

戦前日本における仏教的物質文化、〈インド趣味〉、 および汎アジア仏教の形成

リチャード・ジャフィ 著 *

桐原健真 共訳 **
オリオン・クラウタウ

ABSTRACT

Late nineteenth- and early twentieth-century Japanese Buddhism was marked by a wide-ranging fascination with Buddhist origins in India. This Indian turn in Japanese Buddhist circles manifested not only in elite academic scholarship, but also in Buddhist art and architecture. In this article I consider how the early twentieth-century artistic and architectural production of Itō Chūta and Ōtani Kōzui deployed Indian and Southeast Asian Buddhist motifs as part of the effort to create a universalized Japanese Buddhism.

* リチャード・ジャフィ Richard M. JAFFE 教授は米国デューク大学宗教学科で仏教学を担当。ジャフィ教授は近世・近代仏教を専門としており、*Neither Monk Nor Layman: Clerical Marriage in Modern Japanese Buddhism* (Princeton University Press, 2001) などの著書がある。現在は、近現代における旅行、文化交流、日本仏教に関する著作 *Seeking Śākyamuni: World Travel and the Reconstruction of Japanese Buddhism* (University of Chicago Press) を執筆中である。

** 本稿の原文である "Buddhist Material Culture, 'Indianism,' and the Construction of Pan-Asian Buddhism in Prewar Japan" は *Material Religion* (vol. 2, issue 3, Nov. 2006, pp. 266–293, by Berg Publishers, an imprint of A&C Black Publishers Ltd.) に所収されている。本稿の訳出にあたっては、原著者であるジャフィ教授の快諾に加え、有益な助言を賜ったことに感謝いたします。また阪南大学の守屋友江教授には、丁寧なご指摘をいただき心より御礼申し上げます。なお本稿において、亀甲括弧〔 〕は翻訳者による補捉、山括弧〈 〉は訳者による強調を表す。

1850年代以降にはじまる日本の開国過程において、他のアジア諸国や、欧米との接触が増加した。このため17世紀以来はじめて、日本の仏教学者や僧侶は、他のエリートたちと同様、大量に海外渡航するようになる¹。江戸後期から明治初年にいたるまで、日本の仏教者は1868年の神仏分離の諸令を含む反仏教的で親神道的な激烈なる政策に直面していた。神祇崇拜のさまざまな側面を新体制において制度化し、いかなる仏教的な要素からも神社を純化しようとする明治新政府の取り組みは、広範囲におよぶ寺院破却や僧侶の強制的還俗——いわゆる「廃仏毀釈」という暴力的運動——を惹起したのである。仏教に対するこの日本史上もっとも激しい弾圧を承け、即座に仏教者は「墮落」や「寄生」といった非難に應えるべく、みずからの伝統を問い直し、〔宗門〕制度を再編成し、そして政府や人々の支持を回復するための懸命な闘争であった。

かかる努力の一端が、仏教者を研究や修行のため世界中に派遣することであった。島地黙雷、高楠順次郎や鈴木大拙のような僧侶あるいは学者たちはすべて、帰国後、日本の仏教者の人生と実践とに思想的な側面で広範な変質をもたらしていくこととなる。これらの洋行者が、キリスト教宣教の活発化、ヨーロッパの仏教学者との交流、1893年のシカゴ万国宗教会議への日本仏教者の参加、といった事態に應えるべく、いかに日本仏教を再編したのかといった問題は、この10年来、少数人の研究者によって論究されてきたところである²。これらの研究の多くは、日本の仏教者が、日本と外国の双方においてその仏教観や実践を変容させる過程で、自己弁護のために欧米の研究者による仏教の学知を移植 *transculturated* する際に生じた一連の複雑な交錯や屈折を強調してきた。

しかし、日本仏教の新たな形をつくるにあたり日米欧における交流が極めて重要なものであったことは確かだが、日本の仏教者が維新以降につくりあげた

1 本論が踏まえる研究の一部は、デューク大学の National Endowment for the Humanities、National Humanities Center、および Asian-Pacific Studies Institute の助成金により行われている。写真や資料の収集を助けた、本論に取り上げられている様々な場所の職員に、感謝している。本研究のための、写真の収集を手伝った龍口明生、鷺見光洋、鈴木博之に、特に謝意を表したい。また、Thomas A. Tweed および Alice Y. Tseng、そしてハーバード大学やシカゴ大学の Asian Studies の教職員にも感謝している。本論の草稿を読み、有益なコメントを寄せた匿名の〔*Material Religion*〕査読者二人にも謝辞を示したい。

2 例えば、ケテラー 2006 や Snodgrass 2003 を見よ。

地球規模の交流ネットワークは、これまで描かれてきたような、たんに西洋—日本という二極的なものにとどまるものではない。アジアにおける仏教者相互の重要な文化的交流や、欧米以外への日本仏教者の渡航についての詳細な検討は、ほとんどなされてこなかった。しかしながら、1872年以降、インド・スリランカ・チベット・ネパールやタイといった仏教文化圏のアジアへの日本僧侶の旅行 trip は極めて普通のものとなっていたのである。これらの交流ネットワークの展開の検討から、日本はもとより、広くアジアにおいて、経典にもとづいた汎アジア太平洋的な伝統としての仏教改革に、ビルマ人・中国人・インド人・日本人・朝鮮人・スリランカ人・タイ人やチベット人が関わっており、そして彼らが欧米人による仏教の語りに応えただけではなく、彼ら自身の間においても語り合っていたことが明らかになっている。このように、アジアにおける仏教の再建には、欧米のオリент主義的な学者以外の人々も関与しており、またたんに経典〔の問題〕だけではなく、拡大しつつあった地球規模の人的・物的な文化交流にも多くを依らざるを得なかった。日本とアジアの仏教者が、より強固な関係を築いたことは、これらの地域で、仏教についての考え方を変容させる媒介として機能していた。日本の仏教者は、これら諸地域の仏教者における知識や交流をもって、自国でのその影響力 prestige を強化しようとしたのであり、それはときに日本仏教の持つ一国を越えた性格を強調し、またあるときは20世紀〔という時代〕の要請にふさわしい唯一の宗教形態としての優位性を強調することでなされたのである。

仏教的な物質文化 material culture*は、日本仏教や汎アジア仏教における新たな概念の形成や普及に主要な役割を果たした。日本人によるアジアの仏教者との交流の芸術的演出、舶来された芸術的仏具の展覧会、そしてより広範な仏教

* 訳注：「物質文化 material culture」とは、観念的な精神ではなく具体的な存在——物質——という観点から文化を語るときに用いられることばである。今日の日本において、この用語は考古学や民俗学の分野においてもしばしば用いられるのみで、日本の文化史一般ではいまだ熟したものとはなっていない。このことは、文化を第一義的に精神的 geistig なものとしてとらえる認識が、強く日本の学術を規定して来たことと無関係ではないであろう。今日、シカゴ学派をはじめ多くの文化研究において、この「物質文化」という視座が重視されつつある。本稿が、たんなる観念の軌跡としての文化史ではなく、観念の営みとしての物質と物質の持つ観念性（言説機能）の歴史という新たな文化史叙述を展開していくための一つの道標とならんことを切に望むものである。

的伝統との深い絆を表現する仏教建築における新様式の創造——これらはすべて、檀家や一般僧侶、そして政府高官 *government officials* に、仏教的実践を地球規模のコンテクストのうちに印象づけることとなったのである。ばらばらで、全体的にみてもほとんどまとまりがなかったが、19世紀後期から20世紀初頭の日本に導入され、また創造された学術・考古学・建築、そして芸術における広範な表現は、日本仏教とアジア諸地域の仏教との関係を視覚的かつ具象的にするものとして働いた。日本におけるアジア的な仏教遺産というこれらの具体的指標 *markers* は、展開しつつあった「アジア」のような観念が、いかに日本の一般大衆にまで及ぶよう表現されたのか、ということを考える試金石であると言える。そしてこれらは、汎アジア的な、さらに言えば世界的な宗教として仏教を構築する上で不可欠な要素でもあったのである。

この「世界宗教」なる概念 *notion* の出現、そして汎アジア的現象としての仏教理解の展開をめぐる学術的研究の多くは、これまでおもに文字資料 *textual sources*、とりわけ学術的文献に焦点が当てられてきた³。本稿は、一般の僧侶・在家仏教者、そして政府高官が、仏教は「汎アジア的」あるいはさらに「世界宗教」であるという観念 *idea* に接した一つの重要な経路に焦点を当てるものである。いわゆる〔言説としての〕「世界宗教」の形成的かつ人工的な性格に関するすべての言及に比べて、かかる仏教の再定義が研究者以外の人々に与えたであろう衝撃については、ほとんど——あるいは全くとも言ってよいほど——留意されてこなかった。同様に、寺院ないしは教会に通うものが、いかなる形でこの新たな観念的領域に関わるようになったのか、ということもほとんど問われていない。日本の事例こそ、このような新たな仏教理解を形成し、そしてより広範な人々に伝播する際に非文字資料がはたした重要性を教えてくれる。日本における仏教概念の再定義の大部分は、宗門大学や帝国大学という場で、学術や教理の次元で行われたとはいえ、その仏教的物質文化の変容もまた、かかる再定義の形成に寄与する一方、汎アジア的、あるいはさらに進んで地球規

3 例えば Almond 1988, King 1999, Lopez 1995, Masuzawa 2005 を見よ。

模的な仏教概念が、宗派および民間の次元で普及することを促したのである。

この意味で、本稿で詳述する日本の事例が示してくれるのは、たんに宗教的な物質文化がいかなる形で、学術および一般向けの文献において展開していた仏教言説の変遷を伝播 *communicate* させることに寄与したのかということだけではない。本稿で取り上げられる寺院〔建築〕群は、まさに日本人にとって可視的で、また彼らの人生に関わるあらゆる活動の場として利用できるものであったので、それらは、仏教の〈過去〉を想起させ、またその〈未来〉を喚起させる汎アジア的な空間を日本に形成することとなったのである。

視覚文化とアメリカの宗教に関する近年の研究成果が示唆するように、日本における仏教的物質文化は、たんに宗教生活のみに影響を及ぼしたのではない——建築を含む物質文化は、地球規模的な使命をもった汎アジア的な宗教としての仏教の形成に、中心的な役割を果たした。世界の他の地域における宗教的物質文化と同様、日本の仏教建築は宗教生活に欠かせない、多様な役割を果たした。これらの寺院は、人々が死者の霊とはじめて接したり *initiate contact*、諸仏や菩薩と交信したりする場であると同時に、日本人の信者のみならず、過去と現在における全アジアの人々をも含んだ仏教者のネットワークをつくる場としても機能したのである (Morgan and Promey 2001: 2-17)。これらの建造物は、仏教の地球規模化を実現する際、T. A. Tweed が描いたマイアミにある「越境的 *translocal*」な慈善の聖母マリア聖堂のように機能することとなる——すなわちこの聖堂は、その近代的なデザインにもかかわらず、「観覧者を共有された過去へと運び去る」(Tweed 1997: 112) ののである。

19世紀においてアジアを覆う蒸気船航路の急速な拡大は、日本の仏教者に、それまでほとんど接することのなかった地球上の諸地域への恒常的な旅行を可能ならしめた (Jaffe 2004*)。日本におけるこの初期の旅行僧たちは、講演会、旅行記、国外での仏教の現状に関する研究、そして海外におけるみずからの冒険 *adventures* を詳報する新聞記事などを通して、朋輩 *fellow* である僧侶や日本

* 訳注：Jaffe 2004は以前、日本語で発表されたジャフィ2002を筆者自身により英訳され、増補されたものである。

一般のあいだに、日本は——必ずしも「生ける伝統」とは言えないまでも——共通の宗教的歴史によって結合した、より広域なアジア世界の不可欠な部分である、という認識を広めていったのである。

アジアにおける他の仏教者との交流が増えるにつれて、日本の仏教者のあいだには、みずからが南アジア、東南アジア、そしてもとより日本以外の東アジアの仏教者たちと共有しているのはひとつの伝統だけでなく、困難な現状をも共有している、という認識もまた誘発することとなる。欧米列強の植民地主義に囲まれながらも、全きを保っていたのはシャムと日本のみである中、アジアの仏教者は20世紀におけるみずからの伝統の生存をかけて協力することの必要性を感じていた。〔この点で〕スリランカ人のアナガーリカ・ダルマパーラと真言宗から上座部仏教に改宗した日本人の釈興然が1891年に設立した大菩提会 The Mahā Bodhi Society は、仏教における越境的な連帯への新たな意識を示す好例である (Jaffe 2004)。興然と師の釈雲照、そしてダルマパーラは、植民地支配者であった英国人の賛同のもとにブッダガヤの地を任されていたヒンドゥー教徒から、その支配を奪取すべく数年にわたり緊密に活動していた (Jaffe 2005)。アジアの仏教者において湧き上がったこの戦略のもう一つの側面は、欧米——とりわけ仏教に対してもっとも同情的と考えられる人々すなわち神智学協会員の内——における伝道によって攻勢をかけることであった。例えば、釈宗演はその朋輩である仏教者に対し、仏教の存立をかけて欧米での伝道を鼓吹し、西本願寺の人々は *Bijou of Asia* (『亜細亜之宝珠』) という雑誌を通して、英語圏の世界と接触していたのである (Jaffe 2004: 69, 83)。十分にわかってはいないが、最終的に、1870年代末以降の西本願寺による逐次刊行物『海外仏教事情』を中心として、神智学的な観念や記事などが邦訳され、日本の諸宗派の間に伝播していく。〔そして〕その英語による姉妹版であった *Bijou of Asia* (このタイトルは、エドウィン・アーノルドの有名な詩 [*The Light of Asia* (1879年)] に由来している) にも、神智学臭の気があった (吉永 2000; Tweed 2006 を参照)。

その多くは有力な仏教的エリートであった初期旅行者たちは、また、帰国するにあたり、南アジアや中央アジア、そして東南アジアという当時いまだ広く

「天竺」(日本で用いられていたインドを指す漢語 Sino-Japanese term) として認識されていた地域から、仏教的物質文化の多くのサンプルを持ち帰った。これらの舶来品はきわめて多岐にわたっており、インド系言語で記されたテキスト群や絵画、仏教儀礼で用いるための道具・衣服・遺物、そして仏像を中心とする彫刻も含まれていた。これらの中のいくつかのテキスト群は学術研究の対象となったが、かかる宝物のほとんどは、日本において急速にその制度を展開させていた帝大・私大、または宗門大学のなかにみずからの身の置き所を見つけ出すことはなく、また、一般大衆のためにすぐさま博物館などに収まるといった、欧米でよくみられることもなかった。むしろ日本においては、それらの芸術や彫刻は寺院に安置されることとなる。すなわちそこでは、これらの品々はなお生命力あるものとして存しており、たとえそれがインドで作られたものであっても、崇拜の対象として再生されていったのである。すなわちそれらは、「寺院」というコンテキストにおいて、大衆のために陳列されたのである。これに加えて、寺院における錚々たる舍利容器・絵画・写真や彫刻の展示は、寺院に在る人々を、その伝統の起源とかかわる地まで巡礼した者として示し、また教養をもったコスモポリタンな仏教者として彼らの名声を高めるように働くこととなったのである。

伊東忠太・大谷光瑞、そして日本におけるインド・サラセン建築

日本人の仏教生活に対する「アジア／インド」的要素のより明確な導入は、海外の仏教美術や建築を目の当たりにした渡航僧と近代的で進歩的な20世紀の日本仏教を表現しうる寺院形態を求めていた宗門の指導者層、そして仏教建築を新たな方向へと展開することに努めていた日本の建築家、この三者の間における協力の拡大によって生まれたものである。とくに建築家である伊東忠太(1867-1954)は、聖地巡礼を果たした極めて有力な日本仏教者の多くと協力し、インド調の特異な日本寺院建築を創ろうとした。伊東は新設されたばかりの(東京)帝国大学工科大学で学び、そこで彼は大工の棟梁から転じて〔実際には宮内省内匠寮出仕は続いている〕この工科大学で日本建築を講じた木子清

敬をふくむ日本初のプロの建築家数人とともに働くこととなる。日本にふさわしい建築を創造するにあたり、日本の建築史や神社・仏閣のデザインの重要性を、はじめて伊東に認識させたのがこの木子である、と Cherie Wendelken は指摘する。1902年から1905年にかけて、伊東は中国、東南アジア、インド、中央アジア、そしてトルコをふくむアジアのほとんどを旅行しながら、日本建築の汎アジア的なルーツを調査している (Wendelken 1996および同2000)。そしてこの三年にわたる世界旅行ののち、伊東は同様にアジアを旅行した釈興然・大谷光瑞や日置黙仙といった数人のきわめて重要な僧侶と協業することとなる。明治・平安両神宮の本殿 main shrine や震災記念堂〔現・東京都慰霊堂〕や築地本願寺などの設計を行った伊東は、当時もっとも影響力のある建築家の一人であり、その業績のために1943年には文化勲章を与えられた初めての建築家となった。

ほぼ30年間にわたり、大谷光瑞 (1876-1948) は、伊東の建築上にもっとも大きな影響を及ぼした人物であり、パトロンであり、そして協力者であった。西本願寺の第22世門主であった光瑞は、アジア大陸への熱烈 avid な探検者であり、とりわけ敦煌から大量の考古学資料や文献を日本に持ち帰っている。探検、世界旅行、そして国際伝道に強い関心を寄せた光瑞は、本稿で取り上げられる多くの汎アジア的建築物をつなぎ合わせる人物の一人である。才能豊かで野心家であった光瑞は、日本の諸宗派のなかでもっとも大きく、もっとも裕福で、そして伝道にもっとも活発な宗派のひとつであった西本願寺の莫大な財産に手を付けることが出来た。その富や華麗さのために、光瑞はしばしば大衆紙に取り上げられている——ある当時の資料によれば、「手近に購読者をくすぐるためのより直接的で刺激的な傾向 character の話題がないとき、彼の最近の行動に注目する」というのである (“The Trouble at the Hongwanji” 1929: 414)。光瑞はその生涯を通して、日本のアジア進出に対する熱心な支持者であり続け、また1914年には資産の浪費を理由に西本願寺門主を辞任させられたものの、宗門や政府内部への影響力を維持し続けていた。1919年には、彼は光寿会を設立する。上海において雑誌『大乘』を刊行したこの積極的膨張主義者の結社は、日本の

アジア進出を推進することを目的としていた。さらに光瑞は孫文政府の「最高顧問」、下って近衛内閣参議、1942年には大東亜建設審議会委員に就任している。1945年の日本敗戦に至り、アジアにおける日本帝国主義を支援したという理由で、光瑞は占領軍により官職から追放されたのであった。

1903年の後半に、伊東は楊松（中国雲南省付近）で、光瑞が派遣した中央アジア探検隊の隊員二人に出会い、彼らを介して光瑞と知り合うこととなる。伊東が帰国してから一年後の1906年の夏、すでに門主となっていた光瑞は伊東を西本願寺に招いた。これこそ、この二人の男たちの長きにわたる共同制作の始まりであった。明治末年ごろには、伊東と光瑞は「インド・サラセン」的なムガル様式を模した二棟の建築を共同設計している。そのうちの一つである真宗信徒生命保険株式会社（現・東京生命）の建物は、1912年に竣工し、京都にある西本願寺本山の正門近くに現存している〔現・西本願寺伝道院〕（亀川2000: 111-14）。この二階建てのレンガ造りは、明治中期に流行したクイーン・アン・リバイバル様式建築に共通する特徴である白石装飾に目が引きつけられる。しかしこの社屋は、インド建築の伝統をほのめかすようなアーチ形の窓と瓦葺のドームもまたその特色なのである（倉方2003: 37-8）。

1908年から、光瑞と西本願寺所属の建築家鶴飼長三郎、そしてアドバイザーとして伊東を加え、ともにもうひとつの巨大プロジェクトである神戸市郊外の六甲山麓に光瑞の別荘「二楽荘」の建設に取り組んだ。自分が企図した制度改革や膨れる一方の財産の浪費をめぐり西本願寺の幹部と争っていた光瑞は、広大な二楽荘を、将来的に若く才能のある真宗僧侶を教育するための中心拠点とすることを構想していた。野放図に膨れ上がった別荘全体 the sprawling villa complex の建設費として、約30万円が計上された。テニスコートのような「必需品」に加え、敷地内には繰り返し派遣された大谷探検隊が大陸から持ち帰った資料を調査するための設備や気象観測所、そして園芸研究所までであった。ユーロ・アメリカン・インペリアル様式に忠実に従った本館は、世界各地をテーマに装飾が施された数々の部屋を有していた——例えばアラビア室、中国室、エジプト室、近代イングランド室、インド室などである。1914年に、財政

上の不祥事により門主の座を追われた光瑞は、別荘を売り、収蔵物のほとんど多くを分散させることとなる。〔そして〕1932年には、二楽荘の主な建造物は大火災により崩壊したのである（芦屋市立美術館 2003: 39, 146）。



図1 「二楽荘本館」。筆者蔵、2006年撮影。
龍谷大学所属図書館提供。

〔二楽荘の〕主要な建造物が竣工して間もない1913年に発表された論文において、伊東と鶴飼はこれらの外部装飾を「インド・サラセン」式と規定している（伊東 1913: 1）。芦屋市立美術館が刊行した二楽荘展示会カタログによれば、本館はアクバル時代（16世紀後期）以降のインド・ムガル建築様式、特にタージ・マハル（17世紀）におけるタマネギ形の丸屋根を模していた（芦屋市立美術館2003: 39）。真宗信徒生命保険株式会社の社屋や二楽荘の本館を造るにあたり、「インド・サラセン」と呼ばれる建築様式を選択したとき、伊東と光瑞はこれらの建築に明確なアジア的——ただし日本においてはエキゾチックな——性格をあたえたのである。

日本の建築にインド・サラセン様式を採用するにあたり、伊東とその共同制作者たちは、未踏の大地を開拓していたわけではない。それどころか、彼らは帝国大学工科大学で建築学における著名な講師であったジョサイア・コンドルの導きに従っていたのである。日本で設計した建築の中でもっとも有名なものの一つである鹿鳴館（1883年竣工）において、コンドルはすでに「オリエンタ的」装飾の要素を組み込んでいる。コンドルが設計した東京帝室博物館 Ueno Imperial Museum（1881年）も、彼が「擬似サラセン pseudo-Saracenic」的特徴と呼んだ点において注目に値する。渡辺俊夫は、コンドルがこのようなことをしたとき、これらの建築は純粋に「西洋的」そしてそれゆえに「近代的」なも

のとなるであろうというパトロンたちの期待をないがしろにしていた、と指摘している (Tseng 2004; Watanabe 1996: 25)。

伊東と光瑞は、明らかにタージ・マハルのような壮大な建築に感応していたとはいえ、彼らが見た「インド・サラセン」様式建築のほとんどは、イギリス植民地支配以後のものであった。1870年代初頭、イギリス植民地の建築家はインド統治 Raj 下における数々の公共施設や大学・博物館をこの様式で建設している。「インド・サラセン」という用語はイギリス支配以前のムガル様式建築に与えられたものであったが、1870年代以降、これはインド統治に特化したイギリス植民地建築における秀逸な様式を意味するものともなったのである。この時期以降あらわれた「インド・サラセン建築様式」なる用語法は Charles Mant 少佐、Robert Chisholm や William Emerson のようなイギリス人建築家たちが生み出したハイブリッドな建設様式を表現するものであった。長年にわたり培われたヨーロッパにおける建築上の作法を十分に順守しつつも、この様式を主唱した人々は、インドにおけるヒンドゥーとイスラーム建築のもっとも優れた特徴をヨーロッパの建築家における工業技術と融合させようとしたのである (Tillotson 1994: 33)。植民地には、より主張性をもったヨーロッパ的あるいはイギリス的な建築様式を——と批判する者もないわけではなかったが、イギリスの植民地建築家は、このインド・サラセン様式でおびただしい数の大学・博物館・政府庁舎・宮殿そして別荘を竣工した。インド・サラセン建築に関する分析にもとづき、Thomas R. Metcalf は、この様式が、多くのオリエンタリストの行動 practice と同様、建築上の時間的・空間的の微妙な差異を完全に無視したものであったと述べている。

「純粹ヒンドゥー」様式とは異なり、「混合的」なインド・サラセン様式は、イギリスが植民地インドにおいて構想したみずからの役割に申し分なく適合するものであった。[すなわち]「ヒンドゥー」や「サラセン」といった明瞭なレッテルを貼られた様式を寄せ集め、さらに混合させることで、共同体的に分裂していたインドだけでは達成できなかった調和を実現したということから、イギリス人はみずからを自称・インド文化の主人と認識す

るようになったのである (Metcalf 1989: 75)⁴。

装飾のために古い建築様式を用いながら、インド・サラセン様式の建造物は、また最先端の工学技術と知識の上に描き出されていた。その結果が、最新の技術や素材を用いて成形された伝統的様式の〈寄せ集め〉なのである。このように流行した様式において、光瑞や伊東が建設したインド・サラセン様式建築は、広くアジア——とりわけインド——を想起させる一方で、植民地主義あるいは帝国主義権力をも反映していた。そしてそれらはいずれも、大英帝国的言説というレンズを通して投影されたものだったのである。

伊東忠太と可睡斎における護国塔の建設

光瑞との共同制作に取り組む一方で、伊東は、光瑞のように「アジア熱 Asia bug」にとりつかれた他の僧侶とも様々なプロジェクトに取り組んでいる。人間関係のネットワークは必ずしも明らかではないが、仏教的記念碑や寺院の設計を伊東に依頼した者の多くは、光瑞のように、南アジアや東南アジアを長期間にわたって旅行ないしは住居としていた。

例えば釈興然は、シャムのチュラーロンコーン王から贈られた数々の釈尊像の何体かを安置するために、伊東とともに釈王殿の建設計画を立案した。この仏殿は財政逼迫のため建設されることはなかったが、伊東は、横浜にある三会寺の敷地が見渡せる丘に構えるシャム様式の釈迦堂 Buddha hall も設計している (Jaffe 2004: 88-90)。

西本願寺の様々なプロジェクトと揆を一にして、伊東は、曹洞宗の高僧・日置黙仙とも親しく仕事をしている。静岡県袋井市に位置する広大で歴史的価値をもつ寺院である可睡斎の住職を務めていた日置は、光瑞や興然のように、しばしばアジア大陸に旅行していた。第一回は、英国人からシャム人へ送られた仏舍利と伝えられるものを、日本仏教者へと奉迎 receive するためのものであ

4 Tillotson (1994: 33) はインド・サラセン様式にオリエンタリズムを読み取りすぎないように注意が必要であると強く主張している。と言うのも、この様式の提唱者が支持したような借用や均質化は欧州建築の世界においても一般的であったからである。

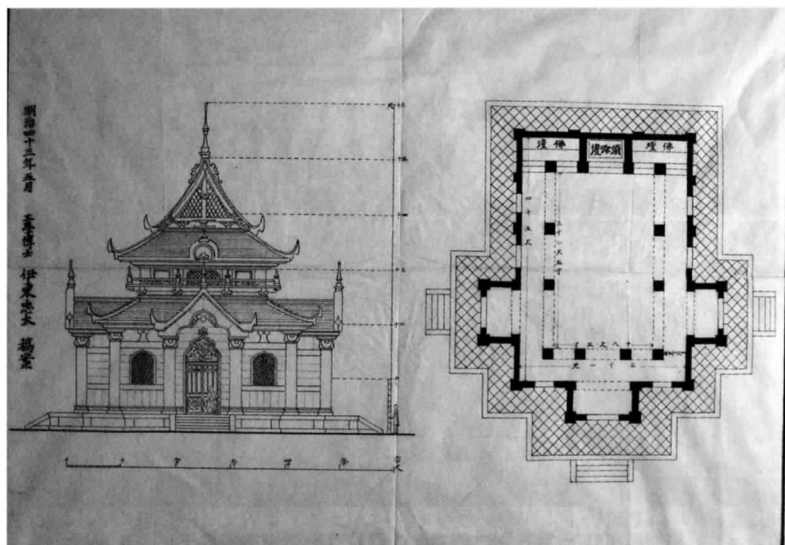


図2 「伊東忠太による横浜市三會寺釈王殿の設計図」筆者蔵、2002年撮影。
東京大学工学部建築学科提供。

り、二度目は日露戦争で戦死した約8万人の日本兵を慰霊するために、北東アジアの戦場を巡ったのである。帰国後、戦死者のための仏教的記念塔の建設基金とすべく、日置は全国から166人の資金供与者や支援者を集めた——そこには一般市民もいたが、その大部分は軍人、議員、官僚が占めていた。記念塔計画の管理委員会は、日置の可睡斎をその建設現場として選び、そして日本人戦死者の遺骨や遺品などを納める「護国塔」設計のために、伊東忠太が招聘されたのである（護国塔奉賛会：1-3）。

1911年2月に竣工した可睡斎の塔は、戦死者を追悼する特権を国家神道と競り合おうとする仏教者における最初期の取



図3 「静岡県袋井市可睡斎の護国塔」筆者蔵、2006年撮影。

組みを意味した（護国塔奉賛会：5）。可睡斎の記念塔は、これに先行する少数の戦死者記念碑——例えば、東京・護国寺にある日清戦争で戦死した兵士の遺骨を納め祀るための仏塔——とは異なり、伊東が「ガンダーラ」塔と呼んだものであった。可睡斎仏塔建設の計画会議において、伊東はインド・ガンダーラ仏教建築を反映した様式を提案している。なぜなら西暦紀元の頃に中国へ、そしてやがて日本へと伝わった仏教の起源がガンダーラであったからにはほかならない。つまり、伊東はガンダーラが日本仏教の「母国」であると主張するのである。このガンダーラ様式〔の採用〕は、たんに仏教建築がインドに起源を有することを反映したものではない。可睡斎仏塔計画会議の席上、伊東は、日本できわめて一般的であった中国様式の仏塔が仏教のインド起源性を十分に表現するものではないと断言しているのである。したがって、ガンダーラ様式の仏塔は可睡斎の「護国塔」にいつそうふさわしく、また、伊東がのちに設計した日蓮寺〔現：日泰寺〕の〔仏舎利〕奉安塔や、これに近い性格をもつ日蓮宗法華経寺の聖教殿（千葉県市川市・1931年竣工）〔訳注：日蓮の遺物を安置している〕も、護国塔と極めて類似した構造であることから、これらの塔にもガンダーラ様式がふさわしいと考えられたに違いない。

伊東は、1911年に雑誌『日本美術』において、仏教的記念建造物や寺院設計の理論的基礎に関する極めて詳細な論文を発表した。そこで伊東は護国塔を計画するにあたっての重要なことを、〔次のように〕実際の・象徴的な内容にわたって詳述している。伊東がガンダーラ様式を選択するにあたり、重要な役割を果たしたのが機能や費用に関する要件であった。伝統的な東アジアの仏塔とは異なり、ガンダーラ式仏塔の土台は、構造の残りの部分〔塔部〕に比べて非常に広く、また高いので、日置が収集した戦死者の様々な遺品を安置するのに相応しいものであったという（伊東 1911: 1）。護国塔を建設しようとする民間団体にとって、資金面もまた重要で実際的な問題のひとつであった。経済効率のため、伊東は、明治後期の日本において比較的に新しい建設資材であった鉄筋コンクリートを用いるように仏塔のドームを設計している。したがって仏塔の土台は石材で造られ、ドームそのものは鉄筋コンクリートで成型された。伊東



図4 「千葉県市川市法華経寺の聖教殿」筆者蔵、2006年撮影。

は、構造物において新旧の素材の併用や伝統的な寺社の建築形態における新素材の使用を、「ハイブリッド」な宗教建築術を展開する上での重大な要素と見ていた——彼はそれを「新旧折衷」（一種の「寄せ集め」建築）と呼んでいる。〔そして〕これこそ数百年に及ぶ停滞と堂々巡りを経た日本の宗教建築——とりわけ仏教のそれ——を前進させる方途であると伊東は認識していた（伊東1937 第1巻：336；同1911：2）。すなわち、この護国塔は、仏教建築の歴史を再現すると同時にこれを乗り越えていたのである。

ガンダーラ式仏塔を選択するために伊東が提出した論拠は、インドという仏教の根元により近い仏教建築のモデルに立ち返ることで、これが三重塔や五重塔に象徴される地域的で限定的な中国風の仏教様式を超克する試みであるということであった。またガンダーラ様式への回帰は、それは日本仏教における特定の宗派に偏らないという点で好都合であった、と伊東は指摘する。それどころか、仏塔におけるインドの形式は、本質的に国家と宗派とをいずれも超越するものであったのである。さらに付け加えると、その転機ともなる1891年〔発表〕の法隆寺に関する研究において、伊東はガンダーラの仏教美術がギリシャ・

マケドニア美術とインド仏教美術の融合であると論じている（伊東 1937 第 1 巻:7）。かくして日本の仏教建築をそのガンダーラという起源にさかのぼらせることにより、日本の仏教建築は「古典」ギリシャと、そしてそれ故に「西洋的」な文化と強く関係づけることが可能となったのである。

もとより仏教建築史上のガンダーラ・インド的な側面に特権的地位を認めることは、〔実際にこれを伝えた〕朝鮮や中国の仏教に対する日本仏教の債務 *indebtedness* を帳消しにするものであった。まだインド的伝統への回帰は、次の点でさらに好都合であった。すなわちインドには、中国・朝鮮やほかの東アジア地域とは異なり、日本仏教の勝利宣言 *triumphalism* に異論を唱える仏教者がほとんどいなかった、という点である。汎アジア的仏教伝統の全てを包括するために必要な学術研究や完備されたテキスト群、そして寺院建築は、ただ日本においてのみ見出され得るものである、といった多くの日本人によってなされていった主張は、この伊東の仏塔において「具現化」していた。

日暹寺：日本＝シャム寺院

伊東が建設した一般的にもっとも著名な記念構造物のひとつは、シャムのチュラーロンコーン王が日本に贈った仏舎利を安置する花崗岩造りのガンダーラ様式の記念仏塔（奉安塔）である。釈尊のものと伝えられる舎利は1898年、William C. Peppé によりインドで発見されたのち、英国人よりシャム王へ贈与された。そののちチュラーロンコーン王は仏舎利を頒ち、ビルマやスリランカの仏教界に分与したのである。当時の在タイ日本大使であった稲垣満次郎は、仏舎利贈与の場に臨席しており、その後、日本もこれを分有することを要請した。この仏舎利が日本に贈られる旨を日本の仏教指導者たちに知らせる手紙において、稲垣は次のような内容を述べている。すなわち、「この事件は、歴史的な存在としての仏陀に対する崇敬を通して「北伝」と「南伝」の仏教者がひとつとなることで、世界三大宗教の一である仏教がさらに展開し、強固なものになることが出来るであろう」と（小室1903: 50-52）。

日本政府の命令により、1900年6月、日本の仏教界はチュラーロンコーン王

から仏舎利を奉迎すべく指導的僧侶からなる遣シヤム使節団を結成した。東本願寺の高僧・大谷光演に率いられた僧侶18人からなる使節団には、可睡齋住職・日置黙仙や、オックスフォード大学でマックス・ミュラーに師事した浄土真宗の学僧の南条文雄もいた。1900年7月11日に彼らが帰国を果たすと、仏舎利は、一時、長崎で公開され、次に大阪へ送られ、四天王寺であまたの熱的な僧侶や檀家にむけてふたたび公開された。7月19日に、仏舎利は鉄道で京都に移され、京都駅に程近い東本願寺に入った。[そこには]僧侶、学僧、高僧や演奏家といった約3万人が、東本願寺から2キロほど離れた、仏舎利の安在所である京都東山の天台宗の名刹・妙法院までこれを奉遷する行列のために集っていた。仏舎利を一目見ようと集まったおよそ20万人の群衆——その多くは、あの有名な祇園祭のためでもあったのだが——は行列の道筋に並んでいた(加藤2000: 100, 200; Spooner 1901: 585-92)。

1900年の夏に、京都市内の安在所に奉遷された仏舎利であったが、最終的な奉安所として日置黙仙が支持した名古屋市内の地所へと遷すことを諸宗派の代表が決するまで、数年を要した。仏舎利は日暹寺(日本=シヤム寺院を意味する)と名付けられた斬新novelな形態をもった汎宗派的寺院に安置された(1939年、国名がシヤムよりタイに変わったことに伴い、日暹寺は現在の名称である日泰寺——すなわち日本=タイ寺院——に改名した)。そこで、タイで造られた「千年の歴史」をもつ黄金仏が本尊として祀られた。これは、仏舎利がまったく新しい汎宗派的寺院に安置されることを知ったチュラーロンコーン王が贈ったものである。しかし、最終的に仏舎利を奉安するための記念塔の起工は、1914年を俟たねばならなかつ



図5 「東本願寺から妙法院まで仏舎利を運ぶ行進」
出典 *Overland Monthly* 37 (1901)。

た。日暹寺における仏舎利の奉安のため、可睡斎で行ったのと同様に、伊東は、15メートルの高さを持つ花崗岩で造られたガンダーラ様式の記念仏塔（「奉安塔」、1918年竣工）を設計したのである。

伊東のインド風デザインは、国内における建築物に限られたわけではない。上述し

たように、伊東には多くの宗派にパトロンが存在していたが、光瑞や西本願寺はそのもっとも馴染みの協力者であり続けた。光瑞による浪費にもかかわらず、ほとんどの宗派よりも莫大な財産を有し、米国やアジア大陸への海外伝道



図7 「日泰寺の奉安塔」
筆者蔵、2006年撮影。日泰寺提供。



図6 「名古屋市日泰寺の本堂にある釈尊像」
筆者蔵、2006年撮影。日泰寺提供。

に向けてのさらなる展開を計画していた西本願寺の幹部は、伊東と光瑞との構想を踏まえ、前例のない一連の寺院の設計を〔光瑞を介さず〕直接に共同制作した。例えば、アジア大陸における進出にあわせて、伊東は大連（1907年）や香港（1912年）別院を西本願寺幹部とともに計画している。おそらく費用の問題により、これらの別院は計画通り終わらなかった。二楽荘と同様、伊東の助力のもとに鶴飼長三郎が主として設計した香港別院（1912年）は、明らかにアジア的な尖塔と欧米的な教会の要素とを組み合わせたものである。そして、1930年における神戸別院の建設でも、この特徴はふたたび

用いられることとなる（次節を参照）。伊東がその設計に協力した海外別院は建設されなかったが、現存する設計図からは完成された国内外において竣工した西本願寺の寺院にみられるのと同様な折衷主義的傾向が反映されている。このような建築のひとつが、明らかにインド風な上海別院



図8 「西本願寺上海別院」
筆者蔵、2006年撮影。龍谷大学所属図書館提供。

（設計・岡野重久、1931年完

成）である。西本願寺開教使の今村恵猛（1867-1932）による監修の下、二人のアメリカ人建築家によって設計されたホノルル別院（1918年建設）は、大正・昭和初期に、西本願寺で流行した折衷的な寺院建設様式のもうひとつの事例である。本派本願寺ホノルル別院は、ハワイ仏教のルーツとしての日本とその未



図9 「西本願寺ホノルル別院」守屋友江蔵、2006年撮影。

来としてのアメリカとを映し出すハイブリッドな寺院を創建するために、インドと西洋の様式を組み合わせている。George Tanabe が示唆しているように、このハイブリッドな建築様式は、いかなる国民文化をも越えるような「真性宗教 true religion」の普遍性を反映したものであると今村は信じた。すなわちそれは、彼とハワイ真宗の有力な門徒である角田柳作がともに説教したごとく、真宗の勝利宣言や普遍主義の象徴でもあった (Tanabe 2002: 8-9)。

モダン寺：「近代的な寺院」

西本願寺の僧侶階層の中において、汎アジア的ないしは地球規模的な仏教建築の様式を展開することに対する関心の高まりは、重要な寺院であった神戸別院（善福寺、1930年竣工）の建設に明らかに見ることができる。神戸近辺において、すぐに「モダン寺」として知られるようになったこの寺院は、1917年に焼失した元の堂宇の代わりとして建設された。新たな堂宇の設計および建設を通じてこの別院の住職であったのが、光瑞の弟で彼と数多くの計画に協力した大谷尊由であった。落成式の数日後に発表された長い新聞記事は次のように伝える——米国のオレゴン州に開教使として数年間を過ごしたのち、別院監事となっていた藤井芳信がこの新寺院を設計した。東海道線に近接する神戸別院は、神戸市および日本の仏教が持つコスモポリタンな近代性を鉄道の乗客に誇示している。伊東と鶴飼が設計した香港別院と類似した様式を有したこの神戸別院は、非常に折衷的であり、明らかにアジア的な様式を持つ尖塔に加え、ステンドグラスの窓を完備した欧米の教会のような外観を成し



図10 「西本願寺神戸別院（モダン寺）」
西本願寺神戸別院提供。

ている。〔また〕寺院の入り口の両側には、阿弥陀如来の二脇侍である観音と勢至の青銅の薄肉彫がある——と（神戸新聞1930: 8）。要するに、これらの二菩薩に挟まれたこの寺院建築は、伝統的な阿弥陀三尊のなかの阿弥陀仏の位置を占めていたのである。

モダン寺本堂の^{くうでん}宮殿も、同じく、今までにない独自なものであった。絵画や書道、彫刻を魅惑の調合をもって組み合わせせて見せた藤井芳信は、真宗の宮殿構成上の中心的要素を、日本仏教におけるアジア性としての〈過去〉と希望に満ちた〈未来〉とを呼び起こす装飾品に統一させたのである。多くの真宗寺院と同様、モダン寺の拝殿でも個々の三つの厨子 subaltars があり、ひとつは阿弥陀、そして残りのふたつは親鸞と、この別院では再建時には前門主となっていた大谷光瑞に捧げられている。宮殿の構造は、一つの東南アジア様式の尖塔を戴く一組の三厨子をもって、インドや東南アジア風の外観を強調している。
^{こんじき}金色の三厨子のすべてにおいて、そのデザインはインドやビルマの有名な寺院



図11 「西本願寺神戸別院の内陣」筆者蔵、2005年撮影。
(1995年の阪神・淡路大震災に伴い、内陣は1996年に寺院の建物と共に再建された。
1930年当初の厨子・欄間およびその他の荘厳具は保存されている)

〔の外観〕に基づいている（神戸新聞1930: 8）。本尊は阿弥陀如来であったが、ブラーフミー文字——東南アジアを旅したほかの宗派の仏教者が復活させようとしていたのと同じ文字体系——の独創的な用い方によって、その荘嚴 artwork は阿弥陀と釈尊、インドと日本とを融合させているのである（Jaffe 2004: 90）。モダン寺では、阿弥陀如来立像が安置されている「宮殿」の戸帳が、歴史上の仏陀が出生したルンビニにあるアショーカー王の石柱から写された文字で装飾されている。〔これは〕インドやネパールの仏跡への大谷探検隊の隊員が、石柱碑文の拓本（現存）を採り、持ち帰ったものである。この石柱の碑文は、仏陀に帰依したアショーカー王が釈尊の生地へ巡礼し石柱を建てたことを事実としてありのままに伝えるものにほかならない。このようにブラーフミー文字と阿弥陀如来を並列することの総合的効果は、〔仏陀と阿弥陀仏という〕二仏を釈尊が誕生した当時において緊密に結び付け、さらに浄土真宗系仏教の代表者としての西本願寺と仏教の伝統における起源そのものとの深い関係を表現するものであった。



図12 「西本願寺神戸別院中央厨子の細部」筆者蔵、2005年撮影。

同様の表現は内陣 inner altar area への入口の欄間を飾る「阿弥陀来迎」の浮き彫りにも見ることが出来る。彫物師である片山長兵衛は、高野山に現存するあの「阿弥陀聖衆来迎図」(12世紀)に厳密に従った。真宗寺院に阿弥陀来迎図があることは珍しいので、それが存在すること自体で注目に値するこの多彩色の彫刻は、浄土に往生することを渴望する臨終者を導くため阿弥陀が来迎するという、そう珍しくない usual 場面を描写している。[ただし] 伝統的な来迎図の典型例に倣い場面の中心に阿弥陀が位置する代わりに、片山はブツダガヤにおける初期仏教の描写法である釈尊の象徴としての菩提樹を代置した。かくてこの情景は、阿弥陀と日本仏教の関係や、日欧米の学界において定説となりつつあった仏教の起源そのものをより明確にするものだったのである。

善福寺の落成式を伝えるすくなくとも二紙の主要新聞の記事は、何よりもこの建築の「近代的」な特徴を強調している。すでに述べたように、神戸市民はすぐに別院を「モダン寺」と呼び、前例のないそのアジア風でありながらヨーロッパ調であるハイブリッドなデザインを近代そのものと同一視した。地方紙



図13 「西本願寺神戸別院の欄間の細部」筆者蔵、2005年撮影。

である『神戸新聞』の記者も「此新様式は、新時代に適合したものとして、本邦寺院建築史上にエポクメイキングな衝動を与へたものといふべき」であると解説し、この新しい寺院の近代性を主張した（神戸新聞1930: 8）。再建された善福寺は、近代的でコスモポリタンな港町の神戸における生活に相応しいさまざまな特色を備えているという記述は、当時の新聞記事に共通するものであった。ひとつには、数人の記者が記したように、モダン寺は、当時建設された他の寺院とは異なり、「親様」すなわち阿弥陀仏に拝礼しようとする慌ただしい檀家や来訪者に、土足のままでその本堂に立ち入ることを許していた。1923年の関東大震災直後における他の革新的な寺院設計家と同様、藤井と設計に関しての彼の同僚は、来訪者が靴を脱がず、また畳に座らずに拝礼できるように本堂の外陣を建造している。そして神戸別院は、他の点においても最新式であった。『中外日報』掲載の記事において孝山文は、寺院が青少年に対する宗教教育のための教室や、かなり大きい図書室をも擁していた、と記している。ややユーモアのある余談として、別院には水洗トイレが完備しており、それらは「大丸、三越さへまだ持ってない」ほど近代式であった（孝山1930: 2）。

仏教建築における伊東のもっとも優れた業績である築地本願寺（1934年竣工）には、それ以前に伊東による建築事業にみられるのと同様の工夫が映し出されている。この建築はわれわれに次のようなことを示してくれている。すなわち、伊東は日本の寺院建築の伝統的要素を控えめに用いながらも、日本が建築の伝統において広くアジアとヨーロッパの紐帯であると主張していたということである。Cherie Wendelken は、築地本願寺を鋭く洞察した論文において、伊東を次のように評している。

〔伊東にとって〕日本文化は、インドに発し中国を經由して日本においてその極致を迎えたという進歩の展開を反映しており、またこのインドを媒介として、日本は西洋と結ばれていたのである。伊東は、みずからが〈次の発展段階〉と呼んだものへと到達するために、日本建築はこの歴史〔進歩の展開〕を再生し、また表現しなければならない、と確信していた。彼はこれを「日本の責務に合致した東洋建築」と述べたのである（Wendelken



図14 「西本願寺築地別院」筆者蔵、2005年撮影。

2000: 821-2)。

落成記念に刊行された『築地本願寺』において、建築批評家の北尾春道は、伊東が旧く伝統的な形態を乗り越え、「純一大乗仏教の本質的な表現をもつ荘厳典雅な新興の仏寺建築」を生み出したと断言したのである（北尾1934: 1）。

日本の一般大衆に対する汎アジア的な仏教物質文化・建築の展覧

今日、日本の美術や建築に関する歴史家の間でも、これらの寺院や記念建造物の多くはほとんど忘れられているにせよ、現存する限られた資料は、戦前の日本においてこれらが一般大衆にとって非常に興味を引く場であったことを教えてくれる。「インド趣味 Indianism」の影響がみられる多くの建築は、展覧会や奉安式、そして巡礼といった汎アジア的な仏教に関する中心的な場となった。そのようなイベントの最初期の例を挙げれば、1912年11月、光瑞は彼が中央アジアやインドに送った探検隊によって収集された多数の品々を含めた二楽荘のお披露目のために、竣工したばかりの本館を公開している。『大阪毎日新聞』は、展示されているエキゾチックな品々を含め、別荘の部屋という部屋を解説した。掲載された写真には大群衆が写されており、二日目は午前8時までに2千

人以上の数となった。群衆は最寄り駅に向かう列車を満員にしたため、〔二楽荘のある六甲〕山のふもとにたどり着くためには人力車を雇わねばならなかった。二楽荘が一般に公開された二日間を通して、『大阪毎日新聞』の記者は、3万1千人がこの別荘を訪れたと見積もっている（芦屋市立美術館1999: 68）。

日暹寺もまた、特別な儀式や奉安式そして他の行事を機に、大群衆を引き寄せた。シャム人と日本人の間の友情の象徴として、あらゆるレベルの政府高官や仏教の指導者たちは、この寺院における主要な行事に対して——とりわけシャム王室の人々が参加している場合——全面的に支援したのである。例えば、浜嶋実次郎が作成した1921年の寺院宣伝ポスターを見れば、日暹寺の後援者たちが、拡大しつつあった名古屋地域における主要な観光地として、この寺院を名古屋城と並立させていたことは明らかである。日暹寺においてさらに特筆すべき事柄としては、シャムと日本の関係を祝うようなイベントが、数多くの一般大衆を引き寄せ、〈仏教的アジア〉というより広い観念の一部としての日本の観念を強固なものにしたことである。

そのようなイベントの一つがラーマ7世（別称プラチャーティボック王、1893-1941）による、日暹寺への新たな黄金仏の寄贈であった。汎アジア的な仏教の場と関連づけられた一般大衆向けの公開の事例のように、この仏像の奉迎に関する式典は、仏教の汎アジア性についての展覧が、どれほど広範な日本大衆の感動を呼んだかを明確に示すものである（加藤 2000: 155-7）。シャムからの仏像を奉遷した列車が11月6日に名古屋駅に到着したとき、相当な数の群衆がこれを歓迎すべく集っている。仏像は御輿に据えられ、名古屋駅から日暹寺まで牛車に引かれていった。様々な宗派からの1万2千人の僧侶や檀家に加え、歌手、学生、講中 confraternity members そして指導層の高僧など約1万1千人が、日暹寺までの行程1キロにおよぶ行列に参加するために駅で集合していたのである。このイベントは、秋晴れの日曜日に、およそ10万人をこの行列の道筋に列ばせるほど好評を博すものであった。人々はあの行列の日から数週間にわたり公開されていた仏像を見るために、またその三日間におよぶ奉迎

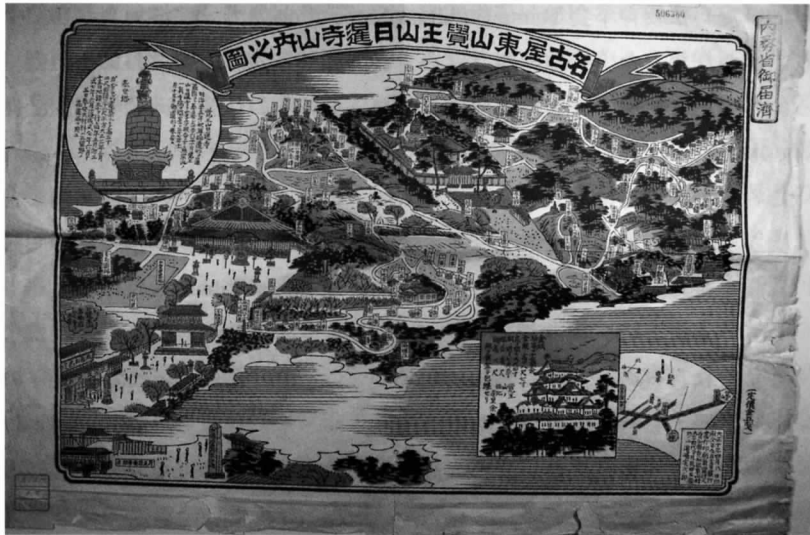


図15 「名古屋市日暹寺の木版地図。1921年に浜嶋実次郎により作成」
筆者蔵、2006年撮影。愛知県図書館提供。

式に参加するため、日暹寺へ群がり続けた（加藤 2000: 155-7）。

さらに日暹寺はタイから訪日した貴顕 dignitaries にとって必須の訪問地となった。日泰間の経済的・軍事的・文化的な協力が深まっていた時期である1934年に名古屋を訪れた公式代表団がその一例である。このとき名古屋市長は、来訪者に対して以下のように指摘している。

何にもまして、市の北東部に覚王山日暹寺があることは、我が市民にとっての最高の荣誉であります。この寺院は、数年前貴国より贈られた仏陀の聖なる灰塵の一部があることで有名でして、毎日そこを訪れる多くの敬虔な信者をみると、ひとつとなって〔仏陀を〕拝む二国の神秘的な兄弟関係に気づかされます。仏陀の魂が安らかに眠るこの聖なる都市で、貴方たちを迎えることができた大きな喜びと感謝の念を伝えたいと思います（“Address of welcome” 1934）。

同様に、多くの人々が集まり易い場として大きな広場を擁していた築地本願寺も、汎アジア主義や日本の優越性そして日本仏教の地球規模的性格の象徴と

なっていた。仏教青年会 Young Buddhist Association の汎太平洋大会が1934年に東京で行われたとき、築地本願寺は、まさにこれらの理由のためにその会場となったのである。南アジアや東南アジアや、英語圏の仏教界向けの機関誌である *The Young East* には、次のように表明されている。

この巨大な建造物が、あらゆる点において日本にある他の寺院建築と全く異なっていることは特筆すべきことであり、またそれ自体が多くの明確な特徴を持ちつつ、古代インドの仏教精舎 *Buddhist Vihara* 独特の特徴をも有していることは、興味深いことです。〔築地本願寺は〕他のどの様式よりも仏教精舎〔の様式〕に倣っている点で、仏陀 the all enlightened one の地より直輸入したもののなのであります。

蒼穹を背に聳え立つ、真に崇高かつ荘重な淡黄色の丸屋根——〔この寺院は〕同時に数千人の信者の熱心な信仰にふさわしい象徴であり、また1923年の大災害の廢墟から〔築地本願寺を〕再建することに全力を捧げた人々の不屈の努力の象徴でもあります。そして最後ですが決して軽んずべからざることは、これを眺めるものに深い信仰の感情を起こすための適切な形 *appropriate form* でもあることです。この建物のもうひとつの特筆すべき特徴は、開宗以来この宗派におけるの中心的精神の具体化であるということです。かかる精神が、歴史によって十分に証明され、常に文明の前衛にして、現代思想を導き示してくれるものに存する開拓的精神なのであります (“A general view” 1934: 1)。

結論

明治中期から太平洋戦争がアジアではじまる1937年までの間、仏教的物質文化、とりわけ仏教建築は、地球規模の〈未来〉を担う汎アジア的伝統という仏教観の表明と伝播とに重要な役割を果たした。日本の寺院建築は、〔みずからの政治的影響力に比べて〕より広いアジアの領域に目を向けた点において、台湾と朝鮮に対する徹底的な植民地化や中国における野心的侵略を通じた、アジアに対するその飽く無き膨張を映し出していたのである。〈過去〉の中国風建築

をまったく無視したわけではなかったが、20世紀におけるこの新たな寺院建築は、数百年間にわたり日本ではほとんど認知されていなかった東南アジア的な仏教建築の〈過去〉や、日本人にとって重要なものになりつつあった東南アジア仏教の〈現在〉を含み込むものであった。モダン寺や築地本願寺、真宗信徒生命保険株式会社社屋などに代表される建造物における欧米的な建築要素の吸収は、仏教をたんなる〔「世界宗教」という〕呼称以上に真の「世界宗教」たらしめることを願望していた多くの日本仏教者による伝道への野望をも表明していたのである。

すでに述べた建築の事例からわかるように、日本仏教の指導者層は、みずからの宗教組織における典礼や教理・学術といった様々な要請に、欧米のみならず、自分たち自身によっても生み出されつつあった最新の考古学や学術的な研究を適合させることに関して、卓越した才能を有していた。日本仏教の指導者層は、最新の考古学的な発見を自らの典礼行為の枠組みに描き込むことによって、〈現在〉における〔典礼〕行為と欧米におけるオリエンタリズム的研究の中心的対象であったインド＝南アジアの荘厳たる過去との連関を強調することを可能にしたのである。インド・サラセン様式のように、本来、ヨーロッパにおける植民地認識の産物であるアジア的な建築様式をも導入することで、日本人は、みずからの寺院建築と中国の建築様式との間にある長年の〔直接的な〕関係を薄めながら、アジアをみずからの文明の源として取り込むことに成功した。最終的に、豊富なアジア的建築の諸様式から〔自由に〕取捨選択するまさにその過程を通して、日本の寺院建築家は、アジアとの連帯を表現しつつ、日本の国威・国力を主張したのである。

汎アジア主義の形成を展開しようとした動機には、明らかに矛盾がある。日本仏教とアジアとの共存の地として吹聴される日蓮寺のような寺院は、〔たしかに〕Rebecca Karl が言及したように、「国家中心的不是な non-state-centered 実践行為や自民族中心主義的ではない non-national-chauvinist 文化主義に根差した」感情から生じたものであった (Karl 1998: 1,097)。〔一方で〕汎アジア的仏教建築——とりわけ西本願寺の海外伝道別院や主要な国内別院の多

くを特徴づけるインド風様式——の成立は、Prasenjiti Duara が近年指摘したように、ナショナリズムが普遍的な文明（ここでは仏教文明）の観念に深く根差しながらも、この普遍性に倣った諸観念を、いかに「膨張主義的画策」へと当てはめていったのかを示す一例なのである（Duara 2001: 100）。本稿で取り上げた事例は、〔日本と西洋という〕二極的な交流や欧米からの影響といった日本近代の形成過程に関する単純な図式を乗り越える必要性を我々に示している。仏教者が重要な役割を果たしながらも、そのことが看過されてきた日本における「近代」の形成というプロジェクトは、たんに「極西」——すなわち欧米——で見出された行動様式 practices の輸入や移植 transculturation にのみ依拠したのではない。特筆すべきは、これまで考察してきたように、日本仏教における〈近代〉の形成には、〔東アジアから〕「南西」すなわち南アジアや東南アジアへの転回 turning もまた関わっていたのである。日本人にとって、「モダン」は東京駅や赤坂離宮のような明らかにヨーロッパ様式な建造物のみを意味したわけではない。この〈近代〉なるものは、ビルマ様式の屋根勾配をもった折衷的な善福寺すなわちモダン寺にも見出されていた。喧噪の都市に厭いてこの寺に来訪したものたちは、〔まるで「モダンビル」のように〕靴を脱ぐことなく、その来迎する阿弥陀仏を前にひとときの安心^{あんじん}を享受することが出来たのである。

参考文献

- “A general view of the new Honganji building at Tsukiji Tokyo where the second pan-Pacific Y.B.A. conference will take place” (1934). *Young East* (Jul. –Sept.): 1.
- “Address of welcome to the part of official visitors from Siam to Nippon” (1934). Presented June 28 by the Mayor of the City of Nagoya, J. Ōiwa Isao 大岩勇夫. Gaikō Shiryōkan I-2-1-0-4, Bukkyō kankei taikai zakken 仏教関係大会雑件.
- ALMOND, Philip C. (1988). *The British Discovery of Buddhism*. (New York: Cambridge University Press).
- 芦屋市立美術博物館編 (1999; 2003) 『二楽荘と大谷探検隊——モダニズム再考』

2冊（芦屋市：芦屋市立美術博物館）

DUARA, Prasenjit. (2001). "The Discourse of Civilization and Pan-Asianism". *Journal of World History* 12 (1): 99–130.

護国塔奉賛会編（出版年不詳）『護国塔誌』（秋葉絵本殿可睡齋護国塔奉賛会）
伊東忠太（1911）「護国塔の建築」『日本美術』148: 1–4.

——. (1913)「二楽荘の建築」『建築工藝叢誌』20: 1.

——. (1937)『伊東忠太建築文献』全6巻（東京：龍吟社）

ジャフイ、リチャード（2002）「釈尊を探して——近代日本仏教の誕生と世界旅行」『思想』943号.

JAFFE, Richard M. (2004). "Seeking Śākyamuni: Travel and the Reconstruction of Japanese Buddhism". *Journal of Japanese Studies* 30 (1): 65–96.

——. (2005). "Shaku Unshō and the Quest for Bodh Gayā: India, Ceylon, and the Revival of Japanese Buddhism". Paper delivered at the "International Association of the History of Religions Conference." Tokyo, Japan.

亀川正史（2000）『本願寺おもしろ散歩』（京都：本願寺出版社）

KARL, Rebecca E. (1998). "Creating Asia: China in the World at the Beginning of the Twentieth Century". *American Historical Review* 103 (4): 1,096–118.

加藤龍明（2000）『微笑みの白塔——釈尊真骨奉安百周年』（名古屋：中日新聞社出版開発局）

ケテラー、ジェームズ（2006）『邪教／殉教の明治——廃仏毀釈と近代仏教』

岡出正彦訳、ペリかん社（KETELAAR, James Edward. *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and Its Persecution*, Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1990）

KING, Richard. (1999). *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'the Mystic East'*. London: Routledge.

北尾春道（1934）『築地本願寺』（東京：洪洋社）

神戸新聞（1930）「森巖壯麗を極めたる——近世式大伽藍成る——神戸市本願寺別格別院善福寺」11月26日、8頁。

- 小室重弘編 (1903) 『釈尊御遺形伝来史』 (東京：細川芳之助)
- 倉方俊輔 (2003) 「伊東忠太の設計思想——妖怪としての建築」鈴木博之編『伊東忠太を知っていますか』 (松戸市：王国社)
- LOPEZ Jr., Donald S., ed. (1995). *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- MASUZAWA, Tomoko. (2005). *The Invention of World Religions, or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.
- METCALF, Thomas R. (1989). *An Imperial Vision: Indian Architecture and Britain's Raj*. Berkeley: University of California Press.
- MORGAN, David, and Sally M. PROMEY. (2001). *The Visual Culture of American Religions*. Berkeley: University of California Press.
- SNODGRASS, Judith. (2003). *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- SPOONER, D[avid] Brainerd [sic]. (1901). "Welcoming the Buddha's Most Holy Bones." *Overland Monthly* 37: 585 – 92.
- 孝山文 (1930) 「善福寺新建築と近代神戸寺院」『中外日報』9363号、11月23日、2頁。
- TANABE, George J. (2002). "Grafting Identity: The Hawaiian Branches of the Bodhi Tree". Paper presented at Princeton University.
- "The Trouble at the Hongwanji". (1929). *The Japan Weekly Chronicle*, October 17: 414.
- TILLOTSON, Giles H. R. (1994). "Orientalizing the Raj: Indo-Saracenic Fantasies". In *Architecture in Victorian and Edwardian India*. Christopher W. LONDON, ed. Bombay, India: Marg Publications, pp. 15 – 34.
- TSENG, Alice Y. (2004). "Styling Japan: The Case of Josiah Conder and the Museum at Ueno, Tokyo". *Journal of the Society of Architectural Historians* 63 (4): 472 –

97.

TWEED, Thomas A. (1997). *Our Lady of the Exile: Diasporic Religion at a Cuban Catholic Shrine in Miami*. New York: Oxford University Press.

_____. (2006). "American Occultism and Japanese Buddhism: Albert J. Edmunds, D.T. Suzuki, and Translocative History". *Japanese Journal of Religious Studies* 32 (2): 249 – 81.

WATANABE, Toshio. (1996). "Josiah Conder's Rokumeikan: Architecture and National Representation in Meiji Japan". *Art Journal* 55 (3): 21 – 7.

WENDELKEN, Cherie. (1996). "The Tectonics of Japanese Style: Architect and Carpenter in the Late Meiji Period". *Art Journal* 55 (3): 28 – 37.

_____. (2000). "Pan-Asianism and the Pure Japanese Thing: Japanese Identity and Architecture in the late 1930s". *Positions* 8 (3): 819 – 28.

吉永進一 (2000) 「明治仏教と欧米神秘思想」『舞鶴工業高等専門学校情報科学センター年報』 28: 47 – 53.