

# 近代における傳統佛教評價の問題

—日本・中國における大乘非佛說論・  
『起信論』中國撰述說への對應を中心に—

伊 吹 敦

## はじめに

近代日本の佛教界で大乘非佛說論が大きな問題となったことは周知の事實である。大乘佛教を奉ずる日本の佛教界にとってみれば、自らの存在基盤を揺がしかねないものであったのであるから、それはむしろ當然と言える。これと全く同じことが中國の佛教界についても言えるはずである。中國の場合、大乘非佛說論は日本から流入したものであったが、西域から傳わった佛教の中で大乘佛教のみを價值あるものとして採用したのは、外ならぬ中國においてであったからである。ところが、中國における反應はそれほど大きなものではなかった。そして、それとは對照的に中國で注目を集めたのは、その後日本から流入した『大乘起信論』中國撰述說であった。それは、『起信論』の如來藏緣起說こそが中國佛教の基盤となったものであり、それがインド撰述でないということは、中國佛教そのものが佛教とは言えないということの意味したからである。

もともと大乘非佛說論や『起信論』中國撰述說は純粹に學術的な問題であったが、正しくそれゆえに、日本と中國においては傳統佛教の意義が客觀的に、その根柢から否定されかねない問題と見做され、一般社會の大きな關心を集めたのである。

ここで注目すべきは、大乘非佛說論に對する日本の對應と、『起信論』中國撰述說に對する中國の對應との間に大きな違いが見られたという點である。すなわち、日本においては、當初は反撥が強かったが、それが史實として否定できないものであることが明らかになると同時に（ある

いはそれ以前から)、それが思想的に克服され、傳統佛教の價値を再確認する言説が主流となっていたのに對して、中國においてはむしろ逆で、多くの場合、反撥することなく、その學説をそのまま受け入れて、傳統佛教の存在意義を否定する主張の根據として用いられていったのである。

ここで我々が考えねばならないのは、どうして兩國においてこのような大きな相違が生まれたのかという點である。當然のことながらそこには、當時の兩國の佛教界がおかれた状況や、國家そのものの近代化の度合いといったことが密接に關わっていたであろうが、それだけではなく、そこには兩國の佛教思想、あるいは人々の佛教に對する觀念の相違が反映していたと考えられるのである。

こうした問題意識に基づき、本拙稿では、日本と中國の佛教界が大乘非佛說論や『起信論』中國撰述說に對していかなる對應を取ったかを明らかにしたうえで、その相違が生じた理由、兩國の佛教に見られる根本的な相違について考えてみたい。

## 一 近代日本における大乘非佛說論に對する反應

### 1. 大乘非佛說論の興起と受容

大乘非佛說論の提唱者は江戸時代の富永仲基(1715-1746)である。彼は、『出定後語』(1745年)において、相互に矛盾する教説を含む大藏經を全て釋迦が説いたものとするのは不可能であって、大乘經典は、釋迦の素朴な教説を元に後人が新たな思想を加上することで成立したと見做すべきであると主張したのである。しかし、この段階では、佛教界は大きな脅威を感じることにはなかった。というのは、富永の大乘非佛說論がいかにも合理的に見えたとしても、それは大藏經に基づいて考え出された一見解に過ぎず、その主張を基礎付ける確たる證據があったわけではなかったからである。従って、佛教側としては、慧海潮音(1783-1836)の『摺裂邪網編』(1819年)に見るように、釋迦の常人を超えた偉大さを強調し、また、種々の經論に基づいて大乘が佛說であると再論するだけで事足りるとし、それについて深刻な認識を持つことはなかった。つまり、富永の主張が常識的理性に合致することは否めないにしても、そ

れが事実であることを確かめる方法がない以上、立場の相違と見做して、その見解を遠ざければそれでよかったのである。

その後、國學者たちがこれを利用して佛教排撃に用い、それが廢佛毀釋の一因となったのであるから、大乘非佛說論が佛教界に大きな影響を與えたことは確かであるが、大乘非佛說論そのものに新たな論據が加えられたわけではなかったから、この問題に對する佛教側の對應に基本的な變化は見られなかった。

この問題が再び大きく取りあげられるようになったのは、明治維新後のことである。その先鞭を付けたのはキリスト教の宣教師たちであり、彼らはキリスト教を弘めるために、ヨーロッパにおけるインド學の成果を利用して日本の佛教が歴とした根據のないものであることを強調した。例えば、M・L・ゴードン（1843-1900、1872年來日）は、「佛教頼むに足らず」（1884年）の中で次のように主張している。

「其差異アル豈ニ又啻二年歴ノミナランヤ其教理ト雖トモ多說異論孰レカ是孰レカ非其正邪ヲ辨識スルニ由ナク曖昧模糊暗中微ヲ索ルノ嘆ナキヲ免レス然レトモ要スルニ南國ノ佛教ハ幾ント釋迦ノ眞意面目ニ中ラスモ肯テ遠キニ非サルヘシ」<sup>(1)</sup>

「一層精密ニ視察ヲ下ストキハ其大乘經タル専ラ後人ノ想像ニ任セテ編作セシモノタレハ往々釋迦ノ教理ト軋轢逕庭スルノミナラス同一大乘經中ニ於テモ各自互ニ衝突シ古來屢氷炭相容レサルノ紛諍ヲ醸生セシモノハ則チ大乘經中ノ一大病原タレハ苟モ活眼ヲ具スルノ人タラハ一見以テ吾人ノ希望ヲ填スニ足ラサルコトヲ看破シ去ラン」<sup>(2)</sup>

この時點では、従來からのキリスト教による佛教批判の一環として取りあげられたに過ぎなかったが、その後、間もなくしてドイツに留學していた井上哲次郎（1856-1944、1884-1890ドイツ留學）が歸國し、ヨーロッパにおけるインド學・佛教學に關する新たな知見を日本に齎すと、歐米の學問研究の場では大乘非佛說論がほとんど前提となっていることが明らかになり、俄然、佛教界全體が對應を迫られる重大な問題である

と認識されるようになった。

井上は、「宗教の研究法に就いて」(1893年)において、イギリスのリス・デイヴィッツ (Rhys Davids、1843-1922)、ドイツのオルデンプルク (Oldenburg、1854-1920)、フランスのセナール (Senart、1847-1928) らが南方佛教を佛教の原初形態を継承したものであると考えていることを指摘したうえで、日本の佛教界にこれへの対応を求めている。

「若し是等諸氏が信ずる如く、北方の佛教は釋迦の教の眞面目にあらざるときは、我邦の佛者は果して能く満足するを得べきか、假りに北方の佛教は全く龍樹無著諸氏に成るものとするも、毫も之れが爲めに痛癢寒熱を感ずることなかるべきか、若し又一人の佛者にして之れに服せずして、北方の佛教を以て釋迦の教の眞面目を存するものとせば、何ぞ歴史的に其發達を研究して之れを證明することを試みざるや、單に其宗其宗の教義のみを學修する而已にては、決して其奉ずる所の佛教を盛にすること能はざるべきなり、」<sup>(3)</sup>

翌1894年には、中西牛郎 (1859-1930) が「佛教史編纂の困難」(1894年) を著して「歐洲に於て大乘非佛説論の最も勢力あるもの」としてビュルヌフ (Burnouf、1801-1852) の *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien* (『インド佛教史序説』1844年) の大乘非佛説論を紹介し<sup>(4)</sup>、また、翌年には古河老川 (1871-1899) が「雄山人」の名で「大乘非佛説問題」(1895年) を書いて、古來、大乘佛説論の論據とされてきた『大乘莊嚴經論』『成唯識論』『顯揚聖教論』等が、到底、根據となり得ないことを論證した<sup>(5)</sup>。更にその後、1898年には、井上の弟子でもあった姉崎正治 (1873-1949、1900-1903の間、ドイツ・イギリス・インド留學) が「聖典偽作の宗教病態」(1898年) を著して、

「佛陀の滅後五六百年のあいだに佛教が驚くべき發達變化をなして、所謂大乘佛教を生み出だし、原始の佛教に比照すれば殆ど別物なるが如き觀を呈するに至りしも、其徒は尚自家の見解を編纂述作しても之を佛陀自身の説法となし、全く小説的なる光景敘事をも歴史的に佛陀が某の時某の處にて某々の弟子に語りし處なりとせり、」<sup>(6)</sup>

「世の宗教家特に佛教者は、此明瞭なる宗教史上の事實を看過することなく、能く其真相を考へ、而して後に徒に自己の信奉する大乘經典に關して盲信迷信を抱かず、後に古來史家の佛教發達に關する論點を審査せよ、歴史的には大乘非佛說論必しも外道惡魔の言にあらざるを知り、又同時に宗教的には大乘經典亦盡く佛の金口に出でたり（歴史事實的に）との苦しき辨解の要なきを知らん、吾人は今聖典僞作を病態として論じぬ、然れども病態悉く必しも忌むべき者にあらず、病態精神時に偉大なる産物を出だし、有效なる結果を残す事なきにあらず、」<sup>(7)</sup>

と論じ、更に翌年刊行した『佛教聖典史論』（1899年）の「序言」でも、全ての經典を佛說に歸せんとする佛教界の姿勢を次のように激しく批判した。

「歴史と神話とを判たず、傳承の聖典盡く單一の手に成りとして、曾て其發達遷變を思はず、佛教信仰の大本は其聖典が佛口に出でしに依れりとして、其間に差異あり衝突あり混亂あるを顧みず、其の佛陀を説くや、忽にして色身八十壽の歴史的人格を信じ、忽にして法身常現の非人格の佛智を仰ぎ、二論點を混亂し拗捩して、詭辨的に聖典佛出論を主張す。此に於て佛滅以來數千の年所を經、無數の哲學的宗教的頭腦に組織鍛鍊せられ、發達し分化したる佛教の多門多方面なる所以を説明せん爲には、あらゆる詭辨曲説をなし、其結果は終に佛教の中心觀念の何れに存するやを知る能はざらしめ、又其精神の發達は如何の感化を及ぼし、如何の觀念を發揮したるやを滅没し去り、而して此非歴史的沒事實なる怪誕を以て其宗教の神聖を主張せんとす。」<sup>(8)</sup>

この「序言」において姉崎は、富永仲基を自らの先驅者と位置づけ、その功績を稱揚するとともに、ヨーロッパにおいて聖書研究が進んだ結果、聖書の超歴史性が否定されたことに觸れ、佛典においても同様の研究が必要であるとして、参考のために本書の巻末に「附録」として「基督教聖書批評史」を附したと言っている。

このようにアカデミズムの世界では大乘非佛説論は1900年頃までにはほぼ定説になっており、佛教徒の中でも在家主義を取る進歩的な人々の間では速やかに受け入れられていった。しかし、宗門の人々の間では反撥の方が大きく、浄土眞宗大谷派の僧侶で東京帝國大學の講師でもあった村上专精(1851-1929)が『佛教統一論 大綱論』(1901年)において大乘非佛説論を述べたことは佛教界で大きな話題となった。そして、その結果、村上は宗門から僧籍剝奪の處分を受けたが、このことがまた宗門の後進性、非合理性を示すものとして再び大きな反響を呼ぶことになった。この問題に對する當時の一般の僧侶の見方は、恐らく、浄土眞宗本願寺派の學僧、中野達慧(1871-1934)の「大乘非佛説に對する評論の評論」(1901年)の次の論説で代表させることができるであろう。

「果然佛説は唯小乗教のみなるや?

是れ古今の大疑問なり、大問題なり、大争論なり、然れども争論の末、考證の結果、確かなる證明ありしには非ず、而も大乘は佛説なりと信奉し來りたる所以は、大乘説は小乗説に優り居るゆゑ、自然的傾向として、大乘經典を依用し、遂に以て今日に至り、略々動かす可からざる定論とはなり了れり、故に苟も這般の定論に異議を插まん乎、忽ち教會の決議に觸れ、教制の擯罰を蒙むるに至る、蓋し村上博士は、最近の一例なるものとす。」<sup>(9)</sup>

ここでは歴史的事實の問題と思想的價值の問題が混同されて論じられている。否、これを取えて混同することで、大乘經典が佛説であることを信じようとしているのである。そして、それに背けば、宗門から排除されるのも當然だと説いている。

その後も、佛教教團の内部では、前田慧雲(浄土眞宗本願寺派、1855-1930)、淺井秀玄(浄土眞宗大谷派)などは大乘佛説論を主張したが<sup>(10)</sup>、次第に沈靜化していった。1915年に書かれた鈴木大拙(1870-1966)の「大乘非佛説と禪」では、このことを次のように述べている。

「大乘は佛説であるか、ないかという議論は一時旺んなこともあった、が、近來はどちらへ片づいたともなく靜かになった。畢竟ずる

に、しかし、議論は非佛説のほうにますます傾いて来るようである。すなわち大乘といわれている佛教は、佛陀自らがその通りに説いたものでなく、佛滅後何百年かを経て次第に發達して來たものだというのである。」<sup>(11)</sup>

そして、1930年頃には各宗派でも大乘非佛説論が廣く受け入れられるようになった。例えば、谷口乘禪（宗派・生歿年未詳）は、「大乘非佛説論に就いての所感」（1932年）において、

「現今では少しばかり佛教史を繙いたものには大乘佛説なりや非佛説なりやの問題も最早や疑問とならぬ程に佛教常識として了解せられて居ることである。」<sup>(12)</sup>

と述べて、大乘非佛説論が正しいことを前提として議論を展開している。

このように、日本における大乘非佛説論への反應は、當初、アカデミズムの世界、乃至、進歩的な在家主義者たちと、宗門に屬する僧侶たちの間で大きな相違が見られたが、時間の経過とともに大乘非佛説論を認める方向に向かい、1930年頃までには社會の常識として受け入れられるようになったと見ることができる。ここで問題とすべきは、どのような形で傳統佛教と折り合いを付けてそれを受け入れていったのかという問題である。次にこれについて論じよう。

## 2. 日本佛教と大乘非佛説論との調停

大乘非佛説論への佛教界からの反應として、最も早い時期に屬するものが、吉谷覺壽（眞宗大谷派、1843-1914。東京帝大の講師も勤め、後に大谷大學教授となる）の「大乘非佛説ノ論者ニ告ク」（1886年）である。吉谷は、この論文において、大乘佛典がインドやスリランカにないことを根據に大乘佛典を中國における偽作とする主張を批判して、スリランカについては、以前にあったものが後になくなったという可能性も考えられるから、十分な根據にはならないと批判し、また、インドについては、近年、ネパールで大乘佛典が見つかっていることを舉げてインドに大乘佛教があったことは確かだとする<sup>(13)</sup>。この論文が書かれたのは井

上哲次郎の歸國以前であり、内容から見ても、M・L・ゴードンの佛教批判に對する反論であることは明らかである。

ここで注目されるのは、次の文章に見るように、吉谷が既に大乘非佛説論の方が正しいものである可能性に言及しているということである。

「次ニ強テ大乘ハ非佛説ナリト云ハ、且ク一歩ヲ讓リテ設ヒ大乘經ハ佛説ニ非ルニモセヨ夫ハ枝末ノ事相ノ談ナリ進テ之ヲ根本ノ實理ニ徵證スルニ固ヨリ佛法ハ佛世尊ノ創造セシ者ニハ非ス佛ハ世間ニ出興シテ固有ノ理ヲ説顯セルノミ造ト説トヲ濫スヘカラス本ト佛ノ佛ニ成リタマヒタルニハ如何シテ佛ニ成リタマヒシヤ謂ク前佛ノ教ヲ受タリ其前佛ハ如何シテ佛ニ成リタマヒシヤト汙リテ之ヲ究ムレハ佛ノ本源ハ法ヨリ出タリ涅槃經ニ諸佛所<sub>レ</sub>師所謂法也トアリ法トハ即チ理ナリ有佛無佛性相常住ト云テ佛ノ説ト不説トニ拘ラス法ノ性相ハ不變ナル者ナリ爰ヲ以テ説<sup>(説)</sup>ヒ大乘教ハ釋迦ノ説ニ非ルニモセヨ大乘法ト云ハルベキ理ハ有ルヘキ者歟ト云コトヲ考覈スヘシ」<sup>(14)</sup>

吉谷によれば、假に大乘非佛説論が成立しえたとしても、佛法は歴史を超えた眞理そのものであるから、大乘佛教を歴史的存在としての釋迦佛が説いたかどうかとは關わりなく、眞理として絶對的な價值を有するとするのである。

吉谷は、この後、大乘佛教の意義は自利利他の「二利雙運」にあるとし、それが洋の東西を問わず、全ての人間に共通する價值觀であるが故に、大乘は眞の佛法であり、それゆえ佛が説かなかつたはずはないとして次のように言う。

「此二利雙運ハ啻ニ我邦ノミナラズ都テ海ノ内外ヲ論セス洋ノ東西ヲ言ハス苟モ人類ノ生ヲ受タル以上ハ此二利ノ心無キ者ハ殆ント稀ナルヘシ」<sup>(15)</sup>

「爾レハ度スヘキ衆生ノ機ニ自利々他ノ心アリトセハ之ニ適スルノ法ハ二利圓滿ノ大乘法ナルベキハ理在絶言ナリ故ニ佛説非説ハ兎モ角モ大乘法ハ無ンハアルベカラスト云理ハ昭々乎トシテ看ツベシ若



信受スベキ機縁アリトセハ佛争カ之カ爲ニ説カザルヲ得ン爾レハ大乘經ハ眞ノ佛説ナリト云コトハ更ニ狐疑スヘカラズ」<sup>(16)</sup>

そして、大乘佛教の價値は歴史的にも證明されているとして、中國や日本の偉大な佛教者たちの事蹟を列擧して、大乘非佛説論は成り立たないと論じている。

「論ヨリ證據ト看ヨ支那日本ニハ大乘學人ノミアリテ小乗ノ行人ナシ故ニ大乘法ヲ修行シテ證リヲ開キシ者枚擧ニ違アラス其一ニヲ云ハ、南岳ノ慧思禪師ハ相似即ノ位ニ至リ弘法大師ハ祥瑞ヲ現シテ即身成佛ノ頓極ナルコトヲ顯シ性空上人ハ六根淨ヲ得タル等其事蹟皆人ノ知ル所ナリ委クハ支那日域ノ僧傳ヲ披閱スヘシ以上辨スルトコロハ畧シテ大乘非佛説ノ妄破ヲ排撃スルノ端緒ヲ開キシノミ尚他日事實ニ亘リテ之ヲ搜索シ詳細ニ辨駁スルコトアラントス」<sup>(17)</sup>

吉谷の主張の要點は、佛法は歴史を超えた眞理であるから、歴史的な存在である釋迦が説いたかどうかとは無關係に、その永遠の眞理に合致する思想を説くものが佛教であり、その點からすれば、大乘こそが「佛説」の名に値するものであるし、中國・日本の祖師たちの教説を佛教と呼ぶことに何の問題もないというところにある。

ここで注目すべきは、佛教界では、理性的に考えれば大乘佛説論が成り立たないであろうことが早くから認識されていたということと、歴史的な事實として大乘佛説論が成り立たなくても、日本の佛教に價値があるということ自體は揺るがないという信念があったということである。この後、井上哲次郎の歸國によって大乘非佛説論への對應は佛教界の重大な課題となるわけだが、この信念はほとんど全ての關係者が共有するものであって、それへの對應とは、要するに、この信念の理論づけであったと言えるのである。私見に據れば、その理論づけには、大きく分けて次の二つがあったように思われる。

第一は、西依一六（生歿年未詳）や姉崎正治に代表されるもので、大乘非佛説論を前提として佛教の歴史的展開を明らかにすることで大乘佛教と日本佛教の思想的價値を再確認すべきだとする主張である。これは、

當時、様々な分野で盛んになっていた進化論的理解を佛教研究に應用したものと云えよう。例えば、西依は「大乘非佛説論の一眞意義」(1895年)において、大乘非佛説論を認めることによってこそ大乘佛教の價値は明らかになるとして次のように言う。

「今や大乘非佛説論漸く將に吾國學者の喧傳する所とならんとす、吾國在來の佛教之に依て大に輕重せられん。然るに頑冥の佛者は其説の參考すへきに足るやをすら考へず、大乘非佛説と言へる名目の恐惶すへき所由のみを知りて其何の意義を有するやを知らず。故に之に對する吾國佛者の攻撃は大抵論點を誤れるものに非るはなし。且つ大乘非佛説論悉く大乘家に不利なるものにも非ず、今日の學理上より見るときは、大乘を非佛説なりとするに依て始めて大乘の眞價を示すへきの點多し。故に余輩は茲に大乘非佛説論が如何なることを意味するやの一端を吾國佛者に披露せんと欲す。」<sup>(18)</sup>

そして、西依に據れば、大乘佛教が小乘佛教よりも思想的價値が高いことは論ずるまでもない自明のことであつて、小乘佛教から大乘佛教が發展したように、今後も佛教思想を發展させてゆくべきであるとして次のように述べる。

「大乘の價値は佛説なるが故に高きに非ず、眞理を含むこと小乘よりも多きが故に高きなり。余輩は大乘非佛説、佛説唯小乘の明證ありとても其爲めに大乘を捨て、小乘を奉せんと企つるものに非ず。余輩は益々大乘を發達進歩せしめて彌々固く之を奉せんと期するものなり。」<sup>(19)</sup>

従つて、佛教が歴史的に發展してきたことを否定して大乘佛教を佛説であるなどと強辯することは無意味であり、むしろ歴史的研究によって大乘佛教思想の意義を明らかにすべきだとして次のように説く。

「余輩が大乘佛説論の歴史的證明を排するは、從來の大乘家の如く靈怪神祕的に大乘を信して之を怪誕なる傳説に證明せんとするの不

可を言ふのみ。正確なる歴史上に立つの大乘教も甚深微妙なることを得るなり。何となれば、正確なる歴史上に現する人間は高尚幽遠深邃の哲理を推考し、廣大難思の感化を及ぼし得るの潜能を有すればなり。故に余輩は大乘非佛説論と大乘の歴史的研究と大乘の勝妙なる教義とを相并へて主張することを得と信す。」<sup>(20)</sup>

そして、そうすることで初めて、中國・日本の各宗の祖師たちが、自身の獨創的思想を根據づけるために行った經典の無理な解釋に優れた意義を見出すことができるのだとして、次のように論じている。

「若し大乘非佛説論を認可せざるときは、諸宗列祖か畢生の力を振ひたる強會註釋も悉く反古に依墮せざるへからず。之に反して大乘非佛説論佛教進化論を取るときは、註釋としては正鵠を失せる強會説も佛教養長の上に不磨の偉功を印するものとして敬服感謝すべきなり。論して茲に至れば、假りに大乘教をして眞の佛説ならしむるも余輩は寧ろ非佛説として信するを喜ぶものなり。是れ好事の説に非ず、大乘佛説論を主張すると共に、排除せざるへからざる後々の論釋中には遠く本文經典に卓越するの妙想幽思と、本文經典に超過する便方利案とを含有するもの多ければなり。」<sup>(21)</sup>

この翌年に刊行された『佛教聖典史論』（1899年）の「序言」において姉崎が次のように述べているのも、全く同じ立場であると言えるが、ここではキリスト教における聖典批判がその先例として意識されていることは先に述べた通りである。

「佛教の研究は必や歴史的なるを要し、歴史的研究の第一着歩は、其の従來齊一統一の作とせし佛典を、歴史人文の産物となす聖典批評に始めざるべからず。若し聖典批評の業にして好果を得て、浩瀚なる佛典の成立關係を明にし、進で其思想信仰の宗教的發達と、其の社會人文に對する交渉と相互に照明して、其進化を大觀するに至らんか、印度支那を経て發達したる幽玄なる哲學的宗教の眞相始めて顯れ、近世の科學思想に映じたる大乘佛教は洵に其の眞價を表す

を得ん。』<sup>(22)</sup>

第二は、清澤滿之(1863-1903)や鈴木大拙(1870-1966)に代表されるもので、佛教に實存的に取り組み、救済、あるいは安心を得ることこそが重要であって、大乘非佛説論が史實であるかどうかには大した意義を認めないという立場に立つものである。清澤滿之は、姉崎が『太陽』に書いた「聖典偽作の宗教病態」(1898年)を見て、次のような感慨を述べている。

「南寮ニ在リ藕益宗論ヲ讀ム時ニ觀スラク(本日午前大陽新號着中ニ姉崎氏大乘經ノ偽作ニ就テ論アリ)大乘經非佛教タルモ可ナリ大千ノ經卷ハ固ヨリ拭穢ノ故紙ナリ而モ故紙ナリト雖トモ其中ニ就テ争フモノニアリテハ亦言句ノ甚タ當途ノ要件タルヲ思フ可シ兩兒瓦礫ヲ争フモノ亦號泣啼涙ヲ惜マサルナリ。』<sup>(23)</sup>

ここで清澤は、姉崎の佛教非佛説論が佛教界で大きな問題になるであろうことを豫見しつつも、結局は、その論争は「兩兒瓦礫ヲ争フ」ようなものであるとし、自らは「大乘經非佛教タルモ可ナリ 大千の經卷ハ固ヨリ拭穢ノ故紙ナリ」という考えであるとしている。清澤にとって重要なのは、現に佛教の教えによって自らが救われているかどうかであって、その教えが歴史的釋迦によって説かれたかものであるかどうかはどうでもよかったのである。

清澤は「佛教の將來(續)」(1901年)において次のように述べている。

「乃ち吾人の實驗上より之れを見るに過去三千餘年の前に開示せられて、今日に傳來せる宗教が、吾人に無上の信仰を開發せしむるに當りて、彼の宗教は過去と現在とに於て、決して其本領を變化せざるを感ずるなり、吾人が佛教を信ずるに當りて感ずる所は、釋迦佛の教の其の儘の眞意を信ずと感ずるなり、決して彼の教が次第に變化して其根本と違へるものを信ずとは感ぜざるなり、吾人は釋迦佛已來今日迄に、學問知識が大に變遷進歩したるを疑はざるなり、然れども其學問知識の變遷進歩によりて、佛教が變化されたりとは信

ぜざるなり、随つて將來如何に學問知識が變遷進歩すればとて、其が爲に佛教が變化さるべしとは信ぜざるなり、佛教を哲學的や科學的や倫理的や社會的やに見れば、其發動の模様に於ては不同あるべし、然れども宗教として信仰としての佛教は學問や知識や時代や時勢やの外に、其本領の確然として不動なるものあるを覺ふるなり」<sup>(24)</sup>

清澤にとって佛教は「宗教として信仰としての佛教」であって、それは歴史を超えた「本領」を有するものであった。従つて、この立場からすれば、西依や姉崎の佛教を歴史的に研究すべきだとする主張も大した意味を持つものではないことになろう。

清澤は、經典を結局のところ「拭穢の故紙」に過ぎないと言つたが、これは有名な『臨濟録』の言葉に基づくものに外ならない。そして、正しくそうした禪の基本的立場に沿つて、大乘非佛説論に對處したのが鈴木大拙であった。彼は、先にも言及した「大乘非佛説と禪」(1926年)において、次のように論じている。

「すなわち、禪者の眼から見れば、大乘非佛説がどっちに片づいても、全く風馬牛である。……四十九年一字不説底の腹からいえば、大小の經典悉く非佛説であっても、菩提樹下の正覺さえが事實であれば、それで佛教の成立は確かなのだ。眼のつけどころは、佛陀自覺の事實の上である。それからこの事實に對する佛陀の、心理學的告白の意味に徹するのである。そうしてこの事實とこの意味とは、佛教徒の各自が、その心靈上の生活において證據するものである。本文の批評——高等でも下等でもかまわぬ、そんな閑工夫は禪者の生活の上には、はいる隙がない。」<sup>(25)</sup>

ここでは、禪宗の修行者にとって大乘經典が佛説かどうかは大した問題ではなく、重要なのは釋迦の「悟り」とその表白であつて、それを自ら追體驗することこそが禪宗の目的であると論じている。

以上、見て來たように、當初、大乘非佛説論は佛教界に大きなインパクトを與えたものの、やがて、全く方向性を異にする二つの理論づけを

行うことによって、大乘佛教、あるいは日本佛教の價値をそのまま肯定した上でそれを受け入れることに成功したのである。

ここで注目すべきは、大乘非佛説論を批判した側だけでなく、それを肯定した側も含めて、基本的には、出家・在家の全ての佛教關係者が、大乘佛教、更には日本佛教を價値あるものであるとする前提に立って議論を展開しているという點である。つまり、大乘佛教や日本佛教の價値は立場を超えた共通の認識であったのである。そして、これまでの考察によって、その理由が主として次の二點にあったことは明らかであろう。

1. 佛教の發達史から見て、大乘佛教や日本佛教には、それ以前の佛教にはなかった優れた思想的價値があると考えられていた。
2. 日本の傳統佛教によって現に救済や安心を得ることができるという考え方が廣く行われていた。

1は「思想史的理由」、2は「宗教的理由」と呼びうるかと思われるが、これとは別に、特に宗門人の場合、

3. 江戸時代に確立された檀家制度により、僧侶の生活が日本佛教の信者たちによって支えられていたために、檀信徒たちの信頼を裏切ることができなかった。

ということも、彼らが現實に存在する日本佛教の價値を否定できなかった大きな理由であった。曹洞宗出身の東京帝國大學教授、宇井伯壽(1882-1963)は、晩年の著作、『佛教經典史』(1957年)の「緒言」において次のように述べている(下線筆者)。

「従つて佛教の何れの部についても、その學的研究には、尊崇心に訴へるといふ過誤に陥らないやう、又、研究と信仰とを混ぜないやう細心の注意と緻密な警戒とをなさねばならないのである。筆者個人としていへば、佛教に育つて佛教によつて生存して居るものである。學的研究の結果が如何にならうとも、佛教に對する絶對の信は何等ゆらぐ所はない覺悟を有する。……文字經典が何人の筆であら

うとも、悟達に資するものならば、一も捨つべきものではないが、それが如何に資し得るかを知るがためには、文字經典の成立、趣意を明かにせねばならぬものであらう。即ち、本書の如きものの存在の理由も、かかる點に存するのである。若し文字經典に頼つて悟入を得るに至らないならば、離言の法性はまさしく信の對象たるのみであり、悟入し得たならば文字經典は不用である。従つて經典成立を研究しつつも信は不動であり得るし、筆者としては之を書きながら、全く不動である。』<sup>(26)</sup>

下線部において宇井が「佛教」と呼んでいるものが、單に自分が屬する「曹洞宗」を指すものであることは明らかであらう。従つて、ここで宇井が言わんとするのは（實際には、宇井自身が研究と信仰を十分には分離し得ていないため、不明瞭な點は残るものの）、要するに、研究と信仰は明確に分離すべきであつて、「佛教經典史」について論ずる場合、學問上は大乘非佛説論を認めざるを得ないが、だからと言って、大乘經典を佛説と認めてきた曹洞宗に對する自らの信は揺らぐことはないというのである。

ここで注目すべきは、下線部で、曹洞宗に對する信が不動である理由として、曹洞宗寺院に生まれ育ち、その恩に報いなければならないことを擧げている點である。これは「經濟的理由」とも呼ぶべきものであつて、いかにも卑近で世俗的な感じを與えるが、後に論じる中國佛教との對比の上から見れば、少なくとも近代日本において僧侶と信者である檀信徒とが極めて密接な關係にあつたことを示すものであるという點は注意されなくてはならないであらう。

これら三つの理由のうち、1は主に學者や佛教研究者が採用したものであり、2と3は主として宗門人や宗教家が採用したものだと言えるが、日本の佛教研究者の多くが宗派に屬していたという現實があるため、實際には、この區別は極めて曖昧である。インド學・佛教學の泰斗として名高かつた宇井が上のように述べていることは、正しくこのことを示すものだと言えよう。

## 二 中國における大乘非佛説論と『起信論』中國撰述説に對する反應

### 1. 大乘非佛説論の受容

中國近代における佛教復興運動が、清末の楊文會（1837-1911）に始まることはよく知られている。楊文會の活動は、康有爲（1858-1927）・譚嗣同（1865-1898）・章炳麟（1869-1936）・梁啓超（1873-1929）らの革命運動に大きな影響を及ぼすとともに、直接の後継者である歐陽漸（竟無、1871-1943）・呂澂（1896-1989）・王恩洋（化中、1897-1964）らによる支那内學院における佛教研究、太虚（1890-1947）・印順（1906-2005）らの僧侶による教團復興運動を導き出したのである。

近代的な意味での大乘非佛説論は日本を經由して中國に伝えられた。しかも、それは日本において大乘非佛説論が否定できない事實として各方面でほぼ受け入れられるようになった時期に傳わたつたのである。中國において大乘非佛説論について論じた最初期の論説として王恩洋の「大乘非佛説辨」（1923年）を擧げることができるが、この論文は次のような文章で始まっている。

「ブツダを去ることいよいよ遠く、正しい教えは日々衰えて行く。菩薩は現われず、疑問があつても救えるものはいない。ブツダの大義はその一部すら理解されておらず、凡夫の心で遍計して、妄執を恣にしている。大乘非佛説という佛教破壊説が、いま甚だ盛んである。西洋人が初めに唱え、東洋人（日本人）がこれを承け継ぎ、今では中國人の多くがこれに同意して、大乘經典はみな後世の偽作であり、佛法の教理は思想の進歩とともに發展したのであつて、ブツダー人が説いたわけではないなどと言っている。」<sup>(27)</sup>

これによって、1920年代に入ると、知識人たちの多くが日本から流入した進化論的な佛教發展史觀を奉じ、大乘非佛説論を受け入れていたことが知られる。當時は、日本に亡命して最新の佛教學を吸収してきた梁啓超（1898-1911年の間、日本亡命）が盛んに佛教關係の論文を書いていた時期に当たり、また、日本で美學を學び、日本語に堪能であつた呂



激（1915-1916年の間、日本留學）が、1918年以降、支那内學院に加わったことも、王恩洋が日本における大乘非佛説論の高まりを知る上で大きな役割を果たしたものと考えられる。

實際のところ、梁啓超は、「大乘起信論考證」（1923年）<sup>(28)</sup>において、『大乘起信論』の成立について論じる前提として、主に日本の研究に基づいて、

「(一) ブツダの在世中からブツダ入滅後百年までは、まだ分派が生じていない。その思想は「四阿含」等で代表される。(二) ブツダ入滅後百餘年から五百餘年までは、二十の部派に分かれ、説一切有部が正統の地位を確保した。この時代の思想は、『大毘婆沙論』や各派のアビダルマ論書、それらに言及される各派の異説によって代表される。(三) ブツダ入滅後六七百年には、龍樹や提婆が實相派の大乘を唱えた。この時期の思想は、『般若經』『法華經』『涅槃經』等の經や、『中論』『百論』『十二門論』『大智度論』等の論によって代表される。(四) ブツダ入滅後八九百年には、無著や世親らが唯識派の大乘を唱えた。この時期の思想は、『楞伽經』『密嚴經』『華嚴經』等の經と、『十地經論』『顯識論』『攝大乘論』『顯揚聖教論』『瑜伽師地論』等の論によって代表される。(五) ブツダ入滅後千年から千百年には、護法と清辨のように大乘の兩派が諍った。この時期の思想は、『成唯識論』『大乘掌珍論』等によって代表される。(六) ブツダ入滅後千二百年には、密教が興隆した。この時期の思想は、各種の陀羅尼經の「呪」によって代表される。」<sup>(29)</sup>

というインド佛教の發展過程を提示した上で、こうした理解に對しては必ずや「大乘非佛説」の毒に當てられたものだと激しく批判するものが出るであろうが、佛教は「法に依って人には依らない」ものであるから、佛が悟った正法を佛と同程度まで理解できたなら、その人の説も「佛説」と認めうるのだと述べている<sup>(30)</sup>。これは日本の佛教界で吉谷覺壽や西依一六らが行っていた議論をそのまま繼承したものと言える。

實は先に言及した王恩洋の「大乘非佛説辨」は、このような状況の中で、それらへの反論として書かれたものであって、先に引いた文章に續

(44)

けて、

「人々の心を眩まし、世尊をヤソの徒と同列に貶め、佛法を科學や哲學などの學問と同類のものにしようとしている。いま、その誤りを正し、佛法に對する人々の信仰を護るために、この大乘非佛說辨を書くのである。」<sup>(31)</sup>

と述べ、本論文述作の意圖を明らかにしている。そして、「法性安住性非所作義」「我佛說法教唯是一義」「大乘教名對小乘而起非本來有義」「大乘非佛說之說本不始於今人大乘眞佛說之理久成定量義」の「四義」と、インド論理學に基づく二種の論證である「二量」とによって大乘が佛說であることを詳細に論じているが、その内容は陳腐で基本的には既に日本における議論で克服されていたものに過ぎない。王恩洋は、同年に「大乘起信論料簡」(1923年)<sup>(32)</sup>を書き、革新的な佛教研究者として知られた人であったが、その王恩洋にしても大乘非佛說論にはわかには同意できないものだったのである。

ところが、その後、大きな變化が訪れる、その契機となったのは『印度佛教史略』(1925年)の出版である。これは呂澂が荻原雲來(1869-1937)の『印度の佛教』(1917年)を編譯したもので、大乘經典については「佛說」に由來するとして、

「その源流を遡ると、ブツダ自身が説いた内容が様々に展開したものである。」<sup>(33)</sup>

と述べつつも、結局のところ、

「要するに、大乘佛教徒がその時々 of 思想的要求に對應してブツダの説を發展させたものであることは、全く疑いようがない。」<sup>(34)</sup>

と斷じている。これは明確に大乘非佛說論を説くものと言え、中國で大乘非佛說論が廣まるうえでその影響は極めて大きかったと考えられる(もっとも、1938年になっても、太虛の弟子、同傑(生没年未詳)は「大

乗非佛説辯一獻給南傳佛教的教友們」において、王恩洋とほぼ同様の主張をしており、日本と同様、僧侶には大乘非佛説論が容易には受け入れ難いものであったことを示している。

印順の『印度之佛教』（1943年）の歴史認識は、基本的にこれに基づくものであり、大乘經典の成立については、

「大乘は、成佛するという大願を立てて、悲と智で衆生を救うという修行を行って、成佛を目指した。菩薩行を實踐して成佛することについては、ブツダの弟子たちの間に異論はなかった。しかし、菩薩行を大乘とし、聲聞行を小乗と蔑み、阿含經や律藏とは別に大量の大乘經典が出現した。こうして「大乘非佛説」の諍いが起こったのだ！ 客觀的には、大乘經典がブツダの直説だとは言にくい、その思想が正しいことは疑う餘地がない。」<sup>(35)</sup>

「その思想は佛説に基づくが、その言葉がそうだというわけにはいかない。當然、編集したものがいたはずであるが、昔の思想家たちは、名前を知ってもらおうなどとは考えなかった。佛法は「法に依って人には依らない」ので、教えから外れておらず、釋尊の精神に背いていなければそれでよかったですのであるから、その撰者を明らかにしようとしても無理であるし、また、意味もないことなのである。」<sup>(36)</sup>

等と述べているが、これは事實上、大乘非佛説論を認めるものであり、しかも、それにも拘わらず大乘經典に價值があることを「依法不依人」によって基礎づけているのは、梁啓超を介して日本における議論の影響を受けたものと言ってよい。

王恩洋は著者の印順から本書を贈られ、書評として「讀印度之佛教書感」（1944年）を書いているが、唯識よりも中觀を重視していることに不満を述べながらも、全體の結構については何等批判しておらず<sup>(37)</sup>、この頃には王恩洋も大乘經典が釋迦の説いたものでないことは承認していたものと考えられる。従って、以上の諸點から判断すると、中國でも1940年頃には大乘非佛説論が一般化していたが、その淵源が釋迦にあること、大乘佛教の思想が釋迦の説いた正法と基本的立場において一致す

ることを認めることで、その「佛教」としての地位を肯定するようになっていたことが分かる。

ここで注目すべきは、日本とは異なり、この問題を扱った著作が極めて限られていたということである。日本では大乘非佛説論は佛教そのものの価値を揺るがしかねない大問題として、全ての佛教関係者にとって大きな関心事であったが、日本で既に決擇を見たこともあって、中國では必ずしも社會の關心を集めるような大問題にはならなかったのである。そして、中國において同様の意義を擔ったのは、むしろ『大乘起信論』の中國撰述問題であった。その理由は、日本の宗派の多くが大乘經典に基づくものであったのに對して、當時の中國佛教は基本的には禪宗のみとなっており、それが如來藏思想を根幹に置くものがあったから、それを説く代表的佛典である『起信論』がインド撰述であるか中國撰述であるかは、中國佛教の正統性を維持する上で極めて重要な意味を持ったためである。

## 2. 『起信論』中國撰述説の受容

『起信論』の作者は誰か、『起信論』の成立地はどこかという問題は、日本の學界では早くから議論の對象となっていた。そして、1900年頃には、『起信論』の思想から見て、その成立は龍樹(150-250頃)以降と見做すべきこと、従って、その作者とされる「馬鳴」が『佛所行讚』の撰者として有名な馬鳴(1-2世紀)であり得ないこと等は既に常識となっていた。そして、望月信亨(1869-1948)が「大乘起信論支那撰述考」(1919年)<sup>(38)</sup>を發表して以來、その成立地をインドと見做すべきか、中國と見做すべきかが重要な問題として浮上してきた。これについては、その後も共通の認識を得るには至っていないが<sup>(39)</sup>、いずれにせよ、この論争は學界内での學術的なものに止まり、大乘非佛説論のように社會的な反響を呼ぶことはなかった。ところが、中國では事情が全く異なっていた。

近代の中國において初めて『起信論』の成立を論じたのは章炳麟の「大乘起信論辯」(1908年)<sup>(40)</sup>であるが、基本的には從來の傳承をそのまま認める内容となっている。しかし、日本における中國撰述説の高まりを受けて、1920年代には梁啓超の「大乘起信論考證」(1923年)<sup>(41)</sup>や王恩洋の「大乘起信論料簡」(1923年)<sup>(42)</sup>などが出版され、中國撰述説が次

第に有力になっていった。

ここで注目すべきは、日本では中國撰述説だけでなく、インド撰述説も行われていたのに、彼らは新たな論據を提示することなく、ほとんどア・プリオリに中國撰述説のみを採用したという点である。その理由は明らかである。すなわち、そこには學術的な議論を超えた彼らの目的意識があったのである。

先ず、梁啓超は『大乘起信論考證』で次のように述べる。

「『起信論』の思想界における價值は絶大である。そのことは、佛學を修めたものは誰でも知っており、私が改めて述べるまでもないことである。(中略)本論が世に出て以來、註釋者は百七十餘家、その註釋書は千巻を下らない。このことから、本論が我が國民思想に與えた影響の大きさが分かるであろう。朝鮮や日本でも千年間學ばれてきた。近年、英譯が三種出たことで、世界の學術界で大いに尊ばれるようになった。以前は、二千年前のインドの偉大な思想家の著作であるとされていたが、我が國の先人の著作であることが判明したため、私の喜びは言葉に表せないほどだ。本論がブッダの思想に合致するかどうかや、宇宙で唯一の眞理を表現しているかどうかなどについてはしばらく措き、要するに、各派の佛學の中の最も優れた思想を綜合し、佛教教理の最高の發展を成し遂げたものであって、過去の全人類の宗教・哲學の學說中において、突出する形で、容易には突き崩せない頑丈な城壁を築いたことは萬人の認めるところである。そして、これは我が國の先人が成し遂げたものなのである。これによって我が國の思想界は著しくその重みを増したし、隋唐の佛學や宋元明の理學の淵源がはっきりと分かった。飾らずに言えば、これはインド文明と中國文明が結婚して生まれた世繼ぎなのであって、しかも生まれつき總明だったため、世界で知られるようになったのである。私は千年後に生まれ、この偉大な遺産が本來のところに落ちていたのを見て、感激の涙を流さないではいられないのである。」<sup>(43)</sup>

梁啓超は、『起信論』の思想が卓越したものであり、世界的に注目さ

れていることを前提とした上で、それが中國における成立であるということ、中國人の優秀性や獨自性を示すものとなると説く。「列強に壓倒され、浸蝕される中國」という現實の中で、中國人の自尊心を鼓舞することが彼の目的であったのである。従って、彼においては客観的な學問的判斷とは別に、あるいはそれ以前に、初めから中國撰述説を採用すべき理由があったと言えよう。このような梁啓超の主張には、日本における大乘非佛説論への對應が、進化論の影響のもとで、歴史的研究によって日本佛教の獨自性と思想的價値を再確認する方向で決着を見たのとパラレルな關係が認められ、日本の影響を強く蒙ったものであることは否定しがたい。

ただ、ここで注意すべきは、日本では一般的であったこの態度が、中國においては梁啓超以外にはほとんど認められないということ、更には、日本で傳統佛教の價値を再確認するに當って、清澤滿之や鈴木大拙らに見られた、實存的な問題意識から「宗教」としての佛教の存在意義を認めようとする主張は、中國においては何人にも認められなかったということである

一方、王恩洋は「大乘起信論料簡」において、唯識説に基づいて佛教思想を説明した後、『起信論』の内容を紹介しつつ、それが自身の認める佛教思想と合致しないことを詳細に論じ、次のような結論を述べる。

「上の破折でその大綱は既に述べ終わった。それ以外の誤りを一々論じるとは省略する。總じて言えば、その誤りを三つの理由によって明らかにした。即ち、「法性に背く」、「縁生を破壊する」、「唯識に背く」という三つの理由によって、本論が佛法ではないと判定したのである。本論には、「眞如」「無明」「生滅」「不生不滅」「阿梨耶」「如來藏」「法身」「不可説不可相」「離四句」「絶百非」「離一切相」「即一切法」「非即非離」「不一不異」などの用語が頻出し、そのいずれもが佛典中に見られ、また、その用法も佛法に沿ったものであるが、それが組み合わせさせた思想内容は、全て外道の説であると言ってよい。それに、概念規定が一定でなく、説明が一貫せず、理と事が前後で矛盾している。この論を認めるなら、三藏、十二部經、空有の兩宗、一切の論義は皆な無用のものになってしまう！ そもそもこ

の論は梁・陳時代の未熟者が、無知でありながら遍計所執の妄執によって作ったものである。何と罪深いことか。(下略)』<sup>(44)</sup>

そして、自身がこの論文を書いた意圖を、

「しかし、この『起信論』は思想的に間違いが多いから、もしこれを排除しないと、これを佛法であると誤解する者が、多くの人を誤せることになってしまう。だから、『起信論』を破折しないと、人に佛を信じる心を起こさせられないのだ。また、既に佛を信じているものも、法性を理解しないから、自心の法性の外に如來が實在すると執着し、如來というものが色相で見うるものでも、音聲で求めうるものでもなく、自分で眞法性を知れば悟入できるものだということを知らない。」<sup>(45)</sup>

と述べ、更に師の歐陽漸が唯識思想を擴めようと努力したことを讃えて、この論文を終えている。

この論文の構成や内容から窺われるように、王恩洋ら支那内學院の人々は、唯識教學を正統の佛教思想とする立場に立つから、それと矛盾する内容を持つ『起信論』を許すことができず、日本の研究や梁啓超の論を利用してその中國撰述たるを主張したのである。従って、彼らの場合、梁啓超とは異なり、それが中國撰述であるということは、とりもなおさず、「佛教とは認められない」、あるいは「價值がない」ということを意味した。

「大乘起信論料簡」の翌年に出版された呂澂編譯の『印度佛教史略』(1925年)では、原書の荻原雲來著『印度の佛教』にあった如來藏思想や『大乘起信論』への言及を全て削っており、そもそも如來藏思想そのものがインドには存在しなかった形に書き改められているが、これは支那内學院のこうした立場を反映させた改變と見做すことができる<sup>(46)</sup>。

ここで注目すべきは、梁啓超においては、『大乘起信論』が佛教として正統なものでなくても、否、正統なものでないが故に、その獨自性の點で高く評價されるべきものだったのに對して、支那内學院の場合、在家ではあったが佛教を信奉し振興する團體であったために、この問題は

自ずと佛教は本來いかにあるべきかといった問題や、現實の中國佛教をいかに評價するかといった問題と直結するものとして扱われざるをなかつたという點である。ただ、このことが彼らにおいてどこまで意識化されていたかは判然としない。

いずれにせよ彼等の主張は、僧侶たちの強烈な反撥を招いた。例えば太虚は、梁啓超の「大乘起信論考證」が雑誌に載せられると直ぐに「評大乘起信論考證」(1923年)<sup>(47)</sup>を書いて反駁した(太虚は、この論文では「非心」というペンネームを使用している)。しかし、その内容は、『起信論』がインド撰述、しかも馬鳴の著作であるという舊來の説が正しいことを前提とし、それを補強しようとするものに過ぎず、梁啓超らが基づいた日本の學術的な研究成果に對抗できるようなものではなかつた。太虚は、西洋的な學術と東洋の道術が全く異なるものであることを強調した上で、梁啓超が採用した西洋や日本の佛教學的方法論に對して、

「西洋の學術の進化論を用いて、それとは全く異なる東洋の道術を律しようとするのは、四角いものを丸い穴に押し込もうとするようなもので、到底、不可能である。ましてや、これで佛學を修めようとするとは！ 私は、日本人や西洋人の佛教學者が本を忘れて末を逐い、内に背いて外に迎合し、走れば走るほど遠ざかり、説明すればするほど些末に流れ、進めば進むほど枝分かれし、努力すればするほど分からなくなっているのを哀れに思っている。はからずも、我が國の人たちもこの迷網に突っ込もうとするのだろうか？」<sup>(48)</sup>

「そもそも、心中で悟って聖人が殘した言葉の意味を理解するという東洋の道術の變遷の過程は、西洋人の學術の進化の歴史とは完全に異なっている。前者は最初に完成され、それを少しずつ押し廣げてゆくが、後者は少しずつ展開して少しずつ完備してゆくのである。ここのところをしっかりと押さえていれば、「理論的に考察する」などといった主張は、どんなに多く唱えられても、全て無用だ！」<sup>(50)</sup>

などと厳しく批判したが、これは、同じ土俵に登れば、自身に勝ち目がないことを知っていたからに外なるまい。



太虚の反駁が單なる感情論に過ぎないことは明白であって、弟子の中でも學問的傾向の強かった印順は、師に同調することができなかった。彼は『印度之佛教』（1943年）で、唯識思想を「虚妄唯識論」、如來藏思想を「眞常唯心論」と呼び、『起信論』は「眞常唯心論」に屬すとして次のように論ずる。

「『眞常唯心論』は、經典は多いが論は少ない。我が國の人は『大乘起信論』を中心に考える場合が多く、馬鳴の著作と見做しているが、最近では疑うものが多い。「虚妄唯識論」の者たちは立場が異なるので、これを排斥しているが、『起信論』についてはよく理解していない。『考證』は、馬鳴の時にこのような思想があったはずはないとし、眞諦の翻譯ではないと否定する。『起信論』は「一心二門」を立てる。即ち、「眞如門」には「空」と「不空」の二義があり、「生滅門」には「覺」「不覺」の二義があり、眞妄和合したものが阿頼耶であるとするが、その思想が大體において「眞常唯心論」に一致することは否定できない。そして、『起信論』は「心」「意」「意識」を七識に分かつが、これらの七識の名稱は魏譯の『楞伽經』に基づくものの、意味は全く異なっている。『楞伽經』は、「眞常界」「妄習界」「現行界」の「三相」（魏譯では「三識」）について論じ、「眞淨心」「似眞妄現心」「妄心」の「三識」について論じる。この両者は内容を異にし、勝手に増減することは許されない。『起信論』の作者は、魏譯に基づいたが、「三相」と「三識」がよく分からなかったため、兩者を混ぜ合わせたうえで新たなものを加えて「七識」としたのである。古人の多くは、用語は『楞伽經』と同じでも、その意味が異なっていることに気づいていたのだから、『起信論』を疑うのはもっともなことである。この論が馬鳴の著作でないことなど、今さら論ずるまでもない！（ある人は、『起信論』に基づいて、「眞心」説の方が「性空」説よりも早かったと考えているが、とんでもないことである。）<sup>(51)</sup>

『起信論』は魏譯の『楞伽經』の教説に基づきつつもこれを改變したものだということであるから、事實上、印順は『起信論』の中國撰述を認

めていることになろう。

ここで注目すべきは、印順が『大乘起信論』が馬鳴の撰述であることを疑問視する「最近の人」として掲げる「『虚妄唯識論』の者」が王恩洋支那内學院の人々を、『考證』が梁啓超の『大乘起信論考證』を指すということである。つまり、印順は彼らの強い影響のもとで『起信論』中國撰述説を認めるに至ったことが分かるのである。しかし、この文章にはもう一つ注目すべき点がある。それは、最後に括弧付きで「とんでもないこと」（「尤不可」）として激しく批判されている「ある人」の存在である。印順は、この「ある人」が『起信論』を根據に如來藏思想（「眞心」）が中觀思想（「性空」）以前に存在したと主張しているというが、實は、これは師の太虚の説なのである。

印順の『印度之佛教』は當然のことながら太虚の激しい批判にさらされた。印順は『印度之佛教』の出版に先だって、師に序文を請うため、書きかけの原稿の一部を見せた。それを見た太虚は激怒して、「評印度佛教史」（1942年）<sup>(52)</sup>を著して、印順のインド佛教史に對する認識を批判した。これに對して印順は「敬答議印度佛教史」（1943年）<sup>(53)</sup>を書いて反論したが、太虚は再び「再議印度之佛教」<sup>(54)</sup>を書いて印順を激しく批判したのである。

太虚の批判は、印順のインド佛教史の理解では『起信論』の成立が龍樹以降となり、如來藏思想が佛説を繼承したものとは言い難くなくなってしまうという点にあった。太虚は「議印度之佛教」（「評印度佛教史」を後に改名したもの）において次のようなインド佛教の發展史觀を説いている。

「第一期の佛教は、「佛陀爲本の聲聞解脫」と呼ぶべきであり、後に世に行われる大乘はここにルーツがある。第二期は「菩薩傾向の聲聞分流」と呼ぶべきもので、ブツダの入滅から馬鳴が現われる前までの五百餘年で、いくつかに細分できる。第三期は、第四期とともに「佛陀傾向の菩薩分流」であって、次の四つに分けることができる。1. ブツダの修行と悟りを讃えて衆生の淨因を強調する眞常唯心論。ブツダの入滅後六百年頃に『法華經』『涅槃經』『般若經』『華嚴經』などが次々に現われ、馬鳴の論で代表される。2. 外道や小

乗の誤りを正して摩訶般若を強調する性空玄有論。ブツダの入滅後七百年頃で龍樹や提婆の論で代表される。3. 性空に基づきつつ小乗大乘の有を補った唯識論。ブツダの入滅後九百年頃で無著や世親の論で代表される。4. 空と有の諍いが激烈を極め、小乗と大乘が宗派的に對立した漸傾密行論。ブツダの入滅後千餘年頃で清辨、月稱、安慧、護法らの論によって代表される。第四期は「如來爲本の佛梵一體」と呼ぶべきもので、それまでの諍いに飽き飽きして、外道と佛教、小乗と大乘、有と空を融合する傾向が強まり、龍智らの密呪が盛んになった。ブツダの入滅後千二百年から五、六百年間續き、更にいくつかに分けることができる。その時期は、我が國で言えば、唐の開元年間の直前から宋元時代に當たる。」<sup>(55)</sup>

この主張は『印度之佛教』の「ある人」の説そのものである。つまり、印順は師の説を眞に向から否定して梁啓超らが導入した日本の説を採用したのであるが、ここで重要なのは、單に學問的見地からそれを採用しただけではなく、そこには、佛陀の教説に基づく正しい佛教に回歸することで、衰頹しきった現實の中國佛教を復興させたいという強い意志があったということである。印順は、『印度之佛教』の「自序」で次のように論じている。

「釋尊の卓見は、「緣起無我」を唱え、ヴェーダの常我論を批判したところにあつたが、絶えず「眞常唯心」へと傾斜してゆき、遂には常我論に合流してしまつた。その理論は、三明の哲理を含んではいるが、大きな過ちに氣づかず、それを規範としながら、理解が十分でないので、教説にバラモン教（ヒンドゥー教）の思想を混入し、解脱することができない。あらゆるものを便宜的に融合するという理論から史實を確認してみると、インドの「眞常論」の末流は、神祕や欲望を肯定し、邪正の別がなくなつた「梵佛一體」になつてしまつた。中國では、その末流は三教一致論を唱え、紙錢を焼いて先祖を祀つたり、扶鸞によって神のお告げを聞いたりするなど、ありとあらゆるものを取り込んだ。「眞常唯心論」は「佛教の梵化」に外ならず、これを究極の説だなどというのであれば、それは何が釋

尊の卓見であるかを知らないのだ!」<sup>(56)</sup>

彼に據れば、『起信論』の思想の基調となっている如來藏思想こそがインドと中國において佛教が衰頹した元凶なのであるから、これを否定しない限り佛教の復興はあり得ないというのである。

こうした思想は支那内學院の人々が『起信論』の中國撰述説を主張した際にも存したと思われるが、出家教團に身を置く印順ほどには切實な問題にはなり得なかった。印順は、思想的に大きな懸隔はあったけれども、少なくともこの點では、出家の立場から佛教改革を推進した太虚の弟子であったのである。

しかし、この印順の主張は、事實上、現實に存在する中國佛教の價值を否定するものであったから、弟子がこのような主張を行うことに對して太虚が感情的ともいえる反撥をしたのは、ある意味、當然と言える。中國佛教の傳統に従って禪修行を行い、「悟り」の體驗も得ていた太虚にとって、如來藏思想の正しさは身體で感じた實感であったであろう。太虚が、非常識にも最後まで『大乘起信論』の馬鳴撰述説に固執したのは、既に學問や理性の問題ではなく信念の問題であったと言うべきである。太虚は現實の中國佛教をベースに、それを改革することで佛教の復興を目指した。彼の立場からすれば、中國佛教の價值そのものを否定しようとする印順の主張は許しがたいものであったはずである。

この太虚の思想と行動は、傳統佛教の價值を信じ、大乘非佛説論に反撥を示した日本の多くの佛教者とも通じるもので非常に理解しやすい。理解し難いのは、日本の佛教者が大乘非佛説論を受け入れつつも、傳統佛教を正當化する理論を構築する方向に進んだのに對して、太虚の弟子の印順は、學問的知見を利用して傳統佛教の價值を否定する方向に進んだという點である。思うに、この理由は次の二つの方向から考える必要がある。即ち、

1. 印順の中國佛教認識が太虚より遙かに深刻で、單なる改革では濟まないほど變質し衰微しているという考えを持っていた。
2. 僧侶として社會に積極的に働きかけを行った太虚とは異なり、身體が丈夫でなく、學究肌であった印順は、現實の社會や佛教

との間で密接な關係性を缺いていた。

この何れもが印順の性格と關わる問題である。年譜に見る限り、印順がしっかりした修行を行った形跡はない。また、社會的な活動もほとんど行ってない。基本的には、研究と著述に明け暮れた人生であった。現實社會から遊離して佛教研究に専念する中で、中國の佛教が佛陀の説いたものとは著しく異なるものであるという學問的な認識を抱くようになり、それに基づいて現に存在する中國の傳統佛教に對して何らの配慮も示すことなく、一方的に否定するようになったというのは自然な成り行きである。

しかし、印順がこのような認識を持つようになった、あるいは印順のような僧侶が出現するに至ったのには、それなりの背景があったと言ふべきである。中國の近代において佛教思想の意義を語った人々の多くは在家の知識人たちであったが、彼らは現實の佛教教團に失望し、それに對してほとんど何の期待も抱いていなかった。彼らの間で、現實の佛教の墮落・衰退と佛教思想の價値を分離する傾向が一般化したことが、印順のような僧侶を生み出した一つの大きな要因であったと言えるであろう。それは見方を代えれば、當時の中國佛教がそれほどにまで變質・衰退が甚だしかつたということに外ならない。

日本では、大乘非佛説論が提起され、傳統佛教の正統性が危うくなつても、進化論的立場から日本の傳統佛教に獨自の優れた思想的價値があると論ずる、あるいは、現に傳統佛教によって救済や安心を得ることができるという理由づけを行うことで、傳統佛教を擁護する方向に進んだ。それは本末制度や檀家制度等により佛教が依然として社會的、宗教的な力を有していたからであろう。ところが中國の佛教界では、そうした力は既に失われていた。梁啓超は中國獨自の佛教思想を高く評價したが、それは現實の佛教教團の肯定に繋がるものではなかつた。まして、當代の佛教に近代的な「宗教」としての役割を期待するなどといった視點は皆無であった。當時の佛教教團、あるいは佛教のあり方は、多くの知識人にとって如何なる意味においても期待できないようなものだったのである。當時の知識人たちの多くが中國獨自の佛教思想に對して否定的な立場を採り、『起信論』中國撰述説を利用してそれを補強しようとした

理由は、蓋しそこにあったのである。

## むすび

以上、日本における大乘非佛説論の流入と、中國における『起信論』中國撰述説の流入が、いずれも近代における傳統佛教の正統性を脅かしかねない問題として同様の意義をもったにも拘わらず、それに對する對應が全く異なるものであったことを指摘するとともに、その理由の一端について考えてきた。その理由については十分には論じ得なかつたが、兩國の佛教界が置かれていた状況に決定的な相違があつたことがその主たる原因であつたと考えることができる。これについては詳細な検討が必要と思われるが、現時点での私見を示せば、おおよそ次のようになる。

1. 日本では、江戸幕府が本末制度や檀家制度によって佛教教團に統治の一翼を擔わせたため、寺院や教團は經濟的安定を確保し、また、文化的な役割も果たしたから、近代になつても佛教教團はそれなりの影響力を維持することができ、宗門の子弟に近代的な高等教育を受けさせることもできた。これに對して中國では、清朝における抑佛政策の影響で僧侶の質も低く、佛教に對する一般の信望が完全に失われ、佛教の存在意義そのものも認め得ないような状況になつていた。また、もともと個々の寺院を統合するような組織がなく、各寺院も清末以降の廟産興學運動によって經濟的に弱體化していた。
2. 日本では本末制度や檀家制度のため、寺院や教團があらゆる階層の人々と強固な繋がりを持ち、經濟的にも檀家に依存していた。そのため、佛教教團、並びにそれに所屬する佛教學者たちは、檀信徒たちの傳統佛教に對する期待を裏切るような主張を行うことができず、日本の傳統佛教が價值あるものであることを前提に言論活動を行った。これに對して中國では、清末から民國にかけての時期に知識人を中心に佛教思想が注目されたが、それは、歐米列強に對抗しうる思想を傳統の中に求めた結果という側面が強く、現實に存在する佛教教團や、一般の人々

の信仰とは全く無関係の處で、また、自身、必ずしも信仰を持たず、従って宗教的な実践も無く知識人たちの思辨の中で佛教が高く評價されたに過ぎなかった。従って、(一部の僧侶も含む)知識人たちは實際に社會で行われている佛教信仰に配慮することなく、個人的な價值觀や思想をそのまま説けばよかった。そのため、傳統佛教を否定するような言説も躊躇なく行い得た。

3. 日本においては、近代に入る以前から、傳統佛教が檀家制度によって檀信徒に「救濟」や「安心」を與える役割を果たしてきており、近代以降、佛教がキリスト教に拮抗する近代的「宗教」としての役割を擔いうる基盤があった。これが日本佛教独自の思想的展開とともに、傳統的佛教に價值があるとする普遍的な認識の根據ともなったが、當時の中國では、概して一般の僧侶や信者の佛教信仰は現世利益的なものに止まっており、「宗教」ではなく、「迷信」として簡単に片付けうるものだったし、佛教思想を評價する知識人たちにあっても、近代的な高等教育機關で體系的な學問を學んでいたわけではなく、「宗教」の重要性や佛教の「宗教」としての意義はほとんど理解されていなかった。

これらを簡潔に要約すれば、中國の場合、佛教教團そのものが社會的に存在意義を失っていたため、知識人の中に、思想的な面で佛教を高く評價するものはいたものの、それが同時代の佛教や教團の評価には繋がらず、また、佛教の「宗教」としての意義も理解できなかった。そのため、多くの場合、『大乘起信論』中國撰述説が流入すると、これ幸いにとそれを現實の中國佛教を否定する根據として利用しようとした。これに對して日本では、佛教教團が社會的な影響力を維持しており、また、僧侶を中心とする知識人たちは擧げて傳統佛教に独自の思想的意義や「宗教」としての價值を認めていたため、大乘非佛説論が流入しても、それによって傳統佛教を否定するのではなく、逆にそれを克服する理論を打ち出すために努力を重ねていったのである。

この説明が妥當なものかどうかについては、今後、詳細な檢證が必要となろうが、思想史的視點から見る時、日本では佛教を「宗教」と見る

視座が早くに確立したのに対して、中國ではこれがなかなか生まれなかったという点は極めて重要なもののように思われるが、紙幅の関係で、今回は論ずることができない。別の機会を期することとしたい。

---

**【注】**

- (1) M・L・ゴードン「佛教頼むに足らず」(『六合雑誌』45、1884年)350頁。
- (2) 前掲「佛教頼むに足らず」357頁。
- (3) 井上哲次郎「宗教の研究法に就いて」(『宗教』15、日本ゆにてりあん弘道會、1893年)。再録：島菌進監修・島菌進・磯前順一編纂『井上哲次郎集』9、「論文集、解説」(シリーズ日本の宗教學②、クレス出版、2003年)105頁。
- (4) 中西牛郎「佛教史編纂の困難」(前掲『宗教』33、1894年7月)123頁。
- (5) 古河老川「大乘非佛説問題」(前掲『宗教』41、1895年3月)。
- (6) 姉崎正治「聖典偽作の宗教病態」(『太陽』4-14、1898年7月5日)13-14頁。
- (7) 姉崎正治「聖典偽作の宗教病態(承前)」(『太陽』4-15、1898年7月20日)16頁。
- (8) 姉崎正治『佛教聖典史論』(經世書院、1899年)2-3頁。
- (9) 中野達慧「大乘非佛説に對する評論の評論」(『六條學報』6、1901年)52-53頁。
- (10) 前田慧雲『大乘佛教史論』(文明堂、1903年)、淺井秀玄「佛教の根本教理より見たる大乘佛説論」(『無盡燈』9-1、1904年)。
- (11) 鈴木大拙「大乘非佛説と禪」(『大乘禪』3-2、1915年)。再録：鈴木大拙・續禪選集3『禪の見方、禪の修行』(春秋社、1962年)60頁。
- (12) 谷口乘禪「大乘非佛説論に就いての所感」(『中央佛教』16-3、1932年)24頁。
- (13) 吉谷覺壽「大乘非佛説ノ論者ニ告ク」(『教學論集』34、1886年)。
- (14) 前掲「大乘非佛説ノ論者ニ告ク」14-15頁。
- (15) 前掲「大乘非佛説ノ論者ニ告ク」16頁。
- (16) 前掲「大乘非佛説ノ論者ニ告ク」16頁。
- (17) 前掲「大乘非佛説ノ論者ニ告ク」16頁。
- (18) 西依一六「大乘非佛説論の一眞意義」(『佛教』102-103、1895年)。再録：二葉憲香監修、赤松徹眞・福嶋寛隆編『『新佛教』論說集 補遺』(永田文昌堂、1982年)661頁。
- (19) 前掲『『新佛教』論說集 補遺』668頁。
- (20) 前掲『『新佛教』論說集 補遺』674頁。
- (21) 前掲『『新佛教』論說集 補遺』678-679頁。
- (22) 前掲『佛教聖典史論』「序言」14頁。
- (23) 清澤滿之『徒然雜誌 第一號』(大谷大學編『清澤滿之全集』8「信念の歩み一日記」岩波書店、2003年)1898年7月7日の條、325頁。
- (24) 清澤滿之「佛教の將來(續)」(『教學報知』492、1901年1月)。再録：大谷



- 大學編『清澤滿之全集』6「精神主義」岩波書店、2003年）272頁。
- (25) 前掲『禪の見方、禪の修行』62-64頁。
- (26) 宇井伯壽『佛教經典史』（東成出版社、1957年）。再録：宇井伯壽『佛教哲學の根本問題・佛教經典史』（宇井伯壽著作選集7、大東出版社、1968年）「緒言」2-4頁。
- (27) 王恩洋「大乘非佛說辨」（『海潮音』19-9、1923年）1頁。
- (28) 梁啓超「大乘起信論考證」（『佛化新青年』創刊号、1923年）。單行本：梁啓超『大乘起信論考證』（商務印書館、1924年）。再録：『大乘起信論與楞嚴經考辨』（現代佛教學術叢刊35、大乘出版社、1978年）。
- (29) 前掲『大乘起信論與楞嚴經考辨』18-19頁。
- (30) 前掲『大乘起信論與楞嚴經考辨』19頁。
- (31) 前掲「大乘非佛說辨」1頁。
- (32) 王恩洋「大乘起信論料簡」（『學衡』17、1923年）。再録：前掲『大乘起信論與楞嚴經考辨』。
- (33) 呂澂『印度佛教史略』（商務印書館、1925年）93頁。
- (34) 前掲『印度佛教史略』94頁。
- (35) 印順『印度之佛教』（正聞學社、1943年）。再版：印順『印度之佛教』（正聞出版社、1985年）179頁。
- (36) 前掲『印度之佛教』再版本、184頁。
- (37) 王恩洋「讀印度之佛教書感」（『海潮音』25-2、1944年）。
- (38) 望月信亨「大乘起信論支那撰述考」（『佛書研究』49、1919年）。
- (39) この點で、近年、大竹晉氏が『大乘起信論成立問題の研究—『大乘起信論』は漢文佛教文獻からのパッチワーク』（國書刊行會、2017年）を書いて、『大乘起信論』の中國撰述説を一步前進させたことは注目される。
- (40) 章炳麟「大乘起信論辯」（『民報』19、1908年）。再録：前掲『大乘起信論與楞嚴經考辨』9-12頁。
- (41) 前掲『大乘起信論與楞嚴經考辨』13-72頁。
- (42) 前掲『大乘起信論與楞嚴經考辨』83-120頁。
- (43) 前掲『大乘起信論與楞嚴經考辨』15-16頁。
- (44) 前掲『大乘起信論與楞嚴經考辨』115頁。
- (45) 前掲『大乘起信論與楞嚴經考辨』118-119頁。
- (46) 拙稿「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」（『東洋思想文化』5、2018年）を参照。
- (47) 太虚「評大乘起信論考證」（『海潮音』4-1、1923年）。再録：前掲『大乘起信論與楞嚴經考辨』。
- (48) 前掲『大乘起信論與楞嚴經考辨』75-76頁。
- (49) 前掲『大乘起信論與楞嚴經考辨』77頁。

(60)

- (50) 前掲『大乘起信論與楞嚴經考辨』82頁。
- (51) 前掲『印度之佛教』再版本、281-282頁。
- (52) 太虚「評印度佛教史」(『海潮音』24-7、1942年)。再録：太虚「議印度之佛教」(『太虚大師全書』28、全國圖書館文獻縮微復制中心編、宗教文化出版社、2007年) 47-48頁。
- (53) 太虚の「再議印度之佛教」(注(54)参照)の文面からすると、初版の『印度之佛教』に附録として掲載されていたようであるが、今のところ未確認。再録：印順『無諍之辯』(『妙雲集』下編之七)。
- (54) 太虚「再議印度之佛教」(『海潮音』26-10、1943年)。
- (55) 前掲『太虚大師全書』28、47-48頁。
- (56) 前掲『印度之佛教』再版本、「自序」6頁。