

《仏陀なき仏伝図》再考

田中かの子

〈論文要旨〉 本稿は、仏像の制作されなかった時代の仏伝図に固有の価値を認める、一つの試みである。

元来、仏塔を圍繞する塔門や玉垣の荘嚴として要請された当時の仏伝図は、今は亡き歴史上の仏陀を思はせる追想の空間であつた。

各図は仏蹟の記念物（聖樹、法輪、仏塔など）と敬虔な巡礼者の姿を組み合わせた、言わば、一幕物の舞台画である。観衆は、そこに文字通りの仏伝を鑑賞することはできないが、自らの想像を自由にふくらませる空間を分け与えられる。そうした空間のゆとりは、仏陀の登場する後代の仏伝図には望めない。

《仏陀なき仏伝図》は、いまだ仏像を知らぬ仏教徒の精神性をうかがわせる、貴重な遺産である。その正当な評価は、従来の学説に対する批判と実際の観察をとおしてなされることであらう。

〈キーワード〉 仏像を見慣れた眼、ありのままに観る、仏塔の祭り、仏伝図の戯曲作法、仏陀なき空間のゆとり。

I

仏像を既に見慣れている者の眼には、仏像の制作されなかったインド古代初期の仏教美術は、不自然で物足りなく映るかもしれない。《仏伝図》と目されるどの場面も、主役（仏陀あるいは成道以前の悉達多太子）を欠いているからで

ある。

各場面の主要部分を占めるのは、聖樹・法輪・三宝標・経行石・仏足石・仏座・仏塔など、仏蹟に因んだ種々の記念物である。⁽¹⁾登場するのは世間の衆生（在家者・婆羅門・天衆・悪魔・動物など）ばかりで、仏弟子（比丘・比丘尼）の姿は見られない。仏伝を物語るには余りに不用意な構図だが、どの場面も満ち足りた、固有の落ち着きをそなえている。造形化されているものをありのままに観る、かぎり、欠けているものは何も見つかからない。主役たるべき者の不在を不審に思ふ気持も、自然と消えてしまう。

ところが、仏伝図（造形）を仏伝（思想）の視覚化されたものとして解釈する従来の常識（literalism）を持ち出してくると、仏伝図の見方が俄に変わっていくのである。

まず、主役の不在という事態を合理化するために、記念物を「佛傳圖中の佛陀の代用乃至象徴」⁽²⁾と見做し、仏伝不表現を一種のタブーと解する。いったんそう考えたからには、タブーの理由を突き止めなくてはならない。そこでさっそく、經典の所説に当たってみようということになる。それは、「造型上の傳統」⁽³⁾には「教團の思想上の影響力が常に支配的であった」⁽⁴⁾に違いないというア・プリオリな見方に拠るためである。これによって、《仏伝なき仏伝図》の造形的特質を觀察する余地はなくなってしまう。

『増考阿含經』の所説により、「佛身の不可像貌」説を唱えたのは高田修氏である（一九六七年）。

- (一) 如来身者、為是父母所造耶、此亦不可思議、所以然者、如来身者清淨無穢、受諸天氣、為是人所造耶、此亦不可思議、所以然者、以過人行、如来身者為是大身、此亦不可思議、所以然者、如来身者不可造作、非諸天所及、
- (中略) 如来身者不可摸則、不可言長言短、如是仏境界不可思議。⁽⁵⁾

□ 於欲界中最尊第一、天中之上、七財具足、諸天人自然梵生、亦無与等、亦不可像貌。⁽⁶⁾

高田氏は(一)と(□)によって仏陀の造形化が不可能視されたと考え、「本生圖においてはとにかくとして、今生を扱った佛傳圖においてのみ、その姿を故意に表わさなかったのは、このような不可像貌の佛身を具足する最後生の佛陀であると信じられていたからであろう⁽⁷⁾」という。そして悉達多太子の不在も、「最後生の強調」に準ずるものと解する。さらに仏弟子の不在については、仏陀と同じ最後身(諸漏を滅尽した此世かぎりの身体)の故を以て説明できるとしている。もっとも、「佛弟子の形貌が佛陀と同様に摸則しえないなどということは、經典のどこにも見出せないのである」⁽⁷⁾が。

今一度、經典の文脈に注意してみよう。(一)では「仏境界」を称讚するための常套手段として、打消しの「不」が繰り返されている。「不可造作」、「不可摸則」は文学的にも讚仏表現の一形態とみるのが自然ではないのか。(□)でも同じことがいえる。『増耆阿含經』は、いわゆる四部四阿含の中でも特に新しい層の多い經典である。そのうえ(一)も漢訳にのみ存して、パーリ語の原文は伝わっていない。少なくとも(一)と(□)が《仏陀なき仏伝図》の制作動機となるためには、最古層の經典にも同様の文言が見出されなければならないだろう。しかし、そのような文言は一向に見当たらない。したがって、(一)と(□)の成立した時代に仏像が制作されていた可能性もある。經典の表現が造像の實際に立ち遅れるということもありうるからである。

一方、『長部』の「梵網經」を引用したのは、スミスとガンゴリーであった。

比丘等よ、如来の身は、生に導くものを断ち切られたるものとして住す。この身の住せむ限り、人天は之を見

る。されど身壊し命終りて後は、人天は之を見ざるべし。⁽⁸⁾

スミスは、これによって古代初期の工匠が般涅槃に入った仏陀の人態化を憚り、その精神的な存在を象徴に代えることで満足したのだと解した(一九一一年)⁽⁹⁾。ガンゴリーの説もまた同様だが、これを仏像制作禁止の聖句と解する点では、經典に恃む度合がより大きくなっている(一九三八年)⁽¹⁰⁾。

そもそも仏伝とは、仏身の住せし間の出来事を扱うものである。その仏身が人天の眼に触れないなどということとは、いかにも不自然ではないか。《仏伝なき仏伝図》が「身壊し命終りて後」に由来するのだとすれば、仏伝図は仏滅後の時空をあらわしていることになる。仮りにでも、《仏陀亡き後の仏伝図》ともいうべき新しい見方が可能かどうか、仏伝図そのものを見直す必要があるだろう(本稿のⅡ参照)。「身壊し命終り」たる仏陀はその生存を断滅(extinction)したのであり、不可見の世界に入った('disappearance into a realm of invisibility')⁽¹¹⁾のではない。「人天は之を見ざるべし」とは、仏陀が何処にもいないことを意味しているのである。『スッタニパータ』(一〇七六偈)にも、これと同じ内容の偈がある。

ウパシーヴァよ。滅びてしまった者には、それを測る基準が存在しない。かれを、ああた、こうだと論ずるよすがが、かれには存在しない。あらゆることがらがすっかり絶やされたとき、あらゆる論議の道はすっかり絶えてしまったのである。⁽¹²⁾

これは一〇七四偈の予示するように、「聖者は名称と身体から解脱して滅びてしまって、(存在する者としては)数

えられない⁽¹²⁾」という意味である。ツィンマーは、これによって仏陀の視覚化は無益であり、業に繫縛された者の姿を借りては仏陀の本質を誤り伝えることになるという教団側の見解を想定した(一九五五年)⁽¹³⁾。同じ經典の偈をスネルグロウも引用している。彼の場合は、仏陀不表現を偶像の否定や造像の禁止に拠るものとは解さずに、眼に見えぬ、人の姿でも表わしえない涅槃の本質に由来するものと考えた(一九七八年)⁽¹⁴⁾。しかし、無余依涅槃(般涅槃)を論拠とし、仏陀を人態化せずに象徴で表わしたと考える点では、スミス、ガンゴリー、ツィンマーの諸説と何ら変わるところがない⁽¹⁵⁾。

いずれも、仏陀観との関わりを見込んでいながら、仏陀の造形化をはっきりと禁じた聖句に出合っているわけではない。さらに探しても、優填王の造像伝説をはじめ、仏像制作の由来や功德を説くものばかりにゆきあたることであろう。やがて仏像が礼拝の対象ともなれば、聖典もそれを取り込まぬ法はない。もともと、聖典に造形上の問題を解決する力を期待するのが誤りではないのか。それでもなお、「ただ聖典を頼りとして、その形像不表現という事実の背景をなしている思想的根拠を、探求してゆくほかはない」(傍点筆者)⁽¹⁷⁾のだろうか——こうして、仏伝図に仏陀のいない理由の探究は、ひとまず行き止まりとなるのである。

それではここで振り出しに戻って、思想(仏伝)にとらわれずに造形(仏伝図)を観るといふ、もう一つの道を探ることにしよう。

II

インド古代初期の仏教美術は、仏塔の荘嚴をその本領として栄えた。パールフトやサンチーに遺る数少ない作例

(前二世紀―後一世紀初頭)は、アッシューカ (Asoka, 阿育) 王がインド各地に造らせたという多くの仏塔⁽¹⁸⁾に寄せられていた民衆の親しみを彷彿とさせる(特に、図版①・②参照)。

アッシューカ王の仏教保護と法 (dharma) の宣揚は、その二世紀ほどのちに造立されたサンチー塔門(第一塔)の浮彫にも反映している(①参照)。例えば、横梁を支える細い角柱の側面には、獅子や法輪を戴いたアッシューカ王柱のモチーフが少なくない。南門には「アッシューカ王のラーマグラーマ (Ramagrāma, 羅摩村) 塔訪問」⁽¹⁹⁾(②―a2)、東門には「アッシューカ王の菩提樹礼拝」⁽²⁰⁾(⑤―b)に比定される場面もみられる。また、同じ南門と東門の第三横梁(突端)には、マウリヤ (Maurya) 朝のシンボルであった孔雀 (mora: mavra)⁽²¹⁾があしらわれている(①参照)。

アッシューカ王はみずから仏陀の法による統治者 (Dharmasoka)⁽²²⁾を以て任じ、仏塔を主体にしばしば祭り (maha) を催した。祭りでは法の実行として殺生が禁じられ、祭り太鼓の響き (Cheri-ghosa) は法の響き (dharma-ghosa) とならからであつたという。祭りに集まった民衆の眼前には、天の宮殿 (vimana)、象 (hasi)、火の群がり (aggi-kharidha) 天上の様々な形相 (divyani rupani) などの光景が展開された。⁽²³⁾法の宣揚に効果的なこれらの演出がその後どのように変貌したかは定かでない。しかし、初期仏教美術の浮彫群を観るかぎりでは、仏塔の祭り (Tudha-maha) に対する民衆の意気込みはいささかも衰えなかつたようである(①―⑤、⑦―a、⑧、特に②―a4参照⁽²⁴⁾)。

仏塔に奉納される催し事を祭りと呼ぶならば、仏塔に寄進される玉垣や塔門の浮彫もまた仏塔の祭りであるといえよう。浮彫の登場人物は、その祭りを眺める我々にも参加の機会を与えて惜しまない、おおらかな情調 (Tasa) を天分としている。それは、演技者と観衆とが一体となつて行なわれた古代の演劇を連想させる。⁽²⁵⁾実際、仏蹟の記念物を取り囲む群衆のたたずまい(②―a2、③、④、⑤、⑦―a、⑧―a2・b2参照)は、それなりに完成された舞台空間を見せられているように思われる。

演技の相手は物言わぬ樹木や無生物（仏蹟の記念物）であるから、相手との生きたやりとりを演出すれば、無理が生じる。そこで場面の状況は、専ら相手に対する演技者たちの行動に委ねられる（特に、③―a1・a2、④、⑤―a1・a2、⑦―a参照）、つまりは彼らこそが、実質上の主役になるのである。ここに、仏伝の追想を基調とする演劇の一形態が想定されてこよう。今は亡き仏陀の不在に逆らわず、それを活かすならば、仏伝にとらわれない自由な演出がかなうであろう。それが民衆の讀仏感情を前面に押し出すことにもなり、僧形の人物（比丘・比丘尼）は自ずと占め出される（①―⑤、⑦―a、⑧参照）。そのような民間の仏伝劇が本当に存在したかどうかは問題だが、造形上の空間で実現されている事実を見過ごすわけにはゆかない。

造形化されると、それは動きと音のない世界である。仏伝の場面を音なしでまねる、という点ではパントマイム（pantomime、默劇）に通じ（特に、③―a1・a2、④、⑤―a1・a2、⑦―a参照）、モニュメンタルな静止姿勢を取ることににおいてはタブロー・ヴィヴァン（tableau vivant、活人画）を想わせる（特に、③、④、⑧参照）。特に、玉垣状の基壇を舞台にしつらえているところは、仏伝を劇化する用意のあることをうかがわせる（①の各部、②、③―a1、④、⑤、⑦―a、⑧参照）。また、柱（柱角）で舞台空間の仕切りをする手法には、ヘレニズム時代（前三三―前三一年）からみられるギリシャ・ローマの絵画伝統と共通するものがある（②―a3、③―a1、④参照）。

以上のような造形上の特質は、いわば、インド古代初期の仏教美術における、仏伝図の戯曲作法に由来しているように思われる。《仏陀なき仏伝図》には、いくつかの特殊な構図タイプが観察されるからである。

1 同題で異なる舞台装置

(1) 「三道宝階降下」(③―a1・a2)

③―a1（パールの浮彫の制作年代は、前二世紀頃。以下同様）は、三十三天をあとに地上へ降下していく仏陀の行方

を階上の仏足石（宝階の上端と下端に一つずつ）と仏座で表現している。角柱の間の、玉垣越しに見える（後ろ姿の群衆は玉垣の向う側に半身を没している）この場面には、仏陀を迎えたはずの仏弟子たちは登場しない（③―a2も同様）。貴人の装いをした男子の礼拝者ばかりである。ところが③―a2（サランチャーの浮彫の制作年代は、前一世紀末期―後一世紀初頭。以下同様）では、女子供も参加している。そのうえ、宝階は「三道」ならぬ「一道」となって天と地の仏座をつないでいる。その高く築いたことを示す立体描写からは、実物による知識がうかがわれる。「数百年前猶有階級。逮至今時陥没已尽。諸国君王悲慨不遇。疊以磚石飾以珍宝。於其故基擬昔宝階」という文契の報告から推せば、③―a1・a2ともに仏蹟巡拝の情景であったのかもしれない。

(2) 「帝釈窟説法」(③―b1・b2)

③―b1は、玉垣を飾るメダイオン状の区画に帝釈窟内の様子をあらわしている。傘蓋を立てた座上には花綵が供えられ、集う人々の視線は背中を見せた中央の人物に注がれている。恰も、語り手の声に聴き入るかのようである。「帝釈窟」(idasaḍḍa-guḥa)⁽³²⁾という主題銘を伴うのを理由に、これを仏伝の一場面に見立てることはできない。⁽³³⁾むしろ、洞窟を一種の劇場として使ったという前二世紀頃の状況⁽³⁴⁾を参考にすべきであろう。一方、③―b2の洞窟は舞台の奥へと退き、礼拝されている。粗い岩肌⁽³⁵⁾に囲まれた仏座は、祠にみえる。ここでも、後ろ向きの人物が中心となって何かを語っている。空座に向かう以上、彼を措いてこの場の説法者は見当らない。

(3) 「降魔成道」(⑤―a1・a2)

⑤―a1は、あらゆる姿を現しながら仏陀を誘惑できずにいる悪魔(Māra)の様子を主題としている。その滑稽さをいや増すのが空の御座(左端)である。⑤―a2は、成道の決定的瞬間を劇的にとらえている。転がるように逃走していく悪魔と、それを喜ぶ諸天(Teva)との間には成道処の祠(cetiya)がある。これと同種の記念物⁽³⁶⁾は、菩提樹を訪う

アショーカ王の場面(⑤―b)に使われている。

2 異題で同種の舞台装置

(1) 「降魔成道」(⑤―a2)と「アショーカ王の菩提樹礼拝」(⑤―b)

片方(向かって右側)の情景が異なるだけで、舞台内容が一転してしまう。しかし、どちらの群衆(向かって左側)も、よく似た祭りの気分にひたっている。それが過去の追想によるものだとすれば、逃げていく悪魔(⑤―a2)も象から降り立つ王(⑤―b)も、同じ成道処にまつわる幻ということになる。

(2) 「プラセーナジト王の訪仏」(④―a)と「ヴィドゥーダバ王の訪仏」(④―b)

④―aは、「世尊の法輪」(bhagavato dharmacakam)、「ローサラ王バセーナジト」(raja pasenaji kosalo)の主題銘を持つ。王(に扮した人物?)の乗った四頭立ての馬車は、右下のアーチをくぐって時計廻りに進んでいく。王は馬車から右手を挙げて舞台の観衆に応えている。ジェータヴァナ・ヴィハーラ (Jetavana vihara, 祇園精舎)であろうか、大きな葉の茂るなかに内部を開放して建つ祠堂。傘蓋の下には、たつぷりと花綵を垂らした大法輪が置かれている。どうやら、王を含むらしい二人の貴人が起立合掌するこの光景は、「世尊の法輪」を記念するために考案された仏伝風の構図タイプであるように思われる。これと殆ど同じ舞台装置が、主題の異なる別の場面にも応用されているからである。

④―bは、父のプラセーナジト (Prasenajit, 波斯匿)を弑逆したヴィドゥーダバ (Vidudabha, 毘琉璃)王がシャーキヤ (Sakya, 釈迦)族の都カピラヴァストゥ (Kapilavastu, 迦維羅衛城)の攻略を断念したときの情景である。断念させたのは、仏陀であった。王は進軍の途上、枯れ木の下に座るシャーキヤ族出身の聖者に出会い、三度のうち二度までも軍を退くことになる。⁽³⁶⁾ シャーキヤ族滅亡のプレリュードだが、これは一種の美談であり、④―bもそれをよく承知

している。右端には臣下の肩に手を置いて牛車の疾走を制しながら、観衆に挨拶する王の姿がみられる（全体の解釈は、別の機会に譲る）。コーサラ国へ引き返すところであろう。しかしながら、舞台装置（④―a参照）は仏伝の場面設定に違反している。この室内だけ観れば、大法輪の供養礼拝図である。座上にみえる供養（*puja*）の花（③―a1、③―b1参照）は、跪く二人の女性が撒いたものであろう。起立合掌するのは、王とその臣下だろうか。しかし、このモニュメントな構図タイプからすれば、厳密な意味での異時同図法を適用しているかどうかも疑わしい。古い造形上のしきりを想定させる。

3 異時同図法、もしくは祭りの練り行列

「太子出城」(⑦―a)。その主題は、シッタールタ (*Siddharta*, 悉達多) 太子が城を抜け出して出家を果たすまでの行程である。人目を忍んだ真夜中の出来事にもかかわらず、城には見物人があふれ、道端は行列を見守る人たちでごったがえしている。城門を出てから仏足石まで、傘蓋を差した太子の馬は四度（あるいは四頭？）現われる。中央のジャンプー (*Jambū*, 閻浮) 樹（太子の初禪を記念する聖樹）を境に様式上の相違（馬を支えて歩く人々の横顔に注目）がみられるのは、変則的な共同制作のためである。そのせいか、異時同図法によるならば、馬ごとに練り返されるべき同じ人物描写にも変調をきたしている。³⁷けれども、これを祭りの練り行列と解せば、馬が何頭つづいても、作風が変わっても、一向に構わないことになる。仏足石に傘蓋を供えて拝跪し、城へ馬を返す人物 (*Chanda*, 闍陀?) の所作には、仏伝をまねる祭りの慣わしが染み込んではいないだろうか。

仏足石には法輪が刻まれ、太子の成道を既に記念している。また、聖樹は玉垣で囲われ、水差しや盆を持つ人たちの供養を受けている。要するに、⑦―aは仏伝の図解をしたものではない。太子の登場する後代の仏伝図(⑦―b)と比べると、それがなお一層はつきりとする。⑦―bの主題は、出城の太子そのものである。出城の労を厭わぬ諸天の

姿が、馬上の太子をよく引き立てている。一般にいう「出城図」の構図がこれであろう。

4 《仏陀なき仏伝図》と仏陀の登場する仏伝図との対比

⑦—aと⑦—bの対比でみられた主題の本質的な相違は、次の例にもあらわれている。

(1) 「降魔成道」(⑤—a1・a2と⑥—a)

降魔のやかましき(⑤—a1)や成道の劇的な瞬間(⑤—a2)をとらえたあの場面から⑥—aへ眼を移そう。すると、真向かに鎮座する仏陀の視線を浴びることになる。もんどり打って倒れるのは台座の兵士だけで、周囲には仏陀の克服した悪魔の種々相が楽しげに並べてある。仏陀は礼拝対象となるにふさわしい威厳をそなえ、悪魔さえも仏陀を讃歎しているようにみえる。仏陀の在・不在が、仏伝の演出をまったく変えてしまう。

(2) 「帝釈窟説法」(③—b1・b2と⑥—b)

仏陀の居ます洞窟(⑥—b)では、その故事を追想する余地(③—b1)はないし、参拝者の列(③—b2)も、特定の登場人物に場所を譲らざるをえない。これ(⑥—b)は、「帝釈窟説法」の一場面をとらえた、文字通りの仏伝図である。

仏伝が図として客体化された以上、見る者は鑑賞者、見られる者は作品の分を守らされる。はじめはつくが、舞台と観衆の一体感(③—b1・b2)は失われてしまう。それは、仏陀の登場に際して払われた大きな代価であった。

こうして、観察される事柄を踏まえれば、《仏陀なき仏伝図》を「ただ仏の姿をわざと表わさなかつただけ」⁽³⁸⁾の代物とはいえなくなるであろう。③—b1・b2を見て、「台座上に仏の像を置きさえすれば」⁽³⁸⁾⑥—bと「同じ主題の図が構図的にでき上る」⁽³⁸⁾と考えるのは、仏像を見慣れた眼で、過去を振り返り返るからである。

5 場面に応じた記念物の役割

仏蹟を記念するモチーフのなかでも、聖樹と法輪の占める割合は大きい。⁽³⁹⁾ サーンチー第一塔の塔門浮彫を観ると

これらの多様な登場が目につく。

例えば⑧—a1は、⑤と同様に仏陀の「成道」を記念する聖樹（菩提樹）である。⑧—a2は多くの訪問者に取り巻かれていてことから、何らかの「説法」を記念するものらしい（③—a1・a2参照）。マンゴー樹（Amra 蕃羅）のあるのに因んで「舍衛城神変」の場面に比定されているが、それを裏付ける主題銘を伴うわけではない。群衆に囲まれた聖樹の構図は、他の場面にも頻りに現われる。一方、⑧—b1は座上、⑧—b2（鹿野苑の鹿はいるが、五比丘を欠いている）は柱上に法輪を戴き、「初転法輪」を記念している。同じ法輪でも、④—a・bは「転法輪」の記念物である。

このように、モニュメンタルな構図をありのままに観るならば、仏蹟の記念物を「仏陀の象徴乃至代用物」と見做す不自然さも解消される。因みに、仏塔のモチーフ（②参照）は般涅槃の象徴といわれているが、仏塔を逝ける「仏陀の代わり」にした場面は一つも見当らない。それは、他のモチーフにもあてはまることであろう。

また、「仏伝図」（あるストーリーを暗示する標のみられるもの）と「札拝図」（記念物を札拝するだけのもの）の区別をつける必要もなくなる。もともと、両者の時制は一致している。いずれも、過去（仏陀在世中）を現在（仏伝図制作当時）に取り込んだ、ひとつの造形空間に属しているからである。

6 仏塔祭りとしての荘嚴

荘嚴（裝飾）は、荘嚴されるもの（裝飾の対象）の影響を受ける。仏塔のモチーフも、サインター塔門（南北東西のすべて）の第一横梁には連続して現われ（②—a1参照）、浮彫が仏塔の荘嚴であることを想起させる。いわば、追想を基調とする《仏陀亡き後の仏伝（追想）図》は、仏塔祭りの一環として仏塔に荘嚴されたのではなからうか。そうだとすれば、『梵網経』や『スッタニパータ』の所説が従来の解釈とはまったく逆の立場から見直されることにもなる（I参照）。仏伝図と経説の合意点（仏滅後における仏陀の不在）が在家と出家の歩み寄りとなり、共同の仏塔崇拜

を可能にしたのかもしれない。現に、パールフトやサーンチーの仏塔および塔門・玉垣の造立にあたっては、比丘・比丘尼らの少なからぬ寄進があった。それは、当時の教団（上座部系の部派が並存していた⁽⁴⁴⁾）が仏塔の祭りに無縁ではなかったことを示している。また、サーンチー第一塔南門の②―a1（中央の仏塔モチーフ）には王宮附の「工匠の頭領」(avesanisa)⁽⁴⁵⁾、②―a2（中央の仏塔モチーフ）には「説法者」(dharma-kathika, 「説法比丘」 dharma-kathiko bhikkhu のことか)⁽⁴⁶⁾の寄進銘が刻まれており、造形上の匠と思想上の匠との協同関係を想わせる。

仏像の登場するものとは違い、ある特定の見方を強要しない⁽⁴⁷⁾《仏陀なき仏伝図》には、何らかの語りを要する場面が多い（特に、③、④、⑤―a1・a2、⑦―a、⑧―a2・b2参照）。参詣人のために仏伝を語り聞かせる在家もしくは出家の専門家が存在したのか。それとも、「唄匿」(bhāṅka) と呼ばれるような比丘の諷誦するところだったのか⁽⁴⁸⁾。あるいは、讚仏乘に立つ非僧非俗の信仰共同体が担当していたのかどうか。当時の状況を知らせる言語資料は皆無であり、信頼できるのは、当の浮彫よりほかにはない。造形化のいとなみは、時空の保存を可能にする。浮彫の情景に時代の反映を観る努力は、今後も続けていくべきであろう。

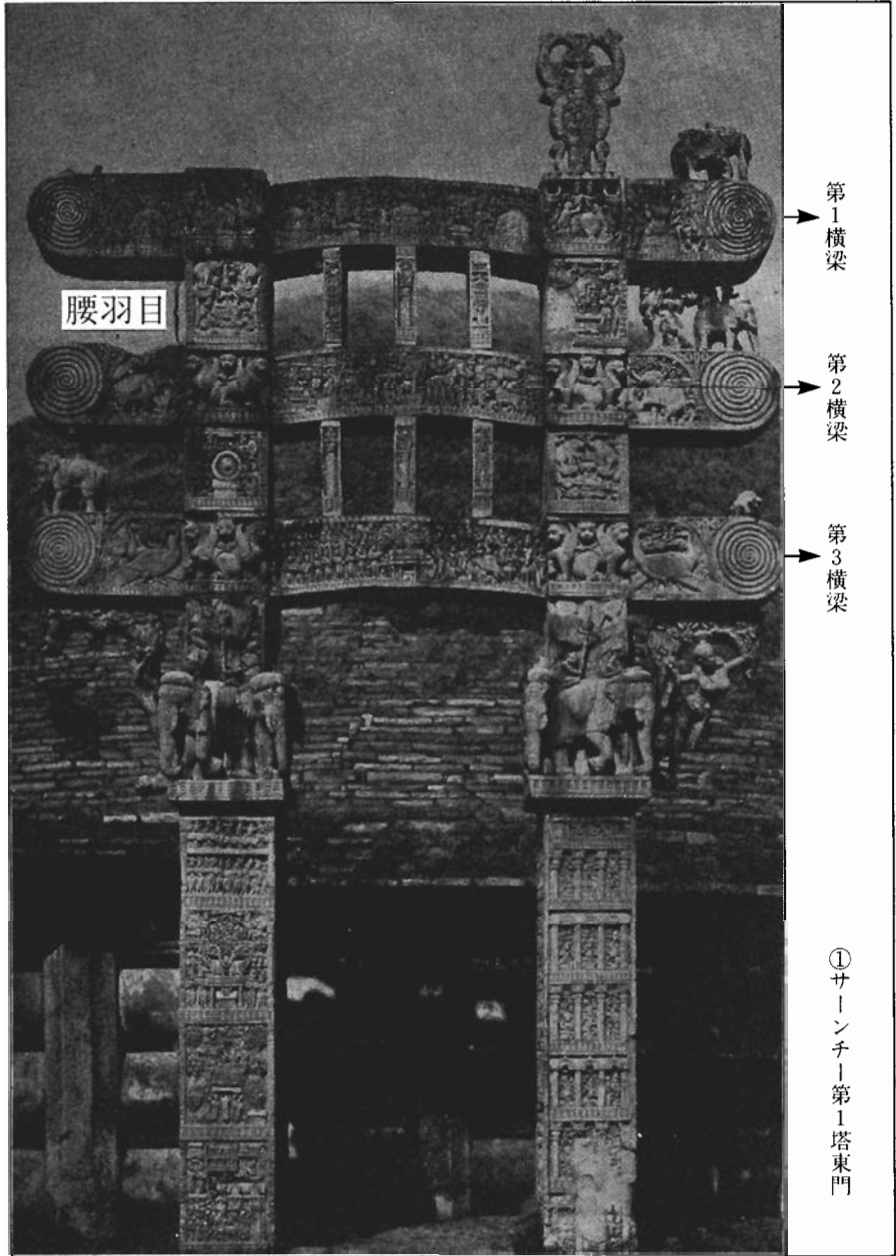
III

この世をひとつの舞台とすれば、人はみな、その一生を演じきる役者にはかならない⁽⁵⁰⁾。仏陀の生涯にも、いくつかの幕があり、幕ごとに多くの場面が展開されたことだろう。仏伝は、その名演技に取材して作られた讚仏文学である。そこでは、仏伝作者による劇化が既になされている。仏伝を語り、聴くことで、仏滅後の仏教徒は仏陀の生涯を想見した。そして仏蹟巡拝 (ceṭiya-carika) の折りには、その情景を目のあたりにする思いであったことだろう。

《仏陀なき仏伝図》は、その仏伝をさらに劇化してみせた。仏蹟を舞台に、巡拝者の体験を仏伝風に仕上げたのである。舞台監督（仏伝図の考案者）は、讚仏感情の表現に工夫を凝らした。しかし、先例のない仏伝の視覚化には関心がなかった。その結果、登場人物の個性を主張しない、自由で潑刺とした舞台空間が生まれた。それは、主役たるべき仏陀の不在を疑問視する後人の思惑を超えた、造形固有の世界である。

仏伝（思想）が仏陀を欠くならば、仏伝は成り立たない。しかし仏伝図（造形）では、それが仏伝を活かす要因にもなる。既に観てきたように、仏陀不在の構図には、人それぞれの想像を無限に許容する空間がある。当時の仏教徒は、そのような想像の自由を享受していた。樹下に一つの空座があれば、仏伝の幻を視るのも、供物を捧げて祈るのも、思いのままになる③―a1・a2、⑤―a1・a2、⑧―a1・a2参照。空座にどのような仏陀を想像しようと、人は、その「仏像」にとらわれることを望まなかったであろう。空白のゆとりは、それを満たしうる他の何者にもまさるからである。その意味において、仏像の制作（後一世紀末頃―）は、仏教徒から想像の空間（心を遊ばせるゆとり）を奪うことでもあった。仏教史上、仏像の果たしてきた役割は極めて大きい、その誕生に際して失われたものもあるということとを忘れてはならないだろう。

《仏陀なき仏伝図》の大きな包容力は、仏陀とその生涯に対する思い入れの豊かさを物語っている。それは、現代の我々には思いも寄らないような、古代インド人の鮮烈な信仰体験を垣間見させる。それを思えば、仏陀不表現の理由など、もはや問題ではない。むしろ、仏陀から仏像の印象をぬぐいきれないでいることの方に問題があるといえよう。そもそも、「仏陀なき仏伝図」、「仏陀不表現」、「無仏像時代」といった一連の用語そのものが仏像を念頭に置いている。そうした言葉の恣意性を、造形の観察に持ち込んではいならない。まずは、見えるものに逆らわず、仏陀なき空間のゆとりを遊ぶことである。《仏陀なき仏伝図》を正当に評価するためには、それが何よりの近道であろう。





②-a1 サーチー第1塔南門（裏側）・第1横梁



②-a2 南門・第2横梁



②-a3(左) 南門・第2-3横梁間の腰羽目



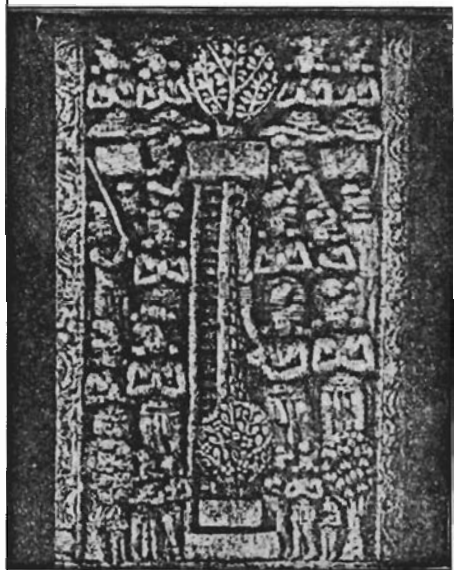
②-a4(右) 北門・西柱の東側面



③-a1 バールフト・アジャータシャトル柱



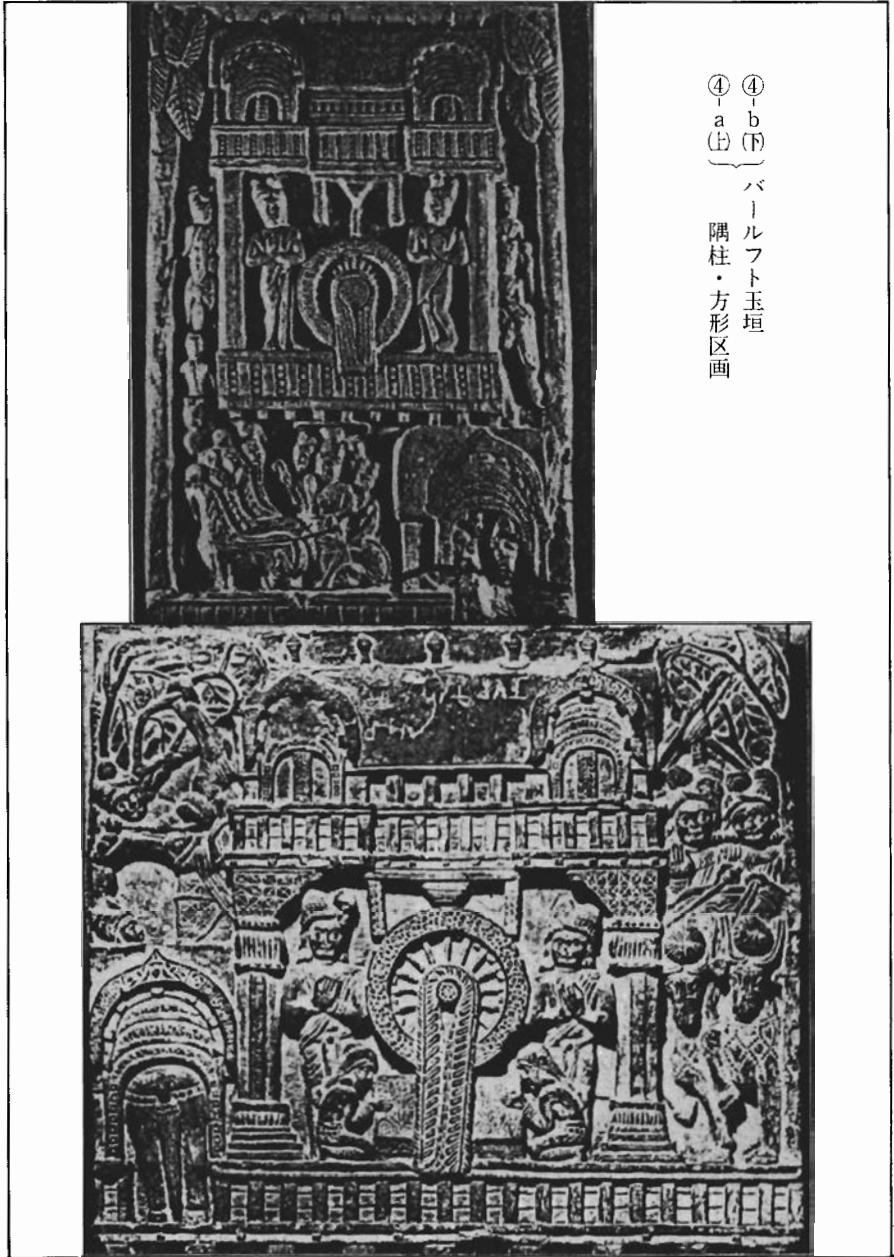
③
b1
バールフト玉垣・円形区画



③-a2 サーンチー第1塔北門・西柱



③
b2
サーンチー第1塔北門・東柱



④ a (上) ④ b (下)
 パールフト玉垣
 隅柱・方形区画



⑤-a1 サーチー第1塔北門（裏側）・第2横梁



⑤-a2 西門（裏側）・第3横梁



⑤-b 東門・第3横梁



↑ ⑥ a
 ガンダーラ・2世紀

⑥-b ガンダーラ、2世紀前期



⑦-a サンチー第1塔東門・第2横梁



⑦-b ガンダーラ・3～4世紀



⑧-a1 サーチー第1塔西門・第2-3横梁間



⑧-b1 西門(裏側)第2-3横梁間



⑧-a2 北門・東柱



⑧-b2 南門・西柱

注

- (1) 拙稿「仏教とキリスト教の初期美術にみられる人間観の対比」(『宗教学論集』第一四轉、駒沢大学宗教学研究會、一九八八年)、四五頁参照。
- (2) 高田修『佛像の起源』岩波書店、一九六七年、五三頁。これは、「佛像の起源」を究明していくうえで望ましい考え方であろう。佛像制作をタブー視する伝統を想定すれば、それを破った何者かの働きに言及することができるからである。こうした仏教美術研究の傾向は、吉野源三郎『君たちはどう生きるか』岩波文庫、一九八二年、二八六―二八七頁(九、水仙の芽とガンダーラの佛像)のような文学書にも反映している。
- (3) 美術という創造行為に様式上の類型は存在しない。特殊な場合以外は、「造形」の語を用いるのが望ましい。
- (4) 高田、前掲書、六三頁。
- (5) 『増訂阿含経』巻二一、大正二、六五七中。
- (6) 同経、巻二一、大正二、六六四中。
- (7) 高田、前掲書、六〇―六一頁。
- (8) 宇井伯寿訳『梵網経』七三、『南伝大藏経』第六卷、長部經典一、六七頁。
- (9) Smith, Vincent A., *A History of Fine Art in India and Ceylon*, Oxford, 1911, p. 79.
- (10) Gangoly, O. C., *The Antiquity of Buddha Image; The Cult of the Buddha*, OZ, 1938, pp. 43―44.
- (11) *Encyclopedia of World Art*, Vol. II, 1971, p. 711 (by Benjamin Rowland). 仏陀が火の消えるように命終した(pārinirvāṇa)という現実はその不在感によってこそ受け取られる。これを「他の場合(例えば、死後に復活・昇天したというキリストの臨在感)と混同することはできない」。
- (12) 中村元訳『フッダのごとび―スッタニパーター』岩波文庫、一九八四年、二二六頁。
- (13) Zimmer, Heinrich, *The Art of Indian Asia*, 2 vols. New York, 1955.
- (14) Snellgrove, David L. (ed.), UNESCO: *The Image of the Buddha*, Tokyo, 1978.
- (15) 仏教の理想とする涅槃(迷いの火を吹き消した心の状態)は、死後に初めて得られるものではない。彼らの学説は、ジャナ教における涅槃(肉体の死後に得られる精神の自由)の考え方にそれとなく同調しているように見受けられる。
- (16) 『増訂阿含経』巻二八、大正二、七〇五中―七〇六上、『大方便仏報恩経』巻三、大正三、一三六中、『観仏三昧海経』巻

六、大正一五、六七七上―六七八中。

(17) 高田、前掲書、五六頁。

(18) 『阿育王伝』巻二によれば、王は仏舍利を祀る塔ばかりではなく、「仏生処塔。菩提樹塔。転法輪塔」(大正五〇、一〇四下)をはじめ、仏陀の生涯にわたる足跡を辿った記念塔をも造立したという。いわゆる「八万四千塔」の中には、そのような仏蹟の塔も含まれていたと思われる。

(19) 『雑阿舍経』大正二、一六五上、『仏所行讚』大正四、五四中、『阿育王伝』大正五〇、一〇二上、『阿育王経』大正五〇、一三五七。

(20) 『阿育王経』大正五〇、一三九上―中。

(21) 『孔雀之苗裔』(『仏所行讚』大正四、五四中)。

(22) 『法阿育王』(『雑阿舍経』大正二、一六五中)、『法無憂』(『仏所行讚』大正四、五四中)。

(23) Bloch, J., *Les inscriptions d'Asoka*, Paris, 1950, pp. 97—98.

(24) これは「マハラ (Maha, 摩羅) 族の舍利供養」の場面に比定されているが (Zimmer, op. cit., Vol. I, pp. 240—241) 作者自身の見聞と深い共感が伴わなければ生まれてこない情景である。ウォルター・カウフマン『人間と音楽の歴史・古代インド』(Ⅱ・古代音楽・第八卷) 音楽之友社、一九八六年、六一―六五頁参照。

(25) 「観客は舞台上の人物に同化することによって、それ相応のラサを体験することができるが、ラサはあくまで普遍的なものでなくてはならず、個々の観客または劇の主人公に限られた特殊のものであってはならない」(カーリダーサ作・辻直四郎、訳『シャクンタラー姫』岩波文庫、一九七七年、二〇六頁、「サンスクリット劇入門」七、ラサの理論)。新関良三『ギリシヤ・ローマの演劇』東京堂、一九六〇年、三二八―三二九頁参照。

(26) 中央アジアで発見された(一九一一年) サンスクリット劇の最古の実例(三篇の戯曲の断片、二世紀頃)はいずれも仏教劇であった。そのうちの一篇は、アシユヴァ・ゴーシヤ (Asvaghosa, 馬鳴) の作と推定されている。かの『ブッダ・チャリタ』(Buddhacarita, 仏所行讚) もまた、同時期の仏伝文学である。こうして、二世紀頃には既に作品化されるにいたった仏教説話の背景には、それを枯らさずに伝承しつづけた何らかのエネルギーが想定される。《仏陀なき仏伝図》から推測される一つの可能性は、民衆による讚仏の芸能(仏伝劇)である。その裏付けとなる記述が、カーリダーサ作、前掲書、二二―二二六頁(一四、サンスクリット劇の起原)にみられる。辻直四郎『サンスクリット文学史』岩波全書、一九七三年、

一七頁参照。

(27) 「ことばを用いず身ぶりや表情によって表現する芸能、およびその技術、台本、俳優、上演などをさす。(中略)ギリシア語のパントス(すべて)とミモス(物真似を中心とした雑芸)の合成語パントミモスが語源」(『日本大百科全書』第一九巻 小学館、一九八八年、三三九頁)。

(28) 「活きた人間を用いてえがき出した絵画という意味で、(中略)人間を画中の人物のように扮飾配置させ、歴史や文学の一場面や名画などを模倣的に表出する一種のショー」(『世界大百科事典』第五巻、平凡社、一九八八年)。石に刻まれた仏伝図の登場人物も、石の世界では生きて、いるのである。

(29) 越宏一『挿絵の芸術―古代末期写本画の世界へ―朝日新聞社、一九八九年、四二頁参照。より直接的には、インドに石材加工の技術をもたらしたベルシャ文化(アケメネス朝)の影響であろう。

(30) 『増喜阿含経』巻二八、大正二、七〇七上一下。

(31) 女英『大唐西域記』巻第四、大正五一、八九三中。

(32) 高田修「パールファットの仏教説話図―インド古代初期仏教説話図総括の一環として―」(『美術研究』第二四二号、美術研究所、一九六五年)、仏伝図関係の図・銘目録、三七頁。

(33) 高田修氏は『佛像の起源』(四一―四二頁)において、仏伝図(パールフト)の主題銘“*A[ra]tasat[ra] Bhagavato vandate*”(アジャータサトル〈阿闍世〉王、世尊に礼拝す)と“*Evapato nāgarājā Bhagavato vadate*”(エーパトラフ〈伊羅鉢〉竜王、世尊に礼拝す)を引用し、王や竜王の礼拝するのが「樹下の方座ではなく、その座上の姿なき世尊仏陀であること」(四二頁)を主張している。つまり、仏伝図に仏陀在世中の一情景をあてはめたりえで、ただ仏陀の姿だけを故意にあらわさなかったのだと考える。しかし、そのような、明らかに不自然な構図であるならば、仏伝図制作当時の民衆からも不満の声があがったことだろう。文盲の彼らにとって、仏伝の視覚的表現は重大な問題であったはずだ。したがって、仏陀不在の構図は、そのままの状態で受け取られていたに違いない。樹下の空座に拝跪する王や竜王の姿は、同時に、仏蹟を訪れる巡拝者の姿でもあったのだろう。主題銘は、その場面を仏伝に見立てるために付された、作図上の覚え書きにすぎない。“*Bagavato*”という言葉の威力で造形上の現実を歪めてはならないだろう。空座に仏陀の幻を視るか否かは、個人の追想に委ねればよいのである。《仏陀なき仏伝図》には、それを許容するゆとりがあるのだから。

(34) カリーダーサ作、前掲書、二二三、二二六頁参照。

- (35) 高田、前掲目録、三六頁。
- (36) 『四分律』卷四一、衣撻度之三、大正二二、八六〇中一下。
- (37) 定金計次「サーンチー第一塔の塔門彫影における共同制作について—東門の出城図を中心に—」(『佛教藝術』第一三六号 毎日新聞社、一九八一年)、三七—三八頁。定金氏は、「かかる形式の不統一が起こった理由は、やはり彫り手が異なるという点に帰するのが自然であろう」と結んでいる。
- (38) 高田修『佛像の誕生』岩波新書、一九八七年、二二頁。
- (39) 拙稿「仏塔図の仏陀観—仏滅の史実を超えて—」(『宗教学論集』第一五輯、駒沢大学宗教学研究會、一九八九年) 図②参照。
- (40) Marshall, Sr. J. & Foucher, A., *The Monuments of Sanchi, Delhi* (Ind. Repr.) 1982, Vol. I, pl. 34.
- (41) 宮治昭「ストーパーバの意味と涅槃の図像」(『佛教藝術』第一二三号、毎日新聞社、一九七九年)、八九—一〇五頁参照。
- (42) 「……それらの或るものは既述のように、佛傳圖における佛陀の姿に代えて、その存在することを示唆乃至象徴するのに用いられているが、そのほかに圖相上、單なる崇拜圖としか解しえないものも相當に多い。これらは當時の佛教徒が有していた崇拜の對象を描畫しているのに外ならない」(高田修『佛像の起源』、五〇頁)。「佛傳圖」と「崇拜圖」を分別するのは研究者の眼であって、実際に観察されるものの中に、両者を分ける確実な相違点は存在しない。
- (43) 前注(39)の拙稿では、インド古代初期仏教美術における仏塔モチーフの意義づけをした。
- (44) Marshall & Foucher, op. cit., Vol. I, p. 298.
- (45) *ibid.*, p. 342. *Inscriptions of Stupa I*, No. 398.
- (46) *ibid.*, No. 399.
- (47) それゆえ、今日、仏伝の一場面に比定されていながら、内容のはっきりしないものが少なくない。本稿(Ⅱ)の作例に付した題名も、便宜上の仮設にすぎない。各図(②)⑤、⑦—a、⑧)の下にそれを記さなかったのは、題名のために図の見方を予め限定しないようにとの配慮からである。
- (48) 塚本啓祥「インド社会と法華經の交渉—dharma-bhāṅakaに関連して—」(坂本幸男編『法華經の思想と文化』平楽寺書店一九六八年)、四二—四四頁参照。
- (49) 平川彰「大乘佛教の教團的性格」(宮本正尊編『大乘佛教の成立史的研究』三省堂、一九五四年)、四四八—四五一頁参照。

(9) All the world's a stage.

And all the men and women merely players.

They have their exits and their entrances;

And one man in his time plays many parts,

—*As You Like It*, Act II, Sc. 7, by William Shakespeare.

〔図版の註〕

- (1) *The Way of Buddha* (published on the occasion of the 2500th anniversary of Mahāparinirvāṇa of Buddha), Government of India, p. 56, pl. 53. (㊸—㊹)°
- (2) *Encyclopedia of World Art: II*, McGraw-Hill, London, 1971, pl. 407 (㊺—㊻)°
- (3) Marshall & Foucher, *The Monuments of Sanchī*, Delhi (Ind. Repr.) 1982, Vol. II, Pls. 11-2, 15-1, 18-a1, 29-2, 32-3, 34-a-c, 35-b1, 36-cl, 40-2-3, 42-2, 58-4, 61-3 (㊼' ㊽' ㊾' ㊿' ㊽' ㊾' ㊿' ㊽' ㊾' ㊿)°
- (4) Rowland, Benjamin, Jr., *The Art and Architecture of India, Buddhist-Hindu-Jain*, Penguin Books, (rep.) 1984, p. 96. (㊿)°
- (5) Craven, Roy C., *Indian Art*, Thames and Hudson, London, (rep.) 1986, p. 61, p. 89 (㊿—㊿' ㊿—㊿)°
- (6) 高田修『仏像の誕生』岩波新書'一九八七年'二〇'二一'三八頁(㊿—㊿' ㊿—㊿)°

ユングの思想と宗教

垂谷茂弘

〈論文要旨〉 ユングの個性化過程とは、投影の解除過程であり、宗教的イメージは物理的な事実ではなく、「ところ」の真実である（「空想的なねじれ」の問題が関わる）。従って、ユングは主客分離を前提にしておらず、宗教の心理学的な還元の疑惑が生じる。しかし、ユングの考えでは「自我」は所与としてあるのではなく、他者や世界との関係から生まれ、絶えず変容していくものである。また、治療過程で患者は主客融合の体験をし、様々な宗教的な象徴を産み出し、ついにはより全体的な一つのシンボリズムを形成する。

ここでは、物理的な事実も単なるイメージとして捉えられる（*esse in anima* の立場）。そして、人間体験のあらゆるイメージを記述する学をユングは「現象学」と名付け、啓示や奇跡のような霊的、宗教的な経験やそれに伴う人格変容をも扱うことになる。さらに、「宗教」を霊的なものの注意深い考慮・観察とする一方で、「ところ」の「自己」に重なる様な定義や個性化の極致で再び主客の同一性へと回帰する思想の表明に着目し、ユングの能動的想像、現象学、*esse in anima* の思想が一致してくることを指摘する。ここに、宗教現象の心理学的還元という単純な批判があたらないこと、逆に心理学的認識論的制約の中にとどまるとするユングの主張も受け入れたいことを考察する。

〈キーワード〉 空想的なねじれ 能動的想像 *esse in anima* 現象学 宗教 ところ 自己 自我 個性化

第一章 ユングの思想的立脚点

ユングは自分の心理学の立場を「現象学」であるとしている。さらに、現象学の立場は「経験主義」の立場と同じものとする。そして、心理学が宗教の問題にも及ぶのは、「宗教がたいへん重要な心理学的な一側面となっているかぎり」であり、「宗教というテーマを純粹に経験的な立場から扱うのです。つまり、現象の観察に自らを制約し、いかなる形而上学的、哲学的考察法の採用も控えるのです」としている(Per, M, 882)。さらに、このような心理学の立場は「自然科学」の立場と同じであると言う。しかし、注意を要するのは、湯浅泰雄が指摘しているように、心理学の主流である実証的、自然科学的心理学がここで問題になっているのではないということである。つまり、ユングが問題としている「経験」は知覚や行動を外から観察したり、心理テストを行い、統計処理的に問題を扱うものではない。先の発言とともに心理学は「経験上の事実におおいに関わっており、しかも、その事実の多くは普通の経験からうかがい知ることが困難なものなのです」とも、「私の説明はかなり異常な性質のものとなります」ともユングは語っている。つまり「この立場は出来事、事件、経験に、要するに事実に関わっているのです。この立場が考える真理とは事実であって、判断ではないので」あり、人間の「このころ」の深層を知るためにユングが重視する領域は、日常的な経験領域よりもむしろ異常、非日常と呼ばれるような経験領域である。客体として外から眺め、その因果関係を求める通常の自然科学とは異なり、人間の「このころ」を内部から考察することになる。このことから、処女懐胎復活といった自然法則に反すると通常考えられる現象もひとつの経験の事実として扱うことが、可能になる(Ibid.,

しかし、その一方でユング思想の根本と考えられる個体化の原理は、原初的な同一性の状態・神秘的融即からの離脱として説明する (W, §288)。これは、一面においては、外界に投影されている「こころ」の内容を引き戻し、客観世界をより客観的に認識することを可能にする啓蒙主義的な科学の立場に近い。従って、(現象学的立場といながらも)主観から独立した客観世界が当然存在すると前提されており、「自然科学」そのものの立脚基盤、原理にたいする反省がないように思われる。啓蒙主義的な立場からすれば、各種の宗教表象は(時代と地域を超えて、繰り返し現われてくる真理であるとしても)客観世界とは切り離された、「こころ」の真実にすぎず、宗教の崇拜対象はこころの投影にすぎない。ここでは、処女懐胎などの奇跡は「こころ」の上での問題で外的世界についての判断ではないと考えなければならぬことになる。そう考えなければ、「こころ」の内容を外界に投影して、投影内容の真の起源が無意識的になり、病的な症状を呈しかねないことになる。ユング心理学がこのようなものであるなら、心理学的還元という非難は免れないことになる。

また、宗教的な立場からの非難として、例えば久松真一がなしているようなものも考えられる。つまり、ユングが個体化の最終目標とした自己は中心であり、意識のみならず無意識をも含む人間の「こころ」の現象の全体であり、現象してきた内容は意識化され得ても自己そのものは意識化され得ない (W, §891)。また、「真実、義務間の軋轢すべてがまだまだ解決されていないどころか、おそらく決して何も解決されないであろう」というのが、ユング生涯にわたる考えであった (ETG, S. 348)。久松が問題にしたのは、このような「自己」の定義や葛藤の考え方である。集合的無意識から我々自身を解放することができるのか、と問いかけられたユングは一旦否定した後「然り(できる)」と答えた。これに対して、久松は疑問を表明している。⁽²⁾ 辻村公一も「先生の禅機に釣りだされ」たせいであり、このように答えたのではユング心理学が根底から崩れ去るであろうと述べている。⁽³⁾ ユングが一旦「否(できない)」と否定し

たのは、葛藤は消滅する事無く、自己は意識化されないとする立場からであり、一見したところでは辻村の非難は正しいように見える。ただし、この場合本当にユングは久松に圧倒されたために、「然り」と答え直したのであるかどうかをもう一度問い直す必要があると思われる。ユングの立場から絶対的・超越的な境地を肯定する立場が出てこないのかということである。しかし、ユングが「然り」と答えようが「否」と答えようが、宗教の絶対的な開け（悟り）に対して判断停止するという科学の立場を逸脱して、判断を下したことになるのは間違いない。この点でも、宗教の心理学的な還元という非難が生じかねない。

しかし、判断停止こそ始めに述べたユングの現象学的な立場のはずである。従って、そこで意味されている内実をもう少し詳しく見ておく必要がある。ユングは自分の立場をフロイトの客観段階における解釈と区別して、主観的段階の解釈としている。あらゆるイメージを自分自身に結びつけるこの段階において、ユングの本来の立場が明らかになる。つまり、「こころ」の内容を主体に結びつけるという作業を通じて、人間のあらゆる認識はイメージにすぎない、我々が直接に体験できるのはイメージの世界でしかないという立場（*esse in anima* の立場⁽⁴⁾）が顕になる。人間の原体験が実はイメージでしかなく、主客の立場もその派生態にすぎないという思想が出てくるのである。ここに、「こころ Psyche」が自我意識に対して「超越したもの」として問題となり（APF, VII, §169）、初めて「自然科学」そのものの立脚基盤、原理にたいする反省の可能性が生じ得るのである。

エレンベルガーが指摘しているように、ユング心理学の出発点に位置している言語連想テストを訓練上の理由から実施し続けながらも、ユングは（少なくとも一九一七年に）「人間の魂を知ろうと思っっているものは、実験心理学からは残念ながら、ほとんど何も学ぶことがないであろう」と述べている。⁽⁵⁾ この様なユングの態度は次のように考えれば理解されよう。訓練に言語連想テストが用いられるのは、意識に対して自律的な無意識の世界というものが存在してい

るといふ事態を日常的・主客分離意識が外から学びとるのに適しているからである。しかし、超越的な「こころ」を身を以て知るといふ本来の立場からすれば、あくまでも入門的な課題にすぎない。そのためには自らの主体的関与、生の体験を通じて自らが科学的な原理そのものを反省する必要があるとユングが考えていたからではないか。つまり心理学は、哲学同様に経験的な悟性では捉えることのできない対象Ⅱ「こころ」を問題にしており（GP, III, §659）、精神療法家は哲学者、哲学的な医者でなければならぬ。また根源的生の混沌の間近では、哲学と宗教とを識別させるいかなる隔たりもなく、精神療法の作業は「発生状態の宗教」と言えるからである。確かにこの場合も、「こころ」といふ悟性判断を超えた超越的なものを扱うかぎり物質と精神という対立する視点に分裂せざるを得ず（ibid., §680）、物質・精神の二重の立場を保持する。實在性という概念は「こころ」にしか用いられないから、例えば火の實在性も幽霊の實在性も同じであるとはするが、物質そのものが未知であるとしても火は物質の立場から説明せざるを得ない。同様に、精神というものが何かわからなくとも幽霊といったイメージを扱う場合には、物質的な要因ではなく、精神の要因に帰さなくてはならないとしてゐる。⁽⁷⁾

先に述べた奇跡を客観的な事実とみなさない立場もこの様な精神・物質の二元論的な立場に基づく、明らかに宗教現象にたいするユングの価値判断が存在している。宗教の世界は精神のレベルの問題であり、現実の宗教がもつ聖なる形姿が即物的に捉えられている場合、「それは投影である」というユングの判断が下される。さらに啓蒙化された現代人として、元型イメージを歴史上の特定の象徴の中に固定してはいけないうるべきと表明している（GaP, XIII, §377）。「神について存在するあらゆる表現が真である」といふ立場もひとつの決断であるとユングが『心理学と錬金術』で述べていることも、この文脈で考える必要があるだろう（III, §18）。しかし、幽霊のイメージそのものの存在は肯定されており、霊的なものへの真剣な態度は保持されている。

ユングはここで西洋精神史において新たな一面を拓いたといえる。デカルトが現象学的方法的懐疑を用いて自らの観念を綿密に考察し、外的世界の存在の問題を問い直すに伴い主客の区分を基礎づけたのと同じ様に、ユングも「こころ」の世界の客観性を原理的に考察しようとしたのである。しかし、デカルトの場合例えば省察一で狂人の立場を頭から否定し、セイレンやサチュロスなどは単なる作為概念ではあるが一般的なものは認めなくてはならないとして、最も単純な本質から成る数学の想像領域の問題に移りゆく。しかし、ユングの場合判断停止が意味があるのは、自我意識の立場が疑問に付され、狂人の体験や空想上の存在を生み出す想像力の働きそのものが問われなくてはならないからである。⁽⁸⁾ 明証的でない想像世界の中にも単なる妄想とは異なる实在性が存することを認めることで「こころ」の中の客観的なものとして精神（霊）が物質（もしくは本能、知覚的即物世界）と同等に自我を越えるものとして考察され、西洋科学が忘れ去った魂 *Soula* の領域が改めて問題として浮上してくるようになる。⁽⁹⁾

しかも注目すべきことは、この超越的な「こころ」の内部で相対的な精神・物質の二重の視点が採られるというだけでは不十分である。治療過程で無意識と対決することで、逆に主客融合の体験を経過することである。主観的段階ではこの体験によって、自我意識にもはや明瞭ならざる根底を考察することが可能になる。⁽¹⁰⁾ さらに、物質（身体）と精神を総合する視点や理論づける試みもユングには見られる。例えば、主客が融合しているような共時性や *numina* との結合の理論が生じてくるのも主観的段階レベルが問題になることよってである。ここで、ユングの思索は哲学的な思索の領域により深く侵入することになる（通常、ユングは仮説として述べるが）。従って、先の精神・物質の二元論的な立場もあくまでも現実の治療上の実践が欲求する暫定的な立場であり（現に患者がそれ以上の分析を必要としないと考えらるなら分析を続行するいわれはない）、最終的には両者を統合する一元論的な立場が出現する可能性があるといえる。

さらに、このような原理的な反省作業の場をユングは治療者と患者、または教育分析する分析家と分析家志望者と

の「閉じた関係」に見ていたのではないかと思われる点に注意したい。ユングは錬金術にならって、分析には「ヘルメスの封印」を施す必要があると考えていた。錬金術でヘルメスの封印がなされなければならないのは、世界創造の卵を象徴するフラスコの中に閉じこめられメルクリウスには逃亡癖があるからである。メルクリウスは心理学の立場からは「捉えどころのない無意識な魂」と考えられる。しかも、分析過程で見取られる魂は単に個体化の過程にある患者の魂であるのみならず、無意識の同一性の下で一つとなった患者と医師の魂（転移・逆転移）でもある。

先の比較を進めれば、デカルトが方法的懐疑に於いて仮の道徳で実生活に保障を与えたのに準えることができる。ただし、この場合も事態は逆転しており、ユングの場合実生活の方で主客分離の自我意識の立場が支持され、「現代人の」日常的な世界了解が保持されるのである。それに対して、あらゆるものの基盤への懐疑は分析関係に限定される。分析関係では心身合一的な主客未分の有り様に各人が実践的に関わっていかざるを得ないのであり、外界そのものが自分自身の事柄として体験される。そして、自己の意識化に際して自らの無意識を写しただしてくれれば伴に人間文化を代表するものとして他者の現実存在を必要とする。つまり、これは我と汝との弁証法的な人間関係を通じて遂行される過程なのである。

ここで混乱の極みに落ちているのは患者だけではない。関与する医者も主客の区分が無くなり分裂病類似の症状を呈しかねない。錬金術師が自分が坩堝のなかで神秘のアマルガムを溶かしているのか、自分自身が火のなかで輝くサラマンドラなのか、わからなくなる状況に医者の立場はまさに対応していると言う⁽¹²⁾。このことから確認されるように、医者といえども教育分析によって無意識から解放されてしまうわけではない。これは、先の久松の無意識からの完全な解放があり得るか否かの質問に関連してくる。

以上のように、ユングは方法的な現象学的な手法を用いたうえで、単なる判断停止を超えて宗教現象の本質を考察

し、自らの思想を表明している可能性が十分生じる。以下において、ユングの *esse in anima* の立場で意味されているものが何であり、それと宗教の関係はどのようなものになるのかを考察したい。

第二章 空想的なねじれ

ユング思想の出発点は臨床に他ならない。経験主義の立場と述べるものもすべてここに出発点がある。一見不可解、了解不能な夢を報告し、奇妙な行動をとる患者を理解するために、「こころ」の実在性ということと純粹に精神的と思われることを（物質存在と同様に）実在的に扱うことは必然なことであった。しかも同時に、ユング自身不可解なイメージ、無意識な行動・作業を体験しており、ユング個人の実存的な問題でもあった。

イメージが不可解なのは、それが客観的、即物的な立場から解釈される限りにおいてである。しかし、ユングはこのような不可解を不可解とする日常的にも認められる合理的な判断を否定しない（単純な自我意識の立場の否定ではない）。「患者はあるがままに認識することなく、何故事態を歪めた形で認識するのか。」この問題はフロイトも直面した問題である。フロイトは一八九七年には、患者に欺かれていたことを認め、誘惑理論を捨てざるを得なくなる。しかし、問題は患者が嘘をついていたのではなく、無意識においては幻想と記憶の区別がなく、想念としては確かに体験した「こころ」の事実であることである。⁽¹³⁾

ユングはある女性患者の症例を報告している (BU, W, §266)。この女性は父親コンプレックスのために恋人との関係がうまくいかず、ノイローゼに陥った患者であった。治療過程を通じて父親コンプレックスがユングへと転移されるが、ユングは患者の夢の中に出現する父Ⅱ恋人Ⅱ医者Ⅱの像が現実をはるかに逸脱した超人的な性格を帯びたもので

あることに注意を促している。ここで問題なのは外的世界に現に存在する父、恋人、医者ではない。そういう現実の単なる複合体をはるかに凌駕するイメージの流出が問題なのである。この患者自身転移が現実世界を歪めている事実には既に気づいていたが、夢を通じて知られるユングへの投影内容が意味していることは、患者が実際求めているものは一個の神である、というユングの解釈はなかなか受け入れられなかった。この考えが受け入れられた時、患者に変化が生じる (ibid., § 216)。

この様な幻想を単なる幻想にすぎないとはせずに、「こころ」の現実として考察するのがユングの立場である。神話の場合も同様に考える。種々の神話が自然現象、現実の人間の写しを含んでいることをユングも認める。しかし、このことから単なるアレゴリー説、エウヘメロス説を引き出してくることはしない。人生上典型的な感動を生む自然現象、外的現象が空想的ねじれ phantastische Verzerrung を伴ってこころに入りこみ、保存されていると言う現実にはユングは着目した (SS, III, 327-8)。「何故外的世界は、こころの中で客観的たりえないのか。」

確かに空想的なねじれの原因の中には外的な原因に帰することができるものも存在するとユングは認めた。それをフロイト派が問題として考えると考え、自分が着目している領域と区分した。それが、分析的・因果的・還元的解釈 (客観的段階における解釈)、と総合的・構成的解釈 (主観段階における解釈) との区分である (PU, III, § 128, 130-1)。先程の女性患者の例では、ユングへの投影内容が患者のかつての父、恋人との関係の葛藤の再現であったなら、この患者はフロイト的な手法で治癒したはずであるとユングは考えるのである。ところがこの患者は此の解釈段階によっては何ら好転しなかったのであるから、即物的な外的世界に結びついていた過去のコンプレックスに分解してしまうのではなく、ユングの言う主観段階に進み、夢の登場人物、事物すべてを主観 (この患者自身) に結びつけ、主体自身の傾向、主体の一部として、即ち自分自身を体験するものとして捉える必要性が生じてくるというのである。

これは「こころ」が「こころ」として問ひ質されるという事態である。即物的な外界の实在物に考察基盤を求めることはできない。これを宗教の問題に転じれば、このような視点が出てこない限り、神話が外界の写しを含んでいるという事実から神話は自然に関する科学的説明の原始的な形態・人間の神格化にすぎず、科学に基づく客観的な認識が神話を解消してしまうか、精々宗教が倫理的な世界の付属物に成り下がってしまう。しかし、客観的現象の説明のために幼児的な思考に基づいて神話、幻想が出現したのではなく、逆に神話、幻想のために客観的世界が利用されているのである。従って、このような想念は意志の力によって捨て去ろうとしても捨て去れるものではない。（たとえ生における意義が相反するものであらうとも）古代人が神話を生き、患者が妄想によって生を阻害される様に、こういった想念は共に紛れもないひとつの現実なのである。

空想的なねじれということの意味されるのは、イメージは即物的な客体の写しを含むとともにイメージ自体の独立性をも保持していることである。ユングの主観段階の解釈への展開とは、このイメージの独自性への着目に相当する。この観点が個人的体験によって抑圧され色付けされた個人的無意識の問題から集合的無意識の問題への移行を可能にする。ここでユングの元型論の問題が生じてくることになる。

ユングの言うところでは、元型そのもの（元イメージ）は内容の無い形式にすぎない。それに対して、我々が報告を受ける個々のイメージは時空に規定されたイメージ群であり、個別的なイメージとして表象された瞬間に元型そのものは覆われてしまう。元型そのものは時空をこえた普遍者でありながら、あくまで歴史的、地域的に規定されたイメージ群としてしか記述・表現されないものである。このような元型の性格から、様々な元型イメージが生じることになり、個々のイメージは元イメージの一解釈にすぎなくなる。例えば、自己 *Selbst* という元型の解釈イメージは、キリスト、プルシャ、アトマン、黄金の胎児、仏陀であり、さらに異教の神々であるとユングは云う。従って、ユ

ングは自己の元型を明らかにしようと思えば、類似の資料を積み重ねなければならなかった。これら全てのイメージ群を自己の元型が包含していたからである。そしてユングは次の様に述べる「これらの形姿もまた元型の不明確性を充たすわけではない。元型の不明確性を表現するなんらかの明確な形姿が存在し得るということは決して考えられないことなのである」(XII, §20)。

ユング自身は元型を証明するために経験的な資料を処理する科学的な手法として、一、多数者に同一の現象が認められる必要…二、他の観察者も認知できる必要…三、各地各時代の資料による裏付けの必要…などを考えていたとしても(TJWP, III, §436)「二点すべてにわたって個人の主体的内面的関与が重要な役割をはたしている。そしてユングの読者自体がユングの本を理解するには、高度の主体的関与を必要としており、通常の科学的な研究の領域を逸脱しているのは、明らかであると思われる⁽¹⁴⁾。元型の検証可能性ということからすれば、自我意識の明証性に頼ることはできない。従って、確実不動たるアルキメテスの一点は存在せず、元型論は意図的に悪循環に自らはまりこまなければならなくなる。

第三章 能動的想像と個体化過程

即物的、一面的に方向づけられた意識態度は無意識との分裂を引き起こす。社会的、集合的なイメージ群が何ら葛藤解消の支えとはならない場合、個人が意識と無意識の分裂、解離を止揚する必要が生じる。この二要素の一方からもう一方の態度への移行を有機的に行なう機能をユングは「超越機能」と呼んだ。この超越機能の会得が治療の根本問題となる。何故なら、これは現在における諸症状の除去ではなくて、将来にも出くわすであろう無意識の混乱させ

る影響力への対処法の習得であるからである (H. W., §144—5)。

超越機能のために必要な無意識からの資料は、何よりも夢から得られる。さらに夢の資料に基づいて、フロイト派の自由連想法とは異なり夢から離れる事無く、常に夢に帰りながら拡充され、さらに夢の反応を見守るという形で行なわれる。しかし、確かに夢は無意識の純粋な産物であり、「こころ」の深層を伝えてはいるが、エネルギー緊張が弱く意味連関の把握が困難であるため、ユングの構成的観点からの解釈よりもフロイトの分析的観点からの解釈の方が理解し易くなる。従って超越機能には、夢より能動的想像 *active Imagination* の方が勝れている⁽¹⁵⁾。

能動的想像の出発点は情動的混乱である (*Ibid.*, §167)。「ユング」の反応が原因となる表象内容に対して不自然なまでに過剰である場合、元型に関わっている可能性があるからである。我々の情動的反応は無意識の突発的顕れである。そこに無意識の思考やイメージの断片が含まれているが、我々は通常その出現を忘れ去り、無意識にたいする不安のために訂正し排除してしまう。日常的な分別や理性的な反省、努力でこの様な激情を処理できると信じているからである。ユングはそう考えなかった。まさに能動的想像とは、この様な激情の突発を逆に利用することである (B.L.U., W., §323)。

我々の自我意識の方が能動的にその情動の中に入りこみ、内的なイメージが沸き起こるがままに書き留める⁽¹⁶⁾。この際必要なことは意識の批判的態度を留保し、無意識内容が浮かぶがままにし、意識が積極的に関与すること、即ち想像を真面目に受け止めることである (M.W./H., §365)。夢解釈同様に本来の対象 (この場合は出発点としての情動) から離れることは許されず、全体の連関を求めて想像を編集し直すことである。この様な幻想、幻覚類似の体験は確かに日常的な判断からは正常でなく、あり得ないことと思われようが、夜間我々は夢のなかで類似の神話的表象を体験している⁽¹⁷⁾のであり、力動精神医学の発展により必ずしも異常とは考えられなくなってきた。

ユングは「転移の心理学」のなかで、この様な事態が日常的な場で起こるのは意識内のエネルギーの喪失のためであるとし、その背景を大きく二つに区分している (Puh, XW 8 371-3)。

一、意識機能の不調 二、無意識内容の自発的な活性化

前者一の場合は必的水準が低下 *abaissement du niveau mental* する場合であり、未開人における「魂の喪失」の現象に相当する。現代人においては突然理由もなく、やる気が無くなってしまいう時に観察される。義務の不履行、課題の引き伸ばし、故意の犯行的態度といったあらゆる種類の中断が意識内の生命エネルギーを内向させ無意識を活性化させるのである。

後者二は意識が二次的に巻き込まれるのであり、注意が払われていなかった関心や傾向が人生の転換期にあらわれ、人格変換が起こる場合である。この様な変化が「こころ」の内でも暖められている間は、しばしば意識のエネルギーの喪失が観察されるといふ。新たな発展に必要なエネルギーを無意識が意識から奪い取っているのである。この種のエネルギーの喪失は精神病の発病前や創作活動に先行する「こころ」の静けさに顕著であるといふ。

以上の説明から、外界への適用がなされずノイローゼになった者は一の状態による無意識の活性化に対処できなくなった者であり、ユングが重視する人生の後半期の特徴的な内界への適応に失敗した者は主として二の状態に基づくといえよう。能動的想像は集中的な仕方での状態を産み出すために意図的に、意識の活動を静止して、取り合えず一の状態を産み出そうとするものではないかと考えられる。さらに、宗教の場合も類似の現象が認められる。瞑想、参禅、森や山での修業などは、日常的判断を留保して、外的感覚刺激を閉め出そうとする作業である。つまり、身体活動を停止することで、または逆に単調な作業を行ない集中的に身体を酷使することで、感覚遮断状況を産み出すことであると考えられる。こうして、イメージが湧出することになる。⁽¹⁸⁾ 意図的に行なう心的水準の低下と考えられる能

動的想像は本能領域に沈み込む事無く元型を検証し、統合できるといふ点で他の無意識の資料を求める作業より優位にある。また、能動的想像は夢の頻度と強度を減少させる (TUPP, III, § 400)。無意識のイメージ産出機能が、意識化行為によって実現するからである。

日常的な存在了解の留保から引き起こされる「ころ」の兆候は、分裂・葛藤である。それは我々が如何に外界をも空想的にねじれた形で認識しているかには無意識であるからである。可視的に見いだされる善と悪は個人的コンプレックスや元型イメージに彩られている。外界は投影に膨れあがっているのである (KBT, II, § 849)。突然投影されていた悪が自分自身のものであることに気づく時、無垢の楽天主態は崩れ去る。激しいイメージ群が洪水のごとく襲いかかり、世界存立の確実性が滑り去る。この劇的な体験の瞬間は身体の切り刻みとして象徴されることが多い。⁽¹⁹⁾

ここで無意識内容の圧倒的な意識への侵入にたいする個人の反応はどのようなものでありうるかを確認しておきたいと思う (BU, III, § 254)。

- a、圧倒される (偏執狂、精神病)⁽²⁰⁾
- b、拒絶する (ペルソナの退行的復元)⁽²⁰⁾
- c、信じる (預言者的、もしくは幼児的人間)⁽²¹⁾
- d、批判的了解 (個体化 Individuation)

ユングは自我意識は、Ⅰ・集合的社会的意識とⅡ・元型 (集合的無意識の調整權威たる Dominante) の二つに依存しているという。Ⅱはさらに現象上、①・本能領域 (生理学的ダイナミクス) ^a として認知される場合と②・元型的領域 (元型のイメージ群) として現われる場合の二つに区分されなければならない (TUPP, III, § 423, 414)。本能を導くイメージである元型が現象上このように二重性を持っているために、無意識の内容は理解しがたいものとなる。元型イメージ

のヌミノーゼ的な作用は人を両極端に駆り立てる力を持ち（肉的情熱と精神的情熱の相互転換性）、人に異端的な相貌を付与する。性的倒錯、本能衝動に駆り立てる力と精神的な禁欲主義、現世拒否に赴かせる力の両方が渦巻いているのである（TWP, III, §43）。その不可解さのためにbは外界の集合性に依存することで元型イメージを切り捨てる。逆にcは内界の集合性に溺れて自分を見失う。しかし後者cは元型イメージに遭遇するものが必ず潜り抜けなければならぬ危険である。

bもcも集合性への自己放棄であり、個体の独自性、本来的自己が欠落してしまう。ユングの個体化とは「一方では自己をペルソナの覆いから、他方で無意識のイメージの暗示的強制力から自己を解放すること」である。この様な批判的了解の例としてユングはフリーエの聖ニコラウスを挙げている。⁽²²⁾ニコラウスは日常的な意識態度を覆し侵入してくる幻視を否定しなかったが、異教的であったのでその内容を直ちに意識に取り入れることは不可能であった。⁽²³⁾ニコラウスの課題は理解可能なものにする⁽²⁴⁾ことであり、その手引きとなったのが或る巡礼者に見せたと言う六本の輻のついた輪が描かれた本であったとユングは述べている。⁽²⁴⁾このテキストを頼りに教会の教えとニコラウスの原体験が連絡されたのである。この過程が象徴の編集 *Bearbeitung des Symbols* 過程であり、最終的に幻視は教義の三位一体として理解され、ザクゼルンの教会にある異教性の拭い去られたニコラウスの絵となった。⁽²⁵⁾ここに至り初めて教会の保持する普遍的な象徴が、個人的なイメージである幻視と不可分に結びつき、ニコラウス個人において生きた真の象徴となったのである。⁽²⁶⁾ニコラウスはその冥界下りから帰還し得たのであり、一八四一年のスタンス州議会で、フリーブルとゾロトゥールンを加え連邦の分解を免れさせるまでに社会性を回復したのである。⁽²⁷⁾

第四章 宗教

ユングは論文「霊メルクリウス」で人類の意識化、啓蒙化の展開を簡略に述べている (GM, III, § 247-9)。まずは自然物の囁く声を聞く原始的な段階であり、自然の対象とダイモン (霊) が同一の状態である。次に、意識の分化に伴い自然と人間の分離が生じ、外的対象から霊が独立する。さらに発展した意識は霊そのものを分化させ、高次の善神を崇拜するようになる。ここで道徳意識が明確になり、霊の悪しき面は人間の心に還元される。現代支配的な意識は十分啓蒙化された次の第四段階に相当する。霊そのものが客観的に存在することが全面否定され、未開人の体験するすべてのことが幻にすぎなくなる。しかし、ユングはさらなる意識の段階が存在することを述べる。これは神秘的な自然の原初的な体験が人間の心へと還元・霧散解消させられたことに疑問を表明する第五段階の意識である。つまり、未開人の聞くあの声は、それでも存在するのであり、私の自我意識の与り知らぬ処 (無意識) から生じて来たのである。ここに絶えず神話を産出し続ける現実的な存在としての「このころ」が認知されることになる。霊は善悪ともに存在し、私に働きかけ、駆り立てるのである。私が善を意志するのも、悪しき思いに揺さ振られるのも、善悪を越えた本能領域に結びつく元型の働き掛けがあるからである。ここでは宗教的な実存的問題が倫理に解消されることはない。さらに、ユングはここで再び外的対象そのものが聖なるものの顕現する場となると考えている。

進化論的な観点の問題は措くとして、ここでは啓蒙主義的な主客分離・霊的世界の消滅の果てに、再び自然との融和・霊の復権が語られていることに注意しておきたい。主客分離をそのままにして結合させるのが象徴である。「このころ」の全体が内界のみならず、象徴を通じて外界をも包摂する。これが、ユングの言う *esse in anima* である。

しかも、ユングは意識の発展とは無関係に、本来の宗教は未開人の聞くあの声に耳を傾けてきたと考えていたようである。

ユングの主張では、Religionの語源を religare（再び結び合わせる）とするのは教父達によって始められた解釈であり、真の原義は霊的なものを注意深く観察し、それを考慮に入れることである⁽²⁷⁾。宗教の創唱、改革期にこの事態が顕著に出現する。例えば、イエスとサタン⁽²⁸⁾、ブッダと魔⁽²⁹⁾、ルターと悪魔との関係もまた彼らの内的世界への注意深い観察であった。通常抑圧されたり無視されている反定立を考慮に入れる営みであると言える（PT, W, § 903）。もしこの様に考えるならば、ユングの主張する現象学が、能動的想像が、殊の外宗教の定義に近似してくるようになる。この際問題となるのは直接的な原体験をどう処理するかである。

ニコラウスの場合には当時の集団表象であるキリスト教の教義が統合の手助けとなった。西洋においてキリスト教義は魂の秘密の宝庫であることを何度もユングは認めている（PuB, XII, § 391）。問題は現代においても果たしてそうであり続けているかである。

現代西洋の緊急の問題はキリスト教の分裂であるとユングは考えた。あくまで各人の背負う運命を重んじたユングは既存の宗教信仰に帰っていきける者にはそれを勧めたのであって、不必要な無意識の分析は拒否した。無意識の深層分析が意義を有するのは個人的要請が存在する場合である（PuR, XI, § 76-9; BU, W, § 283）。しかし、現実には神経症的な兆候を示すことなく苦悩に耐え続けなければならない人々が存在する。これはむしろ魂の受難 *passio der Seele* と呼ばれるべきであるという。このような苦悩に苦しむ西洋人はキリスト教精神の分裂を引受け、この分裂を自らの葛藤として身を晒していく必要があるとする（PuB, XII, § 382, 392; W, § 4）。

ナグ・ハマティ写本が示す初期の段階におけるキリスト理解が多様であり得たのと同じ状況が今日でも現出してい

る。当時教父達にとつては多様であることが異端の印であつた。正統派にとつてはキリストと十二使徒のみが眞の權威であるのに対して、グノーシス主義者は眞の継続的臨在の經驗を主張し、「主を見る」者は誰でも自身が十二使徒と同様もしくは優ると主張する。⁽³⁰⁾しかし、正統派は組織的・神学的に体形を統一・位置付けることで、グノーシス主義者やヨアキム主義者に代表される十三世紀前後の聖霊主義が陥りやすい宗教的インフレーション（三章のc）から距離を置くことを可能にするという利点を有した（K/ii, § 140）。

しかし、宗教的インフレーションの問題は直接体験に赴く者が必ず通過しなければならない課題であり、集合的無意識の問題に取り組んだという点においてグノーシス主義・ヨアキム主義は評価されるのである。特にヨアキムについては、聖霊運動自体がアナキシーな革命的な動乱の様相を呈したとしても、そのような運動の排他的な代表者として見做してはならないという。運動自体がアンチキリストの性格を帯びるのは元型イメージの二重性に基づいているのであつて、ヨアキムの聖霊の重視はむしろキリストとアンチキリストの間の深き溝を埋める試みなのである。ヨアキムに倣い「我々は根源的、生き生きとした精神（聖霊）に帰る必要がある。その精神は正にその二重性なるが故に对立物の調停者であり、統一者なのであるから（K/ii, § 141）」

ユングが問題にしたのは、精神性・本能性の両側面をより緊密に密接な関係を持つように分化發展させていくことである。本能の抑圧も精神の抑圧もともに人間を疎外するのである。性イメージが出現した時、本能の問題としてのみ単純に捉えるのではなく、イメージを起こるがままにし能動的想像を続けていくならば、性本能が同時に精神的な深みと輝きを帯びてくることになるのである。「非常に強い本能は具体的な適用を要求し、大抵は強押しさえするが、生物学的な観点で排他的に考えられない。その具体的な推移が人格の側の非常に強い変容に晒されるからである。気質に基づく精神的態度においては具体的な本能活動さえも何らかの象徴的な性格を呈する。もはや純粹な

本能的衝動の満足ではなく、「意味 Bedeutung」と結びつき複雑化しているのである。具体的な実現を本能同様に要求しているのではない純粋に兆候的な本能過程 syndromale Triebvorgänge が問題なのであり、実現の兆候性が重きをなすのである (Puh, XI, §361。⁽¹¹⁾)

宗教学に対するユングの功績は何よりもこの様に各個人の独自性を帯びながら、繰り返し現れてくるイメージは各宗教が持つモチーフに対応していることを指摘したことであるが、以下本論ではこの様にして到達される「自己」の象徴の問題を考察して締め括りたい。あらゆる元型は自己の元型の中で位置付けられる。自己は中心であり、意識のみならず集団表象をも基礎付けている集合的無意識をも含む人間の「ごころ」の現象全体である。ここで「自己」の定義と「ごころ」の定義が重なってくる。つまり、人間はそれぞれがその根源的な意味において既に自己であったのであり、ただ自己と言う象徴を通じて超越的な全体性へと開かれ、全体性が実現するのである。⁽¹²⁾しかし、個体化はあくまでも自我と自己、自己と世界の区別である。内容は意識化されても、自己そのものは意識化され得ない。ただそれが象徴を通じて一致するのであり、主客の区別はあくまでも個体化過程によってむしろ明確になる面があるはずである。

しかし、ユング自身自我自体の不可知性を説いている (XII/1, §125-8)。だからこそ、意識の中心である自我は最も謎の存在であり、絶えず投影され、自我に関するシンボリズムが歴史上出現してきたというのである。自我自体もはや確実な実体ではなく流動的であり、「ごころ」から派生してきたものに過ぎない。esse in animaの考えが示す様に、「ごころ」は原初的な無意識的な全体性であり、もともと主客の区分を越えており、世界へと既に開かれている。従って、自己(一「ごころ」)の実現とは無意識な主客なき同一性への回帰ということになりかねない。そして、人間の物の「体験」が物そのものより優先するとしても、「ごころ」の超越性そのものはイメージ世界を突き抜け、物

そのものを基礎付けている可能性がある。そのため、即物的な物の世界との関連が改めて問われる必要が生じ、ユングは『結合の神秘』において心と物の根底にある潜在的な世界である *unus mundus* との結合の必要を説いたと思われる。つまり、自己の象徴を具体的に・実質的に形づくることでは不十分であり、全元型の一性であると同時に多様な現象世界の一性の基盤である一なる世界の基礎付けの下で自己は真に実現し、環境世界の攪乱的・敵対的影響力に対抗できることになる (KV/II, § 413)。ここで改めて主客の分離とその結合を支えていると考えられる同一性の関係が改めて問われる必要があった。⁽³³⁾

ユングは『黄金の華の秘密』に対する注解の中で、根本問題が何ら解決していないのに患者がしばしば成長し問題を乗り越えていった (*Überwachen*) ことを述べている (KGB, III, § 170)。従って、患者は依然として対岸の苦悩に苦しみながらも、同時に彼岸に居るかのように感じるのである。人格の中心が意識と無意識の間の新たな人格に移行することによってこのことが可能になったのである。中心点が意識と無意識の間にくること、⁽³⁴⁾「こころ」の無意識の部分が消滅するわけではない。外界で次の瞬間、何が起こるかわからないように、「こころ」の中で如何なるイメージに遭遇するかは予知できないのである。ただ、それが外から来ようと内から来ようと受け入れることを患者は学んだのである。物事が起こるがままにする態度が習得されたのである (*Ibid.*, § 24)。世界のあらゆる現象が起こるがままにし観察することこそがユングの言う *Religion* の原義であり、能動的想像の目的であった。このように自己に裏打ちされた全てを受け入れる自我は、全てを照らし出し働く主体であり、自我と自己の間には区別はない。未開人の宗教儀礼において、外的世界は宇宙論の意味を帯び、無意識が意識の中で実現し、意識は無意識の中に対応物を見いだすのである (ETG, S. 225)。ユング自身意識の宇宙創造的な働きについて語る時、自己の説明と見紛ばかりの仕方、「自我」のシンボルズムについて語り、「自我」こそが錬金術師が探し求めていた賢者の石であると言う

(XIV/1, §127)。この場合、あらゆる対立物の一致である自己は自我であり、自我でないという事もできる。この様に考えると自己は人生のあらゆる段階瞬間に体験することが可能であるはずだし、事実ユングはそう語っている⁽³⁴⁾。自我意識が無意識に対して何ら抑圧する事無く外界と内界がイメージとして生成してくるときには自我と自己の区別はなく、区別はあくまで自我意識の立場に視点を置かぎり下されなければならない判断である。確かに個体化とは此の区別の遂行であったとしても、分裂の総合が常に超越機能の働きとして伴うことが可能なのである。ここに分裂と総合が相即し、超越的なものへと開かれながら同時に断絶があり、無際限の分化・発展を繰り返していくのである。逆に言うときより意識的になり、自我から自我を越えたものを区分し、体得していく過程そのものがそのまま自己の開示となり世界の開けとなるのではなからうか。あくまで自我は重要な位置を保ちつつ、超越的なものへと開けていくと言う思想をユングは表明しているのではないだろうか。これは決して自我なき神秘主義でも、啓蒙主義的な宗教観でもないといえるだろう。

ユングの引用文献を全集に納まっているものは巻数順に以下に記す。本論中では巻数、パラグラフ番号の順に記してある。なお一卷に複数の論文が収められているものは、以下の括弧内の略称を付け加えた。

- 9 *Psychologische Typen*(PT)
- 7 *Über die Psychologie des Unbewußten*(PU)
- Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*(BIU)
- 8 *Die transzendente Funktion*(TF)
- Die Struktur der Seele*(SS)
- Theoretische Überlegungen enzum Wesen des Psychischen*(TUWP)
- Geist und Leben*(GL)

- Das Grundproblem der gegenwärtigen Psychologie (GP) ≡ Aion
 9-1 Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten (AKU)
 11 Psychologie und Religion (PUR)
 Bruder Klaus (BK)
 Psychologischer Kommentar zu (KBT)
 12 Psychologie und Alchemie
 13 Kommentar zu 『Das Geheimnis der goldenen Blende』 (KGB)
 Der Geist Mercurius (GM)
 14 Mysterium Coniunctionis
 15 Sigmund Freud (SF)
 16 Die Probleme der modernen Psychotherapie (PmP)
 Psychotherapie und Weltanschauung (PW)
 Die Psychologie der Übertragung (PÜb)
 17 Analytische Psychologie und Erziehung (APE)
 Vom Werden der Persönlichkeit (WP)
 18 Über Grundlagen der analytischen Psychologie (GAP)

Erinnerungen Träume Gedanken von C.G. Jung (ETG) ; Walter-Verlag
 Visions Seminars (VS) ; Spring

註

- (1) 「精神医学と現象学的方法」『他者の現象学』所載 北斗出版 六三頁。
 (2) 『久松慎一著作集・一』理想社・三九六頁。
 (3) 上掲書・四六〇頁。

- (4) 「私は実在論的な *esse in re* という立場の相対的妥当性にも、観念論的な *esse in intellectu solo* という立場の相対的妥当性についても論争したいとは思いません。むしろ、私はこの極端な対立を *esse in a ma* によって、即ち心理学的視点によって統一したいのです。わたしたちは、イメーシの世界にのみ住んでいるのです。」*GL, III, § 624* 此の場合イメーシの独自性に着目した元型イメーシの世界（二章参照）のみならず、外界を認知する即物的な知覚も「心」が産出するイメーシによって支えられていると考えている。参照：井筒俊彦「意識と本質」岩波書店一八八九頁。
- (5) 「無意識の発見」下・弘文堂三二八頁・*Neue Bahnen der Psychologie, III S. 268*
- (6) *PW, XI, § 181*：参照・湯浅 上掲論文五三―四頁。
- (7) *GP, III § 681* なお個体化における個人の葛藤の統合ということでは、このような二重の立場は精神と本能（身体）の対立としてユングは考えている。人間は本能の強圧下にある存在である。しかし、同時に人間には意識が自由に扱ひ得るエネルギー量があり、それが意志である（*TWP, III, § 379*）。そして、意志が意志たり得るには何ものかたいたいする意志でなければならず、上位の権威として本能に対立する精神が考慮に入ってくる。ただしユングにおいて重要なのはこの様な説明なのではなく、現実には体験され観察される、自我意識を超えたものとして精神的なものの経験である。ここでも精神と本能は自律的に意識の適用範囲を限界づける仕方で経験され、意識にとつて形而上の問題である精神と本能はあくまで「こころ」に現われたイメーシとして問題になる。
- (8) さらにコプルストンの言うように、デカルトにとつて懐疑はリアルなものではなく、夢の論や悪しき靈の懐疑理由は認識順序に従い神と物質の存在証明をするための意図的なフィクションとも言える面を持っている（Copelston: *A History of Philosophy V, W: p. 87-9*）。しかし、ユングの場合元型や集合的無意識の世界は自らの実存を通じてのみ明になる生々しい普遍者が問題になっているのである。
- (9) 「個人 *Individuum* の向うに社会があるように、われわれ個人的な *persönlich* ところの彼方には集合的なところ、つまり集合的無意識があるのである（*BIU, III, § 231*）」
- (10) 湯浅 上掲論文七〇頁。
- (11) *ceruus fugitivus* としつメルクリウス *III, § 187*
- (12) この様な発言から「転移の心理学」の図版解釈は医者自身の逆転移を通じての個体化の過程を描いたものであるという理解をも可能にさせるものである。これは「現代の精神療法の諸問題」でもユングの立場である「変容の段階」で患者の変容よ

りも医者自体の変容の必要ばかりを強調している点にも対応している (PmP, XI, § 162—174)。

(13) エレンベルガー 上掲書八三頁、Vgl. SF, XV, § 63

(14) 読書による理解においてユングの拡充法 Amplifikation が重要な役割を果たしているのはまちがいない。本来拡充法は神話、伝承、文学作品などに見られるパラレルなイメージを利用して夢、幻想など、無意識の表出内容の意味を確定していく作業であり、これによって患者は無意識内容を統合し、現われたイメージを豊かな全体的なシンボリズムの中に組み入れ、個体化を促進するのである。しかし、『リビドーの変遷と象徴』以来、ユングの著作そのものが拡充法に基づいて記述されていることから、それを理解しようとする者は自らが多様なイメージに主体的に関与していき、人格の変容を追体験していくしか真の理解はあり得ないことになる。

(15) 同、同、§ 152—3 言語連想テストや失策行為による無意識の解明も同様で、前後の脈絡が欠けており断片的であり、構成的解釈にはむかない。

(16) 個人個人の性格に応じて、幻視、内的な声を書き留めるものもあれば、そのようなものを見聞きしないが、造形的な制作をするもの、身体的な動き (ダンス) をした後でそれを書き留めるもの、自動書記を行なうものなど様々な形態がある。

(17) 例えば感覚遮断 sensory deprivation などのような実験に於いても、かなりの正常人が容易に幻視幻聴をなし得ることが知られて久しい (『暗室のなかの世界』ヴァーノン、大熊輝雄訳、みすず書房)。エレンベルガーは『無意識の発見』で「このころ」の神話産生機能 (mythopoetic function フレデリック・マイヤーズの命名による) に注目しており、この機能に力動精神医学の最大の問題である諸派の分裂と「科学性」というジレンマを解く可能性を見て取るうとしている (上同)。なお、井筒俊彦もエリアーデ、ユングに触れて、根拠のない単なる想像力とは異なる存在論的に根拠のある想像力として、「ミット・ポイオス」な機能 (プラトン) 'imagination creatrice (ホルバンの命名) 'imaginatioes (西洋中世の錬金術) について言及している。(上掲書 岩波二三四頁、一三〇頁、「イスラム哲学の原像」岩波三八頁、一二〇頁)。

(18) 都市生活とは異なり、自然との接触そのものが心的水準を低下させる (VS, p. 221)。ただし、宗教によってこのイメージ全体が否定され乗り越える形態になる場合と、イメージ世界そのものが重視される場合とがあり得ると思われる。イメージが否定される場合でもこの様な集合的世界を身を持って乗り越えることに意義がある、と考えられる。

(19) この象徴の一表現はザクレウスの身体きり刻みという神話に見て取れる。この分裂、葛藤の象徴は自我の傲慢に対する罰である。錬金術の黒化の段階におけるこの象徴については PÜb, XI, § 398: XI/ii, § 13—20を始め数多く言及している。F

リアーデは未来のシャーマンのイニシエーションにおける夢の中の自分自身の四肢切斷、斬首、死の体験に比較している。
 『鍛冶師と錬金術師』大室幹雄 せりか書房九八頁、一八二頁。

(20) 人格發展上のI段階前のベルソナを身につけることで防衛する。過剰になった荷を捨てて、少しのエネルギーで処理できるベルソナを身につけようとする。先の女性のケースを例に取れば、転移において生じたイメージ群が即物的な現実に対応していないと認識して、無意味なものであると切り捨ててしまい自己縮小したベルソナを形成すれば転移は解消するはずである。しかし、この様な仕方での転移の解消はそのイメージの中に含まれた希望、期待といった人格發展の可能性をも抹殺することでもある。しかも無意識がもつイメージの産出機能は決して抹殺できないのであるから、内面的苦悩は外界の苦悩に交じてノイローゼ症状は存続する。この様な態度はイメージの独自の意味に対する認識不足から生じるのである (ibid., §264-56)。

(21) 体系だった自我膨張であり、ベルソナは集合的な「ところ」の内て解体する。神話では怪物(集合的なところ)に吞み込まれた英雄に相当する。しかし、英雄たるゆえんは怪物を打ち倒すからである(従って真の預言者、宗教家はdに相当すると考えられている)。自我膨張はイメージの独自の意味に圧倒され、外界の即物的な客体とイメージを同一視することから生じる。その特徴は呪術的な思考である (ibid., §260-65)。

(22) BK, M, §474-487; AKU, Ki, §12-17 ホェルフリンという人物の伝記は聖ニコラウスは人の顔の如き光を見て心を射抜かれ、心が粉々に砕け散り、地に倒れ臥したと言う。カール・ボヴィルスの手紙によると、人の如き顔は怒りと脅しに満ちていた。それは最高善としての神の観念に反する直視がたい異教性の高いものであった。また、新たに発見された別の彼の幻視についての断片には父・母・子の三位一体が語られている。これは教会の教えよりも神・ソフィア・キリストのグノーシス的な三位一体により近似したものである (BK, §486)。そのため幻視は異常なまでの情動反応を引き起こし、彼の容貌を人を畏怖させるものへと変えてしまった。

(23) 典型的イメージが既に社会的ドグマの中に妥当性と現実性を見いだすことがある (Pua, M, §328)。また社会が健全な表象手段を持っていれば、それが自制の支えとなるが、偉大な宗教はこの様な支えとなる治療上のシステムとして働き得る (KW/I, §338)。しかしニコラウスの場合、異教性が高かったために元型イメージを直接そのままに実現させる生きた象徴は存在しなかった。

(24) 「輪」は、集合的無意識領域に直面し、伝統的な集団表象 (I・集合的意識) の保護を失った時、(このころの分裂を防ぐ) 魔法円・聖域 Temenos の役割を果たす自然発生的な元型イメージなので、このテキストがなかったとしてもこの作業をニコ

ラウスは単独でやってのけたであらうと言う (Bk. XI, § 476—8, 484; Vgl. XI, § 59—63)。

(25) ユングは六部構成のマンダラと考えている (ibid., § 478)。

(26) 幻視を見た時点では、まだニコラウスにとってこの幻視は真の象徴とは言えなかった。何故なら余りに無意識性が高く、意識の関与はごくわずかであったからである。真の象徴とは無意識に由来するとともに意識そのものにも由来するものでなければならぬからである。

(27) Pūb, XII, § 395; Pur, XI, § 8—10 では教義化し法典化した形式としての信条 (宗派 Glaubensbekenntnis, Konfession) と宗教の区別の必要を述べている。

(28) イエスは荒野で一人、当時の集合的意識と成っていた「権力」と言う悪魔が襲撃するのを抑圧する事無く、意識的に自ら身を晒して同化することで、精神世界の王者と成った (WP, XII, § 309)。

(29) 目撃者依れば「仏本行集経」の菩提樹下の降魔成道物語もイエスと同じような事象である (「仏教における心と深層心理」『講座・仏教思想』四巻、理想社)。ただし、魔王波旬には善子と悪子とがある。誘惑しようとした魔女が逆に「慚愧羞恥の心」を感じ、父に太子の妨害を思い止まらせようとする。これは注意深い観察によるアニマ像の変化であろう。魔王の蘇生や魔族が帰り来たり喜びあうこと等すべてにわたり、悪そのものをも正面から受け止めることで変容させ、全体性の中に統合していく (三一〇—七頁)。

(30) ベイゲルス「ナグ・ハマディ写本」荒井猷、湯本和子訳、五六、六八、一三三頁。

(31) ユングは複雑化の例としてアニマの元型イメージの変容の四段階をあげている (Pūb, XII, § 361)。I・イブ (本能的な生物学的な関係の人格化)、II・トロイのヘレネー (依然として性的エロスが支配的だが美的ロマン的なレベルを持ち、このイメージ像は個人的な価値を帯びるに至る)、III・マリヤ (天界的、キリスト教的、宗教的関係の人格化)、IV・ソフィア (「永遠に女性的なるもの」、錬金術の知恵サピエンティアの表現)。通常内的な魂を軽視していたものは第一の段階の本能的なマイナス面の強いイメージの統合に苦しむことになる。第二段階は西洋において最も中心的な位置を占めている。第三段階への移行はその象徴的な働きが強きため多くの葛藤を個人に引き起こす。ここで形而上の問題が問われているのであって、個人が宇宙論的な意義を獲得するのはこの段階以降であろう。アニマの発展段階としてではないが、『心理学と錬金術』で同様の事態が問題になっている。夢九で永遠運動をする時計、夢一六のギボンの再興、夢一八での動物を人にする儀礼などで背理についての思考が強要されていると言う。夢見者はこの時、葛藤状態に陥っている。ここでは知性による飛躍は何ら役に立

たない自ら葛藤に主体的に関わることが強要されている。夢一では飛行機（思考の飛躍）がクリケットの球（大地、感情）で打ち落とされている。これは夢見者が葛藤を回避することに対して警告が無意識から与えられていると解釈される。この夢を挿む夢一〇、一二では女性像（アニマ）が、夢一三では噴水のある庭（テメノス）が出現しており、夢見者がより無意識の問題に真剣に取り組むことを促すイメージとなっている。夢一六に対する無意識のためらいが夢一七における表面的な宗教儀式の夢となり現れ、その夢見者の安易な妥協的態度を打ち破るものとして夢一八が出現したのである。ここで狐や犬が正方形の四隅で人の膨ら脛を噛むのを拒否すると儀式を駄目にするという警告が発せられている（イニシエーションにおける試練）。夢見者は極度の葛藤状態から二民族間の戦争と言う夢一九を見る。この様に葛藤に自らの身を晒していくことで、宇宙時計のヴィジョンと呼ばれている宇宙論的な見事なシンボリズムへと至り着く。

(32) これは英語訳全乗の編纂者註で摘指されている (Collected Works, W, §789 G註72)。

(33) ユング思想の根本的な問題はその同一性、神秘的融即の概念に対する曖昧な態度である。unusu mundus や共時性の理論の問題もこの延長線上にある。参照・濱野清志「個体化と集合―ユングにおける神秘的融即」『臨床的知の探求』下、創元社、一九八八所載。拙論「個体化過程における他者と世界の関係」宗教哲学研究・第五号、一九八八。

(34) VS, p. 296—99 (こゝで個体化を道 (Tao—宇宙法則) との結合として説明し、両親に歪められることがなければ道を幼児が経験していることを述べている。ユング自身のこの様な経験としては、自伝の学童時代に述べられている体験 (ETG, S. 89, 82) が参考にならう。さらに自覚的な体験は「石榴の庭」の神秘体験以降にならう。この後、ユングは生じるあらゆることを起こるがままにすることを習得したことを述べている (Ibid., S. 300—1)。

リクール解釈学における聖書的世界の延期¹⁾

卷 田 悦 郎

〔論文要旨〕 本論文はポール・リクールの聖書の解釈学の特異な構造を、その基礎となっている哲学的解釈学の分析を通して説明することに目的を置く。哲学的解釈学は言述過程論と解釈過程論とに分けることができる。言述は発話の出来事として生じ、意味に高められ、解釈の出来事に乗り越えられる。解釈は素朴な了解から説明を経て、熟練した了解に至る過程である。この二つの過程はいかなる関係にあるのか。先ず明らかなのは、解釈過程が言述過程の一段階であるということである。しかし、リクールは同時に解釈過程を言述過程の全体にも対応させた。多くの論拠がこの潜在的な対応構造を証示している。この構造に従えば、素朴な了解は発話の出来事に、説明は意味ないしテキストに、熟練した了解は解釈の出来事に対応する。この結果、いつもすでに開示しているはずの世界が解釈過程の最後にまで延期される。この問題は聖書の解釈学において先鋭化された形で現れる。

〔キーワード〕 リクール、テキスト世界、解釈、言述（ディスクール）、聖書の解釈学、聖書的世界、真理性

本稿は七〇年代に展開されたポール・リクールの聖書の解釈学に或る構造的矛盾を指摘することを目指す。この矛盾は聖書のテキストが開く世界の開示の仕方に関わっている。しかし、議論は聖書の解釈学に限定せずに、むしろ、その土台となっている哲学的解釈学の分析を通して聖書解釈学に到達する迂路をとりたい。聖書解釈学は哲学的解釈学の構造を共有しているかぎり、哲学的解釈学のはらむ構造的矛盾を引き継いでしまっている。しかも、その矛盾

は聖書の解釈学において一層の鋭さをもって現れるのである。

この目的を達成するために、我々は、まず、哲学的解釈学を構成する二つの部分、つまり、言述過程論と解釈過程論を説明し、両者の関係の在り方を考察する(Ⅰ)。我々が指摘したいと考えている特異な構造とは、この二つの部分の関係に関わっているのである。次に、哲学的解釈学におけるこの特異な構造の存在をいくつかの論拠を挙げて証明したい(Ⅱ)。最後に、この構造がもたらす帰結、とりわけ聖書の解釈学においてこの構造がいかに現れるかを考察する(Ⅲ)。

I

a、言述過程と解釈過程

すでに述べたように、哲学的解釈学は構成上、言述(discours)についての理論と解釈についての理論、という二つの部分に区別することができる。

言述理論⁽²⁾は言わば哲学的解釈学の対象論・存在論を成す部分で、言述が伝達媒体として話者(ないし著者)⁽³⁾から読者にいかなる変化をたどりながら伝承されるかを論じている。本稿ではこの過程を言述過程と呼ぶことにする。

言述はリクルールがE・バンベニストから受け取った概念である。それは誰かによって誰かにあてて何かについて述べられた生きた言語を意味する。発生的にはラングの実現、言語能力の行使としてラングに由来するが、その性格はラングと対照的である。言述は一過的・時間的で、主体と現実との関係を有し、話し手から聞き手への伝達関係の中にある。これに対し、ラングは非時間的で形式的な閉体系であり、そこには主体も現実への指示もなく、ただ差異だ

けがある。言述の単位は文であるが、ラングの単位は記号である。

言述過程は図式的に言えば、出来事→意味→出来事という三つの段階から構成されている。

最初の出来事は発話の出来事 (événement de parole) で、話者が言語能力を行使して話す具体的な活動を指す。発話活動そのものは一過的で直ぐに消え去ってしまうが、発話の理念的な意味内容は残存し、対話者に伝達される。意味 (signification, sens) とは言述において繰り返し同定されるものなのである。ここで出来事は意味に乗り越えらる。リクールはこの出来事の意味への超出をフレーゲ、フッサール、ヘーゲルらに抛りながら規定しているが、その発想の源泉はバネンベルクらの歴史の神学にある。

意味は話者の時代を越えて伝承される場合、文字に媒介される。言述はテキストという形態をとるわけである。ラングと異なり、言述は一過的であるゆえに書記化 (文字による固定) が問題となる。しかし、言述において文字に記されるのは意味としての言述であって、出来事としての言述ではない。出来事が意味に超出するゆえに、言述は書き留めることができる。物質的な外在化は志向的な外在化によって準備されているのであり、その十全な発現なのである。

物質的に固定されたテキストは著者の意図を離れ、それが産出された状況と予定された読者から自律する。これをリクールはE・D・ハーシュに倣って、テキストの「意味論的自律 (autonomie sémantique)」と名付けているが、内容的にはこの思想はH・G・ガダマーに由来するものである。脱コンテクスチ化されたテキストは新しい時代の不特定の読者に伝承され、その世界を開示する。世界とは最初の状況のことではなく、テキストによって開かれた指示の総体である。開示された世界は読者の日常的状況と日常的自我を想像的に変容する。

文字に媒介された意味はこの時、読みの出来事に乗り越えられる。この第二の出来事は最初の出来事と同じものではなく、意味から出発する新しい出来事である。この点で、リクールはロマン主義解釈学や言葉の神学と対立する。

ロマン主義解釈学は解釈をテキストの創作過程の反復と見なした。そこでは第二の出来事は第一の出来事に等しい。これに対し、リクールは意味とエクリチュールの介在を尊重した。

他方、解釈に関する理論は哲学的解釈学の認識論ないし方法論と言うべき部分で、ここでは解釈がいかなる段階を経て進行するかが論じられている。本稿ではこの過程を解釈過程と呼ぶことにする。

リクールにおいて解釈は了解—説明—了解という、やはり三つの階段を踏むと考えられている。最初の了解は説明を経る以前の素朴な了解 (comprehension naive) で、これは推測 (pari) と規定されることもある。推測はテキストの意味の主観的・直観的な把握である。読者は最初テキストの意味を様々に推測するが、葛藤し合うこれらの推測は、評価という客観的な操作を通して選択される。その時基準となるのが蓋然性である。自然科学は検証を、精神科学は評価と蓋然性の論理を方法とする。これによって精神科学独自の科学性が保証されるとリクールは考えた。

このような仕方ではテキストの意味が決定されると、構造分析が可能になる。構造分析はテキストの内容の真理性を度外視して、その内在的な形式的関係、メッセージを生み出しているコードを解明する。リクールはその例としてレヴィス・トロースの論文「神話の構造」⁽⁶⁾をしばしば取り上げる。エディプス神話はいくつかの文からなる神話素に分解され、神話素は①過大評価された親族関係、②過少評価された親族関係、③土着性の否定、④土着性の肯定という四つの関係の束に分類される。①と②との関係は③と④の関係に等しい。これが神話の構造法則である。

リクールは構造分析をイデオロギーとしては退けたが、方法としてはむしろ積極的に自己の理論の中に採り入れたのである。⁽⁷⁾

しかし、了解をもって終わらないような解釈は存在しない。構造分析はテキストを閉体系として扱おうとするが、テキストの指示を抑圧し尽くすことはできない。テキストが言述の一形態であることを否定できない。それどころ

か、それは最終的には実存のアポリアを開示することによって、かえってテキストの閉体系を打ち破る。こうして説明は了解に乗り越えられる。この第二の了解は同化 (appropriation) とも呼ばれ、説明に媒介され、高められた批判的・客観的な了解を意味する。読者の存在様式はこの段階でテキスト世界によって変容され、読者は新しい仕方で自己を理解する。

b、両過程の關係

言述過程と解釈過程は、無論、無關係ではない。言述過程は解釈過程の、存在論は認識論の条件である。了解が主観的的了解にとどまらず、説明という客観的操作を経るのは、解釈されるべきもの、つまり、言述が意味へ、そして文字へと外在化されているからであり、また作品として構造されているからである。⁽⁸⁾ 前者をリクールは「疎隔 (distanciation)」と呼ぶが、彼において疎隔は精神科学の客観性の条件とされている。帰属と疎隔の弁証法は了解と説明の弁証法の存在論的対応物なのである (TA 181f., LH 209)。

解釈はテキストの解釈である以上、テキストの持つ外在的な構造を経由せざるを得ない、という論法は、確かに、非常に素朴で分かりやすい。実際、複雑な構造物は直観的には理解できず、その細部をひとつひとつ確認していかなければならない。だが、ここには重大な問題が潜んでいる。リクールにおいて解釈がテキストの構造の、説明を経由すること、単に構造を経由することとは等価なのである。後に見るように、このことは彼の聖書解釈学にも妥当する。

解釈は伝承されたテキストが読者の手に渡り、読者によって受容される際に起こる。この受容の出来事は言述過程の第三段階に当たるから、解釈の三つの段階は解釈に属すかぎり、すべて言述過程の第三段階の中に含まれるはずで

ある。

〈言述過程〉

発話の出来事

意味(テキスト)

新しい出来事……

素朴な了解
説明(構造分析)
批判的了解

〈解釈過程〉

リクール解釈学において二つの過程のこのような関係は疑いもなく前提されている。もしこうした関係が成立しないのだとすれば、リクール解釈学は訳の分からないものになってしまうであろう。しかし、リクールは同時に、これとは違った仕方で言述過程と解釈過程を関係づけた。解釈過程は言述過程の全体と対応するのである。この対応関係こそが本稿で問題となる関係である。

〈言述過程〉

発話の出来事

意味(テキスト)

新しい出来事

〈解釈過程〉

素朴な了解

説明(構造分析)

批判的了解

この関係に従えば、テキスト解釈の最初の段階(素朴な了解)ではテキストはまだ成立していないということになる。これは矛盾であるが、こうした対応関係の存在を前提するとうまく説明できる叙述がリクールには多く見られるのである。少々議論が細くなるが、我々のこの主張を裏付けるために、次節では証拠となる叙述を具体的に挙げていこう。

II

a、全体的根拠

まず、この特異な対応構造を全体として示す箇所を挙げる。

第一の根拠は『解釈理論』におけるリクルール自身の証言である。解釈過程（第四論文）を論ずるに先立って、彼はそれが言述過程（第一、第二論文）とどう関わるかを述べているのである。それによれば、読む行為が書く行為の相補物である限りにおいて了解と説明の弁証法は出来事と意味の弁証法と対応する。

「読む行為が書く行為の相補物である限りにおいて、……言述の構造にとつて本質的な出来事と意味の弁証法は、読みにおいてこれと相関する了解……と説明……の弁証法を引き起こす。……読みの弁証法は言述の弁証法と対応するのである。」(IT 71f.)

「読みの弁証法」とは説明と了解の弁証法、つまり、我々の言葉では解釈過程を、「言述の弁証法」とは出来事と意味の弁証法、つまり、言述過程を意味する。二つの過程が対応すると言うのである。

しかし、この引用文だけでは言述過程と解釈過程とがどのように対応するのかということがはっきりしない。次の引用文はこの点を補足する。推測と評価の弁証法は出来事と意味の弁証法に、構造分析と同化の弁証法は意味と指示の弁証法に対応するのである。

「推測としての了解と評価としての説明の間の弁証法に関するこのような記述は、おおざっぱに、言つて、出来事と意味の弁証法の相補物である。次に、我々は同じ弁証法を但し逆の順序で提示するが、これは言述の構造における

もう一つの両極性、即ち、意味と指示の両極性に相当する。」(TJ 80、傍点、引用者)

無論、我々は引用文中の「おおざっぱに言って」という語句を見逃したわけではない。それは言述過程と解釈過程の対応関係がそれほど緊密ではないことを意味している。しかし、たとえそうであるにしても、本来対応するはずのない二つの関係が対応させられているということは重大なことである。

第二の根拠は「説明と了解」という論文で言述過程と解釈過程が並行して記述されている(TA 165-8)ことである。

リクルールはこの論文の第一節で『解釈理論』におけるのと同様、まず了解から説明への行程、次に説明から了解への行程を論じている。次の引用はその後半部分の冒頭からのものである。

「しかし、逆の行程もまた要請されている。了解にによって完成しないような説明は存在しない。ここでは物語は構造分析によってそこで互いに交わっている諸コードの機能様式に還元されている。だが、この一連の操作によって問題の物語は言わば潜在化された。・・・今や潜在態から現実態への、体系から出来事への、ラングからパロールへの・・・逆の行程を歩まなければならない。」(TA 166f.)

逆の行程とは説明(構造分析)から了解(批判的了解)への行程である。構造分析によってテキストは潜在化されており、この潜在化されたテキストが批判的了解の段階で再び現実態に、出来事に戻されるのである。

この行程を純粹に解釈の過程と理解する限り、「出来事」とか「パロール」とか言われているのは第二の出来事(解釈の出来事の全体)ではなく、解釈の第三段階におけるテキストの状態を指していると判断される。引用文の最後に「今や・・・逆の行程を歩まなければならない」とあるが、これは前半部分で出来事から体系への順の行程が歩まれたことを示唆している。この順の行程は、言い換えれば、最初の了解から説明への行程であるから、素朴な了解の

段階では批判的了解におけるのと同様、テキストは出来事の状態にあったと考えられる。

しかしながら、この推論は前半部分の実際の叙述から誤りであることが分かる。確かに、前半部分には素朴な了解から構造分析への行程と共に、出来事から体系への行程が述べられている。ところが、この行程はテキスト成立後のテキストの状態変化ではなく、対話からテキストへの過程、テキスト成立の過程なのである。素朴な了解の段階でテキストがどのような状態にあるかは何も書かれていない。

最初の出来事が対話、つまり、言述過程の第一段階を指していたのだとすれば、後半部分に現れる第二の出来事は解釈の出来事の一部ではなく、その全体、つまり、言述過程の第三段階を指していたと解すべきである。従って、リクルールは後半部分で説明から了解への過程と並行して、意味(テキスト)から第二の出来事(解釈の出来事)への過程をたどっていたのである。言い換えれば、解釈過程の後半と言述過程の後半とを対応させた。従って、リクルールは解釈過程を段階ごとに論じながら、同時に言述過程を並行してたどっていたのである。

第三の根拠は言述過程における同化の延期が同時に解釈過程についても主張されていることである。

同化はロマン主義解釈学において第一義的な地位を占めていた。この解釈学は了解の目的をテキストの背後の著者の心的生の同化に置いたのである。解釈者はテキストを跳び越え、著者の創作過程を追体験する。しかし、リクルールによれば、この解釈学は出来事の意味への超出、エクリチュールによるテキストの意味論的自律という基本的事実を見損なっている。最初の出来事は意味やテキストに媒介されることによって、新しい客観的な出来事に高められる。出来事がそれを越えた意味によって媒介されている以上、解釈は最初の出来事の反復ではありえず、意味から出発する新しい出来事である。⁹⁾

しかし、リクルールは同化概念を捨てなかった。リクルールは同化をテキストの意味の後に延期することによって、脱

心理主義化した。同化は疎隔を解消することはできず、疎隔と弁証法的に関わったままであり、また、同化すべきはテキストの背後の著者ではなく、テキストが開く世界である。

同化は言述過程の最後にまで延期された。しかし、リクールは同時に、同化を解釈過程の最後に延期した。

「同化として理解された解釈の理念は、それにもかかわらず、排除されない。それは私が好んで「解釈学的アーチ」と呼ぶものの過程の末端にまで延期される。」(PI 181)

これゆえ、彼はしばしば解釈は同化として完成すると述べている。⁽¹⁰⁾ だが、言述過程において同化を延期すること、解釈過程において同化を延期することとは同じことであろうか。解釈過程が言述過程の第三段階であるとすれば、同化を言述過程の最後にまで延期するということは、同化が著者の生ではなくテキストの解釈であるということであって、それ以上のものではない。解釈とは同化、つまり、テキストという外的で自律的なものを自己と自己の状況に関係付けることなのである。同化でないような解釈は存在しない。

同化を客観化するにはテキストの後に延期すればそれで十分であって、それは構造分析の後に延期することとは別のことであると考えられる。しかし、リクールは言述過程における延期と解釈過程における延期を区別しなかった。これは彼において解釈過程と言述過程が実質同一だからである。次の引用は両過程の錯綜を示している。

「読みが出来事のような何か、現在における出来事である言述の出来事を生み出すとき、解釈は同化として完成する。解釈は同化として出来事になる。」(II 92)

解釈はそれ自身出来事であるはずなのに、「出来事になる」と言われている。解釈の出来事は批判的・了解に限られるのであり、同化でないような、つまり、解釈の出来事でないような解釈が存在するのである。素朴な了解と構造分析がそれである。

b、部分的根拠

a では言述過程と解釈過程の対応関係を示す三つの論拠が提示されたが、それらはいずれも全体的な対応関係に関わるものであった。そこで、今度は対応する三つの段階の一つ一つについてこれを示す箇所を挙げてゆく。

第一段階は発話の出来事と素朴な了解の対応である。解釈が著者の創作過程の反復ではなくテキストから出発する新しい出来事であるなら、テキスト成立後に起きる素朴な了解が、テキスト成立以前に起きる発話の出来事に対応するはずはない。しかし、彼は他方で、素朴な了解について「日常的対話で行使されているような了解に近く」(LH 204)と述べている。

構造分析はそれ自体で存立するものではなく、解釈過程の一段階として素朴な了解を批判的な了解に高める役割を果たすことはすでに見た。その際、テキストの意味論も表層意味論 (Sémanique de surface) から深層意味論へと根源化される。深層意味論 (Sémanique de profondeur) はテキストが開示する世界のことである (TA 208)。表層意味論については明確な定義は存在しないが、リクールはこれを「語られた神話 (le mythe raconté) の意味論」と言い換えている。⁽¹¹⁾ 「語られた神話」とは口承段階の神話のことであると見られる。それは書き留められた神話に対立する概念なのである。そうだとすると、素朴な了解はテキストの了解であるにもかかわらず、テキスト成立以前の音声言語に属していることになる。ここでも解釈過程の第一段階は言述過程の第一段階に対応する。

次に第二段階、つまり、構造分析と意味ないしテキストとの対応関係を考察する。

構造分析が解釈の一形式であり、リクールの主張するように解釈が歴史性を免れないのだとすれば、⁽¹²⁾ 構造分析はある歴史的な状況に属す読者の、伝承されたテキストに対する関係でなくてはならない。しかし、リクールは他方で構造分析を読者の歴史性に制約されない例外的な解釈形式と考えていた。なぜなら、構造分析の段階で読者はテキスト

の内部に自己を移入するとされるからである。

「読む（*ここでは構造分析を指す）とはこうして、明示的指示の中断を延長し、テキストが存在する「場所」に、この無世界的な場所の「囲い」の内部に自己を移入することである。この選択に従えば、テキストはもはや外部を持たず、内部しか持たない。」⁽¹³⁾（*は引用者の補足、傍点は引用者）

解釈が読者の活動であり読者がテキストの前にいるのだとしたら、「テキストが外部を持たない」ということは、解釈そのものの否定を意味する。しかし、この引用文の第一文によれば読者はテキストの内部にいるのであるから、問題は生じないのである。さて、読者がテキストの中に位置するのだとすると、読者が行う構造分析もテキストの内部で起きていることになる。

構造分析とテキスト、解釈の第二段階と言述過程の第二段階は一致するのである。我々はI bで、テキストとその構造は構造分析の単なる論理的条件ではなく、直接的・実在的な条件であることを示唆した。構造分析はテキストそれ自身の構造を経由することなのである。このことと考え合わせるなら、テキストとその説明が一致するという理解はますます説得力を持つてくる。

素朴な了解において読者はテキスト成立以前の対話的状况にいる。テキストの成立に伴い読者はテキストの中に入り込み、テキストの構造を分析する。次の引用はこの過程を如実に言い表わしている。

「読みにおいてこそ我々は意味を求めての戦いを生き抜くのであり、この戦いでは我々はまずパロールを失い、沈黙せるテキストの中に入り込んでその構成様式を調べ、分析の大いなる迂路を通じてこの深層意味論を回復しなければならぬ。」(Pr 182)

読者は解釈（読み）の最初の段階でパロール（発話、音声言語）の許におり、説明的段階への移行において「パロー

ルを失い、沈黙せるテキストの中に入り込¹⁴む。言い換えれば、言述過程の第一段階から第二段階に移る。そして、ここでテキストの構成形式を分析するのである。

テキストの背後にいた読者はテキストの内部に入り込む。そうだとすれば、更にその次の段階で読者はテキストの中からテキストの前に出るのであると推測される。事実、これを示す表現をリクールは頻繁に用いている。「意味から指示へ」というのがそれである。

「テキストの意味を了解するとは意味から指示への、テキストが語っていることからテキストがそれについて語っていることへの、テキストそれ自身の運動に従うことである¹⁵。」

意味 (sens) とは言述に内在的な理念的対象であり、指示 (reference) は言語外の現実への言述の自己超出の運動、ないしそれによって言述が関係づけられた現実である¹⁵。テキストの場合、意味はその構造であり、指示はその世界である。テキストの中でその構造を分析し終えた読者は、最後に、テキスト世界である「深層意味論を回復」する。

テキストはそれが伝承された歴史的状况の中で世界を開くのであるが、読者はその際テキストの中からこの指示の運動に沿って自己の歴史的状况へと出る。読者は自己の歴史的状况に徹頭徹尾帰属しつつ、この状況の中へ開示してくる世界とその状況の中で出会う、というのではない。読者は解釈過程の第三段階で初めて読者本来の状況に到達するのである。

このように、言述過程の第三段階（解釈の出来事）は解釈過程の第三段階（批判的理解）と一致・対応する。全体は同時に部分なのである。

a 世界開示の延期

以上の議論から、リクルールの解釈学においては解釈過程が言述過程の全体に対応させられていることが明らかになった。

しかし、他面で、I bで述べたように、二つの過程を対応させまいとする傾向も相変わらず存在している。この傾向に従えば、二つの過程は対応するというより、包含関係にある。解釈は言述過程の全体ではなく、その第三段階（第二の出来事）に相当し、素朴な了解も構造分析も、ある歴史的な状況の中で読者が伝承されたテキストに対してとる態度である。事実、リクルールは解釈の歴史性は克服困難であると主張している（II 4, 88）。読者は自己の属す時代を抜け出すことはできないのであり、同じテキストは時代によって異なる解釈を受ける。また、解釈の第一段階である推測について、テキストの意味が著者の意図から離れるゆえに読者はテキストの意味を一義的に決定できず、様々な「推測」しなければならぬと言われている（II 75）。推測が推測であるは、それが著者の意図の同化ではなくテキストの解釈だからである。

この二つの傾向の間の緊張はリクルール解釈学の様々な面に歪みをもたらしている。その一つが解釈過程論における世界開示の開始点の曖昧さである。

言述は常に指示を有し、「何ごとかについて語っていない」ということはあり得ない⁽¹⁶⁾。テキストは言述の一形態であるから、常にその外の現実を指示している。ところで、指示は音声言語の場合明示的で、テキストのような文字言語

では非明示的である。つまり、確認可能な環境世界 (Umwelt) ではなく、可能的・精神的な世界 (Welt) を構成する。従って、テキストは世界を常に開いているのであり、当然、世界の開示は解釈過程の第一段階から始まっていなければならぬ。

世界開示の条件はエクリチュールであり、構造分析ではない。人類は文字を獲得することによって世界をも獲得した。もし、エクリチュールに加えて構造分析が世界開示の条件であったなら、人類は構造主義の成立した今世紀まで一度も世界を経験したことがないということになってしまう。

ところが、解釈過程と言述過程の特異な対応構造のために、世界の開示が解釈過程の第三段階まで延期されるといふことが起きた。

この構造に従えば、解釈過程の第一段階ではテキストはまだ成立しておらず、指示は明示的な指示である。明示的な指示は世界を構成しない。第二段階ではテキストは成立しているが、まだ伝承されるべき歴史的状况には関係づけられておらず、現実から切り離されている。第三段階で初めてテキストはこの状況に入り込み、そこに世界を展開できるのである。この意味では構造分析も同時に世界開示の条件である。

リクールの解釈過程論で世界の主題が論じられるのは、実際、常に批判的・了解に関連してである。また、彼は「非明示的指示」という名称は構造分析後に解放される指示に与えられると述べている (198)。表層意味論は世界ではない世界は構造分析後に開示するのである。

このようにリクールの解釈過程論は世界開示の開始点に関して二通りの解釈を許している。この曖昧さは解釈過程と言述過程の関係に関わる構造的矛盾の一つの現れであり、我々はこの現れから逆に、構造的矛盾の存在を推し量ることのできる。

b 聖書の解釈学

聖書の解釈学では解釈過程と言述過程の区別は哲学的解釈学に比べると不明瞭である。しかし、そこには哲学的解釈学に見られたのと同じ問題が先鋭化されて現れており、やはり、解釈過程と言述過程の対応構造が予想される。

確かに、聖書解釈学は哲学的・一般的解釈学の単なる適用以上のものであると主張される⁽¹⁸⁾。聖書のテキストは他のテキストと異なり神を指示しているのである⁽¹⁹⁾。しかし、形式的には聖書は他のテキストとはなんら変わらない。その特殊性はその内容に、つまり、テキスト世界にある⁽²⁰⁾。だが依然として、テキスト世界そのものは哲学的解釈学にも聖書の解釈学にも共通する範疇である(TA 125)。聖書のテキストの開く世界は詩的テキストの世界と同様に、日常的現実の閉鎖性を破壊し、日常的現実の中に新しい可能的な現実として現れる(HIR 41f.)。神への指示はあくまでこの詩的言語との共通性の中に求められるべきなのである(ND 505, cf. PSL 22)。このため、聖書の解釈学は哲学的解釈学の一事例にすぎないという印象を払拭しがたい⁽²¹⁾。

さて、リクールによると、聖書の解釈学はまず、聖書を構成する初源的な言述諸形式を同定することから始める⁽²²⁾。初源的な言述諸形式とは物語、予言、法、知恵、讃歌、祈りなどである。フォン・ラートの主張するように、言述形式はそれぞれの神学的内容、信仰告白と不可分である⁽²³⁾。例えば、物語という言述形式はヤハウェを救済の出来事の実行者とする救済史形式の神学を内容とする⁽²⁴⁾。どんな言述形式も神を称呼するが、しかし、この称呼は言述諸形式の多様性に従って多様である(ND 497)。

言述形式は神学的内容と一対一に対応するだけではない。言述諸形式間の対立が内容に影響を与えもする。例えば、予言と物語の対立は時間の創始と破壊の緊張、未来の神と過去の神の緊張をもたらす⁽²⁵⁾。更に言えば、言述諸形式の全体は循環的体系を成しており、神学的意味作用はこの全体を通して現れる(TA 123, PSL 19f.)。聖書的世界の開

示は言述諸形式の交差に由来しているのである (PSL 23, TA 127)。

聖書は一般のテキストと同様、作品として構造化され、客観化されている。それは言述諸形式の体系なのである。同時にやはり、聖書はエクリチュールとして外在化されている。確かに、聖書は「神の言(パロール)」と言われ、イエスの言葉はまず話されてから、次に書き留められた。しかし、イエスは律法の解釈者であったし、パウロは旧約からキリストの出来事を解釈した。イエスはキリストであるという宣教は旧約聖書の解釈学を前提している。この意味で、エクリチュールはパロールに先立っている (TA 124, HR 37)。

聖書の客観化と外在化は世界開示の条件である (TA 126)。客観化・構造化の場合についてリクールは次のように述べている。

「この聖書的世界は直接的心理学的な志向性の対象ではなく、言述の諸様式の構造によって媒介されている。・・・その開示はあらゆる宗教的言述諸形式の対照と交差からそのすべての力を引き出している。」(PSL 23, cf. TA 127)

これと同じことをリクールは次のようにも述べている。

「言述諸形式の総体は一個の循環的体系を成し、そのおのおのの神学的内容は言述諸形式の全体的配置からその意味を受け取る。・・・従って、諸形式の構造的、分析的という長い迂路を経ずに意味作用を解釈することはできない。」(TA 123, cf. PSL 20 傍点は引用者)

この引用文で注目すべきは、聖書が言述諸形式として構造化されていること(第一文)から、ただちに解釈が諸形式の構造分析を経ること(第二文)が帰結されている。これは言述が構造化されることと解釈が構造分析を経由することとがリクールにおいて同一の過程だからであることである。聖書の解釈学においても解釈過程と言述過程は対応関係

に置かれている。

聖書的世界の開示が構造化や外在化だけを条件としているならば、聖書が編集され、書かれたのは現代にとつてはるか以前のことであるから、聖書はいつもすでにその世界を開示しているのでなければならない。しかし、解釈過程と言述過程の対応構造により世界の開示は構造分析の後に延期された。実際、聖書的世界の開示は構造分析と自己了解(同化)の間の段階であると言われている。⁽²⁶⁾

しかし、聖書が構造分析という特殊な方法をまっぴらめてその世界を獲得したというのは考えにくいことである。たとえ構造分析を、どんなテキスト解釈も経る説明的段階として緩い意味で理解するとしても、問題は残る。キリスト教の信徒が聖書を読む場合、何も語りかけない単なる言述諸形式の体系としての聖書をまず目の前にしているであろうか。彼が信徒であるということは、何よりも、彼が聖書的世界の真理性を予め信じているということである。信徒が聖書を読み出す際に信徒であることをやめるわけではない。むしろ、聖書的世界はいつもすでに開示しており、信徒はその真理によって、構造分析を含めたより深い理解に導かれるのではないであろうか。そうだとすれば、リクルの聖書の解釈学は信徒が聖書を読むという事態をうまく説明できないということになる。

哲学的解釈学では世界の開示が解釈過程のどの段階で始まるかということはそのほど重要ではないかもしれない。しかし、聖書の解釈学では信仰の問題が介在するために、問題はどのように一層深刻なものとして現れる。

以上、我々はリクルの聖書の解釈学における矛盾構造を哲学的解釈学の側から明らかにしようとして試みてきた。哲学的解釈学は解釈過程論と言述過程論から成り、解釈過程は本来言述過程の一部にすぎないにもかかわらず、その全体に対応させられている。その結果、いつもすでに開示しているはずの世界が解釈過程の第三段階にまで延期され

た。同じことは聖書の解釈学になごつても示すことなどびある。こうした特異な構造を見ずに、リクール解釈学を安易に個別的事例に適用するようならいとはあつてはならぬ。

<参考文献>

Ricoeur, Paul

BH "Biblical Hermeneutics" *Semeia* (1975) : 27—148.

BI "La Bible et l'imagination" *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 62 (1981) : 339—360.

CCM "Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique" *Exégèse et herméneutique* éd. par X.Léon-Dufour, Paris, Seuil, 1971 ; pp. 35—53.

CH *Cours sur l'herméneutique*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1971—2.

CI "The Conflict of Interpretations" *Phenomenology: Dialogues and Bridges* ed. by R. Bruzina and Br. Wilshire, Notre-Dame, Univ. of Notre-Dame Pr., 1982 ; pp. 305—312.

ECH "Ethics and Culture: Habermas and Gadamer in Dialogue" *Philosophy Today* 17 (1973) : 153—163.

ES "Événement et sens" *Révélation et histoire. La théologie de l'histoire*, Paris, Aubier, 1971, pp. 15—34.

ESD "Événement et sens dans le discours" *Paul Ricoeur ou la liberté selon l'espérance* éd. par M. Philibert, Paris, Seigners, 1971 ; pp. 177—88.

FR "Poetische Fiktion und religiöse Rede" *Christlicher Glaube in Moderner Gesellschaft*, Teilband 2, hrsg. von Fr. Böckle et al., Freiburg, Herder, 1981 ; S. 96—105.

HIR "Herméneutique de l'idée de Révélation" *La révélation*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1984² ; pp. 15—54.

HS "Herméneutique et sémiotique" *Bulletin du Centre Protestant d'Étude et de Documentation* 255 (1980) : I—XII.

IT *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth, The Texas Christian U.P., 1976.

LH "Logique herméneutique?" *Contemporary Philosophy: A New Survey* vol. I (Philosophy of Language, Philosophical

Logic) ed. by G. Fløistad, The Hague, M. Nijhoff, 1981 ; pp. 179—223.

MPH "La métaphore et le problème central de l'herméneutique" *Revue philosophique de Louvain* 70 (1972) : 93—112.

ND "Nommer Dieu" *Études théologiques et religieuses* 52 (1977) : 489—508.

PI "Problèmes actuels de l'interprétation" *Bulletin du Centre Protestant d'Études et de Documentation* 148 (1971) : 163—182.

PJ "Listening to the Parables of Jesus: Matthew 13 : 31—32 and 45—46" *Christianity and Crisis* 34 (1975) : 304—308.

MP "Manifestation et proclamation" *Archivio di Filosofia* 44 (1974) : 57—76.

PL "Philosophie et langage" *Revue philosophique de la France et l'Étranger* 103 (1978) : 449—463.

PSL "La philosophie et la spécificité du langage religieux" *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 55 (1975) : 13—26.

SFM "Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache" *Metapher*, hrsg. von P. Ricoeur und E. Jüngel, München, Kaiser, 1974; S. 45—70.

TA *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.

注

(1) 本稿は日本現象学会第九回研究会(昭和六十二年五月二五日)での口頭発表「リットール解釈学に於ける言述と解釈の対応構造」を大幅に修正・補足したものである。

(2) CCM 47—9 ; CH 8—52 ; CI 306f. ; FS 16—22 ; ESD 178—83 ; IT 71—95 ; LH 109 ; PI 168—87 ; TA 103—17, 137—142, 165—8, 184—90, 366f. ; ND 491f.

(3) リットールは決して言述が、リットールを介さずに直接文字化される可能性を否定しないが、(IT 28, PI 169, CH 26, TA 138, ND 491f.)「しかし、リットールの介在を前提して議論することが多い。まず話し手が話し、次にこの発話の意味が記号となるのである。」

(4) CCM 49—53 ; CH 124—228 ; CI 306f. ; IT 1—44 ; LH 206f. ; IT 176—82 ; PL 456f. ; TA 110, 151—9, 165—7, 199—211, 367f.

(5) 評価と構造分析とがどのようにに接続するかはあまりはっきりしない。一つの手掛かりは「聖書釈義における諸方法の高藤

から収斂へ」における次の言葉である。¹⁹⁾

「評価の行程においてこそ解釈学は歴史批判的方法や構造的な方法と交差し、場合によってはそれらを方法的段階として統合するべきである。」(CCM 51)

- (9) Claude Lévi = Strauss 'La structure des mythes' *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958 ; pp. 227—55.
- (10) CH 162f ; HS W, III ; PI 173 ; ND 493.
- (11) CI 307 ; ECH 163 ; TA 110, 123, 166, 182, 368.
- (12) IT 32, 75 ; ESD 184f., 185f. ; ES 22f., 24 ; PSL 17.
- (13) TA 158. cf. TA 53f., CH 211, IT 91f., ND 507, CCM 53, ESD 187.
- (14) TA 155, 207 ; IT 87 ; CCM 52.
- (15) IT 44, 89 ; ES 24 ; ESD 185.
- (16) IT 81. cf. TA 206, 146 ; PI 171.
- (17) MT 557. cf. CH 225, ESD 185, ES 23, MPH 107, IT 87f. なお、引用文中の「了解」とは引用が置かれている文脈から批判的「了解を指す」とは明白である。
- (18) TA 113, 140, 368 ; CH 29 ; MPH 96 ; IT 19f. ; ND 492 ; PSL 20.
- (19) ESD 181 ; ES 20 ; IT 36. cf. TA 188, 110, 113 ; PL 456 ; CH 29, 167 ; TA 104, 184 ; ESD 178 ; CCM 48 ; ES 17 ; ND 493.
- (20) 世界の開示を第一段階に認める解釈を提示している研究者としては、久米博(著者の質問に答えて)やクレム、フマン、ノーストンが、認めない解釈を示しているものとしてフマン、ラン、ケンゲルらがある。cf. David E. Klemm *The Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur*, London, Associated U.P., 1983 ; p. 107. T.M. Van Leewen *The Surplus of Meaning*, Amsterdam, Rodopi, 1981 ; p. 90. John W. Van Den Hengel *The Home of Meaning*, Washington D.C., U.P. of America, 1982 ; p. 196.
- (21) なお、著者はクレムの解釈については、「リクールの解釈過程論——クレム解釈批判」(『哲学・思想論叢』第五号、一九八五年、pp. 75—87)で問題にしたことがある。
- (22) TA 119, 120, 126.

- (19) TA 128; ND 505, 495; HIR 42; PSL 24f.
- (20) TA 125, 129. cf. ND 495.
- (21) リターのの聖書の解釈学には本稿で扱った、聖書全体を射程におくものほかに、イエスの言葉、とりわけ譬えを分析した聖書の解釈学がある。FR, MP, ND, PJ, SEM, BH, BIで展開されたこの聖書の解釈学は本稿で扱う聖書の解釈学と無関係ではないが、相対的に独立しており、別個に論ずる必要がある。哲学的解釈学との平行性はそれほど強くなく、聖書の言語の特殊性を隠蔽過程の極限化に求めるその主張は一定の説得力を持つ。
- (22) PSL 15; ND 496, 497; HIR 16f. 30.
- (23) TA 120, 121; ND 497; HIR 30f.; PSL 17.
- (24) HIR 31; ND 497; PSL 18, 19; TA 121, 122.
- (25) TA 122; PSL 17f., 19; ND 498; HIR 22.
- (26) TA 126. cf. TA 168, 210.

ブラーフマナの人間観・神観念と仏教

—ātma-saṃskṛti 考—

村上真完

△論文要旨▽ 仏教以前の成立と考えられる初期の古ウパニシャドにおいて到達した一つの考え方は、自己(我)を含めて万有を宇宙論的一元的に解するものである。しかし、原始仏教経典には宇宙論的一元論は、まず無縁である。むしろ人間存在を多くの要素の集合(五蘊)から成るものとし、すべてを多元的に分析的に見るのである。身心の要素(五蘊)の中で行(sam-khāra, saṃskāra)は^{よま}ほろまほまきに解釈されて来たが、筆者の研究によれば、それは身心を成りたたせ維持する力、勢力(つまり身心の勢力)であると考えられる。

仏教の行に先行する用例として、『Āitareya-Brahmana 2.39.11:6.27.5)の「自我の形成(ātma-saṃskṛti)」という語が、風間敏夫氏によって指摘されている。いまその原典の意味を再考してみる。要するに人間は受胎、誕生等の過程を経てその身心は順次徐々に形成される。その過程に祭祀の過程がちょうど対応し、身心の各部分は自然の要素たる神々と対応する。祭祀の諸過程は祭主の自我を新たに形成し準備推進する力となる。その形成および形成する力、準備し推進する力をサンスクリティという。そして以上のような観念を背景とするサンスクリティの意味するところは、原始仏教の行(勢力、身心の勢力)の概念に通じると考えられるのである。

△キーワード▽ アイタレーヤ・ブラーフマナ、身心観、神観念、祭祀、行、サンカハーラ、サンスカーラ、サンスクリティ、自我の形成、原始仏教

一 問題の所在 身心をあらしめるもの(力)

人間観といっても、種々な見方が可能である。ここで問題とするのは、身心観—つまり、どのように生身の人間が生きて行く(あるいは生かされて行く)のか、そのしくみを、インド古代の原典に即して考えようというのである。この場合、人間をとりまく世界・自然・宇宙と自己との関係が、どのように考えられたか。また神観念との関係はどうであったのか。

それでは身心をあらしめるもの(力)は何か。まず仏教においてはどうか。それは機能としての神々でもなく、唯一の自我(靈魂、生命)でもない。原始仏教では、諸の行(samkhara, samskara, 勢力)が身心をあらしめる力、身心の勢力であった。⁽¹⁾そしてその身心をあらしめる力(あるいは要素)は、単数ではなくて複数である。

一方、原始仏教は、心(あるいは意)を重視し、あらゆる行為が心(意)にもとづいていると説く。⁽²⁾行(ヤカハ)や業は、意思(cetanā, 思、内的衝動)と定義される。身業・語業よりも意業が重視される。身心をあらしめる力(勢力)は心(意)に帰属させられる。

しかし心(意)だけが身心の統一者なのではない。人が生きているには、意識(識)のほかに、身体に体温があり寿命もそなわっていないなければならない。⁽²⁾この寿命(生命)は、心の諸のはたらきとともに、行(ヤカハ)に含まれる。原始仏教経典によれば呼吸は行に含まれる。諸の行が身心をあらしめ存続させる力(勢力)であることは、部派仏教(パーリ上座部、説一切有部)にいたるまで、認められるのである。

身心をあらしめ存続させる諸の力(勢力)が、行ヤジャールである、ということとは、おそらく、原始仏教が初めて見出した観念であるかもしれない。

それでは、そういう仏教の行に先行する観念があったのか。

ヴェーダに登場してくる神々は通常は自然神であるといわれる。J・ゴンダはそこに力、勢力、潜在力の観念を見る。当時の人々が、その力すなわち神的なものを、自然界にも人間の本性の中にも感じ、経験し体験し、その神的なものとの交流の経験に向かう。一方、言葉と祭祀行為によって潜在力を意のままにできる、というように彼はヴェーダの宗教を説明している。⁽³⁾

人間の身心の機能や能力、心理的的精神的状态を示す語が、そのまま神格の名となっている。人の身心には神々が入っている(Atharva-Veda II. 8)。人間の身心の機能や要素から自然界の要素(それは同時に神格である)が出来るという観念もある(Rg-Veda 10. 90. 13-14)。人の諸機能より自然界の要素たる神格が生ずるが、またそれらの神格は機能となつて人体(器官)に入るといふ(Aitareya-up. 1. 1. 1-3. 12)。こういう神観念は一方では人間観を示し他方では宇宙観を示している。

人体には神々が機能となつて宿り、人が死ぬと身心の要素は自然界の要素に還る。人の心(意)もまた語・眼・耳・息などともに、神格であった。これらの機能の優劣争いの物語では、息(prāṇa)の優位が承認されたと伝えられる(Chāndogya-up. 5. 1. 6-15)。語と意との争いでは意の勝ちとされたといふ(Satapatha-Br. 1. 4. 5. 8-12)。

身心の機能の優劣を考えるとすることは、身心の統一者を求める思弁に連らなる。そしてその統一者はついに自我(ātman, 我、靈魂、生命)に見出される。自我の探究も内心の観察でありながら、個我が直ちに宇宙的自我(靈)と同

一であるとも考えられる。⁽⁴⁾これが初期の古ウパニシャッドにおいて到達した一つの考え方である。ウッダーラカ・アー
ルニヤ、ヤージニニャヴァルキヤがそれを代表する。アートマン（我）は各個の魂（本質）であるとともに、宇宙万
物の本源であり、万物の本源と各個の魂（我）とは、同一だといふ。⁽⁵⁾

そのようなアートマン（我）を仏教は説かない。実はアートマンに関する問いに対しては、仏は何ら解答を与えず
（『無記』沈黙した、と伝えられる。仏はそのようなアートマンを知らなかったのかどうか。この問題は議論される
割には、確実なことは、よくわかっていない。⁽⁶⁾ドゥ・ヨンク教授が十余年前に

「一八八一年以来ウパニシャッドと仏教の関係について多くのことが書かれたが、はっきりした結論には到達しな
かった」⁽⁷⁾

といったことは、今でもあてはまるであらう。

ここ（仏教）には視座の転換がある。原始仏教では自己を越えた宇宙の本源や霊や創造の原理には関心がない。ま
た身心の統一者（我）の觀念もない。ともかく現実の自己と、その身心を見つめるといふ姿勢がある。

その身心が多くの要素から成り、諸の勢力（行）から成る、という見方は、未だ身心の統一者（我）が見いだされ
ない時代——ブラーフマナヤそれ以前の考え方に由来するのではないか。

仏教以前には、仏教で用いるようなサンスカラ（行、勢力）の用例は知られていない。人生の通過儀礼（入門式、
結婚式等）をサンスカラ（淨法、淨化式）と呼ぶ例（*Apastamba-dharma-sūtra* 1.1.9; 1.2.9; *Gautama-dharma-sūtra* 1.8.8
etc.）は、仏教以前に溯るかどうかが、明確ではない。しかし通過儀礼そのものは、古くから存在したのであらう。そし
て儀礼や祭祀が何らかの効果をもたらす、と本当に意識されていたに相違ない。

ヴェーダ（本集）は、ほとんどすべて祭祀に関係している。讚歌、歌詠、祭詞の三ヴェーダに対して第四のヴェー

ダ (*Atharva-Veda*, AV) は、呪法の書といわれる。祭祀にも呪法にも、力があり効力を生ずるものと信ぜられ、また効力のある祭祀の仕方やその理由までも、ブラーフマナにおいては議論されたのである。その力、効力の観念が、仏教の行 (*sanskāra, saṅkhāra*) や業 (*karman, karma*) につながる可能性があろう。

祭祀の実行 (行祭) をカルマン (業) と称する。カルマン (業) が力をもち、将来の存在に影響する。仏教においては、行 ^{ヤンクレー} の意味が業と重なる。仏教の行 ^{ヤンクレー} も祭祀と関係がある。 ⁽⁹⁾ そういう祭祀において、自己または自己の身心に關して、サンスカラと同じ語源にもとづく *sanskṛti*、(形成、形成力、準備推進) *samsṛkt* (形成する、準備する、準備推進する) という語も用いられているのである。これは風間敏夫氏の指摘したところである。 ⁽¹⁰⁾ いま彼が指摘した箇所 (*Aitareya-Brahmana* 2. 39 : 6. 27) をとりあげて、その意味を再考してみたい。

二 『アイトレーヤ・ブラーフマナ』のアージャ讃歌読誦の例(一)

『リツ・ヴェーダ』 (*Rg-Veda*, RV) に所属する『アイトレーヤ・ブラーフマナ』 (*Aitareya-Brahmana*, Ait. Br.) は、キース (A. B. Keith) の英訳にも示されているように、その初めの五篇 (*Pañcikas*) を、ソーマ祭 (*Soma Sacrifice*) にあてている。自我 (自己) の形成 (準備推進) (*ātma-sanskṛti*) の語が出ている箇所 (*Ait. Br.* 2. 39. 11) はアージャ讃歌読誦 (*Ajya śastra*) の章 (第二篇第五章 *adhya*) に属している。ソーマ祭はシラウタ祭 (*Śrāuta-karman*, 天啓祭) であつて、その挙行には多数 (四名ないし十六名) の祭司が必要である。その祭の一齣がここに述べられる。

ここではホトリ祭司 (*hotṛ*, 『リツ・ヴェーダ』を司るバラモン) による念誦 (*japa*) の後、アドフヴァルニ祭司 (*adhvaryu*, 『ヤシユル・ヴェーダ』を司るバラモン) を招喚して (呼び招いて *āhva*, 招喚 *āhava*)、沈黙讃歌 (*tusṇīṣṇasā*)

を低声で唱える。次に前唱句 (puroc, または勸請句 nivid) を高声に唱え、次に讃歌 (stika) を唱える。この間の式次第に関連する記述は、祭式の過程を男の射精 (受胎)、胎児の発育、出産、生存になぞらえている。いまその前後の個所を和訳で示してみよう。

『(ホー)トリ祭官はアドフヴァルユ祭官を』招喚してから、沈黙讃歌を唱える。そこで注がれた精子は変化生長す (vikaroti)。まことに射 (siti) は最初にあり、それから変化生長 (vikriti) がある。(一)

低声に沈黙讃歌を唱える。まことに精子の射出は低声で「行われる」ように。(二)

秘やかなように沈黙讃歌を唱える。まことに秘やかなように、諸の精子は変化生長する。(三)

六句の沈黙讃歌を唱える。まことに人 (puns) は六種 (胴と頭と両手両足) より成り、六つの部分がある。(四) まことに自己 (atman) をその六種より成り六つの部分あるものに変化生長させる (vikaroti)。(四)

沈黙讃歌を唱えてから、前唱句 (puroc) を唱える。そのように変化生長した精子を生む (prajanayati)。まことに変化生長 (vikriti) が最初にあつて、それから出生 (jati) がある。(五)

声高く前唱句を唱える。そこでまさに声高にこれを生む。(六)

十二句の前唱句を唱える。まことに「一」年は十二箇月である。年はかの造物主 (Prajapati) である。それはこの一切を生む者である。この一切を生む者こそは、その子孫とともに家畜とともに生殖のために生む。(七)

このように知るものは、子孫と家畜とともに、生まれる (prajayate)。(八)

ジャータヴェーダス (Jatavedas, 火) を標識とするジャータヴェーダスへの前唱句を唱える。(九)

そのとき、およそ第三の「ソーマ」圧搾 (savana) こそ、ジャータヴェーダスの住処である。するとなぜ早朝の「ソーマ」圧搾において、ジャータヴェーダスへの前唱句を唱えるのかと。「彼等は」言う。(一〇)

ジャータヴェーダスはまことに息 (prāṇa, 生氣) である。何となればそれ (息) は生まれたものども (生類) を知る (jātanam veda) からである。生類がどれだけあっても、それ (息) が知るかぎりそれら (生類) は存在する。しかし (息が) 知らないものは、どうして存在するのであろうか。まことに誰でもアーシヤ (Ārya) (讃歌) にあつて、自我 (自己) の形成 (準備推進, āma-sanskṛti) を知るならば、「彼には」それはよく知られている。

(11) 『Ait. Br. 2. 39. 1—11』

この「自我 (自己) の形成」(āma-sanskṛti) を、ベートリンクとロートの辞書は Selbstbildung, キースは making of the self と訳してゐる。ともに、「自己の形成」と解したのである。しかし、その形成が未来のことに属しているならば、むしろ、用意、準備推進の意味と考えられよう。そしてここでは文脈上、「自我 (自己) を形成 (準備推進) すること」であろう (なお「自我の浄化」と解する余地もあるかもしれないが、単なる浄化ではないことが、以下の文脈の考察によって明らかになるであろう)。右の最後の個所について、後世の註釈家サーヤナ (Śāyana, 十四世紀) は

『このように、上述の仕方では、誰でも、祭主 (yajamana) が、アーシヤ讃歌読誦 (Ārya-sastra) において、再生を本質とする (punar-jānma-svarūpa) 形成 (sanskṛti, 準備推進) を知るならば、その祭主には、それはよく知られ、正しい知が生じている』

と説明している。「このように」といふのは、この祭式の次第と、それが人間の受胎 (射精)・胎児の發育、出産 (誕生)、生存を暗示し寓意するといふことを指すのであろう。祭りは性交 (mithuna) あるいは生殖作用と内面的に結びつけられている、と湯田豊氏は指摘しているが、ここでも同様の趣旨がみとめられよう。⁽¹⁶⁾「自我の形成 (準備推進)」をサーヤナは「再生を本質とする形成 (準備推進, punarjānma-svarūpa sanskṛti)」と呼ぶ。

サーヤナがいう再生とは、何であらうか。人が死後に転生し再生することを意味しているであらうか。その場合は

靈魂が死後にも存続して、新しい身体に結合する。この場合には、死者の靈魂が、他の男性の精子とともに母胎に宿ることが想源されることになる。男の精子が妻の体内で受精し子が生まれる、ということは、たしかに自我の延長と考えられたようであるが、⁽¹⁸⁾これは生殖ではあっても、輪廻とならない。輪廻転生の場合には、この受精の際に死者の靈魂が入ってきて、胎児に乗り移ることが予想される。しかし、そういう輪廻の觀念が明確になるのは、ブラーフマナより後の時代である。初期の古ウパニシヤドにおいて輪廻の觀念が漸くわずかに見られ、⁽¹⁹⁾仏教以後において一般的に認められ、後では各学派において、輪廻のしくみが考察されるのである。

しかし、このブラーフマナの右の個所では、再生について、どのような觀念を予想しているのであろうか。これまで見たと脈は、祭式の過程は、射精・受精・出生になぞらえられている。この「自我の形成(準備推進)」が、自分の息子の誕生ないし生長を意味しているとすれば、生殖・遺伝を通して自我の延長と發展を願うことにならう。しかし、そうではあるまい。実はこの祭式そのものが、祭主がその祭式によって幸運を得、永遠の生命を得ることを意図していると考えられる。その点は後の方で祭主が、「福運を生ぜしめ、福運を形成(準備推進)する」(Ait. Br. 2. 40. 8)、「不死より成るものとなって、諸神格にいたる(合一する)」(Ait. Br. 2. 40. 9)と述べられているのである。

続いてこの祭式では、『リグ・ヴェーダ』(RV 3. 13)から取り出された讃歌(ṛc)を唱える。この場合にも、一々の語句に身心の機能を結びつけて、その讃歌を唱えることによって、身心の機能が生じ形成(準備推進)される、と示すのである。

『前だ汝等の神マグニダ』(RV 3. 13. 1a)と唱える。まじこと息(prāṇa, 生氣, 呼吸)は前に、(pra)ある。何となれば、これら一切の有類(bhūta)は息に順って行くからだ。そこで、まじこと息(生氣)のみを生ぜしめ(sambhā-

vayati) 息(生氣)を形成する (samskurute, 準備推進¹⁶⁾)』 (Ait. Br. 2. 40. 1)
 右についてサーヤナはこう説明している。

『⁽²⁰⁾何となれば、何故かという、一切のこれらの有類 (bhūtāni, pl.) ≡ 個我の類 (jīva-jātāni, pl.) は、息(生氣)に順って行く。息は最初に行き、それに順って後に身体 (deha) が行く。息の活動の後に身体が動くからである。そこで、そのようであると、前に、という語と結びついた讃歌を唱えることによつて、息(生氣)を生ぜしめる (sambhāvayati) ≡ 生ぜしめられ供養されたもの (pujita) とする。この供養 (puja) によつて息が形成(準備推進)される (samskṛta) と、自らの機能が、この (svavyāpāra-samartha) となる。』

以下、同ブラーフマナの本文は、同様に讃歌の語句と身心の機能とを結びつけて、次のように述べている。

『輝き⁽²¹⁾れま⁽²²⁾で⁽²³⁾にな⁽²⁴⁾い⁽²⁵⁾もの⁽²⁶⁾を』 (RV 3. 13. 5) と唱える。ま⁽²⁷⁾とに⁽²⁸⁾意 (manas) は輝いている。なぜなら意の前には何物もないからだ。そこで意のみを生ぜしめる。意を形成(準備推進)する。(二)

〈それは我々の享受 (viti) のために諸の保護 (sarmāṇi, pl.) を〉 (RV 3. 13. 4) と唱える。ま⁽²⁹⁾とに⁽³⁰⁾語 (va) は保護である。ゆえに語をもつてま⁽³¹⁾ねて⁽³²⁾語る者 (anuvadant) に「私は」彼に保護有るものを与えた⁽³³⁾』という。そこで語をのみ生ぜしめる。語を形成(準備推進)する。(三)

〈願わ⁽³⁴⁾くは、梵(真言)よ、我々を護れ⁽³⁵⁾〉 (RV 3. 13. 6) と唱える。ま⁽³⁶⁾とに⁽³⁷⁾耳は梵である。なぜなら耳によつて梵(真言)を聞くからだ。耳に梵は安立している。そこで耳のみを生ぜしめる。耳を形成(準備推進)する。(四)
 〈それはこれらを制するもの (yantri) 賢者〉 (RV 3. 13. 3) と唱える。ま⁽³⁸⁾とに⁽³⁹⁾吸気 (āpana, 下気) は抑えるものである。なぜなら吸気によつてこの呼気 (prāna, 息) は抑えられて外に出ない。そこで吸気のみを生ぜしめる。

吸気を形成(準備推進)する。(五)

〈天地 (rodasi) はその者の天則 (真実) を有するもの (ritvan)〉 (RV 3.13.2) と唱える。まことに眼は天則 (真実) である。それゆえに相争う二人の中で、どちらか「私は直接に眼で見た」という者を (人々は) 信する。そこで眼のみを生ぜしめる。眼を形成 (準備推進) する。(六)

へきつと我々に授けよ。千 (の数) あり子孫あり繁榮ある財 (vasi) を (RV 3.13.7) と、最後の (讃歌) をもつて結ぶ。まことにアートマン (自己、自我) は総体 (samastā) であり、千 (の数) あり、子孫あり、繁榮がある。そこで総体たるアートマン (自我) を生ぜしめる。総体たるアートマン (自我) を形成 (準備推進) する。

(sanskurite)。 (七)』 (Ait. Br. 2.40.2—7)

以上の讃歌を唱えることによって、息 (呼吸)、意・語・耳・吸気 (下気)、眼そして最後に自我 (アートマン) を生ぜしめ、形成 (準備推進) する、という文脈である。身心の機能とそれを統合したアートマン (自我) の発生と形成とを、現在形で述べている。その自我の形成 (準備推進) とは何であろうか。現在形に注目するならば、祭主の自我がその場で形成 (準備推進) されることではなかなければなるまい。しかし、我々からすれば、祭主はすでに成人に達しているのであり、新たに生まれ形成されるまでもない。とすれば、形成される、というのは象徴的な意味であって、祭式を介して、自我が新たに生氣をとりもどし、一層健康になり元気に幸福になることを意味していると考えられよう。つまり形成するのは、将来に属するのであって、まさに準備推進するのである。自我の形成 (準備推進) に関連して「子孫があり、繁榮がある」ことを述べている。まさに祭主の繁榮がこの祭式において願われていると理解できよう。

右の最後の節には、自我を総体と見る見方があらわれている。サーヤナはこの第七節について、こう註釈している『およそ、財とは財産 (の意)。千 (の数) あり、千 (の数) をそなえた、子孫あり (tokavat) 子孫 (apatya) をそな

えた、繁榮ある、隆盛と結びついた「財」がある。そのような財産を我々に、きつと、まさに速かに与えよ。お火よ。授けよ。この最後の「讃歌」をもって、アージャヤ讃歌読誦を終わらせるがいい。

ここで総体すなわち上述の息（呼吸）・意・語等、一切の機能（根）をそなえたアートマン、（自我、自己）は、まさにプルシャ（男、人）であり、千の数をそなえた財産と結びつき、多くの子孫（apatya）を伴ない隆盛と結びついている、と言わんと欲せられた。これゆえに、その読誦（Gāthā）によって、そのようなプルシャ（男）そのものの発生（sambhavana）と形成（saṃskāra, 準備推進）がある。』

この自我（アートマン）とは、身心の機能の総体であり、その総体たる自我をば祭式（讃歌の読誦）によって生ぜしめ形成（準備推進）させる、という主旨である。祭式の諸行為が力となって、将来の自己（自我）を生ぜしめ形成し、準備推進させるのである。なお祭式による「自己の浄化」ということも考えられるかもしれないが、これまでの文脈は、「生ぜしめる（sambhāvayati）」という語と saṃskurute（形成する、準備推進する）という語が、近い意味であることを示している。「浄化する」という意味は、「生ぜしめる」という意味に近いとはいえない。やはり「自我（自己）の形成（または準備推進）であらう。

この読誦（sāstra）の儀式の終わりの方に祭文（yajña）が唱えられる。すなわち、次のように述べられる。

『祭文（yajña）をよじて祭る（yajati）。まことに祭文は供与（prati）である。まことに福ある幸運（punya lakṣmi, 福運）ひある。まことに福運を生ぜしめる（sambhāvayati）。福運を形成（準備推進）する（saṃskurute）。』(Ait.

Br. 2. 40. 8)

祭文については、その前 (Ait. Br. 2. 37. 18) に言及がある。それは

『ブダニよ。インダラとよめた数神のめ（dāśvas）の家』(RV 3. 25. 4)

という文言である。この祭文によって福運の将来が期待される。

続いて、このアージャ讃歌読誦の果が語られる。

『誰でもこのように知る者は、このように知りおわって、韻律より成り (chando-maya)、神格 (devata) より成り、梵より成り、(brahmana-maya) 不死より成るもの (amritamaya) となって、諸神格にいたる (apyeti, 合一する)。

(九)

まことに誰でもそこで、どのように韻律より成り、神格より成り、梵より成り、不死より成るものとなって、諸神格にいたるかを知る者、(その彼には)それはよく知られている。(一〇)』(Ait. Br. 2. 40. 9—10)

ここで、「知る」(jñ)という語が二度用いられている。まず最初の「知る」とは、その前にいう、この祭式の意味の知、この祭式による自我の発生と形成(準備推進)すなわち祭主の繁栄があることを知ることであろう。その知によって、自ら、「韻律より成るもの」となるなどの果がある。まず「韻律より成る」とは、ヴェーダの韻律より成ることであろうが、我々にはそのままでは理解できない。ヴェーダの讃歌をこの祭式に用い、それによって祭主の自我が形成(準備推進)される、という上来の趣旨を含めて、自らヴェーダの讃歌と一体となることであろうか。次に「神格より成る (devata-maya)」という。それはまさしく人の身心に神々が宿るといふ觀念の延長であり、これが祭式の実行によって確実になるといふ趣旨であろう。

「梵より成る」という梵は、この前の個所では、ヴェーダの真言を意味していた。そのヴェーダの真言をこの祭式に用いることによって、自我が形成され、準備推進される。梵はヴェーダの真言であるにしても、それは神秘力、不可思議力をそなえた真言であり、あるいはそういう不可思議力そのものでもあろう。⁽²⁴⁾ 次の「不死より成る」は「甘露より成る」とも訳されようが、我々には「不死となる」という方がわかりやすい。自分が「甘露(飲料)より成る」

というような意味では、理解できないからである。

最後に「諸神格にいたる」とは、自己が唯一の神格に合一することではない。複数の神格にいたるといのは、自己がその構成要素（自心の諸要素）に分かれ、それぞれが神格と合一する、ということの意味しているのであろう。身心の諸要素がそれぞれに分かれて各々神格に合一する、というのであれば、死後に身心の要素が自然界の要素に帰することを予想していることになる。しかし身心の要素がバラバラになって自然に帰って死んでしまうのではなくて、神々の世界（天界）において、自己を回復することが、予想され願われていたのである。この個所についてサーヤナは次のように註釈している。

『知⁽²⁵⁾ (vedana) を先とする実践者 (anusūhātī) はガーヤトリー等の韻律を本質とし (gāyatrī-ādīchandaḥ-svarūpa) 火 (yami) 等の神格を本質とし (devatā-svarūpa) 讃歌 (śloka) 等のヴェーダを本質とし、死を離れ (marāṇa-tahita) 解脱を本質とするもの (moka-svarūpa) となって、一切世界 (jaga) と一つとなって (ki-ktya) 一切の神格を得る (prāpnoti) 』

右に「死を離れ、解脱を本質とするものとなる」という。「解脱を本質とするもの」とは、「解脱の本質を有するもの」、結局は、解脱を得るものを意味するであろう。これは祭式の知とその実践によって、不死となり、解脱を得るという解釈である。その境地は、「一切の神格を得る」というのであって、唯一神との合一ではない。けれども、「一切の神格」というから、一切との合一が意味されることになる。この一切を統合する唯一者を明確に表す、ということは、このブラーフマナでは、未だ意識されていない。また解脱という考え方も、このブラーフマナでは未だ明確ではない。しかし、「死を離れる」ことは、願われていたのである。

最後 (Ati. Br. 2. 40. 10) は、結局、その前の内容の繰返しである。そこでは、これまでとは反対に、いかにして、

韻律より成り、乃至、諸神格にいたるか、を知る者には、そのことはよく知られている、というもので、これについてサーヤナは「果は正しいという意味である」とつけ加えている。

この後に

『以上は自我（個体）に関する。次は神格に関する (ity adhyātman atha-adhidivātam)』(Ati. Br. 2. 40. 11)

といって、この節を終え、次の節に続く。自我すなわち個体の身心の諸要素を宇宙の諸要素たる神格との相関々係において見ることも、ブラーフマナにおける、特徴的な観念である。これは、小宇宙（個体）と大宇宙との相関々係を示すものと説明されることがある。ここでは、自我（個体）と神格（宇宙）とは、祭式によって媒介される。「諸神格にいたる」ということが、一々祭式の要素（讃歌等）によって示される。祭式によって宇宙||自然の要素たる神格を秩序づけるとともに、自らそれら神格にいたることが繰返し説かれる。

『六句の沈黙讃歌を唱える。まことに季節は六つある。諸の季節のみをそこで秩序づける (kalpayati)。諸の季節にいたる。(一)』

十二句の前唱句を唱える。まことに月は十二ある。諸の月のみをそこで秩序づける。諸の月にいたる。(二)

〈前に汝等の神アグニに〉(RV 3.13.1a)と唱える。まことに空^{yo}(anariksa)は前だ (pra) ある。何となれば、これら一切の有類は空に順って行くからだ。そこで空のみを秩序づけ、空にいたる。(三)

〈輝きこれまでにないものを〉(RV 3.13.6)と唱える。およそ熱するもの(太陽)は、まことにそれは輝いている。なぜなら、これよりも前なるものは何物もないからだ。そこでこれのみを秩序づける。これにいたる。(四)

〈それは我々の享受のために諸の保護を〉(RV 3.13.4)と唱える。まことに火は保護^{nyā}であり、食物等を授ける。そこで火のみを秩序づける。火にいたる。(五)

〈願わくは、梵よ、我々を護れ〉(RV 3.13.6)と唱える。まことに月(candramas)は梵である。そこで月のみを秩序づける。月にいたる。(六)

〈それはこれらを抑えるもの、賢者〉(RV 3.13.3)と唱える。なぜなら、風によって抑えられてこの空は一緒にならない。そこで風のみを秩序づける。風にいたる。(七)

〈天地はその者の天則(真実)を有する〉(RV 3.13.2)と唱える。天地(rodasi)とは天(dyu)と地(pṛthivī)とである。そこで天と地とのみを秩序づける。天と地にいたる。(八)

〈きつと我々に授けよ。千〔の数〕あり子孫あり繁栄ある財を〉(RV 3.13.7)と、最後の「讃歌」をもって結ぶまことに歳(samyatsara)は総体(samasta)であり、千〔の数〕あり子孫あり繁栄を有する。そこで総体たる歳のみを秩序づける。総体たる歳にいたる。(九)

祭文をもって祭る。まことに祭文は雨であり、まさに電光である。何となれば、ここで電光は雨、食物等を授ける。そこで電光のみを秩序づける。電光にいたる。(一〇)

彼はこのように知りおわって、これより成り、神格より成るものとなる。なる。(一一)』(Ait. Br. 2.41.1-11) これをもつてこの章(第一〇章 Adhyaya・第二篇第五章)、そしてこの篇(第二篇 Pañcika)が終わる。そして次の章(篇)から、ブラウガ讃歌詠誦(Pra-uga śastra)の記述にうつる。

祭式(讃歌詠誦)の二つ二つの過程によって、自然界の諸要素や空間、時間を秩序づける。こら自然界の要素(太陽、月、風、天・地、雨、電光)、空間(空)、時間(季節、月、歳)もまた神格である。祭式によって神格(＝自然)を秩序づけるとともに、自らそれら神格にいたる。そして自ら神格より成るものとなる、という。神界すなわち大自然界における自己の回復(自我の形成、準備推進)ということになる。

アーシヤ讚歌読誦の章は、同じく『リグ・ヴェーダ』に所屬する『カウシータキ・ブラーフマナ』(Kausitaki-Brāhmanā=Sāhkhayana-Br.) (Adhyāya 14.1-3) にもより簡単に記されている。その初めの方に、この讚歌読誦の効用についてふれている。

『まこと(27)にアーシヤ〔讚歌読誦〕によつて、神々は一切の欲望をかも得た (Kāman ajayan)。一切の不死性 (amrtatva) を〔かも得た〕。まことにそのよつに、(まこと)に祭主 (yajamana) は、まことにアーシヤ〔讚歌読誦〕によつて一切の欲望をかも得、一切の不死性を〔かも得る〕』(Kausitaki-Br. 14.1.2-3)

と述べている。そして以下にも、祭主の身心と諸の事物や神格等との一致の觀念が見られる。しかし祭式を介して自我をどのように形成し、準備推進させるか、という点は明確でない。しかし祭式の効用、あるいは目的については、より明確に述べている。

『まこと(28)にアーシヤ〔讚歌読誦〕を唱えてから、ブラウガ〔讚歌読誦〕を唱える。まことにアーシヤは祭主の自我 (ātman) または身体 (deha) である。ブラウガは諸生氣 (prāṇa, 機能) である。そこで、アーシヤを唱えてからブラウガを唱える」と、『諸生氣をこそ、(まこと)で祭主に与える (dadati)』。この世界における全き寿命を得るために (sarvāyutvāya)、『あ(まこと)の世〕において不死となるために (amrtatvāya)』。まことに、(まこと)のように祭主は、この世界においてすべての寿命 (āyus) を全うして(まこと)から、天なる世界 (天界) において (svarga loka)、『不死性 (amrtatva) ・ 不滅性 (akṛiti) を得る。』(Kausitaki-Br. 14.5.1-5)

いわば、この世における長寿と、あの世すなわち天界における永遠の生命が、これらの讚歌読誦によつて期待されているのである。祭官たちは祭主のために祭祀をとり行なうのであるが、とくに

『祭官 (rtvij) たちが形成 (準備推進) するのは、まことに祭主の天上の自我 (daiya ātman) である』(Kausitaki-Br.

3. 10. 19)
とも明言されているのである。

三 『アイトレーヤ・ブラーフマナ』のシルパ讃歌読誦の例(1)

『アイトレーヤ・ブラーフマナ』第六篇 (Pāṭicā) にも、ソーマ祭に唱える讃歌読誦の記述があり、その第五章 (adhyaṅga, 6. 27—36) は、シルパ (śilpa) 讃歌読誦 (sastṛa) について述べている。ここにも、祭式による自我の形成 (準備推進) (āma-samskṛti; *Ait. Br.* 6. 27. 5) が説かれている。シルパは工芸の意であるが、ここでは幾つかの讃歌の総称のように考えられている。そしてそれらを唱えるのは、先に見た讃歌読誦と同様に、まずホトリ祭司(勸誦官)であるが、この場合には続いてその助手をとめる祭司たち (hoṭṛaka とらう) が関与する。各節における祭司と讃歌の関係を、キースがまとめた内容目次と英訳と註記を参照して掲げると、次のようである。

- Ait. Br.* 6. 27 勸誦官 (Hoṭṛ) の Nābhānediṣṭha 讃歌 (RV 10. 61) と
Narāsaṃsa 讃歌 (RV 10. 62)
28 宣誦者 (Maitrāvaruṇa) の Vālakṣhīyā 讃歌 (RV 8. 49—56, *Āśvalāyana-śrauta-sūtra* 8. 2. 5f.)
29 次祈禱者 (Brāhmaṇāccharisīn) の Sukṛti 讃歌 (RV 10. 131) と Vṛśākapi 讃歌 (RV 10. 86)
30 請者 (Achāvāka) の Evayāmarut 讃歌 (RV 5. 87)
32—36 (次祈禱者の) Kuntāpa 讃歌⁽⁸⁹⁾ (AV 20. 127—136)
36 Dadhikṛā 讃歌 (AV 20. 137. 3, RV 4. 39. 6)

Pavamani (マーン) 讃歌 (RV 9. 101. 4—6)

Aindrābārhaspatya trca (インドゥラトリンヌスパチ) に関する三つの讃歌 (RV 8. 96. 13—15, AV 20. 137. 7—8)

以下にそのシルパ讃歌読誦に関する記述を最初の方から見て行こう。

『シルパ (諸讃歌) を唱える。 (一)

神〔々〕のシルパ (工芸) である。まさしくこれら工芸の模倣として、この世における工芸が理解される。象 (の置物) ・杯・衣・黄金・騾馬の車が工芸である。 (二)

誰でもこのように知る者には、まことに工芸が理解される。 (三)

およそ諸のシルパ (讃歌) を。 (四)

まことに諸のシルパ (讃歌) は、自我の形成 (準備推進) 力 (ātma-sanskṛti) である。キリトジ、これらによつて祭主は韻律より成る (chandomaya) 自我を形成 (準備推進) する (ātmānaṃ sanṣkṛute)。 (五)』 (Ati. Br. 6. 27. 1—5) ます、以上はシルパ讃歌読誦の要点を示すものであらう。シルパとは、工芸、工作、技術、美術を意味する。その工芸の意味を保存しつつ、一連の特定の讃歌読誦の名称となっている。

いまサーヤナの註釈を見てみよう。サーヤナは右の第二節について、こういう。

『またシルパ (工芸) という語は、驚へんき (すばらしい) ことを作る仕事 (āscarīya-kāra karma) をいう。そして、⁽³²⁾

そのシルパ (工芸) は神の工芸 (deva-silpa) と人間の工芸 (bhānuṣa-silpa) との二種である。およそ、ナーン、ハーネーデーシニユタ、(Nāhānedīṣṭha 讃歌) 等のシルパ (讃歌読誦) は、神々が喜ば困であるから (priti-heturvat) 『神〔々〕の工芸』といわれる。『まさしくこれら』神〔々〕の『工芸に模倣として (anukṛtin)』同様の本質のもの (sadrī-sārūpa) として、『この』人の『世における工芸が理解される』『了解される。』象 (の置物)』などによつて、その

同じものが例示される。世間において工芸家 (silpīn)・職人 (karma-kāra) たちは、粘土や木材などをもって、象と同じような形 (ākāra) を作る (nirmitate)。同様に他の工芸家たちによって《杯》、鏡等が作られ、他の「工芸家」たちによって種々なる《衣》が作られ、他の「工芸家」たちによって黄金製の腕輪や冠などが作られ、また他の「工芸家」たちによって《騾馬の車》が作られる。牝の驢馬 (gārdabhi) (の胎) において馬 (の種) から生まれたのが、騾馬の種 (asvatara-jāt) であり、それに繋かれる車が、騾馬の車 (asvatari-ratha) である。

そこで、この一切が我々によって理解される人間の工芸であるとして、ナーバ・ハーネーディシュエタハ等のシルパ「讚歌読誦」は、驚くべき(すばらしい)ものを作る、と決定すべきである。』

これは、まさに神々の工芸たるシルパ讚歌読誦と、人間の諸の工芸、技芸を同一視するもので、しかも前者に重点をおいて、後者をば前者の模倣と見做している。この解釈は原典 (Ati. Br. 6) の趣旨に沿うものである。

右の第四節 (yad eva śilpāni 3) はそのままでは意味をなさない。キースは「これらの工芸(讚歌読誦)については (As to these 'works of arts' (asuras)) として、次節に続けている。⁽³³⁾しかし、おそらくは、直前にある前節の最後「誰でもこのように知る者 (ya evam veda)」につながる文脈であろう。これについて、サーヤナはこう説明する。

『⁽³⁴⁾アムナーシカ鼻音 (◌ṅ) を伴うブルタ長音 (sānāsika-pīṭa) によって、諸シルパが尊重せらるべきこと (pūj-yata) を示す。(中略) なぜなら、ナーバ・ハーネーディシュエタハ等はシルパ (工芸) の語によって示されるものだから、それゆえに黄金の飾りなどのように尊重されるべきである、という意味である。』

ここでは文脈については、何も述べていないが、「この尊ぶべきシルパ讚歌をこのように知る者には、この世における諸の工芸が理解され会得される」という趣旨であろう。祭式に唱えるシルパ讚歌を知ることとは、とりもなおさず世間一般の工芸、技術を会得することに通ずる、という考え方を示すのであろう。

第五節について、サーヤナはこう説明する。

『これから説かれようとするナーバ・ハーネーディシュタハ等語のシルバ〔讃歌〕は、自我の形成〔準備推進〕力、(ama-sanskṛti) すなわち個我(生命)としての自我(jivātmā)の形成〔準備推進〕力の諸原因(sanskāra-kāraṇāni)である。それゆえに、これら〔シルバ讃歌読誦〕によって、祭主は個我としての自我を、韻律より成るもの〔となし〕、ヴェーダより成るものとなる(veda-maya)ように、形成〔準備推進〕する(samskṛtite)。』
つまり、神の工芸たるシルバ讃歌の読誦は、それを依頼した祭主(バラモン祭官に対する施主)が、来たるべき自我(自己)を形成し準備推進する力の原因であるというのである。このサーヤナの解釈は原典の趣旨をよくとらえているようである。

sanskṛti (形成すること) 準備推進すること は、ここでは形成力、準備推進力と解されるのである。

次いでシルバ讃歌の細部について、述べられる。まずホートリ(勸請官)の唱えるナーバ・ハーネーディシュタハ讃歌の読誦について述べられる。

『ナーバ・ハーネーディシュタハ〔讃歌〕を唱える。(六)

まことにナーバ・ハーネーディシュタハは精子(tejas, 精液)である。そこで精子を注ぐ。(七)

〔神格は〕説明されずにそれを唱える。まことに精子は説明されずに秘所たる胎に注がれる。(八)

彼は精子との混合(śoto-miśra)になる。《地と一緒にになって精子を注いだ》と云って、精子の生長のただけに(reṭah-samiddhyā eva)〔なる〕。(九)』(Ait. Br. 6. 27. 6—9)

先にシルバ讃歌読誦(祭事行為)は、自我を形成(準備推進)する力である、といったが、ここで、祭式によってど

のようにして自我（自己、自身）の形成（準備推進）が行われるかを、細部にわたって示すのである。

ここでもアーシヤ讃歌読誦におけると同様に、まず祭式は生殖活動になぞらえられ、その最初の讃歌読誦は性交における射精と同視されている。

祭式の実行によって、来たるべき（この世とあの世における）自己の存在を確かなものにする。自我の形成（準備推進）を意図するわけである。そして、その形成の過程とは、まさに射精、受胎にはじまる生命（個体）の誕生の過程に擬せられる。そして祭式の部分をなす、個々の動作やきまりが、一々生命の誕生、個体の生成の一齣ひとまじにあてはめられる。以下、このブラーフマナにおいて意味されている祭事と個体の生成との関係を箇条書きに示してみよう。

Nābhānedīṣṭha 讃歌＝精子 (retas) (Ati. Br. 6. 27. 7)

Nārāṣansa 讃歌＝語 (6. 27. 10)

Valakhilya 讃歌＝諸生氣 (prāṇāḥ, 息) や心身の機能 (6. 28. 1)

Bṛhati 韻律＝身体、胴体 (ātman) (6. 28. 7)

Satobṛhati 韻律＝諸生氣 (6. 28. 7)

Bṛhati 韻律＝自我 (ātman) (6. 28. 8)

Satobṛhati 韻律＝家畜 (paśu) (6. 28. 8)

Sukṛiti 讃歌＝神の胎 (deva-yoni)°。その祭から神の胎に祭主を生む (6. 29. 1)

Vṛśākapi 讃歌＝自我、胴体 (ātman) (6. 29. 2)

○音挿入 (vyūhka)＝食物 (6. 29. 3)

Pankti 韻律 (pankta)＝毛、皮、肉、骨、髓。祭主を形成（準備）する (6. 29. 4)

Evayamarut 讃歌 || 基礎 (pratiṣṭhā) (6. 30. 1)

○音挿入 || 食物 (6. 30. 2)

jagati 韻律か atijagati 韻律 (jagata, atijagata) || 1) の一切 (sarvam idam) (6. 30. 3)

Marut 諸神 || 水 (āpah) / 水 || 食物 (anna) (6. 30. 4)

以上の諸の讃歌の読誦によって、祭主を神の胎に生み、祭主を形成(準備推進)する、という趣旨が述べられる。讃歌読誦など祭事行為が力となって、祭主を神の世界(天界)に生まれさせ、自己を回復させる、と理解される。この限りではこの祭祀は、祭主が死後に天界(神界)に生まれることを目的としている。次のようにも説かれている。

『まこと⁽³⁷⁾に唱えている神々(devās)と諸聖仙(ṛṣyas)とは、天界(svarge loka)に行く。まことにこのように、こゝで祭主たちはただ唱えつつ天界に行く。』(Ait. Br. 6. 32. 4)

なお先に形成(samskṛti)は将来に属するから、用意、準備推進である、と考えてきた。しかし、一緒にする、という意味をこの語は含んでいる。そしてこの形成は一挙に出来るのではないことは、次のように示されている。

『まこと⁽³⁸⁾に祭主を、この一切の供犠の祭式(yajñakṛatu)によって、形成(準備推進)する(samskṛvanti)。彼(祭

主)はちようと(母)胎内における胎児(garbhā)のように、このように発生して横たわるが、ただ一度だけで最初に一切(全身)が発生するわけではない。発生する(人||胎児)の部分が一つ一つ発生するのである。』(Ait. Br.

6. 31. 2)

四 　　むすび

以上来てきたこのブラーフマナの人間観（身心観）は、要するに次のようになるであろう。人間は射精、受胎、誕生等の過程を経て形成される存在であり、その身心は順次、徐々に形成される。その過程に祭祀の過程がちょうど対応し、身心の各部分は神々（＝自然の要素）と対応する。その祭祀の目的とするところは、欲望を満たし、この世で寿命を全うし、死後に天界において不死となることである（*Kausitaki-Br.* 14.1.3:15.5.5）。祭祀の諸過程（讃歌誦誦等は、祭主の自我（自己、身）を新たに形成（準備推進）する力となる。その自我を形成（準備推進）すること（*ātma-saṅskṛti*）は祭祀の諸の過程によって徐々に行われるが、シルパ讃歌の誦誦は自我を形成（準備推進）する力（*ātma-saṅskṛti*）でもある（*Ait. Br.* 6.27.5）。この *sanskṛti* を註釈家サーヤナは *sanskāra*（形成力、準備推進力）と置きかえている。

なお以上において考察した二例は、歴大なブラーフマナ文献のごく一部であり、*sanskṛti* という語も多く見られるわけではない。しかし、他においても動詞形 *saṅs-kṛ* はよく用いられ、祭式によって自我（自力）を形成する。準備推進するという文脈において見られることは、よく知られている。風間氏が指摘している『シャタパタハ・ブラーフマナ』(*Satapatha-Brahmana*=SBr. A. Weber's ed.)の二、三のわかりやすい例にふれてみよう。

『これら（祭官（*ṛtvij*）たぎ）は彼（祭主）の別の自我を形成（準備推進）する（*ānānam saṅskṛyanti*）——これ（自我）を讃歌より成り、祭詞より成り、歌詠より成り、供物（*ahuti*）より成るものに〔形成（準備推進）する〕。それは彼のあの世における自我となる。』(*Satapatha-Br.* SBr. 4.3.4.5: p. 374, 1-2)

『そこで〔彼等は〕言う。「自我を祭るもの (ama-yajin) と神を祭るもの (deva-yajin) とでは〔どちらが〕よいかと。自我を祭る〔方がよい〕』と言うがよい。まことに自我を祭るものは、「この私の肢体はこれ(祭祀)によって形成(準備推進)される (sanskriyate)。この私の肢体は与えられる (upadhiyate)」と知っているからだ。彼(祭主)はたとえは蛇が脱皮するように、この死すべき罪ある身を脱して、讃歌より成り、祭詞より成り、歌詠より成り、供物より成るもの〔となつて〕、天界にいたる (svargam lokam abhisambhavati)』(SBr. 11.2.6.13; p. 842.17-20)

『自然に孔のあいた〔石〕を含む〔祭火壇の〕三つの層 (citi) は、まさにこれら諸世界であり、第四〔層〕は祭主第五〔層〕は諸の欲するもの (kama) である。〔私はこの祭祀によつて〕これら諸世界と自我 (自己) とあらゆる欲するものを形成(準備推進)する (sanskurve)』とだけ知るがよい』(SBr. 10.4.5.3, p. 792.1-2)

解説するまでもなく、前述の趣旨がここにも認められる。そしてこのような観念を背景とする sanskriti, samis vkt の意味するものが、原始仏教の saṅkhāra (saṅskāra, 行、勢力、身心の勢力) の概念に通ずる、といふことが理解できるのであらう。

他方、このようなブラーフマナの人間観と原始仏教のそれとは、非常に違うことも確かである。人間の身心が神々(同時に自然界の要素)に呼応し、両者の関係が祭祀に媒介されて、強化され確認される、という古来の観念を、原始仏教は払拭している。原始仏教は呪法や祭祀に言及しているが、そのような祭祀の効果や価値を認めたとは考えられない。

また身心に宿る神の観念をも仏教は排除しようとした。仏は魔 (māra) を降して仏となったと伝えられるが、この魔は身心に宿る神であり、心にしのび寄る魔神である。別に指摘したように、『スッタ・ニパータ』(Sutta-nipāta 436-438) に出てくる魔の軍勢の中に含まれる欲望 (kāma)、飢・渴、睡気、名譽などは、ウエーダ文獻 (AV. 11.8.27;

Att. Up. 1. 2. 5 ecl.) では神格であったのである。⁽⁹⁾

以上のように見てくると、原始仏教は多分にブラーフマナの人間観・世界観を前提にしつつ、新しい立場を示して「なる」ということにはなるであらう。

註

- (1) 筆者は「諸行考—原始仏教の身心観—」を用意した。それは四回にわたって『仏教研究』に掲載される。その(一)は同第16号(昭和六二年、五一—九四ページ)、(二)は同第17号(昭和六三年、四七—八七ページ)、(三)は同第18号(平成元年、四三—七〇ページ)、(四)は同第19号(平成二年)に掲載予定。
- (2) M. I. p. 296. 拙稿「諸行考(一)」七六ページ。
- (3) J. ゴンダ『インド思想史』(鑑淳訳、富山房、五六年)第一章。
Jan Gonda, *Die Religionen Indiens I Veda und älterer Hinduismus*, Stuttgart 1960, 44 Macht (Mächte, pp. 26ff., 42), Kraft (Kräfte, p. 42), Potenz (Potenzen, p. 29) という語を用いている。また
J. Gonda, *Some observations on the relations between "Gods" and "powers" in the Veda, A propos of the phrase sāmuh śahasah*, 'S-Gravenhage 1957.
- Karel Werner, *Man, Gods and Powers in the Vedic Outlook*, JRAS 1982 No. 1 pp. 14—24 参照。
- (4) これらの点は「古代インドの身心観と仏教」(『南都仏教』第五一号、昭和五八年二月、二五—四二ページ)および「インド思想史における心の発見—仏教興起前後における転換—」(『東北大学日本文化研究所研究報告』第二二集、昭和六一年三月、六九—九二ページ)、同(下)(同第三集、昭和六二年一月、四七—六四ページ)において扱われた。
- (5) ウパニシャドにおけるアートマン観については、以上のはか拙著『サートンクヤ哲学研究—インド哲学における自我観—』(昭和五三年、春秋社)第一章第一節参照。なお本稿で用いる略号もこの拙著に準じている。
- (6) 原始経典は、論者(外道)の主張する死後にまで存続する靈魂としての我 (ātman || ātman) を批判し、そのような私の有無については判断を控えながら、それら諸説の根拠を知悉し、それを超越した態度を示している。詳しくは拙稿「古ウパニシャドのアートマン(我)と原始仏教—光の表象と自洲自帰依をめぐる—」(『文化』第三六巻第一・二

号、昭和四七年八月、一四三—一八四ページ)。また前掲拙著第八章第三節参照。

(7) 『仏教研究の歴史』(平川彰訳、昭和四八年、春秋社)四〇ページ。

(8) Pandurang Vaman Kane, *History of Dharmasāstra (Ancient And Medieval Religions and Civil Law)* Vol. II, Part I 2nd ed., Poona 1974, pp. 188ff. (Chap. V. Sanskāras) 参照。

(9) 仏教では行 (saṅkhāra, 勢力、身心の勢力、行為への意思、内的衝動) を福行・非福行・不動行に分ける。この三行のうち *Vissuddhimagga*, PTS ed., p. 531 『清浄道論』『南伝』六四、一七八—一七九ページ) には

『また滅の道でなすのに供儀や不死のための苦行等に対しつ (yantāmaratapaḍāsu) 滅の道と想つて、苦の滅を求めて供儀や不死のための苦行等によつて三種の行 (saṅkhāra) を断つ』
と云う。この行は無明を縁とし、また、識の縁となる。

(10) 風間敏夫『Saṅkhāraを中心とする五蘊無我説の解明』(『宗教研究』第三六卷第四轉、一七五号、昭和三八年三月、五七一—七四ページ)。筆者は同ブライマンの解釈において風間論文に多く依存した。しかし同論文は原典の一々の行文の解釈に多少の誤りがある。また筆者の仏教の行の解釈も風間説と多少異なる。

(11) Th. Aufrecht, *Das Aitareya Brahmana*, Bonn 1879, New York 1975, pp. 57—58. *ĀnSS 32 Aitareyabrahmanam 1, pp. 276—279*. 著者 A. B. Keith, *Rigveda Brahmanas: The Aitareya and Kauṣītaki Brahmanas of the Rigveda*, HOS vol. 25, p. 162 参照。

(12) サーマナは註釈 (*ĀnSS 32. 1. p. 277²⁻¹⁴*) に云う *Āśvadāyana-srauta-sūtra* (5. 9. 11, *ĀnSS 81 p. 215*) の次の文を用いよう。

bhūr agnir jyotir, jyotir agnom,

indro jyotir, bhavo jyotir indrom

sūryo jyotir, jyotiḥ svah sūryom

これを三句または六句と数えよう。

(13) サーマナは

『サマと人とは六種で規定される。アーツマン (胸) と頭と四肢と手と足』 (*Taittirīya-saṃhitā* 5. 6. 9. 1 *ĀnSS 42. 7 p. 2482*

と云う文を引用してゐる (*AsSS* 32. 1. p. 277¹⁰⁹)

(14) 十一句は、その書の二・三四 (*AsSS* 32. 1. p. 261) に出ている。次の通り。

agnir deveddhaḥ (神に点火されたマツニ＝火)

agnir manviddhaḥ (マツに点火されたマツニ)

agnih susamid (マツに点火するマツニ)

hotā devavṛtaḥ (神の選ぶ勸請官)

hotā manvṛtaḥ (マツの選ぶ勸請官)

prāñir yajñānām (供儀の指導者)

rañir adhvareṇām (供物の御者)

atūrto hotā (越えられない勸請官)

tūrñir hayyavaj (渡る者、供物を支える者)

a devo devān vakṣad (神は神々をもちたらしめたまへ)

yakṣad agnir devān (マツニは神々を祭りたまへ)

so 'dhvareṇ karati jātavedāñ (それは供儀を行いたまへ。シャータヴエーダス＝火よ)

(15) *AsSS* 32. 1. p. 279.

(16) 湯田豊『インド哲学の諸問題』(昭和五三年、大東出版社)八九―九〇ページ。典拠となるのはこういう文である。

『*サマヒ*の「たうた」彼は、この性交から祭祀を生ずる』(evam eva eṣā etasman mithunād yajñam janayati, *Satapatha-Br.*

3. 4. 1. 22, p. 259¹¹⁰)

(17) 後の哲学学派においては輪廻する基体として、身心の機能から成る微細身を想定していることが多い。サーンクヤ派の微

細身 (*sūkṣma-śarīra, liṅga*) については前掲拙著一四二―一四四ページ参照。

(18) 松濤誠達「仏教が排除したもう一つの「輪廻説―父と息子との一致をめぐる―」『東洋学術研究』第二巻第一号、一

九八三年、六〇―七〇ページ。同「シュナハシエーパ説話の意味」『大正大学研究紀要』第六七輯、昭和五七年、一一―一八

ページ)は、父が子を得ることによって個人としての存在を永遠に継続させることによって不死が確立され得るという思想を

「相統説」とも呼んで、それを説明している。

意味が、排除されるとは思われな。むしろ故辻直四郎博士が、「ブラフマン」についてこれがリク・ヴェーダにおいて、「讃歌・祈禱に発現する詩的創作力」「真理を具現する讃歌・祈禱」の意味を含んだことは明らかで、この詩的創作の靈感が宇宙的創造の神秘力に通ずるところに「ブラフマン（中性）」がやがて根本原理の名となる契機が存したと思われる」（『リク・ヴェーダ讃歌』岩波文庫「三一四ページ」）

と要約したところを、この語の意味が、よく語られてくる如くである。

(25) *ĀṅSS* 32. 1. p. 283^{e-8}.

(26) *ĀṅSS* 32. 1. pp. 283—286 ; Th. Aufrecht, *Das Aitareya Brāhmana* p. 57.

(27) 原文 E. R. Sreekrishna Sarma, *Kausītaki-Brāhmana* 1. Text (*Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland* herausgegeben von W. Voigt, Supplement-band 9, 1) Wiesbaden 1968, p. 65^{r-2}, 英訳 A. B. Keith, *Rigveda Brāhmanas*, *HOS* 25 p. 423^{r-4}.

(28) E. R. S. Sarma, *Kausītaki-Brāhmana* 1 Text p. 67^{u-13}, A. B. Keith, *Rigveda Brāhmanas*, *HOS* 25, p. 425 (xiv 4). * [] 内はサントの刊本の本文ではないが、註記であるところのキーン (B. Lindner's ed 1887, *ĀṅSS* No. 65 Poona 1911) とあるところ。キーンの英訳とサントの刊本とは章節の分け方を異なっている。

(29) A. B. Keith, *Rigveda Brāhmanas*, *HOS* 25, Introduction pp. 10, 32—33 Translation pp. 279—288.

(30) このクンターム讃歌の語は、この語が出づるが、その註釈に示されてあり、また同じ『リク・ヴェーダ』所属の『カウシータキ・ブラーフマナ』(*Kausītaki-Br.* 30. 5—7, 英訳 *HOS* 25 pp. 526—527) に出づる。そしてそれは、この『ブイタ名』が、括弧内はキーンに従ってその所在を示す)

Ait. vi. 32 Nārāṣansi (*AV* 20. 127. 1—3)

Raihi (*AV* 20. 127. 4—6)

Pariksit (*AV* 20. 127. 7—10)

Kārayya (*AV* 20. 127. 11—14)

disān kīpti (Orderings of the quarters, *AV* 20. 128. 1—5)

Janakalpa (man-ordering (verses), *AV* 20. 128. 6—11)

Indragāthā (AV 20.128.12—16)

33 Aitāpralāpa (AV 20.129.1ff.)

Pravalhikā (riddle verses, AV 20.133.1—6)

Ājñāsanyā (AV 20.134.1—4)

Pratirādha (AV 20.135.1—3)

Ativāda (AV 20.135.4)

34—35 Devanītha (AV 20.135.6ff.)

36 Bhūtehad (AV 20.135.11—13)

Āhanasyā (AV 20.136.1—10)

*Dadhikrā (AV 20.137.3, RV 4.39.6)

Pavamāni [(the verses) to Soma the purifying, RV 9.101.4—6]

Andrābārhaspatya tṛca (a triplet to Indra and Bṛhaspati, RV 8.96.13—15, AV 20.137.7—9)
ムリノヱノ喉嚨 (*田式ノ) の三つノ體語ヲ『ムリノ』體語』(Kuntāpa-sūktāni, AV 20.127—136) 是體語ヲ
其ノ體語ヲ也。

(56) ĀnSS 32.2. pp.764—765, Th. Aufrecht. *Das Aitareya Brāhmaṇa* pp.177—178.

(57) ĀnSS 32.2. p.764¹⁰⁻¹⁸.

(58) A. B. Keith, *Rigveda Brahmanas*, HOS 25, p.280¹⁻².

(59) ĀnSS 32.2. p.764²³⁻²⁶.

(60) ĀnSS 32.2. p.765²⁻⁴.

(61) ĀnSS 32.2. p.765, Th. Aufrecht, *Das Aitareya Brāhmaṇa* pp.177—178.

(62) ĀnSS 32.2. p.780, Th. Aufrecht, *Das Aitareya Brāhmaṇa* p.180.

(63) ĀnSS 32.2. p.778, Th. Aufrecht, *Das Aitareya Brāhmaṇa* p.180.

(64) 風聞敏夫 'On the Conception of ātman in the Brāhmaṇa (『田式』1〇—11、昭和三十七年一月、pp.363—359)' 同
「トモトモトナニ於ルニ生ノ完成」(同1—11、昭和三十八年一月、pp.315—310)° 著者 ŚBr. 10.4.26 (p.786, ātmā samas

kriyāta) : 10. 2. 5. 1 (p. 771, ātmānaḥ saṃskṛute) : 8. 3. 4. 11 (p. 658², saṃskṛti) 等参照。

(40) 註(4)の最初の拙稿参照。

〔付記〕 本稿は註(1)にふれた拙稿とともに、昭和五八―五九年度の講義の資料にもとづいている。昭和六一年七月一五日脱稿。六二年一月一九日推敲。六四年一月三日再推敲加筆。その間、宗教研究編集部をわずらわしたことについて謝意を表す。
9。