求であるが、学問的（哲学的）探求を排除しない全体的な探求」である。つまり、ユステイノスは、キリスト教の立場とそれ以前の立場との間に存する断絶と連続とを統一的に説明することのできる新しい考え方を提出しようとした。それがロゴス論である。ユステイノスの考えでは、諸々の哲学は、部分的ロゴスのはたらきによるものであり、自らにとどまる限りロゴスを失ってしまう。そのため、それらは、「全・ロゴス的なもの」を指向し、それに統合されなければならない。ロゴスのはたらきは「生」全体にかかわるのである。したがって、このような探求ないし求道は終末論的性格をもつ。

第三部「古代キリスト教とその周辺における探求の諸相」は、これまでの論述から浮かび上がってきた探求概念を、さらに広い視野からとらえなおす。その手がかりは、宗教的問題としての「好奇心」に求められる。著者によれば、フィロン、「使徒行伝」、アプレイウスは、いずれも概念としての好奇心ではなく、具体的な宗教的生の構造においてはたらいっている好奇心をとりあげており、しかも、ここにはそれぞれ異なる好奇心論が認められる。すなわち、それは、フィロンでは、人間の実存の「移転」（メタナスタシス）のうちに含まれた弁証法的な契機と見なされ、「使徒行伝」では、徹底的な転換としての「悔い改め」（メタノイア）の対極に位置づけられ、アプレイウスでは、「変身」（メタモルフォーシス）と関係づけられる。古代教父は、これらの思想を完全に継承したわけではなく、好奇心を一方においてはしりぞけつつ、他方においては承

認するという「好奇心二重説」がとられるようになった。著者は、「キリスト教の事柄を理解しようと努力する」オリゲネスの立場を高く評価しており、人間的知恵と神的知恵との連続性と不連続性の問題がこれと連関していると考ええる。さらにまた、ギリシア的パイデアとキリスト教との関係を、シレイオスにそくして考察し、彼の思想に見られる「超形成的な教育」・「修道による世界離脱」・「脱学習」の志向を明らかにする。

第四部「神と探求」では、再びフィロンと新たに「ピリピンへの手紙」二・一三がとりあげられ、宗教的探求と神との関係が論じられる。ここで著者が注目しているのは「自ら求め、見出す能動的なはたらきを、(神によって)与えられる受動として、更に、神が与える、神の能動的なはたらきとして受けとめる態度」である。著者によれば、フィロンは、アリストテレスの範疇における能動と受動を前提としつつも、このような二分法で説明できない人間と神との関係を「能動的受動性」とでも呼ぶべき新しい範疇によってとらえようとした。また、「ピリピンへの手紙」二・一三も、「はたらきをはたらく神」という思想を述べている。この箇所の神学的重要性を最初に認識したのはオリゲネスであったが、近代の新約聖書神学においては、そのような認識はあまり展開されなかった。特に歴史的・批判的方法の時代に入ってから、この箇所の引用は、神学から一掃された感があり、傍流に属するものの中にわずかに現われるにすぎない。しかし、ここには「聖書神学、歴史神学、教義神学のいずれの一つによっても十分見通されない、個別的な神学を

越えた課題」がひそんでいることを、著者は示唆するのである。

以上の概観を通して、本書の内容はほぼ明らかになったと思われるが、ここであらためて全体をふりかえりながら、著者の根本的意図とその方法をさぐってみることにしよう。

著者の研究の根底には、キリスト教理解を近・現代的偏見から解き放ちたいという願いが秘められているように思われる。「古代には中世や近代とは異なるそれ独特の問題が豊かに存在する」(二四八ページ)のであるから、古代キリスト教思想を理解する鍵は、古代キリスト教自体のうちから見出されなければならぬというのが、著者の基本的考え方であろう。このような立場をとることによって、新約聖書の記述も、古代的枠組の中にあるものとして見なおされる。確かに、歴史的・批判的方法に基づく現代の旧・新約聖書研究は、伝承の移り変わりに関する精密な知識をもたらしはしたが、それをいきなり現代的関心に結びつけようとする性急な態度をまぬかれてはいなかった。その意味では、歴史的・批判的方法は、本来歴史学的方法であるにもかかわらず、十分「史的」になりきれないというディレンマを含んでいた。著者の主張は、その盲点をついており、それなりの成果をあげていると言えよう。

しかし、これに対しては、やはり、何度も繰り返されてきた問いがもう一度投げかけられねばならない。すなわち、過去から現在にいたる長い歴史の中で、特に古代だけに重きをおく理由は何か、歴史を考察するということは、最終的には、現代と

のかかわりの中で考察することになるのではないかと問われている。もし解釈する者が現代の視点を脱しえないとすれば、いつそのこと、伝えられたテキストをそのまま共時的に理解する方が徹底しているとさえ考えられるのである。

ともかく、古代キリスト教思想を理解するためのものとして著者が見出した鍵は、「宗教的探求」という概念であった。これは、古代キリスト教思想の内容をさし示すと共に、それを理解する方法をもさし示す「歴史的な基本語」である。「西欧の神学は概して、『*quaerens*』抜きで『信と知』の問題を論じてきた」(五四ページ)であり、「キリスト教のギリシア化」というハルナックのテーゼも、そのままの形では受け入れられない。それが内容と方法を対立的にとらえているからである。著者が諸思想との相互関係の場を「宗教的フロント」と呼び、「内からフロントに歩み出て自己理解を試みている姿」において古代キリスト教を把握しようとする時、そこには、著者自身の真面目な探求と努力の姿勢が二重写しになっているように思われる。

だが、ここでもあえて疑問を提起するとすれば、「宗教的探求」という場合の「宗教的」の意味がいまひとつはっきりしないのではないかとということである。「実存の最も深い次元から人間存在の全体にわたって意味を与えようとする」ものという一応の説明があるが(二三ページ)、具体的に古代キリスト教思想を論じていくさいに、この言葉がかなり多様に用いられていることから考えると、十分説得的な説明になっているとは言

いにくい。「宗教的」探求と「キリスト教的」探求とはそもそもどのような関係にあるのであろうか。もし宗教的探求の最高段階がキリスト教的探求であると考えられているのであれば、それは、比較的単純な護教論の定式の再生産にはかならない。それとも、著者の言う「宗教的フロント」とは、キリスト教が自らを消去するまでに自らを越えていく場なのであろうか。いずれにせよ、この問題を考えるにあたっては、現代の相対化志向の必然性が、むしろ積極的に確認されなければならないのではないかと思われる。

著者によれば、本書は、宗教学的の研究でも宗教哲学的の研究でもなく、「思想的探究」である(二二ページ)。だが、この「思想的探究」と言われるものは、他の諸々の研究の中どのような位置づけられうるのであろうか。著者は、方法を限定することにきわめて慎重である。しかし、およそ方法のないところに学問は成立せず、そこに学問そのものの限界もあるのではないだろうか。宗教的フロントには政治的・社会的な契機も含まれていることが認められるとすれば(一六ページ)、古代キリスト教思想の研究は、遅かれ早かれ方法的自覚をもたざるをえないであらう。

会 報

○『宗教研究』編集委員会

日時 昭和六〇年七月一〇日(水)午後六時

場所 学士会館本郷分館七号室

出席者 井上順孝、金井新一、J・スィンゲド、月本昭男

議題

一、二六七号(五九卷四輯)、二六八号(六〇卷一輯)編

集方針

一、「展望」の件

一、論文縮切の繰り上げの件

一、その他

○理事会

日時 昭和六〇年八月三日(土)午後三時

場所 学士会館本郷分館六号室

出席者 荒井猷、井門富二夫、石田慶和、池田昭、岡田重精、

小口偉一、小野泰博、鎌田純一、後藤光一郎、

小山宙丸、佐木秋夫、桜井秀雄、竹中信常、

田中英三、田丸徳善、中川秀恭、中村瑞隆、

橋本芳契、華園聴鷹、平井直房、藤田富雄、

前田専学、松長有慶、山折哲雄、脇本平也、

渡部宝陽、塚本英憲、北川前肇

議題

一、新入会員の承認

新入学会員として別記三四名の入会を認めた。

一、第四四回学術大会発表者の承認

二六三名の発表者が承認され、プログラムの原案が検討された。その経過の中で

(一)オーバードクターの所屬欄は空欄のまままでよいのか、

(二)副題は入れることができるのか、議論された。

一、田丸徳善学会長から、日本学術会議哲学研究連絡委員会委員の推薦者として藤田富雄氏を推薦する提案がなされ、承認された。

○学会賞選考委員会

日時 昭和六〇年八月三日(土)午後六時

場所 学士会館本郷分館十号室

出席者 鎌田純一、田村芳朗、前田専学

議題

一、審査委員長の互選

田村芳朗氏を審査委員長として互選した。

一、審査手続の決定

○評議員選考委員選挙

日時 昭和六〇年八月一〇日(土)午後一時半

場所 本郷学士会館六号室

出席者 井門富二夫、小口偉一、高崎直道、竹中信常、

田丸徳善、中川秀恭、平井直房、柳川啓一

一、評議員選考委員選挙開票

開票結果

①理事互選分

投票者総数 五三（投票率六四・六％）

有効投票者数 五三

無効投票者数 〇

有効投票数 一五九票の内訳

脇本平也 二七、柳川啓一 一八、小口偉一 一九、

井門富二夫 六、上田閑照 六、（以下略）

この結果、脇本平也、柳川啓一、小口偉一の三氏が理事互選による選考委員に選出された。

②一般投票分

投票者総数 三七四（投票率二八・九％）

有効投票者数 三七三

無効投票者数 一

開票結果

脇本平也 三六、小口偉一 二三、上田閑照 一九、

小山宙丸 一九、佐々木宏幹 一九、柳川啓一 一五、

山折哲雄 一四、桜井徳太郎 二三、赤池憲昭 一一、

石田慶和 一一、岡田重精 一一、玉城康四郎 一一、

中川秀恭 一〇、竹中信常 一〇、前田恵学 一〇、

堀越知巳 九、宮家準 九（以下略）

この結果、理事互選で選出された脇本平也、柳川啓一、小口偉一の三氏を除いて上田、小山、佐々木、山折、桜井、赤池、岡田、石田、玉城、中川の一〇氏が一般投票による当選者とされた。

〇お詫びと訂正

本誌二六四号表紙、および執筆者紹介（一八九頁）において、執筆者大西昇氏の御名前が間違っておりました（一部は訂正済み）。大西先生はじめ関係者の方々にたいへん御迷惑をおかけしましたことをお詫びして、訂正させていただきます。

また同号表紙目次中、竹中信常氏以下の各氏の御論文の頁数が誤っておりました。併せて訂正させていただきます。

執筆者紹介（執筆順）

浅見洋	石川工業高等専門学校校助教
小田淑子	東京大学助手
松村一男	東京大学大学院
松岡由香子	愛知大学非常勤講師
今西順吉	北海道大学助教
田中教照	武蔵野女子大学助教
対馬路人	関西学院大学助教
土屋博	北海道大学助教

From Myth to Folklore : The Indo-European Elements in "The Tale of Gwion Bach" and "The Tale of Taliesin"

Kazuo Matsumura

Both in mood and range of popularity, two medieval Welsh folktales known as "The Tale of Gwion Bach" and "The Tale of Taliesin" differ each other, but originally they might have constituted a single composition and might be regarded as stemming from a single type of myth.

First focusing on "The Tale of Gwion Bach", this paper compares the tale with other Celtic legends, indicates that its central theme is "composing poetry by virtue of a hot and holy liquid/acquiring the power to prophecy," and points out that this theme has connections with a type of myth found in areas such as Ireland, ancient Italy, India and Iran where the Indo-Europeans dominated: a type of myth centering in the seizure of a holy symbol characterized as "fire in water." Examination of the Iranian legend in particular leads us to the indication that "The Tale of Gwion Bach" preserves the structure of the Indo-European myth having to do with regal authority. It is further maintained that "The Tale of Taliesin" likewise permits us to discern the same concept of regal authority as the one found in Iran.

The idea of regal authority expressed in Indo-European myth took shape in folktales and may be found today in the folktales of medieval Wales.

The Reorientation of the Three Vows and the Life of Shinran

Yukako Matsuoka

The task of this paper is to clarify Shinran's reorientation of the Three Vows by means of a new form of documentary criticism undertaken with close attention to his actual life.

After an account of the development of two documents that predate Shinran's *Kyōgyōshinshō* [Teaching, Practice, Faith, and Attainment], namely, the *Ryakushō* [Compend] and the *Gutokushō* [Scribblings of a Baldheaded Booby], an analysis is presented of the categories of being that they afford, categories such as *zōgyō* [diverse exercises] and *hongan* [original vow], *ōshutsu* [crosswise going-out] and *ōchō* [crosswise transcendence], with particular reference to their connections with the Nineteenth, Twentieth, and Eighteenth vows.

At the level of the Nineteenth Vow, which designates the coming of Amida Buddha to welcome a person's spirit at the hour of death, one finds the hope of a place in the nine-grade Paradise. Shinran surmounted this level by "contact detonation" in his *Ronchū* [Explanatory Notes], where he paradoxically speaks of the sentient reality of Buddha and the Pure Land, the self-reliance involved in the invocation of Amida, and the self-advantage that accrues to the maker of selfless vows.

The enlightenment accessible at the level of the Twentieth Vow is the same as the enlightenment of crosswise transcendence. In its active dimension, according to the *Ryakushō* [Compend], faith and ascetic exercise alike are equivalent to an Enlightened One's transfer of merit to another so that the other may attain Buddhahood; the point of contact between this act of merit-transfer and the human being is said to be the Name bestowed by the *tathagata*. It is also pointed out, however, that in its passive dimension, even this sutra-based but attachment-bearing Name continues to manifest a remnant of selfhood and attachment to the Law.

A Religio-historical Approach to Holy Scriptures

Yoshiko Oda

The purpose of this paper is to ponder how the historian of religions can study and interpret holy scriptures from his/her own perspective, which is clearly distinguished from dogmatic and theological perspectives.

Since all types of religious phenomena are given equal importance in the history of religions approach, the absolute normativeness of holy scriptures is relativized so that they can be studied as a specific type of religious phenomena. It is possible, from this perspective, to compare the soteriological functions and literary and symbolic expressions in holy scriptures with, for example, myth and divination found in religions of non-literate societies.

Therefore, a religio-historical elucidation of holy scriptures, on the one hand, can be completely freed from, and go beyond, the theological intentions and the self-understanding of holy scriptures. On the other hand, however, it ought to be able to understand and explicate the significance of a holy scripture *qua* the holy scripture of a particular religion. In this case, the historian of religions does not necessarily describe the theological interpretations, but rather he or she tries to “explicate the type of being-in-the-world unfolded *in front of* the text” (P. Ricoeur) of the holy scripture by using as clues the general categories and structures of the history of religions, such as “the idea of holy,” etc..

Taking the Qur’ān as a case study, this paper applies the hermeneutical method outlined above.

At the level of the Eighteenth Vow, enlightenment results neither from the teaching nor from self-knowledge nor yet from invocation of Amida Buddha. On the contrary, it is only when one accepts that every human effort to attain salvation avails nothing that joy springs up in mind and body of its own accord. The Name then becomes an invocation for the expression of gratitude.

Errors and Lacunae in the Personal Chronology of Suzuki Daisetsu

— His Years at the No. 4 Higher and Middle School,
and Work as Primary School Teacher —

Hiroshi Asami

This essay focuses on the life of Suzuki Daisetsu between the ages of seventeen and twenty, covering his student days at the No.4 Higher and Middle School, and experience as primary school teacher.

Previous chronologies of Suzuki's life have not only left many omissions for this period, but, judging from new evidence, are in need of completed revision. This new evidence includes (1) "A Synopsis of the No.4 Higher and Middle School"; (2) "Achievement Records for the No.4 Higher and Middle School"; (3) "A History of the Iida Primary School"; and (4) "A History of the Mikawa Primary School."

Through sources (1) and (2) we learn that Suzuki failed the preparatory course for the No.4 Higher and Middle School due to poverty, and was not included in the Gasonkai which it is said he organized and encouraged with his school friend Nishida Kitarō and others. From (3) and (4), information can be gained allowing us to correct the details regarding the date and circumstances of his first *sanzen* at the temple Kokutaiji in Etchu.

Further, when the young Suzuki's life is reconstructed on the basis of this corrected chronology, it is evident that the thought and activities of the later Suzuki had their source in the style of life and tribulations which he experienced during this early period.