

普通教育と日本仏教の近代化

林 淳

1. 東アジアにおける近代の始点

東アジアにおける近代の始点は、19世紀中期以降、西洋の列強国が中国、日本に折衝しはじめた頃だと、私は考える。たとえばアヘン戦争（1840～42年）は、中国の開国と半植民地的な状況を生み出す歴史的な事件であった。日本では、1853年にアメリカ東インド艦隊司令長官、ペリーが浦賀に来航して、開国を要求したことは、日本人にとっては誰でも知っている有名な事件である。中国、日本の例をあげたが、おそらく他の非西洋の諸国においても、西洋の列強国が自分の国の扉を激しくたたき、開国、あるいは植民地化を要求したことは、記憶に残る衝撃的な事件であったと思われる。

西洋における近代の始点はいつかとか、近代とは何かという議論は、私の関心を超える問いである。しかもその問いは、この発表にはどうしても必要な議論ではない。私の発表で必要なのは、東アジアの近代の始点のみである。西洋の列強国は、軍事的な脅威をもって東アジアの世界を動揺させ、伝統社会から近代社会への離陸を強制的に促した。より一般的な議論をすれば、西洋の列強国の影響が、非西洋の地域に広がったことで、非西洋の地域が資本主義のシステムに巻き込まれて、「近代」を意識化せざるをえなくなったことが重要な契機だと、私は考える。西洋人の歴史には、西洋との出会いの衝撃はなかった。西洋人にとって、自分たちの歴史の内部に近代の始点を探そうとしても、その始点の候補はたくさんあって、一つに答えを絞ることは困難であろう。しかし日本人にとっては、近代の始点は明確である。1853年のペリーの来航か、1868年の明治維新のどちらかであろう。日本人が近代の衝撃に出会ったのは、19世紀後半から20世紀初頭までの、いわゆる「帝国主義の時代」であった¹。

2. 万国公法と不平等条約

19世紀のヨーロッパの戦乱と混乱のなかで列強国の間で合意が必要とされて、万国公法が成立した。東アジアでは、1864年にアメリカの国際法学者のヘンリー・ホイートン『万国公法』が、アメリカ宣教師のウィリアム・マーチンによって翻訳されて、中国で刊行された²。日本でも1865年に同じ版が刊行された。それ以降、『万国公法』は日本、朝鮮でも

¹ 中山治一『帝国主義の時代（世界の歴史13巻）』（中央公論社、1975年）。

² 佐藤慎一「『文明』と『万国公法』」（祖川武夫『国際政治思想と対外意識』創文社、1977年）。幕末・明治初期の万国公法を受容については、吉野作造「わが国近代史における政治意識の発生」（初出は『小野塚教授在職25年記念政治学研究 2巻』1927年。のちに『吉野作造（日本の名著 48巻）』中央公論社、1972年に収録）、住吉良夫「明治初期における国際法の導入」（『国際法外交雑誌』71-5・6、1973年）、村田雄二郎「解説」（『万国公法の時代』岩波書店、

刊行され、読み継がれた。東アジアの国々にとって、西洋の列強国との関係構築は、対応を迫られる目前のことであった。万国公法によれば、西洋の主権国家間では対等・平等が確保されるが、主権国家をもたない場合、植民地化されてもやむをえない³。しかし主権国家でも植民地でもない地域もあった。それは、西洋の列強国が不平等条約をむすんだ相手のアジアの独立国であった。具体的にはイラン、エジプト、トルコ、中国、日本がそれにあたった。

表1 不平等条約

年次	国	締結国	条約名
1828年	イラン	ロシア	トルコマンチャーイ条約
1840年	エジプト	イギリス、ロシア、プロイセン、オーストリア	ロンドン4国条約
1842年	中国	イギリス	南京条約
1856年	トルコ	ロシア	パリ条約
1858年	日本	アメリカ、オランダ、ロシア、イギリス、フランス	安政五か国条約

万国公法では、文明国／半開国／野蛮な地域という三つの地域が想定されていた。これは、19世紀後半の西洋における一つの通念になっていた。国際法学者のジェームズ・ロマリーは、文明を基準にして地域を分類して、文明国、半開国、野蛮な地域の3種に分けている。第二のカテゴリーの半開国には、「部分的政治承認」しか与えられないとして不平等関係の正当化を行った⁴。日本は、イラン、エジプト、トルコ、中国と並んで半開国であって不平等条約の対象になった。西洋の列強国が考える主権国家の条件とは、①国家の政治体制、②国家の継続性、③領土の確定、④独立性の四つであった⁵。

西洋の学者のなかでも、主権国家とは西洋のキリスト教圏にしか存在しないという見解から、そうではなく非西洋からでも主権国家は生れうる可能性はあるという見解まで、幅はあった。日本の政治家や国際法学者は、後者の立場に立って、西洋の列強国が日本との不平等条約を改正して、日本を対等な主権国家として認知するべきだと願った。

19世紀後期に東アジアで主権国家の建設をめざし、西洋化を試みたのは中国、日本であった。二つのライバル同士の競争は、ついに日清戦争勃発となるまでエスカレートした。日本は、条約改正につとめ、西洋の列強国から認知された主権国家となろうとした。最終的には日露戦争の勝利によって、日本は文明国という認定を西洋から獲得した。

東アジアの伝統的な文明観は、中国を中心とした中華主義に関連していた。中華／蛮夷という二分法があって、蛮夷の国は中国の天子に朝貢しなくてはならなかった。中国の文明は、読書人官僚の階級が維持していた教養や儀式から成り立っていたが、朝鮮、日本、

2010年)を参照。

³ 外交上他の強国の保護を受け、隷属している「保護国」「附庸国」には、国家としての資格はないとされている(石川錦一郎『国際公法』[博文館、1894年]、74～75頁)。

⁴ James Lorimer, *The Institutes of the Law of Nations* vol. I (London: W. Blackwood and son, 1884), pp. 216-219.

⁵ 藤田隆三郎『万国公法 附判決例』(宝文館、1891年)、19頁。

ベトナムでも、儒教、仏教、歴史書編纂などの中国伝来の文明が受容され定着していた。ところがアヘン戦争（1840～42年）以降、かつての朝貢国が中国から離れ、伝統的な中国中心の文明観は凋落した。それに取って代わったのが、西洋的な文明観であった。それは、主権国家を単位にして生み出される西洋的制度・文物（たとえば政治体制、近代法、軍隊、科学技術、教育制度など）を文明の指標とするものであった。

いままでの議論を整理すると、日本の場合、ペリー来航と安政五か国条約を契機に西洋の列強国が主導する近代世界に巻き込まれて、半開国の認定を受けた。しかしその後の日本は、急速に近代国家の基盤の整備を急ぎ、ライバルであった中国との戦い（日清戦争）に勝利し、続く日露戦争でも勝利して、西洋の列強国から文明国の認定をいちおう得ることができた。日露戦争での勝利が、海外における日本＝文明国のイメージを確かなものとしたことは、以下の引用からもわかる。

「専制独裁国家ロシアというイメージと、宗教の自由を認める立憲君主制の文明国日本とのイメージがあり、さらに英米には、日本を満州の門戸解放者と考える期待もあった。『ザ・タイムズ』（1904年2月6日）は「この戦争は皮肉なことに、アジアの強国が文明的進歩勢力を代表し、ヨーロッパの強国が無慈悲な抑圧勢力を代表している」と報じた」⁶

日清戦争、条約改正、日露戦争を通じて、日本は半開国から文明国へとランクアップに成功した。日本は、ついにアジアにおける「西洋」になり、同時に西洋にむけてはアジア的表象の代表者になった。日本は、文明国の条件を満たした「西洋化した国家」であることを誇り、同時にアジアの盟主になったと主張した。アジアに対しては西洋のカードを見せ、西洋に対してはアジアのカードで勝負するという二重性が、日本の国際的な位置となり、日本の政治家や知識人の心に傲慢と卑下の二重の感情を植えつけた。

3. 近代仏教の時期

この発表で扱うのは、三つの時期である。第一は前近代（江戸時代）、第二は近代初期、第三は、日清・日露戦争から第二次世界大戦までである。この発表では、1945年以降を扱わない。

⁶ 平間洋一『日露戦争を世界はどう報じたか』（芙蓉書房出版、2010年）、30～31頁。

表2 近代仏教年表

1603	江戸幕府のはじまり
1601～1620	寺院法度
1640	キリスト教の禁制
1853	ペリーの来航
1868	明治維新 神仏分離、排仏毀積
1870	大教宣布の詔
1871	上知令
1872	神社仏閣の女人禁制の廃止 肉食妻帯の許可
1872～84	教導職の時代
1889	大日本国帝国憲法の「信教の自由」
1893	シカゴの万国宗教者会議
1894～95	日清戦争
1894～96	条約改正
1899	仏教清徒同志会の結成
1900	仏教界の反対で、宗教法案の否決 内務省に神社局と宗教局の設置 精神主義運動の開始
1904～05	日露戦争

(1) 近代以前——江戸時代 (1603～1868年)

江戸幕府は、宗派ごとに仏教を統制し、保護していた。幕府は、多くの大寺院に土地を与えて、経済的な保護を与えていた。天台宗、浄土宗、真言宗が優遇されていたが、16世紀に一揆を行った経験があった浄土真宗、日蓮宗は冷遇されていた。江戸幕府は、儒教中心の国家であろうとしたが、サンガに布施し保護する仏法王の性格を失ってはいなかった。

(2) 第1期 近代仏教の成立 明治維新 (1868年)～日露戦争 (1904～05年)

この時期は、日本が主権国家となる形成期にあたった。1868年に政府は神仏分離令を出して、神道と仏教を分けようと試みた。寺院を破壊する排仏毀積が、神仏分離令をきっかけにして各地で起こった。江戸幕府を倒した明治政府は、仏教宗派への経済援助を放棄した。これによって、多くの仏教宗派は困窮におちいった。

明治政府は、僧侶を特別な特権者とは考えずに、普通の国民と同じ扱いにするため、1872年に妻帯を認める法令を出し、僧侶の妻帯を公認した。もともと妻帯をしてきた浄土真宗が、新しい時代に有利であった。キリスト教宣教師が、大々的に活動して、キリスト教信者数は年とともに増加した。仏教宗派は、キリスト教の拡大を懸念し、キリスト教宣教師と戦う姿勢も見せた⁷。

⁷ 明治期の宣教師と僧侶との論争については、以下の研究を参照。Notto Thelle, *Buddhism and Christianity in Japan: From Conflict to Dialogue 1854-1899* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1987).

1889年に大日本帝国憲法が發布されて、信教の自由が条文に記された。キリスト教徒は、憲法によってキリスト教信仰の自由が許されるようになったと考えた。

(3) 第2期 近代仏教の展開 日露戦争～第二次世界大戦終了 (1945年)

日清・日露の二つの戦争での勝利、条約改正を通じて、ヨーロッパ、アメリカは、日本を文明国として認定した。これ以降、日本は東アジアにおける「西洋化した国」になったのである。日本は、東アジアにおいて西洋の学術・知識を学び、そうした教育を提供できる場になった。日清戦争後、中国からの多くの留学生が日本へ送られたが、留学生の目的は、日本の文化を学ぶことではなく、日本で西洋的な教養・科学を修得するためであった。以下、中国留学生の増加の数値を紹介しよう。

表3 中国留学生の増加⁸

1896年	13人
1902年	500人
1903年	1300人
1905～06年	10,000人

急激な増加は、清朝政府の方針によっている。つまり政府は、留学生を西洋に留学させるのではなく、日本に留学させる方針に転換した。なぜならば、日本には西洋の学術の訳書が多くあり、中国留学生は、日本において容易に西洋の教育・文化を学ぶことができたし、西洋への留学と比較して経費・時間が大幅に節約になったからであった⁹。日本は東アジアにおける「もう一つの西洋」の役割を果たすようになった。

他方で、西洋に対しては、日本はアジア文化を表象しうる代表者を自任した。たとえば西洋の物質主義に対してアジア思想・宗教の精神性が優位であることを説くことがあった。新渡戸稲造『武士道』(1899年)が英語で刊行されて、日本人が日露戦争で勝てたのは、武士道的な愛国主義をもっているからだという意見が、日本の内外から出た。さらに岡倉天心の『東洋の理想』(1903年)、『茶の本』(1906年)、鈴木大拙の禅の本も英語圏で広く読まれるようになった。いずれも、英語圏の読者を念頭に置いて、アジア・日本の精神性の高尚さを説いたものであった。この頃に盛んになる東洋学もまた、同じ方向性を持っていた¹⁰。日本人こそが、西洋に向けてアジアの伝統・歴史・文化の価値を説明し、語るができる能力をもっていると考えた。

第2期のはじまりの時期に、つぎのような画期的なことが起こった。①仏教宗派の仏教公認運動、②改革派の台頭、③海外布教、④仏教学の制度的成立、などである。

①1890年代、仏教宗派は、政府による仏教公認を求める運動を起こしたが、宗教法案が

⁸ 銭曼情・金林祥『中国近代学制比較研究』(広東教育出版社、1996年)、60頁。

⁹ 同上、61～62頁。

¹⁰ 東洋学の展開については、Stefan Tanaka, *Japan's Orient: Rendering in History* (Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1995)。

議会に出されたことでピークを迎えた。仏教宗派は、宗教法が成立すれば仏教とキリスト教が法的に対等に扱われる結果になるので、宗教法は廃止すべきだと考えた。1900年2月に宗教法は、貴族院議会で否決されて、廃案になった。同年4月に内務省宗教局ができたが、その管轄の対象になったのは、仏教と教派神道であって、キリスト教は排除された。これによって仏教界では、仏教は公認宗教だという考え方が広がった。

②1899年に仏教清徒同志会、1900年に精神主義運動などの改革派の動きが開始する。この領域は、近年著しく研究が進んでいる。

③海外布教は、日清・日露戦争以降に活発化した。文明国である日本の仏教宗派は、台湾、朝鮮、中国の仏教を指導して仏教復興を助けるという傲慢な態度をしめした。台湾の場合、日本の多くの仏教宗派は、台湾人・日本人を対象に布教し、台湾の仏教界にも影響を及ぼした。それに対して朝鮮の場合、総督府が朝鮮仏教界の監督・支配に乗り出したので、日本の仏教宗派は朝鮮仏教界と直接につながることはなかった。総督府の監督下で日本の仏教宗派がいかに関与したかについては、諸氏の研究から学びたい。アメリカへの海外布教では、浄土真宗と鈴木大拙の活動が重要である。ゲーレン・アムステッツによれば、大拙は「能動的なオリエンタリズムと呼ばれる、誤解を招く言説を作った」¹¹のであった。アメリカ人が大拙の著述を好意的に受け入れたのは、その前に大拙がアメリカ人向けの文の書き方、本の作り方を十分に学習していたからであった。

つぎに私は、④であげた仏教学の制度的成立という問題について述べておきたい。大学制度に仏教学が設置され展開していく過程は、順調なものではなかった。教育制度が確立すると、政府は公教育に宗教の影響が及ぶことを恐れて、それを避けようとした。そのために、大学制度において仏教学は、「宗教」ではなく「哲学」として教授されるようになった。講座の名称も、「インド学」「インド哲学」であって、「仏教学」は使用されなかった。

4. マックス・ミュラーの大乗非仏説の衝撃

ヨーロッパに留学していた日本人研究者が帰国し、新しい仏教学をもたらした。マックス・ミュラーの弟子であった南条文雄は、帰国後、東大で教鞭をとり、高楠順次郎は、同じく東大のサンスクリット語講座の教授となった。彼らはミュラーの文献研究を忠実に継承して、南条は、『大明三蔵聖教目録』を英訳し、『大無量寿経』、『阿弥陀経』などを校訂・出版して、高楠は『大正新修大蔵経』の編集の中心人物として活躍した。しかしミュラーと日本人弟子との間には、葛藤と断絶があったことは容易に想像できる。南条は浄土真宗の僧侶であって、高楠も浄土真宗の信者であって、彼らは、ミュラーが語っていた「大乗仏教は本当の釈迦の教えではない」という意見を何度も聞いていたであろうが、それには従わなかった。彼らが勤勉に学んだのは、ミュラーの文献学的方法論であった。

日本に残っているサンスクリット語の阿弥陀経に関心を寄せたミュラーは、南条を通じてそれを入手し、その解説文を書いた。その解説文でミュラーは、浄土教は釈迦の教えではないから、日本人は早く浄土教を捨てて釈迦の本来の教えに戻るよう勧めている。

¹¹ ゲーレン・アムステッツ「19世紀の英米人は仏教をどう考えたか」(『春秋』525号、2011年)。

「この経典（阿弥陀経）は、元來釈迦が説いた教えとはことごとく異なることは、疑いもない。にもかかわらず日本ではもっとも人気があって広がっている経典なのである。国民の大多数の宗教は、この経典に基づいているといわれている。「できるだけ多く阿弥陀の名前を唱えよ。そうすればすぐに浄土へ行き安らぎが得られる」。日本人が信仰させられているのは、こういう教えである。これが釈迦の説いたことだと教えられる。この経典の一文は、もともとの釈迦の教えとはまったく反しているように見える……「東洋のイングランド」になると言われてきた東洋の島国（日本のこと——林）には、偉大な未来が待ち受けている。宗教を純粋化して改革すること——即ち元來の釈迦の教えの戻ること——が、何よりも先に為されなくてはならない」¹²

アメリカから日本に來たプロテスタントの宣教師・ゴードンは、浄土真宗の僧侶との論争で、ミュラーのこの論文を利用し、「日本の浄土教は釈迦の教えとは違う」と論じて、日本の仏教、とくに浄土真宗を批判した¹³。宣教師と僧侶が激しく論争していた時代に、ミュラーの大乗非仏説は、キリスト教宣教師に有利に働いた¹⁴。ヨーロッパの権威ある仏教学者が語る大乗非仏説は、ヨーロッパの仏教学を受容しようとしていた日本の仏教界に無視できない波紋を与え、知識人僧侶は、大乗非仏説を無視することはできなくなった。

東洋大学を創設した井上円了は、仏教を信じるに足るのは三千年前に釈迦が説いたからではなく、それが西洋哲学として優れているからだと論じた¹⁵。キリスト教、儒教を比べても、仏教の方がもっとも西洋哲学に合致し優れている。このような井上の問題の立て方に従えば、大乗仏教が仏説か非仏説かという問題は、些末なことに過ぎなくなる。井上は、ヨーロッパの仏教学者には小乗仏教の情報のみが伝わり、本来の仏教のことが知られていないと嘆いていた。井上の結論では、大乗仏教の方が西洋哲学に合致し優れている、だからヨーロッパの仏教学者が説く大乗非仏説は無視してかまわないという結論になる。しかし、それではヨーロッパ仏教学の脅威を打ち消したことにはならない。

本格的に大乗非仏説と対峙したのは、東大の仏教学の教授であった村上專精であった¹⁶。村上は、ヨーロッパ留学の経験はなく、サンスクリット語、パーリ語を読むことはなかったが、漢訳経典の造詣が深かった。1901年に出た村上の『仏教統一論』では、各宗派に分かれた仏教宗派が統一され、キリスト教やヨーロッパ哲学に対抗できる仏教の構築がめざされた。このなかで、村上は大乗非仏説を語っている。歴史的な立場から釈迦を人間として見るならば、大乗仏教は非仏説であるという見解である。

¹² Max Müller, *Selected Essays on Language, Mythology and Religion* vol. II (London: Longman, Green and Co., 1881), pp. 365-366.

¹³ エム・エル・ゴードン「博士マクス・ミュロール氏阿弥陀教之説」（『六合雜誌』第2号第21号、1882年）。

¹⁴ 指方伊織「M・L・ゴードンの大乗非仏説—宣教師がもたらした近代仏教学—」（『近代仏教』15号、2008年）。

¹⁵ 井上円了「付論 大乗仏説非仏説の断案」（『井上円了選集』第5巻、東洋大学、1990年）

¹⁶ 村上專精について、オリオン・クラウタの論文から多くを学んだ。オリオン・クラウタウ「〈日本仏教〉の誕生—村上專精とその学問的営為を中心に—」（『日本思想史研究』第42号、2010年）。

「余は大乘非仏説なりと断定す、余は大乘非仏説と断定するも開發的仏教として信ずる者なり」¹⁷

この村上の大乘非仏説は、彼の属する真宗大谷派で問題化して、村上への批判が出て、村上は、僧侶資格を失うことになる。1903年に村上は『大乘仏説批判』を出版して、再度、自説である大乘非仏説を補強する¹⁸。そこでは、大乘仏教が仏説か非仏説かという問題は、歴史問題であって、教理問題・信仰問題ではないことを明言して、歴史問題としては大乘非仏説であることは間違いのないところであって、教理問題・信仰問題では、大乘仏説であると述べている。このように二つの次元を区分して、この問題の解決を図った。村上は、大乘非仏説を支持しているが、同時にその克服を試みたと見ることはできる。一見するとミューラーと同じことを言っているように思われるが、村上は、教理・信仰の問題から見ると、大乘仏教は仏説だと大胆に肯定した。大乘非仏説と大乘仏説とが両立しうる説明原理を作り上げた点に、村上の画期性があった。仏教学者でありながらも同時に僧侶でもあるという、日本の仏教学者の二重性が、村上の説明を生み出し、支える基盤であった。大乘仏教は「開發的仏教」であって、小乗仏教よりもはるかに価値のある存在であると断言することで、村上は、大乘仏教を蔑視していたヨーロッパ仏教学者の偏見を克服しようとした。

ヨーロッパ仏教学と異なる「仏教史学」という新たな分野を開拓したことで、村上の学問的な貢献は意味をもっている。村上は、境野黄洋、鷲尾順敬とともに『仏教史林』という雑誌を刊行し、ヨーロッパの仏教学とも、伝統的な宗乗・余乗とも一線を画した、仏教教理を対象にした「仏教史学」を立ち上げた。彼らの「仏教史学」は、歴史的な方法を用い各宗派の教理を公平にまとめあげ、包括的な総合性を得ることによって、各宗派の宗乗に学術的な意味づけを付与するものであった。それはまた、仏教を「インド仏教」、「中国仏教」、「日本仏教」という国別で叙述するスタイルを作り出した。

仏教の長い歴史が、大乘仏教と上座仏教という区分、北伝仏教と南伝仏教という区分ではなく、インド、中国、日本という国別の区分によって叙述されることになった。日本仏教史は、歴史学の一分野として定着して、国家への忠誠心を養うことが期待されていた。皇室と仏教とが、密接な関係を取り続けてきた歴史を叙述することも、村上たちの目的の一つであった。

「日本仏教」が、「インド仏教」や「中国仏教」と異なることは、それぞれの国家の歴史や国民性が違う以上、当然の結果であって、そこに優劣の比較は意味をなさない。「日本仏教」は、「インド仏教」、「中国仏教」よりも発展した段階の仏教だと考えられた。村上は、ヨーロッパ仏教学者が語っていた大乘非仏説を否定せずに、それを取り込みつつ大乘仏説を説き、後世に大きな影響を与えた。

大乘非仏説に関して、最近の研究成果を紹介しておこう。チベットへ行き、行方不明に

¹⁷ 村上専精『新編仏教統一論』（群書、1997年）、175頁。初刊は、『仏教統一論』（金港堂書籍、1901年）。

¹⁸ 村上専精『大乘仏説論批判』（光融館出版、1903年）。

なった能海寛が、チベット探検に行った動機には、チベット語の仏典を入手して、大乘非仏説を克服することにあつたことが、最近の高本康子の研究で明らかにされた¹⁹。高本の研究を読むと、いかにヨーロッパ仏教学がもたらした大乘非仏説が、日本の若い仏教徒に衝撃を与え、反作用として大乘仏説を論証する意欲を掻き立てたかを知ることができる。

5. 仏教学の展開

年表を見ながら、大学制度における仏教学の成立と展開を見てみよう²⁰。近代日本では、大学といえば政府が設立した帝国大学のことをさした時代が続いていた。1877年に創立された東京大学は、京都大学（1897設立）ができるまで、日本で唯一の大学であった。京都大学の後、東北大学（1907年設立）、九州大学（1910年設立）という帝国大学が設立された。その後も大阪大学、北海道大学、名古屋大学が設立されたが、文学部系の学部はできなかった。仏教学の講座が置かれた帝国大学は、東京大学、京都大学、東北大学、九州大学までであった。そこでは、パーリ語、サンスクリット語を習うヨーロッパの仏教学が導入されて、教授された。

1918年に大学令が出て、政府ははじめて私立大学を公認することになった。浄土真宗、曹洞宗、日蓮宗、真言宗が、大学設置のため募金活動を行い、宗門大学を設立することに成功した。政府に大金の供託金を預けなくてはならず、資金のない宗派は大学を設立することもできなかった。宗門大学で行われた仏教学は、江戸時代以来の宗乗・余乗の伝統を継承するものであった。宗派の開祖の著述、関連する漢訳經典を読解して、宗派の教学をつくりあげてを目的としていた。

¹⁹ 高本康子「明治仏教とチベット—能海寛「世界に於ける仏教徒」を中心に—」（『近代仏教』第17号、2010年）。高本の研究については、高本康子『近代日本におけるチベット像の形成と展開』（芙蓉書房出版、2010年）にまとめられている。

²⁰ 林淳「近代日本における仏教学と宗教学」（『宗教研究』333号、2002年）、同「宗教系大学と宗教学」（『季刊日本思想史』（第72号、2008年）、同「学問史としての仏教史学会」（『佛教史学研究』第531号、2010年）。

表4

年号	出来事
1879	原坦山、東大文学部和漢学科で仏書講読を始める
1881	東大哲学科に印度及支那哲学の科目が設置
1882	井上哲次郎、東大で東洋哲学を教授
1885	南条文雄、東大でサンスクリット語を教授
1889	井上哲次郎、比較宗教及東洋哲学を教授
1890	村上专精、東大講師となる
1891	井上哲次郎、東大で印度哲学史を教授
1898	姉崎正治、井上から比較宗教及東洋哲学を引き継ぐ
1899	文部省訓令12号で宗教教育の禁止が通達される
1901	東大に梵語学講座の設置
1905	東大に宗教学講座の設置
1906	京大に印度哲学史講座の設置
1907	京大に宗教学講座の設置
1910	京大に梵語梵文学講座の設置
1917	東大に印度哲学講座の設置。安田財閥の寄付による
1918	大学令によって私立大学が公認される
1921	東大に印度哲学第二講座の設置。釈宗演の寄付による
1922	龍谷大学、大谷大学の設立
1923	東北大学に印度学講座の設置
1924	立正大学の設立
1924	『大正新修大藏経』の刊行
1925	駒沢大学の設立
1926	東大に印度哲学第三講座の設置
1926	京大に宗教学第三講座（仏教学）の設置
1926	九州大学に印度哲学史講座の設置
1926	大正大学、高野山大学の設立
1928	日本仏教学会の結成

帝国大学ではヨーロッパの仏教学が学習されて、宗門大学でもヨーロッパの仏教学が受容されたが、宗門大学の中心は、伝統的な漢訳經典、開祖の著述の研究であった。江戸時代から宗乗／余乗という分類はあったが、余乗の場所にヨーロッパの仏教学が組み込まれたと見ることはできる。

仏教史学は、村上专精、鷲尾順敬、境野黄洋のような仏教学者によって始められ、辻善之助のような歴史学者に継承された。この分野の先駆者・村上は、各宗派の教理の全体を展望して、仏教統一に寄与する志をもっていたが、もちろん現実に仏教統一の「夢」が実現することはなかった。しかし仏教史学は、仏教統一はできなかったが、仏教史学者が作り出した「日本仏教」という概念は、ヨーロッパの仏教学と各宗派の宗学とをつなげる接

着剤の役割を果たしたと思われる。宗学者の研究も、「日本仏教」の研究の一部であって、各宗派の宗学者が協力すれば「日本仏教」という統合的なイメージに寄与することができると考えられたからであった。「日本仏教」は、ヨーロッパの仏教学が対象にしていた「インド仏教」と対等に存在するものであった。

ヨーロッパ仏教学、各宗派の宗学、仏教史学の三つが、仏教を対象にした三つの研究分野として成立した。それぞれ方法論も、研究の目的も、対象とするテキストも異質であるにもかかわらず、深刻な葛藤もなく共存してきたのは、何故であろうか。三つの異質な仏教研究が共存できたのは、それらを担う研究者がおもに僧侶を兼ねた研究者であったからであろう。僧侶である以上、仏教宗派に属し、自らの宗派が仏教であることを疑う余地はなかった。

6. 僧侶の息子

アジアの国々にとっての近代は、西洋の衝撃を受けて、植民地政府に支配されるか、自力で主権国家の建設を目指すかの運命にあった。どちらの場合も、近代につくられた政府は、サンガの保護者である仏法王の役割を果たすことはなかった。例外は、王族が仏教改革を先導したタイの事例であったが、それ以外の地域の仏教は、外護者である仏法王を喪失して、サンガ・僧侶は経済的に窮乏し、自立せねばならない状況に追い込まれた。これが第一の危機である。第二の危機は、ヨーロッパ、アメリカから来たキリスト教宣教師によってもたらされた。キリスト教が広がるともに、仏教徒は社会的なマイノリティになる危険が生じた。19世紀後半から20世紀にかけて、アジアの国々で仏教徒による改革が模索されたのは、この二つの危機を克服するためであった。1900年に日本で起こった仏教公認運動は、政府と切り離された仏教界が、政府に対して特別な保護と公認を求める動きであったが、仏法王への希求が隠されていたかもしれない。近代日本で勢力をもった日蓮主義運動は、政治と仏教との合一を目指して仏法王を回復しようとする運動と解釈できるように思われる。近代仏教の改革の動きがナショナリズムの色彩を帯びるのは、二つの危機を乗り越えるためであったと、私は考える。

上座仏教の国では、律の規定が厳しく、僧侶がサンガの外側に出ることは困難であった。サンガにいる僧侶に代わって、俗人仏教徒が活躍して、近代社会において仏教の生き残りをかけて仏教の改革を試みた。清末の外交官・楊文会は、中国の居士仏教の伝統を引いていた。楊の弟子が、中国近代仏教の立役者の太虚であった²¹。スリランカの仏教改革に活躍したオルコット、ダルマパーラも、俗人仏教徒であった。オルコットは、イギリス政府から仏教界の代表者と見なされて、イギリスへ行き、植民地政府の交渉役を果たした²²。日本では、浄土真宗の僧侶の活躍が目立った。彼らは浄土真宗の寺で生まれながらも、普

²¹ 陳継東「中国仏教の現在」『新アジア仏教史08 中国文化としての仏教』（佼成出版社、2010年）、梁明霞「近代中国仏教者からみた日本近代仏教—1920年代～30年代を中心に—」（『近代仏教』第18号、2011年）。

²² Stephen Prothero, *The White Buddhist: The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996), pp. 111-115.

通教育を受けて、西洋的な教養、知識を身につけて高学歴の知識人となった。彼らが、ある場合は仏教学者となって、ある場合には仏教改革派の担い手になった。浄土真宗は、親鸞の時代から妻帯の宗派であって、最初から俗人仏教徒的な性格をもっていた。

1872年の肉食妻帯の許可が政府から出されても、浄土真宗以外の宗派では、妻帯に踏み切るのにためらいがあって、妻帯が定着するまで時間がかかったことは、ジャフィの研究によって知ることができる²³。浄土真宗の進取な点をあげると、いち早く僧侶養成のなかに普通教育を採用した点にある。普通教育を受けることで、僧侶の息子は大学に行く道が広がって、高学歴の僧侶となった。宗門大学の設立以降は、宗門大学で僧侶養成が行なわれて、大学卒の資格をもった僧侶が多く輩出された。普通教育と妻帯によって、日本の僧侶は俗人並みになったのである。即ち僧侶は、世俗社会で通用する知識と知恵を身につけることができた。

近代に活躍した人材は、浄土真宗の僧侶や関係者が圧倒的に多かった。僧侶が、普通教育を受けても僧侶をやめる必要がなかった点で、アジアの他の仏教国とは異なる環境があった。ヨーロッパの仏教学の摂取、仏教改革運動でも、その担い手は浄土真宗の僧侶の息子が多かった。アジアでもアメリカでも近代仏教の特徴として、俗人仏教徒の活動の場が大幅に広がるがあったと考えられるが、日本でも事情は同じであった。ただし日本では、僧侶の息子が大活躍したのであった。

²³ Richard Jaffe, *Neither Monk or Layman: Clerical Marriage in Modern Japanese Buddhism* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001).