

## 公開講演

## 胡適の禪研究の史的意義とその限界

伊 吹 敦

## はじめに

胡適（1891-1962）の禪研究は、その客観性、あるいは学術的方法論のゆえに今日も高く評価されており、特に敦煌文書を用いた禪宗史研究の創始者としての歴史的意義は不動のものとなっている。しかし、今日の視点から顧みる時、彼の禪研究は、「文学革命」「新文化運動」の一環として行われたものであり、結局のところ、その目的に奉仕させるためのものであった。そのため、仏教や禪宗そのものについては極めて浅薄な理解しか持ち合わせてはおらず、また、自らの思想的立場に由来する極めて強い偏向が認められるのであるが、こうした点は、これまであまり問題にされてこなかった。しかし、胡適が歴史的存在となり、また、彼の禪研究が近代中国仏教史の一コマとなりつつある今、そうした面も含めて胡適の研究を総括しておく必要がある。本発表は、その一つの試みである。

## 一 胡適と禪研究

国費留学生としてアメリカに渡った胡適は、初め農学を学んだが、後に哲学に転じ、コロンビア大学でジョン・デューイ（John Dewey、約翰・杜威、1859-1952）に師事してプラグマティズムを学び、アメリカ流の民主主義や合理主義を身につけた。帰国前から『新青年』に「文学改良芻議」（1917年）を寄稿して注目された彼は、蔡元培（1868-1940）によって北京大学教授に招聘され、「白話文学」（口語による文学）を推進する「文学革命」の中心人物として活躍した。しかし、共産主義に傾く陳独秀（1879-1942）らと相容れず、次第に中国古典の研究に活動の中心を移していった。こうして書かれたのが、

『中国哲学史大綱』巻上（1919年）と『白話文学史』巻上（1928年）である（いずれも下巻は未刊）。中国思想史と白話文学史を研究する過程で、禪宗の思想と語録がその不可欠の構成要素でありながら、その研究が絶対的に不足していることに気づき、先ず禪語録を扱った「禪宗の白話散文」（1922年）等を著したが、「従訳本裏研究仏教的禪法」（1925年）以降は禪思想史の研究が中心となり、禪語録への関心も禪問答そのものよりも、そこから窺える「禪宗の方法論」へと移っていった。従って、彼の仏教研究は禪宗に特化したものであり、その動機は自身の中国思想や白話文学に対する歴史認識を完成するところにあったのである。

従って、当初から胡適の禪宗への関心は、（中国哲学史の観点からする）禪宗のような特異な仏教が形成され、それが主流になった理由と、（中国文学史の観点からする）白話文学の先駆としての禪語録（乃至は「禪宗の方法論」）の二つに分裂しており、その禪研究もこの二つを中心とするものであった。こうした経緯のため、彼は確かに近代中国における禪研究のパイオニアであったが、その研究は仏教全般や禪宗全般に対する深い認識を欠く中で行われたものだったのである。太虚（1890-1947）は胡適の最初期の禪宗に関する論文、「従訳本裏研究仏教的禪法」（1925年）や「禪学古史考」（1928年）に対して次のように皮肉めいた批評を行っているが、これは胡適の禪研究の本質を突くものであったと言ってよい。

「胡適之君は、中古の哲学史を書こうとして仏典まで研究対象にしだした。しかし、仏教の典籍は極めて多く、様々な系統のものがあつて、また、多くの理論が精緻に説かれている。多忙で先入観に囚われた胡君は、これに取りかかって既に十年近くになるが、仏教思想全体を理解するのはなかなか難しい。しかし、理解できなければ中古の中国哲学史を完成させることもできない。どうすればよいのか！

胡君はほんとうに頭がいい。とっさに智慧を働かせ、うまい手を思いついた。それは簡単には研究しがたく理解しがたいというまさにそこに活路を見出すといったたぐいの方法であった。即ち、西洋哲学史で用いる「煩瑣哲学」という言葉を持ってきて全部捨ててしまう！ 論理学に類する「因明」、心理学に類する「心」「心所」等は現代科学があるからといって無視して考慮しない。そして、仏教の精髓は禪にあるとして、「瑜伽」「禪那」などのいくつかの言葉について仏典を用いて考察し、更に仏典の中の

禪に関する記述と禪師たちの語録の中の意味不明の言葉を結び付ければ、「中国哲学の中の禪」という難問は何とかなる。こうして、「従訳本裏研究仏教的禪法」や「禪学古史考」ができた。なるほど、君は確かに頭がいい！しかし、世の中にはそれを見抜けるものがあることを忘れてはならぬぞ！」（太虚「附従訳本裏研究古禪法及禪学古史考之後」『海潮音』11-4、1930年。再録：『民国仏教期刊文献集成』全国図書館文献縮微復制中心（北京）、2014年、159-160頁。拙訳）

従って、胡適の禪研究に多くの問題点が含まれていることは、むしろ当然と言えるのであるが、それにも拘わらず、今日もその研究が高く評価されるのは、禪宗の形成過程について研究してゆく中で、敦煌文書中に従来未伝の初期禪宗文献を見出し、それをういた禪宗史研究を創始したことによるのである。

## 二 胡適の初期禪宗史研究の歴史的意義

胡適が初期禪宗史の研究を始めた経緯は、胡適自身が『神会和尚遺集』の「自序」で語るところによれば、次のごとくである。

「民国13年、私は『中国禅学史』の原稿を書き始めたが、慧能のところまで来たところで疑問を抱くようになり、神会まで書き進んだところで筆を擱かざるを得なかった。『宋高僧伝』には神会と北宗との対立について書かれているのに、宗密の著作では貞元12年に勅命で神会を第七祖としたという記述がある。そこで意を決して神会に関する資料を探してみたが、中国や日本に伝わっている禅宗資料には私の希望にかなうものは一つもなかった。そこで私は、今日残っている禅宗資料の80パーセント、あるいは90パーセントは、北宋の道原や賛寧、契嵩以降の資料で、種々の改変を経ているから信じられないと考えるようになった。もし禅宗の真実の歴史を書こうとするなら、唐代の原資料を探さねばならず、五代以降の改変された資料を軽々しく信じてはならないのである。

しかし、いったいどこに唐代の原資料があるというのか。その時、一つのアイデアが浮かんだ。即ち、敦煌写本を探すのである。敦煌写本は南北朝時代から宋初に至る、西暦で言えば五百年から千年に至る資料を含んでおり、私が探し求めている時代と一致する。ましてや敦煌は唐代には僻地ではなかった。両京や各地の禪の大家たちの著作がそこまで伝わっていた

ことは十分に考えられる。

たまたま民国15年にヨーロッパに行く機会があったので、ロンドンとパリにある敦煌写本を閲覧するつもりで参考文献を携えて行った。9月にパリで3種の神会の語録を発見し、11月にはロンドンで神会の『顕宗記』を発見した。これらの他にも非常に重要な禪宗の資料を見つけた。私の見込みは思いがけなくも的中し、出国前の贅沢な願いは全てかなえられた。

16年に帰国するとき、東京に立ち寄り、高楠順次郎、常盤大定、矢吹慶輝の各氏に会った。そして、矢吹慶輝氏がロンドンで敦煌本『壇経』を撮影して持ち帰ったことを知った。これも禪宗史上、極めて重要な資料である。

高楠、常盤、矢吹の三博士は、私に早く神会の遺著を整理して出版するように勧めた。しかし、帰国後、延び延びになり、2年以上もかかってようやくこの『神会遺集』4巻を纏めあげた。そして、新たに「神会伝」を作り、また、『景德伝灯録』巻28に収められている三つの神会の言葉を末尾に付して「附録」とした。（胡適『神会和尚遺集』上海亞東図書館、1930年。拙訳）

こうして『神会和尚遺集』（1930年）が完成したわけであるが、この書は胡適自身の禪宗研究を荷沢神会中心に改めさせただけでなく、世界の禪宗研究に「革命」を起こすものであった。胡適の研究によって、従来、禪宗内で伝えられてきた『伝灯録』等の記載が馬祖や石頭の系統が主流となった後に、史実としての禪宗史を隠蔽し、自らを正統化しようとするところに成立したものであることが明らかとなったからである。

もちろん、これ以前に近代的な学問方法による禪研究は、日本で松本文三郎（1869-1944）や忽滑谷快天（1867-1934）によって始められていた。特に忽滑谷快天の『禅学思想史』2巻（1923-1925年）は画期的な著作であって、敦煌文書を研究する以前、胡適の禪宗史に関する知識は、ほぼこれから得たものに限られていたと言われている（江燦騰「薪火相伝：胡適初期禅学史研究的最新動態及其作為跨世紀現代性宗教学術研究典範的傳承史（1925-2011）再確認」『成大宗教与文化学報』17、2011年、201-210頁）。一方、敦煌文書の紹介や、それを使っての仏教研究も矢吹慶輝（1879-1939）の『英国博物館所蔵ストーン写本写真帳』（1924年）や『三階教之研究』（1927年）などで行われていた。しかし、敦煌文書を用いての禪宗研究は日本でもまだ始まっていなかったの

ある。従って、胡適の研究は衝撃をもって迎えられ、その影響下に鈴木大拙(1870-1966)による石井本『神会語録』の紹介(1932年)、北平図書館の調査(1934年)、『少室逸書』の刊行(1935年)等、敦煌文書を用いた禪宗研究の機運が高まった。また、『曹溪大師別伝』、興聖寺本『六祖壇経』等、古くに日本や朝鮮半島に伝わった古禅籍や、『全唐文』等に採録された禅師たちの塔銘などの金石文に対する再評価が進み、仏教研究の中でも初期禅宗史研究が一躍注目されるようになったのである。

このように胡適の初期禅宗史研究は極めて大きな反響を呼んだ。それは敦煌文書という新資料によって隠蔽されていた歴史を明らかにしたことだけによるのではなく、彼自身の、

「禅の運動をその「時間と空間の関係」のうちに返すならば、つまり、それを本来の歴史的背景の上に位置づけ、そして禅の運動と一見奇妙な禅の教えをあくまで「歴史的事実」として研究するならば、そのとき始めて禅への知的かつ理性的な理解が達成され、中国の精神史・宗教史の上における、この偉大な運動の真価が認識されることになるであろう。」(Hu Shih, “Chan(Zen) Buddhism in China : Its History and Method”, *Philosophy East and West*, Vol. 3, No. 1, 1953. 小川隆訳「中国における禅—その歴史と方法論」: 『駒沢大学禅研究所年報』11、2000年、84頁)

等の言葉に示されているように、中国史全体を見据えた上で思想史的立場に立脚することで、宗派性や信仰を脱した極めて高い客観性に達しているように見えたからである。

### 三 胡適の禪研究の孕む問題

胡適は完全な無神論者で無信仰であった。その意味で彼の研究が「客観的」であったことは確かである。しかし、その一方で、胡適の研究にはそれとは別の甚だしい偏向性が認められ、また、それが極めて浅薄な仏教理解に基づくものであったことは注意されねばならない。例えば、彼は初期禅思想史に関する一連の研究において、荷沢神会の活動や禅宗そのものが仏教における「革命」であったと論ずるが、その理由を「偶像破壊」という一点に求めるだけで、どうして禅宗の人々がそのような態度を取ったかについてはほとんど言及がない。

実際のところ、禅があらゆる外在的権威を否定するのは、「絶対無」とも表

現される禪体験に由来するのである。禪体験においては全ての区別や既存の価値観が消滅するが、禪宗では、先ずそれを獲得するよう求め、そこから自ら新たな価値観を創造してゆくべきことを説く。それゆえ、それは単なる「偶像破壊」に終るものでは決してない。鈴木大拙がこの胡適の主張に対して次のような批判の言葉を述べたのはその意味に外ならない。

「胡適がいみじくも言ったように、禪はある意味で旧習打破的であり、革命的である。しかし禪はただそれだけのものではないことを強調したい。事実禪はなお粹の外にある。

たとえば、禪を偶像破壊的、革命的にしているものは何か。禪は一見、罵詈雑言を専らにし、時にはきわめて冒瀆的な言葉を好んで使うように見える。また、必らずしもその必要がないような時にまで慣習を排して独創性に訴えたり、この上なく不敬な言葉を口にしたりする。どうしてだろうか。禪者はむやみに破壊的なものだとか、伝統的に確立したものすべてに反対しようとするものだ、などと言ってしまうのは正しくない。禪は革命的だと述べるだけでは不十分である。……禪は単なる否定的運動ではない。そこにはまったく積極的で肯定的な何ものかがある。」(Daisetz Teitaro Suzuki, "Zen: A Reply to Hu Shih", *Philosophy East and West*, Vol. 3, No. 1, 1953. 工藤澄子訳「胡適博士に答う」、工藤澄子訳『禪についての対話』、グリーンベルトシリーズ 91、筑摩書房、1967年、112-113頁)

ところが、無神論者で無宗教であった胡適には、こうした点は全く考慮の外にあった。それどころか、これは実に驚くべきことなのだが、彼は禪の研究を行いながら、禪体験の存在そのものを知らなかったようなのである。では、なぜ彼は禪宗の「偶像破壊」に注目したのか。それは結局のところ、新中国を創るには旧来の因習的な考え方を排除すべきだとする「文学革命」「新文化運動」の推進者として彼の立場と一致したからに外ならないのである。

この点は彼の禪宗研究のもう一つの柱であった禪問答の理解、即ち「禪宗の方法論」においても認めることができる。前掲の“Chan(Zen) Buddhism in China: Its History and Method”に基づいてその内容を要約すると、およそ次のようになる。

宋代には厳しい手段による教育方法、つまり各人に自らの努力によって、自らの人生経験を拓げ、何かを見つけ出させようとする方法が確立した。それは「不説破」「奇矯な応答の方法」「行脚」の三つから成っており、

「不説破」とは、修行者自身に考えさせ、修行者自身に何かを発見させるよう鼓舞するために「あまりに平易に説いてはならぬ、という大原則」のことであり、「奇矯な応答の方法」とは、「不説破」の原則を実行するために考え出されたもの、そして「行脚」とは、「この指導方法の三つ目にして、かつ最も重要な段階」である「徒歩による旅」のことで、これによって経験は拡げられ、深められ、自らの理解が育ってゆき、何かのきっかけで「悟る」ことになる。このように禪の方法には、見た目の狂気と無秩序の裏に、ある種の自覚的で合理的な方法がある。（前掲「中国における禪—その歴史と方法論」98-102頁の取意）

禪の修行に言及して論じているにも拘わらず、ここでも、その要の位置を占めるはずの「悟り」、つまり、禪体験はほぼ完全に無視されている。そもそも禪僧が言葉であれこれ説明しないのは、禪体験そのものが言葉や論理と相容れないものであるから、言葉や論理で説明してよいよ弟子を混乱に陥れることを避けようとしているために外ならない。更に、胡適が「奇矯な応答の方法」と呼んでいるものは、「悟り」の境地を表現するのに最も相応しい方法で真正面から弟子に答えたものであって、何かを故意に隠そうとしているわけではない。禪僧がこうした「一見奇妙な」行動を取るのは、「悟り」、即ち禪体験そのものが言葉や論理といった常識を超えたものであるところに由来するのである。ところが胡適は禪体験の存在そのものを理解していないため、禪に特有のそうした思想にも全く気づいていないのである。従って、鈴木大拙が次のように批判するのは当然である。

「胡適は歴史家として、禪を歴史的背景の下で理解しているが、禪そのものを解してはいない。禪は、歴史とは関係なくそれ自身の生命を持つていることに気づいていないようである。胡適が歴史的背景の中の禪をすっかり論じ尽くした後にも、禪はまったく健在で、彼の注意を促し、でき得るならば彼の「歴史的ならざる」取扱いを要求している。この事実には胡適は気づかない。」（前掲“Zen: A Reply to Hu Shih”. 前掲「胡適博士に答う」85頁）

#### 四 胡適の禪理解とデューイ

以上、胡適の禪研究が極めて浅薄な禪理解に基づくものであることを明らか

にしたが、その原因を辿ると、それがデューイの方法論を禪宗理解に応用したに過ぎなかったところに求めることができる。胡適が理解したデューイの方法論がどのようなものであったかは、二年以上にわたって中国に滞在したデューイが帰国するに際して彼が書いた雑誌記事、「杜威先生与中国」（『東方雑誌』18-13、1921年）によって窺うことができる。それによると、「実験主義」と呼ばれるデューイの「哲学の方法」は、「歴史的方法」と「実験的方法」の二つから成るものであると言う。そして、そのうちの「歴史的方法」について、彼は次のように説明している。

「歴史的方法とは、つまり「祖父と孫の方法」である。この方法では、ある制度や学説を孤立したものとは見ず、中間的なものとする。一方の端はそれが生まれた原因であり、もう一方の端はそれが生み出した効果である。その関係は祖父と孫のようなもので、この両者をしっかりとつかめば、もう逃げられないのである。この方法を応用する場合、一面では非常に思いやりのある優しいものとなる。というのは、ある制度や学説について、それが発生した原因を指摘し、また、その歴史的背景を指摘することで、歴史上の位置づけや意義が理解できるから、過度の非難は行わないのである。また、一面では、この方法は極めて厳格で革命的な性格を帯びることになる。というのは、ある学説や制度が生み出した結果を取り上げて、その学説や制度そのものの意義を評価するから、最も公平で最も厳しいのである。この方法は、批判的精神を伴うあらゆる活動にとって武器となる。」（胡適「杜威先生与中国」『胡適文選』遠流出版事業股份有限公司（台北）、1986年、10頁。拙訳）

これを見ると、彼が中国哲学史や白話文学史、更には禪思想史を書こうとした理由がデューイの説く「歴史的方法」にあったことが知られる。そして、本拙稿で取り上げた具体的な問題に関しても、この方法論との関連を指摘できる。例えば、先に触れたように、胡適は中国禪宗史を研究する過程で、「『宋高僧伝』には神会と北宗との対立について書かれているのに、宗密の著作では貞元12年に勅命で神会を第七祖としたという記述がある」ということの整合性に疑問を抱き、敦煌文書の中に資料を見出そうとしたのであったが、その結果、新たに得られた資料に基づいて、『神会和尚遺集』では、次のような説明を行うことで二つの資料の関係を秩序づけた。

1. 北宗は天台や法相といった煩瑣哲学の影響を受け、それらと同類のもの



に化していたから、荷沢神会は「頓悟」の思想を強調することでそれを打ち破ろうとした。

2. 荷沢神会が種々の虚言を武器に北宗を駆逐し、革命を成就したことによって、禪宗各派は自らを慧能に結び付ける「攀龍附鳳」を行うようになり、慧能の「六祖」としての権威が定まるとともに、真実の歴史が隠蔽された。

これはデューイの「歴史的方法」に基づいて、荷沢神会の北宗批判を中心に（「中間的なもの」）に置いて、その原因（「祖父」）と効果（「孫」）をつかもうとしたものであると解しうるであろう。

これと同様のことは彼の禪宗研究のもう一つの柱、「禪宗の方法論」についても言うことができる。胡適は、禪修行における「行脚」の意義を強調して、「悟り」を得る契機を与えるものだと位置づけたうえで、禪僧たちが敢えて「不説破」を行うのは弟子をその「行脚」に導くためであると解釈したのであるが、これも、「行脚」を中心に原因と効果を考察したものと考えることができるのである。

この方法は要するに因果律のもとで物事を考えるということに外ならないから、デューイの教えを待つまでもなく、学問の基本と言えるが、胡適が「杜威先生与中国」において、これをデューイの方法論として強調していることは重要であって、この「因果律に基づく理解」ということを胡適が常に強く意識し、また、それをデューイと結び付けていたことを示すものである。このように見ると、彼の禪研究の基礎に「歴史的方法」というデューイの方法論があったことは明らかであろう。

しかし、デューイの方法論の影響は「歴史的方法」に限られたわけではなかった。もう一方の「実験的方法」からも実に多くの示唆を受けており、しかも、それが胡適の研究に見られる問題点と深く関係していることが知られるのである。先ず、「杜威先生与中国」に據って、胡適による「実験的方法」の説明を掲げよう。

「実験的方法では、少なくとも次の三つのことが重要である。

1. 具体的な事実と状況から着手する。
2. あらゆる学説や理想、あらゆる知識は全て検証を必要とする仮説であり、不変の真理ではない。
3. あらゆる学説や理想は実践によって試されなくてはならない。実験は真

理の唯一の試金石である。

1の「具体的な状況への注目」によって、われわれは意味のないニセの問題から逃れられるし、つまらぬ論争をせずにすむ。2の「あらゆる理論を仮説と見做す」ことによって、「古人への隷属」から免れることができる。3の「実験」によって様々な仮説に徐々に制限をかけることができる。実験主義では、着実な進歩— 一步一步、智慧に導かれ、主体的に実験を行う— こそが真の進化なのである。」（前掲「杜威先生与中国」10-11頁。拙訳）

先に見たように、胡適の「禅宗の方法論」は「行脚」を中心とするものであったが、その「行脚」が「最も重要な段階」であるとされる所以は、要するに「各人に自らの努力によって、自らの人生経験を拓げ、何かを見つけ出させ」るところにあったのである。これは、この「実験的方法」の「具体的な事実と状況から着手」(1)し、「あらゆる学説や理想、あらゆる知識は全て検証を必要とする仮説」(2)であるから、それらは「実践によって試されなくてはならない」(3)とする説に正しく対応するものと言ってよい。また、その「行脚」の目標とされる「悟り」についても、胡適においては、それは禅体験などでは断じてなく、要するに自らの知性の能力に気づき、自ら考えることで先入観を捨て去ることに外ならなかったと考えられるから、2の結果である「「古人への隷属」から免れる」という観点から捉えられているのである。要するに、胡適にとって「禅宗の方法論」とは、このようにデューイ的に解釈することで初めて高く評価しうるものだったのであり、その評価の基準が、禅宗、あるいは宗教に固有の価値観ではなく、自分の思想や立場に合致するか否かに置かれていたことが知られるのである。

上に見たように、結局のところ胡適の禅研究は、デューイの「哲学的方法」を禅宗に応用したものに過ぎなかったのである。そして、もともと胡適はデューイの思想を学んで「文学革命」「新文化運動」の推進者となったのであるから、彼の禅研究が自身の特殊な立場と不可分の関係にあったのは、むしろ当然と言うべきである。

## 五 デューイに対する胡適の誤解

上に見たように、胡適はデューイの絶対的な影響下にあった。しかし、ここで注意しなくてはならないのは、胡適がデューイの思想を十分には理解できな

かったという事実である。胡適がデューイを心から尊敬し、その弟子となった理由の一つは、胡適がデューイを自身と同じように無神論者で無宗教であると誤認したところにあった。胡適は、プログマティズムを初めて中国に紹介した論文、「実験主義」（1919年）において、ウィリアム・ジェイムズ（William James、維廉・詹姆士、1842-1910）に対して、その著作、*Pragmatism, A New Name for Some Old Ways of Thinking, Popular Lecture on Philosophy*（New York: Longmans, Green, & Co., 1907）を引きつつ、次のように厳しく批判している。

「しかし、人間にはそれぞれ自分では気づかない欠陥があるものであって、哲学者もそれを免れるわけではない。ジェイムズは宗教家の息子で宗教的訓練を受けていた。だから宗教的問題に対しては偏見を免れず、素直に実験主義の基準を適用して宗教的観念が真実であるかどうかを判別することができなかった。例えば、彼は次のように言っている。「実験主義の理論から見れば、もし〈神〉を認めることに満足すべき効果があるなら（ここに言う「満足」は広義のそれである）、それは正しいのである」（*Pragmatism*, p.299）。また、彼は次のようにも言っている。……これが彼の宗教に対する考え方である。彼によると、この神観念、即ち、意志を持ち、人類最高の理想と同一の方向に進む神という観念によって、人類に安心と満足が齎され、われわれが楽観的でいられるということは、それが正しいということなのだ！ しかし、この理論は、よく考えてみると非常に有害なものである。この方面では、彼は実験主義の方法の使い方を誤っているのである。」（胡適「実験主義」『胡適文存』第一集、遠東圖書公司（台北）、1968年、310-311頁。拙訳）

このように論じた後、自らの主張の正当性を確保するために、彼はデューイの論文、“What Pragmatism Means by Practical”（*The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 5, No. 4, 1908.）の中のジェームズを批判した箇所を参照するよう求めているのである。胡適にとってデューイは無宗教の自分を支持してくれる力強い味方であったというわけである。

確かに、この時期、デューイが宗教に言及しなかったことは事実である。しかし、それは彼が宗教の価値を否定したからではなく、もともと抱いていた強いキリスト教への熱情と理性とのジレンマに悩みつつも、意図的に宗教の問題を哲学から切り離そうとしたために外ならなかったのである。デューイは、このことを自伝的な論文、“From Absolutism to Experimentalism”において次のよ

うに述べている。

「伝統的な宗教的信念と私自身が正直に受け入れられる見解との間の葛藤は、苦しい個人的な危機の源泉であった一方、それはいかなるときでも、主要な哲学的問題を構成しなかった。」(John Dewey, “From Absolutism to Experimentalism”, *Contemporary American Philosophy: Personal Statements*, edited by George Plimpton Adams and William Pepperell Montague, New York, Russell & Russell, 1930. 河村望訳「絶対主義から実験主義へ」『デューイ＝ミード著作集1』人間の科学社、1995年、288頁)

当時、デューイが押さえがたい強烈な宗教的感情を持っていたことは、彼の歿後二十五年を経て始めて刊行された宗教的な「詩」(1910-1918)の存在によって明らかである。これらの「詩」は公表を意図したものではなかったため、彼自身の偽らざる宗教感情がそのまま述べられている。それらの中には、例えば次のような、神への切実な呼びかけを見ることができる。

「偉大なる神よ、あなたに請う。

少しでも私を助けてください。

……

親愛なる神よ、私のほんのわずかな願いを聞いて下さい。

これらの束縛から解き放たれるように、

以前のように私に自由を。」

「今や、あなたの杖は、厳しく罰する鞭ではない。

ああ神よ！ あなたの杖は、

支え、癒やすもの

道の脇におかれた道しるべ。

あなたの怒りのこもった鞭を抑えて下さい。

私の罰は、とてつもなく大きいけれど、

罰するために、あなたは永遠のあの世で待っているのだから、

今少しの間、私を構わないでおいて下さい。

あなたの復讐する怒りを抑えて下さい。」(Siebren Miedema, “Heart and Reason : A Comparison of John Dewey’s *A Common Faith* and His ‘Religious’ Poems”, *Religious Education*, Vol.105, No.2, 2010. 大森秀子・山室吉孝訳「シーブレン・ミーディマ著「心と理性—ジョン・デューイの『共通の信仰』と〈宗教的な〉詩との比較」『教育人間科学部紀要』3、2012年、129-130頁)

デューイは、長年にわたってこのジレンマに悩み続けたが、晩年になって漸くそれを克服した。その時に書かれたのが *A Common Faith* (1934年) である。デューイは、この著作で次のように述べている。

「それは私が固くこう信じるからである。成立宗教は、自らが理想を独占し、またその理想を推進するための唯一の超自然的な方法をも独占していると、かつてに主張する。だが、自然界でなされる人間経験には、ほんらい明らかに宗教的な価値がそなわっているのである。ところが、残念なことに、成立宗教はこの価値を実現することをさまたげている、と。……私が考える宗教的な価値と〔成立〕宗教との対立を、橋渡することはできないのである。この宗教的な価値を解放することは極めて重要である。」  
(John Dewey, *A Common Faith*, New Haven, Yale University Press, 1934. 柴田修訳『人類共通の信仰』晃洋書房、2011年、44頁)

ここでは、確かにキリスト教などの「成立宗教」は否定されているが、その理由は「自然界でなされる人間経験」が本来持っている「宗教的な価値」が「実現することをさまたげている」からであって、「宗教的な価値」そのものは逆に絶対的に肯定されているのである。従って、デューイは、この著作で「戦闘的な無神論」（胡適の思想を表現するに何と相応しい言葉であることか！）を次のように明確に退けているのである。

「それは、自然に対する敬虔の念を欠くことで、毒され、病んでいる。それは、詩人がつねに謳歌してきた人間と自然との絆を、軽視する。無神論がとる態度は、しばしば、冷淡で敵意にみちた世界に住まい、その世界に対して激しく反抗する人間がしめす態度である。

しかしながら、宗教的態度には、人間とそのまわりと取りまく世界との結合感が必要である。人間とそのまわりの世界は、おたがいに依存しあい、助けあっている。また、人間をとりまくこの世界は、彼がイマジネーションによって「宇宙」と感じる世界なのである。

現実と理想の融合統一を表現するのに、私は「神」あるいは「神的性質」という語を使用する。人間を孤独感から、またそれから生じる絶望や反抗から、防ぐのがその目的である。」(前掲『人類共通の信仰』81-82頁)

ここに表現されているデューイの思想に禪に通ずるものがあると感じるのは、恐らく筆者だけではあるまい。デューイが行き着いた先は、胡適が批判した鈴木大拙のそれと大きくは異なっていなかったのである。

胡適は、自身、『四十自述』の「従拝神到無神」において、11歳の時のこととして、次のような思い出を語っている。

「私は小さいとき、いつも仏教の因果応報や輪廻の教えを耳にしていたので、来世にブタや犬になるのが怖くて仕方ありませんでしたが、范縝が説いた因果応報を信じないことの譬えを読んで、非常に嬉しくなりました。これで肝が据わったのです。范縝と司馬光の神滅論は、私に地獄を怖れる必要がないことを教えてくれました。范縝の無因果論は、私に輪廻を怖れる必要がないことを教えてくれました。私は彼らの説が好きでした。彼らは私に怖れなくてもよいと教えてくれたからです。私は彼らの説を信じました。彼らは私に怖れなくてもよいと教えてくれたからです。……こうして思想が解き放たれた後は、神や仏を真面目に拝むことができなくなりました。」（胡適『四十自述』、耿雲志・李国彤編『胡適伝記作品全編』東方出版中心（上海）、1999年、35頁。拙訳）

わずかに11歳で仏教を克服したと信じた胡適には、高名な禅僧たちが一生をかけて「悟り」を求めようとしたのは、いかにも愚かな行動に見えたであろう。事実、彼は初期の論文「中国禅学的発展」（1934年）において、既に次のように述べている。

「苦しい思いをしながら行脚して天下を歩き回り、いろいろと苦勞するのは何のためだろうか？ 一つの問題を解決するためである。それはどんな問題だというのだろうか？ 「朧月二十五」である。何を「朧月二十五」と呼ぶのだろうか？ 要するにそれは、十二月三十日が来て、つまり、生死の瀬戸際になって、慌てふためいて、どうしたらよいか分からなくなるのを怖れるのである。この生死という大問題は智慧によってのみ解決できる。智慧によってのみ、自己を超越し、生死から離れることができるから、急いで悟りを求めるのである。悟りを求める目的は、智慧によって生死の大事を解決して心の安定を得るということだけである。これではインドの宗教的色彩を脱し切れていないのではないか。ただの和尚に過ぎないのではないか。」（胡適『中国禅学的発展』、柳田聖山編『胡適禅学案』中文出版社、1981年、520頁。拙訳）

このように宗教体験の意義を認めない、あるいは蔑視する胡適に、鈴木大拙が禅体験について熱く語ったこと、デューイが宗教をめぐる苦悩し続けたことの意味が理解できなかったことは当然である。しかし、それは、（恐らく、

彼自身、そう確信していたであろうが）胡適が彼らより優れていたことを意味するものでは決してないであろう。

## 六 胡適の禪研究の限界

胡適は、鈴木大拙に対して、本来、「合理的な方法」に沿ったものである「禪」を「非論理的・非理性的で、それゆえわれわれの知的理解を超えたもの」として非難するが、全てが論理や理性で片付くのであれば宗教など初めから必要ないはずであろう。結局のところ、胡適には禪宗が宗教であるということ、そして宗教にはほかのものに還元できない独自の領域があるということが理解できなかった。それゆえ、禪宗をそのものとして理解しようとはせず、自らの立場や価値観を投影して解釈するだけで真に理解したと思い込みに過ぎなかったのである。

彼が禪宗を研究しつつ、それに対して強い嫌悪感を抱いていたことはよく知られている。例えば彼は『胡適口述自伝』において次のように述べている。

「私は仏教の宗教的側面や哲学的側面に全く関心がないことを認めざるを得ません。実際、太古の時代から後の大乘仏教に到るまで、インド思想全体に対して尊崇の念を抱いたことはありません。仏教が中国に流入し続けた千年の間、仏教は中国の国民生活にとって有害無益のものであり、その害は極めて深刻なものであったと考えています。……これが私が禪宗を研究する際の基本的立場でした。私自身、禪宗を理解するうえで貢献もしてきましたが、私が堅持して来た立場は微動だにしませんでした。つまり、禪宗の説の90パーセント、或いは95パーセントは、デタラメ、嘘、ペテン、粉飾、見かけ倒しなのです。あるいは言い過ぎかも知れませんが、これは私の詐らざる見解なのです。

禅会について言えば、彼自身、大ペテン師でプロの詐欺師です。禪宗内で作られた大部の聖典、「五灯録」一宋の神宗の景德元年（1004）に最初の『伝灯録』が道原によって編纂され、13世紀に到るまで続篇が編纂され続けた一なども、すべて嘘と歴史的根拠のない創作ばかりなのです。」（胡適『胡適口述自伝』、前掲『胡適伝記作品全編』268-269頁。拙訳）

研究対象の中に、自分の思想や立場に沿った形で解釈できるものを見出すと、その解釈に基づいてそれを高く評価し、それができないもの、あるいは自分の

思想や立場と相い反するものを見出すと、それに対しては否定どころか、嫌悪しさえする。こうした研究が「客観的学問」の名に値しないものであることは明らかであろう。

先に引いたように、胡適は「杜威与中国」において、デューイの「哲学的方法」の中の「歴史的方法」について次のように説明していた。

「この方法を応用する場合、一面では非常に思いやりのある優しいものとなる。というのは、ある制度や学説について、それが発生した原因を指摘し、また、その歴史的背景を指摘することで、歴史上の位置づけや意義が理解できるから、過度の非難は行わないのである。」

これは要するに、研究対象の様々な面をトータルに捉え、そのものとして評価しろという意味に外ならない。胡適は「思想史研究の学徒」を標榜し、デューイの「歴史的方法」を採用したはずであったのに、彼の禪宗に対する一面的理解と激しい嫌悪は明らかにこの方法論に背くものである。胡適はデューイの方法論を頭では理解しながら、宗教や旧中国への嫌悪感のために、それを十分には実行できなかったのである。

いったい、康有為、譚嗣同、章炳麟、梁啓超らに見るように、清末・民国初期の思想家には仏教の思想に価値を見出し、それを自らが携わる中国の改革に生かそうとして仏教研究に志すものが多かった。しかし、彼らにおいても仏教が「宗教」であって、人間の実存に直接関わるものだとする認識は極めて希薄であった。まして、彼らとは異なり、その思想的価値を認めず、それどころか嫌悪の感情を抱きながらも、自分の思想や立場に奉仕させるために禪研究を続けた胡適が、そのような認識に至り得なかったのは、むしろ当然と言わねばならない。

## むすび

上に述べてきたように、胡適の禪研究は、確かに新たな時代を切り開くものであったが、一面では、極めて多くの問題点を抱えるものでもあった。その研究法や禪理解は、彼の生きた時代や彼に特有の思想に強く制約されたものであって、既に近代における仏教史の一コマとして扱うべきものだと言ってよい。ところが、近年になっても、胡適の禪宗研究に対して、いまだに高い評価が繰り返されている一方で、その研究に含まれる問題点については十分には取り上



げられていないように見受けられる。

私見に拠れば、胡適の問題点を明らかにしえないということは、自分がいまだ胡適の影響圏を脱し得ていないことを告白するものに外ならない。柳田聖山は、かつて「胡適博士と中国初期禪宗史の研究」において「今日、中国の禪を学問的に扱おうとするものは、なお当分のあいだ、胡適の残した仕事の意味について、鈍感であってはならぬようにおもわれる」と言った（前掲『胡適禪学案』45頁）。しかし、それから既に三十七年が経過している。

胡適の「禪宗の方法論」の浅薄な理解は、その当時でも鈴木大拙の激しい批判にさらされたものである。一方、神会を中心とする初期禪宗史研究は、鈴木を初めとする日本の研究者たちに衝撃を与え、その後も高く評価され続けたものである。しかし、この面でも、その後の北宗禪に対する研究の進展や、神会の塔銘等の新資料の紹介によって過去のものとなりつつある。もうそろそろ、胡適の研究は過去の歴史の中に葬ってよいのではないか。否、葬るべきだというのが筆者の素直な考えである。