

ハーン オールコット 黒田

— 「東洋第一日」と「ニルヴァーナ」をめぐる —

村 井 文 夫

はじめに

ハーンの仏教とのかかわりを考察する上で、同時代の西欧における東洋学研究の進捗と、広汎な読者層に見られる仏教への関心の高まりを視野に収めておくことが如何に重要であるかを示した点で、竹内信夫氏の研究は決定的に重要であった¹⁾。

だが、同時にもう一つ忘れてはならないのは、明治維新以降、仏教の指導者が自らの依って立つ立脚点を見つめ直し、自己改革を志した際に、西欧オリエンタリズムの研究成果をその基盤の一つとしようとしたこと、そしてやがてそこから逆に「日本仏教」の普遍性を積極的に西欧世界に発信しようとするに至る大きな転換点にハーンが居合わせたことではないだろうか。

とするなら、西欧の側からの東洋の仏教に関する関心と、日本の仏教からの西欧へ向けた呼びかけとの、この二つの方向性が交錯する地点、そこに日本における仏教に対するハーンの関心を位置づける必要があるだろう。本論はこの視点から、とくにオールコットの『仏教教理問答』と黒田真洞の『大乘仏教大意』の持ちえた意義に考察を加えようとするものである。

第1章 オールコットと『仏教教理問答』

1. 『仏教教理問答』

1890年4月、ラフカディオ・ハーンはアメリカ東部に始まる長い旅路の末に、憧れ夢に見た日本にその第一歩を記す。当時アメリカではさかんにアジアの探訪記や旅行記がものされ、広汎な読書人の注目を集めており、また西欧東洋学研究の発展に伴い、東洋の宗教、仏教に対する関心も飛躍的に高まっていた²⁾。雑誌に掲載された探訪記や万国博覧会を通して日本の事物に触れる機会があったハーンはまた、フランスのロニーの『日本アンソロジー』³⁾を通して日本の詩文の一端にも触れ、同じ著者の『日本文明』⁴⁾によって日本には儒教、神道、仏教があることも既に知っていた。

来日後の最初の作品である「東洋第一日」⁵⁾では、あこがれ続けたエグゾティックな東洋にようやく身を置いた、その新鮮な驚きと感動とを、あたかも読者と同時に分かち合うかのよう

に、その一瞬一瞬を瑞々しい筆致で描き出している。ここでは、人もものも何もかもが小さく、風変わりな「妖精の国」「エルフの世界」であり、心躍り、新鮮な印象が次々にもたらされ、ハーンは胸の高鳴りを抑えられない。

だが目の前に現れる事物に目を見張り我を忘れていたハーンは、しばらくすると落ち着きを取り戻し、冷静になったのだろうか。横浜の街なかを抜け、本物の日本の寺を見てみたいという思いにかられる頃には、「社会が変化するある時期に、突然そこに入り込んできた旅行者」(10)と、自らを省みる余裕を伺わすような言葉を記すようになっている。車引きに向かって「テラへ行け」と命じ、訪れてみた寺の記述には、当初の高揚と陶醉に、感興の赴くまま素直に筆を滑らせた報告とは異なる。しばらく時をおき熟慮を重ねて実際の体験を反芻し再構成し直したものであるように思われる。

「テラへ行け」と命じるハーン。これに応え、思いついた寺へと一散に人力車を走らせる車夫。道々の風景、山門をくぐり本堂へと到る周囲の様子。熱心にお参りをし、願掛けをする素朴な庶民とその信仰心。いずれもハーンの心を打ち、引きつけないものはない。

だがこの後に引き続く二つの出会いと対話は、その場で実際にあったというより、時間をかけて練りあげられ、構成されたものではないだろうか。その一つはこの寺の住職と交わした会話である。初対面の住職にむかってハーンは仏教理を話題にし、西欧における仏教研究の最近の成果である『東方聖典』について語ってみせるが、これに対し住職はただ押し黙っているばかりであったという。

『東方聖典』に収められた経典の翻訳、ビール、ビュルヌフ、フェエ、デイヴィッツ、ケルンその他の労作について何ごとか語って聞かせようと試みた。耳は傾けてくれるがこれと云って気持ちが動く様子はなく、小生の言を書生が通訳してくれても、一つなりと言葉を返すわけでもなかった。(22)

もうひとつはこの寺に寄宿している、東京で英語を学んだという若い書生との会話である。ふいに訪れた外国人が仏教に関心を示すのを見て、書生は丁寧ハーンの発する質問に答えているが、ここで見逃せないと思われるのは、従来ほとんど省みられたことのない以下の箇所ではないだろうか。

書生がハーンに問いかける

「イングランドやアメリカにも仏教徒はいるのでしょうか」

「仏教思想に関心があるという程度まで含めれば、相当多いです」

書生はふいと身を翻して床の間に向かうと、一冊の小型本を手にとり、こちらに差し

出した。見ると、それは『仏教教理問答』の英語版であった。(20)

住職との対話では、『東方聖典』に言及し、錚々たる西欧仏教研究者の名を列挙してみせたが、返ってくるものはなかった。当然であろう、漢訳仏典で育ち、修行を積み、寺を維持してきた住職には、名前ぐらいは耳にしたことがあったにしても、西欧のアカデミックな仏教研究の成果もその意義も遠く隔たった世界の話でしかなく、住職自身が身を置く文化環境と接する点はいずれもなかったと言ってよいだろう。

他方、英語を解するとはいえ、ここで若い書生が英語で書かれた仏教入門書を手にとる必要はどこにあるのだろうか。或いは、たまさか訪れる外国人観光客相手の説明用に用意しておいたものであろうか。それにしてもキリスト教の「教理問答」(公教要理)(ハーンはアメリカ時代すでに、キリスト教宣教とカテキズムの関わりを論じている)ならとにかく、「仏教のカテキズム」とは一体何なのか。さらにまた、実際彼が訪れた寺にそのような本があったとして、重厚な『東方聖典』の圧倒的なアカデミックな成果とは比ぶべくもない『仏教教理問答』の名をここであえて挙げてみせる必要はどこに求めることができるだろうか。

ここで言及されている『仏教教理問答』⁶⁾はオールコット(Henry Steel Olcott)の手になるものである。アメリカ東部において法曹界で活躍し、ジャーナリストとして成功を収めた彼は、社交界で華やかな日々を享受する著名人として知られていたが、ブラヴァツキー夫人との接点を得たことから仏教研究を思いつに至り、1879年インドに渡る。『仏教教理問答』を刊行したのは、その僅か2年後の1881年のことであった。現地においてしかるべき師につき、本格的な仏教修行を志して東洋に足を伸ばしてきたのだったが、到着後キリスト教布教によるインド、セイロンにおける仏教衰退の現状、伝統的な社会や文化の荒廃を目のあたりにして、その再興を強く願うようになり、方向を転換させたのだった。そこで主としてインド亜大陸における仏教教義の基礎的な理解と普及に資するべく、西欧オリエンタリストによる仏教研究の成果から多くを得てものされたのが、他ならぬこの『仏教教理問答』であった。

オールコットは(キリスト教宣教師による学校建設とそこでのキリスト教普及に対抗して)初等教育施設の充実にも力を尽くし、こうした施設においてもこの『問答』をテキストの一つとした。これにとどまらず、この本は世界各地で仏教の初歩的な知識を得るための格好の入門書として競って読まれ、特にアメリカでは版を重ねてエドウィン・アーノルドの『アジアの光』⁷⁾と肩を並べるベスト・セラーに数えられることとなった。翻訳もドイツ語、フランス語をはじめとする西欧諸言語ばかりかアジア諸語にも移し変えられ、その反響はやがて日本にまで及ぶことになるだろう。

ところで、ここでハーンがあえて「英語版」と断っていることに注意すべきではないだろう

か。というのも、実はその翻訳ではなく、英文の『仏教教理問答』（1882年版）の翻刻が日本でなされているからである。新たに日本側で序文（英文）をつけ、翻刻出版人として水谷了然の名を記し、この翻刻が東京の佛典協会から刊行されたのは1886（明治19）年のことであった。序文をものしたのは欧州に渡り、長く仏教研究に打ち込み、大きな成果を挙げて漸く前年に帰国を果たした南條文雄に他ならなかった。

周知のようにキリスト教のカテキズムは、特に小児やこれから信仰の道に入ろうとする者に、教理の基本的な要点を身につけさせるべく、問答形式を借りて簡約に仕立てたものであるが、南條はこの翻刻に寄せた序文において次のように言っている。「かつてロンドンのある家庭に身を寄せていた時のことだが、同家には七歳を頭に五歳、三歳の三人の幼い子供たちがいた。当時長女は学校でカテキズムを習っているところであったので、問いかけられると間発いれずに答えを唱えてみせし、習ってきた教理を妹たちにも授けてやろうと試みてもいた。こんな光景を目の当たりにすると、我が国の子供が例えば『仏陀は神であったのか』というような単純な質問にもよう返答しえないでいる様子が頻りに脳裏をよぎるのを押さえ難い。そこでこうした本がないものかという思いを久しくするようになったのである」⁸⁾。

南條文雄といえば明治時代屈指の「高僧」（増谷「明治高僧伝」）⁹⁾として名高く、選抜されて笠原研壽と二人、英国にわたってマクス・ミュラーに師事した若き日々の研鑽とそこから生み出された国際的な業績によってもよく知られているが、その南條がこのように渡欧後の比較的早い段階から既に、故国における民衆レベルの仏教の新たな普及、啓蒙の方途にも心を砕いていたことはほとんど知られていないというべきだろう。だが後年『日本仏教十二宗小史』を翻訳編纂して日本における仏教諸宗を展望する書物の編集にあたり、さらに『仏教聖典』を刊行して仏教の世界的な歴史的・地理的展望と思想的・宗教的な広がりをもとめ、広汎な読者層に新しく構築された仏教像を提示するに至る最初の一步がここにあるといっても決して言い過ぎにはあたらないのではないと思われる。

2. 南條、笠原、赤松

明治維新を迎えると仏教界は幕藩体制下における手厚い保護や權益を失ったばかりか、「神仏分離、廃仏毀釈」の政策によって決定的とも言うる打撃を蒙ることとなった。だが自らの再建と改革への意欲が驚くほど早い段階から表面化していることも忘れてはならない。自己改革と仏教の近代化にとりわけ熱心であったのが（浄土）真宗であり、明治5年には宗主光尊の命を受けて西本願寺から島地黙雷（彼が明治政府の宗教政策を激しく批判する一方、欧州における社会制度（とりわけ宗教制度）を我が国に紹介する上で著しい貢献があったことはよく知られている）、赤松連城、梅上沢融が欧米事情の視察に赴き、一方東本願寺も明治5年から翌6年にかけて現如（大谷光瑩）、石川舜台、松本白華、成島柳北、関信三がインドに仏蹟を訪ね、

さらに足を伸ばして欧州事情の視察も行っており、欧州の各図書館を巡ってサンスクリットの仏典を閲覧している。現如は「彼地二於テ仏像一軀、貝多羅經一卷ヲ得テ帰朝致シタコトジャガ、是ヨリ何卒、印度ノ学ヲ興シ経卷ヲ翻訳シ、吾真宗ヲ振ヒ起スニ付テハ、一際尽力ヲ相頼ム」¹⁰⁾と述べており、真宗再興にはインドの仏教経典を今後の中心的な柱の一つにすべきだという卓見を示している。

旧来の漢訳仏典のみを頼みとするのではなく（もちろん例外もあり、それ以前にもサンスクリットが研究されたことはあるが）、インドに仏教の原点を訪ね、サンスクリットやパーリによる経典を収集する。だがその一方で仏教の理解や研究となると、近年における西欧の東洋学を範とし、その成果や研究方法の吸収につとめるべきであるという方針が明確になっていく。かくして西欧オリエント学による仏教の学問的研究を核とし、そこから仏教の教理や思想の研究を深めるとともに、他方においては確かな学問的基盤に立脚した上で、民衆への新たな普及啓蒙の方途を模索していこうとする方向づけがなされ、前者の目的を達成すべく有能、有望な若い学僧を選抜して欧州に派遣し、最新の西欧オリエント研究の成果を学ばせ、教典の厳密なアカデミックな研究の基礎構築が期待されたのだった。

1876（明治9）年6月、選抜された二人の若者、南條文雄と笠原研壽は船中の人となり一路欧州へと向かう。文雄自身によれば「現如上人が洋行された時、同行の石川舜台君が少しばかり梵語をやつたのみで、未だ充分に之を修めず、今後どうしてもこの方面の開拓を逸すべからずといふので、遂に私達の海外留学となつたのである」ということであつた¹¹⁾。まず英語の習熟に努め、その後、ようやくオクスフォードにマクス・ミュラーを訪ねる機会を得たのは1879（明治12）年のことで、以来マクス・ミュラー、そしてマクドネルのもとでサンスクリットの学習と梵仏典の研究に専心することになった。

1880（明治13）年以降はマクス・ミュラーとともに、ホジソンによって招来された無量寿経の梵文写本（『極楽莊嚴經』）、日本から送付させた『梵漢阿弥陀經』、『能断金剛般若波羅蜜多經』（『金剛般若經』）、岩倉具視からマクス・ミュラーに贈呈された『般若波羅蜜多心經』の研究に明け暮れたが、その研究の成果は『東方聖典』の第49巻「大乘佛教経典」の核心を形づくることとなった（153-154）。（ハーンは所蔵する『東方聖典』の中でも特にこれを重視したことは「ニルヴァーナ」における引用からも裏付けられる）。

切磋琢磨しあう朋友であつた笠原研壽は残念なことに肺患を得、無念を胸中に畳んで、1882（明治15）年学半ばにして帰国の途につき、翌1883（明治16）年には亡くなってしまう。この帰国の旅の途上、笠原は病身をおしてセイロンに滞在している。「同君は帰路セイロン島に立寄り、留まること二旬、十一月帰朝し、熱海に静養する事となつた。」（175）と南條は簡明に記している。南條も言っているように、二人は出発時からインド訪問と仏蹟巡礼を念願していたものの、無念にも往路では果たす機会を得ずにいたので、「今次の帰朝には必ず印度に立ち

寄って、仏陀の靈跡に詣でようとは、私達二人のよりよりの相談であった」(163-164)ののだが、笠原は帰路、やむをえず一人その初志をつらぬくことになったわけである。

『仏教教理問答』に寄せた南條の序文には、「惜しみて余りある同学の朋友、笠原研壽は帰国の途上、セイロンを訪れた。その折り本書『仏教教理問答』一部、その他神智学協会の出版物数点を贈呈されたのであった。小生に宛てた笠原の書簡によれば、スマンガラ尊者のかんばせを拝んできたし、同協会のセイロン支部の集會に顔を出したとのことである」(Preface, I)と記されている。

笠原自身によると、これは当初からの計画の一環ではなく、仏蹟を訪ねるべくセイロンに滞在した折り、ひょんなことから機会を得たものであり、神智学協会やこの協会と同地における仏教との関係などは知らなかったようだ。「仏教徒ノ此人ヲ信用スルコト無量ナリ、生ガ豫テ其名ヲ知ラザリシヲ怪ミタリ」と、当地におけるオールコットの名声に驚きを隠せないでいる。『笠原遺文集』には、「此社(筆者注。神智学協会のこと)ニテ雑誌ノ様ナルモノヲ發兌セリ、故ニ色々ノモノヲ生ニ贈寄セリ、其中ニオールコットノ講義等ノモノ、社ノ規則等アリ」と記されており、ここで言う「オールコットノ講義」こそ、彼の『仏教教理問答』に他なるまい。

この書簡を受け取った時点で、南條がオールコットを知っていたのか、またその『仏教教理問答』を目にしたことがあったのか、この点は資料がなく何とも言えない。はっきりしているのは、イギリス滞在の比較的早い段階で、すでに南條は日本における民衆層への仏教の新たな普及とその方策にも心を砕いていたことであり、帰国する以前にこの本について何がしかの知識を持っていたということである。

南條は言っている。笠原が亡くなった「その翌年、小生はイングランドからアメリカ経由で帰国を果たした。ただちに学殖豊かな朋友、赤松連城を訪れ挨拶したところ、赤松は本書の名を挙げ、ほぼ訳し終えたとまで口にしたのだった。そうこうするうち、笠原の遺品の整理にあたった小生は、贈呈されて笠原がセイロンから持ち帰った本書を見出し、我が国に広く知らしめたい思いの抑えがたきを覚えたのだった」¹³⁾。南條とはまた別の経路を経て赤松は既にオールコットの本を読む機会を得ており、その赤松がこの本のことを話題にするや、ただちに南條の脳裏にその書物と笠原とを結ぶ線がくっきりと描き出されてくるのだった。「我が国に広く知らしめたい」と言っていることからして、その内容が仏教の民衆層への普及と関連することを彼はよく知っていたといえるのではないだろうか。

赤松連城の「佛教の西漸」は、明治初期の混乱と動揺を抜け出し、日本の仏教が新たな装いのもとに漸く新たな一步を踏み出そうとする時代を刻印するものであるといえる。赤松は従来宗派の相違を超えたところに打ち立てられるべき「日本仏教」を唱える。そしてそれはさらに国内にとどまることなく、西欧世界に新たなメッセージを投げかけ、大いなる関心呼び起

こし、多大な影響を及ぼしうるはずである。このような展望を描いてみせる赤松が、次のように言っていることに注目したい。「余、客年熊本二遊ブ。水谷生来テ、米人オールコット氏ノ書簡、及び其著スル所ノ『仏教問答』トイヘル書ヲ示ス。余、取テ之ヲ読ム。書簡陳ズル所、大ニ我教ノ弘通ヲ謀ル者ノ如シ」¹⁴⁾。1884（明治17）年に『奇日新報』に掲載されたこの「佛教の西漸」において、赤松は仏教はかつてインドから日本に「東漸」してきたわけだが、今度はこの日本を起点に西欧世界に広がっていく仏教「西漸」の 때가到来したのではないか（「独り怪ム、我教何ヲ以テカ欧州ニ西漸セザル」（同）と問いかけている。そして、それはかつての「東漸」とは異なり、一方的な働きかけと影響にとどまるのではなく（インドが働きかけ日本はそれを受け止める）、東西それぞれに人を得て、相互に働きかけあうところに起こるのだと言う（日本の働きかけに対して、これに応える西欧側の動きが必要である）。この後者の点で、西欧側からの働きかけの具体例として赤松はオールコットの著作に注目することになったと言えるだろう。

この「仏教の西漸」には、合わせて水谷宛のオールコットの書簡、及びロンドンで発行された「ポールモール・ガゼット」の記事も紹介されているが、水谷に宛てた1883年1月14日付けのオールコットの書簡には、その前年1882年11月1日付けのオールコット宛の水谷の書簡を落手したこと、これに答えて「拙者著述ノ『仏教問答』ノ最近版一部差シ上ゲ候」（72）とし、さらに水谷に対し「該書翻訳被成、世ニ有益ト御認定被成候得者、其翻訳ノ特権ハ貴君ニ御譲リ可申候」（同）とも付け加えている。ここでいう「最新版」とは1882年版に他ならず、とするなら笠原が受け取ったものと同一であり、すなわち南條によって翻刻されたものと同じ（或いは最小限の異同にとどまるもの）と推測される。

赤松は水谷の手元にあった『仏教教理問答』に目を通し、その意義を評価し翻訳も手がけてみたものの、オールコットが如何なる人物であり、なぜこのような著作を試みたのか今一つ腑に落ちぬものがあつたらしい。「然レドモ、同氏ハ何ノ因縁ニ由テ此ニ從事スルヤ、將其ノ「セオソフィカル、ソサエチー」（神智学会社）ハ何ノ目的ヲ以テ設立セルヤヲ詳ラカニセズ」（同書71）と言っており、それで「故ニ之ヲ聞クト雖モ、猶ホ未ダ敢テ之ヲ世ニ問ハズ」（同）ということになった（「佛教ノ西漸」によるとその後1884（明治17）年にフェノロサが赤松を訪問した折り、たまたまオールコットのことが話題にのぼったが、同席していたビゲロウが、横浜で出ていた「メール」紙を示して、「ポールモール・ガゼット」から転載された「神智学会頭コロネル・オールコット氏」という記事を教えてくれたのだと言う。これによってようやく赤松もその人物と活動との真摯なものであることを信ずるに至ったと言っている）。

だが南條との会見の時点では、とにかく日本語に翻訳し出版することは規定の事実だったらしく、だからこそ南條は日本語訳出版を思いとどまり、おそらく次善の策として、同時に合わせて笠原の業績を記念すべく、英語版復刻を刊行することにしたと考えられるだろう。最終的

に日本語訳は京都で中学校の教師をしていた今立吐酔が仕上げ、これに赤松連城が寄せた序文（ほぼ既に挙げた「佛教の西漸」の前半部にあたる）を付して刊行された¹⁵⁾。欧州視察後、見聞した学校教育法を参考に、宗門の教育制度改革に力を尽くしてきた赤松が民衆に対する仏教教理の啓蒙、普及に関心を払うのは当然であったと言える。だが、それにしても一人の欧米人に手になる『仏教教理問答』がこれほど注目を浴びたのはなぜだろうか。

3. オールコットの来日

ところで、ハーンの来日に先立ってオールコットは日本を訪れている。それは1889年2月のことで、4ヶ月にわたるこの滞在の後、1891年にもう一度日本を訪れており、その際にはフェノロサ、ビゲロウと面会の機会も得た。橋渡しの役を担ったのは野口善四郎（復堂）であり、彼はマドラスに近いアディアーにオールコットを訪ね、来日を招請したのだった。オールコットは特にセイロンにおけるキリスト教宣教、布教活動に対立し、同地の仏教復興運動に肩入れするようになるが、そこからさらに広く仏教世界の連携と連帯を図る「ユナイテッド・ブuddhist・ワールド」の構想を描くようになっていた。ここに開国以来、西欧の政治的、宗教的、文化的な進出によって危機にさらされている（であろう）日本における仏教に関心を向け、その立て直しと活性化を計りたいと願う理由が生じることになる。かくして彼は野口の求めに応じ、真冬の神戸の港にその姿を現したのだった。

約4ヶ月にわたる日本滞在中、オールコットは京都、大阪、姫路、名古屋、東京、岡山、山口と積極的に各地をめぐり、一般向けの講演会を催し、また各宗を代表する僧侶との会見や協議にも応じている。インド亜大陸における仏教復興の功績の評判の一端は日本にも届いており、日本における仏教がその新たな発展の道を見いだすべき示唆をこの人に期待する者は少なくなかった。

その講演録も各種刊行されているが、その一冊である（ヘンリー、エス、オールコット氏）『大演説傍聴筆記』¹⁶⁾において、オールコットは『仏教教理問答』に関連して次のように言っている。セイロンでは仏教がさぞ熱心な信仰を集めているだろうという思いを抱いて、1880年同地に赴いたオールコットであったが、あにはからんや、寺院は荒廃にまかせ、話しかけた誰一人として仏教の何たるかを知らず、ブッダの如何なる人かを答えられぬ体たらくであった。それは西欧諸国による植民地政策とキリスト教宣教、布教のもたらした結果に他ならない（特に初等教育の施設に年少者を集め、『カテキスム』を活用した宗教教育はことさら効果的で、その結果古い伝統や文化は比較的短時間のうちに断絶の危機に曝されるに到っていた）。これがオールコットは自分がセイロンにおける仏教の普及と再興の任にあたらうと志すに至った理由である。仏教の再興を図るには特に年少者向けに仏教を教える適当な入門者用のテキストとなるものが必要であるが、そのようなものはどこにもない。そこで彼は自ら筆を執って『仏教教理問

答』をものすことになったという。「彼ノ耶蘇教徒ハ誰人ニモ解シ易ク且ツ聴キ易キ様ニ平ナル問答体ニ書キナシテ布教伝道ニ熱心スル故ニ小兒ニテモ能ク乃ヲ解シ婦人ニテモ能ク之ヲ領シ得ルニ依テ余ハ完全無瑕ナル此ノ教此ノ道理ヲ小兒婦人ニ至ルマテモ能ク領解シ得ル様ニ書キナサント佛教ヲ三万枚程モ取り調べテ平易ナル問答体ニテ著ハセシ書ガ即チ佛教問答ナリ」(同書26)と彼は語っている。

サンスクリットもパーリも解さぬ彼が「取り調べ」た仏教経典は、既にのべたように西欧オリエント学研究者の著書であり、彼らによる翻訳であった。そしてさらにそこに、進化論を取り入れ（そこには近代科学思想と仏教が背馳しないものであることを示したいという配慮があった）、同時にまた神智学の思想（少なくともその一部）（これはオールコットが長く関心を持ち続けたものであり、彼の脳中にあつては仏教と神智学は宥和しうるはずであった）をも取り込んだものであった。その上でともかく「南方仏教のカノン」に即したものであるというお墨付きをスマンガラから引き出して刊行にこぎつけた。こうしてある点では「ハイブリッド」な内容であったが、しかしそのことがこの本のとりわけ西欧における成功の一つの原因をなしたのではないかと思われる。

来日に先立つニューオーリンズ時代、ハーンは既にオールコットの本に目を通していている。アーノルドの『アジアの光』(1879年)に代表されるこの時期のアメリカにおけるアジアや仏教に対する関心の高まりの渦中にハーンも位置していた。その関心は仏教説話、仏教の教理、さらには台頭する「ネオ・ブディズム」の動向にまで及んでおり、ジャーナリストとしての鋭い感受性を八方に延ばし、アカデミックな仏教文献から、ブラヴァツキー夫人の運動、インド古典文学の翻訳まで話題にしている。オールコットの本は実際に自分で一冊購入するほどであったが、その評価となると、真正の仏教とは認めがたいという否定的なものに終わっていた¹⁷⁾。

それだけに「東洋第一日」で『仏教教理問答』が登場させられているのは、この間、とりわけ来日後の早い時期に、日本における仏教に対するハーンの見方に何らかの変化があったことを物語るものであると考えることができるのではないかと思われる。

インドや中国においてすっかり廃れた仏教が、日本では隆盛を誇り、生き生きと活動している。長い伝統と、衰えることを知らない勢力、そこに日本における仏教に対するハーンの期待があった。だが実際にやってみると、明治維新以降、仏教は果敢な自己変革へと踏み出すことで、新たな息吹に包まれているのだった。これまでみてきたように、日本における仏教は一方で中国の壁を乗り越えて、その向こうに仏教の出発点をなすインドの（再）発見を目指すことになった。それは従来の日本における「仏教」の枠組みを、あるいはその地平を一新することに他ならない。その一方において近代における西欧東洋学の仏教研究に立脚して経典を読み、あるいは読み直し、それを今後の仏教の執るべき指針の中心に据え直そうとする。この面

では東洋の宗教が何らかの意味で西欧の文化、思想との接点を持たざるをえず、その影響と無関係ではいられないことを示すことになるだろう。

とするなら、異質な要素を取り込んだオールコットの『仏教教理問答』に対し、いたずらにその「ハイブリッド」性を指摘し、教えの真正さに疑念をいだき、批判の矢を浴びせてよしとするのではなく、評価に値する積極的な側面も認めるべきではないかと考えられる。そこにハーンがこの作品を「東洋第一日」に登場させた理由があるだろう。

印象深い横浜を後にハーンは松江に旅立ち、熊本を経て、1894年再び横浜を訪ねており、この時の滞在からかつての寺院訪問を再び語りなおした「横浜にて」というユニークな作品が生まれることになる。そこには年を重ねた住職が登場してハーンと仏教をめぐる会話を交わし、顔を出した若い書生は書棚を前にあれこれが品定めをするが、オールコットの本は登場しない。だがその後、腰を落着けた神戸からチェンバレン宛に送った1895年の書簡の中ではハーンは次のように言っている。「カテキズムといえば、いささか突拍子もない話ですが、仏教カテキズムとでも言うようなものを作ってみたいと思ったことがありました」¹⁸⁾。ここには『仏教教理問答』が念頭に置かれているのは明らかで、オールコットの著者の記憶は意外に長く彼の脳裏に刻まれていたことがわかる。

ハーンの横浜再訪に先立つ1893年には「万国宗教大会」がアメリカにおいて開催される。それは自己改革の成果を挙げ、仏教の普遍的意義の探求とその成果に自信を深めた日本における仏教がその視点を外へ向けて進み出す好機会ととらえられた。おそらくここにハーンにおける仏教考察のもう一つの面、すなわち西欧そのものの新たな変化に関わる仏教という課題が生まれてくる。この課題に対する彼の回答、それがエッセイ「ニルヴァーナ」ではないだろうか。

第2章 「ニルヴァーナ」

1. 『東方聖典』

日本時代の第四番目の著作である『仏国土拾遺』¹⁹⁾に収められた「ニルヴァーナ（雨森信成によると『仏国土拾遺』に収められた「ニルヴァーナ」を書き了えるのに三年以上を要した）²⁰⁾というは、ラフカディオ・ハーンの仏教理解の到達点を示す作品とされ、ハーンと仏教との関係を論じる際には必ず取り上げられてきた。確かに、ここには仏教経典からの数多くの引用が散りばめられ、段階をおってニルヴァーナに至るまでの教説が紹介され、同時にまた「ニルヴァーナ」の教理をめぐる西欧側の理解と誤解とに検討の手が加えられていて、著者の仏教に対する多年にわたる真摯な関心のありようが見て取れると言ってよいだろう。

だがその一方で、このエッセイに仏教そのものの複雑な歴史的背景を踏まえ、莫大な経典の

読破と教理に関する該博な知識をもとにした、緻密で体系的な論述によるニルヴァーナの解明を期待すると肩透かしの印象も免れないとも指摘されてきた。確かに、このエッセイでは「ニルヴァーナ」そのものを深く究明していくというより、それが近代西欧科学思想とどこで接点を持ち、どのような意義を持ちうるのかという点に関心が集中しているようにも思える。だが仏教理解をめぐるアカデミックな素養や訓練が決して十分とはいえないことはハーン自身がよく承知していたことであり、とすればこの19世紀末の時代にあつて、彼がどの地点においてニルヴァーナに関心を寄せていたのかを改めて問い見極める必要があるだろう。

既にみたように、来日以前から日本における仏教に関心を持っていたハーンは、日本到着後、折りよく出会ったアキラ（真鍋晃）の大きな助力もあり、横浜や鎌倉の寺を訪問することができたし、その後も折にふれて日本の日常生活や民衆層に浸透した仏教文化にも心を寄せており、それらを扱うべく筆を執る際には西田千太郎や大谷正信らがよき協力者となってくれた。

だが仏教の教理や日本における仏教が置かれた状況に関する真摯な関心は（もっぱら神道発見ばかりが強調される松江滞在時にも既に南條文雄の名をあげて当時の日本における仏教の実態に関する情報を求めてはいるものの）²¹⁾、1894年の二度目の横浜訪問から本格的になっていくと言うべきではないだろうか。

「ニルヴァーナ」はこの2度目の横浜訪問の延長線上に位置する。このようなエッセイを書くこうとする際には、当然ながら仏教について、あるいは日本における仏教に関して、その全体像をとまかく把握しているという自信と自負が不可欠であるのは言うまでもないだろう。この点でハーンは、彼と相前後して日本に滞在し、仏教に心寄せたフェノロサやビゲロウと大きく違っていると言わなくてはならない。

1884（明治17）年11月、赤松連城と交わした対話が契機となり、フェノロサとビゲロウは急速に仏教に接近していく²²⁾。翌1885（明治18）年9月、二人は上京した園城寺法明院の桜井敬徳阿闍梨に十善戒を受ける²³⁾。町田久成はその「敬徳大和上略伝」において「米国人フェノロサ、ビゲロウ等また師に請うて戒を受け、しばしば法義を問ふ。法号を授くるにビゲロウを月心といひ、フェノロサを諦信といふ。また二信士のために梵網菩薩戒経を講ず」²⁴⁾と語っている。これ以降も二人は、とりわけビゲロウは、幾度も桜井敬徳のもとを訪れ、親しくその教えに与り修行に励んだ。フェノロサもほぼ同様であったことは、桜井敬徳を継いだ直林敬円に宛てた書簡で「同年八月八日二至り法明院二於テ更二他ノ戒ヲ授カリ猶更二高等ナル修業ノ方法御教示二預リ是モ其ノ後引続キ練行致シ候」²⁵⁾と述べていることによって裏付けられるし、没後（1890（明治23）年）にはその遺言によって遺骨が園城寺法明院に移葬されたのはよく知られている通りである²⁶⁾。この二人と比較するとハーンは高僧について仏教の教えを授かるうとしたことも、僧侶としての修行を積んだこともない。仏教に敬意を払い、熱心に仏典を紐解いたのは確かだが、宗教的な深い経験を通して、言葉に尽し難い奥深く微妙な何ものかを掴む機会

には恵まれなかったと言うべきだろう。だが、とすればそれだけに仏教に関する知識を授けてくれる人物、そして優れた書物の存在が重要でないはずはなかった。

実際、「ニルヴァーナ」には「仏教信者のある友人」(168)という一節があるのが見逃せない。また「ニルヴァーナについて図解してくれた『ある日本の友人』」(191)（この二人が同一人物であるかどうかは不明）がいたことも触れられていて、ほとんど日本語の読み書きができなかったハーンにとって、経典名の日本語での読み方といった初歩的なものから、特定の経典のなかの重要箇所の指摘や引用、その翻訳など、こうした友人による教示やアドバイスがあつてはじめて可能になったことが少なくないばかりか、さらにはこうした協力や助力の上にはじめて「日本における現今の仏教の全体的思想」(186)を掴み、「仏教存在論の輪郭」(184)を描きうるという展望と自信とがハーンにもたらされたはずである。ハーンは次のように言っている。「『横浜にて』は仏教に関する文章で — ある老僧との対話であります、雨森氏が — 多くの質問に実に見事に答えて — 手伝ってくれたのでした」²⁷⁾。

「ニルヴァーナ」には書名だけのものから、長い引用にいたるまで、少なからぬ仏教経典、仏教関係書が登場する。何よりも第一に『東方聖典』（及びそこに収録された経典）を挙げなければならない。実際エッセイ「ニルヴァーナ」の中では「『東方聖典』に収められた仏教経典の翻訳」(164)「『東方経典』に収録された（・・・）『大般涅槃経』」(165)と、二度にわたって言及されている。ハーンの家にはアメリカ時代、熱心に集めた堅牢で立派な同叢書の幾冊かに加えて、おそらく横浜で購入されたと思われる第49巻の「大乘仏教」までが並んでいた（1894年刊行のこの本はマックス・ミュラーに対する南條文雄の協力があつてはじめて成立しえたものである）（『カタログ』にはほかにも多数の経典、その他仏教関係書の名が列挙されていることは改めて断るまでもないだろう）。ここではまずこうした仏教経典や仏教関係書を、その一節にせよ、あるいはわずかな語句だけにせよ、とにかく引用符を用い、あるいはイタリクスで表示されたものを以下のように、1)『東洋聖典』に収録された仏教経典、2) それ以外の仏教経典、3) その他仏教関係書の3つに分けて整理してみたい（「ニルヴァーナ」に登場する順に並べる。カッコ内は『東方聖典』の巻数である）。

1)『東洋聖典』に収録された仏教経典

“The Diamond- Cutter” (“The Sacred Books of the East” (以下においてはSBEと略記する), vol. 49)

“Fo-Sho-Hing-Tsan-King” (SBE, vol.19)

“The Questions of King Milinda” (SBE, vols.35 and 36)

“Sutra of the Great Decease” (SBE, vol.11)

“Atthakavagga” (SBE, vol.10)

“Sutra of the Great King of Glory” (SBE, vol.11)

“Mahavagga” (SBE, vol.17)

“Sutra of the Lotus of the Good Law” (SBE, vol.21)

“Kullavagga” (SBE, vol.20)²⁸⁾

2) 『東方聖典』以外の仏教経典

“Chū-in-kyō”

“Hizō-ho-yaku”

“Chishō-hishō”

“Soku-shin-Jō-but-su-gi”

“Engaku-Shō”

“Kegon-Kyō” (Avatamsaka-Sutra)

“Daibon-Kyōi”

“Dai-Nichi Kyō Sō”

“Daizō-hō-sū”

3) それ以外の仏教関係書

Kuroda, “Outlines of the Mahayana”²⁹⁾

1) 『東方聖典』における仏教経典

『富山高等学校ヘルン文庫目録』(“Catalogue of the Lafcadio Hearn Library in the Toyama High School”) (富山, 1927年)³⁰⁾によると、マックス・ミュラーの『東方聖典』はカタログ番号の890番から910番までの21冊(『ミリンダ王の問い』は2冊に分かれているから、点数では20点)を占めており、そのうち仏教経典は9点(10冊)(『東方聖典』第10, 11, 13, 17, 19, 20, 21, 35, 36, 49巻)を数える(このうち第19巻“The Fo-Sho-Hing-Tsan-King”(『仏所行讚経』)はサンスクリットから漢訳されたものの英訳である)。大乘仏典は第49巻のみにとどまっているが、これは当時の西欧における仏教研究においては初期仏教こそ正統な本来の仏教の教えであるとされ、その一方大乘仏教は低い評価に甘んじたため、翻訳が遅れていたからだと言えるだろう。

上で見たように、このうち漢訳から訳出した第13巻以外の8点(9冊)からなんらかの引用(第11巻からは収録された異なる2つの経典からの引用がある)がなされており、ということは所有していた仏教関係のほぼすべての『東方聖典』から引用しているということにある。一人の愛書家として所有するすべての文献から引用して自らの文章に散りばめたいというひそかな衝動にかられたと想像するのは楽しいが、やはりこれは仏教の教えを偏りなくとらえようと努め、その多様な拡がりを示したいという思いが反映された結果であると考えられるべきだろう。そして

こうした思いこそが、ハーンが自分の持っている『東方聖典』のみに依拠して文章を綴るのではなく、さらに漢訳を通して、あるいは日本でものされた仏教仏典をも広く取り入れ、引用することにもなったのではないだろうか。

2) 『東方聖典』以外の仏教経典

このグループでは書名がすべて日本語の呼称のローマ字表記によって示されており(ただし、記憶違いか印刷時のミスかによって、ローマ字綴りが明らかに適切でない判断されるものが一部ある)、またその原典となるものが『目録』では確認できなかったことから、これらはいずれも先に述べたように日本側の協力者、情報提供者の手を煩わせたものと考えらるべきだろう。これらを取り入れた理由は大乗仏教関係の経典を広く取り入れることで、西欧の初期仏教への偏りを正し、仏教のそして仏教経典の全体像を示したいという意向がハーンにあったからだと考えられる。

日本における仏教の具体的な側面に関しては「ニルヴァーナ」第4節において、仏教の諺を紹介し、日本の民衆は「涅槃」に関心はなく、もっぱら「極楽」を願っていると言い、或いはまた真宗が「現今の宗(派)では最大かつ最も富裕である」(184)とも記しており、これは彼が当時の日本における仏教に相当な関心を払いそれなりに情報を集めていたことを、そしてこのエッセイにおいても仏教一般というより、日本における仏教から得たものを大きくとり入れたことを示しているというべきだろう。こうした日本における仏教の実際に関しては松江時代の書簡にもわずかながら窺うことができ、「アイテルのハンドブック中の日本編は甚だ不出来である・・・南條のような人がこうした本を書いてくれないものか」³¹⁾と述べていることにも注目しておきたい。さらにまた「このささやかな研究においては民衆の信仰は扱わない」(185)として、専ら高度な教理の検討に焦点をしばっているが、このような当時の日本における仏教の専門的な教理をめぐる鍵となるのが(3)の黒田真洞の著作である。

3) S. Kuroda, "Outlines of the Mahâyâna. As taught by Buddha", Tokyo, Bukkyo Gakkuwai, 1893.

これは浄土宗の黒田真洞の手になる『大乘仏教大意』(東京、佛教學會, 1893(明治26)年)を英訳したものであり、翻訳の必要があったのはこの小冊子をアメリカにおいて配布し、日本における仏教の理解促進を図る啓蒙的意図があったからに他ならない。すなわちこれは1893年、シカゴで開催された「万国宗教大会」にあわせて刊行されたものだったのである。

2. 黒田真洞と「万国仏教大会」

1893年9月、コロンビア万国博覧会の開催と合わせて、万国宗教大会がシカゴにおいて開催される³²⁾。カトリック、プロテスタント、ユダヤ教、ヒンドゥー教、仏教、イスラム教、神道、その他世界中の宗教の代表者を一堂に集め、おのおのの主張や信念を述べ合い、友誼を深め理

解を促進する機会とするというのがその趣旨であったと言えるだろう。

日本からもキリスト教（小崎弘道）、神道（柴田礼一）、そして仏教の各代表者が海を渡って参加し、割り当てられた時間に講演を行い、質疑に答え、交流の機会を持った。仏教関係では臨済宗の釈宗演、（浄土）真宗の八淵蟠龍、真言宗の土宜法龍、天台宗の蘆津実全が登壇した（このほかに在家信者の平井金三も参加し、その見事な英語を駆使した演談で、異彩を放っている）（ケイラスはこの万国宗教会議に足を運んで感銘を久しくし、翌1894年には『ブッダの福音』を出版する。これに強く触発されたのが、大会における釈宗演の講演原稿の翻訳にあたった鈴木貞太郎（大拙）であり、彼はその3年後イリノイのラ・サールにケイラスを訪ね、長い滞在の後、師の著書を日本語に翻訳することになる）。

意欲に溢れ、意気軒昂な仏教の代表者達（「仏教のチャンピオン」と呼ばれた）は、大会終了後もさらに別途講演の機会を設け、日本における仏教の紹介に努め、その普及と啓蒙に奔走するが、この活動の一助とすべく、数点の小冊子を予め日本で用意し、持参してきていたのだった。その一つが黒田の『大意』に他ならない（ほかに次のようなものがあった。“A Brief Account of Shinshu Catechism.”（八淵蟠龍『真宗綱要』）“Tendai Religion.” “Basic Principles of Nichiren.” “The Essentials of Buddhism”（清沢満之『宗教哲学骸骨』）。

ところで、『大乘佛教大意』の緒言には以下のようにあるが、これを日本語版と英訳とを対照して見てみよう。

茲年萬國博覽會北米合衆國に開かるゝに際して、適、世界宗教大會の擧あり、我邦大乘佛教を廣く歐米各邦の間に傳へんには、良に千載の好機なり。多年佛教の教理學説を弘通するを以て唯一の目的とする我が「佛教學會」は、此機に乗して、大乘佛教の大意を叙述し、彼耶蘇教國に於て眞理を求むるものに對し、我か光輝ある佛陀の教義を宣傳して、教家の義務を果し、友愛の情誼を全うせんふとを企て、余に其述作を托せり。³³⁾

The Parliament of Religions to be held this year in connection with the World's Columbian Fair, is a very good opportunity to make known among the Christian countries the doctrine of Mahâyâna.

The "Bukkyô-Gakkwai," a society whose sole aim is the propagation of Buddhism, resolved to take advantage of this opportunity to impart to those Christians who are willing to receive truth the light of Buddhism, and thus to discharge their duty towards them as Buddhists and as fellow-men. For this purpose they

entrusted the author with the preparation of a short treatise on Buddhism.³⁴⁾

最後の箇所にあるように、この小冊子は「佛教學會」の委託を受けて黒田真洞がものし、かつまたこの「佛教學會」の校閲と承認を経て刊行に至っている。日本語版の表紙には次のように校閲者とその宗派が明記されている。「天台 櫻木谷慈薫 真言 釈雲照 臨済 釈宗演 曹洞 高田道見 真宗 村上専精 各校閲 浄土 黒田真洞 著述」とある。

この「佛教學會」はいわゆるアカデミックな研究機関ないし団体ではなく、仏教各宗がその相違、異同を超えて、協調しうる教理を見出し、そうすることで仏教「弘通」の促進を図り、その伝播、普及に資するべく設けられたのであった。そこで黒田の『大意』も特定の宗派のそれにとどまらず、その相違を超えて共有されうる仏教の教えを示そうとするものであったということになる。それを英語版では「マハーヤーナのドクトリン」といっているが、日本語版では「我邦大乘佛教」となっていることに注意したい。日本語版に従うなら、「世界宗教大会」に参加する日本側の目的は大乘仏教一般のそれではなく、あくまでも日本の大乘仏教の紹介伝播にこそあったということになる。

周知の通り、大乘仏教は中国から朝鮮半島を経て日本に伝播、伝来した訳だが、『大乘仏教大意』によるなら、その後の長い時間の経過とともに「支那、朝鮮等大乘の教法なきにあらざると雖も、萎微として振は」(4-5) ない有様に陥っており³⁵⁾、現時点において大乘仏教が隆盛を誇り、活発な活動が行われているという点で、日本こそが大乘仏教の代表者たるにふさわしいという根拠をそこに見出そうとしている。

これはさらに、中国、朝鮮半島を経て日本に至る大乘仏教の伝播は、地理的、時間的な推移にとどまらず、同時に大乘仏教そのものがより高度な段階に至る道程でもあり、したがって最も完成された大乘仏教は日本にこそ求めるべきだという主張と結びつけられていくことになった。

この点で黒田の本は当時の日本において仏教の指導者層が、明治維新以降の自己変革を経て、ようやく明確な像を結ぶに至った「あるべき日本の仏教」を前面に押し出そうとする意向が強く反映されたものであったと言えるのではないだろうか。

日本の仏教の特色の一つは大乘仏教と小乗仏教の双方が共存しているところに求められている。「大小の教義煥然として備り、旺然として盛なるもの、獨り我邦を以て然りと爲す」(5)。とはいえ「大乘の教義は徧く小乗の教法を包蔵して余す所な」(3) くと、それ故少なくとも教義の面での大乘の総合性が強調されることになる。そのため涅槃の問題のように、小乗の見解では必ずしも十分な解明がなされないものがあるとされる。「小乗の意は心身を苦悩の根本となし、是を厭捨して六道を出過し、心身永滅の所を解脱涅槃となす」(27) が、大乘の教えによると「心相滅するか故に心性顕現して、無量の徳相を具へ難思の業相を示現す、故に涅槃は

決して空滅のところにあらず」(26-27)。こうして大乘、小乗、双方が共存しながら、後者を包含する総合的な大乘仏教が「日本の仏教」の特色をなし、それはまた一端各方向へ伝播した仏教が日本で合流し大河をなすという主張を根拠づけていくことになる。既に述べたのように、あえてこうした主張をせざるをえない背景には、西欧東洋学による「初期仏教」の重視と、大乘仏教に対する軽視があり、これには鈴木大拙も「大乘仏教に対する度重なる、甚だしく不当な非難」³⁶⁾と不満の声を抑えられないでいた。その一方で、1890年代になると釈宗演、釈興然がセイロンに渡りパーリによる仏典の研究に打ち込んだことも忘れてはならないだろう³⁷⁾。

では黒田の本がハーンに持ちえた意義を考えてみよう。1) 西欧の仏教研究の成果に関する知見を携えて来日したハーンにとってそれは、自らの来日時点における仏教の到達点を知るには、インドや中国に赴かなくても、日本の仏教と接することで十分だと判断しうる根拠と自信を与えてくれた。それゆえ、『東方聖典』に加えて漢訳その他の日本にある仏教経典を加えることで仏教教理の全体的輪郭をそれなりに提示したことになるだろうと考えるようになった。2) 日本の仏教が西欧に向かって意義のあるメッセージを発することが可能であり、実際そうしようとしていること知った。これは「ニルヴァーナ」における当時の西欧世界における文化的、思想的な問題とのかかわりにおいて仏教をとらえていくという問題意識をもたらした。

2. 「ニルヴァーナ」

以上を踏まえて改めてハーンの「ニルヴァーナ」を見てみたい。西欧における仏教研究が著しい進捗をみた19世紀もその半ばに至ると、専門のオリエンタリストの間でも、また思想家や文化人の間においてもニルヴァーナ理解に大きな関心が集まり、さまざまな論議が交わされることになった。とりわけニルヴァーナとは「窮極の虚無」「一切の消滅」を指し、したがって仏教とは「絶対の消滅に至る」「虚無の宗教」に他ならず、とするならそれはベシミズム、ニヒリズムに至る非人間的な教えではないのかという疑問が、とりわけ既存の宗教を擁護し、あるいはそこに閉じこもうとする勢力から声高に唱えられるようになったのだった³⁸⁾。

ハーンもエッセイ「ニルヴァーナ」の第1節でまずこの点に触れ、これをニルヴァーナに対する誤った見方だとしているが、問題はそれがニルヴァーナ理解の不十分さや研究不足による誤解にとどまるものではないということにあり、それは西欧における「自我」と東洋におけるそれとの根本的な相違に起因する根の深いものであることを指摘しなくてはならないとハーンは考えている（それ故また、ここではハーンは深遠な仏教教理そのものを深く探求するという方向には必ずしも向かわない。その結果このエッセイにある意味での物足りなさを覚えると指摘する人がいるのも無理のないことではないかと思われる）。

「神、魂・・・といった西欧の観念は仏教思想にはなく、それらの占めるべき場所には、西

欧宗教思想のそれとは本当の意味では対応しているとは言い難いコンセプトが置かれている」(167)。そうであるが故に、「西欧の存在論のみを前提として・・・『東方聖典』に収められた仏教経典を紐解いてみても、いずれの頁も謎また謎の連続で手のほどこしようもなく」(164)、空しく天を仰いでため息をつくばかりで終わることになってしまう。

この言葉は一見したところでは安易な東西比較論議に対して警鐘を鳴らすものともとれなくはない。だがハーンが言わんとするのは、確かに本質的な相違があるものの、にもかかわらず、安易な同一視や単なる比較にとどまらずに双方を対応させようとすることは十分な意義を持ちうるし、現にそうすべき事態が既に生じているという指摘にこそあると言うべきではないだろうか。彼が注目するのは西欧世界における新しい科学思想の台頭と、それが西欧における旧来の伝統的な思想や文明観に与えている脅威（別の言い方をすれば従来への仕方では理解できない新しい問題の次元の指摘提起）である。やや図式的に言えば、新しい科学思想の大波を前に、旧来の思想が頑なに自らの来し方に執着し、その地歩を固守しようとする限り、西欧がニルヴァーナを正しく理解するようになる日はついにこないだろう、そうハーンは考えていると言えるだろう。

さて、自我の問題に戻ろう。ハーンによると、西欧の考えでは「自我」は一定で、変化することがないとされている。これに対して仏教においては、具体的な形をとり、生成と消滅を繰り返す「カルマ・エゴ」があり、その一方で同時に「どこまでも深く潜み」、始まりも終わりも知らない隠れたリアリティがあつて、これを「カルマのうちに胎蔵された仏陀」「無我の大我」と呼ぶ。それは「隠されていて、感覚では捕らえられず、知られることはないが、ついには覚醒すべく定められている」(170) という。この点に西欧がニルヴァーナを、そしてまたさらには仏教を前にして誤解と無理解とを繰り返してきた理由がある。

ではこの誤解が解かれることはないのだろうか。西欧において新たに台頭しつつある科学思想こそがその鍵を握っている。すなわちこの新たな思想においては、世界は(そして自我もまた)生成と消滅、発展と衰退を繰り返すとされるのだが、この繰り返しは単なる反復におわるのではなく、その度ごとに新たな生成が始まる。次々に新たな変化が生じてやむことがない。だがそれだけではなく、こうした果てしない変化を通して、あるいはその向こうに、繰り返しを超える大いなる「リアリティ」が看取されるのであり、仏教思想はその鏡となりうる。逆にまたそうなる時にこそ、旧来の伝統的な思想のように仏教思想における「自我」をいたずらに否定的にとらえることから解き放たれ、仏教との接点を見出そうとすることが可能になるし、それが大きな意義を持ちうるのである。

この点にかかわるのが第4節であり、そこでは段階をおって霊的な階梯を踏み、最終的にニルヴァーナに至るといふ仏教の教説が紹介されている。「欲天」、「色界」、「無色界」の各段階が比較的詳しく紹介、説明されている。ここでもこれを19世紀の科学思想と対応させることが

試みられており、生成と消滅とが繰り返され、その度ごとに一層高度な段階へと順次進展していき、その到達点はニルヴァーナに対応させうるとらえられている。

こうして西欧における新たな科学思想の台頭は一方において従来の伝統的な思想に対する大きな脅威になっているが、実は伝統的な思想の陥っている停滞と、自らと異なる文化や世界に対する拒絶や無理解を打ち破る大いなる可能性を秘めたものでもあるということになる。そしてとりわけ、ニルヴァーナという教理に対する西欧の側の誤解の壁を克服する決定的な鍵となっていると言える。そうであればこそハーンは「西欧が東洋の思想とコンタクトをとるようになることで、西欧の伝統的な思想の衰退を促進するという一つの幸いなる結果が生じることになりうるだろう」（174-175）と言っている。それはだが、東洋の、あるいは仏教的な「自我」を排して西欧の「自我」が自らを完成させるのではなく、排除することなく共に「ある」というある次元を指しているのである。

おわりにかえて

『仏教教理問答』が、一人のアメリカ人によるインド亜大陸における仏教の復興という夢の所産であったとするなら、それはアメリカをはじめ広く西欧に反響を呼び起こす一方、西欧に派遣された留学生の手によって日本に持ち帰られることにもなった。この二つの会おうところにハーンを位置づけることができる。彼は日本における仏教が自己改革を迫られ、新しい一步を踏み出そうとしていることを知り、それは彼自身の仏教に対する新たな関心を呼び起こすことになった。

黒田真洞の『大乘仏教大意』は「日本仏教」が西欧に対して、自らの普遍的な意義を積極的に提示しようとするものであるといえるが、このような西欧に対する仏教の（あるいは東洋の）働きかけを受けとめようとするところにこそ、西欧自身が自らを新たな次元へと飛躍させる機会が見出されるのではないかとハーンはとらえたのではないだろうか。

日本滞在によってラフカディオ・ハーンは日本と日本人の美と伝統を発見し、その感動と発見とを世界に伝えることになった。だがその一方で同時に、絶えず東西両世界の狭間にあつて、東から西へ向かう方向と、西から東への動向との交錯する場に身を置き、その接点を求め続け、双方を結びつけるべく力を尽くしたことも忘れてはならない。

注

- 1) 竹内信夫「異文化への眼差し」(「比較文学研究」第60号, 東大比較文学会, 1990年) 同「ハーン『ニルヴァーナ』について」(「国文学 解釈と鑑賞」第726号, 1991年。) 従来の研究として, 大西忠雄「小泉八雲と仏教」(「へるん」第9号, 1970年) 平井呈一「八雲と仏教思想」(小泉八雲『仏の畑の落穂 他』, 恒文社, 1975年) 所収)。また, 平川祐弘『破られた友情』(新潮社, 1987年) にはきわめて重要な問題が扱われている。前田専學「ラフカディオ・ハーンの日本理解と日本仏教」(「東方」第9号, 1993年) も近年の示唆に富んだ成果である。
- 2) cf. Thomas A. Tweed, *The American Encounter with Buddhism*, Chapel Hill & London : The University of North Carolina Press, 1993.
- 3) Léon de Rosny, *Anthologie japonaise*, Paris:Maisonneuve, 1871.
- 4) Léon de Rosny, *La Civilisation japonaise*, Paris:Leroux, 1883.
- 5) Lafcadio Hearn, *My First Day in Orient*, in *The Writings of Lafcadio Hearn*, vol.V:Boston and New York, Houghton Mifflin Company, 1922, p.10.
- 6) Henry S. Olcott, *A Buddhist Catechism*, Colombo (The Ilangakoon Catechism Fund) and London (Trübner), 1881.
- 7) Edwin Arnold, *The Light of Asia*, 1879.
- 8) Nanjio Bunyiu, *Preface*, I.
- 9) 増谷文雄『明治高僧伝』(日本評論社, 1935年)
- 10) 『真宗史料集成第十一巻』(同朋舎, 1975年, 381ページ)
- 11) 南條文雄『懐旧録』(大雄閣, 1927年, 141ページ)
- 12) 『笠原研壽遺文集』(博文堂, 1899 (明治32) 年, 148ページ)
- 13) Bunyiu Nanjio, *Preface*, i.
- 14) 『赤松連城資料 上巻』(本願寺出版局, 1982年, 71ページ)
- 15) エッチ, エス, ヨルコット『佛教問答』(仏書刊行会, 1886年)
- 16) 「ヘンリー, エス, オルコット氏大演説傍徳筆記」(森江出版, 1889 (明治22) 年)
- 17) 例えば「神智学」(『ラフカディオ・ハーン著作集』第4巻, 恒文社, 1987年, 371-375ページ), 「神智学的偶像破壊」(『ラフカディオ・ハーン著作集』第3巻, 恒文社, 1981年, 44-46ページ, など。
- 18) Lafcadio Hearn, *Letter to Chamberlain*, Kobe, August 1895, in *The Writings of Lafcadio Hearn*, vol.14, Boston and New York:Houghton Mifflin Company, p.384.
- 19) Lafcadio Hearn, *Gleanings in Buddha Fields*, Boston and New York : Houghton Mifflin and Company, 1897.
- 20) 平川祐弘『破られた友情』(新潮社, 1987年, 202ページ)。
- 21) 八雲会(編)『小泉八雲草稿・未公刊書簡拾遺集 第二巻』(雄松堂, 1992年, 35ページ)
- 22) 山口静一『フェノロサ』(上巻)(三省堂, 1982年, 431-433ページ)。
- 23) ビゲロウの仏教理解に関しては以下を参照した。池田英俊『明治の仏教』(評論社, 1976年, 155ページ)。
- 24) 山口, 前掲書, 442ページ。表記も同書に従った。
- 25) 山口, 前掲書(下巻), 54ページ。
- 26) ビゲロウについては村形明子「ビゲロー略伝」(「古美術」第35号, 三彩社, 1971年) を参照した。
- 27) ハーンのチェンバレン宛書簡。平川祐弘, 前掲書, 169ページ。平川祐弘によると, 横浜在住の雨森信成との文通をハーンに勧めたのは米国海軍主計官であったミッチェル・マクドナルドであったという(同書, 170ページ)。
- 28) 「ニルヴァーナ」における『東方聖典』からの仏教経典の引用は以下の通りである。
(「ニルヴァーナ」は以下をテキストとし, 表記されているページ数は同書のものである。Lafcadio Hearn, *Nirvana*, in *The Writings of Lafcadio Hearn*, vol.8, Boston and New York:Houghton Mifflin

and Company, 1922, pp.162-203.

引用文献は同作品中にてでくる順により、同じ著作から複数回引用されている場合は、最初に引用されたところにまとめた。ハーンによる「ニルヴァーナ」中の引用は、必要と認めた時に限り掲載する。

1. *The Diamond-Cutter.*

in F. Max Muller (ed.), *The Sacred Books of the East*, vol.49, *Buddhist Mahâyâna texts*, Oxford : Clarendon Press, 1894.

引用は3箇所ある ((1) p.162 ; (2) p.167 ; (3) p.174)

(1)

Because it is not possible, O Subhûti, that this treatise of the Law should be heard by beings of little faith, by those who believe in self, in beings, in living beings, and in persons. (Section XV, p.130)

ほぼ原文通り。

(2)

... O Subhûti, there does not exist in those noble-minded Bodhisattvas the idea of self, there does not exist the idea of a being, the idea of a living being, the idea of a person. Nor does there exist, O Subhûti, for these noble-minded Bodhisattvas the idea of quality (dhama), nor of no-quality. Neither does there exist, O Subhûti, any idea (*samgñâ*) or no-idea. (Section VI, p.117)

ハーンはまず上記箇所を適当に直しており、その上で上記引用の原文3行目'Nor does there exist ...'以下が省略され、かつ'Neither does there'以下が、次の箇所と適宜組み合わせられている。

Because, O Subhûti, no one is to be called a Bodhisattva, for whom there should exist the idea of a being, the idea of a living beings, or the idea of a person. (Section III, p.114)

(3)

ここは以下の2箇所を合体したものと思われる。

(1)

Because, O Subhûti, no one is to be called a Bodhisattva, for whom there should exist the idea of a being, the idea of a living being, or the idea of a person. (Section III, p.114)

(2)

And again, O Subhûti, a gift should not be given by a Bodhisattva, while he believes in objects ; a gift should not be given by him, while he believes in anything ; a gift should not be given by him, while he believes in form ; a gift should not be given by him, while he believes in the special qualities of sound, smell, taste, and touch. (Section IV, p.114)

2. *The Fo-Sho-Hing-Tsang-King*

in F. Max Müller (ed.), *The Sacred Books of the East*, vol.19, *The Fo-Sho-Hing-Tsan-King*, Oxford : Clarendon Press, 1883.

引用は1箇所 (p.163)

'The mind, the thoughts, and all the senses are subject to the law of life and death. This fault of birth and death, once understood, then there is clear and plain perception ;

'Obtaining this clear perception, then there is born knowledge of self, knowing oneself and with this knowledge laws of birth and death, then there is no grasping and no sense-perception.

'Knowing oneself, and understanding how the senses act, then there is no room for "I," or ground for framing it ; then all the accumulated mass of sorrow, sorrows born from life and death,

'Being recognised as attributes of body, and as this body is not "I," nor offers ground for "I," then comes the great superlative (discovery), the source of peace unending ;

'This thought (view) of "self" gives rise to all these sorrows, binding as with cords the world, but having found there is no "I", that can be bound, then all these bonds are severed.

(p.190)

上記のように本来節ごとに区切られているものを、ハーンは一まとめにしている。

3. *The Questions of King Milinda*

in F. Max Müller (ed.), *The Sacred Books of the East*, vols.35 and 36, Oxford : Clarendon Press, 1890 (vol.35) (Books I-IV-4), 1894 (vol.36) (Books IV-5-VII).

いくつかの引用が列挙されており、便宜上6つに区切る。(いずれもp.164)

(1)

The King said : 'Nâgasena, is there any one who after death is not reindividualized ?'

'Some are so, and some not.'

'Who are they ?'

'A sinful being is reindividualized, a sinless one is not.'(Book II, ch.1-6, p.50.)

ハーンの引用では最初の王の問いに対するナーガセーナの答え、そしてこれを受けてなされる王の2つ目の問いが省略されている。

(2)

The king said, 'Is there, Nâgasena, such a thing as the soul (Vedagu) ?' (Book II, ch.3-6, p.86.)

.....

And so herein there is no such thing as soul. (Book II, Ch.3-7, p.89)

ハーンは引用は(pp.86-89)と記しているが、実際には問いの部分は86ページから、ナーガセーナの答えの部分は89ページから引用している。

この箇所ではハーンは注をつけて、同じステートメントが111ページでも繰り返されているが、そこでは以下のようなクオリフィケーションになっていると述べている。

(2-A)

'In the highest sense, O king, there is no such thing.' (Book III, ch.5-6, p.111)

(3)

The king said : 'Is there any being, Nâgasena, who transmigrates from this body to another ?'

'No, there is not.' (Book III, ch.5-7, p.112.)

ほぼ原文通り。

(4)

The king said : 'Where there is no transmigration, Nâgasena, can there be rebirth ?'

'Yes, there can.' (Book III, ch.5-6, p.111)

ほぼ原文通り。ただしここには引用ページ数の表記がなく、そのため次の引用と一続きになっているように思われてしまうが、それは誤りである。

(5) The king said : 'Does he, Nâgasena, who is about to be reborn know that he will be born ?'

'Yes, he knows it, O king.'(Book III, ch.5-9, p.113)

ほぼ原文通り。

(6)

ハーンは189ページの注(1)において、「これは『ミリンダ王の問い』においてはニルヴェーナと同義で『インフィニット・ブリス』という言い方が出てくる」としている。だが調べた限りでは「インフィニット・ブリス」という語彙は見当たらない。おそらく以下のどれかがそれにあたるのではないかと思われる。

(A) all bliss

'Nirvâna is all bliss, O king.'(Book IV, ch.8-58, vol.36, p.182)

'Just so, O king, is Nirvâna all bliss ...'(Book IV, ch.8-59, p.184)

'Just so, O king, is Nirvâna all bliss, and there is no pain mingled with it.'(Book IV, ch.8-60, 185)

(B) supreme bliss

the supreme bliss of Nirvāna...(Book IV, ch.8-79, p.197)

... he by his careful thinking will realise the supreme bliss of Nirvāna, from which the stains and mud of evil dispositions have been removed.(Book IV, ch.8-80, p.198)

4. *The Book of the Great Decease.*

in F. Max Müller (ed.), *The Sacred Books of the East*, vol.11, *Buddhist Suttas*, Oxford:Clarendon Press, 1881.

引用は 3 箇所ある(1) pp.165-166 ; (2) p.190 ; (3) p.199)

(1)

ここでは章句の形でなく、断片的な語句が引用符を施されて並べられている。便宜上(i - vii)とする。

(i) It is all infinite reason (ch.3-38, p.52)

(ii) nothing at all exists"(ch.3-39, p.52)

(iii) that state of mind to which the Infinity of Space alone is present (ch.6-11, p.115)

(iv) the state of mind to which the infinity of thought alone is present (ch.6-11, p.115)

(v) that state of mind to which nothing at all is specially present. (ch.6-11, p.115)

(vi) the state between consciousness and unconsciousness (ch.6-11, p.115)

(vii) a state in which the consciousness both of sensations and of ideas had wholly passed away. (ch.6-11, p.115)

いずれも冠詞の別、大文字小文字の使い分けを除き大きな相違はない。

(2)

The sister named Nandā, Ānanda, has, by the complete destruction of the five bonds that bind people to this world, become an inheritor of the highest heavens, there to pass away, thence never to return. (ch.2 - 7, p.25)

使用する語句の若干の相違が見られる。

(3)

They all, all beings that have life, shall lay
Aside their complex form - that aggregation
Of mental and material qualities,
That gives them, or in heaven or on earth,
Their fleeting individuality !

(ch.6-15, p.116)

多少の語句の異同があるが大きな相違はない。

5. *Atthakavagga*

in F. Max Müller (ed.), *The Sacred Books of the East*, vol.10, Part I : *The Dhammapada* ; Part II : *The Sutta-Nipāta*, Oxford : Clarendon Press, 1881.

引用は 1 つ(p.179)。

'Pleasures and displeasure have their origin from phassa (touch), when there is no touch they do not arise.' (11-9, p.166)

'displeasure' がハーンのテキストでは 'pains' に、また 'when' が 'where' になっている。

6. *Legend of the Great King of Glory.*

in F. Max Müller (ed.), *The Sacred Books of the East*, vol.11, *Buddhist Suttas*, Oxford : Clarendon Press, 1881.

引用は 1 箇所。(p.182)

The beauty of the gods (ch.1-36, p.257)

7. Mahavagga.

in F. Max Müller (ed.), *The Sacred Books of the East*, vol.17, *Vinaya Texts* (Part I), Oxford : Clarendon Press, 1881.

引用は1箇所(p.183)。

'And in which way is it, Siha, that one speaking truly could say of me : "The Samana Gotama maintains annihilation; he teaches the doctrine of annihilation; and in this doctrine he trains his disciples?" I proclaim, Siha, the annihilation of lust, of ill-will, of delusion ; I proclaim the annihilation of the manifold conditions (of heart) which are evil and not good.(VI, 31 : 7, p.112)

多少の語句の異同にとどまる。

8. Kullavagga

in F. Max Müller (ed.), *The Sacred Books of the East*, vol. 20, *Vinaya Texts* (Part III), Oxford : Clarendon Press, 1885.

引用は1箇所(p.195)。ただし 正しくはこれは引用ではなく、本文中の内容に即したある伝説がこの本に収められているとしており、その該当箇所は以下である。

Id, V, 8,2, pp.80-81.

9. Sutra of the Lotus of the Good Law

in F. Max Müller (ed.), *The Sacred Books of the East*, vol.21, *The Saddharma-Pundarika : or The Lotus of the True Law*, Oxford : Clarendon Press, 1881.

引用は2箇所((1)p.195 ; (2)p.196)。

(1)

ハーンによると以下の通り。

'perfectly extinct upon his throne' (p.195)

この箇所は以下を踏まえたものと思われる。

Now the four classes of the assembly, on perceiving the Lord Prabhûtaratna, the Tathâgata, &c., who had been extinct for many hundred thousand myriads of kotis of aeons, speaking in this way ..(p.237)

(2)

ハーンのテキストで以下のようにになっている箇所

"the great Seer who, although perfectly extinct for many kôtis of aeons, now comes to hear the Law." (p.196)

この箇所は実は以下の2箇所を一つにまとめたものである。

(A) Here you see, monks, the great Seer, the extinct Chief, within the Stûpa of jewels, who now has come to hear the law.(p.238)

(B) Albeit completely extinct for many kotis of Aeons, he yet comes to hear the law ...(p.238)

29) その他、題名のみ挙げられているものとして『ジャータカ』がある。また引用文と原文の対応が見出せなかったもの、引用文献が特定できなかったものがそれぞれ1つずつある。

30) 以下ではCLHL,あるいは『カタログ』と略す。

31) 八雲会, 前掲書, 35ページ。

32) 以下を参照した。釈宗演『万国宗教大会』。James Edward Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan*, Princeton University Press, 1990.

33) 黒田真洞『大乘仏教大意』(仏教学会, 1893(明治26)年, 7ページ)

34) S. Kuroda, *Outlines of the Mahâyâna*, Tokyo:Bukkyo Gakkuwai, 1893, iii-iv.

- 35) 日本語版では中国、朝鮮では大乘仏教は衰微したと明言しているが、英語版ではいささかなりとも大乘仏教が行われているととれる。
- 36) cf. Ketelaar, *Op.cit.*, p.264.
- 37) リチャード・ジャフィー「釈尊を探して」(『思想』第943号, 2002年11月号)を参照した。
- 38) cf. Henri de Lubac, *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Paris : Aubier, 1952.
Roger-Pol Droit, *Le Culte du néant*, Paris : Seuil, 1997.
Guy Richard Welbon, *The Buddhist Nirvana and its Western Interpreters*, Chicago and London : The University of Chicago Press, 1968.

付記

本論文は既発表の以下の論文を基に、その後の知見を加え大幅に書き改めたものである。

村井文夫「ラフカディオ・ハーンと仏教」(『比較文学研究』第85号, 東大比較文学会, 2005年, 所収)