

印度佛教史研究所感

宇井伯壽

一

佛教を全體として研究する方法は種々に分れ得るであらうが、大體としていへば、組織的方法と歴史的方法とに二大別することが出来るであらう。組織的方法は何等かの原則又は標準を立てて批評的に結構して佛教の趣意を闡明するものであるが、歴史的方法は時代の變遷と場所の相違とに従つて思想の發達と特異とを明にして佛教の趣意を示さむとするものである。然し實際としていへば此の如き區別は多くは概念上のものであつて決して常にかく截然區別せられて居るのではない。組織的方法の中にも歴史的方法が採用せられて居るし、歴史的方法も亦全く組織的方法を度外視することはない。故に兩方法は互に相助け又は互に相補ひつつ行はるるものであり、恐らくかくして初めてほぼ完全になるものであらうから、兩方法の何れを比較的によく重むするかは結局研究者自身の性格の相違に基くことに歸着するであらう。従つて組織的方法を主とする研究者が歴史的方法を重むるものを非難をし又は歴史的方法を好むものが組織的方法を愛するものを排斥せむとするのは所詮水掛論に終らざるを得ないであらう。

然し現今までの佛教研究者の状態から見ると組織的方法には一種の危険の伴う餘地が存する如く考へらる。といふのは佛教者はとかく自己の屬する宗派を全佛教中の最上最勝と信じて居るが爲に、不知不識の間に全佛教の歸趣が自己の宗旨にあるとなすに至るを免れないことがあり得るからである。所謂佛陀出世の本懐が何處にあるかを明にせむとするのが佛教の趣意を闡明することであるから、それは全く自宗の教相判釋によつて既に明にせられて居ると見做して、つまり昔の教判を根柢としそれに近代的研究の肉を附し、それを以て佛教の組織的研究となす如きことも絶無とは保證し得ない。此の如きことも一方からいへば、信仰に生きる佛教者としては恕すべき點もあり、又隨喜の至りでもあるが、然し他方からいへば最も厭ふべき宗我に捕はれて居る點もある。信仰と宗我とは決して同一である理はないから、宗我を基とした研究の如きは固より研究と呼ばれ得るに價しないし、それかというて純なる信仰に基くものでも、それが教判の近代化のみであつてはそこに何等の學的意義も認められない。組織的研究の美名の下に此の如きことが行はるるのは誠に悲しむべきことであるが、然しこれは凡ての宗派のものに共通的に同様であるといふのではなくして、特に或一定の宗派のものに一層多いことが痛切に感ぜらる。此の如き危険を避けむが爲には所謂組織的方法を歴史的研究の根據の上に建つるに若くはないと考へらるるが、勿論これは歴史的方法を一種の手段とのみ見做さむとする意味ではない。

歴史的方法はそれ自身として獨立の價值があるが、然し缺點を伴うて居ることも實際上免れ得ない。殊に唯單に事件を羅列して散漫に走つたり又は事實の穿鑿の不足にも拘らず、論斷を敢てしたりするなどは最も厭ふべき缺點であ

る。そこには組織的方法を採つて内含的批評によつて進む研究の容れらるべき點が存するのであるが、かかる微妙な點は研究者自身の修養に俟つ外はないであらう。發生的か批評的かは理論としては左程難問題として扱はずに解決し得らるる點も存すと考へらるるが、實際問題としては決して簡單に片付けらるるものでない。然し今茲では既に印度佛敎史研究について感ずる所を述べむとするのであるから、歴史的方法を主となして居るのである。

二

現今の状態でいへば何處の佛敎史も其研究は猶未だ充分であるものはないといはねばならぬであらうが、印度の佛敎發達の研究は殊に不完全中の不完全であることは甚だ遺憾なことである。蓋し印度は佛敎の發祥地であるが爲に、他の佛敎の移殖地とは事情が異なるから、其點で研究が一層困難になり容易に不完全な域を脱し得ないのもあらうし、又近き將來に於ても果して驚目すべき進歩が豫想され得るや否や疑問であらう。然し苟くも廣く佛敎一般の研究に従事するものでもかかる困難に打勝つて進まねばならぬ義務を負うて居るといふべきであらうから、況んや印度の佛敎研究を主とするものに於ては猶更である。此困難の第一は恐らく一方に於ては印度の言語に習熟することの容易でないことと他方に於ては印度の一般思想を理解することの難事なることとであらう。言語としては巴利語と梵語とに通ぜなければならぬことはいふまでもない。勿論漢譯は無盡の資料として非常な價值を有するものであり、或點からいへば巴利語梵語に優つて居るが、然し根本的研究にはどうしても隔靴搔痒の感を免れない。勿論かくいふのは決し

て漢譯の有する資料的價値を輕視する意味ではない。巴利語の典籍はともかく梵語の書籍は其重要なものすら殆ど全く散逸して容易に發見するの望もなく又殘存するものにありても本文の變遷の結果必ずしも原形を留めないものも少くない爲に其儘では資料たるに足らないものもある。然るに漢譯は巴利語に對してはそれとは獨立は資料となつて居るし又梵語には到底見られない材料をも包含して居る。殊に重要なのは同一の經論が重譯せられ而もそれ等各保存せられて居る爲に本文變遷の跡を示して居る點である。近頃は西藏譯の經論の資料的價値が一般に承認せらるることになり、漢譯に缺けたものが藏譯に存することや同一の經論にしても藏語の性質上原文に近い譯文をなして居ることなどで時には漢譯以上の價値も附せらるるが、然し藏譯は多くは重譯の場合に舊譯を改竄して合様するから、本文變遷の跡を示すことのない點は漢譯に比較にならぬ。此他漢譯の優點は猶多くを容易に數上げ得らるるが、然し漢文の性質上其譯文は原語と隔たること遠くして藏語の譯文が其儘原文を彷彿さする如きに比較し得べくもない。此點が即ち根本的研究に對しては最後の資料たり得ないことを示すものである。従つて印度の言語に通ずることは何としても之を欠くを得ぬのである。更に印度の思想一般を理解することが佛教を正しく解釋するに缺くべからざるものなることも言を俟たぬであらう。由來佛教史の研究は何處にありても其國の一般思想と餘りに離れてなされることが多い如くに感ぜらるるが、佛教思想の變遷發達は内的事情によつて動くと共に外的影響に促さるることも免れ得ないものであるから、此方面を洞察することが重要なことになるのである。殊に最初の佛教を考へて見れば、印度は佛教の發祥地であるだけに、何故に又如何に佛教なる新たる宗教が創唱せらるることになつたかを明にせむには、自然に移殖

地に於ける事情とは異つたものがあり、従つて其當時の印度思想を理解することが如何に必要であるかも了解せらるるであらう。又創唱せられた學説を解するにも當時の他學派の説を知ること必要である。例へば無我の説は佛教としては最も重要なものであるが、此説は一方に於ては實踐的に我執を遮する爲に實體我を無くせむとするものであらうが同時に他方に於ては理論的に主張せられても居るものであらう。理論的方面としては第一には常識一般の認むる固定的實體としての我に對し第二には外道各派の主張する常一主宰の實我に對して居るに相違なからうと考へらるるが然らば當時の外道思想を理解して居らねば無我説の一面の意味は明にせられない理である。勿論從來の研究にも此方面が全く忽諸に附せられて居るといふのではないが、外道とすらいへば必ず數論勝論と心得る如くは印度思想一般の眞相には觸れることは不可能であらうと思ふ。佛教者は佛説を尊崇する餘り佛教を以て印度の唯一正統の思想を代表して居るかの如く考へて居るものもあると感ぜらるるが、これ等も印度思想に盲目なるに由來して居るに過ぎないものであらう。印度としての正統思想なると異端的なるとは佛教の價值を上下する何物でもないから、虚心に洞察することが望まじきことである。

三

進むで印度佛教史内で問題となり得る二三について述べて見よう。先づ最初期の佛教として吾々は通常いはゆる原始佛教の他に根本佛教なるものを考へるが、廣くいふ場合としては之を合せて原始佛教と呼びても差支ないであらう。

然しその場合には原始佛教中に第一期と第二期とを分つことになる。此第一期が根本佛教に當るのであるが、何故に特に根本佛教とか原始佛教第一期とかいふに至るかといへば、これは勿論單なる便宜に過ぎないものではあるが、然し多少他の人々の用法と區別し又同時に其特質を示さむとするものでもある。通常原始佛教と呼ばれて居るものは、吾々の解する所によれば、佛陀自身の説と直接の弟子の考と更にそれ以後阿含經の纏まるまでを凡て含めて居るのであるが、此考の根本には阿含經は佛陀金口の説法を殆ど其儘傳へて居るといふ見解が横はつて居るのである。勿論阿含經には時代の異なる思想が混然雜然と含まれて居ることは實際として認められはするが、之と同時に阿含經の文句が其儘佛陀の言であるともせらるる如き不調和な扱ひが行はれて居る。相互に阿含經を批評的に論ずる場合と阿含經を材料として初期の佛教を叙述する場合とに於て阿含經の文に對して嚴密にこれは佛陀自身の説これは後世の竄入説と判然區別して取捨することは困難ではあるが、さればとて阿含經の文句の大部分が佛陀自身の言なるかの如く扱ふとすれば、阿含經佛説論が不知不識の裡に働いて居ることになる。蓋し吾々の感ずる所では、明治の二十年代頃までは、たとひそれ以前古く既に一部には異説があつたにしても、全體としていへば佛教者は總ての經の佛説なることを信じて居たのであるが、漸次時代の進歩に伴うて大乘經非佛説論が一般に認められざるを得ないやうになつたが爲に、一方には大乘教佛説を論じ他方には所謂小乘阿含經佛説論が暗黙の間に承認せらるることになつた如くである。此間の佛教者の心理状態は容易に理解せられ得るであらう。彼の茫然たる大乘經が凡て佛陀四十五年の説法の速記録なるかの如く見ることは到底出來ないとすれば、そして若し此議論を進めて凡ての經が佛説でないことになるとすれば、所謂

佛説を傳へて居るものはないといふことになつて、これは實に由々しき大事である。そこで小乘阿含經だけは佛説であるとして安堵をここに求むるに至つた如き關係ではあるまいか。然らば大乘佛説論と阿含經佛説論とは如何に調和し得るか。阿含經の内容一般は大部分既に小乘佛敎的になつて居るから、阿含經の一部分からのみ彼の廣大深遠な大乘佛敎が發達し出たとしては到底理解せらるべくもない。かかる阿含經について更に研究して見るとどの點から見ても阿含經非佛説論が無結論とならざるを得ぬと思はるるが、少くとも現今として阿含經佛説と考へむとすれば、それ相當の論證が必要であつて、決して漫然佛説論を奉ずるが如きは學問的常識からも認められ難いことになつて居る。果して然りとすれば大乘經にしても小乘經にしても凡てが決して實際上佛説たるものでないことになるが、然らば佛説の敎は全體何處に存するか。恐らく何人も小乘佛敎を直に佛説と許す人はないであらう。阿含經すら佛説でないならば、これに基く若しくはこれから發達した小乘佛敎が其儘佛説を代表して居る道理はなからう。之と同じく前述の大乘佛説の大乘敎といふのも之を以て直に眞の佛説其儘となす意味でないことはいふまでもない。此の如く考へると、現今傳はる資料の中には眞の佛陀自身の説を其儘に表はして居るものは、學問上では、存在しないといはねばならぬことになる。佛陀時代の實際事情を考察して見るとかくあるのが當然のことであつて、例へば龍樹の説が中論等によつて傳はつて居るが如きとは全く異なるのである。

阿含經の説を組織的に叙述すればそれは阿含佛敎であり、又それが通常原始佛敎と稱せらるるものであるが、然しこれは初期の佛敎の歴史といへば、決して最初期の佛敎ではない。阿含經中の最古の説又は最初期の説といへども、

決してそれが直に佛教の最古の又は最初期の説たり得るものではない。原始佛教といふ名を廣く佛教の最初期から阿含經に至るまでを含むとして用ふれば、阿含佛教即ち原始佛教といふ場合は原始佛教中の第二期に當り、其第一期は大體阿含經以前の佛教を指すことになり、之を根本佛教と稱するのである。かかる佛教を何によつて知るか。佛説を其儘示して居る資料は全く存在しないのであるから、根本佛教を知り得る直接の資料も亦全く存在しないのである。故に根本佛教は凡て推論の上に現はし出すものであつて、其推論の根據を佛陀自身の疑ふべからざる事蹟と佛陀當時の印度の一般思想と更に阿含經の最古の説とに置くのである。佛陀には嚴密な意味の傳記は傳はつて居らずして佛傳といはるるものは凡て神話なり傳説なりと混じたものであるが、然し苟くも佛陀の史的存在を許す以上は佛傳中に輪廓として存する事蹟などだけは史實として之を認めねばならぬ。即ち少くとも出家と成道と巡教と涅槃の如きは佛陀一生の中にあつたこととして到底之を否定することは出来ないものであるといへる。此中て出家と成道とは、之に關する傳説的神話的要素を全部洗ひ去つて、即ち單なる事實のみとして、根本佛教を考へる根據となる重要なものである。印度の思想一般と阿含經とについては既にいうた所であるが、ともかくこれ等を根據として根本佛教を考へむとするのであるが、此の如く考へるに至つた所以は一にこれ阿含經の批評的研究によつて現今の阿含經が其儘では佛教の最初期の説を表はして居らぬとせねばならぬと認めたが爲であつて、此方針による研究によれば、歴史的に見て、大乘教佛説論が成立し、大乘教が佛教の正系であり小乗教は傍系たるに過ぎぬことになつて来る。然し根本佛教はもともと推論の上に成立つものであるから、研究者によつて見方が異なるであらうし、又從來の俱舍論學者の見方とは全く異

ることもいふまでもない。學者によつては此の如き研究は不可能であるとも論ぜらるるが、然し歴史的研究に重きを置く場合には決して之を不可能として置く譯には行かぬから、何等かの方法で所謂大乘小乗となり來る源泉的のものを求めねばならぬことになるのである。然らざる限り印度佛教史は頭のない手足のみのものになり終る恐れがある。

四

從來の印度佛教史の中で大乘佛教については龍樹提婆無着世親の如く唯單に論師の學説を述ぶるのが主であり、従つて論藏の説のみが取扱はれて居る傾向であつたと考へらるる。此傾向は經藏は凡て佛説であるといふ考に支配せられて居たが爲であらうと思はるるが、少くとも大乘經の決して佛説其儘でないことを拒むを得ざる以上は、經藏を以て思想發達を見る資料として扱はねばならぬことになる。龍樹世親の著書を見ればそれが一定の經に基いて居ると書き證はされて居るから、従つて龍樹世親の學説を考ふるに先づ以てそれ等の經の内容を研究して、それが龍樹世親の思想と如何なる關係になつて居るか、又は廣く其當時の佛教界一般と如何に關係して居るかを考究せねばならぬことは何人にも認められ得ることであらう。故に順序としても龍樹世親の學説の研究以前にその基く經の研究をなすでなくば歴史的方法の名にすら價しないことになる。かかる事は之を今更ことごとしく論ずる要もないのであるが、然し大乘經典の大體的研究すら決して容易なことではなく又此方面の研究は現今としては尙未だ其緒に就いて居るとすらいへない程度である。方針のみを考へる場合には必ずしも甚だしく難事であるのではあるまい。例へば馬鳴の起信論

が龍樹以前なりや否やは學界未決の問題といへば未決でもあらうが、然し恐らく古來の説を其儘に遵奉する人は極めて少數で、幾分なりと學術的研究に親しむものにはそれを論證し成立せしむることは困難とせらるるであらうから、起信論は早くとも龍樹以後となり、従つて龍樹以前の大乗經は龍樹の著書中に註釋せられ引用せられて居るものから見て行く方針が立てられ得るであらう。其結果各經典の表はす思想を系統としていふと大體上般若系統法華系統華嚴系統淨土系統眞言系統禪系統などとなし得るであらう。或は此他にもあり得るでもあらうし、又各系統内にも變遷なり異流なりも認めらるるでもあらうが、それ等は各經典の細い研究によつて判明することであつて、簡單に概見するを得ることではない。

後世から眺めると龍樹提婆は中觀派の系統をなし無着世親は瑜伽行派の系統をなすことになり、そして兩派は大に説を異にする如くいはれて居るのであるが、然し果して左程に學説を異にするものであるかどうかは猶研究の餘地あるものであると考へらるる。無着世親の學説なるものは從來殆ど全く明にせられて居ないものであるから、龍樹提婆との相違も正確に闡明せられ得る所ではない筈である。無着世親の説を明にする以前に、前と同じやうに、又これ等の論師の依用した大乘經典を研究せねばならぬが、これも其著書から見れば、大體涅槃系統勝鬘系統深密系統などが新に現はれたと考へらるるし、龍樹以前の諸系統も、其間には多少の輕重の差こそあれ、大抵は依然として存続したと見るべきであらう。然し無着世親の著書を研究するとどうしてもそこに無着の師としての彌勒を將來佛と見るか史的人物の論師と見るかの問題に逢着せざるを得ないであらう。從來の傳説に従つて彌勒は兜率天に在ます菩薩であつ

て、無着が昇天して教を受けたにしても又は彌勒が降下して教へたにしても、ともかく彌勒は天上の菩薩であると見做して置けば何等問題ともならずにすませ得やうが、然し歴史的研究に重きを置いて見ると、彌勒の著書とせらるるものを如何に説明し又は理解すべきか、甚だ惑はざるを得ぬであらう。天上の彌勒菩薩が説いて無着が之を筆にし以て地上の人界に知らしめたとは從來の傳説であり又現今もかくの如くにも信ぜられて居るのであるが、彌勒に歸せらるる論は所謂五部の大論のみではなくして其他にも現存して居るし、これ等の或ものは必ずしも初めから無着の手を経て文字になつたとはせられて居ないものもある。然し無着は傳説でも既に單に筆にした若しくは聞いて世親などに傳つた仲介者たるのみであるから、無着を以てそれ等の論の著書とはせられて居ないのであるし、又著書となすべきでもない。然らば吾々の常識では著述の存する以上は其著者は史的人物であるべきことは當然すぎる程當然であると思はる。そして傳説でも無着に聞かしたのは彌勒とせらるるのみで其點には何等の異説もないから、史的人物としての著者も彌勒といふ名であつたとなす他はないし、此彌勒といふ名がたまたま兜率天に在ます將來佛と同一であるが爲に遂に混同せらるるに至つたのであると解釋せむとするのである。但し吾々の常識が間違ひてあり又かかることは常識判断で片付けるものでないといへば、それは止むを得ないことになるが、凡て佛説と明言して居る經典をすら實際は佛説でないと許さむとする現代佛教者としては著述が存するに其著者を天上の菩薩とのみ考へむとするのは甚だ調和しない態度の如くに見ゆる。吾々は歴史的研究を主とする方針上無着の師の彌勒は史的人物であると見る方が理解せられ易いと考へる。勿論此點については彌勒の著書の内容からの論證をも要するのであるが、ともかく此の如く

見ると無着世親の前に彌勒を研究することが必要であり、それをなして初めて瑜伽行派の初期の思想が明にせられ得るのである。

五

無着と世親との學説も何等闡明せられた所がないのであるが、何故に闡明せられて居ないかといへば勿論兩論師の著書が直接に研究せられて居ないのが原因で、而もそれには又種々なる事情も存するのである。無着世親以後暫くの間は中觀派は左程の勢力がなく却つて瑜伽行派が盛に研究せられたと考へらるるが、然し此間に活動した諸論師の著書が散逸して遂に傳はるに至らなかつたものの多い爲に研究の出来ない點もある。其他にも又護法の成唯識論のみが和漢に於て研究せられてこれと説を異にするものなどは殆ど全く顧みられなかつたが爲なる點もある。成唯識論を奉ずる法相宗としては此の如くになすのも止むを得ぬことであるが、法相宗に屬せずして而も廣く佛教一般を研究せむとするものとしては此の如き態度は決して稱讚せられ得るものでない。成唯識論の有する説は瑜伽行派の中の一部分の説たるのみであつて、決して瑜伽行派を代表し得るものでなく、又慈恩の述べて居る傳説から見れば成唯識論は印度の諸論師の何人も未だ曾て一讀したこともない書であり、戒賢の如きすら一見したこともないと思はるるものである。勿論此事が決して直に成唯識論の價值を高下することにはならぬが、然し其含む説は凡てこれ理世俗上の説であつて、之を唯一の標準として佛教全體を解釋し得るものではない。例へば成唯識論でいへば緣生の故に諸法は有と論

ぜらるることになるが、中觀派でいへば緣生の故に諸法は空といはるるのであり、其間一見全く矛盾して居る。しかし成唯識論は道理世俗諦でかくいふのであるから、勝義諦に立つて論ずる中觀派の一切皆空説に對しては何事をもいふを得ぬのであり、従つて有空の兩立言は矛盾ではなくして立場の相違に由來したことに他ならぬのである。華嚴宗の如き立場に立つて兩者を綜合止揚し得るとなすのは此場合別問題であるが、中觀派と成唯識論とでは各其分を守つて居るのが正當であらう。然し一般的にいへば勝義諦に立つものは世俗諦に立つものを化導し之を誘ひて勝義諦に導く爲に世俗諦を誤となすことも可能であるが、之に反して世俗諦に立つて勝義諦の説を誤であるとはいふを得ないし、それでは佛教一般の趣意に戻ることになり得る。或は言教の二諦説に立てば世俗諦も亦勝義諦と同じく許され得ることにもなるが、それにしても要は勝義諦に導くが爲の手段である。然るに成唯識論は理境の二諦説であるから言教の二諦説と同様な説をなすことは出来ぬ。何れの點から見ても成唯識論の立場からは、其性質上、勝義諦の説に對して彼是論することは之を差控へねばならぬものである。此關係は中觀派に對してのみ考へらるることではなくして瑜伽行派の他の系統に對しても同様に考へねばならぬことである。然るに從來は成唯識論を研究する一般の人々が其分を守る域を脱して成唯識論の説によつて佛教一般を權衡せむとした。これが即ち瑜伽行派の全體の説を闡明するに至らしめなかつた原因の主なるものである。故に此弊を蟬脱するでなくば瑜伽行派の學説の歴史は到底明にせられ得ないと考へらるる。此弊を脱することは即ち所謂權大乘を以て實大乘までも批評する如きことを避くることであるが、かくして初めて眞諦三藏の傳へた瑜伽行派の一系統の説に其當然の地位を與ふることになり、之より進むで無着世

親の眞の學説をも明にし得ることになり、決して護法の説が其儘無着世親の説であるかの如く見る見方に始終しないことになり得るのである。

六

世親から護法に至る間も明でない點が甚だ多いが、同時に又護法以後に於ても不明なことのみである。例へば法稱の如きは玄奘は其名すらいうて居らぬが、義淨は之を重要視して居る。實際法稱は陳那以後の因明の大家であり、唯識の上でも相當に重要な人と考へらるるが、其著書は一も支那には傳はらなかつた。従つて梵語や西藏譯に存するもので研究をなす外はない。かかる例は此當時前後の人々に猶多數存するであらう。又世親から護法に至る間に經典として考へると楞伽經の如きが重要であり、それより以後にも密嚴經の如きが存するが、然しこれ等の經は論の思想を指導するが如き性質のものでなくして、むしろ論の思想があつて生れ出た如き經典である。従つて龍樹や世親以前の經典の如き意味での重要性は之を附するを得ぬ。然るに玄奘歸朝の頃からは密教が盛になりかけて大日經の如きが現はるるに至り、此經は確に指導的性質を有するものである。支那に譯されたのは七二四年であり、北方印度から將來せられたが爲に如何にも北方印度で遅く成立したものなるかの如く見られ、時には支那製作かなども想像せらるるが、然し恐らく七三〇——八〇〇年頃に生存したと考へらるるかの蓮華戒の菩提心觀釋や廣釋菩提心論に引用せられて居るし、菩提心離相論にも引用せられて居つて古く既に中央印度に流行して居たことが知らるる。同時に他方には金剛頂經の如きも現はれて居て密教思想が旺盛である。蓋し前後の論師竝に論書を通覽すると、寂天の入菩提行論即

ち菩提行經や大乘集菩薩學論や集經論即ち大乘寶要義論や善寂の集諸法寶最上義論や蓮華戒の前記の書や覺吉祥の集大乘相論やなどがあつて何れも菩提心を高調して居ることが特に眼を引くが、これが恐らく大日經の因根究竟の三句と基調を一にするものであり、當時の風調を示して居るものであらう。遠く龍樹以前の眞言系統から流れ華嚴系統に醗酵せられて發達したものと考へらるるが、此風調は遂に支那日本に來て完成するに至つたのである。然るに印度に於ては七百年頃からは頽廢期ともいふべき時期であつて一方に於ては右の如き幽遠な密教が盛であると同時に他方は極端に實際化した結果タントラ風の左道派の傾向が瀾漫して頽廢の風が漲るに至つた。此間にあつても純眞な要素が全く缺けて居つたのではないが、然し印度教の要素まで取入れたが爲に、遂には印度教中に融没し去る傾向ともなり、佛教としての特色を失うて滅亡を免れ得ざることになつたのである。

印度佛教史は吾々の計算によれば前後合せて一千六百三十四年間の變遷であるが、此間には殆ど凡ての發達の型を具し而も教理としても凡ての萌芽を含むて居ると考へらるるから、細に觀察すれば頗る多岐複雑であり、一見相互に矛盾し調和すべからざる學說も彼此の側から主張せられて居る。故に彼側から一句又は一説、此側から一説又は一句を集めて纏めたのでは眞の佛教の趣意は表はされないであらう。若し夫れこれに研究者自身の好む原理又は標準を立てて取捨しつつ組織するとすれば、それは一種の教判と異なる所なきに終る外はない。通常いはるる印度佛教なるものは印度佛教史を除いては存在するものでない。吾々が歴史的研究を重要視する所以のものは吾々の研究に學的意義を持たしめむが爲に他ならぬ。必ずしも單なる性癖好尚にのみ基くのではない。(昭和六・一・六日)