

近代中國における佛教學的知見の流入と 佛教認識の變化

—「十宗」「大乘非佛說論」「起信論偽撰說」を中心に—

伊吹 敦*

近代日本における注目すべき特徴の一つは、アカデミズムの世界で佛教の思想と歴史が研究され、講義されるようになったということである。それは、一つには、歐米において當時盛んになっていた「東洋學」をそのまま取り込んだという側面を持つものであったが、歐米のそれが植民地主義とオリエンタリズムに基づくものであったのに對して、日本では、自國の文化、更には自分の信仰の由來や意味を確認しようとする行爲としての意味も持っていた。

そのような特性を持つ日本における佛教研究は、やがて「佛教學」と稱する特異な學問分野を生むことになるのであるが、その最初期に大きな問題となったものに、「大乘非佛說論」と「起信論偽撰說」とがあった。特に「大乘非佛說論」は、日本の全ての宗派の存立基盤を奪いかねないものであったため、社會問題にさえなった。即ち、東京帝大講師であった村上專精（1851-1929）が明治三十四年（1901）に出版した『佛教統一論 大綱論』においてこれを説いたために教團から僧籍を剥奪されたことは衆目の注目するところとなったのである。

日本の佛教徒たちが「大乘非佛說論」を受容するには、それを日本佛教と調停する必要があったわけであるが、彼らは大乘佛教の起源問題を價值問題へと轉換することでそれを果たそうとした。つまり、大乘佛教は確かに釋迦が説いたものではないが、その價值が小乘佛教に優ることは明らか

*東洋大学文学部教授

であるとし、更に、

1. 「進化論」に基づいて、大乘佛教を原始佛教や部派佛教からの發達、中國佛教をインド大乘佛教からの發達、日本佛教を中國佛教からの發達と見做して日本佛教の價值を強調する（西依一六、姉崎正治ら）。
2. 近代的宗教觀に基づいて、日本佛教を現代人が直面する實存的課題の解決に寄與するものとして評價する（清澤滿之・鈴木大拙ら）。

という二つの方法によって日本佛教を基礎づけ、「大乘非佛說論」を克服していったのである¹。つまり、日本佛教の價值は、この問題を経ることで、いよいよ確かなものとなり、それが知識人の間で廣く共有されていったのである。こうして「大乘非佛說論」は、アカデミズムの世界では19世紀の末頃までには通説となり、宗門でも1930年頃までには既に常識となっていた²。

一方、「起信論偽撰說」については、日本の佛教が基本的には宗派佛教であり、宗祖の思想を絶対視するものであるため、この問題はアカデミズムの世界で語られるだけで、基本的には佛教界そのものを揺るがすような大問題に發展することはなかったが、多くの主張が交錯して當時の學界の主要テーマの一つとなった。主な見解として、

- ①『起信論』を傳承のままに紀元後1～2世紀に活躍した『佛所行讚』の撰者、馬鳴の撰述と認める説
- ②『起信論』のインド撰述たることは承認するが、その著者の馬鳴を『佛所行讚』の著者とは別の後世の人とする説
- ③『起信論』の著者と『佛所行讚』の著者を別人とするだけでなく、『起信論』を中國人が撰述し、馬鳴に假託したとする説

等があった。この内、②は、必ずしも馬鳴の名聲に假託した偽撰とするわ

けではなく、二人の馬鳴がいたとする説がむしろ主流であったが、本拙稿では便宜的に、①を「起信論眞撰説」、②と③を「起信論僞撰説」、その中で特に③を「起信論中國撰述説」と呼ぶことにしたい。

ただ、その後、日本の學界では、①は、ほぼ19世紀の内に早々に否定され、『佛所行讃』などより遙か後代のものというコンセンサスは得られたものの、②と③、即ち、『起信論』がインド撰述か中國撰述かについては容易には決着を見ず、現在に至るまで意見の一致を得られずにいる³。

これが19世紀末から20世紀初頭の日本における「大乘非佛説論」や「起信論僞撰説」受容の状況であったのであるが、これらの問題は間もなく日本から中國へと伝えられ、再び大きく取り上げられることになった。日本で一應の決着が付いた問題が再び問題視されたのは、日本の決着が受け入れられないものであったことを示すものであるが、特に注目されるのは、日本では早々に承認されて議論の前提となった「大乘非佛説論」がなかなか認められず、日本では早々に否定された「起信論眞撰説」が後々まで生命を持ち續けたという点である。

佛教學的知見は、アカデミックな手法で得られたものであるため、拒絶できない普遍性を持つ。にも拘わらず、彼らはその受け入れを拒んだだけでなく、出来る限りそれが廣まらないように劃策したりもした。また、それらを受け入れる場合も、自分の主張にとって都合のよい部分だけを切り離して利用しようとしたのである。こうしたことが問題視されなかったのは、日本とは異なり、これらの問題がアカデミズムとは異なる文脈の中で論じられたからに外ならない。

實際、彼らは佛教思想家であり、佛教の復興に努める實踐家であった。そのことが、このような彼らの行動と關係することは疑う餘地がない。しかし、彼らが「大乘非佛説論」「起信論僞撰説」等の佛教學的知見を認めざるを得なくなるのは時間の問題であった。そして、それを認めたとき、日本とは全く逆の結論、即ち、「中國佛教は否定されるべきだ」とする結論が導かれたのである。

これは極めて興味深い問題であり、當時の日本と中國の佛教界の状況と佛教に對する認識の相違が關係していると考えることができる。本拙稿では、「大乘非佛說論」と「起信論偽撰說」を中心に、それが中國で自國の佛教の否定に繋がった経緯について論じようとするものである。ただ、その前に、それらと同じく日本から流入した「十宗」の概念が中國人の自國の佛教に對する認識にいかに大きな影響を與えたかについて論じておきたい。というのは、これこそ、中國人が自國の佛教の現況を衰退と捉えるようになり、また、上記のような佛教學的知見が、最終的に日本と異なる結論を導き出すに至った原因であつたと考えられるからである。

一 「十宗」概念の受容とその影響

1. 楊文會による「十宗」概念の受容

近代中國における「十宗」という觀念が、凝然（1240-1321）の『八宗綱要』などの日本の著作から取り込まれたものであるということを初めて明らかにしたのはエリック・シッケタンツ氏であつた。氏は、「近代中國佛教における宗派概念とそのポリティクス」において次のように述べている。

凝然の佛書や近代日本佛教の影響を受ける以前の中國佛教の史料には、佛教を「十宗」や「十三宗」に分類することは見られないので、清末以降、凝然にもとづく宗派モデルが中國で普及したのは日本からの影響によると推測できる。⁴

新たに日本から流入した「十宗」という概念が中國で注目を集めた理由は、當時、中國に存在した佛教は、事實上、淨土教と習合した禪宗だけであつたのであるから、日本から傳つた「十宗」概念が曾ての中國佛教の盛況や豊饒な教學を象徴するものとして、中國佛教を復興させる際の「目

標」という意味を持ちえたところにあった。つまり、それは、中國で失われながらも日本に伝えられていた唯識や華嚴關係の多くの佛教文獻が中國に還流し、新たに研究對象となったのとパラレルな關係にあったのである。従って、金陵刻經處を營んで日本から入手した佛書の刊行を精力的に行った楊文會（1837-1911）が「十宗」を中國で最初に取り上げた人物であったというのは決して偶然ではない。實に彼の「十宗略說」（刊行年不明）と『佛教初學課本註』（1906年）⁵こそ「十宗」概念を中國に擴めた嚆矢なのである。

「十宗略說」には、「律宗」（一名、南山宗）、「俱舍宗」（一名、有宗）、「成實宗」、「三論宗」（一名、性空宗）、「天台宗」（一名、法華宗）、「賢首宗」（一名、華嚴宗）、「慈恩宗」（一名、法相宗）、「禪宗」（一名、心宗）、「密宗」（一名、眞言宗）、「淨土宗」（一名、蓮宗）の各宗について述べる前に、序文のような形で、

長白如冠九年伯が「八宗二行」を作って自ら条幅に書いて彫って武林に掲げた。私は『禪門日誦』の末尾にそれを載せようと考えたが、なかなか果たすことができなかった。最近、日本の凝然上人が書いた『八宗綱要』を見たところ、しっかりとした根據に基づいて詳しく説明しているが、初學者には理解しがたい。そこで、自らの淺學を顧みず、簡單で分かりやすく、新たに「十宗略說」を作った。初めの九宗はそれぞれそれ相應の人を對象とするもので、最後の一宗はあらゆる人を對象とするものである。どの教えを修めようとも、皆な淨土の助けとなるのであるから、九宗は一宗に歸着し、淨土に生まれた後、[九宗の]修行は全て完成されるので、一宗は九宗に歸着する。[十宗は]融通無礙で一つに混じり合うのであるから、學ぼうとするものは、一宗に執着して他宗を批判したり、相互に争ってはならない。⁶

と記されている。陳繼東氏によれば、ここで言及される『八宗綱要』は、

南條文雄（1849-1927）が光緒十七年（1891）頃に楊文會に贈ったものであるというが⁷、實際のところ、ここで論じられる「十宗」は、『八宗綱要』のいう「十宗」、即ち、「俱舍宗」「成實宗」「律宗」「法相宗」「三論宗」「法相宗」の「南都六宗」に、平安時代に日本に伝えられた「天台宗」と「眞言宗」を加えた「八宗」をベースに、鎌倉時代に興った「禪宗」と「浄土宗」の二宗を補った「十宗」に正しく一致するのである。

ただ、ここで問題とすべきは、「十宗」という概念が日本からもたらされたものであることは疑いないにしても、「八宗」という概念が、それとは別に、それ以前から存在したのではないかという点である。先に引いた楊文會の「十宗略説」の序文に言及される「八宗二行」の「八宗」がこれであって、この序文に據れば、楊文會は『八宗綱要』の存在を知る前に「八宗二行」という言葉を知っていたことになる。また、現行の『佛門必備課誦本』の冒頭には「玉琳國師因課誦示衆」や「示要」が載せられているが、その中の「示要」にも、

そのため、偉大な教えが東に傳わり、漢から唐に至る間に、歴代の諸師たちは個別に八宗二行を開いた。そして、晉の慧遠は蓮宗を廬山に開き、儒者も道教徒も皆な歸依した。その後の解脱した人々は、多くは他宗に出たが、これは禮誦が變化しないものだからである。幸いなことに唐宋の諸祖たちは、それぞれに佛教中の顯密の要文を集め、朝夕のお勤め（功課）は大いに整備された。宗派は違っても、これを超えるものはない。これによって怠惰なものは勸み、勤勉なものはいよいよ精進する。能力に應じて誰の役にも立つ、その端緒はここにある。⁸

とあって、「八宗二行」という言葉が出てくる。これも古くから「八宗二行」という言葉が行われていたことを示唆するものと言える。「長白如冠九年伯」が誰かは問題であるが、「長白如冠九年伯」や楊文會が『八宗綱要』が中國に流入する前から「八宗二行」という言葉を知っていた可能性は十

分に認められるのである。

もっとも、一般には、「示要」も玉林通琇（1614-1675）のものと見做されているようであるが⁹、そこまで遡りうるかは疑問である。というのは、『佛門必備課誦本』に載せられている「玉琳國師因課誦示衆」は、確かに彼の語録にその出典を求めることができるが¹⁰、「示要」は載っておらず、後人の作である可能性が強いからである。しかし、いずれにせよ、古くから「八宗二行」という言葉があったのであれば、中國にも「八宗」という概念が存在したことになる。

その「八宗」が具體的に何を指すかは大きな問題である。後のものであるが、通明の「略述中國佛教之八宗二行」（1939年）¹¹では、この「八宗二行」を「禪宗」「天台宗」「賢首宗」「慈恩宗」「蓮宗」「兜率宗」「律宗」「瑜伽宗」の八宗と「頭陀行」「般舟行」の二行を指すとしている。「賢首宗」が「華嚴宗」、「慈恩宗」が「法相宗」、「蓮宗」が「淨土宗」を指すことは明らかであり、また、説明を見ると、「瑜伽宗」は「密宗」に当たることが知られるが、「兜率宗」は兜率天に生まれることを願う宗派であり、それが「慈恩宗」から別出したものであることは、あたかも「蓮宗」が「天台宗」から別出されたものであるのと同じであるとされている。つまり、通常、「八宗」とされるものは、「大乘八宗」、つまり、「十宗」から小乗の「俱舍宗」と「成實宗」を除いたものを指すが、ここでは、その中の「三論宗」を「兜率宗」に入れ替えたものになっているのである。いわゆる「大乘八宗」が一般化した後にも、このような「八宗」概念を説くものがいたというのであれば、恐らくは、これが、『八宗綱要』が伝えられる以前に存在していた「八宗」の内容であるとしてよいであろう。そして、それらは内容的には全て大乘であって、『八宗綱要』の「八宗」とは異なるのである。

しかし、太虚（1889-1947）がしばしば用いる「八宗」は、いわゆる「大乘八宗」であって、これとは内容が異なっている。思うに、楊文會が『八宗綱要』から「十宗」の概念を取り込み、それが流布した時點で、「八宗」の内容に變化が生じたのである。恐らく、この新しい「八宗」、即ち、い

わゆる「大乘八宗」は日本のアカデミズムの世界でも認められた普遍的な概念だと認識されたため、従来のものに代わって広く流布したのであろう。エリック・シッケタンツ氏は、先の論文で、

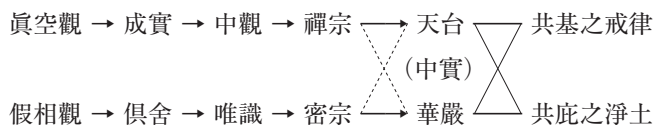
凝然の近代に對する影響の顯著な一例は、在家佛教徒境野黃洋の中國佛教史研究である。境野は凝然の宗派モデルを批判する一方で、凝然が提供するモデルの便利さを指摘し、凝然の宗派モデルを研究上の大きな枠組みとして使用した。……宗派中心的な中國佛教史觀は、近代日本の學術的な佛教史研究の影響によっても廣がった。中華民國期の佛教者たちは積極的に日本の近代佛教學の成果を求めている。一九三〇年代までに、境野黃洋の著作をはじめ、日本の佛教學の主な成果が數多く中國語に翻譯されていた。また、中國人自身による佛教史研究も大いに日本の影響を受けていた。そのもっとも著名な例は中國初の中國佛教通史とされる蔣維喬（一八七三—一九五八）の『中國佛教史』（一九二九年）と黃懋華の『中國佛教史』（一九三七年）である。蔣の『中國佛教史』の大半は境野黃洋の『支那佛教史綱』の譯であり、黃は日本人研究者の宇井伯壽の『支那佛教史』（一九三六年）の影響を大いに受けており、両者は中國佛教史を、各宗の成立と發展を中心に紹介している。¹²

と述べている。つまり、「十宗」、あるいは「大乘八宗」という概念は、鎌倉時代の凝然の著作に基づくものではあったが、近代中國においては、アカデミックな佛教學的な知見として受け入れられたのである。

2. 太虚による「十宗」概念の繼承

太虚は、この楊文會に始まる「十宗」概念をそのまま繼承した。例えば太虚は、「佛法一味論之十宗片面觀」（1934年）において、「十宗」の存在を前提とした上で、佛教は「教理」と「觀行」の二面から理解できるとし、特に「觀行」の面から「十宗」を次のような形で「眞空觀」と「假相觀」

の二つの系列に排列する。



そして、それぞれの系列における「禪宗」と「密宗」の優越性を認めるとともに、その修行者がややもすると陥る獨善性を批判している¹³。

しかし、「十宗」の中の小乗佛教である「俱舍宗」と「成實宗」は、太虚においては、多くの場合、ほとんど問題になり得なかった。「人生佛教」「人間佛教」の理念を掲げ、佛教が現實社會において積極的な役割を果たすべきことを主張する太虚にとって、社會から距離を置こうとする小乗佛教は認められないものであったからである。かくして、太虚においては、「十宗」から小乗の二宗を除いた「大乘八宗」のみが主たる關心の對象となり、しかも、その「八宗」全ての復興を企てるようになった。彼は「整理僧伽制度論」(1915年)の中で、

そして、南閩浮州の大乗佛教は全て中國に具わっており、小乗佛教はそれに附隨して存在するだけである。中國の佛教を顧みると、隋・唐が全盛であり、六朝以前は初期でまだ勢力は微弱であつたし、五代以降は衰えて歪な形になってしまった。中國の佛教を復興し、完全なものにしようと思うなら、隋と唐の諸宗の教學を據り所とすべきである。……従つて、八十萬人の僧伽が「八宗」の枠から外れず、また、常に「八宗」の一つだけを偏重するようなことのないようにと努めている。初めは入門の方便として八つの學問から出發して、それぞれの門を通して佛道に入り、最後は圓融無礙の修行を成就して、全てが佛道であるというようになるのである。八角形に磨かれた一つのダイヤモンドのようであるのが中國佛教の特色であり、また、中國の僧侶の學問の優れたところなのである。¹⁴

と述べるとともに、「大乘八宗」の存在を前提とした上で、將來の佛教のあるべき理想像を詳細に構想している。楊文會においては「十宗」の復興は理念的なものに止まったが、僧侶として実際に佛教の改革を主導する太虚にとって、「大乘八宗」の復興は極めて現実的な問題であったのである。

そもそも太虚が佛教の改革を考えるようになったのは、佛教を古くさい無用の長物と見る世論に對抗するためであった。佛教を無価値なものとする評價は知識人に共有されていたし、章炳麟（太炎、1869-1936）、梁啓超（1873-1929）、歐陽漸（竟無、1871-1943）のように佛教思想を高く評價する人々も、現實に存在する佛教教團に對しては否定的な態度を取った。そして、早くから彼らの革新的な思想に觸れた太虚にとっても現在の佛教をそのまま肯定することは不可能であった。そこで、太虚は佛教改革運動に奔走することとなったわけだが、そのためには、改革が完遂された場合の青寫眞が必要であった。それが曾ての中國佛教の繁榮を象徴する「大乘八宗」だったのである。

3. 「十宗」「大乘八宗」概念流布の影響

しかし、ここで重要なことは、「十宗」や「大乘八宗」は、日本からの佛教學的知見に基づいて措定された「理想」に過ぎず、當時の中國佛教の現狀に基づくものではなかったということである。そのため、「大乘八宗」の興隆という理想から現實を見たとき、太虚や弟子たちは失望を禁じ得なかった。太虚の弟子、大醒（1900-1952）は、「中國佛教各宗の現狀—與台灣林德林師の談話」（1929年）において、當時、日本の統治下にあった臺灣から來た僧侶、林德林（曹洞宗の布教師、1890-1951）¹⁵に對して各宗の現狀を説明して、およそ、次のように述べている（各宗とも、現狀に關する部分を中心に筆者が要約したもの）。

1. 禪宗

明清以降、次第に衰えて、今では「話頭」を執し、昔の祖師の言葉

を墨守するだけのものになっており、残響すらも失われようとしている。禪宗寺院は形式的には規矩を存しているが、悟ることのできるような逸材はいない。最近の人では、金山融通和尚（印徹融通、1866-1928）は「向上の話頭」という点で見るべき所があったが、既に亡くなった。私の師である太虚上人の弟子に、大愚、大智という二人がおり、方法論では優れていると言えるが、それは他との比較の上だけのことで大したことはない。「○○禪寺」といっても、多くは名前だけである。そうした中、高旻寺のみは禪に特化した修行を行っているが、しっかりとした指導者がいない。このように、禪宗の現状は、他宗と較べてもとりわけ衰えており、唐宋時代における榮光を顧みると、歎息しないわけにはいかない。禪宗内の宗派としては、臨濟宗のみが盛んで、全體の98～99%を占めている。

2. 淨土宗

中國の歴代において、盛衰の變化は見られず、明末に出た蓮池大師（雲棲株宏）がこの宗を盛んにするのに力があつた。現在は浙江の普陀山に印光法師があつて、蓮池と較べられるような活躍をしている。印光法師は現代中國を代表する淨土宗の大家であり、この宗を信ずるものは皆なその指導を仰いでいる。淨土宗の寺院で立派なものではなく、各地に居士林、念佛堂、蓮社等があり、この宗を實踐するものは、各地で小規模な集會を開くのみで、大規模な道場はない。

3. 律宗

中國で律宗寺院というのは、實際には「傳戒所」を指す。中國の僧伽は、持戒の點ではインドや日本よりも優れている。弘一法師が今日の律宗を代表する人物で律學の整理と著述に努めている。

4. 天台宗・賢首宗

中國佛教の各宗で禪と淨土以外で昔から有名なのが天台宗と賢首宗の二宗であり、經典を學ぶ者で、この二宗を知らない者はいない。天台宗では、現在、寧波の諦閑法師がその教えを説いているが、賢首宗

には全く人物がいない。この二宗の人々は、廣く學ばず、門戸を閉ざす弊害があるため、今日の中國の寺院で、この二宗を標榜するものは少なく、次第に凋落しつつある。

5. 密宗

中國の佛教史においては、燦然と輝いた例しはなかったが、ここ十年來、再興しつつある。ただ、日本で密教を學んだ者たちが主流であるため弊害も多い。日本の密教では、修行の内實よりも弟子の外形だけで安易に傳法を行って人を欺いており、その害毒は大きい。例えば、日本へ行って三箇月に滿たないのに、「阿闍梨」位を授けられて歸國し、無闇に傳法を行い、信者を集めている。この弊害を救いうるのは、我が師、太虛上人の弟子の大勇法師であり、日本の密教に關けている點を補おうとして、二年前にチベットに入り、密教を學んでいる。

6. 法相宗

唐以降、法相を學ぶ者は非常に少なかったが、清末に楊仁山居士（楊文會）がこの宗を盛んにし、學ぶ者が多い。歐陽竟無居士（歐陽漸、1871-1943）が最も有名で、法相の大學である支那內學院を設立し、法相學だけを舉揚している。中國の今後の佛教の興隆は、現状から見て、法相學に頼ることになるだろう。そして、中國佛教各宗のなかでは、今、この宗派が最も輝きを放っている¹⁶。

ここから知られるのは、中國では「大乘佛教に八宗あり」という觀念が廣まっても、「八宗」の多くには實體がなかったということである。實際のところ、「華嚴宗」には全く人材がいなかったとされるが、「三論宗」については言及すらされていない（これについては、古い「八宗二行」の觀念が、この時点でも生きていたことを示す可能性も否定できない）。また、「淨土宗」「律宗」「天台宗」「密宗」については、それぞれ指導者として印光（1862-1940）、弘一（1880-1942）、諦閑（1858-1932）、大勇（1893-1929）の名を擧げるが、一人の高名な僧侶がいるだけでは宗派とは言えない。逆

に言えば、これらの僧侶の名聲は、その宗派の復興と結びつけられて語られたがゆえに高まったとも言えるのである。また、現在、「法相宗」が最も盛んで、今後の佛教の復興の先導となるべきものと述べられているが、ここで挙げられているのは支那内學院の活動のみであって、彼らは在家の人々で、しかも、唯識教學の高度な思想を評価しただけであった。それを「佛教の興隆」を先導するものと言えるかどうかは大きな問題である。従って、「八宗」という枠組みから見た場合、實質的な内容を持っていたのは、「禪宗」と「淨土宗」の二宗のみであったと言えよう。「禪宗」は衰退が著しいと言われているが、なお、各地で幾人かの多少なりとも目立った活動をする禪僧がいたわけであるし、また、「淨土宗」については、印光の活動もさることながら、各地で小規模な集會が開かれるなど、社會に根ざした活動が行われていたと述べられているからである。

要は、「十宗」、あるいは「大乘八宗」という觀念は、鎌倉時代以降の日本の佛教界の状況がある程度は反映していても、當時の中國の佛教界の状況、あるいはそこに至った中國佛教の歴史的展開とは無縁のものだったのである。しかし、それにも拘わらず、太虛や弟子たちは、その「理想」の青寫眞と對比することで現状を評價して、そのギャップによって佛教の衰退をいよいよ痛感するようになった。それは、日本から流入した佛教學的知見が、當時の中國の佛教をありのままに理解し、また、評價して、そこから將來の中國佛教のあるべき姿を構想しようとする機會を見失わせたことを意味するのである。

二 「大乘非佛說論」「起信論偽撰說」の 滲透を阻もうとする努力

エリック・シッケタンツ氏は、先に引いたように、「近代中國佛教における宗派概念とそのポリティクス」において、「中華民國期の佛教者たちは積極的に日本の近代佛教學の成果を求めていた」と述べている。確かに

「十宗」の概念は、中國で日本の佛教學的知見がそのまま受け入れられた例であるが、それとは逆に、中國の佛教界では受け入れがたいものもあった。即ち、中國佛教の存在意義そのものを奪いかねない「大乘非佛說論」と「起信論偽撰說」がそれである。前者は日本でも大きな問題となったものであり、次節で述べるように中國でも佛教徒たちがほとんど一致して受け入れを拒んだものであった。一方、後者は立場の相違によって反應は様々であり、梁啓超や王恩洋のように、これを積極的に認めるものもいれば、太虚のように、これを飽くまで拒絶しようとするものもいた。しかし、いずれにせよ、「大乘非佛說論」が佛教への脅威であることは、中國の佛教徒たちにとって共通認識であったことは間違いなく、日本からの佛教學的知見の流入に對して一種の警戒感を共有していた。そして、「大乘非佛說論」（や、場合によっては、それに加えて「起信論偽撰說」）の滲透を阻もうとする種々の試みが行われ、また、これらの佛教學的知見への批判が繰り返されたのである。

これらに對する批判については次節で見ることにし、ここでは日本の最新の佛教學的知見の滲透を阻むために、翻譯等に當たって意圖的な操作が加えられたことについて論ずることにしたい。即ち、近代中國においては、インド宗教史やインド佛教史に關する日本の學術書を紹介・翻譯するに際して、日本の最新の成果をそのまま取り入れるのではなく、むしろ古くに書かれたもの、保守的傾向の強い著作が選ばれたり、その記述内容が意に沿わない場合は、原書の内容を勝手に改變するなどのことがしばしば行われたのである。

先ず、翻譯對象の選擇について考えてみると、戦前において確實に中國人に知られていたインド宗教史、あるいはインド佛教史に關する日本の著作を成立順に掲げると、

- a. 舟橋水哉（1874-1945）『小乘佛教史論』（文明堂、1904年3月）
- b. 境野黄洋（1871-1933）『印度佛教史綱』（森江書店、1905年5月）

- c. 高楠順次郎（1866-1945）・木村泰賢（1881-1930）共著『印度哲學宗教史』（丙午出版社、1914年10月）
- d. 堀謙徳（1872-1917）『印度佛教史』（前川文榮閣、1915年9月）
- e. 馬田行啓（1885-1945）『印度佛教史』（早稻田大學出版部、1917年4月）
- f. 荻原雲來（1869-1937）『印度の佛教』（丙午出版社、1917年12月）
- g. 木村泰賢（1881-1930）『原始佛教思想論』（丙午出版社、1922年4月）

となる。そして、これらの中國での紹介は、

- a. 慧圓（史一如、1876-1925）が舟橋の『小乘佛教史論』を『小乘佛學概論』（武昌佛學院叢書、上海佛學書局、1934年1月）として翻譯する。
- b. 慧圓が境野の『印度佛教史綱』を『印度佛教史』（武昌佛學院叢書、上海佛學書局、1934年8月）として編譯する。
- c. 高觀廬（生歿年未詳）が高楠・木村共著の『印度哲學宗教史』を翻譯して、原書と同じ『印度哲學宗教史』（木村泰賢編、商務印書館、1935年9月）の名で出版。
- d. 南呂（生歿年未詳）が堀の『印度佛教史』の冒頭部分を「印度佛教略史」（『佛學月刊』1、1921年8月）として翻譯する。
- e. 王師愈（弘願、1876-1937）が「評日本馬田行啓印度佛教史」（『海潮音』1（9）、1920年10月）において、馬田の『印度佛教史』の内容を紹介して反駁を加える。
- f. 呂澂（1896-1989）が荻原の『印度の佛教』を編譯して『印度佛教史略』（商務印書館、1925年10月）として出版。その際、堀と馬田の『印度佛教史』（bとc）も僅かながら参照する。
- g. 歐陽瀚存（生歿年未詳）が木村の『原始佛教思想論』を翻譯して原書と同じ『原始佛教思想論』（佛學叢書、商務印書館、1933年5月）の名で刊行（本書は1943年にも同じ商務印書館から任雁風（生歿年未詳）の翻譯の形で、同じ書名で出版されている）¹⁷。

であって、その順序は、 $e \rightarrow d \rightarrow f \rightarrow g \rightarrow a \cdot b \rightarrow c$ となり、日本における成立順とは全く異なっている。しかも、ここで注目すべきは、

1. 最初に紹介された馬田の『印度佛教史』（e）は、当時の日本における最新の研究成果の一つであったにも拘わらず、翻譯されることなく、言わば門前拂いの形で内容が完全に否定されている。
2. 最後に翻譯された舟橋の『小乗佛教史論』（a）と境野の『印度佛教史綱』（b）が書かれたのは、他に較べてとりわけ古く、最新の研究に基づくものとはいいがたい。

という点である。

次にこのことを内容の面から確認してみよう。これら七つの著作（日本語の原著）について、当時、大きく取り上げられていた二つの問題、すなわち、「大乘非佛説論」と「起信論偽撰説」とに關聯して、大乘佛教の起源と『起信論』の作者に關する記述内容を確認してみると、およそ次のようになる。

	著者と著作	刊行年	大乘佛教の起源	『起信論』の作者
a	舟橋水哉 『小乗佛教史論』	1904	ブツダが大乘を説いたか否かは難しい問題で、現在も宿題であるとして、判斷を控える。	大衆部から馬鳴の『起信論』が生まれたと述べ、『佛所行讃』の作者の馬鳴と同一視する。
b	境野黃洋 『印度佛教史綱』	1905	古來の諸説を列擧するに止め、判斷を控える。	インド撰述を認めたうえで、『佛所行讃』の作者の馬鳴とは別人とする。
c	高楠順次郎・木村泰賢 『印度哲學宗教史』	1914	紀元前後までは小乗佛教が盛んであったが、紀元前後から大乘佛教が興起したとする。	言及なし。
d	堀謙徳 『印度佛教史』	1915	言及なし。	『起信論』の作者の馬鳴と『佛所行讃』の作者の馬鳴を同一視する。
e	馬田行啓 『印度佛教史』	1917	やや曖昧であるが、大乘が後世のものであることを前提に敘述する。	インド撰述を認めたうえで、『佛所行讃』の作者の馬鳴とは別人とする。

f	荻原雲來 『印度の佛教』	1917	大乘を後世に起こったものとして敘述し、中觀や唯識が佛說でないことを明示する。	インド撰述を認めたうえで、『佛所行讃』の作者の馬鳴とは別人とする。
g	木村泰賢 『原始佛教思想論』	1933	大乘は後世に起こったものだが、原始佛教には大乘佛教に發展すべき要素が既に含まれていたと説く。	言及なし。

これを見ると、堀の『印度佛教史』（d）の保守性が際立つものの、基本的には、日本の學界において「大乘非佛說論」が浸透してゆき、また、『起信論』の成立が、内容から判断して、『佛所行讃』と同じ紀元後1～2世紀ではあり得ないことが次第に常識化していった過程が反映していると言える。

特に、「大乘非佛說論」についてはやや曖昧で、「大乘は佛說ではない」と明示する例は少ないが、先に述べたように、アカデミズムの世界では19世紀末までには既に通説となっていたのであるから、それは既に前提であったと見るべきである。それにも拘わらず、はっきりと明言することが少ないのは、宗門の中には、まだこれを認めたがらない空気があったため、敢えて「大乘非佛說論」を言挙げして面倒を起こすことを避けたいとする意向が働いたものと見るべきである。鈴木大拙は、「大乘非佛說と禪」（1915年）において、

大乘は佛說であるか、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静かになった。畢竟ずるに、しかし、議論は非佛說のほうにますます傾いて來ようである。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、佛滅後何百年かを經て次第に發達して來たものだといふのである。¹⁸

と述べているが、これはその邊の事情を語ったものと見てよい。

従って、1921年の段階で堀の『印度佛教史』（d）を譯そうとしたのは、

その保守的な内容が好まれたからに外ならず¹⁹、また、1934年の段階で舟橋の『小乗佛教史論』(a)や境野の『印度佛教史綱』(b)を譯したのは、著作年代が古く、當時の最新の學術成果を含んでいなかったからと考えざるを得ないのである。つまり、中國の佛教徒たちは、このような作爲を取ってすることで、佛教研究の先進國である日本の佛教アカデミズムの世界でも、「大乘非佛說論」や「起信論偽撰說」が必ずしも一般化したものではないということを印象づけようとしたのである。

ここで特に注目すべきは、舟橋の『小乗佛教史論』(a)や境野の『印度佛教史綱』(b)が、「武昌佛學院叢書」の中の一冊として刊行されているということである。慧圓は、史一如の居士號であり、もともと民國七年(1918)に太虛が上海で覺社を設立した際の中心メンバーの一人で、その後、長期に亘って『海潮音』の編輯に携わった人物である。日本留學経験があり、民國十二年(1923)の武昌佛學院設立後は、その教師を務める傍ら、日本の佛教關係の著作の翻譯に従事した²⁰。従って、これらの翻譯出版も太虛の意向に依るものであったと考えられるのであるが、その理由は正しく、大乘佛教を佛說とし、『起信論』を眞撰とする太虛の主張と矛盾しない内容となっていたところにあったと考えられるのである²¹。そして、太虛や弟子たちが、このような作爲を取って行ったのは、「大乘非佛說論」「起信論偽撰說」が、彼らの奉ずる佛教に與える潰滅的なインパクトをよく認識していたことを示すものに外ならないのである。

佛教學的知見は、それがアカデミズムの成果であるが故に、拒みがたい同意壓力を持っている。それはアカデミックな方法で論破しない限り、受け入れざるを得ないものであるが、彼らにはそれに對抗する術がなかった。そこで、このような姑息な手段に頼らざるを得なかったのである。このような姑息な方法は、翻譯對象の選擇だけでなく、翻譯そのものにも認めることができる。例えば、後に再び論及する呂澂(1896-1989)の『印度佛教史略』(1928年)では、原書の「解深密經は佛說ではない」などの記述を意圖的に削除したり、「般若の教理は佛說ではない」という趣旨の敘述

を「般若の教理は佛説である」と改竄するなどの方法によって、原書が明示する「大乘非佛説論」を曖昧にしようとしているのである²²。

このような形で中國の佛教徒たちは、特に「大乘非佛説論」については、それが日本のアカデミズムの歸結であったことが明らかにならないように隠蔽工作に努めた。このため、一般には、歐米で提起された「大乘非佛説論」は、中國・日本の學者たちによって完全に否定されたと見做されていたようである。そのことを示すのが、寂英の「大乘佛教眞僞論戰序幕—願遠參法師有以教之」（1936年）である。

この論文は、民國二十五年（1936）に香港出身の遠參（1873-1966）が「大乘非佛説論」に類する主張をしたことに對する反論として書かれたものであるが、その批判内容から、「大乘非佛説論」に對する當時の佛教界の一般的な認識を知ることができるという點は注目すべきである。即ち、寂英は、この論文で、遠參の主張を紹介した後、彼が中國の佛教界や學界の實情に疎いことを指摘し、梁啓超（1873-1929）の「大乘起信論考證」（1922年）²³、胡適（1891-1962）の「荷澤大師神會傳」（1930年）²⁴、「楞伽師資記序」（1931年）²⁵、「楞伽宗考」（1935年）²⁶等の近年の中國における佛教關係の著名な成果を掲げて、佛教經典の眞僞を明らかにするには、漢學や科學的な方法、サンスクリットやパーリ等の知識、歴史學的素養が必要であるとし、胡適の論文などは日本やロンドンで敦煌本の寫眞を得なければ出来なかったものなどと論じている。そして、その上で寂英は、「大乘非佛説論」について次のように述べている。

そもそも「大乘非佛説論」という問題は、日本の富永仲基が『出定笑話』の中で言い出したことに由來するもので、ヨーロッパの東洋學者（法師がこの言葉の正しい意味を理解しているかは疑問であるが）がセイロンのパーリ文獻の説を先に學んだことが影響している。サンスクリットの佛教經典の原典が得にくかったこともあり（パーリ文獻については、ロンドンにパーリ佛典協會が存在する）、また、中國の大乘佛教の教義を中國から歐米に傳

える人がいなかったため、よく考えずに、これに盲従する人が多かったのである。彼らの論證は歴史的に有力な根據を持つものではなかったから、中國の大乗佛教の學者の批判を受けて、既にその主張は跡を絶っている。こうして大乘は原始佛教から脱化したもので、眞實の佛法であることが定説となっている（この點については、遠參法師に何冊かのインド宗教史に關する本や支那内學院から出ている「大乘非佛說辨」を読んで頂きたい）。先に觸れた西洋の學者が原始佛教經典の記録のみを読み、パーリ文獻のみを用いたことの誤りについては、梁任公（梁啓超）が著書の『中國佛教史』で既に詳しく説明している。イギリスのロンドン佛教學會では、最近、サンスクリット佛典の編纂を行っているが、これも大した問題ではない。従って、結論として「大乘佛教の教義は佛が説いたものであり、この教義は佛自身の悟りであって、それを「以心傳心」で後世にまで承け繼いで來たものである」と言えるのである。

私は、更に遠參法師に次のように言うことができる。即ち、我々は佛がサンスクリットで説法を行ったことを根本から覆すことはできず、大乘が佛說でないと説くこともできない。「大乘」の二字はサンスクリットの Mahayana で、「小乘」の Hinayana と對をなしていて、小乘と同時に出現したのであり、また、小乗が佛說であると認めながら、大乘が佛說であることを認めないというような人はあり得ないと知るべきである。なぜなら、大乘と小乗とは、その説く内容に相違があるが、實は、その源は一つだからである。²⁷

これによれば、寂英は、梁啓超の『中國佛教史』や支那内學院の王恩洋の「大乘非佛說辨」等の著作によって西歐から傳わった「大乘非佛說論」が既に否定され、この問題が決着していると考えていたのである。先の胡適らの著作への言及を考慮に入れば、彼は、これらの著作が中國學術界の高い水準を示すもので、これらによって西歐の學者の偏った主張は退けられたとの認識を持っていたと考えられる。ただ、上の文の『出定笑語』

は『出定後語』の誤りであろうし、また、「大乘」「小乗」が對概念であるため同時に出現したはずだと説くなど、知識をひけらかす割に論述はかなりいい加減である。そして、正にその故に、この文章は（學者ではない）一般の知識人の認識を反映していると考えられるのである。

上の文章でもう一つ注目されるのは、「大乘非佛說論」が否定されたと考える根據として、當時出版されていた「インド宗教史」に關する書籍が挙げられており、「大乘非佛說論」を説くものが西歐の人々に限定されているという點である。上に見たように、この時代に出版されていたインド宗教史、インド佛教史に關する本のほとんどは日本の學術的著作の翻譯や翻案であって、寂英も、そのことはよく知っていたであろう。ところが、寂英は、それら日本の著作の多くが、實際には「大乘非佛說論」を認めるものであることを認識していないのである。これは、日本の原著が曖昧な敘述でお茶を濁していたこともさることながら、佛教界を擧げての隱蔽工作が、かなりの程度、成功していたことを示すものと言えるであろう。

梁啓超の著作の中に『中國佛教史』なるものは知られていないようであり、これが何を指すかは問題であるが、次節で述べるように、少なくとも王恩洋の「大乘非佛說辨」が、當時、世界の最先端を行っていた胡適の禪宗史研究に匹敵する高い學術性を持つものであると言い得ないことは明らかである。自己に特有の立場や信仰と不可分の主張が行われており、アカデミズムの世界で受け入れられるようなものでは決してなかったが（この點は次節で言及する太虛の「生活與生死」も同様である）、次節で明らかになるように、そもそも佛教アカデミズムそのものが存在しなかった中國では、その問題點が氣付かれることはなかったのである。

三 「大乘非佛說論」「起信論偽撰說」への反應

先に言及した拙稿で論じたように、「大乘非佛說論」は、日本では、一時、大きな問題となったものの、その後は比較的速やかに社會に受け入れられ

ていった。しかし、上記のように、中國では、なかなか受け入れられず、日本でこれが定説化した後も、その事実が廣まることを避けようとしたわけであるが、いったいどうして、「大乘非佛説論」はそこまで忌避されねばならなかったのでしょうか。また、「起信論偽撰説」については、どうして佛教徒たちの間で意見が分かれたのでしょうか。次に、これらの問題について考えてみたい。

1. 章炳麟と梁啓超の立場と反應

「大乘非佛説論」や「起信論偽撰説」が最初に中國に傳わった時期は明らかではないが、日本に亡命した經驗を持つ章炳麟（太炎、1869-1936。1899-1911亡命。ただし、その間もしばしば日中間を往來したらしい）や梁啓超（1873-1929。1898-1912亡命）によって20世紀の初めにもたらされたと考えるのが妥當であろう。彼らが先ず取り上げたのは、「起信論偽撰説」であった。

光緒三十四年（1908）に章炳麟は、『大乘起信論辯』を書いて、「起信論眞撰説」を唱えた。陳繼東は、これについて、日本において盛行した「起信論偽撰説」を批判することが目的であったとし、更に、その理由については、自らが抱く社會變革のための理論の基礎が『起信論』にあったためであるとして、次のように述べている。

更に重要なのは、章炳麟が「阿頼耶識」を人心の根本とし、社會の變革は最終的には「阿頼耶識」の染から淨への轉換によって實現されなくてはならないと考えていた點である。そして、「阿頼耶識」の轉換が可能な理由は、それが「覺」と「不覺」の二面性を備えている、つまり、「阿頼耶識」がそのまま「如來藏」であり、變革の根拠が自分自身に内在し、外に求める必要がないというところにあったのである。彼は、「人無我論」で「もし上に述べた通りなら、「我」は幻であり、「阿頼耶識」は眞である。この「阿頼耶識」を「如來藏」とも呼ぶ。清淨であるか雜染であるかによって名前は

異なるが、実際には金と指輪のように一つなのである。ただし、世間で靈魂の存在を説くのと混同してはならない」と言っている。「阿頼耶識」を「如來藏」と同一視するのは、明らかに『起信論』の立場に基づく。²⁸

一方、梁啓超は「大乘起信論考證」（1922年）を書いて、基本的には日本の望月信亨（1869-1948）らの提起した論據をそのまま採用して「起信論中國撰述説」を主張した。梁啓超の意圖は、新たな論據を示すことでその妥當性を確認しようとするところにあったのではなく、それを採用することで、インドにはなかった新たな佛教思想を生み出した中國人の獨創性や優秀性を強調し、中國人の奮起を促すところにあったのである²⁹。

このように、當時、日本の學界で大きな問題となっていた「起信論偽撰説」に對しては、二人とも明確な形で見解を表明しているが、その見解はアカデミズムを追究した結果ではなく、その見解を自らの目的に奉仕させるところにあったのである。

しかし、一方、「大乘非佛說論」への二人の對應ははっきりしない。章炳麟には日本の代表的な「大乘非佛說論」の論客であった姉崎正治（1873-1949）の強い影響があったことが知られており³⁰、「大乘非佛說論」を知らなかったはずはない。また、梁啓超についても、「大乘起信論考證」に「大乘非佛說」への言及が認められ³¹、日本における議論を知悉していたはずである。それにも拘わらず、彼らはこの問題を眞正面から取り上げようとはしなかったようである。その理由については十分な検討が必要であるが、彼らの思想の基盤に佛教思想があったことや、梁啓超が「大乘起信論考證」で、インド佛教の歴史を進化論的に説明した上で、後人の作品であっても、佛の悟りと同等の理解に至った人の著作であれば、「佛說」と認めうると述べていること等から判斷すると、

1. 日本の學者たちの主張を承けて、大乘佛教の思想的價值を起源論とは切り離して理解しており、それが史實として釋迦の説いたものであっ

たかどうかに大きな意味を見出すことができなかった。

2. 「大乘非佛説論」を説くことで、結果として佛教の價值を貶めることになることを避けようとした。
3. 歐米のインド學についての素養がなく、それに基づく日本の研究成果に新たに附け加えるものを見出すことができなかった。

等の理由により、この問題を敢えて論じようとはしなかったのではないかと思われる。しかし、いずれにせよ、このような彼らの態度は、日本では既に常識となっていた「大乘非佛説論」が中國で廣まるのを妨げる働きをしたことは間違いない。事實、梁啓超などは、前述のごとく、一般の知識人の間では支那内學院の王恩洋とともに「大乘非佛説論」を論破した人物と見做されていたほどだったのである。

2. 王師愈による馬田行啓著『印度佛教史』への反駁

王師愈は在家の居士で、日本に留學していた知人から贈られた權田雷斧(1847-1934)の『密教綱要』(1916年)³²を読んで密教の復興を志すようになった人物であり、民國八年(1919)には、この權田の著作を『密宗綱要』³³として中國語に翻譯した³⁴。その彼が日本で出版されて間もなかった馬田行啓の『印度佛教史』を読んで、佛教徒の立場から批評を加えたのが、「評日本馬田行啓印度佛教史」(1920年)である。馬田の『印度佛教史』は中國語に翻譯されておらず、従って、多くの人にとっては、王師愈の批判を通してしか、その内容を窺う術はなかった。これが譯されなかったのは、「評日本馬田行啓印度佛教史」の冒頭に、

日本人の書いた印度佛教史を私は二種類見たが、本書は特に詳しく記されている。本書は系統的に編集されており、誠に佛教史を研究するものにとつて至便なものである。しかし、私が思うに、[本書は]佛教にとって大した利益がないだけでなく、逆に危害を與えるものである。³⁵

とあるように、その内容が中國佛教界に危害を與えかねないと考えられたためである。その危害とは何かと言えば、その行文から判斷すると、

1. 「佛教史」と名づけておきながら、「大乘非佛説論」を説くという造惡の業を行っている。
2. 密教をヒンドゥー教の轉化であるとして、「佛教とヒンドゥー教の混血兒」のように見做している。

という二點にあったようである。

この内、1 については、

いま、本書は、佛の出世を「原始[佛教]時代」とするが、これはよろしい。しかし、本書に述べられている教義は、四聖諦や十二緣起のみである。四聖諦や十二緣起は二乗の教義である。にも拘わらず、佛が大乘の諸經典を説いたことについては一言も述べない。大乘佛教は、馬鳴・龍樹・無著・世親といった大乘の菩薩たちが創造したものであるとして、これを佛教の「發達時代」と呼んでいる。そもそもインド佛教は、佛滅後は小乗が盛んで、大乘は表面に現れていなかったけれども、佛の説法には、もともと權と實とがあり、小乗と大乘とがあり、開權顯實の一佛乗があった。馬鳴・龍樹・無著・世親等の諸菩薩が論を著したのは、もとより契經に基づき、菩薩たちによって承け繼がれたものによったのである。本書の述べる通りであれば、馬鳴・龍樹・無著・世親は佛より優れていることになるだろう。それなら、どうして彼らが佛弟子の地位に甘んじることなどありえようか。更に、その「發達時代」の前に、「過度時代の佛教」という一章があり、主として龍軍と世友について論述し、小乗から大乘への轉換は、この二尊者によって釀成されたものだと言く。ああ、これは正しく大乘非佛説の僻見だ。これは正しく狂人のデタラメだ。公然と「佛教史」と名乗って社會に廣めておきながら、いったいどうして自分を大切にせず、このような造惡の業を

敢えて行おうとするのか。³⁶

などと激しい非難を浴びせかけているが、そのような誤りを犯す根柢に、佛教を「歴史學」的に捉えようとする視點があると考えていたようで、上記の批判を述べる前に、次のように論じている。

いま、[本書は]「佛教史」と稱して佛教の歴史的事實を敘述しているが、ややもすれば、「吾人の史眼をもってこれを見ると」と言う。「史眼をもってこれを見る」は世俗の歴史にはよいが、史眼で佛教史を著すのであれば、一切の神變は凡夫の心眼では見聞できないのであるから、皆な信じられないことになってしまう。そうであれば、佛も立派な人物の一人に過ぎず、孔子と異ならないことになろう。本書が『華嚴經』を龍宮から出たものであるとすることを斷乎として信じないのは當然である。³⁷

もっとも王師愈がこの論文を書いた最大の理由は、2の點が許せなかったためであるらしく、本論文の三分の二は、これへの批判で埋め盡くされている。

王師愈は、その後、民國十三年（1924）に中國の潮州に來た眞言宗の權田雷斧から傳法灌頂を受け、居士たちへの布教を行ったため、その行動が太虛の激しい批判を招いたことで知られる。従って、王師愈にとって密教の價值を否定することに繋がる馬田の説が何としても許せなかったのであろう。つまり、王師愈は、佛教徒として、「大乘非佛說論」はもちろん受け入れることは出来なかったが、より直接的には、自らが奉じる密教の價值を守りたいという個人的動機がそこにあったのである。この點は、章炳麟や梁啓超にも見られたものであり、また、以下に見るように、支那内學院の人々や太虛にも共通するものであった。この時期の中國の思想家たちにおいては、「大乘非佛說論」や「起信論偽撰說」を自らの思想的立場から分離して論ずることはほとんどあり得なかったのである。

3. 支那内學院の立場と「大乘非佛說論」「起信論偽撰說」への反應

王恩洋（化中、1897-1964）は歐陽漸の弟子で、呂澂らとともに支那内學院の中心人物の一人であった。彼が書いた論文、「大乘非佛說辨」（1923年）は、中國において「大乘非佛說論」を真正面から論じた最初の著作であったし、「大乘起信論料簡」（1923年）³⁸は、梁啓超の「大乘起信論考證」とともに中國で「起信論偽撰說」を主張した嚆矢であった。その點で非常に注目されるが、これらが日本の「大乘非佛說論」や「起信論偽撰說」の内容を十分に理解せずに書かれたものであったことには注意が必要である。當時は、これらの問題に關係する日本の學術的な著作はまだ譯されておらず、彼にその詳細な内容を理解する術はなかったのである。恐らく、王師愈の「評馬田行啓印度佛教史」（1920年）や梁啓超の「大乘起信論考證」（1922年）などの記載に基づいて、その概要を把握しただけで批判を行ったのであって、このことは、王恩洋にとって、研究や議論以前に「大乘非佛說論」や「起信論眞撰說」がアプリオリに否定すべきものであったことを示すものと言える。

「大乘非佛說辨」では、その冒頭に、

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分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。大乘非佛說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、佛教の教理は思想の進化とともに發展したものであって、ブツダ一人が説いたわけではないなどと言っている。人々の心を眩まし、世尊をヤソの徒と同列に貶め、佛教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、佛教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。³⁹

などと述べており、王恩洋が「大乘非佛説論」を直接には日本から流入したもので、「進化論」と結びついた佛教の歴史的な理解であると考えていたことが知られる。そして、彼は、その後、「四つの點」（「四義」）と「二つの推論」（「二量」）に基づいて、「大乘非佛説論」を論破するのであるが、その中で非常に興味深いのは、佛教の研究は、「歴史學」的な研究や「科學」的研究、「進化論」的理解にはなじまないとして、

そのため、われわれがインド文化を研究し、佛教を研究するとき、特別に注意を拂わなくてはならないことがいくつかある。第一は、インドは非歴史的な文明であり、また、歴史のない文明であるために、その文明の展開の跡を辿る際に依據すべき確乎たる歴史資料を欠いている。そこで、その文化の價値を研究しようとしても、「歴史學」的な考察を行うことができず、残された文獻や學説の根本を單刀直入に突き詰めた後で、その價値を確定できるのである。第二は、われわれが直接に佛教を研究するときには、物質界の自然現象を研究するような方法、いわゆる「科學」的な方法で研究してはならない。かりそめにもこの方法を用いるなら、ある一部分のみに限定し、絶対に全體に及ぼしてはならない。その理由は、佛教は唯心論的で唯物論的ではなく、自然を超えているので、自然界の物質を研究對象とするのではないからである。第三は、西洋人のいう「進化論」は、全てに應用できるものではなく、これによってインド文明や佛教を考察するのは、全くのお門違いである。⁴⁰

と述べているという點である。そして、特に「進化論」については、

1. 物事の進行は、必ず單純なものから複雑なものへ、粗野なものから洗練されたものへ、通俗的なものから靈妙なものへと變化する。
2. この種の進行は、時間的に前のものが後のものの原因となり、後のものは必ず前のものの結果となる。これが繰り返されて變容が起きるが、

そこには必然的な関係や影響が存在する。従って、端緒なく生まれたり、端緒なく消滅したりすることはない。

3. 二種類の勢力が衝突あるいは調和する時には、必ず第三の新勢力が生まれる。

という約束事があるが、インド文明や佛教を研究する場合には、これらの約束事が通用しないから、「進化論」は役に立たないと論じている⁴¹。

ここで述べられる「進化論」の理解はスペンサー（1820-1903）の理論に基づくもののようであるが、これらの約束事がインド文化や佛教を研究する場合には適用できないことを示す例として挙げられているものは、今となっては、いずれも容易には理解しがたいものばかりである。例えば、第2の約束事が成り立たないとする根拠は、次のようなものである。

もし、「進化論」によってインド文明を考察すると、佛が出世する前には、インドは全て外道であり、佛が出現すると、全ての外道を排斥したが、その原因となるようなものは全くなき、その主張も全く異なっていた。これは何の端緒もなく生じ、何らの影響も受けなかったということである。また、法相唯識が極限にまで發達した後、すぐにインドの佛教は地を拂ってなくなってしまい、今ではインド人で佛教というものがかつて存在したことを知るものはほとんどいない。これは端緒なく消滅し、何らの影響も與えなかったということである。そうであってみれば、前と後でどんな因果関係がありえよう。また、どんな變容がありえよう。このように進化論の第2の約束事は全く成り立たないのである。⁴²

しかし、釋迦が佛教という独自の教説を説くに至った理由が、それ以前のインド文明の中にあったことは當然であり、また、唯識説がインドで亡びた理由が當時のインド社會にあったことも明らかである。王恩洋の主張は全く根拠がないと言いうるが、それが本人にとって説得力に富むと思わ

れた理由は、單に、彼自身、インド佛教の歴史に疎く、また、佛教をインド社會の中で捉えることが十分でなかったために過ぎないと言うべきである。

このように王恩洋が強硬に「大乘非佛說論」を否定したのは、彼ら支那内學院の人々が奉じたのが大乘佛教の一派であつた唯識說であり、その價值を確保したいとする思いがあつたためであろう。唯識說は、章炳麟や梁啓超らの知識人の間で、その高度な理論が西歐の哲學に優るものであると高く評價されていたし、彼ら自身もそこに自負を懷いていた。彼らはその絶對的價值を明示する必要に迫られたが、その方法として最も簡便であつたのが、「佛說」の權威を借りることであつたのである。しかし、この方法はいかにも安易であり、その思想が當時の中國社會においてどのような意義を持ちうるかを追求するという、彼らが本來行うべき地道な作業から目を逸らせることになったように思われる。

先に述べたように日本では、「進化論」は「大乘非佛說論」を受け入れる交換條件、あるいは、スケープゴートのような役割を果たした。「進化論」の「適者生存」の理論は、そのまま現在する日本佛教が絶對的な價值を有することを證明することに繋がったからである。ここで王恩洋が「大乘非佛說論」を批判するに當たって「進化論」という言葉を用いているのは、日本において両者が結びついていたことを知っていたことを示すものである。もっとも、日本において「進化論」が「大乘非佛說論」を受け入れるスケープゴートの役割を果たしたことまで彼が認識していたかは不明であるが、いずれにせよ、王恩洋が、これによって自らが奉ずる唯識說の價值を保全しえなかつたことは明らかである。なぜなら、唯識思想は、日本では奈良で細々と學ばれていたが、中國では完全に忘れ去られ、近代になって日本から流入した佛書によって、支那内學院の人々によって再興が試みられていた當のものであつたからである。「生存」できなかった思想が「進化論」によって正當化できるわけがなく、彼らは自らの存立基盤を「進化論」的な「歴史」ではなく、傳統的なドグマに求めざるをえなかつたので

ある。

王恩洋の関心が唯識説のみの正統化にあったことは、梁啓超が「大乘起信論考證」を書いて『起信論』の中國撰述説を唱え、王恩洋がすぐに「大乘起信論料簡」を書いて、これに呼應したことからも窺うことができる。拙稿で論じたように⁴³、その理由は單に唯識説と矛盾する思想内容を持つ『起信論』の權威を失わせることで唯識説の正統化を成し遂げるとい、ただその一點のみにあったのである。

上に見た王恩洋の主張は、基本的には支那内學院の人々の共有するところであった。そのことを示すのが、呂澂編譯の『印度佛教史略』（1928年）である。この本は、その十一年前に日本で刊行された荻原雲來の『印度の佛教』をベースにしたもので、日本におけるインド學の最新の成果を紹介したものと言え、その點では劃期的な意味を持っていた。ただ問題は、翻譯に際して原書の記述がしばしば改竄され、本來の面目を失っている場合が多いという點である。「大乘非佛説論」を隱蔽しようとする工作については既に言及したが、「起信論偽撰説」についても、支那内學院の立場に従って「起信論中國撰述説」に沿った改變が行われている。即ち、原書では、『起信論』のインド撰述を前提に、その著者の馬鳴を『佛所行讚』の撰者とは別人であると論じているのに、『印度佛教史略』では、『起信論』に關聯する記述が全て削除されているばかりか、如來藏思想への言及が全て除かれ、あたかもインドには如來藏思想そのものがなかったかのごとき敘述になっているのである⁴⁴。インドに如來藏思想がなかったのであれば、當然、それに基づく『起信論』は中國撰述でなくてはならないことになる。かくして、呂澂は、荻原の敘述を全て削った上で、その代わりに次の文を補足しているのである。

後に中國で傳承された『大乘起信論』は「馬鳴撰」とされているが、現在では馬鳴のものではなく、中國における撰述であると論證されているから、ここでは詳しくは述べない。⁴⁵

呂澂に荻原を超えるインド學の學識があったはずはなく、これらの改變は、學問的な見解の相違に據るのではなく、全て、支那内學院の主張に齟齬を來さないようにするための便宜的なものであったと見ることができる。

とはいえ、『印度佛教史略』は、中國で初めて思想史という形でインド佛教の展開を論述したものであって、佛教を「進化論」的考察の對象とすることを飽くまで否定しようとした王恩洋の主張とは矛盾する。しかし、實際には呂澂は、本書で原書の「進化論」的見方をそのまま採用しているのであるから、「進化論」的に佛教史を論ずることが避け難いものであることは、彼らに共通する觀念であり、王恩洋のそれに對する拒絶は、「大乘非佛說論」を問題として提起すれば、それを否定する術がなかったため、それを門前拂いにするための戦略であったと見るべきである。さればこそ、王恩洋は、その後の「讀原始佛教思想論」（1940年）でも、相いも變わず、

本書の著者は木村泰賢、譯者は歐陽瀚存で、書名を「原始佛教思想論」という。本書は、佛教思想が次第に發達していったと説いており、思うに「佛教漸次進化論」を主張するものである。この種の主張は私の思想と根本的に異なっており、この點を論ずれば、本書の短所ははっきりとするだろう。⁴⁶

などと、木村泰賢の「進化論」的な見方を批判しているが、これも單なる建前、あるいはポーズに過ぎなかったと言うべきである。

いずれにせよ支那内學院の立場は、「大乘非佛說論」については、これを否認し、『大乘起信論』については、「起信論中國撰述說」を採用せんとするもので、その理由は、結局のところ、自らが奉ずる唯識説の正統化に繋がるという點のみにあったのである。この點は、大乘佛教の「八宗」全ての復興を目指した太虛とは著しい對照をなしており、兩者の間で「起信論偽撰說」への對應を巡って大きな相違を來すことになった。王恩洋の「大

乗起信論料簡」や呂澂の『印度佛教史略』は、以下に述べるように太虚の激しい批判の対象となったのである。

4. 太虚の立場と「大乘非佛説論」「起信論偽撰説」への批判

太虚の「大乘非佛説論」への反応は、呂澂の『印度佛教史略』に對する反論として書かれた「生活與生死」（1928年）に見ることができる。これより先、王恩洋の「大乘非佛説辨」が出版されていたが、太虚は特に態度を示していない。それは、佛教を「進化論」的に理解することへの批判等の點で、自身の主張が王恩洋と一致していたためであろう（王恩洋の「大乘非佛説辨」は『海潮音』に掲載されており、そこには、當然、太虚の意向が反映されていたはずである）。ところが、太虚は呂澂の『印度佛教史略』が出版されると、直ちに反論の烽火を擧げた。その理由は、本書に含まれる「進化論」的視點に我慢ができなかったためと見ることができる。

太虚は、この論文において、王師愈や王恩洋と同じように、西洋人が佛教を「進化論」的に論じているとして、

今日、思索的で聰明な佛教徒たちは、セイロン島に傳つた南方パーリのいわゆる「原始聖典」と、西洋人が「比較論」的かつ「科學」的な「進化論」的視野を採用していることとによって、大乘佛教、並びに佛教の宇宙哲理たるアビダルマ等は後世に起こったものであり、佛教が流布する中でインドの宗教哲學等と交渉を持った結果、各時代に成立したものであると言っている。⁴⁷

と述べた後、呂澂の『印度佛教史略』を参照しつつ、西洋人が佛教の特色を「我の否定」と、快樂と苦行という兩極を離れた「中道」との二つに求め、「生死」の問題の解決がブッダの根本眞理であるとしていると述べた後、

そのために、原始佛教の眞相は、ただ「生死を解脱する小乗」のみにある

とされ、一切衆生の成佛を説く大乘や、小乗と大乘が同じく由來する「佛説」という源泉が枯れてしまい、その跡を見つけることすらできなくなってしまった。西洋の學者たちは、皆な、佛教が「人生」に關わるものであることを否定し、完全に「出世間」的なものであると考えているが、それは、社會に背を向け、隱遁的で消極的な佛教徒の存在がその説に影響を與えているのである。もしそうであるならば、佛教とは別のところに「生活の問題を解決する」方策を求めねばならなくなる。仏道が「生死の問題を解決する」だけのものであると考えることが、佛教徒や正しい佛教の教えにいかにも大きな害毒を與えるものであるかが知られよう。⁴⁸

と説いて、ブッダは大乘と小乗を併せ説いたとする「大小乘同源説」を説き、「大乘非佛説論」を否定している。

太虚の「生活與生死」で興味深いのは、上の文章に見るように、「人生」「生活」の問題が佛教の根本なのに、小乗のみが「佛説」であるとする、「生死」の問題だけが佛教の教えであることになってしまうから誤りであると説いているという點である。つまり太虚は、ここで「人生佛教」、あるいは「人間佛教」の樹立を目指そうとする自らの主張が大乘佛教を「佛説」と認めなくてはならない理由であることを暗に認めているのである。要は、自己の救済のみを求める小乘佛教では「人生佛教」「人間佛教」は成り立ち得ないから、大乘は「佛説」でなくてはならないというのである。

これは、太虚にとって、「大乘非佛説論」そのものが、大乘が史實として釋迦によって説かれたものであるかどうかという學術的な問題である以前に、中國の佛教を再建するためには、佛教が現實社會において役に立つものでなくてはならないと主張した自分の信念に關わる問題であったことを示すものと言えよう。つまり、支那内學院の人々と同様、太虚においても大乘佛教が佛説であることは、學術的議論以前のアプリオリな前提だったのである。

この「生活與生死」は、民國三十五年（1946）になって『覺群週報』⁴⁹

に轉載されるなどしており、その後も王恩洋の「大乘非佛說辨」などとともに、佛教徒たちが「大乘非佛說論」に對處する際の據り所となったようである。現に大林（生歿年未詳）の「甚麼是原始佛教」⁵⁰などの僧侶の著作の中で、「大小乘同源說」に基づく「大乘佛說論」がしばしば説かれていたが、特に注目すべきは、先に言及した寂英の「大乘佛教眞僞論戰序幕—願遠參法師有以教之」の冒頭に、

このたび香港から來た遠參法師はわざわざ我々のささやかな佛教學園にやつて來て、教えを垂れてくださった。お會いするやいなや、この法師は、本雜誌がこれまで唱えてきた大乘精神が誤ったものであると厳しく指摘した。それは同時に、我々が人間佛教を建設しようとすることを否定するものでもあった。というのは、本雜誌の第二期で『海潮音』の「人間佛教特集號」から「大乘積極精神及人間佛教」の一篇を轉載したからである。我々は自分たちが幼稚で愚昧で、特別な主張などできないことを十二分に自覺しているので、我々が大乘精神を唱え、人間佛教を建設すべきことを主張する際には、いつも『海潮音』の主張に従うのである。遠參法師のご高見によると、『海潮音』もどうしようもないほどの誤りを犯していることになるが、残念なことに、遠參法師は『海潮音』を批判したことがない。我々は、これを取り上げるべき問題であると考えている。これは問題ではあるけれども、大乘非佛說論は早くに片づいている。⁵¹

と述べられているということである。これは、大乘佛教が正統なものであるべきことは、學術上の問題である以前に、「人間佛教」をスローガンとして中國佛教を再建するには、そうでなくてはならないからだとする太虛の思想がよく理解されていたことを示すものである。

一方、『大乘起信論』の眞僞については、太虛は梁啓超や支那内學院の人々と全く異なる立場を取った。太虛は梁啓超の「大乘起信論考證」（1922年）が出ると、その翌年に「非心」というペンネームで「評大乘起信論考證」（1923

年)を書き、ここでも「進化論」によって佛教を論じる西歐や日本の研究方法そのものの否定したうえで、

西洋の「進化論」的な歴史觀に従ったとしても、竟無居士(歐陽漸)の馬鳴に關する見解に依れば、『大乘起信論』が馬鳴の作であることは疑えない。⁵²

などと述べて、歐陽漸の「唯識抉擇談」(支那內學院、1922年)を引きつつ、『起信論』が『佛所行讚』の作者である馬鳴の作であり、龍樹や無著以前、佛教の主流が小乗から大乘へと移行する最初期の著作であると主張している。この歐陽漸の論文は、『起信論』批判を一つの目的とするものではあったが、少なくとも、『起信論』が馬鳴の著作であるということ自体は疑っていない。太虚は、その點を利用しようとしたのである。

このような主張を行った理由は、太虚が中國佛教の改革の目標を、禪宗を中心とする「大乘八宗」の再興に置いたところに求めることができる。即ち、「大乘八宗」の多く、特に、その中心に位置づけられた禪宗は(これについては後述する)、佛性説、あるいは如來藏思想に基づくものであったため、それらが大乘佛教の正統を受け継ぐものであるとするためには、『起信論』の成立が龍樹以前にあった方が望ましかったのである。實際のところ、太虚は「大乘起信論別説」(1920年)において、『起信論』の教義を解説するに当たって、諸處で三論宗や天台宗、禪宗等の中國佛教に言及しているし、例えば、「熏習義」を解説するに当たって、

『金剛經』の中に「當に住する所無くして布施等の心を生ずべし」と言うのは、その意味が明確であるから、昔、曹溪[慧能]は黃梅[弘忍]が『金剛經』をここまで説いたところで思わず大悟し、「自性がもとから清淨で光輝き、無限の智慧と功德如來藏を指す。を生み出すとは、これまで思いも寄らなかった」と語り、以前の「本來無一物」眞如の體を指す。だけでよいとする執着を捨てたのである。

宗門では、「ここ眞如の體に佛も衆生ももないということ。衆生と佛の別があり、衆生が正覺を求めようと發心することにより、不覺覺がを悟れ、そこを實踐せよ」

徐々に相似覺へとどんどん深まって行く。」と言うが、それもこのことを言ったものである。愚かものは、「佛も衆生もない」などと放言するのを好んで、それを氣高いとか、無執着だなどと言うが、それこそが執着であることを知らないのだ。その執着は、我に執し、物に執し、龜毛に執し、兔角に執するのに等しい。もし、この執着を除かないなら、屎尿にたかるうじ蟲と同じで、とても氣高いなどとは言えない。⁵³

と説くなど、禪宗を中心とする中國佛教の立場に沿って、『起信論』の内容を理解しているのである。

しかし、いずれにせよ、太虚は、「大乘非佛説論」への反駁において、「進化論」的に佛教を理解するという日本の研究法を否定することによって、「大乘非佛説論」の受け入れを拒否しただけでなく、當時、日本で行われていた、それを克服するための有力な方法も自ら放棄することになったのであるが、それは、王恩洋の場合と全く同様の理由に基づくものであって、或る意味、止む得ないことであったと言える。

太虚や彼の弟子たちにおいては、「大乘八宗」の興隆こそが中國佛教の本來あるべき姿であったが、現實には「八宗」の大半は實體を持っていなかった。先述のように、當時、宗派としての體裁をкаろうじて保ち得たのは、禪宗と淨土宗のみであった。結局のところ、中國において長い歴史を生き抜くことができた佛教とは、この二宗だけだったのである。「進化論」は生き残ったものの價値を絶對化するものであるから、亡びてしまった宗派の正當化には使えない。従って、日本のように、もし「進化論」によって現在する佛教の價値を再確認しようとするのであれば、この舊來の二宗を對象とするしかなかったのである。

ところが、太虚にとって、それは不可能なことであった。なぜなら、これは太虚が改革しなくてはならぬと考えた當のものに外ならず、その價値をそのまま肯定することなど、到底、不可能であったからである。かくし

て太虚は、日本のように「進化論」によって現在する中國佛教の價值を肯定することを諦めねばならなかった。彼に残された方法は、アカデミズムに抗し、「進化論」を拒否し、日本からの佛敎學の成果の流入を妨げて古くからの「大乘佛説論」「起信論眞撰説」にしがみつくとだけだったのである。

四 印順による太虚への反逆と中國佛教の否定

太虚は、「整理僧伽制度論」（1915年）では、「大乘八宗」全ての復興を企てたが、各宗はそれぞれ獨自の主張を持ち、また、修行法を異にしている。太虚の理想は、先に述べたように、一つの宗派から入り、それを極めた後、最終的には全てを一つに統合するというものであった。しかし、敎學の面において假にそれが可能であったとしても、實踐においては多くの困難が豫想される。特に僧侶を養成するに當たって、實體を持たない宗派によって敎育を行うなどといったことは、事實上、不可能なことであった。

かくして太虚は、中國佛教の特質を禪宗に求め、僧侶の養成において、戒律と敎學を基礎とした上で、禪宗を學ぶべきだと考えるようになった。『太虚大師年譜』の民國十三年（1924）の條に據ると、この年の十二月四日、孫文（1866-1925）が時局を解決するために天津に行って「國民代表大會」を開いた際に、太虚は新たに次のような二つの「覺悟」を抱くようになったとされている。

大師が自ら語るには、その時、二つの新しい考えが頭に浮かんだということである。即ち、「その第一は、中國佛教の特質は禪宗にあるから、佛教を維持する新時代の僧侶を養成するには、戒律と敎理を基礎とした上で、禪宗の宗風を再興することを根本とすべきであるというものであり、第二は、中國の人々は次第にヨーロッパに關心を寄せつつあるから、正しい佛教信仰に基づく新たな社會では、佛教を國際社會に傳播させて西洋の學者の思

想を改めさせるというところから着手すべきであるというものであった。⁵⁴

更に、「評寶明君中國佛教之現勢」（1926年）では、

晩唐以來、禪・講・律・淨の諸宗が行われてきたが、中華の佛法は、實に禪宗が骨子である。禪宗が衰えて淨土へと赴いたさまは、あたかも長江や黄河が低い方へと流れていくかのようであった。もし中華の佛法が復興できるのであれば、眞言の密呪や法相の唯識説に基づくのではなく、やはり禪宗にこそ基づくべきである。禪宗が興れば、元氣が回復し、骨力が充満する。中華の諸宗の佛法は皆なこれによって精彩を増し、風格を高めるのである。⁵⁵

と論じており、1925年前後に教學としての「大乘八宗」の復興という目標は維持しつつも、實踐に關しては、特に禪宗に據るべきことを痛感するようになったようである。

これと相い前後して、弟子の大勇（1893-1929）が日本で密教を學んで歸國し（1924年）、武昌佛學院でも密教の傳授を行ったが、印順（1906-2005）は、『太虛大師年譜』において、これについて「大師は八宗が等しく發展すべきだという信念に基づき、密教復興の實現を志すものであった」と述べている⁵⁶。彼に據れば、太虛の密教擁護は「大乘八宗」の一つとしての位置づけを超えるものではなかったというのである。しかし、その後、太虛における密教の比重は大きくなっていったようで、先にも引いた「佛法一味論之十宗片面觀」（1934年）では、修行について密教を禪宗と並べて評價する次のような記載を見ることができる。

かくして眞空門の妙は禪宗に極まり、假相門の妙は密宗に極まる。従つて、修行と悟りという點では、この二宗だけが尊ばれるのである。思うに、天台や華嚴は玄妙の描寫を重んじ過ぎ、その結果、修行や悟りについては力

を缺く結果となっている。⁵⁷

しかし、一方で、日本の密教の弊害を痛感し⁵⁸、また、「大乘位與大乘各宗」(1930年)⁵⁹などでチベット僧の獨善性を批判し、更に、禪宗を批判するチベット僧に對して「記支那堪布翻案」(1942年)⁶⁰を發表するなどしているところから見ると、結局のところ、禪宗に基礎を置く形での佛教修行の復興という従來の立場に立ち歸ったようである。

つまり、太虚は「大乘八宗」全ての復興を「理想」としたが、それはあくまで教學上の問題に過ぎず、實踐に關しては、これまで傳承されてきた舊來の佛教に據るしかないことをよく知っていたのである。彼が「大乘非佛說論」を飽くまで拒否しようとした理由が「人生佛教」「人間佛教」の理念を守るところにあったことは既に述べたところであるが、この實踐上の問題も大きな理由の一つであったと考えることができる。即ち、禪宗を中心に中國佛教の復興を考えるのであれば、「大乘非佛說論」は、到底、受け入れることはできなかったし、禪宗が如來藏思想に基づくものである以上、「起信論眞撰說」は不可缺の前提であったと考えられるのである。

太虚が日本の佛教學の最新の成果の流入を妨げようとし、しばしば「進化論」的に佛教を理解することを批判し、「大乘非佛說論」や「起信論僞撰說」を説く人々を激しく非難したのは、實は、それが否定しがたいものであること、そして、それを受け入れれば、それを克服する方法がないことをよく自覺していたためであろう。もちろん、傳統佛教を擁護せんとする自身の立場を放棄してしまえば事は簡單であつたが、中國の現状に即しながら、中國佛教の傳統に沿う形で佛教の改革に邁進する實踐家であつた彼には、それは絶対に不可能なことであつた。太虚の主張には相當な無理があるが、それは日本から流入した佛教學的知見の正しさを知りながら、敢えてそれを否定しようとしたものであつたためと考えることができるのである。

ところが、弟子の印順(1906-2005)は「書齋の學者」であつたため⁶¹、

太虚のような配慮、あるいは苦勞は理解できなかった。彼は、師の意向に反して、日本から流入した佛教學的知見のみに基づいて『印度之佛教』（1943年）を書き、「進化論」（というよりも、「退化論」）的にインド佛教の展開を論じて、

- ①「聲聞爲本之解脫同歸」（原始佛教）
- ②「傾向菩薩之聲聞分流」（部派佛教）
- ③「菩薩爲本之大小兼暢」（中觀）
- ④「傾向如來之菩薩分流」（唯識・如來藏）
- ⑤「如來爲本之梵佛一體」（密教）

という佛教思想の推移を説くとともに（括弧内は筆者による補足）、

大乘は、成佛するという大願を立て、悲と智によって衆生の濟度を行い、佛に成ることを目標とするものである。菩薩行を實踐した後に佛に成るということを佛弟子であれば否定するものはいない。しかし、菩薩行を「大乘」とし、聲聞行を「小乗」と呼び、阿含經や律藏の外に大量の大乘經典を生み出したため、「大乘は佛說ではない」とする批判が起きることになった。客觀的に考えてみると、大乘の經典がブッダの説いたものなどということとは、私にはとても言えない。しかし、その思想が確かで正しいものであることは疑えない。⁶²

などと眞正面から「大乘非佛說論」を説き、また、

「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』をその中心に置き、馬鳴の作と見做してきたが、最近はこれを疑うものが多い。……『起信論』の作者は魏譯の『楞伽經』に基づいているが、「三相」「三識」がよく分からなかったのもので、これらを合採した上で新たなものを加えて「七

識」とした。名前は『楞伽經』と同じでも、その意味は全く異なっている。古人の多くがそのことに気づいていたのだから『起信論』を疑ったのももともなことである。この論が馬鳴の作でないことなど、今さら論ずるまでもない（ある人は、『起信論』によって「眞常唯心論」の方が「性空大乘」よりも早かったと説くが、これはとんでもない謬説である）。⁶³

と説いて、「起信論偽撰説」をそのまま承認したのである。

ここには注目すべき点が二つある。第一は、ここで眞正面から否定されている波線部の説が、實は師の太虚のものであるということである。つまり、この二つの問題について、印順は明確な形で師に反旗を翻したのである。第二は、「大乘非佛説論」に關して、それを受け入れつつも、というよりも、それを受け入れる見返りに、大乘佛教の起源の問題と價值の問題を明確に切り離しているという点である。これは日本で早くに「大乘非佛説論」を克服するために採用された方法をそのまま取り込んだものと言える。ただ、ここには一つ非常に大きな違いがあった。それは、日本では、この問題を「進化論」と結びつけることによって現在する日本佛教の價值を再確認する方向に進んだが、印順においては、そのようにはなりえなかったという点である。

當時の中國佛教が衰退の極みであるというのは、印順が師の太虚と共有した觀念であつたが、太虚や彼の弟子の多くが「大乘八宗」が隆盛した唐代の佛教を理想とし、それと對照することで現在の佛教の衰退を痛感したのに對して、印順はインド佛教史の研究を通して、如來藏思想そのものが「我」の佛教への混入であると見做して、如來藏思想、更にはそれに基づく中國佛教そのものを佛教の衰退した姿と見た。そして、それ以前の佛教、即ち、原始佛教、初期大乘、中觀派の思想こそ今後の中國佛教が目指すべき目標であると考えようになつたのである。

かくして「進化論」的佛教理解は、中國においては印順によって初めて本格的に採用されたわけであるが、それは、如來藏思想出現以降のインド

佛教の展開をインド社會への同化の過程と見做そうとするものであった。それは日本の佛教學的知見と基本的には一致するが、日本では、日本佛教の思想に独自の價值があり、また、佛教が現在の日本で重要な機能を果たしているという認識が廣く共有されていたから、インド佛教から中國佛教への變化、更に、中國佛教から日本佛教への變化の全てを肯定的に「進化」とであると主張できたが、中國においては、日本とは逆に傳統佛教は實社會で無用のものとする認識が共有されていたため、少なくとも中國佛教における隋・唐から近代への變化を「退化」と捉えなければならなかった。太虛は、「大乘非佛說論」を拒否し、「起信論眞撰說」を奉ずることで隋・唐の中國佛教そのものは肯定できたが、それができなかった印順は、佛教學的知見に基づき、如來藏思想出現以降のインド佛教とそれに基づく中國佛教の全てを否定せざるをえなかったのである。

印順が「大乘非佛說論」や「起信論偽撰說」を採用したことは、當然のことながら、太虛の厳しい批判を招いたが、ここで興味深いのは、太虛の批判が「佛教を進化論的に捉えてはいけない」という従來の主張を放棄したもののように見えるという点である。太虛は、『印度之佛教』が出版される前に、第一章「印度佛教流變概觀」の草稿を見て、「評印度佛教史」（1942年）を書いて、印順の説くインド佛教の展開に誤りがあるとして、

- ①「佛陀爲本之聲聞解脫」（原始佛教）
- ②「菩薩傾向之聲聞分流」（部派佛教）
- ③「佛陀傾向之菩薩分流」（大乘佛教）
 - 1. 「眞常唯心論」（如來藏）
 - 2. 「性空幻有論」（中觀）
 - 3. 「有爲唯識論」（唯識）
 - 4. 「漸傾密行論」
- ④「如來爲本之佛梵一體」（密教）

という自身の主張を述べたが（括弧内は筆者による補足）⁶⁴、この主張はそのまま「再議印度之佛教」（1945年）でも繰り返されている⁶⁵。太虚がこの展開に拘泥したのは、『起信論』を馬鳴の眞撰と見做す自身の立場を譲ることができなかったためである。しかし、その内容は違っても、佛教の各派や各思想を歴史の中に置くという点では二人の説に違いは認められない。しかも、太虚のこれら二篇の論文には、印順の「進化論」的視點そのものに對する批判は見ることはできないのである。

同様のことは、王恩洋による『印度之佛教』に對する書評、「讀印度之佛教書感」（1944年）からも言える。彼の場合は、

著者は文章の諸處でいつも中觀に荷擔して唯識を抑えるような敘述をしているが、そこには偏見があるのではないだろうか。だいたい、「虚妄唯識論」という言葉だけでも適切ではない。唯識説は、もともとと淨界への轉換についても唯識であると説き、三界が虚妄であるから唯識であると言うだけではないのである。理屈から言うなら、唯識も眞如も全てに遍滿しているのであるから、どうして「虚妄」などであるものか。著者の學識は廣く、見解は穩當であるのに、これでは人に誤解を與えるであろう。言葉は慎まなくては行けない。⁶⁶

等と述べて、印順が中觀に荷擔して唯識を貶めようとする意圖を含んでいと批判するものの、インド佛教の展開については、基本的に印順の説をそのまま採用して、

部派佛教 → 中觀派 → 唯識派 → 如來藏 → 密教

という推移を認めており、印順が「進化論」的にインド佛教史を論ずる點については何ら批判するところがないのである。

太虚が「武昌佛學院叢書」として境野黄洋の『印度佛教史綱』の翻譯を

『印度佛教史』として刊行したのは、印順の『印度之佛教』の出版を十年近く遡る民國二十二年（1934）であった。また、荻原雲來の『印度の佛教』に基づく『印度佛教史略』を呂澂が刊行したのは、更にそれから十年近くも遡る民國十四年（1925）であった。先に見たように、境野の『印度佛教史綱』と荻原の『印度之佛教』の間には十二年間の歳月が流れており、その精緻さにおいてかなりの相違が認められることは確かであるが、いずれにせよ、太虚や王恩洋が表向き否定してきた「進化論」的敘述に終始している。つまり、實は、二人とも、かなり以前から「進化論」的に佛教史の把握をせざるをえないことを知っていたながら、建前上はそれを否定してきた。しかし、ここに来て、印順の『印度之佛教』の出版によって、その建前も放棄せざるを得なくなったのである。

アカデミズムは、その成果が客観的なものであると主張する。従って、それをベースにする佛教學的知見は、いくらそれを拒もうとしても拒みきれものではない。かくして、太虚は「進化論」的佛教認識という枠組みの中で印順への抵抗を試みるが、日本佛教學の成果を知悉する印順の前では敵ではなかった。印順は、弟子でありながら太虚の批判に眞正面から反論することで、そのことを示したのである。そして、彼は、その後、師が唱えた「人間佛教」というスローガンを承け継ぎつつ、自らの佛教學的知見に基づいて、その内容を、禪宗を中心とするものから、原始佛教、初期大乘、中觀派を中心とするものへと置換するに至ったのである⁶⁷。

むすび

以上、論述が多岐に涉ったので、それを整理するために、最後に本拙稿の結論を箇條書きに纏めると、およそ、以下のようになろう。

1. 「十宗」という概念は、鎌倉時代の凝然に由來するものであったが、中國では、楊文會以降、日本の佛教學に基づくアカデミックな言説とし

て受けとめられた。そして、特に「大乘八宗」の繁榮は、中國佛教の黄金期を象徴するものとして、中國佛教徒の憧憬の對象となり、將來の中國佛教が目指すべき理想形と理解されるようになった。

2. 「十宗」や「大乘八宗」は、鎌倉時代以降の日本の佛教界の状況を、或る程度は反映したものであったが、唐以降の中國佛教の展開や當時の佛教界の實情とは全くかけ離れたものであったため、太虛等の佛教徒に對して現代の佛教の衰退を強く實感させるものとなり、また、一方で、佛教復興運動において、現實に存在する佛教を正しく評價し、そこから出發するという、本來行ふべき作業から眼を逸らせることになった。
3. 太虛は、佛教が社會において何ら積極的な役割を果たしていないという批判に對して、「人生佛教」「人間佛教」の理念に基づいて中國佛教の復興を目指したが、當初の目標は「大乘八宗」全てを再興することであった。しかし、やがてその非現實性に氣づき、禪宗を復興の中心に置くように考えを改めたが、現在の佛教が衰えたものであるという認識そのものには些かの變化もなかった。
4. 章炳麟と梁啓超は、早くから楊文麟（1837-1911）の影響のもと、佛教思想を非常に高く評價していたが、その理由は、佛教の思想が歐米の哲學や學術に對抗しうるものであると認識されていたためである。そのため、彼らの關心は思想のみにあり、僧侶や教團にはほとんど關心を示さなかった。彼らは亡命先の日本で大問題となっていた「大乘非佛說論」や「起信論偽撰說」を持ち歸り、中國の佛教界に大きな影響を與えた。
5. 章炳麟は自らの社會變革の理論の據り所を『大乘起信論』に求めたため、その正統化のために「起信論眞撰說」を取ったが、一方、梁啓超は、中國人に自信を與えるために「起信論中國撰述說」を採用した。いずれにせよ、それは、日本とは異なり、アカデミックな學術的な方法に據って結論を導き出したものではなく、自己の立場の補強のためにアカデミズムを利用したに過ぎなかった。また、「大乘非佛說論」については、

二人ともインド學の素養がなかったこともあって、ほとんど口を閉ざしており、意圖的であったかどうかは不明ながら、結果的には、日本では定説となっていた「大乘非佛説論」の中國での普及を妨げる役割を果たすことになった。

6. 王師愈は、日本留學中の友人を介して日本の密教を信奉するようになった。そして、日本語に堪能であった彼は、日本の佛教アカデミズムの著作が「進化論」的歴史認識に基づいて「大乘非佛説論」を説き、また、密教を佛教のヒンドゥー教化と見做しているのを知り、密教の權威を守るために、その内容を詳しく紹介することなく、激しく糾弾した。
7. 太虚が目標とした「人生佛教」「人間佛教」は、大乘精神に基づいてこそ實現可能なものであった。そのため、大乘佛教の價值は絶對的であり、日本から「大乘非佛説論」が持ち込まれても斷じて受け入れることはできなかった。また、禪宗を中心に中國佛教の復興を目指したため、その基盤となっていた如來藏思想の權威を守るため、「起信論偽撰説」も認めることができなかった。
8. かくして太虚は、「佛教は「進化論」的に捉えるべきものではない」などと主張して「大乘非佛説論」を問題化することを避けるとともに、日本の佛教學的成果を中國に紹介するに當たって、わざと古い學説を取り上げるなどの方法によって、「大乘非佛説論」や「起信論偽撰説」の滲透を少しでも遅らせようとした。
9. 太虚がこのような姑息で卑怯な方法を探らざるを得なかったのは、これらの佛教學的知見が抗しがたい普遍性を持つものであることを自覺していたし、「大乘非佛説論」を克服するために日本で用いられた「進化論」が中國では無効であることを知っていたためと考えることができる。即ち、當代の中國佛教を衰退したものと認識していた太虚にとって、「適者生存」を説く「進化論」では、その正當化は果たし得なかったのである。
10. 一方、居士佛教の傳統を承け繼ぎ、佛教思想の中でも唯識教學のみに

価値を見出した支那内學院の人々は、「大乘非佛説論」には激しい非難を浴びせたものの、「起信論偽撰説」はそのまま受け入れた。それは、唯識思想の正統化には「大乘非佛説論」は障礙となったが、逆に「起信論偽撰説」は望ましかったからに外ならない。つまり、支那内學院の人々の主張においても、日本の佛教學的知見は、普遍的眞理を探究しようとするアカデミズムとは全く異なる次元で利用されたに過ぎなかったのである。ただ、「大乘非佛説論」については、もともとアカデミズムの手法を持ち合わせない彼らには、同じ土俵に立ってそれを否定することはできず、太虚と同様、「進化論」を佛教理解に應用すべきでないという形で、議論そのものを排除するしかなかった。

11. 印順は、師の太虚から現實の中國佛教が衰退したものだとする見解、それを復興するには大乘精神に基づく「人間佛教」の理念が必要だとする見解は承け繼いだが、一方で、太虚が受け入れを拒んだ日本の最新の佛教學的知見を十分に吸収し、「進化論」的にインド佛教史を理解しようとした。その結果、起源論と價值論を切り離す形で「大乘非佛説論」を採用しつつも大乘佛教の思想的價值は肯定した。また、如來藏思想を佛教への「我」の混入と見做し、その佛教としての價值を否定するとともに、「歴史學」的、「進化論」的視野から「起信論偽撰説」を採用した。更に、インド佛教や中國佛教が衰退した理由を如來藏思想に求め、佛教の復興は、如來藏思想以前の原始佛教、初期大乘、中觀派に基づかねばならないとして、中國の傳統佛教の價值を完全に否定した。印順には、太虚に見られた現實の中國佛教への配慮が完全に缺落しており、アカデミックな佛教學的知見のみに基づいて現實の佛教に對する評價が下された。

アカデミズムは、「客觀性」という武器を用いることで、あらゆる主觀的な立場を全て屈服させる力を持っている。章炳麟、梁啓超、王師愈、王恩洋、呂澂、太虚らの人々は、日本から佛教學的知見が入ってくる前に佛

教を基盤に思想を構築した人々であった。彼らの思想はいずれも獨自性の強いものであったが、日本から「十宗」、「進化論的佛教理解」、「大乘非佛說論」、「起信論偽撰說」等の佛教學的知見が流入すると、自分の都合の好いもののみを取り入れ、都合の悪いものを隠蔽したりすることで、自らの思想の支えとしようとした。それぞれ立場を異にする各派の間で、このようなアカデミズムの基本的ルールを無視した恣意的な言説が廣く行われたのは、結局のところ、中國の佛教關係者には、歐米、あるいは日本の大學で學んだ者がほとんどおらず、また、中國の大學においては佛教が研究や教授の對象とならなかったため、佛教アカデミズムそのものが成立しなかったことに據るのである。要するに、彼らは、學問としての普遍的な價值を追求したのではなく、自分の主張を正統化するための道具として佛教學的知見を利用したに過ぎなかったのである。

しかし、アカデミズムの力は、「隠蔽」のような姑息な方法で防げるものではなかった。やがて、それを受け入れざるを得なくなるのは時間の問題であったのである。そして、印順によってそれが全面的に取り入れられたとき、如來藏思想を佛教の「退化」と見做し、如來藏思想を基盤とする中國の傳統佛教の價值は完全に否定されることになったのである。しかし、實は、そもそも彼が當時の佛教を衰退と捉えたこと、思想や哲學を中心に佛教を捉えたこと、更には、「進化論」的に佛教史を理解したこと自體、日本の佛教學的知見の枠組みに沿ったものであったことは注意されねばならない。

中國近代の佛教徒たちが、唐代における「十宗」や「大乘八宗」の教學的繁榮という佛教學的知見に動かされず、現實の佛教が社會において果たしている機能を積極的に評價する形で佛教の再生を考えたのであれば、「大乘非佛說論」や「起信論偽撰說」への對處において、日本と同様の形で、それを乗り越えることができたかもしれない。しかし、日本から流入した佛教學的知見に眼を眩まされた彼らは、最初の一步を誤り、遂には、自國の傳統佛教の價值を完全に否定するところまで行ってしまったのであっ

た。中國近代の佛教認識は、日本から流入したアカデミックな佛教學的知見に絶えず翻弄され續けたと言ってよいのである。

【注】

以下において、「集成」は黃夏年主編『民國佛教期刊文獻集成』（全國圖書館文獻縮微復制中心、2006年）を、「補編」は黃夏年主編『民國佛教期刊文獻集成補編』（中國書店、2008年）を指し、對應する箇所をの巻數と頁數を記した。

- 1 拙稿「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」（『東洋思想文化』6、2019年）136-128頁。
- 2 前掲「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」136頁。
- 3 この點で、最近公刊された大竹晋氏の『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）は、この問題に新たな光を投ずるものである。
- 4 エリック・シッケタンツ「近代中國佛教における宗派觀念とそのポリティクス」（末木文美士・吉永進一・大谷榮一・林淳編『ブツダの變貌—交錯する近代佛教』法藏館、2014年）93-94頁。なお、同氏の著書、『墮落と復興の近代中國佛教—日本佛教との邂逅とその歴史像の構築』（法藏館、2016年）にも、本論文に基づいた同名の章が存在するが、趣旨に違いはないものの、内容が遙かに詳しくなっており、この文章は存在しない。この點は、下の註（12）についても同様である。
- 5 楊文會『佛教初學課本註』（金陵刻經處、1906年）。
- 6 楊文會『十宗略說』（『佛學叢報』4、1912年）1頁。集成2、21頁。
- 7 陳繼東「コメント—隋唐時代の東アジア佛教における宗派意識の問題點—凝然撰『八宗綱要』と楊文會撰『十宗略說』の視座を通して」（『東洋文化研究』10、2008年）510頁参照。
- 8 『佛門必備課誦本』（歲次丁卯九月重訂本、宜蘭龍潭 福嚴禪寺傳戒會、刊行年未詳）、「示要」3-4頁。ただし、この「玉琳國師因課誦示衆」や「示要」が全ての『佛門必備課誦本』に附されているわけではない。例えば、筆者所有の一本、民國七十年重編本（慈恩出版社、1985年）には、これがない。

- 9 邢福泉『台灣的佛教與佛寺』（台灣商務印書館、2006年）86頁、註39。
- 10 『御選語錄』の『大覺普濟能仁玉琳琇國師語錄』の「示衆」に見える。續藏1-2-24-3、191b-c。
- 11 通明「略述中國佛教之八宗二行」（『晨鐘』創刊号、1939年）5-7頁。集成90、403-405頁。
- 12 前掲「近代中國佛教における宗派概念とポリティックス」90-94頁。
- 13 太虚「佛法一味論之十宗片面觀」（『海潮音』15（4）、1934年）11-12頁。集成186、461-462頁。
- 14 太虚「整理僧伽制度論」（1915年完成。『海潮音』1（1）、1（11）、1920年）25-39頁、1-78頁。集成147、31-47頁、集成149、149-226頁。
- 15 林德林については、江燦騰「日據時期臺灣新佛教運動的先驅—「臺灣佛教馬丁路德」林德林的個案研究」（『中華佛學學報』15期、2002年）を参照。
- 16 大醒「中國佛教講話 中國佛教各宗の現状（6）—與台灣林德林師的談話」（『現代僧伽』39・40合併、1929年）24-29頁。補編39、182-187頁。
- 17 實藤惠秀監修・譚汝謙主編・小川博編輯『中國語譯日本書綜合目録』中文大學出版社、1980年、53頁を参照。
- 18 鈴木大拙「大乘非佛説と禪」（『大乘禪』3-2、1915年）。再録：『禪の見方、禪の修行』鈴木大拙・續禪選集3、春秋社、1962年、60頁）。
- 19 實際に譯された部分は冒頭からアショーク王の時代までで、馬鳴のところまで及ばなかったから、その意圖は果たされることはなかった。
- 20 ネット上にあるDatabase of Modern Chinese Buddhism(近代中國佛教検索)による。なお、慧圓には「太虚法師小傳」（『佛化隨刊』16、4頁、1930年）という著作があり、その末尾に「歸依弟子慧圓拜稿」と記して太虚の弟子を自認している（集成28、4頁）。
- 21 なお、譯者の慧圓が境野の主張、特に『大乘起信論』の馬鳴に關する主張を正しく翻譯しているかは確認を要する問題であるが、この譯書は北京大學圖書館や臺灣大學圖書館に藏されているものの、日本には一冊も所藏がないようである。従って、この調査は他日を期すこととしたい。また、その後も『大乘起信論』が馬鳴の作だとする高木俊一（樞堂）（眞宗の學僧）の論文が翻譯されている點は注意されるべきである（白雲譯「大乘起信論之著者及流傳」（『佛學月刊』2（7）、1942年。集成96、109-110頁）など）。
- 22 伊吹敦「支那內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）83-82頁、

- 81頁。
- 23 梁啓超「大乘起信論考證」(『東方雜誌』19(19)-19(23)、1922年)。
- 24 胡適「荷澤大師神會傳」(『神會和尚遺集』亞東圖書館、1930年)。
- 25 胡適「楞伽師資記序」(金九經編『校刊楞伽師資記』1931年、卷頭)。『胡適文存』(4-2、1935年)236-244頁。
- 26 胡適「楞伽宗考」(『胡適文存』4-2、1935年)194-235頁。
- 27 寂英「大乘佛教眞偽論戰序幕—願遠參法師有以教之」(『佛教與佛學』6、1936年)3頁。集成78、144頁。
- 28 陳繼東「『大乘起信論』偽撰說と章炳麟」(『東アジア佛教學術論集』4、2016年)157頁。
- 29 前掲「『大乘起信論』偽撰說と章炳麟」159頁、前掲「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」122-121頁を参照。
- 30 小林武「章炳麟と姉崎正治—『煇書』より『齊物論釋』にいたる思想的關係」(『東方學』107、2004年)を参照。
- 31 前掲「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」126頁を参照。
- 32 權田雷斧『密教綱要』(丙午出版社、1916年)。
- 33 權田雷斧著、王師愈譯『密宗綱要』(出版社未詳、1919年)。
- 34 王師愈の傳記については、エリック・シッケタンツ氏の「前掲書、『墮落と復興の近代中國佛教—日本佛教との邂逅とその歴史像の構築』289-294頁を参照。
- 35 王師愈「評日本馬田行啓印度佛教史」(『海潮音』1(9)、1920年)1頁。集成148、577頁。
- 36 前掲「評日本馬田行啓印度佛教史」2頁。集成148、578頁。
- 37 前掲「評日本馬田行啓印度佛教史」1頁。集成148、577頁。
- 38 王恩洋「大乘起信論料簡」(『學衡』17、1923年)。張曼濤主編『大乘起信論與楞伽經考辨』(現代佛教學術叢刊35、大乘文化出版社、1978年)83-120頁。
- 39 王恩洋「大乘非佛說辨」(『海潮音』4(5)、1923年)1頁。集成156、203頁。
- 40 前掲「大乘非佛說辨」9頁。集成156、211頁。
- 41 前掲「大乘非佛說辨」9頁。集成156、211頁。
- 42 前掲「大乘非佛說辨」9頁。集成156、211頁。
- 43 前掲「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」120頁を参照。
- 44 前掲「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」81-75頁を参照。
- 45 前掲「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」74頁。
- 46 王恩洋「讀原始佛教思想論」（『微妙聲』2（1）、1940年）1頁。集成85、430頁。
- 47 太虛「生活與生死」（『海潮音』9（3）、1928年）1頁。集成170、9頁。
- 48 前掲「生活與生死」1-2頁。集成170、9-10頁。
- 49 太虛「生活與生死」（『覺群週報』1（2）、1946年）。集成101、18-19頁。
- 50 大林「甚麼是原始佛教」（『人間覺』2（7）、1937年）14頁。集成81、316頁。
- 51 前掲「大乘佛教眞偽論戰序幕—願遠參法師有以教之」1頁。集成78、142頁。
- 52 非心（太虛）「評大乘起信論考證」（『海潮音』4（1）、1923年）4頁。集成155、196頁。
- 53 太虛「大乘起信論別說」（『海潮音』1（6）、1920年）49頁。集成148、189頁。
- 54 印順「太虛大師年譜」（『妙雲集』中編之六、正聞出版社、2000年）192-193頁。
- 55 太虛「評寶明君中國佛教之現勢」（『海潮音』7（6）、1926年）8頁。集成165、282頁。
- 56 前掲「太虛大師年譜」167-168頁。
- 57 太虛「佛法一味論之十宗片面觀」（『海潮音』15（4）、1934年）11-12頁。集成186、461-462頁。
- 58 前掲『墮落と復興の近代中國佛教—日本佛教との邂逅とその歴史像の構築』307-326頁。
- 59 太虛「大乘位與大乘各宗」（芝峯校閱・寶忍記、『海潮音』11（11・12合併）、1930年）。集成176、333-344頁。
- 60 太虛「記支那堪布翻案」（心月記、『佛化新聞』248-250、1942年）。集成86、413-414頁、417-418頁、421-422頁。
- 61 拙稿「『人間佛教』における禪評價の問題」（『國際禪研究』2、2018年）51-55頁を参照。
- 62 印順『印度之佛教』（商務印書館、1943年）179頁。
- 63 前掲『印度之佛教』281-282頁。
- 64 太虛「評印度佛教史」（『海潮音』24（7）、1943年）4頁。集成201、248頁。
- 65 太虛「再議印度之佛教」（『海潮音』26（10）、1945年）7-9頁。集成195-

197頁。

66 王恩洋「讀印度之佛教書感」(『海潮音』25(2)、1944年)9頁。集成201、393頁。

67 前掲「『人間佛教』における禪評價の問題」40-48頁を参照。

【付記】

本誌に掲載された陳繼東氏の「『冷知会雜誌』掲載の赫舍里如山「十宗概説」について」は、本拙稿の第一節、「『十宗』概念の受容とその影響」の不足を補う優れた論考である。是非、併讀されんことを希望する。また、本拙稿、並びに陳氏の御高論が発表されたシンポジウムの会場において、陳氏が筆者の発表に對して、示唆に富む指摘をされたことに心から感謝を申し上げる。