他者として映された日中仏教

—近代の経験を通して

陳 継東

はじめに

長期にわたる日中仏教の交流の中で、両者は源を同じくし、同一の教えを共有するものと信じられてきた。しかし近代になると双方の相違が次第に認識され、まるで赤の他人のような存在になってしまった。両者が確認した相違は、単にその伝統や教義自体の違いにとどまらず、近代という時代になされた日中それぞれの自己規定のあり方とも密接に関連している。それまでの同一の仏教であるという認識から、互いに他者として意識していく過程の解明は、日中仏教交流のあり方の変化を明らかにするために重要であり、東アジア仏教の近代的性格を語るためにも欠かせない側面となるに違いない。本稿においては、浄土真宗の中国伝道の先駆者である小栗栖香頂を中心にして、この問題を考察する。

1. 他者の発見と同一性の再建

仏教はインドに起源し、中国に伝わり、さらに朝鮮や日本に伝わってきた、という歴史認識を日本の仏教者は持っていた。13世紀の日本の高僧、凝然は『三国仏法伝通縁起』と『八宗綱要』で、インド・中国・日本に伝わっている仏教は同一の流れにあり、優劣高低のない同一の仏法であると明確に説いている¹。これは三国仏教史観と呼ぶべきものである。一方の中国には、このような三国仏教史観を明示するものは存在しなかったが、朝鮮や日本の仏教は中国仏教の延長に過ぎない、という認識はあったはずである。

日中両国に新しく誕生した王朝や政権の内向きの方針によって、17世紀後半から、両国仏教の交流は次第に減少し、中断する時期が続いた。しかし、1873年3月、日中修好条約が結ばれると、その交流再開が可能になった。その先駆者として中国に渡ったのが、浄土真宗東本願寺から派遣された小栗栖香頂（1831～1905）であった。その目的は中国仏教者と連合して、キリスト教の東アジアにおける拡張を阻止することであり、廃仏毀釈の打撃がもたらした退勢を挽回し、新たな活路を見出すために、中国での布教の可能性を探ろうとしたのである²。

¹ ジェームス・E・ケテラー著、岡田正彦訳『邪教／殉教の明治—廃仏毀釈と近代仏教』ペリカン社、2006、252～259頁。

² 柏原祐泉〔1975〕「明治期真宗の海外伝道」橋本芳契博士退官記念『仏教研究論集』清文堂、1975、835頁（『真宗史仏教史の研究 Ⅲ近代篇』再録、平楽寺書店、2000、92～105頁）、木場明志「中国における真宗大谷派開教」小島勝・木場明志『アジアの開教と教育』龍谷大学仏教文化研究所、1992、31～34頁、木場明志「近代における日本仏教のアジア伝道」日本仏教研究会編集『日本の仏教』2、法蔵館、1995、223頁、北西弘「明治初期における東本願寺の

1873年7月20日、小栗栖香頂はまず長崎から出航して上海に着き、上海にしばらく滞在してから船で煙台、天津を経由して北京に入った。彼を受け入れたのは龍泉寺の僧の本然であり、約1年ほど北京に留学して、1874年8月、上海経由で帰国した。この1年間、彼は多くの寺院を訪れ、中国僧や文人との交流を盛んに行い、北京雍和宮のラマ僧の協力を得て五台山にも遊歴した。また、夥しい日記や手紙、筆談録、著作を残し、中国に関する見聞や批評などをリアルに記録している。

当初小栗栖香頂は、日本仏教の淵源ともなった中国仏教は古来の法脈を現在も継承しており、インド・中国・日本の仏教は本質的に同一のものであろう、と想像していたようである。北京で中国僧の協力を得て作成された『北京紀事』（1873）の一節はその考えを端的に示している。

蓋し日本の仏典はシナから来たもので、經典の文字もシナの字である。達磨大師、羅什三蔵、智者大師、玄奘三蔵、賢首大師などは、梵語の經典を翻訳し、僧侶に教え、仏事を行い、人民を教化した。さらに五台山、天台山、普陀山は、みな菩薩の示現した場所である³。

このように、長い間相互の交流が途絶したことによって、互いの実態が確認できず、古来の同一仏教という認識を日中仏教者は漠然と共有していた。しかし、実際に接触した途端、同一の仏教というには双方の違いがあまりにも大きいという現実に直面せざるを得なかった。相手の現実はいまだそれまでのイメージからあまりにもかけ離れていて、その同一仏教という共通認識は揺らぎ、最後には崩れてしまう結果にいたったのである。

まず、彼の目に映ったのは中国仏教の衰弱した姿である。昔盛んだった中国仏教とは全く異なり、現在の仏教界は仏教の教養を有する者が少なく、寺院の間では連携も希薄であり、自ら再興する力はすでに失われている。北京を例にすれば、仏教寺院は大小百ヶ寺余りあるが、学問をするのはただ自分が滞在している龍泉寺だけであり、そのほかの寺にいるのはみな不立文字の愚僧ばかりである。また、寺院では旧習に従って、信者の棺を置き、葬式を営み、現世の僥倖を祈るのみであり、いったい僧侶は何のために念仏するのか、まったく理解されていない、と小栗栖香頂は痛烈に批判した⁴。確かに、この時期の中国仏教は太平天国運動による破壊、キリスト教の拡張による圧迫、さらにチベット仏教を尊崇する清王朝の疎外によって、衰弱の底に陥っており、そこからの復興の路を模索し始めたところであった。小栗栖の批判はそのような中国仏教の実状を反映したものと認めることができるだろう。

本然をはじめとする多くの中国仏教者との交流の中で、日中仏教の相違が次第に明らか

中国開教』『仏教大学総合研究紀要』創刊号、1994、335頁、陳継東「近代仏教の夜明け—清末・明治仏教界の交流」『思想』No. 943、岩波書店、2002、89頁を参照。

³ 小栗栖香頂著、陳継東・陳力衛編『北京紀事』中華書局、2008、7頁。

⁴ 小栗栖香頂『支那開教見込』（小栗栖香頂書東中抜萃、小栗憲一写、明治6年10月）、大谷図書館所蔵。

になった。小栗栖の「日中大叢林日課二十三問」という筆談録は、日課用の経典、葬式、僧侶と信徒のあり方、王朝との関係の相違を顕著にしている⁵。また、戒律に関して、小栗栖と中国僧との間では、激しい論争が展開された。肉食妻帯という真宗のあり方は到底中国僧には理解されず、認められなかったからである。さらに、小栗栖は教理の面から、両者の違いを具体的にとらえた。日本の天台宗は密教を兼ねているが、中国の天台宗にはそれが欠如している。チベット仏教（喇嘛教）は日本の真言宗と相違がなく、高野山の僧にチベットへの遊学を勧めたい。中国の禅宗は臨済の系統であるが、その内実は日本の禅宗の「サトリ」とまったく異なるものであり、中国の禅は念仏観と混在し、達磨の前で天台の唯心念仏観を行うものである。浄土の実践においても浄土真宗の易行道の教えは中国にはない。このような観察に基づいて、小栗栖は次のような結論に達した。

仏法ハ支那ヨリ来ルト云ヘトモ、今ノ七宗ハ一モ支那ニハナキ也。實ニ日本教ニシテ支那教ニ非ス、況ヤ神道ヲヤ。(『教部省に建言致度件々』『八洲北京書状』)

小栗栖は「日本教」と「支那教」という新しく作った概念によって、日中仏教の相違の大きさを鮮明に印象づけようとするのであるが、このいわば戦略的なレトリックには、日本仏教とははっきりと区別されるものとしての中国仏教の異質性と劣等性を露呈させる効果を期待する意図が読み取れる。

しかし、異質な他者として発見された中国仏教と距離を置き、それとの歴史的な関係性を切断することで、日本仏教の優位性を確立し、それに満足することにとどまろうという考えは、小栗栖には決してなかった。そうではなく、小栗栖にとっては、日中仏教の異質性を解消、克服して、同一仏教へと復帰させる道を、いかにして探しだすのかがむしろもっとも差し迫った課題であった。その理由はつぎのような認識から読み取れる。

人ハアレトモ宗風ハナヒ云コトナリ、コレヲ以テ支那僧ノ値打ハ分ルナリ、唯土風トシテ僧寺ハ存スル迄ナリ。今改革セネハ遂ニ尽ク耶蘇教ニナルヘシ。(『支那開教見込』)

つまり、キリスト教の脅威の前で、中国仏教に自らの変革を促すことがもっとも重要なことであった。ただし、その場合には、日本の指導が必要となる。

『北京護法論』はその変革の道筋を示すものである。この書には3種のテキストが存在する。1903年正式に出版された刊本のほかに、1901年の写本と『八洲日歴』に記された草稿がある。この中1901年の写本は1874年に成立した稿から再録したものであるが、その底本はまだ発見されていない。そして、草稿は『八洲日歴』の第34冊（1874年2月～4月）と第37冊（4月～7月）に収められている。以上の3本を対比すると、刊本は写本を大きく書き直したものであり、写本も草稿と大きく異なっていることが判明した。ここでその

⁵ 陳継東「小栗栖香頂と本然一日中仏教者の対話—」『印度学仏教学研究』第49巻第2号、日本印度学仏教学会、2001、836～839頁、同「近代における日中仏教の再接近—小栗栖香頂の北京日記を中心として—」『近代仏教』第9号、日本近代仏教史研究会、2002、52～71頁。

異同を詳細にする余裕はないが、結論として、写本は北京龍泉寺の本然に贈呈した原本にもっとも近いものだという事は疑う余地がない。したがって、以下では写本に基づいて、その内容を概観する。『北京護法論』は、日本仏教の十四宗、教部省の三教則、真宗法主現如の語録の紹介のほかに、護法策から構成されている。日本仏教の全体を十四宗として、その起源から現在にいたるまでの法脈と教義などを体系的にまとめて中国にアピールしたのは、おそらく日中仏教交流史上初めてのことである。当時の中国仏教の現状と比較すると、中国でその伝承が途絶えた宗派は少なくなかった。例えば、真言宗の流れは完全になくなり、法相宗の伝承も極めて貧弱で、浄土宗の曇鸞、道綽、善導の著述はほとんど失われてしまった状態であった。その対比の強烈さが当時の中国仏教者へ与えた衝撃の大きさは容易に想像できる。また三教則の紹介を通して、明治国家のイデオロギーのもとで生まれた仏教と国家との新たな関係が説明されているが、その重点は、仏教は国家を愛して、国に役立つものにならなければならない、という訴えである。これも中国仏教が国家と社会から疎外されていた現状に向けた批判でもある。真宗法主現如の紹介は、「王法為本」を中心とする真宗の考えを説明するものであった。そこで、小栗栖はとくに「肉食妻帯」の取り上げて、戒律の問題を解消しようと努めた。つまり、末法の時代において、僧侶は戒律を守る能力もなければ、必要もなく、それより重要なのは至心に念仏すること、仏法を守る信念、弛まず教学を勉強し行動することである。これは現状に甘んじ、変革を図らず、益々衰退していく無為無策の中国仏教者の墮落状態への不満と批判にほかならない。しかし、中国仏教者は戒律に関する彼の説明には納得せず、受け入れなかった。そして、特にこの対立はその後もずっと日中仏教の間に残ることになった。

最後の1章の「護法策」は小栗栖がもっともその力量を発揮したところである。それは中国仏教を一新する改革案であるが、そこで打ち出された13個の具体的な改革提案を大きく分類すれば、二つに集約される。すなわち内部の改革と外部との協調である。中国仏教内部の改革には、具体的に言えば、無知無用の僧侶の還俗、仏教組織の再編、仏教学校の創立、仏教教化の普及と強化、高僧伝の編纂や世界に僧侶を派遣し布教することなどが含まれている。仏教外部との協調には、儒教・仏教・道教という三教の関係を修復すること、インド・中国・日本が三国仏教同盟を結成することが含まれている。その中この三国仏教同盟はこの改革案全体の核心的な部分であり、最終的な目標でもある。ほかの改革はすべてこの目標を達成するために必要な手段に過ぎない。さらに、この三国仏教同盟は単なる古来の同一仏教の回復のみならず、日本を盟主とする新たな仏教秩序の形成を意味する。小栗栖はこの同盟結成の必要性和現実性について、歴史的に存在した三国仏教史観を活用し、インド・中国・日本が仏教によって結ばれた不可分な関係にあることを確認した上で、現実において三国が西洋に次々と侵害された原因はその歴史的な関係を維持しなかったことにあり、西洋に対抗するために三国の仏教は一致団結しなければならないと主張する。別の場面で、小栗栖は文明論を導入し、先に文明国家に進んだ日本にはインド、中国などの後進国を指導する義務と立場があると論じた。また、インドではすでに仏教が減び、キリスト教に圧伏され、中国では仏教が衰退し、キリスト教に打ち負かされる寸前にあり、ただ日本の仏教だけはその元気さを保っているため、指導的な地位に立つのは自然な趨勢

であるという議論も展開した。このような小栗栖の改革案は、実は明治初期において日本仏教が経験した近代化の中国版にほかならない。筆者はかつてこの三国仏教同盟の主張を次のように評した。

しかし、小栗栖が唱えた三国仏教同盟の真の目論みは中国仏教を救うことよりも、中国仏教界を日本のエピソードとすることにほかならなかった。彼は、中国仏教界を活性化し、再興させることによって、日本仏教界を刺激として、最終的には仏教を介して日本の主導の下でインド・中国・日本という仏教圏を形成し、キリスト教の侵入の防波堤としようとする構想を抱いていた⁶。

しかし、ここでさらに考えなければならないのは、こうした小栗栖の主張の近代的な性格である。国家意識を前面に置き、日本の仏教を「日本教」として打ち出すことは、「日本仏教」という近代的な主体性の確立、表明である。鎌倉時代の凝然の三国仏教史観がその同一仏教を強調するのと違って、小栗栖の三国仏教同盟論は仏教の国家的性格を強調し、国家内部における仏教の位置づけを重視する。つまり、普遍的な同一仏教を説く前に、国家という単位に基づく仏教の個別性がまず明確に意識された。その仏教の主体性と独立性は教義の独創性によるものというより、主権国家に基礎をおくものである。それによって、インド仏教、中国仏教、日本仏教という国家に基づく区別が明確化される。すなわち、主体性を確立し、独立性を保つ仏教になるために、インドと中国はまず近代的な主権国家の樹立を前提とするという認識であった。

次に、国家の境界を越えて、三国仏教の連帯と提携が強調された。この意味では、小栗栖の三国仏教同盟論はアジア主義的な主張だと考えられる。彼は、三国の密接な交流関係の歴史、人種的な親近性、仏教教化の同一性、さらに共通の脅威と敵＝西洋のキリスト教の存在などを取り上げて、三国の連帯と提携の必要性和現実性を論じた。この考えは、1903年の刊本では一層鮮明にされている。「アジアの体面」、「同文同種」、「輔車相依」、「同胞兄弟」、「親族姻戚」といった写本にはないアジア主義の常套語が刊本には頻繁に現れている。その背景には、日清戦争以後、日本仏教の中国布教が拡大していく現実があったのであるが、小栗栖はその動向を強く推進する中心人物の一人であった。1898年6月の講演には、そのような考えが明確に示されている。

支那、朝鮮と日本とは、東洋唇齒の国なり、我輩之を坐視するに忍んや、然れども、宗教者の之を救援するは、政事家とは其揆を異にせり⁷。

支那朝鮮は、我と唇齒輔車の国なり、方今彼は岌々乎として危矣の地に臨めり、之を救援して、独立の地に立たしむるは、本邦の任なり、政府も人民も、之を望ざるなし、

⁶ 陳継東「近代仏教の夜明け—清末・明治仏教界の交流—」『思想』 943号、岩波書店、2002年11月、95頁。

⁷ 小栗栖香頂『晩年私言』東京博文堂、1899、6頁。

況や仏教者は、一日も坐視傍観を許さざるなり⁸。

この中では、インドが消えて朝鮮に代わるという、それまでの三国仏教同盟論とは変化が現れたが、アジア主義の立場は貫徹されている。つまり、日本主導によるアジア仏教の新秩序の形成という主張は一貫して堅持されているのである。刊本はこの深化された理論を取り入れ、従来テキストを書き直したものである。

最後に、かかる改革案は日本仏教の近代経験の総括と応用であり、同時に日本仏教とその近代経験のもつ普遍性を表明したのものである。すなわち、日本仏教を「日本教」と称することは日本モデルの自覚と提示を表すものであり、東アジア仏教の日本化を目指す共同体構想は、この地域の仏教に多大な影響を与え、押し付けと反発という複雑な受容過程を呈示することとなり、東アジア仏教の近代性を表象する重要な特徴となったと言えよう。

2. 『真宗教旨』と親鸞

明治政府の誕生にともない、宗派仏教の体制が国家によって再認定された。法の手続きによって公認された各宗派にとっては、自派の歴史、教義と規範などをわかりやすく概説するような著述が求められるようになった。それは他宗派との区別をはっきりさせるのみならず、自派の普及にも必要となったからである。1876年、東本願寺は、編集局を創設して、自宗関係の出版物を計画した。『真宗教旨』はこのような状況の中で誕生した。しかし、『真宗教旨』は日本人向けのものではなく、漢文で書かれた中国人を対象とするパンフレットであり、その著者は言うまでもなく小栗栖香頂であった。同年8月、「浄土真宗本願寺東派上海別院」が上海に創設された際に、『真宗教旨』が式典に集まった千人余りの中国人に配られ、小栗栖も自ら中国語で説教したといわれている。すなわち『真宗教旨』は一般の中国人が初めて接した日本仏教の教説となったのである。

(1) 『真宗教旨』の内容

『真宗教旨』は十一号(章)から構成されている。第一号は「七祖」と題され、ここには龍樹から源空までの真宗の七祖とされる人物が並んでいる。また、この七祖の教えに対しては、真宗において継承する部分と捨てる部分が示され、いわゆる選択が行われている。例えば、第一祖の龍樹について、「祖其易行品、而不祖其講布華嚴・中論(その易行品は継承するが、その華嚴・中論を講じ流布することは継承しない)」、第五祖の善導について、「祖其一向専称弥陀仏名、而不祖其持戒禪定(その「一向専称弥陀仏名」は継承するが、その持戒・禪定は継承しない)」と述べられている。つまり、七祖それぞれの教えの中、真宗では自力と見られる内容を排除することが強調されているのである。

第二号は「伝燈」。まず、日本仏教の十四宗の宗名が挙げられ、次に真宗が伝承する法脈、つまり始祖の親鸞から明治期の門主である嚴如、現如の事跡までが簡潔に紹介されている。また、真宗が「食肉蓄妻而念佛(肉を食い妻を蓄えて、念佛する)」を容認する根拠となっ

⁸ 小栗栖香頂『晩年私言』東京博文堂、1899、29頁。

た物語が叙述されている。すなわち、法然に勧められて、親鸞が結婚したという逸話である。

第三号は「教判」。まず、聖道門と浄土門それぞれの内容や所依の経典が述べられ、次に真宗の二双四重教判の要点が取り出されている。とくに、聖道門が「此土入聖之教（此の世界で聖に入る教え）」であり、浄土門は「往生浄土之教（浄土に往生する教え）」であることが強調されている。

第四号は「三時」。正法・像法・末法という三時が紹介され、末法の時代に聖道門を実践することは鶏を水に無理に入れるようなもの、あるいは夏に毛皮を着るようなものであり、浄土門こそ唯一の道だと強調されている。

第五号は「四法」である。真宗の教（『無量寿経』）・行（名号＝第十七願）・信（三心＝第十八願）・証（必至滅度＝第十一願）という四法が取り上げられている。

第六号は「三願」。『無量寿経』の中で修行者としての阿弥陀仏が発した四十八願の中の第十八願、十九願、二十願、及びこれらに相応する浄土、機根、経典が説明されている。図示すれば、次の如くである。

願	教	浄土	機根	経典
十八願	= 真実教	= 真実報土	= 正定聚（頓）	= 『無量寿経』（頓）= 機教俱頓
十九願	= 方便教	= 方便化土	= 邪定聚（漸）	= 『観無量寿経』（漸）= 機教俱漸
二十願	= 方便教	= 方便化土	= 不定聚（漸）	= 『阿弥陀経』（頓）= 機漸教頓

第七号は「隠顕」。「隠」と「顕」、すなわち「裏」と「表」によって、浄土三部経の一に帰するという主張が説明されている。つまり、『無量寿経』は真実教であるため、「隠」と「顕」の違いは無いが、『観無量寿経』では「顕」に定善（観想）、「隠」に仏の本願を観ずることが説かれ、『阿弥陀経』では「顕」に方便（自力念仏）、「隠」に真実（他力念仏）が説かれている。三経は表面的に異なっているが、実質的には本願他力念仏に一致している。このような考えは「是千古之所未道及、而祖師之所首唱也（千古にわたってまだ説かれなかったものであるが、祖師親鸞が首唱したものである）」と強調されている。

第八号は「本願名号」。凡夫は、第十八願という本願の名号を聞くことによって、帰命の心すなわち他力の信心を発す。これによって、初めて往生することができる、という内容が説かれている。とくに、戒律や結婚の有無や酒と肉の食用を問わず、阿弥陀仏に帰命すれば、本願他力によって、みな極楽往生できる、ということが強調されている。

第九号は「他力信心」。念仏だけでは真実の浄土へ往生することはできず、他力信心を発して、初めて真実の浄土へと往生できるが、この他力信心とは他力から発された信心である、と説明されている。「祖師曰く」という形で、親鸞の言葉が多く引用されていることが注目される。

第十号は「俗諦」。真宗では安心門を真諦となし、倫常門を俗諦となす、と説明されると同時に、五倫を中心とした俗諦の内容が詳しく紹介されている。とくに忠孝報国の思想が強調されている。

第十一号は「諸式」。真宗の「晨起式」から「和讃式」までの五十八種の作法が紹介されている。その文章の中で、「已上諸式、入社之後口授面稟（以上の諸式は、入門した後に口授し、直接に授受するものである）」と説明されている⁹。

（2）『真宗教旨』と『教行信証』

『真宗教旨』は全文五千字に満たず、簡潔な漢文で書かれ、真宗の要義を紹介する他、忠君愛国の思想を強調し、中国仏教と中国社会の批判にも重点が置かれている。ただ、ここでは、悪人正機という真宗にとって特徴的かつ重要な教義が明確には説かれていない。また「信心以本、念仏報恩」という真宗の根本教旨は説明されているが、あくまで信心が肝要なのであって、念仏そのものは修行でもなければ、往生の因でもない、という真宗独特の考え方も明言されていないのである。

『真宗教旨』では、信心念仏を基盤とする忠孝報国の思想が強調され、時代の進化に応じて行動することは忠孝報国の行為である、と強く訴えている。また『真宗教旨』には、中国仏教の現状や社会現象に対する批判的な見方が示されている。例えば、第八号では、当時の中国の出家者は大きな寺に住み、自ら高僧をもって任じていて、表に善良な様を示すけれども、その内実は貪婪である。彼らは良い衣服を着て、ぜいたくな座に座り、みだりに尊大ぶり、人を騙すと同時に自分をも騙している、と小栗栖香頂は厳しく批判している。また、第十号では、不潔、纏足、阿片を吸う悪習などの社会現象に対しても、これらは釈尊の教えに背くのみならず、孔子の教えでも許されておらず、念仏こそこれを改善する道である、と彼は強く訴えている。これらは彼の中国における体験に基づいたものであり、真宗の伝道は中国の社会と倫理の改善につながる、という確信も込められている。

もう一つの特徴として注目しなければならないのは、『真宗教旨』は主に『教行信証』に基づいて編成されていることである。すなわち『真宗教旨』は『教行信証』を要約してその体系化を図ろうとするものであり、蓮如の『御文章』の影響を大きく受ける従来の概説的なもの、例えば、1817年釈観道の『真宗護法論』とはかなり異なっている。第一号の七祖は、『教行信証』の「行巻」にある「正信偈」によるものである。第三号の「教判」は「信巻」と「化身土巻」に、第四号の「三時」、第六号の「三願」、第七号の「隠顕」は「化身土巻」によるものである。第五号の「四法」は教・行・信・証のそれぞれに対する具体的な解釈であり、第八号の「本願名号」、第九章の「他力信心」は主に「行巻」、「信巻」によっている。なお、第二号の「伝灯」、第十号の「俗諦」は『教行信証』との関連性が部分的に確認できるが、基本的に後世に展開された宗学的な内容である。また第十一号の「諸式」も明治初期に真宗内で統一化されたものだと考えられる。以上の中、第八号から第十号まではもっとも長く書かれていて、本書の半分を占める。それは真宗教義のもっとも特異、かつ誤解されやすい部分を証明するため、反発を予想しながら、中国社会の事情に合わせてデリケートな記述をせざるを得なかったからであろう。第七章と第九章では、「隠顕」と「他力信心」の主張は親鸞の独創的な考えであることが指摘され、宗祖親鸞を

⁹ 陳継東『清末仏教の研究—楊文会を中心として』山喜房仏書林、2003、206～216頁。

信仰と教義における絶対的な存在として位置づけている。この宗祖信仰は、後に中国仏教者によって、釈尊に背くこととして批判され、そこから、釈迦への信仰と宗祖への信仰との対立という構図が大きな問題として浮かび上がってくるのである。

3. 正しい仏教とは何か

日本仏教による中国伝道は、長い日中交流史の基本的な流れ、すなわち中国から日本へという方向が逆転するという未曾有の歴史現象であり、中国社会に大きな波紋を投げかけたが、積極的に真宗の布教僧と交遊する中国人の仏教者も少なからず存在し、『真宗教旨』を翻刻する在家仏教者さえも現れたのである。楊文会はその一人であった。彼は以前から、南京で金陵刻経処を創設し、仏教經典の出版事業に努めていた。外交官としてロンドンに勤務していた1881年、上海の真宗僧侶の紹介によって、当時、オックスフォードに留学していた南条文雄と出会って、仏教の研究と仏教の将来について熱心に議論した。それ以来、二人は深い友情を結び、楊文会の亡くなるまで30年にわたって交流を続けることとなった。その間、楊文会は南条文雄を介して、中国ではすでに失われていた約300種類の仏教典籍を日本から取り寄せて、金陵刻経処でそれらの再刊を図ったが、曇鸞、道綽、善導らの著作もその中に含まれていた。日清戦争の後、日本の勝利によって、真宗の中国伝道も加速するようになり、1898年頃、南京に進出した真宗の僧から真宗七祖の著作の刊行依頼が楊文会のところに来た。そこで、楊文会は道綽の『安樂集』や法然の『本願念仏選択集』などを閲読したところ、それらには經典に反すると思われる内容が多く含まれていることに気づいた。また、以前入手していた『真宗教旨』を読み返すと、自分の所信と相容れない教説があったため、ついに法然・親鸞批判を始めたのである。彼は「評『本願念仏選択集』」「評『真宗教旨』」などの文章を著す一方、小栗栖香頂をはじめとする真宗僧侶からの反論に対しては、再批判もいとわなかった。約3年間にわたるこの論争については多くの資料が残っており、いずれも実に興味深いものばかりである¹⁰。この論争は日中仏教の歴史の中で前代未聞の大事件であるが、仏教の世界化が進む中で、日中の仏教が交流を深めれば避けられないことでもあった。この論争を通して、日中仏教の思想伝統の相違が浮き彫りにされたのみならず、正しい仏教とは何か、というより本質的な問題が提起された。同じ時期、ヨーロッパでは、パーリ語やサンスクリット語の仏教文献の発見と解説を進めることで、真の仏教を提示しようとする動きが活発になっていた。他方、東アジアでは、共通の漢訳經典に基づいた二つの仏教が会ってから間もなく、教義の理解をめぐる、正しい仏教とは何か、という問題に直面せざるを得なくなったのである。ヨーロッパと東アジアでは問題意識が生まれた背景は全く異なっているが、原典にその根拠を求めるのは東西を問わず一致した姿勢であった。そして、この二つの動きは決して無関係ではなく、楊文会と南条文雄のイギリスでの出会いが象徴するように、正しい仏教を求めて、釈尊の原典に回帰しようとする傾向はまさに時代の潮流であった。ここに近代の大きな特徴を確認することができるであろう。

¹⁰ 陳継東『清末仏教の研究—楊文会を中心として』山喜房仏書林、2003、219～220頁。

(1) 楊文会の『真宗教旨』批判

『真宗教旨』第一号の七祖は、祖師とされる7人のそれぞれの思想を選別し、念仏以外の思想内容は、すべて排除される。これに対して、楊文会は、これではもともと一体だった思想が分割されてしまうのであって、このような「捨」つまり排除の考えは間違っている、と指摘し、第二号の「伝灯」にある親鸞の肉食妻帯に対しては否定的な意見を示した。第三号の「教判」に対しては、浄土門と聖道門を対立させる真宗の主張は經典に合致せず、根本的に間違っていると説いている。第四号の「三時」については、正法・像法・末法を単なる直線的な時間的経過と見て、聖道門は今の末法時代に合わず、捨てられるべきだという真宗の論法に対して、楊文会は三時の教えは実は同時に存在し、聖道門の教えは浄土往生に欠かせない糧だと反論する。第五号の「四法」に対しては、そもそもこの教行信証を説明する章は削除すべきである、と一蹴している。第六号の「三願」では、『無量寿経』の第十七、十八、十九という三願に対応する浄土三経の頓漸と機根の正邪が規定されている。これに対して、楊文会はこの判別は經典に大いに背き、『観無量寿経』や『阿弥陀経』も漸教ではなく、みな圓頓教だとし、また浄土に生まれる衆生はすべて正定聚であり、決して不定聚、邪定聚ではないと強く批判している。第七号の「隠顕」に対して、『観無量寿経』は本来極楽の世界と本願を顕すもので、「隠顕」という区別は必要ない、と楊文会は主張する。第八号の「本願名号」における中国仏教の現状批判に対して、楊文会はこの書で初めて賛同の意見を示している。第九号の「他力信心」における自力と他力、往生の胎生と化生の峻別に対して、楊文会はむしろいわゆる第十八願こそが自力的なもので、自力と他力は不可分な関係にあると主張し、さらに浄土に往生する九品は決して胎生することはなく、みな化生だとも指摘する。第十号の「俗諦」に対して、その中で説かれる倫理的な実践はまさに『真宗教旨』では否定される雑修雑法であり、自己矛盾に陥っていると批判する一方で、真宗が否定する発菩提心が浄土往生の前提であることを強調する。最後の第十一号の「諸式」に対して楊は、邪教と混同されないように、その詳細を公開すべきだと提案するのである。

このように、『真宗教旨』の主張はほとんど楊文会によって批判された。聖道門と浄土門の区別、第十八願の理解、真宗の教判論、さらに浄土三経の捉え方、自力と他力、九品往生と念仏往生との相違といった日本浄土思想の基本的な主張が、すべて中国仏教者の代表ともいべき楊文会によって受け入れられず、否定されてしまったのである。小栗栖らは当然これらを座視できず、一々反論していくが、反論はさらに反論を呼び、多くの真宗僧侶を巻き込んで論争が繰り広げられ、一連の論争は3年間も継続することとなった。

(2) 釈尊と宗祖の対決

筆者は、かつてこの論争を概観したが、その際、八つの問題点を挙げた。それは、①円融と選択という基本的立場の相違、②聖道門と浄土門の関係、③自力と他力の関係、④菩提心の問題、⑤十八願と四十八願との関係、⑥念仏と称名の意味、⑦九品往生と念仏往生

の問題、⑧戒律の問題¹¹であるが、これらはいずれも浄土思想に関わる具体的かつ教理学的な問題である。ここで個々の教理に細かく立ち入って検討する余裕はないため、以下、この論争で問われる経典と祖師の関係という視点から、日中仏教がそれぞれに直面した近代とは何であったのかを探り出したい。

教義の正統性を主張する際に、その根拠を経典に求めるか、それとも祖師の著述に求めるかという問題は、楊文会と小栗栖香頂らとの対論の中で、大きな争点となっている。これは楊文会が自ら積極的に指摘した点であり、小栗栖らはその批判に対して防御的な構えを見せている。

まず、浄土門と聖道門の取捨選択について、経典の根拠が求められた。楊文会から見れば、七祖の中、龍樹から善導までのインドと中国の五人はいずれも、あくまでいわゆる聖道の教えの中から浄土の教えを開いたのであり、両者は決して対立的、二者択一のような関係ではない。浄土門は聖道門の中の一つにすぎず、その正しい関係は楊文会の言葉でいえば「同の中の別」と「別の中の同」にほかならない。経典には決して選択や取捨という文句が存在しないのであって、法然や真宗が浄土と聖道を判然と区別するには、自派に合うように経典の意味を変容せざるを得なかった、と指摘する楊文会の批判に対して、小栗栖らは経典の根拠を示さず、浄土門と聖道門の区別は道綽と法然の見方に基づくのである、と反論した¹²。つまり、解釈学的な立場から法然の選択と取捨の正当性を擁護しようとしたのである。

次に、真宗の教判論をめぐって双方の対立は激化した。楊文会は『観無量寿経』を攻め口に一点突破して、真宗の教判論全体の誤りを論破する手法をとった。つまり『観無量寿経』も『無量寿経』と同様に真実教で、機と教はともに圓頓である、と主張する。また第十八願だけで浄土に往生して涅槃を証するという真宗の主張については、「一切の経典にはこのような教義がない」と否定した。それに対して、小栗栖らは次のような論理を展開した。すなわち、自派とほかの宗派と区別し、自派の立場に立脚して釈迦の教えの全体を解釈すること自体は、ほかの宗派の教判論においてもまったく同様であり、決して異議を唱えるべきものではないとするものである。しかし、楊文会からみれば、真宗の取捨選択では、同一経典自体の教義体系が分断されてしまうのである。例えば、親鸞は『無量寿経』を真実教としながら、その経にある三輩の衆生が往生する形態は自力と判定し、それを捨てている。四十八願はみな同様な意義を持つ真実の誓願なのに、十八願のみが真実の誓願として選択され、ほかの誓願を方便として軽視しているのである。これでは『無量寿経』の全体の血脈が貫通できない結果を招くことになる、と楊文会は批判している¹³。

さらに、称名念仏の本来の意味が追及されることになった。念は口で称えるという意味なのか、それとも憶念の意味も含まれているのか、という問題が議論された。漢訳経典の念にはこの二つの意味が含まれており、称名だけと解釈するのは経典に一致しない。この問題を解決するにはサンスクリット原典に立ち返って確認する必要がある、というのが楊

¹¹ 陳継東『清末仏教の研究—楊文会を中心として』山喜房仏書林、2003、260～262頁。

¹² 『真宗教旨陽駁陰資辨』（陳継東『清末仏教の研究』「資料篇」所収）、613頁。

¹³ 同上、617～618頁。

文会の主張である。それに対して、小栗栖らは善導の著作からその根拠を示したが、楊文会は經典と一致しない限り、善導に従う必要はない、と退けた¹⁴。同様に、「撰取」と「選択」の語意も重要な争点になった。小栗栖らは『無量寿経』の「撰取」を、念仏＝第十八願を選び取るという意味として解釈し、「選択」と「撰取」を同一視している。これは『教行信証』の「選択撰取の本願」という主張に基づく解釈であり、親鸞の他力本願を支えるもっとも重要な論理となっている。しかし、楊文会の語意解釈では、「撰取」はもっぱら「取る」という意味を表すのであり、「捨てる」という意味を持っていない。一方の「選択」は「取る」と「捨てる」という意味を両方表している。したがって、「撰取」と「選択」の語意は異なるのである。さらに、楊文会は『無量寿経』の翻訳史を遡り、旧訳の「選択」という訳語が新訳では「撰取」という訳語に変わり、これが定着したのは經典の本来の意味を正しく表したからにはほかならず、さらにこの理解は現存のサンスクリット語經典で証明されるはずである、という見通しを示している¹⁵。

このような議論から、經典と祖師のどちらに根拠を置くかによって、意見が分かれ対立が生じたことがわかる。法然と親鸞の教義の中できわめて重視された道綽に対して、楊文会は厳しい批判を加えた。例えば、第十八願を説明するとき、道綽の記した「このゆえに、『大経』にのたまはく〈もし衆生ありてたとひ一生悪を造れども、命終の時に臨みて、十念相續してわが名字を称せんに、もし生ぜずといはば、正覚を取らじ〉と」という文章が引用されている。しかし「たとひ一生悪を造れども（縦令一生造悪）」という文句は漢訳『無量寿経』原文には実際に存在せず、道綽が付け加えたものなのである。楊文会はこの事実を指摘し、道綽が經典を勝手に解釈し、悪例を作ったと糾弾した。さらに、楊文会は道綽に従うか、それとも經に従うか、と小栗栖らに迫った。しかし、小栗栖らは悪人の救済という大きな目的のためには、たとえその「六字」が道綽によって加えられたとしても、思想として道綽に従うのが經に従うことだ、と反論した¹⁶。

楊文会の立場は、小栗栖自らが要約したように、『選択本願念仏集』と『真宗教旨』は經の宗旨に反しており、經に相違するものは「釈迦教」と称することはできず、法然の別称にちなんで「黒谷教」と呼ぶしかない、というものである¹⁷。楊文会にとっては、祖師と仰がれても、それはつねに經典を根拠にして自由に検討することが許される存在である。実際に彼自身が尊敬する明代の雲棲や藕益らに対してもそのような態度をとっている。一方、小栗栖らにとっては、宗祖の正しさと絶対性は疑う余地のないものであり、宗祖の考えに基づいて、經典や祖師を理解することこそが正しい道である。このように、釈迦を信仰の帰着点とするか、それとも釈迦の教えも宗祖への信仰に集約するのか、という信仰のあり方の根本がこの論争の中で問われているのである¹⁸。

¹⁴ 『念仏円通』（陳継東『清末仏教の研究』「資料篇」所収）、609～610頁。

¹⁵ 『念仏円通』（陳継東『清末仏教の研究』「資料篇」所収）、601～603頁。

¹⁶ 同上、597～598頁。

¹⁷ 同上、584頁。

¹⁸ 末木文美士他『近代国家と仏教』（新アジア仏教史14 日本Ⅳ）、佼成出版社、2011、306～307頁。

まとめ

釈迦への回帰と宗祖への集約という信仰のあり方をめぐる問題は、この論争の中で偶然に現れたのではない。日中両国仏教の近代の経験と密接に関連しているのである。

中国仏教の置かれた状況について、楊文会は次のように捉えた。変革と進歩を求める近代世界の中で、長く衰微してきた中国の仏教もこの「変法維新」の潮流に従い、変革しなければ、隣国の笑いものになるのみならず、自国の権利も侵奪されかねない。そこで、まず仏教学校を設立し、近代文明と仏教に基づく教育の実施によって、「釈迦真実の教義」が再び振興されるであろう。こうして、仏教は西洋の宗教と肩を並べ、世界一の宗教になるに違いない¹⁹。このように考えた楊文会は、自身の仏教変革の立場とは、維新でもなければ、守旧でもなく、復古を志向する立場であると宣言した。その復古とは「本師釈尊の遺教」を再興することである。彼は仏教経典をたゆみなく出版し続けると同時に、中国仏教の分裂状況を統合する理論を構想していた。それはのちに「馬鳴宗」と自ら名づけた思想体系となる²⁰。それによれば、馬鳴菩薩の論書に基づき、中国仏教の歴史を踏まえながら、仏教のすべての教えを統合し、優劣高低の区別なく、すべての宗派的な教えを救いに導く道であると位置づける。とくに浄土の教えは仏教全体の共通基盤としなければならない。この総合を志向する通仏教的な構想は、小栗栖らとの論争を通して一層明確化され、ついに「馬鳴宗」として完結する。これは近代中国仏教の方向性を示すものであり、後の中国仏教の展開に大きな影響を与えた。

一方、古来より宗派に基づいて展開してきた日本の仏教は、明治維新を経て、その宗派性が国家によって再確認され、また強化された。宗祖を中心とする教学体系の再構築が求められ、宗祖への信仰を中心に結束する動きも活発になった。浄土真宗はこの時代の変化をもっとも早く感知した宗派であり、宗祖親鸞に対する信仰を中心にして、教団体制と教学体系が再構築されるようになった。明治初期に小栗栖香頂が奮闘した「浄土真宗」という宗名回復、「見真大師」という諡号を政府から親鸞に贈らせるなどの活動は、宗祖親鸞のもとに結束しようとする動きを象徴する出来事だと考えられる。『真宗教旨』もまさにこのような背景のなかで、親鸞の『教行信証』を要約して再構成したものである。また、教団によって開設された学校の中には「宗乗」（宗学）と呼ばれる学科が設置され、宗祖の教学を中心として学ばせる場となった。実は小栗栖自身もこのような教育機関の教師を務めた経験があり、この論争に参加した数人の若い僧侶もこのような学校で学んだに違いない。楊文会には「黒谷教」と呼ばれたが、「親鸞教」とさえ呼ばれる真宗が日本を越えて、中国で中国人を対象にして宣布されていくならば、その過程で、やはり当時の中国で台頭していた普遍志向をめざす「釈迦教」とぶつかって衝突するのは、いわば必然である。しかしながら、この二つの信仰形態がいずれも近代という時代に、日中両国それぞれにおいて、あらためて自覚され、再構築されたものであったことは、極めて意味深い。

釈迦の出家と親鸞の非僧非俗の相違、仏教と国家とのあるべき関係性など、この論争ではさまざまな教学的、政治的な問題が議論されたが、その中心的なテーマは、正しい仏教

¹⁹ 『楊仁山全集』（周継旨校点）、黄山書社、2000、331～333頁。

²⁰ 同上、439頁。

とは何か、という課題に集約されていた。一致した解答はもちろん得られなかったが、論争に関わったそれぞれの側で、確信はより深化したに違いないのである。

日本仏教との出会いにより、曇鸞や善導の著述が中国でも強い関心を持たれるようになった。楊文会自身も曇鸞や善導を重視するようになった一人である。このような中国仏教の動向は小栗栖らとの論争と無関係とは言い難く、むしろそれによってもたらされた結果と考えてよい。