



筑紫女学園大学リポジト

親鸞の救済論－猿猫論争に関連して－

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2019-02-13 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 川尻, 洋平, KAWAJIRI, Yohei メールアドレス: 所属:
URL	https://chikushi-u.repo.nii.ac.jp/records/962

親鸞の救済論 —猿猫論争に関連して—

川 尻 洋 平

Shinran on Soteriology: With Reference to the Monkey-Cat Debate in India

Yohei KAWAJIRI

1. はじめに

宗教において、救いがどのような形で得られるのかは古今東西を問わず常に問題になってきた。人には問題を解決する能力があるから、救いもまた自らの力によって得られるという完全に自力の立場、あるいはひとにはそのような力はないために、神や仏といった超越的な存在によってのみ、救いが得られるという完全に他力の立場¹、そしてこれらの両極端な立場の間として、ひとの側の努力と超越的存在の力とによって救いが得られるという立場が考えられる。ひとの側の努力の程度差によって自力的あるいは他力的と見做すこともできるであろう。

親鸞（1173-1263）の救済論の特徴は、絶対他力である。ひとの側にいかなる苦行や行為も求めず、阿弥陀仏の本願を信じることにある。このことから、子猫が親猫に運ばれる時、子猫は何もする必要がないように、救われるための行為は必要とされない、というヴィシヌ教の猫理論に喩えられることがある。筆者の関心は、浄土真宗の法話等に言及されるそのような猫の喩えが、いつどのような経路で、浄土真宗の僧侶に知られるようになったのか、ということにある。すなわち、インドから直接日本に伝承されたのか、それとも、ヨーロッパ経由で伝承されたのか、あるいはこの喩えはそもそもインド起源なのか、という問題である。

本稿では、まずこの問題を検討し、親鸞の救済論とヴィシヌ教の猫理論を比較することによって指摘できる親鸞の救済論の特徴を明らかにしよう。

2. 諸宗教における猿猫論争

まず始めに、インドにおける猿猫論争を紹介し、キリスト教と日本仏教に見られる猿猫論争と呼びうる論争が猿や猫に喩えられていたのかを確認しよう。

2.1.1 インドの猿猫論争

インドにおいても、救いが自力によって得られるのか、あるいは他力によって得られるのか、という論争はあった。中でも有名なものが、ヴィシシュヌ教の一派、シュリーヴァイシュナヴァ派に起こった論争であろう。シュリーヴァイシュナヴァ派は、ヴィシシュヌ教神学とヴェーダーンタ哲学の融合を試みたラーマヌジャ (Rāmānuja, 1017-1137) 以後、主にカーンチープラムに居住したヴェーダーンタデーシカ (Vedāntadeśika, ca. 1268-1369) と、カーンチープラムよりもさらに南のシュリーランガムに住んだピッライ・ローカーチャーリヤ (Pillai Lokācārya, ca. 1213-1323)²を経て、18世紀頃には分裂した。ヴェーダーンタデーシカとピッライ・ローカーチャーリヤは、ヴィシシュヌ教神学に関して、相反する見解を展開させていたこともあり³、分裂後、ヴェーダーンタデーシカの伝統はヴァダガライ派 (北方派) と呼ばれ、ピッライ・ローカーチャーリヤの伝統はテンガライ派 (南方派) と呼ばれる⁴。

両派への分裂の背景には、シュリーヴァイシュナヴァ派の中心地であったカーンチープラムとシュリーランガムが地理的に離れていたという要因だけではなく、神学的な要因もあった⁵。両派の間には、特に救済論に次のような相違がある。ヴァダガライ派によれば、ひとがヴィシシュヌによって救済されるためには、人の側で何かしらの努力が必要である。一方、テンガライ派によれば、そのような努力は不要である。このような救済論は猿と猫に喩えられた。ヴァダガライ派の救済論における神とひとの関係は、猿の親子の関係にある。テンガライ派のそれは、猫の親子の関係にある。ヴァダガライ派によれば、親猿は子猿を向こう岸へと渡らせるが、その場合、子猿はしっかりと親猿にしがみついているなければならない。親猿の力は非常に大きい、子猿にはしがみつくとこの自助努力が必要なのである。一方、テンガライ派によれば、親猫は子猫の首根っこを啜って向こう岸へと渡らせるから、しがみつくとこの自助努力さえも必要がなく、子猫は親猫に身を任せるだけである⁶。

2.1.2 猿猫の喩えの起源：インド

Raman [2007: 15] によれば、これら対立する二つの見解が、猿と猫に喩えられるようになったのは19世紀以降のことであり⁷、それ以後この喩えは急速に普及することになり、現在では、ヴァダガライ派が猿理論 (markaṭanyāya)、テンガライ派が猫理論 (mārjārananyāya) を奉じたとして理解されている。Hopkins [2002: 31] によれば、猿と猫の喩えはシュリーヴァイシュナヴァ派起源ではなく、シヴァ教のタミル語文献が初出であり、シュリーヴァイシュナヴァ派の文献には17世紀になるまで見られない⁸。しかしながら、一次資料は示されておらず、Hopkins [2002: 251,

n. 25] が典拠として言及する Mumme [1987: 257] は、猿猫の喩えの初出が18世紀以降であることを伝えるだけである⁹。さらに Mumme も18世紀以降であるという文献的根拠は示しておらず、Hopkins はシヴァ教のタミル語文献が初出であるという典拠も示していない。先行研究を確認する限り、猿猫の喩えの起源がそれほど明確ではなく見解に相違はあるが、この喩えが使われ出したのはそれほど古いことではないという点では一致している。

2.2.1 キリスト教と猿猫論争

キリスト教の歴史においては、自由意志と恩寵をめぐる論争があった。キリスト教の神学者アウレリウス・アウグスティヌス (Aurelius Augustinus, ca. 354-430) と修道士ペラギウス (Pelagius, ca. 360-420) の間に起こった論争である。禁欲苦行のひとつとして知られていたペラギウスは、救済に関して、ひとは自らの自由意志に基づく善行によって救われうる、という自力的な立場を唱えた¹⁰。それに対して、アウグスティヌスは、自由意志があるとしても、善ではなく悪へ向かうために、神の恩寵が必要である、という他力的な立場からペラギウスに反論した¹¹。この論争の結果、ペラギウスの自力的な立場は、431年にエフェソスの公会議において異端とされた。

このペラギウスの見解は、キリスト教の宗教改革時に活躍したマルティン・ルター (Martin Luther, 1483-1546) によっても攻撃されることになる。当時のカトリック教会にペラギウスの傾向が見られたからであろう。この宗教改革時に関して注目すべきは、カトリック教会側が贖宥状いわゆる免罪符を発行し、それを購入することによって罪が許されるという点である。自力的なペラギウスの救済論を否定したカトリック教会が、免罪符を購入するという形の宗教的な行為によって救われる、という自力的な救済論の立場に至ったのである。これにルターらが反発をする形で宗教改革が起こり、カトリックから分離した一派は、後にプロテスタントと呼ばれることになる。

2.2.2 猿猫の喩えの起源：キリスト教

以上のように、キリスト教においても、インドの猿猫論争に類する論争が古くからあった。しかし、キリスト教内の自由意志と恩寵をめぐる論争の中で、伝統的に、カトリックの救済論とプロテスタントの救済論を、それぞれ猿理論と猫理論と呼んでいたと考えることは難しい。

管見の限り、ペラギウスのカトリックとプロテスタントの対立とインドのヴァダガラ派とテンガラ派の対立の間にある親近性を指摘したのは、ドイツの宗教哲学者ルドルフ・オットー (Rudolf Otto, 1869-1937) である¹²。オットーによって、ヴァダガラ派の猿理論とカトリックが、またテンガラ派の猫理論とプロテスタントが関係づけられたと考えられる。カトリックとプロテスタントの救済論が、キリスト教の伝統において猿と猫に喩えられていなかったということは、20世紀の神学者ドロテー・ゼレ (Dorothee Sölle, 1929-2003) が、猿と猫の喩えについて、ヒンドゥー教を参照したものとして言及していることから示唆される¹³。

本邦におけるキリスト教神学者の猿猫理論への言及として、北森嘉蔵 (1916-1998) の次の言

葉が挙げられる。北森は、彼の説教集である『絶妙の真理』の中で次のように述べている¹⁴。

「婆羅門教では宗教を二種類に分けます。一つは猿式の宗教です。猿式の宗教というのは母猿が子猿を運ぶときに、子猿のほうから母猿にしがみついていないと、母猿は手と足を動かして木から岩へと渡り歩きますから、子猿は転落するわけです。ですからちっとも油断ができない。いつも覚めて母猿にしがみついていなくてはならない。そういうタイプの宗教もあるのです。自分が覚めている以外には解決がないというのは猿式なのです。ところが猫の場合は母猫が子猫をくわえて所を移すのです。ですから子猫が眠り込んで、少しばたばたしても、母猫がくわえているかぎり、絶対に墜落しない。この話はキリスト教の聖書の中に書いてある話ではなく、婆羅門教の教典の中にあるのです。それは他宗教ではあっても、キリスト教の信仰のそれこそ絶妙なところに答えるのに適当なものですから、わたしは婆羅門教から借りてきてもよいと思いますが、婆羅門教にあるということは言うておかなければなりません。」

ここで北森は猿猫理論へ言及しているが、それがバラモン教からのものであることを述べている。実際には、バラモン教ではなくヴィシシュ教に見られるものであるが、ここでは問題ではない。注目されるべきは、北森もこの救済に関する猿と猫の喩えをインド由来のものとして明確に認識しているという点である。救済論の内容に関する類似性は認められるが、このような猿猫の喩えは、キリスト教の伝統の中にはもともと無かった可能性を示している。また、特に説教集の中で、猿猫の喩えに言及していることが示唆的である。布教のために、猿猫理論が言及されているのである。

2.3.1 日本仏教と猿猫論争

日本の仏教史においても、猿猫論争に類する対立はあった。日本に仏教が伝来して以来、鑑真によって戒律がもたらされ、また空海や最澄によって密教や天台教学がもたらされたが、基本的には戒律を保持するなど波羅蜜の実践によって仏になることを説く自力的な仏教が先行していた。このような状況下で、平安時代末期から鎌倉時代にかけて、法然や親鸞によってもたらされた、阿弥陀仏の力によって浄土に生まれ仏になることを説く浄土門が、猿猫論争に見られる自力と他力の構造を成立させる。浄土門に対して法然によって聖道門と呼ばれる伝統的な諸宗派は、自力的な猿理論に相当し、法然や親鸞らの浄土教系の宗派は猫理論に相当すると見做すことができる。

2.3.2 猿猫の喩えの起源：日本仏教

日本では、特に浄土真宗の法話等において、インドの猿猫論争に言及されていることを仄聞する。しかし、インドの猿猫論争が、いつ頃からどのような経路で浄土真宗の僧侶に知られるようになったのかは明らかではない。20世紀初頭にヨーロッパのキリスト教研究者が、プロテスタントとの類似性を浄土真宗に見出し、指摘するよりも前に、あるいは19世紀末に日本に欧米の印度

学仏教学が導入され、日本にヴィシュヌ教の猿猫論争が紹介されるよりも前に、猿猫論争は日本に伝えられていたであろうか。

欧米の印度学仏教学の導入時期に、猿猫理論を知っていた可能性がある人物として南方熊楠(1867-1941)を挙げることができる。南方は、『十二支考』の猿に関する論考の中で、救済論に関する猿理論や猫論争に関して言及していないが、彼がしばしば言及するモニエル・ウィリアムズの著作には、猿理論と猫理論が紹介されているからである¹⁵。南方など、欧米のインド学研究に触れることのできる人物が、猿猫論争を知っていた可能性は十分に考えられる。

一方で、猿猫論争の日本伝来に関して、もしキリスト教の日本伝来当時に、救済論に関する猿と猫との喩えがキリスト教の宣教師によって伝えられていたとすれば興味深い。特に法話等の場面において喩えとして使用されていることから、もし近代以前から日本に伝承されていたとすれば、江戸時代の談義本等に典故がある可能性も考えられる。今後さらなる調査が必要であるが、これまでの所そのような文献的根拠は見出せない。

2.3.3 キリスト教と浄土教

キリスト教圏の研究者が、カトリックとプロテスタントの救済論の相違を、シュリーヴァイシュナヴァ派のヴァダガラ派とテンガラ派と対照させたことはすでに述べた。ここでは、キリスト教徒が、浄土真宗とプロテスタントとの類似性を指摘していることを確認しておこう¹⁶。

1549年にイエズス会(カトリック)の宣教師フランシスコ・ザビエル(Francisco Xavier, ca. 1506-1552)によってキリスト教が日本に伝えられて以来、キリスト教の布教が試みられていたが、彼らにとって浄土真宗は布教の上で障害と見做されていた。そして、浄土真宗の教義が、カトリックに対立するプロテスタントに類似していることをすでに指摘している¹⁷。

イエズス会の宣教師フランシスコ・カブラル(Francisco Cabral, 1533-1609)は、浄土真宗がルター派すなわちプロテスタントに似ていることを、1571年9月22日付けの書簡の中で、次のように述べている¹⁸。

「一人の坊主がキリシタンとなったが、彼はこの地の一向宗の頭主で偉大な説教者であった。この宗派はルーテルの宗派に似て、救われるためには阿弥陀仏の名を称えるだけでよい。その行に依って己を救おうとすることは阿弥陀を侮辱するもので、ただ阿弥陀の功德だけを頼りとすべきであると説いている。」

またザビエルやカブラルと同じくイエズス会に所属した巡察使アレッサンドロ・ヴァリニャーノ(Alessandro Valignano, 1539-1606)も次のように報告している¹⁹。

「日本人の最大の歓心を得て、自らの宗派がもっとも多く迎えられる為に、彼ら(仏僧)は、阿弥陀や釈迦が、人々に対していかに大いなる慈愛を示したかを強調し、(人間の)救済は容易なことであるとし、いかに罪を犯そうとも、阿弥陀や釈迦の名を唱え、その功德を確信しさえすれば、その罪はことごとく浄められる。したがってその他の贖罪(行為)等は何んらする必要がない。それは阿弥陀や釈迦が人間の為に行った贖罪を侮辱すること

になると説いている。これはまさしく（マルティン・）ルーテルの説と同じである。」
二人のイエズス会の宣教師が伝えるように、浄土真宗とプロテスタントが類似していることについては、日本にきたイエズス会宣教師たちの間で持たれていた共通の認識と考えられる。念仏を唱えるだけ、あるいは仏の功德を信じるだけで救われる、という点において、信仰義認(Sola fide)すなわち信仰のみを通じて神から正しいと認められることを基本原理としたプロテスタントの立場は類似している、とイエズス会宣教師たちは理解していた。

一方で、イエズス会の宣教師たちは、浄土真宗以外に、儀式や苦行を通じて救われると考える自力的な仏教宗派が日本に存在していたことを認識しているが、自らカトリックが浄土真宗以外の自力的な宗派と類似しているとは決して考えていない。聖職者の活動や宗教儀礼に類似性があるとしても、その類似性は見かけ上にすぎず、キリスト教カトリックと仏教には真実と虚偽ほどに相違があると認識していたからである²⁰。言い換えれば、恩寵と自主性に関するカトリックとプロテスタントの対立と聖道門と浄土門の対立が並行関係にあるとは理解せず、あくまでも自分たちカトリックと対立する者同士の間類似性があると指摘しているのである。

キリスト教内部の歴史において、カトリックの救済論とプロテスタントの救済論を、それぞれ猿理論と猫理論と呼んでいたと考えることは難しいことはすでに述べたが、日本にきた宣教師たちも、救済論に関する猿と猫の喩えに言及していない点は留意すべきである。

2.4 猿の喩えについて

救済論に関する猿と猫の喩えに関して、別の観点から考察してみよう。通常、喩えの基準になるものは、よく知られているものである必要がある。さもなければ、その喩えが使用された所で、聞き手には理解されないからである。

現代社会においては、猿や猫、そしてそれらの親子の姿についてよく知られている。しかし、現代社会ほど情報メディアの発達していない宗教改革の時代はどうであったであろうか。ヨーロッパにおいても猫はよく見られるが、猿はヨーロッパにおいては馴染みのない生物であったに違いない²¹。猿はヨーロッパにはもともと生息していないからである。猿を含む人間以外の霊長類は、主に中南米、アフリカ、南アジア、東南アジア、東アジアの熱帯や亜熱帯地域に生息しているが、古代ローマ帝国の版図で言えば、僅かに北アフリカに生息しているだけで、他の中東地域やヨーロッパには生息していない²²。現在ヨーロッパのジブラルタルに野性の猿がいるが、北アフリカ原産の猿であり、人為的に導入されたものである。確かに、ローマ帝国以来、欧州以外から猿がローマに輸入されていたかも知れない。古代ローマの博物学者プリニウス(Gaius Plinius Secundus, ca. 23-79)の『博物誌』にも記載されていることから、未知の存在ではなかったことは確かである。しかし、宗教改革の時代のヨーロッパにおいて猿がどれほど周知の存在であったかについては疑問が残る。まして、子猿を背負って向こう岸に渡る親猿の姿がどれほど知られていたのか疑問である。

『十二支考』の中で、南方は、サンスクリット語を解したイタリアの東洋学者アンジェロ・デ・

ゲベルナーティス（Angelo De Gubernatis, 1840-1913）の見解として、アジアの物語で猿が果たす役割をヨーロッパの物語では熊が勤めている事を紹介し、欧州の古文学や俗説に猿の話がそれほど見られない理由として、ヨーロッパではジブラルタルを除いて猿がいないことを挙げている²³。ヨーロッパでは、猿はよく知られた存在ではなかったようである。

以上より、ヨーロッパのキリスト教文化の中で、猿が周知の存在になるよりも以前から、救済論が猿の親子に喩えられていたとは考えにくい。ヨーロッパのキリスト教文化の中で、キリスト教の救済論が猿や猫に喩えられるようになったのは、インドの自然や宗教文化が伝えられ、猿が周知のものとして知られるようになった後のことと考えてよいだろう。

3. 親鸞と猫理論

以上、猿猫論争に類する論争を概観した。以下に、猫理論と比較することによって親鸞の救済論について検討しよう²⁴。

3.1 親鸞の信と念仏

猿猫論争の論点は、ひとの側で宗教的努力が必要であるか否かであった。親鸞にとって信心や念仏はひとの側でなされる宗教的努力であろうか。まず信心に関して親鸞は『顕浄土真実教行証文類』信巻の序において、次のように述べている²⁵。

「それおもんみれば、信樂を獲得することは、如来選択の願心より発起す。」

親鸞によれば、信樂すなわち他力の信心を得るということは、阿弥陀仏の本願によってもたらされるものである。また唯円の『歎異抄』の第六条などに「如来よりたまはりたる信心」と伝えられる²⁶。親鸞にとって、信心は如来よりもたらされるものであって、自らが主体性をもっておこなうものではない。

また念仏について、『歎異抄』第八条に次のように伝えられている。

「念仏は行者のために非行・非善なり。わがはからひにて行ずるにあらざれば非行といふ。わがはからひにてつくる善にもあらざれば非善といふ。ひとへに他力にして自力をはなれたるゆゑに、行者のためには非行・非善なりと [云云]」

親鸞にとって、念仏は宗教的行為ではない。なぜなら、自らの主体性によって行うものではないからである。また念仏は善行でもない。自らの主体性によってなした善行でもないからである。このように念仏は主体性を離れているから、行でも善でもないと述べている。

以上のように、親鸞にとって、救いに対するひとの主体性は否定される。自らの意志で信心を得た、あるいは自らの意志で念仏を唱える、ということは、はからいに他ならないからである。信心や念仏は、はからいによって主体的に行う宗教的努力ではない。すべては阿弥陀仏の本願によるものである。ひとの側の宗教的努力を必要としない点において、親鸞の救済論が猫理論に比べられることには合理性がある。

3.2 インドにおける信について

インドの宗教思想において、信心に相当するものとして、信 (śraddhā) や信愛 (bhakti) があるが²⁷、ここでは、信愛を取り上げよう。『バガヴァッドギーター』において、知識と行為と信愛 (bhakti) が解脱のための道とされることはよく知られている。猫理論で知られるテンガライ派のローカーチャーリヤは、この三つに、絶対的の帰依を意味するプラパッティ (prapatti) と師の敬愛 (ācāryābhimāna) を加える²⁸。

彼によれば、供犠や誓戒の遵守といった宗教的行為を実行する行為の道、神を直証する知の道、神を絶えず憶念する信愛の道という三つの道の内、信愛の道は、知の道によって補助され、知の道は行為の道によって補助される。このように、行為の道と知の道は、信愛の道に至る階梯をなしている²⁹。ここでは、信愛が知と行為に順次連関しているものであるという点で、宗教的行為や知識を排除する親鸞の信心とは異なることが指摘できよう。

信愛に関して、シヴァ教の見解も取り上げておこう。シヴァ教を代表する神学者アビナヴァグプタ (Abhinavagupta, ca. 975-1025) は、シヴァへの信愛を能力の降下の徴とみなしている³⁰。つまり、シヴァへの信愛は、シヴァ神の能力の降下という恩寵によってもたらされるものである。信心がどのようにもたらされるのか、という事に関して、シヴァ神あるいは阿弥陀仏という他からもたらされるものであるという点では、親鸞の見解と一致する。

ただし、シヴァ教の場合、信愛に対するひとの自主性が排除され、絶対的に他力であるといことではない。なぜなら、ひとには自主性があるからである。その自主性は、ひととシヴァの本来の同一性を説くシヴァ教において、ひとがシヴァである証拠でもある。ひとがシヴァ神に対して信愛する、という自主的な行為は、シヴァ神がひととしてシヴァ神に対して信愛することと同じである³¹。

3.3 プラパッティについて

プラパッティは、宗教的な努力は何もせず、ただすべてを神に捧げることである。プラパッティは、ヴァダガライ派では、数ある手段の一つとみなされるのに対して、テンガライ派では、プラパッティは唯一の手段とされる³²。親鸞の救済論における信心や念仏には、知識や宗教的行為と結びついた信愛よりも、このプラパッティのほうが比較されるに相応しいかもしれない。

ヴァダガライ派のプラパッティが、信愛に対して能力がないものや信愛に対する資格がないシュードラたちに向けられたものであり、信愛よりも劣るものであるのに対して、テンガライ派のプラパッティは、資格の制限がなく、あらゆるものに向けられたものであり、信愛に劣るものではない。むしろ、プラパッティに救済手段は帰結する。というのも、行為と知識を通じて至る信愛の道という段階的な階梯を進み、神に全てが委ねられていることに気づいたものは、プラパッティを選択し、信愛などの他の手段を放棄するからである。その理由は、信愛に対して能力がないからではなく、信愛などのプラパッティ以外の手段を採ることは神にすべてが捧げられ委ねられているということに反するからである。信愛などの自力的な手段は、無知な者に向けられたも

のであり、神にすべてが委ねられていることに気づいたものにとっては捨て去られるべきものである。一方、信愛などの三つの手段を能力的に遂行できないものやその資格がないものは、プラパッティを採る以外にない。プラパッティは能力的にも资格的にも制限がないからである。そして、これら四つの手段を助けるものとして、師の敬愛が用意されている³³。

プラパッティを救済手段とすることが、他の宗教的な努力を完全に否定することを意味しないことに注意しなければならない。テンガライ派のピツライ・ローカーチャーリヤは、二種類のプラパッティ、すなわち「苦難にある者のプラパッティ」(ārtaprapatti)と「傲慢な者のプラパッティ」(dr̥ptaprapatti)を説いている。前者は、即時の解脱を求める者のプラパッティであり、すべてを神に捧げることであるのに対して、後者は、肉体の消滅時の解脱を求める者のプラパッティであり、ヴェーダに規定された生活の義務を守ることや神への隷属を、能力に応じて実行しながら、すべてを神に捧げることである³⁴。この二つのプラパッティは、能力や期待に応じた形で用意されたものと考えられるであろう。

このように、猫理論として知られるテンガライ派において、最終的にはすべてを神に捧げるとしても、そのひとの能力に応じて、宗教的な努力をすることは必ずしも否定されていない。この点を、親鸞の救済論との相違として指摘できよう。

4. 終わりに

親鸞の救済論は、知識や宗教的行為といったひとの側の宗教的努力を必要としない点において、インドの猫理論と確かに似ている。しかし、インドの猫理論はそのような宗教的努力を必ずしも排除しない点で、親鸞の救済論とは異なる。

インドの宗教思想において、救済のための様々な手段は、階梯を構成するか、あるいは選択肢として並列される。最終的には唯一の手段に帰結するとしても、必ずしも他の手段は排除されない傾向にある。伝統的に、知識や宗教的行為が重視されてきたこともあり、それらが完全に捨て去られることもない。知識や宗教的行為という手段を説く一方で、信愛やプラパッティという易行を導入することで、ひとりひとりの能力差や資格に応じた道を用意していたといえるだろう。そして、様々な救済手段を残しておくことは、様々な能力をもつ信者を獲得するための方策でもあったであろう。

それに対して、親鸞の救済論では、知識や宗教的行為は捨て去られる。この背景には、比叡山で仏教を学び修行した中で、満足できず、法然という師と他力の教えに巡り会うことで救われた、という個人的経験があらう。そして様々な能力を持つ信者のことは考慮されない。阿弥陀仏の観点から見れば、ひとの能力差などないに等しいものである。なによりも、親鸞の救済論は、「親鸞ひとりがためなり」という述懐にある通り、親鸞自身を救うものに他ならない。それゆえ、阿弥陀仏の本願を信じ、念仏すること以外に、親鸞自身が必要としていなかったと考えられる。

猿猫の喩えの起源に関しては、インド内においてもそれほど明らかではなく、まして日本にと

のような経緯で伝承されたのかについても依然として明らかではない。さらなる調査が必要である。

略号および参考文献

TĀ *Tantrāloka* (Abhinavagupta): *The Tantrāloka of Abhinavagupta with commentary by Rājānaka Jayaratha*, Volume VIII. Edited by Madhusudan Kaul Shastri. Bombay: Tattva-vivechaka Press, 1926.

マクグラス・アリストアー、神代真砂実（訳）

[2002] 『キリスト教神学入門』 教文館

石飛貞典

[1997] 「ācāryāpimānam」『印度哲学仏教学』 12: 103-115.

[2002] 「ピッライ・ローカーチャーリヤの救済手段をめぐって」『印度哲学仏教学』 17: 157-169.

ヴァリニャーノ、松田毅一（訳）

[1973] 『日本巡察記』 東洋文庫219、平凡社。

北森嘉蔵

[2000] 『絶妙の真理』 教文館

浄土真宗本願寺派総合研究所（編集）

[1988] 『浄土真宗聖典』（註釈版第二版）本願寺出版社

鈴木 浩

[2004] 「ペラギウスの義認論」『ルター研究』 9: 135-150.

ドロテー・ゼロ (Sölle, Dorothee)、三鼓秋子（訳）

[1996] 『神を考える—現代神学入門』 新教出版社

千葉 恵

[2011] 「ペラギウス論争とその調停者パウロ」『北海道大学文学研究科紀要』 134: 1-29.

徳永宗雄

[1972] 「Prapatti 思想の歴史的展開」『宗教研究』 45(4): 77-99.

狭間芳樹

[2004] 「近世日本におけるキリスト教伝道の一様相：キリシタン文書に見る「近代的敬虔」とキリスト教受容」『アジア・キリスト教・多元性』 2: 31-50.

[2005] 「近世日本におけるキリスト教と民衆—キリシタンと一向宗徒との同質性をめぐって—」『種智院大学紀要』 7: 1-16.

[2011] 「プロテスタンティズムと一向宗—キリシタン文書に基づく比較研究試論—」

- 『アジア・キリスト教・多元性』 9: 51-69.
- 原 実
[1963] 『Bhakti 研究』『日本仏教学会年報』 28: 1-24.
- 南方熊楠
[1971] 『南方熊楠全集 1 十二支考』 平凡社
- 山田 望
[1997] 『キリストの模範：ペラギウス神学における神の義とバイデリア』 教文館
- De Gubernatis, Angelo
[1872] *Zoological Mythology or the Legends of Animals*. London: Trübner & Co., 60 Paternoster Row.
- Hopkins, Steven Paul
[2002] *Singing the Body of God: The Hymns of Vedāntadeśika in Their South Indian Tradition*. New Delhi: Oxford University Press.
- Monier-Williams, Monier, Sir
[1883] *Religious Thought and Life in India*. London: John Murray, Albemarle street, 1891.
- Mumme, Patricia Yvonne.
[1987] "Grace and Karma in Nammālvār's Salvation." *Journal of the American Oriental Society* 107(2): 257-266.
- [1988] *The Śrīvaiṣṇava Theological Dispute: Maṇavālamāmuṇi and Vedānta Deśika*. Madras: New Era Publications.
- Otto, Rudolf
[1923] *Viṣṇu-Nārāyaṇa: Teste zur Indischen Gottesmystik*. Jena: Eugen Diederichs.
- Raman, Srilata
[2007] *Self-Surrender (prapatti) to God in Śrīvaiṣṇavism*. Routledge Hindu Studies Series. New York: Routledge.
- Siauve, Suzanne
[1978] *Astādasabhedanirṇaya. Explication des dix-huit différences (entre les deux branches de l'École de Rāmānuja) de Śrī Vātsya Raṅganātha*. Pondichéry: Institut Français D'Indologi.
- Venkatachari, K. K. A.
[1978] *The Maṇipravāḷa Literature of the Śrīvaiṣṇava Ācāryas, 12th to 15th century A. D.* Anantacharya Research Institute Series, No. III. Bombay: Anantacharya Research Institute.

注

¹ 本稿において「他力」という語は、阿弥陀仏の力という意味ではなく、ただ自分以外のものの力という意味で用いる。

² この年代は Raman [2007] による。

³ 彼らが活躍した14世紀頃に分裂したとも言われるが、この頃は依然として、シュリーヴァイシュナヴァ派のエリートの間には、シュリーヴァイシュナヴァ派が分裂しているという意識はなかった。Raman [2007: 6, 181, n. 18] を参照した。

⁴ ‘vaṭakala’ という語が、ヴェーダーンタデーシカの伝統と結びついたシュリーヴァイシュナヴァ派を指し、同様に ‘tenkalai’ という語がピッライ・ローカーチャーリヤの伝統と結びついたシュリーヴァイシュナヴァ派を指すものとして使用されるようになったのは、Raman [2007: 7-8] によれば、18世紀以降である。

⁵ Raman [2007: 4-9] を参照した。両派の相違に関しては、19世紀頃の著作 *Aṣṭādaśabhedanirṇaya* に十八の論点として整理されている。19世紀頃は、法廷で係争が始まった時期であり、両派は、互いに異なる一派であることを示す必要に迫られていた。十八の論点について、詳しくは Siauve [1978] を参照されたい。

⁶ インドの猿猫論争に関して、最近の研究成果として Raman [2007] がある。この他、石飛 [2002] 徳永 [1972]、Mumme [1987, 1988] などを参照した。

⁷ Professor M. A. Venkatakrishnan の私信に基づいて (See Raman [2007: 183, n. 50])、19世紀以降の著作 Tirumalīcai Aṅṅā Ayyaṅkār の *Paḷaṅṅai Viḷakkam* (タミル語文献) に初出が見られるようであるが、このテキストは筆者未見である。See Raman [2007: 15]: “The earliest mention of the simile appears to have been in the Tamil text *Paḷaṅṅai Viḷakkam* of Tirumalīcai Aṅṅā Ayyaṅkār, a text not earlier than the nineteenth century.”⁵⁰

⁸ See Hopkins [2002: 31-32]: “... Though the cat-and-monkey analogy did not originate with the Śrīvaiṣṇavas (it first appeared in the Śaiva Tamil literature), and does not appear in Śrīvaiṣṇava sources until the seventeenth century, it describes in vivid shorthand one of the main issues at stake in the early debates.”⁵¹

⁹ See Mumme [1987: 257]: “This simple and charming analogy, though it does not appear in any Śrīvaiṣṇava literature before the 18th century, points accurately to the central doctrinal issue of the dispute as seen in the works of the ācāryas of the 13th to 15th century: does human action play any part in salvation by the Lord’s grace?”

¹⁰ 鈴木 [2004] によれば、ペラギウスも信仰のみによる義認を認めているが、それは信仰しはじめのものに対するものであり、それまでの罪業が帳消しにされるというものである。どれほど不勉強であっても、大学に無試験で入学する事は許されるが、入学後に自力で勉強しなければ、卒業できない、というようなものである。

¹¹ マクグラス [2002: 604-605] を参照。

¹² Otto [1923: 160-164] を見よ。猿理論と猫理論への言及については、すでに Monier-Williams [1883: 124-129] に見られる。そこでは、ヴァダガライ派の理論が猿理論と呼ばれ、テンガライ派の理論が猫理論と呼ばれることに言及している。ただしモニエル・ウイリアムズは、ヴァダガライ派が修正カルヴァン主義とも言われるアルミニウス主義に対応し、テンガライ派はカルヴァン主義に対応すると述べており、カトリックとプロテスタントの対比はしていない。

¹³ ゼレ [1996: 132] には次のように述べられている。「神学史の中では、救いと人間の関わりについて、基本的かつ長く続いている論争がある。神人協力説の信奉者が考えているように、私たちが救いに関与しているのだろうか、それとも私たちは全く神の行動に頼らなければならないのだろうか。私はバクティというヒンドゥー教をモデルにして、二つの可能な答えを明らかにしたい。そこでは「猿の握り」派と「猫の握り」派が区別されている。母猿が危険に陥ったとき、子猿は母猿にピタリと身を寄せ、母親が危険から逃げるのと同時に、こどもも助かる。神の救いの行為のように母親も行動するが、しかし子猿も母親に身を寄せることによって共に働いているのである。それと全く異なるのが猫の場合である。猫に危険が迫ると、猫は子どもを口にくわえる。子猫は受け身であり、自分が救われることに対して何もしない。あらゆる協力は排除されている。

西洋世界において、「猿の握り」派に属するのがカトリック教徒であり、プロテスタントはどちらかといえば、「猫の握り」派に属するのかもしれない」

¹⁴ 北森 [2002: 132].

¹⁵ Monier-Williams [1883: 124-129] を参照せよ。

¹⁶ 浄土教とプロテスタントの類似性については、マックス・ウェーバーやカール・バルトなど西洋の研究者によっても指摘され（狭間 [2005: 1] を参照）、また国内においても多くの研究者によって論じられる所である。その一部については、狭間 [2011: 52, fn. 6] に挙げられているので、参照されたい。

¹⁷ 狭間 [2011: 54-55] を参照。

¹⁸ 狭間 [2011: 54] に引用される『耶蘇会士書翰集』より引用した。ただし原典については筆者未確認である。

¹⁹ ヴァリニャーノ [1973: 31] を見よ。

²⁰ ヴァリニャーノ [1973: 30]:「多数の宗派の者は、夜半に起き出でて、カプチン修道会員が行うように、きわめて平静に、かつ厳粛に勤行を合掌する。祭祀や埋葬を極度の荘厳さと仰々しさをもってするので、厳粛な儀式が行われる時には一この為、死者の相続人は多額の金を必要とするから、めったに行われない—悪魔がなんらかの方法で我等の儀式を模倣するように教えたかのように思われる。というのは、数多の点において、我等が述べることと一致しているからである。ただし、彼等と我等の間には、虚偽と真実、闇と光の大きい相違が存在している。

彼等はその他多くの迷信を有する。彼等の中には、あるいは聖人の名称を得る為、あるいは彼等が空想しているある天国に行く為、に、大げさな儀式によって、生きたまま海中に身を投じて溺死する者もあるし、また生きたまま地中に埋葬される者もある。ある者は悪魔を崇拜し、我等が悪魔を描くのと同様に彼等もそれをはなはだ醜悪な恐ろしい姿に描く。そして彼等は結局、これらの神や仏が自分たちを助

けてくれるように、数多の厳しい苦行を行う。これにより、人々から大いなる信頼を獲得するに至り、来世の為のおびたしい種類の遺物、紙片、保証書を、いずれも金を徴して与え、それで現世の贅沢な生活を過ごしている。この方法で各国に大きな大学が設立され、そこで数多の僧侶が生活を維持し、豪勢に仰々しく暮らしているのである。」

²¹ 例えば、デ・グベルナーティスは、猿がヨーロッパでは馴染みのないものであったことを述べている。

See De Gubernatis [1872: 97]: "... because the monkey, which is so common in India, was long unknown to many of the Indo-European nations in their scattered abodes, ..."

²² 京都大学霊長類研究所のホームページにある分布図を参照した。See

<https://www.pri.kyoto-u.ac.jp/Pri-QandA/BKeitouhu.html>.

²³ 南方 [1971]: 「猿はなかなか多種だが熱帯と亜熱帯地本位のもの故、欧州にはただ蕞爾たるジブラルタルにアフリカに多いマカクス・イヌウスとて日本猿に酷似しながら全く尾のない猿が住んでいたが、十年ほど前流行病で全滅した。そんなこと故欧州の古文学や、里譚、俗説に猿の話がめつきり見えぬは、あたかも日本の書物、口碑に羊を欠如するに同じく、グベルナチス伯が言った通り、形色、性行のやや似たるよりアジアで猿の出る役目を欧州の物語ではたいてい熊が勤め居る（グ氏『動物譚原』二卷十一章）、支那に猿を出す多種なれば、古来これに注意も深く、それぞれ別に名を附けたは感心すべし。」

南方が読んでいたデ・グベルナーティスの著作『動物譚原』は、*Zoological Mythology or the Legends of Animals* (London: Trübner & Co., 60 Paternoster Row, 1872) と思われる。南方に言及されるとおり、第2巻第11章 (pp. 96-121) は、猿と熊に関する章である。

²⁴ シュリーヴァイシユナヴァ派の見解については、Venkatachari [1978]、Raman [2007]、石飛 [2002] などを参照した。

²⁵ 親鸞著作等は、すべて『浄土真宗聖典』（註釈版第二版）による。

²⁶ 『歎異抄』第六条には「如来よりたまはりたる信心を、わがものがほに、とりかへさんと申すにや。かへすがへすもあるべからざることなり」と述べられている。また、『歎異抄』後序には、「如来よりたまりたる信心」が法然の言葉であることも伝えられている。『歎異抄』後序には、「法然聖人の仰せには、『源空が信心も、如来よりたまはりたる信心なり、善信房の信心も、如来よりたまはせたまひたる信心なりされば、ただ一つなり。別の信心においておはしまさんひとは、源空がまらざる浄土へは、よもまらせたまひ候はじ』と仰せ候ひしかば、当時の一向専修のひとびとのなかにも、親鸞の御信心に一つならぬ御ことも候ふらんとおぼえ候ふ」と述べられている。

²⁷ 信愛 (bhakti) は、その対象が人格のあるものであり、主観的、情緒的、崇敬的なものである。それに対して、信 (śraddhā) は、その対象は知的、客観的なものである。そして信愛は信を前提にしている。詳しくは原 [1963] を参照せよ。

²⁸ 師の敬愛について詳しくは石飛 [1997] を参照せよ。

²⁹ ヴァダガラ派の『ヤティンドラ・マタ・ディーピカー』によれば、信愛の有資格者は上位三ヴァルナに限られ、シュードラには信愛の資格がない。さらにここでは、手段による信愛 (sādhānbhakti) と果報による信愛 (phalānbhakti) が説かれている。信愛が行為や知によって得られるのか、あるいは果

報すなわち神の恩寵によって得られるのか、という区別がなされている。詳しくは石飛 [2002] を見よ。

³⁰ See TĀ13.117cd-119ab: kulajätivapuṣkarmavayonuṣṭhānasampadaḥ//anapekṣya śive bhaktiḥ śakti-pāto 'phalarthinām / yā phalārthitayā bhaktiḥ sâ karmādyam apekṣate // tato 'tra syāt phale bhedo nāpavarge tv asau tathā/ (「家系、生まれ、身体、行為、年齢、宗教的遂行 (anuṣṭhāna)、成功に関係なく、シヴァへの信愛という能力の降下が果報を求めない者には起こる。一方、果報を望むことによる信愛は、行為などに関係する。それゆえ、ここには、果報に関しては違いがあるが、至福に関してはこの[違い]が同じように [あるの] ではない」)

³¹ インド思想における自主性に注目した研究成果として、*Free Will, Agency, and Selfhood in Indian Philosophy* (ed. Matthew R. Dasti and Edwin F. Bryant, New York: Oxford University Press, 2014) が挙げられる。この論文集には、仏教、ジャイナ教、文法学、ヒンドゥー教諸派などの観点からの論文が含まれている。

³² ヴァダガライ派のヴェーダーンタデーシカによれば、プラパッティは、自らを捧げるという供犠 (yāga) でもある。但し、他の供犠に比べて人為的努力ははるかに僅かである。ヴェーダーンタデーシカによれば、「すでにある手段」(siddhopāya) は神を指し、「これから実現されるべき手段」(sādhyopāya) はプラパッティを含む救済手段を指す。ピツライ・ローカーチャーリヤにとっては、プラパッティは「これから実現されるべき手段」には含まれない。注釈家は、「これから実現されるべき手段」と区別するために、プラパッティを「すでにある手段の選択」(siddhopāyavarāṇa) と呼ぶ。詳しくは Raman [2007: 157-160] を参照せよ。

³³ Venkatachari [1978: 129-138, 151-155] を参照した。

³⁴ Venkatachari [1978: 129-141] および石飛 [2002] を参照。

(かわじり ようへい：人間文化研究所 客員研究員)

親鸞の救済論
—猿猫論争に関連して—

川 尻 洋 平

Shinran on Soteriology:
With Reference to the Monkey-Cat Debate in India

Yohei KAWAJIRI

筑紫女学園大学
人間文化研究所年報
第29号
2018年

ANNUAL REPORT
of
THE HUMANITIES RESEARCH INSTITUTE
Chikushi Jogakuen University
No. 29
2018