

〔研究会報告〕

国際シンポジウム 英語と日本語で「神仏習合」を再考する —英語訳をめぐる

吉田一彦、ファビオ・ランベリ、ジャクリーン・ストーン、マーク・テーウエン
YOSHIDA Kazuhiko, Fabio RAMBELLI, Jacqueline STONE, Mark TEEUWEN

はじめに

2024年6月30日(日)にオンラインで国際シンポジウム「英語と日本語で「神仏習合」を再考する—英語訳をめぐる」が、南山宗教文化研究所、神仏融合研究会、東海／宗教史研究コンソシアムの共催で行われた。その時に配布された案内の一部を転記し、シンポジウムの概要を示したい。

司会 ポール・スワンソン、林淳

- 13:00 趣旨説明
- 13:10 吉田一彦「神仏の「習合」と「融合」—英訳の前提」
- 13:35 ファビオ・ランベリ「神仏習合関係の観念と用語—ギリシャ・ローマの古典文明から考え直す」
- 14:00 ジャクリーン・ストーン「意味づくりの論理としての神仏習合—中世にみる神・本覚・「日本像」を中心に」
- 14:25 マーク・テーウエン「奥三河の花太夫から見た「神仏習合・融合」」
- 14:50 休憩
- 15:05 コメンテータ マシュー・マクマレン、石原和
- 15:35 ディスカッション
- 16:30 終了

趣旨説明は林が行ったが、以下のような内容であった。今回のシンポジウムは、吉田編の『神仏融合の東アジア史』（2021年）の刊行と、それをめぐる書評や議論

が契機になっている。吉田は、東アジアの諸地域における多彩な神仏習合の事例を理解するためには、「神仏習合」ではなく「神仏融合」という用語を使うことを提起する。この問題提起は、漢字文化圏にふさわしい用語を探求する試みであった。吉田の提起を延長していくと、英語圏では「神仏習合」はどういう用語で語られてきたのかを振り返ることが必要となるのではないか、ということが吉田と林の間で議論された。早速スワンソン、マクマレンに相談し、オンラインでシンポジウムを開くことになった。石原にも加わってもらい、5人で発表者の人選を行い、シンポジウムを計画した。このシンポジウムは、「神仏習合」をめぐる用語を中心に話しあい、「神仏習合」研究の議論を分かち合うことを目的にしている。

趣旨説明の後に、上記に挙げた順に発表者が発表を行った。それぞれの発表は録画し、文字起こしたものを発表者に送り、発表者が原稿を作成した。以下、発表者の原稿を発表順に掲載する。

一、吉田一彦「神仏の「習合」と「融合」—英訳の前提—

「神仏習合」という用語

日本には、神々への信仰と仏法の信心とを融合的あるいは複合的に行なう信仰がある。日本の人文学では、これを長く「神仏習合」と呼んできた。そして、それを日本の宗教、思想、文化の大きな特色の一つだとしてきた。もっとも、今、「長く」と言ったものの、この用語・概念が広く普及するのは、明治時代に始まる近代人文学以降のことになる¹。

「習合」という語は、すでに中世から日本に存在することが知られており²、江戸時代になると、一部で「神仏習合」という語も用いられるようになっていったという³。けれど、この語が一般に普及するのは近代になってからのことと理解される。この語は、明治元年(1868)の明治政府の「神仏判然令」によって引き起こされた〈神仏分離〉を批判し、そうした政策に歴史学の立場から対抗するため、その反対概念を表わす表現として用いられていったものであるという⁴。この語を用いたのは、主

1. 鈴木正崇「明治維新と修験道」『宗教研究』92—2、2018年。林淳「「神仏混淆」から「神仏習合」へ——用語の再検討」羽賀祥二編『近代日本の地域と文化』吉川弘文館、2018年。
2. 伊藤聡『中世天照大神信仰の研究』法蔵館、2011年。彌永信美「神話／儀礼／王権——中世日本から」(『岩波講座哲学13宗教／超越の哲学』岩波書店、2008年)。同「「習合」という用語／中世神話と仏教の注釈伝統」(伊藤聡・門屋温監修『中世神道入門——カミとホトケの織りなす世界』勉誠出版、2022年)。
3. 彌永信美氏の御教示による。
4. 鈴木正崇注1論文。

としてアカデミズムの世界の人々であった⁵。こうして、〈神仏分離〉と〈神仏習合〉の二つの用語が、対になる概念として用いられるようになっていった。〈神仏習合〉の語は、〈神仏分離〉という歴史的事件を批判し、それに対抗しようとする文脈の中で用いられるようになった言葉である。

他方、明治の新政府の政治や行政の場では、「神仏混淆」という語がしばしば用いられたという⁶。この言葉には行政用語という側面が強くあった。「神仏混淆」の語は、神仏の融合的・複合的な信仰・信心を批判的にとらえるようなニュアンスを含意するようにして用いられ始め、〈神仏分離〉を正当化する言葉として用いられた。そしてこちらの語も、やはり〈神仏分離〉と対になる概念として用いられた。

〈神仏習合〉という言葉を普及させた中心人物は、林淳氏、鈴木正崇氏の研究によって、辻善之助(1877～1955)であることが明らかにされた⁷。彼は東京帝国大学の教授で、国史学を専門とし、その思考枠組の中で日本仏教史を専攻する学者だった。林氏、鈴木氏によれば、「神仏習合」の語を用いた早い例は、栗園(1868～1935)の『近世神仏習合辨』⁸であるという。その後、鈴木氏が説いたように、辻善之助が「本地垂迹説の起源について」⁹という論文で「神仏習合」の語を用い、この論文が同氏の論文集である『日本仏教史之研究』¹⁰に収録されたことで大きな影響力を発揮して世に広まっていったという¹¹。なお、辻には、関連論文として、他に「本地垂迹」¹²や「廢仏棄釈」¹³など複数の論説があり、著名な彼の『日本仏教史』¹⁴にも、第五章第五節に「本地垂迹」という節名で、「本地垂迹説の起源について」とほぼ同内容の論説が再説されている。筆者は、辻が構築した「神仏習合」をめぐる学説は、その後の日本の人文学を長く規定する範型となったと考えており、これを〈辻善之助パラダイム〉と呼んでいる¹⁵。

5. 林淳注1論文。

6. 林淳注1論文。

7. 鈴木正崇注1論文。

8. 足立栗園『近世神仏習合辨』東京警醒社、1901年。

9. 辻善之助「本地垂迹説の起源について」『史学雑誌』(明治40年、1907)に六回連載。のち『日本仏教史研究』一、岩波書店、1983年。

10. 辻善之助『日本仏教史之研究』金港堂、1919年。

11. 鈴木正崇注1論文。

12. 辻善之助「本地垂迹説」『日本仏教史研究』五、岩波書店、1984年。

13. 辻善之助「廢仏毀釈」『日本仏教史研究』六、岩波書店、1984年。

14. 辻善之助『日本仏教史』第一卷上世篇、岩波書店、1944年。

15. 拙稿「神仏習合説形成史の批判的考察」(吉田一彦編『神仏融合の東アジア史』名古屋大学出版会、2021年)、のち「神仏習合学説形成史の批判的考察」と改題して拙著『神仏融合史の研究』(名古屋大学出版会、2024年)再録。

「習合」という用語

「神仏習合」の「習合」の語は、一般的な日本語にはない特殊な言葉である。これは、伊藤聡氏が注目したように¹⁶、吉田兼俱(1435～1511)の『唯一神道妙法要集』^{ゆいつしんとうみょうほうようしゅう}が用いることによって普及するようになった言葉である。兼俱は、この著作において、「神道」を「本迹縁起神道」^{ほんじゃくえんぎ}「両部習合神道」^{りょうぶしゅうごう}「元本宗源神道」^{げんほんそうげん}の三つに分類した。兼俱は、この三つの神道のうち「元本宗源神道」があるべき本源的な神道であり、これこそが「唯一神道」にほかならぬと論じ、他方、「本迹縁起神道」や「両部習合神道」は劣った神道であると位置づけた。ここの「両部習合神道」なる概念によって、「習合」という語が世に発信されていった。

ただ、ここで注意しておきたいのは、兼俱は密教と神道の習合を指して「両部習合神道」と呼んだことである。これは、顕密の仏法のうち真言密教系、天台密教系の両者の密教と、神道との習合を指して用いられている。対して、顕教と神道の融合については、「本迹縁起神道」と呼んで、「習合」の語を用いていない。兼俱が、密教と神道との融合・複合に限定して「習合」の語を用いていることはもっと注意されてよい。

以上、兼俱が使用した「習合」という言葉は、彼が純粋なる神道を求めるという思想的立場を闡明するにあたり、非純粋な、劣った二つの神道のうちの一つに用いたものであり、批判のためにあえて使用した語という性格が付着している。レッテル貼りの言葉だったのである。兼俱は本源的な「神道」を目指す立場から、「本迹縁起」や「両部習合」の「神道」を、神仏融合的で非純粋の神道だと批判して切り捨てた。「習合」という言葉は、ある特定の思想的立場に立った神道家が提唱した独創的な概念語だった。以上の考察から、筆者は、現代の学問の場において学術用語として用いるには、もっと中立的で公平な用語の方がふさわしいと考える。

「習合」のもともとの語義

「習合」なる語は兼俱の造語ではない。それ以前からあった言葉を転用したものだった。彌永信美氏によると、「習合」はもともと密教の言葉で、吉田兼俱以前にも、光宗『溪嵐拾葉集』など複数の文献に使用例が確認できるという¹⁷。ただ、それらは、のちの「神仏習合」の「習合」とは少し意味が異なっており、弟子が師の口伝を「習ふ」という文脈の中で「習合」の語が用いられ、「○○と××を一体(または同体)と合わせ」て「習ふ」という言い回しで用いられているという。

彌永氏の研究によって、「習合」なる言葉が密教の用語であったこと、もともとの「習合」の語義は「神仏習合」の「習合」とはやや意味合いを異にする語であったこ

16. 伊藤聡注2著書。

17. 彌永信美注2論文。

と、したがって今日につながる「習合」のもとやはり吉田兼俱の「両部習合神道」に求めるべきであること、などが明らかにされた。

仏法と神信仰の融合・複合は日本だけのことではない

仏法と神信仰の融合、複合は、〈辻善之助パラダイム〉の下で、「神仏習合」の用語とともに、もっぱら日本に見られる独特の宗教現象として論説されることが多かった。この研究枠組の中で書かれた論著は数多い。たとえば、義江彰夫氏は、新書『神仏習合』において、「神仏習合という日本独特の宗教構造」のあり方を考察し、「日本の宗教的特質である神仏習合現象の生成と展開の歴史をあきらかにし、それを通して文化全般と社会構造との有機的関係を解明」したいと説いた¹⁸。〈辻善之助パラダイム〉は、20世紀初頭から20世紀最末期までの日本のアカデミズムを覆いつくしていた。〈神仏習合〉を日本の宗教の特質だと見る見方は、教育を通じて日本人々の常識的知の一つとなり、日本の宗教ばかりでなく、日本の思想、さらには日本文化全般の大きな特色の一つだとみなされるようになった。

しかしながら、仏法と神信仰を融合的、複合的に信仰する宗教現象は、その度合いに濃淡はあるものの、広くアジアの仏法全般に見られる一般的な現象である。それは、中国、朝鮮半島、ベトナム、台湾など多くの国や地域に見られる。筆者は、かつて、「多度神宮寺と神仏習合」という論文で¹⁹、奈良時代～平安時代の神宮寺造立や神前読経・神前講経の際に語られた〈神道離脱〉〈護法善神〉の思想・用語は、すでに中国において語られており、入唐僧などによって中国から日本にもたらされたものであることを明らかにした。

中国に仏法が伝播したのは西暦1世紀のこと、それが中国社会に広く展開するようになるのは4世紀の五胡十六国時代のことであった²⁰。仏法が中国社会に浸透するにあたり、中国仏法は神信仰と融合、複合する論理を世に提出し、これによって神をまつる廟に隣接するような寺院が造立され、また在来の神々が仏法世界の中に位置づけられていった。日本に先立ち、すでに中国において、仏法と神信仰の融合・複合は進展していた。そして、この神仏融合の思想は、中国から、周辺の日本、朝

18. 義江彰夫『神仏習合』岩波新書、1996年。なお、義江氏は、その後の講演録では、中国・山西省の五臺山などを調査し、筆者の見解を承認して「中国の面白いところは、仏教の寺に行けば必ずと言っていいほど道教と儒教の神様が出てくる」「中国の場合、ヨーロッパと違って仏殿の中に、土地の神の主、そして儒教や道教という異なる宗教の神がいる」と述べている。義江彰夫「歴史における神と仏——中世比内の信仰状況を探る」『比内歴史文化講演会記録』比内地方歴史愛好会、2004年。

19. 拙稿「多度神宮寺と神仏習合——中国の神仏習合思想の受容をめぐって」（梅村喬編『古代王権と交流4 伊勢湾と古代の東海』名著出版、1996年）。のち「多度神宮寺と神仏融合——中国の神仏融合思想の受容をめぐって」と改題して、前掲拙著『神仏融合史の研究』再録。

20. 三崎良章『五胡十六国』〈東方選書〉東方書店、2002年。妹尾達彦「中華の分裂と再生」『岩波講座世界歴史九 中華の分裂と再生』岩波書店、1999年。

鮮半島、ベトナムなどの大乘仏教圏にもたらされ、それらの地域でもこの思想を活用して神仏の融合・複合が展開するようになった。

日本にこの中国の神仏融合思想が伝えられたのは8世紀中期のことであった。これによって、日本でも、神社に近接・隣接する寺院である「神宮寺」が創建されるようになり、また「護法善神」の思想が喧伝されるようになり、さらにまもなく、神々に対して仏教経典を読誦あるいは講説する〈神前読経〉〈神前講経〉が実施されるようになっていった。

筆者は、その後、「多度神宮寺と神仏習合」で明らかにしたことをさらに詳細に明確化し、あわせて研究対象地域を拡大することを企図して、分野横断の共同研究に進んでいった。筆者は日本史専攻であるが、幸いにも、他の日本史研究者、そして東洋史、思想史、道教・民間信仰、中国文学、美術史、民俗学の分野の研究者の御参画を得て、多角的で総合的な共同研究を実施することができた。その研究成果は、2021年に『神仏融合の東アジア史』と題する論集にまとめることができた²¹。筆者はこの論集の編者となり、書名および本文で「神仏融合」なる用語を提起した。

仏法と神信仰が融合・複合する地域における「習合」の語の不在

もう少しこの間の経緯を説明したい。仏法と神信仰の複合、融合は中国、朝鮮、台湾、ベトナムなどに見られる。しかし、そこに「習合」の言葉はなく、それに類する言葉もない。台湾の学会に参加した時、「習合」を中国語に翻訳する言葉を探す必要に迫られたが、適切な語がなかなか見当たらなかった。「習合」は、日本だけで用いられる言葉であり、台湾のみならず、漢字文化圏において日本以外には用いられないことのない言葉だった。台湾では宗教の融合・複合が大変進んでいる。だが、台湾の学者によると、それは一般的で普通の現象であるため、そのことを特に表現する言葉は存在しないのだという。

また、ベトナム社会科学院宗教研究院と学術交流した時も、ベトナムでは仏法と神信仰の融合・複合が大変進んでいるが、やはりそのことを特に表現する言葉はないと言われた。ベトナムは近年まで漢字文化圏の国であったが、ベトナムにも「習合」という言葉はなかった。ベトナムの研究者からは、あえて表現するなら「統合」という語になるだろうかという発言があったことを記憶している。

研究そして認識を前進させるために

筆者は、今後、アジアの仏法・地域における、仏法と神信仰の融合・複合の様相の比較研究を進めていくべきだと考える。そして、比較の中から、共通性と差

21. 吉田一彦編『神仏融合の東アジア史』名古屋大学出版会、2021年。

異を析出する作業が重要になると考える。差異は、各国・地域の文化の特質・個性ということになるだろう。共通性は仏法圏全体に共通する特質となろうから、仏法という宗教の特質ということになるだろう。そうした研究は、日本の研究者だけではなく、各国の研究者、なかんずくアジアの研究者たちと協働して進めていく必要があると強く思う。

その際、吉田兼俱が用いた「習合」や、辻善之助によって普及せしめられた「神仏習合」という用語・概念では漢字文化圏の人々に意味が通じない。今後、研究を前に進めていくには、「神仏習合」という用語の問題点を明確に認識した上で、他の代わる用語を模索し、新しい用語・概念を提起することが必要になると考える。

『神仏融合の東アジア史』への書評と対談

『神仏融合の東アジア史』を刊行したところ、幸いにもいくつかの書評・紹介²²に接することができた。また、書評会にて口頭にて充実した御論評を頂戴することができた²³。感謝するばかりである。筆者にとって、そこで頂いた御批判・御意見にどう応えるかは大きな課題である。幸い、評者の一人である林淳氏から対談による意見交換の御提案を頂き、2023年11月に、愛知学院大学をスタジオに、対談「アジアの神仏融合／習合と日本——『神仏融合の東アジア史』書評をめぐって」²⁴をオンライン公開で実施することができた。

そこで、筆者は頂いた複数の御批判・御意見に応えることに努めた。その中に、中西裕二氏からの「今後、あわせてこの概念の訳語（とくに英語訳）をいかに定義するか、検討が望まれる」²⁵との御意見があった。また林淳氏からも、「神仏習合／融合」の英語訳は重要な検討課題であるとの御意見を頂いた。これを受けて開催されたのが今回のシンポジウムである。

英訳の問題

「習合」の英語訳としては長く syncretism の語が用いられてきた。しかしながら、

22. 林淳「書評 吉田一彦編『神仏融合の東アジア史』」『史林』105-4、2022年。佐藤弘夫「書評吉田一彦編『神仏融合の東アジア史』」『宗教研究』95-3、2021年。Mark Teeuwen「Review: Yoshida Kazuhiko 吉田一彦, ed., *Shinbutsu yūgō no Higashi Ajia shi* 神仏融合の東アジア史」*Japanese Journal of Religious Studies* 49/1 (2022)。鈴木耕太郎「紹介吉田一彦編『神仏融合の東アジア史』」『説話文学研究』57、2022年。中西裕二「書評吉田一彦編『神仏融合の東アジア史』」『東南アジア歴史と文化』51、2022年。

23. 『神仏融合の東アジア史』書評会、神仏融合研究会、2022年1月29日、於愛知学院大学。評者は鈴木正崇氏、林淳氏、藤本誠氏。

24. この対談を筆録したものが、吉田一彦・林淳対談「アジアの神仏融合／習合と日本——『神仏融合の東アジア史』書評をめぐって」『人間文化研究所年報』19、2024年。

25. 中西裕二注22書評。

この言葉には、〈不純な〉などのマイナスの意味合いが付着している。この言葉は一神教たるキリスト教の用語で、原理的にはあるべきではないはずの（現実にはしばしば見られる）、他の神信仰との複合・融合現象を指して用いられる語だと思われる。先に述べたように、吉田兼俱が用いた「習合」には、〈不純な〉の意味が含意されているから、「習合」をそうしたマイナスの意味で捉えるのなら、syncretism なる訳語を該当させることはふさわしい。しかし、融合・複合をマイナスの価値を含まない、ニュートラルな宗教現象と捉えるなら、「習合」の用語も、syncretism の用語もふさわしくない。

仏法圏で展開した仏法と神信仰との融合・複合を、〈不純な〉とか、〈枉げて〉とか、あるいは〈正しくない〉〈軽蔑すべき〉〈劣った〉などのマイナスの価値観を持つ意味合いの語から解放するには、「習合」に代わる中立的で公平な一般語を用いることが日本語においても有効になると考えるし、その英語訳も syncretism ではない、別の言葉がふさわしいと考える。

日本の〈神仏融合史〉の時期区分

なお、筆者は、神仏融合の時間軸の進展の中における変化——歴史の変遷——を学問的に明確化することを重視しており、それを〈神仏融合史〉なる概念で捉えることが有効だと考えている。そして、日本の〈神仏融合史〉については、次の全四期に時期区分して捉えることができると考えるに至った。その詳細については別著で説明したので²⁶、そちらを参照していただくとありがたい。ここでは、結論のみを下に掲げておきたい。

第Ⅰ期 8世紀中期から11世紀後期（神仏融合の開始から本地垂迹説の成立まで）

第Ⅱ期 11世紀後期から15世紀後期（本地垂迹説の成立から応仁の乱まで）

第Ⅲ期 15世紀後期から19世紀後期（応仁の乱から神仏分離まで）

第Ⅳ期 19世紀後期から現在（神仏分離から現在まで）

おわりに——本シンポジウムの成果

最後に、今回のシンポジウムで筆者が学んだ知見・観点について触れてむすびとしたい。第一は、これまで知らなかった重要な先行研究を御教示頂いたことである。一つは、ジャッキー・ストーン氏から御教示頂いたアリシア・マツナガ氏の著書である²⁷。この書物で用いられる assimilation は日本語の「同化」に近い語と理解される。

26. 詳しくは、前掲拙著『神仏融合史の研究』終章を参照されたい。

27. Alicia Matsunaga, *The Buddhist Philosophy of Assimilation: The Historical Development of the Honji-Suijaku Theory* (Sophia University / C. E. Tuttle Co., 1969).

またマツナガ氏は、この書物の中で日本の「神仏習合」を unification of Gods and Buddhas という英語で記述している。ここの unification は、日本語では「統合」あるいは「結合」といった意味になると理解される。もう一つ受容だと考えるのは、同じくストーン氏からアラン・グラパールの著書²⁸、およびそこで用いられる概念を御教示頂いたことである。グラパール氏が用いた combinatorial system は、日本語では「複合」「複合体」「混合体」に近い概念と理解される。この用語・概念は、大変注目される。

第二は、マーク・テーウエン氏が指摘した「Syncretism/Anti-Syncretism」（習合／反習合）という問題の捉え方が有効性を持つことで、注目すべき立論であると考えられる。これは人類学のショー、スチュワート両氏の研究から導入した発想であるとのことで、原理主義的な「反習合」がまず提起され、それが顕在化することによって、はじめて「習合」のことが意識されるようになるとする議論であった。この指摘により、鈴木正崇氏、林淳氏が論じた、明治初期の〈神仏分離〉によってはじめて〈神仏習合〉が意識されたとする論説が、人類学の研究成果とも符合することが明らかになった。また、吉田兼俱が説く「習合」概念も、神道と仏法の融合・複合を批判する中から生まれた用語・概念であったことが想起される。

今回のファビオ・ランベリ氏の発表でも、〈宗教改革〉によってカルヴァン派などの排他的なキリスト教思想が創出されると、その動向に呼応するようにして、カトリック文化圏において在地の神信仰に対する不寛容性が強まっていき、在地の神信仰への抑圧がなされるようになっていったとの指摘があった。これも同質の現象の現われ方の一つだと理解され、注目される。

第三は、このシンポジウムの主たる目的である、「習合」「融合」などの英語訳について多くの知見を得ることができたことである。すでにテーウエン氏とランベリ氏は、共編の論集の序章で、「神仏習合」を amalgamation の語を用いて説明している²⁹。このシンポジウムで、筆者は、日本の神仏の融合・複合には多様なあり方があるが、英語では、それらの多様なあり方をこれまで複数の言葉を用いて表現してきたことを知った。他方、日本では、その多様なあり方を「神仏習合」の一語にすべて収めて表現してきた。神仏関係の多様な内実は、日本語ならば、「融合」「複合」「重層」「統合」「結合」「同化」などの語で表現するのがより正確になろう。しかし、研究史を振り返ると、その多様なあり方をすべて「習合」の一語に負わせてこと足れりとしてきた。この言葉が一般の日本語にない、特異な言葉であったがためにそ

28. Allan Grapard, *The Protocol of the Gods: A Study of the Kasuga Cult in Japanese History* (University of California Press, 1993).

29. Mark Teeuwen and Fabio Rambelli, ed., *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatorial Paradigm* (Routledge, 2003).

れが可能になったものと思われる。たしかに「習合」の語は便利な言葉ではあるが、しかし大雑把で包括的に過ぎ、学問的精緻さには欠けると評価せざるを得ない。

筆者は、シンポジウムに参加して、すべてを「習合」の一語に含ませて、それに対応する英語を探究するような作業は現実的とは言えず、「複合」の場合は、グラパール氏が用いた *combinatory system* の語が妥当すると考える。また、「融合」については、部分的な「融合」の場合は *amalgamation* の語が、全体が溶融するような強い「融合」の場合は *fusion* もしくは *unification* の語が妥当だと考える。さらに、研究史の説明などで「習合」の語を使用する場合は *syncretism* の語を用いるのがふさわしいと考える。この両語には、不純な、というほぼ同質の意味合いが含意されており、合致性が高いからである。

では、日本語はどうだろうか。私見では、日本語で一語で表現しようとする場合は、上の複数の言葉の中から「融合」の語をもって代表させるのが穏当だと考える。また、それで不十分な場合には、「融合・複合 (複合・融合)」のように二語を連記して表現すれば、ほとんどの事態を含みこんで表わすことができると考える。筆者は本シンポジウムに参加してそう考えるに至った。

二、ファビオ・ランベリ「神仏習合関係の観念と用語—ギリシャ・ローマの古典文明から考え直す」

私は、先ほどの吉田先生のお話には、習合とか融合とかそういう用語が出てきたんですけども、そのもとには習合・融合思想と言えるもの、つまり宗教の相関関係に関して、そういう概念を訳すということに当たって、まず、その宗教現象自体の背景思想、つまり何がどういう形で融合されるかということと、それから翻訳される言語の文化的な背景、そして宗教学的な観点といった、3点を踏まえてから、翻訳の形を考えないといろいろな不具合を生み出し、いろいろな誤解を招く恐れがあるのではないかと思います。

吉田先生がおっしゃったように、例えば *syncretism* という言葉がよく出てくるんですけども、それは少し適切ではないと、多くの研究者に指摘されてきました。私はそれについて少しお話ししたいと思います。今日は、習合という言葉はどう訳すべきかということで、*syncretism* に関連する幾つかの用語を提示して、それらについて、少しお話ししたいと思います。いま世の中は英訳が中心になるのですが、習合という言葉の訳すには一般的に使われている言葉としては、英語といってもこれラテン系の言葉なので、だいたいヨーロッパの諸言語それぞれに通じる言葉でもあります。そこで、すべて英語に限定する必要はないのではないかと思います。

それでは、まず *syncretism* から始めたいと思います。*Syncretism* という言葉の起源を考えてみると、これは本来古代ギリシャ語からきているのですけれども、そ

れがもともと、別々に存在しているさまざまな部分を、一つにする、一つに組み合わせるといった意味だったようです。キリスト教では、あるいは、もっと一般的に言えば、一神教でこれをあまり良く見られていないということで、学問用語としては避けるべきではないかと、理解されていることもあります。私はそういうふうに思っていないですけども、後でまたご説明させていただきます。

もう一つの言葉で、それもまた吉田先生のお話にも出てきたんですが、assimilation というのがあるのです。Assimilation とは、これは今後ラテン語からきている用語ですけども、これは to become similar ということを意味するのです。つまり、同じようなもの、または似たようなものになっていく、あるいはそのようにされていく、という意味です。要するにこれは、もともと別々に存在しているものあって、段々より大きな包括的なシステムの特徴を持つようになって、そういうことで似たようなものになったというプロセスを描く言葉だと思います。

Assimilation の事例としては、なにかを食べてから、消化過程の中でそれが身体の中に溶け込む、という意味です。もともと異なるものですけども、もっと包括的なシステムの中にこの別々のものを組み込まれるということで、一応似たようなものになってくるというプロセスです。

もう一つは、amalgamation という言葉があります。これは、料理にもよく使う言葉ですが、別々の素材がそれぞれ存在しており、それらの素材を混ぜることによって、まったく別のものが出来上がるということを意味します。だから例えば、卵と小麦粉と砂糖と牛乳を混ぜると、みんなそれぞれ違うけれども、混ぜると一つのクリームのような状態になってくるというようなプロセスを指し示す言葉です。それぞれ異質なものを混ぜることによって、assimilation の場合と違って、より総括的なシステムの中に類似性を発揮されるということではなくて、もともと別々に存在していて、混ぜることによって、まったく別の、前とは違うものが現れてくるというような変質の過程が描かれていると思います。

次は、alloforms という言葉を提示したいです。これは英語ではあまり使用されていない言葉ですが、私は好きな言葉で、よく使う言葉です。Alloforms とは、これはまた別々に存在しているものがあって、ある考え方や観点から見ると、この別々に存在しているものが、それぞれがお互いの違う形になっているということです。これは、五行思想の中でよくある現象です。その中で、例えば、五行が方位とか宇宙の惑星とか曼荼羅の仏たちとか、いろいろな次元にみな別々に存在しているものなんですけれども、それぞれがお互いの別の形になっているという考え方です。これもまた今日のテーマに関係があると思います。

あとは、まだ出てきていない言葉ですが、acculturation (文化変容) というのがあります。つまり、統括しているシステムがあって、外からものが入ってくると、この

統括的なシステムが、これらのもを変質させて受け入れ、この新しく入ってきたものが満遍なくシステムの一部分になっているということです。

私が思うには、私たちが神仏習合の話をするときに、取りあえずこの5つの変質過程、文化変異過程の様々な側面を描くのではないかと思います。いずれは、異なるものが相互関係を持つようになるに違いないんですが、それぞれの過程も違いますし、その関係自体のあり方によって目的も違って、その結果も異なってきます。どのような過程か、どのような結果があるのか、どのような思想背景があるかによって、適切な翻訳用語を選ばなければいけないのではないかと私は思います。

先ほどの5つの言葉ですが、それぞれが別の形で文化変異、異文化関係、文化事象の相互関係の違うプロセスを描いてるということと、それぞれの部分の統合が、だんだん深まって行って、もっと完全な統合、あるいは完全な融合になっていくというさまざまなプロセスを描いてると思います。

例えば、amalgamation の場合、先ほど申し上げたようにまったく新しい文化形態をつくるというところまで展開していく場合もあります。ものごとが別々として、それぞれに存在価値があるにもかかわらず、お互いに共感してこの差異を基にして、もっと複雑なシステムをつくっていくのです。その中でまた alloforms という概念が役立つようになると思います。

なお、習合・融合とか、つまり、宗教・文化的なものがもともと違うが一緒になるというプロセスを理解、説明、翻訳することが難しいのはなぜでしょうか。それはまず、キリスト教由来の偏見と先入観があると思います。キリスト教といっても、主にはプロテスタント系の宗教理解を基にしていると思います。プロテスタントが目指すシンプルでピュアな宗教体験を少しでもはみ出すものに強い抵抗感があって、社会の中にも弾圧を受けてるし、学問的にも否定的に論じられています。

プロテスタントといっても、異なる宗派がたくさんあるのがいうまでもないのですが、ここでやはり私たちが意識しなければならないというのは、まずカルヴァン系のプロテスタント教なんですね。カルヴァン派が、聖像を始め聖楽に使う楽器まで、聖性との関わりのある「もの」をすべて否定し破壊して、非常に排他的な宗教団体や思想体系をつくり出してきました。

それからもう一つ、普段、特に北米や日本で、よく無視されてるようですが、宗教改革以降のカトリック文化圏にもいわゆる在地信仰に対する不寛容性がだんだん強くなってきて、それまで存在していたいろいろな在地信仰の形態が否定し抑圧されるようになりました。

いずれにせよ、宗教改革により、それまでキリスト教文化圏に存在していた習合思想、あるいは習合的な宗教現象が否定し弾圧され、その結果、宗教改革以前の様々な信仰形態が見えにくくなり説明しにくくなってしまいました。

しかしながら、キリスト教という宗教は、最初から習合思想を積極的に動員してきた宗教なのです。だからこそパレスチナ地方に発生したユダヤ教の一宗派が、だんだんローマ帝国の中で広まってきて、いろいろなところのいろいろな信仰体系、いろいろな考え方、いろいろな儀礼システムを取り入れて、それを変換させてキリスト教というものを構築してきた、という歴史的なプロセスを無視してはいけません。そこで一神教といっても、習合思想や習合的な実践が大きな役割を示しています。

私は長い間、日本の神仏習合というものを勉強して、実感してきたのは、われわれの思想的な枠組みを変えないとうまく理解できない、うまく翻訳できないのではないかと思います。特に、違う宗教が関係を持ち出しやり取りして、それによって新しい宗教的なものが生まれるということは、もちろん日本だけではなくて、あるいは仏教文化圏や東アジア文化圏だけではないんですね。インドはもちろん、古典地中海文化圏でも、ギリシャやローマでいろいろなところからの神さま、そして神様の形や儀礼など、一緒にする(同一視する)のは普通でした。そこで、いろいろな宗教、いろいろな信仰、いろいろな映像などを融合させることにこそ、その文明の力の一つがあったのではないかと思います。

それを基に、キリスト教も、初期から中世後期(つまり、宗教改革)まで、以前の異教徒と似たようなことをずっとやってきたわけです。例えば、クリスマスという式祭は、ローマの *saturnalia* に、復活祭は春のいろいろな再生の儀礼に当たるのです。聖母マリアや聖人の信仰、カーニバル、煉獄(れんごく)、死者(祖先)への信仰など、すべてが後期ローマ帝国の宗教世界からキリスト教の中に取り入れられてきたものです。通知の通り、宗教改革によってプロテスタントの一部がこのようなものを一切排除して、まったく違うキリスト教の形態を作ろうとしたのです。それにしても、今のキリスト教の中には、融合、習合、相関関係といった、いろんな形でまだ存在しているわけです。これは、否定のできない事実です。

もう一つは、これもよく知られていることですが、ルネサンスになると今度、古代ローマやギリシャの考え方や映像体系をもってキリスト教を新しく理解するという試みでもありました。それは、それまでのパターンに反対で、キリスト教が古代文明の要素を取り入れるとは逆に、今度は古代ローマやギリシャの思想などでキリスト教を新しく理解するということで、画期的な文化動向でもありました。なのでその中にもやはりもう一つの宗教習合、宗教融合という関係ができたと思います。

このように、より大きな枠組みでこのような世界の宗教のいろいろな動きを考えると、かなり違う宗教のイメージが出てくるのではないかと思います。そこで宗教とは必ずしも排他的なものではなくして、むしろ総括的・融合的なものとしてよく現れます。

したがって、神仏習合というのは日本のユニークなもの、あるいは東アジアのユニ-

クなものではなくてむしろ全世界に広まっている、多くの宗教体系の共通の現象として何らかの形で存在しているということを、まず前提にしなければならないでしょう。それに併せて宗教というものがあくまでも個別に存在し純粹無垢の状態が存在しているし、他の宗教とは関係をつくり出してはいけないと、このような考え方をやめるべきだと思います。

かえて様々な宗教の歴史を見ますと、どれも外部とのやりとりがあって、それによっていろいろな宗教的な要素を混ぜていくというのは一般的な在り方であるようです。そうであれば、われわれが日本の神仏習合を考える時に、用語を確定するためには、他の似たような宗教現象を考慮すべきだと思います。先ほども申し上げたように古代ギリシャ、古代ローマの宗教、中世のキリスト教、大西洋アフリカ系の宗教（アフリカの宗教がアメリカ大陸に移った時に、キリスト教との習合、それこそ神仏習合関係と似たような宗教体系をつくった）—このような比較的な観点で考えることによって、有用なものが見えてくるに違いありません。

もう一つは、仏教や神道、または神と仏だけではなくて、そういうカテゴリーにはめられない宗教性、宗教現象がいっぱい存在していたでしょう。これはある宗教学者が無名（名前のない）宗教と呼びました。おそらく体系になっていないものなんですから、一般の人の日常生活の中で大きな役割を果たしてきたものとしてももちろん認めるべきですし、その中で当然、いろいろな聖なるものが混じり合ったということで、これもやはり一つの習合思想の中に入れるべきだと思います。

最後には、これは私をご提示したい二つ目のポイントですが、結局のところ、われわれは宗教をどう考えるかということです。それによって、宗教という文化的装置をどう語るか、ということになります。もし宗教というものは絶えず外からのものに興味があって、外からのものをいろいろな形で中に取り入れるという生きた文化システムとして宗教を理解すれば、まったく違う宗教のイメージが出てきますし、その中でまた習合という現象の位置付けがはっきりしてきます。それがつまり、例外的で珍しいものとしてではなく、逆に宗教文化システムのごく当然のあり方の一つとしてその姿が現れます。

最初に戻りますけれども、習合や融合に対して、おそらく共通で統一した翻訳がありません。誰が、何を、何のために何かを習合しようとしているかによって、その習合そのものの意味も異なるし、その適切な翻訳語も異なるはずですが、したがって、習合とは言葉の問題だけではなく、むしろ文化的なプロセスとして理解すべきではないかと思います。

三、ジャクリーン・ストーン「中世にみる神・本覚・「日本像」を中心に」

シンポジウムの題名に登場する「神仏融合」は明治時代から辻善之助らによって

流行した「神仏習合」という用語の代わりとして吉田一彦先生が提唱なさっている言葉です³⁰。これは単なる言葉の変更ではなく、その裏には吉田先生のこれまでの神仏関係の研究史の批判的な分析があります。神仏融合が日本特有のものではなく、仏教と現地宗教との汎アジア的相互作用を比較的に理解するための窓になる可能性をも示しており、示唆に富んだ研究です。それに関連して英訳の問題を再考するのも当然のことでしょう。しかし、外国の研究者にとっては「習合」にせよ「融合」にせよ、どう英訳すればよいのか、以前から問題になっている点は変わりません。皆さんの中に、一九六九年のアリシア・マツナガ氏 (Alicia Matsunaga) の *The Buddhist Philosophy of Assimilation* という本を覚えている方がいらっしゃるかも知れません³¹。それは、神仏関係を英語で論じようとする初期の試みであり、完全に成功とは言えませんが、少なくともその頃から、英語圏の研究者は神仏習合をどう言い表せるかという問題に取り組んできました。

現時点で、主に「シンクレティズム (syncretism)」、「フュージョン (fusion)」、「アマルガム (amalgamation)」、そして、アラン・グラパード氏 (Allan Grapard) が勧めた「コンビナトリー・システム (combinatory system)」などの英訳が提案されています³²。このうち、シンクレティズムは、特に宗教学用語としては、長い歴史をもっていますが、一方で、かなり問題を孕んでいます。よく指摘されるように、シンクレティズムとは、もともと純粋なものが外来的な要素の混合によって汚染されてきたという、軽蔑的なニュアンスを帯びています。それは神仏習合の「習合」のもとの意味と共通した点であるかも知れません³³。その上、どの宗教にも外来の要素が含まれているため、シンクレティズムは学術用語としては十分に精密ではないという批判も生じます。しかし、「習合」もしくは「融合」の訳語を考える時、それより重大な問題があると思います。それはシンクレティズムには二つ以上の要素が合体して新しい別のものとなり、それは元々の構成要素に分離することができなくなるという意味合いがあることです。日本の神仏関係にはそういう場合が確かにあるでしょうが、そうでない場合も多いと思います³⁴。

30. 吉田一彦編『神仏融合の東アジア史』（名古屋大学出版会、2021年）、668–690頁。

31. Alicia Matsunaga, *The Buddhist Philosophy of Assimilation: The Historical Development of the Honji-Suijaku Theory* (Sophia University / C. E. Tuttle Co., 1969).

32. Allan Grapard, *The Protocol of the Gods: A Study of the Kasuga Cult in Japanese History* (University of California Press, 1993), pp. 3-7. グラパード氏のいくつかの論文でも指摘されている。

33. 神仏習合という言葉を最初に用いた吉田兼俱 (1435–1511) は、仏教の要素を混交した不純な神道という意味で使用しており、同じような意味で明治初期の政府系の史料にも出て来る。それに対して、これを学術用語として普及させた辻善之助は、神仏習合を日本宗教文化の重要な定義特性として捉えた (吉田一彦、注1前掲書、11–12、680–681頁)。

34. この点について、トゥリオ・ロベッティ (Tullio Lobetti) 「二つが一つになるということ—宗教研究

私は神仏関係の専門家ではありません。研究分野は日本仏教思想史、特に中世です。しかし、私の研究対象は次の二点において神仏融合の一部である日本中世の本地垂迹と交差しています。一つは、本覚法門を含む中古天台思想、もう一つは前近代の「日本」という概念形成における仏教の役割です。本地垂迹思想は日本以外の他の地域では見つけることができないだろうと言われていました³⁵。もしそうであるのなら、同じ神仏融合の中では例外的なものになります。どちらにせよ、シンポジウムのテーマである神仏融合の英訳問題と関係があると思います。ここでは、まず本地垂迹説をめぐってお話し、最後に英訳の問題に戻りたいと思います。

最初に、本地垂迹説を相関論理 (correlative logic) という、より広範な現象の一つとして注目してみましょう。相関論理自体は日本に限ったものではなく、アジアおよび西洋双方の前近代文化の中に見つけることができます。要するに、それは二つ以上の元々無関係な要素間に何らかの類似点を見出して、それらの間にある対応関係、または根底にある一体性を主張する論理です。例えば、同じ数の要素を持つことによって二つ以上のカテゴリーが連想されることがあります。東アジア全域で見られる例としては、五行思想が挙げられます。木・火・土・金・水の五行は五つの要素を持つことによって、東・南・中・西・北の五方位、仁・義・礼・智・信の五常、天の五つの惑星 (五星)、人体の五臓などと同一視され、仏教に組み込まれてからは、五戒や五陰、密教では五智如来、天台では妙法蓮華経の五字、声明の五音などと対応するようになりました。このように相関論理は、まず宇宙を統合された全体であると捉え、その隠された意味は、それらの対応関係を発見することによって解読できるという理解様式です。これは日本中世のエピステーメを形づけた一つの解釈学といえるでしょう。寺社の世界では、この相関論理に基づく関連付けが秘密口伝の内容となり、師資相承として受け継がれていました³⁶。

本地と垂迹の関係付けもその論理の一形態であり、認識された類似点や共通点に基づいていました。最もよく知られている例として、天照大御神が密教の大日如来の垂迹とされたのは、「太陽」または「遍く照らす」という意味を名前に持ち、それぞれのパネオンの頂点に位置づけられたという共通の要素を根拠にして、両者が同一視されていたからでしょう³⁷。神と仏の組み合わせは決して固定されず、天照

における「シンクレティズム」の意味と用法について」(ルチア・ドルチェ・三橋正編『神仏習合再考』、勉誠出版、2013年、所収)を参照。

35. 吉田一彦は、本地垂迹は中世日本で密教の学僧と神社が協働し、特定の制度下において作っていたもので、他国にはないのではないかと論じている(吉田一彦・林淳対談「アジアの神仏融合／習合と日本—『神仏融合のアジア史』書評をめぐって」、『人間文化研究所年報』第19号、2024年、96頁)。

36. Jacqueline Stone, *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism* (Kuroda Institute / University of Hawai'i Press, 1999), pp. 160-163.

37. 天照大神・大日如来同体説については伊藤聡『中世天照大神信仰の研究』(法蔵館、二〇一一

大神がある場合は観音菩薩を本地とし、ある場合は空海と同体と見なされていたことなどは、ご承知の通りです。本地垂迹の関係も、必ずしも神と仏に限定されていた訳ではなく、両部神道で伊勢神宮の内宮と外宮がそれぞれ胎藏と金剛の両曼荼羅と関連付けられたように、相関論理をもって霊地や法具にまで拡張されていきました。また、日本列島の形状そのものがこのような解釈の対象となり、その細長い形が如意宝珠や独鈷の金剛杵という、密教の畏敬のシンボルと対応されたこともあり、日本の最初の地図である中世の行基図にそのことが書かれたほどです³⁸。これらの関連付けは日本が密教と深く結びついていることを示唆していたのです。

こうした解釈において言葉遊びも大きな役割を果たしました。その例は、大日本国が「大日の本国」と読まれたことから分かります³⁹。また、天台宗の伝承では、比叡山の守護神である山王の名前について、「山」という字が縦三画、横一画、「王」の字が横三画、縦一画で書かれ、文字の書き方をもって「山王」は、三諦即一や一心三観などの天台教学の奥義を顕すと言われていています⁴⁰。このように相関論理に基づいた本地と垂迹の関連付けは極めて流動的であり、複数の解釈が生ずることもよくあります。ただ、それらは自然や偶然の連想ではなく、意図的な思考の産物なのです。

次のポイントに移ると、本地垂迹説は普遍的仏教と現地的宗教を媒介する働きがあるため、必然的に「日本」についての理解と結びつき、ここに対照的または両義的な解釈を見つけることができます。一二一五年ごろに完成した鴨長明の『発心集』の一節を見てみましょう。

諸仏菩薩、悪世の衆生の辺卑のさかひに生まれ、無仏の世にまどひて浮かぶ方なからん事をかがみ給ひて、我が機にかなはむ為に、いやしき鬼神のつらとなり給「ひ」…。これ則ち、利生方便のねむごろなるよりおこれるなり…しかるを、吾が国は…久しく神の御国として、其の加護なほあらたなり。あまさへ、森羅・高麗・支那・百濟など云ひて、いきほひことのほかなる国々さへ随へつつ、五濁乱慢のいやしきも、なほ大乘さかりに広まり給へ

年)、二七-九〇頁が詳細。

38. 伊藤聡、同上69-78、98-106頁。行基図の記事については黒田日出男「行基式〈日本図〉とはなにか」(黒田日出男・M.E.ベリ・杉本史子編『地図と絵図の政治文化史』、東京大学出版会、2001年)、18-29頁参照。

39. 大日本国説については伊藤聡、注8前掲書、37-39、91-116頁を参照。

40. 例えば、『溪嵐拾葉集』(『大正蔵』76巻)、510頁中段。Allan Grapard, "Linguistic Cubism: A Singularity of Pluralism in the Sannō Cult" (*Japanese Journal of Religious Studies* 14, nos. 2-3 [1987]), pp. 211-234も参照。

り…。これより、仏法・王法衰ふる事なく、民やすく、国穩やかなり⁴¹。

諸仏菩薩は、日本という僻地に生まれ、仏のない悪世において迷える衆生をどうしたら救えるか思案し、巧な方便をとって、その衆生の機根に応じて神の卑しい姿になり顕れた。そのため、日本は神国となり、中国や朝鮮の大国に肩を並べなくとも、その神々の守護のもとで仏教が繁栄し、その後も仏法、王法ともに衰えず、民も国土も安穩であろうと述べています。つまり、一方では、日本は惨めな末世辺土であったため、諸仏菩薩が神の形をとって顕れる必要があったとされていますが、他方では、日本はその特別な救済方法の受け手になったという点においてこそ、模範的な仏国となったとも考えられています。ここには、両義的解釈を同時に可能にした本地垂迹に内在する流動性を見て取ることができます。

長明の時代以降、十三世紀後半から十四世紀にかけて、同じ本地垂迹説の中で、神と仏のヒエラルキーが逆転しました。その逆転を促すものには、歴史的、社会的な要素を含む、多くの要因がありましたが、ここでは天台本覚法門の影響について触れたいと思います。ご承知のように、天台宗の教義では、それぞれの仏陀観によって、法華経を「迹門」と「本門」という二つに分けています。前半の迹門では釈尊をインドの菩提樹の下で初めて悟りを開いた歴史上の人間仏としていますが、後半の本門では釈尊がその仮の姿を捨て、実際には想像することができないほど遠い昔から既に悟りを開いていた久遠仏として、本地が示されています。そして、それ以降も一切衆生を救済するため、様々な垂迹の姿をとって顕れました。日本では、この概念と用語が神仏関係に適用され、本地垂迹思想の形成に重要な役割を果たしました⁴²。

さらに、中古天台の本覚法門においては、釈尊の久遠の悟りは、釈尊個人のものだけではなく、むしろ一切衆生・森羅万象に本来備わっている「本覚」の悟りを指すというように、転換的に再解釈されています。經典に描かれた荘厳な仏陀からありのままの凡夫へ、抽象的原理から具体的現象へ、超越的な諸仏菩薩からこの世に実際に顕現する神へと重点が移ります。修行と悟りの関係も逆転します。長い修行を経ての自己変革によって始めて悟りを得る従来の考え方は「始覚」と言い、劣った仮の考え方として否定されますが、その代わりに、本来より備わっており、修行の

41. 三木紀人校注『方丈記、発心集』（新潮社、1976年）、382-383頁。拙稿 “Is There Still Buddhism outside Japan? Some Thirteenth-Century Perspectives” 『日蓮学』7、2023年、18-21頁参照。

42. 吉田一彦「垂迹思想の受容と展開—本地垂迹説の成立過程」、速水侑編『日本社会における仏と神』（吉川弘文館、2006年）、203-206頁。天台思想と神道発展の関係については、末木文美士「神道と仏教—天台神道論の展開を中心に」、『日本仏教思想史論考』（大蔵出版、1993年、所収）を参照。

基盤となる「本覚」が優れた見方として主張されるようになります。これが神仏関係に当てはめられた結果、「仏」は「始覚」、神は「本覚」と同一視されるようになります。

面白い一例として、諸流の口伝を含む、中世後期の天台学僧・尊舜(一四五一—一五一四)の『文句略大綱私見聞』の一箇所を見てみましょう。ここで尊舜は比叡山の物理的空間を神と仏の逆転を体現するものとして解釈しています。

根本大師が吾山の山上山下を本地垂迹に分ち釈し玉ふ時も、坂本をば本地、靈峰をば垂迹と定て本下迹高の相を釈し玉ふ也。是れ即ち峰に仏閣の戒壇を立て、持犯の簡隔を論じ七重結縁修行密きびしき事は…始覚の成道を顕す故に迹高の義也。さて樹下に七社を立て道俗男女雑へ詣る事は…「本覚」の成道を顕す故に本下の義也。所詮、仏は始覚の成道なれば垂迹と取り、神は本覚の化導なれば本地と号するなり⁴³。

つまり、比叡山の山頂には結界に囲まれた戒壇院があり、そこで僧侶たちが不殺生、不偷盜、不邪姪などの戒律を守ることを誓う。それは長い時間を経て自己変革によって得られる「始覚の成道」を顕す。それに対して、麓にある門前町の坂本には山王七社があり、そこに参拝した僧俗男女が自由に交える姿は、自然に備わった「本覚の成道」を示すと述べています。結論として「仏」を始覚と対応させて垂迹とし、「神」を本覚と同一視して本地とする、神仏の役割の逆転が行われています。尊舜は同様の論理をもって、僧侶の姿をして伊勢神宮に参拝することは許されないという、神仏隔離の作法も説明しています。僧侶の剃髪と黒衣は始覚の修行過程を象徴するため、「正直本有の神明」である天照大神は「始覚の曲心」を退け、「本覚の正路を本とする」からです⁴⁴。

神仏のヒエラルキーの逆転によって、インド・中国・日本の三国における日本の位置付けも変わりました。吉田兼俱の三教枝葉花実説が有名ですが、それ以前、十四世紀初頭に活躍した卜部家出身の天台僧・慈遍は日本を世界の根源とし、「我が国は三界の根なり…本は神国「日本」にあり、唐「中国」は枝葉を掌り、梵「インド」は花実を得る。花が落ちると根に帰る。「我が国は東漸の」流れを受くと謂うことなかれ。」と述べました⁴⁵。この観点からすれば、日本への仏法伝来は周辺への伝播ではなく、中心への回帰となり、かつて末世辺土とみなされた日本は世界の中心

43. 『大日本仏教全書』(仏書刊行会)第18巻、189頁。

44. 同上。拙著、注36前掲書、165-166頁参照。

45. 『舊事本紀玄義』5、『神道体系論説編』3(神道体系編纂会、1989年)、69頁。慈遍については林東洋「慈遍における神道理論」、伊藤聡編『中世神話と神祇・神道世界』(竹林舎、2011年、所収)を参照。

心地となります⁴⁶。

神と仏の逆転を促したのは、もちろん本覚法門だけではなく、それ以外の複数の要因も働いていました。一つは上島亨氏が指摘したように、平安時代からの記紀神話の読み替えによって、神々の系譜が作り直され、それによって天照大御神に最高の神および王家の先祖として確たる位置が付与されたことです。また、日本の歴史の起源も中国の王政や釈尊の出世より早いとされ、神国思想や本地垂迹説に大きな影響を与えました⁴⁷。さらに、平安末期から鎌倉時代にかけて、伊勢神宮を始めとする主要な神社への僧侶の参詣が増加したことから、そこでの伝承の交流が盛んになり、神に関する秘密口伝が多くなされることにも繋がりました⁴⁸。そして何より、蒙古襲来の失敗が、日本がその神々に守られている神国であることの証明となされたことも見逃してはいけません。

これらの要素によって生まれた本地垂迹の関連付けはとても流動的であり、重層的な意味をも生み出し、更なる組み替え、分離、逆転をも可能にします。より広い「神仏融合」の中で見ても、非常に理論化された思想です。それは日本独自のものであると断定的に言えるのか、それとも（例えば、相関論理の面から考えて）他国の神仏関係と比較する類似点があるのか、まだ研究の余地があるかも知れません。いずれにしても、その前提として、神と仏があくまでも別の存在であることに変わりはありません。そのため、英訳の問題に戻りますが、複数の要素が融合したり、溶け合って新しいものになったり、元の状態に戻せなくなるという意味合いのある英訳は出来る限り避けた方がいいと思います。今から三十年以上前、グラパード氏が「シンクレティック」に変わる、もっと正確な訳語として「コンビナトリー」を提案したのは、そのためだったのでしょう。

では、fusion（融合）や amalgamation（合併）はどうでしょうか。どちらも様々な意味を持っていますが、フュージョンは複数の要素が溶け合って、もはや区別がつかなくなることをより強く示唆すると思います。確かに、フュージョン料理やフュージョン音楽では、個々の構成要素を識別することはできるでしょうが、「フュージョン」には、原子核融合やその他の化学反応のように、熱を加えて元素を溶かし、融合させるという意味もあります。一方で「アマルガム」を使えば、複数の要素がアイデンティ

46. 末木文美士「仏教的世界観とエスノセントリズム」、注13前掲書『日本仏教思想史論考』、116-117頁。Mark Teeuwen, “The Buddhist Roots of Japanese Nativism,” in *Challenging Paradigms: Buddhism and Nativism: Framing Identity Discourse in Buddhist Environments*, ed. Henk Blezer and Mark Teeuwen (Brill, 2013), pp. 51-75も参照。

47. 上島亨『日本中世社会の形成と王権』（名古屋大学出版会、2010年）、81-106頁。

48. Anna Andreeva, *Assembling Shinto: Buddhist Approaches to Kami Worship in Medieval Japan* (Harvard University Press, 2017), pp. 31-34.

ティを失うことなく結合するという意味を保有することができます。例えば、二つの会社が合併することもアマルガムといいます。その点で神仏関係を表す言葉として、「フュージョン」より「アマルガム」の方が多少いいかも知れません。場合によっては、integration（統合）も適切な表現になると思います。例として、「受け入れ国への移民の統合」や「文系と理系を統合したカリキュラム」などが挙げられます。

最後になりますが、「神仏融合」に合致する英訳のベスト・フレーズがあれば確かに理想的でしょうが、それだけで英訳の問題が全て解決されるわけではありません。日本語であれば、「本地垂迹」や「神仏融合」など、どんな複雑な概念でも四つか五つの文字で表現できて大変便利なことですが、英訳してしまうと、やむを得ず、そのフレーズを説明しなければなりません。これまで、本地垂迹には unity of origins and traces がほぼ定訳として使用されてきましたが、日本宗教の分野以外では、説明なしに、この言葉が何を意味するか知ることは、誰にもできません。また、あるコンテキストに適合する英訳は別のコンテキストには適合しない場合もあります。そのため、「神仏習合」、「神仏融合」などの重要な表現を正確に英訳することは大変難しいのです。ベストの英訳を一旦決めても、それに固執せずに、場合によって使う表現を変更する柔軟性を持つことも大事だと思います。

四、マーク・テーウェン「奥三河の花太夫から見た「神仏習合・融合」

私の発表は、みなさんが話したこととオーバーラップする点があると思います。その分、このシンポジウムでは重要な点が共有されているという安心感があります。まず、最初に挙げておきたいと思う本があります。もう30年も前に出たこの『Syncretism/Anti-Syncretism』という、チャールズ・スチュワートとロザリン・ショーという人類学者が編さんした本です。この本が、私が神仏習合を勉強し始めた頃に大変参考になって勉強になりましたので、その要点をシェアするところから始めたいと思います。

その要点というのは4つあります。1つ目は、全ての思想、全ての文化が習合の産物であること。当たり前のことですが、いわゆる純粋なものはどこにもありません。どんなに古くて孤立した文化現象でも、ふたを開けてみれば混沌とした要素が入り混じっています。またその要素を分析してみれば、やはりその要素は、いずれも習合の過程を通して形作られた合成物ばかりです。習合したものをさらに習合することによって、文化や思想が作られていくのが例外のない普遍的なプロセスです。文化現象は必ずハイブリッドと言えます。

2つ目の点は、習合のない思想はいつでも存在したはずはありません。ですから習合とは何かという質問は、あんまり意味を成さないわけです。それより、なぜ、ある文化現象に習合というレッテルがある時点で張られてしまったのかという問題意識

を持ったほうが意味を成すのではないかとスチュワートとショーは議論します。だから、習合は世の常ですから説明するまでもない。説明しなければならぬ現象は習合ではなくて、いわゆる anti-syncretism、反習合だと、スチュワートとショーは指摘します。これが3つ目の点です。

今日、吉田さんのお話にありましたけれども、台湾やベトナムには習合という言葉がないだけではなくて、習合に似たような言葉もないと指摘されましたが、それは習合がないからではなくて、習合があんまり進んでいるからそうなったという説明がありました。しかしスチュワートとショーの観点から言えば、反習合が進んでいないからこそ、習合という言葉が広がらないという結論になります。その反習合とは何なのでしょう。ある時点で、その時まで自然な合成物として広く行われてきたものが、不自然な習合の産物として退けられてしまうという現象を指します。退く意図はいろいろあり得ますけども、ほとんどの場合、根源的な何か、純粋な何かを救わなければならないという思いが反習合の動機になります。実際に生きている文化は、反習合の眼鏡を通して見れば、もともと純粋だったものが腐敗してしまった、汚いものとして排斥されてしまいます。その代わり、遠い昔に存在したと思われる無垢なものを復興しなければならないという意識が反習合思想を作っていきます。

最後の4つ目の点は、その反習合の思想は多くの場合、アイデンティティーに関わる問題が絡んでいます。明治維新の反習合思想もそうでした。何が習合といわれるかは客観的な分析に基づいた判断ではなくて、結局、政治的な決断で決まる。この本のサブタイトルも、THE POLITICS OF RELIGIOUS SYNTHESIS となっていますが、そういう政治的な面を強調します。だから習合と決まったものは、場合によっては権力で打ち消されていくこともあります。

明治維新の神仏分離では、仏教と神道の習合は排斥されても、神道と儒教の組み合わせは習合とは見なされず、自然にお互いを支え合う複合体として認められていました。「これは同じ習合ではないか、合理的ではない」と言えばもちろんそのとおりですが、こういう矛盾も政治的な判断によって無視できたわけです。言ってみれば、習合は純粋の反対概念としか考えられないので、習合は純粋なものを求める反習合の産物として理解する他はないと思います。

習合が反習合をつくるのではなくて、言い換えれば、習合したものがあって、それに不満を持って反習合が起こった過程ではなくて、反習合が習合をつくるわけです。アイデンティティーの危機があった時に、反習合が起こってそれで習合が出来る。Syncretism は anti-syncretism の結果です。神仏習合もその一例だと言えます。反習合は意識的に議論されて、政治的な力で強制されたりしますから、割と定義しやすいです。目が付きやすいです。目立ちます。その反面、習合は意識的な議論の形を取ることもありますが、無意識に自然な成り行き

で起こるほうが多いでしょう。

信仰や宗教儀礼は文化全体と同様、ハイブリッドなものですから、そうならざるを得ないはずですが。ハイブリッドなものが習合現象になるのは、反習合の目にさらされてからのことです。反習合の標的になる前の習合は、議論ではなく意識的な方針や運動でもないことが多いから、とても定義しにくいと思います。そのため反習合の議論や思想は割と研究しやすいですが、習合の議論や思想は規定しにくいです。規定しにくいだけでなく、純粹ではないという反習合の批判的な前提に立って初めて習合になったものを習合現象として分析するのは、方法的にも問題があるはずですが。

「神仏習合」は明治時代に定着した用語で、神仏分離が行われる中で浮上した理解を表す熟語です。その元を探れば、吉田さんも説明したように、吉田兼俱の両部習合神道です。この点については、みなさんが話されているので飛ばしながら話します。吉田さんは、その歴史背景を指摘しながら、習合ではなく融合という学術用語をお使いになりますが、この用語の入れ替えて習合の否定的な意味合いを避けることが可能でしょうか。

そこで用語のリストに入りますけども、ご覧のとおり、みなさんと同じような用語が連なっています。習合と融合とでは、習合は習い合わせるという意味ですが、融合は溶け合うという意味です。英語では、70年代によく使われた *syncretism* の用語が、90年代には *amalgamation* に入れ替えられたように思いますが、その入れ替えによく似ているような気がします。習合は *syncretism*、融合は *amalgamation* に近いような気がします。言うまでもなく、*syncretism* には、やはり否定的な意味合いがあります。

17～18世紀に、プロテスタント教のいろいろな宗派の教義を習合する、*syncretism* することによって合併、一致させようという運動がありましたが、その運動のことを *syncretism* と言っていた時代がありました。その運動は、暴力をも伴う反発を買いました。結果として、*syncretism* は「無理やり根本的に違う教義をごちゃ混ぜにする疑似宗教」を指す用語になりました。また、もっと後で、宣教師の神学的な概念としての歴史もあって、キリスト教の信仰と在地の偶像崇拜を混ぜたものを *syncretism* と蔑視する用語としても使われてきました。それとは別に、ファビオ・ランベリさんの話に少し出ましたが、古代ギリシャやローマの宗教を *syncretism* として理解する伝統もあります。それは、100年以上もある伝統ですが、その分野では別々の宗教がお互いに影響を受けながら進化していくプロセスを *syncretism* と理解して、肯定的な意味で使われることもあります。とはいっても、やはり疑似宗教の意味合いが残っているので、代わりに日本学の分野では *amalgamation*、融合の用語が多く使われるようになりました。これは90年代のことだと思います。

その裏に、多くの場合は、必ずしも深い論理があるわけでもないと思いますが、あらためて考えてみれば、習合、syncretism は「意識的な組み合わせ」と理解しやすいのに対して、融合、amalgamation はどちらかというと「無意識な合流」を指すような気もします。習合する、習い合わせるは、他動詞です。誰かがやることです。それに対して、融合する、溶け合うは自動詞です。お坊さんが作った本地垂迹思想は習合で、民俗信仰のいわば神仏混交的な儀礼は融合になります。

私は、正直に言えば、syncretism という用語を巡る問題点を避けるために、または誤解を事前に防ぐために、深く考えずに amalgamation を多用してきました。Amalgamation は歯医者さんが使うアマルガムを連想しますが、アマルガムは水銀と他の金属の合金です。アマルガムの語源は「軟らかいもの」という意味だそうですが、水銀を蒸発させる以外は再分解できないそうです。融合も、ストーン先生も話されたとおり、核融合などのように、一遍できた合成物を再び分解することは不可能に近いです。

Fusion はなおさらそうです。2つの元素を融合、amalgamate とか fuse してしまうと、元の元素が真新しい合成物に変容して、二度と元に戻れないのが常識ではないでしょうか。

神仏融合の場合はどうでしょうか。スチュワートとショーによれば、文化や宗教は全てハイブリッドな合成物で、純粋な元素は定義上存在しません。にもかかわらず、あらゆる文化・現象が政治的な理由で反習合主義、anti-syncretism の標的になります。反習合の運動が成功したら、もともとの合成物が習合とみなされて排斥されます。神仏判然令による神仏分離はその一例です。科学の話ではありませんから、溶け合ったはずのものがいつでも分離できます。もし、融合、amalgamation に「二度と分解できない」という意味合いが強ければ、メタファーとしては合わない部分もあるわけです。

最後に、習合の代わりに多用されている用語がもう一つあります。アラン・グラパード氏が、このスライドに出ている 1992 年の著書で導入した combinative または combinatory という形容詞です。具体的には春日大社と興福寺のコンビネーションを取り上げた本です。90 年代の日本宗教学の主流だった宗派-教義の分析の枠から大きくはみ出る本で、道元や親鸞の教学より、それぞれの宗教的な現場での、いわゆる combinative cult (合成-実践とでも言えるでしょうか) に目を向けなければならないと訴えます。その後の研究の方向を変える名著で、その本の影響で combinatory という用語は広く使われるようになりました。基本的に「組み合わせ」という意味ですので、もともと異質だった要素を組み合わせることによって、それぞれの場で独特な宗教文化が構築されていくプロセスを強調します。Syncretism や amalgamation と比べて、議論を呼び起こさない、使いやすい用語かと思えます

が、実はベルナード・フォール氏は、その著書『*God of medieval Japan*』で2つの理由で批判しています、まずは、combinationの「bi」は「2つ」という意味なので、2つの要素を組み合わせた意味でしか使えないはずだという点。中世の習合はもっと複雑な神仏のネットワークを作る場合が多いから、ふさわしくないとフォール氏は言います。もう一つの批判は、combinatoryは科学的、系統的、組織的な匂いがするのに対して、中世の習合は、もっと混沌としたものだったという点です。「流動的」とストーン先生は話されましたが、combinatoryというのは流動的ではない印象を与えてしまうという。フォール氏の批判は賛成しやすい意見ですが、別の観点から考えれば、combineという動詞は他動詞で、グラパード氏が言う、場のアクターたちがその場だけの組み合わせを作っていくプロセスを描くのに適していると思います。2つだけではなくて、もっとたくさんの要素をcombineする使い方もあり得ると思います。そしてcombination、組み合わせのプロセスはいつまでもオープンですから、分解や再構築の可能性を残す用語でもあります。だから、それぞれの用語にそれぞれの利用の可能性があると思います。

用語の可能性と問題点の探るために、具体的な場に目を向けてみたいです。花祭りについて例に挙げたいと思います。私は、最近花狂いになっています。奥三河ですから愛知県の奥のほうの村々で行われている祭りですが、いろんな意味で神仏習合と反習合の面で興味のある祭りだと思います。中設楽という村では、榊鬼という鬼が現れます。榊鬼は、猿田彦に変身しています。それはなぜかという、幕末・明治にまたがった時代に花祭りが神道花と仏花に分かれて、ある村では神道化されて、他の村では昔のままの伝統が続いた複雑な盛り合わせになっています。

中設楽の場合は、『花神楽伝記』という明治5年に書かれたものには、こういうような言い方で、その分離の理由が説明されています。「神は神、仏は仏と洗い改め賜ふ大勅を恐み奉り」とあり、神仏分離令の影響が直接出ていることがここで分かります。「大ひに仏道相交へ、唯一神道に洗ひ浄めむと」いう目的で分離したというが、唯一神道という言葉で吉田神道の用語が出てきます。それを成すためには、「天の岩戸開け、宇受売の御神楽なること明らか也」という新しい意味付けがされました。他の村々の仏花のほうには、まったく天の宇受売も天の岩戸も出てきません。こちらでは、「翁」など訳の分からない舞がいっぱいありますが、神楽だから、もともと天の岩戸、宇受売の神楽のはずだと決めて、そう改めたわけです。

復興したと言いますが、まったく違う神楽を作ってしまったのです。この場面は夜通して舞いますが、ちょうど夜明けの時にここの壁を開けて、天の宇受売の命だと思えますけれども、その戸を開けた時に、天照大御神がこの山の向こうのほうから現れてくる場面です。神楽を書き直して、もともとあったものを、実際はまったく新しい神楽に作り直した人がいました。

浜松の元の藩士で国学者の人が中設楽に現れて、神職になってこのイニシアチブを取り、宮津出身の禅僧のお寺が廃寺になり、そのお坊さんが神道教官になりました。そのお坊さんも一応よそ者で、神職もよそ者で、この2人が組んで、書いたわけです。だから、そういう外からの人がいたからこそできた変革だと思えますけども、それで神道花と仏花と別々のものができて、反習合が行われたわけです。

ここはもう1つ、近くのお祭りで、白山祭りと言うのがあります(写真)。山の奥の祭場でやりますが、一番てっぺんにはみさきという生霊、死に霊というお化けもののような厄介な霊がいるから、まず拝みます。その少し下のところで高嶺祭りと言って、天狗・天白という危ない、もう少し強い悪魔みたいなものを祭ります。その下には大師堂があって、そこに弘法大師と烏天狗が祭られていて、お坊さんがここで般若心経を唱えるわけです。これが全部同時に行われるわけです。その下には神社があって、ここに神職が来ています。ここで神道式の儀礼が行われています。そしてここでは、祠があって、花祭りの太夫が舞う。みさき、天狗、天白、弘法大師、烏天狗、ここで神道式の祝詞、ここは舞い、あとは、この舞庭というところでまた舞うのですが、ここで般若心経とかを唱えるわけです。ですから、言ってみれば、習合も反習合もよく分かる例だと思います。

こういう形で仏教も神道も太夫の陰陽道的なところも全部混ざっているから習合と言いたくなりますが、それが全部別々になったのは明治維新以降のことです。反習合の結果として、大師堂ができて、この神社ができて、神職と太夫とお坊さんがみんな関わるようになった。その前は全部一つのものだったので、習合と言えば、ほんとうはアナクロニズムになるわけです。反習合があって習合ができた、いい例だと思います。

だから、習合と反習合の関係について最後に簡単に示すなら、まずは1つのテーマは神仏では言い切れなような習合・融合がここに 있습니다。ここだけではなくて、だいたいのところにはあると思います。だから神仏「習合」でも「融合」でも、私にとってはそんなに変わらないような気がします。「神仏」には問題があるかと思います。明治維新の反習合が作った習合、だから習合と言われるようになった前には習合ではなかったというプロセスを強調したいと思います。自然な hybridity が反習合を通して、その習合を、組み合わせの形を取るようになったわけですが、それは反習合の後の形だということです。

五、二人のコメンテータのコメントを次に挙げておきたい

(1) マシュー・マクマレン

4人の発表者は、「神仏習合」、「本地垂迹」のテーマに関する著作や論文がある

有名な研究者であり、それを考えると、私がコメンテータを務めるのは、とても光栄なことである。これまで語られてきたこと、あるいは発表者が以前に書いたことに、私が付け加えることはあまりない。しかし、それぞれの発表を貫く、いくつかの糸を結びつけ、さらに考察を深め、議論するためのいくつかの問題を指摘したいと思う。発表の内容を簡単に要約しておこう。

神仏習合という宗教的現象を説明するために使われる用語の問題点について議論することが、本シンポジウムの目的であり、発表者もそのことを議論している。そこには重要な点が2点ある。第1に、日本語で一般的に使われる「神仏習合」という言葉は、発表者たちが指摘したように複雑な歴史があり、その意図された意味はもともと政治的なものであった点。第2に、「神仏習合」という言葉や概念をどのように英語に訳すかという点である。

各発表者がそれぞれの発表の中で、これらの問題にどのように対応したのかを簡単に紹介する。最初の発表では、吉田先生が「習合」という言葉の成り立ちを説明し、この言葉が日本の宗教文化の象徴となっていることを指摘した。ここで使われる「習合」という言葉は、唯一神道または吉田神道の創始者である吉田兼俱が最初に提唱した神道の類型に由来した。兼俱は「習合」を、純粋な「唯一宗源神道」とは対照的な仏教的な神道の混合形式を示すために使用した。従って、「習合」は当初から、本来の純粋な宗教の形態があることを仮定しており、政治的な意味を持っていた。それと対比して仏教的な習合した神道は、価値がないものとされた。

吉田先生も指摘したように、神仏習合は、仏教と神道が実践と理論の面で融合している現実の現象を表している。さらに吉田先生は、アジアの他の仏教文化圏でも、神と仏の融合やそれに伴う実践が非常によく似た形で行われている例をいくつか取り上げた。したがって、用語の問題に対するの解決策は、「習合」という用語が持つ歴史的・政治的な重みを避け、より包括的な「融合」という言葉を使うことである。これは吉田先生が編集した『東アジアの神仏融合史』の題でもなっている。まだこの本を持っていない人は、急いで買いに行った方がよいと思う。今オンラインで参加している人は、ブラウザの別なウィンドウを開いて購入することもできる。とても良い本なので、是非読んでほしい。

2番目の発表者のランベリ先生は、「習合」の翻訳によく使われる用語、特に syncretism、assimilation、amalgamation、alloforms、acculturation という言葉に注目した。それらの用語は、2つの異なる伝統の結合を意味するシンクレティズム (syncretism) から、2つの伝統の特徴が消えて新たな伝統が生まれるアマルガム (amalgamation) まで、幅のある、さまざまな意味を反映している。またアロフォームズ (alloforms) という用語も提唱されて、相関的なものを表現するのに最も適しているのではないかとランベリ先生は示唆する。

次にランベリ先生は、「習合」という言葉を英語で表現するの難しさについて、その理由を述べた。基本的に「習合」が指し示す現象は、宗教の意味に関する宗教改革後の偏見に影響されているのである。よく知られているように宗教学は、プロテスタント宗教改革と、それに続くカトリックの対抗改革の末裔である。改革運動として、キリスト教の改革者は、他宗教からの影響に汚されていない本来のキリスト教を提唱した。その遺産は、現在でもシンクレティズムという言葉の概念に組み込まれている。しかしプロテスタント宗教改革以前のヨーロッパでは、さまざまな宗教的思想や慣習が混ざり合い、融合し、異なる神や異なる暦が存在していた。つまりプロテスタント宗教改革以前の宗教の標準となるものを「習合」と呼んだのである。

ランベリ先生は、発表の最後で吉田先生と同様に、神仏習合を日本だけのものと考えざるべきではないと結論づけた。それは、より広範な人類に普遍的な現象の象徴なのである。その現象を理解するために、日本は他の国から切り離されているとか、他の国の人も日本や日本の宗教研究から日本独自なものを何か学ぶことができるとかという地方的な思考を克服しなければならない。

3番目の発表のストーン先生は、「神仏習合」をどう訳すかという議論が1970年のアリシア・マツナガ氏の『*Buddhist Philosophy of Assimilation*』にまで遡ると指摘した。アラン・グラパード氏は、「神仏習合」の現象を「結合システム」と呼ぶことを提案し、用語の議論に最も大きな影響を与えた。その影響は今も続いている。もう一冊の素晴らしい本を紹介したい。それは、ここにいる誰もが読んだことがあると思われるが、本日の発表者マーク・テーウェン氏とファビオ・ランベリ氏編集の『*Buddhas and Kami in Japan: a combinatory paradigm*』である。今ならペーパーバックで手に入るのだから、ぜひお薦めしたい。

ストーン先生は、「神仏習合」の翻訳に関する問題はまだ未解決であり、その理由は、「神仏習合」の言葉自体が非常に幅広いからだろうと指摘する。対照的に、「本地垂迹」という概念は仏神の相関的な形式的な理論であり、近代以前の文化に多く適用されており、理解しやすく言葉である。「垂迹」は、さらに広範な相関の論理の一側面であり、私はそれを短縮して「東アジア思想における5のルール」と呼んでいる。つまり、五行、五徳、五蘊、五智、五仏などがある。論理的には、異なる五つを他の五つと比較したり、組み合わせたりすることができる。知識人であれば、そのような組み合わせを自分の好きなように使うことができた。それは非常に便利な用語であり、その論理は神と仏の関係にも及ぶ。日本宗教研究の専門家の立場からすれば、太陽神である天照大神が大日如来の垂迹となるのは当たり前となる。一種の相関的な論理の基礎を形成する。そして、異なるネットワーク内の仏、菩薩、神々と五行などの5つを関連付け、それらの異なるネットワークを利用して、新しい神社や寺院の存在を説明したり、新しい教義の革新を正当化したりすることができる。

る。「本地垂迹」という概念もまた、地域的な神を普遍的な仏陀の現れと見ることで、普遍と地域の間を媒介するものである。しかしこの論理は、普遍的な仏陀、あるいはストーン先生が言及した『法華経』の言説を借りれば、遙か昔に目覚めた仏陀、あるいは元來悟りを開いた仏陀が、いかにして凡夫の中にも現れ得るかを説明するために、逆転させることもできる。それゆえ、「本覚思想」の教義的基礎がある。

では、この複雑な哲学的概念である本地垂迹は、どのように英訳すればいいのだろうか？ストーン先生は、「習合」とそれに関連する「本地垂迹」という概念について、いくつかの異なる訳語の可能性を示したが、最終的に、一つの訳語に決めるのは大変難しいと述べた。日本語や中国語では「本地垂迹」のように4つの漢字からなる用語があるので、便利であり、今日のような議論を交わすことができる。しかし英語や多くの言語では、その専門用語には何らかの解釈や説明が必要となる。そのため、一つの訳語に決めることは多くの問題を引き起こす可能性があり、一つの用語に固守せずに柔軟に対応すべきである。「垂」と「迹」の関係が非常に流動的であるように、そのような用語の翻訳もまた流動的であるのかもしれない。

最後の発表で、テーウェン先生は非常に興味深い斬新な指摘をした。「習合」という概念は、宗教的伝統が一つになるという意味でシンクレティックなものだと考えがちだが、その言葉は実際には「反習合」が存在することを示唆する。テーウェン先生は、物事のより自然な状態はハイブリッドの感覚であろうと述べる。人々は神と仏陀を自然に結びつける。仏陀に供物を捧げたり、神に供物を捧げたりする宗教的な慣習は、同じ場所で行われたり、似たような儀式に組み合わせられたりした。それはハイブリッドな状況であり、深く考えなくてもごく自然なことだった。しかし明治維新の日本では「神仏分離」が行われ、政府が仏と神、そしてそれらの祀る場所や儀式を分離することを決定した。それは「反習合」、あるいは一種の反ハイブリッドティである。それに対抗するかたちで、最近では奥三河の「花祭」では、仏と神の儀式、あるいは仏教と神道の要素を組み合わせ、明治維新の神仏分離以前の儀式を復活しようとする活動も起きている。テーウェン先生は、その例が実際にはシンクレティズムの一形態であることを指摘している。あるいは、反シンクレティズム的状况以前に戻ろうとする試みであり、反「反シンクレティズム」と呼べるかもしれない。そのようにシンクレティズムは、それをシンクレティズムと見なす反シンクレティズムなしには存在しえないのである。

今日の発表における様々なポイントを統合するために、結論としてコメントを述べたい。第1に、その歴史的な重みゆえに、その現象を説明する一般的な表現として、吉田先生のアドバイスに従って「神仏習合」を「神仏融合」に置き換えるべきかもしれない。そして第2に、シンクレティズムは、それだけで「習合」の訳語として問題があることは、誰もが認めるところだと思う。おそらく「神仏融合」の翻訳を考える

か、あるいはまだ「神仏習合」を使うのであれば、ケースバイケースで翻訳したほうがいいだろう。場合によっては、「アマルガム」が一番うまくいくかもしれないし、「インテグレーション」とか「コンビナトリーパラダイム」という言葉を使えば、他の場合よりもうまくいくかもしれない。個人的には、「アロフォーム」を自分のポキャブラリーに組み込もうと考えている。

最後に、私自身の考えとしては、「融合・習合」を日本語からどう翻訳するのを議論するよりも、その言葉自体が宗教学にとって有用な分析ツールになるかを考えるべきであろう。ランベリ先生が論じたように、日本の宗教を日本の枠の中だけで考えることから脱却しなければならない。同時に、日本の宗教的景観は、人間の営みとしての宗教について考えるための肥沃な土壌を提供してくれる。「神仏習合」という言葉は、四人の発表者が指摘したような理由で問題がある。しかし、その背後にある論理は、「融合」という言葉が暗示するように、アジアの仏教文化だけでなく、宗教文化一般に適用することができる。

本地垂迹の論理は、ヨーロッパ、アメリカ大陸、アフリカの宗教について、どのように違った考え方をするのに役立つだろうか。たとえば植民地主義における宗教の役割や、宗教の教義や実践が多文化環境にどのように適応していくのか、あるいは宗教現象の本地垂迹的な相関関係が政治的にどのような結果をもたらすのか。

もし本当に宗教研究の分野を多様化し、宗教に関するプロテスタント的なキリスト教の思い込みから脱却しようとするならば、本地垂迹や「融合」のような分析カテゴリーは、脱却のためのツールになるのではないか。「融合論」の方法論や、さまざまな宗教パネオンの「本地垂迹性」に光をあてる研究が将来生まれることを期待したい。刺激的な話を聞かせてくれた発表者に改めて感謝し、将来さらなる洞察を聞く機会があることを期待したい。

コメント(2) 石原和

時代、対象の異なるそれぞれの報告において日本語と英語の概念が対照されたことで、神仏関係についてどのような意味が込められてきたのかが判然としたことが、このシンポジウムの大きな成果であろう。これらの概念を並べてみると、日本語においても、英語においても「神仏融合」的状态に関するそれぞれの概念に可能性があるということを改めて認識した。各概念には一長一短があり、むしろ神と仏の関係のある状態の“瞬間”を切り取るものであることに気付かされた。すなわち、どの概念が「神仏融合」状態を指すのにふさわしいのかという問いは、流動性を持ちうる状態を表す概念を固定することになる。そのことは非常に困難であるだけでなく、ある時点の神仏関係を捉え損ねる可能性すら生じるものである、と考えた。

以上を踏まえると、そうした「神仏融合」的状态のいくつかの“瞬間”を並べ、

段階的に理解することが重要な課題となるだろう。この課題に対しては吉田報告の神仏関係を「史としてとらえる」という指摘は、関係の変化を捉えていく視点という意味で非常に重要になってくるだろう。これはランベリ報告の「文化的相互関係のプロセスとして捉える」という視点とも関わる指摘であろう。

かかる視点を自らの研究にも向けることで、具体化してみたい。私は、江戸時代から明治期の民衆宗教を中心に宗教史研究を進めてきた。その研究対象のひとつに近世後期におこった如来教がある。

この宗派は、如来という「神」から依頼を受けた金毘羅大権現が、教祖の体に神がかって人々を救済するという形をとる。教祖の神がかりの説教で示されるのは、「神」の世界でもなく、「仏」の世界でもない、「神／仏」と分けることが何ら意味しないその両者が融け合った「神一仏」の世界である。具体的には、如来、金毘羅の他に、伊勢の神宮、熱田、秋葉大権現、親鸞、法然、道元らが如来教の世界観を構成する。この他に、江戸時代後期に民衆に広がった作善思想も登場している。このように「神仏習合」といっても過言でない特徴をもった宗派である。

ただし、これを「神仏習合」などの固定した概念及びそれに付随するイメージで括って把握することには違和感がある。近世の如来教に示された「神仏融合」の様相は、ストーン報告で示された中世に寺社の戦略の中で形成される神仏関係や、テーウェン報告で示された近代国家による「神仏分離」の中で逆照射される「anti-syncretism」としての神仏関係とは違うもののようにみえるからである。むしろ、近世の民衆信仰世界がそのまま凝縮されたような神仏関係が表れていると評価すべきだろう。加えていえば、如来教においても、近代以降、国家の宗教行政と対峙すると、また近世的様相とは異なった神仏関係となっていく。

このように時代によって、同じ宗派の中でさえ変容するものという意味で、神仏関係は段階ごとに捉えていくべき＝「史としてとらえる」べきものといえよう。概念を模索するのであれば、その「瞬間」を切り取りうるかどうかが焦点になってくるのだろう。

最後に、蛇足を加えておく。こと「神仏融合」に係る議論は、中世および近代を対象とするものが多く、近世を対象とするものは少ない。その際に、近世に民衆の信仰世界からなった民衆宗教に表れる神仏関係は、「神仏融合」「史」に寄与できるものとなるのではなかろうか。

六、ディスカッション

コメンテータのコメントの後に、発表者のなかで議論が行われた。吉田氏は、神仏融合史を歴史的に捉えることの重要性を説き、時期区分についての吉田案を示した。第Ⅰ期は8世紀中期から11世紀後期までで神仏融合が始まって本地垂迹説ま

で。第2期は11世紀後期から15世紀後期までで応仁の乱まで。仏教、神道以外の宗教が出てくる。第3期は19世紀後期の神仏分離まで。第4期は19世紀後期から現在まで。

ランベリ氏は、言葉をめぐる思想史的なことと、文化プロセスの問題を分ける必要があることと、習合的なものの文化プロセスはキリスト教、イスラムのなかにも事例はあることを指摘した。さらにランベリ氏は日本だけではなく東アジアだけでなく、世界史的な視野から考察することの意義を説いた。

ストーン氏は、神仏習合の理論化した本地垂迹説のようなものは日本以外にはあるのかどうか、日本で本地垂迹説がどうして出来たのかを吉田氏に質問した。吉田氏は、密教僧と伊勢神宮の神官によって制作されて、それが社会に中に広まったことを指摘した。

テーウェン氏は、ハイブリッドで自然な世界はどこにでもあったが、反習合の立場が出てくると「習合」とされることを述べて、ハイブリッドと反習合の競り合いは歴史の中で繰り返されたと指摘した。

フロアから意見やコメントが出されたが、全部をとりあげることはできない。ここでは鈴木正崇氏と彌永信美氏の意見を紹介する。鈴木氏は、神仏習合は神仏分離との二項対立的なコンセプトであるのに対して、神仏融合はディスクリプションの言葉であり、神仏分離があったからこそ神仏習合は出てくるという不可逆的なプロセスであったと述べた。また鈴木氏は、表意文字と表音文字と違いがあること、日本語の漢字、ひらがな、カタカナなど多様な表記がハイブリッドな多様な創造力をもたらしたことに言及した。彌永氏は、テーウェン氏、鈴木氏の見解に賛意を表した上で、当たり前であって名称がなかった点においては「宗教」「思想」も同じではないかと述べた。さらに彌永氏は、翻訳ではなく最初から英語で考えてみてはどうかと述べて、Enlarged Buddhism のいう用語の可能性を提案した。

4人の発表者、2人のコメンテータのおかげで充実したシンポジウムになり、将来の研究につながる刺激的な論点がだされたことは間違いはない。シンポジウムを共催していただいた南山宗教文化研究所、神仏融合研究会、東海 / 宗教史研究コンソシアムに感謝を申し上げる。

よしだ・かずひこ、ファビオ・ランベリ、ジャクリーン・ストーン、マーク・テーウェン
(名古屋市立大学、カリフォルニア大学サンタバーバラ校、プリンストン大学、オスロ大学)