

—《書評》—

エリック・シッケタンツ著 法蔵館

『墮落と復興の近代中国仏教——
日本仏教との邂逅とその歴史像の構築』

(日本学術振興会特別研究員) 関 智英

はじめに

本書は近代（19世紀末から第二次世界大戦終結頃まで）の日中間の仏教交流を検討したものである。近代日本の仏教と中国との関わりは、これまでも注目されてきたテーマである。とりわけ近年では日本仏教による海外進出が注目され、諸宗派による植民地とアジアでの布教活動について、様々な角度から研究が進められている。しかし筆者によれば、先行研究には次のような一定のパターン、すなわち「当初は現地人を対象とした布教活動が行われはしたが、確たる成果を挙げることはなく、結果として布教活動の焦点は在中国日本人コミュニティに転じるようになった」（10頁）ことを論証しようとする傾向が見られるという。さらに、実際の日中間の仏教交流における力学はより複雑で、必ずしも中国側が一貫して受け身だったわけではないにも拘わらず、日本側の積極性や侵略性にしか目を向けない傾向があったとする。

こうした問題関心を背景に筆者が注目したのが、現在においても引き継がれている、中国の近代仏教についての二段階的な歴史の語り——中国仏教は隋唐の全盛期以降の「衰退」と「墮落」を経て、そこから「復興」した——である。筆者はこの語りが登場するに際して中心的な役割を果たしたものが実は日本仏教であり、その形成過程には近代国民国家へと転換する国家との関係性が大きく影響していた、という刺激的な説を展開するのである。以下全4章からなる本書を簡単に紹介した上で、その成果を検討したい。

内容紹介

第一章「明治・大正期における日本人仏教者の中国仏教観とその思想的背景」は、明治・大正期に出版された主な中国旅行記と滞在記に基づいて、多くの日本人仏教者にみられる共通認識とその構成要素を析出した。

日本人仏教者の多くは中国仏教に対する期待を抱いて中国に渡ったため、過去のイメージが常に中国仏教の現状を測る物差しとなった。そのため彼らが目にした荒廃した中国の寺院は、中国で仏教が衰退している証左とされた。中国人僧侶の実践は単なる「形式」や「虚礼」に陥ってしまっていると解釈され、そこから日本人仏教者こそが中国仏教を復活させる任務を持つ、という意識も生み出された。

また日本人仏教者は、日本仏教の宗派構成を前提として中国仏教の組織や制度を理解しようとしたため、中国仏教に対する理解をゆがめることとなった。さらには逆に、日本人仏教者が持っていた宗派概念がその後、中国人仏教者によっても受容されるようになり、近代仏教者の歴史認識にも大きな影響を与えることとなった。

第二章「近代中国における仏教墮落論」では、中国人仏教者の中にも、当時中国仏教の現状を悲観的にみて、仏教の墮落を指摘していた人たちがいたことに着目し、敬安・楊文会・宗仰・太虚といった中国人仏教者を検討した。

民国期の改革派の僧侶として著名な太虚は、隋唐両時代の仏教を高く評価し、その後墮落した仏教には革命が必要である、と唱えた。こうした中国仏教の墮落のレトリックは、形成されつつあった近代ナショナリズムの言論と密接に結びつき、中国では喪失したと考えられていた宗派の再興が、中国仏教全体の復興計画の中でも重要な要素となった。また太虚の他にも、さまざまな人物が異なる目的で仏教の衰頹や墮落を唱えた。

以上を踏まえると、末法思想を含む当時の仏教墮落論は、現状の説明と言うよりは、それを一種のレトリックと見なして、その具体的な使われ方に注目した方が適切である。それまでも仏教の墮落や衰退を唱える言論は、末法概念という形で存在していたが、清末民国という状況の中で、新しい意味を持つようになったのである。

さらに「復興」と「墮落」の両概念には、それが克服すべき対象を作り出すという、より生産的な役割もあった。こうした「墮落」と「復興」の循環という物語の存在こそが、近代における中国仏教の大きな変化を自然なものとする役割を持っていたのである。

第三章「近代中国仏教における宗派概念とそのポリティクス」は、近代中国仏教が日本由来の宗派概念を受容した過程を辿り、近代の日本と中国における中国仏教史観の形成を分析した。

近代日本の仏教研究における宗派性の「バイアス」には、鎌倉時代の華嚴宗僧侶きやうねん凝然の『八宗綱要』が大きく影響していた。

この凝然の宗派モデルは、中国仏教界の活発な出版活動にも支えられ、広く中国人仏教者の中国仏教に対する認識をも形成した。中国人仏教者たちは、日本人仏教者によって描かれた仏教史の語りを内面化した際、日本人仏教者が持っていた宗派中心的な仏教観をも引き取ったのである。

その結果、日本的な観点によって、中国でも隋唐以降の中国仏教の展開が、「真」の中国仏教からの逸脱や墮落と見なされるようになった。さらに太虚ら中国人の仏教改革者たちによる、宗派の喪失を描き出すレトリックは、真の中国仏教への復帰として宗派の復興を唱える改革計画に正当性を与えた。

こうして近代的な仏教学を持たなかった中国は、結果として日本の知的な支配を受けることとなった。そして宗派中心的な中国仏教観は、日本人仏教者と中国人仏教者が共有していた言論空間

の大前提をなし、もはやその起源が意識されないほど当然のものともなったのである。

第四章「民国期の密教復興」は、中国では失われたと考えられた密教を海外から逆輸入することを企図した中国人仏教者の動向を、王弘願が結成した震旦密教重興会に注目して検討した。

王弘願は日本仏教の影響を受動的に受け入れるのではなく、「女人成仏」「即身成仏」を唱え、在家者を中心とする教団を組織するなど、日本から伝授された伝統を再解釈して変形させ、中国に新しい密教の形態を植えつけようとした。王は日本密教の輸入によって、自らの目指した平等な仏教を創造する手段を手に入れたのであり、日本密教が王独自の仏教思想の中に吸収されていったのである。

これに対し太虚らは、近代化における日本仏教の成功を認めながらも、肉食妻帯や歴史上の日本仏教者の「排他性」を問題視した。そして日本密教やチベット密教をそのまま輸入するのではなく、両者を研究しながら、中国の律儀教理のうえで「中密」と呼ばれる中国独自の密教伝統を建立しなければならないと主張し、王弘願らを厳しく批判した。

このように密教復興は日本の影響を色濃く受けたものであったが、王弘願らの動きは日本真言宗の指導下で行われた運動でも、統一された運動でもなく、その仏教に対するヴィジョンは太虚と同じく近代を志向したものであった。

以上を踏まえ結論では、近代日本の仏教者たちにとって、仏教と新しく成立した国民国家「日本」の関係を再構築することが必須の課題であり、近代社会における仏教の新しい位置の確定が、本書で取り上げた仏教者たちの活動の大きな歴史的背景をなしていた点、また同時に、中国人仏教者も近代国民国家へと変身しつつあった国家との関係の再構築に着手しようとしていた点が指摘されている。

本書の成果

以上簡単に本書の内容を紹介したが、これだけでも本書が従来の単なる仏教交流史研究の範疇にとどまるものでないことはわかっていただけるであろう。すでに本書については同じく近現代日中間の仏教史研究者である坂井田夕起子による書評があり、日本語・中国語資料のみならず、欧米の文献も広く参照し、日本と中国それぞれのナショナルな背景を持つ研究の磁場から一定の距離を保つ貴重な成果であるとするが⁽¹⁾、日中双方の仏教者らの意図を超え、深層部分にまで踏み込んで分析した点も、これまでにない画期的成果と言える。また本書が仏教を題名に掲げながらも、実のところ近代日中思想史の分野に大きく貢献する成果であることも明白である。

本書を通じて評者が改めて思いを致したのは、日本で近現代中国史を扱う中で、宗教への関心が相対的に低かったのではないか、という点である。今世紀に入ってから、複数の研究者によって新たな切り口で中国近現代史の通史・叢書が編まれてきたが、その中でも宗教について積極的に取り上げたものはほとんどない。

この背景には歴史学研究における区分、すなわち宗教史が、必ずしも日本史・西洋史・東洋史といった史学の範疇に含まれず、むしろ宗教学の一部として別個に扱われることが多かったことも影響していよう。本書はそうした点でも評者の蒙を啓いてくれたのである。

今後の展望

さて評者は基本的には本書の成果を肯定的に捉えているが、以下素朴な疑問を示し、さらに研究を深めていく手がかりとしたい。

一点目は、日本の仏教者が中国仏教を衰退していると認識するようになった契機についてである。本書ではこれを隋唐時期の仏教イメージを

持った日本の仏教者が、中国の荒廃した（かに見えた）寺院建築を見たことで生じた感情であるとし、本書のポイントの一つとなっている。また日本の日清戦争勝利が日本人僧侶らに与えた影響についても触れられている。しかし、日本の中国に対するこうした感情の起源は、もう少し広く検討する必要はないだろうか。

例えば日本では日清戦争以前にすでに中国の仏教の衰退を語る議論が確認される。1879年の『朝日新聞』には、「近年支那国では仏教が大そう衰微たので、当時〔＝現在〕は僅かに禪宗のみ残り、天台真言などは殆んど廃絶に近いゆゑ、追ひ追ひ仏法再起の挙あるにつき、^{かのくに}彼国の教院より我日本へ一切経などを蒐集して買入たいと昨今掛合があつたといふ。^{これ}是も耶蘇蔓延の予防でかなありませう」とある。ここからは、1. 中国で仏教が衰えてしまったこと、2. 日本へ経典を買い求める動きがあること、そしてそれをキリスト教の拡大を防ぐためのものと推測していることが確認できる⁽²⁾。また日清戦争前の1891年の『東京朝日新聞』には、インドと中国に代って東洋文明を担うべきは日本である、という議論が確認できる⁽³⁾。こうした主張をもふまえた上で、本書に取り上げた日本人仏教者の主張を整理する必要があるだろう。

二点目は、中国の地域差の問題である。本書第四章で大きく取り上げられる王弘願であるが、その活動の根拠地となったのは広東など華南地域であった。同じく華南では、日中戦争開戦後、張鳴なる人物が、^{アモイ}廈門を根拠地に「僧侶の肉食妻帯」を提唱するなど仏教の「革命」を唱え、それに同調する動きがあったことが確認される⁽⁴⁾。

本書では日本仏教の受容について中国の地域性は考慮されていないが、評者は華北を中心とする仏教と、華中・華南のそれとは、社会との関係も含めて同じレベルで語ることはできないのではないかと、という印象も持つ。例えば近代日本の著名な仏教学者である常盤大定（詳細は後述）は、「現

在の広東は、北方の支那と異り、如何にも生き生きたる活気に満ち、新興気分が到る所に磅礴し、而もその民族は短身瘦軀、精悍の氣象に充ち、其点北方の支那とは大に異なる事が看取せられた」⁽⁵⁾と述べている。こういった地域差に言及する議論をどのように考えればよいだろうか。

三点目は、時代区分の問題である。本書では対象時期を中国の近代とし、それを「十九世紀末の清朝末期から第二次世界大戦終戦頃まで」(4頁)と規定する。しかしこの時期を一様に捉えることは適当だろうか。例えば民国期でも国民政府成立の前と後とでは、政權中枢を担う人々が大きく変化している。本書が触れる中日密教研究会の中国側構成メンバーも段祺瑞・曹汝霖など全て北洋政府の政治家である(271頁)。こうした清以来の政治家の氣風と、党を中心とした国家建設を目指した国民政府の中枢を担った人々の感覚は、同じと言えるだろうか。

四点目は、民国時期の政府の宗教政策と仏教との関係についてである。近代の日本仏教は明治新政府の廃仏毀釈に象徴されるように、政治に翻弄された経緯があったことは本書でも指摘されている。もちろん中国では、こうした形での政府の介入は少なかったと思われる。しかし、一方で班禪駐京辦公処のような機関を通じて中央政府がモンゴル・チベットと繋がっていたように、日本とは異なる形で仏教と政治とが関係していた面もある。

五点目は、清末・民国期の他宗教との拮抗関係の有無についてである。本書では勃興しつつあった中国のナショナリズムの影響を受けながら、近代の中国で仏教の復興が唱えられたことが指摘されている。しかし、近代中国の仏教界が危機意識を持ったのは、国家の動向だけだったのであろうか。例えば、近代の中国には孔教の国教化を目指す主張があり、また道院(世界紅卍字会)が組織されたのもこの時期であった。この他にも、上に

引用した『朝日新聞』が「^{やそ}耶蘇蔓延の予防でかなりませう」と推測したように、キリスト教も中国の近代においては一つの勢力をなしていた。こうした他宗教の存在やその拡張は、仏教の復興の主張に何らかの影響を与えることはなかったのだろうか。

六点目は、中国の寺院を実地に踏査した日本人仏教者として、常盤大定に言及する必要があるのか、という点である。常盤大定(1870-1945年)は真宗大谷派の僧侶であると同時に仏教学者として著名な人物である。とりわけ實地に中国の寺院を調査し、1920年代以降、『支那仏蹟踏査古賢の跡へ』(金尾文淵堂, 1921年)、『支那仏教史蹟』(金尾文淵堂, 1923年)など、数々の著作を上梓したことで知られている。

常盤大定は、仏教徒としての矜持を持ち「大乘仏教の精神を味解したならば、東洋民族が互に胸を開き手を握り得る」⁽⁶⁾、「現代の支那に於て、最も欠乏して居るものは、恐らくは一如の理想と健全なる信仰ではなからうか」⁽⁷⁾、「予は中国人が自らの偉大なる隋、唐、宋の文化を、殆ど忘れ去れるが如きに対して、遺憾に堪へぬ」⁽⁸⁾などと発言している。その日中仏教界における影響力を踏まえると、本書の行論上、避けては通れない人物と思われる。

また本書では中国の事情を理解していた人物として徳富蘇峰が挙げられているが(33-34頁)、「支那通」として有名な後藤朝太郎(1881-1945年)も中国仏教との関係で興味深い存在である。彼は江南の寺院に長期滞在し、「支那のお寺はいつもよいもの」、「支那の山寺は陽氣」と、日本の仏教との対比で中国仏教を高く評価していた。

後藤は寧波の觀相寺という寺の住持から、研究のために日本から来る青年僧が、「大抵ものの一・二週間もゐるとサツサと逃げて行つてしまふ」という話を聞き出し、中国を訪問する日本人仏教者の表層的な中国仏教の理解や交流の態度を批判し

ている。後藤の指摘は、本書第一章が取り上げた問題を、第三者の立場から鋭く指摘したものとして、ここに味読する価値もあろう。以下当該部分を引用しておきたい。

……思ふにこの種の若いもの〔＝日本から来る青年僧〕は、その寺にいくらゐても書物や経典があるわけでなし、又その住職大和尚に名僧智識の居合はせてゐると云ふわけでもない。他力本願で行くものだから、共に語るに足りるものがない、とこちらでも見^み縊^{くび}る。わけでもそれが日本の学校を卒業したものであると、あちらに行くと直ぐ論文でも書きあげる材料のあるやうな寺でなくては意味をなさぬと見える。又学殖深遠な名僧でもゐてくれなければつまらぬと考へてしまふ。ノートブックに書取るやうな事が沢山なくては駄目だと来る。すべてその智的方面、理智的の方面からその寺を他力的に利用せんとするにとゞまる。支那留学の唯一目的をこゝにおくものはさうかも知れぬ。それでは誠につまらぬと考へる。しかし支那の寺はむしろさう云ふむつかしい学問のことよりも名僧高僧を求むるがよい。ちゃんと出来てゐる人、風格の高い人、おのづからあたまのさがる人、修養の高い人を求むるとなるとかなりゐる。さう云ふ人を求めてそれを訪ねそこで道を修むる覚悟で永く逗留すると云ふ考にならなくては嘘である。それが出来ぬくらゐでは意味をなさぬと云へる。若し一ヶ月や二ヶ月で匆々日本へ逃げ帰つてしまふものがあつたとしたら、その青年は考がまちがつてゐる。しかし又日本の仏教研究者のあたまは単に仏学、単に文字の上の事にのみ重きをおき過ぎる⁽⁹⁾。

後藤の中国仏教理解は、並の日本人仏教者を超えていたことは間違いなが、同時にその指摘は

異文化理解の心得としても普遍性を持っている。少し周辺へ関心を広げることで、本書が扱ったやうな問題へのアクセントとなるかもしれない。

なお行論とは直接関係ないが、「衰退」と「衰頹」(8頁)の区別には何か意味があるだろうか。また38頁の杭州雲栖寺は杭州雲棲寺、159頁の雲栖株宏も雲棲株宏、52頁の「玄奘」は「現状」とすべきだろう。

(2016年7月刊、388ページ、本体5,000円＋税)

[注]

- (1)坂井田夕起子「トランスナショナルな空間が生み出したナショナルなアイデンティティ」『東方』431号、2017年1月。
- (2)『朝日新聞』1879年7月15日1面。
- (3)社説「日本の履歴を全世界に明にするの好期(承前)」『東京朝日新聞』1891年11月25日2面。
- (4)拙稿「日中開戦前後の中国将来構想——張鳴の「五族解放」「大漢国」論」、愛知大学国際問題研究所編『対日協力政権とその周辺——自主・協力・抵抗』あるむ、2017年。
- (5)常盤大定「日支の文化的接触」(1932年5月)、同『随筆 超と脱』仏教年鑑社、1933年、474頁。
- (6)常盤大定『支那仏蹟踏査古賢の跡へ』金尾文淵堂、1921年、2頁。
- (7)常盤大定「再び古賢の跡へ——発足せんとするに臨みて」、同『支那仏教史蹟』金尾文淵堂、1923年、42頁。
- (8)常盤大定「一如文化の流れ——支那文化史蹟と東洋精神(2)」『朝日新聞』1941年11月16日3面。
- (9)後藤朝太郎『支那の山寺』黄河書院、1937年、5-8頁。