

日中浄土教論争の始まり

中 村 薫

本論では日本（明治以降の真宗大谷派）と中国（清代末期）の居士仏教（特に楊仁山^{〔1〕}）との交流を通して展開した浄土教に関する論争について明らかにしていきたい。

一 浄土真宗の基本的立場

仏陀の明らかにした縁起の理法も、様々な時代社会の流れの中で、種々の相と成って受容されていった。一方では、教理として様々な宗派教学を生みだしていった。他方では、その時代その国その民族の中に深く根ざすことによって、それぞれ習慣・儀式として華開いていった。それらを統合して仏教教理あるいは仏教文化と称しているが、その実態は種々様々な形態をとっているといってもよい。

その様な意味からすれば、同じ仏教といっても、鎮護国家・加持祈祷を主とする仏教もあれば、それらを否定する仏教もあることは当然の帰結ともいえる。殊に浄土真宗に限って言えば、親鸞自ら、

それ、もろもろの修多羅に拠つて真偽を勘決して、外教邪偽の異執を教誠せば、『涅槃経』（如来性品）に言わく、仏に帰依せば、終にまたその余の諸天神に帰依せざれ、と。略出『般舟三昧経』に言わく、優婆夷、この三昧を聞きて学ばんと欲わば、乃至自ら仏に帰命し、法に帰命し、比丘僧に帰命せよ。余道に事うることを得ざれ、天を拜することを得ざれ、鬼神を祠ることを得ざれ、吉良日を視ることを得ざれ、と。已上

また言わく、優婆夷、三昧を学ばんと欲わば、乃至天を拜し神を祠祀することを得ざれ、と。略出^②

と述べているように、『涅槃経』『般舟三昧経』の説により、仏と法と僧の三宝に帰依する者は、他の鬼神を祠り、吉良日を選ぶことはないというのである。これらの経文により、親鸞は神祇不拜に徹しており、むしろ、そこには人間の計らいとしての鎮護国家・加持祈祷を否定しているといつてよい。ただし、その否定は他を排除するものではなく、むしろ自らはただ念仏のみという選択であったのである。だから、他人に対しては「このうへは、念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからひなり」というように、決して他を攻撃したり、また他に念仏を強要するようなものではなかった。つまり、親鸞は法然との出会いにより、聖道自力の念仏から浄土他力の念仏へと、仏教そのものを捉え直しているのである。もちろん親鸞は比叡山で二十年間天台の教学を学び、堂僧としての修行も怠ること

はなかつたはずである。⁽⁴⁾ また天台教学の基本的な解学も行学も学んでいたはずでもある。しかし、どうしても自己自身の悩みを解決するに至らず、苦しみがいていた時、たまたま吉水の法然の念仏教団に出会うのである。親鸞はその時、法然の説く本願念仏の教えに出会い、これこそ真実の仏教であると受け止めていくのである。親鸞二十九歳のことである。その時の出来事を

しかるに愚禿積の鸞、建仁辛の酉の曆、雑行を棄てて本願に帰す。⁽⁵⁾

と、「建仁辛の酉の曆」と期日までを明記して、「本願に帰す」宣言をするのである。

もとより親鸞は、本願他力の教えと自力雑行の教えとを分けるのではなく、ましてや雑行を劣位に見てはいない。むしろ雑行の限りを尽くして、これしかないという本願の教え一つに出会うのである。言葉を変えていえば、これまで積み上げてきた仏教を雑行として棄て去るのである。棄てるとは、確かなものに出会った上に成される行為である。本願に帰すことと雑行を棄てるということは同時に立ち立つものである。だから、その時の感動を、

元久乙の丑の歳、⁽⁶⁾ 恩恕を蒙りて『選択』を書しき。同じき年の初夏中旬第四日に、「選択本願念仏集」の内題の字、ならびに「南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為本」と、「釈の緯空」の字と、空（源空）の真筆をもって、これを書かしたまいき。同じき日、空の真影申し預かりて、⁽⁷⁾ 図画し奉る。同じき二年閏七月下旬第九日、真影の銘

に、真筆をもって「南無阿弥陀仏」と「若我成仏十方衆生 称我名号下至十声 若不生者不取正覺 彼仏今現在成
仏 当知本誓重願不虛 衆生称念必得往生」の真文しんもんとを書かしたまう。⁽⁶⁾

と述べるのである。

親鸞は、師法然との出会いを単に人間と人間との出会いとして捉えていない。むしろ、具体的に師法然の『選択集本願念仏集』(以下『選択集』と略)の書写を許され、しかも内題まで書いていただいたことを感激をもって述べているが如く、本願との出会いとして捉えたのである。さらに法然が、善導の第十八願「加減の文」を親鸞に示したことを綴っているということは、法然の偏依善導の立場を親鸞も自身の信心の内に享受したといってもよいであろう。

そして親鸞は、『選択集』について、

真宗の簡要かんよう、念仏の奥義おうぎ、これに撰せん在ざいせり。見る者論ろんり易やすし。誠まことにこれ、希有最勝けうさいしやうの華文けもん、無上甚深むじやんじんの宝典ほく典なり。年を渉わたり日を渉わたりて、その教誨きやうひを蒙かぶるの人、千万といえども、親しんと云いい疎そと云いい、この見写けんしやを獲とるの徒ともがら、はなはだもつて難かたし。しかるに既に製作かたを書写しやし、真影まかげを図画ずがせり。これ専念正業せんねんしやうごうの徳とくなり、これ決定往生けつじやうしやうじやうの徴しるしなり。仍なほつて悲喜ひきの涙なみだを抑おさえて由来ゆらいの縁ゆかりを註しるすす。

と述べ、真宗の簡要であり念仏の奥義が述べられたものであるというのである。その無上甚深の宝典の書写を許された

ことを涙を流して記しているのである。

ところが、親鸞の感得した本願念仏の教えも、時代社会の流れの中で少しづつ変貌していくのである。例えば、後で詳しく述べるが、明治期になると「真俗二諦論」が盛んに説かれることになる。これから課題とする小栗栖香頂(註)にしても彼の著『真宗教旨』第十号「俗諦」では、

支那人は外国を目して夷狄(註)と為す。外人は支那を以て野蛮と為す。二者を想わば、皆非なり。倫常を踐(註)まざるを夷狄と為す。何ら内外を問うや。

と述べ、中国人が自国以外を異民族とし、また外国人が中国人を野蛮だというのは、お互い倫常がないのであって、もっと偏見を問うことが大事であるというのである。ここでは「四海兄弟」「万国同心」等の語を用いて盛んに「八紘一宇」の天皇制皇国史観を植え付けようとしていることは明らかである。また同じく小栗栖香頂は、『真宗十講』では、

見真大師朝家の為念仏を要として説き、一生九十年間但だ這個二諦(註)を説く。日本国皇上自ら開闢(註)して以来、一系綿々にして万世を改せざるは、外国には没有なり。古往より今来まで没有なるは乱臣を好人とせざるなり。皇上が人民を愛愍するは、小孩子を愛するがごとし。国民が皇上を奉戴(註)するは、譬えば母親の靠依(註)するが如し。

と述べるのである。ここでも天皇を頂点として、国民を赤子とする万世一系の皇国史観が説かれている。それは親子・主臣の関係を巧みに利用して、真俗二諦論に結びつけるものである。

確かに親鸞も『御消息集』で、

朝家の御ため国民のために、念仏まふしあはせたまひそふらはば、めでたふさふらうべし。¹¹

と説いている。親鸞はまず自分の料簡のための念仏ではなく、朝家国民のために念仏するように勧めている。ただ改めて親鸞が、この朝家・国民についてわざわざ左訓を付けていることには特に注意を要したい。すなわち、親鸞は朝家に対して「オホヤケノオಂತアメトマウスナリ」と、国民に対して「クニノタミヒヤクシヤウ」とそれぞれ左訓を付け加えている。この左訓よりすれば、朝家とは公性を意味するのであって、決して天皇や朝廷のみを指すのではない。また、国民についても百姓等を意味するのであって、決して天皇に傳く民のみを指すでもない。実に親鸞の「世の中安穩なれ、仏法ひろまれ」(『御消息集』前掲に同じ)という普遍的な願いに対して、当時の小栗栖香頂の場合は、朝家国民を天皇・日本国民として受け取っているといつてよい。つまり、小栗栖香頂に代表される大谷派教団は、念仏と忠孝を同時的に解釈し、明治政府に追随迎合して真俗二諦論を展開しているのである。

そうした『御消息集』に顕わされている親鸞の精神からすれば、良吉日を選ぶ必要はなかったはずである。それなのに真宗教団は、封建社会に於いて檀家制度の中に自らの存在性を喪失した長い歴史の中にあつて、益々親鸞の本来の精

神を希薄にしていたといえる。そして、徳川封建社会で保護されてきた真宗教団は、特に明治の近代国家の歩みを無視することはできなかった。例えば、これは全仏教に及んだことであるが、廃仏毀釈などにより真宗教団の存立すら危ぶまれた時代状況の中であって、北海道開拓をはじめとして、明治政府に忠誠を尽くすことが強要されたといっても過言ではない。一方、教団の近代化は、中国などアジアの国々に対して開教布教することが急務とされた。その開教布教も後のアメリカ・ブラジルなどへの日本人の移民に伴っての布教とは異っており、中国・朝鮮の人々を対象として真宗仏教を布教しようとしたものである。その様に海外布教を目的とした真宗の教旨の作成が急務とされていたのである。

このような背景により、一八七六（明治九）年東本願寺で刊行されたのが、小栗栖香頂著『真宗教旨』である。内容的には、第一号「七祖」、第二号「伝灯」、第三号「判教」、第四号「三時」、第五号「四法」、第六号「三」、第七号「隠顕」、第八号「本願名号」、第九号「他力信心」、第十号「俗諦」、第十一号「諸式」より成っている。

そこで『真宗教旨』は、正しく親鸞の精神を具現したものでどうか、また、なぜ中国居士仏教者楊仁山の批判を受けなければならなかったのか。そうした課題を持って、『真宗教旨』を通して真宗を明らかにして、その後、楊仁山の批判について明らかにしていくこととする。

二 明治維新と東本願寺

江戸時代末期、日本国内では、浦賀にアメリカのペリーが来航したことにより、開国を迫られる緊張した状況であっ

た。そうした鎖国・開国の間の中で、桜田門外において井伊直弼大老の変事が起きた。いよいよ倒幕の波が一気に打ち寄せる変動の激しい時代であった。それは長い徳川封建体制が崩壊して、明治政府が誕生する正にその時であった。明治という時代に入ると、これまで仏教徒として位置付けられていた天皇も現人神として、天皇制国家を樹立していくのである。そして明治天皇は、神国日本の象徴として君臨することとなった。一方、既成仏教教団においても、明治に入ると、「政教一致」「神仏分離」等の政策の嵐が吹き荒れ、「廃仏毀釈」の声が天下に充満することになるのである。これまで幕府の保護政策の中にドップリ浸かっていた既成仏教教団は、国家政治といかにうまく共存していくかという新たな生き残りの課題を突きつけられたのである。当然東本願寺もその動乱を避けて通るわけにはいかなかった。

明治政府は、まず廃仏毀釈により外的表面的に仏教破壊を試みた。しかし、それだけではうまく事が運ばないことを知ったため、一八七二（明治五）年三月、政府は内的破壊を目論見、教部省を設置してさらなる迫害を加えていった。そこで東本願寺を始めとする各宗僧侶たちが連署して、教務部に大教院の設立を申し出た。それに附随して仏教側では自主活動として、教導教化のための教育機関にしようとした姿勢を見ることができるのである。ところが現実的には、仏教側の思惑とは異なり、益々神道的色彩が強くなっていったのである。具体的に「三条教則」等により諸々の規則が作られ、真宗の教えが拘束され、天皇制社会に追隨迎合していくシステムが確立されていくのである。その「三条教則」¹²とは、

三条教則

第一条 敬神愛国ノ旨ヲ体スベキ事

第二条 天理人道ヲ明ニスベキ事

第三条 皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守セシムベキ事

右ノ三条、兼テ之ヲ奉体シ、説教等ノ節ハ尚ホ能注意致シ、御趣旨ニ不悖^{はい}様、厚相心得可申候事。

壬申四月

という内容である。ここには見事に皇国史観に基づいた説教が強要されている様子が看取できる。このように教導職が教化に当たる場合の心得を周知徹底させ、さらに教導職が教化すべき講題として、

神徳皇恩の説 人魂不死の説 天神造化の説 顕幽分界の説 愛国の説 神祭の説 鎮魂の説 君臣の説

父子の説 夫婦の説 大祓^{おほはらい}の説⁽¹³⁾

の十一兼題を立てていくのである。これは教導職に神道の知識を得させることが目的であることは明らかである。明治政府は僧侶に祝詞を唱えさせ、神道儀式への参加を強制していたのである。そこでは神主仏徒の立場をとっていたことはいうまでもない。そしてさらに、

皇国国体 皇政一致 道不可変 制可隨時、人異禽獸 不可不学 不可不教 国法民法 富国強兵 律法沿革
租税賦役 産物制物 文明開化 政体各種 役心投形 権利義務 外国交際^①

と十七兼題を制定して、攻究の場所で、国政政策のご用説教を示すように強要し、時事問題に通達させるための規則を作っていくのである。

それに対して、大教院が自分たちの独自性を拘束する状況下において、それを知った東西両本願寺を始めとした各宗派が、大教院からの離脱を主張して、一八七四（明治七）年政教分離を願ひ出るのである。十月には教部省は太政官に分離許可の伺書を出し、一八七五（明治八）年五月大教院は解散を命じられるのである。やがて、三条教則は形骸化し、一八八四（明治十七）年八月全廢されるのである。^②ただその間に培われた、皇国史観、真俗二諦論、邪キリスト教の概念はそのまま継続されていくのである。

そうした時代状況の中で、さらに東本願寺は、一八五八（安政五）年御影堂（大師堂）・阿弥陀堂両堂を焼失し、仮本堂を再建したのも束の間、今度は一八六四（元治一）年「蛤御門の変」によりまたもや焼失してしまった。これに先立ち一七八八（天明八）年の大火による焼失、一八二三（文政六）年の焼失と、凡そ七六年の間に四度の火災に遭遇しているのである。だから当時の東本願寺は両堂再建の大事業を抱え、次第に愛山護法の名の下に明治政府に追隨迎合して、やがて真俗二諦論^③を確立して、神仏混合の教団に変貌していくのである。教団のためとは、同時に国家天皇のためにとすり替えられるわけである。このような事情もあり、小栗栖香頂の主張する報国論・真俗二諦論には、時代社会に

より要請された背景があったといえる。従って、小栗栖香頂を始めとする当時の真宗僧侶の多くは、三教教則、十一兼題、十七兼題の精神をすっかり身につけていたといえよう。小栗栖香頂も当然そうした精神を持って中国布教に出かけるのである。

もとより、明治維新後の東本願寺教団が、石川舜台⁽¹⁷⁾、渥美契縁⁽¹⁸⁾を両巨頭として、その時代を担ったことは誰もが認めることであろう。石川舜台は、傑僧といわれ、特に教団の若手の人材養成、教育に情熱を注いだ。一方渥美契縁は、両堂再建こそ教団の使命であると、経済的裏付けとして相統講⁽¹⁹⁾というシステムを作り出し、ひたすら募財を勧めていった。石川舜台は豪放で、渥美契縁は几帳面な性格であったかもしれない。しかし、この性格の異なる二人が、怒濤の如く押し寄せる廃仏毀釈の波を押し張ったことに間違いはない。

外部的には廃仏毀釈等による仏教社会の混乱、と同時に明治政府とどのように関係していくかは大変な問題であった。また内部的には経済的にも困窮した中で両堂再建という大変な課題を背負った時代であった。まさに内憂外患の危機の連続であったといえよう。そうした中において、維新当時の東本願寺を背負って立った法主(門首)は、厳如(大谷光勝)であり、新法主は現如(大谷光瑩)であった。東本願寺は一八六九(明治二)年六月五日、明治政府に北海道開拓を積極的に願ひ出て、同九月三日許可が下ると、早速一八七〇(明治三)年老齢の厳如に変わって現如が陣頭に立って北海道へ向かい、教団の進出を企てるのである。時に小栗栖香頂も、本山より越後巡化を命ぜられ力を尽くすことになった。

一方、現如は、一八七二(明治五)年八月一三日、当時の東本願寺最高職の「改正掛」であった石川舜台と謀って、

城島柳北、松本白華、関信三の隨行⁽²⁰⁾のもと秘密裏に欧州視察の旅に出るのである。このことは後年、石川舜台自身次のように述べている。

明治四年九月十三日横浜ヲ御出帆アラセラレ、印度歐羅巴^{ヨーロッパ}ヲ御巡廻ナサレ、宗教ノ視察ヲ遂サセラレ、始メテ教部省ノ模様モ改リ、今日ノ御盛大ニ為ツタ。即チ其ノ頃ノ御隨行ヲ命ゼラレタモノハ、松本白華、関新蔵⁽²³⁾(此人は前講師雲英光耀ノ弟)成島柳北、其次ハ私モ隨行ヲ命ゼラレタ。其頃ノ洋行ト云ヘバ、戰場ヘ臨ムヨリモ、恐ル、程ノ時節ニ、其中ヘ新御門跡ガ洋行セラルルト云ヘバ、御門末ガ誰一人トシテ、御止め申上ヌモノハアルマヒ故ニ、寺務役員及左右ノ者ヘモ、御沙汰ナク恐レ乍ラ、御裏方ヘモ御沙汰ナシニ、御洋行ナサレタ。夫ヨリ終ニ佛教モ盛ンニナリ、此等ノ思召ヲ、新御門跡ヘ御諭ナサレ、及御連枝ヘモ御諭シアラセラレ、時勢ノ変遷ニ付テハ、殊ニ學事ヲ勉強シ、智徳ヲ研キ、夫ヨリ遠大ノ志ヲ立テテ、大二宗門ノ為ニ尽力セラルル様ニト⁽²⁴⁾。

全く秘密裏に、しかも用意周到に実行された洋行であった。彼らの外遊における数々の視察は、後の東本願寺にも大きな影響を及ぼすものとなるのである。その点は吉田久一氏も、

この第一回洋行が仏教の近代化に果たした役割は大きく、多くの西洋文化を吸収したが、中でも欧米キリスト教の近代社会における役割、西洋における印度学の位置、宗教制度や行事、近代市民倫理、ひいては近代国家におけ

る政治制度や社会制度を学んだ点は重要であった。⁽²⁵⁾

と指摘している。

何れにせよ、これは後々の東本願寺の人材養成に大きな意味を持つてくるのである。例えば、現如は視察中パリの博物館でサンスクリット經典を見た。そこで現如は、早速石川舜台にこれを翻訳するように命じた。ただ、そのころ当局に於いて多忙を極めていた石川舜台は、その責を一八七六（明治九）年笠原研寿と南條文雄の両名をイギリスのオックスフォード大学に留学させ、サンスクリットを学ばせることによって果たそうとした。石川舜台の思惑がどうであったにせよ、マックスミュラーに梵語を学んだ笠原研寿、南條文雄両名の、後に日本インド仏教学に与えた業績は絶大なるものであることは周知のことである。

三 清朝末期の仏教事情と楊仁山

一方中国では、清朝末期、イギリスとの間に勃発したアヘン戦争（一八四〇年〜四二）により、清国も長い鎖国政策から無理やり開国を迫られていた。それが前兆となり、一八五〇（道光三〇）年には太平天国の乱が起き、いわば非常に不安定な時代であった。その時代に生きたのが楊仁山であった。太平天国の乱は、洪秀全こうしゅうぜんを天王とし、キリスト教が刺激となって生まれ出た現象であることは間違いないが、楊仁山も太平天国の乱によって、一八歳の時、移住を余儀

なくさせられている。そして二十八歳の頃、父の死を機縁にして読んだ『大乘起信論』によって仏教に目覚めるのである。

それから十六年後ではあるが、日本では明治維新が起きている。その明治維新後の東本願寺にとって、廃仏毀釈の問題もさることながら、今一つは、キリスト教侵入によって日本仏教全体も衰退していくという危機感があったのは事実である。そこから活路を見出そうと海外布教が考えられたのである。このことは又追々述べていくが、楊仁山と南條文雄を始めとする日本の僧侶との共通認識の一つに、中国も日本も共に開国を迫られ維新を迎えた時代に生きたということである。互いに仏教の衰退の現実を直視しながら、同時にキリスト教の侵略に繋がるのではないかという共通の危機感があったと考えられる。楊仁山は仏教復興のために仏教典籍の蒐集出版に着手し、人材育成に力を注ぎ、近代仏教の振興を勧めていったのである。そこでの楊仁山と南條文雄の出会い、個人を超えた時代社会の要求があったのではなからうか。だから中国浄土教と浄土真宗の教義の異なりは、どこまでも追求していくが、中国と日本の仏教が断絶するようなものではなかったのである。というのは、当時の中国の仏教の甚だしく衰退した事情を憂いて、楊仁山は、

蓋し試經の例が停してより、戒の禁が弛く伝し、以て釋氏の徒に到っては、賢愚を論すること無く、概して度牒を得るなり。經、律、論に於いて、豪して知るところ無きに、居然として方丈と作し期を開きて戒を伝す。之

と論を談ずると、庸属として堪えられず士大夫は從して之を鄙すなり。西來の旨も津を問う処無きや。

と述べていることから理解できる。もともと中国には、人々の出家や僧尼の身分が国家試験により公認される試験制度があり、そうした經典の誦誦や理解力を試す試験に合格したものには度牒どちようが与えられていた。ところがその試験制度が、清代になると終焉を迎えるのである。⁽²⁷⁾ここに清代末期の仏教は、經典の試験の習慣もなくなり経律論共に廃れ、授戒の規定もなくなり僧侶は学問もせず墮落して、当時の僧侶と話すとその卑俗さには堪えられず、士大夫からも軽蔑されている有様であるという。だから西來の旨、すなわち仏教の真理を問うような所もなくなってしまうと嘆いている。この楊仁山の言葉により、当時の仏教教団の様子がよくうかがわれるであろう。そして、「般若波羅蜜多演說四」でも、

支那の国中、試經の例が停してより、戒の禁弛きんしが伝えられ、漸く釋氏の徒に到っては、学ばず術無く固陋ころうに安んじる。⁽²⁸⁾

と、僧侶たちの無学と派閥主義による偏見は牢固として破られない、という同様なことが記されている。もちろん、

常州の東門外の天寧寺は、均しく治下に在り、亦宜しく僧学堂を開設し以て仏教を振興す。但し各寺の住持の僧は守旧に安んじて、維新を樂わす。⁽²⁹⁾

と、僧学堂を開設して仏教の復興を願う寺もあるが、ほとんどの寺は旧態依然とした住持に安んじて、とても維新を願うものでなかったと述べている。そして、更に南條文雄に対して、

近代以来門戸の見牢は破すべからず。支那境内は、禪宗一派は空腹高心にして、西來の大意は幾らか書餅しょへいと成る。台教の一派は、尚お能く経を講ずが、惟だ名相に泥でいし、亦古法には非ず。且つ諸方の名刹は、向かいて学堂も人才を造就ぞうじゆすることも無い。所以に日に趨すすにして下なり。貴宗は既に学寮講肆がうしが有り、又普通学館を開き、是れに世出世の法に兼ねて之を習い、人才を輩出し、何ら限量りやうりやうすべきや。

と述べているように、楊仁山は、中国では特に禪宗に至っては達磨大師の真意も絵に描いた餅のようであり、何ら意味のないものになってしまっていると憤慨している。天台も経論の講釈は一応しているが、とてもかつての活気あるものではないと嘆いている。それに対して真宗には学寮もあり、学館も開設しているので前途洋々であるというのである。ここに清代末の中国仏教の衰退は、門戸の偏見と学堂の欠如であったことを認めているのである。だから南條文雄等の多大な協力を得て逆輸入された經典を翻刻したり、祇園精舎を創設して人材養成の努力をしていくのである。そのような楊仁山であるので、小栗栖香頂の中国布教に関しては、非常に高い関心を持っていたと考えられる。

その点は、楊仁山の「一八九九（光緒二五）年における「金陵本願寺東文学堂祝文」を見れば顕著である。

惟れ光緒二十五年、歳の屠惟大淵猷陬月の菊に在りて、日本浄土真宗本願寺は、金陵に東文学堂を特設し、以て華人を教う。一は言語學課、二は普通學課なり。誠に蓮經に、治世言語、資生産業等、皆な順正法と云う所の如し。迦れば、二十年前より本願寺を春申江上に創立し、今や大法主現如上人は、其の弟勝信公に屬して、來華して本願寺を杭に設け、十人を以て之に居らしむ。復た、本願寺を呉に設け、三人を以て之に居らしむ。金陵は南朝の勝地にして、北方心泉上人を、一柳等五人と居らしむ。上人は七祖の衣鉢を伝え、四賢の領袖たり。自ら知る所では、元魏に在りては則ち曇鸞法師あり、唐に在りては則ち道綽法師善導法師なり。三師の著作、華に伝わらずして、日本に伝う。今は則ち復た華に播く。豈時節因縁に非らざるや。留学の諸君子、或いは教旨を宣し、或いは和文を授く。微特にして出世の良因なり、抑して所世の勝縁なり。

中国南京の金陵經刻処で、一八九九（光緒二五・明治三二）年日本浄土真宗東本願寺の特設東文学堂が開設した。ここでは中国人を対象として言語学科と普通学科が開校されていた。その開講の席に楊仁山は招かれ祝辞を述べている。この東文学堂は、中国日本両国の官民の援助によって開設したものである。今、日本からは北方心泉、一柳知成を始めて五人が参列していたという。そして、堂内には七高僧の、特に曇鸞、道綽、善導の衣鉢は伝授されているが、この時点においては、三師の著作は中国に伝わっておらず、日本にしか存在していなかった。それを今回中国に伝えられたと述べている。これらは中国で今後仏教を学ぶ僧侶生徒にとって「出世の良因」「所世の勝縁」となると述べている。また、楊仁山は、

今、浄土真宗法主ほつすに逢うに、仏教を振興せんが為に見起こせば、般若波羅蜜多会を創開す。鄙人ひじん、召におほじて前來し、支那仏教古今流伝の相を演説すべし。⁽³⁴⁾

と述べているように、楊仁山にとつて、この金陵東文学堂は単に中国の人たちの教育だけを目的としたのではなく、日本の留学生を含めて金陵刻経所の発展を期してのものであったはずである。しかし、実際は諏訪義讓氏によれば、

北方蒙氏が『学堂都監』として開学の趣意を述べ、教育勅語を拜読し『君が代』を奏し、学生代表の祝辞及び來賓華人の祝文があつて饗宴に移った。この中、すでに学生代表として「孫叔榮」の名が出ている。又、一柳氏が『手琴』を以て『君が代』に和したとつたえる。何づれより考うるも純日本主義の教育方針であつた事を注意すべきであらう。⁽³⁵⁾

とあるように、金陵東文学堂は、楊仁山の思いとは裏腹に純日本主義の教育方針であつたという。北方蒙の後に堂長になつた一柳知成も、当初は『儒皮仏骨宗論』を著して大いなる意気込みを持っていたが、やがて東本願寺からの送金も途絶え、一九〇〇（光緒二十六年）七月には団匪だんひ（義和団）事変で排日が盛んとなり、計画は中断することになつたといふ。⁽³⁷⁾その後堂長は、清川円成、藤分見慶、野浦斉、松本義成と続き、一九〇九（明治四十二年）夏季休暇を以て学堂を閉鎖することになつたのである。⁽³⁸⁾それは楊仁山遷化の一年前のことであつた。

四 南條文雄と楊仁山の出会いと交流

東本願寺の中国布教における日中の交流において、今ひとつ重要なことは、南條文雄と楊仁山との交流である。実は二人の対面は、南條の留学先であるロンドンより始まる。その出会いの時期に関しては様々考えられる。南條文雄は、「楊文会氏を憶う」(上)で、

楊居士と初めて面会したのは明治十三年の四月であつたと思う。其の当時英国倫敦ロンドンの我が公使館書記生で居られた末松謙澄君から手紙が参り、支那の公使館に仏教信者が居つて是非君に会い度いと云うから会つてはどうかといふ知らせがありましてもし会うなら倫敦の自分の所で合つたがよかろうと云うことでありました。同学の笠原研寿君も居りましたが、同君は牛オックスフォード津から外へ余り出ませんので、私丈け倫敦へ参つて末松君の紹介の方に会いました。其の人は即ち楊文会氏であります。初対面の時居士は支那で自分で翻刻せられた起信論義記を贈られて、起信論の梵本があるかと質問せられたけれども、未だ見たことが無いと答えました。すると居士は自分が仏教に入った起信論であつたから是非梵本を欲しいと思つて探して居つた。貴方に会い度いと思つたのも起信論の梵本の存在が聞き度いからであつたのだが、もし存在しないとすれば支那訳を大切にせねばならないと云うような話があつたと思ふ。⁽⁸⁾

と述べている。

先ず二人の初めての対面は、一八八〇（明治十三）年に、ロンドンの末松書記生の寓所で実現した。同学の笠原研寿は殆どオックスフォードから出なかつたようである。南條文雄一人で出かけた。ただ、その時期がいつであったのかについては様々考えられる。例えば、陳継東氏の研究報告によれば、南條文雄の「学窓雜録」によって、一八八一年六月三〇日と断定され、また、「南條文雄自叙伝」では一八七八年と推定できるとされている。筆者も『事略』により一八七八年頃でないかと考えてきた⁽⁴⁾。しかし、楊仁山は面会する前に、南條文雄と笠原研寿の両名に、

弟^{わたし}滬上^{しじょう}に在りて松本上人と談次し、真宗高士、西遊有る者、英に於いて秉^{へい}弘^{くわう}するを悉く得る。倫敦に到る頃、末松氏に晤^あい、詢^{まこと}に二公学地に退居し、梵文を清習するを知る。惜^おしくも都より離れ稍遠^{しやうだん}なり。訪して瞻仰^{せんごう}高風を造するを獲ず。欽^つしんで佩服^{はいま}し已^やむ⁽⁴⁾。

と述べているように、既に書簡を送っていたのである。楊仁山は、上海別院の松本白華との談合により、南條文雄と笠原研寿の二人が、東本願寺の命で仏教を学授するためイギリスへ遊学していることを知ったという。その後しばらくしてロンドンへ行き、清国公使館に勤務している時、末松氏にあったという。二人がオックスフォード大学で梵文を詳細に学んでいると聞いたという。都のロンドンから大学までやや離れているため尋ねて高風を拝見する機会はないが、敬服して已まないという手紙である。その書簡に一八八〇（明治十三）年四月二十六日とあるので、楊仁山から初めて書

簡を貰ったのを、南條文雄が「明治十三年四月であったと思う」というように面会日と勘違いしてたら、一八八一（明治十四）年六月三十日に初めて面会したということにもなる。何れにしてもロンドンで二人は面会したことは事実である。そしてその後三十年余りに渡って交流が続くのである。ただ初対面時の様子を南條文雄は『懐旧録』で、

当時駐英支那公使は侯爵会紀沢という人であった、この人は忠談を以て聞こえたかの曾国藩の長子で公使館の参贊官、陳遠濟氏はその妹婿であった。また同公使館の書記生に仁山楊文会君がいて、非常な仏教信者であった。私は末松謙澄君の紹介により、同君の寓居においてこの陳遠濟および楊文会の二君に面晤したのである。もとより支那語ができないから筆談をはじめた。すると仁山君は自身の刊行せられた『大乘起信論序』一冊を私に贈り、この本によりて仏教に帰したる旨を告げてその梵本の存否をただされたが、私はまだその現存するものを聞かないので、ありのままに返答すると、仁山君はよほど失望の様子に見受けられた。⁽⁴⁾

と述べている。

内容としては先の「楊文会氏を憶う」（上）とほとんど同じであるが、二人は筆談で自分の思いをそれぞれ伝え合った。南條文雄は楊仁山のことを「非常な仏教信者」と述べている。そして、楊仁山は自分で翻刻した『大乘起信論』を南條文雄に贈り、「梵本はあるか」と尋ねるのである。⁽⁵⁾この時点で、楊仁山が南條文雄に会いたかった唯一の目的は、『大乘起信論』の梵本が欲しかったからである。ところで、楊仁山の刊行した『大乘起信論序』がどのようなものか不

明確である。その点、先の「楊文会氏を憶う」(上)の中では「初対面の時居士は支那で自分で翻刻せられた起信論義記を贈られて」と述べている。もし『大乘起信論序』が不明ならば、法蔵の『大乘起信論義記』を買ったとも考えられる。しかし、『大乘起信論議記』は、唐代中国華嚴宗の大成者賢首大師法蔵の著書である。だから、当然梵本はあるはずもないことである。何れにしても南條文雄自身にしか分らないことであるが、じつは、楊仁山自身も「僕は馬鳴宗を建立して、大乘起信論を以て本と爲し」と述べているように『大乘起信論』の信奉者であったことが理解できる。そして、「大乘の機は自ら馬鳴に啓かれ、浄土の縁は蓮池に因り、華嚴の学は則ち方山に遵じゅん循す。」と述べているように、『大乘起信論』により啓発され、蓮宗の雲棲宏により浄土教を学び、自らの教学は華嚴経によっているというのである。このことは正しく中国浄土教のオーソドックスな流れの中に身を置いていることを示している。そうした点は、南條文雄も「楊文会氏を憶う」(下)で、

居士は華嚴の法門に興味を有って居ったから華嚴部のものも多く翻刻されました。華嚴に興味があったのは居士が起信論に依って仏教に入ったと云う関係からでありましよう。⁽⁴⁸⁾

と述べている通りである。また、重複するが、南條文雄は『懐旧録』で、

仁山揚文会氏は、英京の清国公使館員で帰国のち南京において金陵刻経所を開いて数多の仏典を刊行した人で

ある。華嚴の学者で、とくに『起言論』を愛好し、私にその梵本の有無を尋ねられたことがあったが、「まだこれを見ない」と言うと、氏は非常に落胆の面持ちであった。⁽⁴⁾

とも述べている。

先述のように楊仁山は、また華嚴の学者であった。これはまた追々述べていくが、華嚴の円融無碍の世界観と浄土真宗の選択本願の世界観の対立が、日本と中国との浄土教の論争に繋がっていくのである。ロンドンにおける対面を切掛けとして、後に南條文雄は楊仁山に經典を贈り、それを受け取った楊仁山は早速翻刻するのである。その典籍は、

- 一、讚阿弥陀仏瀉 北魏曇鸞作
- 二、往生論註上下二冊 同 右
- 三、略論安樂浄土義 同 右
- 四、安樂集 唐道綽作
- 五、觀無量寿經疏四冊 唐善導作
- 六、成唯識論述記二十冊 唐窺基作
- 七、閱藏知津二十余冊 明藕益大師智旭作

の七部である。⁽⁸⁰⁾

前述したように、楊仁山はここで初めて日本浄土教の曇鸞・道綽・善導の書を手に入れたのである。南條文雄の「楊文会氏を憶う」(上)によれば、

支那で撰述せられた仏書で覆滅^{くわくめつ}して居るのが沢山ありまして浄土門で云うと、曇鸞大師の往生論註とか、道綽禪師の安樂集とか、善導大師の觀經四帖疏と云うもの元の時代、若しくは明の始めから無くなって居りましたのを居士が日本から取寄せて翻刻せられました。⁽⁸¹⁾

と述べているように、楊仁山は素早く特に浄土の典籍を翻刻したのである。これらの典籍は、中国国内では、元の時代以後見ることが出来なかつたものであつた。それを中国の人々に伝えたのである。

但し、楊仁山は、

敝処^{へいしよ}創弁^{しやうべん}の始めより、公議の条例に、凡そ疑偽は刻せず、文義の浅俗は刻せず、⁽⁸²⁾ 𡵓壇^{けいだん}の書は刻せず。

と述べているように、金陵刻經所には、創設当初より公議によって「三不刻」という規則があつた。一つには疑經や偽經、二つには浅薄にして低俗な書、三つには迷信卜占祭祀に関する外教の書、以上の三種の書は翻刻しなかつたのであ

る。そうした理由により、楊仁山は、

前に北方君^{ふへいしよ}敝^{へい}処^{しよ}に属し將に七祖聖教全て刻すべしとに因り、遂に選択本願念仏集を檢閲し、其の中經の語に違ふること甚だ多きことを覚え、略して批評を加える。復た將に真宗教旨詳覽一允すべきに、遂に細かく批評し、北方君に送る。⁵³

と述べているように、真宗七高僧の聖教の内、曇鸞の『無量寿經優婆提舍願生偈註』（以下『浄土論註』と略す）、道綽の『安樂集』、善導の『觀經四帖疏』（以下『觀經疏』と略す）は素早く刊行した。しかし、特に法然の『選択集』は、經典に背くことが頗る多く、『評選択集』を顕して批判した。丁度その頃小栗栖香頂等が中国布教のため刊行した『真宗教旨』を読む機会もあり、改めて經意に反することが多くあったので批判を加え『評真宗教旨』を顕して、北方心泉に渡して南條文雄の所へ届けさせたのである。従って、たとえ南條文雄から頂いた聖教であっても『選択集』の翻刻は無かったのである。

さて、このように交流を深めていった二人ではあるが、その後は一度も再会していない。南條文雄は『懷旧録』で、

明治三十五年仏領トンキンにおもむいたとき、仁山君を南京に訪うつもりで上海からその書状を提しておいたが、しかし、帰途上海に着したのはときすでに年末でもあり、また南京の寒気が甚だしいと聞いたので、ついにこれを

断念し遺憾ながらその目的を達しえなかったのである。帰京してただちに同君の書状を送致したが、すでに老病中であつたのか、以後再び同君の書信に接することはできなかつた。⁽⁵⁴⁾

と述べている。そのことを南條文雄は「楊文会氏を憶う」(下)では少し詳しく述べている。

日本には仏教に関する古書が沢山あるから是非一度日本へ渡つて書物を見たり学者に会いたいものだと言つて来られましたが、遂に見れませんでした。晩年に至りましてからは身体が弱つたから断念したと云つて来られました。私は明治一三、四の兩年英仏で会つた以後一度も面会の機を得ませんでした。明治二十年に支那に参りました時、天台山に登り、杭州や蘇州へ出ましたが、居士の所まで行くことが出来ず、又た去三十五年仏領東京へ行きました時、帰りに上海から小田切領事に案内して貰つて居士を訪ねる都合でありましたが、同行の高橋藤島二君が帰国を急がるのと小田切領事も年末で多忙だから案内が出来ぬと云うことで、本意なくもよう訪問致しませんでした。此の時に予め居士と約束して置きましたこととて非常に失望せられた様子でありました。其の後三十九年迄京都の藏経書院の依頼で居士から仏書を借りる取次のために書面の往復は層々ありました。三十九年以後は藏経書院の中野君から直接に書面往復があるようになりました。昨四十三年五月我派の法主に随行して上海へ参りました時、南京に博覧会がありましたので、法主が南京に行かれましたならば私共も随行して参り、居士にも面会し消息を知り得るかと思つて居りましたが法主は南京に参られませんでした。其の以前楊居士が亡くなられたと云うこと

を日本で聞いて居りましたから、上海に居ります時金陵刻經所へ宛て居士の安否を手紙で照会しましたが、返事がありませんでした。恚^そう云う風で、英國で別れましてから後は残念ながら一度も面会することが出来ませんでした。⁽⁵⁵⁾

このように楊仁山とは英國で会ったきり二度と会うことはなかった。楊仁山もせひ一度日本へ来ることを希望していたようであるが実現は叶わなかったようである。南條文雄も二度ほど中国へ行ったが再会する機会はなかった。しかし、二人は仏教の教えを通して書簡を三十五通ほど往復させ、個人を超えた日本と中国の仏教交流をしていったのである。重複するが、南條文雄と楊仁山は何度も經典の交換を行っていたことは周知のことである。

楊仁山は『事略』⁽⁵⁶⁾では、

蔵外の古失した著述を二百余り得る

と述べているが、『等不等觀雜錄』卷三では、⁽⁵⁷⁾

計三百余种その中専ら浄土の書を談ず

とある。⁽⁵⁸⁾これらの著述は全部で三百あり、そのうち二百が浄土教関係の書であると見るべきであろうか。⁽⁵⁹⁾この点に関し

ては、南條文雄自身が一九二二（大正元）年九月に『大日本統藏経序』で、

貴国亦印経の挙有り。約せずして同と謂うべし。彼此交換して将来し、最も便捷と爲し、此弘教書院の縮刷藏経の事なり。亦以て金陵刻経所の縁起を知るべきなり。明治二十四年以後、余は道友と相議し、居士に和漢内典凡そ二百八十三部、而も居士は翻刻し却って贈來するは、殆ど十余部に及ぶ。曇鸞、道綽、善導、窺基、智旭の書、亦其の中に在り。居士は已に刊布の難を熟知し、而も藏経書院に毎月未だ会てその発行の期を誤らず。是の居士の随喜して其の材料を供給する所以なり。而も居士は已に以て去年易簣し、君の成功を見ること能わず。是れ憾と爲すのみ⁶⁶

と述べていることにより、南條文雄が楊仁山に送った和漢内外の經典の数は今、二八三部であることは明かである。その中には既説したように中国では紛失してしまっていた曇鸞、道綽、善導などの浄土教の典籍も含まれていた。そして、居士もその中から必要とするものを撰んで翻刻していった。それは大変困難な仕事であるにも係わらず、居士がてきまきと仕事していることを南條文雄は驚嘆している。それはまた居士の随喜するところでもあったが、残念ながら『大日本統藏経』が世に出る一年前に居士は命終した。これは南條にとっても遺憾なことであつたに違わない。また、一九〇九（明治四十二）年の「中外日報」⁶⁷では、「支那仏教の恩人」と題して、南條文雄と楊仁山との間に、互いに失つて見られない典籍や、それまで互いに知ることの無かつた典籍を交換しあつていたことが紹介され、楊仁山が中国第一等の

仏教学者であり、中国仏教の恩人であると紹介されている。

何れにしても楊仁山は、頌して、

真諦俗諦 如車兩輪 扶桑震旦 齒之與唇

駕車來遊 以道伝薪 方言奇字 奥妙絶倫⁽⁶²⁾

と述べている。楊仁山は、真俗二諦論は車の両輪であり、日本と中国は齒と唇のようなもので、切っても切れない関係であると述べ、日本人の僧侶の中国における仏教伝道を称賛するのである。それは正しく牛馬の車に乗って來遊し、道を通交して薪を配達するように、地方のめずらしい聞き慣れないような言葉で、奥深く絶倫な布教をするようなものである。このように日本仏教の中国布教に対して、楊仁山は違和感を持たず迎え入れている。しかし、このことは陳繼東氏も指摘しているが如く「揚文会は全面的に真宗に同調したのではなく⁽⁶³⁾」、この時期、例えば、『評真宗教旨』で

十余年前、『真宗教旨』一卷を獲、悉心に研究せば、經意と合せざるところ頗る多し⁽⁶⁴⁾

と述べているように、十年の間、真宗の教えを学んでいるが、どうしても本来の經典の持つ意味と異なるところが多く見受けられる。仏教を学ぶ姿勢として、どこまでも經論に忠実でなければならぬと主張するのである。例えば、大乘

小乗というけれども、それは後の自身が大乘に属するという立場の人が、他をして小乗というのであって、自ら小乗と称する人はいないはずである。深く因果の道理に立てば、大乘の誹謗すらすべきでないと言張るのである。その様な意味から、今この『真宗教旨』について、到底容認できないところがあるのでこれから批評を加えたいというのである。その場合、注意しなければならないことは、楊仁山は真宗大谷派教団の批判というより、あくまでも法然親鸞の浄土真宗の仏教に対して批判しているのである。

ただそのような中で、楊仁山自身、

庶幾は、支那の声名文物が、各国に器重せられん、野蠻の国と貶そられるに至らざらんことを。⁽⁶⁶⁾

と述べているように、やはり中国仏教の名声や尊厳が地球の各国で重んじられ、決して中国が野蠻な国であるということとをいわせてはならないというプライドがあったと考えられる。だから楊仁山は、南條文雄から送られた経典の中で、逆輸入された中国撰述のみを翻刻し、決して日本撰述は翻刻しなかったのである。つまり、楊仁山は、真宗の中国布教に対しては最初から批判の立場にあったといつてよいであろう。

いま、その批判文章を南京の北方心泉に送って、南條文雄に手渡すよう依頼しているのである。この点は陳継東氏は「楊文会は、思想的立場の相違に関して真宗に妥協することはなかったが、現実の交流面ではむしろ積極的に協力していた」と指摘しているが、やはり南條文雄を除いた、真宗との交流面でも内面的には批判的であったといつてもよいで

あろう。このように「思想的相違」と「外面的交流面の協力」の二重性を持った楊仁山の姿勢は、実直にしてしかも教
学を重んじる楊仁山の人となりを知るのに重要な事柄である。

その点に関して、南條文雄は『懐旧録』で、

のち陳、楊二君が私たちを尋ねてオックスフォードに来遊せられたので、私は前約のとおり両君を導いて
牛^{オックスフォード}津大学の出版所におもむき、さきにマックス・ミュラー博士の校訂で出版されたリグベダ梵字の活字を一覧
したことであった。その後も仁山君とは久しく書信を往復し、或るときには同君の依頼で『阿弥陀徑』の梵文の直
訳を作つて郵送したりしていたが、やがて仁山君は帰国して南京に金陵刻経所を開設して仏教書籍の刊行に力めら
れればしばしば私のもとにも書信を送つて、支那にその所伝を失つた日本現存の仏書の翻刻を志し、その援助を依頼さ
れたので私もこれを壮とし、赤松連城君と謀りてできうるかぎりの便宜をとり計らつたのである。同君が現代の支
那仏教に遺された功績は全くこの点に存すると言つてよい。⁽⁶⁷⁾

と述べている。

南條文雄にいわせれば、とにかく楊仁山は梵本はもとより、既に中国で散失してしまつた仏教經典の蒐集出版には、
自身の心血を注いでいたといつてよいであろう。南條文雄は楊仁山の金陵刻経処の出版事業に対して、中国仏教復興に
於ける多大な業績であると称賛しているのである。

五 小栗栖香頂の中国開教布教

南條文雄と楊仁山の交流によって、新たに小栗栖香頂との間に教学論争が始まるのである。

先ず小栗栖香頂は海外布教の目的を果たすために一八三七（明治六）年自ら上海經由で北京へ向かうのである。もちろんそれまでに長崎の聖福寺の陳善と無等という中国僧から中国語を学んでから行くのである。五台山へ行き北京で中国の仏教事情をしっかりと視察して帰国するのである。その時の様子を事細かに記しているのが『北京紀事』『北京紀遊』の二冊の書である。⁽⁶⁸⁾ その書によれば、当時の中国（清国）の官僚百姓、商遊文士、市街風景、生活施設などの社会事情あるいは生活様式を見聞し、そして仏教事情などもしっかり把握し、人脈も確保していたことがよく理解できる。そうした下準備をして上海に向かって別院の設立に尽力したのである。

一八七六（明治九）年八月二十日、上海に「真宗東派本山東本願寺別院」設立に伴う入仏式が行われた。『東本願寺上海別院開教六十年史』の「入仏式報告書」によれば、

龍華の十九僧一同に支那流の三拝九拝をなす。歡喜胸に満ち、勤行中、終に涙を掩うを得ず。有生以来、未だ此の如き嬉しき事は之あらず。仏祖の高徳を思うに付けても、私共の負擔に任うる様、黙祈猛省仕候。此日式畢て後、官員日本人一同へ非時を供し、龍華寺の僧には真宗教旨各一冊及び饅頭と素麵とを与え、清人一同には真宗説教一

枚宛、及び饅頭を与う。⁽⁶⁹⁾

とある。法要には、中国の儒者の人々が凡そ二百人、その他名を記さない人が千人を下らなかつたようである。谷了然、小栗栖香頂を始めとした参列者は、皆一様に感喜胸に満ちその感動を語っている。また、龍華寺の僧十九名が、一同に中国流の三拝九拜のお参りをし、大変盛大に執り行われたようである。その時の様子を「龍華寺の僧には真宗教旨各一冊及び饅頭と素麺を与え、清人一同には真宗説教一枚宛、及び饅頭を与う」とあることよりすれば、この時、小栗栖香頂の漢文表記で撰述した『真宗教旨』が中国の人々に配付されたのである。⁽⁷⁰⁾ 楊仁山がロンドンで南條文雄と親交を結んだのは一八八〇（明治十三）年である。したがって、楊仁山がこの『真宗教旨』を見たのはその後とみてよいであろう。

ところで、『念仏圓通』は法然の『選択集』に端を發して提起されたものである。だから純粹な教学論争であるといつてよい。ところが小栗栖香頂が『真宗教旨』を著した背景を考えた場合、当時の中国と日本の仏教の歴史の変遷を鑑みる必要がある。

そこで、これから小栗栖香頂の中国布教の歴史的背景について若干の考察を試みようと思う。

まず小栗栖香頂の中国上海布教に關しては、中国側の僧侶の中には、積極的に受け入れる人もいれば、批判的な人もいて当然である。そのような中で、太虚法師の高弟芝峰（一九〇一〜四九年）は、小栗栖香頂を全面的に受け入れている。一九四一（昭和十六）年上海で出版された小栗栖香頂著『白話真宗十講』（『清国俘虜説教』⁽⁷¹⁾）に序文を寄せて高く

評価しているほどである。即ち序文で

小栗栖を上人という所以は、日本の明治維新の時期に在りて、仏教界の中、一個法門の龍象で在る。中国仏教は今日に到り、我は這樣しやように想う。国の為、教老の為に益壯する人は、恐らく仍お其れ一二も得ること易からざるやと②と称辞している。

周知のように、小栗栖香頂といえは、西本願寺の大州鉄然、東本願寺の松本白華等と謀り、参議大隈重信に直接談判して、宗名回復の公布をさせた人物でもある。①そのことを芝峰は知っていたであろうが、明治日本の生んだ高僧として崇拜し、中国僧に尊敬されていたことがよく理解できる。仏教が中国から、或いは朝鮮半島を経由し日本に伝播されて一五〇〇年ほど経っている。それまでは、仏教、就中、文化も含め、日本はひたすら中国大陸から学ぶ一方であった。ところが、芝峰もいつているように、小栗栖香頂の中国布教は画期的なことであった。当時衰退していた中国仏教に対して、『真宗教旨』の内容は大変刺激的なものであったに違いない。

ただし楊仁山にとっては、『真宗教旨』の内容は、後に手に入れた法然の『選択集』と同様に、とても受け入れられるものではなかった。だから、楊仁山は、

仏教の衰えは、実に禪宗による。支那は固より然なり。而も日本は則ち浄土真宗に於いて衰える。近くに真宗の

書を閲するに、経意と大相違背せり。¹⁾

と述べているように、中国の禪宗と日本の浄土真宗によって仏教は衰退するであろうとまで言い切っているのである。

そんな中、小栗栖香頂と谷了然が、上海別院を開設して海外布教する本音の部分はどこにあったのであろうか。当人たちは純粹に『真宗教旨』を中国に広めようと思っていたかもしれない。もちろん先の大戦のような直接侵略につながる布教でなかったにせよ、布教の裏には同化主義的な思惑が感じられるのである。

その点を裏付けるものとして、南條文雄の次の文が挙げられるであろう。

石川舜台師の大政策すなわち抱負は、一言にして言えば全世界を仏教化しようとする汎仏教主義とでも称すべきものであった。明治七年、本山教育課長となり、高倉大学寮を貫練場と改称し、ついで育英、教師の二枚の設置は全く師の立案に成ったものである。また私たちの留学についても総務と石川師との決心でこれを断行せられたのであった。その他支局と編集局が設けられて、舟橋振氏の訳出せる『梵語小文典』、小栗栖香頂学師の『喇嘛教沿革』『真言宗大意』等の刊本が完成したのもまたこれ同師の力であった。石川師のかかる抱負が当時の支那問題、いな、東亜の局面にそがれて師の対支、対蔵、対鮮の政策を大輪画に描かしめるようになったのである。簡単に言えば石川師は婚姻政策によりて清国宣統帝を大谷家の準連枝格となし、北京郊外のラマ教の寺院、雍和宮のごときは、この機会に宗教的にしゅうぶんに親和せねばならぬと言う意見のようであった。対鮮の意図についても、前のごと

く婚姻によって仏化せんとする考えであつたように聞いている。石川師の空想はどこまでも、いな、ほとんど無際限に大きかつたのである。⁽⁷⁶⁾

このような石川舜台の汎仏教主義は、後の朝鮮、傀儡国家である満州（東北部）に対して取つた日本政府の同化政策と同じ考えといえる。それは後でも述べるが、小栗栖香頂の一八七三（明治六）年に北京竜泉寺の本然上人に呈示した『北京護法論』「第十七護法策」に

香頂謹案す、日本支那印度三国、土地相依にして以て亜州の対面を全てとし、宛も鼎足あだかの如く然なり。一国傷を受け、則ち二国病を蒙る。夫れ仏法は印度に起こり支那に伝わり日本に入る。三国僧侶同心協力して、護法護国にして、以て亜州の対面を全てとすべきなり。

と端的に示されている。小栗栖香頂は、更に「護法案十三条」を示している。今その項目を列挙すれば次のようである。

第一「朝廷に奉請すること」、

第二「京師に僧長を置く」、

第三「十八省に副長を置くこと」、

第四「各寺に某寺主を撰ぶ」

第五「京師に大学林を建てること」

第六「各省に中学林を建てること」

第七「三道協力すること」

第八「三国同心たること」

第九「高僧伝を撰ぶこと」

第十「説法度生すること」

第十一「天下の人を検すること」

第十二「海を航し風を観ること」

第十三「仏閣を五大州に建立すること」

この内、第七「三道協力」では、

仏と儒道とは兄弟なり。閼げつしやう牆有ること難し、亦外侮を禦ふせぐことを宣ぶ。方に今洋教にして方に殷、固より内訌ないこうの時に非らざるなり。儒を当に其の外にすべきで、道を使わしめ其の内に治せしめ、則ち外邪を入れず。若し夫れ孔老相拜せば、黄青相軋きり、則ち蚌鹵ほういづの誹を免れざるや。(一七)

と述べ、また、第八「三国同心」では、

日本支那印度輔車相依ほしやの勢いと為し、固より同胞兄弟なり親族は姻戚なり。互相來往し、互相切磋し、互相琢磨し、其の苦学を責し、其の実行を励み、患難を相救し、興敗相援するは、則ち仏法の正氣なり。鬱か天に冲ちゆうせんや。⁽²⁸⁾と述べている。

小栗栖香頂は、儒教と道教と仏教は協力すべきであって、今は内輪もめをして仲間同士争うべきでない。中国の仏教と日本の仏教との協力こそ、キリスト教を始めとする邪教を拜す道であると述べている。⁽²⁹⁾そして、仏教を主とする印度中国日本が密接な関係を持ちながら同じ心になれば、それは兄弟であり親戚のようなものである。互いに苦難を乗り越えて協力することが、仏教の正氣であるというのである。小栗栖香頂によれば、先ず印度中国日本の仏教協力を軸にして、アジアの連帯を図るというのである。このような考え方は江戸時代の仏教にはなく、明治維新以後の全く仏教の新しい論理である。それが例えキリスト教を破邪とすることを目的にしていたとしても、この論理そのものは明治政府の外交に於けるアジア進出策と同じ歩みとなったことは否定できない。また、前述した小栗栖香頂の「亜州の対面を全てとし」という言葉は、後の大東亜共栄圏的発想に繋がるものと言っても過言でないであろう。このように小栗栖香頂は、天皇制国家を中心に仏教興隆を図り、世界中に仏閣を建立して説法を繰り広げていくことが、護法策の中心であるというのである。

ここで明らかなのは、小栗栖香頂が、『真宗教旨』を漢文で著して中国布教を目指した意図は、そこに純粹に仏教伝道をする願いがあったとしても、決して「護法護国」の両重の關係は抜き去ることはできないであろう。つまりは時

の人として、明治維新後の日本政府のアジア進出の伏線から逃れることはできなかったはずであるからである。それと今ひとつは、小栗栖香頂自身も、

今耶蘇教が日本に闖入し、有力者は之を防ぐこと能わず、拜仏の徒一新を以て機と為し我が仏法を斃くせんと欲するなり。香頂悲泣して自勝すること能わず。……中略……仏法は天竺に興り支那日本に至る。方に今印度は先ず衰え、支那之に次ぐ。日本なお取るべきありや。香頂、三国同盟の事を企てんと欲す。日本支那印度一心協力せば、何事か成らざらん。⁽⁸⁰⁾

と述べているように、キリスト教進出に対して歯止めする意味で三国同盟を打ち出していることである。

維新以来、日本においてはキリスト教が侵入してきているが、国の有力者は、これを防ぐよりもむしろ廢仏毀釈のもとに仏教教団そのものを滅せんとする人々が多いのを歎き、しかも印度中国においては仏教も衰えてしまっている。辛うじて、日本の仏教のみは存立を保っている。そこで日本を中心にして印度中国が協力して同盟を結んで、仏教復興を目指すべきであるとして、中国布教の意味付けをしている。だから、それは同時に柏原祐泉氏の「初期の中国伝道は決して在留邦人への布教を主目的とせず、中国人伝道を目的とするものであり、そこには防邪意識や、三国仏教提携論まで秘められているが、直接的には中国への教団発展を目指すことによって、国権外交の国威宣揚路線に乗ることを目指したといつてよい」という重要な指摘を見逃してはならないであろう。

さて、これより小栗栖香頂と楊仁山の論駁についていくわけであるが、実は小栗栖香頂と楊仁山は一度も対面していないのである。

小栗栖香頂は、明治維新によって、キリスト教を持って仏教に交代するというような論に反対して、「破邪百条」を記し、その書を『日本刀』と名づけているほどである。キリスト教を破邪することが報国の精神であるという立場に立っている。

そのため小栗栖香頂は、中国布教に向けて一八七三（明治六）年上海北京の宗教事情の調査に出かけている。北京ではチベット仏教の活仏である雍和宮のトンカルフトクト、竜泉寺の僧本然と交友を深め、中国仏教の現実を認識したわけである。しかし、楊仁山との面識はない。そんな中、中国布教に向けて一八七五（明治八）年十一月『真言宗大意』を著している。

小栗栖香頂は、江戸時代の鎖国のため、長い間日本の僧が訪れることのなかった中国へ布教に出かけるのである。鎖国以来、日本人として初めての訪中であるため、小栗栖香頂は心に期すものがあり、そこに遣唐使であった空海の思いを自身の胸に秘めていたのかもしれない。今、当時の東本願寺の改正掛の石川舜台の「懐旧談」によれば、

わしらの洋行から帰ったのが明治七年ぢゃ。帰っては来たがそれに大変世話になった三條實美・江藤新平の諸卿は、内閣の騒動で退いて仕舞った。そこで江藤の代りに大久保利道に話し込んで、これから先は、日本ばかりにいと外教が入るばかりぢゃ、それでこれは攻むるを以て防御とせねばならぬ。その手初めは隣国露西亜からする。

露西亞が一番いかん。そのギリシヤのお祭をするあんばいが仏教によく似ている。それに法王が先方の皇帝じゃ。これは最も恐るべきものである。で、これからやって仕舞はんならん。その次は羅馬教ぢやが、それは後でよろしい。急に露西亞をやらんらんが、丁度これはやれるやうになっておる。それは、満洲蒙古が皆仏教ぢや。西の方へ行くに従つて喇嘛らま佛教ぢや。それで、此の喇嘛教と聯合露西亞へ布教に出かけるといふ考へぢや。あの北京に雍和宮がある。それはもと清朝の世宗が、龍潛藩邸を蒙古の喇嘛に喜捨して寺にしたんじや。そこへ、活佛の副のうな大喇嘛が駐在して居たんぢや。それは清朝の朝廷にも大變勢力のあるものぢつたから、それも目當てに行つたのが小栗栖と谷了然だ。小栗栖は、真言密教に詳しいやつで、随分大きい事を考へてゐた。さうしたら大變具合よく行つた。(82)

とある。

石川舜台にすれば、ロシアが一番厄介である。しかし先ずチベット仏教の雍和宮と手を組むため、小栗栖香頂と谷了然が派遣されたのである。小栗栖香頂が真言密教に詳しいことが石川舜台には既に知られていたようである。

また、小栗栖香頂は長崎では三日間、雨乞いのため、祈祷までするのである。その時、呪願文を作って、船に乗って弘法大師の前で焚香呪願したら大雨が俄に降つたという。頼まれたとはいへ、あるいは方便とはいへ、真宗僧侶でありながら真言密教の雨乞いの祈祷をする小栗栖香頂は、やはり破天荒といふのかスケールの大きい人物であつたのである。(83)

何度も述べるが、『真宗教旨』とは正しく中国に浄土真宗の教えを宣布するために作られた書である。と同時にそれは小栗栖香頂の個人的な書ではなく、海外布教、特に中国布教の眼目となるべき大谷派教団あげての書であることはいうまでもないことである。⁸⁴ ゆえにそれは中国の人々が読むための書であるため漢文表記である。この『真宗教旨』に対しては、中国仏教者のうち、楊仁山が『評真宗教旨』を顕して批判している。一方、芝峯（一九〇一〜四九年）は『真宗十講』（『清国俘虜説教』）の序文まで書いているが如く、それを大いに評価している。⁸⁵ また、岡崎正純の日記『支那在勤棟志』⁸⁶によれば、一八七七（明治十）年十月二十三日廬山流の燃臂念仏者浙江省僧古崑が、『真宗教旨』を読んで『真宗教旨序』一篇を作り持参し筆談で真宗談義をしたとある。あるいは専修念仏者浙江省人沈善登と会って「仏法の真は支那にあり、美は欣慕に堪えるなり」というがごとくの交流もあったという。ただ日本の仏教教義並びに仏教文化が一五〇〇年の長きに渡って伝播されてきたことを思えば、当時いかに清国が衰えた国であったとしても、傲慢極まりないことは何人も否定できないであろう。それはやがて中国をはじめとするアジアの国々への侵略の橋渡しに繋がったといってもよいであろう。

奇しくも前述したように、明治に入ってから両堂再建の完成のために東本願寺は、莫大な費用を要す状態であった。そこで渥美契縁が中心となって、相統講というシステムが作られるわけである。特に明治の天皇制国家の中で相統講を推進していくためには、どうしても「真俗二諦説」が必要であったといえよう。天皇（神）と法主（阿弥陀如来）の絶対性と「真俗二諦説」の二重構造に組み合わせていったのである。そのようにして門徒の懇志の意識を煽り立てていったのである。それは後の戦時下に於いては「生きては天皇の子として、死しては阿弥陀如来の国に生まれる」と説かれ、

前の侵略戦争も聖戦として位置付けていった。天皇を神とし、法主を生き仏として、両者とも神聖にして犯すべからざる存在として作り上げていったのである。それは親鸞の「いしかわら礫のごとくなる我ら」という無告の大家と共に念仏した精神とはほど遠いものになってしまったことはいうまでもないことである。

ところで、『真宗教旨』には、同じ題名で、しかも内容はよく似ているが、まったく異なった二冊がある。一つは一八七六（明治九）年十二月真宗東派本願寺教育課蔵発行のものである。罫紙十一枚程度のものである。奥書には、編集者小栗栖香頂、校閲兼出版人石川舜台とある。前述のように石川舜台は当時の大谷派の寺務総長であった。故にこの書は、既説したように小栗栖香頂の個人的著作というより、真宗大谷派教団の中国布教のための書といえよう。⁶⁷

今一つは一八九八（明治三十一）年九月二十八日法蔵館蔵版（別に発行所が台湾三重市安慶街一九一号の台湾版も流布している）の『真宗教旨』（小栗栖香頂閱、小栗憲一著で、これも漢文で書かれている）である。⁶⁸前者のものとは編纂内容に異なりがある。

今法蔵館蔵本は、前書きとして「本書は畏くも十月二日枢密院副議長正二位勲一等東久世伯を経て直ちに天皇陛下並びに東宮殿下電纜の光栄を得たり」とあり、さらに当時の大谷派の総務である大谷勝縁の序分が記されている。（台湾の台湾版には、前書きや大谷勝縁の序分などはなく、かわりに大谷派講師の廣陵了栄の「題辞」が記されている）

何れにしても、この両『真宗教旨』とも、明治の時代性（廃仏毀釈等の歴史）を考慮しなければならないことであるが、特に法蔵館蔵本の「第九章二諦相資」は、天皇制国家に忠誠を尽くす、いわば神仏混合の仏教として説かれている。およそ親鸞の念仏の教えをねじ曲げたものといってもよいであろう。それは皇国史観に基づいた、大谷派教団の教学の

負の歴史を荷担した書といったらいい過ぎであろうか。今、木場明志氏の言葉を借りれば、「小栗栖の意図は護法的使命感による弘教拡張であり、東本願寺の意図は自己目的完遂のための国家接近であり、日本国家の意図は仏教界をも駆使しての大陸侵略であった⁽⁸⁾」というのが、一八七六年の上海別院創設の意図といえるであろう。

以上日中浄土教論争の流れを見てきた訳であるが、『真宗教旨』により展開した論争の具体的内容の検討は他日に期したい。

注

- (1) 楊仁山の生涯と著書に関しては、拙書『日中浄土教論争』(二〇〇九年・法蔵館)第一章第二節「楊仁山の伝記と著書」(十三〜十九頁)を参照されし。
- (2) 『顕浄土真宗教行証文類』(以下『教行信証』と略)(『真宗教全書』二・一七五原漢文)
- (3) 『歎異抄第二條』(『真宗教全書』二・七七五)
- (4) 親鸞が堂僧であったことは『恵信尼消息』の文に「殿の比叡の山に堂僧つとめおはしましたしける」(東本願寺『真宗教典』六一八頁)とあることにより明らかである。
- (5) 『教行信証』(『真宗教全書』二・二〇二)
- (6) 前掲に同じ
- (7) 前掲に同じ
- (8) 小栗栖香頂の生涯については、拙書『日中浄土教論争』第一章第三節「小栗栖香頂の生涯」(一九〜二四頁)参照されし。

- (9) 『真宗教旨』(明治九年・東本願寺本・八右)
- (10) 『白話真宗十講』(上海仏学書局一九四二年・三頁)
- (11) 『御消息集』(『真宗聖教全書』二・六九七)
- (12) 『教化研究』(第七三・七四号・一九七五年・真宗大谷派教学研究) 一六八頁
- (13) 前掲『教化研究』三五〇頁
- (14) 前掲『教化研究』三五〇頁
- (15) 『真宗史料集成』十一卷「維新期の真宗」の森竜吉の「解説」の「三政教論」一九頁参照。
- (16) 『教化研究』第七三・七四号・三五八〜三六〇頁)を参考してみると、真俗二諦説について、
A、二諦の説(細川千蔵)
- 仏教の法理広しと雖もすれば真俗二諦の外ならず。(以下に中観論の諸経論から語義を求めて)・此等皆真俗の称は同一と雖も所宗の諦は異れり二諦は囚より一具の法なり偏執すれば共に失あり真俗に異なるものあり、真は転迷開悟に名く他力の信心を得て来世の得脱を期するにあり、俗は修身明倫に名く王法を本として人道を守らしむるにあり 真と俗とは相依相資にして真は自ら俗を資け俗は必ず真に依る。(以下に『論註』の二諦を引く)
- B、真俗二諦 井上甫水演説(明治十五年)
- 凡そ我が真宗の二諦相依の教といふは 信心を本として王法を末とする義にも非ず 王法を本として信心を末とする義にも非ず 外形を正しくするが俗諦の教 之を王法為本といふ 又 内心を正くするものが真諦の教 之を安心といふ 慧燈大師の御遺訓に殊に 外には王法を以て表とするとあるは俗諦のこと(『開導新聞』)
- と述べられてある。この時点ではまだ露骨におおみ心と如来心を対峙するような皇国史観は出ていない。しかし、これから述べる小栗栖香頂の『真宗教旨』では真俗二諦論が強調されていることは確かである。
- (17) 石川舜台の生涯に関しては、常光浩然著『明治の仏教者上』(春秋社・一九六八)の「石川舜台」(二六三〜二七三)に紹介されている。尚、先行論文としては、一、多屋頼俊「石川舜台と東本願寺」(『講座近代仏教』第二卷、法蔵館一九六一年一五三〜一七〇頁)。二、森龍菊「本願寺宗政論」(森龍菊編『真宗史料集成』第十二卷「解説」五三〜六〇頁、同朋舎出版、一九

九一年刊本)。三、辻村志のぶ「石川舜台と真宗大谷派の東アジア布教—仏教アジア主義の形成—」(『近代仏教』十三、三〇、五〇頁、二〇〇七年)などがある。石川舜台の行実の資料としては『東本願寺上海開教六十年史』を参照。

(18) 渥美契縁に關しては、『真人人名辞典』(法蔵館、一九九九年)の「渥美契縁」(十一頁)参照。

(19) 今、相統講趣意書を見てみると、

「今般相統講御設立ノ儀ハ、善知識ノ尊慮ヨリ御発示アラレセラレタル事ニ付、御門末一同ニ厚ク御趣意ヲ敬承可到事ニ候其御趣意ハ去ル明治十三年両堂再建御発示ノ際ニ当リ、御消息ヲ以テ申示サレシ如ク、此再建ヲ因縁トシテマスマス法義ヲ興隆シ、自他一味ノ領解ニ基キ、往生極樂ノ素懷ヲ遂サセラレタキ尊慮ヨリ、爾後シバシバ諸国へ学師布教使等ヲ派遣セラレ、二諦相依ノ宗教ヲ御宣布遊バサレ候」(『教化研究』第七三・七四号・一九七五年・真宗大谷派教学研究) 三六〇頁～三六一頁とある。

ここでも真俗二諦論を説き、両堂再建のための懇志を依頼していくシステムを作り出すのである。

ここでは全門末から男子講員は二円、女子講員は一円の拠出を求めた。明治二十五年には相統講の拠金は五十一万六千円にのぼり、本山負債の償却に当てたのである。この相統講は今日の本願護持の意味を持って続けられている。(『教団の歩み』東本願寺出版部) 一〇三頁参照。

(20) 随行三名については、城島柳北は、海外渡航の経験もあり、英語も話せ、外交的手腕にも長じていた。松本白華は、詩文に長じ、政府要路の知人が多く、海外旅行免除の獲得に好都合であった。関信三は、もと東本願寺の末寺の出身で三河国安休寺猶竜と称していたが、還俗して姓を改め、かつ米人へボンについてキリスト教を研究した。(常光浩然『明治の仏教者』上四〇頁)

(21) 試みに西本願寺では、既に一八七二(明治五)年一月二七日連枝梅上沢融、島地黙雷、赤松連城、堀川教阿、満田以然の五名が欧州視察に出かけている。

(22) この明治四年は舜台の思い違いで明治五年が正しい。

(23) 関新蔵は、関信三が正しい。僧名は雲英猶竜。愛知県一色町の安休寺雲英晃曜の弟。

(24) 『東本願寺上海開教六十年史』(東本願寺上海別院刊・一九三七年) 二八九頁

- (25) 監修圭室諦成『日本仏教史Ⅲ』（一九七二年・法蔵館）所収「第二章明治期の仏教」三三〇頁
- (26) 『等不等観雑録』卷一「釋氏學堂内班課程芻議」（『楊仁山全集』三三三頁）
- (27) 詳しくは陳継東「清代における試經制の廃止とその影響」（『印仏研究』第五〇卷第二号・八三〇頁）を参照されたし。
- (28) 『等不等観雑録』卷一「般若波羅蜜多會演說四」（『楊仁山全集』三四二頁）
- (29) 『等不等観雑録』卷五「與陶矩林書」（『楊仁山全集』四三八頁）
- (30) 『等不等観雑録』卷八「與日本南條文雄書二十二」（『楊仁山全集』五〇二頁）
- (31) 『等不等観雑録』卷一「金陵本願寺東文學堂祝文」（『楊仁山全集』三三八頁）
- (32) 北方心泉は、一八五〇（嘉永元）年四月二八日、金沢の真宗大谷派常福寺に生まれる。名は祐必のち蒙、心泉と号す。石川本願寺が南京に設立した学校、金陵東文學堂の堂長を勤める。一九〇二年（明治三十五）本山の内紛のため僧籍を剥奪されのち回復す。南京在任中小栗栖香頂と南條文雄の意思疎通を図る。（川邊雄大「常福寺所藏・岸田吟香書翰（北方心泉宛）」について）（『東アジア文化交渉研究』第三号・五九六頁参照。）
- (33) 一柳智成に関しては、北方心泉と同様に『東本願寺上海開教六十年史』にその名をよく見る。その生涯と業績に関しては、諏訪義讓著『尾張教学先覚伝考』（文光堂・一九七四年）「一柳先生の学校経営」（一七四〜一八四頁）に詳しく紹介されている。尚一柳には「清朝末期に於ける選択集の評難並びに引」（『真宗学報』第五号、一〜二〇頁）という楊仁山の浄土教批判に应答する貴重な論文がある。
- (34) 『等不等観雑録』卷一「般若波羅蜜多會演說一」（『楊仁山全集』三三九頁）
- (35) 諏訪義讓著『尾張教学先覚伝考』（一九七四年・文光堂刊）二九七頁
- (36) 『東本願寺上海開教六十年史』三一八頁の資料一七号参照。
- (37) 『東本願寺上海開教六十年史』八九頁
- (38) 諏訪義讓著『尾張教学先覚伝考』（一九七四年・文光堂刊）「南京學堂の経営」二六四頁〜二七一頁参照。
- (39) 「中外日報」（明治四十四年十一月十二日）

- (40) 陳継東『清末仏教の研究』(山喜房仏書林刊・二〇〇三年) 一二五頁。
- (41) 拙書『中国華嚴浄土思想』(二〇〇一年・法蔵館)「第五章 楊仁山の日本浄土教批判」二六〇頁。
- (42) 『等不等観雑録』卷七(『楊仁山全集』四七二頁)。
- (43) 陳継東『清末仏教の研究』一二五頁。
- (44) 南條文雄『懐旧録』(一九九五刊 平凡社) 一三九頁。
- (45) この『大乘起信論』は、今日では、印度撰述説、中国撰述説と二分している。中国説であれば梵本は無いはずである。ただこの頃は印度撰述と思われていたので梵本を求めたのかもしれない。楊仁山自身も半ばあきらめて「もし存在しないとすれば支那訳をたいせつにせねばならない」(先掲「中外日報」と考えたかもしれない。
- (46) 『等不等観雑録』卷五「與李小芸処二」(『楊仁山全集』四三九頁)。
- (47) 『等不等観雑録』卷七「與日本南條文雄書二」(『楊仁山全集』四七八頁)。
- (48) 「中外日報」(明治四十四年十一月十四日)。
- (49) 南條文雄『懐旧録』二〇〇頁。
- (50) 南條文雄『懐旧録』一四〇頁。
- (51) 「中外日報」(明治四十四年十一月十二日)。
- (52) 『等不等観雑録』卷六「與郭月楼道直書」(『楊仁山全集』四六七頁)。
- (53) 『等不等観雑録』卷八「與日本南條文雄書二十二」(『楊仁山全集』五〇二頁)。
- (54) 南條文雄『懐旧録』一三九頁〜一四一頁。
- (55) 「中外日報」(明治四十四年十一月十四日)。
- (56) 『楊仁山居士遺著』第一冊「楊仁山居士事略」十二帖右、なお『楊仁山全集』の「楊仁山居士事略」(五八三頁)では、「厥の後海外由り來たる蔵外の書籍 三百種を得る」とある。
- (57) 『等不等観雑録』卷第三「彙刻固逸浄土十書縁起」『楊仁山全集』三六九頁。
- (58) 南條文雄によれば、「而も居士は翻刻し却つて贈來するは、殆ど十余部に及ぶ曇鸞、道綽、善導、窺基、智旭の書、亦其中

に在り」(大日本統藏経序)・『卍統藏経』藏経書院、一九二二年)とあるが如く、浄土教の祖師の翻刻をしている。

(59) 南條文雄は、前掲「大日本統藏経序」では「明治二十四年以後、道友と相議し、居士に和漢内典凡そ二百八十三部贈れり」と、明確に二八三部としている。そして、その中に法然の『選択集』があり、これが『真宗教旨』と共に後々の日中浄土教論争のもととなるのである。

(60) 『大日本統藏経総目録』(一九六七年・藏経書院) 三十五頁

(61) 「中外日報」(明治四十二年十月十二日)

(62) 『等不等観雑録』卷一(『楊仁山全集』三三九)

(63) 陳繼東『清末仏教の研究』二四〇頁

(64) 『評真宗教旨』(『楊仁山全集』五三三頁)

(65) 『等不等観雑録』卷一「支那仏教振興策二」(『楊仁山全集』三三三頁)

(66) 陳繼東『清末仏教の研究』二四〇頁

(67) 南條文雄『懐旧録』一三九頁〜一四〇頁

(68) 現在この二書は、中華書局より近代日本人中国遊記『北京紀事・北京紀遊』(陳繼東・陳力衛整理、二〇〇八年五月刊)として出版されている。

(69) 『東本願寺上海開教六十年史』二四八頁

(70) この『真宗教旨』と同年十二月に出版された『真宗教旨』(編集者・小栗栖香頂、校閲兼出版人・石川舜台・好文堂印刷)と同じであると思われるが、八月刊本は残念ながら所在不明である。

(71) 今『真宗十講』と『清国俘虜説教』と同じ内容であることは、小島勝・木場明志編著『アジアの開教と教育』(中国における真宗大谷派開教)(四十五〜五十一頁)による。

(72) 『真宗十講』(著述小栗栖香頂、校訂釋芝峰・一九四二年、上海仏学書局) 一三頁

(73) 小栗栖香頂の宗名問題との係わりについては、木場明志氏が、二〇〇八年大谷派安居で『宗名往復録』註解』(東本願寺)を著して詳しく論じている。

(74) 『等不等觀雜錄』卷六「夏復穗卿書」〔楊仁山全集〕四四八頁〕

(75) 南條文雄『懷旧録』二七三頁

(76) 『北京護法論』(一九〇三年六月)五十帖左。なお明治三十六年刊の『北京護法論』〔北京紀遊』を改編して刊行)には、大谷勝尊の「北京護法論序」が掲載されている。大谷勝尊は、東本願寺の二十一世光勝の七男で、朝鮮などの海外布教に尽力した人物である。また、奥書には矢尾板正の文があり、矢尾板正は品川弥二郎と関係する人物であるので攘夷派の人物である。従って小栗栖香頂も攘夷派に関係していたとも考えられる。

(77) 『北京護法論』五十三帖右

(78) 『北京護法論』五十三帖右

(79) このようにキリスト教の排斥、あるいは宣教に対する危機感は、小栗栖香頂に限ったことではない。試みに愛知県では「邪宗予防の盟約」(明治十四年)が出されている。

起約要領

一 近年内国大に耶蘇天主の邪教蔓延当三河国の如きも已に岡崎駅等に侵入 逐次盛んなる景況に付 自然近隣に波及する 哉も量り難く当和泉村の如きも亦距離遠きに非れば 將來万一該邪教に隔入る者なきを保せず これに依て本村に向後永々 侵入の憂を免れん為に明治十五年一月村民一般協議の上 各自愛国の哀情より堅く盟約を結ぶ所なり(中略)

村民一般の約定

第一条 耶蘇教に婦入すへからず

第二条 同教講義上に立入り聴講すへからず

第三条 宣教師又は該当の信者と親しく交際すへからず

但し職務営業上止を得ざる場合面会応接は此の限に非ず

第四条 宣教師又は該教の信徒を誘導し 或は自宅に止宿せしめ 又は講談演説等をなさしむべからず

誓約書

今般村内一同協議の上前四箇条の盟約を定め 今後該約中一条たりとも違反致し候者は縦ひ親類縁者と雖も更に村民一般の交際を為さず 神事仏事総て祝ひ事等は無論 盜難大難等非常の際と雖も該家(村民約定違反の家)には立入申間敷候 条後日のため 一村の住民一人も残らず連署を以て約定書差上置候也

愛知県三河国碧海郡和泉村

早川房造

神木(神本の間違いか) 勘四郎

以下三百廿一名

本村

永隆寺(本龍寺の間違いか) 住職樋口兼隆殿

これを見る限り、かなり過激的であるが、少なくとも当時の仏教教団は神道による廃仏毀釈もさることながら、キリスト教の布教伝道に対しても危機感を持っていた一例と見てよいであろう。

(80) 小栗憲一『小栗栖香頂略伝』(明治館、一九〇七年) 三十八頁

(81) 柏原祐泉『明治期真宗の海外伝道』(『仏教研究論集』橋本博士退官記念・清文堂・一九七五年刊) 八三五頁

(82) 『東本願寺上海開教六十年史』二七五～二七六頁

(83) 小栗憲一著『小栗栖香頂略伝』(一九〇七・明治四〇年、明治館) 二十二頁参照。

(84) この『真宗教旨』は、一八七七年(明治十年)奥村円心が釜山に本願寺別院を開設した時にも教本として使用されている。その点からしても『真宗教旨』が東本願寺挙げて海外布教する目的を持って作成された書であることがよく理解できる。

(85) 今、真宗大谷派教学研究所所有の『白話・真宗十講』(『清国俘虜説教』)によれば、著述者日本小栗栖香頂、校訂者釋芝峯、発行者上海仏学書局代表沈彬翰、発行所上海仏学書局、発行日一九四二(民国三十一)年三月十五日とある。芝峯は一九三六(民国二十五)年に十五頁にわたって序文を書いている。芝峯は『真宗十講』(『清国俘虜説教』)の中に『真宗教旨』(十一号諸式のみ省略)を附刊する必要性について、「極めて簡略と雖も但已に真宗の要義と見るべし。互いに相い参閲する必要があるが

故に此を附刊するなり」(十五頁・原漢文)と述べている。また、『真宗十講』(『清国俘虜説教』本文には、日本小栗栖香頂口講、男龍藏筆記(龍藏は小栗栖香頂の子であり、藏龍の間違いと思われる)中国訳芝峯校閲とある。そして、跋には「辛巳仲冬観如謹識」とあることよりすれば、一九四一(民国三十)年に、江安安義の高観如(一九〇六―一九七九年)の謹識により、一九四二(民国三十一)年に発行されたことが分かる。

(86) 『真宗史料集成』第十一卷(四一四頁・四三三頁)

(87) 『真宗教旨』の発行に関しては①一八七六年十二月十六日発行の『真宗教旨』、②一八八三年九月発行の『真宗教旨』、③一九四二年三月十五日発行の『真宗十講』所収の『真宗教旨』(ただし十一号諸式は省略)などがある。ところで、この『真宗教旨』は、清代末より今日まで中国(台湾も含む)で広く読まれている書である。大きく分けて二種類ある。一つは、明治九年小栗栖香頂編集、石川舜台校閲の書である。これは真宗大谷派の教団あげての中国布教を目的として著された書である。今一つは、一八九二(明治三十二)年、小栗憲一著の法蔵館より出版された書である。この書は現在でも台湾の仏教徒に愛読されているものである。(拙書『中国華嚴浄土思想の研究』「結論―蓮宗における善導」註(23)三三八頁参照)

『真宗教旨』(東本願寺本)は、総じて十一号より成っている。

第一号 七祖

第二号 伝灯

第三号 判教

第四号 三時

第五号 四法

第六号 三願

第七号 隠顕

第八号 本願名号

第九号 他力信心

第十号 俗諦

第十一号 諸式

『真宗教旨』（法蔵館蔵本）の目次を列挙すれば次の如くである。

緒言

- 第一章 開宗立教
- 第二章 三経大綱
- 第三章 七祖要領
- 第四章 六字名号
- 第五章 信心為本
- 第六章 他力廻向
- 第七章 報恩念仏
- 第八章 現生十益
- 第九章 二諦相資
- 第十章 大師略伝

なお、小栗栖香頂は『真宗十講』（『清国俘虜説教』）でも、白話調でほぼ法蔵館本『真宗教旨』と同じ内容で述べている。なお陳継東は「小栗栖香頂の『真宗教旨』の内容及び中国での反響」（仏教文化研究論集第3号一九九九年三月二十日発行、九四頁）で、この他一八七六年八月二十日に上海で配布された『真宗教旨』（所在不明）、一八八三年頃蘇州の居士許靈虚によって自費で刊行された『真宗教旨』（所在不明）の二本があり、何れも中国の仏教者で刊行されたことの意義の深さを指摘している。『白話・真宗十講』（日本小栗栖香頂著述、釈芝峯校訂、上海仏学書局代表沈彬翰発行・一九四二（民国三十一年三月十五日））によれば、芝峯は十六頁にわたって序文を書いている。

(88) この法蔵館版『真宗教旨』は、別に発行所が台湾三重市安慶街一九一号の台湾版も流通している。台湾版には、前書きや大谷勝縁の序分などはなく、かわりに大谷派講師の広陵了栄の「題辞」が記されている。また同じく台湾の慧浄法師（大谷大学に留学していた）編訂『浄宗教旨』（法蔵館版の第十章大師略伝は割愛）も『真宗教旨』と同じ内容である。初版が一九九三年

(民国八十二) 十月二千冊、六版一九九四(民国八十三) 年五月三千冊とあることよりすれば、現在でもかなり読まれている書といえよう。

(89) 木場明志「明治前半期における東本願寺の中国布教」(『親鸞大系 歴史編』第十卷一九八九年法蔵館刊) 所収・三六一頁参照。