

# 「中国學術思想史」における仏教の位置

—梁啓超の場合

高 柳 信 夫

## 1 はじめに

近代中国の思想界の特徴の一つとして、「仏教の復興」が挙げられるということについては、恐らく異論の無いところであろう。

明清期の中国仏教界は、人材・理論の両面において、個別の例外はあるにしても、総じて、生産力が低下していたと言える<sup>(1)</sup>。それが、19世紀後半以降、楊文会（1837～1911）らを中心としつつ、仏教復興への動きが本格化してゆき、康有為・譚嗣同・章炳麟など、清末の代表的な思想家の多くが何らかの形で仏教の大きな影響を受けている。

梁啓超もこうした時代の空気の中、1891年より本格的に仏教に触れ、以後、その晩年に至るまで、仏教は彼の思想の一つの主要な構成要素となってきた<sup>(2)</sup>。

それゆえ、従来より、梁啓超の思想を論ずる場合、その仏教的要素に触れられることが少なくない。また、近年の傾向として、梁啓超の思想（あるいは、近代中国思想界）と日本の学界との関係が注目されつつあり<sup>(3)</sup>、その中で、梁啓超の仏教をめぐる議論と日本との関係も取り上げられている。

梁啓超の仏教に関する議論は、その内容に従って、概ね二つの種類に分けて考えることが可能である。第一は、梁啓超自身の思想的根拠の一つとしての仏教について言及するもので、仏教教義についての純粋に理論的な研究や、現実的な実践の指針として仏教を扱うもの（後者の例としては、仏教こそ新たな時代の中国国民に相応しい教義であると主張した1902年の「論仏教与群治之關係」<sup>(4)</sup>などが典型）などがこれに当たる。第二は、過去の仏教について、歴史研究の対象として言及するもので、「仏教史」といったジャンルに含まれるものなどがこれに相当する。もちろん、両者は完全に分離しうるものではないが、「近

代学術方法」によって仏教史研究を行った「20 世紀中国仏教史研究的開創性人物」と評され<sup>(5)</sup>、實際的目的から離れた「客観的」な歴史研究の確立を目指した<sup>(6)</sup> 梁啓超に関しては、両者を区別して考える方が彼の発言を理解しやすいであろう。

従来の梁啓超研究でも、この二種類の材料について様々な形で言及されてきたが、後者の「仏教史」的な部分について見ると、総じて、それを「仏教史」という範囲においてのみ論じる傾向が強いという問題点がある。いま少し敷衍していえば、梁啓超の「仏教史」に関する論著を取り上げる場合、ほとんどの論者は、それが「仏教史」の研究史の中でどのような価値を持つのか（もしくは持たないのか）という方向から論ずるか、梁啓超の「仏教史」の叙述を半ば独立した領域として取り上げ、その中にどのような特徴が見られるかという方向から論ずるかのどちらかだということである。

もちろん、このようなアプローチによる研究も、十分に意義のあるものであることは疑いないが、ただ、梁啓超の場合、歴史家としての彼の研究対象は仏教以外の広範な分野に及んでおり、特に中国の「学術思想史」研究は、彼の歴史研究の一つの中核をなすものであり、さらに、仏教は、中国学術思想史の中に大きな位置を占める存在として理解されている。それゆえ、梁啓超が、中国の「仏教史」という枠を越えた「学術思想史」全体の中で、仏教をどのように位置づけていたか、という問題を中心に検討することは、彼の仏教理解のあり方を解明する上でも、それなりの意義を持つ作業であると考えられる。よって、本稿では、主として彼の仏教論について、梁啓超の中国学術思想史の叙述との関連を意識しながら論じてゆくこととしたい。また、本稿での主要な関心は「仏教」ではなく「仏教の位置」にあるため、梁啓超の仏教史研究の内容そのものにはここでは深く踏み込まないものとするをお断りしておく。

さて、梁啓超が、歴史研究の対象として仏教を取り上げ、まとまった形で論述を残している時期は、まず第一には 1900 年代（特に、1902 年の「論中国学術思想変遷之大勢」において）、第二に第一次世界大戦後の欧洲長期滞在より帰国し、政治活動からの引退を宣言した 1920 年以降（この時期、彼は『中国仏教史』執筆を計画し<sup>(7)</sup>、また、原始仏教に関するものを含め、仏教関係の論文を大

量に発表した)である。

そこで、まずこの二つの時期において、梁啓超が仏教を「中国學術思想史」の中にどのように位置づけていたかを簡単に確認したい。

## 2 「論中国學術思想變遷之大勢」における仏教

1898年の戊戌政変の後、日本に亡命した梁啓超は、次第に師の康有為の影響から離れ、1902年2月の「保教非所以尊孔論」<sup>⑧</sup>において、独自の思想的立場を明確にした。

同年、彼は「新史学」を発表して「史界革命」を提唱し、旧来の二十四史のような「二十四姓之家譜」に過ぎぬものではなく、中国の「人群進化之現象」を叙述し、その「公理公例」を求める新たな中国史の必要性を強調し<sup>⑨</sup>、『中国通史』の執筆を計画した。<sup>⑩</sup>

特に、「論學術之勢力左右世界」<sup>⑪</sup>と題する文章も同時期に発表している梁啓超にとって、今後書かれるべき「中国史」の中で最も重要な部分は「學術思想史」に他ならず、こうした流れの中、梁啓超は、1902年3月から、「中国學術思想」の通史の試みとして、「論中国學術思想變遷之大勢」を『新民叢報』に断続的に発表した<sup>⑫</sup>。

この「通史」は、儒教を中心とした歴史観から離れ、従来、異端が猖獗を極めた混乱の時代としてイメージされていた春秋末から戦国期の諸子百家の時代を「全盛時代」とするなど、中国の過去の學術思想の評価を全面的に見直し、新たな「中国學術思想史」観を提示した文章として知られるが、その執筆に当たっての梁啓超の状況認識は次のようなものであった。

梁啓超によれば、「上世」「中世」において世界のトップレベルにあった中国の學術思想は、確かに「近世」においては西洋に遅れを取ってしまった。しかし、「近世史の前途はまだ尽きておらず、どうしてこの偉大な国民が、祖宗がその座を占めていた最も高尚で最も榮譽ある地位を恢復し、さらに全世界の學術思想界の牛耳を執ることができないなどということがあろうか」として、将来における中国文化の再興の可能性を指摘しつつ、そのためには、過去の偉大な

文化的遺産を「褒め称え、その内実を明らかにし、それを発展させ、その優れた点を継承し、それを高めてゆくことこそが、我々の責務」だとする。<sup>⑬</sup>

にもかかわらず、当時の中国では、「今に至るまで、この作業に従事する者がいない」状態であり、「今後 20 年の中で、私には、外国の学術思想が輸入されないことではなく、本国の学術思想を創造的に発展させられないことが懸念」されるという。<sup>⑭</sup>

梁啓超は、ほぼ同時期に「新民説」を発表し、西洋（特にアングロサクソン）をモデルとした、近代国家の国民に不可欠の価値観を中国に導入することを主張しており、彼にとっても、「外国の学術思想の輸入」が急務として意識されていたことは言うまでもないし、また、当時は、梁啓超の政治的立場が最も急進化して革命論に接近し、「伝統」批判を強めていた時期にもあたる。しかし、彼の主張は、中国的な伝統の価値を一概に否定し、全面的な西洋化を主張する所謂「全盤西化」論者とは異なり、「凡そ一の国が天地において自立している場合、必ずその国が自立する根拠となる特質が存在する。自身の国を巧みに運営する者は、この特質を鍛錬し発展させることが不可欠である」<sup>⑮</sup>と述べるように、中国独自の「特質」を保持・発展させるべきだとし、特に、上述のように、中国の学術思想には独自の優越性があることを確信していた。

そして、梁啓超は、「凡そ天下の事は、必ず比較をしてはじめてその真の姿が見えてくる。比較が無ければ、己の短所を知ることができないだけでなく、己の長所を知ることもしない」として、中国の学術思想の真価を見いだすためには、他者との「比較」という方法を用いねばならぬと強調する。<sup>⑯</sup>

今日の我々からすれば、こうした意識は全く目新しいものではないが、「今の世で『好学深思の士』と言われている者は二種類おり、一つは専ら本国の学術思想界に囚われ、他国のものについては、一步もその中に足を踏み入れようとしない者、一つは専ら外国の学術思想に眩惑され、本国のものについては全く関心を向けようとしない者である」<sup>⑰</sup>という状況であった当時の中国思想界においては、十分に新鮮な視点であったものと思われる。

かくして、梁啓超の「中国学術思想史」の研究は、「比較」という方法によって、中国の学術思想の短所と長所を明らかにすることを直接の目的とするもの

であり、そうした作業の後に、短所については「外国の学術思想の輸入」によってそれを補い、長所については「創造的に発展させる」ことが期待されていたと言いうるであろう。

もちろん、梁啓超によれば、中国の過去の学術思想の優れた部分を発展させられなかったとしても、すでに歴史的事実として厳然と存在している「わが学術思想を決して損なうものではない」が、「諸君がもし国を愛し、同胞の愛国心を喚起しようとするなら、この事を決して等閑視してはならず」、さもなくば、「古人を崇拝する奴隷性から脱しながら、また一種の外人を崇拝し本族を蔑視する奴隷性が出現する」ことになるであろうと指摘する<sup>108</sup>。こうした発言から見るかぎり、この時点での梁啓超の「中国学術思想史」の研究の一つの目的は、他者との比較を通じて、中国の学術思想の独自の価値を明らかにすることによって、中国国民の間に「愛国心」を養成することにあったといえることができる。

同時に、梁啓超は、「思うに、世界の今日には二つの文明しかなく、第一は泰西文明、欧米がこれであり、第二は泰東文明、中華がこれである。20世紀は、則ち両文明結婚の時代であり」、「彼の西方の美人は、必ずやわが家のために素晴らしい子を生み、わが一族の地位を高めることができるであろう」<sup>109</sup>とし、中国と西洋の両文明を融合した新文明の建設という、中国一国の範囲をこえた、いささか大げさな言い方をすれば、「世界的」な意味を持つ事業をも、20世紀中国の大きな課題として提示している。

よって、梁啓超にとっては、中国学術思想史の研究と叙述は、中国の過去の文化遺産を顕彰・継承することによって中国国民の愛国心を鼓吹することを目指すと共に、同時に、それを中西両文明の融合による20世紀の新文明の建設のための基礎としようとの野心をも有するものであった。

そうした観点に立った場合、中国における仏教の歴史は、「外来思想」の受容の歴史（しかも、成功裏の終わった受容の歴史）であったという点で、梁啓超にとっては、中国と西洋の両文明の将来の「結婚」のあり方を示唆する好個の事例となりうるものであった。

梁啓超は、「論中国学術思想変遷之大勢」において、南北朝から唐代にかけて

を「仏学時代」とし、仏教を中心としてこの時期の学術思想を論ずるが、そこで梁啓超が特に強調するのは、「中国の仏学は中国の仏学であって、純然たるインドの仏学ではない」<sup>20</sup>という点である。

「中国の諸宗派は、多くは中国が自ら創り出したものであり、インドの唾余をそのまま継承したものではなく」<sup>21</sup>、「大乘の教義は、インドに萌芽したが、シナにおいて大成した。故に大法を求める者は、彼（＝インド：（ ）内は引用者注、以下同様）においてではなく、我（＝中国）においてなすべきである」<sup>22</sup>とされるように、中国仏教は、単なるインド仏教のコピーにとどまるものではなく、特に大乘仏教は、中国人が自らの創造性を発揮してインド仏教をさらに発展させた独自の思想だとされ、その代表的存在として、華嚴宗・天台宗・禪宗などが挙げられている。

そして、梁啓超によれば、こうした現象は単に仏教に限らず、中国における「外来思想」受容の基本的なパターンの現れであった。

中国は大国であり、数千年伝えられてきた固有の学を持ち、その壁壘は堅固である。故に他所の思想は、中国に入ってくることは容易でなく、たとえ中国に入ってきたとしても、数十年百年経過してからも、ほとんど影響を与えることができないのが常である。……

しかしながら、わが中国が外来の学を受け入れないのであればそれまでだが、もし一旦それを受け入れるとなると、必ずやその優れたところを尽く吸収して自らの栄養とし、しかもその性質を変容させ、その働きを優れたものとし、別個に一種のわが国の新文明を作りあげ、「青は藍より出で、氷は水よりも寒し（原文：青出於藍，冰寒於水）」ということになるのだ。<sup>23</sup>

こうした「外来思想」の受容のあり方は、梁啓超によれば、中国のような「固有の学」を有する社会であって始めて可能なことであり、例えば、日本のような「小国」には不可能なことであった。

日本は小国であり、しかも、その固有の学というものは存在しない。故に、

他所から日本に入ってくるものがあれば、馬が走るようにそれを追いかけて、音が響き渡るように変化が起これ、瞬く間に国中が一斉に感化されてしまう。しかしながら、せいぜいのところ、他人に似せることができるのみで（原注：実のところは、真に似せることもできぬのだが）、結局、受け入れたもの以外に、自ら何かを増したり、自ら何かを創造することはできない。<sup>24</sup>

これは仏教についても同様で、

日本是我々から仏学を受け入れたが、その学は今に至るまで一つも我が範圍を越えられたものは無い。真宗や日蓮宗は彼らが自ら創ったものだというものの、真宗は浄土の支流にすぎず、日蓮宗は天台の余裔に過ぎず、深遠で奥深く、遺經の中から「不伝の学」を得るようなことは出来ていない。<sup>25</sup>

このような日本に対する評価が適切かどうかはともかく、梁啓超においては、中国の「外来思想」の受容における「創造性」こそ、中国の「特質」の一つであると意識されていたといつてよいであろう。

よつて、将来の西洋文明の受容においても、仏教の受容の場合と同様の中国独自の「創造性」が発揮されることが期待されていた（同時に、こうした役割は、日本などには決して担いえないはずのものであった）。

私は、このこと（＝仏教の中国化）を念うたびに、数十年以後の中国に、必ずや泰西各国の學術思想を一つに融合し、我が国の特別の新文明を造りあげ、天地を輝かせる日が来ることを信じ、拝礼してそれを祈り、「高山は仰ぎ、景行は行く」（『詩經』小雅・車輦の語）というように、私は、隋唐間の古徳たちの大業を称え、我が青年たちを励ましたいと思うのだ。<sup>26</sup>

かくして、1902年の梁啓超にとって、過去の中国學術思想史における仏教の受容とその「中国化」の歴史は、将来の中国における西洋思想の受容とそこから生まれる「新文明」のあり方のモデルを示すものでもあったのである。

また、梁啓超は、この「仏学時代」は、従来の儒教中心の歴史観では衰退の時代として見られていたが、中国の学術思想界全体について見れば、特に「隋唐のかわりめの時期は、先秦以後の学術思想の最盛時代といってもよく」、「隋唐の学術思想は、同時期の全世界においても唯一無二に光り輝くものといってもよい」<sup>27)</sup>とし、さらに「先秦」「隋唐」という中国学術思想の盛期をもたらした主な要因は、それぞれ「南北両文明の接触」「インド文明との接触」という異質の文明の接触による生じた刺激によると認定されている。<sup>28)</sup>

よって、同じく西洋という異質の文明との接触が本格化する 20 世紀は、梁啓超の観点からすれば、「近世」における「衰落」を脱し、中国学術思想が新たな盛期を迎える可能性を秘めた時代に他ならなかったのである。

「論中国学術思想変遷之大勢」は、結局、「通史」としては完成されぬまま終わった。その後、梁啓超は、1904 年の「子墨子学説」、1908 年の『王荊公』、1909 年の『管子伝』など、「中国学術思想史」に関連する論著を断続的に発表しているが、仏教を直接の対象としたものは殆ど存在しない。<sup>29)</sup>

彼が再度、歴史研究の対象として仏教にまとまった形で言及するのは、先にも述べたように、1920 年代に入ってからのものであり、以後、彼は『中国仏教史』の執筆を志す一方、中国仏教のみならず、インドの原始仏教をも対象にした多くの仏教関係の論著を発表した。

次章では、それらの論著の中に見られる彼の議論のうち、本稿のテーマに関連する部分について見てゆくこととしたい。

### 3 1920 年代の梁啓超の仏教論

梁啓超は自ら「今日の我を以て昔日の我を難ずることを惜しまない」と述べていたように<sup>30)</sup>、彼の思想は度々変転を遂げていたことはよく知られている。

その中で、1900 年代と 1920 年代の梁啓超の思想の大きな変化として従前より挙げられているのは、「国家主義」に対するスタンスの違いである。

1900 年代の梁啓超は、康有為の「大同」思想の影響を離れ、「国家」こそが、事実上、世界における至上の存在であると見なし、国民は国家の生存・発展に



奉仕すべき存在（そして、その目的の達成ために個々が自らの能力を高めてゆくべき存在）であるとした。そして、『新民説』は、まさにそのような意味での国民を養成することを目指したものであった。

それに対して、第一次世界大戦勃発以降、特に大戦によってもたらされた惨状をヨーロッパに渡って直接見聞してからの梁啓超は、「国家至上」の考えを反省し、中国においては「世界主義的国家」を建設することこそが必要だと主張するようになった。

国は愛さねばならないものだが、頑固偏狭な古い思想を「愛国」だとみなしてはならない。なぜなら、今の世の国家は、そのような古い考え方によって発展することはできないからだ。我々の「愛国」は、一方で「国家あるを知り、個人あるを知らず」ということであってはならないし、他方で「国家あるを知り、世界あるを知らず」ということであってもならない。我々はこの国家の庇護の下で、国内の各個人の天賦の能力を可能な限り発揮し、世界人類全体の文明に大いに貢献をせねばならない。<sup>31)</sup>

なぜ国家が無くてはならないのか？ それは、国家があってはじめて、その国家の中の人々の文化力を結集し、継承し、高めてゆくことが容易になり、人類全体の中へ入って行って、その発展を助けることができるようになるからであり、国家を建設することは、人類全体の進化のための一つの手段なのである。<sup>32)</sup>

もちろん、梁啓超は、国家の価値を否定しているわけではなく、個人の能力の発揮や人類全体への貢献も、国家なしには考えられないのであるから、「愛国」の必要性は依然として大きなものであったが、国家はあくまで「手段」であって「目的」ではなかった。それゆえ、このような認識を背景に行われる「中国学術思想史」の研究は、1900年代のように、国民の愛国心を喚起することを直接の目標とするものにはならず<sup>33)</sup>、「世界人類全体の文明」により重点をおいたものとなるであろう。

そして、梁啓超のいう「世界人類全体の文明」への貢献とは、より具体的には、西洋文明と中国文明を融合することによる「新文明」の建設であった（この点は、すでに 1900 年代の梁啓超の視野にも入っていた課題であるが、1920 年代の段階では、「国家」の価値の相対化によって、一層前面に押し出されることとなった）。

一人の人間は、自分の国家を富強にすればそれでよいというのではなく、その国家を、人類全体に貢献するようにさせねばならない。もしそうでなければ、その国家は、存在する意味がない。この道理を理解すれば、おのずと、我々の国家には、前途に絶大なる責任が横たわっていることが分かるはずである。どのような責任かといえば、西洋の文明によってわが文明を拡充し、また、わが文明によって西洋文明を補い、それを化合させることによって、一つの新文明とすることである。<sup>34)</sup>

さらに、梁啓超は、「近來の西洋の学者は、多くの者が東方文明の一部を輸入し、彼らのあり方を調整できればと考えている。仔細に考察してみれば、我々には確かにその資格がある」<sup>35)</sup>とするように、東西文明の融合による「新文明」の建設という作業において、中国こそがその中で特別に重要な位置を占めうると考えていた。

我々の一般的な感覚では、「東方文明」といえば、中国のみでなく、インドなどもその中に含むものとイメージされるであろう。そして、実際、1922 年に出版されて大きな反響を呼んだ梁漱溟の『東西文明及其哲学』では、その評価の内容はともかく、「東方」を代表する文化として、「中国文化」と「印度文化」を挙げている。

それに対して、梁啓超は、1900 年代の「論中国學術思想變遷之大勢」においては「泰東文明＝中華」と断言し、インドについては、ペルシア、エジプト、メキシコといった古代文明の祖国同様、「その国が亡び、その文明もそれとともに亡び」<sup>36)</sup>、仏教はインドにはその痕跡は残っておらず、中国にのみ存続しているとしている<sup>37)</sup>ように、インドの存在は度外視していた。だが、1920 年代の段

階では、梁啓超は、西洋における東洋学、さらにはその影響を受けた日本の学界において、原始仏教研究の成果が大量に蓄積され、その真価が明らかにされつつあることを十分に認識していた<sup>389</sup>。にもかかわらず、やはり、梁啓超にとっては、「新文明」建設に当たって積極的な役割を果たしうるのは、「インド仏教」ではなく、「中国仏教」であった。

仏教はインドで創られたものではあるが、実は中国において盛んになったもので、現在、大乘の各派は、インドにおいては全て絶え、正法の継承はすべてシナにある。ヨーロッパ人の仏学研究は、日ごとに盛んになっており、梵文で現存する経典は、殆ど翻訳されているが、梵文の中に大乘を求めても、どれだけのものが得られるだろうか。

我々が自ら創りだした宗派については、ましていうまでもない。我々の禅宗のようなものは、まことに「応用的仏教」「世間的仏教」であり、間違いなくインド以外においてこそ発生しうるものであり、間違いなく中国人の特質を表現したもので、「出世法」と「現世法」を並行して矛盾しあわないようにさせている。

現在、ベルグソンやオイケンといった人々は、まさにこの道筋へ進んでいこうとしていながらも、いまだにその目的を達していない。私はいつも思うのだが、彼らがもしも唯識宗の書を読むことができたならば、彼らの成果は必ずや現在のもの以上であろうし、彼らが禅宗を理解することができたら、その成果はさらに現在のもの以上であっただろう。<sup>390</sup>

この一節からは、東西両文明の融合による「新文明」の建設において仏教が何らかの貢献をなしうるとしても、それは「インド以外においてこそ発生しうる」「中国人の特質を表現した」大乘仏教でしかありえないと梁啓超が考えていたことが伺えるであろう。

そしてまた、大乘仏教を発展させる動因となった「中国人の特質」こそが、梁啓超の見るところでは、当時の西洋文明の問題点を補う機能をも果たしうるものであった。

従前の西洋文明は、総じて、どうしても「理想」と「実際」を二つにわけ、唯心と唯物がそれぞれ極端に走りがちであった。宗教家は来生を偏重し、唯心派哲学は玄妙なことを高談し、人生の問題からともに遠く離れている。科学という反動が起こると、唯物派が天下を席卷し、高尚な理想すらも捨て去ってしまった。ゆえに、私は先に「大流行している社会主義も、結局は、パンを争って食べるということにすぎない」と言ったが、これが人類の最高の目的と見なしうるだろうか？ そのため、最近提唱されている実用哲学（プラグマティズム）・創化哲学（ベルグソン等の哲学）はみな「理想」を「実際」の中に入れ、心物の調和を図ろうとしている。

私が思うに、我々の先秦の学術は、まさにこうした方向に向かって発展してきたものだ。孔子・老子・墨子の三人の大聖は、学派はそれぞれ異なるにせよ、「理想と実用の一致を求める」ということは、彼らの共通の帰着点であった。……

われわれがもし三聖の行った路に従って、「現代の理想と実用の一致」を追求すれば、私が思うに、どれだけの境地を切り開けることであろうか。<sup>(40)</sup>

つまり、中国古代の諸子は、その各々の表面的な主張の差異を超えて「理想と実用の一致」という共通の特質を有しており、この特質こそが、西洋文明の行き詰まりを打開するヒントを与えるものだ意識されていた。そして、同時に、この「特質」こそが、仏教を「応用的仏教」「世間的仏教」に改造し、現代の世界において「新文明」建設のために貢献しうるものに「発展」せしめた原動力でもある。それゆえ、逆にいえば、過去における仏教の受容の歴史は、将来の西洋文明の受容のあるべきあり方を示唆する先例としての意味を持つものでもあったのである。

かくして、梁啓超は、1920年代においても、仏教の「中国化」の意義を高く評価し、さらに、仏教の「中国化」のプロセスを、将来の中西文明の融合による「新文明」建設のモデルとみなすという点では、1900年代の議論と基本的には同様の見方にたち、さらにその論点を推し進めていたといっていよいであろ

う。

こうした立場を示す発言は、上に挙げたものだけではない。例えば、この時期に、中国仏教が、インド仏教とは異なる独自のものであることを強調するものとしては、以下のようなものがある。

天台宗、賢首宗、禅宗、浄土宗、これらのいくつかの大宗派は、みな我々が自ら創ったものである。さらには、法相宗は、全てインドから出たものではあるが、『成唯識論』は、玄奘が十大論師の学説を合わせ、それを選択して出来たものであり、実は、玄奘の独自の学であり、その門下の窺基、円測の二大流派が、それぞれ、徹底的に明らかにし、微細なところまで分析していった。恐らく、無着・世親一派の学問は、中国に到ってはじめて真の意味で成熟したのである。<sup>(41)</sup>

そして、仏教の「中国化」がむしろ仏教の一種の発展形態として意識されていたとすれば、所謂「偽経」のようなものも、プラスに評価されうることとなる。例えば、1922年に書かれた「大乘起信論考証」において、梁啓超は、『大乘起信論』は中国で撰述されたものだという説を支持しているが<sup>(42)</sup>、そのことは、以下の3つの引用に示されているように、決して『起信論』の価値を減ずるものではなく、むしろ、中国人の文化的な「創造性」を示す証拠ともなると見なしていた。

この説を聞く者は、必ず大いに驚き、かつ憤り、私のことを、完全に「大乘非仏説」の毒にあてられた者だといひ、もし私の説の通りであれば、經典の十のうち七、八はみな後人の偽造であり、そうなれば仏教徒は「大妄語」する者となってしまうではないか、というが、実はそうではない。

仏教の教義には、一つの非常に特別なところがある。それは、「法に依り、人に依らず」ということである。仏が了解した正法について、仏と同じように徹底して了解していさえすれば、その人は仏に等しく、その人の説は、仏説と認められるということである。<sup>(43)</sup>

『起信論』は、インド的仏教を消化し、中国的仏教を創成した一大産物である。インド的仏教と現代における仏教との優劣を比較するというのは別個の問題であるが、凡そ文化力が偉大な国民に属する者が、外来の学説を受け入れる場合には、必ずやそれを咀嚼し、変化させ、自己の国民の特性を加えて一つの新しい系統を完成させるのだ。我が国の仏教に対する関係はまさにそのようなものであり、『起信論』とそれが導き出した華嚴宗は、まさにその代表である。<sup>44)</sup>

『起信論』の思想界における価値の偉大さは、やや仏学を治めた者であればみな知ることができるもので、私が言葉を費やす必要などない。……

先にみなが二千年前のインドの大哲の撰述としていたものが、一たび我が先民の手になるものだということが証明されるとなれば、私の飛び上がる程の喜びは、言葉では言い表せないほどのものだ。

本論が、仏意に合致しているかは別とし、まして、宇宙唯一の真理を明らかにできているかどうかは別としても、要するに、各派の仏学の中において、その優れた部分を集めてそれを調和し、仏教教理の最高の発展を完成し、過去の全人類の宗教及び哲学の学説の中で、確かに一頭地を出す形で、堅固不拔の根柢を持ち得ていることは、万人が認めるところである。

そして、この業績がわが先民によるものであれば、それによって、わが思想界に無限の重みを増すことができ、隋唐の仏学、宋元明の理学の淵源するところを、全て明確にたどることができる。より明確に言えば、これはインド文明と中国文明の結婚が生んだ子孫であり、その聡明さによって世界において名声を得ていたが、我らは千年後に生まれ、この巨大で貴い遺産が本家へと復帰するのを見て、感激し涙を流さぬわけにゆかぬ。<sup>45)</sup>

また、仏教の「中国化」の歴史に、将来の「新文明」建設のモデルを見る発言の他の例としては、1926年の「中国歴史研究法（補編）」のものがある。

彼は同書の中で、中国の「道術史（哲学史）」<sup>46)</sup>について、「主系」「閥系」「旁

系」という概念を導入して、整理を行うことを構想した。

この場合、「主系」とは「中国民族自身が作り出して組織したもので、価値と権威を持つ学派で、世界文化に対して貢献があるもの」、「閏系」は「かつて主系となった学派が出現した後に、それを継承したもので、その整理や解釈の作業を行ったに過ぎないものだが、それなりの成果も上がっているもの」、「旁系」とは「外国思想が輸入された後、それを受け入れ、あるいは、民族の頭脳を一旦通してから自己の所有物としたもの」と定義される<sup>49)</sup>。

そして、この概念を用いて、梁啓超は、中国の「道術史」のアウトラインを、大まかに言って以下のように概観する。

まず、儒家・道家・墨家を中心とした先秦思想を「第一主系」としてそれに高い価値を認め<sup>50)</sup>、その次の漢～唐初は「第一主系」に対する「閏系」であるとし、「整理」などの面ではそれなりの成果はあるものの、思想的には停滞期であったと見なす<sup>51)</sup>。

他方で、六朝から隋唐期にかけて仏教が次第に「第一旁系」として本格的に登場することとなり、この「第一旁系」は「当初は外来のものであったが、中国人の消化を経て、そこには半ば創作性も含まれる」と評されている。<sup>52)</sup>

さらに、「第一旁系」の刺激の下に、それを取り入れつつ、「閏系」を飛び越えて「第一主系」の本来の姿を追求する動きが生じ、その結果「第二主系」としての宋明理学が成立したとされる。<sup>53)</sup>

その後、清代は主に「第二主系」に対する「閏系」の時代であり、その後に続く現代は、明末清初に始まる西洋思想の流入が次第に第二の「旁系」を形成しつつある時代ではあるものの、まだそれが完全には確立されていない段階だと見られている。<sup>54)</sup>

つまり、梁啓超は「現在の旁系は、隋唐の仏学よりもさらにずっと弱々しいものである。将来の学術上の位置について述べるのは難しいが、東晋南北朝の様子にやや似ており、隋唐からは、なお遠く隔たっている」<sup>55)</sup>と見ていた。そして、「第一旁系」の成立のプロセスについて、「東晋の時、仏教の各派の思想はみなすでに輸入されていたが、研究する者はわずかにその皮毛を得ただけで、まだ真剣に深さのある仕事はしていなかった。中間に数百年を経て、隋唐に

至ってはじめて、有力な旁系が出現した」<sup>50</sup>と振り返り、それを踏まえた上で、「現在以後、欧米思想を、可能な限り全て輸入し、それを理解し、消化せねばならない」<sup>51</sup>というように、当面の課題として、第二の「旁系」の確立が掲げられることとなった。

さらに、「(第一) 旁系が最高潮まで発達し、過去の主系と結婚することで新しい主系を産み出した。それが宋明道術の現象である。現在の中国も、このような、第三の主系を産み出すことが求められている」<sup>52</sup>というように、将来的な課題として、第一の「旁系」たる仏教を取り入れて「第二主系」たる宋明理学が成立したのと同様な形で、第二の「旁系」を取り入れた「第三主系」の創出が目指されていた。つまり、ここでもまた、仏教と西洋思想が、中国学術思想の歴史において、ほぼパラレルな機能を果たすものとしてイメージされているといっていよいであろう。

かくして、1920年代においても、仏教の「中国化」に積極的な意義を認めている点、さらに、仏教の「中国化」のプロセスが、将来の西洋思想の導入のあり方の先例とすべきものと意識されていたという点において、その繁簡の違いはあるものの、1900年代と基本的に同様な観点に立っていたといっていよいであろう。

さて、以上の通り、梁啓超は、中国学術思想史における仏教については、一貫してその「中国化」に積極的な評価を与えてきたが、1900年代と1920年代でその意味づけの仕方まで全く同じかといえば、必ずしもそうではない。そこで、最後に、この点を取り上げ、簡単に論じておくことにしたい。

#### 4 仏教の「中国化」の意味について

まず、前章の11頁の引用においてすでに触れられているように、1920年代の梁啓超は、まず、中国仏教がインド仏教に対して持つ特徴として「応用的仏教」「世間的仏教」であるという点を挙げており、それは、中国においてその可能性が十全に開花した大乘仏教の持つ性質に他ならなかった。

そして、この点については、1900年代においても、梁啓超は基本的に同様の



見解を示していた。例えば、1902年の「論仏教与群治之関係」の中で、梁啓超は「仏教の信仰は乃ち入世にして厭世に非ず」とし、さらに、「宋儒で仏教を非難する者は、ややもすれば仏教を『清浄』『寂滅』なものとするが、これは仏教の大乘法とまさに正反対のものである」とする<sup>69</sup>ように、現代的な価値を有する仏教は現世的な実践性を持つと主張すると同時に、こうした性質は大乗仏教独自のものだとしている。

ただし、大乗仏教と対置される小乗仏教（原始仏教）については、1900年代の梁啓超は、「中国人が独り大乘のみを受け入れたのは、実は中国国民の文明の程度が、日ごとに彼ら（＝インド）より何段階も高くなっていったことの明証である」<sup>70</sup>とするように、殆んど顧みることがなかったのに対し、1920年代においては、梁啓超は原始仏教についての論著も少なからず発表している。このことがいかなる意味を持つのかということについては、本章の最後において検討したい。

次に、中国仏教の特徴として梁啓超があげていたのは、「宗教的迷信」の弱さという点であるが、彼によれば、これも「中国人の特質」の反映であった。「論中国學術思想變遷之大勢」には、中国仏教の特色を「中国の仏学は宗教でありながら、哲学の長所も兼ね備えている」として、次のように論ずる。

中国人が宗教を迷信する心は、元来薄弱だと言われている。『論語』には「未だ人に事うること能わず、焉んぞ鬼に事えんや。未だ生を知らず、焉んぞ死を知らんや」とあり、子墨子は程子に対して「儒は天を以て不明と為し、鬼を以て不神と為す」（原注：『墨子』『公孟篇』に見える）と言っている。思うに、孔学の大義は、人心に久しく浸透しているのだ。

仏教とキリスト教の両宗教はともに外国の教えとして中国に入ってきたが、仏氏の方は大いに盛んになったのに、耶氏が大いに盛んになることができなかったのはなぜか？ キリスト教は迷信を主とし、その哲理は浅薄で、中国の士君子の心を満足させられなかったが、仏説は元々宗教と哲学の両面を持っていたからである。……

中国人は迷信に蔽われていなかったからこそ、（仏教から）受け入れたもの

は、多くはその哲学面にあり、その宗教面にはないのである。<sup>59)</sup>

この点についても、1920年代の梁啓超は、1900年代とほぼ同様の見方を踏襲している。例えば、1920年の「仏教教理在中国之發展」において、南北朝期における南朝における仏教について、「その發展の方向は、全く名理的なものであって、その宗教的色彩は非常に薄かった」<sup>60)</sup>とし、さらに、同年の「中国仏教興衰沿革説略」でも、「仏教の發達は南北で並進していたが、その性質が大いに異なっていて、南方は理解を尚び、北方は迷信を重んじた」<sup>61)</sup>と指摘した上で、「それでは、南北兩派は、どちらの派がわが国民性を代表することができるかといえ、私は『南である』と断言することができる。五胡以後、我が先民の優秀な者は、みな南渡し、北方は匈奴・羯・鮮卑・羌の諸族が混淆していて、わが民族に馴化されることが出来ずにいたので、そこで進展した事實は、わが国民性に根付いたものではない」<sup>62)</sup>としている。

ただし、仏教の「中国化」に関して、1920年代になって新たに強調されるようになった側面もある。それは、仏教の「中国化」の中に、中国人の「調和」の能力の強さの反映を見る視点である。

例えば、「大乘起信論考証」には次のように中国仏教の特質を述べる。

我が国の思想界に一つの最大の特徴があるということを知るべきである。それは、「調和を好み、調和に優れている」ということである。とりあえず、他の方面は別として、専ら仏学界について述べる。仏学の派別の変遷の複雑さは、前述した通りだが、各派はつねに極端な形で対立し、その是とするところを是とし、その非とするところを非とした。故に小乗家は「大乘非仏」ということを高言し、大乘家も、小乗を外道と同一視したし、大乘であっても空宗と有宗の対立があり、殆ど互いに相手を異端とみなして、引き下がることがなかった。

中国はそうではなく、中国人は無数の經典を訳出し、そこに多くの矛盾するところがあることを発見すると、教相判釈の説その他の方法によってそれを調停し、常にその通じ合う部分を見いだすことを目的としていた。……

この種の精神の長短得失は別の問題であるが、それが中国特有の民族精神であることは事実である。<sup>63</sup>

そして、梁啓超によれば、中国仏教史上の傑作たる『大乘起信論』こそは、「調和」力という中国の「民族精神」が様々な形で発揮された事例だと評価される。

その一つを挙げれば、梁啓超の解釈によると、南インドの学風を伝える菩提流支らが訳した「十地経論」を奉ずる「地論派」と北インドの学風を伝える真谛が訳した『撰大乘論』を奉ずる「撰論宗」は、阿頼耶識と如来蔵の関係などをめぐって意見が対立していたが、『大乘起信論』はこの対立を調和するものであったとされている。<sup>64</sup>

そして、梁啓超によれば、こうした中国特有の「調和」の能力という「民族精神」の典型を示すものは、孔子の思想であった。

孔子は調和を主張し、排斥を主張しなかった。なぜなら、彼は中間的な立場にたち、両極端の説には、どちらも一面の真理が含まれているのを見て取っていたので、それを排斥しようとは考えなかった。墨子はそうではなく、彼は、一つの極端の立場に立ち、それを真理だと考え、他の極端は真理と正反対であり、排斥せねばならないと思っていた。それゆえ、彼の書の中には、「『非』何々」「『非』何々」という篇名が多く現れているのである。孔子は、最も思想自由を尊重した人であり、彼の書の中には、自分と異なる立場の者を排除する言葉は一つも存在しない。<sup>65</sup>

さらに、梁啓超においては、こうした孔子の「中庸学説」は、「平原」「温帯」という中国の自然環境に根ざすものであり、まさに中国の最も根本的な「国民性」であると理解されていた。<sup>66</sup>

それに対して、「論中国學術思想變遷之大勢」では、中国民族の特徴として「調和」の能力ということが強調されることはなく、むしろ、ギリシアと比べて中国の先秦の思想界では「抗論別択の風が無い」という短所が指摘される中で、対立する立場を折衷・調和する能力が欠けていたとされている。つまり、ギリ

シアでは「例えば、甲という説が起こると、必ず非甲という説がそれに随って起こってこれと対抗することとなる。甲と非甲が不断に論争を繰り広げ、しばらくすると二者を調和する乙という説が出てくる」というように、対立する立場の者が議論を尽くす中で、両者の対立点をより高次の立場で調和する説が出現するという形で学説の進歩発展が実現していたが、中国の思想界では、このような形で学説の進歩発展が見られなかったという点が問題視されているのである。<sup>67)</sup>

1900年代と1920年代の梁啓超の、中国学術思想界における「調和」をめぐる観点の違いは、「調和」という概念自体が両時期において微妙に相違しているということを含めて検討されるべき問題であるが<sup>68)</sup>、ここではとりあえず、1920年代においては、仏教の「中国化」という事態が、中国の「調和」志向という国民性の顕れだと理解され、そのことが強調されるようになっていたことを確認するととどめる。

さて、1920年代の梁啓超は、仏教の「中国化」の中に示された中国の「調和」の能力を、基本的には肯定的に評価していたと言ってよい。しかしながら、梁啓超は、同時に「調和」の負の側面についても十分に意識的であった。

例えば、彼は、孔子の「中庸主義」について、そのプラス面を評価しつつも、そのマイナス面について、「凡そ二種類の事物を調和すると、必ずそれが本来持っていた性質を、それぞれ一部分削り取ることとなる。それはすなわちその個性を損なうことになるということだ」<sup>69)</sup>ともしている。

そして、1920年代に至って、梁啓超が、かつて自らも顧みることのなかった原始仏教の研究に力を入れるようになった一因には、この「調和」の負の側面への意識ということがあったのではないかと思われる。

もちろん、梁啓超の原始仏教研究の動機としては、第一には「新婦（＝中国に輸入された仏教）の性情を理解するためには、先ず彼女の実家を理解せねばならない。それゆえ、先ず忠実に仏教の起源とその分化発展がどのようなものであったかを見るべきであり、そうして初めて中国の仏教のことを叙述することができる」<sup>70)</sup>という、「歴史家」としての興味があったものと考えられる。

しかし、彼が原始仏教の研究に力を注いだ原因はそれのみではなく、中国で

は、インドにおいて激しかった大乘仏教と小乗仏教の対立が激化せぬまま、教相判釈などによってその対立が調和され、実質上大乗仏教一色となってしまったために、例えば、「わが国では、隋唐以後、仏教を学ぶ者は小乗を語ることを恥とし、阿含經典が棚上げにされたまま、千年が経過し」<sup>71)</sup>、大毗婆沙論が、その膨大さに加えて「小乗であると斥けられ、ややもすれば輕蔑され」、誰もそれを研究しようとしなかった<sup>72)</sup>など、「調和」によって実現した仏教の「中国化」の結果、本来の仏教の持つ多くの要素がこぼれ落ちてしまったと意識されていたということもあるであろう。そして、彼の原始仏教研究には、「調和」によってこぼれ落ちてしまった部分を再発見しようという意図が含まれていたようにも思われるのである。

そして、梁啓超は、阿含經典については「私が思うに、真に仏学を治めようという者は、阿含經典を学ぶべきである」<sup>73)</sup>とし、大毗婆沙論については「今の時代に仏教を普及させようとするならば、その科学的精神をつとめて発展させようとしねばならない。より明確に言えば、認識論と心理学という点からそれを明らかにするべきであるが、毗婆沙は、その宝庫でありかつその鍵となるものだ」<sup>74)</sup>として、共に高い評価を与えることとなった。

しかしながら、ここでさらに注意すべきは、梁啓超がこれらの経論に高い評価を与えたのは、その中に大乘仏教とは別個の独自の価値を見いだしたためではないということである。つまり、梁啓超は、「阿含は大乘経と衝突せぬばかりか、大乘の教義も少なからず含んでいる」<sup>75)</sup>、「もし大乘の法相宗を治めようとする者であるなら、必ず婆沙を手がかりとする必要がある。そうでなければ、唯識・顕揚・撰論の諸書について、その淵源を知ることができず、往々にして理解するすべが無くなってしまふ」<sup>76)</sup>とするように、これらの経論は、あくまで大乘仏教の経論をよりよく理解するための情報を含んでいるという点において評価されているのである。<sup>77)</sup>

## 5 おわりに

さて、本稿は、梁啓超が、「中国學術思想史」という文脈の中で、仏教をどう

位置づけていたか、という極めて限定的な視点に絞って議論を行ったものであり、なお残された問題は多い。例えば、梁啓超の仏教をめぐる議論についていえば、彼の仏教教義の理解や仏教史叙述の特徴については、すでに多くの研究があるものの、全てが明らかになっているわけではなく、それらについての研究はさらに深められる必要がある。また、「中国學術思想史」における仏教の位置づけに関していえば、梁啓超の見方には、同時代の他の思想家・学者たちと比べてどのような特徴があるのか、という点も、検討すべき課題であろう。

例えば、胡適は、1919年の『中国哲学史大綱』巻上の「導言」において、

世界の哲学は大まかに東西の二つに分けることができる。東はさらにインドと中国の兩系統に分かれ、西はさらにギリシアとユダヤの兩系統に分かれる。当初の時には、この四系統はみな独立に発生したものと見なすことができるが、漢以後になり、ユダヤ系がギリシア系に取り入れられ、ヨーロッパの中古哲学を形成し、インド系が中国系に取り入れられ、中国の中古哲学を形成した。近代に至って、インド系の勢力が次第に衰え、儒家が復活し、中国の近世哲学を生み出し、宋元明清を経て今に至る。ヨーロッパの思想は、次第にユダヤ系の勢力を脱し、歐洲の近世哲学を生んだ。今日に至って、この二大哲学が違いに接触し、互いに影響しあっているが、50年後、100年後に、結局、一つの世界的哲学を生み出せるかどうかは、まだ分からない。<sup>78)</sup>

としているように、中国の哲学史上、仏教との接触、西洋思想との接触をそれぞれ一つの画期として認定している点においては、梁啓超と比較的近い見方をしているといつてよいが、仏教に対する評価は全く対照的で、例えば、唐徳剛の訳注による『胡適口述自伝』の中には、端的な形で、

私は仏教の東伝時代全体を、中国の「インド化時代 (Indianization period)」と見なしているが、私は、これは実に中国文化の発展の上で、大いなる不幸だと考えている。<sup>79)</sup>

という発言が見られる。

このように、中国史における仏教の意義についての評価には、様々な見方があるが、その違いがいかなるものであり、それがどのような思想上の前提の差異から生じてくるのか、といった点についても、今後の検討課題としていきたいと考える。

## 注

本稿での梁啓超の著作の引用については、特に断らない限り、『飲冰室合集』（1932年初版。参照したのは1989年発行の中華書局影印本）によった。引用箇所については、『飲冰室合集・文集』は『文集』、『同・專集』は『專集』とし、その巻数・頁数を附記した。

- (1) ただし、他方で、明清期は、仏教の民衆への浸透という点では進展が見られた時代だともされる。例えば、鎌田茂雄『中国仏教史』（岩波書店、1978）には、「隋・唐仏教に見られるような仏教教学の絢爛たる展開はないが、かえって観音信仰、念仏会、放生会、受戒会、菜食の実践などを通して、仏教が深く民衆の中に浸透したのであった」（314頁）とある。しかし、同時にそのように「民衆化」した仏教は、「民衆の『有求必応』という現世利益をかなえるものであって、仏教信仰が道教や民間信仰と習合して民衆の生活と密着するに至った」（同上）とされるように、「迷信」的性質が強く、近代の中国知識人にとっては、むしろ批判の対象となるべき存在に他ならなかった。
- (2) 梁啓超の前半生の自伝である「三十自述」では、1891年に、師の康有為が広東省城の長興里の万木草堂で講学を始めた時に「先生はまたつねに仏学の精奥博大なることを語った」とある（『文集』之十一、17頁）。梁自身は、当時は、「まだ修行が浅かったために、多くを得ることはできなかった」（同上）としたものの、その後、譚嗣同（1865～1898）、夏曾佑（1863～1924）らとの交遊を通じて、仏教への理解を深めた。1890年代後半において仏教に関して梁啓超に影響を与えた人物については、森紀子「梁啓超の仏学と日本」〔狭間直樹編『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）所収〕などを参照。

さらに、彼は 1924 年の段階でも、自身を「私は仏教に対して信仰を持っている人間である」「印度与中国文化之親属的關係」(『文集』之四十一、37 頁))と自己規定している。

なお、梁啓超自身は、その文章の中で、「仏教」という語と「仏学」という語を共に頻繁に用いている。総じていえば、仏教の哲学的側面を中心として論ずる場合は「仏学」の語を用いているようにも見えるが、必ずしも厳密に両者を区別してはいないので、本稿では、原文の引用等、必要な場合を除いては「仏教」の語を用いる。

- (3) 梁啓超と仏教との関わりについて言及する論文は極めて多数存在し、限られた紙幅の範囲内では到底紹介しきれない。また、この問題は、梁啓超の伝記においてもほぼ必ず取り上げられる「定番」的な話題であり、例えば、最近のものとして、蔣広学・何衛東『梁啓超評伝』(南京大学出版社、2005)では、その第 10 章が「以“科学”立教、以“無我”铸造人生的仏学研究」と題されている。

梁啓超の思想と日本との関わりを中心にした著作としては、注 2 前掲の狭間氏の編書(その内、前掲の森氏の論文には、日本の仏教研究と梁啓超の関係についても言及がある)、Joshua A. Fogel, ed. *The Role of Japan in Liang Qichao's Introduction of Modern Western Civilization to China*, University of California, Berkeley, 2004、鄭匡民『梁啓超啓蒙思想的東学背景』(上海書店、2003)、石雲艷『梁啓超与日本』(天津人民出版社、2005)などがある。

また、近代中国仏教を全体的に論ずる著作の中で、中国と日本の関係に重点を置いたものとしては、肖平『近代中国仏教的復興 与日本仏教界の交往録』(広東人民出版社、2003)などがあり、同書の第 5 章は「仏学研究事業の恢復与日本的仏学研究」と題され、その中で『大乘起信論』をめぐる論争に関連して梁啓超の議論が言及されている。

- (4) 『新民叢報』第 23 号(1902 年 12 月 30 日)に掲載され、『文集』之十に収録。  
(5) 周霞『「中国近代」仏教史学名家評述』(上海社会科学出版社、2006)、35 頁。  
(6) 梁啓超は、現実的目的と切り離された歴史研究(実際にそれが可能であるかは措く)の重要性を強調して次のように述べる。

私が今日渴望しているのは、客観的性質に近い歴史を手にすることである。



わが国の人間は、どんな学問を研究する場合でも、みな必ず主観を働かせて、他の目的をそこに混ぜ、決して純粋に客観的な研究をしたいとは考えなかった。

.....

歴史の場合も同様であり、決して「歴史のために歴史を治める」ということをしようとはせず、必ず、一層高尚ですばらしい目的（例えば「明道」「経世」など）を掲げる。全ての歴史的事実は、自分の目的に奉仕するものでしかなく、その結果は、必然的に歴史を無理矢理自分に従わせることとなり、歴史家の信頼は地に落ちてしまっている。この悪習は孔子より始まり、二千年間の歴史は、この毒をまき散らかさぬものはなかったのである。（『中国歴史研究法』、1922、『専集』之七十三、31 頁）

ただし、梁啓超は、「客観性」こそが歴史の最終目的であるとしていたわけではなく、

今の人は、「学問のために学問する（為学問而学問）」ということを強調するのは好むが、「学問は実用に供するものである（学以致用）」ということも軽視してはならない。なぜ歴史を観察するかといえば、自分が何かをそこから得ようと思うからである。なぜ歴史を書くかといえば、読者が何か益を得てくれるようにと思うからである。学問は、それを実用に供するものであって、単に学問のために学問するものではない。（『中国歴史研究法補編』、1926、『専集』之九十九、10 頁）

とするように、歴史の最終目的は「致用」に在るとしており、そのための「前提」として「客観的」な歴史が書かれねばならないという意味で、「客観的歴史」の重要性が強調されていたのである（ここに挙げられている「今の人」とは、胡適らに代表される歴史研究者を指すと思われる）。

- (7) 丁文江・趙豊田（編）『梁啓超年譜長編』（上海人民出版社、1983。以下、『年譜長編』と略記）、927 頁。ただし、この『中国仏教史』は完成されることなく終わった。
- (8) 『新民叢報』第 2 号（1902 年 2 月 22 日）に掲載され、『文集』之九に収録。
- (9) 『文集』之九、3 頁、7～11 頁参照。なお、「新史学」は、1902 年 2 月から 11 月まで『新民叢報』に断続的に掲載された。

- (10) 『年譜長編』、271 頁。
- (11) 『新民叢報』第 1 号（1902 年 2 月 8 日）に掲載され、『文集』之六に収録。
- (12) 「論中国學術思想變遷之大勢」は、1902 年 3 月から 12 月にかけて『新民叢報』に断続的に掲載され、さらに、1903 年の梁啓超の渡米を挟んで、1904 年に 4 回にわたって連載されている。

梁啓超は、「総論」において、中国数千年の學術思想界を七つの時代（「胚胎時代（春秋以前）」「全盛時代（春秋末及戦国）」「儒学統一時代（兩漢）」「老学時代（魏晉）」「仏学時代（南北朝唐）」「儒仏混合時代（宋元明）」「衰落時代（近二百五十年）」に分け、さらに「今日」を「復興時代」と規定しており、1902 年には「仏学時代」までが発表されている。1904 年に連載が再開されるが、それは「近世之學術（起明亡以迄今日）」と題され、さらにその第 3 節「最近世」では、ほぼ同時代の康有為や嚴復までが言及されているので、この部分は「総論」の時代規定でいえば「衰落時代」「復興時代」を含むものと考えられる。ただ、結局「儒仏混合時代」、即ち朱子学・陽明学を中心とした時代についての部分は全く発表されず、また、「全盛時代」に関する記述も、「第三節 論諸家学説之根柢及其長短得失」と「第四節 先秦学派与希臘印度学派比較」のうちの「乙 与印度学派比較」が欠けたままで終わった。

- (13) 「論中国學術思想變遷之大勢」、『文集』之七、2 頁参照。
- (14) 同上、2、3 頁参照。
- (15) 同上、3 頁。
- (16) 同上、2 頁。実際、「論中国學術思想變遷之大勢」においては、先秦諸子の思想を論じた「全盛時代」の第四節が「先秦学派与希臘印度学派比較」と題され、古代ギリシア思想と先秦思想とが比較され、それぞれの長短が論じられている（『文集』之七、30～38 頁。注 12 に触れたように、古代インド思想との比較については、実際には執筆されぬまま終わった）。また、先秦諸子の思想を論ずるに当たっても、儒家に代表される「北派」と道家に代表される「南派」とが二大学派として設定され、両者の特徴が「北派は實際を崇び、南派は虚想を崇ぶ」といった形で比較・対照され、11 項目が列挙されている（『文集』之七、18～9 頁）。
- (17) 同上、2 頁。

- (18) 同上、3 頁。
- (19) 同上、4 頁。
- (20) 同上、71～2 頁。
- (21) 同上、74 頁。
- (22) 同上、76 頁。
- (23)(24) 同上、64 頁。
- (25)(26) 同上、73 頁。
- (27) 同上、63 頁。
- (28) 同上、4 頁。なお、ここに言う「南北」とは、注 16 に触れた、中国内部における「南派」と「北派」を指す。
- (29) 1904～05 年に『新民叢報』に連載された「余之死生観」などには、仏教の教義を背景とした議論が多く見られるが、それは仏教を歴史研究の対象としたものではない。
- (30) 『清代學術概論』(1920)、『專集』之三十四、63 頁。
- (31) 『欧游心影録節録』、『專集』之二十三、21 頁。なお、島田虔次(編訳)『梁啓超年譜長編』第四卷(2004 年、岩波書店)の注釈(496 頁)によると、『欧游心影録』は、1920 年 3 月 6 日から 8 月 17 日にかけて、北京の『晨报』と上海の『時事新報』に連載されたが、『專集』版と新聞掲載版を比較すると、若干の削除、訂正はあるが、ほぼ同内容である、とされる。
- (32) 同上、35 頁。
- (33) この時期の梁啓超では、一定の愛国的な姿勢が、研究をはじめるに当たっての前提とされてはいるが、それをさらに鼓吹しようという強い方向性は見られない。

例えば、『欧游心影録節録』では、中国文化の研究について、「第一歩として、すべての者が、本国の文化を尊重する誠意を持たねばならない」「第二歩として、あの西洋人が学問を研究する方法を用いてそれを研究し、その真相を得る」とされ(『專集』之二十三、37 頁)、愛国的な姿勢が実際の研究を始める前の第一歩の「心構え」として示されているが、次注に掲げるように、研究の「第三歩」「第四歩」に至るまで愛国心をさらに鼓舞しようとする内容は含まれていない。

34) 注 32 に同じ。なお、「東西文明融合」のより具体的なプロセスについては、前注に掲げた中国文化の研究の諸段階についての議論の中で、先の引用部分に続けて、「第三步として、自己の文化を綜合し、さらに他人のものによってそれを補い、一種の化合作用を起こさせ、一つの新しい文化系統とする。第四步として、この新しい系統を外部に向けて拡充し、人類全体にその優れたところの恩恵を受けさせる」という見通しが示されている。

35) 同上、36 頁。

36) 『文集』之七、1 頁。

37) 同上、73 頁。

38) 梁啓超は、

我々の文化の眞価を發揮させようとするならば、彼ら（＝西洋）の文化を借りてその手段とせねばならない。なぜなら、彼らの研究の方法は、実に精密であるからだ。所謂「その事を善くせんと欲すれば、必ず先ずその器を利くす」ということである。そうでなければ、以前の中国人は、誰もが孔夫子のものを読み、誰もが李太白のものを読んでいたのに、なぜ、誰もその優れたところの恩恵を受けなかったのだろうか？（『欧游心影録節録』、『專集』之二十三、37 頁）

とするように、學術思想の歴史的研究では、西洋流の精密の方法によってこそ、はじめてその本当の価値を明らかにすることができると考えていた。

これは、逆にいえば、原始仏教についての近代的な方法による研究が進展しているということは、従来知られていなかったその独自の価値が、次第に明確にされつつあるということをも意味するはずである。

なお、梁啓超は、1920 年代には、所謂原始仏教についての論著も少なからず發表し、その中で、日本などの研究業績について様々な形で言及しており、彼がこの時点で、海外のインド学の成果を意識していたことは間違いない。その点については、注 2 前掲の森論文など参照。

39) 『欧游心影録節録』、『專集』之二十三、36～7 頁。

40) 同上、36 頁。

41) 「印度与中国文化之親属的關係」、『文集』之四十一、45 頁。

42) 梁啓超の議論は、明治から大正にかけて、望月信亨を中心とし、さらに、松本文

三郎、村上專精らによって日本において展開された『大乘起信論』の中国撰述説を承けたもので（「大乘起信論考証・序」、『專集』之六十八、35～6頁）、この作は、元々は「日本の学者の所説を輯訳して我が学界に紹介しようとしたにすぎない」ものだったが、結局、「各書を参考にすると、別に新しい見方が出てくることが多かった」ので、「翻訳とはいっても、実際には新たに作り上げたものの変わりがない」（同前、38頁）ものとなったとしており、梁啓超自身の見解も含まれた著作となっている。

なお、「大乘起信論考証」発表前後の中国における『起信論』をめぐる議論の状況については、注3前掲の肖平『近代中国仏教復興 与日本仏教界の交往録』174～181頁参照。

- (43) 「大乘起信論考証」、夏曉虹（編）『飲冰室合集集外文』（北京大学出版社、2005。以下、『集外文』と略記）下冊、1369頁。なお、『專集』には「大乘起信論考証」の「序」のみしか収録されておらず、それ以外の部分は、本書に依拠した。

- (44) 同上、1397頁。

- (45) 「大乘起信論考証・序」、『專集』之六十八、37頁。

- (46) 梁啓超は、「學術思想史」の中の第一の項目として「道術史」を挙げ、それを「即ち哲学史である」と言い換えている（『專集』之九十九、143頁）。ちなみに、彼は、1927年の『儒家哲学』の中で、西洋起源の「哲学」という語は、「知」ということに偏りすぎていて、中国の學術の特色を示すのに相応しくなく（『專集』之一百三、2頁）、むしろ、本来は「儒家道術」という語を用いるのが相応しいとしている（同上、5頁）。

- (47) 『專集』之九十九、144頁。

- (48) 同上、145頁。

- (49) 同上、146頁。

- (50) 同上、147～8頁。

- (51) 同上、149～150頁。

- (52) 同上、150頁。

- (53/54) 同上、144頁。

- (55) 同上、150頁。

- 56) 同上、145 頁。
- 57) 『文集』之十、47～8 頁。
- 58) 「論中国學術思想變遷之大勢」、『文集』之七、74 頁。
- 59) 『文集』之七、76 頁。それに対して、インドにおいては、仏教は結局「迷信的宗教」と化して崩壊の道をたどったとされる。例えば、「論中国學術思想變遷之大勢」には、「これ（＝玄奘の西遊）以降、インドの仏教徒は、専ら論戦を事とし、布教を怠った。そして、婆羅門の様々な外道で再び有力な者が起こってきて、日ごとに互いに攻撃しあうようになったが、仏教徒は支えることができなくなって調和しようと考え、次第に婆羅門の教規を採用し、密咒を念じ、加持を行うようになり、仏教本来の元気が、完全に消え去ってしまった」（『文集』之七、72 頁）とある。なお、この点については、注 3 前掲の『梁啓超評伝』335 頁に指摘がある。
- 60) 『專集』之五十八、11 頁。
- 61) 『專集』之五十一、7 頁。
- 62) 同上、8 頁。
- 63) 『集外文』下冊、1370～1 頁。
- 64) 同上、1391～4 頁。
- 65) 「孔子」（1920）、『專集』之三十六、56 頁。
- 66) 同上、56～7 頁。
- 67) 『文集』之七、35～6。
- 68) 「調和」という言葉自体、おぼろげなイメージに依拠する部分が大きく、その具体的意味内容は曖昧である。よって、「調和」とはいかなる事態が意識されていたか、そもそも「調和」なるものがなぜ可能だとされたか、といった点も、大いに検討を要する課題である。
- 69) 「孔子」、『專集』之三十六、57 頁。
- 70) 「中国歴史研究法（補編）」、『專集』之九十九、147 頁。
- 71) 「説四阿含」（1920）、『專集』六十二、13 頁。
- 72) 「説大毗婆沙」（1920）、『專集』之六十四、15 頁。
- 73) 注 71 に同じ。

- (74) 注 72 に同じ。
- (75) 「説四阿含」、『專集』之六十二、14 頁。
- (76) 注 72 に同じ。
- (77) 同時に、これは、「大乘仏教」には「小乗仏教」の中の価値ある部分の全てが含まれているということを改めて確認することをも意味する。
- (78) 『中国哲学史大綱』卷上、5 頁（1987 年商務印書館影印本に依る）。
- (79) 欧陽哲生（編）『胡適文集』（北京大学出版社、1998）第 1 冊、416 頁。

## 佛教在“中国学术思想史”叙述中的位置 ——梁启超佛教研究的一个侧面

高 柳 信 夫

梁启超（1873～1929）是用近代学术方法来研究中国历史的“第一代”人物。因为梁启超非常重视学术思想对社会的影响力，所以“中国学术思想史”构成他的中国史研究的最重要部分。

同时，梁启超是一个热心的佛教信奉者。他发表了许多有关佛教历史的文章，在佛教研究方面也可以算是“开创性人物”之一。

过去很多学者注重梁启超在这两个领域中的贡献，提到他的“中国学术思想史研究”或者“佛教研究”的论著也不少。可是，“在梁启超‘中国学术思想史’叙述中，佛教占有怎样的位置”这个问题，好像没有受到应有的重视。

梁启超积极研究“佛教史”的时期是1900年代和1920年代。在这两段时间内，佛教在他的“中国学术思想史”叙述中的位置，可以说基本上没有变化，但是，在1920年代梁启超的看法中，也有一定的认识深化。

在1902年的《中国学术思想变迁之大势》中，梁启超主张，中国的佛教不是印度佛教的仿造品：中国接受佛教的过程中，佛教也受中国传统学术思想的影响，结果出现了“有中国特色”的大乘佛教，这是中国文明对外来文明发挥“创造性”的最好实例。同时，梁启超认为，20世纪是中国文明和西方文明“结婚”的时代，中国接受佛教的经验对将来中西两种文明融合的实现具有很大参考价值。

1920年代，反映第一次世界大战后的新情况，他更强调融合东方文明和西方文明而创造新文明之必要。梁启超认为，佛教当然是构成“东方文明”的重要组成部分，但是，在这个东西文明融合的过程中能做出积极贡献的，不是印度佛教，而是“中国化”的大乘佛教，从世界文明的角度看，“中国化”佛教比印度佛教更有价值。

同时，梁启超主张，佛教“中国化”的历史是中国人发挥“调和力”的过



程。他认为，“调和力”是中国国民性的重要因素，比如在 1920 年的《孔子》里，梁启超说，孔子的中庸思想是中国人“调和力”的典型，而孔子的中庸思想是渊源于中国地理环境的“中国国民性”的一个表现。据梁启超说，中国人对佛教发挥“调和力”的最好例子是《大乘起信论》，这本小书可以说是“中国化”佛教最精彩的成就。

但是，梁启超也意识到“调和”的负面（比如“损坏个性”等）。笔者认为，这可能是 1920 年代的梁启超热心研究印度原始佛教的一个原因。