

# メタファーとモデルと方便の意義

龍谷大学 杉 岡 孝 紀

はじめに

何故、〈メタファー〉を取り上げて問題にするのか。大きく二つの理由がある。一つには、メタファーを一つの縮小された聖典と見ることができると考えるからである。<sup>(1)</sup>二つには、現代においてメタファーは、日常言語の概念体系や知覚・記憶、さらに思考・推論等の知の根源にかかわる重要な認知能力であると理解されており、人間の知のメカニズムの解明に関わる根源的な研究テーマとして、言語学、宗教学、哲学、神学、心理学、脳科学など、様々な学問領域を横断し、学際的な研究の場への知的探求の通路として強い関心をもたれているからである。<sup>(2)</sup>キリスト教神学では既に、マクフェイグの「隱喩神学」がある。それはメタファーがもつ豊かさに基づいた再神話化の試み——非神話化ではなく神話的語りの再活性化——である。<sup>(3)</sup>こうしたメタファーをめぐる現代の学問状況に対して、聖典の解釈を課題とする私たちも当然、鈍感ではいられないと考えるからである。

## 一 メタファーの定義と諸理論

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数多くのメタファーを使用している。メタファー (metaphor) は、ギリシア語で「もつてゆく、持ち帰る、変える」などを意味する *metapherein* に由来する<sup>(4)</sup>。普通、「隠喩」とか「暗喩」と訳され、他の比喩法と区別される。すなわち、「直喩 (simile)」が「…はりのようだ」「…はりの如し」といったを語句を用いて二つのものを喩えるのに対し、隠喩はそうした比喩指標を使用することなしに対象を類似性により喩える手法をいう。それは高度な比喩法であり、読者の感情を喚起させたり、また文章を引き締める効果があるといわれる。その他、「換喩 (metonymy)」「堤喩 (synecdoche)」等とも異なつた機能をもつものとして区別される<sup>(5)</sup>。メタファーの研究は、古代より修辞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ある<sup>(6)</sup>。そうした中で、多くのメタファー研究者は共通して、アリストテレスが『詩学』第二十一章において述べる、次の一節にメタファーの古典的な定義があると見る。

語の転用 (比喩〔メタファー的な言葉〕) 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であり、その適用のされ方には、(i) 上位の「類」を示す語がその中に含まれる「種」に対して適用される場合、(ii) 「種」を示す語が「類」に対して適用される場合、(iii) 「種」を示す語が別の「種」に適用される場合、(iv) 比例関係に従つて適用される場合がある<sup>(7)</sup>。

アリストテレスはメタファーをその語源に基づいて、「語の転用」、すなわち名詞の置換であると考えている。ここで注意しておきたいのは、「語の転用」というメタファーの理解は、今日私たちがメタファーに対して抱いている一般的な感覚と合致していると思われる点にある。すなわち、この『詩学』に述べられるような修辞学の伝統的

メタファー観は、メタファーを単に言葉の飾り、或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ぜしめる。さらに、メタファーは哲学や言語学の分野においては、長く周辺のな問題として扱われてきたために、殊に合理主義を標榜する人々の中には、メタファーは感情を揺さぶって正しい認識を損なわしめる文彩の技術であるから、論理的に物事を思考するためには極力その使用を退けるべきだという見方も根強い。しかしながら、こうしたメタファーに対する否定的見解は現代のメタファーの研究では捨て去られる傾向にある。むしろ、メタファーは認識論にとって重要な意義をもつものであると理解されるのである。こうしたメタファーの評価を大きく転換せしめた理論が、I・A・リチャーズ著『レトリックの哲学』、M・ブラック著『モデルとメタファー』、或いはP・リクール著『生きた隠喩』において展開されるメタファーの「相互作用説」(an interaction view of metaphor)である。紙数の制限もあり、ここではP・リクールがM・ブラック等の理論を受けて主張したメタファーの緊張理論について、その要点を五点にまとめておくことにする。

- (一) メタファーは語の意味論に関わる前に文の意味論に属するものであり、したがって、隠喩的陳述(言表)の中にあらゆる語の間の緊張関係によって成り立つ。
- (二) メタファー(隠喩的陳述)を逐語的に理解すれば不合理となるのであり、その意味で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。
- (三) メタファーにおける類似性の役割は、それまで互いに離れていた別の範疇に属する二つのものを「近づける(同一化させる)」ことであり、よくできたメタファーは、それが写し出している以上の類似性を創造するのである。
- (四) メタファーは文全体に関係する新しい意義を生み出す働きをもつという観点において、メタファーは「言語の瞬間の創造 momentary creation of language」であり、「意味論的な革新 semantic innovation」である。

(五) メタファーは情動的価値以上のものである。それは現実に関して何か新しいことを語り、また教えてくれるのである。もし、メタファーが語の代置であるならば、そこから新しい意味は生まれず、私たちは何も学ぶことはない。<sup>(8)</sup>

さらに、メタファーの「相互作用説」は現代の多くのメタファー研究の基礎となっている。認知の面から包括的にメタファーを再評価したG・レイコフとM・ジョンソンによる『レトリックと人生』もこの流れにある。彼らによれば、

人間の思考過程 (thought process) の大部分がメタファーによって成り立っている。(中略) 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。<sup>(9)</sup>

と言う。このように、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、領域において重要な役割を果たしていることになる。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、メタファーは確かに大切な役目を担っている。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る。<sup>(10)</sup> 中でも、「父なる神」という表現は、広くよく知られたメタファーであろう。

仏教においても、メタファーは極めて重要な意味を持つ。釈尊の対機説法は比喩(譬喩)を以て説かれ、十二部経には「譬喩経」(avadana)と呼ばれる一類もある。また大乘經典には、經典それ自体がメタファーであるとも言ってもよい程に多彩なメタファーを見ることができるといえる。『法華文句』『釈譬喩品』には、「譬とは比況なり、喩とは譬喩訓なり。此に託して彼に比し、浅に寄せて深を訓ふ」と述べられ、また『法華義疏』『譬喩品』には、

譬とは類なり、喩とは曉なり。近事に仮借して以て遠離を況し諸の未だ悟らざるを曉らしむ。これを譬喩といふ。<sup>(11)</sup>

と明かされる。仏教における譬喩は、衆生をさとりに導くための類比による説法であり、時に物語の形式をもつ

など、様々な形でもって教えが説かれる。『涅槃経』には、そうした比喩を八種類に分類されている。順喩・逆喩・現喩・非喩・先喩・後喩・前後（先後）喩・遍喩の八つである。順喩はある事柄を順次に喩えるもの。逆喩は逆次に説く比喩。現喩は現前のものをもって表現するもの。非喩は現実にはあり得ないことを借りた比喩。先喩は先に比喩を掲げて法を説くもの。後喩は先に法を説いて後に比喩を掲げるもの。前後喩は、法を説く前後に比喩を掲げるもの。そして遍喩は物語全体が比喩であるものをいう。<sup>(13)</sup> 物語とメタファーの関係は、いわゆる「法蔵説話」の再神話化に有用であると考えられ、稿を改めて検討を試みることにしたい。さて、親鸞の聖典を窺うならば、そこにも種々のメタファーを見つけることができる。「二河白道（二河譬）」「氷上燃火」「一乗海釈」「阿弥陀仏は光明なり」<sup>(14)</sup>等、全てが網の目のようになって相互に関連し機能している。例えば、『教行証文類』総序の冒頭には、「難思の弘誓は難度海を度する大船、無礙の光明は無明の闇を破する恵日なり」<sup>(15)</sup>と述べられる。これは、「海」「船」「光」「闇」「日」という語を用いたメタファー（隱喩的言表）である。親鸞は何故、ここで「阿弥陀仏の本願は衆生の無明煩惱を破る智慧（慈悲）である」と述べなかつたのか。このような問いを持つとき、宗教的なメタファーが単に美的な言葉の綾ではなく、また感情を喚起させるための技術という意味をもつだけのものではないと理解することができる。<sup>(16)</sup> もし、こうしたメタファーをひとつひとつ聖典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あろうか。メタファーは聖典の一部分でありながら、また全体を語っているのである。

以上、メタファーの意義について次のようにまとめておきたい。すなわち、メタファーは日常の営みのあらゆるところに浸透し、それを使用する者の体験に基づいて形成されている。そして、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。メタファーは文の問題であり、隱喩的言表（陳述）こそがメタファーである。単語の置き換えの問題ではないので、辞書には載っていないことになる。したがって、メタファーは言述の装飾ではなく、また感情を喚起せしめる以上の働きをもつ。それは意味の

瞬間の創造として、私たちに新しい認識を生起せしめ、既存の世界への物の見方を変革する働きをもつのである。

## 二一 メタファーとモデル

次に、メタファーと密接な関係をもつモデル理論について考察することにした。モデルとメタファーは本来は別のカテゴリーに属する。モデルは、或る物やその状態を或る視点から類似性に基づいて暗示するものであり、実物に対する模型や建物・自動車等の基本設計のための原型、さらにはファクション関連のモデル、或いは科学分野における数理的モデル等、必ずしも言語的なものではない。しかしながら、モデルを言語的に表現するとそれはメタファーになる。例えば、「脳はコンピュータである」というように。また、ある社会の中で大変長く使用され、組織化されたメタファーは一種のモデルとなる。つまり持続的なメタファーをモデルと呼ぶことができる。真宗において阿弥陀仏を「親さま」と呼んできた例や、キリスト教における「父なる神」も、メタファーが組織化され展開されてモデルとなった例だと言える。M・ブラックは自らの論文集を『モデルと隠喩』とつけたことから分かるように、両者の関係は重要である。ブラックによれば、モデルはその組成や機能によって三種類に分類される。「縮尺モデル」「類似（類推）モデル」「理論モデル」である。この中、科学のモデルは後者の二つになるが、今、宗教のモデルと比較する場合に問題とすべきは「理論モデル」である。これはA・E・マクグラスが『宗教と科学』の中で述べるように、理論構築と精密化の過程で用いられる科学モデルは、いわば最先端の研究において、言い換えれば新しい発見の場面において必要なものとして構築される。それは研究の出発点であるから、後に修正可能な仮説モデルとして提示される。したがって、それは有用なフィクションではなく不可欠なものであるという意味で宗教のモデルと同じである。しかし理論に対しては補助的な役割をもつと言う点では、宗教のモデルとは異なる

ると言えるであろう。宗教のモデルは全人格に関わるものであり、基本的に置き換えが不可能なものである<sup>(18)</sup>。素朴实在論を認めることが甚だ困難な時代において、宗教のメタファー（モデル）は良く出来あがった便利な虚構として否定的に理解する傾向がある。真宗学においても、かつて非神話化の波が押し寄せ様々な教学的試みがなされたが、むしろメタファーの意義——相互作用説に基づく理論——に立つとき、宗教の言語表現が隠喩的であるという事実は素朴な絶対性の主張を無効にするだけでなく、宗教的真理について現実的に語る具体的な方法を明らかに示しているものと積極的に了解すべきであると考える。

### 三 方便の意義

次に、ここで私はメタファー・モデルと仏教における方便の意義との対比を試みることにしたい。それは両者の混同を回避し、その関係を明らかにするためである。

方便の原語〈*upāya*〉は、接近する、到達するという意味の動詞〈*up-*〉の派生語で方法・手段の意をもつ。仏教における方便の語は仏が衆生を悟りに到達せしめるための手だてをいう。方便には様々な種類のあることが説かれ、宗派によってその理解も異なる。例えば、慧遠の『大乘義章』巻十五には、次の如く、四種方便が説かれる。

一に進趣方便は、見道の前の七方便等の如し。二に権巧方便は、二智の中の方便智等を説くが如し。実に三乘無きも権巧して之を為す。三に施造方便は、方便波羅蜜等と説くが如し。凡そ為作する所は善巧修習なるが故に方便と曰ふ<sup>(19)</sup>。四に集成方便は、諸法同体にして巧に相集成し。一に一切を備へ一切に一を成ずるが故に方便と曰ふ。

一には進趣方便であり、これは方便道というように、さとりに向かう予備的行（加行）の意をもつ。二には権巧

方便であり、実智に対する方便智（權智）として、仏が仮に巧みな手だてを設ける意を示す。いわゆる善巧方便である。三には施造方便といい、これは十波羅蜜の一つ方便波羅蜜の如く、目的理想の達成のための修習が善く巧みであることをいう。そして四には集成方便であり、これは一切の存在の本質は同一にして巧みに相集まり成立している相であることをいう。これとおおよそ同じ分類が基の『法華玄贊』卷三、<sup>(20)</sup>吉藏の『勝鬘宝窟』卷上<sup>(21)</sup>などに見られる。これらによれば、方便は大きく二つの立場から使用されるものであることが分かる。一つは般若（実智）と対比される場合であり、二つには真実と対比される場合である。真宗における善巧方便と權方便との二種の方便もまさにこの分類によって理解することができる。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う。『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て、衆生にしらしめたまふをまふすなり」<sup>(22)</sup>と明かされる。すなわち、真如そのものである法性法身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ある。後者は、真実の法に入らしめるために設けられた法門をいい、暫用還廢を意味する。『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る。暫用とは未熟なる衆生を誘引して真実に入らしめる階梯として暫く用いる立場をいい、還廢とは真実に入り終われば、是なるものに対して非を簡び捨てる立場をいう。權用と簡非と称される。諸学者によって意見の相違があるものの、「方便化身土卷」<sup>(23)</sup>の方便の意義はこのような両重の義をもちつつ、後者の簡非にこそ中心があると考えられる見方が一般的である。しかし、かく言う場合、それでは真実と智慧との関係は如何に理解すればよいのであろうか。權方便も善巧方便も仏の方便に違いなく、その意味で両者は不可分であるとの主張も成立し、両者の関係を明確にする必要がある。曇鸞は『浄土論註』下卷の浄入願心章に、「真實智慧とは実相の智慧なり。実相は無相なるが故に真智は無知なり」<sup>(24)</sup>と示す。真實智慧は凡夫の分別を絶した無分別の智慧であり、一切は縁起的存在にして空・無我であると、ありのままその如く知る体験であるから、真智



は知る対象もなく、また知る私も否定されて、知る働きのないままに知即無知、すなわち無知にして知るのである。もののありのままの相（真如）は、「智慧は作に非ず、非作に非ざる」と言われるところに現前する。したがって、真実智慧は無知として一切処に遍して知るのであり、「無知の故に能く知らざることなし、この故に一切種智即真実の智慧なり」と説かれる。無知にしてその如く知る智慧は、即真実として理解することができ、真実即智慧である。また曇鸞は『浄土論註』下巻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。<sup>(27)</sup>

と述べる。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の心を完全に離れて、ただひたすら一切衆生を憐愍する心（度衆生心）を生起することだと明かす。さらに名義撰対章に方便門を註して、

般若といふは、如に達する慧の名なり。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を省みる。<sup>(28)</sup>然れば則ち智慧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慧の功なり。静の動を廃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。<sup>(28)</sup>（中略）智慧と方便とはこれ菩薩の父母なり。若し智慧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。

と説かれる。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ある。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。般若は、智慧それ自身の本質として必然的に世俗に到来するのである。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ある。したがって方便は世俗、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

ない。動にして静を失わず、静にして動を廃せず、般若と慈悲、般若と方便と相即相入、不二不異の關係にある。眞実智慧と方便なくして、ただ感情的に迷える者を救済せんと憐れむことは、単なる衆生への愛着に過ぎない。智慧と方便とは父母であり——これこそがメタファーであるが——、菩薩の法はこれによって成就されると明かされるのである。

これによると、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、仏教はみな方便施設に他ならないと言ふこともできる。經典は積尊によって衆生にわかる形で、すなわち言葉で語られたものであり、私たちはその眞実の言葉によって眞如法性の世界へ入らしめられる。この言葉が方便であり、世俗諦であるから眞如法性の世界へ入るためには方便による他ない。仏が法を説くためには、言葉に依らなければならぬ。しかし、言葉を用いるのは言葉それ自体に意味があるからではなく、言葉にならない眞理を衆生に知らせるためである。しかしその教説に、さとりそれ自体を直接的に説いて眞実の意を顕した眞実教と、眞実に導く手段として衆生に応じて種々に説示された方便教（方便仮門）があり、それを権仮方便というわけである。方便はどこまでも仏の働きであり、衆生の行いではない。衆生は要門・眞門の立場を方便の門と自覚せしめられて、それを捨て去るのである。その時は、信心開発の一念であるから、他力信樂の獲得の過程においては、浄土方便の自力の行はただ仏の衆生に注がれた慈悲の心という側面において他力に至る階梯として肯定的な意義が与えられていることになる。

以上の如く、方便の体が智慧であり、仏・菩薩の働きであると理解される時、それは修辭学的な比喻法としてのメタファー理論でもって解釈できる性格のものではないことが明瞭となる。經典は、本来、三昧に住して説かれるものであつて、そこに描かれた諸々の莊嚴相も眞如と不二不異なる關係にあり、眞理を美的な言葉によって置き換えたものではない。なお、相互作用の緊張理論によれば、メタファーは現実の認知の問題であつて、注目すべきは實在の模写ではなく、新しい事態を自らの経験世界に媒介しつつ自己を変革する機能、現実を新たな仕方で見える働

きにある。しかし、仏教においてそうした根源的な自己の変革を導くことの可能な者は仏・菩薩、ひいては善知識に限られる。メタファーは自身に顕わになった真理——さたすべきでない不可思議な事実——を文として表現したものであり、そこには隱喩的真理が語られていることになる。

#### 四 親鸞における父母のメタファー

次に、以上述べてきた事柄を「父」「母」の語を含んだメタファーを考察することによって明らかにすることにしよう。阿弥陀仏は伝道実践の場面において「親さま」と呼ばれてきたが、それを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が強いと考えることができる。母の子を思う無償の愛情が、仏の慈悲と類似しているからである。『愚禿鈔』巻上『阿弥陀経義疏』引文に「十方如来、衆生を憐愍したまふこと、母の子を憶ふが如し<sup>(30)</sup>」と述べられ、また『浄土和讃』勢至讚に、

子の母をおもふがごとくにて 衆生仏を憶すれば

現前当来とおからず 如来を拝見うたがはず<sup>(31)</sup>

と説かれるところに明らかである（これらは嚴密には直喩に属する）。また、一般的に仏教では仏の異称とその功德、並びに衆生済度の働きを示すものとして父母の比喩が説かれることはよく知られる。親鸞の「父」「母」の語を含む文は、その多くが引用文の中に見られる。「信巻」逆謗撰取釈の『涅槃経』引文中に見られる父・母の語の多くは、五逆罪の説明と、具体的に頻婆沙羅王と韋提希夫人を指す。また「化身土巻」外教釈『菩薩戒経』引文等に見る父・母を含む文もメタファーではないため、こうした用例を考察の対象から除いて、それら整理すると大きく三つに分類することができる。(A)釈迦・諸仏、阿弥陀仏を慈悲の父母と喩える場合。(B)仏の智慧と慈悲を喩える

場合。(C)名号・光明、信心を喩える場合である。一般に仏教では父母を無明の比喻として使用する例もあるが、親鸞にはそうした例は見あたらない。以下、三つの中で「の如し」という直喩を除いたメタファーを考察することにした。なお、便宜上、引用文には番号を付けることにする。

(A) 釈迦仏、諸仏、阿弥陀仏を慈悲の父母と喩える場合。

① 「信卷」逆謗撰取釈『涅槃經』引文

如来一切の為に常に慈父母と作りたまへり。当に知るべし、諸の衆生は皆是れ如来の子なり。<sup>(34)</sup>

② 「信卷」大信釈『般舟讚』引文

敬ひて一切往生の知識等に白さく。大きに須く慚愧すべし。釈迦如来は実に是れ慈悲の父母なり、種々の方便をして、我等が無上の信心を發起せしめたまへり。<sup>(35)</sup>

③ 「唯信鈔文意」

釈迦は慈父、弥陀は悲母なり。われらがち、は、種種の方便をして、無上の信心をひらきおこしたまへるなりとするべしとなり。<sup>(36)</sup>

④ 「入出二門偈」

釈迦諸仏は是れ真実慈悲の父母なり。種種の善巧方便を以て、我等が無上の眞実信を發起せしめたまふ。<sup>(37)</sup>

⑤ 「高僧和讃」善導讚

釈迦・弥陀は慈悲の父母 種種に善巧方便し  
われらが無上の信心を 發起せしめたまひけり

(釈迦・弥陀の左訓……シヤカハチ、ナリミダハハ、ナリトタトヘタマヘリ)<sup>(38)</sup>

①は如来と衆生が親子の関係にあることを示す。③、⑤は②善導『般舟讚』引文に依るものである。『末灯鈔』

にも同じ内容が説かれる。<sup>(39)</sup> 善導の場合、釈迦仏が慈悲の父母であると示すのに対し、親鸞の場合は、「釈迦如来」を釈迦と如来に分け、釈迦仏と阿弥陀仏と了解する。その上で、二尊の善巧方便によって信心が発起せしめられることを明かす。

(B) 智慧と慈悲の関係を喩える場合。

① 「行巻」『十住毘婆沙論』引文

有る人の言はく、般舟三昧及び大悲を諸仏の家と名づく。此の二法より諸の如来を生ずと。此の中に般舟三昧を父とす、また大悲を母とす。復た次に般舟三昧はこれ父なり、無生法忍はこれ母なり。『助菩提』の中に説くが如し。般舟三昧の父、大悲無生の母、一切の諸の如来、是の二法より生ずと。家に過咎なければ家清浄なり。故に清浄とは六波羅蜜・四功德処なり。方便・般若波羅蜜は善慧なり。<sup>(40)</sup>

② 「証巻」還相回向釈「論註」引文

智慧と慈悲と方便と、般若を撰取す。般若、方便を撰取す。応知とは、謂く、智慧と方便はこれ菩薩の父母なり。もし智慧と方便とに依らずは、菩薩の法則成就せざることを知るべし。<sup>(41)</sup>

①では、般舟三昧を父に、大悲（無生法忍）を母に喩える。②においては、智慧と方便とが菩薩の父母であるとされる。仏・菩薩の智慧・慈悲は様々なものに喩えられるが、母のもつ平等・包摂・同感・肯定等という性格が、智慧を嚴父に喩えるのに対して用いられるのであろう。

(C) 名号、光明、或いは信心を喩える場合。

① 「行巻」両重因縁釈

良に知んぬ、徳号の慈父ましますさずば、能生の因闕けなむ。光明の悲母ましますさずば、所生の縁乖きなん。能所の因縁和合すべしと雖も、信心の業識に非ずば、光明土に到ることなし。眞実信の業識、斯れ則ち内

因とす。光明名の父母、斯れ則ち外縁とす。内外の因縁和合して、報土の真身を得証す。<sup>(42)</sup>

②『末灯鈔』

本願の名号は能生する因なり。能生の因といふは、すなはちこれ父なり。大悲の光明はこれ所生の縁なり、所生の縁といふはすなはちこれ母なり。<sup>(43)</sup>

③「信巻」信楽釈『華嚴経』引文

信は道の元とす、功德の母なり。一切の諸の善法を長養す。疑網を断除して愛流を出で、涅槃無上道を開示せしむ。<sup>(44)</sup>

①は、名号と光明、そして信心の関係を説く。名号を父（因）、光明を母（縁）に喩え、能所の因縁が和合すべきであるが、しかし信心が正受されていなければ浄土に往生することはできない。その意味で信心こそが内因であって、光明名号の父母は外縁であり、両者の因縁が和合してこそ報土往生がかなうと明かされる。②は①の前半（初重）と同じである。③は仏道の根本となる信心を、母に喩えるものである。

以上の用例から明らかになることは、次の通りである。「父」「母」の両方の語を含むメタファーは、何らかの因果の関係を示すものである。しかし、(A)「釈迦仏と阿弥陀仏」、(B)「智慧と慈悲」、(C)「名号と光明」・「信心」を類似性によって「父母」として見るからといって、両者が全く同一のものになるわけではない。すなわち、あくまで含意の一つとして「父母」に超越性が付与され、「仏」に父性・母性が付与されて、その点が主要なものとして注目されるのであって、この時「父母」のその他の含意（口うるさい存在等）は切り捨てられるのである。しかも、メタファーは単に語の置換ではないので、現実に関して何か新しいことを語る。文脈のレベルで言えば、新しい文脈を形成している。親鸞のメタファーは、真如それ自体の頭れ（方便）を語る文脈であり、自己を転ずる具体的な働きが如来より回向されていることを教えるのである。したがって、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、それと同時に、そのことによって父母と私たちとの関係をも見直す新たな視点を与えるのである。

### おわりに

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ある。それは親鸞の用法から必然的にして適切なものであると考えられる。それは長く使用され、定着しているという意味においてはモデル（持続的なメタファー）となっていると見ることができ。しかし、父親・母親の観念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必ずしも十分に、メタファーとしての役割を果たしているのか疑問となる。先に宗教のモデルと科学のモデルを対比した際に、宗教のモデルは基本的に置き換えが不可能であると述べた。メタファーは真理それ自体の顕現を、それを体得せる体験者によって表現された言述である。したがって、時代と社会の状況によって、それらは慎重にはあるが、新しく解釈される可能性をもっている。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である。本稿のはじめに、キリスト教神学のマクフェイグの隠喩神学について一言ふれたが、因みに彼女は従来（45）の神学の家父長的傾向を批判し、「父の神」から、「母（Mother）としての神」「恋人（Lover）としての神」「友（Friend）としての神」というモデルへの移行を説くことよって、現代における環境問題に応答可能な神学を構築しようとしている。真宗においては、現代の諸課題に対応することを可能とする教学の樹立に関して、母親モデルへの過度の偏りがないか検討することも必要である。

- 註(1) P・リクール著『解釈の革新』(久米博・清水誠・久重忠夫訳、白水社、一九九四年) 第二部Ⅶ「疎遠の解釈学的機能」を参照。
- (2) 山梨正明著「メタファーと認知のダイナミックス——知のメカニズムの修辭的基盤——」、『メタファー研究の最前線』(ひつじ書房、二〇〇七年) 所収、一頁。
- (3) 芦名定道著「隠喩・モデル・多元性——テイリツヒから宗教言語の問題へ——」(『テイリツヒ研究』六号、現代キリスト教研究会、二〇〇三年)、一―三三頁。
- (4) 佐藤信夫・佐々木健一・松尾大著「レトリック事典」(大修館書店、二〇〇六年)、二二〇頁。
- (5) 瀬戸賢一著「認識のレトリック」(海鳴社、一九九七年)、一六一―一七七頁。
- (6) 佐藤信夫著「レトリック感覚」(講談社学術文庫、一九九二年)、一一三頁。
- (7) アリストテレス著「詩学」、田中美知太郎編『世界古典文学全集16』(藤沢令夫訳、筑摩書房、一九六六年)、四一頁。
- (8) P・リクール著「生きた隠喩」(久米博訳、岩波書店、一九九八年)、一六四―二二五頁。P・リクール・E・ユンゲル著「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。P・リクール著「解釈の革新」(久米博・清水誠・久重忠夫訳、白水社、一九九四年) 第一部「IV 隠喩と解釈学の中心問題」「V ことばと象徴」(八四―二九九頁)を参照。
- (9) G・レイコフ・M・ジョンソン共著「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。
- (10) J・M・ソスキース著「メタファーと宗教言語」(小松加代子訳、玉川大学出版部、一九九二年)、一五―一七頁。
- (11) 『法華文句』卷五上、『大正蔵』三四・六三・b。
- (12) 『法華義疏』卷五、『大正蔵』三四・五一・c。
- (13) 『涅槃経』卷二九、『大正蔵』十二・五三六・b。
- (14) 拙稿「親鸞における光の解釈」(『龍谷大学論集』四六三号、二〇〇四年)、「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、二〇〇五年)を参照。
- (15) 総序、『真聖全』二一・一頁。
- (16) 実践伝道の場において、譬喩が感情を喚起せしめることを否定するわけではない。例えば、真宗の布教伝道にお



- ける譬喩の意義・目的については、深川宣暢著「真宗伝道における譬喩の意義」〔龍谷大学論集〕四六六号、二〇〇五年に、比喩は難解な教理・教法を理解（領解）しやすく表現すること。興味のかないものをより興味深くなるよう表現することにあると明かす（四二頁）。
- 前掲、「メタファーと宗教言語」、一八二～一八八頁。
- (17) A・E・マクグラス著「宗教と科学」（稲垣久和・小林高德・倉沢正則訳、教文館、二〇〇三年）、一四七頁。
- (18) 『大乘義疏』卷十五、『大正藏』四四・七六六・a。
- (19) 『妙法蓮華経玄賛』、『大正藏』三四・六九五・a、d。
- (20) 『勝鬘宝窟』卷上本、『大正藏』三七・四・a。
- (21) 『一念多念文意』、『真聖全』二・六一六頁。
- (22) 内藤知康著「方便化身土文類」の意義」〔真宗学〕九一・九二（合併号、一九九五年）、二八五～二八八頁。
- (23) 『往生論註』下巻、『真聖全』一・三三七頁。
- (24) 同右、『真聖全』一・三三七頁。
- (25) 同右、『真聖全』一・三三七頁。
- (26) 同右、『真聖全』一・三四〇～三四二頁。
- (27) 同右、『真聖全』一・三四二頁。
- (28) 上田義文著「中観の縁起思想」（講座東洋思想・仏教思想Ⅰ インド的展開）五巻所収、東京大学出版会、一九六七年）、一六二頁。
- (29) 『愚禿鈔』卷上、『真聖全』二・四六二頁。
- (30) 『浄土和讃』勢至讚、『真聖全』二・四九九頁。
- (31) 森章司編著「仏教比喩例話辞典」（国書刊行会、二〇〇五年復刊）を見ると、「父」は、意・戒・業・三乗・菩薩・師・善知識・慈悲・方便・六波羅蜜・般若波羅蜜・憂愁・無明等の比喩の中に見られる。また、「母」は仏・菩薩・三乗・経・師・安穩・慈悲・般若波羅蜜・信・戒・業・使・恩・如来蔵・愛欲・無明等の比喩の中に見ることができる。
- (33) 例えば、「楞伽阿跋多羅宝經」卷三に、「貪愛を名づけて母と為す無明則ち父と為す」〔大正藏〕十六・四九八・b）と述べられる。

- (34) 「信巻」、九三頁。
- (35) 「信巻」、五七頁。
- (36) 『唯信鈔文意』、『真聖全』二・六五一頁。
- (37) 『入出二門偈』、『真聖全』二・四八四頁。
- (38) 『高僧和讃』善導讚、『真聖全』二・五一〇頁。
- (39) 『末灯鈔』、『真聖全』二・六七三〜六七四頁。
- (40) 「行巻」、『真聖全』二・八〜九頁。
- (41) 「証巻」、『真聖全』二・一一六頁。
- (42) 「行巻」、『真聖全』二・三四頁。
- (43) 『末灯鈔』、『真聖全』二・六九四頁。
- (44) 「信巻」、『真聖全』二・六四頁。
- (45) Saïie McFague, "Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age", Fortress Press, 1987, pp. 116-123, 146-155, 177-192。なお、かかる課題については、芦名定道著「隠喩・モデル・多元性——テイリツヒから宗教言語の問題へ」(『テイリツヒ研究』六号、現代キリスト教研究会、二〇〇三年)と、小原克博著「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)に学ぶところが多かった。