

日本仏教とセイロン仏教との出会い

——釈興然の留学を中心に

奥山直司

1 はじめに

1880年代から、日本の仏教徒とセイロン（錫蘭、現スリランカ）の仏教徒との間に通信が開け、大英帝国の直轄植民地セイロンを主な舞台として、両者の間に交流が進められた。セイロン島は東西航路の主要な飛び石の一つであり、幕末以来、西回りで西洋に行く日本人が必ず立ち寄る寄港地であった。だがそこで行われている仏教に関する日本人の知識は、仏典に説かれる楞伽州、師子国のイメージに閉じ込められ、そこから容易に出ることはなかった。

この新奇的なフィールドに、1886年（明治19年）、留学生として最初に足を踏み入れた日本人が、真言僧 釈興然¹⁾（1849-1924、図1）である。本稿は、興然の留学事情を通して、日本仏教とセイロン仏教との史上初の出会いを描くものである。

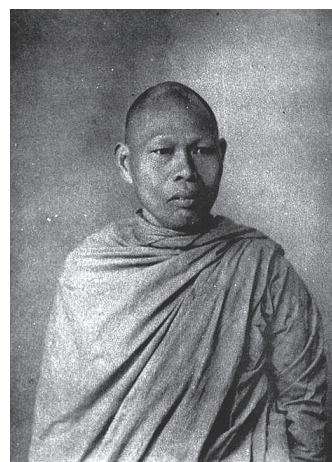


図1 釈興然 [伊藤 1974]

2 仏教アジアの大三角形

明治維新後もかなり長い間、一般の日本仏教徒が頭に描くことのできた世界仏教の歴史地図は、鎌倉時代の凝然（1240-1321）が『八宗綱要』や『三国仏法伝通縁起』で提示したインド（天竺）、中国（震旦、支那）、日本の三国仏教史の枠組みの内に収まっていたと考えられる。だが、明治10年代後半になると海外の仏教に関する情報が飛躍的に増加し、それに伴って日本人の仏教史観も変化の兆しを見せはじめる。

その一つの顕れを、われわれは、島地黙雷（1832-1911）と生田（織田）得能（1860-1911）が共同執筆した『三国仏教略史』[1890]の中に見ることができる。本書は1890年に上梓されたが、その執筆は、少なくとも生田に関する限り、興然がセイロンに留学した翌年の1887年（明治20年）になされたものと考えられる²⁾。この書は、伝統的な三国仏教史の枠組みを維持しながら、同時にその枠組みにはもはや収まらない情報をも含む過渡的な

作品である。なかでも最も注目されるのは、次なる三部仏教による現状の把握である。

今更に仏教の大勢を總論せば、大別三部に分つべし。曰く南部仏教、即ち錫蘭、暹羅等なり。曰く北部仏教、即ち西藏、伊犁、蒙古、滿州等なり。曰く東部仏教、即ち日本なり。而して支那、朝鮮の如きは、僅に其声臭を有つのみ。復た論ずるに足らず。所謂南部仏教は、唯小乗にして、嘗て大乘を雜えず。錫蘭六万の僧徒は、唯四諦を觀じて、涅槃那を希ふのみ。所謂北部仏教は、喇嘛宗にして、即ち密教の一部。唯咒禁祈禱を事とするのみ。所謂東部仏教は、金甌欠くる所なく、教徒を以て之を分たば、小乗の行人一も無しと雖も、教理を以て之を挙げれば、大小顯密、一も備はらざるなし。嗚呼東海の一粟、永く大千の經卷を載せ、僻地の群萌、普く八万の法蘊に沾ふ。真に不可思議の好縁と謂つべき也。〔島地・生田 1890：上、總論 4-5〕

南部仏教は小乗仏教、北部仏教は喇嘛教（チベット仏教）、東部仏教は日本の大乘仏教である。この三部仏教は、今日措定されている南方仏教、チベット仏教、東アジア仏教の三大仏教圏にほぼ対応しているが、東部仏教が日本仏教に限られるのは、生田が中国・朝鮮の仏教を甚だしく衰弱したものと見なしているからである。

これと同じ趣旨のことをより詳しく述べたものが、同じ年の5月に生田が発表した「仏教ノ大勢ヲ論ス」〔1887〕である。この論文において、アジアの仏教地図は、巨大な三角形に譬えられる。すなわち三部仏教の地は三角形の三つの頂点であり、その内側のインド・中国・朝鮮は仏教が衰滅した空白地帯である。その中、南部仏教の一派であるセイロン仏教は次のように説明されている。

錫蘭島の仏教は阿輸迦〔アショカ / アソーカ〕王の王子摩訶因陀羅〔マヘンドラ / マヒンダ〕の来りて弘通せし者なり。其後西洋紀元後四百年晋の法顯三藏、又西洋紀元後六百年唐の義浄三藏此島に遊寓せし頃は佛法至盛を極めしなり。其後殆んど千年の星霜を経、即ち紀元後一千五百年代の始に至て「タームル」〔タミル〕人此島を奪取し、大に仏教を忌み、經を焼き像を毀て佛法一時衰頽を極めたりしが、千七百年代に至て再たひ隆盛に趣き、或は暹羅より仏經を取り、或は緬甸より教師を聘する等数世愈らず、遂に今日の隆邇に至りし者なりと云。〔生田 1887：128-129、句読点・括弧内引用者〕

以上は、この時点で日本人が持ち得たセイロン仏教に関する最も進んだ知識と言ってよいだろう。

ところで、生田の言う三部仏教に明確な優劣の差があることは注目してよい。彼によれば、南部仏教は小乗に偏し、北部仏教は密教に偏っている。これに対して、独り東部仏教は「大小顯密」（大乘と小乗、顯教と密教）の全体を完具している。それ故に、三角形内の空白を充填し、かつ西方にもう一角を張る、つまり西洋に仏教を広めて、この三角形を四角形にすることができるのは、東部仏教徒であるわれわれ日本人において他にない、と

結論づけている [同：134-135]⁴⁾。

日本仏教を最も勝れた仏教とするこの矜持は、当時の日本仏教徒が共有する理念であったと思われる。それではなぜ、何を求めて、釈尊然は、日本仏教が「小乗」と見下すセイロン仏教の世界に旅立ったのか。このことは追って明らかにしてゆくことにして、その前に、彼を迎え入れたセイロン側の事情を押さえておきたい。

3 コンタクト・ゾーンとしての植民地セイロン

16世紀初頭以来、セイロンは順次ポルトガル、オランダ、イギリスによる侵略と植民地支配を受けた。その間にキリスト教が支配者の宗教として浸透した。逆に仏教教団は衰退に向かい、18世紀半ばには固有の戒統を失うという事態に立ち至った。1753年、中央高地（ウダラタ）を中心とするキャンディ王国の王師ウェリウィタ・サラナンカラ（Vālivīṭa Saraṇāṅkara, 1698-1778）がシャム（現タイ）のアユタヤから比丘たちを招請してサンガを再建した。セイロン「仏教史上の分水嶺」[ゴンブリッジ 2005：234]と評される出来事である。この時成立した教団がセイロン仏教の多数派、シャム派（Siyam Nikāya）である。この他にセイロン仏教にはアマラプラ派（Amarapura Nikāya, 1803年成立）とラーマンニャ派（Rāmañña Nikāya, 1864年成立）があるが、この両派は共に既存の宗派に批判的な比丘たちがビルマ（ミャンマー）から戒統を受け継いで立てたものである。

1815年、イギリスはキャンディ王国を亡ぼして全島を掌握する。1860年代から、キリスト教に対抗して仏教を復興しようとする動きが、シンハラ人による反英運動の一環として現れる。このナショナリズム的色彩の強い復興運動をリードしたのは、ヒッカドゥウエ・スマンガラ（Hikkaḍḍuve Sumaṅgala, 1826-1911, 図2）、モーホッティワッテ・グナーナンダ（Mohottivatte Guṇānanda, 1823-1890）らに代表される、低地（パハタラタ）と呼ばれる沿海部出身の先進的な比丘たちであり、これを支持した在家信者は、イギリスによる植民地支配下で新たに勃興したシンハラ人エリート層——村の知識人、大規模農園主、都市部の商業資本家などであった。⁵⁾

この動きに新たな刺激を与えたのは、インドに活動の拠点を求めた白人の神秘家たち、すなわち神智協会（Theosophical Society）のオルコット（Henry S. Olcott, 1832-1907）、ブラヴァツキー（Helena P. Blavatsky, 1831-1891）らであった。二人はインドに着いて間もない1880年5月にはセイロンに上陸して、仏教徒たちによって熱狂的に迎えられ、在家の五戒を受けた。翌月にはコロomboに仏教神智協会を設立している。1881年にオルコットが出版した *Buddhist Catechism* は各国語に訳されて版を重ね、世界仏教運動の始まりを画する記念碑的著作となった。

このような中から、やがて大菩提会（Mahābodhi Society）の創設者として知られるアナガーリカ・ダルマパー



図2 ヒッカドゥウエ・スマンガラ [伊藤 1974]

ラ（Anagārika Dharmapāla *alias* Don David Hewavitarana, 1864-1933）が出現し、セイロンの仏教復興運動は、彼のいわゆる「プロテスタント仏教」を軸として新たな展開を見せることになる。しかし、興然が来島した1886年には、ダルマパーラはまだ仏教神智協會で事務を執る22歳の若者に過ぎなかった。

以上のように当時のセイロンでは、西洋の植民地という大きな枠組みの中、東洋文化と西洋文化、仏教とキリスト教、セイロン上座部の各宗派、上座部内の保守派と改革派、東洋思想と西洋の神秘主義など、さまざまなものがさまざまなレベルで交錯し、複雑に接触を重ねていた。興然は、日本仏教界からこのコンタクト・ゾーンに遣わされた最初の使者であった。そして彼の留学は、そこに大乘仏教という新たな要素を投げ入れることになった。

4 興然留学の概略

次に興然の7年にわたるセイロン留学の概略を述べよう。

神奈川鳥山（現・横浜市港北区）にある真言宗三會寺の住職であった彼は、師釈雲照（1827-1909）の命により、南方仏教の特に戒律の研究を目的として、1886年（明治19年）9月18日⁶⁾、横浜港からセイロン留学に旅立った。同年10月13日に当時の首府コロomboに着き、直ちにセイロン島西海岸南端の都市ゴール（Point de Galle）に向かい、エドモンド・グネラトネ（Edmund Rowland Gooneratne, 1843/1844?-?⁷⁾）に迎えられて、その庇護の下に、同年11月より、ゴール近郊のカタルワ（Kataluwa）にあるセイロン上座部アマプラ派の僧院ランウェルレー寺（金沙寺）で上座コーダーゴダ・パンニャーセーカラ（Kōdāgoda Paññāsekhara, ?-1895）についてパーリ語・シンハラ語等を学んだ。翌1887年2、3月頃、得度を受けて上座部の沙弥となり、施主グネラトネの名に因んでグナラタナ（Gūṇaratana）の法名を与えられて、以後コーゼン・グナラタナ（興然徳輝）と称し⁸⁾た。同年4月、臨済宗の釈宗演（1859-1919）がゴールに来て、ランウェルレー寺に入り、興然と修学を始めた。1ヵ月後、宗演は得度式を挙げてパンニャーケートゥ（Paññāketu）となった。

1888年2月、興然は、カタルワに残る宗演と別れて、コロomboの仏教学院ウィドヨータヤ・ピリウェナ（Vidyodaya Pirivena, 図3）に転学し、学院長であるシャム派の高僧ヒッカドゥウェ・スマンガラ⁹⁾の指導を受けた。



図3 ウィドヨータヤ・ピリウェナ

1890年6月9日、彼はキャンディにあるシャム派マルワッタ支派の本山マルワッタ大精舎（Malwatta Mahāvihāra）で具足戒を受けて、おそらくは日本人で初めて上座部の正式な比丘となった。

1891年（明治24年）1月22日、興然はダルマパーラ⁹⁾、徳沢智恵蔵（1871-1908）らとブッダガヤーを訪れた。当時のブッダガヤーはヒンド

ウー教シヴァ派の僧院長職マハント (mahant) の所有に帰していた。興然はダルマパーラとブッダガヤー復興を企て、日本仏教界に支援を呼び掛けた。同年5月31日、コロンボでダルマパーラの主唱によって、ブッダガヤー復興等を目的とした組織、大菩提会が結成された。初代会長はヒッカドゥウェ・スマンガラ、日本代表は釈雲照と『浄土教報』主筆の堀内静宇 (生没年不詳) であった。

1893年 (明治26年) 9月27日、興然は比留間宥誠 (生没年不詳) と共に7年ぶりに帰国し、三会寺に戻った。比留間は真言僧で前年末にセイロンに留学し、パニャーサーラ (Pañāsāra) の法名を得ていた。

帰国後の興然は、釈尊正風会を組織して上座仏教の日本への移植事業を進めることになる。

5 野口復堂の証言

興然がセイロンに留学することになった経緯については、従来、復堂野口善四郎 (1865?-?) が1919年 (大正8年) 9月24日に三会寺で行った「口演」の筆録〔野口1920〕が踏襲¹⁰⁾、あるいは敷衍されてきた。その要旨は次のようなものである。

(1)ある時、ある印度人が東京駒込の某寺で講演をした。その中で彼はインドの仏陀伽耶 (ブッダガヤー) に言及した。会場でこれを雲照が聴いていて、強い印象を受け、帰って興然に「凡そ仏弟子たる者は仏成道の聖地を訪い、かつ律の研究修行をなすべきである」と語った。

(2)その後、雲照は、横浜・神戸間の汽船の中で偶々真宗本願寺派の赤松連城 (1841-1919) と同室になり、この日本初の欧州留学僧の一人から、留学の途中、セイロンに立ち寄った際に「シリスマナテッサ」という僧に面談したという話を聞いた。同僧は三衣を着けており、その色合いは雲照の衣とほとんど同じであったという。これを聞いて雲照は「渡天」の心が勃然と湧いたが、自分は高齢なので興然を代理で派遣しようと考えた。

(3)興然は承諾し、赤松に渡航の手続き等を聞き、さらにインド行の経験がある北畠道龍 (1820-1907) を訪ねたが、あいにく彼は不在であった。そこで同じ真言宗の土宜法龍 (1854-1923) のアドバイスで、南条文雄 (1849-1907) に就いて梵語の研究を始めた。

(4)同じ頃、有栖川宮威仁親王が英国からの帰途、コロンボに立ち寄り、マハームダリ (セイロン総督の現地人副官) の邸宅に招待された。その折、随員の一人であった林董 (1850-1913) が「日本も仏教国である」旨を語った。マハームダリは喜び、自分の甥であるグナラタナ (グネラトネ) に南条文雄宛に手紙を出させ、仏法を研究・修行するために来島する者には便宜をはかると申し出た。これが興然にとってまさに「渡りに船」となった。

以上が野口の語る興然留学の経緯である。野口は、平井金三（1856-1916）らが起こしたオルコットの日本招聘運動のために、1888年にコロンボ経由でマドラス（現チェンナイ）まで行き、1889年2月にオルコットとダルマパーラを日本まで案内した功労者である。その後も1893年9月のシカゴ万国宗教会議に日本仏教代表団の通訳として参加するなど、当時の日本仏教界に独自の姿勢に関わり続けた事情通であったから、その証言は重要である。しかし、その一方で彼は、教談という一種の話芸を生業としており、この「口演」も教談として、30年以上前の出来事を伝聞に基づいて語ったものである。会場には興然その人もいたと考えるのが自然であるが、話の細部には疑問も多い。

まず(1)は明確な裏付けを取ることができない。この講演を1886年（明治19年）の出来事とする説があるが〔常光 1968：372〕、興然の出発と同じ年では遅すぎる。また講演会場を上野の天台宗大学（大正大学の前身の一つ）とする説もあるが〔伊藤 1974：302〕、これも明確な裏付けはない。当時の日本人はセイロンも印度と呼んでいたから、講演者はセイロン人かもしれないが、事情は同じである。しかも後述のように、興然を送り出した雲照の第一の関心は、インドの仏跡にではなく、セイロン仏教が伝持する戒律にあった。後にはブッダガヤーの回復運動の一翼を担うことになる興然も、最初からこの問題を視野に入れていたとは考え難い。

(2)も裏付けは取れないが、「シリスマナテッサ」はゴールにあるパラマーナンダ（Paramānanda）寺の大長老ブラットガマ・シリ・スマナティッサ（Blatgama Siri Sumanatissa, 1795-1891）に同定可能である。興然は到着早々、現地でこの人物に会い、その指導を受けている。ゴールはセイロン島西海岸南端の古くからの港町で、赤松が欧州に留学した1872年（明治5年）当時は、コロンボではなくゴールが東西航路のセイロンにおける寄港地であったから、赤松が滞留時間を利用してこの寺を訪ね、彼と面談するのはあり得ることである。詳細はさておき、大筋でこの話には信憑性が感じられる。重要なのは、雲照が「シリスマナテッサ」の服装を通してセイロン仏教の戒律に興味を持ったらしいということである。雲照は戒律主義を標榜して仏教改革を進めた明治仏教界の代表的な人物である。彼はそのために宗派の枠をはみ出して、1885年（明治18年）に京都から東京に移住し、「十善戒宗」の立宗を計画し、目白に新長谷寺を開き、興然出発の翌年にはそこに戒律学校（後の目白僧園）を興す。その彼が、南方仏教が伝持する戒律に興味を抱くのは当然である。そのための調査が興然派遣の第一目的であったことは、現存する諸資料によって裏付けられる。

(3)について、興然が南条文雄に就いて留学準備をしたことは事実であろう。興然の出発を報ずる雑誌記事に「（興然は）一昨年南条文雄学師の許にサンスクリットを修め又自坊には印度人某を招き印度の土語をも学ばれし人なるが¹¹⁾」とある。これに従えば、興然が南条の指導を受けるようになったのは1884年（明治17年）からということになる。南条はこの年の5月に8年にわたるイギリス留学から帰朝している。

(4)に言う有栖川宮は、威仁親王ではなく異母兄の熾仁親王である。林董は工部大書記官時代の1882年（明治15年）6月から翌年2月にかけて、ロシア皇帝アレクサンデル3世の戴冠式に列席する熾仁親王に随行して欧米各国を歴訪した。その往路の7月13日、一行は

コロンボに立ち寄り、セイロン総督以下の歓迎を受け、総督官邸で在コロンボ官吏数名に謁見し、午餐の饗応を受けた〔林 1883：7-8〕。一行はアメリカから太平洋回りで帰国したので、コロンボに寄ったのはこの時だけである。林は何も言わないが、その際、(4)に近い接触があったらしいことは、3年後にマハームダリの甥グネラトネから実際に日本に手紙が届いたことによって推察できる。もっともその手紙は南条宛ではなく林宛である。

(1)(2)に関連して、伊藤〔1974：344-345〕が紹介する「印度游学之事」と題された文書の存在に触れなければならない。これは、興然が、おそらくは真言宗管長宛に書いた明治17年（1884年）11月17日付の請願書で、声明業、すなわち梵語の文法・文字・音韻の修得のためにセイロン1年、インド2年の留学経費を真言宗諸派共同の僧侶養成機関である総贔の学費の内から下賜することを求めたものである。真言宗当局がこの請願を受理した形跡はない。ただ上述のように、おそらくこの前後から興然は南条に就いて梵語を習うなど、留学に向けての準備に入っている。これが(1)(2)で検討した雲照の意思とどう繋がっているかは、実のところははっきりしない。しかし、興然のその後の行動を見れば、雲照の命令は興然にとっては望むところであり、彼が師の意思を体現することに人生を懸けたことは明らかである。

以上は、興然と興然をバックアップした雲照の側の事情である。これに対して(4)は、むしろセイロン側からのアプローチを伝えるものである。従来、その重要性はなぜか看過されているが、1885年（明治18年）のグネラトネからの通信を皮切りに日本とセイロンとの間に築かれたネットワークがなければ、興然の留学は到底成功しなかったはずである。このネットワーク構築に参加したのは、日本側では林董、南条文雄、釈雲照、そしておそらくは元老院議員の町田久成（1838-1897）、セイロン側ではグネラトネ、コーダゴダ・パンニャーセーカラである¹²⁾。そこで次にこのネットワークがどのようにして築かれ、それが興然の留学にどう繋がったかを見てゆくことにする。

6 日本・セイロン仏教ネットワークの構築

当時のいくつかの仏教系新聞・雑誌から、1885年（明治18年）から翌年にかけて、日本とセイロンの間で取り交わされた10通の書簡の存在を知ることができる。それは次の表1のようである。

解説しよう。林が有栖川宮の随員としてセイロンを訪れてからおおよそ3年が過ぎた1885年（明治18年）の7月末から8月初め頃、彼のもとにセイロンのエドモンド・R（ロウランド）・グネラトネと名乗る人物から書状が届いた（書簡1）。それは、自分は従来仏教を信仰していたところ、日本では仏教が盛んであると聞いたので、一両年中に是非日本に渡航して親しく大徳たちの教えを受けたい、については事前に手紙で質問したいことがあるので、まずは知識（指導者）を紹介してもらいたい、という趣旨のもので、英語の文面に梵語・パーリ語がちりばめられていた。この手紙はグネラトネの父親の仲介で出されたもので、林には、かつてセイロン総督の官邸でこの父なる人物と懇談した覚えがあった。そこで林はグネラトネに南条文雄を紹介することにした。

表1 書簡一覧

* 『令』 = 『令知会雑誌』, 『明』 = 『明教新誌』, 『能』 = 『能潤会雑誌』, 『本』 = 大谷派『本山報告』

書簡	日付(着信時期)	差出人	宛先	典拠・内容など
1	不明(1885.7~8)	E. R. Gooneratne	林董	『令』17, 『明』1899に記事あり。
2	不明(1885.8)	林董	E. R. Gooneratne	『令』17, 20に記事。書簡1への返信
3	1885. 8.29	E. R. Gooneratne	南条文雄	『令』20, 『本』7, 10に訳文。
4	不明(書簡3に同封)	K. Paññāsekharā	南条文雄	『令』20, 『本』11に訳文。
5	1885.11.4	南条文雄	E. R. Gooneratne	『令』23に訳文。書簡4への回答と質問。
6	1885.12.16	E. R. Gooneratne	南条文雄	『令』23, 『能』6-8, 『本』11-12に訳文。書簡5への回答と質問。
7	1886. 1.28	南条文雄	E. R. Gooneratne	『能』9に記事。
8	1886. 3.15	E. R. Gooneratne	南条文雄	『能』9に訳文。
9	1886. 4.13	E. R. Gooneratne	南条文雄	『能』10に訳文。
10	1886. 7.12	E. R. Gooneratne	南条文雄	『能』14, 『本』16に訳文。

南条が長期の欧州留学から戻ったのは、上述のように1884年(明治17年)5月のことである。同年10月、彼は東京大谷教校教授に就任し、翌年2月からは東京大学文学部(後の帝国大学文科大学)の梵語学嘱託講師を兼務して、梵語学・仏教学の新しい権威と見なされていた。グネラトネに应接できそうな人物は、マックス・ミュラー(F. Max Müller, 1823-1900)のもとでインド学を身につけた新帰朝者の南条をおいて他には見当たらなかったのであろう。林は南条から名刺を一枚預かり、紹介状に添えてグネラトネに送った(書簡2)。

こうして林・南条とグネラトネとの間に通信が開け、日本とセイロンの仏教徒同士の交流は片道約1ヵ月かかる手紙のやり取りからスタートした。

グネラトネはゴールのアタパットムダリ(Atapattu Mudaliyār, 郡の行政副官)を務める資産家で、シンハラ人の土地所有者カーストであるゴイガマ(Goyigama)に属し、イギリス人による支配体制のもとで現地人が就き得る最高の官職である大審院副院長やマハムダリを叔父に持つ名門貴族であった[奥山 2004: 105]。彼は「人に接して傲らず、客を遇すること家親の如し」[東 1889: 17]と評される篤実な人柄と、植民地政府の現地人高官たちが、彼の叔父たちも含めて、表向きキリスト教を信奉している中であって、仏教信仰を公にして憚らない剛直さを併せ持っていた。それどころか彼は、かつてセイロンの植民地行政官であったリス＝デヴィッツ(Thomas W. Rhys Davids, 1843-1922)が主宰するパーリ聖典協会(Pāli Text Society, PTS 本部ロンドン)の熱心な会員で、セイロン担当の名譽幹事兼会計として、セイロンの比丘たちに説いてPTSの進めるパーリ仏典の出版事業を財政的に支援すると同時に、自らもパーリ仏典を研究して校訂本¹⁴⁾を発表するなど、草創期のPTSの活動に多大な貢献をなしていた。

同年8月下旬、林を経由して南条のもとに2通の書状が届いた(書簡3・4)。このうち書簡3はグネラトネからの英文の手紙で、彼の名刺が添えられていた。これで二人の名刺交換が済んだ訳である。書簡4はグネラトネ邸内の庵で夏安居中のK(コードゴダ)・パンニャーセーカラという僧からの手紙で、パーリ語文をローマ字で綴ったものであった。

グネラトネは書簡3の中で日本仏教の概要を記した英語の書物があるかどうかたずねている。彼はそれ以前から Bunyiu Nanjio の名を知っており、2年前、南条の同僚笠原研寿（1852-1883）の訃報に接してマックス・ミュラーが『タイムズ』に投じた追悼文も読んでいた。彼は、セイロン仏教を古の純粋な仏教と説明し、「若し足下の国人が此純粋なる仏教を喜び此地に来学することあらば余は応分の待遇を為し欣然として費用を要せず（中略）如何となれば若し此等の人々が我等の説に順ふて此教法を日本に弘むることあらば我等の爲めに有益なるべきが故なり¹⁵⁾」と述べている。既にここに積興然の未来が暗示されている。

他方、書簡4は、日本仏教の歴史と現状についていくつもの問いを發し、あわせてセイロン仏教の概略を説明するものであった。パンニャーセーカラはゴールから10マイルほど離れたカタルワ村にあるランウェルレー寺の上座であった。グネラトネはこの僧を深く尊信してその指導を仰ぎ、夏安居には自邸内の庵を提供していた。彼はセイロン仏教界ではヒッカドゥウェ・スマンガラに次ぐ学僧と見なされていた。ところがこの人物にして、日本仏教に関する知識は皆無に等しい。彼の一連の質問は次の問いで始まっていた。

日本の仏教は何地より伝播せしや、仏在世の時に伝はりし歟、將た達磨阿輪迦〔ダンマ・アソーカ〕大王の時に流布せし歟。¹⁶⁾

パンニャーセーカラはまたイギリスによる植民地支配下での仏教の現状を次のように報告している。

六十年前より英国の政權楞伽全洲に及ぶ是故に楞伽洲に於ても亦邪見の徒〔キリスト教徒〕多く都府に住し其勢力増長せり。¹⁷⁾

二人への返書を書くに当たって、南条は釈雲照から質問を出してもらい、それを英訳して手紙の中に織り込んだ（書簡5）。雲照の問いは彼らしく戒律・作法の細かな点に集中しているが、中には次のような質問も含まれていた。

錫蘭に上座薩婆多等の諸部現今幾部派ありや。¹⁸⁾

薩婆多とは説一切有部のことである。雲照は、セイロン仏教が小乗である以上、仏典に見える古代の部派が現存しているのではないかと考えたのである。これに対するグネラトネの回答（書簡6）は、この質問は明瞭でないので、もう少し分かりやすく説明してほしい、というものであった。

書簡6にはセイロン側からの再度の質問も書き連ねてあった。例えば、「リス＝デヴィッツによる大乘と小乗の僧侶についての説明はまったく理解できない。大小二乗の説とこの二つが重要な教義において異なる理由とを略史として教えてもらえないだろうか。リス＝デヴィッツの書によれば、大乘なるものは、南方仏教とは大いに異なるという。足下

(南条)は大乘に属するのか、それとも小乗に属する¹⁹⁾のか」。

彼らは、自分たちの神聖な教えが大乘を奉ずる日本人から小乗と呼ばれていようなどは夢にも思っていなかったらしい。同じ仏教とはいえ、二千数百年前に南伝と北伝とに分かれ、さらに細かく分岐しつつ現在に至ったもの同士が、ここに初めて本格的に出会ったのである。その対話は互いに相手は何者であるかを探り合うところから始まった。

この間にグネラトネは日本訪問を計画し、それを手紙(書簡6, 8, 9)で日本に連絡しているが、結局、彼の来日は実現しなかった。これに対して、日本からセイロンへの留学生派遣の話は順調に進んだらしい。南条のもとにはインド留学を目指してトレーニングを積んでいる興然がいる。彼がその候補者に推されるのは自然の成行きであった。書簡8においてグネラトネは次のように述べて、留学生の受け入れを好条件で確約している。

余は足下が謂ふ所の錫蘭に來たらんとする持律の法師を助くることを喜べし。又其人の此地に在る間の生計の費用を喜捨し、且つ為めに「パーリ語」を其人に教ゆへき博学の長老(ストハヴィラ)を得べし。若し其人にして學問上敏捷の才あらば二年にして此「パーリ」語に熟達せらるべし。余は自身にも日本に「パーリ語」の學問を弘むる為めの機関となることを熱望するものなり。此れ學者をして此地に於て保存せられたる仏教書の純全なる有様を見せしむるに足ればなり²⁰⁾。

翌年4月、グネラトネから、5月末にシャムに行くので、この機会に7月初め頃、日本まで足を伸ばしたい、その帰途、留学を希望している「貴邦の律僧」を同伴できれば都合がよい、という連絡が入った(書簡9)。その後出国が2ヵ月ほど延びたため、彼の日本到着は9月上旬ということになった。

これを受けて、日本側では町田久成が担当者となり、谷中天王寺を旅館に借り受けるなど種々に受け入れ準備が進められた。ところが、7月になってバンコクのチャオプラヤー・パーサコーラウォン(Chaophraya Phatsakorawong, 1850-1920²¹⁾)の屋敷に滞在するグネラトネから、今回は訪日を見合わせたいという連絡(書簡10)が入り、せっかくの準備も水泡に帰する。キャンセルの理由は、グネラトネがセイロンからシャムに渡る際にひどい船酔いに罹って体調を崩したためと説明されている。

そのためグネラトネに同行すべく待機していた興然は、一転、単独渡航することになった。グネラトネは書簡10で改めて留学生の受け入れを確約していた。

雲照は、興然の出発に臨んで、「何卒戒法を充分に取調べて飯朝せらるべし」と述べたという。雲照²²⁾が彼に何を期待していたかは、これによっても明らかであろう。興然も師の期待に決死の思いで応えようとしていたに違いない。グネラトネの紹介を経てヒッカドゥウェ・スマンガラ²³⁾の門に入り、南方仏教を5年間研究する予定を立てていた。

7 椰子の国で

1886年(明治16年)、セイロンに到着した興然は、グネラトネの手厚い庇護のもと、比

較的恵まれた留学生生活をスタートさせる。日本の高僧、高名な学者、高級官僚からなるネットワークも引き続き彼をバックアップした。興然の留学によって、セイロンと日本の間にはますます頻繁に書簡が往来することになる。

興然という代理人を現地に送り込んだ雲照は、場合によっては自らもセイロンに渡航することを考え、そのため渡島早々の興然に、セイロン仏教の戒律の詳しい取調べを命じている。彼の最大の関心は、それが釈迦牟尼以来の正統な戒律か否かにあった。そしてもしもそうであるならば、それを興然、あるいは自らが相承して、日本に移入することを望んでいた。したがって、興然にとっての戒律の研究とは、自ら上座部で再出家して僧院で修行生活を送り、戒律をわれとわが身に刻み付けることを意味していた。

この使命に比べれば、興然が1891年から関与することになるブッダガヤー復興運動は副産物に過ぎない。この運動が先行き不明の段階で彼が帰国した理由もそこにある²⁵⁾。

一方、興然を迎え入れたグネラトネは、先の引用によっても明らかなように、留学生の受け入れ事業を通じて、アジアの新興国家であり、かつ大乘仏教の栄える国とされる日本に、自らが純粋正統な仏教と信じる上座部仏教を広めることを意図していた。

彼の日本への興味は、有栖川宮一行がセイロンに立ち寄った1882年、あるいは遅くとも彼の最初の手紙が日本に届いた1885年以来のもので、ダルマパーラが日本に興味を持つよりも数年先んじている。ダルマパーラより20歳年上で、植民地政府の高官であり、仏教信仰と共に、おそらくは西洋的教養をも身に付けていた彼には、後のダルマパーラに見られるような、反英、反キリスト教のために日本の力を利用しようといった政治的意図は感じられない。

このような雲照とグネラトネのそれぞれの企図は、7年後に興然が上座部仏教の正式な比丘として日本に帰るという結果を生むが、その後の経過は双方にとって決して好ましいものではなかったようである。第一に身も心も上座部僧侶となって帰国した興然は、戒律問題で雲照と対立する。また彼の進めた南方仏教僧団の日本への移植事業も、結局は頓挫するからである。

興然のこの「転向」についてはさらなる検証を必要とする。今は、興然がセイロンに何を見たかを述べて、本稿を締め括りたい。興然は、雲照に宛てた1887年（明治20年）5月21、22日付の手紙の中に次のように書いている。

此土の風俗は日本より遙かに劣りて見へ候へ共、宗教の如きに至りては吾国よりも幾倍の正風ありて殆んど仏在世の正則を踏み候。人民の三宝を尊敬すること尤も法則に契へり（中略）夫れ国者万里海山を隔て人情風俗も亦同きことを不得也。或は野蠻に似たれども之れを貴んで論ずるときは太古雅風と云ふも可なる歟。但し人民之三宝を敬崇することは我党之敢て不及也。都て寺に入りて五戒を受る常式とす（中略）実に宗教之正風をせり。願は我が本国も斯くあり度ことなり。感涙眼に余ぬ。²⁷⁾

この感激が興然のその後の人生を方向付けた。彼は植民地セイロンのシンハラ人の社会に釈迦牟尼在世当時のインドを見ようとしていたのである。それは、半年遅れて来島し、

興然に合流した釈宗演が持ち前の冷徹な観察眼で捉えたその姿とはおよそ異なるものであった。²⁸⁾

注

- 1) 興然は「こうねん」と呼ばれることもあるが、彼に直接仕えた和田慶本は、「こうぜん」と呼ぶのがよいと証言している〔伊藤 1974：330〕。そのローマ字表記もジャフィ〔2002：85-86〕が指摘するように Kozen である。
- 2) 『暹羅仏教事情』〔生田 1891〕に付された彼の自伝によれば、生田は1887年（明治20年）2月に上京して島地黙雷が主宰する令知会の雑誌（『令知会雑誌』）の編集長となり、かたわら本書を草した。翌年2月、生田はシヤム留学に旅立ち、1890年7月まで帰国しないから、彼が本書を執筆したのは、上京からシヤムへの出発までの間と考えるのが妥当であろう。もっとも二人が執筆をどう分担したかははっきりしない。
- 3) 原文の摩阿を摩訶に訂す。
- 4) これを書いた時点での生田の知識は机上のものに過ぎなかった。だがこれ以後の彼は、この仏教アジアの大三角形を実地に調査する旅を繰り返すことになる。このことは稿を改めて論じたい。
- 5) 〔渋谷 1985〕, 〔ゴンブリッチ & オバーセーカラ 2002：305-318〕参照。
- 6) 興然が帰国後に真言宗長者に提出した明治26年10月13日付の「御届」によると、彼の出発は9月19日であるが〔伊藤 1974：345〕, 彼の出国報道（『令知会雑誌』30, p. 48, 『能潤会雑誌』14, p. 60）では9月18日になっており、ここでは後者に従う。
- 7) 日本語資料において彼の名はグネラトネ、グナラタナの両様に表記されるが、本書ではそのローマ字表記に基づき、引用文を除いてグネラトネに統一する。また彼は最初の1字を取って禺氏、求氏、俱氏、グ氏、あるいは意味を取って徳輝居士とも呼ばれた。彼の生没年について明確に記したものは見つからないが、1906年7月に釈宗演が再会した時、彼は63歳であったとされる〔釈 1907：264〕。これが満年齢であるとすれば、彼は1843年か1844年の生まれということになる。
- 8) セイロンでは法名の前に出身地名を付けるのが普通であるから、この名乗りは特異である。一個の人格の中に真言僧と上座部比丘が同居していることを想わせる、すぐれてコンタクト・ゾーン的な名称と言えるかもしれない。筆者が2001年に訪問した際、大菩提会コロombo支部に彼の名をコーチン・グナラタナと記憶する人物がいた。コーゼンがインドのコーチンにすりかわったのだろうか。
- 9) 1889年（明治22年）5月、初来日を終えて帰国するダルマパーラに同行してセイロンに留学した本願寺派僧侶。ウィドヨーダヤ・ピリウェナなどで学び、このブッダガヤー参詣後にベナレスに移り、さらにアラハバード大学で学び、1896年に帰国した。
- 10) 〔東元 1944：1970：1990〕, 〔常光 1968：371-383〕参照。
- 11) 「印度留学」『能潤会雑誌』14（1886年10月5日発行）, p. 60。
- 12) これとは別に1886年頃から平井金三、堀内静宇らとオルコット、ダルマパーラらの仏教神智協会との間に通信が開かれるが、これについてはまた別に論じなければならない。
- 13) セイロンからの手紙は林、あるいは南条によって翻訳されている。
- 14) 'Issues of the Pali Text Society' (*Journal of the Pali Text Society*, 1908, p. 194) には彼の校訂本として, Tela-Kaṭāha-Gāthā (1884), Vimāna-Vatthu (1886), Pajja-Madhu (1887), Dhātu-Kathā (1892) の4点が挙げられている。
- 15) 『令知会雑誌』20, pp. 4-5。
- 16) 同, p. 6. 括弧内引用者。
- 17) 同, p. 9. 括弧内引用者。
- 18) 『令知会雑誌』23, p. 63, 『能潤会雑誌』7, p. 35。
- 19) 取意。『令知会雑誌』23, p. 12, 『能潤会雑誌』8, pp. 36-37。
- 20) 『能潤会雑誌』9, p. 29。

- 21) ラーマ5世に仕えた改革派の貴族・官僚。シャム人で初めてイギリスに留学した経歴を持つ。
1888年（明治21年）1月、「日暹間の修好通商に関する宣言」の批准書交換のために特命全権大使として来日。彼に同行して生田得能と真宗仏光寺派の善連法彦（1865-1893）がバンコクに留学した。彼はグネラトネとは親しい関係にあったらしく、1889年に釈宗演がセイロンからバンコクへ転学しようとした時もこのラインを辿っている。なお『能潤会雑誌』14の記事では、彼の名前はファヤ・ブハスカランセとなっている。これはその英文表記 Phya Bhaskarauongse を写したものである。
- 22) 『能潤会雑誌』14, p. 60。
- 23) 同。ただし原文は南方仏教を北方仏教と言い誤っている。
- 24) 雲照が興然に宛てた1886年（明治19年）11月30日付の手紙には「受戒作法五人法已上にて、四重禁戒如法護持の僧、仏世已来嫡々相承之事に候哉、確正なる事実承り度候事、但此儀正確ならば、必渡航仕度、就ては代々相承戒脈の祖師名、及び受戒年月、入滅年月、各祖の戒臘等細報精々頼入候」[草繫 1978：31-32]とある。
- 25) ただし興然が火を付けたこの運動は一時、日本仏教界全体の問題に発展する。このことについてはまた機会を改めて論じたい。
- 26) 彼自身の回想[Guruge 1991：704]によれば、ダルマパーラは1886年に *Fortnightly Review* に掲載された日本に関する一文を読んだことをきっかけに、日本訪問を考えるようになった。またこの前後から平井金三らとの文通も始まっている。注12参照。
- 27) 『能潤会雑誌』23, pp. 21-25. 句読点引用者。
- 28) 釈宗演は、セイロンの僧侶を世の中の役に立たない「人民の食客」（『明教新誌』2249, p. 8）と見なしていた。イギリス人は、仏教には寛容で、僧院・僧侶に課税せず、僧侶のなすことに一切干渉しないが、これは彼の見るところ、仏教に心酔恋着している「土人」を籠絡する手段であった。そして「土人」が自分たちの子弟を僧侶にしたがるのは、信心からというよりは、むしろ安逸を求めるためであり、この点から言えば、僧院は「人民の休息場」、「惰民の棄児院」であった[釈・井上 1941：明治20年7月24日]。

参考文献（＊新聞・雑誌の記事は一部を除いて割愛した）

- 生田（織田）得能 1887「仏教ノ大勢ヲ論ス」『令知会雑誌』38：127-135。
 ——— 1891『暹羅仏教事情』真宗法話会。
 伊藤宏見 1974『雲照・興然遺墨集（付録）——目白派の人々と伝記資料』文化書房博文社。
 奥山直司 2004「ランカーの八僧——明治20年代前半の印度留学僧の事績」『佛教文化学会十周年・北條賢三博士古稀記念論文集 インド学諸思想とその周延』山喜房佛書林, pp. 89-106。
 草繫全宜 1978（1914）『釈雲照』中編 東洋書院。
 ゴンブリッチ、リチャード 2005『インド・スリランカ上座仏教史——テラワダの社会』（森道、山川一成訳）春秋社。
 ゴンブリッチ、リチャード&ガナナート・オーバーセーカラ 2002『スリランカの仏教』（島 岩訳）、法蔵館。
 渋谷利雄 1985「スリランカ民族問題の歴史的背景」『アジア・アフリカ言語文化研究』30：109-128。
 島地黙雷・生田得能 1890『三国仏教略史』上 鴻盟社。
 釈宗演 1907『欧米雲水記』金港堂。
 釈宗演・井上禪定（編）1941『西遊日記』東慶寺。
 ジャフィ、リチャード 2002「釈尊を探して——近代日本仏教の誕生と世界旅行」（前川健一訳）『思想』943：64-87。
 田中雅一 2007「コンタクト・ゾーンの文化人類学へ——『帝国のまなざし』を読む」『Contact Zone』1：31-43。
 常光浩然 1968『明治の仏教者』上 春秋社。
 野口復堂 1920『内務省囑託野口復堂氏口演 釈興然と釈尊正風会』三会寺。

- 林董（編） 1883『有栖川二品親王欧米巡遊日記』回春堂。
- 東温讓 1889「グネラトネ大居士の身上」『反省会雑誌』20：17。
- 東元慶喜 1970「グナラタナ釈興然の南方僧団移植の事業」『印度学仏教学研究』19（1）：174-178。
- 1990「わが国における上座部仏教研究の過去と将来」『水野弘元博士米寿記念論集 パーリ文化学の世界』春秋社, pp. 453-466。
- 東元多郎（慶喜） 1944「グナラタナ釈興然和上傳」『海外仏教事情』10（3）：3-13。

Guruge, Ananda ed. 1991 (1965) *Return to Righteousness : A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala*. Colombo: Anagarika Dharmapala Birth Centenary Committee, Ministry of Education and Cultural Affairs, Sri Lanka.