

仏教学における近代化の問題

— 龍猛伝をめぐる —

山 野 智 恵

はじめに

真言宗の第三祖は、八宗の祖師と尊ばれる龍猛（龍樹）菩薩である。真言宗では、古来、龍猛が南天の鉄塔を開いて金剛薩埵より灌頂を授かり、密教を初めて現世に流布したとする伝承を保持してきた。これに対して、近代仏教学の立場から龍猛は密祖ではないと最初に論じたのは、大村西崖（一八六八—一九二七）であった。この説は一九一八年に発表された当時、権田雷斧（一八四六—一九三四）らの宗学者によって激しく非難された。

明治期に西欧の仏教研究に眼を向けることになった日本の仏教は、歴史学、文献学の方法論を取り入れ、近代仏教学を成立させた。近代的な方法論を用いた仏教学は、仏教を批判的、客観的に研究する新たな視点をもたらしたが、こうした批判性、客観性は、伝統的な教義を継承してきた宗学者たちから否定的に受け取られた。

大村批判において、宗学者たちが取り沙汰したのは、密教は釈尊の直説ではないとした見解、真言宗の八祖相承は史実とは異なるとした見解であった。この批判の先頭に立った権田雷斧は、歴史的事実よりも師資相承の伝

統を採るべきであると主張した。

宗学者たちが近代的な仏教理解に反発する一方、一九一八年には『密教研究』が刊行され、近代的な方法論を用いた密教研究が本格的に着手された。河口慧海（一八六六—一九四五）は『密教研究』第二号にチベット語資料に基づく龍樹伝を紹介し、新古異なる同名の龍樹が存在したとする説を発表し、続く一九二四年には、寺本婉雅（一八七二—一九四〇）が「新龍樹傳の研究」を発表し、新古二人の龍樹のみならず、古来龍樹と同一視されていた龍猛をも龍樹とは別人であるとする説を展開した。

近代的な価値観が浸透するにつれて、当時の宗学者たちの抵抗は忘れ去られてしまったかのように見える。現代に生きる我々にとって、八祖相承は史実とは異なり、中観の龍樹と密教の龍猛は別人であると見なすことは、一般的な理解となっている。意識的であれ無意識的であれ、我々は学術的な客観性と宗教的な信念とを別のものとして捉えている。

こうした「知」と「信」との二分化は、宗教を外から観察する近代的な学術研究の前提となっている。明治期の仏教学者は、これを「歴史問題」と「教理問題」、「學術」と「宗教」といった二項として捉えた。彼らは、近代的な価値観が社会を凌駕していく場面に直面し、新たな仏教学を築き上げていったにちがいないが、現代に生きる我々は、あまりにも無批判に、こうした合理主義的思考を受け入れてきたように思える。

今、近代仏教学の歴史を振り返り、近代的な合理主義が定着していった過程を観察することは、現代の仏教学における問題点を考える上で大きな意味があろう。本論では、真言宗の第三祖、龍猛をめぐる解釈に再び焦点を当て、近代仏教学の形成期に真言宗の相承をめぐるどのような議論がなされたのかを確認し、併せて仏教学における近代化の問題について論じていきたい。

一、龍猛は密祖に非ず

一九一八年に発表された大村西崖の『密教發達志』は、おそらく世界で最初に發達史觀の視点から密教の成立と發展を考察した研究書である。本書は学士院賞を受賞するや否や、権田雷斧らの反発にあい、大論争をまきおこした。大村はの中で、伝統的な宗学とは異なつたいくつかの新説を展開したが、これらのうち宗学者たちの批判的となつた一つが、龍猛は密祖ではないとする説である。

大村は、漢訳資料の記事をもとに、龍猛すなわち龍樹の生存年代を三国時代（二二〇―二八〇）と定め、この当時密教はまだ成立しておらず、龍猛を密教の祖師とすることは歴史的にありえないと論じた。ここでは、漢訳の伝記資料の中に龍樹と密教との關係が示唆されていないこと、また龍樹の眞作と考えられる著作の中に密教が説かれていないことの二点から、龍猛を密祖ではないとする説を論証している。そして、眞言宗の伝える大日如来・金剛薩埵・龍猛・龍智・金剛智の法脈は、思想的な系譜であつて、歴史的な系譜ではなく、また南天の鉄塔の伝承も、歴史的な観点からは荒唐無稽な説話にすぎないと述べている。

傳に謂く、金剛薩埵一人、壽を保ち、能く密教を持ち、南天の鐵塔中に閉居す。所談、荒唐なり。復た辯じるをもちいず。金剛薩埵は亦た、大日と同じく、假設の一人に屬す。若し、大日・金薩・龍猛・龍智・金剛智の血脈を以て、唯だ思想の系統と爲し、理を以て之を言い、事を以て之を言わず、敢えて嫡嫡相承・口口相傳と稱すること無かりければ、是れ則ち可し。苟も虚伝を構造し、以て後人の敬信を博めんと欲すれば、遂に却つて疑網、滋る。密教の爲に取らざる所なり。

上記の引用では南天の鉄塔の伝承を「荒唐なり」と一蹴しているが、本書では別に項を設け、この伝承のもと

となった故事を探索し、『大唐西域記』『法顯伝』に伝えるダクシナコーサラ国の伽藍の記事、『大唐西域記』に伝えるダーニヤカカ国の阿素羅窟の記事などをあげている。⁽³⁾ 南天の鉄塔の伝承とこれらの記事との関連を指摘した点は、大村の卓見というべきである。

しかし、大村の論調は、これらの記事との関連を指摘することによって、単に南天の鉄塔の伝承が成立した過程を明らかにしようとしたというよりも、どちらかといえば、南天の鉄塔の伝承が伝聞の誤りであり、史実とは異なるものであると主張しようとしたニュアンスがある。上記の引用からも伺えるように、大村は、思想の問題と歴史の問題とは別のものであるという立場をとっているが、これらを等価値のものとして見なしていない。大村は、近代的な合理主義に合致しない信仰上の教理に関しては「密教の為に取らざる所なり」と述べているように、明らかに否定的な態度をとっている。大村の歴史意識は、新しい時代より前の時代をその時代に至る前段階と見なす発達史観に基づいている。大村が、史実に反した伝承を排除しようとしたのは、これを前時代の迷信として捉えたからである。

宗学者たちの反感を買ったのは、こうした大村の態度であった。大村批判の先頭に立った権田雷斧は、『密教発達志』を「教理に伴はざる研究」であると痛烈に非難し、一〇六項目にわたる批判を展開した。この中にはもちろん、龍猛は密祖ではないとする説や、南天の鉄塔の伝承は史実ではないとする説に対する批判のための項目が設けられている。

権田の論証方法は中世以来の方法論に則ったもので、伝統的な教理に基づいた解釈をほどこすことによって、あるいは、自らが正理として認める所の仏説、論師の説を証拠として挙げることによって、論理の正当性を証明

するといふものである。たとえば、先に大村が「伝に謂く、金剛薩埵一人、寿を保ち、能く密教を持ち、南天の鉄塔中に閉居す。所談、荒唐なり。」と述べた一文に対しては、次のような論評がなされている。

評して曰はく、法界道場中間衆の聖衆、教主遮那の教勅を奉けて、皆悉く真言教法を受持すと雖も、金剛薩埵は、未來の不知に代つて説法を請求する對告衆なるを以て、特に金剛薩埵を以て受持密教者と為すなり。又保壽に至つては、小乗尚留多壽行の法あり。大乘三乗教は、菩薩に變易身ありと談ず。況んや密教の三密加持に於てをや。數千年の壽を保つ、敢えて怪むに足らざる也。閉居鐵塔中とは、其の典據如何。已入大地の菩薩、果後化他受用の方便身十方法界往來自在出入無礙なり、何ぞ閉居と云はん。志主、此れ等の教理を知らず、豈、教を論ずるを得ん乎。⁽⁴⁾

ここで権田は、以下の三点から、上記の一文の誤りを指摘している。

○金剛薩埵は、大日如來の對告衆の中でも説法を勸請する役目を果たしているので、密教を受持する者である。

○小乗の留多壽行の法や、大乘の變易身の説、密教の三密加持の法などを鑑みれば、金剛薩埵が數千の壽命を保つたとしても、おかしくはない。

○金剛薩埵が鐵塔中に閉居するという記述は、典拠がなく、教理上も認められない。なぜなら、地上の菩薩や、仏果を得た他受用身は、十方法界を自在に出入できるからである。

我々からしてみると、ちぐはぐな反論といった観が否めないが、ともかく、仏教の教理に基づいた解釈をほどこすことによって、大村の見解を反駁していることがわかる。

権田は、伝統的な教理に対する知識の欠如をあげつらう形で大村への批判を展開したが、権田が問題としたのは教理に対する知識の欠如そのものではなく、むしろ知識の欠如によって導かれた（と権田が考えた）真言宗の

伝統への批判的な見解であった。しかし、大村の見解は、権田が考えたように、知識の欠如によって導かれたものではもちろんない。そうではなく、大村が拠り所とした近代的な批判精神によるものである。大村の立場は、研究の対象に外部から関与する観察者のものである。大村はこうした客観性を「學術」の立場と考えた。⁽⁵⁾これに対し、権田の立場は、研究対象そのものである伝統の内部にあり、「學術」と「宗教」、「知」と「信」とは、分離されるべきものではなかった。このため、権田は、大村の学術的な批判精神を宗教的信念そのものの否定として捉えたのである。

二、龍樹二人説

大村の『密教発達志』が刊行された翌年の一九一九年、河口慧海は『密教研究』第二号に「印度密教時代區劃の研究」を発表した。本論は、主にチベット語資料を用い、インドにおける密教の發生と展開とを釈尊以前より後期密教に至るまで論じたものである。論文中、大村の説を随所に引き合いに出しており、漢訳資料のみを用いた『密教発達志』の問題点を指摘するという意図があったものと思われる。この中、密教の祖師、龍樹についての論考があり、チベット語資料に基づく龍樹の伝記や著作が紹介されている。

河口はこの論考において、ブトン (Bu-ston, 一二九〇—一三六四) の『仏教史』の記述をもとに、龍樹に戒律部、般若部、密教部の著作があるとし、龍樹を密教の祖師とする通説を承認した。⁽⁶⁾併せてチベット大藏經に収められた八十八部の密教部の著作のリストを掲載したが、これら八十八部のうち、無上瑜伽タントラに属する三十二部の著作は、龍樹の滅後に書かれたものであると結論した。⁽⁷⁾その論拠として、アバヤダッタシユリー (Abhayadattaśrī, IIC) の『八十四成就者伝 (Caturāśiśiddhapravṛtti)』を紹介し、本書の中で成就者の一人と

してあげられている龍樹を、同名異人の新龍樹であるとし、彼こそが無上瑜伽タントラの論書の著者であるとした。河口は、中観と「正純密教」の祖師としての古龍樹と、「左道密教」の祖師としての新龍樹との二人をたて、新古二人の龍樹を一人の人物として考えた結果、龍樹が数百年の寿命を保ったとする伝説が成立したと論じた。⁽⁸⁾

以上の論考において、河口は資料批判を行っておらず、チベット語資料をいわば「鵜呑み」にした状態で論述を進めているのであるが、ともかく、大村とは別の資料をあげることによって、龍猛は密祖ではないという説を反駁している。しかし、河口の立場は、権田の立場とは全く異なっている。河口自身が『密教発達志』を評して、是の如く著者の着眼点なり其方法は科學的であつて、其正しい組織と論斷の順序は随分感心するが、其用ひた材料が一方に曲限せられた爲に、歴史的事實として承け取れない點が處々に見へるのである。⁽⁹⁾と述べているように、その批判は、大村の近代的な批判精神そのものに向けられたものではなく、単に扱った資料の問題点を指摘したものである。

ところで、河口は、この「印度密教時代區劃の研究」の著作目的を次のように述べている。

前述の如き材料を以て吾人が研究せんとする目的は眞言密教に属する多數の經典論部は實に純雜正邪玉石混淆の甚しきものであつて何れが正統密教であるか不明の點が多いから歴史的時代思想の特徴を研究して其時代の區劃を明らかにし特種思想發生の由來を明らかにし純正傳燈と側面傳燈とを区分して一見して玉は玉、石は石と知りたいのである。⁽¹⁰⁾

本論における河口の論調は、大村と比べて護法的である。しかし「純正伝燈」と「側面伝燈」とを区分しようとした態度は、近代的な合理主義に合致しない教理を排除しようとした大村と同じ時代の精神性の上に立っている。河口が新古二人の龍樹を想定した理由は、まさにそこにある。河口は、龍樹という人物像の上にも「純正伝

燈」と「側面伝燈」とを区分する境界線を引こうとしたのである。

河口は、正純密教の龍樹と、左道密教の龍樹とを別人とする根拠として、時代の相違、生處の相違、伝記の相違の三点をあげた。しかし、実際には、河口が資料として用いた左道密教の龍樹伝には、龍樹の生存年代が言及されておらず、また正純密教の龍樹伝と、左道密教の龍樹伝とは多くの共通点がある。河口の新古二人説の根拠は脆弱である。にもかかわらず、この龍樹二人説は組板の上には載せられず、正面を切って反論する者もいなかった。それは、河口のチベット学者としての権威、あるいは人柄などが関係しているのかも知れないが、河口の切り捨てた「左道密教」つまり無上瑜伽タントラが、日本の真言宗とは直接関わりを持っておらず、河口自身が護法的な立場をとったことが大きな理由であると思われる。

続く一九二四年、『密教研究』一四号に、寺本婉雅は「新龍樹傳の研究」を発表した。河口の龍樹二人説を流用したものとする批判もあったが、漢訳文献、チベット語文献を幅広く調査し、また西欧の最新の研究を参照しており、論拠として用いた資料は河口の研究よりもはるかに多い。寺本は、河口と同じく二人説を採ったが、その内容は若干異なっている。河口は、プトンの『仏教史』に基づいて古龍樹を密教の祖師とする説を認めたが、寺本は、古龍樹は密教の祖師ではないと結論した。

その論拠は大村と共通しており、龍樹の生存年代に近い漢訳の伝記資料の中には、龍樹と密教との関係が示唆されていないというものである。そこで、プトンの『仏教史』などの後代のチベット語資料は、古龍樹と新龍樹との伝記が混乱して成立したものと結論した。ここで寺本は、資料の成立年代を確定してから論証を行っており、この点、資料の成立年代を考慮に入れていない河口の論証よりも説得力がある。⁽¹²⁾

しかし、新龍樹については、河口の説をそのまま踏襲し、『八十四成就者伝』を實在の人物の伝記と見なし、この伝記をもとに新龍樹の生存年代を六世紀頃と定めた。そして、チベット大蔵経の密教部に収められた龍樹の著書とされている論書は、この新龍樹の作に帰せられるものであると結論した。⁽¹³⁾

そもそも寺本がこの論を展開するきっかけとなったのは、チベット大蔵経の目録編纂であつたという。

私が「新龍樹傳の研究」に注意したる最初の動機は、曾て私が西蔵目録を編纂した際に、西蔵傳譯の龍樹の名に依ての著書「一百八種」を計算するを得た。、（中略）「一百八種」の著書は悉く「龍樹」の名を冠してゐるのであるが、その思想内容と、傳譯者の人名並に年代より綜合して考研すれば、どうしても古龍樹の外に新龍樹の存在又は假名の龍樹が存在したものとせなければ、是等の龐大なる著書は如何に峻別しえやうかといふ疑念を起したのであつた。⁽¹⁴⁾

況哉九十六種程の龐大なる坦特羅佛教乘に關する龍樹の著作の現存する以上は、たとひ假名の龍樹が存在するとしても印度佛教史上には顯密二教の龍樹が存してゐたことは否むことができないのではないか。若し強ゐて唯一人の龍樹なりとするときは、眞言相承に於て龍樹より龍智に至る數百年、龍智より數百年にして金剛智に至り、かくて不空金剛に至るといふが如き、龍樹の年齢數百歳長壽説を産出するやうな奇怪なる神話を以て満足せねばなるまいではないか。⁽¹⁵⁾

寺本は、なぜ、密教部の論書の著者である龍樹を、架空の人物ではなく、實在する一人の人物と考えたのであろうか。河口や寺本の龍樹二人説は、近代的な批判精神に立つたものではあつたが、資料批判においてはその精神が徹底されていなかった。彼らが新龍樹を實在の人物としたのは、資料の史的価値を疑問視する視点が欠如していたからである。

河口の「印度密教時代區劃の研究」がほとんど取り沙汰されなかったのと対照的に、寺本の「新龍樹傳の研究」は、各方面からの攻撃にさらされた。羽溪了諦（一八八三—一九七四）、梅尾祥雲（一八八一—一九五三）、荻原雲来（一八六九—一九三七）、森田龍僊（一八七八—一九四八）など、名だたる人士がこの研究への批判を寄稿している。「新龍樹傳の研究」がこれほどまでに攻撃された理由の一つには、寺本自身が「中外日報」の紙上において、「此の説は早くから発見して居たが、之を発表すると真言宗が異端視し、大紛乱を巻き起こすから今まで差控えて居た」「弘法大師は支那まで出かけて龍樹の人違いを伝えて来た訳だ」などという発言をして、真言宗をおおっていたこともある。⁽¹⁶⁾ 実際、森田の批判は、権田の大村への批判と同様、護法的な立場から寺本の近代的な批判精神に向けられたものであった。⁽¹⁷⁾ しかし、羽溪、梅尾、荻原の批判は、そうした寺本の批判精神に向けられたものではなく、資料解釈における問題点に向けられていた。

まず彼らの批判の的となったのは、寺本の龍樹二人説にいわば「蛇足」的に付け加えられた龍樹、龍猛別人説である。寺本は、梵文及び西蔵訳の『入楞伽經』の記述をもとに、従来漢訳の『入楞伽經』において知られていた龍樹の授記は、実は龍樹の弟子である龍猛（Nāgadvaya）の授記であり、この二人は別人であると論じた。羽溪、梅尾、荻原はそれぞれ、寺本の梵文解釈の誤りを指摘することによって、この説に対する批判を展開した。⁽¹⁸⁾

羽溪、梅尾はさらに、寺本の龍樹二人説自体の論証にも疑義を差し挟んだ。寺元は、『八十四成就者伝』の記述をもとに、新龍樹を實在の人物としたが、これに対して、羽溪、梅尾は、『八十四成就者伝』の史的価値を疑問視し、新龍樹の實在自体に疑問をなげかけた。以下、この二人の批判を見ていこう。

三、龍樹一人説

河口、寺本が新龍樹の伝記と見なした『八十四成就者伝』は、八十四人のタントラの成就者の伝記を記したもので、全体的に神秘的な記述に満ちており、史伝というよりは説話的性格の強いものである。本書に記される龍樹の伝記は、中観との関係について触れておらず、タントラの成就者としての事蹟のみを伝えている。

羽溪了諦は、『二人龍樹説の誤謬』と題する論評において、この『八十四成就者伝』は、確かに中観との関係について触れていないものの、中観の龍樹伝とは全く無関係ではないことを指摘し、これを新龍樹の伝記とする寺本の説に異議を唱えた。羽溪は、他のチベット語資料や漢訳資料と、この『八十四成就者伝』を比較した上で、

○出身地を南インドとする

○婆羅門出身とする

○ナーランダーで出家修行した

○南インド王の帰依を受け、王に長生薬を授けた

○龍智を弟子とする

の五つの共通点を指摘した。⁽¹⁹⁾そして、『八十四成就者伝』は、中観の龍樹の伝説がもとになり、密教の影響を受けて成立したものであり、チベットの伝記資料にはいずれも、多かれ少なかれこうした影響がみられると結論した。これらの龍樹伝は互いに共通点をもっているにも拘らず、あるものを古龍樹に、あるものを新龍樹に分類することは不合理であるとして、羽溪は寺本を次のように批判している。

八十四成就者史傳中の龍樹傳は其の表現に於て他の龍樹傳とは多少趣を異にしてをるが、之は單に密教的影

響の下に潤色變化されたのであつて、本傳の骨子は所謂古龍樹の傳説から構成されてをる事が明瞭になつたと信ずる。、、(中略)すべての龍樹傳が皆その基本的傳説に於て一致してをるにも拘らず、或傳を以て古龍樹に屬すとし、或傳を以て新龍樹のものとし、又或傳を以て新舊二人の龍樹に關すると觀るが如きは全く資料の取り扱ひに窮した揚句の忘斷と謂はねばならぬ。⁽²⁰⁾

さらに、羽溪は、龍樹が密教の祖師と見なされるようになった理由を考察し、龍樹が第二の釈尊ともいふべき重要な聖者と見なされていたこと、また、龍樹の思想中には密教思想の萌芽となるような教えが含まれていたことの二点をあげている。そこで羽溪が密教思想の萌芽としてあげたのは、『大智度論』卷四十八に説かれる阿字門・陀羅尼門である。⁽²¹⁾ただしこれは、羽溪自身の着眼によるものではなく、加藤精神(一八七二—一九五六)や権田雷斧が、龍樹と密教との關係を主張する際に、引き合いに出してきたものである。⁽²²⁾

羽溪は、龍樹と密教とは全く無關係であるとする寺本の説を排除したが、だからといって、加藤や権田のように護法的な立場から、龍樹と密教との關係を指摘したわけではない。羽溪自身「信用の出来ない傳説に基いて組立てられた眞言密教傳燈説の如きは採るに足らない」と述べているように、彼は眞言宗の伝統には全く価値を認めていない。羽溪は、単に、歴史的な視点から、實在の人物としての龍樹は一人であり、この仏教史上の巨星が後世の人々に担ぎ出され、密教の祖師と仰がれるようになったという歴史的事実を主張したに過ぎない。

梅尾祥雲もまた、「新龍樹傳の正體」と題する論評を寄稿し、羽溪と同じく、寺本の龍樹二人説に疑問をなげた。梅尾は、寺本の新龍樹に関する論考に対し、『八十四成就者伝』には、全く史的価値は存しないとして、次のように述べている。

此の新龍樹説を立てる唯一の根據として、「八十四成就者傳」を云為するのであるが、自分は此の八十四成就者傳をそんなに價值あるものとは思はない。此は全く一種の魔術文學で、歴史として何等權威のあるものではない、⁽²⁴⁾

されば斯かる宗教的講談に過ぎない「八十四成就者傳」などを本として、出生地が違ふから、その事蹟の内容が全く異なるから同名異人だ龍樹が二人あるのだと云ふ様なことは此を學説とする價值はないと自分は思ふのである。⁽²⁵⁾

梶尾の『八十四成就者伝』に対する否定的な態度は、本書が日本に伝わった正統密教の流れではなく、それ以降に通俗化していった後期密教の流れを汲んでいるという認識に基づいている。この点は、正統密教と左道密教と区別し、近代的な合理主義とは合致しない左道密教を切り捨てようとした河口と立場を共にしている。

寺本への論評の他にも、梶尾は、龍猛伝をめぐる論文をいくつか書いている。その第一は、一九二五年、『密教研究』第十六号に発表した「アマラヴァチの塔と南天鐵塔説」である。本論は、南インド、アマラヴァティーの塔の考古学調査の概要をふまえ、この塔こそが南天の鉄塔であると主張したものである。

梶尾は、本論において、『華嚴經』『入法界品』における福城娑羅林中の大塔をこのアマラヴァティーの塔に比定し、この塔が毘盧遮那塔と呼ばれていたこと、また華嚴經と金剛頂經が密接な関係を持つていることを指摘することによって、アマラヴァティーの塔こそが南天の鉄塔であるとする説を展開した。そして、真言宗の鉄塔相承説は、アマラヴァティーの塔中に金剛頂經が保存されていたという歴史的事実をもとに、三本の華嚴經が龍宮に相承されていたという伝説と、『大唐西域記』に伝えるダーニヤカタカ国の阿素羅窟の伝説とが潤色されて成立したものと結論した。

元來此の南天鐵塔説は、西歴八世紀に金剛智三藏が傳へたのが最初で、之れ以前には、誰一人として之れを口にし、之を筆にした者はなかつたのである。されば此の傳説が生起した年代は、西紀七世紀の末、若しくは八世紀の初なることが分る。而も西紀第六世紀即ち真諦三藏當時に於て、已に龍宮相承に於ける華嚴經の三本説があり、第七世紀即ち玄奘三藏のインド旅行當時に、清辨が白芥子を呪じて阿素羅宮を開いたと云ふ傳説があつて、此の二傳説が同一境地たる龍種國に行はれて居つたのであるから、その後榮えた密教徒が以上の二傳説を攝受して、アマラヴァチ塔に金剛頂經を發見したと云ふ事實を潤色する資料としたのは自然である。⁽²⁶⁾

南天の鐵塔の伝承の成立過程を考察した以上の梅尾の論証は、阿素羅窟の伝説を引きあいに出すなど、大村の論証と共通点がある。しかし、その意図するところは全く異なっている。大村は、南天の鐵塔の伝承が伝聞の誤りであり、歴史的事実とは異なるものであること主張しようとしたのであるが、梅尾は、南天の鐵塔の伝承の根拠を歴史的事実に求めようとしたのである。本論では、アマラーヴァティーの塔に金剛頂經が保存されていたとする根拠は何も述べられていないのであるが、ともかく、梅尾は、この伝承が歴史的事実に基づくものであり、単なる迷信ではないことを証明しようとしたのである。

第二は、一九三三年に發表された主著『秘密佛教史』であり、梅尾はこの中で「龍樹菩薩と龍智阿闍梨」という項目を設け、龍樹を密教史の上に位置づける試みをしている。結論からいうと、梅尾も、羽溪と同じく、実在の人物としての龍樹は一人であり、密教の發展過程において人々が密教の開祖を求めるようになった時、その要求を満たすために選出されたのが龍樹であつたとする見解をとつた。

この龍樹菩薩は西暦第二世紀から第三世紀にかけて出世し衆人から佛の如くに崇敬せられて居つた人である

が、必ずしも雑部密教の創始者でも、また正純密教の大成者でもない。併し雑部密教は彼によりて根本的に経軌の基礎が與へられ正純密教は彼の思想を基本として發展したものである。この意味に於て彼を密教の開祖とするも、誰一人此れを拒否し、これを怪しむものはなかつた様である。⁽²⁷⁾

梅尾は、真言宗の伝統に価値を認めていないのではもちろんない。この点において、梅尾は羽溪と立場を異にする。梅尾が、ここで論じようとしたのは、實在の人物としての龍樹が後世の人々に担ぎ出され、密教の祖師と仰がれるようになったという単なる歴史的事実ではなく、密教の思想的な淵源は龍樹の思想に求められ、この点において龍樹は密教の祖師として認められ得るということであつた。

まとめ

以上、近代仏教学の形成期に、真言宗の第三祖、龍猛をめぐつてどのような議論がなされたのか、大村、権田、河口、寺本、羽溪、梅尾の六人の論考をもとに確認した。これらの議論の中から見えてくるのは、一八四〇年代生まれの権田、六十年代生まれの大村、河口、七十年代生まれの寺本、八十年代生まれの羽溪、梅尾へと、世代が推移するにしたがつて、近代的な批判性、客観性がしだいに確立、定着していく過程である。

現代に生きる我々が通説として受け入れているもの、例えば、中観の龍樹と密教の龍猛は別人であるといった説は、こうした近代仏教学の形成期になされた議論の上に成り立っている。そして、その議論は、多かれ少なかれ、近代的な合理主義の影響を蒙っていることを認識する必要があるだろう。大村や寺本、羽溪は、史実ではない伝統を取るに足らないものとし、河口や梅尾は、伝統の正当性を史実に求めた。近代仏教学の歴史において主題とされてきたのは、合理主義に矛盾しない歴史や思想の研究であつた。

現代では、近代以前の価値観を見下すことを正当化する進歩主義はかなり姿を消している。仏教の近代化解釈は、いまや見直されつつある。我々は、伝統に対して、合理主義に矛盾しない説明をただ受け入れるのではなく、新たな解釈を与えることができるし、そうするべきなのである。しかし、それは「知」と「信」とが分離される以前の宗学へと回帰することではない。我々は、もはや近代以前の世界を生きることができず、我々の前提としている世界観は、「知」と「信」とを二分化することなしに、仏教を観察することを不可能にしてしまっている。現代と近代以前の世界との隔たりは、権田の論証方法に感じざるを得ない我々の戸惑いの中にも表れている。我々は、権田のように伝統を生きていない。

この距離を明確に意識した上で、我々は伝統と対話をする必要があるだろう。その対話は、現代の精神性から発せられる問いかけに始まる。我々は時代の精神性から全く自由になることはできないが、それでもなお、現代の価値観を一方的に押し付けるのではなく、伝統に向き合うことができる。それは、不合理とも思える教理や、迷信とも思える信仰をも視野に入れた上で、伝統を再構築しようとする厳密なアプローチによって可能になる。そうした営みこそが伝統を豊かにするのではないだろうか。

註

- (1) 大村西屋『密教発達志』 国書刊行会 一九七二年 p.18-24
 - (2) 大村西屋『密教発達志』 国書刊行会 一九七二年 p.17-18
 - (3) 大村西屋『密教発達志』 国書刊行会 一九七二年 p.47-48
 - (4) 権田雷斧「我観密教発達志」『権田雷斧著作集』第五巻 権田雷斧著作刊行会 一九九四年 p.14
 - (5) 拙稿「仏教学における近代化の問題」『密教発達志』とその批判をめぐって』『現代密教』13 二〇〇〇年 p.125
- 原文は漢文。書き下しは筆者による。

- (6) 河口慧海「印度密教時代區劃の研究」【密教研究】 2 一 (18) 羽溪了諦「二人龍樹説の誤謬」【密教研究】 17 一九二五年 P.146-149
- (7) 河口慧海「印度密教時代區劃の研究」【密教研究】 2 一 梅尾祥雲「新龍樹傳の正體」【密教研究】 17 一九二五年 P.149-157
- (8) 河口慧海「印度密教時代區劃の研究」【密教研究】 5 一 萩原雲来「龍樹の梵名に就いて」【密教研究】 17 一九二五年 P.133-136
- (9) 河口慧海「密教發達志批判」【秘鍵特別号 密教發達志批判講演集】 国訳密教刊行会 一九一〇年 P.52 羽溪了諦「二人龍樹説の誤謬」【密教研究】 17 一九二五年 P.119-127
- (10) 河口慧海「印度密教時代區劃の研究」【密教研究】 2 一 (20) 羽溪了諦「二人龍樹説の誤謬」【密教研究】 17 一九二五年 P.127
- (11) 梅尾祥雲「新龍樹傳の正體」【密教研究】 17 一九二五年 (21) 羽溪了諦「二人龍樹説の誤謬」【密教研究】 17 一九二五年 P.120-121
- (12) 寺本婉雅「新龍樹傳の研究」【密教研究】 14 一九二四年 (22) 加藤精神「密教發達志の長所と短所」【秘鍵特別号 密教發達志批判講演集】 国訳密教刊行会 P.18-19
- (13) 寺本婉雅「新龍樹傳の研究」 中外出版 一九二六年 権田雷斧「我觀密教發達志」【権田雷斧著作集】 第五卷 権田雷斧著作刊行会 一九九四年 P.18-19
- (14) 寺本婉雅「新龍樹傳の研究に就いて」【密教研究】 17 一 (23) 羽溪了諦「龍樹問題の解決」【密教研究】 17 一九二五年 P.168
- (15) 寺本婉雅「新龍樹傳の研究に就いて」【密教研究】 17 一 (24) 梅尾祥雲「新龍樹傳の正體」【密教研究】 17 一九二五年 P.131
- (16) 梅尾祥雲「新龍樹傳の正體」【密教研究】 17 一九二五年 (25) 梅尾祥雲「新龍樹傳の正體」【密教研究】 17 一九二五年 P.132
- (17) 森田龍僊「新龍樹傳の研究を読む」【密教研究】 17 一九 (26) 梅尾祥雲「アマラヴチの塔と南天鐵塔説」【密教研究】 16 一九二五年 P.169-201

(27)

梅尾祥雲『秘密佛教史』 高野山大学出版部 一九三三年
p.56-57

〈キーワード〉 寺本婉雅、『新龍樹伝の研究』、南天の鉄塔、八
祖相承、ナーガールジュナ