

# 支那内學院における 日本佛教學受容の一側面

—呂澂編譯『印度佛教史略』に見る原書の改變を中心に—

伊 吹 敦

## はじめに

清朝末期において佛教を鼓吹し、社會に大きな影響を與えたのが楊文會（仁山、1837-1911）である。彼は南條文雄（1849-1927）らとも交流を持ち、1866年に南京に金陵刻經處を設立して日本から逆輸入した古逸佛典を刊行するなどして佛教の復興に努めた。それだけでなく、彼の活動は時折しも活潑化しつつあった革命運動に思想的な基礎付けを與える上で極めて大きな役割を果たした。即ち、康有爲（1858-1927）・譚嗣同（1865-1898）・章炳麟（1869-1936）・梁啓超（1873-1929）らの革命家たちは、いずれも新中國建設の理念を佛教思想に基づいて構築しようとしたのである。

楊文會は辛亥革命（1911-1912）が起こる直前に亡くなったが、彼が推進した活動は、歐陽漸（竟無、1871-1943）などの弟子たちによって受け継がれ、その後も發展を續けた。即ち、歐陽漸は、1922年に佛教思想の研究を推進し、また、後進を育成するための組織として、支那内學院を南京に設立し、清朝の傳統である居士佛教を繼承・發展させていったのである。

支那内學院は、南京陥落（1937年）に際して四川に移ったものの、日中戦争（1937-1939）中も活動を繼續し、1943年に歐陽漸が亡くなると、院長の職は弟子の呂澂（1896-1989）に受け継がれた。しかし、國共内戦（1946-1949）を経て、中華人民共和國が成立した後の1952年にその活動を停止した。

近代における中國佛教の復興と言えば、太虚（1890-1947）と弟子た

ちの活動が最も有名であるが、支那内學院の人々も彼らと並んで極めて重要な役割を果たしたのである。従って、近代中國佛教史を解明するためには、支那内學院の活動を明らかにすることはどうしても不可欠なはずであるが、これまで十分には研究されてこなかった。本拙稿は、特に彼らが近代佛教學をいかに取り入れ、また、利用したかに焦點を絞って、この研究の空白を埋めようとする一つの試みである。

支那内學院における近代佛教學の攝取は、直接的には日本を経由したものであり、その立役者となったのが呂澂であった。日本で美學を學んだ經驗を持つ呂澂は、日本語に堪能で日本における最新の佛教學の紹介に努めた。彼が初期に商務印書館から出版した著作として、

『印度佛教史略』（1925年）

『佛典泛論』（1925年）

『佛教研究法』（1926年）

の三部作があるが、『印度佛教史略』は荻原雲來（1869-1937）の『印度の佛教』（1917年）<sup>(1)</sup>に、『佛典泛論』と『佛教研究法』は、深浦正文（1889-1968）の『佛教聖典概論』（1924年）<sup>(2)</sup>と『佛教研究法』<sup>(3)</sup>とにほぼ全面的に依據したものである<sup>(4)</sup>。

本拙稿では、特にこの中の『印度佛教史略』を取りあげ、荻原雲來の原著との相違とそこに窺われる呂澂の意圖を明らかにし、當時における支那内學院の思想的立場、佛教復興運動におけるその位置について論じようと思う。

## 一 『印度佛教史略』と『印度の佛教』

『印度佛教史略』の出版は、中華民國十四年（1925）であるが、本書の冒頭に掲げられた呂澂の「敘旨」は、次のようなもので、出版の前年の五月に書かれている。

「吾人治學先宜習其概論與歷史。雖佛教亦無以異。佛教概論未見有善本。惟佛教史因材料積以日多。方法趨而漸密。東西學者競事著

作。甚有可觀。余嘗讀日域荻原雲來博士書曰印度之佛教者。史實學理楚楚條疏。頗能舉佛教發展之經過。而與讀者以大體之概念。其自序謂堪供通俗之用。蓋信語也。因思吾國研究佛教者多驚玄遠之談。屑視歷史爲不足道。既昧於佛教與時代思想之相互關係。所學亦終不獲運用於實際。若荻原氏之書。誠足以藥斯弊矣。治學之暇。遂依其結構重爲編訂。蓋又取諸堀謙德、馬田行啓諸氏印度佛教史之說而有所改正也。篇中插入佛像地圖數幀。篇末又附舊作之史表一種。以便讀者之參證。至於敘述頗有未詳之處。名之史略。俾見其本真云爾。

民國十三年五月編者自識<sup>(5)</sup>

この「敘旨」において呂澂は、佛教概論にはいい本がなかったが、荻原雲來の『印度の佛教』は、史實や教理をよく整理したうえで佛教發展の過程を説明していて非常に分かりやすく、時代背景との關係を無視して佛教の深遠さばかりを説いて現實への對應を缺く中國の研究者たちの弊害を矯めるものになると考えて本書の紹介を決意したと言う。そして、それに續いて、「原書の構成に基づいた上で編集と訂正を行い、また、堀謙德、馬田行啓兩氏の『印度佛教史』の説を採用して改めたところもある」とし、更に「本文中に佛像（の寫眞）と地圖數枚を挿入し、卷末に以前に作った年表を附載して讀者の參考に供した」と述べている（なお、堀謙德は明らかに堀謙德の誤りである）。

ここに荻原雲來の『印度の佛教』と共に名前があげられている堀謙德と馬田行啓の『印度佛教史』とは、それぞれ堀謙德著『印度佛教史』（前川文榮閣、1915年）と馬田行啓著『印度佛教史』（早稻田大學出版部、1917年）を指すものと考えられるから、これを読むものは、當然、荻原雲來の『印度の佛教』を中心に、堀謙德と馬田行啓の『印度佛教史』の説を斟酌しながら『印度佛教史略』を纏めたと考えるであろう。實際のところ、筆者が基づいた『印度佛教史略』は現代佛學大系所収本であるが、その「出版前言」には、呂澂の「敘旨」のままに、

「『印度佛教史略』則成書甚早，是在民國十三年，以日本荻原雲來的『印度の佛教』爲主，並參考其他日人著作編譯而成的。」

と説明されているし、近年でも龔雋氏などは、この「敍旨」の記載を眞に受けて、次のように述べている。

「呂澂在20年代就根據日本學者荻原雲來《印度之佛教》之結構「重為編訂」，而同時參考日本學者崛謙德，馬田行啟的《印度佛教史》，綜合而成《印度佛教史略》一書，並於1925年由上海商務印書館出版。」<sup>(6)</sup>

しかし、これら日本の著作三種と『印度佛教史略』を比較すると、それが全く事實に反するものであることが分かる。即ち、『印度佛教史略』は、荻原の『印度の佛教』に全面的に基づき、堀や馬田の『印度佛教史』に基づくところはほとんど見られないのである。では、呂澂の言葉は全く根も葉もない虚言かと言えば、そうとまでは言えない。何となれば、卷末に附された三つの「附圖」が堀や馬田の『印度佛教史』に基づくからである。具体的に言えば、「附圖二」は馬田の『印度佛教史』卷頭の「第一圖 佛陀遊化地」に、「附圖三」は堀の『印度佛教史』附録の「第一圖 阿育王時代佛教の傳播」に、「附圖四」は馬田の『印度佛教史』卷頭の「第四圖 大乘興隆時代の状況」、及び堀の『印度佛教史』附録「第五圖 脇馬鳴の布教」「第六圖 龍樹提婆の布教」「第七圖 無着世親の布教」「第八圖 陳那護法清辨の布教」に基づくものなのである。

従って、呂澂が荻原、堀、馬田の三つの著作に據ったというのはウソではない。一方、呂澂が荻原の『印度の佛教』に全面的に依據しつつも、時に大幅な削除や書き換えをしていることも事實である。ただ、それらの改變は堀や馬田の著作に基づくものではないのである。しかし、「敍旨」の敍述は、明らかに原著の改變を堀や馬田の説に基づくものと讀者に思わせるよう誘導しようとしている、否、もっと有り體に言えば、そのように讀者を欺こうとしているのである。その理由は明らかである。次節以降に示すように、その改變のかかなりの部分は呂澂が自身の主張や支那内學院の立場に沿うように意圖的に行ったものであったから、何とかしてその事實を隠す必要があったのである。

『印度佛教史略』とそれが基づいた『印度の佛教』の兩者を入手して比較すれば、その改變の跡は明らかになる。しかし、この「敍旨」の存

在によって、読者がその改変に気づいたとしても、それは佛教學の先進國である日本における、より妥當な異説に據る修正だと見做し、その改変をそのまま受け入れたであらう。つまり、それが呂澂の意圖的な改変であることは、『印度の佛教』以外に堀と馬田の『印度佛教史』を手に入れて参照しない限り、分からないのである。當時、支那内學院以外で、これらの著作の全てを入手できる場所はほとんどなかったであらう。否、それらの入手は現在に至るまで難しいのである。だからこそ、これまで誰一人としてこの事實に気が付かなかったのである。

呂澂による本文の改変の實際は次節において詳しく検討することとし、ここではその前提作業として、兩者の全體構成を比較するために、荻原の『印度の佛教』と呂澂の『印度佛教史略』の目次を掲げよう（括弧内は頁數）。

## 荻原雲來『印度の佛教』

## 呂澂『印度佛教史略』

序(1-2)

敍旨(1)

目次(1-4)

印度佛教史略目次(1-3)

總說(1-22)

導言(1-13)

一、原語字母の對譯及び其の發音(1-4)

二、佛陀出世以前印度の住民と其の宗教(4-16)

第一章 佛陀出世以前印度之住民及其民族(1-9)

三、佛滅後の佛教(17-22)

第二章 佛滅後佛教發展之概觀(9-13)

別說(22-206)

本篇上 佛在世時之佛教(14-48)

壹、釋尊の略傳(22-51)

第一章 釋尊略傳(14-33)

一、成道以前(23-29)

第一節 成道以前(14-19)

二、成等正覺(29-35)

第二節 成等正覺(19-21)

三、轉法輪(35-40)

第三節 轉法輪(21-25)

四、爾後の教化(40-48)

第四節 其後之教化(25-31)

五、入涅槃(48-51)

第五節 入涅槃(31-33)

貳、所說の法(51-73)

第二章 教法之大要(33-)

一、緣起(51-56)

第一節 緣起(33-36)

二、四聖諦(56-73)

第二節 四聖諦(36-48)

イ、苦諦(56-59)

一 苦諦(37-38)

ロ、集諦(59-61)	二 集諦(38-39)
ハ、減諦(61-63)	三 減諦(39-40)
ニ、道諦(63-73)	四 道諦(40-48)
<u>參、佛弟子衆(73-81)</u>	
一、 <u>僧伽の成立(74-75)</u>	
二、 <u>出家入道<sup>冊</sup>在家信徒(75-78)</u>	
三、 <u>僧伽の衣食住(78-80)</u>	
四、 <u>僧伽の行儀(80-81)</u>	
肆、佛滅後の佛教(81-206)	本篇下 佛敎滅後之佛敎(48-126)
一、根本佛敎發達時代(83-150)	第一章 根本佛敎發達時代(49-92)
イ、第一結集(84-89)	第一節 第一結集(50-54)
ロ、根本分裂(90-100)	第二節 根本分派(54-65)
(1) 南方所傳(90-95)	第一段 南方所傳(54-57)
(2) 北方所傳(95-100)	第二段 北方所傳(57-60)
ハ、第二結集(100-102)	第三段 第二結集(60-62)
ニ、兩大天と兩阿育の論(102-106)	第四段 兩大天與兩阿育(62-65)
ホ、枝末分裂(106-114)	第三節 枝末分派(65-72)
(1) 南方所傳(106-108)	第一段 南方所傳(65-66)
(2) 北方所傳(108-114)	第二段 北方所傳(66-70)
ヘ、南北兩傳諸部の同異と其分出生代(114-117)	第三段 兩傳同異及各部分出生代之考定(70-72)
ト、諸部の宗義(117-130)	第四節 諸部宗義(72-81)
(1) 大衆部(119-123)	第一段 大衆部(73-76)
(2) 說一切有部(123-127)	第二段 說一切有部(76-79)
(3) 犢子部(127-130)	第三段 犢子部(79-81)
チ、阿育王(130-136)	第五節 阿育王(81-84)
リ、 <u>第三結集(136-137)</u>	第六節 <u>第三結集及佛敎之傳播(84-86)</u>
<u>ヌ、佛敎の弘通(137-139)</u>	
ル、阿育王の終より迦賦色迦まで(139-150)	第七節 阿育王以後至迦賦色迦時代(86-92)
(1) 王朝の變遷(140-147)	第一段 王朝之變遷(87-91)
(2) 佛敎の状況(147-150)	第二段 佛敎之状況(91-92)
二、大乘敎興隆時代(150-206)	第二章 大乘敎興隆時代(92-126)
イ、龍樹(157-160)	第一節 龍樹(95-97)

ロ、大乘の爲義(160-174)	第二節 大乘之意義(97-106)
ハ、小乗教の發達(174-181)	第三節 小乗之發達(106-111)
(1) 說一切有部の發達(175-178)	第一段 說一切有部之發達(107-109)
(2) 經部の發達(178-181)	第二段 經部之發達(109-111)
ニ、大乘教の發達(181-206)	第四節 大乘教之發達(111-126)
(1) 諸法實相論(182-188)	第一段 諸法實相論(112-116)
(2) 阿頼耶識緣起論(188-201)	第二段 阿頼耶識緣起論(116-126)
(3) <u>眞如緣起論</u> (201-206)	

附録 印度佛教史略表(127-132)

附圖一 釋迦世尊像(15)

附圖二 釋迦布教地圖(133)

附圖三 阿育王時代佛教之傳播地圖(135)

附圖四 大乘分布地圖(137)

上に呂澂の『印度佛教史略』が荻原の『印度の佛教』に全面的に基づくものであることを指摘したが、このことは、本文を對照せずとも上の兩者の目次を見ただけで一目瞭然である。兩者は全體の章立ての方法には違いが見られるものの、内容的には、ほとんど完全な對應關係にあり、また、章題や節題も原書の直譯となっている。もっとも完全に一致するわけではなく、一部に相違が認められるので(その部分に下線を附した)、それらを列擧すると以下ようになる。

1. 原書の一部を削除

- a. 「総説」の「一、原語字母の對譯及び其の發音」
- b. 「別説」の「參、佛弟子衆」の全部
- c. 「別説」の「肆、佛滅後の佛教」の「二、大乘教興隆時代」の「二、大乘教の發達」の「(3) 眞如緣起論」

2. 原書の二つの部分を一つに統合

- a. 「別説」の「肆、佛滅後の佛教」の「一、根本佛教發達時代」の「リ、第三結集」と「ヌ、佛教の弘通」を「本篇下 佛教滅後之佛教」の「第一章 根本佛教發達時代」の「第六節 第三結集及佛教之傳播」に統合

3. 原書になかったものを新たに附加
  - a. 「附録」の「印度佛教史略表」
  - b. 「附圖一」の「釋迦世尊像」(15頁に挿入)
  - c. 「附圖二」の「釋迦布教地圖」(卷末)
  - d. 「附圖三」の「阿育王時代佛教之傳播地圖」(卷末)
  - e. 「附圖四」の「大乘分布地圖」(卷末)

このうち、1-aについては、當時の一般の中國人にはサンスクリットやパーリに関する知識は必ずしも重要でないと判断したために省いたようで、本文中でも、原語に関する説明が省かれている例をしばしば見ることができる。従って、これは當時の中國の社會狀況を見ての合理的な判断であったと見做すことができる。しかし、これに對して、1-b、1-cについては、明らかに意圖的なものであって、そこに呂澂や支那内學院の思想的立場の反映を認めることができる。ただ、その意圖については、本文の改變を辿ることで初めて明らかになる事柄であるから、ここでは、これ以上の論及は差し控えたい。

次に2-aについては、内容的にはほとんど違いは認められないから、便宜的なものと考えてよいであろう。原書の「リ、第三結集」、「ヌ、佛教の弘通」は共に高々2頁に過ぎないから、恐らく、呂澂は、これらをそれぞれ別々の節として獨立させる必要を認めなかったのであろう。

最後に3についてであるが、aの「附録」は、呂澂の「敘旨」に言うように、以前に呂澂自身が作っておいたものの轉載と考えられる。今のところ、確認はできていないが、恐らくは既にどこかに發表していたものであろう。また、bについては、「此像爲佛滅後七百年頃北印度健陀羅之石刻現存德國柏林博物館中」という説明があるので、著者自身が何らかの資料からベルリン博物館所藏の佛像の寫眞を見出し、それを轉載したものと考えられる。c～eについては既に觸れた。即ち、堀、馬田兩氏の『印度佛教史』に基づいて製作されたもので、意圖的改變を隠す役割も擔っていたわけだが、「附圖」そのものは讀者の理解を助けるためのもので、それ以外の意圖は認められない。いずれにせよ、3については、讀者の便宜を圖つただけのものとして見てよい。

以上によって、荻原の『印度の佛教』と呂澂の『印度佛教史略』の關



係の概略は明らかになったと思うので、次に兩者の本文自體を比較して、呂澂の改變の跡を辿ってみたい。

## 二 『印度佛教史略』に見る原書の意圖的改變

呂澂の『印度佛教史略』が、荻原雲來の『印度の佛教』を翻譯した上で、その一部に改變を加えたものであることは、本文からも明らかである。しかし、その改變の全てに彼の思想的意圖が窺われるわけではない。例えば、原書の省略は實にしばしば認められるものであるが、その半ばは冗長な説明を省くためのもので、讀者、あるいは出版社への配慮と見做すべきである。それらの中には、サンスクリットやパーリの原語に關する敘述も多いが、これは、原書の「総説」の「一、原語字母の對譯及び其の發音」が省かれたことと呼應するものであり、同じ理由に基づくと考えてよい。

また、単なる誤譯と認めるべきものもある。例えば、衆賢の『阿毘達磨順正理論』について、原書が、

「兎に角彼の説は往々にして婆沙の古義に順せざる所あれば別に彼れの主義を新薩婆多として婆沙主義に簡ぶに至れり、有部宗の發達は是れにて終る。」<sup>(7)</sup>

と述べているのを、呂澂は、次のように譯している。

「於是常違背古義始得通，遂得名新薩婆多，亦曰婆沙主義，蓋有部之發達至是爲極也。」<sup>(8)</sup>

原書は、「彼の主義は從來の有部とは異なるから、それと區別して「新薩婆多」と呼ばれる」という意味であるが、呂澂の譯では「新薩婆多」が即ち「婆沙主義」であるということになってしまっている。この部分の改變には特別な意圖があったとは認めがたいから、恐らくは、原書の「簡ぶに至れり」の意味がよく理解できなかったための誤譯に過ぎないであろう。

また、意圖的な改變であっても、必ずしも支那内學院の立場に沿ったとは言えないものもある。例えば、下に掲げるF-1に見るように、原書においては大乘佛教を先ず自力教と他力教とに分け、その後自力教を顯教と密教とに分ける記述が見られるが、呂澂は自力教と他力教の區分を廢し、大乘佛教を直に顯教と密教とに分けている。原書は淨土宗に屬する荻原の特殊な立場の反映と見られるから、呂澂の改變は客觀的立場からそれを是正せんとしたものと見做すことができるのである。

呂澂の翻譯には、以上のような例は見られるものの、それら以外の改變のほとんどに、彼の思想的意圖、あるいは支那内學院の立場の反映を認めることができる。私見に據れば、それらは内容的に、

- A. 「ブツダは心外實有論的傾向が強かった」とする説の削除
- B. 「ブツダはバラモン教を批判したが、大乘佛教はバラモン教の影響を受けている」という説の削除
- C. サーンキヤ學派についての説明、唯識説がサーンキヤ學派の影響を蒙ったものとする説、唯識説がブツダや彌勒の所説であることを否定する説等の削除
- D. 無著と世親がナーランダー寺院で活躍したという説の附加
- E. 般若の教理を佛説に非ずとする説の書き換え
- F. 如來藏思想・如來藏緣起説に關する説明の削除
- G. 『起信論』に關する説明の書き換え
- H. 僧侶が社會において積極的な役割を果たしていたとする記述の削除

という八つに纏めることができる。以下、その各項ごとに實例を列挙しておく。なお、一重下線部は原書の削除箇所、二重下線部は原書への書き換え箇所、波線下線部は原書の書き換え箇所を示す（引用文中には、必ずしも意圖的ではない省略なども見受けられるが、それらについても、一應、便宜的に上記の下線を附した）。

## A. 「ブッダは心外實有論的傾向が強かった」とする説の削除

### 1. 『印度の佛教』「總説」「二、佛陀出世以前印度の住民と其の宗教」

「是の如く我論を立つる結果として、厭世觀、出家修道、輪廻と解脱、業感緣起、根本無明、智明、捨離と觀行、とあり、是れ即ち印度哲學宗教思想が上代より漸次發第生長せしものにして、決して佛陀の創説に非ず。摩訶婆羅多編成の時代には、此等の思潮に乗じて諸の見を立てたる人少なからず、數論(Sāṃkhya)、辰那教(Jaina)、佛教は其の重なるものなり。此の三はUpaniṣad哲學の唯心主義が展轉變化し、心外實有論(Realism)の傾向を生じ、轉た其方向に發達しつゝありし時殆んど同時に唱へられたるものなれば、此の三宗の教義が類似せる所あるは、怪しむに足らず。」<sup>(9)</sup>

『印度佛教史略』「導言」「第一章 佛陀出世以前印度之住民及其宗教」

「由此觀之、因我論之結果而有厭世觀、出家、修道、輪廻與解脱、業感緣起、根本無明、捨離與觀行等、是皆印度哲學宗教思想從古代而漸次發生、決非一家之創説也。爾後乘此等思潮以立教派者不一而足、數論Sāṃkhya、禪那教Jaina、佛教、則其重要者也。是三者皆由優婆尼沙曇哲學之唯心主義展轉變化而發達、且時代先後相去不遠、故三家教義每有類似之點、亦無怪也。」<sup>(10)</sup>

### 2. 『印度の佛教』「總説」「二、佛陀出世以前印度の住民と其の宗教」

「彼は西紀前六世紀の前半中に生れ、壯ふして世相の苦を觀じ、解脱の眞道を求め、常時一般の思潮たる心外實在論の基礎に立ち、世相を觀察し、辰那教の命者、數論の神我、Upaniṣadの眞妄不離の我(我は眞にして摩耶は妄なり、而て我の外に摩耶別存せずと説くが故に斯く云ふ、)と異なりて、宇宙萬物は

全く無我なり、唯だ因縁所生の法あるのみとす、因縁生法の我と異なる所は、我の如く絶対唯一に非ずして相對多數なること、又た我の如く常住に非ずして無常なることなり、彼は已に此の確信を得、一切煩惱を離れ、涅槃を證得したれば、他に對しては最上正覺者として、自己所證の法を宣傳せり、其説教の根本形式は、苦集滅道の四諦是なり、成道以後四十五年間、笈伽河兩側の地方に於て、種姓を論せず、貧富に拘わらず、平等に清新の道徳的宗教を弘布し、八十歳にして入滅せり。」<sup>(11)</sup>

『印度佛教史略』「導言」「第一章 佛陀出世以前印度之住民及其宗教」

「世尊生於西紀前六世紀之前半、壯而觀世相之苦、求解脫之眞、既成正覺離一切煩惱、乃漸對他宣傳自證之法。而其説教之根本形式每不外苦集滅道之四諦。如是四十五年間、於笈伽河兩岸、不論種姓貧富、以平等心而弘教、至八十歲入滅。」<sup>(12)</sup>

B. 「ブッダはバラモン教を批判したが、大乘佛教はバラモン教の影響を受けている」という説の削除

1. 『印度の佛教』「別説」「肆、佛滅後の佛教」「二、大乘教興隆時代」

「釋尊出世の時印度の宗教思想界は亂雜混迷の状態にありしを以て、釈尊が時代の要求により單純清新なる道徳的宗教を唱へしが如く大乘教の興隆も時代思想の影響を蒙りて起れり、但だ釋尊は反動的時代思想の要求に應じ反動的宗教を創唱し、大乘教の興隆は時代思想の變遷に連れて應同的に形成せられたり、西曆第二世紀の頃より婆羅門教及梵文學復興し始め Purāṇa や Tantra が古吠陀や Brāhmaṇa 文學に代はり、次第して第四世紀毘多 (Gupta) 朝に至り婆羅門教の復興を大成せり、大乘教の興隆も此と歩調を一にして進めるを見る、然れども Purāṇa や Tantra も全然新元素のみより成るにあらず、否、多

くは古來の信仰の目的、儀禮等に基づき施設せられたるものなるが如く大乘教も其の漸次胚胎する所あり、決して青天の霹靂に非らず、迦王の時は已に印度各地に大乘教勃興しつゝ、あれば此の時を以て其の興隆時代と稱するを得べきも其淵源は遠く佛陀金口の直説に發し漸く展轉發達し佛滅百年には大衆部として顯はれ爾來一百年間に其中より諸の枝末分派となり、又上座部下にも大に大乘的分子を採用する末派起り又一面には外、婆羅門と接觸し思想の交換改變あり、斯くして阿育より迦膩色迦に至るまでに漸次成熟し來れるなり。」<sup>(13)</sup>

『印度佛教史略』「本篇下 佛滅後之佛教」「第二章 大乘教興隆時代」

「佛教中之有大乘勃興也，蓋頗蒙時代思想之影響。當西曆第二世紀時、婆羅門教及梵文學復興，至於第四世紀笈多Gupta朝、婆羅門教大成，大乘教之興隆亦與之俱進。溯其源流，蓋由佛陀金口之直説而展轉發達者。自佛滅百年有大衆部以來，一百餘年分派甚多，即已有大乘之分子。一方面與婆羅門接觸而改變其思想，至於迦膩色迦之世遂見成熟。」<sup>(14)</sup>

## 2. 『印度の佛教』「總説」「二、佛陀出世以前印度の住民と其の宗教」

「西紀第四世紀の無著、世親（Vasubandhu）より後は小乗教は漸く衰運に向ひ、大乘教は漸く發達の頂點に達せんとす。西紀第六世紀の頃より、祕密教なるもの頗る頭角を顯はし、一部の佛教徒に由り大成せらる、教理の方面より見れば、顯教は總べて無明緣起の根本義に立ち、理は一相平等なるも、事は萬差の別あり、事理全く相即不二なること能はず、此に反して密教は本有自爾の見地に立ち、事理平等一多無盡なりとす、現象即實在論萬有一神教なり、萬有は摩訶毘盧遮那（Mahāvairocana）即ち大日の本體、吾人も其の一部分をなし、一毛一塵大日の體ならざるはなし。製作されたる經典は法身大

日の所説なりとし、應身釋迦の所説と區別す。又た此の宗の最も重要とする事相の方面より見れば、其の淵源極めて遠きものあり、吠陀時代の事火呪術に發し、婆羅摩摩の加持祈禱に基づき、又た通俗の信仰儀式を採用す。身語意所作の行に悉とく祕密の意を寓し、以て諸法の本眞を表現するものとす。眞言 (Mantra) 印契 (Mudrā) 曼荼羅 (Maṇḍala) 字門 (Akṣaramukha) の如き祕密の表象に非るはなし。斯く教理の方面よりするも、事相の方面よりするも、俱に祕密を以て眼目とするがゆへに祕密教と名づけ、他の佛教を總べて顯教と名づく、祕密とは他に對して隱蔽する義に非ずして、現象即實在の真相は凡愚に知見し難ければ暫く此を祕密と稱せるのみ。佛教は元來婆羅門教の改革者として世に出でたるも、其の哲理的方面に於ては漸次婆羅門哲學に接近し、大乘顯教となり、更に轉じて密教となり、哲學宗教兩方面に於て婆羅門教に混同融和し、彌よ發達して彌よ婆羅門教に近づけるを見る、印度の密教は根本佛教の婆羅門教化せるものと云ふも敢て過言に非るべし。西曆第八世紀には、印度大陸の佛教は、顯教他力教としては夙く已に西域支那地方に傳はり印度に行なはれず、顯教自力教としては煩瑣の思辯に陥り、徒らに學者の玩弄物となり、密教としては迷信視祝益す増長し、何れも宗教としての活力を失ない、急轉直下衰運に向ひつゝあり、」<sup>(15)</sup>

『印度佛教史略』「導言」第二章 佛滅後佛教發展之概觀」

「自西紀第四世紀無著世親Vasubandhu以後、小乘漸衰而大乘發達至於頂點。至西紀第六世紀頃、祕密教頗露頭角、而由一部分之佛教徒大成其說。試由教理之方面言之、則顯教以無明緣起爲根本義、理平等而事差別、事理未相即不二也。密教反此、立本有之道理、以爲事理平等一多無盡、於是似乎「現象即實在」「萬有即一神」之說。所謂萬有皆摩訶毘盧遮那Mahāvairocana之本體、吾人亦其一部分、乃至一毛一塵亦不外此也。至所有經典出自法身大日所說、亦與應身釋迦所說有別。又此宗最重要事相、

其淵源極遠，蓋本於吠陀時代之火呪術婆羅摩拏之加持祈禱以及通俗之信仰儀式。身語意所行悉含祕密之意，而諸法之本眞，如眞言Mantra、印契Mudrā、曼荼羅Maṇḍala、字門Akṣaramukha等，皆祕密之表象也。如是由教理及事相方面以祕密爲眼目者，總稱祕密教，其餘佛教則總名顯教。然云祕密，非謂隱蔽，但現象即事實之眞相非凡愚知見所及，乃暫謂之祕密耳。西歷第八世紀時，印度大陸之佛教漸呈衰象，其淨土法門早已傳於西域及中國，印度反不流行。其純正顯教則流於煩瑣之思辨，從供學者之玩弄，其密教迷信巫覡之風日益增長，俱失宗教之活力。」<sup>(16)</sup>

C. サーンキヤ學派についての説明、唯識説がサーンキヤ學派の影響を蒙ったものとする説、唯識説がブツダやマイトレーヤの所説であることを否定する説の削除

1. 『印度の佛教』「總説」「二、佛陀出世以前印度の住民と其の宗教」

「數論の教義は其の發達の時代に由りて、少くも二時期に分つべきものとす、第一は摩訶婆羅多中の世尊歌 (Bhagavadgītā) の中に出づるもの、第二は漢譯せられたる金七十論の原本に見ゆる思想とす、今ま言ふ所は第一期の數論を指す、數論は二元論を唱ふるも、其二元の從來する所を勘ふるに、源は一元論なり、先の哲學に梵即我にして世界唯一の本體と云ふ説あり、其次の時代には、自性 (Prakṛti) は我 (Ātman) に從屬するものと見られたることあり、然るに我は其の權能範圍を制限縮少し、次第に心靈化 (Spiritualize) し、自然界の根本として自性 (Prakṛti) を別立する傾を生じ、終に神我と自性即ち主觀と客觀と相對併立するに至れり、古數論は瑜伽と併べ稱し、後代の如く此の二は二の別なる學派に非ず、唯だ我を實現するための異なる方法たるに止まれり、數論てふ語はSam + khyā (計算す、思擇す) と云ふ動詞より來り、世界一切事物の同一本體に歸著することを思擇し我に到達するなり、又瑜伽はyuj (相

應す)と云ふ動詞より來り、理に適ふこと、義務、本分、の義に用ゐられ、世尊歌中には、刹帝利族が本分(yoga)を全うするはやがて我を實現する方法なることを説き、又は瑜伽は心と境の相應することと解せられ、内觀思惟し、我を證見することを得とも教へたり。我は前言ふ如く、一方より見れば宇宙の全體にして周遍せざる所なく、又一方より見れば人々各自の主觀是なり、客觀たる宇宙と主觀たる内心は猶ほ光明と燈火との關係の如し、顯はれて二あるも其の實は二不離なり、されば、客觀の光明よりするも、主觀の燈火よりするも、思擇觀行成就の時は、等しく宇宙の眞相に悟入すべきなり、此を解脫と名づく、所謂梵涅槃なり。』<sup>(17)</sup>

『印度佛教史略』「導言」第一章「佛陀出世以前印度之住民及其宗教」

「次詳數論之教義，因其發達時代可略分爲二時期：第一期思想出於摩訶婆羅多中之世尊歌Bhagavadgītā，第二期則漢譯金七十論原本所見之思想也。今言其第一期，立二元論，蓋即依古代梵即我之說，先以自性從屬於我後來我之權能範圍縮小，次第變爲心靈的，於是自然界之根本唯有自性，而神我自性相對矣。數論原語由計算思擇之動詞構成，意云思擇世界本體同一而歸束到神我也。』<sup>(18)</sup>

2. 『印度の佛教』「別説」「肆、佛滅後の佛教」「二、大乘教興隆時代」「二、大乘教の發達」「(2) 阿頼耶識緣起論」

「唯識宗の八識は數論の心理作用發展の説と大に同じ、而して唯識宗の眞如は數論の自性諦に當る。即ち數論にては神我と自性諦との二原論を立て神我は純主觀にして唯受用者なり、自性諦は此に對する心理作用や外界萬物の根本なり、佛教は無我主義なれば數論の所謂神我なるものは元より之を排斥し、彼の自性諦の轉變せる部分のみを取て唯識の八識を建立せるかの感あり、彼は自性諦一轉して大となり、次に我執、次に心根、次



に五知根と次第に轉變すと云ふ、唯識にては眞如縁起するを許さざれば眞如が一轉して阿頼耶識となるとは説かざるも、阿頼耶の本性は眞如の理なりとすることは數論の大は自性に外ならずとするに類同せり、而して彼の大は第八識に、彼の我執は第七識に、彼の心根は第六識に、彼の五知根は前五識に當る、紙幅限りあるを以て、詳細の比較は他日を期す。

以上無著及び彼の弟世親 (Vasubandhu) の説に據り唯識の概要を陳べたり。元來阿頼耶識縁起の法門は佛説の解深密經に其の源を有し、後ち彌勒が印度の阿踰陀國の講堂に降り、無著の爲に五部の大論を説きしを以て其の主要部とすと傳ふ。五部の大論とは支那所傳にては瑜伽、分別瑜伽、大莊嚴經論、中邊分別論、金剛般若論なりとす、佛説と云ひ彌勒所説と云ふは頼耶縁起論者が自己宗義に教權を與へんが爲の假託のみ、是れ畢竟以前より漸次發達せし思想にして無著は之を大成し世親は更に完成したるものなり。』<sup>(19)</sup>

『印度佛教史略』「本篇下 佛滅後之佛教」「第二章 大乘教興隆時代」「第四節 大乘教之發達」「第二段 阿頼耶識縁起論」

「唯識一宗大要如上，邇其原來在佛說解深密經中已見其源，後彌勒降於印度阿踰陀國之講堂，爲無着說五部大論，皆此宗之要籍也。依中國所傳，五部爲瑜伽分別瑜伽大莊嚴經論中邊分別論金剛般若論。由此思想漸次發達，至無着乃大成之。』<sup>(20)</sup>

#### D. 無著と世親がナーランダール寺院で活躍したという説の附加

1. 『印度の佛教』「別説」「肆、佛滅後の佛教」「二、大乘教興隆時代」「二、大乘教の發達」「(2) 阿頼耶識縁起論」

「西曆第五世紀の中葉に當りて、毘多 (Gupta) 朝の一王は摩揭陀に那爛陀 (Nālandā) 寺を創建し、爾來佛教研究の根本道場となる、義淨の記する所に依れば、那爛陀寺は八院三百房

あり、僧徒五千を出づと云ふ、其の盛況察すべきなり。」<sup>(21)</sup>

『印度佛教史略』「本篇下 佛滅後之佛教」第二章 大乘教興隆時代」第四節 大乘教之發達」第二段 阿頼耶識緣起論」

「西曆第五世紀中葉、及多Gupta朝之一王於摩揭陀那爛陀寺、自此以來遂爲佛教研究之根本道場。依義淨所記、那爛陀寺凡有八院三百房、僧徒五千、其盛可想。依西藏所傳則無着世親悉在彼寺宣揚正教也。」<sup>(22)</sup>

## E. 般若の教理を佛説に非ずとする説の書き代え

### 1. 『印度の佛教』「別説」「肆、佛滅後の佛教」「二、大乘教興隆時代」

「加之般若經中に佛涅槃の後に、此の經が南方に至り、南方より轉じて西方に至り、西方より轉じて北方に至ることを佛の豫言として記す、此れ即ち印度の大乗教が流傳の跡を記せるものに非らずして何ぞや、但し般若の教理が源と佛説なりとせば、南方に至ると云ひ得べきも、然らずして後世の發達と見るを至當とするを以て、般若が初めて南方に至るとは南方に起るの義に解すべきのみ。」<sup>(23)</sup>

『印度佛教史略』「本篇下 佛滅後之佛教」第二章 大乘教興隆時代」

「般若經中有云、佛涅槃後此經至於南方、由此轉至西方更轉至北方。此爲佛之豫記、實亦南方大乘教流轉之實録。般若之教理雖淵源於佛説、而初至南方之言、可解爲起於南方之義也。」<sup>(24)</sup>

## F. 如來藏思想・如來藏緣起説に關する説明の削除

### 1. 『印度の佛教』「總説」「二、佛陀出世以前印度の住民と其の宗教」

「此の時代より西紀第四百年代に至るまでは、婆羅門教や梵文學の復興のため、佛教も其の影響を蒙り、佛教思想中に重大の變化を醸しつゝあり、此の時期の間は小乘諸宗特に説一切有部と大乘と相竝んで發達す。大乘教は印度に於ては大別二種となる、謂く自力教と他力教となり、又た自力教は顯教と密教とに分る、顯教は三大潮流となる、謂く、最初に起りしは龍樹の中觀宗にして、俗有眞空を以て了義とす、次に起りしは無著(Asaṅga)の阿頼耶識(Ālaya-vijñāna)緣起論又は瑜伽(Yoga)と名くる宗旨にして個人的唯心論なり、第三次に起りしは堅慧(Sāramati)等の唱へたる眞如(Tathatā)緣起論にして絶對的唯心論なり、以上三宗は何れも理論的主智の大乗教と稱すべきものなり。又佛教の感情的信仰的方面を發揮せる極めて廣き意味の他力教なる者あり所謂禮佛稱名を事とし、加持祈禱を修し、衆生の信心(Bhakti)佛の攝取(Anugraha)を唱へ佛の淨土に往生を期する類なり。他力教が創唱されたる年代と地方は茫漠として、近似せる斷定をも下し能はざるが、龍樹以前即ち大乘教と同時代か若しくは其の以前に胚胎せしは蓋し事實なり、前の三宗が理論的主智的なるに對して、此の宗は實際的主情的と名くべきものなり。」<sup>(25)</sup>

『印度佛教史略』「導言」第二章 佛滅後佛教發展之概觀」

「後迄西紀第四百年婆羅門教與梵文學復興、佛教亦蒙其影響、蘊釀重大之變化。小乘諸宗中如説一切有部、亦與大乘相竝發達。自此大乘教大別爲二種、謂顯教與密教。顯教有二大潮流：最初起者爲龍樹之中觀宗、以俗有眞空爲了義。其次起者爲無著Asaṅga之阿頼耶Ālaya-Vijñāna緣起論、又名瑜伽Yoga宗、以三界唯心爲了義；是皆主智的大乘也。其外有發揮感情信仰的方面而成極廣意味之他力教、禮佛稱名、加持祈禱、專恃衆生信心與諸佛攝受而期往生淨土、此即密教之起源。其始創之年代與地方今皆茫漠無考、唯在龍樹時代即已胚胎、則事實也。」<sup>(26)</sup>

2. 『印度の佛教』「別説」「肆、佛滅後の佛教」  
「二、大乘教興隆時代」  
「二、大乘教の發達」

「前に略して明せるが如く、印度の大乗思想は總じて三種ありて、一の實相論（無相皆空論）と二の緣起論（阿頼耶識緣起と眞如緣起）となるが實相と緣起とは一法の兩面に過ぎず、一法の本質や眞相を論ずるは實相論なり、一法の從て來る所や生起の過程を論ずるは緣起論なり、此の二論は決して離る可らず、故に龍樹の實相論とか無著の緣起論と云ふも其の説の主唱者が特に重きを置く點より名づけたるものにして、實相と緣起と互に交渉する點あるは勿論なり。」<sup>(27)</sup>

『印度佛教史略』「本篇下 佛滅後之佛教」  
「第二章 大乘教興隆時代」  
「第四節 大乘教之發達」

「如前略説、印度之大乗思想總有兩系、一般若系即實相論、二瑜伽系即阿頼耶識緣起論。二者不過一法之兩面、從法之本質與眞相而言則爲實相論、從法之所由來及其相貌而言則頼耶緣起論。二論之不可離、蓋於二宗立說者所莫不致意者也。」<sup>(28)</sup>

3. 『印度の佛教』「別説」「肆、佛滅後の佛教」  
「二、大乘教興隆時代」  
「二、大乘教の發達」  
「(3) 眞如緣起論」

「以上諸法實相論、阿頼耶識緣起論、眞如緣起論の三は印度に於ける佛教哲學の三大思潮にして、是を以て印度の發達的佛教の精華とす。降て西曆第八世紀に至り法稱（Dharmakīrti）あり、博學宏才にして大域龍の因明の著書集量論（Pramāṇasamuccaya）に七支の釋を作り、又た金剛針論を著はす、衰頽に趣かんとする印度佛教界唯一の學者なり。當初佛教史の年代を區劃したる第三佛教衰頽時代は其間の年代の長きに比して記すべきこと多からず、大抵密教特に呪術教弘傳の事蹟のみ。此の外に他力教、祕密教の要項又は錫崙及び尼波羅の

『佛教の形勢も当初は敘述せん計畫なりしも、正に絶筆の期限に達したれば總て此を息む。』<sup>(29)</sup>

『印度佛教史略』「本篇下 佛滅後之佛教」「第二章 大乘教興隆時代」「第四節 大乘教之發達」「第二段 阿頼耶識緣起論」

以上所説諸法實相論、阿頼耶識緣起論、構成印度大乘佛教之二大思潮、而佛教精華盡出。降而至西曆第七世紀末有法稱 Dharmakirti 出、博學宏才、就大域龍之因明著書集量論作七支釋、使漸趨衰頹之佛教爲之一振。但向後即入第三期佛教衰頹時代。其間經過甚長、大抵密教弘傳而他力教亦盛。此當另爲敘述、本篇即止於此不復說也。』<sup>(30)</sup>

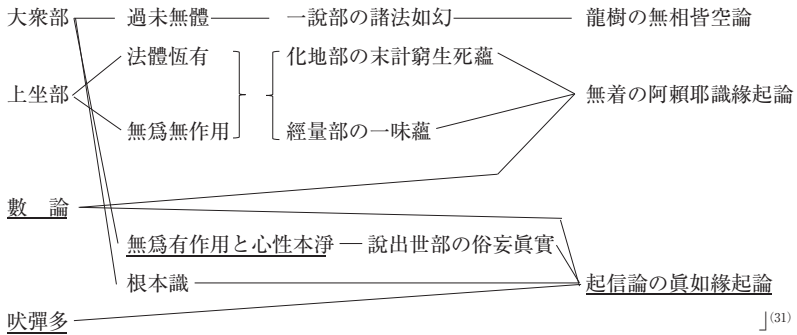
## C+F

### 1. 『印度の佛教』「別説」「肆、佛滅後の佛教」「二、大乘教興隆時代」

「是の如き大乘教なるもの、系統を尋ぬるに、其源は何れも遠く、中に就て龍樹の中觀宗は大衆部より來り、無着の阿頼耶緣起と、起信論の眞如緣起とは大に印度哲學の觀念主義や數論學派の影響を受け、上坐大衆兩部の思想を折衷料理し、次での如く相待的唯心論と絶待的唯心論とを唱ふるに至れり。大衆部の過未無體主義なることは一一九頁に説くが如し、此の説一轉して生死も涅槃も過現未三世も悉とく是れ假名にして實體なしと説く一説部となる、此れより更に進んで其の假名と云ふも實の假名にあらず若し實に假名なりと執せば、此れ邪空なりとす、故に假名と云ふも實體と云ふも俱に當らずと破し、定むる所あるを破して徹底するを龍樹の無相皆空論とす。上坐部は有爲法本來の體は時間を離れ絶待的實有にして變化あることなし、唯因緣和合に由りて生滅し三世の法となる、無爲法は因緣を離れ時間を離れ法爾自然に有るものにして作用あることなし、言はば無爲は理の一邊にして發展して萬差の法となることなし、此

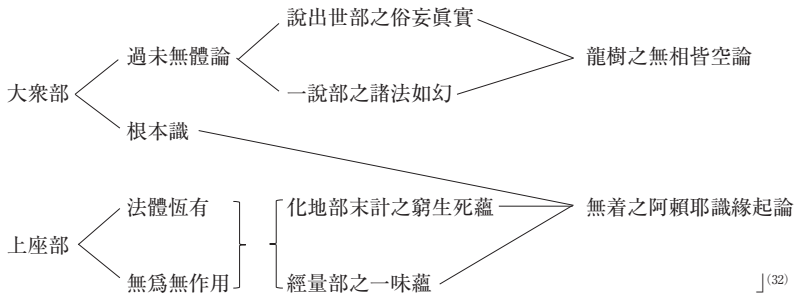
れを無爲無作用の義と名づく、佛教は造業感果説にして輪迴説を採用したるも業の外に輪迴を直接に引き起すものなく又業の果の外に輪迴の果あることなし、果して是の如しとせば此等の業因果果は變化極まりなければ三世を統一するものなく、幾ばく善を修するも徳を積むも片々として落謝し去り、遂に成佛の曉なからん、即ち積功累徳を任持するもの無からん、是に於て三世を貫通せる一物を認めざる可からず、さりとして本來無我の地盤に立てる佛教なれば今に至りて我を説く可からず、是に由つて無始以來の生死輪迴を通じて成佛の曉に至る迄相續して斷へざる一法を認むるに至れり、此の物を大衆部にては根本識、化地部の末派にては窮生死蘊、經量部にては一味蘊等と名づく、一味蘊の思想は發達して阿頼耶識となる、阿頼耶識とは一切萬法を開發する能力を有せる根本識なり、是れ數論哲學の二十三諦轉變の説に則とりたるものにして、二十三諦中の大、又は覺に相當す、詳細は下に至りて説くべし。又大衆部は一切有爲法の根底となるもの及び迷悟の理法とを無爲と立つ、換言せば宇宙萬象の根底は無爲、又迷悟も無爲の理の上に立つものとす、此れを無爲有作用の説とす、心性本淨の説は一二〇頁に敘するが如し、又此の無爲有作用、心性本淨説は一轉して一切世間の法は虛妄にして實體なく、一切出世間の法は眞實にして皆實體ありと立つるに至る、換言すれば現象と實體とを分つ説出世部の主義となる、此の主義に、前に所謂根本識の思想を加へて、迷へる位には本淨の心體は無明の縁に遇ふて根本識となりて淨の全體雜染となり、悟れる位には本淨の心體本性に復す、されど染の外に淨なく、眞を離れて妄あるに非ずとす、是れ亦、數論哲學の二十三諦の更に其の大本たる自性諦が三徳の不平均に由りて轉變して二十三諦宇宙萬象として現じ、自性諦の外に二十三諦なく、二十三諦を離れて自性諦なしと云ふに當る、又眞妄和合不一不異を談ずる點は吠彈多の一元論に負ふ所なしとせず。以上阿頼耶、眞如の兩縁起論は何れも數論哲學や吠彈多哲學の影響を受けたること蓋し確實なり。

以上印度大乘教の三大思潮の系統を圖示せば左の如くなるべし。



『印度佛教史略』「本篇下 佛滅後之佛教」第二章 大乘教興隆時代」

「而其思想之系統，龍樹之中觀宗多與大衆部有關，無着之阿頼耶緣起宗則折衷上座大衆兩部之思想焉。大衆部本說過未無體，此說一變而爲生死涅槃三世悉是假名之無相皆空論。上座部以爲有爲法本體實有，由因緣和合而生滅爲三世法；無爲法則並離因緣時間而法爾具有，所謂無爲無作用之義也。又原始佛教謂業引輪迴，若此等業因果無三世統一之體則修善積德皆歸謝失，不將永無成佛之曉耶？於是本主無我說之佛教不得不別說一法體以貫徹無始以來之生死輪迴，此在大衆部謂之根本識，化地部末派謂之窮生死蘊，經量部謂之一味蘊等，由此種種與大乘阿頼耶識宗亦不無關係。蓋阿頼耶識即具變起萬法功能之根本識也。以上大乘兩大思潮之系統可爲圖表之如次：



## G. 『起信論』に関する説明の書き換え

## 1. 『印度の佛教』「別説」「肆、佛滅後の佛教」「一、根本佛教發達時代」「ル、阿育王の終より迦膩色迦まで」「(1) 王朝の變遷」

「此の主の時已印度の各地又恐くは印度より西北の地方に大乘教の勃興せるあり。又た漢譯や西藏の所傳の中に王と馬鳴(Aśvaghōṣa)との關係を敘せること少なからず、されどこれ、教界の龍象と政治界の英傑とを年代の同異を論ぜず漫に連結せる慣用手段の一例と見るべきものなるべし、他の漢譯の論據に依り吾人は、馬鳴は迦膩色迦より後世の人なりと斷ぜんとす、紙幅限りあるを以て其の論證を略す。馬鳴は本と出家の外道にして博學宏才の文士なりと云ふ。西藏所傳に依れば、彼は吠陀及び吠陀支(吠陀附屬の學問)に通じ、眞言及び諸の教軌に達し、……富那はPūrṇayaśasで脇は前に言ふが如し、兩人とも佛教の學匠にして馬鳴の師なり、彌織はMahīśāsakaの音譯で化地部のこと、薩婆室婆はSarvāstivādaで説一切有部のこと、牛王正道者は原語の何なりや斷言し得ざれども恐くはGokulikaの漢譯なるべきか、此の語は正しくは牛族者の義にして北方佛教にて鷄胤部と云ふもの、波利語なり、此文に依て馬鳴は一宗一派に拘泥せざりし學者なりしを知るべし。又た馬鳴に就て忘る可らざる一事は彼が有名なる大乘起信論を著はせりと云ふことなり、古來多くの學者は此を馬鳴の作として疑はず、されど和漢の學者往々にして其の非を指摘せしものあり、起信論の思想は眞如緣起論なれば順序として阿頼耶識緣起論の後に來るべきものなり、西紀五世紀前後に無著一派が阿頼耶識緣起論を唱へし以前に已に斯かる思想ありしと想はれず、又た無著が阿頼耶識緣起論を主張する當時已に此の論あれば彼は此を破斥するか、少くも此を會通せざる可らず、爾るに此の事なきは此の起信論が無著已後に成立せしことを證するものなり、故に馬鳴は眞如緣起論の創唱者に非して迦膩色迦王より少しく後の佛教詩人と見るべし。」<sup>(33)</sup>



『印度佛教史略』「本篇下 佛滅後之佛教」第一章 根本佛教發達時代」第七節 阿育王以後至迦膩色迦時代」第一段 王朝之變遷」

「當王之時，印度各地已有大乘教勃興。故中國及西藏所傳皆謂王與馬鳴Aśvaghosa有關係。馬鳴本出家爲外道，博學能文，通吠陀及吠陀支（吠陀附屬各學科）及眞言教軌。……富那與脇爲佛教大德，馬鳴之所師。彌織卽化地部，薩婆室婆卽說一切有部，牛王正道者恐係鷄胤部之訛傳。由此知馬鳴所學不拘於一宗一派也。後來中國所傳大乘起信論題爲馬鳴所造，而經今人考證實不出於馬鳴，乃中國之撰述也。今故不詳。」<sup>(34)</sup>

#### H. 僧侶が社會において積極的な役割を果たしていたとする記述の削除

##### 1. 『印度の佛教』「別説」「壹、釋尊の略傳」「四、爾後の教化」

「佛陀は古來より宗教的遊化者の常規なる雨安居（Varṣavasama）なるものを行なへり、七月十五日或は八月十五日よ十一月十五日まで一處に止住し、説法教誡して遍歴せず、多くは信者の招待に應じ其の家に寄宿す、これ印度にては盛熱の後降雨頻りに到り、草木萌芽し昆蟲蠢動の時期なれば、此等を蹂躪し、殺生するを慮り、又一方には道路泥濘にして歩行に艱難なるを以てなり、雨期の外は常に四方に歴遊し一處に定住せず、時としては講堂の落成式に參列し、一場の法話を試み、或は兩國交戦に際して、之が和解慰諭に努め寛仁を稱讚せることもありて、必しも人事に遠ざかり、世外に超然として隱者的生活を營みしに非ず。彼の教化法は初には布施、持戒生天之論即ち世間一般の道德的觀念を與へ、欲の厭ふべきこと及び欲を棄つるの利あることを説き、聽者此の説を聞て、内心喜悅せるを見て更に佛陀獨得の法を説く、謂く苦集滅道是也、」<sup>(35)</sup>

『印度佛教史略』「本論上 佛在世之佛教」第一章 釋尊略傳」第

#### 四節 其後之教化」

「佛陀依古來宗教的遊化者之常規，而行雨安居Varṣa-vasama 卽自七月十五日或八月十五日起至十一月十五日止，住於一處而說教也。又或應信者之招待而住其家以爲安居。蓋印度盛熱之後，降雨頻煩，草木萌芽，昆蟲蠢動，修道者慮蹂躪殺生，又以道途泥濘難行，故雨期以外乃遊歷四方也。其教化之法，先以布施持戒之論與人以世間一般道德之觀念，及其厭欲，乃爲說苦集滅道之教。」<sup>(36)</sup>

### 四 原書の改變に見る呂澂の意圖と支那内學院の立場

以上、荻原雲來の『印度の佛教』と呂澂の『印度佛教史略』の本文を比較しつつ、その改變が、基本的には、以下の八つに纏めうるものであることを明らかにした。

- A. 「ブッダは心外實有論的傾向が強かった」とする説の削除
- B. 「ブッダはバラモン教を批判したが、大乘佛教はバラモン教の影響を受けている」という説の削除
- C. サーンキヤ學派についての説明、唯識説がサーンキヤ學派の影響を蒙ったものとする説、唯識説がブッダや彌勒の所説であることを否定する説等の削除
- D. 無著と世親がナーランダール寺院で活躍したという説の附加
- E. 般若の教理を佛説に非ずとする説の書き換え
- F. 如來藏思想・如來藏緣起説に關する説明の削除
- G. 『起信論』に關する説明の書き換え
- H. 僧侶が社會において積極的な役割を果たしていたとする記述の削除

この内、先に見た全體の構成における原書の二つの主要な削除部分、即ち、

1-b. 「別説」の「參、佛弟子衆」の全部

1-c. 「別説」の「肆、佛滅後の佛教」の「二、大乘教興隆時代」の「二、大乘教の發達」の「(3) 眞如緣起論」

が、それぞれ、上のHとFに對應するものであることは明らかであって、そこに明確な意圖があったことが窺われるであろう。

次にこうした改變を取えてした理由を探ってみたいが、先ず、A・B・Cについては、唯識説がブツダの思想に基づき、その直接的な展開であることを主張せんとしたものと理解できる。

いったい、楊文會の佛教思想はもともと淨土などの中國の傳統佛教を中心とするものであったが、1890年以降、南條文雄と交流を持つようになり、彼を介して中國では失われていた『唯識論述記』『因明大疏』等の唯識關係の著作を手に入れて出版し、また、研究を行うようになって、次第に唯識の比重が増していったとされている<sup>(37)</sup>。彼による唯識關係の典籍の出版と紹介が革命家たちに大きな影響を與えたことは既述のごとくであって、弟子の歐陽漸は、これを承けて支那内學院の教學の中心を唯識に置くようになったのである。従って、呂澂ら支那内學院の人々は、何としても唯識思想が佛教思想の正統であることを主張せざるを得なかったのであり、その觀點から、翻譯に當たって自らに不都合な記述を削ったと考えられるのである<sup>(38)</sup>。

Dの説はこれと關聯するものであって、無著や世親といった唯識教學の大成者たちがナーランダー寺院で學んだとすることで、ナーランダー寺院の意義を強調せんとしたものと見做すことができる。呂澂はチベットの所傳だとするが、実際にはその根據は明らかでなく、恐らくは、ある意圖による恣意的な主張と見てよいであろう。では、その意圖とは何かと言え、呂澂には支那内學院をナーランダー寺院のような世界的な佛教學の中心地にしたいとする願望があり、支那内學院の教學の中心を成す唯識思想の源泉をナーランダー寺院に求めようとしたためと推察される。というのは、十年以上も後のことになるが、1938年に呂澂は、玄奘留學中のナーランダー寺院の教學體系を研究し、毘曇、因明、戒律、中觀、瑜伽、般若と次第するものであったと論じ<sup>(39)</sup>、更に、1943年に歐陽漸が亡くなり、支那内學院の院長の職を承継いだ後は、この研究

に基づいて、内學院での教授内容を毘曇、般若、瑜伽、涅槃、戒律と次第する「五科」に整備したことが知られているからである<sup>(40)</sup>。思うに、呂澂はかなり早くから、心中では支那内學院をナーランダー寺院に擬えており、それが後になって行動に表れたと考えるべきであろう。

Eについては、歐陽漸を中心とする支那内學院の思想的立場の變遷を考える必要がある。というのは、歐陽漸は、当初、唯識學一邊倒であったのであるが、やがて中觀も重視するように立場を變えたが、このことがこの改變に関わっていると考えられるからである。

程恭讓氏に據ると、歐陽漸の思想的變遷は次の五期に分けることができるという<sup>(41)</sup>。

1.           ～1901年：程朱・陸王階段
2. 1901年～1904年：起信・楞嚴段階
3. 1904年～1911年：泛濫於諸家宗學的階段
4. 1911年～1923年：瑜伽學系研究階段
5. 1923年～1943年：融貫瑜伽・般若的研究階段

即ち、1901年に佛教に轉じた後、当初は『起信論』や『楞嚴經』を學んでいたが、1904年の楊文會との出会いによって佛教の種々の思想に目を向けるようになり、1911年の楊文會の歿後は唯識思想に専念するようになり、更に1923年以降、唯識思想に中觀思想を交えるようになったというのである。『印度佛教史略』の刊行は、1925年のことであるから、歐陽漸が中觀思想も重んじるように轉じた正にその時期に著されていることになる。原書の般若思想は佛說に非ずとする主張を書き代えた背景には、こうした當時の内學院の思想的立場があったと考えるべきである。

しかし、一方で、中觀思想に対する態度には、唯識思想とは異なるものを認めうることも注意されなくてはならない。即ち、唯識の場合、サーンキヤ學派等の外道思想の影響を説く部分は、全て注意深く削除されているのに、中觀については、次のようにヴェーダンタ學派の影響を説く文章がそのまま残されているのである。

『印度の佛教』「別説」「肆、佛滅後の佛教」「二、大乘教興隆時代」「二、

## 大乘教の發達」〔(1) 諸法實相論〕

「以上八不と二諦とを以て今宗の根本思想とす。佛教の二諦は吠曇多 (Vedānta) 學派の人世の (Vyāvahārika) と第一義的 (Pāramārthika) に異ならず。」<sup>(42)</sup>

『印度佛教史略』「本篇下 佛滅後之佛教」第二章 大乘教興隆時代」  
「第四節 大乘教之發達」第一段 諸法實相義」

「以上八不與二諦，爲一宗之根本思想。其二諦之說與吠曇多學派之人世的與第一義的無大相異。」<sup>(43)</sup>

これは恐らく、當時は、支那内學院の思想的立場として中觀思想の重視がまだ十分には浸透していなかったことを示すものであろう。

一方、FとGは、支那内學院の人々が種種の著作を通じて、如來藏緣起説を批判し、『起信論』の中國撰述説を主張していたという事情が反映されたものと見做すことができる。この経緯は、およそ以下のごとくである。

支那内學院を設立した1922年、歐陽漸が『唯識決擇談』<sup>(44)</sup>。を書いて、唯識の立場から『起信論』の眞如緣起説を批判し、また、馬鳴の撰述たることを否定すると、太虚は傳統説擁護の立場から「佛教之總抉擇談」(1923年)<sup>(45)</sup>を著して、これを批判した。ところが、これと全く同時期に梁啓超が「大乘起信論考證」を書いて、日本の研究成果を紹介しつつ、『起信論』の中國撰述説を提唱し<sup>(46)</sup>、また、これに續いて歐陽漸の弟子、王恩洋(1897-1964)も「大乘起信論料簡」(1923年)<sup>(47)</sup>を書いて中國撰述説を展開した。

これに對して太虚は「評大乘起信論考證」(1923年)<sup>(48)</sup>や「起信論唯識釋」(1924年)<sup>(49)</sup>を書いて反駁を加え、王恩洋がこれに答えて「起信論唯識釋質疑」<sup>(50)</sup>を書き、更に太虚が「答起信論唯識釋質疑」でそれに答えるといった形で、太虚と支那内學院の人々との間で『起信論』の成立について論難が續いた。呂澂の『印度佛教史略』は、正しくそうした中で出版されたのである。そのため、荻原の『印度の佛教』では少なく

とも『起信論』がインド人の著作であることは認めていたのに、それを支那内學院の主張に合わせて勝手に書き代えたのである。

呂澂は、更にそれに止まらず、『印度の佛教』にあった如來藏思想や如來藏緣起に関する記述を全て削除してしまっている。如來藏緣起に関する記述がほとんど『起信論』に基づいて書かれており、また、如來藏思想と如來藏緣起とが不可分の形で論述されていたためであるが、これによってインドには、如來藏緣起説どころか、如來藏思想そのものがなかったことになってしまっているのである。これは明らかな行きすぎであるが、『起信論』のインド成立を認めることができなかつた呂澂にとってみれば、やむをえないことであつたのであろう。

最後にHであるが、これは在家を中心に佛教の復興を實現しようとする支那内學院の立場の反映と見做すことができる。當時の中國佛教復興運動には二つの中心があつた。太虚とその弟子たち、並びに支那内學院の人々の二つである。前者が出家中心の佛教復興運動を推進したのに対して、支那内學院の人々は在家中心主義を採つた。そこに兩者の立場の相違があつたし、それが先に見たような『起信論』評價を巡る對立の原因ともなつていたのである。即ち、支那内學院の人々は基本的に佛教を學問として捉えたが、太虚と弟子たちは宗教として捉え、實踐的に理解した。特に太虚は、若い頃、禪修行によって悟りの體驗を得ており、それが彼に如來藏の眞實性を確信させることになつた。そのため彼は、最後まで如來藏説が佛説であること、更には、『起信論』の馬鳴撰述を信じて疑わなかつたのである。しかし、支那内學院の人々にとっては、唯識説と相容れない如來藏緣起説は、佛教としての價值を否定すべきものに外ならなかつたのである。

僧侶が社會において積極的な役割を果たしていたとする『印度の佛教』の記述を認めれば、それは正しく太虚の「人生佛教」、あるいは「人間佛教」を正當化するものとなり、佛教改革の主導權を出家に譲ることになってしまう。太虚との對立關係がある中で、呂澂としては、こうした記述を残しておくことはできなかつたのである。

## 五 『印度佛教史略』の影響と後年における呂澂の軌道修正

『印度佛教史略』の出版は、太虚の反撥を招いた。即ち、これが出版されて三年後に書かれた「生活與生死」(1928年)がそれである<sup>(51)</sup>。この論文では、『印度佛教史略』に言及するとともに、呂澂がパーリ語の大藏經や西洋的な思想に基づく「今在思想較聰慧之佛徒」の代表として批判されている。もっとも、その批判は、荻原雲來の基本的立場に對してのものであって、呂澂による改變がその批判に關わるわけではないが、太虚は自分の思想と相容れない結論を導き出す日本の佛教學に對して次第に批判を強めていったから、それを翻譯出版する呂澂の行爲自體が許せないものだと思われたのであろう。

一方、太虚の弟子、印順(1906-2005)の態度は師とは全く異なるものであった。即ち、1943年に印順が『印度之佛教』を書いたとき、その最も重要な依據となったのが、この『印度佛教史略』であったのである<sup>(52)</sup>。そして、よく知られているように、太虚は、この『印度之佛教』の内容を認めず、二人の間に深刻な意見對立が生じたのである。

『印度之佛教』には、『印度佛教史略』よりもむしろ原書である『印度の佛教』に近いところが多く見られ、その理由の解明は重要な課題であるが、いずれにせよ、『印度之佛教』は、印順自身が思想的立場を確立した著作と見做しているのであるから、『印度佛教史略』が後世に残した影響に大きなものがあつたことを知るべきである(もっとも、『印度佛教史略』が原書通りの内容であれば、更に大きな影響を印順に與えたであろうことは疑いようがない。この意味からすれば、呂澂の功罪は相半ばすると言うべきである)。

しかし、『印度佛教史略』における改變が後世に與えた影響には、別の一面があつた。それはつまり、荻原雲來に對する誤解を世に擴めたという點である。例えば、臺灣の著名な學僧で法鼓山の創始者である聖嚴(1931-2009)は、その著作、『印度佛教史』において、荻原を望月信亨(1869-1948)とともに『大乘起信論』を中國人の撰述と見做す代表的な學者の一人と見做して次のように言及している。

「甚至有人以為《大乘起信論》是中國人託名馬鳴所造（如望月信亨、荻原雲來等）。境野氏認為《大乘起信論》縱是馬鳴造，也不是迦膩色迦王時的馬鳴，而是龍樹以後的人，乃是陳那與堅慧時代的學者，恐怕是世親的弟子，這是從《大乘起信論》的思想分析而知。」<sup>(53)</sup>

また、聖嚴は、同じ著作において、大乘思想の思想系統の相違を論じるに当たって、荻原が印度の大乘佛教を二大潮流に分けたとして、

「從整個的佛法而言，本是一味的；從發展的趨向而言，便不能無別。由思想的承上啟下而論，日本的荻原雲來，以為可分作兩大系統，茲列表如下（參考呂澂編譯的《印度佛教史略》及《現代佛學大系》第二十三冊：九五頁）」<sup>(54)</sup>

と述べて、『印度の佛教』に掲げられた圖ではなく、呂澂によって改變された『印度佛教史略』の圖をその根據に掲げた後、これに對して、

「但在實際上，大乘佛教尚有淨心緣起的一系，因此，我國的太虛大師，經過三期的改進而分大乘為三系。初以1. 空慧宗攝三論，2. 唯識宗攝唯識及戒律，3. 真如宗攝禪那、天臺、賢首、真如、淨土。（《太虛全書》三三一頁）」<sup>(55)</sup>

と批判し、更に、1940年以降の太虛の説、印順の説等を引いて參考に供している。しかし、既に論じたように、これらは全て荻原の見解ではなく、呂澂の書き代えに外ならない。つまり、聖嚴は、日本に留學し、日本語が讀めたにも拘わらず、原書を見ないで誤った判断を下したのであるが、一般的には、學識の高さで知られた呂澂が、翻譯に当たって、まさか人の見解を勝手に書き代えるとは思わないであろうから、聖嚴を批判するのは当たらないであろう。呂澂の行爲こそ批判されてしかるべきなのである。

この『印度佛教史略』における行きすぎた「改編」については、呂澂自身、ある程度、反省していたようである。というのは、1961年の講義内容に基づく『印度佛教源流略講』<sup>(56)</sup>では、これと異なる傾向が見て取



れるからである。即ち、この書に見られる著しい特徴として先ず挙げるべきは、唯物史観に基づく記述が挿入されているということであるが<sup>(57)</sup>、もう一つ注目すべきは、『印度佛教史略』の立場の修正と見做し得る記述が認められるという点である。

例えば、呂澂は、『印度佛教史略』において改變の主要な対象となった『大乘起信論』と大乘佛教への外道の影響について、『印度佛教源流略講』では次のように述べている。

「在此順便說明兩點，即西洋人對大乘的研究，有些說法是不甚正確的。一、大乘佛學的基本著作，大都保存在漢譯中，他們由於對中國造的《大乘起信論》分辨不明，把馬鳴的評價給抬高了，認為大乘學說先是從那上面發生的。因為馬鳴出生在龍樹之前，所以他的學說也給放在龍樹之上上了。這當然是錯誤的。《大乘起信論》並不是印度人的著作，根據已站不住，立論當然就不能成立了。日本學者雖認為《大乘起信論》是印度人作的，但他們把馬鳴放在無著、世親之後，所以對講大乘還沒什麼影響。二、大乘初期，除佛學外，還有別的學說也在流行，如勝論派、數論派、正理派等。到大乘佛學開始，這些學派的學說也成熟了，自然會影響到佛學。另外，婆羅門教已發展到信仰一神教的宗教，或信梵天，或信毘紐天，或信濕婆天，後來在此基礎上成為印度教。這種一神教的形成也在大乘學的初期，這也會影響到大乘。西洋人過分誇大這種影響，似乎大乘的主要思想都是受到別教以及婆羅門的影響而成的。這種看法也不正確。我們認為，外教對大乘的影響是有的，但是大乘與別教的界限也很清楚。如「緣起」「無常」的思想，都未變化。這是佛學區別於其他派別非常主要之點。因此，西洋學者在這一方面也是有偏見的。」<sup>(58)</sup>

ここで呂澂は、西洋人の大乘佛教研究には、次のような二つの問題点があるとする。

1. 大乘佛教の主要な典籍は漢譯大藏經中に保存されているため、西洋人は『起信論』についての分析が十分でなく、馬鳴を高く評価し、龍樹以前の人と見做しているために、大乘佛教の起源をそこ

に求めているが、これは誤りであって、『起信論』はインド人の著作とは認められない。これに對して、日本の學者はインド人の著作であることは認めているが、無著・世親以後の人とするから、大乘佛教の起源について考える場合、特に影響はない。

2. 大乘佛教が成立した時期には、既に、ヴァシェーシカ、サーンキヤ、ニヤーヤなどの學派が流行しており、これらの思想は自ずと大乘の教學に影響を與えた。また、同じ頃、バラモン教を基盤にヒンドゥー教も成立し、これも大乘の教學に影響を與えた。西洋人は、この影響を過大に評價し、大乘の主要な思想が外道やバラモンの影響下に成立したと見做している。影響は確かにあったが、大乘の思想は外道とは明確に區別されるもので、西洋の學者たちの見解には偏向がある。

1について言えば、ここで「西洋人の説」とされるのは、太虚が「議印度之佛教」で主張する説と一致する<sup>(59)</sup>。呂澂は典據を擧げていないので、西洋人にもこうした説があったかどうか不明である。また、ここで「日本の學者の説」とされるのは、上に見たように、彼が書き代えた荻原雲來の元來の説と正しく符合する。ここでは日本人の學者の間に『大乘起信論』をインド撰述とする考え方があることを素直に認めており、先の態度を修正するものと言える。

また、2に關して言えば、これも既に検討したように、大乘佛教への外道の影響を過度に強調するのは、元來、荻原の『印度の佛教』の一つの特徴であったが、呂澂が翻譯に當たって全て注意深く削除したところのものである。恐らく、ここでは、荻原がヨーロッパに留學して佛教を學んだことが念頭であって、西洋人の説とされているのであろう。従って、ここで外道の影響を強調しすぎることを批判しつつも、そうした事實があったこと自體は素直に認めているのは、明らかに『印度佛教史略』の軌道修正であると言える。

更に注目すべきは、次の文章である。

「晚出的大乘經如「大涅槃經類」「勝鬘經類」提出了「如來藏」，但在無著的著作中對這一思想沒有好多發揮。舊傳世親有一部專講這一問題的著作《佛性

論》<sup>眞諦譯</sup>，但此書譯文有許多可疑之處，所以後來玄奘一系並不頂信用它。世親之後，傳說曾注過《十地經論》的堅慧，則就如來藏作了進一步的研究。堅慧留傳的著作有《法海無差別論》<sup>武周時譯出</sup>、《究竟一乘寶性論》<sup>北魏時譯出</sup>。後一書，譯時沒題作者名，直到譯《法界無差別論》的譯者纔說也是堅慧的作品，但是藏譯本，却說它是彌勒的著作，並尊為彌勒五論之一。此書有頌、有長行，並說頌為彌勒作，長行是無著作，還存有梵本，一九五〇年，印度學者曾校刊出版。堅慧的這兩部書，都是以如來藏作為中心思想的。

堅慧的名字，《大唐西域記》在介紹那寺著名學者時曾提到過，並且與德慧並提的。不過，這個堅慧恐怕是指的安慧，非上述兩書的作者。後來還有人認為北涼時譯出《入大乘論》作者堅慧就是堅慧，書是北涼時譯出的，原文約在第四世紀，是世親以前的人，就不會是注釋世親著作的堅慧了。總之，堅慧的生平，還待進一步考證。

堅慧的思想鮮明地表現在《究竟一乘寶性論》裏，所謂「寶」，指佛僧三寶；「性」，是講三寶的本質。另外，還說它所講的都是究竟的說法，所以加「最上要義」<sup>漢譯「究竟一乘」</sup>字樣來形容。從堅慧自己對此書的命名，表示了他所講的很究竟，很高深。<sup>(60)</sup>

ここでは、『涅槃經』や『勝鬘經』等の經典に如來藏思想が説かれていること、更に、世親以後の人で、如來藏思想を研究したとされる堅慧(サーラマティ)の著作として『法界無差別論』『究竟一乘寶性論』が傳わっており、特に後者にはサンスクリット原本があること、堅慧の傳記には検討の餘地があること、『究竟一乘寶性論』の基本的立場等について述べられている。『印度佛教源流略講』における如來藏思想への言及は、ほとんどこれに盡きていると言えるが、『印度佛教史略』では、荻原の『印度の佛教』に見られたインドにおける如來藏思想に関する敘述は全て削除されていたのであるから、非常に僅かな記述ではあるが、以前の立場を根本的に改めたものと言える。

## むすび

以上、呂澂による原書の改變内容を本文に沿って検討したが、その翻

譯・編輯に「敍旨」に言うような、インド佛教史についての基本的知識を得させるといふ目的があつたことは間違いないにしても、その改變は明らかに支那内學院の立場を反映させ、その正當化を圖るためのものであつたと言える。特に問題なのは、その改變が原著者の同意もなく、また、その箇所も改變内容も明示せずに行われていることであつて、そこには、歐米に留學した梵語學の大家で、佛敎學の先進國である日本の代表的學者である荻原雲來の名聲に託けようとする意圖を窺うことができる。

呂澂は、自派の正當化という個人的な目的に奉仕させるために、人の著作を勝手に改作するという學者として許されないことを行つた。そして、實際に聖嚴を初めとする多くの人々を誤らせたのであつて、その行爲は、當然、批判されてしかるべきである。しかし、また、そうしたことを敢えて行つたところに、彼ら支那内學院の活動が、その學問的な装いにも拘わらず、今日考えるような人文科學としての純粹な學問ではなく、古來の儒學の傳統に沿つて經世を目指しつつも、その根據を儒敎から佛敎に置き換へただけの當爲としての學問であつたことを暗示するもののようにも思われる。

今後の課題として、同じく呂澂が同時期に出版した他の二つの編譯、即ち、『佛典泛論』と『佛敎研究法』についても同様の傾向が窺えるかどうかを確認することが必要であるし、その作業を通して支那内學院の佛敎研究がいかなる性格のものであつたかを仔細に検討することが求められよう。

## 註

- (1) 荻原雲來『印度の佛敎』（佛敎大觀第2編、丙午出版社、1917年）。
- (2) 深浦正文『佛敎聖典概論』（生田書店、1924年）。
- (3) 深浦正文『佛敎研究法』（佛敎大觀第10編、丙午出版社、1923年）。
- (4) 藍吉富「呂澂居士の生平與學術成就」（『呂澂大師講解經論』「前言」大千出版社、2012年／『二十世紀的中日佛敎』、新文豐出版公司、1991年）を參照。なお、本論文では、大陸では、『中國大百科全書（宗教編）』などにおいて、これらを呂澂自身の著作と見做す誤りが行われていることも指摘している。
- (5) 以下、『印度佛敎史略』の引用は、現代佛學大系23『印度佛學源流略講・印度佛敎史略・阿育王及其石訓』（彌勒出版社（臺北）、1983年）の影印による。「敍旨」

1 頁。

- (6) 龔雋「經史之間：印順佛教經史研究與近代知識的轉型」(『法印學報』第二期 2012 年10月) 37-38頁。
- (7) 前掲『印度の佛教』178頁。
- (8) 前掲『印度佛教史略』109頁。
- (9) 前掲『印度の佛教』11頁。
- (10) 前掲『印度佛教史略』6-7頁。
- (11) 前掲『印度の佛教』16頁。
- (12) 前掲『印度佛教史略』9頁。
- (13) 前掲『印度の佛教』150-151頁。
- (14) 前掲『印度佛教史略』92-93頁。
- (15) 前掲『印度の佛教』19-21頁。
- (16) 前掲『印度の佛教』11-12頁。
- (17) 前掲『印度の佛教』12-13頁。ここで特に「瑜伽」についての記述が完全に削除されていることは注目されるが、これは、後に引くC-1において唯識が「瑜伽」とも呼ばれるとされているので、それとの關聯性を否定するためと見られる。
- (18) 前掲『印度佛教史略』7頁。
- (19) 前掲『印度の佛教』199-200頁。
- (20) 前掲『印度佛教史略』124頁。
- (21) 前掲『印度の佛教』201頁。
- (22) 前掲『印度佛教史略』125頁。
- (23) 前掲『印度の佛教』153頁。
- (24) 前掲『印度佛教史略』93-94頁。
- (25) 前掲『印度の佛教』18-19頁。
- (26) 前掲『印度の佛教』11頁。なお、この引用文末尾の「則事實也」は、原書では「則事突也」となっているが、明らかな誤植であるから改めた。
- (27) 前掲『印度の佛教』181-182頁。
- (28) 前掲『印度佛教史略』111-112頁。
- (29) 前掲『印度の佛教』206頁。
- (30) 前掲『印度佛教史略』126頁。
- (31) 前掲『印度の佛教』154-157頁。
- (32) 前掲『印度佛教史略』94-95頁。
- (33) 前掲『印度の佛教』145-147頁。
- (34) 前掲『印度佛教史略』90-91頁。
- (35) 前掲『印度の佛教』47頁。
- (36) 前掲『印度佛教史略』30頁。
- (37) 程恭讓「歐陽竟無先生の生平、事業及其佛教思想的特質」(『圓光佛學學報』第4期、

1999年) 161頁。

(38)小乗佛教に關しては、そこに外道の影響を認めても彼らの主張に何ら影響を及ぼさなかつたから、基本的には原書の通り翻譯されている。以下の如くである。

1. 『印度の佛教』「別說」「肆、佛滅後の佛教」「一、根本佛教發達時代」「ホ、枝末分派」「(2) 北方所傳」

「多聞部分出の因縁は謂く、佛在世の時に一の阿羅漢あり、祠皮衣 (Yājñavalkya) と名づく、昔し仙人と作り樹皮衣を被、以て天を祀る、後ち出家し、佛が法を説くに随つて皆な能く誦持す、佛未だ涅槃せざる時に遂に雪山に住して坐禪し佛滅度の後二百年中方めて雪山より出で央嶺多羅國に至り、大衆部の弘むる所の三藏を見るに、只だ淺義を弘めて深義を弘むること能はず、心甚はだ驚怪して便ち大衆部に於て具足して淺義及び深義を誦出す、深義の中に於て大乘の義あり。YājñavalkyaはUpaniṣad哲學思想即ち宇宙間に唯だ我のみ實有なること、此の實有が展開して世界となること、及び此の實有は靈魂に異ならざること等を唱へ、又た創めて靈魂輪迴して善因善果、惡因惡果あることを唱へし人として名あり。これ恐くはUpaniṣad哲學思想が佛教に影響せしことを暗示せるものならん。」(前掲『印度の佛教』111頁)

『印度佛教史略』「本篇下 佛滅後の佛教」「第一章 根本佛教發達時代」「第三節 枝末分派」「第二段 北方所傳」

「其次多聞部分出因縁、爲佛在世有阿羅漢名祠皮衣、昔作仙人、着樹皮衣以祠天、後時出家隨佛說法皆能誦持、佛未涅槃遂住雪山坐禪、佛滅度後二百年中方出山至央嶺多羅國、見大衆部所弘三藏但有淺義、心甚驚怪、便具誦出大衆部淺深之義、於淺深中即有大乘義云。祠皮衣仙與唱優波尼沙特哲學思想者同名、此或暗示外道之哲學思想影響於佛教而有多聞派也。」(前掲『印度佛教史略』68頁)

2. 『印度の佛教』「別說」「肆、佛滅後の佛教」「一、根本佛教發達時代」「ホ、枝末分派」「(2) 北方所傳」

「化地部分出の因縁は、謂く、佛滅第三百年の中に一婆羅門あり化地と名づく、四吠陀及び外道の諸義に通ず、後ち世を厭ふて出家し羅漢果を得たり、佛經を讀で闕くる處あれば、皆な吠陀及び聲明記論(梵文典)を將て之を莊嚴し、佛が口づから説けるが如くす、其の弟子其の所説を信受するものあり、別して一部と爲るなり。」(前掲『印度の佛教』113頁)

『印度佛教史略』「本篇下 佛滅後の佛教」「第一章 根本佛教發達時代」「第三節 枝末分派」「第二段 北方所傳」

「其次化地部分出之因縁。佛滅第三百年中有婆羅門名爲化地、通四吠陀及外道諸義、後厭世出家得羅漢果、讀佛經有關處皆取吠陀及聲明記論(梵

文典) 以爲莊嚴如佛口說, 其弟子信所說法別爲一部。」(前掲『印度佛教史略』69-70頁)

3. 『印度の佛教』「別説」「肆、佛滅後の佛教」「一、根本佛教發達時代」「ト、諸部の宗義」「(1) 大衆部」

「一切現象界は即ち有爲 (Samskṛta) にして因縁に藉て生滅す、過去は已滅なれば實體なし、未來は未起なれば亦た實體なし、現在瞬間のみ體用俱に存す、故に此を過未無體現在有體主義と名づく。又た吾人の心性は本來煩惱迷妄を離れ自性清淨なり、唯だ客塵煩惱に雜染せられて不淨となる、其の客塵たるや無始以來淨心と俱に在り、此の客塵あるがため業を造り、諸の有爲法生起し、生死に流轉す、聖道を修すれば染を離れ淨心顯現す。今ま云ふ所の心なるものは鄒波尼殺に所謂梵又は我に當る、但だ彼の梵又は我は常住なるに今の心は生滅するを異とす。而して客塵煩惱に染せられて業を造るは猶ほ我が無明や愛欲の煩惱あるがため業を造るに同じ。又た修道離染して淨心顯現するは、凡夫の小我が迷妄を離れて梵に冥合するに同じ (序論參照)。由て心性本淨の思想は婆羅門哲學より入り來りしものと斷定し得べし。」(前掲『印度の佛教』119-120頁)

『印度佛教史略』「本篇下 佛滅後の佛教」「第一章 根本佛教發達時代」「第四節 諸部宗義」「第一段 大衆部」

「大衆部說一切現象界即有爲界藉因縁而生滅、過去已滅無實體、未來未起亦無實體、僅現在瞬間體用俱存; 即此可名過未無體現在有體主義。又說吾人心性本來離煩惱迷妄而自性清淨、唯爲客塵煩惱所染而成不淨。其客塵無始以來與淨心俱在、由此造業生起諸有爲法流轉生死、若修聖道則離染而淨心顯現矣。今按所云之心有似於鄒波尼殺曇所謂梵或我、但以生滅立義異於彼耳。至於客塵染汚而造業、又似乎我因無明愛欲而造業之義。至修道離染淨心顯現、則同乎凡夫小我離迷妄而與梵冥合之義。(參照導言。) 由以心性本淨之思想或出自婆羅門哲學、可研究也。」(74頁)

ただし、次の例では、後世の佛教の如來藏が犢子部のブドガラ説に由來すると、いう記述はそのまま残しているが、ブドガラ説と外道との密接な関係については何故か省いている。

1. 『印度の佛教』「別説」「肆、佛滅後の佛教」「一、根本佛教發達時代」「ト、諸部の宗義」「(3) 犢子部」

「此の宗にては一切法を分つて三聚とす、曰く有爲聚、無爲聚、非二聚是れなり、補特伽羅を以て第三聚とす。或は五法藏を立つ謂く過去、現在、未來、無爲、不可説是れなり、補特伽羅は第五藏とす。後世發達せる佛教に如來藏 (Tathāgata-garbha) を立つるは蓋し此の補特伽羅思想に起因す、補特伽羅思想は單に犢子部のみならず外道中に此の説を爲すもの多しĀtman思想より轉ぜるか或は其の思想と竝んで行はれし思想なり。」

(前掲『印度の佛教』129頁)

『印度佛教史略』[本篇下 佛滅後之佛教][第一章 根本佛教發達時代][第四節 諸部宗義][第三段 犢子部]

「此宗本分一切法爲三聚，曰有爲聚、無爲聚、非二聚，補特伽羅即屬第三聚也。又立五法藏，謂過去、現在、未來、無爲、不可說，補特伽羅即屬第五藏也。後世佛教發達教義立如來藏，與此補特伽羅思想不無關係也。」(前掲『印度佛教史略』80頁)

- (39) 呂澂「佛學分科及其傳承」(『法音』2005-3、2005年)。
- (40) 高振農「呂澂對佛學研究人才的培養」(『普門學報』3、2001年) 7頁を参照。
- (41) 前掲「歐陽竟無先生的生平、事業及其佛教思想的特質」174-177頁。
- (42) 前掲『印度の佛教』184-185頁。
- (43) 前掲『印度佛教史略』113-114頁。
- (44) 歐陽漸『唯識抉擇談』(支那內學院、1922年)。
- (45) 太虛は「佛教之總抉擇談」(『海潮音』3-11/12、1923年1月)。
- (46) 梁啓超「大乘起信論考證」(『佛化新青年』創刊號、1923年1月)。翌年、商務印書館から單行本として出版。
- (47) 王恩洋「大乘起信論料簡」(『學衡』17、1923年)。
- (48) 太虛「評大乘起信論考證」(『海潮音』4-1、1923年)。
- (49) 太虛『大乘起信論唯識釋』(武昌佛學院、1925年)。
- (50) 王恩洋「起信論唯識釋質疑」(『內學』2、1925年)。
- (51) 印順『太虛大師年譜』民國十七年(1928)一月の條。
- (52) 『印度之佛教』の「自序」に、次のように『印度佛教史略』への言及が見られる。  
「辟處空山，參考苦少，直探於譯典者多；於時賢之作，惟內院出版之數種，商務本之『佛教史略』、『印度哲學宗教史』而已。不復一一註出，非掠美也。」(正聞出版社、1985年重刊、「自序」7頁)
- (53) 聖嚴法師『印度佛教史』(法鼓文化事業股份有限公司、1999年)191-192頁。
- (54) 前掲『印度佛教史』208頁。
- (55) 前掲『印度佛教史』209頁。
- (56) 呂澂『印度佛教源流略講』(上海人民出版社、1961年)。
- (57) この例として、以下のものを挙げることができる。
1. 「哲學史」は、一般に「唯心主義」と「唯物主義」の闘いの歴史であるとし、印度哲學もその例外ではないとし、佛教は宗教であるから唯心主義的傾向が強いとする敘述(「緒論」1-2頁)。
  2. 釋迦が生きた時代を「奴隸占有制」であったとする敘述(「第一章 原始佛學」11頁)。
  3. 釋迦の教説は、階級的・社會的な條件によって反唯物主義的傾向が強いとする敘述(「第一章 原始佛學」19頁)。



4. 犢子部や正量部は唯物的傾向が強く、唯識等の唯心陣營と対立したという敘述（『第二章 部派佛學』78-79頁）。
5. インドの佛教の歴史は長い、唯物・唯心を巡る路線対立はなく、唯心の路線始終貫徹しているという敘述（『餘論』296-297頁）。

(58) 以下、呂澂『印度佛教源流略講』の引用は、『印度佛教史略』と同様、先に掲げた現代佛學大系本に據る。同書、108-109頁。

(59) 太虚「議印度之佛教」に次のように見える。

「第一期之佛教，應曰“佛陀爲本之聲聞解脫”，庶於後行之大乘有其本根。第二期可曰“菩薩傾向之聲聞分流”，但應歷佛滅至馬鳴前約五百餘年，內更分小節。第三期應東三、四期曰“佛陀傾向之菩薩分流”，此中可分四小節：一、佛陀行果讚仰而揭出衆生淨因之眞常唯心論，此於六百年頃，《法華》、《涅槃》、《般若》、《華嚴》等漸興，及馬鳴諸論代表之。二、對治外小執障而盛揚摩訶般若之性空幻有論，此於七百年頃，龍樹、提婆諸論代表之。三、依據法性空義而補充小大有義之有爲唯識論，此於九百年頃，無著、世親諸論代表之。四、空有劇烈爭辯而小大宗見各持之漸傾密行論，此於千餘年頃，清辨、月稱、安慧、護法諸論代表之。則驗之向傳印華佛史無不符合之大乘時代也。第四期可曰“如來爲本之佛梵一體”，則承前厭倦苦諍而傾向外內、小大、有空融合持行之趨勢，龍智等密咒興行，在佛滅千二百年起，奄奄五、六百年，內更可分小節，則適當我國唐開元前以至宋元時是也。」（全國圖書館文獻縮微復制中心『太虚大師全書』28、宗教文化出版社、47-48頁）

なお、この「議印度之佛教」は、もともと「評印度佛教史」と題して『海潮音』（24-7、4頁、1943年7月）に掲載されたものであるが、一般には『太虚大師全書』に従って「議印度之佛教」と呼ばれている。

(60) 前掲『印度佛教源流略講』243-244頁。

（本研究はJSPS科研費JP17H00904の助成を受けたものです。）