

## 「単一神教」再考

西谷 幸介

〈論文要旨〉 近年、わが国では「多神教の日本は寛容、一神教の欧米は不寛容」ととくに疑義を挟まれることもなく言われてきたが、たとえばこの認識が抱えている曖昧さを宗教学的の見地から糾すためにも、筆者は「単一神教」の概念が真剣にとらえ直されるべきと考えてきた。多神教と唯一神教との中間に存し両者とは微妙に異なる概念の諸含蓄の再考という課題である。それにより日本人の「習合宗教」の把握もたんに多神教の枠組に留められることなく、より深化され鋭化されてくるであろう。本稿はこの課題遂行の事始めとして、まず単一神教概念提示の嚆矢としての宗教学者F・M・ミュラーの所論に当たり、次にこの概念をめぐる宗教学的成果を取り込みキリスト教神学者として同概念を重視しつつ唯一神教と対論せしめたH・R・ニーバーの社会倫理的信仰類型論を跡づけ、終わりに日本的習合宗教を単一神教としてとらえる序説的議論と単一神教との対比における唯一神教の根本意義に関する叙述とを試みた。

〈キーワード〉 単一神教、唯一神教、信賴と忠誠としての信仰、宗教間の社会倫理的対話、統一的秩序形成としての政治

## はじめに

一般の日本人の宗教的な意識や儀礼を「習合宗教」として指摘することは広く久しく行なわれてきた。筆者はさらにこれを「単一神教」として理解すべきではないかと考えている。

従来わが国では「日本は多神教、欧米は一神教」という理解が唱えられ、この二十年來は「多神教の日本人は寛

容、一神教の欧米人は不寛容」という標語が一般のみならず識者の間でもさほど疑念も抱かれないうまま通用してきた。筆者がそのような発言を意識したのは「日本学」を提唱された中曽根康弘元首相からだったと記憶するが、文芸評論家佐伯彰一氏も「一神教の非寛容と多神教の寛容という問題」を指摘し、「一神教の反映としての普遍主義はみな解体しつつあるわけで……神仏混淆を……誇つていい日本の実績だと思<sup>(1)</sup>う」と言われる。枚挙の暇はないが、現在も他の人々による類似の発言は途絶えることがない。

これらの発言を前にして、筆者の疑問は、ほんとうに日本人の宗教は多神教か、多神教ゆえに日本人は寛容か、ということである。現実には多神教で寛容なはずの日本人が同胞にさえけつして寛容ではないし、歴史上もそうではなかった。このギャップについてしっかりと確認がされねばならないと筆者は感じてきた。

そこでまず日本の宗教学徒に自覚されるべきと思うのが、多神教とも一神教とも異なる「単一神教」(henotheismあるいはkathenotheism)の概念である。「一神教」と何気なく言っているが、横文字でこれに対応する語はない。おそらく先の引用で用いられた「一神教」はすべて“monotheism”すなわち「唯一神教」を指しているはずである。この英語はギリシア語で「唯一」すなわち“the only”を意味する「モノス」と、「神」を意味する「セオス」の合成語である。これにたいし筆者が注意を喚起したいのは、「単一」すなわち“a single”を意味する「ヘノス」を語の頭にもつ“henotheism”すなわち「単一神教」の概念である。わが国ではたんに「一神教」と言い習わしているが、一神教にも「唯一神教」と「単一神教」の区別があるわけである。そこで問題は、単一神教とは何か、ということになる。

以上、もっぱら単一神教をめぐる筆者の意識を述べたが、本稿においては、そういうわけで、まず単一神教の概

念を精確に理解し、これを日本の習合宗教を見直す手始めとして、そこからまたあらためて唯一神教の意味を把握してみたいと思う。

## 一 単一神教の宗教学的的理解

宗教学による単一神教概念の提示はさほど古くはなく、一九世紀も後半のことであった。この用語への示唆はドイツの哲学者F・シェリングにあったが、この新造語自体と概念化は同じくドイツ人（であったがイギリスはオックスフォード大学で教えた）宗教学者F・マックス・ミュラーによるものである。彼の『宗教の起源と発展——インドの宗教による例証』（二八七八年）によれば、純粹な唯一神教はユダヤ人によつてのみ保持されたが他の民族はそれを捨て多神教と偶像礼拝に陥つたという、中世までのキリスト教が唱えてきた宗教進展——この場合「進展」と言うよりは「退行」と言うべきであろうか——説は、臆断に満ちたものである。これにたいしミュラー自身は、インドのヴェーダ經典の研究により宗教進化の重要な一経過が示され、以上のごとき説の無意味さが指摘できると言う。

### 1 F・M・ミュラーによる単一神教の発見

これに関する彼の説を要約すれば、次のようである。<sup>(2)</sup> すなわち、アーリア人たちはまず自然の壮大な諸物体を神格化し、それらの外的特徴を表わす名前と呼んだ。ついで彼らはそれらのうちに超自然的で無限なものの現在化を感じるようになり、それらはいかに人間の知性が想像しうる限りの高度の資質をもつ諸神性となつていく。ヴェー

ダ經典では、贊美者によつてこれら神々のうちの一神が交替交替に最高神として呼びかけられ、この神に神的属性の全体が歸される。ミュラーが「単一神教」と呼ぶのはこの段階の宗教形態である（彼はこれを「一つずつ、順番に」を意味するギリシア語「カト、ヘナ」の表現から“kathenotheism”すなわち「交替神教」とも言い表わした<sup>(3)</sup>）。これらの神は多神中の一神としてはそれぞれ必然的な限界をもっているはずだが、にもかかわらず贊美者にとっては最高神と感じられるのである。したがって、これは「情緒と雰囲氣の唯一神教」(Monotheismus des Affekts und der Stimmung)<sup>(4)</sup>とも呼びうる。ミュラーによれば、ヴェーダ宗教においてはこの形態から「多神教」へと移行していくのだが、ここで注意すべきはミュラーが言う多神教とは、多神がすでに彼らのうちの支配的一神に服従している「君主制的多神教」(monarchical polytheism)だということである。単一神教状態における最高神、たとえば太陽神は、万物の創造者であり維持者として崇められるが、同時にまた水神の子でもあり、曙神による被造物でもある。つまり、この一時的な最高神も他の神々に優るでもなく劣るでもない単なる一神である。この点が、統括神がより安定・確定した形で崇拜される（君主制的）多神教との違いである。ミュラーはここからさらに「唯一神教」、すなわち他のあらゆる神々の存在を否定し排除した、世界の創造者にして統治者なる唯一神への礼拝形態への発展を示す局面を指摘する。しかし、ヴェーダ贊歌にはそのような部分もあるが、当該の一神も半分は不死だが半分は死すべき性質をもち、ついには消滅するとも歌われる。こうして、十分な発展を見ない唯一神教に代わって登場してくるのは、むしろ「無神論」である。すなわち、ヒンドウー的思想はさらに進んで、彼らが神的名前で呼んだ自然的諸物体は探求されている究極者のしるしにすぎないのではないか、神々とはたんに名目にすぎないのではないか、という懷疑に陥るのである。しかし、これはいわば積極的無神論であつて、人間の思惟の産

物であるこれら神々以上の、より高次で純粹な神への憧憬なのである。そして、これはさらに、ミュラーによれば、すべての有限な事物や人間の自我 (Ego) をも越えておりまたその根底にある、諸々の自己のなかの自己 (the Self) への新しい信仰としての「仏教」へと繋がっているのである。

以上が、自然崇拜↓単一神教↓多神教↓唯一神教↓無神論↓仏教、というふうにも図式化しうる、ヴェーダ神賛歌の分析によるミュラーの宗教進化論であり、そこに示された「単一神教」の理解である。この研究の貢献は、宗教の原初的段階をたんに自然崇拜 (naturism) 、汎神論 (pantheism) 、多霊信仰 (polydaemonism) といった特徴づけで留め置くことなく、もう一步突っ込んだ分析をしたということであろう。先の紋切型の日本的宗教理解で言われる「多神教」はミュラー的図式ではあきらかに原初段階の宗教形態である。そして、わが国ではこの大雑把な「多神教」概念とこれまた曖昧な「一神教」概念とをもって諸宗教が分類され性格づけられている。単一神教概念はこのような宗教の二分法の窮屈さを改善し、そこに生じる短絡的理解を防ぐのに効果的であると言えよう。

## 2 高神信仰、拝一神教、唯一神教、原始一神教

今、ミュラーの単一神教概念の意味を彼の説そのものから見てきたが、次にこの概念の意義を隣接する宗教学上のいくつかの概念と対比しつつ探ってみたい。

多神中の一神の崇拜を指す概念としてはすでに「高神信仰」 (Hochgottglaube) があつた。これは一八世紀前半のフランス人イエズス会宣教師 J・F・ラフィット<sup>(5)</sup> によるインディアン<sup>(6)</sup> の至高の霊的存在への信仰の発見にまで遡行する概念であり、彼はこれをキリスト教的唯一神教への萌芽形態と解釈した。ただしこの概念は、多神を否定し

ないが崇拜の対象に至高の一神でなく高位の少数神もあるとする点で、単一神教と比べやや曖昧である。さらに明白な両者の相違は後者が至高神の交替、という現象を指摘しているという点であろう。

この交替という点をも排除し至高神の一性を強化していくのが「拝一神教」概念である。近代旧約聖書学の基礎を据えた一九世紀ドイツのプロテスタントJ・ヴェルハウゼンはその『イスラエル史序説』（一八八三年）で、イスラエルの公的宗教は元来多神教であった、すなわち聖書の神ヤハウエは彼らの民族神であり他の民族の守護神と何ら変わらぬイスラエルもそれらの神々を否定しなかったが、同時に自民族の信頼と忠誠の唯一恒久の対象はヤハウエに厳しく限定した、と論じた。これがヴェルハウゼンの——ミユラーの「単一神教」を十分に意識したと思われる——新造語「拝一神教」(Monolatrie)の意味である。

さらにここからヴェルハウゼンは「唯一神教」の成立を説明する。すなわち、イスラエルにおけるこのモノラトリーは紀元前八世紀の記述預言者の時代まで問題にされることなく続いたが、預言者たちが敵対する外国勢力を自民族の不信仰と非倫理性へのヤハウエの裁きの道具として示したときに超克され始め、六世紀のバビロン捕囚によるイスラエル人のディアスポラ化をきっかけとしてヤハウエが万民にたいする普遍的唯一神であるとの信仰が促進され、捕囚後の預言者第二イザヤにおいて多神の存在を否定する徹底した唯一神教が確立した、とする(ヴェルハウゼンによれば、唯一神信仰と偶像礼拝禁止を強調する「十戒」を含むいわゆるモーセ五書も捕囚中ないし以後の再編集を経た文書なのである)。(5)

ところで、このように高神信仰、単一神教、拝一神教、唯一神教の順に並べれば、多神中の一神の觀念が嚴格化されていく宗教史的過程にも見えるが、それが宗教一般の進化論として提示されるなら恣意的な議論と言わざるを

えないことは、それと反対の退化論である「原始一神教」(Urmonotheismus)の説を見ればわかることである。

これは二〇世紀初葉にオーストリアのカトリック神父で宗教学者W・シュミットが唱えたもので、豊富な人類学的報告と共に、原始文化では唯一神信仰が支配的でありこれに人間精神の純粋性が対応したが、文化の発展と反比例してこの原初状態からの墮落が起こり人類はむしろ多神教へと退行したとする説である。しかしその妥当性は原始文化諸族における至高神と他の神々との並存に関する同じく人類学からの報告により危うくされる。この並存を認めるなら、大林太良教授が言われるように、原始一神教もやはり一種の高神信仰なのである。<sup>(7)</sup> ミュラーは中世カトリシズムまで保持されていたいわばドグマティックな唯一神教からの退化論への実証的反論として彼のヴェーダ宗教の分析を提示したのだが、じつはこの退化論を隠れた宗教的前提としていたのがシュミット説であり、その仮構性は暴露されなければならないのである。

こうして人類の宗教的現実が多神から一神への進化論も逆の退化論も容易に許容しない。<sup>(8)</sup> そこで筆者が考えるのは、神格数の観点から見た場合、多神中の一神が最高存在として崇拜されるというのが人間の宗教の基本的状況だとは言えないか、ということである。スウェーデンはウプサラ大学の旧約聖書学者I・エングネルは高神信仰の概念をもって旧約の神観の解明を試みたが、その議論の成否は別として、彼が「宗教の端緒の探究者がぶつかる究極的事実は高神信仰 (the belief in high gods) である」<sup>(9)</sup>と主張したことは、この関連で意味深長と思われる。のちに触れるH・R・ニーバーも、宗教史の動きは多神教から単一神教へであったとしばしば論じられてきたが「歴史的にも伝記的にも信仰の原初的形態というのは単一神教的形態であると思われる」<sup>(10)</sup>と述べ、ドイツの宗教学者W・ホルステンも、単一神教は多神教から唯一神教への途上の一段階としてではなく「唯一神教の領域にも多神教の領域

にも内在している、本来的な宗教的態度と見られるべきである<sup>①</sup>」と強調する。これらは共通して筆者の先の想定を支持する見解のように思われる。

しかし本稿で注目するのは多神中の統括神への崇拜形態のなかでもとくに単一神教である。それは統括神の交替という現象に刮目した概念であり、後述するように、わが国を含む人間の国家の政治的形成の過程をよく説明してくれる概念と思われるからである。

## 二 単一神教のキリスト教神学による解釈

以上、近接の諸概念と対比しつつ「単一神教」概念の理解に努めてきた。次に取り上げたいのは、二〇世紀アメリカの代表的キリスト教神学者の一人、元イエール大学組織神学教授H・R・ニーバー（以下、HRNと略記する）の著作『徹底的唯一神教と西洋文化』（一九六〇年）である。これに注目するのは、HRNがそこで近代西洋文明の諸問題の分析と解決のために「単一神教」・「多神教」・「唯一神教」という信仰類型論に基づく有効な社会倫理的議論を提供しているからである（以下、（一）内の数字はすべて上記原著の頁数を示す）。

### 1 信仰の現象学、人間の信仰の普遍性、宗教間の社会倫理的対話

彼の中心的議論へと赴く前に、その意義をよりよく理解するため、三つの点を指摘しておきたい。一つはHRNの信仰の現象学の試みということであり、第二は人間の信仰の普遍性をめぐる彼の議論、最後は諸宗教間の社会倫理的対話ということである。



H R Nは「現代文明の諸問題のために建設的思想を提示する」よう求められた神学者は当然「宗教」の役割を語ることが期待されようが、自分は「信仰」について語ると言う(一)、また神学の二重の課題は「神の理論」と「人間の信仰」の解明だと述べた上で(二)、自身は後者の探究に専念する。つまり神学者として「神」でも「宗教」でもなく「信仰」という主題に集中する。これは彼がその形成期に深甚な影響を受けたK・バルトの神学からの重大な転換であった。すなわち彼はバルティアニズムが信仰を教義の知的承認と解する方向に引き返したと感じ、自らは信仰を神への人格的・実践的な態度とする実存的・経験的なプロテスタントの伝統に帰ったのである。しかもそこで宗教学の成果(これには次節で触れる)を参照した。

アメリカの教会史家S・E・オールストロムは『徹底的唯一神教と西洋文化』を「宗教現象学への一つの挑戦的貢献」<sup>(12)</sup>と評している。一九八九年にH R Nの息子でハーヴァード大学組織神学教授R・R・ニーバーが編集したH R Nの死後出版作『地上の信仰——人間の信仰の構造の探究』が刊行された。そこに掲載された一九四〇年代半ばまでの草稿は『徹底的唯一神教と西洋文化』(一九六〇年)で展開された内容の習作と言うべきものであり、その意味で「信仰」がH R Nの四〇〜五〇年代の並々ならぬ神学的関心であったとR R Nは述べ、さらにこの作品に「信仰の現象学」という評がなされたと報告している。<sup>(13)</sup>繰り返すが、神でも宗教でもなく人間の信仰への集中である。その場合、彼のうちには、「神観」は諸宗教の相違を際立たせ、「宗教論」もその内容は各宗教や各宗教学者によって揺れ動くものであり、「人間の信仰」こそそれらより普遍的な構造をもつものではないか、という想定があつたことは、容易に想像しうる。こうしてH R Nは宗教現象学ではなく信仰現象学を試みたのである。オールストロムの先の評をその意味で解釈してよいであろう。

では、HRNにとって人間の信仰の普遍的構造とはいかなるものであったか。その際の彼の根本洞察は「信仰(fides)とは信頼(fiducia)と忠誠(fidelitas)との相互作用からなる現象である」<sup>(14)</sup>ということであった。そこから彼は信仰をロシアの文豪L・トルストイを参照しつつ「自己を価値づけるものへの信頼」として、また自国の宗教哲学者J・ロイスに学びつつ「自己が価値づけるものへの忠誠」として価値論的に解釈する。前者はいわば信仰の「受動的側面」、後者は「能動的側面」である(6, 18)。いずれにせよ、神はここで価値と同定される。これがHRNの信仰論の鍵概念である。

さて、HRNはこの信仰の価値論的解釈をもって次に「宗教的信仰の普遍性」(18)を主張するのだが、それは彼独特の無神論の解釈において際立った仕方で見される。すなわち彼によれば、「神」なる語を定義なしに用いれば無神論を公言する者は出てくるが、「神々ということでは私たちがこのような「価値としての」信仰の対象を意味するならば、無神論は人間実存とは相容れなくなる」(24)。つまり現実の人間で何らかの価値への確信も忠誠もなく生きている者は一人もいないのである。この無神論解釈に際しHRNが依拠しているのは宗教改革者ルターの『大教理問答』(一五二九年)の「十戒」の第一戒の唯一神の教えに関する注釈である。すなわち、

「ひとりの神をもつとはどういう意味か。あるいは神とは何か。……ただ心からの信頼と信仰のみが神と偶像の両方をつくる。……なぜなら、この二者すなわち信仰と神とは相即しているからである。あなたが心をつなぎ信頼を寄せるものが何であれ、それがただしくあなたの神である」(119)。

ルターはこう言うことによって、私たちの生を生きるに値すると感じさせるものが、それが何であれ、私たちの「神」と呼ばれうるということを明らかにしたのであった(これはまたドイツ人神学者P・ティリツヒの「究極的

関心」(was mich unbedingt angeht)としての信仰理解を想起させる)。この意味での「人間の信仰の普遍的必然性」(33)をHRNは指摘するのである。こうして彼の信仰形態論によれば、すべての人間は唯一神教者つまり唯一の神をもつか、多神教者つまり多くの神々をもつか、単一神教者つまり多神のなかで至高の一神をもつかのいずれかであり、しかもその「神(々)」とは特定宗教の神(々)に留まらず、個々人がそれに依存しまた忠実であろうとする「価値」でもあるのである。

最後に、HRNの信仰形態論が導く諸宗教間の社会倫理的対話ということについて述べておきたい。HRNが神を価値としてまた人間の信仰をこの価値への依拠と忠誠として再解釈した背景には一九世紀末以来の価値哲学の影響もあつたろうが、重要なことは彼がこの価値論的信仰形態論をとおして諸宗教相互の対話と検証を促す社会倫理的対話の地平を開拓したということである。神を価値と見る場合、それに忠誠を尽くすといった人間の主体的な倫理的態度が重視されてくる。価値論では価値である対象とそれを価値ありと判断する人間主体とが重要な両極をなすからである。ここから当然、HRNの信仰理解は宗教者の倫理的次元に焦点を当てる議論となつた。単一神教・多神教・唯一神教という信仰類型に対応して社会倫理学的類型が示され、各宗教者はそれによりあらためて自身の在り方の自覚と反省を迫られるのである。教理の折衝を中心にした宗教間対話はえてして停滞に陥りやすく、それゆえ現在では世界的に共通な社会倫理的問題を媒介にしてこの対話を促進させようとの提言が多くなされている<sup>(15)</sup>。その意味でも筆者にはHRNの議論は宗教間対話のための有効な参照点の先駆的提供だったのではないかと思われるのである。

その参照点の一つが宗教と社会統治という主題である。HRNの議論は、次節の信仰形態論の要約にもはつきり

と示されるように、社会統合における宗教の役割に注目させる<sup>(16)</sup>。しかもそれはまず単一神教の政治的含蓄の把握から説かれていく。筆者がこの議論が日本の宗教学徒にもしっかりと受け止められるべきと感じたのもその視点からであった。

## 2 H・R・ニバーの三つの信仰形態論

ここからH R Nの中心的議論である三つの信仰形態論に移るが、まず今言及した単一神教に関するH R Nの理解を見ておこう。これは同時にH R Nが宗教学からの示唆を自身に取り込んでいたことの確認ともなる。H R Nは学問的注記をあまり施さない傾向にあり、注記に基づく直接の指摘は無理だが、彼によるミューラーの単一神教（交替神教）概念の参照は次の下りから明白である。すなわち、H R Nは有限な諸価値が神々として登場し社会や個人において内面的分裂を生じさせる多神教状況を指摘しつつ、次のように述べる。

「この状況で、私たちはすべての神が自らにふさわしい領域で正しく仕えられる統合すなわち偉大な万神殿を夢見る。だから私たちは時折り文明の新たな総合や人格の統一の確立……について語るのである。しかしこの総合はけっして達成されず統一も仕上げられることはない。なぜなら、各々の神が交<sub>レ</sub>替<sub>レ</sub>交<sub>レ</sub>替<sub>レ</sub>に（in turn）絶<sub>レ</sub>対<sub>レ</sub>的<sub>レ</sub>献身と他の神々の要求にたいする拒絶とを求めてくるからである」（傍点は引用者付加）（121）。

ここから読み取るべきは、H R Nが、単一神は社会の統一と深く関わるがその有限な存在を絶対化するならその統一を達成しえない、と理解しているということである。

ちなみに、ここで、H R Nがミューラーとは趣を異にして単一神教を解釈したオランダの宗教現象学者G・フア

ン・デル・レーウの議論をも承知していた痕跡を示しておこう。次の第一の引用文はレーウ独特の単一神教解釈の箇所であり、第二のそれはHRNの言葉である。双方の関連はおのずと明らかであろう。すなわち、

「神々の本質や属性の」すべてはただ力のヌミノーズ的根底からのみ理解可能である。これが単一神教において誤解されている実状である。すなわち、人は何か見知らぬ超越的国家のような一つの神的社会にではなく、いつも特定の瞬間に現実に触れたり見たりすることのできるような力や意志や形と関わるのである」(傍点引用者付<sup>17)</sup>。

「非宗教的だともことしやかに噂される近代社会においても、多神教はそれ以前と同様に現実的である。ただし、今日では、神々は価値とか力、といった名のもとにまかり通っているのだが」(傍点引用者付加<sup>18)</sup>。

レーウに従えば、単一神教においても人間は伝統宗教の神(々)というよりむしろ現実に経験する卓越した力に相対していると言うほうが適切なであろう。現代ドイツの宗教学者C・アウフファールトはこれをレーウ的宗教現象学による「神以後(Meta-Gott)の力」という構築物への信仰<sup>18)</sup>の説と呼ぶが、要するに「神」なる呼称以外で働く現代人にとっての神的存在の解釈である。そしてHRNもまたこのような新しい神解釈を重視し受容したのである。ただし彼は畏敬や恐怖といった人間の情緒的反応を想起させる力の概念よりは倫理的態度を惹起させる価値の概念をそこで選り取ったのだと考えられる。

さて、これからHRNの信仰形態論そのものを呈示しなければならない。HRNによれば、西洋の宗教や政治は公けには久しく唯一神教であったが、実際には他の二つの信仰形態すなわち単一神教や多神教との絶えざる相克のうちにあった。では、これら三形態の特徴は何か。HRNの叙述を筆者なりに多少翻案して提示することとする。

## 単一神教

すでに指摘したように、H R Nは単一神教を人間の信仰の基本的形態と見て、そこから議論を始める。「単一神教」とは、多くの神々のなかの一神を信じそれに忠誠を誓う信仰の形態である。神々の存在は否定されないが、しかし忠誠はその最高神に集中される。価値観の視点から言えば、神々により代表される諸価値は最高神が担う価値のもとに統合されるゆえに、一様の価値観が要請される。こうして社会の統一を支えるものとして単一神教は（次章に述べる意味での）「社会的信仰」(a social faith) (24)である。単一神教的社会の規模は民族単位——日本流に言えば「地縁集団」ということになる——であり、それは一民族を包む「閉鎖社会」(25, 34)となる。ここでの倫理は隣人愛の倫理であるが、そこには、同胞は隣人として愛し他民族は敵として憎め、という限界が自然に生じる。歴史的例証としてはドイツのナチズム、イタリアのファシズム、プロレタリアート階級のみを忠誠の対象とするマルクス主義などが挙げられる。これら極端な熱狂的形態では有限な価値の絶対化によって独裁や全体主義という単一神教の危険が顕在化したことは歴史の経験が教えるとおりである。

## 多神教

「多神教」とは、多くの神々を同時に信じそれらに忠誠を誓う信仰形態である。価値観の多様性がここでは認められることになる。さまざまな価値はたまさか個人あるいは社会の党派や連合により束ねられるが、それは中心的価値による有意義な統一などではない。多神教的社会は共通の利害や関心で結ばれた小集団——日本流に言えば「血縁集団」も含まれるであろう——であり、ここでの倫理も隣人愛が規範となるが、その範囲は親近感をもつごく身近な者たちの間に限られ、単一神教の場合よりもさらに制限される。多神教状況は、H R Nによれば、社会的統一を支える単一神教が崩壊したのちに最も多く見られる(26)。歴史的例証として彼は快樂主義や実存主義などを挙げるが、それはそれらがけつきよく社会の代わりに孤立した自己を価値の中心に据える努力だから

である。

**唯一神教** 「唯一神教」とは、唯一神 (the One God) すなわちすべての多者を超越した唯一者 (One beyond all the many) (32) のみを信じそれに忠誠を誓う信仰形態である。この神が中心価値とされるとき、そのもとで無数の相対的価値体系さえ承認される (112)。あらゆる存在者はその起源と基盤をこの唯一神にもつゆえに善であり価値ありとする確信に立つからである。唯一神教的社会は普遍的な「開放社会」(35)であり、そこでの隣人とは「存在における私の仲間」(34)である。この仲間は唯一神教的普遍的文脈以外では私の敵であるかもしれないゆえに、ここでの倫理規範は隣人愛というより敵をも愛する犠牲愛である。しかし、このような唯一神教的状況は歴史の束の間には現われなかった (31)。歴史的例証として挙げられうるのは、原始キリスト教、中世教会社会、初期プロテスタンティズムなどだが、それらもしばしば単一神教や多神教との混合物であったのであり、それほど唯一神教は実現が困難なのである。実際、この信仰形態は「事実としてよりは希望として」(31)、「達成というより…目標として」(63)、「危機的時代に私たちの生来の社会的信仰(単一神教)や多神教を修正する現実」(32)として存在してきた。ゆえにそれはすべての生を永続的革命に巻き込むものである (25)。それは自己神格化する神でないものを批判し、同時にすべての相対的存在者を畏敬する。その二大モットーは、「十戒」の第一戒であり、また「存在するものはすべて善である」(アウグスティヌス)である (37)。

以上がHRNの価値論的信仰形態論であるが、これは同時に三種の社会とそこに生きる人間の在り方すなわち社会倫理の類型論でもあり、私たちはそれにより自身の在り方の自覚と反省を促されるのである。その意味で筆者はまたこの議論が宗教間の社会倫理的対話の土俵を提供するものだと思っている。

### 三 単一神教の政治的含蓄

H R Nはキリスト教神学者として当然「唯一神教」を自身の立場とするが、以上の信仰と社会倫理の類型論の要諦としているのは「単一神教」概念であるように思われる。それは彼がそこから議論を開始する形式面からも、それを人間の宗教の基本状況とする内容面からも言えるであろう。そして筆者は日本的習合宗教も多神教よりはこの単一神教としてよりの確に理解されるのではないかと思うのである。そこで、以下、その点を序説的に述べ、その上で唯一神教の根本的意義について言及してみたい。

#### 1 単一神教と政治の課題——日本的習合宗教の理解のために

まず単一神教と政治の課題との密接な関係という事態の確認から始めよう。先のミュラーの単一神教論の部分では触れなかったが、単一神教を論じつつこの点を指摘する宗教学者は多くないにもかかわらず、彼にはこの主題への十分な意識がある。彼はヴェーダ宗教の分析の途上で、個々の部族がまとまって国家が形成されていく時期に単一神教を最も明瞭に見ることができると言い、それは無政府状態から君主制への、宗教の地方共同体的形態から帝國的形態への移行段階だと示唆しているからである。<sup>(19)</sup> この点をさらに掘り下げて的確に表現しているのは現代のドイツ人宗教学者C・エルザスである。すなわち、

「歴史的には、単一神教は混濁運動(*synkretische Bewegung*)の本質的要素として見ることができる。この運動は国家の拡大によって促進され、古代後期の世界においてその頂点に達したものである」<sup>(20)</sup>。



エルザスはここで、人類の国家の成立と発展が宗教混淆（習合）運動を伴ったということを指摘しているのである。さらにここから私たちは多神中の統括神への崇拜としての単一神教が宗教習合運動の本質であり、元来、国家や社会の統一という人間の政治的営みと深い関係を有したものであることを再認識させられる。この点をやはり高い意識をもって指摘しているのはドイツの宗教学者J・ヘッケルである。彼は単一神教より高神信仰の概念のほうが現実に適するという見解ではあるが、その例証として古代エジプト宗教に言及する。すなわち、そこでは一個の潜在的至高神に個々の政治的中心権力をもった地方神が同化されていた。偉大なる天上の神の尊厳が歴史的にはまずプターを、次にホルスやレーやアムンを支えたのである。<sup>(21)</sup> これら宗教学者の研究から示唆されることは、国家の統一のためには多神教状況から単一神教的統合への運動はある意味で必然だ、ということである。

ところで、政治学者高畠通敏氏は「政治とは有限性、ということを媒介として成り立つ人間集団内の統一的秩序形成作用である」<sup>(22)</sup>（傍点引用者付加）という政治の定義を与えておられる。筆者がこれを卓抜と感じるのは、統治者の役割が社会の平和の基礎として統一を樹立しその維持のため適切な秩序を形成することだということを簡潔明瞭に示す定義だからである。ただし、この統一も秩序も恒久不易ではなく有限であり、いつかは別の統一と秩序に取って代わられるものなのである。いずれにせよ、政治の課題とは社会の統一樹立と秩序構築とにほかならない。そして、それを遂行するための統治者の権威は主として人々に共通な価値観への彼の献身によって是認されるのだが、この統一的価値観の主要な源泉となってきたのが宗教であり、しかも宗教自体の統合作用でもあった単一神教的習合運動だったのである。この事情は、古代と同様、現代も本質的に不変であると思われる。

以上の視野からするとき、HRNが多神教に優って単一神教を重視する理由も判然としてくるであろう。彼は単

一神教を人間社会において「自然な、生来の」(natural)ものづくりかえし形容する(31, 48)。これにより彼は単一神教をいわゆる宗教進化論の端緒としてではなく、人間の宗教的・政治的状况の基本構造ととらえているのである。つまり、人間は元来、多神信仰や多様な価値観をもつなかで、それらを統括する至高神や統合的な価値観を求める社会的存在だということである。ゆえに単一神教の別名は「社会的信仰」なのであり、これはまた社会に統一を求める人間の政治的信仰とも言えるのである。

こうしてまた政治の領域での多神教の不利と薄弱さもおのずと明白である。ティリツヒは「絶対的多神教は不可能だ<sup>(23)</sup>」と述べたが、それはまさに政治の領域でこそ妥当する真理であろう。人間が他者との共生という社会性を破壊しない限り(しうるはずもないが)、社会の安寧のための統一と秩序を求めようとしないうちに純粹に多神教的な生き方というのは矛盾だからである。HRNはこれを「無政府主義的多神教」(anarchic polytheism) (36)と表現したが、無政府主義的存在とは人間社会では原理的には不可能、現実には寄生的な生き方ではない。多神教は寛容で平等主義だと吹聴する人々は、社会の統一の必然性の無自覚者か、それを知りつつ無視する欺瞞的デマゴグである。それゆえ「政治においては、通常、多元主義〔多神教〕は社会的信仰〔単一神教〕に服従させられてきた」(70)のである。

以上の認識に立つなら「日本は多神教で寛容」という言い方もなかなか簡単なことではないと言えるのではないだろうか。この点で厄介なのは、日本の識者の間で今なおあの紋切型の多神教と一神教の二分法だけが支配し、単一神教概念とその政治的含意は一顧だにされないということである。最近問題となった森喜郎元首相の「神の国」発言をめぐる議論においても、期せずして多神のなかの統括神という単一神教的観念が現出していると言えるのでは

ないだろう<sup>(24)</sup>か。

## 2 終末論的な修正原理としての唯一神教

最後に、唯一神教概念の根本的意義について述べておきたい。これもこの概念の政治的含蓄への言及になるが、その意義はとくに単一神教との対比で明確になるのである。

この概念に関して筆者はまず、「唯一神教」に関する私たちの認識は「意味論的飽和」状態に達してはいないか、と問うことから始めたい。意味論的飽和とは言葉の頻繁な使用と時間的経過のなかでその根源的意味が見失われ皮相な意味局面だけが残るといふ事態だが、筆者は唯一神教をめぐる私たちの認識もそのような状況に陥ってはいないかと危惧するのである。意味論的飽和をキリスト教神学の術語で言い直せば、悪しき「ドグマ」化ということであろう。さきに見たヴェルハウゼンの徹底的唯一神教第二イザヤ成立説に立つても、唯一神教概念はすでに二千年以上を生きてきたのであり、またローマ・カトリック教会がこの概念に従いヨーロッパをいわゆる教会社会に形造して一千五百年以上の歴史が経過している。その間、そこではこのドグマに則り政治的・社会的な事象が形成されてきた。たとえば初期キリスト教神学は「支配者は一人である」とするアリストテレス的形而上学的唯一神論を取り込み、久しく一皇帝による一帝国支配という専制構造を擁護した。キリスト教はまた中世ヨーロッパの教会支配社会ではいわば政教一致の体制を奨励し、近代初期には王権神授説に基づき絶対主義王制を是認した。久しくそのような仕方での唯一神の当然視があれば、シュミットのあの原始一神教説が出てくるのも、あるいはわが国で「一神教の欧米人は不寛容」という標語が唱えられるのも、無理からぬところがある。

げんに現代ドイツの指導的神学者の一人J・モルトマンもHRNが言う「徹底的唯一神教」をいぜんとして今触れた帝国主義的専制支配という政治倫理を正当化する宗教的観念という意味で批判している。<sup>(25)</sup>しかしモルトマンの批判はHRNの議論に立ち入った内在的実質的批判とは言えず、むしろ彼自身が唯一神教概念にたいし保持しているいささか古いイメージをHRNにたいし不当に投影した結果と言ったほうがよい。

ここでの筆者の論点は、以上指摘した事象もけっして聖書の唯一神教の必然的帰結ではなく、むしろ唯一神教の視点自体からいつでも自由に批判すべき歴史的・偶然的な事柄である、ということである。同じキリスト教でも、ヨーロッパ大陸とは異なり、一七世紀以降のアングロサクソンのプロテスタンティズムからは近代デモクラシーを生み出した新たな潮流が発生したが、その動きもこの批判の精神から生まれたものであった。そして、そのような批判を支える聖書の唯一神教の根源的意味とは、預言者アモスが選民意識に凝り固まったイスラエルにたいし絶対的唯一神の前での他民族との平等性を示すことで論じたような(九章七節)、唯一神信仰者における自己を批判し、相対化する姿勢ということであろう。換言すれば、唯一神信仰は永続的、自己革命の原理、でありえないということである。現代の原理主義的神政政治のように唯一神教をドグマ化し唯一神の地位を人間にすぎない統治者が僭越に自己占有してはならないし、あるいはまた、この信仰を倫理化し制度化する努力は否定されるべきではないが、その結果としての政治的・社会的・文化的諸形成物自体が絶対化されてはならない、ということである。しかし、そのように批判するためには批判者自身もまたかの普遍神の前に立ち自己相対化する者でなければならぬ。

HRNは、見たごとく、唯一神信仰のこの核心的特徴を「危機的時代に私たちの生来の単一神教や多神教を修正する現実」と言い表わした。それは終末論的な「希望」の原理であり、この世においては達成不可能だがたえず諦

めることなく目指されるべき理想としての「目標」なのである。これを政治の領域に適用すれば具体的にはどういうことになるか。

政治の使命は元来、社会の統一と秩序の樹立と保守であつた。しかし、人類史の教訓は、為政者による統一の過度の確立は専制となり、秩序の行き過ぎた形成は身分制となつた、ということである。これが人間の生来の単一神教的社會がおうおうにして陥る病状なのである。そこで、これにたいし唯一神教の新たな解釈に基づくデモクラシーの双子原理すなわち自由と平等の理念が解毒剤として処方されねばならない。すなわち、専制にたいしては個人は唯一神への信仰と服従の自由を他の何人によつても奪われない（＝神への信従は王への臣従に優先する）という自由理念が、身分制にたいしては万人は唯一神に命を授けられた者としてこの神の前にまったく平等だという平等理念が、規制原理として機能させられるのである。しかしこれは、裏を返せば、自由も平等も人間社會での完全な実現はありえないということでもある。両者は究極的には矛盾する要素をもつ。また前者は放縱と無政府主義、後者は低劣な悪平等主義という病弊を内具している。すなわち両者とも「目標」なのであつて、實際には統一と秩序の大義に挺身する政治的保守主義と提携せざるをえないのである。人間社會は平和のために現実的統一を求めるものだからである。<sup>(26)</sup>

そこで肝要なのは、有限な人間が作り出す単一神教的社會が陥る危険に不断に唯一神教的理念からくる批判と知恵を加え、既存の政治の体制や制度に能う限りの修正や改善を施していくことだ、ということになろう（近代社會において、事実、自由理念はたとえば「自由企業」(free enterprise)の原則を打ち建て、平等理念はたとえば「普通選挙」(general suffrage)の実践を導いた)。これを要するに、単一神教的に考え行動する者は、政治權力

というものは有限であるゆえに腐敗しついに交替を余儀なくさせられるものだという謙虚な認識に立ち、唯一神教的理念の実現に腐心する者は、その実践もたえず単一神教化の危険すなわち自己神格化の罪に陥りやすいというHRNの警告を冷徹に顧慮しつつ、互いに他からの忠告と知恵に傾聴し合わねばならない、ということであろう。

## むすび

本稿で確認した要点の一つは、宗教の本来的状况は多神中の至高神が崇拜される事態であると指摘する、宗教研究の碩学たちが少なくない、ということである。この状況は「高神信仰」の概念で多少曖昧にとらえられていたが、ミューラーはさらに、多神の属性をすべて包含し全体を統括する至高神が交替して現われ崇拜されるという特徴的形態をインドの宗教に見出し、「交替単一神教」(kathenotheism)と名づけ、しかもそれを古代国家の政治的統合過程に密接に関わる宗教的事態として示した。わが国の習合宗教をたんに「多神教」ととらえる一般的傾向に疑問を感じてきた筆者にとって、ミューラーの単一神教概念はこの習合宗教の本質をより深く鋭く把握させるものと思われた。日本の習合宗教はこの国の政治史の実相と切り離して理解されえずまたされるべきでもないと思われるのである。本稿ではそれをごく序説的に論じることしかできなかったが、筆者の意図は、ただちに同意を得られるか否かは別にして、ある程度は理解されたと思う。

HRNは宗教の社会への影響力ということを前提とし、単一神教の社会統合の性格に着目しつつ多神教・単一神教・唯一神教に対応する類型的な社会倫理的議論を呈示した。本稿が注目したその特徴の一つが、唯一神教即独裁的神政政治という従来培われてきたイメージを払拭し、専制をむしろ単一神教に起因するものと指摘して、唯一神

教をそれへの制御と修正の原理としてはつきりと解釈した点であった。その根底にあるのは為政者でなく個々人に直接する宗教改革以降の唯一神の観念である。この新しい唯一神教解釈もわが国ではなお戸惑いをもたれるかもしれないが、これが近代デモクラシーの宗教的基盤となり、寛容や自由の思想の支えとなっていることは、あらためて認識されて然るべきであろう。

# 注

- (1) 佐伯彰「「解体する一神論的発想」(日本経済新聞社編『テラスで読む知の冒険』一九九二年)、「一二九—一三〇頁」。
- (2) この段落は F. Max Müller, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India* (London: Longmans, Green, and Co., 1878) の第六講他の議論の要約である。同書のドイツ語版は *Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion* (Strasbourg: Verlag von K. J. Trübner, 1880)。
- (3) Michiko Yuasa, "Henotheism," in: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 6, ed. by M. Eliade (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), p. 266.
- (4) A. Bertholet, "Henotheismus," in: *RCG<sup>2</sup>*, Bd. 2 (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1927), S. 1803; M. Ott, "Henotheismus," in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4 (Freiburg: Herder, 1995), S. 1426; W. Dupre, "Henotheismus," in: *New Catholic Encyclopedia* (Washington D. C.: Catholic University of America, 1967), p. 1019.
- (5) C. Elsas, "Hochgotglauben," in: *Handbuch religionswissenschaftlichen Grundbegriffe*, Bd. III (Stuttgart: Kohlhammer, 1993), S. 155–60.
- (6) R. Mackintosh, "Monolatry and Henotheism," in: *The Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. III, ed. by J. Hastings (Edinburgh: T. & T. Clark, 1915<sup>1</sup>, 1967), pp. 810–11; S. D. Sperling, "God in the Hebrew Scriptures," in: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 6, ed. by M. Eliade, p. 3 を参照。なお「ヴェルハウゼンの原著は Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1883<sup>2</sup>; Berlin: Georg Reimer, 1895<sup>3</sup>)。この問題に関しては「荒井章三『ユダヤ教の誕生』講談社」一九九八年」第七章をも参照されたい。

- (7) 大林太良「原始一神観」(小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』東京大学出版会、一九七三年)一八一—二頁。シュミット説に関しては R. J. Z. Werblowsky, "Polytheism," in: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 12, ed. by M. Eliade, p. 436 をも参照。
- (8) 鈴木秀人「超越者と風土」大明堂、一九七六年、五三頁によれば、多神教から一神教への進化論も逆の退化論も「およそ証明され得るものではない」。Edvard von Hartmann, *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit* (Leipzig: Hermann Haacke, 1886), S. 93-5 も進化と退化、双方の可能性を示唆する。
- (9) G. W. Anderson, "Hebrew Religion," in: *The Old Testament and Modern Study: A Generation of Discovery and Research*, ed. by H. H. Rowley (London: Oxford University Press, 1951), p. 287 を参照。ヘンダーソンは、Ivan Eng-nell, *Divine Kingship in the Ancient Near East* (1943) などにおけるエンメンネルの見解を要約している。
- (10) H. Richard Niebuhr, *Radical Monotheism and Western Culture* (New York: Harper & Row, Publishers, 1960), p. 25.
- (11) W. Holsten, "Henotheismus," in: *RCG*, Bd. 3 (1951), S. 225.
- (12) H. R. Niebuhr, op. cit. のチャーマー・ジャネル譯である。
- (13) H. R. Niebuhr, *Faith on Earth: An Inquiry into the Structure of Human Faith*, ed. by Richard Reinhold Niebuhr (New Haven: Yale University Press, 1989), p. ix.
- (14) Ibid., p. 48.
- (15) 「例のみを挙げれば、P. F. Knitter, "Responsibilities for the Future: Toward an Interfaith Ethic," in: *Pluralism and the Religions: The Theological and Political Dimensions*, ed. by J. D. May (London: Cassell, 1988), pp. 75-89.
- (16) 宗教の社会統合機能については、たとえば阿部美哉「政教分離」サイマル出版、一九八九年、一七二頁以下を参照されたい。
- (17) G. Van Der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1956), S. 189.
- (18) C. Auffarth, "Henotheismus/Monolatrie," in: *Handbuch religionswissenschaftlichen Grundbegriffe*, Bd. III, S. 105.
- (19) Müller, op. cit., p. 286.
- (20) C. Elsas, "Henotheismus (oder Kathenotheismus)," in: *Evangelische Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), S. 491.
- (21) J. Haackel, "Henotheismus," in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 5 (1960), S. 233.
- (22) 高島通敏「政治学への道案内」三三書房、一九九一年、一六頁。
- (23) P・ティリッヒ著、鈴木光武訳「組織神学」一卷、新教出版社、一九五五年、三〇六頁。



- (24) 森発言を擁護した加地伸行氏の論文「日本は『神の国』である」(『諸君』二〇〇〇年七月)、批判した山折哲雄氏の論文「森喜郎首相に与う——『鎮守の森』は泣いている」(『中央公論』同年同月)においても、かの二分法の支配は変わらない。さらに、加地氏の示唆どおりに森発言を「天皇を中心とした神々の国」と言おうとしたものと取るなら、これは多神教よりは単一神教の概念をもってよりよく把握される事態ではなからうか。ちなみに、この主題に関する筆者の想定は——これは学問的論証を要し他日を期さざるをえないが——、①日本の宗教史や政治史もまた多神教的というよりは概して単一神教的であった、②寛容も統括神の支配に従う限りで万神殿の公認メンバーたる諸宗教の信奉者だけに限定された(つまり成員でなければ不寛容)、③この統括神も時代と共に交替した——ということである。それゆえにキリシタン迫害もあり仏教弾圧さえあったのである。
- (25) J・モルトマン、J・メッツ共著、蓮見和男訳『政治的宗教と政治的神学』新教出版社、一九八〇年、三八頁。
- (26) この前後の叙述は Reinhold Niebuhr, "Liberty and Equality," in his: *Pious and Secular America* (New York: Charles Scribner's Sons, 1958) に多くを負う。

## 仏不説法家について

大竹 晋

〈論文要旨〉 中国・日本の仏教においては古来、仏の説法をめぐりインド瑜伽行派（唯識派）に二説のあることが伝えられてきた。ダルマパーラ等によれば、説法を聞きたいという聞者があれば、仏の識に文・義の形象が現じ、識と識との間の展転増上力（双方向的な間接原因力）によって、聞者の識にも仏の識にあるのときわめてよく似た文・義の形象が現ずる。それを仏の説法と呼ぶ。ナーガセーナ等によれば、説法を聞きたいという聞者があれば、仏の力は聞者の識に文・義の形象を現ぜしめるも、仏そのものに識はなく、したがって文・義の形象もない。文・義の形象はあくまで聞者が起したもので、仏の強い増上力が働いたために仮に仏の説法と呼ぶ。小稿においては中国・日本において伝承されてきたこれら二説を実際のインド仏教史にトレースし、なかなづくナーガセーナの説が、仏の一切智者性をめぐるダルマキールティ以降の仏教論理学の論議ときわめて近しいことを明らかにする。

〈キーワード〉 仏不説法家、ナーガセーナ、『三身入門論』、無分別智

### 一 はじめに

仏伝の説く所によれば、成道した釈迦仏はまず禪定において自己の証悟を楽しみ、のちに自己の証悟が他者に理解され難いことを思つて説法を断念したものの、梵天の懇願により初めて説法を決意したという。<sup>(1)</sup> 自己に属する純粹体験と、他者の為の言語分節との間の壁を認識しつつも、仏の言語分節は純粹体験を限りなく等価に伝え得る

と、仏自身が判断した所に仏教が成立したのであり、ゆえに他者に対する説法は、独覚（自己の証悟に安住する者）と区別される仏の特質として、格別の価値を付されているのである。

本稿で扱うインド大乘仏教瑜伽行派は、瑜伽行（ヨーガ実践＝禅定）における純粹体験と日常における言語分節との落差に着目し、独自の言語哲学を構築した学派であるが、この学派は同時に、自己と他者との関係にも深い関心を払い続けていた。なんとならば、瑜伽行を通じて外界否定の唯心論＝唯識説に到ったこの学派では、自らの奉ずる唯識説との関係上、他者（一種の外界である）の位置付けを常に意識せざるを得なかったからである。この学派では、ヴァスバンドウ（4c or 5c）、ダルマキールティ（7c）、ラトナキールティ（11c）らが各々著作を残し、<sup>(2)</sup>それらは、仏の理解において自・他の区別があるかは判らない、という限定つき（ラトナキールティによれば、はっきりと区別はない）ながらも、凡夫の理解においては自己の唯識と同様、他者の唯識の实在を認めている。

瑜伽行派にとって、説法を含む自・他の言語交流は、そうした他者の唯識の問題と関わる重要な問題であるが、それを直接主題とする文献は筆者の知る限り現存しない。ただ、仏の理解においてどうかは判らない、との限定つきながらも、自己の識に現ずる他者の言語活動等は他者の識の力により現じている、との共通理解（ラトナキールティによれば、あくまで不確定なもの）が瑜伽行派に存したことは上記の人々の著作により知られるので、少なくとも凡夫の理解においては自・他の唯識の言語交流は認められていたに相違ない。

いっぽう、インドに留学して瑜伽行派に学んだ玄奘（600-604）門下の著作は、凡夫と仏との間に言語交流は認められるかという点について瑜伽行派に意見の相違があったことを伝えている。たとえば基『成唯識論述記』に次のようにある。

龍軍 (Nāgasena) 論師と無性 (Asvabhāva) との等きの云謂く、「仏の慈悲・本願の縁の力によりて、其の聞く可き者は自の意識の上に文・義の相生じて如来の説に似る。此の文・義の相は自ら親しく善根の力に依りて起すと雖も、而も本の縁に就きて名づけて仏説と為す。仏は実には無言なり」といふ。此は若し本に依らば、文・義なくして唯だ無漏の大定・智・悲のみあり。若し自識に依らば、有漏心の現ずるは即ち無漏の文・義に似たるを体と為し、無漏心の現ずるは即ち真無漏の文・義を体と為す。此れ即ち如来は説法したまはず。故に『大般若』四百二十五と『文殊問經』との等きに仏皆な自ら説きたまはく、「我は成仏より來のかた一字も説かず、汝も亦聞かず」といひたまふ。【論】(「無性『撰大乘論釈』」に説かく、「聚集の顯現を体と為す」といふ。此れ即ち無性と『仏地』の一師と此くの如き解を作せり。

護法 (Dharmapala) と親光 (\*Bandhuprabha) との等きの云く、「或る宜しき聞者あらば、本願の縁の力によりて如来の識の上に文・義の相生ず。実の能・所詮なる文・義を体と為す」といふ。若し本に依りて説かば、即ち真無漏の文・義を体と為す。故に『瑜伽論』六十四卷に「叔撰波葉喻經」を引きて云く、「我が未だ説かざる所は乃ち爾所あり」といふ。『二十論』に説かく、「展転増上力によりて二識は決定を成ず」といふ。是の故に世尊は実に説法したまふこと有り。説きたまはずと言ふは是れ密意の説なり。(T. 43, no. 1830, 230b) すなわち仏の説法について瑜伽行派には二説があった。

ナーガセーナ、アスヴァパーヴァ、『仏地經論』の一師等によれば、仏の慈悲・本願を縁(間接原因)の力として聞者の意識の上に文 (vyañjana. 音素)・義 (artha. 意味) の相 (ākāra. 形象) が生じ、あたかも如来が説法するかに似る。この文・義の相はあくまで聞者の善根力が起したものであって、仏の強い縁の力が助けたために仏

説と呼ぶのみであり、仏そのものは無言である。仏には文・義なくして無漏の大定・智慧・慈悲があり、聞者の識には有漏の心なら無漏の文・義に似たものが、無漏の心なら無漏の文・義がある。この如来不説法の証には『大般若經』(T. 7, no. 220, 138c) および『文殊師利問經』(T. 14, no. 468, 502b) 等がある。「等」とは『如来秘密經』『入楞伽經』等<sup>(3)</sup>を指すと見られる。『如来秘密經』は『入楞伽經』に言及され、『入楞伽經』は『文殊師利問經』に言及されるため、如来不説法の觀念もその順番で伝播したことが知られる。

ダルマパーラ、バンドゥプラバ等によれば、真剣な聞者があれば、その本願を縁(間接原因)の力として如来の識の上に文・義の相が生ずる。この文・義は能詮・所詮(significant, signifie)として実在し、仏の識には無漏の文・義がある。この如来説法の証には『瑜伽師地論』所引の『升摂波葉喻經』<sup>(4)</sup>およびヴァスバンドゥ『唯識二十論』がある。これによれば、如来不説法の証であつた諸經は文字通りに受け取るべきでない説となるのである。

基を祖とする法相唯識においては、この二説をそれぞれ仏不説法家・仏説法家と呼ぶ。仏説法家が凡夫と仏との間に言語交流を認めるのに対し、仏不説法家は凡夫と仏との間に言語交流を認めない。仏不説法家によれば仏の属性は大定・智慧・慈悲であつて、大定(＝禪定)にある以上仏の言語機能は止滅している。

ダルマパーラ等『成唯識論』(VS 459-461)は「仏心は恒に定に在る」という『無垢称經』の文に基づく仏不説法家の説を<sup>(5)</sup>にべもなく排斥しているため、法相唯識においては仏説法家は正義、仏不説法家は不正義とされてきた。しかるに実際のインド仏教史においては、必ずしもそうでなかったらしい。ヴァスミトラ『異部宗輪論』によれば、大衆部は「仏は一切時に名等を説きたまはず。常に定に在しますが故に。然るに諸の有情は名等を説きたまふと謂ひて歡喜踊躍す」(T. 49, no. 2031, 15c)と説いたといい、また五百大阿羅漢『阿毘達磨大毘婆沙論』によれば、

分別論者（大衆部か）は「世尊の心は常に定に在します」（T. 27, no. 1345, 410b）と説いたといい、仏が常に禪定にあつて説法しないというのは部派仏教の頃からある古い説であつた。さらにダルマパーラ（6c）より二世紀を経たシヤンタラクシタ（8c）『摂真実論』によれば、ミーマンサー学派のクマリーラが仏教の代表として批判するのは「仏は常に禪定にあり、説法は壁等から発生する」という仏典の説であり、カマラシーラ（8c）『摂真実論釈』はその仏典として『如来秘密經』を引いている。<sup>(6)</sup>この時代にはむしろ一種の仏不説法説が主流となつていたのである。

瑜伽行派の祖アサンガの『攝大乘論』は仏菩薩の智を①加行智（純粹体験に備える言語分節の段階）・②無分別智（言語分節を離れた純粹体験の段階）・③後得智（純粹体験を伝える言語分節の段階）に分類した。仏の③後得智について、ダルマパーラ等『成唯識論』に「又た此の智は身と土との等きを現じて諸の有情の為に正法を説くと説けるが故に」(VS. 13) とあるのは、③後得智によつて仏の説法を認めたものに他ならない。この③後得智は分別（言語分節）でありながらも分別の壁を越え、無分別（純粹体験）のままを伝える智であつて、ゆえに玄奘は『攝大乘論』『成唯識論』の漢訳に際し、①②③を加行無分別智・根本無分別智・後得無分別智として全て無分別智と訳出し、分別を無分別とする形容矛盾を敢えて犯している。いっぽう後世の瑜伽行派においてそれが仏不説法説に駆逐されたのは、ダルマキールティらの論理学による所が大きい。論理学では認識は直接知覚（純粹体験）・推理（言語分節）に二分される。瑜伽行派にとつての仏は、禪定において②無分別智により一切を一時かつ逐次に直接知覚する一切智者である。しかるに③後得智による説法は推理であつて、説法する仏は一切智者ではあり得ない。ゆえに仏が一切智者であるためには、論理上、説法しないことがどうしても要請されるのである（カマラシーラは

はつきりと、仏の③後得智の存在を否定する<sup>(7)</sup>。そうした要請に基づいて、大衆部や旧来の大乘經典において説かれていた仏不説法説が見直され、次第に仏教の主流となつていったと考えられる。すでにダルマパーラ以前に、ナーガセーナ(5c)はまさしく一切智者と説法との矛盾にからめて仏不説法説を主張しているので、のちに詳しく検討したい。

以上、小稿の目的は中国に伝承された両説をインド仏教史にトレースし、とりわけ仏不説法家と後の論理学との関係を明らかにすることにある。検討は仏説法家・仏不説法家の順に行なう。

## 二 仏説法家

仏説法家とされるのはダルマパーラ、バンドウプラバ等である。便宜上、後者から検討する。漢訳に残るバンドウプラバ等『仏地経論』は『仏地経』冒頭の「如是我聞」の語について次のように述べる。

有義は、聞者の善根・本願の増上縁の力によりて如来の識の上に文・義の相生ず。此の文・義の相は是れ仏の利他の善根の起す所にして、名づけて仏説と為す。聞者の識心は「如来の識の上の文・義の相を」取得せずと雖も、然も彼の相に似て分明に顕現するが故に名づけて「我聞」と為す。

(T. 26, no. 1530, 291c)

バンドウプラバ等『仏地経論』は蔵訳に残るシーラバドラ(玄奘の師)『仏地経論』に基づくが、後者にこの文は存しない。ゆえにこの文は玄奘による増広と見なされるが、たとえそうであるにせよ、玄奘がインド留学中に学んだ説を付記したものと考えたい。

この説によれば、聞者の識は如来の識の上の文・義の相を直接把握できないが、聞者の識には如来の識の上の

文・義の相に似たものがはつきりと顕現するため、それを「我聞」と呼ぶ。こうした説はダルマパーラ等『成唯識論』にはそのままには存しないが、他心に顕現した相と似たものが自心にもはつきりと顕現するという説は確かに存する。

外色は実に無きをもって内識が境に非ざる可し。他心は実に有り。寧ろ自の所縁に非ざるや。

誰か他心は自識の境に非ずと説く。但だ彼は是れ親所縁なりと説かず。謂く、識が生ずる時には実の作用なし。手等の親しく外物を執り、日等の光を舒べて親しく外境を照すが如くには非ず。但だ鏡等の外境に似て現するが如きを他心を了すと名づく。親しく能く了する者には非ず。親しく了する所とは謂く自の所変ぞ。

(VS330)

外色（外界の物質）は實在しないため識の境（識内に實在する認識対象）でないが、他心は實在するため自己の識の境となる。しかしそれは、手が外界のものを取ったり日光が外界を照らすようにして直接的に他心を了別（＝認識）するのではなく、鏡が外界に似た像を顕現するようにして間接的に他心を了別するのであって、了別の境はあくまで自心が顕現した他心の像である（ほぼ同じ説が漢訳『仏地経論』にのみ存する。T. 26, no. 1330, 303c）。

ここで少し、唯識説における説法の仕組みについて考えたい。『仏地経論』は識の上に文・義があると述べていた。文・義は能詮（意味を表示するもの）・所詮（表示された意味）である。仏教においては一般に、能詮は名（*naṃan*, 単語）・句（*pada*, 文節）・文（*vyāñjana*, 音素）とされ、たとえば同じ瑜伽行派のステイラマティ『弁中辺論釈』は論を定義して「名・句・文の身（＝集合）として顕現する諸の識が論である」（MAV1.2, 17）と説き、著者・語者に顕現した論と似たものが聞者にも顕現するとして「どうして諸の識が著されたり、あるいは語られた



りしようか。著者・語者の識から聞者の諸の識が生ずるのであって、そこに過失はない」(MAVT 2, 19-20)と説くため、『仏地経論』はやや簡略と言へる。『成唯識論』(VS 54) および『成唯識論述記』(T. 43, no. 1830, 287b)によれば、この名・句・文は声の上に存する特殊性であつて、名・句・文を声の上に読み取るのは意識(知的活動を司る識)である。それでは声はいずれの識に属するのか。

通常の考えでは、声は外界に存する。唯識説においては、外界と見える環境世界や感覚器官は全てアーラヤ識(前世の善・悪の行為の結果として今世の苦の境遇を現出している識。苦ではあるが善・悪でなく、無記 neutral であるため、善・悪が異なつて成熟した異熟識と呼ばれる)の顯現である。『摂大乘論』(MSr I, 60)はアーラヤ識の顯現を、

① 共相      ∴ 器世間 (諸有情に共通の環境世界。 || 色・声・香・味・触)

② 不共相    ∴ 内処 (各有情に固有の感覚器官。 || 眼・耳・鼻・舌・身)

に二分し、『成唯識論』もそれを踏襲する。器世間(『成唯識論』の注釈するヴァスバンドゥ『唯識三十頌』では「処」と呼ばれる)について『成唯識論』に次のようにある。

言ふ所の「処」とは、謂く異熟識が、共相の種を成熟せる力に由るが故に、色等の器世間の相に變じて似るぞ。 ∴ 諸の有情の所変、各別なりと雖も、而も相いい相ひ似たり。処所、異なること無し。衆の燈明の各おの遍じて一に似るが如し。

(VS 81)

器世間は共相の種(諸有情に共通の存在形成力)が成熟したものであつて、諸有情の各自のアーラヤ識には似たような器世間が顯現している。それはあたかも多数の燈炎が互いに照り映えて同質の光明となっているのに等し

い。つまり諸有情は各自のアーラヤ識に共通して顕現する器世間（色・声・香・味・触）を介して声を交わし、ある有情のアーラヤ識に顕現した声と似たものが別の有情のアーラヤ識にも顕現するのである。

以上バンドゥプラバ、ダルマパーラのものと伝えられる説は、先の『成唯識論述記』の指摘どおりヴァスバンドゥ『唯識二十論』に淵源するものである。

展転増上力によって相互の識の規定がある。(18ab)

実に一切の有情たちの展転せる識の増上力により、おのおの、相互の識の規定がある。(VBh 9, 20-22)

これは、すべてが自己の識の相続転変差別 (santātipariṇāmanivṛṣa. 特殊な連続変化) から生ずるならば、自己以外の善友・悪友から正・不正の法を聞き自己の識が善・悪に規定されることはあり得ない、との論難に答えたものである。ヴァスバンドゥは自己の識と同様に他者（善友・悪友）の識の存在も認め、ある識で起った変化が他の識にも波及するとして、相互の識に展転増上力 (anyonyadhīpātiva. 双方向的な間接原因力) を想定する。ヴィニターデーヴァの復註『唯識二十論釈』は「おのおの」という箇所を次のように説明する。

「おのおの」というのは、悪友・善友の行為に学ぼうとする樂欲の増上力によって、彼（＝悪友・善友）をまねて行動する人々の悪・善の身業の行相の識が「悪友・善友に」生ずるが、外界には身業と身とはないのである。それと同様に、正・不正の法を説こうとする「諸の説者の」樂欲の増上力によって、諸の聞者に正・不正の法の識が生ずるが、外界には語言はない。ここでの「おのおの」という意味はそのようである。

(D. Shi 192a3-4 / P. Shi 227a8-227b3)

説法は説者の識に起って聞者の識に波及するのであって、外界に語言はないのである。漢訳『仏地経論』にのみ

存し、玄奘による付加と見なし得る説、

謂く、諸の有情は、発語心の増上力に由るが故に、各別の識の上に語業の相現するを増上縁と為して、余の識をして語業の相を變似せしめ、各おの他の語言を聞くと謂ひて喜を生ず。成所作智の化作せる語業も亦た爾りと知る応し。自の現ずる妙音は他の心をして變ぜしめ、仏語を聞くと謂ひて歡喜を生ずるが故に。

(T. 26, no. 1530, 319bc)

は、こうした説者の識と聞者の識との間の言語交流を、如来の識（に備わる成所作智＝後得智）と有情の識との間にも認めるものであるが、インド撰述が確實なヴァスバンドウ、ヴィニターデーヴァの説は、嚴密に言えば、如来の識の説法を明言していない。しかるに漢訳に残るもう一つの『唯識二十論』の復註、ダルマパーラ『成唯識宝生論』は、同じ文の説明に際し、たしかに如来の識の説法を認めている。

何故ぞ、如来の識は余の分別の境並びに、不異を除けるより差別せるも、無辺の差別を相續して而も転ずるや。

所化の有情は彼の多心に在り。相若し起ると為さば、彼の一声の如く体に差異なくして、自樂の相に随ひて、識は從ひて生起す。但だ如来の威神の力の極修の致す所に由りて、彼をして別功能の非一の境に生ずることを得しむ。不同なる色類は多にして而も無雜なり。一時に用を興して分別の事成ず。猶ほ燈・宝・鏡の等きの相を現ずるが如し。

(T. 31, no. 1591, 94c)

瑜伽行派の見解では、如来は一時に多様な有情の声を聞き分け、一時に別々の声を発する全能者である。その場合、如来の識は一であるのに、なぜ別々の声を発することが可能なのか。ゆえに問者は「如来の識は一であって、

余の有情たちの分別の境（＝多様性）や不異の排除（＝多様性）との間に差別がある。なぜ如来の一識が無辺の差別（＝多様性）を相続転変し得ようか」と訊ねる。それに対して答者は「所化の有情たちの心は多様である。有情の心に如来の声の相（\*ākāra. 形象）が起る場合、如来の一声のまま実質を変えずして、有情の業欲（＝望むところ）の相に随って、有情の心それぞれに如来の声の相をもつ識が起る。ただただ如来の威神力の極修（\*prabhāvanā. 創造力）によって、如来の一声を、別功能（\*saktiyantara. 他の有情の識の種子）に基づく非一の境（\*anekaviśaya. 有情の多様な認識対象）に生ぜしめる」と答える。如来の一識は、あたかも燈火・宝玉・鏡面が一時に多様な相を炳現させるように、多様な有情の声を混乱せず顕現し、また自己の一声を、有情それぞれの識において多様な声として顕現せしめるのである。

如来の識の説法を認めるダルマパーラの姿勢は、『唯識二十論』が唯識説の阿笈摩（āgama. 教証）として引く『十地経』の文「三界は唯心のみ」に対する解釈にも伺える。

此は復た何故ぞ阿笈摩と名づけ、輒く自ら引証して斯の言を説くや。

謂く、能く如理教を説く者より彼の相続を仮りて増上縁と為し、此の教は方に其の聴者の識の差別に於いて生ず。体に功能あるをもつて現前して而も住す。或ひは是れ親聞、或ひは復た伝説にして、所詮の事に於いて、当情の相状、次第して而も生ず。猶ほ筆の章句形段を画すが如く、炳然として明現す。他より来たるが故に阿笈摩と名づく。若し復た有る時に自ら憶念を生じ本相に随順して識方に生ずるは、彼より生ずるが故に阿笈摩の名を得べし。猶ほ自説を名づけて仏語と為し、徳者の義相を智の因と為すが故に智の資糧と名づくるが如し。

(T. 31, no. 1591, 78b)

阿笈摩は能く如理教を説く者の「心」相統（一心の流れ）を増上縁として聴者の多様な識に生ずる。能く如理教を説く者とは仏であり、親聞（仏から直接聞く）にせよ伝説（又聞きする）にせよ、仏説は他者の識から聴者の識へと来る（*agamana*）ので阿笈摩（*agama*）と呼ばれる。<sup>(10)</sup>後から憶い出す場合にも、もとは他者の識から来たのであるから阿笈摩と言つてよく、それは仏語の解釈をするアビダルマ論者が自説を仏語としたり、智そのものでなくとも智の助因となるものを智の資糧と名づけたりするような間接的表現である。

さて、これまで述べた仏説法説は、実は仏身論というもう一つのテーマと密接な関わりを有している。瑜伽行派では仏を法身（仏として表現された真理そのもの）・受用身（自己の用いる体）・変化身（他者に様々に現す体）に区分する。『成唯識論』（75c）は後得智を受用身の智とするため、説法は仏の識に顕現した受用身が行ない、仏の識の増上力によって聞者の識に顕現した変化身が、その説法を伝達することとなる。ここで注目されるのが、アサンガ『金剛般若波羅蜜經偈』が、「仏は説法しない」という『金剛般若波羅蜜經』の文について「変化〔身〕であれば仏でなく、法もまた説かれていない」（15ab, MBT-1 61）と説き、ヴァスバンドウ『金剛般若波羅蜜經論』（25, no. 1511, 784b）が、仏の不説法を排除するためと注釈していることである。ヴァスバンドウの弟子の作とされる復註『金剛仙論』（T. 25, no. 1512, 813c）は、変化身でなく受用身が説法すると復釈するが、これはそう解するべきであらう。ダルマパーラの仏説法説はアサンガ、ヴァスバンドウらの説を継承するものであつて、彼等はいわば変化身については仏不説法説を採るも、受用身については仏説法説を採ることによって、仏不説法家たることを免れているのである。

### 三 仏不説法家

仏不説法家とされるのはナーガセーナ、アスヴァバーヴァ、『仏地經論』の一師である。このうち『仏地經論』の一師の説は、先と同様、漢訳にのみ存し、藏訳には存しない。

有義は、如来の慈悲・本願の増上縁の力によりて聞者の識の上に文・義の相生ず。此の文義の相は親しく自の善根力に依りて起ると雖も、而も強き縁に就きて名づけて仏説と為す。耳根力は自心の変現なるに由るが故に「我聞」と名づく。

(T. 26, no. 1530, 291c-292a)

この説によれば如来は増上縁（間接原因）の力により聞者の識の上に文・義の相を生ぜしめるも、その増上縁は文・義の相でなく慈悲・本願のみである。文・義の相は聞者を因縁（直接原因）とし、強い増上縁の力が働いたので仮に仏説と呼ぶ。前述のように『摂大乘論』はアーラヤ識の顕現を共相（色・声・香・味・触・不共相（眼・耳・鼻・舌・身）に二分するため、不共相つまり各有情固有の耳が仏の声を聞くのを「我聞」と言う。

続いてアスヴァバーヴァ『摂大乘論釈』を見る。これには漢訳・藏訳が存するが、漢訳には『仏地經論』同様、玄奘による改変・増広が存するため、漢藏両訳を提示する。『摂大乘論』に出る『阿毘達磨大乘經』について次のようにある。

【漢訳】 貫穿し縫綴するが故に名づけて「経」と為す。此が中に即ち是れ、八時に随墮して、聞者の識の上に、直・非直の説の聚集の顕現するを、以て体性と為す。若し爾らば、云何ぞ菩薩は能く説かむ。聞者の識は彼の能く説くに非ざるが故に。彼の増上によりて生ずるが故に、是の説を作せり。譬へば天等の増上力の故に夢の

中に於いて論と呪との等きを得るが如し。

(T. 31, no. 1598, 380b)

【蔵訳】 その「経」というのは説かれたものだからであって、散文・韻文の文として顕現する、楽欲の義の行相に随って起る、聞者の識である句である。もしそうであるならば、菩薩はそれをいかにして説くのか。聞者の識というのは彼によって説かれるものでないのに。と言うならば、彼の増上力によって生ずるがゆえに今のように述べたのであって、神などの増上力によって夢の中で論や呪文などを得るようなものである。

(D. Ri 191a7-191b2 / P. Li 234a1-4)

まず漢訳「八時に随墮して」は蔵訳「楽欲の義の行相に随って」に当る。八時について円測『解深密經疏』(SZ. 21, no. 369, 175bc)は梵語の八格変化とする説および一日の八分割とする説の二説を挙げ、基『大乘法苑義林章』(T. 45, no. 1861, 252a)は『華嚴經』の八会とする説を加え三説を挙げる。しかるに智周『成唯識論演秘』(T. 43, no. 1833, 811c)・道岳『成唯識論義蘊』(SZ. 49, no. 814, 382a)は義淨(645-713. 671-695 にインド留学)の談話として「梵語 *aṣṭa* は八であり、梵語 *iṣṭa* は樂欲である。梵文『摂大乘論釈』には *iṣṭa* とあって『樂欲に随墮して』と訳すべきであり、玄奘訳は誤訳である」という説を挙げる。この義淨の説は蔵訳と一致する。また漢訳「直・非直の説の聚集」は蔵訳「散文・韻文の文」に当る。直・非直の説について円測『解深密經疏』(SZ. 21, no. 369, 175bc)は「自性を詮すのが直説、差別を詮すのが非直説」「長行が直説、頌文が非直説」「十二分教の契経が直説、十一分が非直説」という三説を挙げ、基『成唯識論料簡』(SZ. 48, no. 806, 372bc)は「顯了の説が直説、密意の説が非直説」という説を加え四説を挙げる。両者の第二説は蔵訳と一致する。

よって蔵訳と一致する説が中国にも伝来したことが確認され、さらには蔵訳と一致する説のほうが論理的である

ため、以下は主に蔵訳を用いて検討する。経は散文や韻文といった文(\*vyāñjana. 音素)として、樂欲の義(\*iśārtha. 「聞者が聞きたいと」望んだ内容)に随つて起る、聞者の識である句(\*pada. 文章)である。その場合、説者の識は聞者の識と何も関係がないのに、聞者の識である句はなぜ説者である菩薩によつて説かれたと言えるのか。たとえば、説者の増上力によつて聞者の識である句が生ずるのであつて、それは神などの増上力によつて人が夢の中で論や呪文などを得るようなものである、とされる。

これは菩薩の説法を論じたものであつて仏の説法を論じたものではないが、玄奘の弟子たちはこれが仏の説法にも適用されると解釈し、「彼の増上によりて生ずるが故に」とあるのを、「譬へば天等の増上力の故に夢の中に於いて(「言語を介さずに」)論と呪との等きを得るが如し」という喩例によつて、「説者には識である句は存せず、ただ増上力となつて、聞者をして識である句を生ぜしめる」と理解する。この理解によれば説者は説法しないことになるが、しかるにこの喩例はあくまで唯識説においては言語交流は外界の言語を介さないという喩えであつて、アスヴァバーヴァの真意は「説者の識である句が増上力となつて、聞者にも識である句を生ぜしめる」というものであつたろう。つまり菩薩の識には説法が存し、その説法が増上力となつて、聞者の識にも説法が生ずるのである。それを裏付けるのが、『摂大乘論』が唯識説の教証として引く『十地経』の文「三界は唯心のみ」を、アスヴァバーヴァ『摂大乘論釈』が釈した次の文である。

【漢訳】『十地経』とは彼の経の中に於いて菩薩の十種地の義を宣説す。此れ即ち十地を安立する行相のものにして、名・句・文の身として識の変現する所の聚集を体と爲す。謂く、彼の聖者金剛藏の変ずる所の影像を増上縁と爲し、聞者の身中の識の上に影現じて彼の法門に似る。是くの如く展転伝来して今に于るを説きて名づ



けて教と為す。

(T. 31, no. 1598, 400b)

【藏記】『十地』とは経にしてその中に菩薩の十地が説かれているものである。それは十地を安立する行相のものであって、名・句・文の身として顕現する識の聚集である。聖者金剛藏の増上力によって聞者の心相続に存在する法門であって、それを「教証として」説くことによって「唯識説が」信頼に値することを示すのである。

(P. Li 270b5-7 / D. Ri 221a3-4)

ここではむしろ漢訳のほうに、『十地経』は、説者である金剛藏菩薩の識の上の影像を増上縁として生じた、聞者の識の上の影像であると明記されている。影像 (\*bimba, 映像) は意識の上に顕現した名・句・文の身(＝集合)であるため、説者である菩薩は確かに説法する。常識的に見ても菩薩は凡夫と同様、意識を有し名・句・文を顕現する筈であって、ゆえに玄奘は「変ずる所の影像」という藏訳にない文を特に付加したのに相違なく、弟子たちがアスヴァバーヴァを仏不説法家とするのは漢訳のみから見ても疑わしいとせざるを得ない。なお漢訳の末尾は、展転伝来 (\*paranparāgama) するから教 (\*āgama) である、という語義解釈となっており藏訳と全く異なるが、この語義解釈は先のダルマパーラ『成唯識宝生論』が同じ『十地経』の文に対して行なった阿笈摩の語義解釈に等しい。玄奘は同論の梵文を所有しつつも翻訳の前に没したが(基『唯識二十論述記』T. 43, no. 1834, 578c)、今の文はその梵文『成唯識宝生論』から加えられたのかも知れない。しからばなおさら、この漢訳によってアスヴァバーヴァを仏不説法家とすることはできないのである。

そもそも筆者は、仏が常に禪定に入っていて意識が存しないか、もしくは仏にもともと識すべてが存しないかの場合を除き、仏の意識に名・句・文が現ずることを否定する必然性はないと考える。先の『仏地経論』の仏不説法

家の説には「如来の慈悲・本願の増上縁の力によりて、聞者の識の上に文・義の相生ず」とあった。仏は意識を有する限り凡夫と同じであつて説法できない筈はなく、玄奘はそれを承知していたために「如来の慈悲・本願の」と書いて、「如来の識の」と書かなかつたのではなからうか。筆者の推測では、仏不説法家たるためには仏に「意」識を認めないことが必要なのである。その条件を満たすのが最後に残つたナーガセーナに他ならない。円測『解深密經疏』に次のようにある。

那伽犀那 (Nāgaseṇa) は此に龍軍と云ふ。即ち是れ旧翻の『三身論』主ぞ。彼の説かく、「仏果には唯だ真如及び真如智のみありて色・声等の麁相の功德なし」といふ。堅慧 (Sāramati) 論師及び金剛軍 (Vajrasena) は皆な此の釈に同ず。

(SZ, 21, no. 369, 173c)

すなわちナーガセーナには漢訳された『三身論』なる著作があつて、仏に真如・真如智のみを認め、識である色・声等を認めない説を提唱し、サーラマティ、ヴァジュラセーナもそれと同説であつた。『三身論』の漢訳は現存しないが、藏訳に存するナーガミトラ『三身入門論』がそれに該当することは既に指摘されている。<sup>(12)</sup>これは全篇偈文であり、ジュニヤーナチャンドラ『三身論註』という注釈も存在する。以下、注釈をもとに補いつつ、その関連箇所(のうへ)を試訳する。

無垢真如・無分別智を除いて、諸仏の余法は決して存するものでない。(9)

諸の如来は智・断の円満として明かされ、無分別智・清浄真如のこの二つに摂められる。(10)

諸の善逝は自・他の利益の円満という彼岸へ逝けるものと認められ、かのかたがたのこの(11)自・他の利益の円満という彼岸へ逝ける)事に等しいこれもまた同じように(12)無分別智・清浄真如に)摂められる。(8)

その増上力により諸の他者のもとに多様な所作が顕現することによって、諸の仏法の種々なるものが安立されたと認められる。(9)

あたかも分別において一切煩惱法を表現するように、そのように無分別において一切仏法を安立する。(10)

それ(Ⅱ無分別智・清淨真如)以外の存在でないところの正覚仏の法が、その増上力による所作として大牟尼に仮設することによって、(11)

そのことによつてのみ多様な行相であるこの(Ⅱ一切仏法の)安立の差別が説かれるのであり、虚空に多様なものが存するように実に奇特なことである。(12)

言語表現という所作がある場合には展転増上力によつて、しかしてその時に人々の言語が起るように、(13)

「仏の」増上力の所作としてこれらの(Ⅱ一切仏法の)差別も同様にあるのみであつて、一方は有分別と認められ他方は無分別である。(14)

あたかも涅槃の諸仏の威神力が認められるように、そのように無分別の者たちの増上力の諸の所作も認められる。(15)

このように無分別であるにせよ過去に形成された増上力によつて、あたかも滅「尽定」から出ることになるようにそれ(Ⅱ諸の所作)もそのようになるのである。(16)

あたかも太陽など無分別の者たちの増上力によつて、水を湛える諸の器において影像が発生を世間に顕現するように、(17)

そのように無分別を本質とする諸仏の増上力によつて、「心」優れた者たちのもとに二身(Ⅱ変化身・受用身)

の影像が常に発生しよう。(118)

水を湛える器の差別によって大空の影像も、多様に顕現するにせよ大空は多様でない「ように」、(119)

そのように多様な影像は所化の意樂の差別により、法身から顕現するもそれ（＝法身）が多様になることはな  
い。(20)

〈論難〉 もし無分別が上記のようでないならば仏が利他をなすことはなからうし、上記のようであるならば一  
切智者性を成就しないゆえに「無分別のままの」利他は害される。(21)

〈論難〉 説者は一切智者性として一時に逐次に考察すると考えた場合、ものを語る者たちには論理上二つとも  
それは成就されない。(22)

〈論難〉 有・無という対象に対して知が一時に働くことは不可能である。あたかもこの（＝知の）唯一の相が  
多数のものを認識すると認めるようなものである。(23)

〈論難〉 そのようでないならば（＝一時に働かないならば）一時にあまたの所化を利益することは害されるこ  
とになって、説者の一切智者性は仮設ということになる。(24)

〈返答〉 三世における一切の多様な所知を無二の相としてかのかたは知りたまうがゆえに、そのゆえに世尊は  
一時に一切を智者と認められる。(25)

(D. Ha 2a1-3a1 / P. Ha 2a6-3a7)

以上の内容を項目化すれば以下になる。

【三身】 仏は無分別智・無垢真如のみとされ(98)、まさしく円測の伝える『三身論』の説と一致するが、これは  
法身を述べたものである。仏の多様な所作は仏の増上力によって他者において起るが(912)、その多様な所作が受

用身・変化身の二身である(22)。実の仏はあくまで法身のみであり、二身は他者の意業によって他者の識のうち  
に起る(20)。

【仏は説法せず】 人々の間の言語表現という所作は展転増上力 (phan tshun dag gi dbang : \*anyonyādhīpativa)  
によって起る(13)。これは明らかに『唯識二十論』に拠る。展転増上力は他者と仏との間にも認められるが、別  
の箇所に、

言語表現という所作の因である分別が生起する際の所依は根本心(「アーラヤ識」)であって、その根本支とし  
て認められるのと同様に、(28)

種々の力を有する無分別智が生起する際の依止であることから、その増上力によって清浄真如は根本因として  
認められる。(29)

(D. Ha 3a2-3 / P. Ha 3a8-3b2)

とあるように、有分別なる他者のみが言語表現の因縁(直接原因)となるのであって、無分別なる仏は他者におけ  
る言語表現の増上縁(間接原因)とのみなる。ダルマパーラにとって増上縁は仏のなせる言語表現(「後得智」)で  
あったが、ナーガセーナにとって増上縁は仏の無分別智であって、言語表現でない。言い換えれば、仏の無分別智  
を増上縁として他者の心が生じた受用身・変化身の二身が説法し、実の仏である法身は説法しない。ダルマパーラ  
同様『唯識二十論』に拠りつつも、ナーガセーナが仏不説法家であることが確認される<sup>(13)</sup>。

【増上力は過去に形成されたもの】 仏は無分別のままに増上縁となつて他者の心のうちに二身を生ぜしめ、その二  
身が説法する(15)。仏は、過去に形成された増上力 (sngar mngon 'dus byas dbang : \*pūrvābhisamskṛtavaśa)  
によって滅尽定から出ると同様に、無分別ながらも二身を生ぜしめる(16)。これは明らかに『解深密經』<sup>(14)</sup>の次

の問答による。

マンジュシュリーよ。諸の如来は心・意・識によつて明かされるものでないが、それでも如来の心は形成力なしに生ずるのであつて、変化のようだと知られるべきである。

世尊よ。もし諸の如来の法身が一切の形成力を離れているならば、形成力なしにいかにして心は生ずるのでしようか。

マンジュシュリーよ。先に修習された方便・般若の形成力のゆえにである。マンジュシュリーよ。具体的に言えば、たとえば睡眠中の無心の後に覚醒する場合、形成力がないにも関わらず、過去に形成された増上力によつて覚醒することになる。また滅尽定に入つてから出る場合、形成力がないにも関わらず、過去に形成された増上力 (*sngon mngon par 'dus byas pa'i dbang : \*pūrvābhisaṃskṛtavaśa*) のみによつて出ることになる。

あたかも睡眠と滅尽定に入つた際とに心が生ずるのと同様に、如来に心が生ずるのも先に修習された方便・般若の形成力のゆえにと知られるべきである。

世尊よ。如来による変化には心があるとすべきでしょうか、ないとすべきでしょうか。

マンジュシュリーよ。心があるのでも心がないのでもない。自立的な心がない性質によつて、また、「他者の」心に依存する性質によつて、である。

(Samdh 161-162)

【他の瑜伽行派文献との相違】 右の『解深密經』は法身・變化身の二身説であるが(三身説は後の『大乘莊嚴經論』から登場)、ナーガセーナは法身が變化身・受用身を起すとして、『解深密經』の變化身が變化身・受用身を含むと見る。しかるに『成唯識論』は受用身が變化身を起すとして、右の『解深密經』に「心に依存する性質によつ

て」とあるのを「又た説かく、変化には依他心ありといふ。他の実心に依りて相分として現ぜる故に」(VS 467)と引き、『解深密經』の法身が法身・受用身を含むと見る(ほぼ同じ説が漢訳『仏地經論』にのみ存する。T. 26, no. 1530, 318c)。言い換えれば、変化身を起す主体としての実の仏を、ナーガセーナは法身、ダルマパーラは受用身とする。ナーガセーナ、ダルマパーラについて言えば、仏、不說法家という仏は法身、仏、說法家という仏は受用身なのである。

『成唯識論』以外の瑜伽行派文献でも、変化身を起すのは受用身であつて法身でないようである。たとえばナーガセーナは法身を太陽に、変化身・受用身を水器に映った影像に喩えるが(19-20)、この太陽(あるいは月)の喩えは『大乘莊嚴經論』(IX 16, MSA 36, 24-25)『撰大乘論』(MSG X, 28, 7)『究竟一乘宝性論』(RCV 97, 11-14)等にも出、『究竟一乘宝性論』は月を受用身、水器に映った影像を変化身とする。またナーガセーナは別の箇所において如意摩尼(あらゆる望みを叶える宝玉)を法身の禪定に喩え、

如意摩尼ひとつでさえ多様な意樂を満足せしめるように、そのように無分別の定ひとつが多様な有情利益をなす。(100)

(D. Ha 5b5-6 / P. Ha 6b1-2)

と説くが、この如意摩尼の喩えも『大乘莊嚴經論』(IX 18-19, MSA 37, 8-11)『撰大乘論』(MSG VIII, 17)『究竟一乘宝性論』(RCV 87, 9-10)等に出、『究竟一乘宝性論』は摩尼を受用身とする。

【一切智者に対する論難と救釈】無分別のままの利他を主張するナーガセーナに対し、論難者が「変化身・受用身がものを語るならば一切智者性は成立しないため、一切智者が無分別のまま利他をなすとは主張できない」と批判する(21)。なぜなら、禪定の無分別にある一切智者はものの個別相(自相)を一時に逐次に考察するが、言語活動

という分別にある語者は漸時に一部しか考察し得ない (22)。語者の知は多数のものを唯一相において認識できないため、語者は有・無(にまとめられる対立的存在)を一時に認識し得ない (23)。一時における利他が否定されるならば、一切智者であることは仮設となる (24)。以上は一切智者性 (sarvajñatva) と語者性 (vaktṛtva) とが矛盾するという論難であつて (注釈は「一時に一切の所知を覆う智が直接知覚 (mgon sum : \*pratyakṣa) となることによって、また他方では、逐次に一切の所知を覆う智が直接知覚となることによって、一切智者と考えられる」として今の言葉は説かれたのである。事物に対する決定 (mgon par zhen pa : \*abhivēsa) を有する汝にはその二つとも論理上妥当しない」という意味とする。D. Ha 14a5-6/P. Ha 15b3-4) のちのダルマキールティがそれが矛盾であるかは決定できないと結論し、またミーマンサー学派のクマーリラによる同様の論難を受けて、シャインタラクシタ、カマラシーラ師弟が反論したものに相当する。<sup>(15)</sup> ナーガセーナの返答は、仏は一切を無二の相として (注釈によれば、所取・能取<sup>16</sup>客観・主観を見ないような方法で。D. Ha 15a7/P. Ha 16b6) 知るため一切智者として問題ない、というものである。ナーガセーナの言う仏が法身であることを考えれば、他者と自己という所取・能取の構造において変化身・受用身がものを語るにせよ法身は能取・所取を離れているため一切智者たりうる、という意味になると思われる。<sup>(16)</sup>

なおシャインタラクシタは、仏は無分別のまま「過去において積集された『福・智』二資糧の動力」により説法するため、一切智者性と語者性とに矛盾はない、として一切智者を弁護するが、<sup>(17)</sup> これは先の『解深密經』の説に遠因し、ナーガセーナの立場とかなり近いことが確認される。



#### 四 おわりに

以上、仏説法家・仏不説法家はともに『唯識二十論』の説く展転増上力の概念に拠りつつも、仏の増上力を、前者は後得智とし、後者は無分別智とするのであった。中国の伝承においては『唯識二十論』は仏説法家の証とされていたが、実際のインド仏教においては仏説法家も仏不説法家もともに同論に対する二つの解釈だったのである。

一切智者性・語者性の矛盾をめぐる論議はダルマキールティ以降に活発になるものであるが、ナーガセーナはすでに百年以上前にその論議を行っていたのであり、そうした論議がダルマキールティに摂取されたと考えられる。ダルマキールティと同時代を生きた玄奘が漢訳『仏地経論』において蔵訳にない仏説法家の説を大幅に加えたのも、当時一切智者性・語者性の矛盾をめぐる論議から仏不説法家の説が注目されつつあり、古来の瑜伽行派の仏説法説に立つ玄奘がそれを問題視したためと見なし得よう。なお玄奘が特に『仏地経論』に改変を加えたのは、同論がもともと『三身入門論』の説を依用して書かれていたという事情があつてのことらしいが、その詳細は別稿<sup>(18)</sup>に譲る。

#### 略号

- D 西蔵大蔵経デルゲ版  
MAV† Madhyantavibhagaṭīkā, éd. par S. Yamaguchi, Nagoya, Hajinaku, 1934.  
MBT-I Minor Buddhist Texts PART I, ed by G. Tucci, Roma, ISMEO, 1956.  
MSG La somme du grand véhicule d'Asaṅga Tome I, éd. par E. Lamotte, Louvain, Université de Louvain, 1938.

- MSA Mahāyānasūtrālamkāra Tome I, éd. par S. Lévi, Paris, Champion, 1907.  
P 西藏大藏經北京版  
RGV Ratnagotravibhāga, ed. by E. H. Johnston, Patna, Research Institute, 1950.  
Saṃdh Saṃdhirimocanasūtra, éd. par É. Lamotte, Louvain, Université de Louvain, 1935.  
SN Saṃyuttanikāya, Pāli Text Society ed..  
SZ 新纂大日本統藏經  
T 大正新修大藏經  
VBh Vinśatikābhāṣya, in : Vināptimatratāsiddhi, éd. par S. Lévi, Paris, Champion, 1925.  
VS 新導『成唯識論』法隆寺、一九四〇

注

- (1) 『決定版中村元選集』一「ゴータマ・ブッダー」春秋社、一九九一年、四二三頁以下。  
(2) 小稿と関わる重要な研究として次のものが存する。Nobuyoshi Yamabe, "Self and Other in the Yogācāra Tradition" (『日本仏教文化論叢 上巻』永田文昌堂、一九九八年)。桂紹隆「タルマキールティ『他相続の存在論証』——和訳とシン・プシス」『広島大学文学部紀要』第四三巻、一九八三年。梶山雄一「他人は存在するか 付 ラトナキールティ『他人の心流の論破』」『創価大学国際仏教学高等教育研究所年報』第三号、一九九九年。  
(3) 浜野哲敬「如来秘密経」の仏陀観」『印度学仏教学研究』三六巻一号、一九八七年。  
(4) Shing sha pa'i lo mai dpe'i mdo = 漢訳『雜阿含經』第四〇四經 (T. 2, no. 99, 108a) = パーリ『相應部』Simsapāvanavagga (SN PART V, 437-438)。  
(5) 新導『成唯識論』(VS)の導註による。このほか導註が仏不説法家の説とするものに、後得智に相分・見分を認めない有義(= 安慧の説。VS 407)がある。  
(6) 浜野哲敬前掲論文。川崎信定『一切智思想の研究』春秋社、一九九二年、三二三頁。  
(7) 川崎信定前掲書、二五四頁。  
(8) 但し梵文に乱れがあると思われるため、和訳はMAVTに注記された藏訳による。  
(9) 『成唯識宝生論』の影響が見られるヴィニターデーヴァ『唯識二十論釈』に「阿笈摩は」如実義 ('yathārtha) を見る等の

功德を有する、世の最上者の増上力より生ずる」(D. Shi 173b3 / P. Shi 204a3-4)とあることから考えて、「能く如理教を説く者」の原語はヴァスバンドウ『阿毘達磨俱舍論』の帰敬偈に出る仏の呼称「yatharhasāstri」と考えられる。

(10) ヴィニータデーヴァ『唯識二十論釈』(D. Shi 173b3 / P. Shi 204a4)もこの解釈に同する。

(11) 蔵訳は「聚集」を欠くが、「散文・韻文」と訳した rkyang pa dang tshigs su shyar ba が \*gadya-padya-bandhana と還訳し得るならば、蔵訳も「散文・韻文の聚集」と読み得る。この「聚集」に対する法相唯識的解釈については、竹村牧男『唯識三性説の研究』春秋社、一九九六年、二〇二—二〇四頁を見よ。

(12) 浜野哲敬「三身入門論について」『印度学仏教学研究』三二巻二号、一九八三年。

(13) なおナーガセーナは後得智を否定するのではない。12は『摂大乘論』の偈 (MSg. VIII. 16b) に基づくもので、同論によれば虚空は無分別智、虚空の中のものとは後得智の喩えである (後得智 de rjes la thob pa の名は「三身入門論」131にも出る。D. Ha 7a1 / P. Ha 7b6)。ただ『成唯識論』(VS 46)は有義が『摂大乘論』の後得智を變化身・他受用身とするのを批判し、變化身・他受用身を起す自受用身の智を後得智とする。おそらくナーガセーナはその有義であり、後得智を變化身・他受用身としてあくまで法身と別と見ていたのではなかろうか。

(14) 同じ説は『瑜伽師地論』攝決分中有余依及無余依二地に出、また『大集經』海慧品に基づき『仏地經論』に出る。Lambert Schmithausen, *Der Nirvāṇa Abschnitt in der Vinīśayasangrahaṇī der Yogācārabhūmi* (Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1969), pp. 56-59 [1. c], pp. 164-165. 管見の限りでは堅慧(円測のこうサーマティカ)『入大乘論』(T. 32, no. 1634, 47b)にも出、海慧品に基づくようである。

(15) 川崎信定前掲書、二四四—二四五頁(ダルマキールティ)、三二二—三二三頁(クマリーラ)、二五三—二五四頁(シャーンタラクシタ、カマラシーラ)。

(16) 『入大乘論』(T. 31, no. 1634, 37c)もまた、釈迦仏が一切智者らしからぬ言動をとった例を挙げて小乗では仏を一切智者とすべきないとし、大乘では釈迦仏を応化身とし別に法身を一切智者とするため過失はないとする。

(17) 川崎信定前掲書、二五四頁。

(18) 大竹晋「*Lokottaraparivarta*」〔華嚴經〕離世間品〕の十仏をめぐる *Kaṣṭhāvatrāṇamūha* と *Buddhabhūmivyākhyāna*」『印度学仏教学研究』五〇巻一、二〇〇一年(予定。印刷中)。

## 合理の限界とその彼方

——近世学僧・普寂の苦闘——

西村 玲

〈論文要旨〉 近世後期の十八世紀は、西欧文化の受容がはじまった時期であり、この期の思想は学問的な実証性が特徴とされる。本論では、性相学・華嚴学に通じた浄土宗の徳門普寂（一七〇七—一七八一）の須弥山説をめぐる護法論を題材として、近世の学僧がどのように仏教批判に向かいあつたかを探る。まず懷徳堂の儒者・五井蘭洲と、浄土宗僧侶・文雄の論から、一般的な須弥山説論争が目に見える事象というレベルで争われていることを確認した。これに対して普寂の護法論は、仏教の世界観を世俗と勝義（真理）の形而上学的な体系として構築するものである。普寂は、須弥山世界という神話的な世界像を聖者の冥想中の幻と合理化した上で、西洋科学を仏教的価値観の下辺に位置づけ、宗教と科学の区別を提唱した。従来の護法論研究では、普寂は近代科学への理解を拒んだ盲信の徒とされてきたが、それは誤りであり、普寂は科学からの仏教批判を深層において理解し応えた学僧といえる。

〈キーワード〉 須弥山説論争、護法論、普寂、五井蘭洲、文雄、近代科学

### 一 はじめに

近世後期にあたる十八世紀は、西欧文化の受容がはじまった時期であり、この期の思潮は、本居宣長等に見られる学問的な実証性がその特徴の一つとされている。仏教においては寺檀制度の確立をはじめとして、諸宗の宗学興隆など、その社会的・制度的な確立はつとに指摘されているが、しかし思想それ自体についての研究は遅れてお

り、ことに仏教者の内面に踏み込んだ研究は数少ない。ここでは、近世後期の代表的な学僧の一人である、徳門普寂（宝永四・一七〇七―天明一・一七八二）の須弥山説についての護法論を題材として、近世の学僧がどのようにに世間世俗に向かいあったかを探りたい。

まず、普寂について紹介しておこう。徳門普寂は、性相学・華嚴学に通じた浄土宗の学僧である。伊勢の地、浄土真宗の源流寺の長男に生まれたが、真宗の教義に疑問を抱き二十八歳で生家を出て、尾張の浄土宗の寺で戒を受ける。京都・大坂などで学び修行した後、五十七歳（宝暦十三年・一七六三）の時に請われて江戸目黒の長泉院に入る。亡くなる七十五歳までそこに住した。また、彼が自己の教えとして選んだのは華嚴であり、華嚴学では同時代の鳳潭と並び称される。普寂について言及した研究は、二つの流れに分けられる。まず一つは彼の教学それ自体の特徴を探るもの、二つは近世の科学的立場からの仏教批判に反駁した護法思想家として普寂を規定し批判するものである。

前者については、伝統的な各宗学の立場からは、普寂のなした教学への合理的な解釈によって、彼は異端とされた。法相宗学からは結城令聞によって、普寂は获生徂徠をはじめとする古文辞学派の影響を受けたいわゆる自由討究派の極点に位置しており、つまるところ華嚴学者であって、唯識学としては受け入れがたいとされている。また華嚴宗学からは龜谷聖馨等によって、俱舍・法相の性相学の立場から華嚴学を簡略化した極端なる独断論者とされてお<sup>(4)</sup>り、各宗学からは総じて異端と理解されてきたとい<sup>(3)</sup>ってよいだろう。

後者の護法思想家としての普寂は、自然科学的立場からなされた須弥山説批判に対する『天文辨惑』に代表される。当時、仏教の宇宙観である須弥山説への批判は、享保十五年（一七三〇）に西洋天文学、アリストテレスの影

響を受けた清の遊藝の著書『天経或問』の訓点本が刊行されたのを契機として、盛んになりつつあった。<sup>(5)</sup> 普寂は須弥山説論争に加わった最初期の一人である。

須弥山説論争についての研究は、戦前の伊東多三郎による概観からはじまり、柏原祐泉の一連の研究があり、科学史からも吉田忠によって、明治初期までの須弥山説論争が紹介されている。それらの研究は、近代の前提として近世を考える立場から、近世仏者が西洋科学をどの程度理解し受容することができたか、言い換えれば近世仏者はどれほど近代化しえたか、という基準によって詳細に論じられてきた。<sup>(6)</sup> その結果、須弥山説護法論は、近代科学を理解しえない者たちの陳腐な所産であり、思想的に見るべきものはないとされてきた。この論争の中で仏教側は、明らかな妄説に固執した側として、頑迷な旧勢力としてのみ捉えられてきたといつてよい。そこでの普寂の評価は、須弥山説否定論に関心を示しているが、科学への理解を拒み、科学への対応を示すには至っていないとされ、近世護法家のさきがけとしてのみ理解されるにとどまっている。<sup>(7)</sup>

しかし須弥山説論争における仏者、なかんずく普寂を近代科学の論理によってのみ捉えようとする事には無理がある。ここでは仏教側の論理に即して、教学と護法論との接点を探りつつ、普寂が近世の科学的合理性に対して何を主張したかったかを明らかにしたい。伝統教学に閉じこもりきれず、科学にも反駁せずにはいらなかった普寂の精神と意図はどこにあったか？ 伝統教学のもつ普遍妥当性と、有無を言わせぬ合理性によって説得力を持つ科学との狭間で、普寂はどのような自己存立の道を見出したか？ それは近世仏者のおかれた典型的な状況であったともいえるだろう。

そもそも、それら合理主義からの批判は、同時代を生きる仏教者にとって、従来考えられてきたようにまったく

の外的な敵対者としてのみあらわれたのだろうか。それらの批判や問いは、同時代を生きる彼らもまた、自分自身に深く問わざるをえなかったのではないだろうか。普寂はその自伝で、若い修行時に次のような疑問を抱いた、と述べている。<sup>(8)</sup>

時に衷懷に忽然として三大疑を生ず。一に建立器界の事。二に大小両乗の弁。三に因果報応輪回の趣。予、仏教の大体に於いて深く信得し及び遲慮する所無しと雖も、但だ此の三関に於いて明了を得ず。三箇の疑団、胸中に蘊在し、猶をこれを飲まんとするに入らず、これを吐かんとするに出ざるが如し。寂（筆者注・普寂）謂く、此の疑団これを他に聞きて遣るべきにも非ず、亦典籍を探りて消すべきにも非ず。自心を了悟するに非ざるよりは安ぞよく開覺を得んや。

〔摘空華〕浄土宗全書一八・二八五・上段、原漢文

ここで普寂が抱いた疑問とは、一須弥山説、二大乘と小乗の關係（大乘非仏説）<sup>(9)</sup>、三因果応報、についてである。普寂は、これらの疑問は、他人に聞いても典籍を探しても、決して了解され得ないたぐいの疑問であるから自心を悟るしかない、と続ける。その後普寂は、加賀の曹洞宗大乘寺に参禅しさらに数年を経て、三大疑問は自ずから消える境地に至った。彼はその後の生涯にわたって、三大疑問が解決された境地を指針とした。<sup>(10)</sup> 普寂の抱いたこの三大疑問は、近世後期に儒学・国学等から唱えられる仏教批判の項目とまったく軌を一にしており、これらは時代の価値観によって問われた問題であると同時に、彼自身の主体的な問題としてあつたことが分かる。それらの疑問は普寂の学と行によって答えられた訳だが、ではその答えとはいかなるものだったのか。

以下、この時期の一般的な須弥山説論争を確認するために、科学的批判の嚆矢とされる大坂・懷徳堂の儒学者・五井蘭洲（一六九七—一七六二）の須弥山説批判の論理を確認し、さらに浄土宗僧侶・文雄（二七〇〇—一七六三）が示

した最初の擁護説を見たい。その後、彼らと対比する形で、普寂の答えを見ていくことにする。

## 二 須弥山説論争

宝暦七年（一七五七）に、懷徳堂の儒者・五井蘭洲（一六九七—一七六二）は、仏教批判の仮名の書『承聖篇』を著した。<sup>(1)</sup>これは上下二冊であり、一一〇箇条ほどの節からなっている。その主旨は、儒学の人倫重視の立場から僧侶の出家を批判することと、西洋天文学の知識を援用しつつ地獄極楽説・三世因果説を否定することにある。これらの批判は、西洋天文学の利用を除いては、近世を通じて儒学からの仏教批判に共通するものであり、ことに目新しいものではない。ここでは典型的な排仏論として、須弥山説批判がどのような立場からなされたのかを見ておきたい。

この中で蘭洲は西洋天文学の『天経或問』の意義を認め、須弥山説を否定した。たとえば、仏教が地球説を知らないことが指摘される。

一團丸ノ地ハ、上下四方ヨリ氣ヲモテハリツメテ、中ニカ、リ居ルナリ。氣ハ即天ナリ。地ノ外ハ皆天ナリ。  
……ヲルカナルモノハ、上ニ蒼タト見ユルノミヲ、天トヲモヘリ。佛書モサヲモヘリト見ヘタリ。……大地ハ胡桃核ノ如ク、高キ所ハ国土、ヒキ、所ハ海水也。地ノ外ニ海ナク、海ノ外ニ地ナシ。佛家四州ヲタテラレト、空ニカ、リ居ルトイフコトハリヲシラ子ハヤ。  
（『承聖篇』第一卷・四九丁表）

蘭洲は、儒学の地球説である渾天説をもとにして、大地が平たい盆のようであるとする須弥山説を唱える仏教者を愚かで無知なものとする。また仏教では、日月食は鬼神である阿修羅のせいであると説明されるが、蘭洲は、仏



教者の明らかな無知蒙昧のあらわれとして、日月食の説明を例に出す。

又イツレノ經ニカ、羅睺阿修羅、帝釈ト戰フトキ、日月ヲ手ニトリ、其光ヲカクス。此時食スルナリトイヘリトソ。……日食ハ月ニ障ラレ、月食ハ地影ニヘダテラルルト云コトヲ知ラズシテ、ミダリニ童ノ如クナル説ヲイヒテ、愚人ヲマドハス。笑フヘシ。……サレト、僧ハ佛説ナリト思ヘハ、信ズルニテゾアルラン。

（『承聖篇』第一卷・六丁表裏）

仏教では、阿修羅が太陽と月を手でかくすから日月食が起こるという。彼らは日食は月が太陽をかくし、月食は地球が月をかくす現象であることを知らないのである。だからこんな子供だましのようなことを言つて愚人を惑わすのであるが、僧侶は仏の言つたことだから真実であると思つて、このような愚かな説も盲目的に信じるのだ、と蘭洲はいう。

確かにこの阿修羅による日月食の説明は、いきいきとした生氣に満ちていると同時に、なにか魔術的なもの、不気味な気配を感じさせる。それは、今では完全に忘れ去られたために、まったく見慣れない思考様式から生まれた神話的な世界像を示しており、迷妄に等しいと感じさせる。当時の蘭洲にとつて、須弥山説に端的に表れるこのような神秘的な不透明さは、唾棄すべき無知蒙昧の証明であり、さらには何か墓場のような雰囲気を持つて人を誘い込む得体の知れない俗悪さと見えたのではなかったか。蘭洲は、そのような迷信に対して、果敢に論を進めていく。

モロコシノ諸儒、天文ヲ委シク論スレト、月食ノ説ハアヤマリニテ、天経（筆者注・『天経或問』）ノ説的當ナリ。コノ説、モト西儒・琯馬竇（筆者注・マテオリツチ）ニ出タリ。イツコノ人ニテモ、理ニアタレルコトハ、タレ

人カ信セサラン。タ、此俱舎ノ説ハ、信スヘカラス。

『承聖篇』第一卷・五〇丁裏

ここで蘭洲は、唐の儒者は天文学を詳しく論じているが、月食の説では誤っていて、西洋の天文学が正しいという。この説は、もともとはマテオリツチの言ったことであるが、どこの人が言うにせよ、道理に叶ったことを、誰が信ぜずにいられようか。とにかく仏教で説く天文学は信じてはならない、と。蘭洲は、儒学の天文学を間違えた上で、西欧の説であれ何であれ、道理に叶ったこと、矛盾のないこと、合理的なことを信ずると宣言し、その上で仏教の須弥山説を破棄する。彼の信ずるところは、矛盾のない合理性である。清を経由して入ってきた西欧科学の知識は、幾重もの障壁を経てゆがめられ断片的なものとなっても、その合理性によって当時の知識人に旧来の説を捨て去る正当な根拠と確信を与え得た。

それではこのような潮流に対して、仏教はどのように答えただろうか。蘭洲に先立つこと三年、宝暦四年（二七五四）に京都の浄土宗の僧侶・文雄（二七〇〇—一七六三）は、最初の須弥山説擁護の著とされる仮名の書『九山八海解嘲論』<sup>(12)</sup>を著した。この著で文雄は、須弥山説を動かし難い聖説とする一方で、日常の経験知によって須弥山説を実証しようとする<sup>(13)</sup>。以後、明治初期に至るまでこの聖説と実証の併用は、須弥山説擁護論に一貫して見られる論理形式であるから、一般的な護法論を確認する意味で見えておきたい。

まず須弥山説を聖説とする立場は、次のようなものである。

三界九山八海トハ、釈迦大聖尊三世了達シ、十方洞視シテ、演説シ玉フ所ノ世界ニシテ、人天真実ノ境界ナリ。世間凡愚ノ臆度ヲ以テ計ル類ト、同日ノ所論ニアラス。然ルニ我等凡数ニシテ、須弥及び四大洲ヲ眼見スルコト能ハス。日月ノ周旋ニ於テ倒見ヲ生スルコト、寔ニ蟪蛄の春秋ヲ知ラザルニ似タリ。

ここで文雄は、須弥山世界は、釈迦が時間と空間を超えて洞察した真理であつて、世間世俗の説とは全く異なつた類いのものであるとする。さらに、我々人間には、須弥山世界を現実に見ることは不可能であり、人間が天文において誤ることは蚕が一年間を知ることができないようなものである、という。ここに示されているのは「宇宙世界の実像は釈迦が示す検証不可能な真理であつて、人間知を超えた事柄である」という信仰者の立場である。次に文雄は、日常の経験知によつて須弥山を実証しようとする。

予曾テ東国ニ在ル日、北総ノ銚子・常陸ノ鹿島ニ遊ヒテ、東海ヲ極望セシニ、嚮フ所渺漫トシテ、邊際アルコトナク、又山島アルコトナシ。頗ル数萬里ナルヘシ。目力極リ尽キテ、未ハ摺メルカ如ク、更ニ低レタル勢ヒナシ。若シ地球ノ理ナラハ、高山頂上ヨリ山下ヲ臨ムカ如クナルヘキニ、萬萬此理アルコトナシ。地球豈非ナラスヤ。

（『九山八海解嘲論』二二丁・裏―二三丁・表）

文雄がいうことには、かつて東国で東海を眺めたところ、目の届く限りはるか彼方まで海は水平であつた。大地が丸いという地球説が事実であれば、山頂から下を望んだときのように、彼方の海は傾斜しているはずであるから、地球説が事実であるはずはない、という。このナイーブな意見は（その成功の度合いはどうであれ）、観察によつて世界を確認し実証できることを前提としている。これは先ほどの、世界は検証し得ないとする信仰者の立場と論理的に相反せざるを得ないものであり、それどころかこのような前提は、彼本来の意図を破壊してしまうだろう。文雄はいわゆる信仰者の立場を基調として、律儀に自然科学的思考を受け入れ対応しようとしたのだが、それは新旧二つの立場に引き裂かれる結果をもたらした。彼のこの無意識の分裂は、その後の須弥山説擁護論の表面的な特

微であり、合理性を志向する時代の抗いがたい勢いを逆説的な形で示しているといえよう。

それでは普寂は、時代の精神であるこのような合理性と、どのように向かい合ったのだろうか。

### 三 『天文辨惑』の護法論

『天文辨惑』は、普寂七十歳（安永五年・一七七七）の折りに、須弥山説否定論にこたえるために書かれた初学者のための護法書であり、七十五歳でなくなった彼の最晩年の思想を示す著作の一つである。これが書かれるに至った経緯については、序に次のように示されている。

天文学からの仏教批判を信じたある禅僧が、仏教から退かんとしたとき、普寂の俱舍論の注釈書である『俱舍論要解』を読んで大いに驚き、仏教は世間の智慧で分かるものではないと深く信じるに至った。その後、彼の法弟から初学者の為に世に広めてほしいとの願いに応え、普寂は改めて書きなおし出版するに至ったという<sup>(14)</sup>。

まず、普寂が捉えた天文学からの仏教批判を見てみよう。ある人の問いとして冒頭に提出されている部分である。

或ひとが問う。仏家の器世間を説くことと、天学者流の言う所と碩に異なり、彼の説よく蝕等の現事に応じて、信用すべきに足れり。彼の説若し是ならば則ち我が説其れ非ならんか。　　『天文辨惑』一丁表、原漢文

これによれば天文学者の説は、自然界のたとえば日蝕等の現実の事象をよく説明しうるもので信用できるが、現実の事象を説明できない仏教は誤りではないかと問われる。これに対する普寂の答えは、まず仏教における世界秩序の要諦を示し、その中天文学を位置づけることから始まる。

初に四真実<sup>15</sup>に就くとは、一に世間所知真実、二に学所知真実（亦道理極成真実と名く）、三に煩惱障淨智所行真実、四に所知障淨智所行真実。初は乃ち塵・大等にして、一切無始串習力の共所知の境なり。第二は乃ち四輩・五明等にして、世の聰慧の者の學習尋思所知の境なり。上の如きの二句は是れ世間所行にして是れ虚偽の事相なりと雖も、邪思虚構の取る所に非ず。故に名けて真実と為す。第三は乃ち四諦、人無我の道にして声聞法教正しく此の理を詮ず。第四は乃ち法無我、一実諦にして大乘法教正しく此の理を顯す。

〔天文辨惑〕二丁裏く二丁表、原漢文〕

ここで普寂は、仏教における知識の秩序は、階層的な四段階からなることを示している。<sup>15</sup> 第一は現実の事象であり、すべての生き物がこれまでの生の集積によつて捉える世界である。第二は、医学など世間の聰明な者が行う学問が明らかにする事象。第三は人無我の道であり、声聞の教えが明らかにするところのもの。第四が法無我であり、大乘の教えである。普寂は、世界を仏教的価値観によつて規定し明らかにすることで、彼の依つて立つ基盤をまず示す。彼はこの四真実の体系によつて、俗から聖へ至る具体的な知識の階層を示し、そして仏教の世界把握がこれ以外の価値基準によるのではないことを宣言しているのである。

では普寂は、この四真実の規定の中で、今ここで問題としている天文学・天学をどのようにに理解し、どのようにに位置づけていたのだろうか。

彼の天学の如きは此の四の中に於いて第二の所摂なり。彼の学、胡梵章陀の技を根柢として、支那渾天の説を会釋し、性理に架け以てこれを粉飾し加旃す。測器を籍て以て天度を窺い、探索に懸けて以て盈虚を察す。智識の精、技量の巧、宜しく珍賞すべし。

〔天文辨惑〕二丁表、原漢文〕

天学はインドの天文学に中国の天学を加えて工夫したものであり、仏教における第二の範疇である世間の学問である。天学は機器によって天をはかり、月日の満ち欠けを予測し、その精巧な技術はすばらしい、という。ここで普寂が認めるのは、天学の知識とその技術であり、天学は単なる経験知を超えた精密な学問として、四真実中の第二真実に位置づけられる<sup>(16)</sup>。そうして次に、天学の欠陥が指摘される。

然りと雖も彼の学、但だ世智を以て世間麁淺の事相を推究するのみ。世間深細の法性に於いては、全く交渉を没す。又た其の事境の中に於いて、只だ人世界の中を頃<sup>(17)</sup>して天世界・阿素羅世界・龍世界・鬼世界に一質異見・異質異見有ることを知ることあたわず。又た彼れ世間の実相を見ることあたわざるが故に、彼の道を以て世間を出過することを得ず。譬えば人の深厠坑中に墮して、只だ坑中の濶狭を籌量し出でんと欲するに意無ければ、其の濶狭は則ち量り知ることを得べけれども其の坑を出ることは則ち終に得べからざるが如きなり。

〔天文辨惑〕二丁表裏、原漢文

しかし天学は、世間智によって世界の事象を推測し研究するものにすぎず、真理である法性とは無縁のものである。また天学は、ただ人のみの認識の範囲内に限られるもので、天人や阿修羅等の他の生き物には、たとえばその対象についてのみいってもまた違った見方があり、違ったものがあることさえ知り得ない。天学に依っていては、この世間から出ることは決して出来ず、それはまるで、厠坑に墮ちた者が坑を量るばかりで出ることとは考えないために、坑の広さは測れてもそこから出ることとはできないようなものである、という。ここで普寂は、天学の欠陥は世界の現実の事象のみを対象とされていることにある、といっているのであるが、なぜそれが欠点なのか。普寂のいう理由の一つは、天学は無前提に人間の理解可能な範疇のみを対象とすることで人間以外の他者の存在を除外

し、自己の認識のみを絶対とする弊に陥る、というものである。つねに人間の尺度にあわせて思考する結果、人間の認識範疇のみにおのずからとどまらざるを得ないことになる。さらにもう一つは、天学は世界の事象について事こまかに明らかにするが、その事象に人がどのように対処すべきかということについては、何も明らかにしないことである。

このように天学の長所と短所を述べた後に、普寂は決然と「吾が教」について述べる。現実世界の事象を説明し得ない仏教は、人間に対して何を示し得るのか。

夫れ吾が教は、但だ是れ有情衆生をして二種生死の深淵を分離せしめんが為の一大善巧のみ。なんぞ僕僕爾として世間虚偽の事相に向かいて籌量計度することを為んや。……其の分段を分離するの道を声聞法と名け、二

死俱に離るるの道を摩訶衍と名く。

〔天文辨惑〕二丁裏、原漢文

仏教の目的は、声聞教も大乘教も、人間をして生死を脱却させるためのものであり、世間智・人間智をもつて世間の事象を量り、それを考えることではない、という。さらに、仏教では現実の事象はその大目的に沿ってこそ説かれていることを述べる。

当に知るべし、吾が教中、三界を建立するは、乃ち是れ生死有漏の果報は是れ無常・苦・空・無我・癡の如く・瘡の如く・毒の如く・刺の如く厭棄すべきの観境を顕さんが為のみ。……此を除きての外に、我・人及び以て天地・山海・日月・歳時・方所等は唯だ是れ随情現業幻の所作にして、其の所有無きこと、猶を虚しき空華の如し。

〔天文辨惑〕三丁表裏、原漢文

仏教では生死から脱却するという目的から、世間の事象は厭い棄てるもの・実体のないものとして説かれる、と

いうことである。仏教においては、世間の事象に対する人間の態度は、そこからの出離としてのみ定式化されている、ということになる。

天学に対する普寂の基本的態度は以上のようなものであるが、次に普寂はより丁寧な仏教の世界観について説明している。以下は須弥山説批判に対して、直接に対応する部分となる。

然るに声聞二「ママ」摩地の中、蘊蔓荼羅有りて印現ず。其の色に二有り。……外は則ち五輪・九山・八海・地居・空居・六道の器界なり。此れは是れ聖者三摩地智内の影像にして、是れ偏計妄情所取の天地山海等において安立するに非ざるなり。蓋し聖者、所證曼荼羅に依止して、器界を建立し、以て三界の苦果厭うべく棄つべきを示す。譬えば人の稚児の深闇の中に墮在するを見て、種種善巧出離の方を為に示して、敢て闇中の広狭等を籌量する意無きが如し。

〔天文辨惑〕三丁裏く四丁表、原漢文

ここで普寂は、須弥山世界とは声聞教の聖者が瞑想の中で得た聖なる幻影の一つであり、衆生に、世界は苦にほかならないものであり、そこから脱出すべきことを示すためのものである、<sup>(18)</sup>という。普寂は須弥山説批判に應えて、従来の神話的な世界像を聖なる幻として合理的に説明しようとして試みている訳であるが、その脱神話化の過程は、声聞教からさらに大乘仏教に進んでいく。大乘仏教においては須弥山世界が唯一の世界ではなく、ほかにも多くの世界像が考えられている。それはどのように説明されるのか。

声聞法教、世と超異すること、斯くの如し。況んや摩訶衍に於いてをや。舍那海印三摩地の中、三種世間重重炳現す。其の器世界、仏の自證に在ては則ち国土海と名く。摂化の境に在ては則ち世界海と名く。世界海の中に三類有り。……麤細知るべし。斯くの如く聖者三摩地の中、法界縁起曼陀羅有りて印現ずるに、<sup>(19)</sup>此の境あ



に世智の籌度する所と匹ふべけんや。所以に聖教に載する所の異説紛拏の義一準ならず。是れ乃ち各の所證の三昧に依止して隨順施設し、以て稟學の者をして二種生死全く是れ惑業所感の幻影なることを了知し、厭離有爲心を成就し、亦た能く大悲に隨順し、此の幻境に入りて、摂化度生し、以て中道第一義心に趣入せしむるの悉檀のみ。

〔天文辨惑〕四丁表く四丁裏、原漢文〕

大乘仏教の世界像の代表的なものとして普寂は、華嚴經で説かれる世界像を例に出して、華嚴經の教主である盧舍那仏の三昧中に現れる三種の世界像は、仏や菩薩等のそれぞれの境地に應じて現れたものとして説明する。その上で、仏教では多くの世界が相矛盾するものとして説かれるが、それらは聖者それぞれの瞑想の中に現れたものであり、人々に生死はすべて幻影であることを知らせ、そこから出離脱却して真理に入らせるためのみに説かれた手だてである、というのである。

普寂は、仏教で説く世界はすべて聖者の瞑想の中の幻影を基としたものであり、衆生を導くためにのみ説かれたものであると結論づけた。仏教的価値観の中では、現実世界の事象の説明は、すべてこれ衆生を導く手だてでしかありえないのであり、それが我々の捉える現実世界に適合するか否か、という事は問題ではない。ならば仏教では、我々の捉える世界は、どのような意味を与えられるのか。ここで普寂は、四真実による知識の階層の次に、真理と世俗という二つの抽象的な階層を示す。

後に二諦に約して明すは、夫れ二諦は仏法の枢柱般若滌和、是に由て成立す。五分宗家以判く、二諦に各各四種有り。所謂る四種世俗は一に世間世俗諦へ軍林瓶衣・我・有情及び天地山河・方時等へ。亦た有名無実諦と名く。二に道理世俗諦へ蘊處界等へ。三に證得世俗諦へ四諦等へ。四に勝義世俗諦へ二無我へ。所謂る四種勝義

は一世間勝義諦（總處界等）。二道理勝義諦（四諦因果等）。三證得勝義諦（二空真如）。四勝義勝義諦（非安立一真法界）。初の三勝義、後の三世俗と法体是れ一なり。但だ聖智所證の辺に約して名けて勝義と為し、施設法門の辺に約して名けて世俗と為す。仏教門、恒沙に過ると雖も、四勝義及び後の三世俗に依て施設建立せざる有ることなし。

（『天文辨惑』五丁裏、六丁表、原漢文）

普寂は、法相宗の四重二諦説を用いて、世俗と超越との関係を説明している。<sup>(20)</sup> この理論では、人の生活を支えている社会の秩序や、われわれの認識に形を与える空間や時間や数量や言葉は、第一世俗諦として最底辺におかれている。そして、その第一世俗諦は第二世俗諦とつながり、第二世俗諦は第一勝義諦（真理）と対応し、第三世俗諦は第二勝義諦と対応する、といった世俗と勝義の二重螺旋の階段を登って、頂点である全き無言の超越としての第四勝義諦へと至る。それは、われわれの日常生活から、はるかな超越に至る概念の螺旋階段であり、世俗と真理とを二重にうつす知のあり方でもある。それゆえ、須弥山説であれ、西洋の天文説であれ、現実の時間と空間の次元についての説明は、すべて階段の最下辺の役割をはたすにすぎない。この結果、現実の事象は次のように意味づけられる。

此れを除きての外、軍林瓶衣・我・有情・天地山海・歳時・方所等は悉く是れ虚偽誑心の法なり。猶を旋火輪嬰兒を誑るが如し。此れは是れ第一世俗、有名無実の法にして、此れ吾が教所説の性相に非ざるなり。然るに吾が教中、我・有情・天地山海・日月歳時・方維等を説くは、或いは是れ随他意世界悉檀随情の法門にして、以て物の善を生ぜしめ、或いは是れ偏計の妄境に就きて依円離言の法性を表顯す、或いは是れ世所知の境に寄せて、以て三摩地の影像を示す等、頗る密義意趣有り。

（『天文辨惑』六丁表、原漢文）

我や天地山海、日月や時間や方位といった現実の事象は、すべて虚偽であり子供だましの存在にすぎない。世俗の世界のみの有名無実の事柄であつて、衆生を導くためのさまざまな手だてにすぎないと普寂はいう。そして、現実の事象のみを対象とする天学は、次のように結論される。

夫の天学の如きは極て精巧なりと雖も、諦に於いてこれを撰せば、全く是れ第一世俗・有名無実諦なり。恰も虚しき空華に向て其の形色を争うが如きなり。豈に我と共に議するべけんや。

『天文辨惑』六丁裏く七丁表、原漢文

天学は究めて精巧な技術学問であるけれども、仏教の価値観から言えば、純粹に世俗の事柄であり、虚空の花のような幻と等しい。このような天学と共通の基盤に立つて議論ができるはずもない、と普寂はいうのである。

普寂の護法論は、時間と空間という世俗の次元のカテゴリーを、そのまま内面の精神性を説くものにあてはめて非難しても無効であるという警告であり、宗教と科学の区別の要を指摘するものであったといえよう。世界を説明し、それを正当化する科学的合理性が持つ容赦のなさに対する彼の答えは、以上のようなものであった。この見方に基づいた普寂の主張は、その遺著『願生浄土義』<sup>(21)</sup>の次の言葉によくあらわされている。

世間學所知の教は、たゞ人間世道を治むるを旨とし、佛教は二障淨知所行の道、世間を出るを義とす。ゆへに佛教は學人一廻妄識灰滅し、玄樞暫轉して、初て相應の分あるべし。豈生得の世智、この道に入ることを得んや。世智はたゞ出世の道に交渉なきのみにあらず。また正智を障て生ぜざらしむ。世智辨聰を八難の随一とするはこれに由てなり。幸くは異道の賢哲、世の聰慧を以て、佛教を擬度することなからんことを。

『願生浄土義』六〇頁

世間世俗の学問や教えは、人間の社会を治めるだけのものであり、仏教は、社会を出て悟ることを目的とするものである。従って、世間の知識がいったん滅してから、はじめて智慧が生まれるのであって、その時世俗の智慧は障害そのものである。どうか仏教以外の道を歩む賢者達は、世俗の知恵で仏教を考えないでほしい、と普寂はいう。真理は世俗と共存しつつあることを認めながらも、仏教の教えは世俗を超越した次元の真理であることを、普寂は主張する。彼は一貫して、精神は世俗から区別されて優位にあることを、論理化しようとしていた。

#### 四 おわりに

近世後期の僧侶にとって、世俗の価値観は合理性という形をとって、深く日常生活に浸透し、痛切な仕方での問いをなげかけてきたものと思われる。それに対して僧侶たちは、精神が世俗から自立してあることの可能性を探らざるをえなかった。その一人である文雄の分裂は、時代の中で彼らの誠実さといたましさを象徴的に示している。これに対して普寂は、西欧科学を精密で有用な学問と位置づけた上で、科学的合理性からの精神性への疑義と批判を、世智として退けた。彼の特徴は、須弥山説を幻とする説明に見られるような時代的な合理性と同時に、合理性を超えた次元をひたすらに求めるその宗教性にある。彼の護法論は、仏教の世界観を世俗と勝義の形而上学的な体系として構築するものであり、その際の俗から聖に至る一貫した論理性が、彼を支えている。

以上のように彼の護法論が仏教の形而上学であってみれば、従来の研究のように普寂の護法論を西欧科学の受容という基準によって、非科学的で頑迷な仏者の説として捉えるのはあまりに当を失っている。須弥山説論争において、科学を拒否し聖説によってのみ須弥山説を擁護した仏教側と、精神の営為を考慮に入れず科学的合理性によっ

てのみ須弥山説を否定し去った仏教批判側とは、同じコインの表裏にすぎないといったら言いすぎだろうか。護法論が聖説によつて科学的合理性を頑迷固陋に拒否したと同じように、科学的合理性は目に見える事象・科学的事実のみを根拠として精神の豊かさと力を捨て去つてしまわなかつただろうか。

普寂の護法論は、科学からの仏教批判に内在している危険を正確に感知し、それに対して仏教の立場を表明したものだといえよう。普寂の抱いた危惧は、『天文辨惑』の最後につぶやくように付け加えられている。

予を以てこれを思うに、天学はこれ澆季靡薄の運に乗じて起こるものか。かの学ますます蕃れるときは則ち荏苒として醇朴の道を澡散す。その卒りの者は遂にその小才薄伎を恃みて天地日月を侮弄し、千古の賢聖を慢蔑するに至らんか。もしそれ然らば則ちかの学術、その智を生ずるの利は則ち微少にして、その天を慢るの愆は則ち莫大ならんか。

（『天文辨惑』十一丁表、原漢文）

天文学は末世になつて起こつてきた学問であつて、この学問が盛んになればなるほど醇朴さはなくなつていく。この学問の行き着く果ては、その小才薄伎を恃んで天地日月を侮り弄び、千古の賢人をあなどり輕蔑することになろう。もしそうなれば、このような学術によつて得る智は精神性にとつてはともわずかなものであり、これによつて天をあなどるあやまちは莫大となろう、という。世俗的な合理性の行き着く果ては、自己の小才に凝り固まる知識であり、超越の法外な豊かさに門戸を閉ざし、対象をつねに自分の尺度にあわせて思考する思考、すべてを無前提に自己と同一化する志向に墮すだろう。この独言は、近代を経た今、天地日月を弄んで恥じない私たちを、あらためて撃つ。

注

- (1) 源了圓「江戸後期の比較文化論的考察」(源了圓編「江戸後期の比較文化研究」ベリかん社、一九九〇年)、六一九頁。
- (2) 辻善之助「江戸時代中期に於ける仏教の復興 其二 諸宗の復古 其三 高僧の輩出 其四 寺院の造営」(『日本仏教史 第九卷 近世篇三』岩波書店、一九五五年)、四一七―六四四頁。
- (3) 結城令聞「江戸時代における諸宗の唯識講学とその学風」(小野清一郎・花山信勝編『日本佛教の歴史と理念』明治書院、一九四〇年)、四五八―四六〇頁。同上「近世唯識研究の或る系譜についての評論」(『仏教史学会篇』『仏教史学会三十周年記念 仏教の歴史と文化』同朋舎出版、一九八〇年)、九〇―九〇三頁。同上「近世唯識研究の系譜(講演録文)」(『仏教学研究』三七号、一九八一年)、一二二―一二三頁。
- (4) 龜谷聖馨「元禄享保已後の華嚴宗」(龜谷聖馨・河野法雲『華嚴發達史』名教学會、一九一三年)、四五五―四六八頁。湯次了榮「普寂同別二教説」(湯次了榮『華嚴大系』国書刊行會、一九七五年復刻)、一三二―一三三頁。これらの普寂の位置づけは、普寂以後の経歴(一七四一―一八一〇)、芳英(一七六四―一八二八)等の普寂批判を踏襲したものと思われる。
- (5) 『天経或問』が広く受容されたことについては、吉田忠「『天経或問』の受容」(『科学史研究』一五六、一九八五年)、二二―一二三頁。
- (6) 近世後期の須弥山説論争については、伊東多三郎「近世に於ける科学的宇宙觀の發達に對する反動について」(『宗教研究』新一二、一九三四年)による概観からはじまり、柏原祐泉の一連の研究がある(『近世の排仏思想』『護法思想と庶民教化』『近世仏教の思想』(『日本思想大系五七』岩波書店、一九七三年)、「近代仏教の自立的發展」など『日本近世近代仏教史の研究』平楽寺書店、一九六九年)。また科学史からは吉田忠によつて、近世の仏教者がどの程度西洋科学を受容したかという視点から、明治初期までの須弥山説論争が紹介されている(『近世における仏教と西洋自然觀との出会い』安丸良夫編『近代化と伝統―近世仏教の変質と転換』春秋社、一九八六年)。「明治の須弥山説論争」『東洋文化』七五、一九九五年)。
- (7) 柏原祐泉「護法思想と庶民教化」(『近世仏教の思想』(『日本思想大系五七』岩波書店、一九七三年)、五四―一五四二頁。
- (8) 自伝「摘空華」によれば三十七、八歳であるが、仮名書「香海」序(一頁、龍谷大学所蔵『願生浄土義』報恩出版、一九一年)によれば二十三、四歳の病氣を契機として抱いたという。いずれにせよ長年の間の疑問と思われる。
- (9) 普寂の大乗仏説論は、富永仲基の大乗非仏説論に類似したものである。普寂の仏教概説書である『顕揚正法復古集』卷一(『大日本仏教全書三』三頁・上―一二頁・上によれば、大乗仏教は釈迦滅後の龍樹・無著・馬鳴らによつてつくられたものであるというが、一方で大乘の源となる言葉は釈迦から大衆部に密伝されたとして、大乗仏説を守っている。なお普寂の大乗仏説論を直

接扱った研究には、村上專精「普寂律師の大乗仏説論」(『大乗仏説論批判』光融館、一九〇三年)、八四—一〇五頁がある。

(10) 『摘空華』浄土宗全書一八・八・下。

(11) 本論では『承聖篇』のテキストとして、国立国会図書館所蔵・宝暦七年の版本を使用した。

(12) 本論では『九山八海解潮論』のテキストとして、東北大学附属図書館狩野文庫所蔵・宝暦四年の版本を使用した。

(13) 文雄は『承聖編』と同時期に、『天経或問』に注釈をつける形で『非天経或問』を出していることから西洋天文学を直接の論争相手としていたと考えられる。文雄の所論に対する研究は、前掲注(6)。

(14) 本論では『天文辨惑』のテキストとして、東北大学附属図書館狩野文庫所蔵・安永六年の版本を使用した。

(15) 四真実の出典は『瑜伽師地論』卷三六(大正大藏經三〇卷・四八六頁・中一下)。

(16) 普寂は、別の著書では、因明を外道の学問として、第二真実としている(『成唯識論略疏』大正大藏經六八卷・三頁・下—四頁・上)。

(17) □は欠損のため判読できず。

(18) 『天文辨惑』に先立つこと六年(明和七年・一七七一年)、普寂・六十四歳の冬、門弟の請に応じて書いた仮名書『香海一滴』には「阿梨耶識、根器を現すと雖も、因縁より生じ、起滅幻の如く、辺際得がたし。……仏教の中、或は九山八海と説き、或は蓮華藏世界海と説く。これ瑜伽者、大小三摩地の影相のみ。これ偏計情謂の境界とは、旨趣頗に異なる。愚夫の偏計は、心外に法を見、法外に我を見る。これ虚妄分別の影事、二種の習氣力に由て転ずるものにして、智人の記する所にあらず、また性相の判ずる所にあらず。依・円の実義は、迫かに情棄を出づ。……軍林瓶衣、我法時方数量等、これ第一世間世俗、これ偏計妄識、愚夫所行の境界にして、仏教の關係する所にあざざるなり。」とある。ここですでに、仏教における須弥山等の世界像は、聖者が瞑想中に得た影像であつて、凡夫が我執によつて捉える影像とは全く異なつた聖なる真実であるという考えが示されている。

(19) 「印現」の語は前掲史料の冒頭部にも出てくるが、普寂の五十七歳(宝暦一三年・一七六三年)の著書『華嚴五教章衍秘鈔』に次のような「印現」の用例があることから、これは華嚴の海印三昧のイメージに基づいていると考えられる。「同別一乗教義が海印定に依つていふこととは」蓋し自己の悟る所の大理に由りて、之れを言うか。今、此の三昧は毘盧舍那無垢智所依の大定にして、是れ一切三昧の根本なり。如來、正覺を成じて、此の定一たび起れば、恒に出入無し。是の故に同別一乗、此の定中に炳現す。閻浮堤の一切の色相、海中に印現するが如きの故に、海印定を以て、華嚴根本法輪の依止する所と為すなり。」(『華嚴五教章衍秘鈔』大正大藏經七三卷・六三二頁・下)。また本来の「印現」の用例としては、法藏『華嚴經探玄記』「海印とは喩に従て名と為す。修羅四兵空中に列在し、大海内に於いて其の像を印現するが如し。菩薩の定心も猶お大海の如し。機に

応じて異を現ずること、彼の兵像の如きが故に。」（大正大藏經三五卷・一八九頁・上）とある。普寂は、『華嚴五教章衍秘鈔』で「探玄第四に云く」として、この箇所を挙げる（『華嚴五教章衍秘鈔』大正大藏經七三卷・六三二頁・中）。

（20）四重二諦の出典は『大乘法苑義林章』卷二・二諦義章（大正大藏經四五卷・二八七頁・中―二九四頁・上）。

（21）龍谷大学所蔵、報恩出版、一九一一年。



## 明治期の比較神話学

——スサノヲ論争をめぐって——

平 藤 喜 久 子

△論文要旨△ 明治三二年、高山林次郎は、古事記に描かれたスサノヲについて分析し、「嵐の神」であるという説を発表した。

これに対し姉崎正治は、その説を強く否定し、高山説を擁護する高木敏雄との間で、いわゆる「スサノヲ論争」を展開した。

この論争の経緯を詳しくみていくと、高山、高木の研究にはマックス・ミュラーら自然神話学派の影響が、姉崎にはアンドリユー・ラングら人類学派の影響が見られることがわかる。つまりこの論争には一九世紀末の印欧比較神話学の状況が反映されているのである。しかしその後の高木の神話研究をみると、すべての神話が自然現象を表現しているとし、また神話の発生を言語の疾病によるとするミュラーの説に否定的な考えを示すようになっていく。そしてついには言語疾病説を否定しつつ、自然現象を表現しているのは、神話の一部にすぎないと述べるようになる。それでもなお高木はスサノヲを嵐神と考えられると結論付けた。このような高木の根本的な視点の転換があつたからこそ、後の研究においてスサノヲを嵐神とする説は広く受け入れられることになつたのではないかと考えられる。

△キーワード△ 比較神話学、高山林次郎、姉崎正治、高木敏雄、スサノヲ論争

日本神話の比較神話学的研究は、これまで主にヨーロッパにおけるインド・ヨーロッパ語族の比較神話学研究の影響を受けてなされてきた。このような研究のそもそもの嚆矢となつたのは、明治三二年（一八九九年）から三三年にかけて行われたスサノヲをめぐる論争であつたといつていいだろう。

この論争は、マックス・ミュラーをはじめとする自然神話学派の影響を受けた高山林次郎（樗牛 一八七一—一九

○二)のスサノヲ論を受け、アンドリユー・ラングなどの論を取り入れた姉崎正治(嘲風 一八七三—一九四九)、高山と同じく自然神話学派の影響の色濃い高木敏雄(一八七六—一九二二)の間で交わされたものである。そこでこのスサノヲ論争の経緯をみながら、当時のヨーロッパの比較神話学が日本神話の研究にどのように受け入れられたのか、また現在の比較神話学的研究においてこの論争がどのような意義をもつのかを考えてみたい。

## 一九世紀の比較神話学

一九世紀の比較神話学の代表者であり、日本神話の比較研究にも大きな影響を与えたのは、なんといってもマックス・ミュラー(Friedrich Max Müller 一八三一—一九〇〇)であろう。ミュラーは、一八世紀末から一九世紀初めにかけて盛んになったインド・ヨーロッパ比較言語学の強い影響下に、インド・ヨーロッパ神話の比較研究を行った。その研究方法の特徴としては、まず、神名の比較による語源探求を重視するという点を挙げることができる。また、ミュラーは神話について、そもそも日の出や日没といった太陽の動きを中心とする自然現象を表現していた言葉が、次第に本来の意味が忘れられ、誤解されたりする中で発生したものであると考えた。つまりミュラーは「言語の疾病」によって神話が生まれたと考えたのである。そしてインド・ヨーロッパのあらゆる神話を太陽の動きによって説明しようとした。このように自然現象と神話を結びつけ、神名など言語の対応を重視する研究方法を採ったため、ミュラーらは、「自然神話学派」、あるいは「言語学派」と呼ばれている。

こうした自然神話学派が活躍する一方で、当時、いわゆる「未開民族」についての研究が進んでいた。そしてその成果を神話研究に反映させたのが、タイラー(Edward Burnett Tylor 一八三一—一九一七)やラング(Andrew

Lang 一八四四—一九二二)といった「人類学派」と呼ばれる人たちである。ミュラーが「言語の疾病」を神話の発生と考えたのに対し、タイラーは、自然界のあらゆるものに靈魂が宿するという「アニミズム」がすべての宗教や神話の基礎になっていると考えた。このような立場から、彼ら人類学派の研究者たちは、当時未開とされていた地域の宗教には依然としてその原始宗教が残されているとし、インド・ヨーロッパ語族の中だけで比較を行うのではなく、特に未開民族の神話を重視し、広く比較研究を行った。また宗教的儀礼や習俗の歴史的な変化にも注目し、それらの解釈を神話と関係させる研究も行っている。

このような研究方法の違いから、特にラングはマックス・ミュラーについて厳しい批判を展開した。また、ミュラーらがあまりに神名の対応に拘泥し、こじつけともいえるような解釈を展開したため、次第に自然神話学派は行き詰まりを見せるようになっていき、二〇世紀にはいと、インド・ヨーロッパ語族の神話の自然神話学的な研究は、ほとんどなされなくなっていた。<sup>(1)</sup>

### マックス・ミュラーの日本への影響

このようなヨーロッパの比較神話学は、明治期の日本神話の研究にも大きな影響を与えることになる。中でもっともその影響が大きかったのは、やはりマックス・ミュラーであったといっていだろう。

日本人で初めて、マックス・ミュラーに指導を受けたのは、真宗大谷派から派遣された笠原研寿(一八五二—一八八三)と南条文雄(一八四九—一九二七)であった。二人は、明治九年(一八七六年)に渡英し、明治十二年(一八七九年)からミュラーのもとでサンスクリット語を学び、ミュラーと仏典の共同研究を行っている。笠原は明治一五年

に帰国し、翌年亡くなっているが、南条の方は明治一七年の帰国後、日本における文献学的仏教学の基礎を築くことになる。<sup>(2)</sup> 続いて、同じく仏教学者である高楠順次郎（一八六六—一九四五）も南条の紹介で一八九〇年から一八九七年までの英国留学の間、ミュラーの指導を受けている。さらに姉崎正治などの指導教授でもあった井上哲次郎（一八五五—一九四四）も、一八八四年から一八九〇年までのドイツ留学の間、イギリスに赴きミュラーと会っている。明治一五年三月の『六合雑誌』の雑録「博士マクス、ミューロル氏阿弥陀教之説」を見てみると、真宗大谷派の石川舜台が、サンスクリット語の阿弥陀經の經典をミュラーに送り、翻訳を依頼したとも記している。<sup>(3)</sup> さらに同じ記事の中で、ミュラーについてこう言及している。

英国「オクスフォード」大学の教師タル、マクス、ミューロル氏ハ、博學ヲ以テ其名天下ニ高シ、特ニミューロル氏ハ、梵語ニ通達シ、印度古昔ノ宗教ノ經典ヲ明ニセリ、其名声遠ク日本ノ仏教徒ニ聞ユ（傍線ママ）

これらのことから明治一〇年代には、仏教学の分野を通して、日本にミュラーの研究の影響が及んでいたとわかる。

一方では、ミュラーと深い関係を持っていた普及福音教会が明治一八年（一八八五年）に、日本での伝道を開始し、神学校で比較宗教学の講義を行っている。その機関誌『真理』では、ミュラーの研究がたびたび紹介されている。そこではキリスト教の布教のために必要なものとしてミュラーの比較宗教学が位置付けられているようである。<sup>(4)</sup>

同じくキリスト教系の雑誌である『六合雑誌』では、明治一三年の創刊以来、比較宗教学の学説についてさまざまな議論が展開していた。そこにもミュラーはたびたび登場している。たとえば丸山通一は「ドーマン氏比較宗教

学」(『六合雜誌』一六四号、一八九四年)でミュラーについて「マックス、ミュルレルの Introduction to the Science of Religion (千八百七十三年) ありて初めて真個の比較宗教学ありと云ふも溢美にはあらざるべし」と評価した。他には岸本能武太が「宗教の起源」(同、一六七号、一八九四年)や「宗教の分類」(同、一八三号、一八九六年)など一連の論考でミュラーの研究について論じている。

また、後にミュラーの神話研究に対して厳しい批判を行う姉崎正治<sup>(5)</sup>は、スサノヲ論争に先立つ明治三十一年に哲学館講義録として『言語学的宗教学』を出版している。これは書名が示すとおり、マックス・ミュラーを中心とする言語学派の研究に立脚した論考となっている。ここでは、宗教研究の二大学派としてマックス・ミュラー、クーンラを代表とする言語学派と、タイラーやスペンサーを代表とする社会学派の二派を挙げ、自分は言語学派の「即宗教は幼稚なる人民の天然観に発ずとする説に左袒す」と述べている。また神話の発生についてはこう述べている<sup>(6)</sup>。

さればマックスミュラーも云ひし如く、神話は物 (Quid) に非ずして、過程 (Quale) なり。言語自然の性質より出でたる不識的産出なり。人間思想発達の間自然に必然に経過すべき一段階なり。

このようにスサノヲ論争がはじまる明治三十二年までの間、マックス・ミュラーの研究は、日本の宗教学の草創期にあつて、広く知られるものになっていたと考えられる。

## 論争の経緯

マックス・ミュラーの研究が明治一〇年代ごろから知られるようになっていったにもかかわらず、日本神話の本格的な比較神話学的研究は、明治三二年の高山林次郎の論文を待たなければならなかった。

それは明治二四年から二五年の久米邦武の筆禍事件によるところが大きい。これは久米が「神道は祭天の古俗<sup>(7)</sup>」という論文において、神道が中国や朝鮮半島にも共通していた天を祭る風習を残したものであり、新嘗祭も三種の神器もみな天を祭るためのものであるという説を発表したことによる。この論文が物議をかもし、掲載雑誌である『史海』が発禁処分となり、久米が東京帝国大学の教授職をやめざるを得なくなったのである。

そのため高山の「古事記神代巻の神話及歴史」が『中央公論』に掲載されるまで、日本神話の研究は、沈滞せざるを得ない状況にあった。このような状況を背景に、高木敏雄は明治三二年を「日本神話学発生<sup>(8)</sup>の年」として、神話学史上記憶すべき年紀なり」と位置付けている。

ではこのスサノヲ論争の経緯を紹介してみたい。明治三二年三月、高山林次郎は『中央公論』に「古事記神代巻の神話及歴史」を発表する。この論文で高山は、まず古事記の神代巻について、前半部が神話で後半部が歴史的叙述であるのとらえ、そのちょうど中間に位置するのがスサノヲの神話であるとした。そしてスサノヲ以前の神話を「アリアン諸民族にみるごとき天地開闢説に連なれる太陽神話」であるとし、スサノヲはインド神話の英雄インドラと同じく嵐の神であると論じている。その上でアマテラスとスサノヲの軋轢について、高山は次のように述べている。

すなはち天照大御神と須佐之男命との軋轢は、神話としてみれば、太陽と嵐との空中にその優劣を争ふなり。

天照大御神が天岩戸に隠れ給ひしは、すなはち嵐が一時天日を蔽へるなり。須佐之男命の「神夜良比」にやらはれ、「天照大御神出生る時に高天原も葦原の中ツ国もおのづから照明り」たるは、これ暴風退散して天日再び輝けるなり。

このように高山はアマテラスとスサノヲの神話を太陽と嵐の神話、つまり「太陽神話」として解釈している。

次に高山は、スサノヲの出雲行きにはじまる神代巻の後半部を、「歴史上の事実」とみなし、スサノヲを祖先とする「出雲民族」とアマテラスを祖先とする「天孫民族」の源流について論じている。その際高山は、オノゴロ島の誕生や、イザナキの禊をはじめとして古事記には海と関わる話が豊富に見られることに注目し、「出雲民族」「天孫民族」ともに「海洋中」に起源を有すると考えた。そして日本が南方からの潮流を受けること、神代巻に北方の自然現象（雪など）が少ないこと、また古事記にポリネシアの神話や伝説と類似した神話があることから、「日本民族」が南太平洋の「古民族」と関係していたと想定している。さらに高山は、ポリネシア人がかつて西南アジアにいたとする説を引き、ポリネシア人がインド・アリアン人に追われたドラヴィダ人からヴェーダ神話を摂取し、そのためにインドラとスサノヲの例のように日本神話がインドのヴェーダ神話と類似しているのだと結論付けている。

この論文は、スサノヲとアマテラスの軌轢を、太陽と嵐の空中での戦い、すなわち「太陽神話」としている点からもわかるように、自然神話学派の中でも特にマックス・ミュラーの研究の影響を受けている。このように日本神話を比較神話学的に考察したはじめての研究という点で、この高山論文は注目される。<sup>(9)</sup> また、ポリネシアやインドのヴェーダ神話との比較から、日本神話の系統について論じている点も注意しておきたい。<sup>(10)</sup>

さて、この論文はさつそく同年四月に『帝国文学』雑報欄の「文界の新現象」（無署名だが高木敏雄が執筆していた）で取り上げられ、議論の単純さが指摘されつつも、その価値を認められている。さらに五月には高橋龍雄が『日本主義』に「高山林次郎氏の古事記神代巻の神話及歴史を読む」を発表した。この論文では、古事記を半神話

半歴史とし、「科学研究」を加えているという点で高く評価されている。しかしながら日本民族の南方起源説については、日本語の系統がいまだ明らかになっていないという点で賛成できないとしている。また同じく五月には『帝国文学』雑報欄の「高山氏の古事記論」（無署名＝高木敏雄）で再び取り上げられている。そこでは文界の議論を喚起するために、前回よりも詳しく高山論が紹介され、神話をすべて太陽神話のみで解釈しようとする態度が批判されている。

このような流れの中で、高山の論に対し学術的な視点から本格的に異論を唱えたのが、姉崎正治（嘲風）である。姉崎は同年八月から『帝国文学』に「素戔鳴尊の神話伝説<sup>(11)</sup>」という長大な論文を四度にわたって執筆した。ここで姉崎はまず、マックス・ミュラーやクーンを代表とする自然神話学派の研究について、厳しい批判を行っている。特に、インドラを「驟雨神」とするミュラーらの説については、『リグ・ヴェーダ』を例にあげながら、「ミューラー、クーンらの説明は、ドクメントに忠実ならざる牽強なり」として、インドラを自然神話学的に解釈する説を否定している。そしてスサノヲを驟雨の神、暴風雨の神とし、スサノヲとアマテラスの高天原における対立を太陽神話とする高山の説についても、本文を忠実に読むという立場から批判を加えている。

たとえば、スサノヲの高天原での乱暴を暴風雨と解釈する点については次のような反論を加えている。<sup>(12)</sup>

素尊の太神に対する暴状に至りても、驟雨の太陽に対する横梁と見得べきか。田の畔を放つは雨水のなす所なりとするも、其他田に刺を差して耕夫を害し、馬を放ちて田を荒らすは如何に見るべき。特に紀一書に拠れば、日神の田三処は良田にして旱魃の患なきに、素尊の田三処は磽确にして、旱には則焦けしかば、素尊之を嫉みて暴行に及びしといへり。驟雨神の田が旱魃の患多しといふは矛盾なり。インドラの如きは自ら雨を降らす



の神なれば、驟雨神と見るの余地なきにあらざるも、素尊は之に反せり、特に新嘗会及新服屋に対する暴行の如きは、日本宗教の祭儀を重んじ、清浄を尊ぶ俗ある事実の反映にして、天然神話といふよりは、寧ろ人事神話にあらざるや。(傍点ママ)

この反論によく示されているように、姉崎は、神話を自然現象を表現したものとして解釈するのではなく、祭儀や社会生活の反映として解するという立場に立ち、批判を加えている。また日本書紀など古事記以外の資料も参照し、それぞれの資料の性質も考慮しつつ文脈から神格をとらえようとしている。

では姉崎自身の神話解釈はどのようなものであつたろうか。姉崎は、「日本古神話」は、「説明神話」、「説話」、「史的伝説」によつて構成されているとした。さらにその説明神話は、「天然神話」と「人事神話」とに分けることができるという。この「天然神話」とは、イザナキ、イザナミの国生み、神生みに代表されるような、国土の創成、自然現象の誕生の神話を指す。一方の「人事神話」とは、婚姻や男女の関係、人間の生死などの起源や、宗教的儀礼の起源を語るものであるという。そして、スサノヲとアマテラスを巡る話は、まさに人事神話であるとしている。たとえばアマテラスを天の岩戸から引き出す神話については、祭儀の起源を説くものとし、司祭たちの祖先崇拜と関連すると説明する。またスサノヲが「千位の置戸」を課せられ、髭を切り、手足の爪を抜かれて高天原を追放されたとする古事記の記事については、「明に太古に於ける宗教的刑罰の直写」であるとしている。<sup>(13)</sup>さらにスサノヲのヤマタノヲロチ退治の神話については、フィジーやインドなどで「人身供犠」が行われているとする報告や、ギリシア神話のペルセウスとアンドロメダの話や、エッダにあるトールによるフレイヤ救出の神話、また中国の伝説や日本の今昔物語、宇治拾遺物語にある英雄による乙女の救出譚を挙げ、これらはすべて世界中で人身供犠

が行われていたことを意味していると述べている。人身供犠とそこから乙女を救出するという神話との関係については、道徳的意識の進歩によって生まれたその遺風への反抗心が乙女を救出する神話となつて表れたのであると説明した。姉崎によれば、このような神話は文明史的には必然であるという<sup>(15)</sup>。

このように神話を当時未開とされていた民族の風習や神話と比較したり、古代の習俗や社会的状況との関わりで解釈しているという点で、姉崎の研究には明らかに、タイラーやラングなど人類学派の影響が色濃くみられるといえる。

そしてスサノヲの神格については、古事記だけではなく日本書紀の諸伝、及び先代旧事本紀の記事を参照し、個別の伝承の差異に注目した結果、さまざまな伝承が集まつて出来上がったものであるとしている。さらに後世スサノヲが牛頭天王と習合し「疫神御霊」の祭祀に関わっていくことなども取り上げた上で、スサノヲの神話を次のように結論づけた。<sup>(16)</sup>

要するに、素尊の暴行及追放に関する神話伝説は、元数個の独立したる神話説話が、各其趣を有するに關はらず、光明温和に対立して暗黒暴威の神格として素尊の一身に集まり、茲に素尊対日神の奇劇をなすに至りしなり。其間幾多の異分子相集まりて間曲の集合の觀あるも、亦幾分か統一的傾向を示し、諸の变化異分子の中にも素尊対日神の対立奇劇をなせるは、記紀編成の當時人心が、既に宇宙、並に社会的、世界觀を抱き、二元的觀念を以て古神話を統一せんとしつゝありしを示せり。(傍点ママ)

ここから、姉崎の関心がスサノヲの神話や神格の歴史の変遷に及んでいることがわかる。また個々の神話が古事記、日本書紀といった形でまとめられる際の「社会的世界觀」に注目している点も、大変興味深いものである。

さて姉崎は、結論として自分自身の研究の立場について、自然神話学派と対比させながら次のように説明した。<sup>(16)</sup>

ミユトス或はミユトロギア即物語といふに特殊の壮大なる意義を附着し、神話の科学的解釈とは即天然的解釈にして、天然的解釈は即「プリミチーブ」の真性質を得たる者となすが如きは、余輩の与り知らざる所、又余輩の結果が天然的、社会的、道德的、宗教的諸方面の解釈が参差錯雑して分析せられ、其間に統一貫なしとの非難は固より甘んじて受くる所なり。何となれば余輩の神話研究は、目的出立点が共に所謂「プリミチーブ」の状態を探り、或は神話伝説の中に一の戯曲或は叙事詩を発見せんとするにあらず、只管其神話伝説が其の行はれし当時如何なる社会的事情、歴史的境遇に生じ、また如何なる社会的関係を有せしかをみるにあればなり。特に其当時とはいへど、其当時とは安全には、其神話伝説を吾人に伝え、呉れたる其ドクメント編成の前後に限るの外なきを以て余輩の研究は古史編成の前後に関するのみ、決して「プリミチーブ」日本の研究にあらざるなり。其結果の華麗新奇ならざるは固より其数のみ。

ここからもわかるように、姉崎は主に神話を生み出す土壌となつた日本固有の歴史や社会的条件が、神話の成立にどのように関わっているかをみようとしている。その点で神話の比較から日本民族の起源を論じた高山とは基本的には異なつた視点に立っているといえるだろう。

このような神話研究の方法について、のちに姉崎は、一九世紀前半に活躍したカール・オットフリート・ミュラー (Karl Otfried Müller 一七九七—一八四〇) の影響を受けていると述べている。これは神話の「歴史的研究」であるということができる。つまり神話成立の歴史的背景や、神話の歴史の変遷からその内容について説明をしようとするものである。先にも述べたが、姉崎は神話と儀礼、習俗との関係にも注目しており、その点ではタイラーや

ラングといった人類学派の影響を受けていた。このように「歴史的研究」に加え、当時主流であった人類学的研究や言語学的（文献的）研究を統合させた姉崎独自の方法を、自身は「人文史的研究」であると位置づけている。<sup>(17)</sup> 姉崎は、ラングなどヨーロッパの比較神話学で当時最新であった理論を参考にして、高山によるスサノヲの自然神話学的解釈を批判し、それをきつかけにさらに独自の研究方法によってスサノヲ神話を研究したといえる。

高山の論を受けていち早く『帝国文学』雑誌に紹介と論評を執筆した高木敏雄は、この姉崎の論文の掲載がはじまるや、同年の十一月と十二月に、『帝国文学』誌上に「素尊嵐神論」を発表した。この論文で高木は、スサノヲの神格には天然的基础が認められ、その基礎となる天然現象とは嵐であるという立場に立ち、スサノヲの自然神格的解釈を否定した姉崎の論に反駁を加えている。

まず高木は、インド・ヨーロッパ諸民族においても、「社会組織の重要な位置を占むる神格のたいてい天然的基础を有するは、神話の心理的・人文的成立ならびに変化・発達上、極めて自然の現象」であること、またスサノヲと同時にイザナキから化生したアマテラスとツクヨミが、いずれも「太陽」、「月」という「天然的基础」を持つことから、スサノヲも天然的基础を有するとした。その上で、スサノヲの名称の意義を分析し、スサノヲの神格の天然的基础とは何かを論じている。

高木によれば、スサノヲの完全な名称は「多氣波夜須佐之男」で、「多氣とは勇健の義」、「波夜とは、迅速の義」、「須佐とは進み躁ぐの義」である。そしてこれらの猛烈、迅速、荒れ進むという性質を併せ持つ自然現象は、「暴風もしくは海嘯」であるから、スサノヲはそもそも暴風の神であるということを、次のように述べている。<sup>(18)</sup>

太古の時代にありて、幼稚なる国民の感覚力を刺激して、人格化すべき天然物もしくは天然力もしくは天然現象

象は、必ず強、大、高、遠、壮、烈、怪、奇等、顕著なる性質を、そなへざるべからず。これ古代の人民が、天、地、日、月、星、辰、風、火等を神として、尊信せしめゑんにして、人類思想の発達上、自然の結果なりといはざるべからず。今かかる天然現象中、猛烈・迅速という性質と、進み荒れもしくは、荒れ進むという性質とを併せ有するものを求めむか、暴風もしくは海嘯ならざるべからず。しかし暴風は海嘯の原因となり、暴風帯に位する島嶼に住せし、古代民族の感覚に、猛烈なる勢力をもつて、海洋より荒れ来る暴風が、いかばかり大なる刺激を与へしかを想像するときは、その結果としてこの現象が人格化せられて、神として尊信せらるるに至りしは、誠に見易き道理なるを知るべし。故に余はこの理によりて、素戔鳴尊はその始においては、暴風の神なりしことを、断定せんと欲するものなり。(傍点ママ)

このように高木は、神名の意味するところを明らかにし、それを自然現象に結び付け、そこから神格、および神話を解釈した。このようにマックス・ミュラーの神話研究法の影響を受け、大雑把な点もある高山説を援護しているといえよう。

さらに高木は、中国の神話で盤古の息が風となった話などを挙げ、「風と氣息との間の類似もしくはその関係が、古代人民の思想上ならびに想像上に及ぼせし結果<sup>19)</sup>」として、風を神の息、天の息とする神話が生まれたとしている。その上で、スサノヲがイザナキの鼻から化生したこと、また風の神シナツヒコもやはりイザナキの口から化生している(紀、第五段一書の六)ことに注目し、口も鼻もどちらも「氣息の出づるところ」であるから、口から化生した神が風神なら、鼻から化生したスサノヲも風神であると論じた。

このような研究法により、高木は高山説を補強し、それを否定する姉崎に反論を加えている。しかしその一方で

高木は、「およそ一個の神話が、天然神話なりもしくは人事神話なり、といふは、必ずしも常にその意義の一定せるものに非ず<sup>(20)</sup>」と述べ、一つの神話について異なつた研究法が両立しうるとした。さらに姉崎が神話のなかに「人事神話」だけではなく「天然神話」の存在を認めていることを指摘し、高山はスサノヲとアマテラスの争いの神話の中に天然神話的側面があることを見出したのであり、スサノヲ神話全体を「君主起源の神話」とした姉崎説とは「並立つを得て、決して互に衝突するものに非ず」(傍点ママ)と述べている。そして、高木自身の立場については、こう述べている。<sup>(21)</sup>

余輩の問題は、神話全体が天然神話なりや、はた人事神話なりやといふに非ずして、その中の天然神話的一面は、これをいかに解釈すべきやといふ問題なり。

ここでスサノヲとアマテラスをめぐる神話についての高山林次郎、姉崎正治、高木敏雄、この三者の立場を簡単にまとめてみると、高山は自然神話学的研究から太陽神話と解釈し、姉崎は祭儀の起源などを説く人事神話と考えた。この対立する二者の論を受けて高木は、人事神話と解釈される部分も天然的要素と解釈し得る部分も混在しており、その天然的要素を探究するにあつては自然神話学的研究が必要であるという立場に立つ。つまり高木は多角的な視点の並存を認める立場を提示していると考えられる。

しかしながらその意図は、姉崎には認められなかったように思われる。翌明治三十三年(一九〇〇年)一月、姉崎は『帝國文学』に「言語学派神話学を評して高木君の素尊風神論に及ぶ」(六卷一号)を著す。そこでは、あらためてマックス・ミュラーら「言語学派」(自然神話学派)について、神名の探求のみを重視し、しかもすべてを天然現象に結び付けていると批判している。またマックス・ミュラーについては、「神話は言語自然の性質に出でし必然

的結果」とする一方で「言語意義の埋没曖昧即誤解を以て神話成立の必要規定」（言語疾病説）としており、「二重の学説」になっていると論じた。そして高木についても、この言語学派に連なるものと位置付け、スサノヲの神名の意義を嵐とした点については、「根本誤謬」であり、「言語の意義を以て悉く天然現象に帰し、神話の原始は単に天然なりしといふは何の根拠もなき想像なり、否十九世紀初の表象神話説を其俟も遵奉したる独断説のみ」と厳しく批判した。

また、神名やスサノヲの化生の神話など、高木が論拠とした記事が古事記ばかりで、異なった話を伝える日本書紀などをほとんど考慮していない点も非難されている。そして高木と自分の違いは、研究の興味と材料であると断じた。

この批判に対し、高木は翌二月の『帝国文学』に「嵐神不可能説に答えて自己の立脚地を明らかにす」（六卷二号）を執筆した。この論文で高木は、古事記を重視した点について、そもそも高山の論文が「古事記神代巻の神話及歴史」という題が示すように古事記の神話を扱ったものであり、その主眼が天の岩戸神話の天然的解释にあったからと述べている。さらに、自分は言語学派に属しているわけではなく、その研究法は、スサノヲの「天然的基础」の探求のみに援用したのであって、神話研究全体にはないと弁明した。その上で、「人類は天然を離れて存在し得るものに非ず」と述べ、天然的解释は、姉崎がいう「人文史的研究」を完成させるための必要条件の一つであると主張した。

## その後のスサノヲ論

一九〇〇年三月、姉崎はドイツに留学する。そのためスサノヲをめぐる論争は、この高木論文をもって一応終結したとされる。

さて、この論争については、明治三十三年（一九〇〇年）の『日本主義』（第四〇号）に次のような論評が掲載されている。

高木敏雄氏は『帝国文学』に於て、頻に姉崎正治氏の神話論に反抗を試みつゝあり。その勇甚だ嘉すべし。されどその根底に於ては、マキシミリアの理学宗の如き、ディヴァー一天張りの天然神話にかぶれて、最新の言語学は夢にも知らざるが如きは如何にぞや。而して更に日本歴史を知らざるに至りては、亦甚しといふべし。

ここでも高木は、自然神話学派の信奉者として批判されている。また、後の評価を見ると、肥後和男はスサノヲ論争について『古代伝承研究』（河出書房、昭和三年）の中で、「この論争は今にして考へると寧ろ姉崎氏の研究に見るべきものがあり、その諸説概ね妥当にして今なほ我々を啓発するものである」と述べている。また、大久保正は「近代の古事記研究」（『古事記大成 研究史篇』平凡社、一九五六年）で、「姉崎の研究は当時もつとも進歩せるものであつたのみならず、比較神話学が草創期を脱するために、姉崎の批判はもつとも適切なものであつたと言へるであらう」と、姉崎論を評価した。最近では青木周平も「明治期の『古事記』研究——明治十五年と明治三十二年を軸として」（『古事記の研究史』古事記研究大系2、高科書店、一九九九年）で、「『古事記』『日本書紀』の相違を明確にしつつ、その意味を問うている点において、二人の論争は、姉崎により、説得性があることは否めまい」（傍点ママ）



と述べた。このように姉崎の緻密な論証は、現在にいたるまで、特に古事記研究において有用な論として評価されているようである。

このように姉崎論が評価される一方で、スサノヲ風神説は、論争後も高木敏雄によって論じられ続けた。高木は明治三五年（一九〇二年）に「日本神話学の歴史的概観」（『帝国文学』八巻五号）を発表し、高山論と姉崎論を取り上げ、姉崎の精細な分析について大体において的を得たものとしながらも、高山によるスサノヲの自然的解釈をあらためて評価している。

しかし、高木の論調は、このころから次第に変化しているように思われる。高木は明治三五年から翌年にかけて「日本神話学の建設」（『帝国文学』八巻九号、一〇号、一一号、九巻二号、五号、七号）を発表している。そのうち「第一節 神話起源説および比較神話学」では、マックス・ミュラーの言語疾病説、及び太陽神話説は、インド・ゲルマン民族の神話から立論されたものであるから、言語を異にする日本神話には応用できないと述べている。その上で「光明神」とそれに対抗する「暗黒神」が崇拜対象となるのは「自然の理」であり、いずれの国民の宗教にも見ることが出来るものであるとした。そしてその光明神と暗黒神が天然現象と結びついた例が、日本神話のアマテラスとスサノヲの軋轢であると説明した。つまり、アマテラスとスサノヲの神話を、マックス・ミュラーの研究法から切り離しても、天然神話として解釈できる可能性を示唆しているのである。この点について高木は、明治三七年（一九〇四年）、日本で初めての神話学に関する研究書である『比較神話学』で、あらためて詳述している。ここで高木は、言語疾病説を否定し、太陽神話について、マックス・ミュラーら「言語学的比較神話学者」のいう「太陽神話説」とは異なった概念として使用するという考えをはっきりと提示した。それは、ミュラーのようにあらゆる

神話の基礎に「太陽神話」があったのではなく、神話がさまざまな要素によって構成されているという前提に立ち、その類型の一つに「太陽神話」があると考えるところであった。また、高木はスサノヲ論争時に行っていたような、神名の語源を探索し、そこから得られたものを自然現象と結びつけるというミューラーの影響を受けた研究方法についても、国語学の研究が十分に発達していない段階では、あえて行わないという立場を示している。その上でもやはり、アマテラスは太陽神、スサノヲは暴風神であり、その二神の軋轢は太陽神話として解釈できる可能性があると述べている。<sup>(22)</sup>

その後のスサノヲ論についてみてみよう。明治三十八年（一九〇五年）には、高山や高木の論との関係は不明ながらも、アストンがスサノヲについて、‘Rain-Storm’であると述べている。<sup>(23)</sup> つづいて明治四〇年（一九〇七年）には芳賀矢一が、「素戔嗚尊は恐らくは風の神であらう」と述べた。<sup>(24)</sup> そして昭和三年（一九二八年）には、フランスで研究を行っていた松本信広がスサノヲの神格について、複雑ではあるがその中には風の神の要素もあると述べている。<sup>(25)</sup> このようにスサノヲの神格に嵐や暴風雨といった「自然的要素」を認める立場は、一般的なものとなっていたといえる。

同じく昭和三年には、明治三三年以降スサノヲについての論考を発表してこなかった姉崎が、‘Japanese Mythology’で、アマテラスを‘Sun-goddess’、スサノヲを‘Storm-god’と表現した上に、天の岩屋戸神話については次のように述べている。<sup>(26)</sup>

Perhaps this episode originally represented the reappearance of light and warmth after a great storm or after a total eclipse of the sun.

姉崎の説明によれば、スサノヲの乱暴のあと、アマテラスが岩屋戸にこもり、そして出てくるといふ神話は、強大な嵐、もしくは日食のあとの光明の復活を表現しているというのである。これは姉崎がスサノヲの神格に天然の要素を認めたことを意味する。

さらに姉崎は、昭和五年（一九三〇年）にもスサノヲ（Swift-Impetuous）のアマテラスに対する乱暴が「嵐神」を想起させることを、こう記している<sup>(27)</sup>。

On the other hand, her brother, the Swift-Impetuous, was wild, arrogant, and disobedient. He cried in wild fury, disregarded all his duties, and raged in the air between heaven and earth. The details of his atrocities against his sister in heaven remind us strongly of storm-gods in other mythologies.

管見のかぎりでは、姉崎自身がスサノヲ嵐神論にいたった思想的経緯について記したものはなく、また、このとき既に高山も高木も亡くなっており（高山は一九〇二年、高木は一九二二年に没）、姉崎のスサノヲ嵐神論についての論評は、為されていない<sup>(28)</sup>。そのためか、ここでのスサノヲへの言及とスサノヲ論争時の見解との相違は、これまでまったく注目されてこなかった。しかしこの姉崎のスサノヲ論の変化は、高山林次郎の論文にはじまったスサノヲ論争が、最終的にスサノヲの神格に嵐、もしくは暴風雨といった天然の要素を認め得るという点に帰着したことを意味する重要なものといえるのではないだろうか。

## おわりに

高山林次郎にはじまるスサノヲ嵐神論は、マックス・ミュラーの研究法を日本神話に援用することによって導き

出されたものであった。そのためこのころの神話学は「西洋神話学の直輸入」<sup>(29)</sup>ともいわれている。たしかに姉崎と高木の論争は、人類学派と自然神話学派の対立という当時のヨーロッパにおける比較神話学の状況を反映したものであるという側面を持つ。しかしこれまでみてきたように、スサノヲ論争を手がかりとして彼らは、ヨーロッパの研究者の研究方法をそのまま日本神話に適用するのではなく、その当時示されていたさまざまな視点を吟味し、それらを組み合わせることによって神話を研究しようとしていたのである。そしてその論争を通して修練されたスサノヲ嵐神論は、「言語疾病説」を斥け、強引な語源探求もしないことによって定着していった。つまりミユラーとは異なつた自然神話学的解釈が行われるようになったのである。このことは、日本の神話学が自然神話学の完全な凋落というヨーロッパの比較神話学の状況とは、異なつた方向へと向かつたことを示していると考えられる。

このようにスサノヲ論争は、スサノヲの神格解釈の面で成果を示したといえる。だがそれだけではなく、後に展開する日本神話の系統研究の濫觴をなすものでもあつたといえる。そもそも論争の口火を切つた高山の論は、スサノヲとインドラの神格の類似から、日本神話がインド神話に起源を持つと論じ、「日本民族」が南方起源であるという説を述べるものであつた。論争時はスサノヲを風神と解釈し得るかどうかが主な論点となっており、高山が提示した日本神話の系統説はあまり顧みられることがなかつた。たしかに高山の「日本民族」南方起源説には首肯できない点が多いが、インド・ヨーロッパ神話と日本神話を比較しその影響関係を論じるという研究は、その後さまざまな方法によってなされている。たとえば一九六〇年代以降、フランスの比較神話学者ジョルジュ・デュメジルの影響を受けた大林太良、吉田敦彦らによつて、インド・ヨーロッパ神話と日本神話の構造を比較し、その影響関係を論じるという研究がなされてきた<sup>(30)</sup>。そこでは高山とはまったく異なつた研究法ではあるが、スサノヲとインド

神話の神（英雄）との比較がなされ、日本神話の系統を論じる論拠とされている。<sup>(31)</sup> このことからスサノヲ論争には日本神話の系統研究の一つの方向性が示されていたということが出来るだろう。スサノヲ論争から大林、吉田らの研究にいたるまで、日本神話の系統研究がどのように展開してきているか、また日本神話の比較神話学的研究がどのように行われてきたかについては、稿を改めて論じることにはしたい。

# 注

\* 引用にあたっては、漢字はすべて新字体に改めた。

(1) 一九世紀の比較神話学についての学説史的研究としては、主に以下のものを参照した。

de Vries, Jan, *The Study of Religion: A Historical Approach*, translated with an introduction by Kees W. Bolle (New York, Harcourt, Brace & World, 1967) 松村武雄『神話学原論』下巻 培風館、一九四一年、大林太良『神話学入門』中央公論社、一九六六年、吉田敦彦・松村一男『神話学とは何か』有斐閣、一九八七年、松村一男『神話学講義』角川書店、一九九九年。

(2) 南条文雄、笠原研寿とミュラーの関係については、南条文雄『懷旧録——サンスクリット事始め』平凡社東洋文庫、一九七九年、に詳しい。

(3) 南条の前掲書には、ミュラーの指示で南条が石川舜台に阿弥陀経を送らせたところ。

(4) 鈴木範久『明治宗教思潮の研究——宗教学事始』東京大学出版会、一九七九年。第一章 宗教の自由討究、参照。

(5) 石橋智信は「フリードリヒ・マックス・ミュラーの生涯」〔宗教研究〕一九四二年七月で、マックス・ミュラーと姉崎正治の関係について次のように述べている。

また、夙にマックス・ミュラーを訪れて親しくその教へに接した姉崎正治博士<sup>(32)</sup>がわが東京帝国大学に夙に宗教学を講じ、遂に宗教学宗教史講座の創設を見るに至らした大なる貢献による。(傍線筆者)

しかし、姉崎がドイツに留学したのは、ミュラーが亡くなった年である一九〇〇年であり、姉崎の自叙伝である『新版 わが生涯』(姉崎正治先生生誕百年記念会、一九七四年)によれば、初めてロンドンに赴いたのは一九〇二年とある。そのため、姉

崎が直接ミュラーに会ったとは考えられない。

(6) 姉崎正治『言語学的宗教学』出版社不明、一八九八年、一〇頁。

(7) この論文は、はじめ『史学会雑誌』第二編第二三―二五号（一八九一年）に掲載されるが、後に『史海』第八卷（一八九二年一月）に転載される。

(8) 高木敏雄『日本神話学の歴史的概観』（増補 日本神話伝説の研究）一、平凡社、一九七三年、初出『帝国文学』八巻五号、一九〇三年。

(9) 一八九九年より東京帝国大学でドイツ語教師をしていたカール・フロレンツ（Karl Adolf Florenz 一八六五―一九三九）は、明治三三年の学位論文（出版は明治三四年）である *Japanische Mythologie: "Nihongi Zeitalter der Götter". Nebst Ergänzungen aus anderen allen Quellenwerken. Mit Illustrationen, Supplement der MOAG, Tokyo, 1901* の中で、一八九六年に Buckley が "In the Shinto Pantheon" (*New World*, 1896) でササノヲを "Rain-storm" と指摘したと紹介し、それを受けササノヲが風の神であると述べている。このことから佐藤マサ子は『カール・フロレンツの日本研究』（春秋社、一九九五年）で、明治三二年のササノヲ論争へのフロレンツの影響を示唆している。フロレンツの研究については、高山、姉崎、高木、いずれも言及がないため、その影響は不明だが、姉崎正治の次の文を参照してみたい。

余は口によりて先輩・畏友が素戔嗚尊を驟雨神とするを聞き、かつてはこの説を喜び受けぬ。しかも今は畏友高山君がこの説を組織・叙述せしに服せず、その反対に出でざるべからざるに至れり。この反対証明は争議を目的とするにあらざるも、研究の性質上この説の唯一発表者なる高山君の説を批評するのやむを得ざるものあり、願くは恕せよ。

（『帝国文学』五巻八号、明治三三年。傍線筆者）

姉崎のこの言及から、ササノヲを風の神と考える立場をとっていたのは高山やフロレンツだけではなかったことがうかがえる。それは、明治三二年までの日本におけるミュラーの影響を考えれば、当然のことといえるのではないだろうか。しかし、それを日本において学術論文として発表したものは、姉崎がいうように高山が最初であったと考えてよいだろう。

(10) 高山は同じく明治三二年三月、雑誌『太陽』に「植民的国民としての日本人」（『樗牛全集』四、博文館、一九二七年に所収）を発表した。この論文では、先に「中央公論」に出された「古事記神代巻の神話及歴史」を踏まえ、神話の比較研究によって「日本民族の幹部たる天孫人種と雲民族」が、南方から来たことがわかと述べている。そしてそのことは、日本人にとって「植民的事業」が「先天的特性」であることを示すものと結論付けている。

(11) 姉崎正治「素戔嗚尊の神話伝説」（『帝国文学』五巻八、九、一一、一二号、一八九九年）。

- (12) 姉崎前掲論文、『帝国文学』五卷八号。
- (13) 姉崎前掲論文、『帝国文学』五卷一—号。
- (14) 姉崎前掲論文、『帝国文学』五卷一—号。
- (15) 姉崎前掲論文、『帝国文学』五卷一—号。
- (16) 姉崎前掲論文、『帝国文学』五卷一—号。
- (17) 姉崎正治「言語学派神話学を評して高木君の素尊風神論に及ぶ」『帝国文学』六卷一—号、一九〇〇年。
- (18) 高木敏雄「素尊風神論」『帝国文学』五卷一—号。
- (19) 高木前掲論文、『帝国文学』五卷一—号。
- (20) 高木「素尊風神論（承前）」『帝国文学』五卷一—号。
- (21) 高木前掲論文、『帝国文学』五卷一—号。
- (22) 高木敏雄「比較神話学」博文館、一九〇四年（一九二四年、武蔵野書院から復刊。本稿では武蔵野書院版を参照した）、一二—一三四頁。また、高木は「驢馬の耳」（『読売新聞』一九一〇年一月二六日号より翌一九一一年一月一五日号に連載。「増補 日本神話伝説の研究」二、平凡社、一九七四年、所収）では、ときおり自然神話学派のいう「太陽神話説」の亡霊が世間を惑わすが、それは「太陽神話」とは違うものであると論じている。
- (23) Aston, W. G., *Shinto: The Way of Gods* (London, New York, Bombay, Longmans, Green and Co., 1905).
- (24) 芳賀矢一『国民性十論』富山房、一九〇七年。
- (25) Matsumoto, Nobuhito, *Essai sur la Mythologie Japonaise* (Paris, Librairie orientaleiste Paul Geuthner, 1928).
- (26) Anesaki, Masaharu, "Japanese Mythology" in: *Mythology of All Races*, vol. 8, (New York, Cooper Square Publishers, Inc., 1928).
- (27) Anesaki, Masaharu, *History of Japanese Religion* (London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1930).
- (28) "Japanese Mythology" については、松村武雄が『宗教研究』六卷一—号に「姉崎博士の Japanese Mythology」という書評を執筆している。ここでは姉崎の「主として日本民族の精神生活の上から説話——或は広く文学を考察」する研究方法が、「今まで嘗て見なかつた程度に華々しい成功を勝ち得てゐる」と大変高く評価されている。しかしスサノヲの解釈については触れられていない。
- (29) 大久保正「近代の古事記研究」（『古事記大成 研究史篇』平凡社、一九五六年）。

(30) 大林太良『日本神話の起源』角川書店、一九六一年、同『日本神話の構造』弘文堂、一九七五年、吉田敦彦『日本神話と印欧神話』弘文堂、一九七四年、同『日本神話の源流』講談社、一九七四年、など。

(31) 吉田敦彦『日本神話と印欧神話』一五五―一九二頁。拙稿「日本神話の戦士機能神たち——スサノヲ・タケミカヅチ・タケミナカタ」(『学習院大学人文科学論集』七、一九九八年)では、スサノヲとインドラの神格の類似について論じている。

この論文は、日本学術振興会科学研究費補助金(特別研究員奨励費)による研究成果の一部である。



## 展 望

### 第二十六回国際宗教社会学会メキシコ大会に参加して

田 島 忠 篤

第二十六回 SISR / CISR (Société Internationale de Sociologie des Religions) 国際宗教社会学会が、二〇〇一年八月二十日から二十四日の間、メキシコ州イクスタパン・デ・ラ・サルで開催された。この学術大会は、隔年で持たれ、前回は一九九九年ベルギーのルーバンで開かれた。前回の大会は、第二十五回と創立五十周年を祝うレセプションや半世紀の歩みを綴った写真パネル展も催された。今回は、学会会長の英国ワイウィック大学のジム・ベックフォード氏が指摘したように、二つの重要な意味を持つ大会であった。その一つは、次の五十周年への最初の大会であり、しかも二十一世紀最初の大会であること、そして、もう一つは、開催地の意味することである。これまでの大会開催地は、欧州と北米であり、参加者も自ずとその地域出身者によって大半が占められていた。今回、総勢二百余の発表予定者のうち中南米出身が八十名もいた。このことを捉えて、会長が本大会を「脱西欧」を象徴し、文字通りグローバル、「世界」的な大会に移行しつつあることを強調していた。

宗教に関する国際的な規模の学会として、この学会以外に、来年七月オーストラリアで開催される「世界社会学会 (ISSA)」の下部組織であるリサーチ・コミッティの二十一 (RC22)、来年、東京大学で大会が持たれる比較宗教学会 (International Association for the History of Religions) 等がある。このなかでも、SISRは「ヨーロッパ・キリスト教国の宗教学者を中心として構成されており、従って、《国際》と銘打たれていても、西欧の、しかもキリスト教中心の学会であった。その意味でも、本学会が、百周年への第一歩として、新世紀最初の学会を非西欧圏で開催したことは奥深い意味がある。さらに、今回のテーマは、「今の宗教を読み解く——複数のパラダイムとプロセスを競い合わせながら」(Interpreting Religion Today——Competing Paradigms and Processes)であり、まさに、ベックフォード会長が指摘したように「西欧化」「キリスト教化」されてきた「宗教社会学」を脱構築するための重要な第一歩となろう。また、ブレリミニナリー・セッションとして、「宗教と暴力」と「宗教と自由」がもたれたことは、大会後に起きた米国の同時多発テロ事件と考え合わせると将に時を得た課題といえよう。

この学会の特徴の一つとして、フランス語と英語が学会の公用語として採用されていることである。学会誌の *Social Compass* も英文と仏文の論文がある。大会では、しばしば、英語での発表に対して、フロアーからフランス語の質問が出され、司会者もしくは、その場の参加者が即興の通訳者となり、討議がなされることもある。また、大会日程の中に、言語別の会合

もあり、フランス語圏、英語圏、スペイン語圏、ポルトガル語圏、ドイツ語圏などで集まり、その場で、自己紹介や大会の感想が交換されている。今回、英語圏の会合では、会長のベックフォード氏とロンドン・スクール・オブ・エコノミクス大学のアイリーン・バーガー氏主催で「カルト監視諸集団」と題して、公開討論なども行われた。アイリーン・バーガー氏は様々なカルト監視集団を、「中立的な立場」をとる学術的な「インフォーム (INFORM = the Information Network Focus On Religious Movement)」を中心に配置し、対極にカルト被害者の立場をとる集団とカルト擁護する立場の集団を配列した図を示し、目的、活動内容などを比較しながら分類して見せた。この会合では、フロアーから多数の意見が出されたが、その中でも日本人参加者の発言が目立った。

さて、話を各部会の発表に替えてみよう。まず、プレリミナリー・セッションの「宗教と暴力」の中で、特に面白かったのは、日本ではあまり知られていない英国のジョン・フルトン氏の北アイルランドにおけるカトリックとプロテスタントの争いについての発表であった。旧教と新教の闘争を多くの研究者が宗教以外の政治的、経済的要因で説明しようとするのに対して、彼は、宗教が社会を団結させ、敵対する勢力への暴力を正当化する過程に寄与した点を明らかにした。

発表要旨全体を地域別に見て行くと、まず、気がつくのは、中近東（イランのみ）、アフリカ（五カ国のみ）、アジア（日本以外皆無）に関する発表が少なくということである。勿論、これらの地域出身の学会員が少ないので、仕方ないこともかし

れないが、残念なことである。この点からも、地球的規模の学会として途上であることが伺われる。さて、どんな発表があったのか、まず、これらの発表が少なかった地域から見ると、中近東では、イランの研究者によるイランの宗教教育および女性のベールに関する発表があった。アフリカに関しては、キリスト教やイスラム教と絡めて、宗教と政治、エスニシティ、暴力などが論じられている。また、ケニヤとスーダンからは、ペンテコステ運動に関する報告があった。アジアでは、残念ながら後述する日本人による日本の宗教事情に関する発表以外は見られなかった。

今回、メキシコで大会が開催されたこともあって、中南米の発表が多かった。その中でもメキシコが最も多く、植民地支配の宗教として誕生した国教的なカトリックを前提とした発表が見られた。テーマとしては、グローバル化による地方カトリック信仰の変容、土着宗教との習合宗教の出現、宗教的マイノリティとしてのプロテスタントやユダヤ教に関する発表もみられた。さらに、カトリックを前提とした宗教的多元主義、世俗化、新宗教運動やカルト問題、さらにはアムウェイのような販売組織を擬似宗教として捉えた発表も見られ、メキシコ社会での現代化の様子が垣間見られた。それ以外については、今回キューバからの報告があり、一九五〇年代、一九九〇年代と第二次大戦後の二十世紀に二度の宗教再生運動があったと報告され、一九九〇年代のプロテスタント原理主義に関する報告がされた。

南米では、アルゼンチン、エクアドル、ペルー、チリ、ウル

グアイに関する発表があったが、メキシコ同様、グローバル化と伝統的カトリックの変容、エスニシティ、宗教的マイノリティに関する報告が中心であった。また、日本に関連する発表としては、ブラジルにおける日系新宗教の報告が見られた。これら中南米の発表の中で、特に注目すべき点として、ペンテコステ運動に関する報告が多数見られた。とりわけ、リオ・デ・ジャネイロで、新しいペンテコステ運動が出現したことが報告されていた。

中南米と地続きの北米に関する研究発表でも、中南米からの比較的新しい移民と宗教との関連についての報告があった。ここでもやはり移民社会における宗教運動の一つとして、ペンテコステについて言及されていた。中南米、アフリカでもペンテコステ運動が報告されており、今後、世界的に見られる現象を比較検討する必要があると思われる。同じ宗教と移民研究でも、米国では、アジア系移民が研究されており、中でもジェンダーの観点から女性移住者を分析する研究も現れてきた。

ヨーロッパでも、一九九三年ブダペスト大会前後から旧社会主義圏からの参加者が増えてきている。しかし、開催地の関係で、今回は四つの発表しかなかった。その中でも、社会主義体制崩壊後の宗教再活性化に対して、異なる見解が出された。一つは、教会活動への参加率の増加に顕著に見られるように宗教再活性化したとの見方と、逆に、旧体制下では家族が子供の宗教的社会化の機能を果たしていたものが、崩壊後は、その機能が教会に移り、その結果、若い世代の宗教活動への不活性化の要因となっている、という報告がなされた。国家体制と家族、

教会と宗教的社会化を考える上で興味深い発表であった。この他に、体制崩壊後の民族問題と宗教、宗教的多元主義に関する発表があった。

地域別発表の概観の最後として、上記以外のヨーロッパ諸国については、四つの点がまとめとして指摘できよう。まず、第一は、一九九九年から二〇〇〇年に掛けて実施された第三回ヨーロッパ価値意識調査の結果に関する分析結果報告である。宗教や道徳的な価値観に関する多元主義の傾向が、より鮮明に描かれている。また、新教・旧教を問わず既成宗教が、自民族中心主義に影響している点が明らかにされている。次は、ニュー・エージ、新宗教、カルトに関する発表である。その中には、信教の自由の問題のほかに、ネオ・ペイガニズムが宗教組織を形成するか、などという問題も扱われている。三番目は、ジェンダーに関して、近世の歴史的資料を用いた研究、スウェーデンのように女性司祭者に関する意識調査など実証的研究がみられた。最後は、宗教的マイノリティの研究である。特に、移民との関係でイスラム教徒が論じられている。これまで記していたことは、私が発表を聴いたり、発表要旨集を読んだりしたまとめである。

本大会のもう一つの特徴として、会長ベックフォードが指摘していたのは、私的な会話の中で、日本の若手（中堅）研究者が多く参加し、発表していることである。一九九六年トウルーズ大会で、日本人主体による部会が始めて持たれた。その時は、SISR/CISRと日本の架け橋となった故安齋伸氏、SISRの理事を勤められた阿部美哉氏など戦後日本の宗教社

会学をリードしてきた第一世代と、東京大学の島蘭進氏と創価大学の中野毅氏など第二世代が中心であった。今回も島蘭氏は、テーマ・セッションで発表し、中野氏は、アメリカ、カナダ、フランス、アルゼンチンの研究者を組織してカルト論争に関する部会を組織して活躍していた。今回この下の世代である慶応大学の櫻尾直樹氏、愛知学院大学の伊藤雅之氏、フランス国立社会科学高等研究院日本研究所研究員の稲場圭信氏、上越教育大学の葛西賢太氏らが、「新しいエスニシティとしての新宗教・新霊性運動」という野心的な部会を開いた。惜しくも、アイリッシュ・パーガー氏、カレル・ドベラーレ氏が発表する部会と重なり、そちらに聴衆を奪われてしまったが、それでも十人近くの外国人聴衆を集めて、各自の発表した宗教をエスニシティと捉えることの有効性について白熱した議論がなされた。この他にも、北海道大学の櫻井義秀氏は、統一教会脱会女性信者を分析し、その結果をジェンダー部会で発表していた。

さらに今回は、アメリカを中心とするSSSR (The Society for Scientific Study of Religion) の大会が、カリフォルニア州のアナハイムで開催されたこともあり、そこで発表していたSSIR常連の発表者である関西国際大学の岩井洋氏、前回の比較宗教学会でも発表した大正大学の弓山達也氏、東京大学の小池靖氏らも加わった。ベックフォード氏は、これらの第三世代以後の中堅研究者を第一、第二世代に比べて「若手研究者」と呼んでいたようである。

来年度は、東京大学で国際宗教学会が、またオーストラリアのプリズペンでも世界社会学会 (ISSA) の宗教社会学会部会

(RC22) が開催される。こういった学会に、これまで以上に日本の「若手研究者」が参加するとともに、韓国、台湾、中国といった近隣の研究者と協同して、ベックフォード会長の主張するように二十一世紀の宗教社会学研究の新しい潮流の一つを形成できるようにと切に願いながらメキシコ・シティを離陸した。

## アメリカ宗教学会年次大会参加報告記

— 同学会国際委員会後援、特別トピック

フォーラムを中心にして —

## 渡 辺 学

二〇〇一年十一月十七〜二十日の四日間、コロラド州デンバーでアメリカ宗教学会 (American Academy of Religion) 年次大会が、例年通り、聖書文学会 (Society of Biblical Literature) と合同で開催された。アメリカ宗教学会は会員数約九千名の大会であり、今回も、参加申込は聖書文学会と合わせて八千あまりあった。しかしながら、同年九月十一日の同時多発テロ、その後の炭疽菌によるバイオ・テロ、さらにそれに追い打ちを掛けるように十一月十二日に発生したニューヨークの飛行機事故の影響で、実際の参加者は、それよりもかなり少なく感じられた。残念なことに、事実、部会によっては発表を取り消した人々も散見された。

アメリカ宗教学会は九月十一日の同時多発テロに即応し、「二〇〇一年九月十一日以降の宗教教育と宗教研究」と「二〇〇一年九月十一日とイスラーム」と題する二つの特別トピックフォーラムが開催された。私は櫻井義秀氏 (北海道大学) と両者に参加したが、フロアから多くの発言がなされ、人々の関心の高さが感じられた。私が特に興味を抱いたのは、「傍観者的な宗教研究はいまでも有効か」という問題提起であった。今

日、宗教と暴力・人権侵害の強い関連性が指摘されるなかで、宗教研究者が諸宗教に対して「コミットした距離」をとり、宗教と社会の葛藤を見極めていかなければならないことの重要性が、改めて指摘されていたことが特筆に値しよう。

このような困難な条件の下で、日本宗教学会の協力のもとで国際委員会後援の特別トピックフォーラムが開催された。これは、一九九九年に南山大学で日本宗教学会年次大会が開催された際に、主催校が国際シンポジウム「宗教研究の新たな動向」にアメリカ宗教学会の代表者三名を招いたことに対する返礼の一環となされたものである。

私は、同大会を準備しただけでなく、それ以後、日本宗教学会国際委員会だけでなく、アメリカ宗教学会国際委員会委員を兼務し、この事業に力を尽くしてきた。今回、企画立案と司会を任されたので、今回のシンポジウム参加者を代表してこの企画について報告することにした。

例年、アメリカ宗教学会は部会方式で四〜五日間に三百前後のパネル・ディスカッションを開催している。プログラムは、最も大きい部会から最も小さい協議会まで四つに分類され、仏教、イスラーム研究などの十四の部会、アフリカ宗教や「キリスト教の霊性」などの四十八のグループ、古代空間の構築、瑜伽行派仏教研究などの六つのセミナー、宗教人類学、「宗教と人権」などの十一の協議会、合計七十九の個別テーマに分かれている。それぞれのセッションは、パネル・ディスカッション形式になっていて、三〜四名の発表者と一〜二名の指定討論者が指定され、二時間半にわたって議論が行われる。その他、各

種委員会やレセプションを入れると、さらに二百五十近い会合がプログラムに掲載されている。聖書文学会のセッションはそれ以外に二百十一開催された。これらをすべて合わせれば、短い日程の中で実に七百以上の会合が提供されている。このようなプログラムの多様さは驚きに値する。委員会やレセプションを除いたとして、発表者の数はすべてで延べ千数百に達する計算になる。例年、主要なセッションは録音され、テープを購入することができ、今回、そのような機会が提供されていなかったのは、残念なことであった。

アメリカ宗教学会では、早い会合は正規の日程よりも二日前の十一月十五日に開始される。また、それぞれの一日が長く有効に利用され、早朝七時から会議や委員会から午後十一時半に至るレセプションなどが用意されている。さらに、さまざまな文化活動が提供され、バリトンの歌唱、中近東の舞踏、コーラスなどの実演、「もののけ姫」や「二〇〇一年宇宙の旅」などの上映、宗教施設などのツアー、それから、百六十近い出版社による出版物の展示と割引販売がなされている。

例えば、早朝の時間帯の活用に関していえば、私が二〇〇〇年から委員を務めている国際委員会は、今回土曜日の午前八時から開催され、今後の活動について議論し、また、同委員会主催の国際会員のための朝食会は、月曜日の午前七時半から一時間半にわたって開催され、国際会員の意見や要望の集約に務めた。また、会務報告も朝食会を兼ねて、日曜日の午前七時半から開催された。

特別トピックフォーラムは以上に述べたようなセッションと

区別され、これだけ多くの発表の中でも理事会や各種委員会が主催して、学会員全体にアピールをして参加を呼びかけているプログラム・ハイライトの一つであり、例年、限られた数（今年は十五）しか開催されない重要な部会であることが特筆に値する。今回、日本宗教学会所属の研究者を招聘して「オウム真理教事件以降の宗教と社会」と題して特別トピックフォーラムを開催した。したがって、アメリカ宗教学会は、特別トピックフォーラムを日本宗教学会に捧げることによって、それだけ大きな敬意を払ったと言える。

今回の特別トピックフォーラムは、十一月十八日に午後四時から二時間半にわたって開催された。さいわい、米国内外のパネリストもレスポナデントもただ一人欠くことなく、四十名以上の参加者を集めることができた。

今回のパネルは、オウム真理教事件から六年あまり経った今、その反響を振り返ってみようというものであった。人選に当たっては、まず、カルトとマインド・コントロールの両概念の社会的影響力と、脱会者を通したカルト視される教団の実証的な研究に従事している櫻井義秀氏にお願いした。両概念に関しては、欧米の先行研究が多数存在するが、日本の状況についてオウム事件との関連で具体的に報告を期待したからである。

さらに、この問題に関してパルグレイヴ（旧マクミラン）社から論文集『宗教と社会的危機』（*Religion and Social Crisis*）（二〇〇一年）を共同編集して出版したマーク・マリンズ氏（明治学院大学）とロバート・キサラ氏（南山大学）に発表をお願いした。二人は完璧にバイリングアルな研究者であるし、

この分野を深く熟知しているからである。

これらのパネリストに対して、学術雑誌『ノヴァ・レリギオ』(Nova Religio) (ラテン語で「新宗教の意」)の編集者であるとともに、ミレニアニズムに関する著書があり、また、新宗教団体とFBIの交渉の仲介役を務めた経験を豊富に持っているキャサリン・ウェッシンガー氏(ロウラ大学、ルイジアナ州ニューオーリンズ)と、『グローバルな文化としての新宗教運動』という共著を著しているアーヴィング・ヘクサム氏(カルガリー大学、カナダ・アルバータ州カルガリー)にレスポンドメントを務めていただいた。

マリNZ氏の発表「オウム後の宗教と社会の概観」は、第一に、オウム事件が宗教学界に与えた深刻な影響に言及する。島田裕巳氏の事件を一つのきっかけとして、宗教学者と宗教団体の関係を根本的に見直すことが求められているのである。とりわけ、第二次大戦後の新宗教研究は、ある意味で宗教学者と宗教団体の間の共感的な共生関係や相互扶助関係に基づいているといっても過言ではない。宗教学者は宗教団体が個人を搾取したり操作したりする可能性を見逃してきたのではないか。このような指摘が宗教学者に対してなされていることを、マリNZ氏は明らかにする。

第二に、オウム真理教事件後、人々の宗教団体離れが促進され、人々が宗教の干渉を受けない社会を望み、政府が宗教を積極的に統制するのを人々が許容していることを指摘する。とりわけ、オウム新法の成立などが特筆に値する。マリNZ氏が、オウム新法の適用用件は「過去十年間に無差別大量殺人を行っ

た団体」であることを指摘した際、会場から失笑が漏れた。そのような団体は後にも先にもオウム真理教以外に考えられないからである。

第三に、マリNZ氏は、オウム事件後の日本社会が、「宗教的・道徳的真空」を日本の戦前の市民宗教に根ざした新たな民族主義的な価値で見たそうとしていることを指摘する。明治政府によって作られた国家神道の伝統が、あたかもすべての日本人の真正な文化的遺産のように扱われている。このような傾向は、靖国神社に対する首相や閣僚の公式参拝の問題や、一九九九年に「日の丸」や「君が代」が法的に国旗や国家として制定されたことも結びついている。また、二〇〇〇年に当時の森喜朗首相が「神の国」発言をしたことも記憶に新しい。このように、マリNZ氏によれば、オウム事件は、日本社会の右傾化にも影響を与えていると考えられる。

櫻井義秀氏の発表、「オウム事件後の日本における新宗教運動の社会的認知について——ヘカルト」と「マインド・コントロール」のマスメディアの用例とその文脈」は、近年、櫻井氏が手がけている宗教情報に関する実証的研究の成果を明らかにしたものである。第一に、櫻井氏は、たとえ、犯罪歴がなくても、新宗教が破壊的カルトとみなされた事例を挙げて、日本の反カルト運動において宗教的非寛容が増大していることを指摘する。

櫻井氏自身は、今日の日本では学術研究において「ヘカルト」という用語がもはや価値判断を免れないため、ある宗教をカルトと呼ぶことはそれを侮蔑することであり、あらゆる宗教は内

外に敵があり、それらの敵の主張が法的に正当化できないとすれば、われわれが新宗教を正当な既成宗教から区別する理由がないだろうし、差別的な認知は、日本の新宗教の長い歴史や組織化された宗教的秩序やそれらの政治的社会的影響を無視することになるという考えをもっている。

櫻井氏は、今日、新宗教という用語が「ヘカルト」概念に取って代わられている状況を鑑みて、いったいどのような状況がいったいいつ生じたのかを明らかにしようとする。そして、櫻井氏は、構成主義的な方法論に基づき、宗教情報リサーチセンターのデータベースを駆使して、カルトとマインド・コントロールの概念をだれが作ったのか、そして、それらの概念を作った人々がいかにしてこれらの概念を普及させ、一般大衆がそれらをどのように受け止めたのかについて検討する。

櫻井氏は、ほとんどの日本人がオウム真理教事件以前には「ヘカルト」も「マインド・コントロール」も知らなかったこと、また、アメリカでは「ヘカルト」が数千年と指摘されているのに対して、対照的なことに、日本では明らかな違法行為を行っている団体のみが「ヘカルト」と呼ばれているため、十以下しかないことを明らかにする。

最後に、櫻井氏は、「破壊的カルト」と呼ばれる宗教団体には従来の社会学的方法論が通用しないこと、そして、新たな調査方法を展開する必要を指摘する。また、今日、日本では往時の新宗教研究が衰退気味であり、教団研究者は調査行為の社会的意味を再考せざるを得ない状況にあることを明らかにする。

ロバート・キサラ氏は「宗教指導者の逮捕——オウム真理教

その他の新宗教運動に対する法的規制」と題する発表を行った。キサラ氏はオウム事件の一つの結果として、日本で概して宗教に対する信頼感がさらに損なわれ、人々が宗教団体に対する法的規制や監視の強化を支持するとともに、マス・メディアが危険とみなされた集団に対して鋭い批判を行い、その結果、ある場合には指導者の逮捕に至ったことを指摘する。南山宗教文化研究所が最近行った日本人の価値観調査では、何らかの形で宗教に対する信頼をもっている人々は、人口の10%に留まっており、宗教団体に対する不信感の高さを如実に表している。

オウム真理教関連の裁判では、すでに七名に死刑判決が言い渡されている。また、一九九九年末のいわゆるオウム新法の施行が注目に値する。さらに、ここ数年、オウム真理教だけでなく、ライフスペース、加江田塾、法の華三法行、ヤマギシ会に対して法的規制が行われたり、社会的に問題視されたりしたことが指摘される。

これらの展開は、直接的にはオウム真理教が社会に対して犯した暴力と関連しているが、少なくとも近代以来、日本社会において「宗教」に当てられた意味をも示している。キサラ氏は、阿満利磨氏の著作と山折哲雄氏の論文を引いて、日本人の宗教意識を明らかにする。

キサラ氏は、さらに最近の展開を概観して、それらが日本社会における宗教の役割とは何か、また、日本における宗教の未来にとってどのような意味があるかというより広い問いといかに関連しているかを示す。

これらの発表に対して、ウェッシーンガー氏は、今日、社会問



題化した宗教団体をめぐるさまざまな問題を摘出した。例えば、宗教団体から信者を守る必要があること、また、宗教団体が破壊行為を行った場合、社会の安寧をそれから護る必要があること、信教の自由と社会の安寧が対立する場合があること、宗教学者が「カルト・シンパ」として批判される場合があること、長期に渡る深い研究が必要とされていること、宗教学者が反カルト団体にどのように関わるべきかということ、ミレニアムの集団の類型論からみてオウム真理教とアルカイダがどのようなに分類されるかということなどについて、多くの指摘がなされた。

次に、ヘクサム氏は、宗教学者の宗教に対する関与や関係についていくつかのたとえ話を用いて興味深い指摘を行った。とりわけ、研究助成をどのように受けるべきか、宗教団体からの研究助成を受けることは倫理的に許容されるべきか、また、宗教学者が結果的に宗教団体を支持するような役割を果たすことの可否など、研究主体としての宗教学者が実際に直面するさまざまな問題の切り口を提示して見せた。

さらに、発表者とフロアを巻き込んで活発な議論が展開した。例えば、当初、善良な団体と思われていたものが突然、暴走して社会と対立したり、攻撃的になったりした事例がいくつか挙げられ、それらの団体を調査して報告した結果、宗教学者が事件やそのような社会問題に巻き込まれてしまったような事例が報告された。交渉の専門家からは、これは、宗教学者が覚悟しておかなければならないリスクとして指摘された。

アイリーン・バーカー氏（ロンドン経済大学院大学）は、イ

ギリスの INFORM の事例を挙げて、いわゆる「カルト」信者と反カルト団体のメンバーが出会い、意見を交換する機会を提供することが可能なことを示唆した。

また、今日、日本でその危険性が認識されている宗教団体に対する関心がジェフリー・ハッデン氏（バージニア大学）から表明され、イアン・リーダー氏（ランカスター大学）がパネルに代わって、くわしい説明を加えてくれた。

さらに、オウム真理教事件以後の日本社会の右傾化に関していえば、九月十一日の同時多発テロ後のアメリカ社会の動向を振り返った上で、社会的な危機を体験した社会が、伝統宗教や社会の伝統的な価値と思われるものに立ち返り、それに依拠しようとすることは、十分に理解できるという発言がなされ、フロアの共感を呼んだ。

ところで、私は、一九九六年にニューオーリンズで開催されたアメリカ宗教学会大会においてオウム真理教の反響に関するパネルに参加し、イアン・リーダー氏の司会のもとで島蘭進氏（東京大学）とロバート・キサラ氏とともに発表したことがある。それとの対比で言えば、前回と今回とは聴衆の反応にきわめて大きな違いが認められた。今回は主にアメリカ人にとってオウム真理教事件は海外の特異な事件にすぎなかった。アメリカは、一九九三年のブランチ・デヴィディアン事件と一九九五年のオクラホマ・シティー連邦ビル爆破事件を体験しながら、宗教団体そのものがテロを行うことは予想外のことだったからである。ところが、今回、アメリカ人は、九月十一日の同時多発テロを通じて、自分たちが宗教的信念に基づいたテ

口の犠牲になったという深い実体験を持ち、その後、世論や民衆感情がどのように変化しつつあるかを、身をもって味わっている。彼らはそのような体験を糧にして、オウム真理教事件を通じて日本社会がどのような変質を遂げたかを深く共感的に理解することができるようになったと言えよう。逆に言えば、アメリカ人がオウム真理教事件の余波を追体験するためには、今回のような悲劇的な事件が必要であつたのかもしれない。

今回の特別トピックフォーラムはとても議論が白熱し、多くの人々がこの問題に関心を抱いていることを実感できた。また、この企画自体を評価する声が多く聞かれ、私はこのような機会を与えられ、多くの協力者を得たことに感謝の念を抱いた。

アメリカ宗教学会は、一九九九年に南山大学で行われた国際シンポジウムに対して敏感に反応し、同年、私を同学会の国際委員会委員に指名した。私の任期は二〇〇〇年から二〇〇二年であるが、現在、さらに二〇〇五年まで任期の延長が内定している。その理由は、今回の特別トピックフォーラムだけでなく、二〇〇三年に「宗教研究に対する日本の貢献」に焦点を当てた年次大会をアトランタで開催することがアメリカ宗教学会理事会で決定されたからである。このように、日本とアメリカの学会交流は着実に実を結びつつあるのはきわめてよろこばしいことであり、そのために微力ながら貢献できるのは私にとつて大きな喜びである。

二〇〇三年には、特別トピックフォーラムだけでなく、さまざまな部会において、日本宗教学会だけでなくさまざまな学会

に所属する日本の研究者に参加が呼びかけられようとしている。今回、国際委員会のイブラヒム・モース氏（デューク大学）からは、特に日本のイスラーム研究者にぜひ発表を願いたいという希望が出された。この機会を利用して、より多くの研究者がアメリカ宗教学会に参加して発表することを願って、私の報告を締めくくることにしたい。

## 書評と紹介

大谷栄一著

### 『近代日本の日蓮主義運動』

法藏館 二〇〇一年二月二〇日刊

A5判 四二六頁 六五〇〇円

笠井正弘

——従ってここで問題なのは、歴史にはマイヤーが仮定するような歴史固有の因果性概念の取り扱い方があるのではなく、一つの評価された文化構成要素から出発する因果的遡源が、当該文化に不可欠な構成要素として受け入れねばならないような諸原因にのみ、「歴史的意義がある」とすることなのである。すなわち人々が全く誤解した表現を使って呼んでいた「目的論的従属」の原理のことなのである。しかし因果的遡源のもとになるこのような出発点は、常に現代の構成要素でなければならぬのか？ これは問題である。——マックス・ヴェーバー『社会科学の論理学領域における批判的研究』より

右の引用は、社会学者マックス・ヴェーバーが歴史学者エドゥアルト・マイヤーの歴史学理論を批判的に論評したものからの引用である。ほぼ一世紀前に為されたこの論評は、それにも

関わらず、現在にも通ずる本質的な問題を提起している。批判の骨子は、まず、歴史学という人間の精神文化を扱う学問は自然科学法則研究とは異なった理論が必要だ、とするマイヤーに対して、ヴェーバーは、自然科学にも様々な研究分野があって、少なくともマイヤーが歴史学に固有だとしている方法論は、すべて自然科学にも存在することを論証している。

さらにこれこそ最も重要な論点であるが、マイヤーが歴史学の客観科学性の根拠としている因果律に関わる所論に対して、ヴェーバーが加えた指摘が挙げられよう。マイヤーは歴史的因果法則性をこう説明する。ある歴史的に重要な事実が現前しているということは、その原因たる事象が時間的に先立って存在しているからであって、両者の事実の存在が確認されればそれは疑いもなく実証的、客観的因果法則としての科学性を確立できる、というものである。そこには、研究の出発点が常に現在にあること、対象存在の時間的連鎖を必然的客観的因果法則そのものだと思なしていること、という基本的態度が存在する。

これに対するヴェーバーの批判は、ある歴史的に生起した事象の科学的研究は、何よりもまず現在の事象との具体的因果的連関の必然性を求めるものではないこと、少なくともこの因果性の探求を科学的だとする根拠は全くないことが指摘され、さらに現実を生起している事象そのものから直接科学法則を引き出そうとするのは、かつて経験主義の陥った誤謬と同じ轍を踏むものであり「客観的根拠」が全くない、というものである。例えて言えば、「A氏が現在片親なのは三年前に父親が交通事故で亡くなったせいなのだが、それは彼の父親が幼少時に不注

意で肺炎を患ったからである」、といった類の推論が歴史学ではまかり通っている、ということである。つまり、論理枠組みの立脚点が現在（片親という事実）にあり、それを起点に問題関心（なぜ父親は死んだのか）が問として起こされ、科学的因果法則を求めると称して、それ以前に生起した事実（幼少時に不注意で肺炎に罹病したという事実）と関心対象を関連づけるのである。全てが事実として存在するからといって、それらを必然的なものとして因果関連づけることでは、法則性が確立できないのは明白であろう。A氏の父親の死亡事故に関する科学的立証に、その事故以前に彼に起きた具体的事象を提示すればよい、といったことではあるまい。

日本の現・近代史を扱う際に非常に危ういのは、このような論理構造を持った推論に容易に巻き込まれ易いからである。特に第二次大戦の結果を我々は余りにも明白に感覚的所与として認識しており、そこを出発点として戦後の現在がある、という自明性の世界の中であらゆる事象を立論しようとする衝動にとられやすい。戦前の日本の「国家」に関するあらゆる事象が世界大戦という惨劇の原因に位置づけられ、「一九三〇年代の人々はそれを予感して時代の閉塞感に陥っており、来るべき惨劇を予期して不安に怯えていた」、といった類のディスクリールがまかり通ってきた。しかるにヴェーバーはこういった類の立論には客観性が全くないと主張しているのである。

特に、大正末期から鮮明になってきた「国体」推進運動との関連で、その推進に関わった組織に関しては、関係者が戦後のGHQ体制下で公職追放処分を受けたこともあって、存在自体

が犯罪的なものと思なされ、それらの存在を論難する意見は存在してきたが、研究の名に値する業績は、若干の例外を除いて、皆無であったと言ってもよい。本稿で取り扱う「日蓮主義」関連組織の研究などは、まさにその典型であったと言つてよからう。

一 昨年の日本宗教学会の席上で、大谷栄一氏が「日蓮主義」関係の論文を著し、博士号を獲得したと聞いた。審査には東洋大学の西山茂教授が主査として当たったことを知り、大いに期待し、早く出版されれば、と願っていたところ、本年になってそれが実現したのであった。私見ではあるが、「日蓮主義」運動の研究史において、それまでの論評レベルの業績を越えて、科学的研究の視座を初めて提供したのは、西山氏であろう。

従来どちらかと言えば、近代という時代を理解できず、政教分離原則を無視して、宗教者でありながら、国体という觀念に埋没し、結果において愚かな世界大戦を繰り広げた大日本帝国の政治にすり寄った、アナクロニクな政治的宗教運動家である、としてのみ語られがちであった日蓮主義運動の提唱者田中智学を、西山氏はそのようなエティクな因果論的アプローチを避け、智学が彼の生きた時代状況の中で、自己の法華経信仰をどのように受け止め、近代日本という政治状況と関わりを持つようとしていたのか、というイーミクな視座から捉え直そうとしたのであった。そこでは結果から時間的に遡及して原因を特定すると言ったマイヤー的因果理論ではなく、それぞれの時点での行為の総体を構造的に解明する、といった厳密な分析科

学の必要性が示唆されていた。このような研究法は、この分野では全く手つかずの状態だったのであり、彼の薰陶を受けた大谷氏の研究成果は、それ故大いに期待されるべきものであったと言えよう。そして実際に大谷氏の作品を手にして読んだのであるが、それは私の期待をめぐりに裏切り、予想をはるかに越えた素晴らしい出来映えであった。この研究で何よりも素晴らしいのは、この分野の研究でありがちな論評を禁欲的に抑制して、「日蓮主義運動」の生の現場を捉えるべく、徹底的に第一次資料を求め、現地のフィールドワークを克明にこなしている点である。その努力のお陰で、この作品は後世の研究者にとって、最も信頼すべき羅針盤となることであろう。

さて、本作品は編年構成の三部仕立てであり、全体で十五章から成り立っている。扱われている対象は、タイトルにもある如く、この時期の「日蓮主義運動」であるが、主としてそれをリードしていった二人のカリスマ的リーダー、田中智学及び本多日生の行為が、解析の中心対象となっている。第一部は明治中期から後期、第二部は明治末から大正初期、第三部は大正中期から昭和初期となっており、日本が近代国民国家として編成されて行くそれぞれの時期に、流動的な政治的諸状況下で、日蓮系法華信仰集団及び大日本帝国という新参の国民国家の抱えていた諸問題を、この二人がどう捉え、法華経信仰を読み替えることでどのような世界像を提示し、さらに支持者を獲得することで、それがいかに社会化されていったかが、それこそ顕微鏡で探るかのように、緻密にしかも実に誠実に探求されている。

第一部（第一章から第三章）は、明治期の民族国家草創期という世相の中で、日蓮主義がどのように命名され、運動へと転化されていったかが、探求されている。そこには田中智学と本多日生という非常に性格の異なったカリスマ的リーダーが関わっており、彼らがそれぞれの利害状況から、いかに新時代を迎えた日蓮系教団の改革に取り組んだかが描かれている。この間の事情を大谷氏は、日本が近代国家になっていく過程での「あるべき日蓮教団の実現」を求めた運動だった、と粹決めしている。この視点は、智学らを前近代的な稚拙な運動家だ、と見なしてきた従来の研究を根底から問い直す、優れた視点である。

「日蓮主義」の命名者田中智学は、いわゆる狭義の日蓮宗信徒（身延山系）であり、一時期出家はしたものの、すぐに還俗し、在家信仰団体「立正安国会」を結成したところから、彼固有の宗教生活をスタートしている。この時期彼が目指したのは、日蓮宗内の宗教改革であった。江戸期の寺壇制度を踏襲した日蓮宗を激しく論難し、日蓮信仰の本質を「折伏」にあるとして、それを俗人が行動で体現する「在家信仰」にこそ真実の信仰生活はあると主張することで、智学は活発な街頭布教を開始したのであった。大谷氏はその具体的活動の様を、国柱会館を訪れ、また第一次資料を詳細に検討しつつ、再構成している。彼を誰が支持したのか、支持者の社会階層にはどのような傾向が見られるのか、布教活動は具体的にどのようなスケジュールで実施されたのか、それらがリアルに捉えられているために、読み物としても大変面白い。

田中智学に関しては、国柱会を介して石原莞爾ら昭和維新運

動関係者との関わりが深かったために、近代政治史の枠組みからの論評が数多く見られるが、本多日生に関しては、その研究論文はきわめて少ない。その意味でも本作品は存在価値を高く評価されて良い。日生は日蓮宗妙満寺派（勝劣派といわれるグループに属しており、智学の属する身延山を中心とした一致派グループとは一線を画していた）のエリート僧である。彼は僧侶である傍ら、私立哲学館（現在の東洋大学）を出ており、その後初期の小さな挫折を除いて、ほぼ順調に教団内のエリート街道をたどり、若き日から長く教団内の管長職を歴任した。この点では「在家信仰主義」の智学とは全く性格を異にする。しかしながら日生もまた、智学同様江戸期以来の寺檀制度的日蓮教学を批判し、「折伏」を日蓮的法華宗信仰の「あるべき姿」だと主張して、教団内の信仰を統一しようとした。しかるに教団内には因習的な勢力も強く、大きな抵抗に出会ったのである。彼の宗教生活の出発点は、この教団内の信仰の「統一」にあったと言える。それはやがて日本の「国民国家」としての統一へと展開されることになるのだが、彼は僧侶の立場から自分の理想を伝えようとし、その媒体として檀信徒を組織化して「折伏」布教に乗り出し、「天晴会」や女性団体「地明会」等、様々な団体を組織したのであった。しかるにその出発点となった組織の名称が「統一団」であったのは、その間の事情をよく表わしていると言える。

日生は僧侶という立場から、説教僧として生涯「社会教化運動」に邁進した。大谷氏はその姿を克明にリサーチし、機関誌類やジャーナル関係資料を克明に追跡して、何時、何処で、何

人の聴衆に向かってそれらがなされたかを明らかにしている。日生のこのような活動はやがて実を結び、彼に賛同する支援者によって、日本各地に支部組織が展開するようになり、そこを起点に本人のみならず弟子達によって、数多くの説法会や講演会が催されていった。

第二部（第四章から第六章）は日露戦争後、日本に本格的な資本主義体制が確立し、帝国主義国家の相貌が現れ始めた時期での日蓮主義運動の特徴を追跡したものである。この時期を象徴するキーワードとして大谷氏は、西山氏らの先行研究を踏まえつつ、「国体神話の信憑構造」という概念を提唱し、それを中心に日蓮主義運動と日本の政治構造との相関関係を解明しながら、智学と日生の活動を描き込んでいる。

資本主義の発達は都市労働者層の形成を促し、資本家対労働者層、都市対農村といった対立状況を生みだし、「大逆事件」に象徴される社会不安が発生していた。特に明治天皇崩御後は、有効な経済政策を打てなかったため、政府の威信が急激に低下し、明治政権下で構築されてきた「国体」観念への関心が人心から急速に離れていった時期である。たしかに第一次世界大戦が生じ、一時期好況を迎えるが、その後は相次ぐ騒動や争議の連続で、政府はその威信を取り戻すのに大わらわであった。その危機を克服すべく政府は、国民の「思想善導」教育に活路を見いだそうとしていた。この流れを受けて、民間でも「国民善導教化」を説く様々な団体が族生している。大谷氏はこの時期における日蓮主義の変質を、この政治状況との関わりを通して解説しようとしている。すなわち日蓮的法華経の解釈

を、智学や日生らが「国体論」を機軸に拡張していつている様が、克明に描き出されているのである。実際この時期に彼らの思想の集大成とも言うべき作品が手がけられ完成している。優れた日蓮主義研究者の先達、故戸頭重基氏の言葉を踏まえて、大谷氏はこの時期を日蓮主義運動の「黄金期」だと捉えている。しかるにその表面的な繁栄とは裏腹に、生活の現実から遊離した「善導運動」は、一般の人心を捉えたとは言い難い。大谷氏は組織の活動状況や支持者の数の動向を通して、運動の閉塞状況を頭わにしている。

この時期には、智学も日生もその視線を教団内から国家へと大きく広げることになった。それを象徴するのが、智学の「立正安国会」の「国柱会」への名称変更である。大谷氏の言によれば、智学等の主たる関心が「あるべき日蓮教団」から「あるべき国民国家」へと変わったのである。「日蓮遺文」と「日本書紀」の摺り合わせが、智学を先導に、日蓮主義者等に無制限に展開され始め、その反面教団改革への情念が薄れてゆく様子が、見事に捉えられている。日生もその説教の主たるモメントを「国民思想善導教化」へと向けて行く。

第三部（第七章から第九章）は大正末期のロシア革命期以後、昭和初期の両巨星の死までの「日蓮主義」の動向を描いている。この時期世界の政治状況が大きく流動化して行っており、それに伴って日蓮主義運動も様相を一変することになった。この革命は世界規模の「国家社会主義」流行の先駆けとなり、「民族意識」の高揚が始まったのである。近代史の画期たる民族主義の時代が到来した。人々の目が「国体神話」へと向

き始めたのであった。

日生はその状況を踏まえて、日蓮の存在を不朽のものとすべく、「立正大師号」下賜の誓願を政府に出したのだが、それが意外とあっさり承認されてしまう。勿論そこには、日生が地道に行ってきた「国民善導教化運動」への政府の評価があったことは疑うべくもない。大谷氏の手によって克明に把握されている賛同者のそうそうたる顔触れを見ても、この運動のすそ野の広がりが非常に良くわかる。その結果、何よりも日蓮主義運動にとって、日蓮的法華仏教信仰の大眼目である「折伏」の大目標たる、「国主諫暁」が達成されたものとみなされるに到った。それは運動の質的変換をもたらす結果となった。

さらに大きな転換をもたらしたのは、関東大震災であった。

この国家的危機状況のなかで、摂政宮（後の昭和天皇）の名で、「国民精神作興にかんする詔勅」が出されており、智学等はこの起点に新たな「国体護持運動」を展開して行くことになる。そして昭和時代の幕が上がったのであった。彼はこの時期から衆議院議員となるべく政界進出を目指し始めるのであるが、それには以上のような状況が関わっているのである。大谷氏は震災後に智学が「立憲養正会」という政治団体を結成したことを取り上げ、彼の言説から日蓮仏教的宗教色が消えて行く過程を克明に追って行っている。それはやがて昭和初期の「新国民運動」に結実して行くのであるが、そこでは世界の理想的指導者として明治天皇が称揚され、日蓮色は強度に押さえられて、あたかも明治天皇家のごとき相貌を呈するに至っている。それが智学にとって、「国主諫暁」成功後の法華仏教徒の新次

元での「あるべき姿」であった。

日生の方は勿論政界進出など考えていなかったが、やはりその法話には、「国民精神作興にかんする詔勅」を踏まえた上で、時局に関する発言が重きをなすようになっていった。「国民覚醒の時」といった内容が、講演の中心となつて行くが、それは日生の最晩年たる昭和初期の立場を典型的に示すものである。彼は「国民教化団体連合会」を組織し、前述の詔書を踏まえた「国力振興運動」を展開していった。そこには智学の「在家仏教」と日生の「僧侶仏教」という違いを越えた、共通の傾向が現れており、彼等の死後にもそれは受け継がれていったのである。

以上本書の内容の概略を紹介したが、この様な記述では表しきれない迫力が本作品中には漲っている。それは、現在の段階で掌握できる資料をぎりぎりまで追つていった真摯なアプローチによるものであると同時に、そのミクロなりサーチを通して、一九世紀末から二十世紀にかけての「近代」と言う世界の本質構造が逆照射されているからでもある。本作品の成功の鍵は、かの「日蓮主義運動」を、日本における近代受容そのものという枠組みから徹底的に捉え切っていることに因るものである、と言えよう。従来の「日蓮主義」研究は、第二次大戦敗戦という結果を起点として、因果論的にその惨劇の必然的原因としてこの運動を位置付けており、その結末と関連づけられる個々の要素の抽出作業をする、といったステティックな研究に留まっていた。そこでは「近代」は良きもの、それを阻害する

要因は悪しきもの、といったナイーヴな「二分法的準拠枠」が無意識に設定されており、その素朴な価値判断を前提に、国体運動や日蓮主義運動はその阻害要因である、と単純に位置付けられてきたのである。マックス・ヴェーバーがエドゥワルト・マイヤーを批判しているのも、まさにこのような因果論的方法論のもつ根本的欠陥に対してであった。

大谷氏の視線は、そのような二分法的価値判断から自由な立場で、近代そのものを総体的に見据えようとするものであり、近代という構造体との関連の中で「国体神話」や「日蓮主義運動」が把握されている。その結果かれの研究は極めてダイナミックに展開され、アカデミックな批判に充分に耐えるものとなっている、といえよう。

最後に、極めて大切であり、かつ評価さるべきは、大谷氏がこの論文を「日蓮主義研究」の到達点ではなく、出発点に位置付けていることである。徹底的にミクロ分析のスタイルを取つたこの作品では、仏教文化全体の中の日蓮主義の位置付けはどうなっているのか、また他の宗教の近代化への対応はどうなっているのか、等々マクロな比較は影を潜めている。この点をしながら大谷氏は充分に自覚しており、それへのチャレンジを約束してくれている。戦後、アカデミックな日蓮研究は、今端緒にいたばかりである。大谷氏の今後の活躍を大いに期待するものである。



浅野美和子著

『女教祖の誕生』

——「如来教」の祖・嬪姪如来喜之——

藤原書店 二〇〇一年二月二八日刊  
四六判 四二八頁 三九〇〇円

薄 井 篤 子

著者は長年、地道に如来教の研究を発表してきた歴史研究者であり、その研究に関心を持ち続けていた評者は、集大成の刊行を心待ちにしていた。何よりまず、如来教という宗教教団について興味があつた。如来教は「新宗教の先駆け」と位置づけられ、早くから紹介されていたものの、詳細に研究されること、が他の教団に比べて少なかった。長く隠れ宗教であり、本山である御本元登和山青大悲寺では教典が公開されていないという事情も大きな理由であろう。本書の分析は、別派である一尊教如来庵（昭和四年創設）とその末庵から公開された資料によって行われた。その意味で本書は大変貴重である。

もう一つの関心は、本題にもなっている「女教祖」という点である。きの（神憑った後は喜之と表現。宝暦六（一七五六）年～文政九（一八二六）は、四七歳の秋に憑依体験を持つて以来、如来の教えを伝える金毘羅大権現を身のうちに住まわせ、人々を救う教祖・如来喜之として生きた。民衆宗教の教祖となった女性たち―喜之、天理教の中山みき、大本の出口なお

―は、人並みならぬ苦勞を重ねて、悩みぬいた結果、今までにない神の降臨を身に受けて救済され、自ら救けを示した。他の二人が多くの関心を集めてきたのに対して、喜之の姿は、上記の事情もあり、影が薄かった。本書は、喜之という女性宗教者に関する豊富な資料を提示し、その人生における葛藤を軸に共感的分析を試みようとするものである。

「はじめに——いくつかの問いかけ」において著者はいくつもの疑問点を提示し、本書執筆の意図を明らかにする。それを整理してみると次の二点に集約される。第一に、如来教の教義の位置づけである。従来の民衆宗教研究で主張されている民衆宗教の成立や歴史的社会的意味は如来教にも妥当であるか、逆に独自性があるのか。また、現在、如来教は信者以外に知る人が少ない教団となっているが、何故、その活動が狭まったのか？ 著者は、如来教の宗教観のみならず、を通して近代という時代の宗教性を再検討しようとしているかのようである。

二点目として、民衆宗教史と女性史を結ぶ意図が表明されている。「これらの（『近世女性史』の成果）のうち、民衆宗教の女性に触れたものは多くない。また民衆宗教史の研究はそれだけの深みに達しているにも拘わらず、それが多くの女性によって担われたことの意味や、女性史への意味づけはなされていない。その試みがこここでできればよいと思う。」これが本来の研究意図であると思う。またはそれは第一の問題意識と無関係ではないはずだ。

以下では、本書の構成を紹介しながら、各章の内容を概略し

よう。

まず第一部は「喜之の生涯」を丹念に紹介する。第一章「境の女——きのの前半生」では、きのの生い立ちから四七歳の神懸りまでを扱い、神懸り体験の宗教的意味を考察する。きのは尾張国熱田旗屋の「百姓」夫婦の三女として生まれた。一〇歳になる前に両親と死に別れ、やがて孤児となる。数年の奉公のあと、十三歳で結婚したが、夫が失踪し、再び奉公に出る。その後、きのは覚善という日蓮宗の僧侶とその息子と同居生活を始めるが、それは安定した家族生活からほど遠いものであった。覚善との確執はきのの宗教的目覚めにとって何より大きな起爆剤となる。神がかり後、日蓮宗に立つ覚善と、如来の頼みを受けて憑依した金比羅を主張するきのは対立する。自分の神が金比羅であることを証明するために、きのは釈迦を出産する儀礼的行為である「今釈迦出生」を行った。著者はこの象徴的行為を人類学の議論を踏まえて「俗人から巫女——聖なる女へと人格転換するイニシエーションと、神名を開顕する過程」として位置づける。神が憑依したことで精神の危機を脱出し、自己救済を果たしたきのは、女性如来の教えを受け取り、布教するに向いているとして女性の尊貴を説く。更に、男神である金比羅と一体化したきのは両性具有者として宗教者としての権威・優位性を兼ね備えた。

第二章「教団と布教のあり方」では、教団が形成されていく過程を見ていく。喜之が宗教者として自己確立していくにつれて、確執は未解消ながら、覚善は取次者と位置づけられた。説教を筆録することも開始され、「御綴り連中」が結成された。

病氣直しを通じて信者が増え始める。喜之は自己の神の新しいさと必然性を説くために、従来の在来仏教と「狐」に代表される現世利益の宗教を厳しく批判する。布教を進めるには困難も多く、まず、新儀宗門に対する厳しい取り締まりに対する警戒が必要だった。そして、喜之が貧しい女性であったという点も不利であった。しかしこの二重のマイナスは、「両性具有の神」や「聖なるものは賤なり」という民衆の宗教的心意にうまく支えられ、プラスに転じて教義の基本となっていた。

第三章「十三回忌」とそれ以後」では、文化四（一八〇七）年以降の信仰共同体の充実、救済観の深化に注目する。同九年に喜之は金比羅から「娼姪」という名をもらった。同一年は十三年目として、最初の神憑り体験や今釈迦出生の意義を再確認する作業を行った。この「十三回忌」の一連の説教は女人救済論、女人成仏論という性格を持っていた。五障のさわりや変成男子という女性差別の教えを否定し、「八幡神が、世界に治りを付けるために、女子を創造した」と説く。そして「前生で女であったものが、今男となったものもあれば、その逆もある。永い時間を考えれば男も女も同じである。」と説く。それを著者は「存在における平等」と名付け、ここに教義の完成を見る。文政二（一八一九）年に起こった地震を機に、世界の始原と終末についての宇宙観が表出した。次第に奉行所からの呼び出しも激化し、喜之は隠居後の文政九年に死す。

第二部「お経様」の世界」では、喜之が二十五年間に渡って語り続けた説教の筆録「お経様」に展開する宗教的世界観を様々な角度から眺める。第四章「神観念の構造」では、喜之に

憑いた如来と金比羅の働きや関係を検討する。初期の段階では如来Ⅱ釈迦であったが、「十三回忌」以降は別神格となり、如来が唯一普遍神であることが明らかに。この至高神如来の使いとして憑威したのが金比羅大権現である。金比羅の神格は喜之の内面的な自信に依じて上昇した。喜之は人間の代表として金比羅と向き合う巫女であったが、次第に人間の善悪を審判する役目を帯び、最後は代受苦神となった。

第五章「如来の宇宙」では、如来が主宰し、人間が住むこの宇宙の構造がどのように考えられているかを検討する。如来が君臨し、人間が一生を終えたあとに目指すべき理想郷（Ⅱ能所）、悪事をなした者が入る地獄、死後しばらくの宙ぶり状態で人間の魂が苦しむ「世界にはづれた所」という三重の他界観は、仏教の諸宗派から学んだものである。人間は神に造られたが、魔道の世話で男女に分かれ生殖をするようになった。如来は人間を憐れんで後世に能所に行くための修行場としてこの世界を造った。能所へ行ける人間はわずかで、ほとんどの生き物は、何度も生まれ変わってその度に苦しみを受けて経めぐる。喜之はこの輪廻転生の思想から平等の思想を引き出した。そして如来から救済されるためには、万霊の救済を願う「心」の持ち方が重要になる。

第六章「思想形成を促したものの」では、喜之の思想に見られる種々の宗教的要素を、金比羅信仰のような流行神信仰、日蓮教学と法華経、念仏系信仰、修験道を始めとする民衆仏教という四点との関連において整理する。喜之は先人の信仰を積極的に学び、様々な宗教的芸能に触れている。その探求の中で、次

第に自己救済としての他力信仰という核が定まったが、そこには天涯孤獨で自立するしかなかった喜之の長年の体験から、強い個の意識が顕著であることを指摘する。

第七章「教義思想の歴史的意義」では、天理教・大本教・金光教・不二道という四つの民衆宗教と如来教とを比較し、「現世における救済」と「来世での救済」、「家や国家という人間関係への視点」と「個人と神とのつながりを強調」という相違点を指摘する。また、これら四宗教は性を肯定的にとらえ、陰陽和合説を説くが、如来教では性関係は否定的に語られ、世界を対的存在として見ない。女性尊重思想という共通点はあるが、喜之は男女結合に「原罪」を見るために、自らを両性具有者として表象する方法を選択したのではないかと考察する。

「むすび——如来教と近現代」では、これまでの多岐に渡る記述をまとめて「はじめに」で設定した課題に対応させる。それを確認しながら、評者が全体を通じて感じたことをまとめた。

本書の第一部は、幕末の都市の宗教状況から一人の宗教者が格闘しながら独自の宗教観を構築していく過程と、その宗教性に惹かれて信仰共同体が広がっていく過程を十分にたんのうさせてくれる。両親が修験夫婦だった可能性や、周りに多くの寺院が立ち並び、人々の往来が盛んで、様々な宗教的芸能の民が集まる周縁都市であったという生活環境への指摘は、社会不安が高まり宗教からの救いを求める動きが各地で起こり出す中で、きのという一人の女性が宗教者として歩み出す過程の理解を助けてくれる。早くから自活を余儀なくされ、男性と情愛を

交わして生活する経験を持たなかったきの前半生が、徹底した個の自覚、家の否定という宗教観を構築したことも無理なく伝わる。

喜之が実に多くの宗教伝統を踏まえていることや、象徴的モチーフを多用していることを知り、その豊かな宗教性に魅了された。著者は、実に多くの歴史研究や人類学的知見などを動員して、その宗教観を様々な角度から分析・解明しようとする。あまりにも多岐多層に渡り、しばしば混雑した感もあるが、それは必要な作業であろう。そこでは閉鎖した空間で神憑る宗教者ではなく、時代状況や社会に潜んでいる人々の息吹きを敏感に感じ、くみ上げる人物として喜之を描きたいという著者の想いが伝わってくる。また、それは一見すると独自性の欠如ととられる恐れもあるが、むしろ多様な宗教伝統を取捨選択し、一つの世界観に構築していく彼女自身の内的基準のゆるぎなきが浮き出してくる。こうした喜之の強い自我は自己鍛練という修行に反映している。著者が喜之の宗教的世界の真骨頂をそこに感じていることがよく伺える。

さらに著者は「心の重視」という共通点に着目し、民衆宗教史における如来教の位置づけを検討する。その際に比較軸としているのが安丸良夫氏の「通俗道德」論である。<sup>①</sup>その論は、近世中期以降の民衆思想を「通俗道德」という形態をとって自己形成、自己確立が行われたもの」と定義し、それを支えるのは人間の心の可能性への信頼、心の哲学であったとするものである。それはまた、小生産者が勤勉、儉約、正直などのきびしい生活態度を維持することで、家の没落を防ぎ、富と幸福がも

たらされると願いながら生産力を発展させ、近代社会の成立期を乗りきるといった目的に適った自力的な救済の仕掛けを指摘する。それが民衆思想形成の前提にあるという論から見ると、「家の維持」や「生産性の向上」への関心が見られない喜之の思想はどのように考えたらよいのか。唯心論とでも言うべき点を共有しているながら、如来教の教えは如来への他力信仰を強く保持している。同時代の仏教が寺檀制度の中で支配体制の一翼を担ったり、現世利益的救いを力説するのに対して、喜之は宗教的芸能民や説教師たちが抱え持っていた中世的神観念と共振し、中世仏教の救済観を提示した。

著者は、神観念における絶対者の存在および救済観における「心」の重要視に近世的な性格をみるとともに、性殖や愛着を原罪と見る人間観や「家」の否定という点においてはきわめて中世仏教的な姿を見出す。その中世的要素が近代資本主義の競争原理に適合せず、そのため近代化の流れから取り残されたのみなしている。また家や共同体の矛盾に悩みつつも、それなしには生き得なかった信者たちに、家を捨てることを至上とする喜之の教えがどれだけ理解されていたのか。そこに如来教の衰退の原因を示唆している。しかし如来教を「仏法為本」としてとらえ、その強い体制批判性を指摘する著者の文章には、それまでの仏教が「王法為本」になってしまった点や、全人的救済をめざす民衆宗教の教祖たちの教義が生産性の向上や家の相続という現世的色彩に変化してしまったことへの暗黙の批判が強く感じられる。中世の影をひきずりつつ、近代意識の萌芽をも内包するという喜之の思想の位置づけについての考察はまだ今

後も検討する必要があるかもしれない。しかしそこに、個の尊厳が集団の和合論理の下でないがしろにされる近現代の日本の精神状況への批判を感じるのは評者の読み込みすぎだろうか。近代化には乗り遅れた喜之の思想が、近代精神が見直されている現代においてむしろその意義は輝きを持ってくるのではないかと著者は言う。それはとりわけ喜之の女性論、その平等論に注目することによる。ここに民衆宗教史と女性史の「結び目」を見出すのである。

ただし、他の、民衆宗教の教祖たちの宗教観も、後継者や信者たちによる脚色や曲解が介在していないとは限らない。もちろんそこから近代に適応する要素やプロセスを見出すことができるのであるが、特に、本書の柱である「女教祖」という観点から見た場合、それらを単純に比較し論ずることは慎重さを要する。喜之もそうであつたように、読みかえられる可能性も高く、その真意を定めるのは案外難しい。女性の宗教者は周囲からの性幻想から逃れられず、その身体が性規範を再生産しやすい場であることは今までの研究が示している。本書は女性宗教者の人生を本人の視点から再構築しようとする貴重な試みであるが、そうした作業はまだ稀少のように思う。喜之の宗教アイデンティティにも見られる両性具有のテーマも日本宗教史全体の底流に流れる重要なものであるが、ジェンダーはたえず非対称であることを踏まえながら時代意識や社会状況とつなげて分析するのは簡単ではない。まずは本書のような研究が増えて、多様な女性たちのメッセージを味わえるようになるのが待ち遠しい。(ただ、女性教祖たちの多くが人生後半に神憑り体

験を持つていることから、当然のように「更年期」の症状と結び付けられる傾向がある。本書もそうであるが、無自覚に「更年期」という表現を使うのではなく、著者なりの視点がほしい気がする。)

本書と同時期にC・L・フリンダースによる『奇跡を見た七人の女性神秘家の肖像』<sup>2)</sup>を読んだ。カトリック信者でない作者が何を指摘したくてこの本を執筆したかと問われて、「より激しく、より根強い飢えについて何ほどか知っている女性たちとの対話の豊かさを。」と答えている。その飢えは「女性神秘家たちの表現を借りると―「神の完全性」以外のものでは満たされない。それは霊的意識の目覚めという題名の物語である。またそれは穏やかな内容ではなく、周囲の人々を混乱に陥れ、本人自身も苦悩する物語である。本書が紹介する、如來、金毘羅大権驗、女人八幡創造説、今釈迦出生の出産儀礼、両性具有的なアイデンティティなどは、喜之の激しい精神的飢えや乾きを満たさんとする葛藤の表現として迫ってくる。ジェンダーならびにセクシャリティと靈性との関係は微妙であり、深遠であることを示唆する興味深い例であることを痛感する。喜之の女性論が信者たちにどのように受けとめられていたかは不明なまま残っている。教団における女性信者の地位といった分析も難しい。しかしまず、宗教の場で個としての主体性を確立しようとした女性の言葉は、現代社会に生きる私たちにも響くのではないかというのが著者の一番言いたかったことと思われる。

喜之の豊かな宗教的世界に触れることが出来るのも、なによりも『お経様』として説教が伝え残されていることによる。信

者とのやりとりから臨終時の声まで記録しているこの資料の貴重さは言うまでもない。また、上記のように、喜之が実に多くの宗教的説話を伝えていることから、当時の民衆の精神世界を理解することにも有効であろう。まだ手が付けられていない部分が多く残っているという。今後の研究が楽しみである。

注

(1) 安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』青木書店、一九七四年。

(2) C・L・フリンダース『奇跡を見た七人の女性神秘家の肖像』天使館、一九九九年。

中村生雄著

『祭祀と供犠——日本人の自然観・動物観——』

法藏館 二〇〇一年三月二〇日刊

A5判 三〇三頁 三二〇〇円

櫻 尾 直 樹

一 はじめに——本書評の課題——

宗教研究において最も重要なテーマは、死と供犠とイニシエーションである。

柳川啓一は最晩年の宗教学の講義でも、このことを強調していた、と私は記憶している。死、供犠、イニシエーションとい

う三つのテーマは、供犠が犠牲の「死」に関わっている点において、イニシエーションが古い自己が死に新しい自己に生まれ変わるという点において、すべて広義の「死」というテーマに収斂している。

宗教学が比較宗教学から出発していると同時に、人間学でもあるとすれば、諸宗教の比較を通して、人間の生の営みを「死」とその営みと向き合うことから考え、また逆に人間の死の営みを生のそれとの関係から考えることが、宗教学の生・営みであると言えよう。

本書は宗教学の以上の諸条件を満たし、その要請に応えようとしている点で、きわめて重要なテキストである、と評者は考えている。

『祭祀と供犠——日本人の自然観・動物観——』と題された本書は、著者、中村生雄が、一九九五年から二〇〇一年の約七年間に書いた論文を（一部、加筆および削除して）、そのテーマのもとに編集したもので、「あとがき」によれば、前二作の『日本の神と王権』（法藏館、一九九四年）、『折口信夫の戦後天皇論』（同、一九九五年）と合わせて、三部作になるという。以上の点でもちろん、本書はただの寄せ集めの論文集ではなく、八〇年代終わりから関心を持ち始めた「供犠」(sacrifice)という一貫したテーマに貫かれている。

本書の構成は次の通りである。

序章 祭祀と供犠の比較文化序説

一 〈血〉の問題を手がかりに――

第I部 動物供犠と日本の祭祀

- 1 イケニへ祭祀の起源―供犠論の日本的展開のために―
- 2 動物供犠の日本的形態

―古代中国との連続と差異をいとうちに―

- 3 狩猟民俗の身体観―《食》と《生命》のアルカイスム―
- 4 非稲作の祭祀と神饌

―《自然》と《聖地》のかかわりから―

第II部 日本宗教のなかの人と動物

- 1 古代呪術と放生儀礼―仏教受容のアニミズム的基盤―
- 2 祭祀のなかの神饌と放生

―氣多神社「鵜祭」の事例を手がかりに―

- 3 殺生肉食論の受容と展開

―とくに近世真宗教団の問題として―

- 4 供犠の文化／供養の文化

―動物殺しの罪責感を解消するシステムとして―

- 5 動物供養と草木供養―現代日本の自然認識のありか―

第III部 柳田国男の供犠理論

- 1 人身御供と人身供犠

―柳田国男と加藤玄智の「人身御供」論争から―

- 2 「目小僧」の供犠解釈―その意義と限界をめぐって―

あとがき

初出一覧

著者によれば、本書は、「日本の供犠儀礼（贄祀り）」をとおして明らかになる列島上の自然認識の特徴を考察する目的をも

っている」（二七頁）。「日本人がこれまでつちかっていた『野生』の自然とのさまざまな向き合いかたの問題」、「とくに、稲作中心の生業形態においてはおおかた意識の外に追いやられている『野生』の問題が、狩猟・漁撈のような稲作以前／稲作以外の場面でいかに死活的なものであったか」、「なかならず、牛馬のようにいわば『家族の一員』として擬人化されることのない、純然たる『他者』としての野生の生きものとの関係をどう扱うかについての、実際的であると同時に倫理的・宗教的な問題群」を、「イエス・キリストの十字架上の犠牲死に集約されがちな西洋産の供犠理論を視野に入れながらも、それとは別個の文脈に再配置することを試みようとするのが、本書の最終的な課題であった」（二九九―三〇〇頁）。

つまり、本書は、「日本の供犠儀礼（贄祀り）」を、従来の供犠の一般理論と比較検討することを通して、明らかにすることによって、副題にあるように「日本人の自然観・動物観」の特徴を考察することに主眼を置いているのである。目的は明確であるが、上記の目次を一瞥しただけでも、たいへん複雑で豊かな内容なので、紙幅の都合上、ここでは、まず、本書の全体を概観した後、次の二点に絞って本書の宗教的意義と問題点を批評することにした。

著者は、『供犠』にたいする関心といっても、私の場合とは、未開社会の動物供犠とかアステカの人身供犠であるとかいった歴史学や民族学の領域でポピュラーであった事例から入ったのではなく、むしろイエス・キリストの十字架上での犠牲死という特異な死にたいする驚きと違和感から出発した」（二九七頁）



とは言っても、その後は供儀の一般理論を参照点として日本の「供儀儀礼」を考察しながら、前者とは異なった「供儀論の日本的展開」のパスベクトイヴを探ってきたという点に鑑み、ここでは、著者と同じ構えを選択して、日本における供儀論の課題、ならびに供儀の一般理論の課題という二つの観点から本書を批評する。

## 二 本書の概観

本書は、序章で明らかにされるように、古代のユダヤ・キリスト教的世界や中国においては、供儀儀礼の中心的局面は神に奉獻される「もの」にヴィクティムを「殺す」／「破壊する」という行為によって構成されるのに対して、日本の供儀儀礼の中心的局面はヴィクティムを「食べる」という行為によって構成される、という基本認識に貫かれている。

著者によれば、①ヴィクティムの聖別、②ヴィクティムの破壊、③ヴィクティムの共食の三要素によって供儀儀礼は構成されているとする西洋的な供儀の一般理論は修正されなければならない、という。ユベール・モースから、レヴィ・ストロースを経て、ジャールに至る供儀理論においては、供儀とは、ヴィクティムの聖化によって設定した神と人間との関係を、それに続くヴィクティムの殺害に破壊によって切断する儀礼であるという理解から、そこでは供儀の破壊というモメントを重要視、強調しているとする。それに対して、日本の供儀儀礼は、神に奉獻し聖化されたヴィクティムを神と共に食べることによって、当事者はその力を分有し、神と人間との間の連続性を獲得する

点という特徴がある。そして、この社会・文化・環境的背景として、仮説的に、一神教と多神教、農耕牧畜社会と農耕社会との差異があるとする。

以上のような基本認識に従って、第Ⅰ部では、ヴィクティムを「殺す」ことではなく「食べる」こと、殺すために殺すのではなく、食べるために殺す点に日本的供儀の特徴があるということが、各章で対象を変えて変奏、主張される。

第Ⅰ章では、『今昔物語集』の大江定基の発心譚における、三河地方の「風祭」と称する行事に見られる「猪を生きながらおろす」儀礼から出発して、日本的供儀の原光景に迫り、その基本的構造を「神人共食」（神祀りにおいて神の食べ物として献供された神饌が、同時に祀り手の食べ物になる）（四五頁）、直会に見ることを通して、「神人通婚」にも見られる「神人関係の揺るぎない安定性を確認し祝福する」（四七頁）点に、供儀物語の本来の意味があると看破する。

続く第Ⅱ章では、古代中国と日本の神祇祭祀との比較の視座のもと、椎葉神楽の「板起こし」儀礼や、丹波篠山・沢田八幡神社の饗切祭などの事例を参照しながら、「膾機と小刀」に着目し、「神に食べてもらうこと、しかも山野河海で採れた『うましもの』を、もっと美味な状態で食べられるよう、神の面前で御贄機と小刀で調理すること」の重要性を指摘している。

第Ⅲ章では、宮崎県西都市の猪を奉獻する銀鏡神楽を事例として取りあげながら、靈魂に生命が宿るとされる内蔵を神に捧げ、「食べる」ことによって、「生命の再生復活」、「再生強化」につながる信念を指摘し、「山野の生命の力、さらには生殖力

そのものが、食べるという人間のもっとも根本的な生命維持行為をとおして、自然界から人間の側に奪取される」とする。第4章においても、焼畑耕作を行ってきた、静岡市田代の諏訪神社の山女祭りにおける「カワクラ行事」を事例として取りあげながら、焼畑の産する粟をつめた、川の恵みである山女を「食べる」ことに同じ意味を見い出している。

第II部では、ヴィクトイムを神と共に食べることによって生命力を獲得する儀礼として供犠を捉えるという視角を提示した第一部を踏まえて、日本への仏教の移入、特に不殺生の觀念の移入とその日本化の日本的供犠に対する影響の中で、供犠において動物を殺すのか（神祇祭祀）、あるいは生かしたまま放す（放生儀礼）のかという問いから出発して、ヴィクトイムとしての動物の「死」をどう受けとめるかという観点から、「西洋的供犠理論」とは「別個の文脈に」日本的供犠の問題系を「再配置」し、日本人の動物観・自然観に迫ろうとしている。ここでのキーワードは「供養の文化」と「供犠の文化」である。

第I章では、国家の施策として導入された、仏教の不殺生の教えに基づく放生儀礼、ひいては大赦が祈雨呪術となる宗教的背景には、「人間のいのちと動物のいのちは根源において別ものではないし、それは山野河海の自然のいのちとも目に見えないつながりをもっている」（一五三頁）というアニミズム的觀念があり、それは「狩猟漁撈で動物のいのちを奪うことがより大きな善果を生むという逆説的な救済論」と通底していることが示される。

第2章では、生き物の命を奪って、神に奉獻するという供犠

において、上記の「逆説的な救済論」に見られる、神に捧げられることによって成仏するという中世の神仏習合的觀念は、狩猟・漁撈民らを解放したが、供犠と放生儀礼という対照的な要素が並存する能登の気多神社の「鵜祭」に見られるように、日本人と動物との関係は依然として確立されていないことが指摘される。

第3章では、人間と動物との間の連続性が次第に大きくなると、「動物殺しにともなう生じる罪責感情にどう対処するか」という難問が浮上する」（一八二頁）ことがまず提起される。人間と動物の連続性の觀念は仏教以前の土着的觀念としても存在していたが、「そこへ仏教的な輪廻思想と不殺生の觀念が作用することによって、生きものの生命を断つ殺生の所業が宗教上の惡として忌避され断罪されていくようになった」（一八五頁）。これはいわば供犠的危機である。しかし、真宗教団はそうした状況を救済していく対抗勢力として発展した。浅草田原町の報恩寺の「姐開き」の行事には、神祇信仰と仏教との間の微妙な関係が観察される。

第4章では、「動物殺しの罪責観を解消・軽減する方法にしたがって」人類の文化を、「動物殺しという人間の罪を神の権限を導入することで一挙に解消あるいは免罪する文化（『供犠の文化』）と、「動物殺しの罪を事後も定期的に確認しながら、その罪責感情を宗教的に少しづつ浄化しようとする文化」（『供養の文化』）（二一九頁）の二つに大別し、前者はオリエント、ローマなどの古代宗教やユダヤ教、キリスト教、イスラーム、ヒンドゥー教、儒教や「未開宗教」に見られるのに対して、後

者は日本の特徴であるとする。そして、①神と人間はヴィクトイムという「自然」を媒介とした関係をもっていたのが、②仏教の不殺生の観念が入ってくるとヴィクトイムはその媒介性を剝奪され、「人間の犯した罪科の物証」となったが、③それを解消するために動物がヴィクトイムとして殺されることが救済につながるという逆説的救済観が生まれ、④ここに至って、「供儀」から「供養」が分離され（「供養の文化」の成立）、⑤はては日常的道具にまで供養対象が拡大されるという事態にまで「供養の文化」が進展したという。

第5章では、前章を承けて、現代日本の「供養の文化」に見る自然認識について議論されている。ペット供養に見られる現代仏教の動物供養や実験動物慰霊祭、鯨供養、草木供養などの事例を引きながら、現代の諸供養が、「現代日本人の心の深層に生きつづけるアニミスティックな心情のあらわれ」ではなく、「生物であれ無機物であれ、自然の資源を組織的効率的に奪取して利用することを許容する、まさしく現代的なシステムとして機能している」（二四三頁）ことを指摘している。

最後に第三部の二つの章では、柳田国男の供儀理論を、加藤玄智との「論争」と「一目小僧」論から明らかにし、日本における供儀論の黎明期の状況を示している。当初、近代国家として日本が発足するという状況下で道徳主義的立場から人身供儀を否定していた柳田が「一目小僧」論では、フレイザーの影響を受けて、神主殺害のモメントまで指摘しながら、神に仕えるもの、供えられるものがタブー化されることを示すステイグマを与えられることを議論した。しかし、その後、柳田は歴史的

事実としての供儀ではなく、心意としてのその探究に傾斜して行つたため、柳田の中で供儀研究がきわめて重要であったにもかかわらず、あまり議論されなくなってしまったことが示される。

### 三 視角①—日本における供儀論の課題—

日本的供儀の研究課題は、著者も示しているように、これまでいくつかの研究を除いてはあまり議論されてこなかったと言える。たしかに現在も動物供儀儀礼は行われているし、説話などの資料には供儀儀礼の事例が散見されるものの、日本においてはあたかも供儀があくまでも外来の周縁的儀礼であり、動物を殺すという「残酷な」行為は中心的な宗教行為ではないという「道徳主義的な」理念が支配的であった、とされてきた。

しかし、本書が、浜田泰子、山下欣一、三浦佑之、六車由実、義江明子、佐伯有清、栗原朋信らの研究を踏まえながら、果敢に日本的供儀の始源へと遡行するとともに、特に第II部第4章において示した供儀消失の軌跡をトレースしたことによって、日本の供儀論の問題系が鮮明なものになってきた。とりわけ注目すべきは、動物の供儀が、仏教の不殺生と輪廻転生の観念の導入によって変容していく過程の理解が明確になったことである。

供儀の一般理論との対比から、日本の「供儀」の特殊性を明らかにするというスタンスから提起された、日本的供儀をめぐる問題系を整理すると以下のようになるだろう。①「食べる」こと、神人共食としての供儀の構造、②人間と動物との関係性

の変容過程、③①、②の社会・文化・環境的背景、④アルカイックな生命感覚とその現代的変容、⑤非稲作的文化の多様性、⑥人間と自然との関係性の変容過程、⑦供儀の文化と供養の文化の関係性、⑧アニミズムと現代社会、⑨供儀論と社会史、⑩シャーマニズムと供儀、の十点をさしあたり挙げる事ができる。

以上に加えて、著者はあとがきで、今後の課題として、「産業化以前の伝統文化を仮に農耕文化と牧畜文化に大別した場合、それぞれが『野生』というものをどう認識し、それを自己の共同体とどう関係づけていくかが両者の世界観や人間観の形成に決定的であって、『供儀』という問題設定の成否もその解明如何にかかっている」(三〇一頁)と述べ、「そしてそのことが、日本の祭祀と供儀を考えていくとき誰もが重大な問題だと気づいていながらほとんど対処できていない問題、すなわち、日本人と動物とのかかわりが野生の生きものと牛馬などの家畜のあいだでどうしてこれほど大きく異なっているかの問題に直結している」と問題提起をしている。我が国では谷泰が聖書研究で行ってきたことだが、この点はやはり重要な課題である。

#### 四 視角②―供儀の一般理論の課題―

最後に、これまでの供儀の一般理論との関わりから本書を批評する。

本書は、日本の「供儀」をめぐる課題を中心的に扱いながらも、特に序章や第II部第3章、第4章、および第III部第2章に

おいて、比較宗教学、比較文化論のパスベクティヴから「供儀」について考えることの重要性を説いている。とりわけ、これまで言及してきたように、本書を貫く視角である、「食べる」こととしての供儀理解と、供儀の文化／供養の文化という類型は、そうした視座から提出されており、本書の白眉となっている。

しかしながら、この点は極めて宗教学上意義があると同時に、供儀の一般理論との関わりからすれば、問題がないわけではない。以下、この批判点について述べたい。

第一に、著者は、供儀の一般理論では、①ヴィクティムの聖別、②ヴィクティムの破壊、③ヴィクティムの共食の三要素によつて供儀儀礼は構成されているという理解をしているが、管見によればこれはきわめて疑問である。供儀の一般理論には、タイラーのギフト理論、スミスのコミュニケーション理論、ユベール・モースのコミュニケーション理論があり、これら三つの要素がすべて常に供儀儀礼の中に観察されるとは限らない。デュルケムの供儀論においては、三要素が類型として考えられているが、一般理論においてはそうではない。著者は、供儀における破壊＝殺害と共食が「本質的には両立しない」(二二七頁)と主張しているが、それは供儀儀礼の異なった局面であるか、あるいは共食が存在しない供儀儀礼であるか、いずれの場合があるというだけで、それほど重要な問題ではない。さらに急いで付け加えるならば、共食だけの供儀が存在するというのであれば、それはすでに「供儀」と呼ぶことはできないと、評者は考えている。なぜなら、著者は「供儀」と「奉獻」を区別しな

いが、聖化作用を持った「贈与」行為を「供犠」と「奉献」というタームで分類すると、「供犠」が「奉献」と区別されるのは、ヴィクティムが何らかの形で「破壊」される点にあるからである。破壊を伴わない奉献とそれに続く共食という一連の行為と、共食をそのシークエンスの中を含む（破壊を伴った）供犠という行為がある、ということである。日本の供犠において著者が扱っている事例は、共食のモメントの前にはヴィクティムを何らかの形で破壊するモメントがあるのだから、形態論的にヴィクティムを殺すモメントがないわけではない。ただ意味論的に共食が強調されるのである。

著者はまた、供犠と供養との関係について触れたところで、以下のように述べている。「貫しているのは、供養が、『俗なるもの』が『聖なるもの』に自己を関係づけようとする儀礼行為の一つであるという点であろう。このことから、不殺生を特色とする仏教的な供養が動物犠牲であるバラモン教の供養との対抗関係のなかで創出されたという歴史的な経過、言い換えれば、供養が供犠の一変種であることが判明する」（二二二頁）。ここで著者は、供犠の基本的了解を、ユベール・モースのコミュニケーション理論に負っているが、ヴィクティムの死を償うための「奉献」としての「供養」を「供犠の一変種」であるとする著者のここでの立場と、「奉献」と「供犠」を区別しない先の著者の立場とは明らかに矛盾していると言わざるを得ない。

評者は、この矛盾の原因の一端は、ユベール・モースのコミュニケーション理論と、レヴィ・ストロースの連続性／非連続

性の供犠理論とを同一視している点にあると推測する。たしかにレヴィ・ストロースは、著者も引用しているように、「犠牲の神聖化によって人間と神との間に関係が確立されると、そのつぎに供犠の儀礼はその同じ犠牲を破壊することによって関係を断ち切るのである。」と述べており、破壊と切断を強調しているが、ユベール・モースは、神へのヴィクティムの血の贈与によって、神と人間との間の関係を切り結ぶ点、すなわち連続性にこそ供犠の特徴を見ているのである。

## 五 おわりに

以上で、本書の宗教学的意義と批判点の指摘を終えることにする。紙幅と評者の能力の関係から十分に批評することはできなかったが、概念上の問題はあるものの、改めて本書がきわめて意義深いものであることを確認しておきたい。

宗教学の最重要課題が広義の「死」の問題であるという評者の確信からすれば、本書を基礎とした次なる供犠論的課題のひとつは、日本における「殺す」ことの意味論、および著者も鋭く指摘している現代の供養の文化の「荒れ地果てる処」における、「自己犠牲」としての「死」の位相を探ることではないだろうか。

森田清美著

## 『ダンナドン信仰』

——薩摩修験と隠れ念仏の地域民俗学的研究——

岩田書院 二〇〇一年五月刊

A5判 三六四頁 七九〇〇円

古賀 和 則

### 一 本書の構成

鹿児島県串木野市の北西部に位置する荒川地区と羽島地区にダンナドンをめぐる信仰が秘密裏に伝承されてきた。本書は、このダンナドン信仰を軸とした同地域の宗教民俗に関するモノグラフである。

副題に「隠れ念仏」とあるが、ダンナドン信仰が秘匿されてきた念仏信仰であることを本書の記述から直ちに理解することは難しいかもしれない。しかし、霧島東麓・都城盆地のテラモト・シント（評者の仮称。なお、本書は「カヤカベ類似の宗教」とする）や霧島南西麓のカヤカベといった秘匿されてきた念仏集団を訪ねた評者にはダンナドン信仰が秘匿されてきた念仏信仰であることを容易に推察する。

秘匿してきた信仰が部外者に語られる場合、まず伝承者と部外者の間の信頼関係が必要であろう。著者は、六年間この地区に居住して地区の共同生活を送り、さらに教師として教育に関わり、村の祭りの復活に努めたり、地元の自然と歴史の魅力に

ついて紹介役を担ってきた。こうした活動のなかで、地区の人々は、著者に心を開き、ダンナドンの秘儀の存在を語るようになった（本書二頁。以下、同じ）。こうして旧薩摩藩域の個性あふれる宗教民俗に関する貴重な資料が公開されることになった。

本書の構成は、次の通りである（節立てを略）。

### 序論

#### 第一章 研究の課題と方法

#### 第二章 「ダンナドン信仰」関係の研究史

### 本論

#### 第一章 荒川・羽島地区の概況

#### 第二章 屋敷と族縁関係

#### 第三章 「ダンナドン」の歴史と活動

#### 第四章 「ダンナドン」の機能

#### 第五章 「ダンナドン」の司祭者「トイナモン」の継承について

#### 第六章 「ダンナドン」の「トイナモン」、巫女、地神盲僧との関係

### 結論

#### 「ダンナドン」の口伝経文関係資料

### 二 ダンナドン信仰

本書がダンナドンという在地信仰を中心とするモノグラフであるので、ここでは本書に依拠してこの信仰を紹介しつつ、評

者の若干の解説あるいはコメントを付していくことにする。

**ダンナドン** 本書は、荒川地区と羽島地区の両地区の二一のダンナドンを紹介している（二〇九頁）。ダンナドンは、山岳信仰の流れをくむ「隠れガン（神）」と呼ばれる「隠れの阿弥陀」である。ダンナドンは、テラ（寺）あるいはウチデラ（内寺）ともいわれ、葬送・滅罪儀礼、追善供養等を行う菩提寺である。本書は、「檀那殿」を当てている（二頁）。

ダンナドンの在家の菩提寺の性格は、薩摩藩時代からの真宗講社の里寺（内寺、小寺、社頭寺などと呼称される）、テラモト・シントのテラモト、カヤカベのコイオヤに類似する。里寺・テラモト・コイは一つの宗教講であり、里寺・テラモト・コイオヤ宅には講仏が奉安され、彼らが日常的に奉仕し、また講仏前が儀礼の場である。彼らは、儀礼を主宰し、カケツケ（駆け付け）に始まる葬送儀礼を司る。こうした宗教講の形態は、中世の道場に酷似すると考えられる。近世初期においてこうした道場のほとんどは寺院化し、道場主は職業僧化したといわれる。しかし、薩摩藩領においては真宗寺院が成立しなかったし、存在した仏寺の民衆への影響も希薄であったとされる。こうした環境のもと民衆が自ら葬祭を実施する独特の宗教講が結成されていた。ダンナドンは、そうした在地の宗教講の亜種とみなされよう。

なお、「隠れの阿弥陀」や「檀那殿」という語が信者固有のものであるか、それとも著者が選定したものであかでない。同様の不明瞭さが本書には散見される。報告者が意向を込めて選定した語が独歩し、信者の語として理解される恐れもある。た

とえば、この地域についていえば、カヤカベとか「かくれ念仏」といった語がそれである。本書は、貴重な報告であるだけに記述にあたって精細な言及が求められよう。

**象徴体系** ダンナドンに奉安されている実在は、オヤサマと称される。本書は、「御祖様」を当てている。ダンナドンという語がオヤサマを指すこともある。本書は、オヤサマを阿弥陀如来としている（二四頁）。しかし、ダンナドンをめぐる信仰には大日如来、不動明王、役行者なども現れ、多神教的である（二六八頁）。そのことは、著者が採取したトイナモンの秘密口伝の経文にもみられ、浄土教、密教、修験道、神道の影響がうかがえる（二四〇頁）。ちなみに、著者は、オヤサマを示す祭神像の九例を紹介しているが、阿弥陀三尊像もあるがその数は少なく、鶴亀立像が最も多い。その他、柄鏡、円鏡、長刀の刃、宝剣、長刀、短刀、観音像がみられる（二一一―二二二頁）。

では、ダンナドン信仰は、念仏信仰といえるであろうか。評者は、同じく習合的で多神教的なテラモト・シントの信仰活動全般を①キョウモン（経文）を暗唱し祭祀に参加する資格をもつ者の祭祀集団、②祭祀集団を取り巻く平信徒であるモントの信仰集団、③テラモトらが担う機能で広がる①②以外の外延に区別した。もちろんテラモト・シントとしては、①が核心にあると考えられる。彼らは儀礼と精進をともに実践し、キョウモンでは念仏が唱えられる。象徴体系では浄土が強調され、阿弥陀仏が中心となる。その意味においてテラモト・シントは念仏信仰であると評者は考えている。同様のことがダンナドン信仰

にも当てはまりそうである。

**宗教組織** ダンナドン信仰における宗教的階層は、トイナモンと彼らに葬祭や祈禱などを依頼する平信徒からなる。本書は、トイナモンに「年の者」を当て、平信徒を門徒と称している。トイナモンとはただ単に年寄りとか年長者を意味するだけでなく、秘密口伝の経文を完全に記憶し、葬儀などを完璧に執行する能力を持つてダンナドンを祭祀する者として集落の人々から敬意を表されている者をいう。一つのダンナドン集団にトイナモンは複数存在する。彼らは、ダンナドンの正統な継承者としてのトイナモンと、トイナモンが執行する葬送儀礼を支え、祭事に集うトイナモンに区別される。本書は、前者をトイナモン、後者を類似トイナモンと呼称する（一二頁、二〇五頁）。トイナモンと類似トイナモンは、トイナモン講あるいはトイナモンノヨリカタ（トイナモンの寄り方）と称される講を恒例的に開催し、唱経の練習を行い、会食している（二二〇頁）。

類似トイナモンという語は、おそらく名辞がみあたらないなかでの著者の苦心の作であろうが、違和感を禁じ得ない。また、類似トイナモンという語は、その存在が広義のトイナモンでもないと思われられるおそれがある。

本書は、トイナモンたちの講をトイナモンや類似トイナモンを養成する信仰組織としているが、ダンナドン信仰におけるこの講の意義は、さらに追求されるべきではないだろうか。かつて評者は、カヤカベの葬祭を含む講儀礼や信者の精進的生活実践を浄土志向の視点から検討したことがある。それは、カヤカ

ベの祭祀集団の相、浄土を志向する行者集団としての理解である（古賀和則「在地の浄土志向教団としてのカヤカベ」（龍谷大学社会学部創設一〇周年記念事業委員会編『社会・宗教・福祉』法律文化社、一九九九、一四七―一六四頁）。そこでは諸儀礼は浄土志向というモチーフが浮かび上がる。同様の相がテラモト・シントにもみられるものと考えている。ダンナドン信仰においてはダンナドンたちの講がその相を示しているのではないだろうか。

本書は、平石家や松崎家のダンナドンにおいて実施されている生キタモンノ供養あるいはトイナモンノユエ（トイナモンの祝い）と称される生存するトイナモンや類似トイナモンの三年忌、七年忌、一三年忌などの供養に注目している。本書は、この供養の意義について、苦難の多い唱経修行を忍耐強く継続させるために、各人の生霊を供養して、元気をつけ活性化するため、いわゆる生きた「マブイ（靈魂）」を活気づけ、奮い起こさせることが目的であるとしている（二二―二三頁）。

その側面は理解できる。しかし、潜在的なものではないだろうか。故人を対象とする年忌が死霊の段階的安定化と関わりとするならば、生者を対象とする年忌は、生霊の段階的安定化と関わるものとなる。その過程は、乳幼児、子供そして大人への自然的な生長ではなく、選択的なもので特別の意味をもつ段階と考えられる。評者は、その過程を浄土を志向する聖なる過程ではないのかと考えている。加入者は、定められた実践を重ね、理想への段階を上昇する。生者の年忌供養は、一定の段階到達を祝うものではないか。本書が指摘する活気づけ機能は、



養成機能と共に副次的なものではないのか。ちなみに、生者を対象とする年忌は、テラモト・シントのいくつかの講にも見られる。三三年忌を弔い上げとして家の跡継ぎにその役を譲るという講もある。

その他、本書ではこの地域の職能者として巫女(二二三—二三六頁、二七五—二八一頁)と地神盲僧(二三六—二四五頁)をあべ、詳細に記述している。旧薩摩藩域の宗教民俗においては、彼らの活動は見逃せない。しかし、彼らのダンナドン信仰における位置づけは明らかではない。③外延集団の関心に機能的に対応するものではないか。

**宗教的行動** ダンナドンの儀礼群では葬送儀礼と年忌供養が中心を占める。葬送儀礼は、死直後のカケツケ(駆け付け)がトイナモンによってダンナドンで行われる。その後、トイナモンは、喪家に向かい、死体を柔軟にするホネナヤマカシ(骨萎やまかし)という秘儀や納棺を行い、埋葬を執行する。また、年忌供養も司り、三三年忌には弔い上げとなる(一四三—一五一頁)。

同様の葬送儀礼の段階は、テラモト・シントやカヤカベにおいても存在するが、ホネナヤマカシに相当する過程はなお明かされることはなかった。本書の詳細な記述は、貴重な報告として特記すべきであろう。

ダンナドン信仰の主な年中行事として正月、春祈禱、二三夜待、彼岸、六月灯、盆、ホゼ祭り、霜月祭り、煤払いが挙げられている(二五一—一六〇頁)。これらの儀礼をトイナモンは司る。また、トイナモンは、臨時的に加持・祈禱を依頼される

こともある。

各儀礼には唱えるべき独特の経文がある。ダンナドンの経文は、テラモト・シントの経文に酷似している。経文はダンナドンにおいても秘密口伝であり、著者は苦心して収集し、本書の巻末に掲載している。経文は、秘密口伝という伝達もあつてか、各々恣意的な解釈が重なったところもある。伝承者自身が経文の意味を理解できないところもあり、現状では内容理解が困難である。今後、これらの経文の研究が進めば、信仰の内実と発祥が明らかになる可能性もある。

さらに、本書は、カゼタテ(風立て)の儀礼に注目する。カゼタテは、カゼタチ、「後清め」とか「不浄払い」ともいわれ、禅寺では「厄払い」といわれる死後三日ないし七日以内に行われる「新口寄せ」の儀礼である。両地区ではトイナモン、巫女、地神盲僧、山伏系の人物、禅僧、神官が登場し、二人であるいは単独で行っている(一七四—一八七頁)。

カゼタテがダンナドン信仰に固有の領域であるか不明だが、カゼタテが信者の浄土志向と関わることは明らかである。生前の信仰と生活態度及び死後の葬送は、浄土往生の前提であり、カゼタテは、その後の往生確認への強い関心に応える儀礼とみなされる。同様のことがテラモト・シント区域におけるオザにもいえる。また、カヤカベにおけるツンノドキ(罪除き)やオンヨロコビノ(御喜びの御座)に通じる。

なお、本書ではダンナドン信仰の生活実践についての記述は少ないが、その中でもトイナモンや類似トイナモンの肉食禁忌を指摘している。本書は、肉食禁忌の理由として俗信や浄土真

宗以前の古い仏教の戒律や神道の旧習をあげている(二一九頁)。肉食禁忌は、カヤカベに顕著であるが、テラモト・シントにもみられる。評者は、前掲論文において、カヤカベにおける肉食禁忌の意味を浄土志向の象徴体系と関連づけた。ダンナドン信仰にとってどのように意味づけられるのだろうか。俗信や旧習のみで説明されるものであろうか。

社会との関わり ダンナドンは、旧ミョウトウ(名頭)家に祀られている例が多い(七五頁)。名頭家は、薩摩藩によるカドワリ(門割)制において、門の長としてナゴ(名子)を支配し、門に関する責任を負った家である。門は、串木野では「屋敷」と呼ばれる農業経営体と混在している(八九九〇頁)。そうするとダンナドン信仰は、本来、「屋敷」を単位とし、「屋敷」の名頭家に鎮座するオヤサマを祀る信仰であったことになる(八九頁)。同時に各々のダンナドン集団は、霧島神宮代参講である霧島講の末端単位を土台としていた。この単位は、葬式組の性格をもち、さらに公的な校区公民館組織の単位でもある(七八七九頁、八二一八三頁)。この単位組織は、「村組」という近隣結合に相当すると考えられる。そうすると個々のダンナドン信仰集団が「屋敷」、霧島講、葬式組、「村組」と重複する構図が浮かび上がる。しかし、本書においてこの関連が積極的に論じられているわけではない。

ダンナドン信仰の由来について本書は、「廃仏毀釈以降、藩政時代に屋敷の中で政治的・経済的あるいは精神的な核となっていた名頭家にダンナドンを鎮座し、その当主が「トイナモン」となって、屋敷内に死者が出たときには「カケツケ」を

し、葬儀を取り仕切り、「ダンナドン」の司祭をしていたことが分かってくる。」(二二頁)としている。この判断の背景には、ダンナドンが名頭家に祀られていること、集団が「屋敷」を土台とすること、そしてダンナドン信仰の発祥が明治維新前後と推定される伝承があることによるものであろう。社会変動のなかで旧体制が揺らぐ時期に旧体制の維持と関わって秘密結社が結成されるという事例は存在する。この地域でも幕末維新时期の変動期に従来の信仰が新たに展開した例として、カヤカベやテラモト・シントの山田町田中の講をあげることができる。しかし、それらの展開は、カリスマ的な人物が核となった再編成である。ダンナドン信仰は、名頭家に分散して受容されている。それは、カヤカベやテラモト・シントの例からすると再編以前の形態のように思えるが、ダンナドン勧請は、どのような経緯によるものであろうか。

最後に、ダンナドン信仰の「かくれ」あるいは「かくし」の性格について著者は、ダンナドン信仰が教義上では「隠し」の性格をもち、明治二年の廃仏毀釈以降、「隠れ」の性格を帯びてきたのではないかと。そして、隠れる必要のなくなった現在では、「疑似隠れ」の信仰の色合いを有していると解釈したいとしている(二二頁)。すなわち、廃仏毀釈以降、かくし性格の教義が変更されてかくれの性格を帯びるに至ったと云おうとしているが、ダンナドン信仰の教義の変更の内実と経緯は定かにされてはいない。「かくれ念仏」あるいは「かくし念仏」は、宗教史上の実在でなく宗教史研究上の語である。たしかに、この語は、宗教集団の特性を記述するのに有効な場合もある。

しかし、宗教集団のいずれの次元において捉えるのか、課題は多い。

本書に記述されたダンナドン信仰を紹介しつつ、若干のコメントを付した。ダンナドン信仰は、秘匿されてきたし、しかも希薄化しつつある。本書は、この困難な対象についての調査報告である。評者のコメントや注文が難題であることは評者自身が認めるところである。

南九州とくに旧薩摩藩域の宗教民俗は個性的である。その実情の背景に同地域の独特の宗教制度があろう。制度的には薩摩藩時代には民衆とはいささか疎遠な寺院制度があり、明治初年に徹底した廃仏毀釈が行われ、その後には仏教寺院が進出した。

この地域の独特の寺檀関係はつとに有名であるが、その実態は、制度の背後において展開してきた実に多彩で個性的な宗教民俗を基盤としている。本書は、この地域の宗教民俗の底流をなす重要な一面——葬祭をモチーフとする宗教講、後世への関心、シャマニスティックな霊術への関心、おそらく門に由来すると思われる地縁・血縁的社会組織と宗教との係わり——を明らかにしたものである。

木塚隆志著

『トーマス・ミュンツァーと黙示録的終末観』

未來社 二〇〇一年一月三〇日刊

四六判 二六二頁 四二〇〇円

踊 共二

ミュンツァーは宗教改革の時代に生きた宗教家・農民戦争指導者として世界中に知られているが、ソ連邦およびドイツ民主共和国の存在がなければ、これほどまでに多くの人々の関心を集めることはなかったかもしれない。共産圏においてミュンツァーは「合理的」な変革思想を宗教的言語をもって民衆に伝え、一六世紀最大の革命理論家・実践家と位置づけられ、歴史上の英雄の扱いを受けてきた。一方、西側諸国では、彼は千年王国の到来を信じた逸脱者として描かれることが多かった。一九七〇年代以降の西側の新しい農民戦争研究においては、ミュンツァーの運動は、その黙示録的性格ゆえに、「共同体的基盤」を欠いた例外現象と位置づけられている。冷戦下のミュンツァー研究に大きな変化が生じ、多様化、複眼化が起こったのは一九八〇年代後半のことである。たとえばブーベンハイマーはミュンツァーの思想形成と人文主義の関わりを明らかにし、ゲルツは神秘主義的救済論こそミュンツァーの思想の根幹であるという見解を提示した。ゲルツは、かつてミュンツァーを狂信者

扱いしてきた「平和主義的な再洗礼派」の系譜に属するメノナイト派の歴史家でありながら、偏見のない眼でミュンツァー研究にとり組み、古いミュンツァー像の転換をうながしている。本書の著者、木塚隆志氏は、そのゲルツ（ハンブルク大学）のもとで研究を行い、質の高い学術論文を数多く公表してきたが、本書はそれらを増補して完成した博士論文である。以下、本書の構成と内容を要約し、その価値と意義について述べ、さらに「問い」のかたちでわずかながら批判も試みたいと思う。

## 本書の目次と構成

### 序

### 第一章 黙示録的終末観と宗教改革

### 第二章 スピリチュアリズムスと宗教改革

### 第三章 スピリチュアリズムスと説教者の使命

### 第四章 ミュンツァーにおける歴史解釈

### 第五章 黙示録的終末観と社会運動

### 第六章 C・シュヴェンクフェルトにおける黙示録的歴史解釈

### 結語

著者は序において、ミュンツァー研究の最近の動向を瞥見したうえで、彼の神学と社会変革運動との関わりを把握し直すには、その「黙示録的終末観」の再吟味がもつとも必要であると指摘している。著者によれば、従来の非マルクス主義的研究のなかでは、ミュンツァーは終末におけるキリストの再臨（人間世界への神の突発的介入）を待望する黙示録的終末観の持ち主

とされてきた。この解釈に従えば、ミュンツァーは再臨への準備を受動的・消極的・短期的に行つたにすぎず、その行動が外見的にいくら過激でも、新しい時代を形成しようとする「能動的な改革の姿勢と歴史の積極的な理解」は欠けていることになる（八頁）。著者はこの解釈を批判し、そもそも黙示録的終末観には再臨にすべてを託さず、信徒たちに能動的・積極的・長期的に変革を担うことを求める潮流もあったと述べ、ミュンツァーの思想は実はこの類型に属すると主張している。それは「人々の心の中におけるキリストの支配が普遍化されていくところに千年王国の実現」を見る立場である。その場合、キリストの再臨は千年王国の終了時に、つまり「歴史の終焉時に」想定される。本書の第一の課題は、ミュンツァーがこの系統に属することを実証することにある。

第一章では、まずユダヤ・キリスト教の時間論、歴史観が概観されている。著者によれば、ユダヤ・キリスト教の伝統においては、旧約の時代から、人間世界への神の働きかけに応じて歴史に能動的に関わりつつ「歴史内的救済を期待する」態度と、「超越的な天的人格を持つメシアや宇宙的破壊をともなつた世界変革」を待つ受動的な態度（黙示文学）という二つの方向性が見られ、それらは新約の時代に受け継がれていった（一八、一九頁）。そしてそれらは中世のキリスト教にも、さまざまな変種を伴いながら流れ込んでいった。能動的な歴史意識・変革意識の代表例とされるのは、フィオーレのヨアキムやペトルス・ヨハネス・オリヴィイの思想である（二四―二八頁）。宗教改革時代においても基本的な構造は同じであった。たとえば

ルターは、終末の時代に反キリストが引き起こす艱難のなかで信徒を集め、保護しようとするだけの消極的姿勢をとり、新しい時代への変革が歴史の内側で可能だとは考えなかった（三〇頁）。これに対してミュンツァーは、明らかに能動的な変革意識と歴史意識をもっていた。著者はその証明として、『プラハ・マニフェスト』（一五二一年）に出てくるミュンツァーの「刈り入れ」の思想、つまり「選ばれた人々」と「潰神者達」の分離の思想をとりあげている。著者によれば、ここでいう「刈り入れ」は、キリストの再臨や最後の審判への受動的待望とは結びついておらず、力点は歴史的世界の内部における「選ばれた人々」の主體的な行動にある。ミュンツァーによれば「最後の審判の時に悪人から善人を分離する長い槍をもった天使達を想像」するのは誤りである。「刈り入れ」を行う天使とは、この世に生きる「選ばれた人々」にほかならない。ミュンツァーは大胆にも、「私を神自身が自分の刈り入れのために雇った」とも主張している（三五、三六頁）。「刈り入れ」は「選ばれた人々」が反キリストの支配を自らくつがえす「現代の変革」であり、キリストが再臨する「最終的な歴史の終末」とは区別されている。ミュンツァーの黙示録的終末観は明らかに能動的・積極的な類型に属している。これが第一章の結論である。

第二章および第三章では、上述のようなミュンツァーの黙示録的終末観の「根元」としてのスピリチュアリズムスが考察されている。まず第二章では、中世後期の神秘主義とミュンツァーの関わりが論じられている。ミュンツァーの時代には、ドイ

ツ神秘主義（とくにタウラー）が「反教権主義」の高まりを背景として一般信徒の世界にも普及していた。この「神秘主義の民主化」の潮流において強調されていたのは、少数の霊的エリートが現世を棄てて「神との合一」を経験するという中世的な世俗逃避の観念ではなく、万人が日々の生活のなかでキリストを模範とし、苦難のなかで内的浄化を繰り返しながら救済にいたるという現世的な実践倫理であった。著者によれば、ミュンツァーはこの「神秘主義の民主化」の流れのなかに位置づけべき人物である。その証拠にミュンツァーは、世俗世界のただなかで人は「魂の根底」への聖霊の働きかけを受けつつキリストと同じ道を歩み、「キリストと同じ形」となるべきであると説いている（六三―六五頁）。しかし「キリストと同じ形」といっても、それは「罪からの完全な解放」を意味しない。救済の過程にある人間は、罪に拘束された「途上の者」である。ミュンツァーは聖職者の結婚と生殖行為の問題を論じるなかで、人は「全生涯にわたって肉の欲求が「信仰を」妨げるのに見合うだけの苦しみを得る」と述べている（六四頁）。救済への道は罪ゆえの苦悩の連続だが、そうした苦悩こそ人を救済に向けて絶えず前進させるとミュンツァーは考えていたのである。

第三章のテーマは、急進的ヨアキム主義とミュンツァーのスピリチュアリズムスの相違である。急進的ヨアキム主義とは、教会も聖書も必要としない「聖霊の直接の導き」を一面的に強調し、そうしたことが実現する時代を待望する思想である。旧来のミュンツァー研究では、ミュンツァーは「ツヴィカウの預

言者たち」によって急進的ヨアキム主義の影響を受けたと言われてきた。しかし著者によると、ミュンツァーにとつて「夢や幻による神の啓示は……神ないしその教えの絶対的な根拠ではなく、また聖書の内容を越えた新しい内容を与える独自の啓示の媒体」ではない（七八、七九頁）。ミュンツァーはたしかに「文字のみによる聖書解釈」を批判したが、彼が求めていたのは「聖霊の経験を経た聖書解釈」であり、聖書を棄てることではなかった。互いに矛盾する聖書の箇所については、「キリストの霊の教え」に従つて新旧約聖書全体を「比較」し、対立を止揚して総合すべきである。ミュンツァーはさらに、「律法と恩寵との調和するところに」真の信仰理解が得られるとも述べている（八一、八二頁）。こうした態度は、歴史的文献学的研究を重んじる人文主義者との接触および彼自身の教父研究に根ざしており、そこにはエラスムスに通じる要素もあるという。またクインティリアヌスに由来する「部分」と「全体」を統合する「事物の秩序」という概念も重要な役割を果たしており、これは聖書解釈を含めたミュンツァー神学全体の「組織的な構造概念」であつたという。ミュンツァーは、「すべてを貫く神の意志」という「同一の秩序」によつて、霊的経験と聖書の文字を、さらには自然を通じて得られる神認識をも統合する視点をもつていたという（八五、八六頁）。なおミュンツァーのスピリチュアリズムにおいては、「司牧と教育」が非常に重視されていた。ミュンツァーは、「人々がキリストの形になる」には説教やミサをドイツ語で行う「恩恵に満ちた説教者」、「新しいヨハネ」が必要であると説いていた（八九―九一頁）。そ

の一方でミュンツァーは、「千人のバールの預言者」を殺したエリヤの霊に従つてキリスト教会の革新を断行せよといった激しい主張も展開していたが、これは「新しいキリスト教会を打ち立てるのに役立つミサや礼拝」の前提を整える行動を意味し、そこで中心的位置を占めていたのは「司牧的な観点」である（九三頁）。著者によれば、この事実を認めずに「エリヤの霊」に従つた激しい戦いの思想だけを強調し、急進的ヨアキム主義とミュンツァーを直結させるのは誤りである。

第四章では、『ダニエル書二章の解釈』（一五二四年）を軸にミュンツァーの歴史解釈が分析されている。預言者ダニエルによれば、バビロニアの王ネブカデネザルは不可思議な夢を見た。グロテスクな姿をした「巨像」が「人手によらずに山から切り出された一つの石」によつて打ち砕かれ、その「石」が大きな山となつて大地に満ちるというものである（ダニエル書二章）。ミュンツァーはこの夢を再解釈し、きたるべき聖聖ローマ帝国の崩壊こそ「巨像」の絶命の最終段階であり「石」はその終末的な戦いに人々を駆り立てる聖霊の働きを意味すると論じている。またこの「石」はイザヤ書二八章の「隅の頭石」でもあり、それはイエス・キリスト自身を示しているとされる。さらにミュンツァーは、この「石」の成長を「選ばれた人々」の勢力の拡大と重ね合わせている。キリストと「同じ形になる」というミュンツァーの神秘主義的救済観を想起すれば、これは当然の論理展開である。かくて「巨像」を打ち砕く戦いは、全地を満たすべくその勢力を拡大していく「選ばれた人々」の不断の闘争と等置されるのである。この闘争は「現在

の変革」であり、再臨は期待されていない。これにとって代わっているのは「心のなかへのキリストの来臨」という思想である（一一〇頁）。なおこの章で著者は、ミュンツァーにおける「内的秩序」（神秘主義的な救済過程）と「外的秩序」（被造世界の秩序）の關係についても詳しく論じている。著者によれば、ミュンツァーにあつては「内的秩序」への関心が圧倒的であり、「外的秩序」の改善や変革は前者を前提にしなければ意味がないと理解されていた。またミュンツァーは、「内的秩序」の完成が何か特定の「外的秩序」、たとえば人類の墮罪以前の「絶対的自然法」にもとづく原始共産制的な社会秩序に結びつくとは考えていなかったという。ミュンツァーはたしかに、「瀆神者」たちを打ちのめす義務を果たさない世俗権力の「剣」を「熱意ある民衆」に与えよといった発言をしたが、これは何か固定的な社会観に規定されたものではなく、真の信仰の拡大の道のひとつにすぎなかったという（一二八頁）。

第五章では、ミュンツァーの思想と一六世紀初頭に現実に起こつていた多様な社会運動との関わりが論じられている。著者はまず「初期市民革命」（エンゲルス）、「共同体原理」（ブリックレ）、「反教権主義を核とした宗教Ⅱ社会運動」（ゲルツ）といった宗教改革・農民戦争の説明モデルについて考察している。それらのうちブリックレとゲルツのモデルを批判的ないし発展的に継承してミュンツァーの思想と運動を具体的に分析するのが、この章のおもな課題である。ブリックレのモデルは、都市・農村の自治共同体が「公益」「隣人愛」の規範に従つて宗教生活・社会生活・政治生活を自律的に組織するというもの

であるが、この理論においてミュンツァーの思想と実践は、確たる共同体的基盤をもたず、黙示録的終末観ゆえに「歴史の次元を離れた」例外事象と位置づけられている。一方ゲルツによれば、ミュンツァーにおいては黙示録的終末観よりも神秘主義的救済思想のほうが本質的であり、「生活の座」に根ざしたその教えは、都市でも農村でも「社会的次元」をもちえた。そのさい触媒となつたのは市民世界にも農民世界にも存在した「反教権主義」の底流であるという（一二二―一二三八頁）。著者はこれらのモデルの有効性を見きわめるために、まずミュンツァーと「公益」観念の関わりを探っている。ミュンツァーは、アルシュテットでは、福音派市民が修道院破壊を行つたときにザクセン選帝侯にその運動は領邦国家の「公益」を損なうものではないという手紙を書いた。ミュールハウゼンでは選挙による新しい市参事会の設立を求める市民たちの自治運動に「公益」性を認め、権力を独占する特権市民層の「私益」を批判した。このときのミュンツァーは明らかに「共同体原理」の援護者であつた（一四五―一四七頁）。テューリンゲン農民戦争の時期には、農民戦争の反対者たちを「公益」に逆らう悪魔と呼んでいる。このように「公益」の担い手は、アルシュテットでは諸侯、ミュールハウゼンでは市民共同体、ミュールハウゼンでは「軍団」であつた（一五一頁）。著者はこの事実から、ミュンツァーには特定の社会体制を固定的に評価する思想はなかつたと結論している。ミュンツァーにとつて最大の関心事は個人の内面的変革（内的浄化）、「選ばれた人々」の増大、キリスト教会の終末的な改革であつた。同盟相手や黙示録的変革の展開の



場は多様でありえた。最後に著者は、ゲルツを支持しつつブリツクレのミュンツァー理解を批判し、共同体の枠組みだけを基盤とする改革路線（とくにツヴィングリ主義）に比べてミュンツァーの思想には特定の共同体の社会的利害関係に拘束されない普遍的な地平があったと述べている。ミュンツァーが将来の具体的な社会・政治体制を示さなかったのは、まさに教会改革の「普遍的な次元」を見据えていたからだという。そしてこの「普遍性」ゆえにこそ、ミュンツァーの黙示録的終末観は多様な社会運動とそのつど積極的に結びつくという「動態的な性格」を獲得したのであった（二五三頁）。著者によれば、ミュンツァーは「歴史の次元を離れた」というブリツクレの解釈は大きな誤りなのである。

第六章は、ミュンツァー以後の黙示録的終末観のゆくえを追う論考である。農民戦争敗北後の諦念的な空気のなかでは、再臨を受動的に待望するタイプの黙示録的終末観が力をもつようになり、再洗礼派ハンス・フートやメルヒオル・ホフマンのようにに終末の日を特定する「預言者」たちが人々をひきつけた（一五七頁）。しかし、たとえばカスパー・シュヴェンクフェルトのようなスピリチュアリストにおいては人間の霊的浄化と世俗社会の内側での敬虔なる生とが結びつけられ、さら終末に完成する教会改革に向けて信仰者が能動的に働くという積極的な歴史理解・現在理解が保たれていたという。このことは、「主はさらに審判に先立つ主の刈り入れにおいて、多くの敬虔な真の使者達を送る」というシュヴェンクフェルトの言葉に端的に表れている（一七二頁）。

著者は結語において、シュヴェンクフェルトはミュンツァーのように教会改革と社会的政治的次元を結びつけず、プロテスタント正統派（改革派）による「国家教会」体制を批判しつつ、宗教的寛容を説いたと述べている。それはとりもなおさず、「積極的・能動的な性格の黙示録的終末観が、まさに多様な社会・政治理念と結びついて展開する可能性をもっていたことを示している」（一八五頁）。これが本書のむすびの言葉である。

本書の各章の議論は有機的に統合されており、読者はミュンツァーの内面において「宗教と社会」ないし「信仰と歴史」がどのように結びついていたか、それが具体的な運動にどう反映されていたかを一望のもとに見渡すことができる。その点で本書は非常に完成度の高い研究である。しかし著者にたずねてみたい疑問点もいくつかある。たとえば著者は、ミュンツァーには「罪からの全面的解放」の思想はなかったと述べているが（第二章）、これはプロテスタント正統派の罪理解とどう違うのであろうか。そもそも神秘主義の人間論は、スコラ学とともに、創造時の「善性」の残存を前提にしている。そこでは原罪は全面的墮落とは理解されていない。こうした思想の場合、ルター神学のような徹底的墮落を想定する思想に比べれば、内的浄化（罪からの解放）の道程において、「途上の者」が「罪なき聖徒」に変容する可能性も高まるであろう。このこともまた、ミュンツァーが「選ばれた人々」に大きな期待をかけた背景のひとつであつたろう。いずれにせよ、中世のカトリック神学者、人文主義者、プロテスタント諸派の人間理解の幅広いス

ペクトルのなかでミュンツァーのそれがどこに位置するかをあらためて明確化する必要はないだろうか。そうでないと専門外の読者は「罪の力の拘束性」(六四頁)という表現によって何かプロテスタント正統派と同じものを想像してしまうかもしれない。「律法と恩寵の調和」という議論(第三章)に関しても、ツヴィングリ主義・カルヴァン主義との異同が気にかかる。もともとこうしたことは黙示録的終末観の解明を軸とした本書の内容からすれば内在的な批判にならない。したがって評者の問いは、本書の学問的価値に何ら影響を与えるものではない。

著者による神秘主義的救済論と黙示録的終末観の結びつきに関する説明は明快である。「神秘主義の民主化」についての論議も魅力的である。ただし評者には、ミュンツァーが再臨を受動的に待望するタイプの終末論とまったく無縁であったとは思えない。ミュンツァーは『シュトルベルクの兄弟たちへの手紙』(一五二三年)のなかで次のように述べている。「真のキリストの支配はこの世のあらゆる虚飾がとり除かれたあとに実現されねばならない。その時に主は来たりて統治を行い、暴君どもを打ち倒してくださる。Das rechte regeren Christi mus volcozen werden nach aller entpöschung der zyrde der werlt, dan kumpt der Herre vnde regert vnde stösch dye tyrannen zu boden」と(なお再臨に関する部分は、この史料の編集者ヴォルフガング・ウルマンによると印刷版ではなく手書きのものだけに見えるという)。ここでは内的浄化および現世の浄化が、再臨のキリストによる根本的変革への「受動的な準備」として描かれてはいないであろうか。少なくともこの手紙を読ん

だ信徒たちは、そのように受けとめたであろう。この史料を専門家として正しく解釈する能力は評者にはないので、これは著者への問いとして投げかけるにとどめたい。

ミュンツァーのような波瀾万丈の生涯を送った活動家の思想を全体として理解するには、「揺れ」や「破れ」についての認識が不可欠であるように思われる。そもそも神学的思惟というのは、最初から体系性を備えているとは限らないから、つねに発展、逆転、回帰の過程をたどる動的な形成物として把握されるべきであろう。なお著者はブリックレのミュンツァー理解を批判しているが、上のような史料箇所解釈しだいは、その有効性についての判断も変わってこよう。ハンス・フーフトなどの位置づけも同様である。なおゲルツの「反教権主義を核とした宗教・社会運動」モデルについては、評者はゲルツ自身の著作を読んだときには釈然としなかったが、本書を精読することによって納得できた。ただし市民・農民の自治共同体が密集していた西南ドイツやスイスの平民たちにとっては、個別的な自治共同体こそ「生活の座」であり、ここではやはり共同体モデルが妥当性をもっている。本書はミュンツァーが少なくともミュールハウゼン時代には「共同体宗教改革」の擁護者であったことを明らかにしており、その意味ではブリックレ説の有効性をミュンツァーの活動圏にまで広げる役割を果たしている。ともあれ本書は、多くの点で新しい認識を得させてくれる優れた学術書であり、今後あらたにミュンツァー研究、宗教改革研究、農民戦争研究にとりくむ者によってつねに参照されるべきである。

塩尻和子著

# 『イスラームの倫理』

—— アブドゥル・ジャッバール研究 ——

未來社 二〇〇一年二月二八日刊

A5判 三四四頁 七五〇〇円

小 田 淑 子

日本では、スーフィズムをやや例外として、イスラーム思想の研究は少なく、とりわけ神学の研究は少ない。本書は日本人研究者による本格的なイスラーム神学思想研究である。しかも、アシュアリー派がスンナ派の正統神学となつた後に異端とされたムウタズィラ派神学の倫理思想を扱っている。ムウタズィラ派はもつとも早く体系化された神学で、理性を重視する合理主義神学である。それゆえ、本書はイスラームの倫理と題されているが、かなり極端な理性的倫理思想である。イスラーム理解の重要性が改めて認識されている現在、本書が出版されたことは喜ばしい。ただし、最近の国際情勢に絡んで関心が寄せられるイスラームの動向とはまったく異なる議論が展開されているが、これもイスラームという伝統宗教の懐の深さを示すものである。

まず、本書の構成を紹介しておきたい。

序章「イスラーム倫理思想とアブドゥル・ジャッバール」は(1)イスラーム倫理思想の枠組み、(2)アブドゥル・ジャッバール

の生涯と業績、(3)アブドゥル・ジャッバール研究の展開とその問題点の三節からなる。

第一章「啓示と理性」では、(1)神の唯一性、(2)人間観、(3)理性、(4)知識——必然知と獲得知、(5)啓示と理性という五つの問題が論じられる。

第二章「善と悪」は(1)神の正義、(2)悪の定義、(3)善と利益という三節からなる。

第三章「タクリーフの構図」は(1)タクリーフの定義、(2)行為と行為主、(3)困難・苦痛、(4)神の意志の四節から成り立つ。

第四章「神の恩恵」は(1)倫理的利益、(2)ルツフ (رحمة) — 神の導き、(3)イワド (iwad) — 補償、(4)復活という四つの問題を論じている。

序章は本論の理解に必要な予備知識で、イスラームの倫理思想としてクルアーンの倫理およびシャリーアとイスラーム法学が概説され、続いてムウタズィラ派およびアブドゥル・ジャッバール (九三五年頃—一〇二四/五年) の歴史的 위치が簡潔に記述される。次にアブドゥル・ジャッバールの著作解題が付される。彼の主著『神の唯一性と正義に関する神学大全 (ムグニ—) al-Mughni fi abwāb al-ta'wīd wa-t-taḥḥīl』は全二十巻の大著で、一九五一年に大部分の写本が発見された。その各巻の内容も紹介されている。本書は主に『ムグニ—』第十一巻と第六巻に依拠する。『五原則の注釈』Sharh al-ʿaṣl al-khamsah は彼の弟子マンクディームが著述した注釈で、著者はこの『注釈』がアブドゥル・ジャッバールの思想の忠実な要約なのか、

弟子自身の著作とみなすべき意見が分かれると記しているが、本書ではアブドウル・ジャツパールの思想と特に区別されずに用いられている。最後に、本研究に関連する海外の主要な研究が概観されている。

第一章は理性と啓示、および人間観が論じられる。神の本質と属性の関係が初期の神学論争の主題となった経緯をふまえ、アブドウル・ジャツパールの神の属性に関する議論を紹介される。彼は「能力がある」「知るものである」「生きている」「存在する」の四属性を神の本質のあり方を示す本質的属性とみなし、その他「意志するものである」などの属性は神によって生成された基体のない意志によって実現される「本質による属性」とみなす（五三―四頁）。

アブドウル・ジャツパールにとって人間は第一義的に義務能力者、ムカツラフであり、「生きていて、能力があり、知るものであり、意志するもの」である。靈魂と身体の関係はイスラーム神学でも微妙に解釈が異なるが、アブドウル・ジャツパールは人間を靈魂と身体が生ける総体とみなす。人間がムカツラフであるためには、主体的な能力があること、命じられた行為を道具を用いて行なうこと、理性と知識があることの三条件が必要である。人間の知識には必然知と獲得知の二種類がある。前者は神によって人間のうちに創造され、後者は思考によって可能になる知識である。アブドウル・ジャツパールは理性を「特別な個々の知識の総括」と定義し、人間自らの力で獲得できず、神から直接与えられたものだと言う（八〇頁）。「知覚や経験によって生じる必然知によって神の存在を示す現実を知る

ことができ、神の意志を知ることができる。この意味において、必然知は啓示に先行して原初的に人間のなかに備えられ」（九六頁）っており、啓示の有無にかかわらず人間は善悪を判断できるが、啓示を受け入れ、理解するのは獲得知による。ムウタズイラ派の見解では啓示と理性は根本において一致する。理性が認識する義務と啓示が教示する義務の間に相違はなく（一〇六頁）、「理性による判断を第一義的に考えて行為をなせばよい」（一一一頁）。ただし、著者は「理性は常に完全で正しいとは言い難い側面をもち、啓示は理性を補完するものとして絶対的な役割を与えられている」（一一一頁）と指摘するが、啓示が理性を補完するという表現は信仰の事柄としては奇異に感じられる。

第二章は善と悪に関する考察で、ムウタズイラ派にとって最も重要な原則である神の正義が最初に論じられる。ムウタズイラ派は神は悪をなさず、現実の諸悪は人間によって生じると主張し、神の全能と予定を強調するアシュアリー派と対立する。アブドウル・ジャツパールによれば、神が全能であって悪をなさないのは、神は悪の悪たることを知り、それなしですますことができることを知り、悪を必要としないことを知るからである。だが、神の予定に対する反論は見られない。

ムウタズイラ派は善悪の基準は神と人間の双方に共通で、理性によって認識できると主張する。神はそれが善であるゆえに命ずるのであり、アシュアリー派のように神の命ずる行為が善なのではない。アブドウル・ジャツパールは善と悪を行為がそれ自体の客観的評価の次元と、行為主体に対する評価の次元を区

別する。知識のない幼児がなす悪は前者であり、その行為は独自の特性によって客観的に悪と判断される。その特性は定義されていないが、著者は「行為それ自体に内在する自然の性質」とみなしている（一二二頁）。悪の付加的要素とは来世での非難と罰であり、行為者への評価は行為が生起する際の相（*with*）によって非難されるか否かが異なり、行為それ自体の評価と異なることもある（一二四頁）。著者は善にも行為それ自体の評価があると言うが、幼児の良き行為は価値を問わない中性的行為とされる（一二〇頁）なら、悪とは異なり善には客観的判断はないことになる。善は悪の諸相がすべて消滅し、付加的要素として来世で行為者が賞賛され、褒賞を受ける行為をいう。それは利益があり、害を増加させない行為である。ムウタズィラ派の神義論では善より悪に対する人間の責任がより重いためか、悪の考察がより詳細になされている。

第三章はタクリーフ論であり、タクリーフは「神は人間に能力以上のものを負わせない」（*Q2:286*）というクルアーンの文言に由来する用語で、神による人間への義務賦課を意味する。神以外の存在者がタクリーフを与えることはできず、タクリーフは理性によって自ら判断できる人間に課せられる行為で、幼児の行為、無意識や強制された行為はタクリーフの対象ではない。強制は他者による強制だけでなく、自己の本能的欲求に従うことも含まれる。著者はタクリーフは神の命令の問題ではなく、人間の自由や人間性の価値の問題として考察されていると強調する（一五六頁）。法学では行為を五範疇に区分するが、アブドウル・ジャツパールは禁止と嫌悪の行為を悪に区

分し、許容の行為は善だが褒賞や賞賛に値しないため、勧告と義務のみが付加的要素のある善の行為であり、この両者がタクリーフの領域に属すると主張する。

ムウタズィラ派では人間にも創造者という表現を用いるが、アブドウル・ジャツパールは「生ける総体である人間は、与えられた能力によって行為を出現させる」（一六七頁）という。神が人間に与えた能力は善悪を選択する能力であり、人間は自由意志をもち、行為を決定する。それゆえ善悪ともに行為主体に責任が生じる。これがムウタズィラ派の神義論である。意志は希望とは異なり、生成可能な事物に関わり、実現不可能な行為には関わらない。このことは神の意志にも妥当し、神の意志は将来行なわれる行為に関する指令を与えるが、他者がその行為を行なうか否かは問わない。それゆえ、神のタクリーフは信仰者のみならず不信仰者にも与えられる。

タクリーフの義務行為の遂行には困難や苦痛が伴う。それは身体的、心理的な困難や苦痛ではなく、義務を義務と知って遂行することであり、欲求や現世的利益を求めず、他者に及ぶ利益や、来世での賞賛や褒賞という真の利益を求めることを意味する。アブドウル・ジャツパールは困難と苦痛なくして義務行為をなす場合には言及していない（二七七頁）。勧告の行為は義務意識を超越し、他者の利益を意図した善の行為で、来世での褒賞に値する（一六三頁）。神には義務行為はなく、無償の行為がふさわしいとされる（一六三頁）。

第四章は『ムグニー』十三巻、十四巻の議論が多く見られる。アブドウル・ジャツパールは善の行為には利益があると主

張する。この利益は自己愛を含まず、福利を意味し、他者に向かう場合には恩恵、恩典、無償の行為と表現される。行為の選択において利益の原理が第一義であり、同等の利益が予測される場合に初めて行為がそれ自体の善悪が勘案される。利益の概念は神の創造行為にも適用される。神の創造は①人間の直接の利益となるもの、②それを利用して人間が利益を得るもの、③前二者の利益の実現のために神が意志したもの、これら三種類の利益に関わるが、その利益は神自身にはなく、神から人間や被造物に向けられる。

ムタズィラ派は一般に信仰者になるには理性的決断とともに神からの恩恵 (nafi) が必要だと主張するが、アブドゥル・ジャッバールは恩恵を人間が善をなす場合の神の助けや導きに限定する (二二九頁)。彼は害、害悪、苦痛、病苦、病弱、悲惨を自然悪とみなすが、自然災害は含まれない。自然悪は賞罰とは次元の異なる試練であり、自然悪による苦痛には来世で補償 (iwad) が与えられると述べる。著者は、自然悪は人間に対する刑罰ではなく、来世での神による補償であり恩恵だとする考え方を彼の「宗教的な回答」だと述べている (二四〇頁)。最後に復活についてのアブドゥル・ジャッバールの見解が紹介される。来世での賞賛、褒賞、補償を認める以上、復活後の人間は現世の人間との自己同一性を保っていなければならない。人間を靈魂と身体が生ける総体と捉えるアブドゥル・ジャッバールは、現世と来世の自己同一性は「原子の集合体の最小単位」を根源的な基体としてもつことによると説明する。復活はこの最小単位を核として生じるが、それは新しい形をとり、第

二の創造に相当する。四章の主題は一章から三章までの議論を補っているという印象を受けるが、特に復活は二章の人間観か三章のタクリーフ論で論じる方が適切だと思われる。

以上が本書の内容であり、ムタズィラ派の議論や思考の特徴が原典の引用によって忠実に紹介されている。仏教の教義学と異なり、日本で用語が定着していないだけに、比較的平易な表現で神学議論が展開されるが、その内容は決して平易ではない。本書の内容の難しさは第一に、神の唯一性と属性論に代表されるように、不可視界、超越的次元の事柄を理性で論証する神学特有の議論の性格に起因する。倫理的行為は現象界の出来事だが、神学ではタクリーフの構造に示されるように、行為の選択や生起は神との関係で議論される。善悪の判断において来世での賞罰が重要な判断基準とされている点も、現世での行為が超越的次元と不可分の関係にあることを示している。

イスラーム神学の議論は神学を専門としないイスラーム研究者にとっても分かりにくい。このように非常に難解なイスラーム神学の議論を原典に基づいて読み取り、論点を整理して、倫理思想として構築して提示した著者の学識と努力は並々ならぬものである。用語が定着していないだけに、翻訳や訳語にかなりの苦心があったと想像される。その努力と表裏の関係にあるのだが、著者はアブドゥル・ジャッバールの倫理思想に共感的理解を示し、人間の自由意志や主体性を重視した思想であることを高く評価する。宗教理解にとって共感的理解は欠点ではないが、そこに留まらず、研究対象から距離をとった説明が望まれる。本書の難解さ、理解しにくさの第二の点は、アブドゥ

ル・ジャツパールの神学思想の前提である信仰と、思想の次元における理性の圧倒的な権限との関係が不問に付されている点にもあると評者には思われる。

アブドゥル・ジャツパールの思想が神学であり、信仰が前提にされていることは言うまでもない。神の存在、啓示の真理性、来世での賞罰はすべて信仰の事柄であり、さらに、理性が神によって人間に与えられたものであり、理性は啓示を知らない人間や不信仰者にも及んでいることは信仰の立場での認識に他ならない。だが本書において、アブドゥル・ジャツパールの倫理思想の解明には信仰という概念への言及がまったく見られない。彼の倫理思想では理性に圧倒的な権限が与えられており、人間の行為のみならず、神の行為や意志も理性によって理解することができる。来世での賞罰という将来の神の審判を現世での善悪の判断基準にすることは、神の審判を理性で先取りして判断しても間違わない確信があるように見える。基本的に理性と啓示による義務認識が一致するならば、信仰とはいったい何なのか、信仰の意味が非常に軽く扱われているという印象を拭えない。来世の賞罰という基準は信仰者には自明でも、不信仰者には存在しない。それでも善悪の判断は理性によって可能で、信仰の有無に関係なく同じ判断が可能なのだろうか。残念ながら本書ではこの疑問には答えられていない。

著者はムウタズイラ派の合理主義は近代合理主義とは異質であると指摘しており(二三頁)、アブドゥル・ジャツパールの理性は信仰者の理性だろう。そうであるならば自由意志や主体性もまた近代思想のそれとは異なるはずだが、その指摘がない

ことは共感的理解による偏りである。だが信仰者の理性と考えると、神の命令ゆえに善ではなく、善ゆえに神が命ずるという主張は神の超越性にも理性という尺度を適用することであり、宗教思想としては異例だろう。ムウタズイラ派がアシュアリー派に正統神学の位置を譲らざるを得なかった理由を、両派それぞれの主張を列挙するだけでなく、それぞれの背後に潜む宗教的問題に遡って考察することが必要であり、今後望まれる点である。本書でもすでに第四章で扱われた神の恩恵や自然悪への補償は、理性だけでは理解しえない非合理さへの配慮が示唆されているようにも思われる。

宗教学の視点で神学を扱う場合、神学の依って立つ前提を解明し、神学的議論を宗教学の一般的カテゴリーによって再構築することが不可欠である。著者にその意図があることは本書にも散見されるが、まだ不十分である。神学の議論がどのような立場で行なわれ、またその議論に潜んでいる思考方法についての解説が望まれる。そのためには、宗教学的な視点からの解明は有効だと思われる。イスラームにおいて神学とシャリーアや法学がどのような関係にあるのかについて、著者の神学への学識に基づく解明が披瀝される日が望まれる。最後に、本書の脚注には注番号の不整合や引用箇所の見数の間違いが少なからず見られ、訂正が必要である。

*The Collected Works of SHINRAN* (2 vols.)

Jodo Shinshu Hongwanji-ha, Kyoto, 1997

Translated, with introductions, glossaries, and reading aids,  
by Dennis Hirota (Head Translator), Hisao Inagaki, Mi-  
chio Tokunaga, and Ryushin Uryuzo

『英訳親鸞聖人著作集』本願寺出版社 B5変型判

第一巻七〇四頁 第二巻三六三頁 セット価格五〇〇〇円

高 田 信 良

題名の通り、親鸞の全著作が英訳されたものである。第一巻には、著作の翻訳、第二巻には、各々の解説、グロッサリー、テキスト対照表等の手引きが収められている。

一 本英訳書の構成

**Volume I The Writings**

The True Teaching, Practice, and Realization of the Pure  
Land Way

Passages on the Pure Land Way

Hymns of the Pure Land

Hymns of the Pure Land Masters

Hymns of the Dharma-Ages

Hymns in Praise of Prince Shotoku

Notes on 'Essentials of Faith Alone'

Notes on Once-calling and Many-calling

Notes on the Inscriptions on Sacred Scrolls

Lamp for the Latter Ages

A Collection of Letters

A Collection of Letters (Zensho Text)

Letters of the Tradition

Uncollected Letters

Gutoku's Notes

Hymn of the Two Gateways of Entrance and Emergence

Passages on the Two Aspects of the Tathagata's Directing

of Virtue

A Collection of Passage on the Types of Birth in the Three

Pure Land Sutras

The Virtue of the Name of Amida Tathagata

A Record in Lament of Divergences

Essentials of Faith Alone

Clarification of Once-calling and Many-calling

それぞれ、次のもの『真宗聖教全書』二、宗祖部、所収  
に対応している。

「顕浄土真実教行証文類」「浄土文類聚鈔」

「浄土和讃」「高僧和讃」「正像末和讃」「皇太子聖徳奉讃」

「唯信鈔文意」「一念多念文意」「尊号真像銘文」



「未燈抄」『親鸞聖人御消息集』『親鸞聖人御消息集』（善性本）  
 「親鸞聖人血脈文集」「拾遺真蹟御消息」  
 「愚禿鈔」「入出二門偈」「如来二種回向文」「三経往生文類」  
 「弥陀如来名号徳」  
 「歎異抄」（唯円のものとする）「唯信鈔」（聖覚）「一念多念  
 分別事」（隆寛）

## 第二巻に収められているもの

まず、『顕浄土真実教行証文類』から『尊号真像銘文』までの各々についての解説がなされ、次に、『未燈抄』から『拾遺真蹟御消息』までの消息集についての解説、『愚禿鈔』から『弥陀如来名号徳』までについてはまとめた解説、そして、『歎異抄』の解説がなされている。その次にある三つ、つまり、真宗用語のグロッサリー、『顕浄土真実教行証文類』（『教行信証』の内容構成の目次、「親鸞読み」の解説は、これの邦訳があれば、とても有益であろうというものである。和英対照（語句）、和英対照（固有名詞）、そして、頁対照表——本書第一巻の頁、真宗聖教全書第二巻の頁、註釈版聖典の頁、大正大藏経第八三巻の頁——、最後に、索引（固有名詞と概念、第一巻の頁数）が収められている。

二 後記によれば、本書は浄土真宗本願寺派の本願寺国際センターにおける二十数年に及ぶ英訳事業の成果である。Shin Buddhism Translation Seriesとして、*Letters of Shinran*, 1978 が出版されて以来、次々と単行本として英訳されてきた

ものが、あらためて、一巻とされ、解説・グロッサリー等々と併せて二巻本セットとされたものとうかがえる。

親鸞の著作の英訳は、本著作集以前にも少なからず英訳されている。『教行信証』には、鈴木大拙訳（四巻のみ）、*THE KYO GYO SHIN SHO* (Ryukoku Translation Series V, 1966, 1983) がある。後者は、漢文・書き下し（ローマ字）・英訳・注が頁毎にセットになった教科書形式で構成されている。『歎異抄』は様々な翻訳がある。『真宗用語英訳グロッサリー』（龍谷大学仏教文化研究所、一九九五年）では、八種類の『歎異抄』が用語出典として用いられている（その他、『浄土和讃』四種類、『高僧和讃』三種類、『正像末和讃』四種類など）。また、『歎異抄』は独訳、ポルトガル語訳、仏訳等々もなされている。本英訳著作集は、親鸞の全著述が（『真宗聖教全書』四、拾遺部に収載されている「聖徳太子奉讃」だけは英訳されていない）一貫した形で翻訳されたところに大きな意義があるといえよう。

親鸞の著述が、直接、英語で読めるということは、英語人口の多さからして、『親鸞、浄土真宗』が、文字通り、世界へ発信されたという意義を持つものであろう。本書は、そのような、いわば、『外』に対する意義だけでなく、日本語世界の『内』の人々にとっても非常に大きな意義を持つものである。本書は、英訳本なので、たしかに、英語で書かれてはいるが、親鸞の全著述の「潜在的な」《現代日本語訳》の書として読むことも可能なものである。そこには、現代日本語で理解され「英訳され」た親鸞像がある。それは、本書の第二巻のグロ

ツサリと併せて読むと、さらに、明確になってくるであろう。本書には、そのような意義がある。

親鸞の全著述の「潜在的な」《現代日本語訳》という表現は奇異に思われるかもしれないが、筆者がこの書評依頼を承引した想いは、そのような意義について書かせて貰えば、というものであった。当初、《漢文・和語「古文」で書かれた古典を英訳したものの書評を日本語読者向けに》という依頼の趣旨を理解しかねたのも事実である。ただ、本書第一巻に相当するような一巻本の形での現代邦語訳は、未だ、存在しないこと、また、特に、本書第二巻（グロツサリ）等を日本語に直訳すれば、《親鸞・浄土真宗》に関する膨大な日本語文献のなかには未だ見いだされていなかったような《親鸞解説書》が新たに加えられたことを意味することに気づき、非力を省みずに書かせて貰うことにした。

ある文章に関して「漢文等の」原文と英訳を対照しながら読むと、《英文は、よくわかる》との印象を持った経験は筆者一人ではないだろう。筆者に英語力があるからではない。現代語で理解されたことがらが翻訳されているからである。もつとも、このようなことは、本英訳書にかぎらず、「古典」と現代語訳の関係の問題である。当該の「古典」がラテン語のものであろうと、漱石や鷗外のものであろうと、現代語訳は《わかりやすい》のである。現代のことばで《わかる》ように書かれているからである。

親鸞という一人の仏教者の全著作（宗教思想）が英訳された——そこには、また、別の大きな意義を見いだすことができ

る。誇張をおせずに云えば、仏教が《漢訳された》ことに匹敵するような歴史的意義を持つ《新たな》段階への具体的な一歩が進められたのである。日本社会の仏教は、もっぱら、漢文典籍を基盤にした日本語世界の《内》で展開してきている。現在までも、さまざまなものが「主に」英訳され、日本仏教における宗教経験は英語「外国語」によっても表現されるようになってきている。ただ、多くは、未だ、部分的なものである。本英訳書は、浄土真宗という教団（サンガ）において生きていく信仰（の自己理解）が一定のまとまり（体系性）を持った形で表現されているところが大変意義深いのである。

本書の成立は、もちろん、翻訳者の尋常ではない努力に負うところ大であるが、それだけではないだろう。広い意味での背景として、一〇〇年余に及ぶ英語世界での浄土真宗の歴史、また、多くの人々が《親鸞・浄土真宗》を英語によって、つまり、英語を使った生活の中で《思索》してきたことが想起されるべきだろう。翻訳は単に異なる言語への意味の移植にとどまらず、その言語世界における《新たな・思索表現》である。《親鸞》の英訳とは、英語で《親鸞》を語る（生きる、思索する）ことに他ならない。

親鸞（浄土真宗）関係の著述が他の仏教諸宗派関係のものに比して英訳されることが多いのは、ハワイ、南北アメリカ大陸における日系社会の存在と無関係ではない。明治期以来の移民により形成されてきた日系社会は《白人・英語・キリスト教の西洋文化》の中にあつて独自の位置を占めるものとなっていた。そこにおける宗教生活は日本から継承されたものとどま

らない。生活様式のみならず、思考様式においても新たな展開をするようになっていった。例えば、仏教会（信者の集まり、寺院、教団）が Buddhist church という語で表現される等、經典の語句や教理的概念をはじめとして、あらゆる事柄の「翻訳」あるいは新たな表現が生活のなかで試みられた。church という語の選択には、キリスト教の用語を借用するのか、それとも、信仰を持つ人々の集まりを表わす文化概念として用いるのか、との悩みが潜んでいるが、他方では、生活実感のなかで自然に選ばれた語ということもできるだろう。faith という語の選択には、今にいたるまで、「信心」に対応させてよいものかどうかの議論は続いている。「翻訳」に際しての単語の選択には、異なる文化・異なる宗教の差異をどのように克服すべきかの課題がついてまわる。二世、三世、四世等と世代が進むなかで、浄土真宗 Shin Buddhism の「翻訳」にまつわる思索経験は百年の歴史を重ねてきた。英語による生活のなかで語られる《親鸞・浄土真宗》が、本英訳書には反映されているのである。

宗教にかぎらず、翻訳に不可避の課題は、そこにある独自の意味が異なる言語において如何に表現できるか、というものである。対応する単語がない場合には、音写や造語で対応するしかない。例えば、漢語としての仏陀（覚者）、涅槃（寂靜）、阿弥陀（無量光、無量寿）等は、元来、インドのことばの音写であるが、それらは、既に、仏教に独自の概念としてカッコ内の意識語と同等のものとして理解されるようになっていいる。Buddha, Nirvana 等の語のように、現代の英語世界において

市民権を得ているものと同じである。このような語の事情は、キリスト教における「キリスト」という概念とも同じであろう。元来、メシア「救い主、等の意」というヘブライ語に相当する christos がギリシア語で表現「翻訳」された。ナザレのイエスの言行に christos を信仰告白する宗教が登場して以来、そのキリスト教独自の「キリスト」という概念は、ラテン語でも、英語でも、日本語でも、「具体的発音や表記は異なるが」そのまま用いられている。新たな翻訳はなされずに、その意味が新たな言語世界に移植されてきている。

単語（の意味、その文脈の説明）の場合は、ともかくも、そのようにして《翻訳できる》ことに異論は少ないであろう。しかし、独自の宗教的意味・文脈を翻訳しようとする際には、さなる困難に直面することになる。どのように表現（翻訳）できるのか。そもそも、独自の文脈を他言語世界において表現できるのか、文学作品等の場合と同じく、至難の課題である。親鸞（思想、浄土真宗）の文脈においては、「本願力回向」「信心」等々が、困難な概念の代表的なものであろう。

そもそも、宗教には、その独自の信仰内容を《翻訳する》ことに慎重な立場を有しているものもあれば、そうでないものもある。例えば、神のことば（ムハンマドへの啓示）がアラビア語を通して表されたことを極めて重視するイスラム教などが想起されよう。イスラム教の場合には、アラビア語は人間のことばの一つであるが、神が啓示を伝えるのに《選ばれた》もの、との特別な位置づけがなされている。他方、仏教の場合、釈迦が悟りについて語った時のことばが何語であるのか、には特別

な宗教的意味はない。むしろ、説かれたことがら、「四諦八正道」の教えの内容がどのようなものであるのか、が宗教的な関心事である。キリスト教の場合も同じである。ナザレのイエスが教えを語った時のことが何語であるのかではない。それよりも、語られた福音の教えの内容が宗教的関心事である。もちろん、それぞれの教え、信仰告白が整った形「經典、聖典」で伝えられるようになった当時の言語による表現は重視される。

それがどのようにに翻訳できるのか、絶えず試み続けられている。キリスト教の場合、その成立の前提である聖典(律法)が書かれたヘブライ語、宗教として成立した時のギリシア語、さらに、ローマ帝国の宗教になっていった時のラテン語は、特に、重要であろうが、周知の通り、聖書は、英語、ドイツ語等々(もちろん、日本語にも)様々な言語に聖書は翻訳されてきている。また、新たな翻訳も絶えず試み続けられている。《普遍的真理》である教え(福音信仰)の表現は、いずれの言語でも表現できる(翻訳できる)と理解されているからである。

仏教の教えは、さまざまな言語に翻訳され伝えられてきている。《仏陀に成る、悟りを開く》ことが最大関心事であって、それに関する言説を翻訳することは、そのような真理についての情報を伝えることと理解されているからである。宗教史的には漢訳仏教圈・南方仏教圈・チベット系仏教圈で展開されているが、日本社会での仏教は、漢訳經典が前提で、漢訳典籍を解釈することを通して体系化され、また、新たな教理理解の伝統が形成されてきたものに他ならない。仏教は《漢語》において

自己展開してきた。例えば、「弥陀の本願」「弥陀の名号」等の場合の「弥陀」という語を想起してみよう。阿弥陀(元來、アミターバ、アミターユスを音写した漢語)の言語的意味からすると「阿」を欠いた「弥陀」という語は無意味化しているはずだが、そのようには考えられずに、弥陀と阿弥陀は同義に理解されている。元は音写による語が独自の意味を持つようになった(土着化した)。漢訳された仏教は、中国の仏教となっていたのである。

また、日本社会では、《漢文を書き下す》という仕方では漢文典籍を「翻訳」理解する文化が形成され、そのなかで、さらに、仮名文字「和語」表現も生まれてきた。そのような日本文化の中で、「漢訳」經典は、訓点による書き下し方法により、日本語に《翻訳》されていった、日本社会の宗教生活の中で仏教は《土着化》して行き、和語による仏教信仰の表現も行われてきた。親鸞の和讃(浄土和讃、高僧和讃、正像末和讃)等は、その代表的なものの一つであろう。仏教は、その展開の長い歴史の中で、漢訳によって中国の宗教となり、また、訓点を用いた仕方での《邦訳》を通して日本の宗教となっていた。十九、二十世紀において、仏教は、新たな歴史的段階を迎えている。近代の宗教研究の方法を踏まえて、英語をはじめとして各国の言語に訳されるようになってきた。日本の宗教としての仏教の英訳もそのような中の一つである。本英訳著作集も、そのような意義の一端を担っているのである。

三 《親鸞》の翻訳(説明)においては、「本願」「信心」「大

行」等をどう訳す(理解・説明する)べきか、最大の課題となってくる。『顕浄土真実教行証文類』(『教行信証』と表現されることも多い、むしろ、この表現が著作名として知られている)「この書名」の表現、その『教行信証』の行巻冒頭部分と『歎異抄』冒頭部分の翻訳について、漢文・書き下し文・現代語訳・大拙訳・本英訳書等を対照させてみよう。そのことで、課題の所在について見ておきたい。

# A 『顕浄土真実教行証文類』

## (1) 本英訳著作集

The True Teaching, Practice, and Realization of the Pure Land Way

## (2) 鈴木大拙訳

THE KYŌGYŌSHINSHŌ, The Collection of Passages Expounding the True Teaching, Living, Faith and Realizing of the Pure Land (translated by Daisetz Tetzlro Suzuki, edited by The Eastern Buddhist Society, published by Shinshū Ōranika, Kyoto, 1973)

鈴木大拙訳では「行」が Living となつてゐる。この訳語の選択は、「本願」を Vow とはなへ (Original) Prayer を選んでゐるのと同じく、言語的に対応する用語とらわれなう達意の訳・独自の翻訳とされる。親鸞における「信」(信心)概念をどのように訳すかは、最大の課題でもある。Faith を選んか、それとも、原語をそのままにする Shinjin とどう表現にするか、最大の課題でもある(本英訳著作集第二巻の Glossary

では「ENTRUSTING, SHINJIN 信樂 shingyō」「SHINJIN 信心」が説明項目に挙げられてゐる)。

# B 行巻冒頭部

## (1) 『浄土真宗聖典』註釈版(本願寺出版社、昭和六三年)

一四〇—一四一頁

諸仏称名の願「浄土真実の行」[選択本願の行]

顕浄土真実行文類二 愚禿釈親機集

ついで往相の回向を案するに、大行あり、大信あり。

## (2) 本英訳著作集 一三頁

The Vow that All the Buddhas Say the Name

The True Practice of the Pure Land Way

The Practice Selected in the Primal Vow

II A Collection of Passages Revealing the True Practice of the Pure Land Way

COMPILED BY GUTOKU SHINRAN, DISCIPLE OF ŚĀKYAMUNI

REVERENTLY CONTEMPLATING Amida's directing of virtue for our going forth to the Pure Land, I find there is great practice, there is great shinjin.

## (3) 鈴木大拙訳 一五頁

The Collection of Passages Expounding the True Living of the Pure Land

COLLECTED BY GUTOKU SHAKU SHINRAN

The Prayer in which All Buddhas Pronounce the Name [of Amida]

The True Living of the Pure Land [Teaching]  
The True Living as Selected in the Original Prayer  
As I reverently reflect on the outgoing *ekō*, I find therein  
the great living and the great faith.

○『歎異抄』第一章冒頭部

- (1) 『浄土真宗聖典』註釈版、八三二頁  
弥陀の誓願不思議にたすけられまゐらせつゝ、往生をばとぐへ  
なりと信じて念仏申さんとおもひたつゝ、そのおこるゝお  
すなはち撰取不捨の利益にあづけしめたまふなり。

(2) 本英訳著作集、六六一頁

A Record in Lament of Divergences, 1995, 1997

“Saved by the inconceivable working of Amida’s Vow, I  
shall realize birth in the Pure Land”: the moment you  
entrust yourself thus to the Vow, so that the mind set upon  
saying the nembutsu arises within you, you are immedi-  
ately brought to share in the benefit of being grasped by  
Amida, never to be abandoned.

(3) 鈴木大拙訳

The Tannishō (Tract on deploring the heterodoxies) (in  
Collected Writings on Shin Buddhism, 1973)

When the thought is awakened in your heart to say the  
Nembutsu, believing that your rebirth in the Pure Land is  
attained through the inconceivable power of Amida’s  
Original Vow, you come to share in his grace which

embraced all beings forsaking none.

(4) Ryūkoku translation series II (first edition 1962)

THE TANNI SHŌ, Notes lamenting differences  
When we believe that we are to be born in the Pure Land  
being saved by Amida’s inconceivable Vow, there rises up  
within us the desire to utter the Nembutsu. At that  
moment we share in the benefit of being embraced and  
not forsaken.

(5) Taitetsu Uno 訳

TANNISHŌ, A Shin Buddhist Classic (Translated By  
Taitetsu Uno, 1984)

When the thought of saying the nembutsu emerges deci-  
sively from within, having entrusted ourselves to the  
inconceivable power of Amida’s vow which saves us,  
enabling us to be born in the pure Land, in that very  
moment we receive the ultimate benefit of being grasped  
never to be abandoned.

四 第二巻に収載されているものについて、少しばかり、言  
及しておきたい。諸索引と頁対照表——本書第一巻の頁、真宗  
聖教全書第二巻の頁、註釈版聖典の頁、大正大藏經第八三巻の  
頁——は、もちろん、とても便利なのであるが、「親鸞読み」  
の解説と真宗用語のグロッサリーは、それ以上に、有益なもの  
である。先述したとおり、これらの邦訳があれば、とてもよい  
《親鸞・浄土真宗》入門の役を果たしてくれるものである。

「親鸞読み」とは、言うまでもなく、親鸞独自の読み方（漢文に対する訓点の打ち方）である。親鸞思想の重要なところでは、実は、親鸞は、独自の訓点の打ち方をしている。漢文の通例の読み方には従わず、『信仰体験が読みしめる』仕方で読んでいる。「他力」を『仏力』如来の本願力と理解するのが親鸞思想（宗教経験）の独自性である。つまり、涅槃を求めて努力する菩薩の行を、本願の側から、如来の側からの『はたらしき』と理解する文脈である。このような文脈は、「親鸞読み」において登場してくるのである。そのような「親鸞読み」の個々の箇所について説明されているので、とても、有益である。

また、「真宗用語のグロッサリー」では、「accommodated teaching 権教 gonkyō」から「working 義」にいたる計一二三の用語が解説されている。これが、最初に記したように、「潜在的な」現代「日本」語による『親鸞・浄土真宗』解説となっているものである。既存の辞典・事典とは、また、異なる語句の選択・説明の仕方がなされている。おそらく、翻訳過程で不可避的に遭遇する『翻訳困難度』『説明必要度』の高い述語に関する解説がまとめられたものと思われる。筆者にとっては、『辞書を読む楽しみ』以上に学ぶところの多い箇所である。英訳語句のアルファベット順に並べられているので、参考のため、そのままの順序で語句を挙げておこう。

権教、万行諸善、阿弥陀仏、臨終来迎、利益、往生、生死、煩惱、自然虚無之身、辺地、仏恩、証誠護念、はからひ、方便、宿縁、増上縁、深心、穢土、調達「提婆達多」、身、法蔵

菩薩、極難信法、金剛心、難行―易行、廻向、疑い―ふたごころ、第十八願、第十一願、さとり―正覚、たのむ、信樂、等正覚、諸仏とひとし、要門―仮門、惡―惡業、同行―同朋、五濁、五惡趣、五逆、凡夫、真実報土、願成就、攝取不捨大悲、大行、大宝海、聞、執持、無明、隱顯、無生「法」忍、自然―自然法爾、歡喜、惡業、大願業力、極樂、安樂國、横超、光明、蓮華藏界、弥勒、定善―散善、菩提心、憶念、一心、名号、念仏、滅土、無生、不退転、一念多念、一念、一如、一乘、他力、異学異見―別解別行、聖道門、行、行者、虚仮之行、如実修行相應、本願、浄土、浄土教、正念、正行、善根、娑婆世界、弥勒に同じ、称名、選択本願、自利―利他、自力、第十七願、浄土真宗、信心、至心、一生補処、真如、頓教、雜行雜修、加威力、無上涅槃、不可思議、如来、尽十方無碍光如来、十方、十惡、三不信、三信、三心、三界、転ず、善知識、正定聚、廻心、第二十二願、二河白道、韋提―韋提希、功德、普賢の徳、願心、義（合計一二三の語句）。

繰り返しになるが、英訳書としては、もちろんであるが、親鸞の全著述の「潜在的な」『現代日本語訳』の書として読むことができることに、本英訳著作集の意義があるといえるだろう。

# 会報

## ○評議員選考委員会

日時 二〇〇一年九月一日(土)一三時〜一五時

場所 國學院大学 常磐松二号館 第二会議室

出席者 阿部美哉、金井新一、氣多雅子、田丸徳善、林淳、

長谷正當、宮家進、渡邊實陽

(書面参加) 赤池憲昭、佐々木宏幹、島齒進、藤井正雄、

山折哲雄、山中弘

## 議事

一、新評議員の選考(第一回)を行った。委員会の権限外の問題ではあるが、新評議員が互選すべき理事の人選とも関連するので、常務理事、理事、監事の件もあわせて考慮の上、評議員名簿(一次案)を作成した。新評議員は四〇歳以上(学会賞受賞資格が四〇歳未満で、評議員は推薦する立場にたつことを考慮)・六〇歳未満・学会の会員歴五年以上、理事は二〇〇二年三月末で七〇歳未満であるという原則が提起され、それに基づき人選を行った。

## ○第六〇回学術大会

日本宗教学会第六〇回学術大会は、九月一四日(金)〜一六日(日)にかけて、久留米大学において以下の日程で開催され、三九二人の参加者、二六五人の研究発表があった。

## ・九月一四日(金)

国際委員会インフラ関係小委員会 一一時〜一二時

学会賞選考委員会 一二時〜一四時

各種委員会 一二時〜一六時

開会式 一四時〜一四時一五分

公開講演会 一四時二〇分〜一六時

「ダビデの原像を求めて」

久留米大学教授 三ノ上芳一

「メキシコ・トラホルモルコの神話の構造とコンパドラスゴ」

九州大学名誉教授・久留米大学名誉教授 野村暢清

琴の調べ 一六時一五分〜一六時四五分

「筑紫から現代箏曲まで」

生田流箏曲大師範 中村雅榮 美

理事会 一七時三〇分〜一九時三〇分

## ・九月一五日(土)

研究発表 九時〜一二時

評議員選考委員会 一〇時〜一二時

評議員会 一二時〜一三時三〇分

研究発表 一三時三〇分〜一六時一〇分

会員総会 一六時二〇分〜一七時四〇分

懇親会 一八時三〇分〜二〇時三〇分

## ・九月一六日(日)

研究発表 九時〜一二時

『宗教研究』編集委員会 一二時〜一三時三〇分

IAHR二〇〇五年東京大会準備委員会



研究発表 一二時～一三時三〇分  
閉会式 一三時三〇分～一六時三〇分

### ○国際委員会インフラ関係小委員会

日時 二〇〇一年九月一四日(金) 一一時～一二時  
場所 久留米大学 筑水会館 中会議室A  
出席者 阿部美哉、荒木美智雄、金井新二、月本昭男、宮家  
準

### 議事

一、IAHR二〇〇五年東京大会について  
国際委員会上程の議案をまとめた。

### ○日本宗教学会賞選考委員会

日時 二〇〇一年九月一四日(金) 一二時～一四時  
場所 久留米大学 筑水会館 小会議室  
出席者 宇都宮輝夫、大村英昭、加藤智見、川崎信定、櫻井  
治男、鈴木岩司

### 議事

一、今年度学会賞受賞者として推薦すべき業績の審査の結果、  
大谷栄一著『近代日本の日蓮主義運動』を推薦することを決  
定した。推薦理由は以下の通りである。

### 二〇〇一年度学会賞選考委員会報告

大谷栄一氏(東洋大学非常勤講師)の研究業績について

### 審査対象『近代日本の日蓮主義運動』

(法蔵館、二〇〇一年二月刊)

この二十一世紀の幕明き期においても、「政教分離」を建前とする現実政治のあり方と、これに対して「政教一致」の理想を実現しようとする宗教運動との緊張関係は、我が国のみならず、むしろ世界大の規模で問い続けられねばならない重要な課題である。本書は、近代日本の歴史的文脈のなかで、自らの理想を政治との関わりにおいて実現しようとした田中智学と本多日生による「日蓮主義」運動に即して、この課題の考究に果敢に取り組んだ労作である。

いわゆる編年史の形で構成される三部九章に、序章と終章を加えた全四二六頁に及ぶ本書は全体として、国体神話を媒介に国家との結合を保ちつつ政教一致を目指した日蓮主義運動の展開を、一八八〇年からおよそ半世紀にわたって丹念にたどっていく。この間、在家運動としての田中智学の日蓮主義と、伝統教団内部の改革運動としての本多日生のその二つを視野におさめながら、両者それぞれの個性と共通性、運動の過程における両者間の相互連携などが、第一次資料、とりわけ教団機関紙(誌)の発掘と新たな聞き取り調査資料などを駆使して、精細に分析される。運動の活動面での史実だけでなく、智学と日生それぞれの著作を十分に読み込み、既存二次文献への目配りとも併せ、思想面での運動展開もよく再構成されている。これによつて、その展開を貫く特徴的姿勢が、民衆の生活苦よりは国家・社会レベルの問題の優先にあり、また種々の問題を思想問題に還元した上で日蓮主義による「思想善導」ないし思想教化

——そのためにも国立戒壇の開設が目されてくるが——によって解決をはかろうとするなどの点にあったことが明瞭に剔出されている。

この思想面での運動展開については、従来ともすれば十分な資料検討もなされないままに、国家に迎合した御用宗教のごとくにみなされてきた日蓮主義運動であるだけに、可能なかぎり予先觀念の排除を試みた著者の文献実証の研究によって、これまで看過されてきた多くの問題点を浮きぼりにしたことは確かである。とはいえ本書が、日蓮主義運動の緻密な編年史とは言うことができて、宗教社会学ないし歴史社会学の研究としてなお若干の問題点を有することを認めざるをえない。

まず、本書において考究された日蓮主義運動史は、ほとんど当の運動内部の資料から再構成されていて、政府側の資料や他宗教の資料、一般社会における資料などに基づく再構成は十分とはいえない。本運動の史実の分析には働きかけの当の相手である政府がこれらの日蓮主義運動をいかなるものとして見ていたかという視角が不可欠であり、同様にまた、他の宗教集団や一般社会の眼に日蓮主義運動がどのように映っていたかも重要な視点であると考えられる。

日蓮主義には、国体論的な主張と日蓮系仏教の独自の主張とが併存しており、それらが国家との協調と緊張とを生んでいたはずである。こうした連続と不連続とを、政府自体がいかに捉えていたのか、本書が国家と宗教との相互関係を問題とする以上、この点への一層の入念な目配りと分析とが求められる。

また、この時代において、他の宗教集団の中においても、同

じく国体神話と結びつつ自らの宗教運動を展開したものが多かった。研究対象の本質的特性を明らかにするためには、対照群を設定してこれに比較対照することを通しての本質の明確化が基本作業として要請されるであろう。

以上、本書者の今後さらなる研鑽を大いに期待し、これを積極的に奨励する意図をもって、審査の過程において厳しい批判があったことを率直に報告した上で、本書が従来、重要性を認められながらも取り上げられることの少なかった問題の解明に大きな一石を投じた著作として、また新進の研究者による積極的意欲と集中力をもってなされた大きな資料収集とその真摯な取りまとめへの努力の結実として、二〇〇一年度日本宗教学会賞にふさわしい業績であると、本委員会は高く評価するものである。

#### ○庶務委員会・情報化委員会

日時 二〇〇一年九月一四日(金)一二時〜一四時

場所 久留米大学 筑水会館 中会議室B

出席者 宮家準会長、庶務委員：金井新二(長)、鈴木正崇、

田島照久、棚次正和、情報化委員：池澤優、中村生雄、前田毅

#### 議事

##### 一、『宗教研究』データベース化について

石井研士情報化委員が中心となって進めている『宗教研究』のデータベース入力の進行状況について、同氏からの報告(書面)にもとづき、データベースの形態や公開の方法、

CD-ROM化などの点を検討し、配布の詳細に関しては情報化委員会であらためて検討することにした。

# 一、ホームページ開設について

ホームページの内容について検討し、また英文ホームページに掲載の英文会則を査読した上で理事会に承認を求めることとした。

# 一、NACSIS-ELS (電子図書館サービス及びオンラインジャーナル) について

NACSIS-ELS上でデータベースおよび『宗教研究』を公開することについて検討した。

## ○国際委員会

日時 二〇〇一年九月一四日(金)一二時～一四時

場所 久留米大学 筑水会館 中会議室A

出席者 阿部美哉、荒木美智雄(長)、小田淑子、木村武史、

澤井義次、島蘭進、月本昭男、土屋博、中村廣治

郎、渡辺学

## 議 事

### 一、IAHR二〇〇五年東京大会について

#### ①準備委員会の発足について

昨年のダーバン大会の決定を受けて、九月の理事会以後に達成された審議の展開ならびに決定事項を確認し、本大会の総会において準備委員会を設立すること、設立された準備委員会で大会のテーマなどの審議を行うことを再確認した。

#### (1)準備委員会の目的

IAHR二〇〇五年東京大会の実行委員会発足までの準備(二〇〇二年日本宗教学会学術大会まで)を進める。

#### (2)組織

委員長は日本宗教学会会長とする。

事務局長(学術プログラム責任者)は東京大学金井教授とする。

#### (3)構成員

事務局長、インフラ関係小委員会、東京大学宗教学研究室、二〇〇一年四月七日理事会で決定した実行委員会のメンバー、国際委員会構成員

#### ②IAHR東京大会と日本宗教学会年次大会の実施方法について

##### (1)時期 二〇〇五年三月二四日(木)～三〇日(水)

IAHRは、この件の原則については、すでに承認済みであるが、これら二つを重ねる方法についてはさらに検討する。

##### (2)場所 インフラ関係小委員会を中心に、準備委員会で鋭意検討の上、決定する。

##### (3)大会参加費 (Registration Fee)

前例 二〇〇〇年IAHRダーバン大会(一〇〇ドル(early reg. 一五〇ドル)、二〇〇五年世界人類学会(都市センターホテル)四〇〇ドル

試算 四〇〇ドル(七〇〇人で高輪プリンスホテル開催とした場合)

特例 途上国からの参加や学生割引

上記諸条件から、最終的には諸交渉およびIAHR執行部との協議を含む諸手続きを得てから決定することになるが、準備委員会段階で検討を進めるための基礎金額として、三〇〇ドル以上四〇〇ドル以内が提案され、承認された。

### ③大会について

学会全体にアンケートを募り、当該委員会で検討審議し、IAHRと協議のうえ、決定する。

なお、二〇〇〇年九月一三日理事会、一四日評議員会、総会の議事録の訂正が提案され、次のように訂正されることになった。『宗教研究』三二六号、二〇七頁

誤 常設の国際委員会とは別に大会実行委員会を立ち上げる

ことが決まった。

正 加えて、常設の国際委員会を取り込む形で準備委員会を

立ち上げることが決まった。

### 一、AARの企画について

二〇〇二年度のジャパン・フォーカスについては、南山大学の渡辺教授が中心に国際委員会の協力を得て鋭意取り組むことが承認された。

### 一、SISRの大会について

日本における大会開催は延期されることが報告された。

### ○庶務委員会

日時 二〇〇一年九月一四日(金)一四時～一六時

場所 久留米大学 筑水会館 中会議室B

出席者 宮家準会長、宇都宮輝夫、金井新二(長)、鈴木岩

### 議事

弓、鈴木正崇、田島照久、棚次正和

### 一、IAHR二〇〇五年東京大会について

これまでのインフラ関係小委員会および東京大学宗教学研究室による準備状況について金井委員長から報告があった。

### 一、学会の将来計画について

現在の学会の組織や運営について、また将来のあり方について、自由な意見を交換した後、可及的速やかにこれらの点について会員へのアンケートを実施することで合意し、これを理事会に提案することとなった。

### ○理事会

日時 二〇〇一年九月一四日(金)一七時三〇分～一九時三〇分

### ○分

場所 梅光苑

出席者 青山玄、阿部美哉、新井昭廣、洗建、荒木美智雄、

井上順孝、宇都宮輝夫、大貫隆、大村英昭、小田淑

子、加藤智見、金井新二、川崎信定、古賀和則、坂

井信生、櫻井治男、佐々木宏幹、島蘭進、鈴木岩

弓、鈴木範久、鈴木正崇、関一敏、蘭田坦、高田信

良、田島照久、月本昭男、土屋博、鶴岡賀雄、中村

生雄、中村廣治郎、西山茂、橋本武人、花岡永子、

星野英紀、宮家準、宮田元、渡邊寶陽

## 議 事

### 一、庶務報告

金井常務理事より二〇〇〇年度の庶務報告がなされ、承認された。(別記参照)

### 一、会計報告

田島常務理事より二〇〇〇年度の収支決算報告と二〇〇一年度の予算案が提出され、承認された。(別記参照)

### 一、評議員選考委員選挙の結果について

島園選挙管理委員長より選挙結果の報告がなされた。

### 一、日本宗教学会賞について

川崎選考委員長より審査結果の報告があり、報告通り決定した。

### 一、新入会員について

別記一四人の入会が承認された。

### 一、名譽会員について

本年度は宇野光雄、月光善弘、武内紹晃、脇本平也の四氏を名譽会員にすることが決定した。

### 一、次年度学術大会について

東京都豊島区の大正大学において、二〇〇二年九月中旬に開催予定であることが同大学の星野理事より報告された。

### 一、『宗教研究』編集委員の交代について

任期終了の星川啓慈氏に代わって藤原聖子氏に委員を委嘱したことが宮家会長より報告され、承認された。

### 一、英文の会則について

情報化委員会より英文ホームページに載せる会則の英訳が提

出された。

### 一、庶務委員会報告

金井庶務委員長より会員へのアンケート実施が提案され、了承された。来年四月の理事会でアンケート内容の承認を得た後、学術大会の案内に同封の予定。

### 一、情報化委員会報告

中村情報化委員より同日行われた委員会の議事が報告された。

### 一、国際委員会報告

#### ・IAHR二〇〇五年東京大会について

荒木国際委員長、月本国際委員より同日行われた委員会の議事について報告があり、実行委員会を発足させるまでの準備委員会を立ち上げること、同大会と日本宗教学会学術大会を重ねて行うこと、参加費は一人三〇〇ドル以上四〇〇ドル以内を基礎にして検討していくことが承認された。また会員に大会についてのアンケートを実施することが了承された。

・荒木国際委員長より二〇〇二年のSISR地区大会が延期されたこと、AAR二〇〇一年度年次大会の特別トピックフォーラムのパネルについて報告があった。AAR二〇〇二年度年次大会のジャパン・フォーカスの企画については渡辺国際委員を中心に国際委員会で検討する。

#### 一、日本学術会議宗教学研究について

同会議委員にIAHR二〇〇五年東京大会実行委員会委員として加わっていただくことが了承された旨、宮家宗教学研究委員長より報告があった。

### ○評議員選考委員会

日時 二〇〇一年九月一四日(土)一〇時～一二時

場所 久留米大学 六〇〇号館六一三ゼミ教室

出席者 阿部美哉、金井新二、氣多雅子、佐々木宏幹、島蘭進、長谷正賞、宮家準、山中弘、渡邊寶陽

### 議事

一、新評議員の選考(第二回)を行った。

### ○評議員会

日時 二〇〇一年九月一五日(土)一二時～一三時三〇分

場所 久留米大学 六〇〇号館六二二教室

出席者 六八名

### 議事

一、庶務報告

一、会計報告

一、評議員選考委員選挙の結果について

一、日本宗教学会賞について

一、次年度学術大会について

一、編集委員の交代について

一、名誉会員について

一、庶務委員会報告

一、情報化委員会報告

一、国際委員会報告

一、日本学術会議宗教学研究研連について

### ○総会

日時 二〇〇一年九月一五日(土)一六時二〇分～一七時四〇分

〇分

場所 久留米大学 六〇〇号館六三一教室

出席者 大会参加会員数三六七名、定足数一二三名、出席者数(委任状提出者を含む)二五六名、よって総会は成立した。

### 議事

一、開会

一、議長に坂井信生常務理事を選出

一、庶務報告

一、会計報告

一、評議員選考委員選挙の結果について

一、新評議員の選任(別記参照)

一、新評議員による理事、監事の互選と選任(別記参照)

場所 久留米大学六〇〇号館六二二教室

出席者 新評議員 五四名

一、新理事による常務理事の互選と選任(別記参照)

場所 久留米大学六〇〇号館六二二教室

出席者 新理事 三八名

一、日本宗教学会賞について

一、次年度学術大会について

一、名誉会員について

一、庶務委員会報告

一、情報化委員会報告

一、国際委員会報告

一、日本学術会議宗教学研究について  
一、閉会

○常務理事会

日時 二〇〇一年九月一五日(土)一七時～一七時一〇分  
場所 久留米大学 六〇〇号館六二二教室  
出席者 阿部美哉、洗建、荒木美智雄、金井新二、氣多雅子、坂井信生、島蘭進、鈴木岩弓、鈴木正崇、田島照久、月本昭男、土屋博、中村廣治郎、長谷正賞、星野英紀、宮家準、渡辺實陽

議 事

一、二〇〇二年度会長選挙日程の決定

三月二〇日(水) 普通会员に選挙公示発送  
四月一〇日(水) 維持会員に選挙公示発送  
五月二七日(月) 第一次投票有権者資格締切  
五月三〇日(木) 第一次投票有権者資格認定  
六月 三日(月) 第一次投票用紙発送  
七月 三日(水) 第一次投票締切  
第二次投票有権者資格締切  
七月 六日(土) 選挙管理委員会(第一次投票開票、第二次投票有権者資格認定)  
七月二九日(月) 第二次投票用紙発送  
八月三一日(土) 第二次投票締切  
九月 七日(土) 選挙管理委員会(第二次投票開票)

○『宗教研究』編集委員会

日時 二〇〇一年九月一六日(日)一二時～一三時三〇分  
場所 久留米大学 六〇〇号館六一四ゼミ教室  
出席者 芦名定道、安達義弘、薄井篤子、氣多雅子、小池淳一、小坂国継、ポール・スワンソン、関一敏、藤原聖子、星川啓慈、松村一男

議 事

一、刊行報告  
三二九号 論文一四本、書評四本。  
一、編集方針  
三三〇号(一二月刊行予定)以降の投稿論文に対する査読者を決定し、書評本および評者候補を選定した。

○IAHR二〇〇五年東京大会準備委員会

日時 二〇〇一年九月一六日(日)一二時～一三時三〇分  
場所 久留米大学 六〇〇号館六一三ゼミ教室  
出席者 阿部美哉、荒木美智雄、池澤優、市川裕、金井新二、島蘭進、田島照久、月本昭男、土屋博、鶴岡賀雄、中村廣治郎、宮家準

議 事

一、準備委員会の目的  
IAHR二〇〇五年東京大会執行の準備機関とする。  
一、組織  
長は日本宗教学会会長とし、議事運営にあたる。  
事務局長は金井新二東京大学大学院教授とする。

一、構成

旧国際委員会インフラ関係小委員会、東京大学宗教学研究  
室、国際委員会、二〇〇一年四月七日の理事会で決定した実  
行委員会の成員をもって構成する。

一、準備小委員会

準備委員会の中に小委員会を設ける。

委員は、阿部、荒木、金井、島蘭、月本、宮家（宗教学会会  
長）とする。

一、準備小委員会・準備委員会の運営

準備小委員会で、IAHR東京大会の全体のテーマ、会場、  
日本宗教学会学術大会との共催のあり方など、執行に関する  
資料をととのえ、準備委員会に提示する。それを準備委員会  
で審議し、原案を作成し、理事会、評議員会の審議を経て総  
会で決定する。

○IAHR二〇〇五年東京大会準備小委員会

日時 二〇〇一年一〇月一三日（土）一六時～一八時

場所 御茶の水ホール

出席者 阿部美哉、荒木美智雄、金井新二、島蘭進、宮家準  
議 事

一、準備委員会委員によるアンケートをもとに、テーマや今後  
の準備について検討し、準備委員会上程の議案をまとめた。

①テーマについて

最終的にはテーマの決定はIAHR理事会にあるが、準備委  
員会の賛同があれば次の三つを日本側の案として提出する。

Religions and History of Religions in the 21st Century

Virtualities and Realities: Religion in the New Century  
Conflicts and Dialogues in the Religious World

②日本宗教学会との共催のあり方

パネル形式と部会形式を併用して、一般会員が発表しやすく  
する（日本語の発表可）。なお、部会やパネルのトピックス  
についてはおつて検討する。

③事務局の運営について

- a 東大宗教学研究室が事務を担当
- b コンベンションなど国際会議運営企業に依頼する
- c 会場のホテルに依頼する

これらを適宜併用することを検討する。

④準備委員会の先生方に新たな委員として、できるだけ若手の  
研究者も推薦していただく。

- ⑤登録料三〇〇ドル～四〇〇ドル。参加者は日本人三〇〇人、  
外国人五〇〇人を想定し、できるだけ登録料で運営すること  
を考える。ただ、四月初旬の理事会までにテーマ、パネル、  
部会のトピックスと登録料の検討をつける。そのうえで、こ  
れを明示したアンケートを会員に送り、大よその出席者を把  
握したうえで予算をたてる。



# ○IAHR二〇〇五年東京大会準備小委員会

日時 二〇〇一年一月七日(水)一八時～二一時

場所 学士会本郷分館

出席者 阿部美哉、荒木美智雄、金井新二、島蘭進、月本昭男、宮家準

## 議 事

一、日本学術会議への申請等について協議した。

# ○国際委員会

日時 二〇〇一年一月一日(土)一三時～一五時

場所 國學院大学 常磐松二号館 第一会議室

出席者 阿部美哉、荒木美智雄(長)、リチャード・ガードナー、木村清孝、澤井義次、月本昭男、渡辺学、(金井新二、宮家準)

## 議 事

一、アジア宗教学会の設立について

荒木委員長より設立の準備状況について報告があった。これまでの個人または団体の中国、韓国等の研究者との交流状況を把握し、それを考慮して継続審議することにした。

一、AARの企画について

渡辺国際委員より一月一日～二〇日に米国コロラド州デンバーで開催されたAAR年次大会および国際委員会について報告があった。日本特集は二〇〇三年のアトランタ大会に延期となった。なおAARの要望に応じて宗教学研連加盟学会の住所を知らせることにした。

# ○IAHR二〇〇五年東京大会準備委員会

日時 二〇〇一年一月一日(土)一五時～一七時

場所 國學院大学 常磐松二号館 第一会議室

出席者 安蘇谷正彦、阿部美哉、荒木美智雄、市川裕、金井新二、リチャード・ガードナー、澤井義次、下田正弘、鶴岡賀雄、月本昭男、中野毅、福井文雅、宮家準、渡辺学

## 議 事

一、準備小委員会で提示された主題をもとに、基本テーマを *Religions in Dialogue and Conflict* とした。IAHR東京大会の日本学術会議への申請書の作成については東京大学宗教学研究室に委嘱された。

○日本学術会議哲学研究連絡委員会主催のシンポジウムが下記の日程で開催された。

日時 二〇〇一年二月一日(火)一三時～一七時

場所 日本学術会議 大会議室

テーマ 「危機としての現代」

演者と演題

「危機の所在と克服の試み——現代とアガペーの倫理」

量 義治 (東洋大学教授)

「危機のありか——宗教の観点から」

田島照久 (早稲田大学教授)

「紛争の種としての宗教——仏教学者の立場から見て」

定方 晟 (東海大学教授)

「拡散する自己」——心学の視点から」

吉田公平（東洋大学教授）

「危機と批判——二〇世紀の文明批評」

鷲田清一（大阪大学教授）

「危機のイメージそして／あるいはイメージの危機」

浅沼圭司（倉敷芸術科学大学教授）

## 〇二〇〇〇年度庶務報告

### 一 事業

#### ①学術大会

第五九回学術大会は二〇〇〇年九月一三日より一五日の三日間、駒澤大学において開催された。詳細は『宗教研究』三二六号に掲載。

②日本宗教学会賞は何燕生氏（郡山女子大学短期大学部助教）の『道元と中国禅思想』に対して授与された。

#### 二 会合

総会（一回）、常務理事会（三回）、理事会（三回）、評議員会（一回）、学会賞選考委員会（二回）、『宗教研究』編集委員会（三回）、庶務委員会（二回）、国際委員会（一回）、データベース委員会（一回）、国際委員会インフラ関係小委員会（一回）、委員長会議（一回）、常務理事・委員長懇談会（一回）、計二〇回の会合が開かれた。詳細は『宗教研究』三二四号～三二六号に掲載。

#### 三 会誌発行状況

『宗教研究』三二四号～三二七号が刊行され、論文一七本、

書評二九本、第五九回学術大会公開講演二本、研究発表二六四本が掲載された。

## 〇日本宗教学会役員名簿（二〇〇一年一月現在）

〈会長〉		宮家 準	
〈常務理事〉		阿部 美哉	
大村 英昭	金井 新一	洗 建	荒木美智雄
島園 進	末木文美士	氣多 雅子	坂井 信生
蘭田 坦	田島 照久	鈴木 岩弓	鈴木 正崇
中村廣治郎	長谷 正當	月本 昭男	土屋 博
渡邊 寶陽		藤井 正雄	星野 英紀
〈理事〉		芦名 定道	新井 昭廣
池上 良正	池澤 優	池見 澄隆	石井 研士
市川 裕	井上 順孝	宇都宮輝夫	瓜生津隆真
大越 愛子	大貫 隆	岡 亮二	小田 淑子
葛西 實	加藤 智見	鎌田 繁	川崎 信定
木村 清孝	倉澤 行洋	孝本 貢	古賀 和則
阪本 是丸	櫻井 治男	佐藤 憲昭	澤井 義次
島 岩	嶋田 義仁	下田 正弘	白山芳太郎
鈴木 範久	SWANSON, Paul L.	関 一敏	芹川 博通
蘭田 稔	高田 信良	竹沢尚一郎	竹下 政孝
立川 武蔵	棚次 正和	谷口 茂	鶴岡 賀雄
寺園 喜基	中野 毅	中別府温和	中牧 弘允
中村 生雄	西村 恵信	西村浩太郎	西山 茂
野村 文子	橋本 武人	花岡 永子	華園 聰磨

林 淳	藤田 正勝	藤本 淨彦	BECKER, Carl	酒井サヤカ	笹尾 典代	佐々木 亮	佐々木宏幹
細谷 昌志	堀尾 孟	間瀬 啓允	松丸 壽雄	佐藤 信行	佐野 賢治	塩尻 和子	柴田 史子
松本 滋	水垣 涉	三友 健容	宮田 元	SWYNGEDOUW, Jan	菅沼 晃	菅原 信海	鈴木 哲雄
山中 弘	渡辺 和子	渡辺 学		鈴木 康治	鈴木 康之	関根 清三	田賀 龍彦
監 事	奈良 康明	前田 專學		高崎 直道	高島 淳	高橋 弘次	高橋 壯
評議員	赤池 憲昭	安達 義弘	阿満 利磨	高橋 憲昭	高橋 涉	武田 道生	竹村 牧男
荒井 猷	荒井 芳廣	飯田 剛史	家塚 高志	田島 忠篤	田中 雅一	田中 良昭	田辺 正英
井門富二夫	池田 昭	池田 英俊	井桁 碧	田丸 德善	田村 晃祐	塚本 啓祥	対馬 路人
石川耕一郎	石田 慶和	磯岡 哲也	伊藤 唯真	津城 寛文	土田 友章	寺川 俊昭	富倉 光雄
伊藤 芳枝	稲垣不二磨	今西 順吉	岩田 文昭	永井 政之	中島 秀夫	中島 秀憲	奈良 弘元
岩本 一夫	VAN BRAC, Jan	植島 啓司	上田 賢治	丹羽 泉	根井 淨	野村 暢清	奈良 弘元
植田 重雄	上田 閑照	薄井 篤子	越前 喜六	長谷部八朗	早坂 博	平井 俊榮	平井 直房
大垣 豊隆	大久保雅行	大島 末男	庵谷 行亨	平野 孝國	深澤 英隆	藤井 健志	藤田 宏達
大塚 喬清	大野 栄人	大峯 顯	大屋 憲一	藤田 富雄	藤田 雅延	古田 暁	北條 賢三
小笠原 真	小笠原春夫	岡野 治子	岡部 和雄	星川 啓慈	堀越 知巳	前田 惠學	前田 毅
岡村 圭真	岡村 康夫	小川 一乘	小川 圭治	松長 有慶	松前 健	松村 一男	松本 皓一
加賀谷 寛	笠井 惠二	尾崎 和彦	GARONER, Richard	松山 康國	真野 龍海	丸井 浩	丸野 稔
門脇 健	金岡 秀友	笠井 貞	笠井 正弘	水谷 幸正	養輪 顕量	宮坂 有勝	宮崎賢太郎
鎌田 東二	河東 仁	金児 曉嗣	鎌田 純一	村上 真完	村野 宣男	望月 哲也	森 哲郎
川又 志朗	川村 邦光	河波 昌	河野 訓	森岡 清美	諸岡道比古	門馬 幸夫	山折 哲雄
橘堂 正弘	木場 明志	神田より子	北野 裕通	山我 哲雄	山形 孝夫	山崎 美恵	山下 秀智
橘 正弘	楠山 春樹	久保田圭伍	久我 光雲	山ノ井大治	山本 春樹	幸日出男	横山 紘一
小坂 国繼	小林 圓照	久保田圭伍	黒川 知文	吉津 宜英	吉田喜久子	吉原 和男	驚見 定信
小山 宙丸	三枝 充恵	斎藤 昭俊	斎藤 明	渡邊 隆生	渡辺 雅子	渡辺 喜勝	

## 会員訃報

・ 日本宗教学会評議員（元理事）、東京学芸大学名誉教授、小池長之先生は二〇〇一年九月二三日逝去されました。享年七八歳。ここに謹んで哀悼の意を表し、ご冥福をお祈り申し上げます。

○訂正

『宗教研究』三二六号掲載の論文、細田あや子「初期―中世キリスト教美術におけるイエスの譬え図像に関する一考察」に関して、筆者より以下の訂正がありました。

八二頁七一―三行目（傍線部分を訂正）

誤

伝統的に左右関係には価値がおかれていて、ドームの入り口において、マタイの聖書記事で述べられている婚礼の部屋へと入る扉口の左側が否定的な場、右が肯定的な場とみなされ、左に愚かな乙女たち、右に賢き乙女たちが五人づつ立っている。

正

伝統的に左右関係には価値がおかれていて、ドームの入り口において、マタイの聖書記事で述べられている婚礼の部屋へと入る扉口にむかつて右側が否定的な場、左が肯定的な場とみなされ、右に愚かな乙女たち、左に賢き乙女たちが五人づつ立っている。

執筆者紹介（執筆順）

西谷 幸介	東北学院大学教授
大竹 晋	筑波大学大学院
西村 玲	東北大学大学院
平藤喜久子	日本学術振興会特別研究員
田島 忠篤	天堡大学教授
渡辺 学	南山大学教授
笠井 正弘	西日本短期大学教授
薄井 篤子	神田外語大学非常勤講師
檜尾 直樹	慶應義塾大学助教
古賀 和則	龍谷大学教授
踊 共二	武蔵大学助教
小田 淑子	関西大学教授
高田 信良	龍谷大学教授

# 2000 年度 日本宗教学会 決算報告

## <収入>

会費	16,745,920
賛助会費	870,000
会誌売上金	31,500
第 59 回大会参加費	1,589,650
出版助成金	900,000
岸本・諸戸・石津・堀・増谷・	
柳川・玉城 基金利子	12,025
預金利子	1,851
著作権使用料	50,000
前年度繰越金	1,349,142

## <支出>

会誌直接刊行費	6,217,281
会誌発送費	924,460
編集諸費	344,200
第 59 回大会費用	2,200,000
日本宗教学会賞賛金	200,000
学会賞諸費	144,074
会合費	723,763
通信連絡費	728,196
事務用品費	686,158
印刷費	428,268
本部費	4,449,035
関係学会費	137,765
事務所費	1,468,125
将来計画費 <IAHR 他>	198,540
次年度繰越金	2,700,223
〔内、将来計画費<IAHR 他>繰越金 1,801,460〕	

計 21,550,088

計 21,550,088

# 2001 年度 日本宗教学会 予算案

## <収入>

会費	16,800,000
賛助会費	870,000
会誌売上金	30,000
第 60 回大会参加費	1,143,000
出版助成金	1,200,000
岸本・諸戸・石津・堀・増谷・	
柳川・玉城 基金利子	10,000
預金利子	1,000
著作権使用料	78,002
前年度繰越金	2,700,223
〔内、将来計画費<IAHR 他>繰越金 1,801,460〕	

## <支出>

会誌直接刊行費	6,500,000
会誌発送費	1,050,000
編集諸費	350,000
第 60 回大会費用	2,200,000
日本宗教学会賞賛金	200,000
学会賞諸費	150,000
選挙関係費	400,000
会合費	750,000
通信連絡費	750,000
事務用品費	350,000
印刷費	400,000
本部費	4,500,000
関係学会費	150,000
事務所費	1,500,000
名簿作成費	700,000
将来計画費 <IAHR 他>	2,501,460
予備費	380,765

計 22,832,225

計 22,832,225

## Comparative Mythology in the Meiji Era

HIRAFUJI Kikuko

In 1899, Takayama Rinjirō (Chogyū) analyzed the nature of Susanowo in the *Kojiki* and defined this deity as a “storm-god.” His idea was strongly refuted by Anesaki Masaharu. Anesaki debated the issue with Takagi Toshio, who had supported Takayama’s idea. This controversy is called “Susanowo Ronsō” (the controversy over the nature of Susanowo).

In this paper I examine this controversy in detail, pointing out that Takayama and Takagi were influenced by Max Müller and other nature-mythologists, while Anesaki was influenced by Andrew Lang and other mythologists belonging to the ethnographical school. It is evident that the controversy reflected the main trends of comparative mythology at the end of the nineteenth century.

However, by investigating Takagi’s further argument about Japanese mythology after the controversy, it is shown that Takagi came to partly deny Müller’s theory which insisted that, based on the “disease of language” theory, all myths were reflections of natural phenomena. Takagi thought instead that reflection of natural phenomena in myth was only partly observed, thus denying the “disease of language” theory. Takagi concluded that it was possible to regard Susanowo as a “storm-god” from this new standpoint. It seems that this basic shift of perspectives made it possible for Japanese mythologists, including Anesaki himself, to accept Takagi’s interpretation of Susanowo as a “storm-god.”

# The Limits of Rationality and Beyond : A Pre-modern Scholar-Priest—The Struggle of Fujaku

NISHIMURA Ryō

In the late pre-modern period of the 1700s, Japan digested her own existing traditional culture while beginning to adopt modern Western cultures. In order to examine how pre-modern scholar-priests faced criticism against Buddhism, this paper discusses the Jōdo Sect's Tokumon Fujaku, an expert on Shōzōgaku and Kegon Studies, who defended Buddhism based on the cosmology of Mt. Sumeru. First, I will examine the arguments of Goi Ranshū, the Confucian Kaitokudō scholar, and of Monnō, a priest of the Jōdo Sect, to confirm that they criticized the Mt. Sumeru arguments from a phenomenological perspective. In contrast, Fujaku's apologetics were based on Buddhist cosmology and the metaphysical structure of the two-truths theory (mundane and ultimate truth). By rationalizing the mythological cosmos of Mt. Sumeru as a vision perceived by practitioners through their meditation, Fujaku placed Western science under the purview of Buddhist values and advocated the distinction between science and religion. Although research on his apologetics has depicted Fujaku as blindly and mistakenly rejecting the understanding of modern science, this view is erroneous. In fact, Fujaku responded to the scientific criticism of Buddhism with a deep understanding of its context.



# The Buddha Never Preaches : A Yogācāra Disputation on Buddha's Preaching

ŌTAKE Susumu

In the Sino-Japanese Buddhist tradition, it has been taught that the Indian Yogācāra school, also called Vijñaptimātra (consciousness-only) school because of its teaching of idealism, presented two different ideas on the Buddha's preaching :

1. Dharmapāla and others state that according to people's wish to listen to the Buddha's preaching, the image of sound and meaning arises in the Buddha's consciousness and, because of the mutual influential relationship between consciousnesses, the listener's consciousness also acquires the image very similar to the image in the Buddha's consciousness ;
2. Nāgasena and others state that according to people's wish to listen to the Buddha's preaching, the Buddha lets the image of sound and meaning arise in the people's consciousness, but the Buddha himself has no consciousness, and therefore has no image and never preaches.

This essay will trace these two ideas, which has been transmitted in the tradition of Sino-Japanese Buddhism, to the history of Indian Buddhism itself, and specifically clarify that the theory exposed by Nāgasena has a close relationship with post-Dharmakīrti Buddhist logical thought on the Buddha's omniscience.

## “Henotheism” Reconsidered

NISHITANI Kōsuke

The Japanese often say, without thinking very deeply, that “Polytheistic Japan is tolerant while the monotheistic West is intolerant.” In order to explicate and to more seriously comprehend the ambiguities of such an idea, the author has long thought of reintroducing the concept of “henotheism” and reconsidering the connotations of henotheism, which delicately differs from polytheism as well as monotheism. By doing so, we may correct the usual characterization of Japanese syncretic religion merely as “polytheistic,” and this would sharpen and deepen our understanding.

As the first step to carry out that task, the author traces the argument of F. M. Müller, who first academically set forth the concept of henotheism, and then analyzes the socio-ethical thought of H. R. Niebuhr who, as a Christian theologian, borrowed some interpretations of henotheism from the modern study of religions and thus presented the idea of monotheism anew. Finally, the author attempts both an introductory discussion of Japanese syncretic religion as henotheistic, and then an exposition of the fundamental significance of monotheism in conjunction with henotheism.