

ではないか。つまり、文字の伝承されてきたテキストを、まあ清朝の考証学にもいろいろな派がありますから一概には言えませんが、特にラディカルな考証学者たちは、読みをどんどん改めてしまいます。その時、最後によりどころになるのは何かというと、もちろんセンスが一番重要でしょう。「この読みは何だかおかしい」、「I don't like it.」という感覚がまずなければ始まらないでしょう。しかしそれだけではだめで、そこに証拠とロジックが必要となる。ですから清朝の考証学者たちは、いろいろ文献を調べて、ここにこうあるからこうだ、だからこの読みを「私が」なおします、という具合に、結局最後に出てくるのは自分なんですよね。学者の主体性という点からいえば、むしろ抑圧どころではなく、私が論理と証拠をもって読みをかえるんだ、という批判の意識が高かったのではないのでしょうか。

関根 ロジックには二つあって、対応性と整合性ということがありますね。さきほどの手島先生のお話ですと、或る言葉は或る時代にはこういう特定の意味で使われたと、その精神的あるいは文化史的背景で特有の意味を確定して行く。聖書学で言う伝統的方法ですけど、それによって明らかになった語の意味の場と対応しない読み方は排除して行くということになるでしょう。つまりロジックの対応性に注目した方法ですね。それに対してもう一つ、整合性に注目した読みの修正というのもあり得る。全体の文脈に内在して読んで行き、こういう読みだと文脈に整合しない、矛盾点が出て来る、だからその読みは捨てようといった、推理の組み立て方ですね。これも考証学のロジックとしてもう一つ考えられる。中国の場合も、その両方があると整理していいのでしょうか。

大木 両方ありうると思います。つまり文脈的な整合性はもちろんのことですが、ほかのテキストを証拠に、というのは同時代における用法もってきているわけですから、ある意味では対応性としてのロジックに訴えているということでしょう。

関根 あの、著者問題から「聖人」の問題に入り、いつのまにかロジックの話にまで発展してしまいましたが、仏教の、真理を悟った人としての仏陀と孔子の関係はどうか、あるいはモーセとの関係はどうか。そのあたりのお話へと移って行

ってはいかがでしょうか。

丸井 それでは特別ゲストとしてお招きしました下田先生に、そのあたりのご説明を載きたいと思えます。どうぞよろしくお願い致します。

下田 本当に今日はお招き下さいましてありがとうございました。仏教はインドでは特殊でして、その分おもしろいと思うのですか、その前に今日のみなさんのとても刺激的なお話を聞いていて、これが問題なんだと自分なりに思い至ったことがございますので、はじめにその点をお話し致したいと思えます。

それは「聖典性」という問題です。これは仏教でも著者性を超えるんですね。仏教の場合はインドでは特殊で、歴史的、ヒストリカルに始まる、つまり founder がいるわけですね。仏陀が言葉を発するか発しないかは大きな問題になってまして、もし発しなければ真理は顕われてこない、という意味で、仏教の伝承自体、非常に歴史的な意識を持っていると言えます。ところがその仏陀の言葉は真理である。そしてその真理性の根拠は何かと言えば、決してたまたまの歴史的存在者にあるわけではないはずです。一方ではバラモンのシュルティと呼ばれる、伝統の中の永遠なる言葉にその問題をゆだねることもできない仏教のテキストがあるわけです。そしてこの問題は仏教のその後の展開にずっと尾を引いていくのですが、まあそのようなことを考えながら、皆さんのお話をお聞きしていました。

そうしますと、この「本文批評と解釈」という立場から、現在あるテキストをわたしたちがどう読んで、いったい自分はどのようなテキストを再構成して、どのような意味に辿りつこうとしているのかといったことが問題となった時に、さきほどの「歴史性」と「解釈」、とまあ私なりに大雑把に表現しますと、この問題が出てきます。そこで、扱うテキストが通俗的なものであるか古典であるかによって違いがあるでしょうが、とりわけ聖典というものは、歴史という言葉をも包含する大きさを持っていると思えます。たとえばその国の歴史を語る書物であれば、それはやはり聖典になるわけですよね。ということは、歴史的な批判にさらされるような実証的な読みは、場合によっては拒絶されるかもしれない。そうすると、現代の研究者が古典である聖典に向かっていく時に、

まあいろんなアプローチがありうるでしょうが、さきほど手島先生がトラーには七十の顔があるとおっしゃいましたが、多様な解釈の余地を残すことに意味がある。しかしなぜそこに意味があるのかと問えば、結局、聖典性の問題に関係してくるのではないかと思うんです。聖典性のありようとして、多様性とか、すべてが顕わになっているわけではない、潜在的な可能性をテキストの意味として残していこうとする。そして仏教はあきらかにそのような意味を残す解釈法をもっています。

そうしますと、歴史的な事実を研究していった、いわゆるオリジナルな形態を再現していくという時、たとえば手島先生のお話しされたトラーのマゾラー・テキストの場合、現在伝承されている、後代の注釈や注記・母音記号などが付されたテキストは読めるとしても、これはもとの形態ではないということで、後代付加され変容された部分をそこから削除していくと、母音記号のない子音記号のみのテキストになり、読みやすさ、分かりやすさが剥ぎ取られた、ある種得体の知れない原テキストが、いわゆる歴史研究の結果、再構成されてしまいはしないだろうか。そうしますと、まさに「難しい読みが好ましい」(*lectio difficilior praeferenda*)という原則にしたがった結果、本当に分からないものを再構成して、その事実を研究者が出会おうとしているのかどうか、ですね。

手島 ロジックの矛盾ですね。読めないテキストが出現しますね。だれにも読めないテキストが。

下田 そういうことなんですね。そうしますと、歴史性とか歴史的事実とか言いながら、あの、まったくそのことを無視しているわけではなくて、これはその、写本をもとにテキストを復元していく時には、それこそ写本は物質ですから、まずは形のある文字を客観的なものとして写していくことから始めなければならないのだけれども、それが広くはテキストであり、さらには sacred なものであるということの意味ですね。つまり近代の理性的思惟を適用しようとする対象としてのテキスト自体が、そうした手続きを経て接近しようとする、かえって得体の知れないものになってしまうような、聖典性とも呼ぶべきものを元来抱えているのではないか、もう少しその点に思いをいたす必要があるのかな、と……。

丸井 下田さんね、いまお話されていることは大変興味深くかつ重要な問題提起を含んでいると思いますが、内容的にはむしろ第5のテーマ「西洋近代と土着伝統との出会いと対立軸」と密接な関係にあるようです。関根先生から聖人の問題が仏教ではどうなのか、というご質問を載いておりますので、とりあえず、その問題にもどってみたいと思うのですが、いかがでしょうか。

下田 承知しました。どうも前置きが長くなってしまってすみません。

丸井 さきほど聖人の話題の時にも金沢氏が言及されましたように、インドではこれに対応する重要な概念として「一切知者」があります。仏教徒にとって仏陀は一切知者であり、ジャイナ教徒にとっては開祖マハーヴィーラが一切知者。さらにヒンドゥー教徒にとって一切知者は彼らが信奉する神にほかなりません。

ところで、ヴェーダ聖典の権威を認めることをもって正統派と自認するバラモン哲学者たちの中には、ヴェーダ聖典の著者は全知全能なる神であると見なし、ヴェーダの信憑性は著者たる神の絶対性から論理的に導出しようと主張しました。しかしこのような立場はむしろ非正統的であって、ヴェーダ聖典の解釈体系とその祭祀儀礼宗教の理論体系の樹立をめざした、ミーマーンサーという学統においては、ヴェーダの権威はヴェーダ以外のものから引き出し得るとは考えず、ヴェーダの信憑性はヴェーダ自身に本来的にそなわっていると強弁しました。彼らにとってヴェーダは作り手のいない、永遠なる真理の言葉であり、神々をも超えた存在で、いわばヴェーダ聖典が神のようなものですね。

ヴェーダのことをインドでは伝統的に「シュルティ」と呼んで、これを日本語では「天啓聖典」などと訳しますが、この語は「聞く、聞こえる」を意味する動詞シュルから派生した名詞で、聖なるこの真理の言葉がある人たちに、いわば啓示のごとく聞こえるということからこの呼称が生まれたなどとよく説明されますが、後藤先生、実はヴェーダ文献では、言葉は聞こえるのではなく「見える」と表現しているほうが多いということでしたね。

後藤 「見える」のほうが多いのではなく、実際見る

んですよ。「シュルティ」はやはり「学習されたテキスト」ということでしょう。ヴェーダ詩人であるカヴィがヴェーダの文句を感得するという場合は、例外なく「彼は見た」(apaśyat) と言っています。

丸井 例外なく「見た」なんですか。それはヴェーダの中核部を形成するマントラの中で出てくる表現ですか。それともマントラの直後に付せられたブラーフマナ文献に出てくるんですか。

後藤 ヴェーダの中でも最古に成立した『リグ・ヴェーダ』にすでにその表現がありますし、ブラーフマナでは決まり文句になっています。

丸井 ああ、そうなんですか。いずれにしても、ヴェーダを「シュルティ」と呼んで神聖視するようになったのは、バラモン教の歴史の中でもずっと後代のことで、徳永宗雄先生は『マヌ法典』ぐらいからようやく出始めるのではないかと言われました。

後藤 いや、どうでしょう、ヴェーダの補助文献の一つであるシュラウタ・スートラには頻繁に出てくるんじゃないでしょうか。

吉水 シュラウタ・スートラに出てきますか。渡瀬信之先生によればダルマ・スートラには、いわゆるシュルティ文献とスムリティ文献の区別が意識されているようです。

後藤 私自身調べたわけではありませんが、ごく最近出たH. シャルフエの概説書(*Education in Ancient India*)によると、ブラーフマナ時代の終わり頃からシュラウタ・スートラにかけて出てきた用法のようです。またこれとは別の話ですが、古い黒ヤジュル・ヴェーダのサンヒター(ブラーフマナの部分に引用される歌)の中に、どうしてバラモンはバラモンであるのかを説く一節に、「なぜなら彼の中に聞いて知っているものがあるから」という説明があります。この場合、「聞いて知っているもの」とは「学習しているヴェーダ」のことにほかなりません。ゲルトナーはそれが「シュルティ」という呼称のもとになるものだ、と訳注に記しています。「バラモンに父を尋ねるな。母を尋ねるな」とも述べています。学習しているからバ

ラムンなのであって、単なる血筋としての父母はバラモンにとって意味がない、ということです。それがヴェーダに出てくる記述です。

吉水 しかしあくまでヴェーダは絶えずありつづける言葉であり、それを聞いて学ぶわけですよ。

後藤 ただフィクションの世界としてはそうじゃなくて、現実にもその場、その場で詩人が新しく作った詩歌だとしているから、そうじゃないんですよ。

大木 その場合の言葉は音ですか、字ですか。

丸井 基本的には音です。「言葉」といったときには、「音声」の意味でもあるシャブダという単語を使います。これは神聖な言葉でもあります。これは「シャブダ」といえばまず音声であって、文字のことはまず考えていないですね。

手島 これは著者問題の話でしたね。

丸井 そうです、そうです。

手島 ではそこで、ちょっとひとつだけ、これは僕のアイデアではなくて、こういう evidence というか、中世の話があります。いまの話は、トローラーは神が書いたかモーセが書いたかで、その文字どおりの意味がまったくの矛盾というか、緊張関係に陥るわけですね。まあ、それがトローラーを解釈する時に問題になるのですが、11世紀から12世紀にかけて活躍した律法解釈家にイブン・エズラという人がいて、彼はある意味でスピノーザの前身にあたる歴史主義者です。それに対してナフマニデスという人は、ある意味では非常に批判精神が旺盛であるにもかかわらず、ほぼ同時代の、アリストテレスの哲学に傾斜したマイモニデスという理性派との対比からは、神秘主義者に分類されますが、その彼(ナフマニデス)が聖書の注解を始める前に、このテキストはどのようにしてモーセによって書かれたかを、ひとこと説明するんです。「ベレシート・バラ・エロヒーム……」、つまり「はじめに、神は天と地を創造された」というこの一節を、神はモーセにテキストを示しただけでなくて、いちばん最初にアルファベットの名前の順番をモーセに教えていったんだ、とナフマニデスは説明します。ペイト、レイシュ、アレ

フ・・・というようにです。アレフベイト、つまりアルファベットという単なる記号の羅列、そこには何も付加されない、一番重要なのはまさしく文字の順序なんですね、そのような形で神はモーセに口伝え、「アレフ」と言われれば「アレフ」と書いて、「ベイト」と言われれば「ベイト」と書いて、という具合にして今のテキストができたんだと。つまり、まったくある意味で言ったら、モーセの理解の余地を排除してしまった、モーセが書いたにもかかわらず、ただ言うがままに書き写すようにしてこのテキストはできたんだという、著者あり、かつ著者なし、というひとつの解決法がここに提示されたと思うのです。

丸井 なるほど、おもしろいですね。ただ、関根先生は著者問題の広がりから、仏教における「聖人」の問題はどうだろうか、という点をご質問されておりますので、このあたりを下田先生にお話しして戴きたいと存じます。

下田 仏陀はすべてを知る人、一切知者であり、言葉もすべてちゃんともっているわけですが、ところが仏教は当初から、仏の言葉って何だ、という定義というか基準がありまして、それは仏陀の語った言葉とイコールではないのです。もちろん語った言葉はそこに含まれますが、たとえば一つの正統派の解釈と言ってよいと思いますが、ヴァスバンドゥという人は、仏陀はすべてを語ったわけではない、と言うのです。だから、仏陀の言葉に仏教がすべてあらわれているわけではない、と。そのようにして、大乘経典という後代に出てくる仏典の正統性を裏付けようとしています。仏陀はまさしく可能態として歴史の中で一切知者であったとしても、実際の状況、状況によって、その歴史的变化に対応した違った表現をとってよい、という前提がありますね。仏陀を聖人と呼んでよいのかどうかはわかりませんが、仏陀の権威としての基準でしょうか。

丸井 あの、仏教の初期の段階で、仏陀は人間として受け止められていたか否かということ、はっきりと決定つけるような資料的根拠は何かあるのでしょうか。

下田 人間かどうかというのは、むずかしいですよ。もちろん、仏陀は人と同じように生まれて死んで

いくということは、そのとおりなんです。なんですけれども、要するにテキストで、やはり古いと言われているテキストでも、仏陀が語っていることば、仏陀から周りの世界に向かっていくベクトルと、周りの世界が仏陀を描く描き方ではパースペクティブが違うんですね。ですからこの二つはうまく一致して人間的な仏陀が復元されるなどという、そういう単純なものでは決してない、というところぐらいまでしか言えないんじゃないでしょうか。あの、仏陀自身を描くテキストは、どうしても、仏陀の言葉そのものを残したテキストとは、ちょっと種類が違いますので、ただどちらもたちまちオーソドックスな初期経典と言われるものの中に組み込まれていきますが。どうでしょう、およそ宗教上の真理がきちっと伝わるという時には、ただ平平凡凡と伝わるのではなく、何か人間を超えた不思議な出来事がそこにともなった形でテキストに描かれているのではないのでしょうか。仏典でもインドの神様が登場してきて、神様との交流を通して真理が語られるという形が見られます。ですから、人間という概念がむずかしいですよ。たしかにある段階の資料からは、人間である仏弟子が仏陀に問かけるといことが出てくるんだけど、むしろ古いテキストではインド古来のデーヴァターという神格が現れてきて仏陀と対話をしています。これはもう非常に古い初期仏典資料とされている、『サンユッタ・ニカーヤ』の「サガータ・ヴァッガ」に見られることです。そうしますと、はたして仏陀が人間的であるかどうか、ということはむずかしいですよ。

大木 この問題を図像から見ると、どうなりますでしょうか。たとえば聖書の聖人は、頭の上に光輪が描かれていますが、あんなものは新しいものなのでしょうか。

後藤 あれはもうほとんど経路がわかっていることでしょう。エジプトから来たもので、あれはコロナです。二つの系統のコロナなんです。いちばん典型的なのはゾロアスター教のフヴァルナフで、アフラ・マズダーが手に持って、たとえばダリウス王に渡している光の環です。仏典にも出てきます。王様になるとその上に止まっていると。ただ王様が悪いことをしたり死にそうになると、それが揺れ出すというのです。そして、やがて飛んで逃げていってしまうというのです。初期仏典の『デ

イーガ・ニカーヤ』にあります。

下田 聖人の図像のお話ですが、deificationに関して
 仏教の場合はむしろ逆なんです。ご承知のとおり
 仏陀は最初は描かれませんでした。仏陀が人間と
 して描かれるようになるのは、300年、400年経っ
 てから後のことです。それまでは、ただ座だ
 けが示されているとか、さとり象徴としての菩
 提樹が描かれているだけです。ところが人間を描
 く手法はあったんです。仏弟子たちや他の神々な
 どは仏陀の周りにちゃんと描かれています。とこ
 ろが仏陀のみは例外で、少なくとも400年ほどは
 表現されないままなのです。明らかに仏陀は人間
 的な表現に相応しくないと見られていたことが分
 かります。そして仏陀の言葉は、図像化できない
 ほど特別な存在だからこそ、伝承するに相応しい
 と見られていたことは間違いありません。この仏
 陀がやがてガンダーラとマトゥラーにおいてほと
 んど同時に人間化された姿（仏像）で出現するの
 ですが、この時期と、大乘仏教が菩薩という理念
 によって新たに仏教を整えていく時期と重なって
 いるという気がしますし、仏陀の形相が三十二相
 を備えている、などといった教義的体系が整って
 いく時期と対応しているんじゃないかなという気
 がするんですけどね。どこから出てきたか分から
 ないような人の伝承を聞いたって、それを歴史的
 事実として伝承していくことは、ほとんど意味が
 ないわけですよ。仏陀から聞いた言葉は伝承し
 ていかなければいけない。そしてこれはもうすべ
 て口承ですので、ということはいもうぎりぎりの教
 育体制と組織でもって後代に残していかなければ
 いけないということになります。

丸井 仏教における「一切知者」について多少補足さ
 せていただければ、これは以前に岩田孝先生が調整
 班研究会でご発表になったと思いますが、仏教論
 理学者の間でも仏陀の「一切智」の概念について
 分析がなされていて、それは決して文字通りすべ
 てを知っているという意味ではなく、有益なことを
 すべて知っているということ、たとえば虫け
 らの数まで仏陀が知っているわけではない、と論
 じています。他方、ミーマーンサー学派のほうは、
 人間は完全無欠ではありえない、したがって一切
 知者など存在しない。しかるにヴェーダはだれか
 によって作られたものではないので、人間の欠点
 に染まることなく、だからこそ誤謬のない真理
 の言葉なのだ」と主張し、この間に激論が交わされ

ています。

後藤 しかし誤解のないように言っておきますが、
 『リグ・ヴェーダ』はすべて作者名が伝わって
 いるんですよ、人間の名前で。ヴェーダの詩人はそ
 れぞれの言葉を見たのだからしかたないですね。

丸井 ではお伺いしますが、『リグ・ヴェーダ』の言
 葉自身から、それが永遠の言葉であるというよう
 な受け止め方が出てくるのですか。それともその
 ような観念は、後代の理論家が勝手に作りあげた
 ものなんでしょうか。

後藤 どうなんでしょうか。なんとでも解釈できるん
 じゃないでしょうかね。

丸井 関根先生、どうでしょうか。仏教における「聖
 人」の問題については、いちおうある程度、議論
 がなされたと思うのですが。

関根 そうですね、ひとこと申し上げれば、ミーマ
 ーンサー学派のような発想法というのは、近代人か
 ら見てわかりやすいと思いますね。また彼らの聖
 人像は、われわれの聖書学でみるところのモーセ
 もかなり似たようなイメージを結んでくるような
 気がします。どうでしょう、モーセについても多
 少議論してみてもどうでしょうか。

手島 そうですね。あの、ユダヤ教では四月に出エジ
 プトを祝う Passover というお祭り（過ぎ越しの
 祭り）があります。どんな不信心な者でもこれは
 行います。その時にハガダーという昔の物語を読
 むのですが、この物語の原型は、すでにイエス・
 キリストの時代に存在したとも言われているもの
 です。時に招かれて僕もそれを読むことがあるの
 ですが、読むたびにいつも違和感を覚える箇所が
 ありまして、「我々はモーセのおかげで出エジプ
 トしたわけじゃない」ということを、その中でく
 どく強調するんです。あくまでも奇跡を起こして
 くれた主語にあたるのは常に神なんです。このこ
 とがあるものですから、日本にいてユダヤ教の教
 祖はだれだろうという問いに対して、それはモー
 セだろう、という答えを聞いたことがあるんです
 が、はたしてそうかなという思いが残ります。こ
 のようなモーセ像を見るにつけ、教祖は神である
 という方向にユダヤ教の伝統、伝承があるのでは

ないかと思えます。うまく切り結んだかどうかわかりませんが、私の知っている範囲のことを申しました。

丸井 ということは、教祖という発想自体に収まりきらない部分があるということでしょうか。

守屋 聖書の中にモーセを神にするなどという考え方は、およそないと思えますね。つまりモーセを通して律法がすべて与えられた。その意味では、すべてモーセの口から出たわけですね。ですから、モーセを神にすることはしないのです。この問題の続きとしてタルムードの問題があると思えます。つまり書かれたものとして聖書があって、その聖書の中で律法はすべてモーセを通して語られているのです。けれどモーセは神ではない。先ほど手島先生も言われていたように、出エジプトなどもすべて神の導きなのだと言われているわけですね。モーセを通してすべてが神から与えられたのだけれども、律法は日常生活をすべて支配するべきものですから、時代が下るに連れて聖書にある律法だけでは足りない状況が生じてきます。足りない律法では困るわけですね、もう一つ実は口伝として律法が与えられているのだ、それもやはりモーセを通して伝承されてきたものだと考えられていて、これがタルムードという、聖書とはもう一つ別のものになっていくのです。しかしそこでもモーセは絶対、神にはなりません。

吉水 あの、モーセの肖像として角が生えていますが、あれはいつ頃からなんですか。ミケランジェロの作品には、はっきりとその特徴が見られますが。

関根 あれは、ヒエロニムス以来です。つまり彼のヴルガータ・ラテン語訳以来です。問題の箇所は出エジプト記34章ですが、そこでは、モーセがシナイ山でヤハウエの顕現に接し、四〇日四〇夜、飲まず食わずのまま十戒の言葉を二枚の石の板に彫りつけ、その板を持って民の下に降りて来て、「顔の肌からカーランであった」と書かれているんですね。ところがヘブライ語のカーランという動詞は、実は旧約聖書中どこにも詩篇六九篇にしか出て来ない珍しい言葉なんです。ところが詩篇の用例が「角のある」という意味であることは確かです。というのは、カーランはケレンという名詞の派生語と思われるんですが、名詞の用例はたくさん

あって、その意味が「角」であることははっきりしており、牛との関連で使われている詩篇の動詞形の意味も「角のある」といったあたりに自ずと定まるからです。そこで出エジプト記の方のカーランも、ヴルガータ・ラテン語訳ではこれと呼応してコルヌートゥス（角のある）と訳しているのです。それに対して、ギリシア語訳であるセプトゥアギンタ（七十人訳）はデドクサスタイ（光り輝いた、栄光化された）と意識した。近代の翻訳も日本語訳を含め、「顔の肌」から角が生えるというのはそれこそ面妖ですので、みなセプトゥアギンタの方に従っているんです。それで吉水先生が疑問と思われたように、近代語訳の聖書のどこを読んでも、モーセに角が生えていたという叙述は発見しようもないのだけれど、ミケランジェロはヘブライ語やギリシア語の聖書のことは知らずに、専らヴルガータのラテン語訳聖書を読んでいたため、モーセの頭に角を生えさせてしまった、と思われるわけです。

吉水 そうしますと、ギリシア正教の icon では角が生えているということはないんですね。

関根 それはいいですね。

後藤 どういう子音綴りなんですか。

関根 q r n です。

守屋 でも「出エジプト記」34章などでは、神と会ってモーセはそうになったんだけれども、モーセが神になったなどということは全然ないですね。

関根 そのようなことはもう決して書いてないですね。かつ、ヤハヴィストの古いモーセ像などは、まったく小さく弱い人で、立派な人というわけではないですね。殺人を犯して逃げ惑っているそういう人物ですし、或る意味では弱い人です。神から出エジプトの指導者になるよう召命を受けても、自分は無能で、口が重く舌が重いから、到底その任に耐えられませんと言って、逃げようとしています。それが時代を経るにつれて変化していき、『ベン・シラの知恵』とか『ヨハネ福音書』など後代のユダヤ・キリスト教の伝統では、権威あるモーセ像が作られて行く。あの鎖につながれた聖ピエトロ寺

院のミケランジェロの、角を生やした上に筋骨隆々とした迫力あるモーセ像や、あるいはシェーンベルクのオペラ『モーセとアロン』の深遠な神秘的思想家としてのモーセ像にしても、そういう後代ふくらまされたモーセ像の系譜を受け継ぐというべきでしょう。しかし注意しなければならないのは、モーセ五書以外の古い資料ではモーセへの言及は、エレミヤ書等に少しある程度で、またモーセ五書のモーセ像自身も、はたして神に近いような偉大な人物かというとして決してそうでないと

いうことですね。元来の古い資料はモーセを非常に小さな弱い人で、神とはっきり区別される存在として描いていると思います。

丸井 なるほどやはり、神と人の区別をたてるという意識は非常に強いということですね。どれほど偉大な人間ではあっても、絶対に神にはならないのですから。それに対してインドの方は、ひとことで述べることはできないでしょうね。

——この後の座談会の要旨——

I. 議題提案 (丸井)

聖典の文言は字面の上では同一でも、しばしば多様な解釈の共存を許容し、あるいは矛盾しあうような解釈の対立をはらんできた。これが共時的、通時的に展開して、そこに聖典の解釈史が生まれる。しかし聖典である以上、これこそが真の意味であるという最終結論を迫る性格があるはず。あるいは仏教の場合、聖典そのものがすでに多様な形で展開しており、聖典群相互の一定の秩序・融和関係の確立を図るような、各聖典の読み取り(読み替え)が求められてきた。このように、聖典の読み取り作業にはさまざまな側面があり、それにともなって、聖典解釈の方法論的整備、ある種概念装置の構築が発達していくように思われる。そしてその概念装置の一つとして、聖典から読み取られるべき意味に、種類や階層の違いを設定するという発想があるように思われる。この点に関する、中国、ユダヤ、そしてインドそれぞれの考え方を議論してみたい。

II. 中国の場合 (大木)

この問題との関連では、経典の中でも『春秋』の解釈を例にとるのが、わかりやすくかつ興味深いであろう。『春秋』は魯の国の歴史を簡潔な文章で綴っているが、孔子が付したとされる簡潔な言葉の中に、実は大きな意味が込められているのだと後世の儒学者は考え、それを「微言大義」と呼んでいる。こうしたことから、漢代にはすでに代表的な三つの解釈(『左氏伝』『公羊伝』『穀梁伝])が成立している。その後も敷衍した解釈が付され、清末には革命思想が『春秋』から引き出されていく。「微言大義」

が膨らむだけ膨らんで、孔子自身が革命思想を述べているんだ、という理解さえうまれてくる。

III. ユダヤの場合 (手島)

アリキサンドリアの哲学者フィロンに *Quaestiones et Solutiones* という風変わりな著作があり、その中で聖書の文言に対するアレゴリイ的解釈を逐一ほどこしているが、その際に必ず、「文字どおりの意味はこれこれであり、しかし隠された意味はこれこれである」という形式を踏まえているのが、非常に印象深い。すでにプシャットの議論はこの時代にあったともいえる。(丸井補足:「プシャット」などトラーから読み取られるべき意味の種類・階層については、座談会に先立つ手島氏の発表およびその後の討論の中で、詳しく議論されているので、ここでは補足的な言及にとどまっている。)

IV. インドの場合

(1) 仏教 (下田)

一般にすべての聖典にあてはまるであろうが、とりわけ仏典は伝承されつつ創作されていくダイナミズムが特徴的であろう。しかるに、仏陀の教説をおさめて経典の canon がどこかの時点で編集うち止めになって「閉ざされ」、以降は注釈書の時代になるわけだが、いわゆる南伝の仏典のあり方はやや特殊な事情があるように思われる。

南伝のパーリ仏典では経典(スッタ)と注釈書(アビダンマ)の関係が rigid である。しかしこれはインド本国での仏典編纂のダイナミックな展開を忠実に反映しているのではないと思われる。む

しろ、スリランカという一地方に点として移植された、ある種膠着化した特殊な展開の断面図と言えないだろうか。

それに比してインドでは、むしろ仏典は gradual に生成・展開していて、元来、注釈付きの形で聖なる経典が伝承されていたのではないかと推定される。核となるべき経典そのものが、ときどきに即応して展開する解釈史に揺さぶられ、生成変化してゆく動態の側面がもっと顕わだっていたのではないか。従来、初期仏教との間で大きな非連続があったと目されていた大乘仏典の成立も、むしろある意味では連綿と続く解釈史の一つの大きな揺れの延長上にあると見なし得るであろう。いずれにせよ、経典の解釈は、「語り手」である仏陀の意図の探究をもその射程に収めて、やがては真の意図、あるいは隠された意図をあらわにする、大乘諸経典の信憑性をも主張する一大ムーブメントへとつながっていった。

そのほか、おびただしい多様性・雑多性等をはらんだ、膨大な仏典群に対して、統一的、調和的解釈の試みがなされる中で、すでにその意味が解き明かされた経典（了義）と、いまだその意味が解き明かされていない経典（未了義）に分類する考え方も、大乘仏教では生まれた。

もう一つ注目すべき点は、仏典の言語に関するインド仏教の考え方である。つまり仏説を単一の言語に固定化する考え方は元来なくて、それぞれの native な言語で語ってよいことになっていた。言語の種類も点でも仏典は多様になる運命にあったといえる。ただし言語のおびただしい多様性が進行すると、逆に lingua franca のようなものが反作用として生まれてしまう必然性があり、パーリ語はまさにそのような性格の言語であった。またさらに後には仏典のサンスクリット化もなされるようになる。しかしサンスクリットという言語聖域の中で保持されてきたヴェーダ聖典と比較すれば、言語の自然発生的な多様性を許容した仏典の展開史の特異性が際立つことは事実である。（このほか仏陀の「一音説法」にも言及。）

〈質疑応答〉 「パーリの仏典には、ブッダに〈教師の握拳〉はない、つまりブッダは包み隠すことなく、すべてを説き明かした、という言葉があります。ブッダはすべて説き明かしたのではないとする、インド（大乘）仏教の展開において、この言葉は問題にならなかったのではし

うか。」（丸井）——「この言葉が問題にされた形跡はありません。」（下田）

(2) ミーマーンサーの聖典解釈学と言語哲学的思弁

・[導入] 西洋では自然世界を分析する科学が発達したのに対して、インドでは言語を対象とする思弁と理論が発達したと言われる。そしてその発達を推進した中心に、ヴェーダ聖典ならびにその内容である祭式儀礼宗教の解釈学の伝統があり、そこからミーマーンサーという学統が成立した。この聖典解釈学では、神（々）への崇拜の感情・信仰よりも、呪力を帯びたと考えられるマントラ（真言）や、祭式・世界・生命の秘儀を説き明かす文言そのものへの関心が高かった。しかもそれはミーマーンサー学にとって、背後に語り手がない永遠不滅の聖なる言葉であった。そうした思想のもとでは、言葉を聞いてその意味を理解するという事象は、言葉そのものに意味を表示する力・機能がある、という考え方によって説明されるようになった。その意味表示能力は一般に、直接的な意味を表示する機能と間接的（比喩的）な意味を表示する機能に二分される。したがって、そこでは著者の意図は何かという発想は、聖典言語の分析に関する限り意味をなさない。（丸井）

・紀元前300-200年頃に成立したとされるミーマーンサーが解釈の対象としているヴェーダ聖典は紀元前1000年以上前にも遡り得る、古代のさらに古代のテキストであって、解釈学者にとってすでに多く意味不明な箇所があったはずである。そこで彼らはそうした箇所は「比喩」であるという解釈をほどこして、了解可能なテキストへと還元しようと試みている。（吉水）

・[単語の表意機能と文章の意味] ミーマーンサーでは文章の意味がいかにして単語の表意機能から了解されるかについて分析・説明する理論が発達していった。すなわち、単語（「ウシ」）とその表示対象（牛一般）との間には、恒常的に一定の結びつきがあると見なされ、単語を聞いて了解される意味それ自体には何ら情報の新奇性はないのに対して、単語が集まって文を形成する時、そこに全体としてあるまとまりを持った、新たな意味が生まれる、ある種の創造作用があると考えられ、そこである学者たち（7世紀中頃活躍したクマーリラ、ないしその追隨者たち）は、単語にその単語固有のコンスタントな語意を直接表示する機能が認められるほか、新たな文章

の意味を間接的に示すならかの働きが単語に関係していると考えに至った。(金沢)

- ・[聖典解釈学の二系統] ミーマンサーは7世紀中頃にクマーリラとプラバーカラの二大学者が登場して、ヴェーダ解釈の基本的立場を異にする二大支流がその後形成された。一般に両派の違いは、祭祀儀礼に関する聖典の規定の働きを、前者が功利的に解釈する(その規定に従って祭式を実行すれば、必ず有益な果報が得られるから、人はその聖典の教示を守る)のに対して、後者は人に義務遂行を迫る絶対命令として説明しようとする、などと一般に解説されてきたが、もはやこのような説明が通用するようには思われない。むしろ、一つのネットワークのコンピューターシステムを考えて両者の違いを説明した方がわかりやすいのではないかと現在考えている。すなわち、プラバーカラの方はサーバーを中心に考えているのに対して、クマーリラは端末を中心に考えているのではないか。そして、文意の間接表示という概念も、それによって説明可能ではないかと思われる。(吉水)

V. 聖典の権威と言語の多様性・翻訳の問題(活発な討議がなされたが省略)

- ・出席者 11名(敬称略):
 〈イスラエル〉関根清三(調整班代表) 佐藤 研
 〈中 国〉興膳 宏 土田健次郎 金 文京
 〈インド〉丸井 浩 桂 紹隆 後藤敏文
 岩田 孝 金沢 篤 吉水清孝
- ・議 題: 第1回公開シンポジウムの講演内容の討議、ならびに各人の今後の抱負等

(昨年12月京都で総括班主催の「第1回公開シンポジウム」が開かれ、示唆に富む基調講演がなされた。その成果を一回限りのものとせず、今後の活動に何らかの意味で反映させるためにも、各調整班で、講演の内容を討議してはどうかとの提言が、前回の総括班会議(1999.3.25)で領域代表者中谷英明氏によってなされた。その提言をうけてこの議題が本会議に取り上げられた。時間的な制約もあり結果としては、主と

三 補足資料 — 第1回調整班会議議事録より

第1回A02調整班会議が開かれたのは、平成11(1999)年6月27日(日曜日)のことであった。京都・芝蘭会館において、計画研究・公募研究あわせて16名のうち11名の出席者をえて、午後2時から5時にわたって、各人とも自己紹介をかねて、今後にむけての研究計画、抱負、あるいは要望などを語り合った。筆者はその会議の議事録を担当した。録音テープで収録はしなかったものの、会議中に残したかなり詳しいメモを頼りに、後日、議事録案を作成して参加者全員に目を通してもらい、その結果、若干の修正を加えて整えた原稿が、幸い手元に残っている。

先に報告した座談会が一つの終着点であるとするれば、これは調整班研究の出発点を記すものといってよい。やや乱暴ではあるが、この二つの点をながめ、見比べることで、その間に何がなされたのか、そして何が未だなされていないのかについて、ある種の示唆と反省が得られなくもないだろう。

そこで以下では、その議事録の中から、参加者のリストおよび各人のコメントをメモ風に記録した部分のみを取り出し、補足資料として提示しておく。

して Witzel 氏の基調講演が検討の対象となった。また特に直接的には基調講演に結びついていないが内容的に関連する諸々の事項に言及するコメントも少なくなかった。

「以下ではさしあたり、研究領域(インド、イスラエル、中国)ごとに順次ご討議していただきます。インドは岩田氏、イスラエルは佐藤氏、中国は土田氏に司会をお願いします。」(関根)

I. インド(司会: 岩田 孝)

(司会者がまず Witzel 教授の講演内容のアウトラインを辿り、そこに述べられた文献学(=古典学)の定義(philology = the study of a civilization based on its texts)に注目した上で、各人のコメントへと移った。)

- ・Witzel 講演はある意味で文献学者にとってはすでに常識的な内容にすぎず、特筆に値する点はない。むしろ誤解が含まれている(ex. “ṛta”の概念