

# 國學院大學學術情報リポジトリ

## 境野黄洋の仏教史研究とその思想的背景

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-02-05 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: シッケタンツ, エリック, Schicketanz, Erik メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.57529/00000646">https://doi.org/10.57529/00000646</a>



を中心として論じたい。

結論をあらかじめ述べると、筆者は中国仏教が主とその哲学的な側面に基づいて評価されていることは明治期の日本人研究者の史学研究にさかのぼると考える。このうえで、特に仏教史学者の境野黄洋（一八七一一一九三三年）が重要である。境野の研究において、中国仏教の本質は哲学や理論に見いだされ、この概念は彼の中国仏教研究の基調をなしていた。本論文は、哲学がいかに中国仏教の中心的な特徴として位置づけられたかを示すため、十九世紀末から二十世紀初頭頃にかけての境野黄洋の執筆活動に注目し、それを当時の広範なコンテキストの中で考察する。境野の中国仏教史研究についてはすでに拙著の『墮落と復興の中国仏教—日本仏教との邂逅とその歴史像の構築』において論じているが、本論文はその時に切り出した議論をさらに展開させたい。『墮落と復興の中国仏教』の主な論点の一つは、日本人研究者の研究業績を通じて中国人仏教者がいかに中国仏教の歴史を日本人の目で見えるようになったかということである。当時の日本人研究者が構築した中国仏教史像において、「宗派」の存在が重要な課題であり、各宗の存亡は中国仏教を評価する基準となっていた。于君方の研究が示すように、隋唐両朝における各宗派の成立こそを中国仏教の頂点とする中国仏

教史像は近年になってからようやく再考されるようになったが、入門的な書籍において現在まで再生産されている。

境野黄洋という、はっきりした宗派的アイデンティティを持たない仏教学者を取り上げることが、歴史像の複雑な生産過程を考察する機会を与えてくれる。拙著ですでに究明したとおり、境野とその歴史研究は宗派をその中心的な構成要素とする日本的な仏教史観を中国仏教界へ導入する上で重要な役割を果たした。清朝末期や中華民国期の中国人仏教者は隋唐両朝の諸宗こそが中国仏教の本質をなしているという発想を主に境野の著作を経て得たのである。さらに、拙著では日本、中国、欧米における中国仏教理解に対する境野の影響を指摘したものの、彼の中国仏教史研究とその思想的背景を詳細に論じる余裕がなかった。境野の中国仏教史に関する研究活動は一八九〇年代から一九三〇年代まで及ぶが、本論文では一八九四年から一九〇七年を中心として論じる。なぜならば、彼の中国仏教に対する基本的な理解と視点はこのころに形成され完成したためである。後代の中国仏教研究者にも大きな影響を与えた代表作は、一九〇七年に刊行された『支那仏教史綱』である。<sup>2)</sup>

## 二、境野黄洋と中国仏教史研究

従来、境野は多くの学者の注目を浴びてこなかった人物であるが、近年において彼を仏教史研究や新仏教運動の関連で取り上げることが増えつつある。境野は一八七一年に現在の宮城県（当時仙台県）の士族の家庭に生まれる。幼名は哲（さとし）である。井上円了の『仏教活論』などの書籍に感化され、若き境野は一八八九年に上京し、井上の哲学館に入学する。哲学館では、講師として教鞭をとっていた浄土真宗の村上専精（一八五一〜一九二九年）と知り合う。一八九〇年、境野は浄土真宗の大谷派の僧籍に入るとともに、名前を哲から哲海へ改めるが、僧侶として実際に活動したことはないようである。境野は当時の仏教改革運動に関わることとなり、たとえば仏教改革派の論説を多く掲載していた『仏教』において一八九六年から一九〇〇年まで主筆の一人を務めていた。一八九九年からは哲学館で講師となる。一八九〇年代に入ってから、二十代半ばごろの境野はすでに村上専精に依頼され、雑誌『仏教史林』において執筆活動を開始していた。『仏教史林』は一八九四年から九七年まで刊行され、仏教の歴史を近代的な方法論に基づい

て研究することを趣旨とする最初の雑誌であった。<sup>(5)</sup> 村上と彼の協力者たちが行った史学研究の背景にあった概念は「自由討究」であり、仏教に関する史実を究明することが彼らの主要目的であった。境野は二十世紀初頭の新仏教運動の中心的なメンバーにもなり、機関紙『新仏教』にしばしば投稿していた。したがって、境野の仏教史研究をこの広範な思想的コンテキストの中で位置づける必要がある。

境野は近代における中国仏教史研究の創始者として見なされる傾向があるが、この課題に取り組んだ最初の通史は吉水智海の『支那仏教史』（一九〇六年）である。<sup>(6)</sup> しかし、同著は中国仏教の歴史を主にその各宗の成立と発展を通じて紹介するものであり、中国仏教全体を特徴づけようとしたものではない。<sup>(7)</sup> 通史的な著作が刊行される以前、すでに一八九〇年代半ばごろから中国仏教史をテーマとした記事が刊行されるようになっていた。<sup>(8)</sup> オリオン・クラウタウが明らかにしたように、これらの著作群の中で村上専精は日本の仏教の固有性を示すため、「印度・支那」・「日本」からなる三国モデルを使用して、仏教をそれぞれの独自のアイデンティティを持つナショナルな枠組みを通じて整理しようとした。<sup>(9)</sup> 村上の主眼は日本仏教に置かれていたが、このアプローチの一部として、中国仏教の特色にも言及

した。たとえば、一九〇六年の記事では、村上は日本仏教の特徴を「宗教的信仰」に見いだしながら、中国仏教の独自性が「哲学的思索」と座禪の領域にあると主張した。<sup>10)</sup> 中国と日本の仏教のより明確な特徴づけは一九一三年の記事において表現されている。この記事では、村上は次のように論じている。

「支那仏教史は学問的に成立し、日本仏教史は宗教的に成立している。支那仏教史一千八百年の前半は、主として教義の研究であり、後半は主として禪の参究である。」<sup>11)</sup>

以上の記事では、隋唐兩朝こそは学問隆盛の時代として描かれ、禪であれ、華嚴であれ、天台であれ、各宗は学問的なカテゴリーとして理解されている。だが、村上が一九〇六年の記事以前に中国仏教の全体をまとめて評を加えようとした記述は確認できない。中国仏教史に関する初期の著作では、村上は中国仏教の内部的区分には言及しているものの、中国仏教全体をまとめて評価することはなかった。たとえば、一八九〇年代半ばごろ『仏教史林』において連載されていた記事では、村上はそれぞれの宗派の成立と発展を紹介し、仏教が中国に伝来してからどのような変遷を経たかを調査することは史学者にとって重

要な仕事だと指摘する。その際には、村上は「今ハ支那仏教全体ノ沿革ヲ攷究セントスルニアラス」とし、むしろ「教理史」の観点から各宗の発展を究明したいと述べる。続いて、彼は中国仏教の歴史を「仏教開拓」、「宗派勃興」、「宗派保守」、そして清朝以来の「宗派退却」という四つの時代に区分する。<sup>12)</sup> 結局、村上は中国仏教全体を対象とする「教会史」を他日の課題とした。<sup>13)</sup>

教理史という狭い視点がいかにもその後中国仏教を学問的または哲学的なものとして位置づける観点へ発展したのであろうか。筆者の理解では、中国仏教を学問や哲学というカテゴリーと特別に関連づけて理解する姿勢は村上ではなく、むしろ一九〇三年以降の境野黄洋の中国仏教史研究までさかのぼり、境野の見解はのちほど村上に中国仏教を考える枠を提供したのである。実は、村上は中国仏教史の全体的な討究を境野に期待していたようである。一九〇七年の『支那仏教史綱』の序論では、村上は仏教を研究するには二つの方法があると述べ、両者を「教理的的研究」と「歴史的研究」と呼ぶことにした。教理的的研究はすでに十分になされているので、歴史的研究を行うのが次の急務だと主張した。そして、この目的を果たすことこそは、

浄土真宗の僧侶鷺尾順敬（一八六八—一九四一年）と境野とともに雑誌『仏教史林』を成立した背景であった。このように、村上は境野の研究を歴史的研究という枠組みの中で位置づけ、境野自身も自分の仕事をこのように理解していたようである。一八九六年に記された記事では、境野は革新仏教徒の任務は新しい研究方法を使用しながら「其の原始の仏教と、後代付加の部分とを劃」することにあると指摘し、仏教は社会といかに関わっており、または「實際上」に対してどの影響を与えているかを究明しなければならぬと主張した<sup>15</sup>。村上の期待とこの主張にもかかわらず、『支那仏教史綱』は基本的に諸宗派の成立とその教義的發展を中心とした歴史の語りを提供した<sup>16</sup>。村上の教理史とほとんど異なる。境野自身は後年において、『支那仏教史綱』における教理史に対する注目は村上の影響によると述べ、その具体的な事例として村上が『仏教史林』において連載していた記事を取り上げた。ここで見られる村上と境野の関係を一度整理してみたい。つまり、境野は哲学館で村上と出会う、村上が当時開拓した近代的な仏教史研究に深く影響される。伊吹敦が指摘しているように、村上が行なっていた仏教史研究は仏教の既存教団の正当性を主張することを目的とし、宗派を中心とした教理史というかたちを取った<sup>18</sup>。なお、境野が行

なった仏教史研究は上記で紹介した主張にもかかわらず、結局村上の教理史的な観点を再生産することとなった。この意味で、境野は村上から非常に重要な影響を受けている。一方で、村上もまた境野から影響された。つまり、「哲学的」または「学問的」な側面に中国仏教のナショナルな特色を見出す点において、村上は境野の影響を受けている。この相互影響によって成立した中国仏教史像を明確にするため、以下では中国仏教は境野の全体的な仏教史観の中でどのような役割を果たし、どう位置づけられたかをより詳細に考察する必要がある。

### 三、境野における三国モデルにおける中国仏教の位置づけ

境野の著作物の中で、中国仏教を明確に特徴づける最も早いものは一九〇三年の記事「余の信ずる仏教」である<sup>19</sup>。この記事では、境野は当時の仏教学界において広く使用されていた「印度」・「支那」・「日本」からなる三国モデルに基づいて、各国の仏教をそれぞれの独自性を持つと捉えた。インドの仏教は「座禪的仏教」または「厭世的仏教」として特徴づけられ、中国の仏教は「理論的仏教」または「学問的仏教」と呼ばれ、日本の

仏教は阿弥陀の極楽浄土と関連する実践との密接な関係のため「未來的仏教」と呼ばれた。<sup>(20)</sup> 境野はこのモデルを多少修正して、その改良版を一九〇七年の記事で発表した。この新しいモデルでは、インドの仏教は歴史的な人物釈迦牟尼の説法に基づいているために「人格的仏教」と認知され、中国の仏教は「教義的仏教」と呼ばれ、日本の仏教は密教、禪、念仏をその本質としているため「教義的实际的仏教」として特徴づけられた。<sup>(21)</sup> 実際には、念仏と禪の形で、「教義的实际的仏教」も中国において存在し、境野は教義的实际的仏教は宋朝以降中国において大きな影響力を持つようになったと認めるが、中国仏教の特色を中国の教義的实际的仏教に見いださないうで、それを中国仏教の教理に求めている。教義と實際を本格的に結合させた仏教を代表できるものは中国の仏教ではなく、祈祷と念仏を重んじる日本仏教の方であった。<sup>(22)</sup>

インド仏教と日本仏教は境野の著作物の中で、さまざま名称で表されていたのに対して、中国仏教を理論的仏教または教義的仏教としてみなす姿勢は変わらなかった。この意味では、『支那仏教史綱』における隋唐両朝の諸宗派の発展に対する注目は、村上から受けた教理史的なアプローチの影響を反映すると同時に、中国仏教を教義発展の中心として見なすという境野

自身の仏教史観にもさかのぼる。両者の融合の結果は宗派の発展と教義の発展が交錯する史的なアプローチとなった。境野にとつて、華嚴宗や天台宗をはじめとした隋唐における宗派の成立と発展にこそ中国仏教の本質が置かれていた。<sup>(23)</sup>

境野黄洋の中国仏教理解の原型は遅くとも一九〇三年に形成されており、その中で教理史的視座と仏教をナショナルなカテゴリーに分ける視座が混合していた。しかし、境野はそもそもなぜ中国仏教に「理論的仏教」「学問的仏教」「教義的仏教」という名称をつけていたのであろうか。仏教学者伊吹敦は境野の新仏教運動における活動と彼の史学的研究活動が相互補助的な関係にあったと指摘する。<sup>(24)</sup> それゆえ、境野における中国仏教の位置づけをより詳しく理解するために、続いて理論的仏教という特徴づけを境野の思想全体の中から考察する必要がある。

#### 四、仏教史研究と新仏教思想

筆者の見解では、境野の仏教史研究の中ではいくつかの思想的潮流が交錯しあっている。それは東アジアを一つの文化空間として捉える文明論的視座と仏教を時空に合わせて変遷していくものとして捉えるナショナルな視座である。このナショナル

な視座は歴史的な流動性を認める観点を含むため、最終的には改革派仏教徒が目指した新仏教の誕生の前提にもなっている。

『仏教史林』に関わっていた時期において、仏教は境野にとつてアジアの現象として位置づけられ、仏教研究という狭い枠組みを超えて、より広く文明論に関わる課題として扱われた。境野によると、仏教は国と国を文化的につなぐものとして、東アジア文明の歴史の基礎的な構成要素をなしていた。したがって、仏教史研究はアジア文明史研究にほかならない。<sup>26)</sup>伊吹も指摘しているように、この意味では、インドから中国へ、そして中国から日本への仏教教義の伝来についての語り（村上がいう教理史）は時空を超えて仏教を統一された存在として描いており、それは仏教を超歴史的なものとして取り扱っていることとなる。<sup>26)</sup>

それと同時に、村上や鷲尾ら協力者たちと同じように、境野も歴史的な変遷という問題に対して深い関心を持っていた。一八九四年の記事「歴史的仏教」において、境野は現時の仏教を長い歴史過程の産物として捉え、仏教史研究にこの過程を明かにする意義を見だしていた。この観点によって、境野はさらに現時の仏教自体も将来の仏教の基盤をなしていくという歴史的なダイナミズムに対する理解を示している。<sup>27)</sup>同じく「歴史

的仏教」という題名を持つている一九〇二年の記事において、彼は「歴史的仏教」という視座が仏教の教義を、単に不変のブツダの教えという「伝説的仏教」ではなく、具体的な歴史的発展過程の産物として理解することを可能とするパースペクティブを提供してくれるものとして評価した。<sup>28)</sup>そして、教義が歴史的な発展過程の産物であれば、必ずしも盲目的に固守しなければならぬ本質ではなくなるので、このパースペクティブは仏教のさらなる展開の可能性をも提示した。<sup>29)</sup>こうして、「歴史的仏教」という概念は仏教史の中へ新たなダイナミズムを導入し、仏教は時代と場所に合わせて体現する歴史的存在だという理解を生み出した。<sup>30)</sup>この視座こそは仏教をそれぞれの特徴とアイデンティティーを持つ、インドや中国や日本の仏教に分けて論じる村上や境野の思想的土壌をなしていたと思われる。仏教は時間と空間をたどりながら、巡りあう多様な環境に合わせてその姿を変えており、結果としてナシヨナルな仏教形態「印度仏教」、支那仏教、「日本仏教」が生まれてきた。仏教をナシヨナルなレンズを通じて語る一方、「歴史的仏教」は境野が目指した新仏教を正当化し構築する余地をも切り開いてくれた。つまり、境野にとって、仏教はすでに当時の歴史的環境に対応できなくなってしまう、新しい時代にふさわしい仏教の形態を構築する

必要があった。<sup>(31)</sup> ブライアン・ロー (Bryan Lowe) が指摘したように、もし仏教に歴史がなければ、仏教を改革することは不可能であった。それゆえ、新仏教運動関係者にとって、歴史的仏教は中心概念であった。<sup>(32)</sup> 最終的に、歴史的仏教という視座はまた仏教史研究にも進歩的な歴史観を導入した。進歩とはいえ、それぞれの歴史段階の間の関係はかならずしも単純ではない。少し長い引用文となるが、境野らのこの点に関する考えを反映している箇所を以下に引用する。

「我輩は歴史的仏教を認むるものなり、他語にていへば、仏教は釈尊の円音を転じ給ひてより、三千年の長日月間、非常の発達進歩をなし得たることを信するものなり、なほ更に刻実すれば、我が国現今の仏教なるものは、釈尊の仏教といはんよりは、寧ろ史的仏教といふの、或は当れるを信するものなり、されど、我輩は、此の史的発達の間に於て幾多迷妄の觀念、無用の長物、弊害の結果等か、また漸次的に結合したることをも信するものなり、此の故に、今日の仏教は、思ふに之を源始の仏教に比するときは、其の深遠妙邃は、遙かに其の上にあるべく、迷妄弊害、多数の附加物も、亦固より遙かに其の上にあらん、されば我輩は或る一部の学者の唱導するか如く、必ずしも仏教

を以て、釈尊の当時に復せしめんと願ふものにあらず、必ずしも鹿野苑、竹園精舎の説法のみを尋求し来りて、今日に用ひんとするものにあらず。」<sup>(33)</sup>

境野に見られる中国仏教理解にとって重要な、もう一つの要素がある。池田英俊はかつて、理論と実際の間の二分法をいかに超克できるかは新仏教者であった境野にとって中心的な課題であったことを示したし、この問題意識は新仏教運動全体の重要な共通点として見なしていた。<sup>(34)</sup> 理論と實際をどう理解すべきかという点に関して、『仏教』の記事における定義が示唆的である。つまり、仏教の歴史を二つの観点から見ることができ、その「一は理論的方面で、これは仏教の学問側である。この側から観察すれば一の学問の沿革である。二は実際の方面で、これは仏教の宗教側である。」<sup>(35)</sup> 「実際の方面」をより具体的に表現しているのは一九〇七年の『仏教講和』における「歴史的仏教」という記事である。この記事において、境野は「教義的仏教諸派の外に、別に念仏仏教あり、禪宗あり、此等は単に教義的仏教を以て目すべからず、寧ろ教義的仏教の実際的应用と称すべきものたるを見る」と述べる。<sup>(36)</sup> したがって、「實際」を教義の具体的な応用であり、仏教徒が行う実践としても理解できる。

境野が日本仏教を「教義的实际仏教」として定義した際、密教・禪・念仏を重視した理由はこれにある。

理論と実際の間の緊張関係は境野の仏教史研究の重要な底流をなしていた。境野の研究成果は哲学的・理論的な仏教形態の貢献とその重要性を完全に否定したわけではないが、あまりにも哲学や教理に偏っている仏教に対する批判が彼の著作物中に散見する。彼は哲学や理論と実際をはっきり区別しており、「旧仏教徒」を實際に偏っているため、哲学派を理論に偏っているために批判する。境野は日本に現存するのは「教義中心主義の仏教」であり、そのせいで仏教は宗教としての活気を失ってしまったと批判している。また、中国仏教を哲学的・教義的なものとして位置づけた境野は「然し實際此の教義の仏教の大成は、支那人の力に俟ちて出来たものと言はねばならぬ」と、この教義中心主義的な仏教の起源を最終的に中国に求めたことは想像に難くない。<sup>(40)</sup>

理論と実際のどちらにも偏ってはいけないということだが、理論はより問題視されていた。境野にとつて、仏教が哲学的になればなるほど、「歴史の確実な事実を離れて空想に陥」ったことが理論的な仏教の大きな問題点であった。<sup>(41)</sup> また、両者の関係をより具体的に理解するためには鷲尾順敬の「実行ありて、

始めて仏教の仏教たる所あり。故に理論は竟に実行の手段に外ならず」という主張が示唆的である。つまり、理論は最終的に實際（実行・実践）を支えるものとして位置づけられており、両者の間にある種の上下関係をうかがえる。

以上の見解を踏まえると、新仏教の成立にあたって、仏教における哲学的な次元と実際の次元の間にバランスをとった関係が必要であった。従来、境野を含めて新仏教運動の思想は内面的な側面を軽視し、社会的な側面を重視する合理主義や主知主義として特徴づけられる傾向があったが、最近の呉佩瑤の研究が示しているように、「感情」は境野の仏教思想において中心的な役割を果たし、「高尚の感情」こそが仏教の知的な側面とのバランスをとる力を持つとした。<sup>(42)</sup> 呉は境野が目指している仏教形態を示す文献として一九〇五年『新仏教』雑誌において発表された「健全なる信仰の要件」を取り上げる。この記事において、境野は「健全なる信仰」を建設するにあたって、「要件の第二は感情を重んずるといふことであります。宗教の立場は、学問と全然同一ではない。学問を敵視してはいかぬけれども、然し宗教的信仰は、学問ばかりで成り立つものでない。…宗教は学問の結論だけではまだまだ不足である」と主張した。<sup>(43)</sup>

最終的に、抽象的な学問や理論より、宗教的感情・信仰・実践が重んじられた。つまり、境野にとって、「学問的仏教」（あるいは「理論的仏教」）は単に価値中立的な名称ではなく、彼の日本仏教の現状に対する批判における中心的な構成要素であった。

これによって、境野の仏教史研究における進化論とも言える論理をうかがうことができる。つまり、中国の「教義的仏教」のさらなる発展段階として日本の「教義的实际仏教」が現れる。だが、最終的に「未来仏教」（念仏）や「祈祷仏教」（密教）によって構成されている教義的实际仏教も次の歴史段階となるべく「新仏教」によって超克されるべくものとして位置づけられている。<sup>⑤</sup> 次節では、今までの議論に基づいて境野の思想における中国仏教の位置づけを再検討する。

### 五、境野における中国仏教の位置づけとその意義

以上の考察によって、境野黄洋の中国仏教史研究がいかにいくつかの思想的言説と深く絡み合っていたかということは明らかとなったと思われる。彼の研究成果はインド・中国・日本における仏教教理の発展と伝来を中心とした普遍的な歴史語りを

提供している一方、同時に仏教をそれぞれの特徴を持ついくつかの地理的な単位に区分するナショナルな歴史語りも表現している。最終的に、彼の仏教史研究は単に過去の事実を明かすことのみを目的とするのではなく、当時の改革思想の一部として、仏教の歴史的な体現形態（旧仏教）を批判しながら、仏教の新しい有様（新仏教）の土壌を開拓する上で、中心的な役割を果たした。

この意味では、境野の仏教史研究は高度な思想であり、近代仏教形成に対して大きく貢献した。しかし、複数の言説が複雑に交錯しているため、その中に巻き込まれているものにとつていくつかの問題が生まれてくる。インド仏教は境野の初期版三国モデルにおいては「厭世的仏教」としてネガティブな扱いを受けていたが、最終的にゴータマ・ブッダ本人の感応を直接受けているものというふうに変格した。境野にとって、仏教は中国に伝来したのち、主に哲学的・理論的なものに変化した。境野は中国の仏教徒が達成した学問的な成果に対して尊敬を表しているが、この評価のすぐあとで次のような警告が述べられている。

「思想発展の順序より言へば、これ仏教の進歩なりと言ふべ

きも、歴史的事実に遠かる、仏陀人格の感化を離れし事より言へば、これ仏教に欠陥を生じたる也」<sup>④</sup>

このように、中国仏教は最終的に板挟みの状態に入ってしまった。境野が反対している教義中心主義的な仏教の誕生の場として位置づけられる一方、これは中国仏教の本質として定義された。境野の中国仏教理解では、その後禪や念仏が前面に出てもやはり中国仏教が学問的仏教であることは変わらなかつた。

「此の理論的仏教が大いに栄えた年間は、決して甚だ長かつたと言へぬが、然しこれから後、仏教を解釈するもの、今日に至るも、なほ天台の智者、華嚴の賢首の範圍を脱することが出来ぬのを見れば、支那の理論的仏教の生命は、実に於いて頗る長いものと言はねばならぬ。それ故に余は今こゝ々に支那仏教の特色として、特に理論的仏教、学問的仏教を挙げた次第である。」<sup>⑤</sup>

歴史的な変遷を重視する言説の中で、皮肉なことに中国仏教はすでに固定化した枠組みの囚人となっていたといえる。そして、中国仏教がその哲学的・学問的な性格を失ってしまった結果、仏教は中国からその姿を消してしまったとする見解が登場

する。これは境野の『支那仏教史綱』において明確に現れている。唐朝以降、多くの宗派が中国から消えたとされ、中国における仏教が念仏と禪の融合になると、中国は「無仏教の国」となったとみなされるようになる。<sup>⑥</sup> 境野の仏教史研究は日本において新しい仏教を成立させることを目的としたが、中国仏教には「学問的仏教」という枠組みを離れて新しい方向へ展開していく権利はなかつた。この意味では、中国仏教は境野の著作物の中で変化可能な歴史的なものとしてではなく、歴史を離れて存在するとも言える。<sup>⑦</sup> 学問的・理論的仏教としての中国仏教はほぼ完全に過去のものとして白骨化してしまっている。中国仏教は二つの歴史語りの囚人となっている。一つは時空における仏教そのものの発展の物語であり、もう一つはそれぞれ異なる本質を持つ、さまざまなナショナルな体現としての仏教の物語である。境野の著作物の中には仏教をアジアという地域的な枠組みの中で捉える傾向を確認できるが、歴史的な変遷は主に日本において起きるようである。哲学的仏教としての中国仏教は日本の実際の仏教およびこれから成立すべき新仏教の超克すべき準備段階として描かれている。つまり、中国仏教のアイデンティティーについての議論とその位置づけは最終的に日本仏教と新仏教をその主な対象とした言説の中から出てきた

二次的なものに過ぎないと言わざるを得ない。

もう一度本稿冒頭において紹介した于君方の引用文に戻ると、明朝仏教を衰退した仏教とみなす姿勢の背景には境野の仏教史研究の影をうかがえる。学問は歴史の中で行われる作業のため、学術的な言説がその歴史的な環境に影響されることを完全に避けることはおそらく不可能だと筆者は考える。あるいは、ある言説はそれぞれの時代の問題意識やニーズに応じているからこそ注目される。ただ、定着した学術的言説がその後同じ問題意識を共有しない者に使用される場合もあることも事実である。本稿の結びとして、境野の中国仏教の歴史語りの後代における展開の事例を紹介したい。

## 六、終わりに

日露戦争期の境野はその非戦論で知られている。彼が日本の膨張主義を正当化する目的で中国仏教研究史を研究したわけでもない。しかし、境野によって成立した歴史の語りはその後他者によって別のイデオロギー的目標のために転用された。帝国主義はさまざまな言説をその内部へ統合していく傾向を持った

め、境野の仏教史モデルが日中戦争期に悪用されてしまったことも想像に難くないであろう。

一九三七年の日中戦争勃発に刺激され、政治家であり、仏教雑誌『真宗の世界』の創刊者であった野依秀市（一八八五～一九六八年）は一九三九年に中国仏教史を紹介する『支那仏教講話』を発行した。この著作において、野依は新仏教徒たちの著作においてすでに確認したアプローチを借りて、仏教の歴史を伝えられた先の国の情勢に合わせて変化していく物語として紹介する。野依にとつて、中国仏教において体現されている「国民性」は「学問仏教」であり、中国の仏教を一種の哲学とみなした<sup>(30)</sup>。彼は中国における浄土系の信仰の隆盛を認めるが、それを中国仏教を代表しうる現象としてみない。

「斯く、仏教が非常に発達したのは結構であるが、余りに学問化し、真実の信仰に進まずして、気休め的な結果、信仰的には次第に衰へるやうになった。」<sup>(31)</sup>

したがって、隋唐両朝において、中国仏教はその独自性を形成し隆盛時代を迎えたのち、徹底的な衰退過程に入った。野依の最後の判断によれば、当時において中国文明全体とともに、

中国仏教はすでにその勢いをなくしている。<sup>(51)</sup> 彼はこうして過去における中国仏教の偉大なる学問的成果を「東洋哲学」の本質として評価すると同時に、日本を唯一仏教が活気を保っている国として描くことを可能とした。<sup>(52)</sup>

一度成立した言説が、その後異なるコンテキストの中へ統合されることよって新しいニュアンスを持つようになることはしばしば見受けられる現象だと思われる。境野や村上によって成立した仏教史研究の成果は、日本における新仏教の成立を求める声から解放され、容易にそのコンテキストを変え、ナショナルなカテゴリーである日本仏教の優位性を主張するために転用されるようになった。一方、仏教研究者ジェームス・ケテラー (James Keelara) は、十九世紀末日本における仏教史研究を、東アジア仏教を仏教の発展の頂点に置きながらも、厳格な目的論を使用せず、仏教の歴史には最終到達点がないという立場を取った、と評価した。<sup>(53)</sup> この態度を代表できるのは村上の次の引用文である。

「然れば支那国唐朝の末年已後は、世界仏教の中心点を移転せしめ、我日本国を以て世界仏教の中心地を為さしめたる景況あり。此のごとく移転し来る仏教の中心点、更に移転せしめ、

第五回の中心地なるものを吾人は何れの地に於て見るべき乎。將た之見るとなくして、終る乎。是將來に於ける一大疑問なりとす。<sup>(54)</sup>」

新仏教徒らの目的にもかかわらず、彼らが成立させた歴史の語りは昭和初期の膨張主義政策の影響下、日本仏教というナショナルな形態こそを仏教の歴史的発展の最終的到達点として位置づけるようになった。野依の言説の背景にあるのは、日本仏教を中国仏教の救済者として位置づけ、日中戦争を中国仏教に対する復興救済のきっかけとして描くという狙いであった。

## 注

- (1) Chun-fang Yu, *The Renewal of Buddhism in China - Chu-hung and the Late Ming Synthesis*, 1981, p. 65.
- (2) 本書は中国語に翻訳され、中国の最初の通史的な仏教史である蔣維喬の『中国仏教史』(一九二九年)の基盤をなしている。
- (3) 境野の生涯に関しては、「境野黄洋」常光浩然『明治の仏教者』上(春秋社、一九六八年)、または伊吹敦「境野黄洋と仏教史学の形成(上)」『境野黄洋選集』第一卷(うしお書店、二〇〇三年)を参照。
- (4) 「十八年間の『仏教』」『仏教』第十八第十二号、年一九〇二年、五頁。
- (5) 境野自身は仏教の歴史への関心を村上の影響に求めていた。境野の『支

那仏教史講話』(一九二七年)における序文を参照。

- (6) 鎌田茂雄『中国仏教史の名著』『名著通信』第十七号、二頁。興味深く、鎌田は中国仏教史研究の紹介においてほとんど境界の研究成果を無視している。

- (7) 吉水智海の『支那仏教史』(金尾文淵堂、一九〇六年)、二〇四頁。たとえば、村上專精『支那仏教の三時期』『仏教史林』第一編第九号、一九〇四年を参照。

- (8) オリオン・クラウタウ『近代日本思想としての仏教史学』、二〇一二年、九六〜頁。

- (9) 村上專精『日本仏教の特色』『無尽灯』第十二卷第六号、一九〇六年、五頁。

- (10) 村上專精『支那仏教史と日本仏教史との比較』『仏教史学』第二編第十号、一九一三年、三三〜三四頁。

- (11) 村上專精『支那仏教史』(第十一回)『仏教史林』第二編第十三号、一九〇五年、二〇頁。

- (12) 同書、二六頁。

- (13) 同書、二六頁。

- (14) 境界黄洋『支那仏教史綱』(森江書店、一九〇七年)における村上專精の序文の一頁を参照。

- (15) 境界黄洋『革新仏教徒』『佛教』一一五号、一九〇六年、二七一頁。伊吹教は境界の中国仏教史研究全体を、仏教哲学を中心としたものとして特徴づけている。伊吹教『境界黄洋と仏教史学の形成(下)』『境界黄洋選集』第二卷(うしお書店、二〇〇三年)、二九頁以降を参照。

- (16) 境界黄洋『支那仏教史講話』(共立社、一九二七年)序文の8頁。

- (17) 前掲注3、二五頁を参照。

- (18) 実は、中国仏教を学問と理論と結びつける事例はすでに『佛教』の一九〇〇年六月号の記事「日本仏教の歴史的観察(一)」において見られる。だが、この記事の著者は不明である。当時、『佛教』の編集

長は鷺尾であったので、鷺尾による文章だという可能性も十分あるが、鷺尾の他の文章を見れば、彼は支那仏教の特徴にあまり言及しないことと境界の議論に非常に似ていることから判断すれば、境界による文章だという印象が強い。現段階、著者を確認できる方法はない。

- (20) 境界黄洋『余の信ずる仏教』『新仏教』第四卷第十二号、一九〇三年、九六頁。

- (21) 境界黄洋『歴史的仏教』『佛教講話』(井湖堂、一九〇七年)、四〇〜四三頁。

- (22) 同書、四〇頁。

- (23) 同様の三国中心的なアプローチは境界の『印度支那仏教史要』(鴻盟社、一九〇六年)に見られる。

- (24) 前掲注3、六頁。

- (25) 境界黄洋『世界史と仏教史』『仏教史林』第一編第十二号、一九〇五年、七〜八頁。

- (26) 前掲注3、三五頁および前掲注16、三〇頁を参照。

- (27) 境界黄洋『歴史的仏教』『佛教史林』第一編第二号、一九〇四年、一一頁。

- (28) 同書、四四一頁。

- (29) 同書、四四四頁。

- (30) 境界黄洋『歴史的仏教』『新仏教』第三卷第九号、一九〇二年、四四三〜四四四頁。教理に関して、同じ見解は近角常観にもみられる。而して此教理たるもの、仏滅已後今日に至るまで、各時代の精神に従ふて消長変遷せしものなり。近角常観「如何か仏教教理の基礎を成立せむ(承前)」『佛教史林』第二編二十四号、一九〇六年、六頁。

- (31) 境界黄洋『余の信ずる仏教』『新仏教』第四卷第十二号、一九〇三年、九六〜九六二頁。

- (32) Bryan Lowe, "States of "State Buddhism": History, Religion, and

Politics in Late Nineteenth- and Twentieth-Century Scholarship," *Japanese Religions* Vol. 39 (1&2), 2014, p. 76.

- (33) 「理論的討究」『仏教』第一二三号、一八九七年、五〇頁。この記事の著者名は表示されていないが、境野の文章だと判断できる。この記事の刊行も境野が『仏教』の主筆を担っていたところに当たるとも、少なくとも境野を含めた革新仏教徒らの見解を反映することは間違いないであろう。
- (34) 池田英俊『明治期の新仏教運動』（吉川弘文館、一九七六年）、二七四―二七五頁。
- (35) 「日本仏教の歴史的観察（一）」『仏教』一六二号、一九〇〇年、一七五頁。
- (36) 前掲注21、三九―四〇頁。
- (37) 時には、境野は実際の側面が強くなりすぎて、日本において仏教が停滞してしまったため、理論側面に対するさらなる研究を呼びかけていた。たとえば、「理論的討究」『仏教』一二三三号、一八九七年、四九頁。
- (38) 境野黄洋「詩的仏教」『仏教』一一一号、一八九六年、七二頁。
- (39) たとえば、境野黄洋「人格中心の仏教と教義中心の仏教」『新仏教』第七卷第九号、一九〇六年、六四五頁を参照。
- (40) 同書、六四九頁を参照。
- (41) 前掲注30、四四四頁。
- (42) 鷲尾順敬「鑑真和尚伝（上）」『仏教史林』第一編第四号、一八九四年、六二頁。
- (43) 吳佩瑤「新仏教の夜明け―境野黄洋の信仰言説と雑誌『新仏教』」『近代仏教』二七号、二〇二〇年を参照。
- (44) たとえば、境野黄洋「健全なる信仰の要件」『新仏教』第六感第十号、一九〇五年、七四五頁。ここにおいて、学問や学術という概念は当時主流となっていた科学的・学術的思想と同義で使われているが、宗教と信仰に対する純粋に学問的なアプローチに対する批判もうかがえる。同書、七四六頁。境野は仏教における「超自然主義」と地獄や極楽を中心とした「未来主義」に対して、今現在のこの世に注目する「現世主義」を説いた。管見では、これに「日本仏教」を代表する祈祷仏教と未来仏教の批判が見られる。
- (45) 前掲注21、一九頁。
- (46) 境野黄洋「教理発達上より見たる旧仏教の欠点」『時代宗教』（鴻盟社、一九〇五年）、一七四頁。
- (47) 前掲注14、三四四頁。
- (48) とはいえ、境野はすべての仏教形態は最初「新仏教」として成立したことを認め、宗教は常に変遷していく過程の中にあると述べるが、この観点は少なくとも中国仏教に関する初期研究にまだ確認できない。
- (49) 境野黄洋「加藤博士に答ふ」『新仏教』第二卷第九号、一九〇一年、三八五―三八七頁。
- (50) 野依秀市「支那仏教講話」（仏教思想普及協会、一九三九年）、一八五頁。
- (51) 同書、七頁。
- (52) 同書、一八四頁。
- (53) 同書、一八六頁。
- (54) James Keelalar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan*, 1990, p. 207
- (55) 村上專精「仏教東漸史」『仏教講論集』第一号、一九〇二年、五〇―五〇三頁。