

『大乘起信論』 偽撰説と章炳麟*

陳 繼 東**

(日本 青山学院大学)

はじめに

『大乘起信論』の真偽は、近代日本の仏教研究史における重要な研究課題であるとともに、近代仏教学の研究手法、則ち、客観的・合理的・科学的・歴史的方法を駆使して得られた重要な成果である。しかし、中国の近代仏教史を顧みても、同時代的な紹介や反応は極めて少なく、これに匹敵するような研究を見出すことも困難である。1920年代に入って、ようやく梁啓超の『大乘起信論考証』が現れたが、その時には日本での論争は既に二十年も続いていた。

1908年に章炳麟(1868-1936)が書いた「大乘起信論弁」(『章太炎全集』四、上海人民出版社、1985年)は、中国の学者による最初の反応とすることができる。仏教の学説を用いて革命理論を構築した一人の思想家が、どうしてこの時期に特定の学術的問題の研究に精力を注ぎ込んだのかということは、それ自体非常に興味深い問題である。

章炳麟の「大乘起信論弁」は、『起信論』が偽撰かどうかという問題に焦点を合わせたものであって、文献と思想の二つの面から考証を行い、当時、日本で行われていた『起信論』偽撰説を批判し、『起信論』が馬鳴の真撰であること、更には、仏説をストレートに継承したものであることを証明しようとしている。しかし、この非常に意義深い論文がこれまで注目されず、梁啓超の著作でも言及されていないのは、章炳麟研究や近代にお

*原題「章炳麟之《大乘起信論》眞偽辯」。

**青山学院大学国際政治経済学部教授。

ける『起信論』受容の研究の欠陥であると言わざるを得ない。以下においては、先ず章炳麟の論点を紹介し、その後に彼が批判したのが誰の説であったのかについて論じ、最後に彼が『起信論』を馬鳴の真撰とする立場を捨てなかった理由について考えてみたい。

一 章炳麟の『起信論』真撰説

（『大乘起信論弁』における）章炳麟の主張は、次の二つの部分から成っている。第一は、『起信論』を偽撰とする説に対して、文献学的な側面から逐一反駁している部分である。そして第二は、馬鳴が龍樹に先立つということを、即ち、阿頼耶識説と如来藏思想の形成が龍樹の空思想より早いことを、思想史的な側面から証明しようと試みている部分である。

文献学的な側面では、『起信論』を偽撰と見做す根拠とされたものに次の三つがあった。第一は、隋代の法経が撰述した『衆経目録』が『起信論』を「疑惑部」に入れているということ。第二は、『薩婆多記』『南海寄帰伝』『馬鳴菩薩伝』『付法藏因縁伝』等の伝記資料に馬鳴が『起信論』を作ったとする記述が見られないこと。第三は、『続高僧伝』に「『起信』の一論は、文、馬鳴に出づ。彼の土の諸僧、其の本を承けんと思う。契、乃ち唐を訳して梵と為し、通じて五天に布かしむ」と記されており、唐代にはインドに『起信論』がなかったことが確認できること。章炳麟は「これらの根拠によって偽撰説を唱えた」と言っている¹⁾。

第一の法経が『起信論』を「疑惑部」に入れたということに関して章炳麟は、法経が疑ったのは訳者についてであり、論そのものについてはないと主張する。法経は『衆経目録』で「大乘起信論一卷、人、真諦訳と云う。真諦の録を勘するに此の論無し。故に疑に入る」と述べているから、法経が「疑惑部」に入れたのは、真諦の著作目録の中にこの論が掲げられていないからなのであって、『起信論』が偽撰であるかどうかとは関わりがない。しかるに、法経と同時代の費長房が撰述した『歴代三宝紀』には

『起信論』が挙げられており、しかも真谛が翻訳した年（550年）や翻訳の場所まではっきりと記されている。こうした点から章炳麟は、真谛は梁から陳にかけて活躍したため、梁代の翻訳が陳代の経録では漏れてしまい、法経が疑問を懐くようになったのではないかと考えた。そこで「今、長房の証す所に拠れば、以て斯の疑いを破するに足る」と言うのである。

この外、章炳麟は、後に実叉難陀が新訳を出していることを根拠に、『起信論』が偽撰でないことは明らかなことも主張している。

第二の馬鳴の伝記で『起信論』に言及するものがないから馬鳴の著作ではないとする見解に対しては、章炳麟は、馬鳴の一部の著作もそれらの伝記に載せられていないことを指摘して、この主張が成り立たないことを明らかにした。『莊嚴論経』や『仏所行讃』などは馬鳴の著作と認められているが、『付法蔵伝』『馬鳴伝』『世親伝』などには言及がない。一方、『尼乾子問無我義経』は宋代になって初めて訳されたもので、どの伝記にもその名が挙げられてはいない。そこで章炳麟は、「今、『起信論』（が馬鳴の撰述であること）を認めないで『尼乾子問無我義経』を認めるのは、自己矛盾ではないのか」と言っている²。

第三の玄奘が『起信論』を中国語から梵語に訳したとする『続高僧伝』の記述については、章炳麟は、これこそ中国でもインドでも『起信論』が偽撰と見られていなかったことを示すものだとする。なぜならこれは、(彼によれば、)インドにおける大乘仏教の地理的な流布状況に関わるものに過ぎないからである。章炳麟は、『起信論』がインドで流布しなかったのは、『起信論』の思想内容や馬鳴が活動した地域と関係があると考えた。馬鳴は久しく西北インドに住み、『起信論』を書いたのは晩年のことだったから、中インドには伝わらなかった。その著作である『莊嚴論経』や『仏所行讃』は文体が美しく詩歌に類するためにインド全土に広まったが、『起信論』は「如来蔵」を説き、内容も高度で詩歌とは全く異なるから広まりにくかったのだという。更に、馬鳴が活動したカシュミール地方はもともと上座部が盛んだった地域で、資格や身分に拘るという点で大衆部と

は大いに異なっていたから、その経論も多くは「緘蔵して泄らさず」（封印して外部に伝えない）とされた。例えば『世親伝』には、迦旃延子が『発慧論』を著したが罽賓国から出させなかったと言い、また、『西域記』には、カニシカ王が『毘婆沙論』を封印してストゥーパから出させなかったと言っている。このような西北インドに特有の学風が『起信論』が中インドに広まるのを妨げたのである。しかし、これこそ実叉難陀が『起信論』を翻訳し得た理由なのである。章炳麟は言う、「于填は北インドに近いから、実叉難陀はあるいは先生からこれを学んだのかも知れない。だから新訳が可能だったのだ」と³。

思想史的側面からは、『起信論』と馬鳴の他の著作との間に相違が見られ、また、馬鳴は必ずや龍樹以降の人であろうから、『起信論』はその著作ではないと説くものがあつた。この二つの論拠に対して章炳麟は馬鳴の思想的变化を整理し、『起信論』は馬鳴の晩年の著作であると論じるとともに、インド仏教における「空」の思想と「有」の思想の変遷を考察することで馬鳴が龍樹以前の人であることを論証しようとした。

第一の『起信論』と馬鳴の他の著作との思想的な相違については、馬鳴の思想に変化があつたことを示すだけで、これによって『起信論』が馬鳴の作でないとは言えないとする。章炳麟によれば、馬鳴は詩人から出発して大乘の思想家になるという思想遍歴を辿つたという。『仏所行讚』などの文学作品は学説に言及することは少なく、これでは大乘の学者と呼ぶわけにはいかない。『十不善業道経』や『六趣輪廻経』は機根の低い人天乗の人を導くためのものであり、『大宗地玄文本論』は隋唐の目録には記載がないから、必ずや偽撰であろう。『尼乾子問無我義経』だけは思想的にやや優れているものの簡略に過ぎ、「了義」とは言えない。また、その無我説は小乗以来のもので『般若経』や『中論』のように深いものではない。しかし、章炳麟は、それを馬鳴が小乗から大乘に転向するちょうどその時期の思想を示すものだとする。『付法蔵因縁伝』に「馬鳴は実に我有りと計し、甚だ自ら貢高なり」とあることによって最初期の馬鳴の思想が神我

説に類するものであり、その後もこの見方を完全には捨てきれず、「有我」と「無我」を比較検討する中で如来蔵縁起説を樹立したというのである。章炳麟は言う、「もし無我のみであればこの思想に至ることは決してなかった。多くの人々は『尼乾子問無我義経』のみに基づいて、『起信論』の思想と矛盾するという。しかし、もしこの『付法蔵因縁伝』の〈実に我有りと計し〉という言葉を知っていれば、その疑問は自ずと氷解する」と⁴。

この推測を補強するために、章炳麟は『付法蔵因縁伝』の「富那奢は言う、〈仏法の中には凡そ二諦有り。若し世諦に就けば、仮に名づけて我と為す。第一義諦は皆な悉く空寂なり。是の如く推求するに、我、何ぞ得べけんや〉と」という文章に基づいて、馬鳴の師匠であった富那奢の二諦説は、馬鳴から見れば皆な「不可得」であったと指摘する。その理由は、世諦は「仮名」であるから真実ではありえず、第一義諦では「性」すらも空寂であるからである。ただ「空無」のみを説き、「有」の問題を解決していない。だから、馬鳴は「空」「有」の問題を更に前進させたのだ。章炳麟は言う、「〈有我〉と〈無我〉を繰り返し考究することで如来蔵説が出てきたのである。もし『起信論』がなかったとすれば、馬鳴と阿羅漢たちとの間にどんな違いがあるというのか」と⁵。

第二の馬鳴が龍樹以降の人だという主張に対しては、章炳麟は全く逆の説を採った。馬鳴が龍樹より後の人だという説は、大乘仏教思想が「空」から「有」へと変化した、つまり、龍樹の「空」から始まって馬鳴の段階（「阿梨耶識」「如来蔵」）を経て、最後に世親・無著の唯識（「阿頼耶識」「八識」）に至ったと考えるのである。章炳麟は言う、「一部の人たちは、思想的展開から、『起信論』は龍樹以降の作品であると言っているが、これも正しくない」と⁶。その理由は以下の通りである。第一に、『般若経』や『中論』は「六識」には言及するが、「阿頼耶識」に触れることはない。ところが、「阿頼耶識」という用語は説一切有部の『增壹経』にすでに出ている。第二に、「如来蔵」という用語は、『尊婆須蜜菩薩所集論』にすでに見られ、そこでは「或いは是の説を作さく、如来蔵身と」と記されている

る。婆須蜜は仏弟子であって馬鳴より遙か以前の人である。馬鳴は有部で出家したのだから、彼が「阿頼耶識」と「如来藏」を説いたのは、師匠筋から学んだのであろう⁷。

これに続いて章炳麟は、『起信論』の「阿梨耶識」と世親や無著の「阿頼耶識」の相違点から馬鳴は龍樹以前の人であると論じた。即ち、

- 1 『起信論』は「業相」「転相」「見相」を第八識に配し、「智相」「相続相」「執取相」「計名字相」「起業相」「業繫苦相」を第六識に配している。これに対して世親は「五遍行境」を第八識に配し、「五別境」を第六識に配している。
- 2 『起信論』の八識には「末那識」が含まれないし、「三性三無性」等についても語らない。
- 3 龍樹の弟子の提婆には『楞伽經』に基づく著作がある。もし馬鳴が龍樹以降の人なら、提婆と同時となり、『楞伽經』を見ていたはずである。ところが、『楞伽經』には「九識」「三性三無性」等の説があるのに『起信論』には見られず、簡潔で良く纏まっている。『起信論』が『楞伽經』を承けるものでないことは明白である。

これによって、『起信論』から後世の唯識学説への展開は、「簡」から「繁」に至る過程であったと考えていたことが分かる。だから章炳麟は、「もし『起信論』が龍樹以降の作品であれば、これほどまでに簡潔なものとはならなかったはずである」と言い、法蔵が『起信論』と『楞伽經』を同じ思想と判定したことを根拠に、後世の人が前者を後者に基づくとするのを「独断」と批判し、更に「従って、思想的展開という点から『起信論』が龍樹以前のものであることが分かる。龍樹以降ではありえない」と述べるのである⁸。

大乘仏教において「空」の思想と「有」の思想が時代とともにどのように展開したかについても、章炳麟は非常に鋭い主張をした。即ち、「空」と「有」の思想の形成は、単に時間的な前後の問題ではなく、空間的な南北の問題とも関係するといっているのである。龍樹や提婆の説は南方の教学、馬

鳴や無著の説は北方の教学であって、その相違は大衆部と上座部が拠った地域が異なり、この地理上の相違が後世の大乗仏教の発展にも影響したためであるという。

この外、馬鳴を龍樹以降の人と見る主張には、もう一つ重要な論拠があった。それは、西方浄土に言及する『起信論』の言葉である。もし歴史の展開が「簡」から「繁」へというものであれば、『起信論』は龍樹の『十住毘婆沙論』以前のものでなくてはならない。『起信論』が西方阿弥陀仏について述べるだけであるのに、『十住論』には十方の諸仏が説かれているからである。両者を比較すれば、前者が「簡」で後者が「繁」である。更に、『起信論』も『十住論』も、念仏往生を劣った人への教えとするが、『十住論』が「般舟三昧」について説くことで易行としての念仏の意義を強調し、「龍樹が浄土を推奨した」ことを力説するのに対して、『起信論』では、これを重視した形跡が認められない。両者を比較すると、前者が「簡」で後者が「繁」である。そこで章炳麟は、「〈繁〉と〈簡〉の順序から言えば、『起信論』を前、『十住論』を後と見るのが穏当である」と言う⁹。

二 章炳麟と明治期の『起信論』研究

以上が章炳麟の主張の概要である。では、章炳麟が批判したのは、いったい誰の説なのであろうか。単刀直入に言えば、それは日本の学者たちの見解なのである。1905年までに、前田慧雲、松本文三郎、望月信亨、常盤大定らが相次いで論文を発表し、『起信論』の作者は馬鳴ではない、あるいは、『起信論』はインド撰述ではないなどと主張し、(『起信論』の真偽が) 仏教史研究における中心的なテーマとなっていた。その中で常盤大定の『教界文豪—馬鳴菩薩論』(金港堂、1905年)は、前田・松本・望月の論点を正確に紹介し、馬鳴を龍樹以後の人とする松本文三郎の説を支持し、確証が得られるまでは、「馬鳴造」という伝統説を維持するのが穏当

だと説いている。

常盤大定が1905年7月に『教界文豪—馬鳴菩薩論』を出版した理由は、「(馬鳴)菩薩を中心として、縦に仏教教理の発展を跡づけ、横に当時の思想教学の状況を一瞥せんとする」ところにあったという(「自序」)¹⁰。章炳麟はこの本を読んで、1908年前後に「大乘仏教縁起考」と「大乘起信論弁」とを書いたのである。「大乘仏教縁起考」では、大乘と小乗の共通性を論じるに当たって、「しかるに最近、常盤大定が『馬鳴菩薩論』を著し、次のような共通点を挙げている」と言い、その引用を行っている¹¹。常盤大定との関係については、後で詳しく述べる。

『馬鳴菩薩論』第六章の「大乘起信論」は、『起信論』の作者について論じたものである。かつて、前田慧雲博士が『哲学雑誌』『高輪学報』などに論文を発表し、『起信論』の作者を馬鳴とすることに疑問を提起していたが、1905年1月に望月信亨が『宗粹雑誌』に「起信論の作者に就いて」を発表して、歴史上、馬鳴という名の僧が二人おり、『仏所行讃』等は紀元1世紀前後に活躍した馬鳴の作品であり、『起信論』は仏滅後800年から900年頃に現れた後馬鳴の作品であると論じた。常盤大定は、この論文において、最初に前田の見解を七つに纏めた後、補足として望月信亨の馬鳴二人説に言及し、最後に古来の説に従うという自身の立場を表明している。

先ず、『馬鳴菩薩論』第六章では、『起信論』の作者に関する前田の疑問を次の七点に集約している。

- (1) 馬鳴菩薩伝(羅什訳)及び付法蔵伝(吉迦夜訳)の中に於て、菩薩一生の大著たる此論製作の事を載せず。
- (2) 付法蔵伝に叙する所の馬鳴伝承の法門も、菩薩の集たる尼乾子問無我義経も共に是空、無我、実相の法門にして如来蔵縁起にあらず。
- (3) 此論が、龍樹菩薩の諸論と共に、翻訳せられずして、後代に至り、無着、世親の諸論本と共に、始めて伝承せられたるは、此論の新しきを証す。

- (4) 小乗教より、一変して、龍樹菩薩の一切皆空論に進み、再変して、馬鳴の空不空論に進むは、至当の順序なり。されば龍樹にありては、六識、二仏身等の法相名教の如きも、猶小乗教に異らざれども、起信論に至りては、七識、三仏身の如き、加上の説あるを見る。
- (5) 薩婆多記の馬鳴の記事には、「大莊嚴經数百偈を造りて、外道を破す」とのみあり。又義浄三蔵の南海寄帰伝には、仏所行讃と、大莊嚴論經とを出せども、遂に起信論に言及せず、又何れの方面に於ても、詳細を尽せる玄奘三蔵の西域記に於ても、馬鳴に関する記事、唯一個所あるのみにて、起信論の著者として有名なる、菩薩に対する筆法にあらず。
- (6) 龍樹菩薩の著に於ては、阿弥陀仏は十方仏中の一つにして、猶未だ専念の思想なけれども、起信論にありては、専念阿弥陀仏の思想顕然たり。
- (7) 世親伝、真諦三蔵造ならんによれば、馬鳴の西印に迎へられしは、大毘婆沙論の文作の爲なり。是菩薩の文豪たるを示す。又其大著たる仏所行讃といひ、大莊嚴論經といひ、其の小著たる事師五十頌といひ、六趣輪廻經といひ、……悉く是讃詠諷誦の大家たりしを示せども、遂に其論師たりしを表はさず。是等の諸著の面目と、起信論の形相と、全く其撰を異にし、到底同一人の手に成れりと見え¹²。

このうち、(1)と(5)は、主として馬鳴に関する伝記資料、義浄、玄奘らに馬鳴が『起信論』を書いたことへの言及がないという事実に基づいて、『起信論』の作者に疑問を提起したものである。(2)と(7)は、馬鳴の著作とされるものに性格的な相違が認められることから、『起信論』の作者を他と同じ人物とすることに疑問を提起したものである。そして、(3)、(4)、(6)は、龍樹の著作や思想と比較することで、『起信論』が龍樹以降のものであり、「空」の思想が先行し、その後「有」の思想（「如来蔵」「阿頼耶識」）が現れたことを論じたものである。

常盤大定は、上に掲げたような疑問に理解を示しつつも、これらの疑問によっても「馬鳴造」という伝統説を否定するには十分ではないと説く。

彼は言う、「是等の疑難は、要するに大乘鼓吹者たる羅什を初めとして、吉迦夜、玄奘、義浄等の諸三蔵によりて、遂に一言の之に及ぶなかりし起信論は、其翻訳の年代より見るも、又他の著書との比較より見るも、又富那奢或は脇尊者より、馬鳴を経て、龍樹に及べる思想の連絡上より見るも、之を馬鳴の著書と為すに於て、疑義なき能はずといふにあり。然れども以て論師の著にあらずと断定すべき程の証拠と為すに足らざるは勿論なり」と¹³。

望月信亨は、1905年1月に『宗粹雑誌』に『起信論』の作者に就いて』を發表して（後に『大乘起信論之研究』〈金尾文淵堂、1922年〉所収）、『起信論』を紀元後1世紀の馬鳴の作品と認めうるかどうかについて考察を行ったが、その結論は、時代を異にする二人の馬鳴がおり、『起信論』の作者は5-6世紀に活躍した馬鳴で、1世紀の馬鳴ではないというものであった。その論拠は以下の通りである。

- a 馬鳴菩薩伝や、付法蔵伝の第五を見ても、馬鳴が大乘に帰したといふ事が書いてない。……初めは小乗論師に相違ないことが分かる。それが如何にして廻心向大して、起信論の様な立派なる大乘法門を唱ふる様になったか、一向伝記には見えて居らぬ。
- b 龍樹、提婆は馬鳴の後の出世であって、殊に龍樹は夥だしき著述をなし、内外の典籍には悉く通じて居るのであるが、それに馬鳴の事を一言も書いて居らぬのは実に不思議である。
- c 起信論と龍樹の中論思想とを比較して見ても、多少その前後が疑はれるのである。起信論には阿梨耶識もあり、三身もあり、五十二位と見らるべき階級もあるが、龍樹には阿梨耶識はなくて唯の六識である。三身はなくて生法二身である。五十二位はなくて但の十地である。それのみでなく龍樹の教学は、其の大体が元始仏教の消極的涅槃論に余程近いが、起信論は随分突飛で、全く元始仏教の気分を脱して居る様に見える。

- d 勿論起信論は重もに楞伽に依ったもので、龍樹は又般若を神髓として居るのであるが、……若しも仏教の教理が他の學術技芸と同様に時代を逐うて漸次に発達したものであるなら、其の教義の浅深歷程こそ、真に時代の前後を判定する唯一の尺度といふべきでなければならぬ。特に起信論が楞伽に依って造られて居ることが余程面白いと思ふのである。楞伽は有名な龍樹の懸記が書いてあるお経であるが、此の懸記が若しも龍樹の實際出世の後に起ったことであるとしたら、言ふ迄もなく起信論は龍樹の後に造られたことが分かるのである。又起信論の翻訳が比較的遅いの抔も、確かに疑問の一に加へらるであらう。
- e 今の藏経の中には馬鳴の作と伝へて居るものが総べて八部あるが、其中、大宗地玄文本論、事師法、十不善業道経、六趣輪廻経、尼乾子問無我義経などは、翻訳も非常に遅く、書いてあることも素より疑点が少ないから、是れは取り除くとして、其の他の大莊嚴論と仏所行讃と、而して今の起信論との三部に就いて其の翻訳の年代を考へて見ると、莊嚴論は西暦紀元の四〇五に姚秦の羅什が訳し、仏所行讃は西暦紀元の四一四から四二一の間に北涼の曇無讖が訳したもののだが、起信論はそれより殆んど百五十年もたって、真諦が西暦紀元五五三に始めて訳したものである。真諦は世親の俱舎論、撰大乘論釈論などを訳した人で、仏滅九百年頃の印度論師の研究の結果を齎して来た人であるが、其の人の手に起信論の翻訳が成ったことを考へると、何だか起信論の作者も仏滅八九百年頃に出世したのではなからうかといふ疑問が起るのである。頼耶縁起論が盛になったのは仏滅九百年頃の無著の時代であるのだが、夫れから考へても起信論の真如縁起、即ち或る意味における頼耶縁起論も、恐らく其の前後に起った説でなからうかと思はれるのである。
- f 僧祐律師の造った薩婆多記を見ると、第十一祖の馬鳴の外に、別にまた十六祖に後馬鳴菩薩といふのがある。此の後馬鳴は何時頃の出世か素より判然はせぬが、前の馬鳴が魯尊者の弟子に相違ないから、魯尊者の弟子の馬鳴の後に尚一人の馬鳴といふ菩薩が有ったことだけは是れで分かるのである。此の後馬鳴が兎に角起信論の作者ではなからう

か。起信論作者の年代に就いては古来より種々の説があり、殊に釈摩訶衍論の中には、六馬鳴の話まで載って居る。六馬鳴などは実に妄誕極った説だが、けれど偶然にも其の中に八百歳中出世の説があがっている。是れが事に由ると起信論の眞の作者の年代であるかも知れぬと思ふ¹⁴。

このうち、aの伝記資料に基づく考察は、前田の(1)と同じである。bとcの『起信論』と龍樹との比較は前田の(3)・(4)・(6)に近い。dの『起信論』を『楞伽經』に基づくとするのは望月の新説である。eの馬鳴の著作の特徴から『起信論』を同一人物の作品とは認められないとする説は、前田の(2)や(7)と一致する。fの『薩婆多記』と『釈摩訶衍論』に基づいて時代を異にする二人の馬鳴がいたとし、『起信論』を「後馬鳴」の作とするのは、望月独自の主張である。

望月の説について、常盤の『馬鳴菩薩論』は、時代を異にする二人の馬鳴がいたとする説、即ち、『仏所行讚』の馬鳴と『起信論』の馬鳴は同一人物ではなく、前者は前馬鳴、後者は後馬鳴だとする説に言及するに止めている。しかし、『釈摩訶衍論』の説については、常盤はその史料的価値を認める必要は全くないという。この論は龍樹が『起信論』を解説した作品だとされ、古来、密教で尊ばれているが、古くから百済僧の月忠の偽撰であると指摘されており、依拠するに足りないからである。この主張は章炳麟に継承された。また、言うところの「後馬鳴」なるものは、浩瀚な仏典の中で『薩婆多記』以外には見ることのできないものであるから、これを『起信論』の著者とするには根拠が十分ではない。ならば、『起信論』はいったい誰の作品なのであろうか。常盤の結論は以下の如くである。

ここに至りては他の仏書の多くの著者と同じく、今日到底之を判断するを得ず。思ふに終に是千歳不定の疑問ならん。若し思想の系統上よりいへば、此論を以て、龍樹以後に成れりと見るを穩当とすべきが如し。(注：松本博士が、馬鳴を龍樹の後に置く主要の理由は或はここに存んか。)

然れども翻りて建設の位置に立ちて之を見るに、あながちに馬鳴に此著なしとも、一概に速断しがたきものありて存す。……予は斯る千古の名著に対して、曖昧の理由の下に、著者不明のものとして忍びず、研究の態度上、疑難を存するを必須とすれども、馬鳴の著に非ずといふ確証を得るまでは、古来の伝説に従て、之を菩薩の著と為す事、亦研究の態度上、穩当なりと思ふものなり¹⁵。

上述したような種々の疑問があっても、常盤の見るところでは、『起信論』が馬鳴の著作だとする伝統説を覆すには十分ではないから、自らは現状維持の立場を採るといのである。

上の紹介によって知られるように、章炳麟の批判対象は主として前田慧雲と望月信享の主張であった。常盤大定は馬鳴の著作であることを否定しはしなかったが、『起信論』を龍樹以降のものとする彼の主張も、章炳麟には受け入れられなかった。章炳麟の主張の特色として、次の諸点を挙げることができる。

- 1 法経の経録が疑ったのは訳者についてであって著者ではないとする。この点は前田と異なる。また、資料の点では、費長房の『歴代三宝紀』や実叉難陀の新訳『起信論』を持ち出して『起信論』が偽撰でないことの証拠とした。
- 2 伝記資料に馬鳴が『起信論』を造ったという記載がないという点に対しては、『尼乾子問無我義経』も伝記資料に馬鳴の作だという記載がなく、しかも宋代の翻訳であることから、この疑問が成り立ち得ないものであることを明らかにした。
- 3 馬鳴の著作とされるものが、それぞれに性格を異にしているという問題に対しては、馬鳴は文学者から小乗を経て大乘に転じたという思想遍歴を考え、多様な著作は、馬鳴自身の異なる段階の思想を反映するものであって、時代を異にする二人の馬鳴がいたわけではないとした。この主張は極めて独特で、その後も類を見ない。
- 4 馬鳴を龍樹以前の人とした。

- 5 「如来藏」「阿頼耶識」と「空」という思想が単に時間的な問題に止まらず、南北の問題でもある、つまり、時代の前後を考えるだけでは十分でなく、流布した地域の相違も考える必要があるとした。

三 「大乘起信論弁」述作の背景

清朝末期の中国仏教界では、楊文会居士（1837-1911）によって創設された金陵刻経処から仏典が精力的に出版され、華嚴・唯識・浄土などの教学が強調され、更には、中国で散佚していた三百点に近い仏典が、南條文雄の仲介で日本から買い戻されたため、仏典研究が大ブームとなって、仏教復興の機運が高まった。楊文会は1891年に南條文雄に三度に亘って買い入れる書籍の一覧を送ったが、その中には法蔵の『大乘起信論義記』や窺基の『成唯識論述記』など、元代以降に散佚した重要な典籍が含まれていた。南條文雄は1892年に上記のものを含む多くの仏典を南京の楊文会のもとに送った。楊文会は、これらの典籍を重刊し流通させただけでなく、馬鳴撰とされる『大宗地玄文本論』を基礎に、『起信論』を方法論として採用して、1904年前後に「馬鳴宗」という新たな思想体系を打ち立てた。そのため、楊文会の影響によって、この時期に馬鳴と『起信論』は、仏教界において大変な注目を集めたのである。梁啓超が言うように、「楊文会は、法相・華嚴の両宗に深く通じ、学者に浄土の教えを説いた。学者たちは次第に信じるようになった。……章炳麟は法相宗に詳しく著作もある。だから、清末のいわゆる〈新学家〉で仏教学と関係を持たないようなものは、ほとんど一人としておらず、真実の信仰を抱いたものは皆な楊文会の弟子となった」のである¹⁶。

章炳麟は楊文会の影響を受けたが、二人の仏教思想には大きな相違があった。章炳麟は日本に渡った後、楊文会に手紙を書いて梵語を学びたいという願望を披瀝し、楊文会の経済的援助を願い出た。しかし、バラモン教と仏教に通じる点があると説いたために、楊文会に「バラモン教と仏教

を一つにするのは、正しい教えを混乱させ、滅亡へと導くものであって、聞くに堪えない」と叱責されてしまった¹⁷。仏教思想の点で、章炳麟と楊文会とでは立場に隔たりがあり、章炳麟が、独立自主の「自力」の思想を強調したのに対して、楊文会は浄土教を仏教の帰趨であると考えた。しかし、「法相の理」「華嚴の行」を強調し、馬鳴の『起信論』を極めて重視した点では違いはなかった。章炳麟は、中国の社会変革を実現するための手段として二つのことを考えていた。第一は、宗教で信心を起こさせ、国民の道德心を向上させること。第二は、中国の素晴らしさを強調することで民衆（種性）を鼓舞し、熱狂的な愛国心を育てることである¹⁸。「建立宗教論」（1906年）は、宗教で社会変革を推進しようとした重要な論文である。本論文は、唯識学の三性説を用いただけでなく、西洋哲学に匹敵するような理論体系を構築しようと企てており、馬鳴の『起信論』も引用されている。——「馬鳴は言う、〈虚空の妄法は、色に対するが故に有り。若し色無くんば、則ち虚空の相も無し〉と。これに順えば〈色塵の妄法は、空に対するが故に有り。若し空無くんば、則ち色塵の相も無し〉とも言うるであろう」と¹⁹。つまり、人我見を破することについての自身の分析を『起信論』を用いて補強しているのである。更に重要なのは、章炳麟が「阿頼耶識」を人心の根本とし、社会の変革は最終的には「阿頼耶識」の染から浄への転換によって実現されなくてはならないと考えていた点である。そして、「阿頼耶識」の転換が可能な理由は、それが「覚」と「不覚」の二面性を備えている、つまり、「阿頼耶識」がそのまま「如来蔵」であり、変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」は真である。この「阿頼耶識」を「如来蔵」とも呼ぶ。清浄であるか雑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²⁰。「阿頼耶識」を「如来蔵」と同一視するのは、明らかに『起信論』の立場に基づく。章炳麟から見れば、『成

唯識論』の「阿頼耶識」は八つの識を立てるだけで、個体に限られているから、結局のところ、無我説を成り立たせることができない。「如来藏」が衆生に遍在する成仏のための共通の根拠とされ、それゆえ自我の偏執を打破して「無我」を実現できるのに及ばないのである。そして、この「無我」の思想こそ正しく民衆の道徳的衰退を救う理論的根拠であった。章炳麟が「〈法相の理〉や〈華嚴の行〉でなくては、悪を止めて汚れた世俗を浄化するなどといったことは不可能である」と述べているのは²¹、正しくこの意味においてなのである。また、上述したような思想的立場に立つが故に、馬鳴と『起信論』の真偽は、その理論的根拠が成り立つかどうかにか直結する大問題であった。もし馬鳴や『起信論』が偽物であれば、章炳麟の仏教学理論は、その根柢から揺らぎかねなかったのである。おそらく、この論文を書いた思想的動機は、ここにあったであろう。この論文の中で章炳麟は著述の動機に全く触れていないので、このような推測を試みた。

むすび

章炳麟の「大乘起信論弁」は、これまで注目されてこなかったが、近代中国仏教史上における重要な著作である。文献学や歴史学の方法論に依拠しつつ、日本の学会の動向を正面から受け止めようとしたものであっただけでなく、中国国内の伝統教学的な研究とも一線を画するものであった。楊文会の「馬鳴宗」の説が、馬鳴と『起信論』に対する文献学的・歴史学的な批判を欠き、伝統的な教判論に止まっているとすれば、章炳麟は近代的な研究方法と考証学との結合に努め、文献と思想の両面から馬鳴と『起信論』に対して歴史学的な批判研究を行ったが、当時の中国の仏教研究では、こうしたことは極めて稀で、ほとんど独歩の存在であった。章炳麟の説の多くは後の研究で否定されているが、彼による方法論上の転換は高く評価されてしかるべきである。

梁啓超は『大乘起信論考証』において、日本の学者が早くから『起信論』に疑問を抱き、初めは馬鳴の著作たることを疑い、次いで真諦の翻訳たることを疑い、遂にはそれが中国撰述でインド撰述ではないことを明らかにしたと言っている。このように研究史を振り返った後、梁啓超は本書を撰述した目的を語っている。その第一は、『起信論』の思想的価値の重要さである。彼は言う、「『起信論』が我が国の先人によって作られたものであることが明らかになったので、私の喜びは喩えようもない」と²²。これは国民を奮い立たせようとするものであり、章炳麟の「中国の素晴らしさを強調することで民衆を鼓舞」という民族主義に近い。ただし、章炳麟にとっては、『起信論』の歴史的思想的価値は正しくそれが馬鳴の真撰であるところにあったから、中国撰述説は受け入れがたいものであった。その第二は、学問的な方法論を提起することである。彼は言う、「私の考えでは、今後、仏法を明らかにしようとするものは、その第一歩を歴史的研究から始めなくてはならない」、あるいは「日本では、ここ十年の間にこうした研究に従事するものが増えてきたが、我が国には一人もいない」と²³。実際には、十数年も前に章炳麟が梁啓超の期待するような「歴史的研究」を始めていたのに、それに正当な評価を与えないのは、梁啓超の落ち度であったと言わざるを得ない。

【注】

- 1 章炳麟『章太炎全集』4（上海人民出版社、上海、1985年）481頁。
- 2 前掲『章太炎全集』4、482頁。
- 3 前掲『章太炎全集』4、482頁。
- 4 前掲『章太炎全集』4、482-483頁。
- 5 前掲『章太炎全集』4、483頁。
- 6 前掲『章太炎全集』4、483頁。
- 7 前掲『章太炎全集』4、483頁。
- 8 前掲『章太炎全集』4、483頁。
- 9 前掲『章太炎全集』4、484頁。

- 10 常盤大定『教界文豪—馬鳴菩薩論』（金港堂、1905年）1頁。
- 11 前掲『章太炎全集』4、470頁。
- 12 前掲『教界文豪—馬鳴菩薩論』71-73頁。
- 13 前掲『教界文豪—馬鳴菩薩論』73頁。
- 14 望月信亨『大乘起信論之研究』（金尾文淵堂、1922年）66-69頁。
- 15 前掲『教界文豪—馬鳴菩薩論』74-76頁。
- 16 梁啓超『清代學術概論』30（商務印書館、上海、1921年）。
- 17 楊文会「代余同伯答日本末底書」（『楊仁山居士遺著』新文豊出版、1992年）322頁。
- 18 章炳麟「演説録」（『民報』6、1906年）4頁。
- 19 前掲『章太炎全集』4、405頁。『起信論』の原文は「虚空相是其妄法。体無不実。以对色故有。是可見相令生滅。以一切色法本来是心。若無色者。則無虚空之相。」（「対治邪執」）。ここでは取意によって引用を行っている。
- 20 前掲『章太炎全集』4、427頁。
- 21 前掲『章太炎全集』4、428頁。石井公成氏の「辛亥革命前夜の仏教と無政府主義—章太炎と劉師培の場合」（『仏教学』56、2015年）は、章太炎の「法相の理」「華嚴の行」と革命との結びつきについて細かく論じており、章太炎の仏教思想と革命論との関係を明らかにした力作である。
- 22 梁啓超『大乘起信論考証』（商務印書館、上海、1924年）5頁。
- 23 前掲『大乘起信論考証』6-7頁。

（翻譯担当 伊吹敦）

Zhang Binglin and the Question of the Apocryphal Nature of the *Awakening of Faith in the Mahayana*

CHEN Jidong

The question of whether *The Awakening of Faith in the Mahayana* is an apocryphal text was a key point of interest in the study of Buddhist history in modern Japan. Furthermore, [the realization that the text was apocryphal] was an important achievement and the result of employing the methodologies of modern Buddhology — that is, an objective, rational, and scientific method. However, a similar interest — academic or otherwise — in the issue cannot be detected in the case of contemporary Chinese Buddhism. In the 1920s Liang Qichao published his study *Dasheng qixin lun kaozheng*, but by that point the debate in Japan was already twenty years old.

In fact, the essay “Dasheng qixin lun zhenyi bian” by Zhang Binglin (1868-1936) from 1908 was the first response by a Chinese scholar to the question. Why this intellectual, who had founded a revolutionary ethics on Buddhist arguments, was so vigorously engaged in solving this specific academic issue at this time is in itself a highly fascinating question.

Zhang Binglin focused on the question whether the *Awakening of Faith in the Mahayana* was an apocryphal text and examined the work critically based on the text itself and the ideas it contained. He criticized the arguments that the text was apocryphal that were fielded by Japanese scholars at the time and sought to prove that the *Awakening of Faith in the Mahayana* had been in fact composed by Asvaghosa and that it furthermore directly inherited the teachings of the Buddha. However, that this very significant essay has so far received no attention and was not even mentioned in Liang Qichao’s work is a shortcoming of research on Zhang Binglin and the reception of the *Awakening of Faith in the Mahayana* in

the modern period. This article introduces Zhang Binglin's argument and then discusses whose arguments he criticized. Finally, I address the question of why Zhang did not abandon his argument that *The Awakening of Faith in the Mahayana* had been authored by Asvaghosa

陳繼東氏の発表論文に対するコメント

崔 鉦 植*

(韓国 東国大学校)

1.

20世紀初め、日本に亡命中に、日本の仏教学界で提起されていた『大乘起信論』偽作説に接し、これを批判した章炳麟の見解は、これまでよく知られていなかったが、今回、陳繼東先生の論文を通して、その内容が具体的に紹介された。陳繼東先生は、まず日本の学界の『大乘起信論』偽作説に対する章炳麟の批判を、彼の論文「《大乘起信論》真偽弁」に立脚して具体的に整理した後、彼が、そのような論文を著わすに至った研究史的な背景として、章炳麟が接していた20世紀初めの日本の学界における『大乘起信論』偽作説の内容を整理し、章炳麟の主張が、それに対する具体的な対応であったことを明らかにしている。そして最後に、章炳麟の仏教思想および、それに基づいた革命思想が、阿頼耶識と如来藏とを同一視する『大乘起信論』の見解に基づいていたために、彼が『大乘起信論』偽作説を批判せざるをえなかったと、彼の『大乘起信論』偽作説批判の動機を説明している。

章炳麟の「《大乘起信論》真偽弁」は、比較的短い分量の簡単な論文であり、後代にも大きく注目されなかったが、陳繼東先生の整理を通して、その具体的な内容はもちろん、研究史的な意味と章炳麟の思想との関連性が体系的に整理されたと考えられる。陳繼東先生の見解に大きく共感しながら、いくつか気になる点と、より説明してくださればと思う点について述べていく。

* 최연식 (チェ・ヨンシク)。東国大学校文学部教授。

2.

近代の『大乘起信論』をめぐる論争は、最初に日本の学界において偽作の当否をめぐる始まったが、日本の学界の論争が中国に伝わりながら、中国では偽作だけでなく、その思想的な正当性に対してまで論争が拡大した。よく知られているように、1920年代に支那内学院の欧陽竟無とその弟子の呂澂、王恩洋の『大乘起信論』思想批判に対して、武昌仏学院の太虚とその弟子の印順が『大乘起信論』の正当性を力説したのである。ところで、今回の発表を通して、中国人の学者たちの中にも章炳麟のように、すでに早い時期に偽作論争に直接、参加する人がいたことを知るようになった。陳継東先生の論文によれば、章炳麟はすでに1908年当時、日本の学界で提示された偽作説に対して熟知し、それに対して体系的な反論を提示したのである。加えて、章炳麟の論文には『大乘起信論』を『楞伽經』とは関係しないものと把握するなど、相当、独創的で示唆的な内容も少なくなかったものと考えられる。それにもかかわらず、彼の見解が日本の学界はもちろん、中国の仏教人たちにも、ほとんど注目されなかったものと見えるが、これはなぜか。彼の論文が、当時の人々が注目しなかったところに掲載されたからなのか、あるいは当時の中国の仏教思想家たちの間で章炳麟は孤立した存在だったのか、それに対する説明をお伺いしたい。特に陳継東先生の論文でも指摘しているように、中国に本格的に『大乘起信論』偽作説を伝えた梁啓超もやはり章炳麟の見解に対しては全く言及しなかったのであるが、これは彼が章炳麟の見解を知らなかったからなのか、あるいは彼とは立場が違っていたために、意図的に無視したのであるか、どのように見なければならぬのか。

一方で、当時の中国の社会改革の方向に対して見解の違いがあった梁啓超と章炳麟が、『大乘起信論』偽作説に対して、互いに異なる立場を持っていた点も興味深い。『大乘起信論』の思想を重視した章炳麟の場合、この本の偽作説を受け入れなかった反面、梁啓超はこの本が偽作されたとい

う点、すなわち中国で撰述されたという点から『大乘起信論』の中国思想史における意義を探そうとした。これは二人が持っていた普遍主義的な観点と民族主義的な観点の間の違いを反映するものと考えられると同時に、『大乘起信論』思想の意味を、思想自体の内容から理解しようという立場と思想史的側面から探そうとする立場の違い、すなわち哲学(史)的観点と歴史(社会)学的観点の違いとも見ることができる。これと関連して、陳継東先生は、梁啓超と章炳麟の研究がすでに「歴史的研究」であるのに梁啓超がこれを無視したと述べておられるが、梁啓超が強調した「歴史的研究」と章炳麟の研究方法とは、性格が違っていたのではないかと考えられ、両者の違いが、より明確に提示される必要があると考えられる。

最近の『大乘起信論』に対する研究は、言語的、文法的側面が重視されており、これを通してインド撰述でも中国撰述でもない、第三の性格、すなわちインド理論の中国における編集の可能性が提示されている。早くに考証学を修学し、文字と言語自体に対する研究を重視し、さらに梵文の修学の必要性を主張していた章炳麟が、そのような側面に注目しなかったのは惜しまれる点であると言える。加えて当時、日本の学界では『大乘起信論』に見える中国思想的な要素に対する言及もあったが、章炳麟の論文ではそのような側面に対する言及は全く見えていない。このような点をどのように見なければならぬか、発表者の見解をお伺いしたいと思います。

3.

陳継東先生の論文でも指摘しているように、章炳麟は『大乘起信論』の思想を重視し、このことは彼の他の論文でも数多く現れている。章炳麟の思想に及ぼした『大乘起信論』の影響、そして彼の『大乘起信論』観、特に元暁、法蔵、宗密などの伝統時代の教学者たちの理解との同異に対しては、今後、より深く研究される必要があると考える。陳継東先生の論文では、主として阿頼耶識が覚と不覚の両面を持っており、如来蔵と同一視さ

れるという側面が強調されているが、そのような立場が章炳麟の仏教思想と革命思想にどのように影響を及ぼしているのか、補完の説明をお願いいたします。

(翻訳担当 佐藤厚)

崔鈺植氏のコメントに対する回答

陳 継 東

(日本 青山学院大学)

崔鈺植氏が拙論に対して緻密な批評をして下さったことに心から感謝いたします。そこで提起された質問の多くは今も研究中の問題ですので、一つ一つの確な回答をすることが出来ません。そこで以下においては、それらの質問に対して簡単に補足的な説明をしたいと思います。

先ず訂正ですが、「『大乘起信論』弁」は本来の名称ではなく、『章太炎全集』の編集者の命名にすぎず、正しくは「弁大乘起信論之真偽」と言います。この論文は1908年10月発行の『民報』第19号において、「大乘仏教縁起考」の附録として発表されました。『民報』は、清末の革命派—中国同盟会の機関誌で、「三民主義」や「排滿反清」「建立民国」などの革命思想の鼓吹・宣伝を行う重要な拠点でした。1906年9月に出版された『民報』第7号以降、1908年10月発行の第24号まで、章炳麟はその編集長を務めました。その間、1908年の3月から4月にかけては、一時、「脳病」のために編集長の職を退いています。

「大乘仏教縁起考」は、村上専精らが主張した大乘非仏説を批判する論文で、その主張は次のように要約できます。即ち、ブツダ時代にはすでに大乘と小乗が並存し、両者の説は相互に包含関係にあったのだから、阿含経のみを仏説とすべきではないし、大乘と小乗の經典が未分化であった時代があって、そこから大乘經典や小乗經典がしだいに明確化してきたのだから、大乘經典には小乗經典の、小乗經典には大乘經典の痕跡や思想が残されている。そして、彼の結論はこうです——「この証拠によって、大乘が仏説であり、馬鳴や龍樹、無著らの諸師が偽作したものでないことは明らかである」(『章太炎全集』4、480頁)。

この二つの論文は純粋に学術的なもので、彼が従事していた革命思想の宣伝とはほとんど何の関係もないものです。このため、夢庵（武田範之のこと）は、黒龍会を中心に刊行された『東亜月報』の第2号（1908年5月）において、章炳麟が『民報』の趣旨を忘れ、『民報』を仏教雑誌（「仏報」）にしようとしたと批判し、「『民報』は、民衆の声を載せるべきで、仏の声を載せてはならない」と指弾しました。『民報』の趣旨とは、（1）現今の悪劣政府を転覆する、（2）共和政体を建設する、（3）土地国有、（4）世界真正の平和を維持する、（5）中国・日本両国の国民的連合を主張する、（6）世界の列国が中国の革新事業に賛成することを要求する、という六箇条でした。この批判に対して、章炳麟は『民報』第20号（1908年6月）に「答夢庵」を書いて反駁しました。章炳麟は、「大乘仏教縁起考」が学術的な内容で、確かに『民報』の趣旨に関わるものではないが、この方面の論説は既に『民報』に数多く発表されていると言います。だから章炳麟は、民衆の道徳を振興する必要がある、その実現には儒教やキリスト教よりも仏教にこそ依るべきであることをやや詳細に述べたということです。これに対して、夢庵は更に反駁を加えています。この一連の論争については昨年発表を行いました、なお研究すべき点が残されています。ただ、ここでは詳しく論ずることはできません。

いずれにせよ、夢庵との論争によって「弁大乘起信論之真偽」「大乘仏教縁起考」の二篇は広く知られるようになりました。当然、梁啓超も例外ではありませんでした。それなのに、梁啓超がどうしてこの論文に言及しようとしなかったのか、その本当の理由は明らかではありません。敢えて推測するなら、章炳麟と梁啓超は政治上の立場において対立しており、長期に亘って論敵となっていたので、あるいは「文人、相い軽ろんず」といった形でお互いを嫌っていたのかも知れません。ただ梁啓超が『大乘起信論考証』を書いたとき、歴史的状況は大いに変化しており、二人とも中国の政治の表舞台から退いていましたから、梁啓超が章炳麟に言及しない理由を政治的側面から説明することはできません。従って、「歴史的研究」

をどのように理解したかが、梁啓超が章炳麟の研究を無視した理由の重要な要素であった可能性はあります。『大乘起信論考証』は、日本の学者の主張を詳しく説明していますが、中国側の反応について回顧したり紹介したりはしていません。つまり、梁啓超から見れば、中国の議論は日本の研究と並べて論ずるに足るものではなく、ただ彼の『大乘起信論考証』のみが「歴史的研究」という美称で呼びうるものだったのです。

梁啓超は、『大乘起信論考証』の「序言」において、日本の学者の研究で利用されたものが全て大蔵経中の資料であり、中国の学者も読みうるものであったのに、『大乘起信論』の真偽問題を初めて提起したのが日本の学者であったことを、いかにも無念そうに指摘しています。梁啓超は、こうした結果を招いた原因を「学問を治めるには方法が必要である」ということに帰しています。ここでいう「方法」とは、「歴史的研究」の意味です。中国やインドの仏教思想には、それぞれ発展の歴史があり、その変化の軌跡を整理することが「歴史的研究」の具体的内容なのです。しかし、中国とインドにおける仏教思想の歴史的展開を整理するには、文献と思想の両面からの考察が必要です。そこで彼は、当時の中国の仏教研究がこのような方法を把握していないのを批判し、この『大乘起信論考証』によってその規範を示そうとしたのです。しかし実際には、章炳麟の「弁大乘起信論之真偽」が正しく文献と思想の両面から研究を行っていました。にも拘わらず、梁啓超の記憶の中では、章炳麟が仏教思想に関して発揮した独創性の方が、仏教の歴史的な研究よりも遥かに重要なものだったようです。あるいは、梁啓超は「歴史的研究」（の中国における創始者として）の自負から、故意に章炳麟の研究を無視したのかも知れません。更には言えば、『大乘起信論考証』はわずか十二日間で書き上げられており、十分な時間がなかったことが、章炳麟の研究を検討できなかったことの理由であったかも知れません。

章炳麟がどうして言語的な角度から、あるいは中国思想的な要素の存在から『大乘起信論』の真偽を考察しなかったのかということは、もちろん

重要な問題ではありますが、こうしたことを章炳麟に求めるのはあまりに酷なように思われます。章炳麟の仏教への関心は仏教の歴史そのものにあっただけではなく、仏教思想をどのように吸収し応用して中国革命を指導する理論を構築するかというところにありました。だから、彼は仏教経典を選別して用いていますし、また、仏教理解においても独創性を発揮したのでして、仏教の歴史的展開に拘るようなことは全くなかったのです。

最後に、アーラヤ識と如来蔵を同一視したことが章炳麟の仏教思想と革命思想にどのような影響を与えたかといことは、更なる研究が必要な課題です。章炳麟は現実社会の種々の差別や不平等を生み出す原因は結局のところ人間の虚妄分別にあると考えました。この現象を説明し、そこから抜け出すために、彼は唯識学を採用しました。アーラヤ識と衆生の解脱との関係を説明するとき、彼は正統の唯識学を離れ、華嚴（『大乘起信論』）の立場を採って、アーラヤ識を如来蔵と同一視し、これによって人間道徳の改善や社会変革の道筋を探ったのです。彼が用いた「唯識之理、華嚴之行」という表現は、唯識の理論と華嚴の実践を結びつけ、社会革命と衆生済度のための一筋の道を切り開くものでした。章炳麟は、如来蔵思想を媒介として唯識学の社会性と救済の理論の可能性を探ったのです。彼の如来蔵理解は真諦の学説を採用したものであり、『楞伽經』も積極的に利用しました。彼は仏教の教義を独自に展開させたにも拘わらず、その理論的根柢を唯識学と華嚴学に置こうと努力していたことが分かります。こうした思索は、彼による「革命道徳」の鼓吹や、「文明」対「野蛮」という強権的な理論によって国際秩序を規定せんとすることへの批判に明瞭に現れています。

（翻訳担当 伊吹敦）