

# 神戸市外国語大学 学術情報リポジトリ

## 章炳麟「読仏典雑記」と井上哲次郎編『哲学叢書』

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2019-12-20 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 彭, 春凌 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://kobe-cufs.repo.nii.ac.jp/records/2506">https://kobe-cufs.repo.nii.ac.jp/records/2506</a>

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 International License.



## 章炳麟「読仏典雑記」と井上哲次郎編『哲学叢書』

彭春凌（阿部 沙織 訳）

### 1. はじめに

1905年、『国粹学報』第一年第三号に章炳麟（1869-1936、号は太炎）の「読仏典雑記」が掲載された。「雑記」は三段落から成り、しかも段落間で意味が繋がらず、章の全著述の中でも謎めいた存在となっている。

まず、「雑記」が執筆されたのは1905年である。周知のとおり、1903年に章炳麟は『蘇報』事件〈清朝打倒を主張する上海愛国学社の機関誌『蘇報』に当局が弾圧を加えた事件〉により上海で投獄されており、1906年6月に刑期を満了し出獄した。すなわち、この文章は章が収監されている間に執筆したものとなる。章は自らの人生と学術について「始めは凡俗から転じて真正と成り、終りは真正を回り凡俗に向かった（始則転俗成真，終乃回真向俗）」と述べている。1903年から1906年に及んだ三年の拘禁期間は、まさに章の思想が「凡俗から転じて真正と成る」発展を遂げた転換期となった。章は早年、「荀子、韓非子の説だけは、軽んずることができない（独於荀卿、韓非所説，謂不可易）」とし、また「仏蔵を読み、『華嚴』・『法華』・『涅槃』諸経を涉獵し（閱仏蔵，涉獵『華嚴』、『法華』、『涅槃』諸経）」たが、「義解は深く、その極みを窺うことはできなかった（義解漸深，卒未窺其究竟）」ことを認めている。「上海に拘禁され、三年人とまみえず、専ら慈氏〈弥勒菩薩の異称〉・世親〈瑜伽唯識思想を主張した5世紀ごろのインドの僧〉の書を修め（囚系上海，三歳不覲，専修慈氏世親之書）」、ようやく「大乘の深い意味に達（達大乘深趣）」し始めた。これ以降、章はさらに儒教から仏教へと入り込み、「釈迦の玄言は周末の諸子より秀でていると考へ（謂釈迦玄言，出過晚周諸子）」た。1906年に出獄したのち、章は唯識学を通して自らの宇宙観を再構築し、同時に仏教を基礎に「宗教によって信仰心を喚起し、国民の道德心を増強する（用宗教發起信心，増進国民的道德）」<sup>2</sup>ことを提唱した。その変化の根源は拘禁されていたこの3年間に遡ることができる。しかし、章がこの3年の間に著した作品はわず

1 章炳麟「荀漢微言」、『荀漢三言』、虞雲国標点整理、遼寧教育出版社、2000年、60-61頁。

2 章炳麟「演説録」、『民報』第六号、1906年7月25日、4頁。

か数作であり、研究者がしばしば言及する「黄宗仰宛書簡」(1905年10月26日)を除いて、その思想の深淵を窺うことができるのは、ほとんどこの「読仏典雑記」のみである<sup>3</sup>。しかし章の思想の変遷という文脈の中でいかにこの三つの雑感を理解するのかは、確かに難題であり、これまでに満足の行く解答は得られていない。

次に、「読仏典雑記」は題名に「仏典」という語を含みながら、主な内容においては、「貢高」・「我慢」などのいくつかの単語を除いて、ほとんど直接仏学<sup>4</sup>に言及していない。注目すべきは文中に一度出現する「アリストテレス」と、二度出現する日本人学者「森内政昌」の名前である。小林武氏は早くに「読仏典雑記」が井上哲次郎編『哲学叢書』第一卷第三集(1900年)所収の森内政昌「認識と実践、实在観念と理想観念」に基づいて論述を展開していることを指摘している。また「読仏典雑記」からは「黄宗仰宛書簡」と同様に、「章炳麟の仏教への転回は、カントやショーペンハウアーへの関心と平行であった」<sup>5</sup>ことが読み取れる。それではさらに一步踏み込んだ問題として、「読仏典雑記」は結局のところ森内政昌「認識と実践、实在観念と理想観念」と具体的にどのような関わりを持ち、どのような内容を吸収し、またどのような箇所には賛同できなかったのか。同時に、『哲学叢書』は基本的には井上哲次郎とその学生による「自分たちの畑」であり、森内政昌の文章だけでなく、同書<sup>5</sup>のその他の文章にも章炳麟は全て目を通していたはずだ。「読仏典雑記」の第一段落は森内「認識と実践、实在観念と理想観念」を材源としているが、第三段落は同書の井上哲次郎「利己主義の道徳的価値」と対話を行うものである。つまり、「読仏典雑記」が関わっているのは、井上哲次郎及びその系列の思想なのである。そしてこれらはすべて、これまでの研究が展開することのなかつ

3 『国粹学報』第一号第二号(1905年3月25日)には章炳麟の「積真」が掲載されているが、長さは百字に満たない。『太炎集』は「積真」を癸卯年(1903年)の文章とする。(湯志鈞編『章太炎年譜長編』[増訂本]、中華書局、2013年、110頁。このほか『章太炎全集・太炎文録補編 上』[上海人民出版社、2017年]においても、1903年作とされている。249頁)。「積真」では、「真」の字の古文には「双耳相背」の多細胞生物から合わさって単細胞となる痕跡が残っている(“真”字的古文有從‘双耳相背’的多細胞生物合而為單細胞的印記)ことが指摘されている。「多細胞生物は必ず死に、単細胞生物は永久不死である(多細胞生物必有死、而単細胞生物万古不死)」という論理に基づき、章炳麟は「真の人は不死であり、必ず単細胞生物と化す(真人不死、必化単細胞物)」と考え、古文の「真」の意味もまたこのように解釈した。内容の上で、これらの文章は1899年の「菌説」と相似しており、どちらも章が早年に生物学の知識を摂取していた痕跡が見て取れる。

4 章炳麟「読仏典雑記」、『国粹学報』第一号第三号、1905年4月24日、『国粹学報』影印本第四冊、広陵書社、2006年、1340頁。

5 小林武『章炳麟と明治思潮もう一つの近代』研文出版、2006年、82、201頁。なお201頁、注(48)の「認識と実践、実践観念と理想観念」は「認識と実践、实在観念と理想観念」の誤記であろう。

た問題である。

「読仏典雑記」の全三段落にはいささか支離滅裂にとれる箇所がある。『哲学叢書』の中の関連する内容を繋ぎ合わせ、また章炳麟のこれ以前とこれ以後の著作を考察することで我々が目にできるのは、当時の章炳麟と井上哲次郎及びその系列の思想との関係である。章は1906年、再び日本に客居し、「魏訳の『楞伽経』、『密厳経』」と「近代のカント、ショーペンハウアーの著作」の両者を参照し、「中国仏教の聖人の義諦、東西の学者の学説」を融合させた。「読仏典雑記」からは、思想転回の道に足を踏み入れた章炳麟が、どのようにその歩みを進めたのかをうかがい知ることができるだろう。

## 2. 「読仏典雑記」第一段落の材源となった森内政昌「認識と実践、实在観念と理想観念」

『哲学叢書』は東京帝国大学文科大学長で文学博士の井上哲次郎が編んだものである。井上は日本にドイツの形而上学を輸入した先駆者で、裏表紙の広告と同書をこのように紹介している。「本書は純正哲学、倫理、宗教、教育等に関する本邦博士学士諸大家の論説より文科大学卒業論文に至る迄収載せるものにして毎集の末には文学博士井上哲次郎先生の哲学評論等を附載せり……本書の特色は道德の淵源を闡明し宗教の根柢を解説し人間行為の基礎を確定するにあり」<sup>8</sup>。同書に論考を掲載する吉田熊次（1874-1964）、紀平正美（1874-1949）、森内政昌らはみな井上哲次郎の学生である。森内政昌は東大卒業後、金沢第四高等学校でドイツ語と哲学の教授を務め、1905年以降に離職している。井上哲次郎『巽軒日記』明治四十年（1907年）12月27日の記録には「森内政昌遺族吊慰料」<sup>9</sup>とあり、森内が同年に逝去したことで、井上哲次郎と親交が続いていたことがわかる。森内は「認識と実践、实在観念と理想観念」の「自序」において、文中に引用する文言と論証する思想は、井上哲次郎の純正哲学講義や元良勇次郎（1858-1912）、中島力造（1858-1918）の講義から得たもので、散見した小冊子の中の諸先輩の思想もまた参考にしたという。「要とする所は両三年の苦学中に耳目に入りし所のものに、聊か之が系統を附せしものなりといふに過ぎず」<sup>10</sup>。同論が引用する資料は豊富で、欧米各国の古典思想文献を広く取扱い、日本近代の哲学、心理学、倫理学の創始者たちの思想を総合しなが

6 章炳麟「自述學術次第」、『菑漢三言』、165頁。

7 章炳麟「菑漢微言」、『菑漢三言』、61頁。

8 裏表紙広告、井上哲次郎編『哲学叢書』第一卷第三集、集文閣、1900年12月30日。

9 村上こずえ、谷本宗生「井上哲次郎『巽軒日記—明治二六～二九、四〇、四一年一』」、『東京大学史紀要』(31)、2013年3月、110頁。

10 『哲学叢書』第一卷第三集、731頁。

ら、その中でも特に井上哲次郎の倫理的立場を評価している。

「読仏典雑記」の第一段落は森内政昌の「認識と実践、实在観念と理想観念」を材源とするものである。以下に第一段落の全文を引用する。

アリストテレスは、なぜ快樂は持続できないのかと問う。答えて曰く、「人の能力は持続的行動をなし得ず、そして快樂はすなわち行動の結果である。行動は持続することができず、ゆえに快樂は持続することができない。人が快樂を愛するのは、すなわち生活を愛するのである。ゆえに生活は行動の一種である」。日本の森内政昌はこれを受けて述べる。人は活動を愛するのであり、快樂を愛するのではない。活動の中には苦樂が同時に存在するが、活動により苦しむのであれば、これを愛するであろうか、と。森内はこの自らの問いを解決できていない。私のこれに対する答えは、一切の苦しみは、みな活動を阻害されることによって発生する。例えば婦人の分娩の苦しみは特に甚だしいが、見たところは活動に似ている。しかし、胎児の身体が動きまわり母体の血流を妨げ、活動が阻害されることで苦痛が生じ、ゆえにこれを愛さないに過ぎない。自由な活動が阻止されなければ、苦しみの感覚は決して無いのであり、ゆえに活動を愛する者が苦しみを愛することはないのである。(亜歴斯陀徳曰：何故快樂不得連続。答曰：“人之能力不能连续行動，而快樂者即行動之結果。行動不能连续，故快樂不能连续也。人之愛快樂，即愛生活。故生活者，行動之一种。”日本森内政昌因之謂人愛活動，非愛快樂。雖然，活動之中兼有苦樂，活動而苦，亦愛之乎？森内未能自明。吾為答曰：凡一切苦，皆因阻碍活動而起。譬如婦人分娩，其苦特甚，而外貌似活動。然兒體擾動即碍己血氣之輪轉，是因阻碍活動以生苦痛，故不愛耳。若自由活動不被阻遏，斷無苦感，故愛活動者必不愛苦<sup>11</sup>。

この文章と章炳麟の思想との関係を整理するには、次のいくつかの問題を解決する必要がある。

第一に、章炳麟は森内政昌の「人は活動を愛するのであり、快樂を愛するのではない」という判断に何故特に興味を抱いたのか？それは森内がドイツの心理学者ヴィルヘルム・ヴント (Wilhelm Maximilian Wundt, 1832-1920)、ヨハン・ヘルバルト (Johann Friedrich Herbart, 1776-1841) の学説を利用し、「欲望」およびその運行メカニズムを上手く説明しているためである。これは章が最も関心を持ち、同時に非常に困惑していた問題であり、森内から大いに啓示を得た。

章炳麟は早年、荀子の「人の性は悪なり、その善なるものは偽なり (性本悪，其善者偽)」という理念で自らの政治哲学を構築していた。章は、欲望

11 章炳麟「読仏典雑記」、『国粹学報』第一年第三号、『国粹学報』影印本第四冊、1338-1339頁。



(愛) は人間性のはじまりであり悪の発端であること、欲望によって人類は互いに毒薬、水火、器械用具で傷つけあうのだと信じていた。そのため、『煇書』初刻本(1900年)「独聖」上篇において「金属・木製の刑具、毒薬、器械用具、世事との交わりは、皆悪より生じ、悪は愛より生じる。恐れや悲しみもまた愛より生じる。愛は百性の始まりである(金木、毒薬、械用、接構、皆生於悪、悪生於愛。胸慄愀悲亦生於愛。愛為百性俶)」<sup>12</sup>と述べる。1902年、章炳麟は岸本能武太(1866-1928)の『社会学』を翻訳した。同書の核心となる論点は「一切の非人間動物は肉欲を有するも欲望は無い」ということである。肉欲とは食欲、睡眠欲、性欲であり、これらを有するのは人間と非人間動物共通の属性である。一方、欲望とは「肉慾と将来てふ觀念の総合より生じ来る」。欲望とは原人から人への進化の過程で産まれたもので、「欲望」を持ってはじめて動物が真に人へと進化したことを意味する。未来を憂慮する「将来の觀念」により人々は貯蓄を学び、また「所有物即ち財産の觀念」を持つようになり、それに続いて権力欲、名誉欲、社交欲、知識欲、道德欲、美術欲、宗教欲が生じる。<sup>14</sup>岸本は、欲望こそが社会が発展する原動力であると指摘する。「慾望は蒸気力の如く、智識は鐵路の如し。人即ち列車を運転進化せしむるには、慾望が原動力となりて、後より之を驅り進むるを要すると、同時に智識が教導者となりて、前より之を誘い行くの必要あり」<sup>15</sup>。そして、社会の究極の目的は、「個人の最大最高なる幸福」<sup>16</sup>にあり、人生の究極の目的は「完全なる幸福の享受」にあるとする。所謂「完全なる幸福」とは、可能な限り、最大量に肉体から精神に至るまでの各種の欲望を満足させ、「種々雑多なる快感を、類に於ても又た量に於ても出来得る丈け多く之れを享受する」<sup>17</sup>ことであるとした。宗教家としての岸本能武太は「社会の黄金時代を過去の社会に求めずして将来の社会に求めん」<sup>18</sup>との信念を示している。

12 章炳麟「独聖」、『章炳麟全集・『煇書』初刻本』、上海人民出版社、2014年、102頁。

13 岸本能武太著、章炳麟訳『社会学』、『章炳麟全集・訳文集』、上海人民出版社、2015年、76頁。1902年刊行の広智書局原版と上海人民出版社版に相違はないため、本稿では閲覧上の利便性から一律上海人民出版社版の訳文を採用している。岸本能武太『社会学』には版本が2種類存在する。1つは岸本能武太講述『社会学』東京専門学校蔵版、刊年不明。(「東京専門学校文学科三年級講義録」と表紙の標題には添え書きされている。岸本1896年同校での講義録。)もう1つは岸本能武太『社会学』東京大日本図書株式会社、1900年。章炳麟が底本としたのは1896年の講義録である。版本間の具体的な校異については近刊予定の別稿にて検討しており、本稿では省略する。(訳注：日本語版は東京専門学校蔵版、72頁から引用した。なお以下同書からの引用は頁数のみ記す。)

14 岸本能武太著、章炳麟訳『社会学』、144頁。(320-321頁)

15 岸本能武太著、章炳麟訳『社会学』、144-145頁。(324頁)

16 岸本能武太著、章炳麟訳『社会学』、149頁。(350頁)

17 岸本能武太著、章炳麟訳『社会学』、151頁。(358頁)

18 岸本能武太著、章炳麟訳『社会学』、146頁。(333頁)

章炳麟は欲望が社会発展の原動力であることに深く同意していた。となると、続けて二つの問題があらわれる。欲望の本質とは何か？さらに一步踏み込んで、人生の目的は欲望を満足させ、快樂と幸福を得ることなのか？

一つ目の問いに対して、森内政昌は宇宙の存在状態から切り込み、解釈を進めている。「宇宙は一大活動なり……實際不活動なるものは宇宙間に於て一物たも存せず……今日の科学者が動学及静学を合せて共に力学の下に総合する所以なりとす、無機界にありては風雨雷霆の如き寒暖明暗の如き皆一種の活動に非るはなく、有機界にありては生長生殖若くは血液の流通、肺心の鼓動より、吾人の思考欲望等に至るまで、共に活動に非るなき也<sup>19</sup>」。森内は力学原理から、すなわち物質は原子の運動から形成されている点から出発し、欲望の根本を「活動」に帰結した。章炳麟は早くからニュートンの定理をくみ取っており、力学 (mechanic) の支配と運動の原理の中で万物を観察していた。例えば、「菌説」では原子微粒の運動および力の相互作用から万物の生成を解釈し、物質は「自造」であって、神などのいかなる神秘の力とも無関係であるということ論証している。また「視天論」では万有引力の生成引力と遠心力の關係を通して宇宙天体の存在状態を説明している<sup>21</sup>。それまでに理解していた宇宙を構成する基本力学の原理に符合していたことから、章炳麟は森内の「吾人は人的行働の目的は宇宙一切の現象と同しく活動に外ならずして<sup>22</sup>」という考えに共鳴することができた。これは「読仏典雜記」第一段落において、活動は快樂をもたらすことが可能か否かや、「人は活動を愛するのであり、快樂を愛するのではない」ことを検討する上での前提と基礎になっている。

森内は、宇宙における全ての活動は三種類に分けることができると指摘する。一つ目は、因果の交互律という形式の下に発現する活動としての自然活動、二つ目は無意識的目的の下に顕現する生活活動、三つ目は意識的目的を有する精神活動である。ヨハン・ヘルバルトの学説によると、「精神活動は生活活動より派生せしものにしてその根本は無差別同一体のものなりとなすや明也」(808頁)。一方、ヴィルヘルム・ヴントは精神活動に対してさらに詳細な分析を加えている。「一切の精神活動は之を感覺感情及意志の三に帰着するを得べく、その感情は又意志と合一するも妨なきが故に感覺と意志の二に帰着す

19 森内政昌「認識と実践、實在觀念と理想觀念」、『哲学叢書』第一卷第三集、792頁。

20 章氏学「菌説」、「儒術真論」附文、『清議報』第二十八冊、1899年9月25日、1838頁。

21 章氏学「視天論」、「儒術真論」附文、『清議報』第二十五冊、1899年8月26日、1642-1643頁。彭春凌「章炳麟儒術新詮中的近代學術嬗變」、『中華文史論叢』、2018年第2期を参照。

22 森内政昌「認識と実践、實在觀念と理想觀念」、『哲学叢書』第一卷第三集、821頁。以下、同文からの引用は頁数のみ記す。

可し、然とも此二者の区別も亦心理的抽象の結果にして、元来二者の別あるに非ず、吾人は一切の精神活動の眞実なる要素は、感情と意志と合一せる始原的のものに帰せざる可からず、この始原的心的活動は……即動向也」。森内の訳語「動向」はヴントのドイツ語“Trieb”に相当する（806-807頁）。森内は、人の精神活動のうち、情性と知性は同体であり分離して存在するものではない、とさらに分析を進める。森内にとって「欲望」とは「意志」のもう一つの表現方法なのである。「その情の活動即情力の知性の形式に陶冶せられ、一定の目的を自覚して活動するに於ては、吾人はその程度に従いて或は之を意志といい、或は之を欲望と称するを得る」（822頁）。森内は一連の論証を丁寧に順序だてて進めている。全宇宙の活動から人類の精神活動を論じ、人の精神活動の要素は感情と意志の合一した心的活動であるとする。「意志」は実際にはすなわち「欲望」であり、「情の活動」とは、「その情の活動即情力の知性の形式に陶冶せられ、一定の目的を自覚して活動する」。章炳麟はもともと中国の伝統的心学に満足していなかった。章は「性命之学（生命の学問）」を口にする学者の曖昧模糊とした言説や、彼らが科学的論理による分析方法を運用し人間心理の変化の原理を明確に説明できないことを批判していた。一方「仏陀の諸論、西洋の唯心論は、いずれも体系化されてい」て、仏教や西洋の学問と比べると中国の「心学」の弊害は明らかであった<sup>23</sup>。森内は近代心理学を用いて欲望（意志）の発生メカニズムを分析し、章炳麟を触発した。「読仏典雜記」の第一段落では、章が心的活動を欲望（意志）解析の基礎として認めることを示しており、それにより、岸本能武太の欲望に対する論述を一步前に推し進めている。

第二に、次に続く問題として、人が行動する目的は快樂と幸福を手に入れるため欲望を満足させることにあるのだろうか？人の行動の目的が何であるかに関して、森内は思想史の系譜を二つ描き出した。ひとつは古代のエピクロス派から始まり、近年のベンサム、ミル等に至る、快樂を目的とすることを提唱する「経験派」または「快樂派」（Empiricism, Hedonismus）である。もうひとつはストア学派からカント、フィヒテ等に至る、活動を目的とする学派で、「直覚派」（Intuitionismus）とも呼ばれる。森内は直覚派に賛同し、欲望の運行メカニズムによって人の行動の目的に線引きをするべきだと考えていた。「宇宙一切の現象は皆活動を営為せんことを力めつつあるものにして、人間といへとも此理に洩るべきの理なく、同しく活動の営為をその目的となすものに外ならず」、「情力の活動」を以て人の行動の目的とするのであれば、「所謂快樂は主観のその目的即情力の活動を遂行しつつある間に感せらる可き主観的状态に



して目的そのものに非ず」(823頁)。この後、森内は人類の心理と快樂に関する理論の二つの角度からこの問題を説明し、同時に再び諸説を引用して、自らの観点を補強した。

例えば、森内はスペンサー (Herbert Spencer, 1820-1903) の『倫理学資料』(*Data of Ethics*) を引用し、「快樂を生すへき行動は生活を保持すへき行動なり (pleasure-giving acts are life-sustaining acts)」と説いた (832頁)。また、アリストテレス『ニコマコス倫理学』中の文言も引用しているが、これら全てを章炳麟は翻訳・再引用している。「読仏典雑記」第一段落の前半部分がそれである。「アリストテレスは、何故快樂は持続できないのかと問う。答えて曰く、『人の能力は持続的行動をなし得ず、そして快樂はすなわち行動の結果である。行動は持続することができず、ゆえに快樂は持続することができない。人が快樂を愛するのは、すなわち生活を愛するのである。ゆえに生活は行動の一種である』」。<sup>24</sup>「読仏典雑記」第一段落の後半部分で、章は森内の「活動の中には苦樂が同時に存在するが、活動により苦しむのであれば、これを愛するであろうか?」という問いかけを批判しているが、「この自らの問いを解決できていない」と言うのは、森内の論述に対する故意の歪曲と遮断である。

人の行為の目的が情力の活動であり、快樂ではないと証明しようとする時、人が不快感を先に持っている場合、活動は不快感から脱するために行われるのではないのか、といった疑問が生じる。それに対して、森内は以下のような例を挙げている。

傷きて医師に走り病で薬を呼ぶか如きは不快の感を脱し快樂を得んとするの主観的念慮存せずといふ可からず然れともその目的は人生の大々の活動なる生活の恢復に非ずして何そや……、詩人の詩文を弄して江湖に呻吟し、小児の遊戯に日の移るを知らざるは、苦痛を脱せんとして然るものなりといふ可からず、禽獸の森林に轉り山野に馳驅し、アミーハの擬足の運動をなすは不快の感を脱せんとして然るものなりといふ可からず、共にその目的は唯一活動にありて存在すればなり。(「認識と実践、實在觀念と理想觀念」、827頁)

森内は確かに、もし活動が苦痛をもたらすのなら、それでも活動を好むかと

24 森内の原文は「古哲アリストテレイス既に此理を明かに言ひ表わして曰く、『何故に快樂は連続せざる乎、他なし人的能力は連続的行動をなし克はされはなり、今快樂はただ行動の結果に外ならざるが故にその連続するを得ざるや明也、人の快樂を愛するは即生活を愛するか故也、何んとなれば生活は行動の一種なればなり』。(Why is not pleasure continual? Because none of the human faculties are capable of continuous action. Now pleasure has not this power any more than the others, for it is only the consequence of action-It is probable that, if all men love pleasure it is because all love life also; for life is a sort of act; Ethica Nicomachea, I, X, Chap IV-)」。森内政昌「認識と実践、實在觀念と理想觀念」、835頁。

いう問題に明確には回答していない。しかし、彼がここで詳述しているのは正に活動の目的であり、それはしばしば活動を妨げる力を取り除くためにある。怪我や病気をした人間が、医者にかかり薬を求める時、手術を受けるにせよ服薬するにせよ、一時的なあるいはさらに大きな苦痛と向き合う可能性がある。しかしこれらの苦痛を受け入れるのは、まさしく傷病がもたらした生命活動を妨げる力から逃れるためなのである。このことは活動こそが行動の目的であることを再び証明している。章炳麟自身の解答も明らかに森内による上述の文章の啓発を受けている。「私のこれに対する答えは、一切の苦しみは、みな活動を阻害されることによって発生する。例えば婦人の分娩の苦しみは特に甚だしいが、見たところは活動に似ている。しかし、胎児の身体が動きまわり母体の血流を妨げ、活動が阻害されることで苦痛が生じ、ゆえにこれを愛さないに過ぎない。もし自由な活動が阻止されなければ、苦しみの感覚は決して無いのであり、ゆえに活動を愛する者が苦しみを愛することはないのである」<sup>25</sup>。章は森内の述べた「傷病」を女性の出産に具体化したのが、より極端でより説得力のある例により、苦痛を受け入れたとしても、人々の行動はやはり活動を妨げる力から逃れなければならず、「ゆえに活動を愛する者が苦しみを愛することはない」ことを説明した。

「読仏典雑記」第一段落の内容のすべては、森内政昌「認識と実践、实在観念と理想観念」を換骨奪胎したものである。この段落の中で章炳麟は、森内の欲望およびその運行メカニズムについての論述を受け入れ、快樂と幸福を人生の究極の目的とする岸本能武太のような観念を否定している。

### 3. 「読仏典雑記」第三段落が井上哲次郎の倫理観へ提示した疑義

森内はカント、フィヒテ以降の「直覚派」の立場を採り、「情力の活動」を人の行動の目的としており、事実上、この時期の章炳麟の仏教とショーペンハウアー哲学とをつなぐ媒介者の一人となっている。森内は、人類の行動の目的と結末はいずれも情力の中に存在しているとする。カント、ショーペンハウアーが「意志」に重きを置くのも正に、情力（活動）が絶対的価値を有するからである。情力の活動は「所謂善悪を超越せるものなり、飢ゆれば食ふ可な

25 章炳麟「読仏典雑記」、1338-1339頁。

26 章炳麟のこの時期のショーペンハウアー哲学受容の経路は数多く存在した。例えば章は姉崎正治『宗教学概論』、『上世印度宗教史』等の著作を閲読、援用し、さらに姉崎が翻訳したエドゥアルト・フォン・ハルトマン (Eduard Von Hartmann, 1842-1906) の「宗教哲学」も閲読していた。姉崎は井上哲次郎の学生で、当時日本でショーペンハウアー哲学を積極的に紹介した学者でもある。さらに章は中江兆民訳による『道徳学大原論』（ショーペンハウアー『倫理学の二つの根本問題』より引用）等を読み、援用もしている。より詳細な研究は小林武『章炳麟と明治思潮もう一つの近代』を参照。

り、渴すれば飲む可なり、愛するの情あり愛して可なり、悪むの情あり悪んで可なり、情力は絶対に之をいえば決して善悪を以て規定す可きものに非なり<sup>27</sup>。章炳麟の1906年の論著からショーペンハウアーの学説および仏教に言及した二つの文章を抜き出すと、絶対的価値を有する「情力の活動」への章の共感を見て取ることができる。「俱分進化論」では「〈ショーペンハウアーは〉『世界の成立は意欲の盲動による。知識は意欲の奴隷である。……』と〈言った〉。この説はほぼ仏教を取っているが、またサーンキヤの論師にも近い（以世界之成立，由於意欲盲動，而知識為之僕隸。……其說略取仏家，亦与僧伽論師相近）」<sup>28</sup>と述べた。「四惑論」では「労働」を人の天性とし「その天性に沿って進化をはかる（循其天性而謀進化）」べきとの観点を批判した。「動は人の天性だが、労は人の天性ではない。ただ動を好むから、心は躍動して落ちつかず、急にこちらに動くが、またそれを止めて一転してあちらに動く。辛抱強く一事に専念する者は決していない（動者人之天性，労者非人之天性。惟好動也，故其心掉挙不安，乍動於此，輒棄而轉動於彼，必無堅忍以就一事者）」<sup>29</sup>。「心は躍動して落ちつかず（其心掉挙不安）」の部分の「掉挙」は仏教用語であり、心が動揺し、抑えられないことを指す。

森内政昌と章炳麟は、欲望（意志）の本質およびその運行メカニズム、人の行為の目的についての認識の上では一致していたが、倫理選択については全く異なる見解を示した。東洋哲学の立場から見るとこれは、両者が儒教に傾いているか仏教に傾いているかの差異である。森内は倫理観の上では完全に師である井上哲次郎に同調していた。章と森内の認識の相異は事実上、章と井上の認識の相異であったのだ。章は「読仏典雑記」の第三段落の文中で井上への疑問を呈しており、その理由もここにあった。

森内は、人類の情力の活動について、自己と他者との間だけでなく、情力の活動の中にも矛盾が存在していると指摘した。森内は人生の最終目的は決してショーペンハウアーの提言するような「活動の抑圧（Verneinung des Willens）」ではなく<sup>30</sup>、理想的観念、すなわち至善に達するものであると信じていた。このため、全ての活動を調和させ、情の活動の円満な状態を理想通りに実現する必要があった。森内は四種類の調和を進める必要があると強調している。第一

27 森内政昌「認識と実践、实在観念と理想観念」、829-830頁。

28 章炳麟「俱分進化論」、『民報』第七号、1906年9月5日、1頁。〈訳者注：日本語訳は西純蔵・近藤邦康訳「俱分進化論」『章炳麟集』岩波文庫、1990年、102頁より引用。ただし、適宜くで訳注を補った。以下、章炳麟「俱分進化論」「四惑論」「建立宗教論」の日本語訳は本書より引用し、頁数のみ記す。〉

29 章炳麟「四惑論」、『民報』第二十二号、1908年7月10日、12頁。〈388-389頁〉

30 森内政昌「認識と実践、实在観念と理想観念」、830頁。

に「同種類の感情の因果の關係に於ける調和」で、例えば、個体の食欲・情欲等は「中庸」に達するのが最も良い状態であるとしている。第二に「異種類の感情相互の關係に於ける調和」で、自己の生活・子孫の生活・他人の生活を保存しようとするそれぞれの情的活動は全てが善ではあるが、レベルとしては低いものから高いものの順序となっている。調和の過程では高尚な情的活動によって、より位相の低い情的活動を抑えるべきとする。森内はアリストテレス『ニコマコス倫理学』を援用し、友人のため、国家のために犠牲になることで得られる榮譽の快樂は、無意味な快樂よりもずっと上位のものであることを説明している。森内はまた、このような倫理觀と孟子の「殺身成仁」を関連付けている。第三に「自己の感情と他人の感情との關係に於る調和」で、他人を害さない知的・美的感情と他人を利する倫理觀等の高尚な感情を用いて下等の情感を抑制すべきとしている。第四に「自己の感情と外界境遇との關係に於ける調和」で、自己の感情と外界の境遇との關係の中で調和を進めるとしている。天変地異・疾病等人間が遭遇するであろう外界の環境による苦痛に対して、仏教は情欲を捨て涅槃を求めると主張し、キリスト教は天国を追求し、カントは靈魂不滅説を根拠に現世においては一致しない徳行と幸福が将来調和することに望みを託す。森内自身は解脱や来世ではなく、儒教の「天命」説により心身の平穩を得ている。森内は一切の情的活動は最終的には円満なる調和を得られると考えていた。<sup>31</sup>

一方、章炳麟は考えを異にする。仏教の理念と結びついた彼の倫理觀はますますショーペンハウアーに接近していた——厭世は涅槃への道筋であると考えていたのだ。章によると盲動的意欲は「行く道を知らず、ただ樂を求めることを目的とし、追及してやまない。あたかも足の早い者が日や月を追いかけても追いつけないように、樂を得ることができず、かえってそのために苦がますます多くなる。その後この知識が意欲の諫臣となり、そのほしいままな行動を止め、影を木陰に休ませる。そうすると厭世觀念がはじめて起り、少し涅槃の門を望むことができる（不識道途，惟以求樂為目的，追求無已。如捷足者之逐日月，樂不可得，而苦反因以癒多。然后此智識者，又為意欲之諍臣，止其昌狂妄行，与之息影於蔭下也。則厭世觀始起，而稍稍得望涅槃之門矣）<sup>32</sup>」。また「有機物・無機物の二領域はみな意志の發現であり〔ショーペンハウアー説による〕、自らその本体〔阿頼耶識〕に迷うから、一切の煩惱はここから生ずる。それ故、清涼〔涅槃〕を求める方法は必ず意志を絶滅することであり、その道は隱遁に始まる（若夫有機，無機二界，皆意志之表彰，而自迷其本体，則一切

31 森内政昌「認識と実践、實在觀念と理想觀念」、840-853頁。

32 章炳麟「俱分進化論」、1頁。(102頁)



煩惱自此生。是故求清涼者，必在滅絕意志，而其道始於隱遁)<sup>33</sup>。章は厭世觀も二派に分かれると指摘していた。「その一派は決然として身を引き、ただこの世界を超出することを幸福とし、そのほかに衆生を気にかける思いがない。……他の一派は、世界が迷いのうちに沈んでいるとし、一つの清淨殊勝〔さとり〕の領域を求めて、衆生をそこへ導いていこうとする。ここにその所を得れば〔自分がさとれば〕、身をもってこの世界に入り衆生を導く活動することを恐れない。これは志は厭世にあるが、活動は必ずしももっぱら厭世だけではない（其一，決然引去，惟以出此世界為利、亦無余念及於衆生……其一，以世界為沈濁，而欲求一清淨殊勝之区，引彼衆生、爰得其所，則不憚以身入此世界，以為接引衆生之用，此其志在厭世、而其作用則不必純為厭世)<sup>34</sup>。革命家章炳麟が選択したのは当然最後に示された厭世の道であり、この迷いのうちに沈んだ世界に自ら入って行き、衆生を導くことをいとわなかった。章の考えでは、意志あるいは欲望の盲動は世界を苦海にするだけでなく、さらには森内が示す、一切の情的活動が円満な調和を得られる「至善」の状態を実現することも不可能であった。

章炳麟は獄中で唯識学を研鑽し、徐々に眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿頼耶識の「八識」と、円成実性、依他起性、遍計所執性の「三性」を通して自己の理論言説を構築した。章は阿頼耶識が「無覆無記」であると指摘する。無記とはすなわち善とも悪とも記別できないことを指す。無覆は汚れの無いことを指す。しかし、「末那識がこの阿頼耶識に執着して自我と思い、一念一念常に執着を捨てない（末那執此阿頼耶識，以為自我，念念不舍）」〈西純蔵ほか訳「俱分進化論」109頁〉ため、そこで善を好み、美を好み、真を好み、勝を好む四種の心が生まれる。もし人間が善を好む心、美を好む心、真を好む心の三種の心しか持っていなければ、世界には善はあっても悪は無かつただろう。しかし、勝つことを好む心、特に無目的に存在する好勝心は、世界から悪が消えることのない原因となっている。無目的の好勝心とは、「我慢心」とも言う。それは「我に執着することから起こり（執我而起）」、「もっぱら悪性で（純是悪性）」ある。「五欲・財産・権勢・名誉を追求するためでなく競争を起こす（不為追求五欲財産、権位、名誉而起競争）」者はただ「たたくいを好む（喜闘）」のであり、囲碁や格闘を好む者は、賭け金や名誉のためでなく、ただ人に勝つことを求めるのである。「読仏典雑記」第三段落ではこ

33 章炳麟「四惑論」、5-6頁。章はこの文章の後、さらにショーペンハウアーの言葉を二カ所で引用し、意志の絶滅と涅槃の関係を説明している。〈378-379頁。〔 〕は西・近藤による訳注〉

34 章炳麟「俱分進化論」、12頁。〈118頁〉

35 章炳麟「俱分進化論」、6-7頁。〈109頁〉



のように言及している。「貢高にして一切を蔑視し、己と似つかない者は目にしても近づこうとしない、これが我慢意識である（貢高傲物、視不己若者、不比方人、此我慢意識也）」<sup>36</sup>。「貢高」は仏教用語で、傲岸不遜であることを表す。ここで指しているのはまさしく好勝心であり、文章全篇の中で仏教と最も明らかな繋がりを持つ箇所である。「好勝心」（我慢心）という重大理論を通して、章炳麟は根本から、異なる情感を調和して至善に達するという森内の理念に疑義を呈したのだ。そしてこの文章の直接的な対話の対象には、井上哲次郎および井上の「利己主義の道徳的価値」も含まれていた。

井上哲次郎はその人生哲学の出発点について自述し、一部の進化論者（加藤弘之など）が生存欲・生殖欲から成る自然欲（Naturtrieb）によって人生哲学を説明し、物質主義・功利主義・機械主義・本能主義等の主張に変化させていったことへの反発があったと振り返っている。井上は、人類がその他の動物と異なる特徴は、自然欲に相対する精神欲あるいは知能欲（intellektueller Trieb）を有する点にあると指摘する。同時に、これにより知・情・意の三つの精神作用を発揮させ、真善美の理想に応じている、とする。井上の加藤弘之に対する批判は、『哲学叢書』全体の編集方針の上にも現れている。例えば、『哲学叢書』第一巻第一集「哲学評論」欄の中の「維新以後の哲学」、「功利主義の弱点」において、功利主義思潮の出現を評述し、この中で加藤弘之を批判している。また「新刊批評」においては、西村茂樹を高く評価している。西村の『自識録一卷』が良心説の道徳主義を採り、西洋の利己主義を批判しているためだ。<sup>38</sup>『哲学叢書』第一巻第三集の「新刊批評」欄では、直接加藤弘之の『道徳法律進化の理』（博文館、1903年）を非難している。「甚しきは普通教育に利己的道徳を教ふべしと主張せらる、是れ吾人が永遠に翁の学説の非を鳴らさざるを得ざる所以なり」。<sup>39</sup>「哲学評論」欄において、井上は自ら「利己主義の道徳的価値」を著し、再び繰り返す形で、我が身の利益または快樂を目的とする利己主義的道徳観を批判している。

「利己主義の道徳的価値」において、井上はまず動機と効果を統一させるという、道徳判断の基準を確定させている。利己主義者は利己を主眼として行為を発動させ、たとえ結果が利他的なものであっても、「是れ決して道徳の真相を執へ得たるものにあらず」（1076頁）とした。井上は、他人を愛する心は、利己的な心がある種変形したものだということを認めなかった。例えば同情

36 章炳麟「読仏典雜記」、1340頁。

37 井上哲次郎『明治哲学界の回顧』、岩波書店、1933年、77-78頁。

38 井上哲次郎編『哲学叢書』第一巻第一集、集文閣、1900年10月13日、303頁。

39 「新刊批評」、井上哲次郎編『哲学叢書』第一巻第三集、1116頁。

は、自身の苦痛を取り除くという動機から起こるものでは決してなく、往々にして利害や得失を計算することなしに、事の変化に臨んで、突然発生するものだとした。スペンサーの『倫理学原理』(*Principles of Ethics*)は、母親が子を生むことを例にとり、物理的利他心 (physical altruism) は徐々に自発的な利他心 (automatic altruism) と意識的な利他行為に変化するとしている。人類は社会的生物 (Social being) であり、普通の集合体であるだけでなく、「最も広大にして且つ緻密なる有機的団体を為」(1081頁)す。井上は「同類意識」(Gattungsbewusstsein) という概念を用い、人類の同類意識は最も発達しており、それを認める以上は、ただ利己的な偏りだけにこだわり道徳を説明することはできない、とする。次に、彼は利己論者が利己を人間性の本質とみなし立論の根拠とすることに反論した。自然法 (Naturgesetz) と倫理法 (Sittengesetz) は異なるもので、理想と事実も混同することはできない。道徳的行為は理想を目的とし、またそうせざるを得ないのだ。「利己」はたとえ事実であっても、決して道徳の構成要素にはならない。人類は利他的道徳の理想を構築する必要がある。井上は、「己」の観念は己の一身や渺たる一身を指向すべきではなく、「祖先と子孫とを連結せる無限の連鎖の一部」(1087頁)であり、社会有機体としての「大我」の一部ととらえるべきだと再度強調した。利己論者が小我に執着するのは異なり、利他的功利主義 (altruistic utilitarianism) は社会の幸福 (Social wellbeing) を目的とし、真の道徳にさらに近づいている。しかし、利己主義や功利主義はいずれも「知的道徳」であり、「情的道徳」のように人心を感化し、陶冶することはできない。知的、情的道徳を合一することが、道徳建設の方向となるのである。<sup>40</sup>

章炳麟「読仏典雑記」の第三段落には「それならば、広間でみなが酒を飲む中、一人が隅を向いて泣いている。すると満座がこのために不愉快になる。これが同類意識である (然則満堂飲酒，有一人向隅而泣，則拳坐為之不樂，此同類意識也)」とある。ここでの「同類意識」は、明らかに井上哲次郎の言葉を受けたものである。章は1902年に翻訳した岸本能武太『社会学』に「自序」を寄せ、「同類意識」について記述しているが、これについては簡単に分析する必要がある。「アメリカ人ギディングスによれば、社会の始まりは同類意識にあり、始めは区別の意識により動き出し、模倣により形成される。これらは心理に属するもので、生理学の術語でこれを乱すのは妥当ではない (美人葛通哥斯之言曰：社会所始，在同類意識，倣擾於差別覚，制勝於模倣性，属諸心理，不当以生理術語乱之)<sup>41</sup>」。「ギディングス」はアメリカの社会学者フランク

40 井上哲次郎「利己主義の道徳的価値」、『哲学叢書』第一卷第三集、1073-1096頁。

41 章炳麟「『社会学』自序」、『章炳麟全集・訳文集』、45頁。

リン・ギディングス (Franklin H. Giddings, 1855-1931) である。章は遠藤隆吉の翻訳したギディングス『社会学』(The Principles of Sociology) を読んでおり、「同類意識」は遠藤の“consciousness of kind”に対する訳語である。<sup>42</sup>ギディングスにおいて、「同類意識」は人とその他の動物を区別するだけでなく、人をさらに人種・政治・階級によって区分する。「同類意識」は社会心理を指すもので、社会集団を産みだす心理学の基礎である。一方、井上はドイツ語の“Gattungsbewusstsein”から「同類意識」を訳出した。<sup>43</sup>“Gattungs”は種類を表し、指すのは生物の門・綱・目・科・属・種などの分類で、自然界での区分に属し、社会内部のそれぞれ異なる類型や階層の同類関係(例えば階級)により構成される集団ではない。よって、井上の「同類意識」が指すのは種としての共通意識であり、英語で表現するならば“generic consciousness”がよりふさわしい。一人が泣くことで満場が愉快でなくなるという章の例は、まさしく同情のような、人類の一般的な共通意識であり、井上の論述に近接している。

章炳麟のこれ以前とこれ以後の著作に照らすと、彼と井上哲次郎は諸観念の上で根本的な相違を有していた。例えば、井上の理解では個体は社会の有機体という「大我」の組成要素であり、逃れるべくもなく、五倫の社会的関係網の中に配置されていて、「個人の身」を指すべきでないとしている。これは章の同意できぬ点であった。章は1902年に岸本能武太の『社会学』を翻訳したが、最も重視したのは岸本の「社会を有機体に擬し、一方で全てが有機体のようなわけではないと述べ、人類が群れることを好むと知りながら、また非社会性も有していると述べた(以社会擬有機、而曰非一切如有機、知人類楽群、亦言有非社会性、相与偕動)」<sup>44</sup>点だった。岸本は「社会は個人有りて後に始めて形造られ得へきものなれども、個人あれば必ず社会無かる可からずとの必然的理由あらざればなり」という個人主義の立場をとっており、章はこれを高く評価した。<sup>45</sup>1908年、章は「四惑論」の中で、人は「世界のために生まれたのではなく、社会のために生まれたのではなく、国家のために生まれたのではなく、相互に他人のために生まれたのではない。それ故、人は世界・社会・国家・他人に対して、本来責任が無い(非為世界而生、非為社会而生、非為国家而生、非互為他人而生。故人之对于世界、社会、国家、与其对于他人、本無責任)」<sup>46</sup>と述べた。彼の個体本位の観念は、井上哲次郎の批判する利己主義者マッ

42 ギッチングス著、遠藤隆吉訳『社会学』、東京専門学校出版部、1900年、「訳字例」、5頁。

43 井上哲次郎「利己主義の道徳的価値」、『哲学叢書』第一卷第三集、1081頁。

44 章炳麟「(社会学)自序」、『章炳麟全集・訳文集』、第45頁。

45 岸本能武太著、章炳麟訳『社会学』、79頁。(82頁)

46 岸本『社会学』と章思想の関係についても別稿で検討しており本稿では深く追求しない。

47 章炳麟「四惑論」、2頁。(373頁)

クス・シュティルナー (Max Stirner, 1806-1856) に非常に近い<sup>48</sup>。しかし、章の「読仏典雑記」は「己」の性質について、井上に対する反論を展開しておらず、論点を自利性と社会性の人間性における並置と共存関係に集中させている。

「読仏典雑記」の第三段落は、「自利性と社会性は形式が異なるが、究極的にはひとつである。社会性を離れれば即ち自利は存在せず、自利性を離れればまた社会が存在しない (自利性与社会性, 形式則殊, 究極則一。離社会性即無自利, 離自利性亦無社会)」と述べる。人が悲しむと己も愉快でないのは、人の社会性をあらわしているが、「悲痛の声が私を刺激する (悲痛之声刺戟我)」ことで私が愉快でなくなるのは、また自利性である。傲岸不遜にして一切を蔑視し、同輩の中で我こそが最上であると考えてるのは、人の自利性を表しているが、心を静めて隠居すれば、驕り高ぶる対象を失ってしまう。それゆえ傲慢そのものも人の社会性の表れなのである。子を愛するのは社会性のためだが、己の伝えたものを子が持つゆえに愛する点で自利性というべきである。人を傷つけ、窃盗するのは皆、自利性のためだが、「障害となるものを取り除くことを望み (欲除其障碍之事)」「貴重な品を手にするのが目的で、人を傷つけることが目的ではない (但在得贓, 非在傷人)」<sup>49</sup>。人類の普遍的な心理——「同類意識」という視点から見ると、これらの行為もすべて社会性を有する。章炳麟が窃盗、殺人の例を挙げ分析した裏には、井上哲次郎「利己主義の道徳的価値」の中の論述がある。井上は言う。盗窃、詐欺、殺人はみな、利己心から出るものであり、様々な利己的行為を制限する必要から、法律や道徳が発達したのである、と。結局のところ、章は相手の矛で相手の盾を突いているのである。彼は「同類意識」という概念を用いて、人類の普遍的な心理という角度から、人の自利性と社会性 (この中には利他性も含まれる) が表裏一体になった共存的关系について述べている。章は道徳発達の上で利他心を自利性の上に配置するという井上の判断に特に反論はしていない。

さて、この第三段落からはさらにいくつかの問題を説明することができる。まず、これは章炳麟による、井上哲次郎の倫理体系全体への回答である。例えば、森内政昌は井上と同様に、「夫れ利己心は下等なる人類に於て既に之あり、愛他心に至りては知性のよく発達して自覚の観念明晰になりたる後に非れば存在せず」<sup>51</sup>としている。彼らはみな繰り返し、他人を愛する心が利己心の上位に

48 井上哲次郎はシュティルナーを批判している。井上哲次郎「利己主義の道徳的価値」、『哲学叢書』第一卷第三集、1073 頁参照。

49 章炳麟「読仏典雑記」、1339-1340 頁。

50 井上哲次郎「利己主義の道徳的価値」、『哲学叢書』第一卷第三集、1083-1084 頁。

51 森内政昌「認識と実践、实在観念と理想観念」、846 頁。



位置するのは、人類の知性の発達の表れであり、道徳の根柢であると強調する。このことは章に強い印象を与え、彼の反発への衝動を刺激した。一方、これには章の当時の仏典精読の成果が表れている。章は「清流の水に魚や草などのものがまじるように、阿頼耶識にも善悪の種子が伏在する（阿頼耶識亦有善悪種子伏蔵其間，如清流水雜有魚草等物）」<sup>52</sup>ことを深く信じていた。我慢心によってもたらされる人の根本的悪性は、善と共にみな人間性の中に潜んでいる。自利性と社会性も永遠に人間性の中に絡まりあっていると同様である。

#### 4. 「読仏典雑記」第二段落の主観唯心論と響きあう『哲学叢書』

結論として、「読仏典雑記」の第一段落、第三段落の内容と『哲学叢書』の森内政昌、井上哲次郎の文章には非常に明らかな関連が見られる。しかし実のところ、「読仏典雑記」第二段落の内容も『哲学叢書』と関係が無いとは言えない。第二段落はドイツ形而上学と仏教の交錯の中で章炳麟の思想が「凡俗から転じて真正と」なり、全体の傾向として唯心論へと傾いていく流れを反映しているのである。このような傾向は『哲学叢書』の中にも呼応する点が少なからずある。

「読仏典雑記」の第二段落は「自由」について検討しており、「天下に純粋な自由は無く、純粋な不自由もまた無い（天下無純粋之自由，亦無純粋之不自由）」との認識を示している。「純粋な自由は無い」というのはつまり、我々の身体は生存が必要とする物質的条件の制限を受けているためである。すなわち「飢えれば食べ、疲れれば臥す（飢則必食，疲則必臥）」。また社会的に法律や儀礼上の規範の制限も受け、「道に灰を投じる（投灰於道）」ことや、「大通りで用を足す（便利於衢）」ことは、行政や警察からの制限を受ける。一方、「純粋な不自由は無い」というのは、たとえ窮屈な環境にあっても、人は一定の選択肢を有していることを表す。例えば、囚人や奴隷の身体は当然強制的に拘束された状態であるが、しかし強制に服従することと、これを拒んで死ぬという二者の間でやはり「当事者に選択が委ねられている（任其取舍）」。「どちらかを選ぶのも、どちらかを放棄するのも、自由とは言えまいか？（任取其一，而任捨其一，得不謂之自由乎？）」<sup>53</sup>。自由を一種の内面的・精神的価値と理解することで、深く牢獄に繋がれていた章炳麟は、慰めを得られ苦悩も軽減したであろうことは想像に難くない。

章炳麟の主観唯心論の立場は、同じく仏教と西洋哲学から相互に影響を受けている。章は「原型観念」で阿頼耶識を解釈し、姉崎正治の『上世印度宗教

52 章炳麟「俱分進化論」、56頁。〈108頁〉

53 章炳麟「読仏典雑記」、1339頁。



史』の影響を受けた。姉崎は「即根本なる阿黎耶識は一切法の所依にして、一切現象の種子即原型觀念を含蓄せる執持 (Adāna) なり。即此等原型種子は意識 (Manas) に依りて分別認識を呈し、其妄念薰習は能く差別影像を開発して五感の境と智とを現じ。其中には又因縁所生なる依他起性を觀じ、或は又偏計倒見の執着を生じ、茲に生死の界を成す<sup>54</sup>」と述べ、神羅万象の世界は「阿頼耶識」という本体が見せている世界であり、「心中の幻像」であるとした。章はこれを受けて、「この概念法塵はかの外〔界〕によって生ずるのではなく、この阿頼耶識原型觀念によって生ずる (此概念法塵, 非由彼外故生, 由此阿頼耶識原型觀念而生)<sup>55</sup>」とした。事実、森内は「認識と実践、实在觀念と理想觀念」でジョージ・バークリー (George Berkeley, 1685-1753) の『視覚新論』 (*Essay Toward the New Theory of Vision*) における主観唯心論原理を紹介し、「吾人は外物の物質的存在 (material existence) を認むること能はず、外物はただに觀念 (ideas) として存在するのみ……吾人は感官に映写する觀念即記号によりてその外物となす所のものを解するものなること」と述べている<sup>56</sup>。宋教仁は章炳麟が 1906 年に出獄した際の状態について記し、「讀仏典雜記」執筆時の章炳麟の精神世界を生き生きと復元させている。「哲学に話が及ぶと、枚叔 (章) は精神万能説を強く主張した。万事万物の本質はみな無であり、自己の心の一念がこれを存在すると認識することで、初めてそれは存在するのである。所謂物質もまた、一念の中でこの物質に由来すると認識されることで、初めてそれが存在するにすぎない (談及哲学, 枚叔甚主張精神万能之説, 以為万事万物皆本無者, 自我心之一念以為有之, 始乃有之矣。所謂物質的, 亦不過此之一念中以為由此物質, 始乃有之耳)<sup>57</sup>」。

「讀仏典雜記」は氷山の一角に似ていて、章炳麟が轉換期に対話した仏学、ドイツ形而上学など多くの複雑な思想の命題がそこにもつれ合っている。「讀仏典雜記」と『哲学叢書』の関係は、これらの命題の熟成と展開が章炳麟による井上哲次郎及びその系列の学説の受容・再考の中に安置されねばならず、それによって初めて歴史的意義を得られることを我々に示唆している。

**Keywords :** 章炳麟 『哲学叢書』 森内政昌 井上哲次郎

54 姉崎正治『上世印度宗教史』、博文館、1900年、261頁。

55 章炳麟「建立宗教論」、11頁。(171頁)

56 『哲学叢書』第一卷第三集、771頁。

57 宋教仁「我之歴史」、載陳旭麓編『宋教仁集』、中華書局、1981年、696頁。