

# 宗 教 と 倫 理

別冊 第9号

夏季研修会

(2020年8月25日 オンライン開催)

研究テーマ

「日本宗教における心と実践」

Research Theme:

“Mind and Practice in Japanese Religion”

宗教倫理学会

2021年（令和3年）7月

## 目次

開催趣旨／i

### 研究発表

小田淑子（元関西大学）

「日本人の宗教心と日本的宗教共同体」／1

竹下ルッジェリ・アンナ（京都外国語大学）

「日本の禅宗における身心の修行—釈宗演の体験を通して—／15

末村正代（関西大学）

「近代における日本宗教の越境—千崎如幻を事例として—／26

宮本要太郎（関西大学）

「日本宗教における「信心」」／37

澤井義次（天理大学）

「日本宗教の意味構造—個人の宗教的信仰と生活慣習としての宗教—」／60

### コメント

芦名定道（京都大学）

日本宗教を問う——2020年夏季研修会に参加して／73

カティア・トリプレット（ドイツ・ライプチヒ大学）

パネリストへのコメント、および問題提起（具体相、世俗性、翻訳された宗教に関して）／78

宗教倫理学会 夏季研修会 (2020年8月25日 オンライン開催)

研究テーマ 「日本宗教における心と実践」

**Research Theme: “Mind and Practice in Japanese Religion”**

### 開催趣旨

日本の宗教とその特徴を理解するためには、従来の宗教研究において強調されてきた、宗教の内面性（心あるいは信仰）に注目するばかりでなく、それと同時に、宗教の外面性すなわち具体的な実践面（生活慣習、儀礼あるいは修行形態）にも注目することが不可欠であろう。したがって、夏季研修会では、これまで蓄積されてきた日本宗教に関する研究成果を踏まえたうえで、日本宗教の内面性と外面性の両側面、およびそれらの密接不可分な有機的連関に注目しながら、日本社会における具体的な宗教あるいは宗教的なものを、具体的な宗教的データにもとづいて、掘り下げた考察をおこないたい。つまり、今回の研修会は、日本社会における宗教的リアリティの動態とその特徴を明らかにすることによって、従来の宗教研究においては、いまだ十分に解明されてこなかった日本宗教のリアリティの理解へ向けて、新たな宗教学的パースペクティブを提示しようとするものである。

In order to understand Japanese religion and its characteristics, it is necessary to consider both exterior aspects of religion such as specific practices, ordinary customs and rituals, as well as the interior dimension of religious life, typically described in Japanese with the terms *kokoro* (mind, heart, soul, and spirit) and *shinjin* or *shinkō* (faith). This panel brings together the results of previous research on Japanese religious traditions by considering how studies of the exterior aspects and the interior dimensions of Japanese religion can be complementary. Papers focus on the organic relationship between religious practice and religious experience, and panelists hope to bring together a range of data about Japanese religions in order to shed light on connections between these two interconnected realms of religious life. The purpose of this panel is to attempt to provide new scholarly perspectives for the understanding of the lived reality of Japanese religions.

### 開催日時・構成

【開催日時】 2020年8月25日（火）13:00～17:00 オンライン開催

\*\*\*

【総合司会】 岡野彩子（研究プロジェクト委員長、大阪大学）

【パネル司会】 小田淑子（元関西大学）

## 【パネリスト】

小田淑子、竹下ルッジェリ・アンナ（京都外国語大学）

末村正代（関西大学）、宮本要太郎（関西大学）、澤井義次（天理大学）

## 【コメンテーター】

芦名定道（京都大学）

カティア・トリプレット（ドイツ・ライプチヒ大学）

## ◆プログラム

総合司会 岡野彩子（研究プロジェクト委員長）

13:00～13:10 開会の挨拶 芦名定道（宗教倫理学会・会長）

13:10～13:30 問題提起・研究発表① 小田淑子（元関西大学）  
「日本人の宗教心と日本的宗教共同体」

13:30～13:50 研究発表② 竹下ルッジェリ・アンナ（京都外国語大学）  
「日本の禅宗における身心の修行—釈宗演の体験を通して—」

13:50～14:10 研究発表③ 末村正代（関西大学）  
「近代における日本宗教の越境—千崎如幻を事例として—」

14:10～14:30 研究発表④ 宮本要太郎（関西大学）  
「日本宗教における「信心」」

14:30～14:50 研究発表⑤ 澤井義次（天理大学）  
「日本宗教の意味構造—個人の宗教的信仰と生活慣習としての宗教—」

14:50～15:00 休憩

15:00～15:15 コメント 芦名定道（京都大学）

15:15～15:40 コメント カティア・トリプレット（ドイツ・ライプチヒ大学）

15:40～16:00 パネリストからコメントへの応答

16:00～16:45 全体討議

16:50～17:00 閉会の挨拶 岡野彩子

## 日本的宗教共同体の問題

小田淑子（元関西大学）

### Yoshiko Oda, “Religious Mind and Religious Community in Japan: in Quest of the Japanese Religious Identity”

Japanese are fond of the word “*kokoro* (mind, heart)” in general, and many Japanese put more emphasis on cultivating their own minds/emotions (understood as non-religious) than they do on formal rituals and institutions which are understood to belong to the domain of religion proper. Though most Japanese may feel a connection with Shinto and Buddhism as part of a sense of national identity, they seldom discuss specific issues of sectarian religious belonging or community in public. This paper explores the usage of *kokoro* language in contemporary Japan: is contemporary discourse about *kokoro* a substitute for discussion of other modes of religious identity or sectarian belonging? How should Japanese religious be understood if Japanese people themselves feel reluctant to adopt the language of religion? How does the prevalence of abstract discourse about the *kokoro* relate to other modes of expressing or not expressing religious ideas or belonging in public speech?

### はじめに

私は宗教共同体という視点から日本的宗教の問題を考察する。私の議論は宗教共同体を宗教の三つの基本要素と主張したヨアヒム・ワッハの理論と、ワッハの弟子で、日本的宗教共同体を「民族共同体」と洞察し、日本では宗教の分業だと論じたジョセフ・M・キタガワの考察に基づいている。本論の中では詳しい説明を省くが、二人の理論にいくつかの修正を加え、異なる説明も与えている箇所がある。まず、ごく簡単に私の問題意識を述べる。

第一点は、イスラームとの比較である。私はイスラーム研究者で日本宗教には詳しくない。イスラームは、信仰者が経済活動をして家庭を営む存在であることを当然視し、そのことを宗教の問題として捉えている。これと対比すると、今までの宗教研究の多くが信仰者の日常生活をほとんど考察しなかった。特に日本仏教の研究では思想と信仰者個人の生き方に焦点が絞られ、彼らの日常生活は無視されていたことに気づいた。そこから、キタガワの言う日本における宗教の分業の問題、仏教信者が神道儀礼に深くかかわっている現実を考察しようと考えた。第二に、宗教共

共同体についてであるが、世界の宗教史を概観して、宗教があるとは、信仰者が何らかの宗教共同体を基盤に存続することである。個人の救済のために出世間を説く宗教も、宗教である限り、宗教共同体を基盤に存続してきた。現在の日本に仏教と神道が生きていることは疑いない。そうであるなら、両者の存続を支える宗教共同体はどこに、どのように存在するのか問うべきだろう。日本の宗教共同体はほとんど議論されていないし、実際に議論しにくい問題である。キタガワ理論も日本で支持されていない。あえてこの問題を取り上げ、その中でキタガワ理論の検証も試みたい。仏教諸宗派の日本人が村や町で一緒に祭に参加する面を考察するには、宗教共同体の場を想定する必要があるだろう。日本的な宗教共同体を考察することは、一般に日本人が自認する無宗教と宗教帰属意識の弱さは偶然ではなく、ある程度その理由を説明できるだろう。また、現在、日本がどのような問題を抱えているのか、同調圧力や他宗教への寛容という問題などについて考えたい。

本稿では、まず神道の宗教性を正当に評価することが重要であり、そのために古代宗教の宗教性を世界の宗教史の概観に基づいて、いわゆる世界宗教と比較して示したい。世界の宗教史というマクロな図式を用いるのは、古代宗教の宗教性を普遍的に解明し、仏教と神道の共存には相応の理由が存在することも明らかにしたいからである。その後で、キタガワの日本的宗教共同体の問題を概観する。最後に、現代日本の宗教状況をどうとらえるかを考察したい。（なお、本論は口頭発表原稿であり、詳細な注記を省いている。）

### (1) 神道の宗教性

日本的宗教を解明するには、神道と仏教を等しく宗教として認める立場が必要である。仏教者や仏教研究者による日本的宗教の議論では、神道に言及することが少ない。神道を仏教とは異なる種類の宗教として認識し評価することはさらに少ない。そこに、日本人の宗教を捉えそこなう一つの原因があるだろう。ただし、多くの日本人が神道を宗教とは認めず、高校の教科書では神道を宗教として教えていないのが日本の現状である。神道は典型的な古代宗教で、その宗教性は現代日本に生きているのだが、その根拠を宗教学や世界の宗教史に求めたい。

宗教史を概観すれば、どこにも古代宗教・先住民の宗教 (archaic religion) が存在し、その後いわゆる世界宗教が拡大し、世界宗教の一神教によって多数の古代宗教・先住民の宗教は否定され、消滅した。現在まで存続する古代宗教はユダヤ教、ヒンドゥー教、儒教と神道である。仏教は土着の古代宗教と共存して根づいた

場合が多い。二つの宗教類型は性格が異なり、人類の宗教性を考える上でどちらも重要だと考えている<sup>1</sup>。

古代宗教には創唱者がいず、教義より儀礼（季節の儀礼と通過儀礼）を重視し、現世肯定型で、共同体の秩序の無事を祈願する共同体（部族・民族・国家）の宗教である。人は誕生と同時にその宗教に属するため、布教活動を行わない。病直しなど様々な現世利益を個人にもたすが、個人の救済を説かない。古代宗教の宗教共同体は部族や民族、時には国家と合致した宗教共同体であることはすでにワッハが述べている。それは儒教社会やインドのカースト社会、日本の社会であり、人々の生活共同体でもある。古代宗教はその教えや儀礼を言語化して説明することが少ないので、インド人も日本人も古代宗教を「宗教」と意識することはない。だが宗教学から見れば、それらも宗教で、その特徴や宗教共同体の在り方を解明するのは宗教学者である。教義体系のない古代宗教には、先祖崇拜、アニミズムやシャマニズム、占いなど雑多な宗教形態が混在している。ユダヤ教、儒教、ヒンドゥー教は類型としては古代宗教に属するが、聖典をもち、教義学や聖典解釈学の伝統もある。他方、世界宗教は創唱宗教で、個人の救済を説く来世志向型で、古代宗教・先住民の宗教と対立する。布教活動により信者を獲得して独自の教会・教団を創設し、民族や国家を超えて拡大した。聖典をもち教義を重視し、神学を展開し、時に分派活動を起こし、時代とともに変化してきた。

古代宗教は世界宗教の神学者や教義・思想の研究者から、現世利益を求める精神性の低い宗教、因習や迷信として批判され軽視されたが、宗教学から見ればその評価は間違いである。エリアーデは古代宗教の特徴を「聖なるものとの交流（儀礼）の繰り返しにより、コスモスを維持する」と捉え、聖なる時間と空間に聖なるものが定期的に自己顕現し、人々はそれと交流することで生きる。エリアーデによれば、コスモスは新年に聖なるものとの交流で生まれ、一年の終わりに廃棄され、次の新年に新しく生まれる。古代宗教の人間観では、誕生、成人、結婚、死亡などの出来事を単なる生物学的変化とは捉えず、一生の中で死と再生を繰り返すと捉え、その節目に儀礼を行う。このような古代宗教に豊かな宗教性を見だし、エリアーデは人間を「宗教的人間 (*homo religiosus*)」だと洞察した。

エリアーデは天空と大地を包括するコスモスの一部に人間の居住空間を位置づけるが、宗教共同体という用語を用いず、古代宗教の社会学的意味や機能にはまった

---

<sup>1</sup> この節の宗教共同体の類型に関する議論は、以下の論文に基づいている。小田淑子「宗教共同体一人間の宗教性と社会性」『京都女子大学宗教文化研究所紀要』8号、1996年3月25日(219-243頁)

く言及しない。だが私は、古代宗教は宗教の古層であり、人間の社会性と密接に関わると考えている。通過儀礼はその人生観に基づく儀礼だが、人生の変化を儀礼を通じて社会的に承認することも意味するのではないか。無文字社会には出生届も婚姻届もないが、結婚は単なる男女の結びつきではなく、共同体の人々に夫婦として承認され祝福されて初めて結婚として成立する。儀礼とは公的な届に相当する承認を意味すると考えられる。古代宗教は人間が社会的存在であることを非常に鋭く深く洞察している。

来世志向の世界宗教も存続すると、現世の営みを見捨てず、人々の現世利益にも配慮し、どの世界宗教も古代宗教の宗教性を受容してきた。世界宗教が人間の精神的救いを強調し、そのために出家のように社会生活の否定を要求しても、古代宗教の残存が見いだされる。仏教が広まった地域では、儒教や神道という古代宗教がその伝統を残存させているが、一神教が拡大した地域では、古代宗教の神殿は廃墟となり、儀礼も公的には廃棄された。だが、結婚・葬儀などの通過儀礼は一神教に新しい意味づけを与えられて伝統に取り込まれた。クリスマスが新年儀礼（豊穰祈願）の意味を内包し、マリア崇拜の中に大地母神崇拜の要素が混入すると解釈されるように、一神教の公的儀礼に新しい名前と意味を与えられて、唯一神への祈願や感謝として残存する場合もある。他方、感謝祭は民衆の間で定着した祭となり、さらに病直しなど多様な現世利益は公的教義では否定され批判されても、民間信仰として残存している。それを容認するところに世界宗教の懐の深さがある。

神道の新年における五穀豊穰、家内安全、無病息災、子孫繁栄の祈願は、エリアーデの言うコスモス再生の祈願そのものである。近代では、因果律の自然界と意志が関与する社会秩序を異質な秩序と認識するが、コスモスは両者を峻別しない。各地の神社で氏神にコスモスの無事が祈願され、コスモスは主に地域社会を指すと推測される。季節の儀礼は初詣の春祭の他に、疫病祓いの夏祭、収穫感謝の秋祭（新嘗祭）があるが、日本では「年中行事」と呼ぶ。通過儀礼（宮参り、七五三、成人式、結婚式など）も神道で行われるが、神道は死を穢れとして嫌うため、葬儀と死者儀礼は日本では仏教が担当する。交通安全、病気回復、合格、安産の祈願、地鎮祭など実に多様な場面で祈願儀礼が行われ、多くの自動車に交通安全のお守りやお札がついている。農業、漁業、商売、酒造、刀鍛冶など伝統的な家業の成功を神社や家の神棚に祈る。都会のビルの屋上に稲荷の小さな社があり、コンピュータ制御のタンカーに船魂を祀っている。都会の飲食店入口に盛り塩があり、嫌な客が帰ると「塩をまく」こともある。このように日本人の日常生活の多くの場面で神道が生きている。

神道には聖典も教義もなく、ただ同じ儀礼を繰り返すだけなので、日本人は神道の神観・世界観・人間観を学ぶこともなく、儀礼の意味も知らない。神道は地域共同体の宗教で、個人の救いを説かず、内面の信仰を強調することもない。生まれによって氏子の一員になるために個人の信仰意識も帰属意識も弱い。神道の神には神話の神々以外に、山や岩というご神体、八幡、えびす、稲荷、御霊など多様であり、その多くは名前とそれぞれの機能をもつ。多神教はすべての神々を礼拝することではなく、自分に必要な神々のみを拝むが、自分が拝まない神々がいても構わないことが多神教である。また死者を神として祀るゆえに、神の数（柱）は増加するが、戦死者は英霊として合祀される。日本人は氏神以外に安産祈願に他の神に祈願することもあれば、有名な神社に初詣に行くこともある。なかには、その神社の祭神がどの神か知らない若者もいる。どの神であれ「神」を拝めばいいので、神の固有名にこだわらないなど、一神教では考えられない神との関わり方が見られる。

神道には自然に神が宿るという信仰もあるが、自然全体を崇拝しているとも言えない。とりわけ戦後の経済発展期には、経済効率優先の乱開発により自然が破壊された。そこに自然への畏怖は失われたように見える。古代宗教のもう一つの特徴は、食物（主食）が無事に得られることの祈願と感謝であり、神道の五穀豊穰祈願と新嘗祭がそれにあたる。消費者の立場で正月に五穀豊穰を祈願しても、その祈願に真剣さはないと思われるが、「米粒を無駄にするな」という教えは今も日本人に残っている。これも神道の教義として教えられるのではなく、年長者が子供に「コメは農家の人々の労苦の賜物なので、それを無駄にしてはならない」と教える。気楽に初詣に行くだけで、しかも日本人は初詣や祭を宗教ではなく単なる慣習だと言う。特に、近年には有名な祭は国内外からの観光客を多く集め、宗教儀礼として意識する人も少ないかもしれない。当事者が宗教であることを否定するなら、宗教と認めない方が妥当かと思えるが、神道は宗教学的には古代宗教の正統な伝統に属する。

古代宗教は教義を説かないが、儀礼の繰り返しにより、神々の存在や自然への畏怖を言語に頼ることなく教えて存続してきた。宗教は一般的に、悲慘に直面した時に、それを納得して受けとめさせる力を与える。気楽な初詣も、その背後に「人間の力だけではコスモスを維持できない」、「人間は有限な存在である」ことを教えている。だからこそ、人が現実に悲慘に遭遇したとき、「そうだった、人間の力だけではどうにもならないことがある」と気づいて悲慘を受けとめることができる。宗教はいわば悲慘に対するワクチンのように作用する。この機能を持つかぎり、古代宗教もやはり宗教である。2011年3月11日の大津波の際、家族や知人を亡くし、家財を失った被災者の多くが「自然には勝てない」と静かにその悲慘を受けとめた。

この静かな受け止め方には、むしろ仏教の影響も加わっているが、自然への畏怖が表現されたところに神道の影響が感じられる。このように考えれば、現代の日本になお神道の宗教性が存続していると主張することはできるだろう。

神道を説明する難しさは、天皇と結びついた国家神道の系統が、上に説明した地域共同体の民衆神道の伝統にどのように位置づけられるかという問題にある。歴史的経緯は次節で考察するが、神道が民族宗教であるかぎり、ナショナリズムの要素を内包しており、現在も含めて近代国家の成立以後には、ナショナリズムを鼓舞するイデオロギーとして使われる危険性をはらんでいる。しかし、この危険性ゆえに神道の宗教性を否定するか無視することは宗教学的には適切ではない。宗教学的な視点から神道の歴史を概観し、神道の基本は日本という土地、共同体を守る一般的な古代宗教（民族宗教）であり、素朴な宗教性がその特徴であると認めることが望ましい。

## (2) 日本の宗教共同体

神道の始まりは不明で、その歴史的変化も必ずしも明らかではない。天皇家の祭祀と結びつく国家神道の系統と、民衆の暮らしに関わる民衆神道・神社神道の関係の詳細も私は掴み切れていない。だが、神道は仏教到来以前に存在しており、物部氏が仏教排除を唱えたが、結局仏教は受容された。この際に日本人は神道を否定して改宗したのではなく、仏教受容の最初から神道との二重信仰、宗教の重層帰属の宗教共同体となった点を考察したい。私が日本と異なる宗教共同体のモデルとするのはイスラーム社会である。そこではキリスト教徒やユダヤ人、ゾロアスター教徒が各自の信仰を明確に自覚して表明し、多数派のムスリムと一緒に行動しない場面を確保しつつ、日常生活の場では共存している。

日本で最初に仏教を受容したのは支配階層の人々で、神道を否定せず、仏は神道の神々を護り、鎮護国家の宗教として仏教を受容した。その直後に各地に神宮寺を建立し神仏習合を推進したが、両者は完全に習合することはなく、神社と寺院はそれぞれに伝統を確立した。両者が共存するのは、仏教が個人の救済を説き、死者供養を担ったが、政治や倫理の分野や、神道儀礼に関わる社会生活の領域に踏み込まなかったことによるだろう（宗教の分業）。仏教信者は仏教の信仰を明示しても、神道儀礼に参加し続け、つまり従来共同体に属したままで二重の信仰を受け入れた。日本では神道から一線を画する仏教共同体（サンガ）は成立しなかった。その後、仏教には教義の異なる宗派が増加し、各宗派ごとに異なる救済論を説き、教団を形成したが、どの宗派も神道の宗教共同体の基盤を共有した。鎌倉仏教は民衆に

浸透し、多数の信者をもつ大教団を創設した。それぞれに根本経典と教義は異なり、独自の教義学と僧侶の組織（教団）は確立されたが、諸宗派の在家信者たちは地域共同体で生活に必要な神道儀礼に参加した。浄土真宗の教義は阿弥陀仏信仰を強調し、一神教に近い性格をもつが、在家信者たちの社会生活が既存の社会規範に従う限り、信者たちは他宗派の人々と共に農業などの生産活動を行い、神社の祭に参加した。そのことが個人の信仰意識や帰属意識をあいまいにしたのかもしれない。

宗教に関して江戸時代に生じた変化は、一つは寺請制が定着し、仏教は家の宗教となり、先祖崇拝を支える死者儀礼を担うことになったこと、第二に幕府が儒教（朱子学）を御用学問に採用し、武家社会の秩序維持のイデオロギーを儒教に委ねたことである。キタガワは江戸時代の宗教のあり方をモデルに、日本的宗教の共同体を民族共同体（national community）とみなし、神道と仏教と儒教による宗教の分業だと説明した。

日本では奈良時代から仏教が死者儀礼を担当してきたが、寺請制により家単位で寺に帰属することになり、仏教が家の宗教となって先祖祭祀を担当した。仏教は宗派ごとに教義が異なり、信仰や修行による個人の救済を説くが、先祖崇拝は仏教教義にはない。死後に成仏するという教義もないが、日本では先祖は「仏」として家の仏壇に祀られる。仏教教義と先祖崇拝は矛盾するが、教義学ではその点を無視するか、曖昧なままにしており、教義仏教と葬式仏教・生活仏教とのズレが生じた。生活仏教には古代宗教的要素が強く、個人の信仰より家の宗教と先祖祭祀が重視される。両者のズレは今日まで残っている。信者が寺の近くに居住していた時代には、報恩講などの仏教儀礼に参加して経文を唱え、僧侶から教義を学ぶ機会もあり、時には遠く離れた本山に参拝することもあった。だが、多くの在家信者にとって、個人の信仰意識より家の寺への帰属意識が強かった。皮肉だが、仏教は家の宗教となったことで信者の獲得と寺の経営基盤の面で安定し、日本の宗教共同体に深く根づいた。仏教は聖典をもち教義をもつが、今日の仏教は在家信者に経典と教義を十分に教えていない。これはキリスト教やイスラームと比較すると、その相違が明らかになる。

明治時代に一部の仏教者や宗教研究者が仏教思想の近代的解釈に努力し、一定の成果を出したが、生活仏教の面、檀家制はそのまま放置された。そのため、近代になり各地の農村から多くの人が寺と墓を田舎に残して都市に移住し、都市の同じ宗派の寺に帰属することはなかった。都市郊外のニュータウンには寺も神社も作られず、都市周辺の日本人の宗教離れの一因となった。家制度は戦後の法律ではなくなったが、今日までまだ墓参りと死者儀礼は続いている。しかし、最近の墓終いと葬儀

の簡易化は長く日本人の宗教の中核に位置していた先祖祭祀が衰退している兆しのようにも思える。

幕府は儒教を重視し、寺子屋で子供に論語の素読を教え、各地の藩校で儒教教育が行われ、儒教倫理は広く浸透した。また、先祖崇拜は古代宗教に属し、神道では死者は祖霊や祖先神となるともされるが、死者儀礼はなかった。家の先祖祭祀の位牌や法事の規則は儒教儀礼に由来し、ここにも儒教の影響が明瞭である。ただし、日本では儒教儀礼を一切受容しなかった。奈良時代にも律令制の導入など、儒教は限られた仕方で受容されたが、天皇は天壇での新年儀礼を行わず、儒教を重視した幕府も将軍は権現として日光東照宮に祀られ、徳川家の菩提寺は上野の寛永寺にあるように、神道と仏教のみである。中国や朝鮮半島では儒教の伝統が深く根つき、皇帝が天壇で天帝に祈願するなど皇帝と宮廷での儒教儀礼と、家長による儀礼が行われ、キタガワは中国社会の特徴を儒教に基づく家族制度と名づけている。儒教を倫理思想としてのみ受容した日本では、儒教を宗教とは認めず、倫理思想だと理解する研究者が多く、その見解は妥当である。この点に、同じ東アジアに属するが、日本のみには天皇制と神道が存続して、神道の基盤に仏教が家の宗教・先祖祭祀を担当し、中国や朝鮮半島よりはるかに深く仏教が根づいた。儒教道徳は幕藩体制の消滅により、その役割を終えたように見えるが、天皇崇拜を教える教育勅語には儒教道徳の影響が見られる。戦後には、天皇崇拜の国家神道も廃止され、また法律上は家制度もなくなり、儒教道徳はいっそう弱くなった。

江戸時代に生じたもう一つの動きがある。それは、儒教や蘭学の普及に反発して、江戸時代に国学が始められ、賀茂真淵や本居宣長、平田篤胤などが『古事記』『万葉集』など古典の文献研究、考証学などを始め、反外来思想として仏教にも対立的になった。国学は神道の教義学より広い領域をもち、和歌や歴史にも関連した学問であるが、その中には、復古神道、惟神の道という概念も強調され、政治的には尊王攘夷を唱え、江戸末期に大政奉還を実現し、明治時代の天皇崇拜とナショナリズムの萌芽となった。

明治になり、日本は幕藩体制から中央集権の近代国家への転換を異例の速度でスムーズに果たした<sup>2</sup>。それを可能にしたのは、欧米モデルの近代国家に天皇という古代王を据えた奇妙な策だった。天皇が政治の実権を掌握したのは奈良時代とせいぜい平安時代初期までだが、その後次々交代した政治の実権者のすべてが公家を含め

---

<sup>2</sup> 明治時代における宗教に関する政府や知識人たちの議論や対応に関しては、小原克博『宗教のポリテイクスー日本社会と一神教世界の邂逅一』（晃洋書房、2010年）に詳しい。本稿では、キタガワの宗教共同体の考察に焦点を当てたため、仏教宗派の議論などを省略している。

天皇一族を手厚く保護し続けた。このことは天皇が普通の政治的権威ではなく、宗教性を帯びた存在であることを示唆している。天皇を政治の表舞台に再登場させたのは幕末の尊王思想と大政奉還で、明治政府はその流れをさらに近代ナショナリズムに接合した。明治政府は神話を歴史化し、天皇は現人神であり、国民は天皇の赤子であることを教育勅語によって教育し、天皇崇拝を国民に強いた。そして天皇（国家）のために戦死した国民はすべて英霊として靖国神社に祀られる。明治政府は最初、神道の国教化をもくろみ、廃仏毀釈を行ったが、成功せず、次に主張したのが「神道非宗教論」だった。明治政府は一方では近代国家の要件として、キリスト教の信仰と布教の自由を保障する、つまり個人の信仰の自由を憲法で保障せざるをえなかった。だが同時に、政府は富国強兵を支えるナショナリズムを徹底するために、日本人キリスト教徒にも天皇崇拝を強いる必要があった。矛盾する二つの要件を満たすために神道非宗教論を主張した。政府はキリスト教徒に内心の信仰の自由を認めるが、天皇崇拝は宗教ではないので、日本人であるかぎりキリスト教徒も天皇を崇拝せよと説き、キリスト教徒の戦死者も靖国神社に祀った。キリスト教徒にとって真の信仰の自由は天皇を崇拝しない、靖国神社の祭神にならない自由だが、政府はそれを認めなかった。神道非宗教論は宗教学的には間違いだが、仏教関係者のみならず神道関係者も大多数の国民もこの理論に反対しなかった。今でも多くの日本人がこの説でいいと思っている。敗戦後、国家神道はGHQによって解体され、天皇は新しい憲法で「国民の象徴」という意味を付与されて存続している。民衆神道は、戦前も戦後も続いている。

明治時代には、仏教は廃仏毀釈の危機をやり過ぎて存続し、天皇崇拝を受け入れ、仏教信者の戦死者も靖国神社に英霊として祀られた。仏教の近代主義は教義仏教の面では進み、キリスト教と並ぶ、あるいはそれを凌駕する優れた普遍的宗教であることを自負したが、その影響は少数の知識人に及ぶに留まり、生活仏教を変革することはなかった。また、天皇崇拝のナショナリズムへの批判もほとんど行わなかった。檀家制度が存続し、大多数の在家信者は家の宗教としての仏教になじんでいた。都市に移住した日本人は寺も墓も親密な地域社会もなくした。そのような人々に布教し、信者を獲得したのが新（興）宗教である。日本の新宗教は、その多くが神道系で、一部は仏教（主に日蓮宗系）である。新宗教は独自の教団を創設し、新宗教の信者は比較的個人の宗教帰属意識が強い。新宗教の教団によって程度の差はあるが、多くが神道を基盤とする宗教共同体を否定せずに存立する。

明治時代にキリスト教は積極的に布教活動を行い、多くの私立学校を設立して、一定数の信仰者を集めた。国家神道の時代に、日本の複数のキリスト教教団は神道

非宗教論を容認して、天皇崇拝は宗教ではないとして、キリスト教徒にそのように教えた。教義からすれば、天皇崇拝を拒否することが当然だが、キリスト教も神道を基盤とする日本の宗教共同体から独立した共同体とならなかった。日本におけるキリスト教は家の宗教との関係においても困難に直面した。キリスト教は独自の婚姻規則を持たないため、日本人キリスト教は誰とでも結婚し、キリスト教徒以外と結婚した場合、婚家の一員として仏教儀礼にも参加しなければならず、個人でキリスト教信仰を続けることは容易ではなかった。家を継ぐ男子がキリスト教に改宗した場合、墓の在り方も含め、家の宗教としての仏教を捨てることは簡単ではなかった。

以上、キタガワの日本の宗教共同体論と宗教の分業論にそって日本の宗教共同体を概観した。本論冒頭に記したように、在家仏教徒が神道儀礼をどの程度受け入れてきたかを中心に見てきた。全体的に粗雑で、何よりも教義仏教が日本の宗教史で果たした役割がほとんど無視されていると批判されるだろう。空海と最澄、法然、親鸞、日蓮、道元などの偉大な仏教思想が日本人に与えた宗教性を考察に取り入れることは必要だろう。今回の考察は共同体の儀礼や家の先祖祭祀という儀礼に焦点を当てたため、個人の信仰を直接に考察することはできず、生活仏教と比べると教義仏教が果たした役割は小さかった。イスラーム社会と比較すれば、非ムスリムは個人の信仰を理由にイスラームの儀礼には参加しないが、仏教は日本で受容された最初から神道を拒絶せず、宗教の二重帰属を受け入れた。また、先祖祭祀も教義と矛盾するが、受け入れた。少数の例外があったにせよ、天皇崇拝も個人の信仰を理由に拒むことはなかった。在家信者の生活規範が神道基盤の宗教共同体の規範に従う以上、個人の信仰に忠実な生き方を徹底することは難しいのではないか。

次節では、キタガワ理論の問題点として、一つは現代日本における日本の宗教共同体がどうなっているのかを考えたい。この問題とも関連するが、もう一点、キタガワは日本の倫理を儒教に割り当てたが、儒教がほぼ消滅したなら、現代の日本の倫理は何によって支えられているのか、考えてみたい。

### (3) 日本的宗教共同体の問題

神社や家の寺と繋がりのない人が増え、コンピュータ管理されたハウス栽培では農耕儀礼も姿を消し、葬儀は簡素化され、墓終いが増えた。宗教が消えかけているような状況の中で、東北大震災の際に犠牲者の弔いの大切さが語られ、被災地での祭の復興が人々を元気づけた。日本ではまだ神道と仏教が根強く生きている。ただ天皇制と国家を結ぶ国家神道は戦後に解体されて消滅したが、皇室は存続し天皇へ

の敬愛は残存している。家の宗教としての仏教と結びついた先祖崇拜は、最近では軽視され始めたが、なお残っている。天皇への敬愛、地域共同体と氏神崇拜、家制度と先祖祭祀、この三者が緩やかに共存して日本的宗教共同体を支えている。大半の日本人は重層的な宗教帰属をもつが、個人の信仰意識は弱く、宗教帰属意識も弱い。基本的にキタガワが指摘したあり方と同じである。宗教社会学的には、宗教を制度・組織に限定して考察することが一般的である。だが、多くの「無宗教」を自認する日本人の宗教を解明するには、キタガワの宗教共同体論が適切だと思われる。

私はキタガワの日本的宗教共同体の捉え方は現在も有効だと考えている。だが、敗戦後に国家神道は解体され、日本では政教分離を原則とする世俗社会が成立したと誰もが思っている。キタガワの日本的宗教共同体は民族共同体であり、それは日本の世俗社会の一部に位置するのではなく、それとは別に外部に存するのでもない。世俗社会と同一の社会を指すと言わざるをえない。この主張には批判や反論が予想される。キタガワ理論が日本では支持されないのも、この点に理由があるのかもしれない。私自身も現代の日本社会を宗教共同体と呼ぶことにためらいがあり、別の論文では「日本の宗教土壌」という表現を用いた。キタガワの日本の宗教共同体と世俗社会の関係について、今の時点での説明を試みたい。

キタガワ理論の出発点は、神道という古代宗教の共同体は民族や国家と合致した宗教共同体であり、それは教団・教会の制度・組織ではない。キタガワの宗教共同体が宗教の教団制度や組織ではない点に注目したい。本論で述べたように、日本仏教の諸宗派の教団、現代では加えてキリスト教の教会や新宗教の教団も神道の宗教共同体という基盤を共有して存立している。その結果、日本の宗教共同体は日本における多数派宗教（実際には神道と仏教）の宗教共同体という意味で理解することもできる。ある民族や国家における多数派宗教の基盤としての宗教共同体という意味であれば、それは日本のみならず、イスラーム社会や欧米のキリスト教社会にも妥当する。欧米は自他ともに政教分離の世俗社会だと認めているが、日本やイスラームから見れば、キリスト教社会と呼べるようなキリスト教色を帯びている。現代人は世俗社会を「どの宗教色もない無色透明な社会」と安易に想定するが、そのような世俗社会は現実にはないのではないか。どの世俗社会もその土地の多数派宗教や言語文化の影響を受けている。このように考えれば、キタガワの日本的宗教共同体と世俗社会が重なることも認めることができるだろう。

欧米のキリスト教世界では、ヨーロッパにおける宗教改革を機に教会と国家を分離したと一般に認められている。だが、そこで生まれた世俗社会はすでにキリスト教の浸透したキリスト教共同体の内部での教会と国家の分離だったので、無色透明

の世俗社会が突然出現したわけではない。欧米からは、イスラームは教会と国家の区別ができず、世俗社会が成立する余地がないと思われがちである。実際にイスラームは成立当初から社会を徹底してイスラーム化し、ジャーヒリーヤの多神教徒との共存は認めなかった。しかし、最初からユダヤ教徒やキリスト教徒には共存の場を与え、オスマン帝国はスペインを追放されたムスリムはむろん、ユダヤ人にも居住地を与えた。異教徒との共存の場を公共空間（世俗）と呼ぶなら、イスラームは宗教内部に世俗・公共の場を有しているとも言える。各国それぞれに異民族や異教徒への差別問題を抱えているが、シャリーアに基づくイスラーム社会ではムスリムも非ムスリムも個人の宗教を表明して、イスラーム社会で共存している。それに対して、戒律のない世俗社会である日本では、多数派の日本人が個人の信仰・宗教を表明しないため、少数派（キリスト教徒や新宗教）の信者たちも個人の信仰を表明しにくい。以下にも述べるが、日本は宗教色の弱い世俗社会のように見えるが、異質な人々への排除の強い社会である。日本はイスラーム社会とは異なり、異教徒との共存の場（世俗・公共の場）を明示できない社会である。そこに、日本人が世俗社会だと思い込んでいる社会にキタガワの言う宗教共同体が重なっていることが示唆されているようにも見える。

次に日本の宗教倫理について触れたい。キタガワは日本の倫理は儒教が担ったと説明するが、戦後には儒教の影響がほぼ消滅した。戦後は学校教育で理性に基づく倫理を教えるが、日本人の倫理はそれのみによって支えられているとは言えない。神道には教義がないので、倫理を求めることはできないように見える。だが、神道はあらゆる面で清さを求め、この清さに倫理的正しさの意味が含まれている。狡い行為を「きたない」と言い、公平な行為を「きれい」と言う。仏教の倫理を強調する研究者もいるが、私は仏教は基本的に出世間の宗教で、世俗倫理には強い影響を与えていないと考えている。仏教でも輪廻思想が強いと、後世のために善い業を積むこと（善因善果）が求められ、仏教倫理が機能するが、日本の生活仏教では死後に成仏することになり、この仏教倫理は機能しない。

日本人の倫理は儒教倫理とともに、むしろそれ以上に、日本的共同体という枠組みが与える同調圧力で支えられている。江戸時代の村八分がその一例だろう。日本には一神教の絶対神が不在で、神仏への畏怖より、周りの人々の目を恐れる。それはルース・ベネディクトが『菊と刀』で述べた「恥の文化」である。日本人の恥の感覚には生きている人々に加えて、先祖に対しても恥じない生き方も倫理の支えである。今は少なくなったが、家の名誉のため、個人の恥・悪行は家族にも迷惑をかけるという家を守るという圧力も個人の生き方の規範に含まれていた。同調圧力は

現代日本にもなお存在する。この点に、現在の日本社会が完全に理性が支配する世俗社会ではなく、キタガワの言う日本的宗教共同体が機能していると解釈できる。個人の信仰が何であれ、日本的宗教共同体に帰属している仲間意識が強い。その仲間から外れることを日本人は恐れ、嫌う。そこに同調圧力で機能する。今日では、同調圧力は差別や排除に人を加担させる悪い意味で用いられることが多いが、規範性を持ち、そのかぎりでは倫理性ももつと考えられる。日本的宗教共同体は、その枠組みを壊さない限り、どのような宗教も寛容に受け入れるが、その枠組みを否定し、その外に留まる人や宗教には様々な圧力や排除が働く。この点を考えると、日本人は、日本に居住する真に他者である異教徒との真の共存をまだ経験していない。信仰の自由の重要性を知識として知っているが、真に自分の問題として理解しているわけではない。

イスラーム社会との比較で気づくことは、イスラーム世界ではイスラームにせよ、少数派のユダヤ人やキリスト教徒、ゾロアスター教徒も個人の信仰を積極的に表明し、また同じ信仰者の間で結婚することを原則としてきた。しかし、日本は近代以前から結婚に際して、宗教の相違、仏教宗派の相違を意識することがほとんどなかった。それは、すべての日本人は同じ日本的宗教共同体に帰属していて、互いの帰属に相違がないと考えてきたからではないだろうか。日本人の「無宗教」とは日本的宗教共同体の一員であり、それ以外の宗教帰属はないことに他ならない。もし他の帰属があれば、日本的宗教共同体との相違を強調することになるので、好ましくない。日本人の無宗教の自認にはいくつかの理由が考えられるが、宗教の帰属意識という点で、このような考え方が個人の信仰や宗教帰属を公表することを妨げる一因としても考えられる。

今回の日本の宗教共同体論は、イスラーム社会との比較がきっかけとなっている。「政教分離を許さない、結婚にも介入する時代錯誤のイスラーム」を基準にして諸宗教を考察することが間違いだという批判があるかもしれない。私がイスラーム社会から学ぶことは、宗教は個人の内面の信仰を強調するだけでは不十分ではないかということである。信仰者がどこでどのように社会生活をするか、その社会生活が完全に世俗的である場合はともかく、日本の場合、職業によって神道が関わっている。また家の宗教がある場合、家の宗教と個人の信仰が食い違う場合も生じ、個人の信仰を貫くことは難しい。イスラームは家族と社会生活を統合する規範体系を作り上げた。それは信仰を遵守しやすい環境を整えた宗教だと言わざるをえない。近代以前の宗教は、各地の伝統宗教が社会生活と家庭生活を統合していたようにも思える。近代化と啓蒙主義の過程で、個人の信仰が強調され、国家や社会、そして家

族からも自由な自立した個人の主体性こそ、近代的人間と近代的な宗教の理想として歓迎された。その意味ではイスラームは今なお前近代を引きずっていると言えるかもしれない。だが、信仰を個人の内面だけでは守れない、守りにくいことも事実で、その点をイスラームはよく示している。今後の宗教がどのように変化するのか分からないが、イスラームが示すモデルは、宗教の在り方を考える際に参考にできるだろう。

もう一点、今までの日本的宗教の研究で宗教共同体の研究が少ないと冒頭で述べたが、共同体の問題を考察すると、内面の信仰の問題がこぼれ落ちることにも気づいた。仏教教義と個人の信仰を考察する場合には、共同体の問題が議論の視野に入っていないことと対応するようにも思える。歴史の現実の中の宗教には、内面の信仰と宗教共同体と両面をもっている。この両面を捉えるような宗教研究が必要である。

## 日本の禅宗における身心の修行—釈宗演の体験を通して—

竹下 ルッジェリ・アンナ(京都外国語大学教授)

### Anna Ruggeri Takeshita, “The Practice of Body and Mind in Japanese Zen Buddhism: the Experience of Shaku Sōen.”

In Zen Buddhism practice itself has a central role in the religious attainment which is nothing other than the experience of reality. Zen practice takes advantage of some techniques such as *zazen* and *kōan*, but it also draws on aspects of everyday life. Nevertheless, the central focus of Zen is not the practice itself, but on the self-realization of “who” is practicing. Practice is bound up with a process of self-inquiry which aims to allow the practitioner to experience the self as a unity of body and mind (*shinjin*). This presentation examines how concepts of practice and realization featured in the life of the Japanese Rinzai Zen master Shaku Sōen who lived during the Meiji Period. The presentation also considers how Shaku Sōen’s understanding of the “essence of Buddhism” played a role in the very first Parliament of the World’s Religions (Chicago, 1893).

#### はじめに

本原稿では、日本の禅宗における修行の特徴を取り上げた。特に臨済宗の場合には、坐禅や公案、日常生活そのものは修行であり、これによって相関的で一元論的なそのまま仏である自分の身心に悟らせる特徴が見られる。その中で日本の臨済宗は、江戸中期の白隠慧鶴禅師（1686-1769）とその門下によって体系化された公案が方便として重要な役割を持っている。天才的な修行者とされている明治・大正時代に活躍した洪嶽宗演（釈、1860-1919）の思想を分析しながら、身心論に対する日本臨済宗の理解を釈宗演の体験を通して紹介してみた。

#### I - 釈宗演という禅僧侶について

釈宗演は、円覚寺の洪川宗温（今北、1816-1892）の弟子であり、天才的な僧侶であったと言われている<sup>1</sup>。彼が生きていた時代には、明治維新とともに神仏分離が行われ、明治政府は神仏判然令を発令した。それによって、廃仏毀釈が始まり、全国各地で寺院が破壊されるだけでなく、その資財（什物）や経典、仏像まで失われた。寺請制度の廃止によって寺院の経済基盤が弱くなり、さらに肉食妻帯許可令で仏教界全体は衝撃を受けた。言うまでもなく日本仏教は大きなダメージを受けたが、それに対して立ち向かいながら、末木文美士を引用すれば「新たな仏教（近代仏教）の可能性を手

---

<sup>1</sup> 横田南嶺『禅の名僧に学ぶ生き方の知恵』、到知出版社、2015、236頁。

探りで追求していくことになる」<sup>2</sup>。江戸時代の宗教は排他的な面を持っていたが、近代化されていく新時代は西洋文化の影響を受け、「普遍性」(universality)という立場を広めた。このコンテストの中で、釈宗演は生涯を過ごし、なおかつ重要な役割を持つのである。時折、1893年のシカゴの万国宗教会議(The World's Parliament of Religions)を参加した時<sup>3</sup>のように成功し、時折、日本でキリスト教生徒との対話を成立するための宗教家懇談会(1896)を開催した時のように失敗したのである。

釈宗演の生涯は多面にずば抜けて伝説的であったが、臨済宗によって聖人伝のように紹介されている点もあると、ミシェル・モールは指摘する<sup>4</sup>。宗演は十二歳で出家し、二十四歳という驚くべき若さでこの体系を終了し、師であった円覚寺の今北洪川老師に印可証明され法嗣となる。修行の天才者と評価されながらも、その後しばらく伝統から離れて慶応義塾で福沢諭吉のもと三年間修学した。また、セイロン(現スリランカ)へ出発し、南方上座部仏教を学び修行し、二年後(1889)帰国してから三十二歳の年齢(1892)で円覚寺派の管長となった。しかし、彼の伝説的な生涯はここでとどまらなかった。明治二十六年(1893)、シカゴの万国宗教会議に日本の仏教代表として参加し、「仏教の要旨并に因果法」(“The Law of Cause and Effect, as Taught by Buddha”)および「戦ふに代ふるに和を以てす」(“Arbitration instead of War”)と題して講演した。明治三十六年(1903)、建長寺派管長を兼任し、翌年(1904)の日露戦争中に従軍布教師となり、満州へ渡った。また次の年(1905)に、再び渡米し、洪川老師の死後に自分の弟子になった滞米中の鈴木大拙に通訳を依頼し、今回こそ世界の人々に禅(Zen)とその教えを伝えた。

しかしながら、宗演の活動において革命的な面と同時にかなり保守的な傾向も見られる。特に、国体論や女性観に対してこの傾向が強い。禅修行においては天才的でありながら、思想的には矛盾を多く表している。

## II - 釈宗演による「宗教の普遍性」

前述したように、釈宗演は明治二十六年(1893年)、万国宗教会議に日本の仏教代表として参加し、「仏教の要旨并に因果法」および「戦ふに代ふるに和を以てす」と題して講演した。両方の講演の中で禅について一切触れずに、大乘仏教の根本的な思想を語った。それはなぜか。興味深いことで背景に鄧州全忠(中原南天棒、1839-1925)

<sup>2</sup> 末木文美士『日本仏教を捉え直す』、放送大学教育振興会、2018、282頁。同題についてまた、末木文美士『思想としての近代仏教』、中央公論新社、2017、を参照。

<sup>3</sup> ミシェル・モール「釈宗演—「普遍主義」との戯れ」、『日本仏教と西洋世界』、法蔵館、2020、264頁。

<sup>4</sup> ミシェル・モール、同上、259頁。また、Michel Mohr, “The use of Traps and Snares”, in *Zen Master* (Oxford: Oxford University Press, 2010), pp. 188-189.

の強い要望があったとモールが推測する<sup>5</sup>が、それと日本の大乘仏教を近代的にとらえ直すことが最大の目的であったと思われる。宗演の講演を分析しながら、本来の目的について考察してみた。

現円覚寺管長である横田南嶺老師はこの選択と演説での宗演の「脳の明晰さ」に対して大きく評価する。『大乘起信論』からヒントを得たと推測されるが、宗演は「仏教の要旨并に因果法」の演説において因果論を説き、さらに善因善果だけではなく、心真如門と心性滅門という内容を述べた。つまり、大乘仏教 (Mahāyāna Buddhism) の因果論である。

万国宗教会議の六年前に釈宗演はセイロン (現スリランカ、1887-1889) に南方上座部仏教を学びに行き、『西遊日記』にその滞在を述べた。それを読むかぎり、宗演は上座部の教えでは戒律を守るだけであって、仏心・仏性を重視していないという印象を受けていた。結果的に上座部の教えを低く評価し、「大乘」と「小乗」という分類につながった。結局、「南方仏教」と「北方仏教」は「大乘仏教」と「小乗仏教」と呼ばれるようになったきっかけは釈宗演であったということまで言われている<sup>6</sup>。このような大乘仏教的な上座部仏教に対する優劣観を抱き続けたと思われる<sup>7</sup>。

さらに宗演は当時イギリスの植民地であったセイロンに滞在した際にセイロン行きの船中で、白人から差別を受ける体験をした。また、滞在中にアジアとその人々がいかに弱い立場にあるということを目にした。このような経験は、世界に仏教と禅を紹介した時に影響を与えたのではないかと思われる。キリスト教の世界に仏教、その中で日本仏教の偉大さをアピールしたかったという側面があったと推測される。特に万国宗教会議では、仏教 (日本仏教) が世界宗教であること、そして日本人の精神的支柱になっていることを世界およびキリスト教の国々に向けて知らせようとしたと思われる。

万国宗教会議での釈宗演の一回目の演説 (「仏教の要旨并に因果法」) に関しては、仏教の解明として不十分であった批判もある<sup>8</sup>が、仏教用語が一切使用されていなかったことと東洋の一元的な思想の紹介、また因果律を近代科学概念への合致する内容に関しては、評価すべきだと筆者は考えている。しかし、気になる点を挙げてみると、

<sup>5</sup> ミシェル・モール、同上、259頁、を参照。

<sup>6</sup> 馬場紀寿「「大乘仏教」と「上座部仏教」の誕生—釈宗演が近代仏教学へ与えた影響—」、『釈宗演遠諱100年記念特別展—釈宗演と近代日本—若い禅僧、世界を駆ける—』、慶應義塾大学図書簡、2018、152-160頁。詳しく、馬場紀寿、「釈宗演のセイロン留学—こうして「大乘仏教」が生まれた」、『図書』2017年4月号、岩波書店、を参照。また、ディディエ・ダヴァン「海を渡った禅—欧米「ZEN」の誕生」、『サンガジャパン』第5号別冊、サンガ出版、2019、109頁。

<sup>7</sup> これについて、横田南嶺「釈宗演の人物像に迫る」、『サンガジャパン』第5号別冊、206-207頁を参照。

<sup>8</sup> 釈宗演の演説への批判について、那須理香「1893年シカゴ万国宗教会議における日本仏教代表釈宗演の演説—「近代仏教」伝播の観点から—」、『日本語・日本学研究』、2015、88-91頁。

釈宗演による日本語で書かれた演説の元の原稿と鈴木大拙の英語訳である。日本に残っていた若き鈴木大拙が師の元原稿を英文にしたが、これらを比較してみると驚くべき多数の相違が見られ、所々別の原稿かと思われるほどのものである。当時、大拙の英語力がまだ優れていなかったことは、大拙と宗演が交わした書簡で証明されている。最終的には、宗演の原稿の英訳は、ネイティブに修正されたようである<sup>9</sup>。

万国宗教会議に参加していたポール・ケーラス (Paul Carus, 1852-1919) というドイツ系のアメリカ哲学者・仏教研究は、釈宗演の演説に非常に感動して交流が始まった。ケーラスは仏教を合理的な宗教として認識し、それが理想としていた「科学の宗教」に最も近いものとして考えていたので、宗演による仏教の因果律説に魅力を感じたのである。その後、釈宗演はポール・ケーラスの要求に答えて、仏教の古典を英訳するために、若き鈴木大拙を渡米させた。そして大拙は、ケーラスの *Gospel of Buddha*<sup>10</sup> (『仏陀の福音書』) の翻訳をはじめとして十年間も続いたケーラスとの協力関係をスタートした。

残っているケーラス宛の宗演の書簡を読むと、二人の意見が一致していた面もあった<sup>11</sup>。しかしながら、後の著作で釈宗演は科学と宗教をはっきり区別する文章がある。『拈華微笑』(1915)では、科学について「科学はどうしても最後の知識ではありません」<sup>12</sup>と述べる。

釈宗演は万国宗教会議の最終日に行った二回目の演説である「戦ふに代ふるに和を以てす」(“Arbitration instead of War”)を分析してみると、「普遍的な宗教」という概念が表れている。一節の英文を引用すると、“Not only Buddha alone, but Jesus Christ, as well as Confucius, taught about universal love and fraternity”<sup>13</sup>となる。つまり、ブッダだけで

<sup>9</sup> 釈宗演による日本語の演説の原稿は、釈宗演『釈宗演全集』第10巻、平凡社、1930、152-155頁。英訳の演説は、John Henry Barrows, *The World's Parliament of Religions*, Vol. 2, (Chicago: The Parliament Publishing Company, 1893), pp. 829-831. また、この点については、Michel Mohr, “The use of Traps and Snares”, pp.192-193 を参照。

<sup>10</sup> Paul Carus, *Gospel of Buddha*, (Chicago: The Open Court Publishing, 1894).

<sup>11</sup> 都倉武之「釈宗演は「世界にZENを紹介」したか?」、『釈宗演遠諱100年記念特別展—釈宗演と近代日本—若い禅僧、世界を駆ける—』、164頁。引用すれば、大拙に翻訳されたケーラス宛の書簡には、次のような文章が書かれている。“I am very glad to see your compatibility which inspired you to establish a new world of the religion of science, without any bigoted adherence to Christianity or to Buddhism. As for my part, I am a Buddhist, but far from being a conservative religionist, my intention is rather to stir a reformation movement in the religious world. In other words, I am one who insists on the genuine & spiritual Buddhism to renovate that formal & degenerated Buddhism. And I believe that if present Christianity be reformed it will become the old Buddhism, & if the latter be reformed it will become the future religion of science which is still in the womb of Truths, but which is steadily growing up there to be the focus of the power. 同上。また、鈴木大拙『鈴木大拙全集』第39巻、岩波書店、2003、435頁、を参照。

<sup>12</sup> 釈宗演『拈華微笑』、国書刊行会、1977(原本発行1915)、52-53頁。

<sup>13</sup> John Henry Barrows (edited by), *The World's Parliament of Religions: An Illustrated and Popular Story of the World's First Parliament of Religions, Held in Chicago in Connection With the Columbian Exposition*

はなく、イエスと孔子も普遍的な愛および友愛を説く、という内容である。また同演説には「真理の宗教」(“the religion of truth”)<sup>14</sup>という表現が利用されていた。そして、二回目の渡米における講演を収録する鈴木大拙訳の *Sermon of a Buddhist Abbot*<sup>15</sup> (1906) に「普遍的」(universal) という形容詞は二十八回、そして「普遍性」は三回利用され、1905年にカリフォルニアへの旅の際に「普遍的な真理の光」という表現を述べた<sup>16</sup>。モールの著作である *Buddhism, Unitarianism, and the Meiji Competition for Universality* によると、宗演は「普遍性」の概念において十九世紀末に日本でも普遍性を強調していたキリスト教のユニテリアン派の影響を受けていた、と指摘し、多数の歴史的な証拠も示している。宗演だけではなく、最近の研究では慶應義塾大学の創造者である福沢諭吉 (1835-1901) とユニテリアンの関係についても議論されている<sup>17</sup>。

釈宗演に上記のような影響があったとしても、彼の以前の臨済宗においても「真理の普遍性」の説が見られる。以下に三つの例を引用する。

(1) 臨済宗中興の祖である白隠禅師は『遠羅天釜』巻之下 (1748-1749) において次のように説明する。

妙法 (蓮華経) の一心は、展すならば、十方法界を包容し、これを収めるならば、無念無心の自性に帰する。だから、心外無法とも説き、三界唯心とも諸法実相とも言うのである。その極処のところを、法華経と言ひ、あるいは浄土門では「無量寿仏」と言う。禅門ではそれを「本来の面目」と言ひ、真言宗では「阿字不生の日輪」と言ひ、律宗では、「根本無作の戒体」と言う。すべては同じ真理を言ったものであるが、その呼び名が異なるだけである。(中略) 儒仏道の三教をあわせ修めた三教の聖人ということ言うが、その根本はだいたい同じである。修行の浅深精々麁によって得力は異なるものの、最初の入り口はみな同じである。儒門では「至善」と言ひ、道家では

of 1893, Volume 2, (Chicago: The Parliament Publishing Company, 1893), p.1285.

<sup>14</sup> 同上。

<sup>15</sup> Soyen Shaku, *Sermons of a Buddhist Abbot: Addresses on Religious Subjects*, (Chicago: The Open Court Publishing Company, 1906).

<sup>16</sup> Michel Mohr, *Buddhism, Unitarianism, and the Meiji Competition for Universality*, (Cambridge and London: Harvard University Press, 2014), p. 210.

<sup>17</sup> 土屋博政『ユニテリアンと福沢諭吉』、慶應義塾大学出版会、2004、を参照。また、白石大輝「仏教「代表」の派遣」、『釈宗演遠諱 100 年記念特別展—釈宗演と近代日本—若い禅僧、世界を駆ける—』、168-170 頁。白石大輝は、同題について詳しく次のように記述する。「(中略) 福沢やユニテリアンが理想とした宗教は、教義を超えて価値を共有できる「普遍宗教 (universal religion)」であったとされる。これを前提とすると、釈 [宗演] が宗教会議の演説で、仏教がキリスト教と同様に一神教的側面を有していること、「因果法」が西洋科学の概念に矛盾しないことを強調したことや、土宜 [法龍] が演説で述べた普遍性の真理が各宗教に存在するという考えは、宗教が普遍的に持つ特質の解明を意識する点で福沢の宗教観に通じるものがあったと言うことができる」。同上、169-170 頁。〔 〕とその内容は筆者の追加である。」

「主一無適」と言い、神道では「高間が原」と言う。天台では「一念万年、止観の大事」と言い、真言では「阿字不生の観法」と言うが、根本は同じことである。<sup>18</sup>

白隠によれば、真理は自らの禅宗に限らず、他の諸々の宗教においても示されている。ただしその表現の仕方は、決して同一のものとはならない。この普遍的な真理観は仏教に止まらず、他の宗教を含むと、白隠は説明する。

(2) 次に釈宗演の師匠である今北洪川の引用である。『禅海一瀾』では次ように書かれている。

孟軻曰く、「其の心を尽くす者は、其の性を知る。其の知れば、則ち天を知る」。天と曰ひ、仏と曰ふ。道曰ひ、性と曰ふ。明德と曰ひ、菩提と曰ふ。至誠と曰ひ、「真如と曰ふ。一実多名なり」。(中略) 山野尋常に云ふ、性を知る者が多し。性を見る者は少しと。性を知れば則ち天を知るに過ぎず、性を見れば則ち天を得。<sup>19</sup>

釈宗演の師であった今北洪川老師は元々儒家出身であり、二十五歳の時に禅門に入った。老師になっても禅の教えとともに儒教も重視し続け、『禅海一瀾』では禅的に儒教の教えを説明した。上記の一節では、禅にも儒教にも同じような真理があると述べていた。儒言を以て仏を説いたと言われ、さらに神儒仏一致調和の説を示していた。白隠禅師は上記の仮名法語においては、似た説を表している。この点において白隠禅師と今北洪川老師に類似を表す。

(3) 次に釈宗演自信の著作から引用する。『拈華微笑』では、次のように書かれている。

宗教というものを、もし一つの学問的に説明するならば、かの宗教とこの宗教とは、その成り立ち、その歴史、その状態などが異なっておるのでありますから、到底相一致することはできないのでありますが、もしその宗教のよって起こるゆえん、その本来の精神から申しますれば、仏教、耶蘇教[キリスト教]、儒教、神道、ないし回教も、恐らく約束せずして一致する点が必ずあろうと思います。(中略) 真理は古も今も変わっていない、東でも西でも異なっておらぬというのは吾々が頼みとするところであります。これを仏教よりいえば大慈悲これなりで、つまり大慈悲にほかならぬのであります、また耶蘇教でいっても同じこと、愛といい、Love といい、God is love, Love is God という、皆これであります。<sup>20</sup>

<sup>18</sup> 『白隠禅師法語全集』第9冊、禅文化研究所、2001、78-79、84頁。原文は、『白隠和尚全集』第5巻、171-172、177頁。

<sup>19</sup> 今北洪川『禅海一瀾』、岩波書店、1990(1935年第1刷発行)、61頁。

<sup>20</sup> 釈宗演『拈華微笑』、147-148頁。

また、釈宗演は、万国宗教会議での講演で世界の宗教が同じ真理を共有していると述べた。白隠や今北洪川、釈宗演などの禅者にとっては、真理というものは不二一如であるが、言葉で語られるときに、文化や教えや宗派によって異なった表現がとられる。しかし、真理を自覚すれば、言葉と表現に縛られるはずがない。したがって、禅者の言葉を理解すれば、全ての仏祖と祖師の真意を理解することができるようになるはずである。同様に、仏法における真理の言葉を理解すれば、儒教、道教、あるいはキリスト教における真理の言葉も当然のこととして自ら理解できるのである、と彼らは述べているのである。

釈宗演の「真理における宗教の普遍性」は、必ずしも外部からの影響によって現れたということではなく、内部の禅宗の伝統から生み出されていた可能性が十分ある。もっとも考えられるのは、両方の内外部によって生まれてきたということである。しかし、このような「真理における宗教の普遍性」は修行によって開かれてくる。単なる「真理を知る」のではなく、「真理を見る」、つまり修行によって真理を会得する、という側面は禅宗の特徴である。

### III - 釈宗演の修行論

禅宗では、身心論は極めて重要な論であり、修行論と相関的な関係を持っている。仏教一般と同様に「身」と「心」を切り分けることができない一元論的な立場を表わす。これについても釈宗演は、伝統禅を主張しながらも、普遍的な見方を表している。

禅宗の根本的な教えによれば「衆生」は、みな「仏」である。しかし、言語上では「仏」とは自覚する者の意味であり、無自覚な状態の人間を「衆生」、そしてその無自覚な心を「衆生心」と呼ぶ。一方、自覚されるべき「仏」の心は「仏心」と呼ぶ。禅の修行は、この仏心を自覚するための実践的過程とその根拠を明らかにすることにある。

また、人間の心は本来分別するものとして存在し、この分別の作用故に無限の迷いが生じる。分別は相対性の元であり、相対は無限の虚妄を生じるのである。この二元対立を脱し、本来の統一的主体、つまり「仏心」に還帰することが禅の修行の役割である。しかし、その前提とする人間そのものを二元対立的な存在として全体的に把握しようとする。つまり、現実において迷っている「衆生心」を前提とするのである。それにおいて、禅公案の修行方法とはそのような迷悟一体の「衆生心」を前提としながら、より「迷」の方向へ追究を深めていく超論理的修行法のことである。このような超論理性によって「衆生心」の中の「迷」は「迷」を突き破り、「悟」の主体へ還帰することになる。そして、その根底にあるのは、「迷悟」を超越した統一的主体を持つ「仏心」なのである。このような転換において修行は中心的で不可欠なものである。

具体的に積宗演の思想を分析すると、彼はまず「心」について次のように述べている。

禅と云へ種々解釈があるが、禅は心である。しかし、動ける心ではない。心と云っても、其の意味は非常に広い。Mindと云ふ意味でもない。強ひて云えば、心の本体とでも云へやう。其の心と云ふものを云ひ直すと、昔から云ふ妄想的考でなく、正思惟すなはち静慮と云って宜しい。<sup>21</sup>

また、唐代の馬祖道一（709-788）の言葉である「平常心是道」に積宗演は「心は主で身体は客」というコメントをする。そして、身体と心の相関的統一的な関係について明らかにする。

身体から修養するのも一つ、又心から修養するのも一つ、大体すればこの身体の修養と、精神の修養との二つに帰するであります。併し之れは仮に分かったものでありまして、大体吾々の身体とか、心とかは引分けようもないので、声と響きとを引分けようとしたところで、とても引分けることができない。（中略）去れば、身体の修養とか、心の修養とかいうのは、仮に分けて言うのであります。此身体と心、物質と精神とは、それ程密接なる関係のあるものであるけれどもわしども衲どもの立場から考えて見ると、心は主にして、身体は客といっても可いと思う。（中略）然しながら、主と客とは、地を変えれば同じものであります。<sup>22</sup>

しかし、当時の若者に先ず、身体の方から試すことを進めていた。なぜなら、「身体でなしたことは、必ず心に及ばすもの」<sup>23</sup>であるから。

臨済宗の寺院で法要の際に必ず唱えられる白隠作の『白隠禅師坐禅和讃』の第一節には、「衆生本来仏なり、水と氷りの如くにて、水を離れて氷なく、衆生の外に仏なし」と書かれている。そして、最後に「此の身即ち仏なり」となる。つまり、上記の説明を前提にして、衆生心は本来仏心であり、そしてこの身は仏心と同じであるということになるのである。禅宗における身体論の重要な側面だと思われる。

実は、積宗演は『白隠禅師坐禅和讃』と関連している人物である。現在、白隠自身が書いた直筆の『坐禅和讃』は、一本しか見つかっておらず、さらにこの写本には積宗演が何らかの理由で挿入し書き入れている部分がある（「此の時何をか求むべき、

<sup>21</sup> 積宗演、『達磨の足跡』、成光館書点、1931、73頁。

<sup>22</sup> 積宗演『積宗演全集』、第1巻、9-10頁。

<sup>23</sup> 同上、10頁。

寂滅現前する故に)」<sup>24</sup>。詳しいことがまだ分かっておらず、謎がそのままであるが、宗演は『白隠禅師坐禅和讃講義』（1912）で上記の引用文を次のように評価する。

衆生はそのまま仏陀、仏陀そのまま衆生だというのであり、迷即悟、悟即迷であり、生死即涅槃、涅槃即生死という意味である。「般若心経」の色即是空、空即是色と全く同じだ。(中略)「衆生本来仏なり」この最初の第一句さえ会説でき、しかもそれがわが肉となり血となれば、この「坐禅和讃」の講話も、ここで止めてしまってよい。

(中略)心こそ第一に求むべきものであって、また最後の帰着点である。わが宗はこの心を実究するをもって要となし、その上に安住するを宗とするのである。

(中略)白隠和尚の和讃について衆生本来仏なることを説き、見性成仏の旨を述べてきたが、また最後において、このわが身がすなわち仏であることを悟り終わったのである。<sup>25</sup>

現在の臨済宗のマニフェスト的な存在感を持つ『白隠禅師坐禅和讃』は、これほどになったのはおそらく釈宗演の活動のおかげでもあると思われる。新たな宗演の生涯における伝説的な側面のように見えるのである。

しかし、禅の教えにはもう一面がある。衆生はそのまま仏陀といいながらも、修行の不可欠性が明らかである。宗演の言葉を借りれば、「禅とは斯くの如く現実的なものであると共にそのもの一つ一つを、修行の階梯として、歩一歩前進して行くもの」<sup>26</sup>ということである。

修行方法である坐禅と公案について、釈宗演はまた独特な思想を表している。つまり、「坐禅には、二つの方面がある」<sup>27</sup>と指摘する。一つは「心の坐禅」であって、他の一つは「身の坐禅」である。それについて、次のように記述している。

白隠禅師は、其著『夜船閑話』に於て、最も親切に「身の坐禅」を説かれている。何故、身の坐禅をするかと云ふに、身体は固より心に依って左右せられるものではあるが、亦た、心が、却って、身の為に支配される場合もある。だから、先づ、身の坐禅に依って、身体の動作を正しくするということが必要である。<sup>28</sup>

<sup>24</sup> この問題について、芳澤勝弘編『白隠禅師画墨蹟—解説編』、二玄社、2009、129-130頁。また、『白隠禅師法語全集』第13冊、禅文化研究所、2002、255-268頁。

<sup>25</sup> 釈宗演『釈宗演全集』、第9巻、152-155頁。343-344頁。また、釈宗演『禅の精髓』、誠信書房、1957、101-102、160頁。

<sup>26</sup> 釈宗演『まあ座れ』、京文社書店、1932、332頁。

<sup>27</sup> 釈宗演、『達磨の足跡』、成光館書点、1931、50頁。

<sup>28</sup> 同上、51頁。

「心の坐禅」について、宗演の説明は曖昧になるが、公案の修行を指しているのではないかと思われる。

最後に、釈宗演は禅の普遍性を表しながら、大乘仏教的な慈悲による衆生の救済の重要性を訴える。

吾人が禅の立場かの、心の力と云ふても、精進力を養成するといふても、要するに此の大慈悲心を現はして、欠陥多き血まみれの世の中を救済して、永劫不滅の仏国土を建設するといふに外ならぬのである。力を養成すると云つても、坊さん風にせなければならぬといふのでは決してない。人々その立場に順じて、その妙用を現はしてゆかねばならぬのである。<sup>29</sup>

宗演老師の思想は豊で多面的であり、資料を多く残している。さらに、時期や場所によって若干の内容の変化が見られる。しかし、同時に禅宗の伝統とその修行方法の有効性を確信し、強調していた。例えば、二回目の渡米の際に講演を収録された *Sermon of a Buddhist Abbot* で宗演は、「悟り」の次に「坐禅」について説明する。” *Practice of Dhyana*” の節において、坐禅と西洋の神秘主義や自己睡眠、論理的・哲学的抽象化との相違を明らかにする<sup>30</sup>上で、次のように前者の必要不可欠性を主張する。

Dhyâna, beside its being an indispensable religious discipline for attaining enlightenment, is one of the most efficient means of training oneself morally and physically. (...) But, apart from this religious importance, dhyâna is singularly effective in the tranquillization of the mind, the purification of the heart, as well as the relaxation of the nervous tension. (...) Dhyâna, therefore, whatever its religious merits, is not devoid of its practical utilities and even for this reason alone its exercise is universally to be recommended.<sup>31</sup>

上記の内容は、アメリカ人やアメリカの滞在者を対象にした宗演老師の講演を鈴木大拙が訳しまとめたものであったために、大拙の考えも含まれていると思われる。それにもかかわらず、釈宗演が禅宗の伝統および修行方法を広く普及したいという意志を表している。

おわりに

---

<sup>29</sup> 同上、71頁。

<sup>30</sup> Soyen Shaku, *Sermons of a Buddhist Abbot: Addresses on Religious Subjects*, pp. 149-157.

<sup>31</sup> 同上、pp. 158-159.

釈宗演が残した資料が非常に多くて、全10巻の『釈宗演全集』に収められているものはごく一部に過ぎない。現代人から見れば、彼の生涯も思想も豊かであり、ずば抜けた内容である。修行とその指導に関しても同様であった。宗演の門下は多数おり、その後管長になった弟子たちが極めて多かった。在家の中で歴史上の初めての外国人女性（ラッセル婦人）と初の外国人僧侶もいた。

また釈宗演には、上述したように「禅」に対する「普遍的なビジョン」があった。白隠禅について「此吾が禅法を以って、日本を化導するばかりではなく、新領土<sup>32</sup>を始めとし、志那、印度、欧米の天地までも禅化し、そして仏祖の真面目を活現せしめねば、ならぬ」<sup>33</sup>を述べており、そして自分自身を六祖慧能（638-713）に例えた<sup>34</sup>。そういう意味において、鈴木大拙のような宗演の弟子たちは、師の願いに答えたと言えるであろう。

---

<sup>32</sup> この言葉の利用によって、当時の日本の拡張政策および侵入戦争を背景としては思わせ、そしてそれに関連している釈宗演の戦争に対する疑わしい立場が浮かぶ。

<sup>33</sup> 釈宗演『釈宗演全集』第1巻、384頁。

<sup>34</sup> ラッセル婦人（Ida Evelyn Russell、1862-1917）宛ての手紙に書かれた詩にある。Rick Fields, *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*, (Boulder: Shambhala, 1981), p. 168.

## 近代における日本宗教の越境—千崎如幻を事例として

末村正代（関西大学非常勤講師）

### **Masayo Suemura, “The International Expansion of Japanese Religion in Modern Times : A Case Study on Senzaki Nyogen.”**

At the end of the 19th century, Japanese Buddhists started propagating Buddhism abroad. Although D. T. Suzuki is the best known example of a Japanese Buddhist missionary, there were other Japanese who contributed to the popularization of Zen overseas. Senzaki Nyogen was among them. Senzaki cooperated with other monks and other sects in order to catalyze the international propagation of Japanese Zen Buddhism, and he formed his own network in America. This presentation introduces the activities of Senzaki as an example of some features of modern Japanese religions. The presentation examines how Senzaki understood correlations between mind and practice in Zen and considers how these ideas about self cultivation may have contributed to the popularity of Zen in the West.

#### はじめに

本稿は、「日本社会における宗教的リアリティの動態とその特徴」というパネル趣旨に関して、とくに「近代日本における宗教的リアリティ」を考察するものである。日本にとって近代は、西洋思想の受容によって国家のあり方、価値観、文化、生活など多くの面で変化が訪れた時代であった。宗教思想も例外でなく、新しい学問や概念の流入によって伝統思想が捉え直される動きが起こっていた。今回はこうした近代日本における仏教、なかでも「禅」を考察対象とする。禅は近代を境としてもっとも大きく姿を変えた宗派であり、近世に至るまでの一宗派としての伝統禅からアジアを越えて広がった20世紀におけるZENへの変化は、他の日本仏教諸派には見られない転身であった。この転身を可能にした要因は、当時の日本禅者（とくに臨済禅）たちの海外活動にある。同時期に海外布教をおこなっていた他宗派の組織的布教とは異なる仕方で活動を展開したことが、結果的に禅越境の成功につながったと考えられる。

今回は、彼ら日本禅者の活動のうちに、「近代日本における宗教的リアリティ」の一例を見出すことを試みたい。しかし、近代における禅を対象とする場合、ある問題に直面する。越境に成功した禅から、日本の宗教的リアリティを抽出することが果たして可能かどうかという問題である。禅が海外進出に成功し、欧米で広く受容されたということは、それが日本のローカル宗派ではなくなったことを意味している。海外へ渡った日本禅者たちは、「禅は一部地域に限定されたローカルな真理を含

むものではなく、地域的な境界を越えた普遍的真理を含むものであるからこそ、仏教圏に限らずキリスト教圏の人々にとっても受容価値のある宗教（思想・実践）である」という形で、禅を売り込んだ。つまり彼らは、伝統禅を「普遍的宗教としてのZEN」という形で提示したのである。そこで提示されたZENは、表向きは「普遍的宗教」としてローカルな要素を排したユニバーサルな教えになっている。したがって、一見、海外に発信されたZENにはパネル趣旨にあるような「日本宗教のリアリティ」が見られない。彼らのZENはむしろ、そうしたリアリティから離れたところに成り立っていたからである。

しかし、ここで確認しておくべきことは、この「普遍的宗教としてのZEN」という観方は、近代になってはじめて現れた、新しい枠組みであったという点である。これは禅に限らず、当時の日本仏教諸派においても見られる思想的な傾向でもあった<sup>1</sup>。つまり、内実がどうであれ、「普遍的宗教」という枠組みが成り立つこと自体、また禅をその枠組みに嵌まるものへと変換する営みのなかに、近代日本に特有の「宗教的リアリティ」が潜んでいると考えられる。言い換えれば、海外を視野に入れた「普遍的宗教」を形成した背景やそのプロセスのなかに、ローカルな事情が反映されていると考えられるのである。

こうした見通しにもとづいて、本稿では、越境した禅とそれに関わった日本禅者の活動を通して「近代日本における宗教的リアリティ」を考察したい。なお、今回日本禅者の事例として取り上げる千崎如幻（Senzaki Nyogen 1876-1958）<sup>2</sup>は、鈴木

---

<sup>1</sup> その嚆矢は、井上円了（1858-1919）による『仏教活論序論』（1887）であり、円了はここで新しい仏教哲学を提示してその改良と再興を主張した。『仏教活論』第二編が『破邪活論』であることからわかるように、当時の仏教者はキリスト教に論駁を加えることを主な目的として仏教の普遍性を強調していた。『宗教革命論』（1889）を著した中西牛郎（1859-1930）は、旧来の宗学中心の「旧仏教」を批判して仏教諸派が融合した「新仏教」構想を提唱、その後の新仏教徒同志会結成や雑誌『新佛教』創刊を導いた。また、平井金三（1859-1916）はシカゴ万博時に開催された万国宗教会議（1893）において「Synthetic Religion」と題した講演をおこない、諸宗教融合による理想宗教の構築を目指す総合宗教論を展開している。さらに、本稿で扱う千崎如幻（と鈴木大拙）の師である釈宗演（1859-1919）は、上記の万国宗教会議でポール・ケーラス（Paul Carus 1852-1919）と出会って彼の「科学的宗教」に近接、以後、再三普遍的真理について論じている。以上、吉田久一『近現代仏教の歴史』（筑摩書房、1998年）、嵩満也ほか編『日本仏教と西洋世界』（法蔵館、2020年）、吉永進一「オルコット去りし後——世紀の変わり目における神智学と“新仏教徒”」（末木文美士編『近代と仏教』第41集、国際日本文化研究センター、2012年、77-92頁）など参照。

<sup>2</sup> 千崎の略歴を紹介しておく。本名は愛蔵、1876（明治9）年青森県北津軽郡十三村（現青森県五所川原市十三）に生まれる。幼い頃に母を亡くし、父や養母の意向で浄土宗（湊迎寺）や曹洞宗（宝泉寺）に預けられる。宝泉寺で得度。得度後に鎌倉・円覚寺を訪れ、釈宗演のもとで参禅をはじめ。同時期、鈴木大拙も宗演に参禅していた。1906年、故郷で開設した私塾「仏苗学園」の資金を調達するため、講演旅行で前年渡米した宗演を追ってアメリカへ渡る。以降、宗演の帰国後も、大拙の帰国後もアメリカを離れることなく、約50年に渡って西海岸で禅の布教活

大拙 (Suzuki Daisetz 1870–1966) とほぼ同時期にアメリカへ渡り、約 50 年に渡って現地で禅布教をおこなった禅僧である。アメリカ仏教史のなかではしばしば言及されるが、禅越境への貢献度が高い割にはほとんど研究が進んでいない人物でもある。世界的な知名度と影響力をもつ大拙の影に隠れがちではあるが、アメリカ西部で禅堂を開設していた千崎は、外国人に直接指導する対面布教という点では大拙よりも長く、深く禅の越境に関わっていた。今回は、千崎が翻訳して布教で用いていた英訳『無門関 *The Gateless Gate*』の一部を紹介し、彼が「普遍的宗教としての ZEN」をいかに表現したのかについても検討を加えたい。

### 「普遍的宗教としての ZEN」成立の背景—日本とアメリカの状況

「普遍的宗教としての ZEN」の内容が「近代日本における宗教的リアリティ」をどのように反映しているかを考える前に、まず「普遍的宗教としての ZEN」の背景について確認しておきたい。ここでは「普遍的宗教」という枠組みが成立した背景を、日本国内の状況と、受容した側であるアメリカの状況にわけて整理する。

はじめに日本の状況であるが、国内における「普遍的宗教」なる枠組みの成立には、「宗教」概念の導入が関係している。周知の通り、「宗教」という言葉は *religion* に当てられた翻訳語であり、明治 10 年代以降に定着したとされている。それ以前には仏教語として「宗」=実践的要素 *practical element*、「教」=教義的要素 *dogmatic element* の意味で用いられていたが、*religion* の翻訳にあたってその合成語「宗教」が採用され、使用されることになった<sup>3</sup>。こうして「宗教」概念が確立し、宗教の定義が普及したことによって、仏教やキリスト教、儒教など個々独立していた教えは、「宗教」というひとつのフィールドのうえで、相対的に比較され得る「諸宗教」として並び立つこととなった。「諸宗教」という観点が生まれると、当然次に問題となるのは、それら「諸宗教」がどのような関係にあるかという点である。少し極端な

---

動を展開した (帰国は 1955 年の一度きり)。初期のサンフランシスコ時代は「浮遊禅堂」と称して貸部屋を転々とし、1930 年代以降はカリフォルニアを拠点に「東漸禅窟」を開設。戦後、アメリカ諸大学での講義のため大拙が長期滞在した際には交流も再開され、連携して白人禅布教にあたったようである。1958 年、東漸禅窟にて没。『無門関』(*The Gateless Gate*)、『証道歌』(*Buddhism and Zen*)、『十牛図』・『鉄笛倒吹』(*Zen flesh, Zen bones: a collection of Zen and pre-Zen writings*) などの英訳をアメリカで出版したほか、『アメリカ人の佛教』千崎如幻著・徳澤龍潭訳、大藏出版、1955 年) なども執筆している。千崎は自身の経歴について詳細を明かしておらず、複数の資料で相違が見られる。今回は、現時点でもっとも正確な情報を提供していると考えられる「近代津軽を彩った人々 千崎如幻〈上、中、下〉」(稲葉克夫、『陸奥新報』1992 年 7 月 2 日朝刊 6 面、同年同月 16 日朝刊 7 面、同年 8 月 6 日朝刊 4 面) を参照。

<sup>3</sup> 「宗教」が *religion* の訳語として用いられた初出は、1868 年にアメリカ公使から外国事務局宛に送られた抗議文書の翻訳とされている。明治 10 年代には、今日的な意味で小崎弘道『宗教要論』(1881)、同『政教新論』(1886)、植村正久『真理一斑』(1886) などに登場している。鈴木範久『明治宗教思潮の研究』(東京大学出版会、1979) 序章、参照。

表現かもしれないが、「より根本的な教えは何か」という「本質探し」がはじまると言ってよいかもしれない。世界各地に多種多様な形態をとりながら現象している宗教の根底には、それぞれの教えが同じ「宗教」と呼ばれる所以、共通の真理や原型が存在するのではないかという問いである。海外に渡った日本禅者は、禅の教えにそれを見たということであり、「普遍的宗教としてのZEN」の成立も、こうした時代の流れに応じたものであったと考えられる。つまり「普遍的宗教」なる枠組みは、近代日本という特定の時代と場所における「宗教」概念の導入という前提なくして成り立ち得なかった。

次に、「普遍的宗教としてのZEN」成立の背景を、受容側であるアメリカの状況に照らして考えてみたい。禅が「普遍的宗教」への転換を成功裏に進めるためには、日本国内の状況に加えて、受け手であるアメリカのなかで「普遍的宗教としてのZEN」の成立を促すような気運が醸成されていることが必要である。また日本禅者の側も、受け手側の時代思潮を注視し、それを反映させながらZENを形づくる作業をおこなったと考えられる。ここではアメリカ側の背景として、二点指摘しておきたい。

ひとつには、1893年のシカゴ万国博覧会にあわせて開催された万国宗教会議 *The World's Parliament of Religion* をきっかけとして高まった「東洋宗教」への注目である。この会議は、諸宗教の相互理解を深め、世界平和に向けて協調することを目的として開かれたものであり、17日に渡る会期のあいだ世界各地から宗教代表者が集い、演説をおこなった。日本からも7名が出席、鈴木大拙や千崎如幻の師である釈宗演 (Shaku Soen 1859-1919) も臨済宗 the *Rinzai Sect* 代表としての参加している。ここでもっとも大きな注目を集めたのが、ヒンドゥーを代表したインドのヴィヴェーカーナンダ (Vivekananda 1863-1902) と、南方仏教教会を代表したスリランカのアナガーリカ・ダルマパーラ (Dharmapāla 1864-1933) である。彼らの演説は現地で熱狂的に受け入れられ、東洋思想に対する期待は高まった。この万国宗教会議を契機として、アメリカは「非西洋的」宗教および関連する身体技法等の実践を積極的に受容しはじめたのである<sup>4</sup>。

二点目は、19世紀以降の自然科学的世界観の飛躍的な発展にともなう「キリスト教への失望」である。科学が人口に膾炙するにしたがってキリスト教が依拠する非科学的な創造論、来世観への信仰は薄れ、既存のキリスト教会は求心力を失いつつ

<sup>4</sup> 現在、健康技法として世界各地で実践されているヨーガは、万国宗教会議以降にヴィヴェーカーナンダが展開したヨーガ論を源流としている。彼がヒンドゥー教聖典『ヨーガ・スートラ』を再解釈し、分類した近代的ヨーガは欧米でひろく受容された。なかでも「心身統一の方法」としてのラージャ・ヨーガを説いた *Yoga Philosophy: Lectures on Raja Yoga, or Conquering the Internal Nature, Also Patanjali's Yoga Aphorisms with Commentaries* (Longmans, Green, and Co., 1896) はよく読まれた。河原和枝「ヨガ——文化のグローバル化をめぐる」(『甲南女子大学研究紀要』第51号人間科学編、2015年、89-97頁)、同「ハイブリッド文化としてのヨーガ」(同、第54号人間科学編、2018年、155-166頁)、参照。

あった。キリスト教から距離を置いた人々は「科学と共存し得る宗教」を求め、来世を前提としたキリスト教の二世界観から、現世を舞台とする東洋宗教の一元的世界観へと目を向けはじめたのである。こうした流れのなかで、仏教も「科学の宗教 Religion of Science」<sup>5</sup>として紹介されている。東洋的实践に見られる身心一元論が、当時のニューソートやクリスチャン・サイエンスなどに合流した結果<sup>6</sup>、超越者に依ることなく、「心」の変容によって現世の価値観や世界観の転換を成し遂げることを目指す層も生まれた。つまりアメリカの状況としては、科学時代を迎えた「キリスト教への失望」と、万国宗教会議を契機とした「非西洋的宗教への関心」が連動して、東洋への注目が高まっていた時代といえる。

以上のように、「宗教」概念導入によってはじまった宗教の相対化に連なる「普遍的宗教」の探究という国内状況 *inquiry into a universal religion in Japan* と、非西洋的宗教への渴望というアメリカの状況 *longing for non-Western religion in America* とが合流したところに、「普遍的宗教としての ZEN」が生まれたと考えられる<sup>7</sup>。キリスト教的な二世界観を前提とすることなく現世現身のまま、実践によって諸宗教に通底する「普遍的真理」を獲得できる、したがって禅は「普遍的宗教」となり得ると説いたのである。

### ZENに見られる「日本宗教」としての特徴

つづいて、「普遍的宗教としての ZEN」の内容が、いかなる点で「近代日本における宗教的リアリティ」を表しているのかを考えてみたい。ここで留意しておくべきことは、禅は伝統的な姿のまま「普遍的宗教」の枠組みに移されたわけではないという点である。既述の通り、「普遍的宗教」としての ZEN の成立は、受け手側の

<sup>5</sup> 代表的な人物は、ポール・ケーラス (Paul Carus, "Religion of Science," *Monist*, vol. 3, 1893, pp. 352-61 など)。ケーラスは万国宗教会議 (1893) で釈宗演をはじめとする日本代表団の講演に大いに感銘を受け、自身の提唱する科学と融和した科学的宗教のモデルを仏教に見出した。ケーラスの主張はキリスト教から距離を取りはじめた人々に歓迎され、会議の翌年に出版された *Gospel of the Buddha: according to old records* (Open court, 1894) は出版後の 100 年間で 300 万部が売れている。Judith Snodgrass 著・堀雅彦訳「近代グローバル仏教への日本の貢献——世界宗教会議再考」(『近代と仏教』第 41 号、2012 年、59-76 頁)、ケネス・タナカ『アメリカ仏教——仏教も変わる、アメリカも変わる』(武蔵野大学出版会、2010 年、106-107 頁)、参照。

<sup>6</sup> ニューソートはアメリカのメスマリストであった P. クインビー (Phineas Quimby 1802-1866) によって創始された催眠術的心理療法、クリスチャン・サイエンスはクインビーから影響を受けた M. B. エディ (Mary Baker Eddy 1821-1910) がはじめたキリスト教系の新宗教である。

<sup>7</sup> 万国宗教会議に出席した日本の他の宗教者にも「普遍的宗教」を目指す流れは見られたが(前述の平井など)、アメリカの国内事情とうまく合流できたのは、禅だけであったと言ってよい。その要因はいくつか考えられるが、他宗派の布教が在米邦人を対象とした内々での海外活動であったことに対して、禅(とくに臨済宗)は外国人を対象とした居士による開かれた活動があったこと、禅が教義よりも坐禅という身体技法を重んじることなどが挙げられるであろう。

アメリカの事情も色濃く反映している。アメリカへ渡った日本禅者たちは、当然アメリカの状況を見聞していたため、伝統禅をアメリカの思潮に沿うものへと再編させているのである<sup>8</sup>。それでは「普遍的宗教としてのZEN」形成過程において、内容的にはいかなる再編がおこなわれたのであろうか。この再編内容にもまた、当時の日本宗教のリアリティが表れていると考えてよいであろう。

これに関して本稿では、「普遍的宗教としてのZEN」に特徴的な「心」理解を挙げたい。既述の通り、ZENは「現世現身のまま、実践によって諸宗教に通底する普遍的真理を獲得できる One can attain a universal truth underlying among various religions remaining this present existence in this world.」ことを強調した。坐禅という身体的実践を通じて、現実に生きる「このままの心 mind as it is」を整え、変容させる。現実の心を変容させることによって、現世で生きながらにして、価値観や世界観を変えてゆくというのである。身体行為（実践）によって心を変え、心を変えることによって、自己の目に映る世界を変えてゆくという、東洋的・身心一元的な実践法である。

こうしたZENの「心」理解の根底にあると考えられるのが、当時の日本で流行していた『大乘起信論 *Awakening of Faith in the Mahāyāna*』と、その「心」理解の哲学化 *philosophical interpretation of the 'mind'* である。ここで近代日本の『大乘起信論』受容について簡単に述べておきたい。<sup>9</sup>『大乘起信論』は馬鳴菩薩造として伝えられる漢訳論書（成立問題には立ち入らない）であり、大乘仏教の要諦を示すものとして、もともと東アジアで盛んに読まれていた。その中心思想は、「一心二門 *one mind in two aspects*」<sup>10</sup>と称される「一心（衆生心）」と「真如門（心真如）*the soul as suchness*」、  
「生滅門（心生滅）*the soul as birth-and-death*」の相関である。位相に応じて分別すると、如来の心であり本体である「心真如」と、煩惱をまとして生滅を繰り返す「心生滅」という相反する心に二分されるが、実相としては両者は「一心」として不異である。『起信論』はこの位相を、不覚 *non-enlightenment*、始覚 *enlightenment a posteriori*、本覚 *enlightenment a priori* という語で説明する。心が煩惱にまとわれて本体が隠れている「心生滅」の位にあるときを「不覚」といい、そこから何かしらの契機を得て菩提心が生じ、修行を進めてゆく状態を「始覚」、さらにそこから心の本体への気づ

<sup>8</sup> 「わたしたちが日本固有の伝統文化と思っているものも、実は近現代に生み出された社会制度に過ぎないものが多い。武道や庭園、禅といったものも、明治以後にモダニズムの波を被るなかで意識され、あるいは再編されたものだ」。山田奨治『禅という名の日本丸』、弘文堂、2005年。40頁。

<sup>9</sup> 井上克人「明治期アカデミー哲学の系譜」（『西田幾多郎と明治の精神』第二部、関西大学出版部、2011年）、石井公成「近代日本における『大乘起信論』の受容」（『アジア仏教文化研究センター2012年全体研究会プロシーディングス』、2013年）、参照。

<sup>10</sup> 以下、『起信論』のタームの英訳は、鈴木大拙訳『大乘起信論』（*Açvaghosha's Discourse on the awakening of faith in the Mahāyāna*. Open Court Publishing Company, 1900）に依る。

きを得た状態を「本覚」という。「本覚」とは、「心生滅」の正体が「心真如」であると目覚めることを指すので、自己の外に設定された何か別の目的地に到達するという意味ではない。心生滅にまわりつく煩惱が、あくまで客塵であって非本質的であること、本来的にはすでに「本より覚る」本覚の状態にあったことに目覚め、本体である「心真如」へと還ってゆくのである。『起信論』は、ひとつの「心」がこうした重層性をもつことを説く。この「心」の構造に注目し、それを哲学的に捉え返したのが近代の日本であった。『起信論』が近代日本の哲学界で中心的役割を担うきっかけとなったのは、1879年に東京帝国大学 Tokyo Imperial University 講師に着任した原坦山 (Hara Tanzan 1819-1892) が「仏書講義 lecture of Buddhist scriptures」のテキストとして取り上げたことである。『起信論』の哲学をドイツ観念論と結びつけた坦山の講義を、帝国大学一期生として受講していたのが井上哲次郎 (Inoue Tetsujiro 1855-1944) であった。哲次郎は坦山による『起信論』の哲学的読解を発展させ、あらゆる現象的差別相 *phenomenized distinction* の背後に無差別実相 *indiscriminating reality* として内在する真如を「実在 *reality*」と解する一元的哲学、「現象即実在論 *the ontology of the phenomenized reality*」を確立する。哲次郎の後につづく井上円了 (Inoue Enryo 1858-1919)、清沢満之 (Kiyozawa Manshi 1863-1903)、西田幾多郎 (Nishida Kitaro 1870-1945) など、近代の日本哲学には『起信論』の影響下で成立したひとつの流れを見て取ることができる。

伝統禅が「普遍的宗教」へと再編される過程には、この哲学化された『起信論』の「心」理解が反映されている。「普遍的宗教としての ZEN」は、キリスト教の二世界観や二元論に対して、現実のままの心に変革を起こすこと、現世に生きながらにして本来的な心に目覚めることを説く、『起信論』的一元論にもとづくものであった。『起信論』哲学化の流れの只中に身を置いていた当時の日本禅者たちは、哲次郎らが用いた哲学的語彙を利用することで禅を「普遍的宗教」として語るための合理的説明を獲得するという形で、伝統禅を再編したのである<sup>11</sup>。つまり、「普遍的宗教としての ZEN」における「心」理解が、『起信論』の哲学的解釈を承けたものであるということ、その再編の仕方自体に「近代日本の宗教的リアリティ」を見て取ることができるのである。

なお、ZEN の「心」理解に関してもう一点言及しておくべきことは、当時の心理学との関連である。人間の「心」(とくに回心) の仕組みを科学的に分析する宗教心理学は、19世紀末にドイツのヴント (W. M. Wundt 1832-1920) によって確立され、ヴントのもとで学んだホール (G. S. Hall 1844-1924) がアメリカに移入、日本にも

<sup>11</sup> 大拙も 1900 年に『起信論』の英訳をアメリカで出版している。後の『大乘仏教概論』(*Outlines of Mahāyāna Buddhism*, Luzac, 1907) も、「大乘仏教」を標榜しながら、その大部分が『起信論』にもとづいていることは、これまでも批判的に指摘されている。鈴木大拙著・佐々木閑訳『大乘仏教概論』、岩波文庫、2016年、455-456頁、参照。

ホールに学んだ元良勇次郎 (Matora Yujiro 1858-1912) やヴントに学んだ松本亦太郎 (Matsumoto Matataro 1865-1943) によって持ち込まれ、20世紀初頭には影響力をもつ分野となっていた。心理学の隆盛にともなって、現実生きる人間の「心」の分析を生かして心身の健康を取り戻し、保持しようとする心理療法に対する関心も高まった。先に触れたニューソートもその淵源となっている。こうした心理療法は、概して身体と心がつながっているという身心一元論にもとづくものであり、何らかの身体技法と結びついて心の変革、心を整えることを目指すものであった。神話的世界観に依らない「科学的宗教」と捉えられていた大乘仏教、とくに坐禅という身体的実践によって「心の変革」の実現を目指すZENは、心理学の分野にも接近することとなる。こうして心理学という学問につながりをもつことによって、ZENは一層近代的瞑想法としての地位を確立していったのである。

### 千崎による英訳『無門関』

最後に、事例として千崎如幻による英訳『無門関』を用いながら、「普遍的宗教としてのZEN」において「心」が実際にどう説かれているかを確認しておきたい。なお、この翻訳は、千崎と Saladin Paul Reps によるもので、千崎の禅堂である「東漸禅窟 Tozen Zenkutsu zendo」に集まる外国人弟子のために書かれたものである。千崎は1934年に『無門関』の古則 old koan、評唱 comment、頌 verse のみの翻訳を一旦出版しているが<sup>12</sup>、晩年に1937～1939年の自身の講話を解説として加筆したものを再度出版している<sup>13</sup>。今回は、第二十七則の「不是心佛 It Is Not Mind, It Is Not Buddha, It Is Not Things」を取り上げる。

#### 第二十七則「不是心佛」<sup>14</sup>

南泉和尚、因みに僧に問うて云く、「還って人の与めに説かざる底の法有りや。」泉云く、「有り」。僧云く、「如何なるか是人の与めに説かざる底の法」。泉云く、「不是心、不是佛、不是物」。

無門曰く、「南泉、者の一問を被って、直に得たり家私を揣<sup>とじん</sup>尽し、郎当少なからざることを」。

<sup>12</sup> Senzaki Nyogen and Paul Reps, *The Gateless Gate*. J. Murray, 1934.

<sup>13</sup> Senzaki Nyogen and Paul Reps, *Zen Flesh, Zen Bones: a collection of Zen and pre-Zen writings*. C. E. Tuttle Co, 1957.

<sup>14</sup> 「南泉和尚、因僧問云、還有不與人説底法麼。泉云、有。僧云、如何是不與人説底法。泉云、不是心、不是佛、不是物。無門曰、南泉被者一問、直得揣盡家私、郎當不少。頌曰 叮嚀損君德無言真有功 任從滄海變 終不爲君通」。原文・書き下し文・現代語訳は西村恵信訳注『無門関』(岩波文庫、1994年、112-114頁)、英訳は *Eloquent silence : Nyogen Senzaki's Gateless gate and other previously unpublished teachings and letters* (Roko Sherry, ed., Chayat, Wisdom Publications, c2008, pp. 130-132) を参照。

頌に曰く、

叮嚀は君徳を損す、無言真に功有り。任従い滄海は変ずるも、終に君が  
為に通ぜじ。

南泉和尚にある僧が、「いままでに説かれたことのない法というものがありますか」と尋ねた。すると南泉和尚は、「ある」と答えられた。そこで僧が、「では、説かれたことのない法とはどういうものですか」と尋ねると、南泉和尚は、「心でなく、仏でなく、衆生でもないもの」と答えられた。無門は言う、「南泉和尚としたことが、こんな一問を吹っ掛けられて、家の財産を洗い浚い放り出し、へとへとに疲れてしまおうとは、また何たることか」。頌って言う、「語るに落ちて徳もなし。沈黙こそがお手柄さ。海が陸地に変わるとも、このことだけは語るまい」。

#### Case Twenty-seven It Is Not Mind, It Is Not Buddha, It Is Not Things

A monk asked Nansen, "Is there a teaching no master has ever preached?" Nansen said, "Yes, there is." "What is it?" asked the monk. Nansen replied, "It is not mind, it is not Buddha, it is not things."

#### MUMON'S COMMENT

Old Nansen gave away his treasure. He must have been greatly upset.

#### MUMON'S VERSE

Too much attentiveness caused him to lose his dignity. Only silence would bring real merit. Even if the mountain were to become the sea, Words could never open another's mind.

この公案は、南泉普願に関する公案として『南泉語要』や『祖堂集』に見られるもので、「説かれたことのない法」とは言詮不及の真理を指している。つまり「如何なるか是れ仏」（第十則・第三十三則）と同じく、禅の核心を問う公案と言ってよい。『伝燈録』では同様の記述があるが、こちらでは馬祖の「即心即佛」に対する言葉として南泉みずから「不是心、不是佛、不是物」と言ったとされている。「如何なるか是れ人の与めに説かざる底の法」⇔「如何なるか是れ仏」という問いに対して、一見正反対に思われる、「不是心、不是佛、不是物」、「即心即佛」（馬祖・第三十則）、「非心非佛」（馬祖・第三十三則）という答えを与えているが、いずれも内容に差異はない。如来蔵という意味では衆生の心も仏性をもち、如来の心と同質であるので「即心」であるが、本来的には無自性空である「心（佛・物）」を実体として捉えてしまうという誤りを避けるため、非実体的という意味で「不是心」「非心」と表現しているのである。

ここで注目したいことは、英訳『無門関』第二十七則に付せられた以下の解説で

ある。はじめに千崎は、観念論者 idealist と唯物論者 materialist による「心 the essence of mind」への理解が不十分であることを指摘し、「仏教徒の实在論 Buddhist realism」は、「実体が現象であり、現象が実体である the noumenon is the phenomenon, and the phenomenon is the noumenon」と述べる。つまり、西洋思想のように現象と実体を区別し、観念論や唯物論のようにいずれが本質であるかと論じるのではなく、二つの相反するかのように見えるものが実相 reality としては異ならず、ともに無自性空というあり方で一であるということである。「心 mind」に関しては、第三十則（即心即佛）では「現実の心が実際の仏 the actual mind is the actual Buddha」と説き、第三十三則（非心非佛）では「形のない独立した（自由な）心 the formless and independent mind」と説かれている。こうした「心」理解は、内容的には『起信論』の「一心（衆生心）」と重なり合うものである。なお大拙は英訳『起信論』において、「心」に soul と mind をあてており、それぞれ真如 suchness との関係において、絶対的側面を示す場合は soul（したがって suchness と soul はほぼ同義に扱う）、相対的側面を示す場合は mind（思考力 thinking faculty と同義に扱う場合もある）として使い分けている<sup>15</sup>。伝統禅と『起信論』がともに仏性思想、如来蔵思想にもとづくものであることを考えると、両者が一定の共通性をもつことは当然であるが、その講説が仏教思想の範囲を越えて、西洋思想のタームを使用しながらおこなわれているという点に、先に挙げた『起信論』哲学化の影響を見て取ることができるであろう<sup>16</sup>。

### おわりに

以上、近代日本の禅者によって禅が越境し、「普遍的宗教としての ZEN」が形成される現象を対象として、「近代日本における宗教的リアリティ」の動きを考察した。結びとしてまとめると、「宗教」概念の導入にともなう「普遍的宗教」の探究と、「非

<sup>15</sup> Suzuki Teitaro, *Açvaghosha's Discourse on the awakening of faith in the Mahāyāna*. Open Court Publishing Company, 1900, pp. 53, 152, 153.

<sup>16</sup> 付言しておく、釈宗演も『無門関』二十七則に対する講話で『起信論』を用いている。「彼の『起信論』などの本覺始覺といふも此處のことで、本来の覺者が、無明の爲めに覆はれて、流転してゐるから、迷相を現行してゐるけれども、一と度向上の心起りて、其無明の雲霧を除けば、皎々たる明月ありて、此境界を始覺といふてゐる。爰に於て本覺始覺は一致に歸すのであります」（傍点著者）。釈宗演『無門関講話』〔釈宗演全集 第五巻〕、平凡社、1929年、293-294頁。

西洋的宗教」への渴望というアメリカ思潮への反照という背景のなかで生まれた「普遍的宗教としてのZEN」という枠組み自体が、当時の日本のローカルな宗教的リアリティを表しているというのが一点であった。さらに、そうしたZEN再編の過程、とくにその「心」理解のうちに、近代的な『大乘起信論』の哲学的解釈が反映されているという点にも、当時の宗教的リアリティを見出し得ることが確認できた。今回はこうした「心」理解の一例として、英訳『無門関』第二十七則に見られる千崎如幻の解説を紹介した。

ただ、近代という時代に限られたこれらの特徴が、現代の宗教観にどの程度影響を及ぼしているかは検討の余地がある。また近代のなかで見ても、今回取り扱ったZEN形成の現象は、アカデミアに属する人々や宗教者を中心とした場に限られる。これらの人々の宗教観と当時の民衆の宗教観とのあいだにどれほどの乖離があったのかという問題も、考察しなければならないであろう。今後の課題としたい。

## 日本宗教における「信心」について

宮本要太郎（関西大学）

### Yotaro Miyamoto, “The Practice of Devotion (*shinjin*) in Japanese Religions.”

More than 70% of modern Japanese people identify themselves as “non-religious,” yet many of them customarily visit Shinto shrines or/and Buddhist temples during the New Year, or visit the graves of their ancestors on occasions such as the Bon Festival. Keiichi Yanagawa has argued that this situation amounts to a form of “religion without faith” (*shinkō no nai shūkyō*). This presentation suggests that terms relating to devotion (as opposed to belief) may offer a more fruitful analytical lens to understand Japanese religion. The presentation examines the concept of *shinjin* (roughly, “devotion”) and highlights its connection to practices such as veneration of Amida Buddha and chanting the *Lotus Sūtra*’s title. The presentation also considers the understanding of devotion in the True Pure Land Sect of Buddhism, Tenrikyo, and Konkokyo doctrine and suggests that a focus on devotional practices as opposed to cognitive issues of belief is more suitable to the understanding of Japanese religion.

### はじめに

現代の日本人の70%以上が、信じる宗教の有無を問われると「無宗教」と答える一方で、初詣や盆の墓参りなどの宗教的行為を慣習的に行っている。このことをかつて柳川啓一は、「信仰のない宗教」と論じた<sup>1</sup>。本

---

<sup>1</sup> 柳川啓一「信仰のない宗教」同『現代日本人の宗教』法蔵館、1991年（初出は1974年）。この中で柳川は、魚の靈魂や馬の靈魂などに対する供養に触れ、次のように語っている。「一括して民間信仰といわれる、あるいは特定の教理を持たない習俗の中に、こういった一つの情念というか情緒というか、それがつづいていくように思われます。それは信仰という語感ではどうにも捉え切れない。民間信仰とはいうものの、内心の問題としての、非常に近代的意味での信仰としてはどうにも捉えにくい、そういう一面があります。」（同、16頁）このような「宗教」を捉える一つの視座として、本論では「信心」という語に注目したい。なお、柳川は同論の中で、近現代の宗教運動の中に見られる「宗教のない信仰」についても触れ、その例としてキリスト教の無教会主義や仏教の在家主義を挙げている。

論文では、日本における「宗教」の包括的な理解に多少なりとも寄与するために、「信仰」(belief)よりも、念仏や題目などの実践(行)と結びつきやすい「信心」(devotion)に注目する。そして、浄土真宗、天理教、金光教における「信心」の事例を取り上げ、知(教理)ないし知と信の関係に重点をおいた「信仰」の面よりも実践的な「信心」の面を重視することで、日本宗教のより包括的な理解を目指したい。

### 第1節 「信心」概念の用例について

まず、辞書類を用いて「信心」という言葉の意味について確認しておきたい。『日本国語大辞典』(第2版、小学館、2000年)において、「信心」という言葉は大きく3つに分けて説明されている。まず、「①仏語。一般に三宝や因果の理法を信ずる心。これを仏道にはいる第一歩とし、初門という。また浄土教では阿弥陀仏の本願を信ずることをいう」。ここでは仏法を信じる心を起こす、すなわち「発心」することに焦点がある。この意味での「信心」は、「信仰」と言い換えることも可能であろう。

次に、「②神や仏の力を信じて、その加護を願って祈ること。また、その心」とある。こちらは①の意味に近いが、必ずしも「仏道に入る」ことが前提となっていない点、および、信じるだけでなく「願う」ないし「祈る」という行為を伴っている点が、注目される。①と②のどちらも「心」の有り様を含意するが、①では、「心」が向けられる対象と、向けることによって達する心の状態とが、相即の関係となっていると考えられる。言い換えれば、信の対象によって照射される「心」であるといえよう。仏道に入ることは、世間的な価値観ではなく、超越的な智慧に従って生きることであり、その覚悟が①の信心には求められる。

それに対して②の用法では、「加護」を願う方の思いが優先する。いかなる「加護」を求めるかによって、その心が向けられる対象が取捨選択される。あるいは同じ対象が、異相を持って立ち現れたりする。その意味で、信の対象の方が「心」によって照射されている。①の用法での「信」が意志(will)の力を伴い、帰依に結びつくのに対し、②の意味での「信」はむしろ、情念(passion)に由来するといえる。生活上のやむにやまれぬ事情から、神仏に救いを求める思いが強ければ強いほど、「信心」が深ま

---

すなわち、「信仰のある宗教」を前提として、「宗教のない信仰」と「信仰のない宗教」を平行に捉えていることになる。この視点は、とりわけ近代以降における「信心」のあり方を考える上で重要なものとなる。

るが、同時に、求められた救いに神仏が応えてくれるかどうかによってその「信心」は容易に影響を受ける。その意味で実利主義的な「信心」であるといえよう。そのような「信心」にとって切実なのは、神仏が願う人間の「心」に「感応」してくれるかどうかであり、その験（靈験）としての利益や御陰である。近代になってクローズアップされる「信仰」と比したときに、この違いは決定的に重要である。

さらに、おそらく②から派生した用法として、「③ある人間を心から慕いあこがれること」という意味がある。江戸時代の人情本などに用法が見られるが、現代においては、もっぱら②の用法で用いられることが多く、①の意味ではほとんど「信仰」に取って代わられている（教団によっては①の意味での「信心」を重視する（ないし特別視する）が、その点については後述する）。

次に、このように大きく2つの側面を持つ「信心」という言葉の用法を、『日本靈異記』（以下『靈異記』）に即して確認しておきたい。

9世紀初頭に薬師寺の僧景戒によって編まれた『靈異記』は、日本最初の説話集として知られるが、この中ですでに「信心」の語が散見される（なお、「信仰」は見当たらない）。

たとえば、『靈異記』上巻の第15話では、仏法を信じないある男が托鉢僧に腹を立てて打とうとしたところ、僧は迫害から逃れるために呪文を唱え、男の体の自由を奪った。男の子供が父を救済してほしいと禅師に懇請し、これに応えた禅師が赴いて法華経の観音品の初めの段を唱えると、男は呪縛から解かれ、その後「信心を發し」正しい道に入ったとする。

また、同じく第17話では、百済に派遣された越智直が唐軍に捉えられ、捕虜となって唐に住んでいたが、同じく捕虜となっていた他の者たちとともに観音菩薩の像を「信敬尊重」していた。彼らは密かに一隻の舟を造り、その中に観音像を安置して無事本国に帰還できるよう祈願すると、西風が吹いてきて筑紫まで戻ってくることができた。そこで、その像を子々孫々大切にしている。これは観音の利益であり、観音を「信心」したために、観音が感応してくれた結果だと説く。

さらに中巻の第六話では、聖武天皇の時代に山城の国のある男が発願した。法華経を書写し、それを収めるための立派な箱を大金をはたいて作らせたが、経の寸法の方が大きく箱に入れることができない。発願した男は21日間おのれの罪を懺悔して精進したところ、今度は収めること

ができた。これは法華経が大乗の「不思議力」を発揮し、願主の「至深信心」を試したのであるとする。

これらの説話からもうかがい知れるように、『靈異記』の主題は、三宝（仏法僧）を信心すれば利益が得られることを人々に説いて仏道のありがたいことを分からせることにあった。ところで薬師寺の僧といえば官僧であるが、『靈異記』下巻の第38話中で自ら明かしているように、景戒は僧となっても妻子を持ち、半俗の生活を営んでいた。生活は困窮を極め、始終思い悩んで心が安らぐことがなかった。そのことを恥じ、罪を反省したところ夢に一人の僧が現れ、観音菩薩の慈悲心は分け隔てなく人々を救うこと、願を立てた景戒は福德と知恵が授けられることを告げたという。ここにも、願人が発心して「信」を起こせば經典や菩薩が「感応」して具体的な靈験・靈異として現われるという因果関係が認められる。

注意しておきたいのは、『靈異記』において靈異の源泉とされているのは、法華経と観音菩薩に代表されるように、仏法（真理）や菩薩（すなわち人間）である。さらに後者は「慈悲心」を持った存在として説かれる。本論の観点からすると、この点にすでに信心の二面性が現出してきていることを指摘できよう。

『靈異記』には、行基に関する説話が7話も収録されており、景戒が行基を賛仰していたことは間違いないと考えられる。それらの話以外にも、『靈異記』が収める説話には、行基が民間布教や社会事業実践のために遍歴した場所と重複する地域が少なくない<sup>2</sup>。官僧となった後も景戒が、民衆の切実な要望に応える私度僧の活動に共感していたことは想像に難くない<sup>3</sup>。

周知のように、行基が活動した奈良時代は、僧が仏法を民衆に説くことは僧尼令によって禁じられていた。それにもかかわらず行基をはじめ半僧半俗で民衆に仏法を説いた<sup>ひじり</sup>聖＝私度僧たちがいた<sup>4</sup>。五来重によれば、私度僧たちの需要が高まったのは、「災害による大量死者の怨霊を鎮魂慰

<sup>2</sup> 加藤謙吉「聞く所に従ひて口伝を選び……」——古代交通路と景戒の足跡——」小峯和明・篠川賢編『日本靈異記を読む』吉川弘文館、2004年、83頁。

<sup>3</sup> 加藤謙吉によれば、『日本靈異記』に収められた説話からは、「私度僧に対する共感・連帯意識と、それを迫害した権力者への強い憤りを読み取ることができる」という。同上、109頁。

<sup>4</sup> この時代の私度僧は、「沙弥・優婆塞・聖・禅師」などと呼ばれていた。五来重『日本の庶民仏教』講談社学術文庫、2020年（初出1974年）、16頁。

霊」したからであるという。すなわち、「古代の人々は生活をおびやかす災害の原因を、すべて死魂怨霊のたたりに戻す宗教意識をもっていたので、社会全体がその鎮魂慰撫祭にこぞって参加したのである」<sup>5</sup>。ここには、すでに①の意味での信心ではなく、②の意味での信心が姿を現している。

そもそも官僧に求められたのも、主として災厄を鎮め、国家・天皇の安泰を祈願する鎮護国家だったのであり、①の意味での信心も知られていたとはいえ、仏教の実態は②の意味での信心の対象であった。氏寺における仏教の実態もまた、一門の繁栄を祈願し、先祖の追善をするという実利主義的なものであったのである<sup>6</sup>。

このように対比させてみると、①の信心は出世間的で、②の信心は世間的であるようにも見える。しかし、この両者は必ずしも相反するものとはいえない。たとえば、東大寺由来とされ「東大寺諷誦文稿」などと呼ばれている諷誦文<sup>7</sup>の冒頭部分において、月が水面に映るように仏は信ずる者の心に必ず感応するので、まずは信心を起こすべきと勧める内容が読み取れる<sup>8</sup>。この文書も『日本霊異記』とほぼ同時期の9世紀前半に成立したと推測されるが、「因」としての「信」に対する仏の「感応」の「果」が、仏の智慧を得ることなのか、それとも現世利益であるのかは、必ずしも定かでない。この問題は「自力救済」と「他力救済」の区別とも関係するが、いずれにしろ、起点が「信」であることは共通している。

「信仰」についても見ておきたい。同じく『日本国語大辞典』では、2つの項目に分けて説明されている。①の方は、「神や仏などを信じとうとぶこと。誠心を捧げて信ずること。仰信ともいう」とあり、これは①

<sup>5</sup> 同上、16-17頁。

<sup>6</sup> このような形での仏教受容は日本に限ったことではなく、そもそも「東アジア世界の仏教は、先進的為政者が利益大なる呪術宗教として率先導入することで伝播してきた」（曾根正人「日本宗教の形成と社会」高埜利彦・安田次郎編『新体系日本史 15 宗教社会史』山川出版社、2012年、11頁）。

<sup>7</sup> もとは「死者の追善や招福、造寺、造塔、経典書写等を願意として、諷誦師が願主にかわって声に出して読むことを依頼するための文」（『日本歴史大事典』小学館、2000年）であったものだが、今日ではもっぱら「死者追善仏事の際、施主が仏事の趣旨や供物の内容を述べて僧に誦経を請う文」（『広辞苑』第七版、岩波書店、2018年）の意味で用いられることが多い。

<sup>8</sup> 小林真由美「水の中の月——『東大寺諷誦文稿』における天台教学の受容について——」『成城国文学論集』35号、2013年、25頁。

の意味での「信心」に近い。古くは12世紀初めの『今昔物語集』に用例が見えるが、出典は『大智度論』などを出典とする天竺の3話と陸奥国の2話で、いずれも「仏」や「仏法」を「信仰す」と動詞として用いており、「信じる」の意味に解してよい。なお、②の用法として、「一般的に、信頼して疑わないこと」とあるが、これは①の意味から派生したものと考えられる。

ここで①の意味での「信仰」の用例について確認しておく、『日本国語大辞典』には「どちりなきりしたん」(1600年)、中江藤樹の「鑑草」(1647年)、辻弘想の「開化のはなし」(1879年)などがその事例として挙げられている。これらに共通しているのは、いずれも「キリシタン」(どちりなきりしたん)、「儒道」(鑑草)、「回々教」(開化のはなし)といった仏教以外の宗教にその「信」が向けられていることである<sup>9</sup>。それぞれの宗教の信者となっていることが含意されており、このような用例は、国語辞典の一種である「節用集」の中でも最古のものとしてされる「文明本節用集」(室町時代の文明年間以降に成立したと考えられている)の中で、「信仰」を「シンガウ 帰依義也」と説明していることにも通じる。

宗教学関係の辞典類を繙くと、たとえば『宗教学辞典』には館熙道による「信仰」の項目が、『宗教学事典』には高田信良による「信仰・信心」の項目が、それぞれ収められている。前者では冒頭で、「仏教的用語では信心といわれるが、それも西洋語の翻訳として「信仰」という言葉に包まれるようになっている」<sup>10</sup>と断ったうえで、「わが国が西洋文化を移植する以前における仏教においては、「信仰」に相当する言葉は「信心」であった。信心というのは、仏・菩薩の教えに対して微塵も疑心を起こさず清浄なる心で信ずる心である。(中略)心的内容からみれば、信心とは信仰と同義である」<sup>11</sup>としている。全体的にこの項目の記述は、キリスト教の「信仰(Glaube)」を一つのモデルとして取り上げ、その対応物として仏教の「信心」を挙げているが、この「信心」は他力的浄土教の意義に沿ったものとなっており、哲学的・教学的な説明が前面に出ている。

<sup>9</sup> それぞれ、「をのをのきりしたんふかくしんがうし奉るものなり」(どちりなきりしたん)、「女なれども聖人の書に通じ儒道を信仰して行ひ正しかりけり」(鑑草)、「回々教といふは、(略)其外亜細亜非利加の中にも信向(マ)するところあり」(開化のはなし)などが紹介されている。

<sup>10</sup> 館熙道「信仰」『宗教学辞典』東京大学出版会、1973年、409頁。

<sup>11</sup> 同上、411頁。

後者でも同様に、「信心」の語が古くからあるのに対し、「信仰」が一般化したのは、**religion** の訳語としての「宗教」と同様、**belief/faith** の訳語として用いられるようになってからだとしている。その上で、ユダヤ教・キリスト教・イスラームにおける〈信〉、ヒンドゥー教におけるバクティ（信愛）、および仏教における信・信心を比較して論じる。仏教における信心については、やはり浄土門仏教とりわけ親鸞の説く「信心」が典型的なものとして取り上げられ、「阿弥陀如来の誓いを聞いて疑う心のないこと」であり「如来から与えられるもの」としての「他力信心」が論じられる<sup>12</sup>。

もちろん、これらの説明は事実即しであり、「信心」を徹底的に追求した一つの到達点を扱っているのであるが、日本の歴史における「信心」を包括的に説明しうるものではないだろう。すなわち、『日本国語大辞典』の2番目に挙げられているような「神や仏の力を信じて、その加護を願って祈ること」は、少なくとも民衆のレベルでは、必ずしも「微塵も疑心を起こさず」「疑う心のないこと」を前提として実践されてきたわけではないと考えられるからである。むしろ、貴族から庶民に至るまで、神仏に祈願したら靈験が現われるということを期待して、時には「藁にもすがる思い」で、御利益があるとされる神仏を祀り、あるいは神社仏閣に参詣していたのが実態ではなかろうか。それは「苦しい時の神頼み」のような「身勝手」なものと非難されることもあるが、目に見えない神仏に祈る「契機」としては、実はもっともありふれたものであろう。先に **will**（意志）的な信心と **passion**（情念）的な信心に触れたが、まさに救われたいという思い（情）こそ人情であり、私度僧・聖の活動が庶民に広く受け入れられたのも、その人情に即して仏教を説いた（あるいは実践した）からであったと考えられるのである。そこで以下においてはさらに、「信心」が語られる／実践される具体的な事例に即してみたい。

## 第2節 浄土真宗における「信心」——事例1

日本の宗教における「信心」概念の歴史的展開において、最初のエポックメイキングな出来事は、親鸞による「信心」の徹底的な深化ないし純化であったといえよう。

<sup>12</sup> 高田信良「信仰・信心」『宗教学事典』丸善、2010年、352-355頁。

比叡山延暦寺の官僧であった親鸞は、戒律護持や法華経読誦など諸行を通じて仏道を求めていたが、阿弥陀仏の本願の行である念仏に触れ、法然に帰入することを決意して下山したとされる<sup>13</sup>。伝えによれば、法然の弟子となった親鸞は、あるとき法然に対し、弟子たちの態度を調べるため、「信不退」（阿弥陀の本願に対する信心を重視する立場）と「行不退」（称名念仏の行を重視する立場）のいずれかを選ばせるよう進言した。法然がそれに応じて二つの座のどちらかに弟子たちを座らせたところ、弟子の多くは「行不退」の座を選ぶか迷っていたのに対し、「信不退」の座を選んだのは親鸞はじめわずかの弟子であり、さらに法然もその座に座ったとする<sup>14</sup>。この伝承の真偽は確かでないが、少なくとも親鸞の『教行信証』（正式には『顯浄土眞實教行證文類』）からも窺われるように、法然の弟子たちの間でも信と行のどちらを重視するかは根源的な問題であったに違いない。

官僧の身分を辞して改めて出家した親鸞は遁世僧となった。行動にさまざまな制約があった官僧に対し、民衆の間でのさまざまな救済活動に参画できるようになる<sup>15</sup>。しかし、その活動も順調ではなかった。南無阿弥陀仏だけを唱えていれば往生できるとする専修念仏の教えは、「愚痴・無知（愚かで無知な）尼入道に喜ばれ、おおいに世の中に繁盛した」がゆえに、それを問題視した後鳥羽上皇によって弾圧されてしまうのである（建永の法難）<sup>16</sup>。

越後に流罪となった親鸞は、後に関東各地で布教し、多くの弟子や信者を獲得した。それは、煩惱に満ちた「悪人」であればこそ、阿弥陀仏の本願によって往生できるといういわゆる「悪人正機説」が、当時の民衆にとって画期的な教えであったからかもしれない。しかしそれ以上に、阿弥陀仏の長期間にわたる思考の末の願は「ひとえに親鸞一人がためである」とする親鸞が、同じように個々人が救われるという論理から、個人の救済を第一に考えていた点が挙げられる。これは親鸞だけでなく、遁世僧に共通した性格であった。すなわち、国家公務員として天下泰平・玉体安穩の祈禱が第一義とされた官僧に対し、先に述べたように遁世僧

<sup>13</sup> 松尾剛次『親鸞再考——僧にあらず、俗にあらず——』日本放送出版協会、2010年、78頁。

<sup>14</sup> 同上、95頁。

<sup>15</sup> 松尾剛次『山をおりた親鸞 都をすてた道元——中世の都市と遁世——』法蔵館、2009年。

<sup>16</sup> 松尾『親鸞再考』117頁。

は、(特に都市部の)民間に入って「個人」救済に邁進することができた。松尾剛次によれば、このような遁世僧こそが鎌倉新仏教の担い手であったのである<sup>17</sup>。

浄土真宗では、「信心」の①の意味をさらに深めた親鸞の教えを受け継ぎ、「信心為本」(親鸞の説いた浄土真宗の教義の根本は信心であるということ)の立場を取る。たとえば浄土真宗本願寺八世の蓮如が各地の門徒に書き送った法語の中で、「聖人一流の御勸化の趣は、信心をもって本とせられ候。その故は、もろもろの雑行をなげすてて、一心に弥陀に帰命すれば、不可思議の願力として、仏の方より往生は治定せしめたまう。」(『御文章』五帖目第十通)と説いている。「もろもろの雑行をなげすて」ることが求められることから、ここでの「信心」は「他力の信心」(あるいは「真実信心<sup>18</sup>」)として、②のような世間一般の「自力の信心」と差別化される。また、それによってのみ、「衆生を救うこと」(還相廻向)が可能になると説く。阿弥陀仏(の本願)に対する絶対的信という意味では、浄土真宗の「信心」は、特定の対象への信頼を内包する「信仰」に近いが、あくまで受動的である点で異なる。

さて、親鸞をはじめ「鎌倉新仏教」に対する評価でしばしば強調されるのが、その「民衆的性格」である。すなわち「新仏教においては、従来の貴族や僧侶にのみ可能な複雑な理論や修行が廃され、念仏や唱題のように易行の専修で十分とされ、それによって仏教が民衆のものになった」<sup>19</sup>とする。この評価の是非はともかく、本論で注目したいのは、法然・親鸞による新たな念仏観である。院政期の念仏理論では、阿弥陀仏の名号に天台の空・仮・中など仏教の根本真理が含まれており、ゆえにその名を称えることに功德があると説いていたのに対し、法然は、阿弥陀仏が自らの善行の結果を名号に籠めたから念仏は勝行(優れた行)であると説明した。すなわち、それまでは念仏自体に功德を見出していた

<sup>17</sup> 同上、183-184頁。ここに奈良時代以来の私度僧・聖の系譜を見出すことができよう。

<sup>18</sup> 「疑蓋間雑なきがゆゑに、これを信樂と名づく。信樂すなはちこれ一心なり、一心すなはちこれ真実信心なり。」(教行信証・信巻)

<sup>19</sup> 末木文美士『日本仏教史』新潮文庫、1996年(初出は1992年)、198頁。末木は、このような見方が戦後の歴史学者にとくに際立つ点や、彼らが典型としたものは法然から親鸞に連なる浄土教であって、この民衆的性格が必ずしも「鎌倉新仏教」に普遍的ではないことに注意を促している。

のに対して、阿弥陀仏と行者の関係を結ぶものとして念仏を捉え返したのである。ここに、仏法の智を前提とするいわゆる教理仏教に対して、阿弥陀仏との人格的な関係を情熱的に希求する「庶民仏教」ないし「民衆仏教」の自立を確認することができる。

もちろん、「民衆仏教」の萌芽は、すでに見たように行基や景戒の時代に存在したが、新しい宗派として確立するのは鎌倉時代に至ってからである。それではなぜこの時代になって「民衆仏教」が興隆してきたのであろうか。中世には、荘園を中心に生産力が飛躍的に高まり、それに伴って経済が活性化し、それらの商品を売り買いする場が生まれ、そこに人びとが集まって「都市」的な場となっていく。そのような場は、宗教的には多元的状况を示す。それに関して松尾は次のように論じている。「都市に集う人びとは、それまでの血縁・地縁関係とはまったく関係のない人がほとんどであった。すなわち、人びとの信仰する「神」もそれぞれ異なっていた。それゆえ、都市的な場においては、異なる「神」信仰を有する人びとが集い、一種の精神的な混乱状況が存在し、新興宗教が支持を集め、大発展を遂げる素地があったのだ。<sup>20</sup>」そして、ここで言われる「新興宗教」は、教理的な信心ではなく、情念的な信心によって民衆に浸透していったのである（このことは、後に見るように幕末期以降の近代「新宗教」にも言える）。

### 第3節 金光教における「信心」——事例2

江戸時代は民間信仰が多様化した時代であり、また都市部において「はやり神」や「はやり仏」などの興隆が相次いで見られた時代でもあるが、これらの民間信仰を基底で支えたのが民衆の情念的な信心であった。また江戸時代の終わり頃には黒住教、天理教などの民衆宗教が誕生するが、これらの宗教運動もまた民衆の情念的な信心に支えられていたという点で、はやり神の系譜を受け継ぐものであった<sup>21</sup>。

このことは幕末期に備中の国（現在の岡山県西部）で誕生した金光教でも同様であった。もともとこの地方には恐ろしい祟り神としての金神に対する信仰が強かったが、備中大谷村で農業に従事していた赤沢文治（のちに「金光大神」と改名）は、自らの宗教体験を通して、この神はむしろ人が助かってほしいという願いを持つ神であり、この神にすがれ

<sup>20</sup> 松尾『親鸞再考』35頁。

<sup>21</sup> 宮田登『宮田登 日本を語る3 はやり神と民衆宗教』吉川弘文館、2006年。

ばおかげがいただけると説いた<sup>22</sup>。また、説いただけでなく、病氣直しをはじめさまざまな「おかげ」が見られたので、そのことを伝え聞いた人びとが次々に参拝するようになった。金光大神のもとに参ってきた人たちのほとんどは、何らかの「おかげ」を期待する情念的な信心の持ち主であったとみられる。金光大神は、そのような「御利益信心」を全否定はしないが、次のエピソードが伝えるところでは、それは「あまりの信心」とされる。

長年病床に呻吟していた荻原須喜の家族は、「大谷の金神様」の噂を聞き、夫の豊松が参詣した。すると「金光様が、「巳の年（豊松）、お前方には信心ができるか」と仰せになった。「へい、私方には信心はできるかぎりしております」と申しあげたところが、「どんな信心ができておるか」と仰せられるので、「へい、日本国中のあらゆる神仏、悉皆信心します」と申しあげた。すると、金光様が、「それはあまりの信心じゃ。そう信心をし過ぎては、おかげがないわい。（中略）昔から神信心しておかげを受けるのには、一心ということと言おうがな。一心に信心すりゃ、おかげが受けられるのじゃ」（荻原須喜の伝え 3:1-5）と教えたという<sup>23</sup>。

金光大神は参ってきた人たちに対し、「一心」を強調する。そして、一心になればその「眞<sup>まこと</sup>」が神に通じて「おかげ」となることを説いた。参ってきておかげを受けた者の中には、「取次」に従事して「願う氏子」を救おうとする者も現われ、また、金光大神の説いた教えを広めようとする者も出てくる。ここにも情念的の信心と教理的の信心の分化が見られるのである。もっとも、当初参って来た者たちの多くは「病氣直し」を切望していたのであり、金光大神を含め、当時の民衆宗教の教祖たちは、「教祖の口を通して直接的に伝えられる神々のコトバや、禁厭や神水・神米などによって「病氣直し」を実現していた」<sup>24</sup>。

ここで重要なのは、当時の「病氣」は近代以降の「病氣」観と異なり、「神々との関係的問題として現出するもの」であったことである。すなわち、「病氣直し」とは単に身体的に回復することではなく、その前提と

<sup>22</sup> 安政6(1859)年10月21日、赤沢文治は金神改め天地金乃神から、願いに来る人と神とを取次ぐ行（金光教ではそのことを「取次」と呼ぶ）に専念するよう頼む神示を受け、農業を止める。金光教ではこの時の神示を「立教神伝」と呼び、この日を立教の日とする。

<sup>23</sup> 『金光教教典』金光教本部教庁、1983年、263頁。

<sup>24</sup> 桂島宜弘「迷信・淫祠・邪教」島藺進ほか編『他者と境界』（シリーズ日本人と宗教：近世から近代へ6）春秋社、2015年、251頁。

して「神々との関係の回復・活性化」が不可欠とされていたのである<sup>25</sup>。

しかし、このような活動は、やがて大きな制約を受けることになる。明治5(1872)年、政府は集中して「文明開化」政策をとり、その中で「民俗的なもの」を「迷信・邪教」と見る「世論」が形成されていった<sup>26</sup>。そのような時代風潮の中で、明治6(1873)年、「梓巫市子並憑祈禱孤下ケ等ノ所業禁止ノ件」が教部省から出され、シャーマニスティックな「呪術」を用いて「病氣直し」などを行う民間祈禱師や民間巫者は廃業に追い込まれた。当然、このような「病氣直し」を活動の中核的部分としていた民衆宗教にとっては、きわめて深刻な問題であった<sup>27</sup>。たとえば同年、『大阪新聞<sup>28</sup>』に金光大神とその弟子たちを「怪シキ祈禱者」とする記事が掲載された<sup>29</sup>。かかる時代状況において存続を図ろうと、金光大神の弟子たちは布教活動の認可を得るため東奔西走したが、彼らにとって切実だったのは、金光大神の教えが「文明開化」に反しないものであることをいかに訴えるかということであった。たとえば、金光教の布教文書として最古のものである初代白神新一郎の『御道案内』は、明治4(1871)年に出された初版では、「金乃御神様」「日月金神様」「きもん金乃神」など民俗的金神の色彩が強い神が語られているが、明治14(1881)年の版になると、「旧習を廃す」といった言説が随所に見られる。もともと内容としては「病氣直し」のおかげ話が主であるが、情念的信心の上に教理的信仰を上塗りしようとしているようにも解釈できるのである<sup>30</sup>。

金光教が一教独立を達成するのは明治33(1900)年のことであるが、その認可を得るにあたって最も功績があった佐藤範雄は、教団内では教監などの要職を務めながら、対外的には教団の「近代化」に積極的に取り組んだ人物である。当時、宗教的な意味での「近代化」とは、何よりもまず「迷信打破」であり、同時に国民道德の涵養の面から民心統合の役

<sup>25</sup> 同上。

<sup>26</sup> 安丸良夫『近代天皇像の形成』岩波書店、1992年。

<sup>27</sup> 桂島宣弘「宗教が宗教になるとき——啓蒙と宗教の近代——」島藺進ほか編『近代日本宗教史第1巻 維新の衝撃』春秋社、2020年、124頁。

<sup>28</sup> 明治5年から同8年にかけて大阪で発刊された、半官半民の新聞。

<sup>29</sup> 桂島「迷信・淫祠・邪教」、259-260頁。

<sup>30</sup> 中前正志「翻刻 金光教布教文書 近藤本『御道案内』——付『御道案内』三本(藤沢本・近藤本・伊原本)内容概略対照表』『女子大國文』140号、2007年。桂島、同上、262-263頁。

割を担うことであった<sup>31</sup>。その活動の先頭に立った佐藤は、「迷信打破」を説く教祖像をくり返し提示していく<sup>32</sup>。しかし、教団内には、そのような「近代的・合理主義的」な教祖像に懐疑的な人たちもおり、教政の側が国策にも合致した「信仰」<sup>33</sup>を確立しようとしたのに対抗して、あくまでも教祖の「信心」に固執し、呪術的な「病氣直し」も（表向きはどうあれ）否定されたわけではなかった。

結局、時代状況からすれば、当時の金光教が「病氣直し」を主とする民衆救済から「教へ」＝教説による活動へ転回していったことは、「迷信・邪教」視から逃れるために避けられないことであったのかもしれない<sup>34</sup>。しかし現代でも金光教内では、教祖が主として「信心」を用いて教を説いたことに倣ってもっぱら「信心」を使用し、「信仰」を用いるのは主として教団外部へ発信する時に限られるようである。そこには、戦前の教団が国家主義的な色彩をもって教団の「信仰」を確立しようとしたことに対する反省も潜んでいるのではなかろうか。

#### 第4節 天理教における「信心」——事例3

最後の事例として、金光教よりも少し前に誕生した天理教における状況について見ておきたい。歴史的には、金光教よりも20年ほど早く開教しているが<sup>35</sup>、現在の天理教では、金光教と違って、「信心」よりももっぱら「信仰」が用いられている。しかし、必ずしも立教時からそうであったわけではなさそうである。

天理教の祭儀の中心となるものを「つとめ」といい、「かぐらづとめ」と「てをどり」に分かれるが、この「つとめ」の地歌に当たるものを「みかぐらうた」と呼んでいる。この「みかぐらうた」は、『天理教原典集』に収められているように、天理教ではもっとも重要な聖典の一つであり、

<sup>31</sup> 宮地正人「日露前後の社会と民衆」『講座日本史6 日本帝国主義の形成』東京大学出版会、1970年、90-91頁。

<sup>32</sup> 加藤実「「迷信打破」教義の成立と展開——近代化と信仰のはざままで——」『金光教学』34号、1994年。

<sup>33</sup> その代表的な事例が、日露戦争戦時下に教団が打ち出した「信忠孝一本」の教義である。そこでは国民道徳と金光教の信仰とが志向されている。渡辺順一「「信忠孝一本」教義の成立とその意味」『金光教学』30号、1990年。

<sup>34</sup> 桂島「迷信・淫祠・邪教」、263頁。

<sup>35</sup> 天理教では教祖の中山みきが天保9(1838)年10月23日に初めて神がかり、3日後の10月26日までその憑依が続いたが、この10月26日をもって「立教の元一日」とし、ここから天理教の歴史が始まったとする。

「つとめ」の際に必ず歌われることから、それを聞く者が教理に親しみやすく覚えるのに便利な一種の唱え歌であるといえる<sup>36</sup>。中山みきは慶応2(1866)年からこの「みかぐらうた」を教え始めたとされ、全部で十二下りある歌には、「基本的な信仰の心得といったものが、集約的にうたいこまれている」(同頁)と考えてよい。

この「みかぐらうた」の中で「しんじん」という言葉が、全部で6回歌われる<sup>37</sup>。具体的には以下のように説かれている。

ここまでしんじんしたけれど  
 もとのかみとハしらなんだ(みかぐらうた 三下り目:九ツ)  
 いつまでしんじんしたとても  
 やうき(陽気)づくめであるほどに(みかぐらうた 五下り目:五ツ)  
 どうでもしんじんするならば  
 かう(講)をむすぼやないかいな(みかぐらうた 五下り目:十ド)  
 なんぼしんじんしたとても  
 こころえちがひはならんぞへ  
 やつぱりしんじんせにやならん  
 こころえちがひはでなほし(出直し)や  
 ここまでしんじんしてからハ  
 ひとつのかうをもみにやならぬ(みかぐらうた 六下り目:七ツ-九ツ)<sup>38</sup>

ここに歌われている内容からは、教祖の元に集まった信者たちに対し、信心することの重要性や講を結ぶことの必要性を説いている様子が受け取れる。

また、教祖や「本席」飯降伊蔵を通して啓示された口述の教えである「おさしづ」は、「みかぐらうた」と並んで原典の一つとされるが<sup>39</sup>、この中では「信心」の語が全部で34例と頻出する<sup>40</sup>。それに比べ、「信仰」の言葉は4例のみで、しかもそれらは、「警察署より信仰は止めずして」(明治24年7月12日)、「村方より信仰を差し止めに付願」(明治25年

<sup>36</sup> 『天理教事典』(改訂版)天理教道友社、1997年、854頁。

<sup>37</sup> ただし、「しんこう」は見出せない。

<sup>38</sup> 『天理教原典集』天理教教会本部、1952年、744-745、750、752、754-755頁。

<sup>39</sup> これに「おふでさき」を加えて三原典とする。

<sup>40</sup> 天理教のポータルサイトである「天理教研究所」の検索エンジンを利用。ちなみに、「おふでさき」には「信心」も「信仰」も用例が見当たらない。

5月1日)、「村方の付き合いと言うて信仰を止めるに付願」(明治25年5月28日)など、対外関係においてのみ使われていることから、教祖在世中はもちろん、明治20年に教祖が亡くなった後もしばらくは、教内ではもっぱら「信心」が用いられていたことが窺われるのである。このことは、金光教も同様であった。すなわち、幕末から明治初期にかけての時代において、神仏を信じ、その表明として何らかの実践を行うことは、伝統的な「宗教」でも「民間信仰」でも、そして「新宗教」でも、共通して一般に「信心」と呼ばれていたことは間違いないであろう。

そうすると、なぜ天理教では、教団創立時に教祖も信者も用いていたと推測される「信心」の言葉が、次第に「信仰」に置き換わっていったのであろうか。『天理教事典』の「信仰」の項目を繙くと、「みかぐらうた」の用例を引きながら、「信仰とは第一に信心であって(中略)親神に「もたれる」ところに信心の境地がある」としている。ただし、引き続いて「信じるということは「分からなくても信じる」ということであり、さらには「分からないから信じる」ということでもある」とした上で、「(教理が)わかる」ためには「(心が)すむ」または「(心を)すます」ことが重要であり、その時にはじめて「もたれる」という信仰の境地に達することができ、生活も一新されると論じる。このような論理には、「分からなくても信じる」という素朴な「信心」に対し、「心を澄ませて」教理を納得することで到達するより高次のレベルに「信仰」を位置づけているように読める。

このことに関連して、『天理教教典』における「信心」と「信仰」の用例の比較を行った澤井治郎は、前者が「心がけ」に、後者が「歩み」に焦点を当てており、さらに『教典』の後篇ではまず「信心」の心がけが定まり、次いで「信仰」の歩みが「道」という表現に集約されていくことを指摘している<sup>41</sup>。また、深谷忠政は、『天理教教典』の内容に触れ、「第五節も後になるにしたがって、御利益信心とも見えるものより、次第に本格的信仰のものへと移っていくように思われます」<sup>42</sup>と、「信心」と「信仰」の違いを指摘しているが、ここで深谷が「御利益信心」と呼んでいるのは、当時、教祖のもとに集まってきたのは「ありきたりの拝

<sup>41</sup> 澤井治郎『天理教教典』における「道」③『グローバル天理』16巻5号、2015年、7頁。

<sup>42</sup> 深谷忠政『みかぐらうた講義』改訂新版、道友社、1980年、57頁。

み祈禱の神ぐらいに思っていた人が多かった」<sup>43</sup>ことを想定していると考えられる。たとえば次のエピソードからは、当時の民衆の詣り信心＝御利益信心の一端が窺われる。

文久三年、榊井キク三十九才の時のことである。夫の伊三郎が、ふとした風邪から喘息になり、それがなかなか治らない。キクは、それまでから、神信心の好きな方であったから、近くはもとより、二里三里の所にある詣り所、願い所で、足を運ばない所は、ほとんどないくらいであった。けれども、どうしても治らない。

その時、隣家の矢追仙助から、「オキクさん、あんたそんなにあっちこっちと信心が好きやったら、あの庄屋敷の神さんに一遍詣って来なさったら、どうやね。」と、すすめられた。目に見えない綱でも、引き寄せられるような気がして、その足で、おちばへ駆け付けた。旬が来ていたのである。

キクは、<sup>おぢさま</sup>教祖にお目通りさせて頂くと、教祖は、「待っていた、待っていた。」と、可愛い我が子のはるばると帰って来たのを迎える、やさしい温かなお言葉を下された。それで、キクは、「今日まで、あっちこっちと、詣り信心をしておりました。」と、申し上げると、教祖は、「あんた、あっちこっちとえらい遠廻わりをしておいでたんやなあ。おかしいなあ。ここへお出でたら、皆んなおいでになるのに。」と、仰せられて、やさしくお笑いになった。このお言葉を聞いて、「ほんに成る程、これこそ本当の親や。」と、何んとも言えぬ慕わしさが、キクの胸の底まで沁みわたり、強い感激に打たれたのであった。(『稿本天理教教祖伝逸話篇』10「えらい遠廻わりをして」)<sup>44</sup>

金光大神が「あまりの信心」と諭したように、あちらこちらと迷わずに「本当の親」に心を任せきることが信心にとって重要なのである。ここには同じ「信心」でも、御利益信心ではなく、一心に親神を信じ、それが生活を導く基軸となっていくことが信者に内面化されていく。

天理教においても金光教同様、「近代化」＝「文明化」なしには、その

<sup>43</sup> 同上、97頁。このことは、澤井治郎『天理教教典』における「道」⑤、『グローバル天理』16巻57、2015年、7頁の指摘に教えられた。

<sup>44</sup> 『稿本天理教教祖伝逸話篇』10「えらい遠廻わりをして」、天理教道友社、1976年、10-12頁。

活動の継続は不可能であった。それは裏を返せば、宗教伝統から呪術的要素や迷信・邪教などがふるい落とされて「近代的宗教」のみ存在を許すような国策の結果でもあった。その意味で天理教も金光教も、「宗教化」の道筋をたどらざるを得なかったということかもしれない<sup>45</sup>。今日、天理教でも金光教でも、教内では信心・信仰の世界が「お道」として語られるのは、そのような「近代的宗教」に収束できない部分（それも「お道」の核心にあたる部分）を「宗教」という近代的な用語がカバーしきれないことを物語っているといえよう<sup>46</sup>。

ただ、金光教と異なって天理教においては「信仰」が「信心」に置き換わってしまったのは、教学的・教理的な説明とは別に、その活動の性格に由来すると見ることも可能である。すなわち、金光教よりおよそ20年早く「立教」した天理教が、明治政府から公認を受けるのは金光教に後れを取ったのであるが<sup>47</sup>、その理由の一つとして、布教現場における「さづけ」<sup>48</sup>の行為が当局によって問題視されていたことが挙げられる。すなわち、明治40年以降「あしきはらいのさづけ」に限定される「さづけ」は、明治20年頃までは「御幣のさづけ」「いきのさづけ」「煮たものぢきもつのさづけ」「水のさづけ」「ぢきもつのこう水のさづけ」など多岐にわたる形態が実施されており、それら「呪術」的な「病気直し」が当局からも、また世間一般からも、批判的に受け止められていた。そうであるがゆえに、天理教は金光教以上に、「近代化」「宗教化」に積極的にならざるを得ず、その結果、それらの実践と強く結びついていた「信心」の語の使用を控えるようになったと推測されるのである<sup>49</sup>。

<sup>45</sup> 桂島「宗教が宗教になるとき」。

<sup>46</sup> 福嶋信吉「〈お道〉として語られる〈宗教〉世界」島菌進・鶴岡賀雄編『〈宗教〉再考』ペリカン社、2004年。

<sup>47</sup> 金光教が別派独立を許されたのは明治33(1900)年、天理教は明治41(1908)年であった。

<sup>48</sup> 「さづけ」は天理教独自の救済手段であり、この理を取り次ぐことによって、親神の守護が得られるとする。『天理教事典』、369頁。

<sup>49</sup> 天理教が「シャーマニスティックな要素を民衆的に転回することで世直しの理想世界の建設を強く志向していった」のに対し、金光教は「信仰の個人化、内省化、合理化の方向を強く打ちだしていった」と対比させる見方もある（小沢浩「幕末期における民衆宗教運動の歴史的意義——生き神思想の成立をめぐって——」宮田登・塚本学編『日本歴史民俗論集10 民間信仰と民衆宗教』吉川弘文館、1994年、386頁）。一見すると、天理教は「信心」の、金光教は「信仰」の面を、それぞれ強調しているように見えるが、だからこそ天理教教団としては、「信心」の語の使用に神経質にならざるを得なかったとも考えられるのである。

### 第5節 「御利益信心」の系譜

天理教の事例でもすでに見たように、「信心」という言葉は、しばしば「御利益信心」として用いられることがある。そこで用いられている「利益（りやく）」という言葉は、これも「信心」「信仰」と同じくもとは仏教用語で、「仏や菩薩の慈悲、あるいは修行の結果として得られる」<sup>50</sup>ものである。この世に在世中に得られるものを「現世利益」と言い、来世で得られるものを「後世利益」と言う。

「現世利益」という言葉は、今日一般に、「人間個人のレベルにおいて、治病、産育、衣食住の充足、名利栄達、生産活動、人間関係などについて、直接的利益を宗教の力によって得ること」<sup>51</sup>と解されよう。戦後新宗教が急速に伸長したとき、それらに対して「現世利益」を売りにしている（人の弱みに付け込んで）とする批判・非難が、マスコミや伝統仏教の側からしばしば示された。しかし、人々が宗教に「現世利益」を求めるのは何も戦後特有のことではないし、「直接的利益」を宗教に頼るのは個人ばかりではないのである。たとえば、日本仏教研究会が1970年に出版した『日本宗教の現世利益』によれば、日本人は古代からさまざまな「現世利益」を神仏に祈願してきた。古代日本に仏教が伝来した時、すでに仏教は「悟りを得ること」を第一義とする宗教ではなかった。そのことは、奈良時代の仏教が、もっぱら鎮護国家を祈願するか、仏典を研究するかの大きく2点が主要な営みであったことから窺い知ることができよう。

そしてこのような仏教の受容の仕方は、末木文美士が指摘しているように、「日本仏教全体の問題として後まで尾を引くことになる」。すなわちそれは、「法（教理・思想）や僧（教団）よりも仏の崇拝が中心であること、難しい理論ではなく、現世利益が重んじられること（のちにはこれに死者供養が加わる）、古来の神の崇拝と一体化すること」<sup>52</sup>などであるが、これらの諸特徴は、「信仰」よりも「信心」をベースに論じれば納得がいくのではなからうか。

<sup>50</sup> 『岩波仏教辞典』岩波書店、1989年、828頁。

<sup>51</sup> 日本仏教研究会編『日本宗教の現世利益』大蔵出版、1991年（初出1970年）、2頁。

<sup>52</sup> 末木『日本仏教史』、21-22頁。

現代でも、祈禱寺院や神社は、さまざまな「ご利益」を得られることを売りにすることが多い。それに対して、「御利益信心」（ないし「御利益信仰」）に対して否定的な教団も少なくない。とりわけキリスト教プロテスタントと真宗にその傾向が強いが、天理教や金光教もどちらかといえれば否定的である。しかし、信者・信徒の生活に即した宗教実践のレベルでは、神の「ご加護」や「おかげ」の話は枚挙にいとまがない。教導する側と教導される側とで、信仰（信心）の意味の強調点がずれてしまっている。その典型的な例の一つが真宗の「先祖供養」であろう。

上で取り上げた3つの宗教のいずれも世間一般の「御利益信心」を昇華（ないし純化）する形でそれぞれ固有の「信心」（「信仰」）を展開させていくが、そのことは、ただ単に念仏や題目を唱える、神仏に参拝する、お盆や法事を大切にする、などの実践を重視する「信心」が、普遍的な救済観を示し得ていないことを逆照射しているともいえよう。そのような「信心」において、神仏やご先祖に対して祈願されているのは、「家内安全」「五穀豊穰」「商売繁盛」「良縁」「安産」「厄除」といった個人やそれを包み込む共同体（村や家族）の助かり（現世利益）である。そこには普遍性へと展開する契機を見出せないが、同時に共同体の幸せに貢献するのであれば何でも受入れるという独特の宗教性を育んできた<sup>53</sup>。それは崇拜の対象を特定する「信仰」ではなく、まさに「苦しい時の神頼み」という言葉が端的に示すように、一時的で功利的なものである。浄土真宗、天理教、金光教のいずれもが、このような通俗的な「信心」に対して批判的でありながら、内部の信仰実践では必ずしもその「信心」を払しょくしきれていない。むしろ通俗的な信心にとって核心となる「オカゲ」の観念に、それぞれの宗教伝統内部で新たな解釈を付与することで民衆を取り込むことに成功したといえよう。その意味で、どの教団も「信仰」と「信心」の危うい緊張関係を内に孕んでいるが、同時にその両者が相互補完的に働くとき、教団は民衆を引きつけることができるのである。

その点からすると、明治以降の近代化が日本宗教全般にもたらしたのは、「信仰」と「信心」を分断し、後者を前者に従属させる「宗教」観の創出であった（その「宗教」観が日本人の現実感覚とかけ離れているの

---

<sup>53</sup> たとえば、村や家の中にさまざまな神（カミ）や仏（ホトケ）を祀り、拝む。神社仏閣にもさまざまな神仏を勧請し、宗教的出自の異なる神々を「七福神」としてまとめてしまうなど。

は冒頭で指摘した通りである)。それ以前の江戸時代の庶民にとっては、「信心」という言葉が、その実践とともに身近であった。人々は、雨乞い、疫病送り、虫送り、歯病や眼病や痔疾をはじめとする病氣直し、火難除け、疱瘡送り、雷除けなどのさまざまな機会に、あちこちの神仏に願掛けを盛んに行なったが、これらが一般的な「信心」の内実であった。また、願掛けに際し、茶断ち、塩断ち、薬断ちなど、断ち物が付随する例も多かったが、その実践もまた「信心」の重要な中身であった<sup>54</sup>。このような状況は近代になっても続き、何らかの「宗教」を「信仰」しない人々でも、「信心」にまったく縁のない人は少なかった。これらの「信心」は何らかの御利益（おかげ）を期待するものであり、「御利益信心」（ないし「おかげ信心」）と呼ぶことができよう。また、子孫に対する加護を願って祖霊を大切にすることもこの延長線上に位置づけることが可能である。さらに言えば、神仏や死霊の「祟り」に対する恐れへの観念と、それを慰撫ないし忌避するための実践もここに含むことができよう<sup>55</sup>。

日本人の「信心」を特徴づける「おかげさま」や「もったいない」といった意識は、対象をはっきりと明示しない。その点で「信仰」とは異なる宗教性である。このような意識は、とりわけ近代以降に教団宗教が「宗教化」する中で、「民俗宗教性」という形で継続された。しかし、いかに教団が「宗教化」しようと、民間の「信心」こそが「信仰」の下支えをしていることは、否定できない。たとえば真宗における現世利益観について詳細な分析を行った金児曉嗣は、「真宗信仰性と民俗宗教性の接点を理解するためのキー概念」として「オカゲ意識」を挙げている<sup>56</sup>。このような民俗宗教性は呪術との親和性が強いが、そもそも、最近の研究では、親鸞自身が（不本意であったかもしれないが）呪術による衆生利益や治病を行おうとしたことが指摘されている<sup>57</sup>。

## 第6節 「信心」と「信仰」の関係について

共同体や個人の現世的な救いを祈願する志向性およびそこから生じる実践を「信心」(devotion)と捉えれば、そのような現象は世界中に見られ

<sup>54</sup> 宮田登『江戸のはやり神』ちくま学芸文庫、1993年。

<sup>55</sup> このような「信心」観念の根底に古代以来のアニミズムとシャーマニズムの伝統を指摘できるかもしれない。

<sup>56</sup> 金児曉嗣『真宗信仰と民俗信仰』永田文昌堂、1991年、103頁。

<sup>57</sup> 小山聡子『親鸞の信仰と呪術——病氣治癒と臨終行儀——』吉川弘文館、2013年、136-151頁。

るが、たとえばカトリックにおける「マリア信心」にしても、上座仏教における「ピー（精霊）信心」にしても、カトリックや上座仏教という確固たる「信仰」世界の中で、いわばその下部構造のような位置づけを与えられていて、そのようなものとして機能している。たとえばフォーク・カトリシズムは、ここでいう「信心」に該当するが、それらはあくまでもカトリックという一つの宗教伝統の中に囲い込まれており、その信仰に抵触しない限りにおいて存続が認められる。それに対し、日本の場合、(一般的な)「信心」の上部構造に当たるものが見出せない。おそらくそれは、日本の宗教の歴史においては、神道・儒教・仏教が習合的に存在し、どれか一つの宗教が単独で覇権を握ることがなかった点に起因するのであろう。ここに、日本の「信心」の特徴を指摘できるかもしれない(近代の「天皇制」は一種の「上部構造」を目指したが、敗戦で挫折(人間宣言)した)。あるいは、日本宗教史の表層を「信仰」と捉え、基層を「信心」と見なす方が有効かもしれない。その「信心」を支えているのは、目に見えないが確かに「感じ」られるものに対する畏怖の念であろう<sup>58</sup>。

そのように考えると、とりわけキリスト教などの一神教の伝統において信仰と信心が二分化しやすいのは、信仰がはっきりとした教義に裏付けられていて、そうではない(民間の)信心と分けようとする(時には「異端」として抑圧する)力学が存在しているからではないだろうか。日本の場合、近代以前も以後も前者に相当するものが幸か不幸かあまり育たなかった(少なくとも民間に普及しなかった)。そのため、「信心」は大切にしながら「信仰」は持たないことになる(その反対に「信仰」を重視するがゆえに「信心」を受け入れない場合も少数ながらある)。それが日本人の「無宗教」(あるいは「宗教化」を免れた部分)の実態なのかもしれない。すなわち、対象を特定し、教義を明確化することで差別化を図ろうとする「信仰」のあり方に対し、むしろ信仰対象にも教義にもあまりこだわらず、「願う」「頼む」といった内発的行為を重視する「信心」のあり方こそ、日本的な「宗教」性を理解するための鍵ではなからうか<sup>59</sup>。

<sup>58</sup> 西行が伊勢神宮で詠んだとされる歌「何事のおはしますをばしらねども かたじけなさに涙こぼるる」は、このような念が溢れ出たものといえよう。

<sup>59</sup> その意味で、白神の『お道案内』を分析した福嶋による以下の指摘は示唆的である。「信心する」という一人ひとりの行為・実践こそが第一義とされ、「信心」

## おわりに

## 「信心」から「信仰」へシフトする中で失われたもの

歴史的にみると、日本ではすでに古代から「信仰」と「信心」のどちらの言葉も知られていたにもかかわらず、もっぱら人口に膾炙したのは後者の方であった。今回取り上げた3つの宗教が、その伝統において、一般的な「御利益信心」を超越した「信心」（ないし「信仰」）を展開してきたのも、それだけ民間において「信心」が根付いていたことと無関係ではなからう。

ところで、宗教学をはじめ、民俗学や歴史学など、アカデミックな分野では、ほとんどが「信仰」を用いて「信心」を採用しない。あたかもその両者の間に有意味な差異を認めていないかのようである。その理由については、以下のような仮説を立てて検証中である。

①明治初期にキリシタン（キリスト教）に対して限定的に用いられた「信仰」が、「宗教」概念の普及とともに公的な使用において「信心」を凌駕するようになった。とりわけ欧米に対して「信教の自由」を説明する際、（御利益があれば何でも拝む）「信心」よりも（特定の対象に対する帰依に近い）「信仰」の方が使いやすかった。

②欧米から宗教学が輸入された時に、プロテスタント・キリスト教的なビリーフに基づく「宗教」概念が日本にも導入され、プラクティスに偏った「信心」よりもビリーフにより近い「信仰」が主として用いられた。

③政策上も、民間の「信心」はしばしば「迷信打破」の対象と見なされ、知識人や新聞なども、明確な教義の根拠を持たない「信心」を下等なものとして扱った（「鯛の頭も信心から」など）。

いずれの仮説もまだ論証しきれていないが、江戸時代まで一般的であった「信心」という言葉が近代以降、徐々に使われなくなったことは確かである。同様にいえるのは、「信心」という言葉はあまり使用されなくなったが、しかし、実践そのものは完全になくなったわけではなく、しかもそれは「信仰」という表現には完全に当てはまらない。このことが現代日本人の宗教意識の「歪み」を生じさせ、結果として「信仰のない

---

が世界のあらゆる人に例外なく可能性として与えられていることに「お道」の意義を見出した形で、「信心」の場としての「お道」が表象されている」（福嶋、前掲論、278頁）。ここには、正統な教義や定められた儀礼などによる統合とは矛盾するような多元的・複数的な「信心」が、その多元性・複数性を保持したまま保持されていく可能性が——その意味で（近代的な）「宗教」を超克する可能性が——示されているかもしれない。

宗教」と表現するほかないものとなった要因の一つと考えられる。特定の対象に対する「信仰」を前提とした「宗教」概念からすれば「無宗教」の日本人も、オカゲやタタリを気にしながら行動する「信心」を前提とした「宗教」であれば、十分「宗教的」といえるのではなかろうか。

## 日本宗教の意味構造

### —個人の宗教的信仰と生活慣習としての宗教—

澤井義次（天理大学名誉教授）

#### **Yoshitsugu Sawai, “The Semantic Structure of Japanese Religion: Individual Religious Faith and Religion as Life Custom.”**

In contemporary Japanese society, religious phenomena are typically divided into two aspects, i.e., ritual customs (often understood as non-religious) and matters of individual religious belief. This presentation considers how these two aspects are in fact organically intertwined and explores their dynamic interaction. Japanese typically do not recognize activities that take the form of ordinary customs (like funerals, weddings, or mundane daily rituals) to be religious. There is no doubt, however, that such customs are deeply rooted in Japanese religious traditions and that they serve to perpetuate ethical attitudes and affective sensibilities. This presentation explores semantic features of such ordinary customs in order to consider how individual intentions, locutions, and practices actually contribute to the perpetuation of traditional religious values and sensibilities. This presentation suggests that these ritualized returns to religion point to a deep semantic structure in Japanese religions and considers its essential characteristics.

#### はじめに

現代日本社会における宗教現象は、宗教の意味論的視座から捉えなおすと、「生活慣習としての宗教」と「個人的信仰としての宗教」に大きく分けることができるだろう。生活慣習としての宗教は、慣習的な行事として伝統的に存続してきたものであり、それはふだん「宗教」としては自覚されないことが多い。そうした無意識的に長年、継承されてきた生活感覚が日本人の宗教感覚あるいは宗教倫理を形成してきたと考えられる。さらに生活慣習としての宗教レベルのうえに、個人が選び取る信仰としての宗教、あるいは特定の宗教あるいは宗派が存在している。現代日本の宗教伝統は、「生活慣習としての宗教」と「個人の宗教的信仰」（信仰としての宗教）が重なり合う、宗教の重層性にもとづいて理解できるだろう。

拙稿では、日本宗教に見られる「生活慣習としての宗教」と「個人の宗教的信仰」のダイナミックな関わりを意味論的に捉えなおすことによって、日本宗教の意味構造とその特質を明らかにしたい。つまり、日本文化において、宗教あるいは宗教的なものがいかに倫理と密接不可分に関わってきたのかについて、宗教倫理を示す言葉を具体的に取り上げながら検討してみたい。

## I. 「生活慣習としての宗教」と「個人の宗教的信仰」

### I-1. 生活慣習としての宗教

生活慣習としての宗教は、たとえその宗教性が自覚的に意識されなくとも、伝統的な年中行事や通過儀礼として、長年にわたって世代を超えて継承されてきた。それは広義の「宗教共同体」すなわち日本文化あるいは日本の宗教文化として、多神教的、神仏習合的な精神風土を構成してきた。それは日本人が無意識のうちに依拠して生きている、いわば「見えない宗教」であるとも言えるだろう。

日本人の宗教性や倫理は、日常の生活慣習をとおして、生活場面で世代を超えて継承されてきた。地域共同体や各個人の家庭が「生活慣習としての宗教」の場であった。それはアメリカの宗教学者の R.N. ベラーが言う「市民宗教」(civil religion)であると言えるかもしれない。宗教性や倫理が日常の生活の中で継承され、日本の「市民宗教」的伝統を構成してきたのである。ところが、現代の日本社会では、高度経済成長の中で社会構造が大きく変化し、少子高齢化や地域社会の過疎化などのために、地域共同体や家族のあり方が急激に変化してきた。そうした社会の変化に伴って、「生活慣習としての宗教」も形骸化し変容してきている。

こうした「生活慣習としての宗教」のあり方を具体的に示す意識調査結果が明らかにされている。たとえば、2008年の読売新聞全国世論調査によれば、質問項目「あなたは、何か宗教を信じていますか」に対して、回答者1837名のうち、「信じている」と答えた人は26.1%、「信じていない」と答えた人は71.9%であった。この調査結果からは、約7割の人々が「無宗教」ということになる。一方、「正月に初詣に行く」と回答した人が73.1%、「盆や彼岸などにお墓参りをする」と回答した人が78.3%であった。このことは、日本人の多くは自分自身が思っている以上に宗教と深く関わっていることを明示している。それにもかかわらず、そのことを自覚していないという日本宗教がもつ特質の一端を示している。<sup>1</sup>また、國學院大學日本文化研究所の『学生宗教意識調査 総合分析(1995年度～2015年度)』によれば、「現在、信仰をもっている」と回答した学生は、11.0%(2007年)、11.9%(2010年)、16.1%(2012年)、10.2%(2015年)である。それと同時に、特定の宗教を信仰してはいないが、「宗教に関心がある」と回答した学生は、34.4%(2007年)、38.2%(2010年)、37.7%(2012年)、35.5%(2015年)である。この意識調査結果は、「信仰をもっている」と回答した学生の割合はあまり変わらないが、特定の信仰をもっていないと回答した学生の中でも、「宗教に関心がある」と回答した学生の割合が35%前後もいることを示している。つまり、少し質問を変えると、かなり回答結果も異なることを明示している。<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 岩田文昭・碧海寿広編『知っておきたい日本の宗教』ミネルヴァ書房、2020年、3—5頁。

<sup>2</sup> 國學院大學日本文化研究所編『学生宗教意識調査 総合分析(1995年度～2015年度)』國學院大學日本文化研究所、2018年、3—9頁、45—52頁。

生活慣習としての宗教の代表的な年中行事には、初詣や盆や彼岸などの墓参りがある。それらは一般的に宗教的行為としては自覚されていない。こうした現象を祭りの研究で知られる柳川啓一は「信仰のない宗教」と呼んだ。<sup>3</sup> また宗教学者の山折哲雄は西洋の一神教的な宗教伝統にみられる「信ずる宗教」とはちがって、日本人の信仰のあり方を「感ずる宗教」と呼んでいる。山折は「超越的な天上の高みに、唯一の神の存在を信ずるのではない」。むしろわが国の豊かな自然の中であって、「さまざまなカミやホトケの気配、そしてご先祖たちの身じろぎのようなものを感じて、日常の生活を営んできた」ことを強調している。<sup>4</sup>

つまり、現代日本人の多くは「生活慣習としての宗教」を「宗教」として自覚することなく、宗教とは言えない宗教的なもの、すなわちスピリチュアリティに関心を抱いていると言われる。そうした日本人の心の深みには、公共空間において、日本人が何となく抱いている宗教的感觉とでも言えるようなものが存在していると言えるだろう。

## I-2. 個人の宗教的信仰

今日、一般的に用いられている「宗教」の語は、明治時代以降、近代ヨーロッパ語の *religion* (ラテン語の *religio*) の訳語として生まれたものである。それは「宗」と「教」の二つの語が結びついた合成語である。欧米における *religion* はキリスト教の歴史を背景にもっているため、キリスト教的信仰を含意している。したがって、翻訳語の「宗教」は個人の信仰的関わり、個人自らが主体的に選び取ったものという意味あいをもつようになった。明治以前は、「宗致」「宗」「宗旨」「宗門」などの語が、仏教の内部で長年にわたって用いられていた。江戸時代には、徳川幕府がキリスト教禁制や鎖国政策を推進するために「宗門改め」(1640年)をおこなったこともあり、「宗門」の語が広く普及していた。ところが、明治以後、「宗教」の訳語は、明治政府の宗教政策によって、日本人の宗教的なものの見方に大きな影響を与えた。神社神道は「宗教」ではなく、国民が尊崇すべきものとされたからである。こうした考え方は「神道非宗教論」と呼ばれてきた。伊勢神宮などの全国の神社への参拝は宗教的行為ではないと考えられたのである。

生活慣習としての宗教と個人の主体的な宗教的信仰の関わりについて、ここでは日本の宗教文化を広義の「宗教共同体」として捉え、個人が主体的に信仰にコミットする教団宗教を狭義の「宗教共同体」として捉えることにしたい。日本の宗教文化としての広義の「宗教共同体」を背景として、それとの重なりにおいて、教団宗教としての狭義の「宗教共同体」の存在を捉えることにする。明治以前には、日本文化の基層をなす広義の「宗教共同体」と教団宗教としての狭義の「宗教共同体」

<sup>3</sup> 柳川啓一『現代日本人の宗教』法蔵館、1991年、10-27頁。

<sup>4</sup> 山折哲雄『信ずる宗教、感ずる宗教』中央公論新社、2008年、249-250頁。

は、それら両者を分けて捉えることができない状況にあった。ここで言う「宗教共同体」(religious community)とは、宗教学者のヨアヒム・ワッハ (Joachim Wach) の規定にしたがって、「ある特定の宗教経験を通じて一体となっている人々によって形成される」(formed by people associated with a particular religious experience)ものとして把握しておきたい。宗教共同体は人々の宗教経験の表現を思考や行為の中で育むとともに、それを形成し発展させていく。<sup>5</sup> また狭義の「宗教共同体」としての「教団」とは、柳川啓一が言うように「教義、信条を同じくする人々による、信仰のための組織団体」のことである。教団とか教会の中では、神職とか僧侶さらに教師などと表現の仕方こそ異なるが、宗教的信仰に専従している宗教者がいて、一般の信者を指導するという関係構造が成り立っている。<sup>6</sup>

ともあれ、仏教であれ神道であれ、宗教が日常生活に浸透して生活慣習化している場合、そこに個人の主体的な信仰が求められることはほとんどない。現代日本人の「無宗教」がしばしば話題になる所以である。日本宗教の伝統は「生活慣習としての宗教」次元のうえに、「個人の宗教的信仰」次元が重なり合う重層的構造を成している。「生活慣習としての宗教」はふだん「宗教」として自覚されることなく、長い歴史の伝統の中で形成され、日本の宗教文化の基層を成してきた。こうした日本文化において、私たちの生の営みそれ自体が、重層的構造をもつ日本宗教の伝統を絶えず新たに構築しているのだ。

## II. 意味世界と倫理の関わり

### II-1. 「倫理」とその意味

まず、「倫理」の語は「倫」と「理」の漢字から成る。明治になって西洋哲学が移入されて以降、「倫理」の語は「宗教」の翻訳語と同じように、ethics とか moral philosophy の訳語に当てられ、今日もなお、その意味だけで議論されることが多い。ところが、倫理学者の佐藤正英によれば、井上哲次郎らの編になる明治初期の『哲学字彙』には、西洋哲学が移入される以前の「倫理」の用例が記されている。それらの用例から、「倫理」とは「私たちがひとという類として生きている根本の条理、いかえれば、鳥獣虫魚とは異なる生きものである私たちがひととして生き、老い、病み、死ぬありようにかかわる条理」を指すと理解される。<sup>7</sup> 哲学者の和辻哲郎は、『人間の学としての倫理学』や『倫理学』全三巻によって、わが国の倫理学研究の基盤を構築したことで知られる。和辻が説く倫理は、彼が人間存在をどのように理解していたのかという人間観と密接不可分に関わっている。和辻は近代西洋におい

<sup>5</sup> Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions* (New York: Columbia University Press, 1958), p.121. ヨアヒム・ヴァッハ (渡辺学他訳) 『宗教の比較研究』法蔵館、1999年、172頁。

<sup>6</sup> 柳川啓一 『宗教理論と宗教史』旺文社、1982年、15頁。

<sup>7</sup> 佐藤正英 『日本の思想とは何か—現存の倫理学—』筑摩書房、2014年、107—110頁。

て、人間存在をまず個人として捉えようとする人間観を批判して、「人間存在の二重構造」を強調した。和辻の倫理学によれば、人間が人であるのは、他者に相対したときである。つまり、人間関係においてはじめて、人間は人であることができる。人間存在は Mensch（人）であると同時に、Gemeinschaft（社会）でもある。そこで和辻は、「倫理とは人間共同態の存在根柢として、種々の共同態に実現せられるものである。それは人々の間柄の道であり秩序であって、それあるがゆえに間柄そのものが可能にせられる。」と言う。人間存在は常に人に相対して「間柄」を形成し、その関係の中で生きている。<sup>8</sup>「間柄」の語が和辻の倫理学において、人間存在を理解するうえで、さらに倫理のあり方を理解するうえでキーワードとなる。

和辻によれば、人間存在は個人的存在であると同時に「共同態」的存在である。彼にとって倫理とは、「人の間」である間柄を存立させている条理、すなわちあるべき秩序を意味する。和辻の弟子であった哲学者の湯浅泰雄によれば、和辻は晩年の『倫理学』において、「日常的経験の場に見出される「間柄」を重視し、そのような場において個人性（私）を否定して全体性（公共）の立場に帰入することが、倫理というものの根本的意味である」と説いた。湯浅はこのように人間が「間柄」的存在であることに「和辻倫理学の原型」をみている。<sup>9</sup>和辻の言う「間柄」については、それが元来、「人と人之間」を意味するにもかかわらず、和辻はそれをそのまますぐに「全体性」と置き換えていると宇都宮芳明は批判した。確かに宇都宮が言うように、和辻の倫理学は個人的主体の立場を切り捨てており、その点に方法論的に矛盾があると言わざるをえない。和辻の倫理学に対する重要な批判としては、東京大学倫理学講座における和辻の後継者であった金子武蔵による指摘がある。和辻の言う「間柄」にある秩序はどこまでも「事実」であり、「事実」からは「価値」とか「規範」は演繹されないと金子は言う。宗教学者の藤田正勝も指摘するように、「存在」から「倫理」を導出することはできないとの金子の批判には聞くべきものがある。<sup>10</sup>

ただ、ここで筆者が注目したいのは、次の和辻自身の言葉である。和辻は言う、「倫理は単なる当為でなくしてすでに有るとともに、また単なる有の法則ではなくして無限に実現せらるべきものなのである」、と。この文章には、和辻が考えていた「倫理の実現構造」が集約的に明示されている。言いかえれば、倫理は常に何らかの仕方で実現されているという意味で「すでに有る」（存在する）。それと同時に、それは「無限に実現せらるべき」当為でもある。このように和辻は言うのだ。彼に

<sup>8</sup> 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』岩波書店、1934年、9頁。

<sup>9</sup> 湯浅泰雄『和辻哲郎—近代日本哲学の運命—』ちくま学芸文庫、1995年、135頁。

<sup>10</sup> 藤田正勝『日本哲学史』昭和堂、2018年、280–283頁。具体的には、宇都宮芳明「人間の『間』と倫理」（佐藤俊夫編『倫理学のすすめ』筑摩書房、1970年）、同『人間の間と倫理』以文社、1980年、および、金子武蔵「体系と方法」（湯浅泰雄編『人と思想・和辻哲郎』三一書房、1973年）を参照。

とって「倫理」とは、倫理学者の飯嶋裕治の言葉を援用すれば、「つねにすでに実現されたもの（存在）でありながらも、実現され尽くすということがあり得ず、それゆえ、これから実現されるべきもの（当為）としてもあり続けることになる」。<sup>11</sup>つまり、和辻が言う「倫理」とは、「存在」と「当為」が重なり合うという二重性を特徴とすると言えるだろう。ともあれ、和辻倫理学における「倫理」をめぐる解釈については、宗教倫理学の研究領域においても、今後とも検討されるべき重要な研究課題の一つであるが、ここでは、倫理とは日常的経験の場において、間柄を存立させている条理、すなわちあるべき秩序として捉えておきたい。

## II-2. 意味世界と倫理の二重性

私たちが生きる世界は一つの「意味世界」を構成している。まず、こうした生の事実性を意味論の視点から明らかにしておこう。スイスの言語学者フェルディナン・ド・ソシュール以後、言語学は一つのコペルニクスの転回を迎えたことは広く知られている。従来、言語は私たちが存在世界を理解する道具とみなされていたが、ソシュールは言語こそが「存在世界」を構築していると捉えた。私たちは文化によって構造化された意味の世界に生きており、社会や文化はさまざまな要素によって有機的に構成された、いわば「関係性の織物」である。ふだん当たり前に見える事物事象は社会慣習的コードによって構築されたものであるという。ソシュールのこうしたものの見方は、生の意味を日常的あるいは常識的な意味レベルに限定することなく、その深層的な意味レベルにおいても理解することを可能にする。意味論的パースペクティブから、人間存在とその生の意味を理解しようとする、生の意味理解が次第に深化していく。それは生の日常的あるいは常識的な意味レベルから、宗教的あるいは深層的な意味レベルへの転換である。

私たちはふだん日常経験的な意味世界において、社会慣習的に固定した言葉の意味にしたがって生活している。存在世界の日常経験的な次元において、生の意味を理解している。しかし、そうした生の意味理解は、存在のリアリティ全体を在るがままに必ずしも映し出しているわけではない。生の意味理解は私たちの心のあり方、主体的な意識に応じて、さまざまに変化していく。日常的あるいは表層的な意味世界と宗教的あるいは深層的な意味世界は、二重に重なり合っている。日常的あるいは表層的な意味世界とは日常経験的な意味次元である。この意味の地平では、とかく生活慣習的な「現実」において、見えるものだけに目を奪われて、生の意味の深みが見えてはいない。宗教的あるいは深層的な意味世界は、日常経験的な意味の地平が少しずつ深まるにつれて拓けていく。日常経験的な「現実」の深みには、宗教的あるいは深層的な意味世界が広がっている。<sup>12</sup>

<sup>11</sup> 飯嶋裕治『和辻哲郎の解釈学的倫理学』東京大学出版会、2019年、162—172頁。

<sup>12</sup> 筆者の意味論的パースペクティブについては、拙著『天理教人間学の地平』天理大学出

ところで、私たちがふだん用いている日常言語に対して、宗教伝統には、教えを説くための言語、すなわち宗教言語が存在する。ここで言う宗教言語とは、生活慣習的あるいは表層的な意味の深みに存在する深層的な意味世界を説くものである。このように意味世界は宗教学的にみれば、日常的な意味世界と宗教的な意味世界の二重構造を成している。ここで日常的な意味世界には、世俗倫理が対応するのに対して、宗教的な意味世界には、宗教倫理が対応している。ただし、日常言語と宗教言語、あるいは世俗倫理と宗教倫理というように、二つの言語あるいは倫理が存在するかのようにも見えるが、二つの言語あるいは倫理が存在するわけではない。それらは重なり合って存在していることに留意しなければならない。

現代日本の日常的な意味世界とは、日本の宗教文化すなわち広義の「宗教共同体」のことである。それは「スピリチュアリティ」とも呼ばれる、宗教ではない宗教的なもの、すなわち無自覚的な宗教性および世俗倫理を特徴としている。そうした世俗倫理は長年にわたり「生活慣習としての宗教」とおして継承されてきた。それは宗教としては意識されない宗教的なものによって支えられてきた倫理感覚であるとも言えるだろう。一方、宗教的な意味世界とは教団宗教としての狭義の「宗教共同体」のことである。その宗教共同体においては、教義・信仰とその宗教倫理が個人的な信仰をとおして継承されてきた。つまり、日本社会では、世俗倫理と宗教倫理はそれぞれ倫理の重層性を保ちながらも、それらが有機的に重なり合う二重の意味構造を構築してきたと考えられる。

### III. 言葉における倫理の重層性

日本文化においては、これまで述べてきたように、世俗倫理と宗教倫理がそれぞれ密接不可分に倫理の重層性を成している。そうした倫理の重層性に対応して、言語の日常的意味と宗教的意味も重層性を成している。日本の生活慣習の中で、私たちが用いるごくありふれた語が元々、宗教に由来していることを認識することが、日本宗教の理解にとって重要なポイントになることを私たちは銘記しておかなければならない。これまで多くの宗教研究者が指摘してきたように、神道、儒教、仏教などの宗教語が相互に意味連関していることが日本宗教の独特の伝統を形成してきたのだ。

ここで言葉の構造について意味論的視座から少し論じておきたい。私たちが使っている言語記号 (signe シーニュ) は、ソシユール言語学によれば、「シニフィアン」(signifiant)と「シニフィエ」(signifié)、すなわち、「意味するもの」(音声表象)と「意味されるもの」(意味表象)という二つの側面から成っている。この二つの側面は、日常的な意味世界においては、一枚の硬貨の裏表のように密接不可分のものである。社会・文化的に存在する既成の言葉は、既成の意味と結びついている。既成の言葉

---

版部、2007年、17-47頁を参照。

の意味によって、私たちが生きている存在世界はすでに意味論的に分節されている。この意味世界において経験することを、私たちはそのままリアルなものとして捉えがちである。ところが、そうした日常的な事実性、あるいは「現実」は、私たちが生きる生活世界それ自体ではない。それは、いわば生活世界の表層にすぎないからだ。ところが宗教言語において、生活世界の深み、意味の深みが心の中に次第に拓かれていくにつれて、言葉の「シニフィアン」と「シニフィエ」が徐々にずれていく。言葉の二つの側面が次第に分離して、両者のあいだに少しずつギャップが現われてくる。私たちはふだん、日常経験的な意味世界において、生活慣習的に固定した言葉の意味にしたがって生活している。日常経験的な次元において、生の意味を理解している。しかし、そうした生の意味理解は、存在のリアリティ全体を必ずしも映し出しているわけではない。生の意味理解は心のあり方、主体的な意識に応じて変化していく。

言葉の日常的あるいは表層的な意味と宗教的あるいは深層的な意味は、二重に重なり合っている。倫理の重層性と平行に、言語の日常的意味と宗教的意味も重層性を成しているのだ。ここでは、宗教倫理に関する言葉をいくつか具体的に取上げて、それらの言葉に込められた意味を意味論的な視座から考察したい。

### III-1. 神道の倫理

日本人が古来、自らに求めたのは心情の純粹性、無私性の追求であった。その追求は今日、おもに「誠実」という言葉で捉えられていると日本思想史の相良亨は言う。神道の倫理に注目するとき、上代において日本人が求め続けた心は「清き明き心」であった。それは「聖なる自然と一体の穢のはらわれた心」であり、人間関係では「私心のない透明な心」である。「清き明き心」の尊重は、中世になると「正直せいちよくの心」の尊重へ移行していく。「正直」は人間一般の基本的な徳目とされ、特に神道において重視された。「正直の心」は「清き明き心」と非連続であるが、内面の無私性の確立を求める点では、両者は明らかに連続していると相良は指摘する。近世になると、それは「誠」さらに「誠実」として捉えられるという。「誠」を思想の根幹に据える儒学が誕生し、「誠」を重視するのが日本の儒学の特徴であった。ただし、「清き明き心」と「正直の心」と「誠」が全く同じ心であるかと言えば、必ずしもそうとは言えない。時代とともに、その意味が変化したからである。しかし、言葉の変化の底に、日本人はそれらを貫く無私清明な心を追求してきたし、それを十全な人間関係を実現する倫理としても捉えてきたことは確かである。<sup>13</sup> とりわけ、「正

<sup>13</sup> 相良亨『日本人の心』東京大学出版会、1984年、74 - 75頁。菅野覚明『神道の逆襲』講談社現代新書、2001年、108 - 110頁。

直」の心は神道の宗教倫理であると同時に、一般的な世俗倫理の徳目として、日常生活の中でしばしば用いる日常慣用語にもなっている。

### Ⅲ-2. 儒教の倫理

儒教の伝統では、中国哲学の研究で知られる加地伸行によれば、儒教の深層である宗教性の上に、儒教の表層としての礼教性（社会規範ひいては倫理道徳）が存在する。儒教の宗教性を基盤にして、そのうえに礼教性あるいは道徳性があると加地は言う。このように儒教を捉えると、儒教は仏教やキリスト教の場合と同じように二重構造を成している。つまり、上からの礼教性が人々の敬虔な信仰すなわち宗教性によって下から支持されており、この両者が儒教を構成している。こうした儒教の構造は、宗教倫理を理解するうえで重要である。<sup>14</sup> 日本社会において、一般的に儒教と言え、それは礼教性の強い倫理道徳であり、伝統的な家族制度を支える封建的な思想というイメージを私たちは抱いている。ところが、日本人の生活に深く根を下ろしている儒教の本質は、死と結びついた宗教であると加地は言う。儒教の礼教性は、儒教の宗教性を母胎として生まれたものであり、家庭でも地域社会でも、絶えず現われてくる。儒教における家族道徳では、親子の関係が根本を成しているが、「孝」は親子という、家族の中心における道徳であるので、この「孝」が儒教の宗教性と礼教性をつなぐものである。祖先祭祀は生命の連続として子孫を有するという儒教の宗教性を示している。儒教における「礼」とは、儒教の礼教性を示しており、人間と人間との関係のルールである。「礼」にしたがうことによって、心も正しく安定する。心に「仁」（愛）を守り、言動において「礼」にしたがうことが強調される。今日、儒教では、「社会構造の変化とともに礼教性の力が確かに衰えてしまっている。しかし、宗教性の方は依然として健在なのである」と加地は分析する。<sup>15</sup> 「生活慣習としての宗教」レベルにおける儒教の礼教性が「個人の宗教的信仰」レベルにおける儒教の宗教性と重なり合うところに、日本社会における儒教のあり方を見ることができよう。

### Ⅲ-3. 仏教の倫理

仏教が教える実践のしかたは、インド哲学・仏教学者の中村元によれば、「道徳的に悪い行為をおこなわないようにして、生活を浄めるということ」である。正しい道徳とは古今を通じて一貫したものであると考えられ、「正しい生き方を教える」というのが仏教の教えの主旨であるという。さらに慈悲は「仏教の実践の面における中心的な徳」である。<sup>16</sup> 「慈悲は仏道の根本なり。」（『大智度論』第27巻）と説か

<sup>14</sup> 加地伸行『儒教とは何か』中央公論社、1990年、および同『沈黙の宗教』筑摩書房、1994年。

<sup>15</sup> 加地伸行『儒教とは何か』、26頁。

<sup>16</sup> 中村元『東洋のこころ』講談社学術文庫、2005年、96頁。

れるように、慈悲は「仏そのもの」であるとさえ言われる。日本文化でも、「慈悲は仏教そのものであり、仏は慈悲によってわれわれ凡夫を救うものであると考えられている」と中村は言う。<sup>17</sup> 中村のこうした仏教倫理の研究に強い影響を与えたのは、倫理学の和辻哲郎『日本倫理思想史』（上下、1952年）であった。和辻は鎌倉時代における新たな倫理思想の一つが「慈悲の道德」であったと論じている。古代日本の仏教において重視された『金光明経』においても、慈悲の実践が強調されている。『観無量寿経』には、「三種の行を修める人々はみな往生することができる」と説かれ、さらに『浄土三部経』でも、第一に「やさしい心（慈心）を持ち、むやみに生きものを殺さないことが強調されている。<sup>18</sup> 慈悲という倫理性が仏教のみならず現代人の宗教の倫理の核心であるという中村や和辻の仏教倫理の捉え方は、宗教学者の島藺進が批判するように、それが近代主義的宗教観や鎌倉新仏教優越史観を前提としている。したがって、そうした仏教倫理の捉え方については、今後、再検討の必要性があると言わなければならない。<sup>19</sup> ただ、私たちの宗教倫理の研究にとって重要なポイントは、日本文化史において、慈悲の説きかたが多種多様であったとしても、それらを買いて流れる「慈悲」の言葉に込められた意味が、世俗倫理レベルでも宗教倫理レベルでも、現代にまで日本人の心に生き続けているという事実である。

#### III-4. 石門心学の倫理

日本宗教の倫理性を具体的に語ろうとするとき、江戸時代中期から幕末にかけて大流行した心学の倫理思想に注目しなければならない。それは石門心学の創唱者、石田梅岩（1685-1744）の思想が源流となって、後世の心学者たちに継承された。アメリカの宗教社会学者の R. N. ベラー（Robert N. Bellah）も、非西欧社会にあって日本社会が近代化できた要因は石田梅岩が説いた心学に代表される倫理にあったとも説いている。<sup>20</sup> 石田梅岩は江戸時代中期、現在の亀岡市の農家に生まれた。彼は11歳の頃から京都の呉服屋へ奉公に出されるが、「人間はいかに生きるべきか」などを真剣に考えるようになり、神道、儒教、仏教、老荘などの多くの書物を読んだ。神道、儒教、仏教、老荘の原典が求めた根源的な原理は、梅岩『都鄙問答』によれば、「心を尽くして性を知る」ことであった。「儉約をいふは他の儀にあらざ、生れながらの正直にかへし度（たき）為なり。」と説き、「正直」と「儉約」の実践をと

<sup>17</sup> 中村元『慈悲』講談社学術文庫、2010年、15頁。

<sup>18</sup> 『浄土三部経』本願寺出版社、2013年、349頁。

<sup>19</sup> 島藺進『日本仏教の社会倫理』岩波書店、2013年、130-138頁。

<sup>20</sup> Robert N. Bellah, *Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan* (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1957). R. N. ベラー（池田昭訳）『徳川時代の宗教』岩波文庫、1996年。

おして、人々に性を知り、道をおこなう楽しみを知らせようとした。<sup>21</sup> ちなみに、「正直」の語については、神道が中世以来、「正直」の徳を第一に掲げて、教えを立てていたが、心学の倫理思想において、「正直」と「儉約」(質素)が結びついて強調されるようになった。それらの言葉は、世俗倫理と宗教倫理の意味の二重性を具体的に示していることは言うまでもない。

### III-5. 天理教の倫理

最後に天理教の倫理に触れておきたい。まず、天理教のコスモロジー(人間観・世界観)によれば、人間世界を創造したという親神・天理王命は人間と「をや」と子の人格的呼応関係にあり、人間は互いに親神を「をや」と仰ぐ一れつ兄弟姉妹である。また人間の身体は親神からの「かしもの」(貸しもの)であり、心だけは自分のものである。「おさしづ」(三原典の一つ)において、「人間というものは、身はかりもの、心一つが我がのもの。」(明治22年2月14日)と教えられる。したがって、人間の本来のあり方である「陽気ぐらし」を実現するためには、心の「ほこり」(自己中心的な心遣い)を払って心を澄ませ、「人をたすける心」になることが肝心であると教えられる。

こうした教えにもとづき、日々の生活において、「慎み」の心で生活することの大切さが説かれる。この語はただ単に日常の倫理的な意味ばかりでなく、人間が親神の守護に包まれて「生かされて生きている」ことに対する感謝にもとづく心の姿勢も意味している。「おさしづ」には、「慎みが理や、慎みが道や。慎みが世界第一の理、慎みが往還や程に。これ一つ論し置こう。」(明治25年1月14日)と教えられる。つまり、「慎み」の心にもとづく生活は「往還」、すなわち「陽気ぐらし」への道につながるのである。さらに近年、一般的にも広く知られるようになった言葉に「ひのきしん」(日の寄進)がある。全国各地で災害が起こったようなとき、「天理教災害救援ひのきしん隊」がすぐに現地へ駆けつけて、困っている人々のために尽力する災害救援活動が広く知られるようになったからだ。「ひのきしん」とは、一言でいえば、親神の守護によって生かされて生きていることの喜びと、神恩感謝の心に根ざす行為的自己実現のことであり、その表現のしかたは多種多様である。天理教の倫理において、最も肝心なことは日々の信仰生活の中で、人をたすける心にな

---

<sup>21</sup> 石田梅岩(足立栗園校訂)『都鄙問答』岩波文庫、1935年。同(柴田実校注)「齊家論」下、『石門心学』日本思想大系42、岩波書店、1971年、27頁。さらに、心学については、柴田実「解説」『石門心学』、474-475頁。源了圓「石田梅岩論」(古田紹欽・今井淳編『石田梅岩の思想—「心」と「儉約」の哲学—』ペリかん社、1979年、および、片岡龍・金泰昌編『石田梅岩—公共商道の志を实践した町人教育者—』東京大学出版会、2011年を参照。

り、その心を行為として表現することである。人をたすける優しい心は、親神が望まれる誠真実の心であると教えられる。<sup>22</sup>

以上、論じてきたように、日本宗教の伝統において、宗教倫理を説く言葉は、日常生活の中で日常的あるいは常識的な意味をもっている。それら多くの言葉は生活慣用語にもなっており、特定の宗教的コンテクストを離れても、意味内容をそれなりに理解することができる。同じ言葉が宗教的コンテクストでは、日常的な意味を超えて、宗教的あるいは深層的な意味を内包している。そういう言葉における意味の重層構造を理解するとき、日本宗教のもつ意味構造をいっそう深く理解できることにつながる。

### おわりに

これまで論じてきたように、神道、儒教、仏教、民俗宗教（庶民信仰）などは日本宗教の文化的基盤を構成している。「宗教的」とも言える生活感覚に根ざす倫理は、日本ばかりでなく東アジア地域においては、日常的な意味世界という公共空間で、無自覚的に蓄積されてきた。長年にわたって、無自覚的に継承されてきた日常倫理あるいは世俗倫理の伝統を背景に、狭義の「宗教共同体」としての教団宗教の中では、教えにもとづく倫理、すなわち宗教倫理が共有されてきた。日本の文化（広義の「宗教共同体」）における世俗倫理は、意味論的に教団宗教（狭義の「宗教共同体」）で説かれる宗教倫理と密接不可分に重なり合っている。たとえ言葉そのものは同じであっても、その語に込められた意味は、そのコンテクストに応じて、世俗倫理的な意味にも宗教倫理的な意味にも理解される。

現代日本人の多くは、宗教とか宗教的なものに無関心な傾向が強い。実際、日常生活の中で、宗教とは無縁な生活を送っている（と思込んでいる）人々も多い。しかし、日本社会では、今日もなお、家庭の中で神仏に祈ったり、正月ばかりでなく時折、神社仏閣に参詣している人々も多い。少子高齢化社会を迎えている今日、こうした日常生活における「家」中心の「生活慣習としての宗教」は、地域社会の過疎化や住民の高齢化のために、次第に衰退している傾向が見られる。臨床心理学者の河合隼雄の指摘を俟つまでもなく、現代日本社会の構造変化に伴って、伝統的に継承されてきた「生活慣習としての宗教」が現在、解体されつつある。こうした点は現代の宗教学が明らかにすべき重要な研究課題の一つである。

日本宗教の諸相は、日常生活と密接不可分に結びついているために、日常生活の急速な変化に伴って、日本人の宗教や倫理の基盤がゆるがされている。たとえば、「もったいない」という本来、宗教的な意味をもった言葉も、日常生活において通

---

<sup>22</sup> 天理教のコスモロジーとその構造については、拙著『天理教教義学研究—生の根源的意味の探究—』（天理教道友社、2011年）、および拙著『天理教人間学の地平』（天理大学出版部、2007年）を参照。

じなくなっている。こうした背景には、日本の多くの青少年の問題の背後に、これまで無意識に維持されてきた宗教観や倫理観が壊されつつあるという問題がある、と河合は指摘している。<sup>23</sup> こうした臨床心理学的な視点からの問題提起は、日本宗教の意味構造を宗教学的に理解するうえで、重要な研究課題を提示していると言えるだろう。

---

<sup>23</sup> 河合隼雄「現代人と宗教—無宗教としての宗教」(『私が語り伝えなかったこと』河出書房新社、2014年)、193—195頁。

## 日本宗教を問う——2020年夏季研修会に参加して

(Japanese Religion as a question)

芦名定道（関西学院大学神学）

2020年度の宗教倫理学会・夏季研修会は、新型コロナウイルスの世界的な感染拡大によって中止となったIAHR国際大会のために準備されたパネルをもとにして企画された。テーマは、日本宗教であり、5の方が研究発表を行った。以下においては、コメンテーターとして、もう一人のコメンテーターのカティア先生によるコメントとあまり重複することのないように、いくつかの問題に絞ってコメントしたい。（なお、このコメントは当日のメモを原稿化したものであり、文章を整え補足するとともに、注を追加した。）

### 1. 「日本宗教」という問題について

日本で宗教研究をおこなっている研究者であるならば、日本宗教自体を研究テーマとしていなくても、「日本宗教」には何らかの関心をもたざるを得ないのではないだろうか。宗教倫理学会にとっても、日本宗教は避けて通ることができない共通テーマである。2020年度の研究テーマが、「心」から宗教倫理を問う—日本宗教の現状と課題を中心に—であることは、こうした理解に基づいている。

小田先生の指摘にもあるように、従来、日本宗教を宗教共同体という視点から論じた研究は少なく、宗教共同体をめぐる解明を要する問題点が多く残されている。また、宮本先生の発表にあったように、日本人の70%以上が自らは無宗教であると答えつつも実際には宗教的行為を慣習的に行っており、この現状をいかに分析するかは、日本宗教研究にとって大きな課題である。自分は無宗教であると考えつつも宗教的な行為を実践する日本人の宗教性については、小田、宮本、澤井の先生方の議論で問題点が整理され、十分な見通しが立てられたと思われる。

今回の研修会の成果の一つは、従来の研究における議論を一步前進させることができた点にある。以下、日本宗教の構造（日本宗教の重層性）と歴史的変容（とく

に明治以降の近代化において）という二つの点について、<sup>1</sup> コメントを行うことにする。

## 2. 日本宗教の基本構造について

今回のパネルでは、日本宗教の多層構造（基本的には二層構造）について、さまざまな指摘がなされ、それによって、柳川啓一が「信仰のない宗教」と論じた問題の解明が試みられた。すなわち、古代宗教・共同体の宗教と世界宗教（小田）、信心と信仰（宮本）、生活習慣としての宗教と個人的信仰としての宗教（澤井）といった宗教の二重性である——前者については、見えない宗教、市民宗教、宗教心（特定宗教では無い）といった議論が関連する——。これらの二重構造を構成する各層は相補的に連関し、その中で神道・儒教・仏は習合し（宮本）、またそれらに民俗宗教（庶民宗教）を加えて、日本宗教の文化的基盤が構成される（澤井）。

もちろん、宗教世界が多層的な構造を有するのは、日本宗教にかぎったことではない。

小田先生が指摘するように、一神教的な世界宗教が成立後も、古代宗教の宗教性（格好・葬儀の通過儀礼や豊饒祈願）は、マリア崇拝として意味づけ直されて残存し、一神教的宗教世界の基層の中に織り込まれてきた。しかし、日本宗教の場合は、カトリックにおけるマリア崇拝や上座仏教のピー（精霊）信心の場合とは異なる。それは、神道・儒教・仏教が習合的に存在し、それらのうちのどれか一つが単独で覇権を握ることがなかったためである。宮本先生はここに日本の「信心」の特徴を見出し、それは、近代以前も以降も信仰（カトリックや上座仏教のような明確な対象と知れに関する教義に裏づけられた信仰）が十分に展開することはない状況下で、信心を大切にしている宗教性（しかし信仰をもたない宗教性、つまり、普遍性へと展開する契機は見出しにくい）が共同体の幸せ（現世利益）に貢献するものは受け入れる宗教性）を生み出した、と指摘する。宗教学や民俗学といった近代的な学問分野では、もっぱらキリスト教などに典型的に見られる「信仰」のみが注目され、「信心」を迷信的で劣ったものとして無視する傾向が強いため、日本宗教の特徴とも言える

---

<sup>1</sup> この二つの観点は、宗教現象の構造とプロセスの二つの軸に対応するものであるが、考察をさらに進めるには、二つの軸の相互連関（あるいは循環）に踏み込む必要がある。つまり、構造からいかなるプロセスが生成し、プロセスからどのように構造が構築されるかという問いであり、それを日本宗教に即して論じることである。しかし、それには、聖と俗（宗教と世俗世界）また宗教の複数性を視野に入れる必要がある。これは今後の研究課題としなければならないが、その際に、澤井の行っている意味構造の分析は重要な手がかりとなるであろう。

「信心」は無視されることになった。現代日本人の宗教意識に見られる「信仰のない宗教」という事態は、信心という宗教性を見失ったところに成立した捉え方と言えるだろう。本パネルにおいて共有された日本宗教の重層構造をめぐる議論によって、「宗教的との自覚なしに宗教的実践を行う日本人」という一見矛盾した現象はかなりの程度、了解可能になったと思われる。

ここでは、この上でさらに追求すべき問題として、次の2つの問いを指摘しておきたい。

まず、神道や儒教と呼ばれるもの自体が、複合的多層的ではないか。これは、宗教の概念規定にも関わる問題であるが、<sup>2</sup> 神道も儒教も、それ自体が家族的類似性で繋がったネットワーク的な存在（複合体）とするのが適切であるとすれば、ネットワークのどのレベルを切り取るかで、議論は大きく異なってくる。たとえば、儒教は宗教かという難問は、儒教複合体を高度に展開された国家論や倫理思想のレベルで切り取ることによって生じたものではないだろうか。この議論は、日本宗教にも妥当するだろうか。

次に、神道における天皇の位置づけについて。神道は、本来は、地域や血縁を基盤とした古代宗教であったが、国家形成（大和朝廷と明治維新の国民国家）の中心とされることによって、古代宗教という性格を保持しつつ、民族宗教の原理（国家神道）として機能することになった。ここに皇室神道の成立を見ることが可能であるならば、今回のパネルにおける日本宗教をめぐる議論において、天皇はいかなる位置づけになるだろうか。これは、「神道」を論じる際に何を焦点とするのかといった問題の立て方に関係するように思われる。

### 3. 日本宗教の歴史的変容について

本パネルでは、日本宗教の歴史的展開についても、重要な議論がなされた。先に、日本宗教の構造の議論として取りあげた、小田、宮本、澤井の三先生の発表においても、歴史的資料に基づく考察が行われたが、今回のパネルで特筆すべきは、近代

---

<sup>2</sup> 宗教現象の多様性や流動性を念頭におくとき、「宗教」概念について、古典的な宗教哲学において典型的に見られるような本質主義的方法からの脱却が必要であることは、かなり広く共有された問題意識と思われる。今回のパネルの議論が示すように、これは日本宗教の場合にとくに当てはまる問題であり、そのためには、たとえば、宗教的多元性を論じる際に、後期ウィトゲンシュタインの家族的類似性を採用するジョン・ヒックの議論などが参照できるかもしれない。

日本における宗教の歴史的変容について、禅仏教を例に詳細な議論がなされた点である（竹下、末村）。前近代から近代（明治以降）への展開は、日本宗教史においてもとくに重要な意味をもっており、その考察は現代日本の宗教状況を論じる上で不可欠のものである。

竹下先生は釈宗演に、末村先生は千崎如幻に、それぞれ焦点を合わせて、日本の伝統的な禅が世界のZENに展開する過程を論じた。それは、明治の新しい状況・近代化の中で、仏教の刷新が試みられたことを意味する。具体的には、次のような特徴が指摘された。まず、禅からZENへの展開は、禅が「宗教」というフィールドにおいて他の「諸宗教」と比較可能なひとつの宗教という位置を獲得したことを意味し、それは、釈宗演が万国宗教会議における演説で使用した「普遍的な宗教」「真理の宗教」という表現に示されている（竹下）。儒教、仏教、神道、そしてキリスト教などは、根本的には同一の真理についての異なる表現ということになる。<sup>3</sup> またこれは、受容側のアメリカにおいて、伝統的なキリスト教と近代的科学的な世界観との食い違いなどが、キリスト教への失望と新しい宗教への期待を生じさせ、ZENがその「科学と共存しうる宗教」「科学的宗教」（末村）という求めに合致するものと解されたということにほかならない。それは、ZENが近代の心理学に呼応する「心の理解」をもたらし、「現実の心を変容」させ新しい価値観を生み出す、という主張に現れている。さらに、このように伝統的禅が普遍的宗教、心の宗教に再編されることを可能にしたものとして、『大乘起信論』の心の理解の哲学化を指摘することができるが、千崎による英訳『無門関』においてそれは説得的に確認された（末村）。

以上の議論に対して、次の点を問いたい。まず、近代化における禅のZENへの再編は、より長い時間のスパンで見れば、本来普遍宗教・世界宗教であった仏教が日本仏教という特殊形態を経て、普遍性を再確認するプロセスと解してよいであろうか。仏教において、普遍性と特殊性はどのような関わりにあるのか、それは日本宗教にとって何を意味するのか。また、同じ明治時代に、日本のキリスト教において、世界宗教であるキリスト教のいわば日本化が試みられたという一見逆のプロセスと結びつけるときに（「日本的キリスト教」の提唱）、禅からZENへの動向は、より一般的な宗教変容についてどのような議論を可能にするだろうか。さらには、鈴木大拙が行っている、日本的霊性としての鎌倉仏教の理解と、禅の欧米への紹介による普遍化という二つ議論は、普遍化と特殊化というこの二つのプロセスに同時に関わっていると解することは適切であろうか。あるいは、こうした議論は、宮本先生が立て

---

<sup>3</sup> これは、ヒックの意味における宗教多元主義の先取りと言えるように思われる。

た仮説と関連付けることができるだろうか。それは、明治政府の宗教政策が宗教の変容の動向に影響しているという論点である。

#### 4. 日本宗教はどこへ向かうのか

以上のように、本パネルにおいては、重層構造を有する日本宗教の歴史的変容という研究テーマについて、基礎的かつ具体的な検討がなされ、今後の日本宗教をめぐる研究にとって有意義な成果が得られた。最後に、パネリストにうかがいたいのは、日本宗教には今後どのような展開が予想されるのか、あるいはそこにどんな問題があるのかという点である。100年ほど前に（1903年）、トレルチは基督教の本質概念を論じる中で、宗教概念の理解が未来を展望する理想概念と結びつくことを論じていた。<sup>4</sup> 日本宗教についての研究においても、その研究を進める過程で、日本宗教の未来に考察が及ぶのは不自然ではないように思われる。

---

<sup>4</sup> トレルチ「「基督教の本質」とは何か」（『トレルチ著作集2』ヨルダン社、1986年、39-121頁）を参照。

## パネリストへのコメント、および問題提起

（具体相、世俗性、翻訳された宗教に関して）

カティア・トリプレット（ライブツィヒ大学）

パネリストたちは、まず、宗教の外的側面と内的次元の両方を探究している。宗教の外的側面とは諸実践のことであり、内的次元とは心、信心（「信仰、献身」）、信仰（「信念」）のことである。パネリストの中には、19世紀から20世紀初頭までの多くの具体例を挙げて、外的側面と内的次元の二つがどのように結びついているかを探究している人もいれば、中世初期および中世の史料や、親鸞や江戸時代の石田梅岩などの有名な宗教者や思想家に言及している人もいる。

すべてのパネリストは、日本における宗教の動態や諸宗教について様々な見解を提示している。加えて、例えば米国や植民地時代のセイロンのような世界各地における宗教の動態や諸宗教に関する見解を示した人もいれば、日本の宗教者と外国の思想家のあいだの相互作用に触れている人もいる。

ここではまず、各研究発表について簡単にコメントしたい。続いて、パネル全体についてコメントし、さらに今後の研究の基盤となるとと思われる三つの研究領域にも言及したい。

まず、ナショナリズムという危うい感情に踏み込む危険をおかさずに、日本の宗教の特徴を指摘することは非常に難しいという小田先生の意見に、私も賛成である。実際、私の見解では、宗教のいわゆる民族的すなわち「民族国家的」な特徴に関する議論は、宗教の比較研究における最も困難であるが、やりがいのある課題の一つである。ナショナリズムは常に「他者化」と関わるが、それ自体は常に悪いものというわけではない。ナショナリズム的な自己主張をする日本の宗教指導者による講演や著述などの資料を見るのは有益である。また、「内と外」というパラダイムは現代ばかりでなく、以前の時代にもあったもので、（進化論や決定論的な方法によらない）アイデンティティの表現の軌跡を観察することができる。私の考えでは、「コミュニティ」（共同体）について語るという重要な問題については、さまざまな社会学的アプローチと協同することによって、実りある形で取り組むことができるだろう。

竹下ルッジェリ先生は、影響力のある宗教者の釈宗演を取り上げている。釈宗演は植民地時代のセイロンに滞在していた二年間に、仏教内部の多元性を体験したが、特に注目に値するのは、彼がセイロン仏教の実践と教義を劣ったものとみなしたことで

ある。私が関心を抱いたもう一つ別の点は、竹下ルッジェリ先生が釈宗演の講演の元原稿を鈴木大拙とポール・ケーラスのそれと比較していることである。宗教学者にとって、これらの資料はちょっとした「伝言ゲーム」以上のものである。そのような資料を使って宗教の国際化を研究するとき、「翻訳者」や「解釈者」の役割が実際にいかに重要であるのかが分かる。

「越境」の現象としての禅を考察する末村先生は、「現実の」禅宗諸派の禅と西洋で一般的に Zen と呼ばれるものの違いを指摘する。この相違は有益であり、私は必然的に生じたものだと思う。末村先生が説明された認知文化の過程の影響は別としても、西洋における Zen は一おそらく日本においても一芸術、詩、民衆文化に刺戟を与えてきた。その中で、Zen は「浮遊するシニフィアン」になったようで、さまざまな商品のなかに、Zen に関する或る商品化を見つけることができる。<sup>1</sup>

日本の宗教性の外面と内面、双方の形態を示す用語の歴史は非常に複雑である。したがって、宮本先生によって提示された「信心」と「信仰」の用語法の概要は大変役立つ。今日使われている「信仰」は、教義とかイデオロギーという意味での「信念」の意味であるとは私は考えている。一方、「信心」は今日、ふつう「献身的な実践」という意味であると思う。庶民信仰としての「信心」は、特に「現世利益」に関して、過去の宗教者からだけではなく、釈宗演、鈴木大拙、千崎如幻などの改革者や近代人からも批判を受けてきた。この議論を、自分の信条を正当化するために、異質な宗教的・文化的表現を呪術や宗教として序列化した（現在にも残る）過去の言説に結びつけることは有益だろうと私は思う。

澤井先生からは、さまざまな宗教的・認知的な伝統の用語に関するもう一つ別の有益な分析が提示された。道徳倫理と宗教倫理の幅広い領域からの用語が取り上げられるが、それらは何世紀もかけて個人、集団、社会を指導してきた多くの異なる伝統にわたっている。これらの伝統は、実に多様な文化的、哲学的、宗教的な背景に由来する用語で機能していることを銘記しなければならない。また、それらの語はしばしば、サンسكريット語、中国語、オランダ語、ドイツ語、その他のヨーロッパ言語など、

---

<sup>1</sup> 私の学生は Zen の商品化に関する修士論文を書いた。たとえば、「ZEN」はラップトップ・コンピュータの一種で、ZenBook などの製品名になっている。私の学生は、ヨシュア・イリザリイ（Joshua Irizarry）の研究、および論文「禅に価格をつける—世界の消費のために宗教を再定義するビジネス—」を参照した。Cf. Joshua Irizarry, “Putting a Price on Zen: The Business of Redefining Religion for Global Consumption,” *Journal of Global Buddhism* 16 (2015) : 51-69.

さまざまな言語からの邦訳である。澤井先生の研究発表は、日本の思想家や宗教者の優れた創造性とダイナミズムを示している。

さて、コメントの後半部分においては、今後、更なる研究の出発点となるように思われる三つの点について言及したい。

### 1. 宗教の内的・外的次元のあいだの関係—具体相—

私が研究発表を理解するかぎり、「心」、「信心」、「信仰」は全て、実践の背後にある観念思想に言及している。それらは実践の背後にあるが、実践そのものではない。パネリストたちはその認知的な次元—内的な次元—、つまり信念、信条、神学について語っている。研究発表をざっと見ても、実際に言及されている実践は念仏行、妙法蓮華経の詠唱、坐禅と巡礼だけで、ごくわずかである。

しかしながら、日本の宗教の生きた現実、すなわち生きた宗教にアプローチするには、私の見解では、宗教の具体的側面である感覚的経験も含めるべきであろう。宗教の具体相の領域に関しては、多くの調査研究が行われてきた。倫理的行動や道徳も具体相と深く関係している。私はさらに、服の着かたなど、私たちが身体を動かす方法である振舞い（行動、習慣）もその一例として挙げておきたい。また、来客をもてなし季節を祝うために、料理や飲み物を吟味し、音楽やBGMを選び、香を焚くなどして空間を整える仕方も宗教の具体相の例だと言っておきたい。

それから、たとえば、「生きた宗教」への社会学的アプローチは、日常生活における宗教的個人の経験に焦点を合わせる。そのアプローチは、宗教的個人が属する宗教制度の側面も考察する。個人は単に制度的な宗教規定を「コピー」するのではなく、自分自身の信念や慣習を積極的に形成し、時に妥協し変えていく。<sup>2</sup> 宗教の外的次元（寺社建築と内部の装飾、儀礼の衣服と小道具など）を研究する他のアプローチでは、宗教が用いる素材（木材、石材、衣類など）も研究対象に含める。

### 2. 宗教と宗教以外のものを区別・識別する様態としての世俗性（ライブツィヒ研究プログラム）

いくつかの発表が現代における宗教と世俗的なものについて論じているので、ドイツ研究評議会によって資金援助されているライブツィヒ研究プログラムのことを紹

---

<sup>2</sup> たとえば、McGuire, Meredith B., “Individual Sensory Experiences, Socialized Senses, and Everyday Lived Religion in Practice,” *Social Compass* 63.2 (2016), 152–162. を参照。

介したい。私が現在、所属している人文社会科学高等研究センター（The Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences）の「多様な世俗性—西洋を超え、現代を超えて—」では、異なる時代や地域における、空間的領域、実践、解釈の枠組み、制度や言説に関する宗教的なものとその他の社会的なものとの間の区別の形態や仕組みを研究している。<sup>3</sup> 私たちは含蓄深い用語「世俗性」を用いて、こうした仕組みに言及している。宗教的なものと非宗教的なもののあいだに境界線を引くことは、現代あるいは「西洋」に特有なことではない。そのために私たちは、アジア、イスラーム世界、ラテンアメリカなどにおける各地に固有の用語、社会的識別の形態、さらに境界の様態を研究している。これらのことを、社会秩序の現代「西洋」の諸概念と関連させて分析するとともに、各地域の発展の中でも分析している。このように私たちは、さまざまな地域における現在の世俗の形態、および解釈の力と妥当性の要求に関するせめぎあいを説明したいと思っている。ライプツィヒの研究プロジェクトは、近代化理論ばかりでなく、進化論的、自民族中心的、規範的な（宗教）研究方法も超えている。しばしば、これら（の宗教研究方法）は肯定的であろうが批判的であろうが、世俗化と世俗主義に関する議論に登場する。私たちは宗教学や社会学、さまざまな地域研究、さらに歴史学と人類学の（宗教）研究方法にも目配りしている。また、「宗教的なもの」と「世俗的なもの」を識別するプロセスに焦点を当てることによって、「宗教」という用語の汎文化的な適用可能性という別個の問題点も乗り越えていきたい。本日、研究発表された論文から、私はそうしたプロセスについて、多くのことを学ばせていただいた。

### 3. 「翻訳された宗教」の概念

私が提起したい最後の問題は翻訳の概念である。私は現在、近代初期の日本における宗教と翻訳に関する出版調査のプロジェクトに携わっている。このプロジェクトはドイツ研究評議会からも資金援助を受けており、「近代初期の翻訳文化」（SPP 2130）というタイトルの全国的な優先プログラムの一部である。<sup>4</sup> 言語、文学、およびメディアの翻訳の動きは相互に依存し合ってきたし、今もそうである。これらの動きは絶えず交流しており、活気ある文化的ダイナミクスを展開している。一方、言語学、文学および翻訳学においては、「翻訳」の語はふつう狭い意味で使用され、おもに言語

---

<sup>3</sup> より詳しくは、<https://www.multiple-secularities.de>を参照されたい。

<sup>4</sup> より詳しくは、<https://www.spp2130.de/index.php/en/welcome/>を参照されたい。

現象に限定されている。しかしながら、歴史的および文化的な研究では、より広義に規定され、異文化間やメディアおよび素材のプロセスの全ての様式に適用されている。

優先プログラムにおける17個の個々のプロジェクトは、世界のさまざまな地域における翻訳文化を研究し比較するものである。このプログラムの包括的な目的の一つは、国際化とグローバル化の視点から、様々な翻訳文化を検討することである。それは「近代初期」という近代ヨーロッパの概念を、他地域における別の翻訳文化と突き合わせる危険を意図的におかすことになる。本日の夏季研修会のテーマにアプローチする仕方には、多くのやり方があるだろう。コメントの結びとして、竹下ルッジェリ先生と末村先生の研究論文を結びつける翻訳文献を紹介しておきたい。1900年、鈴木大拙は『大乘起信論』の英訳書 *Awakening of Mahāyāna Faith* を、ポール・ケーラス (Paul Carus) の Open Court Publishing 出版社から出版した。この英訳書を次の二冊の英訳書と比較すると興味深い。一冊は中国で影響力があったキリスト教バプテスト派の宣教師ティモシー・リチャード (Timothy Richard) が、大拙より早く1894年に出版した英訳書であり、他はキリスト教文学協会 (Christian Literature Society) により、在家の仏教改革者・楊文会が1907年に出版した英訳書である。<sup>5</sup> たとえば、楊文会の人生と活動は、翻訳と物質文化に関連する絡み合った宗教史の魅力的な例である。彼はイギリスで南条文雄に会い、彼の助けを借りて、長年のあいだ紛失していた数百の経典を中国に輸入することができた。それによって彼は、20世紀初頭の中国における仏教復興への刺戟を与えたのである。

以上、私の論点は理解していただけたと思うが、本日のパネルの5つの研究発表は、全く新しい研究領域を拓くものである。今後とも、更なる共同研究を進めていけることを楽しみにしている。

---

<sup>5</sup> Suzuki, Daisetsu Teitaro, trans. 1900. *Asvaghosa's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahāyāna*. Chicago: Open Court Publishing. Richard, Timothy, trans. [1894] 1907. *The Awakening of Faith in the Mahāyāna Doctrine—the New Buddhism*. Shanghai: Christian Literature Society (<https://www.sacred-texts.com/bud/aof/index.htm>). このテーマについては、以下の論考を参照されたい。On the topic, see: Francesca Tarocco, Lost in Translation? The “Treatise on the Mahāyāna Awakening of Faith (*Dasheng qixin lun*)” and Its Modern Readings, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 71.2 (2008), 323–343.

## Responses to the Panelists and Some General Remarks

### (Embodiment, Secularity, Translated religion)

**Katja Triplett (Leipzig University)**

The panelists set out to explore both exterior aspects and the interior dimension of religion. The exterior aspects are the practices, and the interior dimension of religion are *kokoro*, *shinjin* (“faith, devotion”) and *shinkō* (“belief”). The panelists explore how the two – exterior and interior – are linked. They introduce many different examples from the nineteenth and early twentieth centuries. Some panelists also mention early medieval and medieval source texts and well-known religious figures and thinkers such as Shinran or the Edo-period Ishida Baigan.

All panelists provide a differentiated view on the dynamics of religion and religions in Japan. At the same time, they also provide a view on the dynamics of religion and religions in other parts of the world, for example in the United States or in colonial Ceylon. Some papers outline the interaction between Japanese religious leaders and non-Japanese thinkers.

I will now very briefly comment on each paper. Then, in the second part, I will comment on the panel as a whole and will point out three areas that can, in my view, serve as the base for future research.

I agree with **Oda Sensei** that it is very difficult to point out characteristics of Japanese religion without falling victim to a dangerous sense of nationalism. In fact, the discussion on the (allegedly) ethnic or ‘national’ character of religion is, in my view, one of the greatest challenges in the comparative study of religions. Nationalism always works with ‘othering’ which in itself does not have to be something always bad. It is instructive to look at sources such as speeches or writing by Japanese religious leaders expressing nationalistic self-assertion. Also, the foreign-native paradigm is not something that appeared in the modern period only but also in earlier periods, so that we can observe trajectories (not in any evolutionary, deterministic way) of expressions of identity. The important problem of addressing ‘community’ (*kyōdōtai*) can, in my view, also fruitfully be tackled by working with the various sociological approaches.

I find especially noteworthy in **Takeshita Ruggeri Sensei**’s paper that the influential religious leader Shaku Sōen, who experienced intra-religious plurality (of Buddhism) first-hand during his two-year stay in colonial Ceylon, saw the practice and doctrine of the Ceylonese as

inferior. Another point I found intriguing was Takeshita Ruggeri Sensei's comparison of Shaku Sōen's original manuscript of his speech with Suzuki Daisetsu's and Paul Carus' versions. For scholars of the study of religions, these sources are more than just a case of *dengon gēmu* 伝言ゲーム. We understand how important the role of the 'translator' and 'interpreter' really is in studying the transnationalization of religion using such source materials.

**Suemura** Sensei, who also looks at Zen as a border-crossing ('transboundary') phenomenon, points out the helpful, and in my view necessary, differentiation between the 'real' Zen shūha and what is popularly in the West called ZEN. Apart from the impact of the process on cognitive culture that Suemura Sensei described, ZEN in the West – and perhaps also in Japan? – has stimulated the arts, poetry and popular culture. It seems that ZEN has also, in the meantime, turned into a 'floating signifier' and we can observe a certain commodification of ZEN in various commercial products.<sup>1</sup>

The history of terms for both the external and the internal forms of religiosity in Japan is very complex. The outline of the use of *shinjin* and *shinkō* provided by **Miyamoto** Sensei is therefore extremely useful. I take *shinkō*, as used today, to mean *belief* in the sense of doctrine or ideology. *Shinjin* in contrast means, today, usually *devotional practices*. *Shinjin* as a popular belief – especially in regard to *benefits*, invited criticism not only from religious leaders in the past, but, I may add, also from reformers and modernizers such as Shaku Sōen, Suzuki Daisetsu and Senzaki Nyogen. I think it may be fruitful to link the discussion to the historical (and present?) discourse on ranking different religious or cultural expressions as either magic or religion in the quest for legitimizing one's own creed.

Another informative analysis of terms from various religious and cognitive traditions is provided by **Sawai** Sensei. He brings together terminology from the wide field of moral ethics and religious ethics. This field is informed by many different traditions that have given guidance to individuals, groups and society over the course of many centuries. We must not forget that these traditions work with terminology and terms from very different cultural, philosophical and religious backgrounds. Also, they are often translated from different languages: Sanskrit,

---

<sup>1</sup> A student of mine wrote his Master's thesis about the commodification of ZEN; for example, "ZEN" appears in product names, such as the *ZenBook*, a type of laptop computer. My student followed the research of Joshua Irizarry and Irizarry's article "Putting a Price on Zen: The Business of Redefining Religion for Global Consumption", *Journal of Global Buddhism* 16 (2015): 51-69.

Chinese, Dutch, German and other European languages. Sawai Sensei's paper shows the great creativity and dynamism of thinkers and religionists in Japan.

In the second part of my comment I would like to mention three items that might become the departure point of further investigations:

### **1. Connections between interior and exterior dimensions of religion: embodiment**

As far as I understand the papers, *kokoro*, *shinjin* and *shinkō* all refer to the ideas behind the practices. They inform the practices, but they are not the practices themselves. The panelists address the cognitive dimension – the interior dimension –, i.e. beliefs, creeds and theologies. Looking through the papers, only very few practices are actually mentioned: *nenbutsu* practice, chanting the *Myōhō rengekyō*, *zazen* (sitting meditation) and pilgrimage. However, approaching the lived reality of Japanese religions, or *lived religion*, we should, in my view, also include the sensory experience, a facet of embodied religion. A lot of research has been done in the field of embodiment in religion. Ethical behavior and morality is equally deeply connected to embodiment: Let me mention that deportment (behavior, customs) is the way we move our bodies, how we dress etc. Also, how we design spaces to honor guests, to celebrate the seasons, the kind of food and drink we serve, which music or sounds we present, the burning of incense etc.

The sociological 'lived religion' approach, for example, focuses on the experiences of religious individuals in everyday life. The approach also considers the institutional aspects of religion that the religious individuals may engage with. Individuals do not simply 'copy' institutional religious prescriptions. They actively shape, negotiate and change their own beliefs and practices.<sup>2</sup> Other approaches include material religion that explores the exterior dimension of religion as well.

### **2. Secularity as the *mode* of differentiating and distinguishing between religion and its other (the Leipzig research program)**

I would like to take the opportunity to introduce a Leipzig research program funded by the German Research Council because several papers discuss religion and the secular in modernity.

---

<sup>2</sup> For example, McGuire, Meredith B., Individual Sensory Experiences, Socialized Senses, and Everyday Lived Religion in Practice. *Social Compass* 63.2 (2016), 152–162.

The Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences “Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities”, to which I am currently affiliated, investigates forms and arrangements of differentiation between religious and other social spheres, practices, interpretive frameworks, institutions and discourses in different time periods and regions.<sup>3</sup> We refer to such arrangements with the heuristic term “secularities”. Drawing boundaries between the religious and non-religious is not an exclusive sign either of modernity or of the “West”. We therefore explore emic terminologies, forms of social differentiation and modes of demarcation in Asia, the Islamic World and Latin America, for example. We analyze these in their internal developments as well as in relation to modern “Western” concepts of social order. In this way, we hope to explain current forms of secularity in different regions, and conflicts about the power of interpretation and claims to validity. The Leipzig research project goes beyond modernization theory, as well as the evolutionary, ethnocentric and normative perspectives. Often, these come up in debates on secularization and secularism, whether affirmative or critical. We bring together the perspectives of the study of religions and sociology, different area studies, as well as history and anthropology. We also want to go beyond the isolated issue of the transcultural applicability of the term “religion” by focusing on the processes of differentiation between “the religious” and “the secular”. I learned very much about such processes from some of today’s papers.

### 3. Notions of ‘translated religion’

The last issue I would like to raise is the notion of translation. I am currently engaged with a book project on religion and translation in early modern Japan. The project is also funded by the German Research Council. It is part of a nationwide Priority Program with the title “Early Modern Translation Cultures” (SPP 2130).<sup>4</sup> Linguistic, literary and medial translation movements were (and are) mutually dependent. These movements constantly interchange and therefore develop a lively cultural dynamic. Whereas in linguistics, literature and translation sciences the term ‘translation’ is usually used in a rather narrow sense and is limited primarily to inter-lingual phenomena. In historical and cultural studies it is defined, however, more broadly and applied to all manners of cross-cultural, medial and material processes.

The seventeen individual projects in the Priority Program study and compare translation cultures from different parts of the world. One of the program’s overarching aims is to examine

---

<sup>3</sup> For more information, please see <https://www.multiple-secularities.de>.

<sup>4</sup> For more information, please see <https://www.spp2130.de/index.php/en/welcome/>.

the different cultures of translation from the point of view of internationalization and globalization. It intentionally risks confronting the modern European conception of the Early Modern period with alternative translation cultures in other regions. I see many venues of how to approach the topic of today's Summer Research Seminar. Let me, in conclusion, point to a translated text which ties Takeshita Ruggeri Sensei's and Suemura Sensei's papers together: In 1900 Suzuki Daisetsu published an English translation of the *Daijō kishinron* (Awakening of Mahāyāna Faith). The publisher was Paul Carus' Open Court Publishing. It would be interesting to compare this with an even earlier, 1894, English translation by Timothy Richard, the influential Baptist Christian missionary in China, and the lay Buddhist reformer Yang Wenhui, published in 1907 by the Christian Literature Society.<sup>5</sup> The life and activities of, e.g. Yang Wenhui, are fascinating examples of entangled religious history connected to translation and material culture: He met Nanjō Bunyū in England and with his help, Yang was able to import several hundred sutra texts to China where they had been lost over time. He thereby stimulated the revival of Buddhism in early twentieth century China.

In other words, as you will have understood in my remarks, these five papers open up a whole new range of investigations and I am looking forward to collaborating further.

---

<sup>5</sup> Suzuki, Daisetsu Teitaro, trans. 1900. *Āsvaghoṣa's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahāyāna*. Chicago: Open Court Publishing. Richard, Timothy, trans. [1894] 1907. *The Awakening of Faith in the Mahāyāna Doctrine—the New Buddhism*. Shanghai: Christian Literature Society (<https://www.sacred-texts.com/bud/aof/index.htm>). On the topic, see: Francesca Tarocco, Lost in Translation? The “Treatise on the Mahāyāna Awakening of Faith (*Dasheng qixin lun*)” and Its Modern Readings, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 71.2 (2008), 323–343.

# Religion and Ethics

## Separate Volume 9

Special Meeting in Summer, 25 August 2020

Research Theme: Mind and Practice in Japanese Religion

Preface / i

Articles:

Yoshiko Oda, “Religious Mind and Religious Community in Japan: in Quest of the Japanese Religious Identity” / 1

Anna Ruggeri Takeshita, “The Practice of Body and Mind in Japanese Zen Buddhism: the Experience of Shaku Sōen.” / 15

Masayo Suemura, “The International Expansion of Japanese Religion in Modern Times : A Case Study on Senzaki Nyogen.” / 26

Yotaro Miyamoto, “The Practice of Devotion (*shinjin*) in Japanese Religions.” / 37

Yoshitsugu Sawai, “The Semantic Structure of Japanese Religion: Individual Religious Faith and Religion as Life Custom.” / 60

Comments:

**Sadamichi Ashina**, / 73

Katja Triplett, Responses to the Panelists and Some General Remarks (embodiment, secularity, translated religion) / 78

JAPAN ASSOCIATION OF RELIGION AND ETHICS

JULY, 2021