

龍谷大学 アジア仏教文化研究センター

2012 年度 第 10 回 全体研究会 (近代日本仏教研究・第 2 回)

「近代日本における『大乘起信論』の受容」

石井公成 (駒澤大学仏教学部教授)

【コメンテーター】 佐藤智水 (龍谷大学文学部教授)

開催場所： 龍谷大学大宮学舎西翼 2 階大会議室

開催日時： 2012 年 12 月 17 日 (月) 17:00-18:30

参加人数： 33 人

桂: まず、石井先生のご紹介をさせていただきます。先生は1950年東京都生まれ、早稲田大学第一文学部東洋哲学専攻卒業、同大学院人文科学研究科、文学部で博士号の学位を受け、駒澤短期大学助教授を経て、現在駒澤大学仏教学部教授であります。研究テーマは華嚴宗・地論宗・禅宗・聖徳太子などを柱として、中国・朝鮮・日本・ベトナムにおける仏教教理について研究する他、日本の古典文学と仏教の関係、近代アジア諸国における仏教とナショナリズムの関係、音楽・芸能・酒・冗談（言葉遊び）と仏教の関係、N-gramに基づくNGSMシステムを用いたコンピュータ処理による著者判定、その他について研究されています。ダ・ビンチのように広範囲な分野から、仏教を研究しておられます。私は個人的には、もう20~30年前になりますが、亡くなった江島さんが『大正新脩大藏経』をインプットしようということで立ち上げた委員会でご一緒し、その頃は石井先生と会う機会も多くて、たくさんのメールを取り交わした記憶があります。非常に楽しい時期を過ごさせていただきました。

その後、私は、石井先生は華嚴の専門家とばかり思っていたのですけれど、このところは多彩な分野で活躍しておられます。そして、石井先生が近現代の日本仏教のこともやっておられるということをおセンターの博士研究員であるOrion KLAUTAUさんから聞いて、それなら是非話をしてもらおうということで、今日の「近代日本における『大乘起信論』の受容」というお話になりました。では先生、よろしく願いいたします。

石井: 石井でございます。それでは、早速始めさせていただきます。

実は近代日本の研究というのは、本当は私のライフワークとなるはずのものでした。小学校2年の時に腎臓が悪くなって日赤病院に入院した際、『明治偉人伝』という本を読んで感激したのがきっかけです。同じ病室にいる子が重体になって別の病室に移され、亡くなったらしいといった噂を聞いたりする中で、「命あって病院から出られたならば、将来、明治維新に関する本を書こう」というのが、その時に立てた決意でありました。高校時代から浪人時代には、インド独立運動、中国の辛亥革命、日本の明治維新などを比較して研究したいと思うようになってきました。一方では古典文学好きもこうじて来ましたが、『源氏物語』などを読んでみると、やはり仏教を学ばねば日本文学は分からないと思うようになりました。

ですから、東洋諸国の近代化の問題、とりわけ東洋の伝統思想と近代西洋文化の衝突あたり、そして平安文学その他の古典文学を主な研究対象としたかったのですが、古文はわりと読めたため独学でいけるだろうと踏み、東洋史に進む前にまず苦手であった仏教や儒教を学んでおこうと思い、大学では東洋哲学科に進学しました。ただ、そこで出会い、卒論の指導教授となったのが、東大から非常勤講師で来ていらした平川彰先生でした。大学

院でも、東大を停年になって早稲田に移られた平川先生に指導教授をお願いしましたが、平川先生に出会えたことは、私の一生の幸せであり、また不幸せとは言えませんが、人生の予定を大きく変えさせられる出来事でした。

というのは、平川先生にはとても親切にして頂いたものの、「自分には平川先生のような能力はない。先生みたいにまともな仏教学をやるのは自分には無理だ」ということを思い知らされたうえ、世界的な大仏教学者であった平川先生に、「仏教の基礎の教養はだいたい身に付きましたから、近代東洋史に移ります」などとはとても言えなかったからです。また実際、仏教学の場合は基礎として学ぶことが多すぎたため、鈍根の私は基礎も身につかないままズルズルと30年経ってしまったのです。

心配ばかりおかけした平川先生が亡くなられた際、私は横たわっておられた先生の頭を撫でて、「不勉強で申し訳ありませんでした」と泣きながら詫び、「私は先生のようなまともな仏教学はできませんので、以後、好きなようにやらせていただきます」と申しあげました。現在、仏教学の教授となっているのは世を偽る仮の姿でありまして、アリバイとして地論宗などの仏教教理に関する研究もしていますが、最近では、日本古代史、東洋近代史、古典文学や芸能史、それも笑いに関する研究などに力を入れてあれこれやっております。

そこで、本日はそのライフテーマとなるはずだった近代、特にその時期の仏教についてお話しするわけですが、講演内容に関する要望をうかがったところ、戦時教学などに関する話などが望ましいということでありました。しかし、これは非常に暗くて気が重い問題ですので、近代における『大乘起信論』の受容あたりのところで勘弁してくださいとお願いしました。ただ、戦時中の教学についても多少触れるつもりです。

本日申し上げたいのは、我々は現在、客観的な仏教学というものをやっているつもりであっても、実際には宗派的な立場で研究するか、宗派的な常識に影響された仏教研究を行っていることが多いということです。それ以外にもう一つ、我々を縛っている大きな要素は、ナショナリズムです。我々がやっている仏教学には、そうした様々な状況が反映しているということを、今日は『起信論』を題材として申し上げたいと思います。

先ず、配布資料を見て下さい【*本講義録の末尾に収録】。これは Dharmapala と関連する国家主義的仏教徒を中心とした人物関係図でして、もうまさに芸能人愛欲相関図並みに複雑なものです。つまり、近代日本における仏教および仏教学について考えるには、諸国の仏教徒の複雑な交流と影響関係を考慮せざるを得ないのです。

上の方のグループは、哲学系のグループ、臨済禅の居士などのグループです。このうち、鈴木大拙は、『起信論』に関係しています。その下が臨済宗の禅僧グループです。少し下がって北島道龍の辺りは、真宗グループです。このグループでは、島地黙雷や織田得能も

『起信論』に関する論文や注釈を書いています。なお、道龍、黙雷、得能などは、皆な海外へ行っております。島地黙雷は明治の初めにヨーロッパに宗教視察に行き、キリスト教と産業が盛んである状況を目の当たりにしました。そこで日本も宗教と産業を盛んにせねばならないと痛感し、唯心を説く大乘なら科学と矛盾せず、キリスト教に対抗できると書くのです。そういうところから、『起信論』とナショナリズムの結びつきが始まります。

更にその右下へ行くと、近角常観、三井甲之、木村卯之、井上右近、蓑田胸喜となります。早稲田で育った身としては、津田左右吉を神話や聖徳太子を否定する極悪な不敬の徒として告訴した奴らは、いったいどんな系統の超国家主義連中なのかと気になっていました。おそらく神道系か日蓮系だろうと思っていたのですが、調べてみたら、なんと、親鸞・聖徳太子を熱烈に讃仰するグループでした。井上右近だけが真宗の僧であって他の人は在家ですが、木村卯之などは、阿弥陀仏とは真理であり、日本人にとって真理とは日本にほかならないから、日本人は「南無阿弥陀仏」ではなく「南無日本」と唱えるべきだなどと主張していました。木村はまた、聖徳太子の有名な「世間虚仮、唯仏是真」を改め、「国際世間虚仮、唯日本是真」などと称しておりました。この人たちは、経典の代わりに明治天皇の和歌を読誦したりしておりました。

その下の小泉了諦も真宗の僧侶です。旅順攻撃の際に肉弾突撃をして多数の戦死者を出した鯖江部隊は、この了諦の国家主義的な説法を聞いていたのです。了諦自身は、蚊が腕などに止まっても殺さず、フッと吹いて逃がしてやった人ですが、了諦や南條文雄などは、日露戦争中の演説では、「我が帝国臣民は天皇陛下のために命を捨てて突撃するのだ」、「戦死すれば極楽往生確定だ」といったことを強調したのです。

その下の元田永孚、井上毅、龜谷聖馨などは、「教育勅語」作成に関わった人とそれに近い人々です。

その下は、東大グループです。高楠順次郎、紀平正美、宮本正尊のような人々がそうです。我が日本印度学仏教学会の初代理事長であった宮本正尊は、戦時中は、「今鎌倉」を強調し、「蒙古を神風で打ち倒した」ように仏教によって「鬼畜米英」を打ち倒すのだと言っていた人です。しかし、戦後アメリカへ行きまして、「アメリカは民主的で良いところだ」と考えるようになり、天皇陛下にご進講をした際は、「中道とはフロンティアスピリットでございます」と言った人です。紀平正美などは、昭和の初期から文部省に近い組織にいて『国体の本義』作成にも関わり、国家主義を煽った人ですが、当然ながら戦後は、言動がコロッと変わります。

その下の原坦山は、曹洞宗の僧であって、帝国大学で初めて仏教の講義をやった人ですが、その時にとりあげたテキストが『起信論』です。その横が、原坦山の講義を聴いてい

た井上哲次郎、やや遅れて帝大の印度哲学科で教えた村上専精です。村上専精も『起信論』の注釈を書きますし、井上哲治郎の後輩となる木村鷹太郎は『起信論』を批判する論文を発表して大論争を巻き起こしています。

その下が曹洞宗グループであって、これもなかなか面白い人たちです。このうち、武田範之は、日韓併合の下準備をした曹洞宗の暴れ坊主です。

その下は、岡倉天心です。この辺りはインドに渡って、インドの Tagore などと提携し、イギリスと対抗しようなどという運動を画策していた人たちであって、天心はインド滞在中に織田得能をインドに呼び寄せています。

その下の Paul Carus は、ドイツで自由主義宗教を唱え、アメリカに渡って事業で成功し、東洋の宗教・思想関係の本を次々に出版した人物です。Dharmapala も参加したシカゴ万博時の宗教博覧会がきっかけで Carus は釈尊演その他と知り合いになり、中国や日本の仏教がわかる助手が欲しいと要望して、送り込まれたのが鈴木大拙です。

19世紀後半のヨーロッパ、特にイギリスは仏教ブームであり、Edwin Arnold は釈尊を賞賛した *The Light of Asia* という本を 1879 年に出しています。そして Blavatsky、Olcott は神智学、神秘主義です。この人達がセイロンに渡り、キリスト教徒に弾圧されていた仏教復興のために活躍します。その当時、セイロンにいたイギリス宣教師がつくった賛美歌は、「ああセイロン、麗しの土地。美しい山、美しい水。汚らわしきは、異教を信ずる邪教徒のみ」などという凄まじいものでした。Olcott は対抗して、「クリスマスカードの代わりに仏教カードを送りましょう」、「キリスト教青年 (YMCA) の代わりに仏教青年会を作りましょう」などと主張し、これが全国に広がりました。今、中国の寺へ行くと、仏教の五色旗が中国国旗と並べて掲げてある寺が目立ちますが、あれは Olcott が作ったものです。仏教の伝統だと皆が何となく思っているその旗は、なんとアメリカ人の元陸軍大佐だった神秘主義者が作ったものなのです。そういう人達の刺激を受けて目覚めてしまった Dharmapala がセイロン独立のため、仏教復興のために活動いたします。

この Dharmapala と手紙のやりとりをしていたのが、まだ学生であった高楠順次郎らです。Dharmapala は招きを受けて Olcott とともに来日しますが、この Dharmapala と非常に意気投合したのが、右下のグループのうち、日蓮系国家主義の田中智学です。Dharmapala と田中智学が対面した際、英語の通訳したのは高山樗牛であって、この田中智学の系統から関東軍の石原完爾など出ます。この辺りは樗牛も含めて日蓮・法華系のグループです。その下が真言律宗・真言宗で、釋雲照、土宜法竜などかいます。

さらにその下が中国の楊文会です。彼は中国仏教を復活させようとした居士ですが、中国仏教を墮落の底に陥れたのは、不立文字などと言って学問を無視した禅宗であるとして、

『起信論』を教理の根本にしようとしたのです。欧米に対抗するためには、しっかりとした哲学がなければならず、『起信論』が重要だという思いが強くなっていったようです。

その頃、南京で活動していたキリスト教の宣教師 Timothy Richard が、楊文会の協力を得て『起信論』の翻訳をします。この頃は、古代には理想的な宗教があり、それが後に別れてキリスト教になり、片や大乘仏教になったのだから、これらは実は根本では一致するのだという怪しげな説が流行っており、Richard はその熱心な信奉者でした。大乘仏教の代表である『起信論』はキリスト教の教えと一致するというわけです。『起信論』の重要な概念である「真如」は、普通 suchness とか、as-it-is-ness と訳されるのですが、Richard はこれを「God」と訳しました。

楊文会は中国に立ち寄った Dharmapala とも会っていて刺激を受けています。その楊文会の弟子が近代中国仏教を確立した太虚であって、太虚は『起信論』の研究に励み、如来蔵仏教を専門としていました。そして康有為、譚嗣同、章太炎などは、華嚴教学に関心を持っていた改革派たちです。日本では、京都学派が華嚴教学によって大東亜共栄圏の合理化を行いました。中国では華嚴教学は革命理論になります。譚嗣同は中国で初めて革命運動で死刑になった人であり、「三界唯心」説を社会運動に生かそうとしました。つまり、「中国人は古い捉われた心に基づいているから、このような古い封建社会になっている。心を変えれば社会が変わる。私は死刑になることによって、社会改革の先駆けになろう」と言って死刑になった人です。章太炎も、『華嚴経』は我が身すべてを人々のために投げる菩薩の自己犠牲こそが革命道徳としてふさわしいと説きます。中国では、華嚴経学は革命理論です。この系統は、仏教無政府主義の方へと流れていきます。

その章太炎も、日本に亡命している時に『起信論』に興味を持って論文を書いています。梁啓超も『起信論』に関する論文を書きますが、これが重要ですので後で触れます。

その下の申采浩、そして横の崔南善らの韓国グループもまた面白い人たちです。革命運動をしていた申采浩は、中国に亡命していた際、北京郊外の寺で出家して『起信論』を研究しますし、崔南善は現代韓国における韓国仏教の常識を作りあげました。それまでの李氏朝鮮の 500 年間は禅宗全盛時代ですので、禅僧が最も尊敬されていましたが、崔南善は、韓国仏教で一番偉いのは元暁であると主張しました。なぜなら、『起信論』の注釈書を作って全仏教を統括し、その注釈が中国でも日本でも重視されたからです。インド仏教は序論的仏教、中国仏教は各論的仏教であり、『起信論』に基づく元暁の仏教、およびその伝統を汲む韓国仏教こそが結論的仏教であるというのが、崔南善の主張です。韓国仏教が「結論的仏教」なので、日本仏教などは出番がありません。これは、当時、日本の仏教学者が韓国仏教などは中国仏教の移入ばかりで独自性がなく、日本の鎌倉仏教こそが大乘

仏教の極地だといった主張をしていたことに対する反発の表れです。その際、元暁の『起信論』注釈が重視されたのです。このように、『起信論』の研究は、近代東洋諸国のナショナルリズムと結び付いています。

さて、今日の資料の 1 ページを見てください。時間がないので、『起信論』そのものに関する話は端折るしかありませんが、私は『起信論』そのものの研究をやっている 1 人でもあるため、ごく簡単に触れさせていただきます。『起信論』については、この 10 年くらいで非常に研究が進み、中国南地で活躍した真諦三蔵の翻訳ではなく、北地の菩提留支などの翻訳と訳語が共通しているということが確定しています。また、これまでは漢訳経論については、インドの真作か中国の偽作かという議論が盛んでしたが、そのような二分法は古いと言われるようになって来ました。つまり、現在では、漢訳経論とされているものの中には、インドのお坊さんが中国に来て講義したものを弟子が編集したもの、またはインドのお坊さんが下手な中国語で書いたものに弟子が手を加えたもの、といった形態もあることを認めるべきだ、という説が出てきているのです。船山徹さんなどがそうした点を強調しており、『起信論』もそれに近い性格を持っているというのが、大竹晋さんと私の立場です。

そして、『起信論』の教理の研究も進んでいます。『起信論』は、これまで地論宗南道派が作成した偽作だと言われてきましたが、『起信論』は地論宗南道派の進んだ教理とは関係がないらしいことが明らかになってきています。『起信論』は成立がかなり古く、菩提留支などの周辺で作成されたらしいのです。ただし、『起信論』は成立してほどなく南地に伝えられ、真諦の系統の人々にもたらされたようで、そうした撰論研究の人達が早い時期に注釈を作っていることを池田将則さんが指摘しています。真諦が訳した経典の術語は、『起信論』の用語とは全く違って一致しませんが、ただ一つ、『仏性論』のみが『起信論』と用語が一致しています。ですから、『仏性論』は真諦が直接手がけたものではなく、真諦の弟子などで主流から少し外れたところにいた人が、真諦の訳書や教理に基づいて作成したものではないか、というのが私の推測ですが、この推測は池田さんの指摘と合致することになります。

そして、私が最近強調して、あちこちで喋ったり書いたりしているのは、6 世紀半ば頃から後半頃の北地地論宗のうち、過激派は『起信論』のような如来蔵説にとどまっていなかった、ということです。彼らの主張は「拝自体仏説」です。この主張を龍谷大学で唱えろと問題になるかもしれません。というのは、この説は、「仏像を拝む必要はない。現在いる仏、つまりお釈迦様だとか、阿弥陀仏だとか、薬師仏は他人の仏にすぎない。自分に一

番親しいのは、自分が将来なる仏だ。その将来なる仏をめざして修行するのだから、自分を導くのは自分になる将来の仏だ。その将来の仏は、法身として現在自分の中にあるのだから、拝むなら自分の中の仏を拝め」というのです。この説がどこへ流れ込んで行くかと言うと、新羅の華嚴宗と禪宗です。新羅華嚴宗はまさに「拝自体仏説」なのです。これは最近私が強調していることであって、面白いところです。

さて、その『起信論』は、実は隋から初唐あたりの中国ではあまり信用されていなかったようです。早くから偽作説もありました。つまり『十地経論』とか『撰大乘論』に比べれば、『起信論』は何か怪しいとされ、ただ便利だから使われていたのです。その『起信論』を、これこそが仏教の根本の論であってすべての論争を調和できると強調したのが新羅の元暁でした。その元暁の注釈が中国に渡ると、華嚴宗の法蔵は、基本的な立場は異なりますが、個々の部分に関する解釈をかなり利用して『起信論』の注釈、つまり『起信論義記』を書きます。すると、宗密がこれをさらに如来蔵思想・中国思想風書き換えた注釈を作り、これが中国全土に広まります。『起信論』の本文と注とが組み合わされているため、読みやすかったことも歓迎された原因の一つです。禪宗のお坊さんは皆これを読みましたので、『起信論』は中国仏教の基礎となります。言わば、中国仏教は起信論宗と言ってもいいぐらいになってしまうのです。このため、法蔵の注釈は中国では次第に読まれなくなり、本も失われてしまいます。

日本では、『起信論』は奈良時代から尊重されて学ばれており、本覚思想の流行期にも尊重されますが、『起信論』そのものに関する近代的・実証的研究を始めたのは、江戸時代の鳳潭です。ここがまた非常に複雑な状況となっています。『起信論』そのものを研究してその特質を解明するには、宗派的な見解ではなく、近代実証的、文献主義的研究を進めなければなりません。このため鳳潭は、禪宗的な宗密の注釈によって『起信論』を解釈するのは止めるべきだと主張するのですが、それは実は、華嚴宗を日本において確立するためでした。彼は鉄眼版の『大蔵経』を作った鉄眼の弟子でありました。鉄眼は、日本にはいろいろな宗派があり、『俱舍論』の研究なども盛んであるものの、華嚴宗は滅びて存在しないのは残念だとし、学問に熱心な鳳潭に「おまえが復興せよ」と命じました。そこで、鳳潭は華嚴宗復興に乗り出し、奈良・京都の古いお寺から古いテキストを探し出し、それを文献的に考証し始めます。これは、清朝考証学の影響が日本に入ってくるより早い時期のことです。

鳳潭は、澄観や宗密の解釈に基づいて『華嚴経』を理解してはいけない、智儼・法蔵に戻れと主張してその立場で『起信論』を解釈した『起信論義記幻虎録』という本を出します。鳳潭は、幅広い知識と批判的な視点を持っていた優れた学僧ですが、非常に口が悪い

人であって、諸宗の祖師を含め、自説と会わない人を片っ端から罵ったため、論争が始まりました。まさに、本覚思想・如来蔵思想を論難した袴谷憲昭先生や松本史朗さんを思わせるような面があります。この論争の過程で、文献考証が非常に進みました。つまり、『起信論』そのものの思想、法蔵や宗密の注釈の特徴などを明らかにするために、著作の真偽や成立年代が問題にされるようになったからです。法蔵のこの書物は題名に「何とか寺の法蔵の作」とあるが、その寺は法蔵の生存時は別な名だったのだから、この書物は信用できない、といった実証的な検討がなされようになるのです。

さて幕末から明治初めにかけて、原坦山という、これもまたとんでもない変な人が出てきます。坦山は、最初は儒学の学者であって、曹洞宗の学問寺である吉祥寺に儒教の講義に行っていました。そこで曹洞宗のお坊さんと議論をします。議論に負けたら、相手の弟子になると約束して始めたところ、負けてしまったので、曹洞宗の禅僧になりました。その後、心の研究を始めますが、オランダ医学を学んだ日本の医者として論争し、心臓の解剖図を見せられて敗北し、オランダ医学に転向します。この人は、コロコロ変わるのです。明治になると仏教改革の意見をしきりに出し、曹洞宗の上層部と衝突して曹洞宗の僧籍を剥奪されます。生活のために浅草で易者を始めますが、やはり仏教は、「心」中心で行かねばならないという信念を強めます。つまり、欧米の科学に対抗するためには、仏教は迷信的なものを捨て、「心」の論で行かねばならないと考えたのです。そうすると、それに耐え得る考察をしている点で『起信論』にまさるものはないということで、『起信論』研究に力を入れます。

同じ頃、中国では『起信論』によって仏教に開眼した楊文会居士も、中国仏教を復興するためには学問的な『起信論』を中心にしなければならないと考え、『起信論』研究に力を入れていました。1864年頃、原坦山は、伝統的に用いられてきた真諦三蔵訳ばかりでなく、実叉難陀訳についても研究し、その両方の優れたところを合せたテキスト『大乘起信論両義勝訳』を作っていました。楊文会の方は1877年に法蔵『起信論疏』を刊行しますが、法蔵自身の『起信論義記』が失われていたため、これは宗密等による改変版です。この頃からアジア諸国では、仏教復興と近代的な活字印刷による出版ということが、非常に結び付いてくるのです。日本でも、明治初期にあつては、仏教系とキリスト教系の新聞・雑誌の刊行が盛んであつて、近代ジャーナリズムの先駆けとなります。僧侶の禁酒運動などのための雑誌であつた『反省会雑誌』が、後に『中央公論』となったのは有名です。

さて、1878年、楊文会は大使の随行員となってイギリスに渡り、ロンドンで南條文雄と出会って仲良くなります。楊文会は『起信論』のサンスクリット本を探していたのですが、南條にそのようなものはないと言われて落胆します。ただし法蔵の『起信論義記』が日本

にあるということを知り、後に帰国すると、日本に戻っていた南條から送ってもらってそれを刊行しています。

ちょっと時代が前後しますが、1871年に原坦山は『心性実験録』を脱稿します。生理学・解剖学を踏まえた仏教書です。その頃の日本の近代教育は、もっぱら欧米の学問を学ぶものでした。帝国大学でも、そこでやっていたのは、江戸幕府の蛮書調所の伝統をつぐ洋書の学習であり、そのための英語教育、ドイツ語教育です。ところが、各地の教育状況を視察した明治天皇とその教育役の儒学者であった元田永孚がそうした事態を憂慮し、東洋道徳も教えねばならないと主張します。一方、伊藤博文や井上毅は、近代日本は西洋的な近代教育をしなければならないと反論しました。1879年に帝国大学文科大学の和漢文学科課外科目として誕生した「仏書講義」は、その折衷案として出てきたように思われます。つまり、仏教を哲学の一種と見て近代的な立場から講義するというのが、折衷案ではなかったかと思うのです。

そこで、曹洞宗の僧籍を離れていて近代医学風な観点から仏教教理を研究していた原坦山が文科大学の総理であった加藤弘之男爵に招聘され、有髪で洋服に輪袈裟をかけた姿で講義をするようになります。第一期の学生は、井上哲次郎などです。しかもその講義には加藤弘之自身や、文部省の西村茂樹なども出席していたそうです。「仏書講義」に対して、それだけの期待と心配があったわけです。なお、曹洞宗は権威に弱いので、原坦山が帝国大学で講義したとなると、すぐ腰がぐだけて曹洞宗にお戻りくださいということになりました。曹洞宗学林本校で講義してくださいと頼み、これがやがて曹洞宗大学、そして駒澤大学になっていくのです。

次に、高橋吾良は語学が得意で10カ国語ぐらいできた人です。聖書の翻訳にも協力していました。非常に筆が速い人であって、1880年に『仏道新論』という書物を私家版で刊行し、西洋哲学の観点、キリスト教の観点から仏教を批判します。その際、真如説、如来蔵説を批判する際に主な対象となったのが『起信論』です。高橋は有名な論客でしたので、この批判は非常に大きな影響を与えました。ただし、この高橋は後に、心霊研究や神秘主義に行ってしまう。これが面白いところです。空想・妄想的な方向に進む点は木村鷹太郎も同じであって、後には「日本人＝アーリア人説」に基づく珍妙な古代史を大マジメに書き立てていました。駒澤大学の初代学長となった忽滑谷快天も、慶応で英文学を学んで英語の教師となり、ハーバードに留学したこともある近代派でありながら、心霊研究が大好きであって、その関係なのか、高橋吾良は後には駒澤大学の英語の教員となりました。鈴木大拙が神秘主義に惹かれていたことも無視できません。

さて、文科大学には 1881 年に「印度哲学」という科が作られ、原坦山は相変わらず『起信論』を講義します。坦山はこの頃、『起信論』に基づく仏教改革を諸宗の管長に提言しています。文科大学でその坦山に習った学生達は、フェノロサなどからヘーゲルやヒュームを習うとともに、『起信論』も学んで育っていったのです。

1885 年には生田得能が高橋吾郎の批判に発奮し、『起信論』研究に励み始めます。これが後の織田得能です。織田以外にも、当時、研究者や学僧が次から次へと『起信論』の論文や本を発表していきます。

その頃、帝大で哲学を学んでいたのが清沢満之であって、その思想には『起信論』とヘーゲルの影響が強く見られます。このヘーゲルの影響、それも国家主義的に解釈されたヘーゲルの影響の方が強くなっていくのが東大系の国家主義者の系譜です。井上哲治郎がその代表ですが、紀平正美は華嚴教学も取り込んでおり、昭和 10 年代になると、ヘーゲルと華嚴教学を結び付けて『国体の本義』の中心となる国家主義的な主張を展開するようになりました。こうした人々の影響もあって、京都学派、とりわけ高山岩男や西谷啓治などはヘーゲルと華嚴の色彩が強く、対戦前夜には華嚴教学を用いて大東亜共栄圏を合理化する主張を展開したりしています。

文科大学で原坦山と隔年で仏教を講じるようになった吉谷覚寿も『起信論』の講義をし、論文も複数書いており、後に注釈を出します。少し遅れて文科大学で仏教を講ずるようになった村上専精も、1891 年 8 月に『起信論達意』という注釈を出しています。その前の 7 月には、文科大学で原坦山から仏教を学んだ井上円了が 1887 年に創設した哲学館で仏教史を講義していた織田得能が、『大乘起信論和解』を出しています。つまり近代日本において、帝国大学、および関連の深い哲学館で近代的な仏教の講義をする人は、『起信論』の論文や注釈が書いて当然ということになっていたようです。この頃、西田幾多郎も帝大哲学科選科におり、金沢時代の同級生であった鈴木大拙も哲学科選科で学んでいます。

その織田得能は 1888 年にシャム(タイ)に留学しますが、その翌年に Olcott と Dharmapala がセイロンから招かれて来日し、演説して回ったためもあって、空前の留学ブームとなり、多くの研究者や僧侶が次から次へとセイロンやヨーロッパなどへ学びに行きます。帝大出身と宗内の有力僧は、ヨーロッパに渡ることが多く、帰ってきて出世しますが、井上円了がつくった哲学館、後の東洋大学出身者はほとんどアジアの国へ行き、そこで死んだり、帰ってきても変人ぶりを発揮して出世しなかったりという、非常に面白い対比が見られます。織田得能はシャム、つまりタイに留学しました。これは当然、出世しないパターンです。しかし、ヨーロッパ視察組であって宗門で権勢をふるった島地黙雷と非常に仲が良く、近代的な仏教史を一緒に書いています。

さて、大歓迎を受けて日本各地で講演して回った Olcott は、仏教界に大きな衝撃を与えました。つまり、日本もやがてキリスト教に押され、セイロンのような植民地になってしまうのではないかという危惧が強まり、日本の宗派は「仏教」として大同団結しなければならぬという動きや、様々な運動が生まれたのです。この時期は、日本、セイロン、或いは中国の仏教徒が手を結ぶことによって西洋に対抗しようという流れもありましたが、日本政府は次第に東洋諸国を見捨てて欧米列強と手を組むようになり、仏教界もそれに追随します。セイロンが現在のような悲惨な状況になったのは、セイロン仏教が消極的な小乗仏教であったためであるのに対し、我が大日本帝国の仏教は社会的、積極的な大乘仏教であって、聖徳太子以来、国家と結びついてきた仏教であるから、セイロンとは違う、ということになってきたのです。日本は 1902 年にはイギリスと日英同盟を結びました。日本が日露戦争に勝った時、セイロンではアジアが欧米列強を打ち負かしてくれたと喜び、花火を打ち上げて祝ってくれたそうですが、日本はセイロンを見切り、セイロンを植民地としていたイギリスと手を結んだのです。Dharmapala はその後、数度来日しますが、その間は、セイロンやインドの独立運動を懸念するイギリス政府の依頼によって、日本の警視庁が尾行していました。

1893 年には、シカゴで万国博覧会の開催に併せて万国宗教議会議が開かれ、世界各地から様々な宗教者が集まって主張を展開しました。これは、世界の宗教史において画期的な出来事でしたが、日本からも様々な宗教・宗派の人々が参加しました。この頃、ヨーロッパでは仏教研究が非常に盛んであって、その中心はパリ仏教研究でした。また、キリスト教に反感を持つヨーロッパの自由主義的な知識人の間では、キリスト教は非科学的な信仰に基づくとする一方、パリ仏教は非常に合理的であると評価が高まっていました。一方、大乘仏教はバラモン教と結び付いた迷信的で低俗な宗教であるというイメージがかなり強く流されていました。日本の仏教界は、そうした風潮に反論するため、万国宗教議会議において、大乘はいかに優れているかということを強調し、英語の宣伝文書を多数配布しました。この時、臨済宗からは釈宗演が派遣されて講演しますが、その原稿は鈴木大拙が英訳したものです。

その頃、原坦山が育てた帝大哲学科出身者から鬼っ子が出てきました。1894 年 1 月と 2 月に、木村鷹太郎が「大乘仏教『起信論』の哲学を評論す」という論文をキリスト教系の『六合雑誌』に発表し、以後も『起信論』の思想を真っ向から批判したのです。この木村鷹太郎は、非常に攻撃的な論客であって、多くの人と論争しており、「キムタカ」と渾名されて嫌がられていました。哲学を学んでいた木村は、ヘーゲル、ヒューム、バークレイなどの立場や、ギリシャ哲学の視点から評論しており、そうした点は高橋吾郎と同じです。

たとえば、無明はどこから起こるのかという点に関しては、忽然として起こるという解答では説明しきれていないとして、その論拠を鋭く突くのです。これに対して哲学館出身であってその教員となっていた境野哲海（黄洋）を初め、仏教側も論客が盛んに論文を発表して反論しましたが、木村は性格が悪いため、仏教系の諸氏があれこれ言っているが、一々お答えするにはあたらないので一まとめにしてお答えしようなどといって論争をやりました。

実はこの時期こそ、日本で近代仏教学が起こる時期でありました。この年の4月に、村上专精や境野黄洋などが『仏教史林』という仏教学術雑誌を出し、学問的な仏教研究を起こしていきます。そして8月には日清戦争が始まっています。つまり『起信論』は、正に日本で近代的な仏教学が始まる際の重要な素材となったのです。ただ、井上哲次郎や木村鷹太郎は文科大学で仏教を学んでいますが、日清戦争前後の緊迫した時期において『起信論』などは言葉を離れた真如に行く以上、やはり消極的・否定的であって、このようなものは国家に役立たないという方向の議論をします。この人たちは1897年になると、大日本協会を創設し、雑誌『日本主義』を刊行して国家主義を鼓吹するようになります。

この頃、『起信論』に関する研究がどんどん出ています。たとえば、アメリカに渡った鈴木大拙が、ポール・ケーラスを手助けして老子の英訳などを行います。個人として初めて、鈴木貞太郎が自分の代表作として出した仕事が『大乘起信論』の英訳でした。これが1900年です。実叉難陀訳で、真諦三蔵訳ではありません。1901年には、村上专精が『仏教統一論』を出し、大乘非仏説が大きな論義を巻き起こします。村上が大乘非仏説を明言するに至ったのは、文献研究が進んだ結果、従来のような大乘仏説説は無理であることが分かったためです。また、進化論の立場からすれば大乘はそれまでの仏教を承けつつさらに発展したものであり、日本仏教は特にそうだとと言えるようになったためです。

このように近代仏教学が進み、大乘に関する議論が深まってくると、当然ながら『起信論』は真作か偽作か、偽作だとしたら作者は誰かということが問題となります。1902年には望月信亨が「起信論の作者について」、前田慧雲が「大乘起信論の著者に就ての疑」を發表します。翌年には、島地大等が国訳大蔵経で『起信論』の国訳を刊行します。あまり知られていませんが、1906年7月に刊行された船橋水哉『俱舍哲学』の附論「世親の真如縁起論と勝鬘經」では、『起信論』は中国撰述の可能性があるとしているうえ、12月には脇谷摺謙が「起信論は果して縁起論なりや」を發表して、『起信論』を真如隨縁を説く論書と見る常識を疑っています。つまり、錚々たる人達が『起信論』について深く立ち入った議論を始めたのです。

なお、『起信論』を批判する人たちは、日本でも中国でも、『起信論』は真如隨縁を説くから駄目だと言いました。しかし、真如隨縁というのは実は法蔵の『起信論義記』の解

釈であり、『起信論』自体は果して真如随縁説とか如来蔵縁起説と言っているのか疑問です。ですから皆が『起信論』と言っているのは、実は法蔵の解釈なのです。地論宗の浄影寺慧遠は、陰陽五行説の影響を受けた『起信論』解釈をしており、更にその影響を受けた法蔵の解釈に基づいて、『起信論』についてあれこれ言っているのです。やはり『起信論』そのものと、中国における『起信論』解釈は分けねばなりません。

さて、この頃、興味深い動が見られるのが中国グループです。中国で革命運動を行い、投獄までされた章太炎が、1906年に日本に亡命して来ます。章太炎は中国の牢屋の中で、中国文化が欧米に圧倒されている様子を情けないと思いながら『瑜伽論』『成唯識論』などを読み、仏教はヨーロッパに負けないと思って、日本にやってくるのです。そして、日本が明治維新を行えたのはなぜかという疑問を持ち、その要因は、明治の志士が命を捨てて活躍したためであり、そして浄土真宗がとても盛んであるためだと考えます。1906年7月に、彼は留学生歓迎会で演説します。中国は宗教によって信心を起し、国民の道徳を進ませなければいけない、そして国粋によって愛国の熱腸をかきたてるのだ、と主張したのです。

1907年、鈴木大拙に『起信論』の英訳を先に出されてしまい悔しいということで、Timothy Richard が遅ればせながら英訳を出します。*The Awakening of Faith in the Mahayana Doctrine* です。面白いことに、この本は今でもアマゾンで買えます。仏教書コーナーとキリスト教コーナーに入っていて、現在でも読まれているのです。

1908年には、章太炎が『起信論』の論文を書き、龍樹以前の作と論じますが、むしろ日本の『起信論』論争を受けてのことです。面白いのは、1910年に松本文三郎が「『起信論』に就て」その他の論文を次々に発表します。これが非常に面白いのですが、日本の立場を象徴しています。現在の日本人研究者は、「韓国の仏教学者は韓国仏教が一番だと言い過ぎる」と言い、「チベットの僧はチベット仏教が最も正統で優れていると言い過ぎる」などと批判することがありますが、その最初は、正にこの松本文三郎の主張です。松本は『起信論』研究の論文を書いた時、次のように言いました。まず、宗教と学問を区別しなければ学術研究はできない。またテキストを学問的に厳密に検討しなければならない。それができるのは、東洋に位置して、西洋文化を身に付けた日本人だけである。つまり、松本は、日本人研究者が宗教、宗派に捉われない近代的・学問的な研究をするというところに、日本の独自さ、優位さを見いだそうとしたのです。これは、日露戦争に勝利して意気盛んであった日本らしい主張であるように思います。

この時期、つまり1911年に、先ほど述べた Timothy Richard が、Richard 同様にキリスト教・仏教一元論を奉じる Elizabeth A. Gordon 夫人とともに日本にやってきます。この Gordon 夫人は貴族であって、先のエリザベス女王に仕えた人です。Max Müller の弟子であり、ロ

ンドンに留学した日本人の仏教学者は全員この人のお世話になっています。この人は、長安には景教、つまり、ネストリウス派の碑があることが示すようにキリスト教が伝わっており、その長安には空海が留学していたという点に注目します。景教の寺は空海のいた青龍寺と距離が近く、真言仏教は非常にキリスト教的であるから、空海は景教を学んだに違いないと言うのです。Gordon 夫人は高野山に景教流行碑のレプリカを建て、高野山で講義もしています。

この間にも『起信論』研究はいよいよ盛んになっており、望月信亨、羽溪了諦、村上専精、亀谷聖馨、常盤大定、松本文三郎、林屋友次郎、境野黄洋、鈴木宗忠等によって『起信論』の成立をめぐる論争が盛んになされています。

そのまっただ中、中国近代を代表する知識人ジャーナリスト、梁啓超は、日本から中国に帰って1922年に「大乘起信論考証」を発表し、日本の『起信論』論争を紹介します。梁啓超は、インドの真作か中国の偽作かという図式を覆します。進化論を用いて仏教思想は発達していったことを指摘し、『起信論』は中国人の作であってインドの経論ではないが、より発達した教理が示されているということを強調するのです。これは、現代の中国政府の宗教政策にも関わってきます。中国共産党政府は、一時は仏教や道教を警戒していましたが、ここ十数年、仏教については中国人民の偉大な文化遺産として認めようということになってきました。その図式の基を作ったのは、梁啓超です。なお、梁啓超は、日本の学問成果をうまく活用しており、バイロンの詩の翻訳をした時も、木村鷹太郎の翻訳の中国訳に近いことが指摘されています。ですから、先ほど見て頂いた系譜は、実際にはきわめて複雑な影響関係の図となるのです。

ただ、中国近代仏教においては、『起信論』の位置は複雑です。というのは、先駆者である楊文会が『起信論』で中国仏教を近代化しようとしており、「起信論宗」という語まで用いていました。そして、多くの弟子を育てて、近代的な仏教研究を盛んにします。ところが、楊文会の弟子の居士達は、欧米の仏教を知って梵語も学ぶようになり、また日本へ留学する者もかなり出てきたのですが、そうすると、唯識説こそが正しいと言う主張となりがちでした。唐代の学僧などが最も優れた成果を上げているのはインド仏教の色彩の濃い唯識研究、因明研究であり、中国仏教は『瑜伽論』などに基づいて近代化すべきだという方向に行くのです。

ところが、一番弟子のお坊さんである太虚は如来蔵説であって『起信論』重視であるため、『瑜伽論』派の居士たちと対立するようになり、『起信論』をめぐる論争が起きます。太虚は1923年にその論争を集めた『大乘起信論研究目録』という本を南京で刊行し、これを太虚と交流しようとしていた日本の平和主義仏教研究者、井上秀天にも送りました。

井上はそれを駒澤大学に寄贈しています。駒大図書館でこの本を発見したのは、実は私です。表紙をめくると、写真入りの大虚の名刺がはさまっており、大虚が自筆で贈呈の言葉を書き付けています。内容は、「ご論文を送ってくださってありがとうございます。お褒めにあずかってお恥ずかしい。私の弟子で英語と日本語ができる三人が、御大著を次々に翻訳しており、これによって中日仏教連合をはかるつもりです」というものです。正に『起信論』を柱として、中日仏教連合を行おうとした時期もあったのです。

その頃、朝鮮で革命運動をしていた申采浩は北京に逃れ、出家して『起信論』研究に打ち込んでいました。朝鮮の革命家が『起信論』を読むというのも、面白いことです。そう言えば、その少し後の時期、1933年には日本共産党の佐野学が転向していますが、獄中で『起信論』を初めて読み、東洋思想の優越を知ったことを理由の一つにしており、吉本隆明は後になって、共産党の理論的指導者が『起信論』も知らなかったのかと呆れています。『起信論』は、そうした革命の理論家にも受け入れられる面があるのでしょう。

さて、佐野学が転向した1933年は日本の国家主義が異様に強まってきていた時期ですが、その少し前である1930年に、韓国の近代化に大きな役割を果たした崔南善が、『起信論』に関する主張をしています。崔南善はホノルル開催の汎太平洋仏教青年大会で発表するため、「朝鮮仏教——東方文化研究におけるその地位」という論文を準備しました。結局は行くことができず、『仏教』74号に載せたのですが、諸宗の和諍・調和に努めた元暁こそが朝鮮仏教の代表であり、朝鮮仏教はずっと会通的なものであって、印度・西域は序論仏教、中国は各論仏教、そして諸説を融合した朝鮮仏教は結論仏教であると述べています。この国家主義的な主張は、実は韓国ではその後あまり評価されませんでした。1970年代から80年代に着目されるようになり、元暁に対するこうした見方が現代の一般常識となります。

この崔南善は、1年間のみですが日本に留学した人です。韓国文化の独自性・優越性を強調した人なのですが、一方では日本と関係が深かったため、戦後の韓国では、この人は親日主義で韓国を売った人という評価になっています。そのため、崔南善の家は伝統的な様式であって文化財扱いされていたにも拘わらず、区画整理の際、保存されずに取り壊されてしまいました。この辺りはナショナリズムといっても、非常に複雑です。

なお、『起信論』研究は欧米でも進んでおり、1929年には、Demievilleがフランスで『起信論』に関するすぐれた論文を発表しています。また、アメリカで活躍したWai-taoという中国僧が、1938年に英訳として*The Awakening of Faith*を出します。彼はまた、Dwight Goddardという人と一緒に*A Buddhist Bible*を刊行し、広く読まれました。なお、戦後のことですが、1960年代にヒッピー運動が起こると禅に対する興味が高まるようになりましたが、その際、『起信論』もよく読まれました。つまり、「仏教とは何か？ セックス、ドラッグ、メデ

イテーションだ！」などと叫んでいたアメリカ人たちが、大乘仏教のエッセンス、禅の背景理論として『大乘起信論』にも関心を寄せ、鈴木大拙の英訳や Wai-tao の『起信論』の英訳を読んだのであり、『起信論』はビート族にまで影響を与えたのです。

いよいよ戦時中の話になります。浄土宗の優れた学僧であり、大僧正にまでなった林彦明は、浄土宗の教理や歴史ばかりでなく、唯識も因明もでき、幅広い視点で検討できた人でした。林は日本仏教の祖国として中国に関心と敬意を持っていましたが、戦争中のことゆえ、日本と中国の関係はうまくいっておらず、各地で反発を食らっていました。しかし、この大東亜戦争を勝ち抜くためには、日本、満州、支那（この当時のことですので、林彦明の原文通りに「支那」という言葉を使っておきます）、仏教の面で協力しあわねばならないと林は考えました。

林彦明は、中国・台湾のお坊さんに呼びかけ、自分もたくさんのお金を寄付して日華仏教研究会を作ります。中国のお坊さんと本のやりとり、論文のやりとりをして、学問的な交流および研究を対等の形で進めようと努めたのです。日華仏教研究会では、理事長・会長が佐伯定胤、副会長が高楠順次郎、そして監事が林彦明となっており、編集などの事務担当が塚本善隆でした。会誌『日華仏教研究』は、1936年の創刊号に始まって6号まで出されており、論文の質はきわめて高いものです。中国の学僧の論文も載せていました。

ところが林が中国を視察すると、満州や支那の仏教は、道教との混淆がひどかったそうです。お寺はボロボロであって、何とか娘々といった神を祭り、道教だか何だかわからないような仏教となっていました。そこで、日本と中国が仏教で連携するためには、中国の仏教から道教的要素を排除しなければならないと、林は考えたのです。そうした道教的要素を仏教に取り入れた理論的な支えは『起信論』であると、林は推測します。『起信論』は一心二門三大という形で展開しており、老子の思想に近いというので、そうした観点からの研究を始めます。その研究が「起信論の新研究 其一」であり、中国に何度目かの視察に行っている時に、蘇州で1945年2月5日に、すなわち敗戦の半年前に完成されたものです。我が帝国皇軍の勝利を願って書いたと、明確に述べられています。

その際に、林が一番問題としたのが『起信論』でした。先の林の『起信論』論文原稿を清書し、『起信論の新研究』と題して複製を作って敗戦の2ヶ月後の10月に配ったのが、まさにその塚本善隆でした。

つまり、林彦明は、当時の日本人としては異例なほど中国の僧たちを尊重しており、かつ、学術的な探求ということで『起信論』を研究して成果をあげたのですが、それは大東亜戦争を勝ち抜くためだったのです。

この後は、戦後の話になっていきます。中国の大学者であり、台湾に渡って、台湾近代仏教の開祖となる印順は、香港で1950年に『大乘起信論』の講義を行い、後に『大乘起信論講記』として刊行します。インド伝来なら必ず良いとは言えず、中国撰述なら必ず間違いとも言えない、という立場になっています。印順は、後には扶南仏教の影響も考えねばならないと指摘しています。扶南から渡ってきた僧が訳した経典と『起信論』の内容に共通する面があるためです。さすがに視野が広く、感心させられます。

そして1981年になって、柏木弘雄先生の『大乘起信論の研究』が刊行されます。これは純粋に学問的な研究であって、正に近代日本仏教学における『起信論』研究の一つの到達点です。ところが、柏木先生のこの本が出た年に、曹洞宗では、寺院における差別戒名などの問題が社会問題化しました。そこで、曹洞宗はなぜ部落差別などをするようになったかという調査を始めることになりましたが、その研究会のメンバーは、ほとんどが今、私が所属する駒澤大学仏教学部の教員でした（私は早稲田出身なので、この当時は全く関係ありませんが）。すなわち、岡部和雄先生、袴谷憲昭先生、伊藤隆寿先生などは、皆この研究会のメンバーだったのです。この人たちが、仏教は平等主義なのになぜ差別するようになったかと問い、それは、如来蔵思想に由来するという結論を導きだします。

その頃、韓国では崔南善の影響が徐々に強まってきていました。それまで禅宗が圧倒的に主流であった韓国では、曹溪宗の開祖である知訥や太古普愚といった禅僧が一番尊敬されていましたが、この頃から次第に、元曉こそが一番偉いということになってきます。そして、もう一つ重要な動向は、非常に尊敬されていた李性徹という曹溪宗の管長が、知訥由来の頓悟漸修説を批判し、我々は臨濟禅として頓悟頓修でいくべきだとしたことです。戦前の曹溪宗は、我々は禅宗ですので日本の禅宗と交流していきましょうという立場であって、日本の禅宗と手を結ぼうとしましたが、その相手は曹洞宗でした。武田範之などが暗躍したのです。ところが、そうした動きに対する反発が非常に強く、さらに韓国が日本に統合されてしまうと、我々は臨濟宗であって中国や日本の曹洞宗とは違うという意識が強まりました。そうした流れの代表が李性徹師です。そうすると、『起信論』やその注釈を解釈する際も、この頓悟・漸悟の問題が反映してきます。頓悟漸修論者であったニューヨーク州立大の Sung Bae Park（白性培）が1983年に刊行した *Buddhist Faith and Sudden Enlightenment* 中の『起信論』論文などがその典型です。つまり、学術的な『起信論』研究であるはずの論文が、実際には宗派の論争、実践の問題を背景として作成されたのです。

皆さん既にお気づきのことと思いますが、中国でも日本でも『起信論』の成立を巡って大論争が起きたのに、韓国では、論争好きでありながら『起信論』の成立に関する論争は起きていません。その一つの理由は、韓国では禅宗が盛んで、近代仏教研究はあまり盛ん

ではなかったからです。近代になって日本の研究者が韓国へ行き、近代仏教研究の方法を教えた際、彼らは韓国仏教を低く見て、韓国の禅宗は中国の真似であり独自性がないという点を強調しがちでした。すると韓国の仏教学者は、韓国仏教は独自のものであると反発します。従って、韓国の初期の李能和や権相老など優秀な近代的仏教学者は、インド仏教研究でもなく、中国仏教研究でもなく、韓国仏教研究に取り組み、日本の仏教学の影響を受けた近代的な目から見て、韓国仏教がいかに独自で素晴らしいものであるかを論証するために、韓国仏教史研究を始めたのです。そうすると、『起信論』の真作、偽作は問題ではありません。元曉の『起信論』の注釈はいかに独自の思想が展開されているかという方向の研究になるため、そうした論文は山ほどあるものの、『起信論』が真作か偽作かという論文は韓国では本当に数本しかありません。

さて、日本では、1986年に松本史郎さんが6月の日本印度学仏教学会の大会において「如来蔵思想は仏教にあらず」という発表を行いました。その発表については、今でも忘れられません。会場満員で入りきれず、廊下にズラッと立ち見の人が並んでいました。その翌年、1989年7月には、「『大乘起信論』に対する批判的覚書」論文を含む袴谷憲昭先生の『本覚思想批判』と、松本さんの『縁起と空—如来蔵思想批判--』がほぼ同時に刊行されました。つまり、如来蔵思想というのは、根本は真如で平等だと説きつつ、それが展開して様々な差別が生ずると説くため、実際には現実面の差別を認める差別思想であり、その重要な柱が『大乘起信論』だということになりました。

こうした如来蔵思想批判・本覚思想批判は、学問的な研究ではありましたが、道元は如来蔵思想を批判していたのだから差別とは関係ないとする宗祖擁護の性格も持っていました。田村芳朗先生などは、道元は本覚思想の中から出てきたと強調していたのに対し、道元は本覚思想ではない、本覚思想批判こそが道元の終始一貫した立場だったと強調したのが袴谷憲昭先生です。ところが、道元の著作のここは本覚思想ではないかと指摘されると、袴谷先生は、道元も初期には確かにそうした面があったが晩年は違う、と答えるようになりました。これによって、晩年の編集である十二巻本『正法眼蔵』の研究が進みましたが、晩年の思想にも如来蔵思想的な思考が見られるではないかと指摘されると、袴谷先生は、道元は本覚思想を完璧には乗り越えられなかったが、そちらを目指していたのであり、我々は道元が目指していた方向を目指すべきだと主張され、道元についてはこれ以上論じないと宣言してこの問題から手を引かれました。同時期に、こうした図式を道元以外に釈尊にも適用したのが松本史朗さんであって、釈尊はまだ不十分であったと断言されました。釈尊は、非ウパニシャッド的な方向を目指して一生努力し続けたのだから、私達もその方向をめざすべきだと明言するようになったのです。

これは、研究の方法や方向はまったく違っていたとはいえ、釈尊をなるべく人間らしい存在としてとらえようとした中村元先生の傾向と一致しています。つまり、この時期の『起信論』研究は、客観主義的なはずが、実は宗派的背景、そして現代における非神話化の傾向と結び付いていたということになります。

一方、韓国では金知見先生その他が運動し、国土統一院調査研究室の主催によって、戦後初の国際シンポジウム「聖・元暁 大シンポジウム」を開催しました。1987年のことです。国土統一院は、南北統一を図るための官庁であり、ここの長官は大臣待遇です。その国土統一院が、中村元先生その他、欧米や日本の大物仏教学者たちを集め、元暁はいかに偉いかというシンポジウムを行ったのです。そして、その成果はとても厚い報告集として、国土統一院長官の序文を付して印刷されました。南北はやがて統一されるであろうが、その時は論争を調和したあの元暁の哲学が参考になるであろうという前提でなされたものでしょう。

この時は、多くの仏教学者がシンポジウムに呼ばれており、鎌田茂雄先生は私のことも推薦して下さったのですが、私はこの時早稲田大学助手であって下っ端だったため、お声がかかりませんでした。呼ばれた有名学者の多くは、元暁に関する論文をそれまで書いたことのない人たちです。助教授の方もいましたが、報告論文集では肩書きは「教授」と印刷されていました。そのように、日本を含めた諸国の大物教授たちが揃って元暁を絶讃している、という形が欲しかったのでしょう。

なお、その元暁の著作を年代順に整理し、『起信論』の注釈、および『起信論』に関連する諸著作がどのような順序で書かれていったのかを検討し、元暁にとっての『起信論』の重要性を再確認するという試みは、私の「新羅仏教における『起信論』の意義—元暁の解釈を中心に—」が最初と思います。これは、平川彰先生が編集されて1990年に刊行された『如来蔵と大乘起信論』に掲載されました。この本は、袴谷先生や松本さんの問題提起に応え、『起信論』を見直す試みです。

如来蔵批判・本覚思想批判は、英語圏でも着目されて主要論文が英訳されたほか、中国、韓国にも影響を与え、代表的著作が翻訳されました。そして、1992年には伊藤隆寿先生の『中国仏教の批判的研究』という本も刊行されましたが、『起信論』は梁武帝の「神明成仏義」に基づく中国撰述書だとする論文が含まれています。実はこれは林彦明の主張と同じなのですが、林の著作は名のある出版社から活字で出たものでないため、知られていなかったのです。岡部先生がこの論文を指摘され、以後、広く知られるようになりました。

なお、その少し後の1998年には、いろいろな経緯を経て駒澤大の大学院に入ってきたジョアキン・モンテイロというブラジル人研究者が書いた『天皇制仏教批判』が出版されています。真宗に深く関わっており、人柄も経歴も面白い人です。ジョアキンさんは、清沢

満之の思想は『起信論』とドイツ哲学の結合であって、差別的であり、天皇制仏教であるといった批判を展開したのです。

そして、中国でも『起信論』研究が盛んになり、7、8年前には『起信論』に関する論文が次から次へと出ました。動向としては、『起信論』はおそらくインドではなくて中国成立の文献だろうと説くものです。中国仏教の優れた思想性を表すという方向の解釈がなされているのであって、ごく一部に「インド仏教の立場から見ると『起信論』のこうした説はおかしい」という指摘もなされていますが、そうした論争は盛り上がりず立ち消えになったまま現在に至っています。そして韓国では、相変わらず、元暁研究は盛んですが、『起信論』そのものに関する研究は低調です。

日本では先に述べたように、大竹晋さんや私などが『起信論』に関する文献的な研究を行っており、私自身はあくまで客観的に研究しているつもりです。大竹さんも同じでしょう。ただ、今から100年後とかには、地球があるかどうか知りませんが、後の人から見れば、「大竹や石井は、いかにもあの当時の社会動向にのっかった形で、また日本のナショナリズムを背景として研究していた」などと、おそらく批判されるようになるものと思います。つまり、自分では分からないのです。人のことは気が付いても、自分自身についてはよく見えないのが実際のところですよ。

ただ、一つ変わってきたのは、『起信論』成立の背景となる北地地論宗に関する研究がこの10年ちょっとで非常に進んできたことです。荒牧典俊先生、船山徹さん、青木隆さん、私、大竹晋さん、そして龍大の大学院を出たばかりの池田将則さんなどが、敦煌写本や日本・韓国に残された地論宗・撰論宗などの文献を使って研究し、この面はかなり進んできました。ですから、『起信論』そのものとその背景に関する研究は大幅に進みつつあるのですが、『起信論』がどのように研究され、それぞれの時代の仏教に、また近代の仏教学にどのような影響を与えてきたかという点に関しては、まだ調査が不十分であって、もっと検証しなければいけません。そうした作業を重ねていくことによって、『起信論』の思想と言われているものは、実は隋唐の注釈者の解釈だったり、明治以後になって西洋思想が読み込まれることによって生み出されたものだったり、時には戦後になってつくられた常識であるといった場合が案外多いということが、分かってくるのではないかと思います。

ということで、予定通り、6時10分ちょうどに終わりました。

桂: どうもありがとうございました。大変盛り沢山で、なお且つ、こういうお話を聴くと、1回ぐらいウトっとすることがありますが、今日は最初から最後までしっかり楽しんで聴か

せていただきました。本当にありがとうございました。それでは、まず本日のコメンテーターの佐藤先生より、一言お願いします。

佐藤: 石井先生、どうもありがとうございました。私はこのコメンテーターとして極めて不適格ではないかと思っております。細密な点については、他の先生方からいろいろご発言をいただきたく思います。私は東洋史学専攻でしたが、東大の仏教青年会というところに少しおりまして、平川先生の『大乘起信論』に関する講義も若干聴講致しました。『起信論』はとても一筋縄ではいかないというのがその時の印象で、端的に言えば、よく理解できませんでした。ただ、平川先生が、これは読んでわかったと思っても、実はもっと君達の解かるレベルとはちょっと違った奥の深いものだから、何回も何回も読みなさいと言われたことを思い出します。

私は、柏木弘雄先生が書かれた本を少し読みました。その大テーマは摩訶衍の本体は衆生心であり、衆生心には二つのアプローチの仕方があるというものです。これは非常に納得できる解析だと思い、今でも心に残っているところですが、今日ご紹介いただいた論争の中で、例えば摩訶衍や如来蔵思想は仏教にあらずというような諸氏の議論は、『起信論』のどこを見て、そういうふうに言われているのでしょうか。全体像としてどのように見て、あるいはどの部分を掘り起こして、そのような議論が提示されたのか、お話が多岐にわたって、その点が若干分かりにくかったものですから、教えていただけませんかでしょうか。

石井: 先ほど申しましたように、袴谷先生や松本さんは『起信論』そのものをものすごく研究しているのではなく、やはり『起信論』に関する一般の注釈を読んで言われています。如来蔵縁起というような言葉を平気で使われるので、どこまで『起信論』そのものをきちんと読んで言われているのか、疑問だと思います。これは平川先生や高崎直道先生などでさえそうした面があり、『起信論』は真如随縁を説くものだという目で一心のところなどを見るわけです。結局、如来蔵的な一心、何とも言いようのない特別な一心が根源にあり、そこから様々なものが展開するとなれば、もうウパニシャッドと同じ生成論だろうという前提で議論をされているのです。そのようなことです。

桂: よろしいでしょうか、佐藤先生。

佐藤: そうですね。多くの人が面白いと感じてこれほど取り上げられ、且つこれでもって連帯を叫ぼうとしたり、或いはある社会的風潮を批判し排除したりというようなテキスト

は他にあまり例がないように思います。『起信論』のどういうところにそのような魅力があるのでしょうか。先ほど申しましたように、私自身は読んでいて、衆生であっても、菩薩であっても、仏であっても、基本は同じだというような発想は、あまり仏教理論に詳しくなくとも、何か気持ちにフィットするところがあると思います。それは、私が中国仏教史を探っていて、低い身分と言うか、知識人ではない人々の仏教へのアプローチを考えてみると、そういう考え方のものには人々が納得する、或いはフィットするところがあるのではないかと思います。先学の知識人の『起信論』に関わる主張や論争を振り返ってみますと、その点少し違って、我々が反省すべき点がありはしないか、と思うことがあります。先ほど先生が、自分の研究もまさに時代の中で行っていて、そのことが自覚できていない、と省みられたことに驚きましたし、自分としても深く共感を覚えた次第です。

石井: 私は先生のご論文を引用させていただいておりますが、庶民が主体となる石碑の碑文や写経の奥書には、『起信論』は全く出てきません。『涅槃教』のような分厚い経典を書写しているのと大きな違いです。『起信論』は追善にはならないということかもしれませんが、『起信論』は庶民とは無縁だったように思われます。中国全体に広まった禅宗は、理論を蹴飛ばしておきながら、実際、理論的なことを言おうとすると、どうしても『起信論』に頼り、華嚴宗系統の注釈に頼るということになりますが、一般庶民がそうした書物を読むわけではないので、やはりそこは差があるんだろうと思います。

佐藤: 以上です。

桂: はい、ありがとうございます。では、10分ぐらいありますので、フロアからご質問、ご意見をいただきたいと思います。

荒牧: 石井さん、つい先日もお目にかかったのですが、またお話をうかがいました。どうも有り難うございました。

石井: いらしておられたのですか。

荒牧: 今、佐藤先生が出してくださった問題に対して、私の立場から、どこが問題なのかということをご説明させていただきます。『大乘起信論』の衆生心は、一方では如来蔵だ

とされています。他方で、それは阿梨耶識、（即ち阿頼耶識）だとも言われています。この衆生心を定義した一つの文章の中で、如来蔵と阿梨耶識が並んで出てきて、それは同じなのだと書いてあるように理解されます。ところが、私達のようにインド仏教を勉強してきた者から見ると、如来蔵というのは大乘仏教の根本真理である空性から発達してきた思想です。他方、阿梨耶識は、原始仏教の十二支縁起の識から由来していますので、即空性だと同一視されると、インド仏教からするとそんなに簡単に同一視することはできないと思われまます。ここでコメントを補足しますと、インド仏教においても、ナーガールジュナは「縁起」即「空性」という根本真理を発見しましたが、そこには、二諦の区別が導入されています。二諦の区別は縁起から空性へ、空性から縁起へという根本転回をふくんでいます。そのような二諦の区別を理解しないまま、「如来蔵即阿梨耶識」というテーゼが立てられたところに根本問題があります。

さて、『大乘起信論』という、仏教哲学の体系書が広く読まれたということは、本日、石井先生が、こんなに大きな影響があったのだとお話くださったとおりです。仏教哲学の体系としては、論理的に首尾一貫して見事な体系になっています。ところが、その前提になっている、「如来蔵即阿梨耶識」というテーゼは、実はインド仏教の二諦の区別を知らないという問題があるというだけではありません。これを同一視したことによって、体系的には美しくなってでき上がっているのですが、体系として完成しているとしても、我々人間の真実をきちんと説明することになっていません。ここでの最大の問題は、次の点です。阿梨耶識というのは、私の理解では、歴史のプロセスを墮落させていく方向にはたらいいていく根拠となる識です。インド仏教的には輪廻の根本が阿梨耶識だということですが、それは、現代の歴史の文脈で言うと、歴史が墮落の方向に動いていくとき、その根拠となって働いているのが阿梨耶識だと私は解釈しています。それに対して、空性、如来蔵というのは、歴史の墮落を批判して根本転回し、新しい歴史の新しい文化を創造する根源として生きて働いています。空性とか如来蔵という思想は、インドでの大乘経典運動、大乘論典運動、仏教美術運動が展開しつつあったとき、新しい歴史を創造し、新しい文化を創造していく根源として生きてはたらいいていと理解されなくてはなりません。そのような墮落の原理と創造の原理が一つだということにしてしまいますと、体系的にはきれいだが、どのようにして墮落しつつある歴史を根本転回したらいいのか、ということがわからなくなります。或いはその中で生きている我々はどのようにして、墮落の洪水に押し流されるのではなく、新しい存在へと根本転回することができるのかという、「転依」の根本問題が消滅してしまいます。だから、『大乘起信論』には「転依」の思想がないのです。一切衆生は仏性によって仏になると言われますが、仏になるためには古い自分の存在を根

本転回し、新しい自分の存在を創造し、新しい文化を創造しなくてはならないという、墮落に対する批判が出てこないのです。

長々と喋って申し訳ありませんでした。「如来蔵即阿梨耶識」と同一視してしまったままでいいのかという問題は、今日、石井先生が提起してくださったように、現代の問題としても問うべきではないかと思います。現代においてこそ、資本主義経済にもとづく文化創造が、文化創造すればするほど、どんどん墮落していくというニヒリズムに陥っています。それをどうしたら根本転回することができるか、ということが、現代の根本問題です。にもかかわらず、『大乘起信論』の哲学は、その現代の根本問題を解決する力を持っていないように思われます。

桂: はい、ありがとうございます。

石井: 如来蔵における真如、阿頼耶識や如来の関係はどうなっているかという問題を、『起信論』は論理的に逃げているという点については、先ほど申しました高橋吾郎とか木村鷹太郎がかなり指摘しています。彼らは西洋哲学で育った人なので、やはり論理的な弱点がどうしても目に付くようです。ところが、そうした批判に対する仏教側の反論は非常に不十分なものでした。それは、お前が言葉に捉われているからだ、といった反論が多かったように思います。

桂: はい、ありがとうございます。ただ、如来蔵と阿頼耶識を等置するのは楞伽経ですでに明確に出ており、それだから中国的だということには決してならないと思います。

石井: そこに問題があります。だから中国的だということにはならないが、それを受け入れて、体系化していったのは中国なのです。

荒牧: たしかに『楞伽経』の「如来蔵即阿梨耶識」というテーゼにもとづいて『大乘起信論』の哲学が形成されていくのですが、残念ながら中国においては、そこに説かれている「唯識観行」にもとづく「転依」の宗教体験がまったく理解されなかったのです。だから玄奘三蔵は、インドまで大旅行して「転依」の思想を導入しなくてはならなかったのです。それでは、インドにおいては、どうだったかといいますと、「唯識観行」の「転依」の宗教体験にもとづいて『楞伽経』が成立し、その上で、「如来蔵即阿梨耶識」にもとづいて

大乘仏教の密教化が展開していくと理解されるべきかと考えます。それでは大乘仏教は、どのように密教化されていくか、という問題は、ヒンドゥイズムの密教化とともに大問題になりますので、ここで論ずることはできません。

桂：他にありますでしょうか。糸井先生、折角きて頂いたので、何か質問をお願いします。

糸井：日本語学を専門にしているもので、今日はお話を聴いていても、よくわかりませんでした。『大乘起信論』の中の哲学的部分がいろいろな文化現象を説明するのに非常に役立つところがあります。日本文化でも、お茶、お花にしても、連歌にしても、謡曲にしても、そして私の日本語学でも体言、用言、相言という言葉は体用相から取り上げていると思いますが、多分、理論や哲学的な部分が一人歩きして、『大乘起信論』から離れて取り上げていると思います。もし時間があればお聴きしたかったのですが、日本でそういう文化に対して、いろいろ思想的に影響を与えた元はどこにあったのでしょうか。やはり禅宗等の五山の文学の影響があったのでしょうか、それをもしご存じでしたらお話を聴きたいと思っておりました。

石井：五山文学については9月頃に論文を書きましたが、体言や用言という言葉は、連歌論から出てくるものですね。連歌論は、主に天台や真言の素養を持った連歌師や同じような素養を持った知識人が深めていっており、彼らは皆な『起信論』を読んでいますので、『起信論』の説は共通の教養となっていたと思います。五山の禅僧がそういう理論を出してくるのではありません。

糸井：どうもありがとうございます。

桂：ありがとうございます。もう、そんなに時間がないので、特にご質問のある方は後で、講師控室で伺ってください。本当に今日はどうもありがとうございました。素晴らしいお話でした。

近代日本における『大乘起信論』の受容

石井 公成

【最近における『起信論』および背景研究の進展】

『起信論』は南地の真諦訳でなく、北地の菩提留支などの訳語と共通すること
インドの真作か中国の偽作かといった二分論ではとらえられないこと
地論宗南道派の進んだ教理とは関係ないこと
早い時期に南地の真諦の系統の人々に伝わり、注釈も作られていること（『仏性論』のみ用語が共通）
北地地論宗のうち過激派は、如来蔵説どころか「拜自体仏説」まで唱えていた

【近世における『起信論』の実証的研究の進展】

1699年（元禄12年） 鳳潭、『大乘起信論義記』刊行。
1701年（元禄14年） 鳳潭、『起信論義記幻虎録』刊行。
1705年（宝永3年） 浄土宗西山派顕慧『起信論義記幻虎録弁偽』。鳳潭『幻虎録解謗』で反論。論争始まる。
1706年（宝永6年） 顕慧『破邪決：対決幻虎録解謗』
1728年（享保13年） 真言宗豊山派主真『起信論註疏詳略』
1729年（享保14年） 鳳潭『起信論註疏非詳略訣』
……

【近代：実証主義的な文献研究、ナショナリズム、東洋趣味、科学と近代的な心靈主義・神秘主義などが交差】

1860年頃（安政7年・咸豊10年） *原坦山、オランダ医学を考慮した『心識論』を表す。
楊文会、この頃、『起信論』を熟読して仏教を志す。

1864年（元治元年）冬 原坦山、『大乘起信両訳勝義』を稿す。

1877年（光緒3年） 楊文会、法蔵『起信論疏』（宗密等による改変版）を刊行。

1878年（光緒4年） *楊文会、英仏出使大臣の随行員となって渡欧（1882年まで）。この間にロンドンで南條文雄に出会って親交を深め、後に法蔵『起信論義記』を日本から送ってもらう。

1871年（明治4年） *原坦山、『心性実験録』脱稿。明治6年に公刊？ 生理学・解剖学を踏まえた仏教書。

1879年（明治12年）8月 *明治天皇、侍講の儒学者、元田永孚を通じて「教学聖旨」を発表、西洋偏重の教育ではない儒教道德の教育の必要性を示す。

同 9月 伊藤博文は井上毅とともに元田案に反対し、西洋近代教育の必要性を強調。

同 11月 原坦山、帝国大学の文科大学和漢文学科の課外科目「仏書講義」講師に着任し、『起信論』を講義。第一期生の井上哲次郎などのほか、文科大学総理の加藤弘之、文部省の西村茂樹等も聴講。坦山、明治16年からは『円覚経』と『起信論』を講義。有髪で洋服に袈裟。

1880年（明治13年） 原坦山、本山の命により駒校の教師のために『起信論』を講義。

- 同 5月 高橋吾良『仏道新論』(私家版)において、『起信論』を主な材料として真如縁起説を批判。高橋は、この時期、『新約聖書』の邦訳に協力。明治36年以後は心靈研究に傾注。
- 1881年(明治14年)10月 帝国大学、「印度哲学」を哲学の正課とし、原坦山が担当。『維摩経』と『輔教編』を教科書としたが、平易すぎるという学生の要望に応じ、「一心上精理実詣絶えて荒唐の説なし」との理由で、『円覚経』と『起信論』に変更。
- 1884年(明治17年)8月 原坦山「諸宗管長大教師に白す」(『明教新誌』1725号)、「釈迦馬鳴の本旨に基」いて改革を進めるべきことを要望。
- 1885年(明治18年)1月 原坦山『標注 両訳大乘起信論勝義』(仏仙社)を自ら出版。
同 坦山、諸寺の請に応じて浅草玉宗寺にて『起信論』講義。日窪曹洞学林でも講義。
同 生田(織田)得能、高橋五郎の議論に発奮して『起信論』を研究す。
- 1886年(明治19年)8月 藤井玄珠『起信論義記講述』(小心居)、『起信論』偽撰を説く隋唐の諸文献を挙げ、偽撰論を批判しつつも、そうした主張の歴史的背景を簡単に考察。
- 1887年(明治20年)4月 *原坦山「印度哲学要領」(『哲学会雑誌』1冊3号)において、仏教はreligion(宗教)というより道義哲学だとする H. S. Olcott の主張に賛同し、心性哲学と呼ぶ方が適切と説き、文科大学の講座名を「印度哲学」とすることに賛成。
同 この年、清沢満之、東京大学文科大学哲学科を卒業し、大学院に進学。その思想は『起信論』とヘーゲルの影響が強い。
- 1888年(明治21年)2月 生田(織田)得能、シャム大使の帰国にともなって、シャム留学に出発。
同 藤井玄珠『大乘起信論校注』刊行。後に Timothy Richard の英訳の原本となる。
- 1889年(明治22年)2月 *セイロンで仏教復興運動を進めていた H. S. Olcott と Anagarika Dharmapala、招かれて来日。仏教界に衝撃を与え、セイロンへの留学生続出。
- 1890年(明治23年)6月 文科大学講師の吉谷覚寿、「妄想分別ノ始起如何」(『哲学会雑誌』40号)。
同 10月 *教育勅語発布。国家の宗教統制が強まる。井上哲次郎、翌年、『勅語衍義』を刊行。
- 1891年(明治24年)6月 織田得能「如来蔵縁起ノ説ニ私解ヲ附シ併セテ高橋五郎氏ニ謝ス」(『哲学会雑誌』5冊52号)
同 7月 織田得能『大乘起信論和解』(哲学書院)
同 8月 村上専精『起信論達意』(哲学書院)刊行。
同 この年、英国人宣教師の Timothy Richard、『起信論』を英訳するために楊文会に協力を依頼。94年に英訳ほぼ完成。
*この年、西田幾多郎、帝大哲学科選科生となる。
- 1892年(明治25年)3月 村上専精「大乘起信論達意講義」(『仏教』40号)の連載を開始。
- 1893年(明治26年)9月 *シカゴで万国宗教大会、開催される。日本からは釈宗演その他が参加し、大乘の意

- 義を強調。宗演の原稿は鈴木大拙が英訳。清沢『宗教哲学骸骨』も英訳紹介。
- 12月 *鈴木貞太郎「安心立命の地」(『宗教』26号)
- 1894(明治27年)1月 木村鷹太郎「大乘仏教 起信論の哲学を評論す」を『六合雑誌』157号に発表。近代の哲学の立場、および国家主義の立場から『起信論』の教理の矛盾を指摘し、厭世的と批判。論争始まる。
- 同 2月 木村鷹太郎「起信論の哲学を評論す(完)」(『六合雑誌』158号)
大久保格道「起信論哲学の評論を読む(一)」(『反省会雑誌』第9年2号)で木村に対して反論。以後、木村批判が続出。
荻原雲来「一心二門」(『仏教』85号)も木村説を批判。
*井上哲次郎「仏教の研究に就て」(『仏教』85号、86号)にて、仏教の近代的研究法を提案。
- 3月 境野哲海「読起信論哲学評論」(『仏教』88号)。
古河勇「新春の三波瀾」(『仏教』88号、評林欄)。
大久保格道「起信論哲学の評論を読む(二)」(『反省雑誌』第9年3号)
横井多見治「木村鷹太郎氏の起信論哲学の評論を読む」(『宗教』29号)
- 4月 *村上専精、鷲尾順敬らとともに『仏教史林』を創刊し、学問的な仏教史研究を開始。後に境野黄洋も参加して活躍。
大久保格道「起信論哲学の評論を読む(完)」(『反省雑誌』第9年4号)
- 5月 木村鷹多郎「仏教起信論評論の批評に就て仏教徒に答ふ」(『宗教』31号)で嘲笑。
木村鷹太郎『道德国家及東亜問題上排仏教』(松栄堂。跋は、得能文(1866-1945)、『起信論』の教理も含め、仏教は国家に有害として攻撃。
- 6月 境野哲海「答「仏教起信論評論の批評に就き仏教徒に答ふ」」(『仏教』91号)
- 8月 *日清戦争始まる。
- 9月 *木村鷹太郎「哲学は安心立命を与ふるや」(『宗教』35号)
- 12月 *ポール・ケーラス著、鈴木大拙訳『仏陀の福音』刊行。
*この年、万国宗教大会に出席した Dharmapala、日本を経て上海で活動。楊文会、Richard の仲介で Dharmapala と会見して刺激を受ける。
- 1897年(明治30年)5月 *井上哲次郎・木村鷹太郎その他を発起人とする大日本協会、機関誌『日本主義』を発刊。
- 7月 吉谷覚寿『大乘起信論義記略解』(法蔵館講義録第十九篇)
*鈴木大拙、渡米してケーラスのもとに赴き、東洋古典の英訳事業に協力。
- 9月 織田得能『大乘起信論義記講義』(光融館)。後に清・黄士復訳の四卷本、上海から刊行。
島地黙雷「忽然念起の解釈」(『三宝叢誌』一五六号、筆名、雨田老人)、『起信論』講義の流行に言及。
中国・宋恕『仏教起信論』を刊行。
- 1898年(明治31年)11月 細川千巖講述・松本恵秀編輯『大乘起信論講義』(護法館)
この年、楊文会、南条文雄に請うて送られた『大乘起信論義記』を金陵刻経処から刊行し、「会刊古本起信論義記縁起」において『義記』の意義を強調。
シルヴァン・レヴィ、日本到着。悉曇文献を調査。『大乘起信論』翻訳を計画。
- 1900年(明治33年) Teitaro Suzuki : *Aśvaghoṣa's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahayana*,

The Open Court Publishing Company, Chicago, 1900. 実又難陀訳の英訳。

- 1901年(明治34年) *村上専精『仏教統一論』刊行。その大乘非仏説論が議論を巻き起こす。
- 1902年(明治35年) 望月信亨「起信論の作者について」(『宗粋雑誌』6巻1号)
前田慧雲「大乘起信論の著者に就ての疑」(『哲学雑誌』17巻180号)。
島地大等「大乘起信論綱要」(『六条学報』7号)。授業用。
- 1903年(明治36年) 島地大等『大乘起信論』(『国訳大蔵経・論一七』)。初めての国訳。
- 1905年(明治38年)3月 蜷川龍夫『起信哲学』(宗教研究会、仏教全書第一篇、京華堂書店)、文科大学在学中の作。
井上哲次郎序、村上専精校閲。
- 同 12月 村上専精『大乘起信論講義』(哲学館大学)刊行。
- 1906年(光緒32年、明治39年)6月 *章太炎、出獄して日本に渡り、東京で同盟会に加入。
- 同 7月 *章太炎、東京留学生歓迎会での演説で、「第一に、宗教によって信心を
発起し、国民の道徳を増進させる。第二に、国粹によって愛国の熱腸を
増進させる」べきことを強調。
- 同 7月 舟橋水哉『俱舎哲学』(宗教研究会、仏教全書第四篇、京華堂書店)、「附
録第一 世親の真如縁起論と勝鬘経」において、『起信論』の世親作を疑
い、中国選述の可能性を示唆。船橋は、東洋にも哲学があることを強調。
- 1907年(明治40年) Rev. Timothy Richard, The Awakening of Faith in the Mahayana
Doctrine—the New Buddhism, Christian Literature Society, Shanghai.
キリスト教布教のため、真如を God と解した強引な訳。
- 同 12月 脇谷摺謙「起信論は果して縁起論なりや」(『六条学報』74号)、『起信論』
の思想と注釈の解釈を区別し、真如縁起を説くのは注釈のみと主張。
- 1908年(光緒34年・明治41年)2月 章太炎「《大乘起信論》辨」(『民報』19号)を発表、『起信論』と『楞伽
経』との説相の違いを指摘し、『起信論』は竜樹以前の作と主張。
- 1910年(明治43年) 松本文三郎「起信論に就いて」「起信論後語」「起信論の訳者と其註疏」(『芸文』1
巻2・3・5・8号)。松本、この三論文を収録した『仏典乃研究』(丙午出版社、1914)
の序では、宗教と学問とを完全に区別して純粋な学術研究の意義を説き、東洋に位
置して西洋文化を身につけた日本人こそが南北仏教の研究に貢献すべきことを強調。
- 1911年(明治44年)9月 *来日中の Timothy Richard、キリスト教・仏教一元論を奉じる E. A. Gordon 夫人と
ともに、高野山を訪れ、高野山大学にて連続講演を行う。
- 1918年(大正7年) 望月信亨、『起信論』の中国選述を主張。これ以後、羽溪了諦、村上専精、亀谷聖馨、
常盤大定、松本文三郎、林屋友次郎、境野黄洋、鈴木宗忠等によって『起信論』の成
立をめぐる論争が盛んになされる。

- 1922年(民国11年)12月 梁啓超「大乘起信論考証」(『東方雜誌』)、日本の『起信論』論争を紹介し、大論争のきっかけとなる。梁自身は、進化論的立場から、『起信論』をインド仏教とは異なる中国仏教の進展とみなす。*梁啓超は初めてパイロンを中国語訳して紹介して愛国主義を喚起したが、梁啓超は英語やギリシャ語が出来ず、木村鷹太郎の漢文調の直訳に基づく。
- 1923年(民国12年、大正12年)8月 太虚、論争の論文を含む王恩洋、章太炎、梁啓超、非心、歐陽漸(竟无)、太虚、陳維東、唐大円、常惺等の『起信論』関係論文を集め、序を付して『大乘起信論研究目録』(武昌仏教弘化社編、武昌仏経流通処)を刊行。
*太虚、翌年、本書を神戸の英国領事館に勤務していて戦争反対を唱えていた在野の批判的な仏教研究者、井上秀天に贈り、その裏表紙に「井上先生大鑒 曷承賜教、并読《東洋文化》、《禪之新研究》等大作、欽慕無似。但過蒙獎飾、殊以不堪克當爲愧。敝院研究英日文者、陳維棟(東)、陳濟博等、擬將大著次第翻譯、以謀中日仏教聯合。茲奉近刊三種本。存省焉。并記起居無量。積大虚般■」と謝状を記す。(駒大図書館蔵。石井発見)
- 1924年(民国13年)3月 中国に亡命していた朝鮮の革命家、申采浩、北京郊外の観音寺で出家。翌年にかけて『起信論』研究。
- 同 6月 梁啓超『大乘起信論考証』(上海、商務印書館)。
- 1929年(昭和4年)2月 赤沼智善「起信論の真如に就て」(『大谷学報』1号)、近代インド仏教学の水準を示す文献的研究。
Paul Demieville, Sur l'authenticité du Ta Tch'ng K' i Sin Louen, Bulletin de la Maison Franco-Japonaise II, No. 2, Tokyo.
- 1930年(昭和5年) 崔南善、ホノルル開催の汎太平洋仏教青年大会で発表するために準備した論文、「朝鮮仏教—東方文化研究におけるその地位」(『仏教』74号)で、諸宗の立場の和諍に努めた元暁を朝鮮仏教の代表とみなし、以後の朝鮮仏教も会通的であったとして、印度・西域は序論的仏教、中国は各論的仏教、諸説の対立を会通した朝鮮仏教は結論的仏教と規定。この規定が韓国では70年代から80年代に着目されて大きな影響を与える。
- 1933年(昭和8年)6月 日本共産党指導者の佐野学、転向声明書において、獄中で初めて『起信論』を読み、東洋思想の優越を知ったことが転向のきっかけの一つとなったと表明。吉本隆明、後にこれを知って失望。
- 1938年(昭和13年) 中国僧、Wai-taoによる英訳、*The Awakening of Faith: Mahayana Shraddhotpada Shastra*、Dwight Goddard(1861-1939)編のA BUDDHIST BIBLE(増補版)に収録されて刊行。Goddardはアメリカ人宣教師として中国で活動した後、実業界に転じ、東洋思想への興味をつのらせ、1928年に日本の禪に出会って訪日、鈴木大拙に相談して相国寺の山崎大耕のもとで修行。1932年に大拙と大耕への献辞を付して刊行され、1938年に大幅に増補され、『起信論』や『老子』やチベット仏教文献の英訳を含む本書は、アメリカで広く読まれ、1950年代のビート族文化や1960年代の禪流行に

大きな影響を与えた。『楞伽經』の英訳は、大拙と Goddard の共同作業。

- 1945年(昭和20年)2月 林彦明、「日満支」の仏教協力のための基礎研究として『起信論の新研究 其一』を中国蘇州で執筆。仏教で連携するためには道教的要素を排除する必要があるとし、『起信論』はそちら系として中国成立を論ず。
- 8月 *日本敗戦、第二次大戦終る。
- 10月 林彦明『起信論の新研究』、塚本善隆の序を付して私家版で刊行される。
- 1950年(民国39年) 印順、香港梅修精舎での講義(後に『大乘起信論講記』として刊行)において、インド伝来なら必ず良いとは言えず、中国選述なら必ず間違いとも言えないとして、『起信論』独自の価値を認めるべきことを提唱。印順、後に扶南仏教の意義を強調。
- 1981年(昭和56年)2月 柏木弘雄『大乘起信論の研究』(春秋社)。戦後日本の仏教学の水準を示す包括的な研究。
*この年、曹洞宗寺院の差別戒名などが社会問題化し、曹洞宗は2月から予備調査を開始。以後、この問題の現状と歴史の調査、思想的背景に関する研究が宗内で始まり、駒澤大学仏教学部の教員も参加。
- 1983年(昭和58年) Sung Bae Park (朴性培), *BUDDHIST FAITH AND SUDDEN ENLIGHTENMENT*, State University of New York Press, Albany. 「大乘起信論」という題名を、「大乘が信を起こさせる」「Mind arouses faith」と解釈し、頓悟の問題を提起。曹溪宗宗正(管長)李性徹が頓悟頓修の看話禅を強調し、頓悟漸修の知訥を傍系としたために起きた頓漸論争の一環。
- 1986年(昭和61年)3月 袴谷憲昭「差別事象を生み出した思想的背景に関する私見」(『駒澤大学仏教学部研究紀要』44号)で、本覚思想批判。
伊藤隆寿「梁武帝『神明成仏義』の考察—神不滅論から起信論への一視点—」(『駒澤大学仏教学部研究紀要』44号)、『起信論』に対する中国思想の影響を強調。
- 6月 松本史朗、日本印度学仏教学会学術大会において、「如来蔵思想は仏教にあらず」発表。
- 1987年(昭和62年)11月 ソウルにて、国土統一院調査研究室の後援により、韓国仏教に関する初の国際シンポジウム、「聖・元暁 大シンポジウム」と称して開催。後に長官の序を付して印刷刊行。
- 1989年(平成1年)7月 袴谷憲昭『本覚思想批判』(大蔵出版社)。「『大乘起信論』に対する批判的覚え書」(1984稿)を含む。
松本史朗『縁起と空—如来蔵思想批判』(大蔵出版社)
- 1992年(平成4年)5月 伊藤隆寿『中国仏教の批判的研究』(大蔵出版社)
- 1998年(平成10年)7月 J・モンテイロ(駒大大学院博士課程)の『天皇制仏教批判』(三一書房)、清沢満之の思は、『起信論』とドイツ哲学の結合であって差別的であり、天皇制仏教であるとして批判。

【参考】石井公成「近代アジア諸国における『大乘起信論』の研究動向」(『禅学研究』特別号、2005年7月)

Dharmapala と関連する国家主義的仏教徒を中心とした人物関係図草稿 (* = Dharmapala に会った人物)

石井公成 (2008年11月版)

田辺元(1885-1962)
北条時敬(1858-1929) 西田幾多郎(1870-1945) 西谷啓治(1900-1990)・高山岩男(1905-1993)
*? 鈴木大拙(1870-1966) 市川白弦(1902-1986)
今北洪川(1816-1892) * 釋宗演(1859-1919)
伊達自得(1802-1877) 陸奥宗光(1844-1897)
鳥尾得庵(1847-1905)
山岡鐵舟(1836-1888) 川合清丸(1848-1917) * 藤本重郎(?)
中江兆民(1847-1901) 中江丑吉(1889-1942)
勝峰大徹(1828-1911)
* 平井金三(1859-1916) * 野口復堂(1864-?)
* 関精拙(1878-1945) 大森曹玄(1904-1994)
北島道龍(1820-1907) 西巻開取(1866-1908)
島地黙雷(1838-1911)
* **織田得能**(1860-1911)
* 小栗栖香頂(1831-1897)
南条文雄(1849-1927)
* 朝倉了昌(1856-1910)
近角常観(1870-1941) 三井甲之(1883-1953)
木村卯之(1879-1934) 井上右近(?)
蓑田胸喜(1894-1945)
* **小泉了諦**(1851-1938)
元田永孚(1818-1891)
井上毅(1843-1895)
龜谷聖馨(1858-1930)
井上円了(1858-1919)
* 高楠順次郎(1866-1945) 宮本正尊(1893-1983)
紀平正美(1874-1949)

- * 村上專精(1851-1929)
 原坦山(1819-1891) 井上哲次郎(1855-1944) 木村鷹太郎(1870-1931)
 大内青繼(1845-1916)
 鴻雪爪(1814-1904)
- * 陸鉞巖(1855-1937) * 井上秀天(1880-1945)
 忽滑谷快天(1867-1934)
 澤木興道(1880-1965) 田中忠雄(1905-1991)
- 武田範之(1863-1911)
- *? 岡倉天心(1863-1913)
 *Rabindranath Tagore(1861-1941)
 *Swami Vivekananda(1863-1902)
- *Paul Carus(1835-1919)
 *Edwin Arnold(1832-1904)
 *H.P. Blavatsky (1831-1891)
 *Henry.S.Olcott(1832-1907)
- Anagarika Dharmapala(1864-1933)**
- * 田中智学(1861-1939) 石原莞爾(1889-1949)
 * 高山樗牛(1871-1902)
- 北一輝(1883-1937)
- * 釋雲照(1827-1909) * 釋興然(1849-1924)
 * 土宜法童(1854-1923)
 Elizabeth A. Gordon(1851-1925)
 * Timothy Richard(1845-1919)
 * 楊文会(1837-1911) 太虚(1889-1947)
- 康有為(1858-1927)
 譚嗣同(1866-1898)
 章太炎(1868-1936)
- 韓龍雲(1879-1944)
 崔南善(1890-1957)
 申采浩(1880-1936)