# 日本近代仏教学の起源

大 西 薫

序

この論題は柄谷行人の『日本近代文学の起源』を意識したものである。 この書で柄谷は「日本近代文学」がそれ自身の歴史性=起源を覆いかくす ことによって成立していることを明らかにしている。本論は、同じ明治時 代に成立した「近代仏教学」が、やはりそのさまざまな起源を隠蔽しよう としてきたことを問題として提出することを目的とする。

明治17年(1884)、南条文雄は8年におよんだイギリス留学から日本に帰った。彼がオックスフォードでマックス・ミュラーからうけつぎ、持ちかえったサンスクリット文献による仏教研究が「近代的」「根本的」な研究として日本でも受けいれられるのに成功したことは、明治21年(1888)に南条が日本初の文学博士の一人になっていることからも明らかだろう。それ以来、仏教に関する知識の生産におけるその正統性は自明のものとされてきた。その文献学としての仏教学を支えている理想やさまざまな前提、そしてそのイデオロギー性が問われることもほとんどなかったと言ってよいだろう。換言すれば、現在の日本における仏教学において、文献学は方法であることがほとんど意識されないほどに市民権を得ているということになる。そこで本論は、「日本の近代仏教学の鼻祖」(桜部建)とされる南

日本近代仏教学の起源(大西 薫) -161-

条文雄に焦点をあて、彼の仕事の意味をあらたな視座から再考する。これは、多くの仏教学者がくり返し唱和してきた「栄光の讃歌 doxology」(サイード)とは異なる地平から、南条の仕事をそれ自身の歴史性のなかでとらえる試みである。これはまた、必然的に、その仕事をめぐるこれまでの言説を分析する試みともなる。

## 1.

仏教学という分野に批判的なまなざしを向けてきている研究者の一人として、末木文美士をあげることができる。末木の専門は「日本仏教」だが、論文「仏教学における日本仏教研究」において仏教学全体の方法と方向についての興味ぶかい見解を示している。この論考における末木の関心は、文献学そのものを問題とする本論とちがい、日本仏教の研究ではなくインド仏教の研究が、なぜ日本の仏教学の主流を占めてきたのかというところにある。しかし、彼の指摘は本論の文脈においても貴重な示唆をあたえてくれるので、まず、その要点をまとめ、議論のてがかりとする。

末木は、サンスクリットとパーリ文献をあつかう「インド学的研究」が 近代の仏教学において最も華々しい成果をあげてきており、学界の主流を なしてきたという認識を示し、それに三つの理由をあげている。

- ・第一に、サンスクリット(パーリ)文献学が西洋から日本に輸入され始めたとき、日本の研究者は西洋の研究者にはあつかうのが難しかった漢訳の仏教文献を利用することができたこと。末木は漢訳とサンスクリット文献の両方を使うことにより、日本人研究者は「世界的に見ても最新の成果」をあげることができ、名声を「ほしいままにすることができた」と指摘する。
- 第二に、これを末木は「より本質的な」理由と考えるのだが、インドは162 日本近代仏教学の起源(大西 薫)

仏教の生まれた国で漢訳仏典はインドの言葉から翻訳されたものであること。「その原典となるインドの仏典が重視されるのは当然」であると末木は言う。

・第三に、インド仏教の研究が「より自由な」研究であると考えられたこと。つまり、日本の仏教学者の多くが宗派・寺院に関係しているため、宗派の教義とぶつかる可能性のある日本仏教の研究は避けられ、「より自由なインド仏教研究」へむかう者が多かったというのが末木の推察である。

これらの指摘を裏側から、つまりインド仏教研究者側からみると、南条 の仕事をより大きな視座から、明治時代あるいは十九世紀後半の仏教研究 における。サンスクリット文献学の意味と役割をとらえなおすためのヒン トを与えてくれる。第一の点は、仏教文献学そのものの、西洋の知識界の なかでの歴史的文脈を再確認する必要があることを告げている。南条のも っとも有名な業績は「南条目録」として知られる『大明三蔵聖教目録』だ が、これは「西欧の研究者が苦手な漢文を扱うことができ」たために「直 ちに世界的に見ても最新の成果として名声をほしいままにすることがで き」た、まさに最初の例といえる。しかし南条の「名声」は、「ほしいま まにすることができた」という末木の表現がいみじくも語るように、南条 自身によって「勝ちとられた」というよりも、むしろ当時の仏教の知識の 牛産に関する言説をともにしていた西洋の研究者たちによって「与えられ た」と言った方がよい。たとえば南条がイギリスにいるあいだ(1882年) にパーリ・テクスト・ソサエティを創設したトーマス・リズ=デイヴィッ ズは1895年(明治28年)にニューヨークで行った講議で次のように述べて いる。

[たとえば] 日本の学生がわれわれ西洋の大学に来て、歴史的 [テクスト] 批判の訓練を受けた教授たちの指導のもと、そこでパーリ・サ 日本近代仏教学の起源(大西 薫) -163

ンスクリット文献を読むことを覚えるとき、その学生の知識の正確さが大いに増進することなく、あるいは、仏教についての考えが、少なくともある程度、ただされたり、修正されたりすることなく自分の国へ帰るのはほとんどあり得ないことである。

リズ=デイヴィッズは、この「見事な一例」として南条目録をあげている。 ドナルド・ロペツがそうしているように、このリズ=デイヴィッズの言葉 にオリエンタリズムを見るのは難しいことではない。(これについては後 でふれる。)ここで注目すべきなのはむしろ、「知識の正確さ」の源泉が、 「歴史的「テクスト」批判」という方法でパーリ・サンスクリット文献を 読むことだとされている点である。このオリエンタリズムと表裏一体の論 理は、その当時の仏教の知識、あるいは「東洋」に関する知識一般の生産 に関する言説を代表=表象していると考えられるからだ。その言説とは、 研究たるものはテクストの「オリジナル」なかたち・内容を明らかにする ために文献学・歴史学など「合理的」「批判的」で「自由」な、つまりは 「科学的」「近代的」な方法を使ってなされなければならないというもので、 これは十九世紀のすべてのオリエンタリストたちによって共有されていた と言える。たとえば、エドワード・サイードが指摘するように、エルネス ト・ルナンは1890年に出版され、ミュラーの師匠のひとりであったユー ジェーヌ・ビュルヌフに献呈された『科学の末来』という著作で、近代的精 神とは「文献学と同じ日に創造された合理主義・批判主義, リベラリズ ム」であると述べ、つづけて「近代的精神を創造したのは文献学者であ る」とも言い切っている。さらに、「文献学とは、近代人のみが所有する 比較研究の学問分野であり、また、近代(とヨーロッパ)の優越性を示す 象徴でもある。十五世紀以降、人類によって成しとげられた進歩のことご とくは、文献学的と呼ぶべき精神に帰着させることができる」とも主張し 164 — 日本近代仏教学の起源(大西 薫)

ている。この精神を南条の師匠であったミュラーが引き継いでいたことは、『無量寿経』と『阿弥陀経』を校訂出版したミュラーがみずからを、ギリシャ・ローマの古典を「純化」する端緒を開いた十五世紀の文献学者になぞらえていることからも明白である。

われわれは、ルナンが「文献学とは近代人のみが所有する比較研究の学問分野」であると言っているのも見逃すべきでない。それは、当時の西洋の東洋学界において南条の仕事に正統性をあたえた主な要素が、「比較」という原理——文献学の主要な性格のひとつ——であったことを確認させるからだ。南条の目録が西洋の研究者たちに歓迎されたのは、これが、その後に続くことになる文献学的努力の礎に、特にパーリ・サンスクリット文献と漢訳聖典の比較研究の基礎になるとみなされたからである。周知のように南条自身、のちに『無量寿経』『阿弥陀経』『法華経』などの梵文和訳を漢訳との対照とともに出版している。こうした実績のあと、大正3年(1914)に出版された論文集『向上論』で、南条は漢訳者たちの「注意」をほめて「此等の事業は欧州の学者も驚歎して已まざる所なり」としながちも、つづけてこう言っている。

然れども和漢の仏書中に字界字縁と云ふことは語原と語縁とのことなり、蘇漫多声とは……又底彦多声とは……のことなりと云ふが如き[つまり文法(学)的知識]は、欧州言語学者の編集せし梵語文典に依て始めて明了することを得たり。……此等の関係を明かにして書中の語を分解し、又は文章の段落を剖析する時は二三千年前の印度の古聖賢の心中所証の法門をも分明に知ることを得るは、或は別類の支那語に翻じたる訳文に依るよりも容易なることを見出し得ることあり、此等のことは曾て般若心経、阿弥陀経、金剛経、法華経、入楞伽経、金光明経、普曜経等の梵文を支那訳に対校せし時の感情を陳するなり。

### 「強調筆者]

南条のこの「感情」は、ビュルヌフ、ルナン、ミュラーたちとともに彼が 共有していた言説のなかでこそ、はじめて生じえたものであり、「陳す」 べきだと判断されたものである。この意味で、南条は文献学という方法と ともにその当時、西洋において支配的だった言説をも導入する役割を果た したといえるだろう。そして以下にみるように、彼はこの方法=言説が日本の仏教学界のなかで覇権を獲得するための「先兵」ともなったのである。

2.

末木が指摘する第二の点は、明治の宗教界・知識界という歴史的・文化的 により限定された文脈のなかで、別の角度から検討してみる必要がある。 「インド学的研究」が明治いらい、日本の仏教研究者のあいだで重視され るようになったのは、たんに「当然」ではなかったと考えられるからだ。 もちろん、サンスクリットとパーリが仏教の「原典」が書かれた言葉であ るという認識(事実でなく)が、インドの仏典が重視される要因になった ことは否定されるべきではない。しかし、それだけでなく、サンスクリッ ト文献学がイギリス・ドイツ・フランスをはじめとする西洋の国々から輪 入されたという事実も、「インド学的研究」が仏教学界において権威を持 つようになるのに大きな役割を果たしたと思われる。つまり、明治の知識 界において〈西洋的なるもの〉がもっていた文化的ヘゲモニー(グラム シ) こそが、インド仏教文献学を権威づける装置としてはたらいていたと 考えられる。周知のように南条は、ミュラーとともに『般若心経』や『阿 弥陀経』などを日本に存在していたサンスクリット写本を利用して校訂出 版している。この出版の経緯には、サンスクリット文献の価値を日本人仏 教学者がみずから発見したのでなく, 西洋の研究者が価値があると言った

- 166 - 日本近代仏教学の起源(大西 薫)

からそれに価値を認めたという構図が抜きがたく存在している。われわれはここで、羽渓了諦がかつてそうしたように、この構図を隠蔽しようとするべきでない。むしろ、柄谷行人が1930年代に仏教と中国文学を選んだ武田泰淳を論じるなかで、つぎのように言っているのを想起すべきだろう。

明治以後の知的制度は、漢文学や仏教学を排除した。それらはただ西洋的な知のもとに再解釈されることで存続したにすぎない。また、それらは西洋に対抗するための「原理」としてのみ動員されたにすぎない。

この指摘はあまりに極端な断言のようにみえるかもしれないが、仏教学界の「内部」だけで交わされる言葉ではない「外部」の声としては一般に認められていることだろう。ただし、もう少し精確にいうと、明治以後の「知的制度」から排除された「仏教学」とは仏教の伝統的・宗学的研究であり、「西洋的な知のもとに再解釈されることで存続した」のが仏教の「インド学的研究」に代表(そして象徴)される「近代仏教学」だったということになる。昭和8年(1933)に出版された雑誌『現代佛教』の、明治仏教を回顧する特集号にみられる多くのテクストも、その事情を明らかにしているが、それは同時に、柄谷の指摘がけっして極言でないことをも裏づけている。たとえば、仏教学が「西洋的な知のもとに再解釈されることで存続したにすぎない」ことは、井上哲次郎の言葉に示されている。彼は明治における仏教と神道の「交渉」を簡単にまとめ、つぎのように結んでいる。

かくの如く仏教を新に起つてきた来た哲学として主張した為に大いに 社会に影響した次第で、その他にも仏教興隆のために活躍する人も少なくなかつたからして仏教は神道とあべこべに次第に盛運を開くこと となつて来た。<u>殊に南条文雄を始めとして梵語を研究し、梵文に依つ</u> て仏典を研究することが明治年間に於いて非常な進歩をなした,この 点に於いては従来の仏教徒よりは遥かに研究が根本的となつて来た。 それと仏教を或は哲学的に或は歴史的に新に研究するようになつて来 たことは仏教をして学界に重きをなさしむる所以であつた。そのため 仏教は宗教としても当に声価を落さざるのみならず,一層広く社会に 光輝を放つて来た所以である。但し名僧碩徳の次第に凋落して後継者 の少いのは遺憾である。[強調筆者]

井上には「梵文に依つて仏典を研究すること」が、どうしてそれまでの宗学的研究「よりは遥かに……根本的」であるといえるのかという問いは存在しない。彼はすでに「西洋的な知のもと」で思考しているからだ。したがって、仏教を「哲学的或は歴史的に新に研究する」ことが、なぜ当時の日本の知識界において「重きをなさしむる所以」になりうるのかも、むろん問われることはない。さらに常磐大定は、大蔵経の出版を軸に明治・大正の仏教をふりかえり、こう述べる。

……明治四十年となるが、ここにまた泰西の文物との接触上、変転が来ねばならぬ時機に臨んだ。そは仏教がよし哲学的に価値あるにせよ、泰西の原典研究に対して、之を看過する訳に行かぬ。日本の仏教者も、また原典に参加せねばならぬ。即ち梵語巴利語の原典研究がなくては、仏教の価値を世界的ならしむるを得ぬといふのであつた。ここに哲学的に加ふるに、語学的の要求が起つたのである。……大正蔵は多くの長所を有する外に、前代の要求たりし語学的方面を加へた点に於て、前代にない特色を有する。[強調筆者]

仏教学が「西洋に対する対抗するための『原理』としてのみ動員されたにすぎない」ことを、これほど端的に語る「内部」の声もあまりないだろう。 井上や常磐のことばは、南条の持ちかえったサンスクリット文献による仏 - 168 - 日本近代仏教学の起源(大西 薫) 教学が、日本近代の宗教界・知識界における仏教の位置をどんなレトリッ クとともに変えていったかを、われわれに教える。「梵語巴利語の原典研 究」による知識の生産が、「仏教の価値を世界的ならしなる」という名の もとに、仏教が知識界における覇権を獲得し確立していく一翼をになった のだ。見逃すべきでないのは、この覇権は、西洋を中心に構築された知識 界を「世界」とみなす認識を布置のうえに確立されたことである。が、そ れは同時に、サンスクリット文献を「原典」とみるパースペクティヴ―― 西洋近代という「世界」のなかで醸成された――を、自明のものとしてう けいれることによって獲得されたものでもある。近代の仏教学者にとって サンスクリット文献のもつ権威は、それがインドで編まれたテクストであ るという事実でなく、それを「原典」とみる認識の構造がうみだしたもの にほかならない。〈西洋的なるもの〉が明治において持っていた文化的へ ゲモニーが、その構造をからまりあった、複雑なものにしている。そして、 まさにそのゆえに、日本近代の知識界一般で仏教が獲得した覇権は、仏教 学界に内向し、その「内部」で「インド学的研究」が主流をしめる(ある いは、すくなくともそう認識される)ようになるための地ならしをしたの である。

3.

「インド学的研究」が仏教研究の主流となってきた理由についての、末木の第三の指摘は、宗教的伝統と「学問的」研究、とくに宗派の規範的教学と文献学的研究との微妙な関係を、われわれが考えなければならないことを示唆している点で重要である。ただ、明治の新しいインド仏教文献学をめぐる状況は、彼が指摘するよりもさらにねじれた性格を持っていたと考えられる。確かに末木がいうように、多くの仏教研究者が宗派の教義・教

学との葛藤をさけようとしてきたにちがいない。しかし、この日本仏教研究からの逃避という側面だけを強調するのは、複雑にからみあった言説の構造そのものをみないことになるだろう。われわれはここで、サンスクリット仏典の研究は、そもそもさまざまな宗派が近代化をはかろうとする努力によって導入され、その後も各宗派は多くの仏教学者を支援しつづけてきたことを思いおこすべきである。問わなければならないのは、宗派も「より自由な」研究として支持することができた「インド学的研究」の「自由さ」とは何かということである。

「インド学的研究」により多くの自由があるように考えられるのは、もちろん、対象であるインド仏教と研究主体である日本人とのあいだには歴史的・文化的距離があると一般に認識されているからである。しかし、この「自由さ」は、ふたつの関連しあった要因によってさらに強められた。一つは、当時の「インド学的研究」が圧倒的に文献学的指向をもっていたこと、もう一つは、「インド学的研究」が、ルネッサンスのヒューマニストの時代いらい、文献学的研究の自由を求めて闘ってきたキリスト教学の伝統をもつ西洋の知識界を通して導入されたことである。日本の研究者が輸入したのはキリスト教学でなく、仏教学だったために、事態は微妙で複雑なものとなっている。

西洋の仏教研究者の多くは、みずから仏教の伝統に属していないため、完全な学問の「自由」を追求することができた。実際、南条と同時代の西洋の仏教学者は、その「自由さ」(あるいは「傲慢さ」)のために、「オリジナル」で「真の」仏教を発見できるのは彼ら西洋人だけであり、彼らが仏教と考えたものはアジアの伝統的な仏教徒が仏教であると考えたものよりも「正しい」とさえ認識していたことは、先のリズ=デイヴィッズの言葉からもうかがえる。西洋の仏教文献学者が始めたインドの「オリジナー170 日本近代仏教学の起源(大西薫)

ル」な言語の研究についてまわっていたのは,この実証主義的でオリエン タリズム的な言説だったのだ。

しかしながら、このインド仏教文献学が「方法」として日本に輸入されたとき、ひとつの転倒が生じた。日本人文献学者は、近代と伝統との関係を分断し、それによって、文献学的「正しさ」と伝統的あるいは宗派的「正しさ」の関係を議論するのを回避する論理を構築したのである。これは、みずから仏教の伝統に属している日本人研究者が、西洋的な知のヘゲモニーのなかで権威を保ちながらも、その文化的ヘゲモニーの破壊力から、みずからが属する伝統を守ろうとする戦略だったと考えられる。たとえば、南条の自叙伝『懐旧録』の解説を担当した桜部建は「近代仏教学」を、「ただ明治以後の仏教研究をすべてひとしなみに」そう呼ぶのではなく、「徳川期までの仏教の学問に比して資料的にも方法論的にもあるいはそのその意趣においても明らかに殊別できるような新しい型の仏教研究」と定義している。

資料的に別であるというのは従前の仏教学が……漢文に翻訳された諸 仏典および……シナ・日本において述作された諸著を"聖教(しょう ぎょう)"として研鑽の対象としていたのに対して、……近代仏教学 は、それらに加えて、幕末開国以来わが国にもたらされたサンスクリ ット語(梵語)・パーリ語の原典およびチベット語訳など……の仏教 文献を……ひろく"資料"として駆使しようとするからである。

方法論的に別であるというのは、従前の仏教の学問が……「宗義」を明らかにしようとする……のに対して、近代仏教学は、流入して来た西欧の学術の方法を取り入れ、宗門的制約を離れた自由で批判的な態度をもって歴史的研究、文献学的研究、あるいは教理論的研究などにその新分野を開拓しているからである。

意趣において別が立てられるというのは、内面的・宗教的な欲求に 従って仏道を歩もうとすることと普遍の知的欲求から発する仏教の学 的研究とがひとまず区別し得るもの、あるいはむしろ区別さるべきも の、であるならば、その限り、近代仏教学は明らかに後者に属してい るからである。「強調・段落づけは筆者」

桜部のこの言葉に十九世紀的実証主義の残響を聴くことはそれほど難しいことではない。しかし,実証主義とともに十九世紀以来の西洋の仏教学者に共有されてきたオリエンタリズム的な真理への意志,つまり「権力への意志」(ニーチェ)は,「仏教の学的研究」と「仏道を歩もうとすること」との区別によって完全に覆い隠されている。桜部は仏教についての二つの営みを分けるだけで,それらの関係がどうあるべきを論じてはいない。いや,むしろ,その関係を論じる必要がないように「真理の領域」を二分していると言ったほうがよいだろう。この二元論によって二つの異なる真理の領域が確立され,それぞれは「内面的・宗教的欲求」と「普遍の知的欲求」にしたがって別々に追求されるということになる。この論理が,近代仏教学における客観的立場の絶対視へ,そして,現在の仏教学におけるその立場への安住へとつながっていくのである。

## 結 語

南条が持ちかえり、成立させたサンスクリット文献による仏教学の起源には、そのイデオロギー性の問題(政治的起源)、文化的ヘゲモニーの問題(文化的・社会的起源)、文献学的「正しさ」と「自由さ」の問題(真理をめぐる葛藤の起源)などさまざまな問題があるが、それらの起源がことごとく忘れ去られ、これらの問題は無視あるいは隠蔽されてきているようにみえる。これは、現在の仏教学界が、海外(ほとんど欧米諸国に限られる)の一172 日本近代仏教学の起源(大西薫)

影響を説き、その研究動向に目は配るが、真の「外部」を持たない自閉的な言説空間になってしまっているからではないだろうか。これは、筆者自身、どう対処すべきかまだはっきりとはわからない事態の指摘であると同時に、できれば本論の読者とともに、それを打開する「方法」を見出したいと考えている問題提起でもある。

#### 注

- (1) 柄谷行人『日本近代文学の起源』(講談社, 1980)。
- (2) この時文学博士となったのは、加藤弘之(政治・人権・宗教・倫理思想、帝国大学綜理)、重野安繹(日本史学、帝国大学教授)、末松謙澄(政治・文学、文部省[?])外山正一(哲学・社会学、帝国大学文化大学学長)、中村正直(宗教思想・漢学、帝国大学教授)などであった。(カッコ内は主な活動領域と博士号授与時の地位・職業)『近代日本哲学思想家辞典』(東京書籍、1982)のそれぞれの項、参照。注意すべきなのは、仏教学者のなかでも、伝統的な宗学者や、仏教の「科学的」「実証的」研究を提唱した原坦山、「哲学的」研究を始めていた吉谷覚寿や井上円了などではなく、イギリスからサンスクリット文献学を持ち帰った南条のみが選ばれていることである。
- (3) たとえば、平川彰編集の『仏教研究入門』(春秋社,1984) では、方法論についてのまとまった論考はなく、断片的な言及はあるものの、つっこんだ議論はほとんど見られない。この本は全体として、文献学的に入念にテクストを分析し、仏教に関する事実(データ)を集め、歴史的・思想的に再構築し、確立するのが唯一の正統なアプローチだと前提しているようにみうけられる。

また、この本全体があつかう領域はほとんど歴史・思想研究に限られ、音楽・美術・文学などの研究は「仏教研究」ではないかの印象を与える。また、提示される資料もほとんど文献に限られ、考古学的・碑文学的資料についての情報、社会学・民俗学・人類学など新しいアプローチの可能性への言及はほとんどみられない。この意味で、この書のタイトルは、むしろ『仏教の歴史と思想の文献学的研究入門』とすべきであろう。

(4) たとえば小田淑子は、宗教学の方法論を論じるなかで、「文献学」を「聖典の言語を厳密に研究し、書かれた年代や地域および集団を解明しようとする学問」と狭く定義しているが、その代表として聖書学と仏教学(仏書学で

なく!) をあげている。細谷昌志・藤田正勝編『新しい教養のすすめ 宗教 学』(昭和堂, 1999) 264頁, 参照。

- (5) 桜部「解説」『懐旧録』(平凡社, 1979) 327頁。
- (6) サイードは「近代のオリエンタリスト」について次のように言っているが、それを「日本近代における仏教学者」と言いかえることは十分可能だろう。こうした [新たな世界を創造した人間, 世俗的な創造主としての近代オリエンタリストの] 方法や立場が、個々のオリエンタリストの生涯をこえて持続するにあたっては、継続性の世俗的な伝統、つまり訓練された方法論者という俗人の一階級が存在していた。そして彼らの兄弟的関係は血縁にもとづくものではなく、共通の言説、実践、図書館、一組の紋切型の観念といった、いわばこの階級に加入するもの全員が唱和する栄光の讚歌にもとづくものであった。[補足は筆者] エドワード・サイード(今沢紀子訳)『オリエンタリズム(上)』(平凡社ライブラリー、1993)283頁。Cf. Edward W. Said, Orientalism (New York: Vintage Books, 1979)、p. 121.

この「栄光の讃歌」の典型として、『南条先生』(南条先生頌徳記念会、1942)、雲井昭善「南条文雄先生―近代仏教学研究の先駆者―」(『仏教学セミナー』第7号、1968)などがある。

- (7) 末木文美士『日本仏教思想史論考』(大蔵出版,1993)11-13頁。
- (8) Nanjio Bunyiu, A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka: The Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan (Oxford: Clarendon Press, 1882).
- (9) 安藤嘉則はこの目録を「漢訳仏典の全容が明らかでなかったヨーロッパの学界にとって梵文・漢語の知識を駆使した誠に貴重な金字塔である」とし、「本書は M・ミューラー博士の尽労もあって、オックスフォード大学の学位取得論文と」なったことを付記している。安藤「解説」『南條文雄自叙伝』(大空社、1993) 2頁。
- (10) これは同じことを言い換えただけで、レトリックの問題に過ぎないという 反論があるかもしれない。しかし、どういうレトリックで歴史を語るかがここでは問題なのだ。
- (II) Thomas W. Rhys Davids, *The History and Literature of Buddhism* (Calcutta: Susil Gupata, 1962), p. 143.
- (12) リズ=デイヴィッズは、オックスフォードの比較文献学(あるいは比較言語学)教授であるミュラーの指導のもとに編まれた本書は、作品名・著者名の入念なインデックスと年代に関する議論を備えているという点で、こうし
- 174 日本近代仏教学の起源(大西 薫)

- た目録のモデルであると賛美している。と同時に、オックスフォードでサンスクリットを学んだ南条が日本に帰り、「いま」は東京大学で教えていることを付記することも忘れていない(実際には、この講義がなされたとき、南条はすでに東京大学を辞していたのだが)。Cf. T. W. Rhys Davids, *The History and Literature of Buddhism*, p. 143.
- (3) ロペツはリズ=デイヴィッズのこの言葉を「勝ち誇ったような預言 triumphant prophecy」の一部として引用しているが、その引用の目的は orientalizer と orientalized とのあいだにある相互作用のネットワークを見ようとしない、サイードの問題点を指摘し、その一例を示すことである。 Cf. Donald S. Lopez, Jr., ed., *Curators of the Buddha* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1995), p. 12, p. 27 (note 36).
- (4) Cf. F. Max Müller et al, Studies in Buddhism (Calcutta: Susil Gupta, 1953), p. 152; 高楠順次郎「明治仏教に影響を与えた西洋の仏教学者」『現代佛教』(現代佛教社, 1933) 152頁, 参照。
- (15) Cf. Ernest Renan, L'Avenir de la science: Pensées de 1848 (Paris: Calmann-Lévy, 1890), pp. 141-142, 145, E. Said, Orientalism, p. 132. サイード『オリエンタリズム (上)』306-308頁, 参照。
- (16) Cf. F. Max Müller and Bunyiu Nanjio, ed., Sukhāvatī-vyūha: Description of Sukhāvatī, The Land of Bliss (Oxford: Clarendon Press, 1883), p. xvi. なお、ミュラーのオリエンタリズムを検討することは本論の範囲を超えるが、参照すべき資料として、Brahm Datt Bharti、Max Müller: Life Long Masquarade (New Delhi: Erabooks, 1992) があることを付記しておく。
- (17) 実際,彼は近代人の強みをさまざまな文化の基本的なマニュアルや辞書を 手に入れたことにみている。Cf. E. Renan, L'Avenir de la science, p. 143.
- (18) Cf. F. Max Müller, "Buddhist Nihilism," *Studies in Buddhism* (Calcutta: Susil Gupta, 1953), p. 50. マックス・ミュラー (塚田貫康訳)『宗教学入門』(吳祥書房, 1990) 8-12頁, 参照。
- (19) 桜部「解説」『懐旧録』330頁,参照。
- 20) 南條文雄「言語学における梵語の位置」『向上論』(東亜堂書房, 1914) 533-535頁。
- (21) この仏教学におけるサンスクリット文献学の導入は、山室信一が指摘する 明治日本における比較の原理と歴史主義の成立の一環であると考えられる。 後者について山室がトレルチをひき、それは「人間、文化、価値などに関す るわれわれの思考のすべての根本的な歴史化」の始まりであったというよう に、仏教の「近代的研究」は新しい歴史観の導入を意味していた。この新た

な歴史観と近代仏教の連関については、富永仲基、村上専精、姉崎正治などを軸に別に論じる予定である。山室信一「日本学問の持続と転回」『学問と知識人』(岩波書店,1988)496頁、参照。

- (22) サイードが、ルナンのいう「近代人」を「近代人(とヨーロッパ人)」と わざわざ補足しているように、この言説はオリエンタリズムと切り離せない。 おそらく我々はここに、日本の知識界で現在まで生き続けている、いわば 「西洋原理主義」とでもいうべき思考の典型と、それがもたらす転倒の起源 を見出すことができるであろう。ここでいう「西洋原理主義」とは、単純な 西洋至上主義だけでなく, たとえば日本のユニークさ, 仏教の優越性などを 主張する際にも、あくまで、その思考の原理(つまり価値判断の基準)が 「西洋」(あるいは「欧米」)である思考・熊度・実践である。たとえば「世 界的にみても最新の成果」(末木)と言っても、要するに西洋を中心に構築 された知識界におけるということにすぎない。この西洋を中心にした世界を 「世界」とみる認識の布置こそが第二点につながる。さらに、この認識の布 置の根底には、彌永信美がオリエンタリズムの「単純な、しかも正確な定 義」とする「世界を西洋と東洋に分けて考える考え方」があることはいうま でもない。サイード『オリエンタリズム』306頁、末木文美士「仏教学にお ける日本仏教研究」『日本仏教思想史論考』12頁、彌永信美「問題としての オリエンタリズム」『歴史という牢獄』(青土社、1988)44頁、それぞれ参照。 (23) 桜部は、当時イギリス留学をはたして帰ってきた数少ない知識人の一人と
- (3) 桜部は、当時イギリス留字をはたして帰ってきた数少ない知識人の一人として、南条の「名声が広大」で、英語の権威、つまり西洋的知の象徴として名前が利用された可能性があることを指摘している(『懐旧録』334頁)。しかしながら、その『自叙伝』や『懐旧録』から明らかなように、南条自身は漢詩の素養があり、その才能と愛好ぶりは「単なる趣味以上」(桜部)だった。これは、すくなくとも彼自身の教養についての意識のなかでは極端な「西洋至上主義」(あるいは「東洋排斥主義」)はなかったことを示すだろう。が、問題とすべきは、南条の「内面」や「意識」の「内容」などでなく、彼のテクストが語ること、そして彼を語るテクストが南条をどう表象してきたかということである。
- (24) サイードはオリエンタリズムの力をグラムシの「ヘゲモニー」という概念を使って次のように説明している。

グラムシは、市民社会と政治社会とのあいだに効果的な分析上の区分を設けた。……市民社会では、思想・制度・他人格の影響力は、支配を通してではなく、グラムシの言う合意を通して作用する。さらに、全体主義的でない社会ではどこでも、ある思想が他の思想よりも大きな影響力

をもつのと同じ意味で、ある文化形態が他の文化形態に断然優越している。この文化主導権の形態は、グラムシによって、工業化された西洋社会の文化生活を理解するために絶対不可欠の概念、すなわちへゲモニーとして認められたものにほかならない。オリエンタリズムに……持続性と力とを賦与するのは、このヘゲモニーであり、正確に言えば、文化的ヘゲモニーの作用の結果なのである。『オリエンタリズム(上)』29-30頁。

- (25) F. Max Müller and Bunyiu Nanjio, ed., *The Ancient Palm-leaves Containing the Prajñāpāramitāhṛdaya-sūtra and Ushṇīshavijaya-dhāraṇī* (Oxford: Clarendon Press, 1884); F. Max Müller and Bunyiu Nanjio, ed., *Sukhāvatī-vyūha: Description of Sukhāvatī, The Land of Bliss* (Oxford: Clarendon Press, 1883)
- (26) これらの写本は明治に至るまで、慈雲飲光など数少ない例外をのぞけば、 ほとんど省みられることなく寺院の経蔵や書庫に眠っていたことを忘れるべ きではない。ミュラー自身が語っているように、写本の存在を予想し積極的 に蒐集を南条にはたらきかけたのはミュラーの方だった。南条も次のように 言っている。

最初私がマ博士に会したときに、先生は切に日本における梵文の原典を 尋ねられたので、私は幼時実家の経蔵中で見おぼえのある、慈雲尊者の 弟子の収録した梵本『阿弥陀経義釈』の伝わっていることを話したので あるが、……この梵文『阿弥陀経』は、慈雲の探し出したものであるが、 慈雲は梵文文典は心得ていなかったようである。『懐旧録』121頁。

最後の一文は、南条と慈雲との関係をみるうえで興味深い。Cf. F. Max Müller, ed., *Buddhist Texts from Japan: Vajracchedikā*, *The Diamond-cutter* (Oxford: Clarendon Press, 1881), p. 1.

- (27) 「明治仏教学者の海外進出」という一文で、羽渓は次のように述べている。明治時代に於ける我が学界はすべての方面に於て泰西の学術を輸入し、これを模倣することに汲々としていたのである。然るに、この間にあって、唯だ我が仏教学者のみは彼等泰学西者 [sic] の利用するに困難な漢訳仏典に通暁していた関係上、欧米の学界への斬新な研究資料を提供したと同時に独特の研究業績を発表したばなりでなく、我が国伝来の梵文仏典を公開し、更に進んでは我が国の仏教をも紹介して、以て彼等を啓発したことの尠くなかったことは、明治学界の矜貴とするに足るだろう。「明治仏教学者の海外進出」『現代佛教』(現代佛教社、1933)97頁。
- (28) 柄谷はこれにつづけて次のようにも述べている。

実際には、それらはむしろ侮蔑の対象であり、古ぼけてくすんだものであって、近代的知識人たらんとする者がまともに相手にするものではなかった。中国文学と仏教を専攻するということは、すでに知識人として失格も同然だった。しかし、武田は仏教と中国文学という、近代日本の「知」から疎外されてきた領域を選んだ。西洋を知っていること、西洋の名において語ることが一般に知識人である資格だとすれば、武田はあえて最も卑小なものを選んだのである。はじめは偶然的なものだっとしても、のちには意識的に選択したのである。「歴史と他者」『終焉をめぐって』(福武書店、1990)207-208頁。

柄谷はまた、おなじく武田を論じた別の文章でほとんど同じことを言っているが、そこでは、漢文学や仏教学が排除されたのは漢方医学が排除されたのと同様であったことも指摘されている。「仏教について」『批評とポスト・モダン』(福武書店、1985)138頁、参照。

- (29) この貴重な雑誌の入手については、那須円照氏(龍谷大学、仏教学)に協力していただいた。記して謝意を表したい。
- (30) 井上哲次郎「明治時代に於ける神儒仏基の交渉」『現代佛教』(現代佛教社, 1933) 61頁。なお、仏教を「西洋的な知のもとに再解釈」しようとした代表として、東京大学で「インド哲学」を最初に講じたとされる原坦山がある。彼についても、別の機会に論じたいと考えている。
- (31) 「哲学的」研究についてこれを問い,「近代仏教の哲学的形成」を考察した 論考として,柏原祐泉「近代佛教の思想史的系譜」(『佛教史学』第2巻第2 号,1951)がある。
- (82) 常磐大定「明治仏教と印度哲学講座」『現代佛教』90-91頁。
- (3) たとえば、南条が笠原研寿とともにサンスクリットをマスターすべく派遣されたのは、石川舜台が先頭にたった真宗大谷派の近代化の一環であった。第二陣の藤島了穏、常磐井堯猷、高楠順次郎、また第三陣の荻原雲来、姉崎正治、渡辺海旭らも、姉崎をのぞいて、ほとんどが宗派の派遣、あるいは直接・間接に宗派の支援をうけている。桜部建「解説」『懐旧録』329頁、常光浩然『明治の仏教者(上)』(春秋社、1968) 165-168、247-250頁、『明治の仏教者(下)』289-293、415頁、藤井健志「東京大学宗教学科年譜資料(明治時代)」『日本の宗教学説』18頁、それぞれ参照。

また、雲藤義道もつぎのように言っている。

明治時代を通じて、仏教各宗は、おのおの競って先覚者を海外に派し、 欧米各国の宗教事情を察せしめた。また、有能なる新進仏教徒を海外に 留学させ、西欧先進国の思想文化の摂取に努めた。かかる企ては、当時

- の文明開化の思想に影響されたものでもあったが、また、仏教が新しき時代に生きんとする必死の努力でもあって、それが明治の仏教に与えた革新の活力は量り知られざるものがあった。『明治の仏教』(大蔵出版、1956)55-56頁。
- (34) さらに、重要だが本論では論じる紙幅がない(また筆者の十分な準備もない)テーマとして、インド仏教文献学も宗派の規範的教義との葛藤から自由ではありえなかったという事実がある。たとえば、安藤嘉則が指摘しているように、南条は『無量寿経』をサンスクリットから和訳しようとしたが、そのサンスクリット本には真宗で最も重視する第十八願が欠けていることを理由に「宗義に影響して異義の発生するを憂慮」した本山の執事(渥美契縁)らの反対で和訳の出版を延期している。結局、明治41年に和訳と講録を出版しているが、そこで南条は延期の理由についてはっきりと語るのを避けているようにみえる。ただし、これも村上専精の僧籍「剝奪」問題と同様に、真宗大谷派における政治的要因が関わっている可能性が十分にある。安藤嘉則「解説」『南條文雄自叙伝』5頁、南條文雄『仏説無量寿経梵文和訳支那五訳対照』(無我山房、1908)1頁、参照。
- (35) その代表としてエラスムスをあげることができる。Cf. John C. Olin, ed., Christian Humanism and the Reformation: Selected Writings of Erasmus (New York: Fordham University Press, 1987) pp. 89-93; 97-108 (et passim).
- (36) これはもちろん過去形で語るべきであるが、欧米の仏教学者がみずからの研究と対象である仏教の伝統との関係や、仏教に対する個人的な信条やかかわりを、はっきりと表明し議論しはじめたのはごく最近のことである。Cf. Roger R. Jackson and John J. Markransky, eds., *Buddhist Theology:* Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars (Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000).
- (37) 桜部建「解説」『懐旧録』(平凡社, 1979) 325頁。
- (38) たとえば『権力への意志 (下)』[ニーチェ全集12] (理想社, 1980) 22, 102, 120頁など参照。
- (39) 桜部建「近代仏教学ということ」(『大谷學報』第62巻第2号,1982,66-69頁)でも、この主張は繰り返されている。ここでは「解説」よりも、やや 突っ込んだ議論がみられるが、ふたつの真理の領域の関係が十分に論じられているとは言えない。
- (40) 本論のサブテクストとして,近年問題となっている「批判仏教」(袴谷憲昭)や「学問の個人的性」(松本史朗)がある。そこで問題視されている客

観的立場の絶対視を考察するに際し、西洋の、ルネッサンスから19世紀までに徐々に醸成された言説を、客観的立場の絶対視の起源にあるものとして取りだしてみる必要があるという認識が、本論の底流にある。つまり、客観的な立場をとるべき、客観的研究であるべきという強迫観念の起源に、西洋の圧倒的な影響があったことを確認したかったのである。

ただし、ルイス・ゴメツがすでに指摘しているように、この日本の仏教学界の主流となってきた、西洋の方法=言説も起源として絶対的なものでなく、研究対象である仏教テクストにあらわれる思考のパラダイムを無意識にうけいれてきている。これは「起源」を実体的にとらえることが無意味であるだけでなく、危険でもあることをわれわれに警告する。この点について、柄谷の『日本近代文学の起源』の文芸文庫版への解説で、川村湊が、朝鮮近代文学と日本近代文学の関係を論じ、「起源そのものは最後に二枚の向き合わせになった鑑の像のように、無限に反射し合い、雲散霧消してしまうものとなるはず」であると言っているが、ここにある程度の平行関係を見出すことができるだろう。CF. Luis O. Gómez、"Unspoken Paradigms: Meanderings through the Metaphors of a Field" (Journal of International Association of Buddhist Studies 18. 2, 1995)、川村湊「批評の誕生」『日本近代文学の起源』(講談社文芸文庫、1988)253-255頁、参照。