寄稿

日本とヨーロッパにおける宗教改革：日蓮とルター

ウルリッヒ・デーン
柳沼正広　訳

はじめに

ヨーロッパにおいて16世紀は、日本における13世紀がそうであったように、政治、宗教、そして思想の歴史全般における劇的な変化が起こった時代であった。それらの変容は、数多くの人物や歴史的要因の相互作用の結果であるが、16世紀の中央ヨーロッパとくに神聖ローマ帝国のドイツにおいては、とりわけ皇帝カール5世とマルティン・ルターの名と結びついており、13世紀の日本においては、日蓮、法然、親鸞、そして（この3人ほどではないが）道元の名と結びついている。しかしながら我々はここで、それぞれの変容を綿密な歴史研究の末に画期的なパラダイム転換として見出そうとしているのではなく、より正確には、〝支配的な語り〟[1]と歴史の大きな物語、つまり歴史（と現在）に対する理解と包括的な解釈を可能にしてくれる構造を通して後づけの解釈を施そうとしていることを自覚しなければならない。そう自覚すれば、歴史的現実を最大限に再現できると考えたり、再現しようとしたりすることなく、13世紀の日本と16世紀のヨーロッパを比較できる

ようになるのである。

1　ヨーロッパと日本における歴史・政治・社会の発展

当時の中央ヨーロッパの変容のもっとも重要な特徴は次のものである。

①金の価格の下落と全般的なインフレーションと消費力の減少による貧困化。人びとの都市への流入および人口増加による都市化と、富裕な都市民の増大と地方の貧困化。

②15世紀の中ごろから活版技術によって本を印刷することが可能となり、文書の大量生産が容易になったこと。

③「泉にさかのぼれ」（原典に返れ）とのモットーと共に人文主義が思想史における潮流となり、古代の作家や文献が再評価され、現状を批判するために用いられるようになった。この新しい評価は聖書にも用いられ、教会の伝統の価値を問い直すことになった。このことから改革者たちは〝聖書のみ〟との原理を発展させ、そこにさらに三つの原理〝信仰のみ〟〝恩寵のみ〟〝キリストのみ〟を加えていった。

④外交政策では、ヨーロッパの状況はハプスブルク帝国（カール5世）とフランス（フランソワ1世）との敵対関係によって特徴づけられていた。さらに１５２９年にウィーンを脅かしたオスマン帝国の進撃の恐れもあった。このような状況は、トルコ人を激しく呪ったルターの著作にも反映されている。皇帝がこのような外交上の義務のために国外に出ることが多かったことが宗教改革の拡大を助けることにもなった。

12世紀の終わりから14世紀の初めまで（１１９２－１３３３）の日本は特筆すべき変化の波を被っていた。この期間は、弱体化した朝廷の代わりに国を実質的に支配していた軍事政権（幕府）の長である将軍が鎌倉を本拠地にしていたことから、鎌倉時代と呼ばれている。それは、およそ４００年続いた平安時代に替わるものであった。平安時代、天皇は公式には王朝の所在地で

ある平安京にあって権力を維持していることになっていたが、徐々にその権力は藤原家に移っていった。[2] この過程に続いて、京都の貴族や平安時代には強い発言権をもっていた「隠棲した天皇」「法皇・上皇」つまり譲位した君主たちから、「皇族の血を引くと称する」貴族的軍人たち、つまり〝武士・侍〟へと権力は移っていった。宗教集団の高位聖職者と貴族たちとの密接な個人的結びつきを通して、諸寺院の所有地と権力は増大し続けていた。諸寺院は、他教団との抗争のためだけでなく、朝廷や他の支配者たちに対抗するための軍隊を組織した。例えば、仏教教団の高位聖職者の任命権は国の機構にあったため、諸寺院は意に沿わない人事に抵抗するときに身を守る必要があった。同時に寺院は、刑事罰を免責されていたため、いかがわしい人物たちが避難所を求めてやってきた。観察眼や批評眼のある人たちは、このような事態を仏典に説かれる世界の最後の時代［末法］が1052年に本当に始まったことを示すものと見た。つまりそれは仏教の教えと実践が崩壊していく時代である。この状況を見て幾人かの僧は寺院を去り、新たな仏教の形を求めて山に暮らし、あるいは各地を放浪するなどの修行生活を始めた。彼らが後に鎌倉仏教と呼ばれるものの核となったのである。[3]

これに加えて、力をつけてきた武士階級の影響もあった。彼らは仰々しい儀式体系を縮小して簡素化し、本質のみに制限することを求めた。「そのことによって、新しい宗教運動への道が用意された。その運動は、ますます分かりにくく浅薄となっていった宗教の形式とそれに伴う聖職者の優位性への反乱であって、どの俗人によっても実践できると同時に内面的な充足をもたらすもっと簡素な方法を求めたものだった」[4]と、ヴィルヘルム・グンデルトは述べている。同様のことがクリストフ・クライネによっても認められており、彼は、12世紀末の仏教が民衆への接近と中国の模範からの脱却を求めたことを確認している。[5] クライネが、著作の中で鎌倉時代を扱っている部分だけを見ても――といってもその浩瀚（こうかん）な著書のおよそ半分もの分量であるが――この時代に、仏教史のパラダイム転換があったこ

とがうかがえるし、同様にグンデルトも、この時代に政治的環境の変化の影響を受けた転換点があったと見ていた。

12世紀末以降、政治権力は幕府に掌握されることになる（幕府とは武士階級が実権を握る支配体制を指す言葉である）。武士たちの闘争に勝利した源頼朝が、１１９２年、天皇に征夷大将軍（略して将軍）という世襲される地位を与えられてから、明治時代が始まる１８６８年まで、日本帝国の実質的支配権は将軍たちの手中に留まることになるのである。これによってその宗教界への影響力と同様、武士の政治権力は確立した。これは例えば、13世紀の70年代と80年代における蒙古の脅威に対する京都の朝廷と［鎌倉の］幕府の対応がはっきりと異なったことにも明白に現れた。天皇は平和的な対応を望んだが、幕府は蒙古の使者を拒絶し、武力をもって応じた。

2　宗教の根本的変化

右に述べたそれぞれの時代の変化は互いに大きく異なっていたが、次のいくつかの点によって特徴づけられる構造的によく似た宗教的プロセスを伴ってもいた。

○独身制修道生活の枠組みの解体の始まり
○原典へのより強い志向性
○仏教の伝統的諸宗派の嘆かわしい状態に対する弾劾
○大衆への接近、つまり聖職者と在俗信徒の乖離の克服

これらの変化を示す代表的な人物が、日本ではもとは天台宗の僧であった日蓮であり、中央ヨーロッパではキリスト教神学者にして修道士であったルターなのである。

これから、この二人の生涯と基本的な思想を解説し、比較してみたい。この比較の際には、全く異なる歴史状況を生きたにもかかわらず、宗教的伝記の視点から見ても、またその実質から見ても、構造的類似性があるということだけでなく、比較そのものを妨げるような対立点がそれぞれにあることも心に留めておかなければならない。

3 日蓮

通説では、日蓮は1222年2月16日、房総半島（安房の国）の太平洋岸にある村・小湊に生まれたとされている。この日付は太陰暦にもとづいているが太陽暦［ユリウス暦］では1222年の3月30日だったとみられる。彼の出自は、他の宗教の始祖たちと同様に、伝説のとばりに包まれている。ある聖人伝によれば、[6] 彼の両親の結婚も、彼の誕生が母親の夢の中で告げられたことも、彼の誕生が永遠の仏の発現であることも、すべて前もって定められていたことだったという。しかしながら、彼の幼少時代や青年時代には驚くべき側面がいくつもある。つまり彼は本当に貧しい漁師の家の息子であったのかという疑問である。すなわち、12歳までに受けた伝統的な教育、故郷から離れた様々な寺における研鑽、有力な家の支持、武士や領主階級や幕府の役人たちからも弟子や支持者を得たことなどである。[7] 日蓮はいくつかの著作の中で（1272年の佐渡御書、1271年の佐渡御勘気抄）、自身は旃陀羅（せんだら）の家の出だと述べている。旃陀羅とはインドから伝わった言葉で低いカースト、さらにはカースト制度からも排除された〝不可触〟の身分、つまり社会の最底辺の人々を意味する。[8]［伝承では］彼は養父母である貫名重忠と梅菊から、貴族的な善日麿という名と共に薬王丸という名を授かり、11歳の時には僧となるために天台宗に属する清澄寺に預けられた。そして15歳で得度して是生房蓮長との名を受けた。[9] 日蓮が天台宗の寺院で教育を受けたことは当時においては普通のことであったし、さらに彼は他宗派に特徴的であった修行、つまり阿弥陀仏へのマントラの祈祷［称名念仏］にも親しんでいた。[10] すでにもっと若いころから真理に対する強烈な渇望に突き動かされていたようであるが、その渇望は何年ものの ちに法華経によって満たされることになる。[11] ここにルターとの比較が一つ可能となるであろう。ルターもまたエアフルトにおいてアウグスティヌス隠修士会の修道士であったころ（1505-1508）、「どうすれば恵みの神を獲得することができるのか」との問いに苦しめられていたが、当時の神学の流行に逆らうようなこ

の問いこそが、真理を求める神学的闘争の中心にあったのである。日蓮は手紙の中で、若き日に仏教の僧となることを決意したことに触れている。彼はこの決意を、偉大な賢人や聖人たちが、救済の状態にあるといわれながら、死に際して平穏ではなく苦しみに満ちた表情を示したことに対する衝撃によるものとして説明している。この洞察から生まれた疑念の結果として、僧として生きるために安房の家を出ることを彼は決意したという。[12] この生涯を仏教に捧げるとの決意は、当初、彼を阿弥陀仏への信仰に向かわせたようだが、これはルターがおそらくは猛烈な雷雨に襲われた経験から１５０５年に修道士になると決意したことと比較できるだろう。

さらに研鑽を積むため、日蓮は鎌倉へ赴き、そして清澄寺に戻ってくる。その間、彼は浄土仏教の教えから離れた。なぜならその教えは、法華経を人々にとって難しすぎるものとして斥けていたからだ。１２４３年、21歳の時、日蓮は天台宗の古くからの修行の中心地であった京都の北東にある比叡山へ赴いた。そこで彼は十年間さらに研鑽を積み、さまざまな日本の宗派の教えや実践の方法を学んだ。そこには苦行や瞑想、またいくつかの密教の要素も含まれていた。日蓮は地の利を生かして、他の仏教の重要拠点（華厳宗の奈良、真言宗の高野山）にも足を運んで学んだ。そして比叡山にいる間に天台宗においても様々なものが入り混じったために法華経に対する独自の崇拝が失われつつあるという印象をもった彼は、天台大師本来の教えに、さらにはその天台よりも徹底的に、法華経のみに集中することを求めた。[13]

4　日蓮の運動における重要な出来事

１２５３年、日蓮は清澄寺に戻り、近くの森に七日間籠ったのち、4月の28日の昼に僧や村人を呼び集めた。そうする前、日蓮は太平洋から昇る太陽を見ながら法華経の題目（南無妙法蓮華経）を唱えていた。そこで彼は、自身の教えを宣言した。つまり仏教の全ての教えは法華経に含まれており、法華経こそ仏の唯一で最も正しい教えとして見なされなければならないとい

うものであった。さらに法華経の題目・妙法蓮華経はその教義の象徴的な要約であり、これを唱えることが完全に正当な仏教の実践であるとした。日蓮は、浄土宗と阿弥陀仏に対して南無阿弥陀仏とマントラを唱える念仏の実践にはっきりと距離を置いた。いやむしろ念仏は無間地獄への道であって救済へと至る道ではなかった。[14] この機会に彼は日蓮と名乗った。その名は太陽と蓮華を表わす字から成っている。日蓮は説教において誰をも除外することはなかった――「彼の大胆な宣言や激しい攻撃を聞いて憤慨しない者はいなかった。[15]」その地域を治めていた東条景信は、浄土仏教の信奉者であり支持者であったが、激昂して日蓮を捕えようとした。かつて師であった道善に助けられたが、[16] それ以来、日蓮は追われる身となった。この出来事は、日蓮によって開始された宗教革命の出発点と見られている。そして、これはルターがヴィッテンベルクの城教会の扉に95箇条の提題を掲示した出来事と構造的に比較しうることである。ルターに関して、我々は同じような二段階の過程に目を向けなければならない。神学と修道生活に人生を捧げるという選択（1505）と1517年以来発展し続けた改革への洞察である。

日蓮の非妥協的な法華経の選択および題目の解釈と、ルターの〝聖書のみ〟〝キリストのみ〟には、比較できるものがある。最終的により詳しくルターを見ていく前に、大乗仏教の重要作品についての日蓮の哲学とその題目についての彼の理解について述べておきたい。

日蓮にとって重要な問題は信である。すなわち「仏がきっぱりと方便の教えを捨てた法華経では、『信のみによって入ることができる』と説かれている。そして、仏が最期の日々に沙羅双樹の下で説いたという涅槃経には、『悟りへと至る修行が数えきれないほどあったとしても、信を教えるならば、その中にそれらすべての修行が含まれる』と述べられている。この信が、仏の道へ入るために求められる根本的なものなのである。五十二段階の菩薩の修行のうち、最初の根本的な十段階は、信に関するものであり、この十段階の最初のものは純粋な信を呼び覚ますものである。[17]」法華経に説かれる仏への熱情のこもった信仰を深めれば深めるほど、

日蓮は人々が他の仏である阿弥陀仏に対する信仰へと向かうことが理解できなくなった。「仏は大きな雲のようなものであり、その説教は大雨のようなものである。すべての衆生は枯れた草木に譬えられる。仏の教えの雨に浴し、五戒・十善・禅定などの功徳を修めることは、花が咲き実がなるようなものである」[18]。日蓮の宗教哲学では、圧倒的に巧みな方便（upaya）の意味と、（肥沃な大地に降る大雨のような）仏の教えの成果と、そして仏のすべての教えを象徴的に包含する題目を唱える成果が、法華経の仏への信に集約される。しかし、マントラの力を信じる点において、少なくとも方法的には、彼は阿弥陀仏信仰の念仏の称名と近かった。彼は、厳格に法華経の（歴史上の）釈尊に帰依しないようなすべての仏教は、混淆したものとして斥け、唯一真実の仏への信仰を国の安寧のためのただ一つの基準とした。彼の新しいメッセージを主題とした最初の著作であり、1260年7月16日に北条時頼に提出された『立正安国論』[19]は、主人と客の対話形式で書かれている。その中で日蓮は、国家の問題とますます進む仏教の崩壊に対する彼の考えを展開し、それらと宗教、社会、政治の現状が因果関係にあることを論じている。このことは冒頭の文にはっきり表れている。「近年、今日に至るまで天変地異や飢饉・疫病が国土全体に現れ、街では牛や馬が倒れ、通りにはその骸骨が溢れている。すでに死者は人口の大半に上り、悲しんでいない者など一人もいない」[20]。日蓮は、法の最後の時代（末法）の兆候を見て取っているが、彼は仏教の教えへの接近がより複雑に、いやむしろ不可能といえる事態となったことを示す兆候を見定めるだけでなく、国全体がその影響下にあることを理解している。彼は自分の洞察を経文によって根拠づけようとする中で大集経を引用している。「大集経には次のように説かれている。『仏の教えが失われる時には、僧たちは髭・髪・爪を伸ばし、法も忘れ去られるであろう。またその時には、空中に大きな音が轟き、大地が揺れるであろう。世界のすべては水車のように動き、城壁は崩れ、家屋は倒れるであろう』」[21]。ここに、仏教の崩壊と自然や社会における出来事との緊密なつながりが明言されている。日蓮はま

た『立正安国論』の中で、日本人の宗教的混乱の結果として外国から武力による侵入を受けることを予言していたが、この予言は1268年に蒙古の使者が初めて日本を訪れ、日本人に服従を迫ったことによって実現したと日蓮には思われた。[22] 仏法の広がりと自然や政治の過程との緊密なつながりは、国の安寧を願う愛国的な預言者であった日蓮に特有のものであった。マルティン・ルターの関心は、何よりも神学に向けられたものであったが、彼と日蓮は、レトリックや個人の性質において多くを共有している。

5　マルティン・ルター

トマス・カウフマンによれば、マルティン・ルター（1483-1546）は改革の過程における唯一の焦点ではないが、その中心であり、彼の果たした役割は神学的な観点よりも教会社会学的な基準によって評価されるべきであるという。[23] ルターは1483年にアイスレーベンに生まれた。彼の家は「豊かな都市の中産階級」であった。[24] 彼の父ハンス・ルダーは鉱山業に携わっており、ルターには高等教育と有力な専門職への道が確実に開かれていた。[25] 父が息子に抱いていた期待は法学方面へのものであったが、それは1505年にルターに起こった伝説的な出来事によって打ち砕かれる。ルターは、開けた野原で嵐のなか落雷に遭遇し、その嵐を生きのびるために修道士になることをその場で誓った。それは法学を捨てることでもあった。この根本的な回心のあとルターは、アウグスティヌス隠修士会の修道院に入り、その会の中で神学を修めていくことになる。ルターは、神学教授の職を得るようになるが、このことは、人はどのようにして神に義とされると同時に「恵みの神」を見出すことができるのかという神学探究と相容れないだけでなく、贖宥（しょくゆう）状を与える慣習への批判とも衝突するものであった。

1517年10月31日に贖宥状の売買についての95箇条の提題を公表したのち、教会政策に関する理由から、1518年の10月にアウグスティヌス隠修士会の総長代理であったヨハン・フォン・シュタウピッツへの服従の誓いから解放されることになった。実際、ルター

がシュタウピッツの聖書講義の後任となったことだけでなく、ルターのヴィッテンベルクでの神学研究や1512年の博士号取得も、みなシュタウピッツの強い後ろ盾があってのことだった。[26] 1514年には、修道会の管区の助任司祭に任命されており、教授の義務の他でも重要な指導的地位を得ていた。信仰のみによって人は神に義とされること、つまり神の恩寵を得るという改革の洞察は、ローマ信徒への手紙第1章17節についての深い思索から生まれてきたものと思われているが、その正確な日付についての論争に決着はついていない。その後、ルターの神学の幅は広がっていく。スコラ神学においてアリストテレス思想が用いられていることに対する批判、アウグスティヌスのペラギウス論駁の書の活用、秘蹟への批判とそれらの洗礼と聖餐への限定、1520年の『キリスト者の自由について』における「キリスト者はあらゆるものの上にあって自由であり、何者にも従属しない」と「キリスト者はあらゆるものの忠実な僕（しもべ）であり、何者にも従属する」という弁証法的に結び付けられた二つの文に集約される神学などである。ルターは、彼の神学の戦いや教会との戦いを通常の論争とは思っていなかった。彼は、自身がサタンに対する福音の黙示録的戦いの只中にあると認識し、教皇を反キリストとみなしていた。[27] この自身の役割の自覚において、自身の宗教的活動と政治的活動を仏法の最後の時代というシナリオの中に置いていた日蓮とルターはそう遠く離れていないと言えるだろう。

6　ルターの主要関心事

人が神に義とされるのは、神の恩寵と神への信仰のみによってであって、人間自身の功績によるのではないという中心的な洞察に準じて、ルターは基本的に次の問題を探究した。

①人文主義的な関心と並行して、ルターは教会の慣習よりも「もっと古い」権威の名の下に当時の教会の形式を批判した。この基準は聖書のみによって満たされるのであり、彼はその後の進展の要所要所において聖書に立ち戻ることになる。彼は聖

書の中により古い伝統、つまり純粋でより適切なキリスト教的生活の実践を見出した。彼は聖書の証言と両立しない当時の実践の諸側面に対する批判は正当なものであるとの考えを堅持した。

②「聖書がそれ自身の解説者である」という原理。もしルターが当時の聖書解釈や教会を批判するために彼自身の理解にもとづいて神の啓示の文書としての聖書を用いるなら、彼の聖書解釈は同時代の重要な権威たちから挑戦を受けることになる。公会議や教皇たちによって表明されてきた教会の教えは不可謬であるとされていた。彼はこの主張に対して、公会議も教皇も間違い得るとして対抗した。教会のみが聖書を解釈できるという教会の主張に対し、ルターは聖書とは啓示が神によって記された文書であると述べて、神学的に異議を唱えた。彼の主張は「聖書がそれ自身の解説者である」というものだった。聖書を理解するために必要なのは、聖書の内在的な解釈学であって教会の教えではない。この原理は次の問題を導く。

③「一人一人のキリスト者が解釈者である」という原理。もし聖書がそれ自身の解説者であるのであれば、聖書を注意深く読み、聖書を理解するために聖霊に助けを求めるすべてのキリスト者は、〝それぞれ独立に〟聖書の文章の内容を理解することができるはずである。キリストを信じる者は誰もが解釈者である。なぜなら神の言葉は、人為的な位階秩序とは関係なく、すべての人に呼びかけられたものであるから。またこの原理から万人祭司の原理も導かれる。

④聖書中心の原理。ルター自身が聖書のどの文書もその文脈において理解されることが何よりも重要であると強調しているように、ルターの聖書解釈学は文献学的な側面を持っている。また同時にルターは、聖書には聖書自体の「中心主題」があるのであって、すべての文章が等しい重要性を持つわけではないとも確信していた。彼が総合的な原理として打ち出したのは、旧約も新約も聖書はその文章の背後にキリストが見出されるものである

というものだった。これを中心として、その内容が理解しにくい文章も理解されるべきものだった。さらに進んで「暗い（理解できない）」部分は、「明るい（理解できる）」部分の光によって解き明かされるとした。

⑤メディアの影響力。聖書解釈の諸原理はルターによって動き始めた宗教改革におけるメディアの利用についても大きな影響を与えた。右に述べたような諸原理から見て、ルターが聖書をドイツ語に翻訳し、自ら読むにしても他の人に読んでもらうにしても、一人一人のキリスト者に接近可能なものとしたことは重要であり、もっともなことだった。宗教改革は文筆の新しい形式の創出と普及の大きな推進力となった。つまり、小冊子、説教、檄文である。教育は改革派諸教会の特徴となり、礼拝はラテン語ではなくドイツ語、他の地域では他の言語で行われるようになった。

⑥精神的な影響。ルターの解釈の原理が社会的にもたいへん広く影響を及ぼしたことは容易に理解できる。救済の場と教育の権威としての教会制度は弱まっていく傾向にあり、信者と聖書の関係や理解の独立性は、個人化を大きく推し進めた。フリードリッヒ・ヴィルヘルム・グラーフは正しくも次のように指摘している。「近代のすべての個人化の推進の始まりには、マルティン・ルターの改革的抗議に根を持つ宗教的主体性文化がある」[28]。学問的研究が正しく指摘しているように、ルターは――他の「回心者」たち同様に――自分自身の思想の来歴を強い対比を用いて解釈している。彼はまたとくに自身と教会（「教皇の教会」）との決裂を、純然たる聖書への洞察のみから生じた結果として描いているが、実際には多くの場合、彼は教会に関わる出来事に応じて行動した。ルターは、むしろ徐々に進んだ彼自身の思想の展開を、教会への対処と同様に歴史の進展に対する思索によって生じたものと解釈せずに、その過程を短期的な「突破口」として狭め、その〝以前〟と〝以後〟を際立たせるものとして描いている。[29]

7　日蓮とルターを対話させる試み

まず日蓮とルターが共有していない側面から始めよう。ルターの生涯は、まず修道士として、後に神学の教授として、大半は静かなものであった。彼に向けられた（ときに物理的な）敵対心のために、ルターは限られた行動範囲しか持たなかった。１５１４年から最期の１５４６年まで、彼はつねに学者として働いた。ルターとは違って日蓮は当局に迫害され、生涯のある時期を追放された身として佐渡の島で過ごし、幾度か死を宣告されもした。支配権力の誤った信念と日本の人々や自然災害や政治的命運との間に日蓮が見た業の直接的つながりは、ルターにはなじみのないものだった。ルターの政治的な問題への介入――農民戦争、ウィーンに迫るオスマン帝国――には、異なる背景があった。

また日蓮は、宗教共同体を、中世後期のローマ・カトリックのように国家と強く結びついたものとして扱わなかった。しかし、有力な領主たちの支持を受け13世紀の間にますます勢力を大きくしていた阿弥陀仏信仰と彼は対決しなければならなかった。どこにこの二人の共通の土台があるだろうか。際立つ点として、中心的な聖典への関心である。日蓮には、釈迦仏の優位と法華経があり、ルターには、教会のすべての伝統の上に立ち、すべての文章の背後にキリストを見出すとの原理で解釈される聖書がある。また、阿弥陀仏信仰によっては決して到達できないとする唯一絶対の仏への帰依を日蓮は説き、教会の伝統が持っていた様々な逸脱をルターは批判した。二人とも二つの段階を経ている。出家や修道士として宗教的生活に入る段階と、その生活がもたらしたそれぞれの宗教的共同体の徹底的な分析によって可能となった、自身が本質的なものとみなしたものへの回心の段階である。その回心には、新たな水準の改革思想が伴っていた。このことは、日蓮においては１２５３年の清澄寺での説教に、ルターにおいては１５１７年から１５２０年の間に進んだ考え方の変化に認められる。[30] 両者共に黙示録的な思想の影響を受けており、確信に溢れ、言語能力の才に恵まれ、論争する力にも満ちていた。

独身から結婚へ、つまり教会の最初の「牧師」への道は、日蓮は進まず、天台宗の僧としての規則に死ぬまで従った。独身生活を捨てた僧に、日蓮の少し前の同時代人の親鸞がいる。彼は寺を離れ、結婚して俗人と僧の中間のような立場にあった。このため日蓮よりも親鸞の方がしばしばルターと比較されるが、他の理由として、純粋な信心によって阿弥陀仏の恩寵に与るという課題に取り組んだとされることがあげられる。[31] 日蓮においても、（浄土系の阿弥陀仏ではなく）真実の仏への信仰は、信仰者の業の結果にとって中心的な問題であったが、同様に親鸞においても、称名念仏の形に表現される信仰は、信仰者の業に影響を与える有効な振る舞いであり、阿弥陀仏の恩寵によって報われるものであった。親鸞は罪という言葉を使ったが、慈悲深い阿弥陀仏が本当に外的・超越的な力を表わしているのか、人間の内的な力が外在化されたものを指しているのか、疑いが残る。後者の場合、親鸞は仏教の本来の思想からそう遠くなく、むしろルターからは離れている。その意味で、歴史上の仏に依拠する日蓮の方が、より容易にルターの対話の相手となることができるだろう。

しかし、ここで行われたような比較においては、不確かな〝歴史の比較可能性〟にまつわる数多くの解釈上の障害を無視して、ごくわずかに選ばれた特徴のみが議論されていることを忘れてはならない。文化的にも社会的にも政治的にも文脈の異なる二つの世界全体については考察されていない。過去に対するより包括的な見通しを可能にし、現在における異文化間と宗教間の交流を容易にするために、対話となりうる叙述をあえて用いたのである。

※原文はドイツ語。執筆者から提供されたAndrea Ehlers氏による英訳から邦訳した。［　］は訳注。

注

（1）以下を参照。Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt-eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2011, Introduction. オスターハンメルは、ポストモダニストの懐疑主義に対して、歴史記述の最終的（conclusive）解

釈を容易にするため、意図的に「支配的な語り」（master narrative）の手法を用いている。

（2）以下を参照。George Sansom, *A History of Japan to 1334*, Rutland/Tokyo: Tuttle 1974 (1963), 139-177.

（3）以下を参照。Oliver Freiberger/Christoph Kleine, *Buddhismus. Handbuch und Kritische Einführung*, Göttingen 2011, 151.

（4）Wilhelm Gundert, *Japanische Religionsgeschichte*, Stuttgart 1943 (Tokyo 1935), 82.

（5）以下を参照。Christoph Kleine, *Der Buddhismus in Japan*, Tübingen 2011, 232.［本論文執筆者による英訳に基づく］

（6）以下の文献で言及されている。Yukio Matsudo, *Nichiren, der Ausübende des Lotos-Sūtra*, Norderstedt: Books on Demand 2004, 48. 日蓮自身による伝記的文書は彼の最も重要な弟子・日興に渡されたとされている。

（7）Matsudo 2004, 48f.

（8）佐渡御書には「日蓮今生には貧窮下賤の者と生れ旃陀羅が家より出たり」（『日蓮大聖人御書全集』創価学会９５８頁）、佐渡御勘気抄には「日蓮は日本国・東夷・東条・安房の国・海辺の旃陀羅が子なり」（同８９１頁）とある。

（9）以下を参照。*The Soka Gakkai Dictionary of Buddhism*, Soka Gakkai, Tokyo, 2002, 439.

（10）以下を参照。Margareta von Borsig, *Leben aus der Lotosblüte. Nichiren Shōnin: Zeuge Buddhas, Kämpfer für das Lotos-Gesetz, Prophet der Gegenwart*, Freiburg i.Br. 1976, 42.

（11）von Borsig 1976. 42頁以下を参照。

（12）Matsudo 2004、65頁以下を参照。Matsudoは日蓮の妙法比丘尼への返事を示しているが（*The Writings of Nichiren Daishonin*, Soka Gakkai, Tokyo 1999, 1105f.）、その中には言及されたような内容は含まれていなかった。［訳注：これはおそらく妙法比丘尼御前御返事と妙法尼御前御返事との混同と思われる。この原注に示されている英訳は前者。後者の英訳は The Importance of the Moment of Death, *The Writings of Nichiren Daishonin* volume II, Soka Gakkai, Tokyo 2006, 759ff. しかし出家の決意との関連は後者にも明確な言及はない］

（13）*Dictionary of Buddhism* 2002, ４３９ページ以下を参照。

（14）以下を参照。Matsudo 2004, 90.

（15）以下を参照。Masaharu Anesaki, *Nichiren the Buddhist Prophet*, Cambridge: Harvard University Press 1949, 34.

（16）以下を参照。von Borsig 1976, 64f.; Matsudo 2004, 89-92; Anesaki 1949, 33-35.

（17）The Daimoku of the Lotus Sutra, in: *The Writings*, 141-154, 141.「正直捨方便の法華経には「信を以て入ることを得」と云い雙林最後の涅槃経には「是の菩提の因は復無量なりと雖も若し信心を説けば則ち已に摂尽す」等云々。それ仏道に入る根本は信をもて本とす五十二位

の中には十信を本とす十信の位には信心初めなり」（法華経題目抄『日蓮大聖人御書全集』創価学会９４０頁）。

（18）同、*The Writings*, 148.「仏は大雲の如く・説教は大雨の如く・かれたるが如くなる草木を一切衆生に譬えたり、仏教の雨に潤い五戒十善禅定等の功徳を修するは花さき菓なるが如し」（法華経題目抄『日蓮大聖人御書全集』創価学会９４６頁）

（19）“On Establishing the Correct Teaching for the Peace of the Land,” *the Writings*, 6-32.

（20）*The Writings*, 6.「近年より近日に至るまで天変地夭・飢饉疫癘・遍く天下に満ち広く地上に迸る牛馬巷に斃れ骸骨路に充てり死を招くの輩（ともがら）既に大半に超え悲まざるの族（やから）敢て一人も無し」（立正安国論『日蓮大聖人御書全集』創価学会17頁）

（21）*The Writings*, 8.「大集経に云く「仏法実に隠没せば鬚髪爪皆長く諸法も亦忘失せん、当の時虚空の中に大なる声あつて地を震い一切皆遍く動かんこと猶水上輪の如くならん・城壁破れ落ち下り屋宇（やう）悉く圮（やぶ）れ拆（さく）け」」（立正安国論『日蓮大聖人御書全集』創価学会18頁）

（22）以下を参照。The Postscript to On Establishing the Correct Teaching for the Peace of the Land, *The Writings*, 31：（立正安国論奥書『日蓮大聖人御書全集』創価学会33頁）; Matsudo 2004, 96f.

（23）「私は、ローマ教会からの意識的な離反とその教会法の法的基礎との断絶を通して成し遂げられた〝宗教改革〟というものを、都市と領地の文脈における教会の本質の認識の過程として理解している。それは部分的には私的なものであったが、ほとんどが公的なコミュニケーションの行為だった。とりわけ、これらの過程を主導しあるいは付随したいわゆるパンフレット・ジャーナリズムや、これらの過程にそれぞれの形で結びついた帝国とヨーロッパの都市・領地・地方における様々な段階とレヴェルで起こった政治的、法的、軍事的闘争である。ゆえに〝宗教改革〟とは何よりも一つの過程と解釈されるような神学の展開におけるルターの神学的洞察を示すものでない……」［本論文執筆者自身による英訳より］（Thomas Kaufman, *Geschichte der Reformation*, Frankfurt a.M./Leipzig 2009, 22）.

（24）Kaufman 2009, 128.

（25）LutherとはLuderという名の別形である。

（26）以下を参照。Otto Hermann Pesch, *Hinführung zu Luther*, Mainz: Grünewald 1982; Kaufman 2009, 130f.

（27）以下を参照。Volker Leppin, *Martin Luther*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 2006; Dietrich Korsch/Volker Leppin (eds.), *Martin Luther – Biographie und Theologie*, Tübingen: Mohr Siebeck 2010; Volker Leppin, Martin Luther, in: Markus Vincent (eds.), *Metzler Lexikon Christlicher Denker*, Stuttgart/Weimar: Metzler 2002, 446-451.

（28）Friedrich Wilhelm Graf, Der Protestantismus, in: H. Joas/K.

Wiegandt (eds.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a.M. 2007, 78-124, 99. 本文右に述べた六つの特徴については以下の文献に従っている。Henning Wrogemann, Eine islamische "Reformation"? – Islamische Debatten um Religion und Zivilgesellschaft und die Frage der Schrifthermeneutik, in: Michael Biehl/Ulrich Dehn, *Reformationen – Momentaufnahmen aus einer globalen Bewegung*, Hamburg 2015, 157-172, here 159-161.

(29) 以下を参照。Kaufmann 2009, 131f.; Leppin 2000, 447.

(30) 私はここで敢えてルターが1517年10月31日に贖宥状の販売に関する95箇条の提題をヴィッテンベルクの教会の扉に貼り出したといわれる事件には言及しなかった。この事件の史実性についてはまだ論争の余地があるし、ルターの改革思想の内実の真の焦点と見るよりも象徴的な意味を持つものとして捉えたほうがより正確だと思われるからである。

(31) Tatsuo Oguro, *Der Rettungsgedanke bei Shinran und Luther – eine religionsvergleichende Untersuchung*, Hildesheim: Olms 1985; Martin Kraatz (ed.), *Luther und Shinran – Eckhart und Zen*, Köln: Brill 1989; Jan van Bragt, Buddhismus, Jōdo Shinshū, Christentum. Schlägt Jōdo Shinshū eine Brücke zwischen Buddhismus und Christentum?, in: Elisabeth Gössmann/Günter Zobel (eds.), *Das Gold im Wachs* (CP Thomas Immoos), München: iudicium 1988.

Bibliography

Anesaki Masaharu, *Nichiren the Buddhist Prophet*, Cambridge: Harvard University Press 1949

Margareta von Borsig, *Leben aus der Lotosblüte. Nichiren Shōnin: Zeuge Buddhas, Kämpfer fuer das Lotos-Gesetz, Prophet der Gegenwart*, Freiburg im Breisgau: Aurum 1976

Oliver Freiberger / Christoph Kleine, *Buddhismus. Handbuch und kritische Einführung*, Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011

Wilhelm Gundert, *Japanische Religionsgeschichte*, Stuttgart: D. Gundert 1943 (Tokyo 1935)

Thomas Kaufmann, *Geschichte der Reformation*, Frankfurt am Main/Leipzig: Verlag der Weltreligionen 2009

Christoph Kleine, *Der Buddhismus in Japan*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011

Dieter Korsch/Volker Leppin (eds.), *Martin Luther – Biographie und Theologie*, Tübingen: Mohr Siebeck 2010

Volker Leppin, *Martin Luther*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005

Yukio Matsudo, *Nichiren, der Ausübende des Lotos-Sutra*, Norderstedt: Books on Demand 2004

Tatsuo Oguro, *Der Rettungsgedanke bei Shinran und Luther – eine religionsvergleichende Untersuchung*, Hildesheim: Olms 1985

Otto Hermann Pesch, *Hinführung zu Luther*, Mainz: Grünewald 1982

The Writings of Nichiren Daishonin, Editor-Translator: The Gosho Translation Committee, Tokyo: Soka Gakkai 1999

George Sansom, *A History of Japan to 1334*, Rutland/Tokyo: Tuttle 1974 (1963)

The Soka Gakkai Dictionary of Buddhism, ed. by The English Buddhist Dictionary Committee, Tokyo: Soka Gakkai 2002

Henning Wrogemann, Eine islamische “Reformation”? – Islamische Debatten um Religion und Zivilgesellschaft und die Frage der Schrifthermeneutik, in: Michael Biehl/Ulrich Dehn, *Reformationen – Momentaufnahmen aus einer globalen Bewegung*, Hamburg: Missionshilfe Verlag 2015, 157-172

（Ulrich Dehn／ハンブルク大学「ミッション、エキュメニカル、宗教学研究所 Institut für Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaften」教授）

（やぎぬま　まさひろ／東洋哲学研究所研究員）