

【 論文 】

清末革命思潮における日本宗教学 —井上円了と姉崎正治を中心に—

彭春凌

1. はじめに 『妖怪学講義』の翻訳者から導かれる問題

商務印書館から1906年に出版された井上円了『妖怪学講義録（総論）』の中国語訳は、近代中国社会に影響した翻訳書100選の一つに数えられている¹。張東蓀はこの書を、「中国に西洋哲学がもたらされ」た最初の時代を代表するもので、「その時期における中国人の哲学への態度を表している」とさえする²。そして、このとき商務印書館で編訳を担当していた杜亜泉は、1905年に「初印総論序」の中で「本書は全八巻あり、一人で成果を挙げるのは容易でないが、ここ数年、蔡子民氏によって十のうち六七が翻訳されており、いま蔡氏の手になる総論部分の翻訳を印刷に回した」と明確に述べている³。さらに『蔡元培日記』には、1901年の4月11日にこの書を購入したこと、9月30日に「亜泉が『妖怪学講義』の翻訳を頼んできた」こと、10月5日に「亜泉が『妖怪学講義』の翻訳を文書で依頼してきた」ことといった、一連の証拠が見える。また9月30日の日記の後には、「日本の井上円了が書いた『妖怪学講義』六冊を翻訳し、亜泉が出版することになった。一冊印刷しただけで出版社が火事になり、残りの五冊はみな焼けてしまった」⁴という補記がある。こうした材料は『妖怪学講義』の翻訳者が蔡元培であることをより一層裏付けるものである。

しかし、「中国教育会」に関する蔣維喬（1873-1958）の二つの回想録は、章太炎が

『妖怪学講義』を翻訳したことを伝えている。これによれば、同時期に『妖怪学講義』を翻訳した革命家は蔡元培だけではなかったようである。

中国教育会は1902年に上海で成立した。蔡元培が会長に就任し、蔣維喬は江陽南菁高等学堂の理化教員である鍾憲鬯に従って共に入会した。1902年夏、中国教育会は南洋公学を退学した五百余名の学生の願いを聞き入れ、愛国学社を創設し、蔡元培が総理となる。蔣維喬は愛国学社で一、二年の国文を担当する教員となり、章太炎は三、四年の国文を担当する教員となった。蔣維喬によれば、「私と太炎の二人は裏の建物屋上の小屋で共に起居したが、とても狭く、また下は台所で、一日三回の飯時には煙ではっきりものが見えなかったので、よく文具を持って来賓室に行き原稿を書いていた」が、「太炎は暇な時にはいつも文章を書き、それを売って生活の足しにし」ており、章太炎は「普通学書室のために『妖怪学講義』を翻訳し」、蔣維喬は「蘇報館のために日本語を翻訳し」⁵ていたという。蔣維喬は蔡元培・章太炎の二人をよく知っており、また太炎とは同居し、彼が『妖怪学講義』を翻訳しているのを間近で見ている。回想の中に出てくる「普通学書室」は、1901年に杜亜泉によって開設された。1904年、杜亜泉はまた商務印書館の創立者である夏粹芳・張元済の招きに応じて商務印書館編訳所で理化部主任となり、理科の教科書や自然科学の書籍を多く編纂・著述したが、1906年の『妖怪学講義録（総論）』は正に彼の手を経て出版されたのであった。言い換えれば、杜亜泉は蔡元培に依頼しただけでなく、章太炎をも『妖怪学講義』の翻訳に招いたのであり、彼が「本書は全八巻あり、一人で成果を挙げるのは容易でない」と言うのにも、「総論」部分は蔡元培によって翻訳されたが、それ以外の巻には他の翻訳者もいるかもしれないという深い意味を含んでいるのである。章太炎が翻訳者の一人であった可能性は非常に高い。章太炎が『妖怪学講義』のどの部分を翻訳したのかについてははっきりしないが、彼がこの書を読み、訳したことは争えない事実である。

1889年、林廷玉の訳した『欧米各国政教日記』が出版され、その後、『哲学要領』・『印度哲学綱要』・『妖怪百談』・『星界旅（遊）行記』といった井上円了の著作が次々と翻訳され中国へと紹介された⁶。その中で影響の最も大きかったのは、もちろん蔡元培の訳した『妖怪学講義録（総論）』であり、研究者も井上円了と蔡元培の関係には大いに注目している⁷。また、井上円了は康有為や梁啓超とも付き合いがあった。1902年、井上円了は当時インドのダージリンに亡命していた康有為を訪問し、康有為は円了に詩を作って応答しているが、康有為の『大同書』と円了の『星界想遊記』

の関連を指摘する研究さえ存在する⁸。

清末民初の著名な学者・思想家・革命家である章太炎（1869-1936、名は炳麟、字は枚叔、太炎は号、浙江余杭の人）は、清代樸学の伝統を受け継ぎ、文字・音韻の学を根底として、諸子学・仏学及び西洋哲学を広く渉猟し、現代中国の思想学術の基礎を定めた人物である。侯外廬は章太炎を、「近代中国の学術史上、自ら一派を成した巨人」であり、「古今中外の学術を運用し、総合して一家言ある哲学体系を成した、近ごろでは最も博学で考えの深かった人」だと評している⁹。佐藤豊は章太炎が『四惑論』で批判する「唯物」観念と、井上円了が『破唯物論』で攻撃する「唯物」観念との共通性について論じている¹⁰。本研究では章太炎が『妖怪学講義』を翻訳したという事実を通じて、章太炎と井上円了との思想的関連を発掘し、井上円了と近代中国への認識を深めたい。またそのつながりは、清末の革命思潮と日本の宗教学との関連についてより深く理解するための一つの糸口ともなるであろう。

というのも、清末の革命思潮に対する日本の宗教学説の影響や接触に関してこれまで示されてきたのが、多くは断片的な情景だからである。例えば、1904年に成立した革命団体光復会の蔡元培・章太炎・陶成章という三名の領袖は、それぞれ井上円了の『妖怪学講義』、姉崎正治の『宗教学概論』を翻訳して紹介し、また日本の著述を助けとして『催眠学講義』を編著した¹¹が、研究者は往々にして蔡元培と井上円了、章太炎と姉崎正治の関係について、それぞれ個別的に研究を行っている¹²。しかし章太炎と井上円了との間のかかわりから、以下のようなことに気付かされる。すなわち、中国のほうから見れば、当時における日本の宗教学説の受容は全体的なもので、同じような政治革命と社会再建を背景に持っており、伝統的な中国学術の近代的転換という共通の知識的脈絡から、一体的な考察も行うことができる。そして日本のほうから見れば、井上円了と姉崎正治はどちらも近代における西洋宗教学導入の先駆けだが、「宗教」という概念に関する彼らの認識は異なり、各自の好みも一致しておらず、その学説上の差異がいかにも清末の革命思潮に介入したのかということ、当時の中国知識人が日本宗教学を受容した複雑な意図を理解するのに役立つのである。

2. 姉崎正治から井上円了へ：宗教と革命の関係の深化（上）

井上円了より十五歳若い姉崎正治（1873-1949）は、ほぼ井上円了の一世代あとの

日本の宗教学者である。姉崎は彼と井上円了の宗教学の違いについて、以下のように述べている。すなわち、「一体、宗教学という名は、その前には、井上円了氏が哲学館の講義録で、理論的並に实际的宗教学という講義をしていたが、その内容は、吾々の所謂宗教学とは全く別であった」¹³。「全く別であった」とされるのには、1880年代から1900年代まで間の日本の学術思潮の変化、特に吸収する西洋学術の違いが正しく現れている。井上円了が東京大学で学んでいた期間、日本はスペンサーの学説を伝え広めるのがブームとなっていた。1881年から、外山正一（1843-1900）がスペンサー（Herbert Spencer, 1820-1903）に依拠して東大に社会学講座を開設し、有賀長雄がスペンサーの『社会学原理』と『社会学材料集』を基礎に、1883年から1884年にかけて東洋館書店より三巻の『社会学』、すなわち『社会進化論』、『宗教進化論』及び『族制進化論』を翻訳出版した。井上円了の宗教観はスペンサーの学説における「不可知」（the unknowable）と「不可思議」（inscrutable）の理解の上に建てられたものであった¹⁴。姉崎正治が東京帝国大学で学んでいた期間、外山正一の社会学講義はすでにスペンサーの社会学体系から離れ、ベンジャミン・キッド（Benjamin Kidd, 1858-1919）の社会進化論へと方向転換していた。姉崎の回顧によると、キッドが「人間の非理性的生彩が、人類社会を動かす大きな力だという事を論じ」ていたのに¹⁵特に感動し、刺激されて宗教研究を始めたという。井上哲次郎（1855-1944）は1890年に留学先のドイツから帰国すると、日本にドイツ哲学を導入する方向性を確立した。姉崎正治は井上哲次郎に師事したが、それ以後の宗教観は、よりショーペンハウアー・ハルトマン系統のドイツ形而上学の影響を受けることになった。

井上円了から姉崎正治へという宗教観の転変は、近代日本宗教学の歴史的推移と順序を体現していると言える。しかし、章太炎は先に姉崎正治の『宗教学概論』等の著作を読み、後に井上円了の『妖怪学講義』を翻訳したのであり、異なる時期に姉崎・円了の学説に触れ、それぞれに影響されて創作した宗教学に関する作品も異なる傾向を示している。姉崎正治の思想は〔時間的には〕後のものだが〔章太炎には〕先にもたらされ、井上円了の学説は〔時間的には〕先のものだが〔章太炎には〕後にもたらされた。姉崎正治から井上円了へ〔という思想吸収の道のりに〕は、宗教と革命についての章太炎の認識が深まっていく過程が含まれるのであり、こうした方向は日本宗教学の発展の論理に反するようではあるが、清末革命の展開に内在する条理と歴史的歩みを示している。梁啓超は「東籍月旦」で井上円了の『倫理通論』を評し、「この書は明治二十年の出版で、今から十五年隔たっており、日本人が読むと、すで

に無用のものになったと感じるのだが、我が国が今日用いるのには適している」と述べる¹⁶。ある文化では「すでに無用のものになった」過去が、どのようにして他の文化の当世で化学反応を起こすかというのは、正に学術思想が文化圏を跨いで伝わり広まる過程における、頗る特異で意味深い部分である。

1902年2月末、章太炎は二度目の渡日をしたが、そのころ『新民叢報』が創刊したばかりで、太炎は横浜に着くと「任公に会い」¹⁷、しばらく新民叢報社に寄寓しながら「和漢の書籍」を読みあさって¹⁸明治の思想を吸収し、また「暇なとき文を作って『叢報』に載せ、旅費に役立てた」¹⁹。梁啓超は章太炎よりも早くから姉崎正治をよく知っていた。1899年5月13日、姉崎は梁啓超を紹介して日本哲学会春期大会に参加させ²⁰、梁啓超は「東洋の文明国の諸賢哲と相見え」、「論支那宗教改革」を発表した²¹。章太炎が姉崎正治の著作を読んだのは、梁啓超の推薦による可能性が高い。1902年に『新民叢報』第五・九・十五号に連載された「文学説例」と、第六号に掲載された「周末学術余議」には、太炎が姉崎思想に触れた痕跡がすでに見られる。彼は同年に帰国して『尙書』を修訂したが、日本の学者の著作を多く引き、明治の著述・論点によって西洋近代思想を理解することで、自らの学説を形成した²²。その中で、「原学」・「清儒」・「通識」・「訂文」に附せられた「正名雜義」（この文は部分的に「文学説例」の内容を取り込んでいる）や「原教」上など多くの文章には、どれも姉崎正治の『宗教学概論』及び『上世印度宗教史』を翻訳した部分があり、「原教」上はほぼ全てが姉崎の『宗教学概論』の附録——「宗教なる概念の説明契機」を翻訳したものである²³。章太炎はこの時期最も姉崎に注目していた中国の思想家であり²⁴、『尙書』重訂本では明治期の思想を吸収したが、姉崎の著述・論点は明らかにその核心的位置にあった。

全て姉崎正治の『宗教学概論』から翻訳された「原教」上²⁵は、1900年の『尙書』初刻本にはなかった、『尙書』重訂本で新たに加えられた篇目で、宗教観念に関して章太炎に「激震」をもたらした。

姉崎正治は「宗教なる概念の説明契機」で「呪法や鬼神に対する儀礼や、茫洋とした不思議な観念は、みな宗教だと断」ずるとしている²⁶。これは含意の最も広範な「宗教」観だと言え、シャーマンの祈祷や人々が崇める神霊、種々の茫洋とした不思議な観念までも、全て「宗教」の範疇に含まれる。このような宗教観は宗教の本質についての姉崎の線引きによって決まったものである。姉崎正治の『宗教学概論』はドイツの哲学者エドゥアルト・フォン・ハルトマン（1842-1906）の『宗教哲学』に深く

影響されている²⁷。姉崎は早期にハルトマンを橋渡しとしてショーペンハウアーの思想を受容し、「表象主義」により宗教を解釈した。姉崎の言う「表象主義」とは symbolism（現在では「象徴主義」と訳す）であり、人間が直感・感性という形式によって、抽象的な概念を表し、また内心の欲求を示すことを指す。表象主義により定義される「宗教」は、その本質が意志の自己拡張であり、それは感性的現象・可視的形式を表象（つまり象徴と表現の仲介物）として、超経験的な神の存在を理解するもので²⁸、有限の中で無限を追究しようとする人間の天性を反映している。

章太炎はかく広範な姉崎の宗教観を受け入れて「宗教は人類の特性の一端」だとし、訳文を通じて称賛している。「凡そ人というものの向かうところは正しい信仰と迷信とを問わず〔信仰であり〕、その内容が呪法や鬼神かそうでないかは問題にならない。人心には必ず欲望や希望があり、それに熱を上げるといかにしても冷めやらず、憂いうろたえ、自己に対して直接靈妙に働いているものがあるように思っ

てこれを親愛し畏敬するが、これは他人と社会的交際をするのと同じである。求めることがあって人に会う時、悲痛だったり、悲嘆したり、歡喜したり、あるいはお辞儀したり、跪拝したりするのも、人の本性としてそうなのである。凡そ身体と人としての意識のある者で、この機能を備えていな者などいるだろうか」²⁹。天の下のあらゆる人は内心に「嗜欲願望」を持っており、これによって人性の種々の外面的形態が生まれ、さらには信仰の対象となる諸神が生み出される。

姉崎の宗教観がこのように評価されたのは、章太炎が代表する当時のエリート知識人の、内外に対しての革命に関するアピールに合致したからである。

まず、近代においてキリスト教が激しく中国を侵略したことで、貴州・鎮江・天津・膠州などで、キリスト教会との間の訴訟・外交事件（教案）が頻発し、それにより「人民が西欧を〔自分たちとは〕天と地ほども異なると恐れ」た³⁰。宣教師がキリスト教を宣伝するもっともらしい理由に、キリスト教を代表とする一神教は最もランクの高い宗教であり、「文明」の表徴だというのがあった。中国は「無教」の野蛮な国であり³¹、キリスト教の伝来は文明が野蛮を征服することである。姉崎正治の最広義の宗教観は、宗教を人類の特性と見なし、人類の一切の文明形態に存在するもので、一切の「呪法や鬼神に対する儀礼や、茫洋とした不思議な観念は」すべて宗教だとする。事実上、これはキリスト教宣教師の文明と野蛮・高貴と卑賤の観念を打破し、東アジア知識人に共通する「革命」の思いを発したものである。この点で章太炎は姉崎正治の学説に最も惹きつけられ、「私は姉崎先生の教についての説明を聞いたが、

〔あらゆる事物の意義や価値を肯定する〕齊物論的で〔宗教の〕貴賤を言わず、本当にすばらしい」と述べている³²。

姉崎正治の「宗教なる概念の説明契機」を選訳した「原教」上の主要部分は、姉崎正治がキリスト教宣教師の偏狭な宗教観念に反論した部分でもあった。姉崎は宣教師の「観察の疎漏」や「偏見による排他」を批判した。宣教師は旅行者のような心持ちである地域に行き、「道で行商人を見かけると、にわかには造物主を信じるかどうか問い、それによって宗教の有無を判断」したり、「造物を人格神とする」ことを宗教かどうかの基準とし、他文明の「祖先崇拜」や「幽鬼信仰・各種儀礼」、及び「身体には神力があるが、神力は葦の生えた沼に宿っていて、供物を投げれば得られるので、狩りをして獲物があると必ず祭ると言う」のなどを無視し、すべて「無教」と退けたりしていたのである。姉崎はキリスト教が自らを「文明」として「未開人」の宗教を蔑視するのを批判し、組織宗教と民間宗教との間に貴賤や高下の別はなく、同等に扱わなければならないと考えた。

次に、1900年の庚子事変の後、章太炎は辮髪を絶ち、革命を誓った。現政権を覆す民衆革命の困難な点は、人心を結集し、革命の力を動員し組織させることである。中国の過去の革命においては、予言の言葉を利用し、群衆を動員するのに成功した例が少なからずあった。例えば、光武帝劉秀は「劉秀兵を発して不道を捕え、卯金徳を修めて天子と為る」³³という予言の言葉に応じ、挙兵して漢王朝を復興した。また元末の韓山童・韓林兒父子は仏書の「釈迦去りて後、弥勒世に出ず」というのを予言とし、紅巾軍（香軍）を率いるのに白蓮教によって衆を集めて決起し、「弥勒降生す」、「明王世に出ず」と宣伝した。最終的に紅巾軍の一派である朱元璋が天下を奪取し、「其の正朔を奉じ」、国号を「明」と称し、「帝王の符」をはっきりと示した。こうした予言書は「その事を仮定する」ものでしかないが、「預言書が流布し、人心がそこに帰して、帝王もその名声によって人望を集め」、最終的に預言書を実現させるのである。

章太炎は『宗教学概論』の第一部「宗教心理学」が、宗教観念の予言（「讖」）がいかに人の情熱や憧憬をかきたて、胸中の理念の実現を励まし、それによって歴史的な機制を変えるかを、うまく説明しているのを発見した。そしてその部分を翻訳し、『暄書』重訂本「通讖」篇に収めて以下のように述べる。すなわち、『宗教学概論』に言う。情熱・憧憬は、生ける人間の最大の欲求を突き動かす。この欲求はあるいは意識的に、あるいは半意識的に写象を支配する。インド人の所謂タパスである。それゆえ

その写象界の総計である宗教的世界観は、人々の程度に応じ、各々その理想に従って世界を構造し、内は理想により、外は神力によって円満の実現を期する。例えばユダヤの詩篇に載る予言は、全ユダヤ人の畏敬に従いエホバを讃美し、いつかメシアが現れると言うのを忘れない。支那にあっても、こうした宗教観念からの予言が少くない。『周旧邦と雖も、其の命惟れ新なり』というのも、希望が成就することを言っているのである。このようである以上、世界観は欲求に基づく。些細なこともこれを逃れることができるだろうか。誰でも何時でも、これを身近に経験しない者がいるだろうか。また神力天助への憧憬でその欲求を支えない者がいるだろうか。これらは反省してみればわかることである。世の実験論者は、こうした欲求的・設定的世界観を夢想・空想だと言う。しかし、理想は空想ではあるが、その実力に動かされる者は、ユダヤのメシアが出現したように、ついにはその状況を実現し、その欲求を遂げる。これによって人を信仰に突き動かすことも、もとより少なくない」³⁴。

3. 姉崎正治から井上円了へ：宗教と革命の関係の深化（下）

1902年、章太炎は日本に三か月滞在したあと故郷へ戻り、1903年に蔡元培の招きによって愛国学社で講義を担当したが、その間に『妖怪学講義』を翻訳した。1903年、『蘇報』事件が発生し、章太炎は逮捕され三年間入獄する。1906年、再び渡日し、革命団体同盟会の機関誌『民報』を主編したが、『民報』社の演説で「今日事を行う方法は、ただ宗教と国粋の二つにある」こと、つまり「宗教により信仰心を呼び起こして国民の道徳を増進」し、「国粋により民衆を激しく揺さぶって愛国の情熱を増進」することを主張した。信仰心を呼び起こす宗教とは、仏教である。なぜなら、「仏教の提唱は、社会道徳のためもとよりきわめて重要であるが、我々革命軍の道徳のためにもきわめて重要であり、諸君がみな同じように大願を發し、勇猛無畏であれば、我々の切願はやり遂げられる」³⁵からである。同年、彼はまた「建立宗教論」を著し、法相唯識宗によって「宗教を打ち立てる」ことを唱えた。すなわち、「宗教を打ち立てようとする者は、万有の中からそのうちの一つをほしいままに神とすることはできず、また万有の上に何か一つを神として仮想することもできない」。「今教えを建てようとするれば、自識を宗とするしかない。識とは何か。真如これである。唯識の実性が、所謂円成実である。この円成実は無形で形がなく、そこに向かい到りたければ他

に依存せざるを得ない。円成を体得すると、他への依存は自ずから解消される。ゆえにいま従い尊ぶのは円成実性であって依他起性ではない。それによって到れるならば、他への依存は適切である。生きとし生けるものは、ひとしく真如を持ち、ひとしく阿頼耶識を持っている」³⁶。

太炎は早くから仏典を読んでいたが、「仏蔵を読み、『華嚴』・『法華』・『涅槃』諸経を涉獵したが、ついにその極みを窺うことはできなかつた」という。しかし1903年から1906年までの「上海に拘禁」された期間に、「専ら慈氏・世親の書を修め」て「大乘の深い意味に達」し始め³⁷、「凡俗から転じて真正と成」すという自身の学術の方向転換を実現した。投獄前に井上円了の『妖怪学講義』を翻訳したことが隠れた原因となり、彼はさらに仏典を読むよう促されて宗教に対する認識が深まったことで、最終的に仏教を中心として宗教を打ち立てることを唱えたのだと言うべきである。

「宗教」に対する井上円了の定義は、姉崎正治と異なっている。円了が受け継いでいるのはスペンサー（Herbert Spencer, 1820-1903）の「総合哲学体系」で『第一原理』（First Principles, 1862）を代表とし、「可知」と「不可知」とを分ける哲学の本体論である。「世界には可知の界と不可知の界があり」、可知の界は「人知で知ることができ」、つまり「有限相対の境遇」であるが、不可知の界は「人知で決して知ることができない」、「所謂不可思議がこれに属す」る、すなわち「無限絶対の世界」である。井上円了にとって、「宗教」は「真怪」に属するもので、「所謂無限絶対不可思議な実体で、仮怪とは反対のものである」³⁸。仮怪は可知なるものの範囲に属し、「一般の規則道理にもとづいて知ることができる」。しかし真怪、すなわち「本当の妖怪」は、「所謂絶対無限の実体を指して名づけたもの」で、「いかに人知が発達してもついに知ることができず、道理を超越した妖怪であり、この所謂真怪の本体はどこにでも遍く存在し、物の上と心の上とを問わず、少しずつ研究してその本源実体に到達すれば、みな真怪となり、不可知の不可思議に終わる」³⁹。

井上円了が論ずる「妖怪学」は、現代の学科における理学（物理学・化学・生物学・地球科学・天文学・数学の総称）・医学・純正哲学・心理学・宗教学・教育学など多くの内容にかかわるもので、「主な問題は、実に天地の起源・万有の本体・靈魂の性質・生死の道理・鬼神冥界の有無・吉凶禍福の原理・栄枯盛衰の規則・天災地変の理由・迷信妄想の説明・賢愚資性の解説にある」⁴⁰。「妖怪」には大きく「絶対世界の妖怪」である真怪、「相対世界の妖怪」である仮怪、「人間世界の妖怪」である偽怪の三種類がある。

井上円了が高く評価する「宗教」は、「真怪に關係してその理を人に開示し、それを極めるしかたを講ずることができる」⁴¹ものである。姉崎正治の言う「宗教」は一切の「呪法や鬼神に対する儀礼や、茫洋とした不思議な観念」を含むものであったが、井上円了の観念体系において、それらの多くは「偽怪」あるいは「仮怪」で、「宗教」とするに足りない。それらはあるいは「人々が目の前の世界について、天変地異がどのような原理にもとづくかわからないため、種々の妄想をし」て生み出した「万有についての迷誤」であり、あるいは「吉凶禍福がどのような原理にもとづくかわからず、人為で左右できないと考え、卜筮・人相・九星・方位などの妄談を信じ」て生み出した「人生についての一種の迷誤」である。この二種類の迷誤は「大いに文明の進歩を妨げ、事業の発達を害する」ので、一掃しなければならない。妖怪学の目的は「道理にもとづいて迷信・盲信の弊害を除き」、「偽怪を除去し、仮怪を払拭して、真怪を開く」ことなのである⁴²。

井上円了は「万有についての迷誤」と「人生についての迷誤」に陥る迷信・盲信を、時に有限相對の上に成り立つ「今日一般の宗教」とも呼び、このような信仰を持つ人々を「今日の宗教信者」と呼んでいる。章太炎の「建立宗教論」は、一方では依然として前に学んだ姉崎正治の宗教学理念を認め、馬神・宿星及び山川土穀の神を崇拝する民間宗教と、諸天を尊び祀る一神・汎神諸教は、「崇拝するものは違うが、崇拝する心は異ならず、貴賤の区別はないとする。他方、井上円了の今日一般の宗教の現状に対する判断にも賛同する。すなわち、あるものは「煩惱障が駆り立てる」宗教で、「飢寒疾苦が集まりこもごもおとずれ、死ぬまで日もなく、欲望はなかなか満たされないことから、それらは自身の外のことで、きっと何者かが然らしめるのだとし、その何者かを崇拝して福を得ようと祈る」ので、井上の言う「人生についての迷誤」に墮ちるのにほぼ相当する。またあるものは「所知障が駆り立てる」宗教で、「星辰を仰ぎ見、河海を眺めて、茫然と自己の小ささを悲し」み、「万有は入り混じり、乱れて治まらないというのに、規則に従い、それぞれの法則に背くことがないのは、きっと何者かが統括し支配しているのだとし、崇拝して信仰を明らかにする」ので、井上の言う「万有についての迷誤」にほぼ相当する。章太炎からすると、こうした宗教はみな「幻覺を本体とす」る「逆さまのものの見方」なのである⁴³。

章太炎の「建立宗教論」が打ち立てようとした「宗教」は、決して姉崎正治の定義した「宗教」ではなく、井上円了が唱導した「宗教」である。井上円了は宗教の目的を「この有限性を脱して無限性を極める」ことで⁴⁴、仏教の天台・禪宗及び浄土門

は、それぞれ智力・意志及び感情の上で無限性を極めるとする⁴⁵。また仏教は「迷いを転じて悟りを開く」もの、「生死の迷いを転じ、捨てて、涅槃の悟りを開き、現す」ものだと指摘する。所謂「涅槃」とは「無限絶対の心体で、真如と言ってもよいし、理想と言ってもよい」⁴⁶。章太炎「建立宗教論」も同様に「続いて起こる宗教は、必ず釈教で疑いない」と言う⁴⁷。万有の中においてそのうちの一つをほしいままに神とすることはできず、また万有の上に何か一つを神として仮想することもできない」ので、それは「無限絶対の心体」を極めることなのである。

井上円了と異なり、章太炎は仏教の宗派のうち、「祈祷に近づき、自己を貶め、勇猛無畏と相反する」浄土と密教の二つを取らず、また禅宗の末流が「問答に従事し」、優れた者が「何者にも依存しないことに頑なでそこに止まり、心を規準にする深い道理を気にかけても、あるいは理解せず、〔心を規準にすべきだという〕その事は分かって、その道理を見落とす」のにも、不十分な点があるとした。彼が最も高く評価したのは、「自己の心を尊び、他力によらず、艱難危急の時に用いることができる」法相宗であった⁴⁸。仏教には自力・他力の二道があるが、井上円了と章太炎の違いは、「仏教の中には他力によって護られる話が多くあるが、しかし華嚴法相からすれば、心と仏と衆生の三者に違いはなく、頼みとする仏祖とは頼みとする自分の心であり、神に依存し、軟弱で頼りないキリスト教徒の気質にくらべ、どれだけ強いことか」と言うように⁴⁹、章太炎が「自力」を推賞することにある。これに対し、いったい我々の自力が真怪を開示できるのか、それとも我々の力では達することができず、真怪の本境から我々に啓示されてくるのかという問題を分析する中で、井上円了は自力と他力の関係のバランスをとることに極めて注意しており、「我々の感応悟道は、本来我が心の心象中に包含されている心体を開き、現すことにある」ので、「二説の本源に遡って推究すれば、その道理は一つであって区別はない」と言う⁵⁰。

少なからぬ違いはあるが、1906年以降、章太炎の宗教観念は井上円了に近づいていった。このことは彼が革命の展開の中で深めていった革命体験と、革命についての思考と関係している。革命の最も重要な仕事は、実は革命の主体である人自身の道徳的修養と行為の原則にある。井上円了の言葉で言えば、「真怪」を極め、「理想がその帝王となり、物と心の二大臣をこの世界に降し、千万無量の諸現象を支配」しなければならない⁵¹。太炎からすると、仏教だけが革命軍の勇猛無畏の精神を励まし、「利害を顧みず、喜んで死に赴」かせることができる⁵²。「無生を言うのでなければ、死を恐れる心をなくすことはできない。我所を破らなければ、拝金の心をなくすことは

できない。平等を語らなければ、奴隷の心をなくすことはできない。衆生がみな仏であることを示さなければ、修業の厳しさに屈しやめてしまう心をなくすことはできない。三輪清浄を挙げるのでなければ、施しを得意がる心をなくすことはできない」⁵³章太炎は革命党の機関誌『民報』で仏教を宣揚したのだが、質疑の声も引き起こした。日本の僧侶武田範之は、仏教は『民報』が唱える六つの主義を実現できないとして、「夢庵」の名で『東亜月刊』に「民報が仏報になっている」のを糾弾する文章を発表した⁵⁴。太炎は夢庵の批判に応え、どのような主義も「人を待って行く」のであり、仏教を奨励するのは人々に「蘭若に帰す」のを求めるのではなく、「好む者に官途に就くかどうかを軽んじ、生死を同じに見させ」、「勇猛無畏によって怯懦の心を治め、頭陀浄行によって浮華な心を治め、唯我独尊によって卑賤な心を治め、虚言防止によって詐偽の心を治める」のだと指摘した⁵⁵。

章太炎の宗教観念の姉崎正治から井上円了へという移り変わりは、事実上、革命家が対外的にはいかに宗教的な侵略を阻止するか、対内的にはいかに群衆を動員するかについて思考することから、革命の主体がいかに自己の道徳的修養と行為の原則を打ち立てるかに焦点を合わせることへの移行、清末の革命家の革命に対する認識の更なる深化を反映している。

4. 同じ内容中の異なる趣意

清末の革命は蔡元培や章太炎といった儒家エリート知識人が率い、またそれに加わった。儒家の理性主義的な伝統は本能的に怪力乱神を拒絶する。彼らにあらゆる「呪法や鬼神に対する儀礼や、茫洋とした不思議な観念」の価値を認め、仮怪を考究、つまり「物心万有の機密」を重視し、真怪を考究、つまり「人物幽霊の機密」を知悉させるのは⁵⁶、簡単なことではない。杜亜泉は『妖怪学講義録（総論）』の「初印序言」の中で、学問を知り、理科に触れてから、「天下の事物は、結果があれば必ず原因があり、現象があれば必ず実体があり、道理で推し量れないものはなく、所謂妖怪など存在しないと常に考えてきた」と率直に述べている⁵⁷。章太炎も「仏は必ず空華によって説明し……誠に儒者に及ばない」と言うように⁵⁸、若いころ仏教に偏見を持っていた。姉崎正治や井上円了の宗教学の著述を支えたのは、西洋の哲学・心理学・生物学など筋道を立てて詳しく分析する理性的言説であった。こうした理性的言

説は清代樸学の科学的伝統によく合致し、中国のエリート知識人に比較的スムーズにそれらの伝える宗教学の理念を受け入れさせることができた。

杜亜泉は『妖怪学講義』を読んだ後、「私の心の中に、以前は理があつて怪はなかったが、現在は怪があつて理はなくなつて」しまい、井上円了とその伝える生物・進化・精神・物理の諸論述によって、「心が精妙となり、真怪に触れて朝な夕な気にかかり、気持ちは円満で活発に感じ、どこでも自然にいられ、人の世は労苦が絶えないという思いが起こらなくなった」と深く感じた⁵⁹。章太炎が宗教的信仰心を打ち立てることを唱えたのには、明らかに陸王心学へと向かう傾向があつた。しかし、彼は王学の心性論に不満であつた。それは「立論が極めて単純」で、「性情の境界、意識の精妙さは、空虚で把握できないものようであるのに、雑多で区別もできない」のであり、性情・意識といった空無で捉えどころのない観念は、もともと論理的なやり方で筋道を立てて分析的に解説や記録をするのが難しいと考えていた。中国古代には準則によって区別し、名称を基準とし、手にした文献を証拠とし、考察で得たものによって決断するという科学的伝統があつた（これは『莊子』天下の言う「法を以て分と為し、名を以て表と為し、参を以て驗と為し、稽を以て決と為し、其の数一二三四是なり」である）。しかし周朝の後、このような科学的伝統は絶え、「中夏の科学は衰えた」。ああした性命の学を言う学者は、古いものを後生大事に守るばかりで、往々にして単一の概念を固く守っているが、言説は曖昧模糊とし、科学的論理的な分析を運用してはつきりと人間心理の働く原理を詳説することができない。とりわけ「仏教の議論や西洋の唯心・合理の学説が、おのおの証拠を立て、交錯して変化する」のと対照すると、中国の学術の弊害がより見えてくる。中国の学術と仏学・西洋の学術を比較すると、「蟄と昭、跛と完」⁶⁰——熟睡と覚醒、不自由な足と健常との関係のようである。日本の宗教学に触れ、特に近代学術と仏教学説との間の相互展開を通じて、章太炎は「心」に関する学説が堅実な科学的基礎の上に築かれていることを意識した。彼が法相唯識論を好んだのは、「近代の学術は次第に実事求是へと向かい、漢学諸公が整然と道理を分析してより、明儒の遠く及ばないものとなった。科学が芽生えるに至って、心配りはますます緻密になった。ゆえに明代に不適であつた法相の学が、近代によく適しているのは、学術の趨勢によりそうなのだ」からでもあつた⁶¹。

同じように科学的理性的な分析的言説ではあるが、章太炎は中国伝統の言語文字学のやり方で姉崎正治の「表象主義」の観念を受容し転換した。井上円了はウィリアム・カーペンター（William Benjamin Carpenter, 1813-1885、蔡元培は「克明太氏」と訳

す⁶²⁾の『精神生理学の原理』(*Principles of Mental Physiology With their Applications to the Training and Discipline of the Mind, and the Study of its Morbid Conditions*, 1874)を代表とする西洋心理学の受容を通じ、人間心理の働きの機制を精緻に分析し、その分析は清末の思想家たちに重んじられ、彼らの著述で多く直接引用された。

姉崎は表象主義によって宗教を理解し、宗教の本質は意志の自己拡張であり、それは感性的現象・可視的形式を表象(つまり象徴と表現の仲介物)として、超経験的な神の存在を理解すると考えた⁶³⁾。しかし直観的現象と形式は抽象的概念と完全には合致せず、それゆえ表象主義には必然的に欠陥があり、表象主義を基礎とする宗教も例外ではない。章太炎は表象主義が六書の「仮借」の起源に触れていることを鋭敏に察知した。許慎は「令と長を仮借だとし、令は号令を発すること、長は久遠であることから、号令を司り、位の高遠な者の呼称となった」とするが、このことから仮借が派生であること、つまり意味の相似と関連により、原義から他の意味を派生するものであることがわかる。仮借が広く行われたのは、事物の原義を表す記号はもともと非常に限られた数しかないが、非常に多くの物に命名が必要であり、人事は根源は雑多、心理は精妙で、大量の関係する対象、抽象的对象にもまた規定が必要なので、「仮借」を通じて記号と結び付けなければならないからである。「物の名は非常に多いが、動植物・金属岩石・道具の類など、全てには名づけられない。人事の根源、心理の精妙に至っては、もともと形がなく、他のものの名を借用して表さざるをえない。動静のような形容の言葉は、有形のものについても物をその名とはできず、多くは一つの言葉で概括し、無形のものについては、なおのこと仮借によって表象とせざるをえない」⁶⁴⁾。章太炎は「仮借」によって「表象」を達成することは、この二つの概念が内在的に相通じていることを表していると考えたのである。

章太炎は「文学説例」で姉崎『宗教学概論』の「宗教病理学」部分が表象主義という病的素質を描写するのを称え、「仮借派生の起源を推し量ること、精密である」としている。すなわち、「姉崎正治は言う。『人に生活がある以上は、その生活を成立させる生活機能は病態を起こすゆえんであり、ゆえに表象主義という病的素質は、宗教に止まらず、すなわち人間の精神現象、社会現象にも、その生命とともに必ず病的素質が存する。マックス・ミュラーは神話を言語の疾病・腫れ物とした。そうではあるが、言語は外物とは合致し得ず、必ず表象しないわけにはいかない。「雨が降る」(案ずるに、降は、下である。もともと人が丘陵から下ることを言う)と言い、「風が吹く」(案ずるに、吹は、嘘である。もともと人が口から勢いよく息を吐くことを言う)

たとえば、いくらかは人格の面影によって風雨を表象しているのであり、さらに抽象的思想の言語となると、その特徴は一層顕著である。「思想が深遠だ」とか、「度量が広い」とか言うのは、「深」は水を測り、「遠」は距離を記し、「広」は空間を描写するもので、有形でないものはなく、精神現象はこれによって表象されるのである。「宇宙は理性だ」と言うのは、宇宙を人の性能で表象したものである。「真理は主観と客観が一致したものだ」と言えば、真理という言葉の主観的承認と客観的存在とに分析して表象したものである。要するに、人間の思想は、表象主義の外へ越え出ることにはできない。表象主義があれば、病的素質もあるのである』⁶⁵。

姉崎のこの文章は、宗教さらには人間精神・社会現象の表象主義という病的素質を分析しているが、その中でいくつかの言語学的材料により、こうした病的素質が普遍的に存在することを証明する。小学家の章太炎が最も興味を引かれたのは、正に姉崎の言及する言語上の仮借（表象）現象であり、このことはその文章に対する彼の扱いから一端を窺うことができる。章太炎は高く評価するその文章を、自己の六書の「仮借」理論の中に運用したのである。姉崎は次のように言う。「言語は決して外界其物と吻合し得る者にあらず、必や之を表象せざるべからず。雨降るといへば、其中には幾分が雨を人格的に表象するの跡あるを免れず、『風が吹く』『水が流る』も皆然り」⁶⁶ 章太炎は語源学的材料を提供してこの分析を拡充し、つまり「降」の原義は丘陵の高所から下ること、「吹」の原義は人が口から勢いよく息を吐くことであり、この二文字が雨の落ちること、風が行くことの叙述に用いられるのを指摘して、「雨が降る」や「風が吹く」という言葉が擬人化された表象を持つという姉崎の判断が正しいことを証明した。

姉崎は表象主義は普遍性を持ち、宗教さらには人間の一切の精神・社会現象にあてはまると考えた。章太炎はそれを言語学の領域に取り入れて仮借を出発点とし、これによってさらに「宗教は人類の特性の一端」だという姉崎の宗教観を受容した⁶⁷。天の下のあらゆる人は内心に「嗜欲願望」を持っており、これによって人性の種々の外面的形態が生まれ、さらには信仰の対象となる諸神が生み出される。こうした思想を、章太炎は「文学説例」ですでに述べている。すなわち、「最も病弊の多いのが、神話である。『瑞麦来牟』を『天の来す所』として『行き来』と訓じ、『乙至りて子を得』を『素晴らしい』と言って『孔』の字を作った。まったく腫れ物たるを失っていない」⁶⁸。『説文解字』によれば、「来」はもともと「来麩」（また「来牟」に作る、小麦大麦の総称）の「来」であり、周人は「来牟」はみな上天からの恩賜、「天の来

す所」であり、ゆえに派生して「行き来」の「来」を指すようになった。そして「孔」の字は「乙に従い子に従う」のであり、「乙」は「子を請いし候鳥」（『説文』は玄鳥だと言う）で、古代の人々は乙が至れば子供を授かるので、これを嘉し喜んで「孔」の字を作った（「孔」には嘉するの意味がある。「古人、名嘉なれば、字は子孔」）⁶⁹。

「行き来」の「来」は「来牟」の「来」と、「嘉」は「乙至りて子を得」と表象され、それぞれ「来」・「孔」の原義と派生義の関係の中に沈殿する。あきらかに、これは単なる言語学的議論ではもはやなく、宗教心理への配慮にまで拡大されている。そこで「まったく腫れ物たるを失っていない」という断言は姉崎にもとづくものである（「神話を言語の疾病・腫れ物とした」）。「来」・「孔」二字の派生義の成立過程から、章太炎は古人が上天が食物を賜るのに感謝したこと、あるいは玄鳥が来て子供を授かるのを嘉し喜んだこと、その希求・愛敬といった真情、祈祷・拝礼といった儀式が「原教」上の言う「身体と人としての意識のある者」のみな持つ機能であることを深く理解した。要するに、宗教は人間生活の中に普遍的に存在するというのである。

章太炎は言語学から宗教に対する理解を深めたが、表象主義についての姉崎正治の説明は外来の思想的媒介となり、彼を人類の精神現象・社会現象に対する深い認識へと導いた。言語文字学という「鍵」によって真理という「堂奥」に入り⁷⁰、小学を中国語世界の思想言説の構成材料とするのが、正に太炎の思想方法の一大特徴であった。

井上円了は「身心内外に生ずる種々の変態異常の現象」を「妖怪的現象」と言い、「その原理を講究するものを変式的心理学と言う」と指摘する。そして実想である「想像」と虚想である「思想」が、変式的心理学の「最も重要な部分であり、『妖怪学講義』の骨子である」⁷¹。変式的心理学は智・情・意という「専制」を含む。所謂「専制」とは、「思想がある一点に集まり、他の部分は皆その支配を受けることを言う」。身心内外の種々の事情が「専制」が生じる原因であり、「内界の一点に心力を合わせ集めると、自然に思想の専制が起こり、これを反復して習慣になると、専制思想が固着して動かなくなってしまう」。井上円了はまたウィリアム・カーペンターの心理学の書籍中の例を引用して、専制思想・精神集合がいかに感覚に影響するかを説明している⁷²。彼は思想の「専制」によって「妄想」を解釈し、「思想の専制は」、「全思想を一種類の構想において支配し、無識筋動・無識情動・無識意動などが起こり、心の中の想像を外界に現させ、ゆえに幻境を現す」が、「構想が妄想・幻境を現すのは妄想と言う」と述べる。宗教の熱狂的信徒は「往々にして天国・地獄の冥界を見る」

し、精神病患者は思想「専制」の例証である⁷³。

蔡元培は思想の専制がいかに妄想を構築するかに関する井上円了『妖怪学講義』の理論を自覚的に運用し、人の精神世界を分析した。そしてその分析対象とされたのが、章太炎であった。

1903年、『蘇報』事件が発生した。章太炎は『駁康有為論革命書』で清の光緒帝を悪罵したかどにより、『革命軍』の作者である鄒容とともに逮捕され入獄した。鄒容は獄中で病死し、章太炎は1906年に出獄すると『鄒容伝』を著して、かつて同じく愛国学社で教壇に立った呉稚暉に密告行為があったことを明るみにした。実際には、章太炎はイギリス租界の巡査による逮捕するぞという警告を聞き、流血の決意を抱きつつ、「座して捕えられるのを待つのみであった」のであり⁷⁴、鄒容もなんと彼が手紙で自首を請うたのであった。つまり呉稚暉密告説は成立しない⁷⁵。『鄒容伝』が発表されて後、呉稚暉は名声に甚大な影響を被り、汚名が万年に及ぶのを恐れて⁷⁶、あらゆる方法を尽くし濡れ衣を晴らそうと弁明した。彼は何度も蔡元培に手紙で助けを求め、表立って正義を行うよう希望した。

蔡元培は「深く呉君に不公平だと思い」、「読章氏所作『鄒容伝』」を著して、呉稚暉を責める章太炎の「不実の言」は「章君の神経の作用である」と分析した。なぜなら、「人の神経には想像の作用があるが、ある想像をしばしば繰り返していると、長い時間の累積によって神経の中で事実とされてしまい、またあるいは他人にある想像をしばしば聞かされると、長い時間の累積によって事実とってしまうが、一般の人が化け物や根拠のないことを往々にして見たり聞いたりしたと思ひ込んで疑わないのは、全てこのことによる」からである。蔡元培の理論的言説は、はっきりと想像の「専制」に対する『妖怪学講義』の分析を踏襲している。愛国学社で一緒に仕事をしていたとき、呉稚暉は教員兼齋監として何度も章太炎に彼の唱える国学への社員の不満を伝えていたが、この時に章太炎の思想中に呉稚暉が自分を標的としているという想像が植え付けられ、「よく呉は権力を振り回しすぎだと言ひ、戯れに『紅樓夢』の王熙鳳に擬えさえし、またよく錢洵・康有為のたぐいだと批判していた」。後に愛国学社の社員と中国教育会が衝突し、この想像の種はさらに成長し、「章君はとりわけ呉君を主謀者と疑ひ、鄒君と面と向かつて責めさえした」。『蘇報』事件が起こるに至り、「章君は呉君を疑う過去の習慣によって、呉君に陥れられたのではないかと疑ひ、疑ってしまったからには、常に陥れられる状況を想像すること、鄒君と互いに想像を持ち出して悪罵することを免れず、およそ二年の間、神経と口・耳でこの想

像を繰り返すこと数え切れず、ゆえに知らず知らず事実と考えるようになった」⁷⁷。章太炎の思想は自身の想像に支配され、彼は絶え間なくそうした想像を強化し、最終的に「妄想」となって現れ、呉稚暉が自分を罪に陥れたのを事実だと考えたというのである。蔡元培はさらに呉稚暉を慰め、呉稚暉が章太炎に「勝手に決めてかかった」と認めるよう要求するのは極めて正当で、「精神病を自負する章枚叔でも、承服しないわけにいかないであろう」と言っている⁷⁸。

章太炎は確かに自分に「精神病」があると認めていた。幾重も重なる障害を突き破り、既存の体制をひっくり返す「逐満独立」の革命を試みることは、世人の目には「狂気」であり、「叛逆」であり、「自殺行為」であった。真の「革命家」は、世人の目には何らか偏執型の人格を持つように映るかもしれない。というのは、「極めて不審な議論というものは、精神病者でなければ思いつかないし、思いついたとしても口には出せず、また口に出して艱難困苦に遭った時、精神病者でなければどれだけ挫折してもしりごみせず、自己の意見を曲げないということとはできない」からである⁷⁹。

蔡元培は呉稚暉に「嘯みついで離れない」章太炎から、思想の「専制」、変式的心理の可能的なマイナス効果を見出した。だが章太炎は『民報』社の演説の中で自己の生涯を回顧し、その肯定的価値について述べている。それは革命に対する執着・偏執、さらには「狂気」があつて、革命家ははじめて富貴利禄の侵食、艱難困苦の境遇に抵抗することができる、ということである。章太炎は、自分がかつて七度捜査され、逮捕されたこともあるが、「この艱難困苦の境遇で少しも悔やんだことはないし、どのような毒物によってもこの精神病は治すことはできず、あるいは諸君に評価されるならば、それもこの精神病のゆえである」と述べている。彼は井上円了の思想の「専制」をより具体化し、以下のように言う。「私の言う精神病とは、粗暴粗野でも暴れまわるようなものでもない。綿密周到な思想を精神病に積み込むのである。例えば思想は貨物、精神病は汽船であり、思想がなければ、中身のない精神病は実際の効果を上げることは絶対になし、また精神病がなければ、思想は自分で動くことができるだろうか。⁸⁰」章太炎の言う「精神病」とは、「思想」を載せ、思想に凝集力と方向感覚を与えて人の意志と行為を統制できるようにさせるのだが、これは井上円了の言う「専制」にほぼ相当する。それを研究学習した清末の革命家にとって、宗教心理学は往々にして自己言及の機能を持っていたのである。

井上円了は宗教の目的と機能について、精神的な快楽を与える、肉体的な苦痛を抑えるという、二面的な性質を挙げている。すなわち、「精神に無量の快楽を与えるも

ので、この快楽は有限相対の世界では望むことができず、ただ無限絶対の世界を想定し、それに接触することによって起こるのみ」であり、「心の中に極楽浄土を現し立てる」のであるが、また「どの国の宗教家でも、千死百難を犯して全く意に介さないことは、東西の歴史に照らし合わせればその例は枚挙に暇がないが、これは結局、信仰の力によって精神を一点に集中し、身体の苦痛を自覚しないからである」⁸¹。

十九世紀末から二十世紀初めにかけて、日中両国の知識サークルではいずれも宗教思潮が起こったが、それぞれで宗教の異なる側面を示すこととなった。日本については、明治維新後、天皇制国家が日増しに強固になり、「教育勅語」の規定する「忠君愛国」が時代の空気に充満した。正に夏目漱石（1867-1916）が「個人の意志よりも大きな意志の支配を受け」と感じたように⁸²、個人がいかに強大な国家と規範に適応するかが、日本の宗教人当面の課題だったのである。井上円了から姉崎正治まで、ある者は積極的にそうした体制に合わせて溶け込み、ある者は「公的な国家社会の領域とは切り離された私的な個の世界」⁸³へと逃げ込んで、いかに個人の精神世界を満ち足らせるかという問題を解決しようとした。逆に、現政権を覆し解体するのが、清末の革命家の至上目的であった。蔡元培が爆薬を研究製造してから、章太炎が官府に七回捜査され、三年入獄するまで、宗教が信仰の力で身体の苦痛を抑え、これによって革命が必然的に伴う流血や死亡に対応できる点を重く見た。これはまた両国の知識人が宗教を提唱する時に、内容を同じくしながらも趣意を異にするところであった。

注

¹ 鄒振環『影響中国近代社会的一百種訳作』（修訂本）（南京、江蘇教育出版社、2008年）、204頁。

² 張東蓀『〈文哲月刊〉発刊詞』（1935年）、左玉河編『中国近代思想家文庫・張東蓀卷』（北京、中国人民大学出版社、2015年）、389頁。

³ 杜亜泉「初印総論序」、『妖怪学講義録（総論）』、高平叔編『蔡元培全集』第一卷（北京、中華書局、1984年）、246頁。

⁴ 王世儒編『蔡元培日記』（北京、北京大学出版社、2010年）、170・186・187頁。

⁵ 引用文は蔣維喬「章太炎先生軼事」（『制言』第二十五期、1936年9月初出）を参照。蔣維喬の「中国教育会之回憶」（『東方雜誌』第三十三卷第一号、1936年1月初出）にも類似の内容が述べられている。陳平原・杜玲玲編『追憶章太炎』（増訂本）（北京、三聯書店、2009年）、401・154頁を参照。

- ⁶ 井上円了の著述の中国語訳の出版状況については、譚汝謙『中国訳日本書総合目録』（香港、香港中文大学出版社、1980年）、李立業『井上円了著作の中国語訳及び近代中国の思想啓蒙に対する影響』（「国際井上円了学会第6回学術大会」報告、2017年）を参照。
- ⁷ 蔡元培と井上円了については、王青「井上円了と蔡元培宗教思想的比較研究」、林美茂・郭連友主編『日本哲学と思想研究』（北京、中央編訳出版社、2015年）、廖欽彬「井上円了と蔡元培の妖怪学—近代中日の啓蒙と反啓蒙」（『中山大學學報（社会科学版）』、2017年第2期）を参照。
- ⁸ 坂出祥伸「井上円了『星界想遊記』と康有為」、『（改訂増補）中国近代の思想と科学』（京都、朋友書店、2001年）、616-636頁所収。
- ⁹ 侯外廬著、黄宣言民校訂、『中国近代啓蒙思想史』（北京、人民出版社、1993年）、214-215頁。
- ¹⁰ 佐藤豊「明治思想に関連して見た所の章炳麟の「唯物」概念について」（『愛知教育大学研究報告（人文・社会科学）』第49輯、2000年）、73-80頁。
- ¹¹ 陶成章の『催眠学講義』と日本の宗教学との関係については、『催眠学講義』弁言で彼自ら「壬寅（1902年）の夏に日本へ渡って東京に滞在したが、たまたま書店で『催眠術自在』なる本を見た。その書名をおもしろいと思い、買って帰って読んだのだが、読み終わるとますますその説をおもしろく思った。他のも多く買って自学研究すると、少し理解するところがあつた。昨年、用があつてまた東京に遊んだのだが、この道に詳しい彼の国の人と日夜議論し、また彼について学び、その実験を見て、ますます得るところがあつた」と述べている（湯志鈞編『陶成章集』、北京、中華書局、1986年、316頁）。『催眠学講義』は作者が上海に戻ってその学を講義した時に編纂したものである。日本で早くに出版された、「催眠術自在」という名の書には、竹内楠三『催眠術自在：学理応用』（東京、大学館、明治36年（1903年））があるが、陶成章の言う1902年（壬寅）と食い違うので、この書かどうかは未詳である。
- ¹² 章太炎と姉崎正治については、小林武「章炳麟と姉崎正治—『尙書』より『齊物論』にいたる思想的関係」（『東方学』第百七輯、2004年）、彭春凌「章太炎対姉崎正治宗教学思想的揚棄」（『歴史研究』、2012年第4期）を参照。
- ¹³ 姉崎正治著、姉崎正治先生生誕百年記念会編『新版わが生涯』（東京、大空社、1993年）、6頁。
- ¹⁴ 井上円了は『教育宗教関係論』で「可知」・「不可知」というスペンサーの区分の自己への影響を認めている。井上円了『教育宗教関係論』（東京、哲学書院、1893年）、46頁。
- ¹⁵ 姉崎正治著、姉崎正治先生生誕百年記念会編『新版わが生涯』、6頁。
- ¹⁶ 梁啓超「東籍月旦」（『新民叢報』第9号、1902年6月6日）、116頁。
- ¹⁷ 章太炎「致呉君遂等書四」、湯志鈞編『章太炎年譜長編』（北京：中華書局、1979年）所収、130頁。
- ¹⁸ 章太炎「与呉君遂」（1902年7月29日）、馬勇編『章太炎書信集』（石家庄、河北人民出版社、2003年）所収、63頁。

- 19 章太炎「与吳君遂等書」（1902年3月18日）、『章太炎書信集』所収、61頁。
- 20 磯前順一・高橋原・深澤英隆「姉崎正治年譜」、磯前順一・深澤英隆編『近代日本における知識人と宗教：姉崎正治の軌跡』（東京、東京堂、2002年）、249頁。
- 21 梁啓超「論支那宗教改革」（『清議報』第十九冊、1899年6月28日、北京、中華書局（影印）、1991年）、1231頁。
- 22 小林武「章炳麟『尙書』と明治思潮：西洋近代思想との関連で」（『日本中国学会報』第五十五集、2003年）、196-210頁。
- 23 小林武「章炳麟と姉崎正治—『尙書』より『齊物論釈』にいたる思想的関係」（『東方学』第百七輯、91-92頁）は、『尙書』重訂本で章太炎が姉崎正治の思想を受け入れている様子を列挙し、彭春凌「章太炎対姉崎正治宗教学思想的揚棄」はこれに補足している。
- 24 庚子（訳者注：1900年）以後、中国の文化界はすでに姉崎正治を認識していた。例えば文廷式「知過軒隨筆」には姉崎正治の『上世印度宗教史』を読んで記されたノートが記録されている（汪叔子編『文廷式集』下、北京、中華書局、1993年、900頁）。文廷式の読書ノートに書き留められている内容が姉崎正治の『上世印度宗教史』（東京、博文館、1900年、194・195頁）から出たものなのである。また1903年に范迪吉らが翻訳し、上海会文学社から出版された『普通百科全書』100冊は、当時の日本の中学教科書と専門学校レベルの参考書を選訳したものだが、「宗教・哲学」部分は姉崎正治訳のハルトマン『宗教哲学』の翻訳であった（実藤恵秀著、譚汝謙・林啓彦訳『中国人留学日本史』、北京、三聯書店、1983年、226頁を参照）。
- 25 『尙書』重訂本「原教」上第四十七は、「觀諸宣教師所疏録、多言某種族無宗教者」から「無宗教意識者、非人也。高下之殊、蓋足量乎哉」まで（『章太炎全集』（三）、上海、上海人民出版社、1984年、283-285頁）、三ページ近い紙幅の全文が、姉崎「宗教なる概念の説明契機」（『宗教学概論』附録）、姉崎正治『宗教学概論』、『姉崎正治著作集』第六卷（東京、国書刊行会、1982年）（1900年に東京専門学校出版部が発行した『宗教学概論』の原本復刻）、558頁4行目から564頁2行目までの翻訳である。もちろん、章太炎は適宜書き換えをしており、ある程度の誤訳もある。以下太炎の訳文のみ引用することとする。
- 26 章太炎「原教」上、『尙書』重訂本所収、『章太炎全集』（三）、285頁。
- 27 深澤英隆「姉崎正治と近代日本の「宗教問題」——姉崎の宗教理論とそのコンテクスト」、磯前順一・深澤英隆『近代日本における知識人と宗教：姉崎正治の軌跡』所収、163-164頁。
- 28 姉崎正治『宗教学概論』、60-62頁。
- 29 章太炎「原教」上、『尙書』重訂本所収、『章太炎全集』（三）、283・284頁。
- 30 章太炎「憂教」、『尙書』重訂本所収、『章太炎全集』（三）、92頁。
- 31 例えば、康有為も似たような憤慨の念に駆られていた。彼は西洋人が中国を「無教」とするのに激昂し、「どうして数千年の文明を持つ中国が無教でなどありえようか。また教化を主導する者がいないなどありえようか」となじっている。（康有為「英国監布烈住大学華文総教習齋路士会見記」（1904）、『康有為全集』第8集、北京、中国

人民大学出版社、2007年、33・34頁)

³² 章太炎「原教」上、『尙書』重訂本所収、『章太炎全集』(三)、283。

³³ 『後漢書』光武紀(北京、中華書局、1965年)、22頁。

³⁴ 章太炎「通識」、『尙書』重訂本所収、『章太炎全集』(三)、165頁。この部分は姉崎『宗教学概論』65頁6行目から66頁10行目までの翻訳である。

³⁵ 太炎「演説録」、『民報』第六号、1906年7月25日(北京、科学出版社、1957年影印)、7・14・4・9頁。

³⁶ 太炎「建立宗教論」、『民報』第九号、1906年11月15日、11・19頁。

³⁷ 章太炎「葑漢微言」、『葑漢三言』、虞雲国標点整理(瀋陽、遼寧教育出版社、2000年)、60頁。

³⁸ 井上円了著、蔡元培訳『妖怪学講義録(総論)』、高平叔編『蔡元培全集』第一巻、260・333・332頁。

³⁹ 井上円了著、蔡元培訳『妖怪学講義録(総論)』、高平叔編『蔡元培全集』第一巻、388頁。

⁴⁰ 井上円了著、蔡元培訳『妖怪学講義録(総論)』、高平叔編『蔡元培全集』第一巻、260頁。

⁴¹ 井上円了著、蔡元培訳『妖怪学講義録(総論)』、高平叔編『蔡元培全集』第一巻、388頁。

⁴² 井上円了著、蔡元培訳『妖怪学講義録(総論)』、高平叔編『蔡元培全集』第一巻、268・389頁。

⁴³ 太炎「建立宗教論」、『民報』第九号、1906年11月15日、6-7頁。

⁴⁴ 姉崎正治はいかなる形式や信念であれ、あらゆる宗教はみな有限性の中で無限性を体験するものだと考えたが、これは井上円了が仏教は有限性を脱却して無限性を極めると唱えるのとかなり異なっている。

⁴⁵ 井上円了著、蔡元培訳『妖怪学講義録(総論)』、高平叔編『蔡元培全集』第一巻、385頁。

⁴⁶ 井上円了著、蔡元培訳『妖怪学講義録(総論)』、高平叔編『蔡元培全集』第一巻、362頁。

⁴⁷ 太炎「建立宗教論」、『民報』第九号、1906年11月15日、26頁。

⁴⁸ 太炎「答鉄錚」、『民報』第十四号、1907年6月8日、114頁。

⁴⁹ 太炎「演説録」、『民報』第六号、1906年7月25日、7頁。

⁵⁰ 井上円了著、蔡元培訳『妖怪学講義録(総論)』、高平叔編『蔡元培全集』第一巻、384頁。

⁵¹ 井上円了著、蔡元培訳『妖怪学講義録(総論)』、高平叔編『蔡元培全集』第一巻、273頁。

⁵² 太炎「答鉄錚」、『民報』第十四号、1907年6月8日、113頁。

⁵³ 太炎「建立宗教論」、『民報』第九号、1906年11月15日、25頁。

⁵⁴ 『民報』の六つの主義とは、現在の劣悪な政府を転覆すること、共和政体を確立すること、真の世界平和を維持すること、土地を国有にすること、中日両国国民の連合を

主張すること、世界各国に中国の革新事業への賛成を要求することである。(『民報』裏表紙の「本社簡章」を参照) 武田範之の批判については、夢庵「寢語」、『東亜月刊』第2号、1908年5月10日、内田良平文書研究会『日本国家主義運動資料集成第1期・黒龍会関係資料集』所収、東京、柏書房、1992年、143頁を参照。

⁵⁵ 太炎「答夢庵」、『民報』第二十一号、1908年6月10日、127頁。

⁵⁶ 井上円了著、蔡元培訳『妖怪学講義録(総論)』、高平叔編『蔡元培全集』第一巻、389頁。

⁵⁷ 杜亜泉「初印総序言」、『妖怪学講義録(総論)』、高平叔編『蔡元培全集』第一巻、245頁。

⁵⁸ 章氏学「儒術真論」附録、『清議報』第三十二冊所収、1899年12月13日、2104頁、『清議報』第二十九冊、1899年10月5日、1903頁。

⁵⁹ 杜亜泉「初印総序言」、『妖怪学講義録(総論)』、高平叔編『蔡元培全集』第一巻、246頁。

⁶⁰ 章太炎「王学」、『廬書』重訂本、『章太炎全集』(三)、148・149頁。

⁶¹ 太炎「答鉄錚」、『民報』第十四号、1907年6月8日、114頁。

⁶² 井上円了著、蔡元培訳『妖怪学講義録(総論)』、高平叔編『蔡元培全集』第一巻、356頁。

⁶³ 姉崎正治『宗教学概論』、60-62頁。

⁶⁴ 章氏学「文学説例」、『新民叢報』第五号、1902年4月8日、76頁。

⁶⁵ 章氏学「文学説例」、『新民叢報』第五号、1902年4月8日、76-77頁。このうち案語は太炎が加えたものである。姉崎の原文については、姉崎正治『宗教学概論』、457-458頁を参照。

⁶⁶ 姉崎正治『宗教学概論』、457頁。

⁶⁷ 章太炎「原教」上、『廬書』重訂本所収、『章太炎全集』(三)、283頁。

⁶⁸ 章氏学「文学説例」、『新民叢報』第五号、1902年4月8日、77頁。

⁶⁹ 許慎『説文解字』五下「来」部「来」の解釈、十二上「乙」部「孔」及び「乙」の解釈、北京、中華書局、1963年、111頁下・246頁下。

⁷⁰ 『国粹学報』第五十九期、1909年11月2日、「通訊」、1頁。

⁷¹ 井上円了著、蔡元培訳『妖怪学講義録(総論)』、高平叔編『蔡元培全集』第一巻、346・353頁。

⁷² 井上円了著、蔡元培訳『妖怪学講義録(総論)』、高平叔編『蔡元培全集』第一巻、355-356頁。

⁷³ 井上円了著、蔡元培訳『妖怪学講義録(総論)』、高平叔編『蔡元培全集』第一巻、377頁。

⁷⁴ 章太炎『鄒容伝』(1907)、湯志鈞編『章太炎政論選集』(上)、北京、中華書局、1977年、354頁

⁷⁵ 『蘇報』事件については、唐振常『蘇報案中一公案一吳稚暉献策弁』、『当代学者自選文庫：唐振常卷』、合肥、安徽教育出版社、1998年。

⁷⁶ 吳稚暉は後に章太炎との間の『蘇報』事件に関する怨恨について、「私のような人間

は、千年〔伝わる名声〕を願うべくもないが、万年〔残る汚名〕も望まない」と述べている。(呉稚暉「回憶蔣竹庄先生之回憶」(1936)、『追憶章太炎』、199頁)。

⁷⁷ 蔡元培「読章氏作『鄒容伝』」(1907)、高平叔編『蔡元培全集』第一巻、400-401頁

⁷⁸ 蔡元培「復呉敬恒函」(1907)、高平叔編『蔡元培全集』第一巻、401頁。

⁷⁹ 太炎「演説録」、『民報』第六号、1906年7月25日、1・2頁。

⁸⁰ 太炎「演説録」、『民報』第六号、1906年7月25日、3-4頁。

⁸¹ 井上円了著、蔡元培訳『妖怪学講義録(総論)』、高平叔編『蔡元培全集』第一巻、268・337・359頁。

⁸² 夏目漱石著、王向遠訳『文学論』(上海、上海訳文出版社、2016年)、8頁。

⁸³ 松本三之介『明治思想史：近代国家の創設から個の覚醒まで』(東京、新曜社、1996年)、195頁。

(彭春凌：中国社会科学院近代史研究所)