

近代グローバル仏教への日本の貢献

—世界宗教会議再考

ジュディス・M・スノドグラス（堀 雅彦 訳）

1893年にシカゴで行われた世界宗教会議の日本代表団、最初の演説者は、仏教徒で通訳の野口善四郎だった。彼は代表団を、自分から世界に向けての贈り物として紹介している。

「私は、ここで4名の仏教僧をご紹介します。彼らはこれから皆さんにお話をして、何千冊もの英訳仏教書をお渡しすることになるでしょう。……それだけでなく、400巻もの完全な釈迦仏陀経典がこの国にもたらされたのは、これが初めてでしょう」¹。

野口の意図は、ペリー提督が日本の目を世界の他の文明国の情勢へと開いてくれた恩恵に報い、日本仏教という「最善の所有物」を贈って世界の目を開くことにあった。彼の考えるところでは、日本仏教は未来への鍵だった。世界中のすべての宗教がひとつの普遍的真理に向かって進化していくのは必然だが、その最短の経路は日本仏教だと彼は考えたのである。

僧侶たちの演説は、用意された翻訳文献もあいまって、日本仏教を紹介する好機となっただろう。たとえ聴衆には読めなくとも、400巻の大蔵経が存在すること自体が、大乘仏教には西洋人の気がつかないものがまだ多くあるということの証拠だった。この「最上位の仏教教理」がほとんど知られていないことを野口は悔やみ、翻訳の計画があると述べたのである。シカゴでの発表は、千里の道の第一歩にすぎなかったのだ。

世界宗教会議に参加した日本の代表団は、仏教のグローバル化の歴史において卓越した場所を与えられるにふさわしい。大乘仏教が西洋の一般の人々に紹介されたのは1893年9月、会議の行われたシカゴにおいてである。西洋では、禅の歴史として広く知られたストーリーが出来上がっている。ドイツ生まれのアメリカ人宗教哲学者、ポール・ケーラス博士は、臨済宗の僧侶である釈宗演の口頭発表「仏陀の説いた因果法則」を聞いた後、彼と親しくなった。このことがきっかけで、ケーラスの経営するラ・サールの出版社、オープンコート社で鈴木大拙が8年間（1897年～1908年）の研修生活を送る道が開かれ、さらに、大乘仏教の知識を英語で広めるという彼の後の仕事への道が開かれたのである。

重要なことは、禅の系譜をめぐるこのストーリーが、それよりもはるかに複雑な出会いを織り成すより糸の一本にすぎないということである。私の提案は、次のようなやり方で世界宗教会議を再考することである。すなわち、まずは視野を広げ、この会議に日本仏教の代表として参加した鈴木以外の人々にも眼差しを向け、彼らの発表を、彼ら自身が規定した使命の文脈において考察することで、この会議を再考したいのである。彼らが紹介し

¹ Noguchi Zenshirō, "The Religion of the World," in John Henry Barrows, *The World's Parliament of Religions*, 2 vols (Chicago: Parliament Publishing, 1893), p. 442.

ようとしていたのは禅ではなく、より広いものを含む「東方仏教」だった。それは徹底して近代的な大乘仏教であり、つまり当時の状況をにらんで包みなおされた明治維新期の仏教概念だった²。当時は気づかれなかったが、東方仏教が提示したものには、私たちが今日知るところのグローバル仏教の鍵となるような側面と通じ合うものがたくさんある。とりわけ目を引くのは、あらゆる事物と菩薩の理想が互いにつながっている、という感覚を基礎とする社会行動の理念の共通性である。しかしながら私たちは両者のつながりが直接的なものでは全くなく、そのような考えが広まったのがずっと後のことであることを知っている³。

したがってここでの目標は、1893年に行われた日本人による発表を再考し、彼ら代表団が何を示そうとしたのかを明らかにすることである。また、彼らの眼識をかりて近代グローバル仏教の特徴となりつつあったものを同定し、文化伝達がはらむ複雑性について熟考することも目指したい。

東方仏教——西洋にとっての明治仏教

「東方仏教」という言葉は今では言語体系の内部に完全に統合され、一つの研究領域として十分に確立しているが、これは比較的新しい言葉である。1893年、世界宗教会議の日本代表団は、仏教についてすでに西洋で確立していた言説に割って入ろうとする試みのなかで、この言葉を作った。東方仏教という新たなカテゴリーを創出することで彼らが目指したのは、西洋の人々が「純・仏教」に向けていた敬意のすべてを、日本の大乘仏教に向けさせることだった。「純・仏教」とはパーリ仏典を基礎とし、上座部仏教をオリエンタリズムのもとで再構築したものである（当時は南方仏教と呼ばれた）。また、日本の大乘仏教を当時広がっていた他の形態の大乘仏教（北方仏教）に対する中傷から遠ざけたい、との狙いも代表団にはあった。この東方仏教は、明治時代（1868年～1912年）の日本に生まれた「新仏教」の一部を選択的に提示したものだ。明治新仏教は、初期明治国家の政策により、社会における宗教の役割の再構築が求められるなかで生まれた⁴。東方仏教は、モダンティ仏教的近代性の良く知られた特徴のすべてを示していた。すなわち、それは哲学的で合理化されており、非・宗派的で平信徒中心であり、社会的関心の強い仏教だった。19世紀における西洋支配のリアリティが染み渡る知的風土の中で、近代日本社会の要求に見合うように形作られたものだったのである。このリアリティは、国内的には、西洋流の教養を身につけたエリート層に訴えて、彼らから仏教復興への支援を勝ちえねばならない、との要求として表れた。また、同様のリアリティは国際的には西洋諸国によって日本に押し付け

² 本論文では、以下の私の著書で扱った資料の一部に再検討を加えている。Judith Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism and the Columbian Exposition* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003).

³ たとえば以下を参照されたい。David McMahan, *The Making of Buddhist Modernism* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2008); Mark Blum, "The Transcendentalist Ghost in Eco Buddhism," in Nalini Barshan et al., eds., *Transbuddhism: Transmission, Translation, Transformation* (Amherst: University of Massachusetts Press, 2009), pp. 209-38.

⁴ James E. Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and Its Persecution* (Princeton: Princeton University Press, 1990).

られた諸々の差別的条約の中に表れていた。それゆえ世界宗教会議における東方仏教についての発表は、明治20年代の最重要課題との関わりによっても形作られたのである。つまり、シカゴ万博の時代に日本の条約の改正を求める運動に全力を注ぎ、国際的な認知を求めようとしていた日本の努力との関わりが、そこにはあった。明治新仏教と条約改正運動という二つのプロジェクトはいずれも、西洋が近代のモデルであり物差しでもあった時代における、日本独自の近代性^{モダニティ}の創出に内在する緊張を反映している。

会議が行われた1893年までに、日本仏教の改革者たる代表团とその支持者たちは、西洋の仏教者による学問研究や西洋哲学の研究との長きにわたる知的な関わりをすでに確立していた。彼らの中には、研究のためにヨーロッパやアジアにわたった人々もいたし、日本で新たに設立された大学で研究した人々もいた。当時行われていた諸々の知的論争において仏教が果たしていた役割にも、彼らは十分に気づいていた。以下、この点を簡潔に見ておこう。

西洋における仏教への関心は、19世紀の科学的思考による正統宗教への挑戦がもたらした、宗教の危機から生じた。西洋で知られるところの仏教は、科学の時代における宗教と哲学の位置づけをめぐる論争と分かちがたく結びついていた。西洋における共感者にとって仏教が有する意義は、それが正統キリスト教とは異なるヒューマニズム的な選択肢を提供しているということだった。正確には仏教自体が「科学的」なものではないが、仏教の提出する道德体系がキリスト教のそれと極めてよく似たものでありながら、キリスト教の体系に見られるような科学的知識と対立する要素に依拠していない点に、彼らは仏教の価値を認めたのである。すなわち、仏教はこの世に介入する神、創造主、あるいは不死の魂への信念といったものに依拠していない⁵。共感者たちにとって仏教は宗教ではなく、インドの教師ブッダ、つまり釈迦牟尼によって説かれた倫理に関する哲学であり、近代西洋思想の発展との注目すべき相乗効果を有する哲学だった。

他方、キリスト教の立場から仏教を中傷する人々にとっても、仏教のキリスト教との共通性、つまり教師とその哲学の卓越性は、やはり枢要な部分だった。そのため諸々の儀礼や、彼らがアジアの実践の中に見て取った「偶像崇拜」が、神とその怒りが不可欠であること、つまりいかに理想的なものであっても哲学は人類の諸要求に適切に応えるものではないということの証拠となった。彼ら中傷者たちにとって仏教が果たす機能は無神論の誤謬を例証することであり、また、そのことの類推として、多くの人々が惹かれつつあった唯物論的哲学の誤謬を例証することだったのである。

日本の知識人たちはこのような両論の存在に十分気づいており、この論争状況に応えるものとして東方仏教を形作った。仏教改革者の井上円了（1858年～1919年）はシカゴ会議の代表团には属していなかったが、その支援者の一人だった。彼の足跡をたどることは、西洋思想と日本の仏教改革との関わりを明らかにする上で有用である。井上は東京帝国大学にて、若きアメリカ人哲学者、アーネスト・フェノロサのもとで哲学を学んだ。井上の学費は仏教復興プログラムの一環として、東本願寺からの奨学金で賄われた。1885年に帝

⁵ Judith Snodgrass, "Defining Modern Buddhism: Mr and Mrs Rhys Davids and the Pali Text Society," in *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East* 27:1 (2007), pp. 186–202.

大を卒業した後、彼は僧職を辞し、「哲学者」と呼ばれることを望んだが、これは宗教の拒絶ではなく、むしろそのような立場の方が仏教の改革によく貢献できるとの信念による選択である。1887年、彼は『仏教活論序論』⁶を世に出す。そのなかで彼は、西洋哲学と仏教思想の明瞭な比較を行うこと、しかも後者の優越性を示す狙いのもとにそれを行うことで、教養ある日本人の関心を引き寄せた。彼の見るところでは、ブッダが三千年前に説いた真理に、西洋の哲学者たちはようやく今になって近づいたものの、いまだそれを把握するには至っていない。しかも、その真理の全体は、ただ日本にのみ温存されているという。それは高度な形態の仏教が、他のアジアの地域では死に絶えてしまったためである。したがって、このような形の仏教は日本が近代世界に対してなしうる一つの多大にしてユニークな貢献である。それは国の誇りの源であり、国際的威信となりうるものの源だと井上は述べている。

井上が聴衆の愛国心に訴えたのは、思慮深く重要なことだった。仏教復興は、日本の近代性を他ならぬ自国の観点で規定しようとする熱狂に乗じた。そのような熱狂が生じたのは、1887年、長きにわたって他国との不平等条約の刷新を求めてきた運動に更なる失敗が加わり、当初における西洋的な観点での達成が信じられなくなってからである⁷。そのような雰囲気の中で、井上円了は「才能と教養ある若者たち」、つまり西洋的な教育を受けたエリートたちを招き寄せ、近代的主権国家の礎として仏教を支援するよう求めたのである。

「日本人および日本が独立を保つために日本人がなしうる最善の方法は、仏教を保護し、それを伝え広めることである」⁸。彼の指摘するところによれば、仏教は千年以上もの間、日本の文明の基礎でありつづけた。明治日本の新仏教は、非合理的な事柄や迷信の一切を脱ぎ去った近代日本にとって理想の宗教であり、日本が世界のリーダーとなりうるような人間の努力の一領域だと彼は言う。井上の観察によれば、「科学の進歩は、西洋のキリスト教徒における仏教への関心を増進させてきたように見える」。彼はこう続けている。「南インドの小乗仏教の教えでさえ、彼らからたいそう尊敬されている。ましてや大乘の素晴らしい教えとなれば、彼らはどれほど称えることだろう」。

井上は二重の戦略をとった。彼は一方では、西洋的な教育を受けた日本のエリート層、典型的には仏教を過去の遺物と見なすような人々から、国内における仏教復興への支持を得ることを目指した。明治仏教に対する西洋における是認を得ることは、仏教の近代性を裏書きし、日本のエリートたちが仏教を受け入れることを正当化するはずだと彼は考えている。他方、日本の仏教を未来の世界宗教として認知させることで、世界の発展に寄与す

⁶ 井上円了『仏教活論序論』（東京：哲学書院、1887年）。同書は後に『明治文化全集・第9巻・宗教篇』（東京：東洋大学、1954年）、377～416頁に収録された。英訳は、Kathleen M. Staggs, "In Defence of Japanese Buddhism: Essays from the Meiji Period by Inoue Enryō and Murakami Senshō," Ph. D. diss., Princeton University (1979)。

⁷ 修正の条件は日本の「近代化」だった。この点、およびこれに関連する論点については以下で詳論した。Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West*, Ch. 6 "Buddhist Revival and Japanese Nationalism" and Ch. 8 "Buddhism and Treaty Revision: The Chicago Project."

⁸ 井上円了『日本人』第一号（1888年春号）。

る国々の一員としての日本の地位、また、国際的な競争において真剣に扱われるべき国の一つとしての地位が得られるだろう、とも彼は考えている。

世界宗教会議への参加を呼びかける招待が届いたのは、井上が上のように書いたずっと後のことだが、それは井上にとって、理念を実践に移す好機だった。この時、「仏教徒有志」から超宗派的な仏教団体である「全宗派会議」に宛てて、会議に出席する代表団を公式に支援するよう求める公開書状が届いているが、そこには井上の心情が反映されていた⁹。以来、「マニフェスト」として言及されるようになったこの書状には、代表団が会議に参加する理由と、そこで発表されるべき事柄についての明確な言明が記されていた。そこで論じられていることの本質は、この招待が千載一遇のチャンスだということであり、その理由は仏教こそは日本が西洋に伝えることのできる唯一のものであり、それによって尊敬を得ることのできる唯一のものだからである。書状には、この目的を達成するために伝える必要があると彼らが考えた日本仏教の諸特徴が列挙されている¹⁰。公式の支援は控えられたが、4人の僧侶（芦津実全、土宜法竜、釈宗演、八淵蟠竜）と、僧職にはない二人の仏教徒（平井金三と野口善四郎）から、会議に出席する独立の代表団が構成された。彼らの発表論文を分析してみると、彼らが「マニフェスト」にいかにも忠実であったかがわかる。公式の支援は受けなかったものの、代表団のメンバーはいずれも明治の仏教復興に活発に関わっていた仏教学者たちである。芦津実全（1841～1921）は天台宗の学僧で2冊の新仏教についての著作を発表していた。釈宗演は日本で西洋哲学を、セイロンでパーリ語をそれぞれ学んだ。彼らと、同じく代表団の一人である真言宗の学僧、土宜法竜（1854～1923）、そして改革派の指導者であった島地黙雷は、1890年に改革運動の基礎となるように、仏教宗派の統一を促進すべく出版された5巻の著作の編集にあたった¹¹。平井と野口はヘンリー・スティーブル・オルコットの来日を準備した。書状の差出人である「仏教徒有志」は条約改正をめぐる政治的な係争に公然と立ち向かっている。会議に参加した代表団は、そのような政治状況のただ中に抜きがたく取り囲まれていたのである。

「マニフェスト」の意図は明確である。そこには、提示すべき優先事項の数々が列挙されている。「仏教的観念論、およびその哲学的観念論との共通性と差異」、因果理法概念、涅槃概念、悟りへの二つのアプローチ（聖浄二門）。また、「仏教の歴史と影響、その現在と未来の展望」が列挙されている¹²。

釈迦牟尼の中心化

仏教的観念論の紹介に先立って、代表団はまず、大乘仏教がブッダの教えだということを立証しなければならなかった。アジアの伝統とは異なり、西洋の学問は仏教を歴史的存在としてのブッダ、つまり釈迦牟尼の教えとして規定していた。最古の大乘経典ですら釈迦牟尼の死後、数世紀を経た時代のものとされることから、それらは単純に考察の範囲外

⁹ 「万国宗教大会議について各宗教界に望む」『宗教』（1893年4月5日号）、294～99頁。

¹⁰ 同上、297頁。

¹¹ さらに詳しくは以下を参照。Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West*, pp. 176-179.

¹² 「万国宗教大会議について各宗教界に望む」、299頁。

のものであったのである。日本の代表団がこの前提への挑戦に重きを置いていたことは、それが繰り返し語られていることから明白である。そうした趣意は、彼らの発表論文や、そこで彼らが配付した出版物の題目の中で宣言されている。「ブッダの説いた因果法則」と『大乘仏教大意』は、その一部の例にすぎない。西洋的前提への挑戦は発表の中で具体的に論じられ、あらゆる機会に言及されたのである。

芦津実全は、「五時」、すなわちブッダの教えを五つの時代に区分する日本の伝統について説明した。彼の説明によれば、この図式では大乘はブッダによって説かれたのみならず、ブッダの最初にして最も完全な教えなのだという。仏教宗派の多様性は、聴衆の要求に即して語ることができたブッダの能力に由来する。それぞれの教えは、様々な段階に分かれてはいるものの、つながりのある啓示であり、ただ一つの包括的真理の啓示である。上座仏教は前置きの教えであり、より深い理解への足がかりである。そこに含まれる真理は、一乗（エカヤーナ）たる東方仏教の内部に包み込まれている。一乗は人種、文化、時代の境界を超越した普遍的真理の十全なる開示である¹³。

19世紀の西洋の学問を背景とする聴衆にとって、「五時」の議論が説得力に欠けるものであったことは言うまでもない。注目すべきは、西洋的な言説の特性により、日本の代表団が歴史上のブッダたる釈迦牟尼に中心的な重要性を与えざるをえなかったということである。そのような釈迦牟尼の位置づけは、伝統的な大乘仏教よりもパーリ仏教の特徴なのだが、大乘的形態の仏教が支配的な位置を占めているにもかかわらず、今も近代グローバル仏教にしっかりと定着している。

「ブッダ」の意味——複数形のブッダとブッダ性（仏性）、および仏教的観念論

西洋仏教における釈迦牟尼の中心性は、シカゴ会議における日本代表団の企図にとって更なる障壁となった。「ブッダ」を歴史的人格としての釈迦牟尼と同定することは、大乘仏教の鍵概念の説明をことごとく妨げる効果をもたらした。特に東方仏教と哲学的観念論の比較という最優先課題に関しては、その達成はこのようなブッダ観によって完全に不可能になったのである。両者の比較は、法身としてのブッダ、すなわち宇宙の現れの根本原理としてのブッダという、大乘独特のブッダ理解に依拠していた。ブッダという言葉の意味の拡張は、しかしながら論争的な問題をはらんでいた。なぜなら仏教に関して西洋で是認されていた事柄の何もかもが、ブッダは一人の人間以上の存在ではないという前提に依拠していたからである。ブッダは世界最初のヒューマニスト哲学者で、「純仏教」に集約された倫理的な教えの確立者でなければならなかったのである¹⁴。

¹³ 土宜もまた、この主題について述べており、論文の中で「一乗」という言葉を紹介している。“Buddhism in Japan,” in John Henry Barrows, *The World's Parliament of Religions*, 2 vols (Chicago: Parliament Publishing, 1893), pp. 543-552. 土宜の筆名で寄せられた論文は以下の書物にも収められているが、いま挙げた論文との共通点はほとんどない。W. R. Houghton, ed., *Neely's History of the Parliament of Religions* (Chicago: F. Tennyson Neely, 1894).

¹⁴ 人間ゴータマの重要性をめぐる更なる議論のために、以下の論文を参照されたい。Judith Snodgrass, “Discourse, Authority, Demand. The Politics of Early English Publications of Buddhism,” in Barshan et al., eds., *Transbuddhism*, pp. 21-41.

ここでも、芦津実全は挑戦に打って出た。的確にも「ブッダ」と題された発表で、彼は大乘の伝統を規定する公式の一つとして、ブッダの三つの身体、すなわち三身（トリカーヤ）の概念を紹介している¹⁵。彼の説明によれば、われわれが知覚するところの世界は法身（ダルマカーヤ）、つまり永遠で、遍在し、不変である原理としてのブッダの身体の顕れである。第二の身体、報身（サンボガカーヤ）については、芦津はこれを文殊菩薩、観音菩薩、勢至菩薩を例に説明し、これらはそれぞれ、一般的な言葉でいえば「聖なる智慧、慈悲深い人間性、崇高な勇氣」の顕れなのだと適切に表現している。釈迦牟尼、つまり歴史上のブッダは応身仏（ニルマカーヤ・ブッダ）であり、あらゆる存在に対して「教えを説いて光明をもたらす」べく、この世に送り出された永遠の原理の顕れだと芦津は説明している¹⁶。この体系では、釈迦牟尼は一人のブッダだが、唯一のブッダではない。世界は永遠の原理としてのブッダの顕れである。この永遠の原理を、芦津は心と同定する。すなわち、それは「絶対的統一の真の心」（真如）と同一だと言うのである。それゆえ、すべての事物はブッダ性（仏性）を有しており、あらゆる存在は精神的な修養を通してブッダとなる可能性を潜在的に有しているのだ、と彼は説明している。

これらの基礎的な仏教概念は、今では多くの人に親しまれているが、大乘に関する文献がほとんどなかった1893年には、それらは極めて新しく、奇異な概念だった。当時、仏教の唯一の真正なかたちは合理的ヒューマンイズムの哲学だと理解されており、菩薩の彫像は「偶像」だと考えられていた。芦津が紹介したような観念は文字通り「聞いたこともない」（unheard of）のものであり、そうした反応には、unheard of という口語表現に含まれる軽蔑的含意のすべて〔法外な、とんでもない、呆れた、ひどい、等々（訳者注記）〕が伴っていた。実際、それらの観念はごく短い論文の中で（発表時間は20分に限られていた）、完璧ではない英語で論じられたのであり、それぞれの観念にあてられた翻訳語が十分に機能するだけの時間もなかった。聴衆の側の準備もまるで整っておらず、それらの観念はほとんど理解不能だったのである¹⁷。

仏教的観念論の十全な含意は、万物の本質としてのブッダという概念を縁起の概念と結びつけることに依拠している。この概念は、シカゴ会議における釈宗演の発表論文、「ブッダの説いた因果法則」の中に、極めて印象的な仕方でもって提出されている¹⁸。彼が述べるところによれば、「われわれの知る世界は、心の本質において作用している因果法則の帰結である」¹⁹。しかしながら、彼の説明の主な焦点は、行為の結果の動かしえない作用が、神の介入しない道徳的応報の体系をいかにしてもたすのか、という問題だった。仏教的観念

¹⁵ Ashitsu Jitsuzen, "Buddha," in Barrows, *The World's Parliament of Religions*, pp. 1038-1040. この論文は以下の書物でも読むことができる。Houghton, ed., *Neely's History*, pp. 537-43. バロウズのものは会議の「公式の」記録だが、乱暴な編集を加えられていないのはむしろ後者である。こちらの方が分量的にはるかに長く、仏教用語を日本語、サンスクリット、中国語で記録しているため、議論の詳細が把握できる。

¹⁶ Ashitsu, "Buddha," in Houghton, ed., *Neely's History*, p. 538.

¹⁷ 芦津が少なくとも反論しなかったのは、バロウズの編集から明らかである。

¹⁸ Shaku Sōen, "The Law of Cause and Effect as Taught by the Buddha," in Barrows, ed., *World's Parliament of Religions*, pp. 829-31.

¹⁹ Ibid.

論の含意がより完全に展開されたのは、他の代表者たち、芦津、土宜、八淵らの発表論文や、会議での配付のために準備された黒田眞洞の『大乘仏教大意』²⁰においてである。黒田の著書には「万物は心に他ならない——あらゆる存在の真の本性」と題する章があるが、そこで彼は、法身としてのブッダが絶対的実在であり、それは現象界の多数性を超越するものだというのを、的確な哲学用語で説明している。法身としてのブッダは、知覚可能か否かを問わず、ありとあらゆる現象的存在が依拠し、そこから生み出されるところの根底的な実在である。すべての事物は特定の条件のもとでの行動の帰結として、「心の本質」(Bhūtatatha) から生まれてくる。「それゆえ、宇宙の万物は心そのものである」²¹。「万物は心に他ならない」「われわれの知る世界は、行為が依拠する因果法則の作用の結果である」。

改めて繰り返そう。シカゴ会議で提出された「ブッダ」概念は、今では極めてよく知られた概念だが、当時の西洋における「ブッダ」理解からはかけ離れたものだった。実際、聴衆に含まれる正統的なキリスト教徒にとって、そこで示された観念は単に考えられないものだった。会議に参加した代表者の一人は、因果法則の議論を受けて次のように説明している。もし、「あらゆる存在が相互に依存しており、それらの何一つ、またそれらの全体すら、何ら独立の存在に依拠していないような世界があるということを受け入れるなら……哲学は不可能になり、神学はその主題を失うことだろう」。彼が述べるとおり、「そのようなことを認めることは、思考それ自体を破壊することになる」のであり、文字通り考えられないことだったのである²²。にもかかわらず、振り返ってみれば次のことは明白である。すなわち、仏教的概念とドイツ観念論、つまりシュリングその他の思想を重ね合わせることは、今日では近代仏教の発展の一側面と理解されているが、シカゴ会議の代表者たちはすでにそのような試みを行っていたということである²³。

東方仏教と社会参加

「心」としてのブッダという超越的概念は、ニヒリズムや現実離れ (otherworldliness) といった非難から東方仏教を遠ざけるためにも重要だった。その種の非難は、涅槃 (ニルヴァーナ) を annihilation や extinction [いずれも全滅、消滅の意 (訳者注)] に置き換える翻訳に基づくものだった。シカゴ会議の日本代表者たちが説明したように、東方仏教は涅槃の4類型を説いている (本来自性涅槃、有余涅槃、無余依涅槃、無住处涅槃)。パーリ仏典における涅槃は「消滅」に等しいとしても、大乘の概念はそれとは異なる。東方仏教では、涅槃は消滅ではなく、禁欲的な現世離脱を含意するような情念の消滅ですらない。「現実離れ」という非難もまた、当たらなかったのである。「涅槃への到達」は、東方仏教では「心を支配し……この世的な関わりの中であってさえ……真理にとどまること」を意

²⁰ Kuroda Shintō, *Outlines of the Mahāyāna as Taught by Buddha* (Tokyo: Bukkyō Gakkai, 1893), pp.16-19. この本は、会議で配布されることが承認され、日本の専門家の間で読まれていた。なお、日本語版は『大乘仏教大意』(仏教学会、1893)として出版されている(訳者)。

²¹ Kuroda, *Outlines of the Mahāyāna*, p. 16.

²² T. W. Harris, "Proofs of the Existence of God," in Barrows, ed., *The World's Parliament of Religions*, pp. 306-14. 引用はp. 306より。

²³ McMahan, *The Making of Buddhist Modernism*.

味していた²⁴。日本の代表者たちは、大乘独自の形の涅槃たる無住处涅槃を「涅槃における最上の状態」として提示した。それは完全なる智慧の状態であり、そこで実在への完全な覚醒に達した者は静寂のうちに留まることを選ばず、むしろ感覚を有する存在者を利するために積極的にこの世で働くことを選ぶのである²⁵。黒田によれば、このような涅槃理解は、慈悲の菩薩である観音に人格化されているという。観音は明治の日本において、人道主義的な理想への貢献を目指す人生のモデルを提供するものであり、近代世界の諸問題を解決する力が仏教にはあるという証拠を提供するものだったのである。

要約しよう。東方仏教の涅槃はニヒリズム的な概念ではない。個人の霊的な達成を追求するためにこの世的な事柄の放棄を要求するものでも決してない。涅槃を目指す者に求められるのはむしろ、自分たち自身、そして自分たちの獲得した知識を社会全体のための無私の仕事に捧げることであり、「人間性のための積極的な骨折り仕事に従事すること」である²⁶。慈悲に発する菩薩の誓願は、仏教が「人を孤立無援に捨て置く」というキリスト教的非難に対していくらかの回答を与えるものでもあった。このことについては更に論じるつもりだが、私たちはすでに1893年に示された菩薩の理想のうちに、後の仏教的モダニズムの顕著な特徴となる社会参加仏教や仏教的慈善事業の根拠をはっきりと見て取ることができるのである。

聖浄二門——哲学と宗教との葛藤の克服

提示すべき理念の優先順位を記した「マニフェスト」のリストの上位には、聖浄二門、すなわち悟りへの二つの接近法が挙げられていた。一方は禅の実践に代表されるような、自らの努力（自力）によって悟りに至る道であり、他方は浄土教の説くところの阿弥陀の慈悲深い誓願に依存する道（他力）である。「マニフェスト」によれば、東方仏教の説く悟りの二つの道には、西洋における発展の最高の高みに属するものと比べうる哲学が含まれている。しかもこの思想は、霊的ないし知的な面でそれほど発達していない人々の要求、つまり諸々の儀礼や実践、信心深い献身に対する要求を満たすような宗教をも提供していた。それらの宗教的实践は、仏教の哲学と同一の原理に基礎を置いていたため、それを行う人々を唯一の究極的真理のより高い様態へと導き入れるような作用を果たした。その結果、仏教は儀礼による支えを求める人々を哲学へと導き、人類の進化と文明の進歩に刺激を与えたのである。

聖浄二門の概念を示すことは、部分的には、仏教が「人を孤立無縁に捨て置く」、というキリスト教的な非難への応答だったが、それはまた、キリスト教に対する仏教の優越性の主張でもあった。東方仏教は、科学や進歩の面で妥協することなしに奉じることのできる宗教だった（科学や進歩との矛盾は、当時のキリスト教にとって痛い所だったのである）。

²⁴ Toki Hōryū, "Buddhism in Japan," in Barrows, ed., *The World's Parliament of Religions*, pp. 543-52; Kuroda, *Outlines of the Mahāyāna*.

²⁵ *Neely's History*に掲載された芦津の論文から。『日英仏教事典』（JEBD）、298頁の標準的記述に依拠した。

²⁶ Toki, "Buddhism in Japan," p. 459.

実際、仏教は一つの哲学的理想への前進を導いており、各人がいかなる発達状態にあるかを問わず、あらゆる人々にふさわしい無限の柔軟性と普遍的な適用可能性を有していたのである。

神の問題——「科学的」だが無神論ではない

神の性質は、西洋仏教を構成する言説の中核をなしていた。議論の要となっていたのはキリスト教における神の諸側面のうち、科学によって疑問に付されている二つの側面だった。一つは、宇宙の創造主としての神という側面であり、もう一つは、神聖なる報いの源泉としての神という側面である。後者について述べたのは釈宗演だが、暗黙裡には、これら二つの側面のいずれもが、法身の開示としての宇宙の性質に関する綿密な議論の中で言明されている。これらの概念は、仏教が哲学的観念論や科学と両立可能であることをキリスト教徒の聴衆に対してうまく説明するものだった。しかしながらそのような議論は、無神論やそれと結びつく諸々の批判と背中合わせの危険をとまなう試みでもあった。西洋における仏教への共感者が、理想化された哲学としての仏教に関する自分たちの見解を守るために釈迦牟尼の人間性を強調したのに対して、キリスト教徒たちは「大きな間違い」としての仏教を保存するため、つまり無神論が不適切であることの証拠を保存するために、釈迦牟尼の人間性を強調したのである。土宜は創造主の概念に踏み込み、東方仏教が「万物の始源……宇宙の基礎」としての毘盧遮那について説いていることを述べている。しかしながら、彼の論じるところによれば、釈宗演も指摘したとおり、キリスト教における創造主としての神という概念は余分なものである。なぜなら万物はその実相において始まりも終わりも持たないからである²⁷。平井金三は、無神論を問題とするのは単に的外れであり、それは限定しえないものの限定にすぎない、との主張を試みている。彼は東方仏教は「有神論と無神論の完全なる統一」だとして、次のような神の定義を提起した。「神は真理であり、原因と結果をつなぐ絆であり、現象の本質である」²⁸。法身は創造の主体ではなく、この世に介入する神でもないのである。

神の問題と連関する個人の不死性、すなわち魂の性質の問題については、黒田が『大乘仏教大意』の最初の頁で言及している。彼は無我（アナートマン）が仏教の一般的概念であることを認めるが、これを訳すにあたって、キリスト教中心的な仏教研究で広く用いられる「靈魂の不在」という概念よりは抵抗が少ないであろう「無・個性」という言葉を用いている。彼の説明によれば、それは個性の否定というよりも、むしろ自我に対する人間の誤った固執を打ち破るための仕掛けである²⁹。われわれはブツダが「固定的な教条を定立して不変の教えを示すようなことを決して行わなかった」ことを再認識させられる、と黒田は述べている。これは今日、仏教が教条主義的ではないという意味において「科学的」である、ということの証拠として引用される周知の公式である。他の発表者たちも更に議論を進めている。土宜は神智学の言葉を借りて靈魂の概念を論じ、靈魂は「理性の無形な

²⁷ Ibid., p. 544.

²⁸ Kinza M. Hirai, "Synthetic Religion," in Houghton, *Neely's History*, pp. 801–2.

²⁹ Kuroda, *Outlines of the Mahāyāna*, p. 1.

る基体ではなく……精妙な幻にかたどられている」³⁰と述べている。釈宗演による業（カルマ）の説明にも、一つの人生から次の人生へと住処を移す不死の魂の存在が含意されている。彼の議論が明晰にして明瞭と称えられたことは今見てもわかるとおりだが、彼が無我と空という極めて非キリスト教的な概念を導入したことは、間違いなくその名声を損ねることだったろう。しかし、そこには別の理由もあったのである。釈宗演が数年後にアメリカ人に宛てた手紙には、「多くの人々は、自分が心底大切にしている自己や魂がその本質において空虚である、などと聞かされるとたいそう不安になり、山のような質問でわれわれを押しつぶそうとする」、との記述がある³¹。「自我の本性に関する世間一般の信念を破壊することは……、仏教の消極的な側面を強調することに傾きがち」だが、「この誤った信念が取り除かれるとき、われわれは何か積極的なものを手にするにちがいない」。世界宗教会議における日本代表団の発表では、人格的存在の本性についての疑問と対峙することは総じて避けられた。それは仏教の道徳体系をキリスト教徒の聴衆に理解させ、それによって東方仏教を世界宗教の一つとして認めてもらうためである。この課題は、仏教の卓越性を確かなものとする上で欠かせない一歩だったのである。

仏教は世界宗教である

仏教が古代から現在まで世界中で適用性を示してきたことを明らかにするために、代表団は仏教の歴史と当面の状況について多くの頁を割いて述べている。彼らにとって仏教は人種や国、時代の境界を越えた真理だった。「マニフェスト」にならば、様々なアジア諸国とイギリスとの共同作業の証拠として当時結成から間もなかったマハーボディ協会が繰り返し言及された。西洋にとっての仏教の今日的魅力が強調され、アメリカの諸問題を解決する上での東方仏教の重要性もまた、強調された。彼らは「偉大なる日本の仏教が生まれ、それはやがて、偉大なる世界の仏教として、天下を覆うがごとき羽を広げることだろう」と確信していたのである³²。

もちろん、代表団が提示したことは他にもたくさんある。今回、数年ぶりにシカゴ会議の発表論文に立ち返ってみて、私は日本の代表者たちがいかに多くのものをそこに盛り込もうとしていたかに改めて驚かされた。しかも、彼らはその仕事の難しさを鋭く認識していながら、それを試みたのである。彼らの論文は、特に大幅に編集を加えられたヴァージョンでは実に暗号めいており、ほとんど理解不能だが、いわば一つの身振りとして私の心を打った。その身振りは、400巻からなる仏典を贈り物とした野口の行動とさほどちがわない。聴衆にはまだ、それを理解することはできなかったが、それは記録された。少なくとも彼らは、なお学ぶべきものがたくさんあることを実感したのである。

³⁰ Toki, "Buddhism in Japan," in Barrows, ed., *The World's Parliament of Religion*, p. 548.

³¹ Shaku Sōen, *Sermons of a Buddhist Abbot* (Chicago: Open Court, 1913, trans. D.T.Suzuki). Reprinted as *Zen for Americans* (Chicago: Open Court, 1974).

³² Toki, "What Buddhism Has Done for Japan," in Houghton, *Neely's History*, p. 779.

言説空間の防御

現在では、シカゴ会議における日本の代表団による発表の重要性が認められているにもかかわらず、当時の反応には、そのような重要性を確認するものはほとんどなかった。言語や話しぶりの問題は別として、日本の企図にとって主な障壁となっていたのは、当時のキリスト教中心的な言説に内在する西洋的な仏教理解だった。仏教は単に「他国」のものでも「異国風の」ものでもなかった。すでに見たとおり解釈は様々だが、仏教は科学時代のキリスト教の未来をめぐる論争において極めて枢要なものであったのである。この意味での仏教は西洋に属しており、西洋の研究者たちもそのような問題関心に固執していた。そのため彼らは大乗的な観念を取り巻く諸々の仏教概念の修正を検討するよりもむしろ、単純に日本の仏教研究者を言説から排除することにしたのである。

この問題は、シカゴ会議の後に交わされた書簡に如実に表れている。書簡はケーラスが『仏教をめぐる論争』として世に出したものである³³。世界宗教会議で議長を務めたジョン・ヘンリー・バロウズ牧師は、その後しばらくして行った説教の中で、日本代表団が極めて慎重に距離を取っていたニヒリズム的な仏教理解のあらゆるものを繰り返し述べている。このことはケーラスの注意を引いた。彼は釈宗演の承認のもと、彼に代わってペンを取り、F・F・エリンウッド牧師との論争を行っている。エリンウッドが代弁していたのは、バロウズとそのキリスト教的視座である。釈宗演は、バロウズがシカゴ会議の後でさえ「西洋における諸種の仏教関連書に共通する誤謬」の反復に固執していることに対する失意を表明し、東方仏教における涅槃の意味を改めて説明している。エリンウッドはそれでもなお、仏教を真に規定するものはパーリ仏典の中にもみ存在すると主張した。リス・ディヴィスを権威として引用する一方、4種の涅槃についての芦津の説明は「通俗的信念」に属する誤った理解であり、「いわゆる仏教徒」がいかにも間違っているかを示す証拠だとして、これを退けたのである。エリンウッドにとって、大乘経典がブッダによって説かれたという主張は、「通俗的信念と科学の結論とのあらゆる側面での隔たり」がいかにも驚くべきものかを示すものだった。東方仏教は異端的なもの、真の教えから墮落した地域的変種として退けられた。この出来事によって極めて明確になったのは、大乘仏教がなお考慮の外に置かれたままだったということであり、しかも当時の学問的なしきたりに執着する頑なな者たちにとって、そのような扱いを維持するのは都合のよいことだったのである。この点については、後にまた論じるつもりである。

シカゴ会議から6年が過ぎた1899年ですら、同会議の議長という立場に加え、その後のアジア旅行によってアジア宗教に関する権威を手にしたバロウズは、キリスト教的な敵意をとまなうメッセージを反復しつづけた。いわく、「仏教ほど、われわれがその中でいて自分自身の宗教を思い起こす宗教はない。また、ブッダの宗教ほど、人間がその中でいて真理から遠ざかった宗教はない」³⁴。バロウズの関心は、仏教を理解することではなく、仏教を西洋の不可知論と闘うための武器として利用することだったのである。

³³ “A Controversy over Buddhism,” in *Open Court* 11 (January 1897), pp. 43–58.

³⁴ John Henry Barrows, *The Christian Conquest of Asia: Studies and Personal Observations of Oriental Religions, Morse lectures of 1898* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1899), p. 179.

ポール・ケーラス、仏教、そして科学の宗教

東方仏教のメッセージに触れた人々が多くの場合において聞く耳を持たず、当惑し、怒りを抱きすらしたとしても、それらのメッセージがポール・ケーラスの耳に力強く響いたことは確かである。彼は自分の信じる科学の宗教、およびポスト・カント主義的なキリスト教一元論と東方仏教との間に、大きな共通性を見出していた。このことはほとんど驚くには及ばない。というのも、日本代表団が焦点を合わせていたのは、まさにケーラスが宗教に関して興味を抱いていた部分だったからである。つまり仏教と、科学や哲学（とりわけ哲学的観念論）との両立可能性の問題である。よく知られた物語では、文字通り「科学的」な題目を付されていた釈宗演の発表論文の重要性が強調されるが、ケーラスに衝撃を与えたのはむしろ、代表団の発表全体の内容である。彼のその後の仕事にとって最も重要だったのは、法身の顕現としての世界という概念と、涅槃の積極的解釈である。ケーラスは芦津の論文を自分の主催する哲学誌『モニスト』1894年1月号に掲載している³⁵。

代表団による日本仏教の提示がケーラスにとっていかに重要だったかは、いくら強調してもしすぎることはないだろう。ケーラスはシカゴ会議以前から仏教のことを意識しており、1890年には2本の小論を書いている³⁶。しかし、彼が仏教を真剣に扱うようになったのは東方仏教を知ってからである。1890年には、彼は読者に次のように注意を呼びかけていた。「涅槃の観念には極めて危険な特質があると言わざるをえない。……東洋の仏教は、その信仰を抱いた人種に無関心と退行という最も致命的な効果をもたらしてきたのである」³⁷。彼の態度変更は、1894年4月、すなわち日本の仏教者たちと会ってからわずか数ヶ月後に刊行された「業と涅槃」に明白に表れている³⁸。彼はこの論文を、世に蔓延する消極的な仏教理解についての言明から始めている。それはおそらく、「諦念の宗教（強調は引用者）」を書いたときには彼自身が仏教に対して抱いていたであろう理解である。それに続く本論の中で、彼はその種の仏教理解を構成する前提を一つ一つ覆している。そこには、ケーラス自身が東方仏教の発見を通して啓示を得、自らの科学の宗教と東方仏教との並行性の確信を得るまでの記録が見て取れる。三身の概念は、そのような経験において枢要な位置を占めていた。キリスト教の三位一体と対応させるため、通常語られる三身の順序とは異なるが、彼は法身を父なる神に、応身をイエスに、報身を聖霊に、それぞれ対応させている。

1893年4月、シカゴ会議の数ヶ月前に刊行されたケーラスの論文「科学の宗教」と、同じ主題について彼が数年後に書いたものを比較してみると、彼が法身の概念に負っている部分が明確になる³⁹。自らの信じる一元論的な神に関する初期の説明では、ケーラスは全

³⁵ Ashitsu Jitsuzen, "The Fundamental Teachings of Buddhism," in *Monist* 4:2 (January 1894), pp. 163-75. ドイツ語版は、*Die buddhistische Religion in Japan* (Leipzig: Lotusbluten, 1895)。

³⁶ Paul Carus, "The Religion of Resignation," in *Open Court* 3:48 (January, 1890), pp. 2051-52; "Entry into Nirvana," in *Open Court* 4:43 (December 1890), pp. 2635-36.

³⁷ *Ibid.*, p. 2636.

³⁸ Paul Carus, "Karma and Nirvana: Are the Buddhist Doctrines Nihilistic?," in *Monist* 4:3 (April 1894), pp. 417-39. なお、会議が開催されたのは1893年の9月である。

³⁹ Paul Carus, "Religion of Science," in *Monist* 3 (April 1893), pp. 352-61.

能や遍在といった考え、また、道徳的権威の源泉としての神といった考えを保持しつつも、科学の法則に反する一切の事柄への否定の欲求から、神が何でないかによってそれを規定している。つまり伝統的な神理解との差異によって神を規定したのである。そのため正統的なキリスト教徒たちは、ケーラスの議論を無神論と見なした⁴⁰。これとは対照的に、シカゴ会議以後の彼の著作では、法身に極めてよく似た積極的な神観念が提示されている。正統キリスト者たちはケーラスの哲学に対して、仏教に向けたのほとんど同じ批判をぶつけた。つまり日本の仏教者たちはケーラスに、彼の信じる科学の宗教を防御するのに役立つモデルと先例を提供したわけである。

東方仏教が涅槃について積極的で、この世的で、社会参加的な解釈を提供したのはとりわけ重要なことだった。トマス・ツイードが鋭く見抜いたとおり、ケーラスのように主流のプロテスタント的キリスト教とは異なる選択肢を探していた人々にすら、犠牲にすることのできない重要な社会的価値基準があったのである⁴¹。彼らの支持する宗教は、積極的で、人生を肯定し、自己への信頼に基礎を置くものでなければならなかった。ケーラスはそのような宗教のモデルを東方仏教に見出したのである。彼がシカゴ会議に触発され、『仏陀の福音』（1894年）において掲げたイメージは、東洋の瞑想的なブツダではなく、逞しく、行動的で、活力に満ちたブツダだった。このことは同書の記述に明白だが、1915年以降の版に見える挿し絵にも、それがよく表れている。大乘仏教の洞察を紹介するという点では問題含みだったにせよ、そのような紹介が行われるために必要な場の創出に関して、この戦略が効果的だったことは疑問の余地がない。ケーラスが仏教について書いた文章は、彼の主催する『オープンコート』『モニスト』といった雑誌や、オープンコート・プレス社の発行する書物を通して拡散し、主にプロテスタントからなる北アメリカの読者たちが仏教を受け入れることを容易にした⁴²。ただし忘れてはならないのは、それらの記事が書かれたのは仏教を伝え広めるためではなく、キリスト教的一元論の発展を促すためだったということである。

シカゴ・プロジェクトの拡張

ケーラスの仕事における東方仏教の重要性に焦点を当ててきたが、その目的は、本論の冒頭で言及した仏教についての標準的な物語^{ナラティブ}を揺り動かすことだった。西洋における禅のストーリーが（たいていそうであるように）ケーラスの『仏陀の福音』⁴³を翻訳した後の鈴木大拙のラ・サール滞在から始まる場合、鈴木がケーラスに対して知的な恩義を負っていることは明らかである。ところが、ケーラス自身の思想に生じた根本的な変化が、シカ

⁴⁰ Ibid., pp. 359–60.

⁴¹ Thomas Tweed, *The American Encounter with Buddhism 1844–1912* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992).

⁴² Martin Verhoven, “Americanising the Buddha: Paul Carus and the Transformation of Asian Thought,” in Charles S. Prebish and Kenneth K. Tanaka, eds., *The Faces of Buddhism in America* (Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1998), p. 207.

⁴³ Judith Snodgrass, “*Budda no fukuin*: The Deployment of Paul Carus’s *Gospel of Buddha* in Meiji Japan,” in *Japanese Journal of Religious Studies* 25:3–4 (Fall, 1998), pp. 319–44.

ゴ会議での日本人による発表に触れたことで生じたものだと考えるなら、力学は変わってくる。私の見たところ、大拙とケーラスの両者が1893年以後に書いたものは、いずれもシカゴ会議で提出された考えに触発されている。鈴木がケーラスに対して恩義があることは否定しえないが、恩義はあらゆるところに広がっている。そしてそのことの方が、グローバル仏教の歴史においてはいっそう重要なのである。

ケーラスは卓越したコミュニケーターであり、経験豊かな出版者だった。彼の偉大な能力は、『仏陀の福音』のテキストのあらゆる部分が、狙い定めた読者との効果的なコミュニケーションのために巧みに構成されていることにはっきりと表れている。『仏陀の福音』は明治の改革プロジェクトにとっての有用性から、釈宗演の指示のもと、鈴木大拙によって翻訳された。ケーラスが想定した読者は、知的だが専門家ではない人々、つまり一般的な読者層だった。それは、彼が人々の思考態度に一定の規模での変化が生じること——キリスト教から科学の宗教への進化が加速されること——を狙っており、しかもそのような変化が単に少数の知識人の間ではなく、教会の一般信徒の内部で生じるであろうことを彼が理解していたからにはかならない。明治の仏教者たちもまた、広く専門家以外の人々にも訴える必要性を痛感していた。当時の仏教復興もまた、広範にわたる態度変更を必要とするものだったからである。

鈴木がラ・サールに行ったのは、仏教に関する日本と西洋における知識をより大衆的なレベルで広げるのに必要な能力を習得するためだった（西洋からの承認を国内に対しても国外に対しても示したい、という二重の要求についてはすでに述べたが、その要求は当ても存続していたのである）。そのようなことを学ぶにあたって、大衆的な普及の達人、ケーラスよりも良い相手がいるだろうか。また、具体的な問題との連関を示すために重要な西洋の関心の最新動向に通じておく上で、オープンコート社以上に適切な場所があるだろうか。シカゴ会議での発表に対するケーラスの肯定的反応は、このことの重要性を例証するものだった。

翻訳に必要なのは、作業の出発点となる原典だけではない。原典の内容を表現するための言語もまた必要である。この点でも鈴木はケーラスに恩義がある。いくつかの文言、しかも決定的な文言において、鈴木のも物言いがケーラス自身の言葉に極めてよく似ているのは確かである。しかしながら鈴木によるケーラスの語彙や文体の採用は、むしろ戦略的なものだったように思う。アメリカから差し出した手紙の中で、鈴木は仏教を西洋に伝える上での問題を次のように論じている。なお、この手紙は1909年に日本で出版されている。「西洋的な教育を受けただけでは十分ではない。最も肝心なのは、西洋人 [の心] がいかかにして [仏教を] 受け入れる準備を整えるのかを理解することである（補足は引用者）」⁴⁴。彼が言及している個別の難点の中には、聴衆にとって馴染みのない仏教哲学の術語の使用を避けることの必要性も含まれていた。彼は問うている。聞き手の側に知的な受け入れ準備がないときに、いったいどの程度の理解が可能だろうか。「仏教も何か一つの御まじないか、

⁴⁴ 鈴木大拙「欧米における仏教の前途」（ウェイン・ヨコヤマ訳）『鈴木大拙全集』第17巻、73～79頁。初版は『新仏教』10巻8号、1909年、765～773頁。なお、引用部分は『新仏教』より引いた（訳者）。

何かのように思われ、此種の妄信・迷信と一所に取扱われんとすることがある。そんな経験はカリフォルニア州にて一、二箇処ありました」。彼の最終的な問いかけはこうである。「耶蘇教を透して、即ち耶蘇教の思想を仏教化して入るか」と云う事である」。ここには、ケーラスによる仏教思想のキリスト教化の影響が見て取れる。ケーラスは西洋の聴衆に訴えかける方法を示した。鈴木はそれにならい、諸々の観念を仏教的な理解に向けていっそう前面に押し出すことができたのである。

涅槃の意味をめぐる論争から得た教訓もまた、失われてはいなかった。鈴木には、修練で身に付けた技術をもとに仏教について話すための権限を確立することが必要だった。ケーラスの場合、彼自身が大衆への普及の道を選んだ事実にもかかわらず、ドイツの大学から博士学位を授与され、学術的な研究のルールを知ることとなった。そのため、彼はそれらのルールの使用に関して鈴木を導くこともできたのである。鈴木が大学で正式な学位を取ることはなかったが⁴⁵、1900年に出版された彼の訳業 *Asvaghosha's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahayana* や、ラ・サール滞在時に専門誌に掲載された仏教関連の学術論文によって——具体的には、原典からの翻訳、資料の成立年代についての学術的な議論、現存する多様な校訂本の詳細かつ実証的な比較に関わる彼の能力や、一次資料・二次資料の扱いに見られる熟達度によって——、彼は「通俗的信者」として軽んじられる立場から自分の指導者たちと対等の立場へと移行し、学問的な言説に貢献する権限を主張するに至ったのである⁴⁶。

研修生時代が終わるまでに、鈴木は、日本仏教を西洋の聴衆にとって受け入れ可能で意味深いものにするための適切な哲学的語彙と知的枠組みを身につけていた。また、彼が後に日本で使うことになる出版産業についての知識も、その間に身につけていた。鈴木はケーラスの弟子というよりは研修生として、彼の仕事の流儀を学んだ。すなわち、知識を広めるのに必要な諸々の技術の複合体を、ケーラスから学び取ったのである。

鈴木は初期の著作、とりわけ1907年の『大乘仏教概論』には、シカゴ会議の代表団の課題との連続性を比較的容易にたどることができる。この本で提示されている仏教は、打ち解けた雰囲気、脱制度化され、脱儀礼化された東方仏教の哲学的表現であり、世界宗教としての東方仏教を科学的な言葉で表現したものでもある。見慣れた主題が、そこでは繰り返されている。すなわち、大乘はブッダの教えである。東方仏教は悲観論でもニヒリズムでもない。それは自己信頼の宗教ではあるものの、人々は孤立無援に捨て置かれるのではない。大乘は神の介入しない道徳的応報の体系を提供しており、合理的で、科学と両立可能なものである。「この20世紀における哲学思想は、大乘仏教と並行的である」⁴⁷（こ

⁴⁵ 鈴木は1925年、入楞伽經の翻訳と研究により、大谷大学から文学博士号を授与されている。鈴木は人生の卓越した要約として、以下を参照されたい。Richard Jaffe's introduction to Daisetz T. Suzuki, *Zen and Japanese Culture* (Princeton University Press, 2010 edition).

⁴⁶ この議論のより詳細な記録については、以下を参照されたい。Judith Snodgrass, "Publishing Eastern Buddhism: D. T. Suzuki's Journey to the West," in Thomas Dubois, ed., *Casting Faiths: Construction of Religion in East and Southeast* (New York: Palgrave Macmillan, 2009), pp. 46-72.

⁴⁷ D. T. Suzuki, *Outlines of Mahāyāna Buddhism* (London: Luzac, 1907), p. xiii. この論点は、彼の生涯を通じて繰り返し提起されている。邦訳は佐々木閑訳『大乘仏教概論』（岩波書店、2004）（訳者）。

では「西洋が追いつこうとしている」のであって、その逆ではないことに留意されたい。『大乘仏教概論』の中で、鈴木は大乘に対する西洋社会の無知と誤解を嘆くとともに、日本代表団の優先事項のすべてを述べている。そこで彼が最初に掲げているのは、日本の仏教を、上座仏教からも、中国やチベットの大乗仏教からも区別するような第三の言説空間の必要性である。シカゴ会議の使命を更に継承していくにあたって、彼はこの本を釈宗演に捧げている。願わくばこの本が日本で役に立つこと、また、西洋的な教育を受けた日本人にとって理解しやすい書物として『仏陀の福音』と並ぶ選択肢となることを、彼は望んだ。

しかしながら、鈴木のアプローチにはシカゴ会議の代表団とは異なる面があることも見逃してはならない。すなわち、変わりゆく言論環境に対応する新たな戦略や、おそらくはシカゴでの経験から学んだ事柄に触発されたと思われる変化がそこには見える。そのような変化は、たとえば大乘仏教に釈迦牟尼の教えとしての権威が備わっていることを示す際の彼のアプローチに見て取れる。そこでの鈴木は、もはや「五時」の伝統を繰り返していないが、これはその概念が西洋のアカデミックな批判基準では決して受け入れられないものであることを彼が理解していたからにちがいない。その代わり彼は経典が書かれた時代に焦点を合わせ、19世紀後半における進歩と発展への確信に向けて語りかけた。「大乘仏教はブッダの真正なる教えであるか?」、と彼は冒頭で問いかけている。然りであることは疑いえないが、東方仏教は生ける宗教であり、何千年にもわたる発展の到達点である。東方仏教は生ける力である。いわばドングリではなく、十全に成長を遂げた檜の樹である⁴⁸。この枠組みにおいて、彼は上座仏教を保守的なものとし、大乘仏教を進歩的なものとして対比している。両者はいずれも同じ起源から生まれたが、一方は修道的な規範と伝統を守ろうと努め、他方は最初の萌芽を独自の体系の中で展開させたのである⁴⁹。東方仏教はブッダの教えだが、それは起源への回帰という原理主義的な意味においてではなく、ブッダの教えの意味の思慮深い発展という意味においてである。ケーラスの『仏陀の福音』中の表現にならえば、それは「現代版の仏教」なのだ。

今日から見た代表団——東方仏教の近代グローバル仏教への貢献

シカゴ世界宗教会議に参加した日本代表団は、西洋世界に大乘仏教を紹介した。当時はオリエンタリズム的なパリー仏教理解が広がっており、そのいくつかの側面、わけても教理体系の確立者としての釈迦牟尼の中心性を強調せざるをえないような状況があった。1893年においては、これは「仏教徒として」語るためにはあらかじめ必要な前提だったのである。日本代表団は、いまや広く知られているものの、当時は人々が聞いたこともなかった大乘仏教の鍵概念を提示した。そこには涅槃についての積極的観念や、法身としての世界という観念、また、それに関連して、万物に内在するブッダや、社会的行動に身を捧げ

⁴⁸ Suzuki, *Ibid.*, p. 6.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 3-4. また、以下も参照されたい。D. T. Suzuki, "The First Buddhist Council," in *Monist* 14:2 (January 1904), pp. 253-82. 鈴木はここで、初期のテキストを用い、ブッダが死に際して語った言葉、また、彼が生きていたときの言葉についてさえ、両者の解釈が異なっていることを明らかにしている。

る菩薩の誓願といった大乘の観念が含まれていた。聖浄二門の教えは、儀礼、崇拜、宗教的実践が理性的思考と真理に必ずしも背反せず、むしろ人々をこれらのゴールへと導くように作用する、と説くものだった。(ブッダと菩薩のイメージが「瞑想の助け」として商品化されるような今日の西洋の仏教的実践の中に、このような議論がはたして反映されているだろうか。)

日本代表団の世界宗教会議での発表内容は、社会的、政治的、そして国内的、あるいは国際的に複雑な状況によって規定されていた。そこで示された概念がそれぞれ、1893年における戦略的要求のもとに提起されたことはすでに明らかである。そのコミュニケーションの相手側で、聞かれ、記録され、受け入れられたものも、ちょうど両極に位置するバロウズとケーラスの対照的な反応から分かるように、やはり聴衆側の関心、前提、心構えによって規定されていた。シカゴでの発表の衝撃が限定的なものだったのは確かである。しかしながら、彼らの提示した概念が21世紀の今、諸々のグローバルな実践のなかで流通していることを私たちは知っている。彼らの試みと現在の状況とをつなぐ道は、決して直接的なものではない。しかし、少なくとも代表団が、いつの日かグローバル宗教の鍵となるであろうものの所在を鋭く見抜いた、その洞察力を私たちは賞賛すべきだろう。