

日本仏教のマレーシアにおける曲折した運命

王 琛 発 (翻訳・小南妙覚)

要旨

中国唐王朝の頃、日本僧が求法のために天竺に向かうためには、往々にして唐僧のルートに従って南海を経由し、東南アジア各地を休息・説法・学問・訳経の途中駅とした。文献上で考証ができる最も早くにマラヤに至った日本僧は皇族の出家僧真如親王であり、九世紀にマレー半島で円寂している。しかし、真如が南下した時代は畢竟日本本土に仏教が萌芽した時期であり、その後日本本土で変遷した各宗派は、マレーシアの土地に信仰の痕跡を残すことはほとんどなかった。十九世紀末になり、日本の南進政策に伴いシンガポール・マレーシアの両地によく次々と日本仏教の各宗派の寺院が出現した。これらの寺院は日本人の墓地と結合し、日本僑民が南洋を開拓する際の懐郷の念と信仰の帰着先を満足させ、日本移民の当地での生活において本質的な生死の営みの需要に配慮し、また自発的に帝国のために国族意識を凝集するという責任を負った。日本が第二次世界大戦期間にマラヤを占領するに到って、当地の日本仏教は疑いもなく統治者たるを指し示す主流の信仰の一つであり、日本本土が真如親王を追奉して「南進の先覚者」とする主張を迎え入れもした。しかし、日本仏教は戦前も戦時も自ら「帝国」の立場に己の位置を定め、

最終的には日本仏教と地方のその他の諸民族の感情との乖離を招くことになった。日本の敗戦に伴い大多数の日僑が国外に退去させられ、各地の日本寺院も信徒の消失するに及んで衰微の命運を逃れ難かった。

キーワード・求法僧、南洋、日僑人口、仏寺の分布、太平洋戦争、華人に対する態度

一九四二年から一九四五年に至るまで、日本はマラヤ統治の三年八ヶ月の間に皇室出身の平安朝の僧侶である真如法親王を尊崇し、真如法親王の品行を通して日本仏教のマラヤに対する影響を強調し、法師を日本の南進の先覚者と見做そうとした。第二次大戦時の日本の学者の、真如法師をもつてマラヤ仏教史を再構築しようという動機はさておき、真如親王は確かに九世紀に天竺へ行く途中、羅越国すなわち今日のマレーシア国境の南で円寂しており、彼を日マ交通史の古代の証人と見なしてもその名に恥じることはない。

こうした観点から、日本帝国政府が真如法師を強調する前の日僑の歴史を振り返ると、日本仏教は十九世紀末より英領海峡の植民地とマラヤ連邦に出現し、二十世紀初頭に至るまでずっと日僑の宗教の形態を保持していたこと、その寺院の分布は日僑の人口のマラヤとシンガポールにおける人口分布に呼応していたことが分かる。第二次世界大戦前の日本仏教は教義においては天皇統治の国族意識を裏付ける傾向を持ち、シンガポールからマラヤ北方に至る寺院と霊園もまた人々の信仰生活に歩調を合わせ満足させることを目的とするものであった。マラヤの土地における日本仏教は積極的に日本人以外への布教を行ったとは思えない。その僑民の宗教としての傾向はきわめて明らかである。たとえ日本の駐マラヤ軍政府がその後真如法親王のことで日本仏教と日マ関係を論述したとしても、やはり日本民族中心論になったであろう。

日僑仏教は外地での民族的色彩から内部での国族の一体感に到るまでこのように豊富であり、それが逆

に東南アジアのその他の仏教グループ、とりわけ漢伝仏教との交流を妨げかねず、それ自身が本土（訳者注・マラヤ）の民族を跨ぐ信仰へ転化することを妨げもした。このことが最終的には日本仏教を日本の第二次大戦の敗戦とともに、一度にマラヤの宗教的領域から退場せしめたのである。第二次大戦前、シンガポール・マレーシアの土地で寥寥としていくらかもなかった日本の仏教寺院は、今や文献から整理するほかはない切れ切れの断片に変わってしまった。

本稿の要点は、「日本仏教」が一組の外来の民族的形式をもった「仏教」として、第二次大戦前にマラヤに入った後の運命、とりわけその第二次大戦前の「僑民宗教」から、人々の眼中に現れてはすぐに消えた「統治者宗教」への変遷を論述することにある。第二次大戦前と大戦時の「日本仏教」、その範囲は明治以前すでにその本土（訳者注・日本）で変遷し開宗した各宗派の総称であるはずであるが、そのうち浄土真宗・曹洞宗・日蓮宗・真言宗などはいずれも日本仏教の伝統的な宗派であり、一九二〇年代以前にマラヤに出現していたのである。

一、唐代に日本の求法僧がマラヤ古国に残した痕跡

日本と中国両方の史籍によると、日本の求法僧がマレーシアの土地に出現したのは遅くとも唐代にまで遡ることができる。正確に言えば、日本の僧が中国唐朝時代に南洋を下ったという記載は唐代の日中交流に関係する史書に多く見られる。当時の唐朝は日本人が仏教を学ぶ源であったばかりか、また多くの日本僧に対し中国僧の足取りに従って求法のために直接天竺に行くよう啓発も行ってきた。

もし最も早く天竺に至った日本僧を論じるならば、当然「金剛三昧」その人でなければならぬ。釈東初法師はかつて『入竺日本僧金剛三昧伝考』を根拠として、日本の「金剛三昧」法師が、貞元二年(七八六)に空海・最澄と同時に第十八次遣唐使船に乗って入唐したと言っており、これは天竺に向かった一人目の日本僧と記載されるべき事実である⁽¹⁾。唐代の段成式『酉陽雜俎』の原文を顧みると、作者は「倭国僧金剛三昧」が体験を語るのを自ら聞いたと記述している。すなわち、「成式見倭国僧金剛三昧」、言嘗至中天¹、寺中多画²玄奘麻屨及匙箸³、以⁴綵雲⁵乘⁶之、蓋西域所⁷無者。每⁸至⁹齋日¹⁰、輒膜拜焉¹¹。」「又言那蘭陀寺僧食堂中、熱¹²有¹³巨蠅¹⁴数万¹⁵。」「至¹⁶僧上堂¹⁷時、悉自飛¹⁸集于庭樹¹⁹」⁽²⁾。

金剛三昧法師は西域には「麻屨及匙箸」がないと言っており、また那蘭陀寺は「熱¹²有¹³巨蠅¹⁴数万¹⁵」と言っているが、それを見れば確かに亜熱帯の異国生活を送っていたようである。ただ後人が彼の西天竺を往來したルートを考証する術はなく、かつて今日のマレーシア領土に逗留していたかどうかは分からない。

文献で証明できる最も早期にマレーシアの地に足を踏み入れた日本僧は、真如法師を頭とする一群の僧達である。

真如法師は、日本では一般的に「真如親王」また「真如法親王」、あるいは「頭陀親王」と称されており、歴史上確かにかつてここにしばし居住し、最期もこの地で円寂した。まさにこのようにことによって、太平洋戦争時代の日本政府はかつて意識的に真如法親王を「南進」の先駆と誇張し、法師の事蹟をマラヤ「聖戦」の歴史感覚にまで演繹しようとした。一九四三年九月、この企みは日本でブームを巻き起こし、学者が表に立って真如の品行を研究する協会に参加し、京都帝国大学の新村(訳者注・新村出)博士はさらに一步を進めて真如法親王がルクットで円寂したと確定した。他に杉本直治郎博士は毎年三月二日に真如法親王が求法のために広州から海に出たことを記念すべきであると主張し、この日を「大東亜共栄

「圈」の記念日の一つとして取り決めることを呼びかけた⁽³⁾。

東初法師の『中日佛教交通史』が引用する日本の史籍『頭陀親王入唐略記』によると、真如法師は元々平城天皇の第三皇子であり、廃されて出家し、法修寺の道銓和尚を頼ってそこで三論宗を学び、後にまた空海法師に従って密教阿闍梨位を修学し、八六一年に入唐の勅を奉った後、咸通四年(八六三)七月太宰府に到り唐人張友信の船に乗って入唐し、九月明州に到り、八六六年五月長安西明寺から広州を経由してインドに入り、羅越国で没した⁽⁴⁾。

さらに東初法師よりも早く、太平洋戦争期間にクアラルンプール博物院院長であった日野巖が一九四四年にS. Dulai Rajasingamとの共著『日本—マレーシア人歴史関係散集』(Sray Notes on Nippon-Malaysian Historical Connections)において同様に真如親王がいかにして命を奉じて入唐したかを述べている。日野巖も言及しているが、真如は八六五年正月に日本の求法僧円載の協力によって天竺に赴く勅許を得ており、随行僧に安田・円覚・空丸などの日本僧がいた⁽⁵⁾。

『頭陀親王入唐略記』は日記形式の記録であり、真如法親王に随伴して入唐した伊勢興房の撰である。八六一年三月、天皇が親王の入唐に勅許を下した所から書き始め、八六五年六月の(訳者注・撰者の)帰国までを記している。日野巖は主に日本の文献を採用しているので、言うまでもなく『頭陀親王入唐略記』を見落とすことはあり得ない。しかし彼らはさらに日本仏教史を背景となすことに傾き、時間の言い方を全て西暦に換算している。日野巖によると、八五五年五月二十三日奈良東大寺の聖像が毀損された際、真如は修復を司った僧侶であった。彼は八六一年に聖像を修復した後、天皇に特別の恩典をもって求法のため入唐を許可されんことを求め、八六二年九月六日に日本を出発し、浙江寧波に到着し二年修学の後長安青龍寺に向かった⁽⁶⁾。

さらに真如法師の師資相承を考察すると、真如の青龍寺における伝承は、「恵果—法潤—法全—真如（金剛と胎藏両部を兼修）」であり、その兄弟弟子の中には他に日本から来ている人物もいる。この仏法の脈絡はまさに後に日本真言宗・密教が遡るところの淵源である⁽⁷⁾。しかし、日野巖が真如の天竺行きの原因に言及する時、彼が認知していた事実は以下の通りである。「これ以前、中国では武宗の八四五年に極端な廃仏の法難が発生した。親王は中国で中国仏教がすでに全面的に失われたことに気づき、中国僧が全く日本僧の比ではないと感じて、彼は中国では何ら熱心に勉強をせず、そうしてインドに行き原典から仏法を探求することを決めたのであった⁽⁸⁾」。

歴史を振り返って、極東の求法僧の天竺行きを見ると、僧侶が海路をとれば、今日のマレーシア領のどんな辺鄙な所にも滞在した可能性はある。民国年間の馮承鈞撰『中国南洋交通史』は、かつて元代の『島夷誌略』の概念を引用して次のように述べている。「今のいわゆる南洋は、明代の東西洋を包括して言っている。……おおよそマレー半島とスマトラ以西をもって、単刀直人に言うると今のインド洋を西洋とし、以東を東洋とした。昔アラビア人もまたこの両地をもってインドと中国との境界とした。しかし、元代以前は概してこれに南海あるいは西南海と名付けていた⁽⁹⁾」。古来、中国の古籍におけるいわゆる南海諸国は主として南シナ海からマラッカ海峡までの範囲の多くの小規模な都市国家であった。

マレーシア仏教史の観点から、真如の「羅越国に卒す」を解読すると、あるいは後人がマレーシア古代史の途切れ途切れの断片を理解する助けとなるかも知れない。宗祈（役者注・宋祁）撰の『新唐書』卷二二二下『南蛮・羅越国伝』はこう記している。「羅越者、北距海五千里、西南歌谷羅。商賈往来所湊集⁽¹⁰⁾」、俗与「墮羅鉢底」同、歳乗レ舶至「広州」。州必以聞⁽¹¹⁾」。同書の卷四十三『地理誌下』に広州より各国を南下する航行日数が記載されており、その中にこういうものがある。「……又五日往至「海峡」、蕃人謂「之

「質」一、南北百里、北岸則羅越国、南岸則仏逝国¹¹⁾。後人の考証では、「墮羅鉢底」はおそらくタイのチャオプラヤー川一帯であり¹²⁾、羅越国はすなわち今日のマレー半島南部のジョホール州一帯であり、またおそらくシンガポールを内に含む¹³⁾。真如法師と彼の随行の僧らは羅越国に到ったことがあり、そして法師本人も当地で円寂したということは、まさにマレーシア古代の「商賈往来所」¹⁴⁾「湊集」のジョホール海域とその南岸のシュリーヴィジャヤと同様、かつて各国の僧侶が往来した地であったのである。

実は日野巖は、真如法親王は中国で仏教を学ばなければインドに到ることができないということに不満であったというのも明白な事実であると述べている。しかしこれは真如法師の個人的思考であるばかりではなく、ここから転化して唐朝の中国仏教の優劣を評論すべきでもない。事实上、唐代以来ドヴァーラヴァティーから南方のシュリーヴィジャヤ王国に到るまで、南海諸国は絶えず学問・説法・訳経の場所であった。唐宋元三代の間は、中国・朝鮮・日本の地から来た僧侶が天竺と南海諸国を往来し、師を尋ね経典を求めたさまは「絡繹絶えず(往来が絶えない)」と形容できよう¹⁵⁾。唐代の僧侶が求法のために西インドに向かったという早期の文献には、後人が比較的よく知る義浄の『南海寄帰内法伝』と玄奘の『大唐西域記』を含めて、その中には自ら経歴が記されており、またインドと中国の間の旅商人の伝え話すのを聞いたものもある。経典が完備していなかった時代に先人が命がけて経典を求めた曲折に富んだ体験は、度々後世の学僧の危険を冒しての大願を鼓舞してきた。その影響は深遠なものである。「真如法親王」は実のところ名前と生前の事蹟を残した少数の者のうちの一人であった。

元朝の延祐年間(一三二四～一三三〇)になっても、この地のマジヤバイト王朝は依然として元朝の高僧が南下して経典を持ち帰るのを招来したので、南海はやはり元朝の僧侶が仏教経典を学習し筆写する中心地であった。しかし、それ以後の歴史の変遷は後人には想像し難いが、仏教はかつて広く南シナ海から

インド洋までの間の多くの陸地に流伝した¹⁵⁾。幸いにも真如法師の事蹟は、日中仏教交通史の一ページであるほかに、マレーシア仏教史にも真相を顧みる手がかりを残している。

事実に基づいて真実を求める態度で真如法師のマレーシア仏教への影響を見ると、彼はその時代のマレーシアの漢伝と南伝仏教の各伝承からは甚だ遠い。しかも、日本仏教史に立ち帰って真如の時代を見ると、「大和」仏教ひいては漢伝仏教のいくつかの宗派は当時でもまだ生まれたばかりの発展段階にあった。日本の「平安時代」の仏教はたとえ平城・淳和・仁明天皇が出家していたとしても、畢竟貴族の修行者の眼中の護国宗教であり、平民を支配したのである。実のところ、当時南海諸国に影響を与えた「日本仏教」の勢力があった。後世影響の大きい法然の「浄土宗」、「浄土真宗」、「時宗」、「日蓮宗」もまだ出現を見ていない。

しかし、この時真如法師は少なからず仏教民族の特徴を重視する説法を残しており、顧みるに値する。例えば彼はこう述べている。「精^一於外学^二而忠^三於本国^一、^レ受^二高誇^一、^レ妄隨^三外事^一而忘^二本国之份^一、^レ受^二輕視^一」、「縦然身沈^二西洋浪下^一、魂亦回^二故国^一」¹⁶⁾。その後日本の軍国政府がいかにしてこれらの話を民族の激情にまで高めたかについてはしばらく取り上げない。真如法師のこのような考え方は少なくとも次のようなことを証明している。日本仏教は天竺仏教と漢伝仏教を不断に吸収し消化したのみならず、彼の時代にあっても反省期に入ったということ、そしてそこには日本仏教のアイデンティティを思考することを含んでいたということ。

一九二〇年代に到ると、近代の日本仏教は日僑の東南アジアの英国植民地進入に従い、日本仏教各宗が帯びるところの深い独特の色彩が生活に現れただけでなく、日本人の霊園と仏寺の特徴にも現れた。この頃、日本仏教の形式と理念はすでに日僑に「我々」と「彼ら」を区別させるに十分であった。

二、二十世紀初期の日僑の人口と仏寺の分布

日本政府の戦前の駐シンガポール大使館によると、大正六年から大正七年まで英領海峽植民地の三州府の間ではマラッカ州の日本僑民の人口が最も少なく、一九一七年にはわずかに百十一人しかおらず、一九一八年にはまた九十三人にまで下降した。ペナン州では一九一七年の日本僑民の総数は二百六十二人であり、一九一八年には二百七十人にまで増加した。英領海峽植民地の大部分の日本僑民は主にシンガポールに集まって住んでいた。一九一七年、六百名の無職の者及び少数の朝鮮及び台湾籍の「日本国民」を除くと、シンガポールにいる日本僑民の数は合計二千八十三人であった。一九一八年になって無職の者の人口が四百五十人まで減ってから、シンガポールにいる当地の日本人の職業人口は二千四百三十二人まで増加した⁴⁷⁾。

「新嘉坡総領事管轄内在留邦人地方別人員表」もマレー各邦の日本僑民は主に南マレーシアと西海岸に分布していることを明らかにしている。その中でセラングール州がトップであり(一九一七年九百三十一人、一九一八年七百九十九人)、その後はペラ州(一九一七年六百六十八人、一九一八年六百一人)、ヌグリ・スンビラン(一九一七年五百七十七人、一九一八年六百二十二)、及びジョホール州(一九一七年百八十二人、一九一八年四百六十五人)であった⁴⁸⁾。

英領北ボルネオ州に至っては、当地の一九一七年における日本男性の就業人口は三百四十五人であり、女性は五十八人のみ、そして無職の者は男女各二百人であった。一九一八年には、その就業男女の割合はすでに明らかに男性二百六十八人と女性二百十七人に変化しており、無職の人口も五百人にまで増加した。一九一八年、当地では日本領台湾の移民が大規模に入り、日僑人口の記録作りにさらに顕著な変化

を引き起こした。一九一七年の日本大使館の記録では、北ボルネオ日本領台湾僑民の人数に空白があり、一九一八年になってたちまち六百十七人増加し、そのうちわずか八名だけが女性であった¹⁹⁾。

我々は一九二〇年代以前の日本僑民の人口を見くびってはならない。英領海峡植民地の一九一三年の人口全面調査によると、当時の人口統計は各色の人種を「欧州人・欧亜混血・マレー人・インド人・支那人」と区別するために、「其他各国」をもって一つの全体として分類した。シンガポールから言うと、それは一九一三年における「其他各国」の人口総数四千二十二人、マラッカとペナンの「其他各国」の人口総数は四百五十二人と一千六百五十九人に分けている²⁰⁾。この一連のデータを日本大使館の一九一七年の僑民統計と対比すると、日本僑民はまさに「其他各国」の主流であったことに気づく。

再び大正七年（一九一六）三月以降に発布された「新嘉坡総領事管内在留邦人職業別人員表」によると、当時マラヤの日本人はすでに一定の形の整った僑民社会に向かっていた。シンガポール当地には、単身者を除いて合計七百五十六戸の日本僑民家庭があったが、一方マラヤのその他の地区の日本人家庭の総数は一千百四十九戸であった。これらの人員のうち一千八百二人はゴム採取業に従事しており、その次に一千六百九十九人が「芸者・娼妓・酌婦」であり、その他さらに医師・歯科医・按摩鍼灸師・助産婦・漁夫である日本移民、さらには写真館・理髪店・雑貨商店・飲食店・和洋裁縫業などを開業する日本移民もおり、また各種技術人員と工匠がいた。「在留邦人職業別人員表」では、以上に提起した六百十七名の台湾人及びその他三十三名の日本領朝鮮人は、別に欄を作っておきながらもまだその職業を記載していない一類に属しており、日本大使館の日本本土と植民地の「国民」への対応に内外の区別があったことが分かる²¹⁾。いずれにせよ、僑民人口の職業の方面の多様化は、同一国籍の僑民には自分のコロニーの内部からお互いの需給に気を配る能力があり、日常生活においては外に求めなくてもよい凝集力を強めることので

きる利点を有していることを明らかに示している。

筆者の見たところ、「新嘉坡総領事管内在留邦人職業別人員表」中の「会社銀行員」の欄はすこぶる重視するに値する。「在留邦人職業別人員表」を整理すると、その人口の総数がすでに日本領朝鮮及び台湾の移民を含んでいたとしても八千五百八十二人に過ぎないのに、そしてその中の「会社銀行員」の人数はなんと二百五十人にも達している。「会社銀行員」の数はゴム採取業と「芸者・娼妓・酌婦」の同胞にははるかに及ばないとはいえ、しかしその数はこの両種の業者及び細分する方法がない二百五十八名の「雑業」人口の後ろに並ぶ²⁴⁾。「会社銀行員」一人あたりのサービスが三十五名の同胞を超えないことから、二十世紀初期の日本僑民が東南アジアで働き、商業に従事し、拓殖し投資するのには、本国の財団に依頼する積極的な相互作用があったことが想像される。

しかもジョホールと北ボルネオ州の一九一七年から一九一八年までの人口増加はこの点を説明するのに十分である。

ジョホールで言えば、当地の日本僑民の人口は一九一八年に急速に増加している。それは、日本人が南マレーシアに深く入り込んでゴム農園を経営し、経済作物を栽培したことに由来する。一九一九年、全マラヤにはゴム農園地区に居住する一千百七十七名の日本人がいたが、そのうち九百四十六人がジョホールに住み、日本僑民がジョホールで租借したゴム農園は、総面積が八万九千八百九十八エーカーに達した²⁵⁾。一年後、また日本人青年石原広一郎がジョホールのスルタンから「スリメダン」の鉄鉞採掘権を取得している²⁶⁾。

このほか、北ボルネオの日本国籍の僑民人口が一年間で激的に増加した。それは同様に日本人が組織だつて北ボルネオに到って開墾を行ったことによる。一九一六年日本人が当地に進み椰子林とゴムの木を栽培し

たが、その起源は英領北ボルネオ州政府が日本の専門家をタワオ (Tawao) (訳者注・タワウ (Tawau)) に招いて農業を実地調査させたことに始まる。日本領台湾政府もそれによって移民政策の歩調を合わせ当地に病院を建てた²⁸⁾。一九一八年はちょうど華南銀行が台北に本店を設立し日本の海外投資を推進した時に当たる。この後一九一九年から華南銀行は仏領ベトナムのハノイ、西貢市及び海防市並びに英領シンガポール・オランダ領メダン等の地に分かれて支店を設立した²⁹⁾。北ボルネオでこれより次々と台湾の移民が出現しているのは、当時の日本政府がすでに台湾総督府を通して南洋を経営する「南進論」の実践を開始し、台湾人に日本人移民の東南アジアにおける先駆けとなるよう推進したことを十分に反映している³⁰⁾。

南洋へ足を踏み入れる信仰者がますます増えるにつれて、日本僑民の仏寺がマラヤ各地に出現したが、それはまさに日僑の異国に居住したいというニーズを反映していた。僑民の人口が次第に増え、異国においてその記憶の中の民族社会を再建するに当たっては、寺院は重要な担体 (訳者注・受け皿) である。寺院と儀式はその土地での人生の生きて死ぬ過程を確保し、彼らの共同の文化のアイデンティティに合致させ、人々に心の安定という精神的な慰安と治療を提供することができる。以下の日本統治以前のシンガポール・マレーシア両地における日本僑民の仏寺に関する論述は、主に日野巖と S. Durai Rajasingam 共著の『日本—マレーシア人歴史関係散集』の中の一編である「マレーの日本寺院」(Nippon Temples in Malai) に基づいており、それは歴史的概況の初歩的な認識を整理している。

我々はあらかじめ戦前の日本の人口分布と集中する区域を理解した上で、改めてこれらの寺院の分布地点を観察してみると、それらの最も多くがシンガポールにあり、その他の日僑仏寺はヌグリ・スンピラン州の州都スレンバン、セランゴールの州都クアラルンプール、ペラ州の州都イポー近郊に位置すること、またそれら全てが日本人が主にゴム農園と農業作物を開発した州にあることに気づくはずである。州都は

また人事が比較的集中する区域であり、現実の人口分布と信仰の需要によく符合している。

A シンガポール

シンガポールには日本曹洞宗・真宗及び日蓮宗の痕跡が相次いで出現した。河野公平編纂の『南洋総覧』によると、一九二〇年代のシンガポールの日僑社会は一つの多元的宗教の共同体であり、キリスト教也会も天理教も、あるいは禅宗も真宗も日蓮宗も、皆各々自分の宗教を布教する場所を所有していた。³⁰⁾

一八八八年十一月より、二木孝次郎と渋谷銀次が共同で当地セラングーンに日本人の墓場を創設し、墓園の中に最も早く道場が現れたが、それは元々は本来は死者の冥福を祈るための小さな祠であり、僧侶百善によって建立された³¹⁾。当時の日本人共同墓地は、約十二エーカーを占めていた³²⁾。一九一一年になると、日本曹洞宗の管長日置黙仙がバンコクに赴きタイ国王の戴冠式に参加する途中、シンガポールに滞在して寺院の名を「西有寺」と定め、日置黙仙はその後また一体の観音像を送り西有寺の本尊とした³³⁾。

一九一五年以前には早くも、佐々木及び太田の両氏がシンガポールへ行き浄土真宗を広めたが、一九一五年に到ってようやく桑野氏が出資して寺院を建立した。当地の日蓮宗の寺院は、一九一七年に前田氏により建立されている³⁴⁾。

B スレンバン

スレンバンにおける日本寺院は最初朝永夫人によって一九二六年七月十五日に創建されたが、その外庭は元々日本僑民を埋葬する墓地であった。その寺の住持であった斉藤氏は本籍が日本の山形県にあり、一九二四年スレンバンに来てからすぐに当地の「日本人会」で非正式の宗教師を務めた。一九二八年、日

本曹洞宗永平寺は総本山を本寺として命名し、斉藤もスレンバン仏寺の正式な住持となった。太平洋戦争が勃発するに到って日英は敵対し、斉藤住持は一度英政府のためにインドに拘留され、一九四四年六十六歳になってようやくインドからマレー半島に戻った。彼が再びスレンバンに戻った後、寺内にはインドで犠牲となった多くの日本人の位牌が増えた。日本統治時代、日本兵士の世話によりそれはあまり多くの戦火に蹂躪されることはなかった。かつて日野巖はかつてもし当時の寺院建立に換えるなら、その費用はおおよそ二千五百ドルであると推測している⁸³。

C クアラランプール

日本人墓地はベラミールロードにあり、一八九九年に創設された。一九二七年三月、僧清家氏がクアラランプールに到着し、墓地内の吉隆寺の住持を務めたが、それは日本統治の終結まで続いた。本寺院の最初の管理人は富木・近藤と天内の三名の夫人であり、以後また佐竹・竹内・天元と桑山の四名により管理された。毎月十七日にはいつも、二十六から二十七名の祭祀者が共に集まり、日常的な観音を礼拝する儀式を行った⁸⁴。

D イポー

二十世紀の一九二〇年代以前、イポーの「日本人会」はすでに当地において墓地を経営しており、さらに火葬場などの事業を計画していた⁸⁵。一九一九年以前には、またある日本人がタンブン温泉の鍾乳洞で龍神温泉を経営していた⁸⁶。第二次世界大戦の期間中は、温泉区域の付近に日本人住持の石窟仏寺を所有していたが、それは全マレーシアで唯一の石窟寺院であった。それは温泉景勝地内であったため、多くの

日本の軍人や官吏の来訪を促した³⁹⁾。

以上のことに基づくと、日本統治以前はたとえ日英両国の関係が友好的であったとしても、日本僑民は英領東南アジアの土地には投資者と植民地開拓者の姿で現れ、シンガポール・マレーシア地区には日本伝承の仏教寺院はそれほど多く見られなかった。しかも、いわゆるシンガポールは日本統治以前に「最多の」日本人仏寺を所有していたが、それもまた三間の小さな寺院を所有しているに過ぎなかった。このような状況は実に偶然ではなく、それは日本僑民の分布状況を反映している。「在留邦人職業別人員表」によると、英領の土地に合計一千九百五戸の日僑家庭があり、この三間の仏寺はシンガポールの七百五十六戸の日僑に向けて、すでにその三分の一を超える家庭に奉仕していた⁴⁰⁾。それらが奉仕する二千九百四十四名のシンガポールに身を寄せる日本僑民（訳者注・在シンガポール日本人）もこの大きな英領の地の全体の日僑の三分の一を超えていた。再び同一の記録の「神職僧侶及び宣教師」の欄によると、シンガポールは三人、その他地区は六人、合わせて九人であった⁴¹⁾。「神職僧侶宣教師」の中の三分の一の人数はシンガポールに集中しており、当年の日本僑民の人口分布にも見事に対応している。

日野巖が、ペナン州とジョホールが日本仏寺を所有していたと記録していないのも理解できることである。

大正八年（一九一九）六月のペナン州における日本国民の人口調査によると、当時ペナン州にはただ一名の僧侶がいるだけで、妻と他に一人の成年男子を連れて一家三人でペナンで生活し、合わせて六十戸の人に単身者を加えた二百七十名の日本居民に奉仕していた。これによってまた当地の日本僑民の人数がその他の地区よりも少なかったために「日本人会」は正式な寺院として支持できなかっただろうことが分かる⁴²⁾。

いずれにせよ、日本人は早くも第一次世界大戦以前すでにペナンのガウンターホール地区に日本人墓地を建設し、多くの女性の墓の碑にも全て日本国内の俗称に照らして「尼」の文字が刻まれて埋葬されている。多くの墓石にはすでに風習に従って經典の題目や仏号が刻まれており、戦前の当地の日本人は、仏教にアイデンティティを見出す者が多かったことを示している。当時のペナンを旅する僧侶は少なくとも家庭式の仏壇を護持するか、あるいは墓地の付近に駐在し、もっぱら同胞のために出生から婚礼及び葬送などまでの様々な儀式を請け負っていたことが分かる⁽⁴⁾。これは、あるいは東南アジアその他の寺院を欠く日本人墓地の一種の臨機応変の経営方式でもあったであろう。

ジョホールについては、当地の日僑は主にゴム林と農業地区に分散し、各自家の中で仏壇を祀ることができた。しかし本当に人数が少なく、しかも分散している農村地区に寺院を建立しようとするのは、決して現実的な経済的思慮と符合せず、また必ずしも常駐を希望する僧侶を探し当てることができたわけではなく、管理はさらに容易ではなかった。ジョホールの日僑は元々シンガポールを往來の中心として、曹洞宗・真宗・日蓮宗の寺院がシンガポールに並立しており、ジョホール、シンガポールにおける日僑の異なる宗派の信仰の需要に対応していることが分かる。

英領シンガポール・マレーシア地区の日僑は結局人数が少なく、それゆえその地に日本僑民が建てた仏寺はあまり大規模になることができなかった。当地に大正八年(一九一九)に発布された「新嘉坡在留日本人戸数及職業別人員調」によると、シンガポールに身を寄せた日本人の人数が一九一九年までにはすでに三千六百五十五人に達していた時に、僧侶の人数はなんと依然として三名のみであった⁽⁵⁾。これはまさに当地の日僑寺院と宗教儀式が僧侶だけでは処理できないことを反映している。まさにシンガポールとクアラランプールの例のように、墓地から寺院に到るまでの創建と管理、さらには日常の宗教的祭祀に至る

まで、全て信徒の提供に頼っていた。

三、日本の敗戦後衰微すべく定められた日僑仏教

今日歴史を振り返ると、日本帝国の第二次世界大戦での敗戦は、マレーシア・シンガポール両地の日本人仏教寺院が一旦衰微して消失するに至った最も直接的な原因である。一九四五年日本帝国は同盟軍に投降して、マレーシアにわずかに残った日本の軍人と平民の絶対多数の本国送還を招き、彼らはこの時から元々の国土の生活に戻り、改めて建国することの艱難をしばしば経験した。これらの日僑は必ずしも再びマレー半島に戻ったわけではなく、彼らがマレーシアに伝播した仏教宗派及び彼らが建立した仏寺は荒廃させておくほかはなかったのである。

さらに一步を進めて日本仏寺の当時の衰微から消失までを検討すると、それはただ失敗が日本の敗戦にだけあるのではないことが理解されるはずである。最大の原因は、やはり日本仏教が最初からただ本国の信徒の需要のためだけに伝来したことであり、その後はまた日僑のこの地での自己凝集力がきわめて強かったために、その他の民族に伝播し難かったのである。そして日本の仏教は十九世紀末以降、日本の国家主義の建設に協力し、規定の世俗的信念となっていたので、それは固より日僑の凝集力への奉仕に対して有益であったが、かえって部外者に対する関係を制限するに十分であった。元々の信徒達が信仰の建設を維持するための受け皿を一旦失うと、しばらく過去の歴史になることしかできなかった。

事実、明治維新の初年日本本土はかつて廃仏毀釈の騒動を経験したが、仏教は早期(訳者注・近代初

期)には日本本土でも布教の自由に乏しかったのである。帝国政府が一八七〇年代に教部省を設立、実施した国家宗教政策はやはり神道信仰を国家宗教に形作る傾向にあった。そして仏教の各宗派は、政府が一八七〇年代以後に仏教の普及にさらに大きな余地を与えたことと、さらに日本政府が人民に宗教文化を持つて国外に出ることを奨励したことに乗じて、その海外布教を頼みとして国内での制限を補った。浄土真宗を例に挙げると、それが一八七三年に対華布教を発起したのもこのような集団行為の最初の表現である⁴³。しかし日本軍が占領者の姿で英領マレーシアと北ボルネオ州に入るはるか以前、日本仏教の各宗派は最初十九世紀末から二十世紀初頭に今のマレーシアの土地に現れたが、廃仏毀釈の歴史を経験し海外の天地を開拓することを切望したということのほかに、その立場はすでに天皇崇拜に呼応するものに転化し、經典の諸説を利用して帝国の政策のためにそれらをそらんじるようになっていたのである。

日僑の仏寺と当地のその他の民族は意思疎通を欠いたが、それはまずまさに上述した通りマレーシアに身を寄せる日本人は、元々職業が多元的でかなり自給自足できる僑民のコミュニティであったことによる。それはコミュニティ全体を強くしたが、その宗教活動の対外的伝播には、常に対面する文化や言語、形式の制限を伴った。しかも必ず考慮しなければならないことは、明治後期より日本民族とともに世界へ進出したいくつかの主流の宗派、例えば法然創立の浄土宗、親鸞創立の浄土真宗、一遍創立の時宗、日蓮創立の日蓮宗は、その開宗者は皆十一世紀を過ぎてようやく日本に生まれ、皆日本国外に行ったことのない生え抜きの僧侶であり、各々自己の修行の順序及び日本本土の因縁によって開宗し、日本人が熟知する文化言語の脈絡の中で仏法を広めたのである。元々漢伝仏教を受け入れた華人であったとしても、名目上互いに「同宗」と称する僧侶を含め、一様に日僑のこれら仏教宗派の活動に対してよく知らないと感じたはずである。つまり「同類」であるとも感じ、また「わが族類ではない」とも感じたはずなのである。

いわゆる「大乘」伝統の華人も同様である。華人は本来日本仏教の最も適当な伝播対象でなければならぬ。しかし、中国から英領マレーシアの土地に至った華人の世界はまさしく日本の多くの宗派にとってあまり「友好」的であるとは言えなかった。華人の間には愛国思想が出現していたはずで、誤って「日本仏教は元々中華由来なのであるから、外に求める必要はない」と考えていたということが一つ。華人の知識界に清末以後五四運動に到ってから激烈な反仏教思想の思潮が起こったということが一つである。重要なのは華人仏教界の態度である。清末に日本仏教は中国に入り始めたが、漢伝仏教の知識界は元よりその態度を改めないことが多かった。楊文会を例にとると、彼は浄土真宗が主張する「悪人正機」が「全くの他力で、自力を捨てており」、「仏教に背き離れる」ものであると強く批判した⁽⁴⁴⁾。十九世紀末から二十世紀初頭までのマレーシア仏教において大部分の仏教師といささか文筆に通じた信徒らは中国の南方から来ており、ある者は中国の祖山と継続して連絡を取っていた。中国で発生した論争及び日中の仏教論争は漢伝僧侶の日本仏教に対する一般的な印象を誘発し、それが海外にも伝播したはずである。

その上、日本人は明治維新の後国外に進出してから、東南アジア各地に行つて経済的利益を追求し、最初に当地で都市と町を開拓した華人を始めから競争相手と見なし、その後ではさらに一步を進めて華人を仮想敵であると見なした。日本人が初期に出版した東南アジアの情報刊行物、例えば上述の一九二〇年出版の『南洋総覧』は、常にコラムを開設して「支那人」の状況を説明した。そして一九二〇年代後期になつてからの出版になると、もう再三日本の読者に向けて公然と華人を非難した。

このような出版物のうち、松村金助が昭和八年(一九三三)に出版した『日本の南生命線』(記者注・『南にも生命線あり 日満・南経済ブロックの提唱』)は、その代表とするに足るものである。その取材報告はこう述べる。「いま迄日本人の華僑に対する観念は、彼等是如何なる低度の生活にもよく堪え、その底

知れぬ忍耐力と商才にはとても適わぬものと諦めもし、且つ密かに恐れをなしていたものである⁽⁴⁵⁾。」また述べている。「しかし華僑の商業道は信用の向上によって健全な発展を期するというのではなく、欺瞞と駭引とによって他国民の為し得ない非道義をも敢てして目先の利益を獲得すればいいというのがモットーだ。彼等は土人を欺き白人を詐って得た不正の富を擁護せんがため……その代表的な常套手段は華僑のインチキ破産であつて、これで成金になつてドロンを極め込む志那人は枚挙に遑ない有様である⁽⁴⁶⁾。」日中両国には元々矛盾があり、それが長期にわたつて海外の日本人と華人の情緒に影響を与えており、双方の東南アジアでの経済衝突はまたきわめて現実的な本土の経験でもあるのであり、それが両国の長期にわたる矛盾した国民的情緒の上に折り重なり、さらに激烈になる。

当時劉士木先生はわざわざこの日僑への影響が深い小書を翻訳し、そうすることによつて華人に注意を促した。彼が訳者の序言において、自ら得た情報に触れて言うには、各地の華人が反日運動を起こし日本商品を排斥してから、日本人はすでに「日本人による日本商品の自販」を提唱したが、それはかえつて華人社会の日本商品を販売することに頼つて生計を立てているあの多数の人には不利となり、しかも、「日本人は近頃さらに十億を南洋に投資し……十年を期間として華僑を南洋の外へ駆逐し尽くそうと画策している⁽⁴⁷⁾」。

実際、この時日本仏教の各宗派は日本国家の凝集力のために奉仕することを重視するあまり、かえつて全世界の日僑の対外交流に影響を及ぼしたが、それは両刃の剣であつた。真宗が一八八六年に発行した『宗制寺法』によると、真宗の『宗制寺法』は今生の「王法現世」の俗諦をもつて「来世成仏」の真諦に相通ぜしめることを強調している。「本宗の教旨は、これまでもつぱら宗義を唱え、もつぱらその善を修めて一心に阿弥陀仏に帰依し、安心して浄土に往生することであるが……これを真諦と言う。陛下を戴

き政令を遵守し、世道に背かず人倫を乱さず本業を励行する、これを俗諦と言う」。このようになってくると、真宗が主張する「二諦相依り、以て当世に益す、これを二諦相依るの法門と謂う」というのは「王法を本と為す」のであるから、「護法」は天皇勢力の聖戦の拡張をそれと同一視するのを免れ難かった。⁴⁸⁾ 日本曹洞宗に至っては、それは中国曹洞宗と元々同じ根から生まれたものであるが、戦後には数十年をかけて歴史的態度を調整しなければならなかった。一九九二年十一月二十日になって日本曹洞宗はようやく遺憾の意を公開し、宗務総長大竹明彦が声明を発表した。「われわれ曹洞宗は、明治以後、太平洋戦争終結までの間、東アジアを中心にしたアジア地域において、海外開教の美名のもと、時の政治権力のアジア支配の野望に荷担迎合し、アジア地域の人びとの人権を侵害してきた⁴⁹⁾。同じ頃日本曹洞宗も、宗門は一九八〇年に出版した『曹洞宗海外開教伝道史』においても、まだ侵略の責任と外国人人民の蔑視を反省しておらず、全面的にそれを回収すべきであるとの発表を行った。

真宗の戦前における説法にせよ、あるいは曹洞宗の戦後半世紀近くになつての遅遅とした反省にせよ、宗教的立場が信徒に対して何らかの影響をもたらすことを説明するのに十分である。先の世紀に始まったばかりの後進の日本僑民の共同体は初めて東南アジアに到るとすぐに、先に来ていた華人を好敵手と見なして、以後次第に華人を軽視する態度を形成したが、これは明らかに双方の深い交流には利さなかった。たとえ当時日中の矛盾する大方の情勢がなかったとしても、東南アジアにおける日僑と華人の矛盾は同じように悪循環したかもしれない。さらに加えると当時の日本仏教界は外国人に対して敬意を払わない態度が瀰漫し、たとえ双方の表面的な宗教信仰が通じてても、宗教思想はやはり互いの橋渡しが難しく、かえって双方の間で意思疎通をさらに難しくしてしまった。当然、劉士木氏は考えてもいなかったであろう。日本のさらなる変遷を決して彼は耳にしていなかったのであり、「十億」の資金を南洋に投資したばかりか、

皇軍は大東亜聖戦を發動して南下したのである。

日本帝国の軍人が東南アジアにいる頃になると、軍に従って僧侶が南下することがますます多くなってきたが、当地の人の眼中に映った「日本仏教」はまるで日本の軍事活動のように見える特徴をますます露わにしたが、それは疑いもなく「統治者」の信仰でもあった。軍政府が人々に日本の仏教の伝統を尊重させようと思えば思うほど、人々はいよいよ日本仏教を政治的行為と関連づけ、そうした定見がいよいよ深まっていた。かくして、当時の日本の政教関係の立場から、真如法親王への尊敬を記念することは力を合わせて国策を推進することであった。これは後人が見ると、やはり時宜に合わなくなっている。東京で真如法親王の品行と遺訓を研究する組織が成立した時、会長は細川護立侯爵、理事長は陸軍少将松室孝良、総務部長は真言宗の「興亜部長」中村教信であった。この組織は真如法師を「南進の先覚者」と見なしたが、彼らは日本本土を除けばただ親王が帰寂した土地に石碑を建て伝記を記してこそ意義があると考え、「昭南島」(シンガポール)に寺院と石碑を建設する案を推し進めた⁶⁰⁾。彼らはなんと真如のために塑像を制作して舞鶴港の金剛院に隠し、シンガポールに送る準備を行った⁶¹⁾。この活動は、疑いもなく真言宗の南洋宣教に勢いをつけるのに有利であった。しかし、この考え方は東南アジアで仏教徒、特に統治されている大多数の人の広範な自覚を形成するのは難しかった。まもなく日本軍が一九四五年に同盟国軍に投降してやがて、日本もアメリカの信託統治国に成り下がり、この全てが実現することはなかった。

「日本仏教」の記憶が結びついているのが「日華関係」の記憶であり、しかもこのようにリアルな本土での経験であり、日本軍国が一旦当地の人民に極端な苦痛をもたらし、最後にはまた自らも尽きてしまった時、「日本仏教」も当然自身の持続の機会を失った。漢伝の僧侶は、「日本仏教」が戦争の発動者に悪の道に引っぱられるのを目の当たりにして、目を怒らせるのを我慢できなかつた。「もし日本の仏教が現在

もこのような道を歩いているとしたら、今日のように教えに背き道理に背き、偽物が本物と区別できなくなるということにならないように、我々はかえってそれが明治初期の廃仏毀釈の騒動の中でついでに絶滅してほしかった⁸⁰。」ひとたび勝利した同盟国軍は日僑を本国に送還したが、日本人が戦前に遺してきた寺院はもはや再び戻ってきた西洋の統治者に大切にされるはずもなかった。当地の人民は日本軍に暴力的な扱いを受け、長期にわたって悲痛な思いを経験しており、やはり相手方の残した跡形を歴史的文物と見なして大切にすることは実に難しかったのである。

もちろん、もし日本仏教が第二次世界大戦が終わる以前に、全く交流あるいは影響がなかったと言おうとするなら、やはりそれは十分に事実を概括してはいない。日本統治時代の台湾では、若干の台湾人僧侶が日本曹洞宗の統合を受け入れ、日本仏教の道場と大学に行つて研究を行い、また海を渡つて閩南に行き鼓山湧泉寺の曹洞法脈の度牒を受け取つた。それ自体は日中仏教交流の産物である。ペナンの極楽寺はというと鼓山の下院として、また二十世紀初頭の東南アジアで最大規模の第一名刹であり、一九二〇年の『南洋総覧』がその「日本関係」を報道してからずっと日本人の心の中に特殊な印象を残してきた。戦前極楽寺は長期にわたり日本の賓客を接待し言葉が通じたが、それは他でもない台湾から来る法師に頼つていたのであつた。

『南洋総覧』「中編・南洋誌」の記載によると、日本の親王「東伏見宮殿下」と妃はかつて極楽寺に到つて休憩しており、極楽寺に「御揮毫」の榮譽を与えている。そのほか、随行者にも日本の名将東郷平八郎と乃木希典がおり、各自書跡を遺し、これを寺内に納めた。このごく短い数段の文字は「この寺の住職」が元々「台湾人」であり「その子息は東京医学校に入学した」ことにも言及している⁸¹。釈宝慈が編纂した『鶴山極楽寺誌』に照らし合わせると、その巻十「外記」の中に、東郷平八郎と乃木希典が訪れた歴史

の痕跡を尋ねることができる。それが起こったのは明治四十四年(一九一一)五月四日、同行の者には他に海軍中佐谷口尚真・海軍砲兵中佐吉田豊彦並びに宮内省侍医補岩波節治がいたと明記してある⁶⁴。いずれにせよ、日本人が記載している「住職」の説であるが、事実は決して住持ではなかった。『極楽誌』巻二「沙門」の中には上述の日本人の記載ときわめて合致する僧侶がいる。「禪修首座 台湾宜蘭の人、志行は誠実であり、住寺すること二十余年、久しく苦行を修め、心に退屈なし⁶⁵。」禪修法師はたとえ東京医学院で学ぶ息子がいたとしても、出家前に子供を産み育てなければならず、本人はペナンで「住寺すること二十余年、久しく苦行を修め、心に退屈なし。」であった。

いずれにせよ、日本統治時代の多くの仏寺が幸いにも難を逃れた。とりわけ極楽寺は行き過ぎた蹂躪を受けたことがかつてなかったが、それは宗教が人心の深部にある残酷性を溶解するのに役立つことを物語る以外に、その他の政治的要素にも関係している。とりわけ極楽寺は、戦前に早くも皇族が訪れ軍人が訪問したことによって有名である。帝国軍人は幼少時より根強い皇族崇拜を培うが、東郷平八郎はまた帝国の日露戦争大勝利後の崛起を代表しており、当然更に特殊な事例である。ペナンの年配者は、日本軍が寺に参拝し「集団で頭を下げて仏に礼拝して、しかもいささかも難民を侵害しなかった」と伝えるが、これは単に仏祖の慈悲によるだけの話ではない。日僑及び南進の日本軍は極楽寺とその他漢伝寺院を尊重し、その中でまたそれ自身の宗教のアイデンティティを表明して、南伝仏教を籠絡する政策に関わった。しかも、日本軍がペナンを占領した後、すでにそれぞれ異なる部隊が英軍を捜査し、菩提学院の仏殿に着いた時停まって礼拝したばかりか、軍事管理局は政策上ペナンの仏学院に奉納金を献納するよう強制も行った。いずれも運命は様々であると言うべきである⁶⁶。このことから、日本のマレーシア統治期間において、軍政府と各機関・部隊の仏教寺院に対する態度は、「日本仏教」が二十世紀初頭に受けた軍国政策の

影響を物語るには実に不十分であり、また日本仏教の各宗派の当時の漢伝仏教に対する最終的な態度を代表することもできない。

結語

日本が一九四五年に太平洋戦争で敗戦して以降、マレーシアの土地においてきわめて長い時間再び日本仏教の影を見ることは難しく、暫時の間空白であるほかはなかった。一九六〇年代を待つて日本の戦後復興に伴い、日本商人が再び南に到来して始めて日本仏教の各宗派は商人の南進に従って再び出現した。今日に至り、日本の各伝統的な仏教宗派が再びマレーシアに出現しているのは、主に日僑の生活における精神的需要に依じているのであり、新たな世代の日僑も依然として「外国僑民」の態度を取っている。

しかし、二十世紀の後半期には水陸交通が発達し、日僑はもはや現場で埋葬する墓を依頼することはなくなり、これにより必ずしも当地で日本の伝統を実行する必要もなく、各宗派は必ずしも海外に墓地の主権と結びついた寺院を建立する必要もなかった。しかも、日本の戦後の宗教政策に従って新興宗教が林立し、マレーシアに伝来する日本の信仰の共同体も、その種類はおびただしく、現地の人民に向かって布教したとしても大抵は社会団体の登記と集会場所の成立を主とし、必ずしも厳格な寺院あるいは神社の建立を必要としなかった。そしてこのうち、日本の戦前にマレーシアで活躍した各宗派がマレーシアの人民へ積極的に布教することは稀であり、決していまだに新興宗教の「創価学会」が当地の民衆の間に深く入り込もうとするのに及ばず、それは「日本仏教」が主にやはり戦前の「僑民仏教」の形態であることを物

語っている。一九七〇年代以来日本の仏教経典を奉り尊いと考えるいくつかの新興教団がマレーシアへ来て布教を行ったが、新聞と雑誌では(訳者注・仏教を)盲信している信者がきつぱりと日本式の礼拝は「日本兵を拝む邪教」だと言い切るのをよく見かけるが、昔日の痛手が長期にわたって消し難いことを十分に物語っており、戦前に日僑が残した日本仏教の海外での歴史は実に戒めとし反省する価値がある。

このようであるとはいえ、つまり第二次世界大戦後長期にわたって「日本仏教」を見ることがなかったとしても、我々はやはり日本の仏教教育がマレーシアの幾人かの高僧大徳個人に対して及ぼした影響を発見することができる。その中で「マレーシア仏教(訳者注・仏教青年会)の父」と讃えられた蘇曼迦羅法師、彼の阿弥陀信仰観は、最初に僧籍を受けた日本浄土真宗の影響を深く受けている⁶⁷⁾。このほか、ベン極楽寺の今は亡き前任の住持達能法師も、ちょうど鼓山湧泉寺の法脈と極楽寺のその他台湾籍の先賢のように、自身は日本曹洞宗が創立した駒澤大学で修士号を取得し、それぞれ一九六九年と一九七四年に駒澤大学教授和田謙寿(僧侶)がサラワク州へ修行に行くのを迎えている⁶⁸⁾。

この中で、真如法師の歴史が惜しまれる。真如法師は真理を自分の民族にもたらすため、苦勞を辞さず遠く海を渡り求法した。彼の歴史は確かに日中仏教交流史の一部分であり、日本仏教に対する影響も疑いない。彼はマレーシア仏教に対してはそれほど多くの影響を残していないが、しかし少なくともここはかつて彼が求法した地であり、彼もこの地の古代仏教史に関与した先駆的人物であることは明らかである。不幸なことに、一九四〇年代にこの地で真如法師を尊崇した歴史的背景はあまり適当ではない。もし真如がマレーシア仏教史上において後世の人々に忘れ去られたならば、それは彼にとっても公平ではないのである。

〔追記〕

本訳稿の成るにあたって、多大な御教示を賜りました元京都女子大学文学部外国語准学科准教授西村秀人先生に厚く御礼申し上げます。

- (1) 釈東初『中日佛教交通史』を再引用、台湾・中華大典編印会、一九七〇年、第一六〇頁。
- (2) (唐) 段成式『酉陽雜俎』卷三・貝編。
- (3) Iwao Hino & S. Durai Rajasingam, *Stray Notes on Nippon-Malaysian Historical Connections*, Kuala Lumpur: Kuala Lumpur Museum, 1944, p.34.
- (4) 前掲書(1)、第一五三、一六二頁。原文は年代を「貞觀四年」は誤りであり、「咸通四年」、すなわち八六三年であるとすべきであるとしている。
- (5) Iwao Hino & S. Durai Rajasingam, *op.cit.* p.31.
- (6) *Loc.cit.*
- (7) 戴蕃豫「唐代青龍寺之教学与日本文化」、張曼涛編『中日佛教關係研究』『現代佛教学術叢刊』第八十一冊、台北：大乘出版社、一九七八年、第七十七頁に掲載。
- (8) Iwao Hino & S. Durai Rajasingam, *op.cit.* p.32.
- (9) 馮承鈞『中国南洋交通史』、上海：商務印書館、中華民國二十六年、「序略」第一頁。
- (10) (宋) 鷗陽修・宋祁等撰『新唐書』、香港：香港文学研究社(『鑄版二十五史』第五冊)、一九五九年、第五三四頁。
- (11) 同上、第一一〇頁。
- (12) 林遠輝・張心龍編『中文古籍中的馬來西亞資訊滙編』、クアラルンプール：馬來西亞中華大會堂總會、一九九八年、

第七五頁。

(13) 同上、第七十三、六八三頁。

(14) 前掲(6)を参照。

(15) 王琛発「從印尼菩薩聖像回顧東南亞的跨海佛教政權」、「慈悲」第七十四期、〇四月—〇六月、二〇一一年、第二五—二六頁に掲載。

(16) Iwao Hino & S. Durai Rajasingam, op.cit. p.32.

(17) 河野公平編纂『南洋総覧』、シンガポール：好文館出版部、一九二〇年、「中編・南洋誌」、第一四頁に掲載。

(18) 同上。

(19) 同上。

(20) 同上、第二頁。

(21) 同上、第二一—二三頁。

(22) 同上、第二三頁。

(23) 同上、第二二頁。

(24) 松村金助著、劉士木訳『日本之南生命線』、上海、中南文化協会、一九三五年、第二二八—二二九頁。

(25) Iwao Hino & S. Durai Rajasingam, op.cit. p.138.

(26) 林滿紅「日本政府与台湾籍民的東南亞投資(一八九五—一九四五)」、『中央研究院近代史研究所集刊』三十二集、一九九九年十二月、第五—五六頁。

(27) 鍾淑敏「台湾総督府の「南支南洋」政策—以事業補助为中心」、『台大歴史学報』第三十四期、二〇〇四年十二月、第一四九—一九四頁。

- (28) 前掲書(17)、「中編・南洋誌」、第二五―二七頁。
- (29) Iwao Hino & S. Durai Rajasingam, op.cit. p.136.
- (30) 前掲書(17)、「中編・南洋誌」、第二三頁。
- (31) Iwao Hino & S. Durai Rajasingam, Loc.cit.
- (32) Loc.cit.
- (33) Loc.cit.
- (34) Loc.cit.
- (35) 前掲書(17)「中編・南洋誌」、第六五頁。
- (36) 佃光治撰「森林の国馬來半島より」、前掲書(17)、「上編・論叢」第八六頁に掲載。
- (37) Iwao Hino & S. Durai Rajasingam, op.cit. p.137.
- (38) 前掲書(22)。
- (39) 前掲書(23)。
- (40) 前掲書(17)、「中編・南洋誌」、第三五頁。
- (41) これは筆者が十三年前一度目に家人を連れて墓地に参拝した際、墓守が当地の地方の記憶を伝えるのを聞いたことによる。
- (42) 前掲書(17)、第二五―二七頁。
- (43) 小島勝・木場明志『アジアの開教と教育』京都：法蔵館、一九九二年、第三三頁を参照。
- (44) 楊增文「楊文会的日本真宗観―紀念金陵刻経成立一三〇周年」を参照、『世界宗教研究』、北京：世界宗教研究雑誌社、一九九七年第四期、第四七―五五頁に掲載。

- (45) 前掲書(24)二十四、第七八頁。
- (46) 同上、第八一頁。
- (47) 同上、「訳者序」、第五頁。
- (48) 木場明志「明治期対外戦争に対する仏教の役割―真宗両本願寺派を例として―」、池田英俊編『論集日本仏教史』八
明治時代、東京・雄山閣、昭和六十二年(一九八七)版、第二五〇―二六〇頁に掲載。
- (49) 大竹明彦「曹洞宗海外開教伝道史」、曹洞宗宗務庁、一九九二年。
- (50) 大澤広嗣「戦時期の南方関与と仏教―真如親王奉讃会の組織と運動―」、(近代性と「仏教」―越境する近代仏教研
究―パネル〈特集〉、第六十六回学術大会紀要)を参照、『宗教研究』、東京・日本宗教学会、八十一卷第四号、第
一二九―一三〇(第九一三―一九一四頁)、二〇〇八年三月三〇日に掲載。
- (51) Iwao Hino & S. Durai Rajasingam, op.cit. p.34.
- (52) 竺摩「為普照寺僧及感経殉難誌哀」、作者による『仏教時事感言』專輯、一九九九年再版、第四九頁に掲載。
- (53) 前掲書(17)、「中編・南洋誌」、第三六頁に掲載。
- (54) 釈宝慈『鶴山極楽寺誌』、ペナン・極楽寺、一九三三年、第一三二頁。
- (55) 同上、第三二頁。
- (56) 陳秋平『移民与佛教―英植民時代の檳城佛教』、新山・南方学院、第108―110頁を参照。
- (57) 王琛発「馬佛青之父」蘇曼迦羅与他的日本真宗伝承(上)、『慈悲』第七十五期、〇七―〇九月、二〇一一年、第
二〇―二五頁に掲載。
- (58) 心誼・林幸儀・劉祈万編『達公上人永懷集』、ペナン・馬來西亜檳城極楽寺、一九九九年、第八―一一頁。