

宗教学と聖典研究

小田 淑子

はじめに

聖典はそれぞれの宗教の教義や思想の源泉である以上、宗教を理解する上で聖典が重要なことは言うまでもない。当然、宗教学でも多くの研究があると思われるだろう。しかし、宗教学固有の領域での聖典研究は数量的にも多いとは言えず、研究のアプローチもそれほど豊かではない。聖典に関する研究と言えば、近代になって発展し、多くの成果を生み出した聖書や仏典の文献学的研究が挙げられる。あるいは、聖典を拠り所にした教義学や神学および宗教哲学の思想研究が連想されるかもしれない。これらの聖典研究は近代・現代の宗教的精神に影響を与えなかつたわけではないが、日常の宗教生活とはほとんど関係がない。神学や宗教哲学の思想研究は、本来の意図はともかく、実際には、人々の信仰心や日常の宗教生活に影響を与えることは少ない。聖典の成立過程を実証的に解明してきた文献学は、それ以上に宗教生活とはかけ離れている。

だが、視点を変えて日常的な宗教生活を考えてみると、聖典は意外なほど身近なところにある。伝統的宗教が力

を失ったと言われる今日でも、慣習や年中行事としての宗教儀礼は存続しており、そこではかならず聖典が使用される。日本では、神道は聖典をもたないため、その使用は見られないが、仏教での葬儀や法事の際には読経が不可欠であり、仏壇で毎朝、般若心経や法華経などの読誦が慣習となっている家庭も少なからずある。阪神大震災の直後に、僧侶が被災地を訪れたとき、死者の出家家の前で読経すると、枕経もあげられなかったからと遺族から大変喜ばれたと新聞に報じられていた。宗教離れもはなはだしいと言われる現代の日本で、最近は無宗教の葬儀も増え始めているが、お経はまだ身近なところに残っている。キリスト教でも教会のさまざまな儀礼で聖書が朗読され、法廷では証人が聖書に手を置いて宣誓を行う。ホテルの各部屋に聖書が備えられているように、日々の祈りに聖書が用いられている。イスラームでは毎日折にふれてコーランが朗読され、今日ではテレビなどでも流されていることはよく知られている。このように、聖典は世界各地の宗教生活において礼拝など多くの儀礼で用いられている。

なぜ儀礼に聖典が用いられ、読経が必要なのかと問われると即答できない。また日本仏教の各宗派、とりわけ禅宗の儀礼で、どの経典が読誦されるかは一般にあまり知られていないし、仏教の概説書にもそうした説明は少ない。宗教学の概説書でも聖典の実践的使用についての適切な説明は見当らない。それは、身近な聖典使用の実態はほとんど研究されず、聖典研究の対象として意識されることさえ少なかったことによる。文献学や神学の聖典研究は日常の宗教生活から離れており、身近に用いられる聖典はほとんど研究されない。それは単に聖典研究の問題に留まらず、宗教研究のあり方に関わる。宗教哲学は宗教の本質を探究し、人間の宗教性を解明しようとしてきたが、その探究にとって日常生活の中の宗教はほとんど無視されており、それと関わっている人間の宗教性も考慮されていない。これは宗教学研究としてはかなり奇妙なことであり、今までの宗教学研究の歪みのように思われる。

本論ではまず、従来の宗教学と聖典研究の関係から、この歪みの原因を指摘する。同時に、宗教学研究の発展と

もに、聖典の概念が拡大されてきた経緯と、聖典の宗教学的な意味も考えてみたい(第一節)。続いて、主に世界宗教の聖典の成立過程と保存とに宗教共同体がどのように関与してきたかを考察する(第二節)。最後に、聖典の実践的使用について触れる。儀礼における読誦と、現世利益や加持祈祷あるいは鎮魂のために聖典が宗教的・呪術的に使用される事例に言及し、それに関与する人間の宗教性を考えてゆきたい。(第三節)。

第一節 宗教学と聖典

《宗教学の発展と聖典研究》 神学や文献学を宗教学に含めるか否か、つまり宗教学の領域はかならずしも明らかではないが、宗教学の現状では、宗教研究が記述的・実証的研究と規範的・哲学的研究に二分化されていて、相互に無関心になっている。私はこの状況が宗教学の成立過程と密接に関連していることを考察してきたが、日常的な聖典使用の研究が少ない理由もまさにこの二分化の結果である。宗教研究の二分化については別稿で論じたので、ここではごく簡単に、聖典研究の発展過程と関連して述べるに留める。

宗教学の成立は一九世紀半ばと遅いが、それ以前から、その成立を準備した宗教研究はいくつかの学問分野で始まっていた。それは二つの動向に大別される。第一はキリスト教以外の諸宗教の研究であり、他は啓蒙主義の宗教批判に始まる宗教哲学である。第一と第二の研究動向はいずれも伝統的なキリスト教神学と一線を画し、ともに理性による近代的な宗教研究であるが、その研究対象と研究目的はまったく異なっていた。結論から言うと、その相違が宗教学の宗教研究の二分化をもたらしている。宗教研究は一般に記述的・実証的研究と規範的・哲学的研究に分けられる。それは研究方法による区分であって、研究対象による相違ではないはずだが、実際には、第一のキリ

スト教以外の諸宗教の研究では記述的・実証的研究が圧倒的に多く、第二の宗教哲学ではキリスト教と仏教の思想研究に極端に偏っている。つまり、未開宗教の哲学的研究は少なく、逆にキリスト教や仏教の記述的・実証的研究も非常に少ない。

未開宗教の記述的研究は、キリスト教の宗教観を前提にした初期研究のひどい誤解を反省し、キリスト教神学からの独立を基本的立場とした。それがキリスト教神学のみならず、その歴史的諸形態をも研究対象から遠ざけすぎた傾向がある。他方、宗教哲学は原則としてキリスト教神学とは距離をおいて宗教一般を研究する立場を表明するが、記述的研究が解明した世界の諸宗教への関心は低い。それは、宗教哲学が宗教一般への関心の半面で、理性と科学の時代にふさわしい宗教のあり方を探究したことによる。宗教哲学は啓蒙主義の宗教批判の精神を継承して、キリスト教教会の現状や、迷信や呪術的信仰と混淆した宗教の諸形態を批判し、否定してきた。特に、プロテスタント神学や実存主義とも密接な関係にあったドイツ系の宗教哲学では、近代的宗教とは個人の主体的信仰に求められるべきだとして、儀礼など共同体的な形態や教会制度の意味を軽視した。その影響下でキリスト教と仏教の思想を取り上げた日本の宗教哲学では、神道や儒教の混淆した祖先崇拜や家制度と結びついた日本仏教の現状をほとんど無視して、鎌倉仏教の基本思想、それに影響を与えた中国の禅宗や浄土宗、さらに遡って大乘仏教と原始仏教の思想を研究したが、上座部仏教のみならず、鎮護国家を説いた奈良平安仏教の研究さえも少ない。

このように概観すると、記述的方法は古代未開宗教を研究モデルとして発展し、規範的方法はキリスト教神学および仏教思想（より厳密にはそれぞれのごく一部の思想）をモデルに発展してきたため、本来はどの宗教にも適用できるはずの研究方法がモデルとは異質な類型の宗教には適用しにくくなっている。宗教研究は研究方法と研究モデルの両面で二分化され、二重に二分化されていることが見て取れる。この二分化によって、見落とされた宗教研

究がかなりある。どちらのモデルにも当てはまらないイスラーム研究もその一つである。類型的には世界宗教であり、第二の動向で研究されるように思われるが、欧米にとってイスラームはキリスト教と同じ一神教であり、過去の経緯による偏見も加わって、インドや中国の諸思想ほどの知的好奇心をひきつけなかった。また、イスラームは教会・教団制度をもたず、独自の法体系を有する点で、世界宗教としては異例であって、第二の動向ではほとんど研究されず、他方、未開宗教をモデルにした記述的方法でも複雑で歴史のある世界宗教の現実形態は分析しにくい。ため、宗教学におけるイスラーム研究は少ない。

同様に、聖典の日常的使用や儀礼での使用の研究はキリスト教や仏教の記述的研究で考察されるべき主題だが、それが行なわれなかった理由はこの二重の二分化にある。キリスト教や仏教は宗教学ではかなり研究されてきたが、それはもっぱら思想研究に偏り、両者の歴史的形態や教会・教団の実態は批判こそされ、研究対象とはならなかった。ただし、マックス・ウェーバーは宗教社会学の立場からキリスト教社会も含めて宗教と社会の関係を分析したが、ウェーバーもプロテスタント倫理に強い関心を示したように、近代化とは合理化であり、脱呪術化であるとして、多くの呪術的要素を残存させている世界宗教の実態は解明していない。結果的に、欧米においても、キリスト教社会や仏教世界の記述的研究は少なく、タイやスリランカの仏教社会の記述的研究が文化人類学や社会学で少しなされている程度である。日本では、歴史学で仏教の教団史の研究がなされ、民俗学が民間信仰を研究している。宗教学の記述的研究では神道の祭りや民間信仰および新宗教の研究は多いが、それに比べると仏教の歴史的記述的研究は少ない。これらの諸研究と宗教哲学による仏教思想の研究とが断絶しており、日本人の宗教の実像の解明には程遠い。

聖典研究に関しては、さらに二つの重要な研究動向に言及する必要がある。どちらもキリスト教以外の諸宗教の

研究に属する研究で、一つは文献学的研究であり、他方は神話研究である。まず文献学的研究であるが、非キリスト教の研究は、聖典をもたない未開宗教の研究とは別に、インドや中国など文献を有する宗教は東洋学という分野で研究された。文献学的研究は基本的には言語学の発展と近代歴史学の精神によって発展した学問であり、宗教の歴史的研究の典型である。文献学は仏典を含む古代インド文献の研究と聖書研究で非常に発展した。文献学は言語学や文体論の知識を用い、用語や文体の詳細な比較検証などにより、聖典の成立過程を歴史批判的に解明していった。インド学および聖書学は多大な成果を挙げて今日に至っており、聖典研究としては、これらの文献学的研究が主流と言っても過言ではない。しかし、インド学も聖書学も専門分野として独立し、世界の諸宗教を扱う宗教学と一線を画している。特に、仏教は類型的にも未開宗教とはかなり異なっていたこともあり、一般に文献に基づく東洋学の宗教研究と儀礼などの観察を中心とした文化人類学の研究とでは研究方法が異なっていた。文化人類学が現地調査を踏まえ、現実に行なわれている宗教現象を考察するのに対し、文献学では、すでに死滅した宗教の場合には当然だが、仏教のように存続している宗教の場合でも、文献中心に歴史批判的な仏典研究や仏典に基づく仏教思想の研究が進められるため、現実に行なわれている仏教の実態にはほとんど触れられない。非キリスト教の研究は、このように、文献を有する宗教の研究と未開宗教の研究に分かれ、相互に無関心なまま進められてきた。

聖書研究の発展の一つのきっかけは、古代西アジアの宗教や神話が考古学の発展に基づいて解明され、その神話と聖書との類似が注目され、比較研究が始められたことであつた。宗教学が成立する前後に、インドのヴェーダの神話とギリシア・ローマ神話との類似が注目され、神話の比較研究が盛んになった。神話は未開宗教の研究でも関心が高く、神話には創世神話など共通するモチーフや要素が多く、比較研究が盛んになった。神話研究においては東洋学と文化人類学の交流が見られたが、それは神話のモチーフの研究が中心だった。未開宗教では神話は儀礼と

密接な関係にあり、神話は儀礼の場で朗誦されたり、演じられており、未開社会の神話研究の主流は儀礼との関係にある。神話の朗誦は聖典の読誦など聖典の儀礼的使用を解明する上で参考にすべき重要な現象だと思われるが、神話研究の方からも、また聖典研究の方からもそうした比較研究は今までは行なわれていない。その比較に関心がもたれなかつたところに、宗教研究の二分化の影響がある。

宗教学以前の宗教研究は、地域や言語ごとに分かれた専門分野で、歴史研究や言語研究と並んで個々に行なわれていたが、宗教学は地域と時代および宗教類型の相違を越えて、多様で多面的な世界の諸宗教を比較しながら、宗教とは何かを考察する新しい専門分野として創設された。宗教学は各専門分野の宗教研究を統合しようとし、それはある程度成功したが、それ以前に確立されていた方法論や理論および研究傾向も継承したため、宗教学の内部には多様な方法論や理論が混在している。その上、すべての宗教研究が宗教学に統合されたわけではなく、宗教学の成立以後もインド哲学や中国哲学、あるいは文化人類学や社会学など多くの分野でも宗教研究は続けられている。宗教学はこれらの関連分野の研究成果を積極的に取り入れる姿勢を必要とする。とりわけ宗教学にとって深刻な事態は、学者によつては宗教哲学を宗教学から切り離すように、記述的宗教学と宗教哲学の亀裂が大きいことである。両者はそれぞれに宗教の解明に多大な成果をもたらしているが、現状ではその成果が相互に利用されていない。それは宗教学が目指した宗教の統合的考察から逸脱しており、双方からの歩み寄りが必要である。

《聖典の定義》 聖典と言えはまず聖書や仏典およびコーランなど、聖典宗教の根本聖典を思い浮べるが、厳密に検討してゆくと、聖典とそうでない宗教書の区別はどこにあるのか、および本来は口承によつて保存された神話も聖典か否かなど困難な問題に出会うことになる。このように聖典の概念が拡大され、あいまいになったのは、世界の諸宗教が知られて、その研究が発展したことによる。

聖典の文字通りの定義は聖なる言葉を文字で記した書物であるが、もつとも古くかつ狭義の聖典は神の啓示を書き留めた書物、ユダヤ教とキリスト教の聖書を意味した。その後、イスラームは両者と同様な啓示宗教であり、コーランが聖典の範疇に加わった。イスラームではコーランは神が直々に与えた言葉であるとして、礼拝などの儀礼では世界各国でアラビア語のコーランを使用する。そして、預言者ムハンマドの言葉は啓示とは異なるとして、別の文書として収集され、それをハディースという。したがって、コーランはもつとも厳密な意味での聖典に当てはまる。イスラームは時代的に遅く出現した一神教の常として、先行する一神教を同一の神と認め、それらの聖典もコーランと同じ聖典として認めたが、逆にユダヤ教やキリスト教は容易にはコーランを聖典とは認定しなかった。以上の一神教の聖典はその意味づけや使用事例にも共通点が多い。

その他にも、ゾロアスター教、ヒンドゥー教、仏教、さらに多くの新宗教など聖典を有する宗教は多い。それらの聖典には聖典としての共通点も見られるが、一神教の聖典とは異なる面もある。とりわけ仏教では、ブツダの教えを記した経のみならず、修行などの戒を記した律、およびそれらに関する議論を収めた論を合わせて経典と呼ぶ。しかも、経蔵でさえかなりの数があり、内容も異なる。その後に関された宗派によって、どの経蔵を根本聖典とするかが異なる。一神教では、たとえ翻訳版であっても、テキストそのものは同一であることと対比すれば、仏教の経典は非常に異なっている。当然、聖典の成立事情も異なり、聖典の意味づけも異なると考えられる。儒教にも四書五経があり、広義の聖典と認められるが、儒教は倫理学であって、宗教とは認めない立場もあるように、四書五経が果たして聖典なのか否かも判断がむずかしい。ギリシア・ローマ神話は文学として生き続けているが、その神話に基づく宗教は死滅している。逆に日本の神道は存続しているが、その神話を記した古事記、日本書紀を通常は聖典とは呼ばない。

聖典に準ずる書物やそれに類する書物には、儀礼や祭儀の規範書、律法書、根本聖典の注釈書や釈義書、神学などの教義書があり、さらに創唱者の言葉、および宗教改革者や宗祖の著作などがあり、内容的にも複雑で数量的にも多い。日本仏教の場合、親鸞や道元など宗祖の著作は各宗派の思想の源泉として、教学・宗学や思想研究では漢訳經典以上に研究され、特に親鸞の『歎異抄』は一般の人々にも広く親しまれている。だがそれらの著作は仏教の伝統的区分としては論に属するので、厳密な経ではなく、誦誦されることは少ない。

口頭による聖なる言葉に注目すると、まず世界各地に無数の神話がある。神話のテキストは口伝ではあるが、厳密に固定されている点で、聖典の言葉と共通点が多い。聖典の代表であるユダヤ教の聖書も千年以上もの間の口承を経て、紀元前後にようやく書物となったことを考慮すると、書物と口承による聖なる言葉の区別も決して絶対的なものではない。古代インドのヴェーダも伝統的に口伝されており、ゾロアスター教では注釈書は書かれていたにもかかわらず、もつとも神聖なアヴェスタは口伝によつて保存されていた。さらに、後に述べるように、聖典は黙読という意味で読まれる以上に、誦誦され、語られることに特徴があるとすれば、口頭による聖なる言葉は宗教史において重要な意味をもつと考えられる。口頭による聖なる言葉はその他に、神託、祝詞、呪文、卜占などがある。これらの中には聖典の一部を語るものもあれば、その都度発せられる言葉もある。口頭による聖なる言葉の聖性は、原則として言葉自体に力がある場合が多いが、言葉を発する人格にカリスマ的な力がある場合もある。

聖典の厳密な定義はむずかしいが、諸宗教の聖典を概観すると、一般に、聖典は儀礼で誦誦されるのに対し、それ以外の文書は、例外はあるが、誦誦されないという共通の特徴が見られる。イスラームの場合、コーランはごく初期から朗誦されたが、預言者の言葉は儀礼で誦誦されることはなかった。聖典は一般に根本教義が記されている書物と考えがちだが、鎌倉仏教の場合、思想の源泉は道元や親鸞の著作に求められるが、『正法眼蔵』や『教行信

証』、『歎異抄』は読誦されることはない。宗教学的に見れば、教義解釈ないし宗教思想の源泉という特徴は聖典のもつ意味の一部でしかない。むしろ、聖典と儀礼との関係であり、読誦され、朗誦されるテキストの研究がさらに必要だと思われる。

《聖典と象徴的表現》 一般に、聖典には神話や物語など象徴的表現が多く、その構成も決して論理的に整理されたものではない。ワツハは聖典を神学や教義と同じく、宗教体験の理論的表現に分類したが、聖典は後代の理論的知的営みによる神学や教義学とはかなり異なる。仏教経典には社会規範への言及はほとんどないが、聖典にはワツハの分類にいう実践的表現や社会的表現に関わる内容も雑多に含まれている。それゆえ、ワツハの図式を多少変形して使うなら、聖典は宗教体験の統合的表現として位置づけるのが適切だろう。宗教体験に含まれている真理のことも端的で統合的な表現と考えることができる。聖典の表現が論理的整合性をもたないことは決して短所ではなく、むしろ象徴的表現の豊かさであり、後々に新しい解釈を生み出す源泉であることを意味する。

聖典の象徴的、文学的表現はたしかに宗教固有の超越的真理の表現であり、それは何よりも教義や神学など狭義の宗教思想の源泉であり、宗教的真理の論理的解明を鍛え、深めてきた。だが同時に、聖典の一見平易な表現や物語は一般の人々の心と感性に訴え、深い印象を与えてきた。この感性に訴える力が聖典に固有の特徴であり、魅力である。それは論理的には精緻で洗練された神学や教義には見られない特徴である。それゆえに、聖典は文学や芸術と文化に多大な影響を及ぼしてきている。世界各地で、文学や芸術、芸能に聖典の中の物語や神話から題材が取られたものは無数にある。そうした形で私たちは知らず知らず聖書やギリシア神話および仏典などに親しんでいる。聖典は宗教思想や狭義の宗教的世界を越えて、暗黙のうちに人々のエートスに影響を与えている。ただし、このような聖典への親しみ方は、日本人が日本文学や能を通じて仏教的なものの考え方を知る場合と、日本人が西洋

文学に親しんで、聖書やギリシア神話を知る場合では異なるのではないか。後者の場合、キリスト教が文化としても浸透していない日本において、聖書の物語が人々に感銘を与えるとすれば、それはキリスト教への感化であるよりも、その文脈をこえて、人間に普遍的な事柄として受けとめられているのかもしれない。

第二節 聖典の成立過程と共同体

《文献学と宗教学》 聖典は信仰者にとって教義の源泉であり、宗教的真理が記されている。信仰者にとつてのみならず、一般的にも、聖典の真理性はほぼ自明視されている。文献学の成果はこの自明の常識をくつがえした。近代の文献学は聖典研究に新しい視点を開いた画期的な研究である。

聖典はそこから人々の信仰が始まる源泉であり、宗教それ自体の原点のように見える。というのは、新約聖書はマルコヤルカといった使徒による福音書という形式で書かれ、仏教の経蔵は「如是我聞」（私はブツダがかく語るのを聞いた）という決まり文句で始まるように、聖典では生身の創唱者が語っているからである。見事なまでに、聖典は一般に創唱者自身の言葉であるという形式を整えていて、そこに編纂作業が介入した形跡を留めてない。だが、文献学は形跡の見えない編纂作業を、文体や表現様式を研究することによってあぶり出していった。文献学は聖典の権威と神聖さをはぎ取り（もう少し穏やかに言えば、両者を括弧に入れて）、歴史的書物として扱うことにより、誰（どの集団）が、どの時代に、どこで編纂に携わったかを解明していった。その結果、聖典の作成過程は単純ではなく、部分によって成立年代や編纂者が異なるといった史実が明らかにされてきた。聖典は決して使徒や直弟子が書き留めた単純な記録ではないにもかかわらず、まさにそうした形式を整えたことが編纂作業の跡である。

しかも、その編纂作業にさまざまな動機が働いたことを文献学は明らかにした。創唱者の言葉そのものであり、宗教の原点と見えた聖典が、すでに編纂者を代表とする信仰の共同体の存在を前提にして成立し、聖典には彼らの理解した創唱者の言葉、彼らの信仰が反映されている。

文献学による聖典研究は基本的に宗教の歴史的研究に属するが、その背景には近代ヨーロッパで発展した歴史意識と歴史への関心がある。宗教現象は一般に歴史の所産であると同時に超越的次元に関わるが、とりわけ聖典は歴史をこえた超越的真理の原初の顕現の場である。ただし、聖典が真理であるのは信仰者にとってである。教会に代表される宗教共同体にとって聖典は自らの存在根拠であり、聖典の真理性は共同体の信仰によって保証され維持されてきた。神学にとって重要な事柄は聖典の真理性であり、一般に文献学と神学は緊張関係にある。実際、聖典を歴史の所産として研究する文献学は教会とぶつかり、初期の文献学に基づく聖書学者はヨーロッパの大学職を失ったこともある。

超越性と歴史性の関係は単純ではない。一神教にとって神が歴史のただ中へ啓示を与えたことがもつとも重要であつて、歴史も真理の契機である。キリスト教世界で史的イエスの研究が大問題となり、イスラームでもコーランやハディースの文献学的研究に対する激しい反論が起つたのは、文献学が単にイエス・キリストや聖典の超越性を否定したというより、啓示の歴史性を疑問視したことによる。とりわけイスラームでは文献学的研究への反発が激しく、二十世紀前半に進展した研究は中断している。それは第一に、イスラームでは初期の九世紀ごろにハディース学という伝統的学問が成立し、一種の歴史批判を行なった上でハディースを編纂したという自負のゆえであり、第二に、ムスリムではない西洋人学者によるハディース批判への反感が強かつたことによる。それに対し、仏教では事情が異なる。仏教学も各地の伝統的教義学とは別に、西洋近代の文献学者によって仏典の成立年代の研究が始

められたが、イスラーム研究とは異なり、今日までに多くの成果を出している。大乘経典の大半がブツダの死後数百年後の偽作であるとされ、大乘非仏説が出されても、仏教者の側には動揺もなく反論も少なかった。この相違は、仏教にとってもブツダの説いた真理は重要だが、それが特定の歴史の時点に顕現したという真理の歴史性を一神教ほど重視しなかったことによる。

宗教学にとって宗教の歴史性は自明の前提であり、宗教学と文献学は緊張関係ではなく、むしろ協力関係にある。宗教的真理の捉え方も神学とは異なる。神学にとって真理は独自の絶対的な事柄であるが、宗教学はどの宗教にも真理があることを認めた上で、宗教的真理は哲学的真理や科学的真理とは異質であることを考察する。文献学も聖典の成立に携わった信仰者の共同体を研究し、彼らの信仰のあり方や教義解釈を考慮するが、その任務は聖典および初期共同体の歴史的事実の探究と解明で終わる。たとえば、大乘経典が偽作だと判断することが文献学の成果だが、それだけでは大乘経典の宗教的意味は明らかにならない。偽作がなぜその時期に創作され、しかもその偽作がどのようにして聖典として通用するに至ったのかという疑問には文献学は答ええない。歴史的、文献学的には偽作であり捏造であっても、宗教的には伝説化、神話化であったり、創唱者の言葉の解釈である場合が多い。非歴史的な叙述が生じる理由は宗教学的には推測可能である。創唱者の人格にせよ、その言葉にせよ、それに立ち合った人々には歴史的人格と歴史的事実でありながら同時に、そこに歴史を超えた真理、超越的な宗教的真理を見聞きし感じ取っていた。したがって、単なる歴史的叙述だけでは歴史を超越した超越性を十分に表現できない。その結果として、さまざまな伝説や神話的叙述が混入する。ただし、こうした説明は推測にすぎず、それを立証する資料はない。文献学からみれば邪道であり、考慮されないのは当然である。だが、文献学の目的と宗教学の目的は異なる。エリアーデは「新しいヒューマニズム」で、宗教学者は歴史学など諸科学の成果を調べ、知る必要があるが、それが直

ちに宗教現象の意味を解明するものではないと述べている。文献学についてもこの指摘は妥当し、宗教学は文献学の成果を受けて、独自の考察を始めることができる。

《聖典と共同体》

ここでは、文献学が解明してきた聖典の成立過程と信仰の共同体との関係を考えてみたい。聖典の成立過程は創唱宗教が確立する過程と重なり合うはずである。別稿で試みた宗教の存続のメカニズムをここでは、聖典の成立過程という観点から検討してみたい。

創唱宗教の場合、新しい宗教真理の承認は決して容易ではない。まず、創唱者が創唱者として承認されなければ、その言葉は聖典とはならない。最初の啓示がどれほど疑われたかは、コーランの叙述に具体的に読み取ることができる。疑念を持たれた程度や期間の差はあっても、どの創唱宗教でも事情は同様である。多くの人々に疑われ、蔑視されながらも、初代の弟子たちは新しい宗教の真理を承認したが、その真理性を保証するものは個人の確信しかない。彼らはみずからが確信した真理、新しい信仰を広めるべく布教活動を行い、新たな信仰者を獲得する。新たな信仰者とは異教徒からの改宗者であり、基本的には新しい真理を各人が確信したことによるが、すでに一定の人々が信仰しており、布教の情熱を含めた彼らの生き方がその信仰の真正さの証である分、初代の弟子よりは安心して改宗する。ひとたび信仰の共同体が成立すると、共同体の存在が新しい宗教の真理を保証し、聖典も聖典として当然視されるようになる。

たえず新たな信仰者を獲得し続けることは容易ではないにもかかわらず、信仰の共同体が存続するのは、共同体の内部で子孫に信仰を教え、伝えるからである。ここにも宗教的真理の特徴がある。宗教的真理は信仰者にとって、それによって生の意味が与えられ、来世の救済が約束される究極の真理である。特に世界宗教の真理は、一面では、あくまでも成人になって個人の主体的決断でもって選びとらねばならない。そうでなければ真に真理を理解し継承

したとは言えない性格をもつ。だが他面では、親が子供を教育する際に必要不可欠なもつとも基本的な真理（神の實在、世界観など）であり、子供にも分かるように伝えることが可能な真理でもある。次世代への信仰が伝承されることは決して偶然ではなく、それも宗教的真理の発現に基づく必然的な結果だと考えねばならない。しかし、子供の頃から教え込まれる宗教的真理は、信仰の決断を経ることなく、当然の真理として非主体的に受けとめられ、聖典も疑う余地のない聖典として扱われる。一般に共同体は同世代のみの一時的な連帯ではなく、その内部での世代間の連帯と文化などの継承があつて初めて十全な意味での共同体となる。宗教史に即して言えば、歴史的に著名な宗教者もその大半は異教徒から劇的に回心したのではなく、その信仰共同体に生まれ、世代間の信仰の継承を経た人々である。共同体の信仰は非主体的信仰であっても、主体的信仰者を生み出す可能性を有し、その基盤だと考へるべきだろう。

聖典の真理性の承認も、信仰の共同体を基盤にして行なわれる。創唱者の言葉を正確に記憶して伝えようとする動きは、初代の弟子たちから始まるが、彼らにとつてはあえて記録しなくても創唱者の生き生きした姿と重なり合つた言葉の記憶が鮮明である。言葉を書き留める正典化はむしろその後の世代から本格的に始まることが多い。すでに信仰の共同体が確立した後に、聖典の記録や編纂に対するさまざまな協力と経済的支援も得られる。むしろ編纂者たちは創唱者の教えを書き留めようとするのではあるが、今日のように録音されたテープを起すのとは異なり、彼らがその教えをどのように受けとめ、理解していたかが、聖典に反映されていると考える方が自然である。編纂される過程が長い場合、新約聖書の文献学的研究が明らかにしたように、さまざまな集団の解釈が混入したり、解釈の時間的変遷が反映されていることもある。聖典を記録し保存することも共同体の協力を要する大変な作業だつたに違いない。近代以後のように印刷が手軽な時代とは異なり、筆写にせよ、木版や石版による印刷にせよ、多

くの人手と大変な労力を要する作業だった。パピルスや羊皮紙にせよ、用紙も貴重品で、その調達も容易ではなかった時代に、聖典の制作に捧げられた人々の努力と援助、およびそれに必ず伴う経済支援に想像力を働かせてみる必要がある。さらに完成した聖典を戦争や天災をくぐり抜けて安全に保管し、後世に伝えるためにも、細心の注意が払われたにちがいない。また、信仰の広まりに応じて、聖典は筆写や印刷によって各地の教会や寺院にはむろんのこと、信仰者にも配布されねばならない。そうした献身的努力は、どれほど深い主体的な信仰者であっても、個人の努力だけでは不可能に近く、多くの信仰者、つまり共同体の信仰心を想定しなければならぬ。聖典の保存に関わった人々は、その多くが教会・教団の役職者であるにせよ、無名の信仰者たちであり、歴史的に著名な宗教者ではない。聖典という書物の成立と保存という観点から見ても、宗教の存続は少数の個人の努力だけでは不可能で、共同体による地道な努力によるといふ様態を推測することができる。

このように、聖典の作製と保持にも、当然すぎて従来は関心のもたれなかつた共同体の関与がある。宗教思想研究にとつて聖典の真理性と重要性は自明の前提とされているが、聖典が手元に供給される背後の作業はほとんど無視されてきた。それは寺院・教会の建築や神像・仏像、祭壇の装飾品にかけられる人的・経済的支援も同様である。聖典も含めて、さまざまな形態が整えられるには信仰の共同体の基盤を必要とするし、逆に、こうした諸形態が共同体の成員に信仰心を養うのに重要な役割を果たしてきた。宗教の核心が不可視の超越的真理と信仰とであっても、可視的な諸形態のない宗教は存在しない。そしてその制作と保存には共同体の援助、それを動機づける共同体の信仰が不可欠である。

第三節 聖典の実践的使用

《儀礼的使用》 聖典が聖典であることの特徴は、それが多くの儀礼の場で用いられることである。これは聖典の注釈・解釈書や教義書と聖典を区別する特徴である。ただし、仏教では大乘経典や大蔵経、一切経などには直接ブツダが説いた言葉以外、つまり後世の解釈なども含まれており、それらが経典として読誦される場合もある。ユダヤ教、キリスト教、イスラームの一神教では、日常の宗教儀礼で使用する聖典と教義の源泉である聖典は同一だが、仏教では仏典の数が膨大で、宗派ごとに根本聖典が異なっている。日本仏教では、教義の源泉は各宗祖の著作であり、教義や思想の研究はその著作に基づく場合が多いが、それらは原則として儀礼では用いられない。儀礼では漢訳仏典が読誦され、教義の源泉と読誦されるテキストは異なる。ただし、浄土真宗で日常の勤行で読誦される「正信偈」は親鸞の『教行信証』の教巻の一部である。これは経典以外のテキストを読誦する点で仏教では例外的だが、教義の源泉の読誦という点で、本来の聖典の読誦に近い使用である。

今日では文書としての聖典を読む、黙読することがまず連想されるが、近代的な学校教育が普及する以前には、大多数の民衆は文字を読めなかった。そのことを考慮に入れると、聖典が文書として読まれるのは伝統的な教義学者や少数の知識人に限られており、儀礼の場合に朗誦され、読誦されることが現代以上に重要だったはずである。浄土真宗の念仏については信仰との関係で研究されているが、題目や念仏を唱えることを聖典の読誦との関連から考察することも可能だろう。さらに、実際に聖典を読誦する代わりの行為が行なわれることもある。チベット仏教では、経典を読誦する代わりに、マニ車を回すことが読誦に相当するとみなされる。これは文字の読めない信仰者にとって読誦の効用を獲得する方法である。日本仏教でも、経典を開閉することで経典を数百回読誦する代わりと

することがある。その他に、説教節や琵琶法師の語りなども聖典の読誦に関連して考察することができるかもしれない。

聖典の読誦とは何を意味するのだろうか。もつとも明解に聖典の読誦の意味を説くのはイスラームである。コーランという書名自体が「朗誦」、音読を意味する。実際にコーランの文体は韻文であつて、朗誦しやすく、また聞いていて耳に心地よく響く。だが、それは朗誦することそれ自体より、自分ないし他者によるコーランの朗誦を聴くことに重要な意味があるように思われる。イスラームは偶像崇拜を否定し、神の画像を一切認めないが、コーランの朗誦が神像に代わつて神を感覚的に身近に感じさせる役割を果たしている。それは神の啓示の言葉を聴くことに他ならず、預言者ムハンマドを介して啓示を聴いて信仰を定めた、イスラームの最初の出来事の反復である。イスラームは古代宗教のように円環する時間ではなく、創造から終末へ至る歴史的時間を重視する宗教だが、エリアーデが言うように、コーランを聴くことが原初の出来事の反復に相当し、宗教にとつてそうした反復は重要だと考えられる。

世界宗教の教義では、救済も信仰も個人の主体性による個人の問題であり、聖典の読誦の意味も原則として、個人の信仰に関わるはずである。聖典を読誦することで真理を受け取り直して、信仰心を堅固にすることを意味する。しかし、黙読が個人の内面でなされるのに対し、聖典の読誦はたとえ一人で行なつても、言葉が自分にも聞こえる出来事になる。より一般的には、儀礼に代表されるように、読誦は人々が集まる場で行なわれる。聖典の読誦には、宗教的真理の共同体による保証と関連する、共同体的な意味が加わつていふように思われるが、黙読と読誦の相違については今後も考察を深めてゆきたい。また、アラビア語のコーランや漢訳仏典のように、聖典の読誦を母国語以外で聞く場合には、言葉の意味がわかりにくくなる。經典の一部を護符としてもつこともあり、また、そうなる

と、聖典の読誦が本来もっていた意味や目的からずれて、聖典の呪術的使用に近くなる。

聖典宗教ではどの宗教でも、葬儀の際に聖典の読誦を行なう。それは死者の魂に向けて、安らぎや鎮魂のために、ときには死霊を鎮め、さらに死者がこの世を去って天国や浄土など死者の行くべき場所に迷うことなく無事に移動できるようにという祈りをこめて、聖典が読誦される。だが、一般に世界宗教の根本教義では、救済や悟りは個人の信仰や修行によるものであり、単なる死や死者儀礼によって得られる事柄ではない。天国や浄土も本来は単なる死後世界ではない。世界宗教では生理的な死に重要な意味を認めないし、葬儀の意味や方法を明示した聖典は少ない。理論的に考えれば、個人を主体とする宗教では死者儀礼に重要性は生じない。葬儀は元来通過儀礼の一つだったが、どの世界宗教も死者を送る儀礼を決して廃止しなかった。葬儀は単に先行する古代原始宗教の儀式を形式的に受け継いだのではなく、新たにそれぞれの教義にそって意味づけされて存続している。しかし、キリスト教があくまで個人のための葬儀と追悼、追憶に留めるのに対して、日本仏教では祖先崇拜と結びつき、死者儀礼の読経は死者の供養に行なわれる。祖先崇拜では死者の冥福は個人の生前の信仰や修行によるのではなく、子孫による祭儀が正しく行なわれることによる。法事は家の祖先となった者への供養であり、供養することが祖先や祖霊の安らぎとなり、それがさらに現存する生者の幸福を護ると信じられている。ちなみに、宗教を否定する共産主義社会でも、葬儀や結婚式には何らかの儀礼が整えられており、通過儀礼が人間存在にとってほとんど不可欠なように思われる。それが宗教性の問題なのか、社会性の問題なのか、今後さらに考えてみたい。

《聖典の呪術的使用》 聖典の読誦が呪文として呪術的に使用されることも多い。宗教と呪術の区分は決して明確ではなく、ここで呪術的使用と呼ぶ例も聖典が使用される以上、むしろ聖典宗教の一部として捉えることもできる。聖典宗教の礼拝や儀式での読誦とは異なり、亡霊や疫病を祓い、その危害を防ぐなどの特定の目的を果たすための

読誦がある。そうした例は世界においても日本においても、枚挙にいとまがない。民話に題材をとったラフカディオ・ハーンの「耳なし芳一」では、体に経文を書くことで亡霊の攻撃を逃れようとするが、耳だけ書き残したため、耳を切り取られた物語である。また、能の中には「葵の上」「道成寺」など夢幻能と呼ばれる作品が多く、そこにはかならず亡霊が登場する。亡霊は恨みなどこの世に思いを残し、成仏できず迷っている死者の霊である。亡霊が登場すると、僧侶は数珠を繰りながら経文を唱えることにより、亡霊の恨みを鎮め、成仏させる。これらの例では、経文や読経は亡霊や魔物といった異界の存在の侵入を防ぐとともに、亡霊を鎮める鎮魂の力を持つことが示されている。

これは聖典それ自体、あるいはその言葉や文字に聖なる力、神秘的で霊的な力があるという信仰に基づく行為である。聖典およびその言葉には聖なるものに特有の力、神秘的な力がある。それはむしろ聖典宗教が超越的真理の源泉としての聖典に付与した聖性を意味する。だが、他方では、聖典の神秘的な力は古代宗教の言霊や呪文の靈力に由来している。古代原始宗教では、言葉の靈力が悪霊、亡霊や魔物のみならず、疫病その他の災いを祓うと信じられている。聖典の読誦による災いの祓いは言霊信仰の一種で、そこに作用する宗教性は古代原始宗教のものである。その宗教性が聖典宗教と混淆した事例であると解釈できるだろう。近代のプロテスタント神学およびその影響の強い宗教哲学では、現世利益的な信仰、呪術的信仰を一切否定してきたが、このような世界宗教と古代宗教の混淆は日本のみならず普遍的であり、合理主義の發達した現在にも減少したとはいえず、残っている。それは世界宗教の信仰者が古代的宗教性を捨てきれないことによるのだろうか。この混淆を生み出すところに人間の宗教性の一面を見てとる必要があるのではないだろうか。

聖典の儀礼的使用および呪術的使用が研究されてこなかったことは、そこに見られる宗教性の問題が充分に考察

されていないことを意味する。この問題の解明には、二重に二分化されてきた研究方法と研究モデルの交差を必要とし、さらに、従来の宗教哲学が解明した人間の宗教性がこの場面でどう作用しているのか、あるいはまったく異なる宗教性を考えねばならないのかという観点からの考察も重要な課題である。

《人間の宗教性》 理性と科学の時代には宗教は不要であるという思想も少なくないが、宗教哲学では、近代的宗教とは儀礼や生活様式とは無関係な個人の主体的信仰にあると強調してきた。それは何よりも科学的真理と共存する宗教であり、呪術や迷信による病なおしのみならず、一般に現世利益を求めることにも批判的である。個人の主体的信仰と呪術の批判や否定は世界宗教の初期の主張であり、教義的には基本的主張でもある。だが、世界宗教はその後の歴史の中で、古代・原始宗教の宗教性を受容し、あるいは妥協してきたと考えられる。その妥協には何らかの必然性があったに違いない。世界宗教の宗教性と古代原始宗教の宗教性は論理的には相容れないが、歴史的には共存して今日に至っている。近代的な個人の主体的信仰が強調される半面で、日本では新宗教の多くが呪術的な病直しや崇りを説いており、そこに多くの信仰者が集まっている。こうした現実に対する宗教社会学的な研究はあるが、それは宗教哲学の課題でもある。従来の宗教哲学は日常生活の中の宗教、文化としての宗教を無視してきたが、これらの宗教現象を記述的研究にまかせず、人間の宗教性の問題として考察する方法や視点が必要だと思われる。

本論では、十分に展開できないが、イスラームの近代化に際してはキリスト教や日本仏教とは異なる問題が生じている。第一に、イスラームは独自の法体系を整え、社会生活に密接に関与してきたため、近代化に関して、理性や科学と教義の共存と同時に西洋法の導入の是非が議論されてきた。第二に、イスラーム世界の大半は西洋の列強諸国に植民地支配され、近代西洋の理念とは裏腹な醜悪さや残酷さを経験した。イスラーム諸国にとって、近代西

洋は達成すべき目標でもあるが、憎しみや恨みの対象でもある。第三に、イスラームはキリスト教とは同一の神からより優れた啓示を受けた宗教であるという自負があり、欧米キリスト教世界を模範とせず、コーランに基づく近代化を模索する試みがある。それがいわゆる原理主義的傾向であり、それは反西洋であるが、反近代ではなく、イスラーム的近代化を目指している。イスラームが提起する問題は、世界宗教の理念とそれに反する古代原始的な宗教性の関係とは異質に見えるが、世界宗教と日常生活の関係を問う点では共通している。この観点は従来の宗教哲学に欠けていた点で、宗教研究の二重の二分化の結果生じた欠落点である。この観点は宗教と現代の関係を考察するためにも不可欠な問題であると思われる。

注

小田淑子 「宗教共同体と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』第九号、1996年
小田淑子 「宗教と社会」、『転換期のフィロソフィー・宗教』所収、ミネルヴァ書房、近刊予定。