

近代中日仏教徒の対話

— 楊文会と南条文雄の交流 —

陳 継東

菅野博史 訳

一 はじめに

一八六〇年代は、中日仏教に激しい変化が生まれた時代である。太平天国の運動の鎮圧につれて、中国仏教は大きな打撃のなかからしだいに回復再建し、日本仏教は神道をイデオロギーとする明治天皇国家の建設によって排斥され、仏教の近代化の過程を開始した。日本仏教は国家体制の変化に伴い、組織と制度を新たに編成しなおし、また直接に西洋の仏教研究を学び、仏教を国家体制、及びイデオロギーの重要な構成要素

とするよう努力した。急速に変革を実現した日本仏教界と比べると、中国仏教界はゆっくりと変化していった。中国仏教界は、全体にかかわる再編の動向が見えず、依然として寺院を中心とし、旧習を墨守し、仏教徒、ならびに全仏教界は社会変革の外に置かれていた。しかし、一部分の仏教徒は鋭く時代の変化を捉え、中国仏教の新しい生存形態を模索することを開始し、ならびに社会変革に努力する一部の人物は、仏教の中にその社会変革の理論を探求することを企て、別の面から仏教の変革のためにエネルギーを提供した。

しかしながら、中日両国の仏教は、近代型に向かう変化の過程のなかで、どちらも外来の衝撃と影響を深く受けた。過去の研究は、この過程と西洋文明との関係を重視するものがと多く、東アジア、とくに中日仏教の間の交流の意義に注意するものはとても少ない。仏教研究について言えば、中国仏教は、直接西洋の影響を受けたと言うより、むしろ日本を通じてはじめて西洋の仏教研究を理解した。さらにいっそう重要なことは、日本仏教の新しい変化がかえって中国仏教徒の直接の学習の対象となったことである。そして、日本仏教は、中国仏教との交流のなかで、不断にその西洋の知識と方法を学習する有効性を実証し、中国仏教の現状と歴史に対する批判的立場を確立し、中国仏教との距離を保った。したがって、中国仏教を相対化させ、長期にわたって中国仏教の影響を受けることによって形成された劣等感から脱し、中国仏教の歴史の影響から離れ、日本仏教の特有性を確立したのである。それゆえ、中国仏教徒は、日本仏教の二つの内容に対して興味を抱いた。一つは日本仏教の新しい変化であ

り、もう一つは日本仏教界の西洋の知識と方法、ならびに日本仏教徒の解釈と理解である。しかしながら、この二つの内容に対して、多くの場合、批判は吸収よりも多いであろう。そして、日本仏教徒は、中国仏教界との交流のなかで、日本仏教の優勢な地位と自信を形成し、その主体性を高揚し、東アジア仏教の主導的地位を努めて求めた。

楊文会と南条文雄との交際は、一つの側面からこの歴史過程を具体的に表わした。楊文会（一八三七—一九一一）は近代中国仏教の重要人物であり、中国仏教の回復と再建に対して非常に大きな効力を発揮した。一八八一年、彼はイギリス・フランス駐在の中国外交官として、ロンドンでちょうどオックスフォード大学に留学していた日本の僧侶、南条文雄（一八四九—一九二七）と知り合った。南条文雄は梵文によって仏教研究を進めた最初の日本の僧侶である。西洋の梵文仏典研究は、彼らが共通に関心をもった中心的問題であり、英国を中心として興起した文献学と歴史学の方法は、彼らが最も多く議論した話題であり、これは中日仏教研究の

その後の発展に深く影響した。彼らの努力によって、二千年来の伝統と区別される新しい仏教研究が東アジアに出現した。同時に、中日の仏教徒の間には歴史的原因によって、三百年近く正式な交流関係がなかったが、この間、両国の仏教にはそれぞれ非常に大きな変化が生じた。それゆえ、二人の中日仏教研究の代表的人物が信仰上の意見の交換をしたとき、仏教教義の理解についての相違は、彼らの想像を超えていた。彼らはそれぞれの伝統と教義の上立って、激しい論争を展開した。この教義の相違は、中日仏教の性格と発展方向についての相違を示した。

本論文は上述の問題をめぐって、中日仏教徒の交流が、どのように新しい型の東アジア仏教研究の形成に影響したのかを具体的に検討する。

二 中国の中心的地位の喪失

十七世紀中葉以後、中国清朝の誕生と日本の鎖国政策の実行によって、東アジア仏教徒の交流はしだいに減少し、完全に中断されるに至った。明治維新以後、

日本は開国政策を施行し、中国と日本は一八七三年三月に正式に外交関係を確立し、両国の文化、及び仏教交流の新たな開始のための前提となった。まさしくこの年の八月、日本の浄土真宗東本願寺派（現在の大谷派）の僧侶、小栗栖香頂（一八三一—一九〇五）は上海を経由して北京に到着し、龍泉寺の僧、本然の世話を受け、一年近い留学生生活を始めた。中国仏教界の衰微の現状は、中国における日本仏教の開拓の可能性を彼に固く信じさせた。彼の積極的な提案によって、一八七六年七月、彼と彼の同僚は東本願寺に派遣され、再び中国に到着し、上海で寺廟を建立し、中国人に対して日本仏教を伝えることを始めた。

小栗栖の活動は改めて中日仏教の接触を回復しただけでなく、いっそう重要なことは日本仏教を中国に輸出する歴史を切り開いたことであった。この短い四年のなかで、中日仏教の地位に百八十度の変化が生じた。九世紀の日本天台宗の僧侶、円仁（七九四—八六四）は『入唐求法巡礼行記』を書き、中国に行つて仏法を探求し巡礼した目的、つまり、中国で仏教の真理を探求し、

仏教の聖地を巡礼し、獲得した新しい知識と宗教体験を日本に持ち帰ることを表わし、明確に中国仏教の中心的地位を示した。

しかしながら、小栗栖が残したこの時期の大量の日記、手紙、及び著作のなかで、私たちは、彼の訪中の目的には初めから中国に行つて布教する使命があつたことを発見することができる。これは日本の対外拡張政策に追隨するだけでなく、日本仏教（浄土真宗）にとつてみれば、キリスト教の日本における伝播を阻止し、排仏運動の打撃から態勢を立て直すために、自然に視線を中国と朝鮮に投げかけ、新しい活路を獲得しようとして企てたものである。小栗栖香頂について言えば、上述の認識を除いて、さらに彼個人の教団内部における挫折、及び長崎と中国系の禪宗僧侶の接触により、また西洋に学び日本仏教の故郷である中国を無視するという偏向に対する彼の憂慮が、中国に赴くことを決定させたのである。

したがって、中国の政治と宗教の現状、とくに仏教の現状を観察することが、彼の最も主要な任務であつ

た。彼は北京語を学習することに励み、積極的にラマ教（チベット仏教）の僧侶を含む中国の僧侶と交際し、また雍和宮のラマ僧の協力のもとで、円仁が当時訪問した五台山を巡り歩いた。彼が北京を離れる前、著名な『北京護法論』を執筆した。手紙のなかで、彼は中国の僧侶に対して、印中日三国の仏教の同盟を確立する構想を提出し、三国の仏教徒の連合に対して、キリスト教の侵入に対抗し、仏教のアジア（東アジア）における伝統的な地位を回復し保証するように呼びかけた。

これと同時に、彼はまた鋭く中日仏教の間に深い区別のあることを認識した。依然として唐宋仏教の様相を保存している日本仏教と比べると、日本仏教徒に遵守され、今に至るまでなお研究、実践をしている中国高僧の著作、教義、儀礼、及び日本各宗の独自の発展は、ほとんど中国仏教においては見つけることができなないことであつた。非常に大きな相違に基づいて、彼は当時の中国仏教を「支那教」、日本仏教を「日本教」と呼称し、ならびに日本仏教の優越的な地位を指摘し

た。それゆえ、彼の三国仏教の同盟の提案のなかで、伝統的な連帯を利用して三国仏教の交流を回復しようとして企てると同時に、日本仏教の独自性と優越的な地位を強調し、したがって、日本仏教に盟主の地位となる充分な理由のあることを示した。

まさしくこのような認識のもとで、一八七六年と一八七七年、日本仏教（浄土真宗）は前後して上海と朝鮮の釜山に寺院を建立し、東アジア、さらには世界の他の地域に仏教を輸出する歴史を開始した。東アジア仏教の伝統的な交流関係は、日本の海外布教によって新たな回復を獲得し、またこれによって完全に伝統を変えた。つまり、これはもはや伝統的な形ではなくなり、日本を主導とする新秩序の誕生を意味した。

三 ロンドン——近代東アジア仏教研究の 出発点

日本仏教の伝来は、中国では前代未聞の事件であり、仏教界と一般民衆の広範な関心を引き起こした。楊文会は、そのなかで日本の布教師と積極的に交際した在家

居士である。一八六六年、楊文会は南京で金陵刻經処を創立し、太平天国の運動の打撃によってさらに衰微した中国仏教を再建しなければならず、仏教典籍の版木を彫り流通させることは一番重要な任務であると考えた。彼はしだいにその事業を拡大し、仏教の研究と教育の振興のために全力を尽くし、したがって清末仏教界の中心人物となった。

しかしながら、楊文会の仏教研究、仏典の出版、仏教教育などの方面における貢献は、南条文雄の協力と切り離せない。これは近代の中日仏教の交流史上、最も重要なことがらの一つである。一八八一年六月三十日、彼らは日本の布教師の紹介、ならびに英国における日本の外交官の手配によって、ロンドンで知り合い、その後、三十年間ずっと良好な個人的関係を保った。この二人は後にそれぞれ各自の国家の近代仏教研究の代表的人物となったが、全世界を支配する中心の地、ロンドンで知り合ったことには、非常に象徴的意義がある。

一八七八年、楊文会は、清朝の外交官としてロンドン

ンとパリに赴いて勤務した。それは前後六年の長きにわたった。ヨーロッパの経歴によって、彼は最も早く世界的な視点で中国仏教を観察、発展させる中国仏教徒になった。南条文雄は、一八七六年六月、ロンドンに留学し、英語をマスターした後、一八七九年二月、オックスフォード大学に転入し、マックス・ミュラー教授の指導のもとで、梵文を学習し、一八八四年、帰国した。二人は初めから熱心にヨーロッパの梵文仏典の研究の状況について討論した。南条文雄は学んだ梵文の知識と梵文仏典の研究成果を楊文会に伝え、ならびに古代の漢訳經典の長短に対して、堂々と自己の見解を述べた。深い仏教信仰をもつ楊文会は、南条文雄の紹介に非常に大きな衝撃を受け、ヨーロッパの仏教研究に対してきわめて大きな関心を抱いた。東アジアの近代仏教研究は、實際上、まさしくここから始まったのである。

南条文雄は、もう一人の日本青年と、本願寺によって派遣された。その目的は梵文をマスターし、ヨーロッパで興起した仏教研究を日本に移植することであっ

た。彼の同伴者は不幸にも途中で病死し、彼はすべての期待を担わざるをえなかった。彼はみなへの期待に応え、彼の帰国にともない、梵文に基づく仏教原典の研究方法も日本に持ち帰られた。これ以前は、東アジア仏教研究は、千年近く、ただ漢訳と漢文注釈によってのみ進められてきており、彼によって導入された文献学と歴史学の研究方法は、伝統的研究に限られた仏教界に非常に大きな衝撃を与えた。

斬新な知識と方法によって歴史の舞台に登った南条文雄は、帰国後数年のうちに、続けざまに近代的学術の雰囲気を満たした研究論文を発表し、人の耳目を一新させ、強烈に梵文の有効性と新型の仏教研究の意義を宣伝した。一定の名誉を得た南条文雄は、一八九二年、留学生生活を雑誌に連載し始め、ならびにロンドンにおいて楊文会と交換した手紙と筆談を公開した。したがって、私たちは、彼らの間で討論された問題、及びこれらの問題がどのように後の東アジア仏教研究の発展に影響したかを理解することができるようになった。

四 インドの原典への回帰

古より、梵文から翻訳された漢文経典は、東アジア仏教の基礎と根柢になった。しかしながら、ヨーロッパで興起した梵文原典の研究は、意外にも強烈に南条文雄と楊文会とを引きつけた。彼ら二人は梵文原典の研究の一般的状況、梵字の時代による相違、声明学、梵文経典、漢訳の長短などについて、広範な討論を展開した。これは彼らの長期の交流のなかで最も学術性に富んだ内容であった。

十八世紀末、清朝の皇帝、乾隆は詔書を發布し、古来の漢訳のなかの梵文の音訳、とくに呪文は、インドの正しい音に合わないことを指摘し、チベット仏教に保存されている純正の梵文の発音によって、すべてを改正し、このために一冊の梵文・藏文・蒙古文・漢文の対照字典、『同文韻統』を編集した。これは中国仏教に対して、大きな影響を生み出した。楊文会はこの字典を携帯し、ヨーロッパの研究成果をできるだけ理解しようとした。南条文雄は、梵文研究の最前線に身を

置き、また深い漢文の教養を持ち、楊文会にとって得難い案内者であった。

南条文雄は、楊文会が列記した問題のリストに対して、第一に梵文原典の研究の一般状況を紹介した。当時のヨーロッパでは学術が進歩し、学者はあたかも往年の鳩摩羅什と玄奘のように、梵文の三藏経典を熟読し、翻訳に従事した。インド東北部とネパールで、大量の梵文原典が発見され、南インドとスリランカで流行了したパリー語の小乗の典籍は、大乘の仏典と相違する。これらはヨーロッパではすでに常識であった。

第二に、中国仏教が設立した「唱誦」の科目と、清代の寺院のなかで盛んに行われた呪文について、相応する原典が発見されていないけれども、マックス・ミユラーの梵文文法書とモニエル・ウィリアムズの梵英辞典は参照することができる。さらに、梵字の字形にも相次いで変化があり、時代によって相違する。梵文の音韻の重要な意義は、バラモン教から説明することができる。つまり、インドのバラモン教は、文字で伝承されたのではなく、音声によってその教義を伝承し

てきた。それゆえ、もし発音が正確でなければ、教義はまったく誤りとなる。仏教は深くその影響を受け、古より暗誦を重視し、その文字も暗誦から記録されてきたものである。このような歴史的背景によって、インド仏教に「唱誦」という科目が設けられた。これが中国仏教の「唱誦」の科目の由来である。

第三に、南条文雄は、自己の整理した数部の大乘の梵文原典の進展を、詳しく紹介した。梵文経典は次々と書写する過程で、書写の誤りがあるばかりでなく、さらに地域と方言の問題によって、同一経典に多くの相違がもたらされ、これが漢訳のなかの同一経典に異なる訳本がある原因である、と指摘している。さらに、梵文の語法と古代の漢語がまったく相違することによって、原意を正確に表現することは難しく、また翻訳の形式、つまり直訳か意識かの相違によって、同一経典であるけれども、訳文に大きな相違がある。楊文会は六種の訳本の『金剛般若経』を版木に彫り、そのなかには隋代の訳本があり、明代の高僧、智旭はその訳本をきわめて拙劣であると考えた。これに対して、南

条文雄は例を挙げて次のように説明した。これはけっして訳文の誤りではなく、直訳のため、梵文の語順によって機械的に訳文を配置したものである。しかも、楊文会の要求のもとで、南条文雄はその経典の経名を直訳したが、原題のなかに「経」(スートラ)という字がなかった。楊文会は、「経」の字は中国人が追加したと知ることができた時、きわめて大きな衝撃を受けた。なぜならば、この経は中国仏教史上、最も重視された仏教経典の一つであり、その権威性と正統性を保証する「経」の字が後の人が追加したという結論は、敬虔な中国仏教徒から言うとき、想像しにくいものであった。

第四に、中国仏教徒の仏教研究の方法に対する批判である。楊文会はロンドンにいる時、彼が深く影響を受けた二部の中国仏教徒が撰述した書を自ら南条に渡した。一部は唐代の法蔵の『大乘起信論疏』であり、一部は清代の彭際清居士の『浄土三経起信論』である。楊は『大乘起信論』を読んだことによって仏教に帰依した。それゆえ、彼はその書の梵文原典が現在存在しているかどうか十分に関心を持った。南条がまだ梵

見していないと彼に告げた時、とても失望した。彭居士の浄土信仰も彼にきわめて大きな影響を与えた。南条は彭の書を読んだ後、批判意見を楊に送った。彭の書のなかでは、『無量寿経』の漢訳五部の訳本に対して新たな校勘をなし、一つの新しいテキストを確定しようとして試みた。その経は浄土信仰の基本的經典であり、多種の訳本がある。宋代の王日休居士は、浄土信仰に役立つかどうか、訳文の簡潔性、表現の優美性を標準として、古来の四種の訳本を省略し、新しいテキストを製作した。しかしながら、明代の雲棲は、経文の順序に対するその恣意的な改変と文字の削除に不満で、これを採用せず、魏訳本を版木に彫り流行させた。彭は雲棲の基礎の上に、魏訳を底本として、各訳本を参照して、経文に対して改めて削除と付加をした。南条は、彭が王のやり方を否定すると同時に、王の誤りを繰り返したことを批判した。訳文の是非の判定には、梵文の原本を手に入れる必要があり、各本に対して比較考証をした後に、はじめて判定することができる。彼は、これこそ正しく彼本人、及びヨーロッパの学者

が努力して原本を探し求める動機であると指摘している。幸いなことに、彼はヨーロッパですでに五種の梵文写本を手に入れ、ちょうど比較研究をしていた。

上述の南条文雄の見解に対して、楊文会は深く敬服し、南条がただはつきりと多くの歴史上の難問を解釈したばかりでなく、その従事した仕事もまた中国数百年来、だれもなすことのできなかつたものであると、高く南条の研究のユニークさを称賛し、ならびに彼の研究成果を中国で出版し、中国の読者に紹介することを希望した。さらに、中国青年をヨーロッパに派遣して梵文を学習させることを表明した。なぜならば、彼らは梵文原典の研究が仏教の本来の姿を回復することができると思っていたからである。

南条文雄の思考のなから、近代学術の方法論を発見するのは難しくない。これは、広範に文献を収集するという基礎の上に、言語の知識を自由に使いこなし、比較実証的研究をなし、また歴史的考察を重視することである。これは彼の先生、マックス・ミュラーの主張を継承したものである。ミュラーは、たえず南条

文雄に、歴史的に仏教を研究するように忠告し、比較宗教学の研究の重要性を指摘した。換言すれば、梵文仏典であるか漢訳仏典であるかを問わず、仏教の教義には、すべてその形成発展の過程があり、この歴史的過程はそのまま歴史的研究の主要な対象であることを指し示した。この二種の研究方法、つまり文献学と歴史学の方法は、南条文雄の仏教研究のなかで忠実に貫徹され、楊文会の著作と教育実践のなかにも部分的に反映され、またしだいに東アジア仏教の研究者に受容された、東アジア仏教研究に根本的な変化が生じるようになった。後に、中国仏教徒は、このような方法は仏教研究を学術化させたけれども、修行実践と信仰に対する熱情を弱めたと批判した。これは反面から、ヨーロッパの仏教研究の方法が東アジア仏教の研究界に深く浸透した事実を物語っている。

五 思想の対立

楊文会と南条文雄とは、「近代」と「伝統」の知識の領域で多くの共鳴するところがあり、そのうえ、彼ら

の間では、南条文雄が近代知識の伝播者の役割を演じたこと、まさに言うことができる。しかしながら、仏教がどのように西洋人に伝播するかという問題、また仏教信仰の立場の問題に言及するとき、二人の間には、超えることの難しい溝が出現した。これはロンドンにおける彼らの交流の無視することのできないもう一つの側面である。

楊文会は南条文雄に送った第一の手紙のなかで、釈迦牟尼の教えを西洋各国に伝播したいという願望を表明し、南条文雄の接触する英国人のなかに仏教を信仰する人がいるかどうかを切実に知りたいと思ひ、さらに、自分は言葉が通じないので、どのようにすればよいか分からないと言った。南条文雄の回答は、いささか楊を意気沮喪させたかもしれない。彼は、西洋には仏典を研究する人はいるけれども、仏教を信仰しているかどうかは知ることができないと言った。楊は、『大乘起信論』の梵本がまだ発見されていないと知ることができたとき、南条文雄に対して次のように提案した。将来、これを英語に翻訳し、ヨーロッパ人が仏教に帰

依することのできる入門書を持つようにさせるべきであり、さらにまた、浄土真宗がその教義にもし若干の修正をするならば、きつと欧米人に浄土の教義を受容させることができる」と期待した。なぜならば、楊は、ヨーロッパで仏教研究が盛んに行われることは、仏教の復興と伝播のために好ましい機会を提供し、仏教はキリスト教と比べて広く深く、いっそう世界性があり、きつとヨーロッパ人の精神的支柱になることができる」と確信していたからである。一八九四年、彼が上海で英国の宣教師ティモシー・リチャード (Timothy Richard、一八四五—一九一九) が『大乘起信論』を英語に翻訳するのに協力したことは、まさしくこのような願望に基づくものでもあった。

しかしながら、南条文雄は、楊の熱心な提案に対して、かえってずっと沈黙を保ち、自己の態度を表明することはなかった。これは彼が浄土真宗の中国における布教を熱心に支持した姿と鮮やかな対照を示した。一八七九年、彼は小栗栖香頂に送った手紙のなかで、病のために中国の布教の第一線から退いて帰国休養せ

ざるをえない小栗栖に対して、彼の身体が回復したら、再び中国に戻って、日本の布教師を鼓舞し、中国人民を浄土真宗に帰依させることを希望すると言った。さらに中国で布教する時、ただ方言のみを学習するべきではなく、布教師たちに全国に通用する標準語をマスターさせるべきであり、このようにしてはじめていっそう多くの人が浄土真宗の教義を理解できるようになると提案した。南条文雄の態度はもとより彼の英国における目的、つまり梵文を学び、仏教原典を研究することと関係があり、その目的は西洋に仏教を宣揚し、西洋人の心を捉えようとするためではなく、西洋において学んだ新しい知識を日本に移植し、日本の仏教研究を西洋と等しい水準にまで高めようとするためであった。そのなかに、彼の矛盾ある態度、西洋に対する敬慕と卑下とを示すと同時に、中国に対する自信と優越感とを示す態度を見いだすことは難しくない。これは「文明開化」の時期の日本人が共有していた世界認識であると言いうことができる。

楊と南条の相違は、仏教思想の根本的立場に鮮明に

表われた。南条文雄は親鸞を宗祖とする浄土真宗の忠実な信徒であり、絶対他力を固く信ずる立場に立ち、「非僧非俗」の生活を送っていた。ところが、楊文会は浄土の教義を信奉しているけれども、彼が主張するのは自力と他力をどちらも重んずる立場であり、戒律生活の重要性を強調するものであった。

英国に赴く前、楊は日本の布教師と交際があり、また小栗栖香頂によって執筆された『真宗教旨』を読んだことがあった。これは漢文で書かれた、中国人に対して真宗教義を宣伝するのに役立つパンフレットであり、しかも朝鮮での布教の活動にも広範に活用された。南条と真宗教義を討論した時、楊ははじめて仏教を学んだ自己の経歴を公開した。つまり、その仏教の理解は、『大乘起信論』に基づき、浄土を信仰の落ち着くべき所とし、同時に参禅をし華嚴を研究したというものであった。このような仏教全体の理解のもと、彼は念仏往生を正宗（目標）とし、弘法と衆生救済を助縁（手段）とした。自己には師はないけれども、ただ經典に背かないことのみを求めた。南条は楊に対して、中国伝

統の浄土思想の中では、廬山慧遠と唐代の善導の思想は相違するものであり、真宗の伝承したものは善導の解釈であることを明らかにした。楊は、真宗は教義の上では専ら他力の信心を説いており、形式の上ではキリスト教と差別ないが、内容は大きな相違があるはずであると指摘した。楊は、自己の宗旨を提唱する時、他力の信心の主張と相違する他の仏教教義を必ずしも否定しなかった。なぜならば、華嚴、禪などのようなものは浄土信仰と分割できない部分だからである。

この討論は、南条の意識的な回避によって、深く掘り下げられることはなく、ただそれぞれ異なる立場を表明するだけであった。しかしながら、一八九九年、浄土真宗の中国における勢力の拡張につれて、楊文会は改めて南条文雄に対して真宗の教義の問題を討論することを提起し、直接に真宗の教義が經典に違反していることを示した。ロンドンにいる時の討論と同様、南条文雄は依然として回避の態度を取ったが、彼は楊文会に対して小栗栖香頂を紹介した。そこで、楊と小栗栖の間との論戦は、三年近く続いた。このような思

想上の衝突は、浄土真宗の中国における布教に対する楊の反感によるものではなかった。これとは逆に、彼はずっと真宗の中国における布教事業に対して協力の態度を取った。この論争の最大の原因こそ、中日の二種の伝統の間の相違と仏教信仰の根本的立場の対立であった。中国仏教の伝統のなかには、絶対他力の主張はなく、しかも善導の影響は小さく、善導に対する理解もあくまで相違する。真宗の排他（選択）の立場と比べると、楊の堅持したものは円融総合の立場であり、これは『大乘起信論』と華嚴に由来する。

六 結論

楊文会と南条文雄とのロンドンでの交際は、ただ彼らの長期の交流の中の一部にすぎず、その後、彼らはなお緊密な関係を保っていた。仏典の交換と仏教教育とは、彼らの交流の主要内容であった。一八八九年、楊文会は外交官の生涯を終えた後、南京金陵刻經処を拠点として、仏典を版木に彫ることにひたすら力を尽くした。楊は南条文雄の協力のもと、中国ですでに散

逸した古代中国の高僧のおよそ三百種の典籍を日本から買い戻した。これは仏教界の関心を引き起こし、近代の中国仏教の復興を刺激した。同時に、日本が大蔵經を編集した際、南条文雄等の人の求めに応じて、楊文会も多くの書籍を提供し、多くは統藏經のなかに収められた。彼らの交流を支えたものは、もとよりロンドンで結んだ友情と仏法弘伝に対する熱情であり、南条文雄の方では、さらにおよそ百年前、一人の日本僧が中国の寺院に百種の仏典を贈呈することを計画した事跡に鼓舞されたのである。南条文雄はさらに仏典が再び中国に戻ることもう一つの意義を指摘した。つまり、古代中国の高僧の典籍は中国においてすでに散失したが、日本にだけ存在しているので、日本こそ大乘仏教の伝播に適合した地域（大乘相應の法域）であることを示した。

近代型の仏教に転換する過程のなかで、仏教教育（つまり、近代型の仏教大学を設立すること）はまた一つの推進力であった。一八九三年、楊文会は上海で達摩波羅（Dhamapala、一八六四—一九三三）と知り合った。この若

いインドの仏教復興者が、楊に中国僧がインドに赴いて仏法を弘伝するように招聘した時、楊は適当な人材がいなかったので、代わりに南条文雄を推薦した。このことは、彼に仏教学校を創立し、人材を育成することを決心させた。彼は南条文雄に、関係ある仏教学校の規則と科目の設置について情報を求め、日本仏教の経験を吸収しようと企てた。民国時期の中国仏教の代表人物、太虚は、楊文会の仏教学校の学生であった。

これらの事實は、楊文会と南条文雄との交流が、共通の仏教信仰の基礎の上にあり、ともに仏教の新旧の知識を分かち合うことを目的とするものであったことを明らかにしている。しかしながら、思想の上の深い対立によって、彼らの交流は表面的次元に留まり、伝統的な東アジア仏教のように教義上の一体性を達成することはできなかった。彼らがロンドンで討論した新しい仏教研究は、後の東アジア仏教の発展の方向となった。日本仏教徒は、この新しい方向を指導した。この方向は西洋の仏教研究の学習と移植ばかりでなく、同時にまた中国仏教に対する批判的な観察を引き起こ

した。日本仏教徒はまさしく両者（西洋に学ぶことと、中国を批判すること）の間で、自己の立場を獲得し、したがって、積極的に日本仏教の特有性を描き出し、強調した。

【参考文献】

- 1、南条文雄「学窓雜録」、《令知会》雜誌、第九号〜二十四号（明治十七年十二月二十一日〜十九年三月二日）。
- 2、南条文雄『贈書始末』、『仏教』三六号〜三九号（明治二十五年十月十八日）、《明教新誌》三三三四号〜三二九三号（明治二十五年十月八日〜明治二十六年二月十二日）。
- 3、『楊仁山全集』（黄山書社、二〇〇〇年）四七二頁〜五五九頁。
- 4、陳継東「近代仏教の夜明け―清末・明治仏教界の交流―」、《思想》九四三号（岩波書店、二〇〇二年十一月）八八頁〜一〇七頁。
- 5、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、二〇〇三年）

（ちん けいとう／武蔵野大学助教
（訳・かんの ひろし／創価大学教授）