

近代仏教の東西交渉

テイモシー・リチャードの仏書翻訳と仏教理解

孫 知 慧

East-West Communication and Modern Buddhism:

Timothy Richard's Translations of Buddhist Scriptures
and His Understanding of Buddhism

SON Jihye

Timothy Richard (1845–1919) was a Welsh Baptist missionary who spent 45 years in China, where he was deeply involved in political and intellectual circles. Among his diverse range of activities, this paper investigates his understanding of Buddhism and his translations from the Buddhist canon. Richard drew attention to “the Mahayana Buddhism of East Asia” in contrast to the Theravadan tradition that had been the focus of most previous Western scholars and missionaries, and was immensely interested in the historical relationship between Buddhism and Nestorian Christianity. In addition, he translated the Buddhist concept of *tathata* and *tathagata* as “Incarnate God” or “True Model,” depicting the Buddha as a transcendent anthropomorphic deity and stressing the doctrinal similarities between Mahayana Buddhism and Christianity. It is difficult to deny that Richard’s missionary activity and other literary activity probably distorted his understanding of Buddhism and his researches into the Buddhist canon. Yet at the same time, when viewed from the perspective of the history of Buddhism, his activities are clear evidence of the East-West encounter that has taken place in modern Buddhism, and this is the aspect which this paper focuses upon.

はじめに

ティモシー・リチャード (Timothy Richard、中国名：李提摩太、1845-1919) は、イギリス浸礼教宣教師として1870年から1915年にかけて中国に滞在し、当時中国の政治思想界と深く関わった人物としてよく知られている。その名声ゆえに、彼に関する研究は多数にのぼり、広学会での活動、改革派人事との交流、宣教活動などが解明されてきた。

ただしこれらに比べてさほど注目されていない重要な側面がある。すなわちその仏教への関心と仏書の翻訳である¹⁾。彼は、大乘仏教の古典『大乘起信論』(以下『起信論』)と、東アジアにおいて広く愛読された『法華経』を英訳した。とりわけ、近代中国仏教の父とされる楊文会(1865-1898)に協力を求めて、1907年に上海で出版した *The Awakening of Faith in the Mahāyāna Doctrine* は『起信論』の初めての英訳であり、キリスト教の信念に基づく仏教理解を見せる興味深い書物といえる。これら『起信論』と『法華経』の英訳は、1910年に出版された彼の *The New Testament of Higher Buddhism* に収められており、これ以外にも多くの仏教関連書籍を残している²⁾。

とりわけ注目されるのは、リチャードの仏教理解の様相が、従来の西洋宣教師と学者のそれとは差異を見せることである。当時、ほとんどの宣教師が中国を含め東アジアの仏教を「死んだ宗教、低俗な迷信」と論じたのに対して、彼は「キリスト教と大乘仏教の歴史・教理上の類似性」に注目した。また、多くの西洋学者の注目対象であった上座部仏教よりも「東アジアの大乘仏教」に大きな関心を示したのである³⁾。

もちろん、それは、キリスト教伝導という使命に基づいた作業ではある。しかし彼なりに東アジア固有の宗教と文化に近づこうと努力をしており、そこには、近代という時期に東洋と西

1) "I have spent forty years in the Far East, during which much time has been devoted to the study of Buddhism in China and Japan" (*Higher Buddhism*, p. 1).

2) Timothy Richard, *Guide to Buddhahood, Being a standard Manual of Chinese Buddhism* (Shanghai: Christian Literature Society, 1907). *The Awakening of Faith in the Mahāyāna Doctrine* (Shanghai: CLS, 1907). "The Great Physician's Twelve Vows", *The New Testament of Higher Buddhism* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1910). "The Essence of the Lotus Scripture", *Higher Buddhism* (1910). *A Mission to Heaven: a great Chinese epic and allegory* (Shanghai: CLS, 1913). *An Epistle to All Buddhists Throughout the World* (Shanghai: CLS, 1916). *Calendar of the Gods in China* (Shanghai: Commercial press, 1916). *Forty-five Years in China* (New York: Frederick A. Stokes company, 1916). *Timothy Richard's Letters to Buddhists* (Shanghai: Guangxuehui, 1916).

3) リチャードは近代において初めて「大乘仏教とキリスト教の一元論」を主張した人物とされる。宮川敬之「中国近代仏教の起原」(『中国哲学研究』12号、中国哲学史研究会、1998年)参照。

洋の出会いによる仏教理解の変化過程の重要な一断面を見ることができる。そこで本稿では、近代期の宣教師の目に映った「仏教」とはどのようなものであったのか、伝道を目的とした仏書翻訳はいかなる様相を示していたのかを、リチャードの例を通して考えてみたい。現代仏教界の問題意識を踏まえるとき、リチャードの活動は今日の東アジア仏教界において何らかの示唆を与えるものともなろう⁴⁾。

一. テイモシー・リチャードと東アジアの大乗仏教

1. 仏教への注目

1845年イギリスのウェールズに生まれたリチャードは、1869年に浸礼教宣教会の支援を受けて中国の布教に出ることになり、1870年2月に上海に到着した。山東省の煙台から活動を初め、居所を移しつつ45年もの間布教活動を続けた。ハドソン・テラー (Hudson Taylor, 1832-1905) とともに近代中国の代表的宣教師とされるリチャードは、飢饉救護活動、広学会の主宰、山西大学の設立、高官との交遊など、多彩な活動を行い、梁啓超 (1873-1929) や康有為 (1858-1927) らの改革論にも多大な影響を与えた。

テラーを中心とする中国内陸伝道団 (CIM) が、農村山間での教会建立や聖書普及に努めたのに対して、リチャードやアレン (John A. Young, 1836-1907) らは、医療、教育、出版事業、高官・知識人との交流を通じて布教を行い⁵⁾、中国人の文明開化を通じてキリスト教への引導を図った。その一環としてリチャードは、『泰西新史攬要』の刊行⁶⁾、教育改革建議文「新学八章」の発表などを行い、社会的反響を呼び起こしたのである。

では、このような彼が、アジアの宗教である「仏教」に魅かれ研究にまで進んだきっかけは、何だったのだろうか。彼の回顧録などの自述から次のような理由が窺える。

一、リチャードは、一、二の省から伝道を開始したが、徐々に中国内のあらゆる布教団体との連帯を通じて国家的次元の「全国民的改宗」を望むようになった⁷⁾。彼は、中国のキリスト教化こそ、近代化と改革成功へのカギだと信じていた。しかし、現地人の抵抗に直面し、一方的

4) リチャードの仏書関連活動に関する研究はいくらかあるが、あまり知られていない。管見のかぎり、韓国では金帝蘭の「中国近代仏教の西学の吸収と批判 (中国近代仏教の西学の吸収と批判)」(『韓国仏教学』第51集、韓国仏教学会、2008年)が唯一と思われる。金帝蘭氏の論文では、中国の西学吸収と批判をめぐってリチャードの『起信論』翻訳をとりあげている。

5) 王立新『米国伝教士と晩清中国現代化』(天津人民出版社、1997年) pp. 26-51。

6) リチャードはRobert Mackenzieの*The 19th century: A history* (London: T. Nelson and Sons, 1880)を漢訳し『泰西新史攬要』(上海: 美華書館、1895年)として出版した。

7) *Forty-five Years*, p. 334.

伝道だけでは全国民の信仰改組が難しいことも痛感していた。その困難を克服するためには、中国の伝統的慣習や宗教を理解しなければならなかった。

二、その後、1984年、偶然『起信論』に接したリチャードは、その内容から「大乘仏教とキリスト教の教理的類似性」を発見し、中国人にキリスト教を円滑に伝えるためのヒントを得た。これがのちに『起信論』を英訳する契機となる。

三、リチャードは晩年、アーサー・ロイド (Arthur Lloyd, 1852-1911) やエリザベス・アンナ・ゴルドン (Elizabeth Anna Gordon, 1851-1925) らと出会い、仏教研究の重要性をさらに実感した⁸⁾。リチャードは1907年上海で開かれた中国宣教百年記念大会で日本仏教と阿弥陀仏を論じた著書を購入し、翌年、東京で著者のロイドを訪ねた。聖公会の宣教師でもあったロイドは、慶応義塾と東京帝国大学の教授を歴任し、日本仏教の研究にも尽力した人物である⁹⁾。ロイドが主宰した食事会でリチャードは、大主教、総領事、学者らと対話を交わしながらアジア地域宣教の苦情を吐露したが、それに対してロイドは「宣教現地の宗教と宗派に対する理解不足」を指摘し、比較宗教研究に努めることを勧めたという¹⁰⁾。

また、リチャードが日本で出会ったゴルドンは、景教が空海を通じて日本に伝来し、仏教(真言密教)と習合したと主張し、キリスト教と仏教の教えはもともと同根であったとする「仏耶一元論」を提唱した人物である¹¹⁾。中国における景教の存在を物語る「大秦景教流行中国碑」¹²⁾のレプリカを、日本の高野山と韓国の金剛山に建立したこともある¹³⁾。彼女もまた、従来の宣教

8) "I. Study of buddhism", "II. Professor LLoyd" (*Forty-five Years*, pp. 334-336).

9) 井上哲次郎「アーサー・ロイド氏と仏教」、井上『懐旧録』(春秋社松柏館、1943年)を参照されたい。イギリス人宣教師ロイドは、1884年に聖公会の宣教師として来日し、福沢諭吉の家庭教師のほか、慶応義塾大学や商船学校で英語教師をつとめた。1903年に立教大学の総理を辞任してから東京帝国大学で英語を教えた。彼の著書 *The Wheat Among the Tares: Studies of Buddhism in Japan* (Macmillan, 1908) および *The Creed of Half Japan* (Smith, Elder & Company, 1911) は、リチャードが古代における大乘仏教とキリスト教間の接融・交流を確信するに靈感を与えた。

10) *Forty-five Years*, p. 336.

11) 安藤礼二「エリザベス・アンナ・ゴルドン夫人をめぐる」(『宗教研究』83、日本宗教学会、2010年) p. 141。Gordon の *The Lotus gospel: or, Mahayana Buddhism and its symbolic teachings compared historically and geographically with those of Catholic Christianity* (Waseda University Library, 1911) には「空海の墓」の写真が、*World-Healers, or the Lotus Gospel and its Bodhisattvas, compared with early Christianity* (Shanghai: CLS; London: E. L. Morice, 1913) には「高野山景教碑と僧侶」のイラストレーションが載せられている。

12) 781年、長安の大秦寺の僧景浄の撰。ネストリウス派が635年に派遣した阿羅本が中国に来て景教を伝えて以後の歴史を述べている。1625年に西安で出土し現在は西安の碑林に保管されている。

13) James. S. Gale, "The Diamond Mountains" (*Transactions of the Korea Branch of the Royal Asiatic Society* 8, 1922) を参照されたい。

師が、東洋現地の宗教を無視してきた傾向を指摘した。この見解は、リチャードに深い興味をもたらした。

四、このような思潮は、当時西洋で流行した「比較宗教学」の趨勢とも関わる。19世紀中期からマックス・ミュラー（Max Müller, 1823-1900）をはじめ西洋の学者の間で、「世界宗教」という観念と比較宗教研究の必要性が唱えられるようになった。1893年シカゴ万国宗教会議の開催もその動きに少なからず刺激を与えた。これは、近代という時空間で生じた宗教学・神学の変化、西洋と東洋の出会いが生み出した一つの現象であった。リチャードの仏教研究もこの流れと無関係ではなかった¹⁴⁾。リチャードは当時代火急の課題は「東西交渉」であり、「キリスト教と仏教の歴史・教理的類似性」を探ることによって、両者（東西）をつなぐことができると信じたのである。そして晩年になると、リチャードの仏教への期待はますます高まっていた。

2. 東アジアの「大乘仏教」

なかでも注目されるのは、リチャードが東アジアに広がった「大乘仏教」に心酔したことである。その自伝から中日韓の仏教を語る内容を見ると、その理由がわかる。

まず、「中国仏教」に対する主な関心は、中国の歴史上の「景教と仏教の関連」である。彼は唐代における景教の活動を立証する陝西省西安の「大秦景教流行中国碑」と、かつて長安・洛陽で生じた景教と仏教の接触に注目した。そして、中央アジア・シルクロードを舞台とした東西の人的物的交流、それが中国的仏教の性格を形成したと強調するのであった。

かつて昔から、遠くの中国も、陸路と海路を通じて西洋と交流した。仏教僧侶として宋雲、義浄、玄奘は、中央アジアの陸路を通じて西方に向かっており、そのうち何人かは、貿易商人と船団とともに海路を通じて戻ってきた。約千年前中国の首都の洛陽には、インド人、パルティア人、そしてネストリアン宣教師2000人程度が住んでいた¹⁵⁾。

また、彼は「中国においてキリスト教は、儒教ではなく仏教によって受容された」とし、倫理性は強いが霊性・信仰性が足りない儒教に対して、大乘仏教は仏菩薩を神格化し祭るなど信仰性が強いと見た。中国滞在期間中に彼は、五台山や天台山などで仏教儀礼と修行を観察し¹⁶⁾、

14) ミュラーは各宗教の伝統的特性に注目し比較研究を進めたが、リチャードはあらゆる宗教からの共通的真理と価値の発見に注目した。

15) "II. Inter Communication in Ancient times" (*Higher Buddhism*, p. 6).

16) "XIII. Journey to T'ien-T'ai Mountain, 1895" (*Forty-five Years*, pp. 269-285).

仏書も多く読んだ。特に『金剛経』は毎日筆写したが、その内容をイエス出現の預言書に当てはめて理解するなど¹⁷⁾、中国仏教自体よりも「キリスト教との関係」に注意を払っていた。

これは「日本仏教」への関心も同様である。リチャードは、ゴルドンの著書 *The Speaking Stone* が高楠順次郎 (1866-1945) によって『弘法大師と景教：一名・物云ふ石、教ふる石』(丙午出版社, 1909年) として翻訳されたことや、高野山の景教碑に多大な関心を示した。彼は、9世紀に遣唐使として中国に滞在した最澄 (766-822) と空海 (774-835) が景教と仏教の交流を体験し、その影響を日本にもたらして定着させたと推定した。そのため、直接高野山を訪ね高野山大学で講義を行なったり¹⁸⁾、空海の聖地とされる宮島の弥山での儀式も参観した。仏教の念誦からミサを連想したり仏教儀式をキリスト教の洗礼や愛餐と関連づけながら、これもまた、空海と最澄がキリスト教的要素を日本に伝えたからだとして理解した。日本中世密教の顕彰者である二人の僧侶をよりどころに、日本仏教の性格も「キリスト教の影響」に主眼を置いて考えていたのである。

一方、「韓国仏教」に対する言及は少ない¹⁹⁾。1908年の冬、YMCAのソウル支部設立記念会参加のため渡韓し尹致昊 (1865-1945)²⁰⁾ と出会った記録や、1913年に釜山の通度寺や軍威の三尊石窟を訪ねた記録を残している。三尊石窟と関わる墨胡子の物語と、その石窟の様式が日本の鎌倉石仏のモデルになったという当時のシカゴの考古学者の説を紹介しているが、それ以外に韓国仏教に関する具体的な叙述は見えない。当時の韓国仏教は、朝鮮王朝の抑仏から脱してやっと再生の動きを見せていたばかりであり、印度—中国—日本の傍系とされる傾向もあっただけに、リチャードもそれほど注目しなかったと推測される。

リチャードは、東南アジアやヨーロッパの多くの他宗教地域も訪ねているが、その関心が集中するのは「東アジア」、つまり大乘仏教の繁栄地であった。これは彼が、東アジアの仏教の在り方を東西交渉の歴史的次元で見ていたからである。要するに、大乘仏教は1世紀頃、インド一帯で「キリスト教との相互交渉」を通じて複合的に形成されたものであり、それが中央アジア、シルクロードを経て東アジアに伝播し、現在に至っていると強調した。その証拠として、『起信論』の著者と推測される²¹⁾ 馬鳴 (Aśvaghōṣa、1世紀頃) をとりあげたことが注目される

17) 『金剛経』第六分「如来滅後、後五百歳、有持戒修福者、於此章句、能生信心、以此為実」の記述を、釈迦五百年後、一世紀のイエス出現の預言として信じた。 *Forty-five Years*, p. 279.

18) 高野山大学の総長の提案で、4日間、世界の宗教、文明、精神、仏教とキリスト教などについて講義を行なったという。 *Forty-five Years*, p. 340.

19) "XIX: 8. Visite to Korean Buddhist Monasteries" (*Forty-five Years*, p. 342).

20) 尹致昊は、韓国近代の啓蒙運動家、教育者。独立協会や大韓キリスト教青年会連盟を組織した。

21) 近代から『起信論』の中国・印度撰述説など、撰者をめぐって議論が続けてきた。これに関して、吾妻

が、それについては後述する。このように、大乘仏教の中にキリスト教的要素を探る態度は、彼の仏書翻訳にもあらわれている。

二. 仏書翻訳に見るティモシー・リチャードの仏教観

1. 『大乘起信論』の英訳 (*The Awakening of Faith in the Mahāyāna Doctrine*)

リチャードは、1884年に南京を訪問した時、楊文会に出会った。楊文会は『起信論』に接して儒者から仏徒に変わり、馬鳴宗を創始するほど『起信論』を重視した人物である²²⁾。楊文会から『起信論』を入手しそれを讀んだリチャードは、知人に「これはキリスト教の書だ」と叫んだという²³⁾。『起信論』思想とキリスト教の類似性を発見した彼は、発奮して翻訳に打ち込むようになったが、英訳はそれほど簡単ではなかったので楊文会に協力を求めた。ちょうど『起信論』を西洋に紹介したかった楊文会も、この提案を喜んで受け入れた²⁴⁾。その結果、『起信論』は1894年に英訳され、1907年に至って上海で出版されたのである²⁵⁾。

『起信論』は、大乘仏教の中心思想を理論と実践にわたって要約した論書であり、6世紀頃から東アジアにおいて至大な影響を与え、大乘仏教の主要宗派、華嚴・天台・真言・禪・浄土など、仏教界に広く膾炙されている²⁶⁾。このような書物を、西洋人として初めて翻訳に着手したこと自体が注目に値する。

ところが、この翻訳は、協力者の楊文会をはじめ中国仏教徒の批判を受けるようになった。批判の要点は「恣意的解釈」である。その翻訳がどのようなものであったかは、次の『起信論』英訳の序文から予想される。

大乘の信仰とは、仏教ではない。正確に言えば、それは我々の救世主イエスキリストの福音のアジアの様態なのである。仏教用語においても、(大乘仏教が——引用者) 旧仏教と異なっているのは、ちょうど新約聖書が旧約聖書と異なっているのと同様であり、それは、

重二「大乘起信論の概念と修辭と撰者—中国学の立場から」(『大乘起信論の研究』、関西大学出版部、2000年)を参照されたい。

22) 楊文会について梁啓超は「晚清所謂新学家者、殆無一不与仏学有關係、而凡有真信仰者、率歸依文会」と述べている。梁啓超『清代學術概論』(上海：世紀出版社、2005年(初版1921年))p. 83。

23) *Higher Buddhism*, p. 45.

24) 楊文会が南条文雄に送った書簡。「英人李提摩太在上海、約弟同訳大乘起信論。李君写出英文、刊布欧州」(楊文会『等不等雜録』卷七、『楊仁山全集』、黄山書社、2000年、p. 491)。

25) “III. How I came to translate this book” (*Higher Buddhism*, pp. 43-47).

26) 堀口東四郎『大乘起信論』(法蔵館、1990年)p. 7。

全世界的関心を呼び起こすのである。このことから我々は、仏教にキリスト教のアジアの古代思惟への適応と、東洋と西洋の異なる人種間の統合のもっとも深い結び、すなわち共通の宗教という繋がりを見出すのである。キリスト教も新仏教（大乘仏教——引用者）も、絶対者に超越的でしかも内在的な様態を含んでいるが、東洋が内在の様態をより強調するのに対して、西洋は超越的であることをより強調している²⁷⁾。

リチャードは、同じ神の啓示が、大乘仏教においては内在的に、キリスト教においては超越的に現われるだけで、両者は本質的に異なるものではないと強調する。同じ脈絡から、大乘仏教の「真如」・「如来」は、神の内在的顕現・受肉（The incarnate God）として理解された。次の彼の『起信論』因縁分の英訳にその例が見られる。

It is to make clear the fundamental idea of the incarnate God (Ju Lai) in men, and to lead all beings in the right way, avoding error.²⁸⁾

ちなみに、リチャードは、鈴木大拙の『起信論』英訳が、「Chen Jü (真如)」を「God (造物主)」の意味ではなく「Suchness (そうであること・あるがまま)」と訳したことに遺憾を表わしているが、それも同じ理由である²⁹⁾。それでは、はたして『起信論』が説く「真如」・「如来」とは何であり、なぜリチャードはこれをキリスト教的唯一神として見なしたのであろうか。

『起信論』では、現象界の万物の根源（真理・法）が「かくのごとく成立している」という意味で「真如」といい、それは「心のあるがままの真実」ともいえる。この真如が一切衆生の外部のどこかに実在するのではなく、みずからの内面に備えられていることを悟らせることに重点が置かれている。この説明のために『起信論』では「一心二門」という構造を取るが、一心とは「衆生心」のことで、それを「真如門」（永遠相・本質界）と「生滅門」（現実相・現象界）の二面から考察しながら、永遠相と現実相の関係づけに努めるのである。

このような宇宙万有の理法たる「真如」の究極性が、キリスト教徒の彼にとっては超越的人格神と同じ意味に取られたのである。彼は『起信論』解釈分の「心真如」の解説を、次のよう

27) *Higher Buddhism*, p. 39. 陳繼東『清末仏教の研究』（山喜房仏書林、2003年）pp. 333-334参照。

28) 「二者為欲解釈如来根本之義、令諸衆生正解不謬故。」（『起信論』）(*Higher Buddhism*, p. 66)。

29) リチャードは祖源超溟の『方法帰心録』に依拠して真如を「God」として理解したと述べた。（*Higher Buddhism*, p. 46）. 鈴木大拙は、実叉難陀訳を底本にした英訳本 *Asvagosha's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahayana* (Chicago: Open Court Pub. Co, 1900) を出版した。

に訳している³⁰⁾。

・『大乘起信論』解釈分の「顕示正義」：心真如者即是一法界大總相法門体。所謂心性不生不滅。一切諸法唯依妄念而有差別。若離心念則無一切境界之相。是故一切法從本已來、離言說相、離名字相、離心緣相、畢竟平等、無有變異、不可破壞、唯是一心故名真如。……此真如体無有可遣、以一切法悉皆真故、亦無可立、以一切法皆同如故。當知一切法不可說不可念故名為真如³¹⁾。

(心真如とは即ち是れ一法界にして、大総相、法門の体なり。謂う所は心性の不生不滅なり。一切の諸法は唯依妄念に依りてのみ差別あるも、若し心念を離るときは則ち一切の境界の相無なればなり。是の故に、一切の法は、本より已來、言説の相を離れ、名字の相を離れ、心縁の相を離れ、畢竟平等にして、変異あること無く、破壊すべからず、唯是れ一心なるのみならば、故らに真如と名づく。……(しかも)此真如の体は遣るべきものあること無し、一切の法は悉く皆真なるを以ての故なり、亦立すべきものも無し、以一切法は皆同じく如なるを以ての故なり。当に知るべし、一切の法は説くべからず、(また)念すべからざるが故に、名づけて真如と為すのみ。

・[リチャード訳]：[1 The eternal state of the Soul]. The Soul or Mind of the True Model is the great essence of the invisible and the visible worlds. As to the nature of this One Soul, it is the same in all forms. To think it is different in different forms is only a false notion of the World. Once we penetrate beyond forms, it is discovered that all the different forms of the universe are not real differences of soul at all, but different manifestations of one real power, hence it has always been impossible to speak adequately, to name correctly, or to think correctly of this One Soul, the real essence of things, which is unchangeable and indestructible. We therefore name it the **TRUE ESSENCE OR THE TRUE LIKENESS OR THE TRUE REALITY OR MODEL** (リチャードが大文字・太文字で強調している — 引用者) But the nature of this Archetype is a reality that cannot be destroyed, for all things are true though they cannot be truly pointed out to the senses, and all forms are really only different manifestations of the one True Model. It should be

30) 書き下し文は、宇井伯寿・高崎直道(訳)『大乘起信論』(岩波文庫、1994年)を参照した。

31) 『起信論』解釈分の「顕示正義」部分。

remembered that this is beyond ordinary language and beyond ordinary thought, therefore we name it the True Model.

(真実のモデルの霊や心は、見えない世界と見える世界の偉大な本質である。この一つの靈魂 (One Soul) の本性について言うと、それはすべての形態において同一である。あらゆる異なる形態を、異なるものとして認識するのは、ただ世界に対する誤った考えにすぎない。我々が、形態を超えた境地を見抜くことさえできれば、それは宇宙の全てのあらゆる靈魂の真の差ではなく、一つの真の力の異なる表現であることが見出される。このゆえに、常に、普遍かつ不滅たる万物の真の本質、この一つの靈魂について、適切に言うこと、正しく名づけること、正しく思考することは、不可能である。したがって我々は、それを、真実の核心 (True Essence) または、真実の表象 (True Likeness)、真実の実在 (True Reality) あるいはモデルと名づける……しかし、この原型 (Archetype) の本性は、破られない実体 (reality) である。万物は、たとえ真にその意味を指示することはできないとしても、真実であり、すべての形態は、一つの真のモデルの異なる多様な表現にすぎないからである。これは、日常の言語と日常の思考を超えているものとして記憶されるべきである。したがって我々はそれを真実のモデルと名づけるのである。)

上の文から、リチャードが「真如」の訳語として強調する「TRUE MODEL」「TRUE ESSENCE」「Archetype」³²⁾ が目立つ。「TRUE MODEL」という訳語は、因縁分の「一切法の真如を謂う、平等にして増減せざるが故なり」³³⁾ に対する訳「All things are originally one and the same and eternally fixed quantity in the True Model」(そもそも万物は一つで同一であり、真実のモデルの側面から見ると永遠に固定されている量である) にも見られる。「真如の増減」というあるがままの様態を、永遠かつ固定不変な絶対的典型として表現しているのである³⁴⁾。

また、ここに見られるように、彼は「若し心念を離るときは則ち一切の境界の相無なければなり」の訳において、忘念によって生じた現象界のあらゆる差別を「all the different manifestations of one real power」つまり「一つの真の力の異なる表現」と訳している。この表現は、まさに現象界を超えた「救世主の活動力・能力」「聖霊の働き」を連想させる。リチャー

32) 「Archetype」は、霊性の原型、人間の原型という意味で「イエス」を指す語としてよく使われる。

33) 『起信論』立義分。

34) これに関して金帝蘭氏は、リチャードが強調する「True Model」はプラトンの「Idea」概念と同様、「現象界を超越した存在」「真の世界」を意味し、結局キリスト教で言う「神」の概念と一致すると指摘した(金帝蘭、前掲論文、p. 199)。

ドの訳は、現象を超えた境地にある絶対を想定しているような印象を与えるのである。これは「真如」を創造主として理解した彼の信念に基づく翻訳といえよう。

次に、リチャードの「一心二門」に対する翻訳を見てみよう。その翻訳の特徴を分かりやすくするために、鈴木大拙の訳と羽毛田義人の訳³⁵⁾をそれぞれ示しておく。

- 『大乘起信論』 一心二門：顕示正義者、依一心法有二種門。云何為二。一者心真如門、二者心生滅門、是二種門皆總攝一切法。此義云何。以是二門不相離故³⁶⁾。

(正義を現示するとは一心法に依りて二種の門あるをいう。如何が二と為す。一には心真如門、二には心生滅門なり。是の二種の門は皆各一切法を相摂すればなり。此義は云何。是の二門は相離れざるを以ての故なり。)

- [リチャード訳] : As to the meaning of the One Soul, there are two aspects.

1. One is the eternal transcendent Soul.
2. The other is the temporary immanent Soul.

These two aspects embrace everything, for they are really one.

(一つの靈魂の意味に、二つの側面がある。1. 一つは、永遠かつ超越的な靈魂である。2. もう一つは、一時的かつ内在する靈魂である。これらの二つの側面はすべてにわたるが、それは、それらが実は一つであるからである。)

- [鈴木大拙訳] : In the one soul we may distinguish two aspects. The one is the Soul as suchness (*bhūtatathatā*), the other is the Soul as birth-and-death (*samsāra*). Each in itself constitutes all things, and both are so closely interrelated that one cannot be separated from the other.

- [羽毛田義人訳] : The principle of One Mind has two aspects. One is the aspect of Mind in term of the Absolute (Suchness), and the other is the aspect of Mind in term of phenomena. Each of these two aspects embraces all states of existence. Why? Because these two aspects are mutually inclusive.

35) 鈴木大拙、前掲書。Yoshito S. Hakeda, *The Awakening of Faith*, New York: Columbia University Press, 1967. 羽毛田とリチャードは、真諦訳本を底本に英訳した。(金帝蘭、前掲論文、pp. 197-200参照)。

36) 『起信論』 解積分。

「一心二門」とは、衆生心に、絶対と現象の両側面が「即」「同時的」関係を結んでいることを説く構造である。リチャードの訳において注目されるのは、一心を「One Mind」ではなく「One Soul」と訳していること、真如門を「The eternal transcendent Soul」（永遠かつ超越的な靈魂）と、生滅門を「The temporary immanent Soul」（一時的かつ内在する靈魂）と訳し、二門を「超越—内在」の次元で描いていることである³⁷⁾。

「Soul」という訳語とともに、類似語として「Spirit」が全篇にわたって頻繁に見られるが、両者間の区別ははっきりしない。「法力」を「the power of Absolute Spirituality」と訳すなど、鈴木が「The power of Dharma」、羽毛田が「The strength of Suchness」と訳したのと比べると、「Soul」「Spirit」の用語には彼なりの解釈が込められていたといえる。靈魂、靈などと訳される Soul・Spirit は、キリスト教的意味では、神³⁸⁾、聖靈、あるいは、神と個人を繋ぐチャンネルなどの意味であり、永生可能の根拠でもある³⁹⁾。この単語を用いた訳文の全体的文脈を見ると、「神の聖靈」が各々の「被造物に及んでいる」ことを、「真如」と「生滅」の両者の結びに喩えているように思われる。

さらにリチャードは、『起信論』の主要概念である「如来蔵」を「The forces of the Eternal Tathagata」（永遠な如来の力）と訳しているが、この翻訳に従うと、如来蔵は「イエスキリストの力・活動力」と理解される可能性がある。『起信論』でいう如来蔵の本義は、諸衆生が具有する成仏可能性、潜在能力をいうのに対して、リチャードの翻訳は、超越的神とその能力に焦点が当てられ、解釈上の差が生じている。これは、前述したとおり、如来に対する彼の理解と関係する。「如来」を「Incarnate God (The Ju Lai)」⁴⁰⁾と訳するが、「Incarnate」が、キリスト教的意味で「成肉身・受肉」を意味しイエス・キリストを指すのは、周知のことである⁴¹⁾。

このように、超越的人格神に重点をおく翻訳は、不動心（真如心）と境界に反応する生滅心が絶妙な調和を成していることを意味する「不思議業相」⁴²⁾に対する訳にも見られる。不思議業

37) 金帝蘭、前掲論文、p. 201。

38) 「神は靈であられるので、その方を崇拜する人々は、靈と真理をもって崇拜しなければならない」（『ヨハネ福音』4:24）。

39) 「聖靈（Holy Sprit）：（新約聖經には）神の国に属するものはすべて聖靈の働きによるものとされている。聖靈は神の力である」（『キリスト教大辞典』、教文館、1968年）pp. 637-638。

40) 「如来在世時」も「When the incarnate God (the Ju Lai) was on earth」と訳している。

41) 「万物に先立って父なる神のもとに存在した神の独り子が人間となって地上に現れたことによって、救いが出来事となったという考え方」、『ヨハネ福音書』1章14節「言は肉となってわれらの間に宿られた」の句から定式化された。（『岩波キリスト教辞典』、岩波書店、2002年）p. 268。

42) 「不思議業相者以依智淨相。能作一切勝妙境界、所謂無量功德之相、常無断絶、隨衆生根自然相應、種種而見得利益故。」（『起信論』解釈分）。

相を「the state of unspeakable blessing」（言い表わせない恵ぐみを受けている状態）と訳しているが、これも、被造物に下す「神の恩寵」というイメージを呼び起こしてしまうのである⁴³⁾。

全体的にリチャードの翻訳は、「真如」と「生滅」を、超越—内在、無限—有限、神—被造物など、「絶対超越的存在」とそれに「感応する存在」として描き出す傾向を強くもっている⁴⁴⁾。このような解釈によれば両者間の関係は「垂直的」であり、絶対的超越者を想定せずに「万物悉有仏性」を基本教理とする仏教とは相反する。とりわけ『起信論』は、現象に優先する絶対的本質体が存在することを認めない。それゆえに「True Model」「Archetype」などの訳語は『起信論』解釈において誤解を呼び起こすおそれがある。これ以外にも「Law」「He」「Spirit」「Eternal」「CHURCH」「HYMN」などの用語が意図的に使われているが、これは、単に用語上の問題だけではなく、『起信論』の大義「所言法者衆生心」⁴⁵⁾を曲解する可能性があるという点で、仏教徒の憂慮を招いたと思われる。

こうしてリチャードの英訳は、楊文会に失望感を与えるに至ったのである。楊文会が、ロンドン滞在中に知り合い、『起信論』梵本の存在を訪ねた南條文雄（1849-1927）に送った書簡とかかわる記録には、次のような内容が見られる。

ティモシーリチャードが翻訳した『起信論』は、仏教を援用してキリスト教に引き込んだ傾向が頗るある。かつて誰かが先生（楊文会—引用者）に尋ねたところ、先生はこのようにおっしゃった。「当時、李君とともに『起信論』を翻訳すると約束した。李君の頼みに応じて、極めて明瞭に説教と解釈をした。李君ももう理解したと自らいった。ところで、

43) 金帝蘭、前掲論文、pp. 206-208。

44) 『起信論』の重要概念に対するリチャードと羽毛田の訳を比較しやすいよう表に整理しておく。

表1 『起信論』概念に関するリチャードと羽毛田の英訳

概念	リチャード	羽毛田
衆生心	The soul of living beings	The mind of the sentient being
眞如	God, True model	Suchness
如來	The incarnate God (Ju Lai)	Tathagata
如來藏	The forces of the Eternal Tathagata (incarnate God)	Tathagata-garbha
不思議業相	The state of unspeakable blessing	The Supararational Fu-ctions
阿頼耶識	The Natural state of man	The storehouse consciousness
一心	One Soul	One Mind
二門	心眞如門 The eternal transcendent Soul The Archetype's True Eternal Form	The aspect of Mind in term of the Absolute (Suchness)
	心生滅門 The temporary immanent Soul The Archetype's temporary Form in life	The aspect of Mind in term of phenomena

45) 「所言法者謂衆生心。是心則撰一切世間法出世間法、依於此心、顯示摩訶衍義。何以故。是心眞如相卽示摩訶衍體故、是心生滅因緣相能示摩訶衍自体相用故。」（『起信論』立義分）。

執筆する時には依然として私見をもってこじつけた。そのため、のちに『楞嚴経』などの経典と一緒に翻訳することを求める西洋人たちがいたが、いずれも固辞した」と。この事の顛末はこのようである⁴⁶⁾。

この文からわかるように、『起信論』英訳という重要な東西洋人の学問的交渉の産物が、かえってその後、楊文会が西洋人による経典翻訳の求めを「固辞する」結果を招いた。楊文会も西学とキリスト教の流入に刺激を受け仏教教育への活用も図ったが、リチャードの大乘仏教をキリスト教のアジア的バージョンとする観点は、容認しがたいものであった。

特に、当時、楊文会をはじめ多くの中国仏教徒は「起信論を根本とする中国仏教」「民族仏教」の世界的復興を図っていたので⁴⁷⁾、リチャード的解釈はさらに批判的に思われただろう。『起信論』は中国的大乗仏教を成立させた触媒と言われるほど、中国の天台・華嚴・禪の形成に大きな影響を与えたが、リチャードが『起信論』に見たのは「中国的仏教」という性格よりも、「西洋宗教との調和可能性」であった。しかも彼は、同書の訳を通して、西洋に仏教信仰を伝えることよりも、中国仏教徒にキリスト教の福音を広げることにより大きな目的があった。そもそも『起信論』の「信」の対象は、真如法 (Dharma、理致) であり人格的唯一神ではないが⁴⁸⁾、真如・如来をイエス・キリストのように見なした彼には『起信論』が、キリスト教の信仰書として受けとめられたのである。

一方、リチャード以後に行われた英訳は、文献表現に忠実な仏教的解釈に焦点を当てて行われた⁴⁹⁾。しかし、むしろこのような点にリチャードの翻訳が持つ意味を見出すことができるのではないかと思われる。文献研究の側面では曲解の可能性が多いと言えるものの、仏教史の面に

46) 「与日本南条文雄書十三」『楊仁山全集』、p. 491。『等不等雜録』(台北新文豊出版公司、1973年、p. 22)の注。日本語訳は、陳継東、前掲書、pp. 335を参照し若干の修正を加えた。

47) 「不立文字の禪宗こそが中国仏教を衰えさせた元凶だと考えた楊文会は、「支那仏教振興策」(一・二)において、欧米が栄えているのは通商と宗教によってであり、日本も仏教教育を盛んにしているのに対して、支那では宗教を流布する者は欠けているが、仏教にまさる宗教はないため、これを盛んにして世界に広めれば支那の名声と文化は諸国で重んじられ、支那仏教は世界の「第一等宗教」になるだろうと述べている(『楊仁山全集』黄山書舎出版、2000年、pp. 331-333)。英国バプテリスト教会の宣教師リチャードに『起信論』を贈り、リチャードが『起信論』を英訳するために協力を頼んだ際に応じたのも、そのためである(石井公成「近代アジア諸国における『大乘起信論』の研究動向」(『禪学研究』(特別号：小林圓照博士古稀記念論集)、禪学研究会、2005年) pp. 72-73)。

48) 「故言起信。信以決定謂爾之辭。所謂信理実有。信修可得。信修得時有無窮徳。」(元曉『起信論疏』)。

49) リチャードは、鈴木の「Suchness」という訳語を批判したが、後の『起信論』英訳本のほとんどは「真如」を Suchness・Thusness と訳し、現在も一般的に真如 (Tathatā) の代名詞として使われている。

においては、近代仏教の東西の出会いを如実に見せる事例だからである。これは、次の『法華経』英訳にも見ることができる。

2. 『法華経』の英訳 (*The Essence of the Lotus Scripture*)

リチャードは『法華経』を読んだ後、それを「アジアにおける神の啓示」と称賛し、『新約聖書』の四福音(マタイ・マルコ・ルカ・ヨハネ)になぞらえて「第五福音」と称した⁵⁰⁾。その理由として、これらの福音書との驚くべき類似性をあげている。

これは、彼が他経と異なる『法華経』の特徴に注目したからであろう。初期大乘經典の中でも、「空」「縁起」といった思弁的、解体論的教理を説く『維摩経』や『般若経』と違って『法華経』は、ブッタを超人格化し、衆生の万事を主宰する絶対者として描く性格が強い。代表的概念である「会三帰一」は、三乗の教えを会して一仏乗の教えに帰せしめることを意味する。そのため有神論的解釈が容易である。さらに、仏寿無量、神秘的加護を説く内容が多く、舍利塔信仰、観音信仰など、信仰を強調する經典でもある。

この『法華経』の漢訳本が、欧州語に翻訳されていないことに気づいたリチャードは⁵¹⁾、鳩摩羅什訳を底本にそのエッセンスを英訳し「Connection between early Christianity and The Lotus scripture」と副題を付けた。この訳は、学術的意味よりも仏教とキリスト教の対話を目的としていた。リチャードは『法華経』「第二十五観世音菩薩普門品」の観音の慈悲をキリスト神の愛に譬えている。そして「仏経の中にすでに神の愛と福音が現れているなら、強いて宣教師たちが中国で活動する必要があるのか」という問いに対して、大乘仏教の中に混じっている小乗仏教的要素を識別し、大乘の内に含まれているキリスト教の真理を探し出すのは、キリスト教的知識と信仰を十分に備えた宣教師によってのみ可能であると答える。すでに中国化されて表面に現われないキリスト教福音に、多くの中国人が気づいていないためだという⁵²⁾。

このような使命感に基づく彼の『法華経』英訳の一部を見てみよう⁵³⁾。第四「信解品」と第十六「如来寿量品」の訳である。

50) *Higher Buddhism*, p. 134.

51) 『法華経』の梵本は1852年 Burnouf がフランス語で訳し1884年 Kern が英語で訳した。

52) Ralph R. Covell, *Confucius, the Buddha, and Christ: a history of the Gospel in Chinese* (Maryknoll: Orbis Books, 1986) pp. 125-128.

53) 紙面の都合で漢訳本の原文は省略する。リチャードの英訳は、各品のエッセンスをまとめて翻訳したので、原文対照よりも各品の大意を彼がどのように描いたかを見ることに意味があるだろう。リチャードの『法華経』英訳は、*Higher Buddhism* に収められている。

一、〔IV. Faith (Based on Fatherhood)〕

Greatly congratulate yourself,
 You are receiving Treasures inestimable,
 Priceless pearls— without the seeking.
 Leaving your father's home,
 Not knowing where to go,
 And adding to poverty— distress.
 Your heart repents and thinks of the
 Gold, silver, precious stones,
 Of which your treasury was full,
 You find the Highest Treasure,
 Fatherhood, all unsought,
 Inheritance, and slaves,
 And many people— all your own,
 In gratitude for God's mercy
 Who with kindness
 Who our hearts,
 We thought long nights
 "Lay hold" of God's commands,
 And being to be rewarded, receiving
 Great grace from the World-honoured One⁵⁴⁾

二、〔XVI. Jūlai is Alpha and Omega〕

I am a Secret,
 Possess miraculous power,
 As I was truly born of God,
 Like Him My age is Infinite—
 Millions upon millions of years.
 And truly do I neither die, nor rise again,

54) *Higher Buddhism*, pp. 173-174.

But unchangeably remain, preaching Salvation.
 Perpetually I exist for this,
 With nature straight, and purpose gentle,
 I live for ever — and I never die.⁵⁵⁾

一は、『法華経』「信解品」の有名な「長者窮子の比喩」を訳した部分である。父の長者〔本仏〕から離れて他国で苦勞していた息子の窮子〔二乗者〕が、長者のもとに戻って全財産〔一乗妙法〕を相続することになるという内容である。これは、自らの仏性を忘れたまま三界を輪廻する衆生のために、釈迦が、教化の方便として説いた物語である。この部分を、リチャードは「Fatherhood」と翻訳し、『ルカ福音』(15: 11-32)の「放蕩息子」(The Prodigal son)の比喩を引いている。蕩子は「この世で罪を起した人々」の象徴であり、これを許してくれた蕩子の父は「イエス」の象徴である。「信解品」の比喩を通じて、リチャードは『法華経』と『新約聖書』の類似性を見たのである。

二は、「如来寿量品」であり「釈迦仏は方便として世に出現し涅槃も見せたが、本当の寿命は無量である」という内容を説いている。この内容をリチャードは『ルカ福音』(24: 13-53)・『マルコ福音』(16: 1-20)・『マタイ福音』(18: 5-20)に見るイエスの宣言「わたしは、世の終わりまで、いつも、あなたがたとともにいる」と同じ意味として理解している。さらに品名も『ヨハネ黙示録』に見られるイエスの「I am the Alpha and the Omega」という宣言から連想される「Jūlai is Alpha and Omega」と訳したのである。

これ以外にも、リチャードは、釈迦が五百弟子に受記⁵⁶⁾を与える内容を説く「受記品」の訳において、キリスト教の代表的な預言書『イザヤ』や『ヨハネ黙示録』を引きながら、釈迦の受記をイエス出現の預言として表現している。とりわけ「Crying, Holy, holy」のように「Holy」という語は全編にわたって頻出するが、リチャードは、釈迦の説法時の荘嚴な光景を訳しながら注を付け、『ヨハネ黙示録』のHolyと三回叫ぶ三聖頌の説明を加えている⁵⁷⁾。

このようにリチャードは、各品の各句節ごとに、多くの注をつけ『新約聖書』のほとんどの福音書と書簡書を引きながら解説したのである。下の『法華経』の各品名の訳も同様である。

55) *Higher Buddhism*, pp. 207-214.

56) 「受記」とは、仏が弟子に成仏することを予言し記すことである。

57) “There are seven Shrines, Facing the four points of the compass. From the midst of these A great voice rises, Crying, “Holy, holy” (*Higher Buddhism*, p. 189).

表2 『法華経』品名に対するリチャードの英訳

鳩摩羅什訳	リチャード訳 (<i>The Essence of the Lotus Scripture</i>)
第十一. 見宝塔品	XI. God's Dwelling-place (pagodas)
第十二. 提婆達多品	XII. The Converted, Persecutor
第十五. 従地湧出品	XV. Resurrection
第十六. 如來寿命品	XVI. Jūlai is Alpha and Omega
第十八. 隨喜功德品	XVIII. The Blessing of Glad Tidings (conversion)
第十九. 法師功德品	XIX. The Blessing of a Spiritual Herald
第二十一. 如來神力品	XXI. The Incarnate's Spiritual power
第二十四. 妙音菩薩品	XXIV. Wonderful News (Transfiguration)
第二十五. 觀世音菩薩普門品	XXV. Kwanyin (The Universal Hearer of Prayer)

興味深いことは、上の品名の中、「第十二提婆達多品」を「The Converted (改宗・転換した者), Persecutor (迫害者)」と訳したことである。つまり、提婆達多 (devadatta) をキリスト教の『使徒行伝』の使徒パウロ (Paulos、未詳) に比喻したのである。仏典に出る提婆達多は、釈迦の弟子であり五逆罪を犯して無間地獄に落ちたが後に成仏に達した人物である。いわゆる「悪人成仏」として伝わる物語の主人公である。同様にパウロもキリストを迫害する者からキリスト教の世界的宣教師へ転換したが、この点からリチャードは両者の類似性を見たと思われる。また、大地から湧き出した無数の菩薩が釈迦の功德を語る内容の「第十五従地湧出品」は、「コリント人への第一の手紙」の「Resurrection (復活)」を訳名として採用しているのである。このような品名の訳は、全体的にキリスト教的理解によるものであることが容易に読み取れる⁵⁸⁾。

リチャードは、『法華経』の主旨が、「人類は自らの善業によつてのみは救援を得ることができず、神の恩寵によつて救援を得ることができる」ということを明白に表わしていると思なした⁵⁹⁾。BuddhaやDharmaという単語よりも「God」が頻繁に見えるのも、そのような認識があったためであろう⁶⁰⁾。自らの理解のもとで、釈迦の弟子は「Son of God」、弥勒仏は「The Buddhist Messiah」、弥陀念仏は「Hail mary」と訳したのである⁶¹⁾。

58) 参考に1930年に『法華経』英訳本を出版したストヒルは「提婆達多品」を「Devadatta. The Dragon-King's Daughter」と、「如來壽命品」を「Eternity of The Buddha. The Physician」と訳したのである。(William Edward Soothill, *The Lotus the Wonderful Law — or the Lotus Gospel* (Oxford, The Clarendon press, 1930).

59) *Higher Buddhism*, p. 138.

60) これ以外にもキリスト教とかわる用語として「Eternal Life」「Holy Lord」「Heaven」「Angel」「God blesses」「Powers of God」「The sons of God」「All living soul」などが頻繁に見られる。

61) “Only expected to repeat O-mi-to-fo, like our-selves in our Western religions, who think the Hail mary or

確かにこのような翻訳の様相は、学問的目的による文献研究の側面からみると曲解の可能性が大きいのは否めない。仏教の教理には「復活」という概念は存在しないし、「会三帰一」の意味も「成仏の道は誰にでも開かれている」という信念を起す概念であり、神の恵みだけに依存することを意味するのではない。リチャードは自らの神学的観点をそのまま表わしたため、仏教徒には歓迎されなかったが、我々はこのような恣意的解釈の意図や、大乘仏教の中で最も著名な両仏書を『新約聖書』になぞらえて描くことになった背景、そしてその示唆点にも関心を払う必要があると思う。

3. その他の出版物

リチャードの *Calendar of the Gods in China* は、中国における一年間の宗教的行事・意味を説明した著書である。序文に「現在中国の宗教一般を、偶像崇拜、迷信であると嘲笑するのは、彼らの怒りを招くだけで、けっして賢明ではない態度である」とし、教育と説教を通じてキリスト教に目覚めるよう引導すべきだと述べている⁶²⁾。続いて中国の宗教の現況を紹介し、各日に当たる神や賢者の誕生・儀礼・行事などを英文で記述している。下は、仏教界の賢者の誕生記念日について説明した例である。

- 馬鳴王誕（6月23日）The festival of the Buddhist saint Ma Ming (Ashvagosha) the founder of Mahayana school who lived in the first century of the Christian era.
- 龍樹大王誕（7月23日）Festival of the famous Buddhist patriarch Nagarguna, one of the founders of the Mahayana School.

次に、*A Mission to Heaven: a great Chinese epic and allegory* は、仏教教理書ではないが、玄奘法師（602?-664）の印度求法行をモチーフにした小説『西遊記』を英訳し1913年に上海で出版したものである⁶³⁾。ここでも彼は、『西遊記』の内容はキリスト教思想であり、登場人物の「玄奘法師」を「イエスキリスト」の比喩とし、一行の孫悟空らを教化するとともに、全人類の救援に力を尽くして天国へ引導したと強調する⁶⁴⁾。彼は、同書の翻訳が中国におけるキリスト教伝

Only believe sufficient doctrines equally absurd or profound according to our stand-point of observing them or of using them.” (*Higher Buddhism*, p. 43).

62) *Calendar of the Gods in China* (Shanghai: Commercial press, 1916) p. 16, p. 21.

63) Ch'iu Ch'ang ch'un, translated by Timothy Richard, *A Mission to Heaven: a great Chinese epic and allegory* (*Xi you ji*) (Shanghai: CLS, 1913).

64) *Forty-five Years*, pp. 333-334.

播に貢献すると期待感を強く表わしている。

このように、リチャードは、強引と思われるほど「キリスト教と仏教の驚くべき類似性」を繰り返して述べたが、これによって彼の仏書翻訳の基本目的と仏教観が容易に把握できる。彼の布教への熱望によって、当時、アジアの人々自身とは違う見方、独特のアジア宗教理解を見せたのは注目に値しよう。

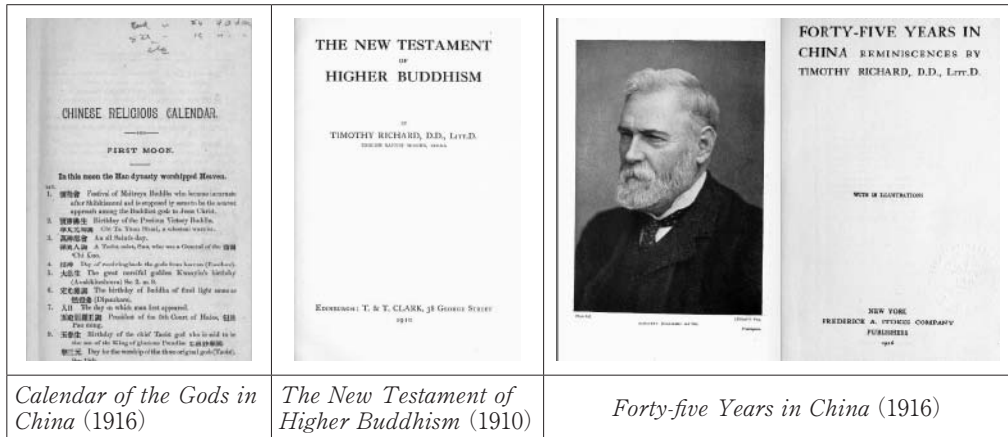


図1 ティモシー・リチャードの著作

三. リチャードの仏教理解—近代仏教の東西交渉

1. オリエンタリズムとリチャードの仏教理解⁶⁵⁾

18-19世紀、西洋人によって仏教は、おおむね「自己」救援の宗教、無神論の宗教、キリスト教の他者として認識された。西洋列強は植民国から発見される仏教文献や遺蹟に強い好奇心を示しつつ調査と研究に取り組むようになった。資料の蓄積にともなってサンスクリット、パーリ語を中心とする言語、文献研究も活性化し、ユジン・ビュルヌフ (Eugene Burnouf, 1801-1851)、ライス・デイヴィス (Rhys Davids, 1843-1922)、マックス・ミュラーなどの学者が登場し近代仏教学をリードし始めた。その過程で、釈迦の生存時代が注目を集め、上席部仏教こそ釈迦の本質的教えを守り続けた真の仏教だという意識が高まる一方、大乘仏教は真の仏教か

65) Gregory Adam Scott, "Timothy Richard, World Religion, and Reading Christianity in Buddhist Garb", *Social Sciences and Missions* 25, 2013を参照されたい。

ら変質した仏教の一形態とされた⁶⁶⁾。

多くの西洋の学者や植民地官僚は、古典文献を通じて再構成された「浪漫的・理想的南方仏教」と、「衰退し立ち後れた現実的東アジア仏教」との両者を区分した。この両者間の乖離が強調される雰囲気の中で、西洋宣教師の間には「東洋の宗教（仏教＝非文明）は開化が必要である」というイデオロギーが形成された。さらに仏教は、人類の苦痛を回避するニヒリズムの宗教として言及される傾向もあったが、いずれも、宣教師たちの東洋伝導の意識を促す要因であった⁶⁷⁾。

とりわけ、中国現地で活動した宣教師たちは「中国において仏教は生命力を失った」「キリスト教は仏教より優位の宗教だ」という見解によって仏教を論じる場合が多かった。しかも、中国固有の宗教は儒教や道教であり、仏教は他国から流入された宗教という意識が現地の人々にも宣教師にもあった⁶⁸⁾。たとえば、廈門のプロテスタント宣教師カーステアーズ・ダグラス(Douglas Carstairs, 1830-1877)は、儒教の現実的有用性に対して「道教と仏教は社会的役割もほとんど無い死んだ宗教」と言及している⁶⁹⁾。ハドソン・テーラーも、ある中国人仏者が「キリスト教の教理を聞いてやっと安息を得ることになった」と述懐した語を記録し、キリスト教を賞賛する内容を述べている⁷⁰⁾。

ところが、リチャードは、過去、中国で栄えていた「大乘仏教」の特質に注目し、儒教・道教・小乗仏教では十分ではない有神論的、救済的性向が、大乘仏教には備えられていると強調した。とりわけ、大乘仏教を小乗仏教より進歩した高次元的なものとして認識したが、それは、次のような考えにもとづいている⁷¹⁾。

- 小乗仏教：無神、自己救済・自己依存、現在からの解放・個人的解脱、三昧
- 大乘仏教：有神、神の恩寵に依存、世俗との関係重視、衆生救済・極楽往生

66) 李珉容「西洋仏教学의 創案과 오리엔탈리즘 (西洋仏教学の創案とオリエンタリズム)」(『参与仏教』第22号、参与仏教在家連帯、2005年) p. 26。

67) 宋玄洲「韓国近代宗教의 誕生：西欧近代仏教学의 出現과 Buddhism 의 創案 (韓国近代宗教の誕生：西欧近代仏教学の出現と Buddhism の創案)」『宗教文化批評』22巻、韓国宗教文化研究所、2012年)、pp. 138-143。Phillp C. Almond, *British Discovery of Buddhism* (Cambridge Univ Pr, 1988) 参照。

68) リチャードは中国の三大宗教として儒仏道を挙げていた。 *Forty-five Years*, p. 76。

69) Joseph Edkins, "Buddhism and Tauism in Their Popular Aspects," *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China*(Shanghai, 1878)p. 73。

70) *A Retrospect by J Hudson Taylor, M.R.C.S., F.R.G.S* (Toronto: CIM, 1902) 参照。

71) *Higher Buddhism*, p. 49. *An Epistle to All Buddhists*, pp. 5-6。

このようなリチャードの認識について、Lai Pan-chiu は、リチャード・キング (Richard King) やエドワード・サイド (Edward Said, 1935-2003) らの学説を参考に、オリエンタリストの東洋理解の特徴とリチャードの仏教理解との異同について述べたことがある⁷²⁾。要するに、前者の特徴としてキリスト教の優越意識、原典固守 (textualism)・本質主義 (essentialism)・植民主義 (colonial ideology) が挙げられるが⁷³⁾、後者は、仏教とキリスト教の類似性に注目し、上座部仏教への固執を時代錯誤的発想であると主張しつつ大乘仏教を「New Buddhism」「Higher Buddhism」と表現したのである。さらに前者が、釈迦を客体化し歴史的事実可否を探究したのと違って、リチャードは信仰を重視し釈迦を超人格化したことも大きな差である。

このようなリチャードの仏教関連活動を、オリエンタリズムと結び付けるか切り離すかという問題は決して簡単ではない。なぜなら彼の諸活動は、周囲の環境や時代思潮とも絡み合っているからである。確かに彼には、キリスト教を世界最高の宗教として強調する賞賛一色の文章も多く見られる。とはいえ、仏教をキリスト教に従属するもの、劣等なものとして扱うよりは、両者の関連性の発見に重点を置いたことは注目に値する。また従来 of 西洋の植民地官僚や学者が多く、現地体験なしに原典研究だけに集中したのとも違う。したがって、リチャードを、彼らと同じようにオリエンタリストとして一まとめにして論じることは避ける必要があると思われる⁷⁴⁾。

2. 東西文明の出会い：東西宗教の一元論と世界宗教

またリチャードは、宗教の変化と発展の説明において「グローバルヒストリー」という歴史的観点を重視していた。彼は、古代の貿易ルートを取りあげ、バビロン、エジプト、インド、中国を結びつけながら、昔から東と西が断絶していないことを強調した⁷⁵⁾。

そして、その証拠として大乘仏教の象徴的人物「馬鳴」を取りあげている。馬鳴が活動していた中北部インド周辺地域も、彼にとっては「東西宗教の交渉地」「キリスト教と仏教の接点

72) Lai Pan-chiu, "Timothy Richard's Buddhist-Christian Studies", *Buddhist-Christian Studies* 29, 2009, p. 23。
リチャードの業績とオリエンタリズムについては同論文を参照されたい。

73) Richard King, *Orientalism and Religion: Post-colonial Theory, India and "the Mystic East"* (Routledge, 1999), Edward Said, *Orientalism* (Pantheon Books, 1978) 参照。

74) 近代西洋仏教学において、植民統治の目的で現場で活動した人、現地に一度も行っていない人、官僚、学者、宣教師、旅行者など多様な職業と階層の人々がおおざっぱに結び付けられ、当時の主流思潮を形成したように理解されてきた傾向があったが、このような観点は再考が要ると思われる。

75) Gregory Adam Scott, p. 72を参照されたい。

地」[小乗から大乘への転換地]という重要な歴史的現場として理解された⁷⁶⁾。

リチャードは、馬鳴が、1世紀頃インドまで赴いて布教した使徒トマス⁷⁷⁾に出会ってキリスト教に接し、それが『起信論』著述の動機になったという説を紹介している⁷⁸⁾。確かに馬鳴は、小乗から大乘に転換したと伝えられるが、リチャードは、トマスとの出会いがあったからこそ、馬鳴の仏教観はもちろん仏教界の大勢が、小乗から「大衆性」「信仰性」を帯びる大乘に変わったと推定した。さらにその変換した大乘仏教が中国を通じて東アジア全域に広がったという⁷⁹⁾。この観点によれば、東アジアを席卷した仏教全体が「キリスト教との影響の中で作り出された大乘仏教」を基盤としていることになる。

ところが、このような見解は、馬鳴宗まで立てた楊文会をはじめ中国学者の批判をまぬがれなかった。これは、表面的には両方とも共通して大乘仏教の宣揚を主張していたが、その根底に、中国仏教徒の場合は「中国的仏教の復活」、リチャードの場合は「世界宗教」「キリスト教と源流をともにする宗教」という意識があったからである。

リチャードの文章には、世界人類と宗教、人類愛・兄弟愛といった単語が頻繁に見られる。多少理想的発言の繰り返しも多いが、宗教間の差異は、同一の宇宙的啓示の中で生じた表面的な違いであって、その本質は異なるものではないとし、「世界宗教」(World Religion)「神の国」(Thw Kingdom of God)の設立を主張した⁸⁰⁾。特定宗教の独占ではなく諸宗教の連帯を主張し、とりわけ彼が目にした「仏教とキリスト教」の連合を通じた全人類の貧困と疎外からの救援を期待していた⁸¹⁾。

さて、このようなりチャードの活動が、仏教史・宗教史において持つ意味は、個人的主張にとどまらず、後代の宣教師や学者に示唆を与えたことである。中国を初め東アジア内の仏教理解の様相は徐々に変化を見せるようになり、未開な東洋の文明開化という目的を超え対話を試みる宣教師が現われるようになるのである。

76) このような見解は、当時、西洋学者や宣教師の間に徐々に広がっていた認識であった。たとえば、Mark Napier Trollope, "Introduction to the Study of Buddhism in Corea," (*TKBRAS* 3, 1917). Gordon, "Some Recent Discoveries in Korean Temple and Their Relationship to Early Eastern Christianity," (*TKBRAS* 5, 1914) などがあげられる。

77) 1世紀中葉、イエスの十二弟子の一人(『マタイ福音』3:18など)。「印度の使徒」とも称された。

78) *Higher Buddhism*, pp. 26-27. ただしリチャードはこの説の根拠を提示していない。

79) *An Epistle to All Buddhists*, p. 4.

80) Robert J. Davidson, Isaac Mason, "Introduction", *Timothy Richard, Life in West China* (London: Headley brothers, 1905).

81) *Higher Buddhism*, pp. 35-36.

3. 影響

リチャードの評伝 *Timothy Richard of China, Seer, Statesman, missionary and the most disinterested adviser the Chinese ever had* の著者スットヒル (William Edward Soothill, 1861-1935) は、リチャードに対し偏狭な限定的思考の持ち主ではなく常に国のあり方や人類を考えていた人物だと評価し、宗教界の先見者 (seer, prophet) と表現した⁸²⁾。ちなみにスットヒル自らは『漢英仏教事典』や『法華経』の英訳本⁸³⁾ など仏教関連著書を残している。

また、リチャードの活動に刺激を受けた人物としてノルウェー人の宣教師ライヘルト (Karl Ludvig Reichelt, 1877-1952) が注目される⁸⁴⁾。彼は、1902年中国の湖南省に赴任して以来、仏教儀式を採り入れてキリスト教と統合する伝道を進めており、1922年南京に中国風の教会「景風山」(Jing Fong Shan) を、1930年香港に「道風山」(Tao Fong Shan) を建てた。中国語にも通じていた彼は中国の宗教を研究し *Truth and Tradition in Chinese Buddhism: A Study of Chinese Mahayana Buddhism* (Shanghai; China: The Commercial Press, Limited, 1927) などを著しており、『道德経』のノルウェー語訳本も出版した⁸⁵⁾。その影響か、息子の Reichelt Gerhard Meidell も『六祖壇経』のノルウェー語訳 *Den Sjette Patriark* (København, 1947) を残したのである。

これ以外にも、リチャードが残した影響は、後代の宣教師や学者の言及の中にしばしば見られるが、上述のリチャード評伝の「序文」を書いたジョーダン (John Newell Jordan, 1852-1925) は、リチャードが設立した山西大学 (Shansi University)⁸⁶⁾ を問した際に、中国内での彼の名声を実感したと述べている⁸⁷⁾。彼が仏教に注目した業績は一般にはあまり知られていないが、それよりも、間接的に次の世代の宣教師や西洋人の仏教理解に影響を与えたのである。

おわりに—近代仏教の西洋との出会いから現代まで

近代において仏教は、多様な側面から再発見、再創出された。特に東アジアの場合、西洋人

82) William Edward Soothill, *Timothy Richard of China, Seer, Statesman, Missionary & the Most Disinterested Adviser the Chinese Ever Had* (London: Seeley, Service & Co, 1924) p. 25.

83) 注58の前掲書。

84) リチャードがライヘルトに影響を与えたことに関しては、Notto R. Thelle, “The Conversion of the Missionary: Changes in Buddhist-Christian Relations in Early Twentieth — Century China” 2003, p. 142) を参照されたい。

85) Ludvig Reichelt (Notto R. Thelle EDT), *Tao Te Ching: utvalgte taoistiske skrifter*, I De norske Bokklubbene, 2006.

86) Shansi University はリチャードの表記である。現在は一般的に Shanxi University と表記する。

87) “Foreword”, *Timothy Richard of China*, 1924.

学者や宣教師の活動とそれに対する意識は重要な変化要因であった。西洋哲学に並ぶ仏教思想として唯識が注目を集め、『起信論』をめぐって激しい議論が起こるなど、東アジアの各国は自らの伝統を再認識し、民族仏教を提唱するようになった。リチャードは、このような趨勢に少なからず影響を及ぼした一人であったが、彼の翻訳と著述は、母国の宣教団体においても東洋の仏教徒においてもさほど歓迎されなかった。

ところが、彼が、『起信論』や『法華経』を「キリスト福音のアジア的様態」という確信の下で訳し、真如を「ゴット」(God)「真実のモデル」(True Model)「原型」(Archetype)などの概念をもって超越的人格神として描いたのは、文献理解において障碍になる面もあろうが、むしろそのような翻訳の試みと恣意的な解釈の背景にこそ意味を見出すことができるだろう。それは、近代以前、すなわち東洋の仏教が西洋と出会う前までには見られなかった様相だからである。

近代東アジアにおける宣教師の活動と仏書翻訳は、帝国主義的発想、オリエンタリズム的創案として片づけられることも多い。彼らの活動に見る仏教認識の多様性、複雑性よりも、まずは批判の対象として注意されてきたといえる。リチャードの仏書翻訳も一般には漠然とした比較主義の産物として認識されてきたといえよう。

近年、「仏教神学」という新造語の登場、仏教の信仰性欠如の問題、仏教とキリスト教の出会いと仏教理解のパラダイム転換などの議論が増えつつある⁸⁸⁾。近代以後、仏教界の変化がもたらしたさまざまな難点に対する再考の動きが台頭しているのである。このような時期にあって、リチャードが残した業績や仏教理解と、それに対する当時の仏教徒の反応は、近代以後現在に至る仏教界の学問的・信仰の様相に対して一定の示唆を与えるものと思われる。

88) 李珉容「学問의 異種交配—예 仏教神学인가 (学問의 異種交配—なぜ仏教神学か)」(『宗教文化批評』第3号、韓国宗教文化研究所、2003年)。Jackson, Roger・Makransky, John J (EDT), *Buddhist Theology* (Routledge, 2007) を参照されたい。

