

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

名古屋市立大学 高等教育院 / 人間文化研究科 特任教授 吉田一彦  
愛知学院大学 客員教授 林 淳

### はじめに

林 これから吉田一彦さんが編集されました『神仏融合の東アジア史』<sup>1</sup>についての対談をさせていただきたいと思います。この本に関しましてはいくつか書評が出ておまして、いろんな論点、批判が出ています。それをめぐって吉田さんからお話を伺いたいというのが、今回、これを企画した趣旨です。お話いただけますか。

吉田 はい。林さんには書評を書いていただいた上に、このような対談を企画していただいて感謝いたします。事務局を担当してくれた石原和さんにも感謝いたします。それから、今お話がありましたように、林さん<sup>2</sup>、それから佐藤弘夫さん<sup>3</sup>、マーク・テーウェンさん<sup>4</sup>、鈴木耕太郎さん<sup>5</sup>、中西裕二さん<sup>6</sup>から書評をいただきました。また書評会で口頭で、鈴木正崇さんや藤本誠さんからもご論評をいただきました。これらの先生方にあつく感謝申し上げたいと思います。

林 本日の対談は、全体が3つの部から構成されています。最初にこの本の成り立ちについて吉田さんからお話いただくということにします。その次に、書評の中で出てきた論点のいくつかについて、吉田さんと私で話し合う機会を持ちたいと思います。第3番目には、これが一番この対談で重要になるかもしれませんが、吉田さんたちが提案された「神仏融合」という概念の有効性とか、これと「神仏習合」という言葉との比較とか、あるいは別な言葉の可能性であるとか、英訳の問題などの話をしたいと考えております。

1 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。

2 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。

3 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。

4 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)

5 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。

6 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。

## 1. 『神仏融合の東アジア史』の本の成り立ち

### 神仏融合の国際性

林 早速始めたいと考えます。第1番目にこの本の成り立ちをお聞きします。なぜそういう話をお聞きしたいかということですが、この本をお読みになった方は、大変厚みのある、重い、たくさんの論文を集めた本だということをご承知でしょう。けれども、それを支えている共同研究があって、それを吉田さんが統括されて論文集に結実させたことは、あまり知られていません。それは、私は、学問の世界で稀有なことであるように思っております。それで、どうやってこの御本が出来上がったのかということ吉田さんから教えていただきたいと思います。まず、この点からよろしく願いいたします。

吉田 ありがとうございます。「神仏習合」は、長く日本の文化の大きな特質だと語られてきましたが、ある時、そうではないと気づくことがありました。そのきっかけになったのは香港の旅行でありまして、これは実は家族旅行だったのですが、ちょっとだけ一人で抜け出して、香港の道観を見学に行きました。このことは『本郷』に載せた「アジアの寺院で聞く南無阿弥陀仏」<sup>7</sup>という小文に書きましたが、香港の黄大仙祠という道観を訪れました。そこは複数の宗教が融合した濃密な場で、圧倒されました。お線香の煙もすごかったです。日本に帰ってあれこれの文献史料を見ていると、——これは『神仏融合の東アジア史』の「編者あとがき」に書きましたが——、『続高僧伝』の「法聡伝」など複数の中国の史料に日本の初期の神仏融合で語られたものと同じ論理や用語が見え、注目しました。それで、「多度神宮寺と神仏習合」<sup>8</sup>という論文を書きました。この時は、まだ、僕は「神仏習合」という言葉を使っていました。幸い、この論文には反響がありまして、仏教史学会でシンポジウム<sup>9</sup>をやっていたいたり、奈良国立博物館の特別展<sup>10</sup>にも一部反映されたり、あるいは高校の日本史教科書<sup>11</sup>にも私の説が取り入れられて変化があったりといったようなことがありました。

林 そうですか。

吉田 その頃からですが、僕は日本古代史の専攻ですが、日本古代史や日本仏教史の研究仲間と一緒に、国内の関係の史跡ばかりではなく、中国の石窟寺院や博物館にも行って見学するようになりました。そこで、神仏融合を「日本」という枠を超えて研究するには、専門のアジアの宗教



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

7 吉田一彦「アジアの寺院で聞く南無阿弥陀仏」『本郷』152、2021年。

8 吉田一彦「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)。

9 シンポジウム「東アジアにおける仏教と諸宗教」『仏教史学研究』47-2、2005年。

10 奈良国立博物館編『神仏習合』展、図録、2007年。

11 佐藤信他『詳説日本史B』山川出版社、2005年版より。

史の研究者たちと共同で研究する必要があると切実に感じました。それで、中国史や朝鮮史やベトナム史、また可能ならば東南アジアの上座部仏教の研究者とも一緒に研究ができればいいなと考えました。それから、石窟寺院を見学している時に、美術史の研究者と一緒に研究ができればいいなと考えました。やや気張った言い方をしますと、共同研究者を見つけるだけでなく、自分自身の学問の幅を広げなければいけないと感じました。亡くなった増尾伸一郎さんは親しい友人でしたが、彼はとても幅の広い研究者で、それをすごいなと思っていて、自分の学問の幅ももう少し広げられたらいいと考えました。

### 分野を越えた共同研究組織の形成

**林** ありがとうございます。日本史の古代史出身の吉田さんが、日本以外のことを研究していく。どういう風にその共同研究を組織したのでしょうか。

**吉田** 共同研究者を探しましたが、そう簡単には見つかりません。仏教史学会のシンポジウムで、伊藤聡さんと一緒に報告をし、それから伊藤さんと仲良しになりました。それはととても良かったと思っています。あとは友達の友達は友達ということで、旧知の日本史の研究者である上島享さんとか、佐藤文子さんとかが知り合いを紹介してくれました。だから、上島さん、佐藤さんに本当に感謝します。それから、美術史の鷹巣純さんが美術史の若手の高志緑さんを紹介してくれたということもありました。

**林** なるほど。

**吉田** もうちょっと客観的に見てみますと、僕が活動してきた学会に仏教史学会と日本仏教総合研究学会があります。仏教史学会は日本史の学会ではなくて、仏教史の学会ですから、インドとか中国とか朝鮮の専門家とか、いろんな国・地域の仏教史の専門家がいます。日本仏教総合研究学会は、日本仏教を総合的に研究する学会で、僕は歴史学ですけれども、仏教学の先生とか、国文学の先生とか、美術史の先生とか、複数分野の専門家がいます。こうした学会で知り合いになるというようなこともありました。神仏の複合、融合の問題に関心がある方もおりました。やがて、アジアの宗教史研究者とか、美術史とか文学とかの先生方とチームを組むことができました、このテーマだったらみんなで議論できるのではないかと思いました。それから、国外調査の現場で、石窟寺院でモノを見ながら議論できたのが大きかったと思います。ただ、今回のこの本ではまだカバーしきれしていない、欠けている地域がいくつもあります。

**林** 一つ重要なことは、現地調査に行っ、そこでモノを見ながらお互い



林淳・吉田一彦（鬼頭慈都 撮影）

専門の違う人間たちが議論して、あるいはそこで専門の先生が話をして、それをみんなで聞いたり質疑したりしたという、フィールドワークが重要だったということになりますか。

吉田 それはあると思います。みんなで研究会をやり、いろいろなところに行くことができ、とても勉強になったと思っています。現場でモノを見ながら議論するというのは、やっぱりちょっと特別で、研究者冥利に尽きる時間でした。それから日本に帰ってきて研究会をやって、調査で得た知見を整理しました。それで、メンバーが順番に研究発表をして、何年もそれをやって、最後にやっと本になったという感じですね。幸い、外部資金が取れたので、それで海外調査、国内調査、研究会などの資金はできたという感じでやってきました。

林 専門が違い、研究対象とする地域も違う研究者たちが議論する時に、それぞれの専門なり、扱っている地域なりの違いは意識されたでしょうか。専門の違い、たとえば日本史と東洋史では違うとか、日本史と美術史では違うということはありませんでしたか。それとも、専門や地域の違いをこえて、議論の共通点は多かったでしょうか。

吉田 共通点は多かったのですが、もちろん違いもありまして、特に、やっぱり東南アジアまで行くと、大乘仏教と上座部仏教は違いがあるなと思いました。だから、大乘仏教圏だと共通性は高いと思いました。あとは時代ですかね。中国史の南北朝隋唐の時代と、日本の奈良時代、平安前期には共通性が高いのですが、日本の中世になりますと、今度は比較すべきところが宋とか元とかの時代になりますし、朝鮮半島も高麗になって新しい展開をしていくので、時代が変わってくると、やはりそれに対応して考えなければわからなくなってしまうという部分がありました。

林 なるほど、ありがとうございました。タイトルは「東アジア史」となっていますが、実際にはもう少し広いです。マレーシアも論じられています。

吉田 そうですね。本当は「東アジア史」だけではなくて、もう少し広い範囲を念頭においていましたが、今回は東アジアを中心にとすることでまとめました。最初の本なので、これぐらいでよいかと思ってまとめました。

林 わかりました。

吉田 論文も一本一本が長文なので読むのが大変かと思います。これは出版社の橋宗吾編集長の方針で、彼は高校生や大学生にもわかる本をつくりましようとは言わず、専門家向けの専門書を作りましようと言いました。一本が4、50枚（400字詰換算）の論文では、これから議論が面白くなりそうだとところで終わりになってしまう。一本6、70枚、あるいはそれ以上の分量がないと議論が深まらない。そういう重厚な本を作りたいという方針でした。

林 なるほど。

吉田 だから、執筆陣も研究会で相当長時間の踏み込んだ議論をしないと、それに耐えるだけの原稿の分量はこなせないなので、そこは大変でした。

林 編者の吉田さんは四本書いていますね。

吉田 ええ、序章と終章と、あと論文二本書いています。

林 それだけで一冊の本になりそうですね。

吉田 ええ、こういう本ができたのはありがたいと思います。「科研」申請書の副題に「人文学

の再構築」と入れました。自分の狭い専門分野にたてこもらずに、研究分野を意識して広げていかないと、理系に押され気味の人文系はこれから大変だろうなと思っています。理系の先生方と話していると、自分の専門はAとBを統合した分野だと言われることがしばしばあり、分野を融合したり組み替えたりしたりしながら、新しい学問分野を開拓していくことが普通に行なわれているような気がします。これは、人文学にとっても必要なことだと思います。学部・大学院で日本古代史のゼミを出たので、ずっと一生その分野でやっていくという時代ではなくなってきていると思うようになりました。時代の影響はあるかもしれませんが。

**林** もともと吉田さん自身の学問が、幅の広さを持っているのではないのでしょうか。吉田さんは、よく専門は「日本古代史」ですと自己紹介されますが、実は仏教史の専門家だと見た方がよい。だから、日本国家の枠内で展開する「日本古代史」とは少し違って、インドの仏教、中国の仏教、ベトナムの仏教にも関心を持っている。吉田さんが持っている幅の広さが、共同研究に生かされていると私は考えてます。

**吉田** 私のキャッチフレーズの1つに「仏教史は日本史より大きい」というのがあります。林さんは覚えていますか？

**林** 確かにありました。

**吉田** 日本の仏教史を研究するとしても、やはりインドあるいは中国まで遡らないと分からないし、東南アジアではどうだったのだろうと一応は考えます。この本のテーマである神仏融合を考える時も、日本史の枠内で考えないで 仏教史の枠で考えてきたために、結果として、日本から中国、朝鮮半島、ベトナムに展開していったという側面があるのかもしれないと思います。

### 中国史料に見える語彙・レトリック

**林** 吉田さんの論文で、神仏習合の研究史の中で、ひときわ注目を集めたのは、多度神宮寺のことを扱った論文でした。「神仏習合」の際に語られる語彙やレトリックは、実はもう中国の方で完成していて、それが日本に入ってきたということをご指摘されたことは、従来の研究史にはなかったと思っています。それまでは、語彙とかレトリックとかいう問題ではなく、現実に仏教が来たから土着の神と融合したり、あるいは反発したりしたと考える傾向がありました。そこに神仏習合の日本的な特徴があるという結論でした。ところが吉田論文が出ると、実はそれは中国でしたとなり、それがあつた種のレトリックや文章の表現として入ってくるのがよくわかりました。研究史的には、吉田論文は我々のモノの見方を大きく変えてくれたと思っていますが、ご本人はどう考えていますか？

**吉田** ええ、「多度神宮寺と神仏習合」という論文ですね。多度神宮寺の縁起には、とても変わった理屈が一風変わった用語で書かれています。これは「編者あとがき」に書きましたが、別の研究を進めているときに、偶然、関係史料を見つかることができました。実は、『日本書紀』研究の目的で『続高僧伝』を見ていたら、たまたま多度神宮寺の伽藍縁起資財帳に出てくるのと同じ言葉で、同じ論理を語る史料に出会うことができました。それですごく驚きまして、その論文を書きました。林さんが先ほどおっしゃった、「仏教史」という考え方でいきますと、インドで仏



教ができたとき、インドは神信仰が強いので、仏教と神信仰とは何か関係があったはずだし、中国だって外来宗教である仏教が来た時に中国の神もいれば、儒教もある中で、どのように関係していたのだろうとは思っていました。だけど、漠然としか思っていませんでした。それで、日本史分野では、インドや中国とは関係なく、「神仏習合」は日本独自の文化であるというようなことが述べられてきました。日本哲学などの外野の先生が発言する分には仕方ないですけど、きちんと日本の思想史を研究している先生方の間でもそういう考え方が前提になっていたと思います。

林 そうですね。

吉田 そうした研究状況の中で、この中国史料に出会ったことによって、それまで漠然としか考えられなかった、中国では実際はどうだったのだろうという〈問い〉が具体像として見えるようになり、それと日本の史料とを関連づけることができました。中国の仏教で、すでに仏教と神信仰とを結びつける論理が成立していました。その思想が遣唐使で日本から留学した僧たちによって日本に請来されたと考えました。

林 中国に「神仏習合」というか、仏教と神との間の関係についての論理なりレトリックなりが出来上がっているということを吉田さんが指摘したことによって、神仏習合研究は日本だけの話では終わらないということを研究者たちに示したと思います。それは、この本にもつながってきますし、吉田さんご自身にとっても、我々他の研究者にとっても、一つの転換点になっています。あの論文が徐々に人を集めて、神仏関係に関心のある研究者を集める契機になったと私は見えています。

吉田 どうもありがとうございます。でも、「多度神宮寺と神仏習合」を書いてから、神仏融合関係の論文をたくさん書いたというわけではなく、地道に少しずつ研究していました。その中で仲間たちと出会い、多大な年月をかけて、やっと本にできたという感じです。

林 出版を決めてから何年も経っているのですか？

吉田 はい、ここで頑張って書かないと、出版社の編集長から怒られてしまうという感じでした。執筆陣は編集長にお尻を叩かれて原稿を書きました。

## 2. 書評の論点をめぐって

### 書評に感じたこと

林 次に、話題を変えて、色々な書評がでて、その内容も様々ですけども、それを読んで、吉田さんとしてはどうですか。自分のやった仕事がよく理解されて、「わが意を得たり」と思ったか、あるいはこれだけ努力したのに理解されていないと思ったか。どうでしたか。

吉田 書評を読んだ感想ですね。その質問は想定外でした。あの、ありがたかったというのがあります。書評って怖いじゃないですか。だけど、みんな思ったよりも優しくホッとしたというのがあります。お手柔らかにと思っていたら、比較的手柔らかに対応していただいたという感想はあります。対して、なかなか分かってもらえないなと思ったのは「神仏融合」の用語についてです。これについては最後に議論しようと思います。

林 そうですね。

吉田 それから、歴史学の『史林』、宗教学の『宗教研究』『JJRS』、国文学の『説話文学研究』、東南アジア学会の『東南アジア』と言うように、書評が書かれる媒体が複数の学問分野にまたがっているのが嬉しかったです。

林 吉田さんだけではなくて、たくさんの著者が論文を書いています。私も書評を書きましたけど、この人たち全員を敵にしたいくないという感じはあります。最初の話に戻りますが、神仏融合の共同研究ができて、それが一冊の本になっていくということは、今までなかったことだし、日本史の研究者である吉田さんとか、曾根正人さんたちが、それ以外の分野の美術史、中国文学、マレーシアなどの専門家と共同研究をしていくというのは、あまりなかったと思います。これだけ厚い本が出ると、学ぶ点がたくさんあって、一読者として出て良かったと思いますね。

吉田 ありがとうございます。

林 この本が出ない方がよかったと思う人は誰もいない。この本によって議論の輪が広がりました。ベトナムと日本の神仏融合の比較研究を行うことは、これまでなかったですが、これからはありえる。その点で、この本は新しい試みになっていて、みんなが待ち望んでいた方向性を打ち出したのかもしれない。タイトルの「融合」に関しては、あとで議論しますが、評者はいろいろと言うと思います。「融合」は変だとか、「習合」でよいではないかとか。評者の目からすると、吉田さんが喧嘩を仕掛けています。吉田さんたちがまずは大きな問題提起していると思います。

#### 文明としての仏教から民間信仰化した仏教へ／神仏融合史の時期区分

吉田 林さんの『史林』の書評ですけれど、用語の問題を含めて、大きな論点として三点にわたるご批判をいただいています。ここで、まずは用語以外の二つの問題についてお話ができたと思います。林さんからは「文明としての仏教」の段階と「民間信仰化した仏教」の段階では位相が異なると考えるけど、そこはどうですかというご批判をいただきました。前者の「文明としての仏教」の段階は、仏教的コスモロジーの中で神々が包摂された時代である。対して、後者の「民間信仰化した仏教」の段階は、仏教的コスモロジーの機能が低下し、その外側で、仏教、儒教、道教、神道などが併存した時代である。この両者を明確に識別すべきと考えているというご意見をいただきました。この点については、マーク・テーウェンさんの書評からも類似のご意見が提示されていると思いますし、佐藤弘夫さんの書評でも末尾の方で関連するご意見をいただいています。それで、林さんの「文明としての仏教」の段階と、「民間信仰化した仏教」の段階について、もう少し詳しい説明をいただいてから議論に入りたいと思います。お願いします。

林 この二つを分けた方がいいと思うのは、日本の宗教史を考える時に、大雑把ですが、古代・中世は一つのグループ、それから近世・近代は一つのグループと私は考えています。中世から近世への変化が戦国期なのか、もっと前の時期なのかは、私にはわかりません。私がそう考えているのは、黒田俊雄さんの顕密仏教論の考え方の影響を受けていると自分では思っています。近世以降の宗教の風景は、地域に寺があって神社があって、伊勢の御師や陰陽師が訪れてきますが、それらが横並びに併存しているというイメージがあります。それを民間信仰としての宗教の世界だと思っています。その一方で、中世には顕密仏教の世界があり、それがいろいろな宗教を包摂

し、あるいは関連づけている時代でありました。それがしだいに民間信仰化した仏教の時代に変わっていったというイメージです。この本を見たときに、華人社会では、マレーシアも台湾もベトナムも同様であることがわかりました。寺廟があって、その中に道教の神もいれば、観音がいったり、時にはイエスがいたりしますが、それが廟の中でパッケージされている。華人がいるところでは、大体似ていると思っていましたが、この本で確信しました。この本には、寺廟に言及している論文が多くあります。寺廟信仰が展開する歴史的過程についてよくわかった気がして、書評の時にそういう書き方をしました。

**吉田** はい。

**林** この吉田さんたちの本で、私は「文明としての仏教」がアジア社会に広がっていく様子が理解できて、日本だけではなくて、契丹、中国、ベトナムなどの神仏関係が、初めてよくわかりました。大切なことを教えていただいたと感謝しています。私からすると、文明としてインドで作られた仏教が中国に行き、中国でもインドから来た文明としての宗教として受け取り、さらに、中国の周りの朝鮮、日本、また北方民族も同じく、仏教を文明として受け取っています。文明としての宗教とは、信仰のことだけでなく、文字、印刷、仏像、建築、技術などが組み込まれていて、文明を成り立たせるモノ、人、技能が渡ってきます。対して、中国とかマレーシアとか台湾とかの寺廟を扱った論文が、この本に掲載されていますが、文明としての仏教とは意味合いが別だと思います。この本でその区別がなされていないということ、『史林』の書評で書きました。その区別が意識されてもよかったと思います。私の認識を吉田さんに押し付けてしまうことになるかもしれません。そこに差異があることについて、この本ではノーコメントです。

**吉田** そうですね。

**林** 吉田さんが、そのあたりのことをどのように考えているか。お聞きしたい。いかがでしょうか。

**吉田** なるほど。もう一つ、二つ確認しますと、最初、仏教は文明として突出した位置にあったけれど、時間が経過し、各地域で展開して行く中で、仏教は複数の宗教の中の一つに落とし込まれていく。それが林さんの言う「民間信仰化した仏教」の段階だと理解しましたが、それでよろしいですか？

**林** そうですね。

**吉田** 僕は、地域的な多様性はあるにせよ、一般的な傾向としておっしゃる通りなのだろうと思います。この本ではノーコメントと言われましたけれど、もちろん全体としてはほとんど言及できていないのですが、ただ日本に即して言いますと、「終章」で、応仁の乱の前と後で時代を区分して考える必要があると書きました。それは大区分であります。そこには書きませんでした。応仁の乱より前の時代はさらに二つの時期に区分できると思うし、応仁の乱よりあとも二つの時期に区分できると考えています。ですから、その小区分も入れると、日本の〈神仏融合史〉は全体を四期に区分できると考えています。第Ⅰ期は、融合が開始された8世紀中期から11世紀後期まで。第Ⅱ期は、仏教史学会のシンポジウムでも述べましたが<sup>12</sup>、〈本地垂迹説〉が成立する

---

12 吉田一彦「日本における神仏習合思想の受容と展開」『仏教史学研究』47-2、2005年。



11世紀後期からで、それが応仁の乱の15世紀後期まで続きます。第Ⅲ期は、15世紀後期からで、これが林さんの言う、「民間信仰化した仏教」の段階に相当するのでしょうか。この段階では、神信仰の世界では吉田神道が成立してそれまでの時代とは異なる新しい「神道」が形成され、また儒教が積極的に受容されて、あるいは道教も新しい形で日本に入ってきましたし、さらにキリスト教が日本に入ってくるという時代になりました。それが明治の神仏分離まで続いたと考えています。そして、第Ⅳ期は19世紀後期の明治の神仏分離から現在までと考えています。大区分は応仁の乱ですが、小区分を入れれば、日本の〈神仏融合史〉は全体として四期に時期区分できると考えています。

### 世界の宗教における仏法と神信仰の関係

**吉田** それで、ユダヤ教、キリスト教、イスラームのアブラハムの宗教が流通している地域と、仏法が流通している地域の宗教状況には、当たり前ですが、異なる特色があって、一神教は理論的には他の神を神として認めませんから、歴史の進展の中で、多くの先行する神々が消えてしまったり、ほとんど見えなくなってしまうというような状況になりました。対して、仏法は地域の神々に対して親和的で、インド以来様々な形で複合、融合してきました。だから、地域の神々は仏法に包摂される形で生き残りました。包摂されることによってかえって残ったという神信仰がたくさんあると思います。ここで重要なのは、仏法によって神信仰が減ぼされたわけではないということです。この特色は、欧米や西アジアとの明確な違いとしてきちんと位置づけておく必要があると考えています。その上で、林さんがおっしゃるように、仏法が「文明」としての使命、役割を終えると、やがて残存した神々や儒教は、新しい展開を見せるようになって、中国では、道教が形成されるとか、新儒教が成立するというような展開をしていったと考えています。その中で、仏法も神信仰の一つのように変化を見せるようになりました。それが林さんの言う「民間信仰化した仏教」の段階かなと理解します。こうした理解で、林説の理解はあっていますか。

**林** はい、そうです。私が、吉田さんの影響を受けているのかもしれませんが。テーウエンさんの書評にも、この本は応仁の乱までの時代を扱っているとありまして、吉田さんの今の説明とよく符合します。この本は日本の神仏融合史について、応仁の乱までを扱っていて、それ以降の話はあまりしていない。松尾恒一さんのキリシタンについての論文を別にしてみると、この本は仏教史の応仁の乱までの時代を扱っています。それはそれで一貫しているから、よいとも言えます。

**吉田** 神仏融合の歴史はある段階で大きく変わると考えています。日本の古代国家——7世紀末に新しい天皇制度国家が成立したと僕は思っていますが——、その国家は、色々と考えて、道教は受容しない方針を打ち出し、儒教は形式的に受容して、政治的な技術のところを少し入れる程度で、本気では受け入れませんでした。だから、律令でも「神祇令」と「僧尼令」を作成するという形をとりました。宗教は、神祇祭祀と仏法の二本立てで行くと決めて、それが応仁の乱の時代ぐらいいまですとずっと続いていったと思います。その後、応仁の乱から戦国、近世になると、神祇祭祀と仏法の二本立ての時代が崩れて、複数の宗教の時代へと展開して行ったので、神と仏の二つだけでは話が済まなくなっていくのだらうと思います。神信仰は、それまで仏教との融合一点

張りだったのが、たとえば儒教がよいと考えて、儒教と融合したり、あらためて道教を取り入れましようと考えたりするようになりました。江戸時代になると、日本の神道が儒教や道教にも関心を示すということがあるので、そこをどう評価するかが問題になると思います。

**林** それまでは、お坊さんが知識人のトップランナーであった時代が長かったのですが、江戸時代になると、林羅山や山崎闇斎のように元坊さんだった人が儒学者になります。トップランナーになるには、儒学を勉強するしかないという時代になりました。その中で、元坊さんだった儒学者でも、自国意識が強いと〈儒家神道〉になっていくと思います。それ以前の時代は、長い間、知識人としてのトップランナーは坊さんしかおらず、四書五経を読むのも坊さんだった。吉田さんのおっしゃったことをずらした感じになりましたが、「神仏習合」の話をする場合、誰がその時代の知識人世界の中でトップランナーなのかが、関係していると思います。

**吉田** なるほど。この本のテーマから言いますと、「文明としての仏法」の時代が終わり、「民間信仰としての仏法」の時代に移行する時、地域によって大きな差異が生まれてくるんじゃないですかね。たとえば、インドの場合は仏法は神信仰——ヒンドゥー教ですが——が大変強く、ヒンドゥー教に仏法が取り込まれてしまいますし、上座部仏教の地域と大乘仏教の地域では違ってくるんだろうと思います。大乘仏教圏では、中国みたいに儒教が強くある国、あるいは朝鮮半島も儒教の強い影響を受けているので、そういう儒教が強い地域と日本とは、やはり歩みが違ってきます。だから、「文明としての仏法」の時代は、共通性が全面に出る局面が多いけれど、「民間信仰化した仏法」の時代になると、差異の部分の方が大きくなるという違いがあるのかなと思いました。

**林** そうですね。おっしゃる通り、「文明としての仏教」の時代は、古代だったら空海とか最澄もそうですし、中世の禅宗の坊さんもそうでしょうが、彼らは地域を越えて共通した世界に生きています。「文明としての仏教」の時代は地域を越えた共通性が高い。それが、次の時代になると、地域性が前面に出てきて、地域ごとにかなり違ったものになっていく。ほかの地域にはあまり見られない風景が地域の歴史に拘束されて形成されるというのが特徴のように、お話をうかがいながら思いました。

### 神仏融合史と密教・顕密仏教について

**林** それではここで話題を変えまして、<sup>けんみつたいせいろん</sup>顕密体制論と神仏習合の話に移りたいと思います。吉田さんと個人的にお話しますと、黒田俊雄説の影響を受けている、あるいは評価していると思いますが、この本の中には顕密体制論や密教の話は出てきません。私からすると、書評を繰り返すことにはなりますが、この本の日本の神仏習合を扱っている論文を読んでいて、結局これは密教の話だと感じるのですが、しばしばありました。たとえば脊古真哉さんの論文は、密教の地方バージョンの話で、密教が年申行事に影響を与えていることを明らかにしている。吉田さんの論文や総論では、色々なことが述べられていますが、しかしそこでは神仏融合と顕密仏教はこういう関係にあるという議論の立て方はされてはいません。私は、そこは不思議な感じがします。自説を言わせていただくと、「神仏習合」とは結局は日本の密教のことだと思っています。研究史のたどり

方にしても、吉田さんの総説や論文で、顕密体制論と神仏融合との関係はどのようなものかとか、黒田俊雄さんはこの分野においてどのような貢献をしたか、あるいは貢献はできなかったかという議論はありませんでした。それで、何で密教の話が出てこないのかと書評に書きました。

**吉田** この本に密教を扱った論文はいくつかあるんです。だけど、顕密体制論を論じたものがないので、林さんは、書評で「顕密仏教の成立・展開は神仏習合の歴史とどのように関連するのか」とか、「古代・中世の日本はインド密教文化の影響圏にあった」「それは日本では顕密仏教として展開・開花した」とおっしゃいました。黒田俊雄さんのいう顕密体制論と、あるいは密教と〈神仏融合史〉との関係をどう見てるの、というご意見だと思います。

**林** そうです。

**吉田** 僕は、林さんのご指摘の通り、黒田俊雄説の影響を強く受けています。顕密体制論は基本的に正しいと思っていますが、ただ時期と用語については修正が必要だとも思っています。さっき、日本の〈神仏融合史〉を第Ⅰ期から第Ⅳ期まで時期区分しましたがけれど、その第Ⅱ期の11世紀後期の〈本地垂迹説〉の成立については、この本では、僕は書かないことにしていて、そこは中世以降の先生方にお任せすることになりました。今、ここで僕の考えを述べさせていただきますと、第Ⅱ期の〈本地垂迹説〉は、密教の思想だろうと僕は思っています。特に「本地」の思想がそうだと思います。「本地」という言葉の淵源は、昔「垂迹思想の受容と展開」<sup>13</sup>という論文を書いたときに、末尾に少しだけ触れておいて、それから17年間も経ちましたが、なかなか論文にまとめられずにきました。すみません。今の僕の考えでは、「本地」は、『大日経疏』の巻第一の「本地法身」の語から来ていると見てまちがいないだろうと考えています。『大日経疏』の巻第三にも、胎藏界の曼荼羅の四重構造の説明があって、そこにも「本地」の話や「垂迹」の話が出てきます。僕は、〈本地垂迹説〉とは〈本質〉〈現象〉の二元論であって、もっと言うと〈本質〉としての大日如来と、その〈現象〉としての「影像」という思想構造になっていると捉えています。「本地」に対応するのは学術的には「影像」なんだけれど、それがのち学僧によって「影像」というのは「垂迹」と一緒だよねということで、「本地」と「垂迹」が接合されて、〈本地垂迹説〉が成立したと考えています。それについての論文は別に書く予定があるので、そちらで詳しく書きますけれど。だから、おっしゃるように〈本地垂迹説〉の思想は密教の思想なんです。そこは、密教が重要だとする林さんの理解と同意見です。僕は、黒田さんが「中世における顕密体制の展開」<sup>14</sup>という有名なご論文で提起した「密教による全宗教の統合」という見解に賛成しています。もちろん、顕密体制論をめぐる、黒田説のこの部分に色々な批判が集中していることは存じ上げております。

**林** そうですね。

**吉田** 色々な批判があります。私の身近な研究者にもこの部分に批判があることは存じ上げてい

13 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)。

14 黒田俊雄「中世における顕密体制の展開」同『日本中世の国家と宗教』岩波書店、1975年。

ますが、僕は黒田さんの見解は基本的に正しいだろうと考えています。ただ黒田説の誤りは、九世紀の最澄、空海、円仁、円珍の時代に「密教による全宗教の統合」がなされたと書かれているんですけど、これはいかにも早すぎると思います。それから、ここで大事なのは、黒田論文の表現が「全宗教の統合」になっていて、吸収などとはなっていないことです。「統合」なんですよ。だから、僕は、他の宗教を残したまま、密教が全体の基調を形成して「統合」していったとするのが黒田氏のお考えなんだろうと理解しています。密教が顕教を滅ぼしたわけではなく、だから顕教はもちろん存在していますが、ただそれが統合されていくというお考えなんだろうと思います。〈神仏融合史〉の歴史認識からしますと、「密教による全宗教の統合」は、9世紀にはなくて、やはり〈本地垂迹説〉が成立した11世紀後期に求めるべきだと考えています。僕はここからあとは密教中心の時代だと考えています。

林 なるほど。

吉田 上島享さんのご研究で重要なものに、11世紀頃から「鎮守」という社<sup>やしう</sup>が地域社会とか荘園に展開して行くようになるとする御論があります。重要な議論で、この本の第16章でも論じられています。ちょうど鳥羽院政期ぐらいに〈領域型荘園<sup>15</sup>〉が日本社会に展開するので、そうした社会状況とも関係する議論だと思います。この「鎮守」という概念がまた、僕は密教から来ていると考えています。この本の第14章に少しそのことを書きました。「鎮守」って神社の用語ですから、それが実は密教だということ変に感じるかもしれないけれど、実際は密教から来ている言葉で、その密教思想に基づいて、社があちらこちらの地域社会に展開していったと考えています。

林 今回、非常にはっきりと言われましたが、〈本地垂迹説〉は密教ですか。

吉田 はい。僕はそう思っています。

林 そうすると、顕密仏教の中になんかこう神が包摂されていくというか。それが…。

吉田 あのいや、だからね。「包摂」というのが融合の強度を測る重要な言葉で、神様と仏様の関係として、黒田さんの言葉で言う「統合」、別の言葉、林さんの言葉で言えば、「仏教のコスモロジー」「密教的世界観」の中にその神信仰が「包摂」されるのは、〈本地垂迹説〉の成立からあとのことだと思います。もちろん、それより前にも神仏の融合があって、でもそれは「包摂」の段階まではいっていないと僕は思っています。神仏の融合はあり、神宮寺が作られたり——神宮寺がたくさん造られるのはとても大きいことだと思っています——、「護法善神」の思想が語られたり、それから神の前で読経をしたり講経をする〈神前読経〉〈神前講経〉が盛んに行われます。それは、「六国史<sup>りっこくし</sup>」の段階でたくさんの記事が出てきます。そういう段階が第Ⅰ期の神仏融合で、そこには「垂迹」の思想がすでに見られますが、その「垂迹」がのちになって密教の「本地」の思想、用語と接合されて〈本地垂迹説〉が成立します。こうして「垂迹」思想が密教思想に基づく〈本地垂迹説〉に昇華した時に、「包摂」の段階にまで進むのかなと考えています。

---

15 小山靖憲『中世村落と荘園絵図』東京大学出版会、1987年。同『中世寺社と荘園制』塙書房、1998年。



林 なるほどね。オンラインの書評会で藤本誠さんが指摘されたように、古代にもすでに神仏の習合なり融合があったとする見解があります。今、おっしゃったような、吉田さんのような考え方もあれば、この本の中には、古代においてはまだ神祇はもっと独立性が高い段階にあり、仏教はそこまでは神に関係してなかったという論を提起している方もいます。もちろん、論者によって違いがあってよいと思いますが、読む側は、論者の違いをどう理解したらよいでしょうか。

吉田 違いはあります。それはおっしゃる通りで、そこを整理整頓するような作業はしなかったんです。僕は、〈本地垂迹説〉が成立してからは神が仏法に「包摂」されて一体感が見られるようになるけれど、それ以前はそこまでは行っていなかったと思っています。〈本地垂迹説〉ができて、初めて「包摂」の段階まで進むと考えています。ただそれ以前の時代にも神仏融合がなかったわけではなくて、ゼロではない。神宮寺の成立は歴史的意義が大変大きいと考えますし、それから神仏の聖地としての山の成立が大きいと考えています。比叡山にしても、高野山にしても、中国の神仏の聖地としての山の観念を、9世紀初頭には受け入れて成立しています。これによって、白山とか、そういう神仏の聖地が実際に各地にできていくので、それを日本の〈神仏融合史〉の中にきちんと位置づけなければならないと考えています。その後——11世紀後期だと僕は考えますが——、密教を基調とする段階に進んで、融合の度合いがより強まっていきます。密教が重要だというのは、それはその通りだと思います。

林 初歩的な問いで、聞くのが恥ずかしいところがありますが、この〈本地垂迹説〉という現象は、日本の中世社会で成立しますが、日本以外の他の地域でもあるものですか。

吉田 あのね、ないように思います。これは日本的な思想だと思います。

林 そうですよ。

吉田 今後、そここのところをきちんと解明していく必要がありますね。

### 神社にとって〈本地垂迹説〉とは

吉田 解明のポイントは、僕は、神社側にあると思っています。

林 私もそう思います。

吉田 その理由は、〈本地垂迹説〉の後に、〈神本仏迹説〉が、——西田直二郎の用語で言えば〈反本地垂迹説〉が——、これがアンチテーゼとして出てきますので、〈本地垂迹説〉は仏教に有利な思想で、神信仰の側からすると不満が残る上下関係になっているとする理解があります。たしかに、一見そう見えるかもしれないけれど、本当にそうだったのでしょうか。実際は〈本地垂迹説〉は神社にとっても有利な思想だったのではないかと僕は思っています。「本地」の思想が最初に出るのは伊勢神宮です。内宮の荒木田氏の『大神宮諸雑事記』に出てきて、『東大寺要録』が引用する荒木田氏の文献にも出てきます。二番目に出てくるのが多分熊野で、だから、神社の側から出てくるのだらうと思います。神信仰の側、密教に包摂された神信仰の側から「本地」の思想が出てくるというところがポイントだと僕は思っています。

林 そこはポイントですね。〈本地垂迹説〉の研究は、吉田さん一人に押しつけるわけにはいかない。日本を専門にする研究者が他の地域を専門にする研究者に対して答えるべき論点です。



吉田 そうですね。

林 吉田さんが今おっしゃったことを私なりに違う観点から述べますと、〈本地垂迹説〉で神々の「包摂」がなされる手前の段階の方が、むしろ普遍的ではないかという印象があります。その段階の方が、他の地域の神仏関係と共通した面があるのではないのでしょうか。

吉田 おっしゃる通りだろうと思います。というのは、神仏融合の比較研究をやっていて、ここは一緒だけど、ここは違うというのが地域ごとに、あるいは時代ごとにあるじゃないですか。それを〈共通性〉と〈差異〉と言った時、〈共通性〉は仏法の〈共通性〉から出ているものが多いと思います。対して、〈差異〉の方は神信仰の〈差異〉から来ているものが多いように思います。

林 そうだと思います。

吉田 〈本地垂迹説〉は密教の学僧と神社が協働して作っています。だから神社側が深く関わっているように思います。最初に伊勢でこの思想が述べられて、それから次は、『長秋記』<sup>ちやうしゅうき</sup>の記事だと思いますが、熊野参詣についての記述が12世紀の初頭にありまして、そこに熊野の神々の「本地」の記述が出てきます。「本地」という言葉で「本地」が出てくるのは、伊勢が最初で、二番目が多分熊野で、もちろん、それには僧が深く関わっているのですが、前者には真言密教の僧が、熊野の方には仁和寺の僧とか、園城寺の僧が関わっていると思います。「本地」の思想は、神信仰の場から出てくるという特色があると思っています。

#### 辻善之助説をどう克服するか

林 そのあたりは、辻善之助以来の研究史の問題点でもあるように思われます。今も再生産されている問題です。すごろくで言うと、〈本地垂迹説〉で上がり、になってしまう。さきほどからの議論を踏まえて言うと、それは日本にしかないという議論になっていきます。「神仏習合」というのは日本にしかない。辻善之助やその時代の仏教史研究者たちの言い方では、仏教と神道が調和的にあるのは、日本の国民性の優れたところだという議論が展開しました。研究史は発展してきましたが、〈本地垂迹説〉ですごろくの上がりになるという話だと、他の東アジア地域なりアジア地域にはないものを日本人は達成したということになる。それは、日本だけを例外視、特別視することになり、そのことをプラス・マイナスどちらに評価するにしても、他地域と比較できなくなると思います。〈本地垂迹説〉が出てくる理由として、吉田さんが、神社側の方が出してくるのだらうとおっしゃっていることが、重要です。それを日本以外の地域の専門家にもわかるように説明した方がいいですね。

吉田 そうですね。だけど難しいですね。〈本地垂迹説〉がすごろくの上がり、そこに至る歴史を明らかにしようとするのが辻善之助の構想で、それは「本地垂迹説の起源について」<sup>16</sup>という論文のタイトルにも表れています。この説の影響は大きくて。

林 その通りです。

---

16 辻善之助「本地垂迹説の起源について」初出 1907 年、同『日本仏教史研究』第一巻、岩波書店、1983 年。

吉田 だけど、僕にとっては、たかだか第Ⅱ期の始まりに過ぎないですよ。「たかだか」なんて言うと怒られちゃうけれども、まだこれからあとも、長いその後の歴史があるわけで、〈本地垂迹説〉をゴールとして、そこに至る過程ばかりを明らかにするのでは、やっぱりそれは〈神仏融合史〉の一部しか考えてないことになると思います。

林 私もそう思います。

吉田 もう少し後の時代の話をしてみると、さっきも言ったように、〈神本仏迹説〉が現れますから、〈本地垂迹説〉は神社に対して上から君臨する思想のように思われるかもしれませんが、実際には、「本地」の思想を語ることによって、神社の信仰圏が拡大し、大きな神社の末社が地域社会に展開していったと僕は考えています。

林 もう少し説明してください。

吉田 諏訪の神は諏訪という土地に根ざしているし、白山の神は白山の地に根ざしているし、熊野の神は熊野という土地の神です。だから、東京にあるとか、名古屋にあったとしても、本来的な意味は希薄なのです。けれど、「本地」というものを措定することによって、土地という個性から飛び出して、地域性を相対化し、一般性を手に入れることができる。これによって、その神の信仰圏が拡大できたり、ほかの地域に末社が勧請される思想的な裏付けができるのだと思います。実際に、国文学の方で熱心に研究されている、「熊野の本地」とか、「諏訪の本地」とか、「八幡の本地」などの〈本地物〉の物語が大変注目されると思います。そうした〈本地物〉が語られることによって、地域社会に末社が広く展開して行くということが、その後の時代に盛んに起こります。だから、神社にとってはこんな絶好の思想はなかったと考えています。

林 コスモロジーを利用して、より広い世界を描き求めるというのは、仏教が持つ本質だと思います。普遍的な世界に進んで行く筋道を与えてくれるところが、仏教の一番の魅力ではないでしょうか。今、吉田さんのお話を聞いていて、古代史、中世史の人、あるいは文学の人などを中心に、〈本地垂迹説〉の成立についての共同研究をやってもよいと思いました。辻善之助以来、古代からはじまる神仏習合史は、本地垂迹に至るまでの過渡期という道筋になっていて、ついに〈本地垂迹説〉が成立して、すごろくの上がりになりましたというストーリーになっています。それを繰り返してはいけないと思います。

吉田 なるほど。おっしゃる通りですね。だけど、分野を越境したり、協働したりするのは、結構大変なのです。たとえば、「諏訪の本地」については国文学の分厚い研究があって、甲賀三郎の物語などが研究されています。とても重要な研究だと思います。けれど、それと実際に地域社会に諏訪社がどのように勧請されて広がっていったのかという宗教史研究とが、現状ではほとんどリンクできていない。勧請されて地域社会に広がっていく時、こうした物語が語られているはずですけど、そこがまだつながってなくて、その関係をきちんと解明しないと、納得できるような実証研究にはならないと思っています。

林 吉田さんは、研究のネットワーク作りの名人です。色々な研究者が集まらないとできないですね。この『神仏融合の東アジア史』は、吉田さんが持っているアジア史や仏教史についての関心が、他の分野の研究者の関心につながっていき、我々の見ている視界が広がりました。読者

として感謝しています。しかし密教としての本地垂迹という課題は、研究を横に広げていくというやり方ではなく、日本を対象とする研究者が責任をもってやらなければならない研究課題だと思います。そこをきちんとやらないと、辻善之助説を相対化したことにはならないと思います。

**吉田** ここは日本と他の地域と比較する上で、非常に重要なポイントになりますよね。今後の大きな研究テーマを頂戴して、どうもありがとうございます。

### 3. 「神仏融合」の言葉をめぐって

#### 用語への評価

**林** 最後に重要なこととして、この本を読んだ方の中にも賛否両論があると思いますが、タイトルの『神仏融合の東アジア史』の「融合」という言葉について議論しましょう。これには書評の中で賛成した人もいましたね。

**吉田** はい。鈴木耕太郎さんは「既存の「神仏習合」研究を完全に塗り替える試みとして、新たな用語の使用と定義づけを行う意味は大きい。そしてまた先に見た「融合」については評者も大きく異議を唱えることはない」と好意的に見てくれました。さらにその上で、「神仏」の方はどうなの、こっちはこのままでいいの？ともおっしゃっています。佐藤弘夫さんは、「神仏融合」について、「価値中立的な用語」「比較文化研究の方法として一定の有効性をもつ」と評してくれました。「一定の」という句がついているところがポイントなのだろうと思います。対して、マーク・テーウェンさんと林さんはこの「神仏融合」の用語には強い疑問を呈しています。それから、東南アジア学の中西裕二さんからは、英訳を検討してほしいという要望を頂いております。

**林** 吉田さんが「習合」ではなくて、「融合」だと提案されたとき、「習合」という言葉は吉田兼俱が使った言葉で問題があるという主張がありました。それともう一つ重要だと思ったのは、吉田さんたちが海外の研究者と交流した時に、漢字文化圏の研究者がこの「習合」の言葉を理解できなかったと指摘しています。そここのところをもう少し説明していただけますか。

**吉田** 以前、台湾の学会で「神仏習合」の話をしたことがあります。僕は中国語ができないものですから、通訳の先生がついてくれて、僕が日本語で発表すると、通訳の先生が訳してくれることになり、事前に打ち合わせをしました。その時、発表の一番のキーワードの「神仏習合」って何ですかと聞かれました。台湾の先生は、「習合」という言葉は中国語にはない、漢語にはない言葉だと明言されたんです。だけど、この言葉は漢字の言葉だし、中国語にはないのですかと聞いたら、辞典でも調べてくれましたが、なかったそうです。ですから、中国の漢字・漢文の世界では「習合」という言葉は使われていません。それから、ベトナムでベトナム社会科学院の方々と研究交流して研究発表しました。その時に、ベトナム社会科学院宗教研究院のグエン・クオック・トゥアン院長が、「習合」という言葉は私には理解できず、わからないが、皆さんがおっしゃっていることを聞くと、あえて言うならば「統合」だとおっしゃられました。アジアの漢字文化圏で「習合」という言葉が通じないと言うことにショックを受けたということです。

**林** それで、「習合」という言葉を「融合」という言葉に変えることによって、彼らから理解を

得られるようになったのでしょうか。あるいは吉田さんなりの試行錯誤の中で「融合」という言葉を選んできたということなんでしょうか。

### 吉田兼俱の用法と辻善之助の用法

吉田 それは後者ですね。だけど、これについては、まず「習合」という言葉に問題があるというところから考えていくのがいいと思います。今回の本では、吉田兼俱の『唯一神道名法要集』<sup>ゆいいつしんとうみょうぼうようしゅう</sup>に見える用例が「習合」の淵源だろうとしました。これは伊藤聡さんから教えてもらい<sup>17</sup>、その後伊藤さんと議論をして、多分それでまちがいなかろうと思っています。ただ、最近、彌永信美さんが「習合」というのは兼俱以前にも用例があって、たとえば光宗の『溪嵐拾葉集』<sup>けいらんしゅうようしゅう</sup>——南北朝時代の本がありますが——などで使用されている語であると指摘されました<sup>18</sup>。ただし、それはのちの「神仏習合」の「習合」とは少し意味が異なっていて、弟子が師の口伝を「習ふ」という文脈の中で「習合」の語が用いられていて、「〇〇と××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るといいます。彌永さんは「習合」という言葉は、密教の言葉だと指摘されています。大変重要な指摘だと考えています。吉田兼俱はこの密教の言葉を使って「両部習合神道」というのを言ったのです。

林 わかりました。

吉田 だけど、兼俱もかなり細かく気を使っていて、彼は「神道」を三つに分けるんですが、一つ目が「本迹縁起神道」<sup>ほんじやくえんぎ</sup>。二つ目が「両部習合神道」。それで、三つ目が「元本宗源神道」で、この三つ目が自分のところの唯一神道で正しい神道になります。批判の対象となる神仏習合しているダメな神道が前の二つになるわけです。このうち「本迹縁起神道」は非密教系の神道を指していて、密教系の神道は、真言密教系、天台密教系の両方を含めて「両部習合神道」と呼んでいます。だから、兼俱は「習合」という言葉は、密教系の神道に適應させて使っており、非密教系の神仏融合にはこの言葉は使っていません。それを辻善之助が拡大して、密教系も、非密教系も、全部この「習合」の言葉で表現しました。それが学界に定着しました。だから、辻善之助らは兼俱よりもさらに「習合」の語を拡大して使用したと言えます。

林 なるほど、そうですか。

吉田 ただ、「神仏習合」という言葉には問題がある、といくら言い続けてもなかなか簡単ではなくて。あの、林さんもそれは言っていると思います。林さんの「神仏混淆」から「神仏習合」へ」というご論文<sup>19</sup>を、僕はこの本の終章で引用しましたが、そこで「従来の神仏習合の研究は、アジアの他地域と比較可能な重厚な研究史を有しながらも、比較研究の俎上にのりにくかった。

17 伊藤聡『中世天照大神の研究』法蔵館、2011年。

18 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）。

19 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）。

神仏習合の比較研究の必要性は提唱されているが、それを阻んでいるのは神仏習合という用語である」と林さん自身がおっしゃっています。

林 はい、そうです。

吉田 だから、この言葉に問題があるというのは、上島さんも含めてだと思いますけど、多くの研究者が認識を共有しているだろうと思います。

林 確かに共有しています。

吉田 ではどうするか。そこから先にどう進むかという問題ですよ。でね、「神仏習合」の用語には問題があると言いつけてもなかなか変化は来ない。これに代わる何らかの言葉を提起しないと、「習合」ではダメだ、だけではなかなか前に進んでいかないので、対案の提起が必要だと考えました。それで、少し苦し紛れのところもあるのですが、「融合」の言葉を考えました。科研費研究の申請書類を書く時、科研共同研究メンバーと話し合っ「融合」を使ったのがこの言葉を外向けに使った最初です。ベトナム社会科学院で言われた「統合」という言葉もずっと頭の片隅にあって、「統合」か「融合」か迷いました。ただ「神仏統合」というのはニュアンスとして結合度がより強くなるなあとと思ってやめました。

林 今おっしゃられたように、「神仏習合」という言葉自体が問題をはらむのですが、先ほどご説明されたように、この言葉は辻善之助が定着させます。それまでは「神仏混淆」とかも使われていましたが、「神仏習合」に統一されて、それで以後は「神仏習合」と「神仏分離」の二項対立で論じられるようになりました。これは明治期の学問の問題だという指摘がされています。辻善之助が「神仏習合」を歴史学の世界の中で使ったことによって、この言葉が語彙として定着しました。その問題点を、改めて吉田さんが問題提起されているということだと思います。上島さんや私は、研究史自体が使ってきたことの歴史性があると言っていて、それについては、吉田さんもお認めになるとは思いますが、いかがでしょうか。

吉田 よく分かります。

林 だから、いくつかの要因を考えながら、どういう語彙がいいのか。あるいは吉田さんがやったような、他地域の宗教史を研究している研究者と議論して、共通に理解できる語彙を探していくしかないですね。

吉田 そうなんです。だから、アジアにおける神と仏との関係を論じるには、「神仏融合」の概念が有効だと僕は思って、林さんも、書評で「日本以外の漢字文化圏においては「習合」では意味は通じにくく「融合」の方が理解しやすいのであれば、地域を超えた包括的な概念として「神仏融合」を使うことに意味はある」と書いてくれています。だけど、そのあとに、「しかし…」とこう続いていくんですね。そこを讀んでいた僕は、国外をフィールドにする研究者と議論するときは「神仏融合」の用語を使い、他方、国内の研究では研究史に敬意を払って「神仏習合」の用語を使い続けるという二枚看板で行くのは、いかにも辛いなあと思いました。日本史学というか国史学の土俵で議論する時は、「神仏習合」の言葉の重みに敬意を表すけれど、海外の方と話す時は、「習合」の言葉は実は問題があつて、「融合」の方がよくて、というような二枚看板路線はちょっと取りたくないなという気持ちがあるんですよね。



## 英訳をどうするか

**林** わかりました。しかし、それは個人の倫理の問題ではなくて、英訳をどうするかという、我々の手には負えない問題もあるわけです。それは、たとえば英語圏の日本宗教史の研究者が集まって、こういう用語の方が良いかもしれないとか、こういう用語だったら史料に即して使えるとか、そういう共同研究や研究会があってよいと思います。吉田さんが言った二通りの問題、つまり研究史的に言う「神仏習合」と、アジアの研究の時に使う「神仏融合」の問題と、もう一つ言うと、英語圏ではどうするかという三つの次元で考えなければいけないと思います。他の地域の研究者と交流する時、この三つのことを同時に考えていかなければいけないと思うようになりました。今はまだ過渡期で、吉田さんが言っていたように、神仏融合研究はこれからが始まりですね。

**吉田** ええ、始まりです。

**林** 吉田さんのこの厚い本がその始まりを宣言したもので、決して終わりではない。そこから考えれば、今の段階では、研究史を語る時は、やっぱりこれまで「神仏習合」というタイトルでたくさん論文が書かれてきて、その研究史の厚みがある。けれど、他の地域との比較ではむしろこの言葉は使わない方がいい。漢字文化圏の研究者に誤解を与えてしまう。それと、英語ではどう表現するかと、この問題については三つの論点があると思います。それは一人一人の倫理の問題には収まりきれない問題です。

**吉田** 中西さんの書評で頂いた英訳の問題は、おっしゃるように、重要で喫緊の課題だと思います。僕は、英語は詳しくないのですが、syncretismは一神教の用語なので、やっぱり「不純」というマイナスのニュアンスが入っていて、意味合いに小さくないズレがあり、ぴったりとこないように思っています。この本の前年に吉川弘文館から『日本宗教史』1～6という本を4人の編者で刊行したんですけれど、その第三巻の『宗教の融合と分離・衝突』<sup>20</sup>という巻の英訳は、「Religious Fusions, Separations, and Collisions」としました。今日も御参加のアンドレア・カステリョーニさんに相談して、お知恵を借りてこの訳にしました。ジャズファンの僕には「Fusion」という言葉は大変しっくりきました。この「Fusion」は、日本語に訳すときは、「融合」とも「統合」とも訳します。だから、僕は「Fusion」を候補の一つと考えていて、というかすでに使っていて、でも林さんのおっしゃるように、英語圏の研究者たちにきちんと議論をしていただき、それに混ぜていただくのがよくて、それこそ国際研究交流の場になるのだろうという気がします。是非、企画・プロデュースしてくださいませ。

**林** 今日の対談は、英語圏で活躍されている研究者が多数聞いておられると思います。そういう企画ができればすごくいいですね。

---

20 伊藤聡・吉田一彦編『日本宗教史3 神仏の融合と分離・衝突』吉川弘文館、2020年。

おわりに

(質疑応答 省略)

林 二人の対談はこれで終わりにします。今日は、吉田さんも色々なこととお話されたと思います。いかがでしたか。

吉田 そうですね。神仏習合は日本の特質だと若いころ僕は習いましたが、今日のような議論ができるようになったというのは、やっぱりそれから40年も50年も時間が経ったんだなあということ感慨として覚えました。それから、「神仏」の二本立てで理解できる時代と、そうではない時代が、少なくとも日本にはあるというような議論ができたこと自体、研究をわずか一歩か二歩かもしれないですけど、前に進めてはいるのだらうと思います。

林 そういうきっかけを与えてくれたのが、この本ですよ。総合的に色々な専門の研究者を呼んで話を聞いて討議し、フィールドに行くということによって、徐々にわかってくる世界があることを教えてくれました。

吉田 そんなに大層なものではないんだけど。

林 編者として謙遜されていますが、この本には重みがあると思います。実際、重さも重いです。吉田さんがお話しのように、研究がスタートラインについたということでしょうか。

吉田 そうですね。神仏融合の研究は始まったばかりだと自分では考えていて、曾根正人さんも第1章の論文の末尾で、基本的には研究はこれからだと言っています。僕も同意見で、確かに「神仏習合」の研究には重厚な研究史があって、それは上島さんや林さんのおっしゃる通りで、佐藤弘夫さんもそれらの成果を世界に発信しないのはもったいないとおっしゃりました。それはその通りなのですが、さはさりながら、日本の〈神仏融合史〉を世界史の中に位置づけていく作業は、これからの課題になるのだらうと思っています。それから、もう一つは、僕は歴史学の出身なわけですが、仏教学とか宗教学、あるいは哲学、倫理学、それから文学研究や美術史・建築史研究、人類学、社会学などに成果を積極的に発信して、ひ弱な人文学が身を寄せあって再生し、新たな展開を模索して、あるいは協働して研究を進めて行くのがこれからの営みになると考えています。今後やらなければならないことは多いのだらうと考えています。

林 今、吉田さんがおっしゃっていただいたことは、今回対談をした意味をより深く説明してくれている気がします。今日は、神仏習合研究に関わっている研究者の方も多数聞いておられると思います。ここがスタート地点になって、さまざまな形で共同研究の輪が広がっていくといいですね。それが人文学の再生というか、一人では無理だけれども、色々な研究の仲間が世代を超え、分野を超えた輪を作りながら、人文学を革新していく大きな一つの流れに神仏習合研究がなるように思いました。また、どこかでこういう話を皆さん方としたいと思っています。

今日は長時間にわたりましてどうもありがとうございます。オンラインでおつき合いいただいた方々に、感謝申し上げます。これは終わりではなくて、新たな研究の始まりになるという話ですから、今後ともどうぞよろしくお願ひします。本日はどうもありがとうございました。

【付記】

本稿は、2023年11月7日に、愛知学院大学文学部宗教文化学科研究室を発信スタジオに実施したオンライン研究会「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」」（東海/宗教史研究コンソシアムと神仏融合研究会の共同主催）での対談の音声を文字起こしし、整序したものである。研究会の実施、音声起こしにあたっては、東海/宗教史研究コンソシアムの石原和氏に大変お世話になった。また、写真の撮影・記録に関して鬼頭慈都氏に大変お世話になった。あつく御礼申し上げます次第である。なお、対談のうち吉田一彦発言部分は、日本学術振興会科学研究費の助成を受けた研究「神仏の融合・複合の形成史の比較研究——日本とアジアの国々を対比して」（研究代表者吉田一彦、基盤研究(B))の研究成果の一部である。