

中国近代の仏教改革運動と南洋華僑

——太虚の中国仏教会退出「事件」が示すもの——

大 平 浩 史

はじめに

中国近代の仏教界を代表する人物の一人、太虚法師（一八八九―一九四七）は、仏教改革運動を提唱した僧侶として知られている。その活動は多岐にわたり、「まさに行動する仏教者というに相応しい」と評される^①。だが、中国近代の仏教研究で大きな影響を与えたウエルチ氏は、太虚は人生の大半において、当時の中国仏教界の中で異なる見解をもった小さなグループのリーダーでしかなく、生前に太虚の思想や活動が僧侶や居士（筆者注…篤信の在家仏教徒）らに影響を与えることはほとんどなかった、と主張している^②。また近年の研究においても、特に太虚の初期の仏教改革運動に関して、活動の基盤がなかなか得られなかったことや、当時の中国仏教界では太虚の理想とする試みに対して賛同や理解の声が少なく、運動の推進に困難があったことなどが明らかにされつつある^③。小稿では、こうした太虚を当時の仏教界において如何に位置づけるか、という問題を意識しながら、中国仏教会という、中国仏教界を代表した全国的組織の主席に当選しながらも、その手腕を振うことなく太虚が自ら退出するきっかけとなった「事件」を取りあげる。なぜならそれは、中国仏教界における太虚の立場、そして太虚の支持者たちの実態というものを、図らずも示すことになった象徴的な「事件」だったと考えるからである。

中国仏教会は、江蘇省・浙江省の仏教者たちが中心となって組織した江浙仏教連合会の呼びかけにより、一九二九年に上海で成立した^④。江浙両省は、当時の中国で寺院や僧侶の数が最も多く、また両省の仏教会の動向が、全国の寺僧に与える影響は大変大きなものであるとされていた。第一回、第二回の全国仏教徒代表大会の選挙（以下、仏教会選挙と表記する）で会長に選任されたのは、その江浙仏教連合会で有力だった人物の一人、圓瑛法師（一八七八―一九五三）であった。圓瑛は、太虚と並んで中国近代の仏教界を代表する人物である。その圓瑛は、寧波の天童寺で修行していた二九歳の時、二年前に入門してきた一八歳の太虚と兄弟の盟を結んでいる^⑤。それ以後、親交を深めてきた二人だったが、第三回の仏教会選挙で圓瑛は「旧派」の代表とされ、仏教界の改革を主張し続けてきた太虚は「新派」の代表とされた。この選挙に勝利したことで、太虚は主張してきた仏教改革を、いよいよ全国的な規模で実行に移すチャンスを得た。だが黄健六という居士が、太虚の当選には問題があったと主張する文書を、太虚や各地の仏教者に送りつけた。この「事件」を引き金に、太虚と意見の異なる者は、結局仏教会を出て行ってしまった。そのため太虚は、会長としての役目も実質上果たせなくなってしまい、自ら仏教会を出ざるを得なくなった。

太虚が退出した理由については、仏教会における旧派の反対が大きな要因だったと、これまでの研究の多くが指摘している^⑥。だが黄健六の言

動については、一流居士による「紛糾」であるとか、反対派が選挙の「操作」を疑ったといった指摘はあるものの、「事件」そのものを詳しく取りあげた研究はほとんどなく、「問題」や「操作」の意味する所も、その実態について具体的に明らかにしたものは管見の限り見られない。よって小稿では、黄健六の抱いた疑念の内容について実態の解明を試みながら、その背景にあった太虚をとりまく人間関係について、特に南洋華僑と太虚や、太虚の仏教改革運動の一つである世界仏教運動の初期の活動との関係に注目しながら、考察を行いたい。その上で、太虚の中国仏教界における立場や、太虚の支持者たちの実際の様子について検討を加えたい。基本史料には、民国期の仏教雑誌で太虚が主宰した『海潮音』に加え、黄健六の「事件」について特集を組んだ『仏教評論』、中国仏教会が発行した『中国仏教会公報』を用いる。

第一章 黄健六の主張と太虚

まずは、黄健六の主張から見ていきたい。黄健六の起こした「事件」について特集を組んだ『仏教評論』第一卷第三号（一九三一年七月）では、彼が太虚や各地の仏教者に送りつけた文書も掲載された。^⑪それによると、黄健六が太虚に送った書簡では、第三回の仏教会選挙に関して、大別すると二つの問題点を挙げていた。一つは代表者の資格についての問題であり、今ひとつは委員の国籍に関する問題である。

第三回大会では、第二回と比べて大会規模が拡大され、モンゴルやチベット、シンガポールなど遠来の代表者も参加した。^⑫そのため、出席した仏教団体等の代表者の数も増えた。黄健六によれば、これらに対応する準備に不足が生じ、よって規則の不備が増え、あちこちで不満の声が上がったという。

その一つが、代表者の資格についての問題である。黄健六によれば、今大会の代表者の中には、姓名や本籍を全く明かにしない者がいたという。これについて、黄健六は次のように主張した。大会の選挙では、まず選挙権と被選挙権の資格をはっきりと定めるべきである。出席者は合法的な手続きをとって資格を取得し、その旨を報告してから大会に臨むべきである。大会では、証明書と出席資格の審査を通過して、はじめて入場や職権行使が可能となるのが一般的である。また各省市会の代表者としての制限を設け、人数もあらかじめ調べておくべきである。しかしながら今回の出席者は、各省市の代表者が極めて少なく、また証明書の提示や、執行・監察委員の中で姓名や本籍を明らかにしない者がいた。黄健六自身が何度も問いつめて、出席する各省の代表者、執行・監察委員、招聘者がそれぞれ何人なのか、開会時にやっと大まかに報告されただけだったという。黄健六は、審査もなく姓名も公表しない非合法な選挙ではその効力も無効となり、被選挙人も職権を行使できず、表決された議案も成立しない、と訴えた。そしてこれが、本大会の改選における根本的な問題だと述べた。

その具体的事例というべきものが、二つ目の委員の国籍に関する問題だった。黄健六によると、大会で演説をした玉慧観という人物は、中国語を操るものの非常にぎこちなかった。そのため会場では、みなこそこそと、これは外国人だ、これは華僑だといった。黄健六はすぐ近くにいた常惺法師にたずねたところ、彼は朝鮮人だといわれた。散会の時、玉慧観はあちこちで薬工場の株式募集規定を配っていた。黄健六はこの時をはじめ、玉慧観が南洋の薬商人であると知ったという。選挙の結果、玉慧観も委員の一人に選任された。これを訝しんだ黄健六は、宴会の時、圓瑛に相談した。そのため圓瑛が玉慧観にたずねたところ、朝鮮人ではなく雲南人で、昆明の籍だと答えた。玉慧観がいつ国籍を認められたの

か怪しく思った黄健六は、檔案による調査をすべきだと訴えた。なぜなら仏教会は、教務の管理責任と廟産を処分する権限をもつため、国籍の問題は慎重に取り扱われなければならない。監督寺廟条例では、各寺廟の住持は中国人に限ると明確に規定しており、仏教会の委員となればなおさらのことである。しつらえて外国籍の者を加入させれば、国家法令と抵触するだけではない問題となるという。そしてさらにこのことは、今大会に出席する太虚の弟子にも関わる問題であるとし、太虚は事前に玉慧観を指して華僑代表としたのであれば、その事実について責任をもって明らかにして欲しい、と訴えた。

安徽省仏教会の代表として今大会に臨んだ黄健六は、委員選挙で落選している^⑮。また黄健六は、太虚やその支持者らに対し、大会前から批判的な態度を示していた^⑯。不満を抱えた黄健六は、玉慧観という人物の国籍問題について取りあげながら、太虚が今大会の参加者の範囲を広げて各方面から弟子を招き、太虚らに有利となるよう、選挙の「工作」をしたのではないかという、疑問を投げかけたのである。代表者の資格に関する意見についても、つまりは玉慧観を疑つてのことといえる。

これに対して太虚はすぐさま、玉慧観は雲南省昆明の籍と公表されており、また代表者の資格についても、南洋の轉道和尚から代表者として推薦された公文書があるので証明できると反論した^⑰。また玉慧観自身も、国民政府の内政部より一九二八年に獲得した国籍回復許可証の写真を『中国仏教会公報』で公表し、決して今大会の選挙のために間に合わせで国籍を回復したのではないことを証明した^⑱。シンガポールから電報で送られてきた轉道の推薦書も、同じく『中国仏教会公報』で公表し、南洋代表として資格を与えられたことを明らかにしようとした^⑲。

玉慧観の国籍回復許可証と、轉道の推薦書が公表されたことによって、太虚と玉慧観はひとまず身の潔白を証明したといえる。だが釈然としな

いところもある。まず、国籍を疑われた玉慧観という人物は何者なのかという問題である。また、玉慧観を推薦したシンガポールの轉道という人物についてや、轉道と玉慧観や太虚との関係についても気になる。いったい彼らは如何なる関係にあり、またその背景には何があったのだろうか。

第二章 玉慧観と太虚

本章では、まず玉慧観についてとりあげる^⑳。玉慧観についてのまとまった資料としては、玉慧観が亡くなった際に『海潮音』で組まれた特集記事と、同号で紹介された略歴がある^㉑。それらに基づきながら、スポンサーとして太虚を支えた玉慧観の活動をみていきたい。

玉慧観（一八九一―一九三三）は、名を觀彬といい、慧観とは法名である。原籍は雲南省昆明だが、華僑だった祖父が商売のため朝鮮の平壤府に移り住んだことから、玉慧観も朝鮮で育った。一九〇七年、玉慧観が一六歳の時、日韓協約が結ばれた。反日の気運が高まる中で、玉慧観は革命党に身を投じ、各地を巡回して宣伝や講演活動を行った。革命運動では、朝鮮の独立運動家、安昌浩などと親交があったという。一九歳の時にはイギリス人と新聞社を経営し、革命を宣伝したため、日本人からは敵視された。また二〇歳の時には、革命党の起こした事件によって投獄され、五年間過ごした。その間、書物を読み、文学や宗教、政治等について学んだ。出獄した後は経済活動に取り組み、銀行を設立して副支配人となり、続いて林木会社を設立して総支配人を務めた。一九一九年になると、アメリカ大統領ウィルソンの宣言により、朝鮮民衆は大規模な独立運動を起こした。この時、玉慧観は中国に渡航し、広東で孫文と時勢や政治について語ったという。そして中国革命の一助にと、回教徒

を指導し団結させることも考えたが、失敗に終わった。やむを得ず渡った先の上海で、朝鮮華僑の革命黨員と連絡をとったものの、政見の食い違いから結局は方向転換することになった。上海では、アメリカ人と三徳洋行を経営し、買弁として働いた。

玉慧観はもともとキリスト教徒だったが、一九二六年、上海の尚賢堂で太虚の説法を聞いて感銘を受け、すぐさま太虚に帰依し、慧観の法名を得た。この当時、キリスト教、イスラム教、仏教についてかなりの研究をしていた、と太虚がふり返る玉慧観だったが、帰依してからは、太虚に非常に忠実な信徒となった。太虚に帰依して間もない頃、玉慧観は上海に滞在する朝鮮仏教徒の代表者として、太虚を迎える盛大な会を催している。また同じ頃、西湖の高麗寺の再建を発願する文章も発表しており、翌年には高麗版大蔵經について紹介する文章を『海潮音』で発表したように、玉慧観は中国での朝鮮仏教に関する活動に、積極的に関わろうとした。このことは、玉慧観の朝鮮への深い思いを、仏教を通じて示したものだといえる。

太虚と出会って間もない一九二六年末、玉慧観は上海で行う太虚の仏教新運動に対し、経済的な援助を申し出た。玉慧観というスポンサーを得た太虚は、「法苑」という組織を翌年に創設し、様々な仏教事業の改良を試みた。例えば、日本式の袈裟を模して常服にしようしたり、結婚式など人生における各種の慶事についても仏式の法要で取り組んでみるなど、法要儀式の幅を広げようと試みた。これは短期間の試みに終わったが、その試みが可能となったのも、玉慧観の出資によって経済的基盤を得られたからだだった。

玉慧観は、太虚が主宰する仏教雑誌『海潮音』を財政的にも大きく支え、一時『海潮音』の支配人も務めた。太虚は一九二七年春より、廈門の南普陀寺の住持ならびに閩南仏学院の院長として迎えられ、上海をし

ばらく離れている。その際『海潮音』については停刊もやむを得ないとしたが、一九二六年一二月から約一年間は、玉慧観の三徳洋行で編集発行することになった。玉慧観は自ら『海潮音』のスポンサーの一人となり、『海潮音』の出版を継続するために多大な資金援助を行った。

一九二八年、国民政府より国籍の回復が認められた玉慧観は、雲南同郷会の会員および華僑連合会の会員となった。国籍の回復を決心したのは、朝鮮籍のままでは様々な事業や行動において不便であり、嫌疑をかけられやすかったからだという。なお玉慧観は、かつて朝鮮にも妻子があったが、上海に来てからは杭州出身の馮佩蘭という女性と再婚している。これらのことから玉慧観は、活動の拠点を完全に上海に移したものである。

国籍を回復した玉慧観は、居士として活動しながら、国民公論社を設立し、政治雑誌を発刊し、孫文の三民主義を敬慕したことから中国国民党に入党し、上海特別市第二区第二分部常務委員も務めた。一九三〇年には、陳玉璋、李醒華らとともに上海で「仏慈藥廠（製藥工場）」を設立して支配人となり、診療所も設け、慈善事業にも力を入れた。だが一九三三年、暴徒に狙撃されて四二歳で急逝した。追悼式には、海潮音社や太虚の創った仏教学校の武昌仏学院、それを支えた漢口正信会の会員など、太虚の関係者が多く集った。

以上から、玉慧観は朝鮮で生まれ育った朝鮮華僑だということがわかる。ぎこちない中国語のために、黄健六から国籍を疑われたのもうなずけよう。玉慧観が太虚と過ごしたのは約八年ほどだったが、経済的に太虚を大きく支えた。鄧子美氏も指摘しているように、玉慧観の死は太虚の活動に対して、財政面で大きな打撃を与えたであろう。玉慧観は、明らかに太虚の支持者だった。轉道の代わりに南洋華僑の代表者として出席した第三回の仏教会選挙でも、太虚陣営の一票となったはずである。

だが玉慧観については、朝鮮華僑として朝鮮との深いつながりは見られても、南洋や轉道との関わりを積極的に示したものは、現時点で見あたらない^⑧。もともと玉慧観が『海潮音』の支配人を務めていた頃、後述するように轉道はシンガポールで『海潮音』の窓口を務めていたことから、両者に全く面識がなかったとも言い切れない。そこで重要となるのは、二人をつなぐ太虚との関係である。果たして轉道とは如何なる人物で、また太虚と如何なる関係にあったのだろうか。

第三章 轉道とシンガポールと中国仏教会

続いて轉道についてみていきたい^⑨。轉道については、太虚が轉道から直接聞いた話を『海潮音』（一九二六年五月）誌上で発表したものの、同じく『海潮音』で発表された寂美の「轉道法師略伝」（一九三〇年一月）、またシンガポール仏教界とも交流をもった釈東初によるものなどがある^⑩。これらを基本資料としながら、シンガポール布教に成功した轉道が、信徒である南洋華僑の財力を背景に、中国国内の仏教界でも存在感が増し、仏教会でも重視されるようになっていった過程をたどりたい。

轉道（一八七二—一九四三）は、俗姓を黄、名を海青といい、福建省晋江県桐林郷の出身である。一一歳の時、父親が薬も効かない病気にかかり、觀世音菩薩に黙祷を捧げると、夢の中に現れた菩薩から、生臭いものを食わず仏を奉るなら父親の病氣は回復する、と告げられたため、菜食を始めた。一三歳の時、『六祖壇經』『般若心經』を聞いて歓喜し、出家を志して南安仙跡岩寺に赴いたが、両親から出家を許されたのは一八歳の時だった。翌年の春、轉道は漳州南山寺の礼善修禪師を師として剃度出家し、轉道という法名を与えられた。二一歳で父親を病氣で失った後、轉道は托鉢行脚し、鎮江の金山寺、揚州の高旻寺、寧波の天童寺な

ど各地の名山道場を巡った。天童寺では、当時修行中の圓瑛などと出会ったという。圓瑛の年譜によると、一九歳で出家した圓瑛が若い頃に天童寺で滞在したのは、二六歳（一九〇三年）からである^⑪。近年の報告によれば、一九〇四年春より轉道は、五台山など中国各地の名山を巡る行脚を始めている^⑫。これらからすれば、轉道は三一歳の頃、二六歳頃の圓瑛と出会ったと考えられ、彼らはその後、数十年の間親交を深めていくことになる。各地を巡った後の轉道は、再び天童寺に戻ってきた。この時、新たに出家した僧に戒を授ける伝戒の儀式のために、喜参和尚が廈門の南普陀寺へ行くことになった。喜参に従う八人の高德の僧侶も必要とされ、轉道はその一人として廈門に行くことになった。伝戒の後も、轉道は漳州、廈門の両地でしばらく過ごした。

辛亥革命も廈門の南普陀寺で迎えた轉道は、一九一三年、シンガポールの金蘭廟に移った。その理由は、南普陀寺で仏教の学校を創ることになり、轉道が寄付を募るために南洋へ行くことになったからだという。轉道がすごした南普陀寺は、廈門の大寺院だが、土地からの収入があまり見込めない寺院だった。そのため南普陀寺の経営は、帰郷してくる華僑からの寄付金によって支えられ、一九二〇—三〇年代の廈門の交易商業の成長とともに発展した^⑬。廈門はシンガポール華僑と深い関係をもつ土地であり、轉道が南洋へ赴いたのは、こうした廈門と関わりをもつ華僑との縁を頼つてのことと考えられる。

シンガポールでは、金蘭廟主の劉金榜が、土地について人と争っているのにたまたま出くわした。双方を説得し、その土地を寄付して仏寺をたてれば功德になると説いた所、同意を得て土地を献上された。轉道はここに、普陀寺を建てた。これは、シンガポールに渡った閩南の僧侶が、寄付を募って建てた寺で初めてのものだった^⑭。普陀寺の建造期間は、福建省の同郷から頼まれて、福建人の信仰や組織の中心地である天福宮^⑮

住持を務めた。轉道はその後シンガポールに留まり、仏教振興のために生涯をささげるようになった。

轉道が普陀寺を建ててからは、シンガポールに渡る閩南の僧侶も次第に増え、龍山寺、普濟寺、普覺寺、普照寺など二〇余りの寺院が建てられた^②。その一つの光明山普覺寺は、一九二一年、轉道によって開創された^③。建立当初の普覺寺は簡素なものであり、光明山 (Bright Hill) も荒れていたが、数十年後、普覺寺は東南アジア最大の仏教道場となった。鎌田茂雄氏の近年の報告によれば、現在では火葬場と納骨堂をそなえた一大仏教センターとなっており、葬送儀礼を中心に活動しているという^④。普覺寺を落成した後、轉道を發起人とした星洲普覺会は、圓瑛を普覺寺に招き、『大乘起信論』の講義を頼んだ^⑤。圓瑛はその後何度かシンガポールを訪れており、南洋との縁を深めていった。

圓瑛のシンガポール滞在中の一九二三年、閩南の古刹の一つ、泉州開元寺の老朽化を知った轉道は、修繕を志して開元寺に移り住んだ。圓瑛からの援助と、シンガポール信徒から数万元の寄付を受けた轉道は、すべて開元寺の修繕のために用いた。また轉道は一九二四年に、開元寺で圓瑛を院長とする孤兒院を開いた^⑥。経費はシンガポール普陀寺、天福宮などが負担した^⑦。轉道は以上の功績から、開元寺を改修した人物として、また圓瑛とともに開元寺で孤兒院を開いた人物として知られている^⑧。一九二三年、圓瑛はこの轉道に対し、およそ三〇年間の仏教者としての活躍を讃えて、五〇歳を祝う文を贈った^⑨。次章で述べるように太虚とも交流のあった轉道は、むしろ圓瑛と深い親交があったことで知られていた。

海外に滞在しながらも中国国内で存在感を増していった轉道は、一九二九年に成立した中国仏教会で、監察委員の一人に選ばれた^⑩。設立当初から仏教会が抱えていた問題の一つは、経費の問題だった^⑪。そこで

財務委員に選ばれたのが、轉道だった。仏教会は、轉道がシンガポールで経費を集めることに期待していたのである^⑫。だが轉道はこれを辞退し、代わりの誰かが仏教会で活動することを望んだ。その理由には、海外在住のため事務局のある上海までは遠いこと、シンガポールには轉道の後任の人材が乏しいことをあげている。そしてとうとう同年末には、財務委員のみならず監察委員も辞職した^⑬。第一回、第二回大会で会長を務めた圓瑛と親交の深かった轉道だが、仏教会そのものとは、これによって少し距離を置いたといえる。そこに、第三回の仏教会選挙で玉慧観に轉道が代表権を譲った一因も求められよう。では、両者をつなぐ太虚と轉道との関係とは、いったい如何なるものだったのだろうか。

第四章 轉道と太虚とシンガポール

轉道と太虚との関係を明らかにしていく上で、重要となるのは、太虚主宰の『海潮音』である。『海潮音』を太虚が創刊したのは、一九二〇年、三二歳の時だった。その『海潮音』の裏表紙に、轉道を中心としたシンガポール覺覚精舎の名が、『海潮音』購読を受けつける窓口の一つとして登場したのは、創刊してから間もない第一巻第八期号のことである^⑭。翌年の第二年第五期号では、南洋の仏教事情として、覺覚精舎が轉道を中心とした集まりであることや、『海潮音』の読者がシンガポールに百余人、ジャワなど各島にも数十人いる、などと簡単な紹介がされた^⑮。すると定安という人物から、覺覚精舎の状況を伝える書簡が送られてきた^⑯。それによると、一九一四年、何仏生という人物がシンガポールで南洋仏学研究社を唱えてから、仏教を学ぶ者が増え始めた。一九二〇年には、続けてシンガポール覺覚精舎が設立された。ここでは轉道と鄭雨生、何仏生の二居士が中心となり、大藏経を参考としながら、毎月贈られて

くる『海潮音』などの各種仏教雑誌や仏教書などを研究しているという。この書簡が届いてからは、南洋からの書信や情報などがしばしば『海潮音』でも載り始め、『海潮音』を媒介とした交流が深められていった。

轉道、鄭雨生、何仏生を中心とした覚覚精舎の存在は、そのためシンガポールでの『海潮音』普及にとっても重要なものとなった。なぜなら、覚覚精舎が『海潮音』の窓口となつてからは、仏教を学ぼうとするシンガポールの人々や華僑の中で、覚覚精舎に『海潮音』を求める者が現れ始めたからである。その覚覚精舎の連絡先の一つには、轉道の建てた普陀寺も含まれていた。發起人の一人の鄭雨生はというと、知人に中華民国領事の秦汝欽など社会的な有力者がおり、彼らと協力しながら仏教の振興に努め、華僑社会に広く仏教をアピールした。一九二四年には、『海潮音』のために一〇〇〇元の資金援助も申し出た。もう一人の何仏生は、覚覚精舎を退いた後も、南洋各地の華人を対象とした檳城仏学研究社をマレーシアに設け、その規約を『海潮音』に載せることを望んだ。掲載された第六年第六期号（一九二五年）からは、『海潮音』の窓口にもなった。覚覚精舎を拠点に轉道を取りまく、社会的にも有力な居士たちの熱心な支持を得て、太虚はシンガポールやマレーシアでの『海潮音』の読者を増やしていった。

太虚がそのシンガポールへと実際に赴いたのは、一九二六年九月のことである。きっかけは、前年春、閩南仏化新青年会の会員である蔣劍一、蘇鶴松、黄天行などの若い商人たちが、太虚に帰依したことだった。彼らは、太虚が一九二三年から始めた世界仏教連合会や、それに伴う中国仏教界の組織化を目指した中華仏教連合会に興味をもち、その動きを南洋にも広げたいと考えていた。この閩南仏化新青年会の経費を維持していたのは、南洋方面の同郷の華僑であり、その支援者の一人が轉道だった。彼らは太虚を南洋に呼ぼうと、轉道などの僧侶とともに星洲講経会

を発足し、一九二六年一月より準備を始めた。折しも同年の四月から九月にかけては、圓瑛が泉州開元寺の孤兒院への募金も兼ねて、四度目のシンガポール訪問を果たしていた。こうした中で、世界仏教運動で注目を浴びた太虚にも、シンガポールへ講演に来て貰いたいという声が上がっていた。七月までには星洲講経会の会員も三六六人となり、太虚の訪問が目前にせまった八月以降は、轉道も個人名で、『海潮音』の窓口として掲載されるようになった。太虚の旅券や船室などは、星洲講経会の中心メンバーである黄天行が、中南銀行理事長の子息であったことから、上海中南銀行がすべて準備した。太虚が到着した時の歓迎ぶりは、圓瑛も体験したことのないような盛大なもので、太虚も「講経会の規模は大変大きかった」とふり返っている。

シンガポールでは、太虚は各地で仏教講演を行うほか、南洋華僑とも交流を深めた。マラヤの著名な華人資産家であり、廈門大学の創設者でもある陳嘉庚には、ゴム園、工場、商店などを案内された。また萬金油で巨万の富を築いた胡文虎には、数日間、家屋内で涼をとらせてもらった。太虚は彼らと、欧米への布教や世界仏学苑の創設についても協議を行った。だがイギリス領の南洋各諸島やオランダ領のジャワなどを巡ったところ、慣れない熱帯での生活で熱病にかかり、やむなく帰国することになった。

この訪問中、出家者の来聴の少なさに、シンガポール仏教の停滞を感じていた太虚だったが、在家者については、新たな信徒の獲得に成功した。太虚に帰依したのは、二二名の男性と六八名の女性であり、そのほとんどは、広東省か福建省の籍をもつ者だった。彼らには毎朝の読誦文が与えられ、その文末には「南無太虚親教師」と記されていた。南無とは帰依する、すなわち敬い従うという意味である。ここからは、毎朝彼らが読誦文を唱えることで、太虚との繋がりをいっそう深いものにして

いこうとしたことがうかがえる。

太虚がシンガポールを離れたのは一九二六年一〇月のことであり、太虚が玉慧観と出会ったのは、上海に戻った同年十一月のことである。⁸¹その後一九二八年八月より翌年四月末まで念願の欧米訪問を太虚が果たした際に、途中でシンガポールを訪れた時にも、玉慧観と轉道が何らかの関係を築いた様子はうかがえない。⁸²また第三回仏教会選挙での代表権を、轉道が玉慧観に譲りたいきさつや理由について直接示したものも、さしあたっては見あたらない。だが、仏教会での活動を譲りたいと考えていた轉道の代わりに、太虚が玉慧観をすえた、と黄健六が考えたとしても、彼らの関係をみれば、それは理解できないものではなかった。そこで重要となってくるのは太虚の意図であり、その行動の意味する所である。太虚がシンガポールと呼ばれたのは、轉道との関係よりもむしろ、太虚に帰依した閩南仏化新青年会の若い会員たちが、太虚の世界仏教連合会や、それに伴う中華仏教連合会に興味をもったからだった。そしてシンガポールで多く待っていたのは、熱心な『海潮音』の読者たちだった。こうしたシンガポールとは、太虚にとつてどんな意味がある場所だったのか。またそのことは、太虚の世界仏教運動と如何なる関係にあったのだろうか。

第五章 太虚の世界仏教運動とシンガポール

太虚が江西省廬山の大林寺で「世界仏教連合会」を設立したのは、一九二三年、三五歳の時である。⁸³廬山は、晋代の慧遠が白蓮社を立てたことで有名な仏教史蹟である。だがこの当時は、英仏をはじめとする諸外国人の避暑地となっていた。⁸⁴太虚が廬山を訪れたのは、開発されていく大林寺の景勝回復に協力するためだった。太虚はこの時、大林寺溪の

傍らに簡素な木造の小屋を建て、そこに「世界仏教連合大会」の標札を掲げた。⁸⁵入り口には左右に英漢両文で、仏教講話の聴講者募集と書いた。その小屋では特に仏教儀式を行うでもなく、仏像を置いたわけでもなかった。⁸⁶だが聴衆の有無にかかわらず、毎日午前と午後の二回、六、七月の暑中を通じて講話を行った。⁸⁷時には、避暑地に訪れた西洋人の宣教師が聞きにくることもあった。それを見た太虚は、「世界の仏教徒を連合して仏教の国際運動を行い、各国の人々すべてに仏法を信じて受け取ってもらえるような、世界仏教連合会を創ることを思いついた」。⁸⁸第一回「世界仏教大会」が廬山で開催されたのは、一九二三年六月のことであり、太虚も講演を行った。⁸⁹二〇〇人余りの聴衆のうち、僧侶は十数人、西洋人は二〇余人、日本人は五、六人ほどだった。日本からは、大谷大学教授の稲葉円成が参加したとされる。翌年に行われた第二回大会では、たまたま廬山を訪れた九江駐在日本領事の江戸千太郎を通じて、法隆寺管長の佐伯定胤、インド哲学を専門とする東京帝国大学教授の木村泰賢が講師に招かれ、中国仏教界と深く関わっていた水野梅暁も参加した。

続いて一九二五年には、東京の増上寺で第三回東亜仏教大会が開催された。参加者は、中国からの太虚ら二七名の僧侶や居士たち、朝鮮からの八名、台湾からの四名と、木村泰賢をはじめとする一三〇名ほどの日本人などがいたことが報告されている。⁹⁰当時の日本での報道をみると、集まったのは日本側の一般参加者を含めて総勢一五〇〇名ほどだったとも言われており、その盛大さがうかがい知れる。翌年には、日本仏教団が水野梅暁とともに中国を訪問し、中国側からの歓迎を受けた。⁹¹だがこの試みは、日本と中国の政治状況が悪化したこともあり、その後は発展をみなかった。⁹²『海潮音』でも、日本仏教視察団による謝辞を最後に、日中交流に関する報告は見られない。⁹³

太虚によれば、第一回、第二回の大会とは、国際的な仏教組織という

よりも、「国際仏教徒」の和やかでささやかな集まりというようなものだった。^⑤また第三回大会では、日中関係を中心としたものに範囲を限定した。すなわちこれらの世界仏教運動とは、すでにウエルチ氏も指摘しているように、「世界」の仏教大会というよりも、実際は太虚と日本人との交流会といえるものだった。^⑥

この日本仏教界との交流を通して、太虚が試みようとしたのは、中国仏教界の組織化だった。第二回大会では中国国内各省の連合を提案し、第三回東亜仏教大会の開催に向けて、「中華仏教連合会」を計画した。^⑦中華仏教連合会の構想では、地方組織を全国的規模へと発展させることや、各地の出家者・在家者が県・省会を各々成立し、全国的規模の中華仏教連合会を一刻も早く成立させることを目標とした。^⑧これは太虚の仏教改革運動の一つである、仏教徒の全国的組織の成立を目指したものであり、東亜仏教大会はそれを実現するチャンスと考えていた。そしてこの中華仏教連合会を、世界仏教連合会の実現に向けた出発点とする方針を、『中華仏教連合会宣言』で明言した。^⑨

ただ太虚のこうした構想を実際に支持したのは、主に武昌仏学院の関係者や太虚に協力的な居士たちだった。^⑩世界仏教連合会の会員名簿を見ると、多くは漢口仏教会や武昌仏教会の会員たちである。^⑪また江燦騰氏も指摘するように、發起人の大部分は、漢口仏教会や武昌仏教会の賛助者だった。^⑫太虚にとって漢口仏教会や武昌仏教会とは、太虚の主宰する仏教学校、武昌仏学院のスポンサーであり、また重要な支持基盤だった。^⑬太虚が世界仏教連合会を設立しようとしたのも漢口であり、事務局が後に置かれることになったのも、漢口の栖隱寺および大林寺であった。^⑭世界仏教連合会とは、つまるところ、太虚の支持者を基盤とした組織だった。

仏教界の改革を唱える者として、辛亥革命より間もない頃から名を知

られた太虚ではあったが、その試みに対する賛同や理解は、当時の仏教界ではなかなか得られずにいた。^⑮その太虚を実際に支えたのは、漢口仏教会や武昌仏教会の居士たちが中心であった。陳永革氏も指摘するように、当時の中国国内の仏教界で、理想とする仏教改革運動の推進に困難を感じていた太虚にとって、熱烈な歓迎を受けたシンガポールは、理想的な地と映ったかもしれない。^⑯

一九二六年のシンガポール訪問中、太虚はこの機会を欧米布教のための足がかりとし、南洋から欧米へ足をのばしたいと考えていた。^⑰そのため太虚は、「南洋仏教連合会」という仏教団体をシンガポールに設立した。これは世界仏教連合会の一環となる、中華仏教連合会をモデルとしたものであり、また世界仏教連合会にとって重要な拠点となることを太虚は望んでいた。^⑱準備大会では、星洲講經会などの五〇余人が集まり、太虚が宣言を行った。^⑲天福宮内には準備所が置かれ、組織化も検討されることになった。^⑳さらには世界仏教運動の一つとなる、世界仏学苑図書館の建設費や、欧米布教のための資金も集めたいと思っていた。^㉑だがこれらは欧米布教の構想とともに、やむを得ない帰国によって断念せざるをえなくなった。

中国国内で仏教改革運動の推進に困難を感じ、支持基盤の確保もままならなかった太虚は、華僑を通じて「海外」へと向かうことで目的を達成しようとし、また中国「国内」における立場の強化を図ろうとしたといえる。黄健六の投げかけた疑問、すなわち参加者の範囲を広げて各方面から弟子を招き、太虚らに有利となるよう、選挙の「工作」をしたのではないかという疑念の背景には、こうした事情が暗に含まれていたのである。それはまた、中国仏教界における太虚の立場、そして太虚の支持者たちのあり方を、思いがけず示したものであったといえよう。

おわりに

第三回の仏教会選挙において、黄健六が国籍を怪しんだ玉慧観は、朝鮮で生まれ育った華僑であり、スポンサーとして太虚を支えた人物だった。また南洋の代表権を玉慧観に譲った轉道は、シンガポール布教に成功した閩南出身の著名な僧侶であり、仏教会から求められた財務委員の職を辞して仏教会からは少し距離をおき、仏教会での活動を誰かが代わりに行うことを望んでいた。その両者の間に積極的な関係を見出すことはできなかったものの、両者はともに太虚と関わりの深い人物であった。南洋代表に著名な轉道ではなく太虚を支持する玉慧観を据え、大会参加者を増やして選挙が有利となるような「工作」を太虚が行った、という疑念を黄健六が抱いたのは、太虚をとりまくこれらの人間関係によるためだったといえる。

太虚にとつてみれば、シンガポールは自身の主張を発する『海潮音』を広く受け入れてくれた地であり、自分を熱心に支持してくれる者のいる地だった。そしてまた、太虚の仏教改革運動の一つである世界仏教運動を実現していくための、重要な足がかりとして位置づけられる場所だった。そのシンガポールへと太虚を招いたのは、太虚に帰依し、太虚の世界仏教運動に興味をもち、その動きを南洋にも広めたいと考えていた閩南仏化新青年会の会員だった。中国国内における仏教界「内」で、理想とする仏教改革運動の理解と賛助をなかなか得られなかった太虚は、シンガポールという「外」での支援を受けることによって、目指す目的を達成しようとしたのである。黄健六の、第三回仏教会選挙で参加者の範囲を広げて太虚らに有利となるよう選挙「工作」をした、という疑いとは、中国国内の出家僧侶らとの関係よりもむしろ、玉慧観など一部の居士らとの縁により仏教改革運動の基盤を築き、またシンガポール

という、中国仏教界の中心地から遠く離れた地に支持者を得ることで世界仏教運動を実現しようとした、太虚の仏教改革運動の様態を、図らずも示したものだといえる。つまり太虚は、当時の中国仏教界「内」の中心的勢力において、仏教改革運動の土台を築いていたのではなく、そこから外れた所で支持基盤を獲得し、活動を拡大し展開しようとしていったのである。このことからすれば、太虚は人生の大半において、当時の中国仏教界の中で異なる見解をもった小さな集団の中心的存在ではなく、生前に太虚の思想や活動が僧侶や居士らに影響を与えることはほとんどなかった、というウェルチ氏の見解についても、一定の理解を示すことは可能であろう。

大きな力を持たない太虚にとつて『海潮音』とは、自分の主張を広範囲に伝えるための一つの手段であった。『海潮音』購読を受けつける窓口を各地に設けていくことで、太虚は広報の拠点を築いていったといえる。そのことは、実際に太虚の名を広める効果をもたらした。そしてシンガポール華僑の間でも受け入れられていったように、在外華人とのつながりを保ち深める大きな役割を果たした。

太虚の仏教会退出後、会長に選ばれた圓瑛は、その後連続して七期を務めた。慰留された太虚は名義を残したものの、実際の業務については状況を把握するに止まった。^①太虚はここにおいて、中国仏教界を代表する中国仏教会と、距離をおく存在となってしまうたのである。

注

- ① 末本文美士、曹章祺『現代中国の仏教』平河出版社、一九九六年、三六頁。
- ② Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*, Cambridge, Harvard University Press, 1968, p. 51.
- ③ 江燦騰『太虚大師前傳（一八九〇～一九二七）』新文豐出版公司、

- 一九九三年、一二三頁。陳永革『人間潮音—太虚大師伝』浙江人民出版社、二〇〇三年、八七～八九頁。拙稿「中国仏教の近代化を探る—太虚の初期仏教改革活動—」『立命館東洋史学』第二三号、二〇〇〇年七月、七一～七二頁など。
- ④ 游有維『上海近代仏教簡史』華東師範大学出版社、一九八八年、九六～九七頁。
- ⑤ 明賜主編、照誠校訂『重訂圓瑛大師年譜』中華書局、二〇〇四年、九一～九六頁。
- ⑥ 陳兵、鄧子美著『二十世紀中国仏教』民族出版社、二〇〇〇年、四七頁。前掲、游有維『上海近代仏教簡史』九七頁。鄧子美、陳衛華『魔下一代新僧—太虚大師伝』青海人民出版社、一九九九年、一八三頁など。
- ⑦ 釈東初『中国仏教近代史』上、東初出版社、一九七四年、一七八～一八一頁。なお抄訳に釈東初著、河村孝照編『中国仏教近代史』日本伝統文化研究所、一九九九年。
- ⑧ 前掲、Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*, p.42.
- ⑨ 太虚の世界仏教運動に言及した研究は、枚挙に遑がないため、近年の研究として以下を挙げるに止めた。Don Alvin Pittman, *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms*, University of Hawaii Press, 2001, pp.105-152。足羽與志子「『宗教』の成立と民族—スリランカと中国の近代仏教改革者にみるコスモポリタニズムのゆくえ—」(黒田悦子編『民族の運動と指導者たち—歴史のなかの人びと』山川出版、二〇〇二年)。なお足羽與志子氏には、南洋華僑と中国近代の仏教者との関係に着目した最近の研究に、Yoshiko Ashiwa and David L. wank, *The Globalization of Chinese Buddhism: Clergy and Devotee Networks in the Twentieth Century*, International Journal of Asian Studies 2(2), 2005.7. がある。
- ⑩ 中国仏教会が公刊した『中国仏教会公報』は、第一期から第三期は『中国仏教会公報』、第四期から第六期までは『中国仏教会月刊』、第七期からは『中国仏教会会報』と名称が変わっている(阮仁澤・高振農主編『上海宗教史』上海人民出版社、一九九二年、三〇五頁)。だが小稿の本文中では、便宜上『中国仏教会公報』で統一する。なお、小稿で参照した『中国仏教会公報』第一期、第二期(一九二九年七月、八月)、『中国仏教会月刊』第五・六期合刊(一九二九年十二月)は、黄夏年主編『民国仏教期刊文献集成』第一九卷、第二〇卷、全国図書館文献縮微復制中心、二〇〇六年に収められているものである。それ以外の期日の『中国仏教会会報』は、筆者が上海図書館で入手したものである。
- ⑪ 以下、特に断りがない場合は、「黄健六居士致各方大德書」『仏教評論』第一卷第三号、一九三二年七月(前掲『民国仏教期刊文献集成』第四六卷)四四七～四五二頁。
- ⑫ 「大会議事録」『中国仏教会会報』(一九三〇年九月～一九三一年三月合刊)一九三二年四月、二頁。
- ⑬ 釈印順編著『太虚大師年譜』宗教文化出版社、一九九五年、一七五頁。
- ⑭ 「寄塵法師復黄健六居士書」『海潮音』第一一巻第四期、一九三〇年四月(上海古籍、二〇〇三年)、四六〇～四六三頁。「寄塵法師再致黄健六居士函」同、四六三頁。
- ⑮ 太虚「答黄健六居士書」『中国仏教会会報』(一九三〇年九月～一九三一年三月合刊)一九三二年四月、一頁。
- ⑯ 「玉慧観居士上太虚法師書」同右、二頁。
- ⑰ 「附轉道和尚致玉慧観電」同右、四頁。
- ⑱ 玉慧観を紹介したものに、于凌波『釈尊之歴史与教法』作者玉慧観(『中国近代仏教人物志』宗教文化出版社、一九九五年)があるが、典拠が明記されていないため、参照するには注意が必要となる。玉慧観に関する最近の研究は、黄心川「民国仏教刊物所見当代韓国仏教史料摭議」『世界宗教研究』総第一一〇期、二〇〇七年六月、一一～三〇頁。
- ⑲ 馮明政「玉慧観先生略歴」『海潮音』第一四巻第九号、一九三三年九月、二七六頁。「追悼玉慧観居士大会紀事」同、四〇五～四二二頁。以下、玉慧観の活動について、特に断りを入れない場合は、当資料による。
- ⑳ 太虚「太虚自伝 二〇」(『太虚大師全書』文叢(一九)、善導寺仏教流通処、一九九八年第四版、初版一九五六年)三〇三頁。
- ㉑ 「在滬韓国仏教徒歡迎太虚之盛況」『海潮音』第七年第一二期、一九二七年一月、六二八～六二九頁。
- ㉒ 玉慧観「西湖高麗寺重建發願文」同右、六三四頁。

- ②③ 玉慧観「高麗版大藏經之沿革」『海潮音』第八年第六期、一九二七年七月、六一三～六一四頁。
- ②④ 黄心川氏も、「玉慧観は、近代中韓両国仏教の關係を結び促進させた、最も重要な人物の一人」と指摘する。前掲、黄心川「民国仏教刊物所見當代韓国仏教史料摭議」二八頁。
- ②⑤ 前掲、「太虚自伝 一二」三〇三～三〇四頁。
- ②⑥ 同右。
- ②⑦ 「図像」『海潮音』第八卷第七期、一九二七年八月、八頁のキャプションより。
- ②⑧ 前掲、釈印順『太虚大師年譜』一二七頁。
- ②⑨ 前掲、「太虚自伝 一二」三〇五～三〇六頁。
- ③⑩ 「海潮音月刊社基金社董題名」『海潮音』第八卷第九期、一九二七年一〇月、三三七頁。
- ③⑪ 前掲、鄧子美『塵下一代新僧——太虚大師伝』二二八～二二九頁。
- ③⑫ 黄心川氏は、現存する民国期の仏教雑誌などを可能な限り集めた『民国仏教期刊文献集成』に収められる、玉慧観に関する資料の目録を作成している。だがここでも中心となっているのは、玉慧観と朝鮮との関わりを示すものである。前掲、黄心川「民国仏教刊物所見當代韓国仏教史料摭議」二八～三〇頁。
- ③⑬ 「分發行所一覽表」『海潮音』第八卷第七期、一九二七年八月、一一三頁。同『海潮音』第九卷第七期、一九二八年八月、一一九頁など。
- ③⑭ 二〇世紀前半における華人仏教者のネットワークに注目して轉道の活動に言及した最近の研究に、前掲、Yoshiko Ashiwa and David J. Wank, *The Globalization of Chinese Buddhism*。また轉道を紹介したもの以下がある。于凌波「早年弘化南洋的釈轉道」(『中国近現代仏教人物志』宗教文化出版社、一九九五年) 四六～四八頁。同「新加坡普覺寺開山轉道和尚」(『中国仏教海外弘法人物誌』慧炬出版社、一九九七年) 二四～二八頁。廈門市仏教協會編『廈門仏教誌』廈門大学出版社、二〇〇六年、二七六～二七七頁など。
- ③⑮ 太虚「泉州開元寺轉道上人伝」『海潮音』第七卷第四期、一九二六年五月、五六七～五六八頁。寂美「轉道法師略伝」『海潮音』第一一・一二期合刊、一九三〇年十二月、五四〇～五四二頁。前掲、釈東初『中国仏教近代史』下、八〇一～八〇三頁。
- ③⑯ 前掲、明暘『重訂圓瑛大師年譜』九頁。
- ③⑰ 前掲、廈門市仏教協會『廈門仏教誌』二七六頁。
- ③⑱ Holmes Welch, *The Practice of Chinese Buddhism 1900-1950*, Cambridge, Harvard University Press, 1967, p.241.
- ③⑲ 福建省南部出身の、閩南人とも呼ばれる福建人は、一八一九年のシンガポール開港以来、現代に至るまで、最大の華人方言集団の地位を保ってきた。山下清海『東南アジア華人社会と中国僑郷——華人・チャイナタウンの人文地理学的考察——』古今書院、二〇〇二年、三六頁、一四二～一四三頁。
- ④⑰ 前掲、廈門市仏教協會『廈門仏教誌』二二五頁。
- ④⑱ 天福宮とは、媽祖を主神とする廟であるが、仏教と道教とが混在しており、俗に「福建寺院」として知られている。日比野丈夫「シンガポール・マラヤにおける華人の發展」(酒井忠夫編『東南アジアの華人文化と文化摩擦』巖南堂書店、一九八四年) 七四～七五頁。福井文雅「マレーシア・シンガポール地域の仏教」同、三五六頁。
- ④⑲ 前掲、廈門市仏教協會『廈門仏教誌』二二五頁。
- ④⑳ 前掲、于凌波「早年弘化南洋的釈轉道」四七頁。
- ④㉑ 前掲、同「新加坡普覺寺開山轉道和尚」二七頁。
- ④㉒ 鎌田茂雄「東南アジアの仏教儀礼(一)」『大法輪』第四七卷第三号、一九八〇年三月、二八頁。
- ④㉓ 「星洲普覺講經会啓」『海潮音』第四年第一期、一九二三年三月、一一～一二頁。
- ④㉔ 「歡迎仏学大家之籌備忙」『海潮音』第七年第六期、一九二六年七月、七八七頁。
- ④㉕ 「福建圓瑛統講金剛經」『海潮音』第七年第三期、一九二六年五月、三九五～三九六頁。
- ④㉖ 「開元寺慈兒院縁起文」『海潮音』第六年第六期、一九二五年七月、六八四～六八七頁。
- ⑤⑰ 例えば、前掲、太虚「泉州開元寺轉道上人伝」五六七～五六八頁など。

- ⑤① 圓瑛「補祝轉道和尚五十耆婆天」『海潮音』第四年第三期、一九二三年三月、三六七頁。
- ⑤② 「本会総辦事処職員一覽表」『中国仏教会公報』第一期、一九二九年七月（前掲『民国仏教期刊文献集成』第一九卷）四九五頁。
- ⑤③ 「本会通令各省市仏教会迅速確定徴収経費辦法文」『中国仏教会公報』第二期、一九二九年八月（前掲『民国仏教期刊文献集成』第一九卷）五五三～五五四頁。
- ⑤④ 「致轉道和尚挽留辭財委員職函」同右、五六三頁。
- ⑤⑤ 「新加坡天福宮轉道和尚辭財務委員」同右、五六七頁。
- ⑤⑥ 「新加坡轉道和尚允就財務監察兩委職函」『中国仏教会月刊』第五・六期合刊（前掲『民国仏教期刊文献集成』第二〇卷）一四三頁。
- ⑤⑦ 『海潮音』第一卷第八期、発行日不詳、二一五頁。一九二〇年一〇月初旬か？
- ⑤⑧ 航舟「調査隊 南洋」『海潮音』第二年第五期、一九二一年五月、六四二頁。
- ⑤⑨ 「南洋來函」『海潮音』第二年八期、一九二一年八月、一九二頁。
- ⑥① 「南洋星洲記事二則」『海潮音』第三年第一期、一九二二年二月、六六～六七頁。
- ⑥② 「南洋星洲覺覚精舎簡章」『海潮音』第三年第四期、一九二二年五月、四八七頁。
- ⑥③ 「南洋星洲記事二則」『海潮音』第三年第一期、一九二二年二月、六六～六七頁。
- ⑥④ 鄭雨生「致太虚法師書」『海潮音』第五年第四期、一九二四年五月、四二九～四三一頁。
- ⑥⑤ 「事紀」『海潮音』第六年第六期、一九二五年七月、六七二～六七六頁。「分發行所」同、七四三頁。
- ⑥⑥ 前掲、釈印順『太虚大師年譜』一一二頁。
- ⑥⑦ 「閩南仏化新青年会上太虚法師書」『海潮音』第六年第三期、一九二五年四月、三五二～三五三頁。
- ⑥⑧ 「閩南仏化新青年会近況」『海潮音』第七年第五期、一九二六年六月、六三九頁。
- ⑥⑧ 前掲、「太虚自伝 二〇」二九八頁。
- ⑥⑨ 「星洲講經会消息」『海潮音』第七年第七期、一九二六年八月、七七頁。
- ⑦① 前掲、明賜「重訂圓瑛大師年譜」六一～六二頁。
- ⑦② 「仏法南來矣」『海潮音』第七年第六期、一九二六年七月、七八八頁。
- ⑦③ 「星洲講經会消息」同右、七九一頁。
- ⑦④ 「分發行所」『海潮音』第七年第七期、一九二六年八月、一一七頁。
- ⑦⑤ 前掲、「太虚自伝 二〇」二九八頁。
- ⑦⑥ 前掲、釈印順『太虚大師年譜』一二二頁。
- ⑦⑦ 前掲、「太虚自伝 二〇」二九八頁。
- ⑦⑧ 「追記星洲双林寺歡迎太虚法師之狀況」『海潮音』第七年第一〇期、一九二六年十一月、四一〇頁。
- ⑦⑨ 「星洲皈依法師之土女」同右、四二一～四二三頁。
- ⑧① 「每晨讀誦文」同右、四二三頁。
- ⑧② 前掲、釈印順『太虚大師年譜』一二三～一二四頁。
- ⑧③ 太虚「實游記」『太虚大師全書』文叢（一九）、三六三～三六四頁。
- ⑧④ 前掲、釈印順『太虚大師年譜』八六頁。
- ⑧⑤ 水野梅暁「支那仏教の現状に就て」支那時報社、一九二六年、八九～九〇頁。
- ⑧⑥ 前掲、「太虚自伝 一七」二七四～二七五頁。
- ⑧⑦ 太虚「我的仏教改進運動略史」『太虚大師全書』文叢（一九）、八九頁。
- ⑧⑧ 前掲、水野梅暁「支那仏教の現状に就て」八九～九〇頁。
- ⑧⑨ 前掲、太虚「我的仏教改進運動略史」八九頁。
- ⑧⑩ 前掲、「世界仏教連合会者之通信」『海潮音』第四年第八期、一九二三年九月、一七七頁。
- ⑨① 前掲、水野梅暁「支那仏教の現状に就て」八九～九五頁。
- ⑨② 「世界仏教大会」ではなく「東亜仏教大会」とされたのは、関東大震災直後の東京において世界仏教大会を開催するのは困難であり、日中を中心とする東亜仏教大会を開き、両国仏教徒の提携を試みるべきだ、という日本側の意見によるものだった（峯玄光編纂『東亜仏教大会記要』仏教連合会、一九二六年、二頁）。なお東亜仏教大会に関して、主に日本側

の史料を用いながら言及した近年の研究に、辻村志のふ「関東大震災と仏教者―日中関係を軸として―」『国学院大学日本文化研究所紀要』第九三輯、二〇〇四年三月がある。

- ⑨2 「時事」『海潮音』第六年第一二期、一九二六年二月、七〇七～七一二頁。
 ⑨3 「千五百名の参集を得て東亜仏教大会開かる」『中外日報』一九二五年一月三日。
 ⑨4 「日本仏教団体来華視察紀実」『海潮音』第七年第一二期、一九二七年一月、六一一～六一五頁。
 ⑨5 「(四) 日本仏教視察団謝函」『海潮音』第八年第一期、一九二七年二月、一二八頁。
 ⑨6 前掲、太虚「我的仏教改進運動略史」八九～九〇頁。
 ⑨7 前掲、Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*, p.57.
 ⑨8 「中華仏教連合会啓事」『海潮音』第六年卷第七期、一九二五年九月、三七～三八頁。
 ⑨9 「北京仏化彙聞中華仏教連合会之進行」『海潮音』第六年第三期、一九二五年四月、三二三頁（なお発行日は四月となっているが、次号も四月である等から、三月の誤りか?）。「組織中華仏教連合会之縁起」『海潮音』第六年第四期、一九二五年四月、四二三頁。
 ⑩0 「中華仏教連合会宣言」『海潮音』第五年第一〇期、一九二四年一月、三八〇頁。
 ⑩1 「中華仏教連合会消息一束」『海潮音』第六年第一期、一九二五年二月、

六七～六八頁。

- ⑩2 「四、世界仏教連合会人員題名録」『海潮音』第六年第九期、一九二五年一月、三四八頁。
 ⑩3 前掲、江燦騰『太虚大師前傳』一九四～一九五頁。
 ⑩4 前掲、拙稿「中国仏教の近代化を探る」七二～七四頁。
 ⑩5 「世界仏教連合会通告全世界世界仏教徒書」『海潮音』第六年第九期、一九二五年一月、三四五頁。「仏教連合会上海辦公處呈請保護」『海潮音』第七年第七期、一九二六年八月、八六頁。
 ⑩6 前掲、拙稿「中国仏教の近代化を探る」四九～九二頁。
 ⑩7 前掲、陳永革『人間潮音―太虚大師伝』八七～八九頁。
 ⑩8 前掲、「太虚自伝 二〇」二九八頁。前掲、太虚「我的仏教改進運動略史」九八頁。
 ⑩9 「南洋仏教連合会宣言及建設大綱」『海潮音』第七年第一〇期、一九二六年十一月、四一七頁。
 ⑩10 「南洋仏教連合会將出現矣」同右、四一五頁。
 ⑩11 「南洋仏教連合会宣言及大綱」同右、四一七～四二〇頁。
 ⑩12 前掲、太虚「寰游记」三六〇頁。
 ⑩13 前掲、Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*, p.51.
 ⑩14 前掲、釈東初『中国仏教近代史』上、一七九頁。

（本学非常勤講師・興隆学林専門学校非常勤講師）