

釈迦への回帰 —近代日中における釈迦原典探索の始まり—

陳 継東

1 はじめに

18世紀後期から19世紀前期にかけて、西洋のアジア支配の進展にともない、仏教はアジアの多くの地域に共通する信仰として、西洋人に認識された。フィリップ・アマンド(P.C.Almond)の著作には、19世紀の半ばに、西洋が仏教を発見したと記されている¹。この発見とは、具体的には、インド・スリランカ・ネパールなどにおいて、サンスクリット語・パーリ語仏教文献の発掘と収集が空前の規模で進められたことを指し、それに伴って、仏教に関する知識は体系化され、その理解は飛躍的な進歩を遂げた²。

西洋の近代仏教学の誕生については、フランスの学者フランスの学者ウジェーヌ・ビュルヌフ(Eugène Burnouf 1801–1852)が嚆矢と目されている。1844年、ビュルヌフが著した『インド仏教史序説』(Introduction à l'histoire du buddhisme indien)は、当時の仏教古典研究の最先端となり、ビュルヌフはこの領域の開拓者とも呼ばれた。下田正弘はビュルヌフを「近代仏教学の父」と称している³。ドナルド・S・ロベス(Donald S. Lopez)の最近の研究によれば、ビュルヌフの貢献は主に仏教研究のインド化、梵語化、テキスト化と人間化にある⁴。インド化とは、梵語・パーリ語の文献を直接使用して、仏教の内容およびインド文化との関連性が確認されたことである。梵語化とは梵語と欧州言語の同源性を明らかにしたのみならず、中国語・チベット語およびそのほかの言語の翻訳が梵語の元の意味とかなり乖離していることを指摘し、梵語を仏教研究の共通の言語にすることを促進した。もっとも重要なことは、彼が梵語経典を「単純経典」と「発展経典」に分類したことである。単純経典とは質の優れた梵語で書かれた比較的短い韻文であり、ブッダの最初の教義をあらわすものである。発展経典とはすなわち大乘経典であり、韻文が比較的粗く、さほど梵語に精通していない僧侶が作ったとされるものである。そして彼は、大乘経典は時間的・空間的に、ブッダの時代から遠く離れた作品である、という結論に至った。彼の基本的な発想では、最初に純粋な起源があり、そこから離れば離れるほど元の意味が失われ、衰退に向かうことは避けられないのである。テキスト化とは、仏教の研究がもはやフィールドワークに頼らず、テキストを根拠とすることを指す。テキストとテキストの比較研究を通して、その特定用語の意味を確定する。最後に人間化とは、ブッダは人間であり、神ではないということで、神話や伝説を排除し、仏陀の歴史性を確定する。ビュルヌフの研究は西洋の仏教研究を方向づけたものであり、近代仏教研究の幕を開けた。このようにして、19世紀の後半から、梵語とパーリ語の仏教原典を探すことは、仏教研究のもっとも重要な目的となった。1881年、ロンドンにパーリ聖典協会が成立した。彼らは、

¹ アマンド [1988: 7].

² 下田 [2010] は西洋の仏教学の形成と展開及び問題点を史的に考察している。粟屋 [2010: 335].

³ 下田 [2010: 30].

⁴ ロベス [2012: 21].

パーリ語仏典に基づく上座部仏教が原初の純粹的な仏教教義であり、大乘仏教はその正統から離れた後世の創作に過ぎないと主張した。ビュルヌフに師事したオックスフォード大学のマックス・ミュラー (Max Müller 1823–1900) は、インド・欧州言語の比較言語学の方法によって、インドの神話と仏教を研究し、比較宗教学という新たな学問分野を作り上げた。

以上のような欧州における仏教研究の動向は、東アジアにも影響を及ぼした。日本の仏教界は、西洋を手本とする明治国家の誕生にともない、西洋に学ぶことを強力に推し進めた。1872年、東本願寺の若き法主現如は、数名の側近とともに、秘かに西洋に出航し、インドを經由して釈迦の遺跡を参拝し、フランス・イギリス・アメリカなどを歴訪し、西洋の仏教研究の動向を視察した。帰国後、若い僧侶を西洋留学に送り、梵語經典を学ばせることにした。そして、1876年には、南条文雄 (1849–1929)・笠原研寿 (1852–1883) という二人の若い僧侶がイギリスに派遣されることとなった。同年に、東本願寺は中国に小栗栖香頂らを派遣し、上海に別院を設置し、中国布教の歴史を開いている。南条と笠原は、まずロンドンで二年あまりの英語学習を経てから、オックスフォード大学に行ってミュラーの門下に入り、梵語と仏教經典を研鑽した⁵。途中、笠原は不幸にも病死し、南条一人が本宗の全ての期待を背負うこととなった。彼はミュラーの指導の下、梵語をマスターしただけでなく、梵語の仏教經典の研究にも着手した。ミュラーは南条に日本や中国・チベットに行って、仏教の原典を探すべきだと何度も勧めた。南条はミュラーの提案に従い、まず日本で『阿弥陀經』・『金剛經』と『心經』の梵語テキストを探し出し、同時に中国布教の先駆者である小栗栖香頂にも手紙を送り、中国とチベットでの梵語經典の探索に協力を求めた。南条は手紙のなかで西洋の仏教学の盛況を紹介し、東洋 (日本、中国) の仏教研究の旧態依然とした後進性を厳しく批判したうえで、梵語經典研究の重要性を訴えた。これは、東アジアにおける仏教研究の新たな変化の兆しを示すものにほかならない。

南条の活動とほぼ同時に、仏教原典を探訪するという新たな動きは、中国においても現れた。1880年代初期、蘇州の著名な居士 (在家仏教者) の許息庵 (生年未詳) は居士の沈善登 (1830–1902) に依頼し、ロンドンにある駐英大使館の外交官である楊文会 (1837–1911) 居士に書簡を送り、西洋で梵語の仏教經典を探し、釈迦の原義を解明することを求めた。1880年、楊文会と南条文雄はロンドンで知り合い、親しい交友関係を結び、熱心に西洋の仏教研究の状況を議論している。議論を通して、原典研究によって新たに釈迦の教義を理解していくという方針は、二人の共通認識となったと見られる⁶。

以上に概観した日中仏教界の新たな動きからは、西洋の仏教研究の新動向が決して孤立したものではなく、日本・中国における新たな反応を誘発し、しかも密接に相互連動する関係が存在したことが理解される。これはまた、漢訳經典を中心としてきた東アジアの仏教研究が、インド原典に目を向け始めたことを意味し、近代における東アジア仏教研究史の上で特筆すべき極めて重大な転換点と捉えることもできる。しかしながら、この事情を窺う基本資料となるべき二群の書簡は、従来の近代仏教研究の中では注目されたことが無

⁵ 林寺 [2002] は、南条、笠原両氏の留学目的、ミュラーの期待を詳しく考察しており、大いに参考に値する。

⁶ 陳 [2002: 97–102].

く、その結果として、この転換期の新たな動きさえ明確に認識されていない。そのため、本稿ではその書簡の内容を紹介し、日中仏教者の交流を考察し、当時の日中の仏教者がこの歴史的な転換の潮流に完全に溶け込んでいた具体的状況を明らかにしたい。

2 オックスフォード留学中の南条文雄から小栗栖香頂への書簡

この書簡は小栗栖香頂の日記の『八洲日曆』53号⁷に付録として収録されている。同号日記は「明治十年十一月十日ヨリ明治十二年一月二十五日マテ」の記事となっており、現在大谷大学図書館に所蔵されている。筆跡から南条文雄の原書ではなく、小栗栖香頂が清書したものと推定される。書簡に「明治十二年、三月二十三日、英国留学生、南条文雄再拝」と記されているから、年代も明らかである。書簡の日付は五十三号の収録範囲より遅いが、これは、当該範囲の日記の関連資料として付録されたものと考えられる。書簡の内容は二つに分かれ、「英国留学生南条文雄頓首呈書」（小栗栖香頂に宛てた書簡）と「祖妣持名院七回忌辰追遠之詞并序」（亡くなった祖母への追慕）からなっている。以下は、小栗栖香頂への書簡を中心にしてその内容を紹介する。

2.1 中国布教に対する支持と期待

書簡の冒頭には、小栗栖香頂が病気のため中国の上海別院を去って妙正寺に帰って静養したこと、その前年（1878年）某月に南条が最近の漢文詩稿を小栗栖に送ってその批評を求めたこと、また明治9（1867）年6月ロンドン留学の直前に氏と会ったことを追懐しており、さらに、中国における真宗布教への支持と伝播への期待を表明している。

然本月文雄得本山報知、曰、十数生徒、駸々進業、在於江蘇教校。以此觀之、則學師創業之志、一以貫之者非耶。學師今若平安、願有再行、鼓舞教徒、使支那全国人民、聞知我宗祖大師之慧眼、能見佛祖之真面目、且使士女老幼、相率得能度彼岸。若然、則可謂支那布教之能事了矣、

しかし、今月私（南条文雄）が本山から得た知らせによれば、「十数人の生徒が、江蘇教校で駸々と学業を進めている」といいますから、これを見れば、まさに学師（小栗栖香頂）の創業の志が貫かれていると言うべきではないでしょうか。学師が現在ご無事であるなら、是非再度支那に渡って、教徒を鼓舞して頂きたい。そして更に、支那の全国人民に我が宗祖大師（親鸞）の慧眼（智慧）を知らしめ、仏祖の真面目を見ることができるようにし、その結果として男女老幼が共に彼岸へ渡ることができるようになることを願っています。そうなれば、支那布教事業で出来ることはやり尽くしたと言えるでしょう。

ここで南条は、小栗栖の早々の帰国による中国布教の中断を遺憾とした上で、上記のように小栗栖の再度の中国赴任と布教の再開に希望を寄せている。さらに続けて、布教者に方言である上海語を学ばせるより、中国全土に共通する北京語を習得させるほうが適切だとも提案している⁸。

⁷ 『八洲日曆』は筆写が機縁を開いて発見されたものだが、現在は大谷大学図書館に所蔵されている。

⁸ 南条と小栗栖との関係については、陳 [2003a] に詳しい考察が有る。

3 ロンドン留学とオックスフォードの印象

書簡は続いて、笠原研寿と共に 1876 年 8 月ロンドンに到着してより、二年半にわたる勉強の報告を記している。

文雄与研寿在英国已二年有半，未曾為病魔所困，健全消陰，請学師幸放慮焉。

文雄（私）と（笠原）研寿は、イギリスでの滞在がすでに二年半となりましたが、病魔に困らせられたことも無く、元気で日々を暮らしておりますので、ご安心下さい。

文雄以達英京明年三月，与研寿分居，各寓師家，飯食起居，与師及其家族俱，是英人所謂家族住居也，爾來講史書，習文学，有日於此，

文雄は英京（ロンドン）に着いた翌年三月から、研寿と分かれて、それぞれの先生の家に住み込むようになりました。三度の食事や起居を、先生やその家族とともにする、英国人が言うところの家族住居〔ホームステイ〕であります。それ以来、暫くの間、歴史の本を講読したり、文学を学んだりしておりました⁹。

さらにオックスフォードへの移転後、マックス・ミュラーに師事する経緯、オックスフォード街の印象も詳しく報告されている。

而本年二月，文雄得一学士之紹介，始到阿斯佛府（オックスフォード），逢比較語言学（コムパラティウフィロロジー）マクスムラル（麻久須無羅留）氏，請以梵語伝習之事。蓋夫阿斯佛府之為地也，人口纔三四万，然大学校，司天台，博物館，及耶蘇教数派寺院，礼拝堂等，櫛比重置。学校之数，二十有余，如其学課，則自學術文芸教法，以到古今萬種言語文字，包括該羅，殆如無遺也。是以学校中，別有梵語博士，支那博士等之職，今時在博士之職者四十二人，可謂盛矣。歐人常有言，若欲学梵語，則不若赴英之阿斯佛府，若欲学支那語，則不若赴法之巴里府。其梵語学之盛，亦可以察知也。

今年二月になって、ある学者からのご紹介で、はじめてオックスフォードに参り、比較言語学（Comparative Philology）学者のマックス・ミュラー氏と出会い、サンスクリット語のご教示をお願いすることとなりました。そもそもオックスフォードというところは、人口はわずか三、四万人ですが、大学、天文台、博物館からキリスト教の数宗派の寺院（教会）、礼拝堂まで、軒を並べて密集しています。学校の数も二十以上有り、その授業は学術、文芸、教法（宗教）から古今万種の言語文字まで、殆ど網羅しています。そのため、学校には、別にサンスクリット語博士、支那学博士などのポストが設けられ、現在その博士のポストに在る者は四十二人も居ます。〔学術研究が〕盛んであると言えるでしょう。ヨーロッパ人は、サンスクリット語を学ぶならイギリスのオックスフォードに行け、支那語を学ぶならフランスのパリに行け、と言います。このことから、〔オックスフォードの〕サンスクリット語学の盛んであることはお分かり頂けると思います。

この中の「本年二月」は、詳細に言えば、1879 年 2 月 27 日である。その日、南条文雄はある人の紹介で「阿斯佛府」（オックスフォード）に行き、比較言語学（comparative philology）の「麻久須無羅留」（マックス・ミュラー）氏と会い、梵語（サンスクリット

⁹ 南条 [1979: 101, 105] にも同様な記述がある。

語)の伝習を始めた。その経緯は晩年に著した『懐旧録』『牛津生活——梵語研究』の中に詳しく記されている。それによれば、笠原も同年10月にロンドンからオックスフォード大学へ移り、共にマックス・ミュラーの許で梵語を学習することにした¹⁰。

オックスフォードの風景は南条に強いインパクトを与えたようである。僅か三、四万人の町に大学・天文台・博物館・キリスト教各派の教会がぎっしりと並んでいる。学校はその数二十以上あり、その授業の科目には「学術、文芸、教法」から、「古今の万種言語文字」まで網羅されており、さらに「梵語博士」・「支那博士」などの職が設けられ、その博士職についている学者は四十二人にも上っている。そして、当時のヨーロッパの学界では、梵語の勉強ならイギリスのオックスフォード、支那学の勉強ならフランスのパリという常識も存したという。南条文雄はオックスフォードの学問の隆盛に驚嘆し、それに圧倒されたに違いない。

3.1 マックス・ミュラーについて

この書簡を書いた時点では、オックスフォードに移ってから一ヶ月も経っていなかったが、南条は仏教研究における梵語の重要性を既に痛感していたようである。それはマックス・ミュラーの学問と研究についての詳しい紹介からも窺える。

而文雄所逢之博士者，日耳曼人也，來在此地，已二十年。博士之著書，其數頗多矣，而其係梵語者，自文法書，以到數多之讀本，其裨益後進，實不為尠矣。博士亦示文雄以日本一古書，披而觀之，則『梵語雜名』者，而南都僧某之所撰也，如其体裁，則不異於現今之單語篇者。文雄於是深感博士之搜索無所不至。

私が出会った博士は、ゲルマン人で、この地に来てからもう二十年になります。博士の著書は、数が非常に多いのですが、サンスクリット語関係の書物には、文法書から多数の読本（研究書）まで有り、後進を裨益するところが非常に大です。博士はまた一冊の日本の古書を持ってきて、私に開いて見せてくれましたが、それは『梵語雑名』という本で、南都の僧が書いたものですが、その体裁は現在の〔サンスクリット語〕単語集と変り有りません。私は、博士が徹底的に資料を蒐集されていることに、深く感心しました。

すなわち、ミュラーはドイツ人であったが、オックスフォードに移住して当時既に二十年が経っており、その著書は豊富で、梵語関係の研究書も多数であった。婆羅門教の力荷吠陀（リグヴェーダ）の研究のほかに、梵語経典の収集に力を入れて、その搜索は日本までに及んでいた。日本に存する悉曇という梵字はもとより現存の梵語と異なるが、悉曇と散須久栗登（サンスクリット語）は同一語であることが間違いない。南条はミュラーの梵典資料蒐集の徹底さに深く感心している。さらにミュラーは、南条にサンスクリット語の学習を勧めている¹¹。

而謂文雄曰，能達上古之梵字者，而後得讀此等之文字也。抑於梵語之文字，有三時之變。其上古者，以四吠陀為巨擘，其文法用語，往々有異尋常者，是梵語學者之所尤當

¹⁰ 南条 [1979: 119-120].

¹¹ 南条 [1979: 120-121].

潜心者也。其次為佛教之三藏（音登飛多加，英訳三監）。三藏之為書也，其文稍單純，而錯雜之語少矣，是以讀之，比吠陀則頗易，而今時之文字，一變其體，殆在一千年前。今子將學三藏，是稍容易之業耳。然其業之成不，固依勉強之有無，若有孜孜從事於斯，能過三年，則或當得為一梵學者也。

そして私に次のように言われました。「上古の梵字に熟達して始めて、これらの文字を読むことが出来るようになるのです。そもそもサンスクリット語の文字には、三つの時期による変化が有ります。最も古いものは、四つのヴェーダを巨擘として、その文法や用語も往々にして尋常と異なるものがあり、これがサンスクリット語学者がもっとも力を入れて研究しなければならない所です。その次は仏教の三藏（音はトヒタカ、英訳では三つの監）ですが、三藏の書物は、文がやや単純で、錯雜の言葉が少ないため、読むのはヴェーダに比べてずっと容易です。現在のサンスクリット語の文字は、ほぼ一千年前にその体（形式）が一変したものです。今、君が学ぼうとする三藏は、比較的容易なものというわけです。三藏をマスターできるかどうかは、もとより努力次第ですが、真面目に勉強して、三年間続けることが出来れば、サンスクリット語学者として一人前になれるかもしれませんね。」

つまり、梵語は歴史的に三段階の変化を経ており、第一段階は上古時期でヴェーダを始めとしてもっとも複雑なものであり、第二段階が仏教の三藏（経律論）の時期で、やや単純で学びやすいもので、第三段階は約千年前に変化したもので標準的な古典サンスクリットである。仏教の三藏を研鑽するためには、三年間真面目にやれば、一人前の梵学者になれるのではないかとマックス・ミュラー博士から勧められたという¹²。

そもそも南条らのイギリス留学目的は梵語習得に他ならない。1872年、東本願寺の若い宗主現如らが西洋考察の旅で、フランスのある図書館で梵語の仏教經典に接した際に、梵語学習の重要性が意識され、南条らの留学派遣の発端となった。実は、南条らはロンドンで英語を少し習得してから、早速梵語の学習を始めようとしたが、良い師にめぐり会えず、梵語の辞書や文典も不十分だったため、焦っていた¹³。また、パーリ語の学習も勧められたことがある¹⁴。しかし、南条らはそれをきっぱりと断って、数人の関係者の協力を得て、最終的にマックス・ミュラーに紹介され、面会するに至った。そこで、逆にミュラーから、梵語の学習を強く勧められたのである。これはまさに南条らにとっては千載一遇、願ってもないチャンスであった。

於是文雄決然，告友朋以別，去龍動府，而移寓阿斯佛府。經博士之紹介，別得一師，始就其業，實明治十二年三月也。爾來汲汲，夜以繼晷。而今所學者，乃纔自文字之結成，語尾之變化，以到文章之體格，流傳之歷史，率係初學之業。抑梵語之為文法也，大與希臘羅匈古語合，是以歐人之通二語者，往々比較以學之，是其成業之所以或速也者歟，

¹² 笠原も同様に記述している。南条 [1899: 120–121] 参照。

¹³ 林寺 [2003: 275–276]。

¹⁴ 南条 [1979: 127]。

そこで、私は決然として友人らと別れて、ロンドンを去ってオックスフォードに移住しました。ミュラー博士のご紹介で、もう一人の先生に指導を請うこととなり、その先生に就いて〔サンスクリット語の〕勉強を始めました。明治12年3月のことです。それ以来、昼夜兼行で勉強を続けていますが、これまで学んだのは、文字の構造、語尾の変化から文章の体裁、流伝の歴史までで、基本的に入門段階の内容です。そもそもサンスクリット語の文法は、ギリシャ・ラテンの古代語と通じる所が非常に多いので、この二つの古代語に通じたヨーロッパ人は、比較しながら勉強できます。ヨーロッパ人の〔サンスクリット語〕学習の進歩が速いのは、この為かも知れません。

以上のような経緯で、南条はロンドンを離れ、オックスフォードに移住して梵語の習得を決意し、同年の3月より、博士の紹介を経て別の師¹⁵について文字・文法から初歩な梵語を学び始め、ヨーロッパの学者と同じように多くの言語を身につけ、比較的研究を目指した。

3.2 中国で梵語原典を探す

しかし、この書簡の本当の目的は、以上のような近状報告ではなく、小栗栖に中国に存する梵語經典の捜査を依頼することにあった。これはマックス・ミュラーから影響を強く受けた結果である。ヨーロッパの仏典の研究状況を紹介しながら、日本僧の無為無策ぶりや漢訳の欠点などについて批判的な見方を示している。

頃日訪博士麻久須無羅留氏、談偶及支那譯三藏之原書、博士曾索之支那、纔得數部、而索之印度、該然沒有。其纔所有者、率係近古之寫本、是故欲索彼三藏法師之貫以到支那者、遂不能得也云爾。於是文雄謂博士曰、余曾得一奇報於日本新誌上矣。聞方今支那有三種三藏、曰支那譯、曰西藏譯、曰滿州譯、而今別有一種梵本一代經、是也、為五台山真容院所藏。是係學師之自言、而去年八月中、明教新誌實掲載焉、恐當非訛傳也。若使此言信、則余願先得其書目、而他日將有就謄寫之業矣。博士亦大奇之、勵文雄不已。

近頃、マックス・ミュラー博士を訪ねました時、偶々、支那訳三藏の原書のことに話が及びました。博士はかつて〔支那訳三藏の原書を〕支那に探し求め、わずか数部を得ただけでしたが、インドに探し求めた結果は、全く得られませんでした。何とか入手できたものは、皆比較的新しい時代の写本だけで、昔の三藏法師らが支那まで持って行ったような原書は、結局見つけられなかった、ということです。そこで、私は博士に、次のように申し上げました。以前、日本の雑誌で特異な報告を読んだことがあり、それによれば、現在支那には支那訳、チベット訳と満州訳の三種の三藏が有りますが、そのほかに一種のサンスクリット語テキストの一代経が存在し、五台山真容院に所蔵されている、ということです。これは、学師（小栗栖香頂）が自ら仰られたことすし、昨年8月中『明教新誌』にも掲載されたことですので、恐らく誤聞ではないでしょう。もしこの話が事実であるならば、私は何とか先ずその書目を手に入れ、将来原書を書き写すことが出来れば、と思います。この話を聞いて、博士も大いに驚

¹⁵ 即ちマグドネル氏（A. A. Macdonell, 1854–1931）である。南条[1979: 120]参照。

かれ、しきりに私を激励されました。

書簡のなかで、近頃マックス・ミュラー師を訪ねたところ、師はかつて中国から数種の三蔵原典を入手し、さらに中国でその原典を求めたいという話をしたので、南条文雄は、中国には三種類の三蔵、すなわち漢訳・チベット語訳・満州語訳がある他に、五台山の真容院に別に梵語の大蔵経が所蔵されているという記事が昨年八月の『明教新誌』に載っていたことをマックス・ミュラー師に伝えた、と記している。この驚くべき記事の執筆者が小栗栖香頂であったため、南条文雄はその書目を得て写したいと小栗栖香頂に頼んだわけである。

小栗栖香頂は 1873 年と 1876 年二回にわたって中国から持ち帰った品物を整理してその目録と説明文を作り、明治 11 年 8 月 4 日に発行の『明教新誌』676 号から 685 号までに連載していた。その 8 月 16 日発行の第 682 号につきのような説明文が付されている。

清朝に三様の蔵経あり、一には支那訳、二には西蔵訳、三には満州訳あり。此外五台山の真客（＝容）院に梵本の一代経あり。

もしそれが事実なら、インドやネパールなどで梵語經典の発掘にとりくんでいるヨーロッパ学界を、どれほど震撼させる事件になるかを、南条とマックス・ミュラーは十分に知っていたに違いない。マックス・ミュラーもその知らせに大いに驚き、その搜索を南条に強く求めたのである。そのため、南条は本山の教育課にその「五台山梵本三蔵目録」を求めて写そうとしたのと同時に、小栗栖に直接に五台山の僧侶の協力を得るよう呼びかけた。

そこで、南条文雄はこの書簡の中で梵語經典研究の重要性と漢訳の得失について、自分の見解を鄭重に表明している。

歐人之功於博古也、我佛教徒、若緩其搜索、則恐為彼所先、遂到歐州新譯之三蔵、亦不可保必無之也。英人今汲汲於改譯兩約書之業、是由希伯來希臘語文学之益加精密、其於梵語、亦或当然。

ヨーロッパ人は古代のことをよく研究していますから、われわれ仏教徒も、[サンスクリット語のテキストの] 収集（搜索）を怠っていると、彼らに先を越されてしまうかもしれません。ヨーロッパ新訳の三蔵が出てしまうという可能性も、無いとは言えません。イギリス人は、今、新旧聖書の改訳事業を着々と進めています。これは、ヘブライ語・ギリシャ語研究がますます精密になったからです。サンスクリット語に関しても、同様の状況が出現するのではないかと思います。

ここには南条の仏教者としての危機感と競争意識が示されている。

3.3 漢訳と日本仏教の現状への批判

さらに、既存の漢訳と日本仏教の現状に対しても、南条文雄は批判的な所見を明確に披瀝した。

玄奘之新譯、已過千余年、且玄奘一人之業、亦未可保全無其訛誤也。然而回顧本邦僧徒、学俱舍唯識者之外、往々不知有新旧訳之差。而如彼觀世音之当為觀自在、龍樹天親之当為龍猛世親、則為今日歐州梵学者之常談也。是固非驚愕之事也。何以言之？

法人有慈宇利衣牟（ジウリエニ）氏者，能通支那文学，距今二十余年，始訳出玄奘西域記，西域記中屢拳旧訳之非，是所以有歐人之常談也。雖然，注意於古言如此者，本邦之僧侶，豈可向歐人不愧乎，

玄奘の新訳は、すでに千数百年前のことですし、玄奘一人の事業ですから、誤りがないとは限りません。しかし、我が国の僧徒を顧みると、俱舎・唯識を学ぶ者を除けば、往々にして新旧訳の違いを知っていません。ところが、観世音は本当は観自在というべきだとか、竜樹・天親は本当は龍猛・世親というべきだ、といったことが、今日のヨーロッパのサンスクリット学者間では常識となっています。これは、もとより驚愕に値することではありません、何故かというと、フランスにジウリエニ氏という人物が居て、支那文学に精通していて、今から二十数年前に玄奘の『西域記』を始めて訳しています。『西域記』の中には、旧訳の誤りが何度も言及されているので、それがヨーロッパ人の常識となっている訳です。そうは言っても、[ヨーロッパ人は]これほどまでに古代の言葉に注意を払っているのですから、我が国の僧侶は、ヨーロッパ人に対して恥ずかしいと思うべきです。

これは南条の学業に向かう精神を映す自己反省でもあり、仏教者としての不満や苛立ちの表れでもある。ここで表明された玄奘訳への不信は、恐らく日本仏教史のなかで初めてのものであろう。実は、この点について、マックス・ミュラーも同様な意見を示している。日本で用いられている仏教聖典の漢訳の多くは、中国の翻訳者が原典に用いられた特殊梵語を了解していなかったためか、或いはインドの翻訳者が正確に漢文に言い表すことができなかつたためか、「非常に不完全なものである」¹⁶と指摘している。南条は言語学の知識のみならず、それに基づく仏教史観も、師ミュラーの強い影響下にあるのである。

最後に、南条はその批判の矛先を日本仏教者へ向ける。

且夫悉曇之傳於本邦者，千百余年於此，而梵語之始為歐人所知者，不過僅々三四百年前。而今日之勢，遂到使我不得不學諸於彼。豈可堪慨嘆乎哉。

そもそも「悉曇」（梵語）がわが国に伝わったのは千年以上前のことですが、梵語が最初にヨーロッパ人に知られたのはわずか三、四百年の前のことに過ぎません。しかし、今日の勢いはついにわれわれに彼（ヨーロッパ人）に[梵語を]学ばざるを得ないのであります。どうして慨嘆するに堪えられるでしょうか。

南条はここで現状への深い憂いを率直に述べており、この堪えがたい逆転の屈辱は、南条の梵語習得への原動力になっていくのである。

この時南条文雄は、イギリスへ留学して二年半に至らず、梵語の学習を始めて一ヶ月未満に過ぎなかつたが、西洋で一大学問に成長している近代仏教学を広く見聞し、その効率性（有効性）を鋭く理解し、伝統的な漢訳に対する批判的立場をいち早く獲得していた。彼が示したヨーロッパの学術動向や漢訳批判は、当時の日本の仏教界にとってはすべて新しい知識と方法であり、仏教研究の新たな幕開けを迎える兆しとなっていた。

¹⁶ ミュラー [1944: 10].

4 蘇州からロンドンへの手紙——梵語經典を求めて漢訳の源を明かす

楊文会が外交官としてイギリス駐在中に、蘇州の著名な居士の許息庵は沈善登居士に代筆を依頼して、楊文会に書簡を送り、楊氏に西洋で梵語仏典を収集してもらい、それらを新たに編纂する計画の大蔵經に収録しようと考えていた。しかし老年の許氏は、梵典の翻訳に多くの費用がかかり、また楊氏の任期満了が近かったため、余裕をもって収集するのが無理だと判断して、ついにこの書簡を送らなかつた。その後、沈氏はそれを「致楊仁山書代許息庵（許息庵に代わって楊仁山に致す）」と題し、その経緯を説明する後記を撰して自著の『報恩論』に入れた。この書簡には年代が明記されていないが、1882年直前に書かれたものと推定される¹⁷。

書簡によれば、許氏は中国で布教中の日本人僧侶から、イギリスがインドの梵語仏典を収集している状況や、「東僧」すなわち南条が經典を翻訳している情報を得て、南条に手紙を送り、西洋で公刊された三百余りの梵典を漢文に訳してもらい、それらを大蔵經に入れたいという意向を示している。西洋の仏教原典研究の影響は日本經由で中国にも波及し、大きな反響を起こした。これは重要な歴史的意味を有する事実であると思われる。

許氏は、日本人布教師と積極的に交流した数少ない中国人仏教者である。彼は自費で小栗栖香頂が撰した布教用テキスト『真宗教旨』を出版したことがあり、松本白華とも密接な交友関係を持っていた。書簡の中では、松本氏からの協力についても多く言及されている¹⁸。さらに重要なのは、この書簡の中で梵語經典探しの動機を明らかにしていることである。

4.1 大蔵經を新たに編纂する計画

松本氏との交流のなかで、許氏は日本で最新版の『縮刷大蔵經』を入手し、「目が開き、心が爽やか（豁目爽心）」になったという。この縮刷大蔵經は島田蕃根が明治10（1877）年から編纂を始めたもので、1885年に完成した。それは明末の僧、智旭の『閱藏知津』の体裁に基づき、宋元明の大蔵經と高麗大蔵經を総合的に参照し、日本撰述も収録し、さらに校正の説明が付され、当時もっとも完成度の高い大蔵經となった。しかし、許氏から見ると不完全な部分もあったため、それを基礎としてもっと完全な大蔵經を編纂する必要があると考えていた。許氏は次のように述べている。

覺塵適於去臘遷居來吳，相与商榷。依其所分門類，稍稍移易增省之。益以歷代目錄所載，及明季至今若縑若素，未入藏諸作，勒為一編。其中国失伝諸書，乃至日本撰述，現有刊本，未入藏諸書，亦函属笮洲鈔目，甄揀附入之。而一一誌其存佚，別其部居，提其綱要，辨其疑偽。使當來見聞隨喜之者，若信若疑，悉有依據，不復敢譎替混濫之嫌。如是則二千年來，中東兩國相伝教文，并其古有今無諸經目，庶幾其大備矣。

丁度，覺塵（沈善登）が昨年末に蘇州に転居してきたところだったので、ともに相談した。分類は、現在のものを基本としつつ、多少調整と増減を加える。歴代の目録に記載された書物や、明末から現在に至るまでの僧俗の作品で、大蔵經に収録されていないものを、一編としてまとめる。中国で失われた書物や、日本撰述のもので、刊本

¹⁷ 楊文会は1882年にイギリスから帰国しているから、この書簡はその直前のものと推定できる。

¹⁸ 高西 [1937: 35, 58-59].

が現存しながら大蔵經に収録されていないものについては、松本氏に書状を送って、その目録を作ってもらい、その中から価値の有るものを選んで収録する。一々その存逸状況を記し、分類を明らかにし、提要をまとめ、疑偽を弁別する。それによって、将来この書を見聞きする者が、信じるか疑うかを判断できる十分な根拠を提供し、真偽混在の疑念が起こらないようにする。このようにすれば、二千年來の中日両国で伝わってきた〔仏教の〕教と文は、以前存在したが現存していない諸々の經典の目録も含めて、基本的に完備したと言える状態になるだろう。

許氏の目的は、より便利で充実した大蔵經を編纂し、中日両国二千年以來の仏教の教えと書物を一層に明らかにすることにあつたのである。

4.2 インドの仏教梵典を収集して大蔵經に収録

書簡の中で、許氏は楊文会や日本人僧侶から次のような情報も得たと述べている。

数年前英国広求印度梵夾、僅得三百余種。而小乘居十之八、其大乘中、幸存金剛般若、小本弥陀兩經、東僧已重為繙訳、且有大本無量壽經數種、文多彼此異同。此可見本師懸記、五大部次第先亡之説已驗。而淨土教典、法滅獨留之讖底、亦殆不遠矣。

数年前、イギリスがインドの梵典を広く求めたが、わずか三百種余りしか入手できず、しかもその八割は小乗だった。残り二割の大乘經典の中に、幸いにして『金剛般若經』と小本の『阿弥陀經』という二種の經典が有り、これは、日本人僧侶（南条）が既に訳出している。又、大本の『無量壽經』も數種有り、その文には多くの異同がある。まさに本師（釈迦）が預言（懸記）されたように、五大部が次第に先に消失するという説が証明されたと言うことが出来る。淨土教典が仏法の消滅後にただひとつ残るといふ預言が証明される日も、また遠くないであろう。

ここで許氏は梵語仏典の現存状況を鑑みて、仏教者、とくに淨土教信仰者としての立場から、『無量壽經』の預言に仮託しながら仏教の将来への危惧と同時に宗派的な意識をも表明している。

同時に許氏は、イギリスがこの時期熱心に仏教原典を蒐集し、サンスクリット語学や思想研究を強化している理由が、決して仏教の救いを広める目的で始めたことではないことを明確に認識しており、仏典研究と植民地経営との関連性についても言及していた。

英国乃於此時、創意蒐羅、伝習梵学、其本志原不為宏利、而推其經營藩部、到处護持先仏遺跡之盛心、與夫平素書院規制、實事求是全力之所注。至可以特開梵館、廣授生徒。則其所拋本雖少、而又皆巴黎文字。要可決知其實已盡括今日五乾竺孤行垂絶之本、而為其境内秉教遺民、抱殘守缺、師師相授之真、後有信心、足以考鏡而不惑。息庵等每論此事、及尊者先後壯游之作略、輒喜躍不自禁。

イギリスが最近、梵典の蒐集を企画し、梵学（サンスクリット語とその学問）を研究しているのは、本来、仏教で人々を救うことを目的として始めたことではない。しかしながら、藩部（植民地）経営の一環として至る所で仏の遺跡を保護している善行を推し広げ、平素の書院（大学）の制度と真理探究の精神で全力を注いだ結果、梵学の学校を開き、広く生徒を教えることまで出来るようになっていく。依拠するテキストが少なく、しかもそのほとんどがパーリ語のものではあるが、実はそれらが現在のイ

ンドに存する残本の全てであるから、彼らの研究によって、後世の人々は、インドで生延びてきた仏教信者が限られた仏教經典を必死に守って代々伝えてきた内容が真実であることを信じ、歴史的に確認して惑わずにすむことが出来るようになってきているのである。我々は、この事を論じる度に、また尊者（楊文会）が西洋へ壮遊したことを思う度に、抑えきれない喜びを感じる。

ここで許氏は、イギリスの原典蒐集と研究が、仏教振興を目的としたものでないことを指摘しながらも、彼らが資料を蒐集し、学生を養成し、サンスクリット語・パーリ語の学術研究を發展させた結果は、仏典の伝承が歴史的に確認できることとなり、それは仏教と仏教徒にとっても望ましいことであるとしている。

さらに、許氏は楊氏にイギリスで蒐集された三百種類の經典の目録を求め、将来新たに編纂する大蔵經に全文を収録するという構想を表明している。

爰不自量、願託慈照末光、得讀所稱三百餘種之首題名字。具載錄中、華梵並存、用備參考。其間同名別行之本、重出誤收之本、殘缺失次之本、統求憫念衆生、勘詳開示、存校錄之實、決方來之疑。

そこで身の程知らずながら、仏陀の願力を借りて、その言うところの三百種余りの經典の題名を拝読し、それらを具に〔大蔵經の〕中に収録し、中国語と梵語とを併存して参考に供したい。同名で別々に流通したテキスト、重複して誤って収録されたテキスト、残欠で順序が乱れたテキストなどについては、すべての衆生を憐れむお心で、ぜひ詳しくご教示いただき、その校訂の真実を保存して、将来の人々の疑問を解決できるようにしたい。

そのために、許氏はまた南条にも書簡を送り、その經典の目録を写して、それらを中国語に訳してもらいたいと依頼した¹⁹。しかし、南条の中国語力に不安を抱いたため、楊文会の協力を求めた。

茲事非旦夕可成。初不敢仰勞神用、前曾函乞文雄上人錄示所見。笙師介紹之、計達到矣。今思上人游歷數載之間、學通三國語言文字、訳成兩經。則歲月已淹、奚暇徧觀餘部。且乍習華文、彼此又非雅故。脫或來教未達、存疑不可。遣疑又不能。必出於再三之瀆、心云何安。是用復囑大慈、籌量方便。或借院中存日、徑翻華言。或肄業諸徒、轉度英語。計每經但取題名、無過四五千字。文義本不連貫、譯手應尚易求。筆札供養多少若何。先乞裁定示下。

これは一朝一夕でできる事ではないので、あなた様のお手を煩わす訳にはいきません。私は既に南条文雄に、見た經典を写してもらうことをお願いする書簡を送りました。松本氏を仲介して送ったので、もう届いていると思います。しかし、思うに、上人（南条）はわずか数年の西洋遊学の間、三國言語文字（英語・サンスクリット語・漢語）を学び、二つの經典の訳を完成させたということですから、時間は既に足

¹⁹ 実は、1887年4月に南條はインドより帰国の際に蘇州に寄って、許息庵を訪ね、沈善登と筆話し、同年5月に、彼らの求めを応じて、『無量壽經』関連の注釈書を沈氏に送っている。陳 [2003b: 489] 参照。

りないはずで、他の經典の全てに目を通すようなことは無理でしょう。しかも、彼の中国語は学びはじめたばかりで、互いに親しい間柄でもありませんから、仮に彼から手紙で教えてもらったとして、よく意味が分からないという場合、疑問のままにしておく訳にはいかないものの、かといって疑問を解決することも出来ず、結局何度も手紙のやりとりで〔南条を〕煩わすようになってしまわずで、それも申し訳ないことです。そこで、何とかあなた様（楊文会）におすがりして、お助けいただきたい。その梵典を借用して〔わが〕書院でしばらく保管させて頂くこととして、直接中国語に訳すか、または門下のお弟子さんたちに英語に訳してもらうか、いずれかの方法をお願いできないでしょうか。思うに各經典について、題名のみを採録するならば、（総計）四、五千字に過ぎないでしょう。本来文脈も何も無いものですから、翻訳者への要求水準は高くありません。翻訳料がいくらになるかについて、まずご裁定下さるようお願い申し上げます。

現存の仏典の梵語原典をいち早くすべて中国語にしたいという切迫した願いと、それを実現する人材の不足という現実との矛盾が、許氏の大きな苦悶であった。

4.3 儒教からの攻撃への備え

許氏は書簡のなかで、梵典の存在は儒教からの仏教攻撃に、確実な反撃根拠を提供しているという認識を示している。

蓋迂儒門戸之見、動疑三藏勝義、為中國文士、竊取六經語孟莊老緒餘、潤飾附會。今觀東僧新訳之両経、不直由梵翻華、而先假道於英音英義、展轉置驛、以通於華。而大致還同旧訳。則歴代繙経館之妙選十師、口訳筆述、證義潤文、參稽互決而後寫定者、固不容有私意點竄其間可知矣。

迂儒又疑三藏之多、謂由雙林入滅以後、番僧師弟、向壁虛造、登壇演宣、猥曰親聞、實多疊鼎。今考東僧所據之本、直從三寶掃地、歴劫兵火灰燼之餘、出自民間、藏諸官府。名目有定、章品可稽。而金剛新譯、并舊而七。彌陀新譯、并舊而三。文既粗同、義亦略等。則據衰驗盛、前此之具有淵源可知。推一例餘、後此之無大徑庭、更可知矣。腐れ儒者どもは、門戸の見（偏見）によって、ややもすれば、三藏の勝義は中国の文人が六經や『論語』・『孟子』・『老子』・『莊子』の流れを剽窃し、潤色付会して出来たものではないか、と疑っている。今、日本人僧侶が新たに訳した二つの經典を見ると、サンスクリット語から直接に中国語に訳したのではなく、先に回り道して英語に翻訳し、更に駅伝式に中国語に訳したものだが、おおむね旧訳と一致している。これによって、歴代の訳経館が十人の翻訳者を精選し、口頭で翻訳して筆録し、義を照合して文を潤色し、互いに確認し合ってから定本として書き留めた旧来の翻訳には、固より個人的意見などは含まれていないことがわかる。

腐れ儒者どもは、また三藏の多さを疑い、釈迦が入滅してから、外国の僧の師や弟子たちが勝手な想像をして、壇に上がって演説し、釈迦から聞いたとみだりに僭称したもので、偽物が実に多い、と言っている。今、日本人僧侶（南条文雄）が根拠とするテキストは、〔仏教の〕三宝が地に落ちてから、無数の兵火で灰燼に帰す危険を逃れて、民間から出てきて、官庁に保存されるに至ったものである。名目は確定してお

り、[經典の] 章や品という分節も確認することができる。そして、『金剛般若經』の新訳に旧訳を合わせると七種になり、『阿弥陀經』の新訳は旧訳と合わせて三種類となるが、その経文はほぼ同じであり、その教義もまたほぼ等しい。衰微した現代から隆盛した時代を推論すれば、以前の翻訳も、それぞれ由緒正しいものであることが分かる。この一例から推して、ほかのものも大きな違いがないことも分かるのである。

すなわち、儒教者はしばしば仏典（三蔵）が儒教の六経、『論語』、『孟子』、老荘の言葉を剽窃して盗用したものであり、中国人僧侶が文章を潤色して牽強付会したものだとは非難していた。しかし、日本人僧侶（南条文雄）が新たに訳した文は旧訳とほぼ一致しているため、經典が決して歴代の仏典翻訳者の恣意的な作り話ではないこと、また仏教經典も釈迦の寂滅後、「西域の僧の師弟がでたらめに虚構した」ものでもないことが証明された。この許氏の議論から、中国仏教者にとって、釈迦原典の発見が二つの意味合いを持つことが見て取れる。つまり、インドを含めた仏教信仰を持つ者がその信仰の根拠を新たに与えられ、信仰への確信を再建するのみならず、中国において宋代以後の儒教からなされてきた、仏教に対する非難と誹謗を解消することとなったのである。

仏教に対する儒教側の批判は、清の時代でも続いていた。例として、清の工部尚書であった彭蘊章（1792-1862）の『歸樸龕叢稿』に収められる「仏法論」に、その一端を見てみたい。

先儒言釈典，皆惠遠僧肇之流，竊莊列之言而為之，非真從西域來。蓋西域與中華文字不同，釈典皆出重譯，但堪得大略，(略) 其他幽渺之論愴愴之說，皆六朝及唐學佛者之所作也，至所謂禪者，乃晉人清談之餘緒，原本莊老而托於佛氏，故其言與儒理相似，吾未入其中，何知而辨哉²⁰。

先儒の言うには、釈典はすべて慧遠、僧肇のような人たちが『莊子』『列子』の言葉を剽窃して作ったもので、本当に西域から来たものではない、と。そもそも西域と中華では、文字が異なっているから、釈典はすべて重訳されたもので、大体の意味が分かるという程度に過ぎない。(略) その他の幽玄的な論や抽象的な議論は、皆六朝及び唐代に仏教を学んだ者たちが作ったのである。禪に至っては、あれは晋の時代の人たちの清談の流れを汲むもので、根は老荘でありながら表面上は仏氏ということにしてあるから、その言説は儒教の理に似ているわけである。私はその中に深入りしている訳ではないから、よく知らない。

宋代以後の儒教的言論においては、釈典が中国の古典から窃取して偽造されたという非難が絶えることなく、仏教には正当な根拠が無いとして、儒教の正統性と優越性が主張されていた。仏教者にとって、これは根拠の無い侮辱的な攻撃であったが、原典研究の流れが長く途絶えていたため、有効な反論をすることができなかつたのである。日本人僧侶（東僧）南条文雄の新訳は中国仏教者にとって、長い間耐えてきた儒教の仏教非難に対して反撃する恰好の根拠となった。

²⁰ 彭蘊章「佛法論」『歸樸龕叢稿』卷三。なお、彭蘊章は清初の著名な居士であった彭紹昇（際清）の子孫。

しかしながら、許氏は西洋の梵典研収集、南条文雄の新訳に対して、肯定的に評価する一方、原典解釈をめぐって生じ得る混乱に対して危惧の念も抱いていた。

思うに、イギリスのこの行動（原典収集）は実にこの時代の教化の利害と関わっており、決して小さいことではない。利の方面から言えば、過去にとっては大きな証明となり、現在にとっては大きな完結となり、未来にとっては大きな掟（制約）となるので、初・中・後の三つの善が備わる。その害の方面からいえば、聖人の時代を遠く離れて、様々な主張が混乱しているわけであるから、大権の菩薩が現れて、慶喜（阿難）のように多くの見聞を秘めて、浄名（維摩居士）のように自由自在にする境地に達して衆生を救い、密かに法印を持ち、何度も「仏法への理解を」正しく確認するのでない限り、今日における梵語という絶学の再興が、後日に仏法を剽窃してその正統を乱す端緒とならない保証は無い。だからこそ、私どもは書を閉じて俯仰して、あなた様のおられるイギリスを羨ましく思うと同時に、また憂いがその中から生じてきて、その憂いを断つことができないのです。

故竊謂英國此舉、實閔一代時教利害出入之機、非細故也。以其利言之、則於過去為大佐證、於現在為大結束、於未來為大防閑。初中後三善備焉。以其害言之、則去聖久遠、羣言淆亂。苟非大權菩薩、祕慶喜之多聞、達淨名之隨墮、示與同事、而密持法印、以一再證明印定之、即安知今日聲明絕學之興、不為他日盜法亂統之漸。此息庵等所由掩卷俯仰、西笑方濃、輒復憂從中來、不可斷絕也。

その憂いとは、[西洋人が]まさに仏教の言語を習得することで、仏教の教義を勝手に解釈する事態になることへの憂慮であり、西洋（イギリス）という非仏教世界への不信の現れでもある。また、正しい信仰を保証するために、釈迦の原典はあくまで仏教者の手で整理して解釈されるべきだという願望も表されている。

5 釈迦への回帰の意味

東アジアにおいて、釈迦の原典探索は、釈迦への回帰という時代の流れを反映するものであったと同時に、日中両国の仏教界が直面する課題とも関連していた。つまり、南条にとって、梵語仏教原典探索は、自派（浄土真宗）の教義上の正統性に根拠を提供することを最重要の目的としていた。それと同時に、西洋の梵典研究の方法と成果を吸収し、日本の仏教研究を西洋と同水準にまで引き上げることが、自派ないし日本仏教界全体が尊敬に値する社会的地位を獲得するための重要な道であると考えられていた。当時、国を挙げて西洋に学ぶという熱狂のなかで、明治初期に「廃仏毀釈」の打撃で喪失感を抱いていた日本仏教にとって、仏教研究の西洋化（あるいは国際化）は、その頹勢を挽回する千載一遇のチャンスであった。

それとは対照的に中国の仏教者の関心事は、釈迦原典の出現によってその信仰の正しさが証明されることに止まらず、更に重要なのは、これによって儒教からの批判に対応できるようになり、漢訳の歴史性と真実性が証明されるということであった。彼らは又、西洋で収集された300余種の梵語仏教経典を新たに編纂する大蔵經に収録し、大蔵經編纂の伝統とその正当な地位の回復することも目指した。このように、日中仏教者の間で、釈迦原

典への捉え方（態度、立場）は異なっていたとすることができる。日中仏教それぞれに異なる伝統と現状が、同一の釈迦原典に向き合った時に、異なる志向と立場とを生んだのである。しかし、その後の事情として、日本仏教界がヨーロッパの近代仏教学を積極的に移植し内在化したのとは対照的に、中国では終始この近代的な学問体系が樹立されることなく、日本で形成された「仏教学」の研究成果に頼るところが大きかった。この相違をもたらした原因について、いまだ説得力ある説明は現れていない。ここでは、筆者の個人的推測として、帝国主義・植民地支配との関連を否定できない「近代仏教学」に対して、多くの中国仏教者が警戒心と敵愾心を抱いていたであろうことを、一つの理由として挙げておくに止める。

ここで重要なのは、釈迦原典は釈迦の故地から再発見されたものの、今度はそれがヨーロッパの言語でのみ復元されるようになったことである。その結果、「新発見」の仏教文献から西洋の文献学的規範において抽出され、純化された仏教言説が、世界の仏教の歴史と現状を批判する基準となったのであり、日中の仏教者は、好むと好まざるに関わらず、非仏教世界の仏教原典解釈に真剣に向き合わざるを得ない時代を迎えた。下田はアマンドの論述を踏まえて、近代西の洋仏典解釈のオリエンタリズム的特徴を以下の三点に的確に総括している。第一に、仏教は歴史人物のブッダが説いた文献に存すると考えていること、第二に、人間としてのブッダを理想化していること、第三に、仏教の歴史と現状は、原初の理想状態から遠く離れて墮落したものであると考えていること、である²¹。こうした立脚点から発達した西洋の仏教学が、しかし東アジアにおける仏教研究のあり方に大きな変化をもたらしてきたのである。

南条文雄は、その著作に見られる限りにおいて、ヨーロッパで発展している釈迦原典研究と帝国主義や植民地支配との関係について、全く無自覚であったように見える。しかし、彼が紹介した「イギリスのサンスクリット語、フランスの支那語研究」という構図が、当時の植民地分布を直接に反映していることから明らかなように、近代西洋の異文化研究と帝国主義や植民地支配との間に密接な関連が存在したことは否定すべくもない。例えば下田は、ミュラーが南条らに近代仏教学を教えた背後に、「西洋の支配領域に」「東洋を引き摺り込もうとする」といったオリエンタリズムの意図は全く無かったと断言しているが²²、問題はそれほど単純ではない。確かに、ミュラーが誠実に、更に言えば献身的に南条や笠原らを指導したことは、事実として肯定される所だが、ミュラーその人こそは、前述した西洋の近代仏教学の特徴の形成に重要な寄与をした代表的人物なのである。現在世界各地で信仰されている仏教は、西洋で整理された仏教文献（＝原典）に見える理想的仏教に立ち戻るべきだ、とするミュラーの主張は、どう見ても、いわゆるオリエンタリズム的思考の類型の中にある。ミュラーのこのような態度は、「日本で発見されたサンスクリットのテキストについて」(On Sanskrit Texts Discovered in Japan) (1880年)という講演の中にも明確に示されている。林寺正俊の緻密な考察によれば、ミュラーはそこで、南条や笠原にサンスクリット語とパーリ語の学習を指導する意味は、この二人の東洋からの若い仏教僧侶に、彼らの宗教を純粋化し改革し、日本仏教を本来（オリジナル）の形態に

²¹ 下田 [2010: 36-41].

²² 下田 [2014: 626].

引き戻すという「偉大かつ立派な仕事 (a really great and good work)」を成し遂げさせることにある、と期待を込めて熱く語っている²³。言葉を換えれば、現在の日本の（或いは中国などの）仏教は誤っている、墮落した状態にある、という認識を極めて明確に提示している。この点についてミュラーは、南条文雄が帰国した後に南条に送った多くの書簡においても、仏教の「本当の歴史 (the real history)」を学ぶ必要性を繰り返して強調していた。この「歴史」とは、パーリ語仏典こそブッダの実際の教えであって、後代の仏教である大乘仏教は改変され劣化変質したものであるという史観に基づくものであり、ブッダの直説に依って日本仏教を改革、さらには解放せねばならないという希望を南条に付託している²⁴。しかし、後世の仏教の歴史や現状を否定して釈迦の原典に回帰するというのは、南条らにとって到底受け入れられるものではなく、ましてや彼らの留学の目的でもなかった。さすがに、ミュラーのこのような希望は、オリエンタリズム批判の論点においては、当事者の現実や願望を無視した独善的態度と看做されるところでも、やむをえないだろう。

ロペスは近代仏教学の先駆者に「最大の敬意」を払うとしながらも、同時に、植民地主義との関連において一種の不安も伴うと認めた。その不安は、実は、許息庵の憂慮とも相通じている。しかし、ここでロペスは、ビュルヌフに始まる近代仏教学研究を、大乘を批判して原始仏教に向かおうとした運動と見て、1844年は仏教研究の「すべてが変化した」年であり、その後が続く時代は単なる償いの時代ではなく、喪失の時代でもあったと指摘している²⁵。ロペスのこのオリエンタリズム批判的指摘は鋭く、東アジアの釈迦原典研究の状況を考える上で極めて示唆に富むが、日本・中国の近代仏教が非常に興味深い屈曲した特殊な発展を遂げたことを考えれば、1844年以降を「喪失の時代」とする見方は、歴史実態の概括としては的確と言えない。というのは、南条によってもたらされた近代仏教学は、必ずしも伝統教学を否定し、伝統と現状との断絶を超越する「新仏教」を樹立したわけではなく、かえって近代仏教学の刺激によって、伝統教学が「宗学」というアカデミックな学問体系として再生し²⁶、それによって各宗派の仏教伝統と現状をインド仏教「正史」と直通させ、その正統性と連続性を保証することが図られたからである。南条と長年の交流があった楊文会も、これからの中国仏教は守旧でもなければ維新でもなく、「復古」こそが正しい道であると主張している。つまり、現状をそのまま維持し継続しようとする守旧でもなければ、伝統を一掃して新たに出発しようとする維新でもない。彼の言う復古とは、釈迦の教えを追求し、原典研究を中国仏教の歴史の中において進め、それによって、仏教思想全体を総合するというものであった²⁷。当時は確かに、伝統と現状を否定する動きも存在していた。例えば、日本の「新仏教運動」、中国の歐陽漸、印順のインド仏教「正史」への回帰という主張もあったが、こういった方向性は、いずれも広く受け入れられることなく挫折している。この意味では、日本と中国の近代の釈迦回帰は、単純に伝統を捨てて、現状を否定する運動となることはなく、限度のある軌道修正が行われ

²³ ミュラー [1881: 366–367], 林寺 [2003: 283].

²⁴ 林寺 [2003: 284].

²⁵ ロペス [2012: 26].

²⁶ 末木 [2011: 306–307].

²⁷ 陳 [2003b: 438].

たに過ぎない、と見るのが妥当かと思われる。

6 結 語

南条文雄と許息庵の各自の書簡には、長く失われたインド原典（サンスクリットとパーリ語仏教経典）の伝承を東アジアの仏教に取り戻すという渴望が示された。また、そのなかで、西洋との競合のみならず、自身の仏教信仰の再確認と再興にも役立つという認識に基づいて、原典研究の重要性が訴えられている。東アジアにおけるサンスクリット語仏教経典研究の最初期の動きを示す資料として、無視できない歴史的な意味合いを持つものと認められる。また、後の東アジア仏教発展の方向性と関連するこの動向が、日中仏教者の間で連動して展開されていく側面を持っていたことも、非常に興味深い現象である。それが近代日中仏教交流の原点の一つになったことを思えば、その意義は大変に大きい。

しかしながら、南条と許の原典研究への期待は、必ずしも実現されたわけではなかった。南条は漢訳の欠点を批判したが、後の研究史ではこの問題が十分に深められたとは言いがたい。むしろ逆に、漢訳を通してサンスクリット語仏教原典を理解しようとする傾向が強かったし、宗祖の思想をインド原典と対決させるという姿勢も殆ど見られなかった。許は大蔵経にインド原典を取り入れ、その人材の育成に期待を寄せたが、現在の中国でも、インド原典研究は一つのアカデミックな研究分野として未だに樹立されていない。かかる状況があるにもかかわらず、インド原典研究は、釈迦が仏教の中心的な存在ということを再度確認させ、仏教者の共通の依拠になり、仏教の歴史と現状を理解するための批判的な武器となった、という意味では、近代以降の日本・中国の仏教においても不可欠の重要性を持っている。

（本稿は台湾中央研究院近代史研究所 2012-2015 年度研究費補助金助成研究プロジェクト「近代中日関係的多重面向」（課題番号 AS-102-TP-C03-9）による研究成果の一環である）

（参考文献）

フィリップ・アマンド

[1988] *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge University Press, Cambridge.

栗屋利江 [2010] 「近代から現代へ」『仏教の形成と展開』（新アジア仏教史 02 インド II）, 佼成出版社, 東京.

下田正弘 [2010] 「近代仏教学の形成と展開」『仏教の形成と展開』（新アジア仏教史 02 インド II）, 佼成出版社, 東京.

[2014] 「近代人文学史からみた仏教学と宗教学—マックス・ミュラーの偉業—」『比較宗教学の誕生—宗教・神話・仏教』（宗教学名著選 第二巻, 原著者: マックス・ミュラー, 訳者: 山田仁史, 久保田浩, 日野慧運, 監修者: 松村一男, 下田正弘）, 国書刊行会, 東京.

R. ジャファイ

[2002] 「釈尊を探して—近代日本仏教の誕生と世界旅行—」『思想』943号, 岩波書店, 東京.

- 末木文美士 [2011] 「仏教研究方法論と研究史」『近代国家と仏教』（新アジア仏教史 14 日本 IV）, 佼成出版社, 東京.
- 陳 継東 [2002] 「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, 東京.
- [2003a] 「近代仏教学における梵語と漢訳の認識について—小栗栖香頂宛て南条文雄の書簡—」『武蔵野女子大学仏教文化研究所紀要』19, 東京.
- [2003b] 『清末仏教の研究—楊文会を中心として—』, 山喜房, 東京.
- 南条文雄 [1899] 『笠原遺文集』, 博文堂, 東京.
- [1979] 『懐旧録』, 平凡社, 東京.
- 高西賢正編 [1937] 『東本願寺上海開教六十年史』, 東本願寺上海別院刊, 上海.
- ドナルド・S・ロペス
- [2011] 「ビュルヌフと仏教研究の誕生」, 末木文美士編『近代と仏教』（国際シンポジウム 41, 2011）国際日本文化研究センター, 京都.
- 林寺正俊 [2002] 「南条文雄・笠原研寿の留学目的とF・マックス・ミュラーの期待」『インド哲学仏教学』第十八号, 北海道印度哲学仏教学会, 北海道.
- マックス・ミュラー
- [1881] “On Sanskrit Texts Discovered in Japan”, *Selected Essays on Language, Mythology and Religion*, Vol.II, Longmans, Green, and CO., London.
- [1944] 「BUNYU NANJO」『南条先生頌徳記念』, 東京.
- 〈Keywords〉 南条文雄, 小栗栖香頂, マックス・ミュラー, 許息庵, 沈善登, 楊文会

ちん けいとう 青山学院大学教授

Returning to Sakyamuni:
The Beginnings of the Search for Early Buddhist Scriptures
in Modern China and Japan

CHEN, Jidong

While studying Sanskrit and Buddhist scriptures at Oxford, Nanjō Bunyū (1849–1929) sent a letter in 1879 to his senior Ogurusu Kōchō (1831–1905) who was then engaged in mission work in China. He asked Ogurusu for help in locating Sanskrit texts in China and Tibet. In this letter, Nanjō not only described the flourishing state of Buddhist Studies in the West, but also bitterly criticized the outdated mode of Buddhist scholarship in the East (Japan and China), arguing for the importance of studying Sanskrit scriptures. This doubtlessly foreshadowed a new development in the study of Buddhism in Asia.

At the same time, a similar search for original Buddhist scriptures also began in China. At the beginning of the 1880s, the famous layman Xu Xi'an (dates unknown) of Suzhou asked another layman, Shen Shandeng (1830–1902), to write a letter to a third layman, Yang Wenhui (1837–1911), who was working at the Chinese embassy in London. His intention was to ask for Yang's assistance in looking for Sanskrit scriptures in the West in order to elucidate the original ideas of Sakyamuni. Yang had already made the acquaintance of Nanjō in London in 1880 and was engaged in close contact with him, enthusiastically discussing the state of Western Buddhist Studies together. Through these discussions, the two came to share the idea that a new understanding of Sakyamuni's teachings could be gained through the study of early Buddhist texts.

What can be seen from the above description is that the new trends in Western Buddhist Studies did not emerge in isolation, but that Japanese and Chinese Buddhists both reacted in their own way to them, entering into intricate mutual relations and interactions. Buddhist scholarship in East Asia, which was based on Chinese translations of the Indian Buddhist scriptures, began to take note of the original Indian texts. This marks the emergence of a new dawn in Buddhist scholarship in East Asia.

However, the two items of correspondence mentioned above have so far not received any scholarly attention, and even the specific nature of this historical turning point is not well known. This paper therefore introduces the content of these correspondences, considers the contacts between Chinese and Japanese Buddhists, and by doing so elucidates the concrete circumstances under which Japanese and Chinese Buddhists entered this period of historical change.