

一九二〇年代の仏化新青年会と五四新文化運動

二四八

大平浩史

はじめに

一九二二年四月、北京郊外の清華大学で、世界キリスト教学生同盟大会が開催された^①。そのことを事前に知った上海の学生たちは、大会の開催に反対する非宗教学生大同盟運動を結成し、教会と教会系学校への攻撃を開始した。これをきっかけとして、北京・南京・広州など沿岸諸都市では反キリスト教団体が結成され、全国的な規模の反キリスト教運動が起こった。山本澄子氏は、この反キリスト教運動の先駆けとなったのは、科学と民主主義を指導理念とする新文化運動だったと述べている^②。そして、一九二二年の反キリスト教運動の主張は、宗教反対の根拠を科学と合理主義に置いている点において、新文化運動の思想と相通じるものが多いことを指摘している。

一九二二年の反キリスト教運動が始まってからほどなくして、後に仏化新青年会と改称される、北京平民大学新仏化青年団が北京で結成された。その団体の中心となったのは、張宗載と甯達蘊という二人の青年である。彼らは仏化運動と称する運動を中国各地で提唱し、キリスト教批判を行い、各地で仏化新青年会の支部を設立しようとした。二人はともに、中国近代における仏教改革運動の提唱者として知られる太虚(二八八九―一九四七)が主宰する仏教教育機関、武昌仏学院で学んだ者であった。一九二五年一月、二人は太虚とともに日本で開催された東亜

仏教大会にも参加し、ここでも仏化運動を唱えた。彼らによれば、仏化新青年会では「全国の青年男女の入会者が、三年もしないうちに一万人余りに達し、廈門・太原・上海・綏遠・包頭・武漢・泉州などの地で支部会が成立した^③」という。瞬く間に中国各地へ広がったとされるこの仏化新青年会について、当時の中国仏教界との交流が深く、また東亜仏教大会の開催にも携わった日本人の水野梅暁(一八七八―一九四九)は、近い将来、中国で唯一の教化団体となるだろう、と大会翌年に発行した自著で期待を込めて述べている^④。だがその一方で、仏化新青年会に対しては、「時勢のつくった英雄だ^⑤」という批判も当時から存在していた。

仏化新青年会については、台湾仏教に与えた影響などに関する考察を行った江燦騰氏の研究^⑥や、仏化新青年会に関する資料を紹介しながら簡単な所見を述べた王見川氏の研究^⑦以外に専論はこれまでほとんど見られず、多くは漢口や北京における太虚の活動に関する研究の一部として言及されているだけである^⑧。これらの研究では、仏化新青年会の唱えた仏化運動について、改革的なその思想や方法に、新文化運動で『新青年』を支持した者たちの急進的な活動と類似点があることも指摘されている^⑨。だが主張内容の分析や究明については、十分に行われてきたわけではなかった。

仏化新青年会の活動については、王見川氏が、(一)中国講演に来たインドの詩人・思想家のラビーンドラナート・タゴール(二八六一―一九四二)

を歓迎したこと、(2)「仏化新青年会世界宣伝隊」を組織し、積極的に「仏化世界」を宣揚したこと、(3)東亜仏教大会へ参加したこと、の三点を、最も注目すべき点として挙げている。^⑩また釈東初氏は、仏化新青年会はそもそも在家仏教者である居士を主体としたものだったため、仏教制度に対する考え方に開きがあり、仏教の立場や伝統的制度とは異なる仏教改革を主張したと指摘している。^⑪その一方で釈東初氏は、仏化新青年会とは、仏教が当時の時代の要求に應えるため、新しい活動を行って生き残りを図ろうとした、極端な一例だったとも述べている。^⑫こうした彼らの主張や思想内容に関しては、太虚の弟子の印順による、「仏教の信仰や理解は十分ではなかった」という評もある。^⑬

単なる仏教団体としてひとくくりにはできない側面を持つ仏化新青年会とは、いったい如何なる団体であり、また如何なる理由で「時勢のつくった英雄」と見なされるようになったのだろうか。小稿ではこうした問題について、彼らの述べる仏化団体の設立理由を手がかりとしながら、彼らの主張内容やその思想的背景について分析を試みたい。そして五四新文化運動期以降に出現した新思潮との関係についても考察しながら、彼らを如何に位置づけるべきか、検討を加えていきたい。

第一章 張宗載・甯達蘊の活動と北京・武漢における 仏化新青年会

本章では先行研究^⑭に基づきながら、張宗載・甯達蘊が仏化新青年会として行動を開始した漢口や北京などでの活動を中心に、当時の彼らを取りまく様々な状況や彼らの経歴について整理を行いつつ、改めて概観しておきたい。

張宗載と甯達蘊は、二人とも四川省の出身であることが知られている

^⑮。だが王見川氏も指摘しているように、特に甯達蘊の経歴を知る上で参考となる資料はほとんど見あたらない。^⑯甯達蘊の生年を考える上で参考となる資料としては、以下の三つが挙げられる。まず一つ目は、「私はなぜ仏教を学ぶのか?」(『仏化新旬刊』第二期、一九二二年一月発行)という文章に、「童年よりいま二十有二に至り」と自ら述べているものである。^⑰二つ目は、「三年間仏化運動をしてきた感想」(『海潮音』第七卷第一期、一九二六年三月発行)に、「達蘊は生まれて二四年である」と述べているものである。^⑱そして三つ目は、「五年間仏化運動をした感想」(『仏音』第三年第五期、一九二六年五月発行)に、「達蘊は生まれて二五年である」と述べているものである。^⑲これらからすれば、甯達蘊の生年は、一九〇〇年、一九〇一年、一九〇二年のいずれかであることが考えられる。

一方の張宗載に関しては、『仏音』第三年第七・八期号(一九二六年八月発行)に発表した「三十自序歌」で、自身の経歴を振り返っている。それによると、張宗載の生年は一八九六年であり、原名を張善雄といった。「宗載」という名は、宋代の儒者である張載(一〇二〇～一〇七七)^⑳にちなんだものという。嘉州中学を卒業後、四川公立法政専門学校で法律学や政治学などを学んだ。法政専門学校の在学中に五四運動の風潮が高まり、張宗載は青年同志を集め、救国運動に奔走した。救国運動では、四川省の各地で時代の趨勢に関する講演に駆け回った。一九一九年、上海滞在中にロシア革命が起こり、これに感銘を受けた張宗載は、二〇名余りの仲間とロシア留学を試みた。だが、当時はロシアと中国が国交を断絶していたため、満洲付近で逮捕された後、黒竜江で投獄された。二ヶ月ほど獄中生活を送った後、一九二〇年三月、無罪となって出獄した。黒竜江より戻った彼は、上海で三ヶ月ほど過ごした。その後、四川省長の楊滄伯などの援助を得て北京の朝陽大学に入り、法律学の勉強を再開した。^㉑北京では法律学を学ぶ傍ら、平民大学で文学・哲学・仏学を学んだ。こ

の頃より思想が大きく変化したと、彼自身は述べている。

一九二二年、張宗載は平民大学で、甯達蘊ら二〇名余りとともに「北京平民大学新仏化青年団」を興した。これは平民大学で仏学を学ぶ仲間たちが、北京・天津・上海・湖北などの各大学で仏学や哲学を学ぶ者たちと、連絡し合って組織したものだ。同年五月に各地の青年に向けて発行された『新仏化旬刊』は、第一〇期まではタブロイド版であり、第一期からは冊子となって、第二期（一九二二年一〇月）まで出版された。

その『新仏化旬刊』第二期号には、先にも紹介した甯達蘊の「私はなぜ仏教を学ぶのか？」という文章が載せられている。その中で、甯達蘊は太虚の言葉に深く感じるものがあつたため、一切を棄てて仏教を学ぶことを心に誓った、と述べている。そして、一九二二年九月当時「二十有二」歳だった甯達蘊は、当時二六歳だった張宗載とともに、太虚（当時三四歳・筆者注）が開校した仏教学校、武昌仏学院へ入学した。

武昌仏学院は、従来の徒弟制に基づいて僧侶を養成するのではなく、一般の学校のように教科書を用いながら授業を行うという、当時では画期的な仏教教育機関だった。その目的は、出家・在家を問わず仏教に志ある者を受け入れ、仏教を広め世に役立つ人材を養成することにあつた。教育内容はほとんど禅宗寺院での修行に等しいものだったが、仏教学だけでなく、西洋の心理学や哲学、生物学など、従来の仏教教育にはない講義も行われた。また日本語と英語が必修とされ、印度哲学は日本語で講義した。こうした武昌仏学院は当時の青年僧侶の憧れとされ、後に創設された閩南仏学院など多くの仏教学校のモデルとなった。その影響力の大きさから、武昌仏学院は仏教界の「黄埔軍官学校」とも呼ばれ、現代に至るまで中国大陸や台湾、香港においてもその流れをくむ者は少なくないといわれる。開校時には、定員六〇名の所に百名余りが集まったと

いう。第一期生として武昌仏学院に入学した張宗載と甯達蘊は、その同期生の中に彼らの賛同者を増やしていった。そしてその賛同者たちは、後に仏化新青年会の主要な構成員となっていった。

この武昌仏学院の創設を支援したのは、主に李隱塵や陳元白などの熱心な在家仏教徒を中心とした、漢口仏教会だった。一九二〇年二月に、李隱塵を会長とする漢口仏教会が成立したのは、李隱塵らが太虚を漢口に招いたことがきっかけだった。李隱塵らは、創設された武昌仏学院においても理事會を担った。こうした経緯から、太虚主宰の仏教雑誌である『海潮音』の編集所も、やがて漢口に移された。李隱塵や陳元白などの社会的に有力な在家信徒に支えられたことで、太虚は漢口や武昌での布教活動に成功し、また当地は重要な拠点となっていった。

その漢口仏教会内で、太虚は張宗載・甯達蘊に青年会の運動を行わせた。張宗載・甯達蘊は、釈迦の生誕を祝う四月八日の灌仏会かんぶつえなどに武漢各地で講演を行い、印刷物を配り、支持者を多く得ていった。その結果彼らは、一九二二年一二月、漢口に集まった賛同者のもとで、これまでの北京平民大学新仏化新青年団を社会団体として改編し、名称も「仏化新青年会」に改称した。仏化新青年会の名称は、太虚が命名したものだ。総合事務所は漢口に置かれ、総幹事には張宗載が就任した。またこれまでの『新仏化旬刊』は、甯達蘊の編集のもと、月刊誌の『仏化新青年』に改められ、一九二三年三月、創刊号が出版された。『仏化新青年』を創刊する際には、太虚や陳元白も資金を援助した。

続いて同年五月、仏化新青年会の事務所は、漢口から北京の象坊橋観音寺に移された。同会が北京に移動した後も、漢口は重要な地方組織として残った。移動先の北京では、太虚を支援していた前福建省長の胡子笏などが、運営費の援助を行った。仏化新青年会は、北京に移ってから太虚を「本会の導師」と仰ぎ、太虚を慕い続けた。

それから間もなくして太虚は、江西省の廬山で第一回世界仏教大会を開催した。一九二三年六月に開かれた大会では、日本から大谷大学教授の稲葉円成^{⑤⑥}（一八八一～一九五〇）が参加したと伝えられており、太虚も講演を行った。聴衆は二百人ほど集まり、そのうち僧侶は十数人、西洋人は二〇人余り、日本人は五～六人だった。第二回大会は翌年七月に同じく廬山で開催され、日本からは法隆寺管長の佐伯定胤^{⑤⑦}（一八六七～一九五二）と、インド哲学専門の東京帝国大学教授、木村泰賢^{⑤⑧}（一八八一～一九三〇）が講師として招かれた。第三回大会は東京の増上寺で、一九二五年一月、東亜仏教大会という名称で開催された。大会には、中国から太虚ら二七名、朝鮮から八名、台湾から四名が呼ばれた。当時の日本での報道によれば、日本側の一般参加者を含めて総勢千五百名ほどが集まったと言われている。^{⑤⑨}

だが、世界仏教連合会における中国人会員の多くは、漢口仏教会や武昌仏教会の会員たちであった。^{⑤⑩} 太虚にとって漢口仏教会や武昌仏教会とは、武昌仏学院のスポンサーであり、また重要な支持基盤でもあった。^{⑤⑪} 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、後に事務局が置かれたのも漢口の栖隠寺および大林寺だった。^{⑤⑫} つまり太虚の始めた世界仏教連合会とは、太虚の支持者を基盤とした組織だった。

張宗載・甯達蘊はこの世界仏教大会において、仏化新青年会として参加した。一九二三年六月には連合会の青年部として世界仏化新青年会が組織され、^{⑤⑬} 宣伝隊を組み北京などで宣伝活動を行った。^{⑤⑭} また太虚や仏化新青年会を支援した、湖北省黄陂県知事の謝鑄陳の紹介によって、学校や監獄などで講演活動を行うこともあった。^{⑤⑮}

第三回の東亜仏教大会には、太虚らとともに彼らも参加し、日本でも仏化を訴えた。同年一月には京都を訪れ、妙心寺で緒方宗博^{⑤⑯}（一九〇一～一九七三）を代表とする臨済宗大学〔現、花園大学〕の学生数百人から、

一九二〇年代の仏化新青年会と五四新文化運動

歓迎を受けた。^{⑥⑰} その夜には、南禅寺で鎌田禅商^{⑥⑱}などの学生の来訪を受け、意気投合した彼らは、「日本仏化新青年会」を設立することになったという。彼らは日本を訪れたその足で、同年一月末に台湾へ渡り、翌月に台湾を離れるまでの間、各地で歓迎を受け、仏法を説いて回った。

一九二三年九月、日本で関東大震災が起こった際には、早くも半月後に仏化新青年会として「籌賑日本災黎会」を組織し、^{⑥⑲} 『仏化新青年』や『海潮音』で募金を呼びかけた。^{⑥⑳} 翌年彼らは銀貨二百元を寄付し、日本公使館より感謝の書簡を送られている。一九二四年四月には、北京の法源寺を訪れたインドの詩人タゴールを太虚らとともに迎え、仏化新青年会として歓迎会を行った。^{⑥㉑} これについては、『仏化新青年』第二巻第二号でも大々的な特集号を組んで取りあげた。

仏教改革運動の提唱者として名高い太虚に武昌仏学院で学び、また仏化運動が速やかに全国へと広がることを太虚から期待されていた張宗載・甯達蘊の仏化新青年会は、^{⑥㉒} 活動範囲や規模を大きく展開させていった。国内外の多くの人々が興味を示し、「三千余人が加入した」と述べる仏化新青年会を率いた張宗載と甯達蘊は、^{⑥㉓} 瞬く間に各地の仏教者から注目を集める存在となった。

第二章 仏化新青年会の設立理由とその背景

では、瞬く間に仏教界で注目を集めた仏化新青年会とは、いったい如何なる団体だったのだろうか。仏化団体を興した理由については、張宗載、甯達蘊、また静観という筆名の者が、それぞれの言葉で以下に示す四項目の要因を記している。^{⑥㉔} だがそのうち、仏教に直接言及しているのは、第四番目の要因においてのみである。よって本章では、この第四番目の要因について考える前に、最初の三項目の要因について取りあげた

い。そして仏化新青年会の活動動機やその背景を分析しながら、彼らの主張についても考察を加えていきたい。

まず彼らが仏化運動を始めた第一の要因とは、「欧州大戦が終わりを告げた後、物質文明は齟齬をきたし始め、人心は乱れ、精神的な不安と混乱に陥った」と考えたことにあった。彼らは第一次世界大戦を、「四年余りで三〇四千万の人が殺された」悲惨で凄まじいものになったと見なし^①ていた。甯達蘊はこの大戦について、次のように読者に訴えかけた。

諸君には、欧州での空前の大戦が、科学の結果がもたらしたものか否か、よく考えて欲しい。科学が際限なく罪や悪を産み出すことは、現在世界中で知られている。科学の効用は、物質面では一概に否定できない。だが結局、科学の欠陥を覆い隠すことはできないのである。^②

静観もまた、「第一次大戦後、物質文明は見直されることになった」と振り返っている。だがこうした彼らの見解は、必ずしも彼ら特有のもではなかった。

一九一八年一月に終結した第一次世界大戦は、中国の知識人たちに西洋諸国の「科学」に対する不信感を芽生えさせた。^③それは、「科学に基づく技術」によって製造された毒ガスや戦車、潜水艦、飛行機などの近代兵器が導入されたことにより、甚大な惨禍がもたらされたためだった。一部の知識人は、科学の発達が統御を失ったかに見える西洋文明そのものに対する不信感をあらわにした。

その口火を切ったのは、一九二〇年に著された梁啓超の『欧游心影録』とされる。^④「欧州人は「科学万能」の夢を見たが、今は「科学の破産」を公言している」と、梁啓超は科学万能主義の限界を宣言した。それ以降、一部の知識人たちは、科学に基づく西洋物質文明を疑問視する態度を表明し始めた。その『欧游心影録』において梁啓超は、「宗教と旧哲学はすでに科学によって打ち破られ、旗幟は乱れ、「科学先生」が代わりにふるい

立」^⑤っている。そのため人々は善悪の基準を失って「全社会の人心は懷疑・沈鬱・危惧に陥り、羅針盤を失った船が洋上で風や霧に遭った時のように進路が分からなくなった」と述べた。

仏化新青年会が第一の要因で示した、欧州大戦後の物質文明に対する不信感や中国社会での人心の混乱という認識は、まさに梁啓超のこうした論調をそのまま反映したものだ^⑥だった。

続いて彼らが挙げた第二の要因も、梁啓超の『欧游心影録』と無関係ではなかった。甯達蘊は第二の要因を、「中国の玄学は偽りとされ、心物についての論争や騒ぎは収まらず、學術の潮流は帰着する所がなく、宇宙や人生〔の問題〕は解明されなままである」と述べている。甯達蘊はこれに、「上海某書店が出す『人生觀之論戰』の一書を知るべきである」とつけ加えている。この『人生觀之論戰』とは、上海泰東圖書局の郭夢良が編輯し、一九二三年一月に出版された論集を指していると思われる。

『人生觀之論戰』は、一九二〇年代の中国において展開された一大學術論争である、「科学と人生觀論争」で発表された文章三〇篇を集めて出版されたものである。「科学と玄学論争」とも「科学と形而上学との争い」とも呼ばれているこの論争は、一九二三年二月に憲法学者で知られる張君勱が清華大学で「人生觀」と題する講演を行ったのに対し、地質学者の丁文江が、同年四月『努力週報』の「玄学と科学——張君勱の「人生觀」を評す」で反論したことに端を発する。^⑦この「科玄論争」には多くの論者が参加し、張君勱を代表とする「玄学派」の論者たちは、科学は人生問題の解決に何ら貢献するものではないとの立場から、科学や科学文明を批判した。^⑧それに対し、丁文江や胡適らは玄学を批判し、科学的な人生觀を唱えて科学擁護の立場に立った。『人生觀之論戰』には張君勱による序文が付けられており、内容的には玄学派の立場から編まれたものと位

置づけられている。⁸² 一方で一九二三年一月には、上海重東図書館の汪孟鄒により、論争で発表された主な文章二九篇を集めた『科学与人生観』が公刊された。『科学与人生観』で序文を書いたのは、陳独秀と胡適の各々である。そして本書は『人生観之論戦』と比べて、「科学派」の立場から編まれたものと位置づけられている。甯達蘊が『科学与人生観』ではなく、『人生観之論戦』を取りあげていることは、甯達蘊が科学派よりも玄学派を支持していたことを示唆しており、科玄論争に対する弘化新青年会の立場がここから伺える。

ところで、この科学と人生観論争は、いわゆる「東西文化論争」に連なるものとして知られている。東西文化論争については、梁啓超の『欧游心影録』がきっかけとなり、続いて一九二一年に発表された梁漱溟の『東西文化及其哲学』を受けて様々な議論が巻き起こり、科学と人生観論争にまで繋がった、と位置づけられることが多い。⁸³ だが五四新文化運動の始まった一九一五年に、『新青年』主編の陳独秀・李大釗等と『東方雜誌』主編の杜亜泉等との間で、東西文化論争が始まったとする見方もある。⁸⁴ また科学と人生観論争を、広義の東西文化論争期に位置づけようとする見解もある。「近百年來のすべての中国人の心をとらえた」と⁸⁵ 銭穆も評するように、この東西文化をめぐる論争には、当時多くの知識人たちが惹きつけられていった。

この東西文化論争について、甯達蘊は「現在文化を論じる者は、世界文化を二つの大きな派に分けている。一つは東洋文化であり、一つは西洋文化である」と解説し、その議論について、続けて以下のように説明している。

東西文化は全く異なる。東洋文化は静を主とし、動を兼ね備えている。西洋文化は動を主とし、静がない。その静を思うが故に、東洋の民族性は大方自然に順い、⁸⁶ 平和を愛す。その動を思うが故に、西

洋の民族性は大方自然に抗い、戦いを楽しむ。その自然に順い⁸⁷ 平和を思うが故に、東洋の民族は、多くが精神方面に重きをおいて生活する。その自然に抗い戦いを楽しむことを思うが故に、西洋の民族は多くが物質方面に重きをおいて生活する。⁸⁸

「静」を「東洋」精神重視」とし、「動」を「西洋」物質重視」とする見方については、一九一六年、杜亜泉が自ら代表をつとめる『東方雜誌』に、「静の文明と動の文明」という論説を既に発表していた。そしていち早く西洋近代文明を批判しながら、「今後盲従する態度を変え、本當の文明の価値を見出すべきである」と訴えていた。⁸⁹ さらにその後、梁啓超が『欧游心影録』を、続いて梁漱溟が『東西文化及其哲学』を発表した際には、西洋文明の絶対的優位や中国伝統文化の徹底した破壊を主張する、陳独秀や胡適らの提唱した新文化運動に対して、東方文化を再評価する動きが次第に高まっていった。

弘化新青年会の会員たちは、こうした五四新文化運動以降に繰り広げられた東西文化論争ないし科玄論争という思想的状況を、強く意識していた。しかもその議論の結果、「學術の潮流は落ち着くところがなくなつた」と感じていた。彼らはその状況下において、特に西欧物質文明に対して懐疑的な態度を示した。大勇という筆名の者は、以下のように訴えている。

西欧の物質文明が盛んとなつてから、我が国の人々は、旧い道德倫理や、安心を得て我が身を修養する学を悉く棄てて、うわべが華麗なものを追いかけている。また、我々が実は迷いを斥けるものを元來所有していることを認めようとせず、因果の道理を否定し、畏れ憚ることなくしたいことをする。このように物質によって進歩すればするほど、人心はますます壞れていく。⁹⁰

西欧の物質文明を危ぶんだ彼らは、さらに批判の矛先をキリスト教に

も向けた。彼らは第三の要因としてキリスト教からの脅威を挙げ、西洋帝国資本主義の進出と中国国内におけるキリスト教徒の勢力伸張とを重ね合わせながら、中国の人々に注意を促した。昧然という筆名の者は、キリスト教を真つ向から否定してかかり、「一九世紀以来、キリスト教などの教えは、徐々に科学からの攻撃によって立っていられなくなり、二〇世紀以後はもはや跡形もなくなった。現在ではキリスト教という形や呼称があるだけで、多くは別のもの―教育や慈善などの社会公益による方法や政治勢力、あるいは無理にこじつけ合わせた学説など―に仮託して利用しているにすぎない」と説いた。彼らがキリスト教を否定してかかったのは、単に西欧の物質文明に対する批判というだけでなく、中国におけるキリスト教の存在にも起因していた。そしてそのような背景が、仏化団体を設立するきっかけの一つとなった。彼らは第三の要因をこう述べている。

キリスト教
洋教は血迷っている。帝国資本主義の探偵方法を小脇に抱え、侵略に手を貸し、機を得て思い通りにしようと考えている。中国では大いにその本領を發揮しようとして、清華大学で世界キリスト教大同盟会を開いた。その速やかで眈々とした態度は、一般の人を甚だおそれ惑わしている。⁹⁵

彼らはいこうしたキリスト教を、物質文明に象徴される西洋文明と同一視しながら、「過去の屍」として見限るべきことを訴えた。なぜなら、人々は第一次世界大戦の惨禍によって、「物質文明はもはや広がっていけないこと、精神文明に注意を払うべきことを知った」からだ⁹⁶。そして、「欧州大乱の後、東方文化を求める声は日々高くなっている。辛亥革命以来、各地で仏学の研究が甚だ盛んとなっている」と、東方文化を再評価する動きと、民国期における仏教研究の高まりを重ね合わせた。

彼らの仏化運動は、こうした五四新文化運動以降の思想的状況を強く

意識しながら、東方文化の再評価と仏教の復興を重ね合わせる中で、展開されていくことになった。

第三章 仏化運動と東方文明

甯達蘊によれば、彼らが仏化を説く理由とは、「現在の様々な学説や思潮では、我々の人生の意味を満足させられないが故」⁹⁷だった。そもそも甯達蘊が仏教を学ぼうと思いだめたのも、「当今の様々な学術や思潮では、まったく心から満たされることがなかったから」⁹⁸であった。彼らは、「仏法に拠れば無常の理が明らかとなり、我々の執着している物事の見方を捨て去ることができる。毒はすべて消え去り、あらゆる善が起る」と考えていた。なぜなら、「仏法は人々の根本的な大問題（生死の問題）⁹⁹を考えるものであり、人々を安心立命の地に辿り着かせることができる」ものだからであった。つまり彼らは、人間の生死について根元的に問う教えだからこそ、仏法こそが心を満たしてくれるものと思っていた。

彼らは自分たちの望むこうした仏法は、「東洋人だけが良いと言うだけでなく、西洋人もそれを見てみな羨ましく思っている」と思っていた。だが中国国内の青年たちを振り返ってみると、多くが五四新文化運動以来の新思潮を支持する風潮にあった。そのため仏化新青年会の会員たちは、「かの物質主義をもっぱら崇拜し神聖視し、東方精神文明を知らないのはどうしてなのか。本当に悲しむべきことだ！」と憤りを感じていた。一方で、伝統的な仏法の担い手である中国人僧侶に対しては、彼らはずでに期待を抱いていなかった。寄瀧という筆名の投稿者は、当時の仏教界をこう説明している。

一般の僧侶は、身を投げ出して救済活動を行うようなことはほとんど考えておらず、どこまでも誤った考えを持っている。よって社会

一般では、無頼漢のようなものとして見なされている。衣食住を自分で賄えない者や法を犯した者が逃げ込んだりする、溢れた便所のような僧界は、仏教界を辱め、世間の辱ともなっている^⑧。

当時の中国仏教界を「世間の辱」と感じていた彼らは、そのため多くの反感を買いながらも、『新仏化旬刊』の発行当時から「和尚を改造しよう」と唱えてきた^⑨。中国人僧侶の質の低下のために、仏教が東方精神文明の威力を発揮できていないことを問題視していた彼らは、仏化団体を興した第四の要因を次のように述べた。

仏教徒は流弊し、今まで真の仏法が説かれたことがなく、その精神はいまだに發揮されずにいる。また青年たちの多くは、社会に良くないと感じて、宗教における迷信や偽りを根本的に取り除こうと考えており、『非宗教大同盟』などを起こしている。その他にも、怪しい宗教団体が占いなどの妖言で毒を流している。次々と様々な新しい主義や新文化の風が湧き起こっていることが、『仏化新青年』を成立させた一要因となった。

仏法そのものには価値を見出していた彼らは、よって「人生で真の安心立命を享受できる拠り所を得るため」に、彼ら自身で仏化運動を興し始めた。

そればかりでなく、彼らは仏化運動を、従来の仏教の在り方とは趣が異なる「新しい」ものであることを積極的に訴えた。彼らによれば、「無気力な仏法や、消極的で鈍感で死人を看取るだけの仏教は、老大帝国の奴隸である旧教徒が行うもの」だった^⑩。そして「老帝国時代の老仏教は非科学的な観念論」であり、それは「看取る時に死後の事を説き、戯言を言うだけの死人の宗教、死人教に加えられるべき」ものだった。それに対して「新青年の仏化」は、「腐敗した旧い老年老大帝国の奴隸式の仏教から脱し」て「現代の潮流に全く矛盾なく適合し」、「活きている人を

教化し、人間らしい話をし、活きている人の苦痛をただちに解決する、活きている人のための教えである」と説いた。彼らは「新しい」仏化運動によって、生きている人間の抱える問題を仏法で解決していくことを、強調した。

ではその仏化運動とは、具体的に如何なるものだったのだろうか。甯達蘊は、「仏化とは仏説に基づきながら、一種の文化をつくるもの」であり、「その主な目的とは、青年男女の同志を結びつけて、一種の新しい世界大文化運動を行うこと」だと述べる^⑪。そして「仏法で人心を改造し、それを世界を改造する根本とするならば、人は新しい人となり、世は新しい世となり、帝国資本は跡形もなく消滅する」との考えから、仏説に基づいた一種の文化運動を押し広げていくことで、現実世界の転換を思い描いた。

彼らがこう考えたのは、東西文化論争のただ中であって、「いま急速に求められているのは、東西文化の橋渡しを促進し、精神と物質を調和し、新文化の基を創造すること」が重要だと認識していたからだ^⑫。そしてその新文化の基を創造し、世界に貢献することは、中国に科せられた大きな責任であると考えていた。梁啓超著『欧游心影録』に述べられている、「西洋の文明をもって我が文明を拡充し、また我が文明をもって西洋の文明を補助し、それを合わせて一種の新文明を生み出す」という言葉などは、彼らの運動に根拠を与えるものだった。そして彼らにとって、この「一種の新文明」に位置づけられるものが、「あらゆる科学的方法を用いて仏化の精神を宣揚し」ようとする仏化運動だった。だがその姿勢とは、「この大文化運動は、仏法に根ざしながら各種の科学や哲学で補助^⑬」と述べられているように、あくまで仏法Ⅱ東方精神文明を主体とし、それを科学などの西方文明で補助しようとするものだった。

では、新たに創造された新文化ないし新文明である仏化運動によって、

彼らはいったい何を成し遂げようと考えていたのだろうか。張宗載は、一九二六年に『中央仏教』という日本の雑誌で日本語に訳された文章の中で、物質文明に「疲れ果てている」欧米人や、その「余弊を受けて闇黒の中に光を求めている」東洋人に対し、「仏教の真精神の下に此の闇黒界に新しき空気と光とを与えて心からの平和を築かんとする」ことが自らの使命であると述べている。つまり彼らの目的は、「科学の輝く物質文化の時代」において、「東洋の精神大文明を全世界の人類に広め、人々に真の快樂、真の自由平等を享受させる」ことにあった。

このような、仏法＝東方精神文明を主体とする仏化新青年会の主張には、西洋文明に抗して東洋文明の発揚を願う中国人たちに対し、惹きつけるものがあった。そこに潜んでいたのは、強烈なナショナリズムを求める欲求である。彼らは、「現在は二〇世紀の中華共和国、新文化・新潮流の時代に入った。これは青年時代となつたのであり、我が大中華文明の精華が発展して世界各国に光明を放つ時代となつた」と訴えた。つまり彼らが東洋精神文明の中心的存在として、心の奥底に据えていたのは、まさしく中国に他ならなかった。

そのため仏化新青年会の会員の中には、黄色人という筆名で、「いつか仏法によって全アジア諸国の諸民族を救い、欧米各国を変えて世界の平和を造る。これは我が黄色人種がよくよく心すべきことである」と述べ、黄色人種こそが世界平和をなし得るのだと主張する者もいた。また中には、「仏法を学ばない者は、すべて寄生虫・亡国奴である」と述べ、仏法の学習と愛国心とを結びつける者もいた。彼らは仏化運動を「東亜文明の精華」であると訴えかけ、それ故に「大中華文明」の宣揚を期待する中国各地の人々を惹きつけていくことにもなった。

そのことが顕著に表れたのは、タゴールの歓迎会においてであった。インドの詩人・思想家タゴールは、その思想や主張内容のために、「東西

の融和者」とも評される人物である。一九一三年にはアジア人として初めてノーベル文学賞を受賞し、タゴールが訪れた当時の中国でも、この詩人に関心を示す者は少なくなかった。またタゴールが中国を訪れた一九二四年の春は、上述した科玄論争が起こった翌年であり、論争の熱がまだ冷め切っていない時期だった。タゴールの訪中は中国国内で大きな反響を呼び起こし、文化界ではタゴールの主張や講演内容などについて、賛否両論が湧き起こった。

タゴールが徐志摩などにも北京の法源寺を訪れた際には、仏化新青年会や各地の報道機関も含めて、約三〇四百人が集まったという。タゴールの訪中を歓迎した彼らは、「タゴールが仏法を賛美した」と感じていた。張宗載はタゴールの歓迎会で、「タゴール先生は東方文化（すなわち仏化）を謳う大学者である」と述べ、タゴールを「仏法を真に宣伝する大愛の大菩薩」「観音の化身」であると賛辞を送った。

会員の劉靈華によれば、仏化新青年会がタゴールを歓迎したのは、「タゴール先生は、大戦以後の新文化運動で求められていることを満足させる人物である」からであり、「人生に安樂の新天地をもたらす」人物だと考えたためであった。そしてもう一つの理由に、「中国とインドの精神文化が互いに助け合い、新しい太平洋の平和をつくり出すこと」を挙げながら、その考えを次のように述べた。

我々が歓迎するタゴール氏の真の価値は、我が東方最高の精神文明を知らしめ、欧米の物質を用いつつも、我が精神を主として物質を運用し、我々に享受させ、また人類に精神の損亡や物質の放棄を強いることなく、我々の真の精神によって自然と同化し、生命を尊重させ、自然と一体にさせることにある。将来は、東方の精神文化と西方の物質文化を同化し、西方の物質文化を東にもたらし、東方の精神文化も西に届け、互いに利を与え、譲り合い、各々が満ち足り

て世界から不足をなくし、地上に天国を造る。この使命は東方にあり、それも中国とインドの人々だけがその責任を負うことができる。西欧の文化人と共に、この二〇世紀の第三文化をつくり上げる。

彼らの目には、タゴールの主張がまさに仏化運動と同様のものであると映っていた。彼らはタゴールの主張に自らの希望を重ね、タゴール訪中に高揚した。そして中国とインドが手を取り合うことで、東方精神文化と西方物質文化とを調和した第三の新文化を創造し、世界平和を達成することが可能になると感じた。だからこそタゴール訪中の歓迎会は、仏化新青年会にとって大きな意味を持つものとなったのであり、また特筆すべき出来事となったのである。

おわりに

仏化新青年会の提唱した仏化運動は、仏法⇨東方精神文化を主体としながら、西方物質文化で補った第三の新文化を創造し、世界平和を達成することを目標に掲げた、一種の文化運動だった。そしてそれは、第一次大戦後の中国で大々的に議論された、東西文化論争や科学と人生観論争を強く意識したものだ。彼らは、人生の意味を心から満たしてくれるものは、五四新文化運動以降に湧き起こった様々な学説や思潮には見出せず、仏法以外にないと考えていた。だが彼らの提唱した仏化運動は、従来の在り方の「旧仏教」とは異なる「新しい」ものであり、またそれを押し広めることで、現実世界の転換を目指していた。そしてそれは、どこまでも仏法⇨東方精神文化が主であり、科学などの西方文化を補助的なものと位置づけ、また中国を東方精神文化の中心的存在におくものだった。そのため「東亜文明の精華」であると訴えかけた仏化運動は、ナシヨナリズムとも密接なものとなった。そしてそれ故に、仏化運

動は「大中華文明」の宣揚を求める各地の中国人たちを、広く惹きつけていくことにもなった。そのことが顕著に表れたのが、タゴールの訪中歓迎会だった。彼らはタゴールの主張に自らを重ね合わせ、また高揚感を覚えた。だがその意義とは、あくまで東西文化論争の文脈を踏まえた上でのものだった。

こうした仏化新青年会の仏化運動とは、五四新文化運動以降の中国における社会的・知的状況の中で、仏教に新たな意義を見出そうとした一つの試みだった。しかしながら、「科学の輝く物質文化の時代」において、仏法、ひいては中国の伝統的な「精神文化」が如何にしてその自信を回復し、また存在意義を発揮していくべきなのかは、一個の大きな問題だった。仏化新青年会は、仏化運動という彼らなりの方法によってその問題解決を目指し、またそれに立ち向かっていったといえる。

彼らの主張に視線を向けると、科学を批判しながらも結局科学を認めざるを得ないとする態度や、文化と文明が明確に区別されていない点など、思想的な未熟さや曖昧さが看取されることは否めない。だが彼らは、当時の中国が直面していた様々な社会的・思想的状況を打開するために、仏法に基づく仏化運動によって、人生の意味を満足させられる境地へと人々を導くしかないと信じていた。それは言いかえれば、当時の中国社会には、五四新文化運動以降の新思潮に満たされず、「東方精神文化」に心の拠り所を求める青年たちが、確かに存在していたことを意味している。そしてそうした青年たちの欲求や要求に後押しされながら、仏化運動は各地で支持者を増やしていくことになったのである。

言うなれば仏化新青年会の仏化運動とは、五四新文化運動の風潮に對抗し、東方文化を再評価しようとする論調の中から生まれ出た一潮流だった。仏化新青年会が単なる仏教団体として一括りにできず、また「時勢のつくった英雄」と見なされた理由も、そこに求められる。そしてま

たそれ故に、仏化新青年会は、従来の仏教者にとって理解しがたい側面を持つていたといえよう。

漢口や北京を中心とした活動で支持者を増やしていった仏化新青年会は、冒頭でも述べたように、廈門にも拠点を設けることになった^⑥。彼らはそこで閩南仏化新青年会を設立し、『仏音』という仏教雑誌も出版した。そして廈門を足がかりとしながら、彼らはやがて閩南のネットワークを通じて、東南アジアにも進出していくことになる。

注

- ① 竹内実編『中国近現代論争年表』上、同朋社出版、一九九二年、一七八～一七九頁
- ② 山本澄子『中国キリスト教史研究』増補改訂版、山川出版社、二〇〇六年、九一～九三頁
- ③ 「北京仏化新青年協会全体会員致中外各日報」『海潮音』第五年第八期、一九二四年九月（上海古籍出版社、二〇〇三年）一七五頁
- ④ 水野梅暁『支那仏教の現状に就て』支那時報社、一九二六年、六一頁。水野梅暁（みずの ばいぎょう）は、明治～昭和時代における浄土真宗本願寺派の僧で、一九〇四年に上海東亜同文書院を卒業した。二四年、『支那時報』を發刊。翌年に東京で東亜仏教大会を開くなど、日中仏教徒の文化交流に尽力した。なお水野梅暁に関する近年の研究に、辻村志のぶ「近代日本仏教と中国仏教の間で―「布教使」水野梅暁を中心に」（洗建・田中滋編『国家と宗教―宗教から見る近現代日本』上、法蔵館、二〇〇八年、三六五～四〇三頁）がある。
- ⑤ 「劉顯亮居士與張甯兩居士論中国最近佛教书」『仏音』第三年第五期、一九二六年五月（黄夏年主編『民國佛教期刊文獻集成』全国圖書館文獻縮微復制中心、二〇〇六年（以下『集成』）第一卷）二九五頁
- ⑥ 江燦騰「從大陸到臺灣…近代佛教社會運動的兩大先驅―張宗載和林秋梧」（同著『臺灣佛教與現代社會』東大出版、一九九一年）三～三五頁。同著「日華親善」架構下的臺日中三角國際佛教交流―以大正昭和之際「東

- 亜佛敎大會」為中心」（同著『日據時期臺灣佛教文化發展史』南天書局出版、二〇〇一年）三〇〇～三二四頁。同著「中華「佛化新青年會」代表來臺交流及其作用」（同著『臺灣佛教史』五南圖書出版股份有限公司、二〇〇九年）二一四～二三五頁。
- ⑦ 王見川「張宗載、甯達蘊與民國時期的“佛化新青年會”」『圓光佛學學報』第三期、一九九九年三月、三三六頁
 - ⑧ 積東初『中国仏教近代史』東初出版社、一九七四年、三〇六～三二二頁。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、二〇一～二〇七頁。洪金蓮『太虚大師仏教現代化之研究』東初出版社、一九九五年、一〇四～一一九頁。
 - ⑨ 前掲、洪金蓮『太虚大師仏教現代化之研究』一一〇頁
 - ⑩ 前掲、王見川「張宗載、甯達蘊與民國時期的“佛化新青年會”」三三六頁
 - ⑪ 前掲、積東初『中国仏教近代史』三一頁
 - ⑫ 同、三二二頁
 - ⑬ 釈印順編著『太虚大師年譜』宗教文化出版社、一九九五年、一二七頁
 - ⑭ 注⑥⑦⑧を参照
 - ⑮ 張志哲主編『中華佛教人物大辭典』黄山書社、二〇〇六年、一一三六頁、一二二頁
 - ⑯ 前掲、王見川「張宗載、甯達蘊與民國時期的“佛化新青年會”」三二六頁
 - ⑰ 甯達蘊「我為甚么要学仏？」『仏化新旬刊』第二二期、一九二二年一月（『集成』第一卷）四八七頁
 - ⑱ 甯達蘊「三年作仏化運動的感想」『海潮音』第七卷第一期、一九二六年三月、一四八頁
 - ⑲ 甯達蘊「五年中作仏化運動勸感」『仏音』第三年第五期、一九二六年五月（『集成』第一卷）二七二頁
 - ⑳ 張宗載「三十自序歌」『仏音』第三年第七・八期、一九二六年八月（『集成』第一卷）四〇五頁。以下、本章での張宗載の活動に関して、特に注記しない場合は当資料による。
 - ㉑ 北宋の儒者。鳳翔郡（陝西）の人。字は子厚。横渠先生と呼ばれる。

- 二一歳のとき、范仲淹に学び、ついで仏教老荘に走ったが、ふたたび儒学に戻った。進士に合格して地方官になり、神宗のはじめ中央に召されたが、王安石とあわず郷里に退いた。その後復官する機を得たがまた意見があわず、退官帰郷の途中病死した。(京大東洋史辞典編纂会編『新編東洋史辞典』創元社、一九九〇年第九版、初版一九八〇年、五七二頁)
- ② なお楊滄伯との関係については、特に述べられていない。
- ③ 「仏化新青年会在武漢成立宣言」『仏化新青年』創刊号、一九二三年三月(『集成』第一三卷)一〇頁
- ④ 静観「中華全国仏化新青年会小史」『仏音』第三年第四期、一九二六年四月(『集成』第一一巻)一二六頁
- ⑤ 黄夏年主編『民國佛教期刊文獻集成目錄索引』第二巻、全國圖書館文獻縮微復制中心、二〇〇六年、四頁
- ⑥ 甯達蘊「我為甚么要学仏?」『仏化新旬刊』第二二期、一九二二年一月(『集成』第一一巻)四八九頁
- ⑦ 静観「中華全国仏化新青年会小史」『仏音』第三年第四期、一九二六年四月(『集成』第一一巻)一二四頁
- ⑧ 葦舫「十五年来之僧教育」『海潮音』第二六巻第一号、一九三五年一月、一三〇頁
- ⑨ 前掲、水野梅暁『支那仏教の現状に就て』七四〜七五頁
- ⑩ 同、一一〜一二頁
- ⑪ 葦舫「十五年来之僧教育」『海潮音』第二六巻第一号、一九三五年一月、一二三頁
- ⑫ 呂有祥「太虚法師與武昌仏学院」(霍韜晦『太虚誕生一百周年國際會議論文集』法住出版社、一九九〇年)二九二頁
- ⑬ 太虚『太虚大師自伝』(『太虚大師全書』文叢(一九)、善導寺佛経流通處、一九九八年第四版、初版一九五六年)二六三頁
- ⑭ 前掲、江燦騰『太虚大師前傳(一八九〇〜一九二七)』二〇六頁
- ⑮ 前掲、釈印順編著『太虚大師年譜』六四頁
- ⑯ 「漢口仏教会成立記」『海潮音』第一巻第九期、一九二〇年九月、三二三頁
- ⑰ 太虚『太虚大師自伝』(前掲『太虚大師全書』文叢(一九)一二六頁

一九二〇年代の仏化新青年会と五四新文化運動

- ⑳ 同、二四八頁
- ㉑ 同、二六七頁
- ㉒ 「仏誕紀年大会在武漢運動之情形」『仏化新青年』第一巻第四号、一九二三年七月(『集成』第一三巻)四一九頁
- ㉓ 静観「中華全国仏化新青年会小史」『仏音』第三年第四期、一九二六年四月(『集成』第一一巻)一二四頁
- ㉔ 太虚『太虚大師自伝』(前掲『太虚大師全書』文叢(一九)二六七頁
- ㉕ 「仏化新青年会消息」『仏化新青年』第一巻第一号、一九二三年四月(『集成』第一三巻)一七一頁
- ㉖ 「各界扶助之熱心」『仏化新青年』第一巻第五号、一九二三年八月(『集成』第一三巻)五一九〜五二〇頁
- ㉗ 「本会導師 太虚法師肖像」『仏化新青年』第一巻第七号、一九二三年一〇月(『集成』第一四巻)一二〇頁。キャプションに「本会導師」とあり。
- ㉘ 「いなばえんじょう」明治〜昭和前期の真宗大谷派の学僧。一九二二年、真宗大学(現、大谷大学)教授になる。天台学を専門にしていたが、一六年から二六年まで南条文雄(一八四九〜一九二七)(なんじょうぶんゆう) 真宗大谷派の明治・大正期時代の梵語学者。一八七六年、東本願寺二世大谷光瑩の命でイギリスに留学。オックスフォード大学のマックス・ミュラーに師事し、八三年英訳『大明三蔵聖教目錄』などを出版)のもとで『真宗大系』の編纂に当たり、二二年から一年間中国に留学した。(日本仏教人名辞典編纂委員会編『日本仏教人名辞典』法蔵館、一九九二年、二八頁)
- ㉙ 「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
- ㉚ [びんぎき じょういん] 明治〜昭和時代における聖徳宗の僧で、法隆寺第一〇三世。唯識学の権威としても知られる。一八七六年に佐伯懐嚴の養子となり、翌年に法隆寺で出家。八四〜九〇年、京都泉涌寺の佐伯旭雅について唯識・俱舎・因明を学ぶ。九三年、法隆寺に勸学院を復興し、廃仏毀釈後衰微した法相教学を再興。九六年同院長。一九〇二年大僧正となり、翌年法隆寺住職・法相宗管長に就任。五〇年長老となり、同寺を法相宗か

二五九

ら独立させ、聖徳宗を開いてその本山とした。多くの仏教徒の教導に当たると共に、焼損した金堂などの再興修理に尽力し、聖徳太子を讃仰した。

〔前掲、日本仏教人名辞典編纂委員会編『日本仏教人名辞典』二八五頁〕

④9 「きむら たいけん」 大正・昭和初期の仏教学者。曹洞宗の僧。岩手県東慈寺の村山実定について得度・嗣法し、同寺住職となる。一九〇三年曹洞宗大学林を卒業後、東京帝国大学に入学して高楠順次郎（一八六六～一九四五）（たかくす じゅんじろう 一八九〇年ヨーロッパに留学、オックスフォード大学のマックス・ミュラーに師事してインド学・梵語学を学んだ。一九〇三年から東京帝国大学梵語学講座を担当）らに学ぶ。一九二二年イギリス・ドイツに留学し、リス・デヴィッツらと研究生生活を送る。一三年東京帝国大学教授に就任、印度哲学科設立後の最初の担任となる。仏教学・印度哲学の分野に近代的方法による先駆的な業績を残した。

〔前掲、日本仏教人名辞典編纂委員会編『日本仏教人名辞典』一六二頁〕

⑤0 前掲、水野梅暁『支那仏教の現状に就て』八九～九五頁

⑤1 「時事」『海潮音』第六年第二二期、一九二六年二月、七〇七～七一三頁

⑤2 「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

⑤3 「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

⑤4 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』第二三三号、二〇〇〇年七月、七二～七四頁

⑤5 「世界仏教連合会通告全世界仏教徒書」『海潮音』第六年第九期、一九二五年一月、三四五頁

⑤6 前掲、釈印順編著『太虚法師年譜』八七頁

⑤7 「北京仏化新青年会消息」『仏化新青年』第二巻第五・六号、一九二四年八月（黄夏年主編『民國佛教期刊文献集成補編』中國書店、二〇〇八年（以下『補編』）第四巻）一一七頁

⑤8 「仏化新青年会消息」『仏化新青年』第一巻第一号、一九二三年四月（『集成』第一三巻）一七二頁

⑤9 「おがた そうはく」 明治～昭和時代の臨濟宗相国寺派の僧。臨濟学院専門学校教授、花園大学教授などを務める。編著に『禅宗読本 宗義篇』

長得院、一九五四年などがある。また訳書に、クリスマス・ハンフリーズ著・緒方宗博訳『新日本と仏教』大蔵出版、一九四八年などがある。なお経歴等に関しては、上記著書の奥付等に拠った。

⑥0 「日本仏化新青年会之縁起」『仏音』第三年第一期、一九二六年一月（『集成』第一巻）二〇〇～二〇一頁

⑥1 「かまた ぜんしょう」 明治～昭和時代の臨濟宗妙心寺派の僧。一九〇四年、栃木県生まれ。一九二八年、臨濟宗大学を卒業。臨濟学院専門学校教授を経て、妙心寺派『花園』編集長、竜沢寺（京都市北区小野宮ノ上町）住職などを務めた。著書に、『至道無難禪師假名法語講話 鎌田禅商全集』昭和仏教全集第五部四、教育新潮社刊、一九六七年などがある。なお経歴等に関しては、上記著書の奥付等に拠った。

⑥2 記者「台湾官民歓迎中国仏教代表紀事」『仏音』第三年第一期、一九二六年一月（『集成』第一巻）一九六～二〇〇頁

⑥3 静観「中華全国仏化新青年会小史」『仏音』第三年第四期、一九二六年四月（『集成』第一巻）二二三～二二九頁

⑥4 「為籌賑日本空前惨烈大災難之通電」『海潮音』第四巻第八期、一九二三年九月、一六二頁。「組織籌賑日本災黎会」『仏化新青年』第一巻第六号、一九二三年九月一〇日（『集成』第一四巻）一〇三～一〇四頁

⑥5 「駐京日本公使館謝函」『仏化新青年』第二巻第一号、一九二四年五月（『補編』第三巻）一九一頁

⑥6 「泰谷爾與仏化新青年会」『海潮音』第五巻第五期、一九二四年六月、五七六頁

⑥7 「太虚法師來函」『仏化新青年』第一巻第六号、一九二三年九月（『集成』第一四巻）七七頁

⑥8 「海内名流介紹仏化新青年会」『海潮音』第四巻第一〇期、一九二三年一月、四四五～四四六頁

⑥9 静観「中華全国仏化新青年会小史」『仏音』第三年第四期、一九二六年四月（『集成』第一巻）二二三頁。「仏化新青年会之解釈及東亜仏教徒之使命（張宗載居士在台中公会堂講演仏化新僧林珪宗記）」『海潮音』第七巻第一〇期、一九二六年一月、四四三頁。甯達蘊「論中国現代仏教史料問題―與上海海潮音社記者商榷―」『海潮音』第八巻第六期、一九二七年七

- 月、六一二頁。
- ⑦⑥ 甯達蘊「論中国現代仏教史料問題―與上海海潮音社記者商榷―」『海潮音』第八卷第六期、一九二七年七月、六一二頁
- ⑦⑦ 靈華「新世紀由非宗教入新宗教之趨勢與仏化」『仏化新青年』第二卷第三号、一九二四年七月（『補編』第三卷）二九八頁
- ⑦⑧ 甯達蘊「仏化與新生活」『仏化新青年』第一卷第一号、一九二三年四月、一一五頁
- ⑦⑨ 静観「中華全国仏化新青年会小史」『仏音』第三年第四期、一九二六年四月（『集成』第一卷）二二三頁
- ⑦⑩ 周程「福沢論吉と陳独秀―東アジア近代科学啓蒙思想の黎明―」東京大學出版会、二〇一〇年、三〇二―三〇三頁
- ⑦⑪ 同、三〇三頁
- ⑦⑫ 梁啓超『欧游心影録』（同著『飲冰室專集』第五冊、中華書局、一九四一年再版、初版一九三六年所収）一一頁
- ⑦⑬ 同、一一―一二頁
- ⑦⑭ 甯達蘊「論中国現代仏教史料問題―與上海海潮音社記者商榷―」『海潮音』第八卷第六期、一九二七年七月、六一二頁
- ⑦⑮ 前掲、周程「福沢論吉と陳独秀」二九七頁。また科学と人生観論争に関しては、その他以下のような研究がある。齋藤哲郎『中国革命と知識人』研文出版社、一九九八年、二八六―三三〇頁。原正人「張君勱の『科学の方法』―『科学と人生観』論戦を通じて―」『現代中国』第七五号、二〇〇一年一〇月、一七九―一九〇頁など。なお、科学と人生観論争、さらに東西文化論争に関する著書を取りあげ、邦訳して収録したものに、坂元ひろ子責任編集・吉川次郎編集協力『新編原典中国近代思想史 第四卷 世界大戰と国民形成…五四新文化運動』岩波書店、二〇一〇年がある。
- ⑧⑰ 前掲、竹内実編『中国近代論争年表』上、一九〇頁
- ⑧⑱ 藪内清『中国の科学文明』岩波書店、一九七〇年、二〇七頁
- ⑧⑲ 前掲、周程「福沢論吉と陳独秀」三〇八―三〇九頁
- ⑧⑳ 後藤延子「李大釗の東西文化論―東西文化論争中の位置と思想史的意義―」『人文科学論集』第一号、一九七七年三月、一四三頁
- ⑧㉑ 陳崧編『五四前後東西文化問題論戦文選』中国社会科学出版社、一九八五年、一―二頁
- ⑧㉒ 前掲、後藤延子「李大釗の東西文化論」一四三頁
- ⑧㉓ 錢穆『八十憶双親師友雜憶合刊』（錢穆著、錢賓四先生全集編輯委員會編『錢賓四先生全集』丙編五一、台北、聯經出版事業公司、一九九八年所収）三六頁。なお、錢穆と東西文化論争との関係については、野田義弘「錢穆と東西文化論争―梁漱溟・胡適論争に対する構えを中心に―」『東洋古典研究』第四集、一九九七年一〇月がある。
- ⑧㉔ 甯達蘊「仏化與文化」『仏化新青年』第一卷第六号、一九二三年九月（『集成』第一四卷）一一頁
- ⑧㉕ 杜亜泉「静的文明与動的文明」『東方雜誌』第一三卷第一〇号、一九一六年一〇月、一頁
- ⑧㉖ 静観「中華全国仏化新青年会小史」『仏音』第三年第四期、一九二六年四月（『集成』第一卷）二二三頁
- ⑧㉗ 大勇「二天迷信之警覺」『仏音』第一年第七期、発行年不詳（ただし一九二四年三月から一月までの間）（『集成』第一四五卷）三二〇頁
- ⑧㉘ 味然「仏化新青年会説明」『仏化新青年』創刊号、一九二三年三月（『集成』第一三卷）一九頁
- ⑧㉙ 静観「中華全国仏化新青年会小史」『仏音』第三年第四期、一九二六年四月（『集成』第一卷）二二三頁
- ⑧㉚ 味然「仏化新青年会説明」『仏化新青年』創刊号、一九二三年三月（『集成』第一三卷）一九頁
- ⑧㉛ 靈華「新世紀由非宗教入新宗教之趨勢與仏化」『仏化新青年』第二卷第三号、一九二四年七月（『補編』第三卷）、二九八頁
- ⑧㉜ 「国会議員連名為請國務院通令保護仏化新青年世界宣伝隊公函」『仏音』第一年第八・九期、一九二四年一月（『集成』第一四五卷）三四三頁
- ⑧㉝ 甯達蘊「仏化與新生活」『仏化新青年』第一卷第一号、一九二三年四月（『集成』第一三卷）一一八頁
- ⑧㉞ 甯達蘊「我為甚么要学仏？」『仏化新旬刊』第二二期、一九二三年一月（『集成』第一二卷）四八九頁
- ⑧㉟ 甯達蘊「日災感言」『仏化新青年』第一卷第七号、一九二三年一〇月（『集成』第一四卷）一二九頁

- 99 甯達蘊「学仏態度の商榷」『仏化新青年』創刊号、一九二三年三月（『集成』第一三卷）三五頁
- 100 「仏化新青年会の觀面」『仏化新青年』創刊号、一九二三年三月（『集成』第一三卷）九頁
- 101 甯達蘊「仏化與文化」『仏化新青年』第一卷第六号、一九二三年九月（『集成』第一四卷）一四頁
- 102 寄瀨「僧界應革新之点」『仏化新青年』第二卷第五・六合号、一九二四年八月（『補編』第四卷）四〇頁
- 103 釈源印「出家は何一回事」『仏化新青年』第一卷第一号、一九二三年四月（『集成』第一三卷）一五六頁
- 104 甯達蘊「論中国現代仏教史料問題—與上海海潮音社記者商榷—」『海潮音』第八卷第六期、一九二七年七月、六一二頁
- 105 甯達蘊「仏化與新生活」『仏化新青年』第一卷第一号、一九二三年四月（『集成』第一三卷）一一八頁
- 106 「民国十三年新甲子仏化新青年会徵求會員の原由説明書」『仏化新青年』第二卷第四号、一九二四年八月（『補編』第三卷）四〇九〜四一〇頁。以下の引用文も同様である。
- 107 甯達蘊「仏化與新生活」『仏化新青年』第一卷第一号、一九二三年四月（『集成』第一三卷）一一二頁、一一八頁
- 108 甯達蘊「仏誕紀年感言」『海潮音』第七卷第五期、一九二六年六月、六八九〜六九〇頁
- 109 「東方文化学社宣言」『仏化新青年』第二卷第四号、一九二四年八月（『補編』第三卷）四八二頁
- 110 梁啓超『欧游心影録』（前掲、同著『飲冰室專集』第五冊所収）三五頁
- 111 「本刊啓事二」『仏化新青年』創刊号、一九二三年三月（『集成』第一三卷）二頁
- 112 甯達蘊「仏化與新生活」『仏化新青年』第一卷第一号、一九二三年四月（『集成』第一三卷）一一二頁
- 113 張宗載「仏化運動と世界改造」『中央仏教』第一〇卷第二号、一九二六年一月、二七頁。原文は未見。なおここでは、掲載されている日本語の文章をそのまま引用した。
- 114 甯達蘊「仏誕紀年感言」『海潮音』第七卷第五期、一九二六年六月、六八九〜六九〇頁
- 115 「仏化新青年会募捐公啓」『仏化新青年』創刊号、一九二三年三月（『集成』第一三卷）一四頁
- 116 「民国十三年新甲子仏化新青年会徵求會員の原由説明書」『仏化新青年』第二卷第四号、一九二四年八月（『補編』第三卷）四〇九頁
- 117 黄色人「黄色人應具之覚悟」『海潮音』第五卷第三期、一九二四年四月、三四九頁
- 118 陳維東「不学仏者皆是寄生蟲亡国奴」『海潮音』第五卷第三期、一九二四年四月、三五〇〜三五三頁
- 119 「仏化新青年月刊一二三三号現已出版」『海潮音』第四年第四期、一九二三年六月、四八七頁
- 120 ムルク・ラージ・アーナンド著、渡辺照宏訳「ラビンドラナード・タゴール—東西の融和者—」『思想』四四八、一九六一年一〇月、一二五〜一頁
- 121 タゴールの訪中に関しては、渡辺新一「1924年タゴールの来華と徐志摩」『中央大学論集』八、一九八七年三月、二六〜三一頁。鄧捷「一九二〇年代中国におけるタゴールの受容と聞一多の格律詩—『人格』・鄭振鐸・徐志摩・『黒屋』を媒介とした一試論—」『東京大学中国語中国文学研究室紀要』七、二〇〇四年四月、九八〜九九頁など。
- 122 記者「泰谷爾与仏化新青年会」『仏化新青年』第二卷第二号、一九二四年六月（『補編』第三卷）一一〇三頁
- 123 前掲、釈印順編著『太虚法師年譜』九三頁
- 124 記者「泰谷爾与仏化新青年会」『仏化新青年』第二卷第二号、一九二四年六月（『補編』第三卷）一一〇四頁
- 125 張宗載「泰谷爾之大愛主義」『仏化新青年』第二卷第二号、一九二四年六月（『補編』第三卷）一一六頁
- 126 劉靈華先生在仏化新青年会演講弟子邵福宸記「我們究竟為什麼要歡迎泰谷爾？」『仏化新青年』第二卷第二号、一九二四年六月（『補編』第三卷）二一〇〜二二頁。以下はこの資料に拠る。
- 127 仏化新青年会の閩南・東南アジア進出に関しては、稿を改めたい。（本学非常勤講師・興隆学林専門学校非常勤講師）