

佛教は哲學なりや宗教なりや (中國篇・上)

—梁啓超・章炳麟の佛教理解と淨土教・禪宗の位置づけ—

伊 吹 敦

はじめに

前稿「佛教は哲學なりや宗教なりや—近代日本における佛教の宗教化と禪宗・眞宗の一元的理解の誕生」で述べたように⁽¹⁾、近代日本においては、キリスト教の流入に危機感を抱いた井上圓了が、帝國大學で哲學を學ぶことによって、佛教の中に高度な哲學性を見出し、それを武器にキリスト教に對する佛教の優位を主張した。この哲學的佛教觀は、一時、一世を風靡し、佛教の價値を社會に再認識させるうえで大いに役立ったが、その後訪れた「煩悶の時代」を契機として、その限界が認識されるようになり、そこからの脱却が圖られることによって、「佛教は哲學ではなく宗教である」とする主張が一般化した。

この「佛教は哲學なりや宗教なりや」という問題は、亡命中の中國人たちにも取り上げられ、やがて中國でも議論の對象となった。當初は井上圓了の哲學的佛教觀をほぼそのまま受け入れていたが、やがて中國でもそこからの脱却が圖られた。ただ、その方向性は日本とは全く異なるものであった。即ち、井上圓了は佛教の哲學的價値を強調しながらも、それが「宗教」であることを否定したことはなかったが、中國では、それを否定する方向へと進んだのである。

どうして日本と中國において、この問題への對應が全く異なるものとなったのであろうか。本拙稿は、中國における「佛教の哲學化」、あるいは「佛教の非宗教化」の軌跡を辿るとともに、それを前稿で見たような日本における「佛教の宗教化」、あるいは「佛教の非哲學化」の過程と比較することで、そのような相違が生じた原因を探り、そこに兩國の佛教界に生じていた本質的な相違を明らかにせんとするものである。

本拙稿においては、基本的には時代に沿って「佛教は哲學なりや宗教なりや」という問題に對する對應の變化を探って行こうと思う。その際、先ず問題となるのが、「佛教」「哲學」「宗教」等の用語の意味と由來である。しかし、その前に清末から日中戦争までの中國社會の概況を、佛教やキリスト教を中心に振り返っておこう。

一 キリスト教・佛教を中心とする社會情勢の概要

清朝末期、キリスト教の布教は開港地に限られていたが、アロー號事件の結果、天津條

約が結ばれ、内地布教権が與えられ（1858年）、キリスト教の布教は内陸にまで及んだ。この時期の中國に渡り、佛教界の状況をつぶさに見て回った日本人僧侶に小栗栖香頂（1831-1905）がいるが、『八州北京書狀』第一號（1873年）によると、長崎から上海に入った小栗栖に対して、時に上海總領事であった井田讓（1838-1889）は、「今西洋教僧ハ攷々トシテ法ヲ布ク故ニ支那過中ハ其教ニ歸スルナリ」と語っており⁽²⁾、キリスト教の布教が極めて盛んであったことが分かる。

キリスト教の宣教師たちは、中國人への布教の手段として、西歐近代文明の形成に果たしたキリスト教の影響を強調し、西歐の學術の紹介に努めたため、康有爲（1858-1927）ら、西歐文明に関心を寄せる一部の進歩派の知識人も宣教師に接近していった⁽³⁾。このようにキリスト教が廣まる中でも、僧侶たちのキリスト教に対する反應は極めて鈍かった。『北京紀游』（1874）によると、同治12年（1873）8月18日、小栗栖がキリスト教への對策を日本と中國の僧侶が話し合う必要性を強調し、そのために寺院で中國語を學びたいという願望を筆談で述べたのに対して、北京龍泉寺の本然という僧は、キリスト教には何ら言及せず、寺院での滞在のみを受け入れている⁽⁴⁾。キリスト教が勢力を伸ばしていることは知りつつも、その思想について理解しようともせず、また、何らの對處もしようとしなかったというのが大方の僧侶の實態であったのであろう。

康有爲らの知識人たちは、キリスト教宣教師と交わったものの、西歐に関する知識を得ることが主たる目的で、キリスト教そのものへの關心は薄かった。實際のところ、彼らの多くは中國の傳統思想の中に自らの立脚点を求めようとしており、そうした彼らに大きな影響を與えたのが在家居士の楊文會（楊仁山、1837-1911）であった。

駐英佛大使（曾紀澤・劉芝田）の隨員としてロンドンとパリに赴任した楊文會は、そこで南條文雄（1849-1927）と知己になり、中國で失われた多くの佛典が日本に傳わっていることを知り、それら中國散佚佛典の刊行を志して、光緒23年（1897）に南京に金陵刻經處を設立した。また、晩年には佛教の研究教育の場として祇園精舍（1908-1910年）や佛教研究會（1910年設置）を設けるなどして、佛教思想の普及に努めた。楊文會が刊行した佛典の中で特に驚きをもって迎えられるのが慈恩大師基（632-682）の著作である。その精緻な唯識説は、西歐近代文明に壓倒されていた當時の中國の知識人にとって、東洋人の思索能力が決して西洋人に劣るものではないことを示すものと思われたからである。變法自強運動を展開し、光緒24年（1898）に「戊戌の變法」を実現した康有爲、譚嗣同（1865-1898）、章炳麟（1869-1936）、梁啓超（1873-1929）らの人々は、皆な彼の影響を強く受けている。そのことは、梁啓超自身が『清代學術概論』（1921年）で次のように語っている通りである。

「石埭の楊文會は、わかくして曾國藩の幕僚となり、また曾紀澤に隨行してイギリス

に派遣された。わかから佛典に心を寄せ、學問は博く、道義のほまれは高かった。晩年、南京に隱棲し、佛敎の經典を刊行して佛法をひろめることに専念し、宣統三年、武漢革命（辛亥革命）の一日前に入寂した。文會は「法相」「華嚴」の兩宗にふかく通じ、「淨土」信仰を學者に教えたのであって、學者はしだいにかれを尊敬するようになった。譚嗣同はかれにしたがって遊學すること一年、かれから學んだ學問をもとにして『仁學』を表わした。ことに、つねづね友人の梁啓超を鞭撻したので、梁啓超は、深くきわめることはできなかつたがやはり佛敎を好んで、著作ではしばしば佛敎を推奨している。康有爲はもともと好んで宗教を語り、しばしばみずからの意見にしたがって佛説を論評した。章炳麟もまた法相宗を好んで、著述がある。したがって清末のいわゆる新學家は、ほとんどだれひとり佛敎と關係をもたなかつたものではなく、眞の信仰をもったものは、おおむね楊文會に歸依したのである。」⁽⁵⁾

ただし、彼らは佛敎思想については高く評價したものの、現實に存在する佛敎敎團に對してはほとんど何らの意義も認めなかつた。そして、洋務運動家の張之洞（1837-1809）によって提唱された、寺院の財産を學校等に轉用しようとする「廟產興學」の運動を推進した⁽⁶⁾。その理由は、彼らが奉ずる唯識等の高度な佛敎思想と現實の佛敎敎團とのギャップが餘りに大きかつたところに求めることができる。梁啓超は、同じく『清代學術概論』で次のように述べている。

「佛敎が流行するにおよんで、世をまどわし民をたぶらかすさまざまな悪魔、外道の術が、それとともに復活し、町中にこっくりさんの祭壇がつくられ、占いの書物がうずたかく積まれた。佛弟子たちは、佛法の訶するところがわからないまま、これらをあふりたてる。」⁽⁷⁾

「戊戌の政變」で變法自強運動が頓挫した後の光緒 26 年（1900）、キリスト敎への反感から義和團事件が起こつた。その結果、北京議定書が結ばれ（1901 年）、清朝の半植民地化が進み、それに伴ってキリスト敎が順調に敎線を擴大していった。宣統 3 年（1911）には辛亥革命が起こり、翌年、孫文（1866-1925）を臨時大總統とする中華民國が成立したが、民國元年（1912）に公布・施行された「中華民國臨時約法」で「信敎の自由」が公式に認められたこともキリスト敎布敎にとって追い風となつた。

一方、佛敎界では、戊戌の政變以降も「廟產興學」が繼續され、これを建前として有力者が寺産を私物化する事例が頻發した。こうした中、窮地に立たされた佛敎界では全國の僧侶の聯合を目指す動きが表面化し、民國元年、敬安（八指頭陀、1851-1913）の盡力によって「中華佛敎總會」が結成され、政府にも公認された（敬安自身は、この公認の過程

で憤死した)。しかし、民國4年(1913)、袁世凱(1859-1916)が總統となって實權を握ると、「管理寺廟條令」(1915年)を發布するとともに中華佛教總會の解散を命じた⁽⁸⁾。敬安の歿後、佛教復興運動の中心となったのが、その弟子で祇園精舎でも學んだ太虛(1890-1947)であった。

民國5年(1916)、蔡元培(1868-1940)が北京大學の校長となり、大學改革を敢行し、陳獨秀(1879-1942)、李大釗(1888-1927)、胡適(1891-1962)らを招聘した。そして、彼らを中心に社會の舊弊を除こうとする新文化運動が起こったが、この運動は基本的に宗教一般に對して否定的態度を採った。民國8年(1919)、第一次世界大戰が終結してパリ講和會議が開催されたが、この會議で日本の中國における利權が認められたことに反撥して反帝國主義運動として「五四運動」が起こり、これによって新文化運動はいっそうの力を得、また、これを機に共產主義勢力が伸張し、民國10年(1921)には、陳獨秀・李大釗・毛澤東(1893-1976)らが中心となって中國共產黨が結成された。同年、清華大學での世界基督教學生同盟の開催が決まったと報じられたことを契機に、共產主義者の煽動によって上海で反キリスト教運動が起こり、それが北京にも波及したが、北京では幅廣い支持を得るために共產色が薄められ、新文化運動の一環として宗教の迷信性を批判する「反宗教運動」となった⁽⁹⁾。

キリスト教を中心に宗教一般への風当たりが強まる中、民國11年(1922)には、歐陽漸(歐陽竟無、1871-1943)によって南京に支那内學院が、また、太虛によって武漢に武昌佛學院が設立された。歐陽漸は楊文會の弟子であり、支那内學院では祇園精舎を承継いで在家者が中心となって佛教の研究と教授を行った。これに對して武昌佛學院は出家者を對象とする教育機關の嚆矢であって、この後、中國各地に次々と佛學院が設けられる魁けとなった。歐陽漸と太虛は、佛教復興運動の二大中心となったが、在家と出家とで立場が異なったため、連携はほとんど見られなかった。

民國13年(1924)、中國統一を急ぐ孫文は親ソ路線に轉換し、第一次國共合作が實現した。共產黨はいよいよ勢いを増したが、孫文歿後に國民黨の實權を握った蔣介石は、民國16年(1927)、上海クーデターを起こして共產黨員の排除に成功した。國共合作が崩壊し、共產主義勢力が弱體化する中で反キリスト教運動は急速に沈靜化していった。ところが、同年、アメリカに留學していた邵爽秋(1897-1978)が歸國し、南京國立江蘇大學(後、中央大學と改名)の教授となると、再び「廟產興學」を強く主張し、それがあたかも國民黨権が推進していた「陋習打破」運動と結びつき、各地で寺院の破壊が進んだ。民國18年(1929)、政府はこれを防ぐために「寺廟管理條例」(1929年)を發したが、ほとんど効果はなかった。これに對して佛教界は新たに全國組織「中國佛教會」を結成して抗議活動を展開し、その結果、「寺廟管理條例」に代えて「監督寺廟條令」(1929年)が公布されて寺院財産の保全が實現した。その後、邵爽秋による「第二次廟產興學運動」なども

あったが、最終的には、民國20年(1931)の『中華民国憲法』において信教の自由が再保証された。しかし、佛教教團を無用の長物視する風潮は根強く、翌年に施行された「寺廟興辦公益慈善事業實施辦法」(1932年)では、寺院に公益慈善事業を行うことが義務づけられた⁽¹⁰⁾。

その後は、滿州事變(1931年)とそれに續く滿州國の成立(1932年)、西安事件(1936年)と第二次國共合作、盧溝橋事件(1937)を契機とする日中戦争(1937-1945)の勃發等によって、佛教界も否應なく戦争に巻き込まれていった。

二 清末における「宗教」「哲學」概念と哲學的佛教觀の流入

「Religion」「Philosophy」等の翻譯語としての「宗教」「哲學」という言葉は日本における造語であり、また、「佛教」という言葉も「宗教」概念の成立を前提として日本で用いられるようになったものである。しかし、清朝末期に歐米に關する知識を得るのに、日本人の著作や西歐の著作の日本語譯が極めて有用であることが分かると、中國の知識人たちは舉って日本における出版活動に強い關心を寄せるようになった。

彼らがどのような書籍に注目したかを示すものが康有爲の『日本書目志』(1898年)である⁽¹¹⁾。本書は、「生理門第一」「理學門第二」「宗教門第三」といった形で、十五の門に分かたれており、そのうち、「宗教門第三」は、「宗教總記」「佛教歴史」「佛書」「神道書」「雜教書」の五つに分けられ、それぞれ、三十種、二十種、十五種、三十二種、十一種を収めている。

佛教關係の著作では、井上圓了の著作が最も多く、「宗教總記」では『宗教新論』『日本政教論』の二種が、「佛書」には、『佛教活論序論』『縮刷佛教活論序論』『佛教活論本論第壹編破邪活論』『縮刷佛教活論本論第壹編破邪活論』『佛教活論本論第二編顯正活論卷之一』『眞宗哲學序論』の六種が収められており、康有爲の圓了への關心の強さが窺われる。圓了以外では、「宗教總記」として有賀長雄の『増補宗教進化論』、中西牛郎の『宗教革命論』、植村正久の『再版眞理一斑』が、「佛書」として中西牛郎の『佛教大難論』、高橋五郎の『佛教新解』等が含まれており、當時、日本で大きな反響を呼んだ著作が並んでいる。

一方、「哲學」は「理學門第二」の中に位置づけられて二十二種の書籍を含んでいる。ここでも最も多く掲げられているのは井上圓了の著作で、『哲學要領』『哲學一夕話』『哲學一朝話』『哲學道中記』『妖怪玄談』『星界想遊記』の六種が含まれている。圓了以外で注目されるのは、井上哲次郎・有賀長雄共編の『改訂増補哲學辭彙』が掲げられていることであって、この書は、日本で「哲學」という言葉が定着するうえで大きな役割を果たしたとされるものである。

こうして「宗教」「哲學」に關する大量の日本語の書籍が流入し、また、重要なものは中國語に譯されるようになった。早い時期に中國語譯されたものの中に、林廷玉譯『歐美

各國政教日記』(新民譯印書局(上海)、1889年)、鐵錚譯『世界宗教史』(商務印書館(上海)、1896年)等があったが、前者は井上圓了(1858-1919)の『歐米各國政教日記』(哲學書院、1889年)の翻譯、後者はアラン・メンジース(Allan Menzies、1845-1916)著・加藤玄智(1873-1965)譯の『世界宗教史』(博文館、1901年)の重譯である⁽¹²⁾。前者には「宗教」「哲學」「佛教」という用語が多用されており、「佛教」も「ヤソ教」も「宗教」として記述されている。また、後者では、佛教やキリスト教を含む、世界中の種々の「宗教」について概説されている。中國人が日本近代におけるこれらの造語を知る契機となったのは、これらの日本語の著作の流入であったと考えることができる。

ただし、これらの翻譯書の流布が、直ちにそれらの用語の意味が正しく理解されたことを意味するものではない。例えば、康有爲は、上述のように、『日本書目志』において多くの日本の書籍を紹介し、「哲學」という用語も用いているが、それが西歐の「Philosophy」の譯語であり、特有の意味を有するものであることを理解していなかったと言われる⁽¹³⁾。恐らく、その頃の章炳麟や梁啓超も同様であったであろう。

ところが、その後、こうした状況に大きな變化を齎す事件が起こる。戊戌の政變(1898年)によって彼らが日本に亡命したのである。康有爲の日本滞在は短かく(1899年には北米に向けて旅立った)⁽¹⁴⁾、その影響も限定的であったが、章炳麟や梁啓超の日本での亡命生活は十年前後に及び(章炳麟は1899-1901、1902、1906-1911、梁啓超は、1898-1912年の間、日本に亡命)、その間、日本で近代文明を吸収し、これらの用語の本来の意味を知るようになった。梁啓超はもともと「宗教」という言葉を「教え」や「思想」といった意味で曖昧に使っていたが、日本亡命後に西歐的な意味で使うようになったとされている⁽¹⁵⁾。また、彼らは井上圓了に始まる「哲學」的視點からの佛教再評價の動きに強い影響を受けるとともに、その後、急速に發展した日本における佛教研究の成果も積極的に攝取していった。

章炳麟が『尙書』の重訂版(1904年)において姉崎正治の『宗教學概論』の説を大量に取り込んだのも⁽¹⁶⁾、「建立宗教論」(1906年)を書いて、今後、興隆させるべき「宗教」は「佛教」以外にないと主張したのも⁽¹⁷⁾、「辨大乘起信論之眞偽」(1908年)を書いて、當時、日本の學界で話題となっていた『大乘起信論』偽撰説を批判したのも⁽¹⁸⁾、全て日本亡命中のことであった。また、梁啓超も、亡命中、井上圓了に強い關心を寄せ、哲學館で行われた「四聖祠典」を參觀して感銘を受けており⁽¹⁹⁾、また、彼の佛教觀に圓了の強い影響が窺われることは後に論及する通りである。更に、彼は、日本で學んだ佛教に関する知見に基づいて、後に『大乘起信論』偽撰説を主張する『大乘起信論考證』(1923年)を書いている⁽²⁰⁾。

中國における哲學的佛教觀の形成に決定的な役割を果たしたのは、楊文會のもとで佛教を學び、日本亡命によって西洋的な「哲學」「宗教」觀を身につけた章炳麟と梁啓超で

あった。しかし、彼らの佛教觀にも相互に相違が認められ、また、同一人物でも時期によって思想的發展があったことが知られるのである。そこで、以下の二節において、この點を明らかにして行こう。

三 梁啓超における哲學的佛教觀の形成と井上圓了

章炳麟や梁啓超は、亡命生活の間に日本から多くのものを學んだが、佛教を哲學的なものとする見解もその一つであった。そのことを明確に示すものが梁啓超の「論佛教與羣治之關係」(1902年)であって、そこには井上圓了の直接的な影響を看取することができる⁽²¹⁾。

先ず、梁啓超は、この論文の「一 佛教之信仰乃智信而非迷信」において次のように論じている。

「どの教えも「信」を第一としている。そもそも知って信じるのはよいが、知らないのに無理に信じるのは自己欺瞞である。以前、迷信に囚われたものたちに最も精妙な眞理について尋ねてみたところ、造物主の領域のことで我々などには知り得ないことだという答えが回ってきた。これでは専制君主の法律が民衆と共有できないのと同じではないか。しかし、佛教はそうではない。佛教の最も重要なところは「悲智雙修」であって、初發心から成佛まで、常に悟りを開くことを目的とするのである。そして、その「悟り」というのも、佛の存在を妄信することではない。だから、佛教では、「佛を知らずに佛を信ずるのであれば、その罪は佛を誹謗する以上である」というのである。なぜなら、佛を誹謗するものには疑惑の心があるので、この疑惑の心から入信すれば、その信は眞實のものになるからである。世尊は四十九年間、説法を行ったが、その内容の八九割は哲學の理論に關するもので、相手がしっかりと理解するまで議論を止めなかったが、それは眞智を重ねて眞信を求めさせるためであった。浅はかな人間は佛教の精妙な教えを社會問題の解決には役立たないと考えている。ギリシャやヨーロッパの哲學が世界の文明に利益があるか考えてみよ。彼ら哲學者たちの論理は、完全さにおいては佛教の十分の一にも及ばないのに、今のヨーロッパやアメリカの學者たちは競ってその説を採用して自分の研究の支えとしているが、我々が非難すべきことではない。要するに、他教の信仰は教祖の智慧であって、信徒の及ぶところでは決してない。だから、無理に信じることを絶對とするのである。佛教の信仰は、信徒の智慧でなくてはならず、教祖と平等でなくてはならない。だから、「信」から教えに入るのである。佛教が「信」であって「迷」でない理由は正坐にある。最近の學者、スペンサーの哲學は、「可知」と「不可知」を分かち。確實でないものは排除しなさいという孔子の教えに従って、キリスト教の餘計な介入を避け、宗教と哲學の調和を

謀ったものであろう。佛教は不可知の中に可知のものを求めるものであり、スペンサーの言葉は「學界」の中では過渡的な説であって、佛教の教えこそ「學界」の究極の説である。」⁽²²⁾

梁啓超によれば、諸教は「起信」を第一とするが、知らずに信ずるのは自己欺瞞であり、「迷信」であるが、「佛教」の「信」はそうではなく、「眞信」であるという（ここで、梁啓超が「佛教」という言葉を用いていることは、他の思想家との対照のうえで注目される）。そして、ブッダの説法の大部分が哲學説に当たり、その主張は古代のギリシャ・ローマ、近世ヨーロッパの哲學者たち、現在のスペンサーよりも優っていると説く。これは明らかに、井上圓了に始まる哲學的佛教觀を受けたものであるが、ここで先ず注目すべきは、「信」を「迷信」と「眞信」の二つに分けているということである。というのは、これは『眞理金針 續編』（1886年）において圓了が「信」を「妄信」と「理信」に分けて次のように論じているのに正しく對應するからである。

「哲學上の宗教は一般の宗教とややその性質を異にして、道理をもって證立する宗教なり。すなわち、さきに擧ぐるところの普遍性の神體を立つる宗教にして、佛のいわゆる聖道門これなり。この宗教はこれを一般の宗教に比するに全く純正哲學に屬すべきものなれども、またおのずから宗教の性質を有するありて、純正哲學と異なるところあるをみる。今その理を知らんと欲せば、まず信に二種あるゆえんを知らざるべからず。愚俗愚民の信は、道理を知らず是非を辨ぜずただ一に信ずるのみ。これに反して知者學者の信は、知力上の信にして信すべき理由ありて信ずるなり。余はこの二者を區別せんために、一を妄信と名付け、一を理信と名付く。例えばヤソは神子なり、天帝は世界を造出せりと聞きて、その理由のなんたるを問わず、一にこれを信ずるはいわゆる妄信にして、天帝の存するはこの道理により、世界の開くるはこの原因による等と、その理由を明らかにして、これを信ずるはいわゆる理信なり。古來いかなる哲學の大家にてもその自ら立つるところの一定の説ある以上は、自ら信ずるところなくんばあるべからず。もし果たして信ずるところなくんば、一定の説あるべき理なし。人の説を駁するはその説の自ら信ずるところに反すればなり、他の論を助くるはその論の自ら信ずるところに合すればなり。すべて哲學上の議論はみなおのおの一定の信ずるところあるによる。かくのごとき信はいわゆる理信にして、愚俗の信ずるがごとき妄信にあらざるなり。余がいわゆる哲學上の宗教は、この理信に基づきて立つるものをいう。すなわち自ら道理を究め盡くして、その極信ぜざるを得ざるに至りて信ずるところの宗教をいう。」⁽²³⁾

更に注目すべきは、上の「論佛教與羣治之關係」において梁啓超がスペンサーの説は「可知」と「不可知」の二つに分けることで宗教と哲學の調和を圖ろうとしたものだとし、「不可知」の中に「可知」を見出す佛教にはとても及ばないと論じているが、これは、同じく『眞理金針 續々編』(1887年)において圓了が、

「また學者、心にヤソ教の道理に合せざるを知るといへども、これを明言すれば世間にいれられざるをもって、陽にヤソ教信者の假面をかぶり、その著すところの書中に往々天帝の語を挿入して、世間の愛顧を求むる者またすくなしとせず、これ歐洲今日の實況なり。スペンサー氏のごとき、その論意ヤソ教を駁するにあれども、その著すところの『哲學原論』の初編においては殊更に不可知的の一論を起し、自ら天帝の存在を許すものごとく世人に示し、ダーウィン氏はその意天帝創造を信ずるに非ざれども、動植の原種のなんたるを定むるに至りては、判然たる解釋を與えずして、天帝創造より出づるものごとく示したり。しかれども、その全體の論旨よりこれを推すに、その意十分ヤソ教の眞理に非ざることを證立するにあるや、一讀して知るべし。」⁽²⁴⁾

と言い、更に、

「スペンサー氏また、可知的と不可知的の兩端の一方に偏するの弊を恐れて兩境を立つるなり。近世哲學の全系は、けだしこの範圍の外に出でず。しかして、古來の諸學者の異説おのおの論理の一端に走り、その中正の点を保持せんと欲して未だあたわざるなり。しかるに釋尊は、三千年前の上古にありてすでにその弊を察し、中道の妙理を説きし。中道はすなわち非有非空なり、亦有亦空なり。他語をもってこれをいへば、唯物唯心を合したる中道なり、主觀客觀を兼ねたる中道なり、空理と常識を折衷したる中道なり、經驗と本然を統合したる中道なり、可知的と不可知的と兩存したる中道なり。この中道の中にはあらゆる近世の諸論諸説みなすでに包含して漏らさず餘さず、實に完全無關の中道なり。」⁽²⁵⁾

と説くのと完全に一致しているということである。

しかも、梁啓超の「論佛教與羣治之關係」は、この後、「二 佛教之信仰乃兼善而非獨善」「三 佛教之信仰乃入世而非厭世」「四 佛教之信仰乃無量而非有限」「五 佛教之信仰乃平等而非差別」「六 佛教之信仰乃自力而非他力」と續くが、そのうちの「四 佛教之信仰乃無量而非有限」において、「宗教が哲學と異なる理由は、靈魂について語るところにある」⁽²⁶⁾というも、圓了が『眞理金針 初編』(1886年)において、「佛教にては

靈魂不死を説く、ヤソ教またしかり。佛教にては來世の苦樂を談ず、ヤソ教またしかり」⁽²⁷⁾というのに基づくものと見てよい。

また、梁啓超は、同じく、「四 佛教之信仰乃無量而非有限」において、譚嗣同（1865-1898）の『仁學』の、

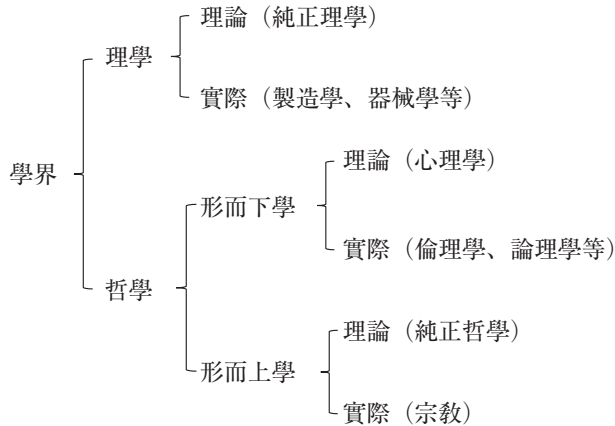
「生を好み死を憎むのは、脱けるに抜け出せぬ大惑である。それは不生不滅ということが見えないからであって、目が見えないから迷い、道理はそうと知りながら、死がこわいあまりにたじろぎ、きっぱりとした態度がとれない。だからこそまた、災厄が及びさえしなければよいよもってやり放題に悪いことをする。わが身のことだけ考え、周囲の窮迫はともかくとして、ただ自分の楽しみを逐う。天下の治平などは問題にならない。（中略）靈魂の説がはっきりすれば、どんな暗愚なものでも、死んだあとにも事がいっぱいあるし苦も樂も數かぎりなくあることがわかって、生きている間のほんの一時の苦や樂に執着したりきらったりする氣もちはきっと起きないだろう。天國地獄のことがあれこれ心目にはっきり浮かびでるならば、人目をごま化してしたい放題をしたりは、きっとできなくなり、だんだんと自重反省をして善に向うことだろう。この身は不死のものであって殺されても死ぬものではないとわかったなら、きつとなにもものもおそれることなしに仁をやりとげ義に挺身することだろう。そして、この世の生で十分に果せなくても、來生で補えるのだから、専心して努力を重ねればよいのである。」⁽²⁸⁾

という文章を引いたうえで、

「ああ、この「應用佛學」というものこそ（例えば、「純理哲學」と「應用哲學」、「純理經濟學」と「應用生計學」のように、西洋人は全ての學術を「純理」と「應用」の二つに分かつ。瀏陽の『仁學』は「應用佛[學]」と呼ぶべきである）、瀏陽出身の譚嗣同が一生にわたって追求した當のものである。われわれが彼を仰ぎ、また彼を目指すのもこのためである。このようなことは佛教以外には不可能である。」⁽²⁹⁾

と述べている。

梁啓超の考えは、諸學が「純理」と「應用」に分けられるように、佛學も「純理」と「應用」に分けられ、譚嗣同が目指したのはその中の「應用佛學」であり、彼が評價されるのは正しくその點にあったとするものであろうが、ここに見られる諸學の分類と佛教における「應用」の重視は、井上圓了が『眞理金針 續編』において説くものそのものである。即ち、圓了は、「理論」と「實際」という觀點に立って「學界」を細かく分類して、



という圖を掲げた後、

「しかして宗教は純正哲學の純理を直ちに實際に應用するの學なるをもって、これを形而上の實際に屬すべし。」⁽³⁰⁾

と論じているのであるが、圓了自身が、

「右の圖中掲ぐるところの宗教は、ヤソ教のごとき天地主宰の天帝を立つるものをいうにあらず。なんとすれば、かくのごとき宗教は、純正哲學の純理を應用したるものと稱し難く、かつ余が前編において證するごとくヤソ教は學理上の宗教にあらざればなり」⁽³¹⁾

と述べ、更に、

「もし更に純正哲學と哲學上の宗教とを較するに、またひとしく理論實際の別あるをみる。哲學上の宗教は一般の宗教とややその性質を異にして、道理をもって證立する宗教なり。すなわち、さきに擧ぐるところの普遍性の神體を立つる宗教にして、佛のいわゆる聖道門これなり。」⁽³²⁾

と述べているから、ここで「宗教」と言われているのは、圓了の言う「學理上の宗教」「哲學上の宗教」、つまり、佛教中の「聖道門」を指すのである。

もっとも、圓了においては「聖道門」と並んで「淨土門」も大きな比重を占めているが、すぐ下に述べるように、梁啓超は「他力」の「淨土門」の價値を否定するから、彼の佛教觀を理解する場合、「淨土門」について考慮する必要はなく、「聖道門」だけで完結さ

せてよい。従って、梁啓超の説は、全くここに説かれる圓了の主張を受けたものであると見做してよいのである。

この文章で更に注目されるのは、梁啓超が引く『仁學』の文章は、譚嗣同が自身の「安心立命」について語ったものと見做し得る内容であり、しかも、梁啓超がそれを「應用佛學」の名で呼んでいるということである。というのは、井上圓了は『真理金針 續編』において、佛教が「純正哲學の純理」の「實際」への「應用」であるとする自らの主張について、それが要するに「安心立命」に外ならないことを次のように論じているからである。

「以上論ずるところによりてこれをみるに、宗教は愚俗愚民の信ずるところのもの、知者學者の信ずるところのものを論ぜず、概して實際に屬するものなり。すなわち世間の實益を示し實用を助くるものなり。しかして理論上の研究は哲學の目的とするところなり。故に宗教家たる者の職として務むるところは、哲學上の理論をいかに實際に應用すべきかにあり。これによりてこれを考うれば、今日の佛者がひとり理論に汲々として實際の應用を顧みざるは、實に惑えりといわざるべからず。別してヤソ教を排するにひとり理論をもってせんとするもの、宗教のなんたるを知らざる愚者と呼ばれるも不當の名稱にあらざるなり。余もとより知る、佛教はヤソ教のごとき愚俗一般の宗教にあらずして、哲學上の宗教なるを。しかれどもその本意安心立命にあり、自利利他にあるをもって、ひとり理論を講究するはその職とするところにあらざるや明らかなり。余また知る、佛教はただに宗教なるのみならず、また純正哲學の一部分なるを。しかれども佛者もし理論を講究するのみをもって、その務むるところとなすときは、佛教に與うるに宗教の名をもってすべからず、佛者を稱して哲學者といわんのみ、かつ釋迦の教えを説くるの本意は哲學の理論を明らかにするにあるか、あるいは宗教の實益を示すにあるやと問わば、だれかその意理論にありという者あらん。ただその教中純正哲學に屬するものあるは、宗教を説くに要するところあるによる。愚俗に對して宗教を説くには哲理を借りるを要せずといえども、知者學者に對して宗教の實用を知らしめんと欲せば、その教中哲理を説かざるべからず。けだし釋迦は哲學上の宗教を立てんと欲して、その教中一派の哲理を論定するに至る。これ他なし、哲學上の宗教と純正哲學とは一思想の上にその差別を有して、一を離れて他を立つるべからざればなり。故に余もとより信ず、理論は宗教を擴張するの一方方便なるを。しかれども宗教の宗教たるゆえんは實際の應用にあるをもって、余は護法の第一手段は實際にありというなり。」⁽³³⁾

ここから見て、少なくともこの時期の梁啓超は、「學界」の諸學を「理論」とその「實

際」への「應用」という観点から分類する考え方だけでなく、佛教の「應用」を重視する考え方、更には、佛教の「應用」が「安心立命」にあるとする考え方の全てを井上圓了から學び、それをそのままに認めていたと考えられるのである。

更に、最後の「六 佛教之信仰乃自力而非他力」においても『眞理金針』の影響を看取することができる。即ち、梁啓超が、

「宗教は皆な禍福を語るが、禍福は常に他力によるのである。祈禱や禮拜は、福を求める最も重要な方法である。佛教は常に他力について述べてきたが、ただ小乗だけで説いたのであって、大乘においてではない。三乗に通じ、三藏全てに亘るのは「因果」の教えだけである。この教えは、佛教の中の小乗と大乘、優れた教えと劣った教えの全てが備えているものである。現在の結果は過去の原因により、現在の原因は未來の結果を招くと説いている。悪という原因を造ったなら、今後に悪という結果がないようにと望んでも避けることはできないし、善という原因を造ったなら、今後に善という結果がないかもしれないと恐れても、心配する必要はないのである。(中略)だから、佛が因果を説くのは、天地の間で最も高尚・完璧・廣大・深遠・明白な學説である。近頃のダーウィンやスペンサーなどの哲人たちが進化論について語っているが、その理論は大體において、この「因果」の二字から出ることはない。前者は進化の理論を説き、後者はそれを詳細に分析した。我らの佛學が人間に關することを中心に据えるのは、實用ということを重視するからである。」⁽³⁴⁾

と述べ、佛教にも「他力」があることを認めたくて、それは小乗のためのもので大乘のためのものではないとし、それに對して「因果」説こそが佛教全てに一貫する思想であって、ダーウィンやスペンサーの進化論もこれを超えるものではないと言っているのは、例えば『眞理金針 續々編』で「佛教は眞如の理體を教本とし、因果の理法を規則とし、これを宗教の上に應用して、安心立命の道を教うるものなり」⁽³⁵⁾と述べられているように、圓了が『眞理金針』の諸處で佛教と因果律を關聯させて論じていることを前提とするものと見做すことができる。しかし、この文章で最も注目すべきは、既に井上圓了を超えようとする意志がそこに窺えるという點である。即ち、ここで「他力」を「小乗」だとするのは、梁啓超がその價値を極めて限定的に評價していることを示すものであるが、その理由は、續く文章の中で次のように述べられている。

「多くの宗教家の缺點は、人に依存心を植え付けるところにある。「天は自らを助けるものを助ける」という言葉で取り繕っているけれども、いつも胸中にあるのは「天は助ける」というところだけで、獨立不羈の念は大いに滅殺されてしまっている。佛

は、「父母も子を助けることはできず、怨敵も仇（かたき）を呪い傷つけることもできない。愛情も、援助も、障礙も、恐怖もなく、ただ一人で輪廻するだけである。全てはあなた方の選擇に委ねられている」と説いている。⁽³⁶⁾

つまり、「他力」の教えは、「依存心」（倚頼根性）を人を與えることで、「獨立不羈の念」を損ねていると言うのであるが、この主張は、例えば、『眞理金針 續々編』の「緒言」において、井上圓了が次のように、佛教を「聖道門」＝「自力難行の教」と「淨土門」＝「他力易行の教」とに二分して論じているのを眞正面から否定したものと見做すことができるのである（下線筆者）。

「それ佛教は大數八万四千の法門ありといえども、これを攝束してあるいは大乘小乗に分ち、あるいは頓教漸教に分ち、あるいは一乗三乗、あるいは顯教密教、あるいは聖道淨土等に分かつことあり。今佛教は知力情感兩全の宗教なるゆえんを證するに當たり、これを聖道淨土二門に分かつを便宜なりとす。聖道門は自力難行の教にして、淨土門は他力易行の教なり。例えば神戸より西京に至るに、一は歩行を用い、一は汽車を用いるがごとし。歩行を用いるは自力の難行なり。汽車を用いるは他力の易行なり。かくのごとく佛果に達するの道は自他難易の別あるも、その得るところの結果は一味なり。なお歩行と汽車と道を異にするも、その達する所はひとしくこれ西京なるがごとし。故に一大佛教の法城の中に聖道淨土の二門を設くるも、その目的もとより異なるにあらずして、これを達する方便の異なるのみ。しかしてその方便に多岐を設くるはいかんとするに、人の學識、才力、貧富、強弱同一ならざるによる。強壯健全なる者はよく歩行して西京に達すべしといえども、鳳弱老衰したる者は汽車の方便によるにあざれば、花城に入ることあたわず。人の心力もまたしかり。銳利賢明にしてたやすく事物の理に通達する者あり、また無知愚鈍にして達することあたわざる者あり。その達することあたわざる者はこれをすてて、ひとり達すべき者のみを誘うて佛果に入るときは、決して佛の大慈大悲というべからず。しかるに達すべき者も達すべからざる者も、おのおのその力に相應したる方便を與えて、ことごとくこれを救助するは佛の悲願なるをもって、一佛教中に聖道淨土の二門を開くに至るなり。これいわゆる應病與藥の方便なり。故に、佛教のシナにあるに當たりては聖道の諸宗ひとり行われたるも、日本にありては淨土一宗の新たに起こるありて、二門並び行わるるに至る。華嚴、天台、俱舍、唯識等の諸宗は聖道門なり、淨土宗および眞宗は淨土門なり。」⁽³⁷⁾

ここで圓了が「佛教のシナにあるに當たりては聖道の諸宗ひとり行われたるも」と述べ

るように、中國には「他力」の「浄土門」は存在しなかった。それ故、中國人には佛教を「自力」と「他力」に分ける發想がなかったのであって、この論文において梁啓超がその區分を認めたくて、「佛教之信仰乃自力而非他力」と主張しているのは、ここに引いたような圓了の主張を踏まえてのものと考えざるを得ないのである⁽³⁸⁾。

以上に見てきたように、梁啓超の「論佛教與羣治之關係」は、井上圓了の著作、もっと端的にいえば、『眞理金針』(1886-1887年)そのものを読み、その直接的影響のもとに書かれたものであったと言える。しかし、ここで注意すべきは、両者には「他力教」の評価という点で大きな相違が見られ、これが二人の佛教觀そのものに影響を與えざるを得なかったということである。即ち、井上圓了は『眞理金針 續々編』において、

「かくのごとく前定してつらつら今日の世界の宗教を通觀するに、ヤソ教は**情感**の宗教なること論を待たず。回教もまたしかり。ひとり佛教は**知力**の宗教にして、その聖道門のごときは、まさしく哲理をもって組成したる宗教なり。世人これを評して一種の哲學なりというは、すでにその教の**情感**の宗教にあらずして、哲學上の宗教なること問わずして知るべし。しかして聖道門の外に浄土門あるは、佛教は**知力**の宗教の外に**情感**の宗教を含有するによる。これ予が佛教は**知力****情感**兩全の宗教なりというゆえなり。すなわち**知力**を和らぐるに**情感**をもってし、**情感**を導くに**知力**をもってし、**知力****情感**互いに相助けて、二者の兩全を得せしむるもの、これ佛教なり。」⁽³⁹⁾

と説き、キリスト教やイスラム教が「**情感**」一邊倒の宗教であるのに對して、佛教は「**知力**」と「**情感**」を兼ね備えるとし、前者は「聖道門」によって、また、後者は「浄土門」によって代表されるとしている。ここでは、「宗教」の代表とも言うべきキリスト教に類する「浄土門」が佛教に含まれていることが、佛教が「宗教」であることの重要な根據となっているのである。

ところが梁啓超は、他力教が日本で現に大きな力を持っていることを知ってはいたものの、それに意義を見出すことはできなかった。革命家として自ら率先して中國社會を改革せねばならぬ彼らにとって、浄土教に見られる「他力」の思想などは忌むべきもの以外の何ものでもなかったのである。梁啓超が井上圓了の説をなぞる形で哲學的佛教觀を形成したことは確かではあるが、佛教を「宗教」であるとする根據は、これによって大幅に通減せざるをえなかつたはずである。この流れを承け継ぎ、更に徹底させたのが章炳麟であって、彼ははっきりと「佛教は「宗教」というよりも「哲學」というべきである」と明言するに至った。次にその主張について検討してみたい。

四 章炳麟の「哲學」としての佛教觀とその根據

章炳麟は後になると明確に「佛教は「宗教」というよりも「哲學」というべきである」と主張したが、当初の立場は、先に見た梁啓超と必ずしも大きく異なるものではなかった。つまり、佛教が「宗教」であることを前提に論じていたのである。

章炳麟は「建立宗教論」(1906年)において、「宗教」を「三性」や「自識」によって建立すべきことを主張している⁽⁴⁰⁾。要は、「宗教」は(佛教の)唯識思想によって樹立すべきだということであって、「佛教」を「宗教」と認めていたことが分かる(この論文では、「佛教」とともに「佛法」という言葉も併用されている)。ただ、ここでは「宗教」と「哲學」などとの區別は述べられているわけではなく、「宗教」が「Religion」の譯語であるということが明確に意識されていたかどうかははっきりしない⁽⁴¹⁾。また、章炳麟は、この論文において神を一つのものに限定することを嫌い、佛教の中の淨土教もその點で誤っていると次のように主張する。

「ただ下等な諸宗教だけがそうであるのではない。高等なヴェーダ、キリスト、イスラムの諸宗教も、いわゆるブラフマンやエホヴァに執着して、道はここだけにある、神はここだけにあるとするならば、やはり一實物に限定することになる。一實物を取って無量無邊の實物を概括するならば、結局遍計を離れない。やむをえず廣大深遠な説を附會して、本來形象の外に超越しているという。しかし、「有對の色」が障害となることをどうすることもできない。

ただ神教だけがそうであるのではない。佛教に無量壽佛の説があり、念佛する者は淨土に生まれることができ、永遠に下位に轉落することがない、という。この「易行道」を創始した者は、もとより僧侶・俗人をあまねく教え、法性に方便としてしたがって淨土に入らせようとしたのである。しかし、愚者は功德の莊嚴に震撼され、恍惚として鈴網の音を聞きマンダラ華の色を見たようになる。人の住む三界に對して欲求する心によって、淨土を願う。淨土は本來清淨であるが、願う心によってこれを汚染する。それではもろもろの人天教に異ならない。それ故、これも誤って遍計所執を圓成實と稱するものであり、その缺陷は同様である。」⁽⁴²⁾

そして、自ら、

「唯識を宗旨として宗教を建立し、識の實性はすなわち眞如だというならば、鬼神を崇拜する法がない以上、どうして宗教と稱することができようか」

という問いを設けて、次のように答えている。

「釋迦を崇拜する者たちは、もとより二千六百年前にかつてそのお人が現世に身を現わし、その遺風遺教が流傳して今に至り、恩恵を蒙り煩惱を解脱するのはただこの人のたまものであるからこそ、尊敬し崇拜して師として尊ぶのであり、鬼神として尊ぶのではない。鬼神でなくても崇拜できる道はある。それ故、事柄と道理においてともに障害がない。これまた依他に方便としてしたがってそうするのである。もし實相を語れば、色身直接知覺としてありありと眼の前に有っても、それでも實際に有ると執着してはならない。まして逝去の後はいうまでもない。」⁽⁴³⁾

これから見ると、「宗教」の重要な要素として「崇拜」があることは認めていたようであるが、その主張は、ブッダを師として仰ぐから佛教を「宗教」と呼ぶことに問題がないというだけのものである。思うに、ここでは佛教を「宗教」と見做してきた歐米や日本の通念が前提となっているのである。そしてそのうえで、事實上、「哲學」と違いがなく、通常の意味では「宗教」とはいいたいものになっていた彼の「佛教」を、敢えて通念に沿って「宗教」と呼ぶ理由を「崇拜」に求めようとしたのがこの問答であると解することができる。ただし、彼の説明に據る限り、佛教の場合、「崇拜」と言うよりもむしろ「尊敬」と言うべきであって、彼の議論にはかなりの無理がある。そこに佛教が宗教であるとする通念を否定することへの躊躇を窺うことができる。

ところが、この數年後に書かれたと推測されている京都大學圖書館所藏「章炳麟手稿」(1911年、内藤湖南舊藏)では、佛教を「佛法」と呼び、「佛法」は「宗教」というよりも「哲學」というべきである」と明言されている。即ち、この手稿は、

- 一 佛法果應認爲宗教耶？ 抑認爲哲學耶
- 二 佛法亦有不圓滿處，應待後人補苴
- 三 印度佛法、支那佛法，本自有異，不可強同，而亦有互相補助之處
- 四 佛法應務，即同老莊

の四つの部分からなるが、その冒頭の「一 佛法果應認爲宗教耶？ 抑認爲哲學耶」において、次のように論じられているのである（下線筆者）。

「近代の多くの宗教には各々違いがある。一般論で言えば、佛法も一種の宗教である。しかしどういうものを宗教と呼ぶのかについては、判断の基準がなくてはならない。

もし信仰する対象があるものを宗教と呼ぶならば、懷疑論以外の種々の學問はすべ

て宗教となる。法理學者が國家を信仰することに對しても、宗教という名を與えざるをえないわけで、何も佛法に限ったことではない。

もし鬼神を崇拜するものが宗教と呼ばれるというならば、道教、キリスト教、イスラム教などはみな鬼神を崇拜しているから、それらが宗教と呼ばれるのは實に正當なことである。しかし、佛法では、もとより「六親を敬わず、鬼神を拜まない」と説き、鬼神を崇拜するなどということはいまだかつてない。また、「心と佛と衆生の三者の間には差別がない」と明確に説かれており、たとえ佛像を禮拜し、自らの心を念じることであって、心の外に佛を求めることではない。この基準は、役に立たない。

六趣輪廻の理論にだけは、宗教的要素がかなり混入しているが、天宮や地獄などの概念はもともと『マヌ法典』から傳わってきたものである。ただ、佛法はもはや常見と斷見にとらわれていないので、輪廻の理論を説明する際に舊説を借用して證明しても、自らの宗旨の妨げになるものではなく、それゆえ、はっきりとは否定しなかったのである。それは、古代の中國やギリシャの多くの哲學者と同様であり、孔子も鬼を否定しなかったし、ソクラテスやプラトンも神を否定しようとはしなかった。現在、ヨーロッパの哲學者たち、例えば、デカルトやカントのような人々は、口では依然として神のことを説き、神を明確には否定していないが、それは、世俗に隨順し、あえて異を立てまいとしているのであって、自らの宗旨の眞義には何の影響も與えない。結局、哲學の中に宗教が含まれているのであり、宗教の中に哲學が含まれているのではないのだ。

このようにみると、佛法は哲學と同類ではあるが、宗教と同類ではない。(中略) 佛陀、菩提という名稱は、その意味を譯せば「覺」となる。般若は譯せば「智」となる。すべての大乘の目的は「所知障を斷じ」、「一切智を成就する」ことにほかならない。これは明らかに智を求めるといふ意味であり、決して一つの宗教を立てて人々に信仰させようとするものではない。釋迦牟尼の本意を仔細に考えると、それはただひたすら智を求めるといふことであり、だからこそ最高の哲理が明らかにされたのである。だが、理論が明らかになった後には、さらに自らの實踐によって證悟せねばならず、そうでなければそれは空言になってしまう。近年の人々の言う「物如」、「大我」、「意志」といった様々な高論は、理論としては佛法に及ばないわけでもないが、實證を缺いているために、却って物質についての學問に比べて見劣りするのである。種々の物理はすべて實驗から得たものであり、理論だけに基づくものではない。哲學は、逆に専ら理論に基づくのみで實驗にはよらない。これでは遙かに及ばないのでなかろうか。

佛法の優れたところは、理論的に高度に完成されているとともに、それが聖人智者によって内證されていることにある。佛法は宗教のためのものでないだけでなく、

生死から解脱するためのものでもなく、道徳を高揚するためのものでもない。ただ、眞如の見解を明らかにするには、必ず眞如を實證せねばならず、如來藏の見解を明らかにするには、必ず如來藏を實證せねばならない、ということなのだ。佛法は宗教と呼ぶより、「哲學を實證するもの」と呼ぶべきなのである。」⁽⁴⁴⁾

ここにおける章炳麟の主張は、およそ次のようなものと理解できる。

1. 「信仰対象があるものが宗教である」とする定義は必ずしも妥当ではなく、「佛法」を「宗教」と呼ぶ理由にはならない。
2. 「佛法」にも輪廻説のように明確に「宗教」と呼ぶべき要素が含まれているが、ヨーロッパの哲學者の主張にもそうしたものの混在は認められるので、これも「佛法」を「宗教」と呼ぶべき理由とはならない。
3. 「佛法」の本質は、「智」を求めるところにあり、その点では、ヨーロッパの哲學と異ならないので、佛教は「宗教」というよりも「哲學」というべきである（原文は、「佛法只與哲學家爲同聚，不與宗教家爲同聚」で、先に引いた陳繼東氏の譯文では、「佛法は哲學と同類であるが宗教と同類ではない」と譯されている）。
4. ヨーロッパの哲學は理論に留まっており、實證という點で自然科學に及ばないが、「佛法」は理論の覺證を求めるところで哲學に優っており、「哲學を實證するもの」とするのが正しい。

そして、この「一 佛法果應認爲宗教耶？ 抑認爲哲學耶」の末尾近くの部分において、

「もし佛法は本來宗教ではないということがわかっていれば、自ずと視野を広げて自由に研究することができる。たとえ實證というところにまで踏み込めなくても、哲學の理論において、必ずや障礙を取り除き光明をみることができるようになる。（下略）」⁽⁴⁵⁾

と述べて、「佛法」は「哲學」だから自由に論ずることが許されると結論づけ、この後、「二 佛法亦有不圓滿處，應待後人補苴」「三 印度佛法、支那佛法，本自有異，不可強同，而亦有互相補助之處」「四 佛法應務，卽同老莊」において、様々な面から佛教の改良が提起されていくのである。

ここでの議論には、自然科學における實證と佛教の悟りにおける「覺證」とを區別しないなど、必ずしも説得力を持つものとは言えない點も見受けられる。また、このような主張をしながら、章炳麟自身は「覺證」を得るための修行をしていたわけではないので、こ

の點も問題となろう。

しかし、ここで注目に値するのは、その冒頭で「信仰対象があるものが宗教である」とする定義を排除しているという點である。これは、「崇拜」を「宗教」の必須要件であるとしていた「建立宗教論」の立場の否定であって、通念に基づいて佛教を「宗教」としてきた従來の姿勢を改めたことの表明と言える。

こうして「佛教は「宗教」というよりも「哲學」というべきである」という主張が提出されたわけであるが、これは今までに全くなかったものである。この手稿が全體として井上圓了に始まる哲學的佛教觀を受けていることは明らかであるし、井上圓了が『佛教哲學』（1893年）において「今日の一問題なり」と語った「佛教は哲學なりや宗教なりや」という問題に中國人が眞正面から向き合った最初のものであることは明らかであるが、圓了を初めとする多くの人々の主張は、佛教が「宗教」であることを前提としたうえで、佛教の哲學性に新たな價值を認めようとするものであったのに對して、章炳麟の主張は、佛教がそもそも「宗教」とは言えないというものであって、そこに根本的な相違を認めることができるのである。では、章炳麟がこのように簡単に「宗教」の範疇から佛教を除き得た理由はどこにあったのであろうか。この點は、ここでの章炳麟の主張を井上圓了と比較することで明らかになる。

先に引いたように、井上圓了は、『眞理金針 續編』において、佛教には、理論研究を事とする「純正哲學」と重なる部分もあるが、それにとどまるものではなく、理論を實際に應用するところにこそ、その眞骨頂を有するもので、その應用とは、「安心立命」と「自利利他」にあり、この點ではキリスト教と異ならないと述べている。井上圓了においては、キリスト教に類する「淨土門」が佛教に含まれていることが、佛教が「宗教」でもあることの重要な根據となっていたと先に述べたが、その根本には、佛教の本質が「安心立命」であるという佛教觀があったのである。

ところが、章炳麟の「手稿」には、このような視點は全く窺えない。彼はそもそも淨土教の價值を否定していたのであるし、この「手稿」でも、「佛法は宗教のためのものではないだけではなく、生死から解脱するためのものでもなく」と述べられている。つまり、章炳麟にあっては、佛教と「宗教」の接點は、單に、これまで「宗教」と見做されてきたという點と、その教説の一部に「宗教」的要素、即ち、輪廻説のような「迷信」の混入が認められるという點だけなのである。要するに、従來、「佛教」と見做されて來たものから「迷信」の混入を取り除き、井上圓了が佛教の本質と見た「安心立命」という側面を無視し、近代的な意味での「哲學」に相當する部分のみを取り出したところに、彼の「佛法」があったのである。

梁啓超の「論佛教與羣治之關係」から章炳麟の「章炳麟手稿」への變化は、いわば「佛教の哲學化」、あるいは「佛教の非宗教化」の過程であったと言えるが、ここには一つの

大きな問題がある。それは、これが当時の日本の思想界の潮流と乖離したものであったという点である。次にこの問題について考えてみたい。

五 章炳麟・梁啓超と「煩悶の時代」

梁啓超が「論佛教與羣治之關係」を書いたのは1902年であるが、一方、章炳麟の「章炳麟手稿」がいつ書かれたものかは明らかではない。しかし、謝櫻寧氏によると、1911年に日本の僧侶たちの要望に答えて行われた講演の原稿であろうという⁽⁴⁶⁾。上に検討したように、思想的に「建立宗教論」(1906年)よりかなりの発展を示している点から見ても、1911年成立という説は概ね妥当であるように思われる。だとすれば、当時、日本は既にいわゆる「煩悶の時代」を迎えていた。そして、哲學的佛教理解の限界が廣く認識されていた時期に当たっていたのである。即ち、村上專精(1851-1929)が「佛教は哲學にして又宗教なるものなり」とする前言を翻して、「佛教が哲學にあらずして宗教たる以上は」と書いたのが1901年、境野黃洋(1871-1933)が「羸弱思想の流行」で、清澤滿之の精神主義を批判したのが1902年のことであって、このような「佛教の宗教化」、あるいは「佛教の非哲學化」の進展によって、やがて、近角常觀(1870-1941)は『信仰問題』(1912年)において「哲學の研究が佛教信念の消長に與へし害毒」を問題にするに至るのである。従って、梁啓超の「論佛教與羣治之關係」はともかく、章炳麟が「手稿」を書いた時点では、佛教の哲學的理解は既に完全に時代遅れの思想と見られていたはずなのである。

では、何故、彼らは時代遅れの思想を採用し、また、日本における「佛教の宗教化」「佛教の非哲學化」の動きとは逆に「佛教の哲學化」「佛教の非宗教化」へと向かったのだろうか。

この理由として、中國における所謂「淨土門」の不在と、「他力」への批判があったことは既に述べた通りであるが、日本において淨土眞宗と竝んで「佛教の宗教化」を推進した禪宗に對する否定的な見方もこれに大いに與つたと考えることができる。例えば、章炳麟は、『答鐵錚』(1907年)において次のように述べている。

「佛教は中國に廣められて宗派が一〇あまりあるが、禪宗だけが盛んになったのは、自らその心を貴んで鬼神に頼らず、中國の心理に合致したからである。それ故、ほくは佛教において淨土宗、祕密宗(密教)だけは取らない。祈禱に近く、みだりに自ら卑屈となり、勇猛無畏の心と違うからだ。禪宗はまことに鐵を切斷するようにはずばりというが、末流が踏襲し、ただ機鋒を事とし、高度の者は、堅定にとどまり、依傍するところがないが、しかし唯心の第一義を了解せぬ者があり、事を得ても理を失い、不完全なところがないとはいえない。それ故、本原を究明するならば、法相が根幹である。」⁽⁴⁷⁾

これに對して梁啓超は、禪思想に着目して、佛教史上において中國佛教が占める独自の意義を強調したが⁽⁴⁸⁾、これは彼が『大乘起信論』を中國撰述と認め、それを生み出した中國人の能力を鼓吹したのと同様、中國人の立場から新時代に相應しい文明を築こうとする思想の一環であって、參禪による宗教體驗の獲得に價值を見出したわけではなかった。

彼らに見られる淨土教や禪宗などの實踐佛教への冷淡な態度の理由を尋ねてみると、章炳麟や梁啓超が在俗の知識人たちであり、その背景に教化すべき信者を持たず、基本的には佛教を自らの思想を構成する素材と捉えただけで、宗教的實踐を行う必要を感じていなかったという點に求めることができる。この點は、日本近代の佛教思想家の多くが僧侶、あるいは佛教教團と密接な關係を持つ人々であって、自身を修行や教化といった宗教的實踐から切り離せなかったのと著しい對照を成している。

もう一つ重要な點は、日本と中國の社會的發展の程度の違いである。彼らは亡命者であり、その眼差しは常に中國に向けられていた。日本では、日清戰爭、日露戰爭を経て急速に工業化が進展し、資本主義が成長した結果、人々は従來の共同體や通念から解き放たれ、近代的自我の確立が求められ、そこに「煩悶」が生まれ、その解消が「宗教」に期待されるようになっていた。しかし、中國では、一部で資本主義的發展は見られたものの、大部分は近代以前の狀態に止まっていた。井上圓了が行ったような、「哲學」としての佛教による思想的啓蒙活動が何よりも優先される必要があったのである。

當時の中國において井上圓了の思想が高く評價され、その評價が比較的長く續いたのは、恐らくそのためである。康有爲の『日本書目志』（1898年）に多くの圓了の著作が掲げられていることは既に述べた通りであるが、蔡元培もまた、初期の著作、『佛教護國論』（1900年）で井上圓了に言及しており、その内容から見て、『佛教活論序論』（1887年）を見ていたことは、ほぼ間違いないとされている⁽⁴⁹⁾。

井上圓了の著作の翻譯も盛んで、先に言及した『歐美各國政教日記』（1889年翻譯）以降も、

1. 羅伯雅譯・井上圓了著『哲學要領』（廣智、1902年）：『哲學要領』（哲學書院、1887年）の翻譯
2. 王學來譯・井上圓了著『哲學原理』（閩學會（東京）、1903年）：原書不明
3. 汪欽譯・井上圓了著『印度哲學綱要』（普益書局（上海、南昌）、1903年）：『印度哲學綱要』（金港堂、1898年）の翻譯
4. 徐渭臣譯・井上圓了著『（續哲學）妖怪百談』（文明（上海）、1903年）：『妖怪百談——一名偽怪百談』（四聖堂、1898年）の翻譯
5. 譯者不明・井上圓了・川尻寶岑著『哲學微言』（游學社（東京）、1903年）：原書不明

6. 蔡元培譯・井上圓了著『妖怪學講義錄總論』(商務印書館(上海)、1906年):『妖怪學講義緒言』(哲學書院、1893年)の翻譯
7. 盧謙譯・井上圓了著『心理療法』(醫學(上海)、出版年未詳):『心理療法』(南江堂、1904年)の翻譯
8. 梁文庚譯・井上圓了著『記憶術』(出版社・出版年未詳):『記憶術講義』(哲學館、1901年)の翻譯
9. 何琪譯・井上圓了著『妖怪百談』(商務印書館(上海)、出版年未詳):『妖怪百談——一名偽怪百談』(四聖堂、1898年)の翻譯

等の出版が続いている⁽⁵⁰⁾。このような翻譯狀況から見ると、1910年頃までの中國の思想界に與えた井上圓了の影響には極めて大きなものがあつたと見ることができる。

しかし、新文化運動以降、思想界において反宗教化の傾向が強まる中で、佛教思想に拘る井上圓了の主張は急速に支持を失っていった。例えば蔡元培は、二度目のヨーロッパ留學から歸國した後、「以美育代宗教說」(1917年)を發表して、學校教育から宗教を排除し、美學によって宗教の役割を代替させることを主張するようになった。彼は次のように言っている。

「思うに、いかなる宗教も、異教を攻撃して自己を擴張しようとするものです。イスラム教のマホメットの「左手にコーランを持ち、右手に劍を持つ」とは、その教えに従わざる者は殺すということです。キリスト教とイスラム教との衝突による十字軍の戦いは、百年近くに及びました。キリスト教のカトリックとプロテスタントとの戦いも、數十年に及んでいます。そこへいくと、佛教の「圓通」の立派さは、他の宗教の及ぶ所ではありません。しかし、佛教を學ぼうとする者が教義の見解に拘泥しすぎると、教義に明るい人であっても、「舍利」を崇拜したり、お經を讀んで懺悔を乞うといった陋習にとらわれたりするものです。甚だしきは、「護法」と稱して、この共和の時代に、帝制と附和する者に至っては、宗教の弊害の最たるものです。これらは、感情を刺激する作用のなせる所です。

感情を刺激することの弊害に鑑み、専ら感情の陶冶を重んじる術策としては、宗教でなく純粹な美育があげられましょう。純粹な美育は、私たちが感情を陶冶し、高尚で純潔な習慣を身につけ、自分と他人は別だという觀念、己を利して人を損なう觀念を徐々になくす手助けとなります。美は普遍的であり、自他を區別する觀念が入り込む餘地はありません。」⁽⁵¹⁾

彼の考えでは、佛教が他の宗教に優ることは確かであっても、やはり限界があるという

のである。蔡元培は、この頃には既に井上圓了の影響を完全に脱していたと言えるであろう。

【注】

- (1) 伊吹敦「佛教は哲學なりや宗教なりや（上）—近代日本における佛教の宗教化と禪宗・眞宗の一元的理解の誕生」（『國際禪研究』3、2019年）。
- (2) 陳繼東『小栗栖香頂の清末中國體驗—近代日中佛教交流の開端』（山喜房佛書林、2016年）62頁、65頁注（21）。
- (3) 石川照子・桐藤薫・倉田明子・松谷唯介・渡辺祐子『はじめての中國キリスト教史』かんよう出版、2016年、108-109頁。
- (4) 前掲『小栗栖香頂の清末中國體驗—近代日中佛教交流の開端』97-106頁。
- (5) 梁啓超『清代學術概論』（商務印書館（上海）、1921年）、小野和子譯注『清代學術概論—中國のルネッサンス』（平凡社、1974年）315-316頁。
- (6) 釋東初『中國佛教近代史』上下冊（東初出版社、1974年）、河村孝照編・椿正美譯『中國佛教近代史』（日本傳統文化研究所、1999年）、99-101頁、大平浩史「南京國民政府成立期の「廟產興學運動」と佛教界—寺廟產・僧侶の「有用」性をめぐって」（『佛教史學研究』54-1、2011年）21頁。
- (7) 前掲『清代學術概論—中國のルネッサンス』317頁。
- (8) 前掲『中國佛教近代史』139-140頁。
- (9) 朱海燕「中國の共產主義と反キリスト教運動—1922年の世界キリスト教學生同盟會議の開催への反對」（『アジア研究』62-3、2016年）を参照。
- (10) 前掲「南京國民政府成立期の「廟產興學運動」と佛教界—寺廟產・僧侶の「有用」性をめぐって」を参照。
- (11) 康有爲『日本書目志』（大同譯書局（上海）、光緒年間刊）、姜義華編校『康有爲全集 第三集』（上海古籍出版社、1992年）所收『日本書目志』（581-1219頁）。
- (12) 實藤惠秀監修・譚汝謙主編・小川博編輯『中國譯日本書綜合目録』（中文大學出版社（香港）、1980年）50頁、47頁参照。加藤玄智の『世界宗教史』は、1903年にも范迪吉らによって再度翻譯出版されている（會文學社（上海））。また、同年、姉崎正治譯、エドゥアルト・フォン・ハルトマン著『宗教哲學』が范迪吉らによって重譯出版されている（會文學社（上海））。井上圓了の著作として翻譯出版された林廷玉譯『歐美政教紀原』（新民譯印書局（上海）、1911年以前）は、恐らく、『歐美各國政教日記』の重刊であろう。よって、これらの著作が廣く讀まれたことが知られる。
- (13) 武内弘行『康有爲『日本書目志』の一考察』（『名古屋大學文學部研究論集（哲學）』49、2003年）を参照。
- (14) 齊藤泰治「大隈重信と東京での康有爲」（『教養諸學研究』126、2009年）69-71頁。
- (15) マリアンヌ・バステイ・ブリュゲール（巴斯蒂）「梁啓超與宗教問題」（『東方學報』70、1998年）340頁。
- (16) これについては、小林武「章炳麟と姉崎正治—『尙書』から『齊物論釋』にいたる思想的關係」（『東方學』107、2004年）を参照。
- (17) 章炳麟「建宗宗教論」（『民報』9、1906年）、西順藏・近藤邦康編譯『章炳麟集—清末の民族革命思想』（岩波文庫、1990年）154-193頁。
- (18) 章炳麟「辨大乘起信論之眞偽」（『民報』19、1908年）、なお、これについては、陳繼東「『大乘起信論』偽撰説と章炳麟」（『東アジア佛教學術論集』4、2016年）を参照。
- (19) 森紀子「梁啓超の佛學と日本」（狹間直樹編『共同研究 梁啓超—西洋近代思想受容と明治日本』みすず書房、1999年）202-204頁参照。

- (20) 前掲『『大乘起信論』偽撰説と章炳麟』を参照。
- (21) なお、後になって、この問題については既に森紀子氏が前掲の「梁啓超の佛學と日本」において、
- 「また、ここに佛教の信仰を智信というのは、「悲智雙修」を最大綱領とする佛教が妄信を戒め、その説法、講義の十の八、九が哲學、學理に關するものであること、すなわち、「哲學の宗教」であることをいうのであるが、さらに、スペンサーが「可知」と「不可知」をわけ、宗教と哲學の調和を謀っているのが學界の過度義とすれば、「不可知」の中に遂に「可知」を求める佛教は學界の窮境義である、とする見解や、また西人は學術を純理と應用の兩門にわけるとして、譚嗣同の「仁學」を「應用佛學」と名づけることなど、その佛教觀には、隨所に日本の歐化主義的佛教哲學、すなわち井上圓了の主張の影響が見られる。」(同書、206頁)
- と指摘していることに気づいたが、氏は、具體的に井上圓了の著作との照合を行っているわけではない(特にスペンサーの説については、後に書かれた圓了の『大乘哲學』(1905年)に言及して論據としている)。しかし、圓了の主張の影響として氏の掲げるものは全て圓了の一著作、『眞理金針』(1886-1887年)に認められることは注意されねばならない。また、この「論佛教與羣治之關係」で最も注目すべきは、このように梁啓超が圓了の強い影響を受けつつも、「他力」を否定するという形で圓了を超えようとしているという点であるが、これについての言及も見られない。
- (22) 梁啓超「論佛教與羣治之關係」(『新民叢報』23、1902年)、梁啓超『飲冰室文集類編 上』(下河邊半五郎、1904年)659-660頁の拙譯。
- (23) 井上圓了『眞理金針 續編』(法藏館、1886年)、『井上圓了選集』3、169-170頁。
- (24) 井上圓了『眞理金針 續々編』(法藏館、1887年)、『井上圓了選集』3、239頁。
- (25) 前掲『眞理金針 續々編』256-257頁。なお、これと略ぼ同じ趣旨の文章は『佛教活論序論』(哲學書院、1887年)にも見ることができる(『井上圓了選集』3、361-362頁)。
- (26) 前掲「論佛教與羣治之關係」661頁の拙譯。
- (27) 井上圓了『眞理金針 初編』(法藏館、1886年)、『井上圓了選集』3、16頁。
- (28) 譚嗣同『仁學』(『清議報』2～100、1899-1901年)、西順藏・坂元ひろ子譯注『仁學—清末の社會變革論』(岩波文庫、1989年)61頁、63-64頁。
- (29) 前掲「論佛教與羣治之關係」662頁の拙譯。
- (30) 前掲『眞理金針 續篇』164頁。
- (31) 前掲『眞理金針 續編』164-165頁。
- (32) 前掲『眞理金針 續篇』169頁。
- (33) 前掲『眞理金針 續編』172-173頁。
- (34) 前掲「論佛教與羣治之關係」663-664頁の拙譯。
- (35) 前掲『眞理金針 續々編』312頁。なお、これとほぼ同じ文が『佛教活論序論』にもある(前掲『佛教活論序論』378頁)。
- (36) 前掲「論佛教與羣治之關係」664頁の拙譯。
- (37) 前掲『眞理金針 續々編』250-251頁。なお、これと重なる文章が『佛教活論序論』にもある(前掲『佛教活論序論』357-358頁)。
- (38) 井上圓了は佛教を「宗教」と認めたくうえで、上の文章に見るように、「自力」の「聖道門」を「鋭利賢明」のものの教化のためのもの、「他力」の「淨土門」を「無知愚鈍」の教化のためのものと位置づけたが、章炳麟は次節で問題にする「建立宗教論」(1906年)において、佛教が「上は無生を悟り、下は十善を教える」ものであると説いている(前掲『章炳麟集—清末の民族革命思想』190頁)。この点は中國の知識人たちが圓了の影響を受けつつも「淨土門」による庶民の教化を主張することができず、それに代わるものとして、因果の理法に基づいて「十善」を持ち出さざるをえなかったものと考えられる。
- (39) 前掲『眞理金針 續々編』252-253頁。

- (40) 章炳麟「建立宗教論」(『民報』9、1906年)、西順藏・近藤邦康編譯『章炳麟集—清末の民族革命思想』154-155頁、182頁。
- (41) 章炳麟の『國故論衡』(1910年)では、「Philosophy」の譯語について論じられており、遅くともそのころまでには、「宗教」の原語も明確に意識されていたはずである。小林武『章炳麟と明治思潮』(研文出版、2006年)132頁を参照。
- (42) 前掲「建立宗教論」168-169頁。
- (43) 前掲「建立宗教論」186-187頁。
- (44) 章炳麟「章炳麟手稿」、陳繼東譯「佛法と宗教・哲學及び現實との關係を論じる(抄譯)」(『思想』1001、2007年)118-119頁。
- (45) 前掲「佛法と宗教・哲學及び現實との關係を論じる(抄譯)」120-121頁。
- (46) 謝櫻寧『章太炎年譜摭遺』(中國社會科學出版社、1987年)57-58頁。
- (47) 章炳麟「答鐵錚」(『民報』14、1907年)、前掲『章炳麟集—清末の民族革命思想』253頁。
- (48) 高柳信夫「『中國學術思想史』における佛教の位置—梁啓超の場合」(『言語文化社會』5、2007年)を参照。
- (49) 後藤延子「蔡元培と宗教—序章・第二章」(『信州大學人文科學論集』33、1999年)175頁。
- (50) 前掲『中國譯日本書綜合目錄』を参照
- (51) 蔡元培「以美育代宗教說」(『新青年』3-6、1917年)、石川啓二譯「美育をもって宗教に代える說」(長尾十三二監修、石川啓二・大塚豊著譯『中國の近代化と教育』(明治圖書出版、1984年))108-109頁。

【附言】本論文は未完であり、本誌次號に掲載豫定の「佛教は哲學なりや宗教なりや(中國篇・下)—近代中國における淨土教・禪宗評價と佛教の脫宗教化」に接續する。本拙稿を踏まえた結論については、次號を参照して頂きたい。

キーワード

梁啓超・章炳麟・井上圓了・蔡元培・佛教の脫宗教化