

# 國學院大學學術情報リポジトリ

神道の連続と非連続：  
神道と日本文化の国学的研究発信の拠点形成：  
21世紀COEプログラム

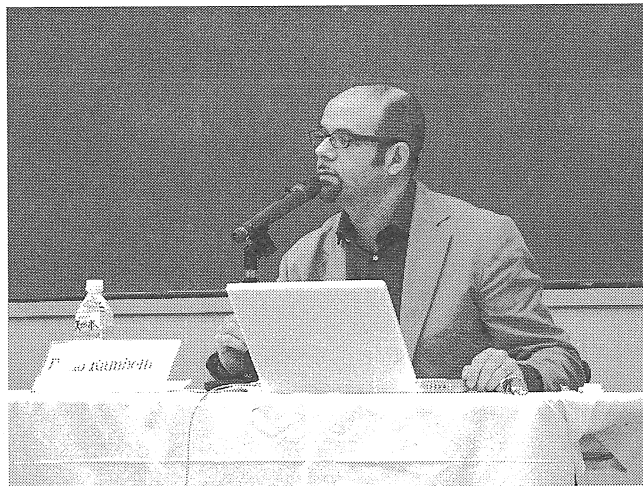
|       |                                                                                                                                                                                                                                                     |
|-------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| メタデータ | 言語: Japanese<br>出版者: 國學院大學21世紀COEプログラム<br>公開日: 2024-06-24<br>キーワード (Ja): 170.4, 神道  シントウ<br>キーワード (En):<br>作成者: 井上, 順孝, エルマコーワ, リュドミーラ,<br>ブロトンス, アルノー, ランベッリ, ファビオ, エバソール,<br>ゲイリー・L, アントーニ, クラウス, 川村, 邦光,<br>國學院大學21世紀COEプログラム<br>メールアドレス:<br>所属: |
| URL   | <a href="https://doi.org/10.57529/0002000504">https://doi.org/10.57529/0002000504</a>                                                                                                                                                               |

セッション2

〈発題3〉

『麗気記』にみる神道の「連続」と「非連続」

ファビオ・ランベッリ

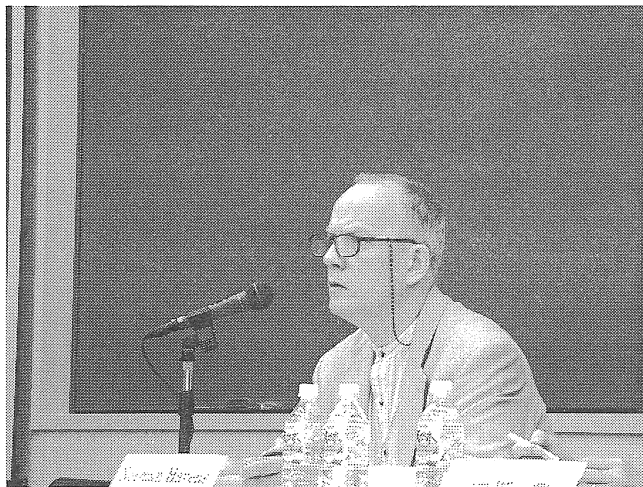


【井上】時間がまいりましたので、始めたいと思います。

【司会（ヘイヴンズ）】おはようございます。国学院大学神道文化学部へのヘイヴンズです。今日は2日目になりますが、プログラムを見ていただきますと、きのうに続いて第2セッションと第3セッションがあります。第2セッションは2つに分かれて、午前中の10時半から11時50分までの間は1人の発題者を迎え、休憩時間を1時間ほどとってから13時から第2セッションの後半に入ります。

まず、今朝の1人目の発題者はファビオ・ランベッリ先生です。ランベッリ先生はイタリア生まれで、ベネツィア大学日本文化学科を卒業してから1999年に札幌大学文化学部に着任しました。専門は、日本の宗教、思想史、文化の記号論、カルチャー・スタディーズなどであって、特にイデオロギーや権力の装置を批判的に研究なさっています。最近は特に、日本の宗教、思想史の中で真言密教と、いわゆる神仏習合について非常に斬新な研究を進めています。

今朝の発表は、仏教的神道、神道的仏教といいますか、その書物の1つである『麗気記』にみる神道の連続と非連続について発表していただきます。昨日の進め方と同じように発題者に30分から40分ぐらいの発表をしていただき、コメンテーターに10分ほどコメントを述べていただき、質疑応答の時間を残りの30分ぐらいとります。そして、ランベッリ先生の後にコメントしていただくのは太田直之先生で、国学院大学21世紀研究教育計画嘱託研究員です。それではランベッリ先生、よろしくお願いいたします。



## 発題

### ファビオ・ランベッリ

紹介いただきましたランベッリでございます。このシンポジウムに招待いただき、発表させていただきますして誠にありがとうございます。このシンポジウムの開催に携わった方々に深くお礼を申し上げます。

さて、私の発表は基本的には2つの区分からなっております。最初に、文化の歴史における連続と非連続のさまざまな見方についてです。そして、1つの具体的な事例として『麗気記』という特殊な文献を取り上げてみたいと思います。時間が許すならば最後のほうにもう少し全体的な、比較的な立場で、神道における連続と非連続の問題についていくつかの言説についてお話をさせていただきたいと思います。

連続と非連続という問題は、基本的には、同一と差異、自我と他者、つまり、内と外を決めるために使われている。連続的なものを主張することによって、自我、自己の同一性を主張、あるいは表現、表象することができるというふうな考え方も可能だと思うのですが、その中で神道の話からやや外れるのですが、違う分野からおもしろい事例があるので、まずその話をさせていただきたいと思います。これはどこかで読んだことですが、人間の遺伝子の98%は豚と全く同じです。2%は場合によって無視してもいいぐらい微妙な数なわけですが、下手をすると、無理やりに連続性を主張する場合は、つまり98%というものは圧倒的に多いということで、明らかな連続性がある。結果的には、豚が人間になるということもできるし、もっと変な結果として、人間が豚になるという恐れがあるのですが、それにしても、その連続性の意義がどこにあるのかということを、まず解明、説明しなければならぬと私は思っております。

文化の歴史における連続というものは、必ずしも客観的なものではありません。客観的にだれでも認めうるものではないと思います（もちろん、例外はあるかもしれません）。そうすると、連続を主張したいと思えば、連続的なものをいくらでも指摘できますし、逆に、非連続を主張したいならば、歴史的なプロセスの中に段差や遮断などをたくさん指摘できるのです。したがって、連続や非連続はある程度、文脈や観察者によって決められるものです。きのうのお二方の発表にも、このような連続と非連続の難しい関係がよく見られたと思います。例えば、メタヒストリーの作成というレベルでは連続が明らかに認められますけれども、具体的につくり上げられていくメタヒストリーがそれぞれ異なるということで、これは非連続のケースとは言えるでしょう。したがってこの場合は、私たちにとってはどちらが重要なのかということを、まず解明、説明しなければなりません。

同じく、熊野権現という複数の神仏の組み合わせを可能にする論理として母子関係が認められるわけですが、これは構造的なレベルでの連続と言えます。しかし、各時代や各社会グループにとって母子関係の意味はそれぞれ異なると思うので、これもまた非連続として受け止めるべきことではないでしょうか。つまり、ここで必要なのが、分析する側は、

連続と非連続との関係を解明しなければなりません。また、どちらを強調したいのか、なぜそうしたいのかという思想的な枠組みを明確にしなければならないと思います。これは、きのうの発表の中で十分このような話が出てきたので、ここでつけ加えることは全くありません。

連続的な要素と非連続的な要素のバランスは、文化的な現象をどのようにつくり上げるかということ、また説明しなければならないのですが、これは恐らく、これからの課題であると私は思っております。特に神道の歴史の関係のなかで重要な課題になっています。つまり、連続を主張したい場合は、なぜそのような連続性を主張したいのか、連続性を主張をすることによって何を得ようとするのかを明確にすれば、その基にあるイデオロギーも明確になるでしょう。

文化の中に短期間で変更していくものもあれば、長期間変わらないものもあることは、これは既にフランスのアナール派の歴史学が指摘したことです。文化の中にずっと変わらないものもあるということです。一方、現在の文化の歴史を考えると、ミシェル・フーコー(Michel Foucault)のような人が言う考古学的方法とか、または、系譜学という方法論が有効であると思っています。したがって、現在というものは一直線、つまり連続性によって過去につながっているだけではなくて、逆に、現在はさまざまな非連続的なプロセスの、予測不可能な結果でもあるということも考えることができるのではないかと思います。長期から見ても変わらないように見える要素もあるのですが、それらは実は変更された文脈で残存するので、その存在意義や役割が異なる場合もあります。

そこで、1つの個別的なものが残存したとしても、その取り巻く枠組みが変わった場合は、現象としては残っているのですが、その全体的な意味が違います。これは連続性なのか、非連続性なのかという問題になるわけです。逆に、例えば、現象が違ってくるのですが、同じような役割を果たすのだったら、事物は違うけれども同じような意味を持っているということで、これはまた連続なのか非連続なのかということです。これはもちろん形而上学的な問いではなくて、観察者からのアプローチから解明すべき問題だと思っています。

もう1つ考えなければならない要素としては、いま言ったようなことを繰り返して言うのですが、長期間残存するものが文化的な形、記号論というシニフィアンなのか、それとも内面的なもの、シニフィエなのかということも重要なわけですね。これはさっき申し上げたような、形と意味との関係です。これは文化全体のお話ですが、宗教的な伝統も例外ではありません。神道もちろん例外ではありません。神道における連続と非連続について話をするときには、変化のプロセスの有無を考える枠組みが重要なので、まず、その言説を設定しなければならないと思います。これは神道の定義という厄介な問題につながってしまうことになるのですが、神道というものが、まず、いつの・どの・だれにとっての神道なのかということも、はじめから説明しなければならないと思います。

これはどの宗教伝統に関しても言えると思いますが、例えばキリスト教といっても本当にいろいろなキリスト教の形、キリスト教の種類が存在しています(異端も含めて)。ど

れもそれぞれキリスト教の一部なのですが、キリスト教全体という簡単に単一というか、統合されたものとして論じることには非常に難しいと思います。もちろん、事典や辞書の場合は、ある程度簡単に完結した文章を書かなければならないかもしれませんが、それで、その宗教伝統の深みを理解できるかどうかというのが疑問なのです。神道になると、例えば、きのう話が出た梅原猛さんの神道なのか、あるいは、例えば宮崎駿のようなアニメの中に出てくる神道なのか、または、初詣などの日常生活と深くかかわりのある日常生活の一部としての神道なのか、または、国体的なイデオロギーとしての神道なのか。つまり、さまざまなものを無理やりに「神道」と呼ぼうとするとしたら全部神道になってしまうのですが、これも定義の問題に繋がるわけです。

もっと極端に言うと、神の信仰は必ず「神道」という枠組みのなかだけでとらえなければならないのか、という問題も出てきます。つまり、古代とか過去にあったさまざまな神に対しての信仰というものは、「神道」と呼ぶべきなのか。あるいは、別に「神道」と呼ばなくてもいいのか。そうしたら、「神道」と呼んだことによってどうなるのか。どのような意味の結果があるのか。どのようなイメージをつくり上げることができるのか、ということまで考察しなければならないと私は思っております。

例えば、「神道（シントウ）」という言葉自体は、このように発音されるのはおそらく15世紀以降のことでしょうか。「神道（シントウ）」というのはあまりにも例外的な発音で、一般の方々も、普通は日本人でも「神道（シントウ）」とは呼ばないのですね。きのうのシンポジウムのなかで、ある方から質問があったのですが、そこでも「神道（シンドウ）」というふうに読んでいるのです。学生もよく「神道（シンドウ）」というふうな言い方をします。「神道（シンドウ）」がたぶん正式な訓読みで、中国の古代の文献に出てくる神の観念を表現する発音だと思うのですが、もう1つ、近世以前に存在していたと思われる発音としては、「神道（ジンドウ）」というのがあったのですね。「神道（ジンドウ）」というのは、もちろん、仏教語として、地域のさまざまな神々の領域、あるいはその存在の状態をあらわす言葉として、当然、仏教の世界のなかで使われていた言葉だと思うのです。そうすると、中国思想系の「神道（シンドウ）」と、仏教思想系の「神道（ジンドウ）」というものは、それぞれ神というものを扱っているのですが、枠組みがかなり違いますし、場合によっては、同じような神があったとしても、その神が持っている意義、意味、役割、ご利益とか、当然異なるでしょう。ですから、このようなことも、特に歴史的な連続と非連続を考察するときに、つまり、私たちから見た今の神道を過去に反映するのではなくて、過去のさまざまな状態を考察しながら考えるべき問題なのかと私は思っています。

「神道（シンドウ）」も「神道（ジンドウ）」も、この場合の「道」という漢字はたぶん、「六道」とか「北海道」というふうな言葉に通じる言葉だと思います。つまり、領域、あるいは存在状況をあらわす言葉です。しかし、近世になると、この「道」というのは、今度、領域、存在状況ということではなくて、儒学的に倫理的なプロセスをあらわすようになるのですが、この場合は、言葉は同じなのですが意味はかなり違ってくるわけです。ですから、いま「神道」と呼ばれている言葉がずっと昔から存在しているからといって、ず

っと昔から同じようなものが残っているということは、簡単に言い切れないと思います。

もう1つ考慮すべき要素は、「神道」、「神道（ジンドウ）」、「神道（シンドウ）」をそれぞれ行っていた人や団体、階級の違いです。例えば、宮廷の神道は田舎の農業関係の儀礼とは違うと思いますし、昔の神宮寺で行われている儀礼といまの神社、同じ場所にしても、そこで行われている儀礼は形も違いますし、意味も違うことも多いので、この場合は、場所はそのまま残っているのですが、これは連続なのか、非連続なのかという問題になります。

地域の違いも重要だと思います。いま北海道に住んでいるということもあるのですが、日本の宗教の歴史を勉強すると、それはほとんど関西を中心として行われているのです。関東や東北、とりわけ北海道へ行くと状況が違います。昔の中心から周辺的な地域に行くにつれて、いろいろなそういう違いが出てきますが、本当に日本人の歴史、日本人の宗教の歴史を語るのなら、こういういろいろな地域的な差異も考えなければならない、私は思います。

神道の歴史になると、私が思うには、思想としての「神道」というものが実際にあらわれるのは、おそらく、江戸時代中期ごろではないでしょうか。それまでに、もちろん、神についてのさまざまな説や信仰はあったのですが、どれも仏教の一部でもあったし、この仏教の一部というのは、いろいろな定義や考え方があり得るのですが、仏教というものは中世の権威のある思想体系、あるいは表現の体系として存在していたということで、その神のさまざまな説も仏教的に表現・表象されたことが多く、独立した文化的な要素としての神道というものは、ほとんど存在しなかったようです。いつから・どのようにして・なぜ仏教の「神道（ジンドウ）」が、儒学的な、あるいは国学的な「神道」になったのかというのが大きな課題です。

今日は、このような中世から近世の神道言説の歴史的な変化を考える手がかりとして中世の神道、あるいは「神道（ジンドウ）」の代表的な文献である『麗気記』を少し取り上げてみたいと思います。ご存じのとおり、『麗気記』は14世紀初めまでに成立したと思われる、いわゆる両部神道の中心的な文献の1つとして近世まで広く読まれてきて活発な儀礼活動の動機にもなりました。特に、最も重要な儀礼は麗気灌頂を初めとしてさまざまな神祇灌頂、あるいは神道灌頂などがあります。『麗気記』が独特な断片的なスタイルで扱っているテーマは、神やその性質を中心に、存在論、宇宙論、それに伴う認識論、それらが必要とする救済論、そしてそれらとのつながりを持った政治学（政治的神学）などがあります。

この言葉のリストから見ると自然に非連続が見えてきます。今日の神道は一般的に言いますと、存在論とか認識論、救済論を持たないといわれていますが、中世の場合はこれらがいわゆる神道説の中で重要な問題だったようです。したがって、神の言説が展開されながらも、いまは私たちが思っている神のイメージとは、大分異なる神のイメージでした。しかし、『麗気記』の場合は、これは純粋に仏教的な神ではないことが読めばすぐわかるのです。もう少し具体的に説明してみますと、『麗気記』の神は、主として神仏習合とい

う枠組みの中でまず把握されながらも、そのテキストの中に仏教系の神観念を、文字通り超越するいくつかの要素も含んでいます。それは特に、『日本書紀』などで論じられている天地開闢の神話を元にして、インドの世界創造の神話を通じて、その独特な解釈によって個別的な神や仏、あるいは、法界そのものに先立って存在するもののあり方を表象しようとするのが、『麗気記』の根本的な目的だと私は思います。

言葉を換えますとそれは、仏陀がこの世界に現れる以前の混沌の世界です。これは当時のほかの文献の中にも指摘された問題意識なのですが、『麗気記』になると、可能な限り具体的な表象の体系、説明や理論を作ろうとしている営みが見えます。これは仏教の存在論を超える次元で、この次元を描くことが仏教の世界を相対化させる可能性を既にはらんでいるのです。仏教を出発点にしながらも仏教を乗り越えていく『麗気記』。仏教を乗り越えるために、ほかの思想体系からいろいろな概念を借りることをしなければならなかったのです。道教や朱子学など、そこから存在論を借りて仏教の体系の中から現れてくるさまざまな矛盾を乗り越えようとするのですが、これはすでに仏教を相対化する営みであり、朱子学などから存在論的な理論を借りることによって、新しい世界観、存在論、宇宙論をつくることは、近世にもっと精密に体系的に行われている営みの前の段階のようなことではないかと私は思っています。この意味で、『麗気記』はちょうど中世と近世の連続と非連続を考えるために参考になる文献だと思います。

もう少し具体的に申し上げますと、仏教の限界、あるいは仏教の矛盾はどこから生まれてくるかといいますと、これは「悟り」という概念そのものだと思います。これは既に中世の本覚思想が指摘した問題ですが、悟りは、迷いと対立項目として設定されることによって、本来の悟りであるべき、不二の世界ではなくなります。つまり、不二というのはまさに対立項目を乗り越えている次元なので、悟りというものを迷いの反対としてとらえると、逆説的に違う迷いの一種になってしまうことなんですね。これは本覚思想の中から出てくる、ひとつの逆説か矛盾なのです。鎌倉時代末期から室町時代にかけて、仏教者特に神に興味がある仏教者はこのような問題を取り扱うのですが、この問題を解決するために彼らが提供する仮説は、この矛盾が産まれた責任はどこにあるのかというところを考察の出発点にします。

結論から言いますと、この矛盾の責任は仏陀自身にあります。仏陀が初めて迷いを想定して悟りというものを提供したということで、仏陀が初めてこの対立項目、この分別をつくった存在になるということです。そうすると、本当の意味での悟り、つまり、不二の世界に達したいならば仏陀が開いた段差、この対立以前の状態までたどらなければならないのです。これは真言宗や天台宗などという枠組みの中で産まれた仏教的な神道、神道的な仏教のテキストによく取り扱われている問題です。

これはもちろんお釈迦様の問題だけではなくて、過去七仏の全体的な問題なんですけれども、『麗気記』になると過去の七仏の根源的な次元、仏以前の世界にたどらなければならないのです。その世界には当然仏陀がいないから、迷いと悟りという対立があるはずがないのです。だから、純粋な統一的な統合的な区別のない、差異のない完全な同一性の世

界なので、これが悟りの世界なのではないかというふうなことです。

では、『麗気記』のオリジナリティはどこにあるかというと、まさにこのような仏陀があらわれる世界の始まりの前の状況を具体的に描こうとすることです。この世界は過去の七仏の最初の仏から始まる世界ですが、それはいつ始まったかということもちろん天地開闢のときです。そうすると、『日本書紀』の天地開闢の神話をインドの神話を借りて解釈するわけですが、それ以前の、つまり天地開闢の前のことを描こうとすることになるのですが、そういうプロジェクトの中で、先ほど申し上げたように朱子学や道教的な概念を取り上げることになります。

その神の原初形体、その根源的な神という存在も、まず描かれるようになります。法界元初神、大元宗神とか、元神とか、あるいは、太元祖神（カミノミオヤノミコト）、アメツチノミオヤミタマノミコトとか、こういうややこしい名前で簡単に表現できないことを無理やりに表現しようとするのですが、これは絶対的な起原の世界ですね。そこから、次の世界が出てきます。『麗気記』によると、それは天御中主尊、タカミスビノミコト、戸棄大梵天王、そして大日如来、これは1つの系譜、天つ神の始まりですね。もう1つは、国つ神の始まりとしては、オオヒルメノムチノミコト、カミムスビノミコト、天照皇太神、光明大梵天、また大日如来というふうな系譜です。この段階になると、差異、区別がすでに始まっているわけですね。男性と女性、上と下とか、重いものと軽いものとか、そういうような現象がすでにあらわれてきます。

さらに次の段階ですが、これは道教によると万象の始まりですが、『麗気記』の場合は、これはこの世を統治する神の話なので、天皇の祖先のことになります。つまり、非常に抽象的な根源の世界から、やや抽象的な次の世界へ、さらに次には非常に具体的な日本という、歴史的に限定された場所へと話移ってくるわけです。これは『麗気記』の方法論、根本的な思想なんですね。おもしろいことに、これは哲学的な考察だけではなくて、やはり救済論に結びついているんですね。このように、まず認識論の問題、つまり、悟りは本当に悟りではない、本当の悟りは違うものだというふうなことになる、じゃあ、本当の悟り、正しく現実を知ることとは一体どのような営みなのかということで、これはまさに認識論の問題なのですが、正しく現実を知ることとは根源の世界を知ることだということになると、では根源の世界とは何なのかと、存在論、宇宙論を描くことが必要になるわけです。

このなかで救済論というのは何かというと、真言密教のなかで即身成仏とかよく言われているのですが、『麗気記』は即身成神、つまり、この身そのままに神になることなんですね。つまり、仏になるための枠組みの中でまず神にならないといけないのです。いや、正確に言うと、神でいることを意識しなければならないのです。神でいること、神になったことを証明するために、天皇のシンボル（神器）を麗気灌頂の中で受けることになります。ですから、救済とは神になることなんですね。神になるということは、この世、つまり日本という特定の場所で行われているプロセスということで、まず、天皇と同等になるということとはよく書かれているのです。近世、近代の国学によるとこれは非常に異端的なことかもしれませんが、『麗気記』とか中世神道のなかでは普通に考えられ、あるいは、

行われていたことの1つなのですが、このような不思議な救済論が提起されていたわけですね。つまり、普通のお坊さんが、この灌頂を受けることによって、まず天皇になり、そして天皇になることによって当然神になって、最終的には、仏になるというふうな即身成仏の近道のようなものです。

この話のなかで、当然、日本の特性も出てきます。この世のなかで救済が可能であるのは日本だけかもしれません。したがって、日本は特別な場所なのです。なぜ特別なのかというと、名前が指摘するように、大日本国は大日の本国であり、葦原中国は阿字の原、つまり、大日如来の種子である阿字の国であるからです。つまり、日本という名前のなかにその本質がすでに含まれているわけです。これは、いまは言霊思想と言われているのですが、本当は言霊ではありません。これは、まさに密教の言語哲学なのです。物と言葉は同一、同質であるというふうな考え方です。したがって日本は、この世界の中で特別な優越性を持っているユニークな国であり、それで、日本を代表する存在として天皇がいます。ということは、これはもちろん近代の国学的な神道説によって展開された考え方ですが、近世、近代においては、先ほども申し上げたように、ふつうの人が天皇と同等になるということではなくて、天皇と普通の人とのはっきりした区別を保ちながら、このような日本の優越性、ユニークさを構築していく思想的な営みがあったことがわかります。

この意味で、近世・近代の神道というものは、ある意味で、『麗気記』のなかで植えられていた種を、育てる営みのひとつでもあったわけなのです。仏教の中では既に仏教の限界、仏教の矛盾が明らかになり、いろいろな仏教者がすでに仏教の脱構築のようなことをやろうとしていたわけですね。仏教をディコンストラクトすることによって、その矛盾を示して違う可能性をつくり上げるというのは、我々、現代人だけの営みではなくて、この中世の人たちも同じようなことをやっていたわけです。このプロセスの中で、『麗気記』のなかに中世的なものと近世的なものの種があるように思われます。

『麗気記』の中の中世的なものとして指摘できるのは、仏教が全体の枠組みになっていることや、その中に具体的な地域的な基盤（葛城、伊勢、熊野など）が成立します。これは全体的な神道説ではなくて、いろいろな場所とのかかわりのある非常に具体的な神の世界です。そしてもう1つの中世的な要素としては、儒学の倫理の欠如が挙げられます。近世的なものの種としては、先ほど申し上げてきたように、神がひとつの物質的な身体的なものではなくて、心的な普遍的なものとして描かれるようになることと、そして、地域的な違い、仏教の宇宙論を超えるような存在としての神という概念が少しずつ構築されていくことです。そして、神の国としての日本という考え方はもちろん前からあったのですが、このような救済論と宇宙論、存在論に結びつくことによって非常に強い、感情的な観念になりえたのではないかと私は思うのですが、これも近世、近代の1つの種でもあります。

ただし、近世、近代神道から排除されたものも『麗気記』のなかにあります。例えば、仏教の決定的な役割もそうなのですが、その他に、性的なイメージやメタファや両性具有のシンボリズムがよく出てきます。このような近世の儒学的な倫理から排除されてきたも

のと、あと、神の差異性や複数性とか、修行者＝天皇という図式なども近世になると排除されてきました。

私の読み方が正しいとすれば、『麗気記』が書かれた背景には、仏教の文化的・思想的な枠組みの限界、矛盾を意識して、その矛盾を乗り越えようとする営みというかプロジェクトがあり、その矛盾を乗り越えるために、違う思想体系から他のアイデアを借りて新しいシステムをつくり上げることになるのですが、これはある意味で、仏教なしの仏教というような逆説になります。私が国学研究の素人として、国学者が書いた文献を読みますと、まさに仏教的な世界、あるいは仏教的な神の世界から仏教的な要素を抜いた結果として国学というものが現れたように見えます。（平田篤胤は特にそういう密教的なものに非常に興味を持っていたその一人の人物です。）だから、連続、つまり保存したいものと非連続、要らなくなったものの対立、その葛藤がテキストのなかに書き込まれているのではないかというイメージがします。

最後ですが、『麗気記』の話とはやや外れるのですが、神道における連続と非連続とか、同一性と差異性とかを考えると、比較文化的な立場に立ってみますと、違う見方ができるのではないかと思います。例えば神道の連続性は、多くの場合は、日本文化のアイデンティティの連続性、あるいは日本文化のアイデンティティの確立というプロジェクトにつながっている場合が多いわけですが、1つ疑問としては、なぜ文化的なアイデンティティは複数性、複雑性ではなくて同一性そのものに確立させなければならないのですか。つまり、日本文化というのは縄文時代からずっと変わらない中核があるという考え方もあれば、ずっと変わってきたものだというような流動的なアイデンティティも確立できるのではないかと私は思います。

例えば、イタリアについて考えてみた場合は、イタリアの土着信仰は何なのでしょう。イタリアには固有信仰があるのでしょうか。あるとしたら、イタリア人の、あるいはイタリア民族というものとすれば、そのアイデンティティにはどのような影響を与えるのでしょうか。最も根本的には、このような質問には意味があるのですか。人々は様々な信仰を持ち伝えてきているわけですが、それらを本質化するべきかどうか、また、本質化することによってどのような結果を得ようとするのかという問題になるんですね。もちろんイタリアの場合は、多くのイタリア人の伝統的な宗教はカトリック、キリスト教ですが、そのキリスト教の中に、キリスト教以前の神話、習慣や信仰がたくさん残っているのです。クリスマスツリーはそのひとつなのですが、本来はキリスト教のものではないのです。むしろ、昔のいわゆる異教とのつながりが強いと思います。戦後ヨーロッパでは国家や国民のアイデンティティを確立させるためにできるだけ宗教や民族の話をしないようにしてきたのです。そういう話がよく出てきた時代もあったのですが、それはファシズムの時代ですね。ほかの国の事例を見ますと、そのアイデンティティの確立の仕方やその結果を日本のそれらと比較すると、文化の歴史における連続と非連続という問題は違う形で展開できるのではないかと、ということを指摘として申し上げたいとともに、これで私の発表を終わらせていただきます。どうもありがとうございました。

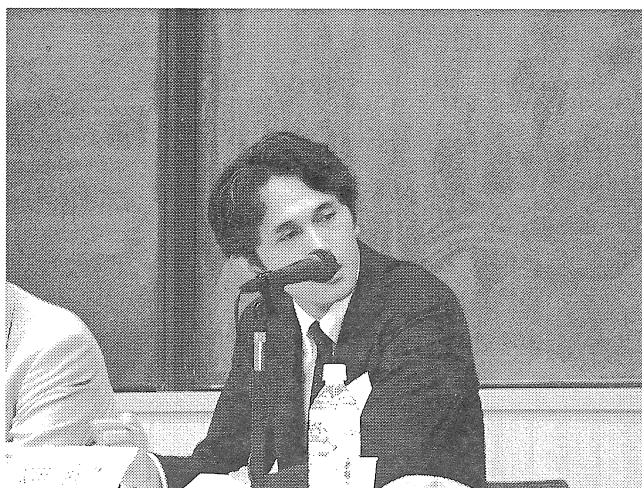
## コメントと質疑応答

【司会】ありがとうございます。それではさっそく、太田さんのコメントをお願いしたいと思います。

【太田直之】国学院大学の太田と申します。非常に多岐にわたる内容で興味深く拝聴させていただきました。さっそく質問に移らせていただきます。

まず初めに、前提として、近世と近代の神道というものを、どのようなイメージでとらえられているかという話がありなされていなかったの、その部分をお聞きしたいということと、あと、『麗気記』の特徴として非常に大きく取り上げられております、根源神や大元神という発想自体は、すでに直接的に影響を受けているというふうに言われている神道五部書と言われているような書の中にも見えてくるわけですね。それで実際、『麗気記』の内容を見ていくと、確かに、大元神というものが設定はされているけれども、『麗気記』は14巻ある巻の中でそれぞれの説が矛盾しているということもありますから、例えば大元神はイコール娑婆世界の王である大梵天で、さらにイコール大日如来であって、イコール伊勢の二所であるというような話もある。まあ、そうじゃないというような部分もあるのですけれども……。

そうすると、大元神の設定というものが仏教の否定というふうに言えるのかどうか。むしろ、既によく言われていることですが、『麗気記』というものが生まれてくる時代というのは、神国思想というものが非常に発展してくる時代と言われているわけで、そうすると仏教の側が、まあ、神国思想ですから、要するに、伊勢の神を中心とした神道に関する信仰の高まりを取り込んでいくような動きというふうにとらえることもできるのではないかと。その点について、何かお考えがあれば伺いしたいと思います。



あともう1点、最初にお聞きした点ともつながるのですが、『麗気記』の内容が、近世、近代の神道の萌芽になったというお話です。ただ、いわゆる神道思想の展開の歴史や影響関係でいいますと、むしろ『麗気記』というものはもう否定されて、むしろ、一切相手にされていないというふうに言われているわけで、そうすると具体的にテキストの需要の問題として何か道筋が考えられるのか。そういったような点をおうかがいしたいと思います。

【ランベッリ】どうもありがとうございました。有意義な質問で、私の説明不足を補うきっかけを与えてくださってありがとうございます。まず最後の質問からいきますと、確かに『麗気記』は否定されてきたというふうな解釈は多いわけですし、ひとつの証拠としては、近世に入ると、注釈書はほとんど書かれなくなったということなのですね。しかし、『麗気記』というテキストや、それに伴う注釈書は、秘伝とされてきたわけですね。だから、その伝統が完全になくなるわけではなくて、ただ、1つの化石として伝わってきたかもしれません。

たしかに、私の読み方が正しいとすれば、『麗気記』がやろうとしている営みは、また矛盾をはらんでいた営みです。つまり、仏教の枠組みの中で仏教を超えることはもちろん不可能なんですね。そこから根本的な逆説が出てくるということで、多分、近世になったときにその神の思想、神の実践というものはいろいろな方向に向かっていくというふうなイメージがしますが、ただし、『麗気記』あるいは、『麗気記』の伝統が完全になくなるわけではありませんね。

これは最初の質問に結びつくのですが、近世の神道のイメージというのは、私としては、これは異端的な考え方もかもしれませんが、近世の神道といえますと、三輪流や山王神道などではないかなということです。つまり、中世の仏教的神道がまだ主流だったのではないかなということですが、この意味で『麗気記』が目指していた知的なプロジェクトはずっと近世まで続くわけですね。ひとつの証拠としては、中世には文献は少ししか残っていないというのは、失われてしまったという例もあるかもしれませんが、江戸時代になると、このような三輪流とか、仏教系の神道説が爆発的に書かれるようになるわけですね。その中で、国学者や儒学者の神道説は、どこまで正統性があつたのか、どこまで社会に浸透していたのかという疑問は私の中にあります。江戸時代中期から少しずつ国学者や儒学者は、地方では様々な活動をし始めるのですが、どうも、中世的な仏教的神道と、新しい神道がどのような比率で存在していたかというのは、私はそれについてわかりません。

『麗気記』そのものは否定されたかもしれないけれども、その伝統がずっと明治時代初期の廃仏毀釈までは続くのです。それで、近世の神道のイメージとしては、まさに神について複数の説、複数の考え方、複数の思想体系を構築していくさまざまな営みが私には見えるわけです。近代になるとまた話が複雑になってしまうのですが、国家神道という大きな問題があるので、国家神道はある意味で近世のいろいろな可能性を不可能にしたわけですね。全部、無理やりにひとつの神道、天皇の下で全部統合しようとして、複数性を否定してしまったわけですが、戦後になるとまたいろいろな流れが出てきます。神道といえば、

「何でもあり」というような考え方もありますが、その中心的な権力がなくなったときに、神の世界の創造力がかなり増えてきたような気がします。ですから、「近代の神道の特徴は？」と聞かれたら私は答えられません。歴史的な背景を紹介するしかないかもしれません。

最後ですが、『麗気記』における根源神は、神道五部書とかほかの文献の中にも出てきますけれども、「仏教の否定かどうか」と聞かれたのですが、私が思うには『麗気記』の中に、先ほど申し上げたように、仏教の矛盾、仏教の限界が見えます。『麗気記』の場合は、その限界をはっきりと乗り越えられるような思想体系は、まだ構築されていないままなのですね。ですからまさに、その根源神は大日如来であったりとか、いろいろな神であったりとか、あるいは、先ほど申し上げたように、アメツチノミオヤノミコトとか、その場合は明らかに大日如来の前に、もうひとつのそういう不思議な神が想定されているのですが、『麗気記』が、多分、ひとつの実験的なテキストだったかもしれません。その思想的な背景の中にいろいろな矛盾があって、その矛盾と戯れながら、違う方向に向かおうとしているような気がします。完全に乗り越えられないにしても、後世のためのいくつかの種を植えたのではないかというイメージを受けます。答えになりますか。

【太田】 ええ。ただ、そうすると、『麗気記』が成立して以降、確かにいろいろ注釈というものは出てきたのですが、その部分での世界認識の説明の仕方とか、それに関してはほとんど新しいことが出ずに、ほぼこの『麗気記』の形が受け次がれて灌頂という形になってしまいますね。まあ、儀礼としてしまったという部分もあるのでしょうかけれども……。

【ランベッリ】 注釈書は、ほとんど仏教者が書くものなので、仏教者にとっては仏教の世界が崩れたらやはり困るので、その矛盾を直そうとする営みがあるのです。聖問あたりは、明らかにわからないところをどうしても仏教的に説明しようとしていますし、良遍あたりは、そこはまた、ちょっと違うんですけども、完全に純粋な根源神の世界まで達していないような気がしますけどね。それは近世を待たないと、このようなイメージが出てこないような気がします。

【司会】 ありがとうございます。それでは、これから質問の時間に入りたいと思います。25分ぐらいです。きのうと同じように申し上げますが、これは学問的研究のシンポジウムですので、直接的にランベッリ先生の発表に関係する質問に限らせていただきたいと思います。それでは、質問はありますか。はい。

【小野】 小野と申します。いま質問の答えのなかでおっしゃられた、仏教を相対化させて否定していくことですね。そのところを、例えば、『麗気記』のとらえている世界を逆本地垂迹という枠組みで理解してよろしいのでしょうか。今日のご発表そのものをそのような枠組みで理解してよろしいのでしょうか。それが1点目です。

2点目は、『麗気記』を通して日本神道をとらえていこうとする場合に、例えば、日本神道と伊勢神道、その互換性はどういうふうにお考えになっていらっしゃるのでしょうか。これは連続と非連続という考えを取り込んだ場合に、時間的な連続・非連続ではなくて、同時代的な思想的つながりの方の連続と非連続の問題ともつながると思うので、そのと

ころをお考えであればお伺いしたいのですけれども。

【ランベッリ】ありがとうございました。難しい質問ですね。逆本地垂迹という枠組みのことですが、いまの歴史学の中で、逆本地垂迹というのはどちらかというと吉田神道に結びつける場合が多いのです。けれども、実は逆本地垂迹といっても、いろいろな形式があるわけです。例えば伊勢神道のなかにはすでに天照皇大神は大日如来の魂であることや、『麗気記』のなかには逆に大日如来が天御中主尊の魂であるなど。

大日如来が根源的なのか、神が根源的なのか、両方が書かれているのです。これはまさに過渡期、思想の過渡期の表現なのではないでしょうか。つまり、自己矛盾というよりも、いろいろな考え方があったというような状況だったでしょう。吉田神道の場合は逆本地垂迹をつくることによって吉田神道の正当性、あるいは優越性を主張する目的があったのですが、『麗気記』の場合はそれが見えないのです。つまり、思想システムのなかにいくつかの矛盾、逆説があるので、どうすればいいのかという、アイディアの工房、思想の叩き台みたいなテキストというイメージがあるのです。だから、直接政治的な課題や、正当性に結びつくものではないような気がします。

両部神道、伊勢神道との関係は非常に難しいのでたぶん答えられないと思いますが、基本的には『麗気記』が唱える両部神道は、三輪流とか御流神道の中で取り上げたほうがわかりやすいと思います。これは真言の中の神道説のひとつとして理解したほうがいいかもしれません。もちろん、山王神道もそうですし、三輪神道もそうですが、伊勢との関係をなぜか成立させようとしているのです。『麗気記』はだれが書いたかわかりませんが、室町時代後期とか江戸時代になると『麗気記』をつくり上げた伝統は明らかに三輪流の中で生きているということで、三輪流として考えたほうがいまの段階でわかりやすいかもしれません。

【司会】ほかにご質問はありませんか。

【松本】国学院大学の松本です。近世の話もお聞きしたいと思いましたが、それは別の機会にいたしまして、『麗気記』の話をおうかがいしたいと思います。非常に興味深くうかがいました。結局、仏教の概念を超越してしまう部分もある。確かにこういうお話で自分自身も考えさせられます。多少発表とはずれるかもしれませんが、なぜ当時の仏教者がそのような言説を編み出さなければいけなかったのか。ある意味、仏教を自己否定するような可能性もはらんでいる。そういった言説を編み出していく。そのときの社会編成とかを見ていくと、それで何か考えられましたらよろしくお願いします。

【ランベッリ】これは挑発的な質問ですね。おそらく、2つのレベルで答えられると思います。1つは、まず、仏教思想としての自己矛盾とか自己否定ということになるのですが、いわゆる自己否定というのは、あらゆる思想体系の中から起こっていることなのですね。どの哲学的な体系の中にも、研究すればするほどいろいろな問題が出てくるので、それを解決しようとするのは当然のことなのです。同じようなことは中世仏教の中にもあったと思います。ひとつの証拠として、私はだいたい真言系の文献を読んでいるのですが、中世のテキストはほとんど問答体になっているんですね。その問答のなかに、答の立場に立つ

ているのは師匠です、正統性を表しているのですが、問いのほうは弟子の立場ですけども、その問いをする弟子はすごく鋭い質問をするのです。その中に、すでにシステムにチャレンジするような質問をたくさん書いているわけです。そうすると師匠が出てきて、「いや、それは違うよ」というふうなことになるのですが、中世は、そのような非常に活発な思想的な活動世界であったと思います。

そういう自己矛盾が出てくのは考える人たちにとっては当然のことです。ただし、東洋思想の近代における理解では思想がずっと変わらないというイメージがあるので、自己矛盾をつくり上げることはないだろうというふうな前提はどこかにあるかもしれません。だけど、生きた伝統にはもちろん矛盾は出てくるはずですよ。

今までは全体的なレベルの話でしたが、もうひとつ、もっと具体的なレベルでは、なぜ中世のお坊さんたちが神に興味を持つようになったのかという問いですが、それに関してははっきりとは答えられません。仮説を挙げてみますと、自己矛盾との関係があるかもしれません。つまり、先ほど説明したように、自己矛盾の問題は存在論に結びつくんですよ。仏教は存在論についてほとんど語らないですね。東アジアの状況はちょっと違うのですが、インドの文献にはほとんどそういう話はないですね。神話的な話は出てくるのですが、教理的な話はあまりありません。

システムの矛盾の原因になる存在論的な問題を解決するためには、神話の世界に入らなければなりません。それで、神話の世界に入るというのは、当然、『日本書紀』の神話を読むことになるのです。この場合は、もともと神に興味があったわけではなくて、神の言説は仏教のシステムの矛盾を解決するためのひとつの方法だったのではないかという解釈ができます。

もうひとつの仮説は、また違う次元なのですが、ちょうど蒙古襲来の後、つまり、日本のアイデンティティがはっきりと確立され始めるころで、日本に住むことはいったいどのようなことなのか、日本というのはいったいどのような場所なのかという質問も当然、出てくると思います。ですからまた、『日本書紀』をはじめ、そういうさまざまな文献を見て答えを求めるといこともあったのでしょう。この意味でナショナリズムというか、日本を意識することに結びついているかもしれません。

【松本】ありがとうございます。

【司会】ほかに質問はありますか。

【井上】国学院大学の井上です。こういった、いわばテキストに書かれたもの、ここを通して連続・非連続みたいなものを議論するときにはすぐ気になることがあります。私はもともと宗教社会学的な発想をするものですから、その広まりというのでしょうか、つまり、それを論じることが、その時代の特性を論じる上でどれぐらいの比重を持つかということに関心があります。国学あたりになるといわゆる門人層というのかなり形成されますし、それが実際に明治以降のいろいろな思想的な展開に直接的に影響を持ったということが言えると思います。こうした『麗気記』のようなテキストが、大体どれぐらいの範囲に読まれて、そして、それぞれの時期の神仏関係を論じるうえでの比重というのでしょうか、

それについてのランベッリさんのお考えをお聞かせ下さい。これはなかなか難しいことで、テキストを見ているだけではわからないことなのですが、その影響という要素を考慮しないとこの大きなテーマに結びつかないような気がします。

【ランベッリ】ありがとうございました。私も純粋に、教学的なテーマにあまり興味はありません。私にとっては、文献を書いた人、読んだ人はどのような人だったのか、何でこのようなものを書いた、読んだのか、つまり思想史よりも心性史に興味があるんですよ。

『麗気記』の範囲というのは、そういうふうに分かると、「非常に狭い範囲だった」というふうにしか言えないかもしれません。もちろん全国的にコピーされたわけですが、実際に読んだ人たちは何人がいたのかとか、もちろん貴族の中で、あるいはお坊さんたちの中で麗気灌頂を受けた人たちもいたのでやはり興味があった人たちはいたはずなのです。一般庶民ではないでしょう。だけど何人か、この文献に興味があったことは否定できません。

ところが、社会的な比重の話になりますと、『麗気記』がきっかけになって展開していた三輪流神道や御流神道などになると、もっと広い範囲で社会に影響を与えたと思います。例えば、三輪流神道のなかで残っている職業の儀礼だとか、その中に、直接『麗気記』の話ではないですが、同じ系譜の話が出てきますので、『麗気記』が中心になった運動はたぶん、庶民まである程度浸透していったような気がします。特に1700年代後半から1800年代初めまでは、三輪流の文献がたくさん残っているのです。麗気灌頂や神祇灌頂がたくさん残っています。特に大工さん、農民、医者や商人などのための、こういう両部神道的な儀礼の文献が残っているということで、相当の比重があったのではないかと思います。

したがって、『麗気記』そのものを読んだ人は非常に少なかったにしても、それを中心とした言説は社会の中でかなりの影響力があったと思います。

【司会】はい、プロトンスさん。

【プロトンス】『麗気記』は、けっこう知られている資料のひとつだと思いますけれども、私はまだ全然読んでいないから今日はいろいろなお話を聞いてちょっとわかりにくいところがたくさんありました。それは別にしてちょっとお聞きしたいのは、連続ということを経験にすれば、ランベッリ先生は連続と排除の問題。結局、『麗気記』の中でいくつかの整理がされて、仏の一部を取り除いて、もうちょっと整理された形でいろいろなものが排除された。それをもう少し説明していただきたいと思います。

【ランベッリ】そうではなくて、『麗気記』の中で整理されないままこういういろいろなものが残っているのですが、整理されていないということは矛盾というか、いろいろな動き、知的な動きがあったことがわかるのではないかと思います。後世、つまり近世になるとその整理への活動が始まるわけです。もちろん、このようないろいろな矛盾があったのは『麗気記』だけではありません。いろいろなお坊さんたちは、例えば、室町時代後期から根本無明の話をし始めるんですね。根源的な無明は仏があらわれる前のことですが、本覚思想という枠組みの中で展開され、純粋に認識論的な問題なんです。

だけど、『麗気記』の場合は、この認識論的な問題は神話を借りて存在論に結びつくよ

うになるのですが、この『麗気記』の段階でほとんど解決されないままに残ると思います。近世になると、一方、儒学者や国学者が仏教的なものを捨てて、違う神の観念をつくることによって中世的な矛盾を整理しようとしします。もう一方、近世にずっと続く仏教的な神道も、それなりの整理を目指しました。しかし実は、整理ができなかったかもしれません。つまり、近世では、「神が根源的なものである」という考え方は仏教の世界に浸透していきます。しかし、一応、本地垂迹説はずっと廃仏毀釈までは続きます。そのなかに『麗気記』的な矛盾は、解決・整理できないものも、そのままある程度続くかもしれません。だから、『麗気記』というものは過渡期、あるいは仏教における中世的な神の観念、または、神の世界の矛盾の兆候として残っているものなのではないか、というふうな私の読み方なのです。

【ヘイヴンズ】はい、どうもありがとうございました。それでは時間ですので、これで質問を終わらせていただきます。(拍手)