

近代ドイツにおける「仏陀」と「阿弥陀」

春 近 敬

はじめに

本論文は、近代ドイツの知識人が「仏陀」という存在をいかなるかたちで解釈したかという問題について、当時の東洋研究、宗教思潮、ならびに社会状況の視点から解明を試みるものである。具体的には、世紀転換期を中心としたドイツ語圏において、東洋研究に触れた学者・知識人層をその検討対象とする。なお、本稿は平成二十二年度大正大学学位請求論文（課程博士）「近代の仏陀観に関する一研究——二〇世紀初頭のドイツと日本を中心として」より、第三章「近代ドイツ宗教思潮と仏陀観」を中心に改稿したものである。

一 仏教研究における「仏陀」イメージ

十九世紀後半から少なくとも第二次世界大戦ごろまでは、ドイツを含むヨーロッパにおいて「仏陀」とはすなわち釈迦牟尼仏であった。「仏陀」は覚者を表す一つの称号に過ぎず、古代インドにおいて釈迦以外にも「仏陀」と呼ばれ得たということ自体は知られてはいたが、そもそもヨーロッパにおける「仏教」Buddhismという概念からして、アジア各地に残存する地域仏教と、各地で発見された経典類を釈迦という一人の人物に統合することで形成されたものであった。東洋研究においても、釈迦が歴史上直接説いたものとされた原始仏典が研究の中心となった。大乘仏教は主としてその哲学的要素において関心の対象となり、信仰としての日本仏教や中国仏教の研究が進められたのは早くても一九三〇年代後半であり、多くは戦後を待たねばならなかった。阿弥陀仏や大日如来など釈迦以外の「仏陀」については、原始仏典重視の傾向からも

近代ドイツにおける「仏陀」と「阿弥陀」

まだ顧みられないが多かったといえる。

さて、ドイツの仏教研究においては、その理解に一つの対極的視座の相克を見出すことが出来る。一方は釈迦牟尼仏は哲学者であるとし、仏教の教理は合理的な哲学であると捉えた理解である。もう一方は、釈迦牟尼仏は合理的説明の及ばない人類の救済者であり、仏教の教理は幻想的で神秘的な要素こそがその本義であると捉えた理解である。前者はオルデンベルク(Hermann Oldenberg, 一八五四—一九二〇)の『仏陀』(Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Stuttgart und Berlin, 1881)に代表される視座であり、後者はベック(Hermann Beckh, 一八七九—一九三七)の『仏教』(Buddismus, Berlin und Leipzig, 1916)による視座である。ナーの共通するのは、たベックは一つの対極的視座の相克が

合理的存在としての仏陀を求めたオルデンベルクは神話的表現に彩られた北伝の仏典を嫌って専ら南伝の仏典を取り上げ、神秘的存在としての仏陀を求めたベックは逆に好んで北伝の仏典を用いた。オルデンベルクは、大乘仏典の仏伝に描かれる神秘的要素は「添え物」であると切り捨てた。これに対して、ベックは、仏教の本質を一切衆生の救済者という大乘仏教的な仏陀の人格性に求めた。その結果、南伝よりも北伝仏典の方が仏教の本質を語るにふさわしいと考えた。北伝仏典は「神話と秘教」によって語られ、歴史的記録とは異なる性質のものであるとした。西洋的な考え方で言えば歴史的記録を重視するのは当然であるかも知れないが、宗教としての仏教の全貌を明らかにするために、「神話的」神話的・神秘的な仏陀の生涯の物語が重要な要素¹⁾であるとし、「仏教のもつとも奥底にある本質はおそらくその「伝説」においてこそもつとも意味深く表現されている」と位置つけたのである。南伝仏教を重視し、仏教を哲学的・合理的宗教であるとするオルデンベルクの理解は、当時のアカデミズムにおいて

一

主流を為した。一方、ベックの『仏教』に対する書評は、ベックの存命中に出されたものはいずれも批判的な内容である。大まかな批判内容としては、仏教とヨーガを接近させすぎていること、取り上げるテキストに歴史的一貫性がなく、北伝と南伝を恣意的に混同していること、そして仏教を哲学的・合理的に解釈することに対して抵抗的であり、しかもその試みは文献学的に成功していない、というものであった。²⁾

ベルリン大学の同門であったフランケは、南伝にも描かれている伝説を敢えて北伝に換えて語ることは、「本来的ではなく」、「品位を損ねたもの」であると述べ、初転法輪の場面を引き合いに出して次のように批判するのである。

(仏陀の初転法輪の伝説において) ベナレスで、南伝の仏陀は「座り」、「法輪を転ずる」。これは、説教活動の開始を表す合理的な比喻表現である。しかし、ベックが示す北伝の伝説では、実際に仏陀となり、その上、実際にきらびやかに裝飾された車輪がもたらされ、彼はその回る法輪に座るのである!³⁾

しかし、アカデミズムの「外」で支持されたのは、むしろベックの方であった。『仏教』はゲツェン叢書(Sammlung Göschen)の一つとして出版され、仏教研究者よりも一般の知識人を読者に想定していた。ハルプファスは、オルデンベルクの『仏陀』は学問的には『仏教』よりも本格的な仕事であった。それにも関わらず、『仏教』はドイツの仏教書として最もポピュラーな著作の一つだったことを指摘している。⁴⁾日本の岩波文庫版においても、『岩波文庫総目録』では「ヨーロッパにおける仏教研究の最も代表的な名著」であり、「仏教の基本的立場を比較宗教史の観点から解説した入門書として知られ、重要な事項を適切に説明しながら、読者を仏教の全体的理解へと導き入れる仏教概論書」であると紹介されている。当時のドイツの社会に、ベックのような神秘的な仏陀観は受容されたのであった。

対極的な理解を示したオルデンベルクとベックであるが、両者に共通するのは文獻的な手法をともに用いたことである。ベックは『仏教』執筆の時点でシュタイナーの人智学に影響を受けており、『仏教』には人智学的な世界観に基づいた仏教理解を見て取ることが出来る。⁵⁾ また、彼は第一次世界大戦後は人智学系の宗教運動に余生を捧げることになる。しかし、「超感覚的領域」と呼ばれるような非合理的かつ神秘的な要素を主眼に置くベックの理解においても、そのアプローチはあくまで文献研究に

拠るものであった。

二 仏耶一致論と「阿弥陀」 —— 釈迦でない「仏陀」の位置づけ

当時のドイツにおいて「仏陀」とは釈迦牟尼仏を表していた。それでは、釈迦牟尼仏ではない「仏陀」はどのように位置づけられたのであろうか。本稿では、阿弥陀仏を一つの事例として取り上げて検討したい。

先に述べたように、釈迦牟尼仏以外の「仏陀」は、東洋研究の文脈ではそもそも言及されることが非常に少ない。そのようななか、一九一〇年にドイツで一冊の書籍が刊行された。題名を『我らの庇護者阿弥陀仏』日本極楽仏教理解のための史料集』(原題『Amida Buddha unsere Zuflucht』Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhavati-Buddhismus) 以下、『庇護者阿弥陀仏』と略記)としい、日本の浄土教をまとめた形で初めてヨーロッパに紹介した書物であり、西洋で出版された最初の翻訳テキストである。著者は、普及福音新教伝道会の教官教師として一八九八年から一九〇九年まで東京に赴任したハース(Hans Haas, 一八六八—一九三三)である。

『庇護者阿弥陀仏』は副題に「史料集」とあるように、浄土宗と浄土真宗のテキストをドイツ語に翻訳し、解説を付した内容となっている。はじめに全体の概説として、小栗栖香頂編『仏教十二宗綱要』の中から福田行誠「浄土宗」と赤松連城「浄土真宗」のドイツ語訳が掲載されている。ついで、法然『浄土宗略抄』『一紙小消息』『一枚起請文』、向阿『娑命本願抄』『西要抄』、親鸞「正信偈」『歎異抄』師訓篇、如信『歎異抄』異義篇、蓮如『領解文』、赤松連城『真宗大意』、多田鼎『修道講話』の各テキストのドイツ語訳が収められている。浄土宗と真宗の祖師に並んで、本願寺派の赤松連城(一八四一—一九一九)と大谷派の多田鼎(一八七五—一九三七)という、当時活動した東西本願寺僧の著作が収録されていることが特徴的である。

ハースは『庇護者阿弥陀仏』において浄土教のテキストをドイツ語に訳す際に、ルター訳聖書を強く意識した言い回しを多用して、大幅に意識した。彼はプロテスタントの宣教師であり、浄土教にキリスト教との類縁性を求めたこと自体はそれほど特異なことではないかも知れない。実際、単にキリスト教関係者が浄土教に対して漠然と一神教的なものを見出そうとする考えならば、室町時代にキリスト教が伝来した当時

から既に存在した。ここで注目すべきなのは、そのための理論的手法である。

ハースは『庇護者阿弥陀仏』の序文で、浄土教の経典類は「民衆の宗教誌 (Religionsurkunden der Völker)⁽⁸⁾」であるとしている。歴史批判的に見れば、浄土宗や浄土真宗といった救済的な「阿弥陀宗教 (Amitabha-Religion)」の教理は、「コータマ・ブツダの体系に外から」入り込まれた (hineingekommen)⁽⁹⁾」ものであるという。

ハースは、基本的に自らの宗教的立場に依って発言をしている。仏教の教えはもはや否定されるべきものであり、古代の日本が仏教を受け入れて発展したように、近代日本の発展のために仏教はキリスト教にその座を明け渡すべきであるとすら主張する⁽¹⁰⁾。しかし、「阿弥陀」の浄土教は仏教ではない⁽¹¹⁾と言っている。

「正信偈」の善導について語られる箇所、ハースは次のような註を入れている。

日本の浄土教で彼(筆者註:善導)の文献が引用されるとき、彼をほとんど新しい宗教の創設者であると位置づけた。彼は隋(五八九―六一八)末期に生まれ、六十九歳で死んだ。彼は当時の首都、長安に住んだ。これは、まさに六三五年にネストリウス派の阿羅本が、皇帝太宗に歓迎されて長安に入ったことを思い起こさせるのである⁽¹²⁾。

ネストリウス派とは古代のキリスト教の教派で、コンスタンティノポリス大主教であったネストリウスに端を発する一派である。彼の支持者たちはメソポタミアを拠点に東方へ布教を展開し、六三五年には唐の長安に阿羅本を代表とする宣教団が到達した。唐では景教と呼ばれて活動が公認され、長安をはじめ唐の各地に建てられた景教の寺院は「大秦寺」と呼ばれた。

この註では、善導の時代と、唐代のネストリウス派キリスト教、すなわち景教の布教の時代が重なったことから、善導の阿弥陀仏の観念には、当時伝来したネストリウス派の神観念が影響を与えているのではないかと示唆している。阿弥陀仏はいわゆる「仏陀」ではなく、一神教的な神観念が形を変えて「仏陀」の仏教に伏流のように潜り込んだものだ⁽¹³⁾というのである。

ハースの特徴は、浄土教とキリスト教との関係性を漠然と思い描くのではなく、たとえ仮説に仮説を重ねた薄弱な根拠であったとしても、歴史的な事実関係からそれを立証しようと試みていることにある。ハースはドイツに帰国後、ゼーデルブロムの後

近代ドイツにおける「仏陀」と「阿弥陀」

を継いでライプツィヒ大学の教授に就任し、宗教学を講じる。宗教学者としてのハースは日本宗教に関する研究業績が多いが、彼は、同時に仏教とキリスト教の比較研究についても強い関心を持ち続けた。一九二二年、ハースは当時の仏教とキリスト教の相互関係に関する文献目録 *Bibliographie zur Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus und Christentum* を作成する。このような文献目録を作成したこと自体からも、ハースの東西交流に対する問題意識の高さが窺えるが、ハース自身も「Das Leben Jesu und die Buddhalegenden」(「イエス伝と仏伝」)、「Christliche Klänge im japanischen Buddhismus」(「日本仏教へのキリスト教の響き」)、「[Markus] Mark. XII. 41 ff. und Kalpanamandinka (IV) 22」(『マルコによる福音書 [12:41] 以下と大莊嚴論経第四卷22』)など、この目録に記載されるような趣旨の論文を数多く執筆した。

また、当時ライプツィヒに滞在していた大塚道光が、ハースが一般宗教史の講義で「仏基両教比較研究問題に関して、ガルベやグンター、並に教授自己の意見など」を論じていたことを報告している。仏教とキリスト教の比較研究は、ハースの生涯のテーマの一つだったのである。

三 恩寵概念の所在

トレルチは、宗教学事典である *Religion in Geschichte und Gegenwart* 初版(一九一〇―一三)の「神の恩恵 (Gnade Gottes)」の項目を、次のように書き記している。

恩恵とは、キリスト教的な救済概念の最高かつ最後の総括である。またキリスト教的救済概念が、キリスト教的な神概念の最高の表現である以上、恩恵はキリスト教的な神概念の最高の表現でもある。その表現においては、たとえ類似のことが他の所でももちろん完全には言えぬにしても、キリスト教の本来の独自性が述べられているのである。何はともあれこの点において、キリスト教の本来の高さと偉大さが、この思想において最高の宗教的思想全般を認識する、各人に示されている。この価値と等しいものを、非キリスト教的諸宗教の中に求めることは空しい。そこで見出されるのは思想のうえで、散在する皮相な余韻にすぎない。それはキリスト教的思想世界の最も内面的な本質に、その根拠がある

三

からであり、それゆえまたここから、その本来的な独自性が明らかにされなければならぬのである。¹⁵⁾

神の恩寵と、それによる救済はキリスト教の中にしか存在し得ない概念であると断言する。仏教を含む諸宗教には、表面的には似たような救済の信仰があるように見受けられたとしても、それは似て非なるものであるとしている。

ハースより少し前に日本に赴任した普及福音新教伝道会の宣教師ムンチンガーもまた、仏教には恩寵概念は存在しないことを示す。浄土真宗は一見一神教のように見えるが、内実は土着の信仰であり、そこにはキリスト教の恩寵の要素など入っていないはずもないといった論調である。

この世を諦める教えは親鸞にも合わなかったのだ。彼にとつても、阿弥陀の名を唱えることが重要なことであった。外面的な行為でなく、阿弥陀仏を信じて身を捧げること、そして全ての神が阿弥陀を拜むことが必要である、というのは幸福な感じがする。これは一神教の救いの宗教のように聞こえるし、幼子の口から聞きたどどしい信仰告白のようでもある。(……)しかしこれは一神教ではないし、単一神教でもない。(……)真宗のいわゆる一神教よりもっと注意せねばならないのは、その「福音的」性格だろう。阿弥陀仏への信頼に満ちた帰依は――親鸞の場合もそもそものくらいだったのだろうか――一般大衆の場合「ナム・アマ・ダブツ」という念仏と一緒に、魔法の呪文のように使われ、普通何度も繰り返して唱える。そしてついには「信頼に満ちた帰依」は表面的な口先だけのことになり、狂気の魔術となってしまうのだ。¹⁶⁾

ムンチンガーのように、多くの宗教史学派の神学者は、浄土教を本来の仏教から離れて土着化した信仰にすぎないと見ており、「阿弥陀」の宗教にキリスト教的な恩寵の観念を見出そうとはしなかった。ハースもまた、仏教そのものには否定的であった。しかし、ハースがトレルチやムンチンガーらと違ったのは、「阿弥陀」の宗教を仏教から切り離し、キリスト教の影響を見ようとしたことである。そして、キリスト教の影響がある以上、「阿弥陀」の宗教には恩寵の観念があると見ていたと考えられる。

浄土教の経典を聖書風に訳したことは既に述べたが、『庇護者阿弥陀仏』のテクス

トに多田鼎の文章を「抜擢」したことも、ハースの非常に特徴的な選択である。一緒に収められた赤松連城は当時既に本願寺派の重鎮であり、また英語に堪能で外国人との交流も多かった。これに対して、多田は『庇護者阿弥陀仏』出版当時は三十五歳であり、一介の若手僧侶に過ぎなかった。さらに言えば、ハースが来日した時点でまだ真宗大学の学生だったのである。ハースが多田鼎に着目したことについては、多田自身の思想と信仰活動に起因するものであると考えられる。その当時の多田は、同時代の真宗僧と比べても、きわめて阿弥陀仏の仏恩のありがたさを「恩寵」という言葉を用いて強く語る傾向があった。浄土真宗の伝統的な因習から離れて、師である清沢満之の影響を受けて内観による罪の自覚を重視し、全ては仏恩であると捉え、さらに「恩寵」という言葉を多用した多田鼎の思想は、ハースなどの当時の仏耶一致論者にとつては好都合な存在だったのではないかと考えられるのである。

四 ドイツにおける東洋研究の傾向と背景

ここまで、世紀転換期のドイツの「仏陀」イメージについて論じてきた。それでは、このような「仏陀」ないし「阿弥陀」理解をもたらしたものは何であったのか。ここからは、当時のドイツの社会状況と宗教思潮をさぐることで検討を進めていきたい。

まず、ドイツ語の成立と言語研究という営為が近代ドイツのアイデンティティ形成と大きく関わっていることが挙げられる。十九世紀は近代ドイツ語が成立した時代であり、同時にドイツ語自体への学術的関心が高まった時代でもあった。その嚆矢ともいえるグリム兄弟のゲルマン語研究は、伝承されたテクストの文献学的分析に基づいた言語研究であった。そして、その根幹にあったのは、ドイツ人としてのアイデンティティの探求であった。この仕事はドイツの多くの研究者や作家に刺激を与え、「ドイツ人全体への精神的支えをも与えた」¹⁷⁾。この伝統は受け継がれた。この、文献学と言語学を照応した形の研究は、十九世紀以降のドイツのアカデミズムを代表する研究手法の一つとなる。湯山明はドイツの仏教研究の一つの特徴として、イギリスやフランス、ロシアなどに比べて言語的問題に着目する傾向があることを指摘しているが、これはグリム兄弟以来の言語研究を重視した文献学が仏教研究にも適用されていることを示している。近代ドイツ知識人にとって、言語的関心はドイツ国民としてのアイデンティティを担保するものであったと言えよう。

次に、近代ドイツのアカデミズムにおけるプロテスタントの位置が挙げられる。ドイツ帝国の大学の世界ではプロテスタントを出自とする人々がより多く進学し、さらに大学教員となる傾向が強く存在した。早島瑛によれば、ドイツにおいては「高等教育機関はプロテスタントのもの」という大学観は一九世紀から二〇世紀前半のドイツの資格社会に特徴的なものであり、また一般化され広く流布した常識ともなっていた¹⁷⁾。当時のドイツの大学にはプロテスタントの学生が多く、一九一〇年の時点でカトリックが人口の七割を占めていたバイエルンに所在するミュンヘン大学でさえ、学生のカトリックとプロテスタントの比率はほぼ同率であった¹⁸⁾。

五 宗教史学派の神学とドイツ帝国

ハースの所属した普及福音新教伝道会は、神学としては宗教史学派の立場をとっていた。宗教史学派とは、十九世紀後半から一九二〇年代にかけてゲッティンゲン大学を中心起こった聖書研究の一派である。彼らは聖書を歴史批判的に解釈し、教会の教義を無批判に認めることに反対した。ここでは、宗教史学派の理論的側面の代表者であったトレルチの主張を紹介する。

宗教史学派の第一の特徴として、キリスト教以外の宗教にも真理の存在を認めるところがある。キリスト教はもはや啓示宗教という形での唯一性を保つことを目的とした方法論によって捉えるべきでなく、学問的方法に拠って歩むべきであるという。そして、それは「普遍的な宗教比較」という手法に依ることであるとす。そして、この「神学における宗教史的思考」¹⁹⁾は、神学に対して二つの思索の方向性を持つ。第一は「歴史的研究」であり、第二は「宗教哲学」である。

その第一はとくにキリスト教自身の歴史に向けられた歴史的研究である。ここで宗教史的思考とは普遍的な宗教哲学や特定の教義学を意味していない。それは聖書の宗教の成立を、他宗教との接触と対比を通して、全く具体的に説明し明確にすることを意味する。(……)ヤハヴェ宗教の成立という問いは、もはや聖書の記述だけで解き得る問題ではない。それはその当時の宗教史との関係において、またアラビア砂漠諸民族の宗教についてのわれわれの知識を援用して解かれなければならない。それはもはや聖書的な問題ではなく、宗教史的な問題なのである。

近代ドイツにおける「仏陀」と「阿弥陀」

(……)この考え方は歴史的研究という思想が真剣に取り上げられる限り、あらゆる陣営の積義的・歴史的神学すべてを通して、広がっているのである²⁰⁾。

聖書を書かれた文言の上だけで読み解くのではなく、オリエント史やアラビア砂漠諸民族の宗教との関連性において「歴史的研究」によって読み解いていかねばならないと主張するのである。

また、トレルチは今の時代において宗教的共同体の紐帯を維持するのは外枠としての教義学ではなく、個人の内面にある信仰であると主張する。彼らは宗教的伝統主義と近代主義を否定し、教会の伝承を批判的に検討した。そして、信仰上の問題については自立した個人の経験と理性によるべきであるとし、伝統的權威の個人の内面への介入を否定した。そして、その個人的内面性と宗教経験とを結びつけた結果、自分たちの外にも真理は存在する結論となり、原理的に宗教多元主義を認めるものとなった。また、個人の宗教経験を重視することから、それまでの教會的教義学よりも信仰論に重きが置かれることとなった。自らの教義学上の絶対性を主張せず、他の宗教や教派との関わりを求めた。しかし、キリスト教に最高価値を置くこと自体についてはその立場を保持し続けた。

宗教史学派はキリスト教から啓示宗教としての前提を外し、イエスとパウロをその当時の文化を考慮して捉え、キリスト教以外の諸要素との関係性のなから、歴史的かつ合理的に解釈を試みるものであった。したがって、その手法は歴史的文脈との関連性において語られ、学問的手続きを強く意識したものである。それでも、完全にキリスト教の神観念を合理的に「解体」してしまうものではない。あくまで神への信仰は残されるのであるが、それはキリスト教を特権的な立場から一旦降ろしてから行われるものであった。

阿弥陀仏にキリストの光を見出しながら、あくまで「歴史的」かつ学問的に厳密であろうとしたハースの姿勢は、宗教史学派の神学者としての立場からすれば妥当な見方であったと言えることができる。キリスト教はあくまで「歴史的」にその妥当性を証明されなければならない。一方で、恩寵の概念はキリスト教以外には存在し得ない。浄土教に見られる阿弥陀の救済概念は恩寵ではないとするか、あるいはキリスト教の恩寵が何らかの形で極東にまで届いたものであると考える必要があった。そして後者を選んだとき、それを学問的手法によって「歴史的」に証明されなければならない。

た。それゆえ、ハースは景教による仏耶一致論を持ち出してまで、「歴史的」にキリスト教との影響関係を明らかにしようとしたのである。

六 近代化と「流浪する宗教性」

普及福音新教伝道会は、ルター派リベラル・ナシヨナリストたちによって創設された伝道会である。十九世紀ドイツにおけるそれは、神学的立場はリベラルであるが、政治的には強力なナシヨナリストであったプロテスタント神学者たちのことを指す。例えばトレルチは第一次世界大戦の正当性を神学的側面から支えた。ハルナックもナウマンも神学的にはリベラリストでありながら、皇帝ヴィルヘルム二世の政治支配を前提としたドイツの国家的利益を追求する立場を取った。深井智朗が指摘するように、ヴィルヘルム期ドイツのルター派リベラリストたちは、神学的には既存の教会権威からの離脱を目指したのであったが、そのような神学的リベラリズムの発生そのものが、ドイツ帝国という国家アイデンティティの形成過程を背景とするものであった。「教会キリスト教」からの神学的離脱を求めて「私的キリスト教」へと向かわんとする行為自体が、ドイツにおいては必然的に帝政の体制神学となったのである。

世紀転換期のドイツでは世界経済の好況に支えられ、それまでの近代化がイギリスやフランスに比べて遅れていたこともあって、社会の各方面で一気に近代化が進められた。一方で、それまで人々の精神的規範を定めていた教会からは人が離れ、近代化の流れに乗った合理主義や唯物論が蔓延した。一九〇〇年にドイツに渡った姉崎正治は、ドイツ人が義も理想も持たずにただ己の利益を追求するさまを目の当たりにして、失望したという内容の手紙を高山樗牛に送っている。教義の下に人心を拘束する「教会キリスト教」からの脱却を強く意識したのがドイツのプロテスタントイイズムである。「教会キリスト教」から「私的キリスト教」への移行は、信仰を組織的紐帯によるものから、個人の内心へと向かわしめるものとなった。そして何より、このドイツの近代化を推し進めた「体制側」にいた存在こそがプロテスタントイイズムであった。結果として脱教会化は加速度的に進行した。カトリックもまた、教会離れの流れに抗しきれなかった。一九一二年の記録は、ドイツ最大のカトリック都市であり、カトリック中央党の牙城であったケルンの当時の状況を次のように伝えている。「二十五年前、ケルンはドイツのローマであった。今日、復活祭の期間中に聖体を受ける労働者は全

体の二〇パーセントしかない」。

急激な社会構造の変化はあらゆる場面でひずみも生み出した。その中で、近代化による合理主義や物質主義に対して抵抗を試みる人々も現れた。しかし、合理主義者たちが教会から離れていったように、教会は彼らの受け皿としても機能しなかった。教会から離れていった彼らの多くは自然療法、エコロジ、オカルト、非教会的な宗教運動など、様々な世界観を伴う運動となって表れた。ニッパードイはこれら一連の運動を「時代の危機感、近代化による喪失、それによる動揺、諸々の確立された確実性への疑い、現代文明という〈鉄の檻〉による人格と自律的文化の危機へのひとつの応答」として、「流浪する宗教性」(vagierende Religiosität)と名付けている。この「流浪する宗教性」の主な担い手となったのはいわゆる知識人たちであった。ベックが影響を受けた人智学運動もまた、「流浪する宗教性」の代表的な帰結である。ベックの神秘性を宗とする仏教理解も、このような精神的背景から説明することが出来る。

おわりに

近代ドイツにおいて「仏陀」とは釈迦牟尼仏であり、東洋研究においてはオルデンベルクに代表されるように、合理的な哲学者として位置づけられた。しかし、一方で当時の近代化・合理主義化への反発から神秘的な存在としての「仏陀」もまた求められた。ベックの「仏陀」理解はこの代表格であり、それはドイツの知識人たちに一定の支持を得た。釈迦牟尼仏以外の「仏陀」は、この時代においてはその存在はほぼ認識されておらず、あったとしても仏教の土着化の過程で習合されたものと考えられた。しかし、ハースにおける阿弥陀仏のように、一神教的神観念との繋がりを模索した事例も存在した。

これらの「仏陀」「阿弥陀」解釈に共通するものとして、「学問的」アプローチにおいて「歴史的」に証明されうるものとして、「仏陀」のイメージを追求したことが挙げられる。仏陀を合理的存在とみなしたオルデンベルクらはもちろん、エソテリズムを背景に仏教を捉えたベックも、キリスト教宣教の立場から浄土教を捉えたハースも、あくまで近代的知を根拠として「客観的」な「歴史的な存在」としての「仏陀」を描いたのである。

ベックの仏陀観は、ドイツアカデミズムのアイデンティティである、言語研究によ

るテクスト理解によって導き出された仏陀観と、世紀転換期の非教會的宗教運動によって導き出された仏陀観という、それぞれドイツに特有な背景を二重に有していた。ハースの仏陀観は、仏教をキリスト教的立場から一旦否定した上で、阿弥陀仏の浄土教を仏教から切り離すことで再評価を試みた。ハースの仏陀観の背景は、ドイツナシヨナリズムの影響を受けた宗教史学派的立場であり、「歴史的」な根拠として景教による仏耶一致論を持ち出した。両者に共通する仏陀観は、哲学者ではない「救済者としての仏陀」でありながら、「テクストにより証明され、歴史的に認識されうる仏陀」であることを目指したことである。その「歴史的」とは、ベックは人智学的世界観に、ハースは仏耶一致論に依っていたのであるが、ともに歴史の産物であるテクストにその根拠を追求したのであった。彼らはそれぞれ全く異なる宗教的立場から全く異なる仏陀観を導き出したが、これはテクスト解釈によって宗教に向かい合おうとした当時のドイツ知識人の傾向と、いずれも合致するものだったのである。

※参考文献(引用以外)

- 多田鼎 『修道講話』 文明堂、一九〇五
 多田鼎 『正信偈講話』 浩々洞出版部、一九〇七
 多田鼎 『恩寵の宗教』 無我山房、一九〇八
 ピッシェル、鈴木重信訳 『仏陀の生涯と思想』 甲子社書房、一九二二
 オルデンベルク、木村泰賢・景山哲雄訳 『仏陀』 大雄閣、一九二八
 ベック、渡辺照宏訳 『仏教(上)』 岩波文庫、一九六二
 堀光男 「トレルチと日本伝道——「普及福音伝道会」の神学的背景」 『聖書雑誌』 一九六八年三月号
 ドウ・ヨング、平川彰訳 『仏教研究の歴史』 春秋社、一九七五
 ベック、渡辺照宏・渡辺重朗訳 『仏教(下)』 岩波文庫、一九七七
 鈴木範久 『明治宗教思潮の研究』 東京大学出版会、一九七九
 杉井六郎 『明治期キリスト教の歴史』 同朋舎、一九八四
 関岡一成 「普及福音新教伝道会」の日本伝道について——明治二〇年代前半を中心にして—— 『宗教研究』 二六八号、
 望田幸男 「大学教授の資格制度と機能」 望田幸男編 『近代ドイツⅡ「資格社会」の制度と機能』 名古屋大学出版会、一九九五

近代ドイツにおける「仏陀」と「阿弥陀」

註

- 水谷誠 「プロテスタンティズムとリベラリズム——普及福音新教伝道会の日本宣教を事例にして——」 『基督教研究』 五八巻一号、一九九六
 ハーマー編、岩波哲男・岡本不二夫訳 『明治キリスト教の一面面 宣教師シュピナーの〈滞日日記〉』 教文館、一九九八
 フリードリッヒ・ウィルヘルム・グラーフ、深井智朗・安酸敏眞編訳 『トレルチとドイツ文化プロテスタンティズム』 聖學院大学出版会、二〇〇一
 (1) ベック、渡辺照宏訳 『仏教(上)』 岩波文庫、一九六二、二七頁
 (2) ベックとオルデンベルクの仏教理解の詳細については、拙稿「前世紀転換期ドイツにおける仏教理解の諸相——対極的視座の相克を軸として——」 『大正大学大学院研究論集』 第三二号、二〇〇八参照。
 (3) Otto Franke "Buddhismus (Buddha und seine Lehre)", Berlin und Leipzig, 1916 "Theologische Literaturzeitung, Nr. 14, 1918, S.169 『仏教』の当該箇所は以下の通り。「そしてやがて、過去の世の仏陀たちが法の輪を活動させたその場所に、七宝の宝座があらわれる。仏陀はそれにのぼって座禅する。」「仏教(上)』九〇頁
 (4) Wilhelm Halbfass "Buddha und seine Lehre, Stuttgart, 1980" *Journal of Asian History*, 15 (2), 1981, pp.162-163
 (5) ベックの仏教理解とシュタイナーとの影響関係については、拙稿「ヘルマン・ベックにみる二〇世紀初頭ドイツにおける仏教」 『現代と親鸞』 第一九号、二〇〇九を参照。
 (6) 現在では『歎異抄』の著者は唯円とされているが、この当時は確定しておらず、如信の著であるとする説も有力であった。
 (7) ハースの翻訳の特徴について、詳細は拙稿「ハースの独訳「正信心仏偈」の訳語に関する一考察」 『佛教文化学会紀要』 第一七号、二〇〇八を参照。
 (8) Hans Haas, "Amida Buddha unsere Zuflucht" *Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhavati-Buddhismus*, Leipzig, 1910, S.5
 (9) 同 S.7
 (10) ハース、稲澤ゑい訳 『卿は基督教徒にならずや』 一九〇〇、一〇—一一頁
 (11) "Amida Buddha unsere Zuflucht" S. 122

- (12) 「海外通信」『宗教研究』四五号、一九二八、巻末
- (13) トレルチ、高森昭訳『トレルチ著作集2』ヨルダン社、一九八六、二七二頁
- (14) ムンチンガー、生熊文訳『ドイツ宣教師の見た明治社会』新人物往来社、一九八七、一七六―一八一頁
- (15) 橋本孝『グリム兄弟とその時代』パロル舎、二〇〇〇、一六二頁
- (16) 湯山明「西洋人の大乘仏教研究史」『講座大乘仏教 一〇』法蔵館、一九八五
- (17) 早島瑛「カトリック教徒とディプロム・カオフマン」望田幸男編『近代ドイツ
Ⅱ資格社会の展開』名古屋大学出版会、二〇〇三、二七七頁
- (18) 「カトリック教徒とディプロム・カオフマン」二七九頁。なお、早島は同論文
で世紀転換期に相次いで創立された商科大学が、総合大学から排除されていたカ
トリックの市民層に高等教育の門戸を開く役割を果たしたことを示している。
- (19) 『トレルチ著作集2』二一三頁
- (20) 『トレルチ著作集2』二一四頁
- (21) R. オーベール他、上智大学中世思想研究所編訳／監修『キリスト教史9 自由
主義とキリスト教』講談社、一九八二、一六九頁
- (22) Thomas Nipperdey, *Religion in Umbruch, München, 1988, S. 151.* 訳は深澤英隆
『啓蒙と霊性』岩波書店、二〇〇六に依った。

「近代の仏陀観に関する一研究——二〇世紀初頭のドイツと日本を中心として」

当論文は、二〇世紀初頭のドイツと日本における仏陀観に関する事例を採り上げ、その時代的特徴を明らかにすることを目的とする。当時の仏陀観ないし仏教理解は、現在の視点からすれば一面的であり、妥当とは言い難いものもある。しかし、当研究は「なぜ、仏陀(ないし仏教)をそのように見なければならなかったのか」という観点から、仏陀観を通じてその時代の宗教意識を浮かび上がらせることを狙いとする。

第一章「ヘルマン・ベックの釈迦理解と宗教運動」では、一九一〇年代から一九三〇年代にかけて活動したドイツ人ヘルマン・ベックを採り上げた。当時の仏教研究の主流を為していたオルデンベルクの仏教理解は、仏教を徹底して合理的な哲学の体系であると捉え、仏陀は歴史的に実在した哲学者であると解釈した。仏教の中に含まれる様々な神秘的・神話的要素は、合理的でないがゆえに後代になって発生した「添え物」であると断じた。そのため彼は北伝仏典を斥け、南伝仏典に基づいた文献研究を行った。ベックは名著『仏教』において、これと対極的な仏陀観を示す。ベックにとつて仏教とはヨーガによつて「超感覚的領域」への意識到達を目指すものであり、仏陀はその方法を宣布した「秘教の解放者」という意味で人類の救世主であると位置づけた。ベックは神秘的描写に彩られた北伝仏典こそが仏教の本義をあらわすものであり、これらは人間の合理的理解の及ばない世界の実相を表現したものであるとした。この背景には、ベックがルドルフ・シュタイナーの人智学運動に影響を受けていたことが挙げられる。彼が『仏教』を著した一九一六年当時ベルリン大学に所属していたが、この頃既にシュタイナーと出会っており、『仏教』においても、キリスト教エソテリズムへの帰結を志向する人智学的世界観に基づいた仏教理解を読み取ることが出来る。

第二章「ハンス・ハースの阿弥陀理解と宣教」では、釈迦牟尼仏以外の仏陀理解を示す一事例として、一八九八年に普及福音新教伝道会の牧師として来日したドイツ人宣教師のハンス・ハースの阿弥陀仏理解を採り上げた。ハースは『庇護者阿弥陀仏』において法然や親鸞、蓮如などの日本浄土教のテキストを初めてドイツ語に訳し、ヨーロッパに紹介した。ハースは浄土教は仏教ではなく、キリスト教の神観念が景教の東漸を経て善導の時代の中国浄土教に流入したものであると考えていた。そのため、彼の訳した「正信偈」などは、ルター訳聖書を強く意識した言い回しを用いて意識され

ている。ハースは仏教全般に対しては否定的な見方をするが、浄土教を仏教から切り離すことで再評価を行った。その際に、ただ漠然と浄土教と一神教の類縁性を思い描いたのではなく、当時最新の研究成果であった景教研究に基づいた仮説を援用することで、「歴史的」にその関係性を明らかにしようとしたことが彼の特徴である。

第三章「近代ドイツ宗教思潮と仏陀観」では、近代ドイツの宗教思潮および社会状況について論じ、そこから彼らがいかなる理路で先述のような仏陀観を抱くに至ったかを検討した。ドイツ帝国は、成立以来国家的アイデンティティを求め動きからドイツ語研究が盛んに行われ、それが一九世紀以降のアカデミズム全般に言語研究・文献研究中心の気風をもたらした。仏教研究もまたその影響下にあり、オルデンベルクはもちろんベックも文献研究に基づいて神秘的理解を導き出そうとした。ハースの所属した普及福音新教伝道会は、宗教史学派の立場に属した。こちらもまた、歴史研究の側面から合理的にキリスト教を解釈しようとするものであった。ハースがキリスト教と浄土教の類縁性を説く際に、未だ仮説に過ぎなかった言説であっても用いようとしたことは、この宗教史学派の立場をよく表しているものといえる。世紀転換期になるとドイツは急速に近代化を迎えるが、それにもなつて合理的・唯物論的な志向が生まれて、いわゆる教会離れが発生する。一方では急激な情勢変化は社会の疲弊と歪みを生み出したが、近代化への抵抗を覚えた層もまた教会から離れていった。これにより、ニッパードイが指摘する「流浪する宗教性」とされる様々な非教會的諸運動が発生した。文献学の方法をとりながら人智学の世界に没頭したベックは、この両者とともに具えた立場であったと言える。

ベックの仏陀観は、言語研究に基づくテキスト理解によつて導き出された仏陀観と、世紀転換期の非教會的宗教運動によつて導き出された仏陀観という、それぞれドイツに特有な背景を二重に有していた。ハースの仏陀観の背景は宗教史学派的立場であり、「歴史的」な根拠として景教による仏耶一致論を持ち出した。両者に共通する仏陀観は、哲学者ではない「救済者としての仏陀」でありながら、テキストにより証明され、歴史的に認識される仏陀であることを目指したことにある。その「歴史的」とは、ベックは人智学的世界観に、ハースは仏耶一致論に依つていたのであるが、ともに歴史の産物であるテキストにその根拠を追求したのであった。彼らはそれぞれ異なる立場から異なる仏陀観を導き出したが、両者はともにテキスト解釈によつて宗教に向かい合おうとした当時のドイツ知識人の傾向に沿うものであった。