

## 佛教は哲學なりや宗教なりや (中國篇・下)

### —近代中國における佛教の脱宗教化の進展—

伊 吹 敦

【附言】本論文は、本誌前號に掲載された「佛教は哲學なりや宗教なりや (中國篇・上) —梁啓超・章炳麟の佛教理解と淨土教・禪宗の位置づけ」の續編である。そちらも併せて参照されたい。

#### 六 新文化運動の進展と支那内學院の立場

既述のごとく、日本で一時期盛んに論じられた「佛教は哲學なりや宗教なりや」という問題は、日本亡命中の章炳麟によって取り上げられたもので、彼自身は佛教を「佛法」と呼び、「宗教」というよりも「哲學」というべきである」と判定したのであったが、これは講演のための原稿と見られる「章炳麟手稿」の主張であって、長い間、その存在は知られていなかった。しかし、太虚が「佛法是否哲學」(1925年)において、次のように述べているので、この章炳麟の主張自體は、當時、中國において周知のものであったことが分かる(下線筆者)。

「佛法は哲學なのかそれとも哲學ではないのか? こんなことは一般の人には研究する必要のないことであろう。しかしながら、奥深い真理を求めようとする人たちは精微な心の中から智慧の光を放射して宇宙の謎を解き明かそうとするのであって、ここから佛法が哲學かどうかという問題が起きるのである。そもそも、佛法は哲學であると皆なが認めていれば問題は生じないし、哲學ではないと皆なが認めていれば問題とはならない。現在、學術界で争いが止まないのは、それぞれに一面を捉えて佛法を理解しようとするからである。例えば内學院の歐陽竟無居士は「佛法は宗教でもないし、哲學でもない」と言い、章太炎居士は「佛法は哲學である」と言い、北京大學の梁漱溟教授も、以前、この説に立って佛法を論じた。様々な説がある。いったい誰が正しいのが問題なのだ! 私はいろいろなことに口を出して得意がったりするような人間ではないが、佛教を廣める役目を負っているから、責任上、佛法が哲學かどうかについて論じざるをえないのである。」<sup>(52)</sup>

しかも、太虚は、歐陽漸が「佛法は宗教でも哲學でもない」と主張したことや、梁漱溟

(1893-1988) の考えが章炳麟と同じであったことにも言及しているから、この「佛教は哲學なりや宗教なりや」という問題は、中國にあってもしばしば取り上げられ、繼續して論じられていたこと、更には、佛教を「宗教」と見做そうとする人がほとんどいなかったことを窺うことができる。

當時は蔡元培のもとで陳獨秀や胡適らの北京大學の人々によって推進されていた新文化運動が五四運動（1919年）によって活性化していた時期に当たっている。陳獨秀が「新文化運動是什麼？」（1920年）において、これまでの運動を振り返って、

「宗教は舊文化でも大きな位置を占め、新文化でも當然なくなならない。（中略）ラッセルも宗教に反対せず、將來は新たな宗教が必要になると豫言した。私が考えるところでは、新宗教に確固とした信心の根據がなくとも、舊宗教の牽強付會な傳説に含まれる非科學的迷信を取り除けば、新宗教となるだろう。宗教が他力本願だと嫌う者もいるが、私たちの知識を擴充する學說、私たちの情感を導く美術、音樂は、同じく他力ではないのか。ある人は宗教には相對的な價值しかなく、絕對的な價值がないと考えるが、世界において何が絕對的な價值を持っているのか。現在新文化運動を主張する者は、美術、音樂にも注意せぬばかりか、宗教にも反対し、人類の生活を機械のような状況にしていることに気づいていないが、これは完全に私たちの生活活動の根源を理解しておらず、大きな誤りであり、私自身、まず誤りを認める者である。」<sup>(53)</sup>

と自ら反省の辯を述べているように、新文化運動では「迷信」の廢絶が強調され、「宗教」に對しても「他力」であるとして否定的に評價する傾向が強かった。このように反省の辯を述べた陳獨秀であったが、彼自身は「宗教」の意義を積極的に強調しようとしたわけでは決してなく、その意義を認めつつも「美育によって宗教に代える」と主張した蔡元培に對して讚意を示すところにその主たる目的があったのである。ただし、陳獨秀のこの主張は、蔡元培が若い頃から佛教に心酔した理由の所在を窺わしめるという點で貴重である。つまり、蔡元培は、中國近代において、佛教の「宗教」としての價值に着目した数少ない知識人の一人であったと考えられるのである。

こうした社會風潮の中で佛教の價值を知識人たちに認めさせるには、佛教を「宗教」から切り離すことがどうしても必要であった。上に引いた太虚の「佛法是否哲學」に見るように、當時、歐陽漸が唱えた「佛法は宗教でも哲學でもない」とする主張が注目を集めていたが、この説はこうした社會状況の中で佛教を信奉する人々が求めていた正にそのものであったのである（歐陽漸が章炳麟と同様、佛教を「佛法」と呼んでいることは注意すべきである）。

この主張は1921年10月に南京高等師範學校の「哲學研究會」で行われた「佛法非宗教

非哲學而爲今時所必需」と題する講演で初めて明らかにされた。ただ、講演では時間がなく、「爲今時所必需」の部分を講ずることができなかった。そこで翌年の4月に、その部分を弟子の王恩洋（1897-1964）が補って「支那内學院雜刊」として單行本化し、また、同年、『佛學旬刊』にも連載されて廣く世に知られるようになった。この歐陽漸・王恩洋師弟の主張は大きな反響を呼んだらしく、單行本はその後も版を重ねた（1931年4月に第三版が出ている）。

歐陽漸はこの講演の冒頭において、次のように主張している。

「宗教、哲學という二つの概念はもともと西洋の名詞で、中國では無理に佛法に結びつけられている。しかし、この二つの概念は意味がそれぞれ異なるし範圍も極めて狭いので、廣大な佛法を包含できない。佛法は宗教や哲學という二つの概念によっては説明しきれない。佛法は佛法であり、佛法は佛法と稱するしかない。」<sup>(54)</sup>

そして、そのうえで、世界中の「宗教」は、

1. 人々は神と教主を崇拜し、それに服従する。
2. 討論の對象とはならない絶對的な聖典を有する。
3. 従うべき戒律が手段ではなく目的視されている。
4. 感情的な信仰を絶對視し、理性による批判を許さない。

という四つの條件を満たすが、「佛法」はこの要件を缺いているから、「宗教」とは言えぬと説いている<sup>(55)</sup>。

歐陽漸は支那内學院の設立者で、その思想的立場は、晩年の楊文會を繼承して唯識教學を中心とするものであった。それはまた、師が刊行した唯識關係の書籍が變法派の人々に大きな影響を與えたことを前提とするものでもあった。従って、彼らにおいても佛教の意義は、唯識思想に代表される佛教の高度な思想的達成に求められていたのである。それ故、佛教がキリスト教的な諸宗教と異なる點を強調するのは當然であるが、だからと言って「佛教は宗教ではない」と言えるわけではない。井上圓了のように「安心立命」を「宗教」の要件とするのであれば、「佛教は多くの點でキリスト教と性格を異にする宗教である」とも言いうるからである。要するに歐陽漸のこの主張は、「宗教」とは何かという本質的な問題を問うことなく、單にキリスト教的な諸宗教との外形上の相違點を列擧したに過ぎないものだと言い得よう。

なお、ここで注意すべきは、他の宗教との相違を強調する中で、次のように「他力」を否定して佛教を「自力」と位置づけているということである（上の4の冒頭部に當たる）。

「第四は、宗教家は必ず宗教的な信仰を持っている。宗教的な信仰とは純粹な感情の服従であり、理性の批判をいささかも容認しないものである。佛法はそれとは違う。無上の聖なる智慧は自ら證得しなければならない。このため、自力に依って他力のみには依らない。」<sup>(56)</sup>

これは、歐陽漸においても、梁啓超や章炳麟と同様、「他力」を主張する「浄土門」が受け入れられなかったことを示すものである。

「佛法は哲學ではない」という主張についても、これと同じことが言える。歐陽漸は、次の三つの點で「哲學」と「佛法」（唯識説）に違いがあるから、「佛法」は「哲學」ではないと説く。

1. 「哲學」は眞理を追求すると言いながら、結局は相反する見解を立てて自説に執着しているだけである。これに對して「佛法」は、執着の排除のみを主張し、そこに現われる「眞如」を尊ぶ。
2. 「哲學」では認識論が問題にされ、先驗論、經驗論、獨斷論、懷疑論等が立てられているが、全て思慮分別に過ぎず、佛法の唯識説を知らないための誤りに過ぎない。
3. 「哲學」では宇宙を説明せんとして、唯心論、唯物論、一元論、二元論、原子論、相對論等が立てられているが、その範圍はこの世界に限られ、その有効性もせいぜい數十年しか續かない。これに對して「佛法」は、時間的にも佛が三大阿僧祇劫をかけて悟ったものであり、三世の諸佛が認めるものである。<sup>(57)</sup>

しかし、ここで主張されているような（唯識）佛教の立場や教説は、どう見ても世界を説明しようとする一つの試みに過ぎず、その意味で他の哲學説と何ら異なるものではないと言わねばならない。にもかかわらず、それが哲學説より優れていると主張する根據について、歐陽漸は、

「それ故、人間の知慮はもとよりそれぞれに違って齊しいものではないので、決して凡夫の常識で知識を測ってはいけない。科學者や哲學者は私たちと同じ夢の中にいる人間にすぎないものの、知慮の違いは凡夫の常識では測れない。まして佛と衆生とは、一方は覺り、一方は夢の中にいるのであって、どうして夢の中の人間の知力によってみだりに大覺者の眞實の覺りを測ることなどできるだろうか。」<sup>(58)</sup>

と述べているのであって、要は信仰以外の何ものでもないと言わねばならない（これは、

上の「哲學」と「佛法」の違いの3からも既に窺えるところである)。

ここではキリスト教などの他の宗教の信仰は誤りであるが、佛教の信仰は正しいというダブル・スタンダードが認められるが、恐らく、これは井上圓了の「妄信」と「理信」の別、梁啓超の「迷信」と「眞信」の別を受けたものであろう。要するに、ここでも「哲學」とは何か」という問題についての定見を缺くままに、自身の信念、あるいは信仰のみを根據に「佛法は哲學ではない」と強辯しているに過ぎないのである。

上に見たように、この論文の内容は非常に浅薄なものであるが、それだけに、その目的は明瞭である。つまり、「宗教」や「哲學」というような西歐的な概念によって佛教を括することを拒否することで、佛教の至高の價値を維持することを狙ったものなのである。これは結局のところ、「佛教は佛教だから尊い」というに等しい。「宗教」や「哲學」といった歐米的概念によって佛教を再評価してきた日本の佛教學者たち、あるいはその影響を強く蒙った章炳麟や梁啓超らに對する完全な否定と言えよう。歐陽漸や王恩洋には留學経験はない。彼らには自らの信奉する佛教を相對化する契機がなく、それがこのような獨善的な主張をなさしめたのであろう。しかし、こうした主張では、佛教の信奉者たちを安堵させ、佛教への風当たりを一時的に凌ぐのに役立つとしても、歐米化の進んだ知識人たちの同意を取り付けることは難しかったに違いない。

それはともかく、歐陽漸のこの主張は、この講演の翌年に設立された支那内學院の基本的立場となった。歐陽漸の後継者となった呂澂(1896-1989)は、1915-1916年の間、日本に留學しており、その點で歐陽漸や王恩洋より遙かに廣い視野を持っていたが、荻原雲來(1869-1937)の『印度の佛教』(1917年)を翻譯して『印度佛教史略』(1925年)として刊行するに當たって、「佛教」という言葉は原書のまに用いているものの、ブツダの教説を「宗教」と見做す記述は巧みに避けている。例えば、『印度の佛教』には、次のような記述が見られる(下線筆者)。

「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、釋尊が時代の要求により單純清新なる道德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」<sup>(59)</sup>

『印度佛教史略』において、呂澂は、この記述を大幅に削除し、下線部に對應する「佛教中之有大乘勃興也、蓋頗蒙時代思想之影響」<sup>(60)</sup>という記述のみに改めているが、これは大乘佛教の勃興がバラモン教やサンスクリット文學の復興という「時代思想の變遷」と歩調を合わせるものとする點もさることながら、ブツダの教説を「單純清新なる道德的宗教」「反動的宗教」などと「宗教」と呼んでいることが問題視された結果と考えることが



できる。

また、呂澂は、『印度の佛教』の、

「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」<sup>(61)</sup>

という記述を、『印度佛教史略』において、

「自此大乘教大別爲二種、謂顯教與密教」<sup>(62)</sup>

と勝手に改めているが、これが佛教を全て「自力」とし、「他力」を認めようとしなかった歐陽漸の思想を承けたものであることは明らかであり、佛教をキリスト教のような「他力」的「宗教」から區別しようとする意圖を含むものと言える<sup>(63)</sup>。

呂澂は、1949年、中華人民共和國が成立して第一回政治協商會議が開催されたとき、宗教界の代表に選ばれたが、自分には信仰がなかったので名前と實質が合わないと思ったと述べている<sup>(64)</sup>。この述懐は保身のための虚偽などでは決してなく、そのまま事實であったと見做すべきである。要するに彼にとって佛教は、決して「宗教」などではなかったのである。

歐陽漸がこの「佛法非宗教非哲學而爲今時所必需」と題する講演を行った直後に、中國の宗教界に大きな影響を與える事件が起こった。「反キリスト教運動」、並びにそれに續く「反宗教運動」の高まりである。歐陽漸の主張が大きく取り上げられたのは、實は、その後のこうした社會の動きが大きく關係していたのである。そして、こうした動きの中で、やがて佛教を完全に「非宗教化」しようとする在家信者グループ、「佛化新青年會」と「楞嚴佛學社」の活動も生まれることになった。次にこれについて考えてみたい。

## 七 反キリスト教運動と佛化新青年會・楞嚴佛學社の活動

民國11年(1922)4月に清華大學で世界基督教學生同盟が開催されることになり、『青年進歩』誌の民國10年2月號にその豫告が掲載された。それを見た上海の一部の學生が反撥し、3月9日に「非基督教學生同盟」を結成し、それが北京に波及して、北京大學を初めとする多くの學校に「非宗教」「非基」を名乗る學生同盟が組織され、3月17日に「非宗教大同盟」を結成した。これには蔡元培や陳獨秀らも同調したが、一方で、周作人(1885-1967)らは「信教の自由」を侵すものとして批判を行った。當初、上海では共產主義者の主導のもと、キリスト教が槍玉に上がったが、北京では新文化運動と合流する形で「宗教」全體に對する反對運動となった<sup>(65)</sup>。とは言っても、依然として、その主たる批判

対象がキリスト教であることに変わりはなかった。それはキリスト教が列強の帝國主義と結びついていたことが主たる理由であるが、歐陽漸らの主張に見るように、多くの中国人には新來の「宗教」という概念そのものが明確になっておらず、キリスト教を典型として理解されていたため、佛教をそれに含めるかどうかについて、いまだ定見が形成されていなかったことも一つの理由であろう。

この時期に反キリスト教運動が高まりを見せたことは、二つの面で佛教界に大きな影響を與えた。第一に、これによって佛教界がキリスト教と直接對峙する必要がなくなったということである。日本の近代においては、キリスト教の存在が、佛教者が自身の信仰の意義を再確認し、思想を深めるうえで非常に重要な意味を持ったのであるが、中國では、その後の共産主義の伸張もあって、その機會を持つ前に社會の大勢として對峙すべきキリスト教の價値が否定されてしまったのである。これは佛教が近代的な意味で「宗教」として深化する上で大きな障害となったと考えられる。

第二は、「宗教」の意義が否定されたことによって、「佛教は宗教ではない」とする見解を前面に打ち出す在家信者グループの出現を招いたということである。具體的には、張宗載（1896-?）、甯達蘊（1901-?）という二人の居士によって北京に設立された「佛化新青年會」と、その發展と見られる廣州の「楞嚴佛學社」の人々を指す。

先ず、「佛化新青年會」であるが、張宗載と甯達蘊の二人はもと北京平民大學の學生で、民國 11 年（1922）に佛學を研究する學生を集めて「北京平民大學新佛化青年團」を設立し、『新佛化旬刊』を刊行したが、太虛の言葉に感銘を受け、同年、太虛が武昌佛學院を設立すると、その最初の入學者となった。同年 12 月、二人は漢口で「北京平民大學新佛化新青年團」を改組して「佛化新青年會」を設立し、民國 12 年（1923）1 月には『新佛化旬刊』を『佛化新青年』と改めて機關誌とした。そして、同年 5 月には、事務所を北京の象坊橋觀音寺に移した<sup>(66)</sup>。

この経緯から知られるように、佛化新青年會は在家の知識人を中心とする組織であり、その發足の當初、自らが目指す「佛化新青年會對於世界人類所負的八大使命」（1923 年）<sup>(67)</sup>を明示して全國の同志に参加と支援を呼びかけた。そして、これに應じて會員となった人々によって各地に支部が設置されたが、中でも閩南佛化新青年會は、廈門の居士、葉青眼、蔡吉堂、王振那らが設立したもので、機關誌として『佛音』を刊行し、「佛化新青年世界宣傳隊」を組織するなど、その活動は活潑であった。

上記の「佛化新青年會對於世界人類所負的八大使命」には、佛教が宗教であることを否定するような言辭は認められないが、その後、佛化新青年會は、急速にその傾向を強めていったようである。というのは、この「佛化新青年會對於世界人類所負的八大使命」は、當初、民國 11 年（1922）10 月に刊行された『新佛化旬刊』第 12 號に「本團八大使命」として掲げられたものの改稱で、その後も、これがこの名稱で『佛化新青年』にしばしば

掲載されていたが<sup>(68)</sup>、民國13年(1924)7月刊行の『佛化新青年』では、同じ名稱でありながら、その内容が大きく變更されているからである。今、一例として、その第1條と第2條を比較してみると、前者が、

「本會の第一の使命は、舊佛教徒の腐敗を取り除き、佛化の眞面目を明らかにし、思慕の對象であつた他方淨土を、この人間社會で實現できる全く新しい社會に改めることにある。

本會の第二の使命は、一切の鬼教、神教、中國と西洋の迷信を打破し、我々と手を携えてこのような仕事をする志のある人が平穩で安らかな悟りの道を手に入れ、この實現可能な、煩惱のない極樂世界に入れるようにすることにある。」<sup>(69)</sup>

というものであつたのに對して、後者では、次のように改められ、舊來の佛教に對する批判が激しさを増すとともに、下線部のように「佛化」が「非宗教」であることが明示されているのである(下線筆者)。

「本會の第一の使命は、數千年に及ぶ老大帝國時代の舊佛教徒の腐敗したあり方を取り除き、新時代の「非宗教」形式の「佛化」の眞精神が、ごく少数の人たちだけのための絶望的な厭世の死法ではなく、全人類のために殺生や苦惱を除き、幸福を享受する自在遊戯の樂園であることを明らかにし、空想上の他方の極樂淨土を人間社會に實現させ、福德と智慧が完成した全く新しい社會という本物の淨土を作ることにある。

本會の第二の使命は、一切の鬼教(鬼の有無を問わず)、神教(多神教か一神教か無神教かを問わず)、中國と西洋の新舊の偶像的、銅像的、監獄的な物欲を打破し、志を同じくする人々が大解脱の平安な悟りの道を手に入れ、眞實の煩惱のない清淨世界へと入れるようにすることにある。」<sup>(70)</sup>

この新たな「八大使命」については、印順編『太虚大師年譜』の「民國十三年」「春月」の條に、

「北京の佛化新青年會は、「道階、覺先、太虚、現明、明淨、圓瑛、轉道、會泉、性願、持松、空也」らの名義で、電報代わりに速達郵便を發して次のように述べた。——佛教は「三十年來、一度目は戊戌維新で壓迫され、二度目は辛亥革命で挫かれ、三度目はキリスト教に排され、四度目は新思潮に斥けられた。もしも護持する方法がないなら、自然に淘汰されるにまかせるだけだ。これはもとより、壁に向かつて一人で修行するような者が心配するものではないし、業縁について深妙に語るような者が救



えるものでもない！」

そして、「八大使命」を提出したが、それには革命の氣配が充溢していた。」

と述べた上で、改訂後の「八大使命」の第1條と第2條の一部を引き、更に、

「このことが傳わると、各方面で大騒ぎになり、北京の佛教界は太虚大師に手紙を送り、「この佛教についての捉え方は、到底、承認できない」と述べた。」<sup>(71)</sup>

と述べているから、この改訂は、これより先、同年の春に北京の佛化新青年會によって行われ、道階、覺先、太虚等の僧侶の名前を勝手に使って發布され、北京の佛教界に大きな波瀾を引き起こしたものであったことが知られる。

ただし、彼らが自らの運動を「佛教」と呼ばず、「佛化」と稱したこと自體、實は、「非宗教」を標榜する意圖を含むものであった。そのことは、「佛化新青年世界宣傳隊十化圓滿宣言書」(1924年)において佛化新青年世界宣傳隊の「十化」の一つとして、

「(二) 非宗教の佛化を宣傳し、一切の教學の巢窟や名相の苦しみから解脱する。無我を觀じて(中略)怨と親とを一つにする。」<sup>(72)</sup>

を挙げ、更に次のような問答を掲げていることから知ることができる。

「第二問。「君たちは佛教を宣傳するのか?」。答える。「そうではない」。我々は佛化を宣傳し、佛教を宣傳することはない。なぜなら、「教」と言えば「宗教」になるからだ。宗教は一面的で多面性を排除する。他とは異なる特別なものであろうとする。佛化はそうではない。一つのものにとらわれずに、全てを一つにする。従って、儒教、老莊、キリスト教、イスラーム、カトリック、外道、佛教、科學、哲學、政治、宗教、社會、新、舊、もっと言えば、佛といったものも存在しないのである。それはあたかも、水、お茶、粥、コーヒー、ジュースを飲むと、おなかの中で一つになり、お茶、水、粥の味が喧嘩したりしないようなものだ。これを「佛化」と呼ぶのだ。」<sup>(73)</sup>

つまり、「佛教」という言葉自體が既に「宗教」の一つであることを内包しているから、彼らの宣傳するものは「佛教」とは言えないというのである。従って、彼らはもともと佛教の「非宗教」たることを思想の基盤としていたはずであって、當初、それを明示しなかったのは、恐らく、師の太虚に配慮したためであろう。少なくともこの點では、章炳麟や支那内學院の人々が「佛教」という言葉を避けて「佛法」「佛學」と稱したのと同様の

考え方であったと言える。

では、彼らは佛教が「宗教」ではない根拠をどこに求めたのであろうか。これを考えるに当たって参照すべきは、劉仁航の「佛化新青年對於非宗教新青年之安慰語」（1923年）である。この論文は、「非宗教新青年」と「佛化新青年」の二人を登場させ、二人の對論の形で自らの主張を述べるという特異な形式の論文であるが、「非宗教新青年」が、過去においてキリスト教やイスラム教が異教徒や異端を排斥して殺戮を繰り返してきたことを取り上げて、現在ではもはや宗教は必要ないと説くのに對して、「佛化新青年」は、「佛法」が慈悲を最も重視し、不殺生戒を第一とし、名相や執着を除いて圓滿無礙に至るものであると論じたうえで、「宗教」について次のように説明している。

「この「宗教」という言葉は日本の翻譯語である。しかし、佛法の本當のところは、拈華や指月のように喩えて教えるものであるから、「宗」でも「教」でもない。しかし、「宗」はおのずと「宗」であり、「教」はおのずと「教」である。禪宗では「一字不立」であって、教相はみな假名にすぎない。」<sup>(74)</sup>

つまり、佛教が目標とする悟りにおいては、あらゆる名相を絶しているのだから、當然のことながら、「宗教」といった日本から流入した翻譯語では把握できないというのである。しかし、このように論じるのであれば、「哲學」という言葉で佛教を理解しようとすることについても、同様に否定されざるを得ないであろう。先に掲げた「佛化新青年世界宣傳隊十化圓滿宣言書」の「科學、哲學、政治、宗教、社會（中略）といったものも存在しない」（「無科學相。無哲學相。無政治相。無宗教相。無社會相」等の言葉は、正しくこれを示すものと言える。

ここで非常に興味深いのは、「拈花指月」「宗門一字不立」という言葉に象徴されるように、彼らの佛教觀に禪宗的なものが強く窺えるということである。これは、これまでに取り上げてきた思想家にはなかったもので、「佛化新青年會」の人々が太虛の影響を強く受けていることを示すものである。何となれば、この時期の思想家の中で禪宗に肯定的な評價をしたのは太虛のみであり、張宗載や甯達蘊が體驗した武昌佛學院での寄宿舎生活にも禪の清規が取り入れられていたからである<sup>(75)</sup>。

「佛化新青年會」は、民國13年（1924）にインドのタゴール（1861-1941）を中國に招いたり、大正14年（1925）に日本で開催された東亞佛教大會に太虛とともに中國代表として参加するなど、一時、活潑な活動を繰り広げたが、清華大學での世界基督教學生同盟が終わり、反キリスト教運動や「非宗教大同盟」が目標を失って沈靜化し、また、その後、上海クーデターによって、反キリスト教運動の背後で煽動活動を行っていた共產主義勢力が後退する中で、この運動も終息していったようである。

指導者の二人はかつて武昌佛學院に學び、後々まで太虚を「本會導師」と仰いでいた<sup>(76)</sup>。また、太虚も『太虚大師自傳』の中で自ら關與があつたことを認めている<sup>(77)</sup>。そのため、例えば印順が『太虚大師年譜』において、これを「大師佛教運動中之左派」と呼んだように<sup>(78)</sup>、従來、この二人を太虚の弟子、彼らの運動を太虚の指導下に展開されたものと見做す傾向が強かつたが、近年、王見川氏は、佛化新青年會の人々は太虚に對して自由に不満も漏らすなど、太虚から獨立した立場にあつたから、兩者の關係は「師弟」ではなく、「合作」と言うべきであると主張している<sup>(79)</sup>。實際のところ、彼らの主張が、佛教を「宗教」と見做す太虚と一線を劃するものであつたことは明白であつて、この見解は首肯すべきである。

一方、楞嚴佛學社については、従來、ほとんど研究がなく、その實態は明らかでない。しかし、それが、佛化新青年會の活動の發展であることは、彼らが本據とした廣州に「佛化新青年運動」の支部があつたこと<sup>(80)</sup>、彼らが刊行した機關誌、『楞嚴特刊』に張宗載の詩文や講演が幾度も掲載されていること<sup>(81)</sup>等からほぼ間違いないであろう。ただ、『楞嚴特刊』（第1期～第14期、1926年1月～1927年10月）や『楞嚴專刊』（1927年2月）に見る彼らの主張は、佛教の「非宗教化」という點で佛化新青年會のそれをいっそう徹底したもののように見受けられる。實際、この楞嚴佛學社が「佛法」の「非宗教非哲學」を説くという點で有名であつたことは、康寄遙（1880-1968）が陝西で刊行した『佛化隨刊』の「國內佛化消息」の「廣州佛化之異彩」に、次のような記事が載せられていることから窺われる（下線筆者）。

「廣州では佛寺は破壊し盡くされて、ほとんど残っていない。しかし、このようなひどい状況でも、ちゃんと人はいる。廣州では佛化を宣揚する機關誌が特に異彩を放っている。また、結社を結んで研究を行ったり、指導者を呼んで宣傳を行ったりすることに餘念がない。特に楞嚴佛學社は『楞嚴特刊』を發行して盛んに非宗教非哲學の佛法を唱えている。近頃は佛經圖書館を設置し、大藏經と續藏經を揃えて一般の閱覽に供している。」<sup>(82)</sup>

彼らの主張は、太虚を真正面から批判するなど、かなり過激であつたが、廣州は共產主義勢力の據點であつたから<sup>(83)</sup>、恐らく、佛化新青年會の活動が共產主義の影響を受けて過激化することで成立したのが楞嚴佛學社だったのであろう。

彼らの基本的立場は、『楞嚴專刊』の冒頭に掲げられている次のスローガンによって知ることができる。

「非宗教の佛法を提唱せよ！

佛法が非宗教であることに反対する者を撲滅せよ！

佛法内の宗教という盗賊を打倒せよ！

宗教という寄生蟲を取り除け！

僧という奴隸的でデタラメな組織を顛覆させよ！

佛法の本當の教えを回復させよう！」<sup>(84)</sup>

佛教を「佛法」と呼び、それが「宗教」でないとするのが彼らにとって最も重要な主張であったことが知られるが、その理由について、この『楞嚴專刊』に収められた麤麤の「實行佛化者應該聯合起來撲滅宗教」では、次のように説いている。

「我々が佛法を宗教であると認めない三つの理由

- (一) 釋尊は自分の説が宗教だとは言わなかったし、自ら悟ることを前提にし、妄信や依存を提唱したりはしなかった。
- (二) 後の人が宗教であると説いたが、それは、專制的皇帝の敕賜品と「華嚴宗」などという場合の「宗」、「大乘圓教」などの「教」の字に基づいて、それを連結して「宗教」としたに過ぎず、大間違いである！
- (三) 過去の專制帝王が宗教を持ち上げたのは、佛の主張が實現することを恐れて教學に優れた僧侶に名ばかりの榮譽を與えたのであり、後の人が救命で建てられた寺院が残っているのを見て、西歐の教會と同じものと考え、佛法を宗教の一つと見做したのである。

上のような理由により、佛法はどうしても宗教とは言えない！ もし佛法を宗教であると認めるなら、それは佛法の反逆者だ！ 佛化主義の仇敵だ！」<sup>(85)</sup>

これを見ると、彼らは「宗教」の原意やその社會的な役割等について全く考慮することなく、極めて淺薄な理由づけによって、佛教を「宗教」であると一般の見方を否定していたことが知られる。要するに、彼らにとって「宗教」に價値がないことは論ずるまでもない前提であったのである。

彼らについて注目すべきは、その太虛批判であって、同じ『楞嚴專刊』に載せられた顏也空の「佛的主義與太虛法師」では、

「現在、我が國の中で最も有名な佛學の大家として太虛法師を擧げることができる。太虛法師の著作を我々はたくさん讀んだ。太虛法師の造詣には感服するが、そのやり方には全く納得がいかない！

太虛法師は佛法の立場が分からない人だろうか？ 我々の判斷では、太虛法師は佛

法の立場をよく理解しているだけでなく、それを實現しようと努力している人である！ しかし、彼はまだ佛のごとき大雄無畏には至っておらず、従って、勇猛精進をするところまではいかない。太虚法師は盛んに電報で情報発信を行っているが、我々から見れば、「靴を隔てて痒きを搔く」の感は免れない！（中略）我々は太虚法師に對して、眼の前の安逸を貪るのではなく、佛法の本當の立場を前面に打ち出して、佛法を奉ずる眞の同志と聯合するよう望みたい。恐れる必要はない。失敗するはずはない。（仮に失敗しても）失敗は成功の母であるから、地獄へ行って衆生を救えばよい！（中略）もし世の中の潮流に従って内部改革を行わなければ、世の中を救えないばかりか、恐らくは自分すら救えないだろう！ 自分すら救えないだけでなく、恐らくは、潮流に飲み込まれてしまうだろう！ だから佛は人に世間に従えと教えたし、執着するなと教えたのである。このように教えた佛は本當に偉大である！

いま我々は、佛化によって世を救おうとする大願を起こしているのだから最も重要なことは、正しい佛化を實行することである。古くさい嘘ばかりの佛化は打倒しなくてはならない。なぜなら、それは、ただコメツキムシ（のように寺で額づく信者）を生み出すだけだからだ。

我々は、最後に一言、忠告しておこう。本當の佛法を世界に廣め、世を救おうとするなら、先ず、舊來の佛教教團を改革しなくてはだめだ！ 恐らく、太虚法師は、この舊來の佛教教團を改革し、本當の佛化によって世を救うという方法を以前から胸中に懷いてはいるが、我々のように急ぐ必要はないと考えているのであろう。しかし、我々は性急に事を進めたいと思っている。我々は太虚法師に要求したい、もっと急げ、もっと冷酷になれば！ 曇選法師や憨山德清のやり方を使えば、娑婆を極樂に變えることなど難しいことではない！」<sup>(86)</sup>

と論じられており、佛教による社會改革を佛教教團主導の形で實現しようとする太虚の立場を全面的に否定している。次節で論ずるように、太虚は、佛教を「宗教」とする自身の見解を決して崩すことはなかったから、これらの點で楞嚴佛學社の人々と相容れないものがあつたのであろう。彼らの過激な主張は、章炳麟・梁啓超・歐陽漸らに見られた佛教の主知主義的理解の歸結であつたと言えるが、また、そこに共產主義の強い影響があつたという點で一線を劃するものでもあつた。

以上見てきたように、在俗の知識人たちの間では、佛教を「宗教」から切り離し、更には、佛教が「宗教」であることを否定しようとする動きが時とともに加速していったと言えるのであるが、これとは對照的に、出家の指導者であつた太虚は、終始一貫して佛教を「宗教」であるとする立場を堅持した。次にその事實を確認するとともに、その理由について考えてみたい。



## 八 太虚の「宗教」的佛教觀とその基礎としての禪體驗

太虚は早い時期から佛教が他の「宗教」とは異なる点があるものの、「宗教」の一つであることは認めていた。従って、章炳麟や支那内學院の人々とは異なり、「佛教」という言葉を好んで使っている。また、その思想が「哲學」に通ずることも認めていた。そのことは、民國2年(1913)に書かれた「無神論」の次の文章を見れば明らかである。

「しかし、無神論を主張する者たちは今に始まったものではなく、また、個人的な主張でもない。有神論は多く宗教家が唱えているので、世間では神の存在を説くことを宗教と見做すものもある。しかし、古今東西の無神論家の主張を見ると、その理論は完璧だとは言えず、宗教の學説によって完全なものになる。そこで、かつて私は、世界の宗教には多神教、一神教、無神教があると書いたのである。では、無神教とは何か？ 佛教がこれである。ただし、宗教研究者たちは、宗教の特徴として、靈魂や冥界の存在を説き、神との関係、人との関係の二つが必要であると説いている。しかし、私は、佛教では世界の創造や靈魂や神の存在を認めないと言っている。ならば、佛教は宗教ではないのか？ 實を言えば、私が佛教と呼んでいるのは、佛教の中の最上乘、究極の思想なのだ。全體として言うなら、佛教にも多神教、一神教、無神教的な面は確かにある。しかし、佛教の最上乘、究極の思想について言うなら、通常の宗教の概念でそれを捉えることはできないのである。無神論の眞理を最も見事に表現したものは、「廓然無聖」「即心是佛」「平等法界無聖無凡」「一切衆生皆具佛性」「心佛衆生三無差別」「究竟菩提歸無所得」などの言葉であり、これは人間の世の中では外には全く見られない究極の哲學である。だから、上乘の資質を備えていて佛法を學ぶものは、己靈を尊重し、佛にも妨げられることがない。佛を呵し、佛を罵り、甚だしくは棒で殴り、焼くことで、自性の光を天地に行き渡らせる。思うに、こうしないと佛智と同じように究極には至れないのである。能力の劣ったものに、この境地が窺えようか？」<sup>(87)</sup>

太虚は、このように早くから「宗教」「哲學」等の言葉を用いていたのであるが、この頃、既に、これらが「Religion」や「Philosophy」の翻譯語であることを知っていたかと言えば、それは非常に疑わしい。というのは、民國5年(1916)に書かれた「三明論」において、「宗教」という言葉を中國的に「宗」と「教」の二文字に分解して、それぞれの文字の意味を説明することで「宗教」という言葉の意味を説明しているからである<sup>(88)</sup> 太虚は、この論文で、こうした方法を繰り返すことで「宗教」の多面的性格を論述しているが、このような形での「宗教」の説明は、十年近く後の「我之宗教觀」(1926年、蘇州の

東呉大學での講義)でも次のように踏襲されている。

「宗」と「教」の二字は、我が國にもとからあるものであるが、この二文字を續けて一つの名詞にしたのは、日本人が西洋の言葉から譯したものが中國に傳わり、今では流行の言葉になっている。西洋の言葉の原意が何であるかは、私の知るところではない。

これについて考えてみると、佛典の元來の意味は、「宗」は宗派であり、「教」は佛の教えである。「教」は教え全體で、「宗」はその中の一派である。例えば、佛の教の中の法華宗、あるいは華嚴宗といった具合である。また、中國の佛法は、唐宋以降、禪宗が最も榮えたが、その他を教と呼ぶ。禪宗は言語や文字を用いず、言教の外に超然としているから、禪宗を「宗」と呼び、經典に基づくものを「教」と呼ぶのである。(中略)

ここで、いま流行りの「宗教」という言葉について定義を下すと、現在の「宗教」という言葉は、中國の従來の言葉では、「儒・佛・道三教」と言う場合などに、單に「教」といったものに相當する。「教」が「宗教」であれば、佛教、キリスト教なども皆な宗教である。そして、「教」には、自分の修證と、他人の教化という二つの側面があり、個人の修證の實際を「宗」と言い、これに基づいて他人を教化するのを「宗教」という。自分の修證を宗として他人を教化するからである。「宗」は自分の修證の體驗であり、言葉では表現できず、他人には知り得ないが、これは「教」の根本なのである。この根本より他人の教化が起こり、他人と價值を共有するのを「宗教」と言う。聞く者は、それを修行に移し、修行によって悟りを得るのを「宗教」と言う。ただ、聞いたことを人に伝えるだけであれば「教」と言えるだけである。つまり、「宗教」というのは、心の中の修證の體驗を「宗本」として設ける教化のことである。ウィリアム・ジェイムズが「宗教は心の中の經驗である」と言ったのは、これに近い考え方である。

しかし、心中の修證には、それに先だって誠實な信解と規程に沿った修行が必要であり、それを長いこと續けて格別の悟りと快闊さとが得られるのである。佛教がこうしたものであることは言うまでもないが、キリスト教やイスラームの教祖もまた、山中で斷食修行等の苦行を行い、常人を超えた神的な悟りを得てその「教化」の「宗本」を得たのである。更に、中國の孔子、老子にも特殊な内的な悟りがあった。それは斷じて、まだ悟りを得ていない人の見聞覺知できるようなものではない。従って、「宗教」が「哲學」や「科學」と異なるのは、その教えに通常を超えた内的な體驗があつて、それが「宗本」となっているからなのだ。<sup>(89)</sup>

ただ、ここでは、この言葉が日本から流入した西洋語の翻譯であり、當時、非常に流行していたことに言及する點に相違が認められる。もっとも、ここでは「この言葉の原語の意味を自分は知らない」と前置きしているが、後の「宗教觀」(1929年、後に引用する)や「中國需耶教與歐美需佛教」(1938年)では、この言葉が「結合」を意味するギリシャ語に由来するものであるとし、それを前提に議論を展開しているから、時を追って「宗教」という言葉の原意に注意するようになっていったことが分かる。従って、当初は、流通している言葉は無批判に使っていたというのが實情であったであろう。

いずれにせよ、この「我之宗教觀」では、「宗教」という言葉を「心の中の修證の體驗を「宗本」として設ける教化」であるとし、佛教やキリスト教は正しくこれに当たるといふ。ここで注目されるのは、太虚が自身の「宗」＝「心の中の修證」を重んじる「宗教」理解を基礎付けるために、ウィリアム・ジェイムズの「宗教は心の中の體驗である」という言葉<sup>(90)</sup>を引用している點である。どのようにして太虚がジェイムズの言葉を知ったかは不明であるが<sup>(91)</sup>、これが強い感銘を與えたことは間違いない。恐らくそれは、太虚自身が傳統的な禪修行によって「開悟」の經驗を持っていたからであって<sup>(92)</sup>、それが佛教を「宗教」であるとする彼の主張の根據となっているのである。上の「無神論」において、「無神之眞理」を示す言葉として、「廓然無聖」「即心是佛」等を筆頭に掲げ、佛教が「究極の哲學」であると論じ、佛教が「己靈を尊重」するもので、「佛にも障げられない」ために「佛を訶し、罵り、棒で殴ったり焼いたりする」と述べるのは、蓋しこのためである。このように禪宗が思想のベースになっているという點は、これまで取り上げてきたどの佛教思想家とも異なる太虚の特性である。

一方、「哲學」については、これと同年に書かれた「佛法是否哲學」(1925年)において次のように述べている。

「哲學」という言葉は、日本で西洋の言葉を譯したものである。我が國に固有の學問、三皇・五帝が授けたもの、文王や孔子が發展させたもの、諸子が唱えたものなどは、皆な「道學」と呼べる。後になると、魏晉の玄學、宋明の理學、外に聖學、性學などがあつたが、「哲學」という名前はなかつた。西洋の學説が流行するようになって、東アジアの學者たちが我が國の道學や理學などに似ているのを見て研究するようになり、日本人の翻譯によって「哲學」と呼ぶようになった。その大本を尋ねると、英語の *Philosophy* を譯したのが「哲學」である。その原語はギリシャの古語に由来し、*Phileo* と *Sophia* という二つの語根を合したもので、「知を求める」というのが原義であり、「愛智」とも譯されている。この學問が専ら智識を愛好するものであることを形容したもので、その唯一の目的は確實な智識を得ようとするところにある。<sup>(93)</sup>

ここでも、「哲學」という言葉が英語の「Philosophy」の日本語譯であることに言及されているが、「哲學」の原語への言及は、これに先だつ「佛法與哲學」(1923年)にも見られるから、恐らく、1920年代に入る頃から、従来、無批判に用いてきた「宗教」「哲學」という言葉について深く考えるようになっていったことが窺われる。

先に引いたように、太虚は、この「佛法是否哲學」の冒頭で、当時、「佛法が哲學であるか宗教であるか」という問題が起きており、歐陽漸、章炳麟、梁漱溟がそれぞれ自身の見解を表明していると述べている(太虚は、「佛教」「佛法」を使い分けており、「佛教」が「宗教」であることを前提しない文脈では「佛法」を用いた)。このことは、「佛教は哲學なりや宗教なりや」という問題が盛んに論じられるようになったことを背景として、太虚が「宗教」や「哲學」という言葉の本來の意味について注意するようになっていったことを示すものである。

我々が注目すべきは、この問題に對する太虚の答えであるが、この論文の末尾に示される結論は次のようなものである。

「要するに、佛法の聞慧と思慧の二つは、推理によるものであるから、佛法の一部は哲學であるとも言いうるが、教や行證は世間の哲學には全くないから、哲學は佛法ではない。」<sup>(94)</sup>

つまり、佛教は部分的に「哲學」に通じるが、「哲學」には「教」と「行證」がないから、その點で「哲學」は佛教とは全く異なるものだというのである。ここでは佛教が「宗教」かどうかについては明言されていないが、それは當然の前提となっていたであろう。ここにいう「行證」は「修證」のことであろうから、佛教に「教」と「行證」があるとは、要するにそれは、同年に書かれた「我之宗教觀」に表明された彼自身の「宗教」の定義——「内心の修證の經驗が「宗本」としてあって、「教化」が行われるもの」——に正しく當て嵌まることになるからである。

當時の知識人たちの多くは、自分の立場を「宗教」と呼ぶことに否定的な態度を採ったが、太虚のみは例外であった。それは彼の「宗教」定義の中核を成す「内心の修證」に現代社會が直面する問題を解決する力があると信じていたからである。彼は、「現代人生對於佛學之需要」(1931年)において、現代人は、

1. 現實と人生が醜惡であって無常である
2. 人格と世論が虚偽であって無實である
3. 勞働者と社會が衝突して無安である

という、これまでにない問題のために、思想、政治、経済の三つの面で心に「煩悶」を生じているが、これら三つの問題は、

1. 全ての物が法界であり、全ての人に佛性がある
2. 私は法王であり、諸法は無我である
3. 自分の心も人々の心も唯心が作り出したものである

という佛教の三つの要義によって、それぞれ解消できると主張している。具體的には、例えば、

「そもそも現実と人間社會とを見て醜悪さと無常とを痛感し、煩悶を生ずるのであれば、それは常識的な智識に囚われているのである。もし佛學の「全ての物が法界であり、全ての人に佛性がある」という要義を理解するなら、この種の煩悶はすぐさま解消できる。詳しく説明すると、佛學では現實に即してその真相を觀察する。例えば、ここに杯があるとす。我々はこの杯を見て、杯は現にここにあると考える。しかし、細かく検討してみると、その杯は、水、火、土、型、顔料、職人の技、文化の傳承、自然の變化などの全てと關係しており、一つでも缺いたら成り立たないことが分かる。要するに、この杯は時間と空間を超えた法界そのものなのである。従って、佛法は現實を棄てて真相を求めるのではなく、この現實に即して微細に觀察してその真相を明らかにする。つまり、無常に即して眞常を見るのである。また次に、人生や世界を醜悪と考えることも世間一般の誤った見方に囚われているからであって、もし佛法の眞理に照らすならば、人生も全法界が關係しあって成立するものであり、最も美しく最も完成された佛性がその中に含まれていることを知るであろう。例えば、黄金で毒蛇を作る場合、姿は悪であるけれども、その實質は美しい。それで、人生の眞相は淨善であって現實社會と別物ではないとか、現實社會の外に天國を求めてはならないとかいうのである。だから、私は言うのだ、「醜悪で無常であるところがそのまま眞常で淨善である」と。もしこのところがよく理解できれば、實に、現代の煩悶を解く一服の清涼劑となるだろう。」<sup>(95)</sup>

などと説くのであるが、現實社會を眞如の顯現とするのは、禪宗が説く「悟り」の境地に外ならないから、「内心の修證」、即ち、「宗教體驗」によって、こうした「煩悶」を解くことが現代の「宗教」に課せられた使命と考えていたことが知られるのである。

この認識は、日本近代における「佛教の宗教化」「佛教の非哲學化」の動きとも通じ、注目すべきであるが、太虚の場合、單に思想に止まり、一般の知識人に「宗教體驗」を得



させるような方策を講ずるところまで至らなかったということは注意されねばならない。

## 九 反宗教運動の太虚への影響

上に見たように、太虚は当初から佛教が「宗教」であることを前提に議論を行っていたのであるが、ただ、歐米への視察旅行（1928-1929）頃から、彼の主張には以前とは異なる傾向が見られるようになる。例えば、民國 18 年（1929）に書かれた「什麼是佛學」では、佛教を「佛學」と呼び、「佛學」には一般の「宗教」とは異なる性格が見られるから、場合によっては「宗教ではない」と言うことも可能であるとして、次のように述べている。

「佛學はあらゆる文化において最高の地位を占めるものであるが、それは結局のところ、哲學なのか、宗教なのか、科學なのか？ あるものは哲學であると言い、あるものは科學であると言い、またあるものは宗教であると言い、議論は紛糾しているが、これらはいずれも佛學を理解せずに勝手に主張しているだけなので、解決には至らないのである。哲學の出発點は、宗教の發達に伴って人生や宇宙を空想的に解釋したり、科學の進歩に伴って心理學、生理學、物理學に基づいて人生や宇宙を説明したところにある。哲學は、佛學と同様、人生と宇宙を説明しようとするけれども、實は佛學とは異なっている。佛學の出発點は、修行によって成就される完全な智慧によって人生や宇宙、萬物の眞理を掌の上のこのように明瞭に見て、他者を悟らせるために説明をする。だから、「哲學」と呼べるが、哲學と同じではない。また、佛學では、説明は初歩的作業に過ぎず、その目的は、實踐そのもの、即ち、一切衆生に佛道を成就させるとか、この娑婆世界という穢土を極樂に變えよとかといったところにあるのである。

三民主義が全國民の心を團結させて國民革命を主導し、宗教的な働きをしたように、佛學には、人天の眼目を開かせて共に悟りへと至らせるという點で、偉大な宗教的團結力がある。ただ、確かに宗教ではあるけれども、その他の宗教が崇める神、神話や迷信を持たないから、その點で宗教ではないとも言える。」<sup>(96)</sup>

ここでは、「佛學」と「哲學」は人生や宇宙を説明しようとする點では一致するが、「佛學」は修行によって悟りを得ることで人生や宇宙の眞理を掴み、人を悟らせるために教化を行う點が異なるから、やはり「哲學」ではないと言い、また、「佛學」は「宗教」ではあるが、ほかの「宗教」のように神や迷信を尊ばないから、「宗教」ではないとも言えると述べている。これは佛教の絶對的な價值を強調し、「宗教」や「哲學」といった範疇で佛教を括ろうとすることを拒否しようとするもので、歐陽漸の主張と非常に近い<sup>(97)</sup>。また、この延長線上に、「佛教は佛教としか言い得ない」というような主張もなされるよう

になってゆく。例えば、「佛學在今後人世之意義」(1930年、廈門大學での講演)では、次のように述べている。

「だが、佛の學問とは、いったいどのような學問なのか？ 最近の内外の學者の見解は、次のような三つに分かれている。

- 一 佛學は宗教である。
- 二 佛學は哲學である。
- 三 佛學は科學である。

前二者が多數を占めており、最後のは極めて少ない。こうして佛學の全體を細かく分割して色々な方面に歸着させるようになった。しかし、實際には、具體的に觀察し総合的に研究するなら、佛學は、宗教であるとか、哲學であるとか、科學であるとかいった堅苦しい定義を必要としない。我々は、ただそれを「佛學」と呼ばばいいのだ！ その中には、確かに宗教、哲學、科學といえるものが含まれている。しかしながら、佛學全體から言えば、佛學は宗教でも、哲學でも、科學でもない。だから、我々が堅苦しい定義を下しても、その一面を説明するだけであり、また、どの面も十分には説明できないのである。やはり、「佛」という一語、つまり、「佛學」という本來の名前に戻そうじゃないか。」<sup>(98)</sup>

このように海外視察旅行以降、「佛教」という名稱を避け、あたかも「宗教」であることを否定するかのような傾向が強まっていったようであるが、自らの立場そのものを變更したわけではなく、それは「反キリスト教運動」以降、知識人の中で反宗教的傾向が強まっていったことに對する配慮に過ぎなかったようである。現に太虚は、晩年の「提供談文化建設者幾條佛學」(1935年)において次のように説いている。

「佛法は、その特質という點では、一般の科學、哲學、宗教の定義には収まりきれないから、科學でも哲學でも宗教でもないと言いうるが、だからといって文化ではないとは言えない。また、共通性という點から言えば、佛法は科學や哲學にも通ずる宗教であると言え、科學や哲學が發達した現代人にとって、佛法は實に唯一の宗教であり、綜合的かつ完全な最高の文化でもある。一般の人は、佛法が悲觀的で厭世的であると考えているが、これは誤解である。また、全く知られていないが、佛法には、自然や社會の現況を否定し、生活の向上と進歩を促し、自然界を改造し、新しい宇宙を創造する革命的な戦略がある。だからこそ、革命、救國、救世を立場とする三民主義の中國文化建設において、佛法はその最も偉大な精神的な推進力となりうるのだ！」<sup>(99)</sup>

ここで太虚は、佛教が「科學」「哲學」「宗教」といった範疇では捉え得ないものだと言いつつ、一方で佛教は「科學」や「哲學」と融合しうる「宗教」であるから、現代において存在しうる唯一の「宗教」であり、「三民主義」による社會改革の精神的な支柱となり得ると主張している。

更に太虚は、この「宗教」と「科學」「哲學」との矛盾という問題を取り上げて、「宗教」の代表と目されていたキリスト教と佛教の相違を強調するようにもなっていた。例えば、「中國需耶教與歐美需佛教」(1938年、華西大學での講演)では、「キリスト教と佛教とは、宗教という立場に立つという点では等しい」と前置きした上で、

「歐米では科學や理性が発達したため、科學的な思想と生活が形成された。それが、言うところの「現實的生活」である。しかし、科學的な生活の中でも、やはり宗教は必要がないわけではない。特に歐米人には長い信仰の歴史があるから、多くの人にとって宗教は依然として必要である。キリスト教が優れているのは、信仰する對象が單純で一つであるため精神集中がしやすいという点である。一方、その弱點は、その信仰對象が理性と相い容れないというところにある。つまり、科學的な思想では、この信仰對象を確立できないのである。従って、歐米人の生活は科學的でありながら、信仰は非科學的であり、また、歐米人は現に宗教を必要としていながら、彼らの宗教は實際の科學的な生活から乖離し、従って、分裂的で統一性のない人生を送っている。そのため、宗教信仰の上では理性を捨てさらねばならず、現實生活のうえでは信仰を捨て去らねばならない。これが歐米の直面する苦惱である。もしも科學思想と衝突せず、また、最高の精神が據り所となし得る宗教があれば、それは正しく歐米が必要としているものである。この點において、佛教はキリスト教の不足を補うものである。」<sup>(100)</sup>

と説いて、キリスト教は現代の科學と矛盾するために、歐米では科學と宗教の間に乖離が生じ、それを解決できないでいるから、佛教は彼らを救うものとなるであろうと主張している。

歐米視察旅行以降、太虚の「宗教」についての言説には、もう一つ、別の傾向も認められる。それは、「宗教」という言葉を擴張して用い、「三民主義」や「マルクス主義」にも適用しようとするものである。例えば、彼は「宗教觀」(1929年)において、「宗教」の原義が「結合」であるという説に言及しつつ、次のように述べている。

「以前、「我之宗教觀」(1926年)という文章を書いたが、再び人類社會の組織という點から見直してみたい。私は四大陸の諸國を歴訪し、各地の風土と習俗を見て回り、

その歴史的變化の迹を辿った結果、宗教に對して新しい見解を持つようになった。

我が國では、以前、「教」といい、最近は「宗教」と呼んでいる。「宗教」という譯語が由来するギリシャ語の原語は、識者によると、「結合」の意味であるとのことであるから、人類の結合こそが「宗教」の本來の意味であることになる。ここから考えると、何であれ、個々の物が結合したものは、「宗教」ということになるが、ここで人類の結合という點から論じると、太古の昔から今に至るまで、そして將來にわたって、人類を結合して社會生活を成り立たせる思想、信仰、力は、様々に變化してきたけれども、結合させる思想、信仰、力が必ず存在したことは間違いない。この人類を結合させ社會生活を成り立たせる思想、信仰、力は、中國の古語では「道」と呼ばれ、今は「主義」と呼んでいる。例えば、イスラームやキリスト教を「マホメットの道」「キリストの道」「マホメット主義」「キリスト主義」と呼ぶことも可能である。そこで、昔の「孔孟の道」「老莊の道」、今日の「マルクス主義」「孫文主義」を「儒教」「道教」「共產教」「三民教」と呼ぶことも無理ではない。それらがいずれも人類がそれによって結合し社會生活を營む思想、信仰、力であることにおいて違いがないからである。<sup>(101)</sup>

この場合も、共產主義者や新文化運動の人々が反宗教の立場を採っていることに對して、「貴方たちの立場も、結局のところ、「宗教」と違わないのではないのか」と反問しようとする意圖を含むものと見做すことができる。即ち、これは佛教を他の「宗教」と同一視する世論を批判するのではなく、「宗教」に對する蔑視そのものを問題視することで、「宗教」そのものの意義を高く評價する太虛の思想的立場を逆説的に表明したものとと言える。

つまり、太虛には時として佛教を「宗教」と呼ぶことを避けるような傾向も見られたが、それは世間の「宗教」批判を念頭に置いたものに過ぎず、佛教が「宗教」であるという信念は、生涯に亘って揺らぐことはなかったと言ってよいのである。

## 十 太虛と井上圓了に見られる思想的な類似點と相違點

上に見た太虛の主張、即ち、佛教を「安心立命」を本領とする「宗教」と認めつつ、哲學や科學との整合性を強調し、その點でキリスト教に優り、現代において有効な唯一の宗教であるとする主張は、井上圓了が初期の著作、『眞理金針』や『佛教活論序論』そのままと言ってよい。太虛が井上圓了の著作を読んだという記録はないが、民國14年(1925)に日本を訪れた際に井上圓了と面會しており<sup>(102)</sup>、また、井上圓了の思想を知悉していた章炳麟や梁啓超と親交があったから<sup>(103)</sup>、直接間接にその影響を受けた可能性は否定できないであろう。

このように太虛と井上圓了の主張には類似點が認められるが、彼らが置かれた状況が全

く異なるものであったことは注意されねばならない。即ち、圓了が、キリスト教が解禁され、社会において影響力を増す中で、その非科学性を批判し、佛教が最新の科学や哲学と矛盾しないことを強調することで、その復権を圖ったのに對して、太虚は、社会において反宗教的傾向が強まり、キリスト教への批判が高まる中で、佛教がそれとは異なるものであることを強調するために、同種の主張を行ったのである。

また、二人の思想の基盤に大きな相違点があったことも無視できない。即ち、井上圓了においては、佛教が「宗教」であると確信させたものが、高度の哲学を理解し得ない一般庶民をも救いうる、キリスト教にも通ずる「浄土門」「他力教」の存在であったのに對して、太虚の場合、自らの禪體驗によって裏づけられた「宗教」定義であり、「宗教體驗」を重んじるウィリアム・ジェイムズの思想だったのである。

井上圓了が自らの佛教觀を構築するに當たって、當初は禪宗や日蓮宗の存在を念頭に置いていなかったことは先に論じた通りであって<sup>(104)</sup>、圓了が禪宗の「悟り」という宗教體驗への關心を缺いていたということは大きな問題である。しかし、その一方で、浄土眞宗の寺に生まれた圓了は、門徒たちの信仰の實態をよく知っていたし、彼らが寺院や教團を支えていることをよく知っていた。そのため、佛教について考える場合、庶民の存在を考慮の外に置くことなどとてもできなかつたし、また、浄土眞宗等の「浄土門」「他力教」が庶民教化に果たしうる可能性をよく知っていた。

これに對して太虚は、禪を立場としたために宗教體驗への關心は強く持っていたものの、一方で一般の庶民への關心は微弱であつた。勿論、大乘佛教の僧侶である以上、衆生の救済に思念を廻らさないではなかつたが、実際には彼の言説は、ほとんど知識人や僧侶を對象としたものばかりであり、しかも、一般庶民の救済を主題にするようなものほとんど見ることはできない。恐らく、庶民の救済は僧侶や知識人たちによる社会改革を通して果たされるといった形で理念的にしか捉えられていなかったのであろう。ここには知識人の庶民に對する認識に大きな相違が認められるが、これは近代以前の中國と日本の社会における庶民の地位や位置づけの相違の反映であらう。

#### 十一 日本と中國における佛教理解の方向性の相違の理由

「佛教は哲学なりや宗教なりや」という問いは、日本の佛教界で先ず提起され、その後、日本から中國へと流入したものであつたが、この問題に對する對應には、日本と中國で著しい相違があつた。日本では、近代化の過程で生じた廢佛毀釋やキリスト教の流入と宣教師らによる佛教批判に對抗するために、井上圓了以來、佛教の哲学性と科学との整合性が強調されたが、「宗教」であるということ自體は否定されたことはなかつた。しかも、近代化の進展とともに、浄土眞宗や禪宗系の思想家を中心に哲學的佛教理解の限界が意識され、更に「煩悶の時代」を経ることで佛教の「宗教」性が強調されるようになっていった。



これに對して、中國近代の思想家たちの多くは、當初、楊文會による佛典の出版を承けて、佛教再評價の中心を唯識思想に置くとともに、井上圓了らによる哲學的佛敎理解を受け入れたが、その後、佛教の「宗教」性を否定する方向へと進んだ。特に新文化運動以降、反キリスト教運動、共產主義等が勢いを増す中で、ほとんど太虚を唯一の例外として、いよいよその傾向を強めていった。

このような相違は、いったい何故生じたのであろうか。これまで論じてきたことから、その理由について考察してみると、この問題は、「佛教思想そのものの相違」「佛教教團のあり方・佛教思想の擔い手の相違」「宗教をめぐる社會情勢の相違」という三つの視點から理解する必要があるように思われる。以下、そのそれぞれについて私見を述べよう。

### 1. 佛教思想そのものの相違

中國にはキリスト教に類する「他力教」＝「淨土門」が存在しなかった。これが佛教を「宗教」から簡単に切り離し、「哲學」であると主張できた大きな理由の一つである。

井上圓了は、哲學的傾向の強い教學的佛教、「聖道門」の存在意義を強調し、それを佛教がキリスト教に優る理由として提示したが、自身、淨土眞宗大谷派の寺に生まれたこともあって、「淨土門」の價值を否定できなかった。そして、その「淨土門」を代表する淨土眞宗では、幕末から明治にかけて「妙好人」と呼ばれる人々が注目されるようになり、佛教の「宗教化」「非哲學化」の中で、無知な庶民でも高度な宗教體驗を得ることができるとを證明するものと見做されるようになった。この「宗教體驗による心の救濟」という思想は、近代的な宗教理解に合致するもので、この「淨土門」を重要な構成要素とする「佛教」が「宗教」であることの重要な論據となった。

一方、近代中國で注目を浴びたのは「唯識」思想であった。しかし、それは、一部の在俗の思想家によって、その高度な思想的達成が西歐の學術に對抗しうるものとして取り上げられたに過ぎず、中國佛教の傳統、あるいは現實とほとんど何の接點も持たなかった。社會から遊離した「思想」としての佛教にしか關心を持たなかった彼らは、井上圓了の影響を承けて、佛教の「哲學」性を強調する一方、「他力教」たる淨土教を極力排斥したから、終には佛教が「宗教」であることを否定するに至った。そもそも、彼らにおいては、佛教に宗教的な救濟を求めるという發想そのものが開けていた。

唯一の例外は太虚であって、出家して傳統的な禪修行によって宗教體驗を得ていた彼は、佛教を一貫して「宗教」であると認め、ウィリアム・ジェームズの説に基づいて宗教體驗の意義を強調し、それが現代人の煩悶を解消しうるものであると論じた。禪宗は、それが絶對視する宗教體驗によって、近代日本においても佛教の宗教化という點で大きな役割を果たしたが、太虚の例は、中國においても同様の働きをしたことを示すものと言える。ただ、中國においては、この認識は基本的には出家佛教教團の内部に限られており、

その枠を超えることはなかった。在俗の思想家たちは、禪宗を中心とする傳統佛教を中國社會の舊弊そのものとして糾弾したし、太虚らの出家たちも在家の人々に宗教體驗を得ることを期待していなかったからである。この點は、日本において參禪が知識人の間で廣く流行したのと著しい對照を成しており、知識人たちが佛教を「宗教」と認める上で、大きな障害となったと考えられる。

## 2. 佛教教團のあり方・佛教思想の擔い手の相違

日本では佛教思想家の多くが僧侶、あるいは佛教教團と密接な關係を保った人々であったのに対して、中國では在俗の知識人であった。このことが「佛教は哲學なりや宗教なりや」という問題に對處する場合に決定的な意味を持った。日本では淨土眞宗を中心に多くの僧侶が独自の思想的活動を展開したのに対して、中國近代においては、そもそも思想家と呼ぶべき僧侶は太虚以外にはほとんど存在しなかった。どうしてこのような相違が生まれたのであろうか。それは日本と中國の佛教教團のあり方そのものに由來する問題であらう。

日本では檀家制度が確立し、教團や寺院は檀信徒によって經濟的に支えられており、教團や僧侶は安定した經濟狀況に置かれていた。また、日本では戸籍を統一する必要上、僧侶に對する制限を設けなかったから、就學等において一般から差別されることはなかった。そこで、新時代への適應を急ぐ各宗派は、豊かな財政力を背景に、門弟を教育するための學校を設立し、また、優秀な門弟を選抜して最高學府である帝國大學で學ばせた。日本において僧侶の中から佛教思想家が輩出した理由はここに求めることができる。

彼らは、日本における最高の知的エリートであったが、同時に檀家を擁する僧侶であったため、檀信徒たちを教化する責務を負っていた。特に淨土眞宗は、成立の當初から妻帯を認め、寺院を世襲してきたため、人材と資金が豊富で、多くの佛教思想家を輩出したが、彼らは何代にも渡って檀信徒との關係を積み上げてきており、その關係は他の宗派にも増して親密であった。そのため、彼らには救済の對象（安心を得させる對象）としての大衆の存在が常にあった。

一方、中國の寺院には、信徒との間にこのようなしかりとした關係が存在しなかった。寺院と信徒との結びつきは、現世利益や先祖供養等のための一過的なものに過ぎなかった。しかも、各寺院を結びつける宗派も存在しなかったから、僧侶の組織化が容易には進まなかったし、ようやく實現した組織化も僧侶の利權を守る合議體といった性格が強くと、佛教改革において大きなイニシアティブを取ることもできなかった。

こうした狀況は僧侶の育成という點で大きな問題を生んだ。當時は僧侶が大學で教育を受けるといったことはあり得ず、僧侶の教育は、太虚らによって設立された佛學院に委ねられていたが、佛學院は日本の宗門大學をモデルとするもので、日本の帝國大學のような客觀的學問を教授する機關とは同列には扱えないものだった。佛學院の教育では、日本の

ように、思想界をリードする知的エリートを生むことは不可能であった。

太虚による啓蒙活動は、『海潮音』などの雑誌によっても行われたが、いずれにせよ、その影響力には限界があり、大多数の僧侶は、現世利益や先祖供養に依存する舊態依然たる状況に留まっていた。これは近代的な思考からすると迷信以外の何ものでもなかったから、在俗の知識人たちは、佛教思想の価値を認める人たちであっても、こうした佛教教團のあり方を現代にそぐわないものと切り捨てようとしたのである。

現世利益と先祖供養によって僧侶と信徒の関係が結ばれていたという点は日本の佛教でも同様であったが、日本の各宗派はそれぞれ独自の教義をもっており、僧侶たちは普段から折に觸れてそれを檀信徒に言い聞かせていた。妙好人の存在は、そうした布教が一定の宗教的役割を果たしていたことを證するものである。僧侶と檀信徒の間に佛教思想による結びつきが存在したこと、これが一般庶民にも「宗教體驗」の獲得を可能ならしめたのである。また、日本では19世紀の末に、いわゆる「煩悶の時代」を迎えると、心の救済を求めて多くの知識人が參禪に勵むようになった。この時代、禪宗の人々が知識人に對して積極的に禪の指導を行ったのは、禪宗においても、佛教思想に基づく檀信徒との接點が維持されていたことを示すものと言える。

太虚は佛教を「宗教」とであると主張したが、その根據は自身の宗教體驗であった。ただ、彼においては、「宗教體驗」の獲得は出家としての禪修行を必須とするものと考えられていたから、一般庶民はもとより、知識人にもそれを期待してはいなかったようである。要するに、中國の佛教界においては、庶民に「宗教體驗」を得させ得る「他力教」が存在しなかったし、そもそも「宗教體驗」を在家の信者に得させるような接點や機會そのものを缺いていたのである。

このように見てくると、日本の近代佛教において宗派組織や檀家制度、並びに淨土眞宗が果たした役割が極めて大きいものであったことが分かる。檀家制度については、辻善之助以來、佛教を衰退させた元凶のように論じられる傾向が強いが、それは佛教の「宗教」化が進んだ時點での評價であって、同時期の中國の佛教界の状況と比較する時、佛教の「宗教」化そのものを推し進める上で檀家制度がいかに大きな役割を果たしたかが明らかになる。また、淨土眞宗についても、その傳統である肉食妻帯や寺院の世襲が日本佛教の戒律輕視を導いたと見做され、今日も中國や韓國の佛教界からの批判が根強いが、その妻帯によって他宗に先驅けて多くの人材を輩出し、また、彼らの思想が日本・中國における佛教の哲學的理解や、日本における佛教の「宗教化」「非哲學化」に極めて重要な役割を果たしたことは紛れもない事實であり、少なくともその歴史的意義は認めなくてはならないであろう。

### 3. 宗教をめぐる社会情勢の相違

最後に、中国では、日本における佛教の「宗教」化において大きな役割を果たした「煩悶の時代」を迎えることがなかったという点について考えなくてはならない。

日本では「煩悶の時代」が契機となって、浄土真宗や禅宗において哲學的な佛教觀の克服が進み、宗教的救済を求める対象として佛教が注目されるようになっていった。この「煩悶の時代」が19世紀の末に訪れたことについては、日本における資本主義や産業化の進展との密接な関係が指摘されている。即ち、舊來の共同体からの疎外が進み、「近代的な自我」の確立が求められ、また、競争が激化する中で挫折感を味わうことが多くなったことが原因の一つと考えられているのである<sup>(105)</sup>。

日本は明治維新と文明開化によっていち早く近代國家を實現したが、中国はこの点において日本に遅れを取り、社会の發展という点において、いまだ「煩悶の時代」を迎えるに至らなかった。このため、救済を求める対象としての「宗教」がいまだ必要とされず、それゆえ、佛教に対して西歐的な意味での「宗教」としての社会的な位置づけを與えるところまで至らなかったのである。

近代中国において佛教は、当初、歐米列強に對抗する手段として一躍注目され、取り上げられたものであった。その後も、軍閥の割據や外國勢力の介入、内戦等、國家の獨立を脅かす事態が續いた。こうした情勢の中で、佛教を「宗教」として深化させる餘裕がなく、最終的に共產主義化することによって、佛教を「宗教」として位置づける機会を失ったのである。

#### むすび

以上、近代の日本と中国において、「佛教は哲學なりや宗教なりや」という問題が取り上げられた経緯とそれへの對應、その後の兩國における變遷について述べてきたが、この問題に對する兩國の對應の違いに、兩國の佛教そのものや佛教をめぐる社会の相違の反映を見ることができることを指摘した。日本が唐から佛教を導入した当初、兩國の佛教には大きな違いは存在しなかった。しかし、その後、兩國の佛教は異なる道を歩み、近代を迎える頃には、両者は全く異なるものになってしまっていたのである。

兩國の佛教に違いがあることは、一見して明らかであるが、個々の事象の背後にある兩者の本質的な相違について、それを明確な形で客觀的に叙述することは必ずしも容易ではない。しかし、この「佛教は哲學なりや宗教なりや」という問いに對する兩國の佛教界の對應の相違は、それを端的に提示してくれるという点で注目すべきである。

ただ、上記の内容は、ほんの僅かな資料に基づく試論でしかない。更に資料を集め、その妥當性について檢證を加える必要がある。また、今回は、日中戦争までを扱い、戦後における中華人民共和國での共產主義的佛教觀や、臺灣に移った中華民國における佛教觀の

變化には觸れられなかった。これについても今後の課題としたい。

### 【注】

- (52) 太虚「佛法是否哲學」(『海潮音』6-3、1925年)4-5頁、『民國佛教期刊文獻集成』161、396-397頁の拙譯。
- (53) 陳獨秀「新文化運動是什麼？」(『新青年』7-5、1920年)、長堀祐造・小川利康・小野寺史郎・竹元規人編譯『陳獨秀文集1 初期思想・文化言語論集』(東洋文庫872、平凡社、2016年)234-235頁。
- (54) 歐陽漸『佛法非宗教非哲學而爲今時所必需』(支那内學院、1922年)、陳繼東譯「佛教は宗教に非ず、哲學に非ず(抄譯)」(『思想』1001、2007年)131頁。
- (55) 前掲「佛教は宗教に非ず、哲學に非ず(抄譯)」131-133頁
- (56) 前掲「佛教は宗教に非ず、哲學に非ず(抄譯)」133頁。
- (57) 前掲「佛教は宗教に非ず、哲學に非ず(抄譯)」133-138頁。
- (58) 前掲「佛教は宗教に非ず、哲學に非ず(抄譯)」138頁。
- (59) 荻原雲來『印度の佛教』(佛教大觀2、丙午出版社、1917年)150頁。
- (60) 呂澂編譯『印度佛教史略』(佛學叢書、商務印書館(上海)、1925年)9頁。
- (61) 前掲『印度の佛教』19頁。
- (62) 前掲『印度佛教史略』11頁。
- (63) これら呂澂の改變については、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」も併せて参照されたい。
- (64) 呂澂「我的經歷與内學院發展歷程」(『世界哲學』2007年第3期)79頁。
- (65) 前掲「中國の共產主義と反キリスト教運動—1922年の世界キリスト教學生同盟會議の開催への反對」を参照。
- (66) 佛化新青年會については、李少兵「佛學與現代新文化—中國現代史上佛化新青年與非宗教新青年論戰述評」(『中國文化』13、1996年)、王見川「張宗載、甯達蘊與民國時期的“佛化新青年會”」(『圓光佛學學報』3、1999年)、大平浩史「一九二〇年代の佛化新青年會と五四新文化運動」(『立命館文學』619、2010年)、釋道禮(倪管婷)「新文化運動時期中國佛教的近代革新—「佛化新青年會」與佛化教育爲探討」(『圓光佛學學報』30、2017年)等を参照。
- (67) 「佛化新青年會的觀面」(『佛化新青年』創刊號、1923年)1-2頁、『民國佛教期刊文獻集成』13、7-8頁。
- (68) 『佛化新青年』1-7(1923年10月)卷頭、『民國佛教期刊文獻集成』14、114頁、『佛化新青年』1-8(1923年11月)卷頭、『民國佛教期刊文獻集成・補編』3、2頁を参照。
- (69) 「佛化新青年會對於世界人類所負的八大使命」(『佛化新青年』1-7、1923年)卷頭、『民國佛教期刊文獻集成』14、114頁の拙譯。
- (70) 「佛化新青年會對於世界人類所負的八大使命」(『佛化新青年』2-3、1924年)卷頭、『民國佛教期刊文獻集成・補編』3、288頁の拙譯。
- (71) 印順『太虚大師年譜』民國13年「春月」の條の拙譯。
- (72) 「佛化新青年世界宣傳隊十化圓滿宣言書」(『佛音』1-2、1924年3月)2頁、『民國佛教期刊文獻集成』145、5頁の拙譯。
- (73) 前掲「佛化新青年世界宣傳隊十化圓滿宣言書」3頁、『民國佛教期刊文獻集成』145、6頁の拙譯。
- (74) 劉仁航「佛化新青年對於非宗教新青年之安慰語」(『佛化新青年』1-5、1923年)7頁、『民國佛教期刊文獻集成』13、457頁の拙譯。
- (75) 印順『太虚大師年譜』民國11年9月1日の條に、武昌佛學院の開學について述べるに際して、「張宗載、甯達蘊亦自北京平民大學來從學。課程參取日本佛教大學；管理參取禪林規制。



早晚禪誦、唯稱念彌勒、迴向兜率為異」と二人の入學と佛學院の教育課程に觸れている。

- (76) 前掲「一九二〇年代の佛化青年會と五四新文化運動」注45を参照。
- (77) 『太虛大師自傳』16「佛學院第一期的經過」、ならびに『太虛大師年譜』の民國12年3月12日の條に、「佛化青年會」への改稱は、太虛の指導によることが書かれている。
- (78) 前掲『太虛大師年譜』民國12年の條。
- (79) 前掲「張宗載、甯達蘊與民國時期的“佛化新青年會”」330-331頁。
- (80) 廣州と沙市（湖北省）に「沙市佛化新青年會」が存在した。前掲「張宗載、甯達蘊與民國時期的“佛化新青年會”」331頁を参照。
- (81) 張宗載「塚中人」（『楞嚴特刊』3、1926年3月）、同「甚麼是眞正的佛法」（同5-7、1926年5月～1926年9月）、同「今後眞佛教之改進」（同7-8、1926年8月～1926年9月）、同「新佛化運動歌」「來函照錄」（同8、1926年9月）、同「今後眞佛化之產生與東亞民族之努力」（同9、1926年10月）、同「長沙獄中鳴冤」（同14、1927年10月）。
- (82) 「廣州佛化之異彩」（『佛化隨刊』創刊號、1927年12月）121頁、『民國佛教期刊文獻集成・補編』22、112頁の拙譯。
- (83) 1922年5月5日から10日にかけて、廣州で中國社會主義青年團の第一回代表大會が開かれ、この大會で議決された「中國社會主義青年團と中國の各團體との關係に關する義決案」には、反キリスト教、反宗教の項目が盛り込まれた。
- (84) 『楞嚴專刊』4頁、前掲『民國佛教期刊文獻集成』19、348頁の拙譯。
- (85) 鈇鈇「實行佛化者應該聯合起來撲滅宗教」、前掲『楞嚴專刊』44-45頁、前掲『民國佛教期刊文獻集成』19、394-395頁の拙譯。
- (86) 顏也空「佛的主義與太虛法師」、前掲『楞嚴專刊』54-56頁、前掲『民國佛教期刊文獻集成』19、404-406頁の拙譯。
- (87) 太虛「無神論」（『佛教月報』2、1913年）10-11頁、『民國佛教期刊文獻集成』5、306-307頁の拙譯。
- (88) 交蘆子（太虛）「三明論」（『海潮音』1-10、1916年）18-19頁、『民國佛教期刊文獻集成』149、20-21頁。
- (89) 太虛「我之宗教觀」（『海潮音』6-11、1926年）1-2頁、『民國佛教期刊文獻集成』163、393-394頁の拙譯。
- (90) ウィリアム・ジェイムズ著・榊田啓三郎譯『宗教的經驗の諸相（上）』（岩波書店、1969年）52頁に次のように述べられている。  
「それゆえ、いま私は宗教というものを自分なりに勝手に解釋することを許していただくことにして、私たちは宗教をこういう意味に解したい。すなわち、宗教とは、個々の人間が孤獨の状態にあつて、いかなるものであれ神的存在と考えられるものと自分が關係していることを悟る場合だけに生ずる感情、行爲、經驗である。」
- (91) ウィリアム・ジェイムズの著作、『宗教的經驗の諸相』は、民國36年（1947）に商務印書館から刊行された唐餓譯『宗教經驗之種種』が最初の中國語譯と見られるから、太虛は讀んでいなかったと思われる。なお、日本語譯は、これより早く大正3年（1914）に星文館から佐藤繁彦・佐久間鼎譯『宗教的經驗の種々』として、また、大正11年（1922）に警醒社から比屋根安定譯『宗教經驗の諸相』として翻譯出版されている。
- (92) 太虛『太虛自傳』（1945年）、全國圖書館文獻縮微復制中心編『太虛大師全書』（宗教文化出版社2007年）31、173-174頁、太虛「我的宗教經驗」（1940年）、前掲『太虛大師全書』22、306頁等を参照。
- (93) 太虛「佛法是否哲學」（『海潮音』6-3、1925年）5頁、『民國佛教期刊文獻集成』161、397頁の拙譯。
- (94) 前掲「佛法是否哲學」11頁、『民國佛教期刊文獻集成』161、403頁の拙譯。
- (95) 太虛「現代人生對於佛學之需要」（『海潮音』12-11、1931年）7-8頁、『民國佛教期刊文獻集成』179、291-292頁の拙譯。

- (96) 太虚「什麼是佛學」(『海潮音』10-10、1929年)4頁、『民國佛教期刊文獻集成』173、468頁の拙譯。
- (97) 1928年に太虚がパリで行った講演「太虚法師在法國巴黎哲人廳講」(『海潮音』9-10、1928年。後に「佛學與科學哲學及宗教之異同」と改題、『民國佛教期刊文獻集成』171、219-224頁)や、「佛學對於現代人類之貢獻」(『海潮音』10-5、1929年、『民國佛教期刊文獻集成』172、469-479頁)、「怎樣建設現代中國的文化」(『海潮音』16-7、1935年、『民國佛教期刊文獻集成』191、13-22頁)等にも同様の傾向を認めることができる。
- (98) 太虚「佛學在今後人世之意義」(『海潮音』11-4、1930年)1-2頁、『民國佛教期刊文獻集成』175、121-122頁の拙譯。
- (99) 太虚「提供談文化建設者幾條佛學」(『海潮音』16-5、1935年)15頁、『民國佛教期刊文獻集成』190、299頁の拙譯。また、これより早く「以佛法解決現世困難」(『海潮音』8-3、1927年)でも同様の主張を行っている。
- (100) 太虚「中國需耶教與歐美需佛教」(『海潮音』19-8、1938年)5頁、『民國佛教期刊文獻集成』198、505頁の拙譯。
- (101) 太虚「宗教觀」(『現代僧伽』29・30合併、1929年)3頁、『民國佛教期刊文獻集成・補編』39、81頁の拙譯。
- (102) 『太虚大師年譜』、民國14年10月20日の條。
- (103) 『太虚大師年譜』には、民國2年(1913)6月に初めて章炳麟と面會したとし、民國7年(1918)に章炳麟らと「覺社」を結成し、一緒に「佛教講習會」を開いたこと、民國14年(1925)に『大乘起信論』について論じあって章炳麟に激賞されたこと、民國15年(1926)の春、章炳麟や王一亭らと「全亞佛化教育社」を起こしたこと、民國16年(1927)2月2日、太虚が「整理僧伽制度論」に基づいて「法苑」を設置した時、章太炎や王一亭が開幕式に出席したこと、民國24年(1935)10月10日に蘇州にいた章炳麟のもとを尋ねたこと等が記されている。
- 一方、梁啓超について『太虚大師年譜』には、民國11年(1922)8月20日に中華大學から講師として招かれた暑期講習會の席上、初めて梁啓超と遇い、その直後の8月26日には、佛學院の名目的な董長(理事長)を委囑し、更に黃岡(湖北省)の赤壁や湯化龍(1874-1918)の墓等を一緒に見學するなどしたと記されている。しかし、二人の間には佛教の研究法や佛教史についての認識に相容れない點があったため、その後、梁啓超が「大乘起信論考證」(『佛化新青年』1-1、1923年、單行本『大乘起信論考證』商務印書館(上海)、1924年)で『起信論』偽撰説を主張したことによって、二人の關係は完全に途絶えたようである。
- (104) 前掲「佛教は哲學なりや宗教なりや(上)一近代日本における佛教の宗教化と禪宗・眞宗の一元的理解の誕生」を參照。
- (105) 前掲「佛教は哲學なりや宗教なりや(上)一近代日本における佛教の宗教化と禪宗・眞宗の一元的理解の誕生」を參照。

キーワード：太虚、歐陽漸、王恩洋、仏化新青年会、楞嚴仏学社

※本研究は學術振興會科学研究助成事業の助成(課題番号17H00904「海外の研究者との連携による中国・日本における禪思想の形成と受容に関する研究」)の一部である。