

蔡元培と宗教

——序章・第一章——

後 藤 延 子

序章 問題の提起

△蔡元培と宗教△という本稿のテーマには、奇異の感を抱き、それが成り立つか否か、危惧の念をもたれるかもしれない。なるほど民国元年、初代教育総長に就任した蔡元培は、新しい教育方針の提案に際し、清朝の教育宗旨にあった「尊孔」を削除した。「信教の自由と相違う」というのが、その理由であった。そして、普通教育における「読経」を廃止し、大学の「経科」の独立を取り消した⁽¹⁾。

また袁世凱の独裁の進行を嫌って、ヨーロッパに二度目の留学をしていた蔡元培が帰国した一九一六年暮、折しも再燃中の康有為らの孔教国教化の策動に、彼は再び信教の自由を掲げて強い反対の意を表明した⁽²⁾。と同時に、当時、多くの青年学生をひきつけて、全国の各都市や学校に次々に組織された基督教青年会(YMCA)の拠点校である留米予備教育機関の清華学校でも演説し、学生たちに「信仰の自由」を要望した⁽³⁾。

そして一九二二年四月に清華学校で世界基督教学生同盟第十一次大会が開催されるとの報道を機に、非宗教(北京)、非基督教(上海)の運動が盛りあがった⁽⁴⁾。北京大学校長の蔡元培はこれに積極的に賛同し、四月九日、北京大学を会場に貸したその演説会で講演を引き受けている⁽⁵⁾。またそれと相前後して、『教育独立議』を発表し、

「各派の政党、あるいは各派の教会の影響」から、教育の自由と独立を守るよう訴えた⁽⁶⁾。この主張は、国民革命の進展に伴って反帝国主義気運が昂揚した一九二四年の、「教育権收回」運動に引き継がれて行った。

ところで四月九日の講演で、青年の教育者の任にあった蔡元培が特に強く反対するのは、教会学校やYMCAが種々の暗示を用いて未成年の学生をキリスト教の信仰に誘いこむことだと述べる。その上で、今回の非宗教大同盟の運動は、キリスト教の宗教同盟側の運動が先行して、それを受けて立ったものであることを指摘する。従って、非宗教大同盟が信教の自由を妨害しているとの疑惑は成立せず、「信教は自由であり、不信教も自由である」から、むしろ宗教同盟の方こそ妨害者であると説く。そして自分はもともと非宗教の信念をもち、今回その運動の必要性に出会った以上、「どんな顧忌」も不要だと結んでいる。

この断乎とした決意表明は、蔡元培が周作人、銭玄同ら五名による三月二十一日の『信教の自由の主張者の宣言』に対する反論を企てたものと見てよい⁽⁷⁾。彼等五名は北京大学の教員であり、五四新文化運動の有力なメンバーとして、彼が厚い信頼を寄せていた人々であった。蔡元培の講演が、彼らの声明を念頭に置いてなされたことは、胡適の紹介で北京大学文科の西洋史兼英語系の教授として招いた。陳衡哲への返書からも窺い知ることができる⁽⁸⁾。

その中で蔡元培は、今回の非宗教運動の内部に、陳衡哲の指摘のような、「論理に合わない」否定的現象が見られることは、率直に認めている。とはいえそれは、「枉を矯むるはついに正を過ぐるを免れず」の一時的な行き過ぎであり、それには「寛容」が必要であって、「にわかにな折衷派を以てその鋭気を挫くに忍びず」と言う。

勿論、彼自身の講演はいつもの「平情の論」であり、発言には全面的に責任を負うが、その他の通電の内容には責任を負えないと突っ撥ねている。

蔡元培にとり、運動への参加不参加を決定する根拠は、運動の目標などの「大体」にあった。従って運動に伴いがちの偏激な言辞に走るなどのマイナス面に眼を奪われ、喧嘩両成敗の立場に立って運動から身を退き、自己の「羽毛（声誉——後藤注）を愛惜する」やり方は採らないと言うのである。

ところでこうした蔡元培の非妥協的な一途な激しさは、彼について一般に流布している、温厚で調和を愛する人格者のイメージの修正を迫るものと見られるかもしれない。だがそもそも虎視眈々と弾圧の隙を狙う軍閥政府のお膝元の北京大学に単身乗り込み、その大胆な改革に次々に着手して、北京大学を五四新文化運動の発信基地に転生させるのは、途方もない難事業に他ならない。従ってそのためには、不屈の意志と粘り強いエネルギー、そして無用の摩擦を避けて北京政府に自己の主張を呑ませるための高度な戦術などが要求される。

勿論、清朝の翰林院編修、独・仏留学帰りの一流学者、古参の中国同盟会員、そして戊戌の年に北京を引きはらって帰郷して、革新的人材養成のために携った教育活動の中で育てた優秀な門下生たち、以上は全国的名流としての彼の名声と人派を保証する、個人的財産

であり、彼がそれをフルに活用したのは言うまでもない。そして蔡元培の「兼容并包」「各々その是を行ないて、相妨げず」の自由主義は、確かに彼の進化論的世界観に基づき、認識と行動の原理であった。と同時に、彼の鋭敏で、且つ清末の京官生活などで鍛えられた政治感覚により選び取られた、一つの政治的態度であり、テクニクでもあった。自らの主張を、相手が納得するか否かにかかわらず、相手にともかく理解させ、自己の行動の自由を確保するための力強い武器、したたかな計算でもあった。彼はこれを存分に駆使して、北京大学の改革に対する抵抗をできるだけ少なくし、着々と成果をあげていったのである。

それゆえ蔡元培の自由主義は、無原則的妥協とか、安易な現状追随主義とかとは全く無縁であり、彼の一途な激しさを内に潜めた、戦闘的自由主義とも評することができる。そして四月九日の講演は、その自由主義の剛直性を垣間見せたものと言えよう。

さて話を本筋に戻そう。以上に述べた蔡元培の孔教、キリスト教に対する徹底的排撃からすると、蔡元培と宗教とは、互いに相交わらぬ平行線の如くに見える。だとすると△蔡元培と宗教▽はテーマをなさず、探究は無意味だということになる。蔡元培にとり、果して宗教は打倒の対象以外の何物でもなく、存在価値は皆無だと見なされていたのだろうか。

これに対する回答は、蔡元培に「美育を以て宗教に代える」という主張があることにより、端的に示されている。この主張は、二度目のヨーロッパ留学からの帰国直後から唱えられ始め、そのあと生涯一貫して繰り返されている。勿論この「美育」とは、民国元年に蔡元培が策定した教育方針の中の「美感教育」の延長線上にあり、その発展を遂げたものである。

さて蔡元培は、「美育」それ自体に価値を認めてその提唱に努めたというよりは、従来宗教が果たしてきた機能を肩代りできるところに、その有用性、重要性を見出ししている。そして「美育」への注目がこうした理由によるということは、裏から言うとも、宗教の完全な追放のためには、その代替物の提供が必要だとの認識をもってたことを示している。ということは、蔡元培が宗教を重視し、その価値を高く評価していることを、逆説的に物語るとも言える。換言すると、人間の歴史と共に歩みを開始した宗教は、哲学、科学に次第にその地位を明け渡してきたとはいえ、まだ人間の精神生活に強い支配力を残しており、それを蔡元培はよく知っていたのである。

従って彼にとり、宗教は打倒を宣告しさえすればそれで一切が片づくほど、単純な問題ではなかった。そして宗教の並々ならぬ手強さをきちんと見据え、これを真に超克できる道筋を提示しようとしたことは、その背後に、長年にわたる研究・思索の蓄積が横たわっていることは、容易に想像がつこう。蔡元培の場合、むしろ宗教が人間の精神生活に及ぼす影響力の大きさに瞠目したればこそ、それが精神の自由な動きを束縛する悪しき側面をもつことを激しく憎んだのであり、その克服の方途の模索の末に、「美育」を探し当てたとも見ることができるとも。

それゆえ以上より、△蔡元培と宗教▽のテーマは、彼の多年にわたる思想的営為を促した問題意識、及びそこに結実した思想の核心に迫るための、一つの有効な分析視角とすることができよう。そしてこのテーマの解明により、蔡元培の思想の全体構造に接近し、あわせて中国近代思想史上の意義の把握に進みたいと考える。さてそれではまず第一章において、蔡元培と宗教との関わりの発端の段階を取り上げることしよう。今回のこのテーマの追究に当り、一九

八〇年代から今日にかけて続々と公刊されてきた、蔡元培に関する新資料、とりわけ日記などの活用ができたことを附言しておきたい。¹²⁾

第一章 『仏教護国論』 について

第一節 『仏教護国論』の主張する内容

一九〇〇年二月、蔡元培は『佛教護国論』なる一文を草している。戊戌変法に直接には関わらなかつたものの、その圧殺に憤慨して翰林院生活を打ち切って帰郷し、「革新の人材の培養」のため、教育事業に熱中していた時期の作である。その掲載した出版物名は不明である。むしろ手稿のまま筐底に蔵していた可能性の方が強い。

さてそれは、大きく五つのパラグラフに分けられる。まず第一パラグラフは序論に当る。そこでは、孟子滕文公上篇の、人のあり方として「教」がなければ禽獸同然だとの言葉を引き、また「国とは、人を積み成るものだ」とする。「人と人とが相接する道」が「教」であり、国に「教」がなければ、国家の構成員が各自私利の追求に奔走して、国家の統合、国民としての一体感は失なわれ、国家は解体し滅亡する。従って、「教とは国を護ることを宗旨としないものはない」と結んでいる。

さてここで蔡元培の言う「教」とは、第二パラグラフの冒頭の一旬が、「我が国の教は、契ちぎに始まる」ことから見られるように、全く孟子の説く「教」、即ち「人倫」の教え、社会生活を営む人間の道徳規範に他ならない。換言すると、その「教」とは、在来の倫理、教化の概念から一歩も出ていず、個人の内面的信仰に支えられた宗教のそれとは全く別次元のものである。従って蔡元培の場合も、康有為や梁啓超をはじめとする、同時代の他の人々の宗教観との間に

大差はない。まずこのことを確認しておく必要がある。

また国民を統合し国家に結集させる紐帯としての宗教の機能への注目も、これまた当時の人々の一般の見解であった。そしてそれは、蔡元培のこのパラグラフが、実は梁啓超の『変法通議』の『論幼学』（『時務報』十六〜十九冊 一八九七年一〜三月）の終りの部分をふまえていることから証することができる。かねてより梁啓超の『変法通議』を熟読し、讚嘆を惜しまなかった蔡元培にとり、梁の使用したフレーズがつい口をついて出るのは、さして不自然なことではなかったと見てよい。

蔡元培はこの『佛敎護国論』と同じ頃、『上皇帝書』を書いている。彼は以前から、皇帝・人民・官僚の三者がいかなる関係で結びついて、国家を成り立たせているかについて、「学問飢荒」の環境下で必死にアンテナを伸ばして思い巡らせている。そしてこの中で初めて、「国とは公司（かいしや）である。民は資本を出す股主（とくぬし）で、天子は総弁、諸侯や官は總裁が自ら拓いた分弁（部署担当）である」との考えを明らかにした。そして光緒帝に、三つの「大惑不解」の疑問を突きつけ、王朝制度そのものの否定にまで、あと一步のところまで迫っている。勿論、この決死の覚悟で敢えて文字に表現した皇帝糾問の文章は、結局は筐底奥深くしまこまれて終ったらしい。とはいえ、彼のこの時期の思索の到達点を語るものとして興味深い作品と言える。そしてこうした考えに辿り着いていたらこそ、「国とは民を積み成るもの」との梁啓超の指摘が、自然に胸に落ちることになったのであろう。

さて次に第二パラグラフに移ろう。ここでは、孔教と中国佛教がいかなる歴史を辿って墮落し、ついにこのパラグラフの結論である、「孔・佛ともに絶え、我が国はついに無敎の国となり、日々に禽獸

に近し」に至ったかが述べられている。まず孔教は、孔子に至って初めて「敎士」が出現したが、「護国」の説が憎まれて危険が身に及んだため、その「高等な真理」即ち「第一真理」は高弟たちに口授するにとどめて、「体合（たいが）」(adaptation—後藤注)の原則に沿って「真理の端倪」を示した。亡国の時代を生きた孟子は、当時の「処士横議し、民権萌芽す」の中で「敢えて孔敎の第二真理」を大声で發揮した。そして「孔子の第二真理の徒」は再び「体合の旨」に基づいて、君主に迎合して、結局、利禄の虜となってしまった。

佛敎は、莊子が寓言によって述べた「第一真理」が、晋宋以後、翻訳仏典の援助の下に明らかにされようとしたが、まだその真理への開眼が不十分なために、莊子・仏典を読んでいた梁武帝が「護国の理」に背いて滅亡し、途中で挫折してしまった。真理が受け容れられないことを知った「仏氏の徒」は、「体合」のため、「布施功德の説」をでっち上げ、それに荒唐無稽な迷信をつけ加えて、世俗の人々に迎合した。天子の臣となることを拒否した一部の仏敎者も、「自存」のために「経懺」をつくって金もうけするなどして折角の「自由」を失って墮落してしまった。

唐代に双方は君主の寵を争って華々しく論争したが、宋明の時代になると、儒者は「仏氏の心理」を採り入れて孔敎の真理性を検証しようとしたが、意地を張ってそれを素直に認めたがらぬために、これも結局、効を奏さなかった。そして両者共倒れ、中国は無敎の国と化したのである。

以上が第二パラグラフの要旨である。ところでこの内容から三つの点が注目すべき点として指摘できる。一つは、蔡元培の孔敎についての主張が、康有為の孔敎説と基本的に一致していることである。蔡元培が自らの学問の歩みを語った『剡山二戴両書院学約』（一九

〇〇年二月)によると、莊存與・劉逢祿・宋翔鳳などの書を読み、公羊春秋の研究に力を注いだ一時期をもつという。ということは、蔡元培の学問は清末今文学派の流れを汲んでいるということであり、康有為と学派の上において大きな分岐点はないということになる。

だが北京で翰林院に奉職していた蔡元培は、戊戌変法に心中ひそかに賛同しながら、静観するという態度に終始した。梁啓超は蔡元培の郷試の同年(一八八九年己丑の挙人)であり、また蔡元培と親交の厚い、殿試の同年(一九九二年壬辰)の張元濟は積極的に参加し、変法失敗後、清朝政府から「革職」(免職)処分を受けている。当人は「生まれつき熱鬧(にがやか)を追いかけのを好まない」からだと説明するが、果してそれだけだろうか。

康有為の学説や運動の進め方に、不満や危惧の念をもったと見る方が、むしろ自然ではないかと思う。そして戊戌変法の理論や方向性から見て、もっと多くの知識人を巻きこみ、漢人士大夫階級の統一戦線結成の条件をもちながら、蔡元培のように極く近くにいる同情者まで参加をためらわせた理由の解明が、戊戌変法の性格を解くかぎになるだろう。

二つは、孔子と同様に莊子も発見した「第一真理」を明らかにするために、翻訳仏典が大いに役立ったのであるとすると、そこに出現した仏教は、中国の仏教ということになる。言い換えると、道具立ては仏教經典を動員したとはいえず、中味は中国の「教」に他ならない。蔡元培はこのようにして、仏教の土着化、つまり中国の土壌の上に根づいた宗教として、中国仏教を位置づけることに成功したのである。

三つは、同一の真理の上に立脚した双生児とも言うべき孔教と仏教は、「護国」を共通の目標として、いることである。ということとは、

両者ともにナショナルリスティックな性格を賦与されているということである。蔡元培の宗教の中には、世界宗教は想定されていない。

さて以上三点を確認したところで、次に進むことにしよう。中国が無教の国で、日々に禽獸に近づいているとしたら、滅亡の危機は目前に迫っていることになる。そして蔡元培は、この危機から脱却する道を探し当てたことを宣言したのが、『仏教護国論』の主旨である。それは第三と第五のパラグラフで展開されている。従って両者はまとめて述べた方が理解しやすい。よって、第四パラグラフをさきに見ることにしたい。

さて儒教と仏教の墮落により中国が無教の国に陥っているとしたり、中国に伝来すること既に久しく、相当数の信者を獲得している耶蘇教(蔡元培は天主教カトリック、基督教をここで特に区別していない)の採用も、一つの選択肢として不可能ではない。しかしそれは、蔡元培にとり論外であった。彼によるとその理由は二つある。一つはそれが真理でないことである。それは偶像崇拜に等しく、また「君主の故智を襲い、天を称えて人に禍福を与え、哲学が自分に害があるのを憎んで仇敵視する」からである。この耶蘇教を非合理的な迷信とする考え方は、蔡元培の生涯を通じて変化はない。そしてそれは当時の中国人の一般的見方でもあった。

二つはそれが「社会の文物を撰取」して「猛獸」のような凶体を備え、「その暴力を逞しくして」、とても並みの人では制しようがないことである。蔡元培にとり、耶蘇教が豊かな文化的装備を誇り、軍事力を背景に圧倒的な力でインドに、そして「我が国の孔教の虚」を占拠しようとしているのは、とても黙視するに忍びないことであった。

以上二つの理由からして、蔡元培は耶蘇教を峻拒するのである。

だとすると如何なる宗教により、中国の起死回生をはかるべきか。その時、蔡元培は「われ日本の哲学者井上氏の書を読み始めて悟る」との、新しい啓示に出会ったのである。そこで第三、第五パラグラフには、井上円了の説を手がかりに、蔡元培の中国に新たに打ち立てるべき宗教についての模索が展開される。さてそれを辿ることしよう。

井上円了は、「仏教は真理であり、よって国を護るものだ」と、真理＝護国の教え、として仏教を位置づける。井上によると、仏教は理学（自然科学）と哲学とにより成立する宗教であり、「小乗義は理学、権大乘義は有象哲学、実大乘義は無象哲学」である。この指摘に蔡元培は、「なんと吾が夫子とこのことばに似たることか」と感嘆した。そして井上の指摘を中国の場合に当てはめると、論語は小乗、『孟子』の求めているのは権大乘、『莊子』の求めているのは実大乘ということになる。従って論語、『孟子』、『莊子』の明らかにしつくせてないところは、仏教の説で十分に解き明かされると言う。

しかも孔教も仏教も、ともに「明教を目的とする」以上、その目的達成の暁には、両者の間の区別は解消して、孔教＝仏教となる。かくして蔡元培は、孔子、孟子、莊子の発見した護国の「第一真理」が、仏教を借りて明らかにできるとの確信に達したのである。とはいえ、中国仏教は唐以来の「寺を毀ち僧を殺す」の弾圧により衰退の極みにあると同時に、戊戌の新政で「仏寺に因りて学堂と為す」の上諭（一八九八年七月十日の「民間の祠廟のその祀典に在らざるものに至っては、即ちに地方官より居民に曉諭せしめ、一律に改めて学堂となし……」の上諭を指すと思われる）が下され、変法挫折以後もこれは京師大学堂の創設とともに生き残り有効であった。

それゆえ、仏教の振興のためには、先ず仏寺の改革が緊急の課題であった。従って蔡元培は、「吾れまさに日本に遊び導師を求めて後にこれに従事せんとす」との決意を述べざるをえなかった。と同時に、さし当り思いつく改革措置を五点にわたって述べ、この『仏教護国論』を終えている。

その第一点は、「念経拜懺の事を刪去し」て教事に専念すること、第二点は、「日本の本願寺の章程に仿い、溥通学堂と専門学堂を設ける」こと、第三点は、「体操から」始めて「兵学」まで採用し、「護国の用に資する」ことである。第四点は、肉食の禁止問題についての提案である。蔡元培は、肉食の禁止は「戒殺義」に出たものであり、これは仏教の「最精義」だと言う。それは、もともと禽獸から進化した人間に肉食を許すのは、弱肉強食を許すことに他ならず、だとすると白人の異人種の蹂躪も正当化されることになる。仏氏はそれを見通して肉食を禁じたのである。だが動物がそこから進化した植物にも生命があり、一滴の水の中にも微生物が無数に居ることは顕微鏡から知ることができる。仏教の殺生戒はここまで求めたのではなく、儒者の「庖厨を遠ざくの義」と同じと見てよい。従って肉食も不肉食もどちらでもよい。

もし将来化学が進歩し、人間に必要な動物的・植物的栄養や水分が、空気から合成されるようにでもなれば、殺生戒は完全に達成されよう。だが目下のところ、日本の真宗の例を採り、肉食を続けても差支えない。ただ、「必ず衛生の理に依り、かりそめにも滋味を目的としてはならない」と注意を促して、当面は肉食を禁止しないとの態度を表明した。

さて最後の第五点は、妻帯の是非についての問題である。蔡元培によると、僧侶の妻帯の禁止は、人口の繁殖が生産力を上廻り、生

存競争が激化するのを防止するために唱えられたものという。だが敵復が翻訳したスペンサーの説では、社会進化の結果、出生数は自然に減少するとある⁽⁵⁾。将来、社会進化の極致に達すると、「人は肉体を借りず、もっぱら靈魂を以て接するようになり、不生不滅の体質に化して男女の交わりは不必要になる。そして妻を娶る風習は自ら絶えてしまう」。だが当面は、日本の真宗の例に倣って妻帯を禁止しなくてよいが、「必ず夫婦公約に依って従事して苟くもしてはならない」と戒めて、妻帯容認の態度を表明している⁽⁶⁾。

さて第五点目になると、現実離れをしていささか空想に走っているところもあるが、結論は現実的としてよい。従って中国の仏寺改革のための当面の彼の提言は、第一点から第五点まで現実に立脚した実現可能なプランとして、妥当なものとして評して差支えなからう。

さて以上の『仏教護国論』執筆の決定的契機が、日本の「護国愛理」を唱えて仏教革新運動の先頭に立った井上円了の著書を読んだことにあったのは、蔡元培本人が明白に述べるところである。そして五点の中国仏寺改革のプランも、基本的には真宗の方針にのっとっており、これまた本人が明言するところである。

ところで幼少の時から科挙に及第して官僚となるべく、ひたすら中国の伝統的学問に没頭して、進士への最短距離を駆け抜けて来た蔡元培の経歴には、特に仏教に親しむ環境にあったとか、仏教に興味を寄せたなどの事は報告されていない。勿論、名所旧蹟としての仏寺に遊ぶ機会は多くあった。しかしそれは単なる物見遊山であり、特に仏教への関心がかき立てられた形跡はない。一八九六年八月二一日の日記に、「楞嚴經を読む。莊子齊物論によりて一解を進むるのみ。雋れたところは、頗る論衡に類している」などが、仏典に接した唯一の記述である。そしてここでも、仏典は中国の古典とひき

比べられており、仏典そのものに沈潜して理解しようとの態度は見当らない。

さてことほどさように、蔡元培は仏教と無縁の衆生であった。従ってこの『仏教護国論』の出現は、極めて唐突の感を否めない。そしてここでこれほどまでに仏教を称揚し、仏寺の改革を力説したわりには、以後の彼の新しい宗教の主張や、その後の宗教についての思索や提言の中に、仏教への言及はあまり多くない。『仏教護国論』が一九八〇年代以来の新資料発掘の中で日の目を見なかったとしたら、蔡元培の人生の一時期、このような仏教への傾倒があったなどは、とても想像できなかったにちがいない。

だがこうした仏教への心酔の一時期があったことを見過ごしたことが、あるいは蔡元培の生涯持続した、宗教への関心とそれに関する思索についての理解の扉を閉じたのかもしれない。そしてそれにより、彼の問題関心のありかを見誤り、その思想的営為の意義を的確につかむことを妨げたのかもしれない。

だとすると井上円了の書との出会いがあって生まれた蔡元培の初めての宗教に関する文章である『仏教護国論』は、軽々に看過できない重要性をもつものとも評価できよう。従ってこの文章の彼の思想遍歴の中に占める位置を見極めるためにも、彼がどのようなルートで井上の説に触れたのか、井上の説との出会いは、彼の以後の思想の展開にいかなる性格の影響を与えたのか、これを見ておく必要がある。それゆえ次に、蔡元培がいかなるルートを通じて井上の書に接したのかから考察を始めることにしよう。

第二節 井上円了との出会いについて

さて蔡元培が、いつ、誰を通じて井上円了の書を知ったかについては、確実なことは皆目わからない。従って以下は全くの推測であ

る。さて日記によると、蔡元培が日本語を学ぶきっかけをなしたのは、一八九七年十一月十一日、東文書館を開こうとしている友人からの話を聞いたことである。それによると、「洋書は値段が高く、その主要なものは、日本にはいずれも訳本がある。日本語に通ずれば洋書を博く覧ることができ。且つ西洋語は数年でなければ通じないが、日本文は半年で大丈夫で、極めて簡単である」とのことである。蔡元培は早速、清朝政府の日本語通訳官である友人陶大均（杏南）にその真否を問い合わせ、翌九八年八月から日本語の学習を開始している。

彼の日本語の学習は、主として日本書籍を読むためである。従って日本語の文章を中国語訳するという学習方法を採用している。明治期の日本の知識人の漢学の素養と漢文訓読体の文体とは、中国の知識人の接近を容易にし、蔡元培も自らの考案した「和文漢読の法」により、日本語読解力は順調に上達したようである。同年八月二十五日の日記では、「夜、露土戦史数頁を訳す。文従い字順うの楽しみあり」とあり、進境の著しさがわかる。またそれにつれて日本人との交際も徐々に増えていった。

同年十月十五日、戊戌变法に対するクーデターに憤って家族をつれて北京を引き払って帰郷した蔡元培は、紹興中西学堂監督を引き受け、中国の革新を担い得る人材の養成に当ることになった。教材・実験器具の購入、日本人教習の招聘などのために、更に日本人との接触は頻繁になり、杭州の日本領事館を訪れ、領事なども面会して交渉したりもしている。また詩文の応酬を求める日本人も現われている。また蔡元培自身が、ついに一九〇〇年一月、「はじめて和文のてにをはを教える」までに至っている。

ところで一九〇〇年三月までの日記に記載された和文書の中には、

井上円了の著書は見当らない。だとすると『仏教護国論』で告げる井上の書は、いつ、誰を通じて入手したのか。蔡元培がこの間、接触した日本人の中に、井上に関する情報を伝えたり、あるいはその著書を示したりした人物がいたのかもしれない。そしてそう考えると、思い当たるのは、一九〇〇年一月三日の日記の「日本の詩人本田幸之助君と東本願寺留學生鈴木広闡君が来た」の記述である。彼等は一月六日夜に出发したが、二月十三日に再会している。

蔡元培が井上円了の主張の輪郭を知り、また何らかの井上の著書や論文を入手したとすれば、『仏教護国論』執筆前にあつては、この東本願寺留學生である鈴木なる人物が大きな役割を果たした可能性が大きいと思われる。なぜなら井上円了（号は甫水、一八五八〜一九一九）は、浄土真宗大谷派（東本願寺派）との関わりが、特に深い人物だからである。

さて井上円了は安政五年、新潟県三島郡の浄土真宗大谷派の慈光寺の住職の子として生まれ、幕末・明治維新の激動期の中で、漢学の学習とともに、長岡洋学校で西洋の学問を学んだ。一八七七年（明治十年）、東本願寺の人材養成計画のため、京都の東本願寺教師学校英学部召集された。翌七八年春、東本願寺留學生として上京を命ぜられ、同年秋、東京大学予備門に入学、一八八五年（明治十八年）、東京大学文学部哲学科を卒業した。

在学中は、ギリシア哲学、また外人教師フェノロサを通じて、デカルトからカント、ヘーゲルに至る西洋近世哲学史とともに、スペンサーやミル、コントの哲学も学んだ。井上自身は社会進化論と同時に不可知論を説く、スペンサーに特に傾倒したという。大学の卒業論文は『読荀子』（学芸志林第十五卷八五号に掲載）である。

大学卒業後、東本願寺からの給費生としての本来の約束により、

東本願寺の教師学校に服務すべきことになつていたが、それを断り、再三折衝の末に諒承を得ている。また文部省からの大学院入学命令も、官途への任用も一切拒絶した。更には長男として生家の住職の後を継ぐことも断り、僧籍も離脱している。教団の外に立ち、一在野人として貫くことを決意した理由について、老父への手紙の中で次のように説明する。³³⁾

即ち、帝国憲法の発布によりキリスト教の布教が自由になり、開設される国会でも僧侶の出席権は差止められることになつた。そして「政府ニハ耶穌教主義ノ人ノミ有之大臣参議ハ皆耶穌教方ト相成候」であるから、「近日社寺局も相廃し寺院之墓地取払候様ニモ聞及候」と、「寺院仏教廃止」の動きが加速しつつあり、更には条約改正と引き換えに内地雑居が許されれば、「耶穌教ハ忽チ大勢力ヲ得」るのには必至である。この目前に迫つた「仏教廢滅」の危機に対して、「仏教護持」の大運動を起し逸回を図る緊急の必要があり、自分は「仏教全体ノ為ニ苦心奔走」するのに一身を献げたい、と。以上の如くであつた。

今日からは些か過剰な危機意識とも見られるかもしれないが、不平等条約改正のため欧化主義を採る政府首脳の方策からして、徒らに杞憂とのみ評するわけにもいくまい。かくして井上円了は、民間人として仏教改革に仏教振興の事業に邁進する道を自覚的に選択したのである。

さて仏教革新に立ち上がった井上円了は、精力的に論文・著書の執筆に取り組み、続々と世に送つた。一九〇〇年までに出されたものの一端をあげるならば、『真理金針』（一八八六〜八七年）、『仏教活論序論』（一八八七年）、『同上本論第二篇頭正活論』（一八九〇年）、『外道哲学』（一八九七年）、『宗教新論』（一八九八年）などが

ある。その中で名著として広く愛読されたのが、『仏教活論序論』である。

「人誰か生れて国家を思わざるものあらんや。人誰か学んで真理を愛せざるものあらんや」で始まるこの書は、自らの真理を求めたの思想的彷徨の旅を語り、幼時より慣れ親しんできて一旦は棄てた仏教こそが真理であることを悟つた経緯を報告する。仏教は理学、哲学の原理に基づいて成立しており、智力より生ずる宗教と言うべきであり、現代の進化した世界に最も適合した宗教である。そしてその仏教は、印度に発祥したとはいへ、中国仏教を経て伝来し、日本で更に発展・変容を遂げて定着している以上、「日本の仏教」であり、「日本の特産」に他ならない、よって真理である日本仏教は、将来、「西洋に超駕せしむる」ことが可能であり、また必要でもあ

る。井上独特の流麗な名文で縷々綴られた『仏教活論序論』³⁴⁾は、日本仏教の現在の沈滞を打ち破り、「護国」と「愛理」の両者を統一できる優れた宗教として、日本仏教の自信を大いに回復させるものであつた。そして狭い教派的立場に立つ仏教宣揚論とは異なり、哲学に立脚した学問性の高い立論も、斬新な魅力と説得力とに富んでいた。

ところで大学在学中の一八八二年に哲学研究会を結成していた井上は、八四年に哲学会創立にこぎつけ、八六年には哲学雑誌を創刊した。そして八七年（明治三〇年）、独力で哲学館を創設した。これは一九〇三年、私立哲学館大学に発展し、後に東洋大学と改名して今日に至っている。哲学館は、哲学を専攻する場が帝国大学のみに限られている現状を打破し、広く哲学を学習する機会を提供して、哲学の普及を図る目的で開設された学校である。³⁵⁾

言い換えると、哲学館は哲学研究者を養成するのが目的ではない。他の学問に従事する人が、その専門で身を立てるための助けとして、なにかの哲学の学習が必要であるとの見地から、哲学を身につける「捷徑」を与えること、また貧困のため正規の教育課程を経過できない者、原書を読むための語学力の養成の暇のない者などに、哲学の門戸を広く開けてその智力の向上を励ますこと、これが開設の趣旨であった。

従って哲学館は、普通科一年、高等科二年の三年制を取ると同時に、特別に普通科一年のみの哲学速歩の階梯も設けて学習の便宜を図った。更に地方在住者や通学困難者などに対しては、講義録を発刊して通信教育の方途も講じている。できるだけ多くの人に哲学に触れさせるため、「日本語で哲学の説明をなす」のは、世の哲学への関心を高め、哲学を手の届くところに置く、当時としては極めて大胆な試みであったとしてよい。また釈迦、孔子、ソクラテス、カントの四聖を祭る、哲学祭を行ない（一八八五年十月二七日が第一回である）、また四聖の肖像をいつも安置しておくために哲学堂も建立している。⁽⁸⁵⁾

さてこうした哲学の普及・大衆化を積極的に推進する背景には、井上円了独自の哲学観があった。⁽⁸⁶⁾それは、「夫レ哲学ハ百般事物ニ就テ其原理ヲ採リ其原則ヲ定ムルノ学問ニシテ上ハ政治法律ヨリ下ハ以テ百科ノ理工芸ニ迄ヒ皆其原理原則ヲ斯学ニ資取セサルハナシ即チ哲学ハ学問世界ノ中央政府ニシテ万学ヲ統轄スルノ学問ト称スルモ決シテ過褒ノ言ニアラサルナリ」の、哲学を諸学の基礎であり、統率者であるとの位置づけである。井上はこうした哲学に対する見方にもとづいて、哲学的教養の裾野の拡大を意図したのである。とはいえ原理原則に関わり、諸学を中心であり統率者である哲学

は、哲学速歩の階梯を設けるなどの幾多の工夫をこらしても、なお学ぶのはそんなに容易な学問ではない。それでは井上は人が敬遠しがちな哲学を、なぜ敢えて学ぶ必要があると大声で叫ぶのか。それは、彼にとり、文明の進歩、社会の向上を促す決定的要因は、「智力ノ発達」にあると考えられていたからである。そして「智力ノ発達」をもたらずものは、「教育ノ方法ニ因ル」側面もあるけれども、「主トシテ学問ノ種類ニ因ル」のである。

勿論、智力にも下等・高等の区別があるとすれば、「高等ノ学問」により、「高等ノ智力ノ発達」を期すべきは当然の道理である。そして、「諸種ノ学問中最モ其高等ニ位スルモノハ乃チ是レ哲学」である以上、哲学の学習こそが、「高等ノ智力ヲ発達シ高等ノ開明ニ進向スル」ための必須不可欠の条件であった。

そして更にもう一つ、哲学学習の必要理由がある。それは、諸学を総合統括する哲学の性格からして、哲学は他のすべての学問に關係をもっている。「西洋諸学ノ關係ヲ知り其価値ヲ知ルニハ哲学ヲ修メルカ一番宜イ」ということである。西洋の学問の体系をつかみその価値を認識するために哲学を学べと説くのは、東京大学で西洋哲学を専攻した啓蒙思想家井上円了の主張としては至極当然なことであった。

しかし井上は単純な欧化主義者ではない。仏教革新への献身に際して、キリスト教の布教の拡大を警戒していたように、井上は強烈なナショナリストでもあった。哲学館開設の翌八八年（明治二十一年）、彼は三宅雪嶺らと共に、「外国の圧迫に対して国威発揚を主とし」て、政教社を結び、その雑誌『日本人』にも健筆を揮っている。⁽⁸⁷⁾従って井上の西洋の諸学の女王である哲学を学べとの呼びかけは、東洋の学問、学風を批判し反省を促して、その革新・再興を得るこ

とを最終の目標としていたのである。⁽³⁰⁾

さて井上円了は、仏教の革新・哲学の普及、教育事業などの多方面に、ナショナルリストとして、また異色の啓蒙思想家として、八面六臂の活躍をした人物であるが、蔡元培との関わりで、もう一つ特に触れておかねばならないことがある。それは、井上円了が「妖怪博士」「おぼけ博士」(井上は一八九六年六月、『仏教哲学系統論』により文部大臣から日本最初の文学博士の学位を授与されている)の異名をほしのままにした、いわゆる妖怪退治のことである。

井上円了は一八八六年(明治十九年)、日本の民間に古来より伝わっている、お化けや幽霊、狐憑きや占い、等々の超常現象の事例を集めてそれらに科学的説明を施す、不思議研究会を組織した。一八九三年十一月、哲学館内に妖怪研究会を結成し、不思議研究会での活動を引き継ぎ、日本全国二一五カ所で実態調査を行うとともに、古今東西の文献を博く調べて、妖怪の成立理由の解釈説明に当たった。その成果は、哲学館の講義録として次々に刊行され、一八九六年、『妖怪学講義』全八巻(六冊)、二千三百頁余の大冊にまとめられた。井上によると、この著書の趣旨は、「護国愛理」を貫くために、「人心の迷雲を払ひ、社会の弊習を除き、教育宗教の位置を高めて、道徳の一大革新を實行するの端を開かんとする」にあった。そして、「異常変態不思議なるもの」が「迷誤」に起因することを徹底的に暴露し、人心の迷妄の一掃を図っている。

ところで井上の妖怪学は、こうした通俗的な「仮怪」の打破と同時に、もう一つ重要な目的があった。それは、「宇宙万有の真相」、「無限絶対の不可知」である「真怪」に人々を開眼させることであつた。そして真の宗教とは、「真怪」との関わりの中で成立するものであることを認識させ、宗教の目的・性格・意義についての理解

を深めさせようとしたのである。

従つて『妖怪学講義』の中国語訳をしたのが蔡元培であるのは、ある種の必然の導きと言えるかもしれない。蔡元培は当時、中国に立ち立てるべき宗教について、試行錯誤しつつ思索を重ねていたからである。

さて一般民衆の啓蒙にも意欲的であつた面をもつ、井上円了の多方面にわたる活躍については、今なおその正確な全貌はつかみきれない。⁽³¹⁾その生涯の著書は百余冊、雑誌論文は百六十余种とも言われるが、その全体像はまだ明瞭になっていない。⁽³²⁾明治二十年代から大正中期にかけて、日本社会に大きな足跡を残し、多くの話題を提供した人物であるだけに、その生涯の多岐にわたる活動が、あますところなく解明される必要がある。⁽³³⁾

さて一九〇〇年三月に、蔡元培の『仏教護国論』の執筆に当り、いかなるルートで井上の書に接触したかの本筋に戻ろう。『仏教護国論』の内容から見て、井上の『仏教活論序論』を読んだことは、まず間違いない。その他、『外道哲学』、『真理金針』を見ている可能性も高い。

だが一九〇〇年三月以前の日記には、井上円了の著書についての記述は全く見当たらない。勿論、日記に時にとぶところがないわけではない。一九〇〇年一月十二日から三〇日まで欠けているのは、かなり大きな空白であるが、二、三日とぶなどは珍らしいことではない。また日記の内容も、日によって詳略の差が大きい。

因みに一九〇三年までの日記から、井上円了に関係した記述を抜き出してみよう。まず一九〇一年五月二八日、杜亜泉が『妖怪学講義』を代つて購入してくれたとある。そして同年十一月十日に彼か

らその翻訳を依頼され、十一月十五日には、書簡で正式に翻訳の契約を言ってきたとある。同年七月二十五日、史師譚から『哲学一朝話』を借りたとある。

同年八月二十九日、日本に書籍や実験器具を買いに行く友人に、「哲学館通訳教授の法」を調べてくれるよう頼んでいる。同年九月二八日、『仏教外道哲学』を借りている。同年十二月三十一日には、羅振玉が代りに購入してくれた数冊の本の中に、『宗教新論』の名が見える。以上はみな『仏教護国論』執筆からずっと後のことである。

さてその他、井上円了に関係した文章は二つある。一つは、一九〇一年十月出版の『学堂教科論』である。ここでは諸学の分類についての「日本の井上甫水」の説を紹介している。その腹案の一部は、同年三月十九日、四月二日の日記の中に見えており、井上の説もそこで言及されている。ただ『学堂教科論』の方には若干の注記が施されており、それは二つめの『哲学総論』の説を見たことによると思われる。勿論、蔡元培はあくまで井上の説を一つの参考としてあげているだけで、その学問分類表自体は蔡元培自身の考案に成る。

二つは、一九〇一年十月と十二月に刊行された、『普通学報』第一期、二期に分載した『哲学総論』である。これは蔡元培自身も文中で明言する如く、井上円了の『仏教活論本論第二篇顕正活論』の部分訳である。筆者の調査によると、三七節から五二節まで、そして最後の一段に三六節をつけ加えたものである。

最後にもう一つ、井上の名前は出していないが、明らかに井上を指していると思われるものをあげておきたい。それは、一九〇〇年二月二七日の『剡山二戴両書院学約』である。蔡元培はその中で、

自らの幼時よりの学問遍歴を述べている。さて先にも少し述べたように清末今文学派の人々の書を読んで、春秋公羊伝の研究に辿りついて四、五年の後（一八九八年頃か）、嚴復の説、及びその翻訳した『天演論』に接し、蔡元培は「始めて練心の要、進化の義を知る」ことができた。

蔡元培はそれを旧訳の物理学・心靈学の諸書で確認すると同時に、春秋・孟子や黄宗羲・龔自珍などの諸家の主張に照し合わせ、「怡然として理順い、渙然として冰積し、轉然として雲霧を撥いて青雲を睹る」の境地を味わった。そして最近、これを「日本哲學家の言」や「時局の糾紛・人情の変動」につき合わせて探究してみたところ、ますますそれが正しい道理であることを確信できたと言う。そしてここであげる日本の哲學者とは、スペンサーの社会進化論によりながら、仏教惟心論の立場を取る、井上円了をおいては考えられない。

以上、一九〇〇年三月の『仏教護国論』の執筆までに、蔡元培が井上円了の書に接したとの資料は、本人が文中で明言する以外、一切発見できない。ただそれ以後、蔡元培が井上の書に強い関心を示し、また哲学館の教育の情報も得たがっていたこともわかった。また一九〇一年五月十三日の日記に、「陸放翁の詩句を取り、自ら心太平齋と号す。春秋太平世の義を取り、また哲學家惟心論を以てこれを貫く」とあるが、この惟心論の立場に立つとの表明の裏に、『破唯物論』（一八九八年）の著書もある井上円了の思想的影響を見るのは、あながち牽強附会とも言えない。

さてだとすると、一九〇〇年三月の執筆までに、いかなるルートで井上の書に接触したのか。筆者はそれを、時間的に見て、一九〇〇年一月初めに蔡元培に会い、二月十三日に再会した、東本願寺留

学生が大きな役割を果たすと推測するのである。勿論、短時間のつき合いであれば、本を借覧したり、ゆっくり話をきくなどは不可能であつたろう。しかしこれがきっかけになり、井上円了という人物への興味をかき立てられて、その著書を探すということもできた筈である。

東本願寺の別院が上海に置かれたのは一八七六年である。また一九〇〇年八月には厦門の東本願寺布教所焼打ち事件も起っている。そして紹興中西学堂監督であつた蔡元培が教習の招聘や他校の参観などの用務で屢々訪れていた、浙江省の省城で日本領事館もあつた杭州にも、東本願寺の布教所が設置されていた。厦門の場合、止宿僧や留学生僧が住んでおり、勿論、中国人の教徒も獲得していたわけであるから。当然、布教のために図書などもある程度そなえてあつたであらう。そしてそれは杭州の場合も同様であつたろう。⁽⁴¹⁾

勿論、井上円了は先に述べたように、東京大学卒業後、東本願寺には戻らず、更には僧籍も離脱して、教団とは縁を切つた。しかし民間人として仏教革新に乗り出したとはいへ、井上が「護国愛理」の願いを託す日本仏教とは、結局のところ浄土真宗に他ならなかつた。従つて形の上では、東本願寺とは無関係であつたとはいへ、奥深いところでは完全に縁が切れてはいたわけではない。また哲学館では多くの僧侶が学んでいたとの証言もあり、また清沢満之も初期には出講して教鞭を執つていた。⁽⁴²⁾従つて井上円了は、東本願寺派の人々の中では常に話題をよぶ有名人物であつたとしてよい。

さて確証はあげられないものの、以上が、蔡元培と井上円了との出会いについて、筆者の推測するところである。ともあれ本節で明らかにしてきたように、蔡元培の井上との出会いは、一過性のものではない。むしろ以後の蔡元培の思想的営為を大きく方向づけるほ

どの影響をもたらしたとも見てよい。従つて以下の行文の中で、蔡元培の思索の中に残存して折にふれて顔を覗かせる、井上の影について指摘し論じなければならなくなるだろう。

第三節 小結

さて井上円了の「護国愛理」の国とは、言うまでもなく日本である。また彼が真理性を見出した仏教も、インドから漢訳仏典を通じて日本に伝えられ、日本の文化的伝統の一部と化した日本仏教以外の何物でもない。そして井上は、それが真理であるからには世界に普及できることを確信し、世界に宣布しようとの壮大なプランを抱いていた。⁽⁴³⁾

ところで井上が明治人としてナショナルリストであつたとしたら、列強による分割の運命に脅やかされている中国の知識人蔡元培も、それに勝るとも劣らぬナショナルリストであつた。従つて蔡元培が打ち立てたいと願う宗教は、中国の歴史と文化の伝統の上に立ち、中国を亡国の危機から護ることのできる宗教、それは即ち、孔子の教えか、荘子の衣鉢を継ぐ中国仏教かの、いずれかしかりえなかつた。

それゆえ「学者にして護国に志ある者は、仏教を以て何に藉るのか」と叫んだのは、何も日本仏教に帰依したいがためではない。中国で復活・樹立すべき宗教の選択肢の一つである、中国仏教の復興があくまで目的であつたのである。「吾れまさに日本に遊び導師を求めてこれに従事せんとす」の願ひも、日本の仏寺改革の方法をじかに見学して、中国仏教復興の参考にしたとの想ひによるものに他ならなかつた。

⁽⁴⁴⁾とはいへ彼の念願がかなうチャンスは容易には訪れそうもなかつた。そして中国仏教について、蔡元培自身は至つて不案内であり、

革新にとりかかろうにも、全く何の準備もつていなかった。そしてそこに彼の懊惱と焦躁があった。一九〇〇年三月の『仏教護国論』執筆以後の、井上の著書の入手や、哲学館の通信教育の情報蒐集依頼などは、それを如実に物語るものと見てよい。

だが時間は悠長に待つてはくれない。だとしたら中国仏教革新・復興の方途を求めての模索と同時進行的に、もう一つの選択肢の可能性も探らなければならない。そしてすでに第一節で述べたように、孔教も中国仏教とともに「明教を目的とする」以上、最終的には孔教と中国仏教が実現する。従って当面、日本に渡って井上に師事するチャンスも望めないとしたら、残されたもう一方の孔教の側から攻めて行くしかない。

かくして蔡元培は、自ら考案した新しい宗教の樹立に向けて乗り出すことになった。従って次章では、彼の新しい宗教を求めての思索と実践について、取り上げることにしたい。

注

- (1) 『對於教育方針之意見』（一九二二年二月十一日）、『全国臨時教育會議開會詞』（同年七月十日）。拙稿『蔡元培の大学論—北京大学の改革を中心に』（信州大学人文科学論集第十二号 一九七八年）参照。
- (2) 『在信教自由会之演説』（一九一六年十二月二六日）
- (3) 『在清華学校高等科演説詞』（一九一七年三月二九日）。尚、中国の当時のYMCAの活動状況については、拙稿『惲代英の五四時期の思想—日記を中心に（二）』（信州大学人文科学論集第二九号 一九九五年）、『非宗教大同盟公電及宣言（統）』（晨报一九二二年三月二二日）参照。
- (4) 注(3)の拙稿の注(10)、石川禎浩『一九二〇年代中国における「信仰」

のゆくえ—一九二二年の反キリスト教運動の意味するもの—」（狭間直樹編『一九二〇年代の中国』所収 汲古書院一九九五年刊）、及びその注(1)を参照。尚、聯経出版事業公司『中国現代史論集』第六輯『五四運動』（一九八一年）所収の山木達郎・澄子『中国的反基督教運動（一九二一—一九二七）』、羅滋『中国民族主義与一九二〇年代之反基督教運動』、楊翠華『非宗教教育与收回教育權運動（一九二一—一九三〇）』、及び楊翠華論文末尾の参考書目参照。

- (5) 晨报一九二二年四月十日によると、蔡元培は足疾のため壇上に立つて演説できないため、蕭子昇が演稿を代読したとある。吳虞日記によると、四月九日には蔡元培は病気で出席できず、蕭子昇が代読したと記している。また晨报四月十六日によると、恒常的組織として「非宗教同盟」結成が進みつつあり、蔡元培は私人の資格で入会している。

- (6) 『我之歐戰觀—在北京政学会歡迎会上的演説詞』（一九一七年一月一日）すでに、フランスの宗教と教育との分離について述べている。

- (7) これについては、尾崎文昭『陳独秀と別れるに至った周作人—一九二二年非基督教運動の中での衝突を中心に』（日本中国学会報第三五集 一九八三年）がある。晨报三月三十一日、四月五日、四月十一日参照。

- (8) 『覆陳衡哲函』（一九二二年七月二十九日）。尚、この返信は陳衡哲女史の原信とともに、北京大学日刊一〇六六号に掲載された。陳衡哲は胡適の創刊した『努力週報』一号、二号（一九二二年五月七日、十四日）に『基督教在欧洲歴史上之位置』を載せている。これは四月十三日執筆とのことである。陳衡哲は非宗教運動参加者に「感情的分子」が非常に多く、それによる危険を恐れてこの文章を書いたと言う。彼女によると歴史的事実を犠牲にして「政治化した宗教」であるキリスト教を弁護するのでも、また成見をいだいてキリスト教の歴史上の罪悪を指駁して非宗教運動の道具をなすのでもなく、歴史家の公平な眼でキリスト教の歴史上の真実の事跡を明らかにしてこの問題を研究する材料を提供するのだという。そして、この文章により、「社会上

- 一点平心静気的態度」を増し、「一点感情作用的危険」を減少できたら自分の目的は達せられたことになる」と述べる。陳衡哲のこの文章のキリスト教に対する評価、孔子国教化運動への態度、キリスト教の浸透に対する中国の伝統文化に基づいた自信などは、今回の問題に対しての胡適のスタンスをうかがわせるものとして興味深い。
- (9) 『我在教育界的經驗』（一九三八年一月）など参照。
注(9)に同じ。
- (10) 『以美育代宗教説』（一九一七年四月八日）
- (11) 蔡元培死後、今日に至る資料蒐集と研究状況の概略については、拙稿『書評 蔡建國「蔡元培与近代中国」』（近きに在りて第三号一九九八年）参照。尚、高平叔編『蔡元培年譜長編』（上・中・下、人民出版社一九九六年）も出版されているとのことである。
- (12) 日記一九九八年十月十五日（旧曆九月一日）、「攜眷出都」。『自写年譜』三十二歳の項。
- (13) 『伝略（上）』（一九二〇年十月）の「委身教育時代」の項。
- (14) 日記一九九八年十一月二三日、一九九九年四月九日。
- (15) 「学問飢荒」は梁啓超『清代學術概論』（一九二〇年）二九章の語。当時の中国の青年知識人たちが、いかに世界の新しい学問に飢えていたかは、敵復の『天演論』が争って読まれたことからわかる。『天演論』を通じて進化論を知った蔡元培は、とりわけスペンサーに傾倒し、スペンサーの文が中国訳されたときくと、すぐに入手して読もうとしたことが、日記一九〇〇年一月一日、同年七月二五日などに記されている。天子、人民、官僚の三者の關係については、『慎子』威徳篇（日記一九九九年五月三十一日）や黄宗羲の説（『剡山二戴両書院学約』）を手がかりに考えを深めている。
- (16) 「大惑不解」のまず第一は、総弁の職責を知らず、自己一身の娯楽しか眼中にない総弁の母に、光緒帝はなぜクーデターを許したのか、である。第二は、総弁の母の住む頤和園の包圍計画（これは譚嗣同が袁世凱に実行を依頼したものである——後藤注）は未遂であるのに、
- どうして総弁弑逆と同じ刑に処せられるのか、である。第三は、総弁の地位は、本来天下に最適任者を求むべきであるのに、今回、適任どころかその任にたえない者を後継者として立てようとしているのはどうしてか、である。三つめが、当時、世上を騒がせていた、光緒帝の廃立問題に触発されたものであるのは明白である。蔡元培はこの三つは、世界中の誰一人として解くことができないとし、皇帝が諭旨を下してきちんと説明して「群疑を排く」よう求めている。勿論、これによって「妄言の罪」で処刑されても覚悟はできていると結んでいる。康有為は『日本変政考』（一八九八年）の明治元年三月の頃で、「君の言は羣なり、主の言は御なり。衆庶の中、必ず君ありて以てこれを羣し、主ありて以てこれを御す」とし、君主は民から父母の如く親しまれ、師長の如く尊ばれる關係にあるととらえた。梁啓超は湖南の時務学堂で学生に「臣なる者は君とともに民事を弁ずるものなり。たとえ一鋪子を開き、君はその鋪の總管、臣はその鋪の掌櫃等のごとし」と述べている（蘇輿輯著『翼教叢編』巻五『嶽麓書院賓鳳陽等上王益吾院長書』内の『学堂答問梁批』一八九八年）。
- (17) 敵復訳の『天演論』の導言十五「最旨」の案文の中の双行の注で、敵復は、「物自らその形を變じ、能く以て遇う所の境に合す。天演家はこれを体合と謂う」と説明している。適応、適合の意と解することができる。
- (18) 蔡元培が科挙の同年との交際を非常に重視していることは、北京での翰林院生活の日記の記述にうかがわれる。日記一九九八年一月二九日によると、自分の郷試、会試、殿試に合格した己丑（一八九九年）、庚寅（一八九〇年）、壬辰（一八九二年）の同年者、及び浙江省の同郷者の住所録を整理している。従って梁啓超は己丑の郷試合格の同年者であり、本来親交を結ぶべき対象に入っていた。ただ梁啓超に対しては、両義的な感情をいだいていたようである。一方ではその才能を高く買い、日記一九九九年七月二五日では、「康門は卓如以外、文章の觀るべき者なし」と褒めている。また注(15)の日記同年四月九日では

も、「春秋孟子界説、变法通議、及び徐宛平（仁壽）のために代作した輜軒今語は、取るべきもの多し」と言う。他方、「早歳、康有為の説に溺れ、擺脱する能わず」、今文学の徒でありながら、論拠を古文經書の『周礼』に求めるなど、「矛盾を顧み」ない、御都合主義には我慢ならなかったようである（日記一八九六年十一月三日）。またその人格の問題、即ち利益のために汪康年と時務報の経営権を争うとか（日記一八九九年四月九日）、清議報で戊戌変法の次第を述べている中に「誹謗の語」が多いとか（日記同年三月二十八日）、翻訳に際して自己の思いこみで勝手に改変するなど（『日本森本丹芳書』樽井藤吉の誤り——後藤注）《大東亜合邦論》閱後一八九八年九月八日）にも、眉をひそめていたようである。

(20) 『汪康年師友書札』(一)の張元済の汪康年あて書簡三五（一八九八年七月二十七日）、三六（同年八月二三日）、三七（一八九九年二月六日）参照。

(21) 『自写年譜』三十二歳の条。なお胡思敬『戊戌履霜録』巻四「内外薦挙表」によると、一八九八年七月十三日の人材の推薦を求める上論に於いて、宗人府丞葛宝華は蔡元培を推薦している。

(22) 『自写年譜』によると、二十七歳（一八九三年）の時、広州に遊んで陶心雲から、康有為が廖平の説を好んで『新学偽経考』を書いたとの話をきき、廖平と康有為の公刊した著作を手に入れ、また二十九歳の年（一八九五年）、南京に行き張之洞を訪問して、張が康有為の「才高く、学博く、胆大にして識精」を褒め、「傑出した人才」と認めるのをきいたという。一八九七年、孫詒讓も二四歳の時にやはり張之洞を訪ね、「今の天下の大病は不学にあり」として、宋学派を盛んに非難する読書人をたしなめる張之洞の姿を眼のあたりにして、学派の小異をすて、時局の危機に一致団結して取り組むべきだとの感想を得たことを報告している（『汪康年師友書札』二 孫詒讓一）。

張之洞のような当時の中国の知識人界に強い影響力をもつ人物が、率先して学派の溝に架橋しようとしていたとの同時人の証言は、戊戌

变法失敗の原因を、康有為の孔教の理論に求める、一般に流布されている見解（一例として蕭公権氏を見よ）の成立根拠に疑問を抱かせる。確かに康有為の学説は、些か奇矯にすぎる。しかしそれが大きな障壁をなし、救国のための政治変革に志ある知識人の变法への参加を阻んだとの見解は、大いに再検討の余地があろう。『翼教叢編』に収められた文章などを見るかぎり、むしろ变法失敗以後の、アリバイづくり、自己弁護などの動機が絡み、原因と結果を逆転させて、漢宋、今古文などの学派の対立に還元せたと見る方が正しそうである。

蔡元培については、学派的立場は近く、また变法当時は京官生活を送っていたのであるから、变法参加をためらわせる理由は見当らない。にもかかわらず容易には参加しなかったのは、日記一八九六年十一月二三日の「康有為悖謬の言」などの記述からうかがわれる、康有為の学問的良心、知的誠実さへの疑問、換言すると人間的不信感が根拠にあったというのが、最も大きな理由ではないかと思う。張元済は注(20)の書簡三五の中で、「康はもとより平正の人にあらず。然れども風気の開くは、彼の力にあらずと謂うべからず」と語っている。康有為の人となりの中に潜む重大な問題は、彼と接触した人は誰でも気づくことであったと見てよい。康有為と長らく師弟関係にあり、師の性格を知り抜いていた梁啓超も『清代學術概論』で、「万事もつばら主観に任じ、自信力は極めて強く、これを持つること極めて毅し。その客観的事実に対して、或いはついに蔑視し、或いは必ずこれを強いて自己に従わせんとす。その事業上にありても然るあり、その学問上にあっても然るあり」と評している。

従って問題は、康有為という体系的思考力をもち、時代を先取りする洞察力をそなえた、思想家、理論家としての資質に優れた人間が、いきなり政治の場に登場したことから齎らされたものではないかと考える。本来味方のできる人間を排除し、運動の統率者としてもつべき包容性に欠け、妥協を知らない強引な人間が、清末の複雑で困難な現実政治をリードすること自体、完全なミス・キャストに他ならなかつ

- たのではないか。そして幼時より宮中で育てられた若くて政治に未経験で、純粹な情熱家の光緒帝は、「泰西は講求すること三十年にして治し、日本は施行すること三十年にして強し。わが中国の国土の大、人民の衆き、変法すること三十年にして自立すべし」（『康南海自編年譜』一八九八年。『日本変政考』明治元年八月二十七日の項でも、「我が中国のごときは君権最も尊し、但だ心を定め意を一にして、雷厲風行以てこれを変ずれば、藩侯の阻撓なく、その勢い最も易し」と同様なことを述べている）と煽られて、性急に変法に走ったのである。この両者の不幸な出会いに、政治的事件としての変法挫折を解く鍵がかくれているのではないだろうか。この問題は、拙稿「康有為と孔教——その思想的意義」（日本中国学会報二五集 一九七三年）以来の宿題であり、やっとその解答への端緒が得られそうである。
- (23) 『宋育仁《采風記》閱後』（一八九七年七月二十八日）で、「彼の教を謂いて、仏老に視_まべて理に近しとなすは、是_{こゝ}にあらざ」と一蹴している。
- (24) 日記一八九七年九月十三日では、ジェンクスの『支那教案論』を讀み、元來宗教には寛容な中国で景_ト教が仇敵視される原因を詳しく分析し、その伝道側の問題点を鋭く抉り出して、「兵を以て護教するのは、尤も伝教の大害となす云々に至っては、「論ともに透闢す」と賞讃している。また日記同年十一月十八日には、鉅野教案により膠州湾の租借を企図しているのではないかと懸念を記し、同年十二月二十五日には、ドイツ側の要求事項を書きとめている。そして日記翌九八年二月二日には、この教案の処理についての邸抄を書き写している。
- (25) 『天演論』導言十五『最旨』の案文の中で、敵復はスベンサーの『生物学天演』第十三篇『論人類研究』を訳出し、「斯人の羣生の遅速は、その国の治化の浅深と、常に反比例あるなり、斯賓塞の言、かくの如し」と述べる。
- (26) 『夫婦公約』（一九〇〇年三月）で、蔡元培は「同心弁事」して家庭を営む、夫婦の職分を二五か条にわたり詳細に取り決めている。ただ
- これも未発表である。同年六月五日の王夫人の死後、友人達の再婚の勧めに五つの徴婚条件を示している（『自写年譜』）。翌一九〇一年四月十日、黄夫人への求婚を決意してすぐ後に、『家道論』を書いてい
- るが、これも未発表である。ただその一部分は、黄夫人との結婚式当日、本人の演説の中で述べている（日記一九〇二年一月一日）。
- (27) 日記一八九九年五月二日、二三日、六月七日、十五日、十九日、二十日、十月五日、六日など、以下多数。
- (28) 日記一八九九年十二月三〇日。
- (29) 本田種竹（通称幸之助）、徳島県の人。漢詩人。一八六二—一九〇七。『戊戌遊草』全二巻がある。鈴木については不明。
- (30) 井上円了の生涯に関する資料は、『東洋大学百年史』全八冊（一九八八年—九五五年）がよく集めている。
- (31) この論文は、性悪説を唱えたところから、孔子の道の異端者として排斥されてきた荀子の思想を公正な立場から評価しなおそうとして執筆されたものである。それは、経験の重視をロック、ヒューム、ミルと合致すると指摘し、迷信や非合理を道理を以て論破し、人為の力を強調しているのを高く評価している。またその社会進化の原理への理解は、マルサス、ダーウイン、スベンサーなどに匹敵できると言い、君主を国家の中軸にすえて礼による秩序の志向は、ホッブスの政治学説に似ていると評価する。ただ荀子が礼に偏して、社会の調和ある発展のために、秩序と改進の二力の均衡を失っているのは、戦国乱世の極みにある時弊を救わんとした、彼の時代の制約のゆえだとする。よってそれに眼を奪われて、荀子の思想の豊かな開花の萌芽が萌芽のまま久しく成長を阻まれたのは遺憾だと結論する。
- 蔡元培は、夏同甫のために一八九四年、『荀卿論』を代作している。その中の荀子の経験・積習の重視の評価、天論・富国兩篇の人為の力への信頼に対する高い評価など、井上の見解と基本的に一致している。蔡元培は性悪説は荀子が唱えたものでないとする（日記一八九六年八月十七日にも彼の説として同様のことがあげられている）が、井上は

孟子の性善説も荀子の性悪説も、いずれも「一局ニ偏シタル僻論ニシテ均シク其当ヲ得サルモノト謂フヘシ」と述べる。一見すると両者の説は反対なように見えるが、性悪説そのものを否定している点では同じ立場に立っているとも言える。尚、井上には「排孟論」（東洋学芸雜誌二八、二九号 一八八四年）、『孟子論法ヲ知ラズ』（同上三八、三九、四三号 一八八四、八五年）があり、その実証主義哲学者の面目は躍如たるものがある。

(32) 『父井上円悟宛書簡』（明治二二年八月二八日、東洋大学百年史第一冊 資料編Ⅰ上所収）

(33) そこでは肉食と妻帯については以下のように述べている。「その肉食・妻帯を禁制したるは、仏教の表面に説くところにして、もしその裏面に入りてこれをみれば、釈迦の意必ずしも肉食妻帯を禁ずるにあらざる所におのずから知るべし。これをもつて仏教中真宗のごときは、すでに公然肉食妻帯を許すに至る。そのこれを許すも仏教なり。そのこれを禁ずるも仏教なり。なんとすれば、表裏両面、相合して始めて仏教の全系を完成すればなり。ただ世の勢と人の情によりてあるいはこれを許し、あるいはこれを禁ずるの異同あるのみ。」

(34) 『哲学館開設旨趣』（明治二〇年六月）、『哲学館開設旨趣』（明治二〇年九月十六日）

(35) 『哲学堂由来記』（明治三七年七月）
注(34)に同じ。

(37) 三宅雪嶺『明治思想小史』第八章「非外柔内硬」。三宅は自分達の立場を「国権主義」と呼び、「国家主義」と区別している。

(38) 「第二ニハ東洋学問ノ短所ヲ補フノ便益デアリマス東洋ノ学問ハ随分哲学ト名付クベキモノモアリマスケレドモ其短所タルヤ空想ニ安ンシテ満足スル方カ多イ且ツ学者カ皆古ヲ想像シテ猥リニ尊信スル風アリテ学問ニ進歩ヲ与フルコトガデキヌ此欠点ヲ補フニハ西洋ノ哲学ヲ用ヒナケレハナリマセン西洋ノ哲学ハ理学ノ実験ヲ基礎ト致シマスカラ其論モ余程確実テアリ且ツ古代ヲ信仰セサルユエ新キ説ガ続々起リ

マス故ニ日本ノ学問ノ短所ヲ補フニハ西洋ノ哲学ヲ研究スルカ宜シイト思ヒマス第三ニハ東洋ノ学問ノ弊ヲ救フノ益カアリマス東洋ノ学問ハ億断テ自分カラ極メテ掛ル学カ多クシテ事実ニ就テ知ルコトハ誠ニ稀レテアリマス論理学上ニテ云ヘハ帰納ノ方カ少ク演繹ノ方ガ多イ此弊風ヲ直スニハ西洋ノ哲学ヲ藉ラナケレハナリマセン今一ツノ益ハ学者ノ氣風ヲ高クシテ学問ヲ公平ニ見ルコトデアリマス東洋ノ学問ハ学問ノ区域ガ狭ク關係モ少ナキユヘ学者カ皆偏屈トカ固陋トカニナツテ他ノ学問ヲ公平ノ眼ヲ以テ見ルコトカ出来ナイ此弊ヲ救フニモ西洋哲学ヲ知ラナケレハナリマセン西洋哲学ハ広ク諸学ノ上ニ批評ヲ下スモノデアリマスカラ之レヲ学ベハ東洋ノ弊風ヲ直スニ宜イ第五ノ益ハ東洋ノ従来ノ学問ヲ利用スルコトデアリマス東洋ノ学問中ニモ西洋ノ学問ニオトラサルモノモアリマスカ何分ニモ東洋従来ノ学者ハ活眼ニ乏シカッターリ或ハ実験ニ乏シカッターリシテ活用カ出来ナイ、東洋ノ学問ヲ研究シテ此中テ之レタケハ悪イ之レタケハ宜イト云フコトヲ選リ分ケテ世界中ニ其学風ヲ起スニハ哲学館ノ如キモノアリテ西洋哲学ト東洋哲学ヲ兼修スルコトカ必要デアリマス」『哲学館開設旨趣』明治二〇年九月一六日

(39) 蔡元培の訳した『妖怪学講義』は、一九〇六年五月の杜亜泉の「総論序」を附して公刊された。ところで日記一九〇一年十一月十日に、杜亜泉から『妖怪学講義』の翻訳を頼まれたとある。またその日の日記の末尾に、「『妖怪学講義』六冊、日本の井上円了の撰するところとなす。我すでに訳出し、亜泉が購印す。僅かに一冊を印するのみにして書肆、火あり。余の五冊均しく燬く」とあり、ただ「総論」部分の一冊しか発行されなかつた理由がわかる。この日記の末尾の文章は、後日書き加えられたものである。尚、注(2)参照。

(40) 井上円了については、東洋大学の学祖である関係から、学内に井上円了記念学術センターが置かれ、東洋大学関係者による研究が、近年の主流をなしている。井上円了研究一〇七、井上円了研究センター彙報一〇五号、高木宏夫編『井上円了の思想と行動』、清水乞編『井上

円了の学理思想』、齊藤繁雄編『井上円了と西洋思想』、『東洋大学百年史』資料編I上、通史編I、年表・索引編などが主要なものである。仏教関係では、池田英俊『明治の新仏教運動』（吉川弘文館 一九七六年）、増谷文雄『近世学僧小伝』（『近代仏教思想史』七卷所収 三省堂 一九四一年）、吉田久一『明治中期の革新運動』（圭室諦成監修『日本仏教史』三卷所収 法蔵館 一九六七年）など。哲学関係では、船山信一『明治哲学史研究』（ミネルヴァ書房 一九五九年）が代表的である。教育学の方面からは、小倉竹治『井上円了の思想』（校倉書房 一九八六年）が好著である。その中の著作総目録は原物にいちいち当っており、極めて有用である。

(41) 井上円了の完全な著作目録はまだ完成していない。東洋大学には井上円了資料室が置かれ、井上円了選集一〜十一卷（一九八七〜九二）、井上円了資料集第一集、第二集（雨水論集）、第三集（円了講話集）を出している。

(42) 康有為『日本書目志』（一八九七年）所載の井上円了の著書を書き出してみる。

卷二 理學門 哲学	二冊	七角
哲学要領	二冊	七角
哲学一夕話	三冊	二角四分
哲学一對話	一冊	七分
哲学道中記	一冊	二角
妖怪玄談	一冊	一角五分
星界想遊記	一冊	三角
通信教授、心理学	一冊	一角
心理学摘要	一冊	四角
倫理学	一冊	四角
倫理通論	一冊	一角二分
倫理摘要	一冊	四角

卷三 宗教門 宗教総記

宗教新論 一冊 一角五分

日本政教論 一冊 四角

仏書

仏教活論序論 一冊 五角五分

縮刷 仏教活論序論 一冊 一角

縮刷 仏教活論本論第壹編活論 一冊 一角二分

縮刷 仏教活論本論第貳編活論 一冊 二角五分

縮刷 仏教活論本論第参編活論 一冊 七角

真宗哲学序論 一冊 五角

卷四 凶史門 記行 一冊 三角

歐米各國政教日記 一冊 三角

卷十四 小説門 一冊 三角

星界想遊記 一冊 三角

以上、十七種二〇冊である。重複して載せられている『星界想遊記』については、康有為の『大同書』に対する影響を指摘する坂出祥伸氏の研究がある。また卷三の宗教門の仏書の按語の中で、「親鸞が蓄妻食肉を創め、本願の徒ついに八万余に至る。新教を創通して天主の路徳カトリックとなる」と述べている。

また梁啓超の井上円了との関わりについては、マリアンヌ・バステイブリュゲール『梁啓超与宗教問題』（東方学報七〇冊 一九九八年）をあげておく。十九世紀末から二十世紀初頭の中国の宗教をめぐるそれぞれの人々の思想と対応については、本論文の第三章で取り上げる。

(43) 『東本願寺上海開教六十年史』。永井算巳『互相保護約章と厦門事件』（信州大学文学部紀要 第十号 一九〇六年）によると、この事件は、義和団事件による全国的混乱に乗じて厦門に出兵せんとする、台湾総督府と日本陸軍とが示唆して起したフレイム・アップだったと

のことである。

- (44) 佐藤三郎は、『明治三三年の厦門事件に関する考察——近代日中交渉史上の一齣として』（山形大学紀要人文科学第五卷第二号 一九六三年）、及び『中国における日本仏教の布教権をめぐる』（同右第五号 一九六四年）で、中国における浄土真宗伝播の状況と中国側の対応とを、きめ細かく跡づけている。以上や『日本外交文書』第三七卷二冊の一〇四四号文書、同附属文書一、二によると、杭州には一八九八年に日文学堂、九九年に布教場が置かれ、信者を獲得し、また浙江省内の各地を巡回伝道している。その成果のゆえか、一九〇三年、紹興でも東本願寺信徒に対する住民からの恫喝・暴行事件が起ったことも報告されている。尚、章炳麟は上海の東西東本願寺別院のことによく知り、特に東本願寺別院とは若干の交際があったようである。（『汪康年師友書札』（二）所収の章炳麟の一八九九年一月四日付の書簡六参照。）蔡元培は日記一九〇一年八月二日に、顔元の教育カリキュラムについて、「今日本の真宗の信徒、その寺中に於て、普通・専門の各学を立てて以て教授するは、乃ちこの旨に合す」と述べる。井上円了が学んだ東本願寺の教師学校がこの普通・専門に分けており、井上も哲学館の学習の階梯をこの二層に分けている。こうしたことは、やはり直接に経験者からきくなどしないと、書物からでは得にくい知識と思われる。
- (45) 高木宏夫『井上円了の宗教観』（井上円了研究五）。第二回総合討議『井上円了の教育理念——その思想と行動』（井上円了研究六）によると、建学資金の半額に当るお金は、東西両本願寺派の寄附金によるという。『私立哲学館設置願』（明治二〇年七月二二日）には、教員として徳永（後の清沢——後藤注）満之の履歴書が添付されている。
- (46) 前掲『仏教活論序論』
- (47) 『自写年譜』によると、蔡元培が念願がかなって日本を訪れたのは、南洋公学の教員をしていた、一九〇二年七月の暑中休暇の時である。上海から神戸までの同船者は高鳳謙（号は夢旦）であったという。東

京に着くや、成城学校入学身許保証人をめぐり駐日公使蔡鈞と留学生が対立する、いわゆる吳孫事件に巻き込まれ、結局八月三日、日本政府から強制送還命令を受けた吳稚暉を、無事上海に送り届ける役目を引き受けざるを得なくなった。当初の予定は一カ月の旅程であったが、それを繰り上げての帰国で、殆どなら収獲なしのとんぼ返りであったらしい。尚、この事件については、永井算巳『所謂吳孫事件に就いて——清末留日学生史の一断面』（一九五三年、史学雑誌六二—七。今、『中国近代政治史論叢』汲古書院刊に所収）参照。