

親鸞のメタファーと解釈

杉岡孝紀

はじめに

この度は、伝統ある大谷大学真宗学会にお招きいただきまして、誠にありがとうございます。龍谷大学の杉岡と申します。貴学会大会のこれまでのご講師は、私が日頃、尊敬申し上げている高名な先生ばかりで、私などでは力不足なのですが、今日は私の問題意識を含めて考えているところを少しお話させていただき、責任を果たしたいと思いません。ご紹介いただいたように、私の専門は真宗学ですが、現在は三年前に滋賀県大津市の瀬田キャンパスに設置されました農学部 of 植物生命科学科に所属しています。ここでは、私たちの（いのち）と直結する「食」とそれを支える「農」に関わる倫理的な課題について、仏教特に親鸞思想を基盤として考えるという講義、「食と農の倫理」という科目等を担当しています。

ところで、私が大学院生の頃、あれはどういう経緯であったのか分かりませんが、大谷大学の先生が龍大でも講義を担当されており、私は寺川俊昭先生の『教行証文類』の文献講読と幡谷明先生の『浄土論註』の特殊研究を拝聴させていただきました。ちなみに、私の恩師は『教行証文類』の文献学的な解釈研究、特に「行文類」の研究を中心に

なされた故岡亮二先生です。岡先生の行論（念仏論）は、本願寺派といえますか龍谷系の教学の中では、信楽峻磨先生の行信論と同じように、特異な学説として批判の対象となることが多く、「第十七願（諸仏称名之願）」とは善知識の行を象徴的に表象したものである」（『教行信証』『行巻』の研究、永田文昌堂、一九九六年）という岡先生の理解は、これは私たち門下生の責任でもありますが、今なお十分には理解されているとは言えません。そこで最初、藤嶽先生から講演のお話をいただいた際には、恩師のこの行論について、それを宗教哲学者の武内義範先生の行の理解、それはハイデガー晩年の「四和合の地域」という考え方に共鳴して提示された理解ですが、「第十七願に基づく真実行は諸仏のコーラスに参入する象徴的な行為である」（『親鸞と現代』、中公新書、一九七四年）という説との比較をしようと思つたのです。けれども、曾我先生以降、「教文類」「行文類」を「伝承の巻」と捉える立場のある大谷派の教学の中では、岡先生の「行文類」理解は決して特異な学説ではなく、すんなりと受容されるべき理解だと考え至りまして、今回は第十七願がもつ宗教的行為としての象徴性ではなく、五年前に出した拙著『親鸞の解釈と方法』（法藏館、二〇一二年）で取り挙げた（メタファー）とその解釈をめぐる問題を題目に掲げた次第です。

1. 真宗学とメタファー

それでは限られた時間ですので、早速本題に入りたいと思います。本日はパワーポイントを使って進めさせていただきます。皆様方のお手元の資料は、パワーポイントの一部となっております。文字が小さくて読みづらいかも知れませんが、お許し下さい。

さて、真宗学とはどのような性格をもっている学問でしょうか。私は、真宗学とは伝承された聖教ないし聖典（テキスト）の解釈を通して、自己と世界とを了解する解釈学的な性格をもつ学問だと考えます。このように言う場合、

「解釈」というのは現実への「適用」という実践的な課題をもった正しい理解を意味しています。したがって、聖教を解釈する者はつねにその時代の状況に対する確かな感受性を持つことが要求されます。

正しいテキストの理解は、哲学的解釈学者、ガダマーが『真理と方法』（一九六〇年）の中で語るように、著者の意図を探り、著者に感情移入し共感することに第一義があるのではなく、どこまでもその主眼は偽りの先入見を排し、正しい先入見に導かれてテキストが語る真理内容を現在において理解することで行わなければなりません。この時、つねに気をつけなければならないのは、強制や威圧によるイデオロギーの影響を検証するということです。私たちは親鸞聖人と同時代人になることはできません。しばしば歴史学者はこう言います、「親鸞聖人の思想は親鸞聖人の時代、当時の歴史状況を把握する中で、その中で初めて正しく理解できる」と。でもよく考えてみてください。もし親鸞聖人が時代に制約されているのであれば、当然私たちも同じように歴史、現代という時代に制限されてあるはずで、それなのに、何故私だけが例外的に今の時代を抜け出し、親鸞聖人の時代へ入ってその思想を理解することができるのでしょうか。大切なことは、目の前に聖教が伝承されているという事実にあります。ここに隔絶した過去と現代とが溶け合って、親鸞聖人と私との対話が成立するのです。それが、真宗学は聖教を解釈して世界と自己を理解する、そして現実に適用する学問だと私が言う意味です。

では何故、真宗学において〈メタファー〉が課題となるのかというと、その理由には大きく二つあります。一つは、現代においてメタファーは、言語学や哲学や心理学等の文系だけではなく、脳科学や知識工学等の理系の領域で関心をもたれています。理系におけるメタファーは厳密には「モデル」と呼ぶ方が適切なのかも知れませんが、いずれにしろそれは日常言語の体系や知覚、あるいは記憶、推論などのメカニズムを説明する鍵だと理解されています。すでにキリスト教神学の世界では、メタファーがもつ豊かさに基づいた再神話化の試みもなされています。⁽¹⁾ こうしたメタファーをめぐる研究に対して当然、私たちが鈍感ではられません。ともすれば、真宗学は閉鎖的な学問になる傾向

がありますが、メタファーは他宗教、さらには科学との対話を可能ならしめる共通の言語となる可能性を持っています。ここで、何故（象徴）ではなくメタファーを課題とするのかという疑問をもたれるかも知れません。この点は最後に両者の関係を問題とすることで触れる予定ですが、象徴はメタファーと違って多義的で、必ずしも言語の領域にとどまるものではなく、より広範な領域に関連しますので、私たちはメタファーから象徴へと研究を進めるべきでしょう。

さらに、メタファーを課題とする二つ目の理由は、メタファーは聖教の一部分でありながら、それは同時にまた全体を語っている。つまり、メタファーは一つの縮小された聖典として捉えることができるからです。この点も、後で補足したいと思いますが、もしそうであるならば、メタファーの解釈において議論される諸問題というのは、そのまま真宗学における聖教の解釈をめぐる問題の解決に役立つと考えられます。

このような理由で、私は現代の真宗学の重要な研究対象の一つとしてメタファーの研究があると考えます。

2. メタファーの定義と類型

それでは最初に、〈メタファー〉という言葉の定義とその働きについて少し考えたいと思います。私たちは普段、特にその働きについて深く考えることのないままに実は多くのメタファーを使って生活しています。メタファー (metaphor) の語源は、ギリシア語の *meta* (超えて) と *pherein* (運ぶ) からなるもので、元来「別の場所へ運ぶ (移動する) こと」を意味しています。日本語では広く比喩 (譬喩) とも訳されますが、レトリック (修辞学) の領域では「隠喩」あるいは「暗喩」と訳されて、他の比喩法と区別されます。他の比喩法というのは、「直喩 (simile)」、「換喩 (metonymy)」、「提喩 (synecdoche)」等です。

「直喩 (simile)」と云うのは、「AはBのようだ」といった語句を用いて、二つのものを喩える方法です。例えば、

「S先生は鬼のようだ」という場合です。漢文ですと「S先生は鬼の如し」というのが直喩です。普通、比喩と聞いて思い出されるのがこれだと思います。この直喩に対して、「……のように」「……の如し」といった指標を使用せずに、対象を類似性によって喩える手法を「隠喩（メタファー）」と言います。「S先生は鬼だ」と「……のようだ」という語を省いて対象を見立てるわけです。「時は金なり」「人生は旅だ」というのも隠喩ですね。メタファー（隠喩）は直喩に比べて高度な比喩法で、読者や聴き手の感情を喚起させ、文章を引き締める効果があると考えられています。

ちなみに、「換喩（metonymy）」というのは、全体―部分の関係や時間的・空間的な隣接性に基づく比喩法です。例えば、「やかんに火をつける」とか「鍋が煮える」という表現がこれに該当します。実際には、やかんや鍋に直接火をつけるわけではありませんよね。あるいは、親鸞聖人のお聖教を読む時、私たちは「親鸞を読む」と表現します。これが換喩です。また、「提喩（synecdoche）」というのは、これは換喩との区別が難しいのですが、種―類の包含関係に基づいた表現をいいます。よく例えとして出されるのが、「花見に行く」です。花見の「花」は向日葵や薔薇の花ではなく、「桜」を意味しています。花と桜の種―類の関係です。宗教分野では、『新約聖書』マタイ福音書第四章の「人はパンのみに生きるにあらず」という有名な言葉がそうです。ここにいう「パン」はブレッドではなく、広く「食べもの」を意味しています。このような関係に基づくのが提喩です。

日本のメタファー研究者は、しばしば身近な食べ物を例として、「月見うどん」はメタファー、「きつねうどん」はメトニミー、「親子丼」はシネクドキだと説明しています。では、「たこ焼き」「たい焼き」は何に当たりますか。答えは、メトニミーとメタファーです。あとで、じっくり考えてみてください。いずれにしろ、ここで言いたいことは、比喩は日常に浸透しているということです。

さて、こうしたメタファーに関する研究は、古代より修辭学の領域を中心に積み重ねられ、その研究の蓄積量は膨大です。そうした中で、多くの研究者はアリストテレスが『詩学』第21章の中で述べる、「語の転用（比喩）（メタフ

アー的な言葉」というのは、ある物ごとに対して、本来は、別の物ごとを名指す語を適用すること⁽²⁾という一節に、メタファーの古典的な定義を見出しています。メタファーとは「語の転用」、つまり名詞の置き換えだということですから。この「語の転用」というメタファーの理解は、私たちが今日一般的にメタファーに対して抱いている感覚と一致しています。つまり、伝統的なメタファーに対する理解は、結果として、メタファーを言葉の飾り、あるいは詩的空想力が生み出す言葉の綾に過ぎないという見方を生み出してきたと言えます。一方、哲学や言語学の分野においては、メタファーは修辞学での評価とは異なって、従来、周辺的な問題として扱われてきました。象徴への関心に比べメタファーへの関心は高くありません。そのために、特に合理主義を標榜する人々の間では、メタファーは感情を揺さぶって正しい認識を損なう技術であって、論理的に物事を考えるためには極力その使用を退けた方がよいという見方が根強くありました。しかしながら、そうしたメタファーに対する否定的・消極的な見解は、現代のメタファーの研究ではむしろ捨て去られる傾向にあります。

3. メタファーの復権

メタファーの評価を大きく転換せしめた革新的な研究の一つとして、M・ブラックの『モデルとメタファー』（一九六二年）に収載された、その名も「メタファー」というエッセイがあります。哲学者P・リクールは、『生きた隠喩』（一九七五年）の中で、メタファー観の変遷を辿っていますが、彼に従うと「相互作用説」と称されるブラックのメタファー理論は、古典的な二つのメタファー理論とは大きく異なっています。二つとは「代替説」と「比較説」です。前者はその名の通り、メタファーはある言葉の本来の意味を転換した意味だと見る理論をいいます。後者は、隠喩を直喩の省略形と見なすものです。いずれの場合においても、メタファーを本来の意味を言い換えたものだと見る点では共通しています。こうした二つの伝統的なメタファー理論に対して、リクールはブラックが主張する「相互

作用説」を評価しています。

ブラックに従えば、メタファーは文彩の一つではなく、メタファーの意味は「喩えられるもの」と「喩えるもの」の相互作用からもたらされるものであって、よって両者のいずれにも還元されることのない新しい内容を含んでいると言います。より具体的には、メタファーには二つの主題、主語と言ってもよいでしょう。第一主題（主語）と副主題（主語）から構成されており、しかもこれらの主題は物、名詞ではなく、物の体系なのだと言います。彼によれば、メタファーは副主題の特徴である「連想された通念の体系 (system of associated commonplaces)」を第一主題に適用することによって働くと説明がなされます。⁽³⁾「S先生は鬼である」という表現の場合、第一主題である「S先生」は副主題である「鬼」という言葉に関わる、連想された通念の体系によって照らされるのです。この時、ブラックは、メタファーは一種のフィルターやスクリーンとして機能していると言います。この説明は、メタファーを用いてメタファーを説明している点で難がありますが、相互作用のメタファーは単に言葉の置換や代替ではなく、それ以上の意義をもつという理解は示唆に富んでいます。

リクールはこのブラックの相互作用説を進展させたと言えます。リクールの理論は哲学の領域を超えて後に与えた影響も大きく、彼のメタファー論が体系的に述べられている『生きた隠喩』や日本で編集された論文集『解釈の革新』（一九九四年）に収められたメタファーに関する論文等を検討し、その要点を以下にまとめておきたいと思えます。

- ・メタファーは、言葉の意味論に関わる前に文の意味論に属す。
- ・メタファーは、隠喩的言説の中の言葉の間の緊張関係によって成り立つ。
- ・メタファーは、それ自体で成立するのではなく、解釈によって成立する。
- ・メタファーは、他に代置不可能であるから、それは翻訳不可能である。
- ・メタファーは、離れていた別の範疇に属する二つのものを「近づける」という役割があり、しかも写し出して

いる以上の類似性を創造する。

・メタファーは「言語の瞬間の創造」であり、「意味論的な革新」である。

・メタファーは、情動的価値以上のものであり、現実に関して何か新しいことを語り、また教えている。⁽⁴⁾

こうしたメタファーの「相互作用説（緊張理論）」は現代の多くのメタファー研究の基礎となつています。例えば、認知研究の面から包括的にメタファーを再評価し「ニューレトリック運動」の旗手となつたG・レイコフとM・ジョンソンによる『レトリックと人生』（一九八〇年）もこの流れにあります。レイコフとジョンソンの主張は普通、「概念メタファー説」と称されています。彼らによれば、メタファーとはメタファーによつて成立している「概念」を意味するものであつて、メタファーはその概念の領域間における写像の認知、つまり言語の基盤にある概念的写像がメタファーだと理解されます。彼らは次のように言っています。

メタファーというのは、ただ単に言語の、つまり言葉遣いの問題ではないということである。それどころか、筆者らは人間の思考過程（*thought processes*）の大部分がメタファーによつて成り立つておりと言いたいのである。人間の概念体系がメタファーによつて構造を与えられ、規定されているというのはこの意味である。人間の概念体系の中にメタファーが存在しているからこそ、言語表現としてのメタファーが可能なのである。⁽⁵⁾

レイコフとジョンソンは、日常語の中に見られる多くのメタファーの用例を調べることによつて、またメタファーは、それを用いる人の経験に基づくものであることを明らかにしています。この事実から彼らは、メタファーが私たちの思考をより生き生きとさせ、興味深いものとするだけではなくて、実際に私たちの知覚と理解を構造化させるものだと主張しています。さらにレイコフは別の著作の中で、メタファーの研究は、自分自身の心の隠された面と文化に向かい合うことであるという興味深い指摘をしています。

なお、日本のメタファー研究者である瀬戸賢一氏は、『認識のレトリック』（一九九七年）の中で、個々の経験に基

づいてメタファーが形成されるというレイコフの理解には普遍性という視点が欠落しているという問題点があることを指摘しながらも、概念メタファー説を受容して、メタファーは言語の問題以前に認識論の問題であることを主張しています。瀬戸氏はまた別の書の中では、次のように述べています。

〔メタファーは〕人間の存在の根幹に係わる問題である。人間の存在の根幹に係わるというのがやや大げさに響くのならば、もう少し限定して、人間が造形する意味の根幹に係わる問題と言い直してもよい。つまり、私たちがいかに世界と対面し、世界に働きかけ、世界から意味を受け取ることができるのかを、根本において規定しているものについての問いである。⁽⁶⁾

以上のように、メタファーが人間の存在の根幹に関わるものであるならば、それは様々な場面や領域において、重要な役割を果たしていることとなります。宗教との関連で言えば、聖典はもちろんのこと、儀式・儀礼などにおいて、メタファーは大切な役目を担っています。例えば、キリスト教がメタファーに依存した宗教であることはよく知られています。中でも「父なる神」という表現、あるいは神を「光」と表現することは典型的なメタファーだと考えられます。そしてそれは、キリスト教だけではなく仏教でも共通している面を持ちます。

4. 仏教と広義のメタファー

仏教において、譬喩（比喩）は歴史的に見て極めて重要な意味を持つてきたと言えます。周知の通り、釈尊の対機説法はしばしば巧みな譬喩を以て説かれていますし、十二部経には「譬喩経」（*avadaṇa*）と呼ばれる一類もあります。また大乘経典には、経典それ自体がメタファーであると言ってもよい程に多彩なメタファーを見ることができま

す。『法華文句』「釈譬喩品」には、「譬とは比況なり、喩とは暎訓なり。此に託して彼に比し、浅に寄せて深を訓ふ」（T 34・六三頁・中）と述べられ、また『法華義疏』「譬喩品」には、

譬とは類なり、喩とは暁なり。近事に仮借して以て遠離を況し諸の未だ悟らざるを暁らしむ。これを譬喩といふ
(T 34・五一頁・下)。

と明かされています。仏教における譬喩は、衆生をさとりへと導く言葉であり、難解な教えを分かり易く説き示す場合や、不可思議な事柄を説明する場合、つまり言語を越えた真理を言葉でもって説示される場合に使われます。したがって、時に物語の形式をもつなど、様々な形式で説かれます。『涅槃經』には、そうした譬喩が八種類に分類されています。仏教で譬喩は重要なものであったのです。しかし、近代以降は仏教研究においても譬喩は二次的なものとして扱われる傾向が強く、今なおそうした理解があるように思われます。

さて、親鸞聖人の聖教を窺ってみますと、そこには種々の譬喩、広義のメタファーを見つけることができます。誰もが知るものとしては、「二河白道(二河譬)」、「氷上燃火」、「一乗海釈」、さらには「阿弥陀仏は光明なり」「釈迦陀は慈悲の父母」といった表現があります。ざっと数えたところでは、『教行証文類』には「……の如し」という表現が二〇〇程認められます。「ごとし」という漢字については、聖人は「如し」の他に「若し」「猶し」「如似し」「猶如し」も使用されますが、それらの数は二〇〇程度です。その二〇〇余りの「ごとし」は、全てが直喩だというわけではありません。前文を承けて「……の如し」、また「是の如し」の後に「是の」が指示する内容が続く場合もあります。或いは經・論の名を上げて「……に云ふが如し」という例。さらに、善導の「序分義」の引用中の、「如是」の解釈等もあります。そうした中で、明らかに直喩と考えられる文例は二二〇例ほどです。例えば、「行文類」の「一乗海釈」には「……の如し」という表現が頻出します。先ほど藤嶽先生が講演された「他力」ということでは、他力釈に「譬へば、阿修羅の琴の鼓するものなしといへども、しかも音曲自然なるが如し」(浄土真宗聖典全書二、五一頁)、また「劣夫の驢に跨つて上らざれども、転輪王の行くに従へば、すなはち虚空に乗じて四天下に遊ぶに障礙するところなきが如し」(同、五三頁)とあります。これは直喩です。また、「信文類」末に引用される『涅槃經』引

用文の阿闍世の回心物語において、釈尊が阿闍世に説法する場面にも直喩が連続します。釈尊は阿闍世に対して、「殺」が実に非ずということを種々に喩え、「……の如し」と繰り返し返します。またちなみに和語聖教には「如し」という譬喩指標を用いる例は見当たりません。また『教行証文類』には「譬へば」と冠して、譬喩が述べられる場合は四二例あります。その内、ご自釈中に現れるものは、「正信念仏偈」の「譬へば日光の雲霧に覆るれども 雲霧の下、明らかにして聞きことなきが如し」（同、六一頁）がよく知られ、その他の例は引用文の中に見られるものです。さらに、名詞「譬喩」の語は二例あり、これが「二河白道」に見られます。また、和語聖教においては「譬へば」という語句は四例ありますが、『歎異抄』第十三条に、有名な「たとへばひと千人ころしてんや、しかれば往生は一定と知るべし」（同、一〇六四頁）の語があります。また「たとふ（譬ふ・喩ふ）」という動詞は四〇例程見られます。

これらの例を見て言える特徴は、親鸞聖人は「海」「河」「水」「波」「山」「樹」「金剛」「蓮華」「道」「雲」「霧」「日月」「光」「闇」等、いわゆる自然をメタファーとして用いている例が多いということです。しかし、これは何も親鸞聖人特有なものとは言えません。人間の認識システムとして対象を身近な自然に喩えるということは基本なのだと考えられます。その他には、「父母と子」「王と臣」などの関係、或いは「薬と毒」などの喩えも多く出てきます。なお、広義のメタファーではなく、厳密な隠喩としてのメタファーを親鸞聖人の聖教から見つけ出す作業は、実は簡単なことではありません。何故かと言いますと、その難しい理由はどこまでメタファーであるのか、そうでないのかの判断が難しいからです。特に、レイコフ以降の研究者が提示する「空間のメタファー」という概念は難解です。仏教ではモノ・コトのあり方は相依関係に基づいて成立しており、一切は空だと把握されますが、一般的に日常では何かが存在するということの第一歩は、空間内にモノ・コトが一定の位置を占めることとして把握されます。そして、その位置表現の代表は「内」と「外」という区別です。内外を明確に区別することによってモノの位置が定まるからです。先に挙げた瀬戸氏の説明を借りると、例えば、私たちは「言葉のなかに意味がある」という表現をよく使いま

す。この「言葉のなかに」の「中に」には、その前提として「内」と「外」との区別がなければなりません。これは、私たちが言葉のある種の「入れ物」に見立て、そして言葉の意味を「中身」に見立てているということです。ですから、「中身」の意味を「内容」というわけです。そして「中身」がなければ、「内容がない」といい、また「中身のない話」と表現したりします。そして私たちにとって重要な問題である「こころ」も、しばしば入れ物に見立てられません。それは、「心の底」や「心の深い、浅い」そして「心のうちを覗く」といった表現からも分かりますし、唯識におけるアラヤ識は藏識とも称されます。

そうすると、「信文類」において親鸞聖人が善導大師の「散善義」三心積を承けつつ、原文を読み替え、至誠心（真実心）の「内」と「外」との関係を示されている一連の文章も、「空間のメタファー」だと見ることもできます。さらに、空間のメタファーは「内・外」の関係だけではなく、「上・下」「前・後」「左・右」、そして「豎・横」という表現にもあるのだと見ることができます。そうすると、引用文と御自釈から成る『教行証文類』には、網目状にメタファーが連なっていることになりました。

具体的に『教行証文類』を繙いてみましょう。聖教をお持ちの方は、どうぞ総序を開いてください。総序は「竊に以みれば、難思の弘誓は難度海を度する大船、無碍の光明は無明の闇を破する恵日なり」（浄土真宗聖典全書 二六頁）から始まります。これは、「海」「船」「光」「闇」「日」という語を用いたメタファーです。総序は本書の結論だとも言えますが、それがメタファーから始まっているのです。聖人の時代、誰もが簡単に海や船を身近に見ることができたわけではないでしょう。親鸞聖人は何故、ここで「阿弥陀仏の本願は衆生の煩惱を破る智慧（大慈悲）である」と直裁に語らなかつたのでしょうか。このような疑問を持つ時、宗教的なメタファーが単に美的な言葉の綾ではなく、また感情を喚起せしめるための技術という意味をもつものではないことが明瞭になります。ですから、もしこうしたメタファーをひとつひとつ聖教から取り除いていったならば、一体そこには何が残るのでしょうか。聖教の中のメタ

ファーは相互に関連し、機能して「誓願一仏乘」たる「念仏往生の仏道」を表現しているのです。

以上のような意味で、私はブラックヤリクルが説くメタファーの「相互作用説（緊張理論）」に同意し、またレイコフとジョンソンの「概念メタファー説」の主張に部分的に同意したいと思います。部分的にと言ったのは、レイコフが取り上げている例は日常的なメタファー、つまり日常語における比喩表現が中心で、それらと宗教的メタファーとの関係の説明が不十分だと考えるからです。加えて、レイコフの説は心理学への接近を感じさせます。心理学的視点は興味深いのですが、しかし心理学的研究に真宗学が大きく傾くことには問題点があります。それは、聖教とは別に親鸞聖人の意図がどこかにあり、それを探究することが中心になると、『教行証文類』を読解するという真宗学の根本が忘れ去られてしまうからです。

ここで、これまで述べてきたメタファーの意義を六点にまとめておきたいと思います。

- ① メタファーは、日常の営みのあらゆるところに浸透している。
- ② メタファーは、使用する者の体験に基づいて形成されている。
- ③ メタファーは語（名詞）の置換や逸脱ではなく、喩えるものと喩えられるものとの間の緊張関係において成立する。

④ メタファーは、文（隠喩的言説）の解釈によってこそ成立する。

⑤ メタファーは、単なる言葉の装飾ではなく、また感情を喚起せしめる以上の働きもつ。

⑥ メタファーは真実を指示し、既存の世界への物の見方を変革する働きをもつ。

こうしたメタファーの特徴を踏まえるならば、親鸞教義の中で特に重要なものと考えられるメタファーは何でしょうか。私はそれを思想の中核となる、阿弥陀仏と衆生との関係、西田哲学の表現を借りれば「逆対応」の関係を表象するところの、「光（明）」、「海」「道（二河譬）」、「父母と子」等の語を含むメタファーだと考えます。そこで

以下、順に簡単に説明を加えたいと思います。

5. 親鸞におけるメタファー

まず、光が宗教において重要な意味をもつことは、親鸞思想に限ったことではありません。光の本性には、包摂性、活動性、超越性、普遍性、唯一性、価値性、実在性、法則性、啓示性、直証性、平等性、現在性（瞬間、永遠）、反省性（返照性）、言葉（ロゴス）性、生命性、明暗性、色彩性などがあり、多くの宗教が光をメタファーに用いた救済を説いています。親鸞聖人の場合は、特に仏身・仏土について一般の具体的表象をとらず、ただ光明のみに限定しています。光は人間に見られる対象的な存在に止まらず、見る私をも包みこむ形でもって認識される現象（顕示作用）であって、超越的即内在的、内在的即超越的な構造をもっています。光は、一切のものを顕にし、私たちに正しい認識を成立せしめ、私たちを成育せしめる根源的な力をもっています。その光は外になりながら、私の内に働いて満ち満ちています。内にありながら、しかしそれは私自身の光ではないので、どこまでも外にある、「他から来た」と表現されるものです。光は、メタファーの中の根源的なメタファーであると考えられます。そして仏教において光明の語が古来、智慧とシノニムに用いられてきたことにも必然性があると言えます。

次に、注目すべきは「海」のメタファーです。光が垂直的な方向性をもったメタファーであるのに対し、海は水平的なベクトルをもったメタファーと言えます。親鸞聖人の「海」の語がもつ意義は、安富先生をはじめ、すでに多くの先生方が指摘されているところです。

その特徴は、聖人が如来も衆生も共に「海」と表現されるところにあり、また「行文類」一乗海釈に明らかのように、相矛盾した水の性質が自然に転ぜられていく、「即非の論理」構造が説かれます。さらに、メタファーが体験に基づくものであることを考えると、親鸞聖人が越後での流罪によって海との出遇いを経験したという意味が見えてき

ます。⁽⁸⁾

また、メタファーと経験という点で忘れてはならないのは、二河白道の譬喩（二河譬）でしょう。親鸞聖人は二河譬を『教行証文類』をはじめ教多くの聖教の中で引用し、また解釈を施されています。「信文類」廻向発願心積には独自の訓点を施してその全体を引用し、欲生積でも解釈を施されています。また『浄土文類聚鈔』、さらに『愚禿鈔』でも詳細な解釈がなされています。『愚禿鈔』下卷には、例えば正直の「直」の釈文に、「直」の言は、方便仮門を捨てて如来大願の他力に帰するなり」（浄土真宗聖典全書二、三〇六頁）という文が見られ、二河譬が他力への回心の道程を明かすものであることが知られます。

親鸞聖人の訓読と原典との相違点として特徴的なものを幾つか挙げますと、「信文類」の廻向発願心積下の「譬喩」の語に「教」の字、さとす」、また「喩」に「喩」の字、をしへなり」と付されています（同、七五―七六頁）。すなわち譬喩は「教」だと示されているのです。また、親鸞聖人は「寧（むしろ）」の語を「寧（やすく）」（同）と訓んでいます。「やすく」とは安寧の意であり、安心して他力の白道を渡ることを明らかにしています。また合喩の「白道四五寸」の解釈において「衆生の貪瞋煩惱の中に、能く清浄の願往生心を生ずるに喩ふ」を「衆生の貪瞋煩惱の中に、能く清浄願往生の心を生ぜしむるに喩ふるなり」（同）と訓まれます。善導においては、行者が自ら清浄なる願生心を生ずるの意ですが、親鸞聖人の場合、阿弥陀仏が衆生の煩惱に塗れた心の中に清浄なる願生心を生ぜしめるという意となります。『愚禿鈔』下卷では、「一分二分するに群賊等喚はひ回すと言ふは」の文の意を、「あるいは行くこと一分二分すといふは、年歳時節に喩ふるなり」（同、三〇五頁）と釈されています。一分二分は、一年二年ということでしょうか。ここからも二河譬が親鸞聖人自身の体験と不離であることを読み取ることができます。また、白道を歩むという表現自体、仏教が仏道であるという根本を教示するメタファーに他なりません。

『教行証文類』は獲信の一念より開かれていて、その構造を示す「信文類」に二河譬が説かれているのです。ここ

に、メタファーは聖典の一部であると同時に全体を語るという意義があります。つまり、二河譬は親鸞聖人の宗教体験を譬喩でもって明らかにする、縮小された『教行証文類』だと見ることができるところです。

最後に「父母のメタファー」について少し触れましょう。「道」は「家」に繋がるメタファーですし、家は家族と密接に関連します。真宗では阿弥陀仏は伝道実践の場面において「親さま」と呼ばれてきました。キリスト教の神の父のイメージに対比すると、明らかに母のイメージをもって理解されていると考えられます。母の子を思う無償の愛情が、仏の慈悲と類似していると考えられるからです。ちなみに、仏教では父母を無明の譬喩として使用する例もありますが、親鸞聖人にはそのような例は見あたりません。親鸞聖人の場合、父母のメタファーにおける類似性の役割は、衆生にとって超越的、不可思議な存在を身近な父母に喩えることにより、仏の智慧（慈悲）が既に現在することを知らせ、また同時に、そのことよって父母と私たちとの関係を見直す新たな視点を与えるものだと考えられます。

これに関連して付け加えておきたいことがあります。真宗において、阿弥陀仏は母のイメージを用いて語られることが一般的ですが、それは親鸞聖人の用法から必然的で適切なものであると考えられます。そしてそれは長く使用され、定着しているという意味では持続的なメタファー、つまりモデルとなっていると見ることができます。しかし、父親・母親、あるいは家族観が大きく変化している現代においては、そうした伝統的なメタファーが十分にその役割を果たしているのかは些か疑問です。特に海外での伝道を考えるとき、よく考えてみなくてはなりません。これから「友人としての阿弥陀仏」「恋人としての阿弥陀仏」というメタファーも生まれるかも知れません。

ところで、宗教のメタファーは、科学におけるモデルと違って、全人格に関わるので、基本的には置き換えが不可能です。科学のモデルは新しい発見の場面、最先端の研究において必要なものとして構築される点で、メタファーと類似しています。けれども、それは実在に極めてよく似たモデル、後に修正可能な仮説モデルです。宗教のメタフ

アールは簡単に変えることはできません⁽⁹⁾。この点は、象徴の性格とも一部重なります。親鸞聖人におけるメタファーは真理それ自体の自己否定的・限定的な顕れを、それを体得された聖人によって表現された言葉です。したがって、時代と社会の状況によって、それらは新しく解釈される可能性をもっています。しかしそれは、私たちの可能性ではなく、真理それ自体がもつ解釈の多様性という意味における可能性として理解すべきでしょう。

6. メタファーと方便、そして象徴の概念

次に、私はメタファーと仏教における「方便」との違いを見ておきたいと思います。と言うのは、仏教の譬喩は、難解な教説や教義を平易かつ明解な実例または類似の事物に仮託して説明するものですが、それを「手段」という一語でもって説明する場合、メタファーと方便との違いが曖昧になるからです。

周知の如く、真宗では従来、方便に善巧方便と権仮方便の二種があることを説いています。前者は、仏・菩薩が衆生をさとりに導くために衆生の素質や能力に応じて巧みに教化する手段方法をいいます。『一念多念文意』に、「方便とまふすは、かたちをあらわして御なをしめし、衆生にしらしめたまふすなり」（浄土真宗聖典全書二、六七四頁）と明かされるように、真如そのものが衆生済度のために自己否定的に名を示しかたちを現した方便法身を語るものです。後者は、真実の法に入らしめるために仮に設けられた法門をいいます。『教行証文類』の「方便化身土文類」の「方便」がこの意であり、よって方便の願、方便の行信などと用いられます。真宗ではこの二つを分けるのですが、いずれも仏の方便であることに違いありません。

曇鸞は『浄土論註』障菩提門章に方便門を釈して、

正直を「方」と曰ふ、外己を「便」と曰ふ。正直に依るが故に一切衆生を憐愍する心を生ず。外己に依るが故に自身を供養し恭敬する心を遠離す。

（同一、五一〇頁）

と述べます。方便とは正直外己なる心のことであり、それは自分のみを供養し恭敬するような自己中心的な心を完全に離れて、ただひたすら一切衆生を憐愍する心、すなわち「度衆生心」を生起することだと明かします。さらに名義撰対章に方便門を註して、

「般若」といふは、如に達する恵の名なり。「方便」といふは権に通ずる智の称なり。如に達すれば則ち心行寂滅なり。権に通ずれば則ち備さに衆機に省みる。(中略) 然れば則ち智恵と方便と相縁じて動じ、相縁じて静なり。動の静を失せざることは智恵の功なり。静の動を廢せざることは方便の力なり。是の故に智恵と慈悲と方便とは般若を撰取し、般若は方便を撰取す。(中略) 智恵と方便とは是れ菩薩の父母なり。若し智恵と方便とに依らずは、菩薩の法、則ち成就せずと知るべしとなり。

(同、五三二頁)。

と説示されています。般若は真如を体得せる智慧であり、それは心行寂滅にして凡夫の分別の境界を超えた無分別の智慧です。方便とは、その般若が衆生救済のために世俗をみそなわし必然的に流出する働きをいうわけです。般若は、智慧それ自身の本質として必然的に世俗に到来します。方便はその慈悲を具現化せしめる智慧の働きという手だてです。ですから、方便は世俗、分別の境界に顕現するものでありながら、それはまた真如、法性と異なるものではなく、般若と慈悲、般若と方便と相即相入、不一不異の關係として説かれています。智慧と方便とは父母であり―これもメタファーですが―、菩薩の法はこれによって成就されると明かされます。

これによると、仏教においては全ての教説は、それが言葉によって世間に顕現するという点で、みな方便施設に他ならないとも言えます。しかし、「すべてはメタファーだ」という説明は苦惱する者を前にしては役に立ちません。仏教経典は釈尊によって衆生にわかる形で、人々をさとりへと導くために、言葉で語られたものであり、私たちはその真実の言葉によって真如法性の世界へ入らしめられるわけです。この言葉が方便であり、世俗諦ですから真如法性の世界へ入るためには方便による他ありません。方便は、どこまでも言葉を超えた真理の顕現とそれを語る教説であ

つて、非言語的、或いは前言語的な次元と言葉の世界とを結びつけるものです。それに対し、メタファーはこの方便の言語世界における表現の問題です。つまり方便は象徴の概念と相応し、しかも象徴とメタファーとを接続します。メタファーは、どこまでも私たちの言語の領域の表現の問題という点をよくおさえたと思います。

あまり時間ありませんが、最後にメタファーと象徴の概念について少しお話しします。

リクールは先ほどの『解釈の革新』「ことばと象徴」の中で、自身の研究を振り返って、象徴をメタファーよりも先に論じることは、二つの点で不都合があると言っています。二点とは、一つは象徴の問題は多方面の分野にわたり複雑であるという点です。二つには、象徴は非言語的次元と言語的次元という二つの言述レベルを結びつけるものであり、作業仮設としては言語的領域の問題である（メタファー）の問題から（象徴）の議論へと進むべきだと述べています。私たちの研究、真宗学を考えた場合、特に教義・思想の研究において探究すべき課題は、阿弥陀仏・浄土、そして名号といった（象徴）の問題でしょう。しかしそれは、世俗を超えた究極的な真実、不可称・不可説・不可思議なる真理そのものの否定的・限定的な顕現という、非言語と言語、或いは前言語的次元と言語的世界という、真理と言語を結びつけるものです。したがって、信仰の上では、つねにはからい、沙汰すべき事柄ではなく、ただ聞信する以外にないものです。だからこそ、リクールが語るように、私たちの研究もメタファーを入り口として象徴へという方向をとるべきだと考えるわけです。

しかし一方で、メタファーと象徴には共通点があることも忘れてはなりません。この点に関わってリクールは前掲の書において、

人類は、最も原始的な次元における隠喩の組織を支配下する、ある直接的な象徴作用についての基本的な経験を、もっているかのように思われる。この根源的な象徴作用は、高さと深さ、前方と後方、天の光景と地上の位置、家と道、火と風、石と水等々にかかわるもので、世界の内における人間の最も普遍的な在り方からきり離せない

ものである。⁽¹⁰⁾

と述べています。これはP・ティリツヒが『宗教的象徴』（一九二八年）の中で明らかにした象徴をめぐる四つの特徴、すなわち「非本来性」、「観照性」、「自力性」、「是認性（承認性）」と深く関わります。⁽¹¹⁾ティリツヒが指摘する「非本来性」とは、象徴は自らを越えて究極的な真実を指示しているということです。二つ目の「観照性」とは、それは、本質的には見えないもの、理念的なもの、あるいは超越的なものが、象徴によって観照にまで、そしてそれとともに、対象性にまでもたらされることを意味しています。三つ目の「自力性」とは、これは仏教でいう「自力」とは違いますが。象徴はそれ自体、ダイナミックに活動するということです。私たちはこの象徴によってはじめて究極的な真実とであることができるわけですが、象徴は私たちの心の深層までも開示するのです。したがって、象徴は記号とは異なっていて、指示しているものとの間に内的必然的な関連性を持つていくことになります。だから、象徴は恣意的には交換できません。象徴は生み出されるものであって、その力を失えば消え失せていくのです。最後四番目の「是認性（承認性）」というのは、象徴は歴史的社会的な状況の中で必然的に成立してきたものであって、また時代と社会の中で再解釈されなければならないということです。これはメタファーと重なりますが、メタファーの変化に比べ象徴の變化は遅いと言えるでしょう。

このように、象徴は私たちに閉ざされたままとなっているような究極的な実在の諸層、諸次元と関連し、しかも自ら示すはたらきをもっています。リクルは象徴的なものは意味の貯蔵庫だとも表現しています。象徴の中にはメタファーとして語られるべきものがたくさん保存されているのです。したがって象徴は多義的です。メタファーはそうではありません。メタファーは象徴の経験によって言語として作動するように要請され、またその要請を類比という形で満たしていると言えます。だからこそ、メタファーの（解釈）ということが私たちにとって重要な営みとなるのです。

さて、終わりに親鸞のメタファーをもう一度考えておきましょう。「光」は根源的なメタファーとして（象徴）と（メタファー）の二つの領域の重なるところにあり、そこから海、道、親子といったメタファーに連結し、さらにそこから広義のメタファー、比喩（譬喩）に連結しています。このように聖教におけるメタファーは編み目をなし、また階層をなしているのです。これを現代に生きる私たちが解釈していくことが真宗学の課題の一つです。

以上、いささか雑駁な話となりましたが、予定の時間になりましたので、これで終わらせていただきます。最後までご静聴ありがとうございました。

（補記）

大会での講演はパワーポイントを使用したため、その内容を原稿化するに当たってはパワーポイントのスライド内容を原稿に一部加筆し整えました。

なお、大会終了後、真宗学科の諸先生方からは大変貴重なご意見とご教示を賜りました。改めて御礼申し上げます。

註

- (1) 芦名定道「隠喩・モデル・多元性―ティリツヒから宗教言語の問題へ―」（『ティリツヒ研究』6、現代キリスト教研究会、二〇〇三年）、小原克博「神理解への隠喩的アプローチ」（『基督教研究』五六巻一号、一九九四年）参照。S・マクフェイグの研究が紹介されている。
- (2) アリストテレス『詩学』（田中美知太郎編・藤沢令夫訳『世界古典文学全集16』筑摩書房、一九六六年）所収、四一頁。
- (3) M・ブラック「メタファー」（佐々木健一編・尼ヶ崎彬訳『創造のレトリック』勁草書房、一九八六年）所収、一〇頁。
- (4) P・リクル『生きた隠喩』（久米博訳、岩波書店、一九九八年）、一六四―二一五頁。『解釈の革新』（久米博・清水誠・久重忠夫編訳、白水社、一九九四年）、八四―一三九頁。P・リクル・E・ユンゲル『隠喩論』（麻生健・三浦國泰訳、ヨルダン社、一九八七年）、八二―一三〇頁。

- (5) G・レイコフ・M・ジョンソン『レトリックと人生』（渡辺昇一・楠瀬淳三・下谷和幸訳、大修館書店、一九八六年）、七頁。
- (6) 瀬戸賢一『メタファー思考―意味と認識のしくみ―』（講談社代新書、一九九五年）、二三頁。
- (7) 安富信哉「海の論理―想像力と信仰―」（『親鸞教学』二九号、一九七六年）参照。
- (8) 拙稿「親鸞における「海」のメタファー」（『真宗学』一一一・一一二合併号、二〇〇六年）。
- (9) A・E・マクグラス『科学と宗教』（稲垣久和・倉沢正則・小林高德訳、教文館、二〇〇三年）、一四頁。瀬戸前掲書、一九八―二〇一頁。
- (10) P・リクール『解釈の革新』、一三四頁。
- (11) P・テイリツヒ「宗教的象徴」（野呂芳男訳『テイリツヒ著作集』4、白水社、一九七九年）、二七六―三〇二頁。