

近代日本の仏教学における「仏教 Buddhism」の語り方

オリオン・クラウタウ

はじめに

「仏教とは、歴史上の人物である釈迦の教えである」。こういった発想は恐らく、程度の差はあれ、研究者および一般人にも通じるものであろう。このことは、教義体系として「仏教」を捉え、かつそれを歴史的存在としてのブツダに還元するという理解が、ひとつの社会的な常識となつていて、これを意味する。しかしその「仏教」の内容となると、一般人はともあれ、仏教研究者の見解が完全に一致するかは、疑わしい限りである。むしろその「内容」の確定こそが、多くの仏教学者にとつての主要な学問的命題であるといつてもよいであろう。すなわちそれは、「仏教」の内容を探究する「仏教学」⁽¹⁾にほかならない。もとより学問をとおして仏教者としての己が実践を思想的に位置づけることを試みた僧侶たちは、釈迦以来のいずれの時代にも存在したことは確かであるが、かかる営みが、どこまで今日の我々が「仏教学」と呼ぶそれと連続しているのかは、検討の余地がある。

例えば「人」という次元から考えれば、前近代における「仏教学」の担い手は僧侶であったのに対して、日本史的な時代区分としての「近代」においては、必ずしもそうではない。「場」の次元から考えれば、近代的な「仏教学」の研究空間は、学林や檀林が、新たな教育制度の枠組で再編成された点では連続性を認めることができるもの

の、これらとは質的に異なる領域に成立した帝国大学が学問的権威の中心となつていく。本稿は、こうした「人」や「場」の連続と断絶を念頭に置きつつ、「仏教」やこれを対象とする「仏教学」という用語の創造と、近代におけるその内容の思想的な変化を主な課題とするものである。

詳細な検討はさらに必要であろうが、近代以前の日本列島において「仏教」という言葉は一般的なものではなかったという指摘は、多くの研究者によつてなされてきたとおりである。大隅和雄が『愚管抄』(承久二年(一二二〇)成立)の検討をとおして明らかにしたように、⁽²⁾ 中世において「仏教」とはその字義通り「仏の教え」を意味し、「仏法」の低位概念であった。かかる理解はイエズス会が編集した『日葡辞書』(Vocabulario da Lingua de Iapam. 一六〇三年刊)に窺えるように近世へと連続し、⁽³⁾ 近代日本初の国語辞典である『言海』(一八八二年成立)にもほとんど変化なくみられる。⁽⁴⁾

もちろん、今に近い用法での「仏教」という言葉は——殊に「耶蘇教」に対する文脈で——一八七〇年代の前半からみられるが、それが定着するのはおよそ一八八〇年代の後半である。明治期に、概念化された信念体系(信仰)を「ベリフ」を中心とするような、⁽⁵⁾ プロテスタント系の「religion 宗教」言説が日本に導入されると、日本列島の宗門もまた、その枠組で自己を語りなおすプロセスを展開する。一八七六年に「仏教」が Buddhism の訳語として用いられる明らかな事例はすでに見られるものの、⁽⁶⁾ 一八八四年の段階にはその用法はまだ「仏法」と混同されており、⁽⁷⁾ 定着しているとはいえない。そういった意味で、「仏教」という言葉の定着プロセス、または「仏教」が「宗教」として理解されていく過程を、⁽⁸⁾ 仏教が Buddhism になる、という物語として捉えることも、あるいは可能である。例えば仏教研究者のミシェル・モールは、本稿でも取り上げる村上專精のテキストにおける「仏教」という言葉を英訳する際に特別な配慮が必要であると、以下のように指摘している。

ここで我々は、「仏教」という漢字を具体化 (concretization) しがちな英訳に注意しなければならない。それは字義通り、「仏陀の教え」(“teachings [of the] Buddha” or “Buddhist teachings”) を意味しており、それが「仏教 Buddhism」と同一化されるには、さらなる一步を踏み出す必要がある。西洋的な概念を訳すべく一九世紀末に出現した「宗教 religion」概念と同様、(仏陀の教えとしての)「仏教」と、その言葉のちに意味していく Buddhismとの間に、微妙な変化が存在するのである。⁹⁾

なお、それまでの宗学とは異なる分野としての「仏教学」の成立も、この言説の展開と密接に関係しているといえよう。以下、研究蓄積が比較的に少ない一八八〇年代を中心として、近代日本における初期の仏教学での「仏教」の語り方とその思想的意義を検討したい。近代国家が成立するにあたって、それまでの「仏法」は新たな学問的枠組でいかに語りなおされていったのか、そしてそのプロセスは後に「仏教学」として知られるようになったディシプリンをいかに形作ったのか、などを考える。本稿は明治期において、普遍性を帯びる——と認識された——「西洋的」な諸言説と仏教(研究)者との遭遇を題材として、仏教学をとおしてのもうひとつの「近代史」描写への貢献を試みるものである。

一 初期アカデミズム仏教学の成立

一八七九年十一月、二年ほど前に創立された東京大学の総理であった加藤弘之(一八三六—一九一六)は、文科大学の和漢文学科において「仏書」を講じるために原坦山を招聘した。¹⁰⁾ 坦山は当時、曹洞宗の僧籍を離れており、

築地本願寺で講師を務めていたが、¹¹⁾ 島地黙雷の推薦で東京大学の教員となったと伝えられている。¹²⁾ 一八八一年に、学科組織の改変にともなって真宗大谷派の吉谷覚寿(一八四三—一九一四)も講師として招かれ、二人によって『輔教編』『八宗綱要』『維摩経』『大乘起信論』などが講じられた。¹³⁾ 両者の間には共通の問題意識も存在したにせよ、根本的な関心の方向性は異なっていた。坦山は心身相関に関する生理学的理論に基づいた技法を強調して、仏教における「実験」をキーワードとし、経典の文献学的研究に重点を置くことはなかった。これに対して、以前から宗派内での僧侶養成に取り組んでいた覚寿は教育者の立場から、諸宗の教理をいかに明確かつ総合的に伝えられるのか、ということを主な課題としていたのである(後述)。

一八八二年に「哲学科」に設置された「東洋哲学」という科目の枠組に、「印度哲学」が加わり、坦山と覚寿は引き続き、これを担当した。¹⁴⁾ かかる呼称の起源については、末木文美士は「支那哲学」との併称をその理由に挙げ、¹⁵⁾ 林淳は哲学科設置に深く関わったであろう井上哲次郎の思想の検討をとおし、官立大学における「宗教」研究に対する懸念への配慮とともに、「西洋哲学」に対抗しうる「東洋哲学」として、仏教や儒教を再構築することを企図していた可能性を指摘している。¹⁶⁾ いずれにせよ、当時、少なくとも官学の枠組では、「仏教」を「哲学」として評価する傾向は確かに存在していた。一八八七年、初代講師の原坦山が、神智学の影響もあってか、仏教を「宗教」ではなく「心性哲学」として主張した事実はよく知られており、¹⁷⁾ 初期アカデミズム仏教学の一特徴を表しているといえよう。

こうした思想的動向は、「文明開化」のもとで導入された概念としての「science 科学」「religion 宗教」「philosophy 哲学」のうちの一つに「Buddhism 仏教」を位置づけるのか、というこの時期のより大きな思想的コンテクストを表現している。Buddhismを示す言葉としては「仏学」——一八八〇年代の文脈で、この用語が登場すること

もあつた⁽¹⁸⁾——ではなく「仏教」が用いられ、その本質が「教」という語のうちに見出されるようになっていた状況を鑑みれば、もはやこの Buddhism なるものは、明治期に受容されたプロテスタント的な宗教言説の枠組で捉えられていたといえよう。この意味で、「仏教」を「宗教」以外のもの——すなわち「科学」や「哲学」——として主張しようとする語りは、むしろ、これを「宗教」とする同時代の言説への抵抗として理解することも可能である。近代初期アカデミズムの枠組で、仏教の「宗教」としての性格を軽視する態度に異議を唱えたのは、坦山の元同僚である覚寿や、その後継者たる村上専精である。以下に確認するように、専精は諸宗の教学の基礎を伝えようとする点において覚寿に極めて近い方法を確立しつつあり、この二人の影響で、以後のアカデミズム仏教学の趨勢が定まったといっても過言ではない。坦山の段階で顕著であつた身体技法という要素は開却視され、文献学的方法（無論、伝統的なそれではあるが）および「信仰」を掲げるような態度が次第に強まっていった。例えば、すでに東京大学を離れていた吉谷覚寿は一八九一年、『哲学会雑誌』の論説において、仏教は学理的な要素を有する以上「哲学」と呼びうるが、主に「宗教」であると、次のように説明している。

去ル明治十四年仏教ヲ以テ東京大学文学部ノ課業ニ加ヘ印度哲学ト称セシヨリ以来世人動モスレハ貴重ノ称号ヲ得タリト思ヒ甚シキニ至リテハ仏教ハ一種ノ學術ニシテ宗教界ヲ透（逸）脱セリトノ感想ヲ発セシ者ナキニシモ非サルヤニ見及ヘリ。是甚シキ誤謬ナリ今断言シテ云ク仏教ハ宗教ニシテ學問ニハ非サルナリ。若シ然ラハ宗教ハ毫モ學問ニ關係ナキヤ果シテ學問ニ関セストセハ何故仏教ヲ印度哲学ト称スルヤ云ク宗教ノ中ニ種類差別アリ或ル宗教ノ如キハ単ニ宗教ニシテ學問ニハ非ス。仏教ノ如キハ宗教ニシテ亦學理ノ性質ヲ有セリ故ニ仏教ハ宗教ナレトモ其仏教部内ヲ精究スレハ學理ニ順スル所アルヲ以テ哲学ト称スルモ更ニ妨ケナキナリ。⁽¹⁹⁾

覚寿は、東京大学の「科学的研究」を離れることではじめて、そこでの仏教研究のあり方について批判する自由を手に入れたように感じたかもしれない。村上専精も、東京大学での着任の数か月前に刊行した『仏教一貫論』において、仏教の「哲学的」および「宗教的」な性格の双方を強調している。⁽²⁰⁾ 覚寿や専精はさらに、当時の仏教界に流行していた「仏教改良論」をめぐる発言も展開しており、その具体的な内容は、以下に検討してみたい。

二 改良論と仏教教育

一八七三年、キリスト教の禁止を掲げた「高札」は完全に廃止されたものの、その信仰自体が法的に承認されたわけではなかった。一八八三年に憲法取調局が設置されると、近く発布されるはずの憲法の枠組で「宗教」はいかに位置づけられるのか、などの問題が浮上し、これが一八八〇年代における、「日本将来の宗教如何」という議論へと展開していった。「国教」の採用も想定されたこの時期に、仏教者は長らく「国家」と密接な関係を有してきた自らの「宗教」こそ、こうした特権を与えられるべきであると主張した。⁽²¹⁾ しかし宗門の知識層は、眼前の「仏教」に多くの「弊害」も存在しているという認識のもとで、その「改良」を唱えはじめた。このコンテキストにおける井上円了の思想的営為は比較的によく知られているが、当時、東京大学で「印度哲学」を講じていた吉谷覚寿や、その後継者となった村上専精も、自身の改良論を展開していた。

一八八〇年代に、必ずしも教団仏教の枠組でもはや動いていなかった円了は、「国家」を第一にしつつ仏教の再構築に尽力していた。これに対して、教団との深い関係を有していた覚寿や専精は、むしろ、まず宗門の枠内での「改良」を目指した。一八八〇年代末期における『令知会雑誌』において、両者とも円了の改良論に代案を呈する

かのごとく、自らの「仏教改良論」を示している。⁽²²⁾ 覚寿は一八八八年に発表した論説において、「改良」の「基本・精神思想」にあると主張し、さらに、次のように述べている。「精神思想改良ノ方法ハ……如実ノ宗教心ヲ養成スルニアリ……精神思想清浄ナリニ至ラハ形体上ニ発動スル言行ニ於テモ自ラ淳良ナルヘキハ論ヲ竣タサルナリ」⁽²⁴⁾ つまり覚寿は必ずしも「護国」などの枠組ではなく、個人修養の次元ではじまるべきものだとして「仏教改良」を唱えて次のようにいう。「仏語ニ随順シテ如実ニ信行シ道徳ヲ脩ムルヲ以テ改良ノ基本トスルナリ」⁽²⁵⁾。

一方、専精も一八八八年四月の『令知会雑誌』掲載の論説で当時の一部の「改良論者」の思想を批判し、彼らのいうような「改良」が本来、仏教の不易であるはずの「性質」の「改良」を指すものである以上、結局のところ、既存仏教の「改良」というよりも「別宗の開闢」を意味するものであったと指摘した。⁽²⁶⁾ 覚寿と同様、既成教団の枠内での「改良」を構想した専精は、教育に重点を置いていた。彼は、「青年僧侶ノ仏教ヲ研究スル教育法ヲ改良セサルヘカラス、夫レ旧来仏教学ノ教授法タル俱舎三年唯識八年トカ言ヒ伝ヘテ、数十年ノ時間ヲ消費セサレハ仏教各宗要領ヲ学ヒ得ルコト能ハサル教育法ナリ」と述べ、現状を嘆いた。彼はさらに「学問ハ布教ノ基本ナリ、布教ハ修学ノ結果ナリ」として、⁽²⁸⁾ 僧侶個人の養成を起点とする「仏教改良」を主張している。以上のように、それまでの宗門の存在を前提とした「改良」を唱えた覚寿や専精は、その具体的なアプローチとして、一派にとらわれない「仏教」の内容を伝える新たな教育方法の構築を構想したのである。以下この構想が、二人による仏教の総合的な描写という営為といかに関係していたのかを中心に検討しておきたい。

「仏語ニ随順シテ如実ニ信行シ道徳ヲ脩ムル」ことを「改良ノ基本」とした覚寿は、一方、仏教全体の理解、換言すれば諸宗派の根底にある本質の叙述とその普及をその学問体系の内に促進しようとした。覚寿は自らの真宗へのコミットメントを示しつつ、仏教の統一性を信奉し、主張した人物であった。例えば一八八六年に刊行した『仏教大旨』において彼は、キリスト教の「宗派」とは異なり、衝突を惹起させるほどの「宗派」間の対立が存在しなかった仏教は、本質的に超宗派的統一性を有しているとし、次のように主張している。

基督教ノ宗派タル〔モノ〕、仏法ノ宗派ナルモノトハ品性組織自カラ霄壤ノ懸隔アリ。彼カ所謂宗派ハ予カ所謂宗派ニ非ス、予カ所謂宗派ハ素ヨリ宗派ナレトモ、其主義大本ハ決シテ二途ニハ非スナリ。其故ハ天主教・希臘教ノ如キモ素ト予輩ノ尊信スル一箇ノ聖教ヲ真神ノ默示ナリトシテ信仰ノ基本トスレトモ、或ハ且ク彼聖經ノ蛇足ヲ書キテ僅少ノ文句ヲ附加シ或ハ一般普通ノ聖經ヲ誤解倒置セシヨリ宗派ヲ異ニスルニ至レルナリト云々。今云ク彼カ宗派ト余ノ宗派トハ亦大ニ各別ナルコトハ水火氷炭モ畜ナラサルナリ。ソノ故仏教ノ宗派ハ後人ノ誤解倒置セシヨリ差異ヲ生セシニハ非ス、隨器開導授与経法ニテ固ヨリ一仏ノ説法ノ上ニ差別アリ。故ニ其諸教ノ中、各自ノ尊信スル有縁ノ教法ヲ根拠トシテ開宗スルカユヘニ理トシテ宗派ノ別ヲ生セラルヲ得ザルナリ。⁽²⁹⁾

「聖經」への不要な書き足しや、その文意の「誤解」によって生まれたキリスト教の諸宗派に対して、仏教のそれは、あくまで「一仏ノ説法ノ上ニ差別」があったために成立した、とのことである。こうした理解のもとでは、「三国」にわたって空間的・歴史的に展開した諸宗においても、その統一性の存在が承認されることとなる。⁽³⁰⁾ 覚寿にとつて、「宗派」なるものはどこまでも方法論的な相違によるものであり、その究極的な目的は、最終的には一致するものだったのである。

三 吉谷覺寿と大乘非仏説

仏教の教理を統一的に描写しようとした覺寿の学問的當為は、欧州における仏教研究の成果の導入によって、また新たな勢力により組上にあげられた大乘非仏説論への反駁としても展開された。井上円了の『大乘哲学』、姉崎正治の『仏教聖典史論』、村上專精の『仏教統一論 第一編大綱論』が刊行される十数年前、覺寿は「大乘教」が文字の上での「仏説」でないという主張を明確に否定せずに、「社会」の次元で「仏説」であるという論を展開している。やや長いが、「因弁大乘非仏説難」をめぐる吉谷覺寿の発言は以下のとおりである。

此大小二乗ニ付キ因ニ論スヘキコトアリ。其趣キハ此小乘法ノ仏説ナルコトハ異論ナケレトモ、大乘法ハ後人ノ作為スルトコロニシテ、真正ノ仏説ニハ非スト云者古今少ナカラストス。吾邦ニ在リテハ富永仲基ノ出定後語、平田篤胤ノ出定笑語等、何レモ大乘非仏説ノ破ヲ立テタリ。輒近歐洲ニテハ小乗教ヲ以テ仏教ト单称シ、別ニ大乘教ヲ以テ菩提教ト名ケテ真正ノ仏説ニハ非ストスレトモ、学理研究ノ材料ノ為ニハ之ヲ用フルコト、見ヘタリ。然ルニ此大乘非仏説ノ破ハ珍ラシカラサルコトニテ、既ニ印度ニ於テハ仏滅後九百年間ニ当リ大乘非仏説ノ破盛リニ行ナハレタリ。故ニ唯識論ノ中ニ大乘経ハ真正ノ仏説ナルコトヲ成立シテアリ。然ルニ現時ノ論者ハ現今錫蘭 [Ceylon] ニ唯小乗教ノミアリテ大乘教ナキカ故ニ大乘法ハ後人ノ偽作ナリト謂ヘトモ一概スヘカラス。是ハ時運ノ然ラ令ムル所ナリ、其故ハ昔時ハ錫蘭ニ大乘教モアリシナレトモ時勢ノ變遷ニヨリ漸次ニ散滅シテ、現時ハ唯小乗教ノミ残レルナリ。尚亦印度内地ヲ搜索スルニ、前印度ノ尼泊尔 [Nepal] (独立

ノ小国) ニハ現今大乘教行ナハレ梵文ノ仏経アリテ、英領印度及ヒ英仏ニ伝ハルモノ多種アリ。謂ク八千頌般若波羅密多経象類莊嚴経十地自在経等ナリ。之レニ付キ若シ強イテ大乘法ハ非仏説ナリト云ハ、且ク一步ヲ譲リテ設ヒ大乘経ハ仏説ニ非サルニモセヨ。大乘法ト云ハルヘキ理ハ有ルヘキ者カ無カルヘキ者カト云コトヲ思量スヘシ。其大乘法ノ理トハ、二利隻運ニアリ。凡ソ一切ノ有情ハ自利ノ心ノミアリテ、利他ノ心ハナキヤ否ヤ、之ヲ我国社会交際ノ現況ニ徴スルニ或ハ会ヲ設ケテ學術ヲ練磨シ、知識ノ交換ヲ計リ或ハ社ヲ立テ、有無相通シ貿易互利スルカ如キ一トシテ二利隻運ニ非サルハナシ。彼ノ米国那然 (Charles Northend, 1814-95) 氏ノ教育論ニモ「凡ソ人此世ニ生レテ自己一人無事ニ生活スルヲ得ルヲ以テ足レリトスル者アラシヤ必ス世界ノ為ニ幾分カ裨益ヲ為サント欲スルハ万人同一ノ志ナルヘシ」ト云ヘリ。況ンヤ歐洲ニハ人ヲ目シテ交際ノ動物ナリト称スルニ於テヤ。是ニ利隻運ノ心アルコト明カナリ。然ルニ是ハ世間ノ二利ナリ。此世間ノ二利、転進シテ出世間ノ二利トナル。即チ自ノ菩提ヲ志求スルハ自利ナリ、他ノ有情ヲ憐愍スルハ利他ナリ。爾レハ仏説法ノ対機ニ自利々他ノ心アリトセハ之二適スルノ法ハ二利円満ノ大乘法ナルヘキハ勿論ナリ。抑仏世尊ハ固有ノ法ヲ説キ示ス者ニシテ、新タニ法ヲ造ル者ニハ非サルナリ。而シテ其仏ノ法ヲ説クハ衆生ノ迷ヒノ病ヲ治センカ為ナリ。然ルニ薬ノ病ニ適セザル時ハ実効ナキカ如ク、仏説ノ法薬モ衆生ノ機根ノ病ニ応セザレハ実益ハナキナリ。故ニ苟クモ二利隻運ノ法ヲ信受スヘキ機縁アリトセハ、仏之カ為ニ大乘法ヲ説カサルヲ得ス、爾レハ大乘教ハ真正ノ仏説ナルコト疑フヘカラス。是ヲ以テ国利民福ヲ計リ、社会ノ実益ヲ為サント欲セハ、二利兼運ノ大乘法ニ抛ラスンハアルヘカラスト云コト学者須ク之ヲ了知スヘシ。⁽³¹⁾

(31)で窺える覺寿の見解は、一八八四年十一月に発表された「大乘非仏説ノ論者ニ告ク」⁽³²⁾にその原型がすでにみら

れ、欧州の仏教研究に基づくような大乘非仏説論への反発として著されたものである。彼は、大乘仏教の經典がインドやスリランカに現存しないことを根拠にして「大乘教」が「非仏説」であるとすると当時の一部の論者への回答を、様々な側面から試みている。そのテキストにみられるように、覚寿が「大乘教」を正統化するにあたって利用するのは、教学的な知識に併せ、一八八〇年代の枠組で導入されつつあった社会・教育論である。⁽³³⁾

人間は「交際ノ動物」である以上、「自利」のみ——すなわち「小乗教」——の道はそもそも不可能であり、人間的な営みは必ず「利他」——すなわち「大乘教」——でなければならぬ。大乘仏教は、仏世尊が伝えた真理より成り立っているという意味において「仏説」であり、「社会ノ実益」を考える仏教者にとつての、むしろ、唯一の可能性であるという。覚寿のこのような区別は、專精がこれより十年後の著作において設けたそれを連想させるところもあるが、まず「社会ノ実益」をもたらすものとしての大乘仏教、という正統化の方法に着目したい。覚寿によれば、大乘仏教は「国利民福」を図りうるものであるからこそ「真正ノ仏説」であり、それが暗示的にも、エゴイズムのように見られがちとなる「小乗教」と対照される結果となる。覚寿は円了や專精ほどネイションの問題に取り組んだわけではないが、それが間接的に彼の総論事業および教育論にいかにも現れているのは、日本における初期のアカデミズム仏教研究を考えるにあたって、さらに検討する必要がある。

おわりに——仏教学と「仏教」の再構築

以上、簡潔ながらも、日本における初期のアカデミズム仏教学での「仏教」の語り方に焦点を当ててきた。この作業をとおして、以下のようなことが確認できた。

官学アカデミズムの世界において、「文明開化」がもたらした新たな学知の枠組で、「仏教」もまた再構築が図られたが、そのプロセスは決して平坦なものではなかった。すなわち今日の目から見れば、「仏教学者」とも呼ばれる人々の間で、「仏教」をいかに理解すべきか、さらにそれが果たさねばならない社会的役割、かつその具体的方法をめぐって、異なる様々な意見が共存していたのである。仏教は宗教ではなく哲学、哲学であると同時に宗教、哲学というよりもむしろ宗教、という過程を経ながら、「仏教」は官学アカデミズムにおける独自の分野である「印度哲学」の枠組で形作られていった。

覚寿および專精は浄土真宗の出身者であり、この二人は仏教における「信心」の問題を掲げつつ、曹洞宗出身であった——そのなかでも特異な存在ともいえる——原坦山とは異なり、必ずしも合理的ではない仏教的要素をも視野に入れて語らなければならなかった。換言すれば、かかる使命を帯びた二人の学問的営為は、円了のそれともまた異なり、常に宗門を念頭に置いてのものであった。⁽³⁵⁾ 覚寿は、一八八六年に『仏教大旨』、一八九〇年に『仏教総論』および『明治諸宗綱要』を公刊し、少なくとも教義のレベルで、目前の仏教の全体的描写をまず試みているのである。それに比べて專精は、自らの学問的活動の当初において「道德」の問題にも関心を寄せており、その課題に取り組んだ成果も挙げているものの、彼の業績としては人々がより容易に「仏教各宗要領ヲ学ヒ得ル」教育法の探求から生み出された著作の方が知られている。それはいうまでもなく、專精の仏教「統一的」、および「史学的」な事業の延長線として著された『仏教統一論 第一編大綱論』（一九〇一年）および『日本仏教史綱』（上下、一八九八—一九九年）である。⁽³⁶⁾ 彼は東京大学に招かれる数か月前の一八九〇年一月に、のちに三版をも教えるようになった『仏教一貫論』（第二版以降は『日本仏教一貫論』と改題）をすでに公刊しており、仏教を統一的に語ろうとする営為において、形式的には覚寿と極めて近い傾向を示していた。「総論」や「一貫」といった事業の目標は、全宗の教

理および実践——もちろん、実際のそれというよりも、あくまでも理想とされたそれ——を平等に「仏教」という枠組に位置づけることであった。自宗のみならず、あらゆる宗派の教えをひとつの「仏教」として正当化するの、両者が官学アカデミズムの代表者として果たさねばならなかった義務でもあったといえよう。

当然、これは「国家的使命を担った帝国大学」の枠組での問題であり、ネイションの問題もその背景に存在した。しかし、明治期の仏教者による仏教と国家との関係をめぐる語り方そのものには様々な展開がある以上、これを一概に述べることは困難であり、また本稿ではその余裕もないため、次の機会に譲ることにしたい。今後は、公認教論がいつその勢力で流行りはじめる一八九〇年代以降の「仏教学」と「仏教」の語り方について検討することを考えている。今回は差し当たり、「仏教」が官学の枠組でひとつの「宗教」として語られるようになった背景をめぐる以上の指摘にとどめ、本稿を締めたい。

注

- (1) 後に確認するように、官学アカデミズムの枠組で「仏教学」という表現はみられないが、本稿では便宜上、それをも指す言葉として使用した。日本における「仏教学」というディシプリンの範囲をめぐる考察は、末木文美士『日本仏教思想史論考』（大蔵出版、一九九三年、六―八頁）を参照。
- (2) 例えば、三枝充憲『仏教入門』（岩波書店、一九九〇年、一―二頁）、そしてその成果を踏まえる大谷栄一『近代仏教という視座——戦争・アジア・社会主義』（ベリかん社、二〇一二年、一六―一七頁）をみよ。川田熊太郎『仏教と哲学』（平楽寺書店、一九五七年、八―九一頁）も示唆的である。
- (3) 大隅和雄『愚管抄を読む——中世日本の歴史観』（平凡社、一九八六年、一三七―一四二頁）を参照。島蘭進『近代日本における〈宗教〉概念の受容』（同・鶴岡賀雄編『宗教〈再考〉』（ベリかん社、二〇〇四年）はその成果

を踏まえ、近代に連なる問題としての「仏教／仏法」という用語の歴史の変遷を考察している。

- (4) 次の項目をみよ——「Buceô (仏教). Fotogeno voxije. Doutrina do fotoge」(425)、「Buppô (仏法). Fotoge nori. Leis, ou doutrina dos Fotoges」(426)、「Burdô (仏道). Fotogeno nichii Lei, ou ceiza do Fotoge」(427)（『パリ本日葡辞書 *Vocabulario da Lingoa da Japam*』勉誠社、一九七六年）。「仏教」は *doutrina* のみを指すのに対し、「仏法」はそれに加え、*leis* をも意味している。同じくさらに検討に値すべき点は、「仏法」における「仏」は唯一、複数形 (*Fotoges*) で表われていることである。

- (5) 大槻文彦（一八四七―一九二八）が編集した『言海』の第四冊（大槻文彦、一八九一年）では、「仏教」は「ホトケノヲシエ。仏法」（八九八頁）と定義されているのに対し、「仏法」の項目には「ホトケノノリ。仏ノ教ヘ。仏道。仏教」（八九九頁）とあり、明治中期の段階に、日本語として「仏法」は「仏教」より広義の言葉であり続けたことの証左となりうる。

- (6) 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜——宗教・国家・神道』（岩波書店、二〇〇三年）、とりわけ第一部「第一章（二九―六六頁）をみよ。『ピリーフ中心主義』と「近代仏教」との関連については、前掲の大谷『近代仏教という視座』（とくに一六―二〇頁）を参照されたい。

- (7) 例えば一八七六年に、米国のユニテリアン神学者であるジェームス・F・クラーク (James Freeman Clarke, 1810-88) の『仏教論評』（全二巻）が刊行される。本書はクラークによる *Ten Great Religions: An Essay in Comparative Theology* (Boston: J.R. Osgood and Co, 1871) の Chapter IV ("Buddhism, or the Protestantism of the East") の日本語訳（一卷は山崎久太郎、二巻は船橋振による）および、それに対して真宗大谷派の石川舞台（一八四二―一九三二）が論評を施したものである（なお本章は以前、同タイトルで *The Atlantic Monthly* [v. 23, 1869, pp. 713-728] に発表されていたようである。当然のことながら、クラークはキリスト教の優越性の論証を目的とするのだが、欧米の仏教検討が必要である）。当然のことながら、クラークはキリスト教の優越性の論証を目的とするのだが、欧米の仏教研究の最新の成果を踏まえ、キリスト教との相違よりもその共通点を強調する点において、仏教に対していくぶん好意的であったといえる。元来「排耶論者」であった舞台は、クラークの仏教理解に厳しい態度を取っていたと

考えられるが、『仏教論評』の学術的な価値を認めている箇所もある。『仏教論評』は『明治仏教思想資料集成 第四巻』(明治仏教思想資料集成編集委員会編、同朋舎出版、一九八〇年)にも所収されており、筆者は今後、詳細な検討を予定している。

- (8) 週刊誌『団団珍聞』の記者であった田島象二(一八五二—一九〇九)は例えば一八八四年に、イギリス外交官のアーネスト・サトウ(Ernest M. Satow, 1843-1929)への贈物として『日本仏法史』なる書物を刊行している。この時期における「日本仏教」の歴史的叙述をめぐめる考察は、拙著『近代日本思想としての仏教史学』(法蔵館、二〇一二年)とくに八四—九五頁を参照。
- (9) Michel Mohr, "Murakami Sensoh: In Search for the Fundamental Unity of Buddhism," *The Eastern Buddhist, New Series*, v. 37, n. 1-2, 2005, p.86, fn.38.
- (10) 坦山をめぐっては前掲拙著『近代日本思想としての仏教史学』五五—八一頁を参照されたい。
- (11) 大内青巒「坦山老子の事歴」(秋山悟庵編『坦山和尚全集』光融館、一九〇九年、三七頁)。
- (12) 古田紹欽「東京大学に於ける印度哲学講座」(大倉邦彦先生献呈論文集編集委員会『国史論纂——大倉邦彦先生献呈論文集』躬行会、一九四二年、四九四頁)。
- (13) 『明教新誌』「雑報」(二三三—三五五号、一八八一年十一月二日)。
- (14) 東京大学百年史編集委員会『東京大学百年史 部局史 一』(東京大学出版会、一九八六年、五二四—五二五頁)。
- (15) 末木文美士「アカデミズム仏教の展開と問題点——東京(帝国)大学の場合を中心に」(『近代日本と仏教』トランスビュー、二〇〇四年、二二—二八頁)。
- (16) 林淳は次のように説明している。「……『東洋哲学』の提唱の背景には、キリスト教の社会的な影響力拡大にたいする危機意識と、西洋の学術撰取に対する反省から和漢の学問の見直しを図ろうとする意識が働いていた。政府が主管する大学で、宗教が研究されることへの懸念もあったと思われるが、『東洋哲学』という分野名によって捉え返されることによって仏教、儒教は、大学制度内で研究される対象となった。ここでは仏教、儒教は、宗教であるより、哲学であることが証明されねばならなかった。『印度哲学』、『支那哲学』は、こうした過程のなかで成

立したが、これらの分野の研究者は、仏教、儒教の通俗道徳的、日常習俗的な局面ではなく、西洋哲学に比肩するほどの哲学的な深遠さ、論理性、難解さを好んで語るようになった」(『近代日本における仏教と宗教学』『宗教学研究』第三三三号、二〇〇二年、三四—三五頁)。

(17) 坦山の最も知られているであろう言葉にも、そういった立場が明確に窺える。「……仏教は他の宗教の如く幽冥荒茫信を目的とするにあらず、ナルコット氏(Henry S. Olcott, 1832-1907)曰く「レリジオン」(宗教)と云語は仏教に用ゆること妥当ならず、仏教は寧ろ道義哲学と称すべきなりと、余は直ちに心性哲学といふを過当とす、本校(東京大学)に於て印度哲学と改むるは尤も当れり……」(前掲『坦山和尚全集』「印度哲学の要領」(初出一八八七年)、五四—五五頁)。坦山による「仏教」や「宗教」の捉え方とその問題については、前掲拙著『近代日本思想としての仏教史学』(とくに六七—七二頁)において考察した。

(18) 一八八五年に行われた「学教の異同仏教諸教の異同」という講義において、原坦山は「仏教」「仏道」「仏学」を列挙し、仏教とキリスト教の本質的な相違を説明しようとしている(『坦山和尚全集』、五二頁)。

(19) 吉谷覚寿「学問ト宗教トノ関係ヲ論ス」(『哲学会雑誌』第五冊・第五二号、一八九一年六月、九三—九三二頁)。

(20) 例えば、次のような言葉に注目したい。「人あり若し仏教は哲学なる乎又宗教なる乎と問へは我曹は之に一往の答弁を為して仏教は哲学にして又宗教なりと云はんとす」(村上專精『仏教一貫論』哲学書院、一八九〇年一月、一頁)。専精による「宗教」と「哲学」といったカテゴリーの捉え方については、同著「第一章総論」(一一—一六頁)を参照。

(21) 山口輝臣『明治国家と宗教』(東京大学出版会、一九九九年、二九—三五頁)を参照。

(22) 吉谷覚寿「改良ノ基本如何」(『令知会雑誌』第四八号、一八八八年三月、一一九—一三五頁) および村上專精「仏教ハ如何方改良スヘキ乎」(『令知会雑誌』第四九号、一八八八年四月、一九三—二〇三頁)。なお前者は『日本之教学』第八号、(一八八八年四月、一一—一四頁)、後者は『日本之教学』第九号、(一八八八年五月、二六—三〇頁)にも掲載されている。

- (23) 吉谷「改良ノ基本如何」、一三三頁。
- (24) 吉谷「改良ノ基本如何」、一三四—一三五頁。
- (25) 吉谷「改良ノ基本如何」、一三一頁。
- (26) 「抑改良論者ヨ爾カ言ヘル改良トハ宗教ノ性質ヲ改良スルニアル乎、又之ヲ維持シ之ヲ拡張スルノ方法ヲ改良スルニアル乎、余輩ハ宗教ノ性質ハ改良スヘカサル者トス。若シ之ヲ改良スル者アレハ即チ改良ニハアラスシテ別宗ヲ開闢スト云者ナリ。豈改良ト名ツクヘケンヤ」(前掲の村上「仏教ハ如何カ改良スヘキ乎」、一九四—一九五頁)。句点・読点は適宜あらためた。以下同。
- (27) 村上「仏教ハ如何カ改良スヘキ乎」、一九九頁。
- (28) 村上「仏教ハ如何カ改良スヘキ乎」、二〇〇—二〇二頁。
- (29) 吉谷覚寿「仏教大旨」(仏書出版会、一八八六年)、四三—四四頁。
- (30) 「三國ニ亘リ仏教内ニ於テ宗派ノ種類数多アリトイヘトモ所謂金杖ヲ分析スルに段々皆真金ナルカ如ク何レノ宗教モ一仏所説ノ金言ナレハ如法ニ修行スレハ天迷開悟ノ益虚シカラス」(吉谷「仏教大旨」、四六頁)。
- (31) 吉谷覚寿「仏教総論」(吉谷覚寿〈大取次所・西村七兵衛〉、一八九〇年、七八—八二頁)。
- (32) 『令知会雑誌』第八号、二八—三九頁。後に『教学論集』第三四編(一八八六年十月、二二—一六頁)にも掲載。
- (33) 覚寿が人間の社会性を主張するために用いているのは、文部省が一八七七年に刊行したチャールズ・ノルゼントの『小学教育論』である。それは福沢諭吉門下の小泉信吉(一八五三—一九四)および四家純三郎(一八五四—一八四)の慶應義塾関係者による『The Teacher and the Parent: A Treatise upon Common-School Education, Containing Practical Suggestions to Teachers and Parents (Boston: Jenks, Hickling, & Swan, 1855)』の日本語訳であり、本書の詳細を検討した教育史学者の石附実は、以下のように指摘している。
- 明治初年にあつて、societyと云う言葉のおよその意味は理解されていたにしても、個人・社会・国家という重層的な構造概念での「社会」の把握はまだまだ弱く、なによりも、むしろ実体としての「社会」の欠如は、いとも容易に、個人と国家を直結的に関連させ、教育もまた、「国家」と「功利」ないし「有用性」という二つ

の枠組みからの把握となつたのである(「翻訳教育書『那然小学教育論』の一考察」〔『キリスト教社会問題研究』三七号、一九八九年、七〇—二頁)。

なお覚寿が引用する箇所は第十三節「教師自ラ其業ヲ脩スルノ方法ヲ論ス」(Chapter 13, "Means of Self-Improvement") (訳書・九四頁)からである。訳語としての「社会」の成立については、齊藤毅「明治のこは

——文明開化と日本語」(講談社、二〇〇五(一九七七)年、一八四—一三四頁)を参照されたい。

(34) 例えは岡田正彦「宗教研究のヴィジョンと近代仏教論」(季刊日本思想史)七五号、二〇〇九年)を参照。

(35) 覚寿は、「情感のみの宗教」であるとされたキリスト教に対して、仏教を「智力情感両全の宗教」と主張した円了の理解に不満を抱いていたようである。覚寿は同一八八八年に「仏教ノ宗旨ニ智力情感ノ名称ヲ付スルノ理由無キヲ弁ス」を発表し(吉谷覚寿「仏教ノ宗旨ニ智力情感ノ名称ヲ付スルノ理由無キヲ弁ス」〔『令知会雑誌』第五〇号、一八八八年五月、二九—二九八頁)後に『日本之教学』(第一〇号、一八八八年六月)にも掲載、その前年に公開された円了の『真理金針』で提示された「智力の宗教」「情感の宗教」という区分を批判している。「易行」と「難行」などの既存の名目で十分であると主張し(二九五頁)、「情感」と「智力」という新たな「判別」はむしろ仏教に対する門外からの誤解を招いてしまふ、という主旨の語りを展開している(二九七—二九八頁)。

(36) 前掲の「仏教大旨」(一八八六年)や「仏教総論」(一八九〇年)に加え、『明治諸宗綱要』(是真会、一八九〇年〔後に法蔵館より再版])も挙げられる。なお「仏教大旨」は『令知会雑誌』、『明治諸宗綱要』は『教学論集』に連載された内容を訂正などの上で刊行したものである。

(37) 例えは、『仏教道徳新論』(哲学書院、一八八八年五月、その原型は『令知会雑誌』第四七号および第四八号〔同年二月・三月〕に発表)、『仏教忠孝編』(哲学書院、一八九三年)や『道徳の要領』(村上專精述・佐藤学助記、仏教婦人会、一九〇〇年)がある。筆者は道徳論を含み、東京大学の講師となる前の時期を中心とする専精の思想に関して検討しており、近日その成果を報告する予定である。なお明治期における「道徳」や「倫理」の問題に関して、筆者は Richard M. Reitan, *Making a Moral Society: Ethics and the State in Meiji Japan* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2010) を参照した。

- (38) このふたつの事業の間に断絶をみる論者もいるであろうが、筆者はこれらに一貫性をみている。例えば拙著『近代日本思想としての仏教史学』、九六一—一〇七頁を参照。
- (39) 末木「アカデミズム仏教学の展開と問題点」(注(15))前掲書、二二七頁。
- (40) この問題に関して筆者は考察中であるが、仮に拙稿「明治中期における日本仏教の言説的位相——仏教公認運動を中心に」(『宗教研究』三七一号、二〇一二年三月、一五四—一五五頁)を参照されたい。

近代中国仏教における宗派概念とそのポリテイクス

エリック・シッケタンツ

はじめに

中国仏教の歴史は一般に、隋唐両朝における仏教の隆盛とその後の漸次的な衰退として語られる。そして、長期の衰退過程の後、近代に入って以降、仏教は復興しつつあるとされることが多い。こうした語りにおいては、「宗派」の概念が中国仏教史を読み解くキー・タームとなっている。つまり、隋唐における諸宗派の誕生が中国仏教の隆盛を示し、その後の時代における多くの宗派の喪失は中国仏教の衰退を意味するとされる。宗派概念が中国仏教の諸時代を評価する基準となっているのである。

しかし近年、こうした宗派を中心とする歴史の語りに対して、反論が行われるようになってきている。たとえばロバート・シャーフは、宗派概念による歴史観では、独立した仏教宗派が唐代に存在していたと想定されているが、それは独立した宗派の存在を前提とする日本の近代仏教学、特に各宗派内で行われた研究によって生まれた中国仏教史観にすぎないと批判している。シャーフによると、中国仏教史上、独立した教団としての「浄土宗」や「真言宗」の歴史的な存在は非常に疑わしいものであり、仏教の思想的・実践的なさまざまな流れは互いを排除するものではなかった。^[1] 牧田諦亮も、日本とは異なり、諸宗をはっきり区別しない、通仏教的な形態が中国仏教の現実で

人名索引

・本文中に登場する近代仏教に関する主要な人物を、五十音順で掲載した。
 ・配列は、姓（ファミリーネーム）の順に従い、同姓の場合は名（ファーストネーム）の順に従った。
 ・「人名解説」に掲載した人物については、*を付した。

あ行——

- *アーノルド、エドウィン……………119,179
- 会沢正志斎……………352
- アウンサンスーチー……………257,268
- *荻津実全……………14,151,154,171
- アダムス、ヘンリー……………205
- アドラー……………194~196
- *アナンダ・メッテイア（アナンダ・マイト
レイヤ/ベネット、チャールズ・アラ
ン）……………126~128,133,134
- *姉崎正治……………76
- アブドル・バハ……………191
- アベル=レミュザ、ジャン・ピエール
……………35,42
- 新井白石……………352
- アラバスター、ヘンリー……………41
- *アリアラトネ・アハンガー、チューター
……………224,249,254,257
- 安藤嘉則……………375
- *アンベードカル、ビームラーオ・R ……244,
249,250,253,254,256,260,264,266,
267
- イエイツ、フランセス……………114,115
- 家永三郎……………347,357
- 池田英俊……………101
- 李能和（イヌンファ）……………302
- *井上円了…12,13,20,21,73,76,78,79,90,
91,136,149,151~153,170,347,
355~357,359

- 井上哲次郎……………71
- 葦舫……………281
- インガース、ロバート・グリーン…195
- *印順……………283
- 宇井伯寿……………94
- ウィリアム、デーン……………226
- ウィルソン、ホレス・ヘイマン…41,42
- ウィルソン、トーマス・B ……197,201~203
- ウェイド、ジョセフ・M ……210
- ウエーバー、マックス……………180
- 鶴岡徹定……………353
- 宇川照澄……………367,371
- 会覚……………283
- *エドキンズ、ジョセフ……………353
- エドマンズ、アルバート・J ……143,182,
187,196,211
- エヴァンス・ウェンツ……………116
- エマソン……………203~204,207,208
- 王恩洋……………290
- *欧陽竟無……………290
- *大内青巒……………151,171
- 鴻雪爪……………371
- オールストロム、シドニー……………140
- オールバーズ、クリスティーナ…185,188,
191
- *小栗栖香頂……………129,232
- 小崎弘道……………168,169
- 織田得能……………91
- 重井鉄之助……………132
- オリファント、ローレンス……………210

日文研叢書
 ブッダの変貌——交錯する近代仏教——

二〇一四年三月三十一日 初版第一刷発行

編者 末木文美士

林 淳

吉永進一

大谷栄一

発行者 西村明高

発行者 株式会社 法藏館

京都市下京区正面通烏丸東入
 郵便番号 六〇〇一八一五三
 電話 〇七五二三四三二〇〇三〇(編集)
 〇七五二三四三二五六(営業)

装幀者 高麗隆彦

印刷・製本 亜細亜印刷株式会社

©F. Sueki, J. Hayashi, S. Yoshinaga, E. Orani 2014
 Printed in Japan
 ISBN 978-4-8318-6226-6 C3021
 乱丁・落丁本の場合はお取替を致しませ