論文

日本哲学研究の新たな開始にむけて
――「西田哲学」の独自性を検証する試みをとおして――

渡部　清

0　まえおき

以下において、筆者が明治期の哲学思想史をその端緒から少しく調べてきたところにしたがって明らかになったと思える諸点を述べることにしたい。すなわち、いわゆる「西田哲学」には大きな誤解が見いだせ、それが現在まで踏襲されたままであることによって、従来の日本哲学研究が遅滞していることを具体的に指摘したいと思う。今後の新しい研究方法開拓の参考になれば幸いである。

筆者が気づいた二三の点をまとめていえば、まず第一に、従来の「西田哲学」研究は概して初歩的な錯誤の堆積ではないかということである。その初歩的錯誤は、『西田幾多郎全集』が出版されたのちも、彼の「日記」や「書簡集」の内容が研究に反映されず、それまでの評価が改められないまま現在にいたったことである。西田の学術的論文を研究対象とするだけではなく、彼の「日記」や「書簡」をも「論文」理解のために参考にしていれば、「西田哲学」の評価は改められたのではないかと思われるほどである。

二番目の指摘としては、従来の「西田哲学」の研究方法が、一般的な学問的研究の鉄則を無視したことも初歩的錯誤といえる。すなわち、西田幾多郎は明治期の末近くに登場したのであり、過去を糧にして自分の学問を築いてきたはずである。明治期思想史をその始まりから、つまりは初めて哲学科がつくられた東京大学の創設期からの思想潮流を順次精査したうえで、西田の発言内容を吟味すべきであったのである。そうした冷静な客観的研究方法を怠ったために、突如「西田哲学」を発見したと感激に捕らわれて、学問研究の王道を踏み外したと思われる。

そうした感激の一例として、柳田謙十郎が著した『実践哲学としての西田哲学』の「緒言」などを挙げることができる。柳田はいう。「限りなく深く豊かな天才的精神の自発自展的統一としての独自な発展をとげ来った我が西田哲学」と賞賛している(1)。この柳田の著書は昭和14年に初版が出たが、その「序」をそこで賞賛される当人の西田幾多郎が書いている。これは「西田哲学」に関して例外的な評価あるいは感激であろうか。また師弟間の情誼的関係自体は望ましいものではあるが、仲間意識の中では客観的学問性と批判力の育ちにくい環境を生みがちでもある。

西田の美文調の論説展開にはたしかに人を魅了する力があり、その虜（とりこ）になりやすいことを認めなければならない。西田個人の生活に付随した「悲哀」に惹かれる「西田哲学」研究も同類に思われる。感激や「悲哀」といった情的傾向性によって「西田哲学」は浮き上がり、学問性は容易に見失われるのである。文章の魅力とそれによって惹き起こされる感激は主観的には高い価値をもちうるが、客観的かつ理性的な見地を逸脱する可能性も大きいことに注意すべきであろう。あいかわらず柳田謙十郎のような感激にもとづく研究書は数多くあるのではなかろうか。それによって日本哲学研究に百年の遅れが生じたといえるのではないか、ということである。

第三に、上と密接に関係し、わが国の伝統的な仏教哲学あるいは儒教の重要性を完全に忘れ、維新後伝えられた西洋哲学的思想、いわゆる舶来品の奔流に幻惑されて、日本人としての冷静かつ客観的に思索する道を見失ったと思われることの指摘である。「西洋哲学の研究者」は仏教の研究方法をもはや知る必要性を感じなくなっていたようである。

思想界のそうした風潮が「西田哲学の発見」につながったといえる。すなわち、自国の伝統的な思想体系に関し

ても、外来思想に関しても、十分な知識をもたないままで、新しい思考法に出会って自らの地平が開かれるのを実感できたときには容易に驚喜する。西田は終生確信的な仏教徒「寸心居士」だったのであり、鈴木大拙の「盟友」でもあったことを十分に知りながら、西田の学問的姿勢は仏教と、似た点に多少は気づきつつも、結局は別物と思い込むことにしたのである。

結果的に日本哲学研究に遅れをもたらした別の大きな原因は、西田幾多郎の文章の「意味」をまず最初にしっかりとイメージと共に理解することなく、書かれている「字面」に振り回されたといえる。外国人の哲学者の名前とその関係項目を見ると、それに問題意識を奪われ、結局西田が何を言わんとしていたかがボンヤリと薄まってしまう。彼が現に語っていることに注目し、本当は何を言おうとしているのかを考えられず、本意から遠ざかるのである。西田の接ぎ木、あるいは重ね着のような西洋哲学的記述に捕らわれて、その箇所の表面的な解釈にこだわり、結局そこで述べられる深層の意味全体を整合的に理解することができなくなるのである。いわば彼は古い仏像に舶来のブランド品の背広を着せていたのである。重ね着の妙である。それによって、研究は本道からいわば横道に逸れて、結果的に「独創的思想観」に沸き立ち、西田の先人たちの研究が看過されたのである。

第三の指摘は、西洋哲学思想がわが国で初めて学ばれたときの学生たちはすでに一定度の仏教と儒教に関する知識をもっており、その上で東西思想を総合しようとする気持ちを自然にもてたということである。彼らは現代人より以上に自分たちが「日本人」であることを意識しており、その自覚に基づき何らかの仕方で総合化をおこなおうと努めた。彼らは総合化の成果をひとびとに伝達すれば、ひとびとがより多く哲学的思考力を身につけることで精神的に成長すると確信していたのである。

本稿では「日本哲学」に最大の影響を与えた大乗仏教に焦点を合わせて論じるが、そのほかにも、近代の新儒教、特に王陽明の良知心学を西洋哲学および科学と結びつけた人物として東京大学哲学科一期生の雪嶺三宅雄二郎がいる。（しかし、本稿では紙面の関係上、三宅雪嶺に詳しく言及することは割愛する。関心ある向きは拙稿をお読み頂ければ幸甚である[(2)]。

東西の哲学思想を総合する試みこそ、明治初頭の若き哲学者たちが新しい近代国家としての日本のために必要としたことであり、それが日本哲学の最初の特徴であり、西田以後も田辺元、三木清、和辻哲郎等々とつづく文化的創造の営為である。

以上の指摘は冷静かつ客観的にわが国の学問的伝統をその始点から再確認することによって、今後の日本哲学研究が本来の「哲学すること」の意味を取り戻すことにつながればという切なる願いから発せられる。とりあえず以上の三点に焦点をしぼって新たな日本哲学研究の始点を提示できれば幸いと思う。

1　西田幾多郎自身の発言内容を検証する

イギリスの著名な哲学史家であったイエズス会士のコプルストン（F. C. Copleston, S. J.：1907-1994）は古代ギリシアから20世紀の実存哲学、構造主義そして論理実証主義などにいたる卓越した西洋哲学思想史を書き終えたのちに、欧米以外の他の国々の主要な思想潮流についても比較研究の視点で同様に興味深い洞察を加えて解説している。彼は数回来日しており、わが国の思想界にも知人が多く、また当然のように日本の仏教と哲学思想との関連で西田や鈴木大拙、その他の思想家や研究者たちの諸著を（英訳ではあるが）読破していた。そのコプルストンの発言内容を吟味することが本稿の課題でもある。彼がその文章を発表したのは1980年であることをここに銘記して、その発言に耳を傾けることにしたい。

> 西田幾多郎は日本が西洋に門戸を開いた以来の指導的哲学者と一般に考えられてきているが、彼は仏教哲学の《空》論を再考することに専念し、その方法としてプラトンから現代の現象学にいたる西洋哲学を研究して関連する思想を利用したのである」[(3)]。

つまりコプルストンは「西田哲学」の文章を意味内容的には大乗仏教の最重要な哲学的理論である「空」の再考であると理解し、西田はその「空」論を「プラトンから現象学に至る」西洋哲学史的知識を用いて表現し直したと語っている。つまりは、西田は「考」を起信論から受けとったのであって、その「考」を彼が生み出したのではな

い。東西の哲学思想の比較研究に基づく表現の妙とそれによってあたかも新しい哲学的理説が出現したと思わせたことが西田幾多郎の真の実績ではなかったのか、そしてそれに気づかずに現在に至っているのが日本哲学研究の実情ではないかという思いが募る。西田幾多郎の文章の意味を改めて仏教の主要概念と重ねる作業がわれわれには課せられている。

空の哲学は、すべてのものは絶えざる生成変化にさらされており、ひとつとして常住のものはない、と説く。生成変化は仏教用語で「生・住・異・滅」の四相といわれる。すべては忽然と生じ、しばし存在し、やがて変化して滅するもの、結局は「空」「無常」なるものであると主張される。無常はまた「無自性」といわれる。恒常的ではない、との意味である。西田的表現では、存在するものは「非連続の連続」である。ただここでいう「空」の哲学とは竜樹が唱えた理論であるが、それはやがて無著と世親兄弟によって引き継がれて唯識論に結晶するのであるから、「空」の哲学とは大乗仏教の代名詞として受けとるべきである。いいかえれば、西田は中国古代に成立した禅仏教の哲学を西洋哲学的論理形態に移し容れたということであり、まさしく「古い葡萄酒を新しい革袋に移し容れた」とコプルストンは述べたのである。

そのコプルストンの指摘に密接に関連する発言をわれわれは西田幾多郎自身の日記と書簡の中に見いだせる。まず日記から読もう。それは明治36（1903）年６月11日（木）の記述である。

出校。雨降る。入湯。起信論一巻読了。余は時に仏教の歴史的研究をもなさんと欲す。余はあまりに多欲、あまりに功名心に強し。一大真理を悟得して之を今日の学理にて人に説けば可なり。此の外の余計の望を起すべからず。多く望む者は一事をなし得ず(4)。

右の文中の『大乗起信論』(5) とは西暦500年頃の中国で編まれた、大乗仏教の教義を問答形式で非常に分かりやすく説いた書のことである。西田は当時アメリカにいた鈴木大拙から依頼されて起信論の漢訳原典を大拙に送っており、また大拙がそれを英訳した本(6) をも受けとり、起信論を熟読していた。大拙も西田と同様に東京大学哲学科の選科で学んだから、彼らは当時の「印度哲学」講師村上専精の講義や井上哲次郎の講義「東洋哲学」「比較宗教史」などで起信論について知っていてもおかしくはない。蛇足を付せば『大乗起信論』の漢訳には二種類あり、多くの場合は真諦三蔵の訳が用いられるが、また別に実叉難陀訳もある。後者を大拙は西田から受けとって英訳したのである。

『大乗起信論』が西田に甚大な影響を与えた結果がその日の日記に「一大真理を悟得して之を今日の学理にて人に説けば可なり。此の外の余計の望を起すべからず。」と書かせたのである。起信論に書かれている「一大真理」とは何か。それは人間の「こころ」「一心」の問題であり、人生を送る現世の心の働きであり、人生の救い、つまり究極の心意としての「楽」を如何に得るかの問題である。『七仏通誡偈』によれば「自浄其意」、自ら其の意（心）を浄くすることにほかならない。

『大乗起信論』の著者馬鳴が「仏教」の目的を語る。「人びとがあらゆる苦悩から解放され、究極の安楽（すなわち涅槃）を得られるようにするためである」(7)。われわれ衆生は日常生活を送る中でさまざまな問題、悩み、欲望、喜怒哀楽、想念等々で心を悩ます。すなわち、すべての人間は生まれてから五感を働かせて自我主体の認識と判断をおこなって生きる。そのような通常の人間生活は絶えず変化し流動する事物との関わりであり、喜怒哀楽の舞台であり、「働くもの」の世界である。人間の通常の実践的世界は仏教的には「苦」と総称される。

苦からの解放を目指す仏教哲学の出発点は「一心」の肯定である。ただし、一心の本来のあり方を真実の心、仏教語で「心真如」と名づけ、そして誕生後の実践的生活を身体をもって感覚と認識を駆使して送る主体となる心を「心生滅」と呼ぶ。心真如と心生滅が和合しているのが一心であると説かれる。いいかえれば、仏教はすべての人が心生滅の世界を脱して心真如の境地に入ることを説く。人間の通常の実践生活を支える「心生滅」は身体感覚、認識、判断等々を駆使して現象世界を構築するが、それらは「四相」を具えた仮のものとして、その固有の存在は否定される。すべてのものが変化し生滅することによって、いわゆる西洋哲学的な「実体」（substance）は認められないのである。

すなわち、大乗仏教はいわゆる唯心論の立場をとり、不生不滅の「一心」が唯一存在すると主張し、その本来的な真実のあり方（「心真如」）と現実の生活実践面でたえず生成変化に見舞われる心（「心生滅」）との「二門」に分

けて論じる。ただし「一心」は現勢的に活動する心意のことであり、それには宇宙的な根底がある。現実に働くあらゆる心意の根源を仏教は「アーラヤ識（阿頼耶識）」あるいは「蔵識」と呼ぶ。あらゆるものが現実に出現する根源、あらゆるものが納められている倉庫のように考えられている。現代の西洋哲学史ではフッサールの現象学が否認する「意識そのもの」は仏教では肯定されるのである。

仏教が主題とするのは、誕生後の妄想と現象に汚染された世界に苦しむ心（心生滅）と、苦から脱して得られる清らかな心の境地（心真如）との対比と解消である。通常、起信論のこの構造は簡単に「一心二門三大」といわれる。つまり、一心は「心真如と心生滅」との二重構造からなる、つまり「和合」していると仏教は考え、最終的に人間は真実の心（心真如）に還帰するといわれる。その心が如何に偉大な働きをするか（心作用の偉大な三つの働きと状態を「三大」という）を考察して、宗教的次元におよぶのである。心真如は別表現として「清浄心」ともいわれる。人生に救いをもたらす心意である。

若い西田が特に注目した句は起信論の第一章「顕示正義」に書かれる「心真如者即一法界」であろう。その英訳は、[8] 'The Mind in terms of the Absolute is the one World of Reality'である。この意味はショーペンハウアーの主著の題『表象と意志としての世界』を思い出させる。別の表現は「清浄心は存在の一切、実在である」、というものである。これが大乗仏教の核心であり、「西田哲学」の核でもある。

西田は大乗仏教のこの根本教義が自らの人生観に完全に合致する真理と認めて、それを今日の西洋哲学的理論をもちいてひとびとに説くことに一生を捧げよう、という決意を表明したと受けとめることができる。その決意は『大乗起信論』そのものの「序分」にその元著者であるインド人のアシュバゴーシャ〈Asvaghosa〉（漢名、馬鳴（めみょう））が大乗仏教への帰依を掲げたのと同様のものである。曰く、「大乗への正しい信心を起こして、仏教の伝統を絶やさないように努めること」である[9]。実は「西田哲学」が本質的に仏教哲学であるとの指摘は現代の仏教学者もおこなっている。その代表が立川武蔵であろう。立川はいう。

> 西田幾多郎、田辺元などの京都学派の人々が、西洋哲学の方法を意識しながら仏教思想の近代的、現代的展開を試みた。この京都学派の試みはかなりの成功をおさめた。というよりも、現代の日本における仏教的伝統に基づく現代的思想は何かと問われたとき、われわれは西田哲学、田辺哲学のうちの仏教思想に関係する部分を指すことになるのである。」[10]。

西田の別の文章は右に引用した日記の年から40年後、最晩年の昭和18（1943）年２月19日の西谷啓治宛て書簡の中に見いだせる。その書簡で特に西田が専門雑誌の『思想』に発表した論文を読んだ弟子の西谷から、先生の思想の「背後に禅的なるもの」があるのではないかと問われて、西田は「全くさうであります」と答え、つぎのようにつづけている。

> 私は固より禅を知るものではないが元来人は禅といふものを全く誤解して居るので禅といふものは真に現実把握を生命とするものではないかとおもひます。私はこんなこと不可能ではあるが、何とかして哲学と結合したい。これが私の三十代からの念願で御座います。併し君だからよいが普通無識の徒が、私を禅などと云ふ場合、私は極力反対いたします。そんな人は禅も知らず私の哲学も分らず、ＸとＹとが同じいと云って居るにすぎぬ。私の哲学を誤り禅を誤るものとおもひますから、哲学の立場、宗教の立場もこれからだんだん考へて行きたいとおもひます。（以下略）」[11]。

上の文章中、「私は固より禅を知るものではないが、云々」は西田の日記類をも含む『全集』が公刊される以前ならば、あるいは信じられたかも知れないが、彼がどれほど禅に専念していたかを知る後世のわれわれには、その言葉はただの儀礼的なもので、あくまで彼の主張は「（禅仏教を）何とかして哲学と結合したい。これが私の三十代からの念願という箇所にあることは明白である。起信論に感激して以来、西田は一貫して禅仏教と哲学との結合をおこなっていることを認めていたのである。

西田も注意をうながすように、「禅」という語は仏教の教義を正しく知らない一般人には誤解されやすいものである。「禅といふものは真に現実把握を生命とするものではないかとおもひます」と西田は書くが、その意味はやはり二重である。すなわち、感覚と認識や判断に基づく生活を送る人間の複雑な現実世界を分析して、そこから解

脱して生きることが真の人間的生命であることの肯定である。

われわれが知るべきは、禅の理論書が『大乗起信論』であり、西田が禅というとき、実践的には坐禅、理論的にはまず第一に起信論をつねに考えていたということである。その事情を現代の仏教学者鎌田茂雄が説明する。

起信論においてとられた〈真如〉や〈一心〉は、禅思想史の根源を形成するものとなり、道家思想の〈道〉の概念と融和解釈され、中国の禅思想史に継承発展され、真心・心体としてとらえられていったのである。それを考えると、禅思想史の発見となった起信論の一心や、衆生心の考え方は、すこぶる重要な意味をもつ[12]。

人間の一心が最終的に目指す境地は「楽」であり、清浄心・心真如であるが、それは妄念による現象に拘ることがなくなる心意といわれる。拘泥の心が薄まれば、同時に何事に関しても視野が拡大し、平等に、透明にすべてを見ることができるようになり、「存在の全体」、仏教語で「一切法」「一法界」が出現するということでもある。存在の全体は近代の哲学用語として「実在」ともいわれる。

いま右に述べた言葉は起信論ではつぎのようにいわれている。少し引用文は長いが、仏教哲学の中心部分のため記さなければならない。現代文を引用するが、漢文の読み下し文も分かりやすい。

すべてのもの（法）は〔すなわちわれわれの意識の対象としてあらわれる現象は〕誤った心の動き（妄念）によって種々の異なった相（すがた）をもって現われている。もし人がそのような心の動きから離れられれば、あらゆる対象の相は消滅するであろう。それ故、あらゆるものは本来、言葉で〔種々に〕表された相を離れ、名称・文字によって示された相を離れ、認識をおこす拠りどころ（心縁、すなわち心の対象）としての相を離れており、徹底して〔無差別〕平等であり、変化することもなく、破壊することもできない。ただ、これすべて、心そのもの（一心）であるから、これを（心の）真実なるあり方（真如）と名づけるのである」[13]。

右の文は清浄心・心真如の必要性について語っている。この後に最重要な文が現れる。

「もし人が」すべてのものの「すがたをさまざまに心に思いうかべても、真実には思いうかべる人も、思いうかべられる対象もないと知ることを、〔ものの真実のあり方を〕うけ入れるとよぶ。そして、そのような思いはからいを離れすてることができれば（離念）、これを〔ものの真実のあり方に〕悟入したと名づけるのである」[14]。

「思いうかべる人」は漢語では「能説・能念」、「思いうかべられる対象」は「可説・可念」とあるが、前者は「主観・自我」、後者は「客観・他我」のことである。つまり、主観・自我の働きと客観・他我の意識から離れることができれば、すべてのものの真実のあり方、「真如・実在」に悟入できると、述べられているのである。「自我」と「他我」との意識を無くすこと、つまり仏教はそれを「二無我」と呼び、心真如の前提にする。「悟入」とは清浄心・心真如が実在・真如と合致することをいう。仏教的にいえば、清浄心はすべてのものをそのまま映し出す鏡のようなものであり、心とすべてのものは差別無く一体化している。その意味で、心は実在になれるのである。問題は、そうした主客の意識を離れた心は、それは「離念」であり「空」とも呼ばれる。「真如・実在」には主客の働きがない、つまり「無我」であるから、妄念・現象が完全に「空（から）」なのである。すなわち、清浄心にはそのまますべてのものが完全に充満することによって「一切法・実在」といえるが、同時にそこには妄念と現象がないことで「空（くう）」、鏡にたとえて「空鏡」ともいわれる。「心真如者即是一法界」と上で書いておいた。

起信論はそのことを次のように語っている。

「真如」〈真実ありのまま〉ということには二つの意味がある。第一には〈ありのままに空〉「如実空」ということ。すべての現象は妄念の所産であって、妄念と現象が一切無いからである。第二には「如実不空」ということ。これは宗教的意味のものであり、そこには現象が無い代わりに〔如来の〕徳相が本来具わっている（不空）からである[15]。

心真如は「如来」「ほとけ・仏」の心意でもある。真如・実在には何らの意識現象が無いことから「空」といわれるという哲学的意味を重視したい。宗教書としての『大乗起信論』はこの真理をすべての人に陳べ伝えて「利益」を得させるためのものである。コプルストンが指摘していた「空の哲学」とは上のような理説であり、それを『大乗起信論』が簡潔に語っていることに気づくことが必要なのである。

さてここで西田幾多郎の処女作『善の研究』の第一編第一章の冒頭で明確に表明されている「純粋経験」の概念規定をここに引いてみれば、それは仏教の清浄心・平等心、つまり起信論でいう「心真如」を近代的にいいかえた

ものと分かるであろう。

経験するというのは事実其の儘に知るの意である。全く自己の細工を棄てて、事実に従うて知るのである。純粋というのは、普通に経験といっている者もその実は何らかの思想を交えているから、毫も思慮分別を加えない、真に経験其儘の状態をいうのである。たとえば、色を見、音を聞く刹那、未だこれが外物の作用であるとか、我がこれを感じているとかいうような考のないのみならず、この色、この音は何であるという判断すら加わらない前をいうのである。それで純粋経験は直接経験と同一である。自己の意識状態を直下に経験した時、未だ主もなく客もない、知識とその対象とが全く合一している。これが経験の最醇なる者である。

「最淳」とは、最「純」、「もっともまじりけのないもの」の意味であり、「もっとも清浄な」経験を語っている。つまりこの文は「心真如・清浄心」と主観と客観の無い「二無我」の説明であり、結局「空」の境地を語っていることになる。その文意が分かり、さらに「純粋経験ですべてを説明したい」というのなら、それは仏教哲学だと予め思って読めばよいのである。そのうえ、「純粋経験」は何ら特別の経験ではなく、われわれの毎日の生活で最初に経験する基本的な意識状態だということである。つまり、寝起き後のボンヤリとした意識状態、何かに没頭している際の意識状態、いわゆる広義の「我を忘れている」状態をも意味している。そこでは（まだ）主観も客観もはっきりしていないはずである。

起信論の用語法からも分かるように、仏教哲学において同義語が複数あることに注意が必要である。つまり、「二無我」の境地は何事にも妨げられない広大な心意であることによって、「すべてが空である」つまり「無」と同じことを意味している点である。なぜなら、清浄心には、何も「存在の認識」は成立してはいないことによって「無」といえるからである。つまり「純粋経験」は「空」であり「無」なのである。清浄心が「空」「無」でもあるとき、さらに「絶対無」というなら、それは「一心」の根拠・根源のアーラヤ識をも含んで意識の根源底を意味するといえる。仏教論理としては、清浄心における「空」「無」と「実在」は等価であり、「善」とも等価である。「善」の概念は『大乗起信論』の「立義分」で、心真如のはたらきがなぜ偉大であるか（用大）を説明する文「能生一切世間出世間善因果故」、現代語では「〈心真如〉が世間的ならびに世間超越的なすべての善の原因であり結果となる」の文、およびこの文中の「善」が対応している。西田は『善の研究』第九章で「善（活動説）」について語るが、その「善」は起信論のこの部分に対応しているといえる。

まとめていえば、一心＝真実の心＝清浄心＝空＝無＝実在＝善＝楽＝涅槃＝仏ということになる。これが大乗仏教哲学の根本原理、禅の真理であり、西田幾多郎にとっての「一大真理」であり、つまるところ『善の研究』の内容そのものである。仏教の論理はいわゆるプラスとマイナスという対立・矛盾関係を内に包含するところに特徴がある。この特徴を井上円了は「中道」という。

西田が起信論を読んだ時期にもその解説書・翻訳書は数種類あった。その一例が村上専精の『大乗起信論講義』で、明治33年に井上円了の哲学館の教科書として出版されている。井上円了も明治37年に「起信論」を執筆して簡潔に述べている。

仏教哲学の中心は、この『起信論』一部に収まっておるというのも差し支えないほどです[16]。

大乗仏教の一派として禅宗が実際に六世紀以降の中国において生じるのは『大乗起信論』を実践理論の基軸に採用できたからである。起信論が禅の母体といえるのである。この起信論はまた日本仏教のほぼ全体に甚大な影響をあたえた名著でもあるが、特に真言宗や禅宗の起源とすらいえる書である。

ところで、右の仏教用語のうち、「真如」は近代哲学的な「実在（Reality）」に相当する語と井上哲次郎や有賀長雄らが翻訳して明治14年に出版したわが国最初の『哲学字彙』に記載されている。

「Reality 実体、真如、按、起信論、当知一切法不可説、不可念、故名為真如」[17]。「当知一切法不可説、不可念、故名為真如」は「人はまさにこの点を知るべきである。すべてのものは言葉で表現できず、心に思いうかべることもできないので、そのことをものの〈真実ありのまま〉とよぶのである」と現代語に訳される[18]。われわれの興味を惹くのは、"Reality"を説明するのに『大乗起信論』の「真如」概念が参考されていることである。ここで注意すべきは、言説も思念も言語的弁別をおこなうことであり、実在は「離言」「空」の境地といわれていることである。

明治14年に出版されたこの字典には、すでに東京大学文学部で講義された『大乗起信論』の影響が見られるのである。当時の日本人哲学者たちは西洋語の"Reality"を仏教的概念の「実体」に置きかえて受けとめ、「実体」即「一切法（存在者の全体）」は言説や命名を拒否するがゆえに「真如」とする理解を当てはめていた。その当初の「実体」という語は仏教語であり、それはやがて西洋哲学的概念の「実在」に改められて一般に流布するようになる。仏教の「実体」は西洋哲学の"substance"を意味するものではない。

ところで実はこの"Realty"の翻訳は大乗仏教の根本原理を重ねて理解しているだけではない。この翻訳文の中には、またフェノロサ（Ernest F. Fenollosa）の西洋哲学史講義からの影響、特にカントの『純粋理性批判』の影響も見られるといえる[19]。カント哲学の認識論にしたがえば、感覚データを自我が判定して「認識」を産み出すといわれるとき、その認識は有限な感官能力のおよぶ範囲の把握、「現象（phenomenon, Erscheinung）」にすぎず、「本体・Reality・noumenon・物自体」ではない、という見方がすでに学ばれていることをも告げる。それは、逆にカント的認識論の骨格は『大乗起信論』の中ですでに論じられていることになり、明治十年代の哲学青年たちは六世紀の仏教哲学者と、それから1300年後の近代ドイツの哲学者が同様の見解を述べていることを知っていたのである。

仏教学者も「実在」と「真如」を重ねて理解することの正当性を確認する。それは井上円了の弟子で、旧来の宗派仏教を改革する必要性を説いていた「新仏教運動」の代表者境野哲の意見である。新しい仏教は「真如」を目指すことで一致できるという。

> 大乗仏教の根本原理、第一義は何であるかと申しますと、無我か、無常か、中道か、阿弥陀如来か、大日如来か、一心か、仏性か、其の何れであるかと考へて見ますると、畢竟真如である、実相である。無我も、無常も、中道も、仏も、一心も、つまり真如の変名である。此の一つの真如が、御経により、宗旨により、其の他の場合によって、種々の変名で現はれて来て居るのであるから、今は一般に此の真如といふ考を以て仏教の根本義と見るのは、一番穏当であらうと思ふのであります。此の真如即ち真実如常のものがあるといふ考を、当今の言葉で申しますと実在といふので、此の実在が平等即差別、差別即平等で、此の世界の外に別に真如があるのではない、実在があるのではない、理即事、事即理であるといふ風に説く時には、仏教の根本義は、之を当今の言葉で汎神的実在論と申すのであります。我々新仏教徒は、自由討究を主張するにも拘はらず、此の汎神的実在論には、皆一致して居ると断言出来ると思ひます[20]。

時折「真如」あるいは「実在」を「キリスト教的神」に重ねて理解しようとする「西田哲学」研究者がいるが、キリスト教的な創造神や存在自体は仏教の全歴史の中でまったく考えられず、キリスト教的な絶対者と混同してはならない。「禅宗の絶対者」について語るコプルストンの言葉に再び耳を傾けよう。

> 禅仏教の絶対者は存在論的に此の世から離れた超越的現実ではない。それは現象的な世界であり、いわば現象界の内面であり、覚醒した者によって観られるものである」[21]

コプルストンのいう「覚醒した者」とは「清浄心のひと」のことでありその完成者が「如来」「ほとけ・仏」である。また臨済のいう「赤肉団上に一無位の真人あり」（赤肉団上有一無位真人）の「真人」でもある。西田幾多郎も『善の研究』における「宗教論」でも、それ以後も一貫してキリスト教的神観念を拒否している。西田にとっての「神」観は特に『場所的論理と宗教的世界観』[22]においてたびたび仏教徒として主張されている。当然、西田の宗教観と「真如」観が同一の意味のものであることは改めていうまでもない。

以下で、現今の「西田哲学」評価と異なる、上記見解の検証を試みながら、同時に従来の「日本哲学研究」の実態を吟味したいと思う。

ここで前もって仏教哲学のいくつかの主要な特徴を西洋哲学的思考法と対比するかたちで知っておくべきであろうが、そのまえにわれわれは『大乗起信論』が明治期の哲学界でどのような評価を受け、同時にそれがどのように「日本哲学」の成立と関わるかを知らなければならない。いいかえれば西田幾多郎の以前にも起信論を自己の哲学的思索形成のために利用した人物はいなかったのかという問題でもある。この問題は従来の日本哲学研究に完全に欠落していた重要部分であり、ここから改めて日本哲学研究は開始されなければならない。実際に、「日本哲学」を専攻するある研究科が「代表的思想家」と認める人物のなかに、井上哲次郎も、三宅雪嶺も、井上円了も含まれていない状況がそのまま研究水準を表している。

2　近代日本哲学史における『大乗起信論』の位置

ここで西田以前の「哲学」研究と『大乗起信論』との関係を確認しておくことが必要である。その際まず第一にわれわれが知るべきことは、明治12年以降の東京大学文学部で曹洞宗の僧侶であった原坦山が「仏書講義」（後に「印度哲学」と改名）を10年間にわたって、ただし隔年講義として、担当した事実である。この「仏書講義」を日本哲学研究の出発点として注目しなかったことが、今日の研究に大きな遅滞をもたらしたともいえる。仏教の講義と日本哲学がどのように関わるかがまったく無視されたまま今日に至っていることに気づかなければならない。

明治12年の東京大学文科大学の教員人事を見るとつぎのように記載されている。

> 11月25日原坦山に嘱し仏書を講ぜしむ。西洋哲学に偏せず東洋哲学にも兼ね渡るべき事は、日本の大学として最も緊要なることなれば、仏書を授くるの必要なることは言ふまでもなし。当時東洋哲学を重要視する傾向漸次生じ、14年に至り哲学を西洋哲学と改め、印度及支那哲学を加ふるに至れることは、前既に述べたるが如し。今仏書を講ぜしむることは、印度哲学開講の濫觴（らんしょう）と謂ふべし。但当時は未だ正科となるに至らざりき。」[23]。

わが国における哲学研究は西洋哲学のみではなく、東洋哲学をも学ぶべきだといわれている。原坦山が仏書講義に際して『大乗起信論』をしばしば教科書として使用したため、この書が坦山の名講義を通じて大乗仏教を理解するための最良の書として再認識されたことが重要である[24]。

明治元年に維新政府は「神仏分離令」を公布したが、その結果全国に「廃仏毀釈」の嵐が吹き荒れ、仏教は寺院も信仰も衰退の一途をたどっていた。そうした荒々しい騒乱の直後のことであり、わが国唯一の大学で仏教の講義がおこなわれることは、仏教の再生として大々的に歓迎されたのである。初代講師の原坦山は、武士出身であるが、後年自らの過去を回顧していう。

> 余の学問はぶち猫の如き学問にて、西洋家もやり、又支那風の孔子流の学問もやり、釈迦流の宗教もやりて見たるが、かの釈迦の宗教にて学問上即ち哲学にかゝはりたることゝ、また余等の仲間に言ふ『有難屋』とて専ら有難ひ事をする事とがあるが、余は元来学問の方より入りたること故、『有難屋』の方は下手なり、[25] と語っている。

すこし説明を加えると、彼は実際に青年期に江戸で儒学と東洋医学を学んでから仏教研究に転じていたが、さらに西洋の医学・薬学・生理学・神経学等々をも学んでいる。その上西洋哲学にも少しは通じていたという異色の傑僧として幕末期から明治の初頭まで仏教界ではよく知られていた。彼は葬式と法事に明け暮れる「有難屋」を嫌いながら、仏教を「哲学」とみなして研鑽を積んでいた人物であったから、東京大学聡理の加藤弘之に乞われて仏教哲学講師に就任したのである。

ところでこうした坦山の仏教観にもっとも多く影響された人物が井上哲次郎と井上円了であった。井上哲次郎は晩年に自説「現象即実在論」が大学時代に原坦山の起信論講義からヒントを得たものであることを語っている。

> 東京大学となつても未だ外国人の教師が多数であつた。哲学では、フェノロサ氏が主なる先生であつたが、氏はハーバード大学卒業の秀才で、来朝の時（明治十一年）はまだ漸く二十六才であつた。溌剌たる元気を以て教へたので、ある尋常ならざる印象を残したように思ふ。…（中略）…長崎の広運館時代から開成学校予科を卒業するまで、漢学などといふものは全然教へられなかつた。それが東京大学となつて始めて漢学と国学とか教へられることになつた。又面白いことには講師として原坦山といふ禅僧が大学に来て、仏典（大乗起信論その他）を講義することになつた。それで自分は原坦山に就いて仏典講義を聴き、始めて大乗仏教の妙味を知つた。それが縁となつて其後仏教とは絶つに絶たれぬ関係が出来、今日に至つても大乗仏教の哲学を研究し、之に対して多大の興味も感じている次第である。東京大学を卒業したのは明治十三年七月で、文学部の第一回生として世に出たのである」[26]。

井上哲次郎がいう「大乗仏教の妙味」とは、西洋哲学に多く見られる現象と本体の乖離論（二元論）ではなく、仏教では現象と本体・実在は人間のなんらかの視点が変われば同一という一元論、すなわち「心真如と心生滅との和合」を論じる立場を意味している。

井上円了は坦山によって真正の大乗仏教に目覚まされた。それ以前の円了は自身が寺の子であったことを恥じていた。「頭を丸め数珠を手にして一般の人と向かい合うことは一身の恥辱であると思い、一日でも早く寺を去り世の中に出ることを強く望んでいたのである。」[27]。

その彼が東京大学でフェノロサから西洋哲学を学ぶ一方で、明治16年に原坦山の「印度哲学」の授業に出てはじめて仏教を「真理」として理解できた。その喜びの結晶が彼の『哲学一夕話』であり、「序」に仏教哲学者原坦山の名が記されている。その続編ともいえるのが『仏教活論序論』（明治20年）であり、そこには原坦山の名は改めて書かれていないが、「ただ仏教だけは、その教えが大いに哲学の原理に合致していたのである。…（中略）…仏教を改良してこれを世界の宗教とすることに決めた。明治18年のことである。これを僕の仏教改良の紀年とする」と書かれている[28]。東洋の「仏教」と西洋式の「哲学」とを重ねて理解することができたのである。

井上円了は明治18年の７月に大学を卒業するが、前年の１月には彼の発意によって「哲学会」が発会し、「当日入会の承諾を得たるもの、加藤弘之・西周・中村正直・西村茂樹・外山正一・原坦山・島地黙雷・北畠道龍諸氏総べて二十九名なり」[29] とある。当然、原坦山も仏教哲学者として名を連ねていた。

その後、円了は自らの出身母体である浄土真宗教団を離れて、各宗門宗派の伝統的な日本仏教ではなく、哲学的な宗教としての仏教を広めるために生涯を送る決意を固めた。坦山と井上円了の密接な師弟関係は、後述するように、わが国の「哲学会」の創設にも結びついている。

原坦山の「仏書講義（印度哲学）」の授業には学生たちの他にも、当初は大勢の賓客も列席した。中には東京大学聡理の加藤弘之や文部省の高官であった西村茂樹の姿も見えた。当時の学生たちには井上哲次郎、三宅雪嶺、年次は異なるが井上円了、清沢満之等々が含まれる。しかし原坦山に特に私淑したのは二人の「井上」である。来賓として聴講した西村茂樹はそれまで儒学と西洋哲学には通暁していたが、仏教には親しんできていなかった。そうした西村が坦山の講義によって初めて仏教哲学の奥深さを知り、以後坦山の授業に出席するだけでなく、坦山の私宅を訪ねてまで教えを乞い、また自らも多くの経典類を学んだといわれている[30]。

『大乗起信論』の評価を西田の高校時代の一級上の友人であり、西田を京都大学に呼んだ功労者の一人でもある松本文三郎はつぎのように解説している。当時の松本は一般的な哲学の講義もしていたし、仏教を専門に研究もおこなっていた。ちなみに松本も西田も東京大学で明治24年（1891）から井上哲次郎の「東洋哲学」や「比較宗教史」などを学んでいたため、『大乗起信論』については井上哲次郎から聞くこともできたであろう。当時の井上哲次郎は自説の「現象即実在論」を何度も発表していたからである。さて松本文三郎の『大乗起信論』に関する評価を聞こう。

> 大乗起信論なる書は片々たる小冊子ではあるが、北方仏教に於ける雑多著述の中、有力なる論部であることは論を俟（ま）たぬ。又単に哲学の方面からしてのみ之を観察しても、古今を通じ東西に渉つて、比類罕（まれ）なる好著であるといつて差支なかろう。彼のシオペンハワーが『最高人智の産出する所（die Ausgeburt der höchsten menschlichen Weisheit）』と口を極めて賞賛したウペニカート（Oupenikhat 即ち upanisad）は由来印度哲学の精華と称せらるゝものであるが、今起信論を以て之に比すれば、此は少くとも其叙述の方法に於て、更らに一頭地を抜いて居ることも明らかである。だから起信論の内容を現代的に説明し、若しくは其思想の由来を歴史的に解釈するといふことも、甚だ有益な事業である[31]。

この松本文三郎の文章は実は明治43年以前に書かれたもので、その頃の西田は京都大学で松本の補佐役を務め、宗教学講座で教えていた。また松本も『大乗起信論』の内容が誰かによって現代的に説明される必要性を覚えていたし、すでにそれを西田が実行したと分かっていたふしもある。実際に松本も『大乗起信論』の研究者であり、彼も西田も東京大学で学んでいた時の教師であった井上哲次郎が自説の「現象即実在論」を「日本主義的哲学」として説明する際に、起信論にしばしば言及していることを知っていたはずだからである。松本には西田の処女作『善の研究』の主旨が『大乗起信論』の主要教義と概念的に同一であると理解していたと思われる。西田も松本も起信論の内容が現代的に改めて説明される必要性を強く感じていた。それゆえ松本は述べたのである。「だから起信論の内容を現代的に説明し、若しくは其思想の由来を歴史的に解釈するといふことも、甚だ有益な事業である」と。

起信論が仏教哲学の精華であることを熟知する西田の大先輩である井上円了はその豊かな西洋哲学史の知識に基づいていえる。

> 『起信論』はフィヒテの唯心論に似ておるし、またシェリングの説にも似ておる。さらばシェリングの説はどうかというに、曰く『絶対的理性なるものは、元来主観客観を超越したものであって、全然物と心との両者の区別をもたない平等一如の体です。宇宙万有はその本質本体をいうと、この無差別平等の一如的絶対理性と全然同

一なものである』といってあるから、『起信論』の所説とほぼ同じである[32]。

いま上で井上円了が「『起信論』はフィヒテの唯心論に似ておるし、またシェリングの説にも似ておる」との発言に、日本の哲学研究者は特に注意すべきであろう。従来ときおり「西田哲学」評として、仏教とドイツ観念論を混ぜたものといわれることがあるからである。まさしく西暦500年の中国には西洋で18世紀に現れる観念論的諸問題が論じられていたし、さらに具体的にいえば、感覚論、心理学、認識論、言語論、存在論、倫理学、宗教論、神秘主義そして現代の現象学に類似した思想などの問題も論じられている。その意味では、奇妙に聞こえるかもしれないが、大乗仏教の教義を学べば別段、西洋哲学を学ばなくとも「哲学的諸問題」に通じるとすらいえる。西田幾多郎もそう思っていたであろう。『大乗起信論』には西洋哲学のきわめて広範な問題領域が含まれていることに気づけば、それを西洋的哲学思想と重ね合わせて理解しようとすることは両者を知るものにとっては自然な知的欲求と思えるのである。

3　東西哲学思想の総合化を図る試みとしての日本哲学

幕末期に欧米に行くことのできたひとびとの中から哲学者といえる人物が幾人か現れている。西周、津田真道、中村正直、福澤諭吉、中江兆民などがその代表者であろう。その他にも西村茂樹、加藤弘之などの優れた知性が明治期の初年を活躍の場としたが、彼らの活動なくして現在のわが国の文化は存在しないといえる。しかし「哲学」が一般人に本格的に、つまり体系的に、教授されるようになったのは、やはり東京大学の創立を待たなければならなかった。

東京大学文科大学の第一期生として入学したものの中には井上哲次郎の他に三宅雪嶺や岡倉覚三（天心）もいる。彼ら一期生はみな全国から選ばれた俊秀であるのは当然であるが、当時の若者の学問を学ぶ姿勢が「建国」意識に満ち溢れていたことである。特に東京大学初期の学生たちはある程度儒学・漢学の素養を具えており、ただの西洋文化の模倣ではなく、自国の伝統的文化を西洋文化と総合させて新しい近代国家にふさわしい学問を作る意志を強固にもっていた。

そうした総合化の努力の最初の例は、井上哲次郎が著した「倫理ノ大本」[33] であろう。この文章の内容は当時の日本でも大流行したハーバード・スペンサー（Herbert Spence：1820-1903）の各学問領域における「第一原理」を探求する『総合哲学体系』の影響を受けて、東西の思想家たちのいわば第一原理に関する考えを列挙したものにすぎないかもしれない。しかしこの文が東西洋に共通する「知恵への愛」を確認し、「哲学者」であることの喜びをわが国で初めて大声で叫んだものになったことは確かであろう。この「倫理ノ大本」は実際に当時の学生たちに評判がよかったために加筆した上で、明治16年（1883）３月に東京大学助教授になっていた井上哲次郎は『倫理新説』と改題して発行した。

その一ヶ月後に彼は『西洋哲学講義』を刊行するが、その「緒言」につぎのように書いている。彼が自国民に西洋哲学史を講述する意図は、「希臘以来ノ哲学者ガ人心ヲ啓発シタルノ効、実ニ浅少ナラザルヲ覚ユ」るため、先進国の例にならって、わが国民の精神をいっそう発達させるために「東洋哲学ヲ興サンコトヲ企画」[34] しているからである、と。右の文中の「東洋哲学」とは、西洋哲学史から多くを学ぶことで、新たに企画されるべき「日本主義的」哲学、日本人のための哲学が表明されていると理解してよいだろう。明治の初年を生きていた若者たちにとって、新たに西洋文化を知ったことで、東西思想の対話をおこない、その対話交流を通して、日本に適したもので、日本をさらに進展させるものを作りたいと希求したのはまったく当然のことだったのである。

井上哲次郎ならずとも、自国の近代化を推進する責任を自覚する若者、特に大学生にとって、「日本民族は、其天職を自覚せざるべからず、其天職とは、何ぞや、他なし、欧羅巴文明と亜細亜文明とを融合調和すること是れなり」と明言できる[35]。右の発言にある「ヨーロッパ」は「西洋」の代名詞にすぎない。一種の「日本化」願望であり、日本の独立感を文化的に確保したいとする意志の表れと理解できる。井上哲次郎が「時代」の中で発言した内容には問題が多々あったと思えるが、しかし日本人最初の大学哲学科出身者である彼が生涯にわたって「哲学的に何を考え、それをどのように試みたのか」は日本哲学研究上の重要関心事にならなければならない。

さらに井上哲次郎は第一回目の６年におよぶ留学期間中にも、また明治30年の初夏から半年間パリで開かれた「万

国東洋学会」に出張した際にも、彼がヨーロッパ各地の有名教授たちを歴訪したときに、多くの学者たちから「貴国の哲学とはなにか」と問われて、江戸期の儒学史などを部分的に語っていた。そうした外国人哲学者から尋ねられた「日本の哲学」に自ら解答を出そうとしていたと考えられる。

井上哲次郎につづくのは井上円了の『哲学一夕話』（明治19年）と翌年に出版した『仏教活論序論』[36] であろう。前者は大乗仏教を西洋哲学的に改めてとらえ直して「中道の哲学」として世に問うたのであり、後者は先進国から流入するキリスト教の圧力を意識しつつ、廃仏毀釈後の新しい仏教の姿を中道の哲学として提示することに努めたものである。当時の円了は明治18年に東京大学の哲学科を卒業したばかりであるが、仏教の新しい伝道師として著作活動をおこなう一方で、「哲学」を国内的に広める必要性を痛感して「哲学会」の創設と運営に奔走していた。またその他に、哲学書を出版する会社として「哲学書院」と、主として哲学を教授する「哲学館」をも計画していた多忙極まる時期でもあった。

そこで以下では、その後の井上哲次郎が『大乗起信論』をどのように受けとめて、自説としての「現象即実在論」を発表していったのかを見てみたい。西田幾多郎以前に『大乗起信論』と格闘した先人がいたことの報告である。

井上哲次郎には多くの業績があるが、もっともよく知られているのは『日本陽明学派之哲学』『日本古学派之哲学』『日本朱子学派之哲学』の三部作であろう。これらは江戸期の日本哲学史として書かれたものである。彼の自説は「現象即実在論」であるが、彼はこの構想を明治27年７月10日発行の『哲学雑誌』第９巻第89号に発表した「我世界観の一塵」において述べてから、以後数回書き直して発表している。自説を完成させたのが34年の「認識と実在との関係」[37] である。まず『我世界観の一塵』の中で彼は述べる。

> 一切の現象は現象であると同時に実在である、現象の外に現象を離れて別に実在があるといふのでは無いです、併ながら此観念は余程明瞭にする事が困難であります、困難でありますけれ共夫は多少例を挙げたならば明瞭になるかと思ふです、私の云ふのは此客観的の現象といふのは勿論我々に発表して居る側から名つけるのであつて我々の感覚を離るれば我々に発表して居る通りであるといふ事は夫は云へない事であります[38]。

井上哲次郎は、現象と実在とは同じであると主張するが、「併ながら此観念は余程明瞭にする事が困難であります」と悲観的である。問題の所在は、ただ「認識」の純度を上げればよいということになるが、それは可能か。そのため、彼はまず最初に、科学的および生活実践的な次元での「認識」が個別的対象・現象を対象にしており、それは言語的標識化による弁別・差別とそのつどの限定的な把握であり、ものの本体、「実在」に達することができないことを語る。そののちに「認識」を越えた理性的直観が実在を把握できると主張する。

井上哲次郎が原坦山から大乗仏教哲学を学び、それをもとに自らの「現象即実在論」を日本主義の哲学として展開したかった大きな理由は二つあったように思える。一つは、西洋哲学がなんらかの仕方でキリスト教的思想と関係があり、結局二元論を採っていることである。天皇が治める日本という国家には別に創造主、絶対的な人格神は不要と考えていたのである。第二の理由は彼が哲学的に「常識家」だったことによる。つまり彼は客観的実在論者であった。彼は大乗仏教の唯識論（唯心論）をまさしく文字とおりの空論、非現実論として拒否していたのである。

> 空間、時間、因果は我々に先つて客観的に実在して居る、併なから知識としては是等は皆後天的に我々が経験によつて得るものであります、空間、時間、因果の観念といふ様なものは先天的に我脳中に存して居るのではない、夫は只我々が経験を積んで得た所の結果であるけれ共其経験に先つて既に是等のものが客観的に実在して居なければならぬ」[39]。
>
> 要するに此空間、時間、因果といふ様な事は唯心論者は悉く主観の生ずる所と云ふけれ共我々の考では決してさうで無い、是等は皆客観的に実在して居るので主観の結果では無い、主観に先つて実在して居る所のものであります」[40]。

さてここで客観的には、つまり後世のわれわれが見ると、問題が生じるのだが、彼自身はそれほど気にせずに論を進める。われわれが感じる哲学的疑問は、彼は「現象」と「実在」を区別する必要性をどの点に認めていたか、である。二元論的思考法を彼は拒否するが、しかし単なる唯物的な経験論者でもない。唯物論的経験論は彼にとって「哲学」ではない。「倫理ノ大本」以来一貫して彼は全宇宙、すべての存在者の背後、あるいは根底に元根拠・本体・実在を想定し、それを探求することが哲学と信じていたからである。しかしこの哲学的欲求は理論的に成功したよ

うにはあまり見えない。彼の出した結論は「認識」は弁別作用にもとづく特定の個別的な「現象」を対象としているが、「内部の直観」、つまり理性的な直観は「平等」「無差別」なものを把握できるので、現象の根底に潜む実在を「平等にして無差別な根底」として把握できると、かなり強弁気味に主張せざるをえなくなるからである。哲学者は「内部的直観」をもてる、というのが井上哲次郎である。

例へば、起信論に真如を説きて云く、『一切法従本已來（もとよりこのかた）、離言説相、離名字相、離心縁相、畢竟平等、無有変異不可破壊、唯是一心、故名真如』（一切の法は、本よりこのかた、言説の相を離れ、名字の相を離れ、心縁の相を離れ、畢竟平等にして、変異あることなく、破壊すべからず、ただこれ一心なるのみなれば、ことさらに真如と名づく）と、真如は即ち実在なり、是れ内部の直観により領悟すべきものにて、特殊の現象に於ける認識の如く弁別作用によりて説明すべきものにあらざるなり、起信論の文は此意を叙述して、甚だ明晰」(41)。

彼は明治34年の右の論文において後半から『大乗起信論』の名とそこからの引用を頻繁におこないながら論を進めている。明らかに起信論と対話しながら自説を語っている。そのためか、あるところでは起信論の「真如」と自説の「実在」は同じであるというかと思うと、また別の箇所では自説の「実在」のほうが「現象」の根底としてよりふさわしいとも語って自説の独自性を出そうと努めはする。独自性の理由は再び唯心論と客観的実在論との違いである。唯心論では実在を強調しながらも、（否定されるべき）現象と実在は心のあり方によって異なって見えるだけで本質的に同一と主張する。近代人の井上哲次郎は日常的経験によって把握できる現象、客観的実在、を重視しながら、さらに現象の根底に「真の実在」があるとして、現象・客観的実在と内部的直観による真の実在との二重構造を肯定する点が相違する。なぜ彼は現象（客観的実在）と区別される真の実在を追求しなければならないのか。井上哲次郎の主張では、哲学者が内部的直観をもてると述べて、結局のところ真の実在は哲学者の問題意識とされる。この矛盾点を境野哲は正しく見抜いていた。というよりも井上哲次郎の「現象即実在論」が大乗仏教の理論と酷似していることに初めて気づき、現象と実在に対する比重の重さについてのみ違いを見ていた。仏教学者境野哲の洞察結果を聞こう。

仏教は『現象即実在論』なり、之を実際上に応用して、一心修練の用をなさんがために、三界一心の唯心を談じたるものなり」。「故に仏教の発足点は衆生の心なり、その到達処は円融の一理（絶対の実在）なり」。「即ち井上博士と仏教とは、共に哲学上同一の地位に居るべきものにして、井上博士の如く之を区別すべき理由を見ざるものなり」。「博士は稍実在よりは重きを現象に置き、仏教は稍力を実在に加へたるか如く思はるゝものなきにあらず、若しその枢要の区別といはゞ蓋し此の点にあらんか」。「仏教は実在の上に現象存すといふものなり、博士にして現象即実在といはば、仏教は実在即現象といふべき歟、現象と実在と不二同体なりといふは一（前に所謂仏教も現象即実在にして博士と等しといひしは此の点なり）なれども、其の起点は正しく反対の方向を取れり」(42)。

理論としてはやや整合性を欠くように見えるが、しかし井上哲次郎の努力は日本哲学の最初の大きな試みと出発点であることに間違いはない。西田とは異なり井上哲次郎は、心真如、彼の自説では「内部的直観」、を認識行為を科学的哲学的に分析したのちの結論部分に提示した。つまり、西田は最初に心真如を、「純粋経験」を前提にして話を順次積み上げていったのである。

自説の中で、井上哲次郎が、当時のドイツ中心の哲学のほかに自然科学や心理学などを駆使して「認識とは何か」についてきわめて詳細な研究を遂行している点は日本哲学史上希有な試みだったと評価できるのではないか。井上哲次郎は起信論から「現象即実在」の考え方を受けついだが、しかしそれを客観的実在論の立場に移して立論することに努めた点で、独自性を発揮したといえる。

「西田哲学」を学ぶ人はまず第一に仏教の基本を知らなければならない。それは『仏教入門』の書で十分である。ひとによっては道元の諸著作や中国の禅語録などを勧めるが、それは不要と思われる。基本を知らずに『正法眼蔵』や『臨済録』『碧巌録』などを読めば混乱がいっそう増すだけである。まずは仏教的諸概念を正しく学んでから、西田が書いた文の文意をイメージ化することが必要である。「純粋経験」「非連続の連続」「場所の論理」「絶対矛盾的自己同一」「逆対応」などは仏教的思考法の好例であり、西田の重ね着的表現の「底」を見透かすことであ

る。そうした前知識があれば、彼の処女作『善の研究』は『大乗起信論』の最重要な二概念、心真如と真如の密接不離の関係を西洋哲学的知識を用いて哲学的かつ宗教学的に表現し直したものであることが容易に分かる。そこでは、「純粋経験＝実在＝善＝神＝宇宙」と「即の哲学」を見事に敢行しているのであり、完全な仏教哲学である。『善の研究』が仏教哲学であることを筆者は詳細に論じているので、ここでは略したいと思う(43)。

前期の主題は心真如即真如、「純粋経験」即実在であったが、中期以降の西田のテーマは「心生滅」が主役になる「働くもの」の世界であり、具体的に存在把握と認識をおこなって生きる人間である。しかし「働くもの」は救われなければならない。救いは「見るもの」の境地にある。言葉を換えれば、「苦」の中を浮遊する人間存在の論理化でもある。存在把握と認識といっても仏教には「存在そのもの」の概念はないため、仏教哲学では因果論、起信論で語られる「真如縁起」、簡潔にいえば相対的関係性の中でものの把握を論理として記述する方法である。これは相対性と関係性の図式であり、「場所の論理」といわれる。仏教の存在論・認識論はすべて論理学として成り立つ。ちょうど、ヘーゲルの観念論の形而上学・存在論が論理学を主体にして成り立つのと同様である。「場所の論理」の先例があり、それは清沢満之が先輩である井上円了の代理で著した『純正哲学』(44) において展開した問題でもある。清沢はロッツェ（Hermann Lotze：1817-81）の形而上学・存在論の中で仏教的因果論に似た論理で「存在」が語られるのに同意して執筆したのである。その他「絶対矛盾的自己同一」などという概念も仏教のもっとも特徴的表現といえる。

今後の日本哲学研究者に望みたいことは、明治期の最初から多くの人びとが遂行した「哲学的思索」の動向を冷静に調べ上げ、その上で「西田哲学」の中後期の内容を仏教哲学と重ねて理解することである。それなくして日本哲学研究は始まらないであろう。そして舩山信一や三枝博音など先人たちの優れた明治期哲学史研究を批判的に参考にすることである。

● Key words

「西田哲学」、『大乗起信論』、原坦山、井上哲次郎、井上円了

※　本稿には、明治期哲学史関連の数点の拙論から再度利用した文が含まれることをお断りしておく。特に以下の諸論考から関連する文を利用した。

「仏教哲学者としての原坦山と『現象即実在論』との関係」、上智大学哲学科紀要、第24号（1998）。
「井上哲次郎における『現象即実在論』の仏教哲学的構造について」、同誌、第23号（1997）。
「井上哲次郎の哲学体系と仏教の哲理 ――「日本的哲学」の成立問題として――」、同誌、25号（1999）。
「三宅雪嶺研究――彼の「哲学」観の変遷を中心に――」、前掲誌、第26号（2000）。
「三宅雪嶺研究（承前）――儒教心学再生の試み――」、前掲誌、第28号（2002）。
「仏教的存在論としてのロッツェの形而上学――清沢満之の『純正哲学』について――」、前掲誌、第30号（2004）。
「日本近代哲学における一元論の系譜――「西田哲学」の成立前史として――」、前掲誌、第31号（2005）。
「仏教哲学としての『西田哲学』――『善の研究』を基礎として――」、前掲誌、第32号（2006）。
「明治二十年の哲学会――洋学としての「哲学」受容の経緯再考――」、前掲誌、第33号（2007）。
「『西田哲学』の真景」、『日本の哲学』（日本哲学史フォーラム編）所収、第８号、昭和堂（2007）。
「『西田哲学』中・後期思想の仏教的要素――仏教哲学としての『西田哲学』――」、上智大学哲学科紀要、第35号（2009）。
「東西両哲学思想の総合としての『日本哲学』」、前掲誌、第37号（2011）。

注

1）［柳田謙十郎 1939］：『実践哲学としての西田哲学』弘文堂、1942年（第十版）。
2）［渡部清 2001と2002］：「三宅雪嶺研究（一）――彼の「哲学」観を中心に――」と「三宅雪嶺研究（承前）――」儒教心学再生の試み――」上智大学哲学科紀要、第26号（2001：pp.87-117）と第28号（2002：pp. 49-82）に収載）。
3）［Copleston 1980：169］：Frederick C. Copleston S.J., *Philosophies and Cultures*, Oxford Univ. Press 1980, p. 169. “When Nishida Kitarô（1870-1945）, who is generally considered to have been the leading Japanese philosopher since the opening to the West, was engaged in rethinking the Buddhist philosophy of ‘Emptiness’ or ‘the Void’, he turned to western philosophy, from Plato up to modern phenomenology, for ideas relating to method.”

4）［西田幾多郎 1980：vol.17, 113］：『西田幾多郎全集』第17巻、岩波書店、1980、113頁。
5）［『大乗起信論』起信論 1994］：『大乗起信論』宇井伯寿・高崎直道訳注、岩波文庫、1994。
6）［Daisetsu T. Suzuki 1900］：Daisetsu T. Suzuki, ‘*Asvaghosha's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahayana*’, Open Court Publishing Company, 1900.
7）［『大乗起信論』1996：「因縁分」173］
8）［Hakeda, Yoshio 2006］：*The Awakening of Faith*, Columbia Univ. Press, p. 39.
9）［起信論：172］：『大乗起信論』宇井伯寿・高崎直道訳注、岩波文庫、172頁。
10）［立川武蔵 2003］：『空の思想史』講談社学術文庫、2003、286頁。
11）［西田幾多郎 1980：vol. 19, 224-5］：『西田幾多郎全集』岩波書店、第19巻、1980、224-5頁。
12）［鎌田茂雄 1975：494］：鎌田茂雄『宗密教学の思想的研究――中国華厳思想史の研究第２――』東洋文化研究所、1975、494頁。
13）［『大乗起信論』1996：「第一章　顕示正義」180］
14）［『大乗起信論』1996：182］
15）［『大乗起信論』1996：182-3を参照］
16）［井上円了 1990: vol. 7, 141］：『仏教通観』第10章「起信論」、「井上円了選集」第七巻収載、東洋大学編、1990、141頁。
17）［『哲学字彙』1980：76］：『哲学字彙』初版は明治14年、東京大学三学部印行の復刻版、名著普及会、1980年、76頁。
18）［『大乗起信論』181］：『大乗起信論』岩波文庫、181頁。
19）［山口静一 1982］：山口静一『フェノロサ』上巻、三省堂、1982、51-57頁参照。
20）［境野哲 1902］：境野哲（黄洋）「自由討究主義としての新仏教」、『新仏教』、第３巻第７号（明治35年７月）所収。
21）（Copleston 1980：40］Frederick C. Copleston, *Philosophies and Cultures*, Oxford Univ. Press 1980, p. 40. "Ch'an Buddhism, which was a Chinese creation and the parent of Japanese Zen, laid emphasis on the possibility of enlightenment in the midst of a person's daily and socialy useful occupations. Moreover, the Absolute of Ch'an Buddhism was not a transcendent reality, ontologically distinct from this world. It was the phenomenal world, the inside, so to speak, of the phenomenal world, as seen by the enlightened mind."
22）［西田幾多郎　1980］：『西田幾多郎全集』岩波書店、第11巻、1980、400頁前後に注目。
23）［『東京帝国大学五十年史』上冊 1932］：『東京帝国大学五十年史』上冊 1932（昭和32年）東京帝国大学発行、716頁。
24）［渡部清 1998：89-113］：渡部清 1998「仏教哲学者としての原坦山と現象即実在論との関係」『上智大学哲学科紀要』第24号、上智大学哲学科、1998、89-113。
25）［原坦山 1988：58］：　（『原坦山和尚全集』、名著普及会、1988、58頁。なお原坦山の当時の『起信論』講義の様子をうかがわせる資料が別にある。それは彼が主催する「仏仙会」という修養を目的とした会が開いた講話の速記録が残されており、それを東京中野の萬昌院功運寺が原坦山『大乗起信論両訳勝義講義』と題して1988年に発行したものである。
26）［井上哲次郎 1933］：「八十八年を顧みて」『懐旧録』春秋社、1933、293-4。
27）［井上円了 2012］：現代語訳『仏教活論序論』佐藤厚訳、大東出版社、2012、30。
28）［前掲書 33］
29）［『哲学雑誌』1912］：「哲学会資料」『哲学雑誌』第300号、1912（明治45年２月号）所収。
30）［西村茂樹 2006：187］：「余が仏学の始」『増補改訂　西村茂樹全集』第４巻、思文閣出版、2006、187参照。
31）［松本文三郎 1914：1］：松本文三郎『仏典の研究』丙午出版社、1914、1。
32）［井上円了 1990：vol. 7, 141］：『仏教通観』第10章「起信論」、「井上円了選集」第７巻収載、東洋大学編、1990、141。
33）［井上哲次郎　1977］：「倫理ノ大本」『学芸志林』第38冊、明治13年９月刊収載、東京大学三学部印行。復刻版は1977、全18巻、原書房。
34）［井上哲次郎 2003］：『西洋哲学講義』『井上哲次郎集』第１巻所収、クレス出版、2003。
35）［井上哲次郎 1900：156］：『倫理と宗教との関係』（1900　明治35年）、『明治文学全集』第80巻「明治哲学思想集」収載、筑摩書房、1973、156。
36）［井上円了 1987］：『哲学一夕話』は『井上円了選集』第１巻に所収、東洋大学、1987。『仏教活論序論』は同じく『井上円了選集』第３巻に所収。
37）［井上哲次郎 1899］：「認識と実在との関係」（井上哲次郎編『哲学叢書』第１集第１冊、集文閣、1899、に収載。
38）［井上哲次郎 1894：494］：井上哲次郎『我世界観の一塵』明治27年７月10日発行の『哲学雑誌』第９巻第89号所収、494。
39）［同 500頁］
40）［同 501頁］
41）［井上哲次郎 1901：362］：井上哲次郎「認識と実在との関係」（明治34年、井上哲次郎編『哲学叢書』第１集第１冊、集文閣、

362。および『大乘起信論』岩波文庫、180頁を参照のこと。

42）［境野哲 1894］:「井上博士ノ《『我世界観ノ一塵』ヲ読ム》ヲ読ミテ」『哲学雑誌』第９巻第91号（明治27年）に収載、特に678-682を参照。

43）［渡部清 2006と2007］:「仏教哲学としての西田哲学」『上智大学哲学科紀要』第32号、上智大学哲学科、2006、75-104、および「『西田哲学』の真景」『日本の哲学』第８号、日本哲学史フォーラム、昭和堂、2007、55-72。

44）［清沢満之 2003］:「純正哲学」『清沢満之全集』第３巻所収、岩波書店、2003。

主に使用した参考書類

『原坦山和尚全集』全１巻、（復刻版）名著普及会、1988。
『井上哲次郎集』全９巻、クレス出版、2003。
『井上円了選集』全25巻、東洋大学、1987-　。
『西田幾多郎全集』全19巻、岩波書店（第３刷）、1978-80。
『清沢満之全集』全８巻、岩波書店、2003。

中国における日本思想史の研究

卞崇道　呉光輝

一般に思想史の研究は、いわゆる「思想の歴史」といわれているように、思想を歴史の地盤において解釈を試みることである。西洋における思想史の研究は従来、理念のような概念を重んじ、「Unit Ideas」を研究の目標として求めている。日本における思想史の研究は、思想史的座標軸の樹立をより重視している。この両者に対して中国における思想史の研究は、「系譜」――思想・人物の脈絡を明らかにすること、「道統」――思想の正当性を表彰することを最も強調している。［葛　2010］ただ、世界のクローバル化に動いている今の時代、中国における日本思想史の研究は、「国家」という枠組みを突破し、世界の中の日本の研究という視野が現れてくる一方、「日本学」の深化を目的とする特定の地域的研究として現れている。言い換えれば、今の中国における日本思想史の研究は、「グローバル・ローカル」とも言える特徴を持つようになった。本論では、中国の学者の研究成果に徴して、中国における日本思想史研究の道筋や実態を概観してみることにする。

一

周知のごとく、明治維新を実施した日本は、相次いで清の王朝、ロシア帝国に勝ち、一躍してアジアの文明国の代表となった。この背景の下で、一八九六年の清の政府による官費留学生の派遣をきっかけに、日本留学が中国近代史上の最大の「事件」の一つとなった。黄遵憲『日本国志』（1887年）、康有為『日本変政記』（1898年）に次ぎ、日本留学の実践者らが日本の思想を正式に翻訳し、紹介ないしは「研究」する先駆けとなった。ただし、この時期における日本思想史のいわゆる「研究」は多く、日本思想家の著作・文章の翻訳や紹介に止まり、資料収集、思想評価のような正式な研究、いわば「学問」の研究には至らなかった。

一九五八年、北京大学東方哲学研究室が正式に成立した。日本の哲学思想の研究は政府の主導によって創設された研究型の学科の一つとなった。この「事件」はただ形式上の道標にすぎないが、中国における日本思想史の研究は最初から、近代の学科制度によって樹立され、哲学思想という名義で統一され、イデオロギー的批判という色彩を帯びるようなものであるとも言えよう。それにもかかわらず、朱謙之、劉及辰をはじめとする第一世代の研究者がようやく日本思想史の正式な研究の端緒を開いた。朱謙之（1899－1972）は「百科全書式の学者」といわれ、『日本的朱子学』（三聯書店1958年）、『日本的古学与陽明学』（上海人民出版社1962年）、『日本哲学史』（三聯書店1958年）という三部作は、朱氏の代表的な著作だけでなく、中国における日本思想史研究の最初の成果とも言える。それと同時に、劉及辰は京都学派の哲学を対象に、『西田哲学』（商務印書館1963年）を著し、京都学派の研究にも励み、後に『京都学派哲学』（光明日報出版社1993年）として世に寄せた。この時期における日本思想史の研究は、まず、マルクス主義の立場から日本の哲学思想に批判を行い、しかも日本のマルクス主義研究者の研究成果をも紹介した。次に、以後の研究の前進に便宜と利益を与えるように、第一次の文献資料を収集し、翻訳することに努めている、という二つの特徴が挙げられる。

二十世紀八十年代になると、文化大革命の「停滞」の時期を経て、日本思想史の研究が改めて出発し、王守華、卞崇道、方昌傑、王家驊、李甦平、金熙徳、劉金才、陳化北、崔世広、韓立紅、王中田らの研究者が大いに活躍している。この時期、中華全国日本哲学会――最大の日本思想史の研究会が成立し、日本思想史の翻訳や研究が全面的に展開し、多くの新しい研究領域が切り開かれた。そのなかで、王守華、卞崇道編著『日本哲学史教程』（山東大学出版社1989年）、金熙徳『日本近代哲学史綱』（延辺大学出版社1989年）、王家驊『儒教思想与日本文化』（浙江

人民出版社1990年)、方昌傑『日本近代哲学思想史稿』(光明日報出版社1991年)、卞崇道編著『戦後日本哲学思想概論』など総合的研究の著作が世に出された。多くの著作は外来思想と伝統思想とが衝突しあうという背景の下で日本思想史をとらえ、過去の歴史学的研究方法を守り、新しい資料を発掘し整理することに努める一方、日本文化の研究に関連して日本思想史の軌跡を辿りながら、日本思想史の連続的「体系」や時代的「位置づけ」を試みて求めていた。

この時期に、多くの専門研究がなされている。江戸思想の研究という分野において、王守華編『安藤昌益・現代・中国』(山東人民出版社1993年)、王中田『江戸時代日本儒学研究』(中国社会科学出版社1994年)、李甦平『石田梅岩』(台湾東大図書公司1997年)、畢小輝『中江兆民』(台湾東大図書公司1998年)、韓立紅『石田梅岩与陸象山思想比較研究』(天津人民出版社1999年) などの研究成果が挙げられる。その中で、日本唯物主義思想家の研究も、東アジアの視野から日本思想史上の重要な人物の研究も、比較思想の立場から日本思想の追究・解釈も試みられている。マルクス主義思想の研究においては、一九八〇年代以来、学術交流会あるいはシンポジウムという形を利用して、中国の研究者は日本人の研究者と一緒に、日本におけるマルクス主義哲学の展開、あるいは戸坂潤、三木清、河上肇、永田広志を代表とするマルクス主義研究者の共同研究を進めてきた。日本の宗教哲学においては、王守華は一九九七年東京の農文協出版社を介して『日本神道の現代的な意義』という書を公刊し、中国における神道の研究を切り開いた先導的業績として高く評価されている。一言付言すべきことは、二十一世紀に入ってから、範景武『神道文化与思想研究』(内蒙古人民出版社2001年)、王宝平編『神道与日本文化』(北京図書館2003年)、王維先『日本垂加神道哲学思想研究』(山東人民出版社2004年)、牛建科『復古神道哲学思想研究』(斉魯書社2005年) などの神道研究の著作が相次いで出版され、王守華教授を核心とする神道研究のグループが形成された。要するに、この時期における日本思想史の研究は、多くの文献資料を翻訳し、思想史の研究方法をも提示し、二十一世紀における日本思想史の研究に基礎付けを与えたと言えるであろう。

二十一世紀になってから、中国における日本思想史の研究が、前代未曾有の活況を呈するに至り、日本留学を経験した多くの若手研究者が、日本思想史研究の第三世代となってきた。この時期、第一世代はすでに歴史的舞台から退いた。第二世代は学術研究の「指導者」の役割を果たし、著作の翻訳や出版に努め、両国間の学問的対話を積極的に推し進めている。それから、郭連友、王青、劉岳兵、龔頴、韓東育らを代表とする第三世代は、日本における日本思想史の研究方法を援用し、日本研究の最新の成果を紹介する一方、独自な研究方法を模索しようとする。その結果、日本思想史研究は、学問の性格や志向においてはもちろん、その研究方法においても、いずれも「多様性・多面性・複雑性」の性格を持ちながら展開されている。

中国研究者による日本思想史研究の問題意識が一体何か、上述した三つの世代が歩んできた研究の道筋から多少とも考えられるであろう。まず、日本を現代化(即ち近代化、Modernization)の先駆けとして受け入れ、西洋の受容に成功した日本の思想的軌跡や文化の型の転換を明らかにし、東アジアの文化圏の立場から東アジアと西洋の問題、或いは東アジアの伝統思想の可能性や未来性の問題を求めようとする。実は、近代以来の中国知識人による日本への変わらぬ文化的追究は、一つは日本を媒介にして、近代西洋の科学技術を取り入れること、いわば、「工具としての日本」、今一つは現代化に成功した日本を摂取・模倣の対象とすること、いわば、「方法としての日本」を求めている。このような文化的追究は、二十一世紀の今の時代にも続いている。

第二の目的は、日本思想史の研究を歴史的事実の実証的研究に還元させることに努めると同時に、文化の「本質」、即ち日本の特殊性へ、しかも中国と区別した「文化的他者」としての日本への追究にもかかわっている。たとえば、『日本的朱子学』の序言において第一世代の朱謙之は、「朱子学は中国の明、清の時代にすでに衰退に瀕しているが、日本においては百花斉放のように素晴らしき奇観を顕している」。[朱　2002：3] したがって、日本人がいかにして中国の学問を受容したのか、中国の学者にとっては、「非常に重要な任務の一つ」であり、とりわけ歴史の文献資料に基づき、日本思想史の事実的研究をすべきである、と朱氏は主張している。

二

すでに上述したように、中国における日本思想史の研究は、学科の樹立によって研究され始め、さらに北京大学という学問の重鎮によって独立の学問としての地歩を固められた。しかも、第一、第二の世代につぎ、第三世代が

すでに登場したように、日本思想史の研究は、時代の移り変わりとともに一つの大きな転換を示している。本節では、中国における日本思想史研究のそれぞれの分野に従い、二十一世紀の前十年だけに範囲を限って、中国人の新しい研究成果、とくに著書を中心にーー勿論、ここに掲出したのは必ずしもこの期間に出された関係論著のすべてではないが、中国における日本思想史研究の方法や特徴に概括的な考察を加えようとする。

江戸思想の研究　もし以前の江戸思想の研究においては、第一次の文献資料がより重んじられ、思想史研究の「系譜」あるいは「体系」もより強調されるというならば、二十一世紀になってからの日本思想史の研究は、主題あるいは人物を中心とするものがその大半を占めている。著書の出版年代にしたがって言えば、劉金才『町人倫理思想研究』（北京大学出版社2001年）、韓東育『日本近世新法家研究』（中華書局2003年）と『従「脱儒」到「脱亜」：日本近世以来「去中心化」之思想過程』（台湾大学出版中心2009年）、王青『日本近世儒学者荻生徂徠研究』（上海古籍出版社2005年）と『日本近世思想概論』（世界知識出版社2006年）、趙剛『林羅山与日本的儒学』（世界知識出版社2006年）、郭連友『吉田松陰与近代中国』（中国社会科学出版社2007年）、龔頴『「似而非」的日本朱子学：林羅山思想研究』（学苑出版社2008年）、張崑将『徳川日本「忠」「孝」概念的形成与発展』（華東師範大学出版社2008年）と『日本徳川時代古学派之王道政治論——以伊藤仁斎、荻生徂徠為中心』（華東師範大学出版社2008年）、蒋春紅『日本近世国学思想——以本居宣長研究為中心』（学苑出版社2008年）などの研究成果が挙げられ、この時期における江戸思想の研究の代表作と言われている。

大雑把に言えば、これらの著作がそれぞれ、近世日本の町人、儒学者、古学派、新法家、維新志士、日本朱子学者などの「身分」の問題に触れて研究を進めたものであるが、それらが真の意味での「事実的研究」に、如何ほどの寄与をもたらしたかは、なかなか疑問を感じずにはいられない。このような疑問はともかく、幾つかの特色ある研究を挙げることにする。まず、王青は「近世儒学者」荻生徂徠の専門的研究を行った最初の人物として、荻生徂徠の思想に留まらず、さらに「近世思想」の総体性、系統性を求めようとする。それが中国の学者によく採用された研究方法の一つであるとは言える。次に、韓東育は朱子学の核心の一つである道徳主義、乃至は「合理主義」の体系が大いに懐疑された江戸時代の思想的状態をもとにして、近世新法家という概念で荻生徂徠、太宰春台、海保青陵の思想的軌跡を概観し、「脱儒入法」という近世思想の動きをより強調している。このような実証的・客観的な追究は、『従「脱儒」到「脱亜」』という書に至ると、さらに「脱儒」と「脱亜」という二つの思想を連続的にとらえることによって、日本文化の大きな転換における内在的連続性を求めようとする。第三、これらの文献資料をより重じる著書の中で、中国と日本との二重性の軌道の解釈を試みる比較研究も出現した。『「似而非」的日本朱子学：林羅山思想研究』において龔頴は、もし「他国・自国」という基準をもとにして「朱子学・林羅山の思想」を研究するならば、林羅山思想研究の二重性、即ち「日本朱子学の鼻祖」——林羅山の思想の独自性がいったい何であるか、それから、朱子学の普遍性や可能性をいかにして反省すべきかという二重の意義がおのずから現れてくると主張している。言い換えれば、朱子学の伝播と受容という旧来の研究のパターンから、東アジア内部の多様性という「前提」への解釈や論証を重んじることが主張されている。第四、すでに述べたように、過去の研究においては、中国の学問が日本の思想にどんな影響をもたらしたかが最も重視されていたが、実は、近代になってから、日本思想が中国の近代社会にも多大な影響を与えていた。『吉田松陰与近代中国』において郭連友は、多くの文献資料を収集・整理し、中国における吉田松陰の思想の紹介と伝播を考察し、近代中国の知識人らがいかにして日本の思想を理解し、受容したかをも追究した。

明治哲学・京都学派の研究　明治期の哲学思想は中国の研究者にとって、始終に注目されている対象の一つである。一九八九年、中日共同研究の成果として、卞崇道、鈴木正によって編纂された『日本近代十大哲学者』（上海人民出版社）という書は公刊された。二十一世紀になって以来、明治哲学、とりわけ京都学派の研究は一つの新しい局面を迎えてきた。呉光輝は『伝統と超越——日本知識分子的精神軌跡』（中央編訳出版社2003年）のなかで、西田哲学の東洋的性格を検討した。刁榴は『三木清的哲学研究——以昭和思潮為線索』（社会科学文献出版社2008年）のなかで、三木清の思想的過程を全面的に紹介し、三木清に関する中国における最初の研究著作として高く評価されている。代麗は西田幾多郎の名著『善の研究』（光明日報出版社2009年）を再び翻訳した。韓書堂は『純粋経験：

西田幾多郎哲学与文芸美学思想研究』（斉魯書社2009年）を公刊した。ただ、明治哲学・京都学派哲学の研究といえば、卞崇道の「三部作」の研究を特筆に値するものとして取り上げなければならない。

一九九六年、卞崇道は『現代日本哲学与文化』（吉林人民出版社）を世に寄せた。その中で、日本の現代化のパターンが西洋中心主義の神話を打破し、いつまでも民族的な性格と結びついた独創性を守りつづけている、と卞崇道は主張してる。さらに、日本資本主義的精神は、「脱亜入欧」の産物でもなく、日本の伝統思想の単純な、現代的な「復刻」でもない。それはあくまでも東西文化の融合によって形成された独特な精神、かつ現代日本特有の民族的精神なのであるとも指摘した。［卞　1996：142］二〇〇三年、卞崇道は『日本哲学与現代化』（瀋陽出版社）を出版した。現代化という問題をめぐって卞氏は、日本の現代化の基点、提出、推進、破滅、完成という各段階に即応し、それぞれの時代的要求に応える日本の哲学思想を一々論述し、「虚学から実学へ、倫理道徳観念の転換、多元的価値観の再構築、近代的自我の樹立、儒学の再構築及びその社会的機能」［卞　2003：205、295-325］という幾つかの研究課題を提出した。二〇〇八年、卞崇道『融合与共生――東亜視域中的日本哲学』（人民出版社）という著作は出版された。この書の中で卞氏は、儒学という伝統からの転換、明治哲学の樹立、日本の哲学の出現などの問題を論述し、「多元的文化の共生」という根本的理念による東方哲学の再構築という研究課題を提出した。

もし、最初の二つの著作が日本の独特な現代化のパターンを模索し、現代化を目標とする東洋哲学の再構築を主張するものであるというならば、今の著作はグローバリゼーションとローカリゼーションの公共哲学を根本的な立場にして、東西思想の融合と共生の事実に基づき、「多元的文化の共生」という世界の、未来の文化的構造に応える新しい哲学思想を樹立すべきであると唱えようとするのではないかと思われる。このような立場は同時に、卞崇道自身による「現代化」の研究の帰結とも言えるであろう。

儒学の比較研究　なぜ日本が現代化を成功裏に実現させたかは、中国における日本思想史研究者の共通する関心の一つである。このような現代化の課題を模索する一環として、儒学の研究が大いに注目されている。王家驊は一九八八年、『日中儒学の比較』（六興出版社）を日本で出版し、後に『儒家思想与日本的現代化』（浙江人民出版社1995年）、『日本の近代化と儒学』（日本、東京農文協出版社1998年）をも出版し、儒学が日本の現代化においてプラス的・マイナス的という二重の機能を果たしたという評価を与えた。［王　1995：305］李甦平は『転機与革新――論中国畸儒朱之瑜』（中国人民大学出版社1989年）、『聖人与武士――中日伝統文化与現代化之比較』（中国人民大学出版社1992年）という二つの著作を世に出した。前者のなかで、儒学者の朱之瑜、すなわち朱舜水が如何にして日本の朱子学派、古学派、水戸学派に思想的影響を与えたかは論じられた。それに対して後者のなかで、日本の陽明学と中国の陽明学との比較研究を中心に、現代化が必ず伝統をもとにし、伝統が必ず現代化を目標とし、日本の現代化が伝統文化への改革、さらに転換を求めてこそ、はじめて実現されたものであると主張されている。
二十一世紀になってから、儒学思想の研究においては、劉岳兵の三部作、即ち『日本近代儒学研究』（商務印書館2003年）、『明治儒学与近代日本』（上海古籍出版社2005年）、『中日近現代思想与儒学』（三聯書店2007年）の研究シリーズが出現した。「儒学」という概念のもとで近代日本の漢学者、とりわけ明治以降の人物を中心に、劉岳兵はもっとも文献資料の発掘や整理に努力し、東アジアにおける儒学思想の比較研究を進めてきた。この三部作の表題から明らかなように、近代儒学、明治儒学、近現代思想という「背景」の設定から、劉岳兵は儒学の比較研究から日本近現代思想の探究へと、自らの関心を逐次に転換させたように思われる。劉氏の積み重ねた努力の結実として、二〇一〇年に出版された『日本近現代思想史』（世界知識出版社）という、中国最初の「思想史」という銘を打った、総合的に叙述したものである。

劉岳兵の『日本近現代思想史』という著作が、きわめて実証的・客観的な追究を進めた一大力作として高く評価されている。その性格を究めてみれば、まず、「九十年代以来の文献学的研究が極めて薄弱である」という欠陥を補い、第一次の文献資料の使用をより強調し、思想史としての豊富性や可能性を再現しようとする。［劉　2010：序言］研究方法として、劉岳兵はこの書の序の中で、文献資料の発掘や選別を最も重要な一環とする歴史学的方法論を重視すべきであると主張している。言い換えれば、「日本近現代思想史」を研究するには、歴史学的方法論を徹底しなければならない。次に、この書は近代思想の「萌芽」――江戸時代から、戦後の現代思想に至るまで、「歴史」としての思想史の「面影」、ないしは「枠組み」を顕にした。そこから、明確な「日本思想史」という学問の

構想がうかがうことができるように思われる。第三に、劉岳兵は政治思想史を中心に、近代・現代の日本思想史を考察してきたが、「思想論争史」、「庶民思想史」、「女性思想史」といったものも、それから、儒学思想、仏教思想、神道思想、マルクス主義思想、京都学派哲学、戦後の思潮なども取り上げられている。言わば、日本という一視点の内部に、世界中の「近代的・現代的」思想が互いに影響しあい、結び付きあう「多様性・多面性・複雑性」の「歴史的事実」を再現しようとする。

啓蒙思想の比較研究　啓蒙思想の研究は、中国の研究者によって多くの思想的関心を寄せられたものの一つである。ただ、中国の学者は多く、比較思想の立場から研究を進めている。一九八九年、崔世広が『近代啓蒙思想与近代化――中日近代啓蒙思想比較』（北京航天航空大学出版社）を世に寄せ、一九九一年、王中江が『厳復与福沢諭吉――中日啓蒙思想比較』（河南大学出版社）を出版した。両者はともに、日本近代啓蒙思想の研究を通じて、近代思想の内在的脈絡を求め、さらに啓蒙思想と日本の文化、日本の近代化とのつながりを明らかにしようとする。『日本大正時期政治思潮与知識分子研究』（中国社会科学出版社2004年）に次ぎ、陳秀武は『近代日本国家意識的形成』（商務印書館2008年）を出版した。この書は、江戸時代の日本が「藩即国」という理念から近代国家という「意識」への転換を歴史的に考察し、近代日本の国家意識及びその独自性を明らかにし、さらに、このような新しい国家意識が近代日本に与えた影響、あるいは役割をも検討した。この陳氏による日本政治思想史の研究に呼応し、長年にわたって研究しつつ、多くの研究成果を挙げた銭国紅は、『走近「西洋」和「東洋」』（商務印書館2009年）という書を出版した。この書は、過去の佐久間象山と魏源の啓蒙思想の比較研究を続ける一方、「中国・西洋・日本：三点測量的視角」の研究方法を主張し、「西洋のインパクト」という共通の運命のもとで、東洋の日本と中国の知識人がいかにしてそれぞれの選択をしたかを考察した。

ただし、ここに一つの著作に言及しなければならない、即ち言語学者・翻訳学者王克非によって出された『中日近代対西方政治哲学思想的摂取――厳復与日本啓蒙学者』（中国社会科学出版社1996年）という書である。この書において王氏は、西洋の政治思想の摂取をめぐって、中国の学者厳復と日本の啓蒙学者との比較研究を進め、「西洋・中国・日本」という大きなスケールのなかで西洋の受容という課題の重要性を考えている。このような比較研究、二元論的構造ではなく、いわゆる「三点測量」としての比較研究は、今の銭国紅の著作によって正式に主張されるようになった。それは、思想史研究の「座標軸」の移入に新しい構想を提供したのみならず、最も深刻な方法論的な意義を持つものではあるまいかと思われる。

現代思潮の「動き合い」の研究　ポストモダニズムの衝撃に伴って、政治学、歴史学という旧来の方法論が弱化しつつ、まさに「Interdisciplinary」という言葉によって言い現れているように、多くの新しい研究方法が思想史研究という領域に入ってきた。中国における日本思想史の研究の新しい動きとして考えてみれば、グローバリゼーションというコンテキストのもとで、一つの共通の概念をめぐって、「動き合い」という形でなされた現代思潮の研究は、もっとも顕著な現象の一つであると言えよう。その代表作として、林少陽『「文」与日本的現代性』（中央編訳出版社2004年）、孫歌『竹内好的悖論』（北京大学出版社2005年）、趙京華『日本後現代与知識左翼』（三聯書店2007年）などが挙げられる。

林少陽は『「文」与日本的現代性』のなかで、言語・思想の核心である「文」という概念を手がかりにし、十七世紀から二十世紀にかけての日本の言語思想、文学理論及び文学的実践を改めて考察し、「現代性（Modernity）」への反省という立場から批評理論の再構築の問題を追究した。孫歌は『竹内好的悖論』のなかで、竹内好が必ずしもアジア、中国を実体として捉えるわけではない、それらを日本の現実的歴史に分け入る「方法」として利用していると指摘した。その上、竹内好の直面する「ジレンマ」から出立し、いわゆる「近代化」が確かに政治、経済、軍事による「侵入」の事実としてアジアの外部から由来したが、その原理としてはアジアの内部に求めてこそ、いわば内部から発した否定からこそ、アジアとは何かという「語る」主体の再構築の意義や可能性がはじめて出てくると主張している。趙京華は『日本後現代与知識左翼』において、柄谷行人、子安宣邦、小森陽一、高橋哲哉を代表とする、ポストモダンリズムの傾向を持つものを取り上げ、これらの「知識左翼」の政治介入や文学批評が、世界同時性の、ポストモダンリストの「左翼化」という共通の現象を理解することに重大な意義を持っていると考え

ている。

現代思潮の「動き合い」の研究というのは、これらの研究が日本の思想史研究と大体同じ歩みを保ち、互いに呼応しあうのみならず、思想史の研究課題として中国が今、日本と同時に直面しているからである。だから、このような「動き合い」の研究は、アジアの内部の「多様性」という立場から出発し、同一時代の「位相」におかれた思想史の諸問題、あるいは思想それ自身の「論理性」、さらに「限界」をめぐって共同研究を行うことに有利であるまいかと思われる。

三

中国学者葛兆光はかつて、「誰的思想史?為誰写的思想史?――近年来日本学界対日本思想史的研究及其啓示」という論文を発表した。そのなかで、日本思想史の研究者が「始終に『誰の思想史？誰のために書かれた思想史？』という意識を持っている」［葛　2004：53-63］と葛氏は言及した。では、中国の日本思想史の研究者は如何であろうか。上述したものを踏まえて、ここに中国学界による日本思想史研究の対象、内容、方法を手がかりとして、中国における日本思想史研究の性格をまとめようとする。

研究の対象については、すでに述べたように、中国の研究者は多く、日本を現代化のモデルにし、日本が成功した経験を生かすために日本思想史の研究を行い始めた。したがって、まさに日本思想史研究の事実から明らかなように、われわれは翻訳――紹介――解読（著述）――枠組みあるいは系譜の確立（「体系」的研究）という過程を経験してきた。この過程の中で、研究対象として日本は一向に変わらぬが、ただ、日本としての日本とか、東アジアとしての日本とか、世界としての日本とかいうように、中国の学者は、日本から東アジア、さらに東アジアから世界へと自らの視野を展開し、或いは、より事実に基づいて言うと、日本、東アジア、世界という三者を一つに結びつき、それを日本という存在の「背景」として理解して日本思想史の研究を進めてきたのである。それだけではなく、日本という対象は、最初の「文化圏」という概念のもとでの文化的共通性をもつものから、「文化的他者」にまで考えられ、日本思想史の研究はこのような自己と他者との緊張関係のもとで展開されるようになるとも思われる。

研究の内容については、儒学研究は主導的な地位を占めている一方、日本哲学への関心がますます強くなってくる。すでに述べたように、中国学者による江戸思想史の研究は、すでに多様性・多面性の性格を現し、しかも「身分」の問題をめぐって論争し合っているという活況を呈している。それと同時に、劉岳兵の儒学研究が、明治以降の知識人を中心にしたもので、新しい視点としてよく注目されている。氏の『日本近現代思想史』という書はいっそう中国における日本思想史研究の内容を豊かにし、多くの研究分野を切り開いた。ただし、儒学研究が多少とも自国の文化的「縁起」に因んでいるかもしれないが、日本の哲学からの刺激を受けた一部の学者は、儒学の枠組みから離脱し、より普遍的な「知識」の立場から、あるいは「世界」[(1)] を場として、あるいは「事件」としての思想史を考えると提唱するようになり、日本思想史に留まらず、思想史の研究に新しい対話の空間や対話の方式を提供してくるように思われる。

研究の方法については、多くの中国の学者は第一次の文献資料を重んじ、思想・人物の系譜か正統思想の研究を行っている。しかし、このような研究の方法は次第に変わっている。言うまでもなく、現今の日本思想史の研究方法というならば、核心概念の研究史、パラタイム･チェンジの研究方法、「三点測量」の比較研究の方法、「日本学」という概念のもとでの研究方法、再構築の方法などが挙げられるが、それらの研究方法は、――日本から由来したか、或いは西洋から由来したかはわからないが――いずれも外来の研究方法をそのまま踏襲したものに過ぎない。このような「事実」に遺憾の念を抱かざるを得ないが、ここにおいて留意しておきたい一点は、外来の理論から激しいインパクトを受けた後、中国の学者は「ポスト･セオリー」の事実に反省を加え、第一次の文献資料を重んじる「歴史学」的研究方法を再び強調するようになった。まさにすでに述べた「他国･自国」の枠組み、「脱･入」というパターンにおける中心・周辺の視野、「融合・共生」の文化の型の再構築から明らかなように、中国における日本思想史の研究はもはや「過去」の思想的研究ではなく、固定した観念や枠組みにも拘らず、歴史的意識を持つ事実的研究へと進んでいくのである。葛兆光の提出した「誰の思想史？誰のために書かれた思想史？」という問いが、やはり

今の研究者にも大きな刺激をもたらしたに違いない。

確かに、中国における日本思想史の研究は、前代未曾有の一つの高潮を迎えてきたが、このような研究の問題を指摘しなければならない。まず、「主体性」の問題である。葛兆光の問いを借りて言うならば、われわれは何のために日本思想史の研究を行うのか。文献資料の収集、翻訳、紹介を最も重んじる最初の日本思想史の研究から、「現代化」とか「日本文化の独自性」とかいった観念をより重んじる今の日本思想史の研究まで、確かにわれわれが数多くの研究分野の開拓に一生懸命努めていたが、独自な方法論の樹立にはあまり実現されなかったのは、一つの事実であるといわざるを得ない。今の「東アジア」の提唱、世界がグローバル化に動いている時代になると、中国の日本思想史の研究は、しかたなく「失語」の状態に陥ってしまった所以である。したがって、第一次の文献資料の発掘、選別、解釈を重んじることは、われわれにとって「捷径」ならぬ「捷径」なのである。

次に、われわれが積極的に「対話の立場」を強調しなければならない。日本思想史に内在している批判的意識は、思想的「座標軸」の転換に顕著に現れている。それに対して、中国人の固有観念として、「和而して同じならぬ」、あるいは「求同存異」という意識が容易に働かしている。したがって、われわれは多く、「同を求める」という立場から日本の思想を考え、それを中国思想の「延長線」によく位置づけをしようとする。それゆえに、われわれは最初から思想史研究の最も重要なもの――批判的意識が欠如しているとも言えよう。たとえ、一定の批判的意識があっても、それは「知識」という地平からではなく、感情的表現になりやすいものとなってしまう。だから、われわれは、「知識」という根本的な立場に根ざし、科学的・客観的に「対話」することを主張し、それを積極的に実行しなければならない。

最後に、『融合与共生――東亜視域中的日本哲学』の序の文章を借りて本論の結論にしよう。「客観的に他者を認識するには、まず客観的に自己を認識しなければなならい。自己の中に他者が入っている、他者の中に自己が入っている。他者の意識を樹立し、他者の立場から、日本の思想や文化を客観的に認識し、研究するのは、筆者が試みて提出する方法論なのである。中日両国の国境を超え、東アジア乃至は世界の立場から日本、或いは中国の思想や文化を認識することは、二十一世紀の東アジアの哲学を構築する前提でなければならない。」［卞　2008：3-4］

キーワード：日本思想史、江戸思想、日本哲学、儒学比較研究、現代思想

＊本論は、2012年12月31日に亡くなられた卞崇道氏の委託を受け、共同執筆という形でまとめたものである。氏の代わりに、岩井昌悟教授をはじめとする東洋大学『国際哲学研究』の方々、本論の翻訳にご協力をいただいた大阪市立大学高坂史朗教授にも感謝の意を表する。

註

（1）　西田哲学を「世界」という地盤において考え、しかも西洋哲学との対話から（或いは東洋の哲学の内部からも）、西田哲学の現代的な意義を求めるべきである、と卞崇道は主張している。卞崇道の『現今における西田哲学研究の意義』（『日本問題研究』、2010年第２期に所収）を参考にする。

参考文献

卞崇道 1996《日本現代哲学與文化》吉林人民出版社。
2003《日本哲學與現代化》瀋陽出版社。
2008《融合與共生》人民出版社。
劉嶽兵 2010《日本近現代思想史》世界知識出版社。
王家驊 1995《儒家思想與日本的現代化》浙江人民出版社。
朱謙之 2002《日本的朱子學》福建教育出版社。
葛兆光 2004《誰的思想史?為誰寫的思想史?――近年來日本學界對日本思想史的研究及其啟示》、《中國社會科學》第３期、pp. 53-63

2010《思想史為何在當代中國如此重要？——葛兆光教授在美國普林斯頓大學的演講》,《文匯報》, 5月22日。

中国的日本思想史研究

卞崇道　吴光辉

作为“思想史”的研究，正如我们将这一概念扩大为“思想的历史”一样，我们要将思想的文本放在历史的语境之下来加以解读。西方以往的思想史尤为注重“理性”这样的观念，以聚焦“Unit Ideas”或“共同观念”作为研究的目标；日本的思想史研究深受“没有形成坐标轴式的思想传统”之批评，故日本的思想史研究者尤为注重谋求思想史研究的坐标轴、尤其是“知识的坐标轴”的问题；中国的思想史研究，则基本上是为了“建立系谱”(书写思想或者人物的脉络)与“表彰道统”(凸显正统思想)，且尤为注重意识形态性。[葛 2010] 不过，就中国的日本思想史研究而言，随着全球化时代的来临，这一研究一方面突破国域的框架，呈现为一个世界性的日本的研究视角；一方面则反映出与以“日本学”为目标的特定地域研究相接轨的趋势。也就是说，中国的日本思想史研究如今体现为了“全球化 · 地域化”的研究态势。在此，我们将通过梳理中国学者研究日本思想史的历史、目的、领域与内容，来探讨一下中国的日本思想史研究的方法与问题之所在。

一、日本思想史研究的历史与目的

众所周知，经历了明治维新的近代日本先后战胜了清王朝、俄罗斯帝国，成为了亚洲文明的代表。在这一背景下，以1896年清政府向日本派出首批留学生为契机，留学日本成为了中国近代史上的一大“事件”。继黄遵宪《日本国志》(1887年)与康有为《日本变政记》(1898年)之后，一批留学日本的人士成为翻译、介绍乃至研究日本思想的先驱。但是，这一时期的所谓“研究”，大多是将日本思想家的著作或者文章翻译为中文，予以概述性地介绍而已，并没有深入到一个资料收集、思想评述的正式研究之中。

1958年，北京大学东方哲学研究室宣布建立，日本哲学研究成为政府规划的开拓性研究学科。也就是说，中国的日本思想史研究从一开始就带有了以学科制度来催生、以哲学思想来统称、以意识形态来批判的色彩。尽管如此，以朱谦之、刘及辰为第一代人的日本思想史研究也得以正式起步。朱谦之（1899-1972）被称为“百科全书式的学者”，《日本的朱子学》(三联书店1958年)、《日本的古学与阳明学》(上海人民出版社1962年)、《日本哲学史》(三联书店1964年)的三部曲不仅是朱谦之研究日本思想史的代表性著作，同时也是中国的日本思想史研究的开拓性成果。与之同步，刘及辰（1905-1991）以京都学派哲学为研究对象，出版了《西田哲学》(商务印书馆1963年)，而后致力于京都学派哲学的研究，并《京都学派哲学》(光明日报出版社1993年）两部著作。这一时期日本思想史研究的特点，首先是依据马克思主义的辩证唯物主义与历史唯物主义来研究与批评日本哲学思想，同时还借鉴与介绍了日本马克思主义学者的研究成果；其次，他们为了给以后的研究者提供直接的文献资料，故尤为注重并努力做了原始资料的收集与翻译的活动。

到了20世纪80年代，经历文革的“停滞”之后的日本思想史研究得以重新起步，并涌现出了王守华、卞崇道、方昌杰、王家骅、李甦平、金熙德、刘金才、陈化北、崔世广、韩立红、王中田等一批研究者，他们组织了中华全国日本哲学会，全面涉猎日本思想史的翻译与研究，并开拓了不少新的研究领域。这一时期，王守华、卞崇道编著《日本哲学史教程》(山东大学出版社1989年)、金熙德《日本近代哲学史纲》(延边大学出版社1989年)、王家骅《儒家思想与日本文化》(浙江人民出版社1990年)、方昌杰《日本近代哲学思想史稿》(光明日报出版社1991年)、卞崇道主编《战后日本哲学思想概论》(中央编译出版社1996年，1999年日本语版）等一批综合研究著作得以出版，他们大多是将日本思想史放在了一个外来思想与自身传统相冲突的背景之下来加以把握，一方面坚持了以往的历史学研究方法，积极发掘、收集、整理文献资料；一方面是结合日本文化的根本特征来探讨日本思想的发展轨迹，并谋求树立日本思想史的体系结构与时代定位。

这一时期也出现了不少专题性的研究。就江户思想研究这一领域而言，王守华主编《安藤昌益·现代·中国》(山东人民出版社1993年)、王中田《江户时代日本儒学研究》(中国社会科学出版社1994年)、李甦平《石田梅岩》(台湾东大图书公司1997年)、毕小辉《中江兆民》(台湾东大图书公司1998年)、韩立红《石田梅岩与陆象山思想比较研究》(天津人民出版社1999年) 等一批研究成果，或是延续了朱谦之曾涉及的唯物主义思想家的研究，或是站在东亚视角来看待日本思想史上的重要人物，或是进行了比较思想的研究。就马克思主义思想研究而言，我们可以提到自1980年以来，借助学术交流研讨会的形式，中国与日本一道推进了马克思主义哲学在日本、日本马克思主义思想家户坂润、三木清、河上肇、永田广志的学术研究。就日本宗教哲学而言，王守华的研究具有了开拓性的意义。1997年，王守华通过东京农文协出版社出版了《日本神道的现代意义》一书，不仅引起了日本学术界和神道界的热烈反响，同时也发挥了开创中国的神道思想研究领域的重要作用。顺便提一下，步入21世纪以来，范景武《神道文化与思想研究》(内蒙古人民出版社2001年)、王宝平主编《神道与日本文化》(北京图书馆2003年)、王维先《日本垂加神道哲学思想研究》(山东人民出版社2004年)、牛建科《复古神道哲学思想研究》(齐鲁书社2005年) 等一批神道研究的著作相继出版，形成了以王守华教授为中心的日本神道研究团体。总之，这一时期的日本思想史研究为后来之研究提供了文献资料，并展示了思想史研究的基本方法，从而也为21世纪的新研究奠定了一个基础。

步入21世纪之后，中国的日本思想史研究呈现出了前所未有的活跃之状态，一批留学日本的青年学者构成了中国的日本思想史研究的第三代。这一时期，第一代研究者退出了历史舞台；第二代研究者作为学术领路人积极著书立说，指导对话交流；以郭连友、王青、刘岳兵、龚颖、韩东育为代表的第三代研究者一方面援用日本思想史研究的方法，积极介绍日本研究的最新成果；一方面也努力地开拓出了自身独特的研究领域，无论是研究的视角，还是研究的目的，抑或是研究的方法，皆呈现出了一个“多样性·多面性·复杂性”的日本思想史研究之样态。

中国学者为什么要研究日本思想史？通过前文的简要概述，或许我们可以认识到中国学者的问题意识之所在。首先，就是把日本作为了近代化或者现代化的先行者，探讨日本接受西方的思想历程与文化转型，进而站在东亚文化圈的立场来探讨东亚与西方的问题，或者说由此转而反观东亚自身传统思想的可能性与未来性的问题。中国近代知识分子一直以来皆不曾改变的文化诉求在于：一是通过日本来吸取与了解西方近代科学文化知识，也就是以日本为工具；二是模仿与吸取日本建设现代化的成功经验，也就是以日本为方法。这样的问题意识，应该说一直延续到了21世纪的现在。

其次，将日本思想史研究还原为一个历史事实的实证性研究，同时它也是一个涉及到了文化本质的探讨、即日本的特殊性，且将它作为了一个与中国有所区别的“文化他者”的研究。正如朱谦之在《日本的朱子学》前记之中所阐述的，“朱子学派在中国明清之际已濒于衰颓，而在日本则一时如百花齐放现出异样之奇观。”因此，中国哲学对于日本究竟产生了什么样的影响？对于中国学者而言，应该说是“特别主要的任务之一”[朱 2002：3]，尤其是需要我们根据文献史料，开展事实性的思想史研究。

二、日本思想史研究的领域与内容

承前所述，中国的日本思想史研究是伴随着学科制度的建设而得以兴起，且是通过了北京大学这一学术重镇而得以稳固下来的。不仅如此，正如这一研究经历了两代人，第三代人如今也登上了历史舞台一样，日本思想史的研究也随着历史的变迁而迎来了一大转变。接下来，我们就按照日本思想史研究的基本领域来进行一个划分，逐次提示21世纪前十年中国学者的新的研究成果，由此来描述一下中国的日本思想史研究的方法与特征。

江户思想研究　如果说之前的江户思想研究注重文献史料，强调思想研究的“体系”的话，那么步入21世纪之后的日本思想史研究，则是专题性研究、人物研究开始占据重要地位。按照出版年代，刘金才《町人伦理思想研究》(北京大学出版社2001年)、韩东育《日本近世新法家研究》(中华书局2003年) 与《从“脱儒”到“脱亚”：日本近世以来“去中心化”之思想过程》(台湾大学出版中心2009年)、王青《日本近世儒学家荻生徂徕研究》(上海古籍出版社2005年) 与《日本近世思想概论》(世界知识出版社2006年)、赵刚《林罗山与日本的儒学》(世界知识出版社2006年)、郭连友《吉田松阴与近代中国》(中国社会科学出版社2007年)、龚颖《“似而非”的日本朱子学:林罗山思想研究》(学苑出版社2008年)，张崑将《德川日本「忠」「孝」概念的形成与发展》(华东师范大学出版社2008年) 与《日本德川时代古学派之王道政治论——以伊藤仁斋、狄生徂徕为中心》(华东师范大学出版社2008年)、蒋春红《日本近世国学

思想——以本居宣长研究为中心》(学苑出版社2008年) 等一批著作，成为这一时期江户思想史研究的代表。

这一批研究著作分别涉及了町人、近世儒学家、古学派、新法家、维新志士、日本朱子学者等不少的“身份”问题，同时也令人不得不产生了一定的质疑，究竟是否是“事实性的研究”。在此，我们姑且将这一问题搁置一旁，谨就这一研究的特点与方法来予以探讨。首先，王青是第一个推出“近世儒学家”荻生徂徕研究的学术著作的青年学者，同时也试图谋求形成一个“近世思想”的整体性的、系统性的研究。应该说这也是中国学者极为擅长的一条研究路径。其次,韩东育一开始针对朱子学核心之一的道德主义乃至整个“合理主义”体系本身遭受质疑的时代语境,通过提出“近世新法家”这一概念来概述荻生徂徕、太宰春台、海保青陵的思想轨迹，以突出“脱儒入法”的研究命题。这样一个实证性、客观性的研究到了《从“脱儒”到“脱亚”》一书，则是进一步将“脱儒”与“脱亚”的两个思想进行了递续性的理论对接，以寻求日本文化转型过程之中的内在的连续性。第三，在这一批尤为注重文献资料的研究著作之中，应该说也出现了中国与日本的双重轨迹的思想研究。龚颖《“似而非”的日本朱子学：林罗山思想研究》一书就提到，按照“他国·本国”的思路去研究“朱子学·林罗山思想”，那么林罗山思想的研究就具备了双重的意义，一是由此可以认识到“日本朱子学鼻祖”林罗山的思想特色，二是借此可以反观朱子学的理论特征。换而言之，如果说过去的研究是将中国与日本放在了一个“朱子学”的传播与接受的共同轨迹下来展开研究的话，那么如今更多的则是注重阐述或者论证东亚内部的多样性这一“前提”。第四，过去的研究大多注重了中国思想对于日本江户时代的影响，但是，日本思想到了近代也极大地影响了中国。郭连友《吉田松阴与近代中国》一书就是通过大量的文献史料的收集与整理，阐述了吉田松阴的思想在中国的介绍与传播，并剖析了中国近代知识分子如何理解与接受日本的问题。

明治哲学·京都学派研究　明治哲学思想的研究一直就是中国研究者的关注重点之一。1989年，作为中日共同研究成果，卞崇道、铃木正共同编撰的《日本近代十大哲学家》经上海人民出版社出版。步入21世纪之后，明治哲学、尤其是京都学派哲学研究迎来了一个新局面。吴光辉《传统与超越——日本知识分子的精神轨迹》(中央编译出版社2003年) 一书阐述了西田哲学作为东方思想的线索。刁榴《三木清的哲学研究——以昭和思潮为线索》(社会科学文献出版社2008年) 全面介绍了三木清的思想历程，乃是中国第一部专门研究三木清的著作。代丽重新翻译了西田几多郎的《善的研究》(光明日报出版社2009年)，韩书堂出版了《纯粹经验：西田几多郎哲学与文艺美学思想研究》(齐鲁书社2009年)。不过，围绕明治哲学·京都学派哲学的研究，我们则不得不重点描述一下卞崇道的日本哲学思想研究的轨迹。

1996年，卞崇道出版了《现代日本哲学与文化》(吉林人民出版社) 一书，围绕日本的现代化模式进行了阐述，强调它突破了欧美现代化的既有定式，打破了西方文化价值中心主义的神话，且始终保持了与自身民族风格相结合的独创性。他还指出，日本资本主义精神既不是“脱亚入欧”的产物，也不是日本传统思想的现代翻版，而是东西文化融合所产生的独特的、现代日本的民族精神。换而言之，“东西方文化相结合”正是“日本现代化模式的本质特征和意义所在”[卞 1996：142]。2003年，卞崇道出版了《日本哲学与现代化》(沈阳出版社) 一书。围绕现代化这一主题，按照日本现代化的基点、提出、推进、毁灭、完成的各个阶段，卞崇道分别阐述了与之相呼应的各个时期的日本哲学思想，并提示了“从虚学到实学、伦理道德观的转型、多元价值观的重构、近代自我的确立、儒学的重构及其社会功能”[卞 2003：205、295-325] 等一系列日本哲学思想的研究课题。2008年，卞崇道推出了《融合与共生——东亚视域中的日本哲学》(人民出版社) 一书。该书阐述了传统儒学、明治哲学、日本哲学的转型与树立的精神历程，突出了“多元文化共生”的基本理念与重构东方哲学的时代课题。

如果说之前的两部书是阐述日本的现代化模式，突出现代化为目标的东方哲学重新建构的话，那么这一部书的根本则是站在了全球化与地域化的公共哲学的立场，基于东西方思想的融合与共生的根本事实，提出了树立与“多元文化共生”的世界文化未来格局相对应的哲学思想的时代命题。这一立场，应该说同时也是卞崇道就自身的现代化研究所作的一个理论归结。

儒学比较研究　日本现代化走向成功的精神文化根源究竟是什么，一直就是中国的日本思想研究者的重要课题之一。作为摸索这一课题的重要一环，儒学研究受到了极大的关注。王家骅1988年出版了日文专著《日中儒学比较》(六兴出版社)，而后相继出版了《儒家思想与日本的现代化》(浙江人民出版社1995年) 和《日本的近代化与儒学》(日本：东京农文协出版社1998年)，客观地评价了日本儒学在现代化进程中所发挥的正负功能，[王 1995：305] 可谓是对这

一课题进行长期研究的力作。与此同时，李甦平也出版了《转机与革新——论中国畸儒朱之瑜》(中国人民大学出版社1989年)、《圣人与武士——中日传统文化与现代化之比较》(中国人民大学出版社1992年)两部著作。前者开辟专章“中日文化交流的灿烂一页——朱之瑜与日本文化”，论述了朱之瑜、即朱舜水对日本朱子学派、古学派和水户学派的影响；后者就中国与日本的阳明学进行比较研究，突出了现代化必须以传统为基础，传统必须以现代化为目标，日本的现代化可以说就是对其传统文化加以变革转型之结果的思想主题。

儒学思想的研究到了21世纪之后，则出现了刘岳兵的三部曲、即《日本近代儒学研究》(商务印书馆2003年)、《明治儒学与近代日本》(上海古籍出版社2005年)、《中日近现代思想与儒学》(三联书店2007年) 的系列研究。围绕着“儒学”这一概念下的汉学者，尤其是明治时代之后的一批人物，刘岳兵展开了以文献资料的挖掘与解读，突出东亚儒学思想比较视角的系列研究。不仅如此，审视这样的三部曲著作之标题，我们也可以发现刘岳兵通过近代儒学、明治儒学、近现代思想背景下的儒学的各自设定，逐渐地从儒学的比较研究转向了日本近现代思想的研究。这一结果，也就是2010年出版的《日本近现代思想史》(世界知识出版社) 第一部打上了“思想史”之名目的综合论著。

该书可谓是中国的日本思想史研究的一大力作。究其特点，首先，该书一改“九十年代以来文献学研究薄弱”之弊端，尤为注重史料研究，穿插研究成果，力图展现思想史的丰富性与可能性。作为研究方法，该书在序言之中突出强调以资料文献的发掘与甄别为关键的历史学研究方法。[刘 2010：序言] 换句话说，《日本近现代思想史》一书的根本即在于将历史学的方法贯彻到底。其次，该书上溯近代思想的萌芽时期——江户时代，下续到现代思想的战后阶段，为我们重新梳理了一下作为“历史”的思想史的研究框架。第三，该书的重点在于阐述政治思想史的演变，不过也提到了可称之为“思想论争史”、“庶民思想史”、“女性思想史”的丰富内涵，而且还涉及到了或者是儒学思想、佛学思想、神道思想，或者是马克思主义，或者是京都学派哲学，或者是战后思潮的“多样性”的内容，从而再现了在日本这一视点的内部，世界的“近代·现代”的思想究竟是如何相互影响、彼此交融，从而出现了“多样性·多面性·复杂性”之样态的历史事实。

启蒙思想的比较研究　日本的启蒙思想研究可谓是日本思想史研究的重点之一。不过，中国的研究者大多是站在一个比较思想的立场来进行研究。1989年，崔世广出版了《近代启蒙思想与近代化——中日近代启蒙思想比较》(北京航天航空大学出版社)，1991年，王中江出版了《严复与福泽谕吉——中日启蒙思想比较》(河南大学出版社)，二者皆是旨在通过日本近代启蒙思想的研究来揭示日本近代思想发展的内在逻辑，阐述启蒙思想本身与日本文化、日本近代化之间的关系。

继《日本大正时期政治思潮与知识分子研究》(中国社会科学出版社2004年) 之后，陈秀武出版了《近代日本国家意识的形成》(商务印书馆2008年) 一书。该书梳理了江户时代日本民族从“藩即国”理念向近代国家意识转化的发展脉络与思想历程，并阐明了近代日本国家意识的基本特征和构成内容，且就这一崭新的国家意识给予日本近现代史、对外关系的影响和作用进行了深入解读。与陈秀武的日本研究相呼应的，则是钱国红出版的《走近“西洋”和“东洋”》(商务印书馆2009年) 一书。该书一方面延续了其过去的佐久间象山与魏源的启蒙思想的比较研究，一方面则提出了“中国·西洋·日本：三角测量的视角”的研究方法，探讨在“西洋冲击”这一共同命运之下的、东方的日本与中国的知识分子所作出的不同的文明选择。

不过，在此必须提到的一部研究著作，即语言学·翻译学研究者王克非撰写的《中日近代对西方政治哲学思想的摄取——严复与日本启蒙学者》(中国社会科学出版社1996年) 一书。该书围绕西方政治哲学思想的摄取，就中国的学者严复与日本的一批启蒙学者进行了比较研究。这一研究可谓业已带有了“西方·中国·日本”的研究框架。如今，这样的比较思想研究则是通过钱国红的著作得以正式地提出了一个“三角测量”、而不是二元对立论式的模型。我认为，这不仅为思想史研究的“坐标轴”的移入提供了一个新的构思，同时也带有了最为深刻的方法论的内涵。

现代思潮的互动研究　伴随着后现代主义的兴起，传统的政治学、历史学的思想史研究开始走向相对弱化，正如“跨学科Interdisciplinary”这一术语所彰显的，不少的学问方法开始进入到了思想史研究的视域之中。不过，就日本思想史的研究而言，则更多的体现为一种全球化语境下的“互动性”的现代思潮研究，即围绕一个共同关心的核心概念展开多领域、跨学科的研究。林少阳《“文”与日本的现代性》(中央编译出版社2004年)、孙歌《竹内好的悖论》(北京大学出版社2005年)、赵京华《日本后现代与知识左翼》(三联书店2007年) 等一批现代性研究著作成为了这一研究

的代表。

林少阳《“文”与日本的现代性》一书通过审视作为语言·思想的核心的“文”这一概念，重新探讨了自十七世纪到二十世纪日本的语言思想、文学理论以及文学创作，力图站在反思“现代性”的立场来重新构建日本的批评理论。孙歌《竹内好的悖论》一书指出竹内好并没有将“亚洲”和“中国”作为一个实体来把握，而是将它们视为了进入日本的现实的“方法”来加以利用，在这一基础上，孙歌指出，要以竹内好的悖论作为出发点，近代化作为一种政治、经济和军事的入侵的确来自东亚的外部，但是其根本原理则必须产生于东亚内部，也就是只有通过来自内部的否定，才能产生重构“亚洲是什么”这一话语主体的真正的意义与可能。赵京华《日本后现代与知识左翼》一书集中讨论了以柄谷行人、子安宣邦、小森阳一、高桥哲哉为代表的一批带有后现代主义倾向的人物，揭示了以这样的“知识左翼”的政治介入或者文学批评对于我们了解具有世界同时性的、后现代主义者“向左转”的现象的重要启示意义。

之所以称为“互动性”的现代思潮研究，不仅是因为他们与日本的思想史研究保持了同步性，同时也是因为这样的思想史研究课题也正是中国如今所面对的一大课题。这样的“互动性”的研究，也有助于我们站在一个亚洲内部的“多样化”的立场,以此为出发点来看待处在了同一境位下的思想史的各个问题,或者就思想本身的“逻辑起点”与“界限问题”来展开共同的探讨。

三、日本思想史研究的评价与问题

中国学者葛兆光曾经撰写一篇题为《谁的思想史? 为谁写的思想史?——近年来日本学界对日本思想史的研究及其启示》的文章，提到日本的思想史研究者“始终有一个‘谁的思想史,为谁写的思想史’这样的意识”[葛 2004：53-63]。那么，中国的日本思想史研究者究竟如何呢？基于前文的探讨与剖析，在此，拙文将就研究对象、研究内容、研究方法的变迁来归纳一下中国的日本思想史研究的特色。

首先，就研究对象而言，正如前文所阐述的日本思想史研究的问题意识一样，中国的研究者大多是抱着以日本为典范，试图借鉴日本的成功经验而开始了日本思想史的研究。因此，也正如日本思想史的研究事实所反映出来的，我们经历了一个翻译——介绍——文本解读（著述）——确立框架（体系研究）的研究过程。在这一过程中，作为研究对象的日本始终没有发生改变。不过，究竟是作为日本的日本，还是作为东亚的日本，还是作为世界的日本，应该说中国学者的研究视野走过了一条从日本到东亚，从东亚到世界的，或许更为接近事实地说，是将日本、东亚、世界的三者联系在了一起，以此作为日本这一实存的“背景”的研究。不仅如此，日本这一对象也从一开始的“文化圈”框架下的文化共通者，转变为了“文化的绝对他者”，而且也是在一个自他的紧张关系的背景之下来展开日本思想史的研究。

其次，就研究内容而言，应该说一方面儒学研究占据了绝对性的主导地位，一方面现今的日本哲学思想研究也开始受到重大关注。正如之前的评述所示，如今中国学者的江户思想史研究呈现出了一个多样化、多面性的性格，且围绕“身份”的问题不断出现争鸣，呈现出了极为活跃的研究氛围。与此同时，刘岳兵的三部曲式的儒学研究更是将视野放到了明治时期之后，开拓出了一个新的研究领域，《日本近现代思想史》一书更是进一步丰富了中国的日本思想史研究的内容。儒学研究或许多少带有了一点中国人自身的文化情结，但是到了如今，或许是遭遇到了日本哲学研究的刺激，中国学者开始走出儒学框架，站在一个普遍“知识”的立场，或者说放在一个“世界”的场域（1）来重新思考作为“事件”的思想史的问题，从而也最大限度地为思想史研究——而不仅仅是日本思想史——提供一个新的对话空间与话语方式。

第三，就研究方法而言，正如前文的阐述所示，中国学者大多注重文献资料的原始性，也擅长于进行一个思想或者人物的评价式的系统研究。但是，这样的单一性的研究方式如今也发生了转变。不可否认，如今的日本思想史研究或者是某个时代的核心概念的研究史，或者是谋求范式转换的研究方法，或者是“三角测量”的比较性的研究方法，或者是“日本学”框架下的思想研究，应该说大多皆是承袭了日本思想史研究的方法。姑且不谈这样的研究方法究竟是来自欧美还是来自日本，我们也不得不感到遗憾的一点，即中国缺乏了自身研究日本思想史的方法。但是，在经历了外来理论巨大冲击之后，中国学者也开始了“理论之后”的反思，注重强调基于实证史料的诠释性研究。恰如“他国·本国”的自他性框架、“脱·入”的中心边缘论、“融合·共生”的文化重构模式所反映出来的一样，思想史研究不再是一个“过去”的思想的研究，也不再拘泥于既有的固定观念，而是开始走向带有了“历史意识”的事实性研究。葛兆光所阐述的“谁的思想史?为谁写的思想史?”这一观念，应该说也同时深刻地刺激了中国从事日本思想史研究的

一批人。

尽管如今中国的日本思想史研究迎来了一个热潮时期，但是我们在此也不得不指出这一研究所存在的最为关键的问题，即“主体性意识”的问题。换而言之，为什么要研究日本思想史？最初的日本思想史研究极为重视原始资料的收集与译介；而后的研究开始注重“现代化”、“日本文化的独特性”一类的思想观念，尽管我们努力地致力于新的研究领域的开拓，但是在方法论的建树这一方面却乏善可陈。到了如今走向“东亚”或者“全球化”这样的趋势之际，我们也就陷入到了一个“失语”的状态之中。因此，注重原始性的文献史料的搜寻、甄别与解读，乃是一条我们不得不重新开始的、不是捷径的捷径。

不仅如此，我们还必须主动地突出自身的“对话立场”。日本思想史的批判意识就在于不断地出现新的“坐标轴”，存在了一个“坐标轴”式的中心。与之不同，中国人的固有观念就是“和而不同”的趋同意识，因此在接触日本思想史研究的时候，我们大多是站在了“趋同”的立场去构建一个思想、尤其是中国思想的“延长线”。这样一来，也就在一开始缺乏了思想史研究的最为根本的批判意识。即便是我们的日本思想史研究存在了一定的批判意识，也只是缺乏了“知识”根底的、流于情感表述的批评而已。因此，我们必须以“知识”的架构作为逻辑起点，站在科学而客观的“对话立场”，努力构建起一个多样化的研究框架。

最后,谨在此引用《融合与共生》之中的一段文字,以此作为本论的归结。“要客观地认识他者,首先要客观地认识自己;自己中包含他者，他者中也包含自己。树立他者意识，站在他者立场，客观地认识、研究日本思想文化，是笔者试图提示的一种方法论视角。超越中日两国的域界，从东亚视域乃至全球视域来认识日本或中国的思想文化，则是构建21世纪东亚哲学的前提。”［卞 2008：3-4］

关键词：日本思想史、江户思想、日本哲学、儒学比较研究、现代思潮

＊本文为卞崇道教授委托，应允共同执笔之作。卞师于2012年12月31日20时驾鹤西游，承蒙东洋大学岩井昌悟教授为代表的《国际哲学研究》杂志予以出版，在此谨向该杂志编辑者深表谢意，并以此来告慰卞师之教泽。日文翻译承蒙大阪市立大学高坂史朗教授协助与指导，在此也一并致谢。

注

（1）卞崇道主张把西田哲学置于“世界”这一场域中，通过与西方哲学（或者在东方哲学内部）展开对话来揭示西田哲学的现代意义。参考卞崇道：《西田哲学研究的当代意义》，《日本问题研究》，2010年第 2 期。

参考文献

卞崇道 1996《日本现代哲学与文化》吉林人民出版社。
2003《日本哲学与现代化》沈阳出版社。
2008《融合与共生》人民出版社。
刘岳兵 2010《日本近现代思想史》世界知识出版社。
王家骅 1995《儒家思想与日本的现代化》浙江人民出版社。
朱谦之 2002《日本的朱子学》福建教育出版社。
葛兆光 2004《谁的思想史?为谁写的思想史?——近年来日本学界对日本思想史的研究及其启示》、《中国社会科学》第 3 期、pp53-63
2010《思想史为何在当代中国如此重要——葛兆光教授在美国普林斯顿大学的演讲》，《文汇报》，5 月22日。

神なき時代の宗教
――後期西田哲学における宗教の問題――

白井　雅人

序

西田幾多郎は、宗教を「心霊上の事実」と表現したことは良く知られている。しかし当然、ここで言われている「事実」は、対象を観察して得られるようないわゆる客観的な事実とは異なる。西田にとって宗教とは、「唯情意の要求による構想と云ふのではなく、真に自己成立の根本的事実なるが故に宗教であるのである」(10-47)。対象を観察するのではなく、自己自身の根柢への深い反省において、宗教が事実となるのである。それ故、西田は「私は対象論理的に、単に知識的に宗教を論ずるものには云ふまでもなく、道徳的要求を媒介として宗教を考へるものにも反対するものである」(11-134) とも語るのである。対象を観察して記述する「対象論理」で宗教を論じることはできない。また、道徳の延長線上に要請される神でも宗教を語ることができない。

このように宗教的な自己成立の事実に基づくような西田の議論は、歴史的考察に欠けた観想的な立場であるという批判を受けることになる。しかし、西田は単に宗教を前提としたのではない。宗教的な自己成立の事実は、同時にこの自己が歴史的世界において成立しているという事実をも含むものである。それ故、歴史と無関係な事態を西田が考えていたのではない。また、自己の宗教的な成立に根本をおいていたとしても、それは自己を宗教や神に従属させるような思索ではなかった。むしろ神に背くところまで自由なところに人間の本質を見ていたのである。「併し人間が徹底的に自由とならうとすればする程、絶対の鉄壁に打当る」(9-56)。西田は、何処までも自由な人間を認め、しかしその限界へと目を向けた。彼は、ドストエフスキーの小説を手引きにして、自由なはずの人間が突き当たってしまう袋小路を描き出す。そしてその上で、近代的な理性主体よりも更に根底的な自己のあり方として「絶対的矛盾的自己同一」を提出するのである。それは「神は死んだ」と宣告されたニヒリズムの時代において、もう一度絶対的次元との回路を回復しようとする試みともなるであろう。時代の危機を真摯に受け止め、その上で我々の実存を回復させようとする真摯な思索がそこに息づいてはいないだろうか。

従来、西田の宗教論を論じる場合には、絶対者との関わりを論じるものが多く、宗教的な自己成立がいかに歴史的な自己として具体化されるかについては問題にされないものが多かった。また、特定の宗教との関係を論じるものも多い[(1)]。しかし、我々の最も根源的事実としての自己成立が宗教的事実である以上、それが歴史的世界においていかに展開するのかについても問題にされなければならないであろう。もちろん、西田の主題は近代形而上学の歴史の帰結としてのニヒリズムというようなものではなかった。むしろ、ニヒリズムすらそこで可能になるような根源的な我々のあり方がそこで問題になっていたのである。

以上のような問題意識のもと、後期西田哲学における宗教の問題を、西田の時代意識と共に明らかにしていく。まずドストエフスキーやニーチェなどを手掛かりに、西田が近代をどのような時代と考えていたのかを明らかにする（第１節）。そして、そのような時代診断を可能にする根拠として、西田が人間と世界をどのように考えていたのかを論じる（第２節）。その上で、西田が特徴づけた人間や世界に、本質的に人間を危機に追いやってしまう可能性が含まれていることを見ていく。そして最後に、人間が新たな生命を得るための宗教的なあり方を見ていく（第５節）。

1　危機に立つ実存――ドストエフスキーなどを手がかりに――

まず、西田のドストエフスキーなどへの言及を手がかりに、西田の時代意識を浮き彫りにしていくことからはじめよう[2]。後期西田哲学が完成した[3]と言われる論文「弁証法的一般者としての世界」(1934年)の終わりにおいて西田は、宗教的世界に触れながら以下のような時代診断を下している。

> 宗教的世界を考へるといふことは直に中世時代に還ることと考へられるかも知れない。併し中世時代の非とすべきは世界を宗教的に考へたといふことにあるのではない。それが迷信的であつたが故である。却つて真に宗教的でなかつた故である。近代の科学的文化は我々に物質的要求の手段を教へたと云ふにあるのみでなく、その我々に人間の極限を知らしめる所に、却つて我々に真の宗教を与へると云ふことができる。(7-426)

西田にとって中世は、宗教が制度化され、対象化された時代であり、自己成立の根柢に宗教的な自覚を行うような時代ではなかった。その意味で迷信的な時代であったといえる。むしろ、近代の科学文明の時代に至り、人間の極限が露呈されることによって、自己成立の根柢への反省の契機が生じることになる。それ故、近代が逆説的に真の宗教を与えると言われるのである。西田は、近代における人間の限界について以下のように述べる。

> ドストエフスキーの地下室の人は、私は英雄となることもできず、一匹の蟲となることもできなかつた、十九世紀の人は語の真の意味に於て無性格でなければならぬと云ふ。そこに宗教の新しい出立点がなければならぬ。人は絶対の牆壁に面している。彼の云ふ如く自然人は壁に突き当たる、そして単にそこに適合する、それは馬鹿である、文化人は唯自己を一匹の鼠と見ることによつて之に適合する外ない。そこに新たなる宗教問題があるのである。(7-426)

近代物質文明の中で人間は、極度に肥大した自意識のもと、最早何者にもなれずに「無性格」の人間でしかありえない。人は絶対の障壁に面しており、そこに突き当たるしかない。このような絶望的状況の中で、初めて本質的に宗教が問われ得るのである。もはや理性や自然を信じられなくなった人間を描き出すドストエフスキーについて西田は、論文「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」(1934年)において、「東洋的色彩を帯びたものと云ふことができる、無の文化の意義を持つたものと考へることができる。それはロゴス否定の文化である」(7-440)と評する。ロゴス中心主義とも言える近代の極限に、「ロゴス否定の文化」が勃興していたことを西田は見抜いていたのである。

さらに西田は、論文「人間的存在」(1938年)においても、より詳しくドストエフスキーについて言及している。少々長くなるが、引用してみよう。

> 彼〔＝ドストエフスキー――引用者注〕の問題は人間とは如何なるものであるかであつた。而して彼はそれを深刻に徹底的に追及した。「地下室の手記」の主人公の云ふ如く、直情径行の人はすぐ憤激した牡牛のやうに角を下に壁に打当る。併し自由のない所に人間はない。科学は自由意志などいふものはないと云ふが、人間は数学の公式でもなければオルガンの音栓でもない。「罪と罰」の主人公は高利貸の老婆を殺した。併しそれは金を取る為でもなく、それによつて人を救ふ為でもなかつた。唯、ナポレオンの如く強者にはすべてが許され得るか、自由を試すためであつた。然るに彼は唯一匹の虱に過ぎないことが明になつた。「カラマーゾフの兄弟」に於て有名な大審問官の云ふ所も、之に外ならない。ドストイェフスキイは人間をその極限に於て見た、その消失点(vanishing point)との関係に於て見たのである。(9-54f.)

西田によれば、ドストエフスキーは人間をその極限において、近代的自我が行き詰るような消失点において見ていたのである[4]。さらに西田は、人間を極限から見たもう一人の思想家、ニーチェにも言及する。「ニーチェも人間をその極限に於て見た。併し彼はドストイェフスキイと反対の立場から見たのである」(9-55)。このような極限

において、人間には「唯二つの途」しかないと西田は述べ、以下のように続ける。「ラスコーリニコフの如く神なくして生きられるかといふ娼婦ソーニャに頭を下げて新しい生命に入るか、然らざれば「悪霊」の中のキリロフの云ふ如き人神への途である。ニーチェの超人の理想は正にそれである」(9-55)。しかし、西田は「超人思想」に関連して以下のように述べる。

> 併し私は思ふ、彼の永劫廻帰の思想は、超人の立場からは彼自身が自ら越えることのできない深谷に臨んだことを示すものではなからうか。侏儒は云ふ、すべて真直ぐなものは偽である、すべて真なるものは曲つて居る、時そのものが円であると。永劫廻帰の立場からは、超人も何時かは侏儒となければなるまい。月高く犬は吠ゆ(Vom Gesicht und Rätsel)。(9-55)

ニーチェ解釈の妥当性はさておき、西田は近代において肥大化した自我意識の極限としてニーチェの超人を位置づけ、その超人を永劫回帰という行き詰まりに陥るものと理解するのである。一方、超人思想へと向かう途の他に、『罪と罰』のラスコーリニコフのように、宗教へと続く途もあると西田は述べている。近代の行き詰まりに西田は新たな生命の可能性、宗教の可能性を見るのである。このような人間観について、西田は以下のようにまとめる。

> 自由といふもののない所に、人間はない。併し人間が徹底的に自由とならうとすればする程、絶対の鉄壁に打当る。人間が真に人間であらうとすればする程、人間は危機の上に立つのである。そこまでに至らない人間は、厳格には酔生夢死の動物の域を脱したものでない。故に人間は最も神に背く所に、最も神に近づいて居ると云ふこともできる。人間が人間自身を否定する所に、真に人間の生きる途があるのである。私はこゝに真の理性といふものを考へるのである。(9-56)

西田の時代意識について簡単にまとめてみよう。近代は、科学技術が発展するとともに、人間の自我の肥大と共に人間の行き詰まりが経験され、「絶対の鉄壁」に打ち当たってしまうような時代である。それは神が否定されるような時代であるが、同時に神に近づいている時代であるとも考えられる。

では、なぜこのような時代意識をもつに至ったのであろうか。どのような根拠から、このような時代診断が可能になるのであろうか。次節では、「人間」と「理性」に注目し、西田の時代診断を可能にするものを明らかにしていこう。

2　歴史的世界における理性の意味

西田は人間の在り方を、歴史的な状況に規定されながら、同時に新たな歴史的状況を作り出す創造的な自己として考えた。そして、この創造的なあり方に、理性を位置づけるのである[(5)]。この創造的なあり方について、西田の言葉を参照しながら、簡単に見ていくことにしよう。

西田は「歴史的世界に於ては主体が環境を限定し環境が主体を限定する」(9-50f.)と述べる。ここで環境と言われているものは、自然環境のようなものだけを意味するのではなく、人間が属している自然を含んだ歴史的な文脈全体のことを意味している。また、主体は人間のことを指している。「環境が主体を限定する」という言葉は、人間は自ら属する歴史的状況によって規定されていることを意味し、「主体が環境を限定する」という言葉は、同時に人間が新たな状況を作り出すということを意味している。さらに西田は、「主体と環境とは何処までも相反するものでありながら、主体は個性的に自己自身を否定することによつて環境を限定し、環境は個性的に自己自身を否定することによつて主体を限定する」(9-51)と続ける。人間は、歴史的状況によって規定されながら、自らの個性を発揮することによって、歴史的状況に規定されるだけの自己を否定して新たな自己を創造していく。この自己の創造を通じて、環境も変えていくことにつながっていくのである。同時に、歴史的状況も、人間の営みによって作り出されたものでありながら、その作り出された状況が歴史的な時代の個性となっていくことによって、むしろその時代に生きる人間を規定していく。例えば、江戸時代は当時の日本に住む人々が作り出した新たな時代である

が、時代の個性というものが出来上がることによって、江戸時代に生きる人々の行動や規範を規定するようになる。こうして、人間も環境も、それぞれが個性を発揮することによって、所与の自己のあり方を否定しつつ、互いを規定するものとなっていくのである。そこで西田は、「主体と環境とは個性を通じて相互否定的に相限定し、世界は作られたものから作るものへと個性的に自己自身を限定して行く」(9-51) と結論付ける。主体としての人間と、歴史的状況としての環境は、相互に個性を発揮することによって、相互に限定するものとなる。こうして世界は、作られた歴史的状況から、新たな歴史的状況を作るものへと、移行していくのである。しかも、その歴史的状況は、過去や未来に還元されない個性を持ったものとして、新たな創造が行われる場となっているのである。

西田は上述のような歴史の運動を、「(……) 絶対否定によつて媒介せられると云ふこと、絶対に超越的なるもの、絶対無によつて媒介せられる」(9-51) と特徴づける。なぜ西田は「絶対否定に媒介せられる」と表現するのか。それは、歴史の運動を、過去の原因からの因果的なものと考えるのでもなく、未来の目的に規定された目的論的なものと考えるのでもないからである。原因や目的に規定されず、与えられた現実が否定されて、新たな現実が創造されていく。この世界は、原因や目的によって規定されつくされるのではない。むしろ、与えられた過去の現実が否定され、新たな現実が創造される、自由な創造の場であるのである。この現実が否定されるという側面を、西田は「絶対否定に媒介される」と表現したのである。そうでなければ、我々の行動は、過去あるいは未来に規定されたものとなり、自由な責任主体とはなり得ない。我々が自由な責任主体である以上、この世界は絶対否定に媒介されたものでなければならないのである[6]。

だが、なぜこの否定性は「絶対に超越的なるもの、絶対無」とも言い換えられるのであろうか。それは、この現実を否定する力そのものは、与えられた現実にはないからである。もし与えられた現実の中に現実を否定する力があるとするならば、それが過去からの原因であろうと、未来への目的であろうと、現実を否定する新たな創造というよりは、何らかの形で連続した歴史の流れを想定することになってしまうからである。その結果、世界は過去か未来かに従属するものとなり、新たな創造の場とはなり得ないものとなってしまう。否定の媒介が、与えられた現実の中には決して見出されないものであるからこそ、与えられた現実を刷新する力となるのである。それ故、「絶対に超越的なるもの」と呼ばれ、決して現実に姿を現すものでないため「絶対無」とも呼ばれるのである。

このような世界のあり方の中に、西田は理性を位置づける。西田は、「絶対否定によつて媒介せられることによつて、世界は自覚的に動いて行く。それが理性的であるといふことである」(9-51) と述べ、また「世界が自己自身を限定する個性的構成の中心即ち理性」(9-51) とも述べている。絶対否定に媒介されることによって、過去や未来に規定されるのではなく、現在が個性をもった唯一の現在として創造される。この個性をもったものを創造するという点に、西田は理性の働きを見ている。西田にとって理性とは、絶対否定を媒介にして、歴史を創造する力を意味するのである。また、西田は理性について、「自覚的に動いて行く」とも語る。ここで自覚的と言われるのは、個性的に世界を創造していくことを通じて、自らの個性を知ることになるからである[7]。絶対否定に媒介されることによって、過去や未来といった他の可能性に規定されるのではなく、自ら自身の個性的な可能性を見出すのである。それ故、理性とは、歴史を創造しつつ自らを自覚する働きなのである。

以上のように特徴づけられた理性の性格から、西田の時代診断が可能になってくる。次節では、理性と時代の関係を詳しく見ていくことにしよう。

3　理性の行方

前節でみたように、歴史的な世界は、絶対否定を媒介にして、自らを否定して新たな現実を創造していくような運動であった。しかし、そのような世界は「いつも自己自身を越えて居る、歴史的現在はいつも動揺的である」(9-57) という特徴をもつことになる。つまり、現実を否定する力をもつため、与えられた現実を常に越えるものであり、固定化された方向性をもたず様々な可能性の中を揺れ動くものなのである。それ故、「そこに世界の主観性があるのである。故に作られて作るものの頂点として、人間はいつも恣意的である。理性が理性の方向に理性を踏み越える所に、抽象論理の世界が成立するのである。かゝる立場から世界を見るのが主観主義である」(9-57) ということになる。与えられた現実を越えているということは、現実から遊離して現実を眺める主観主義的な立場を生み出

すということを意味している。しかも、現実に束縛されないため人間は恣意的にふるまうことも可能になるのである。また、現実を否定しつつ新たな現実を作り出す理性が、現実から完全に遊離することによって、抽象的な論理の世界を作り出すということにもつながる。つまり、歴史的な世界には、現実から遊離して恣意的で抽象的な立場へと移行する可能性が本質的に備わっているのである[8]。

しかし西田は、以下のように続ける。

> 併し人間が恣意的方向に自己自身を踏み越えることは、人間の堕落であり、理性が抽象的方向に自己自身を踏み越えることは理性の客観性を失うことである（技術が技術の方向に技術を踏み越えることは作為である）。（……）いつも自己自身を越えて居る歴史的現在の世界は、何処までも自己自身を越える方向に進んで行く。それが個性化の方向であり進歩であるとともに、又堕落への方向でもある。その極まる点がデカダンである。一つの歴史的趨勢はそれ以上に行き様はない。（9-58）

恣意的であるということは人間の本質であるが、単に欲するままに恣意的にふるまうことは、人間性が失われ、堕落するということを意味する。また、抽象的な理性を突き詰めていくことは、現実から遊離した主観主義の徹底となり、客観性を失うという結果となる。現実が現実を越えるということは、進歩するということを意味するとともに、同時に人間性の喪失と主観の肥大化による客観性の喪失という、退廃の方向性を本質的に含んでいるということを意味する。その結果、それ以上「行き様のない」行き詰まりへと至ってしまうのである。そしてそれは、理性と人間に本質的に備わった可能性なのである。

この可能性が現実化したものとして、近代の人間の行き詰まりがあるのである。では、近代の行き詰まりがどのように生じたのか、西田の考察を見ていくことにしよう。

西田はギリシア文化について簡単に言及した後、ヨーロッパの中世文化について、「（……）神と人間とが対立した、内在的なものと超越的なものとが、どこまでも対立した。而してそれは人間の根源を超越的なるものに求める、即ち宗教的文化であつた。（……）併し一面には神が人間化せられたとも云ふことができる。それは教会の俗化である。（……）却つて真に宗教的なものは失われた」（9-60）と述べる。第1節でも見たように、西田は中世を真に宗教的な文化ではないと考えていたのである。それは、教会が権力となり俗化した社会であり、人間化された神が支配する世界だったのである。

このような中世の後に勃興したルネッサンスは、「（……）単に古代文化の復興と云ふことではなくして、人間が人間を見出したことだと云はれる。人間が創造的自己に還つたのである、神から主権を取り戻したのである。それはヒューマニズムであつた。そこに人間中心主義の近世文化が始まつた」（9-60f.）と評される。ルネッサンスは、神から人間に主権を取り戻す運動として、近代（西田の言葉では近世）の人間中心主義を方向付けたのである。

こうして、近代は偉大なる文化を形成することに至ったのだが、「併し人間中心主義の発展は自ら主観主義、個人主義の方向に進まなければならない。理性は理性の方向に理性を踏み越えるのである。そこでは却つて人間が人間自身を失うのである」（9-61）とされる。近代の人間中心主義は、主観主義、個人主義の方向へと進んでしまう。その結果、理性が抽象化し客観性を失い、人間性も喪失していくのである。この人間性喪失の過程を西田は、自然と人間との対立を軸に描き出す。中世は神と人間が対立していたが、近代は人間と自然が対立する時代となった。西田は、「自然は環境的として使用的でもあるが、対象的自然は本質的には人間を否定するものでなければならない。（……）人間はその始に於て終に於て自然によつて否定せられるの外ない」（9-61）と述べる。主観主義化した人間にとって、自然は観察され、資源として利用される対象となっている。しかし「始に於て終に於て自然によつて否定せられるの外ない」と言われているよう、人間は自らの誕生も、死亡も、コントロールすることはできない。自然の摂理としての誕生と死亡は、すべてをコントロールしようとする人間を拒むものなのである。さらに、「自然を征服すると云つても、我々はただ、自然に従うことによつてのみ、自然を征服するのである。我々の手も足も物である。内的欲求と考へられるものすら、我を否定するものである」（9-61f.）とも言われている。つまり、人間が自然を征服するといったところで、それは自然法則に従うことによってのみ可能になる。また、人間の手足ですら、自然法則に従った「物」に過ぎない。主観的人間にとってみれば、手足すら、自らのコントロールを拒む要素

をもっている。また、人間の内的欲求というものでさえ、自然的な本能として生じるものであり、主観的人間のコントロールを拒む。こうして、「対象的自然に於て自己といふものを見出しやうはない。そこには死あるのみである。人間中心主義は却つて人間否定に導くと云ふ所以である」(9-62) と結論付けられることになる。自らの外の自然にも、自らの身体にも、それどころか自らの欲求にも、自らを見出すことができない。どこまでも自己を否定するものしかなく、どこを探しても自己の死があるのみである。

こうして、人間中心主義としての主観主義は行き詰まり、自らの否定を経験することになるのである。次節では、近代の主観主義的の行き詰まりから、創造的な自己が回復されるために、西田が何を考えていたのかを明らかにしたい。

4　内在的超越――危機の時代における神との通路――

前節でみたように、近代において我々の生命は行き詰ってしまっている。西田は、その行き詰まりを脱するために、「(……) 我々は再び創造的自然の懐に帰らねばならない。そこから我々は又新な創造の力を得てくるのである、我々に新たな生命が生まれるのである」(9-58) と述べる。我々の自己の根底にある創造的な力によって、我々は行き詰まりを脱して、新たな生命を得るのである。そしてこの創造的な力は、絶対否定の媒介として、超越的なものであった。そこで西田は「創造的世界の創造的要素として制作的・創造的なる所に、我々の真の自己といふものがあるのである。故に自己自身に真に内在的なるものは、超越的なるものによつて媒介せられるものであり、超越的なるものによつて媒介せられるものが真に自己自身に内在的といふ所に、人間といふものがあるのである」(9-62) とも述べる。創造的な自己としての新たな生命を得るためには、超越的な創造的な力が、同時に我々に内在する力となっていなければならない。我々にとって超越的なものが、同時に我々に内在するという「矛盾的自己同一」において、我々は新たな生命を生きることができるようになるのである。こうして西田は、「(……) 私の超越的なるものに還ると云ふのは、唯人間否定の抽象的絶対者に還るといふのではない。真に個性的な歴史的現実の立場に立つことである、歴史的理性の立場に立つことである。超越的なる故に真に内在的世界を成立せしめるといふ絶対矛盾の自己同一の立場に還ることである」(9-65f.) と結論付ける。この矛盾的自己同一については、「かゝる矛盾的自己同一といふものは、宗教家の立場からは神と考へられるものでもあらう」(9-66) と西田は述べている。すなわち、矛盾的自己同一の立場に還るということは、宗教家の立場に立てば神に還るということであるが、それは抽象的に考えられた絶対者に還るということを意味しているのではない、ということである。むしろ、個性的な歴史的現実の立場に立つことを意味するのである。では、このような立場に立つということはいかに可能になるのであるか。西田の最晩年の論文「場所的論理と宗教的世界観」を見ていくことにしよう。

西田は、論文「場所的論理と宗教的世界観」の中で、歴史的世界が民族的社会を越えた世界として、「世界的世界が形成せられるといふ時、世界がすべての種々なる伝統を失なつて、非個性的に、抽象的一般的に、反宗教的に科学的となると考へられるでもあらう。これが近代ヨーロッパの進展の方向であつた。絶対者の自己否定即肯定として、世界的世界の自己形成の方向には、固かゝる否定的方面が含まれてゐなければならない。歴史的世界には人間否定の一面も含まれて居るのである」(11-457)。ここでも西田は、近代ヨーロッパの帰趨が人間否定にまで行きつくものだったことを述べている。しかしこのような近代文化の行く末としての人間否定は、近代を単に否定することによっては乗り越えられない。なぜなら、既に見たように、人間否定にまで行き着くことは、歴史の必然的帰結だからである。それ故、「ヨーロッパ文化の前途を憂へる人は、往々中世への復帰を説く (Dawsonの如く)」が、「近世文化は、歴史的必然によつて、中世文化から進展し来つたのである。中世文化の立場に還ることの不可能なるのみならず、又それは近世文化を救ふ所以のものでもない」(11-460) と西田が批判することになる。同様に、「私はベルヂャーエフの「歴史の意味」に対し大体の傾向に於て同意を表すものであるが、彼の哲学はベーメ的な神秘主義を出ない。新しい時代は、何よりも科学的でなければならない。ティリッヒの「カイロスとロゴス」も、私の認識論に通ずるものがあるが、その論理が明でない。此等の新しい傾向は、今や何処までも論理的に基礎附けられなければならない」(11-463) という西田の批判も理解できるものとなっただろう。神秘主義的な非科学的、非論理的な言説へと反動的に進むことが時代の危機を救うことにはならないのである。

では、いかにしてこの人間否定の途から人間を救い出せるのだろうか。ここで西田は、『カラマーゾフの兄弟』の中の、イヴァン・カラマーゾフの劇詩を紹介しながら「内在的超越」という新たな絶対的なものへの回路のあり方を提唱する。

イヴァン・カラマーゾフの劇詩は、異端審問が激しい16世紀スペインのセヴィリアが舞台になった寓話である(9)。「主なる神よ、われらの前に姿を現したまえ」という祈りに応えてキリストが再び地上に現れたが、大審問官に捕えられて牢に入れられる。そしてキリストに対して大審問官が、人々はお前が大事にしていた自由を我々に捧げて幸福になったと語る。大審問官によると、人間にとって自由ほど堪え難いものはないが、キリストは「人はパンのみにて生きるものにあらず」と言って悪魔を斥け、人間が幸福になる唯一の方法を斥けてしまった。大審問官は、我々が人々の自由を征服して彼等を救って幸福にしてやったのだ、我々を邪魔するなと主張して、「お前を火あぶりしてやる」とキリストに言い放つ。このようなあらすじを紹介した後、西田は以下のように続ける。「之に対し、キリストは終始一言も云はない、恰も影の如くである。その翌日釈放せられる時、無言のまゝ突然老審問官に近づいて接吻した。老人はぎくりとなつた。終始影の如くにして無言なるキリストは、私の云ふ所の内在的超越のキリストであらう」(11-462)。

このようなあり方は、「自然法爾的に、我々は神なき所に真の神を見る」(11-462)というあり方である。これは、「自己否定に於て神を見る」(11-461)とも言い換えられている。神がないところに、否定的媒介を通して神を見るのである。否定的媒介は、超越的なものとも言われていた。超越的なるものを、直接見ることはできない。もし見たと称するならば、それは単なる偶像崇拝であろう。自らを「殺す」と言い放った大審問官に対しても何も言わない。声高に自らの存在を主張するのではなく、終始影のごとく寄り添い、ただ祝福のキスだけを残す。このようなものが、西田にとって内在的超越の神なのであろう。神への通路を開くのは、偶像崇拝的に対象としての神を探し求めることによってではない。どこを探しても、神は見られない。むしろ、神を否定し、人間性が喪失する事態の根底に、そのような事態すら可能にする神を見出すのである。どこにも神が見られないところの、その根底に、内在的に超越的なものが見られるのである。

結語

以上のように本論文は、西田幾多郎の宗教論を中心に、我々の自己の最も具体的で根底的な姿であるところの、宗教的実存のあり方を明らかにした。しかしそのような西田の立場は、単純に宗教や神を前提とするものではなかった。そこで、第1節では西田のドストエフスキーへの言及を中心にして、西田が現代の危機に陥っている実存のあり方をしっかりと見据えていたことを明らかにした。西田は、ドストエフスキーやニーチェと共に、人間が行き詰ってしまった時代を生きていることを見ていた。しかし単にニヒリズムに陥るのではなく、むしろ西田はそこに新たな宗教の可能性を見ていたのである。人間の行き詰まりの中でその極限が明らかになるところで、同時に真の宗教的なあり方の可能性が見えてくるのである。

第2節では、西田による理性の位置づけを概観した。環境と主体の関係を手掛かりにしながら、主体と環境の相互否定的な関係を成り立たせるものとして、絶対否定の媒介があることを論じた。この絶対否定の媒介を通じて、我々の自己は、過去にも未来にも拘束されない自由な自己として、個性をもったものとして創造的に生きられるのである。このような働きの中に理性が位置づけられる。理性とは、世界を個性的に構成していくような、創造の力を意味するものであったのだ。

第3節では、この理性の働きにおいて、必然的に抽象化と人間性喪失の可能性が含まれてしまうことを見ていった。否定を媒介にするため、現実を否定することを通して、現実から遊離してしまうのである。その結果主観主義に陥り、主観的自己の場所をどこにも見出せず、人間性の喪失の危機に陥るのである。

第4節では、神への通路を回復する道として内在的超越というあり方を問題にした。それはいわば、自己の無の中に、自己の否定性の中に、黙して語らない神を見出すあり方であった。このようにして、我々の自己の宗教的実存のあり方が、その極限状況や時代状況への考察と共に、そのような状況が可能になる最も根源的な我々の自己と絶対との関係にまで遡りながら明らかにされたのである。

こうして我々の自己の本来的なあり方が明らかになった。我々の自己はどこまでも主体的な自己として成立しながら、同時にどこまでも神を否定するような自由を生きざるを得ない。そこにおいては、我々の自己は行き詰まりを経験しつつ、同時に自己の生が行き詰った場所において沈黙して語らない神を見出していくのである。

凡例

1　西田幾多郎の引用は、下村寅太郎他編『西田幾多郎全集』一九六五-六年、岩波書店、より、巻数－頁数の順に掲げる。なお、旧漢字を新漢字に改めた。
2　その他の引用は、本文及び注において、著者名［出版年］のように記した。当該の文献は巻末の文献表によって知ることができる。
3　引用文中の（……）は省略記号である。また筆者による註を引用文に挿入する場合は、その箇所を〔〕をもって示し、その旨を明記した。
4　西洋人名は現在において一般的なカタカナ表記法で記したが、西田の引用文中においては西田の表記したとおりにした。

文献表

浅見洋『西田幾多郎とキリスト教の対話』、朝文社、2000年
石井砂母亜「西田哲学とドストエフスキー」、『早実研究紀要』第47号、早稲田大学系属早稲田実業学校、2013年
板橋勇仁『歴史的現実と西田哲学』、法政大学出版局、2008年
川村永子『キリスト教と西田哲学』、新教出版社、1988年
小坂国継『西田哲学と宗教』、「大東名著選20」大東出版社、1994年
小坂国継『西田幾多郎　その思想と現代』、ミネルヴァ書房、1995年
森哲郎「西田哲学と禅仏教」、大峯顯編『西田哲学を学ぶ人のために』、世界思想社、1996年
村田康常「実在の論理の探求」、『西田哲学会年報』第２号、西田哲学会、2005年
小野寺功『評論　賢治･幾多郎･大拙――大地の文学』、春風社、2001年
大橋良介『西田哲学の世界』筑摩書房、1995年
大峯顯「逆対応と名号」、上田閑照編『西田哲学』、創文社、1994年
リーゼンフーバー, クラウス（村井則夫訳）「「純粋経験」の宗教的側面」、『西田哲学会年報』第二号、西田哲学会、2005年
白井雅人「否定性と当為　――後期西田哲学の展開に向けて――」、『西田哲学会年報』４号、西田哲学会、2007年
白井雅人「後期西田哲学における論理の場所　――身体と自覚を手引きにして――」、『哲学』59号、日本哲学会、2008年
白井雅人「自覚の事実とその展開――後期西田哲学における自覚の問題」、『国際哲学研究』２号、東洋大学国際哲学研究センター、2013年
武田龍精『親鸞浄土教と西田哲学』、永田文昌堂、1991年
田中裕『逆説から実在へ』、行路社、1993年

註

（１）西田の宗教論を特定の宗教とのかかわりで論じたものとして、いくつか代表的なものを挙げておく。キリスト教との関わりにおいては川村永子［1988］、浅見洋［2000］、浄土真宗との関係は、武田龍精［1991］、大峯顯［1994］、禅仏教との関係は森哲郎［1996］など。
（２）西田のドストエフスキーの受容については、石井砂母亜［2013］を参照。石井は西田哲学におけるドストエフスキーの影響を、西田の日記や書簡を手掛かりにしながら明らかにしている。他にキリスト教との対話の文脈で、浅見洋［2000］において西田のドストエフスキー言及が取り上げられている。また、小野寺功［2001］においては、「大地」という鍵概念でドストエフスキーやニーチェが論じられ、その連関で西田にも言及されている。
（３）本論文では、後期西田哲学における宗教の問題を扱うが、西田の『善の研究』期における宗教的なものに関する批判的考察としてはリーゼンフーバー［2005］を、場所･叡智的世界期の宗教的なものに関する批判的考察としては田中裕［1993］とりわけ第六章「宗教的世界の批判と場所の論理」を参照。また、前期から最晩年に至るまでの西田の哲学と宗教との関係をまとめたものとして、小坂国継［1994］も参照。

（4）この「消失点（vanishing point）」という語に注目してホワイトヘッドと西田との問題の交差を見たものとして村田康常［2005］がある。

（5）この歴史的世界の創造的なあり方を、西田は行為的直観と呼んだ。行為的直観については、白井雅人［2013］で詳しく論じた。また行為的直観についての概説としては、小坂国継［1995］も参照。

（6）本論文では紙幅の関係上、否定性の問題について詳論することはできない。否定性に関しては、白井雅人［2007］と白井雅人［2008］で詳細に論じた。

（7）「自覚」という語は、西田哲学の重要な術語である。後期西田哲学における自覚については白井雅人［2013］で論じた。その他に集合論と群論との関係から西田の自覚を論じた大橋良介［1995］も参照。

（8）紙幅の問題で、西田哲学における「恣意」と「自由」と「必然」の問題を扱うことはできない。この問題に関しては、板橋［2008］を参照。西田において自由と必然は切り離されないものであり、歴史的な必然を自由の内に引き受けることにおいて「必然」と「自由」が成立する。その意味で「自由即必然、必然即自由」と言われる。

（9）西田は、「時は十五世紀時代」（11-461）とイヴァン･カラマーゾフの劇詩の舞台設定を説明している。しかし、原卓也訳の新潮文庫版によれば、「舞台は十六世紀」（上巻620頁）である（米川正夫訳、河出書房新社版世界文学全集19巻においても同様に「ぼくの劇詩の時代は16世紀だ」（335頁）との記述がある）。新潮文庫版上巻622頁以下に、キリストが天に昇ってから「すでに十五世紀過ぎた」という記述があることから、西田が勘違いをして15世紀と記したと考えられる。宗教改革後の異端審問の時代ならば16世紀でなければならないし、キリストが死んだ１世紀から15世紀過ぎると16世紀になる。

Religion in a Godless Age: The Question of Religion in the Later Nishida

Shirai Masato

Preamble

It is well-known that Nishida Kitarō 西田幾多郎 described religion as "a spiritual fact." But of course the "fact" of which he is here speaking is not a so-called objective fact obtained by observing an object. For Nishida, religion "does not refer to an idea based simply on the demands of emotion and will, and it is religion because it is truly the fundamental fact of the establishment of the self" (10: 47).[1] Instead of observing objects, religion becomes a fact through deep reflection on the foundations of one's own person. Therefore, Nishida writes: "I am opposed both to those who discuss religion in terms of the logic of objects and merely in terms of knowledge, which goes without saying, and also to those who think of religion through the medium of moral demands" (11: 134). It is not possible to discuss religion by means of the "logic of objects," which observes and describes objects. Nor can one speak of religion in terms of a god demanded as an extension of morality.

However, these arguments of Nishida's, founded on the fact of the religious establishment of the self, were later criticized for representing a contemplative position that lacked in historical inquiry. But Nishida did not simply treat religion as a premise. The fact of the religious establishment of the self simultaneously encompasses the fact that this self is established in a historical world. Therefore, Nishida was not thinking of a situation divorced from history. Further, even though he may have been basing himself on the religious establishment of the self, this was not a form of thinking that subordinated the self to religion or God. Rather, he saw the essence of man in a freedom in which man went so far as to turn his back on God. "But the more man would make himself utterly free, the more he dashes up against an absolute iron wall" (9: 56).[2] Nishida considered humans to be utterly free, but he also turned his attention to their limitations. Using Dostoevsky's novels as a lead, he described the impasses that supposedly free human beings come up against. On this basis he then proposed the "self-identity of absolute contradictories" as a more fundamental mode of being for the self than the modern rational subjective agent. In an age of nihilism in which it had been declared that "God is dead," this would also become an attempt to restore once again a circuit connecting with the absolute plane. This could be considered to have been informed with earnest thinking that, responding sincerely to the crisis of the times, attempted to recover our true being.

In past discussions of Nishida's views on religion, it has been common to discuss connections with the absolute, and the question of how the religious establishment of the self is given concrete form as the historical self has often been neglected. Furthermore, many scholars have discussed connections with specific religions.[3] But insofar that the establishment of the self, the most fundamental fact for us, is a religious fact, the question of how it plays out in the historical world also needs to be considered. Of course, the subject that concerned Nishida was not something like nihilism as the final outcome of the history of modern metaphysics. Rather, the issue concerned our fundamental mode of being, in which even nihilism becomes possible.

Based on the above concerns, I shall in the following clarify the question of religion in the later Nishida together with his awareness of the age in which he lived. First, drawing on Dostoevsky and Nietzsche, I clarify Nishida's understanding of the modern age (section 1). Then, as grounds making possible this diagnosis of the age, I discuss how he thought of humankind and the world (section 2). On this basis, I then show how Nishida considered the possibilities that essentially drive human beings into danger to be contained in the character of reason, man, and the world (section 3). Lastly, I examine the religious mode of being whereby people can gain new life (section 4).

1. Existence in Crisis: With Reference to Dostoevsky and Others

First, let us begin by throwing into relief Nishida's awareness of the age in which he lived, using as a lead his references to Dostoevsky and others.[4] Towards the end of "The World as Dialectical Universal" ("Benshōhōteki ippansha to shite no sekai" 弁証法的一般者としての世界 [1934]), an essay in which the philosophy of the later Nishida is said to have been brought to completion,[5] Nishida gives the following diagnosis of the age in which he lived while also touching on the religious world.

> Consideration of the religious world may be thought to be a direct return to the Middle Ages. But the evils of the Middle Ages did not consist in considering the world religious. It was rather because that age was superstitious. It was, on the contrary, because it was not truly religious. It is not just that modern scientific culture consists in having taught us the means of material desires; it can rather be said to give us true religion by causing us to know the ultimate limits of man.[6] (7: 426)

According to Nishida, the Middle Ages were an age when religion was institutionalized and objectified, and it was not a time in which religious self-awareness was pursued on the basis of self-establishment. In this sense it could be said to have been an age of superstition. It was rather with the advent of the age of modern scientific civilization, when the ultimate limits of man were exposed, that there arose the opportunity for reflecting on the basis of self-establishment. It is for this reason that it is said that the modern age paradoxically confers true religion. Regarding the limitations of man in the modern age, Nishida continues:

> The man from Dostoevsky's *Notes from the Underground* says that he cannot become a hero, but neither can he become vermin, and that the nineteenth century man must be impersonal in the true sense of the word. This must be the new point of departure for religion. Man faces an absolute wall. As he says, the natural man has run into a wall, and he merely is acquiescing to its existence. This is foolishness. The man of culture only acquiesces to it by seeing his self as a mere mouse. Herein lies the new religious question.[7] (7: 426)

In the material civilization of the modern age, human beings, with an exceedingly oversized self-consciousness, and no longer able to become "someone," can be no more than "impersonal" people who face an absolute wall or barrier and can do nothing but run into it. It is only in such hopeless circumstances that essential questions about religion can be asked for the first time. In his essay "The Forms of Culture of the Classical Periods of East and West from a Metaphysical Position" ("Keijijōgakuteki tachiba kara mita tōzai kodai no bunka keitai" 形而上学的立場から見た東西古代の文化形態 [1934]), Nishida writes of the Russia of Dostoevsky, who described people who could no longer believe in reason or nature: "It may be said to have an Eastern quality, i.e. to possess the significance of being a culture of nothingness. It is a culture of the negation of *logos*."[8] (7: 440)

Nishida realized that "a culture of the negation of *logos*" had arisen at the ultimate limit of the modern age, which could be said to be centred on logos.

Further, in "Human Existence" ("Ningenteki sonzai" 人間的存在 [1938]), Nishida discusses Dostoevsky in greater detail. Let us consider the following quotation, rather lengthy though it is.

> His problem was the question of what sort of thing man is. He pursued the problem seriously and exhaustively. As the hero of *Notes from the Underground* says, the impulsive person, like a mad bull, immediately lowers his horns and rams into a wall. But where there is no freedom, there man is not. Science says there is nothing of what is called free will or the like, but if man is not a mathematical formula, neither is he an organ stop. The hero of *Crime and Punishment* killed a usurious old woman. But he did so neither in order to take her money nor for the sake of saving someone. Rather, it was to test his freedom, to see whether all is permitted, like Napoleon, to the powerful. Yet it became clear that he was no more than a single louse. Even the famous discourse of the Grand Inquisitor in *The Brothers Karamazov* says nothing other than this. Dostoevsky saw man at the ultimate limit; he saw man in relation to his "vanishing point."[9] (9: 54–55)

According to Nishida, Dostoevsky saw man at his ultimate limit, at the vanishing point where the modern ego reaches an impasse.[10] Nishida further refers to another thinker who also saw man at his ultimate limit: "Nietzsche, too, saw man at his ultimate limit. But he saw him from the exactly opposite standpoint from that of Dostoevsky" (9: 55). Writing that at this limit "only two paths" are available to man, Nishida continues: "Either one could, like Raskolnikov, bow one's head to the prostitute Sonja, who asked whether one can live without God, and enter upon a new life, or else there is the path to the man-god advocated by Kirilov *in Demons*" (9: 55). But in connection with the idea of the *Übermensch* Nishida writes as follows:

> But in my view, is it not the case that his idea of the eternal return shows that, from the standpoint of the *Übermensch*, he himself faced a deep ravine that he could cross on his own? The dwarf [in *Thus Spoke Zarathustra*] says, "All that is straight lies; all truth is crooked; time itself is a circle." From the standpoint of the eternal return, even the *Übermensch* will at some time have to become a dwarf. The dogs bark when the moon is high (*Vom Gesicht und Rätsel*). (9: 55)

Setting aside the question of the validity of Nishida's interpretation, he positioned Nietzsche's *Übermensch* at the ultimate limit of the ego-consciousness that had expanded in modern times, and he understood this *Übermensch* as someone who would fall into the dead end of the eternal return. Meanwhile, in addition to this path leading to the idea of the *Übermensch*, there is, according to Nietzsche, another path that leads to religion, as in the case of Raskolnikov in *Crime and Punishment*. Nishida saw in the dead end of the modern age the possibilities of new life and the possibilities of religion. He summarizes this view of man in the following terms:

> Where there is no freedom, there man is not. But the more man would make himself utterly free, the more he dashes up against an absolute iron wall. The more man would be truly man, the more he stands in crisis. Man that has not yet reached that crisis has not, strictly speaking, escaped the animal realm of idling his life away. One can therefore also say that when man has turned furthest from God he has approached nearest to God. It is in man negating man himself that there truly lies the path for man to live. Here I consider there to be true reason. (9: 56)

Let us briefly summarize Nishida's awareness of the age in which he lived. The modern age was a period in

which not only did science and technology grow, but people also experienced expansion of their egos as well as a dead end and ran up against "an absolute iron wall." It was a period in which God was rejected, but it could also be regarded as a period that was drawing closer to God.

Why, then, did Nishida come to espouse such an awareness of the age in which he lived? On the basis of what grounds did this diagnosis of his times become possible? In the next section, focusing on "human beings" and "reason," I shall clarify what made Nishida's diagnosis possible.

2. The Meaning of Reason in the Historical World

Nishida considered man's mode of being to be that of a creative self which, while defined by historical conditions, created at the same time new historical conditions, and he positioned reason in this creative mode of being.[11] Let us briefly examine this creative mode of being with reference to Nishida's own words.

Nishida wrote that "in the historical world the subject determines the milieu and the milieu determines the subject" (9: 50–51). Here "milieu" (*kankyō* 環境) does not mean only the natural environment, but signifies the historical context as a whole, including the natural world to which human beings belong. "Subject" (*shutai* 主体) refers to human beings. The statement "the milieu determines the subject" means that human beings are defined by the historical conditions in which they find themselves, while the statement "the subject determines the milieu" means that at the same time human beings create new conditions. Nishida continues: "While subject and milieu are in utter mutual conflict, the subject determines the milieu by individualistically negating its self, and the milieu determines the subject by individualistically negating its self" (9: 51). While being defined by historical conditions, human beings, by exercising their own individuality, negate the self that is merely defined by historical conditions and create a new self. This creation of a new self leads to the changing of the milieu too. At the same time, historical conditions, while having been created by human endeavours, go on to define human beings living in that period on account of the fact that the created conditions turn into the individuality of that historical period. For example, the Edo period was a new period created by people living in Japan at the time, but through the development of the individuality of this period, it came to define the behaviour and norms of people living in the Edo period. In this fashion, by exercising their respective individualities, both human beings and their milieu come to define each other while negating the given mode of being of their respective selves. Nishida therefore concludes that "subject and milieu, through their individuality, determine each other through mutual negation; moving from the created to the creating, the world continues to determine itself individualistically" (9: 51). By mutually exercising their individuality, human beings as subjects and the milieu as historical conditions determine each other. In this way, the world moves from created historical conditions to that which creates new historical conditions. Furthermore, these historical conditions, as something possessing an individuality that cannot be reduced to the past or the future, become a locus for new creation.

Nishida characterizes this movement of history as something that is "mediated by absolute negation, mediated by the absolutely transcendental, by absolute nothingness" (9: 51). Why does he use the expression "mediated by absolute negation"? This is because he neither thinks of the movement of history as something causal that results from past causes nor thinks of it as something teleological that is defined by a future goal. Not being defined by causes or goals, the given reality is negated and a new reality is created. This world is not something that is completely defined by causes and goals. Rather, it is a locus for unrestricted, free creation in which the given reality of the past is negated and a new reality is created. It was this aspect of the negation of reality that Nishida expressed as being "mediated by absolute negation." If this were not the case, our actions would be defined by the past or the future and it would be impossible for us to become free and responsible subjects. Insofar that we are free and responsible subjects, this world must be mediated by absolute negation.[12]

But why is the character of this negation rephrased as "absolutely transcendental,... absolute nothingness"? This is because the power to negate this reality does not lie in the given reality. If the power to negate reality lay within the given reality, be it a past cause or a future goal, one would end up positing some form of continuous current of history rather than new creation that negated reality. Consequently, the world would become subject to either the past or the future and could not become a locus for new creation. It is precisely because the mediating agency of negation cannot be discovered within the given reality that it turns into the power to renew the given reality. Therefore, it is called "absolutely transcendental," and because it never manifests itself in reality, it is also called "absolute nothingness."

It is in this mode of being of the world that Nishida situates reason. Nishida writes: "Because it is mediated by absolute negation, the world moves with self-awareness. This is to say that it is characterized by reason" (9: 51). He also refers to "the centre of the individual structure whereby the world determines itself, that is, reason" (9: 51). Being mediated by absolute negation, the present, defined by neither past nor future, is created as a unique present possessing its own individuality. It is in this creating of something possessing its own individuality that Nishida sees the workings of reason. For Nishida, reason signifies the power that, through the mediation of absolute negation, creates history. Nishida also says of reason that it "moves with self-awareness." It is here said to act with self-awareness because by individualistically creating the world one becomes cognizant of one's own individuality.[13] By being mediated by absolute negation one discovers one's own individual possibilities instead of being defined by other possibilities of the past or the future. Therefore, reason is the act of being self-aware while creating history.

It is on account of the nature of reason as characterized above that Nishida's diagnosis of the period in which he lived becomes possible. In the next section, I wish to examine in a little more detail the relationship between reason and a particular period in history.

3. The Future of Reason

As we saw in the previous section, the historical world, with absolute negation as a mediating agency, constitutes a movement that negates itself to create a new reality. But this world comes to possess the characteristic of "always transcending the self itself; the historical present is always vacillating" (9: 57). In other words, because it possesses the power to negate reality, it transcends the given reality and, not having any fixed orientation, it vacillates between various possibilities. Consequently,

> [t] herein is the subjectivity of the world. Therefore, as the apex of that which is created and creates, man is always wilful. Where reason steps over reason in the direction of reason is where the world of abstract logic is established. To see the world from such a position is subjectivism. (9: 57)

To transcend the given reality means to produce a subjectivistic position that views reality from a position that is removed from reality. Moreover, on account of not being constrained by reality it also becomes possible for man to behave in a wilful or arbitrary manner. Further, reason, which creates a new reality while negating reality, goes on to create the world of abstract logic on account of being completely removed from reality. In other words, the historical world is intrinsically endowed with the possibility of removing itself from reality and moving to a wilful and abstract position.[14]

But Nishida continues:

> However, that man steps over the self itself in the direction of wilfulness is the degeneration of man; that

> reason steps over the self itself in the direction of abstraction is to lose the objectivity of reason (that technics steps over technics in the direction of technics is intentional action).... The world of the historical present that is always transcending the self itself persistently proceeds in the direction of transcending the self itself. It is the direction of individualization and progress, and it is also the direction of degeneration, the furthest point of which is decadence. A single historical tendency cannot go beyond this. (9: 58)

To be wilful is the essence of a human being, but to merely behave wilfully as one pleases means that one's humanity is lost and one becomes degenerate. Again, to take abstract reason to extreme lengths results in thoroughgoing subjectivism removed from reality and in the loss of objectivity. The transcending of reality by reality means progress, but it also means the loss of humanity and the loss of objectivity through the aggrandizement of subjectivity, namely, that man intrinsically contains within himself a disposition towards decadence. As a result, he reaches an impasse beyond which he cannot go. This is, moreover, a possibility with which reason and man are intrinsically endowed.

This possibility has become a reality in the impasse reached by man in the modern age. Let us next consider Nishida's observations on how this impasse of the modern age arose.

After having briefly touched on Greek culture, Nishida writes of European culture in the Middle Ages:

> God and man were opposed; the immanent and the transcendental were in utter opposition. So it sought man's source in the transcendental; that is to say, it was a religious culture.... However, one can say that in one aspect God was made human. And that is the secularization of the Church.... On the contrary, anything truly religious was lost. (9: 60)

As we saw in section 1, Nishida considered the Middle Ages to have not been a truly religious culture. It was a society in which the Church had become a centre of power and had been secularized, and it was a world ruled by a God made human.

As for the Renaissance that arose after the Middle Ages,

> [it] was not merely the restoration of ancient culture but the fact, it is said, that man discovered man. Man returned to the creative self and wrested sovereignty from God. This was humanism. And one can probably say that it was there that the modern culture of anthropocentrism began. (9: 60–61)

As a movement that restored sovereignty from God to man, the Renaissance set the direction of the anthropocentrism of the modern age.

In this fashion, the modern age shaped a magnificent culture, "but the development of anthropocentrism had of its own accord to progress in the direction of subjectivism and individualism. Reason stepped over reason in the direction of reason. There man conversely lost man himself" (9: 61). The anthropocentrism of the modern age ended up progressing in the direction of subjectivism and individualism, as a result of which reason became abstract and lost its objectivity, and humanity too is lost. Nishida described this process of the loss of humanity in terms of a conflict between nature and man. During the Middle Ages God and man had been in conflict, but the modern age became a period of conflict between man and nature. According to Nishida, "Nature, being milieu, was even something to be used, but nature-as-object must essentially be something that negates man. ... Man, at his beginning and at his end, has no choice but to be negated by nature" (9: 61). For subjectivized human beings, nature has become an object to be observed and to be utilized as a resource. But as is indicated by the statement that "[m] an, at his beginning and at his end, has no choice but to be negated by nature,"

human beings can control neither their birth nor their death. Birth and death, as examples of the providence of nature, repudiate man seeking to control everything. Furthermore, "even though we speak of conquering nature, it is only because we conform to nature that we conquer nature. Our hands and feet alike are things. Even that which may be considered to be inner desire negates the ego" (9: 61–62). In other words, though we may say that man conquers nature, this is possible only by obeying the laws of nature, and even our hands and feet are no more than "things" that obey the laws of nature. For subjective human beings, even their hands and feet have elements that reject human control. Again, even the inner desires of human beings arise as natural instincts and reject control by subjective human beings. It is thus concluded that "there is no way of discovering the self in nature-as-object. Therein there is only death. It is for this reason that I say that anthropocentrism conversely leads to the negation of the human" (9: 62). One can find oneself neither in nature outside oneself, nor in one's body, and not even in one's desires. Everywhere there is only that which negates the self, and wherever one looks, there is only death of the self.

In this fashion, subjectivism *qua* anthropocentrism reaches a dead end and experiences its own negation. In the next section, I wish to show what Nishida considered necessary for the restoration of the creative self from the subjectivistic dead end of the modern age.

4. Immanent Transcendence: A Passageway to God at a Time of Crisis

As we saw in the previous section, our life has reached a dead end in the modern age. Nishida writes that in order to break free from this impasse, "we must again return to the bosom of creative nature. From there we come to regain a new creative power, and new life is born in us" (9: 58). Through the creative power lying at the foundations of our self we will break free from our impasse and gain new life. Furthermore, this creative power, with absolute negation as its mediating agency, is something transcendental. Nishida thus also writes:

> What is called our true self exists in being productive and creative as a creative element of the creative world. Therefore, man exists in the fact that what is truly immanent in the self itself is mediated by the transcendental and what is mediated by the transcendental is truly immanent in the self itself. (9: 62)

In order to gain new life as a creative self, transcendental creative power must simultaneously become power that is immanent in ourselves. In the "contradictory self-identity" in which that which is transcendental for us is simultaneously immanent in us it becomes possible for us to live a new life. Nishida thus concludes:

> But when I speak of returning to the transcendental, I am not speaking of merely returning to an abstract absolute being that is the negation of man. It is to take up the position of truly individual historical reality; it is to take up the position of historical reason. It is to return to the position of the self-identity of absolute contradictories that establishes a world that, because it is transcendental, is truly immanent. (9: 65–66)

Nishida says of this contradictory self-identity that "from the position of the man of religion this contradictory self-identity will be what is conceived of as God" (9: 66). In other words, from the position of a man of religion, to return to the position of contradictory self-identity means to return to God. But it does not mean to return to an absolute being conceived of in abstract terms. It means, rather, to take up the position of individual historical reality. How, then, does it become possible to take this position? Let us consider "The Logic of Place and a Religious World View" ("Bashoteki ronri to shūkyōteki sekaikan" 場所的論理と宗教的世界観), an essay written by Nishida in his final year.

In this essay Nishida writes as follows in connection with the historical world as a world transcending ethnic society:

> When the global world is formed, it might be thought that the world loses all its various traditions and becomes non-individual, abstract, universal, antireligious, and scientific. This was the direction of modern Europe's progress. As the self-negation *qua* affirmation of absolute being, such a negative aspect must be contained from the outset in the direction of the self-formation of the global world. An aspect of negation of the human is contained in the historical world. (11: 457)

Here too Nishida states that the inevitable outcome of modern Europe will be negation of the human. But this negation of the human as the future of modern culture cannot be overcome by simply negating the modern age, for, as we have already seen, culmination in negation of the human is an inevitable consequence of history. Therefore, although "people concerned about the future of European culture often advocate a return to the Middle Ages (like Dawson)," Nishida is critical of this viewpoint: "Modern culture has developed through historical inevitability from the culture of the Middle Ages. Not only is it impossible to return to the position of the culture of the Middle Ages, but nor is it a means to save modern culture" (11: 460). We can now understand Nishida's following criticism too.

> While I am by and large in agreement with Berdyaev's "meaning of history," his philosophy does not go beyond Böhmian mysticism. The new age must above all be scientific. Tillich's "*kairos* and *logos*" also have points in common with my epistemology, but his logic is unclear. Today these new trends must be given a thoroughly logical foundation. (11: 463)

Proceeding in a reactionary manner towards mystical, unscientific and illogical discourse will not save the current age from its crisis.

How, then, can humankind be rescued from this path of negation of the human? Nishida, referring to Ivan Karamazov's prose poem in *The Brothers Karamazov*, here puts forward the idea of "immanent transcendence" as a new circuit to the absolute. Ivan's prose poem is a parable set in Seville, Spain, in the sixteenth century when the Inquisition was raging.[15] In response to those who have been praying, "Oh Lord our God, appear unto us," Christ returns to earth, but he is arrested by the Grand Inquisitor and thrown into prison. The Grand Inquisitor tells Christ that the freedom that Christ had upheld so strongly has been offered up to the Church by the people, who have now become happy. According to the Grand Inquisitor, for man there is nothing as unbearable as freedom, but Christ, saying, "Man does not live by bread alone," spurned Satan's overtures and so rejected the sole method whereby mankind could become happy. The Grand Inquisitor maintains that the Church has conquered people's freedom, saved them, and made them happy, and telling Christ not to meddle, he declares, "Tomorrow I shall burn you." Having thus given a rough outline of the prose poem, Nishida continues: "In response, Christ says not a word from start to finish. He is just like a shadow. When he was freed the following day, he suddenly approached the old inquisitor wordlessly and kissed him. The old man gave a start. The wordless Christ, like a shadow from start to finish, is the Christ of what I call immanent transcendence" (11: 462).

This mode of being is one in which "we see the true God in a Godless place, with naturalness and spontaneity (*jinen hōni* 自然法爾)" (11: 462). This is also rephrased as "seeing God in self-negation" (11: 461). One sees God where God does not exist through the mediation of negation. This mediating agency of negation was also referred to as the transcendental. One cannot directly see the transcendental. If one claims to have seen it, it

would be mere idolatry. Christ does not say anything even to the Grand Inquisitor who declared that he would kill him. Instead of loudly asserting his own existence, Christ, like a shadow, stayed close to the Grand Inquisitor from first to last and left only a benedictory kiss. It was this sort of mode of being that would have represented for Nishida the God of immanent transcendence. A passageway to God is not opened by seeking God as an object of idolatrous worship. Wherever one searches, God cannot be seen. It is rather at the root of a situation in which one denies God and loses one's humanity that one discovers a God who makes even this sort of situation possible. At the root of a state in which God can nowhere be seen the transcendental is seen immanently.

Concluding Remarks

In the above I have clarified the mode of religious existence, the most concrete and fundamental form of our self, with a focus on Nishida's view of religion. But Nishida's position was not simplistically premised on religion or God. In section 1, I accordingly showed, with a focus on his references to Dostoevsky, how Nishida clearly saw the way in which our being had plunged into a modern-day crisis. Along with Dostoevsky and Nietzsche, Nishida saw that mankind was living in an age that had reached a dead end. But instead of simply lapsing into nihilism, he there saw the possibilities of a new religion. As the ultimate limit of the impasse reached by mankind becomes clear, there simultaneously emerges the possibility of a truly religious mode of being.

In section 2, I outlined Nishida's treatment of reason. I discussed with reference to the relationship between the milieu and the subject how the mediation of absolute negation serves to establish a relationship of mutual negation between subject and milieu. Through the mediation of this absolute negation, our self is able to live creatively as a free self unconstrained by either the past or the future and possessing individuality. It is within this functioning that reason is positioned. Reason signified the power of creation that moulds the world individualistically.

In section 3, we saw how this functioning of reason inevitably contains the possibilities of abstraction and loss of humanity. Because negation acts as the mediating agency, by negating reality one becomes separated from reality. As a result, one lapses into subjectivism and, unable to find anywhere a locus for the subjective self, one plunges into the danger of losing one's humanity.

In section 4, we considered the question of immanent transcendence as a way to recover a passageway to God. This was, as it were, a way of discovering a silent and unspeaking God in the midst of the self's nothingness, in the midst of the self's quality of negation. In this fashion, the mode of our self's religious being was clarified, together with observations on its extreme circumstances and the state of the current age, while going back to the most fundamental relationship between our self and the absolute that makes these circumstances possible.

In this fashion, the original mode of being of our self became clear. While being established as a thoroughly subjective self, our self is simultaneously compelled to live a life of freedom that thoroughly denies God. Our self there experiences a dead end, but at the same time it goes on to find there where its life has reached a dead end a silent and unspeaking God.

Bibliography

Asami Hiroshi 浅見洋. 2000. *Nishida Kitarō to Kirisutokyō no taiwa* 西田幾多郎とキリスト教の対話［Dialogue between Nishida Kitarō and Christianity］. Tokyo: Chōbunsha 朝文社.

Ishii Samoa 石井砂母亜. 2013. "Nishida tetsugaku to Dosutoefusukī" 西田哲学とドストエフスキー［Nishida philosophy and Dostoevsky］. *Sōjitsu Kenkyū Kiyō* 早実研究紀要 47.

Itabashi Yūjin 板橋勇仁. 2008. *Rekishiteki genjitsu to Nishida tetsugaku* 歴史的現実と西田哲学 [Historical reality and Nishida philosophy]. Tokyo: Hōsei Daigaku Shuppankyoku 法政大学出版局.

Kawamura Nagako 川村永子. 1988. *Kirisutokyō to Nishida tetsugaku* キリスト教と西田哲学 [Christianity and Nishida philosophy]. Tokyo: Shinkyō Shuppansha 新教出版社.

Kosaka Kunitsugu 小坂国継. 1994. *Nishida tetsugaku to shūkyō* 西田哲学と宗教 [Nishida philosophy and religion]. Daitō meichosen 大東名著選 20. Tokyo: Daitō Shuppansha 大東出版社.

———. 1995. *Nishida Kitarō: sono shisō to gendai* 西田幾多郎　その思想と現代 [Nishida Kitarō: His thought and the present age]. Kyoto: Mineruva Shobō ミネルヴァ書房.

Mori Tetsurō 森哲郎. 1996. "Nishida tetsugaku to Zen Bukkyō" 西田哲学と禅仏教 [Nishida philosophy and Zen Buddhism]. In Ōmine Akira 大峯顯, ed., *Nishida tetsugaku o manabu hito no tame ni* 西田哲学を学ぶ人のために [For students of Nishida philosophy]. Tokyo: Sekai Shisōsha 世界思想社.

Murata Yasuto 村田康常. 2005. "Jitsuzai no ronri no tankyū" 実在の論理の探求 [The quest for a logic of real being]. *Nishida Tetsugakkai Nenpō* 西田哲学会年報 2.

Onodera Isao 小野寺功. 2001. *Hyōron: Kenji, Kitarō, Daisetsu—daichi no bungaku* 評論　賢治・幾多郎・大拙—大地の文学 [A critique of Miyazawa Kenji, Nishida Kitarō, and Suzuki Daisetsu: Literature of the earth]. Yokohama: Shunpūsha 春風社.

Ōhashi Ryōsuke 大橋良介. 1995. *Nishida tetsugaku no sekai* 西田哲学の世界 [The world of Nishida philosophy]. Tokyo: Chikuma Shobō 筑摩書房.

Ōmine Akira 大峯顯. 1994. "Gyaku taiō to myōgō" 逆対応と名号 [Inverse correspondence and Amida's name]. In Ueda Shizuteru 上田閑照, ed., *Nishida tetsugaku* 西田哲学 [Nishida philosophy]. Tokyo: Sōbunsha 創文社.

Riesenhuber, Klaus (tr. Murai Norio 村井則夫). 2005. "'Junsui keiken' no shūkyōteki sokumen"「純粋経験」の宗教的側面 [Religious aspects of "pure experience"]. *Nishida Tetsugakkai Nenpō* 西田哲学会年報 2.

Shirai Masato 白井雅人. 2007. "Hiteisei to tōi—kōki Nishida tetsugaku no tenkai ni mukete—" 否定性と当為—後期西田哲学の展開に向けて— [Negation and *Sollen*: Towards developments in the later Nishida]. *Nishida Tetsugakkai Nenpō* 4.

———. 2008. "Kōki Nishida tetsugaku ni okeru ronri no basho—shintai to jikaku o tebiki ni shite—" 後期西田哲学における論理の場所—身体と自覚を手引きにして— [The locus of logic in the later Nishida: With the body and self-awareness as leads]. *Tetsugaku* 哲学 59.

———. 2013. "Jikaku no jijitsu to sono tenkai—kōki Nishida tetsugaku ni okeru jikaku no mondai" 自覚の事実とその展開—後期西田哲学における自覚の問題 [The fact of self-awareness and its development: The question of self-awareness in the later Nishida]. *Kokusai Tetsugaku Kenkyū* 国際哲学研究 2.

Takeda Ryūsei 武田龍精. 1991. *Shinran Jōdokyō to Nishida tetsugaku* 親鸞浄土教と西田哲学 [Shinran's Pure Land Buddhism and Nishida's philosophy]. Kyoto: Nagata Bunshōdō 永田文昌堂.

Tanaka Yutaka 田中裕. 1993. *Gyakusetsu kara jitsuzai e* 逆説から実在へ [From paradox to reality]. Kyoto: Kōrosha 行路社.

Notes

1 Here and below, quotations from Nishida's works are based on the following edition: Shimomura Toratarō 下村寅太郎 et al., eds., *Nishida Kitarō zenshū* 西田幾多郎全集 (Tokyo: Iwanami Shoten 岩波書店, 1965–66). The location of a quotation is indicated by the volume number followed by the page number.

2 English translation adapted from William Haver, *Ontology of Production: Three Essays* (Durham, NC: Duke University Press, 2012), p. 176.

3 For discussions of Nishida's views on religion with reference to particular religions, see Kawamura 1988 and Asami 2000 in connection with Christianity, Takeda 1991 and Ōmine 1994 in connection with the Jōdo Shin sect, and Mori 1996 in connection with Zen Buddhism.

4 On Nishida's reception of Dostoevsky, see Ishii 2013. Ishii clarifies the influence of Dostoevsky on Nishida's philosophy with reference to his diaries and correspondence. In addition, references by Nishida to Dostoevsky in the context of dialogue with Christians are taken up in Asami 2000. Further, in Onodera 2001 Dostoevsky and Nietzsche are discussed in terms of the key concept of "earth," and in this connection reference is also made to Nishida.

5 This essay deals with the question of religion in Nishida's later philosophy, but for a critical examination of his treatment of religion around the time when he wrote *Zen no kenkyū* 善の研究 (*An Inquiry into the Good*), see Rie-

senhuber 2005, and for a critical examination of his treatment of religion around the time when he was developing his ideas on the world of "place" and wisdom, see Tanaka 1993, especially chapter 6, "Shūkyōteki sekai no hihan to basho no ronri" 宗教的世界の批判と場所の論理 [Criticism of the religious world and the logic of place]. In addition, for an overview of the relationship between Nishida's philosophy and religion from his early period until his final years, see Kosaka 1994.

6 English translation adapted from David A. Dilworth, *Nishida Kitaro's Fundamental Problems of Philosophy: The World of Action and The Dialectical World* (Tokyo: Sophia University, 1970), p. 234.

7 English translation by Dilworth, ibid.

8 English translation by Dilworth, op. cit., pp. 245–246.

9 Here and below passages from "Ningenteki sonzai" have been translated with reference to Haver, op. cit., pp. 173–183.

10 For a treatment of the intersection between Whitehead and Nishida with a focus on the term "vanishing point," see Murata 2005.

11 Nishida referred to this creative mode of being of the historical world as "action-oriented intuition" (*kōiteki chokkan* 行為的直観), which is discussed in detail in Shirai 2013. For an outline of action-oriented intuition, see also Kosaka 1995.

12 For reasons of space, I am unable to discuss the question of negation in detail. For further details, see Shirai 2007 & 2008.

13 "Self-awareness" (*jikaku* 自覚) is an important term in Nishida's philosophy. Self-awareness in the later Nishida is discussed in Shirai 2013. See also Ōhashi 1995, which discusses Nishida's "self-awareness" in relation to set theory and group theory.

14 For reasons of space, I am unable to deal with the questions of wilfulness, freedom, and inevitability in Nishida's philosophy. For a discussion of these questions, see Itabashi 2008. For Nishida, freedom and inevitability are inseparable, and inevitability and freedom are established in the acceptance of historical inevitability within freedom. In this sense it is said that "freedom is no different from inevitability, and inevitability is no different from freedom."

15 Nishida explains that Ivan Karamazov's prose poem was set in the fifteenth century (11: 461). But in the Japanese translation of *The Brothers Karamazov* by Hara Takuya 原卓也 (Shinchō bunko 新潮文庫; Tokyo: Shinchōsha 新潮社, 2004 [1971]) it is stated that it was set in the sixteenth century (vol. 1, p. 620). Likewise, in the Japanese translation by Yonekawa Masao 米川正夫 (Sekai bungaku zenshū 世界文学全集 19; Tokyo: Kawade Shobō Shinsha 河出書房新社, 1968) it is similarly stated that it was set in the sixteenth century (p. 335). In view of the fact that it says in Hara's translation (vol. 1, p. 622ff.) that "already fifteenth centuries had passed" since Christ ascended to heaven, it is to be surmised that Nishida mistakenly wrote that the poem was set in the fifteenth century. If the poem is about the Inquisition that followed the Reformation, it must be the sixteenth century, and if fifteenth centuries had passed since Christ died in the first century, it again means that it was set in the sixteenth century.

デカルト形而上学の方法としての「省察meditatio」について、あるいは、形而上学は方法をもたないこと

村上　勝三

はじめに

形而上学を構築して行く場合にどのような途を辿るのか。もし形而上学が第一哲学として解され、この形而上学に基づいて学問的知識の形成が始まるのならば、その途は通常理解されている「論証demonstratio」ないし「証明probatio」を方法とすることはないであろう。なぜならば「論証」にしろ、「証明」にしろ予めそれらが成立するための規則を必要とするからである。もちろん、論証の規則を先立てて形而上学を組み上げるという場合もある。デカルトは形而上学を、通常の「論証」を先立てるのではない仕方で見出して行ったと考えられる。そのデカルト形而上学の「方法methodus」、つまり、道を追うことを「省察meditatio」という概念を主軸に据えながら解明する。

本論に入る前にもう一つの軸を形成する「マテーシス」という概念について少し説明を加えておく。この「マテーシスmathesis」概念は17世紀哲学における方法論を問う場合に「数学mathematica」、「幾何学geometria」などとともに大事な概念になる。この表現は通常「数学」と訳されるが、そう訳すとmathematica, geometriaなどと混同をきたすことになる。それゆえ本論では「マテーシス」とカタカナのままにしておくことにする。17世紀だけではなく伝統的に哲学ないし形而上学の方法論として数学は大きな役割を果たしてきた。とりわけ17世紀ではこのことが顕著である。「哲学ないし形而上学」と記したが「哲学」と「形而上学」とはどのように違うのか。今は、17世紀について概して言えば、「哲学philosophia」という表現で学問の全体が示され、物理学＝自然学physica/philosophia naturalisも哲学の大事な部門であったということ、それに対して「形而上学metaphysica」は哲学のうちの哲学、言い換えれば「第一哲学prima philosophia」という位置にあったということだけを指摘しておく。もちろん、ここには大きな問題があり「存在論ontologia」という語の17世紀における導入という事実も「形而上学」概念の解明には重要である。しかし、ここではこの点について論じない。導入として、デカルトの「方法」に対するライプニッツの批判の一部を取り上げ、「論証」と「省察」の対比を取り出すことにする。

第一章　マテーシス

第一節　デカルトの「方法」に対するライプニッツの批判

デカルトは1637年に出版された『方法序説』の「第二部」において「四つの準則préceptes」（AT. VI, pp. 18–19）を提示している。要点だけを記せば次のようになる。第一は、早まって判断を下すことと先入見を避け、明晰判明に精神に浮かび上がるものだけに注目すること。第二は、問題をできるだけ小部分に分割すること。第三は、もっとも単純なものから少しずつ複雑なものまで、順序正しく考えを導くこと。その際に、問題を構成する事物の間にもともとの順序が見出されない場合には、順序を仮定しながら進むこと。第四に、完全な枚挙を行い何も見落とさなかったと確認すること。これらは難しい問題を順序よく解いて行くための手引きになる。

1666年に若いライプニッツは、デカルトが最初に開発し、後の人々が「準則præcepta」のうちの一つとした「分析analysis」についての賛辞を書いている[1]。この限りではデカルトの「方法」に対して、ライプニッツは或る程度肯定的である。しかし、その二年後と推定されている断片においてライプニッツはデカルトの「方法」を不完全で

あると看做す。ライプニッツによるデカルトの方法への批判点を二点に纏めれば次のようになる。
（1）デカルトの四つの「準則」のうち第一のものに相当する明証性の規則についてライプニッツは「無数の仕方で欺く」とする[2]。
（2）デカルトが方法として用いる「疑いdubitatio」は間違いか、有害か、役に立たないかである[3]。
ライプニッツによれば、結局のところ「判明な認識の標を何も与えないのに、明晰判明な認識が真理の標であると言っても何の役にも立たない」ということになる[4]。

これに対してライプニッツはデカルトの「四つの準則」よりも優れた方法として、二つの「分析ないし判断法analytica seu ars judicandi」で十分だとする。その二つの規則とは次のものである。
（1）「説明されていないどんな語も認めないこと」、
（2）「証明されないどんな定理＝命題も認めないこと」[5]。
この二つはデカルトの「四つの規則よりも遙かにいっそう絶対的であると私は断ずる」（*ibid.*）。ライプニッツは次のようにも記す。「＜明晰判明に私が知覚するpercipioことは真である＞というこの命題は、＜すべての同一命題は真である＞さらに＜定義についての定義＞に戻る、ということが示されない限り証明されえない。（事柄が）そのようであるので、或る存在するものEns aliquod（これはデカルトの『省察』「第一省察」と「第二省察」に現れる「欺くものdeceptor」を指していると解されるが、それ）がいてわれわれを欺く、あるいはわれわれは欺きを蒙るという、このようなことをデカルトが怖れる必要はない」[6]。一言で云えば、「論証」がしっかりしていれば、疑いの介入する余地がないということになる。

ライプニッツは以上において検討した箇所において『方法序説』「第二部」の「四つの準則」と『省察』あるいは『哲学の原理』における明証性という真理基準とを同列に並べている。或るライプニッツ研究者の表現を借りれば、デカルトの方法は「直観主義intuisionisme」的で（Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes,* Gallimard, 1960.）、ライプニッツからすればどれも論証にはなっていないと見えたであろう。というのも明証性を真理基準にするならば、誰かによって欺かれるというような事態を招き、明証性だけでは論証にはならないからである。それを一言で、ライプニッツは「デカルトは論証によって強いなければならない場合に、むしろ省察によって読者を導く」[7]と表現する。この点でライプニッツが闘ったデカルトは、『省察』の「読者への序言」における表現を借りるならば「私とともに省察するmecum meditari」（AT.VII, p. 9）ことを求めたデカルトということになる。ここに「論証」と「省察」という対立軸を見つけることができる。この「省察」という仕方を先のように「直観主義」という言葉を使ってすっかり表現できると看做すならば、「省察」の固有な点が見逃されることになる。明証性の意義が問われないことになるからである。デカルトにとって哲学は誰にとっても自分のことでなければ哲学＝知恵saggesseの探究にならない。ライプニッツにとって万人共有な証拠を示すことができなければ、哲学にならない。次に、この「論証」と「省察」を一つの対立軸にしながらデカルト形而上学の方法について考察を加える。

第二節　幾何学的な記述の仕方

デカルトは『省察』において「私と共に省察する」ということを読者に求めた。「私と共に省察する」ということは思う、ないし、知ることの辿り方を共にするということ、それは実際には、記述された順序に従って＜共に、一緒に、思い、ないし、知る＞ということである。デカルトが「省察」という方法で『省察』という書物を記したことはこのことを示す。言い換えれば「省察する」ことの順序は記述の仕方と強く結びついているということになる。この点について『省察』に付けられた「第二答弁」を参照しながら検討する。デカルトはそこにおいて一目で読者に看て取れるように諸理由を「幾何学的な仕方でmore geometrico」展開してほしいという反論者の求めに応じて「記述の幾何学的な様態modus scribendi geometricus」には二つあり、それは「順序ordo」と「論証を進めることの理由ratio demonstrandi」であると述べる。その「論証を進めることの理由」をまた「分析analysis」と「総合synthesis」に区分する（AT. VII, 155）。
・「記述の幾何学的な様態」
（1）「順序」
（2）「論証を進めることの理由」

（２－１）「分析」
（２－２）「総合」
デカルトはそれらを次のように規定している。
（１）「順序は第一に定立されたこと（命題として立てられたことproponuntur）が、後に続くどんなものの助けもなしに、認識されねばならず、次に残りのすべては、先立つものどもだけから論証される、というように配置されねばならないという点にのみ存する」（AT. VII, p. 155）。そして「私の『省察』においてはこの順序を極めて念入りに遵守すべく努めた」（AT. VII, p. 155）、とする。
（２）「論証を進めることの理由」
（２－１）「分析は、事物が方法に従ってmethodiceそして言わばア・プリオリに発見されたその真なる途を指し示す」（AT. VII, p. 155）
さらにデカルトは「分析」について次のように書いている。「私の『省察』においては、教えるための真にして最善の途である分析にもっぱら従った」（AT. VII, p. 156）、と。先の「順序」について言われていることと合わせて考えるならば、デカルトは『省察』において「順序」と「分析」に従っていると自分で言っていることになる。
（２－２）「総合」は、大きな流れとして、a posterioriという方向、つまり、結果から途を示すということであるが、その大きな流れの或る項目についてa prioriに、分析的に示されるということもある、とされる。「総合」とは「結論されたことを論証することで、定義、要請（petitio／「諸理由」ではpostulatum）、公理（axioma／「諸理由」ではaxioma sive communis notio）、定理、および問われた問題（problema）の長い連鎖を用いる」（AT.VII, p. 156）。この方法によってデカルトは、「第二答弁」に付け加えられた「幾何学的仕方で配置された、神の実在と、心の物体（身体）からの区別を証明する諸理由」（AT.VII, p. 160）を記した。したがって「記述の幾何学的な様態」のなかでの「総合」的に論証を進める理由・理拠・仕方の実例は、ここに与えられていることになる。

これに対して、「分析」という仕方で書かれている『省察』は「方法に従って」発見されていくという「論証」であるとともに、著者の省察の順序を記述しているということになる。今、「論証」と言ったが、ここでの「論証を進めることの理由」における「論証」は、たとえば、ライプニッツに見たように、予め二つの規則を立てておくような論証ではない。思いの進行が「論証」になるような論証、言い換えれば、省察が論証になるような論証である。そしてその二つ、つまり、「分析」という発見の順序も、「総合」という記述の仕方も「記述の幾何学的な様態」に含まれていた。一言で云えば『省察』という書物は「方法に従って」省察という仕方で論証されていることになる。『省察』は省察することの順序で見出された事柄を見出される理由に基づいて書かれた書物だということになる。

それでは思索の順序を記述するということと理由に基づいて論証を記述することの間に隔たりはないのか。真理に向けての思索がそのまま発見の道である場合には、両者の間に隔たりはない。言葉を用いずに思索することはできないその思索を、言葉を用いて理由の連鎖である論証へと整える。言葉を用いて思索することと、その思索を理由の連鎖として述べること、これが順序と分析の異なりということになる。しかし、分析において思索は「方法に従って」いるのでなければならない。「記述の幾何学的な様態」の一つの枝分かれのなかで「方法に従って」と言われる。それでは上位概念と下位概念のように見える「記述の幾何学的な様態」と、「方法」に従うという仕方はどのように異なるのか。少なくともこの「第二答弁」の当該箇所で、この点についてはっきり規定されていない。ライプニッツがデカルトの「方法」を咎めるときにこのような不明確さも含まれているであろう。この咎め立てを解消するというよりも、事柄の解明のために、私たちはさらに「幾何学」と「方法」との関連へと追究を進めなければならない。この二つを結びつける環が「マテーシス」という概念に求められる。

第三節　マテーシスの広汎性

別のところで述べたようにデカルトの「マテーシス」という概念についてはその内実が明確になるほどには、デカルト自身による記述が与えられていない[8]。そのテクスト的な事情のために『理知能力指導のための諸規則』（以下『規則論』と略記する）における「普遍的マテーシスmathesis universalis」という概念が基礎におかれて「マテーシス」について解釈されることが多くなる。しかし、「普遍的マテーシスmathesis universalis」を『省察』以降に使用される「マテーシスmathesis」に繋ぐためには、『規則論』が中断のまま終えられた作品であること、さらに

その後に1630年というデカルトの思索における或る転回点がやって来ることを斟酌しなければならない。1630年の転回点は「永遠真理創造説」と＜認識からの出発＞と纏めることができる。言い換えれば、「意志」概念と「知性」概念とのデカルト的革新がそこに見いだされるということになる。それゆえに『規則論』の思索と『方法序説』、『省察』、『哲学の原理』などの後の思索とを切れ目なしの連続的展開とすることはできない。しかし、多くの研究者は『規則論』における「普遍的マテーシス」と後の思索における「マテーシス」の間に切れ目を見てはいないように思われる。このことを念頭におきながら諸家の見解を少しく見てみることにする。注目すべき点は、「マテーシス」の広汎性と諸学における第一性と方法としての内実である。

この「普遍的マテーシス」という概念の系譜についてはD．ラブインによって既に示されている[9]。そのなかでもデカルトへの流れの上流についてだけ簡潔に紹介してみよう。先行者であるクラプリの研究[10]を踏まえた上で、彼はデカルトがこの概念について受けたであろう影響の発信点として次の二人を挙げる。つまり、A. ファン・ローメン（Adrian Van Roomen（Adrianus Romanus), *Apologie d'Arichimède,* 1597）とJ. H. アルステッド（Johan Heinrich Alsted, *Methodus admirandorum mathematicorum,* 1613）である。その二人は共通の源をもつとされる。その源とみなされているのはB. ペレイラ（Benito Pereira, *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus,* 1576）である[11]。この系列においては「共通な／一般的な数学、普遍的マテーシス、第一マテーシスmathematica communis, generalis, mathesis univeralis, prima mathesisはまったく等価な表現として看做されていた」[12]。ファン・ローメンは「諸数学の確実性についての問題」というタイトルの下に、数学だけでも、数学の哲学だけでもなく、自然哲学についても扱っているとされる[13]。また、アルステッドの表の一つによれば、「マテーシス」は「抽象的なマテーシス」と「具体的マテーシス」に区別され、前者に代数学と幾何学が、後者に物体についての学などが含まれるという[14]。要するに「普遍的マテーシス」もそうであるが、ファン・ローメンとアルステッドによって「普遍的マテーシス」だけではなく「マテーシス」も数学に係わるとしてもさらに広く方法論をも含む学問の総称と考えられていた。

或る書簡によればデカルトは『方法序説』の表題として「或る普遍的な学の計画le projet d'une Science universelle」を含んだものを考えていた（à Mersenne, 3-1636, AT. I, p. 339）。また、『方法序説』を出版する意図について彼は別の書簡で次のように記す。「人々に道を用意し、川の浅瀬の底を調べるde lui préparer le chiemin, et sonder le gué」という「この事に向けて私は一つの一般的方法une Méthode généraleを提示する、私はそれを実のところvéritablement教えてはいないがlaquelle veritablement je n'enseigne pas、それは以下に続く三つの試論を通して証明を与えようと努めた方法である」、と。その方法は「一つには、哲学と数学とが混じった主題、二つには、哲学についての純粋な全体、三つには、数学の純粋な全体」に、すなわち「屈折光学」、「気象学」、「幾何学」に「一般的に」適用される。もちろん、それぞれの分野に適用されるにはそれぞれに固有な仕方が述べられている。その一方で「一般的方法」とはこれらを覆う方法であり、「序説」本文ではこれ以外のものについて語る必要はなかった（*cf.* à ***, 27-4-1637, AT. I, p. 370）[15]。この「一般的方法」の体系における位置という観点、言い換えるならば、その広汎性と諸学に対する第一性という観点から見た場合に、「普遍的マテーシス」および「マテーシス」とは概念として体系構成の近傍にある。それとともにもう一つ留意しておくべきは、この「一般的方法」が「マテーシス」と重ねられるならば、それは既に与えられた方法ではなく、デカルトがそれを自らの創意のもとに作り上げたと考えていることである[16]。

その一方で「マテーシス」は「オントロジア＝存在論」という概念とも関係をしている。既に「存在論」概念と近代形而上学との関係において既に述べたところであるが、「存在論」という用語は「形而上学の歴史のなかに入ってくる」[17]のは、R. ゴクレニウスの『哲学辞典』以来のこととされる[18]。この辞典の「思弁的諸学における質料の抽象Abstractio materiæ in scientiis contemplatricibus」という項目の欄外に「オントロジア」というギリシャ語が現れる。そこに「オントロジアと存在についての哲学*ὀντολογία* et philosophia de ENTE」と記されている[19]。思弁的な学において理拠＝理由に従ってだけ質料を捨象（抽象）する場合に、抽象は「数学的Mathematica」とされる。この数学は「オントロジア的なものについての、言い換えれば、存在ないし超越的なものについての哲学にPhilosophia de ente seu Transcendentibus」属する[20]と述べられている。同じく『哲学辞典』の別の項目を参照してみると、量の区分に応じた「マテーシス」と運動する物体を扱う「物理学」とが「第一哲学Prima Philosophia」

の「理論学Scientia theorica」に分類されていることがわかる[21]。「オントロジア」あるいは「第一哲学」と「数学」あるいは「マテーシス」が互いに覆い合うということはないにせよ、「数学」あるいは「マテーシス」という概念が「第一哲学」の物理学への展開をも含めた方法論、別の視点から見れば、体系的位置において論理学に相当するということが看て取れる。J. F. クルティヌのようにゴクレニウスがギリシャ語で「オントロジア」という名前を与えた領域と、デカルトが「マテーシスMathesis」という名前を与えた領域とを対応づけることはできないとしても[22]、「数学Mathematica」ないし「マテーシスMathesis」と「オントロジア」との語としての近接性は「顕著である」という点をわれわれも認めることができる[23]。

第四節　方法としてのマテーシスによる諸学の成立

D. カンブシュネルは『規則論』における「普遍的マテーシス」について形式的には「一種の数学」であるが、その位置からするならば「数学的な諸学問disciplinesの実象的本質*l'essence réelle*」を示し、「理由についての学問la discipline de la raison」だと述べる[24]。カンブシュネルは数学的であるという特徴を引き離さないにせよ、その「第一」という点と普遍性を『規則論』における「普遍的マテーシス」に認めている。先に見た『方法序説』に関する「方法」についてのデカルトによる言及をこれに組み入れるならば、そこに記されている「一般的学」という表現と『規則論』における「普遍的マテーシス」とが同じく諸学問の方法を示すという役割を示していることが明らかになる。『規則論』は「普遍的マテーシス」について「第四規則」に集中的に論じており、「第八規則」で付加的に論じている。後者では「屈折」の比の問題が「マテーシス」ではなく物理学に属するという例が述べられている。そもそも『規則論』における「マテーシス」の出現箇所は一二箇所とされ、「普遍的マテーシス」という連辞は二箇所のみに見られる[25]。

その「第四規則」について少し詳しく「マテーシス」を追いかけてみよう。「第四規則」では「方法」の必要性が説かれている。まず、かつての「哲学の創設者達」の「マテーシス」について、その「マテーシス」を「彼らは、われわれの時代に通常なされているのとは別個なものと認知していた」（AT. X, pp. 375-376）と記される。その「マテーシス」を古代の人たちが「完全に知っていた」とはデカルトは看做していない。古代において「哲学とマテーシスの真なる観念」は認知されていたのであるけれども、これら二つの学を古代の人たちは導出することはできなかった。つまり、パッポスとかディアファントスの作品には「真なるマテーシス」の「諸痕跡vestigia」は現れているのだが、彼ら古代の人たちはその「マテーシスがきわめて容易で単純であったのでquia facillima erat & simplex」[26]その「技術ars」そのものを教えることをしなかった（AT. X, pp. 376-377）。そしてこのような経過を辿って、デカルトは「代数学と幾何学の個別的な研究からマテーシスについての一般的な或る探究へと」[27]呼び戻された（AT. X, p. 377）。そこでこの「マテーシスという名前」によって何が理解されているのかということ、どうして「天文学ばかりでなく、音楽、光学、工学、その他の多く」が「数学の部分であると言われる」のかということを彼は尋ねた（AT. X, p. 377）。「マテーシスという名前は学問disciplinaという名前が言おうとしているだけを言おうとしているMatheseos nomen idem tantum sonet quod disciplina」（AT. X, p. 377）[28]。「何がマテーシスに属し、何が他の学問に属するかは」学校に入った者にはわかっている。これらの事柄を「いっそう注意深く考察する者にとっては」「順序あるいは尺度が吟味されるすべてだけがマテーシス」に関係し、これは数、図形、星、音など「尺度が探索されねばならない」ような対象には「関わらずnec interesse」、「順序と尺度が、どんな種別化された質料にも結びつけることなしに探索されうる、或る一般的な学がなければならない」ということが知られる（AT. X, pp. 377-378）。この「一般的な学scientia generalis」が古代からの既に受け入れられている用語を使って「普遍的マテーシス」とデカルトは呼ぶ（AT. X, p. 378）。このうちには「数学的諸学の他の部分」も含まれる（AT. X, p. 378）。この「普遍的マテーシス」という名前を「すべての人が識っている」にもかかわらず、人々はこれに依存する学問を熱心に求めるのに、普遍的マテーシスの方は「すべての人々にきわめて容易なものと看做されていて」、誰も学ぼうと苦労しない（AT. X, p. 378）。「私と言えば、自分の弱さを自覚しているので」「もっとも単純でもっとも容易なものから常に出発する」という「順序」を守ることにしていた（AT. X, pp. 378-379）。デカルトは「そういうわけでそれ以降、普遍的マテーシスを自分のなせる限りにおいて開発した」（AT. X, p. 379）のである[29]。要するに、『規則論』における「普遍的マテーシス」は「マテーシス」の広汎性を明確に表示するために用いられて

おり、そのことをもっとも縮約して言えば、「順序」を「順序」として、そして「尺度」を個々の質料を離れて論じるという方法を示している。それゆえに他のすべての学問がこの「マテーシス」に依存することになる。「マテーシス」はそのようにして「方法」概念と結びついているのである。

このような「マテーシス」と自然学との関係はどのようであるのか。『規則論』における「普遍的マテーシス」の場合であるならば、すべての学問がこの方法に貫かれて横並びになるはずである。もう少し言えば、「単純本性natura simplex」の「必然的結合conjunctio necessaria」（AT. X, pp. 420-421）として一切の事象が記述されるので数学的確かさが物理学を支えるというような基礎づけという関係は『規則論』の「普遍的マテーシス」には見出されない。『方法序説』の表題に関する先に見た書簡によれば「普遍的学Science universelle」は「われわれの自然本性を完全性のいっそう高い段階へと高めることができる」学であるとされる。その一方で、この学は屈折光学、気象学、幾何学を含んでいるように見える（AT. I, p. 339）。このことは先に見た第二の書簡において、「一般的方法」が「哲学と数学の混合された主題」、純粋に哲学的な主題の全部、純粋に数学的な主題の全部に適用されるように記されていることとも符合する（AT. I, p. 370）。これはまた『方法序説』冒頭に記されている「六部」の構成についても言えることである。簡潔に纏めるならば、「第一部」では諸学についてのさまざまな考察が述べられ、「第二部」では「著者が探した方法についての主要な規則」が提起される。「第三部」では「彼がこの方法から引き出した」道徳についての規則の幾つかが記され、「第四部」では「彼の形而上学の諸基礎」である神と人間の魂の実在証明が提示される。「第五部」では物理学の諸問題についての「順序」が述べられ、とりわけても心臓の運動が解明される。「第六部」では自然探究を前進させるために求められることについて述べられる[30]。ここから読み取れるわれわれの探究にとって肝要なことは、第一に形而上学と自然学との間に階層性が見られないこと、第二に「方法」は彼自身が探し出したものとされていること、第三にその「方法」はそこから道徳についての規則も引き出すことができるような内容をもったものであることである。これらは先に見た『方法序説』について言及している書簡に述べられていることと響き合っている。これらを纏めて言うならば「普遍的学」、「一般的方法」、「方法」は、それを適用してさまざまな学問が得られるという点で、諸学との間には線が引かれるにもかかわらず、諸学の間には階層関係が認められていないということになる。別の言い方をすれば、『方法序説』では仏訳『哲学の原理』「序文」に示されている樹形的な諸学の階層は構想されていないということである（AT. IX, pp. 14-16）。「普遍的マテーシス」も「普遍的学」も「一般的方法」もそれをさまざまな主題に適用することによって諸学が成立する、その意味で第一のものであったということになる。そしてこのことが『規則論』と『方法序説』において共通していること、また既に別の所で指摘したようにその「第四部」に展開されている形而上学が途上のものであること[31]、これらのことを考えるならば、1630年がデカルトの思索上の大きな転回点をなすにもかかわらず「普遍的マテーシス」についての捉え方は1637年の『方法序説』まで存続していたということがわかる。

第二章　コギトの形而上学とモナドの形而上学

第一節　諸学の樹形的構成

しかし、その一方で先に見たように『哲学の原理』ではまったく異なる。『哲学の原理』「第一部」の表題には「人間的認識の諸原理について」（AT. VIII, p. 5）と記されている。その「第二部」は「物質的事物の諸原理について」（AT. VIII, p. 40）である。仏訳『哲学の原理』（*Principes de la philosophie,* 1647）の「序文」では「哲学の第一の部分は形而上学であり、それは認識の諸原理を含む」（AT. IX-2, p. 14）とされている。『哲学の原理』「第一部」は形而上学、ないし第一哲学であり、その「第二部」には物理学の基礎が提示されている。つまり、認識の原理の解明が物理学の確実性に基礎を与えるという点で、形而上学ないし第一哲学と物理学との間には階層性がある。『方法序説』には見られない階層性が『哲学の原理』には見出される。これが『省察』における「マテーシス」の問題なのである。「純粋で抽象的なマテーシス」（AT. VII, p. 65）、「純粋なマテーシス」（AT. VII, p. 71, p. 74 & p. 80）という表現は「第五省察」から「第六省察」への方法的基盤の橋渡しを示している。言い換えれば、「マテーシス」によって数学から物理学への移行が成し遂げられる。この限りでは「純粋で抽象的な」学問から「純粋な」学問への移行である。ビュゾンは『規則論』・『方法序説』から『哲学の原理』への「マテーシス」概念の変容について、

物理学が感覚される事物を対象に組み入れるという点に着目する。『哲学の原理』「第二部」から「第三部」への移行にその問題が生じる。ライプニッツの或る時期の考えを参照軸にとってみれば、「抽象運動論ないしは感覚と諸現象に依存しない運動の普遍的理由」[32]と「具体運動論ないしは地球における諸現象の理由についての仮説」[33]との関係に相当するであろう。ライプニッツの思考の展開、ホイヘンスなどとの影響関係を別にして、M.フィシャンの言い方を借りて両者の差異を述べてみるならば、次のようになる。事柄は「物体についての概念化」と「運動を分析する手段」とに関わる。それはまた「理性的な物体」と理性だけに従う計算可能性との関係である。ここに「抽象運動の法則と具体運動の法則との間の分離」を見ることができる。それはまた「運動の無限小解析の要素であるコナトゥス*conatus*が幾何学的に合成されて、単純な加算ないしは減算によって二つの物体に共通な結果になる運動を定義する」ということでもある[34]。このようにフィシャンの見解を捉えることができるならば、抽象運動論と具体運動論の間に方法の上の違いはないことになるであろう。

これに対して、デカルトの場合に『哲学の原理』「第二部第六四項」に「マテーシス」が記されているということはどのような意味をもっているであろうか。この「第六四項」の表題をさらに纏めてみると次のようになっている。「物理学においては、幾何学あるいは抽象的マテーシスおける」原理以外のものを「私」は認めも望みもしない、と（*PP. II*, a. 64, AT.VIII, p. 78）。これは物理学と「マテーシス」の平準化を示しているのか。つまり、物理学も幾何学も「マテーシス」という方法を適用されてえられるということを示しているのか。そうではない。一つにはこの「六四項」が先ほど見たように、「第二部」である「物質的な事物の原理について」から「第三部」の天体論である「可視化可能である世界についてDe Mundo adsectabili」への移行を示しているからである。第二に、表題が示しているのは幾何学と「抽象的マテーシス」の言い換えであり、それらと物理学の差別化だからである。ド・ビュゾンは『哲学の原理』「第二部第六四項」と『省察』における「マテーシス」に着目しつつ次の解釈を提示している[35]。すなわち、「第六省察」における純粋なマテーシスの対象は「一般的に見られたgeneraliter spectata」物体の性質であるが「個別的なものparticularia」も物理学の対象になる（AT.VIII, p. 312）。結局のところ、感覚についての解明という回り道をして、すべての現象はマテーシスの原理によって解明されるということになる。感覚の理論が一般的物理学と個別的物理学を要求する以上、この回り道を避けることはできない[36]。「感覚についての理論は現象のマテーシスへの還元が実効性をもつ場lieu effectifである」[37]。さらに彼は「ブルマンとの対話」から、マテーシスの対象は「真にして実象的存在でverum et reale ens、真にして実象的本性をもち、まさしく物理学の対象に劣らない」[38]という文を引用して、この考えに基づけば数は対象に入らないとしている[39]。「ブルマンとの対話」そのもの、さらにこの箇所については、それがデカルトの述べた通りかどうかについて慎重さが求められる。しかし、既にわれわれが明らかにしたとおり、数学的真理の可能的実在が、個々の物体の現実的実在から何かを差し引いた実在ではないのであるから、この箇所における「数学すべての証明が真なる存在と対象に関わるように、マテーシスの全体的普遍的な対象もそのようである」[40]という点をデカルトの立場を示すものとして認めることができる。

第二節　数学と物理学の関係

次にこの点を「第五省察」から「第六省察」への展開において確かめてみよう。「第五省察」において想像力の働きが空間を開くことであると見出され、ここに幾何学の基盤が成立する。この広がりである空間を区切ることによって数が取得される。換言すれば連続量の分割として離散量が得られる[41]。幾何学が開かれて代数学が成立する。この流れのなかで「第五省察」において「純粋で抽象的なマテーシス」（AT. VII, p. 65）という表現が用いられ、「第六省察」において「純粋なマテーシス」（AT. VII, p. 71 & p. 74）という表現が用いられる。つまり「第五省察」で確立される数学は「純粋で抽象的なマテーシス」と表現される。それに対して「個別的な」事柄を扱う物理学の基礎理論は「純粋なマテーシス」と呼ばれ、用語上の使い分けがなされる。この関係とライプニッツの「抽象運動論」と「具体運動論」の差異を参照してみるならば、デカルトにおいて物理学の基礎としての確かさを確立するためには感覚の確実性を評価しなければならないということが見えてくる。ビュゾンの言う「回り道」である。このように明らかになってくれば、デカルトが『省察』と『哲学の原理』で用いている「マテーシス」は形而上学の方法論ではけっしてないことも明らかになる。形而上学から数学と物理学へと移行する際に、その移行の印となっているのが「マテーシス」という概念である。その点で先に見たカンブシュネルのように、「マテーシス」という概

念から数学的意義を引き離すことはできない。しかし、形式的論理学によって代替されるような「方法」でもない。というのもわれわれが既に明らかにしたように、「マテーシス」が「第六省察」冒頭に「第五省察」の成果として捉え直されるそのときに明証性という真理基準もともに改変される[42]。もう少し内容に即して言うならば、次のようになる。すなわち、「第六省察」ではこの明証性という基準を用いて「純粋数学の対象」である限りの物質的な事物について可能的実在を帰結することがその冒頭で確認される。「明晰判明に私が知覚するのであるから、当の純粋マテーシスの対象はその限りで実在しうる」（AT. VII, p. 71）。この実在しうる対象、これが「個別的なものどもparticularia」という相においてみられる場合に、言い換えるならば個々の物体として考察される場合に感覚の確実性が評価されなければならなくなる。感覚という認識能力の評価は「第六省察」で解明されるべき最重要な主題である。

この「マテーシス」という概念の特質を纏めてみるならば、次のようになる[43]。第一に、デカルトは「マテーシス」は自分こそが肝心要なものとして用いていると考えていた。デカルトはスコラ学者からの攻撃に応答するなかで、「マテーシス」を「私こそ最始的præcipueに用いていると私は言われている」（Epistola ad P. Dinet, AT. VII, p. 571）と書いている。第二に、それは哲学における論証の方法であるとされている。この点については次のように言われる。スコラ学者たちは「マテーシス」と哲学の間を区別するが、自分にとっては哲学の問題に「数学的証明」を与えることが重要である（à Mersenne, 30-8-1640, AT. III, p. 173 / GB. pp. 1274-1276）、と。第三に、「マテーシス」という概念は発見することと発見された学知を包摂する概念である。オランダの若い研究者に向けた書簡においてデカルトは「マテーシス」を「記誌historia」と「学知scientia」に区別し、前者は発見されたもののすべてであり、後者は問題を解決し「人間の理知能力humanum ingeniumによって」発見できるものを独力で見出すための「技法industria」とする、「マテーシスの理論」の重要性が説かれている（à Hogelande, 8-2-1640, AT. III, pp. 721-724 / GB. pp. 1154-1156）。第四に、ガサンディが「第五反論」において「純粋マテーシス（数学）pura mathesis」と「混合マテーシス（数学）mixta mathesis」の区別（AT. VII, 329）を持ち出しているのに対して、デカルトはこの区別を立てない（AT. VII, 384）。デカルトはこの言い方を受け容れるか否かについては答えていない。ガサンディの再反論もこの点に関してはそれ以上に深入りをしていない[44]。デカルトにとってガサンディの区別は反論の必要を見出すことのないものだったのであろう。その一方で「純粋マテーシス（数学）」の対象を「物体的本性」とするデカルトからすれば、個別的で（時間空間中に生じ感覚によって捉えられる）物体的現象も物体的本性に支えられていることは確かである。それゆえデカルトがこの点での「純粋」と「混合」という区分を受け容れなかったとしてももっともなことと言える。

『省察』、『哲学の原理』、諸書簡を通して明らかになることは「マテーシス」が方法であり、しかし、形而上学を構築して行く際の方法ではなく、空間性が開かれてから使用される方法であるということである。つまりは「マテーシス」は幾何学という場で働く方法であるが、それは感覚の確実性の評価を介して物理学にまで浸透して行く方法である。別の視点から見るならば、思いを思いとして論じる領域において適用されるのではなく、広がる世界に適用される方法だということである。その意味で『方法序説』「第二部」に記されている「四つの準則」と同じ次元にはないし、同じ内容でもない。それではこの空間に適用される方法は、先に見た『省察』「第二答弁」に述べられている「幾何学的な記述の仕方」とはどのように異なるのか。この「記述の仕方」は『省察』全体に及ぶ「仕方」であった。そして「マテーシス」がそれとして説明される場合に既に見たように「記誌」と「学知」を含むもの、前者は発見されたすべてを含み、後者は「人間の理知能力によって」発見できるものを独力で見出すための「技法」であった。この後者は「幾何学的な記述の仕方」のうちの「論証を進めることの理由ratio demonstrandi」に含まれる「分析」に対応している。先にわれわれは「順序」と「論証を進めることの理由」の区別を思索の進行としての記述とその進行の捉え直しとしての記述と解釈した。われわれが言葉を用いて思考するという事実を基盤におくならば、思考するそのありさまそのものと言語表現として系列化された思考という区別になる。判断が「知性と意志の協働」によって成立することを酌量するならば（AT. VII, 56）思いの流動とその流動に意志の働きが加わる流れとの差異になる。「マテーシス」は空間性の原理（幾何学の原理）と空間的な個別の変化の規則（運動論）という場面において成立し、それをそっくり思いの領域で示すならば「順序」と「論証を進めることの理由」として露わになる。これがライプニッツによって、デカルトは論証すべき場合に省察を求めると言わしめたところであ

ろう。デカルトの『省察』は発見の途を辿り、つまり思いが動いていくままを記述するところに論証構造が開かれてくるという道筋を辿る。その開かれてくる論証構造が明証性という真理基準に落ちる。思いがそのまま動いて行くということは順序を追うということ、すなわち「第一に定立されたことが、後に続くどんなものの助けもなしに、認識されねばならず、次に残りのすべては、先立つものどもだけから論証されるというように配置されねばならない」ということである。

第三節　知ることの存在論

「第五省察」によれば延長量を切断することによって離散量が得られる。そして「第五省察」において想像力によって空間が開かれ、そのことによって数学の場が創始される。また「第五省察」が「第六省察」において開かれるべき物理学に基礎を与える論理的な仕組みを示す。つまりは学問的知識の成立に必須の必然性の範型と推理を積み重ねる記憶力に保証を与える。要するに「第二答弁」で述べられている「幾何学的な記述の仕方」とは学問的知識の記述の仕方であり、それは同時に論証の展開の仕方でもある。その本質として示されているのが「順序」である。その順序とは第一の項は自明であり、その自明な項を使って次の項が認識される、そのように先立つものから後なるものへと流動することによって論証がなされる。認識の順序が正しければ、認識の順序通りに並べて行くことが論証になる。それが「分析」というスタイルである。「認識の順序が正しければ」と述べたが、その正しさ、真っ直ぐであることは何によって測られるのか。このことについてデカルトは述べていない。何らかの自明なことが見出され、その次に見出されたことが先に見出された自明なことによってだけ知られるならば、この思考の流れは順序正しいことになる。先には「認識される」、つい今は「知られる」と書いた。或る一つのことが他のことによって認識される、あるいは知られるとはどのようなことか。もし、知ることの条件が予め確保されているのならば、この「順序」はその条件に依存することになる。否、知ることの論理的条件が確立されているのならばそれに従うだけで順序は不要になる。デカルトに従えば論証が形式をもった論証として確立される前に、認識し認識されること、知り知られることが成り立っていなければならない。知られなければ論証もない。知ることが成立することは順序を追うということである。第一の項は自明的と述べたが、デカルトが記していたのは「続くどんなものの助けによっても」知られないということである。しかも「第一のもの」をデカルトは複数形で書いていた。このことが示しているのは思考の流れがまず知っているものから始まるということである。もっと言えば探究の始まりは既知であるということになる。その次のものは第一の既知のものを知っていれば認識される、つまりは＜わかる＞。第三のものは第一のものと第二のものを認識していれば、理解される。第二〇番目のものは第二一番目のものを必要とすることなく、それまでの系列の上に立てば認識され、理解される。まだ到達していない第二一番目を必要としないとはどのようなことなのか。それは順序のないところにも順序をつけて行くということであり、仮説を予め立てないということではない。仮説を立てる、目標を定めるということも、順序の始まりになる。そしてまた二〇番目から二一番目に進めずに呻吟を重ねる。そのあげくに二一番目に進む、そして繰り返す。それが慣れるということである。傾向性を身につけるということである。このことは一見するとまったく当たり前のように見える。その通りである。これが思いの流動の真っ直ぐな方向であり、これが空間性の下にこの真っ直ぐさが成し遂げられるのが方法としての「マテーシス」である。数学と物理学の確実性を基盤において支える知ることの方法であり、知られることの系列、つまり学知である。

この順序ということをさらに経験に近づけて捉えようとするときにどのようなことが見えてくるのか。「認識する」ということが知性の働きとして捉えられるということを先ずもって明確にしておこう。「認識する」ことは感情をも含めた感覚と想像力を別にして、そして内容について知性に依存する意志の働きも別にして、知性の働いているさま、知るということ、別言すれば先の三つの働きを縮約して看た場合の「思う」ということである。縮約してみた場合の思うことは感覚内容も想像内容も含んでいるが言語表現としてだけそれらを含んでいる。手の先に感じていない暑さ、空間性のない三角形は縮約された思いであり、知られていることである。「知ること」は「感覚すること」、「想像すること」の「形相的概念」に含まれている。言い換えれば、感覚すること想像することが成立しているときには知ることは既に働いている。そうでなければ、たとえば、「暑い」という感じはこの「暑い」という表現をもたず、留まることなく消失する。その点で知るということは言葉を使って知ることである。もちろん、

その言葉が国語であるのかどうか、単語なのか文なのかというに類することは別問題である。この知ることの継起を「知の流れ」と呼ぶことにする。この継起のどの段階をも知の流れと呼ぶことの理由は、第一の項、始まりを示す項は既知であり、それ以降の項はそれ以前の項のあとに生じる項として知られているからである。言い換えれば、始まって終わるまでのすべてが知られているのでなければならないからである。もし、或る項から別の或る項まで記述されるならば、後者の項はそれに先立つ項によって論証されていることになる。知の流れが論証されるためにこの流れ以外の手続きないし基準が要求されるわけではない。それでは知の流れの記述には真偽はないのか。或る意味でそうである。「或る意味で」とは意志が働いて判断にまでもたらされていない場合には、ということを示す。「私」はいつでも意志が発動しないように意志を働かすことができる。したがって、知の流れのどのような纏まりについても真偽を宙づりにしておくことができる。逆に言えば、知の流れのどの段階についても「私」は意志を発動して真偽の主張をすることができる。ということはこの知の流れを考察する場合には意志の働きと共に真偽を「私」から疎遠な事態にしておくことができる。そのように「私」の「私性」の行使である意志の発動を括弧に入れておくことによって、知の流れ、順序ということを「私性」の行使とは異なる次元で考察することができる。そのことによって知ることの存在論の次元が開かれる。この次元は通常は論理学とも呼ばれる。それはまた数学の次元でもある。この数学は先に述べたように幾何学も数論も数学であるような数学、想像力が空間を開いて幾何学が成立する次第を支えている数学である。知ることの流れだけに支えられる空間化された数学である。しかし、この「マテーシス」を上位の言葉で表現するならば「知ることの存在論」ということになる。「知ること」があるがままに、言い換えれば、意志の発動とは別のところで、さらに言えば「私性」の行使とは別の地平で論じられることになるからである。このあるがままに捉えられるということが「知ることの存在論」の一つの特権である。真偽はどのような局面であれ成立する。意志の発動を留める意志を発動すれば、どのような局面においても真偽は生じない。知の流れを真偽に保護されながら真偽にかかわらず考察できる。これが「知ることの存在論」がもっているもう一つの特権である。

自明な事柄から、あるいは、既知の事柄からその先へと知性の流動が生じる。その流動が真っ直ぐ流れて、「一つ」の留まりを得る。それが明晰判明な知である。言い換えれば、明証性とは思いの真っ直ぐな流れとして表現される。その最後の項はそれまでの項のすべてを含んでおり、それまでの項のすべてに支えられて安定する、つまり明晰判明な知となる。もう一度辿り直して記述することが分析的記述である。辿り着いたところを出発点としてこの流れを既存の論理形式に組み替えて記述することが総合的記述である。いま「項」という語を用いたが、これは単位ではない。予め区切りが得られている知の内容でもない。ライプニッツの言い方を借りれば、「コナトゥス」であり「モナド」である。つまり、知の流動の出発点も、途中も、最後も、それ自体においては「一つ」という外的な区切りをもっていない。多を表出する「一つ」としての「一」である。知の流動としての系列は流出として得られ、後なるものは先なるものを含んでいるばかりでなく、先なるものはいずれ後なるものをとして含んでいる。その圧力を減殺させることによって流出が生じ、知の系列が得られる。縮約はまた凝縮であり、流出は希薄化を帰結する。そのどの段階も一切を映し出しているが縮約の適切さが明証性として帰結する。流動の始まりはあまりの凝縮に判明性を欠き、明晰判明の度を超すとあまりの希薄に明晰性を欠くことになる。

注

1 G.W. Leibniz, *Dissertatio de Arte combinatoria,* Ende März 1666. Druck B (Leipzig 1666), A. VI, 1, p. 171 & p. 173. : 9. *Disputatio de casibus perplexis in jure,* 5. (15.) November 1666. Druck B (Nürnberg 1666), A. VI, 1, p. 236.

2 G.W. Leibniz, *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae. Ex artis Didacticae Principiis in parte Generali praemissis, Experientiaeque Luce*: Autore G. G. L. L. 1667, A VI, 1, p. 272 & pp. 279-280.

3 G.W. Leibniz, Cartesius veram analysin amisit [1683 bis 1695 (?)], A.VI, 4, b, p. 1472.

4 289. De la philosophie cartesienne, [Sommer 1683 bis Winter 1684/85], A VI, 4, b, pp 1484-1485.

5 G.W. Leibniz, *Nova methodus discendæ docendæque jurisprudentiæ. Ex artis Didacticae Principiis in parte Generali praemissis, Experientiæque Luce*: Autore G. G. L. L. 1667, A. VI, 1, p. 272 & pp. 279-280

6 G.W. Leibniz, De veritatibus, de mente, de Deo, de universo, 15. April 1676, A. VI, 3, p. 508. 括弧内は筆者の補足。

7 G.W. Leibniz, An Honoré Fabri, [Hannover, Anfang 1677], A. II, i, p. 298.
8 「マテーシス」については『感覚する人とその物理学』61頁から64頁をも参照のこと。
9 D. Rabouin, *Mathesis universalis : L'idée de « mathématique universelle » d'Aristote à Descartes,* PUF, 2009.
10 G. Crapulli, « *Mathesis universalis* ». *Genesi di una idea nel XVI seclo,* Dell'Ateneo, 1969.
11 D. Rabouin, p. 194.
12 *Op. cit.,* p. 197.
13 *Op. cit.,* p. 198.
14 F. De Buzon, La *mathesis des Principia* : remarques sur II, 64, dans J.-R. Armogathe, G. Belgioioso, *Principia Philosophiæ* (1644-1994), Naples, Vivarium, 1996, p. 309.
15 « Véritablement »の訳についてはJean Nicot: *Le Thresor de la langue francoyse* (1606), « Veritablement, Vere. / Veritablement j'ay cette opinion arrestée et fichée en mon esprit, Et quiþdem ego sic apud animum meum statui.における« vere, et quidem »の意を採用した（http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/dicos/）。また、« Sonder le gué »は「瀬踏みをする」と訳されることがあるが、「瀬踏み」とは「予め」・「何かをする前に」「ちょっと試してみる」という意味だが、ここで「予め」という意味をデカルトは含めているのであろうか、アカデミー版の辞書において« sonder le gué »にあまり「予め」という意味はなさそうである。もちろん、『方法序説』は本格的な学問的記述の展開をしているわけではない。その意味では『哲学の原理』の「前」である。だが、『方法序説』の方法が「予め」であり、『省察』、『哲学の原理』の方法が＜予めの方法を先に伸ばした本格的な方法＞と考えることはできそうもない。それは「方法」と諸学問の階層化との関係でもある。『方法序説』の「方法」が諸学問を方法で統一的に扱うという「方法」であるのならば、『省察』、『哲学の原理』の方法とは異質のものであると言えよう。
16 *Cf.* R. Descartes, Epistola ad P. Dinet, AT.VII, p. 571. & à Mersenne, 30-8-1640, AT. III, p. 173 / = à Mersenne per X ***, 30-8-1640, GB. p. 1274-1276. 拙著『感覚する人とその物理学』知泉書館2009年、61頁から63頁参照。
17 J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes,* PUF, 1986, pp. 79-80 et p. 29, n. 27. *Cf.* J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique,* PUF, 1990, p. 408, p. 410, n. 6, pp. 411-412.
18 Rudolph Goclenius, *Lexicon philosophicum,* Francfort, 1613/ Marburg 1615 / Olms 1980. 以下*Lex.Philo.*と略記する。
19 *Lex.Philo.,* p. 16.
20 *Ibid.*
21 *Lex.Philo.,* p. 1011; *cf.* p. 828.
22 J. F. Courtine, *op.cit,* PUF, 1990, p. 488.
23 J.-F. Courtine, *op.cit.,* p. 412.
24 D. Kambouchner, *L'Homme des passions,* Albin Michel, 1995, t. II, p. 311.
25 J.-R. Armogath & J.-L. Marion, *Index des Regulae ad directionem ingenii de René Descartes,* Ateneo Roma, 1976.
26 « quia facillima erat & simplex / qu'elle était très facile et simple »（René Descartes, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité,* Traduction selon le lexique cartésien, et annotation conceptuelle, par J.-L. Marion, Nijhoff, 1977, p. 14）
27 « ad generalem quamdam Matheseos investigationem » これに対するブランシュヴィック（J. Brunschwig）の訳は、« à une sorte d'investigation générale de la mathématique »（Descartes, *Œuvres philosophiques (1618-1637),* t. I, Édition de F. Alquié, Garnier, 1963, p. 97）である。一方、マリオンは« à la recherche d'une certaine Mathesis générale »（*op.cit.*, p. 15）と訳している。
28 この次の一節、つまり« non minori jure, quam Geometria ipsa, Mathematicæ vocarentur »について読み方は定まってはいないようである。AT版はここには何かが欠けている、つまりは« vocarentur »の主語が欠けている、それはたとえば « omnes ou cæteræ disciplinæ ? »か、とする（AT. X, p. 377, b.）。Brunschwigもほぼ同様である（*op.cit.*, p. 98, n. 1）。マリオンはクラプリの説を紹介する。クラプリは« disciplinæ »が了解済みのこととして省略されているとする（René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii,* Texte critique établi par Giovanni Crapulli avec la version Hollandaise du XVIIème siècle, Nijhoff, 1966, p. 86, n. 13。その場合にクラプリはクラヴィウス（Clavius）からの引用を使用している。「数学的諸学問Mathematicæ disciplinæ」という表現である。そう解すると、「幾何学そのものに劣らず数学も、数学的諸学問と呼ばれる権利をもつ」ということになりそうである）。これに続いてマリオンは「デカルトの推論」の流れを記した後に、『規則論』における「マテーシス」と「数学Mathematica」の用例を分析する。そして両者が「同意語」ではないことを明らかにし、「結局のところ、マテーシスは個別的な学として数学を含む」とする（J.-L. Marion, *op.cit.*, pp. 156-157）。このことは「普遍的マテーシス」との関連でも問われることである。しかし、« quam Geometria ipsa, Mathematicae vocarentur »と「数学」が複数形になっていることの可能性について上述の研究者達は問うてはいない

ようである。

29 この後に次の表現が続く。« adeo ut deinceps me posse existimem paulo altiores scientias non praematura diligentia tractare. »（AT. X, p. 379）「そのようにしてそれ以降は熟し切った慎重さによって私はもっと高度の学知を論じることができると看做している」。『デカルト著作集』［４］白水社一九九三年はscientias（pl.）を「学問」と訳し（二九頁）、註においてその学問は「物理学を指す」としている（一二三頁（12））が、それは誤りである。知識を高めることができるということが言われていると解される。

30 René Descartes, *Œuvres complètes,* sous la direction de J.-M. Beyssade et D. Kambouchner, t. III, Gallimard, 2009, p.81 / AT.VI, p. 1.

31 村上勝三『デカルト形而上学の成立』講談社学術文庫2012年、「第二部第三章」参照。

32 G.W. Leibniz, *Theoria motus abstracti seu Rationes motuum universales, a sensu & phaenomenis independentes*（A VI, 2. pp. 258–276）.

33 G.W. Leibniz, *Theoria motus concreti, seu Hypothesis de rationibus phaenomenorum nostri Orbis*（A VI, 2, p. 248）.

34 *Cf.* G. W. Leibniz, *La réforme de la dynamique,* De corporum concursu（1678）et autres textes inédits, éd. M. Fichant, J. Vrin, 1994, pp. 33-34.

35 F. de Buzon, *op. cit.,* pp. 303-320.

36 拙稿「デカルトと近代形而上学」（講談社選書メチエ『西洋哲学史』2012年、第三巻所収）参照。

37 F. de Buzon, *op.cit.*, p. 320.

38 AT. V, p. 160 : *DESCARTES, L'entretien avec Burman,* Édition, et annotation, par J.-M. Beyssade, PUF, 1981, p. 73.

39 F. de Buzon, *op. cit.,* p. 310.

40 AT. V, p. 160 / Beyssade, p. 73.

41 拙著『感覚する人とその物理学』知泉書館2009年、129頁から130頁参照。

42 拙著『数学あるいは存在の重み』知泉書館2005年、29頁から30頁参照。

43 前掲書59頁から64頁参照。

44 Pierre Gassendi, *Disquisitio metaphysicæ,* texte établi, traduit et annoté par Bernard Rochot, 1962, J. Vrin, p. 525 *sqq*.

基礎文献および略号

AT. : *Œuvres de Descartes,* publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Nouvelle présentation, Vrin, 1964-1973.

BG. : René Descartes, *Tutte le Letterere* 1619-1650, A cura di Giulia Belgioioso, Bompiani, 2005.

A. : Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe,* Deutsche Akademie der Wissenschaften. Darmstadt-Berlin : Akademie Verlag（1923-）.

GP. : Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz,* éd. par C.J. Gerhardt, Olms 1961.

文献表

J.-R. Armogath & J.-L. Marion, *Index des Regulae ad directionem ingenii de René Descartes,* Ateneo Roma, 1976.

F. de Buzon, La *mathesis* des *Principia* : remarques sur II, 64, dans J.-R. Armogathe, G. Belgioioso, *Principia Philosophiæ*（1644-1994）, Naples, Vivarium, 1996.

J. F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique,* PUF, 1990.

G. Crapulli, « *Mathesis universalis* ». *Genesi di una idea nel XVI seclo,* Dell'Ateneo, 1969.

R. Descartes, *Œuvres complètes,* sous la direction de J.-M. Beyssade et D. Kambouchner, t. III, Gallimard, 2009.

R. Descartes, *Œuvres philosophiques (1618-1637),* t. I, Édition de F. Alquié, Garnier, 1963.

R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii,* Texte critique établi par Giovanni Crapulli avec la version Hollandaise du XVIIème siècle, Nijhoff, 1966.

R. Descartes, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité,* Traduction selon le lexique cartésien, et annotation conceptuelle, par J.-L. Marion, Nijhoff, 1977.

R. Descartes, *L'entretien avec Burman,* Édition, et annotation, par J.-M. Beyssade, PUF, 1981.

P. Gassendi, *Disquisitio metaphysicæ,* texte éabli, traduit et annoté par Bernard Rochot, Vrin, 1962.

M. Fichant, *G. W. Leibniz, La réforme de la dynamique,* textes inédits, Vrin, 1994.

R. Goclenius, *Lexicon philosophicum,* Francfort, 1613/ Marburg, 1615 / Olms, 1980.
D. Kambouchner, *L'Homme des passions,* Albin Michel, 1995.
J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes,* PUF, 1986.
村上勝三『数学あるいは存在の重み』知泉書館2005年
村上勝三『感覚する人とその物理学』知泉書館2009年
村上勝三「デカルトと近代形而上学」（講談社選書メチエ『西洋哲学史』2012年、第三巻所収）
村上勝三『デカルト形而上学の成立』講談社学術文庫2012年
D. Rabouin, *Mathesis universalis : L'idée de « mathématique universelle » d'Aristote à Descartes,* PUF, 2009.

De la « meditatio » cartésienne — méthode de la métaphysique, ou la métaphysique sans méthodologie —

Murakami Katsuzo

（Traduction）Yoshitomo ONISHI

Comment la métaphysique peut-elle suivre elle-même la voie qui conduit jusqu'à sa pleine construction ? Si la métaphysique s'identifie à la philosophie première et marque comme telle le point de départ d'où se forment les sciences de tout genre, elle ne revendiquera, pour sa vraie méthode, ni la « demonstratio » ni la « probatio » au sens ordinaire des mots. Car ces opérations requièrent, toutes deux, certaines règles établies au préalable sur lesquelles elles prennent appui. On pourrait certes commencer par établir les règles de la démonstration qui régissent la fondation ultérieure de la métaphysique. Mais eu égard à la métaphysique cartésienne, l'ordre se conçoit d'une manière toute autre. Dans ces pages, nous essayons de montrer que chez Descartes se recoupent bien le « methodus » — la manière d'emprunter la voie de la métaphysique —, et la « meditatio » mise en œuvre réellement.

À ce but, nous étudierons de près le concept de « Mathesis ». Traditionnellement, mais surtout à l'âge classique, ce concept, ayant trait, en particulier, à la « mathematica » et à la « geometria », joue un rôle prépondérant lorsque la philosophie et la métaphysique s'intéressent à la méthodologie. Même si, donc, la « Mathesis » soit susceptible d'être traduite par « mathématique », il conviendra ici de les distinguer l'une de l'autre en vue d'évaluer la valeur conceptuelle exacte qu'a la première. S'agissant, par ailleurs, de la différence qu'il peut y avoir entre la philosophie et la métaphysique, nous nous limiterons ici à remarquer deux points : premièrement, la « philosophie » concerne au XVIIe siècle la totalité des sciences, dont la « physica » ou la « philosophia naturalis » fait partie intégrante. Deuxièmement, la « metaphysica », quant à elle, constitue le noyau même de la philosophie et s'appelle ainsi « prima philosophia ». Pour tracer le contour de cette métaphysique, il importe aussi de prendre en compte l'introduction, faite à ce siècle, de l' « ontologia » dans la nomenclature de la philosophie. Mais ce sujet, dont nous avons déjà traité ailleurs, nous ne le développerons pas ci-dessous.

À titre de réflexion introductive, nous nous proposons d'examiner les critiques de Leibniz contre la méthode cartésienne, à travers lesquelles se verra avec netteté l'écart entre la « demonstratio » et la « meditatio ».

I . Mathesis

I -1. Critiques leibniziennes de la méthode cartésienne

Dans la deuxième partie du *Discours de la méthode* publié en 1637, Descartes définit les « quatre préceptes » (AT. VI, pp. 18-19) comme méthode générale pour résoudre des problèmes complexes en bon ordre. Pour en reprendre l'essentiel, le premier précepte est « d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit ». Le second est « de diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il

se pourrait ». Le troisième est « de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, […] supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres ». Le dernier est « de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre ».

En 1666, le jeune Leibniz a fait l'éloge de l' « analyse » cartésienne[1] telle qu'elle est considérée, après Descartes, comme une opération caractéristique de l'esprit restant fidèle à ces préceptes. Jusqu'à ce moment, donc, la « méthode » de Descartes a paru pour Leibniz digne d'admiration. Pourtant, dans un texte rédigé sans doute deux ans plus tard, il n'hésite pas cette fois à afficher de la mésestime pour la même méthode en raison de son impertinence et sa défectuosité. Leibniz souligne dès lors que la règle cartésienne de l'évidence telle qu'elle est préfigurée dans le premier précepte « est, de divers façons, fallacieuse »[2]. Car « il ne sert à rien de dire, qu'une connaissance claire et distincte est une marque de la vérité, quand on ne donne point des marques d'une connaissance distincte »[3]. Du même coup, il réprouve le « doute » — un des moments essentiels de la « méthode » cartésienne — comme « trompeur et nuisible »[4]. À partir de là, Leibniz va se proposer lui-même deux principes, en prétendant que les siens surpassent en exactitude la méthode de son précurseur, capables en effet d'assurer à eux seuls la certitude de « l'analyse ou l'art de juger (*analytica seu ars judicandi*) ». Premièrement, « que l'on n'admette pas l'emploi des mots dont le sens n'est pas expliqué ». Deuxièmement, « que l'on n'admette pas la validité des propositions qui ne sont pas prouvées »[5].

« Je considère que, dit Leibniz, ces principes sont, dans leur absoluité, immensément supérieurs aux quatre règles de Descartes » (ibid.). Pour que la « proposition de Descartes, selon laquelle tout ce que je perçois clairement est vrai, puisse être approuvée, il aurait dû montrer qu'elle revient à celle-ci : *toute proposition identique est vrai*. De même, il aurait dû *définir ce que c'est que la définition* »[6]. En effet, pour peu que la « démonstration » soit solidement établie de cette manière, il n'aurait pas eu besoin de craindre le trompeur, ni donc d'effectuer le doute.

Dans de telles critiques, remarquons-le, Leibniz pense pouvoir situer sur le même plan les « quatre préceptes » du *Discours de la méthode* et l'évidence telle qu'elle est réclamée comme critère de la vérité dans les *Méditations* et les *Principes de la philosophie*. De là, il se porte à réduire la méthode de Descartes à un simple « intuitionnisme » (Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes,* Gallimard, 1960). Aux dires de Leibniz, cette méthode demeure inefficace pour établir la démonstration quelle qu'elle soit. L'évidence cartésienne est condamnée à s'exposer à la force que l'on ne sait quel trompeur peut exercer. La démonstration que Descarttes a cru avoir accomplie à force de l'évidence reste en réalité dépourvue de la certitude inébranlable. Du point de vue de Leibniz, ces défauts s'expliquent aussi par le fait qu'« au lieu de convaincre le lecteur par les *démonstrations*, Descartes, de temps à autre, l'oriente plutôt par les *méditations* »[7]. Certes, dans la *Préface au lecteur* des *Méditations* (AT. VII, p. 9), Descartes demande aux lecteurs en termes exprès de « méditer avec moi (*mecum meditari*) ».

Ne pourrait-on alors qu'entrer dans les raisons de Leibniz pour dépouiller les méditations cartésiennes intuitionnistes de toute objectivité scientifique ? Ne serait-ce pas plutôt négliger la signification exacte de l'évidence pour méconnaître, par ce biais, ce qu'il y a de plus propre à la démarche métaphysique cartésienne ? Chez Descartes, la philosophie se définit comme recherche de la sagesse, et reste comme telle ouverte à quiconque veuille s'y engager. Pour Leibniz, la philosophie se donne pour tâche d'établir l'enchaînement des raisons qui doit se justifier en dehors de la subjectivité. Ainsi, deux philosophes s'éloignent l'un de l'autre au niveau du motif même de la réflexion philosophique, et c'est un tel écart à peine franchissable qui a pour effet de produire l'opposition de la « demonstratio » du second à la « meditatio » du premier. Passons à l'examen de la méthode telle qu'elle est mise en œuvre dans la métaphysique cartésienne.

I -2. Descriptions géométriques selon Descartes

Descartes sollicite au lecteur des *Méditations* de s'engager, durant la lecture, dans les méditations que l'auteur lui-même se propose d'effectuer (« *mecum meditari* »). Pour lire cet ouvrage, il faut penser, savoir, en s'adaptant au rythme de la démarche de la pensée de l'auteur, à savoir en suivant ses arguments selon l'ordre qu'ils revendiquent pour eux-mêmes. L'ordre de la réflexion et celui de la présentation vont ici strictement de paire. Tel est le trait caractéristique des *Méditations*.

Pour être précis sur ce point, reportons-nous aux *Secondes réponses* ajoutées au corps des *Méditations*. Pour répondre à la demande faite par les auteurs des *Secondes objections* de « disposer [ses] raisons selon la méthode des Géomètres, afin que tout d'un coup les lecteurs les puissent comprendre », Descartes distingue, « dans la façon d'écrire des Géomètres », (1) l'« ordre » et (2) la « manière de démontrer (ratio demonstrandi) », et subdivise cette dernière en deux opérations, (2-1) « analyse » et (2-2) « synthèse » (AT. VII, 155 / AT. IX, 121).

Qu'est-ce alors que l' « ordre » ici mentionné ? D'après Descartes, il « consiste en cela seulement, que les choses qui sont proposées les premières doivent être connues sans l'aide des suivantes, et que les suivantes doivent après être disposées de telle façon, qu'elles soient démontrées par les choses qui les précèdent ». Et cet ordre, « j'ai tâché, autant que j'ai pu, de [le] suivre en mes *Méditations* » (ibid.).

L' « analyse », quant à elle, sert à montrer « la vraie voie par laquelle une chose a été *méthodiquement* inventée » (*ibid.*). C'est pour cela, dit Descartes, que « j'ai suivi seulement la voie analytique dans mes *Méditations* » (AT. VII, 156 / AT. IX, 122). Dans cet ouvrage, la pensée de l'auteur procède selon l' « ordre » ainsi défini et au moyen de l' « analyse » ainsi prise.

Par ailleurs, la « synthèse » s'opère en principe dans la direction « a posteriori », à savoir qu'elle a pour rôle d' « examin<er> les cause par leurs effets ». Comme telle, la synthèse « démontre à la vérité clairement ce qui est contenu en ses conclusions, et se sert d'une longue suite de définitions, de demandes, d'axiomes, de théorèmes et de problèmes » (*ibid.*). Si l'on veut savoir comment Descartes s'applique à la démonstration de caractère synthétique, la partie annexée aux mêmes *Secondes Réponses* — « Raisons qui prouvent l'existence de Dieu et la distinction qui est entre l'esprit et le corps humain, disposées d'une façon géométrique » (AT. VII, 160 sq. / AT. IX, 124 sq.) — en fournira un cas exemplaire.

Si, au contraire, la réflexion de Descartes se développe au cours des *Méditations* aussi bien sur le mode *analytique* que de façon *méthodique*, ce développement ne se reconnaîtra pas ailleurs que dans *le processus lui-même de découvrir* les démonstrations. Partant, les *Méditations* doivent se lire sans déranger l'ordre selon lequel l'auteur a voulu avancer ses réflexions. Notons qu'à la différence de Leibniz, Descartes n'éprouve aucun besoin d'établir certaines règles qui précèdent les démonstrations. Plutôt, le progrès de la pensée, à lui seul, suffira toujours à constituer les démonstrations. Pour le dire sous un angle inverse, toutes les démonstrations poursuivies dans les *Méditations* s'accomplissent sous forme de méditations. Découvrir les démonstrations requises à tel ou tel stade des méditations, agir pour cela toujours de manière méthodique, c'est-à-dire en suivant l'ordre des raisons, tel est le mouvement de la pensée qui constitue les *Méditations*.

Dans ce mouvement, ne se produit-il pas pourtant un décalage entre les méditations (l'acte même de penser) et les démonstrations (la justification des arguments par des raisons) ? Dans la mesure où les réflexions cartésiennes tendant à la vérité sont de nature heuristique, le moment des méditations et celui des démonstrations se réunissent sans faille dans « la façon d'écrire des Géomètres ». Si l'on veut quand même distinguer ces deux moments, le premier a trait plus directement à l'idée de l' « ordre » (1), alors que le dernier concerne l' « analyse » (2-2). Or, l' « analyse », désignée comme l'une des deux « manières de démontrer » — et ces manières constituent l'un des deux moments de « la façon d'écrire des Géomètres » — se poursuit toujours « de manière méthodique (methodice) ». Comment peut-on alors concevoir le rapport entre la « façon d'écrire des Géo-

mètres » et la « manière méthodique » ? Y aurait-il un rapport de supériorité, la première étant plus élevée que la deuxième dans la hiérarchie des concepts cartésiens ? Descartes ne précise pas ce rapport, du moins dans le passage des *Deuxièmes réponses* que nous avons examiné. L'incertitude sur ce point est, sans doute, l'un des facteurs qui a incité Leibniz à la mise en cause de la méthode cartésienne. Nous avons donc à examiner minutieusement comment la « Géométrie » et la « méthode » s'articulent l'une avec l'autre, et ce, par l'intermédiaire du concept de « Mathesis ».

I -3. L'extension de la « Mathesis » cartésienne

Comme nous l'avons déjà constaté ailleurs[8], Descartes n'accorde pas d'intérêt particulier à la précision quant au contenu exact de sa conception de la « Mathesis ». Pour cette raison d'ordre textuel, les commentateurs se contentent le plus souvent de renvoyer à la « mathesis universalis » qui se trouve dans les *Règles pour la direction de l'esprit*. Mais, pour tenter de scruter les idées que Descartes se fait de la « Mathesis », il ne faut pas sous-estimer le fait que les *Règles* ne connurent finalement pas ses achèvements sous forme d'un ouvrage complet. Au surplus, et plus essentiellement, c'est après l'abandon du projet des *Règles* que Descartes procéda, en 1630, à la refonte décisive de la perspective de sa philosophie — refonte consistant en la théorie de la création des vérités éternelles d'un côté, et de l'autre, en l'articulation étroite des deux instances de l'esprit que sont la volonté et l'entendement. Compte tenu de ces éléments capitaux pour l'élaboration ultérieure de la métaphysique cartésienne, il sera plus prudent de nous tenir à l'écart de l'interprétation courante, selon laquelle il n'existe pas de vraie rupture entre les *Règles* et les ouvrages postérieurs comme le *Discours de la méthode*, les *Méditations* et les *Principes de la philosophie*.

Quoi qu'il en soit, considérons d'abord quelques interprétations qu'on a déjà données du concept de « Mathesis » pour nous faire des premières idées touchant (1) l'extension de son applicabilité, (2) une sorte de primauté qu'elle possède à l'égard des autres sciences particulières, et (3) la valeur méthodologique qu'elle comporte en son sein.

En ce qui concerne d'abord la généalogie dans laquelle s'inscrit la « Mathesis universalis » cartésienne, l'étude de D. Rabouin est instructive[9]. Partant de l'étude de G. Crapulli qui a précédemment frayé le chemin en cette matière[10], il accorde une importance particulière aux deux penseurs qui auraient pu exercer certaines influences sur le concept cartésien, à savoir Adrian Van Roomen (ou Adrianus Romanus, *Apologie d'Arichimède*, 1597) et Johan Heinrich Alsted (*Methodus admirandorum mathematicorum*, 1613). À la source commune de ces auteurs, ajoute Rabouin, se trouve Benito Pereira (*De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*, 1576)[11]. Dans cette ligne de tradition, « *mathematica communis, generalis, mathesis univeralis ou prima mathesis* sont […] considérés comme des termes parfaitement équivalents »[12]. En effet, Van Rooment rassemble, sous le même titre de « problème de la certitude des mathématiques », les mathématiques, la philosophie de la mathématique et la philosophie naturelle[13]. Sur le tableau d'Alsted, la « mathesis » se montre divisée en deux groupes, à savoir la « mathesis abstracta » comprenant l'arithmétique et la géométrie d'un côté, et de l'autre, la « mathesis concreta » dont relèvent d'autres sciences touchant les choses corporelles[14]. Ces auteurs s'accordent à considérer que la « mathesis », qu'elle soit qualifiée d' « universalis » ou non, ne concerne pas seulement les mathématiques au sens de nos jours. Plutôt, elle sert à désigner de façon générale l'ensemble des sciences y compris la méthodologie.

D'après une lettre adressée à Mersenne, Descartes avait conçu le « projet d'une Science universelle … » comme titre du traité qu'il aura enfin nommé *Discours de la méthode* (à Mersenne, 3-1636, AT. I, p. 339). Plus tard, en attendant la parution du *Discours*, Descartes explicite son intention en ces termes : « je propose [dans le Discours] une Méthode générale, laquelle véritablement je n'enseigne pas, mais je tâche d'en donner des preuves par les trois traités suivants ». Autrement dit, cette « Méthode » recouvre, dans son applicabilité, non

seulement le « sujet mêlé de philosophie et de mathématique », mais aussi le sujet qui est « tout pur de philosophie », et en outre le sujet qui est « tout pur de mathématique » (à ***, 27-4-1637, AT. I, p. 370)[15]. Du fait de la position que prend cette « Méthode générale » dans le système cartésien, à savoir compte tenu de son exhaustivité et de sa primauté par rapport aux sciences particulières, on peut dire qu'elle se place tout près de la « Mathesis (universalis) ». Ajoutons aussi que la « Méthode » en question, superposable à la « Mathesis », n'est pas une méthode transmise dans la tradition. C'est Descartes, comme il le considère lui-même, qui s'est employé à l'inventer[16].

Par ailleurs, le concept de « Mathesis » a également trait à celui d' « ontologie ». Comme nous l'avons vu dans l'étude visant à déterminer la place qu'occupe l' « ontologie » dans la métaphysique moderne, ce n'est en réalité qu'en 1613, avec le *Lexicon philosophicum* de R. Goclenius[17], que le terme d' « ontologie » s'est vu introduit dans l'histoire de la métaphysique[18]. À la marge de l'article « Abstractio materiæ in scientiis contemplatricibus » peut se lire « ὀντολογία et philosophia de ENTE »[19]. Dans les sciences spéculatives, on peut soumettre la matière à l'abstraction, et alors l'abstraction est appelée « mathématique (*Mathematica*) ». D'après Goclenius, cette mathématique relève, quant à elle, de la philosophie de l' « ontologique », à savoir de la philosophie touchant « l'étant ou les transcendantaux »[20]. Dans un autre article du même *Lexicon*, la « mathesis » (où sont distinguées les choses particulières du point de vue de la quantité) ainsi que la « physique » (où sont considérées les choses particulières et corporelles en termes de leur mouvement) sont classées, toutes deux, dans la catégorie de la « science théorétique »[21].

Il est vrai que l' « ontologie » ou la « philosophie première » d'un côté et la « mathématique » ou la « mathesis » de l'autre ne se recouvrent pas totalement. Mais au moins, tous ces éléments tirés du *Lexicon* donnent à penser que la « mathématique » ou la « mathesis » vaudra la méthodologie susceptible d'être appliquée jusqu'à la physique. On pourra dire également que, dans la configuration des sciences, la « mathématique » ou la « mathesis » occupe effectivement la place de la logique. Pour ne pas alors aller jusqu'à admettre avec J.-F. Courtine que le domaine de l' « ὀντολογία » tel qu'il est conçu par Goclenius correspond à celui de la « mathesis » cartésienne[22], nous pouvons reconnaître en termes généraux que la proximité est saisissante entre la « mathematica » ou la « mathesis » et l' « ontologie »[23].

I -4. « Mathesis » sive « methodus », et son rapport avec les sciences particulières

Au sujet de la « Mathesis universalis » qu'on trouve dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, D. Kambouchner observe qu'elle est, « selon sa forme, une espèce de mathématique », mais « selon le statut qui lui est [...] assigné, *l'essence réelle* des disciplines mathématiques, et, en somme, la discipline même de la raison »[24]. Sans négliger indûment le caractère mathématique de la « Mathesis », Kambouchner saisit bien la primauté et l'universalité qu'elle possède par rapport à d'autres sciences particulières. Rappelons aussi l'explication que donne Descartes à la méthode qu'il a voulu présenter dans le *Discours de la méthode*. On comprendra alors que, tout comme la « Mathesis » dans les *Règles*, la « Méthode générale » est conçue, à la lettre, pour servir de méthode commune à d'autres sciences particulières. Pour revenir sur la « Mathesis », elle connaît douze occurrences dans les *Règles*, et la formule complète comme « Mathesis universalis », on ne la trouve que dans ses deux passages[25]. De toute façon, la plupart des emplois se trouvent dans la *Règle IV* (exceptionnellement et d'une façon supplémentaire, dans la *Règle VIII*, pour dire seulement que la question de « la proportion qu'observent les angles de la réfraction à l'égard des angles d'incidences [...] ne relève pas de la « Mathesis », mais de la physique »).

Reconstituons d'abord le contexte de la *Règle IV*[26]. Selon Descartes, « les créateurs de la philosophie » connurent jadis « une certaine Mathesis tout à fait différente de la mathématique ordinaire de notre temps ». À leur esprit sont déjà venues « des idées vraies en matière de philosophie et de Mathesis ». Mais, ils n'ont

pas été capables de les développer amplement (AT. X, pp. 375-376). Il est vrai que, chez ceux qui « ont vécu bien des siècles avant notre temps », tels « chez Pappus et chez Diophante », « certaines traces de cette vraie Mathesis s'aperçoivent ». Cependant, puisque, pour eux, la « Mathesis » a paru « très facile et simple »[27], ils ont jugé inutile de « nous enseigner cet art lui-même » (pp. 376-377). Partant, Descartes s'est proposé lui-même de « passer de l'étude particulière de l'arithmétique et de la géométrie à une sorte d'investigation générale de la Mathesis » (p. 377)[28]. Il s'est « d'abord demandé ce que tous entendent exactement par ce mot, et pourquoi l'on appelle parties de la Mathesis, non seulement les deux sciences susdites, mais aussi l'astronomie, la musique, l'optique, la mécanique et beaucoup d'autres sciences » (*ibid.*). Or, « le mot de Mathesis signifie rien de plus que science »[29], et « il n'y a presque personne, pour peu qu'il ait mis le pied dans une école, qui ne distingue facilement [...] ce qui est du ressort de la Mathesis et ce qui regarde les autres disciplines » (*ibid.*). En effet, « en y réfléchissant plus attentivement, seules les choses [...] , dans lesquelles c'est l'ordre ou la mesure que l'on examine, se rapportent à la Mathesis, peu importe que cette mesure soit à chercher dans des nombres, des figures, des astres, des sons, ou quelque autre objet » (pp. 377-378). Ainsi, « il doit y avoir une science générale qui explique tout ce qu'il est possible de rechercher touchant l'ordre et la mesure, sans assignation à quelque matière particulière que ce soit ». C'est cette science qui s'appelle, « d'un nom déjà ancien et reçu par l'usage, [...] Mathesis universelle, puisqu'elle contient tout ce en vertu de quoi l'on dit d'autres sciences qu'elles sont des parties de la mathématique » (p. 378). Mais alors que « tout le monde connaît son nom et comprend [...] l'objet dont elle traite, [...] la plupart des gens s'acharnent à explorer les autres sciences, qui dépendent d'elle, tandis que personne ne se soucie de l'étudier elle-même » (*ibid.*). Descartes, lui, « conscient de <sa> faiblesse », a « décidé d'observer opiniâtrement, dans <sa> quête de connaissances, un ordre » dans lequel sont toujours prises comme point de départ les « choses les plus simples et les plus faciles » (pp. 378-379). Depuis lors, il a « poussé jusqu'à ce jours, aussi loin qu'<il a> pu, l'étude de cette Mathesis universelle » (p. 379)[30].

Dans ces lignes, Descartes introduit la « Mathesis universel » dans l'intention de mettre en évidence sa généralité ou, plus correctement, son intégralité. Pour essentiel, la « Mathesis universel » se donne ici comme ce grâce à quoi on peut considérer l' « ordre » en tant que tel et la « mesure » abstraction faite de la matière. C'est ainsi que toutes les autres sciences dépendent de la « Mathesis universel », qui se rattache de par sa nature à la notion de « Methodus ».

Reste pour l'instant à savoir le rapport qu'elle maintient avec les sciences naturelles particulières dans le cadre des *Règles*. Pour cela, il faut remarquer tout d'abord que la « Mathesis », tout en s'articulant avec les sciences particulières, ne bénéficie pour autant pas de la supériorité à leur égard. Plus précisément, il n'est pas nécessaire, dans le régime de la pensée propre aux *Règles*, d'attribuer à la « Mathesis » le rôle spécial de fonder les sciences. En effet, toutes les considérations sur les phénomènes de nature différente sont ramenées ici à la « conjonction nécessaire » de la « nature simple » (AT. X, pp. 420-421). Il est ainsi exclu que l'on s'intéresse fortement à l'idée de la fondation, surtout de la fondation de la physique par la certitude mathématique.

En principe, il en va de même pour les rapports mutuels des sciences particulières tels que Descartes les considère à l'époque du *Discours de la méthode*. Dans la lettre à Mersenne que nous avons vue plus haut, Descartes s'attend à ce que la « Science universelle [...] puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection » (AT. I, p. 339). Cela n'empêche pas d'autre part que « la Dioptrique, les Météores et la Géométrie » sont tous inclus dans cette « Science » (*ibid.*). Rappelons, à ce sujet, un autre texte épistolaire que nous avons cité ci-dessus, où la « Méthode générale » traverse le triple domaine, la philosophie, la mathématique et le complexe des deux premières (AT. I, p. 370). La structure du *Discours*, comprenant six parties, pourra être saisie de la même manière. Pour reproduire *grosso modo* la présentation liminaire de Descartes, la première partie est consacrée à « diverses considérations touchant les sciences ». La seconde concerne « les principales règles de la méthode que l'auteur a cherchée ». La troisième établit quelques « règles de la morale qu'il a tirée

de cette méthode ». La quatrième s'attache à la preuve de « l'existence de Dieu et de l'âme humaine, qui sont les fondements de sa métaphysique ». La cinquième définit « l'ordre des questions de physique » et fournit en particulier « l'explication du mouvement du cœur ». La dernière s'intéresse à des choses qu' « il croit être requises pour aller plus avant en la recherche de la nature »[31]. D'une telle distribution des matières de la recherche cartésienne, remarquons trois points d'une importance particulière à notre enquête. Premièrement, aucun rapport de supériorité ne peut s'observer entre la métaphysique et la physique. Deuxièmement, Descartes s'est efforcé de définir la « méthode » sans faire crédit à l'autorité philosophique extérieure, qu'elle soit contemporaine ou passée. Troisièmement, cette « méthode » est bien susceptible d'être appliquée à des questions d'ordre moral.

Somme toute, c'est en vertu de la « Mathesis (universalis) » ou de la « Méthode (générale) » que les sciences s'établissent dans leurs particularités respectives. En ce sens, les premières ne laissent pas d'être distinguées des dernières. Malgré une telle distinction, il ne se produit pas ici de rapport de supériorité entre elles. En d'autres termes, tant la « Mathesis (universalis) » que la « Méthode (générale) » ne constituent ni la base ni le sommet d'une certaine hiérarchie telle que celle qui sera représentée dans la *Lettre-préface* des *Principes de la philosophie* comme « un arbre, dont les racines sont la métaphysique … » (AT. IX, pp. 14–16). Certes, comme nous l'avons précédemment souligné, la pensée de Descartes connut en 1630 un changement radical, qui lui prépare la voie aboutissant à sa métaphysique complète. Il n'en reste pas moins que les idées qu'il se fait autour de la « Mathesis (universalis) », la « Méthode (générale) » et la « Science universelle » demeurent identiques depuis les *Règles pour la direction de l'esprit* jusqu'au *Discours de la Méthode*. Le fait suivant que nous croyons avoir établi ailleurs[32], à savoir que la métaphysique telle qu'elle est conçue dans la quatrième partie du *Discours* reste inaccomplie sur certains points décisifs, témoignera, lui aussi, de cette identité.

Ⅱ. Métaphysique du « *cogito* » et métaphysique de la « *monade* »

Ⅱ-1. Composition des sciences comme « un arbre »

Il en va tout autrement dans les *Principes de la philosophie* (1645), dont la première partie est intitulée « *De principiis cognitionis humanae* » (AT. VIII, p. 5) et la seconde, « *De principiis rerum materarium* » (AT. VIII, p. 40). Dans la *Lettre-préface* ajoutée à la traduction française du même ouvrage (1647), Descartes explicite que « la première partie [de la vraie philosophie] est la métaphysique, qui contient les principes de la connaissance » (AT. IX-2, p. 14).

Tous ces éléments concourent à montrer qu'entre la métaphysique ou première philosophie et la physique, Descartes suppose une relation hiérarchique, selon laquelle l'éclaircissement que donne la métaphysique aux principes de la connaissance humaine assure la certitude de la physique. Voilà, en effet, l'enjeu de la réflexion qui n'est pas encore reconnu dans le *Discours de la méthode*, et qui apparaît, pour la première fois, dans les *Méditations*. Plus précisément, le passage d'ordre méthodologique — celui de la mathématique à la physique — se ménage entre la « Mathesis *pure et abstraite* » de la *Cinquième Méditation* (AT. VII, p. 65) et la « Mathesis *pure* » de la *Sixième Méditation* (AT. VII, p. 71, 74 et 80).

Que signifient alors la présence de l'adjectif « abstrait » dans la *Cinquième Méditation* et son absence dans la *Sixième Méditation* ? Avant d'aborder cette question focale suivant l'ordre propre aux *Méditations*, considérons d'abord les *Principes de la philosophie*. Pour cela, il sera bon de prendre pour point de référence la distinction proposée par Leibniz entre « la théorie du mouvement abstrait ou les raisons universelles du mouvement indépendant du sens et des phénomènes » (A. VI, 2, p. 258) et « la théorie du mouvement concret ou l'hypothèse sur les raisons touchant des phénomènes de notre monde » (A. VI, 2, p. 248). Pour nous permettre de renvoyer à l'interprétation de M. Fichant, cette distinction concernera la « conceptualisation du corps » et les « instru-

ments d'analyse du mouvement ». Surtout, il est question ici des « corps rationnels » et de la possibilité du calcul tout rationnel, d'où se produit la « dissociation entre les lois du mouvement abstrait et celles du mouvement concret ». Notons toutefois que chez Leibniz, ces deux genres de lois ne sont pas posés comme exclusifs l'un de l'autre. La dissociation dont il s'agit est à prendre plutôt pour la distinction des « deux niveaux d'intelligibilités ». C'est pour cela qu'il est possible de dire que « les éléments infinitésimaux du mouvement, les *conatus*, se composent géométriquement pour définir par simple addition ou soustraction le mouvement résultant commun des deux corps »[33]. Pour le paraphraser du point de vue qui nous intéresse, la théorie du mouvement abstrait et celle du mouvement abstrait ne se distingue pas, au moins, au niveau de la méthodologie.

Quant à Descartes, c'est à l'article 64 de la deuxième partie des *Principes* qu'il mentionne la « Mathesis » d'une façon significative. Selon Frédéric de Buzon, qui s'est proposé d'examiner ce qui distingue la « Mathesis » des *Règles* ou du *Discours* d'avec la « Mathesis » des *Principes*, il est nécessaire de prendre en considération le fait qu'à la différence de la mathématique, la physique a pour objet les choses sensibles. Or, c'est un tel fait, élémentaire, qui concerne le passage de la deuxième partie à la troisième dans les *Principes de la philosophie*, et ce passage se réalise au moyen de l'article 64 qui clôt la seconde partie. Rappelons, donc, le début du titre originel de cet article : « *Non alia principia in Physica, quam in Geometrica, vel in Mathesi abstracta, a me admetti* » (AT. VIII, p. 78 / AT. IX-2, p. 101 : « *je ne reçois point de principes en physique, qui ne soient aussi reçues en mathématique* »). S'agit-il ici de mettre la physique et la « Mathesis » sur le même plan ? Autrement dit, la « Mathesis » est-elle conçue ici comme ce en vertu de quoi la physique et la géométrie deviennent concevables ? Nous ne le croyons pas. Sur ce point, il faut insister sur le fait que c'est précisément à travers l'article 64 que s'ouvre le passage de la seconde partie (*Des principes des choses matérielles*) à la troisième (*Du monde visible*). En outre, et d'après le titre même de cet article, la ligne de partage est à tracer entre la physique et l'ensemble de la « Mathesis » et de la « géométrie » supposée ici comme son équivalent. Ce point se confirmera aussi dans la *Sixième Méditation*. Là-dessus, comme le remarque Frédéric de Buzon[34], ce sont « les qualités des corps perçues clairement et distinctement », à savoir « *generaliter spectata* », qui font l'objet de la « Mathesis pura », alors que la physique s'occupe des « *particularia* qui comportent un élément empirique » (p. 312). Comment alors ces deux aspects de la chose peuvent-ils se réunir pour « montrer que tous les phénomènes s'expliquent par les principes de la Mathesis » ? C'est, selon Buzon, « par le biais de la théorie de la sensation ». On ne peut pas éviter un tel « détour », tant que cette théorie « réclame elle-même la physique générale et particulière »[35]. Ainsi, la « théorie du sens est le lieu effectif de la réduction du phénomène à la Mathesis » (p. 320).

Avant de conclure sa réflexion par ces mots, Buzon avait évoqué le texte suivant qui se trouve dans *l'Entretien avec Burman* : « l'objet de la Mathesis [⋯] est un être réel et véritable (*verum et reale ens*), possède une vraie et réelle nature, non moins que l'objet de la physique elle-même »[36]. S'appuyant sur ces lignes, Buzon exclut les nombres de l'objet propre à la « Mathesis » (p. 310). Quitte à oublier que l'authenticité des mots recueillis dans *l'Entretien avec Burman* n'est pas toujours établie de manière scientifique, nous croyons, nous aussi, pouvoir admettre que l'idée suivante est assurément celle que Descartes se fait lui-même : de même que « toutes les démonstrations des mathématiciens ont des êtres véritables pour objets », de même, « l'objet de la « Mathesis » pris généralement dans son universalité est un être réel et véritable »[37]. Comme nous l'avons déjà montré, l'existence possible des vérités mathématiques n'est pas, chez Descartes, une existence telle qu'on puisse la concevoir en dépouillant l'existence réelle des choses corporelles de quelque élément que ce soit.

II-2. Rapport de la mathématique à la physique

Pour nous en convaincre, examinons finalement ce en quoi consiste le développement de la *Cinquième Méditation à la Sixième Méditation*.

Dans la *Cinquième Méditation*, l'imagination est définie comme faculté d'ouvrir l'espace, à l'intérieur duquel est

rendue possible la géométrie. Puis, en divisant cet espace en segments, on obtient les idées de nombres, c'est-à-dire qu'on obtient la quantité discrète en mettant la division dans la quantité continue[38]. L'algèbre s'institue ainsi en succédant à la géométrie. C'est après de telles ouvertures consécutives de deux domaines de la mathématique que Descartes introduit la distinction entre la « Mathesis pura et abstrata » de la *Cinquième Méditation* et la « Mathesis pura » de la *Sixième*. La première correspond à la mathématique, et la dernière à la théorie de base qui s'adapte à la physique touchant les choses particulières. Compte tenu de cette distinction ainsi que de celle que Leibniz établit entre la « théorie du mouvement abstrait » et la « théorie du mouvement concret », on comprendra que chez Descartes, la certitude du sens doit être évaluée au préalable afin de fonder la certitude attribuable à la physique. En ce sens, il faut passer par ce que Frédéric de Buzon appelle « détour ».

Il s'ensuit que, ni dans les *Méditations*, ni dans les *Principes*, la « Mathesis » cartésienne ne peut s'entendre comme une sorte de méthodologie dont la portée est restreinte à l'intérieur du domaine métaphysique. Il va sans dire qu'elle ne se réduit pas non plus à une simple méthode telle qu'elle est conçue généralement sous forme de logique formelle. La « Mathesis » sert plutôt à tracer la ligne de démarcation entre la métaphysique et l'ensemble que la mathématique et la physique constituent. Comme l'est déjà remarqué par D. Kambouchner, certaines significations mathématiques sont toujours conservées dans le concept de la « Mathesis ». Mais, plus important est, pour nous, de déterminer avec exactitude la portée conceptuelle qu'a la « Mathesis » dans la constitution même des *Méditations*. En effet, c'est à travers la modification qu'apporte Descartes à la « Mathesis » entre les deux dernières *Méditations*, que l'évidence, qui n'est rien d'autre que le critère de la vérité, se voit renouvelée[39]. Au début de la *Sixième Méditation*, et en se souvenant de la *Méditation* précédente, Descartes a recours à la règle de l'évidence dans l'intention de réaffirmer l'existence possible des choses matérielles en tant qu'elles sont l'objet de la « Mathesis pure ». « Je sait déjà au moins qu'elles peuvent exister […] , puisque je les perçois clairement et distinctement » (AT. VII, p. 71). À partir de là, Descartes procède à l'examen de ces choses, cette fois, en tant qu'elles sont les choses « particulières ». Force est alors d'évaluer la certitude que le sens pourra réclamer pour lui-même, et c'est cette évaluation qui est la tâche la plus importante poursuivie dans la *Sixième Méditation*.

Pour mieux saisir la « Mathesis » ainsi posée dans les *Méditations*, remarquons les quatre points suivants[40].

1 / Non seulement Descartes lui-même mais aussi ses adversaires scolastiques considèrent que c'est bien lui qui est le premier à mettre en valeur la « Mathesis » en tant que telle, c'est-à-dire à l' « utiliser de manière fondatrice (*praecipue*) » (Epistola ad P. Dinet, AT. VII, p. 571).

2 / La « Mathesis » se donne ainsi pour une méthode indispensable à la démonstration. Si les scolastiques s'accordent à la distinguer d'avec la philosophie, il importe, pour Descartes, d'effectuer la « preuve mathématique » dans les questions relatives à la philosophie (à Mersenne, 30-8-1640, AT. III, p. 173 : GB. pp. 1274-1276).

3 / D'autre part, la « Mathesis » comprend en elle aussi bien le moment de l' « historia » que celui de la « scientia ». D'après une lettre adressée à un jeune penseur hollandais (à Hogelande, 8-2-1640, AT. III, pp. 721-724 : GB. pp. 1154-1156), le premier est le « recueil de toute sorte de faits découverts (*historia*) », alors que le dernier concerne l' « art (*industria*) », au moyen duquel l'esprit humain (*humanum ingenium*) se porte à lui seul à résoudre des problèmes ou à découvrir des faits.

4 / Selon toute apparence, Descartes ne s'intéresse pas à la distinction que Gassendi a voulu établir dans les *Cinquièmes Objections* entre la « Mathesis pure » et la « Mathesis mixte » (AT. VII, 329 et 384). Même si ce matérialiste ne précise ni dans ce contexte ni dans ses *Instances* ce à quoi vise cette distinction[41], cela n'empêchera certainement pas Descartes de la mettre hors de ses propos. Car, d'après lui, c'est la même « nature corporelle » dont fait l'objet de la « Mathesis pure (mathématique) » et qui étaie les phénomènes corporels et particuliers, saisissables par les sens dans l'espace et dans le temps.

Tous les textes que nous avons tirés jusqu'ici des *Méditations*, des *Principes de la philosophie* et de la correspondance, concourent à montrer que la « Mathesis » est une méthode, non pas toutefois pour construire la métaphysique, mais pour mettre en relation la géométrie avec la physique. Mise en œuvre *après* l'ouverture de l'espace géométrique, cette méthode s'emploie, et pénètre, dans le champ de la physique en fonction de la question touchant l'éventuelle certitude que pourrait avoir le sens de l'homme. Pour le dire autrement, elle est applicable, non pas dans le domaine où la pensée se déroule en elle-même et pour elle-même, mais plutôt dans le monde vu sous l'angle de *son extension*. D'autre part, il sera à peine inutile de dire que la « Mathesis » ne se situe pas sur le plan où Descartes a précédemment défini les « quatre préceptes » dans la deuxième partie du *Discours de la Méthode*. La valeur conceptuelle qu'a la première se distingue nettement de celle que possèdent les derniers.

À partir de là, nous pouvons nous interroger enfin sur le rapport que la « Mathesis » comme méthode valable dans l'espace entretient avec la « façon d'écrire des Géomètres » comprenant (1) l' « ordre » et (2) la « manière de démonter (*ratio demonstrandi*) ». Cette « manière » couvre la totalité des *Méditations*. La « Mathesis », quant à elle, comporte en elle l' « historia » (toutes les choses découvertes) et la « scientia » (l'art de découvrir). Cet art correspondra alors à (2-1) l' « analyse », qui est l'un des deux moments de la « manière de démontrer ». Comme nous l'avons dit ci-dessus, l' « ordre » se rapporte au progrès même de la pensée, et la « manière de démontrer » concerne l'acte réflexif de l'esprit qui saisit ce progrès après coup. Étant donné, de façon très générale, que l'on pense avec des mots, il est question ici de la distinction entre le mouvement en tant que tel de la pensée et la pensée qui se trouve réorganisée sous forme de telle ou telle formule verbale. Si l'on se souvient maintenant de la définition cartésienne du jugement comme « concourt de l'entendement et de la volonté » (AT. VII, 56), on pourra dire également qu'il s'agit de la distinction entre le cours de la pensée dans lequel l'entendement seul se laisse mouvoir et le cours de la pensée dans lequel le travail de la volonté s'ajoute à ce mouvement.

En somme, le concept de la « Mathesis » se conçoit selon le principe de l'espace géométrique, et suivant les règles concernant les changements ou les mouvements des choses particulières. Si, d'autre part, on se place au point de vue de la pensée (*cogitatio*), la même « Mathesis » se trahira d'une double manière, d'un côté, en fonction du déroulement de la pensée (« ordre ») et de l'autre, dans son rapport avec la pensée reconstruite ou démontrée (« manière de démontrer »). C'est une telle dualité propre à la « Mathesis » cartésienne qui suscite, croyons-nous, la critique de Leibniz, selon laquelle « Descartes oriente le lecteur par les méditations au lieu de le convaincre par les démonstrations ». Leibniz n'a pourtant pas pu voir que les méditations de Descartes suivent la voie essentiellement heuristique. Chez le dernier, surtout dans ses *Méditations*, la suite ininterrompue des descriptions, qui saisissent la pensée dans son dynamisme, forme d'elle-même la démonstration bien structurée, et la cohérence de cette structure s'affermit par la règle de l'évidence. Que les descriptions et la démonstration soient consubstantiellement liées les unes à l'autre, voilà ce que le texte précité montre d'une manière synthétique : « les choses qui sont proposées les premières doivent être connues sans l'aide des suivantes, et que les suivantes doivent après être disposées de telle façon, qu'elles soient démontrées par les choses qui les précèdent ».

II-3. Ontologie du savoir

Découvrir la quantité discrète en divisant la quantité continue ; ouvrir l'espace en déployant la faculté d'imagination ; bâtir, par ces moyens, le terrain où les mathématiques peuvent s'installer ; construire, ainsi, la logique apte à la fondation de la physique à venir dans la *Sixième Méditation* — telles sont les visées principales de la *Cinquième Méditation*. En deçà de ces éléments, faut-il ajouter, Descartes cherche à ériger l'idée de la nécessité en *exemplar* de l'enchaînement nécessaire des idées, et ce, en rendant justice à la fonction de la mémoire. Faute

de cette exemplarité, les connaissances ne pourraient pas s'appeler scientifiques, les raisonnements n'auraient pas de moyen pour se justifier non plus. Au total, le philosophe s'occupe ici à établir la manière de décrire les connaissances scientifiques d'une façon telle que cette manière *est* simultanément la manière de développer les démonstrations. Ce n'est rien d'autre qu'une telle double manière qu'il entend englober, dans les *Deuxièmes Réponses*, sous l'expression de « la façon d'écrire des Géomètres », dont l'idée de l' « ordre » constitue le moment essentiel. Selon cette idée maîtresse cartésienne, la démonstration se déroule d'un terme, premier et évident en lui-même, à celui qui le suit immédiatement. Ici, le second terme apparaît à l'esprit comme véridique, précisément parce qu'il est reconnu comme tel a travers, ou sous l'effet de, l'évidence initiale. Tant que l'ordre du connaître ou celui du savoir est garanti ainsi par l'évidence, il ne restera, pour construire la démonstration, que de distribuer les choses connues en conformité avec l'ordre dont elles se sont dégagées de façon successive. Connaître ou reconnaître les choses d'une telle manière, voilà ce que Descartes appelle « analyse ».

Mais en toute exactitude, comment peut-on connaître une chose par l'intermédiaire d'une autre qui la précède ? Faudrait-il savoir certaines conditions formelles de savoir avant de savoir quelque chose ? Faudrait-il commencer par établir un certain protocole logique de la démonstration avant de démontrer effectivement quelque chose ? Si oui, l'idée cartésienne de l' « ordre » deviendra superflue, puisque, pour savoir correctement, on n'aura alors plus besoin que d'adhérer formellement à des conditions préétablies de savoir. De même, la démonstration se poursuivra d'une manière telle qu'elle se conforme au protocole conçu au préalable. Une telle démarche de la pensée n'a pourtant rien à voir avec le régime de la pensée cartésienne. Dans ce régime, c'est l'acte lui-même de connaître ou celui de savoir qui prend le dessus. Sans connaître quelque chose d'une façon effective, il ne peut y avoir aucune démonstration. Or, connaître dans l'acception cartésienne, c'est suivre l'ordre de la pensée, qui va s'éclaircir d'elle-même sous la lumière venant de l'évidence. Pour préciser ce point, rappelons ces mots de Descartes que nous avons cités plus haut : « les choses qui sont proposées les premières doivent être connues sans l'aide des suivantes ». Étant donné que « les choses premières » sont posées au pluriel, Descartes regarde ici, non pas l'instant unique et originaire où la pensée philosophique se déclenche, mais plutôt le cours ou le procédé de la pensée qui commence et recommence de se développer. Chaque fois que, dans ce cours, l'esprit cherche à avancer, il n'aura besoin que de s'appuyer sur ce qu'il a déjà trouvé par lui-même. Autrement dit, la connaissance qu'il aura du second terme découle de la connaissance qu'il a déjà effectivement du premier. Le second peut être compris ainsi du seul fait que le premier est déjà compris, et le troisième, du seul fait que les deux premiers sont déjà compris, et ainsi de suite. Cela veut dire inversement que, pour comprendre un terme, par exemple le vingtième, il n'est nullement nécessaire d'appréhender le terme qui le suit, à savoir le vingt-et-unième.

La question est alors de savoir comment ce dernier, le vingt-et-unième, restant jusqu'ici étranger à la compréhension du vingtième, s'introduit dorénavant dans l'esprit voulant se tendre à ce terme-ci qui demeure pour lui encore inconnu. Comment introduit-on le vingt-et-unième dans sa perspective en vue, cette fois, de le comprendre ? Il s'agit ici d'élargir l'applicabilité de l' « ordre » jusqu'à la sphère où elle ne se met pas encore à l'épreuve. Pour cela, il faut dresser une hypothèse visant au nouveau stade de la réflexion, et cela même marquera le nouveau commencement dans l' « ordre » de la pensée. Si l'essai de l'élargissement nouvellement commandé est mené à son terme, l' « ordre » gagnera la certitude de degré supérieur. L'esprit, qui se consacre à un tel procédé susceptible d'être renouvelé, pourra acquérir une habitude intellectuelle constante sur laquelle reposent les opérations ultérieures de la pensée. Apparemment, il n'y a ici rien d'étonnant. C'est pourtant pour cela que l'esprit se laisse égarer très souvent dans des directions autres que celle que l' « ordre » indique. Il incline trop souvent à négliger la rectitude de la démarche requise à la réflexion philosophique. Or, ce n'est rien d'autre que cette rectitude que la « Mathesis » cartésienne demande à observer en matière de mathématique et de physique. Les connaissances relatives à ces deux domaines s'organisent autour d'une série, dont la « Mathe-

sis » assure la rectitude et l'unité. En ce sens, la « Mathesis » sert aussi bien de *methodus* que de *scientia* pour rendre ferme non seulement la certitude de telles ou telles connaissances particulières, mais aussi, et surtout, la certitude totale des systèmes, mathématique et physique.

Avant de conclure notre réflexion, il sera bon de préciser un peu le rapport qu'il y a entre l'idée cartésienne de l' « ordre » et l'expérience. Il importe pour cela de souligner que c'est l'entendement qui se charge du travail de « connaître ». Certes, l'imagination et la sensation (y compris les affections) ne pourraient pas se produire sans appeler certaines connaissances qu'a l'esprit. L'exercice de la volonté est précédé lui aussi d'une certaine connaissance touchant ce qui est voulu. Mais pour saisir la fonction essentielle du « connaître », on peut mettre entre parenthèses toutes ces modalités particulières de la *cogitatio*. Pour s'en convaincre, il suffira de rappeler les deux faits élémentaires suivants : la chaleur peut être pensée et connue même lorsque l'on ne la sent pas actuellement. De même, le triangle peut être pensé et connu sans que l'on n'imagine dans l'espace une zone triangulaire. C'est plutôt l'entendement, lui seul, qui est capable de concevoir la pensée de la chaleur ou du triangle — pensée, dans ce cas, détachée d'une part de la chose sentie ou imaginée et de l'autre, réduite à des expressions verbales. Ce détachement et cette réduction s'opèrent sans exception, fût-ce de façon indistincte, dans toutes les expériences significatives de l'homme. Autrement dit, au moment où la chaleur est sentie et que le triangle est imaginé, l'entendement s'exerce toujours déjà au cœur de telles expériences. C'est pour cela que Descartes dit dans la *Sixième Méditation* que « quelque sorte d'intellection » est incluse dans le « concept formel » de l'imagination et de la sensation. Sinon, la sensation de la chaleur se dissipera d'elle-même bientôt, puisqu'elle est, elle-même, incapable de dire que c'est la chaleur qui se présente maintenant à l'esprit. On ne peut rien connaître sans recourir à des expressions verbales à travers lesquelles ce qui se produit à l'intérieur de lui ou aux alentours de lui devient pour lui significatif.

Le travail de l'entendement se répète ainsi, et c'est au sein d'un tel processus, général et primitif, que prendra forme l' « ordre » cartésien que nous appellerons aussi le *cours du savoir*. Nous employons le terme de *cours*, non pas pour dire que l' « ordre » ne connaît en lui aucune interruption, mais plutôt pour mettre l'accent sur son caractère auto-suffisant ou auto-accomplissant. Comme nous l'avons constaté, le premier terme qui marque le point de départ du *cours du savoir* est un terme déjà connu. Le second terme est connu, quant à lui, en tant qu'il résulte du premier, et le fait même que le second résulte du premier suffit à affirmer qu'il est en réalité « démontré ». Dans la totalité du cours, il n'y a rien qui ne puisse pas être démontré de cette façon. Pour effectuer la démonstration, il n'est à aucun moment nécessaire de renvoyer à des critères qui sont extérieurs à ce cours. Toujours est-il que le *cours du savoir* se suffit en lui-même et pour lui-même.

Est-ce à dire que le cours en question est vierge de toute possibilité de fausseté ? En un sens oui, à savoir aussi longtemps que la volonté n'intervient pas dans le cours en question pour prononcer le jugement. En effet, *je* suis capable d'appeler *ma* volonté de manière à ce qu'elle ne s'effectue pas expressément. Si le cours ou l'ordre, propre à la démarche de l'entendement, peut être suivi, considéré, en dehors de la question de la vérité et de la fausseté, c'est en vertu de *ma volonté de ne pas vouloir juger*. Ainsi s'ouvre le plan qui échappe à toute manifestation de l'*égoïté*. Ce plan, on le qualifie d'ordinaire « logique » et « mathématique ». Cette mathématique ou « Mathesis » comprend en elle l'arithmétique et la géométrie. À l'aide de l'imagination, la « Mathesis » ouvre l'espace dans laquelle la géométrie s'institue. Si, d'autre part, on n'emploie pas ici le point de vue de l'espace, ou celui de l'applicabilité de la « Mathesis » à l'espace, il est possible de dire que le *cours du savoir* se situe au niveau de ce que nous appellerons *ontologie du savoir*. Sur ce niveau, le « savoir » apparaît sous sa forme originaire. Il peut être saisi, envisagé, abstraction faite de tous les éléments extérieurs à l'entendement. Voilà l'un des deux avantages qu'offre l'*ontologie du savoir*. L'autre avantage de cette ontologie consiste à permettre de suivre le *cours du savoir* sans que l'on ne s'occupe à la question de la vérité ou de la fausseté. Certes, telle ou telle connaissance que j'ai en un moment donné est susceptible d'être jugée comme vraie ou fausse. Mais il est

également vrai, du moins dans *le cours du savoir*, que *je* peux suspendre le jugement sur la vérité ou la fausseté de *ma* connaissance, et c'est une telle abstention consciente qu'exige l'*ontologie du savoir*.

Incité par l'évidence reconnue au départ, l'entendement se met à suivre le *cours du savoir*. Réconforté par la force persuasive que possèdent les choses qu'il rencontre dans les stades ultérieurs, il continuera de procéder dans la direction que la rectitude de ce cours indique. Dans cette démarche, les moments viendront à quelques reprises où le « savoir » de l'esprit prend la forme d'une connaissance claire et distincte. La clarté et la distinction, au sens cartésien de ces mots, ne trouvent leur place que dans la rectitude telle qu'elle est accordée à la démarche de l'entendement. Or dans le dernier terme auquel l'entendement a enfin atteint, sont inclus tous les autres termes qu'il a précédemment passés, à savoir que la compréhension du dernier terme est appuyée sur les compréhensions accumulées jusqu'alors sur les termes précédents. En d'autres termes encore, la connaissance sur le dernier devient claire et distincte sous la lumière de la clarté et de la distinction qui émane des précédents.

Pour revenir sur les deux opérations caractéristiques de la philosophie de Descartes, on comprendra maintenant mieux que la description analytique consiste à montrer le parcours de la voie de la recherche comme si on l'empruntait pour la première fois. Quant à la description synthétique, elle a pour but de reconstruire la totalité de ce parcours, non pas selon l'ordre, pour ainsi dire chronologique, de la réflexion, mais plutôt sous une forme logique existante dont l'effectivité est déjà prouvée.

Appelons enfin l'attention sur la signification du mot « terme (s) » que nous avons utilisé ci-dessus. À notre sens, il ne s'entend ni comme une certaine unité indépendante dans le réseau des connaissances, ni comme contenu nettement déterminé que possède une connaissance. Le « terme » dont il est question ici correspondra plutôt aussi bien au « conatus » qu'à la « monade » dans l'acception leibnizienne. Il est conçu donc de manière purement théorique, en dehors de toute expérience. Dans le *cours du savoir*, le début, le milieu et la fin ne peuvent pas être disjoints comme s'ils étaient distincts les uns des autres. Plutôt, un terme renferme en lui tous les autres. Non seulement le terme subséquent renferme en lui tous ceux qui le précèdent, mais encore, et réciproquement, le terme précédent renferme en lui tous ceux qui le suivront. C'est pour cela précisément que, si l'on veut savoir ce que c'est que le cours du savoir, on ne sera pas éloigné du vrai en pensant à *l'émanation*. L'émanation se produit et se poursuit au fur et à mesure que se diminue la densité que possède chacun des « termes » tant qu'il renferme en lui tous les autres « termes ». Au commencement de l'émanation, la densité restera encore trop grande, et alors la connaissance qui en résulte restera dépourvue de la distinction. Mais si, à l'inverse, la densité est diminuée à l'excès, la connaissance correspondante se verra cette fois dépourvue de la clarté. L'évidence de la connaissance se trouve ainsi proportionnée à la densité variable des éléments qui se réunissent en le *cours du savoir*.

Notes

1 G. W. Leibniz, *Dissertatio de Arte combinatoria*, Ende März 1666. Druck B (Leipzig 1666), A. VI, 1, p. 171 & p. 173. Cf. aussi *Disputatio de casibus perplexis in jure*, 5 (15), Novenber 1666. Druck B (Nürnberg 1666), A. VI, 1, p. 236.

2 G. W. Leibniz, *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae. Ex artis Didacticae Principiis in parte Generali praemissis, Experientiaeque Luce* : Autore G. G. L. L. 1667, A. VI, 1, p. 272.

3 G. W. Leibniz, *De la philosophie cartesienne*, [Sommer 1683 bis Winter 1684/85], A. VI, 4, b, pp. 1484-1485.

4 G. W. Leibniz, Cartesius veram analysin amisit [1683 bis 1695 (?)], A. VI, 4, b, p. 1472.

5 G. W. Leibniz, *Nova methodus discendæ docendæque jurisprudentiæ*, A. VI, 1, pp. 279-280.

6 G. W. Leibniz, De veritatibus, de mente, de Deo, de universo, 15. April 1676, A. VI, 3, p. 508.

7 G. W. Leibniz, An Honoré Fabri, [Hannover, Anfang 1677], A. II, i, p. 298.

8 Voir notre *L'homme des sens et sa physique*, Chisen, 2009, pp. 61-64.

9 D. Rabouin, *Mathesis universalis : L'idée de « mathématique universelle » d'Aristote à Descartes*, PUF, 2009.

10 G. Crapulli, *« Mathesis universalis ». Genesi di una idea nel XVI seclo,* Dell'Ateneo, 1969.

11 D. Rabouin, p. 194.

12 *Op. cit.,* p. 197.

13 *Op. cit., p.* 198.

14 F. de Buzon, La *mathesis des Principia* : remarques sur II, 64, dans J.-R. Armogathe, G. Belgioioso, *Principia Philosophiæ* (1644-1994), Naples, Vivarium, 1996, p. 309.

15 Sur le sens de l'adverbe « Véritablement », renvoyons à l'exemple qu'on trouve dans *Le Thresor de la langue francoyse* (1606) : « Veritablement, Vere. / Veritablement j'ay cette opinion arrestée et fichée en mon esprit, Et quiþdem ego sic apud animum meum statui » (http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/dicos/pubdico1look.pl?strippedhw). Dans le même contexte, Descartes dit également que son « dessein [de publier le *Discours de la méthode*] n'est que [...] de sonder le gué ». Cette locution, *sonder le gué*, signifie couramment « examiner discrètement une affaire *avant de* s'engager » (*Grand Robert*). Mais alors, Descartes a-t-il réalisé cet ouvrage *dans l'intention d'*utiliser la méthode ici proposée lors de la construction ultérieure de sa vraie métaphysique ? Pourrait-on ainsi considérer que la métaphysique des *Méditations* et des *Principes* se trouve dans une continuité directe de la métaphysique esquissée dans le *Discours* ? Nous ne le croyons pas. Si la méthode du *Discours* est une méthode pour traiter des sciences de façon intégrale, celle des *Méditations* et des *Principes* concerne plutôt la manière d'hiérarchiser les sciences particulières.

16 Cf. R. Descartes, Epistola ad P. Dinet, AT. VII, p. 571 ; à Mersenne, 30-8-1640, AT. III, p. 173 / = à Mersenne per X***, 30-8-1640, GB. pp. 1274-1276. Voir également *L'homme des sens et sa physique*, pp. 61-63.

17 Rudolph Goclenius, *Lexicon philosophicum*, Francfort, 1613 / Marburg, 1615 / Olms, 1980.

18 J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, PUF, 1986, pp. 79-80 et p. 29, n. 27. Cf. J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, 1990, p. 408, p. 410, n. 6 et pp. 411-412.

19 R. Goclenius, *Lexicon philosophicum*, p. 16.

20 *Ibid*.

21 R. Goclenius, *op. cit.,* p. 1011 ; cf. p. 828.

22 J. F. Courtine, *op. cit.,* p. 488.

23 J.-F. Courtine, *op. cit.,* p. 412.

24 D. Kambouchner, *L'Homme des passions,* Albin Michel, 1995, t. II, p. 311.

25 J.-R. Armogath & J.-L. Marion, *Index des Regulae ad directionem ingenii de René Descartes,* Ateneo Roma, 1976.

26 Pour la traduction française des *Regulae*, nous nous appuyons en principe sur celle de J. Brunschwig (*Œuvres philosophiques*, t. 1, éd. F. Alquié, Garnier, 1963), sauf que nous conservons, en principe, le terme latin de « Mathesis ».

27 « quia facillima erat & simplex ». Selon la traduction de J.-L. Marion : « qu'elle était très facile et simple » (René Descartes, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, Traduction selon le lexique cartésien, et annotation conceptuelle, par J.-L. Marion, Nijhoff, 1977, p. 14).

28 « ad generalem quamdam Matheseos investigationem ». J.-L. Marion le traduit par « à la recherche d'une certaine Mathesis générale » (op. cit., p. 15).

29 Ces mots (précédés de « cum » dans le texte original) sont suivis de la principale suivante, à laquelle, pourtant, le sujet fait défaut : « non minori jure, quam Geometria ipsa, Mathematicae vocarentur ». Voulant suppléer le sujet du verbe « vocarentur », les éditeurs de l'édition AT (AT. X, p. 377, n. b) ainsi que J. Brunschwig (op. cit., p. 98, n. 1) supposent « omnes ou caeterae disciplinae ». Quant à J.-L. Marion (et / ou P. Costabel), il renvoie à Crapulli, qui considère, à partir de l'expression de Clavius « Mathematicae disciplinae », qu'il s'agit ici, non du défaut, mais de l'omission faite à dessein du mot « disciplinae » (René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, Texte critique établi par Giovanni Crapulli avec la version Hollandaise du XVIIème siècle, Nijhoff, 1966, p. 86, n. 13. Dans ce cas, faut-il noter, la phrase de Descartes sonnera redondante pour dire à peu près que « les disciplines mathématiques, non moins que la géométrie, méritent d'être appelées mathématiques »). Puis, Marion se propose d'examiner les emplois des termes, « Mathesis » et « Mathematica », dans les *Règles* pour montrer qu'ils ne sont « jamais synonymes ». D'après lui, « *Mathesis* comprend enfin, comme science particulière, *Mathematica* » (*op. cit,*. pp. 156-157). Quoi qu'il en soit, ni Marion ni les autres commentateurs ne prennent sans doute pas au sérieux le fait que Descartes emploie ici la forme plurielle comme « *Mathematicae* vocarentur ». Ce point nous paraît pourtant très important pour considérer le rapport qu'entretient la « Mathesis » avec les autres sciences particulières.

30 Descartes continue : « adeo ut deinceps me posse existimem paulo altiores scientias non praematura diligentia tractare » (AT. X, p. 379). Dans l'édition japonaise (Hakusui-sha, 1993, t. 4), le traducteur comprend que le terme de « scientiae / sciences » posé au pluriel signifie la « science » au sens de la discipline qui est en l'occurrence la physique (p. 29 et p. 123, n. 12). Mais d'après nous, les « scientiae » doivent être prises au sens de connaissance. Essentiellement, il est question ici d'élever les connaissances à des degrés supérieurs.

31 René Descartes, *Œuvres complètes*, sous la direction de J.-M. Beyssade et D. Kambouchner, t. III, Gallimard, 2009, p. 81 / AT. VI, p. 1.

32 Voir notre *La formation de la métaphysique cartésienne* (2e éd.), Kôdansha, 2012, part. 2ème, chap. 3.

33 Cf. *G. W. Leibniz, La réforme de la dynamique*, De corporum concursu (1678) *et autres textes inédits*, éd. M. Fichant, J. Vrin 1994, pp. 33-34.

34 F. de Buzon, *op. cit.,* pp. 303-320.

35 Sur ce point, renvoyons aussi à notre article : « Descartes et la métaphysique moderne », *in Histoire de la philosophie occidentale III*, Kôdansha, 2012.

36 AT. V, p. 160 / *DESCARTES, L'entretien avec Burman*, Édition et annotation, par J.-M. Beyssade, PUF, 1981, p. 73.

37 AT. V, p. 160 / éd. Beyssade, p. 73.

38 Cf. *L'homme des sens et sa physique*, pp. 129-130.

39 Voir notre *Mathématiques ou gravité de l'être*, Chisen, 2005, pp. 29-30.

40 Cf. *op. cit.,* pp. 59-64.

41 Cf. Pierre Gassendi, *Disquisitio metaphysicæ*, texte établi, traduit et annoté par Bernard Rochot, 1962, J. Vrin, p. 525 *sqq*.

Bibliographie

1. Éditions

René Descartes, *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Nouvelle présentation, Vrin 1964-1973 (abrégé AT.).

— *Tutte le Letterere* 1619 - 1650, A cura di Giulia Belgioioso, Bompiani 2005 (abrégé BG.).

— *Œuvres complètes*, sous la direction de J.-M. Beyssade et D. Kambouchner, t. III, Gallimard, 2009.

— *Œuvres philosophiques* (*1618 - 1637*), t. I, Édition de F. Alquié, Garnier, 1963.

— *Regulae ad directionem ingenii*, Texte critique établi par Giovanni Crapulli avec la version Hollandaise du XVIIème siècle, Nijhoff, 1966.

— *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, Traduction selon le lexique cartésien, et annotation conceptuelle, par J.-L. Marion, Nijhoff, 1977.

— *L'entretien avec Burman*, Édition et annotation par J.-M. Beyssade, PUF, 1981.

Pierre Gassendi, *Disquisitio metaphysicæ*, texte éabli, traduit et annoté par Bernard Rochot, Vrin, 1962.

Rudolph Goclenius, *Lexicon philosophicum*, Francfort, 1613/ Marburg, 1615 / Olms, 1980.

Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Deutsche Akademie der Wissenschaften. Darmstadt-Berlin : Akademie Verlag (1923-) (abrégé A.).

— *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, éd. par C. J. Gerhardt, Olms 1961 (abrégé GP.).

— *La réforme de la dynamique*, De corporum concursu (1678) *et autres textes inédits*, éd. M. Fichant, J. Vrin, 1994.

2. Études historiques et critiques

J.-R. Armogath & J.-L. Marion, *Index des Regulae ad directionem ingenii de René Descartes*, Ateneo Roma, 1976.

F. De Buzon, « La *mathesis* des *Principia* : remarques sur II, 64 », dans J.-R. Armogathe, G. Belgioioso, *Principia Philosophiæ* (1644 - 1994), Naples, Vivarium, 1996.

J. F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, 1990.

G. Crapulli, *« Mathesis universalis ». Genesi di una idea nel XVI seclo*, Dell'Ateneo, 1969.

D. Kambouchner, *L'Homme des passions*, Albin Michel, 1995.

J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, PUF, 1986.

K. Murakami, *Mathématiques ou gravité de l'être, Études sur la métaphysique cartésienne II*, Chisen, 2005.

— *L'homme des sens et sa physique, Études sur la métaphysique cartésienne III*, Chisen, 2009.
— « Descartes et la métaphysique moderne », in *Histoire de la philosophie occidentale III*, Kôdansha, 2012.
— *La formation de la métaphysique cartésienne* (2e éd.), Kôdansha, 2012.
D. Rabouin, *Mathesis universalis : L'idée de « mathématique universelle » d'Aristote à Descartes*, PUF, 2009.

◆ L'auteur et le traducteur remercient vivement à Simon Ebersolt pour sa révision complète de ces pages.

論文

順応的管理モデルにおける生態学的基盤の課題
―南方熊楠の思想を手がかりに―

関　陽子

はじめに

南方熊楠（1867-1941）は、明治期に生物学・民俗学における在野の研究者として国内外で活躍した人物である。彼は日本でいち早く「エコロジー」という用語を紹介しつつ、生態学的な観点から神社林の保護を訴えて「神社合祀反対運動」を展開したことから、日本における自然保護運動の先駆者としても知られている。ただし、彼は「曼荼羅」や「事の学」という独自の思想を背景に運動を展開したことから、「神社合祀反対運動」は神社林の生態学的価値や学術的価値を強調しただけの自然保護運動ではないといえよう。南方の運動は、人間的価値としての「意味づけられた自然」のあるところに自然保護の展開可能性を示したことに意義があり、その「意味」の源泉を彼の思想をたどって探究することは、今日の自然保護や保全のありかたを考える上でも有効なてがかりを与えるのではないだろうか。

さて、明治維新に端を発する近代化とともに環境危機が誰の目にも明らかになった今日、自然環境問題が喫緊の課題になっていることはもはやいうまでもない。こうした中で、自然再生事業や鳥獣被害対策などの多くの環境保全対策において、生態学を基礎にした順応的管理モデルが適用されてきた（鷲谷1998）。順応的管理とは、科学的知見とモニタリング評価に基づく検証によって、計画や政策の見直しを行うリスクマネジメントの理論を取り入れたモデルである。

しかし近年では、順応的管理のような自然科学の普遍妥当性に根拠をおく“人間不在”の科学主義的モデルの限界が至るところで指摘されている（鳥越2004；富田2008）。とくに順応的管理はもともと水産資源管理に関する概念であり（勝川2007）、管理自体を決定し維持する主体（地域住民など）にとっての自然の意味や価値、あるいは人間がどのように被害やリスクを認識しているのかなど、社会的視点や人間事象を組み込んだ概念をもちえない。したがって、順応的管理は人間社会を生態系システムの延長で一元的に捉えるモデルにしかなりえず、対策の担い手である人々の意識を十分考慮することなく、順応的管理そのものを困難にしてしまう可能性を孕んでいるのである。

そこで近年では、科学的な知を主体的に利用し、環境施策を担う主体（当事者）側にたった新たなモデルが模索されている。いわば科学知を“手なずけて”ゆくこともできるような社会的なしくみづくりは、近代の科学主義を切り崩すという積極面もあるといえる。

しかしながら、こうした自然科学に基づく一元的モデルの克服は、科学主義を克服しうるとしても、「専門家」と「住民」の違いを契機とした「科学知」に対する「生活知」、実在に対する現象、あるいは自然科学と人文社会科学を二元的に共存させるモデルを生じさせるに留まるのではないだろうか。「科学知」は取り組みの主体にとっての価値や意味に連続することなく、“よそよそしい客体”のまま「生活知」と共存することになるであろう。

しかし、人間（当事者）主体に基づくいかなる環境保全対策でも、自然科学的な知見が無用になることは決して無く、人間や社会が依拠してゆく自然的事実であり続けるのである。したがって順応的管理モデルの再構築のためには、社会的・人間的指標を導入するだけにとどまらず、人間的価値に包摂されうる科学知のあり方として、自然科学の批判的再構築という作業が必要になるのではないだろうか。この点で、南方熊楠の思想や運動は参照点的価

値があると思われ、人々の生きる意味や社会的価値として包摂されてゆくような生態学の方途を見いだすことができるのではないかと考える。

1 「神社合祀反対運動」とは

南方熊楠が反対した神社合祀政策とは、日本が封建国家から近代国家へと脱皮する近代化政策の一つであり、祭政一致による国家体制の確立と、人心統制を目的として行われたものである（村上1970）。「神社合祀」とは、一村一社を原則として地域の神社を廃止・合併・移転することであり、一定の基準を満たさない無格社の神社は徹底的に合祀の対象となっていた。とくに伊勢、熊野（三重県、和歌山県）では合祀が励行され（『南方熊楠全集』7:49、以下『全集』とのみ表記）、南方熊楠は、神社合祀政策によって人々の信仰心や生活に与える影響を憂いて「神社合祀反対運動」を展開したのである。そもそも庶民にとって地域の神社とは、自然に対し日常的に畏敬の念をもって接することを可能にするものであり、神社の敷地に広がる神社林は、人々の信仰によって伐られることなく守られてきた森である。今日では神社林は「鎮守の森」とよばれ、土地本来の植生を維持する森としてもその価値が見直されている。

1－1）「保存」と「保全」の神社合祀反対運動

南方熊楠による神社合祀反対運動は、日本の先駆的な「自然保護運動」として一般に理解されているが、自然保護（protection of nature）には対立する二つの方法ないし概念がある。一つは「保存（preservation）」であり、人間活動を規制し、干渉を避けることによって自然を破壊や損傷から守る方法で、「保存」のことを指して「自然保護」と言う場合も多い。この「保存」概念は、思想的には人間中心主義への批判にルーツをもち、人間活動や人間的価値とは無関係に存立しうる自然を守る場合に適用することができる。

もう一つは、人間のために自然資源の節約や自然の保護を行うという立場にある「保全（conservation）」であり、里山の二次的自然など、人間的価値を有する自然環境に対して人間が干渉しながら守る方法である。

「保存」は人間と自然を二元的に対置させた上での“関わらない”自然とのかかわり方であるのに対し、「保全」は“関わる”自然とのかかわり方であるといえるであろう。日本では公害問題から環境政策が発展してきた経緯から、「保全」がその中心を担ってきており、順応的管理もまた「保全」の典型的な環境マネジメント・モデルとして適用されてきた。「保存」と「保全」はどちらも生態学的知見や概念を基盤にしているものの、日本における「保全」概念は、欧米の「保存」を基調とする自然保護思想（原生自然保護思想など）の対抗理念として展開されてきた側面もある（鬼頭1996）。

さて、南方は自身の神社合祀反対論の中で、神社林は「殖産用に栽培せる森林と異なり、千百年来斧斤を入れざりし神林は、諸草木相互の関係はなはだ密接錯雑致し、近ごろはエコロギーと申し、この相互の研究をする特殊専門の学問さえ出て来たりおる」（『全集』7:528）と述べているように、「エコロジー」という用語を紹介しながら、神社林は天然林として生態学的な価値を有する森であり、破壊から守らなければならないと主張している。すると「神社合祀反対運動」は神社林という天然林の「保存」を目的とする自然保護運動であるということになるであろう。また彼は、神社合祀反対意見の中で欧米の環境保護についてもいくつか紹介しており、日本にいる間も「保存」論者で著名なJ・ミューアのヘッチ・ヘッチー渓谷のダム建設反対運動ついても情報を仕入れていたのであった（武内2004）。

ただし、以上の理由をもって神社合祀反対運動を「保存」の立場にたつ自然保護運動であると断定することはできない。J・ミューアは「人間中心主義」批判の文脈で、生活から遠く離れた原生自然の「保存」論を強調したのに対し、南方の神社林保護運動は、「タブー・システム」という人間と自然との合力によって存立してきた森を保護することであり、自然と結びついて生きる“人間を守る”ための「保全」運動であるとみなすこともできる。

たとえば社会学者の鶴見和子は、南方は「自然を破壊することによって、人間の職業と暮らしとを衰微させ、生活をなりたたなくすることによって、人間性を崩壊させることを警告した」（鶴見1998:341）として、神社合祀反対運動を「エコロジーの立場に立つ公害反対運動」とし、南方熊楠を「地域主義のエコロジスト」と評している。

つまり南方の神社合祀反対運動は「保存」と「保全」の両面をあわせもつ自然保護運動であり、「保存」と「保全」にまつわる“自然中心主義か、それとも人間中心主義か”という長らく続いてきた対立を、最初から無意味なものにしている。このことは、南方の自然科学や「エコロジー(生態学)」に対する理解と関係していると思われ、彼の神社合祀反対論は、人間と自然を紐帯する本質を問いかけるような内容を有しているのである。

1－2）神社林の価値

明治政府による神社合祀政策の目的には、神社に国家の地方制度を担うような社会的役割を与えることも含まれていた。神社合祀は政府の勅令によって大きく二期（前・後期）に分けることができ、南方熊楠が神社合祀反対運動を展開したのは1906年（明治39年）の二期目（後期）の合祀政策時である。後期の神社合祀は、日露戦争後の財政破綻の立て直しと、新町村の創出をはかる地方改良運動という目的があったが、それ以前に行われてきた町村合併によって各村域が広くなったために、合祀先の神社との距離が拡大する傾向にあった(桑原2005)。そのため、人々は生活や精神の拠り所の大幅な変更を余儀なくされ、合祀された神社の跡地（神社林）の入会権や所有権をめぐる駆け引きまで行われていた（原田2005)。とりわけ後期の神社合祀は、神社の所有する神社林を処分するという経済的問題でもあり、「入会権」は自然を守るために働いたのではなく、経済的価値のために破壊する権利のようになっていたという。そこで南方がもっとも憤ったのは、神社という建築物が合祀されること自体よりも、信仰をやどしてきた森が経済的価値に転化されることにあった（『全集』7:548-549)。

南方の「神社合祀反対運動」はこれまで、彼が自分の研究材料を保護するという単純な動機に基づいて展開したとも考えられてきた。しかし、「小生思うに、わが国特有の天然風景はわが国の曼荼羅ならん。」（『全集』7:559）という南方の言葉に示されているのは、「神社合祀反対運動」によって守ろうとした自然が「曼荼羅」という自然世界であり、科学的に切り取られた自然ではなく人間の営為を含みこんだ自然であり、あるいは自己の延長としての自然であったということであろう。加えて、南方熊楠にとっての“エコロジー”とは、専ら客体として対象化した自然を理解する科学ではなく、「曼荼羅」という、人間と融和した自然世界を捉えることを可能にする学問であったのではないだろうか。

2　南方曼荼羅と「事の学」

南方の思想は、「科学の眼によって明らかにされた生命の流れを、真言密教的世界観でもう一度とらえ返す（千田2002:182)」試みともいわれている。彼の考える「生命」とは大日如来（「大不思議」）から別れ出たものであり（『全集』7:365)、真言密教の世界観を図像化した「曼荼羅」は南方の思考に大きな影響を与えている。南方にとって、大日如来は生命や自然そのものの本体、または人智の及ばない「根源的場」（唐澤2011）であるため、人間の知性によって知りうるのは宇宙全体のほんのひと握りにすぎないという。そうして「科学というも、実は予をもって知れば、真言の僅少の一分（南方熊楠（『全集』7:372)」にすぎないというのである。ただし南方は、「曼荼羅」を理解するためには西洋の自然科学にも通じていなければならないと考えており、近代科学を否定したところに「曼荼羅」への理解の道はないことも心得ていた。

2－1）南方曼荼羅

さて南方の思想形成に影響を与えた人物に、土宜法竜(1855-1923）という真言宗の学僧がおり、南方は土宜との往復書簡群の中で独自の世界観や科学論を醸成していた。南方が土宜とかわした書簡の中に、乱雑な線で描かれた絵図（図1）があるが（『全集』7:364-366, 1903年7月18日付書簡)、この絵図は、中村元が“南方曼荼羅”と名付け、鶴見和子がその解釈とともに世に紹介したことで知られているものである。南方の解説によると、図の中の入り乱れた線は因果律(原

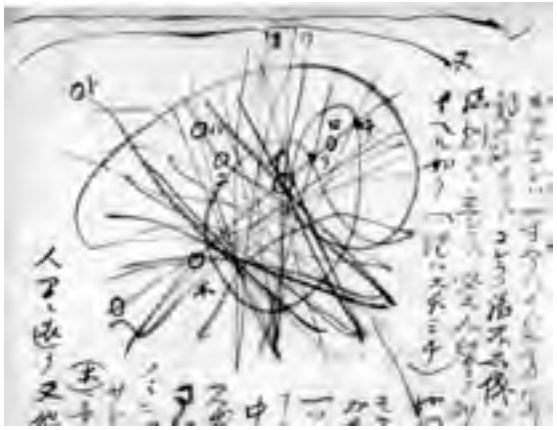


図1（南方熊楠顕彰館所蔵）

因と結果）を示しており、全体として因果律の必然性と「縁」と「起」による偶然性が交錯する世界を表している。「縁」とは因果の系列が偶然に出会うことであり、「起」とは「縁」の出会いによって進行方向がかわり、その後の経過に変化があらわれることである。そして南方は「今日の科学、因果は分かるが、縁がわからぬ。この縁を研究するがわれわれの任である」（『全集』7:392）と述べているように、「縁」の探究こそが自然科学に関する南方の思想を特徴づけているといってもよいであろう。

加えて彼は、因果の系列が最も多く通過する場所を「翠点」とよび、ここから見れば様々なすじみちを見通すことができるという。松居（2005）によると、「翠点」は「中心」とは異なる概念であり、観察者にとっての便宜的な地点であって、絶対的な意味をもつものではない。よって自然科学が対象を固定化して理解しようとしてきたのに対して、南方の「翠点」に立つと、世界はダイナミズムをもって捉えられる瞬間の世界として把握することができるものであるという。

南方曼荼羅の「翠点」は、世界が世界としてたち現れる結節点であり、また人々が自然の中に霊性をとらえ、神社林が存立してきたという事実もまた「翠点」という結節点に生じた独自の出来事として捉えることができるのではないだろうか。南方にとって各々の神社林とは、曼荼羅の「翠点」に生じた唯一無二の森として映っていたことであろう。

２－２）「事の学」―南方熊楠のエコロジー

「曼荼羅」とは、「因果」と「縁起」の生じる場である。そして、こうした理解や方法を可能にしているのは「事の学」という南方の独自の学問であり、近代科学としてのエコロジー（science of ecology）を超え出た“南方熊楠のエコロジー”でもあると考える。

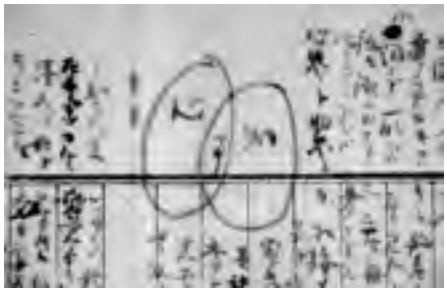


図２（南方熊楠記念館所蔵）

「事の学」とは、土宜との往復書簡の中で展開された南方の独自の構想であるが、とくに1893年の土宜への書簡に登場する絵図（図２）によって広く知られてきたものである。これには、「小生の事の学というのは、心界と物界とが相接して、―（略）心界が物界と雑わりて初めて生ずるはたらきなり」（『全集』第７巻:145-146）という南方の解説がつけられている。「事の学」について詳細に分析した橋爪（2005）によると、南方の述べる「心」とは、精神のはたらき、または精神世界のことであり、「物」とは現実の世界で形をとって存在しているものや、現象として生じる出来事など外界のものごとを指し、いわゆる近代科学が対象とする客観的世界のことである。また「事」とは、外界と接したときに内面に生じる想念や観念であり、精神（心）が物質界（物）をとらえようとする過程で生まれてくる現象であるという（橋爪2005:20-32）。

すると、「心」が南方自身の心であるとすれば、「事の学」は南方自身による“世界（自然）の捉え方”として考えることができ、また「心」を人々の「信仰」として理解するならば、「事の学」とは人々の信仰（心）と自然（物）のまじわりを通じて維持されてきた神社林を、そのものとして理解するための学問であるといえないだろうか。

３　近代合理主義批判としての神社合祀反対運動

神道と仏教は原理的に異なる信仰であるが、「神仏習合」という文化に馴染んでいた日本において、「曼荼羅」としての自然を守る「神社合祀反対運動」は決して不整合というわけではない。たとえば神仏習合の一つの象徴でもある「神道曼荼羅」は、自然そのものを神や仏としてあらわす日本的な神仏習合様式の表現であり、庶民にとってリアリティのある信仰の形式であったからである（鎌田2011）。

しかし近代化政策として行われた神社合祀は、神仏習合という宗教的伝統を強制的に再編する変革でもあり、神社の問題とともに「廃仏毀釈」など仏教的な伝統にも大きな打撃を与えた。総じて、西洋近代を模範とした日本の近代化は、人々の信仰のあり方を大きく改変させ、寺社の天然林は外部不経済として無償化されたばかりでなく、神社林から信仰をはぎ取ることにもなったのである（むろん「近代」のすべてが負の遺産ばかりをもたらしたわけではないことも留意しておかなければならないが）。

つまるところ南方の思想と実践の意義とは、宗教の形式を超えた「近代」や「近代合理性」への批判、あるいは啓蒙的理性（道具的理性）を批判したことにあると考える。近代の特徴を合理化や合理性として捉えたM・ウェーバーは、「合理的近代」の行き着く先を宗教的世界像の脱魔術化（Entzauberung）による意味喪失（Sinnlosigkeit）として捉えたが、まさに南方の「神社合祀反対運動」は近代化にともなう「意味喪失」を警告していたものであり、「合理的近代」を牽引してきた経済合理性や、論理実証的な主知主義的合理主義への批判という意義をもつのである。このことは、「科学的」という形容を与えることで政策や運動を正当化するという、今日の環境政策のあり方にも一つの反省を促すことにもなるであろう。

３－１）「意味づけられた自然」の社会的合理性

空間論の枠組みで南方の思想を読み解いた千田（2002）は、生活世界の空間における意味の生成を、物と心のまじわる「事」の生成として捉えている。「物」と「心」のまじわりに生じる「事」は、神という意味や自然への敬虔さといった「意味」として空間に蓄積される。さらに、その空間に人々が身を置くことによって、新たな「事」が生じて空間に意味が蓄積され、また人々がその意味と出会うことで、自然への敬虔さが心に刻まれるという（千田2000:238-242）。

また桑子（1999）は、身体の置かれる「空間」と、「空間の意味づけ」という観点から「空間の履歴」という概念を提起している。そして、「空間」とは物と心を媒介し、「歴史的な出来事によってさまざまな意味づけを与えられている」ものであるが、近代化とは「空間」の意味を貧しくするものであったという。（桑子1999:34-36）。つまり「鎮守の森」という空間が廃絶され無機質な空間へと近代化されるということは、空間の「意味」の喪失をもたらすともに、信仰へと連なる「意味」との出会いの喪失も招くことになる。南方の神社合祀反対運動は、「空間の意味を一元的に把握しようとする圧力への抵抗（千田2002:245）」であると語ることができるが、その圧力とは、近代化政策における制度的圧力であり、そして近代合理性というイデオロギー的圧力であったのではないだろうか。

また「物」と「心」のまじわりから生じる「事＝意味」とは、単なる個人的観念に留まるものではなく、また人々の信仰や価値観のうちに自然保護のしくみが含まれているといった、自然科学の文脈へと還元することのできない意味であろう。「意味」は経済的価値に換算可能な自然資源とは異なり、施策の動機や、生活活動における動力、活力、あるいは共同性を担保しうる社会的な“抽象的資源”として社会的に価値あるものであると考えられる。南方の「事の学」は、自然科学にも「意味」を生成することのできる領域があることを示すものであり、また人間的・社会的価値である“抽象的資源”としての「意味」の存在を明らかにしてゆく学問構想である。

これに関連して、愛媛県今治市の「織田が浜埋め立て反対運動」を分析した関（1997）は、自然保護の具体的な運動や施策は生態学的な知見に基づく人間-自然関係だけではなく、人々の自然に対する意味づけや「意味づけられた自然」からはじまると述べている。これはつまり、「意味」は人々の動機に関わるが、自然科学は自然の意味づけや人々の動機づけに関与することはできないという指摘でもある。

しかし「事の学」からすれば、価値中立的な近代科学は、自然を「物」として対象化しそれを因果関係においてとらえるものであっても、自然科学は本源的に自然の意味づけや人々の動機づけに関わることのできる領域があると考えることができるであろう。

３－２）科学主義批判としての「事の学」

南方熊楠はもともと自然科学と社会学を総合的に論じるH・スペンサーの力強さに惹かれていたものの、やがて自然科学を一元的に社会に敷衍するスペンサーの方法を批判するようになった。それは一方で「雑わり（まじわり）」という知のあり方を提示する「事の学」の誕生を意味していた。

南方の「事の学」は、その理論化は十分とはいえないものの、自然科学が人文社会科学と重なる領域を開拓する“科学的理性批判”という課題を遂行していたようにも思われる。この場合の「批判」とはむろんカント的な意味であり、科学的理性を否定したという意味ではない。

さて自然科学と社会との関係については、N・ハンソンの理論負荷性やT・クーンのパラダイム論などで、科学哲学の新潮流としてすでによく知られているテーマである。この新潮流の中で「科学の解釈学」を展開した野家

(2007) は、科学の解釈学をテクスト解釈（テクスト・モデル）に基づく科学的理性批判の試みとして位置付けている。

「科学の解釈学」の特徴は、“人文社会科学の自然科学化”、すなわち科学による人間社会の一元的理解をめざした科学主義への批判と同時に、自然科学と人文社会科学の二元的区別でもない統合的領域をめざしている点である。この統合性を担保しているのは、自然科学を専ら「対象」や「方法」から規定するのではなく、人文社会科学にも共通する「認識関心」から規定することである（野家2007:102）。たとえばＪ・ハーバーマスは、自然科学と人文社会科学の相違にそれぞれ「技術的認識関心」と「実践的認識関心」を挙げたが、しかし「科学の解釈学」（科学の解釈学的展開）に依拠すると、自然科学にはこれら二重の関心に応答する存在様式があるというという。技術的関心で求められるのは対象の技術的操作とそれを支える予測可能な知識であるが、実践的関心は「人間の自己理解および相互理解の拡張」や「世界（宇宙）の中の人間の位置」への関心である。つまり「科学の解釈学」の科学的理性批判によって、自然科学は技術的関心だけではなく「自然（宇宙）の中の人間の位置」の解明と確認とをめざす実践的関心にも向けられており、その点で人文社会科学と統合可能な側面を明らかにできるというものである。

つまるところ南方の「事の学」も、「世界」と「世界における人間の位置の解明」という自然科学と人文社会科学に共通する認識関心に導かれて形成されたのではないだろうか。“位置の解明”とはすなわち、記号体系と意味との関係と同様に、「関係性における自己の位置」を理解することによる意味の探究なのである。

4　生態学（エコロジー）の刷新―順応的管理モデルの再構築のために

2011年３月11日の東日本大震災以降、総体としての「近代」の反省とともに、今日ほど「エコロジー」のあり方が問われている時代はないのではないだろうか。

こうした中で、震災を契機に今また神社林（「鎮守の森」）が新たな注目を浴びている。大津波の被害をうけた海岸沿いに、新たな津波被害を緩和する目的で南北300km以上の防潮林堤を築く「森の長城」計画が進行しているからである（宮脇2012）。この防潮林堤は、震災瓦礫を混ぜた土に「潜在自然植生（potential natural vegetation）」をもとに選ばれた樹木を植樹するというものである。潜在自然植生とは、植物生態学的にみた土地本来の植生のことであり、まさに神社林が維持してきた植生でもある。

この「森の長城」計画では、生態学的知が「自然との共生」という課題のもとで、「いのち」や「安心」という社会的に要請された価値へ包摂されているのである。生態学的知が人々の生きる「意味」や社会的「価値」として機能することは、順応的管理モデルの生態学的基盤の再構築にとっても必要なことであると考えられる。

４－１）「順応的管理」の問題点

日本の環境政策は「足尾鉱毒事件」や「四大公害病」に代表される公害問題から発展し、1962年に『沈黙の春』で提起された問題と同様に、人間が自然生態系の一部を構成する存在であることを最初から認識させるものであった。加えて公害問題は、被害や被害者の認定の場面で常に「科学的根拠」が重視されてきた経緯があり、環境政策という社会的に説得力の必要な場面において、自然科学的な根拠はその政策の正当化によって必要不可欠であったということも意味する。

さて生物多様性条約の愛知目標にむけた「生物多様性国家戦略2012-2020」（環境省2012）では、東日本大震災による影響をふまえた自然共生社会のあり方が盛り込まれ、とくに科学的基盤の強化が強調されていることがわかる（環境省2012）。いまや「生物多様性保全」は保全生態学を基礎にした国家的政策でもあるが、しかしそうした“上からの”保全事業が、ステークホルダーである地域社会の人々にとって簡単には受け入れられないものであるという指摘もされてきた。社会的善であるはずの保全事業が受け入れられない大きな理由は、事業がそもそも地域社会の人々の意思や認識から立ち上がったものではないからであり、また生態学的見解は必ずしも施策を担う人々の価値と結びつかないからである。つまり人間を生態系システムの延長として捉えることは、価値中立的な科学的合理性を“環境とヒトとの共存”という目的のもとで徹底化することにほかならない。ひいては、順応的管理モデルは基本的に「意味」や「価値」を育んできた対自然関係を迂回した環境マネジメント・モデルであるといえる。

こうした順応的管理モデルを採用している代表的なものに、日本政府による鯨類捕獲調査（調査捕鯨）があげら

れる。鯨類捕獲調査は「持続可能な捕鯨」の確立をめざして、鯨類に関する科学的知見の向上と、予測不可能性を考慮した適切な資源管理体制の構築を目的としたものである（大隅2003）。

しかし現在、生物資源の「保全」を目的として続けられてきた鯨類捕獲調査には、国際捕鯨委員会（International Whaling Commission：IWC）における反捕鯨国との対立を背景に、モラトリアム解除の条件である科学的根拠の正当性がくりかえし求められてきた（石井2011）。その結果、鯨類捕獲調査の目的が、持続可能な捕鯨産業のための「資源管理技術の確立」ではなく、鯨類研究のための科学研究という目的に純化されている傾向にある。つまり捕鯨問題が露呈しているのは、科学研究の成果はあくまでも価値中立的な「事実」の問題であり、それをどれほど追究しようとも「商業捕鯨」という社会・経済的な文脈における人間とクジラとの関係性を規定することは困難であるということである。鯨類捕獲調査への努力は、その困難さを増大させるための努力であると見て取ることもでき、順応的管理は持続可能な捕鯨の確立という目的のもとでは機能不全に陥っているのである。

ただし、自然科学知見に基づいた適切な鯨類資源管理が社会的な営みへと文脈化される機会を阻んでいる原因が、「商業捕鯨モラトリアム」措置をはじめ、元来捕鯨国組織であるIWCに「反捕鯨」という“思いがけない”状況が発生したことにある、というのは言うまでもないであろう。

４－２） 社会のための科学とは

順応的管理の問題を克服するために、近年では「科学知」や「専門知」を市民や利害関係者に還元する試みとしての「科学的コミュニケーション」も注目されている。とりわけ震災による原子力発電所の事故を境に「シヴィリアン・コントロール」（市民による科学技術のコントロール）の必要性が広く認知されたこともあって、その必要性が高まっている分野でもある。ただし現行の科学コミュニケーションはおおよそ事実やリスクを“わかりやすく”伝えるという方法論を課題にしており、往々にして理科教育的な啓蒙的コミュニケーションにとどまっているという印象をうける。

また他方で、科学コミュニケーションは「順応的管理」の拡張概念として誕生した「順応的ガバナンス（adaptive governance）」の中に取り込まれつつもある。「順応的ガバナンス」とは、施策を担う主体を取り込み、自然環境や被害等の量的事実という技術的認識関心に基づく論理プロセスに社会科学的アプローチを接続した概念である。あるいは、「生態系システム（ecosystem）と「社会システム（social system）」の共進化、もしくは共進化が可能になっている状態での資源管理のしくみ（松村2013）のことである。

「順応的ガバナンス」は、現場の問題から提起された有効な環境マネジメント・モデルであると考えられる。しかしながら、「順応的ガバナンス」は生態学や自然科学的アプローチによる一元化への批判を前提として成立してきた経緯から、「生態系システム」と「社会システム」、「科学知」と「生活知」、あるいは「知識生産者」と「地域社会の知識ユーザー」といった対立項を抱え、自然科学と社会科学の二元論、つまりは「物」と「心」の二元論を維持したままでの“共進化”となるであろう。そこで「科学と社会」、「専門家と住民」をつなぐコミュニケーションという実践が要請されることになるであろうが、しかし原理的にみれば、コミュニケーションの失敗によってガバナンスが滞ってしまうという危うさを払拭することはできない。

いうまでもなく、自然の問題は人間社会の問題であり、人間社会は自然の問題でもある。「科学知」と「生活知」、あるいは「科学的価値」と「人間的価値」といった、環境ガバナンスにおける二元論を克服するためには、科学や科学知のあり方そのものを問い直す作業からはじめることが必要になるのではないだろうか。その意味で、南方が展開した「曼荼羅」や「事の学」としての科学論は、科学的理性批判として、また自然科学の社会的合理性を示唆しているという点で参照点的意義があると考えられる。社会的合理性とはつまり、科学は人々の意味や価値、世界観や生命観に関与できるものであり、それが環境保全を担う主体の「動機」や「納得」、「覚悟」をもたらす力や基盤にもなりうるということである。「納得」や「覚悟」は順応的ガバナンスの要であることからして（宮内2013）、南方の思想は順応的管理モデルの生態学的基盤の再構築という課題において、意義深いものであろう。

引用文献

石井敦（編）2011『解体新書「捕鯨論争」』新評論，東京.

大隅清治2003『クジラと日本人』岩波書店，東京.

勝川俊雄2007「水産資源の順応的管理に関する研究」『日本水産学会誌』73（4），pp.656-659.

鎌田東二2011『現代神道論―霊性と生態智の探求』春秋社，東京.

唐澤太輔2011「南方熊楠の「大不思議」論―根源的な場に関する考察」『ソシオサイエンス』17，pp.17-32.

鬼頭秀一1996『自然保護を問い直す―環境倫理とネットワーク』筑摩書房，東京.

桑子敏雄1999『環境の哲学』講談社，東京.

桑原康弘2005「明治前期の神社合祀―和歌山県田辺市・西牟婁群を中心にして」『和歌山地理』25，pp.13-29.

環境省2012「生物多様性国家戦略」
（http://www.biodic.go.jp/biodiversity/about/initiatives/index.html）

関礼子1997「自然保護運動における『自然』―織田が浜埋め立て反対運動を通して―」『社会学評論』47（3），pp.461-475.

千田智子2002『森と建築の空間史―南方熊楠と近代日本』東信堂，東京.

武内善信2004「南方熊楠と世界の環境保護運動―坪井正五郎・大野雲外宛「神社合祀反対意見」を中心に」『熊楠研究』６，pp.70-94.

鶴見和子1998『鶴見和子曼荼羅Ｖ水の巻―南方熊楠のコスモロジー』藤原書店，東京.

富田涼都2008「順応的管理の課題と「問題」のフレーミング：霞ヶ浦の自然再生事業を事例として」『科学技術社会論研究』５，pp.110-120.

鳥越皓之2004『環境社会学　生活者の立場から考える』東京大学出版会，東京.

野家啓一2007『（増補）科学の解釈学』筑摩書房，東京.

橋爪博幸2005『南方熊楠と「事の学」』鳥影社，東京.

原田健一2005「神社合祀反対運動における自然環境保護と入会権の相克―その「運動」の限界と可能性をめぐって」『熊楠研究』７，pp.6-31.

松居竜五2005「南方マンダラの形成」『南方熊楠の森』方丈堂出版，京都，pp.132-158.

松村正治2013「なぜ環境保全はうまくいかないのか　順応的ガバナンスの可能性」『なぜ環境保全はうまくいかないのか　現場から考える「順応的ガバナンス」の可能性』宮内泰介編，新泉社，東京，pp.222-246.

南方熊楠1971-1975『南方熊楠全集』（全12巻）平凡社，東京.

宮内泰介2013「なぜ環境保全はうまくいかないのか　順応的ガバナンスの可能性」『なぜ環境保全はうまくいかないのか　現場から考える「順応的ガバナンス」の可能性』宮内泰介編，新泉社，東京，pp.14-47.

宮脇昭2012『「森の長城」が日本を救う』河出書房新社，東京.

村上重良1970『国家神道』岩波書店，東京.

鷲谷いづみ1998「生態系管理における順応的管理」『保全生態学研究』３，pp.145-166.

A study of the ecological foundation of adaptive management: Kumagusu Minakata's thought

Seki Yoko

Introduction

Kumagusu Minakata (1867–1941) became known as a maverick (or independent) scholar in and outside Japan in the Meiji Period. He introduced 'ecology' in Japan, pioneering the Japanese nature conservation movement through his 'protests against shrine consolidation', in which he emphasized the importance of conserving the 'forests of village shrines' from an ecological perspective. Minakata developed the concept of 'protests against shrine consolidation', not only to underline the ecological or scientific significance of the forests of village shrines, but also to support his personal viewpoints, as expressed in 'Mandala' and 'A Study of Incidents'.

The period of modernization, which started with the Meiji Restoration, has brought environmental degradation to our attention; needless to say, the conservation of nature has become a pressing challenge. For this, an adaptive management model centered on ecological conservation is applied to the conservation of biodiversity, including, for example, environmental restoration projects and initiatives to protect wildlife (Washitani 1998). Adaptive management, it's originally the term of marine recourses studies (Katsukawa 2007), includes the continuous process of planning and constructing strategy based on monitoring, from an ecological perspective, adopting a 'risk management' approach.

However, lately it is generally understood that there is a limitation to the scientism model which is concerned with the universal validity of natural science and is 'devoid of consideration for human beings' (Torigoe 2004; Tomita 2008). Adaptive management as employed by the majority of modern environmental strategies does not incorporate a comprehensive understanding of human affairs. This may include, for example, what significance and value nature has to men, or how we can identify the extent of damage and the risk in terms of playing a vital role in constructing and maintaining strategies. The management model which regards human society only as an extension to the ecological system fails to consider how we see the environment while being responsible for conservation. Thus, adaptive management, as being based on scientific data, requires re-construction of the model to one that includes the standpoint of the agent responsible for management. A social structure which proactively uses and 'tames' the knowledge of natural science may have the capacity to destroy scientism.

Challenging the management model, which is purely based on natural science, may result merely in a model confined by the coexistence of conflicts between the areas of natural science and of humanities and social sciences, highlighting the differences between 'specialists' and 'the general public', 'scientific knowledge' and 'knowledge of life', 'nature' and 'understanding of nature'. In other words, 'scientific knowledge' (values and knowledge indicated ecologically) can only be an 'unfamiliar object' to the principal participants, while having no significance or meaning to them. Therefore, it is essential to create the basic concept of adaptive management, which regards the ecological understanding of the world and life as integrated into the value of society and human existence. For this, Minakata's philosophy offers some meaningful perspectives.

1. 'Protests against shrine consolidation'

The shrine consolidation regulations were imposed as part of the strategy of modernizing Japan from a feudal to modern state, with the aim of uniting the people and establishing a national system through unifying political power and religious authority (Murakami 1970). 'Shrine consolidation' imposed the rule of one shrine per village, eliminating, merging and relocating excess shrines, as reinforced in the Ise and Kumano areas (the prefectures of Mie and Wakayama) (Kumagusu Minakata Zenshu 7:49, hereafter, 'Zenshu'); all disqualified shrines were forced into consolidation.

However, village shrines had provided the opportunity to worship nature, and through people's beliefs, the surrounding forests were able to avoid being cut down and had been allowed to retain their original flora. Minakata became concerned about the effect of cutting down the forests of the shrines on people's lives and beliefs, and initiated the 'protests against shrine consolidation'.

1-1) Protests against shrine consolidation - 'preservation' and 'conservation'

Minakata's 'protests against shrine consolidation' are generally understood as a 'movement to protect nature', although there are two contrasting features contained here. One is 'preservation', which protects nature from destruction and damage through regulating human activities and preventing human interference; it is sometimes referred to as 'protecting nature'. The fundamental idea of 'preservation' rebukes the human ego, and has no concern with human activities and value systems, while being preoccupied with protecting nature.

The other is 'conservation' which encourages intervention and aims to save resources, nature, and the natural environment for the benefit of humans, such as the secondary environments and landscapes of Satoyama. While 'preservation' prevents human interaction with nature, 'conservation' encourages humans to interact with it. In Japan, environmental strategies have been developed to deal with the problem of pollution, and 'conservation' has played an essential role in protecting nature and maintaining the environment to support human life (Kitou 1996).

As shown above, 'protests against shrine consolidation' may refer to movements to protect shrine forests in the context of 'preservation'. Minakata argues that shrine forests are "different from woods and forests for cultivation, and unique in that they have never been cut over hundreds and thousands of years, allowing plants to develop intricate relationships with one another; there is even an area of study focused on examining these relationships, this being ecology" ('Zenshu' 7:528). Namely, shrine forests include ecological or scientific values as natural forests and therefore must be protected from destruction.

Minakata introduced efforts to protect the environment in Europe and the US in his protests against shrine consolidation. Even during the time he resided in Tanabe, he collected information on protests against dam construction in the Hetch Hetchy Valley in Yosemite National Park by J. Muir (Takeuchi 2004). However, Minakata's protests against shrine consolidation cannot be viewed in parallel to western movements to protect nature in the name of 'preservation'. Western movements to protect original nature are based on challenging the 'human ego' and are concerned with 'preserving' only the natural environment separate from human life. On the other hand, Minakata's protests against shrine consolidation seek to protect the woods and forests that had been preserved through a combination of the human 'taboo system' and the forests innate nature, and therefore can be regarded as 'conservation' to 'protect humans' that co-exist with the nature. The sociologist Kazuko Tsurumi refers to Minakata as an 'ecologist of regionalism' as he warned of the risks of weakening industry and human lives through destroying nature, and of damaging humanity as a result (Tsurumi 1998:341); Tsurumi considers his protests against shrine consolidation to be 'protests against pollution from the perspective of ecology'. In other words, Minakata's protection of nature has the two contrasting features of 'preser-

vation' and 'conservation', combined through his understanding of 'ecology'. Minakata's ecology appears to be integrated, even considering the human mind (faith), whereas the study of ecology in Europe has tended to neglect the concepts of human ego and benefits. His 'protests against shrine consolidation' to protect nature developed from an ecological perspective. This protest allowed no conflict between 'preservation' and 'conservation' from the outset.

1-2) The value of forests of village shrines

One of the purposes of the shrine consolidation regulations was to provide the shrines with a social role to govern the regional areas. The shrine consolidation process was divided into two major stages by government regulation (the former and latter stage), and Minakata initiated his protests against shrine consolidation during the second (latter) stage, in 1906 (Meiji 39). The second/latter stage of the process was intended to re-build the economy following the Russo-Japanese war in the early 1900s and to improve the efficiency of regional areas through creating a new municipality system. However, because towns and villages already combined into larger municipal areas, the distances between the merged shrines increased as well (Kuwabara 2005). As a result, residents faced major changes that affected their lives and beliefs. The land of the shrines (shrine forests) had normally been merged. However, in reality, there were negotiations to claim the shrine forests and establish membership rights (Harada 2005). 'Membership rights' had no function to protect nature, but led to damage to the forests due to commercial value. This is due to the subtle differences in social values identified between the shrines and the shrine forests. The second/latter stage of the shrine consolidation process particularly sought to destroy the shrine forests owned by the shrine authorities, and so was directly linked to economic interests.

Thus, Minakata understood shrine consolidation to have two separate purposes; one was to unite the shrines under a central religious institution, and the other was to cut down the village shrine forests and remove the financial value claimed by the shrines. What infuriated Minakata the most as a biologist, was the way the shrine forests were mistreated as an economic prospect, rather than the actual process of merging the shrines ('Zenshu' 7:548-549).

2. Minakata's Mandala and 'A Study of Incidents (*Koto no Gaku*)'

"In my opinion, the unique natural beauty of our country is equivalent to our nation's Mandala." ('Zenshu' 7:559) Minakata's protests against shrine consolidation seem to have been aimed at protecting nature for its religious significance (mandala), rather than simply for scientific reasons. The protest movement was driven not from an ecological perspective, but from the religious understanding of 'Mandala'. It has been generally agreed that Minakata protested against the shrine consolidation legislation to protect specimens for his ecological and botanical interests, however, his interest in protecting nature might have been based on the worldview as 'Mandala' and 'A Study of Incidents'.

2-1) Minakata Mandala

Dogi Horyu (1857-1923), a scholar and monk of Shingon Buddhism, is known to have had the biggest influence on the formation of Minakata's philosophical ideals. Repeated correspondence with Dogi helped to deepen Minakata's understanding of the world and science; the Shingon Tantric view of the world as depicted in 'Mandala', in particular, impacted Minakata's philosophy.

Figure 1 shows a rough drawing as found in Minakata's correspondence to Dogi (dated July 18th 1903, 'Zenshu' 7:364-366); this drawing was referred to as 'Minakata Mandala' by Hajime Nakamura, and was first introduced and interpreted by Kazuko Tsurumi. Minakata explains that crisscrossed lines show the law of cau-

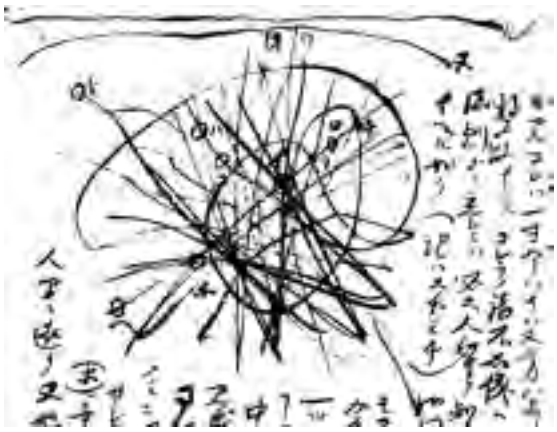


Figure 1 (Minakata Kumagusu Archives Collection)

sality (cause and effect), and that Mandala reflects the world in which the inevitability of causality and the accidental 'cause' and 'effect' manipulate one another. Minakata understands the law of causality to consider the cause and effect of the 'material world' and of the 'spiritual world'; 'En' means the accidental happenings of cause and effect, and 'Ki/Gi' refers to a change in direction of the process as determined by the event of 'En'. Minakata states that "modern science understands causality, but not the nature of 'En'", and that "it is our responsibility to study 'En'" ('Zenshu 7:392). 'En' is the point at which 'material' and 'spiritual' interact with one another, and on which the true nature of the world emerges.

Minakata refers to the point which has the maximum crossings of the lines of accidental causalities as Suiten, and considers that this point enables one to have a wider possible perspective. The concept of Suiten is different from 'the center', in terms of providing simply a convenient, but not infallible, viewpoint to the observer (Matsui 2005). Whereas natural science tends to examine fixed objects, Suiten enables observation of the dynamism of the world at the moment of incidents. The tradition of identifying spirits and souls in nature, and of protecting nature through beliefs can be regarded as an example of Suiten, unique incidents occurring on the point of interaction between the 'material world' and 'spiritual world'.

Minakata understands that the world consists of the three elements of 'physical wonder', 'psychological wonder' and 'wonder of incident', as well as 'wonder of law' which transcends the previous three wonders, and 'ultimate wonder' or 'wonder of Dainichinyorai (Mahāvairocana) which encompasses all of the elements of wonder. Minakata regards Mandala as a means to understand the world, rather than as religion as such, considering life as part of Dainichinyorai (or ultimate wonder) ('Zenshu' 7:365), and Dainichinyorai as the true nature of life, or 'the origin' (Karasawa 2011). Dainichinyorai is the world beyond human understanding, and humans are able to grasp only the tiniest piece of the whole universe; "talking of science, in reality, its understanding is minute, only a miniscule part of Shingon" ('Zenshu' 7:372).

Minakata was also aware of the significance of western natural science as a means of understanding Mandala; there is no path to understanding Mandala if modern science is denied.

2-2) 'A Study of Incidents' -Minakata's ecology

Minakata's philosophy seeks to "re-examine the scientific understanding of life force from the Shingon Tantric perspective" (Senda 2002:182), to unite science with Buddhism, and to identify the limit as well as the potential of natural science. 'A Study of Incidents' is the core philosophy of 'Minakata Mandala', and represents his theory of science.

'A Study of Incidents' was developed in Minakata's correspondence to Dogi, and represented, for instance, in the diagram for Dogi's benefit in 1893 (Figure 2). "My study of incidents examines the interaction between the spiritual world and the material world … The process occurs only when the spiritual world and the material worlds come across one another" ('Zenshu' 7: 145-146). Hashidume (2005) explains that Minakata's reference to 'spiritual' is concerned with the world of souls and minds, as well as the function of souls, and 'material' with the physical world or the outer world including the incidents and natural phenomenon as identified through modern science. 'Incidents' also include the internal process which happens as a reaction to the outer

world, in other words, it occurs when the spiritual (mind) tries to grasp the material (Hashidume, 2005:20–32).

'A Study of Incidents' provides a mechanism through which to understand the shrine forests that had been maintained in the joint force between nature and spirit, while disagreeing with the perspective of the western modern science which regards 'nature' and 'human culture' as conflicting.

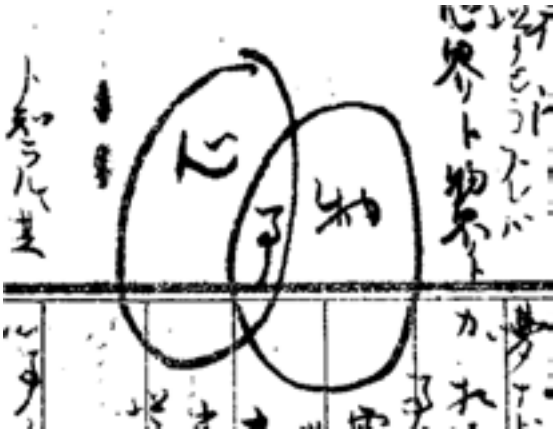


Figure 2 (Minakata Kumagusu Museum Collection)

3. Protests against shrine consolidation as a challenge to modern rational principles

It is not seen as being out of the ordinary that a follower of Shingon Tantric Buddhism developed protests against shrine consolidation in Japan, the country of the tradition of 'Shinto and Buddhism syncretism' with a background of nature worship. Shinto and Buddhism are fundamentally different religious traditions, however, 'Shinto Mandala' which depicts natural phenomena as gods and Buddhas is unique to the Japanese Shinto and Buddhism syncretism, and is a familiar form of worship to the people (Kamata 2011). The shrine consolidation regulations and the policy of destroying and abandoning Buddhist heritage, operated under the modernization strategy of the Meiji government, reinforced a reform in the religious tradition of Shinto and Buddhism syncretism, and impacted not only Shinto but also Buddhist tradition.

On the whole, the Japanese modernization 'ideology', modeled after the West, transformed the beliefs of Japanese people. Such permeation of the market economy system considered the woods and forests of the shrines and temples as external diseconomy and not profitable. Thus a significant amount of environmental impairment began. (Of course, not all aspects of modernization have brought about negative effects.) Minakata's philosophy and practice criticized the 'modernization' and 'modern rational principles', or even the reasoning of enlightenment (reasoning of exploitation of nature). M. Weber (1864–1920), identifying reasoning and idealism as the characteristics of the modern era, considered the destination of modern rational principles to be the loss of meaning to life (Sinnlosigkeit) through removing magical elements (Entzauberung) of religious worldviews. Minakata's protests against shrine consolidation may have acted as a warning against the loss of meaning of life through the rational alteration to the spiritual and cultural value system.

On the whole, protests against shrine consolidation criticized the modern rationalism driven by economic rationality, and the intellectual rationalism based on natural science. It reproaches the environmental strategies of our time that try to justify the policy and movements with the qualification of 'being scientific'. The adaptive management which considers human society as on the extension of the ecological system aims to enforce the prevention of scientific rationalism of the modern era from impacting on the environment, and provides no opportunity to reflect on the fundamental relationship between humans and nature in the process of modernization.

3-1) The social rationalism of 'giving meanings to nature'

While examining Minakata's philosophy around the concept of space, Senda (2002) interprets its meaning to involve 'incidents' in which materials and minds interact. 'Incidents' produced through the interaction of

materials and minds can contribute towards the meaning of space, such as divinity or nature worship. Various lives will be experienced by people occupying the space, which creates new 'incidents' to increase its significance; the significance is experienced by people, and helps to increase the reverence to nature (Senda, 2000:238-242). The process of modernization in which the shrine forests are eliminated and transformed into an inorganic space, causes a loss of spatial meaning and removes the opportunity to encounter those meanings. Minakata's protests against shrine consolidation are regarded here as "a resistance to the force of one-dimensional approach to the spatial meaning" (Senda, 2002:245), refusing to accept the modern rationalism which leads to a loss of the meaning of life.

And Kuwako (1999) introduces the concept of a 'spatial résumé', referring to 'space' for people to occupy and giving meaning to the space. Space provides a medium for materials and minds, and "has various significance through historical events", however, modernization has demeaned 'space' (Kuwako 1999:34-36).

Minakata's protests against shrine consolidation, as expressed in 'A Study of Incidents', do not support the one-dimensional understanding of natural science that the protection of nature lies within people's beliefs and value system. 'A Study of Incidents' understands 'the meaning of nature' to be produced through the interaction of science and religion, and ecological knowledge and beliefs; such meaning has the power to develop the practice of environmental conservation movements.

Seki (1997), in his sociological analysis of 'anti-reclamation protests of Odagahama Beach' in the Imabari town of the Ehime region, argues that the specific policies and movements of protecting nature should begin not only with ecological understanding based on the interaction between humans and nature, but also with the process of 'giving meaning to nature'. This hints that ecology (natural science) fails to encourage people to interact with and give meaning to nature. In contrast, 'A Study of Incidents' considers ecology (natural science) as aiding the interaction between humans and nature and creating spatial meaning. Since this can lead to a force that will eventually create a concrete movement, it can be said that ecology may include some elements of social rationalism.

3-2) 'A Study of Incidents' as challenging scientism

Even though its indoctrination has not been sufficient, Minakata's 'A Study of Incidents' shows the way of knowledge based on intersecting space and seeks to challenge scientific rationalism through exploring the area of study which transcends between natural science with social science. This 'Challenge' agrees with Kant's understanding of the term, and does not mean rejecting scientific rationalism.

The relationship between natural science and society has been a popular theme for a study in the new movement of science and philosophy, as explored by N. Hanson (1924-1967) in his theory-ladenness, and by T. Kuhn (1922-1996) in his Paradigm Theory. Noe (2007) pioneers 'a study of interpreting science' for challenging scientific rationalism in a new movement that is based on interpreting the original texts (text model).

Fundamentally, 'a study of interpreting science' represents a transformation of social science into natural science, which challenges scientism as the sole route for understanding human society, in which natural science and social science are integrated rather than separated. This integration is achieved, not through approaching the study of natural science with 'objects' or 'methods', but through applying 'understandings and interests' that are shared with social science (Noe 2007:102). J. Harbermas identifies the differences between natural science and social science, seeing one as concerning the application of 'technical understanding and interests' and as the other as concerning 'practical understanding and interests'. However, 'a study of interpreting nature' understands that the two approaches can both be applicable to natural science. Technical interests can be applied in developing a technical understanding of how things work prior to estimating performance; practical interests can explore 'human understanding of one's selves and mutual understanding' and 'how humans are

located in the universe'. 'A study of interpreting science' in its attempt to challenge scientific rationalism applies not only technical interests to the study of natural science but also practical interests for identifying and understanding the location of humans in the nature/universe, thus unifying natural science with social science.

Minakata was originally interested in the strength of integrating the study of natural science with social science as introduced by H. Spencer (1820-1903), and started challenging the one-dimensional approach to natural science, while developing 'A Study of Incidents'. It appears that the development of his philosophy from 'A Study of Incidents' to Minakata Mandala may have been driven by 'understanding and interest' that are applicable to both natural and social science, in other words, the interests to examine the world and how we are placed in it. Thus, it was the source of Weber's concern about 'loss of the meaning to life' or the meaning of life.

4. Re-introducing ecology - for the reconstruction of the adaptive management

The Great Eastern Japan Earthquake on March 11th 2011 has raised questions about modernization, and also stimulated renewed interest in ecology.

Recently, the shrine forests have been attracting renewed attention. There is a proposal to build a 'forestry fortress' to prevent or alleviate the disastrous impact of future Tsunami events. The embankment will be over 300 km long, following the Tsunami damaged coastline (Miyawaki 2012). This will be constructed from soil mixed with rubble (the legacy of the earthquake) and will be planted with 'potential natural vegetation', including plants that are unique to the botanical ecology of the region, and that belong to the shrine forests.

The ecological value of the shrine forests can be identified in the plan to create a 'forestry fortress', which seeks to establish a way to co-exist with nature, and which provides comfort to ease the loss in affected areas, and reinforce the meaning of life. Creating new meanings to human life through the practical application of ecological knowledge can be regarded as the core of the sustainable adaptive management model.

4-1) 'Adaptive management' challenges

The Japanese 'National Biodiversity Strategy 2012-2020' (Ministry of the Environment 2012), as set towards meeting the Aichi Targets from the international Convention on Biological Diversity (CBD), aims to review the position of co-habitation between human society and nature after the Great East Japan Earthquake, requiring strengthening of scientific foundation (Ministry of the Environment 2012). Conservation of biological diversity is a policy based on ecology; local residents have generally found these conservation works difficult to appreciate (Torikoshi 2004). The main reasons include that these conservation works are often not brought about by the environmental needs of local residents, the model concept being based purely on science.

Japanese environmental legislation has developed in response to the problems of pollution such as in the 'Ashio mine copper poisoning' case and 'the four major pollution-related diseases'. The challenges described in Rachel Carson's 'Silent Spring' (1962) similarly emphasized the importance of understanding that humans exist as part of the ecological model. The effect of pollution and its impact on victims has always been discussed on a scientific basis; the perspective of natural science has been indispensable for the justification of politics and, in particular, for stressing the social significance of environmental strategies to tackle pollution.

An example of adaptive management in practice is the project of whaling for research by the Japanese government. This has sought to establish 'sustainable whaling', by improving the scientific understanding of whales, and constructing a resource management system to deal with the difficulty of predicting future whaling impacts (Osumi 2003).

The project of whaling for research, operated with the ultimate goal of conservation/resource management,

pointed out its scientific justification to the anti-whaling countries at the International Whaling Commission, satisfying the conditions of the moratorium (Ishii 2011); the objective of the scientific whaling project came to be simplified, concentrating more on the scientific study of whales, rather than seeking to establish a 'sustainable whaling industry'.

The problem with whaling is that the research findings only provide 'facts' and cannot be applied to 'commercial whaling' or consider the social and financial value of whales. The International Whaling Commission, which used to be a whaling organization, is now concerned with specifics such as 'moratoriums' and 'anti-whaling'; as a result, the establishment of appropriate management techniques or methodology, based on the understanding of natural science, has no opportunity to be applied to human society and their activities in practice.

This does not mean that knowledge of natural science is useless. The adaptive management model established through the project of scientific whaling has a limitation in terms of extending its concerns to social and cultural aspects of human affairs. Adaptive management has no function for the establishment of sustainable whaling.

4-2) Science for society

'Scientific communication' has attracted attention as a method to provide 'scientific knowledge' or 'knowledge of specialists' to stakeholders in order to overcome the challenges of adaptive management. The need for 'scientific communication' became clear after the Fukushima nuclear power station incident, to develop the strategy of scientific technology controlled by the civilians or "civilian control". It helped to provide clear and easily understood information on risk factors. However, the communication only had educational benefits with respect to science.

The development of adaptive management created a new adaptive management model with a focus on residents called 'adaptive governance'. 'Adaptive governance' aims to implement the social science approach at a local level in the process of assessing the natural environment and the extent of damage to it, and of establishing a theory based on technical understanding of the natural environment. It helps in the management of resources through the co-development of the eco-system and social system.

'Adaptive governance' can be a useful management model for addressing challenging local problems. When 'adaptive governance' challenges the one-dimensional model of ecological or scientific understanding, it is only able to deal with the new coexistence of two dimensional models of natural science and social science, or that of 'materials' and 'spirituality'. This challenge considers ecological systems and social systems, scientific knowledge and local knowledge, or those which create information and the local 'knowledge users'. Communication may help to connect science with society through adaptive governance, however, there is a risk of governance losing functionality through communication failures, or if the scientific knowledge is not valid.

Minakata's scientific concepts of Mandala and 'A Study of Incidents' seem to reflect the one-dimensional model of ecology and associated challenges as identified in adaptive governance. Scientific understanding and ecological values help people to tune to a world view and bring meaning to life, bringing about the 'motivation', 'acceptance' and 'commitment' that are vital to environment conservation. Acceptance and commitment are essential for adaptive governance (Miyauchi 2013) and are the factors necessary for making and committing to decisions.

Minakata's protests against shrine consolidation challenged modern scientific rationalism, developed through the critical re-construction of natural science, and the identification of the cross-over with social science. This provides significant perspectives for the construction of the adaptive management model or the concept of adaptive governance.

Bibliography

Harada, K., 2005, 'Conservation of the Environment as in Protests against Shrine Consolidation and Conflicts of Membership – the Limit and Possibilities of the Movement', Studies of Kumagusu Minakata 7, pp.6–31.

Hashidume, H., 2005, 'Kumagusu Minakata and "A Study of Incidents"', Cho-eisha, Tokyo.

Ishii, A., (ed.) 2011, 'Kaitai Shinsho, "Discussion on Whaling"', Shin-hyouron, Tokyo.

Kamata, T., 2011, 'Modern Shinto – Seeking an Understanding of Spirits and Ecology', Shunjyusha, Tokyo.

Karasawa, T., 2011, 'Kumagusu Minakata's "Ultimate Wonder" – an Insight to Fundamental Space', Socioscience, 17, pp.17–32.

Katsukawa, T., 2007, 'Study of the Adaptable Management of Marine Resources', Japan Fisheries Science, 73 (4), pp.656–659.

Kito, H., 1996, 'A Reflection on the Protection of Nature – Environmental Ethics and Networks', Chikuma Shobo, Tokyo.

Kuwabara, Y., 2005, 'Shrine Consolidation in the Early Meiji Period – in the Regions of Tanabe and Nishimurogun of Wakayama', 'Wakayama Geography' 25, pp.13–29.

Kuwako, T., 1999, 'Philosophy of the Environment', Kodansha, Tokyo.

Matsui, R., 2005, 'Formation of Minakata Mandala', from 'Kumagusu Minakata's Forests', Hojodo Press, Kyoto, pp.132–158.

Minakata, K., 1971–1975, 'Kumagusu Minakata Collection' (12 Volumes), Heibonsha, Tokyo.

Ministry of the Environment, 2012, 'National Biodiversity Strategy of Japan' on http://www.biodic.go.jp/biodiversity/about/initiatives/index.html.

Miyauchi, T., 2013, 'Why Can the Conservation of the Environment not be a Success? A Practical View on the Possibilities of Adaptive Governance', Shinsensha, Tokyo, pp.14–47.

Miyawaki, A., 2012, 'Saving Japan through the "Forestry Fortress"', Kawadeshobo Shinsha, Tokyo.

Murakami, S., 1970, 'Shinto Nation', Iwanami Shoten, Tokyo.

Muramatsu, S., 2013, 'Why Can the Conservation of the Environment not be a Success? The Possibilities of Adaptive Governance', from 'Why Can the Conservation of the Environment not be a Success? A Practical View on the Possibilities of Adaptive Governance', Edit. by Miyauchi, T., Shinsensha, Tokyo, pp.222–246.

Noe, K., 2007, 'An Understanding of Science', Chikuma Shobo, Tokyo.

Osumi, S., 2003, 'Whales and Japanese', Iwanami Shinsho, Tokyo.

Seki, R., 1997, '"Nature" as in the Movements of Conservation – The Anti-Reclamation Protests of Odagahama Beach', Sociological Studies, 47 (3), pp.461–475.

Senda, T., 2002, 'A History of Space in Forests and Construction –Kumagusu Minakata and Modern Japan', Toshindo, Tokyo.

Takeuchi, Y., 2004, 'Kumagusu Minakata and the Environmental Conservation Movements of the World – "Anti-Shrine Consolidation" as in Correspondence to Tsuboi and O-no', Studies of Kumagusu Minakata 6, pp.70–94.

Tomita, R., 2008, 'A Study of Adaptive Management and A Flaming of issue', Japanese Society for Science and Technology Studies, 5, pp.110–120.

Torigoe, H., 2004, 'A Study of Environmental Sociology from the Perspective of Residents', Tokyo University Press, Tokyo.

Tsurumi, K., 1998, 'Mandala versus Water Chapter –Kumagusu Minakata's Cosmology' Fujiwara Shoten, Tokyo.

Washitani, I., 1998, 'Adaptive management of ecosystem managemant', Japanese Journal of Conservation Ecology, 3, pp.145–166.

論文

Emile Guimet エミール・ギメ（1838-1918）時代の仏教と宗教学

フレデリック・ジラール

今日、東洋大学の国際哲学研究センターで自分の研究を発表する機会が与えられたことに、喜びと感謝の念を表します。特に、発表を勧めていただき、東洋大学へ御招聘の便宜をはかってくださった先生方、竹村学長、橋本先生、渡辺先生、岩井先生を始め、諸学兄に改めてお礼申し上げる次第であります。

東洋美術の歴史の中で重要な位置を占めているエミール・ギメ Émile Guimet（1838-1925）は、数多くの観光客に訪れられている人気のある地域に、東洋博物館を創立したことはよく知られている。但し、その創立者の構想こそがフランス人、ヨーロッパ人をはじめ、世界中からきている観客の東洋思想、東洋宗教、東洋美術に関する考え方を形作っていること、又、文化、学術知識の持ち主である観客に大きな影響を与えていることに注意すべきであると思われる。

このように影響力のあるギメは実際にどういう人物であったのか、又、どういう目的を目指していたのかが問題になる。さらに、実在のギメの意志、目標、希望は主に、東洋学博物館を建てる同時に、東洋に関する学識を流布すること、東西文化交流、人文科学、美術学の分野を広げること、又、新しい学問として所謂「宗教学」を設立したいということであったことに注意したいのである。

ギメは、リヨンの高ブルジョワ階級出身で、彼の父が創立した「ブルー・ギメ（Bleu Guimet）」で有名となった会社の社長の地位を受けながら、エジプト趣味に引かれた後、美術や演劇や音楽と共に、エジプトの宗教をはじめ、東洋考古学や宗教学の研究に手を付けている。エジプト学、東洋学、取り分け、ジョルジュ・ラファイエ Georges Lafaye（1854-1927）[1] という学者と共に、イシス信仰を専門にしていた。ギメはイシスの宗教を死ぬまで研究し、特にギリシャ、ローマ、ガリヤ、ゲルマニア他の現地宗教との混淆を専門にしていることが、彼の出版物、「ローマのイシス」や「ガリヤのイシス崇拝者 」を見れば分かる。又、そのイシスの混淆宗教の分析に際して目立つのが、プラトンや新プラトン主義的な解釈をも付け加えていることであるが、これは恐らく十七世紀のイエズス会のアタナシウス・キルヒャー Athanasius Kircher（1601-1680）の書いた『挿絵の中国』（*La Chine Illustrée*）（1670 年）[2] やモンフォコン Montfaucon などのイシス信仰の専門家の影響が見られる。

彼が東京についてすぐに、最初に訪問したのが、江ノ島の弁財天である。又、日光の住職修多羅亮榮によって紹介された名古屋の長栄寺の住職から悉曇の手引き、悉曇摩多體文を手に入れた際に、長栄寺のそばの深嶋神社、宗像三女神、多岐理比売命、田霧姫命、田心姫命と那古野庄の深嶋弁財天について調べる機会があった。京都では、興聖寺で禅宗の齋藤竜関にあっているが、お寺にも弁財天と大黒天の彫刻が収められていたので、ギメにとっては両方の神が普遍的な性格を持っていたと信じていたかもしれない。

しかし、彼の全体の業績、学問的な好奇心や方法論をみてみれば、ギメの日本宗教コレクション、特に彼が集めた日本仏教パンテオンや、神仏の彫刻、絵画を閲覧していくと、日本宗教の全体を理解する手引きになることに気がつく。それを明らかにしてくれたのが私の恩師であるベルナール・フランクである。

それ故、1880 年にギメ博物館が出来た同時に、ギメは学術出版物を主宰して「ギメ博物館紀要」と「宗教学歴史紀要」とを創刊したことは、あまり知られていないが重要な出来事であると思う。

一節　ギメの目指したことは何であろうか。

ギメはフランスの文部省から奨学金を得て、明治九年の夏、秋、冬にかけて、日本、中国、印度を訪れており、日本の宗教を研究テーマとして日本を訪れていた。

ギメはどのような目的で日本に学識見聞を深めにきたのかについては、『日本散策』を読むと、ある日本人がそのことを質問したところ、ギメは自分が新聞記者でもなければ、宣教や観光などの為に来ておらず、日本の宗教の研究のために来日したという返事で問答が終わっている。又、大津の日吉神社の有名な神主である西川吉輔の1876年10月30日の手紙では、フランスからカトリックの宣教師が大津、三井寺へ来ることを聞き、彼をやっつけに行って論破してやると決意して、その宣教師を迎えにいっているが、ギメは自分が宣教師ではないと明らかにしたのであった。

実際、日本の法務省の明治9年9月5日付けの国立公文書文庫所蔵の文書を見ると、フランス法教師ギメは絵描きのレガメと一緒に、我が国仏教の景況見聞のために、日光、浅間、鎌倉、伊勢、奈良、京都の神社、寺院を巡覧することを許可する、と書かれている。その文書を見る限り、ギメは日本仏教の状況を見学するために、来日したのが確実である。但し、所感に過ぎないが、日本の宗教全体を研究しにきたのではあるが、以前よりホフマンの日本宗教、取り分け日本仏教に関する描写を読んでいたため、一番重要に思われたのがやはり、仏教だったということであろう。

ギメは年代的には19世紀と20世紀に跨がる人であるが、ある意味では完全に19世紀を象徴しているといえる。若い頃から自分の人生を自分で決め、一種の人間中心主義で人生を送り、理想と思ったことを勇敢に実現することに努力し、成功したとも言える。彼の業績を見ると、非常に幅広く、かつ驚くべき教養、ギリシャ、ラテンの古典のみならず、ヨーロッパの中世・近世の歴史や思想の学問も汲みとり、又、他国の文化への好奇心、歴史学、学問の方法論に注意しながら、自分の修身を完成し、自己の心を養った知識の持ち主である。また、一方では彼自身の人間的な態度もそれを表している。というのも、彼が父から受け継いだ家業のやりかたは、共和主義思想と合わさり、人間社会の上で、他愛的に、公正な態度で正義的に、又、平等的に自分の会社の雇用人を扱うように配慮しようとしている。そのようなところに人間尊厳という態度が目立つ。それは彼が信じていた、フランス風であるが、当時の理念であった社会主義の原理に基づいてとった態度である。但し、特に19世紀に、例えばドストエフスキーのような知識人の間に流行していたフーリエ（Francis Marie Charles Fourier, 1772生まれ）の思想にも基づいていた。

ギメは小さい時から美術的な感覚が発達しており、陶器、絵画、音楽に傾倒し、又学問、文芸、文学の造詣も深く、人間と社会の発展の中心をなす哲学、宗教の問題に深い関心を持つようになった。例えば、自分で作曲した音楽や、或は他の作曲家の音楽を、町の中で行列を作り、会社の雇用人に演奏させたりしている。そういうふうに雇用人を動員して彼の考えでは自分の会社の中で自分と会社員が一揃いでフーリエの理想に相応しい一種の家族を作るようになり、彼が考えた理想的な社会が出来ると思い込んでいた。このようなブルジョワ上級の社会主義が生まれたのはフランスの産物ではないかと思われるが、そういう思想はフランスの社会に深く根ざしているといえよう。

そういった思想の中にカトリック教会の作っていた伝統神学、道徳価値システムに反抗した思想が流れているため、無神論的な要素が大分入っており、キリスト教でない宗教、思想システムへの関心が深まり、多神教、神の存在を軽視し無視した儒教、取り分け仏教等は、近代思想の要求に応じるような宗教思想でもあった。特に19世紀には仏教はカトリックの神のような道徳権威がなく世俗的な哲学思想のように見え、知識人だけでなく、ギメと親しくなった政治家である社会主義者のジュール・フェリー文部大臣や頑固な性格で知られている大将軍の自由思想、日本趣味の深かったジョルジュ・クレマンソー大統領も非常に関心をもっていた思想であった。

●エミール・ギメ（1836-1918）年表

1836：生まれ

1860：蒼色家業を継ぐ

1865-1866　エジプト見学
1867：エジプト画、或る観光者の日記
1868：明治維新の年、ギリシャ、トルコ、ルーマニア旅行、画で見られたヨーロッパの東洋
1869：アルジェリヤ、チュニジア旅行
1871：チェルヌスキの日本見学
1872：『エジプト人のアジア』
1873：パリで第一国際東洋学会の極東部（中国、日本、インド、タタール）に参加
　　東洋と近代人類学、民俗学の方法論に関心を深める
1876：フィラデルフィアヒアで万博でレガメや曉斎に合う。レガメと中国、印度、日本はフランス文部省奨学金で宗教調査に行く
　　26.8　横浜　2.9　東京、鎌倉、江ノ島、12-15.9　日光、上旬 .10　東海道、
　　4.10　箱根、9.10　名古屋、13-14.10　伊勢、16.10　京都、3.11　上海へ出発、
　　中国、一ヶ月間
　　印度、一週間
1877：三月フランスへ帰国。『日本散策』出版
1879：リヨンでギメ博物館創立
1880：『宗教学雑誌』、創立
1883：『ローマ風のイシス』
1884：ギメはフランス政府に博物館を寄付し
1898：『プルタルコスとエジプト』
1900：『ゴールのイシス崇拝教団』
1945：ギメ博物館が国立博物館になる

・ギメと交流のあった主な人物。

・有名人

槙村正直（1834-1896）*bijutsu fukoku* 美術富国 *hakurankai* 博覧会）と付き合う。
九鬼隆一（1852-1931）や福沢諭吉（1860-1862）に 1884 年、巴里で逢っている。
金澤、鎌倉、片瀬江ノ島へ Charles Wirgman（1832-1891）と見学する。Wirgman は *Illustrated London News*, 1861 や月刊の *le Japan Puch*（1862 à 1887）に記事掲載し、写真家の Felice Beato 1861-1867 と付き合い、又 小林清親に逢い、学者の Ernest Satow と知り合い、画家の Georges Bigot（漫画 *manga*）と逢う、
東京と名古屋で 川鍋曉斎（1831-1889）と逢う。

・通訳者

通訳者は Léon Dury、日光と東海道と京都で近藤徳太郎、歌原十三郎（近藤は東京大学の前の段階の開成学校出身）
京都で富井政章等（1858-1935）が通訳してからリヨンでギメと仕事を続けている。
今泉勇作（1850-1931）は後に、リヨンで梵語、ラテン語、フランス語、考古学の仕事をギメ博物館で続けている。
山田多田済（1855-1917）

・神道の神主

佐八定潔（Sabache, Sōchi Sadakiyo）、レガメによる二十二・二十三歳の時の肖像
十月十三日十四日伊勢で 田中頼庸と浦田長民に逢う。
大津市で、ギメがキリスト教の宣教師かと疑問されて日吉神社の西川吉輔と問答する。（年、十月三十日の書簡）。

・仏教僧侶

修多羅亮延（1842-1917）、日光山門跡。

唯我韶舜（1804-1890）、浅草寺住職。

村田寂順／多喜寂順、妙法院門跡。

斎藤龍關（1831-1892）／良華、興聖寺住職。大教院の前教導職。

島地黙雷（1838-1911）、赤松連城（1841-1919）、渥美契縁（1840-1906）、西本願寺重役。

浄土宗の角谷隆音 1817-1883）、平家の末裔、西京聖光寺住職。

尊壽院住職の金光寺信元（1835-1898）。

日蓮宗の高麗智運（? － ?）妙滿寺住職。

山本藻助、経仏師。

・イシス信仰

アモン　ゼウス　ユピテル（主宰、天）

新プラトン派、ヘルメス聖典　*translatio graeca*：エジプトの神＝ギリシャの神（Hérodote 484-425）

オシリス　デイオニソス　バークス

オシリス　ハデス　プルト＝セラピス（イシスの夫＋アピスの牡牛）

オシリス＝カノペ（火之神、壺の中に死者の内臓を納める壺、水を吐く人間の頭の壺、ロマ、ポンペイ）

イシス　デメテル　セレス

イシス　イヨ、プロメテウスの娘（XIVe s.）

ホルス　アポロ　男性のヘカト

童子ホルス　Har-pe-hered ＝ ハルポクラト　Harpocrate（エロス羽童子）

青年ホルス＝ Aroëris（密儀の沈黙の神）

三頭、蛇體のセルベル　Signum triceps（獅子＝現在、犬＝未来、狼＝過去）（輪廻無常の時間）

トット－野生犬頭アヌリス　ヘルメス　メルクル　（智慧、文字）

マルシル・フィサンの『プラトン神学』1482 によればエジプトとプラトンとキリスト教の宗教哲学は同じく真理と愛としての神を明らかにする。ヘルメストット聖典はプラトンの哲学や福音の源であってオシリスの神話はキリストのパッションに準える。ヘルメスの象徴たるカデイユーシェ（ケルケイオン）はオリヴィエの枝を捲る蛇からなっていて弁舌や商売や医学の象徴でもある。仏敵の悪魔を降伏するクリカラ不動の形に似ている。

殺されてナイル川に捨てられたバラバラの體のオシリスは奥様のイシスによって甦らされてホルスを生ませる。オシリスは豊穣と再生の象徴のナイル川とされてセラピス - オシリスと牡牛のアピスの合一神として土地、豊穣、言葉、植物、再生の神、あの世の神の長い髭の老人、ハデスの形で（犬、狼、獅子）三頭の犬を側に時間と永遠の神と植物の冠を被って農業豊穣の神。

カノプという名前で知られ聖水、再生の豊富な植物としてデイオニソスと合一されて、オジリスはミイラの形で手に権丈と鞭をもって羽の入れた宝石冠を被ってローマやポンペイで死と再生の密教的な儀式の本尊とされていた。

プルタルコスによればオシリスはナイル川でイシスはナイル川で養われている土地でホルスはその土地から出た植物、食べ物等を表している。各の神は合理的に説明されて一つの宇宙的な原理を表し、象徴的な形をとった哲学的な概念に当たるものである。その世界観には神々の上にある摂理に治められてギメは仏教の因縁に例えている。

イシス崇拝はギリシャ風のオシリス神話の主宰として豊穣、農業、結婚、社会秩序の女神のデメテルと融合してエレウシスの密儀の本尊として運命の神としても近世ヨーロッパで崇められた。

16 世紀にヒエログリフへの関心とイシス銅板の発見はイシス崇拝を復興させながらエジプト神話の研究を進ませる。

イシス銅板はイシスを中心に三十五柱の神を描いている。各々の神は一つの役割を持ってその役割を表す一つの

動物の部分や一つの属性、道具を伴っている。イビスの顔トット、鷹の顔のホルス、死者の霊魂を導く犬の面のアヌビス、牡牛のアピスや鰐、スフィンクス、スコルピオ、ミイラや冠、玉、首飾り、棒、錫杖、スケプトルム、壺、偽物の解読出来ないヒエログリフ等は何回も複写されている。1559 年にエネアス、ヴィーコの複写が有名。完璧な宗の世界を描くこの銅板はエジプトを出発点としてすべての国のすべての神、神の動物や象徴や属性の比較目録を作る考えを与えた。この銅板を註釈してロレンゾ．ピニヨラは 1615 に印度へ行ったセロステイスやオシリスの伝説によって比較宗教学を企ている。アテナシウス・キルヒャー 1601-1680 はエジプト、印度、中国、日本、ヨーロッパ、アメリカの神々を新プラトン派的な汎神論的な解釈 lectio idealis で宗教、神学、テオソヒア、哲学を同一視して膨大なエジプトのエディプス 1652 略して絵図の中国 1670 を出版した。彼の哲学では世界は四つのレベルをわけて神々が表している宇宙的イデア、元素的な概念からなっている。この四つのレベル（イデア、理性、天上、元素世界）は眼に見えない神的な中心から出ている神々によってお互いに通じ合うとする。アモンはすべてを照らす原理、最上神であってイシスは豊富な自然、月様ですべての形で現れている普遍的な母系的な自然界、受け身の原理であるのに対してオシリスは能動的な原理である。ホルスは所動と能動の両面を合わさった原理である。三人とも三角的なトリアドとなっている。神々、ヒエログリフや漢字、属性等の習合によって宇宙が emanatio 流出 resorptio 帰着の両過程で救済的なプロセスが進んでいる。

ギメの見ていた宗教観では神々の姿や属性、道具の役目など哲学、形而上学、合理的に組織された概念の世界であっただろうか。

・ギメの問答

I.　Création　造物、造物者有無

神道　造化三神即天御中主神。禪　唯心ノ所現。日蓮　小乗魔醯首羅天「神名」造作　大乗説因縁所成、真宗　本有自然ノ理、浄土宗　衆生一心　真言宗　正報業感、依報自在天梵天、天台宗　能造主宰不立、萬物心造法、因果、真如

II.　Puisssance et vertu du Hotoké　幸災、威徳、地獄天国の果報の主宰

Juge et sujet de la rétribution des actes　禍福所由

神道　神の威徳。禪　無し。日蓮　小乗業、大乗眞妄、真宗　自己ノ因縁ヨリ感招、浄土宗、真宗　因果自然ノ常理、隔絶セル古今ノ變化、浄土宗　自業内因、佛神主宰賞罰外縁、唯心所造　真言宗　地獄或ハ天堂ヱ到ルハ自業自得、天台宗　法身般若解脱ノ三徳、常樂我淨ノ四徳、十力四無所畏等ノ威徳

III.　Miracles, Effets magiques　奇特、法力怪異

神道　無し。禪　無、神通力。日蓮　神通力、不思議、真言宗　因果自然の常理、浄土宗、真言宗、神通不思議、天台宗　禪定智恵咒力發得、神通自在

IV.　Vie future 來生、心魂未來ニテ生死有無

神道　天に魂不滅、罪悪人魂不歸天。禪　心性不生不滅。日蓮　人魂漸滅セサル、真宗　三世展轉シテ無盡ナレハ三世即チ無始無終ナリ、浄土宗　人魂至処ハ此魂此身内、真言宗　三世因果、天台宗　成毀アル者ハ肉身ナリ始終ナキ者ハ心魂

V.　Morale 心理（修行）、心を理ム、耶蘇教の十戒

神道　神所賦の魂自識善悪邪正是非忠孝、神魂歸天。禪　贅沢な質問。日蓮　五戒十善、諸悪莫作衆善奉行、真宗「諸悪莫作　衆善奉行　自淨其意　是諸佛教」「通戒偈」、浄土宗　本律寺、遁世寺、官寺三寺、 真言宗　戒法ヲ護持　天台宗　修心、戒定慧

VI. Histoire et doctrine 佛教主意大概、宗旨の來歴、来歴と教示

神道　造化三神、機能の萬神、人、神武。禪　諸悪莫作衆善奉行自浄其意是諸佛教」教外別傳不立文字。日蓮　佛界因果ノ功德受得、真宗　因縁生起ノ法理、浄土宗　十界同一佛性、 真言宗　我身即チ佛身、天台宗　顯密禪ノ三

VII. Culte des mânes et des esprits 鬼神、Dieux japonais et Buddha 神と佛、佛説神、漢神、國神

神道　行：威儀作法清浄 , 誠敬 . 禪　天部佛法守護ノ善神　租税ヲ納ムル . 日蓮　隨機縁崇奉、漢神崇敬セス、真宗　阿彌陀佛ヲ信奉スルノ外別ニ奉スル所ノ神ナシ　餘ノ宗旨ニ佛ノ變化身、浄土宗　權實二神、三国五行詫神　真言宗　神德霊妙不測、國家守護佛法擁護、大國主 = 大黒神後人憶説、天台宗　神則佛　佛則神

VIII. Textes sacrés de base 所依の佛經、佛祖書目

神道　古事記、日本書紀、大日本史等。禪 『臨濟録』。日蓮　真宗　浄土宗　真言宗　天台宗

追加　真言宗　印ノ義

・書誌学。

Emile Guimet : *Promenades japonaises*, G. Charpentier, 1878

青木啓補訳『ギメ日本散策、レガメ日本素描紀行』新異国叢書第二輯、雄松堂出版、1983

Frank, Bernard : *Le Panthéon bouddhique au Japon : Collections d'Emile Guimet*, Musée National des Arts Asiatiques Guimet, Paris, 1991.

フランク、ベルナール『甦るパリ万博と立体マンダラ展　図録 - エミール．ギメが見た日本のほとけ信仰』フランス国立ギメ美術館創立 100 周年記念、西武百貨店、1989

Keiko Omoto, Francis Macouin : *Quand le Japon s'ouvrit au monde*, Découvertes Gallimard, Réunion des Musées nationaaux, Paris, 1990

『日本の開国：エミール・ギメあるフランス人の見た明治』尾本圭子、フランシス・マクワン著；尾本圭子訳、大阪：創元社、1996

『1876 ボンジュールかながわ、フランス人の見た明治初期の神奈川』、エミール・ギメ著、青木啓補訳、有隣堂、1977

Bibliographie.

Annales du Musée Guimet, 1880, tome I ; *Montai ryakki* : *Fu Kyōgi ryakutō*, Tōkyō et Kyōto 1877.

Asahina, Michiko 朝比奈美知子（compilé et traduit par）: *Furansu kara mita Bakumatsu ishin - ´ Iryusutorashion Nihon kankei kijishū* [a] - フランスから見た幕末維新イリュストラシオン日本関係記事集 , Tōshindō 東信堂 , Tōkyō, 2004.

Aubaud, Camille : ´ Anamorphoses d'Isis dans l'oeuvre de Nerval [a], Texte de la communication au Groupe Hugo du 21 octobre 1989（inédit）.

Bertrand（L' Abbé）: *Dictionnaire Universel, historique et comparatiste de toutes les Religions du Monde*. 4 vol. in-4. Paris 1848. Cote de la bibliothèque du musée Guimet : ARCH T.II. Cote 3385-3386, 2t.38 II.

Bonjūru Kanagawa, Furansujin no mita Meiji shoki no Kanagawa『ボンジュールかながわ、フランス人の見た明治初期の神奈川』, Emīru Gime-cho エミール・ギメ著 , Aoki Keisuke-yaku 青木啓輔訳 , Yūrindō 有隣堂 , Tōkyō, 1977.

Breen, John & Teeuwen, Mark : *Shinto in History: Ways of the kami*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2000, 384 pages.

Buttin, Odile : *Construction d'un grand musée de province au XIXe siècle, le Musée Guimet de Lyon 1879-1888*, École du Louvre, monographie, 1991-1992, 22 pages, 12 planches, illustrations.

Chappuis, Fr. et Macouin, Francis（sous la direction de）: *D'Outremer et d'Orient mystique, les itinéraires d'Emile Guimet*, Editions Findakly, Paris, 2001.

Congrès International des Orientalistes, Premier Congrès des études japonaises, 1re session, 1873, à Paris, de 1873. Nous avons consulté l' exemplaire conservé au Shidō bunko, à l'université Keiō, Tōkyō.

Darmesteter, James : *Essais orientaux. L'orientalisme en France. Le Dieu suprême des Aryens...* In 8 ∞ Paris, Librairie centrale des

Beaux-Arts, A. Lévy, éditeur, 1883, 279 pages. Cote de la bibliothèque du musée Guimet : 12-VI 5983.

De Milloué, Léon : ´ Notice sur le musée religieux fondé à Lyon par Émile Guimet [a], Revue de l' histoire des religions, t. I et II, 1880.

Idem : *Le Bouddhisme dans le Monde, Origine - Dogmes - Histoire*, par L. de Milloué, Conservateur du musée Guimet, avec une Préface par M. Paul Regnaud, Professeur de sanscrit à la Faculté des Lettres de Lyon, Paris, Ernest Leroux, Éditeur, 1893; réédité avec des additions et des corrections sous le titre *Bouddhisme*, Ernest Leroux Éditeur, Paris, en 1907, X + 258 pages.

De Rosny, Léon : *Le Positivisme spiritualiste. De la méthode conscientielle et de son application en ethnographie*, 1879.

Idem : *La Méthode conscientielle, essai de philosophie exactiviste*, 1887.

Exposition Universelle, Galeries historiques – Trocadéro. Religions de l'Extrême-Orient : Notice Explicative sur les objets exposés par M. Émile Guimet et sur les peintures et dessins faits par M. Félix Régamey, Paris, Ernest Leroux, Editeur, 1878.

Frank, Bernard : *L'Intérêt pour les religions japonaises dans la France du XIXe siècle et les collections d'Émile Guimet*, Paris : PUF, 1986.

Idem : *Le panthéon bouddhique au Japon* : *Collection d'Emile Guimet*, Musée National des Arts Asiatiques Guimet, Réunion des musées nationaux, Paris, 1991, 335 pages, 272 illustrations.

Idem : ´ *L'image du bodhisattva Seishi du Kondō du Hōryûji retrouvée au musée Guimet – Le dossier documentaire* [a], Arts asiatiques, XLVII, 1992.

Furanku, Berunaru フランク、ベルナール : *Yomigaeru Banpaku to rittai mandara-ten zuroku - Emīru Gime ga mita Nihon no hotoke shinkō* －甦るパリ万博と立体マンダラ展図録－エミール・ギメが見た日本のほとけ信仰－ Furansu kokuritu Gime bijutsukan sōritsu hyakushūnen kinen フランス国立ギメ美術館創立 100 周年記念, Seibu hyakkaten 西武百貨店, Tōkyō, 1989.

Fujishima, Ryauon [Ryōon] : *Le bouddhisme japonais, doctrine et histoire des douze grandes sectes bouddhiques du Japon*, Paris, Maisonneuve et Leclerc, 1889. Réédité par Bernard Frank avec une postface et des notes: *Les douze sectes bouddhiques du Japon*. Paris, Éditions Trismégiste, 1982, XLIII + 189 pages.

Girard Frédéric : ´ *Réfutation de la doctrine pernicieuse*, Sessō et les moines de son époque [a], *La Rencontre du Japon et de l'Europe, Images d'une découverte*, Actes du troisième colloque d'études japonaises de l'université Marc Bloch, Centre européen d'Études Japonaises d'Alsace, Département d'Études Japonaises de l'Université Marc Bloch, Publications Orientalistes de France, Strasbourg, 2006, pp. 109-121.

Idem : *The Approach of a European towards Japanese Religions: The Dialogues of Emile Guimet with Japanese Monks and Priests, Yoroppajin no Nihon shūkyō heno apurōchi - Emīru Gime to Nihon no sōryo kannnushi tono mondō* ヨーロッパ人の日本宗教へのアプローチ－エミール・ギメと日本の僧侶, 神主との問答, Kokusai Nihon bunka kenkyū sentā 国際日本文化研究センター, Kyōto, 2010, 48 pages.（en japonais）

Guimet, Émile : *Promenades japonaises*, Illustrations de Félix Régamey, G. Charpentier, Paris, 1878, 212 pages.

Idem : *Promenades japonaises : Tokio-Nikko*. Illustrations de Félix Régamey, Paris, G. Charpentier, 1880, 288 pages.

Idem : traduction japonaise des *Promenades japonaises*, G. Charpentier, 1878, par Aoki Keisuke 青木啓輔 , *Gime Nihon sansaku* ギメ日本散策 , *Regame Nihon sobyō kikō* レガメ日本素描紀行 , Shin.ikoku sōsho, dainishū 新異国叢書第二輯、Yūshōdō shuppan 雄松堂出版 , Tōkyō, 1983.

Idem : ´ Plutarque et l'Égypte [a], La Nouvelle revue, Paris, 1898, Tome 110, p. 454-469, 637-652.

Idem : ´ *De l'Ascia des Égyptiens* [a], Lyon : imprimerie d' Aimé Vingtrinier, 1872.

Idem : *Huit jours en Inde*, 1876-1882. Réédition Phebus, Paris, 2007, 165 pages.

Idem : ´ Le Dieu d'Apulée [a], *Revue de l'histoire des religions*, 1895, t. 32, p. 242-248.

Idem : ´ L' Isis romaine [a], *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1896, p. 155-160, 18 pl.

Idem : ´ Les Isiaques de la Gaule [a]. *Revue archéologique*, 1900, I, p. 75-86 ; 1912, XX p.,
197-210 ; 1916, III, p. 184-210.

Idem : ´ Lao-Tzeu et le Brāhmanisme [a]. *Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses f¸r Allgemeine Religionsgeschichte in Basel 30. August bis 2. September 1904*. B¸le : Helbing & Lichtenhahn, 1905, p. 168-183.

Jablonsky : *Pantheon Δgyptorum*, Francof, ad Viadr., 3 volumes, 1750, gr. in-8 ∞ .

Jourreil, Louis Jean-Baptiste de : *Religion Fusionienne ou Doctrine de l'universalisation réalisant le vrai catholicisme*, Chez M. Victor Choque, Paris, après 1863, en 1864（?）（recueil posthume publié après la mort de son auteur, 1802-1863）. A. Charles, Paris, 1902.

Kaempfer, Engelbert : *Reproduction dessinée du Grand Buddha du Hōkōji de Kyōto, édifié par Toyotomi Hideyoshi*, British Museum, MC

SI Ms 3060 fol. 144.

Kircher, Athanasius : *La Chine d'Athanase Kirchere de la compagnie de Jesus, illustrée de plusieurs monuments tant sacrés que profanes et de quantité de recherches de la nature & de l'art. A quoy on à adjousté de nouveau les questions curieuses que le serenissime Grand Duc de Toscane a fait depuis peu au P. Jean Grubere touchant ce grand empire. Avec un dictionnaire Chinois & François*, A Amsterdam, Ches Jean Jansson à W aesberge, & les Hériers d'Elizée Weyerstraet, l'An clɔlɔclxx. Avec Privilège.（1667, traduit en français en 1670）. Partie de : *Oedypus Aegyptiacus*, trois tomes（1652-1655）, *Iaponiorum & Tartarorum idolatriacae parallela*, t. III, Synt., 1.

Lenoir, Alexandre : *Nouvel Essai sur la Table Isiaque, Paris*, 1809. Dans Tome II de Lenoir....1809-1821.

Lichtenberger, Frédéric Auguste : *Encyclopédie des sciences religieuses*, XIII tomes, Librairie Sandoz et Fischbacher, Paris, 1877-1882.

Loewenthal, Édouard : *Le Cogitantisme ou la Religion Scientifique basée sur le Positivisme Spirituel*, A. Lanier, Imprimeur-Éditeur, 8 ∞ , Paris 1886, p. 1-20. Cote : 13322　Arch. A-V ; 874 II.

McDermott, Hiroko : ´ The Hōryūji Treasures and Early Meiji Cultural Policy [a], Monumenta Nipponica, n ∞ 61-3, Autumn 2006, pp. 339-374.

Meiji bukkyōshi hensanjo 明治佛教史編纂所（Institut d'histoire du bouddhisme de l'époque Meiji）, Tomomatsu Entai 友松圓諦（compilé par）, *Meiji bukkyōshi hensanjo shozōmokuroku* 明治佛教史編纂所所藏目録 , *Catalogue de la Bibliothèque de l'Institut d'histoire du bouddhisme de l'époque Meiji*, Tōkyō, 1972.

Millioud, Alfred : ´ Histoire du couvent catholique de Kyōto（1568-1585）[a], Annales du Musée Guimet, Revue de l' Histoire des Religions, Paris, 1895.

Idem : ´ Esquisse des huit sectes bouddhistes du Japon par Gyau-nen [a] [Gyōnen（1240-1321）: *Hasshû-kōyō*], Revue de l'histoire des religions, 13e année（Paris, 1892）, tome XXV ; tome XXVI.

Milloué, Louis de : ´ Notice sur le musée religieux fondé à Lyon par Émile Guimet [a], Revue de l'histoire des religions, tomes I et II, Paris, 1880.

Montai ryakki『問對略記』, *Shimaji Mokurai zenshū* 島地黙雷全集、daigokan 第五巻、Honganji shuppanbu 本願寺出版部、Kyōto 京都、1976.

Idem : *Nihon no kaikoku* 日本の開国 : *Emiiru Gime aru furansujin no mita Meiji* エミール・ギメ　あるフランス人の見た明治 , Omoto Keiko, Furanshisu Makuwan 尾本圭子 , フランシス・マクワン著 ; Trad. Omoto Keiko 尾本圭子訳 , Sōgensha 創元社 , Ōsaka 大阪 , 1996.

Shō-houn Osho 松雲和尚 , fondateur du temple des cinq cents génies, à Tōkyō. Statue en bois peint du XVIIe siècle : la barbe postiche qui orne le visage émacié, ne nuit pas à la valeur artistique de l' oeuvre.

Autel du Temple des Cinq Cents Génies（Tokio）.

´ Ru•mondo•iryusutore [a] Nihon kankei sashie-shū『ル・モンド・イリュストレ』日本関係さし繪集 , Yokohama kaikō shiryōkan 横浜開港資料館 , Yokohama, 1988.

Sueki Fumihiko 末木文美士 , ´ Shiiboruto/Hofuman to Nihon shūkyō [a]「シーボルト／ホフマンと日本宗教」（Siebold, Hoffman et les religions japonaises）, Kikan Nihonshisōshi『季刊日本思想史』, n ∞ 55, 1999, pp. 26-42. Traduction allemande : Sieblod, ´ Hoffmann und die japanischen Religionen [a]. Bochumer Jahrbuch zur Ostasien-forschung, Bd. 26, 2002.

Vernes, Maurice : ´ Introduction [a], Revue de l'Histoire des Religions, Annales du Musée Guimet, Première Année, Tome Premier, Paris, Ernest Leroux, Éditeur, 1880, 1-17.

Von Siebold, Ph. Fr. : *Nippon, Archiv zur Beschreibung von Japan, Und Dessen Neben- Und Schutzl‰ndern : Jeso mit den S¸dlichen Kurilen, Krafto, KooraÔ und den Liukiu-Inseln, nach Japanischen und europ‰ischen Schriften und eigenen Beobachtungen*, bearbeitet von Ph. Fr. Von Siebold. *Abtheilung V. Pantheon von Nippon*. Abtheilung Ö Leyden, Bei Dem Verfasser, 1852. pp.1-186, + tables LXXIV.

Saint-Martin（Louis-Claude de）: *Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'Homme et l'Union*. In-12, Edimbourg （Lyon）. Cote : 1782. 4793　33-VI）.

注

1　*Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors d'Égypte*, 1883. Georges Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie, Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis, hors d'Egypte : depuis les origines jusqu'à la naissance de l'école néo-platonicienne*, Paris, Thorin, 1883.

2　ギメ博物館の図書館に収められているのでギメ自身が読んだと推測出来る。又、*Vera & genuina mensa Isiaca, sive tabulae Bembinae interpretatio* という書物も所蔵されている。

What is the meaning of studying the religious conceptions of Émile Guimet (1838-1918) ?

Frédéric GIRARD

It is well known that Émile Guimet (1838-1925), a prominent figure in the history of oriental art and museology in France, had founded the museum named with his patronyme, the Musée Guimet, situated in an elegant and « chic » quarter of Paris and a very popular place, near Trocadéro, Effeil Tower and Champs-Élysées Avenue, so that it has been considered and assimilated to an important center of tourism in France. But, on another side, by its museological conception, it can be said to have given influence and shape to the sensibility of its visitors concerning the Oriental religions and thought, from at least one century and half, so that this museum has a very great importance to understand and grasp the vision and conception of oriental world conception amongs Western people, the general cultivated public and also scientific personalities.[1]

What is less known is the fact that Guimet ambrassed a great ambition in the scientific field of humanities, fine arts and history of religions. His image is associated with the one of a businessman of Lyon's hight bourgeoisie - he his the son of a President of a society, known by the invention of « Guimet Blue » (a kind of indigo), which charge he inherited during all his lifetime -, interested in Egyptian and Oriental religions and archeology as, some so not benevolent critics said, an « amateur » animated by a mind of curiosity but with no professionalism, so that he has never been so seriously taken into consideration by Western scholars in whatever scientific field. As an exception is the pionneer work of Bernard Frank, my regretted and beloved master in Japanese studies, who tried to held concerning Guimet another image, as the initiator of serious studies in Oriental and more specifically Japanese religions through his Bouddhist-and shintō's pantheon elaboration and analysis. One great achievement of Frank is his major work on the Japanese Buddhist Pantheon, written while trying to organize as a whole the collection of Japanese Religious art pieces of Guimet museum, and parallel to another great work on his own Japanese O-fuda's collection, as reflecting the Japanese religiosity.

In the continuity of the work of Frank, let prematurally unfinished,[2] I have bringed out a questioning on the work of Guimet on new basis.33 I have tried to treat with attention the dialogues that Guimet had with the representatives of the Japanese Buddhist sects and Shintō priests, during his travel in Far East countries, from the summer to the winter of 1876, the ninth year of Meiji Era, with the financial assistance of French government, through the Ministry of Public Instruction (that is Ministry of Education). First of all, I have edited the Japanese texts of the Japanese religious men who answerd to Guimets's questions, a work which had not been done, or only in parts, from the year 1877. What can be said of Guimet is that, as a cultivated man, he was interested in Egyptian archeology from his young years and that his curiosity in the field of Egyptian religion, namely in the Isiac cults, composed from association of Egyptian, Greco-Roman, Celtic, Gallic cults, did not abandoned him till his death. In his analysis of Isiac cults he was well informed, as another specialist Georges Lafaye (1854-1927),[4] - he wrote a « Isis romaine »[5] and « Les Isiaques de la Gaule »[6], and he knew very well the philosophical studies of Athanasius Kircher (1601-1680), as *La Chine Illustrée*, of 1670, possessed by Guimet himself, on his syncretic and neoplatonician pantheon[7] who can be said the forerunner of compared religions. He was himself hoping that his religious studies could sow

some happiness in the society.

When he started to the Far Est, he had the common ideals of a French intellectual man, non attached or weakly attached to the Catholic faith, with republican ideas near the socialism of Fourrier, that the society was composed of phalansteries, spontaneous communities directed with justice. But like some of his friends and relations, as the political men Jean Jaurès or Georges Clémenceau, he was in search of a philosophical and moral system which founded its metaphysics and ethical norms without a Supreme Being or God, as in Christianism, and an equivalent of this Supreme Being in a religion without as Buddhism was said to be in European countries at the time. In a sceptic, agnostic and atheistic France, which had developped the concepts of laicity, with a comitant notion of separation of the Church and the State, and of freedom of faith, Buddhism appeard as a religion with interesting atheistic philosophical system which succeeded in having harmonious and developped societies in the Far East part of the world.

Guimet held dialogues with Buddhit monks and Shintō priest, that is Zen, Jōdo, Jōdoshin, Nichiren, Tendai, Shingon, and Shintō priests of Kitano tenmangū. What were the questions of the French scholar ?

1/ Is there a creator or a creation ?

2. What is is power and virtue as a hotoke, a judge and subject of ther retribution of acts (karman); in other words, if there is no creator, what or who is the supreme authority who decides what is good and bad ?

3/ Is there miracles ?

4/ Is there a life after the death ?

5/ What are the principles of morality ?

6/ History and doctrines of the sect.

7/ What are the relations between Buddha and Deities.

8/ What are the sacred texts of the sect ?

(9/ The mudrā of Shingon sect).

What is the meaning of these questions, which are the same whatever was the sect concerned ? At the first, it seems that we have a dialogue Christianity-Buddhism, as in the Christian Century. But as Guimet was not a convinced Catholic, this hypothesis is too weak and non reliable. In his report to the French Ministry, Guimet asserted that the translation of the answers he received was a prioritary work.

But in fact, he only published the dialogues with the Nishihonganji representatives, Shimaji Mokurai (1838-1911), Akamatsu Renjō (1841-1919) and Atsumi Enkai (1840-1906)).[8] What was the reason of this restrictive limitation has to be inquired on. It is wellknown that Mokurai visited Europe and introduced in Japan the decisive concepts of separation of Religion and State and of Freedom of Faith which had a determining influence at the time, but they are not discussed in these dialogues.

If we consider these facts, the best hyptothesis is not it that, considering the inconciliable variety of the anwers of Japanese religious men, he resigned his project because he had not an only one answer from his interlocutors to the questions.

For instance, the shintō had the God Master in the Middle of the Heaven (Amenominakanushi no kami) as a creator, but the Buddhist spoke mostly of Causality *(innen, inga, engi*), or of the manifestation of things by the mind-only (*yuishin*), or the principle of things (shinnyo), besides the Indian demiurges (Brahmā, and so on). The conclusion of Guimet, if there was one, was that the shintō had an answer but not clearly the Buddhist : nethertheless, the Buddhists held, through causality, a kind of Fatum or Destiny, as an overwhelming principle of the universe, a non-personal causative principle identified with innermost part of human mind (*yuishin, isshin, shinnyo*), and *karman*... In this case, the Buddhist had a kind of causal law as a principle of universe, like the occidental notion cosmic law, without the embarrassing hypothesis of a Personal God. From this point of view, the norm of good and bad has to be inquired in something else than the mind of man himself. And if, as Buddhists states, there are no

exception to this law (the miracles), this law is purely natural and universal. From this point, it can be asserted that the moral and ethical principles are in human mind only and not in an extrinsic authority as a personal deity. In the last question on the relashionship between Buddhas and deities, there were no allusion to the actual situation of persecution of Buddhism and the answer were very quiet, stressing the superiority of Buddhas and bodhisattvas and the accessory role of Indian, Chinese and Japanese deities, where Guimet maybe hoped to have treated the relationship of Amenominakanushi no kami with the Buddhas and bodhisattvas. The very confused and muddled answers to his questions were there not the motivation of the non-publication of these dialogues, from which he could not extract any consistant conclusion on the matters he had in mind ? This matter was : instead of the Christian God, what principle Buddhists have you to suggest to us ? As he obtained no clear conclusion, he only had to make suppositions, that we can find in the publications of his collaborators, Félix Régamey (1844-1907)[9] or Léon de Milloué (1842), but scarcely in the works of Guimet himself. That is also the reason why he had the *Summary of the Twelve Sects* of Fujishima Ryōon and the *Summary of the Eight Sects* of Buddhism (*Hasshū kōyō*) of Gyōnen (1240-1321) translated into French.[10]

Along the same lines of concerns of Kircher view of comparative religions, as all born from Egyptian religion and being ramifications of it, Guimet and some of his contemporary scholars in this field, developped on the model of the *Periodical Classification of elements* (1869) by Dmitri Mendeleïev (1834-1907), a kind of Classification Table of Religions of the world, as Maurice Vernes (1845-1923), with a philological methodology, in his « Introduction » of the first volume of the newly appeared review, the *Review of History of Religions*, that he co-founded with Guimet, the Maurice Vernes (1845-1923), in 1880. A methodology associated historical evolution, by gathering "positive" materials, and structural and philosophical schemes going beyond the past opposition of an evolued judeo-christianism and a primitive paganism : it was current at this time dominated by the "positivism" of Auguste Comte (1798-1857), Eugène Burnouf (1801-1852) and Émile Littré (1801-1881) or the spiritualist positivisie Félix Ravaisson (1813-1900), inherited by the Orientalist and Japonologist Léon de Rosny (1837-1914).

In the *Encyclopédie des sciences religieuses* of Frédéric Lichtenberger (1832-1899),[11] at the article « Religions (Classement et filiation des) » (1880), the same Maurice Vernes describes the conceptions of religious sciences at the time when Guimet returned from Orient. He alludes in particular to the classification of religions established by the Dutch G.P. Tiele inherited by Albert Réville (1826-1906), also a co-founder of the same *Revue*, and the first to hold the Chair in History of Religions at the Collège de France (1880) and the first president of the Section of Religious Sciences at the École pratique des hautes études (1886). The most important originality of Réville has been to establish a partitioning between, on one hand, "polytheistic religions", with (1) the primitive religion of nature, (2) the animism distinguishing body and soul - in Africa, Eskimo countries, Finland, Tartar populations, Indians of America, Polynesia -, (3) the national mythologies - Indo-European and Semitic populations, China, Egypt, Babylonia, Germany, Gaul, Italy, Greece, Mexico, the Vedic mythology védique being the more achieved and the Japanese mythology being unknown -, (4) the polytheistic-legalist religions - Taoïsm, Confucianism, Mosaïsm, Judaïsm, Brahmanism, Mazdeism -, (5) Buddhism, and, on the other hand, the "monotheistic religion", with (1) Judaism, issued from Mosaïsm, legalist and national, (2) Islamism, legalist and international, (3) Christianism, a redemptive religion of international nature. Bouddhism is, belonging to Réville, at the turning junction of the two groups : it is a universal redemptive religion, opposed to polytheism but in reality integrating local polytheisms.

This classification is supposed to supplant and replace the hierarchical classification prevalent in Catholic middles, by evacuing the surnatural elements done by protestant criticism, as the one proposed by the Abbot Bertrand in 1848, in his *Dictionnaire Universel, historique et comparatiste de toutes les Religions du Monde*. Bertrand hold a so-called exhaustive typology : 1/ primitive or natural religion revealed by God to humankind without texts mais, 2/ Mosaïsm or Judaïsm with prescriptions preparing Redemption, 3/ Christianism as the achievement of Judaïsm, 4/

Sabeism, a heresy with an astral cult, 5/ Dualism or Magism explaining the good and the bad, 6/ Brahmanism or Tritheism, 7/ Ancient Greco-Roman Paganism, 8/ Buddhism, a kind of pantheism negating the Divinity and extending it in everything, 9/ Tao-sse [sic], a philosophism based on rituals, 10/ Fétichism, 11/ Chamanism, fusioning Sabeism, Bouddhism et Fetichism in Central and Septentrional Asia, 12/ Islamism.

The classification of Réville was criticized by Vernes for its artificial philosophical distinctions without link with the natural environment and social evolution where religions had growed.[12] A national character never disappear in a universal religion and even a monotheism has an evolution towards a polytheism inasmuch it has to adapt itself to local religions. Vernes has in view a indo-european group and a egypto-semitic group which evoluted from the origins till modern times, combined in symbiosis with other populations initating new syncretic shapes of religions. Religions reduced to their simplest forms of developpementt, with the progress of civilisation, in dogms and cults, but also with declines, so that it is impossible to establish a general evolution of religions, in a strict chronological and typological parallelism. It is illusory to trace a linear evolution from a rough and primitive state, a initial Revelation and the further elaboration of the highter concepts of theologians. The new *Revue de l'histoire des religions*, under the auspices of the musée Guimet, had a tendancy to make an equal view of all the religions, though it recognized differencies in the levels of civilizations : the tendency towards an integral equalization became more patent with Lévy-Bruhl (1857-1939), who used the epithet of "primitive" as to better abolish it, but had, maby, to wait till Claude Lévi-Strauss to become completely achieved (Lévi-Strauss started his investigations from South American populations which could not be said to be linked with a possible egyptian origin, as in other cases).

The new science was also called "hiérography", and was concomitant with the scientific works edited in journals as the *Revue historique*, founded four years before, and wanted to concentrate the scattered articles in journals as the *Journal Asiatique* or the *Revue critique*. But the new journal and therefore the new science had not the name of "sciences of religions" but of "history of religions" : it aimed to inquire into the ancient and modern oriental religions and into the ancient, but not modern, occidental religions, as to avoid unsefull polemics and to open the door to a progressive enrichment and increase in the field of a fecond production of the human mind, not with a sole and unic key : « The *Journal* is purely *historical*, it excludes any work having a *polemical* or *dogmatic* character. » The role palyed by Guimet was precisely to open the door towards the observation of these Oriental religions, without any dogmatic presupposition, in a complete intellectual autonomy.

Guimet knew very well all these theories for they had been elucidated and stressed by scholars who were also his colleagues and friends. But in Guimet's views, the Japanese religions had as a particularity to have a very elaborated theoritical system of thought, with a pantheon where the divinities had, each one, a definite function, an attribute symbolizing his function, and a clergy who concretized the role of these functions in ceremonies and rituals, where in China or in India that he visited there were nothing similar to observe : the functions were concepts and the attributes symbolizations or concrete images of these concepts, in a way rather similar to Kircher's views. The Japanese religions were the most complete systems of symbols and representations, and this was the reason why he attached importance to study them. He was probably, on this point, not in accordance with his colleague Vernes who dissociated theological elaborations of concepts from ritual and symbolic representations. And the system of thought that he found in the Shingon pantheon concretised by the Shingon maṇḍalas had many reasons to please to his opinions : it had Buddhism as its focus, a religion being at the intersection of all the religions, in the schemes and classifications that we have described ; it gave a synthetic representation of the evolution of all the religions of Asia, from Brahmanism, Taoism, Confucianism, Shintō, and even Atheism, till all forms of Buddhism. The reason why Guimet was fascinated by the Maṇḍala of Tōji, that he reproduced in his museum may have been this holistic conception of religions of Asia, on one hand, and the fact that it offered evident similarities, for him, with the Isiac or Bembine Table, as it had been interpreted in three levels by Kircher : the level of the Absolute Deity (Isis), the level of deities governed by Reason, and the level of deities and beings (including men) dominated by Passions. These

levels are the three states of being or hypostasis of the Neo-Platonism, and it is exactly in the same terminology that Guimet interpreted the Maṇḍala of Tōji, in the Exposition Universelle in Paris, in 1878.[13] The Isiac Table and the Tōji's Maṇḍala have almost the same number of deities, an orientation, a hierarchy, and double course upward and downward movement, with religious and metaphysical signification. His table of the religions of the world was complete, as the *Repertory* of Mendeliev. His defect was the fact that the Japanese deities, the kami, were put in a rather low level, which did not tallied with the reality of the cults and believes of Japanese people he discribed in his *Promenades Japonaises* (1876).[14] Here is one of the limits of Guimet's investigations in religions but his merits have to be reappreciated in a very much highter dimension that in the past.

---

1 See Omoto, Keiko et Macouin, Francis : *Quand le Japon s'ouvrit au monde*, Gallimard, « Découvertes », 1990, rééd. 2001; *Idem* : *Nihon no kaikoku* 日本の開国 : *Emiiru Gime aru furansujin no mita Meiji* エミール・ギメ　あるフランス人の見た明治, Omoto Keiko, Furanshisu Makuwan 尾本圭子, フランシス・マクワン著 ; Trad. Omoto Keiko 尾本圭子訳, Sōgensha 創元社 , Ōsaka 大阪, 1996. ; for a brief presentation, see Jean-François Jarrige, « Émile Guimet (1836-1917) : Un novateur et un visionnaire », Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, fascicule IV, novembre-décembre 2000; Sueki Fumihiko 末木文美士, « Shiiboruto/Hofuman to Nihon shūkyō » 「シーボルト／ホフマンと日本宗教」, Kikan Nihonshisōshi『季刊日本思想史』, n° 55, 1999. German transltion, Sieblod, « Hoffmann und die japanischen Religionen »... Bochumer Jahrbuch zur Ostasien-forschung, Bd. 26, 2002.

2 Bernard Frank, *L'Intérêt pour les religions japonaises dans la France du XIXe siècle et les collections d'Émile Guimet,* Paris : PUF, 1986. *Idem* : *Le panthéon bouddhique au Japon* : *Collection d'Emile Guimet*, Musée National des Arts Asiatiques Guimet, Réunion des musées nationaux, Paris, 1991, 335 pages, 272 illustrations. *Idem* : « *L'image du bodhisattva Seishi du Kondô du Hôryûji retrouvée au musée Guimet – Le dossier documentaire* », Arts asiatiques, XLVII, 1992. Furanku, Berunaru フランク、ベルナル : *Yomigaeru Banpaku to rittai mandara-ten zuroku - Emīru Gime ga mita Nihon no hotoke shinkō* - 甦るパリ万博と立体マンダラ展　図録－エミール．ギメが見た日本のほとけ信仰 - Furansu kokuritu Gime bijutsukan sōritsu hyakushūnen kinen フランス国立ギメ美術館創立100周年記念, Seibu hyakkaten 西武百貨店, Tōkyō, 1989.

3 *The Approach of a European towards Japanese Religions: The Dialogues of Emile Guimet with Japanese Monks and Priests, Yoroppajin no Nihon shūkyō heno apurōchi - Emīru Gime to Nihon no sōryo kannnushi tono mondō* ヨロッパ人の日本宗教へのアプローチ－エミール　ギメと日本の僧侶、神主との問答, Kokusai Nihon bunka kenkyū sentā 国際日本文化研究センター, Kyōto, 2010, 48 pages. (in Japanese).

4 *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors d'Égypte*, 1883. Georges Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie, Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis, hors d'Egypte : depuis les origines jusqu'à la naissance de l'école néo-platonicienne*, Paris, Thorin, 1883.

5 *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1896.

6 Revue archéologique, t. 36, 1900, et t. II, 1912, t. XX, 1914, et t. V, 1916.

7 *True and natural interpretation of the Isiac Table* (*Vera & genuina mensa Isiaca, sive tabulae Bembinae interpretatio*).

8 *Montai ryakki*『問對略記』, *Shimaji Mokurai zenshū* 島地黙雷全集、daigokan 第五巻、Honganji shuppanbu 本願寺出版部、Kyōto 京都、1976, pp. 818-849. *Annales du Musée Guimet*, 1880, tome I ; *Montai ryakki : Fu Kyōgi ryakutō*, Tōkyō et Kyōto 1877.

9 Félix Régamey, *Japon*, Paul Paclot & Cie, Éditeurs, Paris, 1907. *Idem, Le Japon en Images*, Dessins d'après nature et documents originaux, Librairie Paul Paclot & Cie, 1904. *Idem, Japan in Art and Industry, With a Glance at Japanese Manners and Customs*, by F.R., Authorized Translation by M. French-Sheldon and Eli Lemon Sheldon, New York and London, Frederick A. Stokes Company Publishers, 1892. « Ru•mondo•iryusutore » Nihon kankei sashie-shū 『ル・モンド・イリュストレ』日本関係さし繪集, Yokohama kaikō shiryōkan 横浜開港資料館, Yokohama, 1988.

10 Millioud, Alfred : « Esquisse des huit sectes bouddhistes du Japon par Gyau-nen », *Revue de l'histoire des religions,* 13e année, tomes XXV, XXVI, Paris, 1892. Fujishima, Ryauon [Ryōon] : *Le bouddhisme japonais, doctrine et histoire des douze grandes sectes bouddhiques du Japon*, Paris, Maisonneuve et Leclerc, 1889. Reedited by Bernard Frank with a Postface and notes: *Les douze sectes bouddhiques du Japon*... Paris, Éditions Trismégiste, 1982, XLIII + 189 pages.

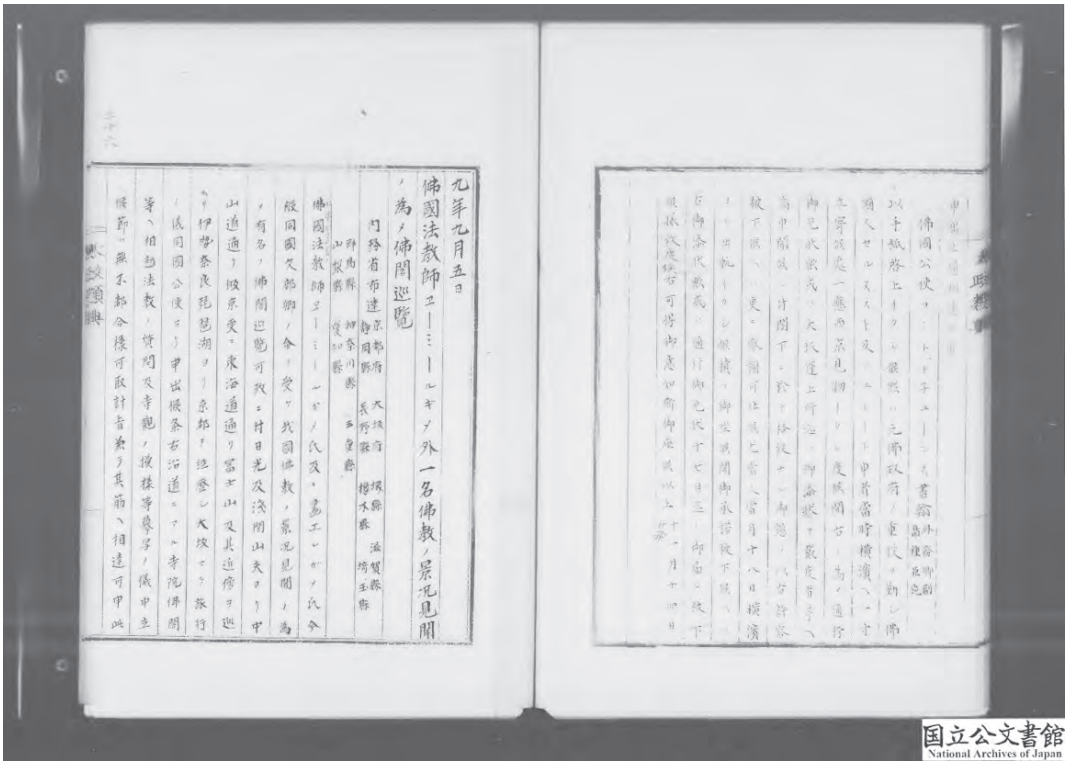
11 « Esquisse des huit sectes bouddhistes du Japon par Gyau-nen » [Gyônen (1240-1321): *Hasshû-kôyô*], Revue de l'histoire des religions, 13e année (Paris, 1892), tome XXV, pp. 219-243, 337-360 ; tome XXVI, pp. 201-219, 279-315..

12 Vernes, Maurice : « Introduction », Revue de l'Histoire des Religions, Annales du Musée Guimet, Première Année, Tome Premier, Paris, Ernest Leroux, Éditeur, 1880.

13 *Exposition Universelle, Galeries historiques – Trocadéro. Religions de l'Extrême-Orient.* : *NOTICE EXPLICATIVE sur les objets exposés par M. Émile Guimet et sur les peintures et dessins faits par M. Félix Régamey*. Paris, Ernest Leroux, Editeur, 1878

14 *Promenades japonaises*, Illustrations de Félix Régamey, G. Charpentier, Paris, 1878, 212 pages. Also *Promenades japonaises* : *Tokio-Nikko*. Illustrations de Félix Régamey, Paris, G. Charpentier, 1880, 288 pages.. See Asahina, Michiko 朝比奈美知子 (compilé et traduit par) : *Furansu kara mita Bakumatsu ishin* - « *Iryusutorashion Nihon kankei kijishū* » - フランスから見た幕末維新イリュストラシオン日本関係記事集, Tōshindō 東信堂, Tōkyō, 2004.

Guimet-Rapport



論文

赦す神と裁く神
――後期西田哲学の宗教論――

白井　雅人

序

西田幾多郎は、最晩年の論文「場所的論理と宗教的世界観」において、宗教の問題を集中的に論じたということは良く知られている。この宗教論は、浄土真宗との連関で論じられたり、キリスト教のアガペーとの連関で論じられたりすることが多かった[(1)]。それらの研究で論じられているのは、浄土真宗の悪人正機説などと関連付けられ、悪人をも救う神、すべての人を赦し愛する神であった。このような議論では、人を救い、赦す神が重視される傾向にある[(2)]。

西田自身も、「場所的論理と宗教的世界観」の中で、超越的な神としての裁く神を批判しているように読める箇所がある。

> 併し私は、何処までも自己否定に入ることのできない神、真の自己否定を含まない神は、真の絶対者ではないと考へる。それは鞫く神であつて、絶対救済の神ではない。それは超越的君主的神にして、何処までも内在的なる絶対愛の神ではない。(11-458)

だが、この箇所を注意深く読めば、裁く神が否定されているのではなく、裁く神という側面だけでは真の神とは言えないということが言われているだけであることに気づくだろう。実際に西田は、「我々の自己は何処までも唯一的個的に、意志的自己として、逆対応的に、外に何処までも我々の自己を越えて我々の自己に対する絶対者に対すると共に、内にも亦逆対応的に、何処までも我々の自己を越えて我々の自己に対する絶対者に対するのである」(11-434f.) と述べた後、「前者の方向に於ては、絶対者の自己表現として、我々の自己は絶対的命令に接する、我々は何処までも自己自身を否定して之に従ふの外はない。之に従ふものは生き、之に背くものは永遠の火に投ぜられる」(11-435) と、命令し、命令に背くものを裁く神について肯定的に語っている。

また、「宗教と云ふのは、知識の立場から神を最高原理として考へることでもなく、又道徳の立場から要請として神の立場を調めることでもない。又然らばと云つて、単に主観的な神秘体験に基くと云ふのでもない。右に云つた如く、それは知識や道徳の根柢となる立場である」(11-137) と述べている通り、道徳を基礎づけるものとして、宗教を位置づけている。それ故、救いという点だけではなく、道徳的実践を要求するものとして宗教が論じられてもいるのである。

すなわち西田は、神には裁くものとしての側面と、赦すものとしての側面の、二つの側面があると考えていたのである。だが、単純に、神が異なる二つの側面を有しているということを意味しているのではない。先取りして言えば、命令し裁く神であるからこそ、赦し救うものなのである。同時に、赦し救う神であるからこそ、命令し裁く神でもあるのである。神が命令し裁くことと、赦し救うことが一つの事態を形成しているのである。

以上のような問題意識に基づき、本稿では、これまでの研究では見落とされて来た、命令し、裁く神としての側面に注目しながら、神の赦しと命令の関係を明らかにしていきたい。第１節では、神と我々の自己との関係を論じるのに先立ち、西田がどのように人間のあり方を考えていたのかを素描する。第２節では、人間のあり方から導き出される神のあり方について論じる。そして第３節で、神と人間との関係を論じ、それによって神の裁きと赦しがいかなるものであるかを明らかにする[(3)]。

1　我々の自己はいかなる存在であるのか

赦す神・裁く神について論じる前に、そのように神と出会う我々の自己がいかなるものであるかについて考えなければならない。本節では、神との関係について論点を絞り、自己のあり方について簡単に見ていくことにしよう。

西田は、自己について、以下のように特徴づける。我々の自己の本質が、対象的な存在（西田の用語では「主語的有」）によって規定されるならば、法則や対象に支配される本能的な存在に過ぎなくなる（11-400）。そこでは、我々の自己が外的なものに解消されるために、「そこには自己と云ふものはない」（11-401）ということになってしまう。

だが、我々の自己の本質が理性であると考えることもできないと、西田は主張する[(4)]。自律的理性的に自己を考えた場合、「我々の自己は、何人の自己でもなく、また何人の自己でもあり得る、単なる一般者の自己限定と云ふ如きものに過ぎない。それは何等の個性も有たない、何等の実在性も有たない、抽象的有たるに過ぎない」（11-401）。理性とは、理性をもつものには誰にでも妥当する一般的なものであり、普遍かつ不変なものと考えられるだろう。それ故、「理性は生死するものではない。そこでも生命と云ふものが外的に考へられて居るのである」（11-421）。理性を根拠にしては、死にゆくものとして生命を考えることができない。むしろ、理性の法則という外的なもので自己を規定してしまっているのである。西田は、「実践的自己とは、単なる理性ではない。法を破る可能性を有つ所に、自己があるのである」（11-401）と述べる。法則から人間を規定する限りでは、やはり何処までも一般的なものから人間を規定することになる。逆に、人間は法を破ることのできる自由をもつものとして、その本質が考えられるべきなのである[(5)]。

もちろん、法を破る可能性をもつものとして人間を考えることは、単なる恣意的な存在として人間を考えることではない。本能や欲求に従って法を破る限りでは、上述の通り、外的なものに支配された自己となってしまうからである。そこで西田は、必然性に従いながらも、同時に自由であるような自己のあり方を構想することになるのである[(6)]。

西田は自己について、「内と外との矛盾的自己同一的に、何処までも自己に於て世界を表現すると共に、世界の一焦点として自己自身を限定する所に、即ち創造的なる所に、自由なると共に内的に必然的なる、我々の人格的自己があるのである。絶対的無にして而も自己自身を限定する絶対矛盾的自己同一的世界に於てのみ、我々の人格的自己と云ふものが成立するのである」（11-402）と述べる。このことは、何を意味しているのであろうか。

「自己に於て世界を表現する」という言葉で西田が問題にしているのは、人格的自己と世界の関係のうち、人格的自己の創造的側面である。我々は、自己表現を行う。西田の言う自己表現とは、自己を表現するものを作り出すことによって、自己を外に表出しているということである。同時にこの自己表現は、単に個人的な出来事ではなく、世界の中で起こる出来事でもある。しかも、世界の中で何かが作り出されるということは、世界に新たなものが付け加えられ、世界が新たな形をとるということも意味している。世界のあり方と我々の自己表現がつながっているという意味で、「自己に於て世界を表現する」と言われるのである。

「世界の一焦点として自己自身を限定する」ということが意味するのは、人格的自己と世界との関係のうち、世界の働きの側面である。我々の自己は、世界のあり方によって限定されている。しかも「一焦点」として限定されるのであって、世界のすべてを反映するのではなく、時代と場所の制約を受けた一つの焦点に過ぎないものとして限定されている。我々の自己は、生きている時代と場所の状況を引き受けながら、自己のあり方を決めていくのである[(7)]。

以上の事態を簡単にまとめれば、人格的自己は、時代と場所の制約を受けながら、同時に自己表現を通じて新たな世界を作り出していくものであるということである。この世界の力動性こそが、西田が「創造的」と述べていることである。そして、時代と場所の制約が「内的に必然的」と言われる要素であり、自己表現を通じて世界を作り出していく点において「自由」と言われるのである。

しかし、このような世界は単なる恣意的な自由な世界であるに留まらない。西田は、世界や自己がもっている傾向性、方向性について以下のようにも述べているのである。

世界は矛盾的自己同一的に、絶対現在の自己限定として、自己の中に焦点を有ち、動的焦点を中心として自己自身を形成して行く。世界はそこに自己自身の秩序を有つ。我我の自己は、かゝる世界の個物的多として、その一々が世界の一焦点として、自己に世界を表現すると共に世界の自己形成的焦点の方向に於て自己の方向を有つ。(11-378)

ここで重要なのは、世界の焦点とは「動的焦点」であり、そこに秩序が見出されるということである。西田によれは、世界は歴史的に動いて行くものであり、その動きは過去から未来へと一定の秩序をもつ動きなのである。ただここで注意しなければならないのは、「絶対現在の自己限定」と言われていることである。歴史は過去からの影響を受け、未来への目的へと向けて動きながら、同時に現在が現在を限定するような、現在における自己限定でなければならないのである。すなわち、現在は過去から因果論的に決定されているのでもなく、未来へ向けて目的論的に決定されているのでもない。過去を課題として引き受けながら、未来へと歴史を刷新していくということを意味しているのである。このことは、具体的には以下のようなことを意味している。すなわち、現在において、過去は与えられたものとしてある。しかもその過去は、単なる所与ではなく、課題に満ちたものとして与えられている。過去が課題に満ちているということは、与えられた過去を否定して、新たな現実へと過去を刷新するように課せられているということである。つまり、過去は否定すべきものとして与えられているのである。未来も同様に、固定的な目的としてあるのではなく、その都度の現在に与えられた課題を通じて見えてくる目的となっている。すなわち、歴史の秩序、方向性とは、一つの流れや一つの秩序を意味しているのではなく、現在においてその都度表れる過去からの課題を引き受けつつ、未来へ向けて状況を刷新していくことである。さらにまた、新たに作り出された状況にも課題が現れ、その都度新たな未来が目指されることになるのである[(8)]。

そして、人格的自己は、この歴史の方向性の中で自己表現を行うのものとされる。上述の引用の、「自己に世界を表現すると共に世界の自己形成的焦点の方向に於て自己の方向を有つ」はこのことを意味している。人格的自己は、過去の歴史を課題として受け取り、過去の世界のあり方を否定して、世界を刷新する。課題を引き受け、新たな未来を作ることを通して、自己表現を行うのである。このような世界のあり方として、西田は「かゝる世界は、必然の自由、自由の必然の世界である。我々の自己に対する当為と云ふことは、かゝる世界に於てのみ云ひ得るのである」(11-379)と述べる。過去から未来へと動く世界の方向性に従っているという意味では、人格的自己は必然性の中を動いている。しかし、過去を否定して新たな未来を作り出すという意味では、過去の世界のあり方にとらわれない自由を有しているのである。

以上のように、人格的自己は過去を課題に満ちたものとして否定の内に受け止めるものである。過去からの課題を担うという意味で必然的であり、過去にとらわれず新たなものを作り出せるという意味で自由である。この際、否定の内に受け止めるということが、自由と必然の両方の根拠になる。それ故、次節では、否定性としての死と絶対者の問題を見ていくことにしよう。

2　否定性と絶対者

前節で見たように、我々の自己は決して死なないような理性ではなく、生死のただ中を生きているものであった。それ故、単なる理性と区別された我々の自己は、自らの死を知るものとして特徴付けられることになる。そこで西田は「然るに、斯く永遠の死を知ることが、自己存在の根本的理由であるのである。何となれば、自己の永遠の死を知るもののみが、真に自己の個たることを知るものなるが故である。それのみが真の個である、真の人格であるのである。死せざるものは、一度的なものではない」(11-395)と述べている[(9)]。しかしここで注意しなければならないのは、自らの「死」に「永遠の」という形容詞がついているという点である。我々の自己は、一度死んだら決して蘇らない。自己の死は、永遠に自己が死ぬことを意味しているのである。自己の死を知ることによって、自己の一度限りの生を知り、「始めて真に自覚する」(11-395)ということにもなる。自己が二度とは蘇らない、決して繰り返されないものだということを知ることによって、「真の個たることを知」り、「真の人格」として「真に自覚する」のである。自己の永遠の死を知ることにおいて、我々の自己は自己が決して二つとはないかけがえの

ない命を生きているのだということを自覚するのである[10]。さらに西田は、西田は「相対的なるものが、絶対的なるものに対すると云ふことが、死である」(11-396)と述べる。我々の自己の死を自覚するということは、このような「絶対的なるものに対する」ことから可能になるのである。では、絶対的なるものに対するということはいかなる事態であろうか。

西田によれば、「絶対と云へば、云ふまでもなく、対を絶したことである。併し単に対を絶したものは、何物でもない、単なる無に過ぎない。何物も創造せない神は、無力の神である、神ではない。無論、何等かの意味に於て、対象的にあるものに対するとならば、それは相対である、絶対ではない」(11-396f.)。つまり、絶対は単に対を絶したものでもないし、自らの対象として相対的なものとと対するのでもない。そこで、「絶対は、無に対することによつて、真の絶対であるのである。絶対の無に対することによつて絶対の有であるのである」(11-397)と言われる。対象的には、何ものとも対しない。ただ、「絶対の無」に対するのである。しかしまた、単に対象的に無であるというだけでは、やはり対するということはできない。それ故、「単なる無は、自己に対するものでもない。自己に対するものは、自己を否定するものでなければならない」(11-397)ということになる。この無は、単に無であるということを意味するのではなく、それに対することによって自己が否定されるような無である。自己を否定する力として現れるからこそ、その無は無として対すると言えるのである。しかしまた、「自己の外に自己を否定するもの、自己に対立するものがあるかぎり、自己は絶対ではない」(11-397)と言われるように、自己の外に何か否定するものがあるのならば、それはやはり相対的なものであって絶対とは言えない。自己を否定するものも自己自身でなければならない。それ故、「絶対は、自己の中に、絶対的自己否定を含むものでなければならない」(11-397)ということになる。自己の外に自己を否定するものをもつのではなく、自己の中に自己を否定するものをもつのである。つまり、自ら自身が自らを否定するということを意味し、そしてそれはまた「自己を否定するものに対する」という事態ともなり、自らを否定する自ら自身と対するということになる。このように、「絶対の無に対する」ということは、自らを否定する自ら自身と対するということであり、「自己が絶対の無となると云ふことでなければならない」(11-397)ということになる。自らが絶対の無となることによって、「無が無自身に対して立つ」(11-397)ことになるのである。つまり絶対は、単に対を絶したものでもなければ相対に対するのでもなく、絶対が絶対自身に対するものであり、そのように自己自身に対するということは自らが絶対の無となり、自らを絶対に否定するということなのである。

このような絶対の無になり自らを絶対に否定するということは、「何処までも相対的に、自己自身を翻へす所に、真の絶対があるのである。真の全体的一は真の個物的多に於て自己自身を有つのである」(11-398)ということになる。つまり、真の絶対は自らを否定し翻し、相対的な個物的多を成立させるものとしてあり、その限りで絶対なのである。「相対的なるものが、絶対的なるものに対する」という事態は、絶対的なるものが自らを否定し、自らの否定に対しているという事態として考えられ、このような絶対の自己否定の内に相対が成立するのである。それ故、「単に超越的に自己満足的なる神は真の神ではなからう。一面に又何処までもケノシス的でもなければならない。何処までも超越的なると共に何処までも内在的、何処までも内在的なると共に何処までも超越的なる神こそ、真に弁証法的なる神であろう。真の絶対と云ふことができる」(11-399)。絶対は、相対的な個物ではなくそれを超越したものでなければならないが、単に超越したものでもない。ケノーシスと言われるような絶対的な自己否定の内にあり、相対的な個物的多を成立させ、その内に内在的に息づいているのである。「神は愛から世界を創造したと云ふが、神の絶対愛とは、神の絶対的自己否定として神に本質的なるものでなければならない、opus ad extra ではない」(11-399)。神が自らを絶対に否定し相対となっていくこと、そのような神の愛によって我々は自己の命を生きられる。この神の働きは、絶対者に本質的な働きであり、愛の神でない神は真の絶対者とは言えない、ということにもなる。

こうした神の自己否定を通じて、我々の自己は、絶対の否定に直面する。この絶対否定は、実存的には、自己の無を知ることを意味する。自己の無を知るということは、自己が死によって永遠に失われ、甦ることがないということである。そして、倫理的には、我々の自己が与えられたものを絶対に否定すべきものとして受け取り、新たに世界を刷新していくように動かされるということを意味している。神は自己否定を通して、我々の自己を成立させる愛の神である。しかし同時に、神は絶対否定として、我々を絶対に否定する存在でもある。愛の神であると同時

に、我々を否定するものとして現れる、ということについて、次節でみていくことにしよう。

3　二つの逆対応――赦しと裁き――

西田は神と人間の関係を逆対応と規定する[11]。西田の逆対応という語は、そもそもは彼の数学論に由来する語であるが[12]、ここでは否定を介した相対と絶対との関係を表す語となっている[13]。ただしここで注意しなければならないのは、「逆」対応の他に、例えば「正」対応といったものがあるわけではないということである。前節で見たように、絶対者と相対者の関係は、何処までも絶対なるものが自己否定することによって可能になるものであり、その意味で否定を介さない関係というものは原理的にありえないということになる[14]。では、このような否定を介した関係は具体的にはいかなるものであろうか。

序でも触れたが、西田は外に絶対者と出会うとともに、内に絶対者と出会うものであると、以下のように規定する。

> 我々の自己はどこまでも唯一的個的に、意志的自己として、逆対応的に、外にどこまでも我々の自己を越えて我々の自己に対する絶対者に対すると共に、内にも亦逆対応的に、何処までも我々の自己を越えて我々の自己に対する絶対者に対するのである。前者の方向に於ては、絶対者の自己表現として、我々の自己は絶対的命令に接する、我々はどこまでも自己自身を否定して之に従ふの外はない。之に従ふものは生き、之に背くものは永遠の火に投ぜられる。後者の方向に於ては、之に反し、絶対者は何処までも我々の自己を包むものであるのである、何処までも背く我々の自己を、逃げる我々の自己を、何処までも追ひ、之を包むものであるのである、即ち無限の慈悲であるのである。(11-434)

この引用で明らかなのは、神に背く我々を包む神と、絶対命令に背くものを永遠の火に投じる神という、二つの神のあり方があるということである。このうち、包む神の側面は、前節でみたように、自己を否定して相対的な人格的自己を成立させるという点にある。神に背く人間に何処までも寄り添い、何処までも支え続ける神である。

だが忘れてならないのは、同時に裁く神、背くものを永遠の火に投じる神でもあるということである。我々の自己を包み肯定する神であると同時に、何処までも我々の自己を否定する神でもあるのである。この点について、さらに詳しく見ていこう。

西田は、「我々人間の歴史は、宗教的な語を以て云へば、神の言葉とも云ふべきものによつて、建設せられて来たのであり、之によつて建設し行く所に、我々の実践的当為があるのである」(10-60) と述べる。また、別の論文でも、「一々の事実が世界の自覚的意義を有すると共に、絶対的一者の自己表現として無限の当為を含んで居るのである」(10-495) と述べている。上で見てきたように、過去は否定すべきものとして現れ、我々に課題を与えるようなものであった。このような課題を「無限の当為」と呼びながら、西田は、それが「絶対的一者の自己表現」や「神の言葉」であると言い換えている。過去を課題として否定すべきものとして我々に与えるのは、神の言葉としての絶対的一者の自己表現なのである[15]。

上述したように、神の絶対否定を通して、我々の自己が成立する。自己の根柢に絶対否定があるからこそ、死を自覚し、唯一の自己として存在する。そして同時に、絶対否定によって自己が成立しているからこそ、過去の原因や未来の目的にとらわれない自由な自己としてあり得る。否定を通じて成立しているがゆえに、過去も未来も否定して、自己が自己を形成するということが可能になるのである。こうして我々の自己は、過去の原因を揺るがせることのできない所与として受け取るのではなく、否定すべき課題として受け取ることができるようになるのである。では、具体的には、どのように課題を受け取るのであろうか。

まず大事なのは、神の言葉と言ったとしても、目の前に神が降臨して何か具体的な言葉をしゃべりかけてくる、というような意味では全くないということである。現実が課題をもったものとして立ち現われてくるということ、そのことが絶対的一者の自己表現であり、神の言葉である。むしろ絶対否定としてのみ現れる神は、対象的な有としては決して現れない絶対無である。しかし同時に、我々の自己を成立させるアガペー、絶対の愛でもある。この

絶対の愛が与える課題について、西田は以下のように述べる。

> 我々は何処までも超越的なる一者に対することによつて、真の人格となるのである。而して超越的一者に対することによつて自己が自己であると云ふことは、同時に私がアガペ的に隣人に対することである。(9-216)

この言葉は、イエス・キリストの「あなたがたに新しい掟を与える。互いに愛し合いなさい。わたしがあなたがたを愛したように、あなたがたも互いに愛し合いなさい」(ヨハネ[13:34])や隣人愛を説く場面を髣髴とさせる言葉である。ただしここで注意しなければならないのは、イエスが隣人愛を説く場合、普通には隣人と思われない異邦人のサマリア人(ルカ[10:25-37])であり、「敵を愛し、自分を迫害する者のために祈りなさい」(マタイ[5:44])ということを意味していることである。我々の自己にとってみればとうてい隣人とは言えないものを愛するということが要求されているのである。

西田は同様に、「我々は神のアガペに倣うて私自身の如く隣人を愛することによつて人格的自己であるのである」(6-424)とも述べている。「アガペ的に隣人に対する」ということは「神のアガペに倣う」ということである。神のアガペとは自己否定を通じて、我々の自己を成り立たせることであった。それ故、神に倣ってアガペ的に隣人に対するということも、自己否定を通じて他者を生かすこと、ということでなければならないだろう。過去を課題として受け取るということも、我々の自己を規定する過去から続く歴史的枠組みが、隣人を暴力的に、敵や異邦人の地位におしこめてしまうものであることを自覚すること、また、愛の内に隣人を生かすことを意味するのである。すなわち、他者を暴力的に異邦人や敵と措定してしまうような過去の枠組みを自覚し、それを否定することを通じて他者との関係を築くことが求められているのである。

こうして、裁く神と赦す神が一つの事態であることが明らかになる。西田は、「(……)アガペと当為とは相対立するものではない。道徳的当為は却つてアガペに基礎附けられるものでなければならない」(10-115)と述べている。我々の当為は、神のアガペーのように、自己否定を通じて他者を生かすべし、というようなものなのである。神が突き付けてくる課題とは、他者を異邦人とし、敵とするような我々の過去のあり方を否定して、他者と真の意味で出会う場を築くことであると言うことができるであろう。神が赦す神であるからこそ、我々の自己は他者を愛することへと導かれる。しかし同時にそれは、我々の自己が持つ他者への暴力性の自覚を求め、自己を否定することをどこまでも迫ってくる裁く神でもあるのである。

結　語

以上のように、赦す神と裁く神が、「アガペ的に隣人に対すること」を求めるものとして一つの事態であることが明らかになった。アガペーによって何処までも自己が愛されるとともに、アガペーのように自己を否定することを突き付けられているのである。我々の自己を成り立たせる慈愛の神は、自己を否定し他者へと向かうことを要求する裁く神でもあるのである。

第1節では、我々の自己における自由と必然の問題を論じた。過去を課題として受け取りその解決へ向けて動くという点では歴史の必然に従うことでありながら、同時に過去を否定できる自由を得ているという、自由即必然の関係を明らかにした。第2節では、そのような否定性の根源として神の自己否定があることを論じた。そして第3節では、神の自己否定が突き付けるものは、アガペー的に隣人に対することであることを論じた。他者を異邦人と見なすような過去のあり方を否定して、自己否定を通じて他者と出会うことが求められているのである。

神とは逃げる我々を包み赦す神であるとともに、アガペーの神であるがゆえに、我々の自己に対して何処までも自己否定を迫るような神でもあるのである。

凡例

1　西田幾多郎の引用は、下村寅太郎他編『西田幾多郎全集』1965-6 年、岩波書店、より、巻数－頁数の順に掲げる。なお、旧漢字を新漢字に改めた。
2　その他の文献については、著者名［出版年：頁数］のように記した。論文全体の参照を指示する場合などは、頁数を省略した。当該の文献は文献表によって知ることができる。また、全集など再録されたものや改版されたものを参照した場合、文献表の書名の横に（）で初出年を記し、[] の中で初出年→再録年の形で表記した。この場合、引用のページ数は文献表にある再録されたもののページ数を指す。
3　聖書からの引用は、新共同訳を使用し、書名［章数：節数］という形で表記した。
4　引用文中の（……）は省略記号である。
5　人名への敬称は省略する。西洋由来のカタカナ語は現在において一般的なカタカナ表記法で記したが、西田の引用文中においては西田の表記したとおりにした。

文献表

秋月龍珉『絶対無と場所――鈴木禅学と西田哲学』、青土社、1996 年
浅見洋『西田幾多郎とキリスト教の対話』、朝文社、2000 年
浅見洋『西田幾多郎―生命と宗教に深まりゆく思索』、春風社、2009 年
板橋勇仁『歴史的現実と西田哲学』、法政大学出版局、2008 年
上田閑照『宗教とは何か』、『上田閑照集』第 11 巻、2002 年
大峯顯「逆対応と名号」、上田閑照編『西田哲学』、創文社、1994 年
岡田勝明「「映像」としての「自覚」、『日本の哲学』第 2 号、昭和堂、2001 年
川村永子『キリスト教と西田哲学』、新教出版社、1988 年
小坂国継『西田哲学と宗教』、「大東名著選 20」大東出版社、1994 年
小坂国継『西田幾多郎　その思想と現代』、ミネルヴァ書房、1995 年
白井雅人「歴史的世界における自覚――後期西田哲学を巡って――」、『実存と政治』、「実存思想論集 XXI」、理想社、2006 年
白井雅人「否定性と当為――後期西田哲学の展開に向けて――」、『西田哲学会年報』4 号、西田哲学会、2007 年
白井雅人「後期西田哲学における論理の場所――身体と自覚を手引きにして――」、『哲学』59 号、日本哲学会、2008 年
白井雅人「自覚の事実とその展開――後期西田哲学における自覚の問題」、『国際哲学研究』第 3 号、東洋大学国際哲学研究センター、2013 年
白井雅人「神なき時代の宗教――後期西田哲学における宗教の問題――」、『国際哲学研究』第 3 号、東洋大学国際哲学研究センター、2014 年
杉本耕一『西田哲学と歴史的世界 : 宗教の問いへ』、京都大学学術出版会、2013 年
田口茂「西田幾多郎の自由意志論」、『西田哲学会年報』第 3 号、西田哲学会、2006 年
武田龍精『親鸞浄土教と西田哲学』、永田文昌堂、1991 年
竹村牧男『西田幾多郎と仏教』、大東出版社、2002 年
田中裕『逆説から実在へ』、行路社、1993 年
長谷正當「西田哲学と浄土教」、大峯顯編『西田哲学を学ぶ人のために』、世界思想社、1996 年
前田保「西田幾多郎と滝澤克己」、『哲学論集』第 35 号、上智哲学会、2006 年
松丸壽雄「西田と数学」、『西田哲学会年報』第二号、西田哲学会、2005 年
松丸壽雄『直接知の探求―西田・西谷・ハイデッガー・大拙』、春風社、2013 年
務台理作『場所の論理学』（1944 年）、「こぶし文庫」こぶし書房、1996 年
務台理作『西田哲学論』、『務台理作著作集』第五巻、こぶし書房、2001 年
リーゼンフーバー、クラウス『近代哲学の根本問題』、「中世思想研究所中世研究叢書」、知泉書館、2014 年

注

（1）絶対の愛や慈悲に注目して逆対応について「名号」を中心として浄土真宗の立場から論究したものとして、大峯顯［1994］や長谷正當［1996］がある。その他、武田龍精［1991］が浄土真宗の立場から西田の宗教論を論じている。キリスト教との

関わりにおいては川村永子［1988］、浅見洋［2000］を参照。

（2）例えば、竹村牧男は、鈴木大拙との関係の中で西田の神について以下のように述べている。大拙の言う「日本的霊性」の本質は、「決して善なら救う、悪なら罰すという分別がなく、条件がなく、善・悪にかかわらず救いとるはたらき」（竹村牧男［2002:252］）であるとし、同様に西田の「神」も、「絶対の愛の神である。背き、逃げる我々の自己を、どこまでも追いかけてさえ包む、無限の慈悲の神である」（竹村牧男［2002:253］）。愛の神、慈悲の神の側面が強調され、裁く神という問題は取り扱われていない。

（3）本論文では、後期西田哲学における宗教の問題を扱うため、『善の研究』期の宗教哲学について論じる紙幅をもたない。西田の『善の研究』期における宗教的なものに関する批判的考察としては、リーゼンフーバー［2014］とりわけ「第十四章　純粋経験の宗教的側面」を参照。『善の研究』の宗教を科学との関連で論じたものとしては、松丸壽雄［2013：16-26］を参照。また、同様に詳述できない場所・叡智的世界期の宗教的なものに関する批判的考察としては田中裕［1993］とりわけ第六章「宗教的世界の批判と場所の論理」を参照。初期から最晩年に至るまでの西田の宗教論を通時的に論じたものとして、小坂国継［1994］も参照。

（4）ここでいう理性は、西田の絶対否定に媒介することによって働いている「真の理性」ではない。通俗的な理解としての理性が論じられている。真の理性については、白井雅人［2014］で詳しく論じた。また、西田哲学における理性、生死する個、逆限定という問題を扱ったものとして務台理作［2001］とりわけ「西田哲学における宗教的なもの」も参照。

（5）西田幾多郎の自由論について、包括的な研究としては、田口茂［2006］がある。田口は、『自覚に於ける直観と反省』において既に、自由との連関の中で悪に積極的意義を認めるような論述が見出されることを指摘している。

（6）西田哲学における「恣意」と「自由」と「必然」の問題に関しては、板橋［2008］も参照。

（7）表現における「自己」と「世界」の関係については、紙幅上詳論できない。この問題に関しては、白井雅人［2006］、［2013］で詳細に論じた。また、映す / 写すという点に注目して表現を論じたものとして、岡田勝明［2001］も参照。

（8）ここでは詳述できないが、歴史的世界に現れてくる課題については、白井雅人［2007］で詳しく論じた。課題と絶対者の関係については、杉本耕一［2013：204-205］も参照。

（9）もちろん、「自己の無を知ると云ふことは、単に自己を無と判断することではない」（11-395f.）と西田が述べるように、自己の死を知るということは、単に自分が死ぬということの知識を有することではない。本稿で論じるように、実践を通じて否定性を引き受けるということを意味している。

（10）西田における死の問題については、松丸壽雄［2013：90-91］に代表されるように、自己の絶対的な転換という意味で死を考える場合がほとんどである。しかし、浅見洋［2009：282］で述べられているように、具体的な自己の死を視野に入れたものであると解すべきであろう。

（11）逆対応については、様々に論じられている。代表的な文献を挙げるとするならば、小坂国継［1994］、小坂国継［1995］や、上田閑照［2002］、竹村牧男［2002］など。また、「逆対応」という西田の語にいち早く注目したものとして務台理作の名を挙げることができるだろう（務台理作［2001］、とりわけ「逆限定の可能について（1948 年）」を参照）。また、務台が逆限定という形で逆対応に注目したことを支持し、逆対応に西田哲学の真髄が表れると強調したものとして秋月龍珉［1996］、とくに第一部 IV「西田哲学の基本思想」が挙げられる。なお、この秋月の論考の雑誌初出は 1957 年である。

（12）晩年の西田の数学論に関しては松丸壽雄［2005］を参照。同時に、逆対応は務台理作［1944 → 1996］の「場所的対応」という語からヒントを得たものであるという指摘もある（小坂国継［1994］を参照）。

（13）逆対応という語は初出時には個と個との関係を表す語であった。この語は論文「場所的論理と宗教的世界観」に先立つ論文「数学の哲学的基礎附け」において初めて現れる。そこでは、「併し矛盾的自己同一的に自己自身を限定する形に於ては、個と個とは、根柢的に、相互に何処までも逆限定の意義を有つたものでなければならない、相互否定の意義を有つたものでなければならない。形が一面に於て自己否定的でなければならない。而も否定の否定として自己肯定的に、自己自身を限定する形は、先づ自己自身に一々対応するのである。云はば個と個とが逆対応をなす所に自己自身を限定する形といふものが考へられるのである」（11-243）と言われており、個と個との関係について「逆対応」と言われていた。また、逆対応と対を成すような「一々対応」という語も使われていた。論文「数学の哲学的基礎附け」の中では他にも、「被限定面に於てある個物的多とは、正と負と逆対応をなすと考へなければならない」（11-244）、「個と個との逆対応から力の世界が考へられるのである」（11-244）とも述べられており、ここでも個と個の否定を介した関係について逆対応と言われている（11-248f. においても個と個との否定的関係の観点から逆対応的、逆対応性といった言葉が使われる）。しかし、論文「数学の哲学的基礎附け」に続く論文「場所的論理と宗教的世界観」においては、この語はもっぱら絶対と相対との関係を示す語として使用されるようになる。逆対応の語は数学の集合論の文脈で初めて現れるため、論文「数学の哲学的基礎附け」においては、いまだ個と個との対応関係を表す語として「一々対応」と対をなす語として使用されていたが、宗教論に深まることによって逆対応は「一々対応」といった語とは決して対をなさないような絶対と相対の関係を表す語へと深化したのであろう。逆対応という語の成立の経緯は、松丸壽雄［2005］も参照。また、絶対の自己関係を表す語としても逆対応が使われているが、絶対と相対の関係は、絶対者が否定を介して自己自身と関係することでもあるので、事態としては一つの事態となってい

る。この点に関しては、竹村牧男［2002］とくに第二部第三章「逆対応の宗教哲学」を参照。更に、こういった逆対応の諸々の関係のあり方をコンパクトにまとめたものとして小坂国継［1994］も参照。

(14) 逆対応という西田の言葉の中に、滝澤克己の『西田哲学の根本問題』（1936 年）に対する応答の要素が含まれているという主張がある（例えば、前田保［2006］）。しかし、逆対応という言葉自体は最晩年の「場所的論理と宗教的世界観」（1945 年）とその前に書かれた「数学の哲学的基礎付け」（1945 年）において現れてくる言葉であるが、このような「人から神ではなく神から人へ」というモチーフはアガペーとの連関で『無の自覚的限定』（1931 年）の中でも既に述べられている。また「弁証法的一般者としての世界」（1934 年）においても「我々から絶対者に到る途はない。神は絶対に隠された神である。我々が行為によつて物を見るといふ方向へ、何処まで行つても神に撞着するのではない」（7-427）と言われている。また、論文「絶対矛盾的自己同一」（1939 年）においても、「而して我々が斯く自己自身の根柢において自己矛盾に撞着すると云ふも、自己自身によるのでなく絶対の呼声でなければならない」（9-216）と語られている。同様に『哲学論文集　三』の「図式的説明」（1939 年）にも、「人間より神に行く途はない」（9-334）という言葉がある。事態としては、滝澤克己の所謂「不可逆」に繋がるような問題であるが、滝澤の『西田哲学の根本問題』出版以前の「弁証法的一般者としての世界」にすでにこのような記述があり、それが一貫して保持されていることから、「人から神ではなく神から人へ」という西田の問題意識は滝澤を通じて生じたものではなく、弁証法神学との対決を通して生じたものと考えてよいだろう。また、逆対応という語の成立状況の背景に関しては、小坂国継［1994］が詳しい。

(15) ここでは紙幅の関係上詳述できないが、神のロゴスとしての当為という点については、白井雅人［2008］で詳しく論じた。

A Forgiving God and a Judgemental God:
The Question of Religion in the Later Nishida

SHIRAI Masato

Preamble

It is well known that Nishida Kitarō 西田幾多郎 discusses the question of religion in a concentrated fashion in "The Logic of Place and the Religious Worldview" ("Bashoteki ronri to shūkyōteki sekaikan" 場所的論理と宗教的世界観), an essay written in his final year. His treatment of religion in this essay has often been discussed in connection with, for example, the Jōdo Shin sect of Japanese Buddhism or the *agapē* of Christianity.[i] The focus of such studies is a God who saves even evildoers, a God who forgives and loves all people, and this is discussed in relation to, for example, the Jōdo Shin view that evildoers are the prime target of Amida's compassion. Such discussions tend to attach importance to a God who saves and forgives people.[ii]

In "The Logic of Place and the Religious Worldview" there is a passage that could be read as if Nishida himself were critical of a judgemental God *qua* transcendent God:

> But I do not consider a God who cannot fully enter into self-negation, a God who does not contain within himself true self-negation, to be the true absolute. He is a judgemental God, not a God of absolute salvation; he is a transcendent and sovereign God, but not a fully immanent God of absolute love.[iii] (11: 458)

But if one reads this passage carefully, one realizes that Nishida is not negating a judgemental God, but is only saying that one cannot speak of a true God by alluding only to his aspect as a judgemental God. In fact, having stated that "being an utterly unique, individual, and volitional self, in an inversely corresponding manner externally our self stands over against the absolute, which utterly transcends our self and stands over against our self, and internally too, and in an inversely corresponding manner, stands over against the absolute, which utterly transcends our self and stands over against our self" (11: 434–435), Nishida goes on to speak in positive terms of a God who gives commands and passes judgement on those who disobey his commands: "In the former [i.e., external] direction, our self comes in contact with an absolute command, which is a self-expression of the absolute, and we have no choice but to obey it by utterly negating ourselves. Those who obey it live, those who disobey it are cast into the eternal fire." (11: 435)

Furthermore, Nishida also considered morality to be founded on religion: "What is called religion does not think of God as the supreme principle from the position of knowledge, nor does it recognize the position of God as a requirement from the position of morals. But even so it is not based simply on a subjective mystical experience. As was said above, it is the position that lies at the basis of knowledge and morals." (11: 137) Therefore, religion is discussed by Nishida not just in connection with salvation, but also as something that requires moral practice.

In other words, Nishida considered God to have two aspects, namely, the aspect of a judge and the aspect of a forgiver. But this does not mean simply that God possesses two different aspects. To anticipate Nishida's conclusion,

it is precisely because God gives commands and passes judgement that he forgives and saves. At the same time, it is precisely because God forgives and saves that he gives commands and passes judgement. The acts of giving commands and passing judgement and the acts of forgiving and saving constitute a single state of affairs.

In light of the above points, in the following I wish to clarify the relationship between God's forgiveness and his commands, paying particular attention to the aspect of a God who gives commands and passes judgement, an aspect that has been overlooked in past research. In section 1, prior to discussing the relationship between God and ourselves, I outline Nishida's thinking regarding the mode of being of humans. In section 2, I discuss the mode of being of God that may be deduced from the mode of being of humans. Lastly, in section 3, I discuss the relationship between God and humans and thereby clarify the character of God's judgement and forgiveness.[iv]

1. What Sort of Entity Is the Self?

Before discussing the forgiving God and the judgemental God, we must first consider the nature of the self that encounters this God. In this section, I shall briefly consider the nature of the self, focusing on its relationship with God.

Nishida characterizes the self in the following manner. If the essence of the self is determined by objective entities (or "beings of the grammatical subject" in Nishida's terminology), then it is merely an instinctive entity governed by rules and objects (11: 400). But for the self to be dissolved into what is external to it, it would mean that "there is no self there" (11: 401).

But nor, Nishida argues, can the essence of the self be considered to be reason.[v] When the self is considered to be autonomous and rational, "our self is nothing but the mere self-determination of the universal, which is no one's self and could be anyone's self. It is merely abstract being which has no individuality and no reality." (11: 401) Reason is something general that applies to anyone who possesses reason, and it may be thought of as universal and unchanging. Therefore, "reason is not subject to birth and death. There too life is being thought of as something external." (11: 421) When basing oneself on reason, life cannot be thought of as something that is destined to die. Rather, the self is being defined by something external in the form of the rules of reason. According to Nishida, "The practising self is not mere reason. The self exists where there is the possibility of breaking laws." (11: 401) So long as humans are defined by laws, they will be forever defined by the general. Instead, the essence of humans ought to be thought of as something that possesses the freedom of being able to break laws.[vi]

Of course, to think of humans as beings with the potential to break laws does not mean to think of them as simply wilful beings, for as long as one breaks laws in accordance with one's instincts and desires, one will end up being a self governed by what is external, as noted above. Nishida accordingly envisages a mode of being for the self that is free while heeding inevitability.[vii]

Nishida writes as follows of the self:

> Our personalistic self, free and also internally inevitable, exists where we express the world in ourselves in the contradictory self-identity of the internal and the external and determine ourselves as single focal points of the world, that is, where we are creative. Our personalistic self exists only in the absolutely contradictorily self-identical world, which is absolute nothingness and yet determines itself. (11: 402)

What does this mean?

When stating that "we express the world in ourselves," Nishida is dealing with the creative aspect of the personalistic self in the relationship obtaining between the personalistic self and the world. We engage in self-expression. Nishida's "self-expression" means to give expression to the self externally by producing things that

express the self. At the same time, this self-expression is not merely an individual event and is also an event that occurs in the world. Furthermore, the production of something in the world means that something new is added to the world and that the world assumes a new form. In the sense that the world's mode of being and our self-expression are interconnected, it is said that "we express the world in ourselves."

To "determine ourselves as single focal points of the world" concerns the aspect of the workings of the world in the relationship obtaining between the personalistic self and the world. The self is determined by the world's mode of being. We are, moreover, determined as "single focal points." That is to say, we do not reflect the world in its entirety and are determined as no more than single focal points subject to the constraints of time and place. The self decides on its mode of being even as it accepts the circumstances of the time and place in which it lives.[viii]

To sum up, the personalistic self, while subject to the constraints of time and place, also creates a new world through its self-expression. It is this dynamism of the world that Nishida describes as "creative," and it is the constraints of time and place that correspond to the elements said to be "internally inevitable," while the self is said to be "free" insofar that it creates the world through self-expression.

But this world is not merely a world of arbitrary freedom. Nishida writes as follows of the proclivities and directionality of the world and the self.

> The world, being contradictorily self-identical and as the self-determination of the absolute present, has its focal point within itself and forms itself with this dynamic focal point at its centre. This gives the world its own order. As the singular many of this world, each as a single focal point of the world, the self expresses the world in itself and also has its own direction in accordance with the direction of the self-formative focal point of the world. (11: 378)

What is important here is that the focal point of the world is a "dynamic focal point" and that order is found therein. According to Nishida, the world moves through history, and its movement is a movement that possesses a definite order moving from the past to the future. However, what needs to be noted here is the "self-determination of the absolute present." History must be a self-determination in the present such that, while influenced by the past and moving towards a goal in the future, the present simultaneously determines the present. In other words, the present is not causally determined by the past, nor is it teleologically determined by the future. This means that while accepting the past as a task to be dealt with, it revamps history as it moves towards the future. In more concrete terms, this has the following implications. In the present, the past exists as a given. Furthermore, this past is not a mere given, but a given that is filled with tasks. The fact that the past is filled with tasks means that we have been tasked with negating the given past and revamping it into a new reality. In other words, the past is given as something to be negated. Likewise, the future does not exist as a fixed goal, but one that becomes visible through the tasks given in each present moment. Thus, the order and directionality of history do not signify a single current or a single order, and accepting tasks from the past as they appear in the present, one revamps the current circumstances while moving towards the future. In addition, fresh tasks emerge in the newly created circumstances, and whenever this occurs, a new future is aimed at.[ix]

Furthermore, the personalistic self is deemed to engage in self-expression in the midst of this directionality of history. This is what is meant when it says in the passage quoted above that "the self expresses the world in itself and also has its own direction in accordance with the direction of the self-formative focal point of the world." The personalistic self accepts the history of the past as tasks, negates the mode of being of the past world, and revamps the world. By accepting tasks and creating a new future, we engage in self-expression. Nishida describes this mode of being of the world as follows: "This world is a world of the freedom of inevitability and the inevitability of freedom. Only in this world is it possible to speak of the Sollen of the self." (11: 379) Insofar that the personalistic

self is following the directionality of a world moving from the past to the future, it is moving in an inevitable manner. But insofar that it negates the past and creates a new future, it possesses a freedom that is not shackled by the world's past mode of being.

In this fashion, the personalistic self accepts the past through negation as something filled with tasks. There is inevitability insofar that the self is burdened with tasks from the past, and there is freedom insofar that it is able to create new things without being shackled by the past. In this case, acceptance through negation becomes the basis of both freedom and inevitability. Therefore, in the next section let us consider the questions of death as negation and the absolute.

2. Negation and the Absolute

As we saw in the previous section, the self is not some sort of reason that never dies, but something that lives in the midst of birth and death. Consequently, the self, differentiated from mere reason, is characterized as something that knows of its own death. Nishida accordingly writes as follows: "Thus, to know our eternal death is the fundamental reason for our existence, for only he who knows his own eternal death truly knows that he is an individual. He alone is a true individual, a true personality. What does not die is not something one-off."[x] (11: 395) What needs to be noted here is that the adjective "eternal" has been added to one's own "death." Once it dies, the self is never reborn. The death of the self means that the self dies for eternity. By knowing of one's death, one knows of one's unique one-off life and "becomes truly self-aware for the first time" (11: 395). By realizing that one will never be reborn and one's life will never be repeated, one "truly knows that he is an individual" and "becomes truly self-aware" as "a true personality." In knowing of our eternal death we realize that we are living a precious and irreplaceable life.[xi] Nishida further states that "when the relative stands over against the absolute, that is death" (11: 396). Self-awareness of one's death becomes possible by "standing over against the absolute." What sort of situation, then, is meant by "standing over against the absolute"?

According to Nishida, "Needless to say, the absolute transcends opposites, but that which merely transcends opposites is not anything but merely nothing. A God who does not create anything is a powerless God; he is not God. Of course, if it stands over against something in an objective way, it is relative and not absolute." (11: 396–397) In other words, the absolute is not merely something that transcends opposites, nor does it stand in opposition to something relative as its object. Accordingly, "The absolute is truly absolute in standing over against nothingness. By standing over against absolute nothingness it is absolute being." (11: 397) It does not stand over against, or face, anything as its object. It stands over against only "absolute nothingness." But the absolute cannot be said to stand over against nothingness if that nothingness is merely standing in opposition to the absolute as its object. Therefore, "mere nothingness is not something that stands over against the self. What stands over against the self must negate the self." (11: 397) This nothingness does not signify a state of merely being nothing, and is a nothingness such that the self is negated by standing over against it. It is precisely because it manifests as the power that negates the self that this nothingness can be said to stand over against the self as nothingness. But as is indicated by the statement that "so long as there is something outside the self that negates it, something that stands over against the self, the self is not absolute" (11: 397), if there is something outside the self that negates it, it is relative and not absolute. That which negates the self must also be the self itself. This means that "the absolute must contain absolute self-negation within itself" (11: 397). That which negates the self is not outside the self but within the self. This means that one negates oneself, which also corresponds to the state of "standing over against that which negates the self," and so one stands over against oneself, the self-negating self. In this fashion, to "stand over against absolute nothingness" is to stand over against one's own self-negating self, and "this must mean that the self becomes absolute nothingness" (11: 397). As a result of oneself becoming absolute nothingness, "nothingness stands over against nothingness itself" (11:

397). In other words, the absolute is not merely something that transcends opposites, nor does it stand over against the relative; the absolute stands over against the absolute itself, and to stand over against oneself in this way means that one becomes absolute nothingness and absolutely negates oneself.

To become this kind of absolute nothingness and negate oneself absolutely means that "the true absolute exists where it completely turns itself over into the relative. The true general one has its existence in the true singular many." (11: 398) In other words, the true absolute negates and transforms itself and exists as that which establishes the relative singular many, and to this extent it is the absolute. The state in which "the relative stands over against the absolute" is conceived of as a state in which the absolute negates itself and stands over against its self-negation, and the relative is established within this self-negation of the absolute. Therefore, "A God who is merely transcendent and self-satisfied is not a true God. In one respect he must also be thoroughly characterized by *kenosis*. The truly dialectical God is a God who is utterly transcendent and utterly immanent, utterly immanent and utterly transcendent. As such, he may be described as the true absolute." (11: 399) The absolute is not a relative singularity and must be something that transcends this, but nor is it something that is merely transcendent. It exists within absolute self-negation, such as is referred to as *kenosis* (self-emptying), establishes the relative singular many, and is immanently alive therein. "It is said that God created the world out of love, but God's absolute love must be essential to God as his absolute self-negation; it is not an *opus ad extra*" (11: 399). God absolutely negates himself and becomes the relative, and our lives are lived on account of this love shown by God. These workings of God are workings intrinsic to the absolute, which also means that a God who is not a God of love cannot be said to be the true absolute.

Through this self-negation by God our self confronts absolute negation. Existentially speaking, this absolute negation means to know one's own nothingness. To know one's own nothingness means that one will be lost in perpetuity through death and will never be reborn. Ethically speaking, it means that the self accepts the given as that which ought to be designated as the absolute and is driven to revamp the world anew. Through self-negation, God is a God of love who establishes our self. But at the same time, as absolute negation, God is also an entity that absolutely negates us. Let us consider in the next section how God is a God of love but also manifests as that which negates us.

3. Two Inverse Correspondences: Forgiveness and Judgement

Nishida defines the relationship between God and human beings as an inverse correspondence (gyakutaiō 逆対応).[xii] Nishida's use of the term "inverse correspondence" stems from his mathematical theories,[xiii] but here it expresses the relationship between the relative and the absolute as mediated by negation.[xiv] However, it should be noted that apart from "inverse" correspondence there is no such thing as, for example, "true" correspondence. As was seen in the previous section, the relationship between the absolute and the relative becomes possible only through the self-negation of the absolute, and in this sense a relationship not mediated by negation is in principle impossible.[xv] That being so, what sort of actual relationship is this relationship mediated by negation?

As was seen at the start of this essay, Nishida defines the self as something that encounters the absolute both externally and internally.

> Being an utterly unique, individual, and volitional self, in an inversely corresponding manner externally our self stands over against the absolute, which utterly transcends our self and stands over against our self, and internally too, and in an inversely corresponding manner, stands over against the absolute, which utterly transcends our self and stands over against our self. In the former [i.e., external] direction, our self comes in contact with an absolute command, which is a self-expression of the absolute, and we have no choice but to obey it by utterly negating ourselves. Those who obey it live, those who disobey it are cast into the eternal

> fire. In the latter [i.e., internal] direction, on the other hand, the absolute thoroughly embraces our self; it persistently pursues and embraces our self, which persistently disobeys [the absolute] and flees [from the absolute]. That is, [the absolute] is boundless compassion. (11: 434–435)

What is clear from this passage is that God has two modes of being, namely, that of a God who embraces us even as we disobey him and that of a God who casts into eternal damnation those who disobey his absolute commands. Of these two aspects, that of an embracing God negates himself, as was seen in the previous section, and establishes the relative personalistic self. This is a God who persistently stands beside humans who disobey him and continues to support them to the end.

But what should not be forgotten is that this God is also a judgemental God, a God who casts into eternal damnation those who disobey him. He is both a God who embraces and affirms us and a God who utterly negates us. Let us consider this point in a little more detail.

Nishida writes: "Our human history has been, if stated in religious terms, built by means of what may be described as the words of God, and our *Sollen in* practice lies in continuing to build it by this means" (10: 60). Elsewhere he also writes: "Each single fact not only possesses the world's self-aware significance but also encompasses infinite *Sollen* as the self-expression of the absolute one" (10: 495). As was seen earlier, the past appears as something to be negated and presents us with tasks. While calling these tasks "infinite *Sollen,*" Nishida rephrases this by referring to it as "the self-expression of the absolute one" and "the words of God." That which presents us with the past as tasks, as something to be negated, is the self-expression of the absolute one in the form of the words of God.[xvi]

As was explained above, our self is established through God's absolute negation. It is precisely because absolute negation lies at the root of the self that we are aware of death and exist as a unique self. At the same time, it is precisely because the self is established by absolute negation that we are able to exist as a free self unshackled by past causes and future goals. Because the self is established through negation, it becomes possible for the self to negate both past and future and mould itself. In this way the self becomes able to accept past causes not as unshakeable givens but as tasks to be negated. How, then, does it actually accept the tasks?

What is important first of all is that, even though Nishida speaks of "the words of God," this does not at all mean that God descends before our eyes and addresses us with some specific words. Reality manifests as something that entails tasks, and this represents a self-expression of the absolute one and the words of God. A God who appears only as absolute negation would be absolute nothingness and would never appear as objective being. But at the same time God is also the agapē, or absolute love, that establishes our self. Nishida describes as follows the task presented by this absolute love:

> By standing over against the utterly transcendent one, we become true personalities. And the fact that the self is the self by standing over against the transcendent one means at the same time that I stand over against my neighbours with *agapē*. (9: 216)

These words remind one of scenes in which Jesus Christ preached love for our neighbours, especially the following words: "A new commandment I give unto you, That ye love one another; as I have loved you, that ye also love one another." (John 13:34) But what needs to be noted here is that when Jesus spoke of love for our neighbours, he was speaking of outsiders such as Samaritans who are not usually considered to be neighbours (Luke 10:25–37), and he meant, "Love your enemies,… and pray for them which…persecute you" (Matthew 5:44). We are required to love those who, when considered from the position of our self, cannot possibly be described as neighbours.

Nishida similarly writes: "We are a personalistic self by loving neighbours like ourselves in imitation of God's

agapē" (6: 424). To "stand over against my neighbours with *agapē*" means to "imitate God's *agapē*." God's *agapē* was to establish us through his self-negation. Therefore, to stand over against our neighbours with *agapē* in imitation of God must mean to bring out the best in others through our own self-negation. Likewise, to accept the past as a task means to realize that the historical schema continuing from the past, which defines us, is violently pushing our neighbours into the position of enemies and outsiders, and to bring out the best in our neighbours with love. It is required of us that we build relationships with others by becoming aware of and negating the schema of the past, which violently assumes others to be outsiders and enemies.

In this fashion it becomes clear that the judgemental God and the forgiving God represent a single state of affairs. Nishida writes: "… *agapē* and Sollen are not mutually opposed to each other. Moral *Sollen* must, on the contrary, be founded on *agapē*." (10: 115) Our *Sollen* is something that, like God's *agapē*, ought to bring out the best in others through our self-negation. It could be said that the task thrust upon us by God is to negate our past mode of being, which has equated others with outsiders and enemies, and to build opportunities for meeting with others in a true sense. It is precisely because God is a forgiving God that we are led to love others. But at the same time he is also a judgemental God who demands an awareness of our violence towards others and persistently compels us to negate the self.

Concluding Remarks

In the above it has become clear that the forgiving God and the judgemental God represent a single state of affairs as a God who demands that we "stand over against neighbours with *agapē*." Not only is the self completely loved with *agapē*, but we are compelled to negate the self in the same way as *agapē* does. The loving God who establishes our self is also a judgemental God who demands that we negate the self and turn towards others.

In section 1, I discussed the question of freedom and inevitability in the self. I clarified a relationship in which freedom is inevitability, such that one conforms with the inevitability of history insofar that one accepts the past as a task and moves towards resolving it, but simultaneously acquires the freedom to be able to negate the past. In section 2, I discussed how God's self-negation lies at the root of this negation. Lastly, in section 3 I discussed how God's self-negation thrusts upon us the demand that we stand over against our neighbours with *agapē*. We are required to negate the past mode of being that regarded others as outsiders and meet with others through self-negation.

God is both a God who embraces and forgives us even as we flee from him, and also a God who, being a God of *agapē*, persistently demands self-negation of us.

Bibliography

Akizuki Ryōmin 秋月龍珉. 1996. *Zettai mu to basho—Suzuki zengaku to Nishida tetsugaku* 絶対無と場所——鈴木禅学と西田哲学 [Absolute nothingness and topos: Suzuki's Zen and Nishida's philosophy]. Tokyo: Seidosha 青土社.

Asami Hiroshi 浅見洋. 2000. *Nishida Kitarō to Kirisutokyō no taiwa* 西田幾多郎とキリスト教の対話 [Dialogue between Nishida Kitarō and Christianity]. Tokyo: Chōbunsha 朝文社..

———.. 2009. *Nishida Kitarō—seimei to shūkyō ni fukamariyuku shisaku* 西田幾多郎——生命と宗教に深まりゆく思索 [Nishida Kitarō: Deepening contemplation on life and religion]. Yokohama: Shunpūsha 春風社.

Hase Shōtō 長谷正當. 1996. "Nishida tetsugaku to Jōdokyō" 西田哲学と浄土教 [Nishida philosophy and the Pure Land teachings]. In Ōmine Akira 大峯顯, ed., *Nishida tetsugaku o manabu hito no tame ni* 西田哲学を学ぶ人のために [For students of Nishida philosophy]. Tokyo: Sekai Shisōsha 世界思想社..

Itabashi Yūjin 板橋勇仁. 2008. *Rekishiteki genjitsu to Nishida tetsugaku* 歴史的現実と西田哲学 [Historical reality and Nishida philosophy]. Tokyo: Hōsei Daigaku Shuppankyoku 法政大学出版局..

Kawamura Nagako 川村永子. 1988. *Kirisutokyō to Nishida tetsugaku* キリスト教と西田哲学 [Christianity and Nishida philosophy]. Tokyo: Shinkyō Shuppansha 新教出版社..

Kosaka Kunitsugu 小坂国継. 1994. *Nishida tetsugaku to shūkyō* 西田哲学と宗教 [Nishida philosophy and religion]. Daitō

meichosen 大東名著選 20. Tokyo: Daitō Shuppansha 大東出版社.

———. 1995. *Nishida Kitarō: sono shisō to gendai* 西田幾多郎　その思想と現代 [Nishida Kitarō: His thought and the present age]. Kyoto: Mineruva Shobō ミネルヴァ書房..

Maeda Tamotsu 前田保. 2006. "Nishida Kitarō to Takizawa Katsumi" 西田幾多郎と滝澤克己 [Nishida Kitarō and Takizawa Katsumi]. *Tetsugaku Ronshū* 哲学論集 35.

Matsumaru Hisao 松丸壽雄. 2005. "Nishida to sūgaku" 西田と数学 [Nishida and mathematics]. *Nishida Tetsugakkai Nenpō* 西田哲学会年報 2.

———. 2013. *Chokusetsuchi no tankyū—Nishida, Nishitani, Haideggā, Daisetsu* 直接知の探求——西田・西谷・ハイデッガー・大拙 [An inquiry into direct knowledge: Nishida, Nishitani, Heidegger, and Daisetsu]. Yokohama: Shunpūsha 春風社.

Mutai Risaku 務台理作. 1996 (1944). *Basho no ronrigaku* 場所の論理学 [The logic of topos]. Kobushi bunko こぶし文庫 14. Tokyo: こぶし書房 Kobushi Shobō.

———. 2001. *Nishida tetsugaku ron* 西田哲学論 [On Nishida's philosophy]. Vol. 5 of *Mutai Risaku chosakushū* 務台理作著作集 [Collected works of Mutai Risaku]. Tokyo: Kobushi Shobō.

Okada Katsuaki 岡田勝明. 2001. "'Eizō' to shite no 'jikaku'" 「映像」としての「自覚」 ["Self-awareness" as "image"]. *Nihon no Tetsugaku* 日本の哲学 2..

Ōmine Akira 大峯顯. 1994. "Gyakutaiō to myōgō" 逆対応と名号 [Inverse correspondence and Amida's name]. In Ueda Shizuteru 上田閑照, ed., *Nishida tetsugaku* 西田哲学 [Nishida philosophy]. Tokyo: Sōbunsha 創文社..

Riesenhuber, Klaus (tr. Murai Norio 村井則夫). 2014. *Kindai tetsugaku no konpon mondai* 近代哲学の根本問題 [*Grundprobleme der modernen Philosophie*]. Chūsei Shisō Kenkyūjo chūsei kenkyū sōsho 中世思想研究所中世研究叢書. Tokyo: Chisen Shokan 知泉書館.

Shirai Masato 白井雅人. 2006. "Rekishiteki sekai ni okeru jikaku—kōki Nishida tetsugaku o megutte" 歴史的世界における自覚——後期西田哲学を巡って [Self-awareness in the historical world: On the later Nishida's philosophy]. In *Jitsuzon to seiji* 実存と政治 [Existence and politics]. Jitsuzon shisō ronshū 実存思想論集 21. Tokyo: Risōsha 理想社.

———. 2007. "Hiteisei to tōi—kōki Nishida tetsugaku no tenkai ni mukete" 否定性と当為——後期西田哲学の展開に向けて [Negation and *Sollen*: Towards developments in the later Nishida]. *Nishida Tetsugakkai Nenpō* 西田哲学会年報 4..

———. 2008. "Kōki Nishida tetsugaku ni okeru ronri no basho—shintai to jikaku o tebiki ni shite" 後期西田哲学における論理の場所——身体と自覚を手引きにして [The locus of logic in the later Nishida: With the body and self-awareness as leads]. *Tetsugaku* 哲学 59..

———. 2013. "Jikaku no jijitsu to sono tenkai—kōki Nishida tetsugaku ni okeru jikaku no mondai" 自覚の事実とその展開——後期西田哲学における自覚の問題 [The fact of self-awareness and its development: The question of self-awareness in the later Nishida]. *Kokusai Tetsugaku Kenkyū* 国際哲学研究 2.

———. 2014. "Kami naki jidai no shūkyō—kōki Nishida tetsugaku ni okeru shūkyō no mondai" 神なき時代の宗教——後期西田哲学における宗教の問題 [Religion in a godless age: The question of religion in the later Nishida]. *Kokusai Tetsugaku Kenkyū* 3.

Sugimoto Kōichi 杉本耕一. 2013. *Nishida tetsugaku to rekishiteki sekai: shūkyō no toi e* 西田哲学と歴史的世界　宗教の問いへ [Nishida philosophy and the historical world: To the question of religion]. Kyoto: Kyōto Daigaku Gakujutsu Shuppankai 京都大学学術出版会.

Taguchi Shigeru 田口茂. 2006. "Nishida Kitarō no jiyū ishi ron" 西田幾多郎の自由意志論 [Nishida Kitarō on free will]. *Nishida Tetsugakkai Nenpō* 西田哲学会年報 3.

Takeda Ryūsei 武田龍精. 1991. *Shinran Jōdokyō to Nishida tetsugaku* 親鸞浄土教と西田哲学 [Shinran's Pure Land Buddhism and Nishida's philosophy]. Kyoto: Nagata Bunshōdō 永田文昌堂..

Takemura Makio 竹村牧男. 2002. *Nishida Kitarō to Bukkyō* 西田幾多郎と仏教 [Nishida Kitarō and Buddhism]. Tokyo: Daitō Shuppansha 大東出版社.

Tanaka Yutaka 田中裕. 1993. *Gyakusetsu kara jitsuzai e* 逆説から実在へ [From paradox to reality]. Kyoto: Kōrosha 行路社..

Ueda Shizuteru 上田閑照. 2002. *Shūkyō to wa nani ka* 宗教とは何か [What is religion?]. Vol. 11 of *Ueda Shizuteru shū* 上田閑照集 [Collected works of Ueda Shizuteru]. Tokyo: Iwanami Shoten 岩波書店..

Notes

i. For discussions on inverse correspondence with a focus on absolute love and compassion from the standpoint of the Jōdo

Shin sect, focusing on Amida's name (*myōgō* 名号), see Ōmine 1994 and Hase 1996. In addition, Takeda 1991 discusses Nishida's views on religion from the standpoint of the Jōdo Shin sect. In connection with Christianity, see Kawamura 1988 and Asami 2000.

ii. For example, Takemura Makio writes as follows about Nishida's "God" in relation to Suzuki Daisetsu 鈴木大拙. Arguing that the essence of Daisetsu's "Japanese spirituality" is "most certainly not the discrimination that saves if good and punishes if evil, but an agency that saves unconditionally, regardless of good or evil" (Takemura 2002: 252), he writes that similarly Nishida's "God" "is a God of absolute love, a God of infinite compassion who embraces our disobedient and fleeing self, even to the extent of pursuing us anywhere" (ibid.: 253). The aspect of a God of love and compassion is stressed, and the question of a judgemental God is not taken up.

iii. Here and below, quotations from Nishida's works are based on the following edition: Shimomura Toratarō 下村寅太郎 et al., eds., *Nishida Kitarō zenshū* 西田幾多郎全集 (Tokyo: Iwanami Shoten 岩波書店, 1965–66). The location of a quotation is indicated by the volume number followed by the page number.

iv. Because this essay deals with the question of religion in Nishida's later philosophy, there is no space to discuss his religious philosophy around the time when he wrote *Zen no kenkyū* 善の研究 (*An Inquiry into the Good*). For a critical examination of his treatment of religion around the time when he wrote *Zen no kenkyū*, see Riesenhuber 2014, especially chapter 14, "Junsui keiken no shūkyōteki sokumen" 純粋経験の宗教的側面 [Religious aspects of pure experience]. For a discussion of religion in *Zen no kenkyū* in connection with science, see Matsumaru 2013: 16–26. Likewise, for a critical examination of Nishida's treatment of the religious around the time when he was developing his ideas on the world of "place" and wisdom, which cannot be considered here, see Tanaka 1993, especially chapter 6, "Shūkyōteki sekai no hihan to basho no ronri" 宗教的世界の批判と場所の論理 [Criticism of the religious world and the logic of place]. In addition, for a chronological treatment of Nishida's views on religion from his early period until his final years, see Kosaka 1994.

v. Here "reason" refers not to "true reason," which operates by mediating in Nishida's absolute negation, but to reason in the sense of ordinary understanding. "True reason" is discussed in detail in Shirai 2014. See also Mutai 2001, especially "Nishida tetsugaku ni okeru shūkyōteki na mono" 西田哲学における宗教的なもの [The religious in Nishida's philosophy], for treatment of the questions of reason, the individual who is subject to birth and death, and inverse determination in Nishida's philosophy.

vi. For a comprehensive study of Nishida's views on freedom, see Taguchi 2006. Taguchi points out that there can be found already in Nishida's *Jikaku ni okeru chokkan to hansei* 自覚に於ける直観と反省 (*Intuition and Reflection in Self-consciousness*) passages that recognize in connection with freedom a positive meaning in evil.

vii. On the questions of wilfulness, freedom, and inevitability in Nishida's philosophy, see Itabashi 2008.

viii. Lack of space prevents me from discussing in detail the relationship between the "self" and the "world" in expression, but I have discussed it in detail in Shirai 2006 & 2013. Further, for a discussion of expression with a focus on "reflecting," see Okada 2001.

ix. Lack of space prevents me from going into details here, but for a detailed discussion of the tasks that appear in the historical world, see Shirai 2007. On the relationship between tasks and the absolute, see Sugimoto 2013: 204–205.

x. Of course, as is indicated by Nishida when he writes, "To know one's own nothingness is not to merely judge oneself to be nothing" (11: 395–396), to know of one's own death does not mean merely to possess the knowledge that one will die. As is discussed below, it means to accept negation through practice.

xi. As regards the question of death in Nishida's philosophy, it is almost always considered in the sense of an absolute turnabout for the self, as is typified by Matsumaru 2013: 90–91. But as is stated by Asami Hiroshi (2009: 282), Nishida's treatment of death should be understood as taking into its purview one's own actual death.

xii. Representative of the various studies of "inverse correspondence" are Kosaka 1994 & 1995, Ueda 2002, and Takemura 2002. Mention may also be made of Mutai Risaku as one of the first people to have taken note of Nishida's term "inverse correspondence" (see Mutai 2001, especially "Gyakugentei no kanō ni tsuite" 逆限定の可能について [On the possibilities of inverse determination], first published in 1948). As well, mention may be made of Akizuki Ryōmin, who supports Mutai's focus on inverse correspondence in the form of inverse determination and emphasizes that the quintessence of Nishida's philosophy appears in inverse correspondence (Akizuki 1996, especially part 1, chapter 4, "Nishida tetsugaku no kihon shisō" 西田哲学の基本思想 [The fundamental ideas of Nishida philosophy], first published in 1957).

xiii. On Nishida's mathematical theories in his final years, see Matsumaru 2005. It has also been pointed out that Nishida received the hint for "inverse correspondence" from Mutai's term "place-correspondence" (*bashoteki taiō* 場所的対応; Mutai 1996 [1944]) (see Kosaka 1994).

xiv. The term "inverse correspondence" initially expressed the relationship between one individual entity and another, and it first appears in the article "The Philosophical Foundations of Mathematics" ("Sūgaku no tetsugakuteki kisozuke" 数学の哲学的基礎附け), which was written before "The Logic of Place and the Religious Worldview." In this article Nishida writes as follows:

But in the form that determines itself in a contradictorily self-identical manner, two individual entities must at root mutually possess to the very end the significance of inverse determination, must possess the significance of mutual negation. The form must be in one respect self-negatory. Further, the form that determines itself self-affirmatively as the negation of negation first corresponds one-to-one to itself. A form that determines itself can, so to speak, be posited where the two individual entities form an inverse correspondence. (11: 243)

Here "inverse correspondence" is used in connection with the relationship between two individual entities. Also used here is the term "one-to-one correspondence," which forms a counterpart to "inverse correspondence." Elsewhere in "The Philosophical Foundations of Mathematics" Nishida writes that "it must be supposed that the singular many on the determined surface forms an inverse correspondence of plus and minus" (11: 244) and "a world of power can be posited from the inverse correspondence between two individual entities" (11: 244). Here too "inverse correspondence" is used in reference to the relationship between two individual entities mediated by negation. (The words "inverse-correspondence–like" [*gyakutaiōteki* 逆対応的] and "inverse-correspondence–ness" [*gyakutaiōsei* 逆対応性] are also used with respect to the negative relationship between two individual entities [11: 248–249].) But in "The Logic of Place and the Religious Worldview," written after "The Philosophical Foundations of Mathematics," this term comes to be used primarily to indicate the relationship between the absolute and the relative. Because the term "inverse correspondence" first appeared in the context of mathematical set theory, in "The Philosophical Foundations of Mathematics" it was still being used as a counterpart to "one-to-one correspondence" to indicate the correspondence between two individual entities, but as its religious dimensions deepened, it evolved into a term expressing the relationship between the absolute and the relative, a relationship in which it could never form a counterpart to "one-to-one correspondence." On the origins of the term "inverse correspondence," see also Matsumaru 2005. "Inverse correspondence" is also used to express the relationship of the absolute to itself, but since the relationship between the absolute and the relative also implies that the absolute relates to itself through negation, it represents a single state of affairs. On this point see Takemura 2002, especially part 2, chapter 3, "Gyakutaiō no shūkyō tetsugaku" 逆対応の宗教哲学 [The religious philosophy of inverse correspondence]. For a concise summary of these various relationships involved in inverse correspondence, see Kosaka 1994.

xv. It has been suggested (e.g., Maeda 2006) that Nishida's term "inverse correspondence" contains elements of a response to Takizawa Katsumi's 滝澤克己 *Nishida tetsugaku no konpon mondai* 西田哲学の根本問題 [Fundamental questions in Nishida's philosophy] (1936). The term itself appears in Nishida's final article "The Logic of Place and the Religious Worldview" (1945) and the slightly earlier "Philosophical Foundations of Mathematics" (1945), but this motif of "from God to man, not from man to God" had already been discussed in connection with agapē in *Mu no jikakuteki gentei* 無の自覚的限定 (*The Self-conscious Determination of Nothingness* [1931]). Further, in "Benshōhōteki ippansha to shite no sekai" 弁証法的一般者としての世界 [The world as dialectical universal] (1934) he wrote: "There is no road from us to the absolute. God is an absolutely hidden God. No matter how far we go in the direction of seeing things through action, we do not come in contact with God." (7: 427) Further, in "Zettai mujunteki jiko dōitsu" 絶対矛盾的自己同一 [Absolutely contradictory self-identity] (1939) he wrote: "And the fact that we thus come in contact with self-contradiction at the root of ourselves is not due to ourselves but must be the call of the absolute" (9: 216). Likewise, in "Zushikiteki setsumei" 図式的説明 [A schematic explanation] (1939), included in vol. 3 of *Tetsugaku ronbunshū* 哲学論文集 [Collected essays on philosophy], we find the statement that "there is no road from human beings to God" (9: 334). Although it is an issue that ties in with Takizawa's "irreversible" (*fukagyaku* 不可逆), in view of the fact that such statements are found already in Nishida's "Benshōhōteki ippansha to shite no sekai," which predates Takizawa's *Nishida tetsugaku no konpon mondai,* and continue to appear thereafter, Nishida's interest in the motif of "from God to man, not from man to God" may be considered to have arisen not through Takizawa, but through his confrontation with dialectical theology. For details on the background to the origins of the term "inverse correspondence," see Kosaka 1994.

xvi. Lack of space prevents me from going into details here, but for a detailed discussion of *Sollen* as God's *logos*, see Shirai 2008.

論文

安楽死再考（Reconsidering euthanasia）

オバーグ・アンドリュー

要旨

ある人の固有の生命を取り去ることは、膨大な苦しみを緩和する助けとなり得るにもかかわらず、―西洋と西洋の影響下にある文化圏において最も顕著であるが―安楽死計画と関連する見方を刺激し、またそうした計画を排除する多くのものを即座に引き起こし、道徳的不和を起こさせるような問題を残すことになる。以下では、自発的な安楽死に焦点を合わせ、自発的な安楽死が自殺とはむしろ異なった意味で考えられるべきものであることを提起しつつ、この問題の通俗的な諸概念がより明瞭な分析を必要としていることを論じる。そしてまた、歴史的な視座および我々の変化しつつある現代の姿勢が考えられるに至って、これらの実践に対する近代的な偏見は、貧困な地盤の上におかれているにすぎないということがわかるであろう。安楽死への権利は、その道徳的な容認を確証する助けとなり、またそれに加えて、自殺が潜在的な選択肢であると合理的に考えられる限りでの諸条件といった、より大きな理解についても同様に論じられる。

キーワード

安楽死、歴史的傾向、死の権利、切腹、自殺、自発的安楽死

Reconsidering euthanasia: For a right to be euthanized and for recognizing alternative end of life methods

Andrew OBERG

Abstract: The taking of one's own life remains a morally divisive issue, most notably in Western and Western-influenced cultures, affecting views related to euthanasia programs and causing many to reject such programs out of hand despite the enormous amount of suffering that they could help to alleviate. The following focuses on voluntary euthanasia and argues that common conceptions of the issue are in need of a clearer analysis, suggesting that voluntary euthanasia should rather be considered suicide by other means, and that when historical perspectives and our shifting contemporary attitudes are considered the modern prejudice against these practices can be seen to be poorly grounded. A legal right to euthanasia would help to establish its moral acceptance, and this as well as a greater understanding of the conditions under which suicide can be rationally considered a potential choice are also argued for.

Keywords: euthanasia; historical trends; right to die; *seppuku*; suicide; voluntary euthanasia

I. A death hastened

A family member of mine killed himself in a way that managed to be both deliberate and unassertive. When the time came where he wanted to die — I remember having the impression that he no longer felt like he had a reason to live — he simply stopped eating. Eventually he collapsed, went into a coma, and drifted away. It was clear that he desired an earlier death than he would have had otherwise but, having been raised in the time and place that he was, taking his own life in a more active manner probably wasn't a real option for him. To choose death can be a terrible burden to carry, and to those who make it rationally — as is (or should always be) the case in voluntary euthanasia, to be argued below — mental and physical preparations will be needed for both the person involved and the affected others in their life, as well as attention paid to any preferences for the manner in which it comes. The circumstances in which such decisions occur, or are at least considered, will vary widely, and there needn't necessarily be any shame in taking one's own life or in allowing it to be taken. In the following a reconsideration of contemporary views on euthanasia and suicide will be argued for, beginning with the case for voluntary euthanasia to be thought of as suicide by other means. Actively ending one's life has historically been accepted by human societies,[1] and the prejudice that developed against it in Western cultures has also been disappearing, a trend that will play a part in our consideration of whether or not euthanasia should be a legal right. Finally, an examination of the weaknesses of objections to voluntary euthanasia will show that a right to it seems an entirely reasonable one to grant, and perhaps deeper levels of understanding and empathy are in order for those who would rationally choose suicide and those to whom they are close.

II. Voluntary euthanasia is suicide by other means

I should state at the outset that I believe life to be a very positive phenomenon, and it would grieve me if this piece were to be misunderstood as a celebration of death. Nevertheless, we are frail biological creatures, subject to varying degrees of decay and universally bound for the grave. It is in the hope that our modern human lives, with all of their accoutrements medical and otherwise, can be lived a bit better that I wish for us to consider our ends. Now to the main, beginning with a definitional framework: the question of a right to be euthanized concerns itself only with voluntary euthanasia, with the power to choose rather than to have a choice thrust upon you because you are unable to choose, unwilling to choose, or would choose otherwise, and the below will therefore not consider involuntary or nonvoluntary euthanasia.[2] Let us begin by imagining a common scenario in which the question of administering euthanasia would arise: A person is nearing death, experiencing a great deal of pain and discomfort, and wishes for her final moment to come sooner rather than later. Were the person capable of it she would willingly take her own life (the option which would be the preferred one, as will be discussed below), but lacking full motor control she is unable to do so and requires assistance. She has set her things in order and is ready for the end; she only needs someone to increase the levels of morphine that she is receiving via an intravenous drip such that the dosage becomes fatal. There is no difference in principle between doing this for her and placing the device within reach so that she can do it herself; although the first would be categorized as euthanasia and the second as assisted suicide, the intention and outcome are the same in both cases.[3] While it is true that you would want to make sure her decision was a stable and well thought out choice before offering your help, such actions as those described or similar behaviors are justified where a person would commit suicide if they were physically able.[4] The same naturally follows for acts like stopping life support machines or other measures, what is important in all of these cases is that you are simply carrying out the wishes of the person for the person, however emotionally difficult such may be. It is interesting to note that in other areas as well intent in actions has taken on a stronger legal role than simply the effects of those actions; in a discussion on Good Samaritan laws and the duty to rescue Ridolfi points out that US law has shifted from a distinction of harm resultant from an act to whether the actor was ethically blameworthy or not,[5] the difference lying, of course, in the actor's intentions. Although euthanasia generally[6] has a broader meaning than assisted suicide — involving killing in order to spare further suffering or distress, not necessarily killing that is asked for[7] — cases of purely voluntary euthanasia, our focus here, only concern a person who wants to die, who is actively seeking death, but for whatever reason(s) cannot bring it about on their own. Thus such can be thought to have the same considerations that suicide does in addition to that of a third party's desire to spare another further suffering and/or distress.

Many legal codes now place a 'right to life' as a core constituent of the basic rights extended to every citizen and noncitizen resident (also included in the UN's Universal Declaration of Human Rights[8]), and it has been asserted that although one has a right to harm oneself, no one has a right to harm others even if so requested.[9] If this assertion is followed literally, an act as simple as turning off a machine can be considered a violation of rights, an act done with the intention to harm, never mind that such harm is desired. Feinberg however argues that the right to life can be viewed as a discretionary one, kept or waived by choice,[10] a point supported by Singer who states that 'it is an essential feature of a right that one can waive one's rights if one so chooses'.[11] A right that impacts others is stickier ground though, and on an intuitive level there does seem to be a distinction between actions that one does that affect another and actions that one does that affect only oneself; a difference that is perhaps reflected in the fact that there are no legal sanctions on suicide,[12] while there are for euthanasia. Someone's obvious anguish and wish to die may be tragic but for us to act on that would still be considered an action done by us, and if it resulted in a person's death then legally we would be facing murder charges. There is though a strong disconnect between black and white law and public sentiment in this regard. In a study designed to probe public attitudes towards euthanasia versus adherence

to the law, Finkel et al. surveyed 170 subjects who acted as mock jurors in four cases where a man killed his terminally ill wife in a way that seemed to satisfy all of the conditions for first-degree murder (deliberate, premeditated, and with malice (as legally defined)). Nevertheless, 25% of the jurors returned not guilty verdicts, and 39% guilty of lesser charges.[13] Despite the jurors being instructed to leave aside their personal feelings and follow the letter of the law, a full 64% failed to find the defendant guilty of first-degree murder, and of those who returned not guilty verdicts, two clusters of reasons for doing so of especial interest to our purposes here emerged: that the terminal cases described were hopeless and therefore there was no 'life' to take, and that when death was desired and communicated the defendant was not seen as an actor but as an *extension of the patient,* doing for her what she couldn't.[14] This last reason particularly highlights the common sense aspect of viewing voluntary euthanasia as a form of suicide, and although no legal right to assistance currently stands, perhaps one should, and perhaps a legal right to euthanasia itself is the first step in this direction as the law does affect people's attitudes and in ethnically and religiously diverse societies moral common ground is found in the law.[15]

III. Historical trends, changing mores, and the case for a right to be euthanized

Since the adoption of Christianity as the Roman Empire's state religion and its subsequent spread throughout Europe and then, via colonialism, the Americas and elsewhere, many people, Christian or not, living in or under the influence of Western culture have traditionally viewed suicide as a grave moral wrong, a sin against God, and a cowardly escape.[16] This was not always the case, even in the West, and cultures today without a strong Christian influence have largely retained the markedly different views on the taking of one's own life that they historically held. During its feudal era Japan's military aristocracy class had a centuries long obsession with death, especially via *seppuku* suicide (stomach cutting), that entailed the development of a highly ritualized ceremony that included refreshments for witnesses, assistants to the suicide, varying techniques for the location and angles of cuts made to one's stomach, and death poems composed and recited prior to the act itself.[17] This form of suicide became so popular among the elite and had such far-reaching consequences (particularly in cases where a lord's retinue would kill themselves en masse following his death to display their devotion to him) that the Tokugawa shogunate had to take drastic steps to stop it, eventually declaring that the sons of those who killed themselves would also be forced to kill themselves and that the family of the suicide would be stripped of its land and status.[18] Nevertheless, suicide itself is still widely accepted in Japan today and annual deaths from it remain high.[19] Suicide as a form of protest has also famously been employed by Buddhist monks in Asia, not only against the Second Indochina War (or the Vietnam War) but also more recently in objection to China's ongoing repression of independent Tibetan rule and culture.[20] The pre-Christian West too accepted taking one's own life as a dignified and honorable way to die, and death by this method was even favored and promoted by some religio-philosophical groups such as the Stoics.[21] Given the widespread and long history that we have with this practice, not only in the Eastern world but also the Western, suicide does appear to be a part of the human condition, even if it is often an extreme one and the practice of it potentially prone to abuse and/or complicating factors.

The Christianized West, however, radically departed from its prior stance on suicide, and by extent voluntary euthanasia — in keeping with the above argument that both can be broadly linked as the taking of one's own life — yet in our times there are many indications that these later socio-religiously bound views are now undergoing gradual change.[22] As far back as 1973 a Gallup-NORC poll conducted in the US found that over a thirty year period there had been a growing acceptance for voluntary euthanasia among all groups, but especially among Catholic and younger respondents.[23] Another survey from 1993 comparing the demographics of a California pro-euthanasia group (the Hemlock Society) and a pro-life group (the California Pro-Life Council) yielded the interesting result that 12% of the pro-life group approved of voluntary euthanasia and almost half of that subgroup were also opposed to machines

keeping people alive.[24] This is a result that one certainly wouldn't expect from members of a group that campaigns to end abortion rights and keep all forms of euthanasia illegal. Broader public support for voluntary euthanasia does not appear to be mirrored in doctors' attitudes, however, as research into the views of oncologists on euthanasia and physician-assisted suicide shows. When presented with the case of a terminally ill patient (prostate cancer) in constant pain, just 22.5% of doctors supported physician-assisted suicide and only 6.5% euthanasia.[25] These results were significantly lower than a previous study (from 1994, the more recent data were collected in 1998) in which 45.5% supported physician-assisted suicide and 22.7% supported euthanasia; end-of-life and palliative care were seen as being far preferred ways of handling terminal cases.[26] The doctors' views notwithstanding, 62.9% had received requests for euthanasia or physician-assisted suicide from their patients,[27] and additionally creative ways of shifting the law to allow euthanasia/assisted suicide continue to be pursued in the courts.[28]

Given this preference for end-of-life and palliative care that doctors seem to have in conjunction with a reluctance to perform euthanasia — and surely the act's current illegality in most countries and most US states plays a large role in this — that stands in contrast to the widespread and growing public acceptance of voluntary euthanasia demonstrated above, a legal right to insist on being euthanized seems appropriate. Were such a right enacted pure suicide (as opposed to assisted) would still remain preferable, however, as asking another to help would of course place a burden on them and there can be no guarantee that a willing party would always be available, yet it would also ensure that cases such as Marie Fleming's (suffering from multiple sclerosis and whose partner is willing to give her the assistance she needs to end her life but who would face time in prison for doing so under current laws)[29] would not need to occur. Such a right would additionally yield equal access to euthanasia even in the absence of a willing assistant, and although it is conceivable that some doctors or officials could be forced into performing euthanasia against their will if a right to it were granted, this must be weighed against the desires of patients that are seeking death but are unable to achieve it on their own. The right to die has been compared to having the right to duel, that 'to offer the option of dying may be to give people new reasons for dying',[30] yet such worries seem rather flippant when a person has seriously considered their situation and decided that they want to end their own life. In societies where individual rights are a foundational basis of the law not allowing someone to die when they desire it but are unable to bring it about must be seen as discriminatory, particularly given the current legality of suicide. Moreover, by focusing only on the deleterious side of choosing to take one's own life we are denying it as an option to those who would embrace its more positive and empowering aspects. This especially holds for the terminally ill who may wish to die with grace and not from a protracted deterioration, sparing not only themselves but also their family members and friends much suffering. Yet it also applies to those who would maintain their autonomy and make their final farewell at the time and place of their own choosing; we may not agree with their reasons and may wish to counsel them against it, but respect for individual self-determination holds that in cases where the decision has been taken rationally we allow them to do so.[31] If the choice is one that has been well considered and discussed with others, remains stable over time, and if the person has set their affairs in order, we seem reasonably bound to respect their determination however we may personally feel about it.

IV. Some further objections in brief

There have been other objections to allowing people the option of voluntary euthanasia, and given the implications of the broader tolerance argued for here there will no doubt be those who find the above errant as well. Let us therefore conclude our considerations with a brief look at some of the counterarguments that have not been covered already. Wolf argues from a legal standpoint that the current laws prohibiting euthanasia have been of great benefit in four primary ways: 1) in shaping the end-of-life treatment that is given to patients by keeping the law uninvolved (through the nonregulation of euthanasia) and hence also tolerating informal processes that demonstrate trust in

physicians, 2) by allowing courts a right to refuse life-sustaining treatment, 3) by forcing the attentive care of patients till the very end, and 4) by making the bedside a safer place in which to discuss options.[32] Were voluntary euthanasia allowed and even regulated physicians might feel that the oversight they are under had increased, yet just how burdensome this would be to physicians given all of the other procedures they are already required to follow is unclear, as is whether or not they would feel less trusted. Moreover, an ability to perform voluntary euthanasia is primarily aimed at the patients' welfare, not the doctor's, and as Emanuel et al. note a vast number of patients are making requests for it.[33] Regarding her second advantage of euthanasia's illegality, Wolf writes that allowing courts a right to refuse treatment actually broadens the category of those who may benefit beyond what some advocates of voluntary euthanasia promote (by including the nonterminal, incompetent, and unconscious); were voluntary euthanasia legalized this right could certainly still, and definitely should, be granted to the courts; this objection is really more of an aside. Judging from her third and fourth points, Wolf seems to consider that if euthanasia were an option doctors and nurses might use it as an easy fix, a way to clear up beds and process dying patients out the door more efficiently. While the possibility always remains that some may think this way, if we really believed that our hospitals were staffed by people like that then we would certainly frequent them much less often (and with much more trepidation) than we currently do. Moreover, it's hard to see how either of these would apply to voluntary euthanasia, where the patient herself always has the ultimate say if and when she dies. Similarly, Glover and Velleman note that family or friends who have come to see someone as a burden may pressure them to decide to end their lives,[34] and while this cannot be entirely ruled out either family and friends may pressure us to do all sorts of things that don't necessarily have our best interests in mind yet the final choice always remains ours. Velleman disagrees on just this point though, arguing that doctors should have the option to perform euthanasia if requested but that it should be the physician and not the patient to make the final call lest some be accused of surviving 'by default' — by not choosing to die when they could have.[35] This objection appears to be grounded in a highly (overly?) sensitive concern with what others may think of one should one find oneself in a position where voluntary euthanasia would be considered beneficial and it ignores what has been called the central argument in favor of euthanasia, that 'respect for persons demands respect for their autonomous choices', given that those choices don't harm others.[36] Feinberg raises an important caveat here that in some cases self-killing may in fact be harmful to others — to those who rely on the person taking their own life[37] — but as mentioned above a more tolerant attitude towards suicide generally that recognized it as a rational possibility given that, among other considerations, one put one's house in order first would encourage people who were considering it to take stock of the further implications while they were making their decision. Finally, much has been made of the so-called slippery slope that allowing euthanasia would allegedly take us down; Campbell and Collinson consider it clear that an acceptance of assisted suicide and voluntary euthanasia, although done in a spirit of personal autonomy and self determination, might also 'allow a government to advocate, facilitate and impose' involuntary euthanasia, that such 'could become the norm'.[38] However, a legalized and regulated system of voluntary euthanasia, such as one along the lines that the Dutch have created,[39] would be unlikely to lead to unchecked killing, as Singer has pointed out,[40] and at any rate were a government intent on killing some persons or a section of its populace it certainly wouldn't need to legalize euthanasia first in order to do so.[41]

V. A better way to live with death

We have a tendency to deceive ourselves when it comes to the matter of death, we prefer not to think about it at all and when forced to still cannot bring ourselves to accept that it will happen to us, and all too soon for most. For others, though, life's final term will be a series of torments or a single, continuing, intolerable condition from which the desire for cessation will be all-consuming. Alternatively, this situation could be foreseen and preemptive action sought. Despite the mental and physical strains such circumstances would bring to a person a rational decision to end one's life could still be made even in the midst of them. Citing a number of studies by suicidologists, Luper notes

that a far stronger link has been shown to exist between suicide and feelings of hopelessness and/or desperation[42] than between suicide and mental impairment. He concludes that 'the data do not support the idea that suicide cannot be chosen rationally or that it is never chosen rationally, or even that it is rarely chosen rationally.'[43] Moreover, in a discussion of citizenship theory, Kymlicka and Norman write that 'the promotion of responsible citizenship is an urgent aim of public policy', that public-spiritedness and a concern for others are traits that are now required.[44] A society that established a right to voluntary euthanasia, that did not shun from recognizing suicide for the prudent choice that it can be, would produce citizens that are more responsible and attuned with others' needs through being accustomed to the varying ways people approach their own end, thinking about and discussing what they would like done in certain eventualities should they face them, and by occasionally being there with someone when they are euthanized or even assisting in the process. Being physically present and relating with a person at their time of death can provide great comfort and a sense of solid ground to them: they are going away but we are right there with them; the comforter in these circumstances benefits too by learning about dying and death,[45] the only significant commonality aside from birth that is guaranteed to each of us. We have seen that voluntary euthanasia is really suicide by other means, that taking one's own life is increasingly being accepted even where it was long denied, making the right to such all the more sensible, and that the objections to euthanasia are not of sufficient weight to justify our present policies. Instead of pretending that the inevitable will never happen we would do better to recognize our limits, live with a knowledge of our own finitude, and extend whatever aid we are able and willing to give to those who have made the difficult choice to end their lives early.

Bibliography

Aurelius, Marcus, Meditations, trans. and intro. by Maxwell Staniforth (London: Penguin Books, 1964)

Campbell, Robert, and Diane Collinson, Ending Lives (Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1995)

Emanuel, Ezekiel J., Diane Fairclough, Brian C. Clarridge, Diane Blum, Eduardo Bruera, W. Charles Penley, Lowell E. Schnipper, and Robert J. Mayer, 'Attitudes and Practices of US Oncologists regarding Euthanasia and Physician-Assisted Suicide', Annals of Internal Medicine, 133:7 (2000), 527-532

Feinberg, Joel, 'Voluntary Euthanasia and the Inalienable Right to Life', Philosophy & Public Affairs, 7:2 (1978), 93-123

Finkel, Norman J., Marie L. Hurabiell, and Kevin C. Hughes, 'Right to Die, Euthanasia, and Community Sentiment: Crossing the Public/Private Boundary', Law and Human Behavior, 17:5 (1993), 487-506

Glover, Jonathan, Causing Death and Saving Lives (London: Penguin Books, 1990)

Holden, J., 'Demographics, Attitudes, and Afterlife Beliefs of Right-to-Life and Right-to-Die Organization Members', The Journal of Social Psychology, 133:4 (1993), 521-527

Kymlicka, Will, and Wayne Norman, 'Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory', Ethics, 104:2 (1994), 352-381

Luper, Steven, The Philosophy of Death (Cambridge: Cambridge University Press, 2009)

Ostheimer, John M., 'The Polls: Changing Attitudes Toward Euthanasia', The Public Opinion Quarterly, 44:1 (1980), 123-128

Rankin, Andrew, Seppuku: A History of Samurai Suicide (Tokyo: Kodansha International, 2011)

Ridolfi, Kathleen M., 'Law, Ethics, and the Good Samaritan: Should There Be a Duty to Rescue?', Santa Clara Law Review, 40:4 (2000), 957-970

Singer, Peter, Practical Ethics, 3rd edn (New York: Cambridge University Press, 2011)

Velleman, J. David, 'Against the Right to Die', The Journal of Medicine and Philosophy, 17 (1992), 665-681

Wolf, Susan M., 'Holding the Line on Euthanasia', The Hastings Center Report, 19:1 (1989), 13-15

Wong, Edward, and Jim Yardley, '100th Self-Immolation Inside Tibet is Reported', The New York Times, 14 February 2013. <http://www.nytimes.com/2013/02/15/world/asia/100th-self-immolation-inside-tibet-is-reported.html?_r=1&>. Accessed 28 April 2014

Young, Robert, 'Voluntary Euthanasia', The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2010 Edition), ed. by Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/euthanasia-voluntary/>. Accessed 01 May 2014

The Tibetan Book of the Dead: The Great Liberation through Hearing in the Bardo, trans. with comm. by Francesca Fremantle and Chögyam Trungpa (Boston: Shambhala Publications Inc., 1975)

'Anne's History Journey: The Cuba Hemmingway Loved' [title translated by the author], BS日テレ [nittere]. <http://www.bs4.jp/guide/document/anne_cuba/index.html>. Accessed 29 April 2014

'Catholic Church softens stance on suicide', The Telegraph, 10 July 2009. <http://www.telegraph.co.uk/news/religion/5789592/Catholic-Church-softens-stance-on-suicide.html>. Accessed 29 April 2014

'Euthanasia in the Netherlands', Wikipedia: The free encyclopedia. <http://en.wikipedia.org/wiki/Euthanasia_in_the_Netherlands>. Accessed 01 May 2014

'Hippocratic Oath', Wikipedia: The free encyclopedia. <http://en.wikipedia.org/wiki/Hippocratic_Oath>. Accessed 29 April 2014

'Marie Fleming's lawyers claim legislation can be put in place', BBC News: Europe, 27 February 2013. <http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-21601910>. Accessed 28 April 2014

'No. of suicides in 2013 falls below 30,000 for second straight year', Japan Today: National, 17 January 2014. <http://www.japantoday.com/category/national/view/no-of-suicdes-in-2013-falls-below-30000-for-second-straight-year>. Accessed 28 April 2014

'Suicide in Japan exceeds 30,000 for 14th year', The Tokyo Times, 11 January 2012. <http://www.tokyotimes.com/2012/suicide-in-japan-exceeds-30000-for-14th-year/>. Accessed 28 April 2014

'Supreme Court dismisses Marie Fleming's "right to die" appeal', The Journal, 29 April 2013. <http://www.thejournal.ie/marie-fleming-right-to-die-supreme-court-888094-Apr2013/>. Accessed 28 April 2014

'The Universal Declaration of Human Rights', United Nations: We the peoples… A stronger UN for a better world. <http://www.un.org/en/documents/udhr/index.shtml>. Accessed 29 April 2014

'What is the Catholic Church's teaching on suicide and when was this developed?', Answers. <http://wiki.answers.com/Q/What_is_the_Catholic_Church%27s_teaching_on_suicide_and_when_was_this_developed>. Accessed 29 April 2014

---

1 Examples of some related historical trends are discussed in Section III, below.

2 For definitions and extended discussions of each of the different types of euthanasia, see Peter Singer, *Practical Ethics,* 3rd edn (New York: Cambridge University Press, 2011).

3 Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives* (London: Penguin Books, 1990).

4 *ibid*. Glover lists three conditions that should be met: the decision is properly thought out and reasonable, is stable, and the circumstances that require assistance to be given are not temporary (i.e. she will not recover to the point where she is able to adjust the morphine drip entirely on her own).

5 Kathleen M. Ridolfi, 'Law, Ethics, and the Good Samaritan: Should There Be a Duty to Rescue?', *Santa Clara Law Review,* 40:4 (2000), 957-970.

6 That is, including all three types: voluntary, involuntary, and nonvoluntary.

7 Singer, *op. cit.*

8 'The Universal Declaration of Human Rights', *United Nations: We the peoples… A stronger UN for a better world.* <http://www.un.org/en/documents/udhr/index.shtml>.

9 Robert Campbell and Diane Collinson, *Ending Lives* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1995). Campbell and Collinson further assert that doctors and nurses cannot offer assistance in bringing about death nor cooperate with a request for it unless that assistance can be justified in other ways than to cause the sought after death.

10 Joel Feinberg, 'Voluntary Euthanasia and the Inalienable Right to Life', *Philosophy & Public Affairs*, 7:2 (1978), 93-123.

11 Singer, *op. cit.*, p. 170.

12 Campbell and Collinson, *op. cit*. Arguments on the acts-omissions distinction and double effects are both applicable here but would take us too far afield from our primary concern.

13 Norman J. Finkel, Marie L. Hurabiell, and Kevin C. Hughes, 'Right to Die, Euthanasia, and Community Sentiment: Crossing the Public/Private Boundary', *Law and Human Behavior*, 17:5 (1993), 487-506. For the lesser offenses category, verdicts of second-degree murder, voluntary manslaughter, and involuntary manslaughter were combined together into a single group. The four cases varied as to patient competency, patient intent (expressed via a living will, verbally, or unable to be expressed), and whether or not the defendant sought court approval before acting.

14 *ibid.*

15 Ridolfi, *op. cit.*

16 Some examples of these views include Wittgenstein, who considered suicide 'the elementary sin', a purely wrong act, the Catholic Church condemning it as a mortal sin, denying Church rites, public services, and burial in consecrated ground to those

who take their own lives, and the attitude of one New Yorker, no doubt representative of others, who in a travel documentary on Hemmingway's Cuba aired on Japanese TV was asked what he thought of Hemmingway and responded, roughly, 'I don't like him. He was supposed to be this big, tough guy but then he killed himself.' In the preceding order, see: Glover, *op. cit.*, p. 171; 'What is the Catholic Church's teaching on suicide and when was this developed?', *Answers,* <http://wiki.answers.com/Q/What_is_the_Catholic_Church%27s_teaching_on_suicide_and_when_was_this_developed>; and 'Anne's History Journey: The Cuba Hemmingway Loved' [title translated by the author], *BS日テレ [nittere],* <http://www.bs4.jp/guide/document/anne_cuba/index.html>. The program was broadcast 09 March 2013 and followed a fashion model (and daughter of actor Ken Watanabe) as she traced Hemmingway's footsteps across the island. A summary of the show can be found on the website, but no English version appears to be available.

17 These martial suicides began as acts of defiance towards one's enemies having lost a battle, but also came to be ways for a warrior to keep his pride and honor intact, to demonstrate loyalty to his recently deceased lord, to accept responsibility for, or to protest against, actual or perceived wrong-doing, or even as a form of rebuke meant to jar another into mending their ways. The most elaborate ceremonies occurred in cases where suicide was a form of execution that still allowed the condemned to keep their honor and the condemned's family to retain its title and hereditary rights. The following contains an analysis of the culture surrounding the trend and many fascinating accounts: Andrew Rankin, *Seppuku: A History of Samurai Suicide* (Tokyo: Kodansha International, 2011).

18 ibid. The domain of Saga on the southern island of Kyushu also required the brothers and nephews of those who took their own lives to commit *seppuku* as well.

19 The above is in no way meant to downplay the very tragic nature of many of these deaths; national figures topped 30,000 for many years but 2012 and 2013 have both seen the number fall below that threshold. 'Suicide in Japan exceeds 30,000 for 14th year', *The Tokyo Times,* 11 January 2012. <http://www.tokyotimes.com/2012/suicide-in-japan-exceeds-30000-for-14th-year/>; 'No. of suicides in 2013 falls below 30,000 for second straight year', *Japan Today: National,* 17 January 2014. <http://www.japantoday.com/category/national/view/no-of-suicdes-in-2013-falls-below-30000-for-second-straight-year>.

20 Edward Wong and Jim Yardley, '100th Self-Immolation Inside Tibet is Reported', *The New York Times*, 14 February 2013. <http://www.nytimes.com/2013/02/15/world/asia/100th-self-immolation-inside-tibet-is-reported.html?_r=1&>.

21 For an account of the Emperor's inner struggles to improve himself by applying these teachings, and on Stoic thought generally, see Marcus Aurelius, *Meditations*, trans. and intro. by Maxwell Staniforth (London: Penguin Books, 1964).

22 This same change appears to be not limited to individuals but also happening institutionally. A *Telegraph* article on the position of the Catholic Church in England and Wales from 2009 is a perhaps surprising example of a potentially deeper trend in the faith: 'Catholic Church softens stance on suicide', *The Telegraph,* 10 July 2009. <http://www.telegraph.co.uk/news/religion/5789592/Catholic-Church-softens-stance-on-suicide.html>.

23 John M. Ostheimer, 'The Polls: Changing Attitudes Toward Euthanasia', *The Public Opinion Quarterly*, 44:1 (1980), 123-128. Taken together the data discussed reveals far stronger support for passive euthanasia than for active.

24 J. Holden, 'Demographics, Attitudes, and Afterlife Beliefs of Right-to-Life and Right-to-Die Organization Members', *The Journal of Social Psychology*, 133:4 (1993), 521-527. The study also noted that the average age of the pro-euthanasia group's members was 64.9 years old versus 41.0 for the pro-life group and proposed that death proximate experiences accounted for the former group's beliefs more than religious training did. Pro-euthanasia respondents also supported capital punishment at 73.0% and abortion in cases of rape or incest at 98.6%, while pro-life respondents supported capital punishment at 71.4% (a counterintuitive result and perhaps a uniquely American one) and abortion in cases of rape or incest at only 10.2%.

25 The research was conducted only in the US but was quite thorough there, getting responses from 3,299 doctors, all of whom were members of the American Society of Clinical Oncology. See Ezekiel J. Emanuel, Diane Fairclough, Brian C. Clarridge, Diane Blum, Eduardo Bruera, W. Charles Penley, Lowell E. Schnipper, and Robert J. Mayer, 'Attitudes and Practices of US Oncologists regarding Euthanasia and Physician-Assisted Suicide', *Annals of Internal Medicine*, 133:7 (2000), 527-532.

26 ibid. This is purely conjecture on my part, but it may be that medical training in life preservation and the Hippocratic Oath's prohibition of giving a deadly drug to a patient even if one is requested are at work here. However, the swearing of this oath (in a modernized version) or a similar one does also appear to be much more common among US medical graduates than among their British counterparts. See 'Hippocratic Oath', *Wikipedia: The free encyclopedia.* <http://en.wikipedia.org/wiki/Hippocratic_Oath>.

27 Emanuel et al., *op. cit.*

28 For a description of one such effort see 'Marie Fleming's lawyers claim legislation can be put in place', *BBC News: Europe,* 27 February 2013. <http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-21601910>. Ms Fleming's case challenged the Irish constitution's

Criminal Law Suicide Act of 1993 on the grounds that it discriminates between disabled and able-bodied people. In a previous hearing of December 2012 the High Court ruled against allowing a third party to intervene and cause her death but added that if a solution that would only affect Ms Fleming could be found 'there might be a good deal to be said for her case.' Ms Fleming's appeal, however, was ultimately dismissed by the Supreme Court; 'Supreme Court dismisses Marie Fleming's "right to die" appeal', *The Journal*, 29 April 2013. <http://www.thejournal.ie/marie-fleming-right-to-die-supreme-court-888094-Apr2013/>.

29 'Marie Fleming's lawyers claim legislation can be put in place', *ibid.*

30 J. David Velleman, 'Against the Right to Die', *The Journal of Medicine and Philosophy*, 17 (1992), 665-681 (p. 676).

31 Steven Luper, *The Philosophy of Death* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

32 Susan M. Wolf, 'Holding the Line on Euthanasia', *The Hastings Center Report*, 19:1 (1989), 13-15.

33 Emanuel et al., op. cit.

34 Glover, op. cit.; Velleman, op. cit.

35 Velleman, ibid.

36 Robert Young, 'Voluntary Euthanasia', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2010 Edition)*, ed. by Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/euthanasia-voluntary/>.

37 Feinberg, *op. cit.*

38 Campbell and Collinson, *op. cit.*, pp. 117-118.

39 For a general description, see 'Euthanasia in the Netherlands', *Wikipedia: The free encyclopedia.* <http://en.wikipedia.org/wiki/Euthanasia_in_the_Netherlands>.

40 Singer, *op. cit.*

41 The Nazi experience has often been invoked in this regard, but the claim that euthanasia led inexorably to the Holocaust has been rebuked in so many places that it need not be repeated in full here; it is perhaps enough to note that the Nazi's 'euthanasia' program was not a voluntary one and was not even euthanasia properly considered as its goal was to assist in their desired reforming of the contents of the general populace and not to aid those who were suffering and in need. On this as well see Singer, op. cit. and Glover, *op. cit.*

42 Desperation is here defined as hopelessness regarding a change in one's circumstances and the sense that without that change life is impossible; see Luper, *op. cit.*

43 *ibid*., p. 181.

44 Will Kymlicka and Wayne Norman, 'Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory', *Ethics*, 104:2 (1994), 352-381.

45 *The Tibetan Book of the Dead: The Great Liberation through Hearing in the Bardo*, trans. with comm. by Francesca Fremantle and Chögyam Trungpa (Boston: Shambhala Publications Inc., 1975).

論文

発生的現象学における自然数の考察とその構成（1）
―自然主義の基礎づけに関する現象学的な方法の一つとして―

武藤　伸司

0．はじめに

エトムント・フッサールは、『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』（以下『危機書』と略記する）において、数学と数学的な自然科学（例えば物理学）という学問は、生活世界（Lebenswelt）を覆い隠す「理念の衣（Ideenkleid）」であると指摘している（vgl. HuaVI, S. 51f.）。生（Leben）と理念（Idee）の関係を考えると、例えば数学は、経験以前の理念的な「即自存在（Sein an sich）」（HuaVI, S. 54）[1]であると一般的に考えられている（vgl. HuaVI, §9-i）。しかしフッサールは、数学に対し、それは自然を「測定する」という人間の行為の精密化から、歴史[2]の中で間主観的に構成されてきたものであると主張している（vgl. HuaVI, S. 23ff.）[3]。これらのことから、フッサールの考えに即せば、数学とは、その出自を我々の生活世界に持つということになる。

以上のように、数学が生活世界に出自を持つとすれば、それは我々の実際の経験から発生的に獲得されたものであるということになる。そうであるとすれば、我々は、我々の意識における数学的な認識の発生を現象学的に考察できるということになる。こうした問題設定は、上で見たような数学的な理念の歴史に関わる間主観的な構成、言わば巨視的に見た数学の発生についての考察とは異なっている。だが、そうした数自体や数学という理念の間主観的な構成が、個々の主観におけるそれらの対象の構成との相関において成立すると考えられる[4]以上、数学の発生という問題系において、両者は相互に問われる必要がある。つまり、我々は、それらの一方、すなわち、個々の主観における「「数」とは何であり、どのようにして構成され、認識されるのか」という問題（例えば、数学的な対象、数それ自体など）を発生的な意識構成のプロセス（時間意識の構成能作（過去把持と未来予持）や、連合、覚起、対化など）として考察するのである[5]。したがって、我々は、受動的綜合における発生的な数の構成について、その根源的な本質規則性を考察する。

以上のことから、我々は、１．フッサールの「数える」という意識作用において含蓄的に働いている時間意識の能作を確認し、数えるという意識作用と、それに相関する意識内容の発生を、過去把持と未来予持による構成プロセスから考察する。そして、「数」という理念的な対象の意識構成を問題にするにあたり、我々は、２．数の基本としての自然数を定式化する「ペアノの公理」を確認し、そのペアノの公理において自然数の連続の証明に用いられる数学的帰納法と、そのような思考を可能にする未来地平という時間意識が関係づけられ得ることについて考察する。これにより、我々は、自然数を発生的現象学によって分析し、その構成プロセスを記述することができるようになるであろう。そして最後に、これらの数学に対する発生的現象学の考察から、我々は、数学を記述方法として用いる自然主義が、現象学によって、ないし根源的な生活世界によって基づけられることを指摘するための一端を呈示する。

1．「数えること」と「数」の関係についての現象学的な考察

a）基数の構成―集合的な結合

フッサールは、『算哲』（以下『算哲』と略記する）において、算術の基本概念である「基数（Kardinalzahlen, Anzahl）」の概念を心理学的に分析し、その成立を心的な作用から基礎づけることを目標としていた（vgl.

HuaXII, S. 294f.)。例えば、数にはものの多さを数える集合数[6]（基数）と、ものの順序を数える順序数（序数（Ordnungszahlen））の区別があるのだが、これについてフッサールは、「順序（Reihen）というのは、配列された集合である」（HuaXII, S. 11）と述べ、序数を基数の配列として考えている[7]。一般に、基数を数の基礎として支持する理由は、集合という概念が数学の正当な対象として扱われているためである[8]。したがって、自然数の概念を獲得しようという目標において基本となるのは、序数より基数の方であると、『算哲』を刊行当時のフッサールは考えるのである[9]。

では、実際にフッサールは、『算哲』においてどのようなことを述べているのか。例えば、我々は、机の上にあるリンゴの数を問われた場合、それらのリンゴが「いくつ（Wieviel）ある」、ということを答えとするが、その際に我々は、それらのリンゴをまさに1個、2個、3個…と数えている。この数えることによって、リンゴの個数が総体（Inbegriff）としての「数」（合計の個数）と結びつく。この総体は、個々の諸対象からなる「集合（Kollektion）」（vgl. HuaXII, Kap. I）であり、そしてこれら個々の対象を総体へと結合する心的な作用を、フッサールは、「集合的な結合（kollektive Verbindung）」（HuaXII, S. 20）と呼ぶ[10]。この集合的な結合という心的な作用によって、集合は形作られることになる。さらに、この集合が内包している特性を捨象したとき、単に何らかのものの数多性（Vielheit）という表象が、「志向的な客体」（HuaXII, S. 45）として成立し、また、反省によってその明確な数が規定されたとき、基数という一般的な概念になると、フッサールは考えるのである（vgl. HuaXII, S. 45）[11]。したがって、数の概念とは、フッサールによれば心的な作用の所産なのである（vgl. HuaXII, S. 71-76）。

しかしながら、我々がここでさらに分析を要すると考える点は、この「数える」という意識作用における構成プロセスについてである。上で見た通り、『算哲』においてフッサールは、何らかの対象の個数を集合的な結合によって「多」にまとめ上げ、抽象化し、反省的に対象化することで数の概念を構成すると考えているが、しかし注目すべきは、集合的な結合を考える際に、フッサールが、「諸内容の時間的な共在は、それらの数多性の表象にとって欠くことができない」（HuaXII, S. 24）と言及している点である。では、この時間的な共在とは如何なることであるのか。

b）数の構成作用の内で含蓄的に働いている内的時間意識の諸能作

諸内容の時間的な共在について、フッサールは、『算哲』において以下の考察を展開している。まず一つに、個々の対象を最終的に総体としてまとめ上げ、それを高次のものとして表象することについて、最後の対象に注目したときに、また初めの対象から繰り返し、総体としての表象内容を組み上げる（zusammensetzen）という考え方を、フッサールは否定している（vgl. HuaXII, S. 24）。そして二つ目に、フッサールは、個々の音の前後関係から成るメロディーの表象という例を出し、その表象が関連する諸内容の同時的な現存（Vorhandensein）を必要とするのと同様に、対象の数多性という全体も、その内容である諸部分が同時に表象されていなければならないと考える（ebd.）。さらに三つ目として、フッサールは、時間的に相前後して与えられる諸部分と、それらの要素の組み上げられた全体という継起的な生成について、「あらゆる集合は集めることを前提とし、あらゆる数は数えることを前提とする…数多性を数多性として性格づけるのは、時間的に相次いで起こるということ以外の何物でもない」（HuaXII, S. 25）と述べている。つまり、ここでのフッサールの言及に即して、数えるという心的な作用とその対象構成を考えるのであれば、数えるという作用や、その対象を形成する集合的な結合は、まさに時間的な構成であると言い得るのである。

勿論、この『算哲』の時点で、フッサールが時間意識構成の現象学的な分析をしているわけではないが、彼の時間意識の考察に関する年代の近しいテキスト[12]を見ると、同型の考察や記述が散見される（vgl. HuaX, Nr. 1）。また、継起的な諸内容をまとめ上げ、高次の表象として意識する際に、その系列の最後の時点において、最初の与件から全ての与件を一つずつ数え直し、繰り返す必要のないという論点、そして、その最後の時点にそれまでの諸内容の系列を保持していなければならないという論点は、まさに、1905年のゲッティンゲンでの時間講義で行ったマイノングに対する批判の要点と同等のものであると言えるだろう（vgl. HuaX, Nr. 29）[13]。したがって、フッサールは、意識構成の記述において、後の過去把持という時間意識の構成能作へと繋がる萌芽的なアイデアを、無自覚的であったにしろ、すでに持っていたと考えられ得るだろう。

以上のように、数えるという作用の前提となる与件のまとめ上げ、すなわち集合的な結合が時間的な構成を含むとフッサールは考えるのだが、それはつまり、含蓄的な（implizit）[14] 時間意識において基づけられているということに他ならない。例えば、フッサールは、能動的な、高次の意識作用一般の基礎に、こうした内的時間意識の含蓄的な構成が展開されていると考えており、晩年の草稿集である『経験と判断』では、「あらゆる自我作用も、例えばある対象の端的な把促の作用も、時間的に構成されつつある与件として時間野のうちに出現する」（EU. S. 122）と述べている。つまり、この作用と時間意識の基づけ関係は、何も数えるという作用と集合的な結合の関係に限ったことではないのである。このことについて、ローマーは、数の発生という問題関心の下で、この『経験と判断』におけるフッサールの記述から、「〔判断が先述定的な経験の中で根拠づけられている〕ということは、個別的な諸対象、〔すなわち〕高階の諸作用全ての諸明証性の根源的な場という経験の明証性に起因することを含意している」[15]（傍点筆者）とし、数えるという作用の発生の現場へと戻り行く。そこでローマーは、「集合は、ある集合化作用のうちで（in einem Kollektionsakt）前もって先構成されており、そして戻り掴むことの中で（im Rückgriff）対象へと生成される。ちょうど経過する集合化に即して、我々は、どんな諸対象も集合に属するということ、〔例えば〕どんな諸対象も、なおも掴むことのうちに（Noch- im- Griff）あるということを「わかっている（wissen）」のである」[16] と述べている。このように、ローマーは、この「なおも掴むこと」、まさに過去把持に他ならないこの能作を、数えるという作用における時間性として見出しているのである[17]。

また、ティースツェン[18] は、「｜｜｜｜｜｜｜｜｜｜｜」といった縦棒を数えることを例に出し、「ある一定の局面において、我々は、あるまとまり（a unit）を構成し、後の局面において別のまとまりを構成し、そしてそれから一つの対象としてこの対（pair）を見る。それから我々は、別の対象を与える新たな対の関係項として以前に形成された対を持ちつつ（taking）、さらに後の局面で別の統一を構成することもできるだろう。このプロセスは同じように反復される･･･したがって、我々は構成の持続の中である統一を構成するプロセス（オペレーション）を単純に繰り返している」[19] と述べている。ティースツェンはこれを図にして、

（（（｜）｜）｜）･･･

と表現している[20]。これはまさに時間意識の構成である。意識は、最初の縦棒が構成された後、その縦棒を持ったまま次の縦棒の構成へと向かう。上の図で括弧が入れ子状になって表現されていることを見ると、「事例を同一構造的に交差して（isomorphic across the cases）」[21] 全体が持続的に構成されていることがわかる。つまり、過去把持（特に交差志向性）による構成であるということが理解されるだろう[22]。

こうした構成を、ティースツェンは、「過去把持のこの類型は、対象のどんな種類の構成においても関係づけられる、非常に基礎的な意識の特徴である。それは、想起の作用と混同されてはならないということに注意すべきである。それは、遂行されている作用ではなく、どんな作用にも関係づけられる対象の直接的な我々の気づきに関する「受動的な」特徴である」[23] と述べており、我々は、このティースツェンの言及に即して、上述の時間構成が受動的綜合におけるプロセスとして考察されているということに注意しなければならない。つまり、上で述べたティースツェンの言う「対」とは、まさに受動的綜合における「対化（Paarung）」[24] である。対化とは、類似性に関わる連合（似ているものと似ていないもの）と、継続性（今（現在）とたった今（過去））に関わる時間意識能作によって、二項の与件の対が構成されることである。この対化によって、すなわち、過去把持的に保持されている各与件のそれぞれが、次に出現した与件との相互覚起[25] によって、言わば、諸与件の「先集合」を形成するのである。つまり、数えるという作用が遂行される以前に、その下地として、数えられるものとしての諸与件が先構成されているのである。したがって、過去把持による諸位相の時間的な系列の構成という受動的綜合が、それらを能動的に対象化すること、すなわち数えるという意識作用をそもそも可能にしているのである。

また、ここでの受動的な構成において、未来予持の能作が重要となる。未来予持は、対化における類似性の連合の契機であり[26]、次の与件に対する構成の時間的、内容的な傾向（志向的な方向）を基づけている。つまり、この未来予持の能作は、受動的に構成された数多性を、「数える」という自我の能動的な作用を触発するのである。そうして触発された、数えるという作用によって、受動的にまとめ上げられたもの（先集合的なもの）を、一つ一つ、時間意識に構成された順番に、数え上げていくことになるのである。

c）基数と序数の関係

以上のことから、我々は、基数と序数の関係を改めて考えることができるようになる。例えば、ティースツェンは、「数の基数的な概念作用は、序数的な概念作用に基づけられている･･･基数 n を意識するためには、諸統一が継起的に過ぎ去ることによって構成されるという、その構成の中で、統一を順序づけるということから抽象される必要がある」[27] と述べている。このティースツェンの言及をもとに、集合的な結合、時間意識構成、数概念の意識構成といった、様々な段階のプロセスを整理し、確認しよう。

1）所与されたヒュレー的与件の受動的綜合が生じる。含蓄的な時間意識能作と、連合における相互覚起の対化によって、所与された諸与件が「ノエマ的なもの」（HuaXI, S. 75）[28] として先構成される。この先構成されたものが、数え上げという能動的な作用の前提となる。
2）この先構成された諸々の「ノエマ的なもの」が自我を触発し、自我がそれに対向することで、「数える」というノエシスと相関関係を結び、あるもの、次のもの、その次のもの･･･という、含蓄的な時間意識能作、特に交差志向性によって構成された継起的な諸位相の積み重なりに即して、意識作用が遂行される。これらの数えるという作用のそれぞれが、延長志向性による時間意識の全体的な統一によって、所与された順序が順序として形成される。
3）そして、未来予持が充実されなくなった時点、つまり最後の与件において、交差志向性における諸与件の積み重なり（対化による綜合）から、延長志向性によって形成される順序と共に、高次の集合的な結合としての数多性の表象が構成される。そして、抽象化や反省の作用によって、単なる個数、すなわち基数という数の概念が生じる。

したがって、以上のプロセスから、数学において（特に集合論において）、基本とされ、優先される基数という概念は、優れて高次の構成によって成立するものと考えられる。勿論、序数という概念も、「n 番目」という抽象的な意味において高次の意識内容であるが、しかしその根は、ティースツェンが特に 2）の数えるという意識作用の連続を、序数として考えることから分かるように、顕現的（explizit）な意識作用の時間的な系列の構成は、時間意識の構成が基礎にあると考えられ得るのである [29]。だが、さらに意識の構成プロセスを遡れば、序数的な時間系列の形成が、フッサールの時間図式における横軸に、つまり山口が指摘するように、縦軸において形成されている各位相の先構成された、言わば先集合的な統一の客観化（対象化）によって系列ないし順序を成立させる [30] のだとすれば、集合数（基数）の根源は、この次元に求められるのではないだろうか。我々が「先集合」と仮に名づけたこの次元の構成については、更なる考察を要するだろう。

2．数学的帰納法と未来予持の地平

a）ペアノの公理による自然数の数学的な証明

以上の現象学的な分析から、数の基数と序数の構成とそれらの発生的な順序関係が確認された。ここで我々は、数学的な思考ないしは数学的な対象として基本となる自然数についての考察へと移る。上で見たように、受動的綜合のレベルでの先集合的な結合の客観化が序数的な数概念の成立に関与するとすれば、自然数は、一般的に 1、2、3･･･と数列が続いていくことから、序数とほぼ同じものとして考えられ得る [31]。しかしながら、この「数列が続いていく」ということは、一体如何にして規定されるのか。我々は、どこまでも数列が続いていくという見通しを、一体どのようしてつけているのか。我々は、この問いを考察するにあたり、自然数の序数的な概念を数学的に証明するというペアノの公理を参照し、この公理を基に、証明における問題点を呈示し、その問題点に対する現象学的な分析を試みることとする。

ペアノの公理は、以下の五つの命題によって自然数全体の集合を定義する [32]。

Ｎを自然数ｎの集合とする。

１．１は自然数である。　$1 \in N$

２．ｎが自然数であれば、次の数ｎ′も自然数である。　$\forall n \in N [n' \in N]$

３．次の数ｎ′は、決して１ではない。 $\forall n \in N [n' \neq 1]$

４．二つの自然数 m, n が同じ次の数を持つならば、これらの自然数は一致する。

$\forall m \in N \ \forall n \in N [m' = n' \Rightarrow m = n]$

５．１．と２．で作られたもののみが自然数である（自然数ｎに関する変数を含むＰ（n）において、Ｐ（1）と、どんな自然数ｋに対してもＰ（k）ならばＰ（k′）が成り立つとき、どんな自然数ｎに対しても、Ｐ（n）が成り立つ）。

$(P(1) \wedge \forall k \in N [P(k) \Rightarrow P(k')]) \Rightarrow \forall n \in N [P(n)]$

一つずつ順番に見ていくと、１. の命題は、「1が集合Ｎに属している」ということを定義している。２. の命題は、ｎの次の数を表現するものである。$n = 1$ ならば、$n' = 1'$ ということになり、1の次の数は1′ となる。ここで、1の次の数が２でもなく、$1 + 1$ でもないのは、まだ２という数も＋という加法も定義していないからである（したがって、1′の次の数は1′′となる）。３. の命題は、次の数が１ではないということを言っている。この命題の重要性は、次の４. の命題と共に、1が自然数の最小であり、1から始まり、順に「′」が増えていくことを規定する。先に４. の命題を確認すると、$m' = n' \Rightarrow m = n$ とは、次の数を求める「′」という演算を規定する。この規定が必要なのは、例えば1′と1′′′が等しいとする可能性を排除するためである。つまり、順序を持って進むということを規定しているのである。これらの命題によって、例えば、もし、1から辿れない要素ａが集合の中にあるとしたら、命題の１. と２. だけでは、「1から始まる自然数」ということを確定できない（公理の中にない要素から自然数が始まる可能性もある）ので、３. の命題が必要になる。また、４. の命題がなければ、ａという要素が、どこかの数、例えば1′′′に合流する可能性が生じ、同値の数が自然数の数列に二つ以上生じてしまうことになる。そして、最後の５. は、１. と２. の公理から、数学的帰納法によって証明される定理である。つまり、自然数ｎに関する変数を含むＰ（n）において、１. の公理よりＰ（1）が真であり、かつ２. の公理より任意の自然数ｋについて、Ｐ（k′）が真であるとすれば、Ｐ（1′）もまた真であるという推論が成り立ち、証明が為される。こうした証明の方法が数学的帰納法であり、この方法により、全ての自然数を調べなくとも、自然数全体の集合を定義できるのである。

b）数学的帰納法の現象学的な分析

以上のようにして、我々は、数学的帰納法によって、自然数の無限の数列を直接数え上げることなく証明し、理解することができる。この論理的な推論の方法によって、意識にとって未だない全ての自然数が定義されることになる。こうした自然数の定義に対し、我々の問いとなるのは、まさにこの推論という意識作用の構成が如何にして成るのかということになる。

すでに我々は、基数の意識構成の分析において、時間意識能作が働いていることを見た。数えるという作用は、過去把持の持続によって基づけられていることによって成立するのだが、それはまさに実際の体験であり、それによって数というものが、言わば加法的に構成される。だが、この数えるという作用と、その数えられた内容だけでは、自然数という高次の数学的な対象性を得ることはできない。上のペアノの公理で見たように、自然数の集合全体という理念を形成するためには、「次の」数に関する公理（２. の命題）が必要であった。つまり、この「次の」ということの内実に関わる意識の構成能作、すなわち未来予持こそが、現象学的な分析において問題になる。したがって、我々は、数学的帰納法における推論と、それを成立させる後続数の公理の内実を、未来予持の能作から考察することになる。

未来予持とは、「到来するものそのものを空虚に構成して捕捉し、充実へともたらす」（HuaX, S. 52）時間意識構成の能作である。未来予持は、常に過去把持と共にあり、過去把持の裏返しと言われたり、鏡像などと言われたりするように、密接な関係にある。なぜなら未来予持は、過去把持された内容が脱充実化し、空虚になった内容

が、逆にその空虚を充実しようとして待ち受ける非顕現的な（受動的な）志向となるからである。まさにこの空虚で充実を待ち受ける志向性が、未来予持なのである。また、未来予持の重要な特性の一つに、「不充実性」（HuaXXXIII, S. 14）がある。未来予持が待ち受ける内容は、必ずしも充実されるとは限らない。しかし、たとえ充実されなくても、その未来予持はそれとして充実を待ち続けている。つまり、未来予持は、その不充実性によって、意識のある種の傾向と空虚な志向の地平、すなわち未来地平を形成しているのである。したがって、こうした未来予持の諸性格から、未来に対する予期的な意識、例えば、否定、疑念、そして可能性という意識の様相が顕現的に構成されるのである（vgl. HuaXI, Abschn. 1）。

では、以上のような未来予持の特質を考慮しつつ、数の後続と数学的帰納法についての考察を試みる。まず、「次の」ということを考えるとき、例えば上で用いたティースツェンの縦棒を数える時間意識の構成プロセス「(((｜)｜)｜)･･･」において、未来予持的な志向と看做し得るのは、「･･･」の部分であると言って良いだろう。上での考察の際は、過去把持の構成プロセスにしか触れなかったが、この時間意識構成の記述の中には、すでに未来予持のプロセスが、無自覚であるにしろ、書き込まれていたと看做し得る。縦棒のような対象に限らず、ペアノの公理において１から順に次の数、その次の数、その次の数の次の数･･･（1, 1′, 1′′, 1′′′ ･･･）も、構造はほぼ同じである。異なるのは、後続に関する演算「′」を加味している点である。公理２．の遂行は、過去把持した内容１を次の位相へと未来予持的に志向し、その位相を「次の」として、「′」を付加する演算を能動的に遂行することである。そして、「′」を付加された1′が、またさらに時間意識構成の流れの中で繰り返され、特に未来予持に即して、同様に演算を遂行することで、一連の系列が形成されていくのである。このような過去把持と未来予持の根源的な能作に下支えされた上で、演算というオペレーションを繰り返すことが可能になり、そして「いくつでも次の数を追加していくことができる」という傾向を持った未来地平が広がるのである。

フッサールは、『受動的綜合の分析』の中で未来予持の考察をしているが、そこで彼は、「新たな印象の位相が不断に融合するという仕方で、つまりは、その根源的な生成において、特定の本質条件に相応して持続的に結合していくひとつの経過であるなら、そこにはただちに未来の地平、すなわち予期の地平がいあわせているのである」（HuaXI, S. 186）と述べている。まさにこの未来地平がいあわせることによって、その時点までの生成と類似する（連合）かたちで、連続としての予期を示す次のオペレーションの続行が準備され、実際の与件に対して遂行されるのである[33]。言わば、縦棒や次の数における「･･･」は、未来地平の記述的な表現であると言い得るだろう。

確かに、以上のような意識の構成プロセスによって、次の数の追加はいくらでも遂行できるのだが、しかし、我々の実際の体験において、自然数という無限の集合の要素を数え尽くすことは不可能である。この実践における数え上げが不可能と予感（予料）されることと、自然数の公理の折り合いをつけるのが、数学的帰納法という高次の推論の規則性である。この規則性は、勿論、論理的な形式において規定され、証明されるのだが、その論理的な形式の遂行の基礎は、我々の未来地平の志向にあると考えられるのではないか。

これまで見てきたように、そもそも「後続するという見通し」は、未来予持ないしその不充実な志向によって形成される未来地平によって成立している。フッサールは、「隔たった過去という、より以前の意識状態において、ある状態Ｕが統一的に構成され、その後にｑが立ち現れたとし、その後に、顕在的な現在の新たな意識状態において、いまそれに似た状態Ｕ′が（含蓄的に）生じると仮定した場合、以前のＵとそのｑが覚起にもたらされると、ｑ′の立ち現れは来るべきものとして必然的に動機づけられる･･･つまり我々がまたここでｑ′を予期するのは、同様な状況のもとでｑを経験したからであり、この「だから、そうだ」という関係が明証的に与えられているとはっきり主張することができる」（HuaXI, S. 187f.. 傍点筆者）と述べている。つまり、過去の経験と未来の予期は、受動的綜合における先構成において、明証的かつ必然的に動機づけられているというのである[34]。そして、この「だから、そうだ」関係における動機づけと明証性について、フッサールは、「それ〔動機づけと明証性〕と相関的に、以前の同様な状況に現れ来ったものから、いまそれに似たものに到来することを完全な明証性において「帰納的に」推測するとも言える。すべての推論と同様、この必然性には、本質一般性からしてひとつの明証的な推論の規則が生じる」（HuaXI, S. 188）と述べ、まさに帰納的な推論という論理的な規則性の発生を、時間意識構成（未来予持）と受動的綜合（連合や対化）に関連づけるのである。したがって、未来予持と未来地平という体験に基礎づけられて、自然数の連続に関する公理、次の数やその数学的帰納法による証明が、高次の意識作用における「証

明」として成立すると考えられ得るのである。

以上のようにして、自然数の数列は、数を数えるという行為と、その行為を下支えする含蓄的な時間意識能作と受動的綜合によって構成されていると言い得るのである。しかしながら、これで自然数に関する諸要件の全てを考察したわけではない。ここでは、1と0という特権的かつ前提的な数が如何にして意識構成されるのかについての考察が為されていない[35]。我々はこの考察を、乳幼児におけるキネステーゼの充実と不充実の関係に即して、根源的な発生の場面を捉えることを試み、自然数に対する発生的現象学の考察を深めていきたいのだが、紙幅の関係上、今回は立ち入ることができない。この点は、今後の課題となる。

3．おわりに

最後に、本論の最終的な目標について簡単に述べる。冒頭で述べたように、自然主義を根本から批判するためには、その自然主義的な諸学問が依って立つ記述方法、すなわち数学や数自体を徹底的に吟味せねばならない。そのためには、フッサールがガリレイ的な自然の数学化によって自然自体が理念化されていることに警鐘を鳴らしたように、この「自然の数学化」という、自然主義の数学的な自然科学の主導理念を、意識構成から、身体から、生活世界から基づけ、その出自を明るみに出す必要がある。そうすることで、高度に抽象的な数学の理念の進む方向、そしてそれを用いる人間の態度が、根底から変化することになるであろう。

実際、原発事故という悲劇的な事象を目の当たりにした誰もが、そもそも原子力発電を可能にし、運用するための自然科学と、それと共にある科学技術に対して、それらが我々の意識生の現実とあまりに乖離しすぎたことを痛感しているだろう。この痛みに対する反省は、政治や法律、経済よりももっと大きな哲学的な思惟の中で、本質的に、根本的に為される必要がある。哲学的な反省と批判でもってこの事象を理解することなく、本当の意味での解決や前進は望めないだろう。フッサールが『危機書』において数学的な自然科学を哲学的に考察したのも、まさに第二次世界大戦前夜のことである。人間と科学が、その関係において幸福な恩恵があったのと同じくらい不幸な帰結をもたらしてきた事情を鑑みれば、両者の関係の根本を問うことは、哲学の必定であろう。したがって、我々は、こうした目的に則って、今後も人間と科学を繋ぐ数学それ自体を考察の対象としていくことが目標となる。

参考文献

〈Husserliana〉

Bd. VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, hrsg. von W. Biemel, 1954.（邦訳：『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷恒雄・木田元訳、中公文庫、1974年）

Bd. X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, hrsg. von R. Boehm, 1966.（邦訳：『内的時間意識の現象学』立松弘孝訳、みすず書房、1967年）

Bd. XI: *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanu- skripten（1918-1926）, hrsg. von M. Fleischer, 1966.（邦訳：『受動的綜合の分析』山口一郎・田村京子訳、国文社、1997年）

Bd. XII: *Philosophie der Arithmetik*. Mit ergänzenden Texten（1890-1901）, hrsg. von L. Eley, 1970.

Bd. XXXIII: *Die „Bernauer Mannuskripte“ über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, eds. R. Bernet, D. Lohmar, 2001.

Husserl, E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik*, hrsg. von L. Landgrebe, Hamburg, Felix Meiner, PhB 280, 1972.（邦訳：『経験と判断』長谷川宏訳、河出書房新社、1975年）

Lohmar, D., *Phänomenologie der Mathematik*. Phaenomenologica 114, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1989.

Tieszen, R., *Mathematical Intuition, Phenomenology and Mathematical Knowledge*. Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1989.

ペアノ, G.『数の概念について』現代数学の系譜2、小野勝次・梅沢敏郎訳、共立出版、1969年

鈴木俊洋『数学の現象学』法政大学出版局、2013年

竹内外史『集合とはなにか』講談社、2001年

貫成人「数学的直観―フッサール現象学と数学の哲学―」『フッサール研究』第2号、平成14年度科学研究費補助金（基礎研究B-1）、新資料・新研究に基づくフッサール現象学国際的研究の新しい地平の開拓、研究成果報告書2号、2004年

武藤伸司「『ベルナウ草稿』における未来予持と触発―意識流の構成における未来予持の必然性を問う―」『現象学年報』29 号、日本現象学会編、2013 年
森村修「フッサールの「多様体の哲学」(1) ―「多様体の哲学」の異端的系譜 (4) ―」『異文化 . 論文編』(13)、法政大学国際文化学部紀要、2012 年
山口一郎『存在から生成へ』知泉書館、2005 年
『感覚の記憶』知泉書館、2011 年
吉田洋一、赤攝也『数学序説』ちくま学芸文庫、2013 年

注

1 凡例：*Husserliana*（Den Hagg, Kluwer Academic Publishers, 1950-.）からの引用は巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字によって（）内に示し、原書による強調を強調、筆者による強調を強調とする。また、引用文に無い語句を補足する場合、〔〕内に示す。そして、『経験と判断』を EU. と表記する。

2 エジプトの測量術から始まり、エウクレイデスの『原論』による幾何学の成立、そしてデカルトの解析幾何学へ、といった、ヨーロッパ圏の数学（特に幾何学と代数の統合という、デカルトによる革命的な業績（代数はアラビア由来であるが））の発展的な流れは、一般的な了解であろう（吉田洋一、赤攝也『数学序説』ちくま学芸文庫、2013 年参照）。

3 フッサールは、『危機書』において数学の発展を歴史的に考察し（vgl. HuaVI, §9)、「幾何学の起源」という草稿において、数学的な理念が間主観的に発生するということに言及している（vgl. HuaVI, S. 385)。

4 このことについて、『危機書』の附論 III、いわゆる「幾何学の起源」と呼ばれる草稿において、フッサールは、数学のみならず諸学問の歴史的な発展という間主観的な構成を、「全ての学問が、生きた学問全体のために働く主観性として―著名であれ無名であれ―相互に協力し合ったり、また対立し合ったりする研究者たちの諸世代の開かれた連鎖に関わるものだということもまた、認めてよいであろう」(HuaVI, S. 367. 邦訳：細谷恒雄・木田元訳『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』中公文庫、1995 年、494 頁参照）と述べている。

5 そのためには、フッサールが『算術の哲学』や「幾何学の起源」など（また、ラントグレーベ編集の『経験と判断』も）で行なった「数学的な対象の構成」の議論を考察する必要がある。すでに、これらのテキストを網羅的に考察したものとして、ディーター・ローマー（Lohmar, D., *Phänomenologie der Mathematik*, Phaenomenologica 114, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1989.）や、リチャード・ティースツェン（Tieszen, R., *Mathematical Intuition, Phenomenology and Mathematical Knowledge*. Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1989.)、貫成人（「数学的直観―フッサール現象学と数学の哲学―」『フッサール研究』第 2 号、平成 14 年度科学研究費補助金（基礎研究 B-1)、新資料・新研究に基づくフッサール現象学国際的研究の新しい地平の開拓、研究成果報告書 2 号、2004 年、129 - 139 頁)、鈴木俊洋（『数学の現象学』法政大学出版局、2013 年）などの仕事が挙げられ、我々はこの成果を活用することとなる。特に、貫の論文は、数の発生について受動的綜合からの考察が展開されており、フッサールの数学論において非常に重要な論文である。

6 例えば、{1, 2, 3} の集合と、{4, 5, 6} の集合は、要素自体は等しくないがその個数は等しい（写像関係。任意の集合の要素を他の集合の要素に対応させること)。この集合の要素の数が、濃度、すなわち基数と言われる（竹内外史『集合とはなにか』講談社、2001 年、第 2 章参照)。

7 この点について、鈴木（2013)、75-78 頁、237 頁の注 76 を参照のこと。また、森村修「フッサールの「多様体の哲学」(1) ―「多様体の哲学」の異端的系譜 (4) ―」『異文化 . 論文編』(13)、法政大学国際文化学部紀要、2012 年、183-220 頁、198-199 頁も参照。フッサールは、「算術の体系的な取り扱いが自然的な数の順序と共に始めることは決して許されない」(HuaXII, S. 399. 邦訳：鈴木（2013)、96 頁参照。）とも述べている。

8 数の連続性を考える上で、自然数や整数、有理数を数直線上に配置することは、直感的に難しくないが、無理数（$\sqrt{2}$ や円周率など）については問題がある。そこで、数直線上に無理数を表す場合、有理数の極限を考えるという方法がある。数列の収束（コーシー列）が有理数にならない場合、それが無理数であるのだが、その無理数を極限「点」として扱う事で、数直線における配置という直感的な連続と看做す。そして次に、有理数と無理数を集合論的に考えることで、それぞれを部分集合として持つ実数を定義する。数を実数まで拡大して考える際に、それを集合の濃度として考えると、可能無限のような無際限に増えていく数ではなく、実無限として一挙に捉える考え方を必要とする（実数において数列の連続性を考えれば、無理数の無限（0.99999…, 3.141592…）がその数列の中に存在することになる)。このようなそれぞれの無理数が本当に無限に続くかどうかはわからないし、それを実際に確認することもできない。そこで、我々の直感的な認識のレベルとは異なる俯瞰的な視点で抽象化し、直感とは異なる見方を設定することで（集合論)、それぞれの無理数を無理数全体の一つの要素と考えることができ、理解にもたらすことができる。したがって、数学において、実数が濃度（要素の数）として考えられ得る限りにおいて、完備化の観点から集合論、ひいては基数は支持され得る。

9 このことについて鈴木は、フッサールが数学の師であるヴァイアーシュトラスの「数学におけるプラトニズム」を受け継いでいると述べている（鈴木（2013)、第一章 1.3、26-31 頁参照)。

10　森村（2012）、201-202 頁参照。

11　貫（2004）、135 頁、または森村（2012）、202 頁を参照のこと。この数多性という概念について、貫は、「「本来的（eigentlich）」に与えられる範囲を逸脱した大きな数は、非本来的（uneigentlich）、「記号シンボル的（signitiv-symbolisch）」にしか与えられない」という点を注意している。また、森村は、フッサールが『算哲』での時点で表象と概念を明確に区別していない点を指摘している。本論においては、差し当たりその点の議論は割愛し、別稿に譲ることとする。

12　このテキストは、フッサール全集第 10 巻の編者である R. ベーメによると、1893 年のものであるとされている（vgl. HuaX, S. 137, Anm. 1）。

13　時間講義におけるマイノングに対するフッサールの批判の焦点は、高次の対象が時間的な最終位相の瞬間点に制限されるという先入観と、その前に諸内容を取りまとめる作用体験の無時間性を指摘するところにある（vgl. HuaX, S. 219, 225）。これらの誤謬や不合理性は、まさに現象学的な体験の記述における明証性から批判される。勿論、ここでのマイノングへの批判は、『論研』で得た統握図式によってなされるので、持続的な知覚やその表象の構成に関して、継起する各位相の持続と、全体的な時間統一の構成の二つを同時に成立させる過去把持の能作は考慮されていない。しかし、フッサールは、「新鮮な想起」（HuaX, S. 165）や「二重の持続体」（vgl. HuaX, Nr. 30-33）の議論によって、この問題の解答を試みている。

14　「含蓄的な（implizit）」とは、フッサールにとって非顕現的な過去把持の性格を示す重要な術語であり、内的時間意識構成の非顕現性と過去把持された諸内容の蓄積を示している。この点に関して、拙論（「『ベルナウ草稿』における未来予持と触発―意識流の構成における未来予持の必然性を問う―」『現象学年報』29 号、日本現象学会編、2013 年、157-166 頁）158 頁を参照のこと。

15　Vgl. Lohmar（1989）, S. 61.

16　Vgl. Lohmar（1989）, S. 84.

17　貫は、「与えられた知覚対象の細部や特徴の一つ一つに注目していきつつ、その過程においてすでに判明した事柄を「なおも把持し（noch-im-Griff）」て、全体を通覧する作用であり、それが数の場合には「数える（Zählen）」という作用に相当する」（貫（2004）、135 頁参照）と述べている。また、vgl. Lohmar（1989）, S. 72-75.

18　Cf. Tieszen（1989）, Chap. 5, or 6. 例えば、ティースツェンは、「認知的なプロセスの構成は、作り上げつつある数の規定に関わっている」（Tieszen（1989）, p. 97）、あるいは、「勿論、時間における反復ないし継続という着想は、そのプロセスの現象学的な記述によれば、直観というプロセスの本質的な特徴である」（Tieszen（1989）, p. 100）と述べている。

19　Cf. Tieszen（1989）, p. 100.

20　Ibid. ティースツェンは、このような構成について、「ある時間において我々はある統一を構成し、そしてより後の時間に別の統一を構成する。すなわち、我々は「一番目」の統一を持ち、そして「二番目」の統一を持つ。それから、我々はこれらの対を一つの対象として、二つの統一として見るか、看做すかする。「三番目」の統一の構成後、我々は新たな対の区間として以前に形成されたこの対を持って、そしてそれから、一つの対象としての、三つの統一として、結果として生じる対を見るのである」（cf. Tieszen（1989）, p. 106）と述べている。

21　Cf. Tieszen（1989）, p. 97.

22　交差志向性とは、意識変様の流れの中で、絶えず同等の内在的な与件に向かって持続や変化を構成する過去把持の一側面である。他に、延長志向性としての過去把持があり、こちらは流れの統一に関わる。つまり、流れの中で先行した過去把持全体を絶えず受け継ぐ志向性である（vgl. HuaX, S. 378-381）。

23　Cf. Tieszen（1989）, p. 102.

24　受動的綜合における本質規則性である（原）連合と時間意識能作（過去把持と未来予持）によって形成される二項関係の構成を対化という。これはつまり、二項の与件における類似性と継続性の綜合が共に働き、関わり合うことで、「一つの対」というまとまりを形成するということである。この対化という関係の生成は、受動的綜合の原形式の一つである（vgl. HuaXIV, Nr. 35）。貫はこのことについて、「「対化」は認識・活動主体の意志や能動性とはまったく無関係に、自然発生的に発動してしまう「受動的綜合」であり、また、時間意識はその受動的綜合よりもさらに受動的に発動している、われわれの経験そのものの構造化である」（貫（2004）、136 頁参照）と、明確に指摘している。

25　相互覚起とは、現在と過去との呼び覚まし合い、すなわち、新たに所与される与件と、過去に沈み込んだ空虚表象（意味の枠のようなもの。直観の度合いが減じ、志向が脱充実化していったもの。感覚の場合は空虚形態という）の呼び覚まし合いを示す受動的綜合をいう。これについて、山口一郎『存在から生成へ』知泉書館、2005 年、79-83 頁参照。

26　フッサールは、『受動的綜合の分析』において、「連合的な覚起」（HuaXI, S. 77）を分析する際に、連合の志向的な方向づけに注目している（vgl. HuaXI, S. 76f.）。この方向づけは、「傾向」と「充実を目的とすること」であり（vgl. HuaXI, S. 83）、まさに未来予持の性質であると考えられ得るだろう。

27　Cf. Tieszen（1989）, p. 105.

28　先ノエマとも言い得る。つまり受動的綜合において先構成された意味内容である。ノエシスが生じるまでは未だ顕現的な意

識内容とはならないため、それと区別して、「的なもの」、あるいは括弧つきのノエマと考えねばならない。

29 ティースツェンは、「一般的に言えば、我々がｎ番目の統一に達するといった構成における、ｎ番目の局面で、新たな対が一つの対象として、その局面で形成されるのを見ること中で、ｎ個の統一を持つのである」（cf. Tieszen（1989), p. 106）と述べている。このことについて、貫は、「反復される各知覚作用において時間意識の構造から形成されるのは、今数えているのが何番目なのかという序数だけである。一度おこなった計数作用をふたたび、今度は想起によって対象化したとき、各回を一次元的に、同時に通覧する基数の関係が明らかとなり、さらに計数のプロセス全体を対象化することによって量が明らかとなる」（貫（2004)、136-137 頁参照）と述べている。

30 この点について、山口一郎『感覚の記憶』知泉書館、2011 年、214-215 頁の記述と、図 4、図 5 を参照のこと。

31 序数は、集合論的に見れば、ある有限集合の要素を自然数の順序で整列させたものと看做せることから、両者を同一視する「第Ｉ型の序数」と、無限集合の、特に可算無限集合（数え上げたそのすぐ後に次を考えることのできる集合）の順序としての超限序数という「第 II 型の序数」がある（竹内（2001)、76-93 頁参照)。

32 ペアノの『数の概念について』では、「１．《イチはある数である》、２．《ある数の後に置かれた記号＋はある数を与える》、３．《もしａとｂとが二つの数で、それらの次のものが等しいならば、それらもまた等しい》、４．《イチはどんな数の後にくることはない》、５．《もしｓがイチを含む類で、またｓに属するものの次のものからなる類がｓに包含されるならば、すべての数は類ｓに含まれる》」（ペアノ , G.『数の概念について』現代数学の系譜 2、小野勝次・梅沢敏郎訳、共立出版、1969 年、101 頁参照）となっており、本文の命題３．と４．が逆であるが、この部分の順序は入れ替わっていても証明に問題はない。また、２．の命題における「＋」は、本文では「′（プライム)」と表記する。

33 Vgl. HuaXI, 186f.

34 この受動的綜合における「動機づけ」について、筆者は、未来予持の傾向と触発に関わることを『ベルナウ草稿』に即して論じている（武藤（2013)、162-163 頁参照)。

35 フッサールは、『算哲』の時点では、「0」ならびに「1」が自然数列に本来属さず、後から派生的に付け加えられたものと考え、自然数列が一様ではないと言う（vgl. HuaXII, S. 129ff.)。「後から加えられた」という点については、考慮の余地があるが、確かに、数の連続とは異なる発生の起源が考えられ得るだろう。

On Construction of Natural Numbers in Genetic Phenomenology (1)

—A Phenomenological Method for Grounding Naturalism—

MUTO Shinji

0. Introduction

In *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy* (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*: hereunder abbreviated as *Crisis*), Edmund Husserl described mathematics and number-based natural sciences (such as physics) as a "garb of ideas" [*ideenkleid*] that cover the "life-world" [*lebenswelt*] (vgl. HuaVI, S. 51f). When discussing the relationship between life [*leben*] and ideas [*idee*], Husserl wrote that numbers, for example, exist in themselves [*sein an sich*] (HuaVI, S. 54)[1] as ideas before being experienced (vgl. HuaVI, §9- i). However, Husserl believed that since numbers are refined through the human act of "measuring," they have been constituted intersubjectively through history[2] (vgl. HuaVI, S. 23ff).[3] Thus, according to Husserl's approach, mathematics is something that originated from our life-world.

So, if mathematics has its origin in the life-world, then it follows that it is **something that is genetically acquired from our real life experiences**. If this is the case, then it should be possible to explain phenomenologically **the origin of mathematical consciousness** within our minds. The issue here is different from the type of issue above, which would involve a discussion on intersubjective constitution relating to the history of mathematical concepts or the origin of mathematics as seen from a macroscopic viewpoint. However, inasmuch as the intersubjective constitution of numbers themselves and mathematical concepts is mutually tied to the constitution of such objects in the individual subject,[4] then anyone inquiring into the origin of mathematics will be required to investigate them both. In other words, it is also necessary to discuss <u>the meaning of 'number' in the individual subject and how it is constituted and cognized therein</u> (for example, mathematical objects, numbers themselves, etc.) in terms of generative constitutive processes of consciousness (the constitutive operations [*Leistung*] of time-consciousness [retention, protention], association, awakening, pairing, etc.).[5] I will therefore focus on the generative constitution of number that takes place in passive synthesis, and discuss the underlying essential regularity thereof.

In view of the above, I will proceed as follows: 1) With an understanding that, according to Husserl, the operations of time-consciousness function implicatively in the noesis (conscious act) of "counting," I will focus on the noesis of counting and the generation of its corresponding noema (conscious content), and explain the same as being a constitutive process based on retention and protention. I will then turn my attention to the issue of the conscious constitution of the conceptual object of "number" and proceed as follows: 2) With the understanding that peano axioms formulate natural numbers as basic numbers, I will discuss mathematical induction, a method used to prove a given statement for all natural numbers (as formulated by the peano axioms), and argue that this can be related to the time-consciousness of futural horizon, by which such thinking is made possible. Through these two processes, I will

be able to analyze natural numbers through a generative phenomenology framework and give an account of the constitutive process thereof. Finally, this generative phenomenological analysis of mathematics will contribute to the argument that naturalism, which uses mathematics as a descriptive method, must be founded in phenomenology, or the primordial living-world.

1. A Phenomenological Discussion of the Relationship between "Counting" and "Number"

a) Constitution of Cardinal Numbers – Collective Combination

In *Philosophy of Arithmetic* [*Philosophie der Arithmetik*], Husserl conducted a psychological analysis of the concept of cardinal numbers [*kardinalzahlen, Anzahl*], a basic concept in arithmetic; and he sought to ground the formation of this concept in psychical processes (vgl. HuaXII, S. 294f.). A distinction can be made between sets of numbers[6] (cardinal numbers), which are used to describe the quantities of things, and ordinal numbers [*ordnungszahlen*], which are used to describe the sequence of things. Husserl believed that ordinal numbers are founded on cardinal numbers, writing that "series [*reihen*] are ordered sets" (HuaXII, S. 11).[7] Generally speaking, the reason for supporting the view that cardinal numbers are the foundation is that the concept of set is treated as the justifiable object of mathematics.[8] Therefore, at the time *Philosophy of Arithmetic* was published, Husserl believed that cardinal numbers rather than ordinal numbers are essential in order to grasp the concept of natural numbers.[9]

What did Husserl actually state in *Philosophy of Arithmetic*? If I am asked about the number of apples on a table, for example, I would have to answer how many [*wievel*] apples there are. I would, on this occasion, be **counting** each apple (1 apple, 2 apples, 3 apples, and so on). By counting in this way, I would **combine** to get the **aggregate** [*Inbegriff*] "**number**" (total number) of apples. This aggregate is the set or "collection" [*kollektion*] of the individual objects counted (vgl. HuaXII, Kap. I). Husserl used the term "collective combination" [*kollektive verbindung*] to denote the psychical act of combining to get the aggregate of such objects (HuaXII, S. 20).[10] It is through this psychical act of collective combination that sets are formed. Furthermore, when abstracting the elements in such collections, representations of multiplicity [*vielheit*]—i.e. purely how many things are there—are established as "intentional objects" (HuaXII, S. 45), and when the determinate number is established by means of reflection, it becomes the general concept of cardinal number (vgl. HuaXII, S. 45).[11] Thus, Husserl locates the origin of number in a psychical operation (vgl. HuaXII, S. 71- 76).

However, one thing that requires further analysis is the constitutive process that takes place in the noesis of "counting." As seen above, Husserl set out in *Philosophy of Arithmetic* the view that the concept of number is constituted by counting up the "quantity" of given objects by means of collective combination, abstraction, and then reflective objectification. However, what deserves attention here is the following statement that Husserl wrote when discussing the collective combination: "The temporal coexistence is indispensable for the representation of their plurality" (HuaXII, S. 24). What did Husserl mean by temporal coexistence?

b) Operations of Internal Time-consciousness that Function Implicitly in the Constitutive Acts of Numbers

In *Philosophy of Arithmetic*, Husserl developed the following discussion on the temporal coexistence of contents. First, with regard to how individual objects are finally counted up as aggregates and represented as higher-order objects, Husserl denied that when focusing on the final object, one starts again from the first object and then assembles [*zusammensetzen*] the represented contents as the aggregate (vgl. HuaXII, S. 24). Second, taking as an

example the representation of melody, which comprises individual tones arranged in a temporal sequence, Husserl argued that just as the representation of melody requires that the contents (tones) thereof be simultaneously "present-at-hand" [*vorhandensein*], the representation of totalities—i.e. multiplicities of objects—likewise demands that the contents thereof be represented simultaneously (ebd.) Third, Husserl had the following to say regarding the successive generation of given parts in a temporal sequence and the totalities of these assembled elements: "any collection presuppose an act of combining, each number counting…It is temporal succession and nothing else that characterize the multiplicity as multiplicity" (HuaXII, S. 25). In other words, according to what Husserl wrote, if we think in terms of the psychical act of counting and the constitution of the counted objects, then the acts of counting and collective combination forming the counted objects can indeed be considered a **temporal constitution**.

It is, of course, not the case that Husserl was conducting a phenomenological analysis of the constitution of time-consciousness when he wrote *Philosophy of Arithmetic*, but similar type of notes and arguments can be found in a text1212 that Husserl wrote on time-consciousness around this time (vgl. HuaX, Nr. 1). Furthermore, Husserl argued that when one counts up sequential contents and is conscious of this total as a higher-order representation, at the end point of this sequence there is no need to recount every datum and repeat the process starting from the first datum, and he also argued that at the end point one must retain the succession of contents up to that point in time. These two arguments resemble the crux of the criticism Husserl levied against Meinong during the course of lectures on time he delivered in Göttingen University in 1905 (vgl. HuaX, Nr. 29).[13] Therefore, it can be argued that Husserl, while himself unaware that he had done so, had already set out in his notes about the constitution of consciousness the seedlings of an idea that would develop into his theory of a constitutive operation of time-consciousness, namely retention.

As we have seen above, Husserl believed that the counting up of given objects (collective combination), which forms the premise for the act of counting, involves temporal constitution. This temporal constitution is founded on nothing other than implicit [*implizit*][14] time-consciousness. For example, Husserl believed that such implicit constitution of inner time-consciousness develops as the foundation to active, higher order noesis, and in *Experience and Judgment: Investigations in a Genealogy of Logic* (*Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik*: hereunder abbreviated as *EU*.), a collection of the manuscripts Husserl composed during his last years, he wrote the following: "*Every act of the ego*, for example every act of simple apprehension of an object, *appears in the temporal field as a temporally self-constituting datum*" (EU. S. 122). In other words, the frounding of such acts in time-consciousness does not only apply to the relationship between the act of counting and collective combination. Lohmar, being interested in the issue of the origin of number, returned to the place where the act of counting originates. Citing the above statement from *Experience and Judgment*, he argued that "[the grounding of judgment in pre-predicative experiences] implies that judgment originates in the **primordial ground of the givenness of experience**, which is the givenness of individual objects and (therefore) all higher-order acts"[15] (emphasis is mine). Lohmar then developed his argument as follows: "sets are pre-constituted in a collectivization [*in einem Kollektionsakt*], and then formed into objects through a regressive [*im Rückgriff*] grasp. Through the passage of collectivization, we know [*wissen*] that all the units are part of sets, and that all units are still-retaining-in-grasp [*noch-im-griff*].[16] Lohmar thus identified the operation of "still-retaining-in-grasp"—which is certainly nothing other than the operation of retention—as the temporality in the act of counting.[17]

Richard Tieszen presented the example of counting a series of strokes ("｜｜｜｜｜｜｜｜｜｜｜"), and wrote the following: "At a certain stage we construct a unit, at a later stage we construct another unit, and then we look at this pair as an object.[18] We could then at a still later stage construct another unit, taking the pair previously formed as a

term of a new pair, which gives another object. This process could be iterated as often as we like…In continuing the construction we are thus simply iterating the process (operation) of constructing a unit, i.e., adding a unit at each stage where we think of this as done at successive stages in time."[19] Tieszen represented this process in the following diagram:

((|)|)|)…[20]

The process Tieszen describes is nothing other than the constitution of time-consciousness. After the first vertical line is formed in the consciousness, the consciousness moves on to forming the second line **while still retaining** this first line. The use of nested parentheses in the above diagram helps us understand how the whole structure involved in determining number is "isomorphic across the cases"[21] and perpetually constituted. In other words, we can understand it is constituted by retention (particularly the transverse intentionality of retention).[22]

Tieszen has the following to say about such a constitution: "This type of retention is a very basic feature of consciousness which is involved in the constitution of any kind of object. It should be noted that it is not to be confused with an act of remembering. It is not actually an act that is performed but is rather a 'passive' feature associated with any act that has to do with our immediate awareness of an object."[23] Having read Tieszen's words here, we should turn our attention to the fact that the abovementioned constitution of time is discussed as a process that takes place in passive synthesis. In short, we should relate Tieszen's term "pair" to Husserl's description of "pairing" [*paarung*][24] in passive synthesis. Pairing is what occurs when two units are constituted as a pair through association of similarity (similar object, dissimilar object) and the operation of time-consciousness in relation to continuation (present, just-having-been-present). Through being paired—i.e., by being retentively maintained—each datum undergoes a reciprocal awakening[25] with the datum that follows to form, as it were, a "pre- collection." In other words, before the act of counting is performed, **the datums to be counted have been pre-constituted** to provide the groundwork for the act. Therefore, it is passive synthesis, whereby a time series of phases is constituted by means of retention, which is what enables the active objectification of the units—i.e., the noesis of counting.

In this passive constitution, the operation of protention plays an important role. Protention is the impetus for the association of similarity during pairing,[26] and it provides a basis for the temporal and noematic tendency (intentional direction). In other words, the operation of protention affects the ego to actively perform the "counting" of multiplicities that have been passively constituted. Having been thus affected, this act of counting entails the counting up of passively counted objects (pre- collection objects) one by one in a sequence constituted by time-consciousness.

c) The Relationship between Cardinal Numbers and Ordinal Numbers

Based on the above, we can now revisit the relationship between cardinal numbers and ordinal numbers. Tieszen writes that "the cardinal conception of number is founded on the ordinal conception … The basic idea is that to be conscious of a cardinal number *n* it is necessary to abstract from the ordering of units in a construction that would be constituted by virtue of successively running through the units."[27] Using these words as a springboard, let us clarify the various processes such as collective combination, constitution of time-consciousness, and constitution of consciousness of the number concept.

1) Passive synthesis of given hyletic data is generated. Given datums are pre-constituted as "noematic entities"

(HuaXI, S. 75)[28] by virtue of pairing, which takes place through the implicit operations of time-consciousness and reciprocal awakening in association. These pre-constituted entities provide the premise for the active operation of counting.

2) The pre-constituted "noematic entities" affect the ego. The ego then turns toward these entities and forms a mutual relationship with the noesis of "counting." The act of consciousness is then performed in line with the build-up of successive phases as constituted by the implicit operation of time-consciousness (a datum, a subsequent datum, a further subsequent datum), particularly its transverse intentionality. The individual processes of the act of counting characterizes a given series as a series through the comprehensive unification of time-consciousness by horizontal intentionality.

3) At the point in time when protention becomes unfulfilled – i.e., at the final datum – representation of multiplicity as a higher-order collective combination is constituted alongside the series, which is formed through horizontal intentionality from the accumulation of datums in transverse intentionality (synthesis by pairing). Then, through abstraction and reflection, the number concept of simple numbers, or cardinal numbers, is generated.

Thus, based on the above processes, the concept of cardinal number— a concept that is fundamental to and prioritized in mathematics, particularly in set theory—can be considered as being formed from an exceptionally high-order constitution. The concept of ordinal number too is, no doubt, also a higher-order semantic content in its proper abstract sense of "nth place." However, as can be garnered from the fact that Tieszen regarded in particular the series of counting-noesis described in step (2) as ordinal numbers, the constitution of an explicit time series of noesis can be considered as the constitution of time-consciousness.[29] Having said that, when tracing further the constituting process of consciousness, if we suppose that the formation of an ordinal-valued time series prompts the establishment on the horizontal axis in Husserl's time diagram, that is to say, the establishment of a series by means of the objectification of pre-constituted "pre- collection unities" in phases that are being formed on the vertical axis (as Yamaguchi argues), then it is at this level that the foundation of the sets of numbers (cardinal numbers) is found.[30] The constitution at this level, which I have provisionally termed "pre- collection," requires further discussion.

2. Mathematical Induction and the Horizon of Protention

a) Verifying Natural Numbers by the Peano Axioms

I have used the above phenomenological analysis to confirm the constitution of cardinal and ordinal numbers and their spontaneous order relationship. In this section, I will shift the focus to natural numbers, which are fundamental to mathematical thinking and mathematical objects. As I mentioned above, the objectification of pre- collective combinations at a passive synthesis level play a role in establishing the ordinal numerical concept. This being the case, natural numbers can be regarded in much the same way as ordinal numbers inasmuch as the numerical series continues as 1, 2, 3, and so on.[31] However, how can the continuation of such a numerical series be determined? On what basis can we forecast that the series of numbers will continue? In discussing this issue, I will refer to the peano axioms, which mathematically verify the ordinal conception of natural numbers. Based on these axioms, I will present the problems concerning verification, and attempt to address these problems using a phenomenological analysis.

The peano axioms determine the set of all of natural numbers based on the following five postulates.[32]

N is a set of natural numbers *n*

1. 1 is a natural number. $1 \in N$
2. If any number *n* is a natural number, then its successor *n´* also is a natural number. $\forall n \in N [n' \in N]$
3. A successor of a natural number *n´* cannot be 1. $\forall n \in N [n' \neq 1]$
4. Two natural numbers *m and n* of which the successors are equal are themselves equal. $\forall m \in N \forall n \in N [m' = n' \Rightarrow m = n]$
5. Only that which meets the conditions of postulates 1 and 2 is a natural number (regarding *P*(*n*) which contains a variable of a natural number *n*, if *P*(1) is true, and if *P*(*k*) is true for *P*(1) and any natural number *k*, then when *P*(*k´*) holds true, *P*(*n*) holds true for any natural number *n*.

$$(P(1) \wedge \forall k \in N [P(k) \Rightarrow P(k')]) \Rightarrow \forall n \in N [P(n)]$$

Going through in order, the first postulate determines that "1 belongs to set *N*." The second postulate expresses the successor to n. If *n*=1, then *n´* =1´. Accordingly, the successor of 1 is 1´. The successor of 1 is neither 2 nor 1+1 because the number 2 and addition (+) have not yet been determined at this point (therefore, the successor of 1´ is 1´´). The third postulate states that a successor number cannot be 1. The importance of this postulate lies in the fact that it determines alongside postulate 4 that 1 is the smallest natural number and that there are a succession of ´s, one after the other, extending out from 1 at the beginning. With regard to postulate 4, $m' = n' \Rightarrow m = n$ determines the mathematical operation of ´ for finding the successive numbers. This rule is necessary for eliminating the possibility that, for example, 1´ and 1´´´ are the same. In other words, it determines that you proceed in series (in an ordinal way). According to these postulates, if, for example, we have, as part of a set, an element a that cannot be traced from 1, then we cannot determine "natural numbers beginning from 1" with postulates 1 and 2 alone (there is the possibility that natural numbers could begin from an element not found within the axioms). Postulate 3 is therefore necessary. In addition, without postulate 4, there would be a possibility that an element *a* overlaps a number somewhere – for example 1´´´ – meaning that there would be at least two numbers of the same value on the series of natural numbers. As for postulate 5, it is a theorem that verifies natural numbers inductively based on axioms 1 and 2. In other words, regarding *P*(*n*) which contains a variable of a natural number *n*, if *P*(1) is true as per axiom 1, and if *P*(*k´*) is true for an arbitrary natural number *k* as per axiom 2, then the inference that *P*(1´) is also true holds true and is verified. This method of verification is mathematical induction. Through mathematical induction, it is possible to determine the whole set of natural numbers even without investigating each one of the natural numbers therein.

b) Phenomenological Analysis of Mathematical Induction

Based on the above, mathematical induction can be used to verify and comprehend an infinite series of natural numbers without having to count up directly. By using this method of logical inference, the totality of natural numbers, which do not yet exist in the consciousness, can be determined. The question that we must ask about this definition of natural numbers is undoubtedly how the noesis of such reasoning is constituted.

I already discussed the functioning of the operations of time-consciousness as part of my analysis of the constitution of consciousness of cardinal numbers. The act of counting holds true on the grounds that it is founded on sustaining retentions. It is indeed an actual experience, and through the act constitutes numbers, as it were, additively. However, the act of counting and the counted contents alone are insufficient to achieve the higher-order mathematical objectivity [representivity] of natural numbers. As demonstrated in the Peano axioms above, in order to form the concept of a whole set of natural numbers, it is necessary to have an axiom on "successive" numbers (postulate 2). In other words, the constitutive operation of consciousness concerning the actual situation of the "successive"—i.e.,

protention—is exactly what concerns the phenomenological analysis. I will therefore discuss the reasoning that takes place in mathematical induction, and the actual situation of the axiom of successive numbers by which such reasoning is validated, in relation to the operation of protention.

Protention is an operation of time-consciousness. In Husserl's words, "every process that constitutes its object originally is animated by protentions that emptily constitute what is coming as coming, that catch it and bring it toward fulfillment" (HuaX, S. 52). Protentions are closely linked with retentions. They are said to operation as their flipside or mirror image. The reason for this is that protention is non-salient (passive) intention that focuses on retained contents that are unfulfilled and emptied, and anticipates the fulfillment of this emptiness. The intentionality that awaits the fulfillment of this emptiness is indeed protention. Moreover, one important property of protention is "unfulfillment" (HuaXXXIII, S. 14). The contents whose fulfillment protention anticipates will not necessarily be fulfilled. However, even if they are not fulfilled, the protention will continue to anticipate their fulfillment. In short, through its unfulfillment, protention forms a horizon of a certain type of conscious tendency and empty intention; that is to say, a futural horizon. Thus, by virtue of the properties of protention, expectational consciousness of the future, which includes for example the modes of consciousness of negation, doubt, and possibility, are formed explicitly (vgl. HuaXI, Abschn. 1).

I will now attempt to discuss numerical succession and mathematical induction while giving consideration to the properties of protention shown above. When thinking of the "successive", for example, in the constitutive process of time-consciousness for counting Tieszen's series of strokes – "((|) |) |)…" – it can be argued that the protentional intention corresponds to the "…" part. In Tieszen's discussion above, he only touched on the constitutive process of retention, but he did incorporate the protention process into his account of this time-consciousness constitution, even if unwittingly. This constitution does not only apply to objects such as Tieszen's series of strokes. It is much the same in the Peano axioms, with 1 at the beginning, followed by another number, then another number, a further number, and so on (1, 1´, 1´´, 1´´´…). The thing that is different is the involvement of the mathematical operation of ´. The performance of axiom 2 involves the focusing of protentional intention toward the phase that succeeds the retained content of 1, and the active mathematical operation of appending ´ to characterize this phase as a "successive" phase. Having been appended with ´, 1´ is further repeated in the flow of the constitution of time-consciousness, particularly in relation to protention, to form a series of succession through the performance of the same mathematical operation. By virtue of the fact that this mathematical operation is founded on the primordial operations of retention and protention, the repetition of this operation is rendered possible, and a futural horizon unfurls to enable the ego to keep adding further successive numbers.

Husserl discussed protention in *Analysis of Passive Synthesis*, and he wrote the following: "If any kind of a, a sound for instance, is in the steady process of melting down new impressional phases, if it is, in other words, a course of continual connection corresponding to certain essential conditions in this original process of becoming, then a futural horizon, that is, an expectational horizon is immediately there along with it" (HuaXI, S. 186). The presence of this futural horizon prepares the way for a progressive process of operations, which are analogous to the previous process becoming and indicate expectation of the continual style of the course, and these operations are performed on the actual datums.[33] It can therefore be understood that the "…" part in the series of strokes or successive numbers is the descriptive representation of the futural horizon.

It is certainly true to say that this constitutive process of consciousness allows the continual addition of successive numbers, but in our real-life experience, we could not count up all the elements in an infinite set of natural numbers.

The thing that can settle the difference between the anticipation that it is impossible in practice to count up all the numbers and the axioms of natural numbers is the regularity of the higher-order reasoning in mathematical induction. This regularity is, of course, defined and verified in a logical form, but the foundation of the performance of this logical form surely lies in our futural intention.

As we have seen from the above, the forecasting of continuation is established from a futural horizon, which is itself formed from protention or the unfulfilled intention thereof. Husserl wrote the following:

> If we assume that the Circumstances *C* would be constituted in a unitary manner in a previous situation of consciousness of the distant past and then a *q* had ensued; and if we assume in addition to this that now in the currently present new situation of consciousness, the similar Circumstances *C´* would have been (implicitly) repeated, then in the event that the previous *C* and their *q* have been awakened, the occurrence of *q´* will now also be **necessarily motivated** as arriving. (…) I expect *q´* here because I have experienced *q* under similar circumstances, and this "because-thus" is **given in evidence** (HuaXI, S. 187f. emphasis is mine).

In short, being pre-constituted in passive synthesis, past experience and future expectation are both evidential and necessarily motivated.[34] Regarding this "because-thus," Husserl related the generation of the logical regularity which is inductive reasoning to the constitution of time-consciousness (protention) and passive synthesis (association and pairing), writing "correlatively [motivation correlated with evidence]: I infer 'inductively' in complete evidence the present, similar arrival from what has arrived under previous, similar circumstances. Like every inference, this too has necessity and yields in essential generalization an evident law of inference" (HuaXI, S. 188). We can therefore say that being founded on the experience of protention and futural horizon, the axioms concerning succession of natural numbers, the presence of a successive number, and the evidence of such from mathematical induction, ensue as "evidence" in higher-order noesis.

Based on what we have learned above, we can state that a series of natural numbers is constituted by a passive synthesis between the act of counting numbers and the implicit time-consciousness operation that underlines this act. However, it is not the case that I have discussed all the data concerning natural numbers. I did not discuss how consciousness of the privileged and predicative numbers 1 and 0 are constituted.[35] I would like to further the phenomenological analysis of natural numbers, specifically by attempting to locate their primordial generation in the relationship between the fulfillment and unfulfillment of kinesthesia in infants, but because of space limitations, I cannot embark on such an attempt in this paper. I will leave it for another time.

3. Final Words

I will finally write some words about this paper's ultimate aim. As I laid out at the beginning, in order to critique naturalism at a fundamental level, we must thoroughly examine the descriptive methods that the study of naturalism stand upon, namely mathematics and numbers themselves. This being the case, just as Husserl alerted readers to the possibility that nature itself is conceptualized by the Galilean mathematicalization of nature, it is necessary to found the leading concepts of mathematical natural science espoused by naturalism in the constitution of consciousness, the body, and the living-world, and to shed light on their origin. Doing so will lead to a fundamental change in the way highly abstract mathematical concepts are advanced and the attitudes of the people who use such concepts.

In reality, anyone who witnessed the tragedy of the nuclear disaster unfold would have become painfully aware of

the all too wide gulf between, on the one hand, natural science that made nuclear power possible in the first place and technology which also facilitated it, and, on the other hand, the raw reality of our consciousness. There is a need for substantial and fundamental reflection upon such pain within politics, law, and economics, but even more so within the greater philosophical contemplations. Unless this tragedy is comprehended with philosophical reflection and criticism, there will be no hope of finding a resolution and moving forward in the true sense. It is apt to point out that Husserl's philosophical discussion of mathematical natural science which he undertook in *Crisis* came right on the eve of the Second World War. If we pause to consider how the relationship between people and science has provided us with blessings and misery in equal measure, we should recognize that it is undoubtedly the role of philosophy to radically question the relationship between the two. Understanding the role of philosophy to be such, I will aim to continue examining mathematics itself as something that links people and science together.

Literature

<Husserliana>

Bd. VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, hrsg. von W. Biemel, 1954. Japanese translation:『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷恒雄・木田元訳、中公文庫、1974年 *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Hosotani, T., Kida, G. (translators), Chuko Bunko, 1974.

Bd. X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, hrsg. von R. Boehm, 1966. Japanese translation:『内的時間意識の現象学』立松弘孝訳、みすず書房、1967年 *Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, Tatematsu, H. (translator), Misuzu Shobo, 1967).

Bd. XI: *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanu- skripten (1918- 1926), hrsg. von M. Fleischer, 1966. Japanese translation:『受動的綜合の分析』山口一郎・田村京子訳、国文社、1997年 *Analysis of Passive Synthesis*, Yamaguchi, I., Tamura K. (translators), Kokubunsha, 1997.

Bd. XII: *Philosophie der Arithmetik*. Mit ergänzenden Texten (1890- 1901), hrsg. von L. Eley, 1970.

Bd. XXXIII: *Die „Bernauer Mannuskripte" über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, eds. R. Bernet, D. Lohmar, 2001.

Husserl, E., *Erfahrung und Urteil: Untersuchung zur Genealogie der Logik*, hrsg. von L. Landgrebe, Hamburg, Felix Meiner, PhB 280, 1972. Japanese translation:『経験と判断』長谷川宏訳、河出書房新社、1975年 *Experience and Judgment*, Hasegawa H. (translator), Kawade Shobo, 1975.

Lohmar, D., *Phänomenologie der Mathematik*. Phaenomenologica 114, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1989.

Tieszen, R., *Mathematical Intuition, Phenomenology and Mathematical Knowledge*. Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1989.

ペアノ, G.『数の概念について』現代数学の系譜2、小野勝次・梅沢敏郎訳、共立出版、1969年 Peano, G., *Sul Concetto di Numero*, Genealogy of Modern Mathematics 2, Ono K., Umezawa, T, (translators), Kyoritsu Publishing, 1969

鈴木俊洋『数学の現象学』法政大学出版局、2013年 Suzuki, S., *Phenomenology of Mathematics*, Hosei University Press, 2013.

竹内外史『集合とはなにか』講談社、2001年Takeuchi, G,. *What are Sets?* Kodansha, 2001.

貫成人「数学的直観―フッサール現象学と数学の哲学―」『フッサール研究』第2号、平成14年度科学研究費補助金（基礎研究B-1）、新資料・新研究に基づくフッサール現象学国際的研究の新しい地平の開拓、研究成果報告書2号、2004年Nuki, S., "Mathematical Intuition: Husserlian Phenomenology and Philosophy of Mathematics," *Husserl Studies*, No. 2, Grants-in-aid for Scientific Research 2002 (Basic Research B-1), Research Report on the Development of New Horizons in International Research on Husserlian Phenomenology based on New Data/ New Research, No. 2, 2004

武藤伸司「『ベルナウ草稿』における未来予持と触発―意識流の構成における未来予持の必然性を問う―」『現象学年報』29号、日本現象学会編、2013年 "Protention and Affection in 'The Bernau Manuscripts' – Questioning the Necessity of Protention in the Constitution of the Stream of Consciousness," *Annual report of Phenomenology*, No. 29, the Phenomenological Association of Japan (ed.) 2013.

森村修「フッサールの「多様体の哲学」（1）―「多様体の哲学」の異端的系譜（4）―」『異文化 . 論文編』（13）、法

政大学国際文化学部紀要、2012 年 Morimura, O., “Husserl’s ‘Philosophy of Multiplicity’ (1) – The Heretical Genealogy of the ‘Philosophy of Multiplicity’ (4) –,” *Collection of Essays on Other Culture* (13), Bulletin of the Faculty of International Culture Studies, Hosei University, 2012.

山口一郎『存在から生成へ』知泉書館、2005年Yamaguchi, I., *From Existence to Genesis*, Chizen Shoten, 2005.

『感覚の記憶』知泉書館、2011年*Memory of Sense*, Chizen Shoten, 2011.

吉田洋一、赤攝也『数学序説』ちくま学芸文庫、2013年Yoshida, Y., Seki, S., *Introduction to Mathematics*, Chikuma Gakugeibun, 2013

Notes

1 Legend: For the quotations from *Husserliana* (Den Hagg, Kluwer Academic Publishers, 1950–), I have indicated in parantheses volume numbers with Roman numerals and page numbers with Arabic numerals. *Italic font* indicates text that is emphasized in the original text, and bold font indicates my emphasis. Supplementary annotations appear in square brackets. In addition, I have abbreviated *Experience and Judgment* [*Erfahrung und Urteilas*] as *EU*.

2 There is general consensus on the historical flow of European mathematics—i.e. surveying began in Egypt, geometry was established with Euclid’s *Elements*, and then developed into Descartes’ analytical geometry. Particularly important in this historical flow is Descartes’ revolutionary achievement of integrating geometry and algebra (notwithstanding the fact that algebra came from Arabia). See Yoshida, Y., Seki, S., *Introduction to Mathematics*, Chikuma Gakugeibun, 2013.

3 In *Crisis*, Husserl discussed the historical development of mathematics (vgl. HuaVI, §9), and in his manuscript “Origin of Geometry” (an appendix in *Crisis*), he mentioned that mathematical concepts originate intersubjectively (vgl. HuaVI, S. 385).

4 In Appendix III of *Crisis* –“Origin of Geometry,” Husserl has the following to say about the intersubjective construction that is the historical development of not only mathematics, but all sciences: “every science is related to an open chain of the generations of those who work for and with one another, researchers either known or unknown to one another who are the productive subjectivity of the total living science” (HuaVI, S. 367).

5 For this reason, there is a need to examine the discussion of “the constitution of mathematical phenomena,” which was carried out in Husserl’s *Philosophy of Arithmetic* and “Origin of Geometry” (and also in Husserl’s *Experience and Judgment*, which was compiled by Ludwig Landgrebe). There are a number of works that exhaustively analyze these texts, and it is these works that should be referred to. They include Lohmar, D., *Phänomenologie der Mathematik.* Phaenomenologica 114, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1989; Tieszen, R., *Mathematical Intuition, Phenomenology and Mathematical Knowledge*. Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1989, Nuki, S., “Mathematical Intuition: Husserlian Phenomenology and Philosophy of Mathematics,” *Husserl Studies*, No. 2, Grants-in-aid for Scientific Research 2002 (Basic Research B-1), Research Report on the Development of New Horizons in International Research on Husserlian Phenomenology based on New Data/ New Research, No. 2, 2004, 129–139, Suzuki, S., *Phenomenology of Mathematics*, Hosei University Press, 2013. Of these, a particularly important work in relation to Husserl’s theory of number is Nuki’s paper, in which he developed a discussion on the generation of number from the perspective of passive synthesis.

6 For example, in the case of the following two sets—{1, 2, 3} and {4, 5, 6}—while the elements themselves are not the same, the number of items are (mapping relationship. Making an arbitrary set of elements correspond with another set of elements). The number of elements in a set of elements is the cardinality, or the cardinal number (see Takeuchi, G,. *What are Sets?* Kodansha, 2001, Chapter 2).

7 See Suzuki (2013) pp. 75–78 and footnote 76 on page 237. It is also worth seeing Morimura, O., “Husserl’s ‘Philosophy of Multiplicity’ (1) – The Heretical Genealogy of the ‘Philosophy of Multiplicity’ (4) –,” *Collection of Essays on Other Culture* (13), Bulletin of the Faculty of International Culture Studies, Hosei University, 2012, 183–220 and 198–199. Husserl himself wrote that “it is totally inadmissible to begin the systematic treatment of arithmetic with the series of natural numbers” (HusaXII, S. 399.)

8 With regard to the continuity of numbers, it is intuitively unproblematic to plot natural numbers, integers, or rational numbers along a number line, but there is an issue with irrational numbers (square root of 2, pi, etc.). Therefore, the method followed when expressing irrational numbers on a number line is to consider the limit of rational numbers. If the convergence of a numerical sequence (Cauchy sequence) is not a rational number, it will be an irrational number, but by being treated as the limit point, the irrational number is deemed intuitively continuous—i.e. positioned on a number line. Next, through

considering rational numbers and irrational numbers from a set theory approach, they will both be defined as real numbers that possess them as subsets. If numbers are dealt with as the cardinality of sets when they are viewed in terms of real numbers, they cannot increase infinitely as in potential infinity; instead, it is necessary to determine a beginning and end—as in actual infinity (when considering the continuity of a sequence of real numbers, the limit of irrational numbers [0.99999…, 3.141592…] will exist within the sequence). It is not known whether such irrational numbers do actually continue infinitely, and it is not actually possible to verify this. Therefore, it is possible to consider each irrational number as an element among the total set of irrational numbers. An understanding can then be gained by performing an abstraction from a comprehensive perspective, which is different from the level of intuitive confirmation, and formulating a viewpoint that differs from intuition (set theory). Thus, in mathematics, as far as real numbers are considered as cardinality (number of elements), it is possible to support set theory and, in turn, cardinal numbers, from a completion (ring theory) perspective.

9 Suzuki writes that Husserl's outlook here was influenced by his mathematics teacher Karl Weierstrass' work "Platonism in Mathematics." Suzuki (2013), 1.3, 26–31.

10 Morimura (2012), 201–202.

11 See Nuki (2004), 135; and Morimura (2012), 202. On the concept of multiplicity, Nuki draws attention to the following: "Large numbers that deviate from 'actual' [*eigentlich*] number concepts can only be inactual [*uneigentlich*] or signative-symbolic." Furthermore, Morimura points out that when he wrote *Philosophy of Arithmetic*, Husserl did not clearly distinguish representations from concepts. I will not go into detail here; I will instead leave it for a later paper.

12 According to R. Boehme, who compiled the tenth volume of Husserl's complete works, this text was written in 1893 (vgl. HuaX, S. 137, Anm. 1).

13 The focus of Husserl's critique of Meinong during his course of lectures concerned Meinong's preconception that higher-order objects are limited to the point of the final phase of a temporal sequence, and the idea of the non-temporality of the experience of counting up the contents before reaching the final phase (vgl. HuaX, S. 219, 225). Husserl criticized these points on the basis that the account of phenomenological experience clearly reveals them to be false and irrational. Of course, this criticism of Meinong was made in the apprehension schema developed in Husserl's *Logical Investigations*; therefore, concerning continuous awakenings and the constitution of the representations thereof, no consideration is given to retention, which establishes the continuity of sequentially occurring phases while on the other hand constituting a total temporal unity. However, Husserl attempted to solve this problem by setting forth the idea of "fresh memory" ("just-having-been-present") (HuaX, S. 165) and "dual retention" (vgl. HuaX, Nr. 30–33).

14 For Husserl, implicit [*implizit*] was an important term for denoting the character of non-salient retention, and, as such, it indicates the non-salience of internal time-consciousness and the accumulation of retained contents. In relation to this point, please refer to page 158 of my own work "Protention and Affection in 'The Bernau Manuscripts'—Questioning the Necessity of Protention in the Constitution of the Stream of Consciousness," *Annual report of Phenomenology*, No. 29, the Phenomenological Association of Japan (ed.) 2013, 157–166.

15 Vgl. Lohmar (1989), S. 61.

16 Vgl. Lohmar (1989), S. 84.

17 Nuki writes the following: "One focuses on each of the details or characteristics of the objects of perception, and one 'still-retains-in-grasp' [*noch-im-griff*] the nature of the object as revealed in such a process, thereby gaining an overall view. In the case of numbers, this operation is synonymous with 'counting' [Zählen]," Nuki, 2004, 135. See also vgl. Lohmar (1989).

18 Cf. Tieszen (1989), Chap. 5, or 6. For example, Tieszen writes that "what is relevant to the awareness of number is not anything about the particular objects numbered, but rather the structure of the cognitive processes involved in making determinations of number…"(Tieszen, 1989, 97) and "The idea of iteration or succession in time is of course an essential feature of the process of intuition according to the phenomenological description of this process" (Tieszen, 1989, 100).

19 Cf. Tieszen (1989), p. 100.

20 Ibid. With regard to this process, Tieszen wrote the following: "At a certain time we construct a unit, and at a later time we construct another unit, so that we have a 'first' unit, and a 'second' unit. *Then* we look at or regard this pair as an object, as *two* units. After constructing a 'third' unit we take the pair previously formed as a term of a new pair, and *then* look at the resulting pair as an object, as *three* units" cf. Tieszen (1989), p. 106.

21 Cf. Tieszen (1989), p. 97.

22 Transverse intentionality is one aspect of retention. The transverse intentionality of retention continually turns to equal and immanent units within the flux of temporal modifications to form continuity and change. Another aspect of retention is horizontal intentionality. The horizontal intentionality of retention concerns itself with the unity of this time flux. In other

words, it is an intentionality that ceaselessly inherits the totality of retentions previously made in the flux (vgl. HuaX, S. 378-381).

23 Cf. Tieszen (1989), p. 102.

24 Pairing means the constitution of binary relationships formed out of (primal) associations and operations of time-consciousness (retention and protention), and it is the essential regularity in passive synthesis. In other words, the similarity and continuity between two datums work together in synthesis, so that the two datums relate to each other and are formed as "one pair." The generation of pairing is a primal form of the passive synthesis (vgl. HuaXIV, Nr. 35). With regard to this point, Nuki clearly laid out the following: "'Pairing' is 'passive synthesis' which operates spontaneously with absolutely no regard to the volition of the subject of cognition or action or to its motility. Time-consciousness is the structuring of our experiences themselves, and it operates even more passively than this passive synthesis" (Nuki, 2004, 136).

25 Reciprocal awakening is a passive synthesis that indicates the mutual arousal of the present and the past; that is to say the mutual arousal of newly given datums and empty representations sunken in the past (frames of meaning; these empty representations have reduced intuitiveness, and so the intention is unfulfilled. They are sensed as empty forms). To find out more about reciprocal awakening, see Yamaguchi, I., *From Existence to Genesis*, Chisen Shokan, 2005, 79-83.

26 In *Analysis of Passive Synthesis*, Husserl analyzes "associative awakenings" (HuaXI, S. 77). During this analysis, he turns his attention to the intentional directedness of associations (vgl. HuaXI, S. 76f). This directedness involves "tendency" and "[intention toward] fulfillment" (vgl. HuaXI, S. 83), which is surely the very essence of protention.

27 Cf. Tieszen (1989), p. 105.

28 This could also be called pre-noema, that is to say, semantic content pre-constituted in passive synthesis. It does not become explicit semantic content until noesis is generated, and so it should be distinguished from full noema by being referred to as "[noema]-tic entity" or by placing the word noema in parenthesis.

29 Tieszen writes that "in general, at the nth stage in the construction where we reach the nth unit we shall, in looking at the new pair formed at that stage as an object, have n units" cf. Tieszen (1989), p. 106. In relation to this point, Nuki writes the following: "The one and only thing that is formed from the construction of time-consciousness in the iterative sensory procedures is ordinal number—i.e., what the ordinal position of the number presently being counted is. After the act of counting has been conducted once, the ego objectifies the counting operation once again, this time through remembering. As a result, the relationship of the cardinal number, which provides a one-dimensional and simultaneous overview of each counting stage, becomes clear and the quantity also becomes clear through the objectification of the overall counting process" Nuki (2004), 136-137.

30 For more on this point, refer to the account in Yamaguchi, I., *Memory of Sense*, Chizen Shoten, 214-215, and to diagrams 4 and 5.

31 In set theory, there are two types of ordinals. The first type of ordinals are deemed to have the function of arranging the elements of a finite set in order of natural numbers, and on this basis they are viewed as no different from natural numbers. The second type of ordinals are transfinite ordinals, which represent the order in infinite sets, particularly countable infinite sets (a set in which one can count off the elements and be able to conceive of the subsequent element), Takeuchi (2001), 76-93.

32 In [the Japanese translation of] *On the Concept of Numbers* [*Sul Concetto di Numero*], the axioms are represented as follows: 「１.《イチはある数である》、２.《ある数の後に置かれた記号 + はある数を与える》、３.《もしａとｂとが二つの数で、それらの次のものが等しいならば、それらもまた等しい》、４.《イチはどんな数の後にくることはない》、５.《もしｓがイチを含む類で、またｓに属するものの次のものからなる類がｓに包含されるならば、すべての数は類ｓに含まれる》」1) 1 is a number; 2) A number with a + sign after it is also a number; 3) If the successor of a and b is the same, then a and b are the same; 4) 1 is not the successor of any number; 5) If s is a property of 1, and if the property of the successor of s is also s, then all numbers belong to property s. Peano, G., *On the Concept of Numbers* [*Sul Concetto di Numero*], Genealogy of Modern Mathematics 2, translated by Ono K., Umezawa, T,. Kyoritsu Publishing, 1969, 101.) Axioms three and four are the other way round to the order I have used in the main text, but this poses no problem to the verification. Also, in this rendition, axiom 2 features the plus sign (+), whereas I have used the prime symbol (´).

33 Vgl. HuaXI, 186f.

34 With regard to "motivation" in passive synthesis, I have followed closely what is written in the *Bernau Manuscripts* about protention tendency and Affection (see Muto, 2013, 162-163).

35 When he wrote *Philosophy of Arithmetic*, Husserl believed that the numbers 0 and 1 did not originally belong in the natural number series and that they were added in later as secondary numbers. Based on such a view, he argued that the natural

number series is not uniform (vgl. HuaXII, S. 129ff.) The idea that these numbers were added later is worth considering. It is certainly conceivable that their place of genesis may not be the same as the succession of numbers.

論文

レオナルド・ダ・ヴィンチとフランドル絵画
―《ジネブラ・デ・ベンチの肖像》を中心に―

江藤　匠

「北方の要素だけが、勝ち誇る古代的形態を正当に引き立てるものであった」[1]
―E.H. ゴンブリッチ

1．古代的パトスを抑制するフランドル絵画のエトス

15 世紀フィレンツェ絵画におけるフランドル絵画の研究に先鞭を付けたアビ・ヴァールブルクは、当時のフィレンツェ人の好みからこのテーマに着目した[2]。1888 年にミュンツによって 1492 年のメディチ家の財産目録が刊行されが、それによってフランドルの板絵やタピスリーの輸入の状況が判明してきた[3]。記録や文書から、当時の進歩的な芸術家を愛好していたと思われたフィレンツェのパトロンは、実際にはゴシック的な北方の作品を好んでいたことが分かってきたのである。古代的芸術とゴシック的芸術とは並行して受け入れられた[4]。ヴァールブルクは、メディチの館には古代の彫刻の傍らに同時代のフランドルの芸術品が見出されることから、もはやゴシック的北方と南方の芸術を分離して扱うことは不可能であり、それらの相互補完に真のルネッサンスの神秘の背景が把握されると考えた。ヴァールブルクが問題としたのは、なぜフィレンツェにおいて、超人の観念と北方の写実的で宗教的な芸術に対する愛好が両立しえたのか、という集団心理であった[5]。

ヴァールブルクはその答えのヒントをヘルマン・オストッフの言語論に見出した[6]。オストッフは、1899 年に刊行された『インドゲルマン語の補完的性質』において、印欧語がしばしば同一の語根から比較級を形成せず、そこに感情が関わる場合には異なった語根から各種の級をつくるのは、それによって強い語勢を得るためだったとしている[7]。ヴァールブルクはこの理論を、フィレンツェにおける南北芸術の衝突という問題に当てはめてみた。そしてその適例をサセッティ礼拝堂のギルランダイオの《牧者の礼拝》に見出したのである。古代の異教的表現にたやすく屈することは、情念を希薄にし人物像を芝居がかった動きにする[8]。そのため敬虔を「最上級」で表現するためには異なる語源、すなわちファン・デル・フースの《牧者の礼拝》が、ギルランダイオの手本となるのに相応しかった。

ヴァールブルクは、「ただ見つめることだけに没頭する男たちを描いた北方の像の中には我を忘れて観察する虚心さが、（中略）体現されていた。この点で、フランドル人たちは、ここから古典古代の教養をもち修辞の才能にも恵まれていたイタリア人たちよりも優れていたのである[9]」と述べている。そこから次のような結論に達した。古代の情念（パトス）の定型的表現、扇情的で過剰な演出のもたらす芸術の脅威を、フランドル絵画の静的で瞑想的な倫理（エトス）が諌めるのである。つまり古代的修辞の抑制のきかなくなった放恣の障害ともなり協力者ともなるのが、北方のゴシック的要素であり、それによって古代的修辞は均衡を得ることができたとした[10]。またヴァールブルクは、フランドルの油彩画は、収集や評価の対象として、絵画作品の備品としての固定された状態からの解放を意味していたという。つまり肖像画やタピスリーの可動的性格が芸術作品の自律性への解放、ひいてはルネッサンスへの寄与を意味していたという[11]。

この観点からすると肖像画というテーマは、四分の三観面という肖像画の形式そのものがフランドルを起源としているので非常に分かり易い[12]。しかしポープ＝ヘネシーによると、15 世紀全体を通じて、フランドルとイタリアの肖像画形式は混ざり合わなかったという。それが 1475 年にフランドルの技法をヴェネチアにもたらしたアントネロ・ダ・メッシーナによって、肖像画の変革が起こったのである[13]。フランドルから導入された油彩技法に

よって、人物表現にリアリティを与える頭髪の質感や虹彩の輝きの表現が可能になった。1470年代のフィレンツェで、この油彩技法の導入に最も積極的だったのが、ヴェロッキオ工房であり、そこで修業したのがレオナルド・ダ・ヴィンチだった[14]。いまだヴェロッキオ工房との関連の深い《ジネブラ・デ・ベンチの肖像》（**図1**）は、いわばレオナルドの肖像画の原点だったといえる[15]。後述のように、この肖像画には背景の風景や裏面のネズの樹の紋章など、フランドル絵画の影響が色濃いのである。

図1．レオナルド・ダ・ヴィンチ《ジネブラ・デ・ベンチの肖像》1474年頃、38.8×36.7cm、ワシントン、ナショナル・ギャラリー（Inv.no.2326）

レオナルドが、1503年から1506年にかけての第二次フィレンツェ滞在時に制作した《モナ・リザ》もまた、その発展史上にあるといえる。古典主義を代表する作例と考えられがちだが、ケネス・クラークは、その微笑を含んだ微妙な表情は反古典的、非地中海的性質を孕んでおり、むしろゴシック的なものだとしている[16]。そしてレオナルドはゴシック的感覚を理想化することにより、新しい質の古典的完璧さに到達したのだという。同様のことはハインリッヒ・ヴェルフリンも述べており、16世紀の古典的なものを、15世紀のリアリズムから区別していくのが、このような理想主義であるとしている[17]。つまりクワットロチェントの自然主義の限界を打破していくのが、ゴシック的な理想主義ということになり、そこに15世紀のフランドル絵画が深く関与してくる理由がある。筆者がこのテーマを扱おうとする動機の根底には、1500年頃から1525年頃までのいわゆる盛期ルネッサンスにおける古典主義の形成に、どのようにフランドル絵画が関与してきたのか、という問題意識があった。

2．《ジネブラ・デ・ベンチの肖像》の由来と現状

現在ワシントンのナショナル・ギャラリーに、1474年頃に制作年が推定されるレオナルド・ダ・ヴィンチの《ジネブラ・デ・ベンチの肖像》（図1）が展示されている。この板絵は。1967年にメロン財団によって購入されたが、縦39センチ、横37センチと方形に近い寸法は、幾つかの理由から下部が切り取られていたことが判明している[18]。裏面の右上には、リヒテンシュタイン侯ヨーゼフ・ヴェンツェルの紋章と1733年の年記の入った赤い封蝋が押印されている[19]。17世紀以来ファドーツのリヒテンシュタイン侯が所有していたが、それ以前の所有者についてははっきりしていない。1499年にミラノのルドヴィコ・スフォルツァから没収され、ルイ12世の手に渡ったコレクションの中に、下部に「Genevra」と記された《婦人の顔》があり、それが当該作品だとする説がある[20]。1780年に刊行されたダリンガーによるリヒテンシュタイン侯のカタログでは、この肖像画は「ルーカス・クラーナハの女性頭部」となっており、下部が4cmほど継ぎ足されて補筆されていた[21]。1866年にグスタフ・ヴァーゲンは、当時ウィーンのリヒテンシュタインガレリーにあったこの《女性頭部》（Nr,2326）を、作業仮説としてレオナルドに帰属させ、レオナルドの弟子ボルトラッフィオの手を示唆した[22]。この仮説は、その後ミュラー・ヴァルデやボーデによって認められるようになった[23]。

ヴァザーリの『美術家列伝』の中に、「レオナルドは、アメリゴ・ベンチの妻ジネブラの肖像画を描いたが、それは限りなく美しかった[24]」という記述がある。1518年頃アントニオ・ビッリによって書かれたフィレンツェの美術品目録家では、「ジネブラ・アメリゴ・ベンチの肖像画、彼女自身に他ならぬほどうまく描かれた[25]」と記録されていた。1527年頃に書かれたパオロ・ジョヴィオのレオナルド伝には、この作品については触れられていない[26]。またヴァザーリの「レオナルド伝」の直接の種本となり、フィレンツェのガッディアーノ文庫にあった、1537年から1546年頃に逸名の作者によって書かれた『アノニモ・ガッディアーノ』においても、このビッリの一節はほぼそのまま繰り返されている。そこでは、「フィレンツェにおいて、[レオナルドは]ジネブラ・アメリゴ・ベンチの肖像をモデルから描いた。その作品は肖像画というよりは、ジネブラ本人であるかのように完璧に仕上げられた[27]」とある。

図２．図１の裏面のインプレーザ、「VIRTVTEM FORMA DECORAT（美が徳を飾る）」の銘。ワシントン、ナショナル・ギャラリー、イメージング アンド ヴィジュアル サーヴィスィーズ デパートメント

これらの記述から肖像のモデルはフィレンツェの豪商アメリゴ・デ・ベンチの娘で、1457年に生まれたジネブラに同定された[28]。像主の頭部を囲う樹木はネズの樹で、これはイタリア語で「ジネプロ（ginepro）」、トスカーナ方言で「ジネブラ（genevra）」と呼ばれており、人名と掛詞になっていると推断されたからだ[29]。裏面（**図２**）には、イタリアの肖像画では珍しい「樹木の判じ絵（arboreal rebus）」が描かれている。ネズの小枝を中心に左右を月桂樹と棕櫚の小枝が囲み、その先端を交差させている。枝を絡めて左右にスクロールが渡されており、そこには「美が徳を飾る（VIRTVTEM FORMA DECORAT）」というラテン語による六歩格の押韻詩の出だしが記されている[30]。このラテン銘については、後で詳しく検討したい。月桂樹と棕櫚の枝の下部の交差部は欠けていることから、板絵の下の部分は切断されていることが分かる。ジョン・ウォーカーの推定によると、絵の下端が壁に接触していたため、その部が壁の湿気を吸い腐食したので、15センチほど切断されたのではないかという[31]。一方ゴルトシャイダーは、下部が未完成だったために切り取られたと推測した[32]。すでに1903年に、ボーデによって失われた部分の復元が試みられており、画面は現在のものよりも下が三分の一ほど長かったことになる[33]。

それでは《ジネブラ・デ・ベンチの肖像》の表面の下の部分はどのような形状だったのだろうか。その復元には、幾つか手掛かりとなる作例がある。例えばレオナルドが所属していたヴェロッキオ工房で制作されたバルジェロ美術館の大理石製の半身像《花束を持つ婦人》（Inv.115）は、その髪型や顔の輪郭がジネブラ・デ・ベンチと良く似ており、婦人は胸元に左手で花束を抑えつけている[34]。もう一点は、かつてフィレンツェにあった、同じヴェロッキオ工房の画家ロレンツォ・ディ・クレディによって帰属されているメトロポリタン美術館の《婦人の肖像》（**図３**）だ。ここでも婦人の頭部はネズの木に縁どられており、裏面に「GINEVRA D'AMERIGO BENCI」の銘があることから、像主はジネブラ・デ・ベンチと措定された[35]。そして腹部で両手を交差させており、左手に指輪を摘まんでいる。ただしこの指輪を摘まむ人差指と指輪は後の加筆だという。また現在フォルリにあるクレディの《若い婦人の肖像》も、レオナルドの《ジネブラ・デ・ベンチ》の影響下に描かれたと推定されている[36]。もう一つはウィンザー宮にある銀筆による《手の習作》の素描で、この両手を組み合わせた素描は、当該作のための習作と考えられている[37]。これらの作例からも像主が腹部で花束をもっていたと想像され、それを近年コンピューター・グラフィックで再現した図も公開された[38]。

図３．ロレンツォ・ディ・クレディ《若い婦人の肖像》1490–1500年、58×45cm、ニューヨーク、メトロポリタン美術館（Inv. 43.86.5）

３．《ジネブラ・デ・ベンチの肖像》の注文主の問題

1474年に、ジネブラ・デ・ベンチは毛織物商ルイジ・ディ・ニッコリーニと結婚しており、肖像画はその際制作されたものと一般には考えられてきた[39]。1457年生まれのジネブラを、モデルの年齢をから17歳ぐらいと比定したのである[40]。メーラーは、夫のニッコリーニが1505年に亡くなった後、肖像画はベンチ家に返却され、1611年にベンチ家が断絶してからリヒテンシュタイン侯の所有になったと推定した[41]。しかし、嫁ぎ先のルイジ家にもベンチ家にも、この肖像画を所有していたという確たる証拠はないという[42]。

それに対して、ウォーカーやフレッチャーなどの研究者は、本来の注文主はジネブラと交際のあったベルナル

ド・ベンボではなかったかと推理している[43]。ベルナルドが1478年から1480年頃にフィレンツェに滞在していた時期に発注されたとすれば、ジネブラの年齢は23歳ということになる。ところが近年それを裏付けるような有力な証拠が出てきた。銘文の書かれたスクロールの部分を、赤外線写真によって撮影したところ、現在の「形が徳を飾る」という銘文の下から、「徳と名誉（Virtus et Honor）」という別のラテン銘が浮かび上がってきたのである[44]。この「徳と名誉」というラテン銘は、ベルナルド・ベンボのモットーとも一致しており、しかもこの棕櫚と月桂冠の枝を組み合わせたインプレーザが、ベンボの1468年のスペイン旅行を詠った、パオロ・マルシの写本の扉絵の装飾と良く似ているのだ[45]。もしも注文主がベルナルド・ベンボならば、1471年から74年までブルゴーニュ侯国にヴェネチア大使として滞在していたベンボが、フランドルの「樹木の判じ絵」をレオナルドに伝え、その形式に則って肖像画を描かせたということも考えられる[46]。

ジネブラ・デ・ベンチとベルナルド・ベンボとの恋愛関係がどうして知られているのかというと、メティチ家サークルのネオ・プラトニスト詩人、クリストフォロ・ランディーノとアレッサンドロ・ブラチェッスィのラテン詩に、ベンボとジネブラとの情事が詠われているからである[47]。それによると、ベルナルド・ベンボはジネブラ・ベンチに友人の家で遇うと一目で恋に落ち、言葉を交わすにつれてますます魅了された。その後教会の帰りにジネブラは、胸に付けていたスミレの花を落とし、それを詩人を介してベルナルドへ贈ったというのである[48]。ベンボは1480年にフィレンツェを去っているので、その際にレオナルドに肖像画を制作させたのではないかというのである[49]。

もちろん、注文主がベルナルド・ベンボだと確証された訳ではない。しかしもしもそうならば、この肖像画にはどのような解釈の可能性が出てくるであろうか。すでに述べたように、ブルゴーニュ侯国で大使をしていたベルナルド・ベンボを介して、レオナルドとフランドル絵画との結びつきはより強くなる。もう一つは、フレッチャーが主張するように、ペトラルカに心酔していたベンボが、ジネブラをペトラルカの恋人ラウラに譬えていたという可能性である[50]。この主張を誘因するのは、ベルナルドの息子ピエトロ・ベンボが、シモーネ・マルティーニ作《ラウラの肖像》のコピーを所持していたことである[51]。当時はよく知られた話なのだが、シモーネ・マルティーニがアヴィニョンの教会のポルティコに《聖ゲオルギウス》の壁画を描いていており、そこにマルガリータの肖像に擬された、アヴィニョンに居したペトラルカの恋人ラウラの似姿が表されていた[52]。ジネブラがラウラに擬されていたとするならば、それだけこの肖像画は象徴性の強いものだったということになる。

4.《ジネブラ・デ・ベンチの肖像》とフランドル絵画の関係

さてレオナルドの《ジネブラ・デ・ベンチの肖像》は、1980年のポール・ヒルズの研究以来、その横を向いたやや冷たい眼差しなど表情が、ペトルス・クリストゥスの《婦人の肖像》（**図4**）と似ていることが指摘されてきた[53]。例えばポーラ・ナトォールは、二つの肖像画の類似性は偶然的なものではなく、レオナルドはクリストゥスの《婦人の肖像》を綿密に研究したに違いないと推断した[54]。

図4．ペトルス・クリストゥス《若い婦人の肖像》1452-1457年、29×22.5cm、ベルリン国立絵画館（Kat.Nr.532）

またジョン・ブラウンは、「研究者によって、レオナルドの北方絵画への関心の試金石と見なされた《ジネブラ・デ・ベンチ》は、ベルリン絵画館のペトルス・クリストゥスの《婦人の肖像》との顕著な類似性を示している。（中略）ネーデルラント絵画に霊感を受けたこの肖像画は、婦人自身のフィジオノミーを取り込みながらも、彼女の外観の直截的な記録にはなっていない。また近代的な心理学的肖像画という意味においても、彼女の独特の個性を捉えられていない[55]」と述べている。つまりレオナルドは、《ジネブラ・デ・ベンチの肖像》において、クワットロチェントの自然主義でもなく近代的な心理主義でもない、独自の理想化を実現したというのだ。

一方ヒルズは、フィレンツェ近郊カレッジのメディチ家の別荘にあったロヒール・ファン・デル・ウェイデンの《哀悼》に関して、「レオナルドは、

このフランドル絵画の瞑想的な内面性を完全に理解した最初のイタリア人であった。この北方の精神性に、古代からの遺産である肉体的な意識と優雅さの感覚を融合させることによって、レオナルドは、純粋なイタリア美術との参照だけでは説明できない様式を創造したのである[56]」としている。ここでもレオナルドの肖像画における内面化を、古代美術の流れからは説明できない、フランドル絵画の影響から類推している。

レオナルドの《ジネブラ・デ・ベンチの肖像》の形成に、クリストゥスの肖像画が関与していた可能性は、現存する公文書の記録からもある程度裏付けられる。特に重要なのは、1492年のメディチ家の目録にある、「油彩で彩色されたフランス婦人の頭部を描いた小さな板絵、ブリュッヘのペトルス・クリストゥス（Pietro Cresci da Bruggia）の作品[57]」の記録である。この記載にある小品を、ベルリンにあるクリストゥスの《婦人の肖像》と同一視する研究者は少なくない[58]。現在ベルリン絵画館にあるクリストゥスの《婦人の肖像》は、1821年までエドワード・ソリーが所有していたが、ソリーはその収集品の多くをイタリアで購入していたのである[59]。グスタフ・ヴァーゲンは当初、像主を現在は失われたオリジナルの額縁に記された銘文から英国のタルボット家の姪だとしていた[60]。しかしその同定に関しては反論もあり、この肖像画がイタリアにあったことを否定するものではないという[61]。

またクリストゥスには、1453年のスフォルツァ公の記録に「Piero di Burges」に対する「人物画（figura）」への支払いの記載があり、Piero を Petrus として、Burges を Bruges と解釈するならば、クリストゥスはミラノの宮廷のために肖像画を制作していたことになる[62]。「Piero di Burges」については、「Piero di Borgo」としてピエロ・デラ・フランチェスカに、「maestro Zannino」については、ミラノの宮廷画家だった「Zanetto Bugatto」と解釈する説もある[63]。しかし筆者は、「Piero di Burges」のスフォルツァ家の記載が、ピエロ・デラ・フランチェスカの伝記的記録と一致しない限り、ペトルス・クリストゥスである可能性は高いと考える。ステルランも、クリストゥスはアントネルロ・ダ・メッシーナやコンラート・ヴィッツのような画家に対して、その統合化への生来の傾向が近似しているので、これらの画家への適切な伝達者だったのかもしれないと言及している[64]。

先述のように、《ジネブラ・デ・ベンチの肖像》の裏面には、ネズの若木に絡んだスクロールにラテン語による六歩格の「美が徳を飾る（VIRTVTEM FORMA DECORAT）」が入っている[65]。このような「樹木の判じ絵（arboreal rebus）」をインプレーザとして裏面に描くのは、フランドルの肖像画では一般的であった。例えば、ロヒール・ファン・デル・ウェイデンの初期の《開いた本を持つ男》の裏面（**図5**）に描かれたヒイラギの枝の装飾で、上部に「私は私を苦しめるものを憎む」のフランス語銘がある[66]。同様にイタリアで、裏面に「樹木の判じ絵」を描いた肖像画に、ジャコメット・ヴェネツィアーノの1490年頃の男の肖像画がある[67]。このヴェネチア派の作例から比較しても、レオナルドの《ジネブラ・デ・ベンチの肖像》がフランドル風の「樹木の判じ絵」をイタリアで適用した早い作例であることが分かる。従って、レオナルドがその制作にあたって、メディチ家が所有していたクリストゥスの《フランス婦人の頭部》を参考にしていた可能性は高いといえる。

図5．ロヒール・ファン・デル・ウェイデン《男の肖像》の裏面のインプレーザ《ヒイラギの小枝》「Je he ce que mord（私は私を苦しめる者を憎む）」の銘。1436 年頃、34×24cm、ロンドン、コートールド研究所

5．結論

以上の論拠から、レオナルドの《ジネブラ・デ・ベンチの肖像》には、フランドル絵画の影響が証左される。その理想化された神秘的な雰囲気は、同時代のイタリアの肖像画よりも、むしろフランドルの肖像画に近い。それは油彩画による細密な仕上げという点でも、また裏面に「樹木の判じ絵（arboreal rebus）」を採用した形式という点でもフランドル絵画との共通点が窺える。ここで確立された肖像画の形式は、1500年以降の第二次フィレンツェ時代に制作された《モナ・リザ》の礎石になったといえる。その意味でも、レオナルドの初期作である《ジネブ

ラ・デ・ベンチの肖像》とフランドル絵画との関係の解明は重要だといえるかもしれない。

しかしこの関係を考える上で、やはり最初のヴァールブルクの問題提起に立ち戻らざるをえない。ヴァールブルクが依拠したオストッフの言語理論によれば、我々の感情に深く関わっている言葉は、より感情的になるにつれ、見慣れた語幹からの語形変化には満足できなくなるという。そして視覚芸術の領域にも、これと同じ原理が作用しており、古代の情念の過剰な表現を抑制するのが、フランドル絵画の静的で瞑想的な倫理の表現だったとした。レオナルドがフランドルの肖像画に注目した根源的な理由には、このような原理に無意識に気づいていた点があるように思う。ヒルズはそれを、「この北方の精神性に、古代からの遺産である肉体的な意識と優雅さの感覚を融合させることによって、レオナルドは、純粋なイタリア美術との参照だけでは説明できない様式を創造したのである[68]」と表明した。そこにレオナルドが、《ジネブラ・デ・ベンチの肖像》で実現した肖像画の独自性があるのである。

註釈

略号 *AB:The Art Bulletin, BM:The Burlington Magazine, GBA:Gazette des Beaux-Arts*

1） Gombrich, Ernst, *Aby Warburg: An intellectual Biography*, London, 1970, p.159.『アビ・ヴァールブルク伝』鈴木杜幾子訳、晶文社、181 頁。

2） Warburg, Aby, “Flandische Kunst und florentinische Frührenaissance（1902）, ” *Gesammelte Schriften*, Bd.1, 1998, p.187.「フランドル美術とフィレンツェの初期ルネサンス」加藤哲弘訳、ありな書房、2005 年、35 頁。

3） Müntz, Eugène, *Les collections des Médicis au XVe siècle: Le Musée, La Bibliothèque, Le Mobilier*, Paris/London, 1888,（reprint, 2014）. Gombrich, *op.cit.*, p.133.

4） Gombrich, *Aby Warburg*, 1970, p.132.『アビ・ヴァールブルク伝』鈴木杜幾子訳、153 頁。

5） *Ibid.*, p.135. 前掲書、156 頁。

6） *Ibid.*, p.178. 前掲書、200 頁。

7） Osthoff, Hermann, *Vom Suppletivwesen der indogermanischen Sprachen*, Heidelberg, 1899（reprint, New Delhi, 2013）, p.20.

8） Gombrich, *Aby Warburg*, 1970, p.180.『アビ・ヴァールブルク伝』鈴木杜幾子訳、203 頁。古代の過剰な演出に芸術が脅かされるという考え方は、すでに 1879 年にカール・ウールマンによって提示されている。Woermann, Karl, “Domenico Ghirlandajo,” *Kunst und Künstler Italiens*, Ed. R. Dohme, I, Leibzig, 1878, p.73.

9） Warburg, *op.cit.*, p.205. ヴァールブルク前掲書、79 頁。

10）Gombrich, *Aby Warburg*, 1970, p.177.『アビ・ヴァールブルク伝』鈴木杜幾子訳、199 頁。

11）*Ibid.*, p.167. 前掲書、188 頁。

12）Campbell, Lorne, *Renaissance Portraits: European Portrait-Painting in the 14th, 15th and 16th Centuries*, New Haven, 1990, p.61. Künstler, Gustav, “Vom Entstehen des Einzelbildnisses und seiner frühen Entwicklung in der flämischen Malerei,” *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte*, 27, 1974, p.21. Panofsky, Erwin, *Early Netherlandish Painting*, Cambridge, 1953, p.171.

13）Pope-Hennessy, John, *The Portrait in the Renaissance*, London, 1966, pp.59-63.『ルネサンスの肖像画』中江彬他訳、中央公論美術出版社、45-51 頁。

14）Eastlake, Charles, *Methods and Materials of Painting of the Great Schools and Masters*, Vol.2, New York, 1960, p.81.

15）Bode, Wilhelm, “Bildwerke des Andrea del Verrocchio,” *Jahrbuch der königlich preussischen Kunstsammlungen*, Bd.III, 1882, p.260.

16）Clark, *Leonardo da Vinci*, London, 2005, p.165.『レオナルド・ダ・ヴィンチ』丸山、大河内訳、1981 年、法政大学出版局、166-167 頁。

17）Wölfflin, Heinrich, *Die klassische Kunst: Eine Einführung in die italienische Renaissance*, Basel, 1907, p.245, p.249.『古典美術』守屋謙二訳、美術出版社、1962 年、262 頁、269 頁。

18）Shapley, Fern, *Catalogue of the Italian Paintings: National Gallery of Art*, Washington, 1979, p.253.

19）Walker, John, “*Ginevra de’Benci* by Leonardo da Vinci,” *National Gallery of Art: Report and Studies in the History of Art 1967*, Washington, 1967, p.7.

20）Adhémar, Jean, “Une Galerie de Portraits Italiens a Amboise en 1500,” *GBA*, 84, 1975, p.100.

21）Möller, Emil, “Leonardos Bildnis der Ginevra dei Benci,” *Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst*, 12, 1937/38, p.192, p.207.

22）ウィーンのヘレンガッセにあったリヒテンシュタイン侯の絵画廊第六室にあった。ヴァーゲンは、像主を枠の銘文から外交官夫人のアリス・タルボットとしている。Waagen, Gustav, *Die vornehmesten Kunstdenkmäler in Wien*, I, Wien, 1866, p.276.

23）Müller-Walde, Paul, *Leonardo da Vinci: Lebensskizze und Forschungen über sein Verhältniss zur florentiner Kunst und zu Rafael*,

München, 1889, p.66. Bode, Wilhelm, “Leonardo’s Bildnis der Ginevra dei Benci,” *Zeitschrift für bildende Kunst*, 14, 1903, p.274.

24）Vasari, Giorgio, *Le Vite de’più eccellenti pittori scultori ed architettori*, IV, ed. Gaetano Milanesi（以下 Vasari, *Le Vite*., ed. Milanesi と略す）, Firenze, 1879, p.39.『ルネサンス画人伝』田中英道訳、白水社、1982 年、150 頁。

25）Fabriczy, Cornelio de, “Il Libro di Antonio Billi e le sue copie nella biblioteca nazionale di Firene,” *Archivio Storico Italiano*, serie V, VII, 1891, p.331. Frey, Carl, *Il Libro di Antonio Billi : Esistente in due copie nella biblioteca nazionale di Firene*, Berlin, 1892, p.51.

26）1527 年頃書かれたジョヴィオの「有名人についての三つの対話」のレオナルドの項にはリヒターの対羅英訳があり、それを参照した。Richter, Jean, *The Literary Works of Leonardo da Vinci*, Vol.I, New York, 1970, p.3.

27）Milanesi, “Documenti inediti Risguardanti Leonardo da Vinci,” *Archivio Storico Italiano*, serie III, XVI, 1872, p.225. Fabriczy, Cornelus, *Il Codice dell’Anonimo Gaddiano nella biblioteca nazionale di Firene*,（Cod. Magliabechiano XVII,17）, Firenze, 1893,（reprint, Farnborough, 1969）, p.89. 原文は以下の通り。「Ritrasse in Firenze dal natural la Ginevra d’Amerigho Bencj, la quale tanto bene finì, che non il ritratto ma la propria Ginevra pareva［fol.91r］」訳文はゴルトシャイダーの英訳を参考にした。Goldscheider, Ludwig, *Leonardo: Paintings and Drawings*, New York, 1969, p.31.

28）Carnesecchi, Carlo, “Il ritratto leonardesco di Ginevra Benci,” *Rivista d’Arte*, VI, 1909, p.292. Cook, Herbert, “The Portrait of Ginevra dei Benci by Leonardo da Vinci,” *BM*, 20, 1912, p.346.

29）この掛詞の解釈は、アビ・ヴァールブルクによって提唱されたという。Bode, *op.cit.*, p.276. Möller, *op.cit.*, p.196.

30）Shapley, *op.cit.*, p.253. ヒルズによると、裏面に「樹木の判じ絵（arboreal rebus）」を描いたイタリアにおける最も早い例だという。Hills, Paul, “Leonardo and Flemish Painting,” *BM*, 122, 1980, p.615. 近年《ジネブラ・デ・ベンチの肖像》の裏面の装飾はティースの案に基づいて復元された。Thiis, Jens, *Leonardo da Vinci: The Florentine Years of Leonardo & Verrocchio*, trans. by J.Muir, London, 1913, p.105.

31）Walker, “Ginevra de’Benci by Leonardo da Vinci,” 1967, p.12. Möller, *op.cit.*, p.192.

32）Goldscheider, *op.cit.*, p.155. 手に指輪を持っていたと推定する研究者もいる。Cook, *op.cit.*, p.345.

33）Bode, *op.cit.*, p.276. Möller, *op.cit.*, p.204.

34）Bode, *op.cit.*, p.276. グールドは、両者の類似性からバルジェロの《花束を持つ婦人》の胸像の作者をレオナルドに帰す可能性を示唆している。Gould, Cecil, *Leonardo: The Artist and the Non-Artist*, London, 1975, p.31.

35）Bode, *op.cit.*, p.276. Möller, *op.cit.*, p.205. この肖像画（Inv.43.86.5）は、フィレンツェのアヌンツィアータ修道院にあったもので、その後プッツィ侯爵が所有していた。Dalli Regoli, Gigetta, Lorenzo di Credi, Cremona, 1966, p.145.

36）X 線調査により、左手の人差し指は改変されているという。Walker, *op.cit.*, p.16. Cook, *op.cit.*, p.346. Dalli Regoli, *op.cit.*, p.130.

37）Walker, *op.cit.*, p.13. 多くの研究者によってウィンザー宮の王立図書館のシルバーポインによる《女性の手の習作》（no.12558）は、《ジネブラ》の下絵草稿とみなされている。しかしグールドは、この素描は様式的に 1480 年代以降のものであって、必ずしも両者の関係は明確ではないとしている。Gould, *op.cit.*, p.30.

38）Brown, David, *Leonardo da Vinci: Origins of a Genius*, New Haven, 1998, p.106.

39）Carnesecchi, *op.cit.*, p.282.

40）Cook, “The Portrait of Ginevra dei Benci by Leonardo da Vinci,” 1912, p.345. This, *op.cit.*, p.106

41）Möller, *op.cit.*, pp.206-207. ウォーカーはこの仮説を否定している。Walker, *op.cit.*, p.8.

42）Walker, “Ginevra de’Benci by Leonardo da Vinci,” 1967, p.8.

43）Fletcher, Jennifer, “Bernardo Bembo and Leonardo’s portrait of Ginevra de’Benci,” BM, 131, 1989, p.811.

44）Brown, *Leonardo da Vinci*, 1998, p.119.

45）Fletcher, “Bernardo Bembo and Leonardo’s portrait of Ginevra de’Benci,” 1989, p.811.

46）フレッチャーは、ベンボのフランドル滞在との関連性を指摘している。*Ibid.*, p.816.

47）Walker, “Ginevra de’Benci by Leonardo da Vinci,” 1967, p.3.

48）ランディーノとブラチェッスィのラテン詩はいずれも 20 世紀に入って出版されたが、その原文と英訳はウォーカーの論文の補遺に付されている。Walker, *op.cit.*, pp.28-37.

49）Walker, *op.cit.*, p.8. Fletcher, *op.cit.*, p.813.

50）Fletcher, “Bernardo Bembo and Leonardo’s portrait of Ginevra de’Benci,” 1989, p.816.

51）マルカントニオ・ミキエルは 1520 年代に、パドヴァのピエトロ・ベンボの家で、「ラウラの肖像に基づく、アヴィニョンの壁画の聖マルガリータの写し」を見たと記している。Frimmel, Theodor, *Der Anonimo Morelliano: Marcanton Michiel’s notizia d’opere del disegno*, Wien, 1888, pp.22-23.

52）Burioni, Matteo, “Die Immunität Raffaels: Lehre, Nachahmung und Wettstreit in der Begegnung mit Pietro Perugino,” *Perugino: Raffaels Meister*, A. Schumacher ed. München, 2011, pp.141-143.

53）Hills, “Leonardo and Flemish Painting,” *BM*, 1980, p.615.

54）Nuttall, Paula, *From Flanders to Florence: The Impact of Netherlandish Painting, 1400-1500*, New Haven /London, 2004, p.226.

55）Brown, *Leonardo da Vinci*, 1998, p.110.

56）Hills, “Leonardo and Flemish Painting,” 1980, p.613.

57）原文は以下の通り。“Una tavoletta, dipintovi di（sic）una testa di dama franzese, cholorita a olio, opera di Pietro Cresci da Bruggia.” Spallanzani, Marco, *Libro d’inventario dei beni di Lorenzo il Magnifico*, Firenze, 1992, p.52, この記録の初出は、ミュンツのメディチ家の目録である。Müntz, *op.cit.*, 1888, p.79.

58）この説を提唱する代表的な美術史家がパノフスキーであり、また《婦人の肖像》にフーケの影響を認めるステルランである。Panofsky, *Early Netherlandish Painting*, 1953, p.491. Sterling, Charles, “Observations on Petrus Christus,” *AB*, 53, 1971, p. 19.

59）Panofsky, *op.cit.*, p.491. Bode, “La Renaissance au Musée de Berlin,” *GBA*, 35, 1887, p.217.

60）Waagen, *Handbuch der deutschen und niederländischen Malerschulen*, Vol.I, Stuttgart, 1862, p.94. 像主に関しては、シャーフの提唱した英国のブルゴーニュ侯国大使グライムストンの妻アリスとする説、バザンなどが提唱するシャルル大胆侯の妻ブルボン・ドゥ・イザベルとする説などがある。Ainsworth, Maryan, *Petrus Christus: Renaissance Master of Bruges*, New York, 1994, p.166. Sharf, George, “Observations on the Portrait of Edward Grimston, and Other Portraits of Same Period,” *Archaeologia*, 40, 1866, p.479. Crowe and Cavalcaselle, *The Early Flemish Painters*, London, 1872, p.145. Bazin, Germain, “Petrus Christus et les rapports entre l’Italie et la Flandre au milieu du XVe siècle,” *La Revue des Arts*, 1952, 2-IV, p.199.

61）Nuttall, *From Flanders to Florence*, 2004, p.107.

62）宮廷の記録によると、一四五六年に Antonello da Sicilia と Piero di Burges と maestro Zannino に手数料が支払われている。 Malaguzzi-Valeri, Francesco, *Pittori Lombardi del Quattrocento*, Milano, 1902, p.89, p.217.

63）Schabacker, *op.cit.*, 1974, p.14.

64）Sterling, “Observations on Petrus Christus,” *AB*, 1971, p. 26.

65）Shapley, *op.cit.*, p.253.

66）この肖像画の像主は、その医者の被り物から、1436 年にルーヴァン大学でドクトラルを得たギヨーム・フィラストル（Guillame Fillastre）と推定されている。裏面には、ヒイラギの枝が描かれており、上段に古いフランス語で「Je he（haïr）ce que mord（私は私を苦しめるものを憎む）」の銘がある。Panofsky, *op.cit.*, pp.477-478.

67）Dülberg, Angelica, *Privatporträts: Geschichte und Ikonologie einer Gattung im 15. und 16. Jahrhundert*, Berlin, 1990,（Köln, Univ., Diss., 1985）, p.228, pl.122. Brown, *op.cit.*,1998, p.206.

68）Hills, “Leonardo and Flemish Painting,” 1980, p.613.

Leonardo da Vinci and Flemish painting

—*On the Portrait of Ginevra de' Benci*—

ETO Takumi

"Only the northern elements provide the right foil for the victorious classical form."[1]

—E. H. Gombrich

1. The ethos of Flemish painting as a restraint on Classical pathos

Aby Warburg, who pioneered research on the relationship between Flemish and Florentine painting in 15th century, focused on this theme based on Florentines' taste during that era.[2] In 1888, Müntz published a list of assets belonging to the Medici household as of 1492, giving insights into the important situation of Flemish panel paintings and tapestries.[3] Florentine patrons were thought to have favored the progressive artists of the time, according to records and documents; however, it has become clear that they were fond of the products of the Gothic North. Classical and Gothic art were accepted side by side.[4] Since Flemish artwork can be found along with classic sculptures in the Villa Medici, Warburg convinced that it was no longer possible to treat the art of the Gothic North and Renaissance South separately, and that the background for the real Renaissance lies in the mutual complement of these two arts. Warburg believed that the problem was the collective psychology that allowed the idea of supermen and the realistic and devout art of the North to be compatible.[5]

Warburg found a hint as to the answer to this question in the linguistic theory of Hermann Osthoff, that is a switch of the root word used in the superlative.[6] He stated that the reason why Indo-Aryan languages, in cases where our emotions are most engaged, frequently do not form the degree of the comparison from the same root word, but form each class from different root words is because those words thereby get the true emphasis.[7] Warburg applied this theory to a clash of forces between southern and northern art in Florence, and found the conciliation of opposites in *The Adoration of the Shepherds* by Ghirlandajo in the Sassetti Chapel. To yield too easily to the temptation of pagan influence may render the pathos hollow and the movement theatrical.[8] Thus, to express the "superlative" of devout concentration, Ghilandajo would be on the look-out for different roots, Hugo van der Goes' *adoring shepherds* from a Flemish model

Warburg stated that "because the image of these men who are totally engrossed in looking becomes an unconscious symbol of that self-effacing objective observation in which the Flemings were psychologically superior to the Italians with their classical education and their bent for rhetoric.[9] This led to the conclusion that the dangers of "pathos formula," the act of intensive sensationalism, are inhibited by the static and contemplative ethos of Flemish painting. In other words, Northern element can be dual role as obstacle and ally to the threat of superfluous classical rhetoric. As a result, Florentine art was able to attain the capacity for holding contrasts in equilibrium.[10] In addition, Warburg argued that the products of Nothern oil painting were among the first to be collected and appreciated for their own sake. This means that the Nothern influence provided a challenge to the Quattrocento

Florence which had retained so much of mediaeval dependence on ritual in the widest sense.[11]

From this perspective, the portrait as a theme is quite easy to understand, as the style of the three-quarter portrait has its root in Flanders.[12] However, according to Pope-Hennessy, we are never justified in discussing the interaction of Flemish and Italian portraits throughout the 15th century. In 1475, the first significant breakthrough occurs with the arrival in Venice of Antonello da Messia, who came in contact with Flemish painting.[13] The oil painting technique introduced by the Flemish permitted pictorial expression of hair texture and sparkling of eyes. In 1470s Florence, the Verrocchio workshop was most active in introducing this oil painting technique, and engaged Leonardo da Vinci as an apprentice.[14] Additionally, *Ginevra de' Benci*, which is closely associated with the Verrocchio workshop (**Fig. 1**), might be said to be the origin of Leonardo's portraits.[15] That is why we can recognize this portrait to be the strong influence of Flemish painting, for example, the landscape on the front and the juniper coat of arms on the back of the painting.

(Fig. 1) Leonardo da Vinci, *Ginevra de' Benci*, ca. 1474, 38.8×36.7cm, National Gallery of Art, Washington (Inv.2326)

The *Mona Lisa*, created by Leonardo during his second stay in Florence from 1503 to 1506, can be considered to be a surmmit of developmental process of his portrait pictures. Although the portrait is often regarded as representative of classicism, according to Kenneth Clark, its subtlest facial expressions, including a gothic smile, are anti-classical, filled with un-Mediterranean features.[16] Furthermore, he concludes that Leonardo gained a new quality of classical completeness by idealizing the gothic sense. Heinrich Wölfflin has argued similarly, that the antithesis of idealism and realism is thought to represent the essencial difference between classic and Quattrocento art.[17] In other words, it is the gothic idealism to transcend the limits of Quattrocento naturalism. That is the reason why I tackle this theme at present. The root of the question lies in how Flemish painting was involved in the formation of classicism from 1500 to 1525, during the so-called High Renaissance.

2. Provenance and current situation of *Portrait of Ginevra de' Benci*

Leonardo da Vinci's *Portrait of Ginevra de' Benci* (Fig. 1), estimated to have been painted in 1474, is currently on exhibit at the National Gallery in Washington, DC. This panel painting was purchased by the Mellon Foundation in 1967. Its dimensions are close to square (39 cm high and 37 cm wide), and it is clear that, for several reasons, the bottom part of the panel has been cut away.[18] In the top right portion of the back side, there is a red wax seal with the arms of Prince of Josef Wenzel of Liechtenstein and the date 1733.[19] It seems that the painting had acquired by one of his ancestors, but its previous owners are unknown. One theory suggests that among the collection confiscated from Ludovico Sforza of Milan and sent to France by Louis XII in 1499, "le visage d'une fame" in the inventory is discribed as "Genevra," and this portrait may be identical with the painting in question.[20] In the catalogue of Liechtenstein published by J.Dallinger in 1780, it was regard as "Lucas Cranach, une tête de femme" and was joined with a fir wood and repaired in retouching (42 x 37 cm).[21] Yet, in 1866, Gustav Waagen attributed the "une tête de femme," exhibited in the Liechtenstein gallery (Nr. 2326) in Vienna then, to Leonardo or his disciple Boltraffio as a working hypothesis.[22] This hypothesis was accepted later by Müller-Walde and Bode.[23]

In his *The Lives of the Most Excellent Painters, Sculptors, and Architects*, Vasari wrote that "Leonardo made a portrait of Ginevra, the wife of Amerigo Benci, an extremely beautiful painting."[24] In 1518, Antonio Billi praised its lifelikeness "painted with such perfection that it was none other than she."[25] Yet, *The Life of Leonardo da Vinci*,

(Fig. 2) Computer reconstruction: *The impresa* on the back of fig. 1 and the motto: VIRTVTEM FORMA DECORAT (Beauty Adorns Virtue), Department of Imaging and Visual Services, National Gallery of Art, Washington.

written by Paolo Giovio in 1527, does not mention this portrait.[26] Anonimo Gaddiano, the direct source for Vasari's *Life of Leonardo da Vinci*, written by an anonymous author between 1537 and 1546 and found in the Gaddiano Archive in Florence, repeats Billi's passage nearly verbatim: "completed so perfectly that it semmed to be not a portrait but Ginevra herself."[27] Based on these records, the sitter for the portrait was identified as Ginevra who was born in 1457 and the daughter of wealthy Florentine merchant Amerigo de Benci.[28]

The bush surrounding the head of *Ginevra* is juniper, which is called *ginepro* in Italian and *genevra in* the Tuscan dialect, punning on the sitter's name.[29] On the reverse, there is decorate with an "arboreal rebus" (**Fig.2**), which is the earliest Italian example. The central juniper sprig is encircled with the wreath of laurel and palm branches. A scroll with the inscription "VIRTVTEM FORMA DECORAT (Beauty Adorns Virtue)," which is the beginning of a hexameter in Latin, entwins around the branches.[30] This seeming ambiguity of the inscription will be discussed in detail later. Since the lower part of the branches are not crossed, the bottom panel must have been cut down. John Walker conjectured that the bottom of the panel was placed agaist a damp wall, so moisture has raisen up the panel by capillary action.[31] On the other hand, Goldscheider suspects that the lower part of painting was unfinished.[32] In 1903, Bode attempted to restore the missing portion :the picture was once about one-third longer than it currently is.[33]

What was the lower part of the front surface of *Ginevra de' Benci* like? There are several samples that could provide clues. For example, a marble bust in Bargello, *Lady with a Bunch of Flowers* (Inv.115), is pressing wild roses against her chest with her left hand. The marble, created at the Verrocchio workshop to which Leonardo belonged, has similar face and hairstyle shapes to that of *Ginevra de' Benci*.[34] Another piece called *Portrait of a Lady* (**Fig.3**) now in the Metropolitan Museum of Art, was in Florence, is attributed to Lorenzo di Credi, who belonged to the same Verrocchio workshop. The arboreal background is also presumed to be juniper, and the inscription "GINEVRA D'AMERIGO BENCI" can be found on the back; thus, the sitter is assumed to be the same as the Leonardo.[35] She crosses her arms in front of her abdomen, holding a ring with her fingers of the left hand. But the X-ray photograph shows that the index finger of the left hand has been changed at some time. Furthermore, Credi's *Portrait of a Young Lady*, located in Forli, is also assumed to have been painted under the influence of Leonardo's *Ginevra de' Benci*.[36] Another similar piece is a sketch in silver point called *Study of Hands*, possessed by Royal Library at Windsor Castle. It has been thought that Leonardo's silverpoint drawing of hands in Winsor is a preliminary study for this passage.[37] From these examples, it can be conjectured that Ginevra was originally holding a bouquet in front of her abdomen; indeed, a computer reconstruction of such an image was recently published.[38]

(Fig. 3) Lorenzo di Credi, *Portrait of a Young Lady*, 1490–1500, 58.7×40cm, The Metropolitan Museum of Art, New York (Inv.43.86.5)

3. The issue of who commissioned the *Portrait of Ginevra de' Benci*

Leonardo's Portrait of Ginevra de' Benci is usually dated 1474 on the supposition that it was executed to

commemorate her marriage to a wool merchant, Luigi di Niccolini.[39] As Ginevra was born in 1457, the sitter was estimated to have been about 17 years old.[40] Möller assumed that after Niccolini passed away in 1505, the portrait was returned to the Benci family, and it presumably became a possession of Liechtenstein until the family had been extinct in 1611.[41] However, there is no evidence of its actual whereabouts during these days. It is entirely conceivable that the Niccolini and the Benci families never owend the portrait.[42]

In contrast, scholars like Walker and Fletcher regard Bernardo Bembo, who had a relationship with Ginevra, as the original custmomer for the painting.[43] If it was commissioned during his second stay in Florence (1478–1480), Ginevra's age would have been around 23. Recently, we have found convincing proof to support this claim. The examination with an infra-red camera has revealed beneath the present inscription other Latin letters, "VIRTUS ET HONOR," corresponding to Bembo's own motto.[44] Furthermore, the wreath that combines palm and laurel branches is quite similar to the garland on the cover of a manuscript of Paolo Marsi's poem describing Bembo's journey to Spain in 1468-69.[45] If it was Bernardo Bembo who commissioned the painting, it is possible that Bembo, staying in Burgundy as a Venetian ambassador in 1471-74, brought the "arboreal rebus" to Leonardo and had the portrait painted in the Flemish mode.[46]

The reason why the romantic relations between Ginevra de' Benci and Bernardo Bembo were in the open is that the Neoplatonist poets of the Medici circle, Cristoforo Landino and Alessandro Braccesi, sang of the love affair of the two in Latin.[47] If we may rely on the poems, Bernardo met Ginevra at a friend's house and fell in love at first sight. After the exchange of a few words, he was enthralled by her. Later on, Ginevra dropped a violet that she was wearing on her breast on the way back from the church, and sent it to Bernardo through the poet.[48] Bernardo may have commissioned the work before he left Florence in 1480.[49]

If Bernardo Bembo can be considered as the customer, what possible interpretations of the portrait exist? As was already mentioned, through the ex-ambassador to Burgundy, the connection between Leonardo and Flemish painting becomes stronger. In addition, as Fletcher argued, Bembo—who idolized Petrarch—compared Ginevra to Petrarch's lover, Laura.[50] This can be deduced by the fact that Bernardo's son Pietro Bembo owned a copy of Simone Martini's *Portrait of Laura*.[51] It was a common knowledge back then that Simone frescoed St. George on the portico of a church in Avignon; it contained a likeness of Laura, who lived in Avignon, disguised as Mary Margdalene.[52] If Ginevra was likened to Laura, the portrait would be contained some symbolic meaning.

4. The relationship between *Portrait of Ginevra de' Benci* and Flemish painting

Ever since Paul Hills' research in 1980, it has been pointed out that the cold stare, reinforced by a slight turn of the head, of Leonardo's *Portrait of Ginevra de' Benci* is similar to that of Petrus Christus' *Portrait of a Young Lady* (**Fig. 4**).[53] For example, Paula Nuttall assumes that the similarity between these two portraits cannot be fortuitous, and that Leonardo must have scrupulously studied the above-mentioned portrait by Christus, presumably.[54]

(Fig. 4) Petrus Christus. *Portrait of a Young Lady*, 1452–1457, 29×22.5cm, Gemäldegalerie, Berlin (Kat.Nr.532).

David Brown stated that "Taken by scholars as a touchstone of Leonardo's interest in northern art, *Ginevra de' Benci* betrays a striking resembrance to *Portrait of a Young Lady* by Petrus Christus in the Gemäldegalerie, Berlin. […] Though presumably incorporating the lady's physiognomy, Leonardo's Netherlandish-inspired likeness is clearly not a straightforward record of her appearance. Nor does it capture her unique personality in the sense of a modern psychological portrait."[55] In other words, he means that, in *Portrait of Ginevra de' Benci*, Leonardo realized his own unique idealism apart from

Quattrocento naturalism or modern psychologism.

On the other hand, Hills stated, regarding *Lamentation* by Rogier van der Weyden—found at a villa of Medici in Careggi near Florence—that "Leonardo was the first Italian fully to comprehend this meditative inwardness of Flemish painting. In fusing this northern spirituality with the physical consciousness and sense of grace which was the legacy of the antique, Leonardo created a style which is inexplicable by reference to a purely Italian tradition."(56) He also conjectured that the spirituality of the portrait by Leonardo would depend on the influence of Flemish painting, which could not be explained by the legacy of the antique alone.

The possibility that Leonardo's *Portrait of Ginevra de' Benci* was involved with the portrait by Christus is supported to some extent by records of existing archives. What is especially important is the description of "a small panel painted with the head of a French lady, coloured in oil, the work of Pietro Cresci from Bruges"(57) in the 1492 inventory of Lorenzo de'Medici's collection. Quite a few scholars identify the small panel painting with *Portrait of a Young Lady* by Christus.(58) This painting was owned by Edward Solly until 1821, who used to purchase his collection in Italy.(59) Gustav Waagen initially believed that the sitter was a niece of the Talbot family of Shrewsbury, based on an inscription on the original frame, which has been lost.(60) Yet, there are many objections to this identification which argue that this does not mean that the portrait was not in Italy.(61)

Also, regarding Christus, there is an entry of payment for a "*figura*" to "Piero di Burges" in the 1453 ledger of Duke Sforza. If we assume Piero to be Petrus and Burges to be Bruges, this implies that Christus created the portrait for the court of Milan.(62) Some scholars interpret "Piero di Burges" as Piero della Francesca by assuming that it means "Piero di Borgo."(63) However, I suppose that unless the description of "Piero di Burges" in Milan agrees with biographical records of Piero della Francesca, the potential that it refers to Petrus Christus is strong. Sterling stated that, since Christus's innate tendency for synthesis is akin to that of painters such as Antonello da Messina and Konrad Witz, he might have been an appropriate messenger with these artists.(64)

As mentioned above, on the reverse side of *Portrait of Ginevra de' Benci* is a Latin hexameter line, "VIRTVTEM FORMA DECORAT (Beauty Adorns Virtue)," written on a scroll entwined in a juniper sapling.(65) Painting an *impresa* such as *arboreal rebus* on the back of a portrait was common in Flemish portraiture. For example, "Branch of Holly" (**Fig.5**) is depicted on the reverse side of *Portrait of a Man holding an open Book*, an early work of Rogier van der Weyden. On the upper frame of the back inscribes a French epigram, "Je he ce que mord (I hate that which I sting)."(66) Similarly, as an early Italian example, the *impresa* like that is shown on the reverse side of *Portrait of a Man* by Jacometto Veneziano circa 1490.(67) If we compare *Portrait of Ginevra de' Benci* with the case of the Venetian school, we comprehend that the portrait by Leonardo was an early example of the application of the Flemish style to Italian art. Therefore, it is quite likely that he was inspired by *the head of a French Lady*, stored in the Medici's collection.

(Fig. 5) Rogier van der Weyden, *Branch of Holly :Reverse of Portrait of a Man holding an open Book*, the inscription: Je he ce que mord (I hate that which I sting), ca. 1436, 34×24cm, Courtauld Institute of Art, London.

5. Conclusion

According to the above reasoning, it is obvious that Leonardo's *Portrait of Ginevra de' Benci* would be influenced by the Flemish painting. Its idealized, mysterious atmosphere is closer to that of Flemish portraitures than to that of Italian ones of the time. Both of these portraitures are common to the fine finish of the oil painting and the *arboreal rebus* on the back. The style of the portraiture established in thoese days would have been the cornerstone

for the *Mona Lisa*, engaged during Leonardo's second Florentine period, after 1500. In this respect, it is important to elucidate the relationship between Leonardo's early work and Flemish painting.

Yet, upon considering this relationship, we must return to the first problem posed by Warburg. According to Osthoff's linguistic theory on which Warburg depended, for our language in case where our emotions are most engaged, mere logical inflections from familiar roots become unsatisfactory. The same principle operates in the field of visual art; thus, the expression of the static and contemplative ethos of Flemish painting inhibited the excessive expression of antique pathos. It seems that the fundamental reason why Leonardo focused on Flemish portraiture was likely his unconscious awareness of this principle. As Hills stated, "In fusing this northern spirituality with the physical consciousness and sense of grace which was the legacy of the antique, Leonardo created a style which is inexplicable by reference to a purely Italian tradition."(68) That is precisely why Leonardo made a great contribution to the history of the portraiture.

Notes

Abbreviations: *AB: Art Bulletin, BM: Burlington Magazine, GBA: Gazette des Beaux-Arts*

1) Gombrich, Ernst, *Aby Warburg: An intellectual Biography*, London, 1970, p.159.
2) Warburg, Aby, "Flandische Kunst und florentinische Frührenaissance (1902)," *Gesammelte Schriften*, Bd.1, 1998, p.187.
3) Müntz, Eugène, *Les collections des Médicis au XVe siècle: Le Musée, La Bibliothèque, Le Mobilier*, Paris/London, 1888, (reprint, 2014). Gombrich, *op.cit.*, p.133.
4) Gombrich, *Aby Warburg*, 1970, p.132.
5) *Ibid.*, p.135.
6) *Ibid.*, p.178.
7) Osthoff, Hermann, *Vom Suppletivwesen der indogermanischen Sprachen*, Heidelberg, 1899 (reprint, New Delhi, 2013), p.20.
8) Gombrich, *Aby Warburg*, 1970, p.180. The idea that excessive antique production threatened art was originally pointed out by Karl Woermann in 1879. Woermann, Karl, "Domenico Ghirlandajo," *Kunst und Künstler Italiens*, Ed. R. Dohme, I, Leibzig, 1878, pp.65-80.
9) Warburg, *op.cit.*, p.166.
10) Gombrich, *Aby Warburg*, 1970, p.167.
11) *Ibid.*, p.167.
12) Campbell, Lorne, *Renaissance Portraits: European Portrait-Painting in the 14th, 15th and 16th Centuries*, New Haven, 1990, p.61. Künstler, Gustav, "Vom Entstehen des Einzelbildnisses und seiner frühen Entwicklung in der flämischen Malerei," *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte*, 27, 1974, p.21. Panofsky, Erwin, *Early Netherlandish Painting*, Cambridge, 1953, p.171.
13) Pope-Hennessy, John, *The Portrait in the Renaissance*, London, 1966, pp.59-63.
14) Eastlake, Charles, *Methods and Materials of Painting of the Great Schools and Masters*, Vol.2, New York, 1960, p.81.
15) Bode, Wilhelm, "Bildwerke des Andrea del Verrocchio," *Jahrbuch der königlich preussischen Kunstsammlungen*, Bd.III, 1882, p.260.
16) Clark, *Leonardo da Vinci*, London, 2005, p.165.
17) Wölfflin, Heinrich, *Die klassische Kunst: Eine Einführung in die italienische Renaissance*, Basel, 1907, p.245, p.249.
18) Shapley, Fern, *Catalogue of the Italian Paintings: National Gallery of Art*, Washington, 1979, p.253.
19) Walker, John, "Ginevra de'Benci by Leonardo da Vinci," *National Gallery of Art: Report and Studies in the History of Art 1967*, Washington, 1967, p.7.
20) Adhémar, Jean, "Une Galerie de Portraita Italiens a Amboise en 1500," *GBA*, 84, 1975, p.100.
21) Möller, Emil, "Leonardos Bildnis der Ginevra dei Benci," *Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst*, 12, 1937/38, p.207.
22) It was located in the 6th room of the Liechtenstein Art Gallery in Vienna. Waagen believed that the sitter was the wife of a diplomat, Alice Talbot, based on the inscription on the frame. Waagen, Gustav, *Die vornehmesten Kunstdenkmäler in Wien*, I, Wien, 1866, p.276.
23) Müller-Walde, Paul, *Leonardo da Vinci: Lebensskizze und Forschungen über sein Verhältniss zur florentiner Kunst und zu Rafael*, München, 1889, p.66. Bode, Wilhelm, "Leonardo's Bildnis der Ginevra dei Benci," *Zeitschrift für bildende Kunst*, 14, 1903, p.274.

24) Vasari, Giorgio, *Le Vite de'più eccellenti pittori scultori ed architettori*, IV, ed. Gaetano Milanesi (abbreviated herein as Vasari, *Le Vite.*, ed. Milanesi), Florence, 1879, p. 39.
25) Fabriczy, Cornelio de, "Il Libro di Antonio Billi e le sue copie nella biblioteca nazionale di Firene," *Archivio Storico Italiano*, serie V, VII, 1891, p.331. Frey, Carl, *Il Libro di Antonio Billi : Esistente in due copie nella biblioteca nazionale di Firene*, Berlin, 1892, p.51.
26) English translation by Richter can be found in the chapter on Leonardo in *Three Dialogues on Famous men and women*, written circa 1527 by Giovio. Richter, Jean, *The Literary Works of Leonardo da Vinci*, Vol.I, New York, 1970, p.3.
27) Milanesi, "Documenti inediti Risguardanti Leonardo da Vinci," *Archivio Storico Italiano*, serie III, XVI, 1872, p.225. Fabriczy, Cornelus, *Il Codice dell'Anonimo Gaddiano nella biblioteca nazionale di Firenze*, (Cod. Magliabechiano XVII,17), Firenze, 1893, (reprint, Farnborough, 1969), p.89. The original sentence was as follows: "Ritrasse in Firenze dal natural la Ginevra d'Amerigho Bencj, la quale tanto bene finì, che non il ritratto ma la propria Ginevra pareva" [fol.91r]. The English translation by Goldscheider was referenced. Goldscheider, Ludwig, *Leonardo: Paintings and Drawings*, New York, 1969, p.31.
28) Carnesecchi, Carlo, "Il ritratto leonardesco di Ginevra Benci," *Rivista d'Arte*, VI, 1909, p.292. Cook, Herbert, "The Portrait of Ginevra dei Benci by Leonardo da Vinci," *BM*, 20, 1912, p.346.
29) The interpretation of this paronomasia was supposedly proposed by Aby Warburg. Bode, *op.cit.*, p.276. Möller, *op.cit.*, p.196.
30) Shapley, *op.cit.*, p. 253. According to Hills, this is the earliest example of an "arboreal rebus" painted in the back of a portrait in Italy. Hills, Paul, "Leonardo and Flemish Painting," *BM*, 122, 1980, pp.609-615. Recently, based on Thiis's proposal, the wreath on the reverse side of *Portrait of Ginevra de' Benci* was restored. Thiis, Jens, *Leonardo da Vinci: The Florentine Years of Leonardo & Verrocchio*, trans. by J.Muir, London, 1913, p.105.
31) Walker, "Ginevra de'Benci by Leonardo da Vinci," 1967, p.12. Möller, *op.cit.*, p.192.
32) Goldscheider, *op.cit.*, p. 155. Cook conjectured that probably the sitter held a ring. Cook, *op.cit.*, p.345.
33) Bode, *op.cit.*, p.274. Möller, *op.cit.*, p.192.
34) Bode, *op.cit.*, p. 276. Gould pointed out the possibility that *Lady with a Bunch of Flowers* would have been carved by Leonardo, as like as two beans in a pod . Gould, Cecil, *Leonardo: The Artist and the Non-Artist*, London, 1975, p.31.
35) Bode, *op.cit.*, p.276. Möller, *op.cit.*, p.205. This portrait (Inv.43.86.5), at the Annunziata Monastery in Florence at first, entered the Pucci collection. Dalli Regoli, Gigetta, *Lorenzo di Credi*, Cremona, 1966, p.145.
36) X-rays photograph reveals that the left index finger has been changed at some time . Walker, *op.cit.*, p. 16. Cook, *op.cit.*, p. 346; Dalli Regoli, *op.cit.*, p. 130.
37) Walker, *op.cit.*, p. 13. Many scholars believe that the silver point of folded hands at Windsor (no. 12558) has been associated with *Ginevra de' Benci*. However, Gould regards the Windsor drawing as the style around the 1480s or later, and is not convinced that the relationship between the two is clear. Gould, *op.cit.*, p. 30.
38) Brown, David, *Leonardo da Vinci: Origins of a Genius*, New Haven, 1998, p.106. Some scholars like Cook assume that she was holding the ring instead of the bouquet. Cook, Herbert, "The Portrait of Ginevra dei Benci by Leonardo da Vinci," *BM*, 20, 1912, p.345.
39) Carnesecchi, *op.cit.*, p.282.
40) Cook, "The Portrait of Ginevra dei Benci by Leonardo da Vinci," 1912, p.345. Thiis, *op.cit.*, p.106.
41) Möller, *op.cit.*, pp. 206-207. Walker denied this hypothesis. Walker, *op.cit.*, p. 8.
42) Walker, "Ginevra de'Benci by Leonardo da Vinci," 1967, p.8.
43) Fletcher, Jennifer, "Bernardo Bembo and Leonardo's portrait of Ginevra de'Benci," *BM*, 131, 1989, p.811.
44) Brown, *Leonardo da Vinci*, 1998, p.119.
45) Fletcher, "Bernardo Bembo and Leonardo's portrait of Ginevra de'Benci," 1989, p.811.
46) Fletcher supposes that the Leonardo picture has a relationship to Bembo's stay in Flanders. *Ibid.*, p. 816.
47) Walker, "Ginevra de'Benci by Leonardo da Vinci," 1967, p.3.
48) Both of the Latin poems of Landino and Braccesi were published in the 20th century, but the original texts and English versions are found in the appendix to Walker's paper. Walker, *op. cit.*, pp. 28-37.
49) Walker, *op.cit.*, p.8. Fletcher, *op.cit.*, p.813.
50) Fletcher, "Bernardo Bembo and Leonardo's portrait of Ginevra de'Benci," 1989, p.816.
51) In 1520s, Marcantonio Michiel stated that he saw "a portrait copied from the mural of Avignon based on a portrait of Laura" at the home of Pietro Bembo in Padua. Frimmel, Theodor, *Der Anonimo Morelliano: Marcanton Michiel's notizia d'opere del disegno*, Wien, 1888, pp.22-23.

52) Burioni, Matteo, “Die Immunität Raffaels: Lehre, Nachahmung und Wettstreit in der Begegnung mit Pietro Perugino,” *Perugino: Raffaels Meister*, A.Schumacher ed. München, 2011, pp.141-143.
53) Hills, “Leonardo and Flemish Painting,” *BM*, 1980, p.615.
54) Nuttall, Paula, *From Flanders to Florence: The Impact of Netherlandish Painting, 1400-1500*, New Haven /London, 2004, p.226.
55) Brown, *Leonardo da Vinci*, 1998, p.110.
56) Hills, “Leonardo and Flemish Painting,” 1980, p.613.
57) The original text is as follows: “Una tavoletta, dipintovi di(sic) una testa di dama franzese, cholorita a olio, opera di Pietro Cresci da Bruggia.” Spallanzani, Marco, *Libro d’inventario dei beni di Lorenzo il Magnifico*, Firenze, 1992, p.52, This description first appeared in the Müntz’s catalogue of the Medici’s collection. Müntz, *op. cit.*, 1888, p. 79.
58) The representative art historian who proposed this hypothesis is Panofsky, and Sterling confirmed the influence of Fouquet on *a Portrait of Young Lady*. Panofsky, *Early Netherlandish Painting*, 1953, p.491. Sterling, Charles, “Observations on Petrus Christus,” *AB*, 53, 1971, p. 19.
59) Panofsky, op.cit., p.491. Bode, “La Renaissance au Musée de Berlin,” *GBA*, 35, 1887, p.217.
60) Waagen, *Handbuch der deutschen und niederländischen Malerschulen*, Vol.I, Stuttgart, 1862, p.94. Sharf considerd the sitter to be a young lady of the Talbot family. Sharf, George, “Observations on the Portrait of Edward Grimston, and Other Portraits of Same Period,” *Archaeologia*, 40, 1866, p.479. Bazin and others proposed that it was Isabelle de Bourbon, the wife of Charles the Bold. Ainsworth, Maryan, *Petrus Christus: Renaissance Master of Bruges*, New York, 1994, p.166. Crowe and Cavalcaselle, *The Early Flemish Painters*, London, 1872, p.145. Bazin, Germain, “Petrus Christus et les rapports entre l’Italie et la Flandre au milieu du XVe siècle,” *La Revue des Arts*, 1952, 2, p.199.
61) Nuttall, *From Flanders to Florence*, 2004, p.107.
62) According to the 1465 ledger , commission was paid to Antonello da Sicilia, Piero di Burges, and maestro Zannino. Malaguzzi-Valeri, Francesco, *Pittori Lombardi del Quattrocento*, Milano, 1902, p.89, p.217.
63) Schabacker, *op.cit.*, 1974, p.14.
64) Sterling, “Observations on Petrus Christus,” *AB*, 1971, p. 26.
65) Shapley, *op. cit.*, p. 253.
66) Based on the headgear of the doctor, the sitter is assumed to be Guillaume Fillastre, who obtained his doctoral degree at the University of Louvain in 1436. The reverse sideshows a holly branch and an old French motto , “*Je he (haïr) ce que mord.*” Panofsky, *op. cit.*, pp. 477-478.
67) Dülberg, Angelica, *Privatporträts: Geschichte und Ikonologie einer Gattung im 15. und 16. Jahrhundert*, Berlin, 1990, (Köln, Univ., Diss., 1985), p.228, pl.122. Brown, *op.cit.*,1998, p.206.
68) Hills, “Leonardo and Flemish Painting,” 1980, p.613.

論文

同調の技法：デヴィッド・ダンのサイト - スペシフィック・パフォーマンス

金子　智太郎

はじめに

1953 年生まれのアメリカの音楽家、サウンド・アーティストのデヴィッド・ダン（David Dunn）は 70 年代より環境音の聴取と生態系の関係をめぐる作品を発表し、近年も国際的評価を受ける作家である。彼の活動はレイモンド・マリー・シェーファー（Raymond Murray Schafer）が提唱した「音響生態学」とよく結びつけられるが、彼の出発点はむしろジョン・ケージ（John Cage）らの実験音楽だった。彼は作曲を「作曲言語学」を提唱したケネス・ガブロー（Kenneth Gaburo）に学び、創作楽器で知られるハリー・パーチ（Harry Partch）の助手を務めた。また、彼が 1973 年から 1985 年に発表したサイト - スペシフィック・パフォーマンス [(1)] は、ランド・アートからも影響を受けていた［Dunn 2008］。そして 90 年代以降、彼は自身の実践を「サウンド・アート」と称している。つまり、彼はケージから影響を受けながら、それを乗り越えようとするポスト - ケージ的作家の一人であり、実験音楽以降に音楽というカテゴリーに入らない音の芸術が生まれた展開を体現する作家でもある。

ダンは 80 年代より多くの論考を発表しており、特にグレゴリー・ベイトソン（Gregory Bateson）の思想を参照して自身の実践を語っている。先行研究には、環境音の録音を用いる彼の作品を主に考察した、デヴィッド・イングラム（David Ingram）による学術論文がある［Ingram 2006］。ダン自身、90 年代よりパフォーマンスや電子音楽から環境音の録音に活動を移し、録音された音が自分の好む媒体であることが次第にはっきりしてきたと述べており［ダン 2011: 35-36］、環境音の聴取と録音を主題とする著作もある［Dunn 1999］。

本論文の目的は、実験音楽からサウンド・アートに向かうポスト - ケージ的動向のなかに彼の実践を位置づけることである。そのために検討するのは、彼の初期のサイト - スペシフィック・パフォーマンスがケージや他のポスト - ケージ的作家の実践をいかに受け継ぎ、かついかにそれらから離れたのかという問題である。また、本論文はダンの初期のパフォーマンスにおける環境音の録音の役割についても考察したい。ダン自身は語っていないが、環境音の録音はこのパフォーマンスの形成に重要な貢献をしたのではないか。そうであれば、ダンのパフォーマンスにおける環境音の録音とケージによる環境音の録音を比較することで、60 年代以降のポスト - ケージ的動向におけるダンの位置づけが別の側面からも見えてくるだろう。本論文が環境音の録音に注目する理由は、彼が 90 年代より意識的にこの実践に取り組んだからだけではない。録音は 60 年代以降、特に重要な文化的意義をもつ技術だからでもある。

本論文は二つの節からなる。第一節は主にダンのサイト - スペシフィック・パフォーマンスとその説明にもとづいて、環境音に対する認識という観点から彼をポスト - ケージ的動向の展開のなかに位置づける。第二節はこのパフォーマンスにおける環境音の録音の役割を検討しながら、環境音の録音に対するダンとケージの認識を比較する。さらに、この比較をより一般的な文化的背景である、60 年代以降のポピュラー音楽における録音の意義と関連づける。以上のような議論を通じて、実験音楽からサウンド・アートへと向かう展開にダンの初期の実践がいかに位置づけられるのかを明らかにしたい。

第 1 節　環境音をいかに聞くのか

1950 年代のニュー・スクール・フォー・ソーシャル・リサーチでの講義や著書『サイレンス』（1961）の出版などを通じて、ケージの音楽理論は 60 年代以降、音楽家だけでなくさまざまな作家に影響を及ぼした。そして彼の影響の下で、音楽というカテゴリーの外部で音の芸術を展開する作家もあらわれる。本節はこうしたポスト - ケージ的作家が環境音に対するケージの認識をいかに受け継ぎ、いかに展開させたのかを考える。環境音――強いて定義すれば、作家が完全に制御できない環境のなかで生じる自然現象や、そこにいる生物、人間、機械などが発する非楽音――への関心は、ポスト - ケージ的作家に幅広く認められる。まず、ケージが音楽と環境音の関係をいかに理解していたのかを説明し、次いで、ケージの影響を受けながら彼とは別の仕方で環境音を作品に取り入れた作家を論じていく。こうした考察を通じてダンのサイト - スペシフィック・パフォーマンスにおける環境音に対する認識を歴史的に位置づけることができるだろう。

1-1. 作品を環境に開く

シェーファーはルイジ・ルッソロ（Luigi Russolo）を参照し、「音楽と環境音の境界が曖昧になったことが、あらゆる 20 世紀の音楽の最も顕著な特徴であることが最終的に明らかになるかもしれない」［Schafer 1977: 111］と語った。とはいえ、各作家の作品における音楽と環境音の関係には違いがある。ルッソロは未来派の理念にしたがい騒音を選別し、環境音のオーケストラを組織しようとした。一方、ケージは意図されない環境音を音楽に取り入れようとした。

> なぜなら、この新しい音楽においては音しか生じないからである。この音には記譜されるものとされないものがある。記譜されない音は書かれた音楽においては沈黙に見えるが、環境のなかにたまたま生じる音に対して扉を開いている。［Cage 1961: 7-8］

彼が《4 分 33 秒 *4′ 33″*》（1952）においてこの認識を具体化したことはよく知られている。

ケージがこうした認識に至った要因として、彼が 1940 年代半ばから芸術の役割をコミュニケーションとみなす発想を捨て、アーナンダ・クーマラスワミー（Ananda Coomaraswamy）の思想にもとづいて、芸術の役割を「自然の作動方式」の模倣と考えたことがまず挙げられる［Cage 2000: 239］。この認識にもとづいて、彼は確定された音の関係性を通じて理論や感情を聞き手に伝達しようとすることを放棄した［Cage 1961: 10］。さらに、ケージは 1940 年代末から 50 年代初頭にかけて東洋思想や無響室での経験、ロバート・ラウシェンバーグ（Robert Rauschenberg）《ホワイト・ペインティングス *White Paintings*》（1951）、アンリ・ベルクソン（Henri Bergson）やラズロ・モホリ＝ナジ（László Moholy-Nagy）の思想などを吸収し、環境音に開かれた作品へと向かう［Joseph 2003: 36-52］。彼が理解した自然の作動方式は、常に何かが目的も方向もなく連続的に生じていくというものだった。そこで、彼はまず作曲から作曲家の意図を取り去り、予測のできない音を生みだす技法を探求していく。さらに、作品をその環境に対して開くことで、こうした自然の作動方式を作品に取り入れようとしたのである。

1-2. 聞き手と環境の相互作用

ケージの影響を受けて環境音に関心を抱いた作家は、ルッソロのように環境音のオーケストラを組織するのではなく、それを予測できないものとして扱おうとした。ここでは、音楽というカテゴリーに対して異なる立場をとる三人のポスト - ケージ的作家の、環境音に対する認識を比較する。シェーファーは音楽作品をモデルに、サウンドスケープのデザインを試みた。サウンド・インスタレーションの開拓者であるマックス・ニューハウス（Max Neuhaus）は、音楽の定義の拡張を重視する［Neuhaus 2000］。ビル・フォンタナ（Bill Fontana）は「音楽的形式」を取ることもある「音響彫刻」を制作した［Fontana 1987: 143］。ここで注目するのは彼らの相違点ではなく、環境音に対する認識における共通点である。

シェーファーは論考「環境の音楽」（1973）、著書『世界の調律』（1977）などにおいて、「世界のサウンドスケー

プを私たちの周囲で果てしなく展開される巨大な音楽作品」とみなし、それを改善するための音響デザインを提唱した［Schafer 1977: 205］。彼がこのデザインの基礎としたのが音響生態学、すなわち環境音が生物にあたえる影響についての研究だった。彼が定義した音響生物学の対象には身体的影響だけでなく、社会・文化的影響も含まれることが重要である。聴覚デザインにおいては人間の「音響的能力」を育む音や、伝統的な聴覚文化に関わる音が重視され、健康被害をもたらす音、特に機械の騒音などが排除された。また、シェーファーは音楽作品をサウンドスケープのモデルとみなし、1980 年頃より屋外の特定の場所と時間を舞台とする音楽劇を発表した［鳥越 1986: 103-108］。

マックス・ニューハウスによる《タイムズ・スクエア *Times Square*》（1977-1992, 2002-）は特定の環境に微弱な音を配置することで、鑑賞者にその環境音全体への聴取を促すサウンド・インスタレーションである。彼がマンハッタンのタイムズ・スクエアにある地下鉄換気孔に埋めた電子音は、周囲を満たす騒音に隠れ、意識しなければ聞き取れない。しかし、聞き手はその音を探し、音に集中することで、結果的に環境音全体に対する新鮮な経験を得ることができる。ブランデン・ジョセフ（Branden Joseph）はこの作品とロバート・モリス（Robert Morris）のミニマリズム彫刻における鑑賞者と彫刻の相互作用を比較している［Joseph 2009: 67］。

音をありのままに聴くことを求めたケージにとって、特定の音だけを聞こうとすることは音をコミュニケーションに従属させることを意味した。それに対して、シェーファーやニューハウスは環境音が聞き手にいかに作用するか、聞き手が環境音をいかに聞くかに注目した。このような発想はフォンタナの作品にも認められる。70 年代半ばより、彼は特定の環境音をマイクロフォンで拾い、電話線などを通じて聞き手のいる会場に送ってスピーカーからリアルタイムで流す作品を制作し、これを「音響彫刻」と呼んだ。中川克志によれば、「環境音が発生する実際のコンテクスト」と「環境音の潜在的な意味」は彼の音響彫刻にとって不可欠の要素である［中川 2010: 10-14］。聞き手が環境音とその音源に関わるコンテクストの結びつきを通じて、環境音に意味を読みとるからこそ、フォンタナは環境音を移動することでその意味を揺さぶり、環境音を聞き直す機会を聞き手にもたらすのである。

1-3. 音を通じた環境との同調

ポスト - ケージ的作家の一人であるダンは、ケージの音楽理論をいかに受け継ぎ、いかに乗り越えようとしたのか。彼は、音楽を作曲家の自己表現とみなす認識を捨て、音や聴覚自体に関心を移したことが実験音楽の功績だったと考える［Dunn 2008］。そして、彼はこうした転換を音の「脱文脈化」と呼び、これに続く実践として音の「再文脈化」を提案した。

> ケージの作品や彼を追った大勢の作品の傾向は、音を脱文脈化することでした。美学的には正当化できる立場だと思います。しかし、私が関心をもつのはシリアスな、双方向的なやり方で、音を再文脈化することです。音がたんなる人間の音楽家のための素材ではないという証拠を示すために、環境に立ち返り、システムを作りだすことです［Dunn, van Peer 1999: 64］。

彼は、作曲家と聞き手のコミュニケーションという文脈から引き離された音を、別の文脈と結びつけようとする。この発想は先に言及したポスト - ケージ的作家と共通する。なぜなら、彼らはコミュニケーションから引き離された環境音を聞き手との相互作用という文脈に結びつけたからである。それに対して、ダンは再度コミュニケーションという文脈を取りあげる。ただし、作曲家と聞き手のではなく、環境と演奏家の双方向的なコミュニケーションである。このことを彼のサイト - スペシフィック・パフォーマンスの代表作のなかに具体的に見ていこう。

《ネクサス 1 *Nexus 1*》（1973）はダンが環境との双方向的なコミュニケーションに注目する契機となった作品である。この作品は元々、グランド・キャニオンの地形が生む天然のエコーに反応する、図形楽譜を用いたトランペット三重奏として作曲された。ところが、実際に演奏してみるとこの土地に住むカラスが音に反応し、演奏に応じて声をあげた。その結果、作品はトランペットとカラスのアンサンブルのようになった。この予想しなかった結果をダンは環境との双方向的なコミュニケーションと解釈し、以降のパフォーマンスではこの相互作用をさらに追求していった。

《マネシツグミ *Mimus Polyglottos*》（1976）は他の鳥の声を模倣するマネシツグミとの音によるコミュニケーションを主題とする。このツグミは鳥の声だけでなく洗濯機や自動車などの音も模倣することが知られている。そこで、彼はまずこの鳥に別のマネシツグミの録音を聴かせ、いかなる音のパターンに反応するのかを研究した。次に、その声の周波数領域や音と沈黙の比率にもとづいて電子音のテープを制作し、これをこの鳥に聞かせた。電子音を使用した理由はその模倣能力に「挑戦」しようとしたからだった［Dunn 1997: 65］。電子音を聞いたマネシツグミは最初、熱狂的にピッチ、リズム、音色を模倣しようとした。そして時間が経つと、かなり柔軟に鳴声を返せるようになった。

ダンのサイト - スペシフィック・パフォーマンスはこのような単一種とのコミュニケーションから始まり、《スカイドリフト *Skydrift*》（1976-78）や《同調 2 *Entrainment 2*》（1985）といった広大な地形を舞台に多数の演奏者が参加するパフォーマンスへと展開した。後者の題名の「同調」には次の意味がある。

> エントレインメントという用語は、もがき合いが同期に到るまで互いに擦れ合うような、音、観念、種、精神のプロセスを記述するために使われる。［中略］同調は自然における基本的な過程であり、共鳴のような広大な現象群を指している。しかし、私が試みているのは、新しい段階のコミュニケーションに関する意識が生成されうる事態を指すために、この語を意図的に使うことである。［Dunn 1986a: 16］

彼はこの同調としてのコミュニケーションを理論化するためにベイトソンを参照し、また「環境音楽」に代えて「環境言語」という用語を提案してもいる。この「環境」という語について彼は「観察者がたんに関与の姿勢をとるだけの『環境』の構築とは違う、私の音楽の双方向的な本質を表現している」［Dunn 1986b: 15］とも語った。つまり、彼にとって環境とは演奏家と環境を構成するものの同調によって成立するものなのだ。

ケージは作曲家が音の関係性を通じて聞き手とコミュニケーションをとるという発想を拒否し、この姿勢はポスト - ケージ的作家に受け継がれた。そして、先にあげた三人の作家は環境と聞き手の相互作用に注目し、環境音のコンテクストや意味を重視した。一方、ダンは聞き手ではなく演奏家と環境を構成するものの相互作用を作品に導入し、両者に再度コミュニケーションを見いだした。ケージが拒否した音楽におけるコミュニケーションと、ダンの環境言語によるコミュニケーションの違いは、前者が確定された音の関係性を理解し合うことによって成立するのに対して、後者がそうした共通の基盤のないところから交流が始まるところにある［Dunn 1999: 77］。ダンはこの手探りの対応を通じて生まれる関係を同調と呼んだ。

第 2 節　環境音の録音を何に用いるのか

本節は環境音の録音に対するケージとダンの認識を比較する。何度でも聞き直せる作品は自然の作動方式である予測不可能性を欠くという理由から、ケージは録音された音楽を酷評した。「演奏に関して不確定な作品の演奏は、必然的に唯一のものである。それは反復できない。［中略］そうした作品の録音には絵葉書以上の価値はない」［Cage 1961: 39］。一方、ケージは作曲の手段としての磁気テープを高く評価し、「自然の作動方式に対する現代の認識を芸術に変えるための技術的装備」と評した［Cage 1961: 9］。環境音の録音に対するダンの認識にもこれに近い両義性がある。イングラムが指摘したとおり［Ingram 2006: 131］、彼は 90 年代以降にこの実践を活動の中心にしたにも関わらず、録音が保存するのは幻想に過ぎないと語った［Dunn, van Peer 1999: 66］。

では、環境音の録音に対する両者の両義性はいかに生じたのか、ケージから順に見ていこう。ダンについては、彼のサイト - スペシフィック・パフォーマンスの形成過程を詳しく追うことで、手がかりが見えてくるだろう。最後に、両者の認識を比較しながら、その違いと文化的背景の関連について考える。

2-1. 録音による自然の作動方式の認識と模倣

ケージがさまざまな思想を吸収し、環境音に開かれた作品という発想に向かった時期は、彼がテープ・レコーダーによる作業を始めた時期と重なっている [(2)]。ケージは 1949 年にピエール・シェフェール（Pierre Schaeffer）

の下で初めて実際に磁気テープを使った作曲にふれ、1951 年にニューヨーク楽派の作家とともにテープ音楽を探求する「プロジェクト : サウンド」を開始した［Kostelanetz 1996: 70-71］。そして 1952 年より、長期に渡る《ウィリアムズ・ミックス *Williams Mix*》（1952-53）のテープ・コラージュ作業に着手する。この作品は「都市の音」、「田舎の音」、「電子音」など、音源の種類に応じて 6 つに分けられた音を記録したテープをチャンス・オペレーションにしたがって切り貼りして制作され、最終的に 4 分 15 秒のなかに最長 1 秒ほどの音が 2000 個以上も詰めこまれた。制作は休止期間を挟んで 9 ヶ月に及び、ケージは毎日 12 時間をテープの切り貼りに費やしたという。この制作期間に彼は二つの有名な作品を発表した。ブラック・マウンテン・カレッジでの《シアター・ピース第一番 *Theatre Piece #1*》（1952）と《4 分 33 秒》である。

1957 年の講演で発表された論考「実験音楽」には、環境音に開かれた作品と磁気テープの関係に対するケージの認識が最もまとまって書かれている。この論考によると、磁気テープが「自然の作動方式に対する現代の認識を芸術に変えるための技術的装備」であるのは、この装置が従来の音楽のように音を離散的に扱うのではなく、連続体として扱うからである［Cage 1961: 9］。先に述べたとおり、ケージは自然の作動方式を常に何かが連続的に生じるものとして理解していた。磁気テープがこうした自然の作動方式に対する認識を芸術に変えることができるのは、従来の記譜法が離散的な音を個別に配置するのに対して、テープ・レコーダーはあらゆる音を連続的に捉え、さらに録音後にはフィルターやミキシング、スプライシングを通じて音を切り離さずに変形できるからである。ただし、ケージは磁気テープを使用するときもその制御を放棄して予測のできない音を生みだす必要があると考えた。以上のような理由で、彼は録音された音楽を拒否しながら、作曲の手段として磁気テープを評価したのである。

2-2. 同調の原型としての録音

ダンはサイト - スペシフィック作品において録音をいかに用いたのか。彼の作品の展開を追うと、《ネクサス》から《マネシドリ》への過程において、環境音の録音が重要な役割を果たしたことがわかってくる。これらの間には、ともに 10 個のパートからなる文章で演奏者に演奏を指示する二つの作品が制作された。両作品における録音の役割を見ていこう。

《神託 *Oracles*》（1974-75）は「10 個の環境刺激コンポジション」という副題をもつ。最初のコンポジションは、植物にコミュニケーション刺激としての音を聞かせて環境に生じる変化を観察するというものである。狼に音を聞かせる、スピーカーを土に埋める、海に浸すといった、風変わりなコンポジションが続く。題名から伺えるように、この作品は演奏者と環境を構成するものの相互作用を実際に作りだすより、儀式的、観念的コミュニケーションが目的なのだろう。他のコンポジションには《スカイドリフト》を思わせる、屋外で移動しながら展開される多人数の演奏もある。そのなかで、コンポジション 5 では環境音の録音が用いられる。その指示は次のとおりである。

> 広大な屋外空間を選び、何らかの方法で境界を区切る。任意の数（2 人以上）の演奏者がこの区域の内側に場所をとる。各演奏者は環境音を録音して内蔵モニター・スピーカーで再生できる携帯型録音装置を持つ。演奏者はそれぞれ、初めに空間のいくつかの地点に場所をとり、10 秒から 20 秒間、環境を録音する。録音後、先の録音と同じ時間をかけて、空間内の別の地点までゆっくり歩く。歩いている間にテープを巻き戻し、新しい到達地に着いたら再生を始める。再生後、30 秒から 60 秒間待機し、そしてこの活動を繰り返す。演奏時間のあいだこのプロセスを続ける。開かれた空間の中心に置かれた無指向性マイクロフォンで演奏すべてを録音する。

このコンポジションは環境音を録音し、移動してから再生するというシンプルな方法によって、演奏家と環境を構成するものとの相互作用を作りだそうと試みる [(3)]。このコンポジション 5 だけは環境のなかで何に、または何の音を発するのか規定されておらず、《神託》のなかでも例外的と言えよう。しかし、このコンポジションが作品全体のなかでいかなる役割をもつのかはまだよく見えてこない。

《場所 *Place*》（1975）の構成は《神託》と似ているが、儀式的、観念的コミュニケーションではなく、演奏者と環境を構成するものとの実際の相互作用を試みている。そして、その前半は《神託》のコンポジション 5 における環境音の録音の利用を多様なかたちに展開していく。セクション 1 の指示は次のとおり。

> 一本のマイクロフォンを使って環境を満たす音を録音する。マイクを保持したまま、空間の中心点からゆっくり歩き、螺旋を描くように中心点から少しずつ外側に移動していく。中心点から可能なかぎり遠ざかれるまで移動し続ける。録音された音をその環境のなかで再生する。

セクション 2 は環境のなかを歩き回りながら音を聞くという指示がある。次のセクション 3 は《神託》のコンポジション 5 のような環境音のピンポン録音を行なう。

> 環境音を長時間録音する。ひとつのスピーカーでこの録音を再生する。そのスピーカーを持って一本の無指向性マイクロフォンの周囲をゆっくり歩く。マイクロフォンは環境のなかで再生される音を録音する。再生音を録音したものの音量と、リアルタイムで生じる周囲の音を録音したものの音量が等しくなるよう、マイクロフォンから一定の距離を保つ。

続くセクション 4 は《神託》のコンポジション 5 によく似た、環境音を録音、歩いて移動、再生してまた移動を繰り返すという指示がある。以降、環境音をリング・モジュレーターに通すセクション 5、サイン波とホワイト・ノイズを環境のなかで発するセクション 6 が続く。セクション 7 から 10 は声や楽器の音を環境音に合わせたり、環境音を引きだすために用いたりする。こうした構成は、まず録音を利用した相互作用が出発点となり、次に電子音や声、楽器の音を用いた相互作用に展開していくように見える。

環境音の録音から始まる同様の展開は、《同調 1 *Entrainments 1*》（1984）と《同調 2》にも認められる。《同調 1》はまず自然環境のなかで詩人が場所の印象を語る声を録音する。次にその録音を使って変調させたサイン波を同じ環境のなかで流し、反応したアオカケスの声などの環境音とともに録音する。さらにそれを環境のなかで再生、録音、再生を繰り返していく。一方、《同調 2》はいわば、《同調 1》の録音装置の数を増やし、またコンピュータによる録音と再生の制御を加えた作品と言えよう。つまりは、環境音を受けとり、環境に返すという操作を通じて、環境音の録音はダンのサイト - スペシフィック作品の形成過程において演奏者と環境を構成するものの相互作用を確立するための原型となったのである。彼が同調を探求しはじめたきっかけが録音だったわけではない。しかし、同調という方法を練り上げていく過程において、録音が主要な役割を担ったことは明らかである。

2-3. 環境音の録音の文化的背景

ケージとダンはともに録音によって環境音を組織しようとはしなかった。ケージが磁気テープを自然の作動方式を明らかにし、模倣する手段と考えたのに対して、ダンは環境を構成するものと相互作用するための手段として利用した。つまり、ケージは録音を自然の位置におき、ダンは演奏者、または環境を構成するものの位置においたのだ。この違いは両者の環境音に対する認識の違いをふまえて理解する必要がある。ケージは環境音を目的も方向もなく展開する自然として理解した。それに対して、ダンのサイト - スペシフィック・パフォーマンスにおいて、環境とは演奏者と環境を構成するものの相互作用から生じるものだった。録音が保存するのは幻想に過ぎないという彼の言葉は、環境に対する彼の認識から理解する必要がある。

それでは、環境音の録音に対するケージとダンの認識の違いはいかに生まれたのか。ポスト - ケージ的動向における録音の使用例をさらに見ていくことで、その手がかりを得ることもできるだろう。例えば、ダンによる環境音のピンポン録音はアルヴィン・ルシエ（Alvin Lucier）の《私はある部屋に座っている *I Am Sitting in a Room*》（1970）を思わせる。この作品もまた、室内で録音された声をその部屋のなかで再生、録音、再生という操作を繰り返し、声が変化する過程を聞かせた。しかし、本論文はあえてより一般的な文化的背景として、60 年代以降のポピュラー音楽におけるマルチトラック・テープ・レコーダーの影響について考慮してみたい。この影響は 1950

年代初頭に磁気テープにふれたケージと、70年代半ばにカセット・レコーダーを利用したダンの実践を隔てるものでもある。

テープ・レコーダーは40年代後半に高音質かつ長時間の録音を可能にする装置としてポピュラー音楽に導入された［Morton 2004: 148-151］。そして、マルチトラック・レコーダーの普及とともに、録音された音の操作、すなわちポスト-プロダクションが一般化した。1958年に4トラック・レコーダーが市販されると、60年代前半にフィル・スペクター（Phil Spector）の「ウォール・オブ・サウンド」、66年にビーチ・ボーイズ（The Beach Boys）『ペット・サウンズ』が登場する。67年には8トラック・レコーダーが発売され、翌年にビートルズ（The Beatles）が『サージェント・ペパーズ・ロンリー・ハーツ・クラブ・バンド』（1968）を発表した。ポスト-プロダクションはマルチトラック・レコーダー以前も行われていたが、その登場後にポピュラー音楽における標準的実践になった。

ポスト-プロダクションの普及は作曲家と演奏家の実践を変えただけでなく、プロデューサーとエンジニアの地位を高め、さらにポピュラー音楽産業の構造や、聞き手の認識にも影響をもたらした。60年代から70年代におけるブルース・ナウマン（Bruce Nauman）の作品を論じながら、ジャネット・クレイナック（Janet Kraynak）はこの時代にマルチトラック・レコーダーが生演奏と録音された演奏、つまり現実と人工物の「ヒエラルキーの反転」をもたらしたと論じた［Kraynak 2014: 133］。なぜなら、ポスト-プロダクションによって録音された演奏は、特権的な生演奏の模倣という役割から解放されたからである。クレイナックはジャック・アタリ（Jacques Attali）の「反復的社会」をめぐる議論を参照する［Kraynak 2014: 134-135］。

> 録音は当初、演奏の痕跡を保存する方法として作られたにも関わらず、演奏に代わって音楽の経済の原動力になった。［中略］レコードの罠にかかった音楽にとって、公演はレコードのシミュラクラムになる。普段からアーティストの録音に親しんでいる聴衆は、その生の複製を聞きにやってくる。［Attali 1985: 85］

そして、クレイナックは、ナウマンや彼と交流のあったミニマル・ミュージックの作曲家たちの作品にはこうした反転に関わる表現があると指摘した。

先に見たとおり、ミキシングやスプライシングを積極的に用いたケージは、早くからテープ・レコーダーによるポスト-プロダクションに注目していた。しかしそれでも、彼にとって録音は自然の作動方式を模倣するものだった。自然そのものである環境音の予測できない展開を作品に取り入れるために、彼は録音という手段を用いたのである。それに対して、ダンのサイト-スペシフィック・パフォーマンスは環境を構成するものとその録音の同調を試みた。《ネクサス1》や《マネシツグミ》において楽器や電子音響装置によって野鳥に働きかけたように、彼は《神託》や《場所》において環境音の録音によって環境を構成するものに刺激をもたらそうとした。録音は自然を模倣する手段ではなく、環境を構成するものと相互作用しながら環境を作りあげる手段であった。したがって、ケージと比較すると、ダンの作品における環境音の録音の地位には相対的な向上が認められる。

繰り返すが、マルチトラック・テープ・レコーダーを用いたポスト-プロダクションの標準化は、ケージが磁気テープにふれた1950年頃と、ダンがサイト-スペシフィック・パフォーマンスを確立していく70年代を隔てるものである。そして、環境音の録音に対する両者の認識の違いは、ポスト-プロダクションがポピュラー音楽にもたらした聞き手の認識の変化に沿っている。もちろん、ケージとダンの認識は単純なヒエラルキーに還元できるものではなく、むしろヒエラルキーを排除しようとするものである。しかし、あくまで両者を比較するならば、ダンのポスト-ケージ的実践はポピュラー音楽の展開と同じ方向をたどっていたと言えよう。

結論

本論文はダンのサイト-スペシフィック・パフォーマンスをポスト-ケージ的動向に位置づけようとした。作曲家が完全に制御できない環境音を作品に導入するという発想をケージから受け継いだポスト-ケージ的作家の一部は、環境音と聞き手の相互作用へと関心を向け、これを実践に取り入れようとした。それに対して、ダンが注目し

たのは環境音と演奏家の相互作用だった。そして、彼がこの両者の相互作用を取り入れたサイト - スペシフィック・パフォーマンスを確立していくなかで、環境から音を受けとり、返す録音はこの相互作用の原型として機能していた。環境音の録音に対するケージとダンの認識を比較すると、ダンの認識には 60 年代以降のポピュラー音楽の展開との共通点がある。彼は録音を、環境を複製するものではなく、環境を作りあげていくものと捉えているからである。

環境音の録音を取りあげることで、本論文はポスト - ケージ的動向とポピュラー音楽の関わりについてひとつの事例を示すことができた。実験音楽がサウンド・アートに向かうなかで、その担い手がアカデミックな作曲家を越えて拡大することを考察するには、このような議論をさらに積み重ねていく必要があるだろう。また、環境音の録音は、サウンド・アートへの展開を考えるためにもうひとつ考慮すべき論点である、美術におけるポスト - ケージ的動向とも関連がある。なぜなら 60 年代には例えば、ニューハウスと比較されたモリスが 1961 年に発表した《作られたときの音がする箱 *Box with the Sound of Its Own Making*》や、クレイナックが論じたナウマンの《コンラッド・フィッシャーのための 6 つのサウンド・プロブレム *Six Sound Problems for Konrad Fischer*》（1968）などにおいて、ケージの影響を受けた美術家が環境音の録音を作品に取り入れたからである [(4)]。本論文はまだこうした文脈を議論に含めることができなかった。これらは今後の課題としたい。

外国語文献

ダンの楽譜の引用は Music, Language and Environment: Scores by David Dunn（出版年の記載なし）を参照した。

Attali, Jaques. 1895. Noise: The Political Economy of Music. Brian Massumi trans. Minneapolis: The University of Minnesota Press.

Burt, Warren. 1996. “The music of David Dunn.” Liner notes for Music, Language and Environment: Environmental Sound Works by David Dunn, 1973-1985（Audio CD）. Innova Recordings. 1996.

Cage, John. 1961. Silence. Middletown: Wesleyan University Press.

Cage, John. 2000. John Cage Writer: Selected Texts. Richard Kostelanetz ed. New York: Cooper Square Press.

Dunn, David. 1986a. “（Excepts from）Mappings and entrainments — Introduction to work in progress, 1984.” Music Works. no.33. 1986:16.

Dunn, David. 1986b. “Music, language and environment.” Music Works. no.33. 1986:14-15.

Dunn, David. 1996. Music, Language and Environment: Environmental Sound Works by David Dunn, 1973-1985（Audio CD）. Innova Recordings.

Dunn, David. 1997. “Nature, sound art, and the sacred.” Terra Nova: Nature & Culture. vol.2. no.3. 1997:60-71.

Dunn, David. 1999. Why Do Whales and Children Sing?: A Guide to Listeining in Nature. Santa Fe: Earth Ear.

Dunn, David. 2008. “Acoustic ecology and the experimental music tradition.” http://www.newmusicbox.org/article.nmbx?id=5399［2014 年 10 月確認］

Dunn, David. van Peer, René. 1999. “Music, language and environment.” Leonard Music Journal. vol.9. 1999:63-67.

Fontana, Bill. 1987. “The relocation of ambient sound: urban sound sculpture.” Leonard. vol.20. no.2. 1987:143-147.

Ingram, David. 2006. ”A balance that you can hear’ deep ecology, ‘serious listening’ and the soundscape recordings of David Dunn.” European Journal of American Culture. vol.25. no.2. 2006:123-138.

Joseph, Branden W. 2003. Random Order: Robert Rauschenberg and the Neo-Avant-Garde. Cambridge: The MIT Press.

Joseph, Branden W. 2009. “An Implication of an Implication.” Max Neuhaus Times Square Time Piece Beacon. New York: Dia Art Foundation. 2009:59-81.

Kostelanetz, Richard. 1996. John Cage（ex）plain（ed）. New York: Schirmer Books.

Kraynak, Janet. 2014. Nauman Reiterated. Minneapolis: The University of Minnesota Press.

Morton Jr., David L. 2004. Sound Recording: The Life Story of a Technology. Westport: Greenwood Press.

Neuhaus, Max 2000. “Sound Art?” Liner notes for Volume: Bed of Sound（Audio CD）. PS1 Contemporary Art Center. 2000.

Schafer, R. Murray. 1977. The Tuning of the World. New York: Alfred Knopf Inc.

日本語文献

デヴィッド・ダン、1993「生物と対話する音」柿沼敏江訳『Music Today』第 19 号、1993:68-73 頁。

デヴィッド・ダン、2011「隠れた音の世界と二重記述の必要性」柿沼敏江訳『国際シンポジウム「Creative Engagement / 生存のエシックス」記録集』京都市立芸術大学、2011:34-43 頁。

鳥越けい子、1986「マリー・シェーファーの方法―「音楽」を超えて」小川博司、庄野泰子、田中直子、鳥越けい子編著『波の記譜法―環境音楽とはなにか』時事通信社、1986:103-108 頁。

中川克志、2010「1950 年代のケージを相対化するロジック―ケージ的な実験音楽の問題点の考察―」『京都精華大学紀要』第 37 号、2010:4-22 頁。

（本論文は東洋大学国際哲学研究センター第 3 ユニット「自然との共生」研究会（2014 年 7 月 26 日、東洋大学白山キャンパス）における口頭発表に加筆修正したものである。）

註

1　サイト - スペシフィック・パフォーマンスという語は［ダン 2011: 35］より。他に「環境音作品」[Dunn 1996]、「環境パフォーマンス作品」［Dunn 1997: 64］などの呼称もある。

2　筆者は出版予定の論文「磁気テープから演劇へ：ジョン・ケージ《ウィリアムズ・ミックス》」（『ART TRACE PRESS』）において、この点についてより詳しく考察している。

3　共演者のウォーレン・バート（Warren Burt）のサイトにも短い記録がある。http://www.warrenburt.com/my-history-with-music-tech2/［2014 年 10 月確認］ バートは「私たちはカセット・レコーダーをシリアスな携帯型電子音楽機器に発展させようとする過程の途中にあった」と記している。

4　筆者は「秘められた録音：ロバート・モリス《作られたときの音がする箱》」（『東京芸術大学美術学部紀要』第 52 号、2014 年、85-101 頁）において、ポスト - ケージ的動向としてのモリスの初期の実践について論じている。また、バートはダンから学生時代に、ランド・アートの作家とともにナウマンを紹介されたという［Burt 1999］。

論文

『楞伽経』70段における外教の涅槃観批判
ー仏教的観点による多文化共生の智慧としての「棲み分け」ー

堀内　俊郎

はじめに

『楞伽経』70段（虎関師錬の『心論』の分段による）は、外教徒による涅槃に対する見解（涅槃観）を列挙して批判している。すでに中村［1950］、高崎［1985］による部分的研究があり、和訳も提示されている[1]箇所であるが、本稿ではその外教批判に、初期仏教より看取しうる「棲み分け」という形での多文化共生への智慧を見い出したい[2]。また、資料として、当該箇所（重偈を除く）の和訳を提示する。本経に対する写本に基づく全体に渉る校訂テキストとしては南条［1923］（以下、南条本）が唯一のものであった。ただ、時代的制約や初めての試みとして不可避のことであるが、種々の問題点が指摘されてきており、全面的な再校訂の必要性が唱えられてきた。南条本は当時得られた4つの写本に基づいての校訂テキストである。その後多くの写本が発見され、Takasaki［1981］は16の写本に基づいて本経のある一章を徹底的に再校訂している。ただ、南条本の問題点は扱う写本の数の少なさではなく、扱っているはずの写本の読みが－重ねて、時代的制約として仕方のないことであるが－正確に反映されていないことにもある。ところで、本経の写本は一つを除いてはすべて紙写本であるが、一本のみ、貝葉（palm leaf）写本（以下、T写本）が存し、それはしばしばよりよい読みを提供していることが見られる。そこで、本稿では、一つの試みとして、訳読に際し、いくつかの箇所に関してその貝葉写本の読みを提示する。本稿で提示する範囲は南条本ではわずか4ページ弱であるが、7箇所でこのT写本の異読の漏れがあり、そのうち3か所は、これにより従来、南条本によっては理解されてこなかった箇所が理解可能となる。

1）『楞伽経』70段

本段は、外教の涅槃観として22個を紹介している（それぞれ（1）～（22）と番号づける。詳細は資料編を参照）。たとえば、自在神や時間を世界の作者と理解することによって涅槃・解脱があるとする説などが挙げられている（(11)，(18)）。そのさい、このような理解がなぜ解脱論と結びつくのかというと、高崎［2009: 427］が適確に指摘しているように、「これらは内容的には涅槃（解脱）論というよりは世界生成論である。（ただ、それらを正しく見ることによって解脱するという点ですべて解脱論となる）」ということである。仏教側からいえば初期仏教以来、「如実智見」といって、もののあり方をありのままに悟る智慧が悟りとされてきたが、このような態度がこの背景に見られる。

さて、その中、最初に挙げられるのが、「ある外教徒たち」の説で、

「(1)〔五〕蘊・〔一八〕界・〔一二〕処を滅することにより対象境界に対する貪欲を離れることにより無常なることを見ることから心・心所の集まりが起こらないことが涅槃である」

という見解である。これについて、智吉祥賢は、「声聞と、dge slong skye bo'i chos bsam pa can と言われる者たちは、〔五〕蘊は滅すると見る。他方、大乗においては、外界の対象は存在しないので能取と所取（主観と客観）は存在しないから、常でもなく無常でもない」という。智金剛も、これは外教徒ではなくむしろ声聞と縁覚による、涅槃に対する見解とする。この見解は、原因がなくなった（後では「質料因が停止する」とある）ことによって分別が生じないというだけであり、「考察されるべき対象を空であると理解することによって」ではないからという理由

で、本経の立場からは批判されるのである。

さらに、以下も、自相・共相の理解により般涅槃するという見解である。

（6）さらに、他の者たちは、内外の一切法の個別相・普遍相（自相・共相）を悟ることにより、過去・未来・現在の存在が有ることにより滅しないことにより、涅槃を分別（想定）する。

智吉祥賢は、シヴァ派、gtogs 'dod pa、梵天論者のことという。他方、智金剛によれば、これも仏教内部の*Vaibhāika（毘婆沙師）のことである。「過去・未来・現在の存在が有る」と言っている点からそのように註釈したものであろうが、この智金剛の解釈は同経 31 段の記述に照らしてみても妥当であろう。

声聞・独覚にとっての涅槃は、個別相と普遍相（自相と共相）を覚ることに基づき、慣れ親しまない[3]ことから、対象を顛倒せずに見ることから、分別（妄想）が働かない。それに基づき、彼らにはそこにおいて涅槃であるという知覚がある[4]。

すなわち、仏教内部の涅槃観が、ここで外教説として批判されているのである。

なお、本経の涅槃に対する正説としては、「自心現量」であること（すべては心の現わし出したものに過ぎないということ）を理解することにより、（中略）心・意・意識が転回（転換、vyāvṛtti）[5]したことにより、涅槃がある、という説である。これは、31、74 段にも類似説が見られる

「意・意識の見解の習気を転回すること（parāvṛtti）が涅槃である」と、私と一切の仏陀は言う[6]。

「分別である心・心所の集まりが転回すること（parāvṛtti）を前提とする、如来の自ら個別の聖者の智による理解が涅槃である」と、私は言う[7]。

2）同段に見る多文化共生への智慧

以上、本段のいくつかの涅槃観を取り上げた。では、ここから外教に対するいかなる態度を見いだすことができるであろうか。まず、大乗ではないが同じ仏教内部である声聞・縁覚による涅槃観も、ここでは「外教」として批判されていることに着目したい。とすれば、ここでは、異説の排除というよりも、様々な涅槃観を挙げ、そのなかで大乗の正しい涅槃観を位置づける（配置する、allot する）ことが目的とされているのではないか。

さらにまた、そのさい、外教の見解に対しては、智者は「捨て去り parivarjitāni」「避けるべきである vyāvartanīyā」とされている。

これに関してさらに別の箇所では、ローカーヤタ（順世外道）という外教徒の説が取り上げられているが、そこでも、「仕えるべきでなく、尊敬すべきでなく、尊崇すべきではない[8]」とされている。別の箇所でも、「外教の見解を放棄するために[9]」とある。

以上のような外教への態度から、異説の排除でもなく、妥協や融和でもなく、「棲み分け」という態度が、本経から学びうる異なる見解の者への態度として浮かび上がってくるのではなかろうか。

ところで、外教に対する類同の態度は初期仏教よりみられる。すなわち、『スッタニパータ（*Suttanipāta*）』は、以下のように論争の超越を勧める。

「実に、真実は一つであり、第二のものは存在しない。それ（真実）を知った人は、論争しない（884ab）[10]」

「論争の結果は（称賛と非難との）二つだけである、とわたくしは説く。この道理を見ても、汝らは、無論争の境地を安穏であると観じて、論争をしてはならない（896bcd）[11]」

また、経や律によれば、「外道別住」といって、元外教徒であった者が仏教のサンガに入団する際には四ヶ月間、観察期間がおかれることが知られている[12]。

日本仏教では、法然も、「論争があるところには諸の煩悩が起こる。智者はこれを遠く離れること、100 ヨージャナである（諍論之処ニハ諸ノ煩悩起ル、智者ハ之ヲ遠離スルコト百由旬也）[13]」という。これには当時の念仏弾圧をかわすという時代背景もむろんあろうが、先述の『スッタニパータ』から見られる普遍的な智慧としても着目されるべき言であろう。

ところで、世親（Vasubandhu、インド、400 年ごろ）の『釈軌論』では、大乗仏説・非仏説論の論争が展開されている。「大乗は仏説ではない」という声聞乗の批判（論難）に対し世親が反論（回答）をするのが『釈軌論』第四章である。その要点は、松田［1985］が簡潔かつ正確に「大乗経典非仏説論に反論し、了義未了義を峻別するこ

とを通して、それに仏説としての価値を与えるのである」と述べている[14]が、『釈軌論』の実際の記述に即していえば、以下の通りである（堀内［2009: 61-62］から転載）。

a.【声聞の論難 1】（「⇔」は矛盾を示す記号）

阿含（4 阿含・5 ニカーヤ）⇔大乗（ここで「大乗」とは「一切法無自性説」のこと）

《大乗は阿含と矛盾するから仏説ではない》

b.【世親の反難 1'】

阿含

教説 a ⇔教説 b ⇒

《矛盾するから仏説ではないというなら、
阿含内部にも矛盾する教説がある》

【声聞の回答 1'】

阿含

未了義　了義

《矛盾する場合、一方は未了義で、他方は
了義であるので、矛盾は解消される》

c.【声聞の論難 2】

大乗

一切法無自性⇔修道 ⇒

《大乗には相互に矛盾する教説があり、
なおかつその矛盾を取り除く了義説はない》

【世親の回答 2'】

大乗

一切法無自性（未了義）『解深密経』・『楞伽経』
［対応偈］（了義）

《一切法無自性説は未了義であり、『解深密経』などが
了義である＝大乗には了義・未了義がある》

d.【世親の結論】

《「矛盾するから」大乗は仏説ではないということは成り立たない。＝大乗は矛盾しないから仏説である》

つまり、一見矛盾すると思われる教説があったとしても、大乗は大乗内部で、了義説と未了義説があるので、矛盾は解消され、ゆえに、「矛盾するから大乗は仏説ではないというのは成り立たない」ということである。要するに、大乗は大乗で仏説、声聞乗は声聞乗で仏説で、問題がないというのである。ここから、声聞乗を非仏説とするのではなく、また、声聞乗の教えと大乗との矛盾を解消するのでもないという態度がうかがえる。

おわりに

このように見ていけば、抑圧や征服ではなく、さらには妥協や融和でもなく、それぞれがそれぞれの場所を保ちながら他に干渉しないことによる共存、今西錦司のいう「棲み分け」[15]—これの例として、魚が上流や中流に棲み分けていることが挙げられているが—の思想的バージョン、「思想的棲み分け」が、以上挙げた文献の範囲内から学ぶことが出来る多文化・多宗教の共生の智慧として提示できるのではないか。また、自分がして欲しいことを他人にもするというのがゴールデンルール（黄金律）であり、自分がして欲しくないことを他人にもしないというのがシルバールールであるが、その対比でいえば、後者のシルバールールの重視という態度にもなろう。

略号

D: Sde dge edition of Tibetan Tripiṭaka.

LAS: Laṅkāvatārasūtra.

LAS(t): *'Phags pa Lang kar gshegs pa chen po'i mdo*. Peking (P) No. 775, Derge (D) No. 107.

Nj: Nanjio, Bunyiu. ed., *Laṅkāvatārasūtra*. Bibliotheca Otaniensis 1, Kyoto, Japan, 1923.

P: Peking edition of Tibetan Tripiṭaka.

T 写本：東京大学所蔵、高楠順次郎将来、『楞伽経』貝葉写本（松濤カタログ No. 333）。

『心論』：虎関師錬『仏語心論』日本大蔵経、方等部章疏三。

宋訳：求那跋陀羅（Guṇabhadra）訳『楞伽阿跋多羅宝経』Taisho（T）No. 670（Vol.16.480a-514b）。
智吉祥賢（Jñānaśrībhadra）：『聖入楞伽註』（『西蔵大蔵経』P No. 5519、D No. 4018）。
智金剛（Jñānagarbha）：『聖入楞伽経註・如来心荘厳』（『西蔵大蔵経』P No. 5520、D No. 4019）。
南条本：Nj を見よ。
羽田野他［1993］：『聖入楞伽経註　チベット仏典研究叢書（第 4 輯）』羽田野伯猷、磯田熙文、密波羅圭之介、古坂紘一、法蔵館。

参考文献

Suzuki Daisetsu [1932] *The Laṅkāvatārasūtra A Mahāyāna Text*, Delhi, rep. in 1999.
Takasaki Jikido [1981] *A Revised Edition of the Laṅkāvatārasūtra Kṣanika-Parivarta*, Tokyo, Japan, 1981.
久保田力［1991］「マナ識と『楞伽経』」『印度学仏教学研究』78、（182）-（186）.
菅沼晃［1981］「入楞伽経無常性品・現観品・如来常無常品・変化品訳註」『東洋学論叢』34、1-134。
高崎直道［1980］『楞伽経』（仏典講座 17）大蔵出版。
同［1985］「『楞伽経』の外教説－提婆造『外道小乗涅槃論』との関連」雲井昭善博士古稀記念『仏教と異宗教』（『高崎直道著作集　第八巻　大乗起信論・楞伽経』、春秋社、2009 に再出。）
中村元［1950］『初期のヴェーダーンタ哲学』岩波書店。
同［1984］『ブッダのことば』岩波文庫。
堀内俊郎［2009］『世親の大乗仏説論－『釈軌論』第四章を中心に』山喜房佛書林。
同［2012］「仏教における共生の基盤の可能性としての「捨（*upekṣā*）」『国際哲学研究』1 号、129-135。
同［2013］「『釈軌論』第 2 章経節（62）-（63）訳注―多文化共生の基盤の構築に向けての「法を説き・法を聞く」こと」『国際哲学研究』2 号、153-164。
同［2014］「初期仏典に学ぶ共生の智慧―スッタニパータとダンマパダより」『国際哲学研究』3 号、77-79。
松田和信［1985］「*Vyākhyāyukti* の二諦説－ Vasubandhu 研究ノート（2）－」『印仏研』33-2,（114）-（120）。
宮元啓一［1998］『ブッダ　伝統的釈迦像の虚構と真実』光文社。
安井広済［1976］『梵文和訳　入楞伽経』法蔵館。
常盤義伸［2003］『『ランカーに入る』大乗の思想と実践の宝経 ―復元梵文の日本語訳注と解説―』大阪（私家版）。

註

1　安井［1976: 165-168］、菅沼［1981: 64-73］、常盤［2003: 207-211］。
2　筆者によるこれまでの「多文化共生の思想基盤研究」に関する論考は以下の通り。堀内［2012］、［2013］［2014］。なお、堀内［2012］で着目した「捨（upekṣā、平静心、平等心）」は、慈・悲・喜・捨の「四無量心」の一つであるが、その後、宮元［1998: 151-152］が、「「慈」「悲」「喜」というのは、そのままなんの条件もつけなければ、心情的にべたべたしたものになり、執着心と区別がつかない。そこで必要なのが「捨」なのである。少なくとも初期仏教においては、修行の目標は生のニヒリズムであるから、修行段階にあっても、生のニヒリズムを育んでいかなければならない。もちろんゴータマ・ブッタにとっては、「捨」は完全なものであり、「慈」も「悲」も「喜」も、すべて、意味のない世界をあたかも意味があるかのごとくに生きるための幻術、つまり方便に他ならない」と述べていることを知った。筆者が多文化共生の思想基盤を探る際に「捨」や「棲み分け」に着目しているのも、基本的には同様な観点に基づく。ただ、宮元［1998: 151］は、「捨」を、「自他に対して根本的には無関心の態度をとる」こととするが、筆者の文脈でいえば、「捨」とは、利害打算や自我意識の色メガネを離れての自他に対する平等心や、超越的関心ぐらいであろうか。いずれにせよさらなる検討が必要である。
3　世間の喧騒を離れるということで、独覚（縁覚）の修行や悟りに関して言われる語。16 段等を参照（高崎［1980］）。
4　Nj. 99.14-16: śrāvakapratyekabuddhānāṃ nirvāṇaṃ svasāmānyalakṣaṇāvabodhād asaṃsargato viṣayāviparyāsadarśanād vikalpo na pravartate/ tatas teṣāṃ tatra nirvāṇabuddhir bhavati/
5　筆者は当初 vyāvṛtti を「排除」と訳したが、日本宗教学会学術大会（於同志社大学）発表時の久保田力教授のご指摘により改めた。以下の二例からすれば転回、転換と理解できよう。なお、『楞伽経』自身の涅槃観については、久保田［1991］も参照。
6　31 段（Nj.98）: … -manomanovijñānadṛṣṭivāsanāparāvṛttir nirvāṇam ity ucyate sarvabuddhair mayā ca
7　74 段（Nj. 200）: vikalpacittacaittakalāpasya parāvṛttipūrvakaṃ tathāgatasvapratyātmāryajñānādhigamaṃ nirvāṇam iti vadāmi
8　67 段（Nj. 173.3-5）: lokāyatiko ... na sevitavyo na bhaktavyo na paryupāsitavyo
9　24 段（Nj. 79.8）: tīrthakaradṛṣṭivinivṛttyarthaṃ
10　翻訳は中村［1984］に従う。なお、PTS では ekaṃ hi saccaṃ na dutīyam atthi, yasmiṃ pajāno vivade pajānaṃ とあるが、後半部について、中村は「yasmiṃ（=sacce）pajā no vivade pajānaṃ（=pajānanto）と切って読む」としており、それに従う。

11 duve vivādassa phalāni brūmi, etam po disvā na vivādiyetha khemābhipassaṃ avivādabhūmiṃ.

12 経では、外教徒が釈尊に帰依する際にこの規定が釈尊によって述べられる。外教徒は、ならば私は 4 ヶ月と言わず 4 年の間、別住しましょうと言うことになっている（*Majjhimanikāya* 75 経等）。佐々木［1999: 82-83］。

13 『七箇條起請文』『昭和新修　法然上人全集』石井教道編、平楽寺書店、1955、787。Cf.『歎異抄』第十二章（『歎異抄新註』多屋頼俊、法蔵館、1939）

14 了義とは言葉通りに受け取ってよい教え。未了義とは、言葉通りに受け取ってはならない教え。

15 筆者はあくまでも基本的コンセプトのみを借用し、換骨奪胎して多文化共生の思想基盤を探求しようとするものである。「棲み分け理論」に対しては生物学の観点からは以下のような批判があるようである。
http://ja.wikipedia.org/wiki/% E4% BB% 8A% E8% A5% BF% E9% 8C% A6% E5% 8F% B8（wikipedia、2014 年 10 月 25 日アクセス）

資料：『楞伽経』70 段（重偈を除く）和訳 [1]

[70]

さて、実に、大慧菩薩摩訶薩は、さらに世尊に以下のように言った。世尊よ、涅槃、涅槃と言われるが、これは何の異名なのですか－すなわち、一切の外道によって想定（分別）される涅槃というものは。

世尊は言った。それでは実に、大慧よ、よく聞き、しっかり考えなさい。私はあなたに説こう。外道たちは涅槃を想定するが、しかし、彼らの想定に対応する涅槃はない。

分かりました。世尊よ、と、大慧菩薩摩訶薩は世尊に聴従した。

世尊は彼に以下のように言った。

（1）大慧よ、まず、ある外道たちは、「蘊・界・処が滅し、対象への貪欲を離れ、常と性質を異にする [2] ことを見ることから、心・心所の集まりが起こらない。質料因（upādāna ≒取〔蘊〕）が停止することによって灯火・種子・火〔が滅する〕ように、過去・現在・未来の対象を想起しないことによって、分別が起こらないことがある」と説明する。それゆえ、彼らにはそこにおいて涅槃であるという知覚がある。しかし、大慧よ、滅の見解によっては般涅槃しないのである。

（2）さらに、他の者たちは、「別の場所の地点にゆくことが解脱 [3] である。対象への分別が停止したなどの場合に。風〔が止むように〕」と説明する [4]。

（3）さらに、他の外道たちは、「知と知られるもの [5] という見解が滅することにより解脱がある」と説明する。

（4）他の者たちは、「常・無常を見ることによって｛分別が起こらないことにより｝[6]、解脱がある」と想定する [7]。

（5）さらに、他の者たちは [8]、「様々な特質への分別 [9] は苦の生起をもたらすもの [10] である」と考えて [11]、〔一切は〕自分の心によって見られたものに過ぎない（自心現量≒唯心）ことに対して巧みではなく、特質への恐怖に

1　テキスト：T 写本 50a3-51a4.; Nj.182.7-185.16, Tib（D 258b6-D No.107）羽田野他［1993: 420-435］；註釈：智金剛（Jg), D 213b1-217b2, 智吉祥賢（Jś), D 210a5-218a1.
翻訳：Suzuki［1932（1999): 157-160］、安井［1976: 165-168］、菅沼［1981: 64-73］。

2　南条本は -vaidharmā- であり、チベット訳には -vaidharmya- とあると注記があるが、その読みは T 写本によっても裏付けられるので、それを採る。常（nitya）と性質を異にする（vaidharmya）とは、無常（anitya）であるということ。菅沼訳もチベット訳に従い同様に理解している。

3　本段は外教の涅槃（nirvāṇa）観を批判する箇所であるが、（2）～（4）では、「解脱」（mokṣa）とある。

4　智吉祥賢は、太陽の真ん中で解脱に赴くなどという考えだという。

5　buddhiboddhavya: 智金剛は、主観と客観（能取と所取）のことという。これが滅するのは大乗の涅槃として適切のように見えるが、彼は続けて、「そのような（能取・所取の）顕現がないから、常なるアートマンが解脱するのだと主張する」という。注釈者たちは、ここに列挙される外教の涅槃観の根底に、たいてい、アートマンの見解を看取している。ただ、経自体でそのことが明記されるのは（7）においてのみである。これについては中村［1950: 227ff.］。

6　vikalpasya apravṛtter: 宋訳にはこの語はないことから、菅沼訳は、これは「もともと存しなかったと推定される」という。

7　智吉祥賢は、〔個体〕相続の流れに住している識をアートマンであると増益（過剰に存在肯定）して云々という。アートマンを認めた上での見解であるから否定される。智金剛も、「我（*ātman）などあるものは常であり、他の（それ以外の）色（いろかたち）などは無常であると見る」ことで、ヴェーダーンタのことという。

8　智吉祥賢は、rig sngags 'dzin pa'i mthar smra ba rnams（*vidyādharāntavādin たち）のことという。

9　智吉祥賢は想（表象、*saṃjñā）のことという。

10　南条本には -vāhaka とあり異読がないが、T 写本には -āvāhaka とあり、この語は Nj. 197.2 にも見られる（チベット訳は 'thob par byed pa）。T 写本に基づき修正する。

11　南条本には iti とのみあり異読がないが、T 写本には iti kṛtvā とある。T 写本に基づき修正する。

よって恐れ、無特質[12]を見ることによって、安楽を願うという特質において[13]、涅槃であるという知 comprehension がある。

（6）さらに、他の者たちは、内外の一切法の自相・共相（個別相・普遍相）を覚ることにより、滅しないものとして過去・未来・現在の存在が有ることにより、涅槃を想定する。

（7）さらに、他の者たちは、アートマン・有情・有命・養育者・プルシャ・プドガラ[14]と一切法が滅しないことにより、涅槃を想定する。

（8）さらに、大慧よ、愚かな知を持つ他の外教徒たちは、プラクリティ（物質原理）とプルシャ（精神原理）の区別を見ることにより、そしてグナ[15]は転変の作者であること〔を見ること〕により、涅槃を想定する。

（9）他の者たちは、福・非福が完全に尽きることにより〔涅槃を想定する〕。

（10）他の者たちは、煩悩が尽きることにより、そして、智により、と[16]。

（11）他の者たちは、自在神が世界の自立した作者であることを見ることにより、涅槃を想定する。

（12）他の者たちは、この世間の生起は相互依存によるのであり、原因によってではない〔と考える〕。しかし、それは原因への執着に他ならない[17]。しかし、彼らは愚かであるから〔それを〕覚らない。それを覚らないから、涅槃を分別する。

（13）さらに、大慧よ、他の外道たち[18]は、諦・道[19]を理解することにより、涅槃を想定する。

（14）他の者たちは、属性と属性を持つもの[20]を覚る[21]ことから、同一・別異・両方・いずれでもないというこ

12　南条本は nimitta-（相）でチベット訳もそれを支持する。しかし、諸漢訳は「無相」で、*animitta- を支持する。南条本のままでも前の句には nimittabhayabhītā とあるので、それをつなげて nimittabhayabhītānimitta- とすれば、漢訳に一致する。ただし羽田野他によれば諸写本には nimittabhayabhītāḥ nimitta- と、語末に「ḥ」がある模様。しかし、直前には「特質（相）の恐れによって恐れる」といっているのであるから、文脈的にいってもその後には「無特質（無相 animitta）を見る」というのが期待される。

なお、智吉祥賢は、「相（nimitta）」を「想念（想）の特質（相）」（*saṃjñānimitta）のことといい、「“想念は腫れであり、想念は痛みである”と考えて、そのような想念がない者となる」という。

13　南条本は -nimitto とあり、チベット訳によれば -nimitte であるとの注記があるが、その読みは T 写本によっても指示されるので修正する。菅沼、高崎もチベット訳に基づき同様に理解している。全体としては、特質を恐れて無特質を見るというが、それ自身も安楽を求めるという「特質」であるという意味であろうか。

智吉祥賢は、「安楽を求めることがあるところ、そこには別の生存（≒輪廻）の拠り所がある。〔それが〕どうして涅槃であろうか（gang na bde ba'i kun du tshor ba yod pa de na skye ba gzhan gyi gnas te/ ji ltar mya ngan las 'das pa yin）」ということだという。

14　アートマン（我）の同義語。

15　サットヴァ・ラジャス・タマスの「三徳」のこと。

16　これも仏教側の、少なくとも声聞の涅槃観として一見妥当のように思われるが、智吉祥賢は、「智慧による考察なしに」「智によって貪欲などの煩悩がなくなっても、我に執着しているのであるから」解脱ではないのだという。

17　南条本によれば anye anyonyapravṛtto 'yaṃ sambhavo jagata iti na kāraṇataḥ sa ca kāraṇābhiniveśa eva na cāvabudhyante mohāt tadanavabodhān nirvāṇaṃ kalpayanti とある。しかし、T 写本とチベット訳（<<>> 部分はチベット訳による補い）によれば、anye anyonyapravṛtto <'>yaṃ sambhavo jagata | na kāraṇataḥ <<iti>> sa ca kāraṇābhiniveśa eva na cāvabudhyante mohāt tadanavabodhān nirvāṇaṃ kalpayanti とある。すなわち、jagata のあとに iti はなく、またチベット訳によれば、kāraṇataḥ の後に iti が来ている。南条本に従った従来の訳は、この一文はすべて外教徒の涅槃観であると理解してきたのであるが、T 写本とチベット訳に基づけば、sa ca 以下は仏による外教徒の涅槃観に対する批判であると読解しうる。

18　智吉祥賢はニヤーヤ学派のことという。

19　satyamārga: 智金剛は、この複合語に対して二通りの解釈を示す。第一は、「諦と道」で、四諦と、それを理解するための道（八聖道）のこと。これだと仏教内部の説となる。第二は、「諦の道」で、ニヤーヤ学派の説く十六句義（padārtha、カテゴリー）。それを理解することにより涅槃があるというのが、この或る者の説。

20　註釈によればヴァイシェーシカ（勝論）説。それによれば「実」（dravya 実体、属性を持つもの guṇin）として 9 個を、「徳」（guṇa 属性＝功徳）として 24 個を立てる。

21　南条本や漢訳（「和合」）は abhisaṃbaddhād で異読がないが、チベット訳は *abhisaṃbuddhād（覚ることにより）としている。智吉祥賢によれば、「我（アートマン）にとっての 9 つの属性（＝ buddhi, sukha, duḥkha, icchā, dveṣa, prayatna, dharma, adharma, saṃskāra の 9 つ）を根本から断てば、属性を持つ我（アートマン）は解脱する（bdag gi yon tan dgu rtsa ba nas bcad na/ yon tan can gyi bdag thar pa'o）」という。我が属性を離れて独立することがヴァイシェーシカにとっての解脱であるので、チベット訳にもとづいて「abhisaṃbuddhād」とし、属性と属性を持つものをはっきり知る（覚る）ととるのがよかろう。

とを見ることから、涅槃であるという知がある。

（15）他の者たち[22]は、自性から起こったもの、つまり、孔雀の〔羽の〕多様性・様々な宝庫・鋭いとげのような諸存在の自性を見て、涅槃を想定する。

（16）さらに、大慧よ、他の者たちは、二十五諦を覚ることによって。

（17）他の者たちは、生き物の守護者[23]が六徳[24]の教えを保持することから、涅槃を想定する。

（18）他の者たちは、時間が作者であることを見ることにより、世間の生起は時間によっているので、それを覚ることから、涅槃を想定する。

（19）さらに、他の者たちは存在によって。

（20）他の者たちは非存在によって[25]。

（21）他の者たちは存在・非存在を遍く知ることによって。

（22）他の者たちは、存在（≒輪廻）と涅槃の無区別を見ることによって、涅槃を想定する。

さらに[26]、大慧よ、一切智者の獅子吼を咆哮する他の者たちは、〔すべては〕自らの心が現わし出したものに過ぎないということ（自心現量）を理解することにより、外〔界の対象〕の有無に執着しないことにより、四句〔分別〕を離れた如実な場所を見ることにより、自らの心の現わしだしたものである分別が〔有と無の〕2つの極端に陥らないことにより、所取（客観）と能取（主観）を認識取得しないことにより、真実には一切の認識根拠（pramāṇa）が働かないことを見ることにより[27]、―愚昧であることから真実を把握しないことがあるのだが―それを排除することにより、

各自個別〔に理解されるべき〕聖法を証得することにより、二無我を覚ることにより、二つの煩悩が止滅することにより、二つの障碍が浄化されたことにより、地（修行の階梯）を上に上に行き如来地にて、幻などの影像を持つ三昧[28]〔に入り〕心・意・意識が転換したことにより、涅槃を想定する。

このように、他の思弁者である悪しき外教徒によって説かれた諸のこと、それらは非道理と結びついたものであり、智者たちによって斥けられるものである。大慧よ、これらすべての者たちは、〔有と無の〕2つの極端に陥った個体相続により、涅槃を想定する。大慧よ、このような想定によって、一切の外教徒たちは、涅槃を想定する。しかし、ここには何も働かず、滅しない。大慧よ、それぞれの外教徒にとっての涅槃、それは、自らの論書に基づく考え・知によって考察されており、逸脱しているものである。彼らによって想定されたように、そのようには存立しない[29]。思考の行き来の揺れ動きによっては、どんな〔外教徒〕にとっても涅槃は存在しない。

大慧よ、汝によって、そして、他の菩薩摩訶薩たちによって、このことが学ばれて後、一切の外教徒の涅槃の見解は斥けられるべきである。

22　智吉祥賢はローカーヤタ（順世外道）のことという。

23　南条本は prajāpālena とのみあり異読がないが T 写本には prajāpālanena とある。ただ、T 写本は採らない。

24　ṣaḍguṇa。智吉祥賢が名目を列挙しているが、外交政策において王が実践すべき六つの行いのこと。

25　智吉祥賢は、沐浴やホーマ（*homa、護摩）によってという。

26　この一段と次の一段は、高崎が言うように、宋訳では順序が逆であり、宋訳の方が内容上整合的である。Suzuki 英訳も宋訳と同じ順序で翻訳している。

27　sarvapramāṇāgrahaṇāpravṛttidarśanāt tattvasya: 菅沼訳が指摘するように、この読みは各訳で異なる。ここでは、宋訳では「一切度量不見所」とあり、agrahaṇa に当たる語がないので、それは本来なかったもので直後に出る agrahaṇaṃ（把握しないこと）が竄入したものと見て、削除して訳しておく。チベット訳も tshad ma thams cad kyis de kho na nyid grub par ma mthong ba dang で、agrahaṇa に当たる語はない。

28　南条本は māyādiviśvasamādhi で異読がないが、羽田野等によれば māyādibimbasamādhi の写本もありチベット訳にも支持されるというので、それを採る。智吉祥賢は、「幻と影像などのように清浄で世間的な顕現を伴った三昧（rgyu ma dang gzugs brnyan la sogs pa bzhin du dag pa 'jig rten pa'i snang ba dang bcas pa'i ting nge 'dzin）」とする。如幻三昧は本経がしばしば強調する三昧（『楞伽経』3段、7段等を参照）。

29　南条本は tathā na tiṣṭhate で異読がないが、T 写本には na tathāvatiṣṭhate とあり、これを採るべき。

Criticism of Heretics' Views of *Nirvāṇa* in the 70th Paragraph of the *Laṅkāvatārasūtra*:

Sumiwake as Buddhist Wisdom for Multicultural Harmonious Co-existence

HORIUCHI Toshio

Introduction

The *Laṅkāvatārasūtra's* 70th paragraph[1] lists and criticizes heretics' views of *nirvāṇa*. Nakamura [1950] and Takasaki [1985] have done partial research on this section, and Japanese translations of it have been published.[2] In this paper, I will uncover wisdom regarding multicultural harmonious co-existence that takes the form of *sumiwake* 棲み分け (habitat segregation/ lifestyle partitioning), which can be seen from as far back as early Buddhism in this paragraph.[3] Furthermore, I will offer a Japanese translation of this paragraph (excluding repetitive verses) as reference material. The only critical edition of the sutra based on manuscripts and covering its entirety is Nanjo [1923] (below, Nj). Various issues regarding this text perhaps unavoidable due to the constraints of its time and it being the first attempt of its kind have been pointed out and scholars have asserted the need for a completely revised critical edition. Nj is a critical edition based on four manuscripts he was able to obtain. Subsequently many other manuscripts were discovered. Takasaki created a reliable revised critical edition of a certain chapter in the sutra based on 16 manuscripts (Takasaki [1981]). However, the problem with Nj is not that it is based on a limited number of manuscripts; rather, it lies in its inaccurate readings of them (again, understandable due to the constraints of his time). Incidentally, all but one of the sutra's manuscripts are on paper. The single other manuscript is written on palm leaves (T MS), and it sometimes presents better readings of the sutra than the others. Thus, one of my endeavors in this paper will be to present the readings of this palm leaf manuscript when translating some sections. This paper covers a section that occupies less than four pages in Nj. However, Nj fails to include footnotes on the variant readings found in the T MS in five places within this section. Among these sections, three readings will enable us to understand the sentences that were unclear in previous studies that were based on only Nj.

1) The 70th Paragraph of the *Laṅkāvatārasūtra*

This paragraph introduces 22 heretical views of *nirvāṇa* / *mokṣa* (liberation) which I will number from (1) to (22). (For details, please consult the attached reference material.) For example, it presents the theory that one reaches *nirvāṇa* by understanding that Time or an independent God is the creator of the world (11, 18). As Takasaki [2009: 427] accurately points out, this understanding connects to a theory of liberation because, "In terms of content these are theories of the formation of the world rather than *nirvāṇa* (liberation). (However, in that one is liberated by correctly seeing this, they are all theories of liberation.)" Here, in the background is the attitude that has existed since early Buddhism, namely, that wisdom that awakens oneself to the way things are as they are (*yathābhūta*) is enlightenment.

The sutra first presents the following view of *nirvāṇa* of "certain heretics":

(1) There occurs no bundle of mind and mind associates through seeing that [everything] differs from permanence (i.e., is impermanent), through the aversion to the objects, through the destruction of *skandha* ([five] aggregates), *dhātu* ([eighteen] cognitive elements), and *āyatana* ([twelve] sense fields).

In his commentary, Jñānaśrībhadra states, "Śrāvaka and those called "*dge slong skye bo'i chos bsam pa can*" see the [five] aggregates as extinguishing. On the other hand, in the Mahāyāna, they are neither permanent nor nonexistent since the subject and object do not exist because objects of the external world do not exist." Jñānagarbha also holds that this understanding of *nirvāṇa* is not one of heretics, but rather śrāvakas and pratyekabuddhas. This understanding simply says that false discrimination (*vikalpa*) does not arise when its cause goes away (subsequently described as "material causes halting"). The sutra criticizes it on the grounds that false discrimination does not arise "by understanding that objects to be examined are empty."

Below appears the understanding that one enters *nirvāṇa* by understanding *sva-lakṣaṇa* (own characteristics) and *sāmānya-lakṣaṇa* (general characteristics).

(6) Further, others (heretics) imagine *nirvāṇa* by the realization of its own, and the general characteristics of all things, by the [real] existence of things of the past, future, and present as un-destructive.

Jñānaśrībhadra attributes this view to the Śaiva school, *gtogs 'dod pa*, and Brahmavādins. On the other hand, according to Jñānagarbha, this also referred to the Buddhist *Vaibhāṣikas. He probably interpreted this passage this way based on the fact that it states, "existences of the past, future, and present existing." It also appears to be valid after looking at the sutra's 31st paragraph.

For śrāvakas and pratyekabuddhas, *nirvāṇa* is discrimination not functioning due to them seeing objects without cognitive distortion by distancing themselves [from the world][4] based on awakening to one's own characteristics and to general characteristics. Based on this, they have the perception that *nirvāṇa* is there.[5]

In other words, here a Buddhist view of *nirvāṇa* is being criticized as heretical.

From the perspective of this sutra, the correct teaching is that *nirvāṇa* arises due to a turn (*vyāvṛtti*)[6] of the mind, thought, and consciousness[es] ... that is based on *svacittadṛśyamātra*, or an understanding that everything is nothing but what is seen (or is a manifestation) of the mind. A similar teaching can be found in paragraphs 31 and 74.

I and all Buddhas say, "*Nirvāṇa* is revolution (*parāvṛtti*) of the habituated tendencies of the mind and consciousness."[7]

I say, "*Nirvāṇa* is the understanding based on the Tathāgata's own individual nobleperson wisdom that takes as its basis a revolution (*parāvṛtti*) in the assemblages of the bundle of mind and mind associates that are discrimination.[8]

2) Wisdom for Multicultural Harmonious Co-existence in Paragraph 70

Above, I took up several understandings of *nirvāṇa* that appear in paragraph 70. Next, I will consider the kind of attitude found in the sutra regarding these heretical teachings. First, let me focuse on the fact that śrāvaka and pratyekabuddhas' (i.e., non-Mahāyana Buddhists) views of *nirvāṇa* are criticised as heretical, at least based on the understanding of the commentaries. This criticism suggests that the goal of the sutra here is not eliminating different teachings, but rather situating the Mahāyāna's correct view of *nirvāṇa* amidst various other ones including those of non-Mahāyana Buddhists. When doing so, the sutra says that wise people are to "throw out" (*parivarjitāni*) and

"should avoid" (*vyāvartanīyā*) heretical teachings.

Furthermore, in another passage on the heretical Lokāyatika teachings, it says that they "should not be served, not be respected, and not be venerated."[9] In another section, the following phrase is found: "In order to throw out heretical views..."[10]

In the above, an attitude towards heretical teachings can be found that is neither the elimination of, compromise with, nor friendly relations with different theories. Rather, it is one of *sumiwake* (habitat segregation/ lifestyle partitioning).

Incidentally, a similar attitude towards other heretical teachings can also be found in early Buddhism, namely in the *Suttanipāta's* recommendation to transcend disputes:

> "There is only one truth. There is no second.
> Those who know it will not quarrel." (884ab).[11]
> "I teach that there are only two results of quarrels (i.e., praise and censure).
> Seeing this reason, you all should see that the state of non-disputes is peaceful, and must not engage in quarrels." (896bcd)[12]

Furthermore, in the sutras and in Vinayas there is a period in which individuals who used to follow heretical teachings were under observance for a four-month period to enter the Buddhist sangha.[13]

The Japanese Buddhist Hōnen similarly said, "Various delusions arise where there are quarrels. Wise people should leave them 100 yojanas far behind" (諍論之処ニハ諸ノ煩悩起ル、智者ハ之ヲ遠離スルコト百由旬也).[14] While this obviously is a statement that arose in the context of avoiding *nenbutsu* oppression, it should also be taken note of as universal wisdom that can be seen in the aforementioned *Suttanipāta*.

Incidentally, in Vasubandhu's (India, ca. 400) *Vyākhyāyukti* there is an intense debate surrounding whether the Mahāyāna is the teaching of the Buddha. Vasubandhu's answer to the Śrāvakayāna criticism that Mahāyāna is not the Buddha's words can be found in chapter 4. It is succinctly and accurately summarized in Matsuda [1985]: "Arguing against the theory that Mahāyāna Buddhist scriptures are not the Buddha's words, it gives these scriptures value as the Buddha's teachings by sharply distinguishing between explicit and implicit teachings.[15] Following the text itself more closely, the following could also be said (from Horiuchi [2009: 61-62]):

a.【Śrāvakas' Criticism 1】(The symbol "↔" indicates a contradiction)

Āgamas (four Āgamas and five Nikāyas) ↔ Mahāyāna (Here, "Mahāyāna" refers to the "teaching that all dharmas are essenceless.")

《The Mahāyāna contradicts the Āgamas and is therefore not the Buddha's word》

b.【Vasubandhu's Refutation 1'】

Āgamas

Teaching a ↔ Teaching b

《If one says Mahāyāna is not the Buddha's teachings because it contradicts the Āgamas, the Āgamas are not either because they have internal contradictions.》

⇒

【Śrāvakas' Answer 1'】

Āgamas

Explicit Teaching ≡ Implicit Teaching

《In the case of contradiction, one is implicit teaching and the other is explicit teaching. Therefore, there is no contradiction.》

c.【Śrāvakas' Criticism 2】 【Vasubandhu's Answer 2'】

Mahāyāna	⇒	Mahāyāna
All dharmas are essenceless ↔ Cultivation of the path		All dharmas are essenceless (Implicit teachings) ≡ *Saṃdhinirmocana-sūtra*, *Laṅkāvatāra-sūtra* [Corresponding verses] (Explicit teachings)
《The Mahāyāna has contradictory teachings, and there are no explicit teachings that remove these contradictions》		《The teaching that all dharmas are essenceless is an implicit teaching, and the *Saṃdhinirmocana-sūtra*, etc. are explicit teachings. In other words, Mahāyāna has both implicit and explicit teachings. Therefore, there is no contradiction.》

d.【Vasubandhu's Conclusion】

《It does not hold that "Mahāyāna is not the Buddha's word because it contradicts." In other words, Mahāyana does not contradict and is therefore the Buddha's word.》

In summary, Mahāyāna is as it is the Buddha's word, and Śrāvakayāna is as it is the Buddha's word. Vasubandhu does not hold that the Śrāvakayāna is not the Buddha's word, nor does he try to dissolve the contradictions between the Śrāvakayāna teachings and the Mahāyāna. In other words, even in the case of teachings that appear at first glance to be contradictory, since in the Mahāyāna contradictions are dissolved because it contains explicit and implicit teachings, "it is not valid to say that the Mahāyāna is not the Buddha's teachings because it contradicts" the Āgamas.

Conclusion

In the above texts, we find wisdom for multicultural and multi-religious harmonious co-existence in the form of "a habitat segregation of ideas" that constitutes an ideological version of *sumiwake*, which Imanishi Kinji 今西錦司 explains using the example of the upstream / midstream habitat segregation of fish.[16] Rather than oppression, conquest, or compromise, it is co-existence in which each party maintains their own position while not interfering with one another. It emphasizes not the golden rule (doing to others as you would like them to do to you) but the silver rule (not doing to others what you would not like to be done to you).

Abbreviations

D: Sde dge edition of Tibetan Tripiṭaka.

Jg: Jñānagarbha: *Āryalaṅkāvatāra-nāma-mahāyānasūtravṛtti tathāgatahṛdayālaṃkāra-nāma*, P, No. 5520, D, No. 4019.

Jś: Jñānaśrībhadra: *Ārya-Laṅkāvatāravṛtti*, P, No. 5519, D, No. 4018.

LAS(t): '*Phags pa Lang kar gshegs pa chen po'i mdo*. Peking (P) No. 775, Derge (D) No. 107.

Nj: Nanjio, Bunyiu. ed., *Laṅkāvatārasūtra*. Bibliotheca Otaniensis 1, Kyoto, Japan, 1923.

P: Peking edition of Tibetan Tripiṭaka.

Shinron: Kokan Shiren 虎関師錬. "Butsugo Shinron"『仏語心論』 (Nihon Daizōkyō日本大蔵経 Hōdōbu Shōso 方等部章疏 3).

Song: Guṇabhadra tr., Ryōga-abatsutarahōkyō, Taishō (T) No. 670 (Vol.16.480a-514b).

T MS: Tōdai Manuscript, Originally collected by J. Takakusu, kept in Tokyo University, Matsunami Catalogue No. 333. T in Nj.

Bibliography

Kubota Chikara 久保田力. 1991. "Mana shiki to "Ryōgakyō" " マナ識と『楞伽経』 [*Manas* and the *Laṅkāvatārasūtra*], IBK,

78, (182)-(186).

Hadano et al., co-eds. 1993. “Sei Nyūryōgakyō chū: Tibetto butten kenkyū sōsho (dai yon shū)” 聖入楞伽経註　チベット仏典研究叢書（第4輯） (*Jñānaśrībhadra Ārya-laṅkāvatāravṛtti Tohoku University Catalogue No. 4018 by Hakuyu Hadano, Professor Emeritus of Tohoku University with Hirofumi Isoda, Keinosuke Mitsuhara, Koichi Furusaka,* The Institute of Tibetan Buddhist Textual Studies) Kyoto: Hōzōkan 法蔵館.

Horiuchi Toshio 堀内俊郎. 2009. Seshin no Daijō bussetsu ron—“Shakukiron” daiyonshō o chūshin ni 世親の大乗仏説論—『釈軌論』第四章を中心に (Vasubandhu’s Proof of the Authenticity of the Mahāyāna as Found in the Fourth Chapter of His Vyākhyāyukti). Bibliotheca Indologica et Buddhologica 13. Tokyo: Sankibō Busshorin 山喜房佛書林.

Matsuda Kazunobu 松田和信. 1985. “‘Vyākyāyukuti” no nitaisetsu—Vasubandhu kenkyū nōto (2)” *Vyākhyāyuktiの二諦説－Vasubandhu研究ノート(2)－* [Two truth theory in the *Vyākhyāyukti* : A note on Vasubandhu (2)]. IBK, 33-2, (114)-(120).

Miyamoto Keiichi 宮元啓一. 1998. *Buddha: Dentōteki Shakazō no Kyokō to Shinjitsu* ブッダ　伝統的釈迦像の虚構と真実 [*Buddha: A fabrication and truth of traditional image of Shaka*] (in Japanese). Tokyo: Kōbunsha 光文社.

Nakamura Hajime 中村元. 1950. *Shoki no Vedānta Tetsugaku*『初期のヴェーダーンタ哲学』 (*A History of Early Vedānta Philosophy*) Tokyo: Iwanami Shoten 岩波書店.

Nakamura Hajime 中村元. 1984. *Buddha no kotoba* 『ブッダのことば』 [*Buddha's words*], Tokyo: Iwanami Bunko 岩波文庫.

Sasaki Shizuka 佐々木閑. 1999. *Shukke toha nanika* 出家とは何か [*What is the renunciation*]. Tokyo: Daizō Shuppan 大蔵出版.

Suganuma Akira 菅沼晃. 1981. “入楞伽経無常性品・現観品・如来常無常品・変化品訳註 (The *Anityatāparivarta*, the *Abhisamayaparivarta*, the *Tathāgatanityānityaprasaṅgaparivarta* and the *Nairmāṇikaparivarta* of the *Laṅkāvatārasūtra*, their translations and commentaries). 東洋学論叢 (*Bulletin of the Faculty of Letters, Toyo University*). 34, 1-134.

Suzuki Daisetsu 鈴木大拙. 1932. *The Laṅkāvatārasūtra A Mahāyāna Text*, Delhi, rep. in 1999.

Takasaki Jikidō 高崎直道. 1980. Ryōgakyō 楞伽経 [*Laṅkāvatārasūtra*] (Butten Kōza 仏典講座17), Tokyo: Daizō Shuppan 大蔵出版.

Takasaki Jikidō 高崎直道. 1981. *A Revised Edition of the Laṅkāvatārasūtra Kṣanika-Parivarta*, Tokyo, Japan, 1981.

Takasaki Jikidō 高崎直道. 1985. 『楞伽経』の外教説－提婆造『外道小乗涅槃論』との関連 (Descriptions of the Doctrines of Heretics in the *Laṅkāvatārasūtra*: With Reference to the *Treatise on Nirvāṇa of Heretics and Hīnayāna* by Āryadeva). Repr. in id., *Collected Works of Takasaki Jikidō*, Vol.8. Tokyo: Shunjūsha 春秋社. 2009.

Tokiwa Gishin 常盤義伸. 2003. [*A Study of the Four-Fascicle Laṅkāvatāra Ratna Sūtram*] Osaka: private issue, 4 Vols.

Yasui Kōsai 安井広済. 1976. Bonbun wayaku: “Nyūryōgakyō” 『梵文和訳　入楞伽経』 [A Japanese Translation of the Sanskrit Laṅkāvatārasūtra], Kyoto: Hōzōkan 法蔵館.

Notes

1 Based on the paragraph divisions in Kokan Shiren's 虎関師錬 *Butsugo Shinron* 仏語心論.

2 Yasui [1976: 165-168], Suganuma [1981: 64-73], Tokiwa [2003: 207-211].

3 Below are the papers I have published on “The Basis of Thought for a Society of a Multicultural Harmonious Co-existence”: “*Upekṣā* as a Potential Basis for *Kyosei* in Buddhism,” *Journal of International Philosophy* (JIP), No. 1, 2012 (in Japanese and English); “An Annotated Translation of Sūtra Passages 62 & 63 in Chapter 2 of the *Vyākhyāyukti*: ‘Speaking and Listening’ as Means towards the Construction of a Basis for Multicultural Coexistence,” JIP, No. 2, 2013 (in Japanese and English); “Coexistence in the Early Buddhist Scriptures: From *Suttanipāta* and *Dhammapada*” (in Japanese), JIP, No. 3, 2014. In Horicuhi [2012] I focused on *upekṣā* (equanimity or impartial mind), one of the four *catvāri-apramānāṇi*, or (immeasurable states of mind; the others being *maitrī* [friendship], *karuṇā* [compassion], and *muditā* [empathetic joy]). However, subsequently, I found out that Miyamoto Keiichi had written the following: “Without any qualifications, *maitrī*, *karuṇā*, and *muditā* become clingy, and are no different from the mind of attachment. Thus, *upekṣā* is necessary. At least in early Buddhism, the objective of religious training was nihilism toward life, and thus during religious training one must cultivate it. Of course, for Gotama Buddha *upekṣā* was complete; *maitrī*, *karuṇā*, and *muditā* all were magic for living as if a world without meaning has meaning—in other words, expedient means” (Miyamoto [1998: 151-152]). My focus on *upekṣā* and *sumiwake* when searching for the basis of ideas for multicultural harmonious co-existence is essentially rooted in the same perspective. However, while Miyamoto writes that *upekṣā* is “fundamentally adopting an attitude of indifference towards self and other” (Miyamoto [1998: 151]), I use it to mean the mind of equanimity towards self and other that leaves behind the lenses of interest calculation and self-consciousness, or a transcendental interest. Regardless, further investigation into the topic is necessary.

4 A term that means “to leave behind the noise of the mundane world”. It is used when discussing the religious training and

enlightenment of pratyekabuddhas. See the 16th paragraph, etc. (Takasaki [1980: 239]).

5 Nj. 99.14-16: *śrāvakapratyekabuddhānāṃ nirvāṇaṃ svasāmānyalakṣaṇāvabodhād asaṃsargato viṣayāviparyāsadarśanād vikalpo na pravartate/ tatas teṣāṃ tatra nirvāṇabuddhir bhavati/*

6 I revised my original translation of *vyāvṛtti* as "eliminate" based on the guidance of Professor Kubota Chikara 久保田力 after my presentation at the Japanese Association for Religious Studies' conference held at Doshisha University. Based on the below two examples, *vyāvṛtti* can be understood to mean "turn." Regarding the *Laṅkāvatārasūtra*'s own view of *nirvāṇa*, also see Kubota [1991].

7 Paragraph 31 (Nj. 98): … *-manomanovijñānadṛṣṭivāsanāparāvṛttir nirvāṇam ity ucyate sarvabuddhair mayā ca*

8 Paragraph 74 (Nj. 200): *vikalpacittacaittakalāpasya parāvṛttipūrvakaṃ tathāgatasvapratyātmāryajñānādhigamaṃ nirvāṇam iti vadāmi*

9 Paragraph 67 (Nj. 173.3-5): *lokāyatiko ... na sevitavyo na bhaktavyo na paryupāsitavyo*

10 Paragraph 24 (Nj. 79.8): *tīrthakaradṛṣṭivinivṛttyarthaṃ*

11 *ekaṃ hi saccaṃ na dutīyam atthi, yasmiṃ pajā no vivade pajānaṃ*. This translation follows the Japanese translation in Nakamura [1984]. In PTS, the phrase "*ekaṃ hi saccaṃ na dutīyam atthi, yasmiṃ pajāno vivade pajānaṃ*" can be found. Regarding this passage, Nakamura says to cut it and read as, "*yasmiṃ* (=*sacce*) *pajā no vivade pajānaṃ* (=*pajānanto*)." The above translation follows this suggestion.

12 *duve vivādassa phalāni brūmi, etam pi disvā na vivādiyetha khemābhipassaṃ avivādabhūmiṃ*.

13 Sasaki [1999: 82-83].

14 *Shichi kajō kishō mon* 七箇條起請文 [Seven-point Statement] in *Shōwa shinshū Hōnen shōnin zenshū* 昭和新修　法然上人全集 [In-Shōwa-New-Revised Complete Works of Hōnen], Ishii Kyōdō 石井教道, ed., Heiraku-ji Shoten, 1955, 787. Cf. *Tannishō* 歎異抄 [Lamentations of Divergences] Ch. 12 (*Tannishō shinchū* 歎異抄新註 [New Commentary on the *Tannishō*], Taya Raishun 多屋頼俊, Hozōkan, 1939).

15 Explicit teachings are those that can be understood literally. Implicit teachings are those that cannot be understood literally.

16 Here, I am just borrowing and modifying a fundamental concept in a search to explore the basis of thought for multicultural co-existence. The following criticism of the "*sumiwake* theory" exists from the field of biology: http://ja.wikipedia.org/wiki/%E4%BB%8A%E8%A5%BF%E9%8C%A6%E5%8F%B8 (Wikipedia, accessed 10/25/2014.)

Reference Materials:

An English translation of the 70th Paragraph of the LAS (except the verse portion)[1]

[70]

Then, Mahāmati the Bodhisattva-Mahāsattva further said this to the Blessed One (*Bhagavat*): Blessed one! *Nirvāṇa*, *nirvāṇa* is said [by you]. Of what is this a designation, vis., the word nirvāṇa as imagined by all heretics? The Blessed One said: Then, Mahāmati, listen well and reflect well. I will tell you. Heretics imagine the *nirvāṇa*.

However, there is no *nirvāṇa* that suits their imagination (*vikalpa*, false discrimination).

Mahāmati, the Bodhisattva-Mahāsattva gave ear to the Blessed One, saying: Sure, Blessed One.

The Blessed One said this to him:

(1) Mahāmati, some heretics explain: there occurs no bundle of mind and mind associates through seeing that [everything] differs from permanence (i.e., is impermanent)[2], through the aversion to the objects, through the destruction of *skandha*, *dhātu*, and *āyatana*. Just like there is a [cessation of] the flame of a lamp, seeds, and fire by the cessation of the substratum, there is a cessation of imagination through non-recollection of the object of the past, future, and present. For them, therefore, there is a comprehension that there exists *nirvāṇa*. However, O Mahāmati, one does not enter *nirvāṇa* by the view of destruction.

(2) Further, the others (heretics) explain that there is liberation (*mokṣa*)[3] by going to another point of place[4]. Just as in cases of the cessation of imagination to the object, [just like] the wind [ceases].

(3) Further, others explain that there is liberation through destruction of the perception of the comprehended and the act of comprehension[5].

(4) Others imagine that there is liberation {through non-occurrence of imagination}[6] through seeing permanence and impermanence[7].

---

1 Text: T MS, 50a3-51a4., Nj.182.7-185.16, Hadano etc. 1993.420-435; Commentaries: Jg, D 213b1-217b2, Jś, D 210a5-218a1; Translations: Suzuki [1932(1999): 157-160], Yasui [1976: 165-168], Suganuma [1981: 64-73].

2 Nj has -*vaidharmā*- and footnotes that Tib has -*vaidharmya*-. However, since the latter reading is also attested by the T MS, I will take this reading.

3 This whole paragraph criticizes the heretical view of *nirvāṇa*. But (2) to (4) refer to *mokṣa* (liberation) instead of *nirvāṇa*.

4 Jś comments that this is the assumption, such as going to liberation at the middle of the sun.

5 *buddhiboddhavya*: This refers to subject and object according to Jś. Its destruction seems to accord with the proper Mahāyāna view of *nirvāṇa*. However, he further says: they (i.e., heretics) maintain that the permanent *ātman* is liberated because such manifestations (i.e., those of the subject and object) do not exist. Commentators mostly detect the view of *ātman* on the basis of the heretical view of *nirvāṇa* as enumerated here. However, it is only in (7) that the sutra itself clarifies this point. See Nakamura［1950: 227ff.］.

6 *vikalpasya apravṛtter*: Suganuma rightly points out that since the Song translation. omits these words in {}, this is "assumed not to have existed originally."

7 Jś writes, "by attributing the consciousness that abides in the stream of continuity of personality as *ātman*…" This is also denied because it admits *ātman*. Jg says that it is to see that some things such as *ātman* are permanent, while others such as matter (*rūpa*) are impermanent. He identifies this view as that of Vedānta.

(5) Further, others[8], thinking that[9] "the imagination of various signs[10] brings[11] the arousal of sufferings"- not being skillful in [the fact] that [everything is] nothing but what is seen by the mind (*svacittadṛśyamātra*), being afraid of the fearing of signs - comprehends *nirvāṇa* by seeing the no-signs[12], with the sign of[13] being eager for happiness.

(6) Further, others imagine *nirvāṇa* by the realization of its own, and the general characteristics of all things, by the [real] existence of things of the past, future, and present as un-destructive.

(7) Further, others imagine *nirvāṇa* by the non-destruction of the *ātman*, being, soul, personality, man, person[14], and all things.

(8) Further, O Mahāmati, other heretics who have foolish understandings imagine *nirvāṇa* through seeing the discrimination of *prakṛti* (i.e., material principle) and *puruṣa* (i.e., mental principle), and by the fact that *guṇa*[15] is a creator of transformation.

(9) Others [imagine *nirvāṇa*] by the complete extinction of merit and demerit.

(10) Others [imagine *nirvāṇa*] through the extinction of defilement and through gnosis.[16]

(11) Others imagine *nirvāṇa* through seeing the Supreme God as the independent creator of the world.

(12) Others [think] that the arising of this world is due to the mutual dependence, not to the cause. However, it is nothing but an adherence to the cause[17]. But because of their foolishness, they do not realize it. By this they imagine *nirvāṇa*.

Others say that the birth of this world occurs from interaction, not from a cause. However, this is (*sa ca*) nothing

---

8 This refers to the *vidyādharāntavādin*s according to Jś.

9 Although Nj has only *iti* without the footnote of variant readings, the T MS has *iti kṛtvā*. I will amend Nj according to the T MS.

10 This refers to the representation (**saṃjñā*) according to Jś.

11 Although Nj has *-vāhaka* without the footnote of variant readings, the T MS has *–āvāhaka*, which appears again in Nj. 197.2 (Tib: *'thob par byed pa*). I will amend Nj according to the T MS (Cf. BHSD, 108a).

12 Nj has *nimitta-* and this is also supported by Tib. However, all the Chinese translations have 無相, which supports **animitta-*. Even if we take the reading of Nj, since the previous word is *nimittabhayabhītā*, if we connect these directly and assume *nimittabhayabhītānimitta-*, this corresponds to the Chinese translations. However, according to Hadano, etc., manuscripts have *nimittabhayabhītāḥ*, namely, have *ḥ* at the end of the word. But since in the previous sentence it reads "being afraid of the fear of signs," the phrase "to see the no-sign (*animitta*)" is expected from a contextual point of view, too. In addition, Jś comments that "the sign" refers to "the sign of representation" and says: "by thinking that representation is a swelling, representation is a pain, one becomes the non-possessor of such representations. "

13 Nj has *-nimitto* and footnotes that Tib has *-nimitte*. However, since the latter reading is also supported by the T MS, I will amend Nj. Suganuma and Takasaki also understand the way according to the Tib. As a whole, the meaning seems to be: seeing the no-sign being afraid of the sign itself *has the sign* of being eager for happiness. Jś comments, "where there is an aspiration for happiness, there is a basis of samsara. How can [it] be *nirvāṇa*? (*gang na bde ba'i kun tu tshor ba yod pa de na skye ba gẓhan gyi gnas te/ ji ltar mya ngan las 'das pa yin*)."

14 These are synonyms for *ātman* (self).

15 This refers to the three *guṇas*: *sattva*, *rajas*, and *tamas*.

16 This also seems to be the proper view of *nirvāṇa*, as that of the Buddhist, or at least that of the śravakas. However, Jś comments that it is not liberation, because they lack investigation by wisdom, and because even if defilements such as lust are gone, they still adhere to *ātman*.

17 Nj has *anye anyonyapravṛtto 'yaṃ sambhavo jagata iti na kāraṇataḥ sa ca kāraṇābhiniveśa eva na cāvabudhyante mohāt tadanavabodhān nirvāṇaṃ kalpayanti*. However, according to T MS and Tib (<<>> means that it is a supplement from the Tib), *anye anyonyapravṛtto <'>yaṃ sambhavo jagata | na kāraṇataḥ <<iti>> sa ca kāraṇābhiniveśa eva na cāvabudhyante mohāt tadanavabodhān nirvāṇaṃ kalpayanti*. Namely, according to the T MS, *iti* does not exist after *jagata*. Moreover, according to the Tib, *iti* exists after *kāraṇataḥ*. Although previous translations followed Nj and understood that this whole sentence (two sentences in English) describes a heretical view of *nirvāṇa*, if we follow the T MS and Tib, we can understand that the phrase after *sa ca* is a criticism of the heretical view of *nirvāṇa* by the Buddha.

but adherence to a cause. Without understanding this because of their ignorance, they imagine *nirvāṇa*.

(13) Further, O Mahāmati, other heretics[18] imagine *nirvāṇa* by understanding the truth and the way (the way of truth)[19].

(14) Others have the comprehension of *nirvāṇa* through the realization[20] of the *guṇa* (quality) and *guṇin* (possessor of the quality)[21], which is caused by seeing that [these are] one, other, both, and non-both.

(15) Others imagine *nirvāṇa* by seeing what arose from the nature, namely, the nature of things that is like the variety of the [feather of the] peacock, various mines of jewels, and sharp spine.

(16) Others, O Mahāmati, through the realization of the twenty-five truths.

(17) Others imagine *nirvāṇa* by understanding the teaching of the six subdivisions [of actions] by the protector of creatures (i.e., the king).

(18) Others see that time is the creator and that the arising of the world depends on time. By this realization, they imagine *nirvāṇa*.

(19) Others by existence.

(20) Others by non-existence[22].

(21) Others by the comprehension of existence and non-existence.

(22) Others imagine *nirvāṇa* by seeing the non-discrimination between existence (i.e., saṃsāra) and *nirvāṇa*.

Further[23], O Mahāmati, others who roar the lion's roar imagine *nirvāṇa* as follows: by the realization that [everything is] nothing but what is seen by the mind, by non-adherence to the existence and non-existence of the outer [objects], by seeing the real state that is void of what relates to the four alternatives (*cātuṣkoṭika*), by the non-falling of the imagination, which is seen by the mind in two extremes [i.e., of existence and non-existence], by the non-apprehension of object and subject, by seeing that all measures do not work to the truth[24] – by being foolish, there exists the non-apprehension of truth – by which [i.e., of foolishness] elimination, by the realization of the holy dharma that [should be understood] personally, by the recognition of two forms of selflessness, by the cessation of two defilements, by the reversion of mind, mentation, and mental consciousness, [which occurs] when [one enters] the concentration (*samādhi*), which has an image such as that of illusion[25], going higher and higher through the stages [of the bodhisattvas] until reaching the stage of Tathāgatahood.

---

18 This refers to the Naiyāikas according to Jś.

19 *satyamārga*: Jg expounds a twofold interpretation of this compound. The first is "the truth and the way," which refers to the four truths and the way[s] for them. Thus, this refers to the Buddhist view. The second is "the way of truth," which refers to the sixteen *padārtha*s (categories) by Naiyāyikas.

20 Nj and Chinese translations have *abhisaṃbaddhād* (by connection) unanimously. However, Tib suggests *abhisaṃbuddhād* (by realization). According to Jś, if one radically destroys the nine qualities (*buddhi*, *sukha*, *duḥkha*, *icchā*, *dveṣa*, *prayatna*, *dharma*, *adharma*, and *saṃskāra*) of the *ātman*, it is the *ātman* that has qualities liberates. The liberation for *Vaiśeṣikas* is that the *ātman* is independent by being void of qualities. Therefore, here, I would like to follow Tib, realizing [the difference of] qualities and what possesses qualities.

21 This refers to the *Vaiśeṣika* according to the commentaries. It establishes the nine factors as dravya (substance, that which has quality), and twenty-four factors as *guṇa* (quality).

22 By ablution and burnt offering (**homa*) according to Jś.

23 The order of this and the next paragraph differs in the Song translation. As Takasaki points out, the order of the Song translation has contextual consistency. Suzuki also translates according to the order of the Song translation.

24 *sarvapramāṇāgrahaṇāpravṛttidarśanāt tattvasya*: As Suganuma points out, the reading of this phrase differs among translations. Here, since the Song translation has 一切度量不見所, namely, it omits *agrahaṇa*, I would like to delete the word, as it did not originally exist but was incorporated by mistake, since it appears immediately after.

25 Although Nj has *māyādiviśvasamādhi* without the footnote of variant readings, according to Hadano etc., some manuscripts have *māyādibimbasamādhi*, which is supported by Tib. I would like to accept the latter reading here. Jś says, "the

Thus, what is wrongly told by the argumentative heretics is connected with improperness and should be avoided by the wise. O Mahāmati, all these imagine *nirvāṇa* by the personal continuity that falls into the two extremes [of existence and non-existence]. However, nothing arises nor ceases here. O Mahāmati, *nirvāṇa* for each heretic, which is examined through their own texts, thought, and understanding, deviates [from the truth]. It is not established as being imagined by them[26]. There is no *nirvāṇa* for any [heretics] through the coming and going of mentation.

O Mahāmati, by you and other Bodhisattva-Mahāsattvas, this should be learned and the view of *nirvāṇa* by all heretics should be rejected.

---

concentration (**samādhi*) has a pure and mundane appearance, such as illusion and reflection (*rgyu ma dang gzugs brnyan la sogs pa bzhin du dag pa jig rten pa'i snang ba dang bcas pa'i ting nge 'dzin*)." *Māyopamasamādhi* is often emphasized in this sutra (Cf. paragraphs 3, 7 etc. of the LAS).

26 Nj has *tathā na tiṣṭhate* without the footnote of variant readings, and T MS has *na tathāvatiṣṭhate*, which should be taken up.

論文

梵行・勝義・欲―『釈軌論』第二章の解釈にもとづく語義解釈・現代語訳例と経節 9, 14, 17-22, 30 訳注―

堀内　俊郎

はじめに

本稿では、仏教用語の現代語訳という問題に関して、『釈軌論』の中に見られるいくつかの術語を例にとり、考えてみたい。問題の背景は以下の通りである。仏教理解に際してはもはや伝統的な漢訳語では現代人には通じがたくなっている。また、そもそもの仏教研究者自身にとっても、自分の言葉で術語を明確に定義して現代語をする作業なしには議論を組み立てることもできないのではないかという自己反省が出ている段階である[1]。さらに、多文化共生ということからいっても、言葉は思想や哲学の要（かなめ）であり、その意味の明確な提示や理解は、文化や思想背景を異にする者同士に共通な基盤を作るという点からも必ず必要となってくるものである。特に、今回取り上げる語の一つである「梵行」は、バラモン教由来の語でありながら仏教側がそれを換骨奪胎して独自の意味を付与したという多文化の交流の観点からも興味深い。以上のような観点から、『釈軌論』第二章を取り上げ、その中からいくつか重要な語義について現代語訳を提示したい。

まず、術語の定義や理解は、まずは学派によって異なり、学派でも人物、人物でも文献、文献でも文脈によって異なるということを押さえておきたい。このような観点から、ある文献を取り上げ、その中から程度の分量のものを提示して、その中での文脈・用例に基づいて訳語を検討するという手法が有効であろう。『釈軌論』第二章は阿含から 103 の経典の一節を取り出し、語義の解釈をする章である[2]。また、その 103 の配列は、【経節 1 ～ 8】が仏法僧の三宝の讃嘆に関する経節であり、他方、【経節 9 ～ 31】は雑染品（汚れに関することがら）に関する経節である。後者の中、特に目を引くものとして、「梵行（brahmacarya）」、「勝義（paramārtha）」、「欲（kāma）」という術語が見いだされた。そこで、この雑染品に関する経節とその解釈のすべてを提示する必要はないものの、【経節 9, 14, 17 ～ 22, 30】は本稿の論述とも関わるので、資料として訳注も提示する[3]。

1）梵行（brahmacarya）

梵行とは、バラモン教以来用いられる概念である。世親による定義的用例としては『釈軌論』第一章に以下のようにあり、それは『二巻本訳語釈』でもそのまま援用されている。

> 「梵行とは涅槃への道である。涅槃は最上主要なものであるという意味で、梵である。「寂静で（śānta）、清涼となった（śītībhūta）、梵となった（brahmībhūta）」と説かれているから。それ（梵行）によってそれ（梵）を行わしめる、行かせる、得させる、それが梵行である。それによって酔う（*√mad）から酒（*madya）というように[4]」

このように定義される梵行であるが、他方では「性交をしないこと」という、仏教以前から見られる別の意味で用いられることもある[5]。それが、「雑染品」を説く一連の経節の冒頭に挙げられる経節の解釈中においてである。

【経節 9】（資料参照）のなかの「(6) 法螺を吹き、(7) 沙門ではないのに沙門であると自称し、(8) 清らかさへの行いをする者（梵行者）ではないのに清らかさへの行いをする者（梵行者）であると自称する彼は」という経句に対し、世親は、

> 「それ（＝ (6)）はまた、2 種類の原因によってである。すなわち、(i) 悪を欲することによって第一義的な

（勝義の）沙門性を自称するので（＝（7））。あるいは、（ii）性交（*maithuna）を断っていることを自称するので（＝（8））。」

という。経句との対応は徳慧注に基づくが、以上によれば、梵行＝性交をしないことの意となる。

また、【経節 14】（資料参照）でも、五蓋（心にとっての５つの覆い）を説く中で梵行が言及される。そこでは、「（1）貪欲蓋」は戒の障害でありそれによって「梵行」から逸脱すると説かれている。『倶舎論』「随眠品」59 偈でも五蓋が説かれ、いくつかの解釈が施されるが、その中の「異説」に対する注釈で、欲貪と瞋恚に関して、乞食に赴いた〔行者〕が快・不快の様相を持つ対象の特徴を捉えてとどまるとき、欲貪あるいは瞋恚がある、という解釈が世親によってなされている[6]。称友の注釈は、「女性（strī）のいろかたちである、あるいは女性の声であると捉えることである」とする[7]。ここからすれば、「欲貪」は女性（異性）への貪りという観点から解釈されている。また、そもそも「欲貪（kāmarāga）」とは欲界における貪り（rāga）のことであるが、たとえば、『法蘊足論』では「*rāga（貪欲）とは諸の欲望の対象（欲）に対して欲楽、欣喜を起こすことである」[8]とされ、また、【経節 17】の［解釈 III］では、欲望の対象とは要するに食欲と性欲だとされている[9]。以上のことからすれば、ここで「梵行」とは、八聖道の方ではなく性交をしないことの意であろう。

さて、梵行に以上の２つの意味があることは、経験的に、もしくは帰納的に、これまで理解されてきたとおりである。村上・及川［1999］s.v., brahmacariya は、「元来はバラモン青少年が師の家に住んでヴェーダを学習する禁欲の徒弟生活を意味したが、仏教では出家修行者の宗教生活、純潔行、童貞行、性交を離れた生活…」としており、また、『岩波仏教辞典　第２版』s.v.,「梵行」は、「<* 梵 >（brahman）は節制・禁欲を意味し、<* 行 >（caryā）は振舞・行為をさす。清らかな行い。すなわち出家者が戒律を守って禁欲の生活を送ること。特にあらゆる性的な行為を慎むこと。…転じて、仏教の修行生活そのものも指す」という。他方、世親・徳慧が演繹的、定義的に、この梵行の２つの意味について定義していることが、【経節 58】への注釈に見られる。以下は戒律制定の 10 の利点を説く経文のなかの第 10 句と、世親によるそれへの解釈である。

「『（10-a）清らかさへの行い（梵行）を促進するためと、（10-b）清らかさへの行い（梵行）を長くとどまらせるためである。つまり、（10-c）私（＝ブッダ）の清らかさへの行い（梵行）は長くとどまれかし[10]』とは、（10-a'）言語慣習的〔な清らかさへの行い（梵行）〕と（10-b'）第一義的な（勝義的な）清らかさへの行い（梵行）に従事することであり、（10-c'）出家〔の相承〕と証得の相承という２つである[11]）[12]」

徳慧は、まず、「『言語慣習的（*sāṃketika ≒世俗的）な梵行』とは、性交の習慣[13]から退く（～をしない）ことである。『言語慣習的』とは、言語習慣的（*vyavahārika）という意味である[14]」という。また、勝義的な梵行については、八支聖道のことであると明示する。

ただ、『釈軌論』の範囲内での「梵行」の主要な意味は、八聖道である。

【経節 80】[15]

「（8）清らかさへの行い（梵行）を促進するために（*brahmacaryānugrahāya）」とは、身体を維持し、身体の力と身体の汚れがない[16]というそれらに依って、聖道を完成するためである。なぜなら、「清らかさへの行い（梵行）とは何かというと、八聖道である[17]」と、他の諸経典に出ているから。

【経節 96】

「（2）清らかさへの行い（梵行）にとっての苦難[18]」とは、獲得や尊敬のいずれかを貪れば、聖者にとっての涅槃への八支の道（八支聖道）を望まない。つまりそれが、世尊によって「清らかさへの行い（梵行）にとっての苦難」であると説かれた[19]。

まとめ：さて、以上の範囲から、「梵行」の意味についてまとめたい。『釈軌論』では、言語慣習的な梵行と、勝義的な梵行があるとされる。それぞれ、性交しないこと、八支聖道を意味する。文脈によってどちらの意味か明示する必要があろう。その際、「梵行」と漢訳語で済ませるのではなく、あえて現代語訳を試みるとすれば、両方の意味を押えた訳語が好ましいか。従来の「清らかな行い」も妥当であるが、『釈軌論』第一章で、「梵行」とは「梵」への行い、「梵」へ行かせるものであり、その際、「梵」は涅槃であり静寂、清涼と並列される語とされているという複合語解釈を考慮すれば、「清らかさへの行い（deed for purity）」くらいか。むろん、清らかさといっても性的な貞潔であり、煩悩の清らかさという意味であることに留意する必要はあるが。

2）勝義（paramārtha）の３つの意味

次に、１）にも出ていた勝義という語について検討してみたい。この複合語 parama-artha に対する３通りの解釈は、周知のように、『中辺分別論』III.11ab とその注釈に見られる[20]。

１. artha：最高の〔智の〕対象（G.Tatpuruṣa）＝無分別智の対象＝真如

２. prāpti：最高の目的（Karmadhāraya）＝涅槃

３. pratipatti：最高の目的を持つもの（Bahuvrīhi）＝道

他方、『釈軌論』におけるこの複合語解釈であるが、まず、これもすでに指摘されているように、１の意味で、第四章に、

「勝（*parama）とは出世間智であり、その義（対象、artha）であるから勝義（*paramārtha）である。その両者（業と異熟）の自相はその対象ではない。その対象は離言という（言語表現されえないという）共相（*nirabhilāpya/anabhilāpya-sāmānyalakṣaṇa）であるから[21]」

とあり、また、『釈軌論』第三章でも同じ定義が説かれる。

「出世間の智が『勝』である。その対象（義）であるから、『勝義』である。その対象境界（*viṣaya）であるところのものである[22]」

他方、先の【経節 58】の「勝義的な梵行」は、八支聖道の目的が涅槃であることを勘案すれば、3 に相当するか。あるいは、その３つに収まらないであろうか。たとえば、先の【経節 9】の「勝義の沙門性」は、無漏の道のことであり、徳慧によれば八聖道のことで、それを具えれば沙門になるというものである。ならば、「本当の意味での沙門性」くらいか。また、【経節 30】（資料参照）では、「勝義的な〔無常〕」という語すら見られる。そこでは、「刹那無常」が、「相続無常」と「変化無常」の根底となっているという理由で、「勝義的」と言われている。

まとめ：勝義の意味としては、上の３つの意味も視野にいれつつ、語感も生かせば、勝義＝「第一義 ultimate」、勝義的な＝「第一義的な」くらいであろうか[23]。

3）欲（kāma）の２つの意味

漢訳で「欲」と訳される kāma についても、欲望の対象を意味する場合と欲望そのものを意味する場合の２つがあることが知られており、パーリでも、vatthukāma と kilesakāma という分類がなされる[24]。漢訳は、たとえば玄奘訳では「事欲」と「煩悩欲」である[25]。事物（客観）としての「欲」すなわち欲望の対象と、煩悩（主観）としての「欲」すなわち欲望そのものということである。

これに関して、世親は【経節 18】に対して、興味深い経文解釈をしている。

「(1) 欲望（*kāma）を原因として、(2) 欲望（*kāma）を起因として、＜ (3) 欲望の対象（*kāma）を主題として、(4) 諸の欲望の対象（*kāma）こそを原因として」

というのが、その経文の一節であり、人々が争う理由を説いた経句である。

４句に共通する、想定される原語は kāma 一語である。それに対して世親は、先述の「煩悩欲」と「事欲」という２つの枠組みを用い、それをさらに、得られたものと得られていないものという２つに分け、次のように解釈する。「(1) 得られていない対象に対する欲求（意欲、*chanda）を原因として、(2) 得られた対象に対する貪欲（*rāga）を起因として、(3) 得られていない欲望の対象（「事欲」、事物としての欲）を主題として、(4) 得られた諸の欲望の対象（「事欲」）のために」と。ここでまず、世親が kāma を２つに分けている以上、kāma を「欲」と訳していたのでは不都合があることが分かると共に、世親の経文解釈としては、単なる繰り返しと思われるような経句の一語一句に意味や意義を見いだして解釈していることが興味深い。世親によれば、上の経句は、「どんな原因によって、なんのために争うのか」ということを説いたのである。

なお、kāma は、【経節 17（資料参照），85】では、徳慧も援用すれば、後者の意味。ほか、たとえば【経節 68, 80】では定義がない。さらには、kāma は三界のうちの「欲界」を意味することもある。

【経節 85】（冒頭部）

「生じてしまった欲望の対象への思いめぐらし[26]を、(1) 受け入れず、(2) 断ち、(3) 除去し、(4) 終滅させる[27]」

とは、経典の一節である。

【経節 68】（［解釈 V］中）：「自己は帰依所ではない。諸の欲望の対象（欲）[28] に依存している〔から [29]〕

【経節 87】（冒頭部）

「彼は、諸の欲（*kāma）を（1）厭離するために、（2）離貪するために、（3）止滅するために、行じている [30]」

［解釈 I］

「諸の欲を」とは、欲界（*kāmadhātu）を。「諸の色を」とは、色界を、である。

まとめ：kāma に対する伝統的な漢訳は「欲」であるが、「欲望の対象 object of desire」と、「欲望 desire」と、文脈に応じて訳し分ける必要がある。ただし、それを阿含の経文そのものにどこまで適用できるかは別の問題であるが。

なお、この kāma の場合も、先の「梵行」の場合と同じく、バラモン教由来の語（釈尊にとっては世間一般の用法）が仏教的に転化されていると見ることができるのではないか。周知の如く、『ウダーナヴァルガ』には、「世間における種々のものが kāmā（pl.）なのではない。kāma（sg.）は、人間の思いと貪欲なのである」という言葉がある [31]。これは、世間一般の用法では諸の欲望の対象が kāma であるが、より根本的（勝義的！）には、欲望そのものこそが kāma なのであると、先の「煩悩欲」と「事欲」の対比を踏まえた上で理解することができよう。その両語の由来について今は検討する余裕がないが、たとえば、先に挙げた『瑜伽論』「思所成地」では、「事欲」を断ずるとは、仏教に対する信仰を得て、在家は苦しみであると見て出家はしたものの、未だ欲貪（*kāmarāga、欲界における貪欲）を永く離れていないこと。他方、「煩悩欲」を断ずるとは、その上の段階で、欲貪を余すところ無く断ずるために修行し、それを断ずることとされる [32]。それをも踏まえれば、先の『ウダーナヴァルガ』では、世間一般の kāma の用法を転化し、換骨奪胎し、煩悩そのものの断滅という仏教の教説に引き寄せているのであり、また、その経句は勝義と世俗という解釈の枠組みでも捉えることができよう。

4）仏教的世界観を前提にしなければ訳せない語

たとえば、【経節 21】（資料参照）の福行、善行、妙行の解釈は、三界説を前提としたものであり、その中の「福業」や「不動業」という語を単純に現代語に置き換えても仕方がなく、特有の世界観を提示するしかない。それには、ある程度の分量の訳注を提示し、思想体系の中での用語理解を求めるしかなかろう。

5）定義的用例があっても、比喩的に解釈すべきであって、定義的用例ではないもの

たとえば【経節 22】（資料参照）では、「人の欲望の対象こそが海なのである」とされているが、これはあくまで比喩的用例であり、定義的用例ではない。これも、先の brahmacarya、kāma と同じく、「海」という身近な話題に言寄せて、世間一般の用法を踏まえつつそれを転化して、煩悩の滅尽という主題に巧みに導くという用例といえよう。

おわりに

以上、本稿では、世親が阿含の経句の語義解釈をなす『釈軌論』第二章のうち、「雑染」というまとまったテーマの経文を列挙し解釈する【経節 9 ～ 31】の中から、「梵行」、「勝義」、「欲」という 3 語を取り上げ、語義の検討と現代語訳を試みた。その範囲内で着目された語句であったからというのがその理由であるが、結果的に見れば、梵行、欲には二義があり、その二義は、はからずも、勝義と世俗という枠組みで解釈しうるというように、連関して捉えられるものであった。とともにまた、本稿では、現代語訳の注意点として、世界観の提示なしには単なる現代語訳を提示しても意味理解に資さない箇所と、解釈者の取捨選択の視点が必要となるような「定義的用例」もあることを指摘した。

略号

Sūśa（『百節経』）: *Vyākhyāyukti-sūtrakhaṇḍaśata (rNam par bshad pa'i rigs pa'i mdo sde'i dum bu brgya)* D No.4060 (Zi), P No.5561(Si).

SWTF, *Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden*. 1993-.

VyY: Vasubandhu, *Vyākhyāyukti*. D No.4061 (Zi), P No.5562 (Si), Cf. Lee［2001］.

VyYT: Guṇamati, *Vyākhyāyukti-ṭīkā*. D No.4069 (Si), P No.5570 (I).

Lee, Jong Choel［2001］ *The Tibetan Text of the Vyākhyāyukti of Vasubandhu* Bibliotheca Indologica et Buddhologica 8, Tokyo: The Sankibo Press.

（その他の略号、文献については堀内［2009］を参照。）

参考文献

上野牧生［2010］「『釈軌論』における阿含経典の語義解釈法」『印度哲学仏教学』25,（71）-（84）.

上野牧生［2012a］「『釈軌論』における阿含経典の語義解釈法（2）」『佛教學セミナー』95,（1）-（50）.

上野牧生［2012b］「ヴァスバンドゥの経典解釈法（2）―要義（piṇḍārtha）―」『佛教學セミナー』96,（1）-（35）.

榎本文雄・河崎豊・名和隆乾・畑昌利・古川洋平［2014］『ブッダゴーサの著作に至るパーリ文献の五位七十五法対応語』山喜房佛書林。

幸田玄達［1967］「梵行について」『印度学仏教学研究』31, 188-191.

斎藤明［1999］「バーヴィヴェーカの勝義解釈とその思想史的背景」『論集』9 号、66-81.

斎藤明・高橋晃一・堀内俊郎・松田訓典・一色大悟・岸清香［2011］『『倶舎論』を中心とした五位七十五法の定義的用例集―仏教用語の用例集（バウッダコーシャ）および現代基準訳語集 1』山喜房佛書林。

阪本（後藤）純子「Pāli thīna-middha-「惛沈・睡眠」, Amg. thīṇagiddhi-/thīṇaddhi- と Vedic mardh/mṛdh」『印度学仏教学研究』108,（212）-（218）.

櫻部建［1997］「初期仏典にあらわれる『行』の語について」『増補　佛教語の研究』文栄堂。

中村元［1992］『ゴータマ・ブッダ　I』中村元選集［決定版］第 11 巻、春秋社。

早島理［1988］「無常と刹那―瑜伽行唯識学派を中心に」『南都仏教』59,（1）-（48）.

平川彰［1966（1991）］「有刹那と刹那滅」『平川彰著作集　第 2 巻』再録、春秋社。

註

1　斎藤他［2011］、榎本他［2014］、斎藤他［2014］。

2　その阿含の経節を前後も含めて提示し、さらに、世親がその経節を解釈する際に一部だけ引用した別の経節についてもその前後を提示した（例は【経節 9】を参照）のが『百節経』であるが、この文献の性格については上野［2012b］が、初めて適切な解釈を提示した。

3　筆者は平成二二年度から二四年度、科学研究費（若手研究（B））の助成を受け、『釈軌論』第二章の訳注研究に従事した。このような訳注は索引も付して全訳を提示することが望ましいのだが、本稿ではその成果報告の義務の一端も果たすべく、部分訳という形で提示したい。

4　『釈軌論』第一章（山口［1973: 159］、AKBh, 371.2-3、本庄［1989: 45］、石川［1993: 54］、Lee［2001: 2］、本庄［2014: ［6055］］）: tshangs par spyod pa ni mnya ngan las 'das pa'i lam yin no// mya ngan las 'das pa ni mchog tu gtso bo yin pa'i don gyis tshangs pa yin te/ zhi ba dang bsil bar gyur pa dang tshangs par gyur pa zhes gsungs pa'i phyir ro// der gang gis spyod par byed ba dang/ 'gro bar byed pa dang/ thob par byed pa de ni tshangs par spyod pa yin te/ 'dis myos par 'gyur bas chang zhes bya ba bzhin no//

5　梵行については、たとえば幸田［1967］が、ウパニシャッドやニカーヤにおける用例を多く拾っている。櫻部［1997: 11］は、初期仏典の範囲内において、「『梵行』は仏教の実践行をあらわす代表的な用語であるが、同じその語が特に『淫事を行わぬこと amethuna』の意で古くから用いられてもいる」といい、さらに「頻出度としては前者が遙かにまさる」と指摘している。

6　AKBh, 318.12-13.

7　AKVy, 497.28-29.

8　大正 26, 497a21-24：云何貪欲。謂於諸欲境。起欲樂欣喜。

9　このような観察はショーペンハウアーにも見られる（『自殺について』「現存在の虚無性に関する教説によせる補遺」岩波文庫、斎藤信治訳、1952、36）。彼はその食欲と性欲の 2 つを、動物と人間の世界に複雑で休みない運動を引き起こす「ばね仕掛け」であるという。さらに「退屈」がそれに少しばかり手伝いをしているともいうが。

10　Cf. Mvy, 8356: brahmacaryaṃ ca me cirasthitikaṃ bhaviṣyati

11　VyYT: rab tu byung ba brgyud pa dang/ rtogs（P:rtog）pa brgyud pas so//

この箇所の読解に関して、苫米地等流博士にご教示いただいた。当初筆者は迂闊にも（a）～（c）の対応自体も見逃していたのであるが、それをご指摘いただき、さらに、brgyud pa は種族ではなく永続を意味し（cirasthitikaṃ の解釈であるので）、rab tu byung ba は出家者ではなく出家行為を意味し、またこれが世俗の梵行に対応し、rtog pa は rtogs pa を取るべきで証得を意味し、「勝義の梵行」に対応するのではということであった。博士のご指摘に謝意を表しつつ全面的に従うと共に、たとえば、『倶舎論』では法は āgama（聖教）と adhigama（証得≒悟り）を本性とするという記述が想起された（AKBh, 459.9（AKK, VII.39ab）: saddharmo dvividhaḥ śāstuḥ āgamādhigamātmakaḥ//（（教主（釈尊）の正法は、聖教と証得を本性とする 2 種類である）なお、これは【経節 68】に対する［解釈 II］でも関説される）。出家行為（ゆえにこれは出家、僧団でもよいと思うが）と証得が相承されるとは、教団と、教団が伝える仏法が相承されるということであり、この文脈にもふさわしいと思われる。

12 (10) tshangs par spyod pa rjes su gzung (P:bzung) ba'i phyir dang/ tshangs par spyod pa yun ring du gnas par bya ba'i phyir te/ nga'i tshangs par spyod pa yun ring du gnas par 'gyur ba ni tshangs par spyod pa brda can dang don dam pa'i rjes su 'jug pa ste/ rab tu byung ba dang rtogs (D:rtog) pa (Cf. VyY PD:par) brgyud pa gnyis so

13 *maithunadharma.「淫欲法」と訳されることが多いが、村上・及川［2009］s.v., methunadhamma のように、「性交の法（習慣、ならい）」と、「法」の意味を明確にするのがよかろう。

14 de la tshangs par spyod pa brda can ni 'khrig pa'i chos las ldog pa'o// brda can ni tha snyad can zhes bya ba'i tha tshig ste/

15 善男子ナンダ（難陀）が食事において〔適〕量を知っていることに関して。出典は上野［2012b］を参照。

16 徳慧によれば、食物を欲するという苦しみを退けるため、ということ。

17 たとえば、『雑阿含』796 経、SN, 45.39-40 (V.26): katamañ ca kho bhikkhave brahmacariyaṃ/ ayam eva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo/

18 『中阿含』191 経（「大空経」）、MN, 122. *Mahāsuññatāsutta* (III.117): (2) upadduto brahmacārī brahmacārūpaddavena

19 tshangs par spyod pa'i 'dam ni rnyed pa dang bkur sti gang la chags na 'phags pa'i mya ngan las 'das pa'i lam yan lag brgyad par mi 'dod pa ste/ ...

20 斎藤［1999］が簡潔にまとめている。

21 松田［1985］、堀内［2009: 331］

22 山口［1993］、松田［1985］、堀内［2009: 141.n.95］、Lee［2001: 192］: brjod pa ni kun rdzob yin pas des khong du chud par bya ba'i bden pa ni kun rdzob kyi bden pa yin te/ gang la brjod par 'jug pa ste/ ... 'jig rten las 'das pa'i ye shes dam pa yin no// de'i don yin pas don dam pa ste/ de'i yul gang yin pa'o//

23 PTSD, the highest good, ideal; truth in the ultimate sense, philosophical truth.

24 PTSD, s.v., vatthu: Here belongs the defn of kāma as twofold: vatthu-kāma and kilesa-kāma, or desire for realities, objective kāma, and desire as property of stained character, i. e. subjective kāma.

25 『瑜伽論』「思所成地」（大正 30.370a20）

26 'dod pa la rnam par rtog pa, *kāmavitarka: 徳慧は、*kāma とは、色・声・香・味・触のことという。5 つの感官の対象。五境のこと。*kāmavitarka とは、徳慧によれば、「それ（五境）を認識対象とする心を形成すること」。

27 'dod pa la rnam par rtog pa 'byung ba dang du mi len cing/ spong bar byed la/ sel bar byed cing byang bar byed do// gnod sems la rnam par rtog pa byung ba dang/ rnam par 'tshe ba (D232b) la rnam par rtog pa 'byung ba dang du (P:dus) mi len cing/ spong bar byed la/ sel bar byed cing byang bar byed do

【対応阿含】

AN, 4.114, *Nāga* (II.117.25-28) 漢訳対応なし。Cf. SWTF, s.v., kāmavitarka. なお、【経節 9】で徳慧が引用する経典も参照。

【関連文献】

「声聞地」の幾つかの箇所でも用いられている。ŚrBh II, 102.4: (1) nādhivāsayati (2) prajahāti (3) vinodayati (4) vyantīkaroti. また、SBhV, III.5 は trayaḥ akuśalavitarka として、kāma-v., vyāpāda-v., vihiṃsā-v. を挙げる。

28 徳慧は、「色（いろかたち）などの諸の対象」であるという。「五欲（5 つの欲望の対象）」のことであろう。

29 諸の欲望の対象（欲）に依存している限りは、ほどの意味。

30 'dod pa rnams la yid 'byung (P:byung) bar bya ba'i phyir dang/ 'dod chags dang bral bar bya ba'i phyir dang/ 'gog par 'gyur ba'i phyir sgrub pa yin no/

【対応阿含】

AN, I.64.12-13 (*Saññojana*): so kāmānaṃ yeva nibbidāya virāgāya nirodhāya paṭipanno hoti.

『中阿含』21 経「等心経」（大正 1.448c29）：復学厭欲無欲断欲。…（449a14）復学色有断貪断業。

なお、【経節 20】もこの同じ経典が対応する。

【関連資料】

これは一種の定型句であり、saṅkhāra, paccuppanna cakkhu/viññāna の厭離などについても、同じ句が、諸経で用いられている。Cf. SWTF, s.v., nirodha: NidSa, 6.17 etc: nirvide virāgāya nirodhāya.

31 *Udānavarga* (F. Bernhard ed.), II.7.

32 大正 30.370a-b.

資料：【経節 9, 14, 17-22, 30】
訳注（VyY, Lee［2001: 46ff.］, D45a-, P51b-）

【経節 9】

雑染品（汚れの側のことがら）に関して、

「およそ比丘であり、（1）破戒者で、（2）悪の性質を持ち、（3）内側は腐り、（4）漏れ、（5）汚染されており、（6）螺を吹き、（7）沙門ではないのに沙門であると自称し、清らかさへの行いをする者（梵行者）ではないのに清らかさへの行いをする者（梵行者）であると自称する彼は[1]」

とは、経典の一節である。

［解釈 I］

「（1）破戒」とは、根本罪（*maulī āpatti ≒四波羅夷）を犯す[2]ので。「（2）悪の性質を持つ」とは、謙虚さと慎み深さ（*hrī-apatrāpya、慚・愧）を損なっている[3]ので[4]。「（3）内部は腐り」とは、その罪[5]を隠蔽するので。「（4）漏れ」とは、現起（*samudācāra、現行）を断じないので。「（5）汚染され[6]」とは、正法を生じないので。「（6）螺を吹き[7]」とは、驢馬のような振る舞いをする[8]ので。すなわち、『驢馬（**Gardabha*）経[9]』に説かれているように。

---

1 dge slong gang (1) tshul khrims 'chal ba/ (2) sdig pa'i chos can/ (3) khong myags pa/ (4) 'dzag pa/ (5) shing rul lta bu/ (6) bong (P:bung) bu ltar kun tu (D:du) spyod pa/ (7) dge sbyong ma yin par dge sbyong du khas 'che ba/ (8) tshangs par spyod pa can ma yin par tshangs par spyod pa can du (P:tu) khas 'che ba de ni.

【対応阿含】

『中阿含』65 経「烏鳥喩経」（大正 1.507b19）（パーリ対応なし）；Cf.『雑阿含』1174 経「樹経」（大正 2.315a5-7）、SN, 35.200.12 *Dārukkhanda* 1 (IV.180f.)

【関連文献】

Mvy, 9136-9144 (Mvy(IF), 9073-): (1) duḥśīlaḥ (2) pāpadharmaḥ (3) antarpūtir (4) avasrutaḥ (5) kaśaṃbakajātaḥ (6) śaṅkhasvarasamācaraḥ (7) aśramaṇaḥ śramaṇapratijñaḥ (8) abrahmacārī brahmacārīpratijñaḥ.

Negi, s.v., lung bong ltar spyod pa は *Vinayavastu* を引くが、そこにはこの一連の句が出ている。「摂事分」（大正 30.819a20-23）、「摂異門分」下（大正 30.770b10ff., YBh, D 'i 43b5-44a6）では詳細に説明されている。「声聞地」にも似た記述がある（声聞地研究会［1998: 28-29, 82-83］）。特に後者の文脈は samādānaparibhraṣṭa（〔戒の〕受持を壊すこと）。また、『倶舎論』「業品」40 偈。『中阿含』122 経（大正 1.611c）にも同趣旨の記述がある。

2 lhag par spyod pa, *ā√pad.

3 chud gson pa, *√naś ≒欠いている。

4 徳慧は「無慚は悪であるから」という。無慚・無愧（不遜・厚顔無恥）の 2 つは、五位七十五法では「大不善地法」。斎藤他［2011］。

5 *avadya. 非難されるべきこと。

6 shing rul lta bu: *kaṣ(/ś)aṃbakajāta, Pāli: kasambujāto. Cf. BHSD, s.v., kaśaṃbakajāta.『瑜伽論』：shing rul gyis brnyogs pa'i chu lta bur gyur pa,「水生蝸螺」。「蝸螺（にな）」とは巻き貝の一種。『瑜伽論』「摂異門分」の説明によれば、汚染された水のこと。蝸螺（≒破戒）によって汚染された水を飲んでも（≒聴聞しても）渇きを癒すことが出来ない。

7 bong bu ltar kun tu spyod pa, *śaṅkhasvarasamācara: この前半部は、パーリで sankassara（疑わしい）であり、全体では「疑わしい行いをする者」。他方、sankha だと貝の意。『雑阿含』は「吹貝之声」、『瑜伽論』は「螺音」。

8 lung bong ltar kun tu spyod pa.

9 『雑阿含』828 経。世親はここで頌の一節を引くが、徳慧は経の散文部分（前半部）を引く。上野［2012b: (41).n.5］の指摘するように、『百節経』の偈と徳慧の引用する経文（＜＜＞＞で示した）を合わせれば、『雑阿含』828 経のほぼ全体に相当する。

「<<比丘たちよ、たとえば驢馬が牛の群れの背後からついてゆき、“私も牛である、私も牛である”と考えても、彼には牛のような容貌はなく、牛のような優れた肌の色（*varṇa）はなく、牛のような声もない。比丘たちよ、同様に、ここである愚かな人が比丘の大きなサンガ（僧団）の後からついてゆき、“私も比丘である、私も比丘である”と考えても、彼は適時に広大なる勝解（*adhimukti、決意）もなく、適時に増上戒学（adhiśīlaṃ śikṣā, 戒に関する学び）、増上心学（adhicittaṃ-ś., 心に関する学び）、増上慧学（adhiprajñaṃ-ś., 智慧に関する学び）を学ばない。比丘たちよ、さらにまた、彼の愚かな人は、比丘の大きなサンガの後からついていっても、しかし、彼は比丘のサンガからは遠く（≒かけ離れており）、比丘のサンガもまた彼からは遠い。>>

<ひづめは同一〔だが〕角がなく、足が四つで>声を出す口を持ち、声を出すもので、<常に牛たちの中に入ってゆく〔が、〕こ〔の動物＝驢馬〕は、牛の声を出すことができない。

同様に、ここである者が、専念（*smṛti、念）を確立（*upa√sthā）せず、善く行ける者（*sugata ＝仏陀）の最上の教えに住せず、怠慢（懈怠）にして尊敬がなければ、かの無為（*asaṃskṛta）という足場（*pada ≒涅槃[10]）に、この者は触れない。

さらにまた、かの驢馬は牛の中に行っても、それは牛たちからは遠い。さらにまた、そのような者はサンガの中にいても、聖者たちの諸の集まりからは遠い、と言われる[11]>」

という偈頌のように。

それ（＝（6））はまた、2種類の原因によってである。すなわち、(i) 悪を欲することによって勝義の（第一義的な）沙門性[12]を自称するので（＝（7））。あるいは、(ii) 性交（'khrig pa, *maithuna）を断じていることを自称するので（＝（8））[13]。

要約すれば、戒を邪（よこしま）に行ずる比丘における、6つの過失が示された[14]。すなわち、(I) 実践が邪であるという過失、(II) 思いが邪であるという過失、(III) その罪から離れないという過失、(IV) 付随・帰結という過失、(V) 通達能力[15]がないという過失、(VI) 生活手段が邪である（邪命）という過失である。

［解釈 II］

さらにまた、「(3) 内側は腐り」とは、虫の卵〔のような〕耐え難い思いめぐらし[16]が住しているからである。「(4) 漏れ」とは、六根（6つの感覚器官）という傷を隠さないからである。この同義語（観点）[17]によって、6種類の邪さが説かれた。すなわち、(I) 実践が邪の邪さ、(II) 思いの邪さ、(III) とどまりの邪さ、(IV) 動きの邪さ、(V) 能力の邪さ、(VI) 生活手段の邪さである。

---

10 『釈軌論』第一章で、*pada に9つの意味があると指摘されているが、その一番目に挙げられるのが、涅槃である（上野［2010: (77)］）。

11 上野［2012b］のいうように『雑阿含』828経「驢経」（大正 2.212b19-26）が対応。

12 don dam pa'i dge sbyong gi tshul, *paramārtha-śrāmaṇya: AKBh, 369.6ff.（ad.「賢聖品」51a 偈）は、「「無垢の道が沙門性である」。つまり、無漏の道が沙門性である。実に、それ〔を具えること〕によって沙門となるのである（śrāmaṇyam amalo mārgaḥ (VI.51a) anāsravo mārgaḥ śrāmaṇyam/ tena hi śramaṇo bhavati）」といい、また、「凡夫は完全に〔煩悩が〕静まっていないので勝義の（第一義的な）沙門ではない（anatyantaśamanān na pṛthagjanaḥ paramārthaśramaṇaḥ）」という。徳慧は八〔支〕聖道のことという。

13 徳慧は、「(8) 非梵行者でありながら梵行者と自称する」という経句に関連づける。

14 経句の（1）～（5）は（I）～（V）に対応し、（6）～（8）が（VI）に対応する。

15 rtogs pa'i skal ba: Cf. rtogs pa'i skal ba can: prativedhanābhavyaḥ. Negi.

16 rtog pa mi bzad pa sbrang rkyang：徳慧は、AN, 11.18（V.348.17ff）（Cf. MN, 33, *Gopālako*）、『雑阿含』1249経（大正 2.342c、Chung［2008: 205］）に対応する経文を引く。徳慧の引く経文の sbrang rkyag mi sel ba が、パーリでは na āsāṭikaṃ sāṭetā、漢訳では「不去蟲」に対応。これからすれば、sbrang rkyag は āśāṭikā と推定される（BHSD, s.v., āśāṭikā）。この経典では、欲望の対象に対する思いめぐらし（*kāmavitarka）を取り除かないことが、虫の卵を取り除かないこととされる。なお、【経節85】も参照。

17 （III）と（IV）の解釈も異なることになる。

【経節 14】

＜心を汚す＞五蓋（心にとっての５つの覆い）は、＜（1）貪欲蓋、（2）瞋恚蓋、（3）昏沈睡眠[18]蓋、（4）掉挙悪作[19]蓋、（5）疑蓋である[20]＞

とは、経典の一節である。

［解釈 I］[21]

〔蓋が〕５つのみという目的は[22]、［1］定を行うことに関する障害は２つの蓋（＝（1）（2））である。［2］定に入る障害は３つである。なぜなら、［2-1］心が内に入っているので（＝（3））。［2-2］外界に対して動揺する（≒心動かされる）ので（＝（4））。［2-3］〔定への〕安住[23]における確定が獲得できないので（＝（5））。

［解釈 II］[24]

さらにまた、止と観（止念と観察）[25]を行うことに対する障害は２つの蓋（＝（1）（2））であり、止に入る〔障害〕は、萎縮するという過失があるので、止の障害は１つである（＝（3））。観に入る〔障害〕は、(i) 静まらない〔という過失があるので〕、そして、(ii) 不確定であるという過失があるので、観の障害は２つ（＝（4）（5））である[26]。

［解釈 III］[27]

さらにまた、戒の障害は２つ（＝（1）（2））である。なぜなら、貪欲と瞋恚の２つによって破戒を引き起こすので。定の障害もまた、２つ（＝（3）（4））である。なぜなら、(i) 心が内に萎縮するので。そして、(ii) 外界に動揺するので。慧の障害は１つ（＝（5））である。なぜなら、確定を得ることができないので。

［解釈 IV］

『聖教』には、

18　気鬱と眠気。後藤（阪本）［2006］、榎本他［2014］。

19　浮つきと後悔。斎藤他［2011］。

20　sgrib pa lnga po sems nye bar nyon mongs par byed pa dag ni (1) 'dod pa la 'dun pa'i sgrib pa dang/ (2) gnod sems dang/ (3) rmugs pa dang/ gnyid dang/ (4) 'gyod pa dang/ (5) the tshom gyi sgrib pa'o

【対応阿含】

上野［2012b］の指摘するように『雑阿含』707 経「障蓋経」（大正 2.189c15-18）、SN, 46.38 *Āvaraṇanīvaraṇa*（V.94.17-95.4）．五蓋は多くの経典に説かれているが，その中、『雑阿含』704-710（711）経は五蓋を中心的な主題としている。その際、それらの経典では一貫して，五蓋を断じて七覚支（七菩提分）を修すべきことが説かれている。特に、『雑阿含』707 経（SN, V.94ff.）では、「煩悩於心（cetaso uppakkilesā）」と，『釈軌論』の「sems nyon mongs par byed pa」に対応する句がある。（ただし、その直後には『釈軌論』にない句が続いている）。

【関連文献】

上野［2012b］の指摘するように『釈軌論』第一章でも言及され（上野［2013：(16)ff.］）、『倶舎論』、AKUP でも引かれる（本庄［2014：［2022］］）。「摂事分」（大正 30.803c-804a, D 196b3ff.）でも五蓋の解釈がなされているが、［解釈 IV］の『聖教』には対応しない。ただ、その中の、（2）の「呵諫・驅擯・教誡等に堪えざるが故に（gleng ba dang/ sma dbab pa dang/ rjes su bstan pa la sogs pa）」とあるもののみが特徴的な対応点である。他は、止に違背するのが（3）、観に違背するのが（4）などとしている。

21　＝定（*samādhi、精神統一）の行と入定に関して。

22　徳慧によれば、すべての煩悩も蓋（障碍、妨げ）であるのに５つのみという目的は、その５つは善法が生じる妨げになることによってである、ということ。

23　yang dag par sbyor ba, saṃniyojana: AKBh, 340.9, 212-20. 徳慧は、「安住」とは、縮こまった（*saṃkṣipta），散乱した（*vikṣipta）、沈んだ（*līna）〔心〕などを平等に行ずるのである。その安住における確定を得ることができないので「(5) 疑蓋」である、という。

24　＝止観に関して。

25　徳慧は、「止」とは「特殊な三昧」に他ならなず、「観」とは「特殊な智慧（*prajñāviśeṣa）」であるという。徳慧による同様な解釈は【経節 68】でも見られる。

26　なお、『瑜伽論』「摂決択分中菩薩地」（大正 30.727b）では、止の障害が（4）掉挙悪作蓋。観の障害が（3）昏沈睡眠蓋と（5）疑蓋。両方の障害が（1）貪欲蓋と（2）瞋恚蓋とする。

27　＝戒定慧に関して。

「戒の障害は１つ（＝（1））である。なぜなら､清らかさへの行い（梵行）から逸脱するので。教授（*avavāda）の障害もまた１つ（＝（2））である。なぜなら、それにより言葉を受けないので。止[28]〔の時〕と挙（*pragraha）[29]〔の時〕と捨（*upekṣā）[30]の時において、それ〔ら＝止・挙・捨〕を成就する障害は３つ（＝（3）（4）（5））である」

と出ている。

【経節 17】

「人々にとっての諸の欲望の対象（*kāma, 欲）は、（1）不浄（*aśuci）で、（2）悪臭があり（*durgandha）、（3）臭気があり（*āmagandha）、（4）意に反する（*pratikūla[31]）。＜一方、神々にとっての諸の欲望の対象は、はるかにすぐれ、はるかに卓越している[32]＞[33]」

とは、経典の一節である。

［解釈 I］

性交[34]の基盤[35]である諸の欲望の対象は、「（1）不浄」である。なぜなら身体が汚れてしまうことによって、洗わなければならないからである。「（2）悪臭」とは、〔身体から〕小便と大便[36]が滴るからである。「（3）臭気」とは、本性的に肉と血を本性としているから。「（4）意に反する」とは、それぞれの事物（実体）も、吐き気を催す基盤（skyug bro ba'i gzhi）であるから、また、性交を行う直後に意に反する〔感情〕（*pratikūla）が生じるから。

そのようであるなら、〔2つの〕1句と2〔句〕によって、諸の欲望の対象の〔臭いとの〕結合〔という過失（＝（1））〕と、滴り〔という過失（＝（2））〕と、本性的な過失（＝（3）（4））が説かれた。

これについてさらに、

「欲望の対象は（I）不浄なものであり、汚れてしまって洗うべきものであり、

（II）小便、大便の悪臭がし、（III）臭いが悪いのは本性的にであり、

28　徳慧は、止・挙・捨について「声聞地」（大正 30.456a, ŚrBh, 391.10）に言及する。以下ではそれによる説明を挙げる。まず、「止」とは、特徴なく、無分別で、寂静な心。

29　挙：浄らかな認識対象である特質によって、心を励ますこと。

30　捨：その認識対象に関して心を無関心（平等心）にすること、もしくは、その同じ認識対象において、精励（精進）を増進することを発さないこと。

31　mi mthun pa.

32　パーリ対応からすれば、*abhikrāntatara, *praṇītatara が想定されようか。前者は abhikrānta の形で SWTF に採録されており、後者はそのままの形で採録されている。

33　mi dag gi 'dod pa rnams ni (1) mi gtsang ba rnams dang/ (2) dri mi zhim pa rnams dang/ (3) dri nga ba rnams dang/ (4) mi mthun pa rnams yin no// lha dag gi 'dod pa rnams ni lhag par ches 'phags pa dang/ ches gya non pa rnams yin no

【対応阿含】

『中阿含』153 経「鬚閑提経」（大正 1.671b13-14）。パーリ対応の MN, 75 *Māgandiyasutta* では神々にとっての欲望の対象についての記述（I.505.24: dibbā kāmā abhikkantatarā ca paṇītatara）のみが対応する。

他に、『中阿含』71 経「蜱肆経」、『雑阿含』1122 経（大正 2.298aff.）では「欲」ではなく「五欲」として一連の句が出る（DN, 23、SN, 55.54 *Gilāyanam*）。

また、【経節 99】の解釈中でも、同じ経句が見える。

【関連資料】

SWTF, s.v., durgandha: SHT (IV) 30 f R5: (asthisaṃ)khalikāṃ (1) aśuciṃ (2) durgandham (*sic*.) (3) āmagandhāṃ (4) pratikūlāṃ（ただし、文脈は違う）

「摂事分」の解釈は対応せず.「摂異門分」下（大正 30.766c）に同じ経文の解釈があり,『釈軌論』の解釈に近い（又「(1) 不浄」者是其総句．言「(2) 臭穢」者受用飲食変壊成故．屎尿不浄変壊所成故名「(3) 臭処」．諸肉血等変壊所成故名「(x) 生臭」.「(4) 可厭逆」者受用婬欲変壊所成可悪逆故）。

34　'khrig pa, *maithuna. 徳慧は交接（gnyis kyis gnyis sprod pa, *dvayadvayasamāpatti (Mvy)）のことという。

35　基盤：徳慧によれば、いろかたち（色）などの対象であり、衆生の数に入るもの。つまり、身体のこと。

36　Mvy, 4043-4044: gcing, mūtram; phyi sa, gūtham.

（IV）意に反するのはそれぞれの事物もである。それゆえ、それらは非難されるべきものである。

性交を行った直後にも、意に反することが生じるからである」

と説かれる。

［解釈 II］

さらにまた、「（1）不浄」は２種類である。すなわち（i）膿[37]が不浄であることと、（ii）煩悩が不浄であることである。すなわち、（i'）〔膿が不浄であることは、〕

「まさにこの身体は種々の不浄によって満たされていると観察せよ[38]」

と説かれているように。

（ii'）煩悩が不浄であることは、すなわち、

「チュンダよ、不浄にするもの[39]」

と出ているように。

それゆえ、（i）膿が「（1）不浄」であることを示すために、「（2）悪臭」と説かれた。悪臭の特殊なあり方を説くために、「（3）臭気」と説かれた。「（4）意に反する」は、前〔の解釈〕に同じ。「（1）不浄」と説かれなければ、膿が不浄であることによる「（2）悪臭」という特徴が説かれなくなってしまうからである。「（2）悪臭」と説かれなければ、「（3）臭気」が非難されるものであることが説かれなくなってしまうからである。

［解釈 III］

『聖教』では[40]、

「『（1）不浄』は説示であり、残りは解説である。そのなか、要略すると、欲望の対象は二種類である。すなわち、（i）食物という諸の欲望の対象と（ii）性交という諸の欲望の対象であり、すなわち、『ビンビサーラ経（**Bimbisārasūtra*）』[41]に、

「諸の食物と飲料と、さらには同様に、味と女性は、諸の欲望の対象であると、ここにおいてある者たちは言う[42]。

＜集積（*upadhi ≒五蘊）〔において〕これらを垢であると観察して、それゆえ、私は、〔祭式の〕供犠（*yaṣṭa/iṣṭa）や供物（*huta）を喜ばない＞」

と説かれているように。そのなか、（i'）食物という諸の欲望の対象は変化してしまうので、「（2）悪臭があり、（3）臭気がある」。なぜならば、大便と小便の本体（dngos po、事物）であり、〔身体の〕肉などの本体に変化

---

37 rnag: Mvy, 4041: pūyam.

38 対応経典は『雑阿含』1165 経（大正 2.311a27-28）、SN, 35.127 *Bhāradvāja*:(IV.111).

39 mig chung mi gtsang bar byed pa: 上野［2012b］の指摘するように対応経典は『雑阿含』1039 経（パーリ（AN, 10.176 (V.263-268)）は、それほど一致はしない）である。十不善業を「不浄」というと説く経。登場人物はチュンダ（Cunda、淳陀）であるので、mig chung は、cunda の訳とみておく。

徳慧によれば、「一切の煩悩と随煩悩が『（1）不浄』なものに他ならない。心の垢である十不善業道のうち、いろかたちを持つ（有色の）７つ（身体・言葉による業７つ）は煩悩という不浄によって引き起こされたものであるので『不浄』である。瞋恚など３つ（意業）は本性的に〔『不浄』である〕」という。

40 チベット訳によると、最後の「と出ている」までが、『聖教』からの引用である。ただ、一行目だけを『聖教』からの引用とみなした場合、先の「摂異門分」に一致する。

41 ral pa can gyi mdo sde: Skilling［2000:341］によると、*Bimbisārapratyudgamanasūtra* P No.955.Vol.38。『倶舎論』でも、この偈頌は引用されないものの、*Bimbisārasūtra* という経名は引かれる（AKBh, 465.20）。本庄［2014: ［9013］］に資料が挙げられている。この偈頌については宮坂［1983: (48)-(49)］に諸資料が挙げられている。

CPS, 27c.20(III.344): (annāni pānāni tathā rasāṃś ca) (kām)āṃś ca strīś caiva vadanti haike/

etāṃ (*tāvan) malān upadhau saṃprapaśyaṃs tasmān na yaṣṭe (*iṣṭe) na hu(te rat)o 'ham//（*Cf. SBhV, I.155）

『中阿含』62 経（大正 1.497c8-9）：飲食種種味爲欲故事火。生中見如此是故不楽事。

42 『百節経』では 'di na kha cig 'chi（*maranti）だが、CPS, vadanti haike（Cf. de Jong IIJ, 18-3-4, 1978, reviews, 326: vadant' ihaike）, 'di na ... smra から、このように訳した（なお、上記対応経の漢訳は「事火」、パーリは abhivadanti yaññā）。対応経の前後の文脈は、Uruvela-Kassapa（カッサパ三兄弟の一。元バラモン教徒、火に仕えていた者。中村［1992］に詳しい）が、釈尊に、今では火に仕えない理由を問われて答えるというもの。

するので。(ii') 性交という諸の欲望の対象は変化してしまうので、「(4) 意に反する」。なぜならば、燃え盛る欲望[43]と離れたなら意に反することが生じるので」

と出ている。

【経節 18】

「(1) 欲望を原因として、(2) 欲望を起因として、＜ (3) 欲望の対象を主題[44]として、(4) 諸の欲望の対象こそを原因として、母も子と、子も母と、父も子と、子も父と、兄弟も姉妹と、姉妹も兄弟と、友人も友人と争うのであれば、人と人においては言うまでもない[45]＞」

とは、経典の一節である。

煩悩欲（煩悩としての欲望）[46]は2種類であると知られるべきである。すなわち、欲求（意欲）と貪り[47]とである。事物欲（事物としての欲望＝欲望の対象）[48]もまた2種類である。すなわち、得られたものと得られていないものとである[49]。「(1) 欲望を原因として、(2) 欲望を起因として」とは、2種類の煩悩欲によってである[50]。他方、「(3) 欲望の対象を主題として、(4) 諸の欲望の対象こそを原因として」とは、2種類の事物欲のためにである[51]。

そのようであれば、どんな原因によって、そして、なんのために争うのかというその〔2つの〕ことが、〔この経文によって〕説かれた。

【経節 (19)】

「＜比丘たちよ、私は、女性のいろかたち（*rūpa、色）に対し、愛着し、溺れ、欲し、愛し、喜び、貪欲し、昏絶し、縛せられ、結ばれるようないろかたちを、1つも見ない。他方、人は、女性の色に＞ (1) 貪欲し、(2) 愛着し、(3) 切望し、(4) 結ばれ、(5) 昏絶し、(6) 耽溺し、(7) 溺れてしまっている[52]」

---

43 yongs su gdung ba, *paridāha: Cf.BHSD, 325a.paridāha: feverish longing, ardent desire, substantially=tṛṣṇā. ここでは性的欲望と見てよいであろう。「意に反する」とは、それが満たされた後の感情である。徳慧は、直前の一文に対する注釈で、性交を行った直後に、ということだという。

44 原因・因縁・主題：*hetu・*nidāna・*adhikaraṇa。Cf. パーリ対応経：(1) kāmahetu (2) kāmanidānaṃ (3) kāmādhikaraṇaṃ.

45 (1) 'dod pa'i rgyu dang/ (2) 'dod pa'i gzhi/ (3) 'dod pa'i dbang du bya ba dang/ (4) 'dod pa rnams kho na'i rgyus ma dang bu dang/ bu dang ma dang/ pha dang bu dang/ bu dang pha dang/ ming po dang sring mo dang/ sring mo dang ming po dang/ grogs po dang/ (D172a) grogs por rtsod par byed na/ skye bo dang (P:om skye bo dang) skye bor lta ci smos.

【対応阿含】

『中阿含』99 経「因品苦陰経」(大正 1.585a19-20)、MN, 13 *Mahādukkhakkhanddhasutta* (I.86.17-23)

46 徳慧は、「『煩悩欲』とは、欲させるので『欲』である（*kāmayatīti kāmaḥ)。煩悩こそが欲であるので、『煩悩欲』である（= Kdh)。すなわち、欲求（意欲）と貪りである」という。

47 'dun pa, *chanda・dod chags, *rāga: 徳慧は、「欲求（意欲)」とは得られていない対象に対して。「貪り」とは得られた〔対象〕に対してという。

48 徳慧は、「事物こそが欲であるので、事物欲である（= Kdh)。欲されるものであるので」という。

49 煩悩欲・事物欲：*kleśakāma・*vastukāma。PTSD, 598a によれば、kilesakāma と vatthukāma は対である。梵語文献においても対概念として頻出する（「声聞地」(大正 30.467b))。煩悩欲の「欲」とは欲望そのもののこと。事物欲の「欲」とは欲望の対象のこと。

50 徳慧によれば、順に、得られていない対象（*viṣaya）に対する欲求（意欲）を原因〔として〕。そして、得られた対象に対する貪欲を起因と〔して〕。

51 徳慧によれば、順に、得られていない事物欲を主題として、そして、得られた諸の事物欲のために、ということ。

52 dge slong dag ngas ni ji ltar skyes pa bud med kyi gzugs la zhen par 'gyur ba dang/ rgyags par 'gyur ba dang/ 'dod par 'gyur ba dang/ sdug par 'gyur ba dang/ dga' bar 'gyur ba dang/ chags par 'gyur ba dang/ brgyal bar 'gyur ba dang/ 'ching bar 'gyur ba dang/ kun tu (D:du) sbyor bar 'gyur ba lta bu'i gzugs ni gcig (P:cig) kyang ma mthong ste/ skyes pa ni bud med kyi gzugs la (1) chags pa dang/ (2) zhen pa dang/ (3) 'chums (P:'chum) pa dang/ (4) mdud pa(P:par) bor ba dang/ (5) brgyal ba dang/ (6) lhag par chags pa dang/ (7) lhag par zhen par 'gyur ba (D:gyur pa)

とは、経典の一節である。

（I）貪欲（*rāga）によって纏[53]が生じるので、（II）生じた〔纏〕に安住する[54]ので、（III）獲得と享受を欲するので、（IV）その方法[55]を何度も考えるので、（V）過患[56]を見ないので、（VI）捉えることへの執拗さ[57]が生じるので、（VII）満足しないという原因によってそれに親しむ[58]ことに対して心が傾くことにより何度もとどまるので〔と〕、順に〔経句が〕知られるべきである。

【経節 20】

「＜おお、カーティヤーヤニープトラよ、それによって王たちと王たちが争い、バラモンたちとバラモンたちが争い、家長たちと家長たちが争うところの原因は何か、縁は何か。

バラモン[59]よ、＞欲望の対象（欲）を（1）貪り、（2）取着し、（3）固着し、（4）貪著し、（5）愛着するという原因[60]によって、＜王たちと王たちが争い、バラモンたちとバラモンたちが争い、家長たちと家長たちが争うのである。

おお、カーティヤーヤニープトラよ、それによって出家者たちと出家者たちが争うところの原因は何か、縁は何か。

バラモンよ、見解を（1）貪り、（2）取着し、（3）固着し、（4）貪著し、（5）愛着するという原因によって、出家者たちと出家者たちが争うのである[61]＞」

とは、経典の一節である。

【対応阿含】

AN, 5.55. *Mātuputtā*（III.68.7-14）（漢訳対応なし）

【関連文献】

Mvy, 2191-2198: (1) rakta (2) sakta (3) gṛddha (4) granthita (5) mūrcchita (6) adhyavasita (7) adhyavasānam āpanna)

SWTF, s.v., gṛddha: SHT (V) 1152 V2: raktā saktā gṛddhā grathitā mūrcchitā a+

53 纏：kun nas dkris pa, *paryavasthāna：煩悩の異名、または、生じている煩悩。無慚・無愧（不遜・厚顔無恥）等で、「八纏」とも「十纏」ともされる。Cf.『倶舎論』「随眠品」47 偈。

54 dang du len pa, adhi√vas.

55 de'i thabs：徳慧は、獲得するための方法という。

56 nyes dmigs, *ādīnava.

57 yongs su gzung ba la kun tu 'dzin pa：徳慧は、女性の色（いろかたち）を、ということであるという。経句は 7 つともこれに関すること。

58 bsten, *√sev.

59 バラモン：漢・パの対応経によれば、「執澡灌杖（Ārāmadaṇḍa）バラモン」のこと。この経は、彼が「摩訶迦旃延（(Mahā) Kaccāna）」に質問をするというもの。

60 徳慧によれば、この「原因によって」という語は、（1）～（5）の句にかかるもの。

61 kye kātyā'i (P:katya'i) bu gang gis ni (D:na) rgyal po rnams dang rgyal po rnams su rtsod par byed pa dang/ bram ze rnams dang/ bram ze rnams su rtsod par byed pa dang/ khyim bdag rnams dang/ khyim bdag rnams su rtsod par (P40a) byed pa'i rgyu ni gang/ rkyen ni gang/ bram ze 'dod pa la (1) 'dod chags dang/ (2) lhag par zhen pa dang/ (3) rnam par bcings pa dang/ (4) yongs su zhen pa dang/ (5) kun tu (D:du) 'dod chags kyi rgyus rgyal po rnams dang rgyal po rnams su rtsod par byed/ bram ze rnams dang bram ze rnams su rtsod par byed/ khyim bdag rnams dang khyim bdag rnams su rtsod par byed do//

kye kātyā'i (P:katya'i) bu gang gis ni (P:om. ni) rab tu byung ba rnams dang rab tu byung ba rnams su rtsod par byed pa'i rgyu ni gang/ rkyen ni gang/

bram ze lta ba la 'dod chags dang/ lhag par zhen pa dang/ rnam par bzings pa dang/ yongs su zhen pa dang/ kun tu (D:du) 'dod chags kyi rgyus rab tu byung ba rnams dang rab tu byung ba rnams su rtsod par byed do

【対応阿含】

上野［2012b］の指摘するように『雑阿含』546 経「執澡灌杖」（大正 2.141b26-c2）、AN, 2.4.6 *Ārāmadaṇḍo*（I.66.6(10)-15）。

【関連資料】

Mvy, 2198-2201: (2) adhyavasānam (3) vinibandhaḥ (4) parigredhaḥ (5) saṃrāgaḥ

AKUP でも引かれるが、そこでは「王」の後に「農夫」についても挙げられている（本庄［2014［1022］］）。

［解釈 I］

順に、(I) 現起[62]すること、(II) 安住[63]すること、(III) 圧倒される[64]こと、(IV) それに恥じないこと、(V) それを喜ぶ[65]こととである。

［解釈 II］

さらにまた、(I) 自己の欲望の対象を愛楽[66]し、(II) 捉まえ[67]、(III) 離れないことを欲すること、(IV) 他人の欲望の対象を喜ばせ、(V) 愛着することという 2 つ[68]である。

諸の見解[69]についてもまた、見解を (1) 貪り、(2) 取着し、(3) 固着することは、同様である。諸の見解は、対立するものであるならば、自己の見解を喜ばせることによって[70] (4) 貪著する。諸の見解は、同じものであるならば、その見解に貪愛[71]することによって (5) 愛着すると、知られるべきである。

以上のような諸の語句は同義語として説かれたものであっても、過失はない。なぜなら、目的[72]を持っているので。以前に説明したように[73]。

【経節 21】

「比丘たちよ、それらの衆生においては、(1) 義行 (*artha-caryā、意味に関する実行) がない。(2) 法行 (*dharma-caryā、教法に関する実行) がない。(3) 福行 (*puñya-caryā、福徳に関する実行) がない。(4) 善行 (*kuśala-caryā、善に関する実行) がない。(5) 妙行 (*kalyāṇa-caryā、妙善に関する実行) がない[74]」

とは、経典の一節である。

［解釈 I］

経典の意味 (*artha) を追求し、聞き、考え、説くことが、「(1) 義行」である。〔教〕法を求め[75]、聞き、誦し、となえ、説示することが、「(2) 法行」である。その 2 つ (義行と法行) に依って、繁栄 (*abhyudaya) に関して[76]福業をなすことが、「(3) 福行」である。不動業[77]をなすことが、「(4) 善行」である。至善 (*niḥśreyasa)[78]

---

62 現起：kun tu spyod pa, *samudācāra.

63 dang du len pa, *adhi√vas.

64 zil gyis gnon pa, *abhibhūta.

65 kun tu dga' ba, *ā-√nand.

66 mngon par dga' ba.

67 yongs su bzung ba, *pari-grah.

68 2 つとは、(1) ～ (3) と、(4) (5) の 2 つであり、自分に関することと他人に関することという分類。

69 徳慧は、有身見などの「五見」であるという。

70 徳慧は、これらの者たちはどうしたら自分の見解を持つものとなろうかと考えることという。

71 rjes su chags pa, *anunaya.

72 dgos pa, *prayojana.

73 以前にとは、徳慧によれば、dgos pa dag ni brgyad de/ rnam grangs gsungs pa ni 'dul ba tha dad pa'i phyir te/ de'i tshe dang phyi ma'i tshe kha cig la la (P:om la) las khong du chud par bya ba'i phyir dang zhes bya ba de lta bu la sogs pa'o// ということ。『釈軌論』第一章 (D31b, P35a、上野［2009］) に出る。

74 dge slong dag sems can de dag la ni (1) don spyod pa med/ (2) chos spyod pa med/ (3) bsod nams spyod pa med/ (4) dge ba spyod pa med/ (5) dge legs spyod pa med do.

【対応阿含】

『中阿含』160 経「阿蘭那経」(大正 1.682b16-17)。パーリ対応は AN, 7.69,70 であるが，この経句に一致するものは見あたらない。

【関連文献】

SWTF, s.v., kalyāṇacaryā: SHT (VI) 1324 V3; MAV(F), 8g.6,13: sādhv (1) arthacaryā sādhu (2) dharmacaryā sādhu (4) kuśalacaryā sādhu (5) kalyāṇacaryeti

75 chos 'tshol ba, *dharmaparyeṣṭi.

76 ～を目的として、～のために、との意。

に関して〔三十七〕菩提分〔法〕を修することが、「(5) 妙行」である。なぜなら、垢がない[79]から、そして退くこと[80]がないことによって変化がないから。

［解釈 II］

さらにまた、布施は「(3) 福行」である。戒は「(4) 善行」である。なぜなら、安楽の意味によって他人を害さないので[81]。修習[82]は「(5) 妙行」である[83]。

【経節 22】

「＜比丘たちよ、〔仏教の〕聴聞を備えていない（*aśrutavat）愚かな凡夫たちは、海、海と言語表現する。一方、聖者の法律（教法と調伏）においては、それは海〔ではない〕[84]。比丘たちよ、それは (1) 大きな水の蔵、(2) 大きな河水、(3) 大きな水の集積、(4) 大きな水流〔に過ぎない〕のであって、比丘たちよ、人の眼〔こそ〕が海なのである[85]＞」

とは、経典の一節である。

［解釈 I］

器が大きいので、「(1) 大きな水の蔵」である。最初から[86]水が大きいので、「(2) 大きな河水」である。種々な河（chu klung, *nadī）から突然に合流する[87]ので「(3) 大きな水の集積」である。乾燥しないので「(4) 大きな

---

77 不動業：mi g-yo ba'i las, *āne(i)ñjya-karma。「不動」について、徳慧は、「色〔界繋〕と無色界繋の業が不動である（gzugs dang gzugs med pa na spyod pa'i las ni mi g-yo ba'o）」という。『倶舎論』「業品」46ab 偈でも、欲界における善浄（śubha ≒善）業が福〔業〕であり、それより上〔界（色界・無色界）における善浄業が〕不動である」とされるのに対応する。［解釈 I］は、(3) → (4) → (5) と段階が上がるという解釈である。

78 繁栄・至善：mngon par mtho ba, Mvy, 5377: *abhyudaya; nges par legs pa, Mvy, 1729: *niḥśreyasa. この 2 つは対で用いられる。それぞれ、世間、出世間の境地と見てよいであろう。AKBh, 185-16 でも出ており、『論記』(196a) は人天増上の生、決定無漏の勝道という。YBh, 149.8-9: abhyudayamārgo, niḥśreyasamārga（漢訳ではそれぞれ，最勝生道，決定勝道（大正 31.310b））。『釈軌論』第一章でも経中の語として見られる（上野［2013: (5)］）。

79 徳慧は、黄金のように垢がないことであり、無漏（*anāsrava）ということだという。

80 yongs su nyams pa.

81 徳慧は、「殺生などを断ずることを受持しているので（srog gcod pa la sogs pa rnams spong ba yang dag par blang ba'i phyir ro//）」という。

82 施・戒・修（dāna, śīla, bhāvanā）の 3 つの「福業事」を「三福業事」という（『倶舎論』「業品」112 偈以下）。

83 なお、徳慧は、(1) 義行と (2) 法行については前に同じであるという。

84 徳慧の引く経文には de rgya mtsho dang（それは海と）とあるが、『雑阿含』の「非聖所説」と SN の neso bhikkhave ariyassa vinaye samuddo と文脈により、このように訳しておく。(4) chu'i chu chen po ma yin gyi（大水ではないのであって）の否定辞 ma はここに来るべきであるのが間違って訳されたのであろう。

85 dge slong dag byis pa so so'i skye bo thos pa dang mi ldan pa dag ni rgya mtsho rgya mtsho (D:om rgya mtsho) zhes tshig tu brjod (D:rjod) par byed do// 'phags pa'i chos 'dul ba la ni de rgya mtsho ma yin te (ma yin te; sic. dang)/ dge slong dag de ni (1) chu gter chen po dang/ (2) chu'i chu bo chen po dang/ (3) chu'i tshogs chen po dang/ (4) chu'i chu chen po {ma} yin gyi/ dge slong dag skyes bu'i mig ni rgya mtsho yin no.

Cf. Mvy, 4163-4164: chu chen, mahārṇava; chu gter, jalanidhi.

【対応阿含】

『雑阿含』216 経「大海経」(大正 2.54b23-24)、『雑阿含』217 経「大海経」(大正 2.54c6-7)。なお，『雑阿含』217 経は【経節 77】で引用されている経典に相当し、パーリではこの経節の後の句が、【経節 77】に相当する。SN, 35.187.2, 188.2 *Samuddo* 1, 2 (III.157)

＊経の要点は、六根（6 つの感覚器官）によって六境（6 つの対象領域）を識り、それに愛念、染着し、貪楽する身・口・意の業が、真の「海」なのであるということ。身体ではなく心がそれに溺れてしまうという意味によってであろう。

【関連文献】

「摂事分」(大正 30.811a)。

86 ye nas：源流から、の意か。

87 glo bur du 'bab pa.

水流」である。なぜなら常に水がとどまっている[88]ので。

［解釈 II］

『聖教』には、

「（I）大きな水を収めているという意味と、（II）生じないという意味と、（III）1つになっている[89]という意味と、（IV）尽きないという意味によって、「（1）大きな水の蔵」と「（4）大きな水流」に至るまでである」

と出ている。

【経節 30】

「シュローナよ、およそ沙門あるいはバラモンの誰であれ、色（いろかたち）は（1）無常であり、＜（2）恒常でなく、（3）安定せず、（4）変化する性質を持っている〔のに、それを〕もって、優れていると考える、同等である[90]と考える、劣っている[91]と考える〔のは、〕シュローナよ、その一切の沙門あるいはバラモンは、如実に見ないからである。シュローナよ、沙門あるいはバラモンの〔誰であれ、〕受（感受）は無常であり、想（想念）は無常であり、諸行は無常であり、識（認識）は無常であり、恒常ではないと、前に同じ[92]＞」

とは、経典の一節である。

［解釈 I］

「色は（1）無常である」から、「識は無常である」に至るまでによっては、身体[93]は生じ滅するものであることを説いており、「（2）恒常でない」によって、〔身体が〕短期間に滅するものであることを〔説く〕。また、「（3）安定しない」によって、不確定な時に[94]滅するものであることを〔説く〕。「（4）変化する性質を持っている」によって、同じでない状態で滅するものであることを〔説く〕。なぜなら、望まない状態に行くので[95]。〔第〕1〔句〕（＝（1））によって、〔身体は〕有為の2つの相（特徴）[96]を具えていることを説き、2〔句〕（＝（2）（3））によって、

88　徳慧は、常に水があるので、という。

89　徳慧は、「雨水が1つとなることによってとどまるから（kun nas 'bab pa'i chu gcig tu 'gyur bas gnas pa'i phyir ro）」という。

90　VyYT: mi 'dra'o, SūŚ: khyad par du 'phags so（同等ではない・すぐれている）。ただ、文脈的には、パーリの sadiso、漢訳の「等」が、つまり、否定辞がないのがよい。次注も参照。

91　VyYT, SūŚ では dman pa ma yin no（劣ってはいない）であるが、パーリの hīno、漢訳の「劣」のように、否定辞がないのがよい。

92　**gro bzhin skyes** dge sbyong (D:slong) ngam bram ze gang la la dag gzugs (1) mi rtag pa/ (2) mi brtan pa/ (3) yid brtan du mi rung ba/ (4) 'gyur ba'i chos can gyis che ba yin no snyam du rlom par byed/ {mi} 'dra'o (SūŚ: khyad par du 'phags so) snyam du rlom par byed/ dman pa {ma} yin no snyam du rlom par byed de (P:do)/ **gro bzhin skyes** dge sbyong (D:slong) ngam bram ze de thams cad ni de ltar yang dag pa ji lta ba bzhin du ma mthong ba'i phyir ro// **gro bzhin skyes** dge sbyong ngam bram ze tshor ba mi rtag pa dang/ 'du shes mi rtag pa dang/ 'du byed rnams mi rtag pa dang/ rnam par shes pa mi rtag pa dang/ mi brtan pa zhes bya ba snga ma bzhin no

【対応阿含】

上野［2012b］の指摘するように『雑阿含』30 経「輸屡那経」（大正 2.6a27-c2）、SN, 22.49 *Soṇa*（III.48.12ff.）

＊なお、最後の一行は、『百節経』と徳慧で異なる。『百節経』では「色と同様に、識に至るまでも同様である」とある。

【関連資料】

MPS, 19.6 etc.: (1) anityā bhikṣavaḥ sarvasaṃskārā (2) adhruvā (3) anāśvāsikā (4) vipariṇāmadharmāṇaḥ.

諸項目について、パーリでは anicca, dukkha, vipariṇāmadhamma と 3 項目であり、また、「苦」が入る。漢訳では「無常・変易・不安穏色」。MPS が『釈軌論』に一番よく対応する。

93　徳慧は「五取蘊を特徴とする身体は」（lus nye bar len pa'i phung po lnga'i mtshan nyid ni）ともいい、個体相続（rgyun, *saṃtati/saṃtāna）ともいう。

94　dus ma nges par：いつ死ぬか分からないということ。

95　徳慧によれば、老いること。

96　徳慧のいうように、生・住・異・滅の「有為の四相」のうち、生と滅のこと。（2）（3）が住、（4）が異を指す。有為の四（三）相については、説一切有部が一刹那にこの四相があるとするのに対し、経量部は一期（一生涯）について四相を説明するということが言われる（平川［1966（1991）］、早島［1988］）。『釈軌論』のここでの解釈は少なくとも一刹那に四相を見てはいないようである。

とどまり（住）の特殊性を〔説く〕。なぜなら、〔個体〕相続は短期間であり、また、〔死の〕時は不確定であるから。第4〔句〕（＝（4））によって、その同じ住が別様になること（異）を〔説く〕。

［解釈 II］

さらにまた、第1〔句〕によって、身体が滅しないことを否定し、第2〔句〕によって、長期間を経て滅することを〔否定する〕。第3〔句〕によって、決まった時期に滅することを〔否定する〕。第4〔句〕によって、変化せずに滅することを〔否定する〕。

［解釈 III］

さらにまた[97]、〔第〕1〔句〕によって、［I］刹那に滅するという無常性を説き、2〔句〕によって、［II］個体相続が滅するという無常性を〔説く〕。〔順に、〕〔衆生の〕集団の同類性（衆同分）[98]に長期間はとどまらないものであるので。そして、時ならざる時に死ぬ[99]可能性があるから。第4〔句〕によって、［III］変化するという無常性を〔説く〕。最初のもの（＝（1））は、そのままの語でもって[100]説かれた。なぜなら勝義の（第一義的な）ものであるから[101]。

これについていわく[102]、

「［解釈 II］（I）滅しないこと、（II）久しくして滅すること、（III）〔確定的な〕時に、そして、（IV）変化せずに〔滅することを〕を、否定する。

［解釈 III］（I）刹那と、（II）寿命と、（III）変化という、3種の尽きることも説かれた」

と。

97　ここで3つの無常性が説かれる。無常については早島［1998］に詳しい。それによれば、「声聞地」（ŚrBh, 485.6-7）には vipariṇāmānityatā として「変化するという無常性（変異無常性）」という語が見られるが、刹那無常〔性〕・相続無常〔性〕の語は見あたらない。『顕揚論』では刹那無常と相続無常が「一切処に遍す」（大正 30.548a）とされ、特に「刹那無常」が、「一切に遍行す」（大正 30.548c）と、唯心説との関連で重んじられる。ただ、そこでは六種無常、八種無常とまとめており、このような三種の無常としてはまとめられていない。

98　ris mthun pa, *nikāyasabhāga：種（species）。斎藤他［2014］。

99　dus ma yin par 'chi: *akāla-mṛtyu/maraṇa. 夭折のこと。

100　*svaśabdena：「刹那に滅するという無常性」が、「（1）無常」という語（経句）によって説かれた、ということ。

101　don dam pa pa：徳慧は、刹那〔無常〕を除いては、個体相続〔無常〕と変化〔無常〕はないので、という。

102　［解釈 II、III］のまとめ。

Brahmacarya, *Paramārtha*, and *Kāma*:

Interpretations and Modern Equivalents Based on the Interpretations in Chapter 2 of the *Vyākhyāyukti* with Annotated Translations of Sūtra Passages 9, 14, 17–22 & 30

HORIUCHI Toshio

Introduction

In this article I wish to consider the question of rendering Buddhist terminology in modern languages with reference to several terms appearing in the *Vyākhyāyukti*. The background to this question is as follows. In Japan, it is difficult for people today to gain an understanding of Buddhism through the medium of traditional Sino-Japanese terms. In addition, we have reached the stage where Buddhist researchers have themselves been reflecting on the fact that it may not be possible for them to formulate their arguments without engaging in the task of clearly defining technical terms in their own words and rendering them in modern Japanese.[1] Further, in terms of multicultural harmonious co-existence too language is pivotal to thought and philosophy, and a clear presentation and understanding of the meaning of words is essential for building a common basis for people with differing cultural and philosophical backgrounds. In particular, *brahmacarya*, one of the terms taken up below, has its origins in Brahmanism but was later adopted by Buddhism and given a distinctive meaning, which is interesting also from the perspective of multicultural exchange. In the following I wish to take up chapter 2 of the *Vyākhyāyukti* from the above point of view and present modern equivalents of several important terms appearing in this chapter.

First, it needs to be understood that the definition and understanding of a particular term differs between different schools of thought, between people belonging to the same school, between works written by the same person, and also between different contexts in the same work. When considered in this light, an effective method is to take up a particular work, presenting passages of some length, and examine possible equivalents on the basis of the context and usage found in these passages. In chapter 2 of the *Vyākhyāyukti* 103 sūtra passages have been taken from āgamas and interpretations are given for terms appearing in these passages.[2] As regards the arrangement of the 103 sūtra passages, passages 1–8 deal with extolment of the Three Jewels of Buddha, Dharma, and Saṅgha, while passages 9–31 deal with defilement. Among the latter, one's attention is drawn in particular to the terms *brahmacarya* ("conduct for purity"), *paramārtha* ("[the] ultimate"), and *kāma* ("desire"). While there is no need to present all of the sūtra passages concerning defilement and the accompanying interpretations, annotated translations of sūtra passages 9, 14, 17–22 and 30 have been appended to this article as reference material since they have bearings on the following discussion.[3]

1. *Brahmacarya*

Brahmacarya is a concept going back to Brahmanism. An illustrative passage showing its usage by Vasubandhu is found in chapter 1 of the *Vyākhyāyukti*, and this definition has also been used in the *sGra sbyor bam po gnyis pa*.

> Conduct for purity (*brahmacarya*) is the path to nirvāṇa. Nirvāṇa is pure in the sense that it is most important, for it is said that "it is quiescent (śānta), has become cool (śītībhūta), and has become pure (brahmībhūta)." That which causes one to practise, to go to, to obtain that (i.e., purity)—that is conduct for purity, as in the case of liquor (*madya) by which one becomes intoxicated (*√mad).[4]

As well as being defined in this way, *brahmacarya* is also used in the different sense of "celibacy," a usage that predates Buddhism.[5] This usage occurs in the interpretation of the first sūtra passage among the series of sūtra passages dealing with defilement.

In sūtra passage 9 (see Reference Material) there occur the phrases "[any monk who…] (6) blows a conch shell, (7) claims to be a *śramaṇa* when he is not a *śramaṇa*, and (8) claims to be acting for purity when he is not acting for purity," and Vasubandhu comments as follows:

> That (= (6)) is again due to two kinds of causes: (i) because he claims *śramaṇa*-hood in an ultimate sense on account of desiring evil (= (7)), or (ii) because he claims to abstain from coitus (**maithuna*) (= (8)).

The correspondences with the phrases in the sūtra passage are based on Guṇamati's commentary, and according to this explanation *brahmacarya* means to abstain from sexual intercourse.

Brahmacarya is also mentioned in the treatment of the five mental obscurations or obstacles in sūtra passage 14 (see Reference Material), where it is stated that the first obscuration of passion is an obstacle to morality (*śīla*) on account of which one deviates from *brahmacarya*. The five obscurations are also mentioned in verse 59 of the "Anuśaya-nirdeśa" in the *Abhidharmakośabhāṣya*, with several interpretations being given, and in his commentary on an alternative view Vasubandhu presents the interpretation that, with regard to lust and anger, when a monk begging for alms perceives an agreeable or disagreeable object and considers it as such, there arises either passion or anger.[6] According to Yaśomitra's commentary, it means to perceive something as the form of a woman (*strī*) or as the voice of a woman.[7] Judging from the above, it would seem that "lust" is being interpreted from the perspective of lust for a woman (or a member of the opposite sex). "Lust" (*kāmarāga*) refers to "passion" (*rāga*) in the realm of desire (*kāmadhātu*), and according to the *Dharmaskandha* **rāga* means "to engender pleasure and delight in objects of desire,"[8] while in Interpretation III of sūtra passage 17 it is stated that the objects of desire are, in short, the desire for food and sexual desire.[9] In light of the above, *brahmacarya* here refers not to the noble eightfold paths (the eightfold path of the noble ones) but to celibacy.

That the term *brahmacarya* has the above two meanings has until now been understood either through experience or by induction. Murakami and Oikawa (1999, s.v. brahmacariya) write: "It originally signified the abstinent novitiate's life of a Brahmin youth living in his teacher's home and studying the Vedas, but in Buddhism it refers to a renunciant's religious life, pure conduct, chaste conduct, and life removed from sexual intercourse." Likewise, in the *Iwanami Dictionary of Buddhism (Iwanami Bukkyō jiten* 岩波仏教辞典, 2nd ed., s.v. *bongyō* 梵行) it says: "<**bon* 梵> (brahman) means temperance or abstinence, and <**gyō* 行> (caryā) refers to conduct or act. Pure conduct. I.e., a renunciant's observing of the precepts and leading a life of abstinence. In particular, refraining from all sexual acts.… Came to refer to the Buddhist life of practice *per se*."

Meanwhile, the fact that Vasubandhu and Guṇamati give these two meanings of *brahmacarya* deductively and by definition can be seen in their comments on sūtra passage 58. The following quotation corresponds to the tenth benefit among the ten benefits of the establishment of the precepts as described in the sūtra passage together with Vasubandhu's interpretation.

> "It is (10-a) in order to foster conduct for purity (*brahmacarya*) and (10-b) in order to make conduct for purity last for a long time. (10-c) 'May my (i.e., the Buddha's) conduct for purity last for a long time!'[10]" It is to engage in (10-a') conventional [conduct for purity] and (10-b') ultimate conduct for purity, and it is (10-c') the twosome of [the transmission of] renunciation and the transmission of realization.[11] [12]

Guṇamati first states that "'conventional (**sāṃketika* ≒ secular) conduct for purity' is to refrain from the practice of coitus.[13] 'Conventional' means 'conventional' (**vyavahārika*)."[14] He then goes on to show clearly that *brahmacarya* in an ultimate sense refers to the noble eightfold paths.

In the context of the *Vyākhyāyukti*, however, the principal meaning of *brahmacarya* is the noble eightfold paths.

Sūtra 80[15]

> "(8) In order to foster conduct for purity (**brahmacaryānugrahāya*)" is in order to complete the noble path by preserving the body and by means of the body's strength and the body's absence of defilement,[16] for it says in other sūtras, "What is conduct for purity? It is the noble eightfold paths."[17]

Sūtra 96

> "(2) Trouble for conduct for purity"[18] means that if one craves for either acquisition or respect, one does not desire the eightfold path to *nirvāṇa* for noble ones, and this was taught by the Blessed One to be "trouble for conduct for purity."[19]

Summary

I now wish to summarize the meaning of *brahmacarya* in the context of the above observations. According to the *Vyākhyāyukti*, there is conventional *brahmacarya* and *brahmacarya* in an ultimate sense, and they signify celibacy and the noble eightfold paths respectively. There is probably a need to indicate which meaning is intended in each case. Were one to essay a modern rendering when doing so rather than making do with the Sino-Japanese *fanxing* (Jp. *bongyō)* 梵行, would it be preferable to use an equivalent covering both meanings? "Pure conduct," which has been used in the past, may be suitable, but if one takes into account the interpretation of this compound given in chapter 1 of the *Vyākhyāyukti*, according to which *brahmacarya* is conduct aimed at what is pure or that which causes one to go towards what is pure, which is here equated with *nirvāṇa* and is given alongside quiescence and coolness, then perhaps it could be translated as "conduct for purity." Of course, it needs to be borne in mind that "purity" means sexual chastity and purity of mental afflictions.

2. Three meanings of *paramārtha*

Next, I wish to examine the term *paramārtha*, which has already figured in the previous section. As is well known, three interpretations of the compound *parama-artha* are given in the *Madhyāntavibhāga* III.11ab and commentaries on this verse.[20]

1. *artha*: object of ultimate [knowledge] (G. Tatpuruṣa) = object of nondiscriminating knowledge = thusness
2. *prāpti*: ultimate aim (Karmadhāraya) = *nirvāṇa*
3. *pratipatti*: that which has the ultimate aim (Bahuvrīhi) = path

As for the interpretation of this compound in the *Vyākhyāyukti*, first in connection with the first meaning, as has been previously pointed out, we find in chapter 4:

> "Ultimate" (**parama*) is supramundane knowledge, and because it is its object (**artha*), it is the ultimate object (**paramārtha*). The own (i.e., specific) characteristics of both (*karman* and *vipāka*) are not its object, for its object is the general characteristic of ineffability (**nirabhilāpya/anabhilāpya-sāmānyalakṣaṇa*).[21]

A similar definition is also given in chapter 3 of the *Vyākhyāyukti*:

> Supramundane knowledge is "ultimate." Because it is its object, it is the "ultimate object," and it is that which is its objective sphere (**viṣaya*).[22]

Meanwhile, "*brahmacarya* in an ultimate sense" found in sūtra passage 58 quoted earlier could possibly correspond

to the third of the above three meanings if one takes into account the fact that the goal of the noble eightfold paths is *nirvāṇa*. Or perhaps it does not fall under any of these three meanings. For example, "*śramaṇa*-hood in an ultimate sense" in sūtra passage 9 corresponds to the uncontaminated (*anāsrava*) path and, according to Guṇamati, the noble eightfold paths, and if one possesses this, then one becomes a *śramaṇa*, in which case it could perhaps be translated as "*śramaṇa*-hood in a true sense." Further in sūtra passage 30 (see Reference Material) we even find the phrase "ultimate (*paramārtha*) [impermanence]." In this case, "impermanence in an instant" is said to be "ultimate" because it lies at the root of "impermanence of the continuum" and "impermanence of change."

Summary

If we take into account the above-mentioned three meanings of *paramārtha* and also try to bring out its nuances, then *paramārtha* could perhaps be translated as "(the) ultimate."[23]

3. Two meanings of *kāma*

It is known that *kāma*, usually translated as "desire," can signify either an object of desire or desire itself, and in Pāli these two meanings are differentiated as *vatthukāma* and *kilesakāma* respectively.[24] In Chinese they were rendered by Xuanzang 玄奘, for example, as *shiyu* 事欲 and *fannaoyu* 煩惱欲.[25] These correspond to desire as a thing, or objective *kāma*, i.e., an object of desire, and desire as a mental affliction, or subjective *kāma*, i.e., desire itself.

In this regard Vasubandhu provides an interesting interpretation of part of sūtra passage 18.

> "(1) With desire (**kāma*) as the cause, (2) with desire (**kāma*) as the source, (3) with the object of desire (**kāma*) as the subject, and (4) with the very objects of desire (**kāma*) as the cause […]."

This is part of the sūtra passage, and it explains the reasons that people quarrel with one another.

The original Sanskrit term common to all four phrases is surmised to be the single term *kāma*. In interpreting these phrases, Vasubandhu employs the above-mentioned framework of *kilesakāma* (*kleśakāma*) and *vatthukāma* (*vastukāma*) and, further differentiating between that which has been obtained and that which has not been obtained, explains the above passage in the following way: "(1) with a wish (**chanda*) for an object that has not been obtained as the cause, (2) with passion (**rāga*) for an object that has been obtained as the source, (3) with an object of desire that has not been obtained as the subject, and (4) for the sake of objects of desire that have been obtained." Not only is it evident that translating *kāma* uniformly as "desire" would be problematic insofar that Vasubandhu divides *kāma* into two kinds, but it is also intriguing to see how in his interpretation of the sūtra passage he discovers meaning and significance in individual words that would seem to be merely repetitious. According to Vasubandhu, that above phrases explain "by what cause and for what reason [people] quarrel."

In sūtra passages 17 (see Reference Material) and 85 *kāma* is, according to Guṇamati, used in the second sense. As well, in for example sūtra passages 68 and 80 *kāma* is not defined. Further, there are instances in which *kāma* refers to the realm of desire (*kāmadhātu*) among the three realms.

[Sūtra 85] (opening section)

> "One (1) does not accept, (2) renounces, (3) eliminates, and (4) ends discursive thinking about objects of desire[26] that has arisen."[27]

The above is a sūtra passage.

[Sūtra 68] (in Interpretation V)

> The self is not a refuge, [for][28] it is dependent on objects of desire.[29]

[Sūtra 87] (opening section)

> "He practises (1) in order to become disenchanted with, (2) in order to become dispassionate towards, and (3) in order to extinguish desires (**kāma*)."[30]

The above is a sūtra passage.

[Interpretation I]

"Desires" is the realm of desire (**kāmadhātu*). "Forms" is the realm of form.

Summary

The traditional Sino-Japanese translation of *kāma* is *yu* (Jp. *yoku*) 欲 ("desire"), but it needs to be translated as either "object of desire" or "desire" depending on the context. However, the question of how far to apply this to sūtra passages from āgamas is a separate issue.

As in the previous case of *brahmacarya*, in this case of *kāma* too it could perhaps be considered that a term originating in Brahmanism (which was for Śākyamuni general usage in the world at large) was modified by Buddhism. It is well known that the *Udānavarga* includes the following words: "Various things in the world are not *kāmā* (pl.); *kāma* (sg.) is human thought and passion."[31] This could be understood on the basis of the earlier contrast between *vatthukāma* and *kilesakāma* as meaning that in general usage the objects of desire are *kāma*, but in a more fundamental (or ultimate!) sense desire itself is *kāma*. There is not sufficient space to examine the origins of these two terms here, but in the "Cintāmayībhūmi" of the *Yogācārabhūmi* cited in n. 25 it is stated that the severance of *vastukāma* means that while someone may have gained faith in Buddhism and, seeing that the life of a layman entails suffering, may have left home to become a renunciant, he has still not been long free from lust (**kāmarāga*: passion in the realm of desire), whereas the severance of *kleśakāma* refers to the next stage in which he practises in order to completely sever lust and succeeds in doing so.[32] Taking this into account, it could be said that in the above verse from the *Udānavarga* the general usage of *kāma* has been modified and transformed so as to bring it in line with the Buddhist teaching of eradicating mental afflictions themselves, and it can also be understood in terms of the framework of the conventional and the ultimate.

4. Terms that cannot be translated without taking into account the Buddhist worldview

For instance, the interpretation of "practice related to merit," "practice related to goodness," and "practice related to excellence" in sūtra passage 21 (see Reference Material) is premised on the theory of the three realms, and it is pointless to simply convert *puṇya-karman* and *āneñjya*/*āniñjya-karman* into their modern equivalents. It is necessary to present the distinctive worldview on which they are premised, and one needs to provide notes of some substance and seek the reader's understanding of the terms in question in the context of the system of thought as a whole.

5. Examples that must be interpreted figuratively even if there exist illustrative sentences

In sūtra passage 22 (see Reference Material) it is stated that the object of human desire is itself the ocean. This is a purely figurative usage and not an illustrative sentence of the usage of the word "ocean." As in the cases of *brahmacarya* and *kāma*, it takes the familiar concept of "ocean," modifies it while taking account of general usage, and skilfully leads the audience to the topic of the annihilation of mental afflictions.

Concluding Remarks

In the above I selected the three terms *brahmacarya, paramārtha,* and *kāma* from among sūtra passages 9–31, dealing with the subject of mental afflictions, in chapter 2 of the *Vyākhyāyukti,* in which Vasubandhu provides interpretations of terms appearing in sūtra passages from āgamas, and I examined their meaning and provided tentative modern equivalents. The reason that these three terms were selected is that they happened to attract my attention within the confines of sūtra passages 9–31, but in the event *brahmacarya* and *kāma* both turned out to have two meanings that can, moreover, be understood in a correlated manner; that is, they can both be interpreted within the framework of the conventional and the ultimate. In addition, I also pointed out that when providing modern equivalents it should be noted that there are instances when the mere provision of a modern equivalent without presenting the associated worldview does not assist the reader's understanding of the term's meaning and that there are "illustrative sentences" that require the interpreter to make certain choices.

Abbreveations

D: Sde dge edition of Tibetan Tripiṭaka.

Lee: See Lee 2001.

P: Peking edition of Tibetan Tripiṭaka.

Sūśa: *Sūtrakhaṇḍaśata = Vyākhyāyukti-sūtrakhaṇḍaśata* (*rNam par bshad pa'i rigs pa'i mdo sde'i dum bu brgya*). D No. 4060 (Śi), P No. 5561 (Si).

T: Taishō shinshū daizōkyō 大正新脩大蔵経.

VyY: Vasubandhu, *Vyākhyāyukti*. D No. 4061 (Śi), P No. 5562 (Si); cf. Lee 2001.

VyYT: Guṇamati, *Vyākhyāyukti-ṭīkā*. D No. 4069 (Si), P No. 5570 (I).

(For other abbreviations and bibliography, reference should be made to Horiuchi 2009)

Bibliography

Enomoto Fumio, Kawasaki Yutaka, Nawa Ryuken, Hata Masatoshi, Hurukawa Yohei 榎本文雄・河崎豊・名和隆乾・畑昌利・古川洋平. 2014. *Buddhagosa no chosaku ni itaru pāli bunken no goi shichijūgohō taiōhyō* ブッダゴーサの著作に至るパーリ文献の五位七十五法対応語—仏教用語の用例集（バウッダコーシャ）および現代基準訳語集 バウッダコーシャIII (*Pāli Terms Corresponding to the Seventy-five Elements* (*dharma*) *up to Buddhaghosa, Bauddhakośa: A Treasury of Buddhist Terms and Illustrative Sentences*, vol. 3) Biblotheca Indologica et Buddhologica 17. Tokyo: Sankibō Busshorin 山喜房佛書林.

Sakamoto (Gotō) Junko 阪本（後藤）純子. 2006. Pāli thīna-middha-滑沈・睡眠, Amg. thīṇagiddhi-/thīṇaddhi-とVedic mardh/mṛdh ("Pāli thīna-middha-, Amg. thīṇagiddhi-/thīṇaddhi- and Vedic mardh/mṛdh") IBK, 108, (212)-(218).

Hayashima Osamu 早島理. 1988. "Mujō to setsuna – Yugagyō Yuishiki gakuha o chūshin ni"無常と刹那—瑜伽行唯識学派を中心に (Impermanency and Momentariness in the Philosophy of the Yogācāravijñānavāda Scool), 南都仏教 *Nanto Bukkyō,* 59, (1)-(48).

Hirakawa Akira 平川彰. 1966. "Usetsuna to setsunametu" 有刹那と刹那滅 (*Kṣaṇika* and *Kṣaṇabhaṅga*) (Repr. in id., *Collected works of Hiraka Akira*, Tokyo: Shunjūsha 春秋社 1991.

Honjō Yoshifumi 本庄良文. 2014. *"Kusharon" chū "Upāikā" no kenkyū, Yakuchū hen: Jō, Ge* 倶舎論註　ウパーイカーの研究　訳註篇（上・下） (*A study of Upāyikā, a commentary to the Abhidharmakośabhāṣya, translation Vol.1,2*), Tokyo: Daizō shuppan 大蔵出版.

Horiuchi Toshio 堀内俊郎. 2009. *Seshin no Daijō bussetsu ron—"Shakukiron" daiyonshō o chūshin ni* 世親の大乗仏説論—『釈軌論』第四章を中心に (*Vasubandhu's Proof of the Authenticity of the Mahāyāna as Found in the Fourth Chapter of His Vyākhyāyukti*). Bibliotheca Indologica et Buddhologica 13. Tokyo: Sankibō Busshorin 山喜房佛書林.

Kōda Gentatsu 幸田玄達. 1967. "Bongyō ni tsuite"梵行について (On *Brahmacarya*), IBK, 31, 188-191.

Nakamura Hajime 中村元. 1992. *Gōtama Buddha I* ゴータマ・ブッダ I *Gotama Buddha I, Nakamura Hajime senshū* (*kettei ban*) 中村元選集 決定版 (*Selected works of Nakamura Hajime (a definitive edition)*) 11, Tokyo: Shunjūsha 春秋社.

Saito Akira 斎藤明. 1999. "Bhāviveka no shōgi kaishaku to sono shisōshiteki haikei"バーヴィヴェーカの勝義解釈とその思想史的背景 (The Interpretation of Paramārtha by Bhāviveka and its intellectual background), *Ronshū*, 9, 66-81.

Saitō Akira 斎藤明 et al., co-eds. 2011. "*Kusharon*" *o chūshin to shita goi shichijūgohō no teigiteki yōreishū—Bukkyō yōgo no yōreishū* (*bauddakōsha*) *oyobi gendai kijun yakugoshū*『倶舎論』を中心とした五位七十五法の定義的用例集—仏教用語の用例集（バウッダコーシャ）および現代基準訳語集 (*Bauddhakośa: A Treasury of Buddhist Terms and Illustrative Sentences*), vol. 1. Biblotheca Indologica et Buddhologica 14. Tokyo: Sankibō Busshorin 山喜房佛書林.

Sakurabe Hajime 櫻部建. 1965. "Shoki butten ni arawareru *gyō* no go ni tuite"初期仏典にあらわれる『行』の語について (Words Corresponding to the Chinese Term "行" as Found in the Early Buddhist Texts) (Repr. in id., *Study on Buddhist words* (*Revised*), Kyoto: Buneidō 文栄堂1997.

Ueno Makio 上野牧生. 2010. ""Shakukiron" ni okeru Agon kyōten no gogi kaishakuhō" 『釈軌論』における阿含経典の語義解釈法 (The method of interpreting the meanings of words from the Āgamas in the Vyākhyāyukti, pt. 1.) *Indo Tetsugaku Bukkyōgaku* 印度哲学仏教学 (*Hokkaido Journal of Indological and Buddhist Studies*) 25, (71)–(84).

Ueno Makio 上野牧生. 2012a. ""Shakukiron" ni okeru Agonkyōten no gogi kaishakuhō" 『釈軌論』における阿含経典の語義解釈法（2）(An interpretative method on the meaning of the words of the Āgamas in the *Vyākhyāyukti* (part 2). *Bukkyōgaku seminā*『佛教學セミナー』*Buddhist seminar* 95, (1)-(50).

Ueno Makio 上野牧生. 2012b. "Vasubandou no kyōten kaishakuhō (2) – Yōgi (*piṇḍārtha*) " ヴァスバンドゥの経典解釈法（2）—要義（piṇḍārtha）— (Vasubandhu's Commentarial Method on the Āgamas (2) with Special Reference to the *Piṇḍārtha*) *Bukkyōgaku seminā*『佛教學セミナー』*Buddhist seminar*, 96, (1)-(35).

Notes

1 Saitō et al. 2011; Enomoto et al. 2014; Saitō et al. 2014.

2 There is also a text called *Sūtrakhaṇḍaśata* which presents the sūtra passages with their surrounding context along with other sūtra passages of which Vasubandhu quotes only parts when interpreting the sūtra passage in question (see, e.g., Sūtra 9). An appropriate interpretation of the character of this work was provided for the first time by Ueno (2012b).

3 I received a Grant-in-Aid for Young Scientists (B) in 2010–12 and undertook an annotated translation of chapter 2 of the *Vyākhyāyukti*. While it would be desirable to present a complete annotated translation together with an index, in the present article I have presented a partial translation so as to meet part of my obligation to report on the results of my research.

4 *Vyākhyāyukti*, chap. 1 (Yamaguchi 1973: 159; AKBh, 371.2–3; Honjō 1989: 45; Ishikawa 1993: 54; Lee 2001: 2; Honjō 2014: 6055): *tshangs par spyod pa ni mnya ngan las 'das pa'i lam yin no// mya ngan las 'das pa ni mchog tu gtso bo yin pa'i don gyis tshangs pa yin te/ zhi ba dang bsil bar gyur pa dang tshangs par gyur pa zhes gsungs pa'i phyir ro// der gang gis spyod par byed ba dang/ 'gro bar byed pa dang/ thob par byed pa de ni tshangs par spyod pa yin te/ 'dis myos par 'gyur bas chang zhes bya ba bzhin no//*.

5 Many examples of the use of *brahmacarya* in the Upaniṣads and Nikāyas have been collected by Kōda (1967). Sakurabe (1997: 11) writes that in the context of Early Buddhist scriptures, "*brahmacarya* is a representative term expressive of Buddhist practice, but the same word was also used from early times especially in the sense of 'not engaging in sexual acts' (*amethuna*)." He also points out that the former usage is far more frequent.

6 AKBh, 318.12–13.

7 AKVy, 497.28–29.

8 T26.497a21–24: 云何貪欲。謂於諸欲境。起欲樂欣喜。

9 Similar observations can be seen in Schopenhauer ("Nachträge zur Lehre von der Nichtigkeit des Daseyns" in Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, hg. v. Arthur Hübscher, 7 Bde, Wiesbaden, 3. Aufl. 1972). He viewed the appetite for food and sex as a "spring device" that caused complex and ceaseless movement in the world of animals and humans, and he also considered "boredom" to provide some assistance in this.

10 Cf. Mvy, 8356: *brahmacaryaṃ* ca me cirasthitikaṃ bhaviṣyati.

11 VyYT: *rab tu byung ba brgyud pa dang/ rtogs* (P: *rtog*) *pa brgyud pas so//*
I am indebted to Dr. Tomebechi Tōru 苫米地等流 for his assistance in interpreting this section. Initially I had inadvertently overlooked the correspondences involving (a) – (c), and as well as pointing these out, Dr. Tomebechi also noted that *brgyud pa* means "continuation" rather than "race" (since it is an interpretation of *cirasthitikaṃ*), that *rab tu byung ba* signifies the act of becoming a renunciant rather than a renunciant *per se* and corresponds to "conventional" *brahmacarya*, and that the reading *rtogs pa* is preferable to *rtog pa* and means "realization," which corresponds to "ultimate" *brahmacarya*. I wish to express my gratitude to Dr. Tomebechi for his suggestions, which I have accepted in their entirety. One is also reminded of the statement in the *Abhidharmakośabhāṣya* that the Dharma has *āgama* (canonical teaching) and *adhigama* (realization ≒ enlightenment) as its essence (AKBh, 459.9 [AKK, VII.39ab]: *saddharmo dvividhaḥ śāstuḥ āgamādhigamātmakaḥ//* "The

right Dharma of the teacher (Śākyamuni) is of two kinds, having canonical teachings and realization as its essence"; this is also touched on in Interpretation II in sūtra passage 68). That the act of renunciation (and therefore also renunciants or the Saṅgha) and realization are transmitted means that the Buddhist order and the Buddhist teachings conveyed by the order are transmitted, and this would seem to accord with the present context.

12 (10) *tshangs par spyod pa rjes su gzung* (*P: bzung*) *ba'i phyir dang/ tshangs par spyod pa yun ring du gnas par bya ba'i phyir te/ nga'i tshangs par spyod pa yun ring du gnas par 'gyur ba ni tshangs par spyod pa brda can dang don dam pa'i rjes su 'jug pa ste/ rab tu byung ba dang rtogs* (D: *rtog*) *pa* (cf. VyY PD: *par*) *brgyud pa gnyis so*.

13 **maithunadharma*. In this case it is best to specify the meaning of *dharma*, in the manner of Murakami and Oikawa (2009, s.v. *methunadhamma*), who define it as "the *dhamma* (custom, practice) of sexual congress."

14 *de la tshangs par spyod pa brda can ni 'khrig pa'i chos las ldog pa'o// brda can ni tha snyad can zhes bya ba'i tha tshig ste/*

15 This sūtra passage concerns the fact that the *kulaputra* Nanda knew the proper amount of food to eat. See Ueno 2012b for the relevant sources.

16 According to Guṇamati, it is in order to dispel the suffering of wanting food.

17 E.g., SĀ 796, SN 45.39–40 (V.26): *katamañ ca kho bhikkhave brahmacariyaṃ/ ayam eva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo/*

18 MĀ 191; MN 122, *Mahāsuññatasutta* (III.117): (2) *upadduto brahmacārī brahmacārūpaddavena*.

19 *tshangs par spyod pa'i 'dam ni rned pa dang bkur sti gang la chags na 'phags pa'i mya ngan las 'das pa'i lam yan lag brgyad par mi 'dod pa ste/ …*

20 For a succinct summary, see Saitō 1999.

21 Matsuda 1985; Horiuchi 2009: 331.

22 Yamaguchi 1993; Matsuda 1985; Horiuchi 2009: 141, n. 95; Lee 2001: 192: *brjod pa ni kun rdzob yin pas des khong du chud par bya ba'i bden pa ni kun rdzob kyi bden pa yin te/ gang la brjod par 'jug pa ste/ … 'jig rten las 'das pa'i ye shes dam pa yin no// de'i don yin pas don dam pa ste/ de'i yul gang yin pa'o//*

23 PTSD, s.v. Parama: "the highest good, ideal; truth in the ultimate sense, philosophical truth."

24 PTSD, s.v. Vatthu: "Here belongs the defn of kāma as twofold: vatthu-kāma and kilesa-kāma, or desire for realities, objective kāma, and desire as property of stained character, i. e. subjective kāma."

25 *Yogācārabhūmi*, "Cintāmayībhūmi" (T.30.370a20).

26 *'dod pa la rnam par rtog pa, *kāmavitarka*: According to Guṇamati, **kāma* refers to form, sound, smell, taste, and tangibles, i.e., the objects of the five sense organs, while **kāmavitarka* means "to form thoughts that have that (i.e., the five sense objects) as their object of cognition."

27 *'dod pa la rnam par rtog pa 'byung ba dang du mi len cing/ spong bar byed la/ sel bar byed cing byang bar byed do// gnod sems la rnam par rtog pa byung ba dang/ rnam par 'tshe ba (D232b1) la rnam par rtog pa 'byung ba dang du* (P: *dus*) *mi len cing/ spong bar byed la/ sel bar byed cing byang bar byed do*.

Āgama Parallels

AN 4.114, *Nāga* (II.117.25–28); no Chinese parallels. Cf. SWTF, s.v. kāmavitarka. See also the sūtra quoted by Guṇamati under Sūtra 9.

Related Texts

This passage is also used several times in the *Śrāvakabhūmi*. ŚrBh II, 102.4: (1) *nādhivāsayati* (2) *prajahāti* (3) *vinodayati* (4) vyantīkaroti. In addition, SBhV, III.5 gives *kāma-vitarka, vyāpāda-v.*, and *vihiṃsā-v.* as *trayaḥ akuśalavitarka*.

28 This means "so long as" the self is dependent on objects of desire.

29 According to Guṇamati, "form and other objects." This presumably refers to the five objects of desire.

30 *'dod pa rnams la yid 'byung* (P: *byung*) *bar bya ba'i phyir dang/ 'dod chags dang bral bar bya ba'i phyir dang/ 'gog par 'gyur ba'i phyir sgrub pa yin no/*

Āgama Parallels

AN I.64.12–13 (*Saññojana*): *so kāmānaṃ yeva nibbidāya virāgāya nirodhāya paṭipanno hoti*.

MĀ 21 (T1.448c29): 復學厭欲無欲斷欲。… (449a14) 復學色有斷貪斷業。

Sūtra 20 also corresponds to this same sūtra.

Related Texts

These are stock phrases, and the same phrases are used in various sūtras in connection with disenchantment, etc., with *saṅkhāra* and *paccuppanna cakkhu/viññāna* too. Cf. SWTF, s.v. nirodha: NidSa, 6.17 etc.: nirvide virāgāya nirodhāya.

31 *Udānavarga* (F. Bernhard ed.), II.7.

32 T30.370ab.

Reference Material:

Annotated Translation of Sūtras 9, 14, 17–22 & 30 in Chapter 2 of VyY[1]

[Sūtra 9]

On those which belong to the party of defilement:

> "Any monk who (1) violates the precepts, (2) has an evil nature, (3) is rotten inside, (4) drips, (5) is defiled, (6) blows a conch shell, (7) claims to be a *śramaṇa* when he is not a *śramaṇa*, and (8) claims to be acting for purity when he is not acting for purity."[2]

The above is a sūtra passage.

[Interpretation I]

"(1) Violates the precepts" because he commits[3] the root sins (**maulī āpatti* ≒ four pārājikas). "(2) Has an evil nature" because he has marred[4] shamefulness and modesty (**hrī-apatrāpya*).[5] "(3) Is rotten inside" because he conceals his sin.[6] "(4) Drips" because he does not renounce manifest activity (**samudācāra*). "(5) Is defiled"[7] because he does not give rise to the right Dharma. "(6) Blows a conch shell"[8] because he behaves like an ass,[9] as is taught in the *Ass* (**Gardabha*) *Sūtra*.[10]

---

1 VyY, D45a–, P51b–, Lee: 46ff.

2 *dge slong gang* (1) *tshul khrims 'chal ba/* (2) *sdig pa'i chos can/* (3) *khong myags pa/* (4) *'dzag pa/* (5) *shing rul lta bu/* (6) *bong* (P: *bung*) *bu ltar kun tu* (D: *du*) *spyod pa/* (7) *dge sbyong ma yin par dge sbyong du khas 'che ba/* (8) *tshangs par spyod pa can ma yin par tshangs par spyod pa can du* (P: *tu*) *khas 'che ba de ni*.

Āgama Parallels

MĀ 65 (T1.507b19); no Pāli parallel. Cf. SĀ 1174 (T2.315a5–7), SN 35.200.12, *Dārukkhanda* 1 (IV.180f.).

Related Texts

Mvy, 9136–9144 (Mvy(IF), 9073–): (1) *duḥśīlaḥ*, (2) *pāpadharmaḥ*, (3) *antarpūtir*, (4) *avasrutaḥ*, (5) *kaśaṃbakajātaḥ*, (6) *śaṅkhasvarasamācaraḥ*, (7) *aśramaṇaḥ śramaṇapratijñaḥ*, (8) *abrahmacārī brahmacārīpratijñaḥ*.

Negi, s.v. lung bong ltar spyod pa, quotes the *Vinayavastu*, where this series of terms appears. They are explained in detail in the VastSg (T30.819a20–23) and ParySg (T30.770b10ff., YBh, D 'i 43b5–44a6). There are similar passages in the *Śrāvakabhūmi* (Śrāvakabhūmi Study Group 1998: 28–29, 82–83), the latter of which occurs in the context of neglecting one's vows (*samādānaparibhraṣṭa*). Passages of similar import are also found in AKK, IV.40 and MĀ 122 (T1.611c).

3 *lhag par spyod pa*, **ā*√*pad*.

4 *chud gson pa*, **√naś* ≒ 'to lack'...

5 According to Guṇamati, "because shamelessness is unwholesome." In the seventy-five elements in five categories, shamelessness and immodesty are included among the *akuśala-mahābhūmika*. See Saitō et al. 2011.

6 **avadya* 'that which is blameworthy'.

7 *shing rul lta bu*: **kaṣ*(/*ś*)*aṃbakajāta*, Pāli *kasambujāto*. Cf. BHSD, s.v. kaśambaka-jāta. YBh: *shing rul gyis brnyogs pa'i chu lta bur gyur pa*, 水生蝸螺. *Gualuo* 蝸螺 is a type of spiral shell. According to the explanation in the ParySg, this refers to contaminated water. That is, one cannot quench one's thirst by drinking (≒ listening) water contaminated by spiral shells (≒ violation of the precepts).

8 *bong bu ltar kun tu spyod pa*, **śaṅkhasvarasamācara*: The first half of this compound is *sankassara* ('doubtful') in Pāli, and as a whole it means "he who engages in doubtful conduct." But if it is *sankha*, then it means "conch shell." SĀ has "sound of blowing a shell" (吹貝之聲), and YBh has "sound of a conch" (螺音).

9 *lung bong ltar kun tu spyod pa*.

"<<Monks, for instance, even if an ass follows after a herd of cows and thinks, 'I too am a cow, I too am a cow,' it does not have the appearance of a cow, it does not have the fine colour (*varṇa) of a cow's hide, and it does not have the voice of a cow. Monks, likewise, if a foolish person here follows after a large group (*saṅgha*) of monks and thinks, 'I too am a monk, I too am a monk,' he has no vast resolve (*adhimukti) at the proper time and does not study the learning about morality (*adhiśīlaṃ śikṣā*), the learning about the mind (*adhicittaṃ śikṣā*), or the learning about wisdom (*adhiprajñaṃ śikṣā*) at the proper time. Monks, furthermore, even if that foolish person follows after the large group of monks, he will however be far [removed] from the group of monks, and the group of monks will also be far [removed] from him.>>

<The hooves are the same [but] it has no horns, it has four legs,> has a mouth that utters sounds, utters sounds, <and always goes in amongst cows, [but] this [animal = ass] is unable to utter the sound of a cow.

Likewise, if a person here does not establish (*upa√sthā) mindfulness (*smṛti), does not abide in the supreme teaching of the Well-Gone One (*sugata = Buddha), is slothful, and has no respect, he will not touch the foothold (*pada ≒ nirvāṇa)[11] of the unconditioned (*asaṃskṛta).

Furthermore, even if that ass goes in amongst cows, it is far [removed] from the cows. Furthermore, it is said that even if such a person is in the Saṅgha, he is far [removed] from the assemblies of the noble ones.>[12]

—as [is stated] in the verses.

That (= (6)) too is due to two kinds of causes: (i) because he claims *śramaṇa*-hood in an ultimate sense[13] on account of desiring evil (= (7)), or (ii) because he claims to abstain from coitus ('*khrig pa*, *maithuna) (= (8)).[14]

In brief, six faults in a monk wrongly practising the precepts have been explained:[15] (I) the fault that [his] practice is wrong, (II) the fault that [his] thinking is wrong, (III) the fault of not being free from his misdeeds, (IV) the fault of consequence; (V) the fault of not having the ability of penetration,[16] and (VI) the fault of wrong livelihood.

[Interpretation II]

Furthermore, "(3) is rotten inside" because he abides in unbearable thought [like] an insect's egg.[17] "(4) Drips"

10 SĀ 828. Vasubandhu quotes part of the verses, while Guṇamati quotes from the first half of the prose section. As is pointed out by Ueno (2012b: (41), n. 5), the verses given in the SūŚa together with the passage quoted by Guṇamati (enclosed by double angle brackets) correspond to almost the full text of SĀ 828.

11 In chapter 1 of the *Vyākhyāyukti* it is pointed out that *pada has nine meanings, the first of which is *nirvāṇa* (Ueno 2010: (77)).

12 As is pointed out in Ueno 2012b, this corresponds to SĀ 828 (T.2.212b19–26).

13 *don dam pa'i dge sbyong gi tshul*, *paramārtha-śrāmaṇya: AKBh, 369.6ff. (ad VI.51a) has: "'The untainted path is śramaṇa-hood.' The uncontaminated path is *śramaṇa*-hood. Indeed, by this one becomes a *śramaṇa*." (*śrāmaṇyam amalo mārgaḥ* (VI.51a) *anāsravo mārgaḥ śrāmaṇyam/ tena hi śramaṇo bhavati*). It further says: "The ordinary person is not a *śramaṇa* in an ultimate sense because [mental afflictions] have not been completely calmed" (*anatyantaśamanān na pṛthagjanaḥ paramārthaśramaṇaḥ*). According to Guṇamati, it refers to the noble eightfold paths.

14 Guṇamati associates this with "(8) claims to be acting for purity when he is not acting for purity."

15 Phrases (1) – (5) correspond to (I) – (V) and (6) – (8) correspond to (VI).

16 *rtogs pa'i skal ba*: Cf. *rtogs pa'i skal ba can*: *prativedhanābhavyaḥ* (Negi).

17 *rtog pa mi bzad pa sbrang rkyang*: Guṇamati quotes a passage corresponding to AN 11.18 (V.348.17ff.) (cf. MN 33, Gopālako) and SĀ 1249 (T2.342c; Chung 2008: 205). The words *sbrang rkyag mi sel ba* in the passage quoted by Guṇamati correspond to *na āsāṭikaṃ sāṭetā* in the Pāli and 不去蟲 in the Chinese translation. It is to be surmised, therefore, that *sbrang rkyag* corresponds to *āśāṭikā* (BHSD, s.v. āśāṭikā). In this sūtra, failure to eradicate discursive thinking about objects of desire (*kāmavitarka) is equated with failure to remove the eggs of an insect. See also Sūtra 85.

because he does not conceal the wounds of the six sense organs. By means of these synonyms (viewpoints)[18] six kinds of wrong have been explained: (I) the wrong of [his] practice, (II) the wrong of [his] thinking, (III) [the wrong of his] abiding, (IV) [the wrong of his] movement, (V) [the wrong of his] ability, and (VI) [the wrong of his] means of livelihood.

[Sūtra 14]

> "The five obscurations <that soil the mind> are <(1) the obscuration of passion, (2) the obscuration of anger, (3) the obscuration of torpor and sleepiness,[19] (4) the obscuration of agitation and remorse,[20] and (5) the obscuration of doubt."[21]

The above is a sūtra passage.

[Interpretation I][22]

The purpose of there being only five [obscurations][23] is [1] the obscurations relating to practising concentration are two obscurations (= (1), (2)). [2] The obscurations to entering concentration are three because [2-1] the mind is concentrated within (= (3)), [2-2] because it vacillates without (= (4)), and [2-3] because it is unable to attain certainty in application[24] [to concentration] (= (5)).

[Interpretation II][25]

Furthermore, the obscurations to practising calmness and insight[26] are two obscurations (= (1), (2)); as for [the obscuration to] entering calmness, because there is the fault of dispiritedness, the obscuration to calmness is one (= (3)), and as for [the obscurations to] entering insight, because there are (i) [the fault of] not being completely calm

---

18 This means that the interpretations of (III) and (IV) also differ.

19 Gotō (Sakamoto) 2006; Enomoto et al. 2014.

20 Saitō et al. 2011.

21 *sgrib pa lnga po sems nye bar nyon mongs par byed pa dag ni* (1) *'dod pa la 'dun pa'i sgrib pa dang/* (2) *gnod sems dang/* (3) *rmugs pa dang/ gnyid dang/* (4) *'gyod pa dang/* (5) *the tshom gyi sgrib pa'o*.

Āgama Parallels

SĀ 707 (T2.189c15–18), SN 46.38, *Āvaraṇanīvaraṇa* (V.94.17–95.4), as pointed out in Ueno 2012b.

The five obscurations are taught in many sūtras and are the main topic of SĀ 704–710 (711). In all of these sūtras it is stated that one should sever the five obscurations and practise the seven factors of awakening (*bodhyaṅga*). In particular, the phrase 煩惱於心 (*cetaso uppakkilesā*) in SĀ 707 (SN, V.94ff.) tallies with *sems nyon mongs par byed pa* in the VyY (although it is immediately followed by phrases not found in the VyY).

Related Texts

As is pointed out in Ueno 2012b, this sūtra is also mentioned in the VyY, I (Ueno 2013: (16)ff.), and it is also quoted in the AKBh and AKUP (Honjō 2014: [2022]). An interpretation of the five obscurations is given in the VastSg (T30.803c–804a, D 196b3ff.), but it does not correspond to the *āgama* cited in Interpretation IV. However, a distinctive parallel can be seen in (2) "because one does not tolerate criticism, deprecation, instruction, and so on" (*gleng ba dang/ sma dbab pa dang/ rjes su bstan pa la sogs pa*). In addition, (3) is deemed to run counter to calmness and (4) to insight.

22 = On the practice of mental concentration [**samādhi*] and entry into mental concentration.

23 According to Guṇamati, the purpose of there being only five obscurations when all mental afflictions are obscurations or obstacles is that these five hinder the arising of wholesome qualities.

24 *yang dag par sbyor ba, saṃniyojana*: AKBh, 340.9, 212.20. According to Guṇamati, "application" means to cultivate equally constricted (**saṃkṣipta*), distracted (**vikṣipta*), depressed (**līna*), and other thoughts, and because of an inability to obtain certainty in this "application" there is "(5) the obscuration of doubt."

25 = On calmness [**śamatha*] and insight [**vipaśyanā*].

26 According to Guṇamati, "calmness" is nothing other than a "special concentration," while "insight" is a "special wisdom" (**prajñāviśeṣa*). Guṇamati gives a similar interpretation in his comments on Sūtra 68.

and (ii) the fault of uncertainty, the obscurations to insight are two (= (4), (5)).[27]

[Interpretation III][28]

Furthermore, the obscurations to morality are two (= (1), (2)) because one causes broken precepts on account of passion and anger. The obscurations to concentration are also two (= (3), (4)) because (i) the mind is dispirited within and (ii) because it vacillates without. The obscuration to wisdom is one (= (5)) because one is unable to attain certainty.

[Interpretation IV]

In an *āgama* there appears:

> "The obscuration to morality is one (= (1)) because one deviates from conduct for purity (**brahmacarya*). The obscuration to instruction (**avavāda*) is also one (= (2)) because one does not accept words because of it. At times of calmness,[29] agitation (**pragraha*),[30] and equanimity (**upekṣā*)[31] the obscurations to accomplishing them are three (= (3), (4), (5))."

[Sūtra 17]

> "The objects of desire (**kāma*) for people are (1) impure (**aśuci*), (2) foul-smelling (**durgandha*), (3) malodorous (**āmagandha*), and (4) discordant (**pratikūla*).[32] <On the other hand, the objects of desire for gods are far superior and finer.[33]>"[34]

The above is a sūtra passage.

---

27 According to the YBh (T30.727b), the obstacles to calmness are (4) the obscuration of agitation and remorse, the obstacles to insight are (3) the obscuration of torpor and sleepiness and (5) the obscuration of doubt, and the obstacles to both are (1) the obscuration of passion and (2) the obscuration of anger.

28 = On morality, concentration, and wisdom.

29 Guṇamati refers to the ŚrBh (T30.456a, ŚrBh, 391.10) in connection with calmness, agitation, and equanimity, and the explanations of these three states in this note and the next two notes are based on this. First, "calmness" is a tranquil state of mind without distinguishing characteristics and without discrimination.

30 "Agitation" means to give encouragement to the mind by means of the special quality of a pure object of cognition.

31 "Equanimity" means to be disinterested in the object of cognition or not to increase exertion directed at the object of cognition.

32 *mi mthun pa*.

33 Judging from the corresponding Pāli, **abhikrāntatara* and **praṇītatara*? The former is recorded in SWTF in the form *abhikrānta* while the latter is given in this same form.

34 *mi dag gi 'dod pa rnams ni* (1) *mi gtsang ba rnams dang/* (2) *dri mi zhim pa rnams dang/* (3) *dri nga ba rnams dang/* (4) *mi mthun pa rnams yin no// lha dag gi 'dod pa rnams ni lhag par ches 'phags pa dang/ ches gya non pa rnams yin no*.

Āgama Parallels

MĀ 153 (T1.671b13–14). In the corresponding Pāli (MN 75, *Māgandiyasutta*) only the passage on the objects of desire for gods (I.505.24: *dibbā kāmā abhikkantatarā ca paṇītatara*) tallies.

In addition, in MĀ 71 and SĀ 1122 (T2.298aff.) this series of phrases appears not in connection with "objects of desire" but in connection with the five objects of desire (DN 23, SN 55.54, *Gilāyanam*).

The same phrases also appear in the interpretation of Sūtra 99.

Related Texts

SWTF, s.v. durgandha: SHT (IV) 30 f R5: (*asthisaṃ*)*khalikāṃ* (1) *aśuciṃ* (2) *durgandham* (sic) (3) *āmagandhāṃ* (4) *pratikūlāṃ* (but the context differs).

The interpretation given in the VastSg does not tally. An interpretation of the same sūtra passage appears in the ParySg (T30.766c), and it is close to the interpretation given in the VyY.

[Interpretation I]

Objects of desire, which are the basis[35] of coitus,[36] are "(1) impure" because it is necessary to wash the body on account of its becoming dirty; "(2) foul-smelling" because urine and faeces[37] drip [from the body]; "(3) malodorous" because by nature they have flesh and blood as their own nature; and "(4) discordant" because each entity too is a basis for nausea (*skyug bro ba'i gzhi*) and because discordant (**pratikūla*) [feelings] arise after having engaged in coitus.

If that is so, the faults of a connection of objects of desire [with smell] (= (1)), dripping (= (2)), and own nature (= (3), (4)) have been explained by means of [two] single phrases and two [phrases].

In this regard it says again:

"The objects of desire (I) are impure, are dirty and must be washed,

(II) smell foully of urine and faeces, (III) are malodorous by their own nature,

and (IV) are each discordant. Therefore, they are to be condemned,

for after having engaged in coitus too discordance arises."

[Interpretation II]

Furthermore, "(1) impurity" is of two kinds: (i) the impurity of pus[38] and (ii) the impurity of mental afflictions. As was said (i') [about the impurity of pus]:

"Discern how this very body is filled with various kinds of impurities."[39]

(ii') As for the impurity of mental afflictions, it is as appears in:

"Cunda, that which makes impure […]."[40]

Therefore, in order to show that (i) pus is "(1) impure," it was stated that they "(2) are foul-smelling." In order to show the particularity of the foul smell, it was stated that they "(3) are malodorous." "(4) Discordant" is as before. Because if they were not said to be "(1) impure," the characteristic of "(2) foul-smelling" on account of the impurity of pus would not be shown. Because if they were not said to be "(2) foul-smelling," it would not be shown that "(3) malodorous" is to be condemned.

[Interpretation III]

In an *āgama* there appears:[41]

"'(1) Impure' is the teaching and the rest is the explanation. Therein, in brief, the objects of desire are of two

35 According to Guṇamati, the "basis" is objects such as form that are counted among sentient beings, i.e., the body.

36 *'khrig pa*, **maithuna*: According to Guṇamati, sexual congress (*gnyis kyis gnyis sprod pa*, **dvayadvayasamāpatti* [Mvy]).

37 Mvy, 4043–4044: *gcing, mūtram; phyi sa, gūtham*.

38 *rnag*: Mvy, 4041: *pūyam*.

39 Parallels are found in SĀ 1165 (T2.311a27–28) and SN 35.127, *Bhāradvāja* (IV.111).

40 *mig chung mi gtsang bar byed pa*: As is pointed out in Ueno 2012b, the corresponding sūtra is SĀ 1039 (Pāli AN 10.176 [V.263–268] does not tally very closely). This sūtra teaches that the ten unwholesome deeds are "impure." Since the person who appears in this sūtra is called Cunda (Chuntuo 淳陀), I take *mig chung* to be a translation of his name.

According to Guṇamati, "all mental afflictions and secondary mental afflictions are nothing other than '(1) impure'. Among the ten unwholesome ways of action, which are taints of the mind, the seven with form (i.e., the seven kinds of physical and verbal action) are 'impure' because they are caused by the impurity of mental afflictions. The three of anger and so on (i.e., mental action) [are 'impure'] by nature."

41 According to the Tibetan translation, the entire passage as far as the final *'byung ngo* ("there appears") is a quotation from an *āgama*. However, if only the first sentence is regarded as a quotation from an *āgama*, then it tallies with the ParySg mentioned above.

kinds: (i) food as objects of desire and (ii) coitus as objects of desire. As is stated in the **Bimbisārasūtra*:[42]

'Here some say that foods and drinks and likewise flavours and women are objects of desire.[43]

<Observing these to be stains in the substratum (**upadhi* ≒ five aggregates), I therefore do not delight in sacrifice (**yaṣṭa*/*iṣṭa*) and offering.>'

Therein (i') because food as objects of desire changes, they '(2) are foul-smelling and (3) malodorous', for they are the substance (*dngos po*) of urine and faeces and change into the substance of the flesh and so on [of the body]. (ii') Because coitus as objects of desire changes, they '(4) are discordant', for once they are dissociated from ardent desire[44] discordance arises."

[Sūtra 18]

"(1) With desire as the cause, (2) with desire as the source, <(3) with the object of desire as the subject,[45] and (4) with the very objects of desire as the cause, mother quarrels with child, child with mother, father with child, child with father, brother with sister, sister with brother, and friend with friend, not to mention people with people.>"[46]

The above is a sūtra passage.

It should be known that mental afflictions as desire[47] are of two kinds: wish and passion.[48] Things as desire (i.e., objects of desire)[49] are also of two kinds: that which has been obtained and that which has not been obtained.[50] "(1) With desire as the cause, (2) with desire as the source" is due to the two kinds of mental afflictions as desire.[51] "(3)

---

42 *ral pa can gyi mdo sde*: According to Skilling 2000: 341, this is the *Bimbisārapratyudgamanasūtra* (P No. 955, Vol. 38). Although this verse is not quoted in the AKBh, mention is made of the *Bimbisārasūtra* (AKBh, 465.20). Sources are given in Honjō 2014: [9013], and materials on this verse are given in Miyasaka 1983: (48)–(49).

CPS, 27c.20 (III.344): (*annāni pānāni tathā rasāṃś ca*) (*kām*)*āṃś ca strīś caiva vadanti haike*/
etāṃ (**tāvan*) *malān upadhau saṃprapaśyaṃs tasmān na yaṣṭe* (**iṣṭe*) *na hu*(*te rat*)*o 'ham*// (*Cf. SBhV, I.155)

MĀ 62 (T1.497c8–9): 飲食種種味爲欲故事火。生中見如此是故不楽事。

43 The SūŚa has *'di na kha cig 'chi* (**maranti*), but my translation follows CPS, *vadanti haike* (cf. de Jong, IIJ, 18-3/4, 1978, reviews, 326: *vadant' ihaike*), *'di na … smra*. (The corresponding Chinese translation quoted in the previous note has "serve fire" [事火], while the Pāli has *abhivadanti yaññā*.) This verse originally appears in the context of Uruvela-Kassapa's reply to Śākyamuni's question about why he no longer tended the sacred fire. (Uruvela-Kassapa was one of the three Kassapa brothers and a former brahmin who had served the god of fire; for details, see Nakamura 1992.)

44 *yongs su gdung ba*, **paridāha*: Cf. BHSD, s.v. paridāha: "feverish longing, ardent desire, substantially = tṛṣṇā." Here it may be considered to signify sexual desire. "Discordant" describes the feeling that arises after this desire has been fulfilled. In his commentary on the immediately foregoing sentence, Guṇamati states that it refers to post-coitus.

45 Cause: **hetu*; motive: **nidāna*; subject: **adhikaraṇa*. Cf. (1) *kāmahetu*, (2) *kāmanidānaṃ*, and (3) *kāmādhikaraṇaṃ* in the corresponding Pāli text.

46 (1) *'dod pa'i rgyu dang*/ (2) *'dod pa'i gzhi*/ (3) *'dod pa'i dbang du bya ba dang*/ (4) *'dod pa rnams kho na'i rgyus ma dang bu dang*/ *bu dang ma dang*/ *pha dang bu dang*/ *bu dang pha dang*/ *ming po dang sring mo dang*/ *sring mo dang ming po dang*/ *grogs po dang*/ (D172a) *grogs por rtsod par byed na*/ *skye bo dang* (P: *om skye bo dang*) *skye bor lta ci smos*.

Āgama Parallels

MĀ 99 (T1.585a19–20), MN 13, *Mahādukkhakkhanddhasutta* (I.86.17–23).

47 According to Guṇamati, "'Mental affliction as desire' is 'desire' because it causes one to desire (**kāmayatīti kāmaḥ*). Because mental affliction is desire, it is 'mental affliction as desire' (= Kdh), that is, wish and passion."

48 *'dun pa*, **chanda*; *'dod chags*, **rāga*: According to Guṇamati, "wish" is directed at objects that have not been obtained and passion at objects that have been obtained.

49 According to Guṇamati, "Because things are desire, it is things as desire (= Kdh), for they are desired."

With the object of desire as the subject and (4) with the very objects of desire as the cause" is because of the two kinds of things as desire.[52]

If that is so, by what cause and for what reason [people] quarrel has been shown [by this sūtra passage].

[Sūtra 19]

> "<Monks, with regard to a woman's form I do not see even a single form to be attached to, to be infatuated with, to desire, to love, to delight in, to lust for, to be stupefied by, to be bound by, and to be fettered by. People> (1) lust for, (2) become attached to, (3) long for, (4) are bound by, (5) are stupefied by, (6) covet, and (7) are infatuated with <a woman's form>."[53]

The above is a sūtra passage.

(I) Because through passion (**rāga*) possession[54] arises, (II) because one dwells[55] in the arisen [possession], (III) because one desires acquisition and enjoyment, (IV) because one repeatedly thinks about that method,[56] (V) because one does not see the misery,[57] (VI) because there arises tenaciousness towards grasping,[58] and (VII) because one remains repeatedly on account of the mind's absorption in attending[59] on it because of dissatisfaction—[thus the sūtra phrases] should be known in sequence.

[Sūtra 20]

"<'Kātyāyanīputra, what is the cause, what is the reason that kings quarrel with kings, brahmins quarrel with brahmins, and householders quarrel with householders?'

---

50 Mental afflictions as desire: **kleśakāma*; things as desire: **vastukāma*. According to PTSD, 598a, *kilesakāma* and *vatthukāma* form a pair. They also appear frequently as twin concepts in Sanskrit texts too (ŚrBh [T30.467b]). "Desire" in "mental afflictions as desire" refers to desire *per se*, while "desire" in "things as desire" refers to objects of desire.

51 According to Guṇamati, they have respectively a wish for an object (**viṣaya*) that has not been obtained as the cause and passion for an object that has been obtained as the source.

52 According to Guṇamati, they respectively have things as desire for that which has not been obtained as the subject and are due to things as desire for that which has been obtained.

53 *dge slong dag ngas ni ji ltar skyes pa bud med kyi gzugs la zhen par 'gyur ba dang/ rgyags par 'gyur ba dang/ 'dod par 'gyur ba dang/ sdug par 'gyur ba dang/ dga' bar 'gyur ba dang/ chags par 'gyur ba dang/ brgyal bar 'gyur ba dang/ 'ching bar 'gyur ba dang/ kun tu* (D: *du*) *sbyor bar 'gyur ba lta bu'i gzugs ni gcig* (P: *cig*) *kyang ma mthong ste/ skyes pa ni bud med kyi gzugs la* (1) *chags pa dang/* (2) *zhen pa dang/* (3) *'chums* (P: *'chum*) *pa dang/* (4) *mdud pa* (P: *par*) *bor ba dang/* (5) *brgyal ba dang/* (6) *lhag par chags pa dang/* (7) *lhag par zhen par 'gyur ba* (D: *gyur pa*).

Āgama Parallels

AN 5.55, *Mātuputtā* (III.68.7-14); no Chinese parallel.

Related Texts

Mvy, 2191–2198: (1) *rakta*, (2) *sakta*, (3) *gṛddha*, (4) *granthita*, (5) *mūrcchita*, (6) *adhyavasita*, (7) *adhyavasānam āpanna*.

SWTF, s.v. gṛddha: SHT (V) 1152 V2: *raktā saktā gṛddhā grathitā mūrcchitā a+*.

54 *kun nas dkris pa*, **paryavasthāna*: Another term for mental afflictions, especially active or manifest mental afflictions. Eight or ten such mental afflictions are counted, including shamelessness and immodesty. Cf. AKK, V.47.

55 *dang du len pa*, *adhi√vas*.

56 *de'i thabs*: According to Guṇamati, the method for acquiring (the object of one's desire).

57 *nyes dmigs*, **ādīnava*.

58 *yongs su gzung ba la kun tu 'dzin pa*: According to Guṇamati, this refers to a woman's form. All seven phrases in the sūtra passage pertain to this.

59 *bsten*, **√sev*.

‘Brahmin,[60]> because[61] they (1) crave for, (2) covet, (3) adhere to, (4) are obsessed by, (5) and are attached to objects of desire <kings quarrel with kings, brahmins quarrel with brahmins, and householders quarrel with householders.’
‘Kātyāyanīputra, what is the cause, what is the reason that renunciants quarrel with renunciants?’
‘Brahmin, because they (1) crave for, (2) covet, (3) adhere to, (4) are obsessed by, (5) and are attached to views renunciants quarrel with renunciants.’>”[62]
The above is a sūtra passage.

[Interpretation I]

It is in sequence (I) manifest activity,[63] (II) applying oneself,[64] (III) being overwhelmed,[65] (IV) not being ashamed of it, and (V) delighting[66] in it.

[Interpretation II]

Furthermore, it is in sequence the twosome[67] of (I) delighting[68] in, (II) seizing,[69] and (III) wishing not to be separated from one’s own object of desire and (IV) delighting in and (V) being attached to another’s object of desire.

With regard to views[70] too, (1) craving for, (2) being attached to, and (3) adhering to views is the same. If the views are incompatible, by delighting one’s own view[71] (4) one is obsessed by it. If the views are compatible, it should be known that by being enamoured[72] of that view (5) one is attached [to it].

Even if the above phrases were spoken as synonyms, there is no fault because they have a purpose,[73] as was

---

60 According to the Chinese and Pāli parallels, the brahmin’s name was Ārāmadaṇḍa. This sūtra is one in which he poses questions to (Mahā)Kaccāna.

61 According to Guṇamati, “because” governs phrases (1) – (5).

62 *kye kātyā’i* (P: *katya’i*) *bu gang gis ni* (D: *na*) *rgyal po rnams dang rgyal po rnams su rtsod par byed pa dang/ bram ze rnams dang/ bram ze rnams su rtsod par byed pa dang/ khyim bdag rnams dang/ khyim bdag rnams su rtsod par* (P40a) *byed pa’i rgyu ni gang/ rkyen ni gang/*
bram ze ’dod pa la (1) ’dod chags dang/ (2) *lhag par zhen pa dang/* (3) *rnam par bcings pa dang/* (4) *yongs su zhen pa dang/* (5) *kun tu* (D: *du*) *’dod chags kyi rgyus rgyal po rnams dang rgyal po rnams su rtsod par byed/ bram ze rnams dang bram ze rnams su rtsod par byed/ khyim bdag rnams dang khyim bdag rnams su rtsod par byed do//*
kye kātyā’i (P: *katya’i*) *bu gang gis ni* (P: *om ni*) *rab tu byung ba rnams dang rab tu byung ba rnams su rtsod par byed pa’i rgyu ni gang/ rkyen ni gang/*
bram ze lta ba la ’dod chags dang/ lhag par zhen pa dang/ rnam par bzings pa dang/ yongs su zhen pa dang/ kun tu (D: *du*) *’dod chags kyi rgyus rab tu byung ba rnams dang rab tu byung ba rnams su rtsod par byed do*.
Āgama Parallels
SĀ 546 (T2.141b26–c2), AN 2.4.6, *Ārāmadaṇḍo* (I.66.6(10)–15), as pointed out in Ueno 2012b.
Related Materials
Mvy, 2198–2201: (2) *adhyavasānam*, (3) *vinibandhaḥ*, (4) *parigredhaḥ*, (5) *saṃrāgaḥ*.
This sūtra is also quoted in the AKUP, where mention is made of “farmers” after “kings” (Honjō 2014: 1022).

63 *kun tu spyod pa*, **samudācāra*.

64 *dang du len pa*, **adhi√vas*.

65 *zil gyis gnon pa*, **abhibhūta*.

66 *kun tu dga’ ba*, **ā-√nand*.

67 The two are (1) – (3) and (4) – (5), which concern oneself and others respectively.

68 *mngon par dga’ ba*.

69 *yongs su bzung ba*, **pari-√grah*.

70 According to Guṇamati, these are the five (erroneous) views, starting with the view of (the existence of) a real body (**satkāya-dṛṣṭi*).

71 According to Guṇamati, this means to think about how others might come to hold one’s own view.

72 *rjes su chags pa*, **anunaya*.

73 *dgos pa*, **prayojana*.

explained previously.[74]

[Sūtra 21]

> "Monks, in those beings (1) there is no practice related to meaning (**artha-caryā*), (2) there is no practice related to the teaching (**dharma-caryā*), (3) there is no practice related to merit (**puṇya-caryā*), (4) there is no practice related to goodness (**kuśala-caryā*), and (5) there is no practice related to excellence (**kalyāṇa-caryā*)."[75]

The above is a sūtra passage.

[Interpretation I]

To seek, listen to, ponder, and preach the meaning (**artha*) of a sūtra is "(1) practice related to meaning." To seek the teaching,[76] listen to, read aloud, chant, and teach [it] is "(2) practice related to the teaching." To perform meritorious deeds regarding[77] prosperity (**abhyudaya*) by means of those two (i.e., practice related to meaning and practice related to the teaching) is "(3) practice related to merit." To perform invariable action[78] is "(4) practice related to goodness." To cultivate the [thirty-seven] factors pertaining to awakening regarding definitive good (**niḥśreyasa*)[79] is "(5) practice related to excellence" because there is no stain[80] and because there is no change because there is no falling back.[81]

[Interpretation II]

Furthermore, giving is "(3) practice related to merit." Morality is "(4) practice related to goodness" because one does not harm others on account of the meaning of happiness.[82] Cultivation[83] is "(5) practice related to excellence."[84]

---

74 According to Guṇamati, "previously" refers to: *dgos pa dag ni brgyad de/ rnam grangs gsungs pa ni 'dul ba tha dad pa'i phyir te/ de'i tshe dang phyi ma'i tshe kha cig la la* (P: *om la*) *las khong du chud par bya ba'i phyir dang zhes bya ba de lta bu la sogs pa'o*//. This passage appears in VyY, I (D31b, P35a; Ueno 2009).

75 *dge slong dag sems can de dag la ni* (1) *don spyod pa med*/ (2) *chos spyod pa med*/ (3) *bsod nams spyod pa med*/ (4) *dge ba spyod pa med*/ (5) *dge legs spyod pa med do*.
Āgama Parallels
MĀ 160 (T1.682b16–17). The Pāli parallels are AN 7.69 and 70, but there are no identical phrases.
Related Materials
SWTF, s.v. kalyāṇacaryā: SHT (VI) 1324 V3; MAV(F), 8g.6,13: *sādhv* (1) *arthacaryā sādhu* (2) *dharmacaryā sādhu* (4) *kuśalacaryā sādhu* (5) *kalyāṇacaryeti*.

76 *chos 'tshol ba*, **dharmaparyeṣṭi*.

77 I.e., for the purpose of.

78 *mi g-yo ba'i las*, **āneñjya/āniñjya-karma*: According to Guṇamati, "action connected to [the realms of] form and non-form is invariable" (*gzugs dang gzugs med pa na spyod pa'i las ni mi g-yo ba'o*). This tallies with AKK, IV.46ab, according to which "a good (*śubha*) action in the realm of desire is meritorious [action], and above there (i.e., in the realms of form and non-form) [a good action] is invariable." Interpretation I takes (3), (4) and (5) to refer to three ascending stages.

79 Prosperity: *mngon par mtho ba*, Mvy, 5377: **abhyudaya*; definitive good: *nges par legs pa*, Mvy, 1729: **niḥśreyasa*... These two terms are used as a pair and may be considered to refer to mundane and supramundane states respectively. They also appear in the AKBh, 185.16, and according to the *Lunji* 論記 (196a) they pertain to better birth among humans and gods and to the superior path of definitive uncontaminatedness respectively. YBh, 149.8-9: *abhyudayamārgo*, *niḥśreyasamārga* (T31.310b: 最勝生道, 決定勝道). These two terms also appear in sūtra quotations in VyY, I (Ueno 2013: (5)).

80 According to Guṇamati, this means that it is untainted like gold, and it refers to the state of being uncontaminated (**anāsrava*).

81 *yongs su nyams pa*.

82 According to Guṇamati, "because one upholds the renunciation of killing and so on" (*srog gcod pa la sogs pa rnams spong ba yang dag par blang ba'i phyir ro*//).

83 Giving (*dāna*), morality (*śīla*), and cultivation (*bhāvanā*) are known as the "three items of meritorious action" (AKK, IV.112ff.).

[Sūtra 22]

"<Monks, foolish ordinary people uninstructed [in Buddhism] speak of 'the ocean, the ocean'. [But] that [is not][85] the ocean in the noble one's teaching and discipline. Monks, that is [no more than] (1) a great repository of water, (2) a great river of water, (3) a great mass of water, and (4) a great current of water, and, monks, a person's eye is the ocean.>"[86]

The above is a sūtra passage.

[Interpretation I]

Because the receptacle is large, it is "(1) a great repository of water." Because water is large from the beginning,[87] it is "(2) a great river of water." Because it suddenly flows [together][88] from various rivers (*chu klung*, **nādī*), it is "(3) a great mass of water." Because it does not dry up, it is "(4) a great current of water," for the water is always staying still.[89]

[Interpretation II]

In an *āgama* there appears:

> "By (I) the meaning of gathering together a great [amount of] water, (II) the meaning of not arising, (III) the meaning of having become one,[90] and (IV) the meaning of not being exhausted, it is '(1) a great repository of water' and as far as '(4) a great current of water'."

[Sūtra 30]

> "Śroṇa, when any śramaṇas or brahmins, on the basis of form, which is (1) impermanent, <(2) unconstant, (3) unreliable, and (4) characterized by change, consider themselves to be superior, consider themselves to be equal,[91] or consider themselves to be inferior,[92] that is because all those śramaṇas and brahmins do not see

---

84 According to Guṇamati, "practice related to meaning" and "practice related to the teaching" are the same as before.

85 The sūtra passage quoted by Guṇamati has *de rgya mtsho dang* ("that is the ocean and"), but I have translated this passage in line with SĀ (非聖所説) and SN (*neso bhikkhave ariyassa vinaye samuddo*). The negative particle *ma* was presumably wrongly inserted in (4) *chu'i chu chen po ma yin gyi* ("it is not a great current of water").

86 *dge slong dag byis pa so so'i skye bo thos pa dang mi ldan pa dag ni rgya mtsho rgya mtsho* (D: *om rgya mtsho*) *zhes tshig tu brjod* (D: *rjod*) *par byed do// 'phags pa'i chos 'dul ba la ni de rgya mtsho ma yin te (ma yin te;* sic. *dang)/ dge slong dag de ni* (1) *chu gter chen po dang/* (2) *chu'i chu bo chen po dang/* (3) *chu'i tshogs chen po dang/* (4) *chu'i chu chen po {ma} yin gyi/ dge slong dag skyes bu'i mig ni rgya mtsho yin no.*

Cf. Mvy, 4163–4164: *chu chen, mahārṇava*; *chu gter, jalanidhi.*

Āgama Parallels

SĀ 216 (T2.54b23–24), 217 (T2.54c6–7). SĀ 217 corresponds to the sūtra quoted as Sūtra 77, and in the Pāli parallel the subsequent section corresponds to Sūtra 77. SN 35.187.2, 188.2, *Samuddo* 1, 2 (III.157).

*The gist of this sūtra is that the six sense objects are known by the six sense organs and that the actions of body, speech, and mind whereby one longs for, becomes attached to, and lusts after sense objects are the true "ocean," presumably because the mind, rather than the body, wallows in them.

Related Materials

VastSg (T30.811a).

87 *ye nas*: "from its source"?

88 *glo bur du 'bab pa.*

89 According to Guṇamati, because there is always water.

90 According to Guṇamati, "because it stays still because rainwater becomes one" (*kun nas 'bab pa'i chu gcig tu 'gyur bas gnas pa'i phyir ro*).

91 VyYT: *mi 'dra'o* ("are not equal"); SūŚa: *khyad par du 'phags so* ("are superior"). In the given context the negative particle is better omitted, as in Pāli *sadiso* and Chinese *deng* 等. See also the following note.

92 VyYT, SūŚa: *dman pa ma yin no* ("are not inferior"). The negative particle is better omitted, as in Pāli *hīno* and Chinese *lie* 劣.

[things] as they really are. Śroṇa, when [any] śramaṇas or brahmins, [on the basis] that sensation is impermanent, that perception is impermanent, that volitional formations are impermanent, and that consciousness is impermanent and unconstant, as before.>”[93]

The above is a sūtra passage.

[Interpretation I]

With from “form, which is (1) impermanent” to “consciousness is impermanent” it teaches that the body[94] arises and perishes, and with “(2) unconstant” [it teaches] that [the body] perishes in a short period of time. Again, by “(3) unreliable” [it teaches] that [the body] perishes at an undetermined time.[95] By “(4) is characterized by change” [it teaches] that [the body] perishes in a different state, because it goes to an undesirable state.[96] By one [phrase] (= (1)) it teaches that [the body] possesses two characteristics of the conditioned,[97] by two [phrases] (= (2), (3)) [it teaches] the particularity of abiding because the [individual] continuum is short and the time [of death] is undetermined. By the fourth [phrase it teaches] that that very abiding changes into something else.

[Interpretation II]

Furthermore, by one [phrase] (= (1)) it denies that the body does not perish, and by the second [phrase it denies] that it perishes over a long period. By the third [phrase it denies] that it perishes at a determined time. By the fourth [phrase it denies] that it perishes without changing.

[Interpretation III]

Furthermore,[98] by one [phrase] (= (1)) it teaches [I] the impermanence of perishing in an instant, and by two [phrases it teaches] [II] the impermanence of the perishing of the [individual] continuum, [in sequence] because it does not remain for a long period in the commonality of the group [of sentient beings][99] and because it may die in an untimely

---

93 *gro bzhin skyes dge sbyong* (D: *slong*) *ngam bram ze gang la la dag gzugs* (1) *mi rtag pa/* (2) *mi brtan pa/* (3) *yid brtan du mi rung ba/* (4) *’gyur ba’i chos can gyis che ba yin no snyam du rlom par byed/* {*mi*} *’dra’o* (SūŚa: *khyad par du ’phags so*) *snyam du rlom par byed/ dman pa* {*ma*} *yin no snyam du rlom par byed de* (P: *do*)*/ gro bzhin skyes dge sbyong* (D: *slong*) *ngam bram ze de thams cad ni de ltar yang dag pa ji lta ba bzhin du ma mthong ba’i phyir ro// gro bzhin skyes dge sbyong ngam bram ze tshor ba mi rtag pa dang/ ’du shes mi rtag pa dang/ ’du byed rnams mi rtag pa dang/ rnam par shes pa mi rtag pa dang/ mi brtan pa zhes bya ba snga ma bzhin no*.

Āgama Parallels

SĀ 30 (T2.6a27–c2), SN 22.49, *Soṇa* (III.48.12ff.), as pointed out in Ueno 2012b.

*In the SūŚa the final sentence differs from the text as quoted by Guṇamati; SūŚa: “Like form, it is the same through to consciousness.”

Related Materials

MPS, 19.6, etc.: (1) *anityā bhikṣavaḥ sarvasaṃskārā* (2) *adhruvā* (3) *anāśvāsikā* (4) *vipariṇāmadharmāṇaḥ*.

The Pāli parallel mentions three items—*anicca*, *dukkha*, and *vipariṇāmadhamma*—which include suffering. The Chinese parallel has impermanence (無常), change (變易), and unstable form (不安穩色). The MPS tallies the most closely with the VyY.

94 Guṇamati mentions “the body characterized by the five aggregates of appropriation” (*lus nye bar len pa’i phung po lnga’i mtshan nyid ni*) and the “(individual) continuum” (*rgyun*, **saṃtati*/*saṃtāna*).

95 *dus ma nges par*: This means that the time of death is not known.

96 According to Guṇamati, this refers to ageing.

97 As is noted by Guṇamati, these correspond to arising and perishing among the four marks of conditioned existence (arising, abiding, changing, and perishing). (2) and (3) correspond to “abiding” and (4) to “changing.” As regards the four (or three) marks of conditioned existence, the Sarvāstivādins maintain that these four marks occur in a single instant, whereas the Sautrāntikas explain them in terms of a single life-span (Hirakawa 1966 [1991]; Hayashima 1988). The interpretation given here in the VyY does not at least seem to see the four marks in a single instant.

manner.[100] By the fourth [phrase it teaches] [III] the impermanence of change. The first (= (1)) was taught by the selfsame word[101] because it is the ultimate.[102]

In this regard it says:[103]

"[Interpretation II] It denies that (I) it does not perish, (II) it perishes over a long period, (III) [it perishes] at a [determined] time, and (IV) [it perishes] without changing.

[Interpretation III] Three kinds of extinction—(I) instant, (II) life-span, and (III) change—were also taught."

98 Three kinds of impermanence are explained here. Impermanence is treated in detail in Hayashima 1998. According to Hayashima, the term *vipariṇāmānityatā* appears in the ŚrBh, 485.6–7 in the sense of "change as impermanence," but the terms "impermanence in an instant" and "impermanence of the continuum" do not appear in the ŚrBh. In the *Xianyang lun* 顯揚論 these latter two kinds of impermanence are said to be "omnipresent" (T31.548a: 遍一切處), with "impermanence in an instant" in particular said to be "all-pervading" (548c: 遍行一切), and importance is attached to them for their connections with the *cittamātratā* theory. In the *cittamātratā* theory, however, impermanence is classified into six or eight kinds, and there is no grouping of three kinds of impermanence such as is found here.

99 *ris mthun pa*, **nikāyasabhāga*: common characteristics of a species. See Saitō et al. 2014.

100 *dus ma yin par 'chi*, **akāla-mṛtyu/maraṇa*: to die prematurely.

101 **svaśabdena*: i.e., "impermanence of perishing in an instant" is meant by the word "(1) impermanent."

102 *don dam pa pa*: According to Guṇamati, this is because there is no impermanence of the continuum or impermanence of change outside impermanence in an instant.

103 These verses summarize Interpretations II and III.

論文

戦後日本の学界における「儒学の日本化」問題についての考察

呉　震[1]
翻訳：辻井　義輝

要約

戦後70年近くもの間、日本の学者たちは、戦前に出現した「儒学の日本化」に対して、反省や批判を加えたりしてきた。ある学者は、「日本化」と「近代化」との二重の視点を介することで、徳川思想史の新しい像を再建することができると考えた。また、ある学者は、「日本化」の論理を解体して「土着化」という語を採用し、これに代えようと努めた。本来、「日本化」とは、中国儒学などの外来文化を転化し、自分のものにして日本化した儒学から、日本儒学が形成されることを意味している。ただ問題は、明らかにこうは簡単にゆかないことである。「日本化」が可能となるには、その前提となるものが必要である。儒学の「日本化」は、外来文化が伝わってくる以前に、先ず必ず何か固有の日本の伝統文化（丸山真男がいう日本性）があって、外来文化を転化する思想的資源となりえて、はじめて可能となるのである。しかしながら、「日本性」――日本の伝統文化における固有の特性――なる概念をどのように線引きするかということが「儒学の日本化」を問う際一大問題となるのである。重要なことは、「日本化」する過程に出現したさまざまな問題を不断に省察して、今日の我々のための「攬鏡自鑑」（鏡を取ってみずからを写し出す）の道具とすることである。

はじめに

歴史上、仏教が東漸して「中国化」が生じ、最後に禅宗を顕著な例とする「中国仏教」に転じたことは、ごく自然な文化的現象であった。さらに、中国から東伝して日本に進み、同じく「日本化」が生じて「日本仏教」が形成されたことも、東アジア文化交渉史上において、同じくごく普通の思想的現象であった。実のところ、早くも19世紀末に近代の中国人が「古今」「東西」といった問題に悩まされるようになる以前、東アジア地域の内部（例えば、中国、朝鮮・韓国、日本、越南）の文化交流はこれまで途絶えたことがなかった。ただ、この交流の過程は決して順風満帆とはゆかず、双方が接触した際、相手の思想を吸収して受容すると同時に、往々にしてそれに対するさまざまな拒絶反応が起こされ、ひいてはそれを解体してさらに再構築したりするなどのような複雑な歩みを経ることもあったであろう。これは比較文化、あるいは間文化研究の領域において常に向き合わなければならない歴史事象である。

もともと、中国と西洋の文化的接触においても、東アジアの思想的交流においてでもよいが、仏教が中国化したり、儒教が日本化したり、ひいては西洋の学問が中国化するなどの問題は、すべて厳粛なる学術課題であるといわねばならない。しかしながら、中国はともかくとして日本について言うと、前近代（「近世」あるいは「早期近代」ともいう）から近代にいたる中国儒学の吸収と受容、批判的改造の過程にあって、極めて屈折した過程を呈し、とりわけ、江戸時代の儒学の「日本化」に引き続いて、近代以来さらに「再日本化」するプロセスを生じたとともに、いわゆる「近代日本儒教」を形成したが、そこには非学術的な要素も胚胎することとなった。この過程にあって、儒教は、17世紀の日本ですでに日増しに膨張していた民族的主体性、文化的主体性などの問題と絡まり合ったのみならず、ひいては19世紀の帝国日本（明治帝国から第二次大戦期の昭和帝国）の政治イデオロギーと密接に結合し、それに寄りすがる勢いを成した。そこで、「近代儒教」は、日本の戦後、とりわけ現代の日本思想史学

界において、一顧だに値しない「醜悪な」対象となり、正面切って立ち向かうことを望まれなくなった[2]。

一　二重の視点：日本化と近代化

まず、17 世紀の日本の江戸期（1603-1868）における徳川儒学は、その歴史はたかだか 260 年に過ぎない。とはいえ、日本における儒学にとって最も輝いた時期である。5 世紀にすでに日本に伝わっていた儒学は、特に 13 世紀末の鎌倉期（1185-1333）に僧侶が日本にもたらした朱子学が文献解読の長いプロセスを経たのち、しだいに思想が再構築される段階に到り、とりわけ宋儒の思想を解体することを理論的目標とした結果、「儒教の陣営を逸脱する」[3] 可能性のある「古学派」（仁斎学、徂徠学を代表とする）[4] が内から芽生え、さらに、徹底して中国の学問の「漢意（からごころ）」を排除することを企図し、日本文化の優れた伝統を再び汚染させないよう学術的に志向した「国学」（宣長学を代表とする）が出現して、外来文化たる中国儒学はついに重大なる「修正」（丸山真男氏）に直面せざるを得なくなり、後世の人達が言う「日本化」した徳川儒学[5] が形成された。引き続いて 19 世紀末の明治期（1868-1912）には、欧米による近代化の洗礼を受けると同時に、早期近代の時期の「徳川儒教」、とりわけ徳川儒教にあってすでに衰微した朱子学が、幕末陽明学に取り替わって、意外なことに、新たなる近代日本の朱子学の姿に変わりながら時代の表舞台に出てきた。そこにあって、儒者兼明治天皇の侍講として権力の中枢にいた元田永孚（1818-1891）、西村茂樹（1828-1902）そして井上毅（1839-1895）といった人たちは、徂徠学などにより一度徹底的に解体された朱子学が政治イデオロギーと「見事に合致」しうることを見出し、朱子学を復活することで、そのメルクマールと見なされた「大義名分」「忠孝節義」などの体制的儒学、倫理的儒学を、帝国の新秩序を強固にするために完全に機能させることができることを見抜いていた。例えば、1890 年に明治天皇が公布した『教育勅語』とその翌年井上哲次郎（1855-1944）の『勅語衍義』が世に問われたことは重大な指標であって、これは帝国主義の新形勢にあって、国家主義、民族主義を宣揚することを特色とする「国民道徳論」運動が日本を席巻してゆくであろうことを予見していた。この運動は明治 10 年の儒教道徳思想の復活を指標とし、「太平洋戦争末期に行われた国粋思想」に至るまで[6]、極めて長期にわたる放射反応を生み出した。この際に、朱子学は改めて「徳川氏三百年間」の日本において、「国民道徳の発展上に偉大の影響を及ぼしゝ」[7] ものと認められるようになっていた。

ここにおいて我々が見出すことは、19 世紀末にすでに「日本化」していた陽明学と交替して朱子学が登場し、近代化を指標する各種の西洋思潮が大量に入って来て、儒教の「再日本化」のプロセスと奇妙に配合して、儒教に「近代化」と「日本化」との挟み撃ちを蒙らせ、もともと、「理によって論断する」ことしか知らず「残忍刻薄」（伊藤仁斎の語）と評されていた朱子学が、近代化にひた走る明治の日本化にあって、装いを新たにしたことである。この明治以来の複雑に交錯する思想の劇的変化は、人々の目をちらつかせることとなり、近代以降の興味津々たる話題を呈することとなった[8]。それでは、戦後の日本の学界は、「徳川儒学」および「近代日本儒教」をどのように観察し、どのように位置づけているのかとなると、まず一対のキーワードに遭遇することとなる。つまり、「日本化」と「近代化」である。このキーワードは、同時に認識論上の装置となって、近世日本及び近代以来の儒教思想に発生したさまざまな変化の軌跡を測定するのに役立つ。

事実、戦前と戦後の二つの歴史段階にまたがる、日本思想史の創始者の一人丸山真男（1914-1996）氏の生涯の思想活動は、前期と後期に分けられるが、その前後両期はちょうど「近代化」と「日本化」（「近代性」「日本性」ともいう）の二大テーマによって区分けすることができる。つまり、前期の丸山氏にあって、彼が力を注いで探究したのは、日本が近代化するに至った文化的基因あるいは思想的契機が結局どこにあったかという問題である。彼は、早期近代における徳川儒学にあって、徂徠学に政治と道徳、自然と作為との「非連続」的思惟を見出し、徂徠学のこの二重の否定が徳川幕府の政治イデオロギーを形成していた朱子学の「連続」的思惟様式を徹底的に転覆し、日本の近代化の出現のために台本を準備した、言い換えれば、徂徠学内部にすでに蓄積されていた早期近代化の特質、あるいは「近代的思惟様式」が、もともと明治維新以降の近代日本の進展のため、直接あるいは間接の影響を与え得ていたと読み取った[9]。しかしながら歴史の進展は往々にして人の思いどおりにはゆかず、明治 10 年以後、徐々に現れてきた儒教の復興運動が明らかにしているのは、歓迎されたのは徂徠学でも仁斎学でもなく、そ

れに倍して崎門の原理主義的な朱子学や国体主義を宣揚する宣長学および朱子学の伝統を濃厚に継承する皇室中心主義の擁護者たる後期水戸学だった。丸山氏によって近世から近代への扉を開けたと認められた徂徠学はむしろ傍流においやられてしまい、彼は、日本の「近代化」は実のところこれまで真に実現することがなかったと断言せざるを得なくなったのである。これは前期の丸山氏の日本研究における名言となった。後期の丸山氏にあって、彼が力を注いで探究したのは、外来文化が「日本化」しうるメカニズムは結局どのようなものであるかという問題である。彼は日本文化の歴史の底層には必ず何か「日本性」（日本語は「日本的なもの」。試みに中国語で「日本性」と訳す。以下同）があって、それが外来文化を転化する根幹的な内的メカニズムをなしていることを発見し、あわせて、学界に衝撃を与えた「古層」「原型」あるいは「執拗低音」と称する一連の史学理論を打ち出した。この学説の思想的内容、史学的意義およびその理論的限界については、ここで必ずしも細述する必要はないだろう。要するに、「近代化」と「日本化」は丸山史学思想の二大座標となっており、日本思想史を再建する重要な視点を構成しているのであって、これは疑いの余地のないことなのである。

1996 年の丸山氏の死去は、ある意味で、日本思想史学界の一つの時代が終わったことを象徴している。同年、丸山氏の弟子である平石直昭（1945-）氏は、「新しい徳川思想史像の可能性――『近代化』と『日本化』の統一をめざして――」[10] を発表して、日本の戦後から 90 年代までに至る 50 年間、日本の学界は徳川思想史を再構築する際、「近代化」と「日本化」の主に二つの問題視点を設定したと指摘した。これは上述した丸山氏の生涯の思想的活動にちょうど符合している。平石氏は今後、徳川思想史の「新しい像」を再建するには、この二つの観察方法を統一して、一方に偏らないようにする必要があるとさえ主張している。この「統一」の目標がすでに達成されたかどうかは別問題であるけれども。

平石氏のこの論文は、戦後 50 年間における日本儒学の研究史を 4 段階に分ける。第 1 期－戦後から 1950 年代まで。第 2 期－1950 年代後半から 1960 年代まで。第 3 期－1960 年代から 1970 年代まで。第 4 期－1970 年代から 1990 年代まで。ここでは、主に前の二期の研究状況を紹介する。平石氏の指摘では、第 1 期の徳川思想研究の主要な視点は、疑いなく「近代化」の視点で、丸山真男『日本政治思想史研究』を代表とすることができる。第 2 期の主要な特徴は、視点を「日本化」の問題に移したところにある。ただ筆者は、この問題を取り上げる際、戦前の徳富蘇峰（1863-1957）と武内義雄（1886-1966）の「儒教日本化」論を取り上げて、その論点に対して批判を行い、戦前にはすでに「日本化」の視点が存在していたものの、戦前と戦後において「日本化」に対する運用方法と観察態度が根本から異なっていることを強調して指摘しているにとどめている。

戦後の日本の学界においては、儒教の日本化の問題は日中の比較文化の領域に置かれた。あわせて、戦前のいわゆる「日本精神」、「大和魂」および国粋主義的な「近代日本儒教」に対する批判を経て、比較文化論の視点から改めて儒教の日本化の問題が検討されるようになった。この過程において、近代日本儒教に対する価値判断が、戦前とすっかり替わることとなった。平石氏は、戦前のいわゆる「日本化」は疑いなく徳川儒学に対する根本的な誤解であり、誤解を導いた根源は以下の点にあると考えた。つまり、中国で生まれた中国儒学あるいは朱子学はいったん日本に移入されると、日本精神によって純化され、やがて「異質性」をもつ日本儒教へと転じてしまったと考えていたことである。このゆえに、戦前のいわゆる「儒教の日本化」への観察態度は疑いなく思想上の「堕落」を意味していたことになる。これにより、いわゆる「日本化」問題は決して時代思潮、社会背景と完全に隔絶した単純な学術上の問題ではなく、そこには近代日本儒教に対して持つべき何らかの価値判断の立場が必ずかかわっていることが見て取れる。疑いなく、平石氏は戦前の「近代日本儒教」を認めないし、帝国の影響下にあったいわゆる「日本化」に対しても十分に警戒している。これは戦後日本における知識界のメインストリームである。第 2 期を代表する論著について、平石氏はさらに尾藤正英『日本封建思想史研究』（1961）、田原嗣郎『徳川思想史研究』（1967）および相良亨『近世儒教思想』（1966）、を挙げている [11]。これらは全て戦後日本の思想史学界において極めて著名な論著である。繁雑を避けるため、ここでは細述しないが、ただ一点だけ補足すれば、尾藤氏、田原氏、相良氏の三人の主要な観点は、ともに丸山氏とことごとく一致しないものの、近代日本儒教とくっきり袂を分かつといった点においては完全に一致している。

最後に、平石氏は今後どのように徳川思想史の歴史像を再建するかについて展望を進めている。つまり、第 1 期以来の朱子学を中心とする徳川思想史の構造様式を脱するためには、「東アジアにおける古代からの思想史全体の

流れのなかで、徳川思想史についても、あらためて位置付ける」という「新しい分析視角」を再建する必要があるのだという[12]。これは、徳川思想史を「東アジア思想史」[13]に置き直して、改めて観察する必要があるといっているのである。「東アジア思想史」というものは、「東アジア儒学」という概念に比して内容上さらに広範で、その具体的な観察対象とその問題の領域を定めることは難しいだろう。にもかかわらず、平石氏の提議は重視すべきだと思われる。実際、丸山氏と同年代の京都大学名誉教授・故島田虔次（1917-2000）氏は、早くも1967年に発表した『朱子学と陽明学』という簡潔明快な論著のなかで、すでに大胆に一つの構想を提議している。それはつまり、今後の学界には「中国・朝鮮・日本（越南を含む？）を通じての通史」の「視野」から、改めて「儒教史もしくは朱子学史」を構築する発想がどうしても必要であるという提議であった[14]。したがって、上述のような平石氏の提議は、事実上、島田氏の「東アジア思想史」あるいは「東アジア儒教史」と同義と言ってよかろう。

全体から見て、平石氏は「近代化」と「日本化」を並列しているものの、その考察の重点は疑いなく前者に置かれている。確かに、戦前と戦後は時代こそ全く異なるものの、「近代化」は、戦前時代を通貫していたもので、日本の知識人たちからすれば、ほとんど逃れがたい「宿命」なのである[15]。それと違って、いわゆる「日本化」という視点の設定には問題の複雑さが含まれている。というのも、この概念は徳川儒学を指すことができるのみならず、同時に近代日本儒教の発展をも指すことができるし、さらには日本帝国時代の「国民道徳論」や「日本精神論」などの主張と連結することもできるであろう。だから「日本化」という語は、往々にして、具体的なコンテキストに応じてその指し示す意味を読み替える必要がある。近代化が、近代の日本にあって相当複雑に曲折して展開したのと同様に、日本化の問題も、実は近代化の領域を超越してその外に置くことがほとんどできず、両者は互いに絡まり合いながら、分かち難くなっているといわなければならない。まさしくこのため、平石が「日本化」と「近代化」との「統一」によって、徳川思想史像の観察方法を再構築することを述べているわけであって、これは重要な提言だと思われる。しかし我々から見ると、同じくこの方法をもって近代日本思想史を考えることで、とりわけ「儒教の日本化」の近代における展開に対して、いくらかの反省を促すことができると思われるものの、同時に「近代化」はもともと西洋の学問の概念であって、この語によって儒教の近代における発展の軌跡を観察することは、下手をすると「削足適履」（足を削って靴を履こうとする）となり、日本儒教全体の認識に対して誤った位置づけが生じることを免れないかもしれない。他方で、「日本化」という視点も、日本の伝統文化および何を「日本性」といい、どのように認識し価値づけるかという問題と関わり、疑いなく、自覚的に批判意識をもつべきことなのであって、安直に扱ってはならないのである[16]。

二　「儒教の日本化」の反省と再構築

確かに、「日本化」はどのようにして可能なのかを根本的に問うなら、必ず「化」の前の「日本」が、はたしてどういうものかという問題にわれわれは遭遇してしまう。このことは、我々に「日本化」する前提とはどういうものかを答えることが求められるということでもある。こうなってくると、日本文化のなかにあっていわゆる「日本性」が結局どんな問題なのかを導き出さねばならないということになるのである。丸山氏が晩年に「原型」論あるいは「執拗低音」論を強調したのは、その要因をたどると、彼の意図は日本文化の根源性の問題に解答しようと試みたことにあった。この問題がもし解決しなければ、「日本化」という議論は話を展開する足掛かりを失うのである。

実のところ、晩年の丸山氏を悩ませた日本研究における「日本化」という問題は、早くも1980年代には、日本の思想学界によく出始めるようになり、史学界にあっても、「日本化」という視点で江戸文化を考察することが流行し始めていた。江戸史の専門家である辻達也（1926-）氏は、近世以後の儒教はすでに完全な「日本化」を達成していたとしており、その主たる指標は、上層社会における知識エリートが儒教経典についてどれ程知識を持っていたかというところにあるのではなく、儒教が人を教化する思想としてすでに「民間に浸透し」えたかどうかにあると明確に主張している。彼はみずからの熟練した文献学的知識および考証学的技術を運用して、近世以降、儒学思想はすでに徳川期の日本の各階層に「普及と浸透」をしており、これは否定したり、回避したりしえない「事実」なのであって、まさしくこの意味において、儒学はすでに「『日本化』を完成していた」といえると指摘して

いる。それならば、「日本化」とは何を意味しているのか。彼はこの概念の意味合いは実に極めて単純で、日本化とは「『日本的』な性格の形成」を意味していると考えている。これは丸山氏が晩年に提出した「日本性」（日本的なもの）という概念に非常に近い。重要なことは、辻達也氏が、儒学の日本化とは「『日本的』な儒学」の形成、つまり「日本儒学」の形成を意味していると強調していることである。ここにおいて彼は「日本儒学」という名称を使用することを避け、「日本的な」という言葉をもって、儒学の日本における特性を描こうとしている。「日本化」という概念自身がもつ断定的なニュアンスと対照して言われていることを窺うことができる。何を「日本的」な儒学というのかについて、彼は、特に17世紀後期の古学派と18世紀の折衷学派、および町人階級で流行した石門心学を典型としており、これらの儒教活動は「日本的」な儒学の代表であり、同時に「日本的」な文化形態を最終的に形成したものと言うことができ、彼らの思想の意図は中華文化の蔭から抜け出して、自我を主張する声を上げようとしたところにあったと指摘している[17]。

日本化する儒教を積極的に肯定している辻達也氏の観点とは対照的に、黒住真氏は1988年に発表した『儒教の日本化について』[18]において、専ら慎重な態度を示している。思想史と社会史の視点から書かれたこの論文の基本的な観点は次の一点であると言える。つまり、それを収めた論文集の題名『複数の日本思想』に表れているように、日本思想の根本的な特徴は「複数性」という言葉に要約して言い表すことができると黒住氏はいう[19]。言い換えれば、彼は日本思想の基本的特徴はその「複数性」にあるのであって「単一性」にあるのではなく、従って、江戸時代にあっても、もともと儒教中心主義が成立する可能性などなかったと考えた。この観点は、明らかに、一元論的な普遍主義に対する否定である。彼は丸山真男氏の「無構造の伝統」を継承して、「江戸儒教の無構造性」あるいは日本文化の「分散的な統合構造」などの観点を提出している。ただし彼は同時に、丸山氏を含めた先学たちによる伝統的な観点を批判して、「儒教が近世に構造的に体制化していたかのように捉えるのは間違いである」とも指摘している[20]。この点において、彼の立場は渡辺浩氏とかなり近い。渡辺氏は、儒教は近世の日本にあって、徳川幕府のイデオロギーに昇格したことなどは全くなく、また体制化する構造的特徴に欠けるものでもあったと考えた。当然、彼は日本文化の主要な来源の一つは中国文化にあって、しかも日本文化が儒教に対してとった態度は基本的に「親和」的であり、「排斥」的なものではなかったことを決して否定するものではない。しかしたとえそうであっても、「それは儒教自体が知識の中心に位置するようなつよい構造においてではなくて、もっと別の、おそらくもっと緩い構造における内容の定着だった」のであり、まさしくこれが「日本的」な特色なのであって、ゆえに徳川儒教を「日本化」した儒教と呼んでも支障はないといっている[21]。

徳川儒教を「日本化」の問題領域において考察を進める以外に、黒住真氏は別の一連の論文で日本儒学の特質などの問題について重点的に探究しており、日本儒学には「習合性」の特徴――往々にして神道などの思想と混ざり合い、それ自身は「超越性」の方面への志向を欠如し、知識の方面にあっては「非原理性」の特色[22]を呈する（理論的構造に欠けるという意味）――があると指摘している。実のところ、こういった観点は、1960年代の日本思想史学界にすでに出現しており、1980年代に至ってほとんど主流をなすに至ったものである。例えば、「習合性」の特徴については、石田一郎氏の説明によると「イデオロギー連合」と呼ばれて、江戸時代における朱子学中心主義の観点が解体されている[23]。超越性の方面への思考が欠如しているのに至っては、日本思想史学者田原嗣郎氏も早くこの説を出している。彼は、たとえ江戸儒学において素行、仁斎、徂徠の古学派三傑により相当高度な思考が達成されていたとはいえ、しかし「世界の原因」については深く探究できないでいたとしている。田原氏のこの見方と同じように、平石氏は「たしかにそうした形而上学的な関心は、日本思想史全体を通して余りみられないといえる」と判断を下している[24]。

黒住氏とほぼ同じころ、日本思想史学者田尻祐一郎氏が1993年に論文を書き、日本化の問題を取り上げて論じている[25]。彼は闇斎学派の内側から、朱子学と神道の関係などの問題に対していかに取り組むかについて論争を引き起こし、「儒学の日本化」現象について具体的考察を行っている。彼は、辻達也氏などと同様の観点を見出すに至り、儒学の日本化とは「日本的」な儒学の形成を意味していると指摘している。何を「儒学の日本化」というのかについては、彼はやや複雑な定義をしている。つまり、「日本的な社会の大枠が確定しつつある時代に、儒学的な価値観と用語法をもって時代の課題に立ち向かった知識人の多様な営為、分裂と通底を含み込んだその総過程を、『日本的』な儒学の形成の、言葉を変えれば儒学の日本化の過程として考えておきたい。」説明はいささか複雑

であるが、その意味をよく吟味すれば、その実、理解しがたいものではない。この観点によれば、闇斎学派が正真正銘の「日本的」な儒学であるのみならず、山鹿素行も中江藤樹も熊沢蕃山も、さらには伊藤仁斎や荻生徂徠までもが、すべて「日本的」な儒学と見なすことができる。言い換えれば、日本儒学とは儒学の日本化の結果であり、その重要な指標は、「日本的な社会の形成とダイナミックに関わった」かどうかにあり、このようにダイナミックに関わって発生した「思想運動の全体」を「儒学の日本化」と表現するということである。確かに「儒学の日本化」は、日本社会におけるその時代特有の問題に取り組むために形成された思想活動の結果である。これは理解可能であろう。しかし、「日本化」を可能とする思想的資源が結局どこにあるのか、つまり「日本性」（日本的なもの）の問題は、依然として探究を要する課題として残されたままである。

田尻氏はこの論文の最後に、「日本―固有の価値？」の一節を設けて日本文化の価値を問う問題に回答を出そうと試みている。しかし、その論点はいささか主題からずれていて、ここには「東アジアの普遍的な価値観」が呈されている。彼は、闇斎学派内部における激烈な論争から、江戸の儒者が日本的な社会が確立されたあと、ちょうど自身が処する存在様式を模索しようと努めた際、その過程にあって、「東アジアの普遍的な価値観が投げ込まれ、揉みしだかれて変形し」たことが見出せると指摘している。この説明はいささか出し抜けである。そのいわゆる「東アジアの普遍的な価値観」とは、その実、儒学の価値観に他ならない。これによれば、儒学の日本化とは、日本という方面が普遍性に向かって開かれていて、それと同時にまた外来の普遍性に対して、積極的主体的に「揉みしだかれて変形」される改造を経ることを意味することとなってしまう。総じて、著者の論旨は、江戸儒学が「日本化」した儒学であったことを強調することにあり、何を「日本の固有の価値」とするのかという問題については依然として解決されないままに置かれているのではないかという感がある。

緒形康氏は1996年に発表した文章のなかで、「儒学の日本化」に対して批判的な態度をとっている。彼は「儒学の日本化」というこの語は、登場以来、問われるべき一つの点を欠いていたと指摘している。「『儒学の日本化』論は『儒教』の自明性を問題にすることはできたが、『日本』の自明性に関しては疑うことを知らなかった。」明らかに、これは「日本化」という語における「日本」が結局何を言っているのかという問題を追究せんとしたものである。しかし残念なことに、緒形氏は問題を掲げるだけで、一歩進んでこの問題に答えを出しえたとは言いにくい。彼の見解では、儒教に至っては、近代以降に出現した「国民国家」の観念的前提を捨てて、近世の中国に還元しなければならない。こうしてはじめて、儒教の地域的差異を明らかにすることができる。例えば、江南地区の儒教とそのほかの地区のものには大きな違いがあるのだ、という。緒形氏の意図は、儒教の中国における「自我同一性」の観念的前提を解体することにある。彼が考えるに、もし「儒学の日本化」が儒教の「特殊な日本」における展開、具体的に言えば「日本の文化風俗に根ざした形での諸展開」を指すにすぎないというなら、ここで言われる儒教とは「世界性を内包した普遍主義」の代名詞となり、「日本」とは、中国と対置されたうえで捉えられた特殊の存在となるが、この話し方は明らかに「現代日本」が演繹した「虚構の観念にすぎない」。その背後には近代以来形成されてきた「国民国家」の理念が存在している。儒教の「日本化」とは、完全に現代人が後付けで設けた観念にすぎないということでもある。これは、近代以後の観念を使って、儒教の日本における発展形態を想像したものなのである。とりわけ現代の日本にあっては、「『儒教の日本化』という言説は、近代以後の国民国家のイデオロギーを補強するだけに終わるだろう。」この説明は、彼が「儒学の日本化」をひとつの方法あるいは視点として用いることに決して賛同していないことを明らかにしている[26]。この立場は当時の日本の学界にあって恐らく少数に属していたと思われるが、傾聴に値する。

上から窺えることは、日本思想史あるいは中国思想史学界において、少なからぬ学者たちによってこの「日本化」という分析道具を介し、江戸儒学の社会的地位及びその影響に対して評価が行われてきたわけだが、それは戦前と天地ほども違っていたのみならず、徳川儒教が体制における地位を具有していたとしてきた戦後以来の見方を根底からひっくり返したことである。これはある意味で、近二三十年来、日本の学界の儒学（日本儒学も中国儒学も含む）に対する研究姿勢が日増しに客観的かつ冷静になってきていることを現しているといえる。一面で、戦前の儒教主義、道徳主義とはくっきりと境を分け、これと同時に、儒教が江戸時代にあって生じた「日本化」現象に対しても、その認識領域を再構築することを試みている。

三 「土着化」による「日本化」の代替え

2000年、日本思想史学者澤井啓一氏は、その専著『「記号」としての儒学』のなかで、「日本化」を使用するのをやめて「土着化」という概念を用いて改めて近世以来の日本儒学を考え直す必要を力説している。ここにおける「土着」の語は、日本語では元来の土地に居住するという意であって、20世紀に植民地支配に反抗していわれた「土着主義」という語とは異なるものである。「土着化」の意味は「本土化」あるいは「在地化」と同じである。澤井氏は特に、英語 nativization を用いて注を付している。その実、「土着」という視点で日本の伝統思想を考察することは、日本の学界に早くも先例を見出せる。例えば、上山春平氏にはその著書『日本の土着思想』[27]があり、そこに所収された論文は大部分1959年から1968年の間に書かれたものであり、そこでは50年代の丸山真男氏の「新 nationalism」論に照準が定められ専門的な分析と批評が進められていて、一読に値する[28]。

澤井氏が「日本化」という語を使用するのに反対する理由は、彼によれば「日本化」とは「儒学が日本人に慣れ親しまれる存在となった過程を、日本の固有性を先行させ、外来のものはかならずそれに同化する（日本化）しかない」[29]ことを意味しており、この種の重大な誤解が生じるのを避けるために、「土着化」によってこれを代替えする必要があると考えたからである。ここで言われる「土着化」は「本土化」に他ならず、その実、指していることは「本土文化」に他ならない。しかし、日本文化の「固有性」の問題に関しては、後期の丸山氏の日本研究においても事実上すでに触れられている。それは「日本性」の問題に他ならない。つまり、日本化が可能となる前提として、必ずあらかじめ「日本性」が存在していて、それではじめて外来文化である儒学がこれと「同化」現象（ただし「同化」という語には、ものごとを悪く言うニュアンスが含まれており、「転化」というふうに理解したほうがよい）を起こしうるというのである。ただし、丸山氏は、50年代に出現した「土着」の概念（例えば、上述した上山春平氏の研究）は、「土着主義」に陥る可能性が極めてあり、さらにそれは、「特殊主義」へと導かれる可能性があり、「外来普遍主義と固有土着主義の対立」する「悪循環」を形成すると機敏に注意を払ってもいる。これこそ丸山氏が力を込めて反対していたことである。だから、彼は晩年に「ブルジョワ普遍主義の克服よりも、『よそ』普遍主義と『うち』土着主義との悪循環を断ち切ることが、日本の知識人の当面するヨリ切実な課題ではないか」と極めて明確に宣言している[30]。ここでいわれる「固有土着主義」とは、その実、「日本特殊主義」を指している。

指摘すべきことは、丸山氏が長期にわたる日本研究を経て、確固とした信念を抱くに至ったことである。彼は、日本文化には普遍性を追究する思想的伝統があるものの、しかしながら外に向かって普遍性を探し求めると同時に、内に対しては自身の特殊性を強調するので、やがて「特殊主義」に陥ってしまうと確信していた。この内外を二分し、普遍特殊を対立させる二元思考的特徴は、かえって真正の普遍主義を受容する障害をなす。これにより近代以来進んできたいわゆる西洋の普遍主義は「疑似普遍主義」となってしまう。丸山氏にあって、真正の意味における普遍主義は内外を分けず、「真理は真理、正義は正義だ、というところにはじめて成り立」つのである[31]。明らかに、儒教が日本化するプロセスにあっても、類似した普遍と特殊の間に緊張した力関係がつねに存在している。しかしその一方で、丸山氏は一概に「土着化」に反対しているわけではない[32]。彼もこの概念が日本儒教を考える際に一定の分析効果をもつものと認めている。彼は、儒教の天命思想（例えば、「天を継ぎ極を立てる」）が日本の儒者によって日本の「皇統」を構築するのに利用された際、一種の「土着化」がなされたと指摘している。これは、丸山氏が一貫して「文化的土壌」の問題を重視してきたことと密接な関連をもつ。彼の見立てによれば、日本の「修正主義文化」は、日本文化史上ずっと存在していたいわゆる「歴史的相対主義」の文化的「土壌」と関わりがある。例えば、13世紀の日本に出現した「諸道理」（Vernunften）の概念は、「理」が複数の形式で存在しえたことを明確に現し、西洋式の一元論たる「絶対理性」などの概念と根本的に異なっている。だから、日本にあっては、「抽象的普遍主義者」は往々にして「腐儒」とみなされ、その存在感が薄い。これによって丸山氏は「『歴史的相対主義』の花がどこよりも容易にさきこぼれる土壌が日本にはあった」とさえ断言している[33]。丸山氏にあっては、「土着化」と「日本化」は基本的に同義であり、ともに相い兼ねるものだったことを見て取れる。ただ丸山氏が「土着主義」に抱いた警戒と批判は、現在の学者が「土着化」の問題を語る際、真摯に耳を傾けるに値することである。

しかしながら、澤井氏の問題意識は、丸山氏と全く同じではない。彼は「土着」の語がいまだ「特殊性」の風合いを帯びるのを免れないことを認めており、これに対しては彼も警戒している。ただ比較文化の観点から見て、彼は「日本の特殊性を強調」せざるをえないと感じているのである。なぜなら、日本儒学と中国儒学を比較すると、日本儒学は、近世以来他の東アジア地域における儒学とそのすがたを大いに異にしており、近代に至ってからは、もし西欧近代と対抗したり、あるいはちょうど失われつつある伝統とは結局何かを問うたりするなら、その回答は「日本性のもの」（＊引用者は、日本語の「日本的なもの」にあたると考える）、具体的に言えば、国学、神道などの思想、宗教および日本人の生活心情あるいは美意識などとなるわけで、儒学は「近代日本の歴史のなかで『侵略』を正当化する役割をはたしたと否定的に述べるしかない」[34]ことが見てとれるからである。それにもかかわらず、澤井氏は依然として「日本の特殊性」を表記し、あえてそれを回避しようとしない。というのも、われわれ日本人は出国して欧米に出むいて、それで始めて自分が欧米と異なっているという特殊性の意識を持つわけではないからである。当然ながら、同時に彼はまた「特殊性」が一つの表現にすぎないことを強調している。それは決してストレートに「日本特殊論」を主張していることを意味しているわけではない。戦前流行した西洋の普遍主義と対抗するために強調された「日本特殊論」に対しては、澤井氏は当然ながら非常に敏感で充分に警戒している。このゆえに、彼が言う「日本特殊性」の趣旨は、日本文化が決して「均一」の文化でなく、「多文化」の特徴を具有していて、儒学もそのなかの一つにすぎないことを強調することにあるのである。これに即していえば、日本儒学がその他の東アジア地域における儒学とすがたを異にすることは、「諱莫如深」（ひたかくしにする）の必要がないことになる。

澤井氏が最近書いた論文は、さらに一層これまでの自分の主張を貫いて、やや激烈になっている。彼は、「儒学の日本化」を唱道するかぎり、日本中心主義的イデオロギーから脱却することができないことになる、とまで断言している[35]。というのも、彼が考えるに、「日本化」という言葉は、それ自体、日本の本土の文化が外来文化を直接に併呑する、つまり「同化」することを意味しており、そこにあっては何らの創造的展開をも要しないからである。しかしこの観点は明らかに史実に適わない。彼は「土着化」と「日本化」の違いは以下の点にあると強調する。前者は、外来文化が変化させられて本土の文化になることを意味するわけではなく、本土の文化と交流し接触するプロセスにあって、本土の文化によって受容されることである。後者は、外来の文化が変化させられて「日本固有」の文化となることを意味している。具体的に言えば、彼は、徳川思想史上にあって儒学の「本土」化を完成させた成功例こそが古学派に他ならず、しかも古学派が推進した土着化の進展はこれで終結せず、このあと意外なことに、国学運動の後押しをして、儒学が土着化する歴史的進展を加速したのであり、国学思想は徂徠学の方式を「領有」することによって、日本中心主義に転化しだしたと考えた[36]。このように説明すると、徳川思想史における国学派は、日本中心論における典型ということができる。しかしすでに上記に掲げたとおり、宣長学を代表とする国学派は日本伝統文化における「漢意」（からごころ）を徹底的に取り除くことを自分の思想的仕事だと意識していた。このため、国学派の思想は儒学が土着化した結果だとは言い難いし、ましてや「日本化」といかなる絡まりもなく、むしろ「日本的なもの」の直接の化身というべきと思われる。

近年来、澤井氏は研究の中心を闇斎学の方面に置くようになった。彼は、「土着化」の視点から出発して、闇斎派（また、崎門派ともいう）の朱子学に対して、以下のような歴史的位置づけをしている。「闇斎は朱子学の『土着化』を達成したと同時に、『土着』的な素材であった神道の『朱子学化』を達成した」[37]。そして、この種の「内部化」はあたかもコインの裏表のようなものであって、双方とも密接に関わりあい、闇斎学の「神儒妙契」（日本神道と中国儒教とがみごとに符合する）的思想特質を形成した。明らかに、澤井氏の考えにあっては、外来儒学の「土着化」と「土着」そのものとしての神道思想の「朱子学化」は、江戸思想史における二大特徴だと考えている[38]。私はこの観察に基づく結論は、極めて重視されるべきだと考える。というのも、まさしくこの種の精密かつ詳細な思想史の研究によってこそ、「土着化」の概念の重要性が明らかとなりえたからである。

四　む　す　び

以上から窺えることは、澤井氏は「日本化」という語に対して特有の機敏な感覚を有しており、彼のこだわり

は、その実、「日本性」（日本的なもの）なる観念に対する警戒に由来するものだということである。これはそれなりに筋の通った考えであろう。というのも、「土着化」にしろ「日本化」にしろ、最後まで突き詰めれば、必ず「日本性」の問題にぶつかってしまうからである。ちょうど、丸山氏が晩年に遭遇した「原型」の問題と同様に、「土着化」が可能となる前提も根本的に問い詰めてゆくことを求められるのである。言い換えれば、日本文化の伝統をなしている「日本性」の問題は、日本儒学の研究から言って不可避のものなのである。帝国時代における「日本精神論」「国民道徳論」が落とす心理的暗影ゆえに、棚上げする態度をとることは何らの問題の反省ももたらさないであろう。

もとより、「日本化」という語をつかって日本固有の文化との「同化」を主張することに反対するという、この批判精神は確かに敬服すべきといえる。しかしながら、本土文化に基づいて外来文化の経典を読み解いてゆくと、その経典の思想を解体したり再構築したりといった創造的な思想変化は、文化交流史においてはしばしば目にする事実であり、それを見て見ぬ振りをしてはならない。というのも、文化的な接触や交流は、商品の輸出入のように、事物が単純に流動するものではないし、文化的な輸入というものは、必ず本土の文化との衝突、摩擦を伴うのである。その根本的な原因として考えられるのは、いかなる民族や社会も、「他者」の文化を白紙のままに受け入れることはありえず、そこに色を塗りたくるものだからである。外来文化と本土文化の間には、強弱の違いはあっても、優劣に分けられるはずはない。だから、文化交流の際には、互いの間で衝突したり、吸収したり、対抗したり、変化させたりするのも必然のことなのである。

確かに、「土着化」という概念は、「日本化」という語がもつ「日本と同化する」という負の印象を避けやすいかもしれない。とはいえ、もし我々が「日本化」ということばに対して合理的な理解をもち得たら、「土着化」と同時に使用することが可能となる。大事なことは言葉を変えることにあるのではなく、我々が「日本化」するプロセスに出現するさまざまな省察に値する問題を省みて、我々の今日の「攬鏡自鑑」（鏡を取ってみずからを写し出す）の道具とすることなのである。

「日本化」が現在の日本において依然として進行中であるかどうかについては、その答えは基本的には否定的である。というのも儒学の日本化が現代の日本においてすでに中断していることは疑うべくもない事実だからである。その原因は、日本がすでに徹底的に「西洋化」してしまったからなのか、それとも、すでに「原型」に戻ってしまったのかどうかについては、すでに本論の論旨を逸している。しかし比較してみるに、「中国化」はこれと全く異なっている。以前に仏教の中国化という成功例があるにもかかわらず、現在の中国社会において進行している西洋学の「中国化」は、もっと長い実践過程を経なければならないであろうと私は考えている。

注

1　執筆者：呉震（1957-）、男、江蘇省丹陽出身、上海復旦大学哲学学院教授、博士生導師、京都大学博士
※本論は、国家社科基金重点項目（13AZD024）の成果の一つである。

2　例えば、2002 年黒住真氏は一篇の論文のなかで、「近代儒教」が日本思想界によってほとんど完全に無視されていることや、あるいはその反応が極めて曲折していて、多くの問題について、真正面から向き合うことが避けられていることを非常に嘆いている。彼によれば、その原因は、近代儒教が演じた役割が極めて光彩を欠き、日本帝国と政治上、ほぼ歩みを共にしたことにある。参照、黒住真「徳川儒教と明治における再編」『近世日本社会と儒教』所収、ぺりかん社、2003 年、165 頁。ついでに説明すると、日本の学界は通常「儒教」を使用し、教化体制を有する儒学思想を意味する「儒学」は使用しないが、本論においては一般に区別しないこととする。

3　今中寛司『徂徠学の基礎的研究』吉川弘文館、1966 年、417 頁。

4　いくつかの拙文を参照されたい。「従伊藤仁斎“道論”的重構来看徳川儒学“反朱子学”之特色」『河北学刊』第 35 巻第 3 期、2015 年 5 月。「十七世紀徳川儒学“反朱子学”的案例考察——従伊藤仁斎“仁学”思想構造来看」澳門大学『南国学術』2016 年第 1 期刊行予定。「徳川日本徂徠学的礼儀制度重建」『復旦学報』2014 年第 1 期。「道的“去形上化”——徳川日本徂徠学建構政治化儒学的一項嘗試」『華東師範大学学報』2014 年第 2 期。「徳川儒者荻生徂徠経典詮釈方法論初探」『中山大学学報』2014 年第 4 期。

5　徳富蘇峰『吉田松陰』第三「徳川制度」岩波書店、1981 年（底本は明治二十六年初版）、34 頁。

6　鵜沼裕子「国民道徳論をめぐる論争」今井淳、小澤富夫編『日本思想論争史』ぺりかん社、1979 年、356 頁。

7　井上哲次郎『日本朱子学派之哲学』序、富山房、1905 年、5-6 頁。

8　丸山真男「近代日本における思想史的方法の形成」『丸山真男集』第9巻、岩波書店、1996年、83-108頁。参照、韓東育「徂徠学与日本早期近代化的思想啓蒙」『歴史研究』2002年第5期。

9　丸山真男『日本政治思想史研究』第1章、東京大学出版会、1983年新装版。

10　「新しい徳川思想史像の可能性――『近代化』と『日本化』の統一をめざして」平石直昭編『徳川思想史像の総合的構成』平成6-7年度科学研究費補助金（総合研究A）研究成果報告書、1996年3月。

11　しかし、第4期の代表著作の一つとして数えられる渡辺浩氏『近世日本社会と宋学』（東京大学出版会、1985年）も、第2期の「日本化」の観察視角を受けながら、さらに進んで徳川儒教研究の「精細化」を深め、その研究内容の豊富さと論述の明快さは群を抜いているが、ただその研究の姿勢は、やや社会史の方面に傾き、思想史的な観察は相対的に薄弱となっていると平石氏は指摘している（平石直昭編『徳川思想史像の総合的構成』11頁）。

12　同上書12頁。

13　「東亜」という語の日本語表記について、筆者は「東アジア（East Asian）」を採用し、「東亜」という漢字で表記することはしない。これは、「東亜」という語は、煩わしい戦争の記憶と関わるため、戦後の日本に使用するのがタブーとされたためである。

14　島田虔次『朱子学と陽明学』岩波書店、1967年。

15　源了圓『徳川思想小史』序「徳川時代の再検討」、第3節「日本近代化への視点」中央公論社、1973年、11-12頁。

16　参照、呉震「丸山真男有関日本性問題的考察」『復旦学報』2015年第1期。

17　以上は、辻達也『江戸時代を考える――徳川三百年の遺産』中央公論社、1988年、25-52頁を参照。

18　「儒教の日本化をめぐって」は、もと『日本学』第12号（名著刊行会、1988年、136-147頁）に掲載された。後に氏の著作『複数性の日本思想』ぺりかん社、2006年、209-223頁に収録される。黒住氏のこの論における「日本化現象」についての考察は、かつて溝口雄三（1932-2010）氏によって格別重視された。参照、溝口雄三『方法としての中国』東京大学出版会、1989年（孫歌主編、孫軍悦訳『作為方法的中国』北京、三連書店、2011年、152頁。）

19　黒住真氏の日本研究の特色については、その学生韓東育氏による黒住の前著『近世日本社会と儒教』への書評「探尋徳川儒教的真面目――読黒住真『近世日本社会と儒教』」（『二十一世紀』2004年12月号、142-149頁）を参照いただきたい。

20　黒住真『複数性の日本思想』213、215頁。丸山氏の「無構造の伝統」という言い方は、1957年の論文「日本の思想」（のちにその著『日本の思想』岩波書店、1961年、特に11-13頁に収録される）を初出とする。

21　黒住真『複数性の日本思想』211、213頁。黒住氏はこの問題について具体的に論証している。ここでは全て紹介しないが、その論旨は以下のとおりである。つまり、日本の社会文化の角度から見れば、近世の以前以後を問わず、儒教の知識は相当限られた範囲、主に上層社会におけるごく少数の人達（例えば、宮廷や神社のなかにいた博士家、神職、および僧侶などの文人たちの範囲）にだけ存在し、儒者は社会にあってほとんど独立の階層を形成することがなかった。ゆえに、その社会的地位は極めて限定的であった。幕府後期に至り「寛政異学の禁」（1790）が施行されたのを指標として、儒学は「一般化」現象を呈し、幕府は教化の「統一」を実施する必要を意識するようになった。ただこの政策も各地の藩校に限られた。ゆえに、全社会の教育的影響には限りがあった（同上書、209-218頁）。

22　黒住真「日本儒学の制度と性格」、上掲黒住氏著『複数性の日本思想』245頁を見よ。

23　石田一郎「前期幕藩体制のイデオロギーと朱子学派の思想」『藤原惺窩・林羅山』日本思想大系第28冊、岩波書店、1980年。

24　田原嗣郎『徳川思想史研究』未来社、1967年、平石直昭編『徳川思想史像の総合的構成』6頁。江戸教育史の専門家辻本雅史氏も古学派三傑のこの思想的特徴は「儒学日本化」の典型といえるとしている（「哲学（思想）としての儒教：日本の近世儒学研究素描」『真宗綜合研究所研究紀要』14号、45頁）。

25　田尻祐一郎「儒学の日本化――闇斎学派の論争から」『儒学・国学・洋学』頼祺一編『日本の近世』13、中央公論社、1993年、35-80頁。

26　緒形康「他者像の変容――中国への眼差」『江戸の思想』第4号、ぺりかん社、1996年、12-25頁。

27　弘文堂、1965年刊。のち『日本の思想――土着と欧化の系譜』（サイマル出版会、1971年再版）と改題される。

28　『日本の思想――土着と欧化の系譜』第2部第5章「日本nationalism論の視点――丸山真男と吉本隆明」。ここでいわれる“nationalism”は、民族主義のことを指している。

29　澤井啓一『〈記号〉としての儒学』前言、光芒社、2000年、第11頁。

30　以上、丸山真男「近代日本の知識人」『後衛の位置から――「現代政治の思想と行動」追補』未来社、1982年、130頁から引用。

31　同上書、127-129頁。

32　丸山真男『忠誠と反逆――転形期の日本精神史学的位相』筑摩書房、1998年、382頁。

33　同上書、408、420頁。しかしながら、丸山氏が注意を促すのは、歴史相対主義も往々にして「凡庸な特殊主義」という別の落とし穴に陥りかねないということである。例えば、江戸中後期の国学者たちがそうである。彼らは歴史の還元法に依りさえすれば、「記紀神話」の歴史像を復元することができると信じていた。うわべから見ると、まるで「すべてが歴史主義

化された世界認識」を構築できているかのようであった。その結果は、「かえって非歴史的な、現在の、そのつどの絶対化をよびおこさずにはいない」（同上書、421、422 頁）。われわれの話でいえば、この種の「非歴史」的な、現状の絶対化も現状の「本質」化に他ならない。その一方で、すべてが歴史主義化されるため、現実の社会がいったん秩序を失うや、現状の「絶対化」の観念は落失し、また別の茫漠たる域に陥る。あらためて、超越的社会と歴史的行為の絶対普遍的価値を捜し戻そうと思っても、往々にしてすでに手遅れとなってしまう。丸山氏は、日本の伝統文化においては、この種の普遍的存在の信念と追及に対して、非常に冷淡であったと考えていた。参考、丸山真男「対談『歴史意識と文化のパターン』」『丸山真男座談』第 7 冊、岩波書店、1998 年、256 頁。

34　以上は、澤井啓一『〈記号〉としての儒学』8 頁を参考。澤井氏はかつて、儒学はまさしく近代日本にあって暗い歴史をたどったために、台湾や韓国などの学者と儒学の現代的課題について話し合った際、往々にして日本儒学を「反面教師」としてしか紹介できないでいるという嘆きを漏らしたことがある（同上）。

35　澤井啓一「土着化する儒教と日本」、『現代思想』第 42 巻第 4 号、青土社、2014 年 3 月、86 頁。

36　同上注、94 頁。

37　澤井啓一『山崎闇斎――天人唯一の妙、神明不思議の道』ミネルヴァ書房、2014 年 3 月、364 頁。

38　しかし渡辺浩氏は早くも 1980 年代に、江戸時代にあっては、「儒学の日本化」と「日本思想の儒学化」は、その実、同時並行していたことをすでに指摘している。その著『近世日本社会と宋学』補論 1「伊藤仁斎・東涯――宋学批判と『古義学』」（東京大学出版部、2010 年増補版、246-247 頁）を参照。このほかに、土田健次郎氏も「土著化」という概念を用いて徳川儒教の特質を考察している。たとえば、仁斎学の思想的特質の一つは、儒教の「土著化」をなしていることであり、土田氏の理解にあって、日本文化の「土著性」とは「日常性」（そのなかには日本的道徳感、社会的心情を含む）となるということである。その著『「日常」の回復――江戸儒学の「仁」の思想に学ぶ』（早稲田大学出版部、2012 年、47-48 頁）を参照。さらに、その論「東アジアにおける朱子学の機能――普遍性と地域性」（土田健次郎編『アジア地域文化学の構築』雄山閣、2006 年、231 頁所収）を参照。

キーワード

儒教、日本儒教、日本化、近代化、日本性（日本的なもの）、土着化

Émile Guimet, le Japon (1876) et l'Histoire des religions.

Frédéric GIRARD

Nous remercions les professeurs de l'université Tōyō qui m'ont invité, à commencer par de président TAKEMURA Makio, les professeurs IBUKI Atsushi et WATANABE Shōgo, ainsi que le collège des professeurs et chercheurs de plusieurs facultés et du Centre de recherche orientales, parmi lesquels M. HORIUCHI Toshio. De nombreux angles d'approche sont à envisager. Si nous optons pour la figure de Émile Guimet, considérée comme mineure et anecdotique par certains, c'est d'un côté par attachement à notre maître Bernard Frank qui y a consacré des travaux approfondis - nous tenons à souligner à ce propos que Frank tenait son Panthéon bouddhique du musée Guimet pour un bon ouvrage (bon est bien modeste de sa part), et dans un sens nous nous attachons à contextualiser -. Nous pensons d'un autre côté que cette étude mérite d'être prolongée en raison de l'importance de l'influence de l'oeuvre de Guimet. Le savoir de Guimet passe pour suranné, une « curiosité », ce qui est certes une évidence, mais il continue à agir sur nous. Guimet avait une ambition scientifique : il se voulait égyptologue, il est devenu orientaliste féru de bouddhisme, et entendait être méthodique dans son approche scientifique.

L'expérience japonaise de Guimet a été déterminante dans la façon dont il a envisagé ce que devait être une histoire des religions, discipline qui se constituait à son époque en France et dont il a été un acteur puisque le musée Guimet a publié sous son égide les volumes fondateurs de la nouvelle Revue de l'Histoire des Religions, à partir de 1880, peu de temps après le séjour oriental au Japon, en Chine et en Inde, du collectionneur avisé qu'il a été. Nous tâchons de mettre les différents éléments qui ont pu entrer en jeu dans l'élaboration de cette nouvelle discipline chez Guimet, en tâchant de reconstituer sa conception des religions japonaises, dont en premier lieu le bouddhisme. Nous n'avons à notre disposition que peu de matériaux : Guimet n'a presque rien écrit sur le bouddhisme, à part quelques lignes de catalogues, d'introductions ou de conférences. Nous ne pouvons que partir de documents peu exploités jusqu'à présent, les réponses à ses questions à des religieux japonais, dialogues longtemps restés inédits et les témoignages de ses fidèles, Régamey et Milloué, qui, proches de Guimet ont laissé des écrits qui ont reflètent les orientations de Guimet et suppléent à son silence. Ce qui légitime ce procédé est à notre sens le fait que, si le monde intellectuel français et peut-être européen était divisé sur la question de savoir si le bouddhisme était une forme de nihilisme ou au contraire une philosophie religieuse élaborée et positive, une haute moralité, il va de soi que Guimet se rallie à la seconde position, qui est celle de Régamey et Milloué. Si Guimet avait partagé la première opinion, il aurait fait partie des amis de Victor Cousin et de ses émules comme Barthélémy Saint-Hilaire, ce qui n'est pas le cas. Ce sont là presque notre conclusion si bien que l'exposé qui va suivre peut aussi bien n'être ni fait ni entendu.

I. *Naissance d'une vocation.*

Émile Guimet est un homme du XIXe siècle. Homme d'affaires, il est aussi un humaniste, ce qui transparaît, d'une part, dans sa culture prodigieuse, nourrie aux Lettres classiques et, d'autre part, dans son attitude humaine. On peut se demander s'il ne s'apparente pas à certains idéaux saint-simoniens ou fourriéristes dans un contexte intellectuel français très fertile, même si l'on ne peut lui assigner aucune affiliation définie.qui permette de comprendre son intérêt pour l'Extrême-Orient, de situer ses enquêtes en matière de religion. De cette personnalité complexe, on n'esquissera ici que quelques traits, ceux qui permettent de comprendre son intérêt pour l'Extrême-Orient, de situer ses enquêtes en matière de religion sous les angles qui ont paru les plus appropriés au cours de nos propres investigations sur place et dans les textes. Bien des zones d'ombre subsistent qui, espérons-le, seront un jour éclairées par des découvertes nouvelles, dans un domaine où les connaissances ne progressent que très lentement, eu égard à une carence en documents d'époque accessibles.

Guimet est né à Lyon en 1836 et mort à Fleurieu-sur-Saône, près de Lyon, en 1918. Le jeune Guimet s'intéresse tôt aux arts -

céramique, peinture, musique -, aux sciences et aux lettres. Il portait un intérêt particulier aux questions philosophiques et religieuses, qu'il voyait au cúur du développement de l'homme et des sociétés.[1]

L'amour de Guimet pour l'Égypte est ancien et récurrent tout au long de sa vie : il se rend en voyage en Égypte (du 9 novembre 1865 au 16 janvier 1866), la terre d'élection des religions et le berceau de toutes, pensait-on depuis longtemps en Europe. Il s'ouvre aux religions antiques, à la philosophie, à l'archéologie, croyant aborder une morale pure, une philosophie grandiose, une religion intense. Il acquiert tout ce qui l'intéresse : livres, objets, momies ; les objets collectionnés dévoilent à leur manière « le bien, le vrai et le beau », selon la célèbre définition de Platon de l'absolu. Il tient une chronique de son voyage[2] : s'agit-il d'un ìvoyage en Orientî comme les hommes de lettres du XIXe siècle en entreprenaient, à l'instar de Gérard de Nerval, dont il possède des œuvres, de Gustave Flaubert ou d'Arthur Rimbaud ?

Il participe au Premier Congrès International des orientalistes en 1873, organisé à Paris par le japonologue Léon de Rosny (1837-1914), dans la section d'études extrême-orientales (Chine, Japon, Inde, Tartarie). Ce congrès réunissait des personnalités comme Johann Joseph Hoffmann (1805-1878) de Leyde, Philippe Édouard Foucaux (18011-1894), Joseph Halévy (1827-1917), l'abbé Martin (?-?), Gaston Maspero (1846-1916), Léon de Rosny, James Legge (1818-1897), Charles Elliot (1801-1875), Ernest Satow (1843-1929), Shimaji Mokurai 島地黙雷 (1838-1911) moine à Tokuji, Gotō Shōjirō 後藤象二郎 (1838-1897), président du Conseil d'État à Edo, Mutsu Yōnosuke 陸奥陽之助 (1844-1897), gouverneur de Kanagawa, Shizuki Kanzō 志筑寛三 (?-?) (professeur à Ōsaka), Aimé Humbert (1818-1900), ancien envoyé extraordinaire et Ministre plénipotentiaire de la Confédération suisse au Japon, le sinologue et japonologue François Turrettini (1845-1908), directeur de l'Atsumé-gusa, à Genève, et président du Comité helvétique, Henry de Freudenreich (1825-1909), voyageur au Japon.[3] Cette liste de savants et de personnalités de premier ordre donne une idée du milieu scientifique et humain dans lequel Guimet baignait avant de prendre le départ pour l'Extrême-Orient trois années plus tard, en 1876. Cette année-là, il rejoint à l'Exposition universelle de Philadelphie Félix Régamey (1844-1907), chroniqueur et peintre qui restera très attaché au Japon et qui se lie d'amitié avec le caricaturiste Kyōsai 暁齋 (1831-1889). Il se rend au Japon avec quelques personnalités japonaises et y séjourne du 28 août au 3 novembre 1876, avant de regagner la France au mois de mars 1877, après un périple en Chine, en Inde et à Ceylan. Son voyage est relaté en ces termes par un journal dont il est co-fondateur, « L'Exploration, Journal des Conquêtes de la Civilisation sur tous les Points du Globe » :

« Notre collègue à la société de géographie commerciale et l'un des fondateurs de l'Exploration, M. Émile Guimet, engagé dans un voyage autour du monde avec une mission du ministre de l'instruction publique, s'est arrêté au Japon pour en étudier les différents cultes. Après avoir visité longuement les temples de Shaba, à Tokyo, et ceux de Nikko et d'Isé, M. Guimet s'est rendu par terre à Kyoto, toujours en compagnie de M. Régamey, l'habile dessinateur, auquel les journaux illustrés d'Europe et d'Amérique doivent déjà une foule de croquis très-appréciés sur le Japon. Les deux voyageurs ont été reçus dans la ville sainte avec le même empressement qu'ils ont trouvé partout depuis qu'ils ont mis le pied sur le sol du Japon. Le gouverneur de Kyoto a mis à leur disposition plusieurs officiers pour leur faire visiter les principaux temples, où des réceptions inusitées les attendaient. Sept grands conciles ont été tenus pendant leur séjour à Kyoto entre les grands-prêtres de tous les temples, l'un pour la religion Shintoiste et les autres pour les différentes sectes bouddhistes. Le dernier qui a eu lieu pour la secte Sinsiou [Shinshū], la plus importante de toutes, a été convoqué dans le célèbre pavillon de Taiko-sama. Les autres se sont tenus dans les temples mêmes, et le plus souvent devant le sanctuaire. En somme, M. Guimet est on ne peut plus satisfait du résultat de son voyage. Les cérémonies auxquelles il a assisté, avaient, dit-il, un caractère des plus imposants, et il va quitter le Japon avec les documents les plus complets, les renseignements les plus précis et les matériaux les plus importants. Nous croyons avoir dit déjà que notre jeune et savant compatriote se proposait d'établir à ses frais en France, [dans] sa ville natale, une école japonaise. À Kyoto, de nombreux élèves lui ont été promis, et il espère que de Tokio, où le ministre de l'instruction publique paraît vivement s'intéresser à cette nouvelle fondation, il lui sera également envoyé plusieurs sujets. »[4]

Dans le Congrès Provincial des Orientalistes organisé à Lyon après son retour du Japon en 1878, Guimet fait connaître ses collections et joue un rôle central en tant que président et collectionneur avisé : « Pour faciliter les études orientales, M. Émile Guimet ne se borne pas à réunir un groupe de lettrés orientaux. Il veut aussi que les monuments de l'Orient puissent être facilement étudiés dans notre ville. Les visiteurs du palais du Trocadéro admirent de véritables trésors que notre zélé Président a rapportés de son voyage en Orient et qui ne sont pourtant qu'une très faible partie des merveilles destinées au Musée que vous devez inaugurer. »[5] Il a fréquenté à nouveau une pléiade de savants de renom : Émile Burnouf (1821-1907), Philippe Édouard Foucaux, Gaston Maspéro, Ernest Renan (1823-1892), Léon de Rosny, Henri Cordier (1856-1923) ou Kuki Ryūichi 九鬼隆一 (1850–1931), Conseiller d'État, secrétaire général du Ministère de l'Instruction publique au Japon, personnage qui l'avait aidé au

cours de son voyage dans l'archipel. Des thèmes transversaux ont été examinés, tels ceux-ci : « Quelles espèces de lotus ont été considérées comme sacrées par les Égyptiens les Indiens, les Chinois et les Japonais ? » ; « Quels rapports existent entre le Shintô [Shintō] des Japonais et le Sen-Tao [Shendao] des Chinois ? ». D'autres touchent des problèmes universels dans les religions : « Quel est exactement, d'après les idées bouddhiques, l'état de l'âme des Bouddhas dans le paradis (Nirvāṇa) ? » Les centres d'intérêts de Guimet se signalent par leur continuité avant et après son voyage en Extrême-Orient. Il publie ses *Promenades Japonaises* en 1878 et 1880, crée le musée des religions à Lyon entre-temps en 1879, et ne cesse de donner des conférences et de publier des livres ainsi que des articles. Il fonde la *Revue de l'histoire des religions* en 1880. En 1900, après l'Exposition universelle de Paris, signe de la fructueuse et obstinée continuité de son úuvre depuis sa visite au Japon, il co-crée la société franco-japonaise en tant que vice-président et Régamey comme secrétaire général, avec des japonologues, japonophiles et personnalités japonaises.

Sa vie durant, sa curiosité à l'égard de l'Égypte restera constante. Elle ne cessera de s'étendre à d'autres domaines orientaux, tant son expérience japonaise et extrême-orientale l'a marqué, et l'enrichira des méthodes de l'anthropologie, de l'histoire des religions, de l'ethnographie et de l'histoire de l'art. Guimet est un homme complet. On croirait lire Edward Said lorsqu'il distingue trois grandes familles d'orientalistes au XIXe siècle d'inspiration saint-simonienne : les universitaires et les savants, les poètes et les philosophes, les politiques et les hommes d'action.[6] Si l'on suit cette classification, Guimet appartient aux trois : il est à la fois savant et écrivain, philosophe et homme d'affaires. La façon dont il propose de transposer la notion bouddhique de causalité en termes d'affaires, « Capital, Intelligence et Travail », le suggère.[7] Son amour de l'Égypte et sa quête de la Mère originelle indiquent-ils des affinités avec le mouvement saint-simonien ?[8] Cependant l'Orient de Guimet est celui de l'Asie et non de l'Afrique du nord et l'on ne perçoit chez lui nulle idée de colonialisme. D'où lui vient cette curiosité intellectuelle à portée universelle ?

II. *À la recherche des conceptions religieuses de Guimet.*

Guimet semble imbu de l'idée que le succès des religions vient du fait que les grands fondateurs de ces religions ont été à même de résoudre les problèmes sociaux majeurs de leur temps. Il se trouvait à la tête d'une entreprise employant des personnels dont il voulait assurer le meilleur bien-être et était préoccupé des mêmes questions : il vivait dans « l'espérance que ces travaux [scientifiques] pouvaient semer un peu de bonheur ». En matière religieuse, il devait partager un certain nombre de conceptions communes de son siècle. Il ne semble pas avoir été à titre personnel un catholique convaincu, mais il devait tout du moins avoir hérité de ses valeurs culturelles et non pas de son exigence exclusiviste. Dans son œuvre scientifique, on le voit utiliser un langage négatif à l'égard des religions non chrétiennes : fétichisme, idolâtrie, paganisme - c'est le langage même hérité des missionnaires depuis le XVIe siècle à l'endroit des religions dites « polythéistes » ; mais en même temps, il se montre extrêmement respectueux à l'égard de ces religions qui méritent selon lui toute l'attention des scientifiques.

Mais Guimet est un scientifique. Pour en venir d'emblée aux conclusions de notre propos, on peut se demander s'il ne songeait pas à dresser un tableau systématique des figures religieuses qui, dans un sens, s'apparenterait aux *Tables* ou *Classification périodique des éléments* de Mendeleiev (1834-1907), dans lesquelles le botaniste chimiste avait fait une liste complète des éléments, dont certains étaient identifiés et d'autres restaient à l'être ? Pour lui, un répertoire des divinités et de leurs attributions dans toutes les contrées du monde ne devait-il pas conduire, en prenant pour modèle et point de départ le panthéon égyptien reconstruit à l'époque de la Renaissance, à dresser un tableau complet des religions du monde qui provenaient de ce panthéon comme autant de produits dérivés sur un arbre généalogique qui serait, tôt ou tard, reconstitué dans sa totalité ? Telle n'était-elle pas l'ambition de Guimet, en tant que fondateur de l'histoire des religions ? Maurice Vernes (1845-1923), dans son « Introduction » au premier tome de la toute nouvelle *Revue de l'Histoire des Religions* (1880), fait part du besoin que les savants ont de concentrer les résultats de leurs recherches dans une seule revue, d'un besoin d'unité méthodologique et de répartition des domaines, autour de la philologie.

A/ *Systèmes religieux au temps de Guimet.*

Dans son ouvrage de 1883, qui fait partie du fonds Guimet de Lyon, *Essais orientaux*, James Darmesteter (1849-1894) met en avant le rôle que la France avait à jouer dans le développement des sciences et en particulier de cette découverte qu'a été le

domaine orientaliste conçu comme science, vis-à-vis de l'Allemagne qui se pose en grande conquérante. Il rappelle que, au XVIIIe siècle, les « langues orientales » sont l'hébreu, l'arabe et le turc, parfois le chinois. L'orientaliste les embrassait toutes, en même temps qu'il est censé couvrir la Perse, l'Égypte, l'Assyrie et le Cambodge. La voie s'élargit avec la découverte du *Zend-Avesta* par Anquetil-Duperron (1731-1805) en 1758,[9] et le rôle d'Eugène Burnouf (1801-1852) est souligné.[10] Champollion (1790-1832), bercé par Plutarque et sa *Vie des hommes illustres* comme plus tard Guimet, déchiffre les hiéroglyphes en établissant leur continuité avec l'écriture des papyrus qui sont des hiéroglyphes en cursive.[11] Guimet cherche à décrypter les signes que sont les objets rituels à l'aide des représentations figurées de divinités, les explications iconologiques, ou les rituels qu'il observe *de visu*. Il se croit en face d'un ensemble sémantique structuré qu'il ne lui reste plus qu'à déchiffrer, non pas en multipliant les enquêtes ethnologiques, qu'il laisse à d'autres le soin d'entreprendre, mais en collectionnant les objets et en réunissant les hommes appropriés, en premier lieu les prêtres qu'il convie à son musée, conçu comme un véritable laboratoire d'analyse scientifique, ainsi qu'il le confie dans son Rapport remis au Ministère à son retour du Japon.[12]

B/ *Vers une histoire des religions.*

L'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Frédéric Lichtenberger (1832-1899), à l'article « Religions (Classement et filiation des) » (1880), rédigé par le même Maurice Vernes (1845-1923), le fondateur de la *Revue de l'histoire des religions*, présente les conceptions que l'on avait des sciences religieuses à l'époque du retour d'Orient de Guimet. Elle évoque en particulier le classement des religions établi par Albert Réville (1826-1906), co-fondateur de la même *Revue*, le premier titulaire de la chaire d'histoire des religions au Collège de France (1880) et le premier président de la section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études (1886).[13] Ces sciences naissent grâce à la pratique conjuguée de l'histoire, qui rassemble des matériaux, et de la philosophie, qui les ordonne et permet de les exploiter, et dépassent le point de vue prévalant dans le passé d'une opposition entre religions juive et chrétienne et paganisme, et celui d'une condamnation aussi générale que frivole et ignorante de la chose religieuse par le XVIIIe siècle considérée comme un moyen d'abuser et d'exploiter la population, thème repris par le marxisme. Selon le témoignage de Émile Littré, une réhabilitation du religieux a été opérée grâce à la philosophie d'Auguste Comte et à la critique protestante qui, en évacuant le surnaturel, l'a restitué comme facteur d'influence dans l'évolution des sociétés. Une classification des religions du monde, initialement établie par le Hollandais G.P. Tiele a été entérinée par Réville, moyennant des amendements assez importants dans la distribution des regroupements.

Elle esquisse une ligne évolutive et progressive allant de (1) l'ancienne religion de l'homme primitif fondée sur un culte naif de la nature à travers ses objets qu'on se représente animés, conscients et agissant sur la destinée humaine ; à (2) un animisme des peuples dits sauvages - africains, esquimaux, finnois, tartares, indiens d'Amérique, polynésiens -, fondé sur des intuitions animistes et fétichistes, personnifiant des entités naturelles, distinguant le corps de l'âme qui acquiert une autonomie pour regagner un monde peuplé d'esprits, au sein d'une esquisse de mythologie ; à (3) des religions polythéistes nationales ayant élaboré des mythologies dramatisant la nature sur le modèle de la vie humaine - Chine, Égypte, Ninive, Babylone, Germanie, Gaule, Italie, Grèce, Nouveau Monde du Mexique et du Pérou, la mythologie védique en représentant la forme la plus achevée, et selon toute vraisemblance la mythologie japonaise (encore considérée comme mal connue), religions indo-européennes et sémitiques -, à (4) des religions nomistiques fondées sur une loi ou Écriture sainte, tendant au panthéisme ou au monothéisme - taoisme, confucianisme, mosaisme, judaisme, brahmanisme, mazdéisme -, à (5) des religions universalistes ou humaines se fondant sur les principes et des maximes - bouddhisme, christianisme, mahométisme -. La principale originalité de Réville a été d'établir une partition entre « religions polythéistes », qui regroupent (1) la religion primitive de la nature, (2) les religions animistes, (3) les mythologies nationales, (4) les religions polythéistes-légalistes, (5) le bouddhisme, et « religions monothéistes », à savoir (1) le judaisme, issu du mosaisme, légaliste et national, (2) l'islamisme, légaliste et international, (3) le christianisme, religion de rédemption à caractère international. Le bouddhisme est, selon Réville, à la charnière des deux groupes : il est une religion universelle de rédemption, opposée au polythéisme mais intégrant en réalité les polythéismes locaux.[14]

Vernes critique cette classification qui ne se fonde, selon lui, que sur des distinctions philosophiques artificielles qui sont sans lien avec le milieu et le cadre naturel qui les ont vu naître. Son principal défaut est d'ignorer une évolution historique effective des cultes et des doctrines en rapport avec les transformations sociales. Un trait national ne disparaît jamais d'une religion qui se présente comme universelle, un monothéisme évolue vers le polythéisme en s'adaptant aux cultes locaux ou à travers celui des saints, si bien que l'histoire des religions, tout comme la littérature, n'est qu'un chapitre de l'histoire universelle. Il propose sur ce

fondement les regroupements en ensemble indo-européen et en ensemble égypto-sémitique, qu'il convient d'étudier des origines jusqu'à l'époque moderne dans leur évolution, en symbiose avec les diverses populations en contact, à l'origine de combinaisons nouvelles - les syncrétismes -. Des formes simples et grossières de religion évoluent vers des dogmes et des cultes qui sont associés au progrès de la civilisation, avec des reculs tels qu'il est illusoire de vouloir retracer les origines - antérieures à l'histoire -, et d'établir des parallélismes rigoureux et chronologiques entre religions dans leurs évolutions respectives. Nulle clé de l'histoire des religions n'est à rechercher dans une révélation primitive, puisque les notions les plus hautes et les plus pures sont le fait des penseurs et des croyants. Des filiations entre mythologies des Indo-européens ou des thématiques communes (comme le Déluge) des peuples de l'Asie occidentale, s'expliquent par une promiscuité géographique ou historique, sans que le besoin soit de les rapporter à un état primitif.

Ces classifications établissent des comparaisons entre les religions qui tendent au départ à effacer ou à atténuer l'idée d'un état primitif en regard d'un état évolué, de superstitions vis-à-vis d'une vérité révélée, et à relativiser les religions ainsi que les critères du profane et du sacré. Néanmoins, une échelle de valeur, fondée sur celle des niveaux culturels, subsiste qui veut tenir compte d'une évolution historique des données premières vers des élaborations abstraites et conceptuelles, et d'une symbiose croissante entre courants universalistes et cultures locales. L'idée d'une origine première ou d'un état originel des religions disparaît au profit d'un comparatisme qui, en l'occurrence, semble extrêmement fécond en cette période de quête des données ethnologiques, textuelles, historiques, archéologiques et philologiques. C'est dans cet esprit que naît cette discipline dans son organe d'expression qu'est la *Revue de l'histoire des religions*, sous les auspices du musée Guimet. Maurice Vernes en définit les principes dans l'« Introduction » au premier tome de la revue, ce qui aidera à mieux cerner les idées qui habitaient l'esprit de Guimet lui-même.[15] Vernes déclare que cette science, qui porte aussi le nom de « hiérographie », s'inspire en premier lieu des sciences historiques, dont elle pourrait n'être qu'une branche, se fonde sur les règles de la critique historique afin d'élaborer des modèles de reconstruction du passé menant à des règles générales, ainsi que les inspirateurs de la *Revue historique*, fondée quatre années auparavant, les ont définies. Elle ne se fait l'expression d'aucune philosophie ou religion mais prend pour modèle scientifique, quasiment absolu, la philologie dont elle étend le champ d'exercice dans le cadre d'une vision plus large de l'histoire : un effort particulier est requis pour se distancier des religions qui habitent encore l'esprit des Européens, le christianisme et le judaisme dont les récits sacrés tendent à se profaniser par la comparaison des données. La grande quantité de matériaux récemment mis au jour et la définition de méthodes de travail - philologie, mythologie comparée, critique textuelle et historique - ainsi que d'une répartition des domaines et des tâches justifient la création d'une revue spécialisée qui évite le regrettable émiettement d'autres revues comme le *Journal Asiatique* ou la *Revue critique*. L'application d'une règle humaine, l'explication historique sont les nouveaux mots d'ordre du philologue qui défriche les nouveaux champs de recherches, presque infinis, qui s'ouvrent à lui. La « critique historique », selon Vernes, a pour premier ennemi le fanatisme qui canalise abusivement les croyances et exerce une coercition aussi hypocrite que destructive, mais il évite également de prendre le simple contre-pied simplificateur ainsi que le dénigrement aveugle de qui ferait de Jésus un imposteur, de la tradition sacrée une tradition contournée : sa tâche est positive et non pas négative. Une sympathie respectueuse à l'égard du passé et des hommes de jadis s'accompagne d'une indépendance d'esprit et d'un jugement critique qui situe dans son cadre historique l'émergence et le développement des phénomènes religieux. Vernes s'en prend aux points de vue sectaires, dont le protestantisme qui est trop partial et projette ses propres vues sur le passé, la critique *rationaliste* qui, au lieu de faire un effort sincère pour reconstituer le contexte culturel, réduit platement à ses propres vues et options intellectuelles les séquences mythiques ou légendaires des récits. Vernes reconnaît des états d'avancement différents selon les domaines : très poussé pour l'Égypte, l'Assyrie, l'Inde ou la Perse, moins pour le Judaisme et le Christianisme originel, un état prometteur pour les antiquités grecques et romaines où la philologie et l'épigraphie vont au secours de la mythologie comparée.

Le but de la revue, et donc de la nouvelle science, appelée non pas « science des religions » mais « histoire des religions », est l'étude des religions orientales anciennes et modernes, des religions occidentales anciennes afin de ne point entrer dans les controverses contemporaines : Vernes a voulu éviter le terme de « science », trop associé à des polémiques récentes et à l'idée d'une clef unique, d'un ensemble figé et achevé alors que celui d' « histoire » laisse la porte ouverte à un enrichissement graduel d'une des plus fécondes productions de l'activité humaine.[16] Un intérêt particulier est porté en Europe sur la formation des grands organismes, comme l'Église jusqu'au IVe siècle mais non pas l'histoire ecclésiastique ultérieure, la manière dont des crises religieuses ont enfanté de nouvelles formules, comme la Réformation, qui expliquent des formes de croyances actuelles, ou sur la mythologie populaire. Les ensembles religieux indo-européens ainsi que égypto-sémitiques présentent une histoire allant de

l'Antiquité jusqu'à nos jours d'un intérêt rare et exceptionnel. Si le christianisme est profondément sémitique (ou mieux arabe-syrien), il offre cette particularité de s'être mêlé intimement à l'autre grand groupe qu'est la branche indo-européenne grecque et romaine. Vernes se veut rigoureux dans les découpages à opérer entre champs d'investigation liés à la géographie, mais il est très sensible également à l'évolution de ces ensembles au cours de l'histoire où, le cas échéant, des symbioses se sont produites donnant naissance à de nouveaux ensembles. Si la revue peut se flatter d'être entourée de spécialistes de ces domaines, on reconnaîtra que l'Orient n'y occupe pas encore une grande place, à l'exception de l'Égypte et de l'Inde, et que seront l'objet de publications futures les travaux portant sur l'Amérique, la Chine, l'Extrême-Orient, les Finnois et Touraniens, les peuples sauvages et primitifs. La revue veut s'ouvrir sur une histoire générale des religions et s'adresser à un public étendu, en proposant un organe d'expression commun où se reconnaissent des compétences différentes, travaillant selon des méthodes scientifiques rigoureuses. Elle exclut les prises de positions partiales qui en feraient un champ de bataille des idées religieuses ou politiques : « La *Revue* est purement *historique*, elle exclut tout travail présentant un caractère *polémique* ou *dogmatique* ». Un mot d'hommage est rendu à Émile Guimet pour ses entreprises auxquelles préside son intelligente initiative, et auxquelles se rattache la *Revue*. Une parenté intellectuelle indéniable est soulignée par cet éloge qui exclut que Guimet ait jamais été un sectateur d'une philosophie ou d'une religion dont Vernes a parlé, même si celui-ci déclare aussi son indépendance à l'égard du fondateur du musée. C'est plutôt la dynamique d'une entreprise collective, faite dans un certain esprit à la fois scientifique et intellectuellement autonome, qui est soulignée dans ces propos.

La situation de l'histoire des religions à l'époque où Guimet se rendait au Japon et où il édifiait son musée en France laisse à penser que, parmi le scepticisme général qui régnait à l'endroit de la chose religieuse et du catholicisme en particulier, il importait de mieux faire connaître un domaine laissé dans l'obscurité, celui des civilisations de l'Extrême-Orient qui restaient le parent pauvre de cette nouvelle discipline. Sur le plan des idées, cette science avait également bien du mal à s'édifier en toute indépendance d'esprit au milieu de courants déniant toute valeur au religieux au nom d'un rationalisme réduisant à un bipolarisme toute prise de position philosophique. On peut penser que si Guimet pouvait considérer le bouddhisme comme une philosophie sans dieu, modèle d'une nouvelle laicité ou d'une nouvelle philosophie morale en France, il n'était guère susceptible non plus d'en être un adepte inconditionnel, lui qui avait vu à quel point cette religion avait connu un essor extraordinaire et des formes d'expression religieuses complexes au Japon. Il n'est pas concevable qu'il ait partagé les vues des courants illuministes qui intégraient le bouddhisme dans leur système ou qu'il ait intégré des sectes aux dogmes plus ou moins douteux. Il était peu ou prou au courant de leurs idées qui, avec d'autres, constituaient la toile de fond de la France intellectuelle d'alors. Les schémas d'explication évolutionnistes de Kircher posant une origine absolue étaient, à notre sens, encore agissant dans une certaine intelligentzia, mais à titre de cadre épistémologique et non plus comme système scientifique à prendre à la lettre. Ce cadre était vieillissant et s'effritait à l'évidence dans le détail des explications : il pouvait opérer encore, tant qu'il n'avait pas été remplacé, mais on recherchait un autre système de référence qui n'avait pas été entièrement trouvé. Guimet était un spécialiste d'un culte à la fois « universel » et « syncrétique », pour reprendre les critères de Vernes : il était à la pointe de la recherche dans ce domaine et son ambition scientifique était manifestement grande. Il n'a pu que chercher à éviter les écueils dont on a vu la liste et il ne fait pas de doute qu'il avait dans son esprit l'ébauche d'une vision et tracé les perspectives de cette nouvelle science, à la suite de ses voyages parmi lesquels celui au Japon constituait un tournant décisif.

C/ *Une quête isiaque du panthéon bouddhique* ?

Les intentions d'Émile Guimet sont peu aisées à cerner et à définir en un mot. Néanmoins, si l'on se fie à plusieurs témoignages qu'il en a laissés, certains contours se dessinent, qui sont de la plus haute utilité pour notre propos. Certes, ses *Promenades japonaises* ont éternisé ce qui relève de l'impression première, mais Guimet est persuadé que ce type de notation a toute sa valeur. On connaît sa première remarque lorsqu'il croit accoster ni plus ni moins qu'à Rome : « Mais quelle est cette vision antique qui apparaît sur le pont du bateau ? Un groupe de jeunes Romains s'avance avec dignité ; ils sont vêtus de la longue robe latine, ils ont les cheveux coupés à la Titus, leurs traits sont fins, délicats et purs, rien d'asiatique dans leur physionomie ; ce sont bien des fils de Brutus que nous voyons venir à nous. Ce groupe échappé des œuvres de Cicéron se dirige droit vers nos compagnons de voyage japonais, et les jeunes Romains s'inclinent devant les ingénieurs mongoliques jusqu'à ce que leurs mains touchent leurs pieds nus. ». [17]

Il ne cache néanmoins pas que c'est animé d'une ambition scientifique, celle d'étudier les religions, qu'il est venu au Japon :

« À l'hôtel on cause et je subis naturellement les interrogatoires d'usage. - Monsieur vient au Japon pour faire du commerce ? - Non, Monsieur. - Alors c'est pour faire de la banque ? - Pas davantage. - Sans doute monsieur est appelé ici comme employé du gouvernement japonais ? - Encore moins. - Monsieur est probablement dans la diplomatie ? - Pas le moins du monde. - Peut-être dans le journalisme ? - Du tout. - Vous voyagez donc pour votre plaisir ? - Pas précisément. Je ne voyage ni pour mon plaisir ni pour celui des autres. Je viens étudier les religions de l'extrême-orient. »[18]

S'il rapporte de son voyage en Orient quantités d'objets religieux, représentations divines, ustensiles servant aux cultes, manuscrits sacrés, il confie au retour de son voyage qu'il veut fonder à Lyon un musée pratiquement universel des religions, « Un Musée Religieux contenant tous les dieux de l'Inde, de la Chine, du Japon, de l'Egypte, de la Grèce et de l'empire romain » Ses ambitions scientifiques couvrent un terrain géographique plus large que les pays qu'il vient de visiter, comme s'il dévoilait le champ idéal de ses investigations qui inclut la Grèce et Rome, mais aussi l'Égypte qu'il connaissait bien depuis longtemps.[19]

L'œuvre de Guimet mérite mieux que l'épithète de « curiosité parfois désordonnée » qu'on a donnée de ses essais sur la religion isiaque : avec Georges Lafaye (1854-1927) il est l'un des pionniers des études portant sur les cultes isiaques, que l'on commençait à redécouvrir à la fin du XIXe siècle[20], (et que Franz Cumont a rendues célèbres[21]). Il leur a consacré des essais érudits : l'« Isis romaine »[22], « Les Isiaques de la Gaule »[23], *Le Dieu d'Apulée, Plutarque en Égypte*, où il fait preuve d'une volonté de méthode scientifique.

On peut néanmoins se demander s'il ne conçoit pas les religions sous l'angle des idées platoniciennes ou néoplatoniciennes comme en toile de fond. N'y a-t-il pas trouvé le modèle d'un panthéon structuré, hiérarchisé et animé d'un dynamisme sotériologique - conduisant au salut de l'âme par l'union avec le Dieu suprême - de divinités, de demi-dieux et de souverains, qui se voulaient universels ?

En effet il a lu de Athanase Kircher (1601-1680) une somme de connaissances sur l'Égypte, compilée dans une perspective néoplatonicienne, où religion, théosophie et philosophie de l'Égypte entraient en symbiose, l'*Oedipus Aegyptiacus* (1652) dans sa version abrégée, la *Chine Illustrée* (1670). Selon ses conceptions, le monde est habité d'idées cosmologiques, de concepts premiers, auxquels correspondent des représentations ou figures (des divinités ou des symboles), qui recèlent en eux des attributs à caractère religieux et sont figurés par des hiéroglyphes. Le cosmos est constitué de forces élémentaires représentées sous les traits de dieux, qui s'élèvent ou descendent à travers quatre niveaux d'être - les sphères de l'idée, de l'intellect, des régions sidérales et du monde élémentaire -, qui sont autant de niveaux spirituels communiquant entre eux grâce à ces puissances dynamiques que sont les divinités, et qui émanent d'un centre divin invisible.

Kircher explique les sens les plus cachés de la table[24] : « Les Égyptiens, dit-il, considéraient la divinité en deux manières, ou comme un entendement éternel, regardé en lui-même, & séparé de tout commerce avec les choses matérielles, jouissant dans sa divinité d'un bonheur ineffable ; ou comme ayant rapport aux choses créées qu'il gouverne, se tenant toujours dans son centre d'où par le ministère des génies & des substances fécondes, il anime et donne la fécondité aux choses de ce monde, qu'il soutient de sa puissance. Ils admettaient une triple puissance en dieu, & une divinité turriforme en une substance, comme ils l'avaient appris de Mercure Trismégiste, de laquelle dépendaient toutes choses ; elle était comme un sceau imprimé sur les différentes classes des choses de ce monde, tant sensibles qu'insensibles. C'est sur ce plan qu'ils firent cette table. ». « La Table démontre que Tout est en Dieu et Dieu est en Tout, tout est dans tout et chacun en chacun. Emanant d'une Déité suprême, l'Esprit Créateur, le monde intellectuel et invisible se manifeste dans le monde sensible et visible, qui a son modèle dans le premier. »

Il reprend cette analyse sur trois étagements métaphysiques. Au plan suprême, un principe lumineux exprime le vouloir divin et porte à la lumière les causes cachées des forces secrètes ; à un plan moins élevé, il est la chaleur cosmique humide qui assure par élévation et descente la génération perpétuelle de la matière ; au niveau élémentaire, ce sont les forces négatives et mélangées, l'esprit obscurci, les défauts, la haine, l'envie, l'hypocrisie. On croit reconnaître les trois hypostases du néoplatonisme.

On arriverait à dresser de la sorte un tableau systématique des figures religieuses qui, s'apparenterait comme on l'a souligné au *Tables* ou *Classification périodique des éléments* de Mendeleiev (1834-1907). A partir d'une liste complète des éléments, certains sont identifiés et d'autres restent à être identifiés. Un répertoire des divinités et de leurs attributs dans toutes les contrées du monde devait conduire, en prenant pour modèle et point de départ un panthéon idéal, à dresser un tableau complet des religions du monde qui en provenaient comme autant de produits dérivés sur un arbre généalogique qui serait, tôt ou tard, reconstitué dans sa totalité.. Telle n'était-elle pas l'ambition de Guimet, en tant que fondateur de l'histoire des religions ? Maurice Vernes (1845-1923), dans son « Introduction » au premier tome de la toute nouvelle *Revue de l'Histoire des Religions* (1880), fait part du besoin que les savants ont de concentrer les résultats de leurs recherches dans une seule revue, d'un besoin d'unité méthodologique et de

répartition des domaines, autour de la philologie science de la généalogie par excellence à cette époque.

Ne peut-on reconnaître des points communs avec la philosophie de Kūkai 空海 (774-835), le fondateur du tantrisme Shingon japonais ?

D/ *Un essai d'organisation du Panthéon bouddhique.*

Guimet participe à l'Exposition Universelle du Trocadéro, à Paris.[25] Il expose au Pavillon du Japon, sur le Champ-de-Mars, un certain nombre des pièces iconographiques qu'il venait d'acquérir au Japon, dont son *maṇḍala* du Tôji 東寺曼荼羅 qu'il avait commandé sur place.

Si l'on suit les idées directrices de Hoffmann et du *Butsuzōzui*,[26] on arrive peu ou prou à reprendre, dans son ensemble - c'est ce qu'a fait Bernard Frank dans sa présentation des Collections d'Émile Guimet -, un panthéon qui s'organise en six catégories de « vénérés » (Shoshon 諸尊) :

1. La catégorie des Buddha (Nyoraibu 如來部, Butsubu 佛部)
2. La catégorie de *bodhisattva* (Bosatsubu 菩薩部)
3. La catégorie des Rois de Science (Myōōbu 明王部)(Guimet les assimile aux Tenbu 天部, sans doute en suivant l'explication d'un informateur japonais)
4. La catégorie des divinités (*deva* indiens) (Tenbu ; parfois aussi *tenjin* 天神)
5. La catégorie des "apparitions circonstancielles" (Gongenbu 權現部 : les *kami* 神 comme manifestations des Buddha et *bodhisattva*)
6. La catégorie des religieux éminents et des patriarches (Kōsō sahib 高僧祖師部)

I/ Ce schéma d'explication de la structure du panthéon bouddhique, est d'inspiration bouddhique dans ses origines. Sa particularité saillante est d'ordonner l'ensemble de tous les êtres, qui représentent toutes les formes et les manifestations possibles de réalités, à un seul, le Buddha solaire et lumineux, Dainichi 大日 (Vairocana) le Grand Soleil qui illumine toutes choses de sa sapience et de sa compassion. Il se concrétise immédiatement en quatre Buddha qui trônent et opèrent dans les quatre directions, en représentant les quatre faces du savoir et de l'action compatissante du Buddha primordial.

A. Les cinq Buddha :

- Buddha Dainichi nyorai 大日如來 (Mahāvairocana tathāgata)
- Buddha Ashuku 阿閦佛 (Akṣobhya)
- Buddha Hōshō 寶生佛 (Ratnasaṃbhava)
- Buddha Amida 阿彌陀佛 (Amitābha)
- Buddha Fukū jōju 不空成就佛 (Amoghasiddhi)

II/ À un deuxième plan, les Buddha se font représenter dans leurs fonctions par des *bodhisattva* qui en sont à la fois des émanations et des réalisations idéales et concrètes, se situant au niveau du commun des mortels en même temps qu'ils incarnent sur un plan moins abstrait ces Buddha. Le contenu même de l'Éveil du Buddha étant constitué de l'intelligence suprême qui permet de discerner les choses, sur un plan théorique et pratique, la sapience suprême, et d'une action compatissante qui se fonde sur l'idée que tous les êtres sont égaux, ils peuvent et doivent tirer bénéfice de la découverte de l'Éveil par le Buddha qui en distribue l'enseignement de façon proportionnée aux facultés des êtres. Les deux fonctions principales qu'incarnent les *bodhisattva* sont donc celles de l'intelligence, de la sapience et la compassion : elles sont représentées par le *bodhisattva* Mongu [Monju] 文殊 (Mañjuśrī), et le *bodhisattva* Fugen 普賢 (Samantabhadra) dans les triades où trône au centre le Buddha Dainichi ou Śākyamuni ; par les *bodhisattva* Seishi Daiseishi [?] 大勢至 (Mahāsthāmaprapta) et Kannon 觀音 (Avalokiteśvara), dans les triades où trône au centre le Buddha Amida. Un Buddha central délègue donc ses deux fonctions principales à deux *bodhisattva*.. Le *bodhisattva* Jizō 地藏 (Kṣtigarbha), quant à lui, avec son sistre, qui chasse les mauvais esprits et les obstacles sur son passage, sert de guide aux âmes sur les destinées du monde, au nombre de six - c'est pourquoi on le représente en sextuplé - ; il veille notamment à conduire à bon port les âmes dans l'au-delà, parmi lesquelles celles des enfants morts en bas âge, avant le terme de leur vie - c'est pourquoi on le représente avec une sorte de bonnet en tissu sur la tête et un tablier sur la poitrine, à l'instar des enfants et nourrissons -.

B. Les cinq Bodhisattva

- Vajra [Guimet : Prajñā] parāmitā
- Vajrasattva
- Vajrakarma
- Vajraratna
- Vajradharma

Ces quatre derniers *bodhisattva* sont identifiés à Miroku 彌勒 (Maria), Kannon, Monju, et à Fugen.

III/ À des niveaux inférieurs, se trouvent divers types de divinités. Tout d'abord, au troisième niveau, apparaissent des dieux qui représentent des passions humaines à un degré exacerbé : l'amour, la haine, le courroux et la fureur guerrière. Mais ces divinités ont surmonté leurs propres passions grâce à l'action convertissante des Buddha : elles-mêmes converties, elles peuvent convertir les autres êtres qui en sont la proie. C'est à ce titre qu'elles sont des Rois de Science (*vidyārāja*) car elles connaissent les ressorts du cœur des hommes et savent comment agir sur eux afin de les apaiser. Kujaku 孔雀 [明王] (Mahāmayūrī), la grande Paonne destructrice des poisons, Fudō myōō 不動明王 (Ocala = Acala), représente l'immuabilité, l'impassibilité des passions, l'intelligence qui tranche les doutes de son épée, Aizen myōō 愛染明王 (Rāgarāja) représente l'amour qui, porté à son acmé, se sublime en Éveil.

C. Les cinq Rois-de-Science (Myōō 明王) des déva

- Fudō-sama
- Vajrayakṣa, c'est-à-dire Kongō yakusha 金剛藥叉 (Vajrayakṣa)
- Gosanze 降三世 (Trailokyavijaya) (et Daijizaiten 大自在天 = Śiva et son épouse Uma 烏摩 = Umā)
- Daiitoku 大威德 (Yamāntaka)
- Gundari 軍荼利 (Amṛta-kuṇḍalī)

IV/ À un quatrième niveau, se trouvent les divinités bonnes du monde religieux indien, qui, ayant entendu la prédication du Buddha, se sont portées spontanément volontaires pour le protéger. On compte parmi elles les dragons-*nāga* (le cobra divinisé), les Garuda les oiseaux divinisés, la divinité de l'éloquence et des arts, Benzoate [Benzaiten] 辯才天 (Sarasvati), les divinités de la fortune, Daikoku 大黒天 (Mahākāla), la protectrice et mangeuse des enfants (Kishimojin 鬼子母神, Hārītī) ; les divinités suprêmes fondatrices ou garantes de l'ordre du monde, Śīva, Bonten 梵天 (Brahmā), Taishakuten 帝釈天 (Indra). On y inclut aussi des divinités mi-homme mi-dieu, comme Tenmangu 天滿宮, qui représente le lettré japonais Sugawara no Michizane 菅原道眞 (845-903) sous la forme du dieu de l'intelligence, du savoir, que l'on invoque notamment pour réussir aux examens à l'université.

V/ À un cinquième niveau, se trouvent toutes les divinités à caractère local, fonctionnel ou tutélaires (protectrices d'une ville ou d'un clan, les dieux sino-indiens du vent, de la pluie ; le maître des enfers Enma-ō 閻魔王 [Yama] en fonctionnaire chinois). C'est là que trouvent place et rang les divinités proprement japonaises, les *kami*, à l'instar de Amaterasu ōmikami天照大神, la Grande divinité qui illumine le Ciel, qui est à la fois symbole du soleil - donc la source de toute vie - et l'ancêtre de la famille impériale, famille qui assure l'ordre et la prospérité du pays. Elle est à la fois fonctionnelle et ancestrale. Inari 稲荷, le renard messager de la divinité de la montagne (*yama no kami* 山の神) qui représente l'esprit des céréales, avec le serpent, et apporte l'assurance de bonnes récoltes. Toutes sortes de dieux de la fécondité apportent fortune, argent et bonheur familial, aux commerçants, artisans et paysans, et aux autres métiers libéraux : les Sept dieux du bonheur, Shichifukujin 七福神, dont Ebisu 恵比須, Daikoku, Bishamonten 毘沙門天 [Vaiśravaṇa], etc. Est incluse dans cette catégorie la divinité Sanbō kōjin 三寶荒神, le dieu Rude, violent converti par les trois Joyaux et donc par le bouddhisme, qui assure la paix et la prospérité des foyers. Fudō 不動 en tant que divinité protectrice des eaux courantes.

VI/ À un sixième niveau se trouvent les patriarches et les moines éminents, ceux de la tradition indienne, les Saints disciples du Buddha qui atteignent le Nirvāṇa, les Rakan 羅漢 (*arhat*), ceux de la Chine, comme Bodhidharma, qui est venu d'Inde en Chine répandre les enseignements du Zen, Fudaishi 傅大士, l'inventeur de l'écriture, Kōbō daishi 弘法大師 (Kaka 空海, 774-835) le fondateur du Shingon 眞言宗, le prince Shōtoku 聖德太子 (574-622), héros civilisateur à l'aube des temps historiques, Chūjō hime 中將姫, la sage et pieuse jeune femme de l'Antiquité qui fit vœu d'aller naître dans la Terre pure d'Amida en tissant un mandala la représentant (le Taima mandera 當麻曼荼羅).

Si l'on reprend ces six catégories à partir de la plus basse, l'on peut refaire le trajet inverse : chaque être, aussi démoniaque soit-il, est un Buddha en puissance, est « possible de Buddha » comme on dit être possible de Dieu. Sa position n'est que

« provisoire » et il est appelé à s'unir, en dernier ressort, au Buddha primordial, à la nature une de Buddha. La boucle est bouclée dans un schéma de pensée moniste auquel Guimet était par ailleurs accoutumé dans les figures mythologiques et religieuses qu'il avait examinées antérieurement. Nul doute qu'il y a senti quelque analogie et que ce schéma explicatif l'a séduit plus que tout autre.

On voit que son principal défaut est de dévaloriser les divinités à un double titre : les divinités indiennes sont des divinités protectrices converties au bouddhisme ; les divinités japonaises y sont parfois incluses sous le nom de *tenjin* 天神 (divinités célestes) ; mais elles sont surtout cataloguées parmi les êtres qui apparaissent de manière circonstancielle comme des manifestations des Buddha et des *bodhisattva*. Elles sont donc inférieures aux divinités indiennes, dans un sens, et bien entendu toujours soumises aux Buddha et aux *bodhisattva* qui sont situés au-dessus d'elles comme des idéaux à atteindre.

Le descriptif de Hoffmann, plus scrupuleux que son modèle japonais, réserve un meilleur sort aux *kami* japonais. Néanmoins, ils font partie d'une cohorte assez mal définie d'entités divines qui, de toute manière, a moins fière allure que les Buddha et les *bodhisattva*. Dans un sens la Restauration de Meiji, dont Guimet a vu les effets sous ses yeux, était peut-être à certains égards au départ une réaction saine vis-à-vis de structures mentales désuètes et ressenties comme étant artificielles en ce qui concerne la place trop subalterne accordée au *kami* et celle trop grande faite aux Buddha. On a d'ailleurs le sentiment que Guimet met les deux catégories de personnages exactement au même niveau religieux : la lecture de ses *Promenades japonaises* suggère qu'un Japonais croit en une entité religieuse avant de penser à l'identifier comme étant bouddhique ou shintō.

E/ *Le maṇḍala du Tōji.*

Guimet analyse la structure du Maṇḍala du Tōji composé de vingt-trois personnages, en répartissant les dix-neuf personnages principaux qui le composent d'une manière en fin de compte triaire, en ramenant les catégories les plus basses à la troisième : « Pour en comprendre le sens, il faut savoir que les Bouddhas ont trois manières d'être :

1° Pouvoir de se perfectionner, quoique déjà Bouddha ;

2° Pouvoir de descendre à l'état de Bousât (bosatsu), de s'incarner dans les êtres, pour sauver les âmes par la douceur et la persuasion ;

3° Pouvoir de se transformer en Mio-ô ou Tembou, et d'agir contre les passions par la force et la peur. »

Guimet établit des correspondances terme à terme, quoique de manière peu cohérente puisque, après avoir donné cette hiérarchie de trois groupes de personnages, il analyse le premier et le troisième comme formant un système d'émanation, d'où les *bodhisattva* sont provisoirement absents. De ce groupe des Buddha, la figure centrale de Mahāvairocana (Dainichi) est la perfection incarnée, autour de laquelle sont distribués quatre Buddha qui en figurent les vertus et les Rois de Science (Myōō) ou Divinités (Ten) qui sont respectivement les émanations principales et secondaires de ces Bouddha. Dans cette optique il les met en rapport d'émanation, comme dans le néo-platonisme.

« Le groupe du milieu représente au centre Dainiti-Niourai [Dainichi nyorai 大日如來], le grand Niti (Niti [nichi 日], Lumière, le grand Niou [如][rai 來?]), perfection par excellence. – L'index de la main droite représente l'intelligence qui traverse et domine les cinq éléments représentés par les cinq doigts de la main gauche.

Quatre émanations principales et quatre émanations secondaires.

Les quatre principales sont des *Vertus* (pouvoirs de Dainiti), personnifiées par des êtres devenus Bouddhas.

Ashikou (Ashuku, Aksobhya) (celui de devant) représente la foi naissante : le premier pas dans la croyance et le plus important ; c'est une des quatre grandes vertus. La main gauche ferme le poing en serrant l'extrémité du vêtement : indice de volonté ; la main droite est ouverte et penchée vers la terre pour attirer les êtres : geste de charité.

Toshio (Hashi, Ratnasambhâva) (à gauche) avait, de son vivant, admirablement réglé sa conduite. Il personnifie la seconde vertu de Dainiti, qui est de vivre parfait. Il tient aussi son poing gauche fermé, et sa main droite, les trois doigts levés (comme font les évêques chrétiens), représente les trois manières d'être des Bouddhas. Quelquefois les cinq doigts sont levés et représentent Dai-niti et ses quatre vertus. »

On notera par exemple la quasi-identification qu'il fait d'Amida avec l'âme du monde :

« Amida (derrière) prêche et dirige. ñ Il représente le pouvoir d'expliquer les lois divines, c'est l'éloquence basée sur le raisonnement. Amida (*a*-sans, *Minda*-vie, éternel. *Aminta-Amenti*) présidant à l'Ouest, région funéraire, joue dans certaines sectes un grand rôle vis-à-vis des âmes. Le *Swastica*, la croix éclatante que les Bouddhas portent sur la poitrine, lui est consacrée. ñ Il

tient la main gauche (les éléments ñ l'univers), réunie par le bout des doigts à la main droite (sa propre nature, son âme), ce qui symbolise l'identification des êtres avec Amida : c'est presque l'âme universelle. » On se souvient que pour Kircher « La divinité Amida des Japonais répond à la divinité égyptienne Horus », dans son *Oedype égyptien* et sa *Chine Illustrée*, c'est-à-dire précisément à une sorte d'âme du monde dans le système isiaque.

« Fekou-ou-joo-djou [Fukū jōju 不空成就, Amoghasiddhi] (à droite) sauve les hommes par tous les moyens possibles. Son poing gauche est fermé. Sa main droite horizontale, la paume en l'air, est placée sur la poitrine, indiquant la ferme volonté de son cœur de sauver l'univers, comme il s'est sauvé lui-même. Dans certaines sectes Sakia-Mouni est assimilé à Fekou-ou-joo-djou.

Les quatre émanations secondaires, placées entre les quatre précédentes, dérivent de ces dernières et les aident à assister Dai-niti dans toutes les parties du Hokkai [*hokkai* 法界] (le ciel bouddhique). »

Puis il n'hésite pas à identifier les Rois de Science aux divinités célestes :

« Foudo-sama [Fudō sama 不動様, Acala] (*Fou*, sans ; *do*, mouvement, inébranlable, stable). - Transformation de Dai-niti. – Sous cette forme il dirige les hommes par la terreur, et par les supplices au besoin.

Le rocher indique la stabilité, le feu indique les passions.

Il sait être calme et inflexible au milieu des sentiments violents de l'humanité.

Il y a quelquefois une cascade sous ses pieds, car ses adeptes ont l'habitude de se mortifier par des douches.

Le sabre qu'il tient doit détruire les passions. La poignée à trois pointes est faite avec l'instrument sacré qui représente les trois manières d'être des Bouddhas.

La corde attache les mauvais esprits.

La coiffure à huit mèches (quatre Bouddhas et quatre Bousats) est réunie en tresses sur le côté comme la coiffure d'Horus.

Les quatre émanations de Foudo-Sama sont des transformations en Mio-ô [Myōō, roi de Science] des quatre vertus de Dai-niti.

Fokou-ou-joo-djou niourai [Fukū jōju nyorai 不空成就如來, Amoghasiddhi tathāgata] se transforme en Gosanzé [Gōsanze 降三世, Trailokyavijaya] (celui de devant), se donne huit bras, saisit des armes terribles, et, pour le bon exemple, terrasse un malheureux couple dont l'histoire est navrante : Dai-Dizaiten [Daijizaiten 大自在天, Maheśvara] , le mari, avait toutes les passions ; sa femme, Oumako [en transcription « normalisée » : Uma-kō 烏摩后, Umā] , toutes les curiosités, surtout le goût des sciences et des connaissances religieuses autres que le bouddhisme ; aussi Go-san-zé la remet à sa place sans merci ; Amita se transforme en Dai-itokou [Daiitoku 大威德, Yamāntaka](derrière), enfourche un taureau vert, symbolisme de l'être qui a perdu la bonne voie ; et s'élance, armé de toutes pièces, à la poursuite des méchants.

Ashikou [Ashuku] devient Goun-dari [Gundari, Amṛta-kuṇḍalī], multiplie ses bras, mais les armes surtout d'objets religieux. Il fait des bonds énormes pour écraser les Lotus, emblèmes du cœur de l'homme, qu'il fait ainsi épanouir de force. »

Puis il identifie le groupe des *bodhisattva* de Prajñā du maṇḍala de Kūkai avec le genre littéraire de la Sapience (Prajñā), non sans identifier au passage le *bodhisattva* avec le Dieu Agni et son hiéroglyphe latin Agnus, ainsi que la crosse de Mañjuśrī avec le *pedum* :

« Le groupe de droite Han-gnia [Hannya 般若, Prajñā]. – Troisième division des livres bouddhiques. – C'est un livre, et c'est un dieu. Dieu de lumière et d'intelligence. Dieu de démonstration et de persuasion. – Il est facile de retrouver sous ce mythe des traces du lumineux Agni (*ignis*) et des rapports avec l'hiéroglyphe latin Agnus, qui représente l'agneau resplendissant couché sur le livre sacré. (Émile Burnouf, *Science des religions*).

Autour de ce dieu se tiennent : Mirokou ([Miroku, Maitreya] (devant), Quanon (derrière), Mondjou [Monju, Mañjuśī] (gauche), Fouguen [Fugen, Samantabhadra] (droite). Les deux derniers, disciples de Sakia-Mouni, et qu'on représente ordinairement avec ce bouddha : Fouguen sur l'éléphant, et Mondjou sur le lion.

Mirokou tient la pagode aux cinq formes, représentant les cinq éléments : l'espace, l'air, le feu, l'eau et la terre.

Quanon [Kannon, Avalokiteśvara] tient dans la main gauche la fleur entr'ouverte du lis d'eau (cœur de l'homme prêt à s'épanouir dans la perfection), et a la main droite ouverte l'index et le pouce réunis : signe de charité.

Moudjou tient dans sa main gauche le *pedum* (crosse, bâton pastoral), et a la main droite ouverte, posée sur la jambe droite, ce qui signifie qu'il exaucera les désirs que les êtres forment pour leur salut.

Fouguen tient dans sa main gauche le lotus ouvert sur lequel repose le livre Dai-Haan-gni [Han-gnia], ce qui indique que ce livre saura ouvrir le cúur des hommes ; et à sa main droite, comme Quanon, ouverte pour attirer les êtres par la

charité. »

Les directions sont gardées elles par des démons : « Aux angles les quatre points cardinaux terrassant les démons ennemis de la religion bouddhique :

Bishamon [Vaiśravaṇa] (Est), figure bleue ;

Koomokou [Kōmoku 廣目, Virūpākṣa] (Sud), figure rouge ;

Djikokou [Jikoku 持國, Dhṛtarāṣṭra] (Ouest), figure verte ;

Sootsho [Zōjō 増長, Virūdhaka] (Nord), figure couleur de chair. »[27]

F/ *Japon et religions du monde.*

Guimet opère des rapprochements ponctuels touchant les sites, les objets, le symbolisme et les attributs des personnages, incluant des rappels européens et égyptiens d'une manière significative. Lorsqu'il décrit les lieux sacrés japonais, qu'il s'agisse de sanctuaires shintô ou de temples bouddhiques, il ne semble pas faire grande différence entre eux. Au cours de son séjour, il est remarquable de constater qu'il décrit la façon dont les fidèles se rendent au sanctuaire, non sans noter qu'ils sont « rares aujourd'hui » : le caractère de religion officielle du shintō ne semble pas avoir eu de prise sur la conscience religieuse de la population, du côté du culte des *kami* non plus.[28] Ce sont des sites religieux de l'antiquité qui sont révélateurs d'une « pureté primitive », bien plus que ne le font les églises modernes des chrétiens. Sa curiosité semble attisée par la reproduction d'une religiosité trahissant les croyances humaines les plus pures et antiques : c'est là qu'il voit l'intérêt de sa recherche, plus fructueuse que dans d'autres contrées du monde qui sont devenues soudoyées par les civilisations postérieures. L'analogie avec l'Égypte reprend ici à nouveau ses droits : les bois sacrés aux arbres imposants par leur hauteur et leur âge sont un élément déterminant du site religieux, dont les habitacles, le plus frustres possible, voire inhabités et sans objet de culte, sont multiples, indice d'une diversité d'objets de croyance et de culte ; l'espace religieux est circonscrit par un « arc de triomphe », le *torii* 鳥居, comme l'échelle de Jacob, autour d'une construction monospatiale où réside le divin juchée au milieu d'un monticule boisé, telle la salle centrale aux formes rectangulaires des temples égyptiens où siège la divinité inaccessible au commun des mortels, le *naos* : « Les temples que nous rencontrons ne sont pas les vastes *ecclesiae* de la chrétienté destinées à recevoir les fidèles ; ce sont des petits *naos* généralement vides comme dans les temples égyptiens et toujours entourés d'un bois sacré, le lucus antique. » Il en donne comme exemple le temple consacré au volcan Asama, qui abrite une divinité elle-même partition de l'esprit du mont Fuji « Le plus important de ces bois sacrés est consacré à Sen-guen [Sengen 淺間], le génie du Fouzy-Yama [Fujisan 富士山]. Un arc de triomphe en pierre (*torii*), d'une forme particulière imitant les primitives portes de bois brut dont un tronc tordu, les bouts en l'air, formait le sommet, telle est l'entrée qui précède un large escalier, raide comme l'échelle de Jacob et, comme elle, ne laissant percevoir en haut que le ciel. »[29]

Ses remarques sur le sentiment d'innocence des Japonais débordent l'enquête folklorique pour toucher le domaine des religions comparées. Il répète à l'envi que la nudité que les Japonais exhibent est la marque de leur innocence, comme Ève avant le péché originel : « De plus, l'usage est de prendre au moins un bain par jour, or, ce n'est pas la présence des voyageurs qui gênera en rien les hommes, les femmes, dans l'exercice de ces devoirs de propreté. - C'est de la dépravation ! va-t-on s'écrier. Moi, je réponds : - C'est de l'innocence. Et la preuve, c'est qu'on ne comprend rien ici aux nouveaux règlements de police qui interdisent ces exhibitions *coram populo*. On avait affaire à des Èves avant le péché, inconscientes de l'inconvenance, ignorantes du *shocking* : et voilà que les regards curieux des gentlemen, les cris effarouchés des ladies révèlent un péché ignoré. Je le déclare, la pudeur est un vice. Les Japonais ne l'avaient pas : nous le leur donnons. »[30]

Revenons sur le voyage de Guimet au Japon. Trois jours seulement après son arrivée, Guimet a hâte de commencer son travail d'enquête. Il se rend à Kamakura 鎌倉, et son expédition à Enoshima 江の島 est planifiée pour ses enquêtes scientifiques sur les religions japonaises : elle en est la première étape, comme s'il avait à cœur de résoudre l'énigme du personnage qui y est vénéré, Benzaiten : « Mais on m'a dit qu'en route nous visiterions l'île sacrée d'Enoshima, que nous verrions les temples de Kamakoura, de Katassé [Katase 片瀬] et de Fouzysawa [Fujisawa 藤澤], et j'espère pouvoir déjà commencer mon enquête scientifique sur les croyances japonaises. » Est-elle pour lui un avatar de l'Isis égyptienne : il ne le dit pas mais on peut penser à sa prudence scientifique en la matière qu'une curiosité légitime n'entamerait pas.[31]

Des représentations d'enfants sur des stèles funéraires à caractère bouddhique qu'il voit peu après à Kamakura rappellent à Guimet l'embryon Phtah des Égyptiens : « Çà et là, nous rencontrons des stèles funéraires bouddhiques cachées dans les

broussailles. On a représenté dessus un personnage accroupi qui semble dormir la tête appuyée sur sa main droite. Au dessous on distingue trois petits êtres grimaçants et vus de face, peut-être des enfants, ou des damnés, ou l'embryon Phtah des Égyptiens. »[32]

La présence de scènes de théâtre (le *kagura* 神樂) révèle à ses yeux une forme de religion où le théâtre était une des expressions du sacré, et la mise en scène théâtrale un accessoire du culte, comme en Grèce et en Inde : « À droite et à gauche des constructions plus vastes servent de maisons de thé ou de salles de conférences. Car le théâtre a été au Japon comme dans l'Inde et dans la Grèce un accessoire du culte ; et quand il n'y a pas de troupe de comédiens, un conteur, ou plutôt un raconteur, joue à lui seul des scènes qui paraissent fort amusantes. »[33]

Il note le rôle de l'éventail, qui est sacré - en effet, l'éventail est considéré comme un corps divin, c'est-à-dire un réceptacle de divinités qui viennent s'y épiphaniser, *shintai* 神體 - : « Son éventail jouera, du reste, un rôle important dans le discours ; des coups frappés sur la table scanderont le débit, souligneront les mots et ponctueront les phrases ; puis, déroulé en plein et agité avec grâce, il indiquera au public que *c'est pour avoir l'honneur de le remercier*.»[34]

Il décrit les petits sanctuaires à Inari dans la même optique : « D'autres chapelles se cachent dans les arbres, ainsi que des petites niches peintes en rouge et précédées de petits *toris [torii]* en bois également rouges ; le tout est dédié à Inari, le dieu populaire qui préside aux récoltes de riz et a pour serviteurs bien connus Kitsné [= Kitsune 狐], le renard, et Ranouki [= Tanuki 狸], le blaireau.» [35]

Guimet examine de manière détaillée le symbolisme d'un objet cultuel comme le sistre, que l'on observe un peu partout dans le monde : « Le sistre indique que tous les êtres doivent être agités sans que rien fasse cesser leur mouvement, et qu'il faut en quelque sorte les remuer, les réveiller de leur état de marasme et de stupeur. Ils prétendent en effet qu'au bruit des sistres Typhon est détourné et mis en fuite. La partie supérieure du sistre est d'une forme convexe, et à ce sommet sont fixées les quatre choses qui se secouent. Car la portion du monde qui est engendrée et qui doit périr est contenue dans la sphère de la lune ; et dans cette portion tous les mouvements, toutes les variations éprouvées sont l'effet de la combinaison des quatre éléments, le feu, la terre, l'air et l'eau. Au sommet de la convexité du sistre est ciselé un chat à face humaine ; et au bas de l'instrument, au dessous des choses que l'on secoue, se voient d'un côté le visage d'Isis, et de l'autre celui de Nephtis. Par ces deux emblèmes, l'on désigne la naissance et la mort qui sont les mutations diverses et les mouvements subis par les quatre éléments. Le chat représente la lune à cause de la variété de ses couleurs, de son activité pendant la nuit et de sa fécondité ».. (Le chat a une portée allant jusqu'à 28 chatons : les 28 jours du mois lunaire) « Remarquons que les sistres bouddhiques ont aussi pour rôle de chasser les mauvais esprits. »[36] De même, il mentionne, autour du Mandala de Kūkai, « deux statues de Jiso [=Jizō] tenant la boule de pierre précieuse et le sistre à anneaux (caducée) qui sert à conduire les âmes. »[37]

Sur la tête rasée et les robes de lin des prêtres isiaques, certains costumes sacrés sont couleurs sombres rehaussés d'ornements brillants, les prêtres sont barbus et ont les cheveux longs. Les prêtres ne portent pas des vêtements de laine, qui ont appartenu à des êtres vivants. La fleur de lin est bleue comme le ciel et surtout en signe de deuil. Cette dernière raison est à retenir, à cause du sens que les bouddhistes de l'Inde donnent à ce même costume qu'ils portent encore maintenant ; de même qu'ils se rasent la tête pour faire pénitence, de même Śākyamuni prit pour vêtement un linceul arraché à un mort.

Plutarque qu'il cite est très imprégné de philosophie dans sa description du culte isiaque : « La robe de lin ne fait pas le prêtre, pas plus que le manteau ne fait le philosophe. Le véritable isiaque est celui qui s'étant fait instruire de ce qui s'enseigne et se pratique au sujet des divinités, soumet les saintes doctrines à l'examen de sa raison et s'étudie à en approfondir la vérité. L'imitation ne suffit pas. Il faut encore la médiation et le libre examen. » Guimet ne pouvait-il appliquer presque tel quel à ses observations concernant les moines bouddhistes ?

De même, à propos d'un vase sacré représentant la mère de Śākyamuni, il note qu'elle n'est autre que la mère de Mercure et de Jésus : « dans le ciel on voit s'avancer Maya, mère du Bouddha (Maya, mère de Mercure, Maria, mère de Jésus). »[38]

Pour lui le chinois n'est autre que de l'égyptien : des manuscrits de la secte bouddhique Zen-shiou [= Zenshū], [sont] écrits en vieux hiéroglyphes chinois].

Selon les explications qu'il a déjà données plus haut, le Buddha « Ho-shio [= Hōshō, Ratnasaṃbhava] […] personnifie la seconde vertu de Dainiti, qui est de vivre parfait. Il tient aussi son poing gauche fermé, et sa main droite, les trois doigts levés (comme font les évêques chrétiens), représente les trois manières d'être des Bouddhas. Quelquefois les cinq doigts sont levés et représentent Dai-niti et ses quatre vertus. »[39]

Les allusions à Platon parcourent ses écrits. Certaines se rapportent à des impressions fugitives : « Encore l'antiquité ! Des jeunes gens sortent d'une école : leurs habits drapés, leurs pieds nus, leurs manches retroussées, leurs cheveux coupés à la

grecque, me rappellent les jeunes Athéniens du temps de Platon : c'est bien ainsi que devaient se grouper les gracieux compagnons de Socrate lorsqu'ils se rendaient sous les grands platanes des bords de l'Illissus. »[40]

Il note chez Plutarque, grand prêtre du temple d'Isis à Delphes, qu'il y a une « aspiration platonicienne au monothéisme » et une « impuissance à se dégager de la conception des divinités paiennes ». Plutarque prend pour égyptien ce que Pythagore a rapporté de l'Inde, et Platon est allé aux bords du Nil.[41] Plutarque veut combattre le fétichisme, les éléments de superstition grossiers, les cultes locaux, pour faire de ces dieux des entités idéales, des principes d'explication du monde par quoi ils peuvent rejoindre les principes philosophiques. C'est une providence qui dirige tout avec l'aide de forces secondaires. Guimet compare ailleurs cette providence supérieure aux dieux mêmes à la causalité bouddhique (*innen* 因縁), comprise comme un Destin. Ainsi allégé et délesté des superstitions locales, l'Olympe égyptien pourra être accepté et vénéré par les philosophes de l'Europe. Mais ils ont subi des transformations, et leur caractère égyptien tend à disparaître :

Sérapis devient Pluton.

Phta devient Héphaistos et Vulcain.

Anubis à tête de chacal est Mercure.

Amon devient Jupiter.

« Osiris et Isis sont sublimés : ils sont la mesure et la régularité.. Tout ce qui dans la nature est beau et parfait, existe par eux. Osiris en donne les principes régénérateurs, Isis les reçoit et les distribue. Le but de ses adorateurs est la connaissance de l'Être premier, l'Être souverain, pure Intelligence qui vit avec et dans la déesse. Isis est devenue la divinité suprême. Horus, c'est le monde né du principe bon et de la matière ; il n'est ni éternel ni exempt d'affection, ni incorruptible. Mais il renaît toujours ; et grâce aux changements d'états, aux révolutions par lesquelles il passe, il est constamment jeune et ne risque jamais d'être anéanti. » Les Européens en ont adopté sa forme d'enfant. Phro-pe-Koti : Harpocrates, dieu de l'éloquence (« langue est fortune, langue est génie »). Les Grecs l'ont transformé : sur son flanc, la tresse devient la corne d'abondance. Guimet prête ici une attention particulière aux tresses sur les flancs de divinités japonaises du bonheur.

III. Le bouddhisme de Guimet.

A/ *Synthèses bouddhiques.*

Guimet accordait une importance première au bouddhisme. Il semblait, à peu de chose près, le considérer comme un condensé de toutes les religions orientales. Il assimilait en effet le brahmanisme et le jainisme au bouddhisme et, par répercussion, le taoisme à ce dernier, puisque Laozi était initié aux livres indiens du brahmanisme, selon une légende qu'il rapporte comme un fait historique avéré, à une époque avancée de son itinéraire intellectuel : « Il [Laozi] était bibliothécaire chez le prince de Tcheou, il avait beaucoup lu, et, partant, beaucoup retenu. Il avait dû trouver des traductions de livres brahmaniques et djainiques dont les conceptions, germes du bouddhisme, étaient venues dans son esprit, s'ajouter aux croyances natives ; de là, cette préoccupation d'idées métaphysiques inconnues, jusqu'alors aux philosophes chinois. »[42]

Il précise que le taoisme reconnaissait une âme universelle, la métempsychose, la rétribution purement karmique des actes : « En somme son système était simple ; il admettait l'idée brahmanique de l'âme universelle d'où jaillissent, pour les naissances, toutes les âmes et où retournent, après la mort, toutes les âmes : Il admettait encore l'idée bouddhique de la rétribution, en ce monde, des récompenses et des punitions, et cela sans aucune intervention divine, par la force de la cause et de l'effet, dont les résultats, avec la sûreté d'une loi mathématique, physique ou chimique, font que l'acte bon produit le bien, l'acte mauvais, le mal. Mais notre sage pensa que ses contemporains auraient quelque peine à concevoir ces thèses philosophiques et il les expliqua au moyen de développements délayés dans des redites, qu'il fit mystérieuses pour les rendre importantes ; et le livre qui en résulte est bien pénible à lire ».

En somme pour Guimet, le bouddhisme n'embrassait-il pas la totalité des religions orientales, depuis leur origine égyptienne, même si bien entendu il ne recevait pas pour argent comptant la totalité de ces idées qu'un examen des faits ne pouvait qu'effriter peu à peu, au fur et à mesure qu'il en prenait connaissance ?

Guimet a su faire fructifier les schémas de pensée qu'ils mettent en úuvre afin de comprendre et d'expliquer les religions de l'Orient qui se présentaient à lui comme des ensembles composés. Les conceptions qu'il avait forgées au cours de ses études antérieures sur les religions l'ont prédisposé, à notre sens, à adopter parmi les différents schémas de représentation des religions

japonaises qui existent ou qu'on peut se faire, celui fort classique qui est privilégié dans certains milieux bouddhiques, notamment dans les écoles qualifiées d'ésotériques ou de secrètes.

On sait que Guimet a globalement adopté comme principe de classification celui du *Répertoire iconographique des images bouddhiques* [le *Butsuzō zui* 佛像圖彙], de 1690 (Genroku 元禄 3), dont le titre plus complet donné dans la Préface est *Répertoire des représentations de divinités, de Buddha et des esprits* (*Jinbutsureiwō zui* 神佛靈像圖彙). Cette dernière expression couvre un vaste champ sémantique mais reste insatisfaisante et assez décevante en ce qui concerne les divinités japonaises elles-mêmes au plan classificatoire. L'univers décrit est néanmoins suffisamment diversifié et complet du point de vue quantitatif pour que presque tous les personnages du panthéon japonais puissent y trouver une place. L'ouvrage est en outre complété par un répertoire d'objets symboliques dont la signification est indiquée brièvement mais, pour Guimet, de manière consistante. Des éditions ultérieures (1783, Tenmei 天明 3 ; 1796, Kansei 寛政 8 : celle utilisée par Hoffmann et Guimet ; 1832, Tenpō 天保 3, 1886, Meiji 明治 19) la compléteront par des représentations des personnages bouddhiques des diverses sectes (*Zōho Shoshū Butsuzō zui* 增補諸宗佛像圖彙). Guimet a connu cet ouvrage par l'intermédiaire d'une présentation qui en a été faite par Hoffmann, en appendice à l'encyclopédie sur le Japon de Von Siebold[43] (1832), ainsi que cela a été marqué par plusieurs auteurs : Intitulée *Pantheon von Nippon*, elle date de 1851.[44]

C'est l'apparente rationalité de ce répertoire qui a selon toute vraisemblance séduit notre collectionneur. Il offre une schématisation qui n'est pas sans faire penser aux interprétations néoplatoniciennes des cultes isiaques qui, à leur façon, réussissaient ce tour de force de réunir toute la mythologie gréco-égyptienne, réinterprétée de façon philosophique et religieuse par l'idéalisme platonicien, tout en y intégrant également des éléments doctrinaires et iconologiques du judéo-christianisme.

Le panthéon de Guimet se fonde sur un principe unificateur en lequel toutes les entités religieuses, organisées en un ensemble, celui même du monde, se résolvent en un tout cohérent. Il satisfaisait son esprit, empressé de comprendre un phénomène nouveau, en même temps qu'il satisfaisait ses tendances platoniciennes ; de plus, il a relevé quelque affinité entre les phénomènes religieux du culte isiaque européen et les religions japonaises qui intègrent plusieurs éléments fonctionnels divins dans une seule figure. Ce principe d'organisation répondait bien aux exigences scientifiques de Guimet de satisfaire à une certaine rationalité. Il souffrait certes d'un défaut : Guimet, qui n'a fait qu'un bref séjour de trois mois au Japon, et fort peu de temps aussi en Inde et en Chine, n'a presque pas pu faire beaucoup d'observations de ses propres yeux, ou tout du moins n'est-il pas tout d'abord parti de l'observation des faits pour, ensuite, analyser les éléments de la religion japonaise. Dans son panthéon, les dieux japonais sont quasiment inexistants et considérés comme des satellites des Buddha, alors qu'il fallait les considérer comme étant au même niveau que les personnages bouddhiques et devant être traités sur un pied d'égalité avec eux.

Pour lui, l'équivalent du christianisme en Orient semblait être le bouddhisme. C'est lui qu'il part étudier, même en Inde ou en Chine, d'où il était pratiquement absent et dont il veut ramener des représentants du clergé dans son École orientale qu'il a l'ambition de fonder. Sans doute pensait-il qu'il jouait le rôle de principe explicatif et unificateur permettant d'expliquer, de rendre compte et de situer à la place qui leur revient toutes les autres entités divines, tous les niveaux d'être. Ce faisant, au lieu de partir des croyances réelles des Japonais, Guimet a surimposé et plaqué un univers religieux constitué d'entités dont la plupart restent très abstraites, voire inexistantes pour la population.

Si, comme on l'a remarqué, Guimet se démarque nettement de l'attitude négative de certains de ses contemporains savants à l'égard du bouddhisme, il fait partie de ceux qui éprouvent à l'égard des religions qu'il étudie, une sympathie qui peut aller jusqu'à l'empathie, voire l'osmose. Sans même aller jusque là, il est patent que Guimet considère les Japonais comme une population particulièrement raffinée et avertie au plan intellectuel, d'une très haute élévation d'esprit, et d'un niveau culturel plus qu'enviable. Il en fait l'éloge, d'une manière qui n'est ni feinte ni rhétorique. Son silence relatif sur les religions japonaises - il n'a fort peu écrit à leur sujet - est-il inspiré par la crainte de dire ou d'écrire des choses infondées scientifiquement sur un sujet dont il a pris conscience de la complexité et difficulté ? Est-il la marque d'une prudence scientifique louable ? On serait tenté de penser que ces deux motifs suffiraient à comprendre son attitude. Est-il simplement le signe d'une indifférence au sujet abordé ? Il serait difficile de le croire lorsqu'on regarde l'intérêt constant qu'il a porté sur la matière et l'énergie qu'il a mise à mettre en úuvre toute une organisation pédagogique et politique pour mieux faire connaître les religions de l'Orient.

B/ *Le témoignage de Régamey.*

Un recours, indirect il est vrai mais assez consistant, se présente à l'observateur pour éclairer les positions de Guimet : Voir

ce que disent ses proches, comme Régamey, Millioud ou de Milloué[45], du Japon et de ses religions. On peut s'attendre à ce que, s'agissant de Régamey en particulier, les deux hommes ayant parcouru le même chemin et s'étant bien entendus, leurs opinions étaient proches parentes. Mieux, il est difficilement imaginable que leurs opinions diffèrent sur des points importants puisqu'ils ont communiqué leur vie durant et que, selon toute probabilité, Régamey a puisé ses informations et ses opinions chez Guimet. La même chose peut être dite plus encore de de Milloué, puisque ce dernier a travaillé directement sous les directives de Guimet.

Quelques citations de Régamey sont propres à éclairer les orientations de la pensée et des conceptions de Guimet. L'estime de Régamey est patente à l'égard des Japonais. S'ils sont religieux, comme il est affirmé partout, ils « ne sont nullement superstitieux », ce qui concorde avec leur sens civique, leur bonne connaissance des règles de la vie en société. Le Japon est un modèle de civilisation, terme incompatible avec la technique et sa production industrielle qui étaient inconnus de ce pays au moment où Guimet s'y était rendu, non seulement en raison de la civilité et de la morale de ses habitants, mais également et surtout par leur respect de la nature des autres : « Si par civilisation nous entendions seulement un peuple honnête et moral, cultivant les arts et les sciences, vivant heureux et tranquille de son commerce et de son agriculture, jouissant de lois équitables, protégeant le faible contre le fort, un peuple enfin traitant avec affection et bonté les femmes et les enfants - alors il faut reconnaître que le Japon était tout ce qu'il y a de plus civilisé, car il avait tout cela et beaucoup plus encore. ».

Les deux voyageurs, qui semblaient avoir une conception évhéméristе de la religion, considéraient le shintō comme la religion la plus ancienne de l'archipel et le décrivent comme étant aux antipodes de l'idolâtrie. Son culte s'organise autour de la vénération des *kamis*, qui sont des héros ou des ancêtres déifiés, et d'emblèmes conservés dans des sites sacralisés et donc fermés - les trois *regalia* impériaux, l'Epée, la Boule de cristal (la gemme incurvée, *magatama* 勾玉) et le Gohei 御幣 (en lieu et place du miroir ?), figurant respectivement la gloire, la pureté et la joie -, mais aussi de celle des forces de la nature représentées par des génies bienfaisants ou malfaisants. Cet ensemble que forme le shintō « est une résultante et n'a rien de la cause déterminante ».[46] La divinité suprême est un « pur esprit immatériel, unique, incréé, éternel, invisible et créateur » : Ame no Minakanushi no kami 天御中主神. Régamey souffle à demi-mot ce que Guimet n'a jamais déclaré de manière explicite. La première question de Guimet est celle interrogeant sur la création : aucun interlocuteur n'y répond de façon claire et explicite pour lui. Ici, la remarque de Régamey indique que le voyageur avait tiré la conclusion que les religions japonaises admettaient un créateur unique, enrichi d'épithètes laudatives, en la personne du dieu shintō Ame no Minakanushi. Régamey donne des pratiques l'image qu'il en a eue lors de leur passage à Ise : le *kagura* 神樂, la danse sacrée qui convie les divinités sur terre en un divertissement sacré. Mais Régamey, dans *Japon*, donne du *kagura* une image qui l'associe à la morale confucianiste : « Dans la pratique, il s'en tient aux principes de la morale de Confucius, qui donne lieu à des sermons accompagnés d'offrandes, de chants et de danses, exécutés au son des instruments par les prêtres et par des jeunes filles en longue robe rouge et blanche, coiffées d'un casque en cuivre doré chargé de fleurs. »[47] Ce culte des *kami*s est agrémenté de celui des ancêtres divinisés dans l'enceinte même des habitations familiales.

Le bouddhisme que décrit Régamey est la religion majoritaire. Des dialogues de Guimet, il en a retenu que le monde est sans créateur ; il entend par là qu'il est auto-suffisant, puisqu'il forme un cycle perpétuel de développement et de retours au chaos durant des périodes immenses, sans commencement ni fin.

La puissance temporelle du bouddhisme est marquée par la militarisation de ses membres qui sont allés jusqu'à mettre en danger les pouvoirs publics, plus même qu'à l'époque des Guise en France. C'est d'ailleurs cette puissance au sein même d'une religion qui explique la crainte qu'ont inspirée les missionnaires jésuites et la répression dont ils ont été victimes.

Régamey note la tendance à des formes de religion associant le bouddhisme et le shintō non par simple complaisance envers les gouvernants mais par choix volontaire et les tendances inhérentes des Japonais à la tolérance : « Après une lutte d'influence qui a duré des siècles entre le Shintô et le Bouddhisme, l'apaisement s'est fait ; on peut même dire qu'une sorte de fusion s'est établie entre les deux cultes. » Il donne en exemple de cette acclimatation de l'autre à plusieurs reprises : « leur esprit de tolérance [...se] caractérise on ne peut mieux [par] le fait suivant : une grande dame anglaise s'étant adressée aux prêtres d'un des grands temples de *Tokio* pour obtenir d'y célébrer le service religieux anglican, a vu sa requête bien accueillie et depuis des prières chrétiennes y sont dites tous les samedis. » ; cela explique que les Japonais sont rétifs à toute conversion dans une religion exclusiviste, comme était perçu le christianisme. Douceur, civilité, amabilité dans des rapports humains fondés sur les valeurs de la vie dans sa variété, cohabitation de familles de pensées différentes, esprit d'adaptation, renoncement aux positions tranchées, voilà ce qui dénote un esprit empreint de politesse se refusant à des considérations ou à des principes abstraits sans prise sur les circonstances et les situations concrètes de fait. Les épouvantails *post mortem* des chrétiens les laissent indifférents et pour tout

dire ils n'ont aucune prise sur eux, discrédités qu'ils sont par leur abstraction : « Exempts de fanatisme, les Japonais, dont l'art et la philosophie s'alimentent aux sources pures de la vie, mettent en pratique une tolérance souriante, une politesse inlassable. Réfractaires aux spéculations religieuses qui fondent leur autorité sur l'effroi de la mort et des peines éternelles, ils n'offrent aucune prise aux sollicitations des convertisseurs. « *Ce sont de mauvais payens* », disent nos missionnaires. ». Le syncrétisme des idées est une constante du Japon qui atteint jusqu'à leur constitution et à leur régime parlementaire qui est résumé dans la formule : « Nous tirerons toute la quintessence des idées du monde entier pour accroître la prospérité de l'Empire. » Le gouvernement japonais se préoccupe plus d'efficacité dans le système religieux qu'il veut instaurer sur son territoire en laissant la place, dans un esprit de tolérance toujours, à des établissements éducatifs étrangers de toutes confessions, indifférent qu'il est à l'allégeance religieuse : « D'ailleurs l'État se désintéresse complètement des choses religieuses ; il professe une morale qui ne s'inspire pas plus de la doctrine de Confucius que des préceptes bouddhiques ; le seul livre sacré du Japon est son histoire nationale, et les leçons qu'on en tire sont soumises à un contrôle sévère que souligne ce passage extrait d'un rapport officiel récent, traitant des leçons de morale civique données à l'école. »

Régamey définit certains personnages du panthéon bouddhique en termes qui rappellent ceux de Guimet : « Kwanon, Déesse de la Pitié (d'après une estampe japonais). Six représentations du dieu Jizō, protecteur des enfants, patron de voyageurs, avec des attributs différents. » Dans *Japon*, il complète le tableau avec les grands Buddha primordiaux. Il situe le Buddha historique Śākyamuni comme figure centrale de la vénération, fait d'autres Buddha comme Amida et Dainichi des expressions sublimées de la divinité ; puis s'organisent autour de ces personnages d'une manière hiérarchisée, d'autres Buddha, des bodhisattva, des Arhants, des « Esprits » (Djins), c'est-à-dire selon toute vraisemblance, les Rois de Science, les dieux célestes indiens (*ten* 天, *deva*), les Démons (Tengu), d'autres démons, ainsi que les kamis japonais : « Çakya-Mouni [Śākyamuni] est vénéré. Amida et Dai-Nitchi-Mourai [Dainichi nyorai] sont représentés comme la plus haute expression de la divinité avec tout un cortège de Bouddhas, de Bodhisattvas et de Rakans, de Djins, « esprits », de Tenidevas [Ten, deva], ou dieux célestes, de Tengous, dieux des monts et des bois à têtes d'oiseaux ou à nez démesurés, d'un très grand nombre de démons, et aussi de *kami*s empruntés au Shintoisme.»[48]

On a vu que les descriptions des religions du Japon donnent comme une constante un nombre de sectes bouddhiques se montant à trois, avec l'adjonction d'une ou plusieurs autres sectes : le Zen, le Jōdo shinshū, le Lotus (Nichiren). On y adjoint le Jōdo, le Tendai, le Shingon avec ses épigones que sont le Shūgendō et ses Yamabushi, ainsi que le culte des divinités du Ciel et de la Terre, du Soleil et de la Lune.

Ce découpage remonte à la Controverse de Yamaguchi[49] ainsi qu'aux lettres de François Xavier.[50] Il est repris par Crasset[51], Kircher, Charlevoix. À l'époque moderne, le missionnaire français Louis Furet le reproduit presque tel quel : Zenshū, Jōdoshū, Hokkeshū, Ikkōshū. Le jésuite Luis Frois considère pour sa part que les Japonais demandent aux Camis [kamis] les biens temporels et aux Fotoques [Buddha] le salut de leur âme ».[52] On peut considérer que presque tous les auteurs traitant du Japon reproduisaient ce schéma et que Guimet n'était qu'un chaînon de cette chaîne. Cependant il y introduit des variations qui méritent d'être retenues et s'est mis en tête de donner un descriptif complet des sectes bouddhiques japonaises, à côté du shintō qu'il semblait considérer à part.

Concernant les sectes ou écoles bouddhiques, dont le nombre pourrait se monter à quinze, Régamey suit selon toute vraisemblance les idées et le découpage de Guimet : « [Le bouddhisme] se divise en plusieurs sectes ; Singon et Sinsiou sont les plus florissantes. Viennent ensuite Tendai, Hokké-siou [Hokkeshū], Djo-do [Jōdo], Nitchi-ren [Nichiren], Hosso [Hossō], etc. » Ce sont à peu de chose près les sectes dont Guimet a interrogé les représentants au cours de son séjour, à l'exception du Hossō qui n'a pas été visité : cette secte qui a son siège à Nara, au Kōfukuji, où il ne s'est pas rendu, semble devoir sa présence ici au Kiyomizudera de Kyōto, temple populaire sans prétention doctrinale, que Guimet est allé voir et qui est représenté en peinture par Régamey. Le Zen est curieusement absent du tableau dans ce descriptif : Guimet n'a d'ailleurs trouvé qu'un seul représentant du Rinzai, et n'est pas allé voir de religieux du Sōtō : cela indiquerait-il sa désaffection relative à l'endroit du Zen ? Le Hokkeshū, qui peut désigner soit le Tendai soit Nichiren, semble ici une entité en trop. Il est vrai que dans *Japon*, Régamey assure que l'on ne peut que difficilement dénombrer ces sectes et les distinguer les unes des autres, d'autant que certaines se sont fondues entre elles : « Nombreuses sont les sectes ; il est difficile de distinguer les particularités qui les différencient et même d'en fixer le nombre. Il en est qui se sont fondues entre elles ou ralliées à d'autres sectes, telles : Shougen [Shugendō], Kégon [Kegon], Ritsou [Ritsu]. D'autres n'ont eu qu'une existence éphémère. »[53]. Dans ce descriptif, il est des sectes principales qui en abritent d'autres qui ne sont que secondaires ou qui se sont fondues aux premières. C'est ce qu'admet l'*Épitomé des huit écoles* (*Hasshū kōyō* 八宗

綱要) de Gyōnen 凝然 (1240-1321) dont Guimet et Régamey avaient pris connaissance alors.

La place première qui est accordée au Shingon est plutôt étrange puisqu'elle ne correspond pas à la réalité des chiffres. Mais Régamey accorde aux représentants de la secte un « savoir [qui] fait autorité ».[54] Il la décrit pourtant en termes assez peu flatteurs, comme une sorte d'école de sorcellerie, qui font songer aux vieux descriptifs de Kircher, qui mêlait la secte de Kōbō daishi, le Shugendō et les Mystères égyptiens : « Singon [Shingon] (vraie parole), pénétrée de mysticisme ; a recours à des signes cabalistiques faits avec les doigts, constituant des formules magiques et une prière muette. Fondée au IXe siècle, par Koo-boô-Daissi [Kōbō daishi], grand faiseur de miracles qu'il obtenait en prononçant ou en mimant avec les doigts certains mots magiques du sanscrit, conformément aux pratiques de la sorcellerie bouddhique. ».

Par ordre d'importance, on devrait avoir : Jōdo shinshū couplé avec Jōdoshū, Zen et Nichiren, les autres sectes n'étant qu'assez peu représentées. Régamey suit à l'évidence Guimet : le Shingon est pour celui-ci la première des écoles en importance, pour des motifs que l'on peut deviner : l'inclusion quasiment totale de toutes les autres écoles et de tous les personnages du panthéon en elle, suffisait à la privilégier.

Régamey poursuit son descriptif de manière plus minutieuse qu'ailleurs dans son Japon. Il situe le Jōdo shinshū en second en importance et déclare qu'elle est la seule secte qui autorise le mariage et la consommation de la viande : « Après Singon, Sinsiou [Shinshū] est la secte la plus florissante de nos jours. Elle préconise l'incessante invocation du nom sacré d'Amida et est la seule qui autorise le mariage de ses prêtres et la nourriture animale. »[55] Puis viennent deux sectes de Nara, objets d'un descriptif dans l'*Épitomé des huit écoles*, l'école des Trois Traités, le Sanron, « la première en date, [qui] admet un ìterme moyen qui n'est ni l'être, ni le néantî.» On remarque cette opposition entre être et néant, qui était de mise dans les présentations du bouddhisme de l'époque. Le Hossō, très en baisse aujourd'hui, « affirme que "rien n'est réel que le mental, tout le reste est illusion". » Le Tendai est assimilé à une forme de l'amidisme dans laquelle on récite oralement le nom du Buddha Amida, tout comme la secte qui préconise la Commémoration du Buddha Amida de façon fusionnelle, le Yūzū nenbutsu : « Tendai et Youzou [Yūzū] recommandent l'incessante invocation et la récitation du nom sacré d'Amida. » Puis, aux écoles Jōdo shinshū, Tendai et Yūzū nenbutsu, qui défendent des formes d'invocation orale d'Amida, la secte de la Terre Pure (Jōdo) préconiserait une « contemplation de Bouddha », c'est-à-dire une manière intériorisée et non vocale d'invocation d'Amida. Le Zen, pour être défini, n'a droit qu'aux deux seuls mots : « la méditation abstraite ». Il est qualifié, en contraste avec la contemplation sur un objet spécifique, un Buddha (en l'occurrence Amida dans le Jōdo), par une évacuation mentale radicale, qui inspire à Régamey le qualificatif d'« abstrait ». Avait-il en tête les jardins des temples de Kyōto, comme le Ryōanji ? Il reconnaît, chose étonnante, à la secte Nichiren le même caractère de « méditation abstraite », et le qualificatif de Hokkeshū, secte du *Sūtra du Lotus*.[56] Le descriptif de Régamey ajoute des sectes infimes en importance, comme le Sanron et le Hossō ; il passe sous silence Jōjitsu et Kusha qui s'étaient intégrées dans ces dernières. Il considère que le Kegon, l'Ornementation fleurie, et Ritsu, l'école Disciplinaire, toutes deux de Nara, se sont fondues à d'autres, en particulier au Shingon, aussi bien au Tōdaiji qu'au Saidaiji : peut-être entend-t-il que le Kegon a été assimilé au Shingon ; le Ritsu n'a jamais eu d'existence indépendante si bien qu'on ne peut pas même parler de « fusion » à son propos ; le Shugendō quant à lui a toujours été décrit depuis l'époque des jésuites à la suite du Shingon, comme l'un de ses épigones les moins louables, et Régamey semble entériner cette vue des choses.[57] On peut constater que le Shingon se voit grossi par l'apport d'écoles de Nara et des pratiques d'anachorètes dans les montagnes qui, estimables ou non, n'en viennent pas moins colporter avec elles tout un ensemble de divinités qui entrent dans le panthéon bouddhique. Si telle était à peu de chose près la vision que Guimet, à travers les détails que donne a posteriori Régamey, avait des religions japonaises, on comprend qu'il se soit attaché au Shingon qui les incluaient toutes dans leur globalité.

C/ *Le témoignage de Léon de Milloué.*

Un autre proche de Guimet est Léon de Milloué (1842-?). Il a écrit un livre, *Le Bouddhisme* (1907). Le préfacier de ce livre, l'indianiste Paul Regnaud (1838-1910), tenant d'une théorie évolutionniste en linguistique comparée, note l'importance de la connaissance des religions considérées comme l'un des principaux facteurs de la civilisation universelle et des nécessaires découpages que nécessite cette discipline nouvelle qu'est la science des religions, reconnue en France dans les années 1880. Les analogies que le bouddhisme revêt sur le plan de la morale et de la discipline avec le christianisme, comme en d'autres points qui touchent à l'universalité d'un message salutaire, suffisent à étayer l'espoir de trouver des fondements communs aux deux plus grandes religions du monde. Il note aussi l'effet de mode qu'exerce cette religion sur les esprits désúuvrés des dilettantes parisiens

- il exerçait à Lyon -, l'aspect mystique et pessimiste du bouddhisme qui, en préconisant l'inaction et le néant, va à l'encontre de l'esprit scientifique qui, lui, lutte contre le mal, et de l'esprit philosophique et positif qui perce le secret de l'univers : il ne reconnaît de valeur qu'à « la raison appuyée sur la science » et loue de ce point de vue le travail de de Milloué ainsi, indirectement, que celui de Guimet.[58] On peut supposer que, si Guimet ne partageait pas les vues nihilistes de Regnaud concernant le bouddhisme, du moins était-il assez sceptique et distant à l'égard de tout système religieux établi ainsi que de toute mode hâtive comme de tout courant sectaire, et s'accordait-il au point de vue rationaliste et scientifique de Regnaud dans son ensemble. Il ne pouvait qu'embrasser les vues de de Milloué qui constatait assister sous ses yeux à « la création de la science de l'histoire comparée des religions »[59], ainsi que l'importance du bouddhisme : « Or, parmi toutes les religions passées et actuelles, celle qui a le plus d'affinité avec nos sentiments, qui possède la morale la plus pure et les idées les plus élevées, c'est incontestablement le Bouddhisme. Si l'on ajoute à cela sa tolérance éclectique et son caractère d'universalisme absolument étonnants pour l'époque où il a été fondé, on comprendra l'intérêt sympathique qu'il excite, au moins au point de vue scientifique et philosophique. »[60] L'intérêt de comparer, en évitant les rapprochements prématurés, ces deux religions que sont le Bouddhisme et le Christianisme, constitue un motif majeur de l'étude scientifique des religions.[61] De cette religion - le Bouddhisme n'est de fait devenu religion qu'après la mort de son fondateur - qui ne se veut pas réforme sociale ou politique et prêche l'égalité, la fraternité, l'amour du prochain, et la charité universelle, on ne voit aucun trait de révélation, de divinisation, mais un appel à l'étude, à la méditation, à l'intelligence et à la réflexion, qui en font une doctrine de salut purement philosophique : son but, comme toute les philosophies, est « d'expliquer, de la manière la plus satisfaisante possible, les origines du monde et de l'homme et les troublants problèmes de l'infini, et de conduire ses adeptes au bien et au bonheur - absolu ou relatif - en leur apprenant, non pas à se fier à l'assistance d'un dieu, mais à purifier leur cúur, à dompter leurs passions et à se délivrer des causes les plus fréquentes du malheur, les préoccupations et les séductions du monde. »[62] Les vues de de Milloué - et partant de Guimet, peut-on supposer pour une grande part - concernant le bouddhisme japonais sont orientées vers un rationalisme, en tout état de cause en opposition avec les pratiques magiques et les superstitions irrationnelles qui dominaient selon lui en Chine - c'était l'opinion de Guimet exprimée dans son rapport au Ministère -. Il n'est pas jusqu'au Buddha Amida qui, loin d'être envisagé dans la dimension d'un culte populaire, est réduit au culte d'un Buddha en méditation, Dhyāni-Buddha. Les pratiques superstitieuses de sorcellerie et de magie « qui déshonorent le Bouddhisme Chinois sont fort rares au Japon », assure-t-il sans hésitation, ajoutant pour donner du poids à son argumentation que les religieux japonais ont une tendance marquée à l'étude, à l'approfondissement des textes qu'ils commentent à loisir, jusqu'à l'argutie. La « tendance à la controverse et à la spéculation métaphysique de l'esprit japonais » est à l'origine de la multiplication des sectes venues de la Chine, à l'exception de celle, appelée Ryōbu, qui associe dieux japonais et personnages bouddhiques, en faisant des divinités des avatars des Buddha et bodhisattva « sorte de religion mixte de Bouddhisme et de Shintô ».[63] Le caractère remarqué comme singulier et japonais de ce courant Ryōbu explique certainement pourquoi Guimet a voulu conclure les questions de ses dialogues par une interrogation sur les liens unissant dieux et personnages bouddhiques. De Milloué dresse la listes des écoles (qu'il qualifie de sectes) les plus importantes : le Zen, associé au Buddha Śākamuni et au bodhisattva Kannon ; le Shingon mystique de Kūkai où, pour atteindre à la dignité de Buddha en cette vie sans transformation physique, l'on pratique les formules incantatoires (*mantra*) et les « signes cabalistiques des doigts » (*mudrā*) en attribuant une valeur mystique et magique aux lettres de l'alphabet sanskrit, et adore les mille soixante et un Bouddhas des trois mondes, dont l'Ādi-Buddha Dainichi ou Roshana (Vairocana), le Buddha du futur Maitreya, le bodhisattva Kannon, le dieu Fudō myōō qui serait une réplique de Varuṇa ; le Tendai qui révère Kannon aux trente-trois formes salvatrices et Benten, « déessse de la mer, de la science et de la parole, la Sarasvatī brâmannique » ; la Hokkeshū de Nichiren qui révère la Trinité bouddhique (les Trois Joyaux du Buddha, du Dharma et du Saṇghā) ; le Jōdo, où l'adepte adore Amida dans son paradis et invoque son nom pour obtenir le salut, tout en révérant Kannon, Seishi « qui paraît être une personnification de la piété ou de la prière », et Jizō, prêtre humain charitable qui a vécu six fois dans les mondes, sauve les morts et tire de l'enfer - considéré comme éternel dans cette secte seule - les âmes des enfants ; le Shinshū de Shinran qui voue un culte à Amida en tant que Buddha « éternel, omnipotent, omniprésent, omniscient, et dont Kannon et Śākyamuni sont des émanations », et préconise d'accomplir le bien sans s'imposer les abstinences des autres écoles, en célibat et non-consommation de la viande.

L'éloge qui, dans ce livre, est fait du clergé, des temples, de l'organisation, de la splendeur des cérémonies, de la beauté de l'art bouddhique où « Tout semble calculé pour rendre la religion aimable et séduire l'esprit par le plaisir des yeux », reflète à l'évidence l'expérience de Guimet. Les particularités attribuées aux « sectes » sont trop limitatives : les divinités Kannon, Jizō, Benten ou Fudō ne sont l'apanage d'aucune secte ; en revanche la répartition sectaire qu'en fait de Milloué reflète selon toute

vraisemblance les enquêtes mêmes de Guimet. Celui-ci ne s'est-il pas enquis en détail de Benten dans des temples principalement Tendai, aussi bien à Nikkō, qu'à Tōkyō ou Kamakura, qu'à Nagoya ou à Kyōto ? Les chiffres donnés mettent en relief l'importance du bouddhisme : pour une population de 33 ou 34 millions d'habitants, on compte 20 millions de fidèles bouddhistes, contre 13 millions de shintoistes. De Milloué conclut son exposé en relevant les défauts et les qualités du bouddhisme une fois qu'il a eu traversé tout l'Extrême-Orient : abaissement du niveau intellectuel pour se rapprocher de la masse de fidèles, amour du gain, du pouvoir et de la gloire, comme en toute religion ; le manque de clarté de sa définition du Nirvāna, de la nature de l'âme, de sa doctrine du Vide et du Non-moi, reflètent un pessimisme, un caractère asocial et un désintérêt pour ce monde au profit du seul au-delà, sont ses défauts principaux qui le rendent coupable du crime de « lèse humanité » ; développement des vertus d'humanité, de l'amour du prochain, de la fraternité, de l'égalité et de charité, en regard du brāhmanisme dont il est issu. Sa définition du péché comme étant l'accomplissement d'un mal, d'une mauvaise action, et non pas la transgression des volontés ou des injonctions d'un dieu, le principe de responsabilité intégrale de l'acte, du libre arbitre, de la liberté de conscience et de la tolérance, sont ces principales qualités[64]. Ne voit-on pas ici de Milloué définir le bouddhisme d'après les questions et les réponses de Guimet et des religieux japonais ? Ne devine-t-on pas le profit qu'entrevoyait de Milloué, et donc Guimet, d'une doctrine bouddhique approchée sous son angle rationaliste pour l'Occident et l'Europe intellectuels, pour peu qu'on fasse abstraction de ses présupposés irrationnels ou « vagues ». Guimet se tient à l'écart tant de ceux qui condamnent le bouddhisme au nom d'une philosophie occidentale estimée supérieure sous l'une ou l'autre de ses formes, comme Jules Barthélemy-Saint-Hilaire (1805-1895), que de ceux qui cherchent à intégrer le bouddhisme avec d'autres courants dans un éclectisme composite, comme l'a fait la Société Théosophique. Il semble avoir simplement recherché les éléments d'une philosophie d'inspiration purement rationaliste.

D/ *Le bouddhisme de Guimet.*

Une « Préface » de Guimet à la version française d'un roman d'amour, intitulé *Okoma* お駒 (1814), de l'écrivain japonais Takizawa Bakin 瀧澤馬琴 (1767-1848), illustré par Régamey, peut contribue à donner une idée assez exacte de ses conceptions concernant le bouddhisme en 1882, peu après son voyage en Extrême-Orient et ses dialogues avec les religieux au Japon. Guimet considère en effet que cette úuvre comporte des éléments de surnaturel et est une manière de roman bouddhique.[65] Quoique courte et destinée à présenter une úuvre littéraire, elle est éloquente et révélatrice. Il remarque tout d'abord que les Japonais ont dépassé dans leur art la Chine, par la maîtrise et la mise en relief de la simplicité, la clarté, l'harmonie, l'esprit et l'émotion, contrastant avec l'abus des détails et la recherche des complications des Chinois, qui ont été initialement leurs maîtres. Il note ensuite que, si Bakin avait continué de s'intéresser aux sciences naturelles, celui-ci aurait écrit des « romans chimiques » et se serait penché sur la « véritable transmigration de la matière dirigée par une force immuable », que représentent les combinaisons des atomes entre eux comme autant de situations dramatiques reconnues en laboratoire.[66] Le roman comporte des éléments bouddhiques en expliquant la situation présente de personnages par un *karman* passé. Guimet ne s'y trompe pas, même s'il n'était à son époque guère en mesure de faire une distinction pertinente entre littérature bouddhique et influence culturelle du bouddhisme dans la littérature. Pour lui, Bakin est un philosophe libre penseur qui écrit un roman philosophique et qui, à cette fin, fait appel à des doctrines philosophiques à valeur universelle. Les principes bouddhiques exposés sont donc pour lui des principes philosophiques bien plutôt que des doctrines définissant un credo religieux proprement dit.

Guimet y décrit les religions de l'Extrême-Orient comme spiritualistes car elles admettent des esprits, des âmes et l'immortalité de l'âme. Mais, homme de son époque, il y voit également un athéisme puisqu'elles ignorent un « Dieu créateur » et un « Dieu directeur ».. Le monde de la nature y est soumis à des lois « pleines de prévoyance et de justice » qui, malgré une apparente iniquité, ne manquent jamais d'incarner et de concrétiser une justice distributive équilibrée et équitable : « Donc, tout est bien, tout suit l'impulsion forcée donnée par l'*Inga*, chaque faute est punie, chaque vertu récompensée ; et ce qui semble de l'injustice n'est que l'effet d'une équité implacable. »[67] Si tout recteur personnel est absent de cet univers, ces lois n'en sont pas moins régies par un principe de causalité (*inga* 因果, *innen* 因縁) selon lequel tout élément est un effet qui est le produit d'une cause qui, elle-même, est le résultat d'une cause. Le monde de la nature se laisse ramener à un principe d'explication, immanent en apparence du moins, fondé sur des cycles causaux (*rinne no hō* 輪廻の法) dont chaque point peut devenir à son tour le centre d'une circonférence qui définit un cycle causal, cycle qui est régulé par un déterminisme strict. Dans chaque cycle, le centre est considéré comme une cause (*in* 因) et la circonférence comme des effets (*en* 縁). Si l'on fait abstraction d'un certain flottement dans la terminologie utilisée par Guimet - ailleurs il traduit correctement *en* par conditions en non par effet - ainsi que dans ses

interprétations, on peut à tout le moins considérer que sa vision de l'univers bouddhique, qu'il semble identifier dans la pratique avec les « idées fondamentales des religions de l'Extrême-Orient », est tout à fait pertinente, conséquente et rigoureuse : là où tout Dieu principe de l'univers a disparu, et dans le vide laissé par son trône vacant, les lois de la nature dans leur strict déterminisme siègent de façon royale. Guimet comme ses contemporains, en mal de valeurs dans un monde où gagnait le scepticisme, n'ont-ils pas espéré voir dans cette doctrine une manière de rationalisme radical permettant d'éviter qu'un athéisme laissé à lui-même sombre dans un pessimisme ou un nihilisme ? Une juste rétribution des actes garantie par un ordre purement naturel et fondée sur la responsabilité dans l'action humaine,[68] n'était-elle pas le propre d'un rationalisme revêche à toute mythologie superstitieuse, et donnant l'espérance d'édifier un monde meilleur par ses propres forces, et non par un quelconque principe arbitraire ? Il semble bien que, non seulement Guimet entrevoyait dans le bouddhisme une doctrine à caractère rationaliste répondant aux attentes de son époque, en particulier en France, mais encore qu'il se targuait de l'analyser de manière strictement scientifique avec une objectivité qui se démarquait nettement des jugements partiaux et tranchés de ses contemporains. Certains de ceux-ci étaient imbus d'idées soit catholiques ou soi-disant telles, soit philosophiques inspirées du platonisme comme Barthélémy Saint-Hilaire, ou encore de néo-spiritualismes comme le fusionnisme ou le cogitantisme, à caractère sectaire plus ou moins accentué.

IV. Conclusion.

Il semble que la démarche de Guimet, qui se réclamait de la science, excluait toutes ces prises de positions marquées et que lui-même cherchait à édifier un chantier scientifique de type nouveau en faisant usage des connaissances les plus récentes qui s'offraient à sa curiosité et à sa démarche insatiables. De fait, si Guimet est resté discret sur une confession religieuse qu'il aurait épousée, n'est-ce pas parce qu'il inscrivait ses préoccupations intellectuelles dans le cadre d'une sorte de conformisme sécurisant, proche de l'indifférence à l'égard des positions religieuses qui avaient laissé dans l'Europe le souvenir de champs de bataille exsangues, incitant le meilleur esprit des Montaigne, des Descartes ou des Voltaire à se tenir à l'écart de tout credo inconditionnel ? Dans sa démarche, faite de prudence et de rigueur, il pouvait ainsi déployer sa réflexion d'autant plus librement qu'elle n'avait aucune attache sectaire ou d'école. Ces dialogues, qui n'offrent plus les caractéristiques des controverses entre chrétiens et bouddhistes ou confucianistes qui s'étaient développées au cours des XVIe et XVIIIe siècles au Japon, ne reflètent-ils pas à la fois cette curiosité d'esprit, cette soif de combler le risque de vide mental de l'Europe, et de la France en particulier, engendré par le scepticisme général à l'endroit des choses de la religion, des modèles de société et des valeurs humaines, ainsi que la recherche d'une morale laique dans une religion sans Dieu comme le bouddhisme en offrait, pensait-on, un bel exemple vivant ?

Le projet d'acquisition de Guimet recouvre en bonne partie celui du descriptif du panthéon bouddhique de Hoffmann et du *Butsuzō zui*. Il s'agit d'un ensemble fortement structuré, comportant des personnages bouddhiques, et doublé de quantités de figures syncrétiques à la fois bouddhiques et locales (non nécessairement shintō), des personnages propres à certaines sectes uniquement, et enfin des objets symboliques. Guimet croyait-il retrouver au Japon les mêmes interférences et croisements entre croyances et les mêmes phénomènes de symbolisation abstraite dans des objets ou des signes, qu'ailleurs dans le monde, en particulier dans les cultes isiaques ? Ne se croyait-il pas en terrain connu et ne pensait-il pas être en mesure de déployer les mêmes méthodes de recherche que celles qu'il avait mises en úuvres pour l'Égypte ?

Bibliographie.

Annales du Musée Guimet, 1880, tome I ; *Montai ryakki* : *Fu Kyōgi ryakutō*, Tōkyō et Kyōto 1877.

Anquetil, Jacques : *Anquetil-Duperron, Premier orientaliste français*, Presses de la Renaissance, Paris, 2005.

Anquetil Duperron, Abraham Hyacinthe. *Voyage en Inde*. Présentation par Jean Deloche, Manonmani Filliozat, Pierre-Sylvain Filliozat. École Francaise d'Extreme-Orient, Maisonneuve & Larose, Paris, 1997.

Aubaud, Camille : « Anamorphoses d'Isis dans l'oeuvre de Nerval », Texte de la communication au Groupe Hugo du 21 octobre 1989 (inédit).

Bertrand (L'Abbé) : *Dictionnaire Universel, historique et comparatiste de toutes les Religions du Monde*. 4 vol. in-4. Paris 1848. Cote de la bibliothèque du musée Guimet : ARCH T.II. Cote 3385-3386, 2t.38 II.

Boutroux, Émile : *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, Bibliothèque de Philosophie scientifique, Paris, Ernest Flammarion, Éditeur, 1916, 400 pages.

Breen, John & Teeuwen, Mark : *Shinto in History: Ways of the kami*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2000, 384 pages.

Idem : « The History of a Shrine : Hie », *A New History of Shinto*, Wiley-Blackwell, New York 2010.

Buttin, Odile : *Construction d'un grand musée de province au XIXe siècle, le Musée Guimet de Lyon 1879-1888*, École du Louvre, monographie,

1991-1992, 22 pages, 12 planches, illustrations.

Chappuis, Fr. et Macouin, Francis (sous la direction de) : *D'Outremer et d'Orient mystique, les itinéraires d'Emile Guimet*, Editions Findakly, Paris, 2001.

Congrès International des Orientalistes, Premier Congrès des études japonaises, 1re session, 1873, à Paris, de 1873. Nous avons consulté l'exemplaire conservé au Shidō bunko, à l'université Keiō, Tōkyō.

Darmesteter, James : *Essais orientaux. L'orientalisme en France. Le Dieu suprême des Aryens*... In 8° Paris, Librairie centrale des Beaux-Arts, A. Lévy, éditeur, 1883, 279 pages. Cote de la bibliothèque du musée Guimet : 12-VI 5983.

De Milloué, Léon : « Notice sur le musée religieux fondé à Lyon par Émile Guimet », Revue de l'histoire des religions, t. I et II, 1880.

Idem : *Le Bouddhisme dans le Monde, Origine - Dogmes - Histoire*, par L. de Milloué, Conservateur du musée Guimet, avec une Préface par M. Paul Regnaud, Professeur de sanscrit à la Faculté des Lettres de Lyon, Paris, Ernest Leroux, Éditeur, 1893; réédité avec des additions et des corrections sous le titre *Bouddhisme*, Ernest Leroux Éditeur, Paris, en 1907, X + 258 pages.

De Rosny, Léon : *Le Positivisme spiritualiste. De la méthode conscientielle et de son application en ethnographie*, 1879.

Idem : *La Méthode conscientielle, essai de philosophie exactiviste*, 1887.

Exposition Universelle, Galeries historiques ñ Trocadéro. Religions de l'Extrême-Orient : Notice Explicative sur les objets exposés par M. Émile Guimet et sur les peintures et dessins faits par M. Félix Régamey, Paris, Ernest Leroux, Editeur, 1878.

Frank, Bernard : *L'Intérêt pour les religions japonaises dans la France du XIXe siècle et les collections d'Émile Guimet*, Paris : PUF, 1986.

Idem : *Le panthéon bouddhique au Japon : Collection d'Emile Guimet*, Musée National des Arts Asiatiques Guimet, Réunion des musées nationaux, Paris, 1991, 335 pages, 272 illustrations.

Idem : « *L'image du bodhisattva Seishi du Kondô du Hôryûji retrouvée au musée Guimet ñ Le dossier documentaire* », Arts asiatiques, XLVII, 1992.

Fujishima, Ryauon [Ryōon] : *Le bouddhisme japonais, doctrine et histoire des douze grandes sectes bouddhiques du Japon*, Paris, Maisonneuve et Leclerc, 1889. Réédité par Bernard Frank avec une postface et des notes: Les douze sectes bouddhiques du Japon. Paris, Éditions Trismégiste, 1982, XLIII + 189 pages.

Girard, Frédéric : « Discours bouddhiques face au christianisme », *Repenser l'ordre, repenser l'héritage, Paysage intellectuel du Japon* (*XVIIe-XIXe siècles*), sous la direction de Frédéric Girard, Annick Horiuchi, Mieko Macé, École Pratique des Hautes Études, Sciences Historiques et Philologiques, II, Hautes Études Orientales 36, Extrême-Orient 2, Droz, Paris-Genève, 2002, pp. 167-208.

Idem : *Traité sur l'acte de foi dans le Grand Véhicule*, The Izutsu Library, Series on Oriental Philosophy, 2, Keiō University Press, Tōkyō, 2004, LXXIII + 298 pages.

Idem : « *Réfutation de la doctrine pernicieuse*, Sessô et les moines de son époque », *La Rencontre du Japon et de l'Europe, Images d'une découverte*, Actes du troisième colloque d'études japonaises de l'université Marc Bloch, Centre européen d'Études Japonaises d'Alsace, Département d'Études Japonaises de l'Université Marc Bloch, Publications Orientalistes de France, Strasbourg, 2006, pp. 109-121.

Idem : « Quelle efficacité pour la censure et la proscription chrétiennes », *Censure, Autocensure et Tabous*, Actes du quatrième colloque d'études japonaises de l'université de Strasbourg, Centre européen d'Études Japonaises d'Alsace, Département d'Études Japonaises de l'Université Marc Bloch, Publications Orientalistes de France, Université de Strasbourg, Éditions Philippe Picquier, Arles, 2010, pp. 351-369.

Idem : *The Approach of a European towards Japanese Religions: The Dialogues of Emile Guimet with Japanese Monks and Priests, Yoroppajin no Nihon shūkyō heno apurōchi - Emīru Gime to Nihon no sōryo kannnushi tono mondō* ヨーロッパ人の日本宗教へのアプローチ－エミール ギメと日本の僧侶、神主との問答, Kokusai Nihon bunka kenkyū sentā 国際日本文化研究センター, Kyōto, 2010, 48 pages. (en japonais)

Guimet, Émile : *Promenades japonaises*, Illustrations de Félix Régamey, G. Charpentier, Paris, 1878, 212 pages.

Idem : *Promenades japonaises* : *Tokio-Nikko*. Illustrations de Félix Régamey, Paris, G. Charpentier, 1880, 288 pages.

Idem : « Plutarque et l'Égypte », La Nouvelle revue, Paris, 1898, Tome 110, p. 454-469, 637-652.

Idem : « *De l'Ascia des Égyptiens* », Lyon : imprimerie d'Aimé Vingtrinier, 1872.

Idem : *Huit jours en Inde*, 1876-1882. Réédition Phebus, Paris, 2007, 165 pages.

Idem : « Le Dieu d'Apulée », *Revue de l'histoire des religions*, 1895, t. 32, p. 242-248.

Idem : « L'Isis romaine », *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1896, p. 155-160, 18 pl.

Idem : « Les Isiaques de la Gaule ». *Revue archéologique*, 1900, I, p. 75-86 ; 1912, XX p., 197-210 ; 1916, III, p. 184-210.

Jarrige, Jean-François : « Émile Guimet (1836-1917) : Un novateur et un visionnaire », Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, fascicule IV, novembre-décembre 2000, pp. 1-5.

Kircher, Athanasius : *La Chine d'Athanase Kirchere de la compagnie de Jesus, illustrée de plusieurs monuments tant sacrés que profanes et de quantité de recherches de la nature & de l'art. A quoy on à adjousté de nouveau les questions curieuses que le serenissime Grand Duc de Toscane a fait dépuis peu au P. Jean Grubere touchant ce grand empire. Avec un dictionnaire Chinois & François*, A Amsterdam, Ches Jean Jansson à Waesberge, & les Hériers d'Elizée Weyerstraet, l'An clɔlɔclxx. Avec Privilège. (1667, traduit en français en 1670). Partie de : *Oedypus Aegyptiacus*, trois tomes (1652-1655), *Iaponiorum & Tartarorum idolatriacae parallela*, t. III, Synt., 1.

Leclant, Jean : *Inventaire bibliographique des Isiaca*, 1940-1969, Bibliothèque du Louvre.

Lenoir, Alexandre : *Nouvel Essai sur la Table Isiaque, Paris*, 1809. Dans Tome II de Lenoir....1809-1821.

Le Roy, Eugène : *Études critiques sur le Christianisme*, Introductions Guy Penaud, Richard Bordes, Dr Jean Page, La Lauze, Imprimerie Moderne, Périgueux, 2007, 629 pages.

Levallois, Michel et Moussa, Sarga (sous la direction de) : *L'orientalisme des saint-simoniens*, Maisonneuve & Larose, Paris, 2006.

Lévy-Rueff, Bruno : Émile Guimet (1836-1918), Fondateur et donateur du musée d'histoire des religions : Le musée Guimet, Paris X, Nanterre, Maîtrise d'histoire, sous la direction de M. Demier, Année 1998, 145 pages (mémoire consultable à la bibliothèque du Musée Guimet et à Paris X-Nanterre).

Lichtenberger, Frédéric Auguste (sous la direction de) : *Encyclopédie des sciences religieuses*, XIII tomes, Librairie Sandoz et Fischbacher, Paris, 1877-1882.

McDermott, Hiroko : « The Hōryūji Treasures and Early Meiji Cultural Policy », Monumenta Nipponica, n°61-3, Autumn 2006, pp. 339-374.

Millioud, Alfred : « Histoire du couvent catholique de Kyōto (1568-1585) », Annales du Musée Guimet, Revue de l'Histoire des Religions, Paris, 1895, 54 pages.

Idem : « Esquisse des huit sectes bouddhistes du Japon par Gyau-nen » [Gyônen (1240-1321): *Hasshû-kôyô*], Revue de l'histoire des religions, 13e année (Paris, 1892), tome XXV, pp. 219-243, 337-360 ; tome XXVI, pp. 201-219, 279-315.

Milloué, Louis de : « Notice sur le musée religieux fondé à Lyon par Émile Guimet », Revue de l'histoire des religions, tomes I et II, Paris, 1880.

Montai ryakki『問對略記』, *Shimaji Mokurai zenshū* 島地黙雷全集、daigokan 第五巻、Honganji shuppanbu 本願寺出版部、Kyōto 京都、1976, pp. 818-849.

Okoma, Roman japonais illustré par Félix régamey, d'après le texte de Takizawa-Bakin et les dessins de Chiguenoi, Préface d'Émile Guimet, Paris, E. Plon et Cie, Imprimeurs-Éditeurs, rue Garancière, 10, 1883, 83 pages.

Omoto, Keiko et Macouin, Francis : *Quand le Japon s'ouvrit au monde*, Gallimard, « Découvertes », 1990, rééd. 2001.

Régamey, Félix : *Japon*, Paul Paclot & Cie, Éditeurs, 4, rue Cassette, Paris, 1907.

Idem : *Le Japon en Images*, Dessins d'après nature et documents originaux? 245 illustrations, Librairie Paul Paclot & Cie, 4 rue Cassette, Paris, 1904. Non paginé.

Idem : *Japan in Art and Industry, With a Glance at Japanese Manners and Customs*, by F.R., Authorized Translation by M. French-Sheldon and Eli Lemon Sheldon, With One Hundred Designs By The Author, New York and London, Frederick A. Stokes Company Publishers, 1892, IX + 349 pages.

Vernes, Maurice : « Introduction », Revue de l'Histoire des Religions, Annales du Musée Guimet, Première Année, Tome Premier, Paris, Ernest Leroux, Éditeur, 1880, 1-17.

Von Siebold, Ph. Fr. : *Nippon, Archiv zur Beschreibung von Japan, Und Dessen Neben- Und Schutzländern : Jeso mit den Südlichen Kurilen, Krafto, Koorai und den Liukiu-Inseln, nach Japanischen und europäischen Schriften und eigenen Beobachtungen*, bearbeitet von Ph. Fr. Von Siebold. *Abtheilung V. Pantheon von Nippon*. Abtheilung ... Leyden, Bei Dem Verfasser, 1852. pp.1-186, + tables LXXIV.

Abréviations.

DNBZ : Dainihon bukkyō zensho 大日本佛教全書..

n.d. éd. : note de l'éditeur.

T. : Taishō shinshū daizōkyō 大正新脩大藏經..

ZZ : Manji zokuzōkyō 卍續藏經.

---

1 Sur le milieu intellectuel et artistique de Lyon au XIXe siècle, voir René Jullian, « Religion, Philosophie et peinture à Lyon au XIXe siècle »[Texte imprimé] / Lyon : [s. n.] , 1972 ; « L'art en France sous la Révolution et l'Empire » [Texte imprimé] / par M. Jullian / Paris : C.D.U , 1964 ; aussi « Les origines de l'exotisme dans l'art d'Occident » [Texte imprimé] / René Jullian / [S.l] : [S.n] , 1960.

2 *Croquis égyptiens : journal d'un touriste*, Paris, Hetzel, 1867.

3 Congrès International des Orientalistes, Premier Congrès des études japonaises, 1re session, 1873, à Paris, de 1873, p. XX. Première Période : Études japonaises, chinoises, tartares et indo-chinoises. Deuxième période : Études Égyptiennes : archéologie.

4 Tome Premier, 1er trimestre, 7 décembre 1876 au 28 février 1877, « Nouvelles de tous les Points du Globe », 3e semaine de Décembre 1876, Sous la rubrique « Japon, Une Excursion Française », p. 68.

5 Congrès Provincial Orientaliste, Session de Lyon-1878, Tome Premier, Compte rendu de la troisième session, Lyon - 1878, Lyon. Imprimerie Pitrat Ainé, 1, rue Gentil,1880.

6 *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, trad. fr. Paris, Seuil, 1980, p. 15.

7 Annales du Musée Guimet, Tome Premier, 1880, p. 341. Voir plus loin, p. 78.

8 Il parle devant le public du cercle Saint-Simon : *Le Théâtre au Japon : conférence faite au cercle Saint-Simon, le 16 avril 1884*. Ill. de Félix Régamey. Paris : imprimerie de Léopold Cerf, 1886. Sur le saint-simonisme possible de Guimet, voir Keiko Omoto et Francis Macouin, *Quand le Japon s'ouvrit au monde*, pp. 162-163.

9 Voir Anquetil Duperron, Abraham Hyacinthe. *Voyage en Inde*. Présentation par Jean Deloche, Manonmani Filliozat, Pierre-Sylvain Filliozat. École Francaise d'Extreme-Orient, Maisonneuve & Larose, Paris, 1997; Jacques Anquetil, *Anquetil-Duperron, Premier orientaliste français*, ed. Presses de la Renaissance, Paris, 2005.

10 Il est dédié à Ernest Renan considéré comme maître des études religieuses en France. Bibliothèque Guimet n° 5983, 12-VI, pp. 2-5.

11 *Ibidem*, pp. 45-51.

12 .. *Rapport au Ministre de l'Instruction Publique et des Beaux-Arts, sur la Mission Scientifique de Monsieur Émile guimet dans l'Extrême-Orient*.. Lyon, Imprimerie Pitrat Aimé, 1878, pp. 3-16.

Lyon , le 15 avril 1877.

Monsieur le Ministre,

Par arrêté du 10 avril 1876, vous avez bien voulu me charger d'une mission au Japon, en Chine et en Inde, pour y étudier les religions de l'Extrême-Orient.

Je viens vous rendre compte de ce que j'ai pu faire, grâce à votre haut patronage, et de ce que j'espère encore entreprendre, pour compléter les études commencées dans les régions que je viens d'explorer.

Mon rapport se divisera naturellement en trois parties, correspondant aux trois contrées que j'ai visitées.

Japon

Le gouvernement japonais entreprend de grandes réformes religieuses, et il semble avoir considéré mes études comme une excellente occasion pour lui de connaître plus à fond les dogmes bouddhiques et de notifier d'une manière plus complète les croyances shintoïques.

C'est donc dans des circonstances opportunes que j'ai entrepris ma mission.

Dune part, le clergé bouddhique redoutait de nouvelles suppressions de sectes, ou craignait de voir encore quelques uns de ses temples fermés ; et non seulement il mit beaucoup de complaisances à me donner tous les renseignements qui m'étaient nécessaires, mais il voulut que les réceptions qui m'étaient faites dans les sanctuaires, aient lieu avec un grand éclat et une pompe tout à fait princière.

D'autre part, le shinto, qui est la religion officielle, se mit en devoir de lutter de magnificience et de bonne volonté avec la croyance rivale.

J'ia visité, dans ces conditions exceptionnelles, les grands temples de Nikko, de Tokio, de Ishè et de Kioto, ainsi que ceux qui sont échelonnés sur la route appelée Tôdaïdo.

Dans les superbes monuments de Nikko, les prêtres bouddhiques célébrèrent, à l'occasion de mon passage, une grande cérémonie religieuse avec procession, offrande de fleurs, etc.

À Kioto, M. Makimoura, gouverneur de cette ancienne capitale des Mikados, fit organiser de véritables conciles, six pour les sectes bouddhiques et un pour le Shinto.

Dans ces réunions, les savants docteurs répondirent de fort bonne grâce à toutes mes questions, me firent présent de livres religieux et d'objets sacrés, m'indiquèrent les ouvrages que je devais me procurer pour bien connaître leurs idées, et rédigèrent des réponses simples et claires à des demandes que je leur laissais par écrit, sur la création, l'intervention divine, la prière, les miracles, la vie future et la morale.

Ces conciles avaient toute la solennité des cérémonies religieuses et officielles ; ils se sont tenus dans les sanctuaires mêmes ou dans les chambres impériales. Je citerai particulièrement les réceptions des sectes Zen-siou et Hooké-siou, la réunion shintoïste qui se termina par une cérémonie en l'honneur de Ten-man-gou, le dieu lettré, et le grand concile Sin-siou qui dura un jour entier en présence d'un clergé considérable, et eu lieu dans le célèbre et ravissant pavillon du Siogoun Taï-ko.

En dehors de ces assemblées, j'eus de nombreuses conférences particulières avec des prêtres dont les connaissances spéciales demandent à être étudiées à part.

Je n'ai éprouvé quelque difficulté qu'à Ishè, la ville sacrée du Shinto. Malgré la lettre de recommandation que m'avait remise le gouvernement japonais, malgré l'escorte d'honneur qui m'accompagnait et qui indiquait le cas qu'on faisait de ma mission, les administrateurs religieux de ce pays prétendirent qu'ils étaient complètement indépendants et se refusèrent, non seulement à me donner les explications que j'étais venu chercher, mais à me laisser pénétrer jusqu'au grand-prêtre du temple.

Après une journée de pourparlers, je pus enfin voir le grand-prêtre, qui fut charmant. Il me reçut devant son clergé et tout son personnel d'employés, me fit des excuses de l'accueil qu'on m'avait fait, me donna des livres saints et me fit voir les objets sacrés de ses trésors.

De plus, après m'avoir fourni tous les renseignements que j'avais demandés, il organisa en mon honneur une danse religieuse telle qu'on l'exécute les jours de grandes fêtes ou en présence de Sa Majesté le Mikado.

À part cet incident qui s'est fort heureusement terminé, j'ai rencontré partout l'accueil le plus sympathique.

J'avais attaché à la mission un habile dessinateur, Monsieur Félix Régamey, le correspondant bien connu des journaux illustrés de Londres, de New-York et de Paris ; il a reproduit fidèlement soit les monuments religieux, soit les scènes intéressantes du voyage, et j'aurai sans doute l'honneur un jour de mettre sous vos yeux la série fort curieuse de ses dessins et aquarelles.

En dehors de son précieux concours, mon travail a été facilité par d'excellents interprètes parlant bien le français et connaissant le japonais littéraire et le chinois. Ces jeunes gens sortent de l'école française de Dury ; ils me rejoindront en France où ils m'aideront à coordonner mes notes et mes livres, et contribueront à former l'école japonaise et chinoise que je compte fonder à Lyon, et dont j'ai déjà eu

l'honneur de vous entretenir.

Je reviens donc du Japon avec les documents les plus complets et les plus importants sur les religions de ce pays. J'ai rapporté avec moi plus de *trois cents* peintures japonaises religieuses, *six cents* statues divines et une collection de *mille volumes* soigneusement catalogués en chinois ou japonais et en français.

Je n'ai pas la prétention d'avoir en trois mois élucidé tous les mystères des croyances japonaises, mais j'ai établi avec les prêtres du pays des relations qu'ils demandent à continuer, et je suis muni de renseignements considérables que je mets à la disposition de tous ceux qui s'intéressent à ces questions.

Parmi les personnes qui m'ont le plus secondé dans mes recherches, je me permets de signaler particulièrement à votre bienveillante attention Monsieur Rioutshi-Kouki, secrétaire général faisant fonction de ministre de Sa Majesté le Mikado., pour le département de Instruction Publique, Monsieur Makimourua, gouverneur de Kioto, et Monsieur Léon Dury, ancien consul de France à Nagasaki, ancien directeur de l'Ëcole française de Kioto et professeur au Kaïsè-gakou (Ëcole Polytechnique) de la capitale.

Mais je n'oublierai pas, Monsieur le Ministre, que c'est votre haut patronage que je dois le succès de ce voyage, et que c'est à vous tout spécialement que doit en revenir l'honneur.

Chine

J'avais trouvé au Japon toutes les facilités possibles pour remplir ma mission dont Votre Excellence a bien voulu me charger ; je me suis heurté en Chine à l'indifférence des mandarins, à l'hostilité des prêtres locaux et au manque complet d'interprètes chinois parlant français.

Du reste, les religions de la Chine sont déjà bien étudiées, grâce aux publications du dix-huitième siècle, grâce aux travaux récents des savants européens, grâce aux recherches des missionnaires chrétiens, les point dogmatiques de ces croyances se trouvent de plus en plus élucidés.

Mais il faut considérer que les idées bouddhiques ne se sont fait jour dans ces pays qu'au moyen d'une armée d'idoles, que les doctrines de Lao-tzeu ont été envahies par le fétichisme local le plus compliqué, et qu'enfin la saine philosophie de Confucius elle-même a versé dans les superstitions (p. 9) naturaliste du Fong-shui, qui figure officiellement sur les programmes des examens littéraires.

On voit donc que les religions des Chinois sont ailleurs que dans les croyances qu'on peut étudier avec les livres, et qu'il y a à faire sur place une sorte de statistique des dieux usuels, puis munis de ces documents, étudier par suite de quel affaissement des doctrines pures et élevées, se sont peu à peu transformées et ont abouti aux pratiques les plus superstitieuses.

Le temps m'a tout à fait manqué pour entreprendre ce travail, qui, pour être fécond, doit s'étendre à la Chine entière ; mais j'ai fait mes efforts pour établir des relations avec les savants résidant en Chine, avec les mandarins, chefs de province, et même avec les prêtres de certains temples, afin de préparer dans ce sens une seconde mission qui pourrait émaner de l'école japonaise et chinoise que je vais établir à Lyon.

La bienveillance des missionnaires catholiques et protestants m'a mis à la tête d'une bibliothèque religieuse chinoise presque aussi considérable que celle que j'ai rapportée du Japon ; cette collection se complétera par correspondance, et j'espère aussi la doubler peu à peu des représentations sculptées ou peintes de toutes les divinités du Céleste Empire.

[...]

Vous voyez, Monsieur le Ministre, que ne pouvant moi-même rassembler tous les documents nécessaires à l'étude dont vous m'avez chargé, j'ai fait mes efforts pour terminer en France le travail commencé en Chine, faciliter de nouvelles recherches et tâcher que mes successeurs soient à l'abri des inconvénients qui m'ont entravés.

[...]

Inde

En parcourant les Indes, je me suis attaché surtout à établir de nombreux centres de renseignements, soit auprès des avants européens, soit auprès des adeptes des nombreuses sectes religieuses qui couvrent ce sol fertile en croyances.

J'ai visité avec soin les temples brahmaniques, bouddhiques, parsis, mahométains et jaïna, j'ai assisté à de nombreuses cérémonies, et les notes que prises sont complétées par les excellents dessins de Monsieur Félix Régamey, qui m'a accompagné pendant tout mon voyage.

À Ceylan, j'ai trouvé un bouddhisme fort dégénéré, entaché de wishnouïsme, et qui, à plusieurs reprises, a été obligé de raire venir de Siam et de la Birmanie les traditions perdues.

Depuis quelque temps, les bonzes se remettent à l'étude de leurs dogmes et à la pratique du sanscrit. J'ai obtenu que deux jeunes prêtres, l'un de la secte burmah, l'autre de la secte siamis, me rejoindraient en France pou y faire des études, professer le sanscrit et le singalais à mon école orientale de Lyon, me traduire les livres et les vieux manuscrits religieux que j'ai pu me procurer, et me donner enfin, sur place tous les renseignements nécessités par l'étude de leur religion.

[...]

Les savants que j'ai eu l'honneur de voir ont bien voulu me dresser des listes de tous les livres spéciaux que je pourrai trouver à

Londres ou à Paris ; ils se sont chargés, en outre, de me procurer tous les travaux locaux publiés en brochures, et qu'on ne peut trouver en Europe.

C'est également grâce à leur obligeance que je pourrai avoir peu à peu une collection aussi complète que possible de toutes les représentations divines du pays, et aussi tous les vases sacrés et objets symboliques qui servent au culte des différentes sectes.

Conclusion

En résumé, Monsieur le Ministre, j'espère pouvoir établir à Lyon :

1°/ Un Musée religieux, qui contiendra tous les dieux de l'Inde, du Japon et de l'Ēgypte. Ces deux dernières collections [sont ?] déjà complètes ;

2°/ Une biliothèque des ouvrages sanscrits, tamoul, singalais, chinois, japonais et européens, traitant particulièrement de questions religieuses ;

Près de *trois mille* volumes sont déjà rassemblés.

3°/ Une Ēcole, dans laquelle les jeunes Orientaux pourront venir apprendre le français, et les jeunes Français pourront étudier les langues mortes ou vivantes de l'Extrême-Orient.

Cette Ēcole aura des professeurs indigènes, de croyances différentes. Je suis déjà assuré du concours de cinq sectes bouddhiques japonaises, de deux sectes bouddhiques indiennes, d'un conférencier et de plusieurs shintoïstes.

J'ai tout lieu de supposer que cette institution, aussi utile aux intérêts commerciaux qu'à la philosophie et à la philologie, sera fréquentée par de nombreux jeunes gens de Lyon, qui se destinent au commerce extérieur ou que l'éloignement de la capitale prive des moyens de se livrer aux études des langues.

Cette école sera en relation constante avec les correspondants spéciaux que j'ai établis dans l'Inde, la Chine, le Japon et toute personne qui s'intéresse aux questions religieuses pourra y trouver les informations immédiates que j'ai rapportées.

La première publications reproduira les notes manuscrites, rédigées sur mes questionnaires, et remises par les prêtres mêmes des religions qui ont fait l'objet de mes études.

13 Publiée sous la direction de F. Lichtenberger, Doyen de la Faculté de Théologie Protestante de Paris, Paris G. Fischbacher, Editeur, 1877-1882, XIII tomes, au Tome XI (1880), pp. 198-202. L'ouvrage fait partie de la bibliothèque du musée Guimet.

14 Le *Dictionnaire Universel, historique et comparatiste de toutes les Religions du Monde* (Tome premier, Paris 1848, pp. 1-2) de l'abbé Bertrand proposait une classification qui se voulait exhaustive sur le plan typologique : 1/ religion primitive ou naturelle révélée aux hommes par Dieu mais sans écrit, 2/ Mosaïsme ou Judaïsme fait de prescriptions préparant à la rédemption, 3/ Christianisme comme achèvement du Judaïsme, 4/ Sabéisme, hérésie qui rend un culte aux astres, 5/ Dualisme ou Magisme voulant rendre compte du bien et du mal, 6/ Brahmanisme ou Trithéisme, 7/ Paganisme ancien des Grecs et des Romains, 8/ Bouddhisme, panthéisme qui déifie tout être sous couvert de négation de la Divinité, 9/ Tao-sse [sic], philosophisme fondé sur les rites, 10/ Fétichisme, 11/ Chamanisme, fusion du Sabéisme, du Bouddhisme et du Fétichisme en Asie centrale et septentrionale, 12/ Islamisme.

15 *Revue de l'histoire des religions, Annales du musée Guimet*, Première année, Tome 1er, Paris 1880, pp. 1-17.

16 Il a proposé pour cette discipline le terme de « hiérographie » qui n'a pas été retenu par la suite.

17 *Promenades japonaises*, 1880, p. 12.

18 *Promenades japonaises*, p. 31.

19 *Exposition Universelle, Galeries historiques ñ Trocadéro. Religions de l'Extrême-Orient. : NOTICE EXPLICATIVE sur les objets exposés par M. Émile Guimet et sur les peintures et dessins faits par M. Félix Régamey*. Paris, Ernest Leroux, Editeur, 1878, p. 5.

20 *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors d'Égypte*, 1883. Georges Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie, Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis, hors d'Egypte : depuis les origines jusqu'à la naissance de l'école néo-platonicienne*, Paris, Thorin, 1883.

21 *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, 1905-1906, puis 1929.

22 *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1896.

23 Revue archéologique, t. 36, 1900, et t. II, 1912, t. XX, 1914, et t. V, 1916.

24 *Véritable et naturelle interprétation de la table Isiaque* (*Vera & genuina mensa Isiaca, sive tabulae Bembinae interpretatio*), p. 341.

25 Exposition Universelle, Galeries historiques ñ Trocadéro. Religions de l'Extrême-Orient. : NOTICE EXPLICATIVE sur les objets exposés par M. Emile Guimet et sur les peintures et dessins faits par M. Félix Régamey. Paris, Ernest Leroux, Editeur, 1878.
(cote : 3662, 37, IV).

p.5 :

La collection de M. Emile Guimet se compose d'objets religieux, représentations divines, ustensiles servant aux cultes, manuscrits sacrés, qu'il a rapportés de son voyage dans l'Extrême-Orient.

Il avait été chargé par le ministère de l'instrction publique d'une mission scientifique ayant pour but d'étudier les religions de l'Inde, de la Chine et du Japon.

Il organise à Lyon :

1° Un BIBLIOTHEQUE des ouvrages sanscrits, tamouls, signalais, chinoise, japonais et européens traitant particulièrement les questions religieuses ;

2° Une Ecole dans laquelle les jeunes Orientaux peuvent apprendre le français, et les jeunes Français peuvent étudier les langues mortes ou vivantes de l'Extrême-Orient. Cette école a des professeurs indigènes, de croyances différentes, et qui sont en état de donner sur les livres de la bibliothèque, ou les représentations religieuses de la collection toutes les explications nécessaires ;

3° Un Musée Religieux contenant tous les dieux de l'Inde, de la Chine, du japon, de l'Egypte, de la Grèce et de l'empire romain.

C'est de ce musée en voie de formation qu'on a extrait les objets exposés.

....

M. Félix Régamey accompagnait M. Emile Guimet comme peintre attaché à la mission, et les trente-trois sujets religieux qu'il expose ont été exécutés en moins d'un an.....

p. 7-12 :

Socle du centre (mandara).

Au milieu de la salle est un grand socle, sur lequel on a placé le fac-simile du Mandara de Kooboo-Daïshi dans le temple de Too-dji. Cette reproduction a été faite avec beaucoup de soin par Yamamoto, sculpteur de Kioto.

Mandara veut dire *ensemble complet*. Il représente le symbolisme de l'univers, personnifié par les principaux Bouddahs.

Il ya , suivant les sectes, des Mandaras plus ou moins compliqués. Celui de la secte Sinn-gon se compose de 1.061 personnages, dont 61 seulement se préoccupent de la marche de l'univers.

Au IXe siècle, Kooboo-Daishi plaça dans le temple de Too-dhi un Mandara simplifié, composé de 19 personnages : c'est celui qu'on a fait reproduire.

Il se compose de trois groupes.

Pour en comprendre le sens, il faut savoir que les Bouddahs ont trois manières d'être :

1° Pouvoir de se perfectionner, quoique déjà Bouddha ;

2° Pouvoir de descendre à l'état de Bousats (bosatsu), de s'incarner dans les êtres, pour sauver les âmes par la douceur et la persuasion;

3° Pouvoir de se transformer en Moi-ô ou Tembou, et d'agir contre les passions par la force et la peur.

Le groupe du milieu représente au centre Daïniti-Niouraï, le grand Niti (Niti, Lumière, le grand Nitou), perfection par excellence. ñ L'index de la main droite représente l'intelligence qui traverse et domine les cinq éléments représentés par les cinq doigts de la main gauche.

Quatre émanations principales et quatre émanations secondaires.

Les quatre principales sont des *Vertus* (pouvoirs de Daïniti), personnifiées par des êtres devenus Bouddhas.

Ashikou (Ashuku, Aksobhya) (celui de devantà représente la foi naissante : le premier pas dans la croyance et le plus important ; c'est une des quatre grandes vertus. La main gauche ferme le poing en serrant l'extrêmité du vêtement : indice de volonté ; la main droite est ouverte et penchée vers la terre pour attirer les êtres : geste de charité.

Ho-shio (Hôshô, Ratnasambhâva) (à gauche) avait, de son vivant, admirablement réglé sa conduite. Il personnifie la seconde vertu de Daïniti, qui est de vivre parfait. Il tient aussi son poing gauche fermé, et sa main droite, les trois doigts levés (comme font les évêques chrétiens), représente les trois manières d'être des Bouddhas. Quelquefois les cinq doigts sont levés et représentent Daï-niti et ses quatre vertus.

Amida (derrière) prêche et dirige. ñ Il représente le pouvoir d'expliquer les loi divines, c'est l'éloquence basée sur le raisonnement. Amida (*a*-sans, *Minda*-vie, éternel. *Aminta-Amenti*) présidant à l'Ouest, région funéraire, joue dans certaines sectes un grand rôle vis-à-vis des âmes. Le *Swastica*, la croix éclatante que les Bouddhas portent sur la poitrine, lui est consacrée. ñ Il tient la main gauche (les éléments ñ l'univers), réunie par le bout des doigts à la main droite (sa propre nature, son âme), ce qui symbolise l'identification des êtres avec Amida : c'est presque l'âme universelle.

Fekou-ou-joo-djou (à droite) sauve les hommes par tous les moyens possibles. Son poing gauche est fermé.. Sa main droite horizontale, la paume en l'air, est placée sur la poitrine, indiquant la ferme volonté de son cúur de sauver l'univers, comme il s'est sauvé lui-même. Dans certaines sectes Sakia-Mouni est assimilé à Fekou-ou-joo-djou.

Les quatre émanations secondaires, placées entre les quatre précédentes, dérivent de ces dernières et les aident à assister Daï-niti dans toutes les parties du Hokkaï (le ciel bouddhique).

Le groupe de gauche représente la transformation en Tembou du groupe central.

Doudo-sama (*Fou*, sans ; d*o*, mouvement, inbranlable, stable). - Transformation de Daï-niti. ñ Sous cette forme il dirige les hommes par la terreur, et par les supplices au besoin.

Le roche indique la stabilité, le feu indique les passions.

Il sait être calme et inflexilble au milieu des sentiments violents de l'humanité.

Il y a quelquefois une cascade sous ses pieds, cas ses adeptes ont l'habitude de se mortifier par des douches.

Le sabre qu'il tient doit détruire les passions. La poignée à trois pointes est faite avec l'instrument sacré qui représente les trois manières d'être des Bouddhas.

La corde attache les mauvais esprits.

La coiffure à huit mèches (quatre Bouddhas et quatre Bousats) est réunie en tresses sur le côté comme la coiffure d'Horus.

Les quatre émanations de Foudo-Sama sont des transformations en Moi-ô des quatre vertus de Daï-niti.

Fokou-ou-joo-djou nicuraï se transforme en Gosanzé (celui de devant), se donne huit bras, saisit des armes terribles, et, pour le bon exemple, terrasse un malheureux couple dont l'histoire est navrante : Daï-Dizaïten, le mari, avait toutes les passions ; sa femme, Oumako, toutes les curiosités, surtout le goût des sciences et des connaissanc es religieuses autres que le bouddhisme ;aussi Go-san-zé la remet à sa place sans merci ; Amita se transforme en Daï-itokou (derrière), enfourche un taureau vert, symbolisme de l'être qui a perdu la bonne voie ; et s'élance, armé de toutes pièces, à la poursuite des méchants.

Ashikou devient Goun-dari, multiplie ses bras, mais les armes surtout d'objets religieux. Il fait des bonds énormes pour écraser les Lotus, emblèmes du cúur de l'homme, qu'il fait ainsi épanouir de force.

Le groupe de droite Han-gnia. ñ Troisième division des livres bouddhiques. ñ C'est un livre, et c'est un dieu. Dieu de lumière et d'intelligence. Dieu de démonstration et de persuasion. ñ Il est facile de retrouver sous ce mythe des traces du lumineux Agni (ignis) et des rapports avec l'hiéroglyphe latin Agnus, qui représente l'agneau resplendissant couché sur le livre sacré. (12mile Burnouf, *Science des religions*).

Autour de ce dieu se tiennent : Mirokou (devant), Quanon (derrière), Mondjou (gauche), Fouguen (droite). Les deux derniers, disciples de Sakia-Mouni, et qu'on représente ordinairement avec ce bouddha : Fouguen sur l'éléphant, et Mondjou sur le lion.

Mirokou tient la pagode aux cinq formes, représentant les cinq éléments : l'espace, l'air, le feu, l'eau et la terre.

Quanon tient dans la main gauche la fleur entr'ouverte du lis d'eau (cúur de l'homme prêt à s'épanouri dans la perfection), et a la main droite ouverte l'index et le pouce réunis : signe de charité.

Moudjou tient dans sa main gauche le *pedum* (crosse, bâton pastoral, et a la main droite ouverte, posée sur la jambe droite, ce qui signifie qu'il exaucera les désirs que les êtres forment pour leur salut.

Fouguen tient dans sa main gauche le lotus ouvert sur lequel repose le livre Daï-Haan-gni, ce qui indique que ce livre saura ouvrir le cúur des hommes ; et à sa main droite, comme Quanon, ouverte pour attirer les êtres par la charité.

Aux angles les quatre points cardinaux terrassant les démons ennemis de la religion bouddhique :

Bishamon (Est), figure bleue ;

Koomokou (Sud), figure rouge ;

Djikokou (Ouest), figure verte ;

Sootsho (Nord), figure couleur de chair.

p. 13-15 :

Socles du Centre (Bronzes).

Autour du Mandara sont placés des objets de bronze :

Deux statues de Jiso tenant la boule de pierre précieuse et le sistre à anneaux (caducée) qui sert à conduire les âmes. C'est un de ces Bouddhas qui ont abandonné leur état divin pour descendre sur les mondes inférieurs ; i a ainsi visité les mondes où les Bouddhas sont méconnus ; ill est même venu sur la terre, s'est incarné dans le corps d'un prêtre bienfaisant qui guérissait les malades, et sauvait les âmes. Sa grande préoccupation est de tirer de l'enfer les petits enfants condamnés pour des fautes commises dans les existences antérieures ; il veut les affranchir des péchés originels, et c'est surtout pour cela qu'il a quitté le ciel. ñ Son rôle funéraire est considérable au Japon, et ses chapelles sont encombrées de petites stèles dorées, sur lesquelles on inscrit en lettres noires, les noms des défunts qu'on recommande à jiso. (voir dans la vitrine n°7).

Deux grands vases sacrés.

L'un représente la mort du Bouddha Sakia-Mouni et tous les êtres de la création en larmes autour de son corps ; dans le ciel on voit s'avancer Maya, mère du Bouddha (Maya, mère de Mercure, Maria, mère de Jésus).

L'autre représente la transfiguration de Sakia-Mouni. ñ Sakia avait rempli tous les devoirs de la loi religieuse, avait subi toutes les pénitences et les macérations par l'étude et la méditation : il réfléchissait profondément, assis entre ses deux disciples Shailpotara et Mougniaran, lorsque, tout d'un coup, il sentit qu'il devenait Bouddha. Des prodiges nombreux attestèrent immédiatement le fait.

Aux deux angles, des lanternes de jardins sacrés, en bronze, prêtés par M.***. Aux angles, sur le socle, quatre vases avec des personnages en relief : deux sont aux armes du Taïkoun (trois feuilles de mauve), et représentent Amida devant, deux Foudo-Sama sur les

côtés, et Codo derrière ; deux sont aux armes du Mikado (le chrysanthème) représentant Amida devant, Quanon et Seissi sur les côtés, et Foudo-Sama derrière.

Braseros de temples, servant de jardinières, appartenant à M. Sichel.

Vases sacrés, à M. Bing.

Derrière le socle, deux lanternes et un Dagoba, appartenant à M. Duplaquet. Le Dagoba provient du temple Eniti de la province de C-Goshiou près de Kioto, où il a été consacré il y a près de deux cents ans. Dans ce Dagoba on a représenté les quatre émanations de Daïniti.

Un grand vase incrusté de pierreries, un brûle-parfums porté par des lions, bronze coulé sur or, et le dieu du dragon, bronze incrusté d'or, prêté par M. le comte A. de Camondo.

Ce dieu du dragon est le dieu de la mer. Il s'est rendu célèbre par l'empressement avec lequel il apporta du fond de l'eau à une princesse malade, la coupe d'or qui la devait guérir. Pourtant, aucun autel ne lui est dressé, aucun temple ne lui est offert. Trop bien élevé, trop poli, trop prévenant pour être adoré.. Mais les salons lui sont ouverts ; il figure dans les salles de réception, où il fait perpétuellement, aimable, sérieux et empressé, les honneurs de la maison.

Autour du socle on a fixé six panneaux peints sur or représentant les trente-six poètes célèbres du Japon.

....

Vitrine n°5.

Contient des rouleaux (*volumen*) japonais et deux rouleaux chinois.

1° Volumen à fond noir, dessins blancs (chinois). Les quarante-cinq poètes amis de Ogni-Ski, et leurs poésies (An 353, règne de Moë-Ti).

2° Fête chinois au printemps. ;

3° et 4° Légendes religieuses japonaises. A droite Jiso luttant avec Ni-o, le rouge gardien des temples. Un prêtre muni du *hossou*, qui chasse les mouches et les mauvais esprits, préside à la lutte ; des enfants, protégés habituels du doux Jiso, portent ses attributs : le sistre à anneaux et la boule précieuse. A gauche Boukan-Jenzi, prêtre célèbre, (VIIe siècle) voyageant sur son tigre ; le peintre a représenté tous les accessoires d'un voyage dans l'ancien Japon ; parmi les gens qui assistent le philosophe, on reconnaît les deux enfants trouvés qu'il avait accueillis ;

5° et 6° Manuscrits de la secte bouddhique Zen)shiou, écrits en vieux hiéroglyphes chinois, avec le caractère moderne en regard ;

7° Prière à Amida, Namou Amida Boutsou en caractères dorés, sur le champ desquels on a représenté le madara Mourio-jiou-kio, c'est-à-dire le livre de l'éternité : on y voit figurer le paradis et l'enfer de la secte Giodo. Il faut remarquer que, contrairement aux idées bouddhiques, d'après lesquelles les âmes punies peuvent remonter l'échelle des êtres, et, par leurs vertus dans les existences successives, arriver même à l'état de Bouddha ; dans la secte Gio-do on admet que l'enfer ne lâche plus sa proie, et que la punition est éternelle comme la récompense.

Vitrine n° 6. (pp. 26-28)

Au bas, des objets servant au culte bouddhique : encensoir, goko, grelots à main, dont l'un aa été apporté de l'Inde au Japon, drosse d'évêque, sabre sacré, livres saints, etc.

Portraits de prêtres célèbres. Un petite statue de Nitiren, fondateur de la secte Hokké-shiou (Promenades japonaises, page 114). Statue en faïence de Kooboo-Daïshi, fondateur de la secte Sinn-gon (IXe siècleà, inventeur de l'écriture Shirrakara, qui a rendu de si grands services aux lettres japonaises. Il tient en main le goko à cinq pointes, qui représente les cinq Niouraïs du mandara. Au milieu, biographies illustrées des continuateurs de la doctrine de Sakia ; manuscrit assez ancien trouvé à Kyoto.

2e rayon. ñ Personnages légendaires et religieux. ñ Au milieu, une inscription funéraire en l'honneur d'Amida, Namou Amida Boutsou : seigneur Amida, je me consacre à vous.

En commençant par la droite, Bishamon l'Est, mais aussi un des sept deixu du bonheur (voir vitrine n° 7). ñ Ko-sho-zin brisant la montagne avec son pied ; - Moo-ko sur la tortue qui le sauve du naufrage : il avait, dans le temps, arraché une petite tortue des mains d'enfants qui la faisaient souffrir, et depuis cette époque les tortues le tiraient de tous les mauvais pas. ñ Djiou-rô-djin, vieillard chinois, un des sept dieux du bonheur.

Le Bouddha Sakia)Mouni sous ses trois états : 1° Naissant et montrant d'une main le ciel, et de l'autre la terre, pour indiquer la nature de sa mission ; 2° Pénitent, amaigri par les privations, mais toutt prêt de toucher à la perfection ; 3° Transfiguré, beau et calme, à l'état de Bouddha parfait.

Une petite tour à cinq étages servait de reliquaire dans un temple de Kioto. ñ On y voit une petite pierre translucide qui est, dit-on, un calcul de la vessie du Bouddha. Si l'on réfléchit que la plupart des temples japonais ont de pareilles reliques, on comprend combien Sakia-

Mouni a dû souffrir avant de gagner le paradis.

A côté, un vieux diable, à la corne émoussée, est devenu moine mendiant, et ne songe plus qu'à faire le bien.

3e ryaon. ñ Serviteur endormi, représentant au dire du Mikado Gofoukaksa (XIIIe siècle) , la béatitude parfaite. ñ Tsho-shi, Gentokou, et Kounang-hou (Kouan-ti des Chinois) guerriers chinois célèbres (IIIe siècle). ñ Sho-ki, chargé de corriger les démons. ñ Yemma, roi des enfers, à la figure noire,. ñ Poète rédigeant un quatrain, tout en tenant un vase de bronze à bras tendu ; moyen de démontrer que chez lui le sportman égalait le littérateur.

4e rayon. ñ Deux gardiens des temples, Komokou, le Nord, et Zoo-tchio le Sud. ñ Doïski-Kourano-soukéé, chef des 49 roonins (XVIIIe siècle). (Théâtre Japonais, Georges Bousquet. Revue des Deux Mondes). Yebis, le pêcheur, un des sept Dieux du bonheur naquit par accident de la main de la première femme. ñ Yoski-Tsouné, frère cadet de Yoritomo, porté par Benké (Promenades japonaises, page 110). ñ Kshimoozin, avec un enfant sur les bras et quatre de ses mille filets.

TABLEAUX Peints par M. Félix Régamey (pp. 38-46) :

1. Danse du sistre, exécutée dans le temple d'Atsta (Atsutaà, par une jeune fille consacrée à Jamato Dakéno-mikoto, ancêtre du Mikado (XIVe siècle). (shintoïsme)
2. P rêtre bouddhique en tenue de cérémonie, se rendant à un des temples de Nikko. (bouddhisme)
3. Boutique de tir à l'arc dans les jardins sacrés du temple d'Assaksa (Asakusa) à Yédo. ñ Le temple est consacré au dieu Quanon, et dans le parc (lucus, bois sacré) qui l'entoure, on trouve des quantités de boutiques, de chapelles, de restaurants, de théâtres et de statues funéraires. ñ C'est une foire perpétuelle, tenue dans une enceinte religieuse, et les plaisirs, s'ils ne font pas parite du culte, le coudoient à chaque instant.
4. Chapelle dédiée à Inari, sur la route de Nikko (v. vitrine n°7). (shintoïsme).
5. Conférence religieuse, tenue dans le temple de Kon-nïn-dji (Kennninji) à Kioto en l'honneur de la mission française. Cette peinture donne une idée des réunions qui avaient lieu entre les grands prêtres japonais et les délégués du ministère de l'instruction publique. (bouddhisme, - secte Zen-Shiou)
6. Temple d'Amaterasu, à Ishé. ñ Les temples de la religion shinto ne contiennent aucune représentation divine. On y enferme certains objets symbolique, un miroir, un sabre, une oriflamme, etc. A Ishé, la ville sacrée du shintoïsme, on ne pénètre dans les temples que tous les vingt-deux ans. On retire alors les objets sacrés, que l'on enterre, et l'on brûle le temple pour le reconstruire à nouveau et y enfermer d'autres symbolismes. Ces pratiques ont pour but d'éviter le fétichisme et l'idolâtrie. (shintoïsme).
7. Rocher du lever du soleil, à Ishé. ñ C'est l'endroit favori des adorateurs d'Amateras (le soleil). On lui offre des petits tori-i (porte sacrée en forme de perchoir), des couronnes en paille de riz formant la croix au milieu du cercle, et de petites grenouilles en faïence. (shintoïsme)
8. Jardins sacrés d'Assaksa, à Yédo.- Entrée de l'évêché. (bouddhisme, Secte Ten-Daï).
9. Pont sacré et pont banal, à Nikko. ñ Nikko est un pays très-pittoresque où les plus beaux temples shintoïstes et bouddhiques sont placés au milieu de forêts aux arbres monstrueux. Qu'on se figure une sorte de *Grande Chartreuse* avec des sanctuaires en laque d'or. Là se trouve, en haut d'un escalier immense, le tombeau de bronze du célèbre Shiogoun Yeyas (Ieyasu). Deux ponts de laque rouge avec des armatures dorées donnent entrée dans la forêt sainte ; l'un d'eux, celui de gauche, ne sert qu'une fois par an, pour laisser passer le délégué du mikado, venant rendre hommage aux restes d'Yeyas. (shintoïsme et bouddhisme)

25. Temple de Quanon, à Kiodzoun (Kujô) ou faubourg de Kioto. ñ C'est, ainsi que le faubourg d'Avata (Awata), un lieu célèbre par ses fabriques de poteries. Le temple, perché sur la montagne, donnait facilement le vertige aux amateurs de suicides, et l'on a été obligé de le garnir de barrières horizontales. L'endroit est célèbre pour ses pruniers à fleurs roses. (bouddhisme, Secte Ten-Daï).

26. Jardins sacrés d'Assaksu, à Yédo. ñ A travers le feuillage et les volées de pigeons sacrés, on aperçoit le feuillage et les volées de pigeons sacrés, on aperçoit le temple de Quanon, peint en rouge. (bouddhisme. ñ Secte Ten-Daï).

27. Prédication et offrandes dans le temple de Tenmangou, le dieu lettré à Kioto. ñ La cérémonie eut lieu à la suite d'une conférence de la mission française avec les prêtres du culte officiel du Japon.

Ce n'est que depuis la réforme que la religion Shin-to a établi des prédications. (shintoïsme)

28. Le voile infranchissable à Ishé. ñ C'est l'entrée du temple d'Amatreras, dans lequel personne ne pénètre. Un fidèle écrit sa prière, qu'il mettra dans un reliquaire, et gardera chez lui comme papierr de bon augure. ñ Près de lui est une bourse pleine de riz : quelques grains seront jetés aux poulets sacrés, et le reste mangé en famille, comme une sorte de pain béni.

Le long des montants en bois de Hinoki sont des rameaux de Sasaki ornés de bandelettes blanches. (shintoïsme)

29 Adoration de la photographie du Mikado, à Kioto. ñ Le mikado est le descendant des dieux du Shin-to ; le 3 novembre, jour de sa naissance, on rend des hommages à son portrait. (shintoïsme)

30 Tonsure des séminaristes, dans le temple Hong-ouan-dji à Kioto. ñ dans la secte Sin-shiou, les prêtres se marient, se le sacerdoce est héréditaire. Ce sont les fils de prêtres qui font l'objet de la cérémonie représentée. (bouddhisme, Secte Sin-shiou).

31. Mission japonaise en Chine, Sanghaï. ñ Les Japonais qui ont reçu le bouddhisme de la Chine veulent maintenant convertir les Chinois à leur bouddhisme. De même les Birmans et les Siamois envoient des missionnaires à Ceylan, pour reconstituer une religion plus pure. (bouddhisme, Secte Sin-shiou).

32. Pavillon de Taiko, à Kioto. ñ C'est une dépendance du temple de Hongouandzi. On y montre les appartements du célèbre Shiogoun,et il faut des permissions très-difficiles à obtenir pour y pénétrer. C'est dans ce pavillon qu'eut lieu la conférence religieuse entre les grands prêtres de la secte Sinshiou et la mission scientifique française. (bouddhisme, Secte Sin-shiouà.

33. entrée du temple de Quanon, au faubourg de Kiomidzou, à Kioto. (bouddhisme, Secte Ten-daï.

34. Types religieux du Japon. ñ Les figures à têtes rasées sont des prêtres bouddhiques, les jeunes filles sont des prêtresses d'Ishé, la tête coiffée est un portrait de prêtre shintoïste.

35. La danse du miroir, à Ishé. ñ A côté des temples fermés, il y a d'autres monuments où se célèbrent les cérémonies. C'est dans une de ces chapelles que s'exécute, dans des occasions solennelles, la danse du miroir. (shintoïsme)

26 Sur celui-ci, voir pp. 22-23.

27 Exposition Universelle, Galeries historiques ñ Trocadéro. Religions de l'Extrême-Orient. : Notice Explicative sur les objets exposés par M. Émile Guimet et sur les peintures et dessins faits par M. Félix Régamey. Paris, Ernest Leroux, Editeur, 1878, p. 7-12.

28 *Promenades japonaises*, p. 44.

29 *Promenades japonaises*, p. 43.

30 *Promenades japonaises*, p. 39.

31 *Promenades japonaises*, p. 58.

32 *Idem.*

33 *Idem*, pp. 43-44.

34 *Idem*, p. 44.

35 *Idem*, p. 44. De même les conducteurs de voitures à cheval (*charikis* [= *shariki* 車力]), les *betto* [= *bettō* 別當, palefrenier], sont décrits comme des Méphistophélès, de par leur costume : maillot noir collant, bottines blanches, veste serrée à doubles manches, celles de dessous étroites, et celles de dessus vastes et flottantes comme des ailes de chauve-souris ; il ne manque que la toque à plume pour compléter l'illusion que l'on se trouve en plein Moyen Âge.

36 « Plutarque et l'Égypte », pp. 28-29.

37 *Exposition Universelle*, Galeries historiques, 1878, p. 13.

38 *Exposition Universelle*, Galeries historiques, 1878, , pp. 13-15.

39 *Exposition Universelle*, Galeries historiques, 1878, pp. 7-12.

40 *Promenades japonaises*, p. 29.

41 « Plutarque et l'Égypte », Nouvelle revue, Paris, 1898, p. 8.

42 « Lao-Tzeu et le Brâhmanisme », Bâle : Helbing & Lichtenhahn, 1905, pp. 168-183.

43 *Mémoire pour servir à la description du Japon, Nippon, Archiv zur Beschreibung von Japan, Und Dessen Neben- Und Schutzländern : Jeso mit den Südlichen Kurilen, Krafto, Kooraï und den Liukiu-Inseln, nach Japanischen und europäischen Schriften und eigenen Beobachtungen*, bearbeitet von Ph. Fr. Von Siebold....Fünfter Band : *Abtheilung V. Pantheon von Nippon*. Abtheilung ... Leyden, Bei Dem Verfasser, 1852. pp.1-186, + tables LXXIV.

44 Voir B. Frank, *Le panthéon bouddhique au Japon* : *Collection d'Emile Guimet*, Musée National des Arts Asiatiques Guimet, Paris, 1991. Sueki Fumihiko 末木文美士, « Shiboruto/Hofuman to Nihon shūkyō » 「シーボルト／ホフマンと日本宗教」, *Kikan Nihon shisōshi* 『季刊日本思想史』, n° 55, 1999, pp. 26-42. Traduction allemande : « Sieblod, Hoffmann und die japanischen Religionen », *Bochumer Jahrbuch zur Ostasien-forschung*, Bd. 26, 2002.

45 De Milloué, *Le Bouddhisme dans le Monde*, 1893, réédité avec des additions et des corrections sous le titre *Bouddhisme*, en 1907, dans le but de « donner une idée précise et claire de cette grande religion, si digne de notre attention et de notre admiration ». On est loin de Saint Hilaire.

46 *Japon*, par Félix Régamey, Paul Paclot & Cie, Éditeurs, 4, rue Cassette, Paris, p. 169.

47 *Ibidem*, p. 169.

48 *Ibidem*, p. 176.

49 « Les Controverses du Père Cosme de Torres, S.J., avec les Bouddhistes de Yamaguchi. - 1551 », D'après les lettres du Père Torres et le rapport retrouvé de son interprète le Frère Juan Fernandez, S.J., Revue d'histoire des missions, n° 3, 1926, pp. 591-592.

50 Lettre du 29 janvier 1552, n° 96-6, notamment p.40.

51 Crasset, Jean (R.P. de la Compagnie de Jésus) : *Histoire de l'Église du Japon*, 2 volumes, Paris, 1641 ; rééditions en 1689, 1715.

52 *Traité sur les contradictions de múurs entre Européens et Japonais* (1585), Chandeigne, V-27.

53 *Ibidem*, p. 177.

54 *Ibidem*, p. 177.

55 *Ibidem*, pp. 177-178.

56 Dans *Japon*, Régamey se montre plus précis que dans le *Japon en images*, où Hosskeshū était superfétatoire.

57 Pour tout ce clergé, Régamey donne les chiffres suivants, qui valent ce qu'ils valent : « Au total on accuse plus de 70 000 temples, desservis par plus de 50 000 prêtres - d'autres disent le double - pour 23 millions de fidèles. Généralement les prêtres résident dans l'enceinte des sanctuaires. »

58 Il se réfère à Aristote, aux Stoïciens, à Cabanis, Voltaire et Littré (pp. VII-VIII).

59 p. 2.

60 p. 4.

61 pp.5-8.

62 pp. 17-18.

63 *Idem*, pp. 246-247.

64 *Idem*, pp. 248-253. Un descriptif des doctrines bouddhiques très similaire par de Milloué se trouve dans la « Notice sur le Musée Religieux fondé à Lyon par M. Émile Guimet », *Revue de l'Histoire des Religions*, *Annales du Musée Guimet*, Première Année, Tome Premier, Paris, 1880, pp. 396-399, 400-401. Dans cet article, de Milloué ajoute la secte Risshū qui enseigne les principes de toutes les sectes sans en constituer une en particulier.

65 *Ibidem*, p. 7.

66 *Okoma*, pp. 5-6.

67 *Ibidem*, p. 8.

68 Sur ce point, Guimet pensait que le *Livre des Mutations*, le taoïsme de Laozi, le confucianisme de Confucius, et le bouddhisme partageaient les mêmes points de vue de « principes athées, mais moraux ».

The Rediscovery of Chinese Thought as "Philosophy" in the Japanese Meiji Period

SHIRAI Masato

Introduction

In this paper, I elucidate the relationship between Chinese thought and philosophy in the Meiji era. In Japan, Chinese thought provided the basis for understanding Western philosophy. In many cases, Japanese scholars used Confucian terms to translate Western philosophical terms. They relied on Chinese thought to understand Western metaphysics rather than using borrowed terms. In fact, the Dictionary of Philosophy, published in 1881, makes reference to many Chinese classics. In the course of studying Western philosophy, Japanese scholars rediscovered Chinese thought as "philosophy" and were able to apply this semantic transformation to Japanese thought as well. Thus Chinese thought contributed to the formation of modern Japanese philosophy.

In view of the above circumstances, in the following I will elucidate the relationship between Chinese thought and "philosophy." In section 1, I discuss the influence of Chinese thought on the translation of Western philosophical terms with reference to some examples. In section 2, I discuss how Japanese philosophers in the Meiji period rediscovered Chinese thought as philosophy.

1. The influence of Chinese thought on the translation of Western philosophical terms

When Japanese scholars in the late Edo period and early Meiji period encountered Western philosophy, they faced the difficult problem of how to translate new concepts that they had never seen. This meant not only substituting Japanese words for Western philosophical terminology, but also understanding the relationship between the meanings of the various terms. Japanese scholars had to comprehend the contexts and rules in which the terms were used and had meaning. The clue to understanding the terms was Chinese thought.

Chinese scholars sometimes used Confucian terms to translate Western philosophical terms. For example, "metaphysics" was translated in Japanese as *keijijōgaku* 形而上学, which was adopted from the *Yìjīng* 易経 [*Classic of Changes*]. In the first Japanese dictionary of philosophy, published in 1881, metaphysics is explained as follows:

> See "Xici zhuan" 繫辞伝 [*Commentary on the Appended Phrases*] in *Yìjīng*: "What is above form is called Dao; what is below form is called tool." (按、易繫辞、形而上者、謂之道、形而下者、謂之器)[1]

In the same way, *senten* 先天 for "a priori" and *kōten* 後天 for "a posteriori" were taken from the *Yìjīng*, *en'ekihō* 演繹法 for "deduction" was taken from the *Zhōngyōng* 中庸 [*Doctrine of the Mean*], *rinrigaku* 倫理学 for "ethics" was taken from the *Lǐjì* 礼記 [*Book of Rites*] and *Jìnsī lù* 近思録 [*Reflections on Things at Hand*], *hanchū* (範疇) for "category" was taken from the *Shūjīng* 書経 [*Book of Documents*], and so on.

The use of Chinese classical terms involved much more than just borrowing terms. Japanese scholars needed

Chinese thought to understand Western philosophy, rather than trying to adopt and apply a set of foreign terms. Basing themselves on the history of Chinese thought, they tried to understand foreign theories. We can see how this worked by considering the example of "evolution."

Shinka 進化 is the standard translation for "evolution" today, but in the first *Japanese Dictionary of Philosophy*, published in 1881, "evolution" was translated as *kajun* 化醇 with the following note:

> See "Xici zhuan" in *Yìjīng*: "There is an intermingling of the genial influences of heaven and earth, and transformation in its various forms abundantly proceeds." (按、易経、繫辞、天地絪縕、萬物化醇)[2]

This translation indicates that the early understanding of evolution was based on the cosmology of the *Yìjīng*. Let us therefore elucidate three scholars' understanding of evolution.

On evolution, Inoue Enryō, who was one of the most important pioneers in Japanese modern philosophy and is well known as the founder of Toyo University and a reformer of Buddhism, wrote in *Essentials of Philosophy*,[3] "When evolution reaches its saturation point, regression begins, and when regression reaches its saturation point, evolution begins."[4] He explained this in another book as follows: In the beginning, the universe was at a very high temperature and filled with chaotic gases. The gases gradually solidified as they cooled, and then the solidified gases aggregated into stars and planets. This was the evolution of the universe. And when in the distant future the sun burns out and the earth comes to an end, there will be no room for evolution. The stars and planets will collide and all things in the universe will be reduced to ashes and return to the original state which is filled with chaotic gases. Thus the universe evolves over and over again.[5] Inoue conceived of a circular cosmology in which the universe repeats patterns of progression and regression. Based on such a cosmology, he criticized Charles Darwin for overlooking the aspect of regression.[6] He also criticized Herbert Spencer for failing to recognize the cycle of progression and regression.[7]

The cycle of progression and regression was not Inoue's own original idea. In 1889, the Buddhist philosopher Kiyozawa Manshi wrote, "As two sides of the same coin, evolution accompanies regression. All phenomena cannot incline toward one side. In all phenomena, where there is a positive, there is a negative; where there is a departure, there is a return; and where there is progression, there is regression."[8] Kiyozawa thus thought that the whole universe was in equilibrium. As an example of this, he cited the way animals consume oxygen and produce carbon dioxide, and plants give off oxygen and absorb carbon dioxide. In this way, the universe maintains a balance. Hence one part of the universe evolves while another regresses.[9] He remarked, "Paired with the theory of regression, the theory of evolution can explain all phenomena."[10]

In 1884, the Christian thinker Uemura Masahisa said, "Progression and regression are the two main directions of societies."[11] Referring to Herbert Spencer's *First Principles*, Uemura argued that societies should evolve, and on the basis of John William Draper's *History of the Intellectual Development of Europe* he also argued that they should regress.[12] Uemura thought that both Spencer and Gibbon were correct, but that each only had one side of the story.[13]

These three scholars held in common the notion that evolution alone is not sufficient and regression must also be considered. Because they had different backgrounds in Buddhism and Christianity, this idea originated from neither Buddhism nor Christianity. As is shown in the Japanese Dictionary of Philosophy, it derives from the cosmology of the Yìjīng, that is, Yin 陰 and Yang 陽 ("Dark and Light"). *Yin* and *Yang* suggests harmony between opposites, interdependence between opposites, and the cycle of opposites, such as dark and light, positive and negative, night and day, and heaven and earth. Inoue Enryō and his contemporaries applied *Yin* and *Yang* to evolutionary theory and came up with the harmony and cycle of progression and regression.

Just as the Western notion of "evolution" was interpreted under the influence of Chinese thought, so were many other Western ideas similarly interpreted. Japanese scholars understood novel Western philosophical concepts with

the help of Chinese classics. They also rediscovered Chinese thought as "philosophy" through the acceptance of Western philosophy. This is the subject of the next section.

2. The rediscovery of Chinese thought as philosophy

When philosophy was introduced to Japan, Japanese scholars studied books on the history of philosophy written by Alfred Fouillée,[14] Friedrich Ueberweg,[15] and so on. These books included sections on "Oriental philosophy." Although most of the authors regarded Oriental philosophy as a naïve precursor to Greek philosophy, they gave the name "philosophy" to Chinese thought. Through the acceptance of Western philosophy and its designation of Chinese thought as "philosophy," Japanese scholars realized that their traditions were worth calling philosophy as well. So, according to the *Catalogue of the Departments of Law, Science, and Literature at the University of Tokyo in 1882*, "Philosophy is divided into two parts, that is, Western and Oriental."[16] Oriental Philosophy was introduced into the official curricula of philosophy courses at the University of Tokyo. The *Catalogue* continues: "Japanese philosophy derives from Chinese philosophy."[17] By rooting Japanese traditions in Oriental philosophy, especially in Chinese philosophy, Japanese scholars introduced the notion of Japanese philosophy. Let us examine three major scholars who were instrumental in this shift.

a) The case of Inoue Tetsujirō

Inoue Tetsujirō is considered one of the most important persons in the formation of Japanese philosophy. He is well known as a nationalist thinker who advocated the superiority of state power over individual rights. His theory of a "national morality" (*kokumin dōtoku* 国民道徳) has been widely discussed. But he was also instrumental in rooting Japanese philosophy in Oriental philosophy. One of his earliest works, *Rinri shinsetsu* 倫理新説 [*A New Theory of Ethics*], has "Analects of Chinese Philosophers" ("Gakutei sōgo" 學庭叢語) as an appendix. Tetsujirō gave lecture courses on Chinese and Eastern philosophies. His research bore fruit when he published three volumes on Japanese Confucian Schools. *Nihon Yōmei gakuha no tetsugaku* 日本陽明学派之哲学 [*The Philosophy of the Japanese Wang Yangming School*] (1900) and *Nihon Shushi gakuha no tetsugaku* 日本朱子学派之哲学 [*The Philosophy of the Japanese Zhu Xi School*] (1906) deal with Japan's versions of traditions we now call Neo-Confucianism. *Nihon kogakuha no tetsugaku* 日本古学派之哲学 [*The Philosophy of the Japanese Ancient Learning School*] (1902) focuses on thinkers like Itō Jinsai and Ogyū Sorai, who returned to the original texts of Confucius and Mencius and rigorously analyzed the meaning of their main concepts.

In the foreword to *The Philosophy of the Japanese Wang Yangming School*, Inoue explains that his motive was to confront individualistic ethics and utilitarianism and their negative effect on national morality.[18] He wrote in the preface, "Our national morality is a universal virtue of mind. It is the quintessence of morality in the Oriental. (……) I hope this book will help to promote the essence of the Japanese virtue of mind to the world."[19] This motive suggests his understanding of Japanese philosophy. He regarded the ethics of the Wang Yangming school as the equal of Western ethics and believed that Oriental traditions were as philosophical as Western traditions.

As John C. Maraldo has pointed out, there are two distinctive features of Inoue Tetsujirō's endeavour. First, he analyzed traditional Oriental concepts according to the categories and terminology of Western philosophy.[20] For example, he wrote of the doctrine of Nakae Tōju that "In regard to cosmology, Tōju has a monistic world view. It definitely has an idealistic tendency."[21] In this way, he attempted to show that both Eastern thinkers and Western thinkers had shared philosophical problems and based themselves on a similar theoretical framework.

Second, he presented Oriental traditions as part of the history of philosophy.[22] He classified Confucians genealogically and introduced their biographies, works, and doctrines. By historical and genealogical means, he demonstrated that Oriental traditions truly belonged to the history of philosophy. For example, in *The Philosophy of*

the Japanese Wang Yangming School he placed Confucians in chronological order, e.g., Nakae Tōju and the Tōju school, Kumazawa Banzan, Kitajima Setsuzan, and so on. Inoue Tetsujirō tried to show that this lineage formed part of the history of philosophy just as Western philosophy did. It included both the transmission of doctrines and confrontation with predecessors. He regarded such movement as the history of philosophy. He connected the Oriental traditions and ancient Oriental philosophy that historians of philosophy had described and showed that Oriental traditions had developed from ancient Oriental philosophy. Thus, Inoue Tetsujirō redefined Oriental traditions as philosophy through the acceptance and application of Western philosophy.

b) The case of Inoue Enryō

Inoue Enryō is an important person who contributed to the establishment of departments of Chinese philosophy in academia.[23] The Tetsugakukan 哲学館, the university founded by him, had a course in Chinese philosophy, and his book *Essentials of Philosophy* addressed Chinese philosophy as well as Indian and Western philosophy. Inoue wrote a brief history of Chinese philosophy, compared it with the history of Western philosophy, and emphasized points of commonality between the two in an attempt to prove that Chinese thought deserved to be regarded as philosophy.[24] He pointed out similarities between Xun Kuang and John Locke, Confucius and Socrates, Mencius and Thomas Reid, and so on.[25]

Despite these noted similarities, on the surface, Enryō did not seem to think highly of Chinese philosophy. He wrote: "Many Chinese thinkers base themselves on guessing or supposition and their logic is not sufficiently coherent. These are the reason that they are inferior to Western thinkers."[26] However, upon careful examination, we find that he used Chinese philosophical terms as important bases of his arguments. For example, he explained his "theory of unified essence between matter and mind" by quoting the *Yìjīng*: "Therefore in the *Yì* there is the *Tàijí* 太極 (Great Pole), which produced the two elementary Forms. Those two Forms produced the four emblematic Symbols, which again produced the eight Trigrams."[27] Here, Enryō tried to explain that one ultimate Reality differentiates into various Existences based on the theory of *Tàijí*. In another place where Enryō argues about the relationship between one ultimate Reality and individuals, he again uses the theory of *Tàijí*: "In the *Tàijítú shuō* 太極図説, from the synthetic viewpoint the whole of all existence is *Tàijí*, while from the analytic viewpoint each thing possesses *Tàijí*." [28] On the basis of the *Tàijítú shuō*, Enryō considered one ultimate Reality as that which constitutes the unity of all existences and is at the same time immanent in each individual thing.

Although he criticized Chinese philosophy as lacking depth, he needed it to legitimize his own theory. In developing his own philosophy, Inoue Enryō rediscovered Chinese thought as philosophy, and Chinese philosophy provided the grounding for his arguments.

c) The case of Miyake Setsurei

Miyake Setsurei is known as a nationalist who criticized the overzealous westernizing of Meiji Japan and published the journal *Japanese*. He is also known for having never belonged to any university or public institution. In *Tetsugaku kenteki* 哲学涓滴 [*Philosophical Trifles*], published in 1889, he emphasized the vast difference between Oriental philosophy and Western philosophy and criticized Oriental philosophy. He wrote, "Scholars who study Oriental philosophy have never provided any theoretical justification and have stopped short at commenting on particular ideas and terms of old masters."[29]

At the same time, he hoped to establish a new philosophy that synthesized Oriental and Western philosophy. In his *Philosophical Trifles*, Miyake divided philosophy into three categories: Chinese philosophy as sentiment (*jō* 情), Indian philosophy as will (*i* 意), and Western philosophy as reason (*chi* 智).[30] According to Miyake, the study of "reason" culminated in Hegel, after which Eduard von Hartmann introduced Indian "will" to Western "reason." Hartmann synthesized Hegel's "reason" and Schopenhauer's "will." Furthermore, Miyake contended, it would be

necessary to introduce Chinese "sentiment" in order to build a new philosophy.[31]

Although Miyake harshly criticized the state of Chinese philosophy, he pointed to Chinese philosophy as a crucial element for establishing a new philosophy. By studying Western philosophy, he was able to compare Oriental philosophy with Western philosophy and obtain a critical perspective on his own traditions. His criticism thus led him to rediscover Chinese philosophy as a conclusive philosophical moment in the history of Japanese philosophy.

Conclusion

In the above we have discussed the relationship between Chinese thought and Western philosophy in Meiji Japan. We elucidated the influence of Chinese thought on the translation of Western philosophical terms into Japanese. The translators used Chinese classical terms and notions in order to understand Western ideas, as in the example of evolution in connection with regression as understood through the cosmology of the *Yìjīng*.

Japanese scholars rediscovered Chinese thought as philosophy through the acceptance of Western philosophy. The books they read on the history of philosophy included sections on "Oriental philosophy." Inoue Tetsujirō tried to analyze Confucians according to categories of Western philosophy and described the Eastern tradition genealogically as a history of thought. Through these endeavours, he presented Eastern traditions as deserving to be called philosophy. Inoue Enryō, despite expressing a low opinion of Chinese philosophy, used Chinese classics to legitimize his arguments. Miyake Setsurei criticized Oriental philosophy through the lens of Western philosophy. At the same time, he regarded Chinese philosophy as crucial for establishing a new philosophy. Thus these three scholars found value in Oriental philosophy through their study of Western philosophy and rediscovered Japanese thought as philosophy.

Bibliography

Departments of Law, Science, and Literature at the University of Tokyo (eds.) 東京大学法理文三学部編纂『東京大学法理文三学部一覧』 [*Catalogue of the Departments of Law, Science, and Literature at the University of Tokyo in 1882*] (Tokyo: 東京大学, 1882)

Inoue, Enryō 井上円了『哲学要領』 [*Essentials of Philosophy*] in 『井上円了選集』1巻 [*Inoue Enryō Selected Works*, vol.1] (Tokyo: 学校法人　東洋大学, 1987)

Inoue, Enryō 井上円了『哲学新案』 [*Essentials of Philosophy*] in 『井上円了選集』1巻 [*Inoue Enryō Selected Works*, vol.1] (Tokyo: 学校法人　東洋大学, 1987)

Inoue, Tetsujiro『日本陽明学派之哲学』 [*The Philosophy of the Japanese Wang Yangming School*] (Tokyo: 冨山房, 1900)

Kiyozawa, Manshi 清沢満之「仏教と進化論」 [Buddhism and Evolutionary Theory] in 『清沢満之全集』3巻 [*Kiyozawa Manshi Collected Works*, vol.3] (Tokyo: 岩波書店, 2003)

Maraldo, John C.「日本の近代初期における西洋哲学の摂取」 [Notes on the Early Japanese Appropriation of Western Philosophy] in 『国際井上円了研究』2号 [*International Inoue Enryo Research*. Issue 2] (Tokyo: 国際井上円了学会, 2014)

Miyake Setsurei『哲学涓滴』 [*Philosophical Trifles*] (Tokyo: 文海堂, 1889)

Sato Masayuki 佐藤将之「井上円了思想における中国哲学の位置」、in 『井上円了センター年報』19号 [*Annual Report of Inoue Enryo Center*, vol.21] (Tokyo: 東洋大学, 2012)

Schulzer, Rainer「井上円了『稿録』の研究」[Study on Inoue Enryō's script], in 『井上円了センター年報』19号 [*Annual Report of Inoue Enryo Center*, vol.19] (Tokyo: 東洋大学, 2010)

Uemura, Masahisa 植村正久『真理一斑』 [A Fragment of Truth] (Tokyo: 警醒社, 1884)

Wadagaki, Kenzō et al. (eds.) 和田垣兼三等編『哲学字彙』 [*Dictionary of Philosophy*] (Tokyo: 東京大学三学部, 1881)

---

* This paper was edited for English by Rolf W. Giebel. I would like to thank him.

1 Wadagaki Kenzō et al. (eds.), *Tetsugaku jii* 哲学字彙, p. 54.

2 Ibid., p. 32.

3 *Essentials of Philosophy* was the first book presenting an outline of philosophy that was written in Japan other than translations or adaptations of Western works.
4 Inoue Enryō, *Tetsugaku yōryō* 哲学要領, p. 211.
5 Inoue Enryō, *Tetsugaku shin'an* 哲学新案, pp. 291–292.
6 "Darwin knew only progression and ignored regression" (ibid., p. 297).
7 "Spencer advocated progression and regression, but he did not discuss that the cycle of progression and regression is a fundamental law of the universe" (ibid.).
8 Kiyozawa Manshi, "Bukkyō to shinkaron" 仏教と進化論, p. 307.
9 Ibid.
10 Ibid., p. 308.
11 Uemura Masahisa, *Shinri ippan* 真理一斑, p. 143.
12 Ibid., p. 142.
13 Ibid., pp. 142–143.
14 Alfred Fouillée's *Histoire de la philosophie* was translated by Nakae Chōmin in 1886.
15 Inoue Enryō copied from *A History of Philosophy: From Thales to the Present Time*, written by Friedrich Ueberweg, in his script (cf. Rainer Schulzer, "A Study of Inoue Enryō's Script," p. 278).
16 Departments of Law, Science, and Literature at the University of Tokyo (eds.), *Tōkyō Daigaku Hōribun sangakubu ichiran* 東京大学法理文三学部一覧, p. 113.
17 Ibid.
18 Inoue Tetsujirō, *Nihon Yōmei gakuha no tetsugaku* 日本陽明学派之哲学, pp. 3–4.
19 Ibid., p. 6.
20 Cf. John C. Maraldo, "Nihon no kindai shoki ni okeru seiyō tetsugaku no sesshu" 日本の近代初期における西洋哲学の摂取, p. 205.
21 Inoue Tetsujirō, op. cit., p. 45. In this passage he used Japanese philosophical terms with their German equivalents, as in "*ichigenteki sekaikan* 一元的世界観 monistische Weltanschauung" and "*yuishinteki* 唯心的 idealistisch."
22 Cf. John C. Maraldo, op. cit., p. 204.
23 Cf. Satō Masayuki, "Inoue Enryō shisō ni okeru Chūgoku tetsugaku no ichi" 井上円了思想における中国哲学の位置.
24 Inoue Enryō, op. cit., pp. 96–99.
25 Ibid., pp. 97–98.
26 Ibid., p. 98.
27 Ibid., p. 203.
28 Ibid., p. 208.
29 Miyake Setsurei, *Tetsugaku kenteki* 哲学涓滴, pp. 30–31.
30 Ibid., p. 34.
31 Ibid., p. 291.

論文

死に向かって生きる―死の害悪、有限性、意味、不確実性に関する省察

アンドリュー・オバーグ

Ⅰ．私のことではない

私たちはほぼ毎日のように死に関するニュースを見聞きしているが、それにも関わらず死というものは私たちが最も忘れてしまいがちなトピックのひとつである。問題は、私たちの耳目に入ってくるそれらの死、そして死に関する無味乾燥な統計値や死に方といった情報は常に他の誰かについての事々であり、有難いことに大概の場合は自分には何か遠いこと、そして全くもってよく分からないものになっているということである。私たちは自分に直接的な影響が及ばないことは無視できる。そして、自分に影響が及ぶ段になればその影響を最小限にとどめようとする。無論、私たちはみな死に向かって生きているのであるが、この努力は私たちがついに死に至り、死に思い悩まされる必要がなくなるときまで続く。大抵はそのような流れであろう。しかし、ことによると現在のゾンビ好きな大衆文化を反映しているのかもしれないが、近年、学問の世界においても哲学の題材としての「死」は復活の様相を見せている。過去数年間、エピクロス主義や、古典世界におけるその類縁、さらには近代におけるその遠い子孫とも言えるような議論を展開する論文が急激に増加しているのである。これらの文献の多くは、死に関わる害悪の問題、死は害悪なのか否か、害悪であるならばどのような範囲でどのように影響を及ぼしてくるのかといった題材を中心に扱っている。

本稿では、主に本主題について私たちが抱いている直観的感覚を示すためにまずこうした考え方を概括・解説した後、死の研究において余りに見過ごされてきた、あるいはさらに関心を向けられるべきだと筆者が考える３つの領域について述べる。第一に、「生まれてきたことは良いことである」という私たちの直観に対する反出生主義の強烈な反論、および人が「生まない」ことを選択した命に価値を見いだすことの意味について検討する。次に有限性について検討する。ここでは、あらゆる死のなかで最も恐ろしい死、すなわち「自分自身の死」と折り合いをつけるために有限性が果たす中心的な役割、さらには、有限性からいかに生と死の意味（死に向き合って生きることの意味）を見いだすことができるかについて論じる。最後に、私たちが見過ごしがちな人生の不確実性という事実との関連において意味と有限性を検討し、人間が持つこの普遍的欠陥がいかに意志決定の心理に関係しているかを見ていく。この一連の議論全体を導く中心的な問いは、「私たちは私たち自身に将来おとずれる個人的な死をどのように捉えるべきなのか」という問いである。ただし、上記のように中心となる主題を絞ってはいるものの、死は依然として広範なトピックでありその議論は骨太かつ多角的なアプローチから行なわざるを得ない。従って以下の内容には幾分まとまりに欠ける感があるかもしれないが、それぞれの章において上記の問いに対する部分的な回答を示しているつもりである。本質的に未知の事柄を理解するということの限界を考慮すれば、おそらくはこれが最善であろう。

人が生まれた瞬間に唯一保証されていることは死である。だからこそ、死を認識・省察し、死に備え、死を受け入れることには意味があるのだ。私たちは片方の目で死を見つめることでよりよく生きられるのではないか。このことを念頭に、本研究では専ら私たちがどのように自らの死を考えることができるかを扱うこととし、近しい人間・知人・他人の死や、死の具象（物理的な死体）と抽象（一般的な死の考え方）の問題、医学的な死の定義に関わる議論、死の方法に関わる問題については検討しない。

Ⅱ．害悪ー喪失、不死、悪の問題

死は悪であるという私たちの常識的感覚に対するエピクロスの反論は「メノイケウスへの手紙」に見られる。以下はその抜粋である。

> それゆえに、死は、もろもろの悪いもののうちで最も恐ろしいものとされているが、じつはわれわれにとって何ものでもないのである。なぜかといえば、われわれが存するかぎり、死は現に存せず、死が現に存するときには、もはやわれわれは存しないからである。そこで、死は、生きているものにも、すでに死んだものにも、かかわりがない。なぜなら、生きているもののところには、死は現に存しないのであり、他方、死んだものはもはや存しないからである。[1]（『エピクロス：教説と手紙』出隆、岩崎允胤訳、岩波書店）

エピクロスのこの主張の要点は、私たちは生きているときは死んでいないのであるから死について考える必要はなく、死んでしまってはすでに私たちは存在していないのであるから死について考えることはできないというものである。Stephen Rosenbaum は正しくもこうした乱暴な「死」の扱い方は適切ではないと指摘している[2]。なぜなら、ここでは状態としての死と、私たちが生きている間に経験するプロセスとしての死が区別されていないからだ。私たちは後者のプロセスとしての死について恐らく考えるべきであるし、実際に考えてもいるのである。私たちが自分自身を死んでいる状態、すなわちかつて「私たち」であったものがすっかり存在するのを止めてしまった状態（魂の存在を信じる人々にとっても同様である。私たちが私たちの肉体以上の何かであろうとなかろうと、現在それが宿っている肉体というものは確かに私たちが「自分」と認識するものの一部であるのだ）にあると考えるとき、私たちはそれを苦痛に満ちた状態としてイメージしにくくなる。死後の苦しみがあると考えるとすれば、その苦しみは私たちの魂や、現在の私たちの一部であり引き続き私たちにとって意味を持つ何か（人によっては名声という者もいる）に対するものであり、生きている私たち全体に課せられるものではない。私たちが魂を信じず、また自分自身の一部が死後にも何らかの意味あるものとして残り続けると信じないのであれば、エピクロスの言葉は最も直接的に響くであろう。私たちは存在することを止めるのであり、死は（そしてすべては）何物でもないと。

しかしながら、死という状態を考えるときに私たちに害悪をもたらし得ることが少なくとも２つある。すなわち死のプロセスと、未来の不在である。前者については、家族に長い苦痛を伴う病気を患ったものがいる場合には特に、（それに取り付かれるとまではいかずとも）自分がどのように死ぬのかについて不安に感じるのはまったくやむを得ないことのように思える。人が死ぬまでには多くの恐ろしい道程が考えられ、例えそれが非道の行いに対する報いであったとしても誰かにそのような死に方を願うことすら残酷なほど惨いものもある。一例としては、脳卒中・脳出血・怪我・薬物の過剰摂取・特定の疾病（ルー・ゲーリック病、多発硬化症）が原因で発症する閉じ込め症候群が挙げられよう[3]。この状態にある患者は、認知機能は完全に正常だが意志の伝達ができず、眼球運動を除いて随意筋を一切動かすことができない（眼筋も麻痺してしまう完全閉じ込め症候群の場合を除く）。約 90 パーセントの患者は発症後４ヶ月以内に死亡[4]するが、多くの人はこれをむしろ救いと考えるだろう。ほんのわずかでも自分がこうした死に方をする可能性があると考える理由があるならば、それによる精神的苦痛は明らかな害悪である。また、ガン、HIV・AIDS、結核で長期間苦しみながら死ぬことや、長期にわたり自尊心、自由、尊厳が著しく剥奪された状態で老齢に達した後に死ぬことを考えた場合も同様であろう。

自らの死について考えることが害悪となり得るもうひとつの要因は未来の不在である。Samuel Scheffler は、何かに価値を置くという行為は必然的に未来を指向した行為であり、従ってその主体の完全な停止を伴う死は価値に対する脅威であると述べている。死んだ時点で守ることも働きかけることも（あるいは一切何かを行なうことも）できない物事に対して、私たちは本当に価値を置くことができるのだろうか[5]。自分の人生はいつか終り、遅かれ早かれ忘れ去られることが分かっていて、どのように人は自らの人生に価値を置くことができるのだろうか。通常、人は個人が死んでも存続し、個々人が価値を置くものに対して共通の関心を持つコミュニティや伝統を構築することでこの問題を克服する[6]。これは人生の有形資産（および儀式、活動、思想、生き方といった一部の無形資

産）に関してはよい方法だが、自分自身の死、すなわち必然的な未来の不在に直面して生きる意味を見いだすうえで役には立たない。Amia Srinivasan は Scheffler の著書の論評のなかで次のように述べている。自己は死後も存続するという宗教上の信念を抱いていた頃には死への恐れを遠ざけることが可能だったが、「いまや私は死［つまり自己の完全な終結］を信じており、そのことについて考えるとき、死への恐怖は私を弱らせる」[7]。多くの人はこの感覚をよく理解できるだろう。この避けることのできない個人の有限性を前にして生きる意味を見いだすという実に重要な問題については、本稿の第 4 章で再び述べることとする。

以上のことから、死は私たちが生きている間にも私たちを苦しめる。状態としての死そのものは害悪ではないとするエピクロスの主張が正しいとしても、死に向かって進むその過程において死は私たちに影響を及ぼすのである。また死は、私たちが（通常は）素晴らしい物だと思っているもの、つまり命そのものを奪うことによって私たちに害悪をなすものだと考えられている。Thomas Nagel は「しかし死が悪であるならば、それは死んでいるという状態、存在しないという状態、または意識が存在しないという状態をもって悪なのではなく『命の喪失』だからである」と述べている[8]。Rosenbaum はこの考えに対し、誰かにとって何かが悪いものになるにはそれが経験可能である必要があるが、必ずしもその人物によって経験される必要はないと答えている[9]。これは興味深い反論である。これが正しいとすれば、善を奪い去ることをもって死を害悪であるとする論理の道筋そのものに大きな風穴が空く可能性がある。しかし、存在しなくなった者が経験することになる「命の喪失」は経験可能なものだと言えるのだろうか。

この経験可能性に基づく Rosenbaum の反論が精密な吟味に耐えるものであるかどうかを見てみるため、ここで死に関する文献で頻繁に登場するもうひとつの概念を紹介したい。それは不死性である。Mikel Burley は不死性の望ましさに関する議論のなかで、死は価値ある営み（これらの営みは有意味であり、意味を生み出しもする）の妨害であり、従って悪と考えるべきであるとする Timothy Chappell（2007 online; print 2009）および Bernard Williams（1993［1973］）の観点を紹介している[10]。この説明に従えば、死は、それさえなければ終わることなく続くはずの善に終りをもたらすことによって悪とされる（我々の営みの終り）。しかし次のことを指摘しなければならない。すなわち、これら営みの終りが死によってもたらされるのであればその終りは人が経験可能なものではない。また、人が不死であり、それにも関わらずその営みが死以外の何らかの理由によって妨げられた場合、営みを継続することができないこと（またはかかる不可能性の原因）が悪なのであり、死が悪なのではない。Chappell および Williams は、死が生み出した望ましくない結果（営みの終結）と死がもたらした状態（死んでいる状態）を結びつけることで死を悪とみなしているのであるが、ここにはおそらく独特の帰結、因果プロセス、最終状態があり、これらが相まってひとつの結論に到達する。つまり、死というものは突如として実にとらえることが難しいものになるのだ。さらに、営みを定義する「始まり、続き、終わる」の流れは多くの者にとって重要だが、誰もが人生の意味を見いだすためにこうしたことを必要としているわけではない（これについては後で述べる）。Rosenbaum の問題にはまだ答えていないが、経験可能性はやはり生に関わっているものと思われ、善の喪失からくる害悪はいずれにせよ死以外の原因にも結びつき得るものである。なお、Roy Sorensen は別の反応を見せている。Sorensen は David Lewis の「個人の時間」の概念をもとに死とは何かについての説明を試みているのだ。この時間は外的なポイントではなく、その時間の対象者、つまり「その時間が属している者」に固定化される[11]。人は死によって個人の時間が奪い取られるように感じるが、不死の人間の場合にはもちろんこれは当てはまらない。個人の時間という考え方はまったく彼らには無関係であるため、時間が奪い去られるということはないのである。では、不死の人間は時間についてどのように考えるのだろうか。私たちがこれを自分のこととして想像することは実に難しいが、彼らにとって経験不可能なことは死だということになりはしないか。ここでも、Rosenbaum の論に対する答えは出ない。私たちは死後を経験することはできないため死は経験不可能であるが、不死の人間は死ぬことができないため彼らにとっても死は経験不可能なのだ。誰かにとって何かが悪いものになるにはそれが経験可能である必要があるとするならば、死すべき人間にとっても、そして（明らかに）不死身の人間にとっても死は悪ではない。

死はそれがなければ私たちが持ち続けることができるであろう善を奪い取るがために害悪であるという主張は、「生と生」の比較と「生と死」の比較を混同することになる。つまり Harry Silverstein が述べているように、これ

は「実質的に、死を異なる種類の生としてとらえる」ことであり、エピクロスやRosenbaumを通じてここまで検討してきた「主体不在」の問題[12]への答えにはならない。最後になるが、ストア派・プロティノス派・エピクロス派の思想系統は次のことを思い起こさせる。つまり、喪失の議論においては「長く続くことが良いこととは限らない」ということ、そして未来の幸福は今の自分のものではないということを忘れてはならない[13]。未来の不幸についても同じである。そして、死ぬことで私たちが逃すものがあるとするならばそれは未来の不確実性である。不確実性は実に複雑な問題だが、これについては本稿の最終章にて検証することとする。よって、ここでは究極的な意味における害悪としての死ではなくむしろ私たちの認識（これは経験可能である）を通じて害悪となる死についての当初の議論に戻ることにする。私たちはRosenbaumに対し（エピクロスの古典に会釈しつつ）こう言うのだ。「そう、あなたは正しい。」しかし、Fred Feldmanが指摘しているように、死はその本質として悪ではないとしてもやはりひとりの人間にとっては概して悪であり得る[14]。いつか死ぬという事実は生きている間に私たちを苦しめる。しかし、これは私たちの人生のなかで何とか対応可能なものでもある。

注意深い読者は、私が現時点でまだルクレティウスの有名なシンメトリー論について触れていないことに気付いているだろう。ルクレティウスの主命題はすでに本稿で述べたより広範な命題に関連付けることができるため、筆者はついでに次のことを述べておくのみで十分であると考えている。つまり、私たちが存在する前の時間に関する懸念は私たちの感情の未来指向性（および上述の価値観の未来指向性）には影響しない[15]。また、いずれにしても私たちは死そのものが害悪であるとは確認しておらず、むしろ死に対する私たちの態度（死のプロセスおよび未来の不在への関わり方）の方が害悪をもたらすことを見てきた。つまり、今生ける者として死をどのように考えるかによって、死が害悪であるように見えてくるのである。それでは、私たちは死をどのように考えればよいのだろうか。それは無なのか。これらの問いについては、まずDavid Benatarが提唱する反出生主義の主張を検討した後に第4章で回帰こととする。

Ⅲ．本当に生まれてきた方がよかったのか

David Benatarの著書『Better Never to Have Been（生まれてこなかった方がよかった）』は大きな話題になったとはいえ、おそらくはまだ十分に議論されていない本である[16]。このなかでBenatarは、すべての人間は生まれてこない方が幸せであり、人道的にも人類は絶滅したほうがよいばかりか早めに絶滅するのが望ましいとする反出生主義の立場を取っている。生まれてくることは常に害悪であるとするこのBenatarの議論は、悪が存在しない状況はその善を享受するものがいなかったとしても善であるが、善が存在しない状況はかかる善を喪失する者が存在する場合にのみ負の性質を持つという論理に基づいている。従ってBenatarによれば、存在しないことによる悪の不在は、存在しないことによる善の逸失に優る。つまり悪の悪である様は善の善である様よりも強いのである[17]。Benatarは、こうした判断は「生まれてきた者と生まれてこなかった者の（潜在的な）利害を基準としている」[18]と述べている。この善と悪の非対称性はBenatarの著作で最も重要なポイントであり、Benatarはこの主張を受け入れない人々のために補足的な論拠も示している（以下で述べる苦しみに関する主張）。Benatarはさらに、この非対称性により「生まれてくる可能性のある人々の利害」に基づいて「不幸な人々を生み出す行為を回避する」義務は生じるが、同じ条件では「幸福な人々を生み出す」義務は生じないと考えている[19]。

Benatarの議論を検討する際に念頭に置くべき重要なポイントは、上で述べたような、すでに生まれてきた人々、これから生まれてくる人々、今後生まれてこない人々の実際の利害または潜在的利害（つまり「生まれてくる可能性のある人々の（潜在的な）利害」である。分かりやすくするため、以下Benatarの論点について述べる際はこの簡略的な表現を用いる）を判断するという視点である。自らの非対称な主張を擁護するため、Benatarはまずすべての人生には一定の喜びと一定の苦しみが存在し、その度合いは人によって異なるという（自然に受け入れられる）仮定からはじめる。そして次に、人が存在する場合に存在する苦しみと喜びと、人が存在しない場合に存在しなくなる苦しみと喜びを比較する。ここでは、Xという人物が存在する場合の苦しみの存在を「悪」とし、Xが存在しない場合の苦しみの不在を「善」とする。そしてXという人物が存在する場合の喜びの存在を「善」とするが、Xが存在しない場合の喜びの不在は「悪」ではなく「悪くはない」とする。一見不釣り合いとも思える

Benatar のこの分類（「善」-「悪」ではなく「善」-「悪くはない」）は、喪失に関する Benatar の次のような考え方に由来している。すなわち、人が誰かを生んだこと（そして生まなかったこと）について回顧的に判断するとき、「自分たちの決断によって生まれてきた人のために後悔することはできる」し「不特定だが確かに存在している誰か［遠い所に住んでいる見知らぬ人とでも言おうか］」の不幸を悼むこともできるが、決して存在していない誰かのことを悔やむことはできず、子供を持たないことの悲しみは自分自身のための悲しみであって生まれてこなかった子供のための悲しみではない[20]。その後 Benatar は同様に、喪失によって存在しなくなった喜びは「相対的に悪である」という意味で「悪」なのであり、従って（X が存在しないため）そもそも存在していない喜びは「『相対的に悪ではない』という意味において『悪くはない』」のであり、この人物は存在せず喜びは喪失されることがないため「喜びが存在する状態よりも悪であることはない」のだと述べている[21]。

ここで、Benatar と同じ仕方、つまり生まれてくる可能性のある人々の（潜在的な）利害という観点からもう一度私たちの考えをまとめてみたいと思う。このアプローチを取る場合、筆者は喜びの不在は決して悪ではないなどとは思えない（これは通常の意味での「悪」であり、Benatar のいう「相対的に悪ではない」という意味ではない）。まさに Benatar の議論が示しているように、苦しみが経験されなくなるのと同様に喜びも経験されなくなるのだから。生まれてくる可能性のある人々の（潜在的な）利害を考慮するならば、私たちは次のように具体的に考える必要がある。ある人が生まれてこないことによって、その人が生まれていれば彼を待ち受けていたであろう善が経験されなくなることは悔やむべきことなのか。私たちはイエスと答えるに違いない。善が経験されないことは不幸なことだ。Benatar はこれに異議を唱え、Jeff McMahan（2002）の「彼の人生に多くの善が含まれるだろうからという理由だけでは、一人の人間を存在せしめるだけの強い道徳的理由にはならない」[22] という言葉を引用し、これこそ広く共有された普遍的な直観であり自らの主張の根っこはここにあると主張している。しかし、生まれてくる可能性のある人々の（潜在的）利害を考慮してその不在を嘆けば人を生み出す理由はより強固になる。生まれてくる可能性のある人々の（潜在的な）利害を考えたとき、彼らが生まれてくるはずの人々であるとするならば、彼らが実際に存在しなかったことによって彼らは喪失されることになるではないか。このことは私たちに彼らを産む義務があるという意味にはならないが、私たちははっきりとその結果を悔やむであろう。加えて Benatar の「悪くはない」と「相対的に悪ではない」の定義も有効ではない。なぜなら、人が存在しないならば喜びも喜びの不在もまったく何物でもないのであり、生まれてくる可能性のある人々の（潜在的な）利害の観点から言えばその人にとって喜びの不在は実際のところ相対的に悪である。人は存在しない限りいずれも持ち得ないのだから。このように非対称性の問題について確固たる根拠が示されていないことは、そこから派生したすべての結論をも疑念にさらすことになる。

しかし Benatar は非対称性をもって彼の主張を退けようとする反対論を予測し、なぜすべての人は生まれて来ない方が良いのかについてもうひとつの議論を用意している。すなわち世界は苦痛に満ちているというのだ。これを例示するため、Benatar は自然災害、飢餓（直接死につながらない栄養不良を含む）、致死的疾病、国や個人の殺人による死者の統計を示し、それぞれの死には遺族があり、それによって苦しむ人々も無数にいると述べている[23]。さらに Benatar は死に至らない苦痛として強姦、暴力、地雷による四肢の喪失、一部の文化圏における女子割礼の風習、奴隷制、「数え切れない形態で行なわれる虐待は言うに及ばず忌避、裏切り、侮辱、脅迫など」を挙げている[24]。

これらは確かにひどく痛ましい出来事だ。直接的な人的措置や考え方・行動の変化によって容易に回避できるものについては特にである。しかし、これらの統計を具体的な苦痛の例やその結果としてではなく抽象的・継続的な苦痛の表れとして扱うのは誤りである。「女子割礼」の慣習を持つ集団に生まれるという不運にあったがために身体を傷つけられ、そのために後の人生においてもさらなる苦痛を味わうことになる非常に不幸な若い女性たちが存在するのは疑いない事実だが、このことは必ずしも彼女たちがその人生すべてを終りのない苦しみだと認識していることを意味しないのだ。事実、Jonathan Haidt は、忌まわしいとしか形容しようのない生活を送るインドの娼婦達を研究した際に、彼女たちの多くが概して幸福であるという事実に驚かされたと述べている[25]。Benatar が挙げた数々の出来事の被害者らのなかにはその精神的外傷に悩まされ続ける者がいるであろうし、繰返すがそのことは決して軽視すべきではない。しかしこれもまた、彼らが自分自身の存在自体を苦しみと見なしていることを必ず

しも意味しない。

これらのことについてBenatarは、人間に生まれつき備わっている3つの心理的特性（ポリアンナイズム、新たな環境への適応と期待の調整、他者との比較による自己確認[26]）によって人は自らの人生を実情よりも肯定的にとらえているのであり、Haidtが報告したような事実は実にこうした特性の結果であると考えられると述べている。しかし、こうした楽観的傾向は呪いというよりもむしろ恵みではないか。仮にBenatarが述べている快楽主義的な欲望の満足に関する非主観的基準や客観的リスト理論[27]に基づき「私たちの人生は私たちが思っているほど良いものでないかもしれない」と認めるとしても、それは人間の命（さらにはBenatarがその論を拡張しているように感覚を有するすべての生物の命）を放棄するべきであるという結論にはつながらない。筆者はむしろそのことはよりよい生に向けてのチャレンジであり、人がよりうまく地球と付き合い、人に備わった楽観性に値する者になるためのチャレンジであると考える。人は日々この地球上のありとあらゆるところで言葉で表せないほどの苦しみを味わっており、筆者はこれに異議を唱えるものではない。しかしながら、すでに示唆してきたようにBenatarがこうした苦痛の存在から導き出した反出生主義的結論には根拠がない。以上のことから、個人的に子供を持つか否かについての考え方がどうであれ、生ける者である私たちは生きることに価値を見いだすことが可能であるし、確かに私たちのほとんどはそのような営みを行なっているのである。

しかし、それならば私たちはその命の終りについてどのように考えるべきなのだろうか。すでに存在するものとされている私たちは、将来訪れる自らの不在についてどのように考えるべきなのか。私たちはBenatarの反出生論の論拠である非対称性を否定してきた。また苦痛に関するBenatarの議論は部分を全体に当てはめるという過ちを犯していることが分かった。従って、私たちは生まれてくることそのものは害悪ではないと認識することができるだろう。また、直観的にとらえている自らの存在を理性的に肯定的に受け止めることが可能であり、このことは私たちの中に（大抵の場合）感謝の念を生じさせる。私たちはいつか死がやってくることを知っているが、Benatarが示唆しているように死を「存在することの苦しみ」の終りとして歓迎するのではなくそれまでに得てきた時間に感謝することができるのだ。そうすれば、私たちは過去（私たちが経験してきた試練をも含む）および現在に対して実に肯定的な光を当てることができるのである。将来訪れる自らの死をどのように受け止めるべきかについて反出生論を否定することから得られる教訓は、「死がまだ訪れていないことを喜ぶ」ということだ。このことそれ自体は心地良いものではないかも知れないが、自らの有限性を受け入れることで得られる意味付けとあわせて考えることで、私たちの死への向き合い方は大きく変わる。次章ではこのことについて論じる。

Ⅳ．自らの有限性の中に、そして自らの有限性を通じて（自らの有限性にも関わらず？）意味を見いだす

第2章で述べた通り、死という状態そのものは私たちにとって害悪ではないがプロセスとしての死および必然的な未来の不在に対する私たち自身の認識によって害悪が生じるのだとすれば、意味付けにおいて主な障害となるのは有限性という現実である。非常に短い人生であった場合や、人生で何も残さなかった場合、あるいは自分に関する記憶はそう長くは残らず良くても数世代しか受け継がれないことが明らかである場合に、人生はどのような意味を持ち得るのだろうか。Simon Critchleyは簡潔に次のように述べている。「虚無主義的な現代においては、人生の意味を問うことは人間の有限性に意味を見いだすことと同義になった」[28]。またCritchleyは「打ち勝つことのできないものとして人間の有限性を受け入れる必要」という、彼がStanley Cavellの中心概念と呼んでいる言葉を引用している[29]。この意味するところはキリスト教的な救済でもなくツァラトゥストラの超人とも違う。ここには、実に死について私たちを不安にさせる意味がある。それは死そのものではなく「死にゆく」ということだ。それもまったく文字通りの意味（例えば長きにわたる苦しい闘病を通じて死にゆくこと）ではなく、もっと長期的でひっそりとした意味においてである。この意味において、私たちはいつかの時点で自分自身が「死にゆく存在」であること、私たちが有限であり遅かれ早かれいなくなる存在であることに気付く。そしてそれまで私たちが確かなものだと考えていた自己は、まさにこの（無愛想な）気付きによって脅かされるのである。恐らくこれ以降、私たちがよりよく「生きる」ために重要なのは、早く、そして常に自らの有限性を認識していることではないか。つまり、

死に向かって生きるということである。

しかし、このような認識は不可能であるとされてきた。E.M. Cioran は以下のアフォリズムを残している。

> 誰もが心の奥底では自分は死なないと感じて―そして信じて―いる。次の瞬間に自分が死ぬことが分かっていても、である。私たちはすべてのことを理解し、すべてのことを認識し、すべてのことを悟ることができるが、自らの死についてだけは別だ。そのことをたゆまず常に熟考していたとしても、観念して死に身を任せるときでさえも不可能なのだ。[30]

Critchley は、私たちは自らの有限性を真に理解することはできないとも述べている。それは「根本的に把握不可能」であり、私たちは「死を理解することができず、そこから何かを作り出すことも、それを基盤として人生を肯定することもできず」行き詰まると言うのだ[31]。しかしそれでは、私たちは私たちにできないことをしなければならないことになり、困ったことになる。Critchley はさらに次のように述べている。「死が単にナマの事実の発現ではないのであれば、死は人が毅然たる決断の産物として自由に想像しなければならない何かということになる」[32]。私たちは死を受け入れ、それを用いて私たちの人生を肯定することはできないが、私たちは意志をもってそれを受け取り、死を今そこにあるもの、明白な重要性を持つものとして私たちの眼前に置いてみる必要がある。そうでなければ、それは単に一片の情報にすぎなくなる。では、人がこのような意志をもって扱うことのできないものを活用するにはどうすればよいのか。筆者は、この難題から抜け出す方法があるのではないかと思っている。つまり、私たちは死を「選択され、認められ、受け入れられたもの」として見る必要があるのであるから、死を何か根源的なものとするような仕方をもって、真に死について理解することができないという事実に折り合いを付ける方法があるのではないか。私たちは、死を―それも遠回しな方法で―あるがままに、ナマの事実として、単なる情報として、そして明白な意志決定でもなく探求やロマン主義的空想でもないものとして肯定する必要があるのだ。これは Critchley の言う死に対する「I can」（if I can）[33] でなく、単に「I do」である。私は私がいつか死ぬことを知っている。私は私自身の生物学的事実を認識しているのだ。私はそれを好ましく思っていないことも認めるが、それでも私がこの事実にあらがうことはまったくもってできない。私はこのことを毎日思い起こす。一日のうちに数え切れないほど何度も。そして、私たちはそれ以上の何かがあるはずだと異議を唱えたくなる誘惑にかられる。自らの上に覆い被さるかのような死を前に、人は壮大な創造力と、死後も人生が続いて欲しいという深い願望をもって数々の死後の世界を夢に描いている。ことほどさように死というものは巨大なのだ。人は「何か」が存在するかもしれないという期待をもって未知のものに執着するか、それ自体の闇や恐ろしい美をもってこれを飾る。前者の傾向は実に私たちに馴染みのあるものだ。地獄から天国までその描写は幅広い。後者については、Cioran の別のアフォリズムがいみじくも死のロマン主義的空想を例示している。この死後の否定ですら、「I do」の視点、すなわちより平穏な（しかし無理解を認めた）視点から最終的に人を踏み迷わせる結果になる。

> 生は何物でもない。死はすべてだ。しかし、生と無関係な死は何物でもない。死を普遍的なものとしているのはまさしくこの自律性の欠如、独特な実態である。死そのものに領国は存在せず、死は偏在なのだ。同一性も限界も産物もないすべてのものと同じように。つまりそれは不作法な無限性を持つのである。[34]

シオランの言葉は美しく深みがある。そしてこのことは恐らくその主題に手を貸してもいるだろう。私たちはやはりシオランの言葉のなかにも、冷酷無情なプロセスとしての死、つまり「終り」であり、何物も付与することのできない「無」であり、「無価値」である死を描写できていない様を見いだすのである。私たちは死を通して生を肯定することはできない。なぜなら、それは自分の尻尾を噛もうとするようなものだからである。私たちはいまここに存在し、生きており、そしていつか死ぬ。それ以外に言えることは何もないのである。私たちが有限性を受け入れるのは、私たちの今に感謝し、（まだ）遭遇していない災難に感謝しつつそうせねばならぬからである。私たちは人生の目標を設定するが、それはその追求のためでありその達成のためではない。もし私たちがあれやこれやの目標を達成することができたならば、私たちは自分自身を実に幸運な者だと考えるだろう。私たちは生まれてく

ることを望んだわけではないが、このような省察のできる存在として生まれてきたことに感謝すべきだ。

Steven Luper はこの点について筆者に異を唱えるだろう。Luper は、人生の意味はまさしくその結果によって得られるのだと述べているのである。いわく「人間の人生は、人がその生涯を投じた目的を自由に、かつ優れて達成したこと、およびその範囲に応じて意味を持つのである。（中略）こうした達成こそが人生の意味なのである」[35]。筆者が思うに、Luper の定義を額面通りに受け取るならば、この「およびその範囲に応じて」という部分は大きな苦悩の種になるだろう。私たちが希望する通りに目標を達成するには、私たちを取り巻く状況や行為の結果・帰結はあまりにも制御不能なものであるばかりか、あまりにも運任せであり手の届かない力の影響をうけやすいのだ。これは重要なポイントであるため最終章であらためて検討・検証する。ここでは、Luper の主張に対して次のことを指摘しておけば十分であろう。すなわち、私たちが及ぼし得る影響の小ささを考えれば、好ましい結果を望みつつも、自ら設定した目標の達成に向けた道程や挑戦に焦点を当てたほうが賢明である。それが実現せずあくまで希望に終わったとしても、である。Luper はこうも述べているのだ。「私たちがやりがいを見いだした物事を達成するために努力することは、副次的な作用として幸福をもたらす」[36]。この副次的作用だけでも、目標追求に向けて努力するのに十分であり、実際の結果にとらわれずともその努力の中から私たちに実現可能な達成や目的を見いだすこともできる。同様に、Noah Lemos は人生の価値、つまりそれが良いものである（であった）かそうでないかを検討するための基準として福祉、「選択妥当性」、倫理的望ましさを挙げている[37]。恐らく私たちは、こうした基準を Luper の達成主義に代わるものとして検討できるのではないだろうか。さらに Luper は、意味は欲望の充足とつながっており、これらの欲望は私たちに生き続けることを強いる無条件の欲望であるとも論じている（条件付きの欲望はこのような性質を持たない）[38]。こうした考えの背後にある裏付け（Luper は Williams の「マクロプロス事件」を援用している）にもかかわらず、筆者はこうしたスタンスが私たちを貶めるもののように思えてならない。無条件の欲望は条件付きの欲望よりも私たちの人生に多くの実体をもたらすかもしれないが、筆者はそれらが生き続けるために必須の前提条件とは思わないし、筆者がこれまでに出会った人々のほとんども同じだろうと考える。特に思慮深い人々は例外としても、私たちは単純に生きているから生き続けているのであり、可能な限り人生のところどころに喜びを見いだしている。さらに上述のように、こうした欲望の追求においては、私たちの努力の結果は私たちにはまったく制御不能であるという偶発性を受け入れつつ自らにとっての意味を見いだし、作り出していくことのほうがより適切である。私たち人間存在は常に畏怖の念を起こさせるこの世界においてそれぞれの人生に迷い込み、実際よりも無数の選択肢があるかのように考えて生きている。つまり、私たちが意志決定の基盤としている諸々の結果は実に不確実性に依拠しているということに気付かず、冷静に分析すればあり得ないであろうほどに自分の人生の主導権を握れていると考えているのである。以下、この点について詳細に論じてゆく。自分の目標を達成し欲望を充足させることは疑いなく私たちにとって肯定的な現象ではあるが、これらのことに私たちの人生の意味を置くことは砂浜に砂の城を築いてそこに引越そうとするようなものだ。これは、ほとんどすべての人にとって良い考えではない。

それでは、有限性を受け入れ、目標の達成ではなくその追求に意味を見いだすことは、「どのように将来訪れる自らの死をより有益に認識することができるのか」という本稿の中心的問いにどう応用できるだろうか。Critchley と Cioran が指摘しているように、私たち自身の有限性は私たちが知性を持って（少なくとも定義として）理解できる概念ではあるが、真に認識することは不可能である。実に不可能なのだ。とはいえそれは私たちが肌で感じなければならないものであり、私たち自身の中核、私たちの日々の生活の中心となる行動を形成するために必要なものでもある。そのため、筆者は単純に生きていることへの感謝の念を育むことを提案したい。日々、自分はいつか死ぬとはいえ、いまこの瞬間この場所で生きているという事実を省察するのだ。これができれば、私たちは現在自分自身が在ることに感謝するようになるはずだ。そうすれば、自ずと日々自分が選択する行動、さらには自ら選んだ目標の追求（その努力の効果のほどは問わず）を通じて人生の意味を確立しやすくなるだろう。死はすぐそこで私たちを待ち受けている。私たちはそれを―深く―認識することができる。そして、「I do」と言い、「not now」と微笑み返すことができるのだ。

Ⅴ．不確実性と意志決定

この最終章では、「有限性における意味」というテーマを人生の不確実性と結びつけて検討する。このために、まずは蓋然性の判断と意志決定に関わる心理的プロセスについて幅広く解説し、これまでに述べてきた議論とあわせて死へと向かう私たちの旅路を理解するための示唆を提供する。人生における不確実性の領域と多くの人がそれに気付かずにいる理由を知り、人間の意志決定プロセスに関するこれまでの研究成果を理解すれば、将来訪れる自らの死をどう捉えるべきかについての思索をより深めることができるだろう。しかしまずは、私たちの人生を特徴付ける不確実性、すなわち人間が作り出す最善の計画にすら疑問をもたらすような不確実性の例をいくつか提示することにする。

『Operation Massacre』[39] のなかで Rodolfo Walsh は、時勢とまれに見る不運によって想像もできないような事態に陥ってしまった 12 人の男たちについての記録を時系列でまとめている。彼らは 1956 年 6 月 9 日の夜、ラジオでボクシングの試合を聞くためにブエノスアイレス北部のあるアパートに集まっていたのだが、そこに突然警官が押しかけ、全員を逮捕して身柄を拘束したのだった。彼らのうち 2、3 人以外は全く知りもしなかったことなのだが（これから説明する事情により正確な情報はそもそも曖昧だが）、その夜、当時発足したばかりだった軍事政権に対してペロン派のクーデターが発生していた。そして警察には、クーデターを主導する 2 人の指揮官のうちひとりが当夜そのアパートを訪れる、あるいは訪れていたとする情報が入っていたのだ。彼らは正式な裁判に掛けられることなく、暖房のない部屋で定期的に尋問されながら長い夜を過ごした後、バンに載せられ数キロ離れた場所にある開けた荒地（そこはゴミ処理場だったのだが）に連れて行かれた。そこで彼らは行進するよう命じられる。彼ら一人ひとりの後ろにはライフルを装備した監視員が付いていた。自分たちが処刑されることに彼らが気付いたのはこのときだった。彼らはそれぞれ思い思いの方法で反応した。多くは逃走を試み、驚いた警官が発砲すると地面に倒れ込んで死んだふりをした。ひざまずいて命乞いをする者もいた。作戦そのものは初めから終りまで滞りなく実施され、彼らのうち 7 名が生き残った。そのうち 1 名は重症を負い、数名が軽症、その他数名に怪我はなかった。生存者のうち法的救済を求めたのは 1 人のみであったが、この事件は最終的に軍事裁判にかけられ、関与した警官のうち刑法違反で有罪とされた者はいなかった。この事件をどこか遠い場所で起こった悲劇的な出来事のひとつとして見過してしまわないよう、次のことを述べておく必要があるだろう。彼らはアルゼンチンの憲法によって、私たちの多くが現在住んでいる国の憲法によって保護されているのと同じか、ほぼ同じように保護されていたのである。この無実の男たち（彼らのうち全員、またはほぼ全員）に起こったことは、彼らがその夜逮捕された 60〜90 分後に宣言された戒厳令によってそうした保護が解除された結果であった。事実、武装組織による反乱が始まったその夜から、革命派への弾圧によって数十件もの即決処刑が行なわれたのである。彼らは普通の人々であり、自分の身に降りかかった状況をほとんど全く理解できなかった。あなたも私も同じ状況であれば彼らと同じように反応することだろう。

この例は確かに実に多くの人間が関与する非日常的な状況で発生した極端な事例ではあるが、不確実性というものはより個人的なかたちでも私たちの人生に作用してくる。筆者の知人のひとりはアウトドア派の活発で壮健な人物だったが、突然の脳梗塞により寝たきりになり、私たちが当たり前に考えている生活を送れるようになるため理学・言語療法を必要とするようになった。筆者の場合には、数年前の健康診断で尿蛋白濃度が高いと出たのでその後何度も検査を重ねたところ腎臓病であることが分かった。筆者の知る限り私は健康だったし内臓にも何も問題はないはずだった。治療を重ねて症状は治まってきたが、もし私がいま住んでいる日本ではなく生まれ故郷の米国にいたならば、日本で雇用主が従業員に提供することになっている健康診断（これは多くの場合義務なのだが）を受けていた可能性はかなり低く、私の腎臓の時限爆弾はいつしか爆発してしまっていただろう。つまり、初期の腎不全で死ななかったとしても透析や臓器移植の必要があったはずだ。また、大規模な自然災害にあっては私たちの生死は完全に運任せである。また、平凡な日常のなかでも不確実性が私たちの人生にとてつもない影響を及ぼすことは往々にしてある。例えば、就職面接の成否は履歴書を受け取り面接を行なう担当者の気分や、早く帰りたい、残業しなければならないといった状況次第で決まってしまうかもしれない。また、たまたま某という人物に会って古本屋で此々という興味深い本を買うよう勧められ、完全に自分の考え方を変容させられるような作家に出会うとい

うこともあるだろう。善悪の問題ではなく、私たちの人生はこうした偶然に満ちている。

しかし私たちは外的な要因を無視し、私たちの身に起こったことは純粋に自分自身の選択の結果だと思いがちである。そして往々にして、人生において偶然と蓋然性が果たす役割をひどく見誤ってしまうのだ。その原因のひとつには人間の理解の様態がある。Amos Tversky と Daniel Kahneman が行なった画期的な研究のなかで、彼らは人が知覚した様々な事象をどのように考え、それらを評価する際にどのようなバイアスがかかるのかを明らかにしている。私たちは類似性または代表性が高いと判断される場合には蓋然性を高く判断し、これが低い場合には蓋然性も低く判断する傾向があるが、事前確率、標本数といった通常は重要となる要因が無視されるため錯誤につながる可能性がある[40]。Tversky と Kahneman は「人は不規則過程によって生成された事象の順序を、例えその順序関係が短いものであったとしてもその過程の本質的特性を表すものと見なしたがる」[41] とし、「局所的に代表性を持つ順序（中略）には多くの別の可能性があるうえに標本が少なすぎる」[42] ために錯誤に至るのだとしている。つまり、人は一部のみを見て全体を理解したと思ってしまうのである。Leonard Mlodinow は数学の原理を用い、次のように問うことでこの現象を説明している。「100 万回連続のゼロとウォール街の伝説的トレーダーの成功はランダムか？」（ちなみに、いずれも答えはイエスである）[43]。例えば何かの等級や類似した事象の例が容易に想起される場合、人は同じことが起こる頻度や確率が高いと考え、本来の事象の確率を十分に検討することなく、連言的事象の発生確率を高く、選言的事象の発生確率を低く見積もってしまう。このことにより人は「計画や事業が成功するだろう」（連言的）という望ましくない楽観主義に至り、ただひとつの重要要素が崩れるだけでもすべてが駄目になってしまうような複雑系の失敗リスク（選言的）を十分に認識しなくなってしまうのである[44]。Tversky と Kahneman はさらに次のように述べている。「一般に偶然というものは、ある方向への逸脱があれば反対方向への逸脱によって均衡を保つというような自己修正過程のように考えられている。実際には偶然の過程は目に見えないため逸脱は『修正』されず、薄められることはほとんどない」[45]。

状況の不明瞭さや外的な力の気まぐれさに対するこうした実に人間的な誤解が私たちの人生を形作っていることを考えるに[46]、私たちはどのような意志決定の傾向を持っているのだろうか。私たちが自らの拠って立つ基盤および進む道筋が実際よりも強固で安定したものだと誤って認識してしまっている場合、私たちは自ら制御可能なオプションを最善にはかりに掛けて選択を行なうのであろうか。これについて私たちは「そうだ」と思ってしまいがちだが、この分野の研究では、このような合理的行為者理論はまったく不正確であることが明らかになっている。Kahneman は人間の思考プロセスには 2 つのシステムがあるとしている。すなわち直観的・即時的（ファスト）・自動的な思考プロセスを通じて知覚表象および思考対象についての印象をもたらす「システム 1」と、合理的で遅く（スロー）、熟考型の思考プロセスを通じて常に意識的・明示的に行なわれる「システム 2」である[47]。Kahneman は私たちの判断・選択において直観（システム 1）が果たしている役割に関する 2 つの重要な仮説について、次のように述べている。

1）「ほとんどの行為は直観的で熟練しており、問題なく、成功する」

2）「完全にそれらに支配されているとは限らずとも、直観的な印象や意図に基づいて行為がなされることが多い。」[48]

筆者はこれらの仮説について二者択一的な選択をすべきではないと考える。また、関連する文献を読む限り確かにこれらの仮説両方が本質的なプロセスに関わるものであることが分かる。さらに、Kahneman は次のように述べている。私たちの選択は関連する詳細情報、見込み、リスクを包括的に検討してなされているというよりも損得というより狭い観点に基づいている。そしてこの視点はより包括的な心理環境によって生み出されるであろうリスク中立的な視点とはかなり離れており、このことを示すエビデンスは無数に存在すると言うのだ[49]。私たちには（その他の検討材料に比べて）最も分りやすい直接的帰結に意識を向ける傾向があり、それ故に私たちの判断は感情の影響を受けやすいのである[50]。その他の研究者もまた、細部において差異[51] が見られたとしてもこの理論モデルの強固な普遍性が確認される範囲において、人の意志決定の大部分（ほとんど全てとまでは言わずとも）が感情に基づく直観的な判断によりなされているという見方に同調している。おそらくここで起きていることは、特定の刺激によって私たちの中に感情的・直観的反応が生起され、これが直接的に行動反応を導くか、あるいはよりスローなシステム 2 における分析に大きく影響して特定の意志決定、そしてその後の行為（状況によっては不作為）

につながっていくということであろう。

行為というコンテキストにおいて、Raanan Lipshitz と Orna Strauss は不確実性を「行為を阻む、あるいは行為を遅らせる懐疑の感覚」と定義し、「懐疑」には以下の要素が含まれるとしている。

1）不完全な情報

2）所与の情報にあまりに多くの意味の対立が見られる

3）同等に良い / 悪い選択肢がある[52]

興味深いことに Larissa Tiedens と Susan Linton は、所定の状況における確実性・不確実性の感覚それ自体が感情的基盤を持っており、その基盤は自動的・直観的チャンネル（システム 1）を通るか熟慮的・理性的チャンネル（システム 2。これもやはりシステム 1 を経由しており感情的インプットが含まれる）を通るかに関わらず思考プロセスにつながっていると報告している[53]。例えば、幸福と怒りは直観的判断に関わり、悲しみや中立はより合理的判断に基づくものと考えられる。また、前者の場合は（例えば喧嘩の）内容よりも原因に同調されやすいのに対し、後者の場合は内容の質に焦点が当てられるという点も重要である。Tiedens と Linton は、幸福も怒りも確実性に関わるものであるため、この注意の特性は直接的に私たちの確実性・不確実性の感覚に起因していると言う[54]。我々哲学者がシステム 2 の思考タイプを好み喧嘩の原因よりも内容を重視するということを考えれば、我々が暗く悲しげな人々であることも好ましいことと言えようか。こうした人間の意志決定に関わる心理プロセスを検討することで分かるのは、私たちの住む世界は実に不確実であるにも関わらず、私たちは自分の予期した結果や見込みが確実である、あるいは少なくとも確実である度合いが高いと感じ、そして判断することが多いということだ。このことは必然的に次のことを意味する。すなわち、私たちは自分が置かれた状況の危険性を認識できず、私たちの身に降りかかった幸運に気付くこともできず、概して私たちが進むべき方向を知覚できないのである。

このことは、「私たちはどのように自らの死を認識するべきか」という中心的な問いや、前章までに論じてきたポイントに対してどのように適用できるだろうか。私たちは次のことを認めざるを得ない。私たちは自分が産み落とされたこの世界にあって何を追求しどのように生きるかを選択することはできるが、物事がどのような帰結に至るのかについて確信を持つことはできないし、実際のところ起こり得る結果を予測することは非常に難しいのである。（Mlodinow は根気があれば成功の確率[55]を高めることができると言うが、もちろんその保証はない。）私たちは自分の人生がどのように進展していくかを知ることはできないし、上で述べた心理的システムによって往々にして―少なくともある程度は―直観的・感情的に（非常に重要なものを含めて）意志決定を行なってしまう傾向がある。従って私たちは軽いタッチで自分の人生を見つめるべきであり、計画を立て、希望を持ち続けつつも、やはりその時に私たちが懸命に求めるがごとく今そこから意味を見いだすべきなのである。私たちは死がやがて訪れるのを知っている。そして未知のものへの不安ではなく今そこにある喜びに目を向けることで、毎日、「それは今ではない」ことに気付き確認することができる。実際に死ぬそのときにどのように感じ、それがどのようなものであるかは恐らく私たちには理解することも推し量ることもできないが、このことは私たちが死に取り組むことができないということを意味しない。これもまた有限であることの意味である。また、それを受け入れることは死を私たちの唯一の行き先として認めることでもある。不確実性のもとにあって、私たちは皆「それ」が待っているということしか知ることができない。いつ、どのように起こるかは分からないのだ。頭ではもちろん理解しているが、私たちはそれを当たり前に受け取っており、「その瞬間」の不安定さに留意せず、何年も先のことだと思い込んでいる。これは私たち自身にとって損失である。死について考えれば―日々考えるべきであるが―死の害悪は死そのものに存するのではなく私たちのアプローチ、すなわち死に対する態度にあることが理性的に理解せられるだろう。私たちは、自己は有限であり時間がたてばほぼ確実に忘れ去られる存在（その名と功績が数千年にわたって語り継がれるようなごく一握りの人々でもこの事実は変わらない。自分はこのような少数の人間だと考えることはその誤謬の良い証拠となる）だと認めたとしても、生きていること、今ここに存在することは善であると言うことができる。死は、その時間を超越したすべての側面において、私たちの限られた時間を投じるに値するものである。私たちは一日一日を受け止め、今に感謝し、過去に感謝し、まだ死が訪れていないことを感謝することで、その断固たる「停止」を受け入れるのである。

注

1 Stephen E. Rosenbaum, 'How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus', *American Philosophical Quarterly* 23:2（1986），217-225 より抜粋。

2 *ibid.*

3 'Locked-in syndrome', *Wikipedia: The Free Encyclopedia*. http://en.wikipedia.org/wiki/Locked-in_syndrome.

4 *ibid.*

5 Samuel Scheffler, *Death and the Afterlife*, ed. and intro. by Niko Kolodny（Oxford: Oxford University Press, 2013）.

6 Scheffler はさらに、間もなく世界が滅亡する、あるいは P.D. James の小説『人類の子供たち』で描かれたように不妊症によって人類が絶滅することが分かったときに人はどのような反応を見せるだろうかと問いかけている。こうしたシナリオから生じる人間の感情は非常に興味深いが、本稿の範疇ではないため言及しない（P.D. James, *The Children of Men*（London: Faber & Faber, 1992））。

7 Amia Srinivasan, 'After the Meteor Strike', *London Review of Books* 36:18（25 September 2014），13-14（p. 14）.

8 Thomas Nagel, 'Death', *Noûs* 4:1（1970），73-80（pp. 74-75）.

9 Rosenbaum, *op. cit.*

10 Mikel Burley, 'Immortality and Meaning: Reflections on the Makropulos Debate', *Philosophy* 84:4（2009）, 529-547; Timothy Chappell, 'Infinity Goes Up on Trial: Must Immortality be Meaningless?', *European Journal of Philosophy* 17:1（2009）, 30-44; Bernard Williams, 'The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality', in *The Metaphysics of Death*, ed. by John Martin Fischer（Stanford: Stanford University Press, 1993）, 73-92.

11 Roy Sorensen, 'The Cheated God: Death and Personal Time', *Analysis* 65:2（2005）, 119-125; David Lewis, 'The Paradoxes of Time Travel', in *Philosophical Papers: Volume II*（New York: Oxford University Press, 1986）, 67-80.

12 Harry S. Silverstein, 'The Evil of Death', *The Journal of Philosophy* 77:7（1980）, 401-424（p. 406）.

13 Eyjólfur K. Emilsson, 'On the Length of a Good Life', in *The Cambridge Companion to Life and Death*, ed. by Steven Luper（New York: Cambridge University Press, 2014）, 118-131（p. 125）.

14 Fred Feldman, 'Some Puzzles About the Evil of Death', *The Philosophical Review* 100:2（1991）, 205-227.

15 Steven Luper, *The Philosophy of Death*（New York: Cambridge University Press, 2009）.

16 David Benatar, *Better Never to Have Been: The Harm of Coming Into Existence*（Oxford: Oxford University Press, 2006）.

17 *ibid.*

18 *ibid.*, p. 30; 強調は原文通り。

19 *ibid.*, pp. 32-33.

20 *ibid.*, pp. 33-34; 強調は原文通り。

21 *ibid.*, pp. 41-42.

22 *ibid.*, p. 33, note 26; 原典は Jeff McMahan, *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*（New York: Oxford University Press, 2002）, p. 300.

23 *ibid.*

24 *ibid.*, p. 91.

25 Jonathan Haidt, *The Happiness Hypothesis: Finding Modern Truth in Ancient Wisdom*（New York: Basic Books, 2006）.

26 Benatar, *op. cit.*

27 *ibid.*

28 Simon Critchley, *Very Little…Almost Nothing: Death, Philosophy, Literature*, 2nd edn（New York: Routledge, 2004）.

29 *ibid.*, p. 157; 強調は原文通り。

30 E.M. Cioran, *The Trouble With Being Born*, trans. by Richard Howard, fore. by Eugene Thacker（New York: Arcade Publishing, 1976, 2012）, p. 159; emphasis in the original.

31 Critchley, *op. cit.*, p. 31.

32 *ibid.*, p. 79.

33 *ibid.*

34 Cioran, *op. cit.*, p. 152; 強調は原文通り。

35 Steven Luper, 'Life's meaning', in *The Cambridge Companion to Life and Death*, ed. by Steven Luper（New York: Cambridge University Press, 2014）, 198-212（p. 198）; 強調は原文通り。

36 *ibid.*, p. 207.

37 Noah Lemos, 'Assessing lives', in *The Cambridge Companion to Life and Death*, ed. by Steven Luper（New York: Cambridge University Press, 2014）, 101-117; Lemos takes the concept of 'choiceworthiness' from T.M. Scanlon's *What We Owe Each*

Other（Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998）.

38 Luper（2009）, *op. cit.*

39 Rodolfo Walsh, *Operation Massacre*, trans. by Daniella Gitlin, intro. by Michael Greenberg, after. by Ricardo Piglia（New York: Seven Stories Press, 2013）.

40 Amos Tversky and Daniel Kahneman, 'Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases', *Science* 185:4157（1974）, 1124-1131.

41 *ibid.*, p. 1125.

42 *ibid.*, p. 1125.

43 Leonard Mlodinow, *The Drunkard's Walk: How Randomness Rules Our Lives*（New York: Vintage Books, 2009）; see especially Chapter 9: Illusions of Patterns and Patterns of Illusion, pp. 169-191.

44 Tversky and Kahneman *op. cit.*

45 *ibid.*, p. 1125.

46 つまり、少なくとも直接・間接に対象の問題に関わっている偶発性について重要な情報すべてを知らずにいるという視点からみた場合。もし人が関連するすべての事象を知ることができ、それらがどのように関わっているかをすべて理解でき、これによって将来を予測するために必要なすべての情報が得られるのだとしたら、それでも偶然というものの作用は存在するのかという問題には検討の余地がある。このトピックは非常に興味深いが、本稿で扱う問題とは別個のものである（関連してはいるが）。

47 Daniel Kahneman, 'A Perspective on Judgment and Choice: Mapping Bounded Rationality', *American Psychologist* 58:9（2003）, 697-720（本主題に関するさらに包括的な議論については Kahneman's *Thinking, Fast and Slow*（New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011）も参照されたい）

48 *ibid.*, p. 717; なお、Kahneman はここで以下の文献も引用している。Gary A. Klein, *Sources of Power: How People Make Decisions*（Cambridge, MA: MIT Press, 1998）; Jonathan Haidt, 'The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment', *Psychological Review* 108:4（2001）, 814-834.

49 Kahneman（2003）, *op. cit.*

50 *ibid.*

51 例として次のものがある。Haidt（2001）, *op. cit.;* Haidt, *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*（New York: Pantheon Books, 2012）; Joshua Greene, *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them*（New York: Penguin Press, 2013）

52 Raanan Lipshitz and Orna Strauss, 'Coping with Uncertainty: A Naturalistic Decision-Making Analysis', *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 69:2（1997）, 149-163.

53 Larissa Z. Tiedens and Susan Linton, 'Judgments Under Emotional Certainty and Uncertainty: The Effects of Specific Emotions on Information Processing', *Journal of Personality and Social Psychology* 81:6（2001）, 973-988.

54 *ibid.*

55 Mlodinow, *op. cit.*

Living while dying: Reflections on death's harm, finitude, meaning, and uncertainty

Andrew OBERG[1]

Abstract:
Death as a topic of philosophical investigation has been enjoying something of a resurrection in recent literature. Much of the discussion has dealt with the question of its harm, whether or not it ought to be considered an evil, and the degree to which it deprives us of a good, if indeed it does. The following covers and comments on these positions from the perspective of how we ought to regard our own personal future deaths before then extending the analysis to consider the anti-natalist challenge and finding meaning through finitude, maintaining its focus on the particular throughout. The final section explores the often unacknowledged degree of uncertainty that we live under, why we are so poor at recognizing it, how this affects our decision-making, and how that in turn relates to how we view our personal deaths. Some suggestions for how we may consider our approaching deaths are given based on the results of each section.

Keywords:
anti-natalist; death; finitude; harm; meaning; uncertainty

I. Not me

Despite hearing or seeing reports about it on an almost daily basis, death is one of the topics that we find it easiest to forget. The problem is that those deaths, those dry statistics relating numbers involved and manners of passing, that float through our ears or glide by our eyes are always about someone else, typically mercifully far away, and completely unknown to us. We can ignore anything as long as it has no direct affect on us, and when it does affect us we can find ways of minimizing its impact, until, of course, *we* are the ones dying, but then we are dead and need not be bothered about it. Or so the well-known story goes. Perhaps mirroring popular culture with its current zombie craze, death as an academic philosophical topic has recently enjoyed its own undead resurrection, with the past few years seeing an upsurge in articles discussing arguments like the Epicurean one just alluded to and its cousins in the Classical world and distant progeny of contemporary times. Much of this literature has focused on the question of harm as it relates to death, whether or not death is a harm, and if so to what extent and in what way.

The following will briefly cover and comment on these ideas primarily as a way to delineate and define our intuitions on the subject before turning to what I believe are three areas that have been unduly neglected in the study of death or are deserving of further attention. First amongst these will be the anti-natalist's powerful challenge to our intuition that it is good to have been born and some implications for seeing value in the lives that we did not ourselves choose to start. Next we will consider finitude and the central place it plays in helping us to come to terms with that most

terrifying of all deaths – our own – and how such can be used to find a meaning to life and death, to find meaning in life in the face of death. We will then finally link meaning and finitude in with the fact of life's uncertainty which we regularly fail to see, and how this ubiquitous human deficiency relates to the psychology of decision-making. Throughout a single central question will guide our explorations: How should we view our personal, future deaths? Yet even having limited the focus of our subject in the way we have, death is still such a broad topic that we will have to paint with broad strokes and approach it from a number of angles. The sections below may therefore appear somewhat disparate but each will provide a partial answer to our governing question; given the limitations in understanding what must be essentially unknown, this is perhaps the best we can do.

Once born, death is the only guarantee we have in life, and as such is something that deserves recognition, reflection, forethought, and fortitude. We can live, and perhaps even live better, with one eye on our graves. With this in mind the present study will concentrate entirely on how we might think about our own deaths, and will not consider the related issues of the deaths of those close to us, of other known and unknown people, of death in its concrete form (a physically present corpse) versus its abstract form (the idea of death generally), the debate regarding the medical definitions of death, or the means by which death may be arrived at.

II. Harm: Deprivation, immortality, and the question of evil

The Epicurean challenge to our common-sense view that death is bad for us is found in his 'Letter to Menoeceus' and reads (in part):

> Death, therefore, the most awful of evils, is nothing to us, seeing that, when we are, death is not come, and when death is come, we are not. It is nothing, then, either to the living or to the dead, for with the living it is not and the dead exist no longer.[2]

In essence, Epicurus' argument is that when we are alive we aren't dead and therefore shouldn't care about it, and when we are dead we can't care about it – or anything else – as we no longer exist. Stephen Rosenbaum rightly highlights that approaching this view through the rough lens of 'death' is inadequate as it fails to distinguish death as a state versus dying as a process, something which is experienced by us while we exist and about which we presumably should (and do) care.[3] When we think of ourselves as being dead, as being in that condition wherein what 'we' were has altogether ceased to exist (and this holds too for those who believe in a soul; for whatever we may or may not be in addition to our physical bodies, our current inhabited bodies surely play a part in how we consider ourselves to be 'me'), we have trouble imagining that as a state of suffering. If we do think that there may be suffering postmortem, that suffering will be inflicted on our soul or other part of what we are now that remains in a way meaningful to us (some have here suggested, for example, one's reputation), not on the whole that we are while alive. If we do not believe in a soul or any part of us that does remain meaningfully after death, then Epicurus' statements apply most directly: we no longer exist and death (and everything) is nothing.

There are however, at least two ways in which thinking of the state of death can harm us now, and those are in the process of dying and the fact of futurelessness. Regarding the former, it seems entirely rational to worry (although not to obsess) about the way one will come to arrive at the state of death, particularly if one's family has a history of certain painful and drawn-out illnesses. There are many terrible routes by which a person may die, some so horrific that it would be cruel to wish them on anyone, even accounting for the monstrous behavior that some of us engage in. One example would be Locked-in syndrome, which can be caused by a stroke, a brain hemorrhage, injury,

overdose, or certain diseases (Lou Gehrig's disease, Multiple Sclerosis).[4] Patients with this condition are fully conscious but unable to communicate or move any of their voluntary muscles save their eyes (except for patients with Total locked-in syndrome, whose eye muscles are also paralyzed); some ninety-percent of people with this condition pass away within the first four months after they have entered it,[5] something many of us will consider to be a mercy. If a person has even the slightest reason to think that this is how they might meet their end, the resulting mental distress will clearly be a harm to them, as would speculating ahead to a period of slowly dying via cancer, HIV/AIDS, tuberculosis, or simply succumbing to old age following an extended period of an abnormally intense loss of one's self-determination, freedom, and dignity.

The other way in which thinking about our eventual death can be a harm to us now is through futurelessness. Samuel Scheffler argues that the act of attaching value to something is necessarily directed towards the future, and that the fact of death, with its full stoppage of agency, is therefore a threat to valuing. How can we truly value a thing, activity, or whatever, that we won't be able to protect or promote – or do anything at all about – once we are dead?[6] How can we attach value to our own lives knowing that they too will end and that henceforth we will, sooner or later, be forgotten? People typically overcome this problem by identifying with communities and traditions that will survive them and that share a common concern for what they personally value.[7] This is a good response for life's tangibles (and certain intangibles as well, such as ritual activities, ideas, ways of life, etc.), yet it does not tell us how we can find meaning in our own lives facing our own personal extinction, our necessary futurelessness. In her review of Scheffler's book, Amia Srinivasan comments that her previous religiously-based beliefs in a self that continues beyond death allowed her to sidestep the issue of fearing it, but that 'Now I do believe in death [that is, the complete cessation of the self], and the terror I have of it – when I can bring myself to think about it – is debilitating.'[8] Many of us will know exactly how she feels, and the very important issue of finding meaning in the light of unstoppable individual finitude will be returned to in the fourth section of the present paper.

Death can therefore harm us before we die, even if we grant Epicurus that the state of death itself is not a harm, by acting on us while we are alive through the way that we approach it. Death has also been thought to harm us by taking away from us something that we (usually) consider to be a great good – life itself. Thomas Nagel writes that 'But if death is an evil, it is the *loss of life*, rather than the state of being dead, or non-existent, or unconscious that is objectionable.'[9] Rosenbaum replies to this thought by stating that for something to be bad for someone it must be experienceable, and not necessarily experienced by, the person.[10] This is an intriguing challenge and, if it holds, would do much damage to the entire line of reasoning that counts death as a harm by virtue of its being a deprivation of a good. How can a loss of life be experienceable by the person who would experience it if they have ceased to exist?

In order to see if Rosenbaum's experienceable objection can withstand scrutiny, allow me to introduce another case for consideration that has often come up in the literature on death – that of immortality. Mikel Burley relates how both Timothy Chappell (2007 online; print 2009) and Bernard Williams (1993 [1973]) in the debates on the desirability of immortality see death as an interruption of ongoing worthwhile projects (and that those projects are both meaningful and meaning generating), and therefore reason that we should think of death as an evil.[11] By this account, death is bad for us because it halts an otherwise endlessly continuing good, that of the projects we choose to engage ourselves in. However, it should be noted that here too the cessation of those projects would not be experienceable by a person if brought about by death, and if the person is immortal and their projects are nevertheless stopped for whatever reason, then the evil is the inability to keep doing the projects (or the cause of that inability), not death. Chappell and Williams are concerned that we see death as an evil by virtue of linking the negative results

that it engenders (the halting of projects) with the condition that it brings about (the state of being dead). Here, perhaps uniquely, we have the results, the causal process, and the final conditional state all coming together into one single concept; death has suddenly become something very difficult to pin down. Moreover, although the waves of start-continue-finish that define projects are important to many, not everyone needs such to find meaning in life (a subject we shall revisit later); Rosenbaum has not yet been answered, experienceability seems still to be tied to living, and the harm that comes from the deprivation of good things can, in one way or another, be tied to causes other than death. Another possible response comes via Roy Sorensen, who enlists David Lewis' notion of 'personal time' to try and explain what it is about death that gives it its sting; that time is not fixed to an external point but to the experience of the person whose time it is, to whom it 'belongs' in a sense.[12] Whereas we may feel as if death takes away from us personal time we could have had, in the case of an immortal person this would not, of course, apply. No time can be taken away because the very idea of personal time is irrelevant to them. How, then, would an immortal person think about time? It's hard for us, fleeting as our lives are, to even imagine but it would seem that their one inexperienceable would be death, and again we find that Rosenbaum's challenge remains unanswered; death is not experienceable for us because we are not capable of experience postmortem, and death is not experienceable for immortals because they are not capable of it. If for something to be bad for someone it must be experienceable, then it appears that death is not bad for mortals, and nor is it (obviously enough) bad for immortals.

To insist that death is a harm because it robs us of a good that we would otherwise have is to confuse a life-life comparison with a life-death comparison; this is, as Harry Silverstein puts it, 'in effect, to conflate death with an alternative sort of life' and does not really reply to the 'no subject' challenge[13] we have been considering via Epicurus and Rosenbaum. On a final note, the Stoic/Plotinian/Epicurean line of thought would also remind us that when considering the deprivation argument we should remember that 'longer is not more', and that future happiness is not mine now.[14] Nor, we may add, is future sadness. If anything, it is the uncertainties of the future that we miss out on by dying, and that is a necessarily mixed-bag, examining the contents of which will form the closing section of this paper. We therefore come back to our opening considerations of death as a harm because of how we think about it now – something that is experienceable – rather than as a harm in any ultimate sense. We say to Rosenbaum (with a bow to Epicurus' memory) that, yes, you're right, but, as Fred Feldman points out, death can still be overall bad for a person even if it is not intrinsically bad.[15] The idea of a future death harms us while alive, but that is an aspect of our lives that we can do something about.

The observant reader will note at this point that I have not discussed Lucretius' famous symmetry argument. I believe that the main propositions involved can be tied into the broader ones that we have already discussed here, and so we need only note in passing that any concern for the time prior to our existence does not take note of the future-directed nature of our emotions[16] (nor our values, as elaborated above), and that anyway we haven't found death as such to be a harm, but rather the attitude we take towards it (our approach to the process of dying and the fact of futurelessness) is what is harmful. That is, how we think about death now as living beings is what makes it seem harmful to us. How then ought we to consider it? To consider nonexistence? We will return to these questions in the fourth section after first considering the anti-natalist challenge as presented by David Benatar.

III. Is it really better never to have been?

Better Never to Have Been is the title of David Benatar's much discussed, but perhaps not yet well enough debated, book.[17] In it, he lays out the anti-natalist position that all people would have been better off never having been born and that it would both be better for humanity to go extinct and that extinction should preferably happen sooner rather

than later. Benatar bases his argument that coming into existence is always a harm on his reasoning that the absence of bad things is good even without anyone to enjoy that good, but the absence of good things is negative only if someone is deprived of said good things. Therefore, the lack of bad by not existing beats losing out on some good by also not existing; that is to say, the bad is worse than the good is good.[18] Benatar states that the perspective from which such judgments are made is '*with reference to the (potential) interests of a person* who either does or does not exist.'[19] This asymmetry between bad and good is the crux of Benatar's book, though he does supplement it with an additional argument for those who reject the claim (that of suffering, to be discussed below). Benatar believes further that this asymmetry yields a duty to 'avoid creating unhappy people' that is 'grounded in the interests of potential people' but no duty to 'create happy people' with the same potential-person grounding condition.[20]

What is most important to keep in mind when considering Benatar's arguments is the above perspective from which we are to judge, that of the real or potential interests of a person who either exists now, will exist, or may never exist; in short, the (potential) interests of potential people. For the sake of simplicity, in the following I will use the preceding shorthand for this perspective when discussing Benatar's arguments. In defending his asymmetry thesis, Benatar starts from the (naturally justified) assumption that all lives will include both some pleasure and some pain, the degree of each of course varying by person. He then compares the presence of pain and pleasure in the case that a person exists with the absence of pain and pleasure in the case that the person does not exist. The presence of pain where person X exists is labeled 'bad', and the absence of pain where X does not exist is labeled 'good'. The presence of pleasure where X exists is also labeled 'good' but the absence of pleasure where X does not exist is labeled 'not bad' rather than 'bad'. The reasons Benatar gives for this seeming incongruence (between 'good' and 'not bad' instead of the standard 'good'-'bad') stem from his views on deprivation: that if we judge retrospectively only bringing someone into existence (and not failing to do so) 'can be regretted *for* the sake of the person whose existence was contingent on our decision'; that we regret for an 'indeterminate but existent person [a stranger living far away, say]' their lacking a good but we can't for someone who never exists, and that grief in not having children is grief for ourselves, not for the child who missed out.[21] Later Benatar similarly states that absent pleasures that deprive are '"bad" in the sense of "worse"' and therefore absent pleasures that don't deprive (because X does not exist) are '"not bad" in the sense of "not worse". They are not worse than the presence of pleasures' because they don't deprive as the person doesn't exist.[22]

I would like to reply to the above by once more grounding our considerations in the same way that Benatar does – in the (potential) interests of potential people. If this is our approach, then I cannot see how absent pleasures can be anything but bad, and 'bad' in the standard sense, not in Benatar's sense of 'not worse'. They are a missing out in the same way that absent pains are a missing out by this very argument. If we are considering the (potential) interests of potential people, then we ought to think in specifics: Is it regrettable that this potential person missed out on the good he would have had by not existing to enjoy that good awaiting him? We must say that yes, it's unfortunate that he missed out on that. Benatar disagrees, and cites Jeff McMahan (2002) that 'there is no strong moral reason to cause a person to exist just because his life would contain much good';[23] Benatar claims that this is a widely-held and general intuition, and roots his argument there. Yet this glosses *causing a person to exist with regretting nonexistence when considering the (potential) interests of potential people*. If we are thinking of their interests – the (potential) interests of potential people – were they to exist, then they would be deprived because they did not in fact exist. This does not mean that we have a duty to create them, but, specifically, we can regret the results. Moreover, the connection Benatar draws between 'not bad' and 'not worse' doesn't work; if the person doesn't exist then both pleasures and absent pleasures are nothing at all, and if the person is considered from the (potential) interests of potential people point of view then absent pleasures are in fact worse. One can't have it both ways with the nonexistent. The failure to

solidly ground the case for asymmetry puts all of the conclusions that follow from it in grave doubt.

However, Benatar anticipates that some will find reason to dismiss his arguments from asymmetry and therefore provides a secondary argument for why it would have been better for every living person to never have come into existence, and that is that the world is a place of suffering. As examples of this, Benatar lists some statistics on death from natural disasters, hunger (and malnutrition which does not lead directly to death), fatal diseases, and government and privately-inflicted killings, noting as well that for each death there are numerous people who are bereaved and suffer in that way.[24] To this list Benatar adds the non-lethal sufferings of rape, assault, maiming, certain cultural practices like female circumcision, slavery, and 'shunning, betrayal, humiliation, and intimidation, not to mention oppression in its myriad forms.'[25]

These are indeed terribly tragic events, particularly the ones that can easily be avoided through direct human action and a change in thinking/behavior, but such statistics are misapplied when they are inferred to represent abstract and continuous suffering rather than the instances of suffering and the resultant consequences thereof that they do actually represent. There can be no doubt that those very unfortunate young women who are physically mutilated because they were unlucky enough to be born into a group that practices female 'circumcision' will have further suffering in their lives because of what was done to them, but that does not mean that they will consider their entire lives to be endless suffering. Jonathan Haidt remarks that when studying groups of Indian prostitutes who were living in what can only be described as horrid conditions he was surprised to find out how generally happy many of them actually were.[26] Some victims of events like the ones Benatar lists will also suffer from ongoing psychological trauma, and again, this cannot and should not be discounted, but it also does not mean that they will necessarily contend that their existence itself is suffering.

Along those lines, Benatar lists three psychological traits inherent in human beings that cause us to see our lives as more positive than they may be (Pollyannaism, adapting to new circumstances and adjusting expectations, and comparing ourselves with others to see how we're doing),[27] and findings like Haidt's could well be the results of these traits, but this tendency towards optimism seems to be much more of a blessing than a curse. Even granting that our lives may not be as good as we think they are by the non-subjective standards of the hedonistic, desire fulfillment, and objective list theories that Benatar discusses,[28] it does not mean that we should give up on human life (or more, as Benatar extends his case to include all sentient beings). I see it rather as a challenge to do better, to caretake the planet better, to be worthy of the optimism that is built into us. Unspeakable suffering is endured by people all over this planet every day, I would not argue against that, but as the foregoing has attempted to show, the anti-natalist conclusions that Benatar draws from the fact of suffering appear to be unwarranted. Given that, and whatever our own views may be regarding whether or not we personally choose to have children, we who are living can see that it is possible to find value in being, and that indeed most of us do just that.

How, though, should we consider that being in light of its ceasing? How should we who have been brought into existence think about our upcoming nonexistence? Since we can reject the asymmetry upon which Benatar builds his anti-natalist view, and since we can see that his additional argument on suffering misapplies parts to the whole, we are able to acknowledge that having come into existence is not a harm. We are therefore also able to rationally view our existence for the positive that we intuitively take it to be, and this in turn can (and generally does) engender feelings of gratitude in us. Although we know death will someday come, we can be thankful for the time we've had rather than seeing death as a welcome end to the trouble of being that Benatar's conclusions imply. This shines a very positive light on the past (including the trials we've come through) and the present. The lesson we take from

rejecting the anti-natalist view regarding how we look at our own future death is to be delighted that it has not happened yet. This may not be of much comfort in itself, but when combined with the meaning that can be taken from an acceptance of our finitude its impact on our approach to death will expand. That is the matter we will take up in the next section.

IV. Finding meaning in and through (despite?) our finitude

If we accept the argument presented in the second section, that the state of death itself is not a harm to us but rather the harm comes from the view we take of dying as a process and of our necessary futurelessness, we see that the main obstacle to meaning is this fact of finitude. What possible meaning can life have when it is so short, is followed by nothing for us, and when we are guaranteed that the memories the still living carry of us after our deaths will not last more than – at best – a few generations? Simon Critchley puts it succinctly when he notes that 'under the nihilistic conditions of modernity, the question of the meaning of life becomes a matter of finding a meaning to human finitude.'[29] Critchley also cites what he calls Stanley Cavell's central insight of '*the need for an acceptance of human finitude as that which cannot be overcome*', neither in a Christian redemptive sense nor in a Zarathustran overman sense.[30] This is what I think disturbs us so much about death. It is not death itself but *dying*, and not dying in a starkly literal sense (e.g. through a drawn-out, painful disease), but in a prolonged literal sense, a sneaking sense, where at whatever point it occurs we realize that we are dying, that we are finite and will – soon or sooner – cease. It is this (rude) awakening that so threatens our heretofore secure sense of self. Perhaps, then, what would suit us better for *living* would be an early and ongoing awareness of our finitude, a living while dying.

Just such an awareness, though, has been deemed impossible. An aphorism from E.M. Cioran tells us that:

> Deep inside, each man feels – and believes – himself to be immortal, even if he knows he will perish the next moment. We can understand everything, admit everything, *realize* everything, except our death, even when we ponder it unremittingly and even when we are resigned to it.[31]

Critchley too writes that we cannot really understand our own finitude, it is a 'radical ungraspability' and we are stuck with an 'inability to lay hold of death and make of it a work and to make that work the basis for an affirmation of life.'[32] However, we are later shown to be in a bind, what we cannot do is just what we need, for Critchley also relates that 'If death is not just going to have the character of a brute fact, then one's mortality is something that one has to project freely as the product of a resolute decision.'[33] We cannot take death and use it to affirm our lives, but we need to willfully take it and place it before us, as out there, as recognized and assigned with manifest importance, else it becomes simply a piece of information. How can we use that which we cannot work with in this willful fashion? There is, it seems to me, a way out of this conundrum, an approach that can reconcile our failure to really know death in a way that we can turn it into something foundational with our need to see it as chosen, as accepted, as embraced. Our path is to affirm it – in a sideways manner – as it is, as a brute fact, as mere datum, and not as a decision outright, not as a seeking, and not as a romanticization. This does not entail saying Critchley's 'I can' to death (if I can),[34] but simply 'I do'. I know I am going to die, I acknowledge that fact of my biological basis, I admit that I don't like it but also that there is absolutely nothing I can do about it. I remind myself of this daily, even countless times during the day. We are here tempted to object that surely there must be more to it than that? Death appears to hover over us with such enormity that we respond to it with heavily laden imagery, our deep longing to just go on living manifesting itself in countless dreams of an afterlife. We either cling to the unknown as the possibility of *something* or invest it with its own dark and terrible beauty. The former tendency is very familiar to us,

stretching as it does from Hades to Heaven, while another Cioran aphorism will aptly illustrate the latter's resultant romanticization of death. Even this disavowal of the beyond ends up leading us astray from the 'I do' and its more tranquil, but marked by an admitted nonunderstanding, point of view:

> Life is nothing; death, everything. Yet there *is* nothing which is death, independent of life. It is precisely this absence of autonomous, distinct reality which makes death universal; it has no realm of its own, it is omnipresent, like everything which lacks identity, limit and bearing: an indecent infinitude.[35]

Cioran's words have a beauty and a depth to them which is then lent, perhaps unintentionally, to their subject, and we once more see in them a failure to cast death as the callous process that it is: an ending, a nothing upon which nothing can be imposed, valueless. We cannot affirm life through death because attempting to do so is like trying to chew on our own tails. We are here, we are alive, we will die, and there is nothing more that can be said. We accept finitude because we must, grateful for our now, for the calamities we have not (yet) met, we do set goals for our lives but we pursue them for the pursuit's sake, not for their fulfillment. If we are able to find success here and there, to achieve our aims, we consider ourselves to be amongst the truly fortunate. We did not ask to be born but we are thankful to be the kind of creatures that can contemplate it.

Steven Luper would take issue with me on this point. He argues that meaning is found precisely in attaining our pursuits, that 'Your life has meaning just if, and to the extent that, you achieve the aims that you devote to it freely and competently…These achievements are *the* meaning of your life.'[36] To my mind, the 'and to the extent that' part especially seems likely to lead to a high degree of distress if we take Luper's definition at face value. Far too much is beyond our control and the outcomes and consequences of our circumstances and actions far too prone to random results and unreachable forces for us to be able to confidently achieve our goals to the degree we'd like; this is an important point and it will be illustrated and examined in the final section. For now, it is enough to respond to Luper's assertion by noting that facing the limitations in feasible effects that we do, it is therefore likely wiser to instead focus on the quest, the challenge, of attaining the goals one has set oneself, with hope for a happy outcome even if it remains just that – a hope. Luper too notes that 'striving to accomplish things we regard as worth doing leads to happiness as a side-effect';[37] that side-effect should be satisfactory enough to keep us engaged in our pursuits, and to take from our efforts what fulfillment and purpose we can, never mind the actual results. Similarly, Noah Lemos offers welfare, 'choiceworthiness', and ethical preferability as ways to consider the value of a life, if it is (was) good or not,[38] and perhaps we can consider such criteria to be alternatives to Luper's achievementism. Furthermore, Luper finds meaning as being tied in with desire fulfillment, and argues that those desires must be unconditional if they are to compel us to continue living, something that conditional desires cannot do.[39] The backing such thoughts contain (Luper cites Williams' 'The Makropulos Case' in support) notwithstanding, I cannot help but think that such a stance is setting ourselves up for a fall. Unconditional desires may well fill our lives with more substance than conditional desires do, but I do not see them as a necessary prerequisite to remaining alive, nor would most people I've encountered. Except for the very thoughtful amongst us, we tend to carry on simply because we carry on; finding joy in life whenever we are able to. Moreover, as above, it is more properly in the pursuit of those desires that we should discover and create meaning for ourselves, embracing contingency for the outcomes of our struggles are never entirely up to us. Our condition as the kind of creatures we are is such that we stumble into life presented by a world which awes us and a selection of choices which always appear to be more numerous than they actually are; by not realizing the uncertainty upon which so many of the results we base our decisions on depend, we think of ourselves as being far more in charge than a sober analysis would warrant, as the below will attempt to demonstrate in more detail. While achieving our goals and having our desires fulfilled are undoubtedly positive

developments for us, staking our life's meaning on them is like building a sandcastle right on the shore and then attempting to move in. This is very rarely a good idea.

What, then, can we apply from an embrace of finitude and a focus on taking meaning from the pursuit of objectives rather than their attainment to our central issue of how we might more beneficially regard our coming deaths? As Critchley and Cioran point out, our own finitude is a concept that we intellectually understand – in a definitional sense, at least – but don't ever really acknowledge. Not really. Yet it is something that we need to feel in our bones, something that we need to make a core part of ourselves and a core practice of our daily lives. Towards this end I would like to suggest cultivating a sense of gratitude for simply being alive, taking the time each day to reflect on the fact that although we will die, now we live: in this moment, at this place. If we are able to do so, we will find an appreciation of the present forming in us, and that in turn will help us to establish meaning for our lives through what we choose to do in them, through the pursuits that we take on regardless of the effectiveness of our efforts. Death is there waiting for us, we can know that – deeply –, we can say 'I do' to it even as we smile at its 'not now'.

V. Uncertainty and decision-making

In this final section we will connect the theme of meaning in finitude with the condition of uncertainty in which we live by broadly explaining the psychological processes involved in our judgments of probability and decision-making and then by applying that understanding to the suggestions on viewing our own lived journeys towards death along the lines outlined above. Once we are aware of the scope of uncertainty in our lives and why we often fail to recognize it, and understand what the research has revealed about how we make our decisions, we will be in a better position to think about how we should think about our upcoming deaths. First though, I wish to offer some illustrative examples of the uncertainty that marks our lives and makes even our very best plans always somewhat questionable.

In *Operation Massacre*[40] Rodolfo Walsh chronicles what happened to twelve men caught up in events they could hardly imagine through a combination of background circumstances and extraordinary bad luck. The men had gathered late on the night of June 9th, 1956, at an apartment in northwestern Buenos Aires to listen to a boxing match on the radio when the police suddenly burst in, arrested all of them, and took them into custody. Unbeknownst to all but two or three of the men (the exact details are necessarily fuzzy due to what followed), a Peronist uprising against the recently established military junta erupted that night and the police had reason to think that one of the two generals leading the uprising would either be at the apartment in question or would have visited there that evening. The men were never formally charged, and after a long night of being kept in an unheated room and periodically questioned they were put into a van and driven some few kilometers to an open wasteland, a garbage dump, and told to march, one guard for each prisoner armed with a rifle following behind them. It was at this point that most of them realized they were to be executed and responded each in their own way, many trying to flee, some diving to the ground and playing dead as the panicked policemen started firing, and one falling to his knees and begging for his life. The entire operation was conducted with carelessness from start to finish, and seven of the men survived the night, one severely wounded, several slightly wounded, and several not physically wounded at all. Only one survivor sought legal redress for what happened; the case was eventually put under the jurisdiction of a military court and none of the officers involved were ever found guilty of a criminal offense. Lest we be tempted to dismiss this case as just one more tragic event that occurred in a land far away, we should remember that Argentina's constitution protected those men in the same or a similar manner to which many of the constitutions where we live now protect us, and that what happened to the entirely innocent men in the group (being all or nearly all of them) was a result of

their being swept up under the ordinances of the martial law that was declared sixty to ninety minutes *after* they were arrested on a night that saw both the beginning of an armed and organized revolt and the suppression of the revolutionaries followed by dozens of summary executions. These were ordinary men who found themselves in a situation almost beyond comprehension and responded in the same types of ways that you or I would.

The above example is admittedly an extreme one involving a great many actors and extraordinary circumstances, but uncertainty touches our lives in more personal ways as well. An acquaintance of mine was an avid outdoorsman and in robust health before a sudden stroke left him bedridden and needing physical and speech therapy simply to get back to the normal day-to-day that we take for granted. A few years back a standard urine test in my annual check-up indicated high levels of protein which, after many subsequent tests, revealed that I have a kidney disease. For all I knew I was in fine shape and certainly suspected nothing to be amiss with my internal organs. A series of treatments followed and the symptoms have for now been repressed, but had I been in my birth country (the US) and not my country of residence (Japan), I very likely would not have had the work-sponsored check-up that employers here offer for (and very often require of) their employees and the ticking time bomb in my kidneys would have eventually gone off, meaning – if I survived the initial failure – dialysis and the need for a transplant. Then there are the broad scale natural disasters that leave us completely at their mercy, as well as the many mundane ways in which uncertainty plays an outsized role in shaping our lives, from applications and interviews that fail or succeed based on the mood of the person receiving or conducting them to leaving early or late for work and coming across so-and-so who reminded you of such-and-such to picking up an intriguing book from a used bookstore's shelf and discovering an author that will change your perspective on everything. Our lives are marked by such curiosities, both good and bad.

Of course, we tend to ignore the extraneous factors and think that what happens to us is purely a result of the choices we make, and we often badly misjudge the roles of chance and probability in our lives. This is partly due to how we're wired. In what proved to be a ground-breaking study, Amos Tversky and Daniel Kahneman describe the results of their research into how we consider the events we perceive around us and the biases we employ when assessing them. We tend to judge probability high where similarity or representativeness is judged to be high, and low where thought to be low, but this can lead to error as it ignores factors which are usually relevant such as prior probability, sample size, et cetera.[41] Tversky and Kahneman write that 'People expect that a sequence of events generated by a random process will represent the essential characteristics of that process, even when the sequence is short',[42] leading to error as 'a locally representative sequence…contains too many alternations and too few runs'.[43] In other words, we look at the small picture and tell ourselves that we understand the big picture; a phenomenon Leonard Mlodinow describes using accessible mathematical principles to ask, in part, 'can a million consecutive zeroes or the success of Wall Street gurus be random?' (both of which, incidentally, are answered in the affirmative).[44] When we can more easily recall an example of a class of something or a similar event, we think that its frequency and/or probability is higher, and we overestimate the likelihood of conjunctive events and underestimate that for disjunctive events by not adjusting enough from the initial event's probability. This leads us to unwarranted optimism about a plan or project's success (conjunctive), and not enough appreciation of risk in a complex system's failure (disjunctive), where only one essential element need break down to scupper the entire affair.[45] Tversky and Kahneman again: 'Chance is commonly viewed as a self-correcting process in which deviation in one direction induces a deviation in the opposite direction to restore the equilibrium. In fact, deviations are not "corrected" as a chance process unfolds, they are merely diluted.'[46]

Given this very human trait of failing to see the tenuousness of our circumstances and failing to appreciate the

capriciousness of the outside forces that shape our lives,[47] how do we tend to make our decisions? If we mistakenly think that our footing is firmer and our paths steadier than they actually are, then surely we make our choices based on the best weighing of the options that we can manage? Again, we may think that is the case, but what the research in the field has revealed shows such rational agent theories to be far from accurate. Kahneman has proposed that there are two systems involved in our thought processes: System 1 is intuitive, fast, automatic, and gives us impressions of percepts and thought objects; System 2 is rational, slow, laborious, and its analyses are always done purposely and explicitly.[48] Regarding the role that intuition (System 1) plays in our judgments and choices, Kahneman summarizes the two major hypotheses which state that: 1) 'most behavior is intuitive, skilled, unproblematic, and successful', and 2) 'behavior is likely to be anchored in intuitive impressions and intentions even when it is not completely dominated by them.'[49] I do not believe that an either/or choice must be made between these hypotheses, and indeed my reading of the relevant research indicates that both describe the essential processes involved. Kahneman notes that there is an abundance of evidence that shows that rather than our choices being made inclusive of the related details, expectations, and risks, we instead operate from the narrower view of gains/losses, a perspective that is much further from risk neutrality than a more all-encompassing mental environment would yield.[50] We tend to focus on the immediate consequences of what we are deciding as they are the most accessible (compared with other considerations), and hence our judgments are driven by affective influences.[51] Other researchers have reinforced the view of emotionally-based intuitions generating a great deal of – if not nearly all of – our decisions to the extent that the theoretical models appear to be quite robust in their generalities, even if they continue to differ in their details.[52] What appears to happen is that a stimuli generates an affective and intuitive reaction in us, which then either directly generates a behavioral response or heavily influences the slower System 2 analysis which in turn results in a decision and its subsequent action taken (or decidedly not taken, depending on the circumstances).

Within the context of action, Raanan Lipshitz and Orna Strauss define uncertainty as 'a sense of doubt that blocks or delays action', elaborating that 'doubt' includes 1) incomplete information, 2) too many conflicting meanings from held information, and 3) equally good/bad alternatives.[53] Interestingly, Larissa Tiedens and Susan Linton report that our sense of certainty and uncertainty in a given situation itself has an affective base, leading to processing either through the automatic and intuitive channel (System 1) or the deliberative and rational channel (System 2; but again, this comes via System 1 and includes its affective input).[54] For example, happiness and anger are thought to be associated more with intuitive judgments whereas sadness or neutral feelings align more with reason-based judgments. It is important to note as well that whereas in the former system the source (of, say, an argument) is more attuned to than the content, in the latter content quality is focused upon. Tiedens and Linton attribute this attentional trait directly to our feelings of certainty and uncertainty as both happiness and anger are associated with certainty.[55] Given our preferences for System 2 type thinking and an argument's content over its source, it is fortunate for us philosophers that we tend to be such sad people! What can be taken from this review of the psychological processes involved in our decision-making is that although the world we inhabit is quite uncertain, we often feel, and therefore judge, that our anticipated outcomes and expectations are certain, or at least certain to a high degree. This necessarily means that we fail to appreciate the precariousness of our situations, fail to notice the fortuitous occurrences of which we are the beneficiaries, and largely fail to perceive the blinkers affixed to both sides of our faces.

How can this be applied to our central question of how we ought to consider our own deaths, and to the points argued for in the previous sections? We concede that although we are able to choose what we pursue and determine the manner we live in the world which we are embedded in, we can never be fully confident about how things will turn out, and, in fact, we tend to be very poor estimators of probable outcomes. (Mlodinow advises us that we can improve our chances for success through perseverance,[56] but of course there are no guarantees.) Since we can really

have no idea how our lives will unfold, and because we tend to make (even very important) decisions intuitively and emotionally – at least to some degree – through the psychological systems outlined immediately above, we ought rather to view our lives with a light touch, making plans and holding onto hopes but taking meaning from this now even as we strive for that then. We know death will come, and we recognize and affirm that every day that it is *not yet*, focusing on that joy instead of the anxiety of the unknown. How it will feel and what it will be like when we do actually die is perhaps something that we cannot grasp, cannot fathom, but that does not mean it is something we cannot wrestle with. This is part of what it means to be finite, and to embrace that is to accept death as our only possible destination; under our uncertainty all we can know is that it awaits us, not when or how. Intellectually we know this of course, but we take it for granted, not respecting the fragility of the moment and assuming that we have many years ahead. This is to our detriment. When we do think of death – as we daily ought to – it seems reasonable to see its harm as not being in itself but in how we approach it, the attitude we take towards it. We can say that it is good to exist, to be here now, even as we acknowledge that we are finite and almost sure to be forgotten given enough time, even if we are one of the tiny minority whose names and deeds live on for several thousand years. (That we may consider ourselves in that minority is good evidence of our faulty judgments.) Death, for all its aspects that stand outside of time, is something worth investing our own limited time in. We hold its emphatic *stop* with us as we embrace the go of the everyday, grateful for now, grateful for so far, grateful for not yet.

References

Benatar, David, *Better Never to Have Been: The Harm of Coming Into Existence* (Oxford: Oxford University Press, 2006)

Burley, Mikel, 'Immortality and Meaning: Reflections on the Makropulos Debate', *Philosophy* 84:4 (2009), 529-547

Chappell, Timothy, 'Infinity Goes Up on Trial: Must Immortality be Meaningless?', *European Journal of Philosophy* 17:1 (2009), 30-44

Cioran, E.M., *The Trouble With Being Born*, trans. by Richard Howard, fore. by Eugene Thacker (New York: Arcade Publishing, 1976, 2012)

Critchley, Simon, *Very Little…Almost Nothing: Death, Philosophy, Literature,* 2nd edn (New York: Routledge, 2004)

Emilsson, Eyjólfur K., 'On the Length of a Good Life', in *The Cambridge Companion to Life and Death,* ed. by Steven Luper (New York: Cambridge University Press, 2014), 118-131

Feldman, Fred, 'Some Puzzles About the Evil of Death', *The Philosophical Review* 100:2 (1991), 205-227

Greene, Joshua, *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them* (New York: Penguin Press, 2013)

Haidt, Jonathan, 'The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment', *Psychological Review* 108:4 (2001), 814-834

Haidt, Jonathan, *The Happiness Hypothesis: Finding Modern Truth in Ancient Wisdom* (New York: Basic Books, 2006)

Haidt, Jonathan, *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion* (New York: Pantheon Books, 2012)

James, P.D., *The Children of Men* (London: Faber & Faber, 1992)

Kahneman, Daniel, 'A Perspective on Judgment and Choice: Mapping Bounded Rationality', *American Psychologist* 58:9 (2003), 697-720

Kahneman, Daniel, *Thinking, Fast and Slow* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011)

Klein, Gary A., *Sources of Power: How People Make Decisions* (Cambridge, MA: MIT Press, 1998)

Lemos, Noah, 'Assessing lives', in *The Cambridge Companion to Life and Death*, ed. by Steven Luper (New York: Cambridge University Press, 2014), 101-117

Lewis, David, 'The Paradoxes of Time Travel', in *Philosophical Papers: Volume II* (New York: Oxford University Press, 1986), 67-80

Lipshitz, Raanan and Orna Strauss, 'Coping with Uncertainty: A Naturalistic Decision-Making Analysis', *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 69:2 (1997), 149-163

Luper, Steven, *The Philosophy of Death* (New York: Cambridge University Press, 2009)

Luper, Steven, 'Life's meaning', in *The Cambridge Companion to Life and Death*, ed. by Steven Luper (New York: Cambridge University Press, 2014), 198-212

McMahan, Jeff, *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life* (New York: Oxford University Press, 2002)

Mlodinow, Leonard, *The Drunkard's Walk: How Randomness Rules Our Lives* (New York: Vintage Books, 2009)

Nagel, Thomas, 'Death', *Noûs* 4:1 (1970), 73-80

Rosenbaum, Stephen E., 'How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus', *American Philosophical Quarterly* 23:2 (1986), 217-225

Scanlon, T.M., *What We Owe Each Other* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998)

Scheffler, Samuel, *Death and the Afterlife*, ed. and intro. by Niko Kolodny (Oxford: Oxford University Press, 2013)

Silverstein, Harry S., 'The Evil of Death', *The Journal of Philosophy* 77:7 (1980), 401-424

Sorensen, Roy, 'The Cheated God: Death and Personal Time', *Analysis* 65:2 (2005), 119-125

Srinivasan, Amia, 'After the Meteor Strike', *London Review of Books* 36:18 (25 September 2014), 13-14

Tiedens, Larissa Z. and Susan Linton, 'Judgments Under Emotional Certainty and Uncertainty: The Effects of Specific Emotions on Information Processing', *Journal of Personality and Social Psychology* 81:6 (2001), 973-988

Tversky, Amos and Daniel Kahneman, 'Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases', *Science* 185:4157 (1974), 1124-1131

Walsh, Rodolfo, *Operation Massacre*, trans. by Daniella Gitlin, intro. by Michael Greenberg, after. by Ricardo Piglia (New York: Seven Stories Press, 2013)

Williams, Bernard, 'The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality', in *The Metaphysics of Death*, ed. by John Martin Fischer (Stanford: Stanford University Press, 1993), 73-92

'Locked-in syndrome', *Wikipedia: The Free Encyclopedia*. <http://en.wikipedia.org/wiki/Locked-in_syndrome>. Accessed 17 November 2014

---

1 *Author bio:*
Andrew Oberg is a lecturer at Toyo University. His academic interests include definitions of self and social morality, nonreligious ethics, language and its role in shaping thought.

2 Taken from Stephen E. Rosenbaum, 'How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus', *American Philosophical Quarterly* 23:2 (1986), 217-225.

3 ibid.

4 'Locked-in syndrome', *Wikipedia: The Free Encyclopedia*. http://en.wikipedia.org/wiki/Locked-in_syndrome.

5 *ibid*.

6 Samuel Scheffler, *Death and the Afterlife*, ed. and intro. by Niko Kolodny (Oxford: Oxford University Press, 2013).

7 Scheffler asks us how we would then react were we to know that the world would soon be destroyed in a calamity or humanity would go extinct via infertility à la P.D. James' novel *The Children of Men*. The feelings these scenarios arouse in us are very interesting but are beyond the scope of our present concerns; P.D. James, *The Children of Men* (London: Faber & Faber, 1992).

8 Amia Srinivasan, 'After the Meteor Strike', *London Review of Books* 36:18 (25 September 2014), 13-14 (p. 14).

9 Thomas Nagel, 'Death', *Noûs* 4:1 (1970), 73-80 (pp. 74-75).

10 Rosenbaum, *op. cit*.

11 Mikel Burley, 'Immortality and Meaning: Reflections on the Makropulos Debate', *Philosophy* 84:4 (2009), 529-547; Timothy Chappell, 'Infinity Goes Up on Trial: Must Immortality be Meaningless?', *European Journal of Philosophy* 17:1 (2009), 30-44; Bernard Williams, 'The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality', in *The Metaphysics of Death*, ed. by John Martin Fischer (Stanford: Stanford University Press, 1993), 73-92.

12 Roy Sorensen, 'The Cheated God: Death and Personal Time', *Analysis* 65:2 (2005), 119-125; David Lewis, 'The Paradoxes of Time Travel', in *Philosophical Papers: Volume II* (New York: Oxford University Press, 1986), 67-80.

13 Harry S. Silverstein, 'The Evil of Death', *The Journal of Philosophy* 77:7 (1980), 401-424 (p. 406).

14 Eyjólfur K. Emilsson, 'On the Length of a Good Life', in *The Cambridge Companion to Life and Death*, ed. by Steven Luper (New York: Cambridge University Press, 2014), 118-131 (p. 125).

15 Fred Feldman, 'Some Puzzles About the Evil of Death', *The Philosophical Review* 100:2 (1991), 205-227.

16 Steven Luper, *The Philosophy of Death* (New York: Cambridge University Press, 2009).

17 David Benatar, *Better Never to Have Been: The Harm of Coming Into Existence* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

18 *ibid*.

19 *ibid*., p. 30; emphasis in the original.

20 *ibid*., pp. 32-33.

21 *ibid.*, pp. 33-34; emphasis in the original.
22 *ibid.*, pp. 41-42.
23 *ibid.*, p. 33, note 26; taken from Jeff McMahan, *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life* (New York: Oxford University Press, 2002), p. 300.
24 *ibid.*
25 *ibid.*, p. 91.
26 Jonathan Haidt, *The Happiness Hypothesis: Finding Modern Truth in Ancient Wisdom* (New York: Basic Books, 2006).
27 Benatar, op. cit.
28 *ibid.*
29 Simon Critchley, *Very Little…Almost Nothing: Death, Philosophy, Literature,* 2nd edn (New York: Routledge, 2004).
30 *ibid.*, p. 157; emphasis in the original.
31 E.M. Cioran, *The Trouble With Being Born*, trans. by Richard Howard, fore. by Eugene Thacker (New York: Arcade Publishing, 1976, 2012), p. 159; emphasis in the original.
32 Critchley, *op. cit.*, p. 31.
33 *ibid.*, p. 79.
34 *ibid.*
35 Cioran, *op. cit.*, p. 152; emphasis in the original.
36 Steven Luper, 'Life's meaning', in *The Cambridge Companion to Life and Death*, ed. by Steven Luper (New York: Cambridge University Press, 2014), 198-212 (p. 198); emphasis in the original.
37 *ibid.*, p. 207.
38 Noah Lemos, 'Assessing lives', in *The Cambridge Companion to Life and Death*, ed. by Steven Luper (New York: Cambridge University Press, 2014), 101-117; Lemos takes the concept of 'choiceworthiness' from T.M. Scanlon's *What We Owe Each Other* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998).
39 Luper (2009), *op. cit.*
40 Rodolfo Walsh, *Operation Massacre*, trans. by Daniella Gitlin, intro. by Michael Greenberg, after. by Ricardo Piglia (New York: Seven Stories Press, 2013).
41 Amos Tversky and Daniel Kahneman, 'Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases', *Science* 185:4157 (1974), 1124-1131.
42 *ibid.*, p. 1125.
43 *ibid.*, p. 1125.
44 Leonard Mlodinow, *The Drunkard's Walk: How Randomness Rules Our Lives* (New York: Vintage Books, 2009); see especially Chapter 9: Illusions of Patterns and Patterns of Illusion, pp. 169-191.
45 Tversky and Kahneman, *op. cit.*
46 *ibid.*, p. 1125.
47 That is, at least from the perspective of not knowing all the relevant details of each eventuality directly and indirectly linked to the issue under consideration. If one could know all of the events involved, and understand how they are all related, and thereby have all of the information necessary to predict the future, whether or not chance would still exist as an operating force is an open question. The topic is a very interesting one but is separate from – albeit related to – our present concerns.
48 Daniel Kahneman, 'A Perspective on Judgment and Choice: Mapping Bounded Rationality', *American Psychologist* 58:9 (2003), 697-720; see also Kahneman's *Thinking, Fast and Slow* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011) for a fuller treatment of the subject.
49 *ibid.*, p. 717; Kahneman here cites the following works: Gary A. Klein, *Sources of Power: How People Make Decisions* (Cambridge, MA: MIT Press, 1998), and Jonathan Haidt, 'The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment', *Psychological Review* 108:4 (2001), 814-834.
50 Kahneman (2003), *op. cit.*
51 *ibid.*
52 See, for example, Haidt (2001), *op. cit.*, and his more recent *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion* (New York: Pantheon Books, 2012), and Joshua Greene, *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them* (New York: Penguin Press, 2013).
53 Raanan Lipshitz and Orna Strauss, 'Coping with Uncertainty: A Naturalistic Decision-Making Analysis', *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 69:2 (1997), 149-163.

54 Larissa Z. Tiedens and Susan Linton, ‘Judgments Under Emotional Certainty and Uncertainty: The Effects of Specific Emotions on Information Processing’, *Journal of Personality and Social Psychology* 81:6 (2001), 973-988.

55 *ibid*.

56 Mlodinow, *op*. *cit*.

論文

ジョン・ディーのスクライング魔術

武内　大

はじめに

ジョン・ディー（1527-1608/1609）は、自然哲学者として科学技術の発展に多大な寄与を果たし、エリザベス朝随一の碩学と謳われた程の人物であるが、後年水晶玉を用いてヴィジョンを受け取る「スクライング（scrying）」という魔術的技法によって天使や精霊たちとの対話に没頭する。その膨大な記録は、ディーの死後ちょうど半世紀経った1659年にメリック・カソーボンによって『ジョン・ディー博士と（…）精霊との間に多年にわたり起こったことの真正にして忠実なる物語』というタイトルで刊行され、以降ディーは迷信深い狂信者という悪評を浴びせられることとなった[1]。いったいディーは自らの自然哲学的探究と天使魔術の関係をどのように考えていたのであろうか。本稿ではこうした問いを背景に、ディーの学問体系におけるスクライング魔術の位置づけ、及びその方法論的意義を炙り出すことにしたい。

1．至高技芸とスクライング

1570年に刊行された『ユークリッド幾何学原論』英訳版に付されたディーの「数学的序文」は、当時の科学技術の発展に甚大なる影響を与えることとなった。その中でディーは、天文学、音楽、地理学、航海学、建築学、図像学、光学等々、実に広範囲にわたる諸学問を数学によって基礎づけ、体系化した。とりわけ興味深いのは、彼の体系の頂点に屹立する「至高技芸（Archemastrie）」という学問である。ディーによれば、至高技芸とは、「あらゆる数学的技芸によって企てられ、あらゆる自然哲学によって下された、全ての価値ある帰結」を、第一に「実際に感覚可能な経験」へと、第二に「個々の技芸では望み得なかった完全な経験の遂行」へともたらすことを教えるものである（MP,A.iij^{v}）。クルリーによれば、至高技芸という術語自体は、錬金術師トマス・ノートン（1532-1584）に由来するが、ディーはさらにその意味を敷衍し、ニコラウス・クザーヌス（1401-1464）やとりわけロジャー・ベイコン（1214-1294）の「経験学（Scientia Exprimentalis）」と結びつけている[2]。ただしベイコンやディーの言うところの経験概念は、ディーバスによれば、「近代科学的な管理された実験概念」というより「観察（observation）」といった程度のニュアンスに近い[3]。

ベイコンによれば、経験学には三つの特権ないし価値がある[4]。第一に「それら全ての諸学問における高貴な諸帰結を、経験を通して探究すること」、第二に「それらの諸学問が他のいかなる方法によっても与えないような重要な諸真理を、それら諸学問の範囲の中で与えうること」、第三に「自然の諸々の秘密」、すなわち「未来・過去・現在の知識」、及び「通常の判断占星術を凌駕する不思議な諸々の業を探究すること」である。最後の特権には魔術的経験も含まれているが、呪文によって精霊を呼び出すような精霊魔術は退けられ、いわゆる自然魔術に範囲が限定されている。

最初の二つがディーの至高技芸にも認められることは容易にみてとれる。第三の特権は、至高技芸に熟達する者の仕事を助けるものとしてディーが挙げた三つの補助的学問において継承されている（MP, A.iij^{v}）。まず一つ目は「魔術（alnirangiat）」と呼ばれるものである。クルリーは、この言葉がイブン・シーナー（980-1037）の『諸学問の区分について』のなかで語られている「魔術学（scientia alnirangiat）」から採られたものと推測している[5]。そ

れは「諸事物の隠れた効力を操作する自然魔術の一形式」を意味している[6]。二つ目は「シントリリアの術（Ars Sintrillia）」と呼ばれるものである。これは、水盤の上に光沢のある剣を置き、水と剣の輝きを通じて不思議な光景を見る術、すなわちスクライングの一種である。そして三つ目に「もう一つの光学的学問」というものが挙げられているが、少なくともこのテキストでは、その詳細について何も語られていない。

２．占星術と光学

既にディーは、処女作『アフォリズム的予備教示』（1558&1568）の中で、光学についての詳細な理論を展開していた。この書では、天文学と占星術が主題的に扱われている。彼がエリザベス一世の戴冠式の日取りを占星術によって決定したというエピソードはよく知られているが、この書で語られている占星術は、人間の吉凶を占う類いのものではない。「数学的序文」の中で明瞭に語られているように、天文学が恒星や惑星の大きさ、運動、地球からの距離などを扱うのに対して、占星術は、「恒星や惑星からの隠れた影響力」を扱う（MP, b.iij）。ディーは後者をもあくまで数学的技芸として捉えている。しかもそれはコントロール可能という点で魔術的性格を帯びている。

ルネサンスにおける星辰魔術の伝統は、マルシリオ・フィチーノ（1433-1499）に代表される。彼が音楽、詠唱、薫香、護符などを利用しつつ、「気息（spiritus）」を媒体として「想像力」によって星辰の影響力をコントロールしたのに対して[7]、ディーは天体が放出する輻射線（radius）を自然的に扱い、それを「反射光学（catoptrics）」によってコントロールしようとする（PA, XLVIII, LII）。つまり輻射線の方向や強さを、幾何学法則に基づいて測定し、鏡を用いて自在に調節することができるというわけである。

しかしながら、ディーの光学理論は、それ程独創的というわけでもなく、13 世紀のオクスフォード学派、すなわちロバート・グロステスト（1168/70-1253）やロジャー・ベイコンからの強い影響のもとで成立した。グロステストは、新プラトン主義的な「光の形而上学」とアル＝キンディ（801-873?）の光学を統合し、「スペキエス増殖理論」により、光の幾何学的解明の方途を開いた。さらにロジャー・ベイコンは、師グロステストの数学的方法をより厳密化し、他方で師に反して光を自然的に捉え、光の直線伝播、屈折、反射に関する詳細な分析を行なった[8]。スペキエス増殖理論によれば、光源である太陽の「光（lux）」は、媒質を通ってスペキエスとしての「明かり（lumen）」を産み出し、さらにその類似物が近接作用によって連続的に増殖していく。この理論で重要なのは、光の伝播のあり方が幾何学的原理に基づけられるという点、及び自然的効果における質的差異が、スペキエスの増殖という量的相違へと還元されるという点である。

ディーの光学理論は二つの側面を持つ。一つはグロステストのような形而上学的な側面である。ディーは「第十天（primum mobile）」のような形而上学的領域を、コスモスの各被造的部分を自らに引き寄せる凹面鏡のようなものとして比喩的に語っている（PA, XXVIII）。しかしディーの探究する光は、単なる比喩にとどまらず、自然的な光でもあった。ディーは基本的にベイコンのスペキエス増殖理論を踏襲しているが、クルリーによれば、この理論がもつ含蓄を最大限に引き出し、それを占星術というコンテクストの中でより体系的に展開したところにディーの功績がある[9]。

ところで、ここで語られている光学というのは、可視的な光線のみならず、「輻射線（radius）」というより包括的な事象を扱っていることに注意しなければならない。

> あらゆる星の輻射線は二重である。すなわち一つは感覚可能な、或いは明るんでいる輻射線であり、もう一つは、より秘密の影響力を持つ輻射線である。後者はこの世界に含まれているあらゆるものを瞬時に貫く。前者はそれ程貫通力がなく、なんらかの仕方で妨げられてしまうこともありうる。（PA, XXV）

つまり、光とは感覚可能な輻射線のことであり、もう一つの輻射線はオカルト的輻射線とでも言うべきものである。星辰からのオカルト的な影響力という問題事象は、フィチーノやハインリヒ・コルネリウス・アグリッパ（1486-1535）においても語られており、ディー独自の発想というわけではないが、いずれにしても感覚に対して隠れているという消極的表現では曖昧さを拭いきれない。ディーはとくにオカルト的輻射線についての明確な定義を

していない。しかしテキストを読む限り、次の二つの解釈が可能となる。

第一にそれは、磁石の力と考えることができる。ディー自身述べているように、それは「固体的物体を貫通することができる」からである（PA, XXIIII）。第二にそれは精神的な輻射線と解釈することができる。

> 精神的スペキエスのみならず、他の自然的スペキエスもまた、明かりを通じて、或いは明かりなしに、諸事物から視覚へと、そればかりか時折他の感覚へと流れ出る。それらは、特に我々の想像的精神の内へと、あたかも鏡の内でそうなるが如く凝集し、自身を我々に示し、我々のうちに驚異をもたらす。（PA, XIIII）

この引用からも読み取れるように、＜可視的－オカルト的＞という区別をそのまま＜自然的－精神的＞という区別に単純に重ねることはできない。精神的スペキエスの中にも可視的な光を通じて流れてくるものがあるからである。問題はオカルト的で尚且つ精神的なスペキエスの存在である。ディーは精神的な輻射線をもある種の光学によって、自然的輻射線との類比によって捉えようとする。けだし、このような精神的スペキエスの取り集めの技術こそ、スクライングの技術を意味しているのではないだろうか。一方、オカルト的な自然的輻射線というものがあるとすれば、磁石の力こそ、それに相当するのではないだろうか。

ゾニーは、ディーが「鏡占術（catoptromantia）」と「水晶玉占術（crystallomantia）」という二つの伝統的スクライング技術を両方行なっており、前者が未来に関するヴィジョンの獲得を目的とし、「黒曜石の鏡」を使用したのに対して、後者は天使や精霊を召喚して情報を得るのを目的とし、「水晶玉」を使用したと主張している[10]。前者が先に触れたシントリリアの術に相当するのだとすれば、「数学的序文」で述べられていた「（言わば）もう一つの光学的学問」というのは、とりわけて水晶玉占術のことを指すものと解釈できる。これに対して、『アフォリズム的予備教示』では、スクライングとは言っても、「もう一つの反射光学的学問」とでも言うべき鏡占術が問題になっていたと解釈できるのではないだろうか。

３．実在のカバラと錬金術

ディーは、『聖刻文字のモナド』（1564）の序文的な役割を果たしている「マクシミリアン王への献辞」の中で、伝統的なヘブライのカバラを「通俗的」と批判し、「実在のカバラ」という独自の方法論を打ち出している。前者が「言表されたもの」に関わり、人間によって書かれた文字の解読にとどまるのに対して、ディー自らの標榜する実在のカバラは、「存在するもの」に関わり、創造の際に神御自らの指によって記銘された「自然の書物」の解読を目的とする。ディーによれば、ヘブライのカバラだけでなく、通俗的文法学、数学、算術、幾何学、音楽、天文学、光学、静力学といったエクソテリックな諸原理は、医術、緑柱石の術、ヴォアルカドゥミア、達人術―これらは全て、錬金術ないしその新しい形態に関わる[11]―といったエソテリックな新しい原理によって乗り越えられ、改良されねばならない。そしてこの新しい原理を包括し照明するのが実在のカバラという方法論に他ならない（MH, 134/135, 136/137）。『アフォリズム的予備教示』や「数学的序文」において扱われているエクソテリックな諸学問が、創造以降の「ラチオと自然の法則」（PA, 122/123）を探究するのだとすれば、エソテリックな諸学問や実在のカバラは、「創造の法則」（MH, 134/135）を探究する。後者は客観的な考察対象というよりは、意識の変容と相関的に考察される独自の問題領域を形成している。

上述の「緑柱石の術（ars beryllistica）」というのはパラケルスス（1493-1541）に由来し、「緑柱石の中にヴィジョンを見る術」を意味する。使われる石は特に緑柱石に限定されるわけではないため、この術はより一般的にスクライングと呼ばれても差し支えないであろう。興味深いのは、このテキストにおいて緑柱石の術が、天使との対話の為の手段というより、錬金術のコンテクストの中で捉えられているという点である。ディーによれば、「水晶のラミン」の内に「土の上や水の中のあらゆる月下のもの」を、「柘榴石やルビー石」の中に「空気と火の全領域」を覗き見ることができる（MH, 136/137）。おそらく錬金術の作業工程で言うところの白化（アルベド）、赤化（ルベド）にそれぞれ対応しているのであろう。ここで水晶と柘榴石、ルビーそれぞれに担わされたスクライングの役割の相違は、石の色という観点からの連想によるものであり、経験的根拠にもとづいて語られているとは到底言い

難い。

『聖刻文字のモナド』本文の定理 23 に書かれた世界創造の図では、「地、水、空気、火」と「闇、水晶の静澄、黄化、辰砂」のそれぞれ四段階が語られている（MH, XXIII）。後者は錬金術の「黒化（ニグレド）、白化、黄化（キトリニタス）、赤化」という作業工程に対応している。前二段階は「地上的世界」、後二段階は「天空的世界」に割り当てられており、「マクシミリアン王への献辞」の記述と整合的であることが確認できる。さらに世界創造の図から読み取れることとしてもう一つ重要なのは、錬金術によって可能となるのが天空的世界、すなわち「時間地平」までの上昇であるという点である。そこでははっきりと書かれてはいないが、天使召喚魔術こそ、「永遠の地平へ」の上昇、つまり「完全なる変容（metamorphosis cosummata）」に至るための方法なのであろう。結局のところ水晶は、月下世界どころか天空世界をも超えた天使世界の探究に使用されることとなる。

４．スクライングと天使魔術

ディーが行ったスクライング・セッションの最初の記録は 1581 年 12 月 22 日であるが、1579 年には既にスクライヤーを雇っていた。『ユークリッド幾何学原論』英訳版の刊行からおよそ 10 年後のことである。ディーが雇ったスクライヤーは少なくとも 4 人いると言われている。中でも有名なのがエドワード・ケリー（1555-1597）である。スクライング・セッションはおよそ以下のような形で行われる。

ケリーは投射石（shew-stone）のセットされている机の前でひざまずき、祈り嘆願してから石を凝視する。その間ディーは小礼拝堂に退出し、祈りをもって天使の出現を嘆願する。そして 15 分ほど経つと石の中にケリーは何かを見る（FBM, 66f.）。彼はそこで見聞きしたことを逐一口頭で報告する。ディーは別のテーブルでこれを記録し、天使や精霊に様々な質問を投げかける。

彼らのスクライング魔術で興味深いのはその道具類である。魔術道具の制作法自体がスクライングによって現れた天使達によって教示されたという点は、彼らの魔術の大きな特徴である。スクライングの作業台となる「神聖なるテーブル」（**図 1**）は、スウィート・ウッドを用いた 2 キュービット四方のテーブルで、高さ 2 キュービットの四本脚で支えられる（FBM, 71-72）。テーブル表面の中央には、「エメトのシジル」（**図 2**）という直径 9 インチの蝋の円盤がのせられ、その周りには、「創造の記章」という錫製の板が、７枚並べられる。テーブルの四脚の下にもそれぞれ小型のエメトのシジルが置かれる（FBM, 395-6）。テーブルはシルクのテーブルクロスで覆われ、台の中央に、シジルとクロスを挟んで水晶玉が置かれる（FBM, 71）。スクライヤーは指輪をはめ、純金で作られた「ラミン」（**図 3**）と言われる胸当てを首から紐でぶら下げ、水晶玉を凝視する [12]。

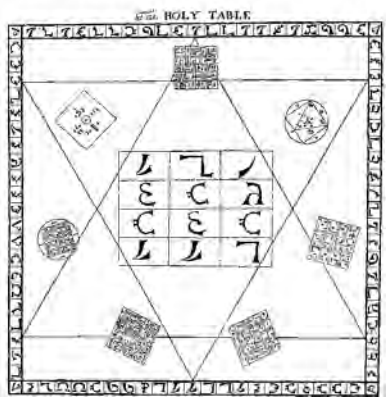


図１

図２

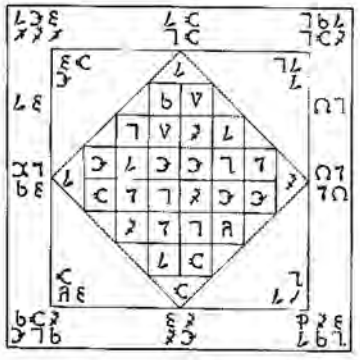


図３

スクライングとは、水晶玉や鏡を凝視し、そこにヴィジョンを見てとる技術である。ヴィジョンは催眠トランス状態において現出する。凝視とは基本的な催眠誘導技法の一つであり、水晶玉は、さまざまな光が瞬き、光の模様が不断に変化しているため催眠トランス状態を誘発するには最適の道具である。スクライングが、お伽話やファン

タジー小説にあるように、遠くの実在を透視できるのか、予言的な能力を持っているのかといった点についてはともかくとして、ヴィジョンが見えること自体は超常現象でも何でもない。訓練さえ積めば到達可能な経験である。実はディーもヴィジョンを見た経験はある。彼は1581年5月25日の日記の中で「私は自分に対して現れた光景を水晶の中に見た。私は見た。」と書き綴っており（PD, 11）、1582年のセッションでは 「大きな雷鳴」、「唸り音」を聞き、「耳鳴り」を感じるやいなや、「私の周りにいくつかの精霊たちが現前しているのが見える。」と記している（FBM, 216）。ただ、ディーにはヴィジョンを見たい時に自在に出現させたり、持続的にありありと見てとる能力はなかった。普段のセッションにおいて彼は、天使や精霊をあくまで「信仰」と「空想力」によって見ていたに過ぎない（TFR, 31）。しかし、だからといって彼がスクライヤーの作り出すヴィジョンの世界に、ただ単に傍観者として外側から対峙していただけとは言えない。ケリーと共に或る種のフォリ・ア・ドゥとでも言うべき状況を作り出していた可能性もある。ディーが天使や精霊に対して質問をしたり、セッションでの対話を整理して記録したりする際に、彼の知的背景が、ケリーの紡ぎ出すヴィジョンの形成内容そのものを暗黙裡に誘導していた可能性は十分考えられる。

アンジェラ・ヴォスは、スクライングを、アンリ・コルバンが言うところの「想像世界（mundus imaginalis）」へのアクセス方法として捉えている[13]。想像世界とは、意識によって産み出される空想世界ではなく、想像主体そのものをも巻き込む形で無意識的に湧出してくる「自律的世界」である。スクライングの場合、基本的には没入型というより、水晶玉をスクリーンとした観察型のヴァーチャル体験であることが多い。しかしディーの記録にも散見されるように、ケリーのヴィジョンは、時には水晶玉という立体スクリーンを離れ、部屋全体を舞台とすることもあるし、知覚世界から全く断絶することもある。しかもケリーのヴィジョンは視覚や聴覚のみならず触覚をも伴う、実にリアルな経験世界である。

想像世界は、感覚的世界と知的世界を媒介する「中間世界」である。しかしそれは感覚的世界や知的世界と独立に存在しているわけではない。あるのはただ「感覚的なものの非質料化」と「知的なものの形象化」という二つのプロセスだけである。現れたものを隠すべく、象徴へと変形されねばならない感覚データと、隠れたものを顕現すべく、顕わにされねばならない知的データ、これら二つのデータの隠れたリアリティーを露呈するのが「元型的想像力」に他ならない[14]。

ところで、ルネサンス魔術には大きく分けて二つの類型がある。フィチーノに代表される自然（星辰）魔術とピーコ・デッラ・ミランドラ（1463-1494）に代表されるカバラ的な天使魔術である。自然魔術が印形や図像を道具として、魂における低次の部分の働きとしての想像力を活用するのに対して、天使魔術は、数字や文字を操作しつつ、魂の合理的な部分である知性を活用する。もっとも、ここで言われる知性というのは推論的知性ではなく、直観的知性、或いは「恍惚状態での合理的魂」とでも言うべき知性を意味する[15]。おそらくこれら二つの魔術は、元型的想像力のもつ二つの機能と対応するのではないだろうか。つまり、元型的想像力の内、感覚の象徴化の機能に力点をおいて遂行されるのが自然魔術であり、知性の形象化に力点を置いて遂行されるのが天使魔術であると言うことはできないであろうか。

ディーの天使魔術も例外ではない。たしかに、ケリーのヴィジョンには、決して具体的な映像ばかりでなく、むしろ抽象的な数や文字が多く登場する。例えば天使によって啓示された「ロガの書」と言われるテキストは、49 × 49の升目に文字や数字がぎっしりと埋め尽くされた95枚の文字盤からなる（**図4**）[16]。天使が文字盤を使って一文字ずつ指しながら召句を告げる。それをケリーが見て、ディーに伝える。文字が逆の順序で告げられることもある。実に骨の折れる作業である。しかもこれらの言葉は「天使語」、通称「エノク語」と呼ばれる独特の言語で綴られ（**図5**）、後で発音の仕方と英語訳が教示される。言語学者のレイコックによれば、エノク語は音韻体系、統語論、文法ともに一貫した構造をもっている[17]。先に触れた「神聖なるテーブル」、「エメトのシジル」、「ラミン」の表面に描かれている天使の名前も、文字盤を天使の指示に従って様々な方向や順序で辿りながら割り出したものである。

スクライングがトランス状態における行為であるにもかかわらず、その産物がこのような極めて緻密で均整のとれた規則性を有することに驚きを覚えずにはいられない。夥しい数の文字や数字が延々と登場し、それを一つ一つ表にまとめ上げ、さらにそれをもとに気が遠くなるほど退屈な、とはいえ繊細な注意力を有する文字の置換を繰り

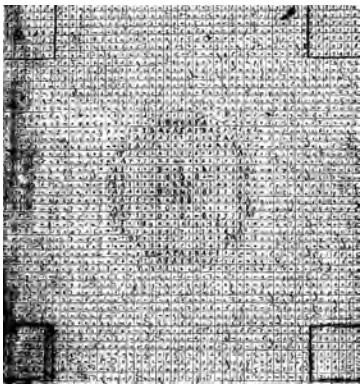


図4

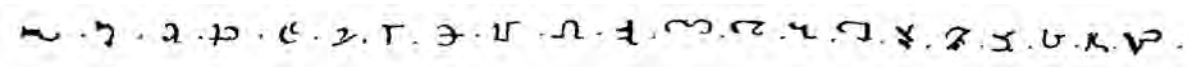


図5

返していくディー達の営みは、アブラハム・アブラフィア（1240-1291）の「恍惚のカバラ」におけるツェルフの技法さながらである。ツェルフというのは、独特の呼吸法と身体動作を行いながら文字を延々と置換することによってトランス状態になり、天使と邂逅する瞑想法である[18]。もちろんディーは聖書解釈の技法としてのツェルフは熟知していたが、それをトランス誘導の方法論として、果たしてどこまで自覚的に捉えていたのであろうか。

おわりに

「数学的序文」では、諸々の自然的諸学問が数学的に基礎付けられ、体系化されるとともに、それを経験的に検証すべく、至高技芸という究極的な知の境位が語られ、その方法論の一つとしてスクライング魔術が要請された。一方『聖刻文字のモナド』では、諸々の自然的諸学問の根底に世界創造の法則を問うエクソテリックな諸原理が置かれ、それを照明する実在のカバラという方法論が提示された。エソテリックな原理はさしあたり錬金術として遂行される。しかしディーにとって錬金術は世界創造の原初にまで届くものではなかった。後に行われる天使召喚魔術こそ、錬金術の果たし得なかった課題を受け継ぐものであり、それは「数学的序文」で語られたスクライングという方法論へと結びついていく[19]。

つまりディーにとってスクライング魔術とは、諸々の数学的学問と矛盾するどころか、むしろそれらの正当性を検証する役割を果たしているのである。現代の我々からすれば、いくらか奇妙な考え方に映るが、かのノーベル賞物理学者パウリが、ユングの助けを借りながら、スクライングとまでは行かないにせよ、自分の夢を熱心に分析した結果、あの「排他原理」の着想を得たことを考えると、それ程理解不可能なことではない。ディーが至高技芸の一環として行ったスクライング・セッションは、パウリと同様、「科学概念の創造に使われる元型的イメージ」に光を当てる試みであったと言えないだろうか[20]。

重要なのは、夢であれ、スクライングで得られたヴィジョンであれ、それらをどのように受け止め、解釈するかである。ヴィジョンの世界は、知的世界の形象化が起こる象徴世界である。この象徴の持つ豊かな多義性を無視して一義的に解釈し、それをドグマとして立ててしまうのはあまりに楽天的かつ素朴である。むしろスクライングは、既成の枠組みを一旦多義的な象徴世界へと解体し、様々な解釈の可能性を開くと同時に、意味が原初的に立ち現われる場面へと我々をいざなってくれる、極めて有効なツールと言えよう。

引用文献

John Dee〔　〕内略号

〔PA.〕*John Dee on Astronomy: Propaedeumata Aphoristica*（*1558 & 1568*）edited by Wayne Shumaker, Berkeley: University of

California Press, 1978.

〔MH.〕*Monas Hieroglyphica*（1564）translated by C. H. Josten, *Ambix*, Vol. XII, 1964.

〔MP.〕*The mathematical praeface to the elements of geometrie of euclid of Megara*（1570）: Introduction by Allen G. Debus. New York（Science History Publication）, 1975.

〔TFR.〕*True & Faithful Relation of What Passed for Many Years Between Dr.John Dee....and Some Spirits.*, ed. Meric Casaubon, London, 1659.

〔PD.〕*The Private Diary of Dr. John Dee*, edited by James O. Halliwell, New York: AMS Press, 1968.

〔FBM.〕*John Dee's Five Books of Mystery: Original Sourcebook of Enochian Magic: From the Collected Works Known as Mysteriorum Libri Quinque. Ed. Peterson, Joseph H., ed. Boston: Weiser Books. 2003.*

ローマ数字は断片の番号、アラビア数字はページ数をあらわす。

図版

図 1　神聖なるテーブル　Sloane MS 3188　TFR, *77.

図 2　エメトのシジル Sloane MS 3188.

図 3　ラミン　FBM, 386.

図 4　ロガの書（通称「エノクの書」）から抜粋。TFR, *78.

図 5　天使語の文字　FBM, 269.

注に挙げたもの以外の参考文献

Calder, I.RF.: John dee Studied as an English Neoplatonist, unpublished Ph.D. thesis, University of London, 1952.

Clucas, Stephen: "Non est legendum sed inspiciendum solum: Inspectival Knowledge and the Visual Logic of John Dee's Liber Mysteriorum," in Emblems and Alchemy, ed. Alison Adams and Stanton J. Linden（Glasgow: Glasgow Emblem Studies, 1998.

Clucas, Stephen: John Dee's angelic conversations and the Ars notoria: Renaissance magic and mediaeval theurgy. in: Clucas, Stephen, ed. *John Dee: interdisciplinary studies in Renaissance thought*. Dordrecht: Springer, 2006.

Clulee, Nicholas H.: Astrology, Magic and Optics: Facets of John Dee's Early Natural Philosophy, Renaissance Quarterly 30, 1977. Clulee, Nicholas H.: At the crossroads of magic and science: John Dee's Archemastrie. Contributor, Clulee, ed. By Editor, Vickers, *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*. *Place*, New York, 1984.

Feldman, Christopher: A Problem of Authorship: John Dee, Edward Kelley, and the 'Angelic Conversations', *Science and the Occult in Eeropean History*, Purdue University, West Lafeyette IN, 2010.

French, Peter J: *John Dee: the world of an Elizabethan magus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1972.（フレンチ著『ジョン・ディー：エリザベス朝の魔術師』、高橋誠訳、平凡社、1989 年）

Gray, Shawn: *From Dee to the Golden Dawn, to Crowley and Beyond: The Evolution of Enochian Angel Magic from the Renaissance to Modernity*, unpublished master thesis, Exeter University, 2008.

Rampling, Jennifer: Introduction to 'John Dee and the Sciences: Early Modern Networks of Knowledge', *Studies in History and Philosophy of Science* 43, 2012.

Rampling, Jennifer: The Elizabethan Mathematics of Everything: John Dee's "Mathematicall Praeface" to Euclid's *Elements*, *BSHM Bulletin: Journal of the British Society for the History of Mathematics*, 26, 2011.

Shumaker, Weyn: Renaissance *Curiosa: John Dee's Conversations with Angels, Girolamo Cardano's Horoscope of Christ, Johannes Trithemius and Cryptography, George Dalgarno's Universal Language*, Binghamton NY, SUNY Press, 1982.

Sledge, James Justin: Between Loagaeth and Cosening: Towards an Etiology of John Dee's. Spirit Diaries, *Aries* 10, 2010.

Szönyi, György E.: From the Hieroglyphic Monad to Angel Magic. Semiotic Aspects of John Dee's Esotericism, *Lexia*, No. 11-12, 2012.

Szulakowska, Urszula: *The Alchemy of Light: Geometry and Optics in Late Renaissance Alchemical Illustration*. Leiden, Brill, 2000.

Whitby, Christopher: John Dee's Actions with Spirits: 22 December 1581 to 23 May 1583. 2 vols. New York: Garland Publishing, 1988.

Yates, Frances A.: *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*. Routledge, London 2001.（イエイツ著『魔術的ルネサンス－エリザベス朝のオカルト哲学』、内藤健二訳、晶文社、1984 年）

横山茂雄：「ジョン・ディーと精霊（I- Ⅲ）：A True and Faithful Relation of What Passed between Dr. John Dee and Some Spirits（1659）をめぐって」、『外国文学研究』（奈良女子大学文学部ヨーロッパ・アメリカ言語文化学講座）、（19-21）、2000-2002 年

注

1 Yates, Frances A.: *Theatre of the World*, London: Routledge and Kegan. Paul, 1969, p. 5-6.（『世界劇場』、藤田実訳、晶文社、1978 年）

2 Clulee, Nicholas H.: *John Dee's Natural Philosophy: between science and religion*. London: Routledge, 1988, p. 171.

3 Debus, Allen George: "introduction", in: *The mathematical praeface to the elements of geometrie of euclid of Megara*（1570）: New York（Science History Publication）, 1975, p. 21-22.

4 Bacon, Roger: The 'Opus Majus' of Roger Bacon, edited by John Henry Bridges. 2 vols. New York:Cambridge University Press. 2010（1983）, p.172, 202, 215.（『ロジャー・ベイコン　科学の名著 3』、伊東俊太郎編・高橋憲一訳、朝日出版社、1980 年　365, 395, 407 頁。）

5 実際、ディーはこのテキストの写しを所有しており、この言葉に下線を引いているとのことである。Clulee, Nicholas H.: *ibid.*, p.167.

6 クルリーによれば、『ピカトリクス』のアラビア語版において登場する nirang という語は「魔術的な幻惑ないし呪文」を意味している。Clulee, Nicholas H.: *ibid.*, p.167.

7 Ref. Walker, D.P.: *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. Studies of the Warburg Institute, Vol. 22, London: Warburg Institute, 1958.（ウォーカー著『ルネサンスの魔術思想―フィチーノからカンパネッラへ』、田口清一訳、平凡社、1983 年）

8 グロステストとベイコンのスペキエス増殖理論については主に以下の文献参照。
Heilbron, J.L.: "Introductory Essay", in PA, 61-66. 高橋憲一「グロステストとベイコンの自然観―光の創世論から光の自然学へ―」、『中世の自然観　中世研究 第 7 号』、上智大学中世思想研究所編 . 創文社、1991 年。

9 Clulee, Nicholas H.: *ibid.*, p.57.

10 Szönyi, György E.: Paracelsus, Scrying, and the Lingua Adamica : Contexts For John Dee's Angel Magic. Clucas, Stephen, ed. *John Dee: interdisciplinary studies in Renaissance thought*. Dordrecht: Springer, 2006, p.213.

11 おそらく、後年にディーがスクライングを通して直面した「神の医術（medicina Dei）」という問題と深く関わるのではないだろうか。ホーカンソンによれば、それは単に容器内での実体の完全化ではなく、世界全体の腐敗を治療し回復する術である。　Håkansson, Håkan: *Seeing the Word: John Dee and Renaissance occultism*. Lund: Lunds Universitet, 2001. p.318-331. Harkness, Deborah E.: *John Dee's Conversations with Angels: Cabala, Alchemy, and the End of Nature*. Cambridge University Press, 1999., p.195-214. ヴォアルカドゥミアとは、諸元素の再組織化によって金属の実在的変成を目指すジョヴァンニ・アゴスティノ・パンテオの錬金術のこと。Ref. Norrgren, Hilde. "Interpretation and the Hieroglyphic Monad: John Dee's Reading of Pantheus's Voarchadumia." *Ambix* 52. 3, 2005. 達人術とは、ヘルメス学、錬金術のことを意味する。Clulee, Nicholas H.: *ibid.*, p.85.

12 ちなみに、スクライングに使用される投射石（shewstone）は、ディーの記録の中で、少なくとも四種類登場する。一つ目は「大水晶玉」と呼ばれるもので、1581 年 12 月 22 日の朝、最初のスクライヤーであるバーナバス・ソールとのセッションで使われた（FBM, 61）。二つ目は頂きに十字のついたフレームに収められている水晶玉である（FBM,63）。ディーによれば、友人から譲り受けたものだと言う（FBM, 66）。三つ目は天使から授かったと言われる石である。指輪も天使ミカエルから授かったとされているが（FBM, 78-9）、どちらもケリーの手品に騙されたのであろう。四つ目は黒曜石の鏡である。これはディーの記録には記載されていないが、大英博物館の 416 号室（「ヨーロッパ中世」の部屋）にディーの遺品として保蔵されている（登録番号 1966, 1001.1）。一時期、ゴシックロマン小説『オトラント城奇譚』の作者として有名なホレス・ウォルポール伯爵のコレクションともなった曰くつきの代物である。これが本当にディーのものであったのか、真偽の程は定かではない。

13 Ref. Voss, Angela: Scrying, *The Occult World*, ed. C. Partridge, 2013.

14 Mahmoud, Samir: " 'Alam al-mithal or Mundus Imaginalis." MPhil, Faculty of Divinity. University of Cambridge. England, UK, 2005. マーモウドは「知的なものの精神化」と表現しているが、「形象化」の方が適切かと思われる。

15 Ref. Hankins, James: Ficino, Avicenna and the Occult Powers of the Rational Soul, *Fabrizio Meroi and Elisabetta Scapparone*, eds., Tra antica sapienza e filosofia naturale: La magia nell' Europa moderna. Florence: Leo S. Olschki, 2007.

16 天使ガルヴァによれば Logaeth と書いてロガ Logah と発音する。TFR, 19.

17 Ref. Laycock, Donald C.: *The complete Enochian dictionary: A dictionary of the Angelic language as revealed to Dr. John Dee and. Edward Kelley*, London: Askin, 1978.

18 Ref. Idel, Moshe: *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Albany: State. University of New York Press, 1988.

19 もっとも、錬金術が「数学的序文」のコンテクスト中でどのような位置づけを持つのかという疑問は残る。

20 Ref. Jung, C. G. and Pauli, W. : *The Interpretation of Nature and Psyche*, By Routledge and Kegan Paul, London, 1955.（『自然現象と心の構造―非因果的連関の原理』、河合隼雄・村上陽一郎訳、海鳴社、1976 年）

John Dee's Scrying Magic

TAKEUCHI Dai

Introduction

While John Dee (1527–1608 or 1609) was a person who made such huge contributions to the evolution of science and technology as a natural philosopher that he was extolled as the foremost scholar of the Elizabethan era, he devoted the last years of his life to engaging in conversation with angels and spirits through a magical technique known as *scrying*, which enables visions to be had with the use of a crystal ball. His vast records of this devotion were compiled into a book that was published under the title *True & Faithful Relation of What Passed for Many Years Between Dr. John Dee… and Some Spirits* by Meric Casaubon in 1659, exactly half a century after the passing of Dee. This had the effect of casting Dee thereafter in a bad light as it made him out to be a superstitious fanatic.[1] Precisely in what way did Dee consider the relationship between his natural philosophy and angel magic? Informed by this question, we hope to evaluate the techniques of *scrying* in the context of Dee's academic framework and shed light on its methodological significance.

1. *Archemastrie* and scrying

John Dee's *The Mathematical Praeface*, which was attached to the English-translated version of *The Elements of Geometry of Euclid of Megara* published in 1570, came to have a huge impact on the evolution of science and technology at the time. A truly broad range of academic fields – including astronomy, music, geography, navigation, architecture, zographie, and optics – were provided with a foundation and accordingly systemized by mathematics. Of particular interest was the study of *archemastrie*, which was placed at the pinnacle of Dee's mathematics. According to Dee, *archemastrie* teaches that "all worthy conclusions by all the Artes Mathematicall purposed, & by true Naturall Philosophie concluded" are, first, brought to "actuall experience sensible" and, second, brought to "the performance of complet Experiences, which of no particular Art, are hable (Formally) to be challenged" (MP, A. iij^{v}). According to Clulee, the technical term *archemastrie* itself can be traced back to alchemist Thomas Norton (1532–1584). However, Dee elaborated upon the meaning of this term further and tied it to *Scientia Exprimentalis* by Nicolaus Cusanus (1401–1464) and especially by Roger Bacon (1214–1294).[2] Debus, however, argues that the empirical concept spoken of by Bacon and Dee is closer in nuance to "observation" than "the concept of a modern controlled experiment."[3]

Bacon asserted that experimental science was characterized by three prerogatives or values.[4] The first of these prerogatives is to "investigate by experiment the notable conclusions of all those sciences," the second is to be "able to give us important truths within the confines of the other sciences, which those sciences can learn in no other way," and the third is "the secrets of nature," or in other words, "the knowledge of the future, the past, and the present" and the "wonderful works, by which it forms judgements better than ordinary judicial astrology." While the last prerogative includes magical experiences, demonic magic for summoning spirits through the use of incantations was repudiated, such that the scope of this prerogative was limited to so-called natural magic.

That the first two of these prerogatives can also be recognized in Dee's *archemastrie* is easy to discern. The third prerogative is inherited in the three "auxiliary sciences helping the work of the Archemaster," which were identified by Dee as sciences assisting in the performance of work by those who have mastered *archemastrie* (MP, A. iij^{v}). The first is referred to as *magic* (alnirangiat). Clulee surmised that this word was derived from a reference made to the "science of magic (scientia alnirangiat)" in *On the Division of the Sciences* as written by Ibn Sīnā (980–1037).[5] The word in this context means "a form of natural magic for the manipulation of the hidden virtues of things."[6] The second is referred to as *Ars Sintrillia*. This is a type of scrying, a means of seeing a strange sight through a glittering effect of water and sword produced by placing a glossy sword over a water basin. The third is referred to as "an other optical Science" but no particulars are mentioned at least in this manuscript.

2. Astrology and optics

Dee had already developed a detailed theory on optics in his first book, which was entitled *Propaedeumata Aphoristica* (1558 and 1568). Astronomy and astrology are thematically dealt with in this book. While the story of how he helped determine the date of the coronation of Queen Elizabeth I with the use of astrology is well known, the term astrology as used in this book is not akin to the telling of people's fortunes. As it is clearly stated in *The Mathematical Praeface*, astronomy deals with the magnitude and motions of fixed stars and planets and their distance from the earth, among other matters, whereas astrology deals with the "secrete influence: of the Sterres and Planets" (MP, b.iij). Dee was determined to treat the latter as an *Arte Mathematicall*. Indeed, it took on magical characteristics because of its controllability.

The tradition of astral magic during the Renaissance is represented by Marsilio Ficino (1433–1499). Whereas he used music, chants, fumigation, talismans, and more to control the influence of stars using imagination through the medium of *spiritus*[7], Dee attempted to naturally harness the radius emitted by celestial bodies and control it with catoptrics (PA, XLVIII, LII). In other words, it was possible to measure the direction and strength of this radius according to geometric principles and freely make adjustments using mirrors.

Nevertheless, Dee's optical theory was not especially original and came to be established thanks to the strong influence of the Oxford school – which consisted of the likes of Robert Grosseteste (1168 or 1170–1253) and Roger Bacon (1214–1294) – of the thirteenth century. Grosseteste integrated the Neoplatonic *metaphysics of light* with the subject of optics as explored by al-Kindi (801–873?) and achieved a breakthrough in the form of a geometric understanding of light according to the theory of the multiplication of species. Roger Bacon subjected the mathematical methods used by his teacher, Grosseteste, to greater standards of stringency. At the same time, he grasped light in natural terms in opposition to his teacher and conducted detailed analyses in connection with the rectilinear propagation, refraction, and reflection of light.[8] According to the theory of the multiplication of species, the *lux* of the sun as the source of light generates *lumen* as a species that passes through a medium while analogs thereto propagate continuously by way of an action through a medium. Important for this theory are interesting points: the propagation of light is based on geometric principles and qualitative differences in natural effects revert to quantitative differences in terms of the propagation of species.

There are two aspects to Dee's theory of optics. The first is the metaphysical aspect with which Grosseteste is associated. Dee metaphorically describes the metaphysical realm of *primum mobile* as a concave spherical mirror with which each created part of the cosmos draws itself in (PA, XXVIII). The light being explored by Dee, however, was no mere metaphor and constituted natural light as well. While Dee essentially adheres to Bacon's theory of the multiplication of species, Clulee argues that Dee's achievement lies in having elicited the implications of this theory to the maximum extent possible and systematically developing these implications within the context of astrology.[9]

It should be noted at this point that the term *optics* as used here encompasses not only visible rays of light but

also the more inclusive phenomenon of *radius*.

> *The rays of all stars are double, some sensible or luminous, others of more secret influence. The latter penetrate in an instant of time everything that is contained in the universe; the former can be presented by some means from penetrating so far.* (PA, XXV)

In other words, light refers to radii that can be perceived with the senses while the other type of radius can also be rightfully known as occult radii. The phenomenon at issue, which consists of the occult influence exerted by stars, is also spoken of by Ficino and Heinrich Cornelius Agrippa (1486–1535) and is thus not an original idea that can be attributed to Dee. In any case, the negative expression by which this type of radius is described as being hidden to the senses cannot fully dispel the ambiguity of this notion. Dee especially fails to provide a clear definition of occult radii. From what can be obtained from reading the text, however, the following two interpretations are possible.

The first renders it conceivable to think of such radii in terms of the power of magnets. As indicated by Dee himself, this is because such power is "able to penetrate solid bodies" (PA, XXIIII). The second allows for such radii to be construed as spiritual radii.

> *Not merely spiritual species, but also other natural ones, flow from things both through light and without light, not to sight only but sometimes to other senses; and they come together especially in our imaginal spirit as if in a mirror, show themselves to us, and enact wonders in us.* (PA, XIIII)

As this excerpt indicates, the distinction between *the visible and the occult* cannot simply be superimposed on top of the distinction between *the natural and the spiritual*. This is because some spiritual species can emerge through visible light. The issue is the existence of occult and spiritual species. Dee seeks to grasp even spiritual radii by drawing an analogy with natural radii through the use of certain optics. Perhaps the technique with which spiritual species can be gathered is the essence of scrying. At the same time, if occult natural radii exist, then the power of magnets could arguably constitute an example thereof.

Szönyi asserts that Dee was engaged in two traditional scrying techniques consisting of *catoptromantia* and *crystallomantia* and that he used a "black obsidian mirror" with the former to acquire visions concerning the future and a "crystal ball" with the latter to obtain information by summoning angels and spirits[10]. If the former can be likened to *Ars Sintrillia* as referred to above, then we can construe "an other (as it were) OPTICAL Science" as mentioned in *The Mathematical Praeface* as something that especially refers to *crystallomantia*. In contrast, *catoptromantia* can be construed as having been a point at issue in *Proaedeumata Aphoristica* in that, despite being a form of scrying, it should be described as "an other catoptric Science."

3. Real *kabbalah* and alchemy

In the the epistle dedicatory of *Monas Hieroglyphica* (1564), addressed to Maximilian II, Dee criticizes the traditional Hebraic *kabbalah* as "vulgar" and puts forth his own methodology, which he referred to as the "real *kabbalah*." While the former consists simply of the deciphering of text written by humans concerning "what is said," the real *kabbalah* as espoused by Dee himself aims to decipher the *book of nature* into which records of "what exists" have been inscribed by God's own fingers on all creature at the time of Creation. According to Dee, it was not only the Hebraic *kabbalah* but also the exoteric disciplines of vulgar literature, mathematics, arithmetic, geometry, music, astronomy, optics, and statics that needed to be overcome and improved by new esoteric disciplines, whereby medicine, ars beryllistica, Voarchadumia, and adeptship all relate to alchemy or the forms thereof.[11] Only the

methodology of the real *kabbalah* could embrace and shed light on these new disciplines (MH, 134/135, 136/137). While the esoteric disciplines that are treated in *Proaedeumata Aphoristica* and *The Mathematical Praeface* inquire into "the laws of reason and nature"(PA, 122/123), the esoteric sciences and real kabbalah entail an inquiry into "the law of the creation" (MH, 134/135). Rather than an objective target of examination, the latter constitutes a unique domain of investigation to be studied in correlation with the alteration of the consciousness.

The aforementioned *ars beryllistica* can be traced to Paracelsus (1493–1541) and means a "technique for seeing visions in beryl." Since the stone to be used is not particularly limited to beryl, it is permissible to generally refer to this technique as scrying. What is interesting is that *ars beryllistica*, as mentioned in this text, is understood more in the context of alchemy than as a means of conversing with angels. According to Dee, "all sublunary things that are on the earth in the water" can be seen in a "crystal lamin" and "the entire regions of air and fire" can be seen in "a carbuncle or ruby stone" (MH, 136/137). Each likely corresponds to *albedo* and *rubedo* as opus processes carried out for alchemy. The differences in scrying roles taken on by crystals, carbuncles, and ruby stones are connected in terms of the colors of these stones, such that it is altogether difficult to discuss these differences based on empirical grounds.

According to the chart on the creation of the world as depicted in theorem 23 in the text of *Monas Hieroglyphica*, four phases are indicated for each of the following: "earth, water, air, and fire" and "darkness, clearness of crystal, yellowness, cinnabar" (MH, XXIII). The latter corresponds to the opus processes of *nigredo, albedo, citrinitas, and rubedo* carried out for alchemy. The former two phases are allocated to the "terrestrial world" while the latter two phrases are allocated to the celestial world, such that consistency with the description given in the dedication to King Maximilian can be confirmed. Another important point that can be discerned from the chart on the creation of the world is the ability granted by alchemy to rise to the celestial world, in other words to the "horizon of time." While nothing precise is written in this regard, the magical art of summoning angels is a method of rising to the "horizon of eternity," or in other words, a means of undergoing a "consummate metamorphosis." Ultimately, crystals will come to be used for investigating the angelic world, which has transcended the celestial world, to say nothing of the sublunary world.

4. Scrying and angel magic

While the first record of the scrying sessions undertaken by Dee was taken on December 22, 1581, he had already employed a scryer in 1579. This took place about a decade after the English version of *The Elements of Geometry of Euclid of Megara* was first published. It is said that Dee employed at least four different scryers. Among them, Edward Kelly (1555-1597) was a scryer of some renown. Scrying sessions were conducted more or less in line with the format outlined below.

Kelly would kneel down in front of his desk upon which a shew-stone was set and fell to prayer and entreaty while gazing at the stone. During this time, Dee would withdraw to his Oratory and entreat the appearance of angels with prayer. About fifteen minutes later, Kelly would "have sight of one in the stone" (FBM, 66f). He would then proceed to provide a point-for-point oral report on everything he saw and heard. Sitting at a different table, Dee recorded what was reported and posed all sorts of questions to the summoned angel or spirit.

The tools that they used to engage in scrying are of particular interest. That the very means of producing the tools of magic were taught by the angels that appeared through scrying was a significant characteristic of their magic. As the platform upon which scrying was performed, the Holy Table (**Figure 1**) was a two-cubit square table made with sweet wood that was supported by four legs measuring two cubits in length (FBM, 71-72). In the center of the tabletop was placed a wax disk with a nine-inch diameter known as "Sigillum Aemeth" (**Figure 2**) around which seven tin plates known as the "ensigns of creation" were arranged. Small Sigillum Aemeth disk were also placed

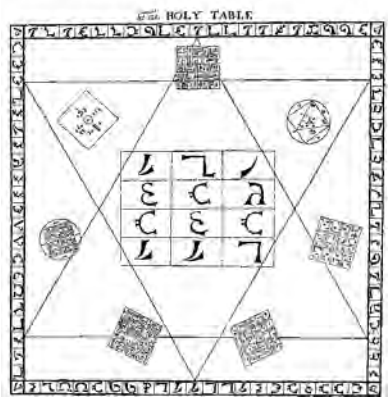


Figure 1

Figure 2

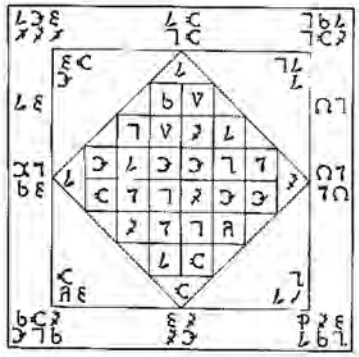


Figure 3

underneath the four legs of the table (FBM, 395-6). The table was covered with a silk tablecloth and a crystal ball was placed in the center of the Holy Table atop a cloth laid over the Sigillum disk (FBM, 71). The scryer would proceed to put on a ring, hang a breastplate made from pure gold called a "Lamine" (**Figure 3**) around his neck, and gaze into the crystal ball.[12]

Scrying is a technique for seeing visions by gazing into a crystal ball or mirror. These visions emerge when the practitioner is in a hypnotic trance-like state. Gazing is one of the basic means of inducing hypnosis and crystal balls are an optimal tool for inducing this hypnotic trance-like state since it causes various types of light to twinkle and the patterns of light to change on a constant basis. Leaving aside the question of whether scrying enables faraway realities to be visualized and the question of whether scrying can grant practitioners the ability to see the future, the very fact that visions can be seen is hardly a supernatural phenomenon. It is a possible experience that can be attained as long as you train enough. In fact, Dee himself was also able to see visions. In his journal entry of May 25, 1581, he noted: "I had sight in χρυσταλλω [Crystallo] offerd me, and I saw" (PD, 11). He later noted in regards to a session conducted in 1582 that he heard "a great thundering noyce" and "thumming" and may possibly have felt a "thumming in myne eares" and stated that "I perceyue the presence of some spirituall creature abowt me" (FBM, 216). However, Dee did not have the ability to make these visions freely appear whenever he wanted to see them or to see in a clear and sustained manner. In a normal session, he was capable of nothing more than seeing angels and spirits by "faith and imagination" (TFR, 31). Nevertheless, it cannot be said that he was simply an onlooker looking in from the outside on a world of visions generated by scryers. There is also the possibility that he was creating a state together with Kelly that could be described as a *folie à deux*. It is entirely conceivable that Dee's intellectual background implicitly induced the formation of Kelly's vision as Dee asked questions directed at angels and spirits and organized and recorded conversations conducted during these sessions.

Angela Voss regards scrying as a method for accessing the *mundus imaginalis*, a term coined by Henry Corbin.[13] The *mundus imaginalis* refers not to a fictional world generated by the consciousness but to an *autonomous world* that gushes forth involuntarily in a manner that involves the driver of imagination itself. Fundamentally speaking, scrying commonly constitutes a virtual experience consisting of observations based on the use of a crystal ball as a screen rather than an immersive experience. As noted in Dee's records, however, Kelly sometimes obtained his visions by stepping away from the three-dimensional screen of his crystal ball and using the entire room as a stage in a manner that saw him make a complete break from the world of perceptions. In fact, Kelly's visions truly represented a real world of experiences informed not just by sight and hearing but also by touch.

The *mundus imaginalis* is an "intermediate world" positioned between the sensory world and the intellectual world. However, this does not mean that it exists independently of the sensory world and the intellectual world. What exist are simply two processes: "the dematerializing of that which can be perceived" and "the figuralizing of that

which is intellectual." The exposure of the hidden reality in two types of data – sensory data that must be transmuted to occult the apparent and intellectual data that must be revealed to manifest that which is hidden – is none other than *archetypal imagination*.[14]

However, Renaissance magic can be broadly divided into two types: the natural (astral) magic as practiced by the likes of Ficino and the kabbalistic angel magic as practiced by the likes of Pico della Mirandola. Whereas natural magic uses imagination as harnessed through the lower part of the soul with characters and images used as tools, angel magic uses the intellect that is tied to the rational part of the soul by manipulating numbers and letters. The term "intellect" as used in this context means intuitive intellect, or "the enraptured rational soul," rather than discursive intellect[15]. These two types of magic probably correspond to the two functions possessed by archetypal imagination. In other words, could it not be said that archetypal imagination consists of natural magic as performed by focusing on the symbolization of the senses and angel magic as performed by focusing on the figuralization of the intellect?

Dee's angel magic is not an exception. It is true that Kelly's visions did not always concrete images. If anything, abstract numbers and characters appeared frequently. For example, the text known as *Liber Logaeth*, which was revealed by an angel, consists of ninety-five character boards filled with letters and numbers arranged in a 49 x 49 grid (**Figure 4**).[16] Angels communicate by using character boards and pointing at characters one at a time to form phrases. This process was seen by Kelly and conveyed to Dee. Characters were sometimes also imparted in reverse order. This was truly painstaking work. Moreover, expressions would be written down in Angelical, a unique language commonly known as Enochian (**Figure 5**). Pronunciation would be taught and an English translation would be provided subsequently. According to linguist Laycock, Enochian has a coherent structure in terms of phonology, syntax, and grammar.[17] The names of angels inscribed onto the surfaces of the Holy Table, Sigillum Emeth, and Lamine, which were discussed above, were also deduced by tracing character boards along various directions and according to different sequences as instructed by angels.

Irrespective of the fact that scrying constitutes actions carried out in a trance-like state, it is not possible to feel astonished at the extremely precise and well-proportioned regularity by which its products are characterized. The work performed by Dee and company, who responded to the uninterrupted emergence of a tremendous number of letters and numbers by compiling them one at a time in a table and repeatedly rearranged these characters accordingly with delicate concentration despite the overwhelming boredom that this task entailed, is just like the

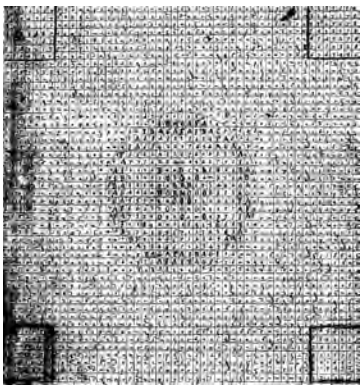


Figure 4

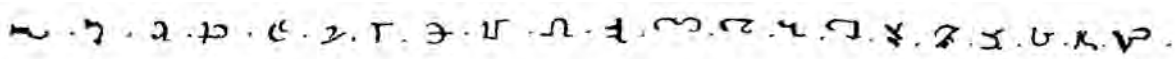


Figure 5

zeruf technique that is associated with *ecstatic kabbalah*, which was founded by Abraham Abulafia (1240–1291). *Zeruf* is a method of meditation for encountering angels that is practiced by endlessly rearranging characters while breathing and moving the body in a unique manner to enter a trance-like state.[18] Of course, Dee was familiar with *zeruf* as a method of scriptural exegesis. But it is an open question as to the extent to which he recognized *zeruf* as a methodology for inducing this trance-like state.

Conclusion

In *The Mathematical Praeface*, various fields of natural science were provided with a mathematical foundation and accordingly systemized. The positioning of absolute knowledge in terms of *archemastrie* was described in order to empirically prove this foundation. Scrying was sought as a methodology for this purpose. At the same time, exoteric disciplines calling into question the laws governing the creation of the world were placed at the foundation of the natural sciences in *Monas Hieroglyphica*. A methodology known as real *kabbalah* was presented to shed light on these disciplines. For the time being, the esoteric disciplines were carried out as alchemy. For Dee, however, alchemy was not something that could penetrate through to reveal the origins of the creation of the world. The magical art of summoning angels that was performed later on took over the question that could not be answered by alchemy and would be tied to the methodology of scrying as mentioned in *The Mathematical Praeface*.[19]

For Dee, in other words, scrying was hardly inconsistent with the study of various forms of mathematics. If anything, the validity of mathematics was verified by this art. Certainly scrying might strike those of us who live in modern times as somewhat of an oddity. But it is not as difficult to understand scrying when we consider that Wolfgang Pauli, winner of the Nobel Prize in Physics, conceived the idea of the *exclusion principle* by analyzing enthusiastically his own dreams with the help of Jung, albeit without going so far as to employ scrying techniques. It may perhaps be possible to describe the scrying sessions conducted by Dee as part of *archemastrie* as an attempt to illuminate "the archetypal images used in the creation of scientific concepts" in much the same way that Pauli conducted his own analysis.[20]

Given the existence of dreams and the visions obtained through scrying, it is important to ask how such dreams and visions should be received and interpreted. The world of visions is a symbolic world in which the intellectual world undergoes symbolization. The process of ignoring the rich diversity of these symbols in favor of a univocal interpretation that is then put forth as dogma is too optimistic and unsophisticated. If anything, scrying can be described as an exceedingly effective tool for inviting us into a scene in which meanings emerge in all their primordially at the same time that existing frameworks are dismantled into an equivocal world of symbols to open up possibilities for various interpretations.

References and citations

John Dee Code in parentheses [ ]

[PA.] *John Dee on Astronomy: Propaedeumata Aphoristica (1558 & 1568)* edited by Wayne Shumaker, Berkeley: University of California Press, 1978. [MH.] *Monas Hieroglyphica* (1564) translated by C. H. Josten, *Ambix*, Vol. XII, 1964.

[MP.] *The mathematical praeface to the elements of geometrie of euclid of Megara* (1570): Introduction by Allen G. Debus. New York (Science History Publication), 1975.

[TFR.] *True & Faithful Relation of What Passed for Many Years Between Dr. John Dee....and Some Spirits.*, ed. Meric Casaubon, London, 1659. [PD.] The Private Diary of Dr. John Dee, edited by James O. Halliwell, New York: AMS Press, 1968.

[FBM.] *John Dee's Five Books of Mystery: Original Sourcebook of Enochian Magic: From the Collected Works Known as Mysteriorum Libri Quinque. Ed. Peterson, Joseph H., ed.Boston: Weiser Books.2003.*

Roman numerals denote fragment numbers while Arabian numerals denote page numbers.

Figure

Figure 1: A sacred table; Sloane MS 3188 TFR, *77.

Figure 2: Sigillum Emeth; Sloane MS 3188.

Figure 3: Lamine; FBM, 386.

Figure 4: Excerpted from *Liber Logaeth* (commonly known as the Book of Enoch); TFR, *78.

Figure 5: Characters as used in the language of angels; FBM, 269.

Reference texts other than those listed under notes:

Calder, I.RF.: John dee Studied as an English Neoplatonist, unpublished Ph.D. thesis, University of London, 1952.

Clucas, Stephen: "Non est legendum sed inspiciendum solum: Inspectival Knowledge and the Visual Logic of John Dee's Liber Mysteriorum," in Emblems and Alchemy, ed. Alison Adams and Stanton J. Linden (Glasgow: Glasgow Emblem Studies, 1998.

Clucas, Stephen: John Dee's angelic conversations and the Ars notoria: Renaissance magic and mediaeval theurgy. in:

Clucas, Stephen, ed. *John Dee: interdisciplinary studies in Renaissance thought*. Dordrecht: Springer, 2006.

Clulee, Nicholas H.: Astrology, Magic and Optics: Facets of John Dee's Early Natural Philosophy, Renaissance Quarterly 30, 1977. Clulee, Nicholas H.: At the crossroads of magic and science: John Dee's Archemastrie. Contributor, Clulee, ed. By Editor, Vickers, *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*. *Place*, New York, 1984.

Feldman, Christopher: "A Problem of Authorship: John Dee, Edward Kelley, and the 'Angelic Conversations'," *Science and the Occult in European History*, Purdue University, West Lafeyette IN, 2010.

French, Peter J: *John Dee: the world of an Elizabethan magus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1972. (Translated by Makoto Takahashi, Heibonsha, 1989)

Gray, Shawn: *From Dee to the Golden Dawn, to Crowley and Beyond: The Evolution of Enochian Angel Magic from the Renaissance to Modernity*, unpublished master thesis, Exeter University, 2008.

Rampling, Jennifer: Introduction to 'John Dee and the Sciences: Early Modern Networks of Knowledge', *Studies in History and Philosophy of Science* 43, 2012. Rampling, Jennifer: The Elizabethan Mathematics of Everything: John Dee's "Mathematicall Praeface" to Euclid's *Elements*, *BSHM Bulletin: Journal of the British Society for the History of Mathematics*, 26, 2011.

Shumaker, Weyn: Renaissance *Curiosa: John Dee's Conversations with Angels, Girolamo Cardano's Horoscope of Christ, Johannes Trithemius and Cryptography, George Dalgarno's Universal Language*, Binghamton NY, SUNY Press, 1982.

Sledge, James Justin: "Between Loagaeth and Cosening: Towards an Etiology of John Dee's. Spirit Diaries," *Aries* 10, 2010.

Szönyi, György E.: From the Hieroglyphic Monad to Angel Magic. Semiotic Aspects of John Dee's Esotericism, *Lexia*, No. 11-12, 2012.

Szulakowska, Urszula: *The Alchemy of Light: Geometry and Optics in Late Renaissance Alchemical Illustration*. Leiden, Brill, 2000.

Whitby, Christopher: John Dee's Actions with Spirits: 22 December 1581 to 23 May 1583. 2 vols. New York: Garland Publishing, 1988.

Yates, Frances A.: *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*. Routledge, London 2001. (Translated by Kenji Naitou, Shobunsha, 1984)

Yokoyama, Shigeo: Concerning *A True and Faithful Relation of What Passed between Dr. John Dee and Some Spirits (1659)*, Foreign Literature Studies (European and American Languages and Cultures Course, Literature Department, Nara Women's University), (19-21), 2000-2002.

---

1 Yates, Frances A.: *Theatre of the World*, London: Routledge and Kegan. Paul, 1969, p. 5-6. (translated into Japanese by Minoru Fujita, Shobunsha, 1978)

2 Clulee, Nicholas H.: *John Dee's Natural Philosophy: between science and religion*. London: Routledge, 1988, p. 171

3 Debus, Allen George: "introduction," in *The mathematical praeface to the elements of geometrie of euclid of Megara* (1570): New York (Science History Publication), 1975, p. 21-22.

4 Bacon, Roger: *The 'Opus Majus' of Roger Bacon*, edited by John Henry Bridges. 2 vols. New York: Cambridge University Press. 2010 (1983), p. 172, 202, 215. (edited by Shuntarō Itō and translated by Kenichi Takahashi, Asahi Press, 1980, pp. 365, 395, and 407)

5 In fact, Dee owned a copy of this text and underlined this word. Clulee, Nicholas H.: *ibid.*, p. 167.

6 According to Clulee, the term *nirang*, which appeared in the Arabian translation of *Picatrix*, means "a magical charm or spell." Clulee, Nicholas H.: *ibid.*, p. 167.

7 Ref. Walker, D.P.: *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. Studies of the Warburg Institute, Vol. 22, London: Warburg Institute, 1958. (translated into Japanese by Seiich Taguchi, Heibonsha, 1993.)

8 The following text was the primary source of information on Grosseteste and Bacon's theory of the multiplication of species: Heilbron, J.L.: "Introductory Essay," in PA, 61-66. Takahashi, Kenichi: *Grosseteste and Bacon's Perspectives on Nature: Medieval Research Vol. 7.*, edited by the Sophia University Institute of Medieval Thought, Sobunsha, 1991.

9 Ref. Clulee, Nicholas H.: *ibid.*, p.57.

10 Szönyi, György E.: Paracelsus, Scrying, and the Lingua Adamica : Contexts For John Dee's Angel Magic. Clucas, Stephen, ed. *John Dee: interdisciplinary studies in Renaissance thought*. Dordrecht: Springer, 2006, p.213.

11 This is likely deeply tied to the issue of *medicina Dei*, which Dee would confront through scrying in later years. According to Håkansson, this was not simply the perfecting of a substance within a retort but rather a technique for healing and restoring the world entire. Håkansson, Håkan: *Seeing the Word: John Dee and Renaissance occultism*. Lund: Lunds Universitet, 2001. p.318-331. Harkness, Deborah E.: *John Dee's Conversations with Angels: Cabala, Alchemy, and the End of Nature*. Cambridge University Press, 1999., p.195-214.

Voarchadumia refers to a form of alchemy that was practiced by Giovanni Agostino Pantheo with the aim of achieving the real transformation of metal by reorganizing the elements. Ref. Norrgren, Hilde. "Interpretation and the Hieroglyphic Monad: John Dee's Reading of Pantheus's Voarchadumia." *Ambix* 52. 3, 2005. "Adeptship" means a form of alchemy, or Hermetic Science. Clulee, Nicholas H.: *ibid.*, p.85.

12 Incidentally, at least four different types of shewstones, which were used for scrying purposes, appear in Dee's records. The first was referred to as the Great Chrystaline Globe and was used in a session conducted with Dee's first scryer, Barnabas Saul, in the morning of December 22, 1581 (FBM, 61). The second was a crystal ball placed in a frame atop which was adorned a cross (FBM, 63). According to Dee, this was given to him by a friend (FBM, 66). The third was a stone that was said to have been granted by an angel. While the ring was also said to have been granted by the angel Michael (FBM, 78-9), they were both probably subject to trickery by way of Kelly's sleight of hand. The fourth was a black obsidian mirror. While this is not noted in Dee's records, it is kept as one of Dee's personal effects in room 416 of the British Museum (a room dedicated to Medieval Europe) (registration number 1966, 1001.1). For a time, it was an item with a storied past that even became part of the collection owned by Horace Walpole, Earl of Orford, who was famous as the author of the Gothic novel *The Castle of Otranto*. The veracity of the claim that this truly belonged to Dee cannot be proven.

13 Ref. Voss, Angela: Scrying, *The Occult World*, ed. C. Partridge, 2013.

14 Mahmoud, Samir: "'Alam al-mithal or Mundus Imaginalis." MPhil, Faculty of Divinity. University of Cambridge. England, UK, 2005. Mahmoud uses the expression "spiritualizing of that which is intellectual" but "figuralizing" is thought to be more appropriate.

15 Ref. Hankins, James: Ficino, Avicenna and the Occult Powers of the Rational Soul, *Fabrizio Meroi and Elisabetta Scapparone*, eds., Tra antica sapienza e filosofia naturale: La magia nell'Europa moderna. Florence: Leo S. Olschki, 2007.

16 According to the Angel Galvah, this text is written as "Logaeth" and pronounced "Logah." TFR, 19.

17 Ref. Laycock, Donald C.: *The complete Enochian dictionary: A dictionary of the Angelic language as revealed to Dr. John Dee and. Edward Kelley*, London: Askin, 1978

18 Ref. Idel, Moshe: *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Albany: State. University of New York Press, 1988.

19 Nevertheless, there remains the question as to how alchemy is positioned in the context of *The Mathematical Praeface*.

20 Ref. Jung, C. G. and Pauli, W.: *The Interpretation of Nature and Psyche*, By Routledge and Kegan Paul, London, 1955. (Translated by Hayao Kawai and Yoichiro Murakami, Kaimeisha, 1976)

論文

発生的現象学における自然数の考察とその構成（2）
―自然主義的な学問の根源についての試論―

武藤　伸司

0．はじめに[1]

本稿は、「発生的現象学における自然数の考察とその構成（1）」に続く論考である。前論考では、「「数」とは何であり、どのようにして構成され、認識されるのか」という問題を、発生的な意識構成のプロセスを通じて考察した[2]。そこで我々は、「数える」という意識作用において含蓄的に働いている時間意識の能作と、それに伴って、数える対象（内容）を構成する受動的綜合について確認した。そしてまた、自然数の連続の証明に用いられる数学的帰納法という思考がそもそも可能となるには、時間意識の能作、特に未来予持と、それによって開かれる未来地平が関係しているということを考察した。

しかしながら、前論考では考察しなければならない問題が残っていた。それは、「1」と「0」という、数学において基本となる数が、如何にして意識構成されるのか、という問題である。自然数の開始点である「1」、そして自然数とは異なる存在としての「0」という、数学の体系に必要不可欠なこれらの数は、如何にして意識の対象となるのか。またその他にも、連続的な自然数を定義するための数学的帰納法という公理が、未来予持的な意識構成を基盤にして可能になるとすれば、そうした「数え上げられ得る」という意味での無際限な無限と、基数において捉えられる実数の無限（実無限）の区別を、どのようにして意識は定立するのか、ということも問題として残っている。

以上のように、残された問題を解明すべく、我々はこの論考の歩みを進めたいのだが、その前にまず、考察すべき要点がある。それは、知覚とは異なる理念的な数という対象性をどのようにして意識が獲得するのか、という問題である。つまり、現象学の重要な方法論の一つである本質直観の問題である。我々は、本稿において、この点を重点的に考察したい。

したがって、本稿は、以下のことを考察する。まず、1．前論考において考察した受動的綜合における集合的な結合の議論を再確認する。そして、2．数という理念的な対象を本質直観するプロセスを考察する。本稿の主題は差し当たりここまでであり、上で述べた「1」と「0」という数の対象化を、志向性の充実と空虚という事態から考察すること、無際限としての無限と、実無限についての現象学的な解明を試ることは、今回は課題として残ったままとなる。しかし、本稿で確認する本質直観のプロセスの議論は、「1と0という数の発生プロセス」を呈示する可能性を指摘する重要な準備となる。それによって、前回と今回の論考を通じて、自然主義的な思考の前提である「数」という道具立ては、我々の生活世界を基盤として発生してきたものであるということが、さらに明確になると考えられ得る。そうなれば当然、自然科学に対する我々の通念は、根本から変更を迫られ、科学技術自体の通念を再考する必要性も促すことになるだろう。

1．集合的な結合の受動的綜合から数の本質直観へ

フッサールは、集合や基数という概念が数学の正当な対象であり、かつ、それらの対象性が意識において如何にして構成されるのかを考察している。その構成は、「集合的な結合」という心的な作用によって産出されると、

フッサールは『算術の哲学』（以下、『算哲』と略記する）で述べている（vgl. XVII, S. 90f.）。そこで前論考において我々は、この集合的な結合に対してさらに考察を加えた。それによって我々は、意識が集合の要素となる個々の対象を構成すると同時に、それらを全体の集合へと結合するように構成しているということを指摘した。そのことから我々は、そうした構成が含蓄的に作動している受動的な内的時間意識の諸能作によって成されており、また同時に、要素の集合を連合によってノエマ的なものとして先構成する受動的綜合が生じていることを確認した[3]。またその他にも我々は、自然数を定義するペアノの公理について、その中でも重要な公理の一つである数学的帰納法が、そもそも連続という意識を可能にする未来予持ないし未来地平に関係しているという点も考察した[4]。したがって、集合的な結合とは、それが意識の原初的な場面において構成されているということから、序数的に「数える」という能動的な作用に先立って構成されており、また、抽象的かつ理念的な基数という数学的に規定された数多性を基づけていると主張し得るのである。こうして、集合の要素が基数として序数より根本的であると数学において考えられ得るのは、実数の連続性（濃度）に関する理論的な説明によるものだけではなく、意識の本来的な構成能作にも由来していると考えられ得るだろう。

以上のように、自我による能動的な高次の理論構築（推論や証明などの論理的な思考）や、数学や論理学などの理念的な対象は、意識の構造上、受動的綜合や時間意識の能作に下支えされていると、現象学的な分析において明確に呈示される。しかしながら、そうした数の理念的な対象性の獲得という事態が如何にして成されるのか、という点は、前論考において述べられていなかった。フッサールが『イデーン I』において注意しているように、「数」ということの本質ないし理念は、その都度の意識に現出する数の表象とは異なる対象性を持っている（vgl. HuaIII, §22）。このフッサールの注意に即して、我々は、数がまさに理念というレベルの対象であることを捉える意識の働きを明らかにする必要がある。そこで確認されねばならないことが、まさに理念を看取するところの働きである本質直観なのである。我々は、この本質直観の内実を考察し、理念的な数を直観するプロセスを呈示することで、次の議論への準備とする。

２．本質直観のプロセス

a）本質直観について

周知の通り、フッサールは、「学問」の本質的な特性について、経験に由来する蓋然的な因果法則を立てる「事実学」（vgl. HuaIII, §2）と、その事実学における諸対象の本質を直観し、それらの必然的な連関を見出す「本質学」（vgl. HuaIII, §7）を区別する。当然ながら、数学や論理学は後者に属する（ebd.）[5]。しかしながら、本質や理念は、如何にして意識に与えられるのか。一般的にそれらは普遍的なものとして理解されるが、しかしそうした経験から離れた純粋な、形相的な本質というものは、志向的な体験において構成された対象とどのように関係するのか。例えば、本質や理念というものは、経験を抽象化すること[6]によって一般性なり普遍性なりを獲得するのだとしてみよう。だが、経験が本質を獲得することの契機になるとするならば、その経験の事実性や偶然性がその本質の中に含みこまれてしまい、その時点で、本質や理念は蓋然的なものに留まり、それがイデアや形相といった、アプリオリな特質を持つとは理解されなくなってしまうのではないか。このように、構成された経験から本質の直観へ、という、いわゆる「木から鉄を作る」かのような事態を、我々はどのように理解すればよいのか。

以上のような問題について、フッサールによる本質直観の分析を確認しよう。フッサールは、『経験と判断』において、「I. 変更の多様性を産出しつつ通覧すること、II. 絶え間ない合致において統一的に結合すること、III. 差異に抗して合同になりつつあるものをはっきりと見遣りながら（herausschauende）能動的に同一化すること」（EU, S. 419）という三つの段階を、本質直観を得るプロセスとして述べている。またこのことについて、フッサールは、『イデーン I』においてもすでに、一般的な本質が「個的な音から（個別に、あるいはほかの音との比較を通じて「共通のもの」として）はっきりと眺めやることのできる（herauszuschauende）契機として純粋に理解される」（HuaIII, S. 13）と述べている。つまり、意識が本質直観へ至るプロセスとは、１．個的な諸対象を得る、２．それらの比較、３．共通項の成立、４．その共通項の直観、という流れを持っている。しかしながら、本質直観を獲得するプロセスの開始点が経験的な対象構成である以上、それらを比較して共通項を抜き出しても（抽象）、

結局は上で述べたような疑問を回避できないように思える。そこで、このプロセスには、本質直観へ至るために事実性や偶然性を遮断する方法が必要となる。このことに関して、我々は、１．から２．へ、そして２．から３．への移行の「仕方」に注目する。以下において我々は、それらの移行の仕方の特徴を、『経験と判断』で示された三段階のプロセスから考察する。

b）個体の対象構成から比較対照へ―自由変更について

順を追って、１.「個体の対象構成」から２.「比較」への移行から考察しよう。フッサールに即して言えば、個的な諸対象を得てそれらを比較する際に、三段階の内の一段階目にある「変更の多様性を産出する」ということが求められる。このことは、「経験された、あるいは想像された対象性を、指導的な「範例（Vorbildes）」の性格、諸変項（Varianten）の無限に開かれた多様性の産出にとっての出発点という性格を同時に保持しているといった、任意の例へと転換すること、つまり、変更（Variation）に依拠している」（EU, S. 410f.）と、フッサールは述べる。これはつまり、我々がある経験的な対象を範例と看做して、それを基に、想像における変形といった、様々な変更を任意に行うということである。フッサールは、この範例の任意の変更によって、想像的な対象が「事実的な現実性」（EU, S. 423）、「事実的な現存在」（EU, S. 425）とは無関係になり、偶然性の性格から解放されると考えている（vgl. EU, §89）。では、なぜ任意性と、その際の想像による多様な変更が、出発点である経験的、事実的な対象を形相的な本質へと導く契機になり得るのか。

まず、一つ目の要件に、「想像」の作用が挙げられる。フッサールは、「想像には終わりがなく、新たに規定することという意味での自由な整形（Ausgestaltung）に開かれたままになっている」（EU, S. 202f.）と述べている[7]。つまり、想像の働きが範例のバリエーションを自由に立てることによって、範例を「可能的なもの」にする、すなわち可能性を開くことになる。そして二つ目の要件が想像的な変更における「任意性」である。これについてフッサールは、「あらゆる変更の多様性には、「任意に以下同様（und so weiter nach Belieben）」という顕著な、そして極めて重要な意識が本質的に属している。それを通じてこそ、我々が「無限に開かれた」多様性と呼ぶところのものが与えられる」（EU, S. 413）と述べている。つまり、一つ目の要件である想像の働きから、我々は、自由な可能性に開かれたまま、範例の様々な変項を産出し、そしてそれらを、二つ目の要件である任意性によって、これもまた自由に、思う通りに幾つも産出するのである。すると、そのように幾つも産出された様々な変項の間に、内容的な類似性や差異性が生じることになる。これらの内容的な類似と差異から比較が可能となる。これについてフッサールは、そもそも一般的なものが意識されることの基礎に、同等なもの（das Gleich）同士の連合的な綜合があると述べている（vgl. EU, §81）。特に、「我々が模範と名づけた主導を与える出発点の例から、常に新たな模造（Nachbildes）への移行が、前もって横たわっている･･･模造から模造へ、類似のものから類似のものへの移行の際に、個々の任意のものは全て、それらが出現することの連続の中で重層的な合致へと至り、そして、純粋に受動的に、綜合的な統一へ進む･･･すなわち、同一のものは同一のものとして受動的に先構成され、そして形相の看取は、そのように先構成されたものの能動的に見つつある把促に基づく」（EU, S. 413f.）ということから、受動的綜合に即して先構成的に比較が生じていると述べていることに注目する必要がある[8]。こうした類似性や類縁性の連合と差異性の抗争による比較対照の中で、やがて諸変項が「任意に以下同様」というかたちで意識されるようになる。

この任意に以下同様と言うことについて、注意すべき点がある。それは、「形相が、自由で任意にどこまでも産出可能な、合致（Deckung）へと至りつつある変項の多様性に関係づけられているということ、開かれた無際限性に関係づけられているということ、これらのことは、無限性へと現実に進行していくことが必要であろうということ、全ての変更の実際の産出が必要であろうということを意味しない･･･むしろ、変項形成のプロセスとしての変更それ自体が、任意性の形態を持つこと、変更の任意の継続的な形成（Fortbildung）という意識において、プロセスが遂行されるということが重要である」（EU, S. 412f.）ということである。ここでフッサールが述べているように、本質を見出すために遂行される自由変更の任意性は、全ての可能な変項を必要としているのではないのである。以上のような意識の構成プロセスによって、我々は新たな変項の追加は幾つも遂行できるのだが、我々の実際の体験において、可能な変項を無限に遂行し尽くすことは不可能である。しかし、「任意に以下同様」という継

続の見通しは、未来予持という不充実な志向によって形成される未来地平に関係していると考えられる[9]。自由変更を繰り返すことによって、その働きと内容の傾向性が未来地平として形成されれば、不充実で未規定的ではあるが、しかしそれがまさに可能性として意識され、全てを完全に枚挙する必要はなくなると考えられ得るのである。以上のことから、多様な変更とは、経験的な対象を想像の働きと任意性によって、無限に開かれた「純粋な可能性」(EU, S. 426) を持つ想像的な対象へと変転することであると理解される。当初の経験的な対象が想像の中で純粋な可能性を持つことは、出発点とした個的な対象から事実性や偶然性を欠落させることになる（それゆえ、本質直観へ至るための自由変更という手続きは、想像的な対象から始めても構わないのである（vgl. HuaIII, §4)）[10]。こうした一段階目の方法によって、本質それ自体を得るための入り口が開かれることになる。

c）比較対照から共通項の成立という事態へ―理念化について

次に、2.「比較」から3.「共通項の成立」への移行を考察する。一段階目の「変更の多様性を産出する」ことによって、すでに二段階目の「絶え間ない合致において統一的に結合すること」、すなわち「共通項の成立」への足掛かりが準備されている。以上のような想像による任意の、自由な変更によって、経験や事実から離れ、次々に新たな類似する像を無限に獲得し得るということが確認されたが、例えば、様々な模様の猫、様々な色の犬など、そうした様々な変更を想像の中で行うことで、変更を被らないもの、あるいはその点を変更してしまうと、もはや類似性を維持できない、何らかの共通項が見出されるようになる。これについてフッサールは、「この模造の多様性をある統一が貫いていること、ある原像（Urbild）の、例えば事物の、そういった自由変更の際に、必然性の中で、ある不変項が必然的な一般形式として保持されたままであること、それらのこと無しには、その事物がその不変項の種（Art）の例となるというようなことは、そもそも考えられ得ないであろうということが、明らかになる」(EU, S. 411) と指摘する。つまり、ある何らかの原像ないし範例に対して自由変更を重ねれば重ねるほど、どのように展開していってもその限界を指示するような、その都度の変項の差異とは無関係な内容として、不変の項が逆に浮かび上がってくるのである[11]。したがって、ここで際立ってくる共通項は、変更の限界、すなわち諸々の想像が不変の項へと収斂した結果であると考えられ得る。フッサールは、この不変項こそが「一般本質（ein allmeines Wesen)」(ebd.) であり、形相ないしイデアであると考えるのである。

このことには、まさに時間意識の能作が関わっている。フッサールは、「当然ながら、多様性がそれそのものとして、数多性として意識されて、そして手放されないでいるということを、前提として必要とする。そうでなければ、我々は、共通する一者として存在する形相を、イデア的に同一のものとして得ることはない」(EU, S. 414) と述べている。ある範例を任意に新たな形へと想像的に仮構する自由変更を次々と行う際に、そうした変項が「手放されないでいる」という前提がなければ、すなわち意識において掴まれて持続していなければ、次々に生じるものを重ね合わせることはできない。この重ね合わせという合致のためには、それ以前のものの過去把持が必須なのである。したがって、フッサールは、「我々がより以前の仮構物を開かれたプロセスにおける多様性として掴みつつ、合同であることや純粋に同一のものであると見やる場合にだけ、形相を獲得するのである」(ebd.) と主張するのである。

以上のように、二段階目における絶え間ない合致による統一的な結合とは、一段階目の変更の成果を、時間意識の能作と共に、形相的な一般本質と看做し得る共通項を浮かび上がらせることであると考えられ得る。したがって、一段階目において無限に拡張された可能性は、類似性における連合的な綜合と時間意識によって、共通項という不変の、合同のもの、すなわちイデアないし形相として、ある一つの必然的な本質へと収斂していくのである。フッサールは、「我々は、こうした形態変化に富む精神活動性（diese vielgestaltige Geistestätigkeit）を理念視ないしは理念化とも呼ぶ」(HauIX, S. 76) と述べている。つまり、自由変更による変項の拡張と収斂のプロセスは、まさに範例の理念化と言い得るのである。

d）共通項の成立から形相的な対象性の認識へ―同一化について

またさらに、フッサールは、「この多様性に（または、実際に直観へと進む変項と共に自ずと構成されつつある開かれた変更のプロセスという土台に)、形相としての一般的なものという本来的な看取は、高次の階層として組

み上げられている」(EU, S. 413) と述べている。この高次の階層が、三段階目における「能動的な同一化」であり、この作用によって最終的に共通項が形相ないし本質として直観されることになる。

では、同一化とはいかなる作用であるのか。フッサールは、「しかし我々が真の自体 (Selbst) や決定的に証明される表象について語るとき、再想起を通じて瞬間的な意識を超えていき、その再想起の中でその同じ表象へと繰り返し立ち戻り、そしてその表象と同じく思念された対象に立ち戻る。そして他方では、その再想起において我々は、同一的で抹消不可能なものとして証明しつつある自体を繰り返し確認し得る」(HuaXI, S. 110) と述べている。また、「確かに、自体所与はある自体を根源的に構成しているのだが、しかしそれは、可能的な再想起の多様性によってのみ、自体なのであり、自我にとっての同一的なもの、または同一化可能なものなのである」(HuaXI, S. 203) とも述べている。つまり、同一性を確証し得るために再想起の繰り返しを必要とするということである。むしろこのことは、貫が言うように、「作用を反復できるがゆえに、対象は同一者として成立する」[12] ということである。再想起という準現在化が含蓄的な過去把持や未来予持に基づけられていることは言うまでもないことだが(過去把持と未来予持の相互的な移行のプロセスがあるからこそ、そもそも「繰り返す」と言うことが可能になる)、しかしその基底層における受動的綜合で先構成されている与件は、同等のものであっても同一のものではない(vgl. HuaXI)。感性的に、あるいは射映として与えられる体験は、その都度様相を変えることから、感性的な所与自体に同一性を求めることはできない。それは、類似や類縁といった同等性に留まる。確固とした同一性を持つ対象を顕在化させるには、そうした体験に即した同等性を (まさに超越的な対象として) 超えて行く必要がある。つまり、広い意味で理念や形相と言った知覚的な対象とは異なる「対象性」を顕在化させるには、自我がその都度、先構成された与件を対象として措定し、それを確証ないし証明するという高次の思考を通り抜けることが必要なのである。そうすることで、自由変更によって浮かび上がった共通項が、「理念的に同一の対象性」を持つ本質として、直観にもたらされるのである。

したがって、ここでの直観は、知覚的な対象ではないと述べた通り、感性的な経験ではない。個物のもとにある個々の赤を直観するように、一般的な赤を直観するわけではないのである (vgl. EU. §88)。自由変更の作用を通り抜けている限りで、一般的な赤は、経験的な赤とは異なる対象性をすでに有しており、このことは数においても同様である。知覚的な対象として個々の対象を数え上げることと、その数え上げられた対象を集合的に数へもたらすことは、こうした本質直観のプロセスによるものであると、理解し得るのである。

以上のようにして、本質直観は、意識の基本的な構造、すなわち受動的綜合を前提とした能動的な諸作用によって成立するということが示された。経験的な対象を想像作用によって自由変更し、類似性に即した比較対照によって共通項を際立たせ、再想起によって能動的に同一化する。こうした本質直観のプロセスに即して、つまり、自由変更という理念化のプロセスによって、我々はその形相的な存在を獲得し、また数という認識においても、理念的な対象性として直観するのである (vgl. HuaIX, §9, c)。

3. おわりに

以上のようにして、数という理念的な存在は、本質直観へのプロセスと、その行為を下支えする含蓄的な時間意識能作と受動的綜合によって構成されていると言い得るのである。しかしながら、これで自然数に関する諸要件の全てを考察したわけではない。最初に述べたように (また前論考で述べたように)、1 と 0 という数学において前提的な数が如何にして意識構成されるのかについての考察が為されていない。我々はこの考察を、志向性の充実と不充実の関係に即して、根源的な発生の場面を捉えることを試み、数学に対する発生的現象学の考察を深めていきたいのだが、この点は、またさらに今後の課題となる。

参考文献

〈Husserliana〉

Bd. III: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, hrsg. von W. Biemel, 1950.（邦訳：『イデーン I』全 2 巻（I-1, I-2）渡辺二郎訳、みすず書房、1979、1984 年）

Bd. IX: *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester 1925, hrsg, von W. Biemel, 1962.

Bd. XI: *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanu- skripten（1918- 1926）, hrsg. von M. Fleischer, 1966.（邦訳：『受動的綜合の分析』山口一郎・田村京子訳、国文社、1997 年）

Bd. XII: P*hilosophie der Arithmetik*. Mit ergänzenden Texten（1890- 1901）, hrsg. von L. Eley, 1970.

Bd. XVII: Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, hrsg. von P. Janssen, 1974.（邦訳：『形式論理学と超越論的論理学』立松弘孝訳、みすず書房、2015 年）

Bd. XVIII: *Logische Untersuchungen*. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik, hrsg. von E. Holenstein, 1975.（邦訳：『論理学研究』第 1 巻、立松弘孝訳、みすず書房、1968 年）

Bd. XIX/1: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phanomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil, hrsg von U. Panzer, 1984.（邦訳：『論理学研究』第 2 巻、第 3 巻、立松弘孝・松井良和、赤松宏訳、みすず書房、1970 年、1974 年）

Bd. XIX/2: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phanomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil, hrsg von U. Panzer, 1984.（邦訳：『論理学研究』第 4 巻、立松弘孝訳、みすず書房、1976 年）

Bd. XXIII: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Texte aus dem Nachlass（1898- 1925）, hrsg. von E. Marbach, 1980.

Husserl, E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik*, hrsg. von L. Landgrebe, Hamburg, Felix Meiner, PhB 280, 1972.（邦訳：『経験と判断』長谷川宏訳、河出書房新社、1975 年）

貫成人『経験の構造　フッサール現象学の新しい全体像』勁草書房、2003 年

松田毅「フッサールのファンタジー―現象学的還元の現象学の試み―」『哲学』第 36 号所収、日本哲学会編、1986 年

武藤伸司 a「発生的現象学における自然数の考察とその構成（1）―自然主義の基礎づけに関する現象学的な方法の一つとして―」東洋大学国際哲学研究センター編『国際哲学研究』第 4 号、2015 年

武藤伸司 b「現象学と自然科学の相補関係に関する一考察（1）」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 9 号、東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ編、2015 年

注

1　凡例：*Husserliana*（Den Hagg, Kluwer Academic Publishers, 1950-.）からの引用は巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字によって（）内に示し、原書による強調を強調、筆者による強調を強調とする。また、引用文に無い語句を補足する場合、〔〕内に示す。そして『経験と判断』を EU. と表記する。

2　拙論、武藤伸司 a「発生的現象学における自然数の考察とその構成（1）―自然主義の基礎づけに関する現象学的な方法の一つとして―」東洋大学国際哲学研究センター編『国際哲学研究』第 4 号、2015 年、pp. 121- 130 参照。

3　拙論［武藤 a（2015）］、pp. 121- 124 参照。

4　つまり、現象学的な意識分析において、受動的綜合における先構成が自我を触発し、それを基にして能動的綜合による対象構成へと至るというプロセスの本質規則性からすれば、そもそも、「数」という理念的な対象の直観も、内的時間意識や受動的綜合が前提になっていると、考えられ得るのである。この点について、拙論［武藤 a（2015）］、pp. 124- 127 参照。

5　また、『論理学研究』（以下、『論研』と略記する）第 1 巻第 72 節（HuaXVIII, §72）も参照のこと。経験的な事実学の処理方法としての数学や論理学は「イデア的な規範」（HuaXVIII, S. 258）を持つ。経験的な諸科学の蓋然的な認識自体のイデア的な要素と諸法則に関わる限りで、純粋数学ないし純粋論理学は本質学の範疇である。

6　フッサールは『論研』において、「二つの誤解が普遍的な対象の教義の発展を支配してきた。一つ目は、普遍的なものの形而上学的な実体化、〔すなわち〕スペチエスの実在的な実存を思考の外に想定すること〔である〕。二つ目は、普遍的なものの心理学的な実体化、〔すなわち〕スペチエスの実在的な実存を思考の中に想定すること〔である〕」（HuaXIX/1, S. 127）と述べている。つまり、前者がプラトン的な実念論であり、後者がロック以降のイギリス経験論的な、近代の抽象理論である。本文の例では、後者の抽象理論の方を呈示している。フッサールは、両者ともに普遍的なものを実在と見做しているという点が誤解（前者が事物とイデアとを分離してその実在を意識の外に認め、後者が経験的な実在の一般観念に回収して意

識の内にしか認めないこと）であると指摘して、それを「思考された対象」という、志向性の相関者と捉える。フッサールにとっての抽象とは、対象から実在的な内容を捨象することであり、純粋形式へと至ることである。我々は、志向性理論における実在措定という対象構成の観点から、「理念化的な抽象」を理解せねばならないのである。

7　フッサールは、さらに関連するところで、『像意識の現象学』において、「空想には、空想されたものに関連した現実性の意識が欠けている」（HuaXXIII, S. 4）と、述べている。想像のこうした反事実性とも言える性格が、かえって実在的な措定における拘束を解くと考えられる。この点について、松田は、「ファンタジーに含まれる反事実性は本質直観の重要な契機である自由変更にも見出せる」（松田毅「フッサールのファンタジー―現象学的還元の現象学の試み―」『哲学』第 36 号所収、日本哲学会編、1986 年、p. 191 参照）と述べている。

8　このことについて、拙論では、未来予持の能作と関係づけて、「受動的な構成の次元における未来予持の能作が、類似のものから類似のものへという連合の能作と一緒になって、先構成的な移行プロセスを構成し、そこで同時に未来予持的な傾向として開かれる未来地平が、自由変更の土台として、前もって用意される」と考察した（武藤伸司 b「現象学と自然科学の相補関係に関する一考察（1）」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 9 号、東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ編、2015 年、p. 244 参照）。

9　この点について、本文の注 8 と、拙論［武藤 b（2015）］、pp. 243-244 を参照のこと。

10　フッサールは、『形式的論理学と超越論的論理学』において、「変更は、経験的な変更としてではなく、純粋な想像の自由と、任意性の―「純粋に」一般的なものの―純粋な意識において遂行される変更として理解されねばならない」（HuaXVII, S. 255）とも述べている。

11　この点について、『受動的綜合の分析』における「第三部 連合」の第一章から第三章までを参照のこと。受動的綜合における連合と触発の議論において、比較対照のための意識の能作が分析されている。特に、与件の同等性、同質性、類縁性から同一性が対象構成されるという発生的な構成のプロセスは、本論考の基調を成している考え方である。

12　貫成人『経験の構造 フッサール現象学の新しい全体像』勁草書房、2003 年、13 頁参照。

On Construction of Natural Numbers in Genetic Phenomenology (2)

The Origins of Naturalistic Learning

MUTO Shinji

Introduction[1]

This paper continues from "On Construction of Natural Numbers in Genetic Phenomenology (1)." In the previous paper, I addressed the questions "what are numbers, how are they constituted, and how are they perceived?" by examining their generative phenomenological constitutive processes.[2] To do so, I identified the operation of time-consciousness as a significant function in the *noesis* (conscious act) of "counting," and the passive synthesis that constitutes the *noema* (content) of counting. From there I considered the operation of time-consciousness, in particular, futural intention and how this relates to the expanding futural horizon, and how this initially enables the mathematical inductive reasoning used as proof of the succession of natural numbers.

However, after the previous paper there remained a question that I must address. That question is: How are the numbers "1" and "0," which form the foundation of mathematics, phenomenologically constituted? These numbers are essential to the system of mathematics: 1, which is the beginning of the natural numbers; and 0, which exists separately from the natural numbers. How do they become phenomenological objects? In addition, other questions remain: If we suppose that the axiomatic mathematical reasoning to define continuous natural numbers enables on a basic level the futural intentional conscious constitution, then how does the mind theorize the distinction between unlimited infinity with that sense of "countability" and the infinite real numbers (real infinity) contained in the set of cardinal numbers?

I would like to continue resolving these remaining questions, but several important points should first be considered. There is the question of how the mind acquires a conceptual number as an object, which is different to the question of how it perceives numbers. In other words, this is the question of the intuition of essences, an important methodology of phenomenology. I would like to examine this point here.

In this paper, I will examine the following issues. First, I will summarize the arguments on passive synthesis that were brought together and considered in the previous paper. I will then examine the essential instinctive process of conceptualizing the numbers as mental objects. I will evaluate the objectification of the numbers 1 and 0 as considered from their completed or uncompleted state of intentionality. I will not attempt a phenomenological explanation of infinity as unlimitedness or real infinity here. However, the discussions about the process of the intuition of essences identified in this paper will form important preparation for this, pointing toward the possibility of demonstrating "the process by which the numbers 1 and 0 originate." Accordingly, another useful explanation may come from thinking of the naturalistic conceptual premises of "numbers" being prepared as tools, which are the fundamental origin of the world in which we live. If this is so, one could justifiably press for fundamental changes to our generally accepted ideas regarding natural sciences and assert the importance of reconsidering science and technology.

1. From the Collective Combination of Passive Synthesis to the Intuition of Essences

Husserl studied whether the general ideas of sets and cardinal numbers were the true object of mathematical enquiry and how these objects are constituted in the consciousness. Husserl stated in *Philosophy of Arithmetic* (abbreviated below to PoA) that this configuration is created by the mental operation of "collective combination" (vgl. XVII, S. 90f). In the previous paper, I summarized this enquiry into a collective combination to emphasize that when the consciousness constitutes the individual objects comprising a set, these are also all constituted together as a set. As a result, I confirmed that this constitution is established by means of the implicit operations of passive, innate time consciousness, and at the same time, previously constituted passive syntheses are generated as *noema*-like things by the combination of collected items.[3] Aside from this, I also considered that mathematical induction, which is one of Peano's important axioms for defining natural numbers, is related to futural intention and futural horizon, which first enables the awareness of continuity.[4] On the other hand, because collective combination was constituted in primitive settings of consciousness, one can argue that it led to the active action of "counting" ordinally, and formed the foundation for mathematically-prescribed pluralities of abstract and conceptual cardinal numbers. Therefore, in mathematics, the notion that collected items as cardinal numbers are more fundamental than ordinal numbers may not just come from the logical explanation of real numbers' continuity (cardinality), but may also be considered as the very reason for the essential constitutive operation of consciousness.

Phenomenological analysis such as this clearly demonstrates that active, higher-order theoretical constitution by the self (logical reasoning such as induction and proof) and conceptual objects such as mathematics or logic are supported by the operation of passive synthesis and time-consciousness in the structure of consciousness. However, in the previous paper, I did not explain how one can establish the status of numbers as conceptual objects. As Husserl advises in *Ideen 1*, the essence and concept of "number" has a different status as a conceptual object to the mental representation of numbers that emerges in the consciousness (vgl. HuaIII, §22). Based on Husserl's advice, I must clarify the conscious work of perceiving a number as an object on the conceptual level. The next thing that must be reviewed is the intuition of essences, which is the action of perceiving a concept. I will consider the facts of this intuition of essences, which will pave the way for the following discussion by revealing the process of instinctively conceptualizing numbers.

2. The Process of Intuition of Essences

a) On the Intuition of Essences

Famously, Husserl drew a distinction between different essential characteristics of scholarship: "experiential science," which is based on the likely laws of causality at the root of experience (vgl. HuaIII, §2); and "eidetic science," which intuits the essence of experiential science's many objects of study and uncovers the relationships that must exist between them (vgl. HuaIII, §7). Naturally, mathematics and logic belong to the latter (ebd.)[5]. However, how are essences and concepts afforded by consciousness? These are generally understood to be universal, but how does such a pure, formal essence separated from experience relate to the object that is constituted in intentional experience? For example, suppose that essences and concepts are grasped in a general and universal sense through the abstraction of experience. However, if experience creates the opportunity to grasp essences, the reality and contingency of that experience must be contained within that essence, and by that point, essences and concepts are no more than a possibility at best and cannot be understood as having a priori qualities of idea and form. Therefore, how should we understand the status of the so-called "making iron from wood" of intuiting essence from constituted experience?

To answer the questions above requires a review of Husserl's analysis of the intuition of essences. In *Experience*

and Judgement, Husserl described a process leading to the intuition of essences at three levels: "1. The productive activity, which consists in running through the multiplicity of variations. 2. The unitary linking in continuous coincidence. 3. The active identification, which brings out the congruent over against the differences" ("*herauszuschauende*," EU, S. 419). Furthermore, in *Ideen 1* Husserl described general essence as "taken purely as the moment that can be singled out intuitively (*herauszuschauende*) in the individual tone (alone or else by comparing one tone with others as 'something common')" (HuaIII, S. 13).

In other words, the process by which consciousness arrives at the intuition of essences involves 1. encountering many individual objects; 2. comparing those objects; 3. establishing points of commonality; and 4. intuiting those points of commonality. However, the starting point of the process of acquiring an intuition of essences is the constitution of an experiential object, and as such, even if the objects are compared and points of commonality are drawn out (abstracted), it will be impossible to avoid questions such as those described above. Therefore, a way of intercepting realities and contingencies is needed to arrive at the intuition of essences. Regarding this, I will highlight the "course" by which one moves from 1. to 2. and then from 2. to 3. In the next section, I will consider the characteristics of this course of movement using the three-stage process described in *Experience and Judgement*.

b) From the Constitution of Individual Objects to Comparison and Contrast: On Free Variation

First, I will consider the shift from 1. "the constitution of individual objects" to 2. "comparison." As Husserl stated, obtaining and comparing various individual objects involves the first of the three levels: "produce the multiplicity of variations." Husserl described this as "based on the modification of an experienced or imagined objectivity, turning it into an arbitrary example which, at the same time, receives the character of a guiding 'model', a point of departure for the production of an infinitely open multiplicity of variants. It is based, therefore, on a *variation*." (EU, S. 410f). In other words, one considers a certain experiential object as an example, and on this basis, one varies it in the imagination; that is, one carries out a multiplicity of arbitrary variations. Husserl thought that imaginary objects were liberated from any contingent nature unrelated to "factual actuality" (EU, S. 423) or "any factual existent" (EU, S. 425) due to this arbitrary variation of examples (vgl. EU, §89). Thus, why would this arbitrariness and imaginary multiplicity of variations pave the way from the starting point of an empirical, factual object toward a formal essence?

The first point to address here is the operation of the "imagination." Husserl described this as "[A] complex of imaginings never comes to an end that does not leave open the possibility of a free development (*Ausgestaltung*) in the sense of a new determination" (EU, S. 202f).[6] In other words, the work of the imagination makes examples into "possible things" by freely creating variations by opening up possibilities. The second point is the "arbitrariness" of the imagined variations. Husserl described this as a "remarkable and truly important consciousness of 'and so on, at my pleasure' [that] belongs essentially to every multiplicity of variations. Only in this way is given what we call an 'infinitely open' multiplicity…" (EU, S. 413). In other words, from the work of the imagination described in the first point, one produces a multiplicity of variations of examples, freely open to possibilities. From there according to the arbitrariness described in the second point, one produces a great number of things, just as free to be however one might imagine them. In doing so, differences and similarities in content arise amid the numerous multiplicities of variations that have been produced. These differences and similarities in content enable comparisons. Husserl described this as associative synthesis of like with like (*das Gleich*), based on the first consciousness of the universal (vgl. EU, §81). In particular, "Preceding this seeing, there is the transition from the initial example, which gives direction and which we have called a model, to ever new images … In this transition from image to image, from the similar to the similar, all the arbitrary particulars attain overlapping coincidence in the order of their appearance and enter, in a purely passive way, into a synthetic unity … This means that it is *passively preconstituted* as such and that the seeing of the *eidos* rests in the *active intuitive apprehension* of what is thus preconstituted…" (EU, S. 413f.).

From here, one must take care to state that comparisons are preconstituted to conform to passive synthesis.[7] While comparing and contrasting according to this kind of association of similarity or affinity and resistance of difference, one soon becomes aware of a multiplicity of variations that are "arbitrarily dissimilar."

Husserl sounds a note of caution regarding this so-called arbitrarily decreased similarity: "That the *eidos* depends on a freely and arbitrarily producible multiplicity of variants attaining coincidence (*Deckung*), on an open infinity, does not imply that an *actual* continuation to infinity is required, an actual production of all the variants … On the contrary, what matters is that the variation as a process of the formation of variants should itself have a *structure of arbitrariness*, that the process should be accomplished in the consciousness of an arbitrary development (*Fortbildung*) of variants" (EU, S. 412f). As Husserl describes here, the arbitrariness of free variation does not require that all possible variants are produced to discover the essence. As above, through the constitutive process one can produce many new variants, but it is not possible to produce limitless possible variants within one's actual experience. However, this continuous observation of what is called "arbitrarily decreased similarity" is presumably related to the formulated futural horizon by means of the unfulfilled aspirations of futural intention.[8] The more one repeats this free variation and forms the tendencies of functions and content into a futural horizon, the more these become increasingly unrealized and unspecified. However, one becomes absolutely aware of the possibilities, even without having perfectly enumerated every last one of them.

Based on these points, the multiplicity of variations can be understood as the work of the imagination on experiential objects, to carry out arbitrary changes toward imagined objects possessing infinitely open "pure possibility" (EU, S. 426). Because the object that was first experienced possesses pure possibility within the imagination leads to an elimination of factuality and contingency from the individual object used as the starting point (for that reason, the process of free variation to reach an intuition of essences may even begin with an imaginary object [vgl. HuaIII, §4]).[9] Taking this first step opens the door leading toward the essences themselves.

c) From Comparison and Contrast to Establishing Commonalities: Ideation

Next, I will consider the shift from 2. "comparison" to 3. "establishing commonalities." Through the first step of "producing a multiplicity of variations," the next one prepares a foothold onto the second stage of "unitary linking in continuous coincidence," or "establishing commonalities." As described above, the arbitrary, free variation in the imagination is separate from experience or factuality and is checked by acquiring infinite new, similar images one after another. However, if while imagining a multiplicity of variations such as a multiplicity of shapes of cat or colors of dog, one ends up with variations no longer overlapping, or that overlap at a different point, thus eliminating their similarity. This is how one comes to discover a sort of commonality. Husserl pointed out that "It then becomes evident that a unity runs through this multiplicity of successive figures, that in such free variations of an original image, e.g. of a thing, an *invariant* is necessarily retained as the *necessary general form*, without which an object such as this thing, as an example of its kind, would not be thinkable at all" (EU, S. 411). In other words, the more free variations on some sort of original image or example are accumulated. Thus, a limit will be reached no matter how they develop, and when that happens, the immutable item will conversely surface as some content unrelated to that point of difference pushing a variation past the limit of similarity.[10] Accordingly, commonalities that become prominent this way may be considered a result of the convergence toward the limit of variation, or rather toward the immutable item among the multiplicity of imaginations. Husserl thought that this immutable item was itself the "general essence": the form or idea.

This is certainly related to the operation of time-consciousness. Husserl described this as "the presupposition … that the multiplicity *as such* is present to consciousness as a *plurality* and never slips completely from our grasp. Otherwise, we do not attain the *eidos* as the ideally identical…" (EU, S. 414). When successively carrying out the free variation of imaginatively fabricating arbitrary new forms from examples, subsequently produced things cannot

overlap if these variables do not meet the condition of "not letting go," or maintain a grasp in the consciousness. To conform to this need to overlap, one has to keep track of the previous objects. Consequently, Husserl insisted that "only if we retain in grasp the things imagined earlier, as a multiplicity in an open process, and only if we look toward the congruent and the purely identical, do we attain the *eidos*" (ebd.).

As described above, the unitary linking in continuous coincidence in the second step, together with the operation of time-consciousness, identifies commonalities between products of the variations in the first step, and these commonalities are considered equivalent to a formally unified general essence. Accordingly, the infinitely expanding possibilities of the first step converge upon a single necessary essence as an unchangeable commonality or congruence; that is, an idea or a form by means of time-consciousness and the unified synthesis of similarities. Husserl stated that "one may call this conceiving or even conceptualizing mental activities that are full of this kind of formal variation (*diese vielgestaltige Geistestätigkeit*)" (HauIX, S. 76). In other words, the process of expansion and convergence of variables through free variation could certainly be described as an ideation of examples.

d) From Establishing Commonalities to Recognizing Formal Objectivity: On Identification

Furthermore, Husserl stated that "In this multiplicity (or, rather, on the groundwork of the open process of the self-constitution of variation, with the variants actually appearing in intuition) is grounded as a higher level *the true seeing of the universal as eidos*" (EU, S. 413). This higher layer is the "active identification" in step three, and through this action, commonalities are eventually intuited as forms or essences.

Thus, what kind of action is identification? Husserl states that "Where we speak of a true self (*selbst*) and of a presentation that is verified definitively, there we reach beyond the momentary consciousness through rememberings in which we repeatedly come back to the same presentation and to its same meant object; and in which, on the other hand, we can repeatedly secure for ourselves and potentially do secure for ourselves the verified self as an identical self, and one that is not capable of being crossed out" (HuaXI, S. 110). In addition, "Certainly, it originally constitutes a self [of the object], but a self that is identical and identifiable for the ego only by virtue of the manifold possible rememberings…" (HuaXI, S. 203). In other words, to obtain positive proof of identification, repeated recollection is necessary; or rather, as Shigeto Nuki states, "It is precisely because the action can be repeated that the object holds as an identity." While making something quasi-present through repeated recollection is not itself based on grasping the implied past or on future intentionality, (it is precisely because of the reciprocal process of change at work in one's grasp on the past and future intentionality that it becomes possible to speak of "repeating" in the first place) the claim that it is preconstituted by passive synthesis on a basic level is similar, but not the same (vgl. Hua XI). That aspect is changed every time one experiences something through the senses or in a way that affords mapping, so sensing cannot itself lead to identity. It is limited by the extent of the objects' similarity or affinity. To actualize an object possessing an unshakeable identity, it is necessary to exceed the level of equivalence based on that experience (especially as a transcendental object). In other words, to actualize "objectivity" rather than a broad perceptual object such as an idea or a concept, the self must assume an object at that time as a preconstituted postulate and cut through higher-order thoughts such as proof or verification. In doing so, the commonalities that have surfaced through free variation can be intuitively grasped as an essence possessing "ideationally identical objectivity."

Accordingly, I have stated that it is not a perceptual object, nor is it a sensory experience. Just because one can intuit separate, individual reds, this does not mean that one intuits a universal red (vgl. EU. §88). As long as one goes through the action of free variation, one will soon come upon a general red with a different kind of objectivity to a sensory red, and the same applies to numbers. One can understand the act of counting individual perceptual objects and bringing them collectively toward numbers to occur based on this process of the intuition of essences.

As explained above, the intuition of essences is established through several active operations taken as the basic

constitution of the consciousness, or prior passive synthesis. Experiential objects are freely varied through imaginative action and commonalities are highlighted through comparing and contrasting like with like; these are actively identified through repeated recollection. Based on this process of the intuition of essences through the process of conceptualization as free variation, one obtains that formal existence, and in recognizing numbers, intuits those numbers as conceptual objects (vgl. Hua IX, §9, c).

3. Conclusion

As stated above, the conceptual existence of numbers may be constituted through the process toward the intuition of essences and the significant operations of time-consciousness and passive synthesis supporting that process. However, I have not examined here all of the points relating to natural numbers. As I described at the beginning of this paper, I have not considered how the numbers 1 and 0, which are prerequisites for mathematics, are constituted in the consciousness. I do plan to attempt to grasp how this first arises based on its relationship to completed and uncompleted intentionality and conduct a deeper study of genetic phenomenology as it relates to mathematics. However, once again, this will be a question to be addressed in another paper.

References

[Husserliana]

Bd. III: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, hrsg. von W. Biemel, 1950.

Bd. IX: *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester 1925, hrsg, von W. Biemel, 1962.

Bd. XI: *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanu- skripten (1918- 1926), hrsg. von M. Fleischer, 1966. (English edition: Edmund Husserl, *Analyses concerning passive and active synthesis: Lectures on transcendental logic*. Translated by Anthony J. Steinbock. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001.)

Bd. XII: *Philosophie der Arithmetik*. Mit ergänzenden Texten (1890–1901), hrsg. von L. Eley, 1970.

Bd. XVII: Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, hrsg. von P. Janssen, 1974.

Bd. XVIII: *Logische Untersuchungen*. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik, hrsg. von E. Holenstein, 1975.

Bd. XIX/1: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phanomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil, hrsg von U. Panzer, 1984.

Bd. XIX/2: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phanomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil, hrsg von U. Panzer, 1984.

Bd. XXIII: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Texte aus dem Nachlass (1898–1925), hrsg. von E. Marbach, 1980.

Husserl, E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik*, hrsg. von L. Landgrebe, Hamburg, Felix Meiner, PhB 280, 1972. (English edition: *Experience and Judgement: Investigations in a Genealogy of Logic*. Translated by James S. Churchill and Karl Ameriks. Routledge & Kegan Paul, London, 1973.)

Nuki, S. *Keiken no kouzou: fussaaru genshougaku no atarashii zentaizou*, Keisou shobou 2003 (*The constitution of experience: A new overview of Husserl's phenomenology*, Keisou library 2003).

Matsuda, T. "fussaaru no fantajii genshougakutekikangen no genshougaku no kokoromi", *Tetsugaku* 36. Nihon Tetsugaku Kaihen, 1986 ("Husserl's fantasy attempting a phenomenology of phenomenological reduction," *Philosophy* issue 36. Japan Philosophical Association, 1986).

Muto, S. (a) "Hasseiteki genshougaku ni okeru shizensuu no kousatsu to sono kousei (1): shizenshugi no kisozuke ni kansuru genshougakuteki na houhou no hitotsu ni tsuite" Touyou daigaku kokusai tetsugaku kenkyuu sentaa hen *Kokusai Tetsugaku Kenkyuu* 4, 2015. ("On Construction of Natural Numbers in Genetic Phenomenology (1): A Phenomenological Method for Grounding Natural Numbers" Toyo University International Philosophical Research Center Publication *International Philosophical Research* Issue 4, 2015.)

Muto, S. (b) "Genshougaku to shizengaku no souhokankei ni kansuru ichi kousatsu (1)" '*Eko Firosofii' kenkyuu* 9, Touyou daigaku 'eko firosofii' gakusai kenkyuu inishiativu, 2015 ("A Thought Regarding the Beneficial Relationship between

Phenomenology and Naturalism" 'Eco Philosophy' Research. Published by Toyo University '*Eco Philosophy*' *International* Research Initiative, 2015.)

Notes

1 Note: References are given in parentheses. Volumes from Husserliana (The Hague, Kluwer Academic Publishers, 1950) are listed in Roman numerals and page numbers in Arabic numerals. Emphasis may be added by the author or from the original text. Additionally, if words or phrases have been added to a quotation, these will be indicated with brackets. *Erfahrung und Urteil* have been abbreviated to "EU."

2 See Muto, S. (a) "Hasseiteki genshougaku ni okeru shizensuu no kousatsu to sono kousei (1): shizenshugi no kisozuke ni kansuru genshougakuteki na houhou no hitotsu ni tsuite" Touyou daigaku kokusai tetsugaku kenkyuu sentaa hen *Kokusai Tetsugaku Kenkyuu* 4, 2015. ("On Construction of Natural Numbers in Genetic Phenomenology (1): A Phenomenological Method for Grounding Natural Numbers" Toyo University *International Philosophical Research* Center Publication International Philosophical Research Issue 4, 2015) pp. 121–130.

3 See Muto, S. (a) (2015) pp. 121–124.

4 In other words, in the pheneomenological analysis of consciousness, prior constitution in passive synthesis is self-initiated, and based on this, essences are regularized with a process called the constitution of objects through active synthesis. Seen from this perspective, the intuition of conceptual objects known as "numbers" can also be considered as preceded by time-consciousness of content and passive synthesis. For more on this, see [Muto, S. (a) (2015)] pp. 124–127.

5 Additionally, see *Logische Untersuchungen* Volume 1 section 72 (HuaXVIII, §72). Mathematics and logic as a method in experiential science are addressed in "Ideal models" (HuaXVIII, S. 258). The likely recognition of multiple experiential sciences is itself related to ideal elements and rules, so pure mathematics or logic falls within the category of the study of essences.

6 Husserl makes another related statement in *Phäntasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*: "In the imagination, the consciousness of practicality connected to imagined things is broken" (HuaXXIII, S. 4). This anti-factuality of the imagination is, on the contrary, thought to be connected to the restraints within one's suppositions. On this point, Matsuda states, "The anti-factuality contained within the imagination is even seen in the free variation that is an important chance for the intuition of essences" (Matsuda T. "Fussaaru no fantajii genshougakutekikangen no genshougaku no kokoromi," *Tetsugaku* 36. Nihon Tetsugaku Kaihen, 1986 ["Husserl's Fantasy Attempting a Phenomenology of Phenomenological Reduction," *Philosophy* issue 36. Japan Philosophical Association, 1986] p. 191).

7 In connection to the operation of futural intention, I have previously argued that "The operation of futural intention in the perspective of passive constitution constitutes a preconstituted changing process, bringing together combined operations of like with like, and because of that, future horizon, which simultaneously opens a futural intentional path, is prepared in advance as a basis for free variation" (Muto, S. (b) "Genshougaku to shizengaku no souhokankei ni kansuru ichi kousatsu (1)" 'Eko Firosofii' kenkyuu 9, Touyou daigaku 'eko firosofii' gakusai kenkyuu inishiativu, 2015 ("A Thought Regarding the Beneficial Relationship between Phenomenology and Naturalism," 'Eco Philosophy' Research. Published by Toyo University 'Eco Philosophy' International Research Initiative, 2015, p. 244).

8 On this point, see Muto S. (b) (2015), pp. 243–244.

9 In *Formale and transzendentale Logik*, Husserl stated "It is vital to understand variation, not as an experiential variation but as arbitrary variation—'purely' of general things—accomplished in the pure consciousness, with pure freedom of imagination" (HuaXVII, S. 255).

10 On this point, see Chapters 1–3 of "Part 3: Combination" in *The Analysis of Passive Synthesis*. In the discussion on combination and detonation in passive synthesis, the operation of the conscious for comparison and contrast is analyzed. In particular, it sets the basic tone for how this paper considers the developmental constitutive process of the constitution of identity from the equivalence, homogeneity, and affinity of postulates.

論文

インド思想における世界構成原理と身心論
―「ナーラーヤニーヤ章」第326章および第327章を中心として―

三澤　祐嗣

1　はじめに

インドの2大叙事詩の一つである『マハーバーラタ』（*Mahābhārata*、略号：MBh）[1]は、主軸の物語とは別に数々の挿話がなされ、特に12巻中の「モークシャダルマ篇」（Mokṣadharma-Parvan、MBh第12巻第175-339章）においては哲学説がまとまって説かれている。中でもサーンキヤと呼ばれる思想は多くの箇所で説かれ、かなりの影響力があったことが窺い知れる。サーンキヤ思想はヒンドゥー教宇宙論の構築にあたって多大な寄与をなした思想であり、六派哲学というインドの伝統的学問体系の一つに数えられる。この思想は、世界を一定数の原理に分類し、すべての物質原理は根本原質（プラクリティ）から展開（開展）したものにすぎず、それとは別に精神原理（プルシャ）を立て、これらの2つの原理を根本に据えるため二元論と呼ばれる。だが実際にはその両者は不可分の関係を持ち、両者が合わさることにより世界が展開することから、純粋な二元論とは言い難い。むしろこの思想のヒンドゥー教宇宙論に与えた決定的な影響は、身体を宇宙論に結びつけ、自己のこころのあり方の下に物質世界の創造を置いたことである。そのため、彼らの理論は、最高神からの複雑な展開を見せるヒンドゥー教において、現象世界の成り立ちの説明原理として取り入れられ、精神原理と根本原質はそのまま男性神とそのパートナーである女性神の関係に置き換えられている。

ヒンドゥー教諸派の中で、サーンキヤ説など様々な説を融合させ、壮大な宇宙論を築いたのがパーンチャラートラ派である。彼らはヴィシュヌ派の伝統の中で最も早期に成立したものの一つであり、その思想が「モークシャダルマ篇」の中に見られるが、それは「ナーラーヤニーヤ章」（Nārāyaṇīya-Parvan、MBh第12巻第321-339章）と呼ばれる。サーンキヤ思想はパーンチャラートラ派の宇宙論の形成に関して多大なる影響を与えたものであり、「ナーラーヤニーヤ章」において、特に関係が深いものとして言及されている。ただし、この「ナーラーヤニーヤ章」を始めMBhで見られるサーンキヤ説は体系化された理論とは異なり、様々な異説が見られることに注意しなければならない。体系化以前の異説は様々な文献に散見しているが、MBhを中心に説かれた説はエピック・サーンキヤと呼ばれ、体系化されたものとはまた違った形で後代に影響を与えている。一方、体系化されたサーンキヤ説は古典サーンキヤと呼ばれ、学派の中心的な思想を為すものである。

この「ナーラーヤニーヤ章」はパーンチャラートラ派の初期形態を説くものとして注目されてきたが、サーンキヤ説の観点からの検証は不十分に思われる。そこで、本論文では、「モークシャダルマ篇」第326章と第327章において、創造説について説かれた箇所に着目し、他のエピック・サーンキヤ説との比較を通じ、その内容を明らかにしたい[2]。

2　第327章における8つの原理

第327章において、まず、最初の原理として、至高のアートマン（paramātman）が言及される。

paramātmeti yaṃ prāhuḥ sāṃkhyayogavido janāḥ /

mahāpuruṣasamjñām sa labhate svena karmaṇā // MBh 12.327.24
サーンキヤ・ヨーガを知る人々は、それ（カルパの始めにおいて展開したもの）を至高のアートマンと言った。それは、大なるプルシャ（mahāpuruṣa）という名を、自己の行為によって、獲得している。

このように至高のアートマンは、大なるプルシャ（mahāpuruṣa）とも呼ばれる。そして、それから展開するものは次の通りに説かれる。

tasmāt prasūtam avyaktaṃ pradhānaṃ tad vidur budhāḥ /
avyaktād vyaktam utpannaṃ lokasṛṣṭyartham īśvarāt // MBh 12.327.25
それから生じた未顕現（avyakta）を覚者達はかのプラダーナ（根本原理、第一のもの）と知る。世界創造のために、主宰神（īśvara）である未顕現（avyakta）[3] から顕現（vyakta）が生起した。

すなわち、至高のアートマンから、未顕現（avyakta）が展開する。そして、その未顕現から顕現（vyakta）が生じるのである。未顕現は、すなわち未だ顕れていない状態であり、そしてプラダーナ（第一のもの）と呼ばれることから、物質的な根源であることが想定される。また、未顕現は主宰神（īśvara）とも呼ばれる。

さて、顕現とは何か、次のように説かれる。

aniruddho hi lokeṣu mahān ātmeti kathyate /
yo ’sau vyaktatvam āpanno nirmame ca pitāmaham /
so ’haṃkāra iti proktaḥ sarvatejomayo hi saḥ // MBh 12.327.26
実に、〔それは〕世界において、アニルッダ、大なるアートマン（mahān ātmā、マハットというアートマン）と言われる。そして、この顕現性（vyaktatva）を獲得したもの（アニルッダ）は、祖父を作り出した。それが、アハンカーラであると言われる。実に、それは、あらゆる光からなるもの（sarvatejomaya）である。

このように顕現は大なるアートマンと呼ばれる。そして、アニルッダという神格と同一視されている。アートマンとは自己の究極的な主体を示す言葉であるが、24 偈で説かれた至高のアートマンは、未顕現を生み出すこと、そして、大なるプルシャと呼ばれることから、最高原理あるいは最高神を示すと考えられる。一方、ここで説かれる大なるアートマンは、「大なる」（マハット）という名称から、至高のアートマンとは区別され、個々人の主体として想定されていると考えられる。

そして、この大なるアートマンからは、アハンカーラが出現する。アハンカーラは、自我意識とも訳されるように、知覚した対象などを自己に結びつける器官であり、こころの作用の一つである [4]。さらに、祖父（pitāmaha）とも同一視されている。

アハンカーラからの展開は次の通りである。

pṛthivī vāyur ākāśam āpo jyotiś ca pañcamam /
ahaṃkāraprasūtāni mahābhūtāni bhārata // MBh 12.327.27
地（pṛthivī）、風（vāyu）、虚空（ākāśa）、水（āpas）、〔粗大元素の〕5 番目としての火（jyotis）[5]、〔これらの〕粗大元素は、アハンカーラから生み出されたものである、バラタ族の者よ。

アハンカーラからは、地（pṛthivī）、風（vāyu）、虚空（*ākāśa*）、水（āpas）、火（jyotis）という 5 粗大元素が生み出される。この粗大元素が実際の物質を形作るもとになるものである。

以上のように、至高のアートマン→未顕現→大なるアートマン→アハンカーラ→ 5 粗大元素という展開のパターンが考えられる。至高のアートマンは、最高原理あるいは最高神を示すことから、古典サーンキヤのような個々人の究極的主体としてのプルシャというより、ヴェーダ聖典に見られる原人プルシャとしてのイメージを彷彿とさせ

る。さらに、古典サーンキヤでは精神原理としてのプルシャから直接に物質が生み出されることはないが、ここでの原理展開はプルシャから未顕現が生まれることが明示され、一元論的な傾向にあると考えられる。そして、それ以外の８つの原理（未顕現、大なるアートマン、アハンカーラ、５粗大元素）が、実際に物質世界を構成し、生み出すものとして考えられているのであろう。この８つの原理が物質的な根源として想定されいる説は随所に見られる[6]。それらの説では、８種の根本原因（プラクリティ）とそこから展開したと想定される 16 種の変異（ヴィカーラ）が説かれている。おそらく、当時流布していた説を取り込んだものと考えられる。

３　第 327 章における原理と神格・聖仙の対応

上述した原理展開において、３つの原理には、それぞれ神格が対応していることが見いだせる。すなわち、未顕現（avyakta）には主宰神（īśvara）が、大なるアートマンにはアニルッダが、アハンカーラには祖父（pitāmaha）が対応している。この祖父はブラフマーのことである。それは次の偈から明らかである。

vedān vedāṅgasamyuktān yajñān yajñāṅgasamyutān /
nirmame lokasiddhyartham brahmā lokapitāmahaḥ / MBh 12.327.30a-d
諸々のヴェーダ補助学を含むヴェーダと、諸々のヤジュニャ補助学を含むヤジュニャを、世界の祖父であるブラフマーは、世界の完成のために創造した。

また、大なるアートマンに対応するアニルッダはヴューハ神の一柱である。ヴァースデーヴァ、サンカルシャナ、アニルッダ、プラディユムナから成る、パーンチャラートラ派に特徴的なこの創造説は、すでに MBh においても言及される[7]。しかし、この第 327 章の説では、他の３神は見いだせず、アニルッダのみが言及されている。

このように、未顕現だけでなく、自己の主体やこころの器官に相当するものに神格が対応しているあたり、神話が入り交じった創造説の表れであると考えられる。特に、アハンカーラは後代では誤謬を生み出す原因とも考えられるようになり、ここではそのようなマイナスイメージがないことは、神格と対応させていることから窺い知れるだろう。

この章では、８種の根本原因と 16 種の変異の説に類似した原理展開が想定されるが、16 種の変異は見いだせない。５粗大元素の展開以降は、不明な点が多い。まず、次のように説かれる。

mahābhūtāni sṛṣṭvātha tadguṇān nirmame punaḥ /
bhūtebhyaś caiva niṣpannā mūrtimanto ’ṣṭa tāñ śṛṇu // MBh 12.327.28
〔アハンカーラは〕諸々の粗大元素を創造し、次に、それぞれのグナを作り出した。そしてまさに、諸々の存在物（bhūta）のために（から？）、８つの物質形態を持つものが生じた。それらをあなたは聞け。

粗大元素の創造の後に、アハンカーラからそれぞれグナ（属性、性質）が創造される。このグナとはおそらく５つの知覚器官の対象（香り、接触、音声、味、色）と考えられる[8]。アハンカーラから５つの知覚器官の対象が生まれる説は MBh 12.291 に見られる[9]。

そして、次に８つの物質形態について述べられる。８つの物質形態が如何なるものかは、次の偈に示される。

marīcir aṅgirāś cātriḥ pulastyaḥ pulahaḥ kratuḥ /
vasiṣṭhaś ca mahātmā vai manuḥ svāyambhuvas tathā /
jñeyāḥ prakṛtayo ’ṣṭau tā yāsu lokāḥ pratiṣṭhitāḥ // MBh 12.327.29
実に、〔その８とは〕マリーチ、アンギラス、アトリ、プラスティヤ、プラハ、クラトゥ、そして偉大なる魂を持つものであるヴァスィシュタ、さらにマヌ・スヴァーヤンブヴァである。それらが、そこにおいて世界が安定しているところの８つのプラクリティであると知るべきである。

以上のように、8つの物質形態は8つのプラクリティ（根本原因）と呼ばれ、それぞれ、マリーチ、アンギラス、アトリ、プラスティヤ、プラハ、クラトゥ、ヴァスィシュタ、スヴァーヤンブヴァという、聖仙たちの名が与えられている。これらの8人の内、スヴァーヤンブヴァを除いた7人は、「7人の聖仙」（saptarṣi）として列挙される者たちであり、ブラフマーの精神的息子とされる[10]。スヴァーヤンブヴァはブラフマーの息子（あるいは精神的な息子）とされ、マヌたちの最初の者（第一のマヌ）とされる[11]。同章の61偈では、7人の聖仙について説かれており[12]、『マヌ法典』[13]では聖仙たちが創造説に関与して、10人が列挙される[14]。8人の聖仙がプラクリティと同定されている説は「ナーラーヤニーヤ章」の第322章に見られる[15]。

8つの物質形態（8人の聖仙）は何から生まれるのか。“bhūtebhyaḥ”を「存在物（bhūta）から」と考えれば、5粗大元素から8つの物質形態が生じると考えることができるであろう。しかし、次のようにも説かれることも考慮したい。

aṣṭābhyaḥ prakṛtibhyaś ca jātaṃ viśvam idaṃ jagat // MBh 12.327.30ef
そして、8つのプラクリティから、このあらゆる世界は生まれた。

すなわち、8プラクリティということから、現象世界を生み出す原理として想定されているのである。そのため、MBh 12.327.28での“bhūtebhyaḥ”が、「5粗大元素から」ではなく、「存在物のために」8つの物質形態が生まれたと解することもできる。そうすると、この8人の聖仙たちそれぞれに、未顕現、大なるアートマン、アハンカーラ、5粗大元素が対応すると考えることもできる。あるいは、ブラフマーの精神的な息子とされるため、ブラフマーと同一視されるアハンカーラから生み出されるとも考えられる。いずれにせよ、これらの記述だけでは、確定することは困難であろう。

一方、変異については次のように説かれる。

rudro roṣātmako jāto daśānyān so ’sṛjat svayam /
ekādaśaite rudrās tu vikārāḥ puruṣāḥ smṛtāḥ // MBh 12.327.31
怒りの性質を持つルドラが生まれ、彼は、自ら他の10のものを生んだ。これら11のルドラは、変異したプルシャと言われる。

怒りの性質を持つルドラがどこから生まれるのか明かではないが、このルドラから、10のルドラが生まれ、合計11となったルドラは、変異したプルシャと呼ばれる。8種の根本原因と16種の変異の説において、16種とは、マナス（思考器官）、5知覚器官、5行為器官という11のインドリヤ（感覚器官）と、5つの知覚器官の対象を示している。ここでは、1+10ということから、11のインドリヤ（感覚器官）を示しているのかも知れない。

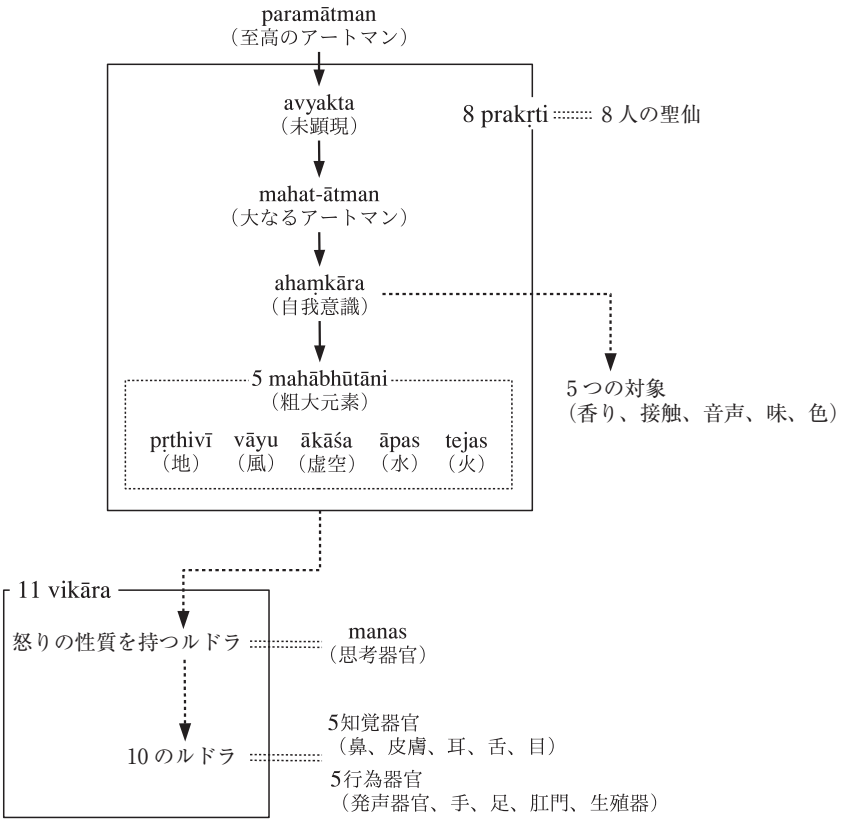
そして、次のように説かれる。

te rudrāḥ prakṛtiś caiva sarve caiva surarṣayaḥ /
utpannā lokasiddhyartham brahmāṇaṃ samupasthitāḥ // MBh 12.327.32
まさにこれらのルドラたちとプラクリティとあらゆる神仙たちは、世界の完成のために生まれたものであり、ブラフマーに近づいたものである。

11のルドラたち、プラクリティ、神仙たちが世界を完成させるために生まれたと言うことが説かれる。神仙たちというのは先に挙げた8人のことであろうか。しかし、27偈では8つであったプラクリティが単数で示され、同定されているはずの聖仙たちとも区別され、判然としない。そして、これら世界を構成するものたちは、ブラフマーに近づいたということから、ブラフマーと同じく創造者としての機能を持つものと考えることができる。

以上のように、サーンキヤの原理展開と類似しながらも、神話的要素が混ざり、より一層複雑な展開を示してい

る。これらの展開は**図表 1** のように考えられる。



図表 1　MBh 12.327 における原理展開

4　第 326 章における原理展開とヴューハ説

ヴューハ説（vyūha）とは、「配置」などを意味し、パーンチャラートラ派の創造説の中で最も特徴的なものである。それは、ヴァースデーヴァ、サンカルシャナ、プラディユムナ、アニルッダという 4 柱の神々の顕現である。

サンカルシャナは別名バラバドラとも呼ばれ、ヴァースデーヴァの兄である。また、プラディユムナとアニルッダはそれぞれヴァースデーヴァの息子と孫である。ヴューハの神格は、上記の 4 名にサーンバを足した、ヴリシュニ族の 5 人の英雄が元になっているとされるが、いつのころからかサーンバは除外され、ヴァースデーヴァを頂点とするヴューハが形成されたという [16]。後代のパーンチャラートラ派の文献で説かれる説では、これらの神が 6 つの属性の配分によりそれぞれ顕現する。「知識」（jñāna）と「力」（bala）の組み合わせはサンカルシャナ、「自在力」（aiśvarya）と「勇猛さ」（vīrya）の組み合わせがプラディユムナ、「潜在力」（śakti）と「光輝」（tejas）の組み合わせはアニルッダ、ヴァースデーヴァは 6 つの属性全てを備えるのである。これら 4 神は創造の順序があり、ヴァースデーヴァ→サンカルシャナ→プラディユムナ→アニルッダの順で顕現する。

まず、第 326 章では、25 の原理 [17] が想定されていることが次の偈から分かる。

dvir dvādaśebhyas tattvebhyaḥ khyāto yaḥ pañcaviṃśakaḥ /
puruṣo niṣkriyaś caiva jñānadṛśyaś ca kathyate // MBh 12.326.23
25 番目と呼ばれるものが、24 番目の原理より〔超えて存在する〕。それは、まさにプルシャ、無活動のものであり、知によって見ることができると言われる。

yaṃ praviśya bhavantīha muktā vai dvijasattama /
sa vāsudevo vijñeyaḥ paramātmā sanātanaḥ // MBh 12.326.24

再生族の最上者よ。彼に入ってまさにあなたたちに解脱があるところのその者がヴァースデーヴァであり、至高のアートマンであり、永遠なるものであると知るべきである。

この 25 番目の原理がヴァースデーヴァである。そして、それはプルシャであり、至高のアートマンとされる。このような最高存在の特徴は次のようにも説かれる。

paśya devasya māhātmyaṃ mahimānaṃ ca nārada /
śubhāśubhaiḥ karmabhir yo na lipyati kadācana // MBh 12.326.25
神の威光と偉大さを見よ。ナーラダよ。善と悪の行為によって、その者はいかなる時も汚されない。

sattvaṃ rajas tamaś caiva guṇān etān pracakṣate /
ete sarvaśarīreṣu tiṣṭhanti vicaranti ca // MBh 12.326.26
まさにこれらのグナを、サットヴァ、ラジャス、タマスと呼ぶ。それら（グナ）はあらゆる身体において存在し、活動する。

etān guṇāṃs tu kṣetrajño bhuṅkte naibhiḥ sa bhujyate /
nirguṇo guṇabhuk ca eva guṇasraṣṭā guṇādhikaḥ // MBh 12.326.27
しかし、これら諸々のグナをクシェートラジュニャは享受するが、それはこれらによっては享受されない。まさに〔その者〕は、グナがないもの、グナを享受するもの、グナの創造者、グナの超越者である。

このように、グナを越えたものがヴァースデーヴァであり、ここではクシェートラジュニャと呼ばれている[18]。それは何によっても汚されず、純粋で清浄であり、グナを享受することから、古典サーンキヤのプルシャのごとく観照する存在としても示されている[19]。

次にこのような最高存在への帰滅の様子が説かれる。

jagatpratiṣṭhā devarṣe pṛthivy apsu pralīyate /
jyotiṣy āpas pralīyante jyotir vāyau pralīyate // MBh 12.326.28
世界の基盤である地は水に帰滅する。神仙よ。水は火に帰滅し、火は風に帰滅する。

khe vāyuḥ pralayaṃ yāti manasy ākāśaṃ eva ca /
mano hi paramaṃ bhūtaṃ tad avyakte pralīyate // MBh 12.326.29
風は虚空に帰滅する。そしてまさに虚空はマナスに〔帰滅する〕。実に最高の存在物であるマナスは未顕現に帰滅する。

avyaktaṃ puruṣe brahman niṣkriye saṃpralīyate /
na asti tasmāt parataraṃ puruṣād vai sanātanāt // MBh 12.326.30
未顕現は無活動のプルシャに帰滅する。バラモンよ。その永遠なるプルシャより高次なるものは存在しない。

ここでの帰滅のラインは、地→水→火→風→虚空→マナス→未顕現→プルシャ、ということが想定される。ここでは、アハンカーラやマハット（あるいは大なるアートマン）に相当するものが見られない。また、プルシャとヴァースデーヴァは、同一のものと考えられている。23 偈でもすでに説かれており、またこの 30 偈でも、それよりも高次のものが存在しないと明言していることからも明らかであろう。そして、そのヴァースデーヴァであるプルシャへと世界が帰滅していくことから、一元論的な創造説を読み取ることができる。

また、粗大元素については次のようにも説かれる。

pṛthivī vāyur ākāśam āpo jyotiś ca pañcamam /
te sametā mahātmānaḥ śarīram iti saṃjñitam // MBh 12.326.32
地、風、虚空、水、そして〔粗大元素の〕5番目としての火がある。それら大なる原理（mahātman）の集合したものが、身体と呼ばれる。

原理の展開については、言及されていないが、帰滅の逆をたどるのであれば、虚空→風→火→水→地ということが想定できるであろう。そしてこの5粗大元素が身体を構成するものとして説かれている。

一方、身体を活動させるものとして、ジーヴァ[20]が説かれる。

na vinā dhātusaṃghātaṃ śarīraṃ bhavati kvacit /
na ca jīvaṃ vinā brahman dhātavaś ceṣṭayanty uta // MBh 12.326.34
どこにおいても、要素（＝粗大元素）の集合なしに、身体は存在しない。バラモンよ。そして、ジーヴァなしに、諸々の要素は、〔身体を〕活動させることさえできない[21]。

粗大元素の集合なしには身体は存在できず、また、ジーヴァなしには身体は活動することができないのである。また、身体には、「見られることのできない、速い足取りのもの」が入るとされる。

tad āviśati yo brahmann adṛśyo laghuvikramaḥ /
utpanna eva bhavati śarīraṃ ceṣṭayan prabhuḥ // MBh 12.326.33
バラモンよ。見られることのできない、速い足取りのもの[22]が、それ（身体）[23]に入ってくる。まさに〔それが〕生起したものであり、身体を活動させる力強いものである。

この「見られることのできない、速い足取りのもの」はGanguliに従えば、ヴァースデーヴァを意味すると考えられるかもしれないが、生起したものであり、身体を活動させる力強いものであることから、ジーヴァと考える方が妥当であろう。それはまた、次のようにも説かれるからである。

sa jīvaḥ parisaṃkhyātaḥ śeṣaḥ samkarṣaṇaḥ prabhuḥ / MBh 12.326.35ab
そのジーヴァは、シェーシャ（鞘）、サンカルシャナ、プラブ（力強きもの）が〔異名として〕列挙される。

このように、ジーヴァはサンカルシャナと見なされる。

tasmāt sanatkumāratvaṃ yo labheta svakarmaṇā // MBh 12.326.35cd
yasmiṃś ca sarvabhūtāni pralayaṃ yānti saṃkṣaye /
sa manaḥ sarvabhūtānāṃ pradyumnaḥ paripaṭhyate // MBh 12.326.36
それ（ジーヴァ）より自らの行為によってサナトクマーラ性を把握するもの、そして、そこにおいてあらゆる存在物が消滅のときに還滅にいたるところのもの、それが、あらゆる存在物にとってのマナスであり、プラディユムナと言及される。

後に明言されるが、ジーヴァすなわちサンカルシャナからプラディユムナが生起することが想定されている。そして、そのプラディユムナはマナスと同一視されている。さらに、万物が帰滅するところともされる。

次にアニルッダも登場する。

tasmāt prasūto yaḥ kartā kāryaṃ kāraṇaṃ eva ca /
yasmāt sarvaṃ prabhavati jagatsthāvarajaṅgamam /

so ’niruddhaḥ sa īśāno vyaktiḥ sā sarvakarmasu // MBh 12.326.37

それより生じた、まさに、作者、結果、原因であるもの、それより世界の動かないものと動くものの全てが生じるところのもの、それがアニルッダであり、それが支配者であり、それはあらゆる行為おける顕現である。

プラディユムナからアニルッダが現れるのである。そしてそのアニルッダは、すべてが生じるところであり、顕現とも言われる。

このように、4 ヴューハ神について説かれたが、また次のようにも説かれる。

yo vāsudevo bhagavān kṣetrajño nirguṇātmakaḥ /
jñeyaḥ sa eva bhagavāñ jīvaḥ saṃkarṣaṇaḥ prabhuḥ // MBh 12.326.38

聖なるヴァースデーヴァはクシェートラジュニャであり、グナを持たないことを本質とするものであり、まさにそれこそが、聖なるジーヴァであり、サンカルシャナであり、プラブ（力強きもの）であると知るべきである。

ここは非常に疑問が残る箇所である。ヴァースデーヴァとクシェートラジュニャが、そして、サンカルシャナとジーヴァが同一であることがすでに説かれたものである。だが、ここでは、ヴァースデーヴァとサンカルシャナが同一であるとみなすことができる。これでは、矛盾が生じてしまう[24]。ここでは、ヴァースデーヴァからサンカルシャナが生起すると捉えるべきところである。あるいは、ヴァースデーヴァとサンカルシャナは、その本質は変わらず、単なる現れの違いにすぎないということが想定されているのかもしれない。

これらヴューハ神が、諸原理と対応することが次の偈に説かれる。

saṃkarṣaṇāc ca pradyumno manobhūtaḥ sa ucyate /
pradyumnād yo ’niruddhas tu so ’hamkāro maheśvaraḥ // MBh 12.326.39

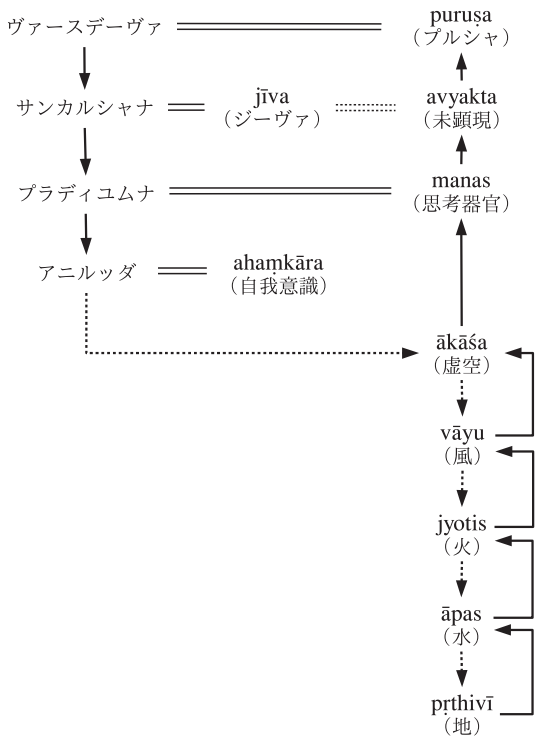
そして、サンカルシャナからプラディユムナが〔現れる〕。それ（プラディユムナ）はマナス原理と言われる。一方、プラディユムナからアニルッダが〔現れる〕。それ（アニルッダ）はアハンカーラであり、マヘーシュヴァラである。

サンカルシャナからプラディユムナが現れ、プラディユムナからアニルッダが現れる。すなわち、サンカルシャナ→プラディユムナ→アニルッダ、という展開となる。

そして、プラディユムナはマナスに、アニルッダはアハンカーラと同定される。サンカルシャナはジーヴァであることはすでに説かれているため、それらに当てはめると次のことが想定できる。すなわち、ジーヴァ→マナス→アハンカーラ、というラインである。マナスからアハンカーラが生起する説は、『マヌ法典』に見られる[25]。ここでの創造説は不明瞭な点が多く、うまく整合性を取れなかった可能性も否定できない[26]。

第 326 章では、ヴューハ神と原理を同定した説が見られ、その展開は**図表 2** のよに想定できる。プラディユムナとマナスが、サンカルシャナとジーヴァが同一にみなされていることは明らかであり、そのことから、サンカルシャナと未顕現を同一とみなすことができるかもしれない。同様に、虚空、アニルッダ、アハンカーラの 3 つが同一のものと想定できるかもしれないが、虚空とアハンカーラが同一のものとは考えにくい。

むしろ、この第 326 章では、創造と帰滅のラインは異なるのかもしれない。プラディユムナは万物が帰滅するところとされ、アニルッダは生じるところとされるからである。すなわち、創造に際してはアハンカーラであるアニルッダから虚空が生じ、帰滅に際してはマナスであるプラディユムナに虚空が帰滅するのである。



図表２　MBh 12.326 におけるヴューハ神と諸原理の展開

５　おわりに

326 章と 327 章とでは、同じ「ナーラーヤニーヤ章」といえども異なる説がいくつも見られる。第 327 章の説では至高のアートマン→未顕現→大なるアートマン→アハンカーラ→ 5 粗大元素というパターンが考えられ、アハンカーラと虚空は別物である。しかし、326 章では、虚空とアハンカーラの関係性は不明瞭であり、アハンカーラはマナスから生み出されるものとも考えられる。また、アニルッダに関しては、327 章では大なるアートマンと、326 章ではアハンカーラと同一視されており、ヴューハ神と原理の対応は一定していないようである [27]。さらに、326 章では、同じ章の中でも展開が一定せず、矛盾が生じている。

以上のように、様々な説について見られるが、明らかな矛盾の箇所が見られ、まだ未体系の段階であることが伺える。おそらく、様々な説を取り入れ折衷したはいいものの、整合性が取れなくなってしまったのであろう。しかし、そこにはヴューハ神とサーンキヤ説を融合させ、創造説を構築しようとしている足跡が見られる。最高神からの展開に、神話的要素や心身論を組み込んだ宇宙論の形成が試みられているのである。後代のパーンチャラートラ派の宇宙論では、さらに様々な説を組み込むことにより、一層複雑さを増し、最高神から現象世界までの創造は長い道のりを必要とする。そこには、おそらく、過去の思想を取り込むことにより、自派の説の優位性を確立しようとする、インド思想に特徴的な思考方法が見いだせる。そのため、その思考方法が、様々な説を折衷融合させた宇宙論を作り上げてきた原因の一つと考えられる。本論文では限定的な議論しか行えなかった。パーンチャラートラ派の宇宙論をより精緻に分析するためには、後代の文献も幅広く取り上げ、解明していく必要があるであろう。

参考文献

Belvalkar, Shripad Krishna ed.（1954）*The Śāntiparvan: being the twelfth book of the Mahābhārata: the great epic of India for the first time critically edited,* Part 3. Mokṣadharma, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

Ganguli, Kisari Mohan ed.（1975）*The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa*, Vol. X, Santi Parva part III, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.

Johnston, E. H.（1974）*Early Sā1ṃkhya: An Essay on its Historical Development according to the Texts*, Delhi: Motilal Banarsidass, reprinted edition.

Mani, Vettam ed.（1975）*Purāṇic Encyclopaedia*, Delhi: Motilal Banarsidass.
Miśra, Maṇḍana and Nag Sharan Singh eds.（1988）*Śrīmanmahābhāratam: Caturdharavaṃśāvataṃsaśrīmannīlakaṇṭhaviracitabhāratabhāva dīpākhyaṭīkayā sametam*, Vol. 6: Nag Prakāśaka.
Olivelle, Patrick（2005）*Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmáśāstra*, Oxford University Press.
Rastelli, Marion（2009）"Pāñcarātra," in Jacobsen, Knut A. ed. *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, Vol. 3, Leiden: BRILL, pp. 444-457.
中村了昭（1998）『マハーバーラタの哲学：解脱法品原典解明 下』，平楽寺書店.
引田弘道（1997）『ヒンドゥータントリズムの研究』，山喜房佛書林.
渡瀬信之（2013）『マヌ法典』，東洋文庫，平凡社.
ヴィンテルニッツ・中野義照［訳］（1965）『叙事詩とプラーナ』，インド文献史第 2 巻，日本印度学会.

註

1　全 18 巻と補遺からなり、その詩節の数はおよそ 215,000 偈にのぼる。*Mahābhārata* とは、mahā（偉大な）bhārata（バラタ族）、つまり、「偉大なるバラタ族の物語」であり、同族内での戦争物語を主軸としつつも、数々の挿話がなされて、百科全書とも言える内容を持っている。伝説上作者はヴィヤーサ（Vyāsa）に帰せられる。主軸の戦争物語が最も古くに完成し、紀元前 4 世紀から紀元後 4 世紀頃の間にほぼ現在の形が成立したとされる［ヴィンテルニッツ・中野 1965］。

2　MBh には多数の版があるが、本論文では Critical Edition［Belvalkar 1954］を用いた。その他に一部ではあるが、ニーラカンタ註が付されたプーナ版［Miśra and Singh 1988］も参照した。「モークシャダルマ篇」の和訳としては、Critical Edition に対する茂木秀淳氏により学術雑誌上で随時発表されているが、本箇所のものはまだ発表されていない。プーナ版「モークシャダルマ篇」の全訳としては中村了昭氏のものが出版されている［中村 1998］。

3　中村氏は「自在力ある未顕現」と訳す［中村 1998: p. 949］。

4　アハンカーラについてはすでにウパニシャッドにおいても言及されている。例えば、*Chāndogya Upaniṣad* 7.25.1 では、自己に結びつける機能について説かれている。あるいは、*Śvetāśvatara Upaniṣad* 5.8 や *Maitrāyaṇīya Upaniṣad* 6.5 では、ブッディ、マナスと共に心の機能あるいは器官として説かれている。

5　この MBh 12.327.27ab と全く同じ一文が MBh 12.187.4ab と MBh 12.298.11ab において見られる。

6　MBh 12.203, 291, 298、『チャラカ・サンヒター』4.1、『ブッダ・チャリタ』12 などで見られる。ただしこれらの説では細部が異なることに注意が必要であろう。『バガヴァッド・ギーター』（MBh 6.29.4）でも 8 種が列挙されているが、未顕現がなく、マナスがあげられている。

7　本稿 4 を参照。

8　MBh 12.203 では、粗大元素と 5 つの対象の関係が次のように説かれている。
tadvat somaguṇā jihvā gandhas tu pṛthivīguṇaḥ /
śrotraṃ śabdaguṇaṃ caiva cakṣur agner guṇas tathā /
sparśaṃ vāyuguṇam vidyāt sarvabhūteṣu sarvadā // MBh 12.203.32
同様に、全ての存在物において、舌（味覚）は水〔元素〕のグナ（属性）であり、また、香りは地〔元素〕のグナ（属性）である。耳（聴覚）は音声のグナ（属性）であり、そしてまた、目（視覚）は火〔元素〕のグナ（属性）である。さらに、接触は風〔元素〕のグナ（属性）である、と常に知るべし。
対応が一定していないため不明瞭ではあるが、粗大元素のグナとして 5 つの対象が対応していることが見いだせる。この対応は、例えば MBh 12.187.8-10ab でも見られ、古典サーンキヤでも説かれる。第 203 章での説を考慮すれば、この 327 章のグナには感覚器官も含まれるかもしれないが、11 のルドラとの対応が不明瞭である。

9　bhūtasargam ahaṃkārāt tṛtīyaṃ viddhi pārthiva /
ahaṃkāreṣu bhūteṣu caturthaṃ viddhi vaikṛtam // MBh 12.291.23
アハンカーラからの存在物の創造を第 3 と知れ。プリター夫人の子よ。〔また、〕諸々のアハンカーラ〔から生まれた〕存在物における変異したもの（vaikṛta）を第 4 と知れ
vāyur jyotir athākāśam āpo 'tha pṛthivī tathā /
śabdaḥ sparśaś ca rūpaṃ ca raso gandhas tathā eva ca // MBh 12.291.24
風、火、虚空、水、地、並びに、音声と接触と色、味、香り、実に〔それらが、それぞれ〕である。
evaṃ yugapad utpannaṃ daśavargam asaṃśayam / MBh 12.291.25ab
このように、同時に 10 からなる集まりが生じたことに、疑いない。

10　［Mani 1975: p.691］

11　［Mani 1975: p.779］

12　marīcir aṅgirāś cātriḥ pulastyaḥ pulahaḥ kratuḥ /
vasiṣṭha iti saptaite mānasā nirmitā hi vai // MBh 12.327.61

マリーチ、アンギラス、アトリ、プラスティヤ、プラハ、クラトゥ、ヴァスィシュタ、以上、これらの7人が〔ブラフマーの〕精神的なもの（mānasa）として創造された。

13 ダルマシャーストラ文献の1つであり、紀元前2世紀から紀元後2世紀の間に成立したと考えられている。ダルマシャーストラとは、「ダルマ（dharma）に関する教え」を意味し、一般には「法典」と訳されるが、法律よりもはるかに幅の広い行為規範である［渡瀬 2013: pp. 449-500］。

14 ここで説かれる8人からスヴァーヤンブヴァを除いた「7人の聖仙」とプラチェータス、ブリグ、ナーラダである。［渡瀬 2013: p. 26］

15 marīcir atryaṅgirasau pulastyaḥ pulahaḥ kratuḥ /
vasiṣṭhaś ca mahātejā ete citraśikhaṇḍinaḥ // MBh 12.322.27
マリーチ、アンギラスとアトリ、プラスティヤ、プラハ、クラトゥ、そして威光あるヴァスィシュタ、これらがチトラシカンディンである。
sapta prakṛtayo hy etās tathā svāyaṃbhuvo aṣṭamaḥ /
etābhir dhāryate lokas tābhyaḥ śāstram viniḥsṛtam // MBh 12.322.27
実に、これらが7プラクリティであり、さらにスヴァーヤンブヴァが8番目である。それら（7人）によって世界は維持され、それら（7人）から教典（śāstra）は流れ出た。

16 ［Rastelli 2009: p. 444］

17 古典サーンキヤにおける25の原理とは、プルシャ（精神原理）、プラクリティ（根本原質）、ブッディ（統覚器官）、アハンカーラ（自我意識）、マナス（思考器官）、5知覚器官、5行為器官、5微細要素、5粗大元素である。一方、エピック・サーンキヤでは列挙されているものは類似しているが、展開の順序が異なる。また、原理の数が異なる場合もある。

18 土地（クシェートラ）を知るもの（ジュニャ）であり、知田者とも訳される。プルシャのことである。

19 古典サーンキヤではプルシャ（精神原理）が観照し、プラクリティ（根本原質）がそれにより活動を開始することで世界の展開が始まるという二元論が説かれる。しかし、先にあげた第327章の説のように、エピック・サーンキヤでは、プルシャを最高神と同定し、プルシャからプラクリティが生まれるという一元論的な傾向の説も見られる。

20 ジーヴァがどのようなものか、サーンキヤ思想のなかでは明確に示されていない。特に叙事詩において、ジーヴァは、「精神ではなく、プラーナ（prāṇa）の性質を帯びた活動的にさせる原理であり、輪廻において身体から身体へ移動するもの」とされる［Johnston 1974: p. 44］。これは古典サーンキヤで説かれるところの微細な身体のイメージと重なる。

21 プーナ版では、“dhātavaś”ではなく“vāyavaś”となっており［Miśra and Singh 1988: p. 246］、中村氏は「〔五〕風は〔身体を〕活動させることができない」と訳している［中村 1998: p.932］。

22 “laghuvikrama”は、「軽く、素早いステップ」という意味であるが、Ganguli は“the puissant Vasudeva”と訳す［Ganguli 1975: p. 135］。中村氏は「足の速いもの」と訳し、ヴァースデーヴァと解する Ganguli 訳を参照している［中村 1998: p.932］。

23 Ganguli は“that combination of the five primal elements, called body”と訳しており［Ganguli 1975: p. 135］、著者もそれに従い身体と解した。

24 ヴァースデーヴァとサンカルシャナが同一であるならば、クシェートラジュニャとジーヴァも同一ということになってしまう。クシェートラジュニャとジーヴァが類似した機能を持つことは MBh 12.187.7-12 に見られる。一方、クシェートラジュニャとジーヴァをはっきりと別に見る説は『マヌ法典』12.12-14 に見られる。

25 udbabarhātmanaś caiva manaḥ sadasadātmakam /
manasaś cāpy ahaṃkāram abhimantāram īśvaraṃ // MS 1.14
次いで〔ブラフマーは〕彼自身から有と非有からなるマナスを、そしてマナスから自己意識であり主宰神であるアハンカーラを取り出した。
（サンスクリット文は Olivelle の *Manu's Code of Law* に所収のテクスト［Olivelle 2005］に、翻訳は渡瀬氏の日本語訳［渡瀬 2013］にそれぞれ基づく。）

26 マナスからアハンカーラが生み出される説は、筆者が見た限り、上記の2例しか見つけられなかった。その他のエピック・サーンキヤの説では、アハンカーラから生み出されるか、あるいは16種の変異としてアハンカーラを含む8種の根本原因から展開することが想定されている。マナスの創造的機能はヴェーダ聖典に遡ることができ、エピック・サーンキヤでも説かれている。しかし、古典サーンキヤでは明確にアハンカーラから生み出されるものとして説かれ、マナスに創造的機能は全く見いだせない。おそらく後代になるにつれ、マナスの地位が低下していったと思われる。

27 引田氏によると、ヴューハ神と原理を同定する説は、かなり混乱が見られるようであり、例えば、LT 第6章ではサンカルシャナをアハンカーラに、プラディユムナをブッディに、アニルッダをマナスに、当てはめる説があると指摘している。また、後代になると同定ではなく、管轄者とみなす傾向も認められるという。初期にはパーンチャラートラの内部ではあまり重要視されていなかったが、シャンカラが取り上げて以来、問題が顕在化したとされる［引田 1997: p. 61］。

キーワード
ヒンドゥー教、インド哲学、サーンキヤ、パーンチャラートラ派、ヴューハ

The Constituent Principles of the World and Psychosomatic Theory in Indian Thought: With a Focus on Chapters 326 and 327 of the "Nārāyaṇīya-Parvan"

MISAWA Yūji

1. Introduction

The *Mahābhārata* (MBh) is one of the two great Indian epics,[1] and in addition to the central narrative many other tales and so on have been inserted into the text, with philosophical doctrines being concentrated in particular in the "Mokṣadharma-Parvan" in Book 12 (MBh 12.175–339). Among these philosophical doctrines, Sāṃkhya thought in particular is expounded in several parts of the text, and it is evident that it exerted considerable influence. Sāṃkhya thought made an enormous contribution to the formation of Hindu cosmogony, and it is counted among the six traditional schools of Indian Philosophy. Sāṃkhya thought classifies the world into a fixed number of principles, with all material principles being deemed to be no more than evolved ones of primordial nature (*prakṛti*), in addition to which it posits separately a supreme soul or spiritual principle (*puruṣa*), and because Sāṃkhya thought is underpinned by these two principles of *prakṛti* and *puruṣa*, it is regarded as a form of dualism. But since *prakṛti* and *puruṣa* are in fact inseparably interconnected and the world is considered to be evolved through the interaction between the two, Sāṃkhya thought can hardly be described as pure dualism. Its firmer influence on Hindu cosmogony can be seen rather in the fact that it linked the human body to cosmogony and subsumed the creation of the material world under the self's mental state. For this reason Sāṃkhya theory was incorporated into Hinduism, which presents a complex evolution of the world from the Supreme Being, as explaining the origins of the phenomenal world, and the relationship between *puruṣa* and *prakṛti* was transposed to the relationship between a male deity and his female partner.

Among the many sects of Hinduism, it was the Pāñcarātra sect that brought together many different theories, including those of the Sāṃkhya thought, and created a grand cosmogony. The Pāñcarātra sect was one of the earliest branches of Vaiṣṇavism to emerge, and its ideas can be found in the "Nārāyaṇīya-Parvan" in the "Mokṣadharma-Parvan" (MBh 12.321–339). Sāṃkhya thought had an enormous influence on the formation of the cosmogony of the Pāñcarātra sect, and in the "Nārāyaṇīya-Parvan" it is referred to in terms suggesting that it was especially closely related to the Pāñcarātra sect. It should be noted, however, that the Sāṃkhya doctrines found in the "Nārāyaṇīya-Parvan" and elsewhere in the *Mahābhārata* do not constitute a systemized theory, and many different doctrines are presented. These doctrines predating the systemization of Sāṃkhya thought can be found in various other works too, and those set out chiefly in the *Mahābhārata* are known as Epic Sāṃkhya and had an influence on later times that differed from the influence of the systemized form of Sāṃkhya thought. While a latter systemized form of Sāṃkhya thought is known as Classical Sāṃkhya and constitutes the central ideas of the Sāṃkhya school.

The "Nārāyaṇīya-Parvan" has attracted attention as an exposition of an early form of the Pāñcarātra sect, but it would not seem to have been adequately examined from the viewpoint of Sāṃkhya doctrines. In the following, I shall accordingly focus on the section in chapters 326–327 of the "Mokṣadharma-Parvan" that explains the theory of creation and clarify its content through comparison with other doctrines of Epic Sāṃkhya.[2]

2. The Eight Principles in Chapter 327

In chapter 327, first of all the first principle is referred to as "supreme *ātman*" (*paramātman*).

> *paramātmeti yaṃ prāhuḥ sāṃkhyayogavido janāḥ* /
> *mahāpuruṣasamjñām sa labhate svena karmaṇā* // MBh 12.327.24
> People who know Sāṃkhya and Yoga called that (i.e., that which evolved at the start of the *kalpa*) supreme *ātman*. It has obtained the designation "great *puruṣa*" through its own action.

Thus, supreme *ātman* is also known as "great *puruṣa*" (*mahāpuruṣa*), and that which evolves from it is described in the following terms:

> *tasmāt prasūtam avyaktaṃ pradhānaṃ tad vidur budhāḥ* /
> *avyaktād vyaktam utpannaṃ lokasṛṣṭyartham īśvarāt* // MBh 12.327.25
> The unmanifest born from that (i.e., *paramātman*), the awakened know as that *pradhāna* (primary principle). For the creation of the world the manifest arose from the unmanifest lord.[3]

In other words, the unmanifest (*avyakta*) evolves from supreme *ātman*, and from this unmanifest there arises the manifest (*vyakta*). The unmanifest represents a state in which nothing has yet become manifest, and since it is referred to as *pradhāna* (i.e., that which is principal or primary), it is to be surmised that it refers to the root source of materiality. The unmanifest is also known as the lord (*īśvara*).

Next, the manifest is explained.

> *aniruddho hi lokeṣu mahān ātmeti kathyate* /
> *yo 'sau vyaktatvam āpanno nirmame ca pitāmaham* /
> *so 'haṃkāra iti proktaḥ sarvatejomayo hi saḥ* // MBh 12.327.26
> In the worlds it is called Aniruddha, gross *ātman* (*mahān ātmā*). And that which obtained manifestedness (i.e., Aniruddha) created the grandsire. That is said to be *ahaṃkāra*. It is made of all light.

The manifest is thus called "gross *ātman*" (*mahān ātmā*) and is also identified with the deity Aniruddha. The word *ātman* refers to the self's ultimate subject, and in view of the fact that "supreme *ātman*" mentioned in v. 24 produces the unmanifest and is also called "great *puruṣa*," it may be assumed to refer to the supreme principle or Supreme Being. It is to be surmised, on the other hand, that the "gross *ātman*" mentioned here is, judging from the qualifier "gross" (*mahat*), distinguished from supreme *ātman* and is regarded as the subject of the individual.

Further, *ahaṃkāra* emerges from this gross *ātman*. *Ahaṃkāra*, translated as ego-consciousness or egoity, is the organ that links perceived objects to the self and is one of the mental functions,[4] and it is also equated with the grandsire (*pitāmaha*). Evolution from *ahaṃkāra* proceeds in the following manner:

> *pṛthivī vāyur ākāśam āpo jyotiś ca pañcamam* /
> *ahaṃkāraprasūtāni mahābhūtāni bhārata* // MBh 12.327.27
> Earth, wind, space, water, and fire, the fifth [of the gross elements]:[5] [These] gross elements are born from *ahaṃkāra*, O descendant of Bharata!

From *ahaṃkāra* there are produced the five gross elements of earth (*pṛthivī*), wind (*vāyu*), space (*ākāśa*), water

(*āpas*), and fire (*jyotis*). It is these gross elements that form actual matter.

On the basis of the above, we can posit the following pattern of evolution: supreme *ātman* → unmanifest → gross ātman → *ahaṃkāra* → five gross elements. Since supreme *ātman* refers to the supreme principle or Supreme Being, it reminds us of Puruṣa as primeval man in the Vedas rather than *puruṣa* as the ultimate pure subject of the individual as found in Classical Sāṃkhya. Further, in Classical Sāṃkhya matter is never born directly from the spiritual principle *puruṣa*, but in the evolution of principles presented here it is clearly indicated that the unmanifest is born from *puruṣa*, which suggests a monistic tendency. The other eight principles (unmanifest, gross *ātman*, *ahaṃkāra*, and five gross elements) are presumably regarded as that which actually constitutes and produces the material world. The view that would regard these eight principles as the basis of the material world is found in various works,[6] and it is explained that there are eight primordial origins (8 *prakṛti*-s) and sixteen modifications (16 *vikāra*-s) considered to have evolved from them. It is to be surmised that this section of the "Nārāyaṇīya-Parvan" incorporated views that were circulating at the time.

3. Correspondences between the Principles and Deities/Sages in Chapter 327

It is found that in the above evolution of principles a deity corresponds to three of the principles. That is to say, Īśvara corresponds to the unmanifest, Aniruddha to gross *ātman*, and the grandsire (*pitāmaha*) to *ahaṃkāra*. In this case, "grandsire" refers to Brahmā, as made clear in the following verse:

> *vedān vedāṅgasamyuktān yajñān yajñāṅgasamyutān* /
> *nirmame lokasiddhyartham brahmā lokapitāmahaḥ* / MBh 12.327.30a–d
> Brahmā, the grandsire of the world, created the Vedas with the auxiliary disciplines of the Vedas and the Yajñas with the auxiliary disciplines of the Yajñas for the completion of the world.

In addition Aniruddha, corresponding to gross *ātman*, is one of the four *vyūha* gods, consisting of Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Aniruddha, and Pradyumna. The theory of creation involving these four *vyūha* gods, distinctive of the Pāñcarātra sect, is already mentioned in the *Mahābhārata*.[7] But only Aniruddha is mentioned in chapter 327, and there is no mention of the other gods.

The fact that deities are assigned not only to the unmanifest but also to the subject of the self and to what represents the mental organ suggests that this reflects a theory of creation that is intermingled with myth. In particular, in later times *ahaṃkāra* came to be regarded also as a cause of error, and the absence of any such negative image here can be inferred from the fact that it has been associated with a deity.

In this chapter there is posited an evolution of principles similar to the eight primordial origins and sixteen modifications, but there is no mention of the sixteen modifications themselves. There is much about the process of evolution following the emergence of the five gross elements that is unclear. First we read as follows:

> *mahābhūtāni sṛṣṭvātha tadguṇān nirmame punaḥ* /
> *bhūtebhyaś caiva niṣpannā mūrtimanto 'ṣṭa tāñ śṛṇu* // MBh 12.327.28
> [*Ahaṃkāra*] created the gross elements and then produced their *guṇa*-s. And for (*or* from?) existents eight possessing material form arose. Listen to them!

After the creation of the gross elements, their *guṇa*-s (attributes or qualities) were created from *ahaṃkāra*. It is to be surmised that *guṇa* here refers to the objects of the five sense organs, that is, smell, touch, sound, taste, and colour.[8] The thesis that the five sense objects arise from *ahaṃkāra* is also found in MBh 12.291.[9]

Next, the eight kinds of material form are given in the following verse:

> *marīcir aṅgirāś cātriḥ pulastyaḥ pulahaḥ kratuḥ* /
> *vasiṣṭhaś ca mahātmā vai manuḥ svāyambhuvas tathā* /
> *jñeyāḥ prakṛtayo 'ṣṭau tā yāsu lokāḥ pratiṣṭhitāḥ* // MBh 12.327.29
> [The eight are] Marīci, Aṅgiras, Atri, Pulastya, Pulaha, Kratu, and Vasiṣṭha with a great soul, and likewise Manu Svāyambhuva. They should be known as the eight *prakṛti*-s on which rest the worlds.

The eight kinds of material form are here called the eight *prakṛti*-s and are each given the name of a sage. Among this sages, Marīci, Aṅgiras, Atri, Pulastya, Pulaha, Kratu, Vasiṣṭha are known as the "seven sages" (*saptarṣi*) and are regarded as spiritual sons of Brahmā.[10] Svāyambhuva is regarded as a son (or spiritual son) of Brahmā and is also considered to have been the first Manu.[11] The seven sages are also mentioned in v. 61 of the same chapter,[12] and in the *Manusmṛti*[13] ten sages are listed in connection with a theory of creation.[14] The identification of the eight sages with *prakṛti* can be seen in chapter 322 of the "Nārāyaṇīya-Parvan."[15]

From what are the eight kinds of material form (or eight sages) born? If the word *bhūtebhyaḥ* is interpreted as "from existents (*bhūta*-s)," then it might be supposed that the eight kinds of material form are born from the five gross elements. But I would also take into account the following statement:

> *aṣṭābhyaḥ prakṛtibhyaś ca jātaṃ viśvam idaṃ jagat* // MBh 12.327.30ef
> And this entire world was born from the eight *prakṛti*-s.

Here the eight *prakṛti*-s are posited as the principles that give rise to the phenomenal world. For this reason *bhūtebhyaḥ* in MBh 12.327.28 could also be interpreted as "for existents" rather than "from the five gross elements," in which case it could also be supposed that the unmanifest, gross ātman, *ahaṃkāra*, and the five gross elements correspond to the eight sages. Alternatively, since they are regarded as spiritual sons of Brahmā, it is also conceivable that they are born from *ahaṃkāra*, which is equated with Brahmā. It is at any rate difficult to be sure because of the brevity of the explanation.

Meanwhile, the modifications are explained in the following manner:

> *rudro roṣātmako jāto daśānyān so 'sṛjat svayam* /
> *ekādaśaite rudrās tu vikārāḥ puruṣāḥ smṛtāḥ* // MBh 12.327.31
> Rudra, having the quality of anger, was born and he himself begat ten others. These eleven Rudras are regarded as the modified *puruṣa*-s.

It is not clear from where Rudra, possessing the quality of anger, was born, but ten Rudras were born from this Rudra, and the resulting eleven Rudras are known as the modified *puruṣa*s. In the theory of eight primordial origins and sixteen modifications, the sixteen modifications are eleven organs (*indriya*)—*manas* (mind), five sense capacities, and five action capacities—and the five sense objects. Here, the eleven Rudras may represent the eleven organs.

We then read:

> *te rudrāḥ prakṛtiś caiva sarve caiva surarṣayaḥ* /
> *utpannā lokasiddhyartham brahmāṇaṃ samupasthitāḥ* // MBh 12.327.32
> These Rudras and *prakṛti* and all the divine sages were born for the completion of the world and have

approached Brahmā.

Here it is stated that the eleven Rudras, *prakṛti*, and the divine sages were born in order to effect the completion of the world. The divine sages perhaps refer to the eight sages mentioned earlier. But *prakṛti*, of which there were eight in v. 27, is here given in the singular and differentiated from the sages with whom it ought to be identified, and the intended meaning is unclear. Furthermore, in view of the fact that these constituents of the world are said to have approached Brahmā, it may be supposed that, like Brahmā, they possess the functions of creators.

Thus, although the process of evolution described in the above has similarities with the evolution of principles in the Sāṃkhya school, it includes mythical elements and is more complex than the Sāṃkhya theory. This process of evolution is set out in **fig. 1**.

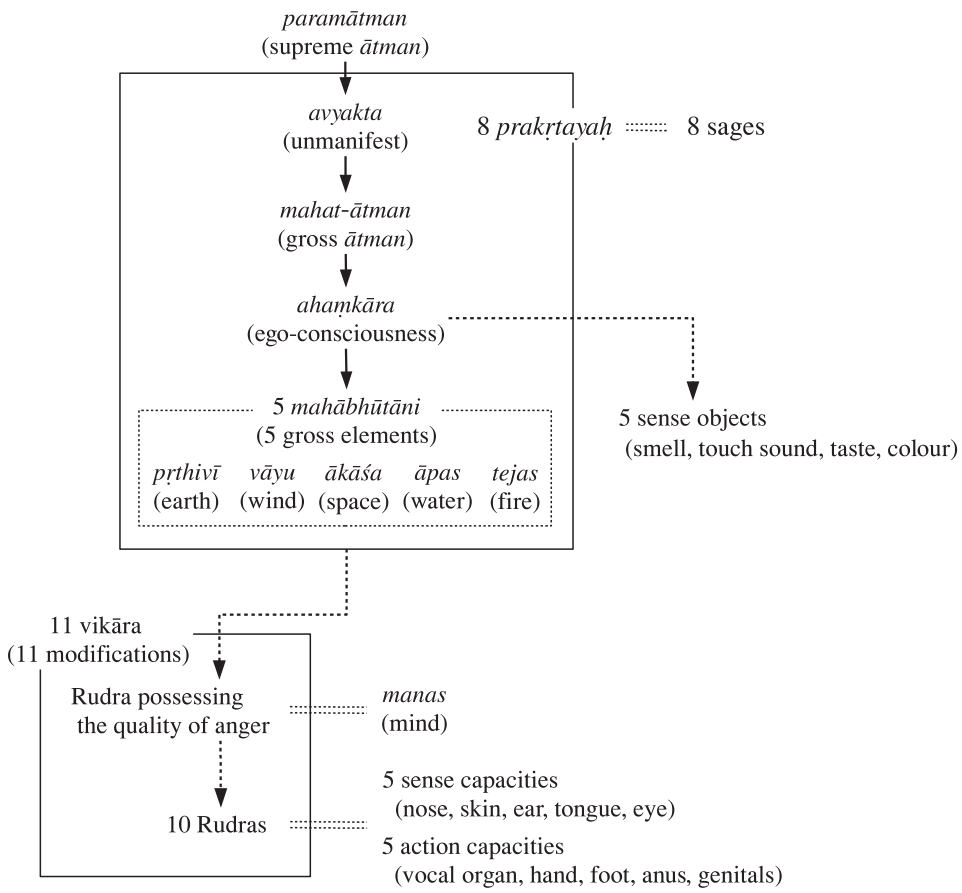


Fig. 1. The evolution of principles in MBh 12.327

4. The Evolution of Principles and the *Vyūha* Theory in Chapter 326

Vyūha means "arrangement" etc., and the *vyūha* theory is the most distinctive feature of the Pāñcarātra theory of creation, involving the manifestation of four gods called Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Pradyumna, and Aniruddha. Saṃkarṣaṇa is also known as Balabhadra and is the elder brother of Vāsudeva, while Pradyumna and Aniruddha are Vāsudeva's son and grandson respectively. The *vyūha* gods are considered to have originated in five heroes of the Vṛṣṇi tribe, consisting of the above four figures and Sāmba, but at some stage Sāmba was excluded and the *vyūha* gods headed by Vāsudeva were formed.[16] According to later Pāñcarātra texts, these four gods manifest through combinations of six attributes. Saṃkarṣaṇa combines knowledge (*jñāna*) and strength (*bala*), Pradyumna combines sovereignty (*aiśvarya*) and valour (*vīrya*), Aniruddha combines potency (*śakti*) and splendour or might (*tejas*), and

Vāsudeva is endowed with all six of these attributes. Creation follows a specific order, and these four gods manifest in the order Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Pradyumna, and Aniruddha.

First, in chapter 326 it is evident from the following verse that twenty-five principles are being posited:[17]

> *dvir dvādaśebhyas tattvebhyaḥ khyāto yaḥ pañcaviṃśakaḥ* /
> *puruṣo niṣkriyaś caiva jñānadṛśyaś ca kathyate* // MBh 12.326.23
> That which is called the twenty-fifth [transcends] the twice twelve principles. It is said to be *puruṣa*, inactive, and able to be seen with knowledge.
>
> *yaṃ praviśya bhavantīha muktā vai dvijasattama* /
> *sa vāsudevo vijñeyaḥ paramātmā sanātanaḥ* // MBh 12.326.24
> O best of the twice-born! He into whom you enter and become liberated should be known as Vāsudeva, supreme *ātman*, and the eternal one.

This twenty-fifth principle is Vāsudeva and is also identified with *puruṣa* and supreme *ātman*. The characteristics of this supreme entity are described as follows:

> *paśya devasya māhātmyaṃ mahimānaṃ ca nārada* /
> *śubhāśubhaiḥ karmabhir yo na lipyati kadācana* // MBh 12.326.25
> Behold the god's majesty and greatness, O Nārada! He is never tainted by actions good or bad.
>
> *sattvaṃ rajas tamaś caiva guṇān etān pracakṣate* /
> *ete sarvaśarīreṣu tiṣṭhanti vicaranti ca* // MBh 12.326.26
> These *guṇa*-s one calls *sattva*, *rajas*, and *tamas*. They dwell and move in all bodies.
>
> *etān guṇāṃs tu kṣetrajño bhuṅkte naibhiḥ sa bhujyate* /
> *nirguṇo guṇabhuk ca eva guṇasraṣṭā guṇādhikaḥ* // MBh 12.326.27
> *Kṣetrajña* enjoys these *guṇa*-s, but he is not enjoyed by them. He is free from *guṇa*-s, enjoys *guṇa*-s, creates *guṇa*-s, and transcends *guṇa*-s.

Vāsudeva thus transcends *guṇa*-s and is here called *kṣetrajña*.[18] Not defiled by anything, pure, and enjoying the *guṇa*-s, he is presented as an entity who, like *puruṣa* in Classical Sāṃkhya, is merely an onlooker.[19]

Next is described dissolution into this supreme entity:

> *jagatpratiṣṭhā devarṣe pṛthivy apsu pralīyate* /
> *jyotiṣy āpas pralīyante jyotir vāyau pralīyate* // MBh 12.326.28
> O divine sages! Earth, the foundation of the world, dissolves into water, water dissolves into fire, fire dissolves into wind;
>
> *khe vāyuḥ pralayaṃ yāti manasy ākāśaṃ eva ca* /
> *mano hi paramaṃ bhūtaṃ tad avyakte pralīyate* // MBh 12.326.29
> Wind dissolves into space, and space into *manas*. *Manas*, the supreme existent, dissolves into the unmanifest.
>
> *avyaktaṃ puruṣe brahman niṣkriye saṃpralīyate* /

na asti tasmāt parataraṃ puruṣād vai sanātanāt // MBh 12.326.30
O brahman! The unmanifest dissolves into the inactive *puruṣa*. There is nothing higher than that eternal *puruṣa*.

Here one can posit the following process of dissolution: earth → water → fire → wind → space → *manas* → unmanifest → *puruṣa*. There is no mention of anything that might correspond to *ahaṃkāra* and gross ātman. *Puruṣa* and Vāsudeva are, moreover, regarded as identical, as is evident from the statement in v. 30 that there is nothing higher than *puruṣa*, a point that had already been made in v. 23. Furthermore, one can discern here a monistic theory of creation insofar that the world dissolves into this *puruṣa* equated with Vāsudeva.

Next, the five gross elements are mentioned in the following terms:

pṛthivī vāyur ākāśam āpo jyotiś ca pañcamam /
te sametā mahātmānaḥ śarīram iti saṃjñitam // MBh 12.326.32
Earth, wind, space, water, and fire, the fifth [of the five gross elements]: those gross principles (*mahātman*), coming together, are called the body.

There is no mention of the evolution of the principles, but if the process of their dissolution is retraced in the opposite direction, one can posit the evolution of the gross elements as follows: space → wind → fire → water → earth. It is, moreover, stated that these five gross elements form the body.

Meanwhile, *jīva* is mentioned as that which activates the body.[20]

na vinā dhātusaṃghātaṃ śarīraṃ bhavati kvacit /
na ca jīvaṃ vinā brahman dhātavaś ceṣṭayanty uta // MBh 12.326.34
The body does not exist anywhere without the combination of the elements (i.e., five gross elements), and without *jīva*, the elements are not even able to make [the body] move.[21] O brahman!

The body cannot exist without the coming together of the five gross elements, nor can it move without *jīva*. In addition, that which is "invisible and quick-footed" is said to enter the body.

tad āviśati yo brahmann adṛśyo laghuvikramaḥ /
utpanna eva bhavati śarīraṃ ceṣṭayan prabhuḥ // MBh 12.326.33
O brahman! That which is invisible and quick-footed[22] enters that (i.e., the body).[23] It is [that] arisen and is the mighty one that makes the body move.

Following Ganguli, "that which is invisible and quick-footed" could possibly be considered to signify Vāsudeva. But judging from the fact that it is something that has arisen and is the mighty one that makes the body move, it is probably more reasonable to equate it with *jīva*, for it is also described as follows:

sa jīvaḥ parisaṃkhyātaḥ śeṣaḥ samkarṣaṇaḥ prabhuḥ / MBh 12.326.35ab
Enumerated as [alternative names of] that *jīva* are *śeṣa* (sheath), Saṃkarṣaṇa, and *prabhu* (mighty).

Jīva is thus identified with Saṃkarṣaṇa.

tasmāt sanatkumāratvaṃ yo labheta svakarmaṇā // MBh 12.326.35cd

yasmiṃś ca sarvabhūtāni pralayaṃ yānti saṃkṣaye /
sa manaḥ sarvabhūtānāṃ pradyumnaḥ paripaṭhyate // MBh 12.326.36
That which obtains the nature of Sanatkumāra from that (i.e., *jīva*) by its own action and that in which all existents dissolve at the time of complete destruction—for all existents that is *manas* and is referred to as Pradyumna.

As is clearly stated below, it is assumed that Pradyumna arises from *jīva*, i.e., Saṃkarṣaṇa. This Pradyumna is identified with *manas* and is also regarded as that into which all things dissolve at the time of the destruction of the universe.

Next, Aniruddha makes an appearance.

tasmāt prasūto yaḥ kartā kāryaṃ kāraṇaṃ eva ca /
yasmāt sarvaṃ prabhavati jagatsthāvarajaṅgamam /
so 'niruddhaḥ sa īśāno vyaktiḥ sā sarvakarmasu // MBh 12.326.37
That which, born of that (i.e. Pradyumna), is the doer, the result, and the cause, that from which everything stationary and moving in the world arises—that is Aniruddha, that is the ruler, that is the manifestation in all actions.

Aniruddha arises from Pradyumna and is that from which everything is born, and he is also referred to as "manifestation."

After having described the four *vyūha* gods, the text continues as follows:

yo vāsudevo bhagavān kṣetrajño nirguṇātmakaḥ /
jñeyaḥ sa eva bhagavāñ jīvaḥ saṃkarṣaṇaḥ prabhuḥ // MBh 12.326.38
Holy Vāsudeva is *kṣetrajña* and is by nature free from *guṇa*-s, and it is he who should be known as holy *jīva*, Saṃkarṣaṇa, and *prabhu* (mighty).

This is a highly problematic passage. It had previously been stated that Vāsudeva and *kṣetrajña* are identical and that Saṃkarṣaṇa and *jīva* are identical. But here it could be supposed that Vāsudeva and Saṃkarṣaṇa are identical, which would lead to inconsistencies.[24] Here it should be understood rather that Saṃkarṣaṇa arises from Vāsudeva. Alternatively, it is perhaps being suggested that Vāsudeva and Saṃkarṣaṇa are no different in essence and represent no more than different manifestations of this essence.

Next, it is explained that these *vyūha* gods correspond to the principles.

saṃkarṣaṇāc ca pradyumno manobhūtaḥ sa ucyate /
pradyumnād yo 'niruddhas tu so 'hamkāro maheśvaraḥ // MBh 12.326.39
And from Saṃkarṣaṇa Pradyumna [appears]. He is called the *manas* principle. Meanwhile, from Pradyumna he who is Aniruddha [appears]. He is *ahaṃkāra*, he is Maheśvara.

From Saṃkarṣaṇa there appears Pradyumna, and from Pradyumna there appears Aniruddha. The order of evolution is thus: Saṃkarṣaṇa → Pradyumna → Aniruddha. Furthermore, Pradyumna is identified with *manas* and Aniruddha with *ahaṃkāra*. Since it has already been stated that Saṃkarṣaṇa is *jīva*, the following process of evolution can also be posited: *jīva* → *manas* → *ahaṃkāra*. The thesis that *ahaṃkāra* arises from *manas* is found in the *Manusmṛti*.[25] There is much about this theory of creation that is unclear, and one cannot deny the possibility that the author(s) were

unable to achieve overall consistency.[26]

Chapter 326 presents a theory identifying the *vyūha* gods with the principles, and their evolution is set out in **fig. 2**. It is clear that Pradyumna is considered to be identical with *manas* and Saṃkarṣaṇa with *jīva*, and on that basis it may be possible to equate Saṃkarṣaṇa with the unmanifest. In the same way, it may be possible to equate space, Aniruddha, and *ahaṃkāra*, although it is difficult to suppose that space and *ahaṃkāra* are identical.

It may rather be the case that in chapter 326 the process of creation and that of dissolution differ, for Pradyumna is said to be that into which all things dissolve while Aniruddha is that from which they arise. In other words, during the process of creation space arises from Aniruddha, who corresponds to *ahaṃkāra*, and during the process of dissolution space dissolves into Pradyumna, who corresponds to *manas*.

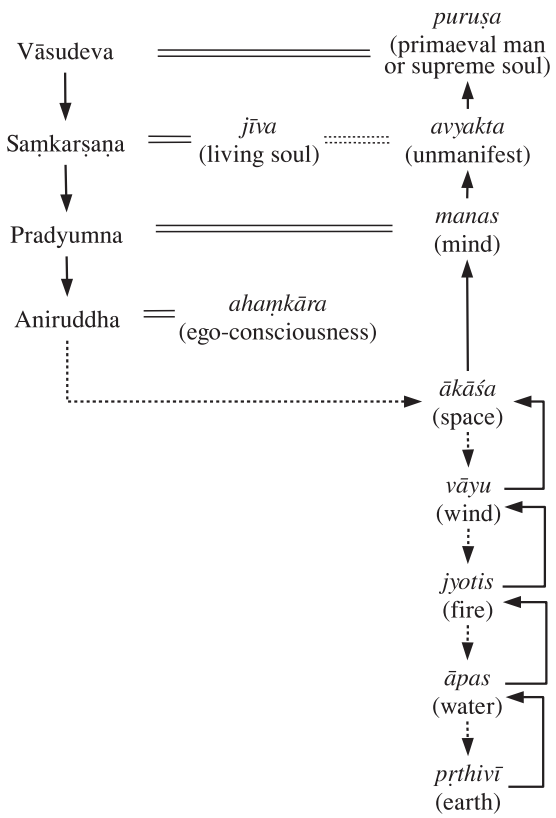


Fig. 2. The evolution of the *vyūha* gods and the principles in Mbh 12.326

5. Concluding Remarks

Chapters 326 and 327 both belong to the "Nārāyaṇīya-Parvan," but they include several differing views. On the basis of chapter 327 one can posit the following evolutionary process: supreme *ātman* → unmanifest → gross *ātman* → *ahaṃkāra* → five gross elements. In this case *ahaṃkāra* and space are treated separately. But in chapter 326 the relationship between space and *ahaṃkāra* is unclear, and it is also conceivable that *ahaṃkāra* arises from *manas*. Further, as regards Aniruddha, in chapter 327 he is identified with gross *ātman*, while in chapter 326 he is identified with *ahaṃkāra*, and the correspondences between the *vyūha* gods and the principles would not seem to be fixed.[27] Additionally, within chapter 326 the evolutionary process is not fixed either, and this has resulted in some inconsistencies.

As we have seen in the above, references are made to various theories, and there are some obvious inconsistencies. It is thus evident that these two chapters belong to a stage in which these theories had not yet been systemized. It is to be surmised that while it was all very well to incorporate various theories and try to blend them

together, in the end it proved impossible to achieve overall consistency. But there are traces of an attempt to amalgamate the *vyūha* gods and Sāṃkhya doctrine and incorporate them into a theory of creation. An attempt was made to develop a cosmogony that added mythical elements and psychosomatic theory to the process of evolution from the Supreme Being. The cosmogony of the Pāñcarātra sect became even more complex in later times through the incorporation of still more diverse theories, and the course of creation from the Supreme Being to the phenomenal world required a long process. One can probably detect in this a way of thinking distinctive of Indian thought, whereby a sect of thought would seek to establish the superiority of its own views by incorporating past ideas. It may be supposed that this way of thinking was one of the reasons behind the formulation of a cosmogony that blended together various different theories. In this article I have been able to undertake only a limited discussion of the issues, and in order to analyze the cosmogony of the Pāñcarātra sect in greater detail, it will be necessary to take up and elucidate a wide range of later works too.

Bibliography

Belvalkar, Shripad Krishna ed. (1954) *The Śāntiparvan: being the twelfth book of the Mahābhārata: the great epic of India for the first time critically edited*, Part 3. Mokṣadharma, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

Ganguli, Kisari Mohan ed. (1975) *The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa*, Vol. X, Santi Parva part III, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.

Hikita, Hiromichi (1997) *Hindu Tantrism no Kenkyū*, Sankibōbusshorin [引田弘道 (1997) 『ヒンドゥータントリズムの研究』, 山喜房佛書林].

Johnston, E. H. (1974) *Early Sā1ṃkhya: An Essay on its Historical Development according to the Texts*, Delhi: Motilal Banarsidass, reprinted edition.

Mani, Vettam ed. (1975) *Purāṇic Encyclopaedia*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Miśra, Manḍana and Nag Sharan Singh eds. (1988) *Śrīmanmahābhāratam: Caturdharavaṃśāvataṃsaśrīmannīlakaṇṭhaviracita-bhāratabhāvadīpākhyaṭīkayā sametam*, Vol. 6: Nag Prakāśaka.

Nakamura, Ryōshō (1998) *Mahābhārata no Tetsugaku: Gedatsuhouhin Gentenkaimei Ge*, Heirakuji Shoten [中村了昭 (1998) 『マハーバーラタの哲学：解脱法品原典解明 下』, 平楽寺書店].

Olivelle, Patrick (2005) *Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmáśāstra,* Oxford University Press.

Rastelli, Marion (2009) "Pāñcarātra," in Jacobsen, Knut A. ed. *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, Vol. 3, Leiden: BRILL, pp. 444–457.

Watase, Nobuyuki (2013) *Manu Houten*, Heibonsha [渡瀬信之 (2013) 『マヌ法典』, 平凡社].

Winternitz, M. and Nakano Gishō [Tr.] (1965) *Jojishi to Purāṇa* (Indobunkenshi vol2), Nihon Indo Gakkai [ヴィンテルニッツ・中野義照[訳] (1965) 『叙事詩とプラーナ』, インド文献史第2巻, 日本印度学会].

Notes

1 The *Mahābhārata* is divided into 18 books and an addendum and consists of approximately 215,000 verses. *Mahābhārata* means "great (*mahā*) Bharata tribe (*bhārata*)," and it is the "tale of the great Bharata tribe." While it is centred on the tale of a war within the tribe, many other stories have been inserted into the narrative, and it could be described as encyclopaedic in content. Its authorship has traditionally been attributed to Vyāsa. The central narrative of internecine war is the oldest part of the work, and it is said to have acquired its present form between the fourth century BCE and the fourth century CE [Winternitz and Nakano 1965].

2 Among the some editions of the *Mahābhārata* I have used the critical edition [Belvalkar 1954], but in parts I have also consulted the Poona edition with Nīlakaṇṭha's commentary [Miśra and Singh 1988].

3 Nakamura translates as "自在力ある未顕現" (i.e. "the puissant unmanifest") [Nakamura 1998: p. 949], Ganguli as "forth *Avyakta* (the Unmanifest)" [Ganguli 1975: p. 135].

4 *Ahaṃkāra* is mentioned already in the Upaniṣads. For example, *Chāndogya Upaniṣad* 7.25.1 refers to its function of connecting to the self, while in *Śvetāśvatara Upaniṣad* 5.8 and *Maitrāyaṇīya Upaniṣad* 6.5 it is mentioned together with

buddhi and *manas* as a mental function or organ.

5 Same verse is found also in MBh 12.187.4ab and MBh 12.298.11ab.

6 It can be seen for example in MBh 12.203, 291, 298; *Carakasaṃhitā* 4.1; and *Buddhacarita* 12. It should be noted, however, that these differ in details. The *Bhagavadgītā* (MBh 6.29.4) also lists eight principles, but there is no mention of the unmanifest, and *manas* is counted.

7 See section 4 below.

8 In MBh 12.203 the relationship between the five gross elements and the five sense objects is explained in the following manner:

tadvat somaguṇā jihvā gandhas tu pṛthivīguṇaḥ /
śrotraṃ śabdaguṇaṃ caiva cakṣur agner guṇas tathā /
sparśaṃ vāyuguṇam vidyāt sarvabhūteṣu sarvadā // MBh 12.203.32

Likewise in all existents may it always be known that the tongue (tasting) is the attribute (*guṇa*) of [the element] water, smell is the attribute of [the element] earth, the ear (hearing) is the attribute of [the element] sound, the eye (sight) is the attribute of [the element] fire, and touch is the attribute of [the element] wind.

Although the correspondences are not fixed, it is evident that the five sense objects correspond with the *guṇa*s of the gross elements. This correspondence is also found for example in MBh 12.187.8–10ab, as well as being expounded in Classical Sāṃkhya. If one takes into account the thesis presented in chapter 203, the *guṇa*s mentioned in chapter 327 may include the sense organs, but their correspondence with the eleven Rudras is unclear.

9 *bhūtasargam ahaṃkārāt tṛtīyaṃ viddhi pārthiva* /
ahaṃkāreṣu bhūteṣu caturthaṃ viddhi vaikṛtam // MBh 12.291.23

Know the creation of existents from *ahaṃkāra* as the third. O son of Pṛthā! Know that modified one (*vaikṛta*) in existents [born from] *ahaṃkāra* as the fourth.

vāyur jyotir athākāśam āpo 'tha pṛthivī tathā /
śabdaḥ sparśaś ca rūpaṃ ca raso gandhas tathā eva ca // MBh 12.291.24

Wind, fire, space, water, and earth are indeed [respectively] sound, touch, colour, taste, and smell.

evaṃ yugapad utpannaṃ daśavargam asaṃśayam / MBh 12.291.25ab

Thus without doubt a tenfold set was born simultaneously.

10 [Mani 1975: p. 691].

11 [Mani 1975: p. 779].

12 *marīcir aṅgirāś cātriḥ pulastyaḥ pulahaḥ kratuḥ* /
vasiṣṭha iti saptaite mānasā nirmitā hi vai // MBh 12.327.61

Marīci, Aṅgiras, Atri, Pulastya, Pulaha, Kratu, and Vasiṣṭha—these seven were created as the spiritual ones (*mānasa*) [of Brahmā].

13 The *Manusmṛti* is a work belonging to the Dharmaśāstras and is thought to have been composed between the second century BCE and the second century CE. *Dharmaśāstra* means "teaching about *dharma* (law)," but these works cover a far broader range of behavioural norms than just laws [Watase 2013: pp. 449–500].

14 The ten sages are the so-called seven sages and Pracetas, Bhṛgu, and Nārada [Watase 2013: p. 26].

15 *marīcir atryaṅgirasau pulastyaḥ pulahaḥ kratuḥ* /
vasiṣṭhaś ca mahātejā ete citraśikhaṇḍinaḥ // MBh 12.322.27

Marīci, Aṅgiras, Atri, Pulastya, Pulaha, Kratu, and Vasiṣṭha of great majesty—these are the *citraśikhaṇḍin*.

sapta prakṛtayo hy etās tathā svāyaṃbhuvo aṣṭamaḥ /
etābhir dhāryate lokas tābhyaḥ śāstram viniḥsṛtam // MBh 12.322.28

These are the seven *prakṛti*s, and Svāyambhuva is the eighth. The world is supported by these [seven] and the teaching (*śāstra*) issued forth from them.

16 [Rastelli 2009: p. 444].

17 In Classical Sāṃkhya the twenty-five principles are *puruṣa* (supreme soul), *prakṛti* (primordial nature), *buddhi* (intellect), *ahaṃkāra* (ego-consciousness), *manas* (mind), five sense capacities, five action capacities, five subtle elements, and five gross elements. In Epic Sāṃkhya, similar principles are enumerated, but the order in which they evolve differs, and in some cases the number of principles also differs.

18 Lit. "he who knows (*jña*) the land or field (*kṣetra*)." Another term for *puruṣa*.

19 Classical Sāṃkhya propounds a dualistic theory in which *puruṣa* (supreme soul) merely observes, as a result of which *prakṛti*

(primordial nature) is activated and the evolution of the world begins. But as was seen in chapter 327, in Epic Sāṃkhya there is also found a theory that tends towards monism, with *puruṣa* being identified with the Supreme Being and *prakṛti* being born from *puruṣa*.

20 *Jīva* is not clearly explained in Sāṃkhya doctrine. In the epics "*jīva* denotes, not the soul, but an animating principle of the nature of *prāṇa*, which passes from body to body in the course of transmigration" [Johnston 1974: p. 44]. This overlaps with the subtle body posited in Classical Sāṃkhya.

21 The Poona edition has *vāyavaś* for *dhātavaś* [Miśra and Singh 1988: p. 246]. Nakamura translates: "〔五〕風は〔身体を〕活動させることができない" (i.e. "the [five] winds are unable to make [the body] move") [Nakamura 1998: p. 932].

22 *Laghuvikrama* means "light and quick step," but Ganguli translates it as "the puissant Vasudeva" [Ganguli 1975: p. 135]. Nakamura translates it as "足の速いもの" (i.e. "one which is quick-footed") and references Ganguli's translation [Nakamura 1998: p. 932].

23 Ganguli translates this as "that combination of the five primal elements, called body," and I likewise interpret "that" as the body [Ganguli 1975: p. 135].

24 If Vāsudeva and Saṃkarṣaṇa are identical, then *kṣetrajña* and *jīva* would also end up being identical. That *kṣetrajña* and *jīva* have similar functions is mentioned in MBh 12.187.7–12, while a view that clearly differentiates them is found in *Manusmṛti* 12.12–14.

25 *udbabarhātmanaś caiva manaḥ sadasadātmakam* /
manasaś cāpy ahaṃkāram abhimantāram īśvaraṃ // MS 1.14
And from himself [Brahmā] drew out *manas* composed of the existence and the non-existence, and from *manas* [he drew out] *ahaṃkāra*, which is self-consciousness and *īśvara*.

26 I have found only the above two instances of the thesis that *ahaṃkāra* is born from *manas*. In other expositions of Epic Sāṃkhya *manas* is either born from *ahaṃkāra* or else it evolves from the eight primordial origins, including *ahaṃkāra*, as one of the sixteen modifications. The creative functions of *manas* can be traced back to the Vedas and are also mentioned in Epic Sāṃkhya. But in Classical Sāṃkhya *manas* is clearly said to be born from *ahaṃkāra*, and no creative functions are attributed to it. It is to be surmised that the position of *manas* declined with the passage of time.

27 According to Hikita, considerable confusion can be seen in the identification of the *vyūha* gods with the principles. He points to chapter 6 of the *Lakṣmītantra*, where Saṃkarṣaṇa is identified with *ahaṃkāra*, Pradyumna with *buddhi*, and Aniruddha with *manas*. Further, in later times there is a tendency to regard the *vyūha* gods as controllers of these principles rather than identifying them with the principles. Initially not much importance was attached to them in the Pāñcarātra sect, but after they were taken up by Śaṅkara various associated problems began to surface [Hikita 1997: p. 61].

Keywords

Hinduism, Indian Philosophy, Sāṃkhya, Pāñcarātra, *vyūha*

論文

井筒俊彦の思索を再考する：場の哲学に向けて

小野　純一

1　序

井筒俊彦（1914-1993）は、2013 年に没後 20 年、2014 年に生誕 100 年を迎え、その業績の再検討の必要性がますます認識されつつある。近年、濱田恂子により彼の比較哲学の立場に焦点を当てた歴史記述が行われた。井筒に特有の思考方法のためにその業績が日本では正当な評価を受けていないと彼女は指摘した [1]。井筒を哲学者とみなすことを疑問視する向きもある。井筒はイスラーム学者なのか、哲学者なのか、その他の文化圏の思想や文学をも論じた思想文化の研究者なのか。イスラーム学者なら、イスラーム学は彼の業績の批判的検討を研究史や方法論の側からなさねばならない。思想家なら哲学的意義がどこにあるかイスラーム研究との内的連関において示されることが望ましい。そこで私は本研究において、思想家としての井筒俊彦の業績全体を見渡す指針ないし基準を検討したい。

井筒の学的人生は三期に分かれ、関心領域・焦点を当てた対象、学科・方法論的立場は相違するが、根源的ヴィジョンを思索し言語化すること、あるいは神秘主義体験の哲学化と呼び得る主題追求は一貫している [2]。いうなれば、井筒の人生の三つの時期を通時的に特徴付ける三領域は、共時的に三つの相補的領域として一つの思想空間に統合される。この思想空間は、「根源的ヴィジョンの言語化」を基軸に、柔軟な精神、柔軟心というひとつの哲学的地平を形作る [3]。これを私は場の哲学と特徴付け、井筒哲学の最も中心的なものと考える。この観点によって我々は井筒を西田幾多郎以降の哲学史に位置付けられるし、井筒には西田哲学を越えようとする企図があったことがテクストに即して具体的に示せよう。

井筒は東洋諸伝統のテクストを再解釈し抽出した諸理念を有機的に組織化し、この理念的地平を創出するプロジェクトを東洋哲学の共時的構造化と呼んだ。この理念的地平を、本稿は解釈学的コミュニケーションが成立する場、間文化的相互理解を可能にさせる基盤とみなす [4]。間文化的な真の相互理解は、哲学的水準で理解が達成されなければならない [5]。そのためには、哲学的な共通言語が必要である。そのような考えを井筒は示しながら諸思想の概念分析やそれらの間文化的比較を行い、その過程を「東洋哲学の共時的構造化」としたのであるから、理念を意味素に分析し、その振る舞い方を間文化的に理解可能にする行為は、間文化的な解釈学的コミュニケーションと呼べよう。解釈学的コミュニケーションは哲学的な共通言語によって理念的地平で実践される。

井筒の企図や業績は思想文化研究に留まらず、人が環境をどう認識し自己を形成し表現し互いを理解するかという問いに極まるのではないだろうか。井筒は生き物としての人間の認識や自己表現を直接に主題化するのではなく、「潑剌と躍動する生命の流れ」という人間的認識・表現の普遍的次元が文化的にあるいは言語的にどのように制限されているか観察する [6]。しかし、彼の本意は、そのような制限・制約のあり方を理解し、それに自覚的になって越えていく方途の探求にある。井筒が場やフィールドといった言葉で示すのは、人間の形成、活動、表現の実現の仕方であり、これは普遍的水準から多様で相互に異なる個別言語文化による制限の水準までの射程を含む。井筒は人間の生の普遍的な水準を見つめつつ、このように多様化されたあり方が異なる条件を超えていかに理解するかという解釈学的コミュニケーションを目途していた。井筒はそのような場の構築を探求したのだ。井筒研究を基礎に本稿はこのような思索の次元を創造的に開くものである。

２　研究史的概観

井筒に直接イスラーム学を学んだ黒田壽郎と牧野信也は、井筒の業績の最も初期の伝記的紹介を書いた。中村廣治郎、竹下政孝、鎌田繁は、特定の側面から井筒の意義を明らかにする。井筒によるイスラーム学三部作［1959, 1964, 1965］はイスラーム神学の研究を中心にした意味論的分析の成果で、彼を世界的に認知されるイスラーム学者にした。その一連の意味論的研究はイスラームにおける伝統的コーラン解釈学にとっても、近代に成立した西洋的あるいは現代的イスラーム学にとっても革新的な方法であったという意見で評者らは一致する。が、その文献学的研究と意味論構築、および理論の適用という性質に対する意義付けは多少異なる。

黒田の井筒論は最初期に属する[7]。黒田と牧野が井筒の英文著作における意味論分析を発展、あるいは深化と捉えるのに対し竹下は異なる批評を行う。竹下の考えでは井筒のイスラーム学三部作の第三研究は完全に閉じたテクストという単一の書物を対象にしていない。従って、新資料発見などによって提出された分析結果に対して、今後も文献学的操作が必要となりうる。その意味で意味構造を記述するための最良の適用分野ではないだろうと竹下は指摘する[8]。これはイスラーム思想史研究の立場からは正当な批判である。だが、共時的意味構造や地域ごとの意味論的偏差だけでなく、時代的変動における通時的意味構造も意味フィールドの要素として提示することが意味論の課題と井筒が考えたことをこの研究が示していることを本稿は念頭に置きたい。黒田と牧野が主要業績とするのは、晩年の井筒が意味論的分析によって東洋諸思想に根源的なパターンを意味構造として比較し類型化した点だ。これは「東洋哲学の共時的構造化」という東洋の諸思想を一つの哲学的空間の中への構造化プロジェクトに変貌する。牧野はこの業績の途方もない「広さ」と「深さ」を積極的に評価する[9]。それに対し黒田は、それは様々な思想伝統を俯瞰させるがそれ以上ではないと批判的にみる[10]。本稿はこの疑念への一つの返答になるであろう。

井筒と共に日本のイスラーム学を確立させた中村廣治郎は井筒の「東洋哲学の共時的構造化」がもつ比較研究としての意義を宗教学の観点から論じた[11]。中村の考えでは井筒は厳密な意味論的方法を用いることでアジアの諸宗教に共通する世界観を明瞭に示すことが出来た。それは宗教学の用語では神秘主義が示す世界観の構造である。だが、神秘主義的世界観と非神秘主義的な宗教の世界観の間にいかに統一の枠組みまたは共通言語を構築するかが未解決であり、哲学のような非宗教的世界観をどのように「東洋哲学の共時的構造化」へ統合するかが示されていない。中村のような批判は濱田恂子による井筒比較哲学の評価にみられない。たしかに井筒の関心の中心は神秘主義体験の哲学化あるいは根源的ヴィジョンを思索し言語化することである。だが、解釈学的コミュニケーションは理念的地平ないし哲学的共通言語によって他者を理解する対話であるから、「東洋哲学の共時的構造化」においても神秘主義における絶対的他者や非神秘主義的世界観も、対話の相手つまり解釈の対象としてどう理解するかという共通言語を語る方法が示されるのではないか。本稿はそれが井筒が考える解釈学であり哲学的意味論であることを示すことで中村の問題意識へ対応したい。

池内恵は井筒の『アラビア思想史』や『イスラーム思想史』の分析記述は大変優れ、一般に井筒をイスラーム学者とみなす傾向が支配的だが、井筒の日本語著作全てに従うとイスラームを神秘主義体験の哲学化からみる「日本的理解」になると批判する[12]。確かに井筒は思想史的記述以外ではイスラーム神秘主義に専念する。これは、井筒をイスラーム学者と捉えると彼の哲学的プロジェクトを「日本的」に理解し、その哲学的意図をイスラーム学化してしまう偏見と表裏の関係にある。井筒によるモッラー・サドラー研究は、井筒が「東洋哲学の共時的構造化」を遂行するための一つの事例研究であると明瞭に位置づけたのは、モッラー・サドラー研究の第一人者である鎌田繁である[13]。鎌田の研究においても、我々は井筒をイスラーム学者ではなく、思想家と位置づける根拠を持つことが出来る。私は神秘主義体験の哲学化を哲学的に表現することに成功したのは、モッラー・サドラーに依るところが大きいことを示した[14]。モッラー・サドラーを通して西田哲学に対抗する視座を獲得した井筒は、この視座によって日本における哲学史に位置づけられるのではないだろうか。

井筒の意味論的分析の貢献がムスリムの研究者やイスラーム学で受容されていることは、それが日本的限定を超えることを示す。井筒は哲学的衝動と関心が必要としたイスラームの知的・哲学的財産を独自の立場から自身のために再解釈する。鎌田が考えるように彼のイスラーム解釈はそもそも哲学創出の基礎作りなのだ。この観点に立てば、彼の日本語著作を読むときイスラーム理解を「日本的」と見なす必要はない。それは井筒プロジェクトの遂行

にそった哲学的理解なのだ。井筒の日本語著作を研究としてではなく日本哲学として井筒の仕事を引き継ぎ、新しい方向性を模索しているのが新田義弘と永井晋である。新田は西田の現象学的意義を自身の哲学から読み解くなかで井筒の仏教解釈およびイマージュ論をも取り込む[15]。永井は井筒が着想をえたコルバンやイスラームとユダヤの神秘主義を哲学的に解釈しつつ、井筒のイマージュ論を徹底化してその可能性を広げている[16]。本稿は上述の井筒解釈を引き受けつつ井筒の仕事全体に通底する理念を読み解き、井筒がもつ哲学的可能性を以下で検討する。

3　井筒プロジェクトの特徴

井筒のイスラーム研究の歩みは、第1段階：ジャールッラー（Mūsá Jār Allāh al-Turkistānī al-Qāzānī；1875-1949）の弟子時代、第2段階：1961年にカナダへ移りモハッゲグ（Mehdī Mohaghegh；1930-）との共同研究期、第3段階：1979年以降の日本帰国期に分れる。これを私はイスラーム研究を超えて井筒の哲学的プロジェクトの展開、第1期「哲学的人間学」、第2期「哲学的意味論」、第3期「東洋哲学」と特徴づける。第1期は日本において日本語で、第2期は主にカナダとイランにおいて英語で、第3期は日本において日本語で著作と思索を行った。焦点の置き方と方法論的自覚の差異化に対応するためこの三分割は井筒の思索の深まりや展開を示すが、発展史以上の意義をもつ。彼の学的活動全体を読み直すと、分野的に三領域をなしながら思索は統一性を現すからだ。この一貫性の意義を検討するため、どう一貫しているか再検討したい。つまり、井筒の多岐にわたる学習が方法論と思索の両面に有機的に結実することを確認し、彼の思想的歩みを総合的に再評価したい。

井筒は大学で様々な言語を学び、その後、言語学や古代ギリシアの文学と哲学、ロシア文学等を教え、タタール人の著名な学者ジャールッラーから古典的教授法によってイスラームの伝統的諸学問、クルアーン解釈学やイスラーム法学、アラビア文法学等を習得した。井筒はアラビア思想史、古代ギリシア思想史、ロシア文学史の著作を出版している。これらの探求を井筒は「哲学的人間学」と呼んだ[17]。この時期が井筒の学問的人生の第1期である。これら多岐にわたる諸研究を自ら「哲学的人間学」と総称したことが意味するのは、自分は個別文化の研究を行っているのではなく、人間を哲学的に探求する事例研究を行っていると井筒が考えていたということである。井筒は *Language and Magic* において一般的意味論として言語の根源的意味機能を研究し、続くイスラーム三部作の神学研究で意味論を深化精緻化させる。そのなかで、アラビア語の特定語彙の意味構造と、構造同士が互いに影響し合い意味論的フィールドを形成しあう様子を井筒は描き出した。だが彼は自分の思想理解が発展史的だと回顧的に批判する[18]。哲学的意味論と比較研究にはこの反省が活かされている。

井筒を世界的に知らしめ、井筒の研究を文献学的分析と特徴付ける根拠である彼のイスラーム思想研究は、たしかに鍵概念の意味分析とその構造記述である。また、比較研究はイスラーム・インド・中国・日本思想の鍵概念の分析作業を提示せず、意味論的フィールドとして記述する。人は安易にこれを比較宗教学とみなすかもしれないが、全ての対象において意味論的分析を適用し、様々な思想伝統を現にそのようなものとしてあらしめ特徴付ける鍵概念の意味構造ないし意味フィールドを記述することが本来の目的であるとみなすべきだろう。だが、それは脱文脈化することで伝統を超えた水準で意味的連関を成立させる。それゆえ、エラノス会議の主催者は、井筒の専門を「哲学的意味論」とした[19]。最初の英文著作による言語呪術の主題化は、後に『コーランを読む』のような研究でも、意味形象を喚起する機能として再定義され、この意味論の晩年までの継承が見て取れる。

井筒の「哲学的人間学」は根源的体験・根源的ヴィジョンがどのように言語化されるかを探求する。常に関心は根源的ヴィジョンを言語化する思想家にあり、体験の言語化は意味の機能の解明と密接に関係していた。意味の機能を理解することで、根源的ヴィジョンをより確実に言語化できると井筒は考えた。意味の機能を研究し、その研究をテクスト分析に適用することで、世界中の様々な言語で書かれた文学や思想書の中から「哲学的思惟が自然にでてくる」ことが可能になると彼は考えた。しかし彼は言語学の理論にそれを見出せなかった[20]。そこで第1期から第2期への移行期に井筒は独自の意味分析を実践する。これは彼の哲学的人間学が発展史的過ぎるという彼の批判を乗り越える過程、哲学的意味論の時期への移行である。

井筒はマギル大学イスラーム研究所で同僚となったイラン出身の文献学者モハッゲグとテヘラン支部設立ののち、1975年から1979年のイラン革命までイラン王立研究所の教授であった。これが第2期である。井筒は授業で

文献学を教え、イスラーム哲学中で重要でありつつも未研究の書物を校訂・注釈・翻訳し、同時にエラノス会議で比較研究を提示した。彼が探求した意味論を諸東洋思想に適用して分析した諸概念を比較したのだ。ここでは、比較を行うことと哲学的意味論を練り上げることが相補的に発展している。様々な言語を分析し、それらの言語で書かれた思想を比較することは、哲学的意味論を実践することであった。

イラン革命に際し、井筒は英語で発表してきた東洋諸思想の比較研究を日本で日本語により一つの構造体に纏め上げ始めた。これが第３期、東洋哲学の探求である。この東洋は地理的東洋ではなく、根源的ヴィジョンを言語化しようとする思想家達の思想空間のことである。この主題が哲学的人間学という形で記述され、方法論が哲学的意味論として探求され、根源的ヴィジョンの言語化の様々な試みを包摂する空間の構築として「東洋哲学の共時的構造化」が企図された。こうして井筒は学問的歩みの第一歩から晩年まで一貫して根源的ヴィジョンの言語化を探求し、よって人間研究もしくは言語一般を思索してきたといえよう。人間理解はここでは、言語を理解することであり、人間が世界をどう経験しどう表象するか、その時に言語がどう機能するか考えることを意味する。だが、この首尾一貫した探求には大きな二つの問題がある。

第一の問題は、井筒が根源的ヴィジョンの体験を前提にし、それを言語化する行為を、哲学と呼ぶことである。彼はいかにして根源的ヴィジョンが言語化されるか物語る詩や文学をも扱う。これは近代的大学制度の下で「哲学」を学科として理解する一般理解から大きく外れる。また前近代の西洋で「哲学」という概念が示す思想活動とも異なる。近代以前の思想家の一部によって形而上学の対象とされたものが、根源的ヴィジョンの言語化に相当すると理解されるのではないだろうか。

たしかに、井筒は東洋の多くの思想家が根源的ヴィジョンの言語化を主要な関心としたと考え、近代以前の東洋ではそのような言語化の試みの多くが方法論的厳密さを持たないため、根源的ヴィジョンの言語化に「哲学的意味論」を加える。これは井筒の考えでは、東洋の諸思想に、実存哲学、分析哲学、現象学、構造主義などの既存の方法論を適応するのではなく、東洋の諸思想が「哲学的思惟が自然にでてくるように」自らの方法を自ら学問的に洗練化していく過程である。伝統的な道具を捨てて西洋由来の学問的道具を入手し、その使い方を学んで対象化した伝統思想を研究するのではなく、伝統的な道具を洗練させていくのだ。洗練させる時に、西洋由来の方法や考え方も参考にする。それゆえ井筒は時代錯誤的に形而上学を踏襲すると思われかねない。だが井筒にとってこの根源的ヴィジョンは人が環境を認識するその都度の体験の場であり、その生命的運動の自己表現の場である[21]。それは、人間一般に普遍的に妥当する水準を持ちつつ、個別言語的に多様化して表現される。それゆえ、井筒は多様化して現実化した経験表象を、表象自らの表現方法を用いて内的に記述させる。それが井筒の意味分析であり、もう一つの問題点を解決する解釈学的コミュニケーション論に繋がる。

第二の問題は井筒の哲学的意味論の性質にある。井筒は言語の意味機能を、言語相対主義的に表現する。実際に井筒は言語相対主義が論理的矛盾をもつからアポリアに陥るという説を知りながら、言語相対主義を否定せず前提にして、そのアポリアの回避を試みる。言語相対主義が陥るアポリアは、翻訳不可能性・共約不可能性であり、異言語・異文化を理解できず間文化的対話が不可能という結論への必然的帰結である。井筒が哲学的プロジェクトでは神秘主義体験、形而上学的ヴィジョンを無批判的に前提しているような印象を与えるのと同じく、言語的意味論的プロジェクトでは、言語相対主義が論理的に不整合な理論であることを知りながら、無批判的に言語相対主義を前提にしそのレトリックを採用し、その前提の上で言語相対主義がもつ問題を解決しようとする印象を与える。世界の分節という言語相対主義が前提にするメタファーが神秘主義の体験を言語化する東洋諸思想のそれとを同一視するような叙述を井筒が行うからだ。

４　根源的ヴィジョンの意味フィールド化

井筒のいう根源的ヴィジョンは永遠の真理ではなく、環境を認識する人間活動の普遍的次元が言語的に限定された自己表現という特殊的次元へ転換する場である[22]。ここに井筒は人間そのものを理解するための基礎を見る。それが井筒の場の哲学の構築へと繋がる。思索では「場」が概念化せずに記述されねばならない。が、間文化的相互理解のためには「場」の意味化が共約されるべきで、それには志向性のより原初的な運動の記述のみに留まる必要

がある[23]。それを井筒は短歌や俳句の起点と同定しながら、主客が対立しない意味的志向性の原初的運動の瞬間、主客を共に含む存在磁場、「意味」生成の根源的な場所（トポス）とよぶ[24]。
根源体験の諸記述の内的理解は解釈学的対話に展開しうる東洋哲学の構造化としてこの水準で行われる。井筒はこの対話成立を根源的ヴィジョンの言語化の水準におくが、この対話は神秘体験を経験した人のみが参加可能な対話なのではない[25]。逆に井筒は間文化的対話・相互理解の理論によって根源的他者体験を共約可能にする方法、相対論的アポリアの回避法を示す。井筒の意義は世界・経験の言語化すなわち他者理解、対話フィールドの生成にあり、井筒哲学は場の問題を中心に構想される。そう理解して初めて、場やフィールドという語で代表させうる井筒プロジェクト全体を再評価できるだろう。

井筒は西田の場所や述語の理論を批判的に継承発展させるほか、禅哲学をフィールド存在論と解釈する[26]。場、磁場、フィールド、トポスという語が意味論的問題の中心語として井筒の多数のテクストに頻出し、場の一位相を「心」と呼ぶ。豊子夫人は井筒が構想した場の哲学の独自の展開と解釈できるフィールド哲学三部作「言語フィールドとしての和歌」「意識フィールドとしての和歌」「自然曼荼羅：認識フィールドとしての和歌」を独創的な思索の軌跡として刊行した。井筒は単著でも夫人との共著でも和歌や曼荼羅に関し常に意味の場に言及する[27]。共著と豊子夫人の理論的展開を参照するなら、意味生成の場は意識と言語と認識が意味論的に交差する志向性未確定の経験の位相である[28]。

井筒が志した「哲学すること」は少なくとも二つの意図に基づく。一つは、哲学する精神が柔軟でなければならない、哲学する精神を柔軟にしなければならない、という精神的柔軟性を目指すこと[29]。もう一つは、柔軟な精神が、根源的体験・根源的ヴィジョンを哲学化すること、テクスト群が可能的にもつ哲学的思惟を現働化させることである。哲学がどうあるべきかを当初から規定・条件付けで決めてそれ以外のあり方を排除せず、むしろ規定を排除して思想遺産から「哲学的思惟が自然にでてくるようにしなくてははなしにならない」と井筒は考える[30]。「哲学というものをはじめからスティピュレーション（stipulation）で決めちゃって、哲学とはこういうものだ、こういうものじゃないものは哲学じゃないと［いう考え方じゃ話にならない］。たとえばもっとひどくなれば、哲学というのは西洋に出た地中海的なものだから、地中海以外のところに出たものは哲学と呼ばないと決めれば、それはもう定義の問題になりますね。［これは］スティピュラティヴ・デフィニションですね」[31]。

井筒の意味論的分析による様々な思想テクストの文献学的研究はそれらのテクスト群から「哲学的思惟が自然にでてくるように」解釈する哲学することの準備作業なのだ。解釈の中心にあったのは、それらテクスト群がどう「根源的ヴィジョンを言語化する」か、どう「根源的ヴィジョンを言語化する」べきと考えているかを読み取ることであった。この態度は最初期の古代ギリシア哲学・思想・文学の文献学的研究から晩年まで一貫している。井筒は過去のテクストや異文化のテクストを哲学的に読み直すことで、柔軟心、柔軟な精神、思惟の柔軟性を実現しようとする[32]。その例として『古事記』における神話的思考、空海の形象的創造的イマジネーション、短歌・能楽・俳句についての理論書などの古典から創造的に哲学的思惟を解釈し、それらを現代的文脈の中で哲学的に現働化すべきだという[33]。

「哲学する精神というのは柔軟な精神」であるべきだが、「比較哲学的な関心の全くない、いわゆる体系化にはそういう柔軟心がない」[34]。「ほかの文化に属する」「抵抗がある」異質な「思惟形態というものもできるだけ自分のなかに取り入れて自分のものにして、そこから柔軟な精神でものを考えていかなければならない」[35]。比較哲学的関心・態度は直接「哲学の態度そのものに大きく影響する」[26]。こうして井筒の比較哲学は単に柔軟な精神を実現する最も効果的な方法であるだけでなく、異質な他の文化を理解するための方法論にもなり、異質なものをstipulativeに否定したり排除したりせず、間文化的相互理解を成立させる基礎を与える。これは、「根源的ヴィジョンから創造的思索への展開の結果」を出し[37]、「哲学的な別な第三の態度」を作り出すため通過すべき準備段階である[38]。

たしかに哲学的意味論によって理解するのは神秘主義体験を表象するテクストだ。が、哲学的人間学は根源的ヴィジョンの思索・言語化、体験の原初性を失わないようかなう限り既存概念に分解する本源的体験の哲学化である。経験を主体客体に二元化・概念化する以前の状態が根源的ヴィジョンであり、神秘体験に限定されない。むしろ禅や和歌や曼荼羅が非概念的思考により哲学的第三の立場として示す体験の本源性は主客未分の境位に限らな

い。その本源性は主客がともに含まれる位相、場、フィールドである。このフィールド経験が根源的ヴィジョンであり、それが言語文化ごとに異なって意味化されている。井筒は特定の基礎的概念を意味論的分析の対象にすることで哲学素をディスクールとして提示し、意味論的分析を特定の概念に適用する試みを井筒は示し、異文化理解の道を整える[39]。ディスクールは発言された・書記された具体的状況から不可離的であるという本性をもつので、哲学素の展開としてのディスクールも生きた状況・具体的文脈を意味連関を抽象化せずに表象する[40]。

準備作業としての諸研究、つまり意味フィールドの記述は、井筒にとって、世界の意味化における慣習性を超えるための新しい哲学を準備する作業であった。人間的認識・表現の普遍的次元としての根源的ヴィジョンが文化的にあるいは言語的にどのように制限されて意味フィールド化されるか。この問いを井筒はテクスト分析で精査していった。この行為は逆に言えば、言語文化的に異なる意味フィールド化をどう理解するかという異文化理解の方法論「解釈学的コミュニケーション」の検討である。

5　解釈学的コミュニケーションの場

神秘主義体験を主題として開始された井筒プロジェクトは「東洋哲学」の水準に至って、東洋哲学の構造の中に神秘主義体験を言語化した思想ではない思想も、神秘主義体験を極めて異質な形で表象する思想も含もうとする。それによってこの構造の中に弁証法的動きが生じることが期待される。この力動性を井筒は異文化同士の衝突・対話と対応させる。もちろん、この対話や衝突は、一人の人間ともう一人の人間、あるいは三人以上の人間による共同作業ではない。これは理念的な相互作用として、一人の主体性の中で生じる。つまり井筒はこの主体性を作ろうとしている[41]。

この主体性を井筒の「哲学的人間学」は「哲学的意味論」により意味論的に記述された数々の鍵概念から成る「意識フィールド」と呼ぶ。これは「哲学的意味論」からみると、ひとつの「意味フィールド」を形成している。しかしこの「意味フィールド」は、井筒がアラビア語や中国語の諸テキストをそれぞれ分析することによって描出した個々の概念の意味フィールドとは違う。「意識フィールド」としての「意味フィールド」は、様々な言語によって形成されてきた諸概念が集合するパンテオンあるいは曼荼羅のような空間である。しかも、一つの言語で成立する意味フィールドたちが一つの言語の思想空間を成立させるが、意味マンダラ的主体性は、様々な言語文化に由来する意味フィールドたちが一つの意味フィールドを形成する場にもなる。つまり言語意識としてのこの主体性は間文化的である。真にこの間文化的主体性を成立させるには、文化的意味論、間文化的意味論が必要になる。

井筒の意味での「哲学的人間学」を研究者が実践するためには、研究者は自分の母語の意味機能・意味分節を極力排除しなければならない。そうでなければ、原典が持っている本来の世界観が、研究者の母語によって変容する。原典の鍵概念を無批判に研究者の母語の単語に移し替える変容を防ぐために、原典の諸概念たちの意味論的振舞を正確に記述すべきである。ここで哲学的意味論が間文化的意味論に、通常の翻訳ではなく「間文化的普遍論を構想しようとする」「ホンヤク操作」に転じる[42]。この操作は由来する文化や伝統が違う鍵概念同士を比較して、一方の意味領域を他方の「意味領域に接触させ、両者のあいだに熏習関係を醸成しようとする」ことである[43]。井筒はここで唯識の用語「熏習」を用い、「熏習」を「要するに「移り香」現象のことだ」と説明する[44]。「つまり、両者の相互的働きかけの効果」が、一方の意味を他方の「意味の中に組み込んでいく」[45]。この操作によって「我々の言語意識を、間文化的、あるいは汎文化的、アラヤ識の育成に向って深めていく」ことが出来る[46]。これが井筒が構想する間文化的意味論である。

この間文化的意味論的試みが、井筒の考える方法論によって自覚的に大規模に組織立って行われれば、「我々の言語アラヤ識は実に注目すべき汎文化性を帯びるに至るであろう」[47]。このような「間文化意味論的事態」を一人の主体性が獲得するとき、この主体性の精神は「間文化意味論性」を本質とする意味フィールドになり、その主体性の活動は「間文化意味論的思考」になる[48]。ここから井筒が、過去のテクストや異文化のテクストを哲学的に再解釈して「柔軟心」「柔軟な精神」「思惟の柔軟性」を実現することが比較研究の理念だと述べ、異他的な思惟形態を可能なかぎり自己に組み込むことで、柔軟な精神による思考を実現せねばならないと主張していたこととの連関が生じてくる[49]。

方法論的に操作されたこの意味論的理解は個人の主体の内部で実践されるモノローグに思われえよう。ところがこのモノローグを成立させる「内部言語」は「哲学的意味論」や「間文化意味論」の操作を経ている。従ってここでいう「内部言語」はもはや無自覚で無批判的な「明確な分節性のない「呟き」のようなもの」「原基意味形成素」「意味可能体」「現勢化を待つ意味的エネルギー群としてのみ存在する潜勢態のコトバ」ではない[50]。「間文化意味論」の操作を経たこの「内的言語」は「間文化的普遍論」を構想するための普遍言語であり、「間文化意味論」の操作を受けた諸鍵概念は「間文化的普遍者」へ昇格している。「間文化的普遍者」は、あらゆる文化に画一的・均一的に当てはまる「文化的普遍者」ではなく、それらは過去・伝統・文化などを意味フィールド化し、意味論的に集約しつつ、「哲学的意味論」性を有する普遍者、哲学素として創造的である。

哲学素としての「間文化的普遍者」は、発言された・書記された具体的状況・生きた状況・具体的文脈を、不可離的に自己の意味連関・意味領域として示す。つまり「漠然とした意味的近似値」としての「言語的普遍者」「意味論的普遍者」[51]は無個性的・脱文脈的だが、「間文化的普遍者」はそうではない。意味論的分析によって文化的普遍者が生み出してきた「痛烈な実存的状況」[52]を担っている「実存的意味」[53]が「間文化的普遍者」に顕在化してる。つまり再文脈化を可能にする異文化由来の意味形成素がある。これらはそういう意味での一種の普遍者である。従って普遍者であるかぎりは、異文化間を越境して、共通言語・普遍言語として振舞うことが出来る。そういう意味で、このモノローグを成立させる「内部言語」は異文化間のディアローグを成立させる高位の言語である。この井筒の考えの道筋を辿るなら、「東洋哲学」の構築が様々な東洋思想を世界的・現代的な現場に引き出すことであり、それは東洋間の対話だけでなく西洋やその他の地域との真の交流―「一種の哲学的対話（デイアローグないしディアレクティーク）」[54]―を目指す営みだと理解できる。実際、これが、異なるもの同士が思想的出会いの場で本当に分かり合うことを目的とする基礎―柔軟心―作りだと井筒は述べていた。この柔軟心に対応するのは、「限りなく柔軟な世界（限りない内的組み替えを許す秩序構造）」「柔軟なコスモス」である[55]。異文化間のディアローグを可能にするもの・必要なものは、普遍語・共通語という言語フィールド、柔軟心という意識フィールド、「柔軟なコスモス」という認識フィールドを柔軟にすることである。これらのフィールドは、同一文化の中で一個人も持つフィールド構造である。しかし、異文化間のディアローグを成立させるためには、これらフィールドの柔軟性が達成されねばならない。柔軟性は、これまで述べてきたように、「哲学的意味論」による第一操作、「比較哲学」が帰結した「東洋哲学」の構築という第二操作を経由して、初めて生成すると井筒は考えている。

ここで言及した諸フィールドは、意味マンダラあるいはフィールドとして限りなく柔軟な構造を持つ。そこにおいて実践可能な異文化間対話、間文化的コミュニケーションは、「間文化的普遍者」に基づくゆえに、解釈学的な特性を持つ。つまり、「間文化的普遍者」の「痛烈な実存的状況」を再文脈化しながら、つまり対話者に意識させながら相手の「実存的意味」を了解する解釈学的コミュニケーションである。再文脈化と呼ぶ行為は、脱シチュエーション的なエクリチュールを、「シチュエーションに根源的に制約されたもとの姿に一度戻し」、発話された過去の「リアリティとの同時代性を我々が自分の中に、文献学的に再構成する」ことである[56]。「いちばん原初的な言語次元」「パロール的状況性の中に身をおいて、そこから一々の文の意味を理解していく」ことである[57]。この絶え間ない還元の実践と邁進が井筒の考える他者解釈である。

井筒は、このような第一段階の解釈と相関関係にある第二次解釈の必要性も主張する。パロール的状況性は、パロールを可能にする言語の意味機能によって規定されていると井筒は考えるからだ。この意味論的規定は「原基意味形成素」「意味可能体」「現勢化を待つ意味的エネルギー群としてのみ存在する潜勢態のコトバ」の水準における意味の働き方を理解することで記述できる。つまり、「パロールのそこに働いている下意識的意味連関まで掘り下げていく」ことである。これによって、パロールの同時代的状況という現実的な規定性、「漠然とした存在感覚」のような、しかし「本当は一つの複雑な意味聯関的全体構造」という潜在的な規定性、という二重の解釈が可能になる[58]。これを意味論的解釈学と井筒は言う[59]。

このようにしなければ、パロールを発した人の考えも、その発話状況も、発話や発話者の生きた時代精神、世界観も理解できない。一つの言語現象―パロールであってもエクリチュールであっても―は、様々な状況から出来ている。発話者が持つ状況、対話相手が持つ状況、その両者を含む状況（life context；Lebenswelt）など。その全てを解釈に含めて多角的にパロールやエクリチュールを理解することが、意味論的解釈学である。異文化を理解す

るため、また思索するために作られた哲学的意味論は、「哲学的対話（デイアローグないしディアレクティーク）」という観点から、言語コミュニケーションの解釈学へと変貌を遂げたと言える。従って、柔軟な精神のフィールドが他者の根源的ヴィジョンの理解をも可能にする。高次言語を媒介にしてのコミュニケーションは、解釈学的コミュニケーションと言える。このコミュニケーション、ディアローグの場では、対話の参加者は柔軟な精神（「間文化意味論的思考」）を解釈学的コミュニケーションとして具現化する。そのようなコミュニケーションが成り立つ水準が、根源的ヴィジョンをホンヤクする水準であり、解釈学的コミュニケーションの水準である。間文化的意味論の表現では、柔軟心は汎文化性を帯びた言語アラヤ識の現勢態であり、すなわち、「思惟の柔軟性」は「間文化意味論性」である。

６　場の哲学

場やフィールドの哲学は根源的ヴィジョン、その意味化、言語化されたヴィジョンの相互理解の場までを思索対象にする。井筒は、「哲学的意味論」として深めてきた彼の言語哲学に、「意味論的解釈学」という可能性を加えた。この解釈学は、パロールやエクリチュールという言語現象を扱う。その時は第一に以下の様々なアスペクトから意味フィールドを現象記述として描き出すことを主張する。それらは、パロールがもつ様々な水準の状況が確定する様々な意味、様々な水準におけるレトリックが持つニュアンス、エクリチュール内部の意味構造、エクリチュール外の文脈（歴史的背景や、発話ないし記録された状況）が確定する意味構造である。つまり、第一操作は、様々な状況でどのようにラングに言語記号のコードとして顕在化された形で登録されている意味的諸単位が具体的な意味へと限定されているかを記述することである。これを水平的アプローチと井筒は呼ぶ。第二に、具体的な意味へと顕在化された意味単位が、限定されるときに、何を排除したかをも記述しなければならない。つまり、非活性的な潜在的意味単位の働き方も記述しなければならない。なぜなら、様々な状況だけが、意味単位を確定し顕在化させるのではなく、顕在化しなかった意味単位の働きも、テクストの意味を、目立たない仕方で決定しているからである。このアプローチを井筒は垂直的アプローチと呼ぶ。それは、下意識的水準があることと対応して、意味構造にも顕在的な水準と潜在的な水準を認めるからだ。井筒は、活性的な言語行為を水平的なものとして理解するので、非活性的な水準の意味を下部構造として理解する。水平的および垂直的アプローチは、理解・解釈に必須というのが井筒の考えである[60]。

垂直的アプローチは、確定されておらず非限定的で流動的な意味の働きを、記述すること、つまり意識させることである。したがって、意味論的流動性をそなえた理解・解釈は、コミュニケーションをも流動的で柔軟にする。なぜなら、各対話者が、流動的で柔軟な意味論的下部構造を、一つの意味フィールドを明確に自覚する主体になっているからだ。「従ってこの特殊な出来事に参加する二人の人間の各々は、本源的非言語の垂直的言語化の場であります。二人の人間、二つの実存、すなわち非言語の自己言語化の互いに平行する二つの実存機構が、相関的展開の過程において、互いに刻々呼び合い応じ合いつつ、瞬間ごとに全く新しい対話的場面を創造していく」[61]。

異文化理解には、解釈学的コミュニケーションが必要である。言語的・文化的背景や歴史的背景、および各言語の意味論的下部構造が、どのようにテクスト（エクリチュールであれパロールであれ）を理解させるかをその都度の状況下で決定する。したがって、異文化理解が求められる場合は、言語的・文化的背景や歴史的背景、および、異言語の意味論的下部構造をも含めたコミュニケーションが求められる。このような解釈学的コミュニケーションには、解釈学的柔軟性をもった主体が、垂直的言語化の場になる。

垂直的言語の理解には意味論的解釈学が必要になる。意味論的解釈学は、その「哲学的意味論」によって、意味論的下部構造をも含めた意味フィールドを記述する。それゆえに、またそれを通してのみ、言語的・文化的・歴史的背景を全く異にする異文化理解「ホンヤク」が可能となる。意味フィールドを記述することによって、異文化の普遍者同士が比較されたり影響される。これを通して「間文化的普遍者」が成立することはすでに確認した。「間文化的普遍者」は、逆にまた、異文化間対話に肯定的なきっかけを与え、先の引用のように「全く新しい対話的場面を創造していく」だろう。あるいは、普遍者同士の比較が異文化間で組織的に行われるなら、新しい哲学や文化が創造されるだろう。これが井筒が求める対話の形であり、ここで述べる場の哲学の形成である。

一つの実存が、一人の人間が、本源的非言語の垂直的言語化の場として、瞬間ごとに全く新しい対話的場面を創造していく働きは、井筒の意味での、意識フィールドの成立であることは確認した。この実存は、言語フィールドを、つまり意味論的下部構造の全体を理解し解釈する。言い換えれば、異文化理解においては、この実存は、ラングに言語記号のコードとして顕在化された形で登録されている意味的諸単位だけでなく、下部構造の潜在的意味を記述するディスクールへと鍵概念を書き換えることで、異言語を「ホンヤク」する。ここに志向性の本源的な水準をどう理解しようとするかという井筒の企図を見ることもできるだろう。ここでは、井筒がより重要視すると考えられる意味フィールドとしての柔軟心を追求しよう。

この意味的に柔軟な実存は、禅が修行や詩歌が創り出す主体性である。井筒の考えでは、禅は言語をフンボルトやサピア＝ウォーフの仮説のように捉えるが[62]、積極的、建設的にこの事実に対処する点で異なる。意識構造を根本的に練り直し、認識を変えることで、認識範型、分節形態、分類法を変化させる[63]。つまり禅は最初にラングに言語記号のコードとして顕在化された形で登録されている意味的諸単位を捨てさせ、「言語によって決定された意味的範疇の枠組みから抜け出す」[64]ことでこの意味論的実存を達成させる。それによって、「言語の区分け形式によって歪められた「現実」の姿を、言語ぬきの、新鮮で潑剌とした直接のヴィジョンで置き換えなければならない」[65]。

言語の区分け形式によって歪められた現実という言い方は、現実を直接認識できないというフンボルトとサピア＝ウォーフの仮定に対応する。井筒は「直接的ヴィジョンにおいて現れてくる「現実」は完全な形而上的無限定者でなければなりません。全然区分けがないのですから当然そうなるはずです」[66]と述べ、完全に概念相対主義者の表現を模倣する。概念相対主義は、言語的意味のヴェールが現実を歪めさせ、言語ごとに歪め方、認識、ゆえに文化が異なると考える。概念相対主義の批判者たちは、概念相対主義では、独我論、共約不可能性、翻訳不可能、つまり異文化が理解できないという結論に至る。概念相対主義を批判する人たちのように、言語が直接に現実を指示すると考えれば、翻訳不可能論は解消できる。

だが、井筒にとって、この解消法は、「漠然とした意味的近似値」としての「言語的普遍者」だけでコミュニケーションする（あるいは翻訳する）ことを意味する。それは「巨視的次元」における言語理解である。そのとき、「痛烈な実存的状況」は排除され、様々な水準の状況が脱コンテクスト化され、意味論的下部構造は自覚されていない。言語は「微視的次元」も持つ。上述の、潜在的意味機能、意味論的下部構造の働きの水準である。「巨視的次元」は、言語的普遍者の水準なので、必ずしも水平的アプローチに相当しない。しかし、垂直的アプローチは「微視的次元」に焦点を当てるといえるだろう[67]。

井筒の解釈学は文化形成的解釈学と他者理解の解釈学に分かれる[68]。他者理解の解釈学はテクストを状況性に引き戻して意味論的下部構造からテクスト、すなわち他者を理解することである。文化形成的解釈学は、意味論的下部構造を他者を投入して創造的に活性化することである。よって、解釈学的コミュニケーションも、意味論的下部構造の理解としての他者理解をおこなう他者とのコミュニケーションと、他者との関わりの中で新しい文化を形成していく意味での解釈学的コミュニケーションとに分かれると言えよう。そして、いずれにしても、意味論的下部構造を問題にするので、いずれの解釈学においても、井筒は水平的および垂直的アプローチを解釈学に措定していると私は考える。解釈の両アプローチは、意味論的に組織される様々な場、意味フィールドに向けられ、理解するとはフィールドの意味組織を意味論的に記述することなのだ。

井筒は「直接のヴィジョン」が直接性を失わず自己言語化することを記述する議論をしていた。「形而上的一者は絶対未分節の言語、言葉以前の言葉、それ自体は絶対の沈黙であり、まだ言葉として分節作用を全く現わしてはいないけれど、しかも無限に自己を意味的に分節していくことのできる根源的非言語と考えることができます。西洋流の表現を使えば Verbum Aeternum とでもいうところでしょうか」。井筒は、現代哲学の主流とは異なり、現代哲学が排除する形而上学的体験、根源的ヴィジョンを前提にする。もし、ここで「読む」ということが問題になっているなら、まず「根源的ヴィジョン」がなんであれ、我々は言語的テクスト—それが母語であれ外国語であれ—からそれを理解せざるを得ない。従って「根源的ヴィジョン」を主題とする諸テクストを意味論的分析や意味論的解釈学の対象にすることは不可解ではない。不可解に思われ得るのは、「根源的ヴィジョン」が「完全な形而上的無限定者」であることだ。これは通常は理解を越える。しかし井筒はこれを理解する方法を構築した。意味論

的垂直的アプローチを行うことで、「根源的ヴィジョン」は記述可能、翻訳可能、共約可能になる。

井筒における「根源的ヴィジョン」は「形而上的一者」を指すこともある。が、ラングのコード化によって限定・確定・実体化されない、意味論的下部構造の働きも指す。また相互的関係における主体の体験を意味しているとも思われる。それを私は、柔軟な意味フィールドとしての主体の体験の現場とみなしてきた。それは、非言語の自己言語化の現場、本源的非言語の垂直的言語化の場である。つまり、主体は、それぞれが、その都度の状況ごとに異なる意味を示すフィールドである。状況の差異化は意味の変化をもたらす。それは、たちどころに、主体性の変化に結果する。意識構造がその都度練り直され、認識の変化が、範型、分類法を変化させる。

このように考えれば、「根源的ヴィジョン」が「形而上的一者」を含意しようとも、またその言語化を「分節」と呼び、言語ごとに異なる分節ゆえに意味のヴェールが異なるから世界像が異なると井筒が述べようとも、さらに井筒自らその言語論がフンボルト、サピア＝ウォーフに基づくと述べようとも、概念相対主義とは異なる言語観を彼は提示すると言わざるを得ない。井筒の考えでは、言語・認識・意識のフィールド構造は、流動的で柔軟であり、常に変化する。「形而上的一者」でさえ、絶え間ない変化あるいは出来事として捉え、井筒は言語以前の「非言語」とも呼ぶ。井筒理論は、その非言語の自己言語化を力動性とともに記述し、翻訳できると主張する。彼の観点から述べるなら、概念相対主義が翻訳不可能という不可解な結論に到達するのは、言語も認識もそれらと現実との関係も固定的かつ実体的に捉えるからと言えよう。逆に井筒は、概念相対主義の批判者達を、彼らが普遍者ばかりに注目して、絶え間なく変化する状況ごとに変容する意味論的ネットワークを理解すべき「意味」から不当に除外すると、批判する。この論旨を表現するために、井筒は、水平的および垂直的アプローチ、巨視的および微視的次元、意味論的潜在性や意味論的下部構造というタームを用いているのだ。

7　結

井筒の学問的歩みを回顧的に振り返ると、井筒は三つの学問的区分を経て、三つの学問的領域を形成して、最終的には、一つの大きな哲学的プロジェクトを企図したと言える。井筒のプロジェクトを一つの構造体として眺めた場合、根源的ヴィジョンを様々な水準・状況から意味論的に記述し理解することを、井筒は哲学的プロジェクトとした。それは、間文化的対話、異文化間理解に、重要な貢献をなすであろう。

井筒は彼の意味論的記述方法によって「根源的ヴィジョン」が記述できるだけでなく、異文化あるいは過去の文化の「哲学的思惟が自然にでてくる」と考えた。井筒が「根源的ヴィジョン」の記述にこだわり、その分節化が個人をそして文化を規定すると井筒は概念相対主義的レトリックを用いて表現した。概念相対主義の成立不可能性の根拠がデヴィッドソンによって指摘された。だが井筒は概念相対主義的レトリックを用いながら、そして井筒自身も概念相対主義の考え方の一部を採用しながら、反対者が指摘するアポリアを独自の方法で克服しようとした。

概念相対主義の成立不可能性の根拠がデヴィッドソンによって指摘されたあとでも、井筒は「根源的ヴィジョン」「形而上的一者」の言語化に、そして「意味のヴェール」に執着した。井筒は、この言語化の出来事の場に、言語・認識・意識のフィールドという様々な側面を見出している。様々なアスペクトが、自己言語化する極同士の間で、瞬間ごとに全く新しい対話的場面として自己を創造していく。井筒が理解する「根源的ヴィジョン」「形而上的一者」は、「瞬間ごとに全く新しい対話的場面を創造していく」働きであり出来事である。そこでは、「非言語の自己言語化の互いに平行する二つの実存機構が、相関的展開の過程において、互いに刻々呼び合い応じ合」う対話が生起する。

「意味のヴェール」が現実を直接に経験し指示することを阻むと概念相対主義者らは主張する。彼らにとって、これが概念的枠組みであり、これが、異言語間の翻訳は不可能である原因だ。この思考は、形而上学的妄想であろう。井筒も同じことを言う。だが、井筒にとって意味のヴェールは、顕在的および潜在的意味単位の全体を含む意味フィールドであり、井筒はそれを解釈することがニュアンスの違いをホンヤクすることになると考える。母語であろうと外国語であろうと、このような解釈学的操作が求められる。とくに、外国語のテクストを理解するためには、そして、本当の対話のためには、このような意味論的解釈学を用いなければならない。それによって、本当の対話が行われる空間を創設しなければならない。本当の対話のための方法は、井筒にとっては「東洋哲学」という

新しい哲学の構築の方法であり、同時に、新しい哲学は、間文化的対話のフィールドをも形成する。

翻訳不可能性は上述したような流動的な出来事を現実だと捉えず、経験を実体化するところから導き出される。批判者たちは言語普遍者にのみ注目して垂直的アプローチをとらず、意味論的下部構造を記述に含めたコミュニケーションを考えないから、短絡的に不可知論へ至る。井筒はこう考えただけでなく、解釈学的コミュニケーションによる間文化的意味論、および間文化的普遍者という普遍語の構築を、哲学的プロジェクトの主要内容にしていた。間文化性と間文化的翻訳（「ホンヤク」という書き方で通常の翻訳から区別される間文化的意味論性を主題とする異文化理解）へと展開する「根源的ヴィジョン」は、一部のエリートしか到達できない神秘主義の境地ではない。もちろん、解釈学的コミュニケーションも意味論的解釈学も、誰でも容易く瞬時に行いうる操作ではないが、絶えず実践し続けねばならない営みである。異文化、異言語、他者を、人間を理解するには、意味論的解釈学というそれ相応の絶え間ない努力を尊重し、ともに実践せねばならないという理念が井筒の場の哲学にあるといえるだろう。

参考文献

濱田恂子『入門　近代日本思想史』筑摩書房、2013。

池内恵「井筒俊彦の主要著作に見る日本的イスラーム理解」『日本研究』第 36 集、2007：109-120。

Izutsu, Toshihiko, The Structure of the Ethical Terms in the Koran, Keio University: Tōkyō, 1959.

—— God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung, Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies: Tōkyō, 1964.

—— The Concepts of Belief in Islamic Theology: a Semantic Analysis of îmân and isâm, Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies: Tōkyō, 1965.

—— Ethico-religious Concepts in the Qur’ân, McGill University Press: Montreal, 1966.

井筒俊彦「哲学的意味論」『慶應義塾大学言語文化研究所所報』No. 6, 1967：2-3。

—— „The Philosophy of Zen “, in *Contemporary Philosophy: a survey 4*, ed. by R. Klibansky, Nuova Italia: Firenze, 1971: 500-522.

同『ロシア的人間』北洋社、1978a。

同『神秘哲学』第一部「自然神秘主義とギリシア」、第二部「神秘主義のギリシア哲学的展開」人文書院、1978b。

—— „The Field Structure of Time in Zen Buddhism“, in *Eranos Jahrbuch*, Band 47, Insel Verlag: Frankfurt am Main, 1981: 309-340［originally held in 1978 at the 47th Eranos Conference］.

同『意識と本質』岩波書店、1983a。

同『コーランを読む』岩波書店、1983b。

—— *Sufism and Taoism: a Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Iwanami shoten: Tōkyō, 1984.

同『意味の深みへ』岩波書店、1985。

同『叡智の台座』岩波書店、1986。

同「気づく：詩と哲学の起点」『思想』751 号、1987：1-4。

同『コスモスとアンチコスモス』岩波書店、1989。

同「意味論序説」『民話の思想』佐竹昭広著、中央公論社、1990：271-247。

同『意識の形而上学』中央公論社、1993a。

同『井筒俊彦著作集　別巻』中央公論社、1993b：395f。

井筒豊子「言語フィールドとしての和歌」『文学』52 巻 1 号、1984：44-53。

同「意識フィールドとしての和歌」『文学』52 巻 12 号、1984：10-22。

同「自然曼荼羅：認識フィールドとしての和歌」『岩波講座東洋思想 16　日本思想２』井筒俊彦他編、岩波書店、1989：219-261。

Izutsu, Toshihiko and Toyo, „Poetry and Philosophy in Japan“, in *Contemporary Philosophy: a survey 4*, ed. by R. Klibansky, Nuova Italia: Firenze, 1971b: 523-548.

Kamada, Shigeru, „The Place of Mullā Ṣadrā’s Kitāb al-Mashā‘ir in Izutsu’s Philosophy“, *Intellectual Discourse*, vol. 17, No. 2, 2009: 159-172.

黒田壽郎「意味論的分析の道：井筒俊彦教授の場合」『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』第 1 号、1970：103-125。

同「井筒俊彦：意味論的分析の可能性」『理想』646 号、1990：13-20。

牧野信也「解説」『意味の構造：コーランにおける宗教道徳概念の分析』（井筒俊彦著）新泉社、1972：385-395。

同「解説：井筒イスラーム学の全体像と『マホメット』」『マホメット』（井筒俊彦、著）講談社、1989：118-141。

同「井筒俊彦著作集への解説」『意味の構造：コーランにおける宗教道徳概念の分析』（『井筒俊彦著作集』第 4 巻、井筒俊彦、著）、中央公論社、1992：349-355。

—— [1998]. „On the Originality of „Izutsu“ Oriental Philosophy“, in : Consciousness and Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu, edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Hideichi Matsubara, Takashi Iwami, and Akirō Matsumoto, Iwanami shoten: Tōkyō, 251-258.

永井晋「イマジナルの現象学」『思想』968 号、2004：23-39。

Nakamura Kōjirō, The Significance of Toshihiko Izutsu's Legacy for Comparative Religion, *Intellectual Discourse*, vol. 17, No. 2, 2009: 147-158.

新田義弘「知の自証性と世界の開現性：西田と井筒」『思想』968 号、2004：4-22。

Ono, Junichi, „Mullā Sadrā und die Überwindung der Prädikatstheorie Nishidas“, in *Selbstverhältnis im Weltbezug*, Teil II, Claudia Bickmann und Markus Wirtz (Hrsg.), Traugott Bautz, Nordhausen, 2011: 75-91.

竹下政孝「井筒俊彦のイスラーム学における業績」『イスラム世界』42 号、1993：159-164。

注

1 濱田、2013：272。
2 井筒、1978b：2。同書は神秘主義体験すなわち根源体験のロゴス化が主題（15ff）。また、創造的思索の原点は「根源的ヴィジョン」と言及（井筒、1986：96）。
3 同、1986：117。思惟の柔軟性、柔軟心について井筒は他多数の論文で言及。
4 同、84。
5 同、1967：3。
6 同、1990：256。
7 黒田、1970：103-125。
8 竹下、1993：159-164。
9 牧野、1972：385-395。
10 黒田、1990：13-20 頁。
11 中村、2009：147-158。
12 池内、2007：109-120。
13 鎌田、2009：159-172。
14 小野、2011：75-91。
15 新田、2004：4-22。
16 永井、2004：23-39。
17 井筒、1978a：273。
18 同、1978b1：4。
19 同、1967：2。
20 同、1985：293。
21 同、1978b1：15ff。
22 同、1983a：58ff。
23 詩歌成立の先概念的水準における経験の概念化と意味化を井筒は共著で明言（1971b：525f）。
24 同、1987：1-4。意味フィールドは意味マンダラと置き換えられ、志向性が兆す生命の本源的運動を指す（1985：80ff）。主客成立の可能性を含みつつそれ自体はどちらでもない場を禅は「人境俱奪」という（1983a：384f）。
25 同一言語内の例（同、1971b: 538-541）、異言語間の例（同、1984）。
26 同、1971a：513ff。歌や曼荼羅から日本的哲学への展開に言及（同、1993b：395f）。
27 同、1971b：529ff、1989：155f。
28 同、1971b：526ff、1983a：34ff。
29 同、1986：117f。
30 同、106。
31 同前。
32 同、117f、1989：245f。徹底的に還元された主体性、柔軟心に意味マンダラというコスモスが現れる（1989：245f）。
33 同、1986：104ff、118。
34 同、117。
35 同、118。

36　同前。
37　同、96。
38　同、104。
39　比較による創造的思索場の形成、相互理解の共通言語場を語る文脈で意味フィールドとして哲学素に言及（1986：78）。
40　同、1983a：422ff、1983b：56ff、1985：254ff、1986：89f。
41　同、1983a：429。
42　同、1993a：69。
43　同前。
44　同前。
45　同前。このメカニズムについては、164ff。また、1981：97ff、1985：76ff、292ff、1989：157ff。
46　同、1993a：69f。
47　同、70。
48　同前。
49　同、1986：117f、1967：3。
50　同、1985：76。
51　同、1983a：404。
52　同、422。
53　同、425。
54　同、1989：197。
55　同、196、245f。
56　同、1983b：66。
57　同、65。
58　同、72。
59　同、103。
60　同、1985：254f。
61　同、1983a：423。
62　同、411 頁。
63　同、411f。
64　同、407。
65　同、407f。
66　同、408。
67　同、397、412f。
68　同、1983b：56ff。

論文

新実在論とマルクス・ガブリエル
―世界の不在と「事実存在」の問題―

中島　新

はじめに

本稿の目的は、マルクス・ガブリエルが現在論じている「新実在論」がどのような思想展開として位置づけられるのかを検討し、そのうえで彼の「新実在論」において展開される「事実存在〔実存〕Existenz」概念を明らかにすることにある[1]。彼自身の研究はそもそもシェリング後期哲学の「神話の哲学」研究をその基礎としているが、それだけにとどまらず認識論や懐疑主義、分析哲学までその幅を広げている。「新実在論」とは彼が現在中心的に論じているテーマのひとつであり、本稿では特にそこで重要な概念として登場する「事実存在」について詳しく論じることにする。「新実在論」とは、彼によれば「ポストモダン以降」の時代における新しい哲学的展開だとされるが、しかしその内実は論者によってさまざまであり統一的な見解があるわけではない[2]。しかし少なくとも、彼の主張する「新実在論」は、彼自身のシェリング研究の延長線上にあるものと理解できる。彼の問題意識は「世界 Welt」と「事実存在 Existenz」をめぐる問いに収斂される。これはまさに彼がシェリング研究を通じてつかんだ問いであり、その全面的な展開が、現在の彼の議論に繋がっていると考えられる。

本論文ではまず彼のシェリング理解について検討し、そこで提示される「世界とは何であるか？」という問いがいかなる意味を持つのかを明らかにする。さらに、彼の新しい理論展開を示した『なぜ世界は存在しないのか *Warum es die Welt nicht gibt* 』（以下『世界』）においてどのようにその問いが「新実在論」と結びつくのかを見る。そのうえで、『新実在論 *Der Neue Realismus* 』所収の彼の論文である「実在論的に考えられた事実存在」（以下『事実存在論文』）において、とりわけ「事実存在」という概念によって特徴付けられる彼の「新実在論」の構想がどのような哲学的プロジェクトであるのかを明らかにしたい。

1．「世界」という問題設定

ガブリエルは『神話における人間 *Der Mensch im Mythos*』（以下『神話』）において、後期シェリングの「神話の哲学」を中心に議論を展開している。その序論でまっさきに挙げられる問いは、「世界とは何であるか？」［DMIM:1］という問いである。この問い自体はシェリングの初期思想から一貫しており、西洋形而上学へのシェリングの取り組み（あるいは対決）の原動力となった、しかも今日にも通じる問いだと捉えられている。

> シェリングがその〔思想の〕開始初期から集中して取り組み、彼を西洋形而上学の伝統全体への絶え間ない取り組みへと駆り立てた問いは、〔…〕従前どおり非常にアクチュアルである。［DMIM:1］

もちろん、ガブリエルが『神話』において展開する議論は、シェリングの「神話の哲学」の解釈を目的としているから、その文脈から切り離して議論することは適切ではない。しかしながら、「世界とは何であるか？」という問いをシェリング哲学の課題として取り上げ、それが今日的意義のあるものだと示す企ては、既に彼のシェリング解釈に内在していたことがここで確認できることは重要である。というのも、この「世界」を巡る問いは『神話』以

外の著書でたびたびくり返されることになり、明らかにガブリエルの思想の中心問題となっているからである[3]。それがとりわけ『神話』においては、「神話の哲学」解釈によって「西洋形而上学の古典的問題に対するシェリングの答えを詳細に追及すること」［DMIM:1］によって取り組まれているのである。

それでは、ここで言われる「西洋形而上学の古典的問題」とは何を意味しているのだろうか？それはもちろん「世界とは何であるか？」という問いに表われているが、ガブリエルは、それが形而上学において問われる際には、「存在者 Seiende の全体への（換言すれば世界そのものへの）形而上学的な問い」［DMIM:2］であると規定する。すなわち、西洋形而上学における「世界」とは、厳密には「存在者の全体」としての「世界そのもの」を意味しており、西洋形而上学はそうした世界を問題としてきたということが指摘されている。それゆえ、「世界とは何であるか？」という問いに取り組むことで、シェリングはこうしたギリシア以来の西洋形而上学の伝統的な「世界」理解を再検討することになり、ガブリエルはこの点にヘーゲルとの共通性を見出している[4]。

しかしながら、ここでは同時にヘーゲルとの差異も指摘される。それは、シェリングの後期哲学に見られる「絶対的観念論の保留」［DMIM:2］という立場である。ガブリエルは絶対的観念論の特徴を、存在者の全体を「総体性」として把握する点に見ており、絶対的観念論に距離を置くシェリングの立場を次のように指摘する。

> シェリングはヘーゲルとは違って、理性の二重化された外部を考慮に入れている。まず一方で、世界の事実存在という純粋事実 Faktum は存在の概念へは還元できない。理性についての事実存在は諸個別物あるいはわれわれのような理性的存在者 Wesen についての事実存在と同様に、概念には還元できない。他方で、理性の事実存在を自らにとって透けて見えるようにすることは理性の歴史に属しており、それはカントの理性批判において模範的に遂行された。その際に理性は精神が自身の事実存在を超越 Transzendenz することを発見し、そのことは、存在 Sein を超えて、すなわち古典的意味において超越的である絶対的精神への展望を開くのである。［DMIM:2］

ここでは、二つの意味で「事実存在」が理性の外部で設定されることになる。つまり、一つ目の意味では、事実存在が「概念へと還元不可能であること」により理性の外部に置かれている。この場合は事実存在が概念へと還元できないことから、その把握不可能性を「外部」としている。二つ目の意味では、理性の歴史においても、精神自身が自己の事実存在を超越することにより、理性の外部へと置かれている。この場合は事実存在を「理性の歴史」において把握しようとするが、それが精神の自己超越の過程においては、既に超越されてしまったものとしか示せないために、もはや「事実存在」ではなくなってしまっていることを「外部」としている。いずれにせよ、ここでは理性にとって事実存在はつねに「外部」であり、把握することはできない。つまり理性の「限界」を理性の外部に設定している。この点でまさにシェリングはヘーゲルと立場を異にする。

> これによってシェリングの後期哲学は、絶対的なものについての別の偉大な哲学、ヘーゲル哲学と対決することになる。ヘーゲル哲学は、無限なものあるいは絶対的なものを次のようなものとして理解する。つまり、もはや限界を外へともたずに自らを自ら自身のうちで差異化し、それによって確証されいわばそのように自身の下へ引き返すものである。［DMIM:2］

シェリングとヘーゲルの係争点は、まさに「限界」の設定の仕方に由来している。シェリングはあくまで理性の外部に「限界」を設定しており、ヘーゲルはその限界が絶対的なものによって乗り越えられるものと考えている。「ヘーゲルが理性のどんな限界も止揚し、絶対的なものを、自らを自ら自身と媒介している総体性として叙述しようと試みた一方で、後期シェリングは、観念論的理性の流域 Einzugsgebiet が再び限界付けられる必要があると考えた」［DMIM:3］のである。こうした「限界」を巡る問題は、そもそもカントの理性批判に対するそれぞれのリアクションと考えることができる。というのも、「理性の限界を内側から線引きするという試みは、もちろん既にカントが披露した」［DMIM, S.3］からである。しかしながらガブリエルはその試みに問題を見て取る。というのもその試みは、理性そのものを審議にかけ揺さぶるものではなく、「理性の暴走を阻止する」［DMIM, S.3］ために

行われたからである。このことによってむしろ、「理性にとって原理的には決して意のままにされ得ないもの」［DMIM, S.3］について理性の立場から積極的に判断することができるようになる。つまりあくまで理性による把握の立場は揺るがないのである。

もちろん、シェリングも理性そのものを否定しているのではない。というのも、あくまで「理性の限界を内側から線引きする」ことはカントと同時にシェリングもまた試みているからである。しかしながらその試みは、「理性は根本的に他のもの Anderes に依存せざるを得ない」［DMIM, S.3］という主張に繋がっている。つまり先ほども確認したように、理性はつねに自身の「外部」を残しており、まさにそのことによって理性は自身の限界を線引きしているのである。ここで決定的に重要なのは、この理性の外部、すなわち「他のもの〔他者〕」が残されることである。ガブリエルによれば、この他のものこそ、「（いまだ）完全には、絶対的で思弁的な主体性の自己関係へと埋没して消えることのない在るもの etwas」の余地を理性のうちに残すものなのである。つまりシェリングがカントやヘーゲルに対して取っている距離は、理性による把握の立場や、絶対的観念論の立場との距離を表しており、その際に重要なのは、理性そのものをその外部との関係から問い直す視点をシェリングが提供するということである[5]。『神話』においてそれは「神話」を巡る問題において展開される。しかし『神話』以降の議論においては、問いそのものは変わらず「世界」に向けられているが、理性とその外部の問題は存在論的な「事実存在」概念において検討されることになる。

２．「世界」の不在と「事実存在」

ガブリエルは「新実在論」という構想を、『なぜ世界は存在しないのか』において詳述している。同書は一貫して「世界は存在しない」という主張に貫かれているが、ここで確認しておくべきは、そこで言われる「世界」の意味と、「存在する」ものとしての「事実存在」の理解である。まずはここで「存在しない」と言われる「世界」についてのガブリエルの論述を確認しよう。

> 私は本書の中である新しい哲学の根本命題を展開しようと思う。その哲学は、ある単純な根本思想、すなわち世界が存在しないという根本思想を出発点にする。〔…〕世界が存在しないという根本命題は、そのほかすべてのものは存在するということを含む。［WARUM, S.9］

ここで「新しい哲学」と言われるのはまさに「ポストモダン以降」の時代の哲学を指しており、「新実在論」の構想を念頭においてのことだが、この引用では二つのこと、すなわち「世界は存在しない」ということと「そのほかすべてのもの〔世界以外〕は存在する」ということが重要である。ここではひとまず確認のみにとどめ、続く論述を見てみよう。

> 本書の二つ目の根本思想は新実在論である。新実在論は、いわゆる《ポストモダン》以降の時代を特徴付けるひとつの哲学的態度である。〔…〕したがって新実在論はまずもって、ポストモダン以降の時代に対する名称に他ならない。［WARUM, S.9f］

ガブリエルは同著において、「世界の不在とそれ以外の存在」を「新実在論」というポストモダン以降の哲学的潮流を踏まえて説明しようと試みていることが分かる。既に『神話』でガブリエルが提示した「世界とは何であるか？」という問いに対して、ここでは世界は「存在しないもの」であるという回答が出されていることになる。しかしなぜ、「それ以外」のものは存在し、「世界」は存在しないのであろうか。まさにこの点で、ガブリエルの「世界」と「事実存在」の理解が重要となる。ガブリエルは「形而上学」と「ポストモダン（とりわけ構成主義）」における「世界」理解を次のように説明する。

> 形而上学は世界全体の理論を展開する試みとして定義されうる。形而上学は、世界が現実性においてどうあ

るのかを記述するもので、世界がどのようにわれわれに現れるか、どのようにわれわれに現象するのかを記述するのではない。〔…〕それに対してポストモダンは、われわれに現象する諸事物のみが存在するのだと反論する。そもそももはやその背後には、いかなる世界や現実性そのものも存在しない。［WARUM, S.10f］

ガブリエルが指摘するように、ポストモダンの主張というのは形而上学の主張の変種にすぎない[6]。というのも、ポストモダンにおける「現実性」が「われわれに現象する」ことと同義だと捉えられる限り、ポストモダンは現実性における諸事物の存在を主張しているからである。つまり「現実性」理解そのものが変わることにより、形而上学とポストモダンは結びつくことになる。それは反対に、ポストモダンが形而上学と同じ問題、すなわち「現実性を一面的にしか把握していない」という問題を抱えることにもなる[7]。ガブリエルは、この両者の問題点を踏まえ、それらの立場と新実在論の立場の違いを次のような例によって示す。

なぜ新実在論が世界へのある新しい態度を必然的に伴うのかを理解するために、われわれはある単純な例を選び取る。アストリートがちょうどソレントにいてヴェスヴィオ火山を見ていると想定し、他方でわれわれ（つまりあなた、愛すべき読者と私）がちょうどナポリにいて同様にヴェスヴィオ火山を観察しているとする。つまりこのシナリオにおいてヴェスヴィオ火山は存在し、アストリートから（すなわちソレントから）見られたヴェスヴィオ火山とわれわれから（すなわちナポリから）見られた火山が存在する。［WARUM, S.14］

こうした条件設定の下で、まずは形而上学的にこのとき何が存在すると主張されるのかが示される。

形而上学は、このシナリオにおいてはある唯一の現実的対象すなわちヴェスヴィオ火山が存在すると主張する。この火山はちょうど偶然にもあるときはソレントから、またあるときはナポリから観察されているが、そのことがしかしおそらくほとんど火山を動かすことはあるまい。誰がその火山に関心を持とうと火山にとっては関係が無いのだ。これが形而上学である。［WARUM, S.14］

形而上学の考え方からすれば、唯一の対象すなわち「ヴェスヴィオ火山」そのものしか存在しないことになる。つまり形而上学にとってはこの場合観察者が誰であるのかは問題とならず、現実的な対象である火山そのものの存在だけが主張されるのである。そこでは当然、どの視点からでも見られているのは同じ一つのヴェスヴィオ火山であり、視点に応じてその火山の存在が分けられることは無い。しかし同じ条件設定の下でも、構成主義の立場に立つと次のような主張になる。

それに反して構成主義は、このシナリオにおいて三つの対象が存在すると想定する。つまりアストリートとあなたとわたしにとっての火山が存在する。その背後にはそもそもいかなる対象も存在しないか、われわれがいつか認識することを期待できるような対象が存在しないかのどちらかである。［WARUM, S.14］

形而上学の立場とは異なり、構成主義の立場においては視点の数だけヴェスヴィオ火山が存在することになる。つまり誰によって見られているかが、ヴェスヴィオ火山の存在を変えているのである。それと同時に、構成主義の立場においては観察者のいない存在はそもそも存在せず、つねに誰かの視点に依存してのみ存在が成立するのだから、形而上学の立場で主張されるようなヴェスヴィオ火山「そのもの」というのは存在しないことになる。

こうした形而上学と構成主義の立場を踏まえた上で、ガブリエルはさらに同様の条件下で、「新実在論はそれに反して、このシナリオには少なくとも四つの対象が存在すると想定する」［WARUM, S.14］のだと主張する。そこでまず存在すると言われるのは、以下の四つである。

①ヴェスヴィオ火山
②ソレントから見られたヴェスヴィオ火山

（アストリートの視点）
③ナポリから見られたヴェスヴィオ火山
（あなたの視点）
④ナポリから見られたヴェスヴィオ火山
（私の視点）

この新実在論の主張が、形而上学やポストモダンとどのように異なるのかを確認しよう。まず形而上学と異なるのは、①以外の存在を認める点である。つまり、特定の視点に依存したヴェスヴィオ火山の存在を認めるということである。さらに構成主義と異なるのは、①の存在を認める点である。つまり、特定の視点に依存せず独立している「そのもの」の存在を認めるということである。このことから、新実在論の特徴は、「事実についての思考 Gedanke が、われわれがそれについて思案する nachdenken 事実と同等の正当性を持って事実存在することを想定する」［WARUM, S.15］点にあると言われる。つまり新実在論は、形而上学で言われる「そのもの」や構成主義で言われる「観点依存的な対象」もすべて「事実存在」として認めているのである。それゆえ新実在論にとって「世界とは単に見る者無き世界でも単に見る者の世界でもない」［WARUM, S.15］のである。

しかしそれならば、同様に「世界」もまたわれわれが思考しうるものとして事実存在すると認めてよいのではないだろうか？しかしそうした疑問に反論してガブリエルは次のように述べる。

> なぜ世界が存在しないのかを理解するためにさしあたり、或るもの etwas が存在するということはそもそも何を意味しているのかが理解されねばならない。或るものが世界の内に出現する場合にのみ一般に或るものが存在する。〔…〕いまや世界それ自体は世界の内に出現しない。少なくとも私は世界それ自体をいまだ見たことがないし、感じたことも味わったこともない。仮にわれわれが世界について思案するとしても、それについてわれわれが思案するところの世界は当然そこにおいてわれわれが思案する世界と同一ではない。［WARUM, S.22］

ここでまさしく、ガブリエルのいう「存在すること」の意味が問題となってくる。ここでは「在るもの」が存在することは「世界」のうちにあることを意味しているとされる。ここでの世界がまさに前節の最後で述べられた「存在者の全体」としての世界であることが分かる。シェリングが否定した「存在者の全体」としての世界こそ、ここでガブリエルによって否定されている「世界の存在」なのである。つまり、「世界」のうちに生じるもののみが存在すると言われるとき、そこで生じるものを存在たらしめる「世界それ自体」は、「世界」のうちに生じてはいないのだから、「世界」は存在しないことになる。ガブリエルは「事実についての思考」も事実存在することを認めているが、既に見たように「存在者の全体」や「そのもの」としての世界理解はガブリエルには受け入れられない想定であるので、それはもはや「事実についての思考」ではない。このことから、「世界は存在しない」とされるのである[8]。

ガブリエルはこうした論証により、シェリング解釈から引き出した「世界とは何であるか」という問いに対して、シェリングと同じく「存在者の全体」としての世界理解を否定することで答えようとしている。しかしガブリエルの論証は、もう一つの大きなテーマを設定することになる。それは、「世界以外」としての「事実存在」の成立に関する問いである。すなわち、「事実存在とは何であるか」という問いが、世界の不在を論証した後のガブリエルの新たな問いとなるのである。「したがって、そこにはまったくいつになってもどこにも見る者の存在しない世界においてどうやって見る者が存在しうるのかが説明されなければならない。この課題は、本書で新しい存在論 Ontologie の導入により解決される。〔…〕存在論において最後には事実存在の意味が問題になる」［WARUM, S.16］[9]。

３．『新実在論』におけるガブリエルの主張―「実在論」の区別

「世界の不在」と「事実存在の存在」を巡る問いを「存在論」の領域で考察する必要があることが、前節までで明らかになった。またそこでの「存在論」とはポストモダン以降の時代を表す「新しい存在論」である「新実在論」を意味している。『世界』ではあくまで「存在しない」世界との対比で「存在する」ものとして「事実存在」について語られていた。しかし『新実在論』においては「世界」というテーマは背景に退き、実在論自体の詳しい理解と「事実存在」というテーマが代わりに強調される。ガブリエルは『新実在論』全体の序論において、各論文の解説をするにあたり、全体を概観して次のように「新実在論」の特徴について述べている。

> 新実在論の眼目は次の点に見られる。新実在論は、伝統的に実在論の立場に有利な材料を与えていた、疑う余地のない現実性を、はじめから《外的世界》や《自然》と同一視はしないのである。[ERG, S.9f]

ここで挙げられる「新実在論」の特徴は、「現実性」を「外的世界」や「自然」と同一視しないという点にある。それぞれの概念の厳密な定義は差し当たり省くが、ここで重要なのは、これまでの実在論に対して有利に働いていた「現実性」を、「外的世界」や「自然」といった事物といったん切り離す点である。ここで「外的世界」や「自然」といった言葉で想定されているのは、自然主義や物理主義、自然科学的な世界理解のことである[10]。つまりガブリエルは、そうした物質中心主義的な現実理解に対して懐疑的であり、いったん距離を置こうとしているのである。これは単純な対立関係から言えば反実在論の議論を採用しているようにも見えるが、しかしながらここでいわれる「新実在論」の眼目とは、「実在論」自体をより洗練させることを意図しており、一般に対立させられる「観念論 / 実在論」や「認識論 / 存在論」といった区別をより広い実在論の側で捉えなおそうとするものである。そしてこの論文はまさにその点を「事実存在」の検討から明らかにするものであり、「新実在論」という試みの基本線を示している。

さて、ガブリエルはその試みを展開する際に、まず「実在論」と呼ばれるものがいかなる議論であるかを、対立概念としての「反実在論」の領域を示すことで明らかにしようとする。彼はとりわけ「構成主義」と「観念論」を取り上げ、「反実在論」に属するものとして検討を重ねていく[11]。ここでの「反実在論」の特徴は次のように述べられる。

> したがって反実在論の決まり文句は次のように述べる。それが理解されるが「故に」あるいは「そのことによって」のみ、対象領域に起こっているすべてのことが事実存在するのだということが少なくともある対象領域には妥当する〔ということを意味する〕。[ERG, S.172]

ここで言われる対象領域とは、例えば「色」など特定の事物の種別のことであり、反実在論はそれら対象が「理解されるか否か」という点に事実存在の可否を求めている。つまり反実在論による対象の説明は、その対象をわれわれが特定の仕方で「理解」したとき、初めて「事実存在」と呼ぶにふさわしいものとして認めるというものである。「色、意味、心情や価値などは反実在論的構成のための現代的候補者である。というのもそれらは、自身が特定の仕方で理解されるときのみ事実存在するのだという印象を与えるからである」[ERG, S.171]。この場合には当然、われわれに特定の仕方で「理解されない」ものは「事実存在」しないものとして扱われる[12]。しかしガブリエルは、こうした「反実在論」的な仕方では、例えば「精神」や「モラル」といったものはどのような扱いになるのか、そしておそらくそれらが「事実存在」しないものとして扱われるのではないかと危惧する。この点をまさに「実在論」と「反実在論」の議論の核だとして、今まで述べてきた反実在論とは異なる、「存在論的実在論」の定式化を試みる。この「存在論的実在論」と、対となる「（存在論的）反実在論」は次のように区別される。

> 存在論的実在論は存在論的反実在論とは違って、或るもの etwas が事実存在することが何を意味するかを完全に理解するためには、われわれが一般に事実存在の理解を超えて何も理解する必要がないということを主

張する。［ERG, S.174］

「（存在論的）反実在論」の特徴は、何かについてそれが特定の仕方で「理解されない」のであれば「事実存在しない」ものとして扱う点にあった。それに対して「存在論的実在論」は、或るものを「事実存在」として扱う際には、それが何であるかは問題ではなく、われわれの「理解」に依存していないと主張している。つまりわれわれは或るものについてそれが何であるかを「理解」していなくても、それを「事実存在」として扱うことが可能とされる点に、「存在論的実在論」の特徴がある。

しかし以上の区別から、「（存在論的）反実在論」と「存在論的実在論」がまったく相容れないとする議論は展開されない[13]。ガブリエルはむしろ、「存在論的実在論」が「（存在論的）反実在論」を含みこむ形で両立しうるものだとして、その点に「存在論的実在論」の重要な点があると考えている。

> 存在論的実在論の要点は、実在論的に論じられなければならない対象領域と、反実在論的に論じられなければならない対象領域との差異を、自身の側で、実在論的対象領域が実在論的にとどまることだと理解する点にある。［ebd.］

このように、「実在論 / 反実在論」の区別は「対象領域」の差異で表されるが、「存在論的実在論」は反実在論の対象領域も含んだうえで、両者の区別は単に「実在論的対象領域」を反実在論の対象領域まで広げずに「実在論的」なままにとどめた結果であると理解するのである。こうした議論から、ガブリエルの主張する「存在論的実在論」は、反実在論の基盤ともなるような実在論的対象領域を確保する試みだと言える。つまり「厳密に言えば、存在論的実在論は、局所的反実在論が支持できる場合には真でなければならない」［ebd.］のである。

４．「事実存在」とは何か

これまでの考察から実在論と反実在論が「存在論的実在論」のもとでそれぞれの位置付けを持つことが明らかとなった。しかし次に問題となるのは、ここで反実在論の基盤にあるとされた実在論的対象領域における「事実存在」とはなんであるか、と言うことである。存在論的実在論で扱われる「事実存在」が「理解」を必要しないと言われる際、われわれはこの実存をどのようなものとして扱わなければならないのか。その問いは、「事実存在とは何か」を問うことによって展開される。『事実存在論文』第一節「事実存在とは何か？ Was ist Existenz?」に入る直前でガブリエルは次のような問いを立てる。

> 問いはいまや、事実存在をまたただ、われわれが理解できなければ何も存在しなかったとわれわれが想定するという仕方でのみわれわれの理解に従属させることがないように、われわれがどのように「事実存在」を理解しなければならないか、ということである。［ERG, S.177］

「反実在論」が扱う「事実存在」は、それが「理解される」かぎりで実存と認められるものであった。つまりわれわれの理解に従属することでしか「事実存在」しえないのである。しかしいまや、「存在論的実在論」の立場から「事実存在」を扱おうとするとき、反実在論とは違った仕方で「事実存在」が扱われねばならない[14]。問題は、存在論的実在論にとっての「実存とは何か」を明らかにすることにある。ガブリエルはこの問いを決定的な問いと考え、これを明らかにすることで「私がその際に存在論 Ontologie のもとで、何が事実存在とそれに関連する概念を意味しているのかという問いの体系的返答を理解する」［ebd.］ことを目指すのである。

ガブリエルは哲学史をたどりながら「事実存在」の問題を概観した後、現代では「存在論的反実在論」が優勢であり、それに対抗する「古い形而上学的実在論」は乗り越えられていると分析する。そこで古い形而上学的実在論は、次のように定義される。

われわれは古い形而上学的実在論を明確に次のようなテーゼとして述べて定義する。それは、解釈上普遍に特権を有するタイプの最大限様態的に強固な事実が存在するがゆえに、われわれは存在論的実在論を支持するべきなのだというテーゼである。[ERG, S.190]

こうした実在論においては、「特定」の事実にのみ「特権」的地位が与えられると理解される。そしてそうした事実を認めることを、すぐさま「存在論的実在論」を支持することの理由としてしまう。つまり、われわれに「理解される」こととは独立の特権的存在があると認めることになる。この点に「存在論的反実在論」は反論を企てており、ガブリエル自身もそのことは正当だと考えている。

そのことに対して存在論的反実在論が次のように反論するのは正しい。それによっていまや再び、特定のタイプの特定の事実階級や対象へ根拠なく存在論的に特権的地位が与えられているのだと。[ebd.]

こうしていまや、「実在論 / 反実在論」の区別は、「古い形而上学的実在論 / 存在論的反実在論」の区別として展開される。われわれの理解によっては揺らぐことのない「強固な」事実を特権化することで「存在論的実在論」を支持するという議論を、存在論的反実在論は否定する。というのも、そもそも存在論的反実在論は「理解される」ことが事実存在の条件であり、それはまた「理解される」点で存在論的には事実間での優劣がつかないことも意味している。それがどのような理解であっても、理解自体の間で優劣は存在せずそれぞれの理解として成立している。その意味で、古い形而上学的実在論による事実の特権化は、存在論的反実在論の立場からすれば「根拠なく」特定の事実が特権化されていることになるのである。

しかし以上の立場では、結局両者はお互いに相容れないまま二者択一の関係として残ってしまう。既に見たように「新実在論」とは、「実在論 / 反実在論」の二者択一関係を、実在論の側から捉えなおすことで局所的に反実在論を維持したまま実在論を展開する試みであった。ガブリエルは「新実在論の存在論への適用」という形でその試みを展開する。

それに対して私は新実在論の存在論への適用を提案する。私自身は「新実在論」を一般に次のような事実の体系的承認であると理解している。それは、われわれの実在的なものについての思考がまさしくあらゆる他のものと同様に実在的 real であるという事実である。実在性は、或るものが最大限強固な事実のうちに埋め込まれているかどうかには依存せず、単に事実に依存するのである。こうした根本理念を存在論へ適用すると、私の考えでは事実存在を実在論的に考える新しい可能性が明らかになる。[ERG, S.192]

ここでガブリエルは「新実在論」がある事実を体系的に承認するものであると述べる。その事実とは、「思考 Gedanke」が実在的 real という事実である。この「思考を実在的とする」という立場は、対立していた「実在論 / 反実在論」のどちらとも異なる立場を提案している。というのも「思考」が他のものと同様に「実在的」であるという立場は、特定の事実の特権化（古い形而上学的実在論）とも、われわれの「理解」にのみ基づいて全体へと敷衍される「事実存在」理解（存在論的反実在論）とも異なる。実在性の一面化が古い形而上学的実在論と存在論的反実在論の特徴だとすれば、その両者の一面性を廃棄した立場が「新実在論」の立場ということになる。つまり「こうした論述の要点は、最大限様態的に強固に特徴付けられなければならない対象領域があるのと同じく、それが当てはまらない対象領域もあるということを承認する存在論的実在論にある」[ERG, S.193] のである。そして、そうした存在論的実在論、「新実在論」における「事実存在」は、いまや次のように理解されることになる。

私は「事実存在」をいまや適切に「ある意義領野において現象するもの」として定義する：事実存在するものはそこにあり、そこでは定在の場所表記が、或るものが生じる意義領野を示している。ひとつの意義領野で現象するものはもちろん、ひとりの人格やさらに匿名の宇宙的なあるいは超越論的な意識という意味で誰にでも必然的に現象するものではない。事実存在しているものはそれゆえ、それがある時空的位置を占める（それ

はまた事実存在しているすべてのものには妥当しない）ことによっては個体化されておらず、むしろそれが特定の仕方で与えられうることによって個体化されている。［ERG, S.196］

ガブリエルはこの直前でフレーゲの「意味 Bedeutung」と「意義 Sinn」の区別に言及し、「それの対象が特定の仕方で現象することによって個体化される対象領域」［ebd.］を「意義領野 Sinnfeld」と呼ぶ。「意義領野」は「意味」とは異なり、或る同一の対象の指示ではなく表現の仕方で区別される。例えば「アルプス」（同一の対象）が「山脈」であったり、たんに「原子の集合体」であるといった形で表現されることが可能である。さらにここでは、そういった複数の表現は対象領域の複数性によって可能となる。ある対象が「特定の仕方」で「現象する」ことは、その対象領域すなわち「意義領野」によって決定されている[15]。こうした形で現象するに至ったものが、新実在論において扱われるところの「事実存在」なのである。

意義領野存在論はしたがって存在論的モチーフを引き受け、事実存在を本来的特性としてではなく、或るものがその場において現象するような意義領野の特性として再構成する。このことはまた世界が存在しないという私のテーゼの背後にある本質的モチーフでもある。［ebd.］

ガブリエルが「存在論的モチーフ」というのは、「対象の区別」に関わる「本来的特性の概念」の探求にあったが、ここで重要なのは、事実存在をわれわれの「理解」に依存して扱う「存在論的反実在論」から見られた特性をも、「意義領野存在論」（新実在論、存在論的実在論）の立場は局所的に認めていることである。それゆえ、存在論的モチーフを引き受けながらも、事実存在を包括的にではなく対象が現象するような「意義領野」の特性として扱うことは、「新実在論」において可能である。これはつまり、個々それぞれの対象領域における現象をそれぞれ「事実存在」として扱うことであり、これまで見てきた「実在論 / 反実在論」の欠点を補う試みであると言える。以上の試みから明らかになる「新実在論」の試みについて、ガブリエルは次のようにまとめている。

ここで素描された立場はしたがって、全包括的領域を想定せずに出てくるある存在論的実在論に達する。したがって実在論と多元論は両立する。とりわけ新しい存在論的実在論は局所的反実在論的策略のための余地を残すが、しかしその事実存在の概念そのものへの拡張は禁止する。［ERG, S.198］

これまでの「実在論 / 反実在論」という区別の下で続けられてきた議論は、どちらもその対象領域を全体へと適用することで「全包括的領域」を目指すために二者択一の状況にさらされてきた。しかしガブリエルによって展開された「存在論的実在論」、すなわち「新実在論」の立場は、そうした二者択一の状況を回避するために、「全包括的領域を想定せず」、そのことによって、古い形而上学的想定である特定の事実の特権化や、反実在論の「理解」一般化のどちらとも違う形で「事実存在」を扱うことになる。そこで成立するのは、一部では反実在論からも「事実存在」と認められる対象領域を残しつつ、「事実存在という概念そのもの」に関しては反実在論的な扱いを退け、あくまで「実在論」の枠組みで、すなわちわれわれによって「理解される」ことがなくても対象を「事実存在」として認める立場である。この立場こそ、ガブリエルが「（新しい）存在論的実在論」、「新実在論」と呼ぶところの立場である。

おわりに

『神話』におけるガブリエルの意図は、後期シェリングの「神話の哲学」解釈にある。しかしながら、「世界とは何であるか？」というシェリングの問題設定をガブリエルが重要視し、初期からシェリングを貫いている西洋形而上学の古典的な問題だと評価することは、ドイツ観念論における課題の設定がいまだアクチュアリティを持つことを示す試みでもあった。ここで世界把握の可能性としての「理性の外部」の問題をシェリングが展開していることはドイツ観念論での彼の立場を特徴付けており、ガブリエルはそこに着目し、シェリングの「自己意識の歴史」構

想から解明を試みている。その結果、「シェリング哲学」の観点から「全体としての世界」を否定することが、あくまでも存在論的に「事実存在」を擁護する論証に接続されることが明らかとなった。

さらにガブリエル自身の「世界はなぜ存在しないのか」という主張は、あくまで「全体としての世界」の否定によって「それ以外のすべてのものの存在」への転換を表しており、そこで初めて存在論の領域で議論が進められることとなる。ガブリエルが「新実在論」の流れにおいて構想するのは、古い形而上学ともポストモダンにおける反実在論とも異なる「新しい実在論」である。そこでは特に「事実存在」と、事実存在が現象する「意義領野」との関係が問題となっていた。ガブリエルが「全体としての世界」を否定する際には、この「意義領野」の多元性を保証するという意図がある。つまりすべての意義領野を統括するような唯一のメタ的な存在（たとえば世界）という想定を廃棄することで、多元性の余地を残している。「実在論 / 反実在論」は一見すると相容れない対立関係のように思えるが、ガブリエルの分析によれば「存在論的反実在論」として反実在論も存在論の範疇に入りうるのである。その上で、存在論的反実在論の根底に「存在論的実在論」すなわち「新しい存在論」、「新実在論」を据えるのである。本稿では、ガブリエルの構想がまさに「事実存在」における多元的な現実性理解を中心とした存在論であり、それがシェリング解釈を通じたドイツ観念論の復権まで射程に入れた現在の彼のメインテーマであることを明らかにした。

資料

『なぜ世界は存在しないのか』注釈一部抜粋翻訳［WARUM, S.264ff］。ガブリエルは自身の使う用語の意味を次のように規定しており、内容を理解する上で助けとなるため、一部を抜粋し載せる。

○「二元論 Dualismus」：まさに二つの実体 Substanz すなわち二種類の対象が存在するという見解。とりわけ、思惟 Denken と物質 Materie は完全に異なるという想定。

○「現象 Erscheinung」：「現象」は「出現 Vorkommen」あるいは「生起 Vorkommnis」の一般的表現を示す。諸現象は数のような抽象的形象あるいは四次元空間的事物のような具体的で物質的形象でありうる。

○「事実存在 Existenz」：或るもの etwas が意義領野において現象しているという、意義領野の特性。

○「実存主義 Existenzialismus」：人間の実存 Existenz の探求。

○「事実性 Faktizität」：或るもの etwas がそもそも存在するという状況 Umstand。

○「対象 Gegenstand」：それについてわれわれは真理区別可能な wahrheitsfähig 思考 Gedanke を伴って思案する nachdenken。すべての対象が四次元空間的事物なのではない。また数や夢の形象も形式的意味で対象である。

○「対象領域 Gegenstandsbereich」：特定の種類の対象を含む領域であり、そこではこうした対象同士を結びつける規則が確定している。

○「否定的存在論の主要命題」：世界は存在しない。

○「肯定的存在論の第一主要命題」：必然的に無限に多くの意義領野が存在する。

○「肯定的存在論の第二主要命題」：各々の意義領野は対象である。われわれは意義領野をすべて把握することはできないけれども、各々の意義領野について思案 nachdenken できる。

○「誤謬理論 Irrtumstheorie」：ある発言領域 Redebereich の体系的誤謬を説明し、それを欠点をもつ想定の系列へ還元する理論。

○「構成主義 Konstruktivismus」：そもそもいかなる事実 Fakutm や事実そのもの Tatsache an sich も存在せず、われわれはむしろあらゆる事実 Tatsache をわれわれの多様な会話 Diskurs や学問的方法によってのみ構成するのだとする各々の理論の根本的想定。

○「物質主義〔唯物論〕Materialismus」：あらゆる事実存在するもの Existierende が物質的であるという主張。

○「形而上学 Metaphysik」：世界全体の理論を展開しようという企て。

○「一元論 Monismus」：ある唯一の実体 Substanz、すなわちあらゆる自分以外の対象を自らのうちに含む超対象 Supergegenstand の想定。

○「自然主義 Naturalismus」：ただ自然のみが存在し自然は宇宙、すわなち自然科学の対象領域と同一であるという主張。

○「唯名論 Nominalismus」：われわれの概念とカテゴリーが世界の構造や区分などを記述や模写するのではなく、われわれがわれわれの環境と自分自身によって形成するすべての概念はわれわれの生存可能性を獲得するためにわれわれに企てられた普遍化に過ぎないというテーゼ。

○「存在論 Ontologie」：伝統的には存在者 Seiende についての理論の表現。本書において《存在論》は《事実存在》の意味の分

析として理解される。

○「物理主義 Physikalismus」：すべての事実存在するもの Existierende が宇宙の中にありそれゆえ物理学によって探求されうるという想定。

○「多元論 Pluralismus」：多くの（少なくとも明らかに二つ以上の）実体 Substanz が存在する

○「実在論 Realismus」：われわれがそもそも或るもの etwas を認識するとき、われわれが事物それ自体 Ding an sich を認識しているというテーゼ。

○「新実在論 Neuer Realismus」：第一に、われわれが事物それ自体 Ding an sich や事実それ自体 Tatsache an sich を認識でき、第二に事物それ自体や事実それ自体はある唯一の対象領域には属さないという二重のテーゼ。

○「反省 Reflexion」：思案についての思案 das Nachdenken über das Nachdenken。

○「登録〔感知〕Registratur」：情報処理や知識獲得という目的のための前提、媒体、方法そして物質的なものの選抜 Auswahl。

○「宗教 Religion」：無限なもの、端的に意のままにならないものや不変なものからわれわれ自身への帰還 Rückkehr。そこでわれわれが完全に喪失しないことが問題になる。

○「意義 Sinn」：対象が現象する仕方。

○「意義領野 Sinnfelder」：そもそも或るものが現象する場所 Ort。

○「意義領野存在論 Sinnfeldontologie」：そこに或るものが現象する意義領野が存在するときのみ或るものは存在し、無 nishts は存在しないという主張。事実存在 Existenz ＝ある意義領野における現象。

○「実体 Substanz」：特性 Eigenschaft の担い手。

○「超思考 Supergedanke」：世界全体と自分自身について同時に思案 nachdenken する思考 Gedanke。

○「超対象 Supergegenstand」：あらゆる可能な特性 Eigenschaft をもつ一つの対象。

○「事実 Tatsache」：或るもの etwas について真であるところの或るもの Etwas。

○「宇宙 Universum」：自然科学の実験的に推論可能な対象領域。

○「世界 Welt」：あらゆる意義領野 Sinnfeld の意義領野、そこにおいてあらゆる別の意義領野が現象する意義領野。

略号

マルクス・ガブリエルの著作からの引用は略号を用い、頁数を記した。

DMIM: Gabriel, M., *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings Philosophie der Mythologie*, Berlin&New York: Walter de Gruyter, 2006.

ERG: Gabriel, M., Existenz, realistisch gedacht. In: *Der Neue Realismus*, Berlin: Suhrkamp, 2014, pp.171-199.

WARUM: Gabriel, M., *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin: Ullstein, 2013.

参考文献

長島隆、「Weltalter の研究とマルクス・ガブリエルのシェリング研究」、東洋大学国際哲学研究センター編『国際哲学研究別冊 5　哲学と宗教―シェリング Weltalter を基盤として』、2014 年、142-160 頁。

Ferraris, M., *Manifest des neuen Realismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2014.

Gabriel, M., *Die Erkenntnis der Welt － Eine Einführung in die Erkenntnistheorie*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2012.

注

1　本稿では Existenz を一貫して「事実存在」と訳した。というのも「実存」という訳語には、ハイデガーが示したような、「人間」の存在構造という意味があり、本報告で扱う Existenz は必ずしも人間に限定されるものではないので、誤解を防ぐために訳語としては区別した。しかしながら、ガブリエル自身にそういった「人間」の存在構造を、一般的な事物にまで拡張する意図があるかどうかに関しては今後更なる研究が必要であると思われる。

2　この点に関してモーリス・フェラーリは、あくまで「宣言」という立場をとっている。すなわち、こうした理論を彼らが新しく主張しているのではなく、むしろ現在進行形で行われている議論を総称してそのように名づける一種の時代診断を「宣言」という言葉で表しているのである。それはガブリエルが「ポストモダン以降」の「新しい哲学」の根本性格だとしていることとも符合する［Ferraris 2014:13f.］。

3　ガブリエルは『神話』において、とりわけ「自然主義と宗教」の問題に対するシェリング哲学のアクチュアリティを主張している。ガブリエルはここでハーバーマスを念頭においているが、『世界』においても再度取り上げられる。特に「自然主義」に対してガブリエルは、それが自然科学で扱えるもののみを「事実存在する existieren」ものと見なし、ほかをすべて「幻想 Illusion」として切り捨ててしまう点を批判する［WARUM, S.135f.］。

4　ここでガブリエルは、この問いに対するシェリングの答えを検討する際には、当然ながらドイツ観念論の問題だけでなく、

ギリシア形而上学まで射程に入れる必要があると指摘する。というのも、シェリングとヘーゲルの両者が、ギリシア哲学においては「存在神学 Ontotheologie」として形而上学のパラダイムが定式化されたという理解をしているとされるからである。「シェリングは、形而上学のパラダイムがそこにおいて存在神学として定式化されたギリシア形而上学の伝統のうちに加わるが、彼はヘーゲルと同様にそのパラダイムに従っている」［DMIM, S.2］。

5　ガブリエルによるシェリング解釈とその影響に関しては［長島 2014］が詳しい。そこではシェリング研究における解釈史だけでなく、ガブリエルのその後の懐疑論や認識論、分析哲学といった思想展開も含めて概要が示されている。同巻にはさらにガブリエルの二つの講演原稿や、その後開催されたシンポジウムの原稿が収められており、全体としてシェリングの Weltalter にフォーカスをあてた構成となっている。長島によるガブリエルの紹介は［長島 2014:155f］を参照。

6　［WARUM, S.11］

7　ガブリエルは次のように両者の問題点を指摘している。「形而上学と構成主義は同様に、現実性を一面的に見る者無き世界として理解するか、さもなくば同様に一面的に見る者の世界として理解することによって、それ〔新実在論〕に対して、現実性の根拠なき簡略化につまずき挫折している」［WARUM, S.15］。

8　ここでは明らかに二つの意味での「世界」が問題となっている。つまり個別に想定された世界とそれらをまとめた全体としての世界である。ここで否定されるのは後者の世界の存在であるが、ガブリエルは前者の意味での世界の存在を否定していない。しかしながら、この世界が個別に想定されたものだとしても、既に例で見た新実在論において認められる四つの存在のいずれにこの世界が該当するのかは問題として残る。というのも、例における①もまた何者かの視点に依存して成立した存在ではないかという反論が可能だからである。例における①の位置付けの問題と多元論の問題はさらに論じる必要があるが、ここでは詳しく論じることはできない。

9　ガブリエルはここで物理学や自然科学を念頭において議論を進めている。というのも、こうした「存在」とは現代の多くの人々にとっては「物質的」であることを意味し、それらを扱う物理学や自然科学こそこうした課題にふさわしいのではないかという反論を想定しているのである。しかしガブリエルはそうした態度に距離をとり、より広い意味での「存在」を問題にしている。自然科学的な世界理解との対決は各所に見られるが、例えば［WARUM, S.42］を参照。

10　「自然主義」、「唯物論〔物質主義〕」、「物理主義」のそれぞれをガブリエルは既に『世界』において問題にしている。これらに共通するのは、自然科学によって把握可能なものしか認めないという現実の一元化の問題を抱えているということである。詳しい定義は資料を参考にしてもらいたいが、ガブリエルはたびたび自然科学的な現実理解や世界理解に対して批判を行っている。例えば［WARUM, S.27ff］、［WARUM, S.127ff］を参照。

11　重要なのは、ここで両者が反実在論に属するからと言って、すべての観念論、構成主義が一貫して反実在論的だとは言われていないことである。ガブリエルは観念論、構成主義の中にもさまざまな議論があると考えており、むしろ後述する彼の理解を参照すれば、従来観念論や構成主義と呼ばれてきたものが、その対象領域の変更を迫られる可能性がある。「観念論と構成主義は反実在論と結び付けられる。しかし第一に、両者のあらゆる種類が反実在論的なのではないし、第二に、観念論と構成主義のいずれの形式も一貫して広範囲で反実在論的ではありえない」［ERG, S.171］。

12　ガブリエルは反実在論の言う「理解する verstehen」が、「登録する、感知する registrieren」という意味で使われていると指摘する。これは例えば「脳神経構成主義」の主張にも表れており、脳内の電気信号のデータが特定の事象を「理解する」ことに移し変えられているとしている。さらに言えば、ここで学問対象として扱われているのは理解される「対象」ではなく理解する側の脳機能であり、同時にこの脳機能が探求の対象となった場合にも、探求されるのは脳そのものではなく脳を取り巻く「状態」である点が「反実在論」として挙げられる理由となっている。

13　というのも、ガブリエルは反実在論が扱う「事実存在」に関しても、その意義を認めているからである。「その際には、まさにただわれわれが反実在論的に理解しなければならない対象領域において出現する場合にのみ事実存在する多くのものが、事実存在することに注意を向ける必要がある」［ERG, S.174］。

14　ここでは「理解する verstehen」という語がかなり多義的に使われている。つまり、反実在論における「理解」と一般的な意味での「理解」の水準を区別して解釈する必要がある。反実在論における「理解」については註 11 を参照のこと。ここで重要なのは、「事実存在」が反実在論的な意味で「理解」されなくても、事実存在として成立しうるという点である。

15　より分かりやすい例として、ガブリエルは「魔女」や「ユニコーン」の存在を挙げる。つまり、物語の中における魔女やユニコーンの存在を認めるときには、「物語」が「意義領野」に該当し、その意義領野たる物語の中で「魔女」や「ユニコーン」はたしかに存在する、という議論である［WARUM, S.115ff］。

キーワード

新実在論、存在論、事実存在〔実存〕、世界

Der neue Realismus und Markus Gabriel
Über die Frage, *Warum es die Welt nicht gibt* und die Existenz

NAKASHIMA Arata

Vorrede

Mein Aufsatz möchte das Problem betrachten, unter welchen philosophischen Kontexten der neue Realismus, den Markus Gabriel gegenwärtig thematisiert, aufgestellt worden ist, und dann den darin entwickelten Existenz-Begriff erklären [1]. Die Grundlage von Gabriels Forschung bildet Schellings spätes Werk *Philosophie der Mythologie*, er behandelt aber darüber hinaus gehend auch Erkenntnistheorie, Skeptizismus und analytische Philosophie. Er versucht jetzt, den neuen Realismus zu thematisieren. In meinem Aufsatz werde ich besonders den Existenz-Begriff des neuen Realismus ausführlich behandeln. Denn dieser Begriff ist beim neuen Realismus von entscheidender Bedeutung. Nach Gabriel wird *der neue Realismus* zwar als neue philosophische Strömung nach der *Postmoderne* definiert, aber über die Inhalte dieser Idee gibt es keine einheitliche Auffassung [2]. Dennoch kann und soll dieser von ihm neu entwickelte Realismus zumindest als Idee verstanden werden, die auf seiner Schelling-Forschung aufbaut. Sein Thema konzentriert sich auf die Frage nach *Welt* und *Existenz*. Diese Frage wurzelt in seiner Schelling-Forschung und anhand dieser Frage kann auch Gabriels Argumentation abgeleitet werden.

In diesem Aufsatz werde ich zunächst Gabriels Auffassung von Schellings Philosophie erwägen und die von ihm aufgezeigte Bedeutung der Frage „*Was ist die Welt?*“ erklären. Dann stelle ich anhand seiner hervorragenden Schrift *Warum es die Welt nicht gibt* fest, wie diese Frage mit der Diskussion über seinen neuen Realismus verbunden wird. Schließlich werde ich seinen philosophischen Entwurf zu einem neuen Realismus, der sich besonders durch seinen Existenz-Begriff auszeichnet, in seinem Aufsatz *Existenz, realistisch gedacht* (in: *Der neue Realismus*, 2014, Berlin) aufklären.

1. Fragestellung: *Was ist die Welt?*

Gabriel behandelt in seiner Dissertation *Der Mensch im Mythos* vor allem Schellings *Philosophie der Mythologie*. Dabei geht es ihm um die wichtige Frage, *Was ist die Welt?* [DMIM, S.1]. Diese auch heute noch aktuelle Frage, die schon in der frühen Philosophie Schellings auftaucht, zieht sich wie ein roter Faden durch sein Gesamtwerk und dadurch hat Schelling sich mit der abendländischen Metaphysik auseinandergesetzt.

> Diese Fragen, die Schelling seit seinen frühen Anfängen intensiv beschäftigt und zu einer steten Auseinandersetzung mit der gesamten Tradition der abendländischen Metaphysik bewogen haben, sind heute unabhängig davon so aktuell wie eh und je, daß sie in der abendländischen Metaphysik zum Grundbestand der *philosophia perennis* gehören [ebd.].

Natürlich ist es nicht angemessen, dass wir hier Gabriels Argument in einem anderen Kontext auffassen, als den, auf

den er abzielte. In diesem Buch soll er zwar eigentlich versuchen, Schellings *Philosophie der Mythologie* zu interpretieren. Jedoch ist es dabei wichtig, dass man hier aus seiner Interpretation den Versuch ablesen kann, die Frage *Was ist die Welt?* als Thema der frühen Philosophie Schellings zu betrachten und deren aktuelle Bedeutung zu beweisen. Denn diese Frage ist der Kernpunkt, den er auch in seinen anderen Schriften immer wieder behandelt [3]. In diesem Buch (*Mythos*) beschäftigt er sich mit dieser Frage, indem er beabsichtigt, „*Schellings Antwort auf die klassischen Probleme der abendländischen Metaphysik detailliert zu untersuchen*“ [ebd.].
Übrigens, was bedeutet hier *die klassischen Probleme der abendländischen Metaphysik*? Dabei handelt es sich um die Frage *Was ist die Welt?* Diese Frage bestimmt Gabriel als „*die metaphysische Frage nach dem Ganzen des Seienden (oder mit einem Wort: nach der Welt als solcher)*“ [DMIM, S.2]. Daher bedeutet die „*Welt*“, um welche es der abendländischen Metaphysik gegangen ist, genau *das Ganze des Seienden*, nämlich *die Welt als solche*. Darin findet er eine Gemeinsamkeit zwischen Schelling und Hegel. Denn beide betrachten diese Frage auf gleiche Weise unter Berücksichtigung dieser abendländischen Metaphysik [4].
Jedoch gibt es natürlich auch Differenzen zwischen Schelling und Hegel. Denn Schellings Spätphilosophie scheint für „*die Restriktion eines absoluten Idealismus*“ zu stehen [ebd.]. Nach Gabriels Ansicht zeichnet sich der absolute Idealismus dadurch aus, dass er das Ganze des Seienden als Totalität begreift, und Gabriels kritische Einstellung zu dem absoluten Idealismus wird im Folgenden deutlich:

> Schelling rechnet im Unterschied zu Hegel nämlich mit einem doppelten Außerhalb der Vernunft: *Einerseits* ist das pure Faktum der Existenz der Welt irreduzibel auf den *Begriff* des Seins. Die Existenz von Vernunft ist ebensowenig wie die Existenz von Einzeldingen oder von rationalen Wesen wie uns auf einen Begriff zurückführbar. *Andererseits* gehört es zur Geschichte der Vernunft, sich ihre Existenz durchsichtig zu machen, was paradigmatisch in Kants Vernunftkritik durchgeführt worden ist. Dabei entdeckt die Vernunft die Transzendenz des Geistes über seine Existenz, was die Aussicht auf einen absoluten Geist freigibt, der über dem Sein, also in einem klassischen Sinne transzendent ist [ebd.].

Hier wird die Existenz außerhalb der Vernunft in doppeltem Sinne aufgestellt. In erstem Sinne wird sie außerhalb der Vernunft aufgestellt, da sie *irreduzibel auf den Begriff* ist. Dabei bedeutet „das Außerhalb“, dass man die Existenz grundsätzlich nicht begreifen kann. In zweitem Sinne wird der Geist außerhalb der Vernunft aufgestellt, da er seine Existenz in der Geschichte der Vernunft transzendenziert. Dabei bedeutet „das Außerhalb“, dass seine Existenz schon als solche nicht existieren kann, weil er seine Existenz in der Geschichte der Vernunft nur als überwunden darstellen kann. Die Existenz kann jedenfalls für die Vernunft nur als „das Außerhalb“ erfasst werden. Sie bedeutet also eine Grenze der Vernunft. In dieser Ansicht unterscheidet sich Schelling von Hegel.

> Dadurch steht Schellings Spätphilosophie in Konkurrenz zur anderen großen Philosophie des Absoluten, derjenigen Hegels, die das Unendliche oder Absolute als dasjenige versteht, das keine Grenze mehr nach außen hat, sondern sich in sich selbst differenziert, um sich dadurch zu bewähren und so gleichsam in sich selbst zurückzulaufen [ebd.].

Die Differenz zwischen Schelling und Hegel leitet sich aus der Art und Weise ab, wie beide die „Grenze“ behandeln. Während nach Hegel die Grenze durch das Absolute übergewunden wird, bleibt nach Schelling die Grenze immer wieder am Außerhalb der Vernunft stehen. Mit anderen Worten: „*während Hegel versucht hatte, jegliche Grenze der Vernunft aufzuheben und das Absolute als sich mit sich selbst vermittelnde Totalität darzustellen, meint der späte Schelling, daß der Einzugsbereich der idealistischen Vernunft selbst noch einmal zu begrenzen sei*“ [DMIM, S.3]. Das Thema „Grenze“ behandeln beide dadurch, dass sie sich mit der Kritik Kants an der Vernunft beschäftigen: „*Ein*

solches Projekt, die Grenzen der Vernunft von innen heraus zu ziehen, hatte natürlich bereits Kant vorgeführt“ [ebd.]. Gabriel betrachtet dieses Projekt bei Kant als problematisch. Denn damit versuche Kant nicht die Vernunft selbst wirklich zu erschüttern, sondern „*die Raserei der Vernunft zu unterbinden*“ [ebd.]. Vielmehr könne Kant dadurch vom Standpunkt der Vernunft aus „*positiv über dasjenige […] urteilen, was ihr prinzipiell niemals verfügbar gemacht werden kann*“ [ebd.]. Also lässt sich das Begreifen mittels der Vernunft nicht erschüttern.
Natürlich leugnet Schelling nicht die Vernunft als solche. Vielmehr versucht Schelling wie Kant, *die Grenzen der Vernunft von innen heraus zu ziehen*. Durch diesen Versuch, so behauptet Schelling, sei „*die Vernunft […] fundamental auf ein Anderes angewiesen*“ [ebd.]. Daher schafft die Vernunft, wie schon gesehen, immer noch Raum für ihr Außerhalb (oder Äußeres) und zieht dadurch die Grenzen ihrer selbst. Dabei ist es sehr wichtig, dass das Außerhalb der Vernunft, nämlich ihr *Anderes* bestehen bleibt. Gerade dieses Andere schafft nach Gabriel in der Vernunft Raum für dasjenige, „*was (noch) nicht gänzlich in der Selbstbeziehung einer absoluten, spekulativen Subjektivität aufgeht*“ [ebd.]. Im Unterschied zu Kant und Hegel hat Schelling eine kritische Einstellung zu dem Standpunkt, nach welchem man erst durch die Vernunft etwas begreifen kann, oder zum absoluten Idealismus. Dabei bietet uns Schellings Theorie einen Aspekt, der die Vernunft selbst im Zusammenhang mit ihrem Außerhalb noch einmal überdenkt [5]. Gabriel stellt in *Der Mensch im Mythos* zunächst die Frage „*Was ist die Welt?*“ und behandelt auch in anderen Werken wiederum dieselbe Frage. Dabei werden die Vernunft und ihr Außerhalb aber als ontologischer Existenz-Begriff behandelt.

2. Über die Abwesenheit der Welt und die Existenz

Gabriel legt in seinem Buch „*Warum es die Welt nicht gibt*“ seinen Entwurf des neuen Realismus ausführlich dar. In seinem Buch wird die Behauptung, dass es die Welt nicht gibt, konsequent durchgehalten. Deshalb sollten wir zunächst feststellen, was für ihn „die Welt“ bedeutet, und wie er die Existenz als das Seiende versteht. Zunächst legt Gabriel dar, was er mit der Welt, die es nicht gibt, meint:

> Ich werde in diesem Buch den Grundsatz einer neuen Philosophie entwickeln, die von einem einfachen Grundgedanken ausgeht, nämlich dem, dass es die Welt nicht gibt. […] Der Grundsatz, dass es die Welt nicht gibt, schließt ein, dass es alles andere gibt [WARUM, S.9].

„Die neue Philosophie“ bedeutet hier eine Philosophie des Zeitalters nach der „Postmoderne“, nämlich „den neuen Realismus“. In diesem Zitat ist es uns sehr wichtig, dass es die Welt nicht und alles andere gibt. Dann behandelt er folgendermaßen den neuen Realismus ausführlich:

> Der zweite Grundgedanke dieses Buches ist der NEUE REALISMUS. Der neue Realismus beschreibt eine philosophische Haltung, die das Zeitalter nach der sogenannten »Postmoderne« kennzeichnen soll […]. Der Neue Realismus ist also zunächst einmal nichts weiter als der Name für das Zeitalter nach der Postmoderne [WARUM, S.9f.].

In diesem Zitat wird deutlich, dass Gabriel auf Grundlage des neuen Realismus, einer philosophischen Strömung nach der Postmoderne, zu erklären versucht, warum es die Welt nicht und alles andere gibt. So antwortet er auf die Frage, was die Welt ist, dass es die Welt nicht gibt. Warum aber gibt es alles andere, die Welt aber nicht? Dafür ist es sehr wichtig, dass man die Welt und die Existenz versteht. Gabriel erklärt die Welt in der „Metaphysik“ und der „Postmoderne (insbesondere dem Konstruktivismus)“ folgendermaßen:

> METAPHYSIK kann man als den Versuch definieren, eine Theorie des Weltganzen zu entwickeln. Sie soll beschreiben, wie die Welt in Wirklichkeit ist, nicht, wie die Welt uns vorkommt, wie sie uns erscheint. […] Die Postmoderne hat dagegen eingewandt, dass es *nur* die Dinge gibt, wie sie uns erscheinen. Es gebe überhaupt nichts mehr dahinter, keine Welt oder Wirklichkeit an sich [WARUM, S.10f.].

Nach Gabriel ist die Postmoderne nur eine Variante der Metaphysik [6]. Denn die Postmoderne behauptet, dass es die Dinge in der Wirklichkeit gibt, solange sie die Wirklichkeit als das, was vor uns erscheint, erfasst. Also kann die Postmoderne sich an die Metaphysik dadurch anschließen, dass die postmoderne Auffassung von der Wirklichkeit mit der metaphysischen Wirklichkeit überstimmt. Jedoch hat die Postmoderne zugleich auch wie die Metaphysik das Problem, die Wirklichkeit nur einseitig erfassen zu können [7]. Gabriel gibt uns das folgende Beispiel, welches uns die Wichtigkeit des Unterschieds zwischen den beiden Standpunkten und dem neuem Realismus aufweist.

> Um zu verstehen, inwiefern der Neue Realismus eine neue Einstellung zur Welt mit sich bringt, wählen wir in einfaches Beispiel: Nehmen wir an, Astrid befinde sich gerade in Sorrent und sehe den Vesuv, während wir (also Sie, lieber Leser, und ich) gerade in Neapel sind und ebenfalls den Vesuv betrachten. Es gibt also in diesem Szenario den Vesuv, den Vesuv von Astrid aus (also aus Sorrent) gesehen und den Vesuv von uns aus (also aus Neapel) gesehen [WARUM, S.14].

Unter diesen Bedingungen wird erstens die metaphysische Antwort auf die Frage, was es hier gerade gibt, aufgezeigt.

> Die Metaphysik behauptet, dass es in diesem Szenario einen einzigen wirklichen Gegenstand gibt, nämlich den Vesuv. Dieser wird gerade zufällig einmal aus Sorrent und ein andermal aus Neapel betrachtet, was ihn aber hoffentlich ziemlich kaltlässt. Es geht den Vesuv nichts an, wer sich für ihn interessiert. Das ist Metaphysik [ebd.].

Für Metaphysiker gibt es nur den einzigen Gegenstand, nämlich nur den Vesuv selbst. Also geht es bei der Metaphysik nicht darum, wer den Gegenstand betrachtet. Die Metaphysik behauptet, dass es nur den Vesuv selbst als wirklichen Gegenstand gibt. Natürlich ist dabei auch von allen Standpunkten aus derselbe einzige Gegenstand, nämlich der Vesuv, zu sehen. Somit gibt es also keine „verschiedenen“ Vesuve. Unter denselben Bedingungen würde jedoch der Konstruktivismus das Folgende behaupten:

> Der Konstruktivismus hingegen nimmt an, dass es in diesem Szenario drei Gegenstände gibt: den Vesuv für Astrid, Ihren Vesuv und meinen Vesus. Dahinter gebe es entweder überhaupt keinen Gegenstand oder doch keinen Gegenstand, den wir jemals zu erkennen hoffen könnten [ebd.].

Im Unterschied zur Metaphysik gibt es für Konstruktivisten so viele Vesuve, wie es Standpunkte gibt. Es hängt daher vom Standpunkt des Betrachters ab, auf welche Weise es den Vesuv gibt. Da es außerdem ohne Betrachter nichts und erst vom Standpunkt des Betrachters abhängig Etwas geben kann, soll es den „Vesuv selbst“ (vielleicht „Vesuv an sich“) nicht geben, so wie es die Metaphysiker hartnäckig behaupten.
Basierend auf diesen Standpunkten der Metaphysik und des Konstruktivismus, behauptet Gabriel aber unter denselben Bedingungen: „*Der Neue Realismus hingegen nimmt an, dass es in diesem Szenario mindestens vier Gegenstände gibt*“ [ebd.]. Dabei werden die folgenden vier Gegenständen als Beispiel angegeben:

①. Der Vesuv
②. Der Vesuv von Sorrent aus gesehen (Astrids Perspektive).

③. Der Vesuv von Neapel aus gesehen (Ihre Perspektive).
④. Der Vesuv von Neapel aus gesehen (meine Perspektive)

Vergewissern wir uns, wie sich diese Behauptung des neuen Realismus von Metaphysik oder Konstruktivismus unterscheidet. Zunächst einmal lässt der neue Realismus im Unterschied zur Metaphysik sowohl die zweite, dritte und vierte als auch die erste Aussage zu. Daher lässt er auch zu, dass es den Vesuv gibt, der abhängig von bestimmtem Standpunkten ist. Im Unterschied zum Konstruktivismus lässt er auch die erste Aussage zu. Daher lässt er zu, dass es den Vesuv „selbst (oder an sich)“ gibt, und zwar unabhängig von einem bestimmten Standpunkt. Also zeichnet er sich dadurch aus, „*dass Gedanken über Tatsachen mit demselben Recht existieren wie die Tatsachen, über die wir nachdenken*“ [WARUM, S.15]. Der neue Realismus versteht also den Gegenstand an sich (den metaphysischen Gegenstand) und den vom Standpunkt abhängigen Gegenstand (den konstruktivistischen Gegenstand) als „die Existenz“ und lässt beides zu. Daher behauptet der neue Realismus (und auch Gabriel): „*Die Welt ist weder ausschließlich die Welt ohne Zuschauer noch ausschließlich die Welt der Zuschauer*“ [ebd.].
Hier fragen wir uns aber doch, warum wir dann „die Welt“ nicht als die Existenz zulassen können. Gabriel beantwortet diese Frage folgendermaßen:

> Um zu verstehen, warum es die Welt nicht gibt, muss man zunächst verstehen, was es überhaupt bedeutet, dass es etwas gibt. Es gibt nur dann überhaupt etwas, wenn es in der Welt vorkommt. Wo sollte es etwas geben, wenn nicht in der Welt, wenn wir darunter eben das Ganze verstehen, den Bereich, in dem alles stattfindet, was überhaupt stattfindet. Nun kommt die Welt selbst nicht in der Welt vor. Ich habe sie zumindest noch niemals gesehen, gefühlt oder geschmeckt. Und selbst wenn wir über die Welt nachdenken, ist die Welt, *über die* wir nachdenken, natürlich nicht identisch mit der Welt, *in der* wir nachdenken [WARUM, S.22].

In eben diesem Kontext geht es Gabriel darum, was es bedeutet, dass es Etwas gibt. In diesem Kontext soll das Sein bedeuten, daß es Etwas innerhalb der Welt gibt. Es ist offensichtlich, dass diese Welt „*das Ganze der Seienden*“ bedeutet. Also verneint Gabriel wie Schelling gerade diese Welt als das Ganze der Seienden, nämlich dass es die Welt gibt. Wenn es nur das geben soll, was in der Welt vorkommt, gibt es die Welt selbst nicht, weil „die Welt selbst“ als das Ganze der Seienden nicht in der Welt vorkommt. Gabriel lässt zwar zu, dass Gedanken über Tatsachen existieren. Aber da er es, wie schon gesehen, nicht zulässt, die Welt als das Ganze der Seienden oder die Welt selbst anzunehmen, ist eine solche Welt kein Gedanke über eine Tatsache mehr. Aus diesem Grund soll es die Welt nicht geben [8].
Durch die bisherige Argumentation, d. h. dadurch, dass Gabriel in Anlehnung an Schelling leugnet, die Welt als das Ganze der Seienden verstehen zu können, versucht er, die Frage „*Was ist die Welt?*“ zu beantworten. Jedoch stellt er sich weiter ein anderes großes Thema, nämlich die Frage, wie etwas von der Welt abgesehen existieren kann. Nachdem er also darüber argumentiertet hat, warum es die Welt nicht gibt, geht es ihm darum, was die Existenz ist. Mit anderen Worten: „*Man muss also erklären, wie es Zuschauer in einer Welt geben kann, in der es nicht immer schon und nicht überall Zuschauer gibt - eine Aufgabe, die in diesem Buch durch die Einführung einer neuen Ontologie gelöst wird. […] In der Ontologie geht es letztlich um die Bedeutung von Existenz*“ [WARUM, S.16] [9].

3. Gabriels Behauptung über den neuen Realismus - der Unterschied zwischen verschiedenen ontologischen Standpunkten -

Durch die bisherigen Überlegungen zeigte es sich, dass die Frage, warum es die Welt nicht gibt und wie es die Existenz gibt, im Bereich der Ontologie betrachtet werden muss. Dabei bedeutet hier die Ontologie nicht die „alte“

Ontologie, sondern gerade die neue Ontologie, nämlich den neuen Realismus, der sich als das Zeitalter nach der Postmoderne darstellt. Im Buch „*Warum es die Welt nicht gibt*“ handelt es sich bei der Existenz um etwas, was im Kontrast zur nicht-existierenden Welt steht. Aber im Buch „*Der Neue Realismus*“ zieht sich das Thema „Welt“ aus dem Vordergrund zurück, und umgekehrt stehen die Existenz und das neue Thema, den Realismus selbst näher zu verstehen, im Vordergrund. Gabriel gibt in der Einleitung dieses Buches bei der Erläuterung der einzelnen Beiträge den folgenden Überblick über den Charakter des neuen Realismus:

> Die Pointe des Neuen Realismus kann man darin sehen, dass er die unbestreitbare Wirklichkeit, die traditionell für realistische Positionen spricht, nicht von vornherein mit der »Außenwelt« oder der »Natur« gleichsetzt [ERG, S.9f.].

Die Pointe des neuen Realismus besteht darin, dass er die Wirklichkeit nicht mit der Außenwelt oder der Natur gleichsetzt. Es ist zunächst wichtig, dass die Wirklichkeit von Sachen wie Außenwelt oder Natur getrennt wird, welche sich positiv auf den bisherigen Realismus ausgewirkt hatten. Das Wort „Außenwelt“ sowie „Natur“ bedeutet hier ein naturalistisches, physikalisches und naturwissenschaftliches Weltbild [10]. Daher distanziert Gabriel sich von der Auffassung, die Wirklichkeit materialistisch zu verstehen. Dem Anschein nach vertritt er zwar einen antirealistischen Standpunkt, aber im neuen Realismus versucht er wirklich, den Unterschied zwischen Idealismus und Realismus sowie zwischen Epistemologie und Ontologie wieder von seiner ontologischen Seite her zu betrachten, um dem Realismus selbst tiefer auf den Grund zu gehen. Sein Aufsatz „Existenz, realistisch gedacht“ erklärt dies durch die Betrachtung der Existenz und zeigt die Grundlinien des neuen Realismus auf.
Dadurch, dass er den Bereich des Antirealismus als „Gegen-Realismus“ markiert, versucht Gabriel nun zu zeigen, wie der Realismus sich mit dem Existenzbegriff auseinandersetzt. Er betrachtet insbesondere Konstruktivismus und Idealismus als zum Antirealismus gehörig, und behandelt sie in seinen Betrachtungen als dem Antirealismus zugehörig [11]. Dabei kann der Antirealismus folgendermaßen charakterisiert werden.

> Die Formel des Antirealismus lautet demnach, dass für mindestens einen Gegenstandsbereich gilt, dass alles in ihm Vorkommende nur existiert, *weil* oder *indem* es verstanden wird [ERG, S.172].

Der „Gegenstandsbereich“ bedeutet hier eine Art von bestimmten Dingen wie Farben. Für den Antirealismus hängt das Existieren davon ab, ob man diese Gegenstände versteht oder nicht. Daher soll der Antirealismus die Gegenstände folgendermaßen erklären: Wir erkennen sie erst dann als „die Existenz“ an, wenn wir sie auf irgendeine Weise „verstehen“. Farben, Bedeutungen, das Mentale oder Werte sind gegenwärtige Kandidaten für antirealistische Konstruktionen, weil sie den Eindruck erwecken, nur dann zu existieren, wenn sie auf eine bestimmte Weise verstanden werden [ERG, S.171]. In diesem Fall gilt natürlich die Nicht-Existenz als das, was wir auf irgendeine Weise nicht verstehen [12]. Gabriel befürchtet, dass der Antirealismus Gegenstände wie Geist oder Moral nicht behandeln kann, und dass er sie als Nicht-Existenz betrachtet. Er hält diesen Punkt für den Kern dieses Problems, und formuliert dann einen ontologischen Realismus. Dieser ontologische Realismus unterscheidet sich vom (ontologischen) Antirealismus wie folgt:

> Der ontologische Realismus behauptet im Unterschied zum ontologischen Antirealismus, dass wir im Allgemeinen nichts über das Verstehen von Existenz verstehen müssen, um vollständig zu verstehen, was es bedeutet, dass etwas existiert [ERG, S.174].

Der ontologische Antirealismus hat das Merkmal, dass er etwas als Nicht-Existenz betrachtet, was von uns auf

irgendeine Weise nicht verstanden wird. Dagegen behauptet der ontologische Realismus, dass wir dann etwas nicht verstehen müssen, wenn wir es als die Existenz betrachten. Der ontologische Realismus kann etwas als die Existenz behandeln, auch wenn wir über etwas gar nichts verstehen.
Jedoch lassen sich diese zwei Einstellungen, nämlich (ontologischer) Antirealismus und ontologischer Realismus, miteinander vereinbaren [13]. Gabriel hält es dabei für wichtig, dass der ontologische Realismus dadurch kompatibel mit dem (ontologischen) Antirealismus ist, dass er diesen umfasst.

> Die Pointe des ontologischen Realismus besteht darin, dass er die Differenz zwischen Gegenstandsbereichen, die man realistisch, und solchen, die man antirealistisch behandeln muss, seinerseits so versteht, dass die realistischen Gegenstandsbereiche realistisch bleiben [ebd.].

So erweist sich die Differenz zwischen Realismus und Antirealismus als die Verschiedenheit der Gegenstandsbereiche. Der ontologische Realismus kann also den Antirealismus dadurch realistisch betrachten, dass er nicht nur seinen Gegenstandsbereich, sondern auch den Gegenstandsbereich des ontologischen Antirealismus umfasst. Daher lässt sich sagen, dass Gabriel behauptet, dass „der ontologische Realismus“ den ontologischen Gegenstandsbereich abdeckt, welcher auch den Antirealismus betreffen kann. „*Genau genommen muss der ontologische Realismus wahr sein, wenn ein lokaler Antirealismus vertretbar sein soll*“ [ebd.].

4. Was ist „Existenz“?

Wie schon betrachtet, wird es deutlich, dass beide Einstellungen, nämlich Realismus und Antirealismus, innerhalb des „ontologischen Realismus“ je eigene Standpunkten einnehmen können. Und dann geht es Gabriel noch um die Frage, was Existenz ist, die zum realistischen Gegenstandsbereich gehört, der dem Antirealismus zugrunde liegen soll. Wenn die Existenz, mit der sich der ontologische Realismus befasst, von uns nicht verstanden werden muss, wie sollten wir dann mit ihr umgehen? Dieses Thema kann nur dadurch aufklärt werden, indem man die Frage selbst, also „Was ist Existenz?”, betrachtet. Kurz vor dem ersten Abschnitt „Was ist Existenz?” desselben Aufsatzes äußert Gabriel seine Bedenken folgendermaßen:

> Die Frage lautet nun, wie wir »Existenz« verstehen müssen, um sie nicht von unserem Verstehen auch nur so abhängig zu machen, dass wir annehmen, dass nichts existiert hätte, hätten wir es nicht verstehen können [ERG, S.177].

Für den Antirealismus soll etwas als existierend betrachtet werden, solange wir es auf irgendeine Weise „verstehen“. Also kann darin etwas als von unserem Verständnis abhängig existieren. Nun muss aber die Existenz vom ontologischen realistischen Standpunkt aus auf andere Weise als Antirealismus behandelt werden [14]. Dabei geht es für den ontologischen Realismus darum, auf die Frage „Was ist Existenz?“ zu antworten. Gabriel hält diese Aufgabe für entscheidend, und versucht sie zu erklären. Mit anderen Worten: „*Ich verstehe dabei unter »Ontologie« die systematische Beantwortung der Frage, was »Existenz« und damit zusammenhängende Begriffe bedeuten*“ [ebd.].
Nachdem Gabriel zunächst das Problem der Existenz dadurch überblickt, indem er auf die Geschichte der Philosophie zurückzublickt, erkennt er den Primat des ontologischen Antirealismus gegenüber dem alten metaphysischen Realismus an, weil der ontologische Antirealismus in der Gegenwart den alten metaphysischen Realismus übertrifft. Zudem definiert er den alten metaphysischen Realismus folgendermaßen:

> Bringen wir den *alten metaphysischen Realismus* auf den Punkt und definieren ihn als die These, dass wir

> deswegen einen ontologischen Realismus vertreten sollten, weil es maximal modal robuste Tatsachen eines explanatorisch generell privilegierten Typs gibt [ERG, S.190].

Der alte metaphysische Realismus gibt nur bestimmten Tatsachen einen „privilegierten“ Status, so dass er sofort den ontologischen Realismus unterstützt. Also behauptet er, es gebe ein privilegiertes Etwas, das von unserem Verständnis unabhängig ist. Dagegen versucht der ontologische Antirealismus (und Gabriel selbst) einen Einwand zu erheben.

> Dagegen wendet der ontologische Antirealismus zu Recht ein, dass damit schon wieder eine bestimmte Tatsachenklasse oder Gegenstände eines bestimmten Typs unbegründet ontologisch privilegiert werden, [...] [ebd.].

Nun drückt sich aber der Gegensatz zwischen Realismus und Antirealismus „im Unterschied zwischen dem alten metaphysischen Realismus und dem ontologischen Antirealismus“ aus. Der ontologische Antirealismus erhebt gegen dasjenige Argument einen Einwand, nach dem der metaphysische Realismus dadurch zum ontologischen Realismus beitragen kann, dass die von unserem Verständnis unabhängigen „robusten“ Tatsachen privilegiert werden. Denn der ontologische Antirealismus behauptet, dass gerade das von uns Verstandene die Bedingungen der Existenz vorgibt und dass darin jede Tatsache ontologisch gleichwertig ist. Bei jedem Verständnis sind die verschiedenen Tatsachen gleich, solange wir sie auf irgendeine Weise verstehen. In diesem Sinne erscheint es dem ontologischen Antirealismus „unbegründet“, dass der alte metaphysische Realismus bestimmte Tatsache privilegiert.
Wenn aber die beiden Einstellungen auf diesem Standpunkt stehen bleiben, muss man sie als ein unkompatibles alternatives Verhältnis betrachten. Wie schon gesagt versucht der neue Realismus den Antirealismus lokal erhaltend dadurch zu entwickeln, dass er dieses Verhältnis zwischen den beiden von realistischer Seite aus neu bestimmt. Also entwickelt Gabriel diesen Versuch als „eine Anwendung des Neuen Realismus auf die Ontologie“.

> Demgegenüber schlage ich eine Anwendung des Neuen Realismus auf die Ontologie vor. Ich selbst verstehe unter dem »Neuen Realismus« im Allgemeinen die systematische Anerkennung der Tatsache, dass unsere Gedanken über Reales genau so real sind wie alles andere. Realität hängt nicht davon ab, ob etwas in maximal robuste Tatsachen eingebettet ist, sie hängt lediglich von Tatsachen ab. Wendet man diese Grundidee auf die Ontologie an, ergibt sich meines Erachtens eine neue Möglichkeit, Existenz realistisch zu denken [ERG, S.192f.].

Hier behauptet Gabriel, dass der neue Realismus die Tatsache systematisch anerkennt. Dabei bedeutet das Wort „Tatsache“, dass die „Gedanken“ „real“ sind. Diese Auffassung schlägt eine eigene Einstellung vor, die sich von Realismus oder Antirealismus unterscheidet. Denn der Standpunkt, sowohl die „Gedanken“ als auch andere Tatsachen für „real“ zu halten, unterscheidet sich von dem alten metaphysischen Realismus (welcher bestimmte Tatsachen privilegiert) sowie dem ontologischen Antirealismus (welcher nur den von uns „verstandenen“ Gegenstand als die Existenz betrachtet). Wenn der alte metaphysische Realismus und der ontologische Antirealismus die Realität zu einseitig darstellen, dann kann „der neue Realismus“ die Einseitigkeit dieser beiden Einstellungen aufheben. „*Die Pointe dieser Überlegung besteht darin, dass es einen ontologischen Realismus gibt, der anerkennt, dass es sowohl Gegenstandsbereiche gibt, die maximal modal robust charakterisiert werden müssen, als auch Gegenstandsbereiche, für die dies nicht gilt*” [ERG,S.193f.]. Nun wird die „Existenz“ in diesem ontologischen Realismus, nämlich in „dem neuen Realismus“ folgendermaßen verstanden

> Ich definiere »Existenz« nun entsprechend als »Erscheinen-in-einem-Sinnfeld«: was existiert, ist da, wobei die Ortsangabe des Daseins auf das Sinnfeld verweist, in dem etwas vorkommt. Was in einem Sinnfeld erscheint,

> erscheint freilich nicht notwendig jemandem im Sinne einer Person oder gar eines anonymen kosmischen oder transzendentalen Bewusstseins. Das Existierende ist deswegen nicht dadurch individuiert, dass es eine Raumzeitstelle einnimmt (was auch gar nicht für alles Existierende gilt), sondern vielmehr dadurch, dadurch, dass es auf bestimmte Arten gegeben werden kann [ERG, S.196].

Direkt vor dieser Anführung differenziert Gabriel in Anlehnung an die Frage zwischen „Bedeutung“ und „Sinn“, und nennt „einen Gegenstandsbereich, der dadurch individuiert wird, dass seine Gegenstände auf eine bestimmte Weise erscheinen, ein *Sinnfeld*“ [ebd.]. Während „Bedeutung“ auf etwas denselben Gegenstand deutet, drückt das Sinnfeld auf verschiedene Weise denselben Gegenstand aus. Zum Beispiel: „Die Alpen“ (derselbe Gegenstand) kann sowohl als „Gebirge“ als auch als hochkomplexes Teilchenagglomerat ausgedrückt werden. Dabei ermöglicht gerade eben eine Pluralität von Gegenstandsbereichen diese verschiedenen Ausdrücke. Der Gegenstandsbereich, also das Sinnfeld, entscheidet, wie etwas auf irgendeine Weise erscheint [15]. Der neue Realismus betrachtet als die „Existenz“ gerade nur dasjenige, was in einem Sinnfeld erscheint.

> Die Sinnfeldontologie akzeptiert also das ontologische Motiv und rekonstruiert Existenz nicht als eigentliche Eigenschaft, sondern als die Eigenschaft von Sinnfeldern, dass etwas in ihnen erscheint. Dies ist auch das wesentliche Motiv hinter meiner These, dass es die Welt nicht gibt [ERG, S.196f.].

„Das ontologische Motiv“ bedeutet hier das Untersuchen des Begriffs der eigentlichen Eigenschaft, durch welche die Gegenstände unterschieden werden. Nach Gabriel soll dabei der ontologische Antirealismus, der alle Gegenstände umfassend von unserem Verstehen abhängen lässt, die Eigenschaft dieser Gegenstände für „eigentlich” halten. Aber gleichzeitig soll die Sinnfeldontologie (nämlich der neue Realismus und der ontologische Realismus) dies nur lokal zulassen. Der neue Realismus ermöglicht es also das ontologische Motiv akzeptierend, die Existenz nicht als umfassende Eigenschaft, sondern als Eigenschaft eines Sinnfeldes zu behandeln, in welchem der Gegenstand auf irgendeine Weise erscheint. Diese Einstellung behandelt die Erscheinung in jedem einzelnen Gegenstandsbereich als die Existenz und dürfte so (wie schon gesagt) die Mängel des Unterschieds zwischen Realismus und Antirealismus überwinden. Aus dieser Betrachtung fasst Gabriel den Versuch des neuen Realismus folgendermaßen zusammen:

> Die hier skizzierte Position beläuft sich also auf einen ontologischen Realismus, der ohne die Annahme eines allumfassenden Bereichs auskommt. Realismus und Pluralismus sind also kompatibel. Insbesondere lässt der neue ontologische Realismus Raum für lokale antirealistische Manöver, verbietet aber deren Ausweitung auf den Existenzbegriff als solchen [ERG, S.198].

In der Debatte um den bisherigen Unterschied zwischen Realismus und Antirealismus sind zwar beide dem Umstand ausgesetzt worden, als unvereinbare Positionen zu gelten, da beide alle Bereiche dadurch zu umfassen versuchen, dass sie ihren Gegenstandsbereich auf das Ganze des Bereichs anwenden. Im ontologischen Realismus, nämlich dem neuen Realismus, den Gabriel entwickelt, behandelt er auf eine Weise, die sich von der alten metaphysischen Annahme (welche bestimmte Tatsachen privilegiert), sowie von der antirealistischen Weise (welche die auf unserem Verstehen basierende Auffassung des Gegenstandes generalisiert) unterscheidet, die Existenz „ohne die Annahme eines allumfassenden Bereichs“, um diesen Umstand der Unvereinbarkeit aufzulösen. Darin besteht derjenige Standpunkt, der teils den Gegenstandsbereich zulässt, den der Antirealismus als die Existenz betrachtet, teils die antirealistische Behandlung „des Begriffs der Tatsache selbst” ablehnt, und der also in realistischem Rahmen den Gegenstand als „die Existenz“ betrachtet, ohne dass dieser Gegenstand von uns verstanden wird. Es ist genau diese Einstellung, die Gabriel „den (neuen) ontologischen Realismus“ oder „den neuen Realismus“ nennt.

Schlussbetrachtungen

In „*Mythos*“ zielt Gabriel auf die Interpretation der „Philosophie der Mythologie“ des späten Schellings ab. Jedoch versucht er gleichzeitig auch, die Frage Schellings, „Was ist die Welt?“, wichtig zu nehmen und als klassisches Problem abendländischer Metaphysik für den frühen Schelling hoch zu bewerten, um zu zeigen, dass die Fragestellungen des Deutschen Idealismus auch heute noch aktuell sind. Innerhalb des Deutschen Idealismus wird Schelling dadurch charakterisiert, dass er das „Außerhalb der Vernunft“ als eine Möglichkeit für die Auffassung der Welt behandelt. Darauf richtet Gabriel seine Aufmerksamkeit, und er versucht dieses Problem durch die Geschichte des Selbstbewusstseins zu erörtern. Aus dieser Überlegung zeigte sich, dass das Problem mit dem Argument, das die Existenz ontologisch verteidigt, verbunden wird, und zwar vom Standpunkt der Philosophie Schellings aus, die Welt als das Ganze der Seienden zu leugnen.

Außerdem zeigt seine Behauptung, „es gebe die Welt nicht“, die Wendung davon, die Welt als das Ganze der Seienden zu leugnen, hin dazu, dass alles abgesehen von der Welt existiert. Erst dadurch wird das Argument von der Existenz im ontologischen Bereich weiter entwickelt. In der Strömung der Gegenwartsphilosophie entwirft er „einen neuen Realismus, der anders ist als die alte Metaphysik sowie der Antirealismus in der Postmoderne“. Es geht dem neuen Realismus insbesondere um den Zusammenhang zwischen Existenz und Sinnfeld, in welchem die Existenz erscheint. Gabriel leugnet die Welt als das Ganze der Existierenden, um die Pluralität des Sinnfelds zu sichern. Also schafft er dadurch, dass er eine einzige Meta-Existenz (z.B. die Welt als solche) aufhebt, welche alle Sinnfelder umfaßt, Raum für die Pluralität. Der Unterschied zwischen Realismus und Antirealismus scheint zwar ein unverträglicher Gegensatz zu sein, aber nach Gabriels Analyse kann der Antirealismus als „ontologischer Antirealismus“ im Realismus enthalten sein. Damit stellt er den ontologischen Antirealismus unter den „ontologischen Realismus“, also die neue Ontologie oder den neuen Realismus. In diesem Aufsatz wurde aufgezeigt, dass Gabriel einen Realismus entwirft, bei dem es sich um eine pluralistische Auffassung der Wirklichkeit in der Existenz handelt, und dass darin jetzt sein zentrales Thema besteht, das die Wiedereinsetzung des deutschen Idealismus durch die Interpretation der Philosophie Schellings ins Auge fasst.

Auszüge

(Auslassung)

Abkürzung

DMIM: Gabriel, M., *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings Philosophie der Mythologie*, Berlin&New York: Walter de Gruyter, 2006.

ERG: Gabriel, M., Existenz, realistisch gedacht. In: *Der Neue Realismus*, Berlin: Suhrkamp, 2014, pp.171-199.

WARUM: Gabriel, M., *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin: Ullstein, 2013.

Apparat

Nagashima, Takashi., The Stage of research on Weltalter and Schelling Research by Markus Gabriel. In: *Journal of International Philosophy, Extra Issue 5*, International Research Center for Philosophy (in Toyo university), Tokio 2014, pp.142-160.

Ferraris, M., *Manifest des neuen Realismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2014.

Gabriel, M., *Die Erkenntnis der Welt - Eine Einführung in die Erkenntnistheorie*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2012.

Anmerkungen

[1]: In diesem Aufsatz habe ich die „Existenz“ konsequent mit „Jijitsu-sonzai [事実存在]“ übersetzt. Denn das Wort „jitsuzon [実存]“ (das japanische Wort für Existenz) behauptet, wie schon Heidegger gesagt hat, die Seins-Struktur des „Menschen“. Hier differenziere ich zwar zwischen diesen zwei Worten, weil die Existenz in diesem Aufsatz nicht unbedingt nur auf die

Menschen begrenzt wird. Aber wir behandeln hier nicht, ob Gabriel selbst beabsichtigt, diese Struktur auf alle allgemeinen Tatsachen auszudehnen.

[2]: Maurizio Ferraris betrachtet den neuen Realismus nur als ein „Manifest“. Er behauptet nicht, dass es diese Theorie (oder Einstellung) schon gibt, sondern vielmehr betrachtet er den neuen Realismus als den Ausdruck verschiedener Diskussionen, die gegenwärtig noch im Gange sind. Also versucht er die Philosophie der Gegenwart mit dem Ausdruck „Manifest“ zu charakterisieren. Dieser Ausdruck korrespondiert damit, dass Gabriel den neuen Realismus als Grundsatz einer neuen Philosophie nach der Postmoderne bezeichnet. Vgl. [Ferraris 2014, S.13f.].

[3]: Im „Mythos“ behauptet Gabriel insbesondere für das Problem von Naturalismus und Religion die aktuelle Bedeutung der Schellingschen Philosophie. Dabei behält er aber auch Habermas im Kopf. Dieses Problem wird im Buch „Warum...“ wieder untersucht. Gabriel kritisiert insbesondere den „Naturalismus“, für den nur das „existiert“, was die Naturwissenschaft prüfen kann, und alles andere für „Illusion” hält [WARUM, S.135f.].

[4]: Gabriel weist hier darauf hin, dass wir nicht nur den deutschen Idealismus, sondern auch die griechische Metaphysik berücksichtigen müssen, um die Antwort Schellings auf diese problematische Frage zu erwägen. Denn die beiden Philosophen (Schelling und Hegel) sollen im Allgemeinen die Auffassung haben, dass in der griechischen Philosophie das Paradigma der Metaphysik als „Ontotheologie“ formuliert wurde. „Schelling stellt sich bewußt in die Tradition der griechischen Metaphysik, in der das Paradigma der Metaphysik als Ontotheologie formuliert worden ist, dem er sich ebenso wie Hegel anschließt“ [DMIM, S.2].

[5]: Vgl. [Nagashima 2014] zu Gabriels Interpretation der Schellingschen Philosophie und deren Einfluss. Dort gibt er eine Übersicht, die nicht nur die Geschichte der Interpretation in der Schelling-Forschung, sondern auch Gabriels philosophische Entwicklung (Skeptizismus, Erkenntnistheorie sowie analytische Philosophie) umfasst. In diesen Band wurden auch zwei Vorträge Gabriels und Beiträge von anderen Autoren aufgenommen, die allesamt Schellings „Weltalter“ behandeln. Vgl. die Einführung zu Gabriel von Nagashima, [Nagashima 2014, S.155f.].

[6]: Vgl. WARUM, S.11.

[7]: Gabriel weist auf die folgenden Problempunkte der beiden hin: „Sowohl die Metaphysik als auch der Konstruktivismus scheitern dagegen an einer unbegründeten Vereinfachung der Wirklichkeit, indem sie die Wirklichkeit entweder einseitig als die Welt ohne Zuschauer oder ebenso einseitig als die Welt der Zuschauer verstehen“ [WARUM, S.15].

[8]: Dabei geht es offensichtlich um die Welt in zwei Bedeutungen: die eigenen Welten und die sie allumfassende Welt als das Ganze. Dabei leugnet Gabriel zwar letztere, nicht aber die zuerst genannten. Aber auch wenn die Welten einzeln angenommen werden, bleibt doch die Frage bestehen, welche der vier Welten jene sind, die der neue Realismus als existierend anerkennt. Denn es lässt sich gegen das Sein ① einwenden, dass es auch von einem bestimmten Standpunkt abhängig bestehe. Dieses Problem der Stellung des Seins ① und der Pluralität muss man zwar weiter untersuchen, aber darauf kann hier nicht eingegangen werden.

[9]: Dabei berücksichtigt Gabriel die Physik und die Naturwissenschaften. Denn dieses „Sein“ bedeutet für viele Leute in der Gegenwart das „Material”, das hauptsächlich die Physiker oder Naturwissenschaftler behandeln. Nach Gabriel behaupten sie oft, dass gerade sie selbst dieses Sein passend auffassen können. Gabriel distanziert sich von dieser Einstellung, und behandelt dann das „Sein“ in einem noch weiteren Sinn. Vgl. die Auseinandersetzung mit der naturwissenschaftlichen Auffassung der Welt, z.B. WARUM, S.42.

[10]: Den „Naturalismus“, „Materialismus“ und „Physikalismus“ behandelt Gabriel schon in seiner berühmten Schrift „Warum...“. Diese haben das Problem, dass sie die Wirklichkeit nur einseitig berücksichtigen können, weil sie nur die naturwissenschaftlichen Gegenstände als die Wirklichkeit betrachten. Gabriel kritisiert oft diese naturwissenschaftliche Auffassung der Wirklichkeit und der Welt. Vgl. WARUM, S.27ff., S.127ff. sowie „Glossar“ (in diesem Band, S.265ff.).

[11]: Dabei ist es sehr wichtig, dass die beiden zwar dem Antirealismus angehören, aber nicht alle Arten von Idealismus oder Konstruktivismus unbedingt konsequent antirealistisch sind. Gabriel berücksichtigt, dass es innerhalb des Idealismus oder Konstruktivismus verschiedene Ansichten gibt. Vielmehr, in Vorwegnahme der Ausführungen zu Gabriels Verständnis, versucht er den Gegenstandsbereich des sogenannten Idealismus oder Konstruktivismus zu erneuern: „Idealismus und Konstruktivismus werden mit dem Antirealismus assoziiert, wobei aber erstens nicht alle ihre Spielarten antirealistisch sind und zweitens keine Form von Idealismus und Konstruktivismus kohärent global antirealistisch sein kann” [ERG, S.171].

[12]: Gabriel weist darauf hin, dass der Antirealismus hier das Wort „verstehen“ im Sinn von „registrieren“ verwendet, so wie z.B. der Neurokonstruktivismus. Der Neurokonstruktivismus behauptet, „Verstehen“ bedeute, dass wir durch die Wirkung elektrischer Impulse im Gehirn bestimmte Tatsachen registrieren. Außerdem behandelt er nicht den Gegenstand, den wir hier zu verstehen versuchen, sondern die Funktion des Gehirns, mit der wir den Gegenstand verstehen können. Hier hingegen

wird, genau genommen, nicht das Gehirn als solches, sondern die Umstände des Gehirns untersucht. Aus diesen Gründen repräsentiert der Neurokonstruktivismus den Antirealismus.

[13]: Denn Gabriel misst auch dem im antirealistischen Sinn Existierenden Bedeutung bei. Dabei gilt es zu beachten, dass vieles existiert, das gerade nur dann existiert, wenn es in Gegenstandsbereichen vorkommt, die wir antirealistisch verstehen müssen. Vgl. ERG, S.174.

[14]: Das Wort „Verstehen“ wird dabei sehr vieldeutig angewendet. Daher müssen wir bei seiner Interpretation einen Unterschied zwischen antirealistischem Verstehen und gewöhnlichem Verstehen machen. Vgl. das Wort „Verstehen“ im Antirealismus, Anm. [12]. Hier ist es insbesondere wichtig, dass die Existenz als solche bestehen kann, ohne im antirealistischen Sinn „verstanden“ zu werden.

[15]: Gabriel führt Hexe und Einhorn als verständliche Beispiele an. Wenn es in einer Geschichte sowohl eine Hexe als auch ein Einhorn gibt, dann betrifft die Geschichte ein Sinnfeld, in dem es sicherlich sowohl die Hexe als auch das Einhorn gibt. Vgl. WARUM, S.115ff.

Stichworte: Der neue Realismus, Ontologie, Existenz, Welt

訳注

Translations

『国際哲学研究』1 号

- 西周『生性劄記』訳註（1）（播本崇史）／Translation of Nishi Amane's *Seisei Sakki* (1)（Harimoto Takafumi）

『国際哲学研究』2 号

- 『釈軌論』第 2 章経節（62）—（63）訳注—多文化共生の基盤の構築に向けての「法を説き・法を聞く」こと—（堀内俊郎）／An Annotated Translation of Sūtra Passages 62 & 63 in Chapter 2 of the *Vyākhyāyukti*: "Speaking and Listening" as Means towards the Construction of a Basis for Multicultural Coexistence（Horiuchi Toshio）

『国際哲学研究』3 号

- ヒュームの IS と OUGHT（竹中久留美）
- 『ラクシュミー・タントラ』第 2 章訳註（三澤祐嗣）

『国際哲学研究』4 号

- ヒュームの初期覚書 1729 年－1740 年（1）（竹中久留美）

『国際哲学研究』5 号

- ヒュームの初期覚書、1729−1740（2）（竹中久留美）
- 『ラクシュミー・タントラ』第 3 章訳註（三澤祐嗣）
- 『縁起経釈論』の「生」「老死」解釈訳注（堀内俊郎）

西周『生性劄記』訳注

播本　崇史

本稿は、『西周全集』（全四巻、大久保利謙編、宗高書房、一九六〇～一九八一）所収の『生性劄記』の訳注稿である。『生性劄記』は、訳著などではなく、西周自身の手になる漢文著作である。西周の著作には、これとは別に仮名交じり文での『生性發蘊』（明治六年刊）があるが、該書においては、とりわけコント（坤度）の学説が数多く翻訳引用されており、本書とはその特徴を大きく異にしている。

ところで、両書の題辞に共通する「生性」については、『生性發蘊』の題辞に、「生性ノ字『孟子』ノ『告子曰生之謂性』二取ル」と補足されている。西周の「生性」とは、東アジア精神史における哲学的論議の主題に連なるものだったのである。人の本性を如何に考えるか、といった伝統的な哲学論議は、『孟子』に始まり、本性論、心性論などとして、長らく議論されてきた。この補足に依るならば、西周は、西洋哲学の一端を伝統思想の上に結びつけようとしていたということが言えるであろう。この意味で、西周が「劄記」として自らの思想を開陳した本書は、誠に興味深く思われる。

刊行物としては、麻生義輝編の『西周哲學著作集』（岩波書店、昭和８年）が、その最も古いものである。その「解説」（386 頁）には、端的に本書の特徴が次のように指摘されている。

> 「生性劄記」は西洋の心理學に儒佛の思想を加へ、經驗論的基礎に立って、彼自身の心理學的見解を披瀝した論文である。彼はこの論文に於ては主意説を主張してゐる。この論文は彼の稍々體系的な心理學説であるのみでなく、多分は彼の全論文中に於ても最も力を凝めた大作であって、主著と呼ばるべきであろう。明治五年頃の起草であつて、さらに明治十七年に訂正加筆したけれども、尚ほ完成しなかった。次に明治二十五年七月、病を醫するために、大磯の別墅に隠棲した際にも、これを増補し、完結しようとする意思を以て携帯して行つた。大磯に於て、この爲に續稿の筆を採ったか否か、判明しない。若し増補したとしても病氣の爲めに、極く僅少に止まつたであろうと思はれる。かく見て來ると、前後約二十年以上、彼にはこの論文を完成したい希望が、念頭から去らなかつた次第であるが、遂に果すことを得なかつた。量的に見れば、数十頁の原稿に過ぎないけれども、多大の努力を傾けた點から見て代表作と呼ぶことが出來る。

すなわち『生性劄記』は、西周自身の思想を代表しうる著作であり、「彼自身の心理学的見解を披瀝した論文」であった。ただし本書の起草年代については、大久保氏も指摘したように、西周自身の『日記』（『全集』473 頁）によって、明治 17（1884）年 7 月 20 日であることは、もはや疑い得ない [(1)]。

ここで西周の経歴を略記すれば、以下のようである [(2)]。西周は、文政 12（1829）年、石見国津和野藩（現在の島根県津和野市）に、藩医西義時の長子として生まれる。津和野藩では儒学を修めるも、安政元（1854）年にオランダ語を専修すべく脱藩、安政 3 年には、当時設立されたばかりの蕃書調所教授手伝並となり、文久 2（1862）年に幕府の命でオランダへ留学した。帰国した翌慶応 2 年（1866）に幕府直参に取り立てられ、開成所教授となる。徳川慶喜の政治顧問をも務めたが、大政奉還後は、沼津兵学校の頭取となり、明治 3 年に私塾育英舎を開き、兵部省に出仕して以後、宮内省、文部省、陸軍省などの各省に官僚として従事する。また、明治 6（1873）年に明六社の設立に参画、明治 15（1882）年に元老院議官となる。『生性劄記』を起草した翌明治 18（1885）年に脳疾患により人事不省におちいるが回復し、同 23（1890）年には貴族院勅撰議員となるも翌年辞職する。その翌明治 25（1892）年に大磯の別荘に移り療養生活を始めるが、明治 30 年に没した。

ところで西周は、『百一新論』等の著訳書によって、「哲学」「概念」「主観」「理性」等の翻訳語概念を提出した人物であることはあまりにも有名である。近年の西周研究では、オランダ留学時代における思想形成に着目した大久保健晴氏の『近代日本の政治構想とオランダ』（東京大学出版会、二〇一〇）や、近代国家形成の一翼を担った西周の政治思想に取り組んだ菅沼光氏の『西周の政治思想』（ぺりかん社、二〇〇九）などがあるが、両書において論究されている西周のオランダ留学の影響と、軍国主義者としての側面とについては、従来の西周研究には無かった研究領域であるといえる。

一方『生性劄記』に基づく西周の思想については、小泉仰氏が『西周と欧米思想との出会い』（三嶺書房、一九八九）において論究されておられる。ただし、管見の及ぶ限りこの一点の他には存在せず、麻生氏が西周の思想として高く評価したにも関わらず、意外にも注目されてこなかったというのが実情のようである。小泉氏の論考によれば、『生性劄記』は、西が読書し、また翻訳紹介したジョン・スチュアート・ミルやジョセフ・ヘヴン、アレキサンダー・ベイン、ウィリアム・ハミルトン、また、かつて西が傾斜していた徂徠学などの影響を受けているという。この指摘は、西の思想の枠組みを知る上で、大いに示唆に富むものであり、その功績は決して小さくはない。ただし該書は、『生性劄記』に見られる漢語概念にはほとんど注意が向けられていない。そこで本稿では、西が用いていた漢語概念のもつ思想的背景に注意を払いつつ訳注を試みることにしたい。

本稿は、国際哲学研究センター第一ユニットにて企図された読書会の成果である。論者が作成した下訳を基に、読書会のメンバーである小路口聡先生、白井雅人研究助手に検討を加えて頂いた。なお、英訳に関しては試訳のみにとどめていること、あらかじめお断りしておく。

(1) 西周の日記そのものについては、渡部望「西周の日常―『西周日記』から―」（島根県立大学西周研究会編『西周と日本の近代』ぺりかん社、二〇〇五）が、先行研究をも含めまとめておられる。
(2) 西周の略伝としては、『西周全集』第三巻所収の年譜や、これに基づく『西周・加藤弘之』（『日本の名著』34、中央公論社、一九七一）などを参照した。

凡例

一、本稿は、大久保利謙編、『西周全集』宗高書房、一九六〇～一九八一を底本とした。
二、各条は、原文、校勘、訓読、試訳、注の順に配列した。英訳版では、試訳のみを提示した。
三、底本に記されているルビは、試訳部においてのみ〔　〕で示した。また、原文にある割注については【　】で示した。現代語訳では、必要と思われる箇所については、適宜（　）を付して意味を補い、簡単な注は［　］で示した。
四、注には、訳出する上で必要なものを記したほか、典拠の見つかる諸概念については、主に羅竹風主編『漢語大詞典』（漢語大詞典出版社、一九八六）を参考として提示した。ただし、本稿では、漢語概念の正確な典拠を示すことを目的とするのではなく、西周による造語ではない旨を明示することを目的とした。『漢語大詞典』の引用は、そのための基準として用いた。注の内容は、筆者自身の研究ノートであるということを、あらかじめお断りしておきたい。

生性劄記

心理之分解（メンタルアナリシス）、首別三大部。智（インテルレクト）　情（イモーシウン）　意（キル）、是也。三者之中、意爲之主、而此我者即是也。若他二者、則有吾不得左右之者而存焉。若夫智者、能知物、能悉其情、唯有時而爲昧。是由其機關之不通。苟機關而通、拆萬理而莫謬。吾循而繼之、則無有差謬。唯夫不循而繼之、是之謂自欺【大学誠意章】。若夫情、吾依我之意識※1、而知其發過於度。雖吾能識※2之、有吾不可得而制之者、情之中、若愛若怒、為易尤觀。他亦可知。是故智情二者、雖同爲此心官、非心之主也、此第一證也。

※1『西周全集』所収の「生性劄記」に、直筆本の写真が掲載されている。これによれば、原文には「智」とあるが、西自身がこれを黒く潰しており、その右脇に「之意識」と記している。大久保氏は、その活字化に際し、「智」を本文に残したまま、左線を施し、その右脇に「之意識」と表記する。本稿の校勘では、この大久保氏の表記に従い、原文を書き改めた。
※2「識」は、もと「知」に作る。

生性劄記

心理の分解（メンタル アナリシス）、首めに三大部に別つ。智（インテルレクト）　情（イモーシウン）　意（キル）、是れなり。三者の中、意は之が主為りて、此の我れなるものとは即ち是れなり。他の二者の若きは、則ち吾れ之を左右するを得ざる者有りて焉に存す。夫の智の若きは、能く物を知り、能く其の情を悉くするも、唯だ時として昧と爲す有り。是れ其の機關の通ぜざるに由る。苟し機關して通ずれば、萬理を拆きて謬る莫し。吾れ循いて之を繼がば、則ち差謬有る無し。唯だ夫れ循いて之を繼がざれば、是れを之れ自ら欺くと謂う【大学誠意章】。夫の情の若きは、吾れ我の意識に依りて、其の發することの度を過すを知る。吾れ能く之を識ると雖も、吾れ得て之を制す可からざる者有り。情の中の、愛の若き怒の若きは、尤も觀易しと為す。他も亦た知る可し。是の故に智情の二者は、同じく此の心の官為りと雖も、心の主に非ざるなり。此れ第一の證なり。

生性劄記

心理〔mental〕を分析〔analysis〕するならば、まず大きく三部に分けられる。「智〔intellect〕」「情〔emotion〕」「意〔will〕」というのがこれである。三者のうちでは、「意」が主であるが、此の我れというのが、まさにこれである。他の二者については、主体が思うようにできない部分が残ってしまう。「智」というのは、物を知り、その実際のあり様を詳らかに理解することができるものであるが、ただ時として曖昧な理解に陥ることがある。それはその（物を知り、その実際のあり様を理解することができるという）仕組みがうまくはたらいていないことによる。もしその仕組みがうまくはたらいたなら、あらゆる道理を（的確に）分析して見誤ることはない。主体〔吾〕が（智のはたらきに）従って、（その仕組みのはたらきを）引き継いでいけば、見誤ることなどあろうはずがない。ただ（その智のはたらきに）したがって（その仕組みのはたらきを）引き継ぐことができなかったならば、これが「みずから欺くこと〔自欺〕」になる【『大学』誠意章】。「情」というのは、主体が自分自身の意識によって、その情の発動の行き過ぎを知るのであるが、（しかし、）主体自身そのことを分かっていながらも、それを制御しようと思ってもできない場合がある。情の中でも、愛や怒りといったものが、そのもっとも理解しやすい例である。他の情についても理解できよう。このため、「智」「情」の二者は、同じくこの心の役割ではあるのだが、心の主ではないのである。これが（「意」こそが主であるとする）第一の証である。

○**心理**　西周は「心理学」という語を学名として用いた最初の人物として知られている。西川泰夫「『心理学』，学名の由来と語源をめぐって―サイコロジーは心理学か―」（『基礎心理学研究』第 14 巻、第 1 号、1995）等参照。西周は、明治 8 年、ジョセフ・ヘブン（Joseph Haven）の “Mental philosophy, including the intellect, sensibilities, and will. 1858” を、『奚般氏心理学』（文部省印行）と題して翻訳刊行している。該書は、国立国会図書館の近代デジタルライブラリーにおいて確認することができる。またそれとは別に、『心理説ノ一斑』（明治 19 年）と題された講演記録がある［『西周全集』巻一所収］。そこには「心理ノ学ハ、歐州ニテモ往昔ヨリメタフヰシック卽チ無形理學ノ一部トシテ講究シタレ𪜈、未タフヰシック、卽チ有形理學、卽チ格物學等ノ如キ確定ノ域二至ラス、」云々とある。これは本講演の冒頭の言葉であるが、ここに「歐州ニテモ」とあることからすると、「心理ノ学」とは、あたかも東洋にても行われてきた学であろうかと思わせる口吻である。「心理」という語の出典としては、漢和辞典では『伝習録』巻中「此區區心理合一之體、知行並進之功」が引かれる。しかしながら、『伝習録』巻中には、他に「晦庵謂『人之所以為學者、心與理而已』。心雖主乎一身、而實管乎天下之理、理雖散在萬事、而實不外乎一人之心。是其一分一合之間、而未免已啟學者心理為二之弊。此後世所以有專求本心、遂遺物理之患、正由不知心即理」といった叙述が見られる。これによれば、朱熹は心と理とを分けて考えていたが、王守仁はこれを、学ぶ上での弊害であるとして断じ、両者を同一のものとして理解するべきであると論じている。「心理」に言及する思想は、陽明学のみならず、それ以前から今に続く朱子学にも既にあったのである。したがって、やはり、『生性發蘊』という題字の注に、西周が『孟子』を引いていたように、中国思想の影響を考慮しないわけにはいかない。ただし無論、両者の思想を同一のものとして見なすことは全くできない。『生性發蘊』の「心理」の自注には、「英メンタル、亦インテレクチュエル、爰ニ心理と訳ス」（『西周全集』巻一、四五頁）とある。○**分解**　この語自体は、『後漢書』皇后紀上、明德馬皇后「時諸將奏事及公卿較議難平者、帝數以試后。后輒分解趣理、各得其情」とある。解き分ける。分析すること。『生性發蘊』では、「アナリシス」の訳語として、他に「演繹推論」（『西周全集』巻一、三七頁）と、「分解法」（同七七頁）の二種がある。○**智情意**　荻生徂徠による『弁名』は、儒教経典中に見られる諸概念を徂徠自身が整理した書である。「智」「情」「意」のいずれも、ここに解説されている。以下に要点のみ記す。「智」は「智亦聖人之大德也。聖人之智、不可得而測焉。亦不可得而学焉。故岐而二之、曰聖曰智、是也。故凡経所謂智、皆以君子之德言之。如知礼、知言、知道、知命、知人、是也」（『弁名』

上、智）などとある。「情」については、「情者、喜怒哀楽之心、不待思慮而発者、各以性殊也。七情之目。（中略）。以其所思慮者為心。以不渉思慮者為情」（『弁名』下、性情才）、「意」については、「意者謂起念也。人之不可無者也。聖人亦爾。若子絶四毋意、本以孔子行礼言之。孔子之心、与礼一矣。故当其行礼、若全不経意然」（『弁名』下、心志意）とある。一方、朱子学の理解では、「智」は、「智是心中一箇知覚處、知得是是非非恁地確定是智。孟子謂『知斯二者弗去』是也。知是知識、弗去便是確定不易之意。問、智是知得確定、在五行何以屬水。曰、水清明可鑒以似智、又是造化之根本。凡天地間萬物、得水方生。只看地下泉脈滋潤、何物不資之以生。亦猶萬事非智不可知、知得確定方能成。此水於萬物所以成終而成始、而智亦萬事之所以成終而成始者也」とある。「情」については、「情與性相對。情者、性之動也。在心裏面未發動底是性、事物觸著便發出來是情。寂然不動是性、感而遂通是情。言動底只是就性中發出來、不是別物、其大目則爲善、怒、哀、懼、愛、惡、欲七者」、あるいは、「情者心之用、人之所不能無、不是箇不好底物。但其所以爲情者、各有箇當然之則。如當喜而喜、當怒而怒、當哀而哀、當樂而樂、當惻隱而惻隱、當羞惡而羞惡、當辭遜而辭遜、當是非而是非、便合箇當然之則、便是發而中節、便是其中節、便是其中性體流行、著見於此、即此便謂之達道」とある。「意」については、「意者、心之所發也、有思量運用之義。大抵情者性之動、意者心之發。情是就心裏面自然發動、改頭換面出來底、正與性相對。意是心上發起一念、思量運用要恁地底。情動是全體上論、意是就起一念處論。合數者而觀、纔應接事物時、便都呈露在面前」とある。○**此我**　『生性發蘊』に、「非布垤（ヒフテ）ノ観念學ハ、意識ヲ以テ、此我レナル者トシ、感覺ヲ以テ、此我レニ非サル者トス、譬ヘハ今、糖蜜ヲ喫シ、甘キハ感覺ニシテ、我レニ非サル者ナレハ、其實體ハ、素ヨリ知ル可ラスト雖ㇰ、之ヲ嘗テ、甘シトスル意識ハ、此我レナル者ニシテ、其存在疑フ可ラス、而メ此意識ニ現ハル、理、即チ觀念ハ、即チ神ニシテ、人皆同ウスル所ナリト説ケリ、」などとある。「此（此の）」という語は、宋明学では、例えば「人有此心、便知有此身」（『朱子語類』巻一二、學）などと、唐突に用いられる場合があるが、何か特に意味づけられた心や身を指しているのではなく、むしろ他ならぬ自分自身の「心」なり「身」なりを言う場合に用いられる。また「此理」といった用例も見られる。宋学において、「此心」が如何に切実な問題であったか、ということについては、小路口聡氏『「即今自立」の哲学』（研文出版、2006）を参照。なお、本書においては、他にも「吾」「自」といった一人称代名詞が用いられている。西周は、これらを使い分けているようである。本稿での訳出に際しては、「我」を「自分自身」、「吾」を「主体」、「自」を「みずから」とした。この一人称代名詞に対する理解については、飯島宗享『自己について』（未知谷、一九九二）が参考になった。○**機関**　元は『漢書』芸文志に見られる語。しかけのある器械をさす。その兵技巧家に「技巧者、習手足、便器械、積機關、以立攻守之勝者也」とある。『生性發蘊』には、「機関」とは別に「機官」という語もあるが、これについては、「坤度（コント）生體學ニ於テ、先ツ、生活テフ義ヲ解シテ、以謂（オモヘ）ラク、生活トハ、機官（オルガン）具ハリテ、物之ニ接スルノ謂ヒナリ、機官トハ、機性ノ官具ニシテ、物トハ、其機性ノ生存ニ必需ナル、周匝ノ庶物質ナリ」とあり、「オルガン」を意味する。さらにその自注に「機官ハ譬ヘハ人獣ノ肺、草木ノ葉ノ如シ、物ハ猶大氣ノ如シ」（以上、67 頁）とある。他にも「機性關性」（70 頁）、「機生關生」（85 頁）などと言った類似の表記が見られるが、いずれも植物、動物の特質を述べた語である。例えば、「機生關生」については、次のようにある。「生理學ノ區別ハ、第一ニ、植性動性ヲ主トス、是レ植物動物ノ二域ハ、相通スル耳ナラス、動物ハ、動植二様ノ生活、即チ機生關生ヲ具スレハナリ、植物ハ、動物ニ比シテ、其見象、單純總概ナレハ、其學、亦動物ニ先ツヘキ㇇、明カニシテ、動物ハ、植物ニ相關スト雖ㇰ、植物ハ、動物二相關スル㇇ナシ、今植性ノ見象ヲ見ルニ、無機性體ノ一般ノ理法、共ニ備ハラサル㇇ナシ、是無機性體ノ論中ニ明カナル所ナリ、而テ坤度此關生ノ事ニ就テ、周匝ノ庶物、即チ紹介（メヂユ）庶物ノ理説（テオリー）ト、名クル論ヲ創立セリ」。さらにその自注には、「關生ハ植物ニ相關シテ生ヲ保ス、譬ヘハ水液ヲ吮ヒ、大氣ヲ呼スルハ植物ト同シク機生ニシテ、粟ヲ食ヒ、綿ヲ衣ルハ關生ナルカ如シ」とある。○**有時而爲昧**　『大学章句』「明德者、人之所得乎天、而虚靈不昧、以具衆理而應萬事者也。但爲氣稟所拘、人欲所蔽、則有時而昏。然其本體之明、則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之、以復其初也」。○**循**　『中庸』「人物各循其性之自然」。○**自欺**　『大学』誠意章には次のように記されている。「所謂誠其意者、毋自欺也。如惡惡臭、如好好色、此之謂自謙。故君子必愼其獨也」。朱熹の注釈『大学章句』では、「誠其意者、自脩之首也。毋者、禁止之辭。自欺云者、知爲善以去惡、而心之所發有未實也。謙、快也、足也。獨者、人所不知而己所獨知之地也」とある。

又若智、人幼未發達、及※1壯練磨得之、至※2老増育之勢漸減。若情亦然。人壯則情暢操堅、至老情倦操偸。而意者、通老少而無有異。此第二證也、

※1「及」は、もと「至」に作る。
※2「至」は、もと「乃」と作る。

又た智の若きは、人幼なければ未だ發達せず、壯に及ばば練磨して之を得るも、老に至らば増育の勢いは漸減す。情の若きも亦た然り。人壯なれば則ち情暢操堅なるも、老に至らば情倦操偸なり。而るに意は、老少に通じて異有る無し。此れ第二の證なり。

さらにまた「智」などは、幼い時はまだ発達しておらず、壮年に及んだならば錬磨して自分の身についてきて、老年に至るとその成長の勢いが次第に衰退していく。「情」についても同様である。壮年であればのびのびして気力が堅固になり、老年に至れば疲れやすく気力が衰える。しかしながら「意」は、老少時代を通じて変わらず、（年齢による）違いがあるわけではない。これが第二の証である。

○**発達**　「発達」という二字概念そのものは、唐代から用いられている。『大漢和辞典』には、「發育して完全になること。生長。」とあり、簫穎士の「蓮池禊飲序」を引く。○**錬磨**　錬り磨く。「事上磨錬」は王守仁の「人須在事上磨練、做功夫。乃有益。若只好靜、遇事便亂、終無長進」（『伝習録』下）による。

若夫嬰孩、未見智情之發動、而饑則呱々、乳乃※1舌絞乳頭。若禽獸之初生、目未能見、無恐懼之情、唯求哺乳耳。此故、意者自初生而存、若他二者、以漸而成矣。此第三證也。故曰、意者心之主部、而智情爲輔佐之機官也。

※1「乃」は、もと「即」に作る。

夫れ嬰孩の若きは、智情の發動を見ずして、饑うれば則ち呱々し、乳すれば乃ち舌 乳頭を絞る。禽獸の初生の若きは、目の未だ見る能わず、恐懼の情無く、唯だ哺乳を求むのみ。此の故に、意は初生より存し、他の二者の若きは、以て漸くにして成る。此れ第三の證なり。故に曰く、意は心の主部にして、智情は輔佐の機官爲り。

いたいけな赤子などには、智情の発動は見られず、腹が減ればわんわんと泣き、授乳すれば即座に乳頭を吸う。生まれたての鳥獣などは、まだ目を見開くことができず、何かを恐れる感情も無く、ただひたすらに乳を求めるだけである。このため、「意」は生まれた時から具わっているが、他の二者については、徐々に成長していく（ことが分かる）。これが第三の証である。だから、「意」とは心の主要なる部分であり、智と情とは（この意を）補佐する機関である、と言える。

○**嬰孩**　『弁名』（下、性情才）「性者人之所受天。所謂中是也。故以嬰孩之初。喜怒哀楽未用事之時言之。所謂人生而靜者是也。又非謂以靜虛為至也。為楽能制其躁動。防其過甚。故以其未甚時言之耳」。

意、是人心之主、即爲心城之君主、而智爲採納之官【又曰報告官】、情爲宣達之官。採納之官司入、宣達之官司出。共居心城、輔相心君、以開其屬府於此身國。採納之官、所統轄五。曰、耳、目、鼻、口、及百體之覺性。所謂五官是也。宣達之官、所統轄亦五。曰、手、足、言語諸器、及顔容、水血諸溝也。而身國之中、若運血、津液、呼吸、消化、排洩等、臓腑、其他諸器、則不與焉。此等別爲獨立官權、而不受令於心君者。名日内政之官（アドミニストレーシウン）。但曰水血諸溝、曰運血津液、本是同器。感動之甚、乃有及此器耳。

内政之官、雖不直受命令於心君、然其管轄、亦在心君。其保護消息、苟失其所、身國乃受内訌外侵之患。況心君放縱自肆、此官將有供億不給之患乎。此等百般之事、衛生家之所精、刀圭學之所詳、非性理哲學之職分也。唯内政官、或有時而直服心君之命者。然是徒一時之事、非常久之道也。例如延排洩之期。是在禮義學（エツシツク）所須講也。

意は、是れ人心の主、即ち心城の君主爲りて、智は採納の官爲り【又た曰く報告の官と】、情は宣達の官爲り。採納の官は入るを司り、宣達の官は出ずるを司る。共に心城に居り、心君を輔相し、以て此の身國に其の屬府を開く。採納の官の、統轄する所は五あり。耳、目、鼻、口、及び百體の覺性を曰う。所謂る五官是れなり。宣達の官は、統轄する所も亦た五あり。手、足、言語諸器、及び顔容、水血諸溝を曰うなり。而れども身國の中、運血、津液、呼吸、消化、排洩等、臓の腑、其他諸器の若きは、則ち與らず。此等は別に獨立の官權を爲して、心君より令を受けざる者なり。名づけて内政の官（アドミニストレーシウン）と曰う。但し水血諸溝と曰い、血津液を運らすと曰うは、本と是れ同器なり。感動の甚しければ、乃ち此の器に及ぶこと有るのみ。

内政の官は、直ちには命令を心君より受けずと雖も、然れども其の管轄も亦た、心君に在り。其の保護消息は、

苟も其の所を失えば、身國は乃ち内訌外侵の患を受く。況んや心君放縦自肆ならば、此の官は將に供億不給の患有らんとせんか。此等百般の事は、衛生家の精しくする所、刀圭學の詳しくする所にして、性理哲學の職分に非ざるなり。唯だ内政の官は、或いは時として直ちに心君の命に服する者有り。然るに是れ徒だ一時の事にして、常久の道に非ざるなり。例えば排洩の期を延ばすが如し。是れ禮義學（エツシツク）の須らく講ずべき所に在るなり。

「意」は、人心の主であり、とりもなおさず心という一城の主である。「智」は採用する役職【また報告する役職ともいう】、「情」は伝達する役職である。採用する役職は、入れることを司り、伝達する役職は出すことを司る。共に心という一城にあり、その心という君主を補佐し、この身という国にその政府を開設するものである。採納の役職が統括するものは五つある。耳、目、鼻、口［舌］、及び身体中の覚性［皮膚］といったものである。いわゆる五官がこれである。宣達の役職が統括するものも五つある。手、足、言語のための諸器官、及び表情、水血諸溝［血管や汗腺など体液を通す器官］といったものである。しかしながら身という国のうちの、血の巡り、津液［涙、汗、涎、鼻水等］、呼吸、消化、排泄、臓器やその他諸器官のたらきには関与していない。これらについては別に独立した官権（ちから）がはたらいており、心という君主からの指令は受けていないのである。これを内政を司る役職〔administration〕という。しかし水血諸溝［血管や涙腺、汗腺など体液を通す器官］といい、血の巡りや津液といったものは、もともと同じ器官である。（心という君主の）感動が甚だ深ければ、この器官に影響の及ぶことがある。

内政を司る役職は、心という君主からじかに命令を受けているわけではないが、しかしこれもまた心という君主によって管轄されている。その保護や休養が適切に行われなければ、身という国は、体内に不調を来し外からの侵入を受ける。ましてや心という君主が好き勝手にやりたい放題に振る舞うならば、この役職はまさに本来受け取るべき命令さえも受け取れなくなるという弊害を生じるであろう。これらのあらゆる事態は、養生家や、刀圭学［医学］が得意とするものであって、性理哲学が果たすべき本分ではない。ただ内政を司る役職は、時として、じかに心という君主の命令に従う場合がある。しかしながら、それはほんの一時の事であり、永久に続くものではない。例えば（我慢して）排泄を遅らせることなどであるが、これは礼儀学〔ethic〕が講ずべきものであろう。

○**採納**　他の見解を受け入れること。「宜採納良臣、以助聖化」（『後漢書』郎顗襄楷列傳）○**宣達**　趣旨を伝達すること。「皇帝躬聖、既平天下、不懈於治。夙 興夜寐、建設長利、專隆教誨。訓經宣達、遠近畢理、咸承聖志。貴賤分明、男女禮順、慎遵職事」（『史記』秦始皇本紀）○**津液**　津液は、体内のあらゆる水液を指す。（創医会学術部主編『漢方用語大辞典』燎原、1984、参照）中医学では、人体を気、律液、臓腑、経絡から成り立っていると考える。○**内訌**　『詩経』大雅、召旻「天降罪罟、蟊賊内訌、昏椓靡共。潰潰回遹、實靖夷我邦」○**感動**　『礼記』楽記篇「夫樂者、樂也、人情之所不能免也。樂必發於聲音、形於動靜、人之道也。聲音動靜、性術之變盡於此矣。 故人不耐無樂、樂不耐無形。形而不為道、不耐無亂。先王恥其亂、故制雅、頌之聲以道之、使其聲足樂而不流、使其文足論而不息、使其曲直、繁瘠、廉肉、節奏足以感動人之善心而已矣。不使放心邪氣得接焉。是先王立樂之方也」○**保護**　『書』畢命「分居里成周郊」の孔伝に「分別民之居里、異其善悪、成定東周郊境、使有保護」とある。○**供億**　『漢語大詞典』に、「按需要而供給」とあり、需要通りに供給するという意味として理解した。なお典拠としては、劉禹錫『謝貨銭物表』が引かれている。○**禮儀學**　倫理学を指す。『生性發蘊』に、「物理学」「性理学」「礼儀ノ学」「政事ノ学」と併称されており、ルビで「フィシーケルサイエンス」「サイコロジー」「エチツク」「ポリチツク」とある。『西周全集』巻一、四七頁。それぞれ physical science、psychology、ethic、politic の訳語である。

夫意者爲君主、而君主之職任曰意識。英語孔修斯尼士、是其所以親臨萬機也。解之者曰、意識者、認識現在事物之經過之謂也。又曰、人心之中、有二重之知識。其一、吾知其物、其二、吾又知我知其物。前者爲知覺、後者爲意識也、亦通。又曰、吾既知某事、爲有事故、而對人陽爲不知、然於其心、則實知之。是意者心之主、即自己是也。自己外之事、可得欺之、自己、則不可得欺也。此説涉過去、故謂之有記性之意識、則可也。謂之直有其意識、則不可也。蓋意識者唯在於現在接印象之瞬間而存。事物斯轉、意識亦隨轉、不溯既往、不憶將來。苟溯既往、則屬記性、苟憶將來、則屬理性。唯外此二者而存者、可得正謂意識耳。雖然、記既往之事、而再現於心中、便有記既往之意識。憶將來之事、便有憶將來之意識。是親臨之君權、所以不得須臾停息也。吾人、唯在夢寐之中、覺此力停息

也。是爲醒後所推知。故知、夢者徒爲記性之再現、而無意識束攝之力。是以次序混亂、變幻無常、及其意識一來乎覺醒也。併理記兩性、共爲活潑。是人所以能記夢中錯亂之狀、醒後自却疑之也。

（欄外）佛朗西語意識、與良知一。曰内官 (サンインチム)。對立※１官而爲六。猶儒謂思之官。二重意識、區而爲三。知斯有知之意識。思斯有思之意識。感斯有感之意識。又涉此三區分之細別則又有其意識。記事斯有記之意識。欲願斯有欲願之意識。皆此類也。

※１ 底本には「對立官」とあるが、国立国会図書館憲政資料室所蔵の原本によれば「對五官」の誤り。

夫れ意とは君主爲りて、君主の職任を、意識と曰う。英語の孔修斯尼士（コンシュースニス）は、是れ其の萬機に親臨する所以なり。之を解する者曰く、意識とは、現在の事物を認識するの經過の謂なり、と。又た曰く、人心の中、二重の知識有り。其一は、吾れ其の物を知る、其の二は、吾れ又た我れの其の物を知るを知るなり。前者を知覺と爲し、後者を意識と爲すも、亦た通ず、と。又た曰く、吾れ既に某事を知り、事故有るが爲めに、人に對して陽に知らずと爲すも、然るに其の心に於いては、則ち實に之を知る。是れ意は心の主、即ち自己是れなり。自己外の事は、之を欺くを得可きも、自己は、則ち欺くを得べからざるなり、と。此の説は過去に渉る、故に之を記性の意識有りと謂わば、則ち可なり。之を直ちに其の意識有りと謂わば、則ち不可なり。蓋し意識とは、唯だ現在に在りて、印象するの瞬間に接して存するのみ。事物は斯に轉じ、意識も亦た隨いて轉じ、既往に溯らず、將來を憶わず。苟し既往に溯らば、則ち記性に屬し、苟し將來を憶さば、則ち理性に屬す。唯だ此の二者を外にして存するは、正に意識と謂うを得べきのみ。然りと雖も、既往の事を記して、心中に再現するは、便ち既往を記すの意識に有り。將來の事を憶するは、便ち將來を憶するの意識に有り。是れ親臨の君權、須臾も停息するを得ざる所以なり。吾人は、唯だ夢寐の中に在らば、此の力の停息を覺すのみ。是れ醒めて後に推知する所と爲す。故に、夢とは徒だ記性の再現爲りて、意識の束攝の力無きを知る。是こを以て次序混亂し、變幻常無く、其の意識一たび覺醒を來たすにに及びては、理記の兩性を併せて、共に活潑と爲り、是れ所以に人の能く夢中錯亂の狀を記し、醒めて後ち自ら却って之を疑うなり。

（欄外）佛朗西語の意識は良知と一なり。内官（サンインチム）と曰う。五官に対して※1六と爲す。猶お儒の思の官と謂うがごとし。二重意識は、區して三爲り。知には斯ち知の意識有り。思には斯ち思の意識有り。感には斯ち感の意識有り。又た此れ三區分の細別に渉れば、則ち又た其の意識有り。事を記すに斯ち記すの意識有り。願わんと欲するに斯ち願わんと欲するの意識有るは、皆な此の類なり。

そもそも「意」こそが、君主であり、君主の役職を「意識」という。英語の「孔修斯尼士〔consciousness)」は、それがあらゆるはたらきに直接関わっていることをいう。これを解釈する者は次のように述べている。「意識」とは、今ここにある事物を認識しているという経験をいうものである、と。さらに次のように述べる。人心には二重の知識がある。その一つ目は、主体がその物を知ること。その二つ目は、主体がさらにまた、自分自身がその物を知っている、ということを知ることである。前者を「知覚」とし、後者を「意識」とする、と述べてもよい。さらに次のように述べている。自分がある出来事を知った以上、実際に事柄があったのだから、人に対して知らない振りをしたとしても、その心の内においては、実はこのことを知っているのである。つまり「意」は、心の主部であって、「自己」というのがそれである。自己［心の主］以外の事柄については、欺くことができるが、自己を欺くことはできない、と。この説は、過去にまで話が及んでいる。そのため記憶という意識がある、ということができるのである。（しかし）、これをただちにその「意識」である、ということはできない。と言うのも、「意識」というのは、他でもない、今この時にあって、事物が心に思い浮かんだその瞬間に存在するものであり、事物が変化すれば、「意識」もまたそれに従って変化し、過去のことがらに遡るものでも、未来を思い描くものでもないからである。もし過去に遡るのであれば、それは記憶に属しているもので、もし未来を思い描くのであれば、それは理性に属しているものである。ただ、この（記憶や理性といった）二者に対して外にあるものとして存在するものこそが、まさに「意識」ということができるのである。しかしながら、過去の出来事を記憶していて、心中で（それを）再現するというのは、つまり過去を記憶しているという「意識」があるということである。未来のことに思い

を馳せるというのは、つまり未来を思い描いているという「意識」があるということである。これはつまり（すべてのはたらきに）直接関わっている心君の権限が、一瞬たりとも停まることがないためである。我々は、ただ夢の中にある時だけ、この力が停止していることに気がつく。これについては、目覚めた後で推し測って知ったことである。だから、夢とはただ単に記憶の再現に過ぎず、そこには「意識」の構成力が及んでいないことが分かる。これによって（夢の中では）順序が混乱し、変幻自在であって定まることがなくても、その「意識」が一度目覚めたならば、理性と記性の両方はともに活発にはたらくようになる。だから、人は夢の中の非現実的な出来事を記憶して、目覚めた後に不審に思うことができるのである。

（欄外）フランス語でいう「意識」は「良知」と同じである。内官〔sens intime〕という。五官に対してそれは六つ目のものである。あたかも儒教にいう「思」の役割のようなものである。（上に述べた）二重の意識は、三つに区分できる。知ることには知るという意識がある。思うことには思うという意識がある。感ずることには、感じるという意識がある。さらにこの意識を三区分に細別しようとすることにおいても、そのような意識がある。事柄を記憶することには、記憶しようとする意識がある。願おうと思えば、願おうとする意識がある。いずれもこの類である。

○**意識**　この意味内容については本文に譲る。「意識」という語句自体は、元来仏教用語である。中村元『佛教語大辞典 縮刷本』（東京書籍、1981）では、「識知し、思考する心。識知する心。思う心。現代語としての『意識』とは必ずしも同じではない。意識は過去・未来の対象に向かってはたらく。すなわち過去を追想し、未来を予想することができる。第六識。」とある。確かに、本文における「意識」が、「現代語としての『意識』」であるならば、今においてはたらくとされている以上、仏教概念としての意識とは同一のものであるとは言えない。ただし、「意識界」という意味で用いられる場合は、「意識の領域。意識的判断の領域。心の識別作用。十八界の一つ」［眼・耳・鼻・舌・身・意の六根と、色・声・香・触・法の六境とを合わせて十二処という。この十二処の一つ一つを界（dhātu 領域の意）と称し、これに眼・耳・鼻・舌・身・意の六識を加えて十八界という。］」とあり、「知覚」を意味していると言えるであろう。○**親臨**　天子が親しく事に臨むこと。『後漢書』梁統傳「建塋於恭懐皇后陵傍。帝親臨送葬、百官畢會。」○**認識**　物事の区別を知ること。「識認」という語では『三国志』巻六十、呉書鍾離牧伝に見られる。○**経過**　この語句自体は古いものである。『漢語大詞典』では、「行程所過；通過」の意として、『淮南子』時則訓の「日月之所道」に対する漢の高誘注「日月照其所經過之道」を典拠に挙げている。ただし本文における意味としては、「経歴；過程」として理解するべきであろう。もっとも、これについては、沙汀（1904-1992）の「還郷記」を典拠に挙げている。したがって、この意味の用例としては、西周のほうがより古い。○**知識**　『漢語大詞典』では、「瞭解；辨識」の意として、漢の劉向『列女傳』齊管妾婧伝の「人已語君矣。君不知識耶」を典拠に挙げる。○**知覚**　『漢語大詞典』では、「感覚」の意として、宋の朱熹『中庸章句序』の「心之虚靈知覺、一而已矣」を典拠に挙げる。○**現在**　仏教用語として過去・現在・未来の「三世」の一つを意味する。○**瞬間**　『漢語大詞典』に「瞬息之間」の略とある。この最古の用例としては、『北史』魏紀に「雅長聽察、瞬息之間、下無以措其姦隱」とある。○**記性**　『漢語大詞典』では「記憶力」の意として、唐の鄭穀『蜀中寓止夏日自貽』の「道阻歸期晚、年加記性銷」を典拠に挙げる。○**既往**　『漢語大詞典』には、「以往；過去」の意として、『書経』太甲中篇の「既往背師保之訓、弗克於厥初、尚頼匡救之德、圖惟厥終」を典拠に挙げる。○**夢寐**　『大漢和辞典』では、「謂睡夢」として、『後漢書』郎顗傳「此誠臣顗區區之念、夙夜夢寐、盡心所計」を典拠に挙げる。○**停息**　『漢語大詞典』では、「停止；止息」の意として、晋の陶潜『雑詩』之十の「驅役無停息、軒裳逝東崖」を典拠に挙げる。○**活潑**　「活溌溌地」について、『朱子語類』巻第六十三「活潑潑地。所謂活者、只是不滞於一隅」とあり、一所に留まることなく活動し続けている様をいう。○ **Sens intime**　現代フランス語としては使われていない表現。「Sens」は感覚、直感、センス、感官。「Intime」は心の底の。本質的な。英語の intimate。○**良知**　『孟子』盡心章の「人之所不學而能者、其良能也。所不慮而知者、其良能也」。朱熹の『孟子章句』には、「良者、本然之善也」とある。○**思之官**　『孟子』告子「心之官則思。思則得之、不思則不得也。」

Translation of Nishi Amane's *Seisei Sakki*

Takafumi Harimoto

Foreword

This paper is an annotated translation of *Seisei Sakki* ("Sundry Notes on the Physical and Spiritual") found in *Nishi Amane Zenshū* ("The complete works of Nishi Amane") (all four volumes Okubo Toshiaki (ed.), Munataka Shobō, 1960–1981). *Seisei Sakki* is not a translation as such but is Nishi Amane's own work written in classical Chinese. Aside from this work, Nishi Amane also wrote *Seisei Hatsuum* ("The Relationship Between the Physical and the Spiritual") (published in 1873), but this work is written in a mix of Chinese characters and Japanese syllabaries. In addition, there are many translated citations of Auguste Comte in *Seisei Hatsuum*, and this characteristic differentiates it greatly from the subject matter of this paper.

However, in regard to *Seisei* (the physical and the spiritual/physiology and psychology/life and nature), which are features in the titles of both works, Nishi Amane states: "The term *Seisei* is referenced from a phrase of Mencius, which reads, "Gaozi said, 'The term nature simply means life'" (Notes for *Seisei Hatsuum* epigraph). Nishi Amane's *Seisei* is linked to a subject of philosophical debate in East Asian intellectual history. The traditional philosophical debate concerning how to view the nature of man began with Mencius and has long since been executed as theories of nature and theories of the nature of mind. In view of this supplementation, it can be said that Nishi Amane sought to link the fibers of Western philosophy to traditional thought. In this sense, this work in which Nishi Amane expressed his own ideas as "sakki" (sundry notes) appears to indeed be one of his most interesting works.

As a published work, the *Collected philosophical works of Nishi Amane* by Aso Yoshiteru (ed.), (Iwanami Shoten, 1933) is the oldest work. In the "commentary" (p. 386), the characteristics of this work are clearly stated as follows:

> *Seisei Sakki* is a treatise that adds Confucian and Buddhist thought to Western mental philosophy and, establishing an empirical foundation, expresses his psychological views. He asserts in this treatise the voluntarism. This treatise is not only limited to a somewhat systematic psychological theory, but it is an extensive work that he may well have poured his efforts into above and beyond all of his other treatises and should be referred to as his principle work. Nishi Amane drafted the writing around July 1872 and then revised it in 1884 but did not complete it. In July 1892, he secluded himself in his country residence in Oiso in order to recover from illness, and during this period also, he carried his writings with him in order to develop and complete them. It is unknown whether he wrote this sequential manuscript in Oiso. Even assuming he was developing his work, it is likely that on account of his illness there would only have been an extremely small amount completed. In view of how things went, for more than twenty years the desire to complete the treatise never left him, but the task was never accomplished. In terms of volume, the manuscript is no more than some tens of pages, but in view of the vast amount of effort he put in to it, this may be called his key work.

This is to say that Seisei Sakki is a work that can represent the thoughts of Nishi Amane himself and "expresses his psychological views." However, as Okubo also pointed out, the date of the drafting is, according to Nishi Amane's own notes (Completed works, p. 473), undoubtedly July 20, 1884[(1)].

A brief outline of Nishi Amane's personal history is as follows[(2)]. Nishi Amane was born in 1829 in the Tsuwano Domain in Iwami Province (modern-day Tsuwano City, Shimane Prefecture) as the eldest son of a physician named Nishi Yoshitoki, who was in the clan's service. He studied Confucianism in the Tsuwano Domain, and in 1854, he left his clan to study the Dutch language. In 1856, he rose to the rank of assistant professor in Bansho Shirabesho ("Institute for the study of barbarian books"), and in 1862, he was ordered by the Tokugawa bakufu government to study in the Netherlands. Upon his return in 1866, he was appointed an immediate vassalage by the bakufu administration and became a professor in the Kaiseijo (school of foreign studies set up by the shogunate during the Edo period). He also worked as a political advisor to Tokugawa Yoshinobu, but after the Meiji Restoration of imperial rule, he became head of the Numazu Military Academy. He established the private school Ikueisha in 1872. After beginning service in the Ministry of the Military, he served as a bureaucrat in the Imperial Household Ministry, the Ministry of Education, and the Ministry of War. He participated in setting up Meirokusha in 1873. In 1882, he became a member of the Chamber of Elders. In 1885, the year after he drafted *Seisei Sakki*, he lost consciousness as a result of brain disease, which he subsequently recovered from. In 1890, he received an imperial nomination to the House of Peers and then resigned the following year. In 1892, he moved to his country residence in Oiso, where he began a period of convalescence until he passed away in 1897.

Incidentally, Nishi Amane is very well known for introducing concepts (using translated vocabulary) such as "philosophy" (*tetsugaku* 哲学), "concept" (*gainen* 概念), "subject" (*shukan* 主観), and "reason" (*risei* 理性), through his personal writings and translations, such as *Hyakuichi Shinron* ("One Hundred and One New Ideas"). Recent research into Nishi Amane uncovered works such as *The Quest for Civilization: Encounters with Dutch Jurisprudence, Economics and Statistics at the Dawn of Modern Japan* (Takeharu Okubo, University of Tokyo Press, 2010), which focus on the formation of Nishi's ideas during his studies abroad in the Netherlands. *The Political Thought of Nishi Amane* (Perikan-sha, 2009) was written by Hikaru Suganuma, an author who grappled with Nishi Amane's political thoughts, as Amane played a role in forming the modern nation state. Both works can be said to tackle areas unexplored by traditional studies of Nishi Amane in regard to the infuluenced of his studies in the Netherlands and his aspect of a militarist.

On the other hand, in regard to Nishi Amane's thoughts based on *Seisei Sakki*, Takashi Koizumi discusses this thoroughly in *Nishi Amane's Encounter with Western Thought*, (Tokyo: Mitsumine Shobō, 1989). However, as I view it, there is nothing aside from this, and in spite of Aso offering high praise for Nishi Amane's thoughts, it appears to be the case that there has been a surprising lack of attention to this work. According to Koizumi's discussion, *Seisei Sakki* was influenced by figures whose works Nishi had read and translated, such as John Stuart Mill, Joseph Haven, Alexander Bain, and William Hamilton, as well as Sorai studies Nishi had leaned toward in the past. This point is highly suggestive in view of an understanding of the framework of Nishi's thoughts, and the accomplishments of this are by no means small. However, there is scarcely any attention given to the Chinese-derived concepts that can be found in *Seisei Sakki*. Therefore, this paper will focus on the ideological context behind the Chinese-derived concepts that Nishi Amane used and will attempt an annotated translation.

This paper is the product of the reading circle planned in the First Unit of the International Research Center for Philosophy. Based on the advocate's draft translation, Satoshi Shojiguchi, and Research Associate Shirai Masato, who is a member of the reading circle, offered their scrutiny of the paper. I would like to make clear that the English translation is only in the trial stage.

(1) Regarding the diaries of Nishi Amane, Nozomi Watanabe collected the preceding studies, in "Nishi Amane's Daily Life – from *Nishi Amane's Notes*" (*Nishi Amane and Japanese Modernity* Research Group on Nishi Amane, The University of Shimane (ed.) Perikan Sha, 2005).

(2) Two of the sources referred to for the brief history of Nishi Amane were the chronological records in the third volume of *Nishi Amane Zenshu* and *Nishi Amane, Kato Hiroyuki* (*Masterpieces of Japan 34* Chuo Koronsha, 1971), which is based on this.

Explanatory notes

1) The reference text for this paper is the original text ed.by Okubo Toshiaki *Nishi Amane Zenshu*, Munataka Shobō, 1960–1981).
2) Each article is arranged in order of original manuscript, collation, Japanese readings of Chinese text, and trial translations. In the English edition, only the trial translations are provided.
3) The kana provided in the original text are indicated with 〔 〕 only in the trial translation section. The notes inserted in the original manuscript are indicated with 【 】. With regard to the modern translations, in the areas where it is deemed necessary, the meaning is supplemented by appending ( ), as appropriate and simple notation is shown with [ ].
4) The notations include necessary explanations concerning translations and present Luo Zhu Feng's *Hanyu Da Cidian* as the reference for all of these concepts for which sources can be found. It should be noted, however, that it is not the purpose of this paper to clearly indicate accurate sources of Chinese-derived concepts but to explicitly state that these are not the terms invented by Nishi Amane. Quotations from *Hanyu Da Cidian* are used as criteria for this purpose. Please be aware that the notations in Japanese represent the personal study notes of the author.

Translation

If we analyze mental elements, we will find three major elements: "chi" (intellect), "jo" (emotion), and "i" (will). Among these three, "i" (will) is the master (of the mind), and the self means nothing but this. Concerning the other two elements, there always remain certain parts we cannot control as we wish. As for "chi"(intellect), we can know a thing and realize the actual circumstances about it, but sometimes ambiguities remain. This is because the mechanism does not work well. If the mechanism works well, we should be able to analyze all reasons correctly. If the subject is based (on the mechanism of intellect) and sustain (the working of the mechanism), then no incoherent errors should occur. But just if I fail to be based (on the mechanism of intellect) and sustain (the working of the mechanism), then that will mean "to deceive myself" [*The Great Learning*, Chapter on sincerity]. As for "jo" (emotion), the subject will know the excessive working of one's own emotion by one's own consciousness. (However,) there may be some things that the subject cannot control even though the subject knows by oneself and tries to do so. Among emotions, such things as love or anger etc may be the best examples for understanding this point. You can see other emotions as well. For this reason, "chi" (intellect) and "jo" (emotion) can be regarded as the functions of the mind but they are not the master (of the mind). This is the first proof (of the fact that "i" [will] is the master).

Furthermore, "chi" (intellect) is not fully developed when one is young, but if one lives into the middle age, one can acquire it though training, and if one lives into the old age, the momentum of its growth will gradually fade. The same is true for "jo" (emotion). In the middle age, the mind functions freely filled with much energy, but in the old age, the functions of the mind easily get tired and the energy fades. However, "i" (will) remains unchanged through all ages from youth to the old age, without a difference (by age). This is the second proof.

Young babies exhibit neither intellect nor emotion, but only cry when they are hungry and suck only when they are given milk. A newborn baby bird or animal cannot even open its eyes, has no emotion to fear anything but only wants milk. From this, (we can know) we are equipped with "i" (will) from the moment of birth but the other two grow in us only gradually. This is the third proof. Therefore, we can say "i" (will) is the primary part of the mind while "intellect" (intellect) and "jo" (emotion) have a function to aid (this will).

Since "i" (will) is the primary part of human mind, it is the master of a castle called the mind. While the job of "chi" (intellect) is to receive [or otherwise, report], the job of "jo"(emotion) is to deliver and convey: the receiver controls acceptance and the deliverer controls expression. They are both in a castle called mind to aid the monarch called mind and runs a government in a country called body. By the function of the receiver, five things are supervised: ears, eyes, nose, mouth (tongue), and sense over the whole body (skin). They mean what are called the five senses. By the function of delivery and conveyance, also five things are supervised: hands, legs, organs for language, expressions, and the channels of water and blood (the organs to send bodily fluids such as blood vessels and sweat glands). However, within the country called body, they are not concerned with the circulation of blood, fluids (saliva, tear, nasal mucus, sweat, etc.), respiration, digestion, discharge, and

the functions of internal and other organs. They are under a different authority outside the orders of the monarch called mind. This is called the administration governing internal affairs. Nevertheless, as they are called channels of water and blood (the organs to send bodily fluids such as blood vessels and sweat glands), the circulation of blood and other bodily fluids are originally the same things. Because of this, when (the monarch called the mind is) moved greatly, these organs are affected.

Although the administration is not subject to direct orders from the monarch called mind, it is also within the jurisdiction of the monarch called mind. Unless it is properly protected or allowed to rest, the country called body will suffer an internal trouble or invasion from outside. And if the monarch called mind behaves in a selfish manner doing anything it wants, this function will not be able to receive orders it should essentially receive. All situations in these are discussed precisely by health care specialists and in details by medicine, but they are not within the scope of a neo-Confucianism philosophy. Yet the administration may sometimes follow an order immediately from the monarch called mind . But this happens only for a moment, and never lasts for long. For example, one can delay excretion (by self-control), but this should be discussed as an issue of manners.

In the first place, "i" (will) is the monarch and the position of a monarch is called "consciousness." The English word "consciousness" means that it covers all occasions.

A person interpreting this said as follows: "consciousness" refers to the state of mind recognizing what is here at the moment. He goes on to say as follows: human mind has double-layer knowledge. Firstly, the subject knows a thing. Secondly, the subject knows oneself that knows a thing. The former may be called "knowledge" and the latter "consciousness." When you come to know a particular incident, even if you pretend to others that you don't know about it, as long as it actually happened, you know that you know it in your mind. In short, "i" (will) is the primary part of mind and it is "the self." Even though you can deceive about the matters outside yourself (the owner of the mind), you cannot deceive yourself. These theories can be said about the past. For this reason, we can say that we have a consciousness called memory. (However,) we cannot say immediately from this that it is that "consciousness." I think the "consciousness" exists no other time but now, at the moment a particular thing comes to your mind, and when the thing (in the outside world) changes, the "consciousness" changes accordingly, and our thought goes neither back to the past nor to the future. And when our thoughts go back to the past, they belong to the memory: if they go to the future, they belong to the reason. Only what is outside these two (that is, memory and reason) can be called "consciousness."

However, remembering past incidents and recalling them in our mind means that we have a "consciousness" that we remember past incidents. Thinking about the future means that we have a "consciousness" that we think about the future. This, in the end, means nothing but that the power of the monarch to witness the scene in person never ceases even for a moment.

Only while in a dream, we notice that this power is suspended: we will notice that only by guessing after awaking. For this, a dream is a mere reproduction of our memories and it refers to the state outside the power of composition by "consciousness".

For this, (in a dream) orders are in confusion, ever-changing and never fixed, but once the "consciousness" awakes, then both reason and memory begin to function actively. This is because one can remember unrealistic incidents from a dream and doubt them after awaking [This means that one can remember unrealistic incidents from a dream and doubt them after awaking].

(margin) In French, "consciousness" is the same thing as "intuition." It is called the intimate sense [sens intime]. It is the sixth sense after the five senses. It is just like a kind of function of "thought" in Confucianism. The double consciousness (I mentioned above) is classified into three parts. Knowing entails a consciousness of knowing. Thinking entails a consciousness of thinking. Feeling entails a consciousness of feeling. And even when we attempt to classify the consciousness into three parts, we have a consciousness of that. Remembering a thing entails a consciousness of remembering. When we wish to wish, we have a consciousness of wishing. All mean this same thing.

『釈軌論』第2章経節（62）-（63）訳注
―多文化共生の基盤の構築に向けての「法を説き・法を聞く」こと―

堀内　俊郎

1．はじめに

多文化共生[1]のためには、まず、お互いの話をよく聞きよく理解することが必要であることは言うまでもあるまい。宗教間対話でもそうである。「棒にもよらず、剣にもよらず、このように会衆が実によく教導され[2]」たと仏典にあるように、釈尊の教化は、その人格的感化能力もあってのことであろうが、極めて説得力のある説法によるものであったことが知られる。結果、多くの異教徒が自己の執する見解を捨て、釈尊のもとに集うこととなった。これは共生や対話というよりも教化教導の例であるが、釈尊の説法は対機説法、聞き手に応じた巧みな話であったとされ、説法に関する心うつエピソードがいくつも残されている。他方、教法を聞くということの重要性も、仏教では聞・思・修（聞き、考え、繰り返し瞑想修習する）という「三学」が、その順序でもって修行の基本的システムとなっていることから知られるとおりである。

そこで、法（このばあい「法」とは教法のこと）を説き、法を聞く態度が、釈尊在世当時から問題とされた。本稿で取り上げる経文はそれを説いたものであるが、その他、『律』では「説法の行儀」が説かれており、病気ではないのに日傘を差している者に法を説いてはならない、などといった規定がある[3]。そのような行為は「無作法であり、法を尊重する気持ちに欠けると見る[4]」からであるという。聞法・説法の行儀は、後代の大乗の論書においても、「法師」の重要性も与ってのことか、体系化され、詳述されている。

本稿では、世親（ヴァスバンドゥ、Vasubandhu、400年頃、インド）が仏教の経典解釈の方法を説き示した『釈軌論』（*Vyākhyāyukti*、経典解釈方法論）の第2章から、法を説き、法を聞くことに関して説かれた経典の一節に対して世親が註釈を施した箇所の訳注・テキスト校訂を行う。この箇所は、仏教の教えを説き、聞くという局面に限らず、広く教師と生徒の関係を念頭においても示唆に富むと思われる。もって、話をし、話を聞くという局面においての多文化共生への「思想」基盤、あるいはむしろ「実践」基盤構築への一資料として提供したいと思う。また、本箇所を含む『釈軌論』第2章のほぼ全体が未だ現代語に翻訳されていない状況であることからすると、その意味でも資料的価値もあろう。

2．『釈軌論』について

『釈軌論』の研究史については拙著（堀内［2009］）を参照されたいが、それに含みえなかったものを幾つか挙げておきたい。

中御門［2008］と藤仲［2008］は、世親作とされる『仏随念広注』の訳注であるが、その解釈は『釈軌論』第2章の冒頭部でなされる「仏」に関する経典の文句の解釈にほぼ一致することが指摘されており、訳注が提供されている。

チベット語訳で5章に分けられている『釈軌論』のうち、第1章全体を訳出した二つの博士論文が、相次いで提出されている。『釈軌論』と『摂釈分』の関連は、古くは袴谷［1982］が示唆していたが、これらにより、その関連が実証的に示されることとなった。Richard Nance がシカゴ大学に提出（2004年5月）した博士論文が、2012

年に出版された（Nance［2012］）。『釈軌論』第 1 章の英訳に加え、『阿毘達磨雑集論』『摂釈分』の英訳も含む。上野（人見）牧生が大谷大学に提出（2009 年）した博士論文は、『釈軌論』の経典解釈法を関連文献との比較のもとで解明し、『釈軌論』第 1 章の訳注も行ったもので、筆者は PDF を著者より提供いただいた。これは同章に多数引用される経文の同定に際し最近年の阿含研究にも目を配って、適宜梵語想定を行うことにより Nance よりも正確な翻訳を提示しているにもかかわらず、残念ながら未刊である。しかし、その訳注篇の一部分を抜粋した訳注が出ており（上野［2010］）、続編も出すようである[5]。

次に、『釈軌論』のテキストについて述べておきたい。本論は、もとはサンスクリット（梵）語で書かれたのだが、オリジナルは現存せず、漢訳もなく、チベット語にのみ残る。李鍾徹（Lee, Jong Choel）によるテキスト校訂（Lee［2001］）は全体にわたるチベット語テキスト校訂本である。これは初めての試みで自身の理解に基づいて概ね妥当な科段分けをしており、裨益されるところが多い。ただ、誤植や内容理解の点で問題なしとしない。徳慧（Guṇamati）による註釈書（VyYT）も適宜勘案し関連文献を精査した上での根本的なテキスト再校訂や現代語訳が必要であろう。本稿はその試みの一端でもある。

3．『釈軌論』第 2 章経節（62）-（63）について

世親作の『釈軌論』とは別に、『百節経』というテキストがある。これは、世親が阿含から 103 の経典の一節（経節）を列挙したもの。103 という数は、李校訂本（Lee［2001］）の計上によるのであり、ここではそれに従う。従って、ここでいう経節（62）とは、李校訂本で第 2 章の 62 番目の経節という意味である。他方、『釈軌論』第 2 章は、その『百節経』に対して世親が語句の註釈を施したもの。これにより世親によって伝持されていた阿含の経文が相当な分量、明らかになるとともに、世親による仏教用語の解説としても興味深い。

その際、『釈軌論』第 2 章の経節の列挙の順序という問題は、未だ解明されていないが探求するに値する問題であろう。世親が 103 の経節を、特別な意図を持たずにランダムに阿含から採集し列挙したのか、あるいは配列には何らかの意味や体系があるのか。大まかな分類は山口［1959：177-178］が行っているが、より詳細な分析のためには本章の全貌を把握することが必要になろう。ただ、本稿で取り上げる箇所についていえば、経典（62）～（67）がひとまとまりであろうか。また、法を説き、法を聴くことは、『釈軌論』第 5 章の主題ともなっている。

また、『釈軌論』にしばしば出る「『アーガマ（lung、*āgama、伝承）』では」というのが具体的なテキストを指すのか、あるいは口伝なのかというのも、今後考察すべき問題であろう。今回取り上げる経節（62）、（63）ともに、経文を解釈する際に「『アーガマ』では」といって『アーガマ』での解釈を引き合いに出す。それら 2 つについては現時点では出典は特定できなかったものの、例えば、経節（64）は『アーガマ』として『瑜伽論』の「摂釈分」（D'i 49a）にほぼ対応する解釈を引いている。また、経節（75）でも「現観」（*abhisamaya）の解釈に際し、「信頼される伝承（yid ches pa）では」として『声聞地』（第四瑜伽処、Shukla ed., 501）に相当が見出せる文を『アーガマ』として引いていることが注意される。

なお、経節（62）では、20 のあり方でもって話を語るべきであると述べ、経節（63）は、16 のあり方で法を聞くべきであると述べる。両経典は、舎利弗（シャーリプトラ）の言として、『釈軌論』第 5 章でも再び取り上げられる。Skilling［2000］が指摘したように、両箇所の出典は *Arthavistara*（パーリ対応なし。漢訳では、共に大正蔵第一巻所収の『広義法門経』と『普法義経』。これらについては Hartman［2004］参照。なお、『普法義経』に関しては、安世高の研究である宇井伯壽『訳経史研究』1971, 276-295 に、経全体の訓読と訳注がある。また、本経の梵本断片が Or. 15009/559 であることを、辛嶋静志先生の Brāhmī Club にて知るに至った。http://idp.bl.uk/ を参照）に求められる。当該経では 20 のあり方の直後に 16 のあり方が説かれ、また、『百節経』で引かれる阿含は、翻訳者の相違に帰せられうる。加えれば、説法の 20 のあり方は『声聞地』、『菩薩地』に列挙されており、『摂釈分』でも関説されている。特に前二者により対応梵語が想定しうる。

『釈軌論』第２章経節（62)-(63）訳注

【経節 62】

「＜君たちよ、説法者の比丘が法話をするときには、これら 20 のあり方でもって話をすべきである。（１）適切な時に、（２）尊敬して、（３）順に、（４）関連して、（５）随順して、（６）喜ばせ、（７）歓喜させ、（８）満足させ、（９）賞賛せず、(10) 呵責せず、(11) 道理に適い、(12) 伴い、(13) 混ざらず、(14) 法に従い、(15)〔聴〕衆に合わせて、(16) 慈心もて、(17) 利益心もて、(18) 悲（共苦、哀れみの）心もて、(19) 利得や尊敬や名声に依存せず、(20) それらの話を述べるときには自賛せず他人をけなさず、話もすべきである。＞[6] これら 20 のあり方でもって話をすべきである」[7]

とは、経典の一節である。

［解釈 I］

そのなか、「（１）適切な時に（*kālena)」とは、〔聞き手が〕聞くことを望む者であり解説するに値する者であることを知ってである。ヴェーヌカーティヤーヤナサゴートリー[8] のように。「（２）尊敬して（*satkṛtya)」とは、軽んじないことであり、ライオンが飛びかかる[9] ように。「（３）順に（*anupūrvam)」とは、最初の時になされるべき[10] 布施の〔話〕など[11] と、勝れた[12] 話に関してである。「（４）関連して（*anusaṃdhim)」とは、経典を解釈することに関して[13]。

「（５）随順して（*anusahitam)」とは、質問への回答（記別）[14] に関して。つまり、一向記（断定的な回答）などにおいて、そのように（随順して）回答するからである[15]。「（６）歓喜させ（*harṣayat)」とは、信仰を持っている者たちに対して。「（７）喜ばせ（*rocayat)」とは、以前の状態の者[16] と敵意を持つ者（*pratihata）たちに対して。「（８）満足させ（*toṣayat)」とは、疑いを持っている者たちに対して。「（９）賞賛せず（*an-utsāhayat)、(10) 呵責せず（*anavasādayat)」[17] とは、“このような者たちすべては正しく行じている者たちである”もしくは、“間違って行じている者たちである”といったようにであり、『無諍経』[18] に説かれているように。つまり、教化対象（所化）の特殊性を理解することがない者がそのように〔称賛や非難を〕なすことは、それによって教化されるべきではない者が腹を立てる[19] ことになる。

「(11) 道理に適い（*yuktām)」とは、正しい認識手段[20] と相違しないものであるので。「(12) 伴い（*sahitām)」とは、〔話の〕前後が関連しているので。「(13) 混ざらず（*avyavakīrrṇām)」とは、話が他に逸れることを断じているので。「(14) 法に従い（*dhārmikīm)」とは、善に随順しているので。「(15)〔聴〕衆に合わせて（*yathāparṣat)」とは、教化されるべきものに応じているので。

「(16) 慈心もて（*maitracitta)」とは、聞く人が安楽になることを望むので。「(17) 利益心もて（*hitacitta)」とは、彼に対して雑染（心の汚れ）がないことを望むので。「(18) 悲心もて（*anukampācitta)」とは、彼に対して苦しみがないことを望むので。（(16)-(18) に関して）さらにまた[21]、順に、善と不善に直面している者と、〔その〕どちらでもない者[22] たちに対して、「(16) 慈」などの心によってである。「(19) 利得や尊敬や名声に依存しない（*aniśrito lābhasatkāraśloke)」とは、それらを望むことを断ずるので。「(20) 自賛せず他人をけなさない（*na cātmānam utkarṣayati, na parān paṃsayati)」とは、説く者が、自己に対する過度の信頼[23] を望むことを断ずることによって。

その（以上の）ようであれば、１どのように（どのようなあり方の話を）２何のために、３何に似た〔話を〕、４何に似ることによって語るべきであるかが、〔それぞれ〕五つずつによって[24] 説かれた。

［解釈 II］

『アーガマ（伝承)』では、

「11 の過失の対治（治療）に、20 のあり方の話し」

と出ている。

11 の過失とは、［１］器でないものに語る過失、［２］語りを完成しない過失、［３］語りを中断する過失、［４］語りを理解させない過失、［５］語りが尊敬されない過失、［６］適切ではない意味[25] を語る過失、［７］境界（*gocara）でないことを語る過失、［８］動揺して語る過失、［９］無意味なことを語る過失、［10］適切ではない

こと[26]を語る過失[27]、[11] 汚れた考え[28]によって語る過失である。

そのなか、「[1] 器でない」とは、行儀が良くなくいること。一方、「[3] 語りを中断する過失」の対治として、「[3] 順に」などの3つのあり方[29]であると知るべきである。すなわち、説示と、論難の言葉と、回答の言葉に関して。「[4] 語りを理解させない過失」の対治は、第6と第7と第8〔のあり方〕であり、〔順に、〕信仰を持つ者、悩みと敵意を持つ者、中間の者[30]に関して。「[5] 語りが尊敬されない過失」の対治として、第9と第10の2つである。つまり、悪業を持っている者を称賛をすべきではないが、非難しても尊敬しないという過失に陥るからである。「[7] 境界ではないこと」によっては、甚深な意味である。つまり、機根の劣った者に対して[31]。「[11] 汚れた考え」は3種類である。つまり、(i) 信じさせようとする考え、(ii) 信じさせて尊敬させようとする考え[32]、(iii) ねたみの（*īrṣyā）考えで[33]ある。第1の〔考えの〕対治として、「(16) 慈・(17) 利益・(18) 悲」という心のあり方である[34]。涅槃とその（それに至る）道を理解させようとする心と、解説した意味を理解させようという心によって[35]。

［解釈 III］

さらにまた、要約するなら、こ〔の経典〕では、1話の関連、2話の働き、3話の美徳、4説く者の美徳に関して、〔4つそれぞれに〕5つずつ〔のあり方〕であると知られるべきである。

【経節 63】

「＜君たちよ、〔教〕法を聞こうと欲する者は、16のあり方でもって法を聞くべきである。つまり、(1) 適切な時に法を聞くべきであり、(2) 尊敬して、(3) 聞きたいと願って、(4) 不平を言わず、(5) 随順して、(6) あら探しをせずに、(7) 法に対する尊敬を確立して、(8) 説法者に対する尊敬を確立して、(9) 法を軽んじず、(10) 説法者を軽んじないで、(11) 自己を軽んじずに、(12) 完全に知りたいという心を持ち、(13) 一意専心に、(14) 傾聴して、(15) 意を傾けて、(16) 全神経を集中して、法を聞くべきである。君たちよ、＞これら16のあり方でもって法を聞くべきである」

とは、経典の一節である。

［解釈 I］

16のあり方は、13種の過失の対治であると知られるべきである。13の過失とは、[1] 説法者に対して自分自身が働きかける[36]ことと、行儀の過失、[2] おごり高ぶりの過失、[3] 求めない過失、[4] 他の立場をなすことにより腹を立てる[37]過失、[5] 尊敬しないことにより説法者の言うことをよく聞かない過失、[6] 難癖つけようという[38]考えという過失、[7] 法と説法者に注意を向けない（作意しない）ことにより敬わない過失、[8]〔法と説法者の〕過失に注意を向けることにより軽蔑する過失、[9] 侮辱する過失、[10] 利得と尊敬を欲する者であるという過失、[11] 注意散漫（散乱）と縮こまりの2つによって聞かない過失、[12] 正しく注意を向けない過失、[13] しっかり注意を向けない過失である。

そのなか、[1]〔説法者が〕退いている[39]時には〔聞法者は〕行儀がよくないから、第1の過失である。[2]〔自分は説法者よりも〕上位の種姓であるとの慢心を生ずるから、「[2] おごり高ぶりの過失」である。「[7] 法に」とは、美徳と善説と大果（大いなる結果）があることを。「[7] 説法者に」とは、善知識に[40]。「[8] 法に過失」とは、語と文字が関連していないことに。「[8] 説法者に[41]」とは、戒（振る舞い）と種姓と外見（*ākṛti）と単語と発語が完全でないことに[42]。「[11] 注意散漫」とは、心が他にさまようこと。「[11] 縮こまり」とは、気鬱（*styāna）と眠気（*middha）によって心が沈むこと。「[12] 正しく注意を向けない」とは、意図と法性に対して顚倒していることによって。「[13] しっかり注意を向けない」とは、意欲（*chanda）[43]と心的努力（ābhoga）[44]が弱いことによって。

［解釈 II］

『アーガマ（伝承）』では、

「6種の過失の対治として16のあり方である」

と出ている。

６つの過失とは、［１］行為の過失、［２］意楽（希求）がないという過失、［３］尊敬しないという過失、［４］考えの過失、［５］逆しまなものであることという過失、［６］把握の過失である。

「［１］行為の過失」は３種類である。(i) 身体の行為の過失は、行儀よくなくいるからである。(ii) 身体と言葉の過失は、その両者によって要求しないからである。(iii) 心の行為の過失は、聞くことを欲しないことによる[45]。

「［４］考えの過失」とは、他人のあら探しをすることと、このように言い争いすることにより解脱するであろうという考えを持つものであることによる。

「［５］逆しまなものであることという過失」は５種類である[46]。(i) 法に対しては、出離ではないと理解する[47]ことにより尊敬しないことと、(ii) 単語と文字が関連していないことによって軽んじること。(iii) 人に対しては、戒と単語と単語の用い方の過失により尊敬しないことと、(iv) 種姓の過失により軽んじることである。(v)〔教えの〕理解と実践の能力が〔自分には〕生じないだろうと考える人に、自己を軽んじることがある。

「［６］把握の過失」も５種類である[48]。(i) 誤って把握することと、(ii) 意味を把握しないことと、(iii) 文字を把握しないことと、(iv) 明らかに（正しく）把握しないことと、(v) 残りなく把握しないことである。

残りは理解しやすいから説明しない。

略号

Arthvi：*Arthavistara*. D No. 318, P No. 984.

BBh：*Bodhisatttvabhūmi*. Wogiwara, U. ed., Tokyo, 1930-36.

D：*The Tibetan Tripiṭaka, Sde dge edition*.

L：see Lee［2001］.

P：*The Tibetan Tripiṭaka, Peking edition*.

SrBh I：『瑜伽論　声聞地　第一瑜伽処―サンスクリット語テキストと和訳―』大正大学綜合仏教研究所　声聞地研究会、山喜房佛書林。1998。

Sūśa：Vasubandhu（世親）, *Sūtrakhaṇḍaśata* = *Vyākhyāyukti-sūtrakhaṇḍaśata*（*rNam par bshad pa'i rigs pa'i mdo sde'i dum bu brgya*）D No. 4060（Śi）, P No. 5561（Si）.

T：『大正新脩大蔵経』

VyY：Vasubandhu（世親）, *Vyākhyāyukti*. D No. 4061（Śi）, P No. 5562（Si）, Cf. Lee［2001］.

VyYT：Guṇamati（徳慧）, *Vyākhyāyukti-ṭīkā*. D No. 4069（Si）, P No. 5570（I）.

『広義法門経』：T 1 No. 97. 陳、真諦訳。

『百節経』：Sūśa を見よ。

『普法義経』：T 1 No. 98. 後漢、安世高訳。

（その他については、煩を避けるため、堀内［2009］に譲る。）

参考文献

上野（人見）牧生　2010 「『釈軌論』における阿含経典の語義解釈法（１）」『印度学仏教学』（北海道印度哲学仏教学会）25、(71)-(84)。

片山一良　2000 『パーリ仏典中部（マッジマニカーヤ）中分五十経篇 II』

同　2002 『パーリ仏典中部（マッジマニカーヤ）後分五十経篇 II』

斎藤明（代表）・高橋晃一・堀内俊郎・松田訓典・一色大悟・岸清香編著　2011 『『倶舎論』を中心とした五位七十五法の定義的用例集―仏教用語の用例集（バウッダコーシャ）および現代基準訳語集１』山喜房佛書林。

中御門敬教　2008 「世親作『仏随念広註』和訳研究：前半部分・仏十号に基づく三乗共通の念仏観」『佛教大学総合研究所紀要』15、105-130。

袴谷憲昭　1982 「瑜伽行派の文献」『講座・大乗仏教８　唯識思想』44-76、春秋社（『唯識思想論考』大蔵出版、2001 に再録）。

平川彰　1995 『二百五十戒の研究 IV』春秋社。

藤仲孝司　2008 「世親作『仏随念広註』和訳研究：後半部分・大乗特有の念仏観」『佛教大学総合研究所紀要』15、131-152。

堀内俊郎　2009 『世親の大乗仏説論―『釈軌論』第四章を中心に』山喜房佛書林。

同　2011 「仏教における共生の基盤の可能性としての『捨（upekṣā）』」『国際哲学研究』（東洋大学国際哲学研究センター）１、129-135。

山口益　1959 「世親の釈軌論について」『日本仏教学会年報』25（『山口益仏教学文集・下』春秋社、1973）に再録）。

Hartman, Jens-Uwe　2004 “Contents and Structure of the of the *Dīrghāgama* of the （Mūla-）Sarvāstivādins”『創価大学・国際仏教学高等研究所・年報』７、119-137.

Lee, Jong Choel　2001 *The Tibetan Text of the Vyākhyāyukti of Vasubandhu* Bibliotheca Indologica et Buddhologica 8, Tokyo: The Sankibo Press.

Richard, Nance　2012 *Speaking for Buddhas: Scriptural Commentary in Indian Buddhism*, Columbia University Press.

Skilling, Peter　2000 “Vasubandhu and the *Vyākhyāyukti* Literature”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 23-2, 297-350.

註

（本研究は科研費（若手研究（B）23720024、「世親論書の訳注研究―『釈軌論』第二章を中心に―」）の助成を受けたものである。）

1　筆者は拙稿（堀内［2011］）にて、椎尾弁匡、黒川紀章のいう意味での「共生」の基盤を仏教に求めるならば、その候補として「捨」が挙げられるのではないかと論じた。

2　片山［2000：326］（『法尊重経』）。

3　数は、律によって異なっている。詳細は平川［1995：571ff.］を参照。

4　平川［1995：574］.

5　だが、既に博士論文として提出済みなのであるから一書としての公刊が望まれる。

6　＜＞内は、『百節経』（Sūśa）からの補い。なお、次注では、梵文が得られ、訳注の際に特に参照したので、『声聞地』を挙げておく。『菩薩地』（BBh）も 20 項目はほぼ同じ。『百節経』、『広義法門経』のテキストは、テキスト篇に譲る。なお、徳慧の引く経節とは翻訳がいくつか異なっていることがあるが、重大な異読でない限り註記しない。

7　出典は『広義法門経』。ただ、チベット語訳の方が漢訳よりも『釈軌論』に合う。『普法義経』は項目が少し異なるであろうか。『百節経』と比較されたい。

ŚrBh I, 224.1-5:

tāṃ ca punaḥ kathāṃ （1）kālena karoti, （2）（3）satkṛtyānupūrvam （4）anusaṃdhim （5）anusahitaṃ （6）harṣayan （7）rocayan （8）toṣayann （9）utsāhayann （10）anavasādayaṃś ca （11）yuktāṃ （12）sahitām （13）avyavakīrṇāṃ （14）dhārmikīṃ （15）yathāparṣan （16）maitracitto （17）hitacitto （18）’nukampācitto （19）’niśrito lābhasatkāraśloke （20）na cātmānam utkarṣayati, na parān paṃsayati/ （evaṃ dharmadeśako bhavati/）

8　ka tya’i bu mo smyug ma can: Skilling［2000］はこれについて「Cf. Mvy 3798 smyug ma mkhan = veṇukāra」と註記するのみだが、本箇所の出所は SN 35.133（SN IV. 121f), SA 253（T2.61b）：Verahaccānigottā である。そして『赤沼辞典』756b はこのパーリに対するサンスクリット対応語として Vairakātyānīgotrā を想定したが、Chung［2008］によれば対応するのは Veṇukātyāyanasagotrī である。文献もそれに詳しい。なお、この経には、Veṇukātyāyanasagotrī がウダーイン長老に説法を聞きたいと請うたが、初めは自分の方が高座に坐るなどして態度が悪かったため、説法しなかった。後に態度を改めたため、長老は説法をしたことが記されている。

9　mchong ba：Lee は mchod pa（尊敬する）とするが、諸版は mchong ba（飛びかかる）である。いわゆる「獅子借兎」「獅象借兎」（『漢語大詞典』、s. v. 獅象借兔、皆用全力）で、ライオンは小さな動物に飛びかかるにも全力を尽くすということ。出典として、たとえば、常盤大定篇『仏教要典』（博文館、昭和８年）974 は、『華厳経』「普賢行願品」第十二を挙げる。

10　dus sngar bya ba: *pūrvakālakaraṇīya. 『声聞地』にこの語が見られ、その直後には、次第説法と四聖諦の話も出ている（声聞地研究会［1998: 222-223］）。『釈軌論』第２章でも、経典（99）の解釈中で、この二つの説明がなされている（Lee［2001: 152-155］）。

11　施論・戒論・生天論の「次第説法」を指す。

12　yang dag phul can: *sāmutkarṣikī. cf. BHSD. 四聖諦の話を指す。『釈軌論』経典（99）への解釈中では、「聖諦の話が「勝れた〔話〕」である」（VyY, D84a4, Lee［2001: 154］：’phags pa’i bden pa’i gtam ni yang dag phul can te）とある。

13　徳慧は、「諸経典を解釈することのためにである。関連はまた、２種類である。つまり「前後の意味の関連」と、「前後の順序の関連」である。この２つもまた、〔世親〕先生が後に解説する」と註釈している。この２つの「関連」については『釈軌論』第３章で詳細に論じられる。なお、経典（62）（63）に対する徳慧注の対応箇所は VyYT, D 207a3-, P 78a5-.

14　dri ba lung bstan pa: *paripṛcchāvyākaraṇa.

15　徳慧は『倶舎論』（AKBh, 292ff., ad AK V. 22）を引用して、「四記」を説明している。これは質問をより明確にしてから回答（記別）することを説くもの。すなわち、「①“一切の衆生は死ぬのか”といわれたなら、死ぬであろうと確定的に（一向に）回答するべきである（＝一向記）。②“一切の死者は、〔死後に再び〕生まれるのか”といわれたなら、煩悩を持っているものたちは生まれる。煩悩を持っていないものはそうならないと、区別して回答するべきである（＝分別記）。③“人（趣）

は劣っているか、優れているか”といわれたなら、何について（何と比べて）問うたのかと質問して、回答すべきである。もし、神（天）と〔比べて〕というならば、劣っていると回答するべきである。しかし、悪趣（悪しき生存領域）と〔比べて〕というならば、優れていると回答すべきである（＝反詰記）。④“衆生は〔五〕蘊と別か別でないか”といわれたなら、捨て置く。衆生の実体はないので（＝捨置記）、石女の子が白いか黒いかの２つの〔質問の〕如し」と、徳慧は説明している。

16 sngar gnas pa: 仏教に対してなんらの知見もない者ぐらいの意味か。

17 第９の項目には、興味深い異同がある。まず、『百節経』には否定辞 mi がないが、『釈軌論』第２章の世親本文と徳慧注は mi を有する。『広義法門経』は、チベット語訳では spro ba dang、漢訳は「正勤」と、否定辞がない。『普法義経』は、前後の関係からすればここに当たるのは「除慚」であろう。当該経での否定辞は「莫」であることが多いので、ここでも否定辞はないと見られる。『菩薩地』も utsāhayatā、『声聞地』も utsāhayann と、共に否定辞を欠く。ただ、『釈軌論』を念頭に置いていたと思われる『菩薩地解説』は、否定辞を有する（BBhVy, Yi 127b3-4: spro bar mi byed pa. なお、本論書が別の箇所で『釈軌論』を引用していることは拙著でも指摘した。この箇所でも『釈軌論』の解釈を下敷きにしつつ、『菩薩地』に説かれる 20 の項目を解釈している）。

このように、出典や対応文献のこの箇所に否定辞がないとなると、世親が伝承した阿含が否定辞を有していたか、あるいは、〔より可能性は少ないが、〕世親が註釈するに当たり付け加えた可能性がある。

これを考えるにあたって注意したいのが徳慧注である。徳慧は、この箇所の註釈で「称賛と、非難も知るべきである。称賛と非難も知った上で、称賛もしてはならない。非難もしてはならない」という経文を引く。『無諍経』のパーリ対応経（次注参照）では「称賛を知るべきであり、また非難を知るべきである。称賛を知り、また非難を知り、称賛することもなく、非難することもなく、法のみを説くべきである」（*Araṇavibhaṅgasuttaṃ*, MN（No. 139), Vol. III. 230.15-17: ussādanañ ca jaññā apasādanañ ca jaññā ussādanañ ca ñatvā apasādanañ ca ñatvā n' ev' ussādeyya na apasādeyya dhammam eva deseyya. 和訳は片山［2002］による）とある。そして、同経ではこれについての詳説があるが、要点を抜き出せば、『下劣、粗野、凡俗の、聖ならざる、利益を伴わない、欲の結合を楽しむ、喜びの実践に耽っている者たち、かれらすべては苦しみがあり、害があり、愁いがあり、熱悩があり、邪に行道している』とこのように言いません。そうではなく、『耽ること、これは苦しみがあり、害があり、…熱悩がある法であり、邪な行道である』と、このように言い、法のみを説」く（ibid., 232.13-19: “Ye kāmapaṭisandhisukhino somanassānuyogaṃ anuyuttā hīnaṃ gammaṃ pothujjanikaṃ anariyaṃ anatthasaṃhitaṃ, sabbe te sadukkhā sa-upaghātā sa-upāyāsā sapariḷāhā micchāpaṭipannā ti” na evam āha. “Anuyogo ca kho sadukkho eso dhammo sa-upaghāto sa-upāyāso sapariḷāho micchāpaṭipadā ti” iti vadaṃ dhammam eva deseti.）、という趣旨である（和訳は片山［2002: 253］による）。これとは逆の、「正しい行道」（sammāpaṭipanna/sammāpaṭipadā）についても、同じようなことが言われている。

つまり、邪な行いをしている者（人）を非難するのではなく、また正しい行いをしている者を称賛するのでもなく、邪な行いとは何か、正しい行いとはなにかという「法」を説くというのが、「称賛もせず非難もせず」という意味である。日本でいえば「その人を憎まずしてその罪を憎む」というのが近いであろうか。その意図するところは、世親の『釈軌論』での記述に基づけば、誰が正しい行をしているのか、誰が邪な行をしているのかということ（＝「教化対象の特殊性」）は、〔その内面の実際のところは〕仏陀以外には判断のしようがないから、人についてその行を正しい・間違っているといって賞めたり非難してはいけないということであろう。

近年明らかにされている『瑜伽論』と世親の関係からすれば、世親は『菩薩地』や『声聞地』の記述も熟知していたと思われるが、以上の状況からすれば、世親はこのような『無諍経』経の経意の方に基づいて、この９番目の項目を否定辞を持ったものとして解釈しているといえよう。あるいは何らかの段階で否定辞が加わる伝承が登場したのであろうか。

18 nyon mongs pa med pa'i mdo: Skilling［2000］が指摘したようにパーリ対応経は MN 139, *Araṇavibhaṅgasutta* である（MA, 169）。

19 snying na ba: Negi では、snying na bar byed pa が hṛdayaparidahanī の訳語の例としてあげられている。『菩薩地解説』も先述のように『釈軌論』と同じく９番目の項目に否定辞を有し、『釈軌論』を下敷きにした解釈をしているが、そこの対応部分では「怒りを生ずる（khong khro ba skye bar 'gyur ba）」とある（BBhVy, D Yi 127b3）。

20 tshad ma: *pramāṇa. 徳慧は、直接知覚・推論・聖典という３つの正しい認識手段（量）に言及する。『釈軌論』も第３章でこれに言及している。

21 gzhan yang: これは単に（16）-（18）を別の観点から解釈したものに過ぎない。善に直面している者には慈心をもって、不善に直面している者には利益心をもって、どちらでもない者には悲心をもって説法するという解釈がここで施されている。Lee［2001］のようにこれ以降を（２）と段落分けする必要はない。なお、同校訂本は、（10）mi smad pa をその直前の（９）spro ba mi bskyed pa と合わせて一つに計上しているため、それ以降に関して、項目の計上の仕方が適切ではない。

22 tha mal pa dag: 様々な梵語の訳語でありうるが、ここでは*udāsīna の訳と見ておく。Negi, s. v. tha mal pa は、悲（karuṇā）が、どちらでもない者（udāsīna）と敵の立場にある者に対しても働くことを述べる用例を拾っている。

23 lhag par yid ches pa.

24 lnga lnga dag gis: 世親は経節に説かれる説法の 20 のあり方を、1～5 は「1 どのように」説くべきであるのかを説明したもの、といったように、5つずつセットのものとして解釈している。

25 don 'thad pa med pa: 徳慧によればこれの対治が「(11) 道理に適い」である。

26 mi 'tsham par: 徳慧によればこれの対治が「(15)〔聴〕衆に合わせて」語るということであるので、この語を、聴衆に合わないという意味で、「適切ではないこと」と理解した。

27 世親自身は［8］～［10］の項目が 20 のあり方のどれに対応するかを説いていないが、徳慧によれば、順に、「(13) 混ざらず、(14) 法に従い、(15)〔聴〕衆に合わせて」に対応する。

28 nyon mongs pa can gyi bsams/bsam: Lee［2001］は bsams を採るが、以下でこの語が解説されるときには諸版に bsam とあり、徳慧注にも支持されるので、bsam を採る。

29 3つとは、20 のあり方の内、(3) 順に、(4) 関連して、(5) 随順してという 3 つを指すのであろう。その 3 つが、それぞれ、説示と、論難の言葉と、回答の言葉に関して、という解釈。

30 Cf. AKBh, zhe 'gras dang bar mar gnas pa, pratihata-madhyasthāna（『倶舎論索引第三部』による）

31 能力の劣った者に、境界ではないこと＝甚深な意味を説いてはならないということ。徳慧によればこれの対治が「(12) 伴い」。

32 徳慧によればこれの対治が「(19) 利得や尊敬や名声に依存せず」。

33 徳慧によればこれの対治が「(20) 自賛せず他人をけなさず」。

34 「第 1 の」とは、徳慧によれば、「(i) 信じさせようとする考え」を指す。その対治として (16)～(18) が配当される。

35 徳慧によれば、涅槃を理解させようとする心が「慈心」であり、それ（涅槃）に至る道を理解させようとする心が「利益心」であり、解説した意味を理解させようという心が「悲心」である。

36 bskyod pa: 説法者に対して説法を強いるといったような事態を指すか。注 39 も参照。

37 snying na ba: 自分の信念・宗派とは違う立場のことを述べられることにより腹を立てるということであろう。

38 sun ci phyin du brgal ba: Lee［2001］は DC に従い sun phyin ci log を採るが、ここは P 等に従い sun ci phyin を採るべき。徳慧注では諸版がそうなっている。Cf. Negi. sun ci phyin du rgol ba, viṭaṇḍā（詭弁、難癖）。

39 nang du yang dag 'jog: Negi では pratisaṃlayana（〔瞑想のために〕退く）等が対応語としてあげられている。また、徳慧によれば、この主語は説法者である。このばあい、BHSD が、*Lalitavistara* (S. Lefmann ed., 1902), 161.9-10: ayaṃ kālo dharmadeśanāya, ayaṃ kālaḥ pratisaṃlayanasya の用例を挙げているのが注意される。同書の前後の文脈から見れば pratisaṃlayana は dharmadeśanā とは逆の意味と捉えられるので、この語の意味は、説法者が説法をするための用意をしていない、説法をするために前に出てきてはいない、という意味での「退いている」であろう。現に、徳慧は、先述の『ka tya'i bu mo smyug ma can 経』を引き合いに出している。そこではウダーイン長老が、聞法の態度のなっていない者に、今は時期ではないといって説法しなかったのであった。

40 『菩薩地解説』では、説法者を善知識（*kalyānamitra）であるとして注意を向けない過失（D Yi 125a4）。

41 chos smra ba la: 説法者の過失に注意を向けるということ。

42 ［7］と［8］を 4 つに分けて解説している。

43 'dun pa: 徳慧は、「意欲とは、なそうと欲することによって（'dun pa ni byed par 'dod pa nyid kyis so//）」という。Cf. AKBh, 54.21: chandaḥ kartukāmatā; AKBh (t), 'dun pa ni byed 'dod pa'o//

44 'jug pa: 徳慧は、「心的努力（〔意を〕傾けること）とは、注意を向けることである（'jug pa ni yid la byed pa'o//）」という。Cf. AKBh, manaskāraś cetaḥ　ābhogaḥ, AKBh (t): yid la byed pa ni sems kyi 'jug pa'o// 前注と共に、斎藤他［2011］（それぞれ 57-58, 65-66）を参照。

45 徳慧によればこれの対治として、順に、(1)～(3) の聞法のあり方がある。なお、世親は［2］と［3］について配当しないが、徳慧によれば、順に (4) と (5) の聞法のあり方に配当される。

46 徳慧によれば、この 5 つに対し、順に (7)～(11) が配当される。

47 法とは仏教であり、それは出離（輪廻からの超越）をもたらすものである。それを出離をもたらすものではないと逆に理解するから、逆しま（mi mthun pa）というのであろう。

48 徳慧によれば、この 5 つに対し、順に (12)～(16) が配当される。

Text: *Vyākhyāyukti* Ch.II. Sū (62)–(63)

(D 63a5–, C shi 65a6–, P si 74a2–, G si 91b2–, N si 67a6–)

Sū (62)

rnam pa nyi shu po 'di dag dang ldan pas gtam bya'o [1]

zhes bya ba ni mdo sde'i dum bu'o//

[I] de la (1) dus su zhes bya ba ni nyan 'dod pa nyid dang bshad pa'i 'os su gyur pa nyid du shes nas te/ ka tya'i bu [2] mo smyug ma can bzhin no// (2) bsgrim pa [3] zhes bya ba ni brnyas pa med pa ste/ seng ge mchong ba [4] bzhin no// (3) go rims [5] zhes bya ba ni dus (**C65b**) sngar bya ba sbyin pa la sogs pa dang/ yang dag phul can gyi gtam las brtsams nas so// (4) mtshams sbyar ba zhes bya ba ni mdo sde [6] rnam par bshad pa las brtsams (**N67b**) nas so// (5) rjes su mthun pa zhes bya ba ni dri [7] ba lung bstan pa las brtsams nas te/ mgo gcig tu lung bstan pa la sogs pa rnams la de bzhin du lung ston pa'i phyir ro//

(6) dga' bar bya ba ni dad pa can rnams la'o// (7) 'dod par bya ba ni sngar gnas pa dang zhe 'gras pa rnams la'o// (8) mgu bar bya ba ni the tshom can rnams la'o// [8] (9) spro ba mi bskyed pa dang (**D63b**) (10) mi smad pa ni gang su dag 'di 'dra ba thams cad ni yang dag pa la zhugs pa dag go zhe 'am/ log pa la zhugs pa dag go zhes bya ba lta bu ste/ ji skad du **nyon mongs (G92a) pa med pa'i mdo** las gsungs pa lta bu ste/ [9] gdul ba'i [10] khyad par mngon par mi shes pa de lta bur byed pa ni des gdul ba ma yin pa rnams snying na bar (**P74b**) 'gyur ro//

(11) rigs [11] pa ni tshad ma dang mi 'gal ba'i phyir ro// (12) 'brel pa ni snga phyi 'brel pa'i phyir ro// (13) ma 'dres pa ni gtam gzhan du 'phro ba spangs pa'i phyir ro// (14) chos dang ldan pa ni dge ba dang mthun pa'i phyir ro// (15) 'khor ji lta ba bzhin ni gdul ba dang 'tsham pa'i phyir ro//

(16) byams pa'i sems ni nyan pa po bde bar smon [12] pas so// (17) phan pa'i sems ni de la nyon mongs pa med par smon [13] pas so// (18) snying brtse ba'i sems ni de la sdug bsngal med par smon [14] pas so// (16'–18') gzhan yang dge ba dang mi dge ba la phyogs [15] pa dang/ tha mal pa dag la byams pa la sogs pa'i sems kyis [16] te go rims [17] bzhin no// (19) rnyed pa dang bkur sti dang [18] tshigs su bcad pa la [19] mi brten [20] pa ni de 'dod pa nyid spangs pas so// (20) bdag la bstod par mi bya zhing gzhan la smad par mi bya ba ni smra ba po nyid kyis [21] bdag la lhag par yid ches par byed 'dod pa nyid spangs pas so//

de ltar na ji lta bur dang/ gang gi don du dang/ gang 'dra ba dang/ gang 'dra bas gtam bya ba de lnga lnga dag gis yongs su bstan to//

[II] **lung** las ni

skyon bcu gcig gi gnyen por gtam rnam pa nyi shu dang ldan pa'o [22]

zhes 'byung ngo// (**C66a**)

skyon bcu gcig ni [1] snod ma yin pa la (**N68a**) brjod pa'i skyon dang/ [2] brjod (**G92b**) pa yongs su ma rdzogs pa'i skyon dang/ [3] brjod pa bar chad pa'i skyon dang/ [4] brjod pa go bar mi byed pa'i skyon dang/ [5] brjod pa mchod par mi 'gyur ba'i skyon dang/ [6] don 'thad pa med par brjod pa'i skyon dang/ [7] spyod yul ma yin pa brjod pa'i [23] skyon dang/ [8] rnam par g-yengs nas brjod pa'i skyon dang/ [9] don med pa dang ldan pa brjod pa'i skyon dang/ (**P75a**) [10] mi 'tsham par brjod pa'i skyon dang/ [11] nyon mongs pa can gyi bsam [24] pas brjod pa'i skyon no//

de la [1'] snod ma yin pa ni spyod lam mi sdug par 'dug pa'o// [3'] brjod pa bar chad pa'i skyon gyi gnyen por ni go rims [25] la sogs pa rnam pa gsum po dag yin par rig par bya ste/ bstan pa dang/ rgol ba'i tshig dang/ lan gyi tshig gis dbang du mdzad nas so// [4'] brjod pa go bar mi byed pa'i skyon gyi gnyen por drug pa dang/ bdun pa dang/ brgyad pa dag ste/ dad pa can dang/ zhe 'gras pa dang/ bar na gnas pa'i dbang du mdzad nas so// [5'] brjod pa mchod par mi 'gyur ba'i skyon gyi gnyen por dgu pa dang bcu pa gnyis te/ sdig pa'i las can la ni spro ba bskyed par 'os pa ma yin la/ smad na yang mchod par mi 'gyur ba'i skyon du 'gyur bas so// [7'] spyod yul ma yin pas ni don zab [26] mo ste/ dbang po tha ma la'o// [11'] nyon mongs pa can gyi bsam pa ni rnam pa gsum ste/ [i] yid ches par bya ba'i bsam pa dang/ [ii] dad nas bkur sti [27] byed pa'i bsam pa dang/ [iii] phrag dog gi bsam pa'o// [i'] dang po'i gnyen por byams (**G93a**) pa dang/ phan pa dang/ snying brtse ba'i sems kyi rnam pa dag ste/ mya ngan las 'das pa dang/ de'i lam rtogs par bya ba'i bsam pa nyid dang/ bshad pa'i don khong [28] du chud par bya ba'i bsam pa nyid kyis so//

[III] gzhan yang mdor na 'di las gtam gyi sbyor ba dang/ gtam gyi las dang/ (**C66b**) gtam gyi yon tan dang/ smra ba po'i yon [29] tan las brtsams nas rnam pa lnga lnga dag tu (**N68b**) rig par bya'o// (bam po bzhi pa//)

Sū (63) (D 64a6–65a3, C66b1–67a6, P 75a8–76a8, G si 93a3–94a4, N si 68b1–69a5)

rnam pa bcu drug po 'di dag dang ldan pas (**P75b**) chos mnyam par bya'o [30]

zhes bya ba ni mdo sde'i dum bu'o//

[I] de la rnam pa bcu drug po dag ni skyon rnam pa bcu gsum gyi gnyen po yin par rig par bya'o//

skyon rnam pa bcu gsum ni (1) smra ba po la bdag nyid kyis bskyod pa dang spyod lam gyi skyon dang/ (2) 'gying ba'i skyon dang/ (3) don du mi gnyer ba'i skyon dang/ (4) gzhan gyi phyogs byed pas snying [31] na ba'i skyon dang/ (5) mchod par mi 'gyur bas smra ba po rab tu mi 'dzin pa'i skyon dang/ (6) sun ci phyin [32] du brgal ba'i bsam pa'i skyon dang/ (7) chos dang chos smra ba la yid la mi byed pa'i phyir rim gro mi byed pa'i skyon dang/ (8) skyon yid la byed pa'i phyir brnyas [33] pa'i skyon dang/ (9) smod [34] pa'i skyon dang/ (10) rnyed pa dang bkur [35] sti 'dod pa nyid kyi skyon dang/ (11) rnam par g-yengs pa dang bsdus pa gnyis kyis [36] mi nyan pa'i skyon dang/ (12) legs [37] par yid la mi byed pa'i skyon dang/ (13) rab tu yid la (**G93b**) mi byed pa'i skyon dang/

de la nang du yang dag [38] 'jog pa'i tshe spyod lam gyi mi sdug pa'i phyir skyon dang po yin no// rigs mthon po nyid la sogs par nga rgyal 'byung ba'i phyir 'gying ba'i skyon no [39]// chos la ni yon tan dang legs par gsungs pa dang 'bras bu chen po nyid du 'o// chos smra ba la ni dge ba'i bshes gnyen nyid du'o// chos la skyon ni tshig dang yig 'bru ma 'brel pa nyid du'o// chos smra ba la ni tshul khrims dang/ rigs dang/ byad gzugs dang/ tshig dang/ tshig 'byin pa ma tshang ba nyid du'o// rnam par g-yengs pa ni sems [40] gzhan du 'phros pa'o// bsdus pa ni rmugs pa dang/ gnyid kyis sems zhum pa nyid du'o [41]// legs par yid la mi byed pa ni dgongs pa dang chos nyid la phyin ci log (**D76a**) pa nyid kyis so// rab tu yid la mi byed pa ni 'dun pa dang 'jug pa zhan [42] pa nyid kyis so// (**C67a**)

[II] **lung** las ni

skyon rnam pa drug gi gnyen por rnam pa bcu drug dag yin no

zhes 'byung ste/

skyon drug [43] ni [1] las kyi skyon (**N69a**) dang/ [2] mos pa med pa'i skyon dang/ [3] mchod par mi 'gyur ba'i skyon dang/ [4] bsam pa'i skyon dang/ [5] mi mthun pa nyid kyi skyon dang/ [6] 'dzin pa'i skyon no//

de la [1'] las kyi skyon ni rnam pa gsum ste/ (i) lus kyi las kyi skyon ni spyod lam mi sdug [44] par 'dug pa'i phyir ro// (ii) lus dang ngag gi skyon ni de gnyis kyis skul bar mi byed pa'i phyir ro// (iii) yid kyi las kyi skyon ni nyan par [45] mi 'dod pa (**G94a**) nyid kyis so// [4'] bsam pa'i skyon ni gzhan la klan ka btsal ba dang/ 'di lta bu zhig tu rgol ba las thar bar bya ba'i bsam pa nyid kyis so// [5'] mi mthun pa nyid kyi skyon ni rnam pa lnga dag ste/ (i)~(ii) de la chos la ni nges bar 'byin pa ma yin par go ba nyid kyis gus pa med pa dang/ tshig dang yi ge ma 'brel [46] pa nyid kyis brnyas pa'o// (iii)~(iv) gang zag la ni tshul khrims dang/ tshig dang/ tshig 'byin pa'i skyon gyis gus pa med pa dang/ rigs kyi skyon gyis brnyas pa'o// (v) khong du chud pa dang sgrub [47] pa'i nus pa mi 'byung snyam pa'i bdag nyid la brnyas pa'o// [6'] 'dzin pa'i skyon yang rnam pa lnga ste/ (i) log par 'dzin pa dang/ (ii) don mi 'dzin [48] pa dang/ (iii) tshig 'bru mi 'dzin pa dang/ (iv) brda ma sprad par 'dzin pa dang/ (v) ma lus par mi 'dzin pa'o//

lhag ma ni go sla ba'i phyir rnam par ma phye'o//

---

1 『広義法門経』(T1. 919c9-15): 長老。能説比丘、若欲為他説於正法与法及義相応、此語応説。謂恭敬、次第、相摂、相応、生他歓喜、及以欲樂、満足、正勤、不損悩他、所説如理、相応、無雑、随順聴衆。此言応説：有慈悲心、有利益心、有随樂心、不著利養、恭敬、讃歎、若正説法陰時、不得自讃自高、不得毀呰他人。

＊本訳では説法のあり方については、聞法のあり方が 16 と数を出しているのとは異なり、20 と数を出していない。ただ、大要は、諸本と一致する。

『普法義経』(T1.922b20-29)：若経欲説異人者、当為是二十品説。何等為二十。一為善説。二為多説。三為前後説。四為次第説。五為歓喜説。六為可説。七為解意説。八為除慚説。九当為莫訶失説。十為調説。十一為応説。十二為莫散説。十三為法説。十四為随衆説。十五為等意説。十六為助護意説。十七為莫窮名聞故説。十八為莫利事故説。十九為莫従説自現。二十莫従説調余。若賢者比丘、欲為余人説、当為是二十品説。

Arthvi, D sa 188b6-189a1, P śu 198a4-:

tshe dang ldan pa dag smra ba'i dge slong gtam smra bas gzhan dag la rnam pa nyi shus gtam bya ste/ 'di lta ste/ (1) dus su dang (2) gus pa dang/ (3) 'tsham pa (4) mtshams 'byor ba dang (5) rjes su 'brel (P 'bral) pa dang (6) ri mo dang/ (7) 'dod pa dang (8) mgu ba dang (9) spro ba dang (10) mi smod pa dang (11) rigs pa dang (12) 'brel pa dang (13) ma 'chol (P 'tshol) ba dang [(14) chos dang ldan pa?, DP om.] (15) ji lta ba bzhin gyi (P om. gyi) sems dang (16) phan pa dang/ (17) phan pa'i sems dang (18) snying brtse ba'i sems dang (19) rnyed pa dang bkur sti dang tshigs su bcad pa la mi brten (P rten) par bya'o// gtam de dag smra ba na (20) bdag la bstod par mi bya/ gzhan la smod par mi bya bar gtam bya'o//

＊ Arthvi も、20 という数字を出しているものの、きれいに 20 には分かれない。諸版と合わせて 20 にするという措置をあえて採るならば、(14) として chos dang ldan pa があってほしいところ。また、(16) の phan pa は byams pa とあってほしい。あるいは、(14) を付け加えずに 20 項目にするならば、(20) を 2 つに分けることが考えられようか。

Sūśa, D shi 23a3–6:

tshe dang ldan pa dag dge slong chos smra ba bos (VyYT sgrogs pas) chos kyi gtam byed pa na rnam pa nyi shu po 'di dag dang ldan pas gtam bya ste/ (1) dus su dang/ (2) gus pa dang/ (3) go rims dang/ (4) 'tshams sbyar ba dang/ (5) rjes su mthun pa dang/ (6) dga' bar bya ba dang/ (7) 'dod par bya ba dang/ (8) mgu bar bya ba dang/ (9) spro ba mi (VyYT om. mi) skyed pa dang/ (10) mi smad pa dang/ (11) rigs pa dang/ (12) 'brel pa dang/ (13) ma 'dres pa dang/ (14) chos dang ldan pa dang/ (15) 'khor ji lta ba bzhin dang/ (16) byams pa'i sems dang/ (17) phan pa'i sems dang/ (18) snying brtse ba'i sems dang/ (19) rnyed pa dang/bkur sti dang tshigs su bcad pa la mi rten pa dang/ (20) gtam de dag brjod pa na bdag la bstod par mi bya zhing gzhan la smad par mi bya la gtam yang bya ba ste/ rnam pa nyi shu po 'di dag dang ldan pas gtam bya'o

2 PGN nu
3 Sūśa: gus pa
4 DPGN mchong ba, CL mchod pa
5 PG rim
6 G sde'i
7 PGN 'dri
8 D om. mgu bar ~ rnams la'o//
9 C bu'o//
10 PGN bar
11 PGN rig
12 PGN smos
13 PGN smos
14 PGN smon
15 DC sogs; cf. VyYT: phyogs
16 PGN kyi
17 PGN rim
18 PGN om. dang
19 PGN om. la
20 N bnyen
21 PGN kyi
22 DPGN pa
23 C pa ji
24 CL bsams
25 PGN rim
26 PGN bzang
27 C ste
28 PGN om. khong
29 P yo
30 Cf. Arthvi, D 189a1–4, P 198a7–198b1:

tshe dang ldan pa dag chos nyan par 'dod pas rnam pa bcu drug gis mnyan par bya ste/ 'di lta ste/ (1) dus su chos mnyan par bya ba dang/ (2) bkur stir bya ba dang/ (3) gus par nyan pa dang/ (4) ma rangs pa med pa dang/ (5) bsgo ba bzhin nyan pa dang/ (6) klan ka mi tshol ba dang/ (7) chos la gus par bya ba dang/ (8) chos smra ba'i gang zag la gus par bya ba dang/ (9) chos la mi brnyas pa dang/ (10) chos smra ba'i gang zag la mi brnyas pa dang/ (11) bdag la mi brnyas pa dang/ (12) rtse gcig pa'i sems dang/ (13) kun shes par bya ba'i sems dang/ (14) rna (D ins. ba) blags te mnyan pa dang/ (15) sems bsdus te (16) sems thams cad kyis bsams te chos (D ins. la) mnyan par bya'o//

Sūśa, D shi 23a6–23b2:

tshe dang ldan pa dag chos mnyan par 'dod pas ni/ rnam pa bcu drug dag dang ldan pas chos mnyan par bya ste/ (1) dus su chos mnyan par bya ba dang/ (2) gus pa dang/ (3) nyan par gus pa dang/ (4) ma rangs pa med pa dang/ (5) bsgo ba bzhin byed pa dang/ (6) klan ka mi tshol ba dang/ (7) chos la gus pa nye bar (D24b) gzhag pa dang/ (8) gang zag chos smra ba la gus pa nye bar gzhag pa dang/ (9) chos la brnyas pa med pa nyid dang/ (10) gang zag chos smra ba la brnyas pa med pa nyid dang/ (11) bdag nyid la brnyas pa med pa nyid dang/ (12) kun tu shes par bya ba'i sems dang/ (13) sems rtse gcig tu bya ba dang/ (14) rna blags pa dang/ (15) sems kun tu btud pa dang/ (16) sems thams cad kyis bsams nas chos mnyan par

bya ste/ tshe dang ldan pa dag rnam pa bcu drug po 'di dag dang ldan pas chos mnyan par bya'o zhes bya ba ni mdo sde'i dum bu yin no//

＊ Arthvi と Sūśa で、(12)と(13)の順序が逆になっている。

『広義法門経』(T1.919c15-22): 長老。若人欲聴正法、具十六相、乃可聴受。何等十六。一随時聴、二恭敬、三欲楽、四無執著、五如聞随行、六不為破難、七於法起尊重心、八於説者起尊重心、九不軽撥正法、十不軽撥説者、十一不軽己身、十二一心不散、十三欲求解心、十四一心諦聴、十五依理正思、十六憶持前後、而聴正法。

『普法義経』(T1.922c1-8): 舎利弗復謂比丘。欲聞法者、当有十六業。何等為十六。一当為有時可聞、二当為多聞、三当為向耳聴、四当為事、五当為莫平訶、六当為莫訶失、七当為莫求長短、八当為法恭敬、九当為説法者恭敬、十当為莫易法、十一亦莫易説法者、十二亦莫自易身、十三一向心、十四莫余意、十五正持心、十六覚一切念、可聞法正。

BBh, (Ch.VIII.balagotra), 104.17-105.9:

sa evaṃ upasaṃkramaṇasaṃpannaḥ asaṃkliṣṭaś ca dharmaṃ śṛṇoty avikṣiptaś ca/ katham asaṃkliṣṭaḥ śṛṇoti/ staṃbhasaṃkleśavigato 'vamanyanāsaṃkleśavigataḥ layasaṃkleśavigataś ca/

tatra ṣaḍbhir ākāraiḥ staṃbhasaṃkleśavigato bhavati/ caturbhir ākārair avamanyanāsaṃkleśavigato bhavati/ ekena ākāreṇa layasaṃkleśavigato bhavati/ (1) kālena śṛṇoti (2) satkṛtya (3) śuśrūṣamāṇo (4) na asūyann (5) anuvidhīyamānaḥ (6) anupāraṃbhaprekṣī/ebhiḥ ṣaḍbhir ākāraiḥ staṃbhasaṃkleśavigataḥ/ (7) dharme gauravam upasthāpya (8) dharmabhāṇake pudgale gauravam upasthāpya (9) dharmam aparibhavaṃ (10) dharmabhāṇakaṃ pudgalaṃ aparibhavan ebhiś caturbhiḥ ākārair avamanyanāsaṃkleśavigataḥ śṛṇoti/

(11) ātmānam aparibhavaṃ śṛṇoti/ anena ekena ākāreṇa layasaṃkleśavigataḥ śṛṇoti/ evaṃ hi bodhisattvaḥ asaṃkliṣṭo dharmaṃ śṛṇoti/

tatra kathaṃ bodhisattvaḥ avikṣipto dharmaṃ śṛṇoti/ paṃcabhir ākāraiḥ/ (12) ājñācitta (13) ekāgracittaḥ (14) avahitaśrotraḥ (15) samāvarjitamānasaḥ (16) sarvacetasā samanvāhṛtya dharmaṃ śṛṇoti/ evaṃ hi bodhisattvaḥ śrutaṃ paryeṣate/

(翻訳は省略するが、『菩薩地』は、16 の聞法のあり方を、大きく、A) 雑染(心の汚れ)なく聞く、B) 散乱せず(心乱れず)に聞くことに分ける。さらに、A) 雑染なく聞くことというなか、「雑染」とは、頑固さ、軽蔑、落ち込みという 3 つとする。それらを離れて聞くことが、順に、1〜6、7〜10、11 の項目で示されていると解釈する。そして、B) 散乱せずに聞くことに、12〜16 の 5 つの聞き方(あり方)を配当する。)

31 C snyeng
32 PGN sun ci phyin, DCL sun phyin ci log
33 PGN bsnyas
34 C smon, P smrad
35 P mkur, N bskur
36 PGN kyi
37 PGN len
38 PGN om. dag
39 C dang
40 P sams
41 PGN do
42 C zhen, L nyan
43 PGN ins. dag
44 N btsug
45 DC nyan par, PGN nye bar
46 ma 'brel, L mang brel
47 N bsgrub
48 mi 'dzin: L ming dzin

An Annotated Translation of Sūtra Passages 62 & 63 in Chapter 2 of the *Vyākhyāyukti*: "Speaking and Listening" as Means towards the Construction of a Basis for Multicultural Coexistence [1]

Horiuchi Toshio

1. Introduction

It should go without saying that a prerequisite for multicultural coexistence [2] is first of all the ability to listen carefully to each other and understand each other. The same applies to interreligious dialogue. As is indicated by the statement in one early Buddhist text that "the gathering is well disciplined without stick or weapon," [3] it is evident that, in addition to his personal charisma, Śākyamuni's instruction of others was based on his extremely persuasive sermons, as a result of which many followers of other religions abandoned their own views and gathered around him. Although this is an example of instruction and guidance rather than coexistence and dialogue, Śākyamuni is said to have been skilled at adapting his sermons to the needs and capacities of his listeners, and there have survived numerous accounts of moving episodes concerning his sermons. At the same time, the importance of listening to the teachings is also evident from the fact that the three disciplines of hearing, thinking, and practising form, in this order, a basic system of religious cultivation in Buddhism.

For this reason the stance to be adopted when preaching and listening to the Dharma, or teaching, was an issue already during Śākyamuni's lifetime. The sūtra passages taken up in this article deal with this question, and in addition the Vinaya includes rules concerning the etiquette to be observed when preaching the Dharma. [4] It is stipulated, for example, that the Dharma must not be taught to someone who, though not sick, is using a parasol. This was because such behaviour was deemed to be ill-mannered and lacking in a sense of respect for the Dharma. [5] The etiquette for preaching and listening to the Dharma is also described in systematic detail in later Mahāyāna treatises, partly perhaps because of the importance attached to teachers of the Dharma (*dharma-bhāṇaka*).

In this article I take up the *Vyākhyāyukti* (The Logic of Exegesis) by the Indian scholar-monk Vasubandhu (ca. A.D. 400), a treatise explaining how to interpret Buddhist scriptures, and I present a critical edition and annotated translation of Vasubandhu's commentary on two sūtra passages in chapter 2 dealing with the question of how to preach and listen to the Dharma. It seems to me that this section is thought-provoking not only with regard to the question of how to expound and listen to the Buddhist teachings, but also in connection with the broader issue of the relationship between teachers and pupils. Accordingly, I wish to offer this section as a source for constructing an "intellectual" basis, or rather a "practical" basis, for multicultural coexistence in the sphere of speaking and listening. In addition, since almost none of chapter 2 of the *Vyākhyāyukti* has been translated into any modern language, the following should also have some value as textual source material.

2. The *Vyākhyāyukti*

Reference should be made to my earlier study (Horiuchi 2009) regarding the history of research on the *Vyākhyāyukti*, and here I wish to mention only some studies that I was unable to include in that book. An annotated translation of the *Buddhānusmṛti-ṭīkā*, attributed to Vasubandhu, has been published by Nakamikado Keikyō (2008) and Fujinaka Kōji (2008), and it has been pointed out that the interpretation presented in this work is virtually identical with the interpretation of scriptural phrases relating to "Buddha" given at the start of chapter 2 of the *Vyākhyāyukti*.

The *Vyākhyāyukti* is divided into five chapters in the Tibetan translation, and there have appeared two doctoral dissertations presenting translations of the entire first chapter. Hakamaya Noriaki (1982) had previously suggested that there were links between the *Vyākhyāyukti* and the **Vyākhyāsaṃgrahaṇī*, and this has now been corroborated by these two dissertations. The dissertation submitted by Richard Nance to the University of Chicago in May 2004 has now been published (Nance 2012). In addition to a translation of chapter 1 of the *Vyākhyāyukti*, it also includes translations of the *Abhidharmasamuccayabhāṣya* and **Vyākhyāsaṃgrahaṇī*. The dissertation submitted by Ueno (Hitomi) Makio to Ōtani University in 2009 elucidates the methods of scriptural commentary set out in the *Vyākhyāyukti* through a comparison with other related texts. It too includes an annotated translation of chapter 1 of the *Vyākhyāyukti*, and I am grateful to the author for having provided me with a PDF file. When identifying the many texts quoted in this chapter, Ueno also pays attention to the latest research on the Āgamas, and by presenting Sanskrit reconstructions whenever appropriate he has been able to provide a more accurate translation than Nance, but regrettably his dissertation remains unpublished. He has, however, published excerpts of his annotated translation (Ueno 2010) and is preparing a sequel.[6]

Next, I wish to touch on the text of the *Vyākhyāyukti*. It was originally written in Sanskrit, but the Sanskrit original has not survived, nor was it translated into Chinese, and there is only a Tibetan translation. A critical edition of the full Tibetan text has been published by Lee Jong-Choel (2001). The first such undertaking, it is divided, by and large appropriately, into sections on the basis of Lee's own understanding and is of great benefit to researchers. It is not, however, entirely without problems regarding his understanding of the content and also contains misprints. The text probably needs to be thoroughly reedited with reference to Guṇamati's commentary (*Vyākhyāyukti-ṭīkā*) and on the basis of a careful investigation of other related texts, and it also needs to be translated into a modern language. The present article represents one step towards this end.

3. Sūtra Passages 62 & 63 in Chapter 2 of the *Vyākhyāyukti*

In addition to the *Vyākhyāyukti*, Vasubandhu also compiled a work called the *Sūtrakhaṇḍaśata*, a collection of 103 excerpts from Buddhist scriptures. The figure "103" is based on Lee's edition, which I here follow. Accordingly, "sūtra passage 62" refers to the 62nd of these sūtra passages in chapter 2, which in turn consists of Vasubandhu's commentary on phrases in these passages included in the *Sūtrakhaṇḍaśata*. As a result, not only are we apprised of a considerable number of the canonical texts with which Vasubandhu was familiar, but this chapter is also interesting on account of Vasubandhu's explications of Buddhist terminology.

The question of the order in which the sūtra passages in chapter 2 have been arranged is one that remains unresolved but merits further investigation. Did Vasubandhu select the 103 sūtra passages at random without any special intent, or does their order have some special significance and reflect some sort of system? A rough classification was undertaken by Yamaguchi Susumu (1959: 177–178), but for a more detailed analysis it will be necessary to gain a full grasp of chapter 2 as a whole. As far as the section taken up here is concerned, sūtra

passages 62–67 may perhaps constitute a single grouping. Teaching and listening to the Dharma is also the main topic of chapter 5 of the *Vyākhyāyukti*.

Another question that will need to be considered in the future is whether the phrase "in an *āgama* (*lung*; tradition, canonical text)" frequently appearing in the *Vyākhyāyukti* refers to a specific text or to an oral tradition. In the case of both sūtra passages taken up below, interpretations from an *āgama* are adduced, prefaced by the phrase "in an *āgama*," when commenting on the passages in question. To date I have been unable to identify the sources of these passages, but in the case of sūtra passage 64, for instance, an interpretation more or less coinciding with the **Vyākhyāsaṃgrahaṇī* (D 'i 49a) of the *Yogācārabhūmi* is cited as an *āgama*. Likewise, it is worth noting that with regard to sūtra passage 75 too a passage for which a parallel can be found in the *Śrāvakabhūmi* ("Fourth *Yogasthāna*," Shukla ed., 501) is cited with the prefatory remark "in a credible (*yid ches pa*) tradition" when commenting on the term *abhisamaya*.

In sūtra passage 62 it is stated that one should speak to others in twenty ways, while in sūtra passage 63 it is stated that one should listen to the Dharma in sixteen ways. Both passages are taken up again in chapter 5 as the words of Śāriputra. As has been pointed out by Peter Skilling (2000), the source of both passages is the *Arthavistara* (for which there is no Pāli parallel but which corresponds to the *Guangyi famen jing* and *Pufayi jing* in Chinese translation; see Hartman 2004). In this sūtra the twenty ways of speaking are immediately followed by the sixteen ways of listening, and the *āgama*s cited in the *Sūtrakhaṇḍaśata* can be attributed to differences in translators. In addition, twenty ways of preaching the Dharma are listed in the *Śrāvakabhūmi* (ŚrBh I: 224) and *Bodhisattvabhūmi*, as well as being touched on in the *Vyākhyāsaṃgrahaṇī*, and the Sanskrit equivalents can be posited on the basis of the former two texts.

Annotated Translation of Sūtra Passages 62 & 63 in Chapter 2 of the *Vyākhyāyukti*

[Sūtra 62]

"〈Venerable sirs, when a preaching monk delivers a sermon, he should speak to others in these twenty ways. He should speak (1) at an opportune time, (2) respectfully, (3) in order, (4) in connection, (5) consistently, (6) gladdeningly, (7) pleasingly, (8) satisfyingly, (9) not praisingly, (10) not censuringly, (11) according to reason, (12) together, (13) unmixedly, (14) according to the Dharma, (15) just like the assembly, (16) with a mind of loving-kindness, (17) with a mind of beneficence, (18) with a mind of compassion, (19) not relying on gain, respect, or fame, and (20) neither praising himself nor belittling others.〉[7] He should speak in these twenty ways."[8]

The above is a sūtra passage.

[Interpretation I]

Here, "(1) at an opportune time (**kālena*)" is knowing that [the listener] is someone wishing to listen and someone worth explaining to, like Veṇukātyāyanasagotrī.[9] "(2) Respectfully (**satkṛya*)" is not belittling, like a lion pouncing.[10] "(3) In order (**anupūrvam*)" is starting with [sermons about] giving and so on,[11] which should be done first,[12] and excellent[13] sermons. "(4) In connection (**anusaṃdhim*)" is with regard to interpreting the sūtras.[14]

"(5) Consistently (**anusahitam*)" is with regard to the reply to a question,[15] because in conclusive replies and so on one replies thus.[16] "(6) Gladdeningly (**harṣayat*)" is to those who have faith. "(7) Pleasingly (**rocayat*) is to those in a prior state[17] and those who are hostile (**pratihata*). "(8) Satisfyingly (**toṣayat*)" is to those who have doubts. "(9) Not praisingly (**an-utsāhayat*)," "(10) not censuringly (**anavasādayat*)"[18] are like saying "all those like these have entered upon the right [path]" or saying "they have entered upon the wrong [path]," as is stated in the

**Araṇavibhāga-sūtra.*[19] If someone who does not understand the particularities of those who are to be tamed (i.e., instructed) acts thus [praising and censuring], those who are not to be tamed thereby become angry.[20]

"(11) According to reason (**yuktām*)" is because it is not contrary to a valid means of cognition.[21] "(12) Together (**sahitām*)" is because the former and latter [parts of the sermon] are connected. "(13) Unmixedly (**avyavakīrṇām*)" is because the sermon refrains from wandering elsewhere. "(14) According to the Dharma (**dhārmikīm*)" is because it follows what is good. "(15) Just like the assembly (**yathāparṣat*)" is because it conforms with those who are to be tamed.

"(16) With a mind of loving-kindness (**maitracitta*)" is because one wishes that the listener will be happy. "(17) With a mind of beneficence (**hitacitta*)" is because one wishes that he will have no mental afflictions. "(18) With a mind of compassion (**anukampācitta*)" is because one wishes that he will have no suffering. Furthermore [with regard to (16)–(18)],[22] they are, in order, towards those facing what is good and what is not good and those who are neither[23] with a mind of "(16) loving-kindness" and so on. "(19) Not relying on gain, respect, or fame (**aniśrito lābhasatkāraśloke*)" is because one refrains from wishing for them. "(20) Neither praising himself nor belittling others (**na cātmānam utkarṣayati, na parān paṃsayati*)" is because the speaker refrains from desiring excessive trust[24] in himself.

If it is so, it has been explained in five ways each[25] 1) how, 2) why, 3) similar to what, and 4) by similarity to what a sermon is to be given.

[Interpretation II]

In an *āgama* it says:

"Twenty kinds of speech as remedies for eleven faults."

The eleven faults are: [1] the fault of speaking to someone who is not a [proper] vessel, [2] the fault of not completing an utterance, [3] the fault of discontinuing an utterance, [4] the fault of not making [the listener] understand an utterance, [5] the fault of an utterance not being respected, [6] the fault of saying something the meaning of which is inadmissible,[26] [7] the fault of saying something that is not of the field [of discourse] (**gocara*), [8] the fault of speaking while agitated, [9] the fault of saying something meaningless, [10] the fault of saying something inappropriate,[27] and [11] the fault of speaking with afflicted thoughts.[28]

Here, "[1] someone who is not a [proper] vessel" is being ill-mannered. As a remedy for "[3] the fault of discontinuing an utterance," it should be known that it is the three ways of [speaking] "(3) in order" and so on[29] in terms of teaching, words of argument, and words of reply. As a remedy for "[4] the fault of not making [the listener] understand an utterance," there are the sixth, seventh, and eighth [ways of speaking] in terms of someone who has faith, someone who is hostile, and someone who is in between[30] [respectively]. As a remedy for "[5] the fault of an utterance not being respected," there is the twosome of the ninth and the tenth [ways of speaking], because although one should not praise someone who is evil-acting, even if one censures one lapses into the fault of not honouring him. By "[7] that which is not the field [of discourse]" is [expounding] the profound meaning to someone of inferior capacity.[31] There are three kinds of "[11] afflicted thoughts": with (i) thoughts of being trusted, (ii) thoughts of causing faith and respect,[32] and (iii) thoughts of jealosy (*īrṣyā*).[33] As a remedy for the first [thought] there are the modes of the mind of "(16) loving-kindness, (17) beneficence, and (18) compassion,"[34] and by means of thinking whereby *nirvāṇa* and the path to it are to be understood and thinking whereby the meaning of what has been explained is to be comprehended.[35]

[Interpretation III]

Furthermore, in summary, in this [sūtra] it should be known that, with regard to 1) connections of a talk, 2) actions of a talk, 3) virtues of a talk, and 4) virtues of a speaker, there are five [kinds for each].

[Sutra 63]

"〈Venerable sirs, he who wishes to listen to the Dharma should listen in sixteen ways. Namely, (1) he should listen to the Dharma at an opportune time, (2) with respect, (3) wishing to listen, (4) without complaining, (5) compliantly, (6) without looking for an argument, (7) establishing respect for the Dharma, (8) establishing respect for the Dharma-preacher, (9) without belittling the Dharma, (10) without belittling the Dharma-preacher, (11) without belittling himself, (12) with a mind that wishes to know fully, (13) with a one-pointed mind, (14) giving ear, (15) concentrating the mind, and (16) wholeheartedly he should listen to the Dharma, O venerable sirs.〉 In these sixteen ways he should listen to the Dharma."

The above is a sūtra passage.

[Interpretation I]

It should be known that the sixteen ways [of listening] are remedies for thirteen faults. The thirteen faults are: [1] the fault of imposing oneself [36] upon the speaker and in behaviour, [2] the fault of haughtiness, [3] the fault of not seeking, [4] the fault of being angry at [another's] taking of another position, [37] [5] the fault of not accepting the speaker['s words] because of a lack of respect, [6] the fault of the thought of making captious objections, [38] [7] the fault of not honouring by not paying attention to the Dharma and the Dharma-preacher, [8] the fault of belittling by paying attention to faults [of the Dharma and the Dharma-preacher], [9] the fault of disparagement, [10] the fault of being desirous of gain and respect, [11] the fault of not listening because of the twosome of distraction and contraction [of the mind], [12] the fault of not properly paying attention, and [13] the fault of not fully paying attention.

Here, [1] there is the first fault because [the listener] is ill-mannered when [the speaker] has withdrawn. [39] There is "[2] the fault of haughtiness" because there arises pride that one is of a lineage superior [to that of the speaker]. "[7] To the Dharma" means that there are virtue, eloquence, and great reward [in the Dharma]. "[7] To the Dharma-preacher" is to a spiritual friend. [40] "[8] Fault in the Dharma" is in the disconnectedness between words and letters. "[8] To the Dharma-preacher" [41] is to imperfections of behaviour, lineage, appearance (**ākṛti*), words, and articulation. [42] "[11] Distraction" is that the mind wanders elsewhere. "[11] Contraction" is that the mind is depressed because of torpidity (**styāna*) and drowsiness (**middha*). "[12] Not properly paying attention" is by being mistaken about intent and Dharma-nature. "[13] Not fully paying attention" is because of weakness in desire (**chanda*) [43] and mental effort (**ābhoga*). [44]

[Interpretation II]

In an *āgama* it says:

"There are sixteen kinds [of listening] as remedies for six kinds of faults."

The six faults are: [1] the fault of action, [2] the fault of indifference, [3] the fault of disrespect, [4] the fault of thinking, [5] the fault of incongruity, and [6] the fault of grasping.

There are three kinds of "[1] the fault of action": (i) the fault of physical action is being ill-mannered; (ii) the fault of physical and verbal action is on account of not exhorting by means of both; and (iii) the fault of mental action is on account of not wishing to listen. [45]

"[4] The fault of thinking" is on account of looking for an argument with others and thinking that one will be liberated by arguing in this manner.

There are five kinds of "[5] the fault of incongruity": [46] (i) disrespect towards the Dharma on account of understanding that it is not deliverance, [47] (ii) belittlement because of disconnectedness between words and letters, (iii) disrespect towards a person because of faults in behaviour, words, and articulation, (iv) belittlement because of a fault in lineage, and (v) self-deprecation in a person who thinks that the capacity to understand and

practise [the teachings] will not arise [in himself].

There are also five kinds of "[6] the fault of grasping":[48] (i) erroneous grasping, (ii) not grasping the meaning, (iii) not grasping the letters, (iv) not grasping clearly (correctly), and (v) not grasping without remainder.

The rest are not explained because they are easy to understand.

Abbreviations

Arthvi: *Arthavistara*. D No. 318, P No. 984.

BBh: *Bodhisatttvabhūmi*, ed. U. Wogiwara, Tokyo, 1930–36.

D: Sde dge edition of Tibetan Tripiṭaka.

L: See Lee 2001.

P: Peking edition of Tibetan Tripiṭaka.

ŚrBh I: *Yugaron, Shōmonji, Daiichi yugasho—Sansukurittogo tekisuto to wayaku* 瑜伽論　声聞地　第一瑜伽処—サンスクリット語テキストと和訳— (*Śrāvakabhūmi: Revised Sanskrit Text and Japanese Translation*), ed. Taishō Daigaku Sōgō Bukkyō Kenkyūjo Shōmonji Kenkyūkai 大正大学綜合仏教研究所声聞地研究会, Tokyo: Sankibō Busshorin 山喜房佛書林, 1998.

Sūśa: Vasubandhu, *Sūtrakhaṇḍaśata* = *Vyākhyāyukti-sūtrakhaṇḍaśata* (*rNam par bshad pa'i rigs pa'i mdo sde'i dum bu brgya*). D No. 4060 (Śi), P No. 5561 (Si).

T: *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新脩大蔵経.

VyY: Vasubandhu, *Vyākhyāyukti*. D No. 4061 (Śi), P No. 5562 (Si); cf. Lee 2001.

VyYT: Guṇamati, *Vyākhyāyukti-ṭīkā*. D No. 4069 (Si), P No. 5570 (I).

Guangyi famen jing 広義法門経: T 1, No. 97 (translated by Paramārtha [Zhendi 真諦] during Chen 陳 dynasty).

Pufayi jing 普法義経: T 1, No. 98 (translated by An Shigao 安世高 during Later Han 後漢).

(For other abbreviations, reference should be made to Horiuchi 2009).

Bibliography

Chung, Jin-il. 2008. *A survey of the Sanskrit fragments corresponding to the Chinese Saṃyuktāgama* 雑阿含経相当梵文断片一覧, Tokyo: Sankibō Busshorin 山喜房佛書林.

Fujinaka Kōji 藤仲孝司. 2008. "Seshin-saku *Butsuzuinen kōchū* wayaku kenkyū, kōhan bubun: Daijō tokuyū no nenbutsukan" 世親作『仏随念広註』和訳研究　後半部分・大乗特有の念仏観 [An annotated modern Japanese translation of the *Buddhānusmṛti-ṭīkā* by Vasubandhu, second half: Recollection of the Buddha proper to the Mahāyāna]. *Bukkyō Daigaku Sōgō Kenkyūjo Kiyō* 佛教大学総合研究所紀要 15: 131–152.

Hakamaya Noriaki 袴谷憲昭. 1982. "Yugagyō-ha no bunken" 瑜伽行派の文献 [Works of the Yogācāra school]. In *Kōza Daijō Bukkyō 8: yuishiki shisō* 講座・大乗仏教 8　唯識思想 [Lecture series on Mahāyāna Buddhism 8: *Vijñaptimātratā* thought], 44–76. Tokyo: Shunjūsha 春秋社. (Repr. in id., *Yuishiki shisō ronkō* 唯識思想論考 [Collected essays on *vijñaptimātratā* thought], Tokyo: Daizō Shuppan 大蔵出版, 2001.)

Hartman, Jens-Uwe. 2004. "Contents and Structure of the *Dīrghāgama* of the (Mūla-) Sarvāstivādins." *Sōka Daigaku Kokusai Bukkyōgaku Kōtō Kenkyūjo Nenpō* 創価大学国際仏教学高等研究所年報 (*Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University*) 7: 119–137.

Hirakawa Akira 平川彰. 1995. *Nihyakugojukkai no kenkyū* 二百五十戒の研究 [A study of the 250 precepts], vol. 4. Tokyo: Shunjūsha 春秋社.

Horiuchi Toshio 堀内俊郎. 2009. *Seshin no Daijō bussetsu ron—"Shakukiron" daiyonshō o chūshin ni* 世親の大乗仏説論—『釈軌論』第四章を中心に (*Vasubandhu's Proof of the Authenticity of the Mahāyāna as Found in the Fourth Chapter of His Vyākhyāyukti*]. Bibliotheca Indologica et Buddhologica 13. Tokyo: Sankibō Busshorin 山喜房佛書林.

———. 2011. "Bukkyō ni okeru kyōsei no kanōsei to shite no 'sha' (upekṣā)" 仏教における共生の可能性としての「捨 (upekṣā)」(*Upekṣā* as a Potential Basis for Kyosei in Buddhism). *Kokusai Tetsugaku Kenkyū* 国際哲学研究 (*Journal of International Philosophy*) 1: 129–135 (281–288).

Lee, Jong-Choel. 2001. *The Tibetan Text of the Vyākhyāyukti of Vasubandhu*. Bibliotheca Indologica et Buddhologica 8. Tokyo: The Sankibo Press.

Nakamikado Keikyō 中御門敬教. 2008. "Seshin-saku *Butsuzuinen kōchū* wayaku kenkyū, zenhan bubun: butsu jūgō ni motozuku sanjō kyōtsū no nenbutsukan" 世親作『仏随念広註』和訳研究　前半部分・仏十号に基づく三乗共通の念仏観 [An annotated modern Japanese translation of the *Buddhānusmṛti-ṭīkā* by Vasubandhu, first half: Recollection of the Buddha,

common to the Three Vehicles, based on the ten epithets of the Buddha]. *Bukkyō Daigaku Sōgō Kenkyūjo Kiyō* 佛教大学総合研究所紀要 15: 105–130.

Nance, Richard. 2012. *Speaking for Buddhas: Scriptural Commentary in Indian Buddhism*. New York: Columbia University Press.

Saitō Akira 斎藤明 et al., co-eds. 2011. *"Kusharon" o chūshin to shita goi shichijūgohō no teigiteki yōreishū—Bukkyō yōgo no yōreishū (bauddakōsha) oyobi gendai kijun yakugoshū* 『倶舎論』を中心とした五位七十五法の定義的用例集—仏教用語の用例集（バウッダコーシャ）および現代基準訳語集（*Bauddhakośa: A Treasury of Buddhist Terms and Illustrative Sentences*), vol. 1. Biblotheca Indologica et Buddhologica 14. Tokyo: Sankibō Busshorin 山喜房佛書林.

Skilling, Peter. 2000. "Vasubandhu and the *Vyākhyāyukti* Literature." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 23-2: 297–350.

Ueno (Hitomi) Makio 上野(人見)牧生. 2010. "*Shakukiron* ni okeru Agon kyōten no gogi kaishakuhō" 『釈軌論』における阿含経典の語義解釈法 [The method of interpreting the meanings of words from the Āgamas in the *Vyākhyāyukti*], pt. 1. *Indo Tetsugaku Bukkyōgaku* 印度哲学仏教学 (*Hokkaido Journal of Indological and Buddhist Studies*) 25, (71)–(84).

Yamaguchi Susumu 山口益. 1959. "Seshin no Shakukiron ni tsuite" 世親の釈軌論について [On Vasubandhu's *Vyākhyāyukti*]. *Nihon Bukkyō Gakkai Nenpō* 日本仏教学会年報 25. (Repr. in id., *Yamaguchi Susumu Bukkyōgaku bunshū* 山口益仏教学文集 [Collected essays on Buddhist studies by Yamaguchi Susumu], vol. 2, Tokyo: Shunjūsha 春秋社, 1973.)

Notes

1 This study was supported by a Grant-in-Aid for Young Scientists (B) (KAKENHI no. 23720024).

2 On a previous occasion (Horiuchi 2011) I argued that, were one to seek in Buddhism a basis for "symbiosis" or "coexistence" (*kyōsei* 共生) in the sense proposed by Shiio Benkyō 椎尾弁匡 and Kurokawa Kishō 黒川紀章, one possible candidate might be *upekṣā*.

3 MN 89, *Dhammacetiya-sutta*.

4 The number of such rules varies depending on the version of the Vinaya. For details, see Hirakawa 1995: 571ff.

5 Hirakawa 1995: 574.

6 Since Ueno's dissertation has already been submitted, it would be more helpful, I believe, if it were published in its entirety as a single volume.

7 Passages enclosed in angle brackets have been supplemented from the *Sūtrakhaṇḍaśata*. In n. 7 the corresponding Sanskrit from the *Śrāvakabhūmi* is given because it was consulted when preparing the translation and notes. The twenty items given in the *Bodhisattvabhūmi* are virtually identical. The texts of the corresponding sections of the *Sūtrakhaṇḍaśata* and *Arthavistara* are given in n. 1 of the critical edition of the Tibetan text. The Tibetan translation of the sūtra passages quoted by Guṇamati sometimes differs from the Tibetan translation of the *Vyākhyāyukti*, but these differences have not been noted unless they provide different readings of some importance.

8 Based on the *Arthavistara*, although the Tibetan translation matches the *Vyākhyāyukti* more closely than do the Chinese translations. A comparison of the *Arthavistara* with the *Pufayi jing* would suggest that the items listed in the latter differ somewhat.

ŚrBh I, 224.1–5:

tāṃ ca punaḥ kathāṃ (1) kālena karoti, (2) (3) satkṛtyānupūrvam (4) anusaṃdhim (5) anusahitaṃ (6) harṣayan (7) rocayan (8) toṣayann (9) utsāhayann (10) anavasādayaṃś ca (11) yuktāṃ (12) sahitām (13) avyavakīrṇāṃ (14) dhārmikīṃ (15) yathāparṣan (16) maitracitto (17) hitacitto (18) 'nukampācitto (19) 'niśrito lābhasatkāraśloke (20) na cātmānam utkarṣayati, na parān paṃsayati/ (evaṃ dharmadeśako bhavati/)

9 *ka tya'i bu mo smyug ma can*: Skilling (2000: 347) notes only "Cf. Mvy 3798 smyug ma mkhan = veṇukāra," but the source of this reference is SN 35.133 (SN IV.121f.), SA 253 (T2.61b): Verahaccānigottā. Akanuma (756b) posits Vairakātyānīgotrā as the Sanskrit equivalent of the Pāli, but according to Chung (2008) the Sanskrit equivalent is Veṇukātyāyanasagotrī. Chung also provides details of textual sources. It is recorded that when Veṇukātyāyanasagotrī asked the elder Udāyin to instruct her in the Dharma, initially she was lacking in good manners, sitting, for example, on a high seat, and so Udāyin left without instructing her; it was only later when she modified her behaviour that he agreed to instruct her.

10 *mchong ba*: Lee has *mchod pa* 'to honour', but all editions have *mchong ba* 'to leap, pounce'. This analogy refers to the fact that a lion brings all its strength into play even when pouncing on a small animal. As an example, Tokiwa Daijō 常盤大定, ed., *Bukkyō yōten* 仏教要典 (Tokyo: Hakubunkan 博文館, 1933), p. 974, cites the *Gaṇḍavyūha* 12.

11 This refers to the "graduated teachings" about almsgiving, observance of moral precepts, and rebirth in a blessed state as reward for good deeds.

12 *dus sngar bya ba*: **pūrvakālakaraṇīya*. This term appears in the *Śrāvakabhūmi*, where it is immediately followed by a discussion of the graduated teachings and the four realities for *ārya*s (ŚrBh I: 222–223). These two are also explained in the interpretation of sūtra 99 in chapter 2 of the *Vyākhyāyukti* (Lee 2001: 152–155).

13 *yang dag phul can*: **sāmutkarṣikī* (cf. BHSD). This refers to discourse on the four realities for *ārya*s. In the interpretation of sūtra 99 it is stated that ""excellent" is talk of the realities for *ārya*s" (VyY, D84a4 [Lee 2001: 154]: *'phags pa'i bden pa'i gtam ni yang dag phul can te*).

14 Guṇamati comments: "It is for interpreting the sūtras. There are, moreover, two kinds of connections: the connection between the foregoing and subsequent meaning and the connection in the order before and after. These two are also explained later by the Master (Vasubandhu)." These two kinds of connections are discussed in detail in chapter 3 of the *Vyākhyāyukti*. The location of Guṇamati's commentary on sūtras 62 & 63 is: VyYT, D 207a3–, P 78a5–.

15 *dri ba lung bstan pa*: **paripṛcchāvyākaraṇa*.

16 Guṇamati explains the "four answers" with reference to the *Abhidharmakośabhāṣya* (AKBh, 292ff., ad AK V.22), explaining how an answer is given after having made the question clearer. Guṇamati's explanation reads as follows: "(1) If asked, 'Do all beings die?' one should answer definitively that they do die (= categorical answer). (2) If asked, 'Are all those who die [re] born [after death]?' one should answer differentiatingly, saying that those who have mental afflictions are [re]born and those who do not have mental afflictions are not [re]born (= differentiating answer). (3) If asked, 'Is the human [realm] inferior or superior?' one should answer by asking, 'In regard to what (i.e., in comparison with what) did you ask?' (= counterquestion). If it is [in comparison] with gods, one should answer, 'Inferior.' If it is [in comparison] with evil realms of existence, one should answer, 'Superior.' (4) If asked, 'Are beings different from the [five] aggregates or not?' one rejects [the question] because beings have no substance (= answer by rejection), like the two [questions] about whether a barren woman's son is white or black."

17 *sngar gnas pa*: someone who has no prior knowledge of Buddhism?

18 There are some interesting variants for (9). First, the negative particle *mi* is absent in the *Sūtrakhaṇḍaśata* but is present in the *Vyākhyāyukti* and Guṇamati's commentary. In the case of the *Arthavistara*, the Tibetan translation has *spro ba dang*, while the *Guangyi famen jing* has *zhengqin* 正勤, and neither has a negative. The corresponding word in the *Pufayi jing* is, judging from the context, presumably *chucan* 除慚, and since *mo* 莫 is generally used as the negative particle in this text, there would seem to be no negative here either. Likewise, the *Bodhisattvabhūmi* and *Śrāvakabhūmi* have *utsāhayatā* and *utsāhayann* respectively, and there is again no negative. However, the *Bodhisattvabhūmi-vyākhyā*, which would seem to have taken the *Vyākhyāyukti* into account, has the negative form (BBhVy, Yi 127b3–4: *spro bar mi byed pa*; I have pointed out previously [Horiuchi 2009] that the *Vyākhyāyukti* is quoted elsewhere in the *Bodhisattvabhūmi-vyākhyā*, and in the present instance the twenty items listed in the *Bodhisattvabhūmi* have been interpreted with reference to the interpretation given in the *Vyākhyāyukti*).

If there was thus no negative in the original text or in corresponding passages in other texts, this means that the version transmitted by Vasubandhu had a negative or (less likely) that Vasubandhu may have added the negative when writing his commentary. Worth noting in this regard is Guṇamati's commentary. When commenting on the passage in question, he quotes the following sūtra passage: "Praise and also censure are to be known. Knowing praise and also censure, one should neither praise nor should one censure." In the Pāli *Araṇavibhaṅga-sutta* (cf. n. 18) we read as follows: "One should know praise and one should know censure, and knowing praise and knowing censure, one should neither praise nor censure and should teach only the Dhamma." (*Araṇavibhaṅga-suttaṃ*, MN [No. 139], Vol. III, 230.15–17: *ussādanañ ca jaññā apasādanañ ca jaññā ussādanañ ca ñatvā apasādanañ ca ñatvā n' ev' ussādeyya na apasādeyya dhammam eva deseyya*.) This is then further elaborated on, the main point being that "one does not say, 'All those engaged in the pursuit of enjoyment, which pleasure is linked to sensual desires, low, vulgar, coarse, ignoble, and connected with harm, are beset by pain, by vexation, by despair, and by fever and have entered upon the wrong path.' Saying, 'Pursuit [of enjoyment] is a state beset by pain, by vexation, by despair, and by fever, and is the wrong path,' one teaches only the Dhamma." (ibid., 232.13–19: "*Ye kāmapaṭisandhisukhino somanassānuyogaṃ anuyuttā hīnaṃ gammaṃ pothujjanikaṃ anariyaṃ anatthasaṃhitaṃ, sabbe te sadukkhā sa-upaghātā sa-upāyāsā sapariḷāhā micchāpaṭipannā ti'' na evam āha. "Anuyogo ca kho sadukkho eso dhammo sa-upaghāto sa-upāyāso sapariḷāho micchāpaṭipadā ti" iti vadaṃ dhammam eva deseti*.) The same is also said of "(those who have entered upon) the right path" (*sammāpaṭipannā/sammāpaṭipadā*).

Thus, the meaning of "neither praising nor censuring" is that one neither censures someone engaged in wrong conduct not praises someone engaged in right conduct, and instead one teaches only the "Dhamma," explaining what is wrong conduct and what is right conduct. This is perhaps close to our notion of condemning the offence but pitying the offender. Judging

from Vasubandhu's exposition in the *Vyākhyāyukti*, the gist of this is that since no one other than the Buddha is able to judge who, in their innermost thoughts, is engaged in right or wrong conduct (i.e., the particularities of those to be instructed), one should neither praise nor censure someone by saying that his conduct is right or wrong.

In view of the links between the *Yogācārabhūmi* and Vasubandhu that have been clarified in recent years, it would seem that Vasubandhu was well acquainted with the content of the *Bodhisattvabhūmi* and *Śrāvakabhūmi*, and judging from the above circumstances, it could be said that, basing himself on the intent of the *Araṇavibhaṅga-sutta*, he interpreted (9) as if it were accompanied by a negative particle. Alternatively, at some stage there may have emerged a tradition in which the negative was added.

19 *nyon mongs pa med pa'i mdo*: As has been pointed out by Skilling (2000: 340), the corresponding Pāli text is MN 139, *Araṇavibhaṅga-sutta* (MA 169).

20 *snying na ba*: Negi gives *snying na bar byed pa* as a translation of *hṛdayaparidahanī*. As mentioned in n. 17, in the *Bodhisattvabhūmi-vyākhyā*, as in the *Vyākhyāyukti*, (9) is accompanied by a negative particle, and its interpretation is modelled on that of the *Vyākhyāyukti*. In the present instance it has "giving rise to anger" (BBhVy, D Yi 127b3: *khong khro ba skye bar 'gyur ba*).

21 *tshad ma*: **pramāṇa*. Guṇamati refers to the three means of valid cognition (direct perception, inference, and scripture), and these are also mentioned in chapter 3 of the *Vyākhyāyukti*.

22 *gzhan yang*: This sentence merely gives another interpretation of (16)–(18) from a different viewpoint: one should speak to those facing what is good with a mind of loving-kindness, to those facing what is not good with a mind of beneficence, and to those facing neither with a mind of compassion. There is no need to treat this as a separate section as Lee (2001) does. Further, because Lee combines (10) *mi smad pa* with the immediately foregoing (9) *spro ba mi bskyed pa* and counts them as a single item, his numbering hereafter is inappropriate.

23 *tha mal pa dag*: Various Sanskrit equivalents can be posited, but here I take it to correspond to **udāsīna*. Negi, s.v. *tha mal pa*, cites a passage in which it is stated that compassion (*karuṇā*) works on those who are neither (*udāsīna*) and those who are hostile.

24 *lhag par yid ches pa*.

25 *lnga lnga dag gis*: Vasubandhu interprets the twenty ways of speaking listed in the sūtra passage as consisting of four groups of five items each which explain how to speak from four different angles.

26 *don 'thad pa med pa*: According to Guṇamati, the remedy for this is (11) "according to reason."

27 *mi 'tsham par*: According to Guṇamati, the remedy for this is to speak (15) "just like the assembly," and I have accordingly understood this to mean saying something "inappropriate" in the sense of its being unsuited to the listener. Vasubandhu does not explain to which of the twenty ways of speaking faults [8]–[10] correspond, but according to Guṇamati, they correspond to (13) "unmixedly," (14) "according to the Dharma," and (15) "just like the assembly," respectively.

28 *nyon mongs pa can gyi bsams/bsam*: Lee (2001) opts for *bsams*, but in the subsequent explanation of this term all editions have *bsam*, which is also supported by Guṇamati's commentary, and I have accordingly followed the reading *bsam*.

29 The "three ways" presumably refer to (3) "in order," (4) "in connection," and (5) "consistently," which are here interpreted as concerning teaching, words of argument, and words of reply, respectively.

30 Cf. AKBh, *zhe 'gras dang bar mar gnas pa, pratihata-madhyasthāna* (according to *Abidatsuma kusharon sakuin* 阿毘達磨倶舎論索引 [*Index to the Abhidharmakośabhāṣya*], pt. 3).

31 This means that one should not speak of "that which is not the field [of discourse]," i.e., the profound meaning, to someone of inferior capacity. According to Guṇamati, the remedy for this is (12) "together."

32 According to Guṇamati, the remedy for this is (19) "not relying on gain, respect, or fame."

33 According to Guṇamati, the remedy for this is (20) "neither praising himself nor belittling others."

34 According to Guṇamati, "the first [thought]" refers to (i) "thoughts of being trusted," the remedy for which is said to be (16)–(18).

35 According to Guṇamati, the mind that seeks to make someone understand *nirvāṇa* is the mind of loving-kindness, the mind that seeks to make someone understand the path to *nirvāṇa* is the mind of beneficence, and the mind that seeks to make someone understand the meaning of what has been explained is the mind of compassion.

36 *bskyod pa*: This refers perhaps to a situation in which the speaker is coerced into giving a talk. See also n. 39.

37 *snying na ba*: This probably refers to taking offence at being addressed from a standpoint that differs from one's own beliefs and religious affiliation.

38 *sun ci phyin du brgal ba*: Lee (2001), following DC, opts for *sun phyin ci log*, but here the form *sun ci phyin*, following P, etc., is

preferable. This is also the form found in all editions of Guṇamati's commentary. Cf. Negi: *sun ci phyin du rgol ba, vitaṇḍā* (captious objection).

39 *nang du yang 'jog*: Negi cites *pratisaṃlayana* (withdrawing [for meditation]), etc., as Sanskrit equivalents. According to Guṇamati, the subject here is the speaker. In this connection it is worth noting that BHSD, s.v. *pratisaṃlayana*, cites the following example from the *Lalitavistara* (S. Lefmann ed., 1902), 161.9–10: *ayaṃ kālo dharmadeśanāya, ayaṃ kālaḥ pratisaṃlayanasya*. Judging from the context, *pratisaṃlayana* can be understood to be opposite in meaning to *dharmadeśanā*, and so it means "withdrawing" in the sense that the speaker is not yet ready to speak or has not yet come out to speak. In point of fact, Guṇamati cites here the earlier sūtra about Ka tya'i bu mo smyug ma can (Veṇukātyāyanasagotrī), in which the elder Udāyin, saying that now was not the time, refused to expound the Dharma to someone whose behaviour was inappropriate for listening to the Dharma.

40 In the *Bodhisattvabhūmi-vyākhyā*, this is the fault of not paying attention on the grounds that the speaker is a spiritual friend (**kalyānamitra*) (D Yi 125a4).

41 *chos smra ba la*: Paying attention to the faults of the speaker.

42 Faults [7] and [8] have been divided into four separate faults for the purposes of explication.

43 *'dun pa*: According to Guṇamati, "desire is by wishing to act" (*'dun pa ni byed par 'dod pa nyid kyis so//*). Cf. AKBh, 54.21: *chandaḥ kartukāmatā*; AKBh(t), *'dun pa ni byed 'dod pa'o//*.

44 *'jug pa*: According to Guṇamati, "mental effort is paying attention" (*'jug pa ni yid la byed pa'o//*). Cf. AKBh, *manaskāraś cetaḥ ābhogaḥ*, AKBh(t): *yid la byed pa ni sems kyi 'jug pa'o//*. Along with n. 42, see also Saitō et al. 2011: 57–58, 65–66.

45 According to Guṇamati, the remedies for these are (1)–(3) respectively. Vasubandhu does not comment on faults [2] and [3], but according to Guṇamati, the remedies are (4) and (5) respectively.

46 According to Guṇamati, the remedies for these five kinds of faults are (7)–(11) respectively.

47 The Dharma is Buddhism, which brings about deliverance from transmigration, and because it is in this case conversely understood as not leading to deliverance, this is deemed to be incongruous (*mi mthun pa*).

48 According to Guṇamati, the remedies for these five kinds of faults are (12)–(16) respectively.

Text: *Vyākhyāyukti* Ch.II. Sū (62)–(63)

(D 63a5–, C shi 65a6–, P si 74a2–, G si 91b2–, N si 67a6–)

Sū(62)

rnam pa nyi shu po 'di dag dang ldan pas gtam bya'o [1]

zhes bya ba ni mdo sde'i dum bu'o//

[I] de la (1) dus su zhes bya ba ni nyan 'dod pa nyid dang bshad pa'i 'os su gyur pa nyid du shes nas te/ ka tya'i bu [2] mo smyug ma can bzhin no// (2) bsgrim pa [3] zhes bya ba ni brnyas pa med pa ste/ seng ge mchong ba [4] bzhin no// (3) go rims [5] zhes bya ba ni dus (**C65b**) sngar bya ba sbyin pa la sogs pa dang/ yang dag phul can gyi gtam las brtsams nas so// (4) mtshams sbyar ba zhes bya ba ni mdo sde [6] rnam par bshad pa las brtsams (**N67b**) nas so// (5) rjes su mthun pa zhes bya ba ni dri [7] ba lung bstan pa las brtsams nas te/ mgo gcig tu lung bstan pa la sogs pa rnams la de bzhin du lung ston pa'i phyir ro//

(6) dga' bar bya ba ni dad pa can rnams la'o// (7) 'dod par bya ba ni sngar gnas pa dang zhe 'gras pa rnams la'o// (8) mgu bar bya ba ni the tshom can rnams la'o// [8] (9) spro ba mi bskyed pa dang (**D63b**) (10) mi smad pa ni gang su dag 'di 'dra ba thams cad ni yang dag pa la zhugs pa dag go zhe 'am/ log pa la zhugs pa dag go zhes bya ba lta bu ste/ ji skad du **nyon mongs (G92a) pa med pa'i mdo** las gsungs pa lta bu ste/ [9] gdul ba'i [10] khyad par mngon par mi shes pa de lta bur byed pa ni des gdul ba ma yin pa rnams snying na bar (**P74b**) 'gyur ro//

(11) rigs [11] pa ni tshad ma dang mi 'gal ba'i phyir ro// (12) 'brel pa ni snga phyi 'brel pa'i phyir ro// (13) ma 'dres pa ni gtam gzhan du 'phro ba spangs pa'i phyir ro// (14) chos dang ldan pa ni dge ba dang mthun pa'i phyir ro// (15) 'khor ji lta ba bzhin ni gdul ba dang 'tsham pa'i phyir ro//

(16) byams pa'i sems ni nyan pa po bde bar smon [12] pas so// (17) phan pa'i sems ni de la nyon mongs pa med par smon [13] pas so// (18) snying brtse ba'i sems ni de la sdug bsngal med par smon [14] pas so// (16'–18') gzhan yang dge ba dang mi dge ba la phyogs [15] pa dang/ tha mal pa dag la byams pa la sogs pa'i sems kyis [16] te go rims [17] bzhin no// (19) rnyed pa dang bkur sti dang [18] tshigs su bcad pa la [19] mi brten [20] pa ni de 'dod pa nyid spangs pas so// (20) bdag la bstod par mi bya zhing gzhan la smad par mi bya ba ni smra ba po nyid kyis [21] bdag la lhag par yid ches par byed 'dod pa nyid spangs pas so//

de ltar na ji lta bur dang/ gang gi don du dang/ gang 'dra ba dang/ gang 'dra bas gtam bya ba de lnga lnga dag gis yongs su bstan to//

[II] **lung** las ni

skyon bcu gcig gi gnyen por gtam rnam pa nyi shu dang ldan pa'o [22]

zhes 'byung ngo// (**C66a**)

skyon bcu gcig ni [1] snod ma yin pa la (**N68a**) brjod pa'i skyon dang/ [2] brjod (**G92b**) pa yongs su ma rdzogs pa'i skyon dang/ [3] brjod pa bar chad pa'i skyon dang/ [4] brjod pa go bar mi byed pa'i skyon dang/ [5] brjod pa mchod par mi 'gyur ba'i skyon dang/ [6] don 'thad pa med par brjod pa'i skyon dang/ [7] spyod yul ma yin pa brjod pa'i [23] skyon dang/ [8] rnam par g-yengs nas brjod pa'i skyon dang/ [9] don med pa dang ldan pa brjod pa'i skyon dang/ (**P75a**) [10] mi 'tsham par brjod pa'i skyon dang/ [11] nyon mongs pa can gyi bsam [24] pas brjod pa'i skyon no//

de la [1'] snod ma yin pa ni spyod lam mi sdug par 'dug pa'o// [3'] brjod pa bar chad pa'i skyon gyi gnyen por ni go rims [25] la sogs pa rnam pa gsum po dag yin par rig par bya ste/ bstan pa dang/ rgol ba'i tshig dang/ lan gyi tshig gis dbang du mdzad nas so// [4'] brjod pa go bar mi byed pa'i skyon gyi gnyen por drug pa dang/ bdun pa dang/ brgyad pa dag ste/ dad pa can dang/ zhe 'gras pa dang/ bar na gnas pa'i dbang du mdzad nas so// [5'] brjod pa mchod par mi 'gyur ba'i skyon gyi gnyen por dgu pa dang bcu pa gnyis te/ sdig pa'i las can la ni spro ba bskyed par 'os pa ma yin la/smad na yang mchod par mi 'gyur ba'i skyon du 'gyur bas so// [7'] spyod yul ma yin pas ni don zab [26] mo ste/ dbang po tha ma la'o// [11'] nyon mongs pa can gyi bsam pa ni rnam pa gsum ste/ [i] yid ches par bya ba'i bsam pa dang/ [ii] dad nas bkur sti [27] byed pa'i bsam pa dang/ [iii] phrag dog gi bsam pa'o// [i'] dang po'i gnyen por byams (**G93a**) pa dang/ phan pa dang/ snying brtse ba'i sems kyi rnam pa dag ste/ mya ngan las 'das pa dang/ de'i lam rtogs par bya ba'i bsam pa nyid dang/ bshad pa'i don khong [28] du chud par bya ba'i bsam pa nyid kyis so//

[III] gzhan yang mdor na 'di las gtam gyi sbyor ba dang/ gtam gyi las dang/ (**C66b**) gtam gyi yon tan dang/ smra ba po'i yon [29] tan las brtsams nas rnam pa lnga lnga dag tu (**N68b**) rig par bya'o// (bam po bzhi pa//)

Sū (63) (D 64a6-65a3, C66b1-67a6, P 75a8-76a8, G si 93a3-94a4, N si 68b1-69a5)

rnam pa bcu drug po 'di dag dang ldan pas (**P75b**) chos mnyam par bya'o [30]

zhes bya ba ni mdo sde'i dum bu'o//

[I] de la rnam pa bcu drug po dag ni skyon rnam pa bcu gsum gyi gnyen po yin par rig par bya'o//

skyon rnam pa bcu gsum ni (1) smra ba po la bdag nyid kyis bskyod pa dang spyod lam gyi skyon dang/ (2) 'gying ba'i skyon dang/ (3) don du mi gnyer ba'i skyon dang/ (4) gzhan gyi phyogs byed pas snying [31] na ba'i skyon dang/ (5) mchod par mi 'gyur bas smra ba po rab tu mi 'dzin pa'i skyon dang/ (6) sun ci phyin [32] du brgal ba'i bsam pa'i skyon dang/ (7) chos dang chos smra ba la yid la mi byed pa'i phyir rim gro mi byed pa'i skyon dang/ (8) skyon yid la byed pa'i phyir brnyas [33] pa'i skyon dang/ (9) smod [34] pa'i skyon dang/ (10) rnyed pa dang bkur [35] sti 'dod pa nyid kyi skyon dang/ (11) rnam par g-yengs pa dang bsdus pa gnyis kyis [36] mi nyan pa'i skyon dang/ (12) legs [37] par yid la mi byed pa'i skyon dang/ (13) rab tu yid la (**G93b**) mi byed pa'i skyon dang/

de la nang du yang dag [38] 'jog pa'i tshe spyod lam gyi mi sdug pa'i phyir skyon dang po yin no// rigs mthon po nyid la sogs par nga rgyal 'byung ba'i phyir 'gying ba'i skyon no [39]// chos la ni yon tan dang legs par gsungs pa dang 'bras bu chen po nyid du 'o// chos smra ba la ni dge ba'i bshes gnyen nyid du'o// chos la skyon ni tshig dang yig 'bru ma 'brel pa nyid du'o// chos smra ba la ni tshul khrims dang/ rigs dang/ byad gzugs dang/ tshig dang/ tshig 'byin pa ma tshang ba nyid du'o// rnam par g-yengs pa ni sems [40] gzhan du 'phros pa'o// bsdus pa ni rmugs pa dang/ gnyid kyis sems zhum pa nyid du'o [41]// legs par yid la mi byed pa ni dgongs pa dang chos nyid la phyin ci log (**D76a**) pa nyid kyis so// rab tu yid la mi byed pa ni 'dun pa dang 'jug pa zhan [42] pa nyid kyis so// (**C67a**)

[II] **lung** las ni

skyon rnam pa drug gi gnyen por rnam pa bcu drug dag yin no

zhes 'byung ste/

skyon drug [43] ni [1] las kyi skyon (**N69a**) dang/ [2] mos pa med pa'i skyon dang/ [3] mchod par mi 'gyur ba'i skyon dang/ [4] bsam pa'i skyon dang/ [5] mi mthun pa nyid kyi skyon dang/ [6] 'dzin pa'i skyon no//

de la [1'] las kyi skyon ni rnam pa gsum ste/ (i) lus kyi las kyi skyon ni spyod lam mi sdug [44] par 'dug pa'i phyir ro// (ii) lus dang ngag gi skyon ni de gnyis kyis skul bar mi byed pa'i phyir ro// (iii) yid kyi las kyi skyon ni nyan par [45] mi 'dod pa (**G94a**) nyid kyis so// [4'] bsam pa'i skyon ni gzhan la klan ka btsal ba dang/ 'di lta bu zhig tu rgol ba las thar bar bya ba'i bsam pa nyid kyis so// [5'] mi mthun pa nyid kyi skyon ni rnam pa lnga dag ste/ (i)~(ii) de la chos la ni nges bar 'byin pa ma yin par go ba nyid kyis gus pa med pa dang/ tshig dang yi ge ma 'brel [46] pa nyid kyis brnyas pa'o// (iii)~(iv) gang zag la ni tshul khrims dang/ tshig dang/ tshig 'byin pa'i skyon gyis gus pa med pa dang/ rigs kyi skyon gyis brnyas pa'o// (v) khong du chud pa dang sgrub [47] pa'i nus pa mi 'byung snyam pa'i bdag nyid la brnyas pa'o// [6'] 'dzin pa'i skyon yang rnam pa lnga

ste/ (i) log par 'dzin pa dang/ (ii) don mi 'dzin [48] pa dang/ (iii) tshig 'bru mi 'dzin pa dang/ (iv) brda ma sprad par 'dzin pa dang/ (v) ma lus par mi 'dzin pa'o//

lhag ma ni go sla ba'i phyir rnam par ma phye'o//

---

1 『広義法門経』(T1. 919c9-15): 長老。能説比丘，若欲為他説於正法与法及義相応，此語応説。謂恭敬，次第，相摂，相応，生他歓喜，及以欲樂，満足，正勤，不損悩他，所説如理，相応，無雑，随順聴衆．此言応説：有慈悲心，有利益心，有随樂心，不著利養，恭敬，讃歎，若正説法陰時，不得自讃自高，不得毀呰他人。

*Whereas the *Guangyi famen jing* gives the number "sixteen" when enumerating the ways of listening, it does not give the number "twenty" when listing the ways of speaking. However, it tallies by and large with the gist of the other related texts.

『普法義経』(T1.922b20-29)：若経欲説異人者，当為是二十品説。何等為二十。一為善説。二為多説。三為前後説。四為次第説。五為歓喜説。六為可説。七為解意説。八為除慚説。九当為莫訶失説。十為調説。十一為応説。十二為莫散説。十三為法説。十四為随衆説。十五為等意説。十六為助護意説。十七為莫窮名聞故説。十八為莫利事故説。十九為莫従説自現。二十莫従説調余。若賢者比丘，欲為余人説，当為是二十品説.

Arthvi, D sa 188b6-189a1, P śu 198a4-:

tshe dang ldan pa dag smra ba'i dge slong gtam smra bas gzhan dag la rnam pa nyi shus gtam bya ste/ 'di lta ste/ (1) dus su dang (2) gus pa dang/ (3) 'tsham pa (4) mtshams 'byor ba dang (5) rjes su 'brel (P 'bral) pa dang (6) ri mo dang/ (7) 'dod pa dang (8) mgu ba dang (9) spro ba dang (10) mi smod pa dang (11) rigs pa dang (12) 'brel pa dang (13) ma 'chol (P 'tshol) ba dang [(14) chos dang ldan pa?, DP om.] (15) ji lta ba bzhin gyi (P om. gyi) sems dang (16) phan pa dang/ (17) phan pa'i sems dang (18) snying brtse ba'i sems dang (19) rnyed pa dang bkur sti dang tshigs su bcad pa la mi brten (P rten) par bya'o// gtam de dag smra ba na (20) bdag la bstod par mi bya/ gzhan la smod par mi bya bar gtam bya'o//

*Although the *Arthavistara* gives the number of ways of speaking as "twenty," they are not neatly divided into twenty items. Were one to make modifications with reference to the various editions so as to arrive at twenty items, one might add *chos dang ldan pa* as (14) and emend (16) *phan pa* to *byams pa*. Alternatively, instead of adding (14), (20) could perhaps be divided into two to give twenty items..

Sūśa, D shi 23a3-6:

tshe dang ldan pa dag dge slong chos smra ba bos (VyYT sgrogs pas) chos kyi gtam byed pa na rnam pa nyi shu po 'di dag dang ldan pas gtam bya ste/ (1) dus su dang/ (2) gus pa dang/ (3) go rims dang/ (4) 'tshams sbyar ba dang/ (5) rjes su mthun pa dang/ (6) dga' bar bya ba dang/ (7) 'dod par bya ba dang/ (8) mgu bar bya ba dang/ (9) spro ba mi (VyYT om. mi) skyed pa dang/ (10) mi smad pa dang/ (11) rigs pa dang/ (12) 'brel pa dang/ (13) ma 'dres pa dang/ (14) chos dang ldan pa dang/ (15) 'khor ji lta ba bzhin dang/ (16) byams pa'i sems dang/ (17) phan pa'i sems dang/ (18) snying brtse ba'i sems dang/ (19) rnyed pa dang/ bkur sti dang tshigs su bcad pa la mi rten pa dang/ (20) gtam de dag brjod pa na bdag la bstod par mi bya zhing gzhan la smad par mi bya la gtam yang bya ba ste/ rnam pa nyi shu po 'di dag dang ldan pas gtam bya'o

2 PGN nu

3 Sūśa: gus pa

4 DPGN mchong ba, CL mchod pa

5 PG rim

6 G sde'i

7 PGN 'dri

8 D om. mgu bar ~ rnams la'o//

9 C bu'o//

10 PGN bar

11 PGN rig

12 PGN smos

13 PGN smos

14 PGN smon

15 DC sogs; cf. VyYT: phyogs

16 PGN kyi

17 PGN rim

18 PGN om. dang

19 PGN om. la
20 N bnyen
21 PGN kyi
22 DPGN pa
23 C pa ji
24 CL bsams
25 PGN rim
26 PGN bzang
27 C ste
28 PGN om. khong
29 P yo
30 Cf. Arthvi, D 189a1–4, P 198a7–198b1:
tshe dang ldan pa dag chos nyan par 'dod pas rnam pa bcu drug gis mnyan par bya ste/ 'di lta ste/ (1) dus su chos mnyan par bya ba dang/ (2) bkur stir bya ba dang/ (3) gus par nyan pa dang/ (4) ma rangs pa med pa dang/ (5) bsgo ba bzhin nyan pa dang/ (6) klan ka mi tshol ba dang/ (7) chos la gus par bya ba dang/ (8) chos smra ba'i gang zag la gus par bya ba dang/ (9) chos la mi brnyas pa dang/ (10) chos smra ba'i gang zag la mi brnyas pa dang/ (11) bdag la mi brnyas pa dang/ (12) rtse gcig pa'i sems dang/ (13) kun shes par bya ba'i sems dang/ (14) rna (D ins. ba) blags te mnyan pa dang/ (15) sems bsdus te (16) sems thams cad kyis bsams te chos (D ins. la) mnyan par bya'o//
Sūśa, D shi 23a6–23b2:
tshe dang ldan pa dag chos mnyan par 'dod pas ni/ rnam pa bcu drug dag dang ldan pas chos mnyan par bya ste/ (1) dus su chos mnyan par bya ba dang/ (2) gus pa dang/ (3) nyan par gus pa dang/ (4) ma rangs pa med pa dang/ (5) bsgo ba bzhin byed pa dang/ (6) klan ka mi tshol ba dang/ (7) chos la gus pa nye bar (D24b) gzhag pa dang/ (8) gang zag chos smra ba la gus pa nye bar gzhag pa dang/ (9) chos la brnyas pa med pa nyid dang/ (10) gang zag chos smra ba la brnyas pa med pa nyid dang/ (11) bdag nyid la brnyas pa med pa nyid dang/ (12) kun tu shes par bya ba'i sems dang/ (13) sems rtse gcig tu bya ba dang/ (14) rna blags pa dang/ (15) sems kun tu btud pa dang/ (16) sems thams cad kyis bsams nas chos mnyan par bya ste/ tshe dang ldan pa dag rnam pa bcu drug po 'di dag dang ldan pas chos mnyan par bya'o
zhes bya ba ni mdo sde'i dum bu yin no//
*In the *Arthavistara* and *Sūtrakhaṇḍaśata* the order of (12) and (13) has been reversed.
『広義法門経』(T1.919c15–22): 長老。若人欲聴正法，具十六相，乃可聴受。何等十六。一随時聴，二恭敬，三欲楽，四無執著，五如聞随行，六不為破難，七於法起尊重心，八於説者起尊重心，九不軽撥正法，十不軽撥説者，十一不軽己身，十二一心不散，十三欲求解心，十四一心諦聴，十五依理正思，十六憶持前後，而聴正法。
『普法義経』(T1.922c1–8): 舍利弗復謂比丘。欲聞法者，当有十六業。何等為十六。一当為有時可聞，二当為多聞，三当為向耳聴，四当為事，五当為莫平訶，六当為莫訶失，七当為莫求長短，八当為法恭敬，九当為説法者恭敬，十当為莫易法，十一亦莫易説法者，十二亦莫自易身，十三一向心，十四莫余意，十五正持心，十六覚一切念，可聞法正。
BBh, (Ch.VIII.balagotra), 104.17–105.9:
sa evaṃ upasaṃkramaṇasaṃpannaḥ asaṃkliṣṭaś ca dharmaṃ śṛṇoty avikṣiptaś ca/ katham asaṃkliṣṭaḥ śṛṇoti/ staṃbhasaṃkleśavigato 'vamanyanāsaṃkleśavigataḥ layasaṃkleśavigataś ca/
tatra ṣaḍbhir ākāraiḥ staṃbhasaṃkleśavigato bhavati/ caturbhir ākārair avamanyanāsaṃkleśavigato bhavati/ekena ākāreṇa layasaṃkleśavigato bhavati/ (1) kālena śṛṇoti (2) satkṛtya (3) śuśrūṣamāṇo (4) na asūyann (5) anuvidhīyamānaḥ (6) anupāraṃbhaprekṣī/ebhiḥ ṣaḍbhir ākāraiḥ staṃbhasaṃkleśavigataḥ/ (7) dharme gauravam upasthāpya (8) dharmabhāṇake pudgale gauravam upasthāpya (9) dharmam aparibhavaṃ (10) dharmabhāṇakaṃ pudgalaṃ aparibhavan ebhiś caturbhir ākārair avamanyanāsaṃkleśavigataḥ śṛṇoti/ (11) ātmānam aparibhavaṃ śṛṇoti/ anena ekena ākāreṇa layasaṃkleśavigataḥ śṛṇoti/ evaṃ hi bodhisattvaḥ asaṃkliṣṭo dharmaṃ śṛṇoti/ tatra kathaṃ bodhisattvaḥ avikṣipto dharmaṃ śṛṇoti/ paṃcabhir ākāraiḥ/ (12) ājñācitta (13) ekāgracittaḥ (14) avahitaśrotraḥ (15) samāvarjitamānasaḥ (16) sarvacetasā samanvāhṛtya dharmaṃ śṛṇoti/ evaṃ hi bodhisattvaḥ śrutaṃ paryeṣate/ (In the *Bodhisattvabhūmi* the sixteen ways of listening are broadly divided into (A) listening without mental afflictions and (B) listening undistractedly. In the case of (A), listening without mental afflictions, "mental afflictions" are equated with rigidity, contempt, and depression. The ways of listening without these three kinds of mental afflictions are deemed to be (1)–(6), (7)–(10), and (11) respectively. (B), listening undistractedly, is equated with the remaining five ways of listening [(12)–(16)].)
31 C snyeng
32 PGN sun ci phyin, DCL sun phyin ci log

33 PGN bsnyas
34 C smon, P smrad
35 P mkur, N bskur
36 PGN kyi
37 PGN len
38 PGN om. dag
39 C dang
40 P sams
41 PGN do
42 C zhen, L nyan
43 PGN ins. dag
44 N btsug
45 DC nyan par, PGN nye bar
46 ma 'brel, L mang brel
47 N bsgrub
48 mi 'dzin: L ming dzin

ヒュームのISとOUGHT

A.C. マッキンタイア
翻訳：竹中　久留美

I

時々、哲学史において、ある特定の哲学的立場の擁護とある特定の哲学者の解釈が緊密に同一視されようになる。このことはプラトンの場合では一度ならず公然と生じてきたし、近頃では道徳哲学において、ヒュームの場合にも生じてきたように思える。最近の倫理的討論の中心では、事実的主張と道徳的判断の間の関係についての問いが絶え間なく繰り返され、それらの間にある明らかにはっきりした区別の観点から、その関係の本性がいつも議論されてきた。この問題について問い質す中で、ヒュームの『人間本性論』第三巻第一部第一節の最後のパラグラフが何度も繰り返して参照されてきた。この一節は、R.M.ヘア[1]、A.N.プライアー教授[2]、P.H.ノウェル－スミス教授[3]や多くのその他の著者たちによって＝賛同を得ながら＝全部引用されたり少なくとも参照されたりしている。もちろん、現代の著者らがみな同じ仕方でヒュームを論じるのではない。スチュアート・ハンプシャーの論文「道徳哲学におけるいくつかの誤謬」[4]に付けた脚注が、一般的規則の重要な例外を規定している。しかし、実際には極めて頻繁に倫理学に対するヒュームの貢献が、それがこの一節に大いに依存するかのように論じられ、この一節は正説という座をほとんど獲得した解釈を与えられている。ヘアは「ヒュームの法則」[5]についてたびたび語っている。

ヒュームが言うのは以下の通りである。

> これまで出会ったあらゆる道徳体系で、私はいつも次のことに気が付いた。著者はしばらくの間通常の推理の仕方で論を進め、神の存在を結論として立て、あるいは人間の間の事柄について所見を述べる。すると突然、驚いたことに、「である」や「でない」という命題の普通の繋辞に代わって、私が出会う命題は、どれも、「べきである」や「べきでない」という語を繋辞とするものばかりになるのである。この変化は目につかないが、きわめて重大である。この「べきである」や「べきでない」という語は、新しい関係ないし断定を表すのだから、その関係ないし断定がはっきりと記され、説明される必要があり、同時に、この新しい関係がそれとは別の、まったく種類の異なる関係からの演繹でありうるとは、およそ考えられないと思われるのだが、いかにしてそうであり得るのか理由が挙げられる必要があるからである。しかし著者たちは、通常、前もってそうすることを怠っているので、私が読者にそれを薦める役を引き受けよう。そして、このわずかな注意によって、すべての通俗的な道徳の体系が覆され、悪徳と徳の区別は、単に対象の関係に基づいているのではなく、理性によって見てとられるのではないことが示される。そう私は確信する。[6]

この一節の標準的解釈は、ヒュームがここで主張しているのは、一連の非道徳的な前提がある道徳的な結論を含意できることはないということだとみなす。それゆえヒュームは、プライアーが「道徳性にとってのもはや道徳的ではない「基礎」を見出す試み」と呼ぶものの主要な論敵であるということが、さらに結論される。ヒュームはこの見解において道徳性の自律についての一代表的存在になってきているし、少なくともカントと同族になってきている。本稿で、私はこの解釈が不適当であり誤解しているということを示したい。しかし、私は単なる歴史的解釈の問題としてはこのことに関心がない。私が推し進めようとする議論の筋道は次のようになろう。第一に、私が論じるつもりなのは、そう解釈されたヒュームに与えられる素晴らしい名声は不可解であるということである。なぜ

ならば、現代の論理学者たちが帰納についてのヒュームの議論のいくつかに抱きがちな不満とそれとは、徹底的に不整合であるからである。第二に、もし「である」と「べきである」についてのヒュームの見解に対する目下の解釈が正しいものなら、それならヒュームの法則の第一の違反はヒュームによって侵されたということを、すなわち、ヒューム自身の道徳論の発展は彼が「である」と「べきである」について主張するとみなされるものと一致していないということを、私は示そうと思う。第三に、ヒュームに対する目下の解釈は正しくないという証拠を私は提示するだろう。最後に、ヒュームに対する再解釈が道徳哲学における目下の論争を解明する手掛かりを私は指摘するつもりである。

Ⅱ

その問題に遠回りに近づくために、われわれは「である」から「べきである」へとどうしたら移っていけるのだろうか。『道徳の言語』の第四章でヘアが主張するに、実践的結論とさらに有力な道徳的結論には、「もしわれわれが自分たちに開かれている選択肢のどれかを行なうなら、実際にどんなことを行なうことになるのか」と述べる小前提と行為の原理を述べる大前提のように三段論法的に達するという。これはわれわれの問いにある答えを示唆するものである。もしあなたが事実的言明から道徳的言明へと移行したいなら、道徳的言明を三段論法への結論として、また事実的言明を小前提として扱いなさい。そのとき、その推移をするために必要とされるものすべては、別の道徳的言明を大前提として与えることである。そして、『倫理学』の第三章の脚注で、ノウェル－スミスがまさにこうしているのをわれわれは見出す。彼は次の一節をR.C.モーティマー主教から引用している。「第一の根拠は創造主としての神の教説である。神はわれわれと世界すべてを創った。そのために神はわれわれの従順を絶対的に要求するのである。われわれは自分たち自身の権利で存在するのではなく、ただ神の被造物としてのみ存在するのであり、それゆえ、われわれは神が望むことをするべきであり、神が望むものであるべきだ。」[7] これについてノウェル－スミスが批評するに「この議論は、被造物は自分の創造者に従うべきであり、そのことはそれ自体一つの道徳的判断であるという前提を要求する。そのためキリスト教的倫理は、神がわれわれを創造したという教義のみに基礎づけられているのではない。」[8] すなわち、「神はわれわれを創造した。それゆえ、われわれは神に従うべきである」という推論は、「われわれはわれわれの創造者に従うべきである」という大前提を与えられるまでずっと演繹的である、とノウェル－スミスは論じているのである。

議論は演繹的か不完全かのどちらかに違いないという前提があるということでそれを基礎づけていると想定することでのみ、私はこの立場を理解できる。しかし、これがまさにヒュームの帰納についての懐疑主義を根底にする仮定である。さらに、この懐疑主義はある誤解された要求に基づくとして普通論じられ、かつ確かにそのままの状態である。P.F.ストローソンが「帰納が本当はある種の演繹であることを示すように要求すること」[9] と呼んでいるところの要求である。このことは確かに、ヒュームの「経験されなかった事例は、経験された事例に類似するということを証明するいかなる論証的議論もあり得ない」という前提から「われわれは、われわれの理性によっては、なぜその経験を観察された特定の事例を超えて拡張するのかを、納得することができない」[10] という結論への推移を特徴づける一つの正確な方法である。ヒューム自身の要点の一部は、帰納的議論を演繹的にすることは無駄な手続きであるということである。われわれは、（ストローソンの例で）「やかんが十分間火にかけられてきたときはいつでも、沸騰する」といった何らかの大前提を記入することで、「やかんが十分間火にかけられている」から「それゆえ今は湯が沸いているだろう」へと移行できる。しかし、もしわれわれの問題が帰納を正当化することについてのものならば、それならこの大前提それ自体が正当化を必要とすることの代わりを務める帰納的主張を具体化するのである。というのは、その問題を構成するその推移は、大前提の内部でできるだけ問題を回避して再現する犠牲を払ってのみ、小前提から結論へのその推移で正当化されてきたからである。「やかんが十分間火にかけられてきたときはいつでも沸騰する」ということが引き出されうる前提のような、なにかよりいっそう一般的な主張に後退することは、単にその問題を一段階さらに先に移すだけであろうし、おそらく無限で確実に無駄な遡及的推論に着手することになろう。

もしそれなら、帰納的議論を演繹的なものとして表現することは無駄であるし、道徳的議論の場合、それを演繹

的なものとして表現しようとすることに、どんな特別な理由があるのか。もし、モーティマー主教が論じているように、道徳について論じる人たちが「神はわれわれを作った」から「われわれは神に従うべきである」へと移行するなら、なぜわれわれはその推移は一つの含意であるはずだと仮定すべきなのか。このようにするわれわれの傾向性はわれわれが代案を怖れることであるのかもしれないと私は疑う。確かに、ヘアの見解の代案は「語の厳密な意味において、道徳的判断と規範は事実的諸前提によっては含意されえないということを確かに私は示してきたけれども、それでも、諸前提の間で考える含意よりもなにか緩い関係はある」ということを彼は示唆する。彼が反論の余地のある推論の「緩い」形式と呼ぶものの教義を見出すことにおいては、私はヘアに同意する。だけれども、例えばヘアが批判していると称するS.E.トゥールミンの『倫理における理性の場所』に現れるこの教義を、私は実際には見出すことができない。そして、確かに含意関係は、科学的議論においてそうであるように、道徳的議論にも存在するはずである。しかし、それが含意ではない科学的議論における重要な歩みがあるので、事実的言明と道徳的結論の間の関係は演繹的であるか存在しないかと主張することは、われわれに道徳的議論の特徴を明らかにすることを妨げることになりそうだということが考えられるかもしれない。

このことは、ヒュームの解釈にどのように影響するのか。ヒュームは少なくとも帰納についてのいくつかの節で議論は演繹的か不完全であると断言しているので、事実的前提は道徳的結論を――確かにできないように――含意できないので、事実的言明と道徳的判断の間に結合は（あるいは心理学的結合を除いては）あり得ないと彼が主張しているとわれわれは正当に思えると考えてよいだろう。しかし、この点で私が示唆していることのすべては、帰納についてのヒュームへのわれわれの現代的承認が、われわれが事実と規範についてヒュームとみなされるものへのわれわれの現代的承認を風変りに見せる、ということである。今は、まさに帰納へのヒュームの態度が彼のより懐疑的契機において現れるより以上に複雑であり、それゆえ誤解を免れないように、彼の「である」と「べきである」についての言及が誤った解釈を免れないだけでなく、実は受け入れてきたのかどうかを、私は尋ねたいだけである。

Ⅲ

このアプローチはいまだに遠回りであろう。私が次に示唆したものは、もしヒュームがある「である」からある「べきである」を引き出せないことを主張しているのであれば、それなら彼はこの特定の不可能性を最初にうまく成し遂げている。しかし、私がこのことに進む前に、一つの一般的な注意はする価値がある。もしヒュームがその道徳的判断に対して事実は論理的に無関係であることを主張したのであれば、それは極めて奇妙であろう。というのは、道徳性についてのヒュームの議論と、例えばヘアやノウェル-スミスの議論との間にある雰囲気の全体的な異なりは、――それはまさに着目されるのだが――道徳性における事実への彼の関心から生じている。ヒュームの著作は、人類学的で社会学的な注意に満ちており、時折注釈者らによりヒュームがよくしばしばもっているとされる論理と心理学の間の混乱を帰せられた注意である。ヒュームが一般にこの混乱の罪を帰せられるかどうかは、議論するにはこの論考の射程から外れる。しかし、彼の道徳理論が関心をもたれる限り、社会学的批評は議論の全構造に必然的に位置を持つのである。

例えば、正義についてのヒュームの説明を考察してみよう。ある行為を「正しい」とか「正しくない」とか呼ぶことは、それが規則に該当すると言うことである。正しいことのある個別の行いは、私的か公的かあるいはそれらの両方の利害関係とまったく反対であろう。

> だが、一つ一つの正義の行いがどれほど公共の利益や私的な利益に反する場合があっても、全体的な設計ないし仕組みが、社会を支えるためにも、すべての個人の福利のためにも、非常に役に立つ、というより実のところ絶対に必要なのは確実である。この善を害悪から分離するのは不可能である。所有は固定していなければならず、一般規則によって確定されていなければならない。ある一つの事例で社会一般の人々が迷惑を被るとしても、規則を持続的に実行することが、またその実行が社会に確立する平和と秩序が、この一時的な害悪を補ってあまりある。[11]

ヒュームは道徳的論点を作っているのか、あるいは因果的な社会学的結合を主張しているのか、あるいは論理的論点を作っているのか。利害関係の語で正義の規則を正当化することは論理的に適切だと彼は言っているのか、あるいは、事実の問題のような規則が公共の利害へと導くのを観察することだと彼は言っているのかあるいは、公共の利害関係を導くので、事実の問題のような規則が実際に正当化されると彼は言っているのか。全部で三つである。というのは、正義の規則を正当化することについての論理的に適切な方法は、公共的利害関係へ訴えることと、実際に公共の利害関係がその規則によってかなえられているので、規則は正当化されているということの両方を主張しているのである。すなわち、ヒュームは明らかに規則を正当化することと、このタイプの正当化の妥当性は以下の節に照らしても疑われえないと主張することの両方をしている。

> また、あらゆる個人にいたるまで、損得を差し引き勘定してみれば、自分自身、利益を得ているのに気づくはずである。正義がなければ社会は直ちに崩壊し、すべての人が、社会の中で想定し得る最悪の状況よりも限りなく劣悪な、野蛮で孤立した状態に陥るに違いないのだから。

さらに、このタイプの議論は『人間本性論』に限られない。他のところでも、事実的な考察は道徳的規則を正当化できるか正当化し損なうかであると信じるとヒュームは明らかにしている。そのような考察は、自殺が道徳的に容認されうると「自殺論」における彼の議論でヒュームによって大きく訴えられている。

正義の正当化に戻ると、正義の規則の正当化はそれを順守することがあらゆる人の長期の利益のためであるという事実にあると、ヒュームは明らかに断言している。つまり、それはそのような服従によってその人が失うよりも得るような人はいないので、われわれはその規則に従うべきであるということである。しかし、このことは「である」から「べきである」を引き出すことである。もしヘア、ノウェル－スミスやプライアーがヒュームを正しく解釈してきたならば、ヒュームは彼自身の禁止に違反している。とは言え、誰かはヒュームが単にそれに違反していると思われると論じるかもしれない。というのは、本稿の初めになされた道徳的議論を含意としてあらわそうとする試みは誤解されるかもしれないという示唆をもしわれわれが無視するならば、ヒュームの議論はモーティマー主教の議論のように方法において欠陥があり、一方それをノウェル－スミスが修正する方法で修正しようとしているということをわれわれは想定してもよい。それなら、「この規則への服従は誰もの長期間の利益のためである」という小前提から「われわれはこの規則に従うべきである」という結論への移行は、「誰もの長期間の利益のためのものが何であろうとわれわれは従うべきである」という大前提によってなされうるだろう。しかし、もしこのことがヒュームの擁護であるなら、もしヒュームがこの点で擁護を必要とするなら、それなら彼は弁明の余地がないことになる。というのは、「誰もの長期間の利益のためのもの」という大前提の候補として提示される言い回しは、ヒュームにはそういった前提として作用できない。なぜならば、彼の用語ではそれは全く道徳的原理であり得ず、せいぜい一種の簡潔な定義であり得る。すなわち、「べきである」の概念は、ヒュームにとっては利益の一致の概念という観点でのみ説明可能であるのだ。われわれは何かをするべきであると言うことは、普通に受け入れられる規則があると断言することである。そして、そのような規則の存在は、われわれの共通の利益があるところについての意見の一致を前提している。義務は部分的にそのような一致によって構成されており、「べきである」の概念は共通の利益の概念に論理的に依存し、その観点でのみ説明されうるのである。それゆえ、われわれは共通の利益のためであることをなすべきであると言うことは、警句的で誤解を招きやすいわかりきったことを口で言うことか、ヒュームにより理解されたのとは全く異なる意味での「べきである」という語を使うことかであろう。従って、「われわれは誰もの長期的な利益のためであることをなすべきである」という言い回しは、ヘアが述べる三段論法の様式にある大前提として現れる道徳的原理を規定しえないのである。

ヒュームが提起している見解は、おそらくJ.S.ミルの立場との比較によって明らかにされうる。J.O.アームソン教授が納得いくように論じてきたミルの倫理学についての解釈によれば[12]、ミルは、われわれ自身あるいはすべての人が望むものについての何らかの言明から、「われわれは最大多数の最大幸福を追求するべきである」という原理を導出するという自然主義的誤謬を犯さなかった。ミルは彼の原理を導出しなかったことで、この誤謬を犯さなかったのである。ミルにとって、われわれは最大多数の最大幸福を追求するべきである」は至上の道徳原理である。ミ

ルの功利主義とヒュームのとの違いは以下のことにある。すなわち、もしわれわれが「われわれがするべきことが何であれ、ほとんどの人々にとっての好都合のためである」のようなそういった何らかの言明を取り上げるならば、ミルにとってこのことは、否定することは道徳的に誤りであるが、否定することが意味をなす道徳的原理であろう。それに対してヒュームにとってこの言明を否定することは意味のないことである。というのは、利益の一致の概念から「べきである」を分離し、そしてそれゆえそれから意味を奪うからである。ざっと言うと、ミルにとってそういった原理は経験的な道徳的真理であろうし、ヒュームにとっては道徳性の根底にある必然的真理であろう。

さらに、ヒュームとミルは他の観点での有用に対照させることができる。ミルの基本原理は、事実から独立した道徳的主張である。ある行動の成り行きが、より多くの人々にとって他に取りうる成り行きよりも幸福を生み出しさえすれば、少なくとも何らかの種類の効果的な道徳的基準を与える。しかしいずれにしても、正義に言及する彼の教義の箇所は、ヒュームとは全く別のものである。われわれには、共通の利益があるゆえに道徳的規則がある。事実がわれわれには共通の利益がないのでわれわれが事実をそれとみなす何かとは異なる、ということをわれわれに示すことに誰かが成功するなら、それならわれわれの道徳的規則はその正当性を失うだろう。実際、マルクスの道徳理論の最初の動きは、おそらくヒュームが社会的道徳性の正当性を構成すると考える事実の否定として最もよく理解されうる。例えば所有の分配に関して、社会全体によって共有される共通の利益があるというマルクスの否定は、彼の土俵ではヒュームと対抗する。（社会についての事実へのその明らかな言及でもって、満足という語によるヒュームの道徳性の特徴づけから、のちの著述家らによる道徳的判断の形式という語によって道徳性を純粋に特徴づけようとする試みへの変化は、哲学的倫理学において、マルクス主義者が重大な変化だとみなしたものであるということを無視していることにわれわれは気づくかもしれない。なぜならば、わたしはこの変化をさらに悪化した変化だと思うことではマルクス主義者に同意するので、私がその議論で後に述べたい理由からなのだが、私は本稿を「倫理学におけるブルジョア的形式主義に抗して」と再度題名をつけたい気がしている。）

ヒュームとミルの対照での最後の一つの要点は次の通りである。ミルの倫理学における基本原理は道徳的原理であるが、ヒュームのは道徳性の定義であるので、彼らは異なるタイプの擁護を要求する。ヒュームはいかにして利益から道徳性の導出についての見解を守るのか。事実に訴えることによってである。いかにしてわれわれが実際に人に正しいことをなすよう誘導するのか。われわれは実際にその行動をわれわれの側では正当化するのか。これらのような問いに与えるべきなのはどんな答えか観察することで、ヒュームは彼の分析が正当化されていると信じている[13]。

Ⅳ

これまで私が論じてきたことは、ヒューム自身が彼の正義についての説明で「である」から「べきである」を導出していることである。それなら、彼はあの有名な一節で彼自身の教義と矛盾しているのではないか。正義についてのセクションでの「である」から「べきである」の導出が含意ではなく、「である」という言明が「べきである」という言明を必然的に伴うことができ、そしてこのことがまったく正しいということがヒュームの否定するすべてであると指摘することによって、ヒュームの矛盾を救おうとする人がいるかもしれない。しかし、こう言うことはその一節を誤解することになろう。というのは、私は今、事実は道徳理論についてのヒュームの積極的な示唆は本当は「である」と「べきである」の節で提起された問いへの答えであり、その節が論理的必然とは全く関係がないということを論じたいからである。その議論はここで二つの面を持つ。

第一に、本当は「である」から「べきである」へ誰も移行できないとヒュームは言っておらず、ただこれがいかになされうるか「全く想念できないように思える」と言っているのである。われわれはヒュームの反語を完全に信じるように育てられてきたので、彼が言うこと以上に、あるいはそれより他に必ずしもヒュームは意味する必要がないということを、われわれ自身時折思い起こす必要がある。実際、その修辞的で少し反語的な語調の節は、それをますます曖昧にする。いかに全く想念できないと思われるものがもたらされうるかをヒュームが問うなら、単にそれがもたらされえないということか、「私がここまで経験してきた道徳性のあらゆる体系」がそれをもたらしてきたような仕方ではもたらされえないということを、彼は示唆しているとみなされるかもしれない。いずれにせよ、

もし「人の行為に関する観察」が必ずしも道徳的判断へと導くことができないとヒュームが思っていいたなら、それはおかしなことである。なぜならば、そのような観察は、常にヒューム自身によって用いられてきたからである。

第二に、普通みなされるようなその節の説得力はその明らかな真理であると思われるもの、すなわち「である」は「べきである」を論理的に伴いえないということに依存している。しかし、論理的必然の概念はその節内に読み取られる。ヒュームが使う語は「演繹」である。われわれは論理的必然の同義語としてこの語をたぶん使うだろうし、さらにはリチャード・プライスの道徳著作集の初期のように確かによく使われる。しかし、それならヒュームによってはそれが使われているのか。この語をヒュームが使うことの第一の興味深い特徴は、その彼の叙述での極端な稀さである。われわれが「演繹的議論」と呼ぶべきものについて彼が語るとき、彼はいつも「論証的議論」という語を使う。「演繹」という語とその同種のものは、セルビー－ビッグの索引には記載が全くないので、少なくともこの節でのその語の分離された出現は、解釈が必要な状態である。オックスフォード英語辞典の「演繹」や「演繹する」に属する見出し語は、普通の十八世紀での使用法ではこれらは、「含意」や「含意する」よりむしろ「推論」や「推論する」の同義語であったようだということを極めてはっきりとさせている。これがヒュームの用い方であったのか。「政治学は科学になりうる」と題された小論で、「法律や特定の形の政体がもつ力は非常に大きく、人間の気質や気性にはほとんど依存しないので、数理科学がもたらすものとほとんど同様に一般的で確実な帰結を、ときにはそれらから演繹することもできよう」[14]とヒュームは書いている。明らかに、この節にある「～から演繹される」を「～によって含意される」と読むことはひどく奇妙であろう。数学への言及は確かに、ヒュームが「含意」について語っていると推測するように、一瞬われわれを惑わせる。けれども、ヒュームが演繹を描写するまさに最初の例が、彼がいかにこの語を使っているかを明らかにする。貴族や執政への否定的な発言を許すことなしに人々に対し全法的権力を与え、それゆえ無政府状態を完全に終わらせたローマ共和国の例から、ヒュームは「そういったことは代表者なしの民主主義の結果である」と一般語で結論する。すなわち、普通の帰納的議論での政治的一般化を裏付けるために、ヒュームは過去の政治の例を用いており、彼はこのタイプの議論について語るときに「演繹する」という語を用いているのである。それゆえ、「演繹」は「推論」を意味してなければならず、「含意」を意味することはできない。

したがって、名高い節でのヒュームは含意に言及していない。彼がしていることは、道徳的規則は事実的言明からいかに推論されうるか、そして推論されるかどうかを尋ねることであり、『人間本性論』第三巻の残りの部分で彼は彼自身の問いにある答えを与えているのである。

V

もちろん、これまで本稿であげられた二つの明確な論点がある。ヒュームは実際検討中の節で主張していることの歴史的な問題があり、そして彼の主唱していることが正しく重要であるかどうかの哲学的問題がある。私はこれら二つの論点を過度に複雑にしたくないが、この点ではヒュームが実際に言っていることと言っていると通例言われることとの相違によってあげられた哲学的論点を、ヒュームが簡潔に考察するつもりであることを実際に解明する助けとなろう。ヒュームは通例「べきである」と「である」について純粋に形式的な主張をしていると言われ、そのような形式的分析を中心に据える倫理学へのその種のアプローチは、一つの混乱させる結果を導きやすい。道徳性と幸福の間の結びつきは、純粋に偶発的かつ偶然的に現われる運命にある。「ある人は～すべきである」は、文法的な意味をなすほぼどんな動詞によっても空白が埋められうる公式として扱われる。「ある人は時折誰かを殺すべきである」や「ある人は本当ではないことを言うべきである」は道徳的教訓の例ではない。それは、われわれのほとんどが受け入れる決意をしてきた教訓と反目しているという理由以上のためである。それでも、もし倫理学が純粋に形式的な研究なら、何らかの例が役立つべきである。もし、道徳性と幸福の間の結びつきがどういうわけか必然的なものであるとある哲学者が感じるならば、事実的な用語を使って道徳的な語を定義することの自然主義的誤謬を、彼は犯しているか、少なくとも告発されている。自然主義的誤謬を犯すことか、偶発的かつ偶然的に道徳性と幸福の間を結びつけることというこの二者択一に、なぜ哲学者が突きつけられているように見えるべきかは明らかだ。この二者択一は、道徳的発言と事実的言明の間の結びつきは絶対に含意に違いないという信念に起源が

ある。そしてこの信念は、議論のモデルとしての形式的推論法を受け入れて、それから非形式的談話における含意的関係を探求することから生じるのである。

道徳性と幸福の間の結びつきの問題がきわめて重大なものであるとみなすことは、倫理学にとって第一に重要な問題であると主張することは、もちろん、ヒュームのその問題に対する扱いが満足いくものだと認めることではない。しかし少なくとも、「である」と「べきである」の節がこの必要性を分かりにくくするという仕方で解釈されるのに反して、ヒュームはその結びつきをなすことの必要性を分かっていたのである。

第二に、ヒュームのこの節の再解釈はわれわれに、倫理学の形式主義的伝統が許すよりも実り多い仕方で実践的推理の全問題を取り上げることを許す。われわれは「である」から「べきである」への妥当な推論をすることができないともし誰かが言うならば、私は次の反例をその人に提示したくなるだろう。「もし私がスミス氏にナイフを突き刺すなら、彼らは私を監獄へ送るであろう。しかし、私は監獄へ行きたくない。それゆえ、私は彼にナイフを突き刺すべきではない（突き刺さない方がよい）。」これに対する応答は、これは妥当な推論である（これがいかにして否定されうるのか私は分からない）が、それは「もし私がｘをなすなら、結果はｙになるだろうというのと、もし私がｙは起きてほしくないなら、私はｘをなすべきではないという両方の事情があるとき」という伏せられた大前提をあてにする完全に通常の含意であるに過ぎないというのは疑いないということであろう。このことは確かに、その議論を件の含意にするだろう。だが、この仕方でその議論を論じないための三つの良い理由があるように私には思える。第一に、帰納的議論はこの仕方で演繹的なものにされうるが、われわれがすでに着目してきたように、含意の迷信的帰依者が議論をできるだけそのように表したいだけなのである。帰納的議論に関して欠いている道徳的議論に関して、どんな追加理由がありうるのか。さらに、われわれがこの仕方で帰納的議論を進めないためにとるものと似通った理由は、以下の使用法においても例証されうる。すなわち、大前提を加えることによってわれわれの議論を含意にしうる。しかし、われわれは議論をその非含意的形式にある議論をその前提として再生させてきており、もともとの議論の内で問いうるものは何でも、大前提の内部にある問いうるものとして残している。そのような前提自体が議論であり、含意ではないものである。それを含意にすることは、同様の難問を再生させるであろうさらなる前提を加えることになろう。それゆえ、私の推論が正しいかろうと間違っていようと、それはある伏せられた前提による含意として正しいか間違っているかではない。しかし、そのような推論でなされる推移を含意として扱わないことのための、第三のそしてより重要な理由がある。そのようにすることは、議論のうちの推移が実はそれでなされるというその仕方を分からなくさせることである。というのは、「である」から「べきである」への移行は、この推論において「欲すること」の概念によってなされるからである。そしてこのことは偶然的ではない。実践的三段論法のアリストテレスの例は、典型的に「適する」や「喜ばせる」のようなそういった語を含む前提を持つ。「である」と「べきである」の間をそのような架橋的な考えを形作る概念の長い一覧をわれわれは示すことができよう。欲すること、必要であること、望むこと、喜び、幸福、健康――そしてこれらはほんの幾つかにすぎない。道徳的概念はこれらのような概念とは別には理解できないと言うには、ある強力な事情があると私は思う。この問題を曖昧にしてきた哲学者は、ここではカントである。彼の範疇的と仮言的への命令の分類は、良くて正しいものと必要で望むことの間のどんな関連も一挙に取り除いている。ここで、カントに反論することは、私の範囲を超えている。私のしたいことは、この論点でヒュームを分類させないことがすべてである。

というのは、今やわれわれは、ヒュームが「である」と「べきである」の節で実は言っていることを明らかにすることができるからである。彼はまず、われわれが「である」から「べきである」へとそこで移行する鍵になる箇所に注意することをわれわれに力説し、このことが困難な移行であると論じている。『人間本性論』の次の部分で、彼はいかにそれがなされうるかをわれわれに示している。明らかにその節自体で、彼はわれわれに非論理的な仕方でこの移行をする人たちに対する警告をしたいのである。ヒュームがわれわれに警告しているのはどんな人たちであろうか。

ヒューム自身は、彼が強調するところへの注意が「道徳性の卑俗な体系すべてを覆すだろう」と言うことで、彼が批判しているその立場を明らかにしている。この言い回しを使うことで彼は何へ言及しているのだろうか。「卑俗な」の通例の十八世紀での使用法は、他の哲学者たちへの、より詳しくはウォラストンへのどんな参照も不可能にする。ヒュームは、道徳性について一般に受け入れられる体系へと言及しているに違いない。または、ヒュー

ムがこの点に関しては通例の十八世紀での使用法から外れていると思うどんな根拠もない。『人間本性論』の他の箇所[15]でも、「庶民」と「大半の人間」という表現を彼が互換的に使う節がある。それゆえ、ヒュームが改革しようとしているのは、普通の道徳性に対してである。そして、十八世紀では普通の道徳性が宗教的道徳性なのである。ヒュームは実際に、道徳性の宗教的基礎を退け、そこに人間的な必要性、利益、願望や幸福にある基礎を差し込んでいるのである。この解釈はさらなる根拠を与えられることができるか。

それに根拠を与える唯一の方法は、ヒュームがそれに反論する理由があり、彼が「である」と「べきである」の節で示す記述に答える議論を含む特定の宗教の道徳的見解があれば示すことであろう。今、これが示されうる。ヒュームは長老派の家庭で成長し、彼自身長老派のしつけに苦しんだ。ボズウェルはヒュームを以下のように記録する。「私は彼に若いころ信仰が厚くなかったかどうか尋ねた。彼は、信仰が厚かったし人間の全義務を読むのが習慣だった、と言った。そして、彼はそれの最後にある悪徳の目録の要約をし、そしてこれによって、殺人と窃盗と、犯す気がなくて犯す機会のなかった悪徳を除いて、彼自身を吟味した、とも言った。」[16]『人間の全義務』はおそらくリチャード・アレストリーによって書かれ、かつてはプロテスタント的敬虔の典型的で普及した著作であり、検討中のタイプの議論を多く含んでいる。例えば、次のようなことを考えてみよう。「何かに悩むのがだれであれ、彼自身の悩みが彼を満たすことを私に課する義務にし、あらゆる場合でもこのようにさせるということで、私はその人を満たすことができる。それの義務であることの根拠は、彼ら自身の有用さだけでなく、他者の利点と利益のために、神が人間に能力を与えたということである。そしてそれゆえ、このように彼らの有用さのために与えられたものは、彼らがそれを必要とする時はいつでも、彼らに対する恩恵となる。…」[17]これはまさに「神の存在」あるいは「人間の振る舞いに関する観察」から義務の主張へと移る議論である。そして、「である」と「べきである」の節に先立つ節で、ヒュームが議論する難問へと移るのである。ヒュームが情念と呼ぶ事実の、すなわちわれわれの必要、願望などといったものの問題でない限り、単なる事実の問題であるものは、行為する理由をわれわれに与えられない。実に面白いことに、アレストリーが彼の議論にちょうどこの種の問題に言及する裏書きを与えている。「何事かに対するわれわれの注意を向ける第二の動機は、われわれにとってそれが有用であること、あるいは有用さを失うことでは割り当てられる大きな害であることだ。魂を失うなら存在しなくなるという意味で、われわれはわれわれの魂を失うことはできないのは本当だ。しかし、われわれはそれらを別の仕方で失うかもしれない。…要するに、われわれは地獄でそれらを失うかもしれないのである。…」[18]すなわち、われわれは、地獄に対する恐怖によって、神が命令することからわれわれがなすべきことへと移行するのだ。これが動機を与えうることを、ヒュームは『自殺について』という小論で否定する。明らかに本当は、彼はそれほど率直には言っていないけれども、そのような場所はないということを彼は信じているからである。

私が提示している「である」と「べきである」の節についての解釈は、今簡潔に述べられうる。ヒュームがこの節で道徳の自律を主張してはいない。――というのは、彼はそれを信じてはいないからである。そして、彼は含意について主張してはいない。――というのは、彼はそれに言及していないからである。彼が主張しているのは、道徳性の事実的土台がいかに道徳性と関連があるのかという問題は、重要な論理的論点であり、それが人にこの移行がなされうる仕方となされえない仕方がどのようにあるのかを理解する力を与えるであろうことについての熟考なのである。これらがどんなものかを知るために、その節自体を越えなければならないが、もしそのようにするならば、事態の事実と、ヒュームが情念の項目で論じ、欲する、必要とするなどといった例で私が示してきた概念の一つによってわれわれがなすべきであることを、われわれが結び付けることができるのは明らかである。プライアーが示したと思われるように、ヒュームは道徳性は基礎を欠いているとは言おうとしておらず、彼はその基礎の本性を指摘しようとしているのである。

Ⅵ

本稿の議論は、三つの異なる仕方で不完全である。第一に、ヒュームの議論と現代的論争を関連づけることはある関心事である。このことについて、ヒュームが間違った側面から採用されてきた近頃の議論が少なくとも一つあるというアカデミックな関心の問題としてのみ私は注意したい。ヘアとトゥールミンの間での道徳的議論について

の討論で[19]、道徳的原理の言明である大前提の保護を受けて、そして道徳的議論は非演繹的であるというトゥールミンの主張に反して、小前提としてのみ道徳的議論に事実的言明は現れうるというヘアの議論の側面で、彼はヒュームの名前に頼ってきた。しかし、私が「である」と「べきである」についてヒュームを正確に読み直すと、するとヒュームが主張していると思われることとヒュームが本当に主張していることの間の違いが、まさにヘアとトゥールミンの間の違いであるのだ。そして、ヒュームは、彼がヘアの立場にあると思われてきたのと同じくらい決定的にトゥールミンの立場にあるのだ。

第二に、この節の適切な解明は、その解釈が全体としてヒュームの道徳哲学の解釈に結び付けられることを必要とするだろう。ここでは、事実的不一致すべてが解決されるなら道徳的不一致は残らないであろうというヒュームの道徳哲学の理論は、もしこの「である」と「べきである」の節に対する解釈が受け入れられるなら、ヒュームの倫理の一般的構造にある部分になるということだけ私は言おう。しかし、標準的な解釈では、それはヒュームの道徳哲学に対する奇妙で不可解な信念を残している。しかし、このこととかなりの多様な関連する論題を追求することは、本稿の範囲を越えて行ってしまうだろう。

けれども最後に、本稿で提示してきたヒュームについての解釈の重要性の一部分は、倫理学史のかなり広い文脈の中に一般にヒュームの倫理と、とりわけこの「である」と「べきである」の節をわれわれに据えるようにする方法にある、ということを私は提案したい。というのは、ヒュームはその歴史の転換点に立ち、「である」と「べきである」の節についての受け入れられた解釈が彼の役割を分かりにくくしてきたと私は考えるからである。これによって私が意味することを、私はかなり概略的かつ思弁的な方法でのみ指し示すことができる。一段落で倫理学の歴史を書くどんな試みも、それについて「1066年やらなにやら」という品質を持たざるをえない。しかし、続く段落が風刺画なら、それが描写するものの理解の助けになるだろう。

倫理学の歴史を知る一つの方法は以下の通りである。ギリシアの道徳の伝統は、時々多くの留保を伴うのは疑いないが、「善い」と「したい」、つまり徳と願望の間にある本質的な結合を主張する。アリストテレスにとって、道徳的心理学をすることなしに倫理学をすることはできない。また、人が所有する何かとして、そして人間の幸福に関連する何かとしてそれを理解することなしには、徳が何であるかを理解することはできない。道徳性は、分かりやすくすると、人間本性に基礎づけられて理解されなければならない。中世はこの方法での倫理学の考察を保っている。確かに、考慮に入れるべき神の戒律という新しい要素がある。しかし、人に命令する神はまた人を創造しており、そして神の命令は、従うことが人間の本性のためになるというものである。それゆえ、アリストテレスの道徳的心理学と道徳的法則に対するキリスト教的見解は、たとえトマス主義的倫理学にいくらか不満足でも同調するのである。しかし、宗教改革はこれを変える。第一に、人間がまったく堕落しているので彼らの本性は真なる道徳性の基礎になりえない。そして次に、人は神を裁けないので、神が善いのではなく彼が神であるというだけで、われわれは神の命令に従う。そのように道徳的法則は、われわれが欲したり望んだりできる何ものかとも結び付けられない思惟的な決定の集合である。G.E.M.アンスコムは、法則の道徳性についての概念は、宗教改革者らによって事実上劣化させられたと最近示唆している[20]。私は、法則かつそれに他ならないものの道徳性は、彼らによって導入されたと主張する十分な根拠があると思っている。プロテスタントに対して、道徳性を人間本性に基礎づけることを、ヒュームは重ねて主張した。ヒュームを倫理学の自立の擁護者にする試みは、カントとの違いを隠匿しそうである。カントの道徳哲学は、一観点からすれば、プロテスタント的立場の自然な結果である。そして、ヒュームの倫理学の徳は、アリストテレスのと同様でカントのとは異なり、道徳性を心理学的に理解できる何ものかとして保とうとしているものである。カントからムーアへと倫理学の自律を維持する伝統に対し、ヘアにとって道徳的原理は、なんとか自分だけで説明できるものである。それらは論理的に人間本性についてのいかなる主張とも独立であるのだ。ヒュームはたびたびこの伝統の支持者として最近示されている。われわれが彼をそのようにみなすかどうか、あるいはわれわれが彼を別の、そしてより古い伝統の最新の代表者としてみなすかどうかは、彼が「である」と「べきである」について言うことを、いかにわれわれがとるかに大いにかかっている。

注

1 *The Language of Morals*（Oxford, 1952年），29頁と44頁.（『道徳の言語』小泉仰・大久保正健訳（1982年）、勁草書房）
2 *Logic and the Basis of Ethics*（Oxford, 1949年），32–33頁.
3 *Ethics*（London, 1954年），36–38頁.
4 *Mind*, LVIII（1949年），466頁.
5 *Proceedings of the Aristotelian Society*, LV（1954–1955年），303頁.
6 L. A. セルビー－ビッグ版, 469頁.
7 *Christian Ethics*（London, 1950），7頁.
8 前掲，51頁
9 *Introduction to Logical Theory*（London, 1952年）, 250頁.（『論理の基礎』上・下, 常俊宗三郎・木村慎哉・薮木栄夫訳（1976年），法律文化社）
10 『人間本性論』第一巻（木曾好能訳（1995年），法政大学出版局）第三部第六節；セルビー–ビッグ版，89頁，91頁.
11 同書第三巻（伊勢俊彦・石川徹・中釜浩一訳（2012年），法政大学出版局）第二部第二節；セルビー–ビッグ版，497頁.
12 *Philosophical Quarterly*, III（1953年），33頁.
13 同書；セルビー–ビッグ版，498頁.
14 Essay III, in Hume, *Theory of Politics*, ed. By F. Watkins（London, 1951），136頁.（『道徳・政治・文学論集』，田中敏弘訳（2011年），名古屋大学出版会）
15 『人間本性論』第一巻第四部第二節.
16 ボズウェル, “An Account of My Last Interview with David Hume, Esq.,” ケンプ－スミス編『自然宗教に関する対話』での復刻版（第二版，New York，1948）
17 SudayXIII：30段落.
18 序.
19 *The Language of Morals*, 45頁；*Philosophical Quarterly*, I（1950–1951），372頁；*Philosophy*, XXXI（1956年），65頁.
20 “Modern Moral Philosophy,” *Philosophy*, XXXIII（1958年），1–19頁.

訳者注：本翻訳は以下の論文の試訳である。本文中引用で邦訳文献のあるものは、そこから引用した。それらは文末注で挙げられている。
Original text: A. C. MacIntyre, HUME ON “IS” AND “OUGHT”, *The Philosophical Review*（October 1959）, 451–468.
なお傍点箇所「｀」は原文がイタリック、「・」は原文が大文字である。

『ラクシュミー・タントラ』第2章訳註

三澤　祐嗣

1．はじめに

『ラクシュミー・タントラ』（*Lakṣmītantra*、略号：LT）は、ヴィシュヌ派の一派であるパーンチャラートラ派の主要な文献の一つであり、およそ9世紀から12世紀の間に編纂された。この書の主要なテーマの一つはパーンチャラートラ派独自の哲学と宇宙論である。その哲学的見解は、ヴィシュヌ神を奉ずる多様な教派の早期の伝統を組み込んでいるだけでなく、様々な思想を自由に取り入れ、折衷している。そして、様々な要素を統合するものとして、ヴィシュヌ派における母なる女神ラクシュミー（ヴィシュヌ・ナーラーヤナの妃）のシャクティ（宇宙の根源力）を最高の形而上学的原理に据えているところにこの書の特徴が現れている。そのために、『ラクシュミー・タントラ』はパーンチャラートラ派のテクストの中で特別な地位を占めているのである。それにもかかわらず、『ラクシュミー・タントラ』の本格的な研究は不十分であり、翻訳についてもサンスクリット原典から英訳されたものが一本あるのみである。

本稿は、「『ラクシュミー・タントラ』第1章訳註」（『東洋大学大学院紀要』第49集、2013年、pp. 129–150）に続くものである。『ラクシュミー・タントラ』第2章の和訳を試み、適宜註解をつけ、その内容解明に努める。

2．凡例

1．底本は*Lakṣmī-tantra: A Pāñcarātra Āgama*（Edited with Sanskrit gloss and introduction by V. Krishnamacharya, Chennai: The Adyar Library and Research centre, 1959）を使用した。
2．翻訳に際し、Sanjukta Guptaの英訳*Lakṣmī Tantra: A Pāñcarātra Text*（Delhi: Motilal Banarsidass, 2000）を参照した。
3．各偈（シュローカ）は、原文、試訳の順に記し、註は文末に記した。
4．翻訳中の〔　〕は訳者が内容を理解しやすくするために補った部分であり、（　）は訳者による補足的な説明である。

3．『ラクシュミー・タントラ』第2章「清浄なる創造」

Śrīr uvāca.
シュリーは語った[1]。

asti nirduḥkhaniḥsīmasukhānubhavalakṣaṇaḥ /
paramātmā paraṃ yasya padaṃ paśyanti sūrayaḥ // LT 2.1
聖仙（sūri）たちが認める至高のアートマン（paramātman）の最高の境地（pada）は[2]、苦しみを離れ、計り知れなく、至福の経験という特徴を持つものである[3]。

kaścit keṣāṃcid ātmā syāt tasyānyeṣāṃ ca kaścana /

tasyāpy anya itītthaṃ tu yatraiṣā vyavatiṣṭhate // LT 2.2
あるアートマンは他の何ものかのものであり、またそれにとってもそれも別の何ものかのものである。それにとってもまた別の、というように、ここにおいて、彼女は〔それら個々のアートマンとは〕異なる[4]。

adhvanām adhvanaḥ pāraṃ paramātmānam ūcire /
ahaṃ nāma smṛto yo 'rthaḥ sa ātmā samudīryate // LT 2.3
至高のアートマンをあらゆる道にとっての道の彼岸と言い[5]、わたし（aham）として意味が想起されるもの、それがアートマンであると語られる[6]。

anavacchinnarūpo 'haṃ paramātmeti śabdyate /
kroḍīkṛtam idaṃ sarvaṃ cetanācetanātmakam //LT 2.4
束縛から離れたものとしてのわたし（aham）が至高のアートマンと呼ばれる[7]。〔その至高のアートマンは〕このあらゆる知覚できる性質のものとできない性質のものを包含する[8]。

yena so 'haṃsmṛto bhāvaḥ paramātmā sanātanaḥ /
sa vāsudevo bhagavān kṣetrajñaḥ paramo mataḥ // LT 2.5
永遠なる至高のアートマンの状態であるそれはわたし（aham）であると想起することによって、彼はヴァースデーヴァ[9]、バガヴァット、クシェートラジュニャ[10]、最高存在（parama）とみなされる[11]。

viṣṇur nārāyaṇo viśvo viśvarūpa itīryate /
ahaṃtayā samākrāntaṃ tasya viśvam idaṃ jagat // LT 2.6
〔また彼は〕ヴィシュヌ、ナーラーヤナ[12]、ヴィシュヴァ、ヴィシュヴァルーパと呼ばれる。彼（＝ナーラーヤナ）の「わたし性」（ahaṃtā）によって、この世界全てが把握されている[13]。

vastvavastu ca tan nāsti yan nākrāntam ahaṃtayā /
idaṃtayā yad ālīḍham ākrāntaṃ tad ahaṃtayā // LT 2.7
そして、「わたし性」（ahaṃtā）によって満たされないもの、それは実在の物質にも非実在（＝未顕現）の物質にも存在しない。「これ性」（idaṃtā）によって解消される（示される？）もの、それは「わたし性」（ahaṃtā）によって満たされる[14]。

sarvataḥ śānta evāsau nirvikāraḥ sanātanaḥ /
ananto deśakālādiparicchedavivarjitaḥ // LT 2.8
実に彼（ナーラーヤナ）は、完全に静寂で、不変化で、永遠であり、終わりがなく、場所や時間などの制限から自由である。

mahāvibhūtir ity ukto vyāptiḥ sā mahatī yataḥ /
tad brahma paramaṃ dhāma nirālambanabhāvanam // LT 2.9
偉大なる彼女（ラクシュミー）は遍充である故に、「大いなる力の顕現」（mahāvibhūti）と呼ばれる。それ[15]がブラフマンであり、最高の居処、独立した本質[16]である。

nistaraṅgāmṛtāmbhodhikalpaṃ ṣāḍguṇyam ujjvalam /
ekaṃ taccidghanaṃ śāntam udayāstamayojjhitam // LT 2.10
〔ブラフマンは〕凪いだアムリタ（不死の霊薬）の海と等しいものであり、6つのグナ[17]が集合したものであり、輝くものである、その唯一の最高精神（cidghana）は、静寂であり、生起と消滅から離れている。

apṛthagbhūtaśaktitvād brahmādvaitaṃ tad ucyate /
tasya yā paramā śaktir jyotsneva himadīdhiteḥ // LT 2.11
存在物とシャクティは不可分であるから、そのブラフマンは不二であると言われる。彼（ナーラーヤナ）にとって、最高のシャクティは、月にとっての光線のごとくである[18]。

sarvāvasthāgatā devī svātmabhūtānapāyinī /
ahaṃtā brahmaṇas tasya sāham asmi sanātanī // LT 2.12
あらゆる状態に到達した女性、女神、自己の存在が堅固なる女性（自己の実在が不滅なる女性）であり、そのブラフマンにとっての「わたし性」（ahaṃtā）である彼女（シャクティ）は、永遠なるわたし（aham）である。

ātmā sa sarvabhūtānām ahaṃbhūto hariḥ smṛtaḥ /
ahaṃtā sarvabhūtānām aham asmi sanātanī // LT 2.13
彼（ナーラーヤナ）はアートマンであり、あらゆる存在物にとっての「わたしという存在」（ahaṃbhūta）であり、ハリであると認められている。あらゆる存在物にとっての「わたし性」（ahaṃtā）は、永遠なるわたし（aham）なのである[19]。

yena bhāvena bhavati vāsudevaḥ sanātanaḥ /
bhavatas tasya devasya sa bhāvo 'ham itīritā // LT 2.14
その存在するものとしての神にとって、その（神の）状態は、わたし（aham）と言われている。その状態によって永遠なるヴァースデーヴァが存在してる[20]。

bhavadbhāvātmakaṃ brahma tatas tac chāśvataṃ padam /
bhavan nārāyaṇo devo bhāvo lakṣmīr ahaṃ parā // LT 2.15
存在するものと状態という〔２つの〕本質がブラフマンであり、それ故にそれは永遠の境地である。存在がナーラーヤナ神であり、状態[21]がラクシュミーであり、わたし（aham）であり、最高処（parā）である。

lakṣmīnārāyaṇākhyātam ato brahma sanātanam /
ahamtayā samākrānto hy ahamarthaḥ prasidhyati // LT 2.16
それ故、永遠なるブラフマンをラクシュミー・ナーラーヤナと呼ぶ。なぜなら、「わたし性」（ahaṃtā）によって遍満され、「わたしという実在」（ahamartha）が完成するから。

ahamarthasamutthā ca sāhaṃtā parikīrtitā /
anyonyenāvinābhāvād anyonyena samanvayāt // LT 2.17
彼女（ラクシュミー）は、「わたしという実在」（ahamartha）から生起するものであり、「わたし性」（ahaṃtā）と言われる。互いに離れていないから、互いに結合しているから[22]。

tādātmyaṃ viddhi saṃbandhaṃ mama nāthasya cobhayoḥ /
ahaṃtayā vināhaṃ hi nirupākhyo na sidhyati // LT 2.18
わたしと支配者という両者の関係は同性質であること[23]を知れ。なぜなら、「わたし性」（ahaṃtā）なしに、わたし（aham）は存在せず、完成することなはない。

ahamarthaṃ vināhaṃtā nirādhārā na sidhyati /
bhavadbhāvātmakaṃ rūpaṃ samastavyastagocaram // LT 2.19
「わたしという実在」（ahamartha）なしには、「わたし性」（ahaṃtā）は支えがなく、完成しない。存在するもの（ナー

ラーヤナ）と状態（ラクシュミー）から成る形態は、全体として、また個々のものとして認識される[24]。

parokṣam aparokṣaṃ ca jagati pravicintyate /
nirunmeṣe nirunmeṣā sāhaṃtā parameśvarī // LT 2.20
世界において、見えないものも見えるものも、〔人々によって〕考えられている。彼女は閉眼（未顕現）のときに閉眼（未顕現）である[25]。〔その彼女は〕「わたし性」（ahaṃtā）である最高の主宰女神（parameśvarī）である。

kroḍīkṛtyākhilaṃ sarvaṃ brahmaṇi vyavatiṣṭhate /
unmeṣas tasya yo nāma yathā candrodaye 'mbudheḥ // LT 2.21
あらゆるものを包含するすべて（の世界）は、ブラフマン（の状態）において存在している。海から月が昇るときのように、それ（ブラフマン）がまさに開眼（unmeṣa）であり〔それは次のものである〕。

ahaṃ nārāyaṇī śaktiḥ sisṛkṣālakṣaṇā tadā /
nimeṣas tasya yo nāma saṃhṛtau paramātmanaḥ // LT 2.22
そのとき[26]、〔それは〕わたし（aham）であり、ナーラーヤナのシャクティ（nārāyaṇī śaktiḥ）であり、創造のための意欲を特徴とするものである。至高のアートマンにとって、世界の還滅のときに、それ（ブラフマン）がまさにの閉眼（nimeṣa）であり〔それは次のものである〕。

ahaṃ nārāyaṇī śaktiḥ suṣupsālakṣaṇā hi sā /
sisṛkṣāyā mamodyantyā devāl lakṣmīpateḥ svayam // LT 2.23
その彼女が[27]、わたし（aham）であり、ナーラーヤナのシャクティ（nārāyaṇī śaktiḥ）であり、まさに眠り（＝還滅）のための意欲を特徴とするものである。創造のための意欲からわたし（aham）が生起することによって、ラクシュミーの主（夫）である神（＝ナーラーヤナ）から自分自身で〔生起する〕。

avyāhatam asaṃkocam aiśvaryaṃ pravijṛmbhate /
jñānaṃ tatparamaṃ brahma sarvadarśi nirāmayam // LT 2.24
〔その彼女は〕妨げられず、抑圧されない「自在力」（aiśvarya）が、満ちあふれている。かの究極の「知識」（jñāna）がブラフマンであり、全てを見るもの、汚されないものである。

jñānātmikā tathāhaṃtā sarvajñā sarvadarśinī /
jñānātmakaṃ paraṃ rūpaṃ brahmaṇo mama cobhayoḥ // LT 2.25
同様に、「わたし性」（ahaṃtā）の「知識」（jñāna）の本質は、全てを知るものであり、全てを見るものである。ブラフマンとわたしの両者の「知識」（jñāna）の本質は最高の形態である。

śeṣam aiśvaryavīryādi jñānadharmaḥ sanātanaḥ /
aham ity āntaraṃ rūpaṃ jñānarūpam udīryate // LT 2.26
他の「自在力」（aiśvarya）や「勇猛さ」（vīrya）などは「知識」（jñāna）の特質（属性、dharma）であり、永遠である。「知識」（jñāna）の形態は、わたし（aham）という固有の形態であると言われている[28]。

prakāśakādikaṃ rūpaṃ sphaṭikādisalakṣaṇam /
atas tu jñānarūpatvaṃ mama nārāyaṇasya ca // LT 2.27
〔その「知識」（jñāna）の形態は〕水晶などの特徴を伴っている輝きなどの形態であり、それ故に、わたしとナーラーヤナの「知識」（jñāna）の形態を持つものである。

avyāhatir yad udyatyās tad aiśvaryaṃ paraṃ mama /
iccheti socyate tattattattvaśāstreṣu paṇḍitaiḥ // LT 2.28
生起する（udyatī）〔わたし〕は妨げられない（avyāhati）[29]、それがわたしの最高の自在力（aiśvarya）である。それは意欲（icchā）[30]であると、あらゆる真理〔が説かれる〕シャーストラ（聖典）において、賢者たちによって語られている[31]。

jagatprakṛtibhāvo me yaḥ sā śaktir itīryate /
sṛjantyā yac chramābhāvo mama tad balam iṣyate // LT 2.29
世界の物質的根源（prakṛti）としてのわたしの状態が「潜在力」（śakti）であると言われている[32]。わたしは創造しながらも疲れることはない、それが「力」（bala）であると考えられている[33]。

bharaṇaṃ yac ca kāryasya balaṃ tac ca pracakṣate /
śaktyaṃśakena tat prāhur bharaṇaṃ tattvakobidāḥ // LT 2.30
結果（創造されたもの）の維持、それもまた「力」（bala）と言っている。真理を体得した者たちは、その維持を「潜在力」（śakti）の部分[34]として説明する[35]。

vikāraviraho vīryaṃ prakṛtitve 'pi me sadā /
svabhāvaṃ hi jahāty āśu payo dadhisamudbhave // LT 2.31
わたしは世界の物質的根源（prakṛti）であるけれども、常に変異しない（変異から離れている）、〔それが〕「勇猛さ」（vīrya）である。なぜなら、牛乳は、ヨーグルトに変わるとき、自己の性質を直ちに捨て去る[36]。

jagadbhāve 'pi sā nāsti vikṛtir mama nityadā /
vikāraviraho vīryam atas tattvavidāṃ matam // LT 2.32
しかし、世界の存在において（世界が出現しても）、わたしにとってそれ（シャクティ）は永遠に変化しない。それ故、変異しない（変異から離れている）ことが「勇猛さ」（vīrya）であると、真理を知る者たちは理解している。

vikramaḥ kathito vīryam aiśvaryāṃśaḥ sa tu smṛtaḥ /
sahakāryanapekṣā me sarvakāryavidhau hi yā // LT 2.33
「勇猛さ」（vīrya）は勇敢さ（vikrama）であると語られ、さらに、それは「自在力」（aiśvarya）の部分（要素）であるとも言われる。わたしはあらゆる行為の法則において共に行動するもの（sahakārin）とは関わりがない。

tejaḥ ṣaṣṭhaṃ guṇaṃ prāhus tam imaṃ tattvavedinaḥ /
parābhibhavasāmarthyaṃ tejaḥ kecit pracakṣate // LT 2.34
これこそを[37]6番目のグナ（属性）である「光輝」（tejas）であると、真理を知る者たちは言う。「光輝」（tejas）は、他者を支配下に置く能力であると、ある者たちは述べる。

aiśvarye yojayanty eke tattejas tattvakovidāḥ /
iti pañca guṇā ete jñānasya srutayo 'malāḥ // LT 2.35
真理を体得した者たちの一部は、その「光輝」（tejas）を「自在力」（aiśvarya）に結びつける。これら5つのグナ（属性）が、「知識」（jñāna）の清浄なる流出（sruti）である。

jñānādyāḥ ṣaḍguṇā ete ṣāḍguṇyaṃ mama tadvapuḥ /
udyatītthaṃ sisṛkṣāyā mamāyutatamī kalā // LT 2.36
これら「知識」（jñāna）などの6つのグナ（属性）は、6つのグナ（属性）から成るわたしの顕現体（出現した姿）

である。このように、わたしの創造の意欲により、何万もの部分[38]が出現しつつある。

śuddhāśuddhātmako vargas tayā kroḍīkṛto 'khilaḥ /
tatra śuddham ayaṃ mārgaṃ vyākhyāsyāmi sureśvara // LT 2.37
清浄と不浄な本質を持つ一群は、彼女（＝ラクシュミー）によって、完全に包含されている。そこで、この清浄なる道をわたしは語ろう[39]、神々の主[40]よ。

abhivyaktānabhivyaktaṣāḍguṇyakramam ujjvalam /
ālambitacatūrūpaṃ rūpaṃ tatpārameśvaram // LT 2.38
その最高の主宰神の形態は、顕現しあるいは顕現していない６つのグナ（属性）から成る階梯に基づくものであり、輝きであり、４つの形態である[41]。

guṇakalpanayādhyasto guṇonmeṣakṛtakramaḥ /
mūrtīkṛtaguṇaś ceti tridhā mārgo 'yam adbhutaḥ // LT 2.39
グナ（属性）の形成によって位置づけられたもの、グナ（属性）の開眼（顕現）がなされる歩み、具現化がなされたグナ（属性）という驚異的な３種の道がある[42]。

yugāni trīṇi ṣaṇṇāṃ yāny āhur jñānādikāni vai /
samāsavyāsatas teṣāṃ cāturātmyaṃ vivicyate // LT 2.40
６つの「知識」（jñāna）など（の属性）を持つものは一対ずつの３つになると言う。それらが、実に、それぞれの組合せと配列により、４つの性質を持つものに分離される[43]。

samastavyastabhedena guṇānāṃ tadyugatrayam /
vivakṣyate yadā sā me śāntāyāś cāturātmyatā // LT 2.41
結合したものと分離したものの区別によって、諸々のグナ（属性）がそれぞれ３つの組み合わせになるとき、それはわたしの寂静なる４つの性質そのものと言われる[44]。

ākṛtīr anavekṣyāpi guṇānāṃ kalpanākṛtam /
cāturātmyam idaṃ prāhuḥ śāntāyās tattvacintakāḥ // LT 2.42
たとえ顕現体を見なくても、この諸々のグナ（属性）が具現化することによって作られたものを、真理を考察する者たちは寂静なる４つの本質と呼ぶ[45]。

śāntātiśāntād unmeṣo mama rūpād yugatraye /
kramavyaktaṃ tadādyaṃ me cāturātmyam amūrtimat // LT 2.43
寂静と完璧な寂静の形態から、３つの組み合わせ（という状態）で、わたしの開眼（顕現）がある。段階的に顕現するわたしの４つの本質のその最初のものが、形象を有さないものである[46]。

ataraṅgam anirdeśyaṃ niḥsattaṃ sattvam avyayam /
saccinmātrākhya unmeṣaḥ sādyā me śāntatācyutiḥ // LT 2.44
〔すなわちそれは〕不動のものであり、指し示すことができないものであり、存在から離れたもの[47]であり、サットヴァであり、不変なものである。〔その〕開眼（顕現）は存在と知そのものと呼ばれる。それは、寂静性（不活動性）[48]からのわたしの最初の分離である[49]。

vyaktajñānabalākhyāyāṃ pūrvaṃ saṃkarṣaṇātmani /

tilakālakavat sarvo vikāro mayi tiṣṭhati // LT 2.45
まずはじめに、わたしの「知識」(jñāna) と「力」(bala) の顕現と呼ばれるサンカルシャナの本質（アートマン）の中に、(皮膚の下の) ほくろのごとくに、すべての変異 (vikāra) が存在する[50]。

tan māṃ saṃkarṣaṇātmānaṃ vidur jñānabale budhāḥ /
svayaṃ gṛhṇāmi kartṛtvam unmiṣantī tataḥ param // LT 2.46
かのわたしであるサンカルシャナの本質を、「知識」(jñāna) と「力」(bala) であると、知者たちは認識する。それから、〔わたしは〕開眼（顕現）しつつ、作者性を自らに獲得する[51]。

pradyumna iti mām āhuḥ sarvārthadyotanīṃ tadā /
yugaṃ prasphuritaṃ rūpaṃ tasminn aiśvaryavīryayoḥ // LT 2.47
その時、すべての対象を輝かせるわたしをプラディユムナと言う。そこにおいて、「自在力」(aiśvarya) と「勇猛さ」(vīrya) の組み合わせの形態が現れる。

tatas tayā kriyāśaktyā labdhāveśā cikīrṣayā /
yujyamānāniruddhākhyāṃ lambhitā tattvakovidaiḥ // LT 2.48
それから、その活動力 (kriyāśakti) によって浸透され、〔また〕活動の意欲と結びついたものが[52]アニルッダという名称で真理を体得した者たちによって呼ばれる[53]。

avasthāḥ kramaśo me tāḥ suṣuptisvapnajāgarāḥ /
tisro mama svabhāvākhyā vijñānaiśvaryaśaktayaḥ // LT 2.49
わたしにとって、その諸々の状態は、段階的に、熟睡状態 (suṣpti)、夢眠状態 (svapna)、覚醒状態 (jāgara) である[54]。３つのわたしの自性 (svabhāva) と呼ばれるものは、「知識」(vijñāna＝jñāna)、「自在力」(aiśvarya)、「潜在力」(śakti) である。

unmiṣantyaḥ pṛthaktattvatrayeṇa parikīrtitāḥ /
balaṃ vīryaṃ tathā teja ity etat tu guṇatrayam // LT 2.50
〔それらの自性は〕開眼（顕現）しつつあり、原理 (tattva) の３種の区分として言及される。他方、「力」(bala)、「勇猛さ」(vīrya)、そして「光輝」(tejas) というこの３つのグナ (guṇatraya) がある。

śramādyavadyābhāvākhyaṃ jñānāder upasarjanam /
itthaṃ śāntoditāvasthādvayabhedajuṣo mama // LT 2.51
〔それら３つのグナ（属性）は〕疲労などの不完全さは存在せず、知識 (jñāna) などの流出 (upasarjana) である[55]。このように、わたしにとって、平安なるもの[56]から生起した状態は２種の区別を持つものである[57]。

svadharmormisamullāso na bhedāyām budher iva /
prāyo yad guṇakartavye varte kṛtyā yayā hy aham // LT 2.52
自己の性質のあらわれ（波）である喜びが、知者（＝ラクシュミー）から離れてはいないように、わたしが現れる創造によって、主にグナが作られるから[58]。

tatra tadguṇayugmaṃ tu mama rūpatayocyate /
ato jñānabale devaḥ saṃkarṣaṇa udīryate // LT 2.53
さて、そこにおいて[59]、そのグナの一対（組み合わせ）が、わたしにとって形態性（形あるもの）として、語られる。それ故、知識 (jñāna) と力 (bala)〔の組み合わせ〕である神は、サンカルシャナと述べられる。

aiśvaryavīrye pradyumno 'niruddha śaktitejasī /
ādyas tv abhinnaṣāḍguṇyo brahmatattvāpṛthaksthitau // LT 2.54
「自在力」(aiśvarya)と「勇猛さ」(vīrya)〔の組み合わせ〕がプラディユムナであり、「潜在力」(śakti)と「光輝」(tejas)〔の組み合わせ〕はアニルッダである。しかし、最初の分化していない6つのグナに関するものは、ブラフマンという原理と不可分な状態として〔存在する〕[60]。

eko 'py anunayaudāryakrauryaśauryādibhir guṇaiḥ /
naṭaḥ pravartate yadvad veṣaceṣṭādibhedavān // LT 2.55
一人の役者でも、平静さ、高潔さ、残虐さ、勇敢さなどの諸々の性質（グナ）によって、衣装や演技などが異なって現れるように。

tadvad ekāpi saivāhaṃ jñānaśaktyādibhir guṇaiḥ /
saṃkarṣaṇādisadbhāvaṃ bhaje lokahitepsayā / LT 2.56
まさにそのように、かのわたしは一人であっても、「知識」(jñāna）や「潜在力」(śakti）などの（6つの）グナ（属性）によって、世界の利益を望むことにより、サンカルシャナなどの実在に、〔自身を〕分割する。

kramaśaḥ pralayotpattisthitibhiḥ prāṇyanugrahaḥ /
prayojanam athānyac ca śāstraśāstrārthatatphalaiḥ // LT 2.57
〔わたしの目的は〕順番に破壊・創造・維持〔を行うこと〕による、人類の救済である。また、もう一つの目的は、教え（śāstra）と教えの意味（śāstrārtha）のその諸々の結果によって〔人類を救済することである〕。

daśās turyasuṣuptyādyāś caturvyūhe 'pi lakṣayet /
vibhavo 'nantarūpas tu padmanābhamukho vibhoḥ // LT 2.58
第4状態（turya）や熟睡状態（suṣupti）などの状態（daśā）を、4つのヴューハ（配置）においても、見るべし[61]。一方、遍在者（神）のヴィバヴァ（展開）は、パドマナーバ（蓮華を臍とする者＝ヴィシュヌ）を始めとする無限の形態である[62]。

aniruddhasya vistāro darśitas tasya sāttvate /
arcāpi laukikī yā sā bhagavadbhāvitātmanām // LT 2.59
アニルッダの詳述は、かのサーットヴァタ[63]において示される。バガヴァットによってアートマンが清められた世間の神像（arcā）も、また〔サーットヴァタにおいて示される〕。

mantramantreśvaranyāsāt sāpi ṣāḍguṇyavigrahā /
parādyarcāvasāne 'smin mama rūpacatuṣṭaye // LT 2.60
マントラとマントラの主宰神を付置することにより、それ（神像）もまた、6つのグナ（属性）を備えた身体となる[64]。最高神（parā）で始まり神像（arcā）に至るこのわたしの4種の形態（ヴューハ）において。

turyādyavasthā vijñeyā itīyaṃ śuddhapaddhatiḥ /
īṣadbhedena vijñeyaṃ tadvyūhavibhavāntaram /
śuddhetaraṃ tv atho mārgaṃ mama śakra niśāmaya // LT 2.61
〔4ヴューハは〕第4状態（turya）などの状態が知られるべし。以上、これが清浄なる道（śuddhapaddhati）である。そのヴューハとヴィバヴァの違いは、わずかな差異として知るべし。では次に、わたしの不浄なる道（śuddhetaram mārgam）[65]を聞け。シャクラよ。

iti śrīpāñcarātrasāre lakṣmītantre śuddhamārgaprakāśo nāma dvitīyo 'dhyāyaḥ
以上、パーンチャラートラ派の精髄『ラクシュミー・タントラ』における
第２章「清浄なる道の明示」。

参考文献

テクストと翻訳

Lakṣmī-tantra: A Pāñcarātra Āgama. Edited with Sanskrit gloss and introduction by Krishnamacharya, V. Chennai: The Adyar Library and Research centre.

Gupta, Sanjukta [translation and notes with introduction]. *Lakṣmī Tantra: A Pāñcarātra Text*. Delhi: Motilal Banarsidass.

二次資料

Mani, Vettam, 1975, *Purāṇic Encyclopaedia*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Rastelli, Marion, 2009, "Pāñcarātra" in Knut A. Jacobsen (ed.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, Vol. 1. Leiden: BRILL, pp. 444–457.

Schrader, F. Otto, 1916, *Introduction to the Pāñcarātra and the Ahirbudhnya Saṃhitā*. Madras: The Adyar Library and Research Centre.

R.G.バンダルカル著; 島岩・池田健太郎訳　1984 『ヒンドゥー教――ヴィシュヌとシヴァの宗教』せりか書房。

橋本泰元・宮本久義・山下博司　2005 『ヒンドゥー教の事典』東京堂出版。

引田弘道　1997 『ヒンドゥータントリズムの研究』山喜房佛書林。

前田専学　1980 『ヴェーダーンタの哲学―シャンカラを中心として』〈サーラ叢書24〉平楽寺書店。

三澤祐嗣　2013 「『ラクシュミー・タントラ』第１章訳註」『東洋大学大学院紀要』第49集、pp. 129–150。

註

1　第１章においてインドラより『ラクシュミー・タントラ』を示して欲しいと乞われたラクシュミーが、その教えを語る場面から、第２章は始まる。

2　Guptaは「有名なヴェーダマントラの繰り返し：tad viṣṇoḥ paramam padam sadā paśyanti sūrayaḥ divīva cakṣur ātatam (Rg V. I. 22. 20)」と説明している。[Gupta 2000: 8]

3　第１偈では、創造の最初の状態は至高のアートマン（paramātman）から始まる、ということが示されている。

4　個々のアートマンは同じアートマンであるにも関わらず異なるものであるが、ここではさらに、それら個々のアートマンと彼女すなわちラクシュミーは、性質が同じであるが異なるものであるということを示していると考えられる。そして、そのラクシュミーをLT 2.1で説かれる至高のアートマンと同一視している。そのために「彼女」という語を用いているのであろう。Krishnamacharyaによる註釈では、「アートマンは。統御するものという意味である。"eṣā"とは。個々に異なるもの（vyavasthā）ということが省略されている。別のものである、すなわち完成しているのであり、それが至高のアートマンという前者（１偈）と結びつく。」("ātmā. niyantety arthaḥ. eṣeti. vyavastheti śeṣaḥ. vyavatiṣṭhate samāpnoti, sa paramātmeti pūrveṇānvayaḥ.") と説明される。[Krishnamacharya 1959: 6]

5　Guptaは*Kaṭha Upaniṣad* 1.3.9を例に挙げ、「この概念はウパニシャッドに遡る」としている。[Gupta 2000: 8]

6　至高のアートマンとアートマンは別ものである。最高処において、活動せず、彼岸であるのが、至高のアートマンであるが、自身をわたしとして想起するときにアートマンになるのである。

7　LT 2.3で説かれている「わたし」と異なることに注意しなければならない。〈「わたし」として意味が想起されるもの〉がアートマンであり、〈束縛から離れた「わたし」〉が至高のアートマンである。ラクシュミーは至高のアートマンと同一であり、その在り方の違いを示しているのである。

8　知覚できる性質のものとできない性質のものとは、精神性のものと非精神性のものを指すと考えられる。前者はこころを持つものであり、生物のことである。一方、後者はこころを持たないもので、無生物のことである。そして、至高のアートマンは、あらゆる精神性のものと非精神性のもの、つまり世界の一切を支配するのである。

9　サートヴァタ族、別名ヴリシュニ族において、ヴァースデーヴァは最高神として崇められていた。この一族にはヴァースデーヴァやサンカルシャナという戦士がいたという。この宗教は広く信仰されるようになり、やがてクリシュナとも同一視され、ヴァースデーヴァ・クリシュナとも呼ばれるようになった。[バンダルカル 1984: 24–31]　さらにバンダルカル氏によると、「ヴェーダの神に起源をもつヴィシュヌ神の系統」、「宇宙的・哲学的神であるナーラーヤナの系統」、

「歴史的神格であるヴァースデーヴァの系統」という３つの系統が明確にひとつの流れを形作り、さらに第４の系統として「牛飼いのクリシュナの系統」が加わり、ヴィシュヌ派が形成されていくという。［バンダルカル 1984: 105］

10 知田者とも訳される。kṣetra（土地）をjñaḥ（知る者）という意味で、kṣetraとはプラクリティあるいは物質原理を指し、kṣetrajñaḥとはプルシャすなわち精神原理のことである。

11 至高のアートマンから始まる創造の次の段階であり、無活動であった至高のアートマンが、「わたしである」と自己を認識することによって、自己を最高神として顕現させるのである。これが創造の２番目の段階である。

12 ナーラーヤナ神は、「ナーラ（ナラの集団＝人々）が赴く休息所（目的地）」や、「ナラ」を男らしい者としての神々」と解して「神々の休息所（目的地）」を意味すると言われる。あるいは原初の水と結びつけられ、「水はナラの息子だからナーラーといわれ、この水がハリ神の休息所だからハリ神はナーラーヤナと呼ばれるのだ」と説明されている。ナーラーヤナは、ブラーフマナ文献の時代には最高神の地位に登っており、ヴァースデーヴァ崇拝が発展するようになると、その２神は同一視されるようになっていったという。［バンダルカル 1984: 90–99］

13 Krishnamacharyaによる註釈では、「別のところで、シャクラ（インドラ）は「ヴィシュヌであるここなるあなたによって、水、世界、動くものと動かないものは遍満されている」と語っている」（“āha ca śakro 'nyatra — “tvayaitadviṣṇuṇā cāmba jagadvyāptaṃ carācaram” iti.”）と説明される。［Krishnamacharya 1959: 6］ ここではおそらく、ナーラーヤナは、「わたし性」（ahaṃtā）すなわち自身を自身として認識することによって、全世界に行き渡っているということが説かれているのであろう。

14 Krishnamacharyaの註釈では、「“idaṃtayā”〔云々〕とは。“idam” という言葉の意味によって、すべての世界は知られるという意味である」（“idaṃtayeti. idaṃśabdārthatayā pratītaṃ sarvaṃ jagad ity arthaḥ.”）と説明される。［Krishnamacharya 1959: 6］「これ性」（idaṃtā）とは、ものをものとして成立させるもの、個別に成り立つものと考えられ、名称とも解せるであろう。“ālīḍha”は「舐められる」「食べられる」「解体される」などを意味する。「これ性」（idaṃtā）によって解体される（示される？）ものとは、この世界のあらゆるものを意味すると考えられる。そして、それらが「わたし性」（ahaṃtā）によて満たされる、すなわち全世界に「わたし性」（ahaṃtā）が遍満していると考えられる。あるいは、解体・解消されるということは、個別性がなくなるということであり、あらゆる世界が同一になるということを意味しているとも考えられる。

15 ここでは、ラクシュミーとブラフマンを同一視している。

16 すなわち、他に依存することなく存在するのである。

17 シャクティの６つのグナ（属性）、すなわち、（１）知識（jñāna）、（２）自在力（aiśvarya）、（３）潜在力（śakti）、（４）力（bala）、（５）勇猛さ（vīrya）、（６）光輝（tejas）である。

18 Krishnamacharyaの註釈では、「自己と不可分に確立したシャクティである「わたし性」（ahaṃtā）に限定されるということから、その限定されたものが、まさに唯一のブラフマンであり、真実であるという意味である」（“svāpṛthaksiddhśaktyahaṃtāviśiṣṭatvāt tadviśiṣṭaṃ brahmaikam eva tattvam ity arthaḥ.”）と説明される。［Krishnamacharya 1959: 6］

19 「わたし」（aham）は、「わたしという存在」（ahaṃbhūta）＝「わたしという実在」（ahamartha）と「わたし性」（ahaṃtā）という２側面があるが、シャクティである「わたし性」（ahaṃtā）を、属性でありながら永遠なる「わたし」（aham）という最高処と同置している。

20 ラクシュミーが存在するから、ヴァースデーヴァが存在するのである。

21 bhāvaḥは男性形であるが、ラクシュミーに対応する。

22 実在が先にできて、そこに属性が付与される。

23 ラクシュミーとナーラーヤナは同じ存在であるということ。

24 「わたし」には２つの側面がある。すなわち「本体としてのわたし」と「機能ないし属性としてのわたし」である。「本体としてのわたし」は、「わたしという実在」（ahamartha）であり、ナーラーヤナである。「機能ないし属性としてのわたし」とは、「わたし性」（ahaṃtā）であり、ラクシュミーである。両者は同一であるが別ものであり、片方が欠けることは想定されていなく、両者は互いに一方がなくては存在できない、すなわち両者は互いに限定し合っているのである。

25 ブラフマンが未顕現のときには顕現しないということである。あるいは顕現したいときに顕現するとも考えられるかもしれない。

26 前偈21のCパダ“yaḥ”を受けて。

27 前偈22のCパダ“yaḥ”を受けて。

28 シャクティの６つのグナ（属性）のうち、「知識」（jñāna）が彼女の本質であり、それ以外の５つは付随するものである。

29 Guptaは、「創造性のわたしの原初の状態に言及して」と訳し、この“udyatī”を直前の創造の局面に言及していると説明している。［Gupta 2000: 10］

30 Krishnamacharyaの註では次のように説明されている。「icchāとは。創造の目的としてのシャクティの自在力（aiśvarya）

の形態が前の24偈に説明され、ここで思い起こされる。なぜなら、sisṛkṣāは創造のため（sraṣṭum）の意欲（icchā）であるから。」（“iccheti. sisṛkṣāśakteraiśvaryarūpatvaṃ pūrvaṃ caturviṃśe śloke varṇitamatra smartavyam. sisṛkṣā hi sraṣṭumicchā.”）［Krishnamacharya 1959: 8］

31 「自在力」（aiśvarya）によって彼女の創造は妨げられない、すなわち、彼女にとって創造は自由自在なのである。

32 Krishnamacharyaの註では次のように説明されている。「女神による世界のプラクリティの状態は、自己の本質ではないから、その状態のように、変化しうる性質を付加される故に。それにもかかわらず、自己のあり方が実在する知と無知であるアートマンによって、と理解されるべきである。なぜなら、まさにこの彼女は、ブラフマンから世界のプラクリティというものに帰着するからである。」（“devyā jagatprakṛtibhāvo na svarūpataḥ, tathātve vikāritvaprasaṅgāt. kiṃtu svaprakārahūtacidacidātmaneti draṣṭavyam. eṣaiva hi brahmaṇo jagatprakṛtitve gatiḥ.”）［Krishnamacharya 1959: 8］

33 シャクティによって、女神は世界の根源（prakṛti）となる。女神は「力」（bala）によって何の労もなく世界を創造する。

34 シャクティにはおそらく２つの側面があると考えられる。ラクシュミーであるシャクティと６つのグナ（属性）の一つとしてのシャクティ（「潜在力」）である。ここでは後者を意味していると考えられる。

35 力（bala）によって結果（創造されたもの＝世界）は維持される。

36 様々なものは、様々に性質を変化させていくが、シャクティのみは本質として変化しないということである。

37 前文“yā”を受けて。

38 何万ものわたしの部分になって出現する。あらゆる存在物が出現する。

39 61偈に示されるとおり、不浄な道は次章以降に説かれる。

40 インドラのこと。

41 この４つの形態とは、ヴューハ（配置）と呼ばれる４柱の神の顕現である。その神々は、ヴァースデーヴァ、サンカルシャナ、プラディユムナ、アニルッダである。サンカルシャナは別名Balabhadraとも呼ばれ、ヴァースデーヴァの兄である。また、プラディユムナとアニルッダはそれぞれヴァースデーヴァの息子と孫である。ヴューハの神格は、上記の４名にSāmbaを足した、ヴリシュニ族の５人の英雄が元になっているとされる。いつのころからかSāmbaは除外され、ヴァースデーヴァを頂点とするヴューハが形成されたという。［Rastelli 2009］ Guptaはヴューハについて次のように説明している。「清浄なる創造と不浄なる創造の間の違いは、３つの現象の属性、サットヴァ、ラジャス、タマスが、清浄なる創造において存在していないのであり、その清浄なる創造は時折nityavibhūtiと呼ばれ、反対に不浄なる創造はlīlāvibhūtiと名付けられる。前者は４つの顕現（caturmūrtiあるいはcaturvyūha）から成る。これら４つの顕現（ヴューハ）の最初（すなわちヴァースデーヴァ）において、属性は休止状態であり、それ故、うっすらと顕現しているのみである。顕現が進行するにつれ、それらはより輝き、深淵となる。」［Gupta 2000: 11］

42 すなわち、グナ（属性）の段階的な顕現を示していると考えられる。

43 ６つのグナ（属性）が、２つずつ組み合わさり、３組できる。また、６つのグナ（属性）を全て組み合わせたものが１組できる。これらが、併せて４つの性質のものである。

44 前偈の註を参照。

45 諸々のグナが具現化すること、すなわち、実際に形成することによって作られたものが、４つの顕現体という具象したものであるが、それらは、顕現体と言えでも、直接に見ることはできないのである。

46 ４つのヴューハの中で最初のもの、すなわちヴァースデーヴァは、未だはっきりと現れていないため、形象を有していないのである。

47 “niḥsattam”は、“nir-sattā”を中性にしたものと解した。プラークリットなどで“satta”は“sattva”の意味であるが、ここではその意味はふさわしくない。

48 おそらく至高のアートマンのことを指すのであろう。

49 この44偈は、４ヴューハの最初であるヴァースデーヴァについて、説明していると考えられる。

50 変異したものが、うっすらと見えている状態。

51 徐々に顕現しつつある状態で、それは同時に徐々に活動性を有することでもある。作者性とは創造者としての性質で、それを自ずから獲得するのである。この状態は、次の偈で説明されているとおり、プラディユムナである。

52 前者は自在力（aiśvarya）、後者は光輝（tejas）であると思われる。

53 ここでのヴューハの神々の展開は、ヴァースデーヴァ→サンカルシャナ→プラディユムナ→アニルッダの順で行われる。

54 ヴェーダーンタ学派を中心に、覚醒状態（jagāt）、夢眠状態（svapna）、熟睡状態（suṣpti）、そして３つの状態を超越した第４状態（caturtha、turya、turīya）というアートマンの４つの状態は古代から思索されてきた。これら「四つの状態に関する哲学的思索はウパニシャッドに始まり、その最も体系的な説明は、シャンカラの註釈をもつ『マーンドゥーキヤ・ウパニシャッド』に見られる」という。アートマンの覚醒状態においては５感覚器官と内的器官が機能し、夢眠

状態のときは感覚器官は停止して、内的器官のみが働き、さらに、熟睡状態では、内的器官さえも停止する。そして、第４状態はいかなる語によっても表現されることができず、清浄なものである。［前田 1980: 188-192］　ここでは、覚醒状態（jāgara）にサンカルシャナを、夢眠状態（svapna）にプラディユムナを、そして熟睡状態（suṣpti）にアニルッダを同定している。そして、第４状態（turya）はヴァースデーヴァに対応すると考えられる。ヴァースーデーヴァからアニルッダまでの４ヴューハ神の顕現は、徐々に明確になっていくことであり、それはアートマンが覚醒に向かうことである。

55　28～35偈では「知識」（jñāna）を除く５つのグナ（属性）の特徴が述べられる。例えば29偈においては、創造において疲れないということが、「力」（bala）の性質として説かれている。

56　創造における最初の段階である平安の状態のこと。

57　６つのグナ（属性）には２種の分類があり、一方は自性（svabhāva）と呼ばれる。もう一方は３つのグナ（guṇatraya）と呼ばれ、それぞれが自性（svabhāva）から流出（upasarjana）する。サンカルシャナなどの３神は、両者から１つずつを有し、一対の組み合わせを形成する。すなわち、「知識」（jñāna）から「力」（bala）が、「自在力」（aiśvarya）から「勇猛さ」（vīrya）、「潜在力」（śakti）から「光輝」（tejas）が流出（upasarjana）し、それぞれ組となるのである。

58　最高存在であるラクシュミーは、自身が顕現していく創造の時に、６つのグナ（属性）を作るということである。

59　前偈の“yad”を受けて、「グナ（属性）が作られるときにおいて」という意味である。

60　４ヴューハの中で、最初に現れるものは、６つのグナを全て有しており、ブラフマンと不可分であると言うことである。

61　註54を参照。

62　ヴューハ（配置）とは別に、ヴィバヴァ（展開）という顕現がある。Schraderは、ヴィバヴァとはアヴァターラであり、「清浄な創造」に属するとし、『アヒルブドニヤ・サンヒター』に説かれる39の神々を列挙している。［Schrader 1916: 49］　また、引田氏は、ヴィバヴァ神は最高神のエネルギーの顕現であり、この顕現は経験世界にも超越的世界にも生じると論じている。［引田 1997: 80］

63　Guptaは、「サーットヴァタはここではパーンチャラートラ派の中でも最古の文献の一つである『サーットヴァタ・サンヒター』を意味する」としている。［Gupta 2000: 14］　この語は第１章の19偈と21偈でも示されるが、そこではパーンチャラートラ派の教えそのものを指していると解される。［三澤 2013］

64　神像は、マントラとマントラの主宰神を付置することにより、生きた身体を獲得しつつも、４柱の神と同質のものになるということである。

65　ここでいう不浄（śuddhetaram）とは、より物質的な創造に移ることを言う。

キーワード　ヒンドゥー教、インド哲学、タントラ、パーンチャラートラ派、『ラクシュミー・タントラ』

訳註

ヒュームの初期覚書 1729 年ー 1740 年（1）[1]

諸言と編：アーネスト・キャンベル・モスナー
訳：竹中久留美

デイヴィッド・ヒュームの『人間本性論』の最初の二巻は 1739 年の初め、彼の 28 歳の誕生日の約 3 か月前に出版された。これら二巻のための原稿は、1737 年夏のフランスから帰るときに出版のためにほとんど準備できていた。実際の構成のほとんどは、1734-1737 年のフランス滞在中に完成され、その著作で具体的に表現された見解や思考のほとんどは、1729-1734 年のナインウェルズとエディンバラ時代にさかのぼる。それゆえ、創作のこの決定的な時期、あるいはより一層早い時期に関連するいくらかの証拠の断片は、『人間本性論』そのもののより十分な理解への価値について、またもちろん、その著者の全経歴について証明するものかもしれない。1725-1726 年にエディンバラ大学での学部学生研究の修了頃に属するであろう「騎士道と近代的誇りについての歴史的小論」という彼の若き日の筆跡からある断片が、最近利用できるようになった[2]。この小論は、精巧な文学、歴史、哲学的方法論へのヒュームの初期の関心を強調するものである。とは言え、疑いもなく、彼の関心の傾向と彼の思考の発展を詳細に描写しているより重要なものは、全部で 318 片ある直筆の覚書に含まれ、またエディンバラ王立協会にある原稿の中に見出されもする 26 片である。

おそらく、多くのもののうち残存する 2、3 片以外、これらの草稿がヒュームの知的発展の完全な輪郭を決して与えるのではない。実際、おそらくは決定的な数年間の原稿集の最も重要なものは、ヒューム自身によって 1751 年に破棄されてしまった。というのは、彼がミントーのギルバート・エリオットに次のように知らせたからである。

> そして、私が二十歳前に書いた古い手稿の帳面を私が焼いたのはそんなに前ではありません。それには何ページにもわたってその項目（宗教的懐疑論）についての私の思惟の徐々の進捗が含まれていました。論証を切望する探究で、普通の意見を確証することを始めました。疑念が知らぬ間に襲い、消散し、よみがえり、再び消え、また戻ってきたのです。そして、それは傾向に反する、おそらくは理性に反する、絶え間ない想像力の果てしない闘争だったのです。[a]

現存する覚書は、すべて同じ大きな用箋に書かれているが、明らかに何年にも渡る多くの筆跡からなる作である。ヒュームの手で番号を付けられておらず、その 26 枚は三つの区分へと分けること以上の表面的な組織を欠いている。これらのうち最も大きく最も雑多なものは、20 枚からなるが、タイトルを持たない。ある紙片が唯一「自然哲学」と、5 枚の一まとまりが「哲学」と名前を付けられている。エディンバラ王立協会のコレクションでまとまっている上の順序は、純粋に偶然のものであるように見えるし、手短にあらわされているために、現在の出版で倣われることはないだろう。

ヒュームの覚書はロックやその他の模範についての備忘録をなしてはおらず、単にざっくりと三項目にわたる読書においてのヒュームの考えやコメントの記録である。それでも、それぞれの節の中は、数片が構成のオリジナルの順のままである限り、暗黙に年代をおっている。さらに、少なくともある程度まで、三節が同時発生的に書かれてきたかもしれないけれども、明らかにそれぞれが年代決定について個別的な問題を与えている。それらが共通して持っているものが、同じ筆跡や同じ用紙なのである。紙の透かしはノーマン・ケンプ・スミスによって検討され

てきた。彼は「覚書の紙片の透かしも、1734 年、1739 年、そして 1743 年に使われた紙だと分かるが、私が見る限り、エディンバラ王立協会の原稿をはっきりと時期を特定できるものではない [b]」と評する。ジョン・ヒル・バートンは、これら覚書の抜き取り見本を出版した最初の人であるが、『人間本性論』の完成の後で『人間知性研究』出版の前に、すなわち 1739 年と 1741 年の間に、これらの大半を日付する。「自然哲学」の項目を、彼は 1739 年に先立つ直前年に割り当てる。これらの推測に、ケンプスミスは明らかに同意している。どの程度までそれらが利用できる事実すべてをカバーするのか、また日付をつけることについて提示されうるのはどんなより正確なものなのか、問われるべきままである。

一般的には、バートンのつけた日付は、そのノートのいくつかの部分においては少なくとも、遅いと結論せざるを得ない。ヒュームの書簡からある関わりある事実の簡単な再考は、より早期でより重要な時期に対して必要な背景を与えるであろう。1734 年春のおそらくアーバスノットであろう医師への手紙で、ヒュームは次のように注記している。「この 3 年間、私は思うのだが、多くの紙に走り書きしてきたが、それには、私自身の考案以外は何も含まれていない。」さらには「（ヒュームの）ラテン語、フランス語、英語で書かれた名高い書籍の読書とイタリア語の習得 [c]」のほのめかしもある。

現在の覚書のほとんどは、着目されるであろうが、読書ノートである第二のカテゴリーに属するものである。オリジナルの思考に属する第一のカテゴリーに属する覚書のほとんどは、思うにそれらの中で 1751 年に故意に焼かれたのである。ヒュームの最も早い時期の手紙（1727 年 7 月 4 日）は、エディンバラからナインウェルズへと発送された借りられた書籍の一連の読書にそれとなく触れている。1730 年頃のある手紙は、二人のフランスの歴史家の読書について言及し、1732 年に書かれた別の手紙には、ほとんど間違いなく彼がベールを学んでいたことが書かれている。決定的な一つのポイントは、日付をつける問題に着手する前に明確にされるべきままである。『わが人生』での一節によれば、ヒュームは 1739 年から 1745 年までナインウェルズに住んでおり、「そのときに、私が少年時代にかなり疎かにしたギリシア語の知識を取り戻した」のである。この言明は、その頃より以前はどんなギリシア語の知識にも失格だと解釈されるかもしれない。いくつかの言語で書かれた著名な書籍を読んでいたことについての 1734 年の彼の所見は、ギリシア語は含まれていない。とは言え、『人間本性論』（1739-1740 年）と『小論集』（1741 年）から、ヒュームが参照と引用のために十分な知識を持っていたことは確かである。彼が『人間本性論』以後の時期に欲していた－そして獲得した－ことは、専門的知識であった。

覚書の日付の推定は三つの節それぞれ別に処理されるべきである。「自然哲学」に関するものは最も早期のものであると思われる。この節は読み物の参照箇所はないけれども、そのノートのうちの三つは他の手掛かりになりうるものを提示する。ミネラルウォーターについての 5 番目と 6 番目のノートと、薬に対する強い偏見といかさま治療の暴露に関する 9 番目のノートは、「アーバスノット医師への書簡」でとても雄弁に描写されているが、1730 年から 1734 年の間の個人的な経験の証拠となる。私は、それゆえ、この節の完成の日付として 1734 年を提案し、1729 年頃の早い段階で始められたと推定する。

「哲学」の節は、それを私は二番目に位置付けるつもりだが近代の著述家たちの引用による直接の証拠を提示している。全部で 40 のノートのうち、16 がベールを参照し、いくつか他のもの（主として引用されていないもの以外の以下で引用されたノート）は同じ出典から引いてきたであろう。すでに見てきたように、ヒュームがベールを 1732 年頃に読んでいたと信じる理由がある。とは言え、正確には、彼がそれら膨大な啓蒙書で学んでいたことは明記されていない。「備忘録の新しい方法」でロックは述べていた。

> 私が何かを書く前に、私の備忘録に著者の名前を書く。そして、その名前の下に、その論考の題目と巻数、その版の時期と場所、そして（決して省略されるべきではないものであるが）その書籍全体が含むページ数を書く。[d]

不運にも、なんら参考文献一覧を精緻に組み立てることもしなかったが、謎めいた「Baile」は、彼が『歴史批評辞典』（1697 年）だけでなく、『辞典』を除いたすべての諸著作を含む『著作集』（1727-31 年）も探究していたことを意味するという内面的な証拠から、十分明らかであると思われる。

第二節での引用において、ひとつも1731年より後に出版された著作がないのだが、そのような一つの事実は、決定的ではないが、確かに示唆に富んでいる。さらには、デュボス司祭からの2番目と3番目のノートは、その注釈者が、技術と学問での独学がいまだ進行中で学識界の前にまだ現わしていなかった、敏感な若い男性であったことをほのめかす。最終的に、いくつかのベールの参照箇所は結局、『人間本性論』自体に現われる。ヒュームがベールやその他の著述家等から一度ならず参考にし書き取ったであろうことは認められる一方で、それにもかかわらず、第二節を『人間本性論』後の時期に分類することは、それ以上の証拠なしに認められないと思われる。これらの事実すべてを考慮に入れれば、「哲学」の覚書は、ヒュームがフランスに出発する前の1730年から1734年の時期に属し、その結果としてそれらは1729年に彼に広がった「思考の新しい情景[(e)]」の一部であると私は推測する。

第三節は、経済、統治、（古代と近代両方の）歴史そして社会の領域をぶらついているさまざまな本性についての269のノートで成り立っている。この節はタイトルがないという事実は、最初の用紙が残存していないという推定に基づいている。それら残っているものについて、最も遅い引用が1738年の出版のものである。そして、ギリシア人からの引用が取り入れられているのはこの節においてである。これらの事実の土台に、第三節は、フランス以後の時期、すなわち1737年から1740年に位置付けられるであろうと、私は思い切って提案する。そのノートのいくつかは、1741年の『小論集』にいる反映されている。もしこの推理が受け入れられるならば、それなら、この節は三つのうちで最も後のもので、『人間本性論』の原稿の完成の後の日付を定められるべき唯一のものである。

現在の視野の中に、これら残存する早期の覚書において示されるようなヒュームの考えについていかなる精密な分析をなすことはなく、むしろそれらが専門家に容易に利用できるような形式でそれらを提示しようとしているのである。それでも、数語の注意すべきことや一般的本性についての若干のコメントは、おそらく、適切であろう。注意すべきことは、三つの節が厳密に相いれないのではないということ、またそれらのタイトルが完全にはあてにならないということが分かることである。特に、第三の、すなわち「一般」の節は、「哲学」のもとに現われると期待されるかもしれない宗教と倫理についての多くの項目を含んでいるのである。例えば、この節の257番目のノートは、「現代人は、単に情緒から持ち去られた推理の転回から、古代人と同様に道徳を論じてこなかった」というヒュームの倫理的立場のまさに大要を現わしている。

一般的なコメントに関する限り、専門家の時期以前の道徳哲学の学生として、ヒュームが「人間本性の学」と名付けたものの側面すべてについて手当たり次第読んでいたのは明らかである。しばしば、実際に、彼は何冊かの本を一度に読んでいたし、それらの中を行ったり来たりと参照していた。記録は時折同調したからなされたり、時折彼がその本を仕上げた後も手近においていた。前者は、明確でありそうであり、参照箇所を与えそうであり、後者は一般的批判的性質のものでありそうである。彼の学究的な心の枠組みは、統計学への注意深いアプローチにほのめかされている。

覚書がしばしばヒュームによって用いられたということは、組織化を欠いているにもかかわらず、オリジナルのノートがとられた後でなされた数々の修正や加筆によって示されている。ここでのかなりの批判的精神は着目されるべきであり、時折完全なノートが棒引きされている。それでもこれら棒引きされたノートのいくつかは、実際にヒュームの出版された著作に後に現われているので、反対意見がそれによって必然的に指摘されないのは明らかである。そのような場合、棒引きは明らかにヒュームの彼自身への指摘の方法であった。

ヒュームはしばしば彼のノートの見直しにおけるスタイルを実践していた。思索家、学者、そして技術者は分離されていなかった。コレクション全体を支配する精神は、エピカルモスから引用された言葉に最も表現されている。それはこのように翻訳されるだろう。「冷静であれ、そして、懐疑的であることを忘れるな。」

ヒュームの覚書の現在のテキストは原文のままであることを狙いとはしておらず、とは言え、それらが知的特徴を反映していると思われるなら、手稿の特異性が呈されている。たとえば、すべての重要な訂正は示されている。棒引きされた語は、各括弧の間に現れ、加筆や改変は山括弧＜ ＞の間に現われている。普通の省略の多くは黙って編者によって略されずに書かれたが、名前やタイトルは角括弧に入れて詳述されている。テキストをさらにいっそう解放し、思考の歴史家による使用を容易にするために、書籍や著述家の引用がより十分な情報にとって参照されうる続く二つのチェックリストがまとめられている。

Ⅰ　ヒュームによって引用された古代の著述家たち

アイスキネス．［Ⅲ，233, 239-40, 249, 258.］
イソップ．［Ⅲ，260.］
アリストファネス．［Ⅲ，166-168.］
アリストテレス．［Ⅲ，265.］
アスコニウス・ペディアヌス．［Ⅲ，209.］
ボエティウス．［Ⅲ，218.］
キケロ[3]．［Ⅱ，11, 17; Ⅲ，89-91, 111, 116, 123, 133, 209.］
デモステネス．［Ⅲ，229-30, 232-35, 237-38, 241, 243, 249, 252, 258, 268.］
ディオドロス[4]．［Ⅲ，203-207, 213.］
エピカルモス．［ページ下部の注 17 で引き合いに出されている。］
ヘロディアヌス[5]．［Ⅲ，221-22, 261.］
ヘロドトス[6]．［Ⅲ，172-77, 245-48, 251-56.］
ユウェナリス．［Ⅱ，1. デュボスの項の下部を見よ。］
リウィウス．［Ⅲ，5, 145-65.］
ルキアノス．［Ⅲ，208, 269.］
プラトン．［Ⅱ，17; Ⅲ，260.］
プリニウス．［Ⅲ，220.］
プルタルコス．［Ⅲ，179-81, 183, 249.］
ポリュビオス[7]．［Ⅲ，230, Ⅲ，5, 262-64, 266.］
ストラボン[8]．［Ⅲ，214.］
スエトニウス[9]．［Ⅲ，117.］
タキトゥス[10]．［Ⅲ，4,104.］
トゥキュディデス[11]．［Ⅲ，144, 236, 244, 249, 258, 266.］
ウァロ[12]．［Ⅲ，215.］
クセノフォン．［Ⅲ，140, 142, 223-28, 231, 249.］

ちなみに、第二節で以下の哲学者たちが言及されている：アナクサゴラス［11, 40］，アナクシマンドロス［13, 40］，アナクシメネス［13］，アリストテレス［12］，デモクリトス［40］，ディアゴラス[13]［12］，ヘラクレイトス［13］，ピュロン［40］，ストラトン[14]［14-15, 40］，タレス［11, 13］，テオドロス［12］

Ⅱ　ヒュームによって引用された近代の著述家たちや諸著作

『連合条項』．［Ⅲ，106. おそらく明記されていない不定期刊行物にみられるものであろう。］

バルネフェルト[15]．［Ⅲ，193. 偉大なオランダの政治家への言及は、おそらくルクレール（下記を見よ）に取られたものである。確かに、そのノートの書き加えられた部分は、年代順配列のために、バルネフェルト自身の典拠に基づくものではありえないだろう。］

ピエール・ベール[16]．（1）『歴史批評辞典』ロッテルダム，1697 年，2 巻．（2）著作集，ハーグ，1727-31，4 巻．［Ⅱ，4-8, 10, 14, 16, 19, 21, 28-30, 32-34. これらノートのいくつかの同一視についての注解は、上の序論で提示されている。］

アンリ・ド・ブーランヴィリエ伯[17]．『フランスの状態』，ロンドン，1727-28 年，3 巻．［Ⅲ，7-8, 11.］

ピーテル・ビュルマン[18]．『ローマ市民租税論』，ユトレヒト，1694 年．［Ⅲ，4.］

ジョサイア・チャイルド卿[19]．『新貿易論』，ロンドン，1665 年．［Ⅲ，93-94.］

『技芸家』．全集，ロンドン，1731-37 年，14 巻．［Ⅲ，28-34．参照箇所すべては 1728 年の巻に見出されよう。］

ラルフ・カドワース[20]．『宇宙の真の知的体系』，ロンドン，1678 年．［Ⅱ，40; Ⅲ，215. これらの参照箇所は、死後に出版された書籍『永遠不動の道徳性に関する論考』（ロンドン，1731 年）も同様にヒュームが参考にし

ていたという明確な証拠を与えない。]

チャールズ・ダヴェナント[21].『イギリス、フランス、オランダ、スペイン間の貿易に関する説明』，ロンドン，1715年.［Ⅲ, 143］

ヨハン・デ・ウィット[22].『オランダと西フリースラント共和国の真の利益と政治的格率』，ロンドン，1702年.［Ⅲ, 77-79, 83-88.］

『商業辞典』，［下のサヴァリーを見よ。］

アーサー・ドブス[23].『アイルランドの貿易と改良についての小論』，ダブリン，1729-31年，2巻.［Ⅲ, 96-99.］

ジャン - バティスト・デュボス司祭[24].『詩と絵画についての批判的考察』，パリ，1718年，2巻［Ⅱ, 2-3. 上のユウェナリスの参照箇所は、デュボスの第1巻第1章に見出されよう。］

［シャルル・デュト］[25].『金融と商業に関する政治的考察』，ハーグ，1728年，2巻.［Ⅲ, 15，68-74. 125-27.］

フランソワ・フェヌロン[26].『神の存在証明』，アムステルダム，1713年.［Ⅲ. 35-37.］

マイケル・ゲッデス[27].『小論文集』，1702-1706年，3巻.［Ⅲ, 100-102. 105.］

『歴史録』，ロンドン，1717-39年，23巻.［Ⅲ, 15, 37. 参照箇所は、1716年と1732年の時の1巻と17巻にある。］

トマス・ハイド[28].『古代ペルシア宗教史』，オックスフォード，1700年.［Ⅲ, 184-92.］

フランソワ・ミシェル・ジャニソン[29].『オランダ連合州とその依存国との共和制の現状』，ハーグ，1729年，2巻.［Ⅲ, 198-201.］

ウィリアム・キング[30].『悪の起源に関する小論』（これはエドマンド・ローによってラテン語から翻訳され、ジョン・ゲイによって徳の根本的原理に関する論文が無名でつけられた），ロンドン，1731年.［Ⅱ, 18, 22-25. これらのノートにあるいくつかのコメントは、上記序論でなされている。］

ジョン・ロー[31].『貨幣と商業に関する考察ならびに国民に貨幣を供給するための提案』，エディンバラ，1705年.［Ⅲ, 80-82.］

ジャン・ルクレール[32].『オランダ王国のオランダ連合州史』，アムステルダム，1723-28年，3巻.［Ⅲ, 194-96; 上記のバルネフェルトも見よ。］

ニッコロ・マキャヴェッリ[33].『著作集』（諸版），ロンドン，1675年.［Ⅲ, 92, 119.］

『ルイ14世のメダル』.［Ⅲ, 130. 先のと後のノートで引用されているサヴァリーの『商業大全』に見いだされる。Ⅲ, 1000-1001,「ルイ14世統治下での鋳造メダル」を見よ。］

ジョン・ポッター[34].『ギリシア古俗』，増補改訂2版，ロンドン，1706年，2巻.［Ⅲ，169-71.］

ウィリアム・パルトニー卿[35].［Ⅲ, 24.“C”のサインのある『技芸家』への投稿は、多くの匿名のパンフレットと同様に、一般にはパルトニーのものとみなされた。］

『金融に関する考察』.［上記のデュトを見よ。］

『政治的考察』.［上記のデュトを見よ。］

シャルル・ロラン[36].『古代史』，パリ，1730-38年，14巻.［Ⅲ, 52. 第5論文第5節「軍事技術について」は、「パリの王立傷病兵病院の設立」と題されている。］

『数百章』.［Ⅲ, 191, また192でも言及されている。ハイド（上記を見よ）が本当の出典であるのは十分明らかと思われる。］

リモジョン・ド サン・ディディエ[37].『ヴェネツィアの都市と共和国』，パリ，1680年.［Ⅲ, 210-12.］

シャルル・イレネ・カステル・ド・サン・ピエール神父[38].『著作集』，パリ，1730年，2巻.［Ⅲ, 124.］

クラウディウス・サルマシウス[39].『アッティカとローマの法に対する諸観察』，ライデン，1645年.［Ⅲ, 141.］

ジャック・サヴァリ・デ・ブリュロン[40].『商業大全』，パリ，1723-30年，3巻.［Ⅲ, 128-29, 131-32, 139. 上記の『ルイ14世のメダル』も見よ。］

ウィリアム・テンプル卿[41].『オランダ共和国に関する所見』，ロンドン，1673年.［Ⅲ, 77.］

セバスティアン・ル・プレストル・ド・ヴォーバン[42].『王室十分の一税あるいは一般税計画』，［パリ ?,］1708年，英語翻訳版同年，ロンドン.［Ⅲ, 134-37.］

アイザック・ウォッシウス[43].『様々な観察の記録』，ロンドン，1685年.［Ⅲ, 216-17］

以下、本翻訳（2）に続く。

原注

a．L.p.154.
b．『ヒュームの自然宗教に関する対話』，ノーマン・ケンプ・スミス編，増補付第二版，ロンドン＆エディンバラ，1947 年，p.35，注 3.
c．L.p.16.
d．ロック，『死後に出版された著作集』，ロンドン，p.322.
e．L.p.13.

訳注

1．本翻訳は、E.C. モスナーにより発表された Hume's Early Memoranda，1729-1740: The Complete Text, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 9, No. 4, Oct., 1948, p.492-518 の前半部 p.492-499 の試訳である。ここでは、以下『メモランダ』と記する。
2．『メモランダ』が発表されたのが 1948 年で、この「騎士道と近代的名誉に関する歴史的小論 An Historical Essay on Chivalry and modern Honour」がモスナーによって発表されたのが 1947 年である。cf. E. C. Mossner, "David Hume's 'An Historical Essay on Chivalry and modern Honour," Modern Philology, XLV（1947），p.54-60.（『近代的名誉と騎士道に関する歴史的論考』，壽里竜訳，思想 デイヴィッド・ヒューム生誕 300 年，p.84-104, 2011）
3．106-43 BC. ローマの演説家、政治家。著作は詩や修辞学、哲学などに関している。『義務について』、『善悪の究極について』、『神々の本性について』、『国家について』、『法律について』といった著作が知られる。
4．前 1 世紀末生まれの歴史家。図書館 Bibliotheke の名で呼ばれる世界史を著した。
5．2 世紀中頃のギリシア文法家。文法の著作がある。
6．c.484- c.425BC. ギリシアの史家。著作に Historiai がある。
7．c.201- c.120. ギリシアの歴史家。主著 Historiae 歴史は、264-144BC を扱った、ローマの発展を中心とした世界史。
8．64-21BC 以後。ギリシアの地理学者で歴史家。小アジアのポントスの出身。アリストテレス学派からストア派に転じた。
9．69- c.140. ローマの文人、騎士身分の出身。初めは法律家となり、のちにハドリアヌス帝につかえたが、引退し文筆家となった。
10．c.56- c.112. おそらくガリア・ナルボネンシス生まれ、ハドリアヌス治下で没した。著作には、『ゲルマニア De origine et situ Germanorum』（98）、『アグリコラ De vita Julii Agricolae』（98）、『同時代史 Historiae』（106-107）、『年代記 Annales』（118）がある。
11．c.460- c.400. ギリシアの歴史家。ペロポンネソス戦争を主とする政治・軍事史を著した（未完）。
12．116-27BC. ローマの文人、学者。著作は文学、言語学、歴史、哲学、数学、法律の諸分野にわたり、490 巻の書物を著したと言われるが、現存するのはわずか。
13．前 5 世紀後半に活動したギリシアの詩人。無神論者として知られた。
14．c.335-c.269BC. ランプサコス出身。ペリパトス学派の学頭（c.287-269BC）。多くの学科について叙述したが、主要な関心は自然学にあった。光や熱が物体を通過することに着目し。真空の存在を主張、実験的に立証した。また、目標や目的を求めることによってではなく、自然学の諸原因から自然界の出来事は説明されるはずだと主張。唯物論的立場をとり、プラトンの霊魂不滅論を否定した。ヒュームは、『エディンバラ書簡』でもストラトンの名前を挙げている。
15．ヨハン・ファン・オルデンバルネフェルト Johan van Oldenbarnevelt. 1547-1619.　オランダの政治家。ハーグで法律を学ぶ。1576-86 年ロッテルダム市の法律顧問、1586 年以後ホラント州議会の法律顧問。オランニュ公ウィレム 1 世に従ってオランダの独立運動を指導。1596 年イギリス、フランスと三国同盟を結んでスペインに対抗し、1609 年にはスペインと 12 年の休戦条約を結ぶことに成功して事実上共和国の独立を承認させたが、マウリッツおよびカルヴィニスト派と激しく対立し、1618 年捕えられて翌年処刑された。
16．1647-1706. フランスの哲学者。一時カトリックに改宗したが、間もなくプロテスタントに戻る（1670）。1681 年オランダに移り、ロッテルダムで Nouvelles de la Republique des lettres 誌を刊行、歴史批評辞典を書いた。宗教的教義と自然的理性とを区別し、教義は多義と矛盾を含み、権威のゆえに信ぜられるのみであるが、人間性徳の理性は宗教がなくても真理と徳とに達しうるとする合理主義を主張し、また異端者や無神論者に対する寛容を説いた。
17．1658-1722. フランスの歴史家、哲学者。封建制を最も自由な制度と定義し、フランス貴族制のドイツ起源を強く主張。ヒトラーの民族主義の遠い先駆者とされる。
18．1668 -1741. Frans Burman の息子。

19. 1630-1699. イギリスの経済学者。イギリス東インド会社理事。1677 年同副総裁、同総裁となる。重商主義者。
20. 1617-1688. イギリスの哲学者。ケンブリッジ・プラトン学派の指導者。ケンブリッジのクレア・ホールのヘブライ語教授（1645）、クライスツ・カレッジ学長（1654）。ホッブズによって促進された機械論、主我論、無神論の傾向に反対して、プラトン主義の立場から宇宙のうちに精神的、造形的な力を想定して宗教的な目的論をとなえ、道徳的認識の先天的性質を説いた。
21. 1656-1714. イギリスの経済学者。重商主義期の自由貿易論者。輸出入総督（1705）。三度イングランド下院議員を務める。重商主義的立場をとったが、一国の経済的発展にとってはある程度の貿易の自由が必要であるとした。政治算術化としても知られる。
22. 1625-1672. オランダの政治家。ドルトレヒト市長の子。
23. 1689-1765. アイルランドの政治家、ノースカロライナ総督。
24. 1670-1742. フランスの批評家、歴史家。外交官となったが（1695）、後著作に従事（1715）。
25. 1684-1741. ニコラ・デュト Nicolas Dutot のこと。アダム・スミス以前の経済思想家。
26. 1651-1715. フランスの聖職者、思想家、文学者。名門に生まれ、パリに出て神学校に学び、聖職者となり（1675）、オニス、サントンジュ地方に布教（1685-86;87）、このころすでに Dialoques sur l'eloquence（1718）を著す。神の存在証明（1712）を書いたルイ十四世の孫ブルゴーニュ公の師傅に任ぜられ（1689）、その教材として Fables（1700）などを著す。
27. c.1650–1713. スコットランドの英国教会聖職者。エディンバラ大学で学位を取得。著作に『エチオピアの教会史』（1696）、『カトリックに対する小論考集』（1715）など。
28. 1636-1703. イギリスの東洋学者。ボドリアン図書館に勤務（1665-1701）、オックスフォード大学アラビア語教授（1691）、ヘブライ語教授（1697）。またチャールズ二世以来宮廷通訳官であった。
29. 1674-1730.
30. 1650–1729. アイルランド聖公会のダブリン主教。スコットランド人を両親としてアントリムに生まれ、ダブリンのトリニティ・カレッジで学ぶ。1674 年に司祭、1679-89 年ダブリンの聖パトリック大聖堂の尚書係 chancellor となり、1689-91 年聖堂参事会長を務める。この間、ローマ・カトリックおよび長老派と多くの論争を展開。ウィリアム 3 世の支持者としてジャコバイト派（ジェイムズ 2 世派）から投獄されるが、1691 年デリ、1703 年ダブリンの主教に任じられた。以後も長老派との論争を継続しながら、他方でアイルランドの教会の向上のために尽力。主著は「悪の起源について De origine mali」（1702, 英訳（1703））で、悪の存在（ことに道徳的悪）と神の全能の概念との調停を試みる。
31. 1671-1729. イギリスの財政家、経済学者。フランスで一般銀行設立の許可を得て（1715）、アメリカにおけるフランス植民地のためにミシシッピ会社を設立し（1717）、フランスの財政に対して大きな勢力を持ったが、紙幣を濫発して財政および経済恐慌を招いた（1720）。
32. 1657-1736. ヨーハン・クレリクスとも。オランダの改革派信者。ジュネーブで生まれ、アムステルダムで死去。ジュネーブで学んでから、グルノーブル、ソミュール、パリ、ロンドンなどに赴く。1679 年リベリウス・デ・サントス Liberius de Santos の偽名で Epistolae theologicae 神学的書簡を出版。三位一体、受肉、原罪などの教理に合理主義的説明を加えた。のちにオランダのアルミニウス派に惹かれてアムステルダムに移り（1684）、同派の神学校で文学と哲学を講ずる。ここでジョン・ロックと出会い、すべての教条主義と闘う自由主思想の旗手となる。聖書の批判的研究を展開し、モーセ五書がモーセによって書かれたことを否定した。
33. 1469-1527. イタリアの政治学者、歴史家。フィレンツェ共和国十人委員会の書記長として（1496-1512）、共和国民兵制度確立に努力したほか、外交使節として神聖ローマ皇帝マクシミリアン一世の宮廷などに赴いた。メディチ家が再びフィレンツェの支配者となるや（1512）、一時逮捕されたのちに引退し、君主論（1532）などを執筆。
34. 1673or74-1747. 英国教会のカンタベリー大主教。オックスフォードのユニヴァーシティ・カレッジに学び、1707 年欽定神学講座教授に任命された。1715 年オックスフォード主教に聖別され、37 年第 83 代カンタベリー大主教に選出された。
35. 1684 -1764. イギリスの政治家。
36. 1661-1741. フランスの歴史家、教育家。古代史の研究に従事。パリ（1694-95;1720）、ボヴェ Beauvaais（1699-1711）の各大学総長を歴任したが、ヤンセン派的傾向のため却けられた。
37. c.1630-1689. フランスの錬金術師。
38. 1658-1743. フランスカトリック聖職者、政治・社会問題著述家。本名シャルル・イレネ・カステル。シェルブール近郊サン・ピエール・シグリーズ城で生まれ、パリで死去。イエズス会学校で学ぶ。1695 年にアカデミー会員に加えられ、同年ティヨンの修道院長。1712 年ユトレヒト和議に枢機卿ポリニャクに随伴、その経験をもとに Projet de paix perpetuelle「永遠平和の草案」3 巻（1713）を著し、カント・ルソーらの平和論にも影響を及ぼした。
39. 1588-1653. フランスの古典学者。セミュールに生まれる。パリで勉学中カソボンと相知ってプロテスタントに改宗、やがてハイデルベルクに転学した。ラテン、ギリシアの古典に精通して古典作家の諸著を公刊し、またローマ法や軍政についての論著がある。オランダのライデン大学教授となる（1632）。一時スウェーデン女王クリスティーナに招かれた（1650-51）。

40. 1622-1690. フランスの商人、経済学者。財を成した後に小間物商をやめ（1658）、王領地の管理人となったが、フーケの失脚（1661）と関連しこの地位を失った。著『完全な商人 Le parfait negociant』（1675）は全ヨーロッパで翻訳された。
41. 1628-1699. イギリスの政治家、著述家。1666 年ブリュッセル駐在使節としてハーグに赴き、イギリス・オランダ・スウェーデン三国同盟を締結した。1669 年ハーグ駐在大使となったが、1671 年にチャールズ二世の対仏密約により覆され引退。再びハーグ駐在大使となる（1674-79）。1677 年オレンジ公ウィリアム（ウィリアム三世）とメアリ（メアリ二世）の結婚を成立させた。1679 年枢密院改革を図ったが失敗、1681 年に引退した。
42. 1633-1707. フランスの武将、戦術家、築城家。
43. 1618-1689. ウィンザーの聖職者。ライデンに生まれた。父はオランダの人文主義神学者ゲラルドゥス・ウォッシウス。

「Ⅱヒュームによって引用された近代の著述家たちや諸著作」で書名が上げられているものは、“Sad-der” 以外はほぼすべて（巻数の多いものだとそれらのうちで欠けているものもあるようであるが）オンライン上で閲覧が可能である。

文献表：

L（原注での略符号）/ David Hume. *The Letters of David Hume Voume1:1727-1765*. ed. by John Young Thomson Greig. Oxford University Press. 2011.

François R. Velde. The Life and Times of Nicolas Dutot. https://www.chicagofed.org/publications/working-papers/2009/wp-10.（Jan, 28, 2015. 確認）

西洋人物レファレンス事典　思想・哲学・歴史篇 . 日外アソシエーツ．2011.

キリスト教人名辞典．日本基督教団出版局．1986.

古代ギリシア人名事典．ダイアナ・バウダー編．豊田和二 他訳．原書房．1994.

古代ローマ人名事典．ダイアナ・バウダー編．小田謙爾 他訳．原書房．1994.

岩波西洋人名辞典．岩波書店編集部編．岩波書店．1981.

ブリタニカ国際大百科事典．フランク・B・ギブニー編．ティビーエス・ブリタニカ．1988.

Oxford Dictionary of National Biography. ed. by H.C.G. Matthew and Brian Harrison. Oxford University Press. 2004

Internet Archive: https://archive.org/

google books: https://books.google.co.jp/

訳註

ヒュームの初期覚書[1]、1729-1740（2）

諸言と編：アーネスト・キャンベル・モスナー
翻訳：竹中久留美

第１節　自然哲学

1．船はいつも、舷側が少したわむとき、もっとも早く進む。
2．互いに寄りかかっている二本の木は、その切り口の間隔に筋交いに置かれたそれら両方と同じだけ重みを支えるだろう。
3．煆焼されたアンチモンはそれ以前よりも重い。
4．自然哲学がそのうちに真理を持たないということの証拠は、それが天空の神々のように離れた、あるいは光のように微細なものの内に継起してきたにすぎないということだ。
5．おそらく、鉱水は、鉱物の層を流れてくることによってではなく、これらの鉱物を形作る蒸気を吸収することによって作られるのであろう。
6．熱い鉱水は冷たいものよりすぐに沸騰しない。
7．冷たい水に入れられた熱い鉄は、すぐに冷たくなる。しかし、再び熱くなる。
8．パリではたいてい、6月、7月、そして8月にほかの9か月間と同じくらいの雨が降る。
9．それらがほとんど不愉快であり、人生の共通の効用の範囲外であるということは、医薬に対する強力な思い込みであろう。というのは、共通の食品などの弱く不確かな効能が経験によってよく知られているからである。これら以外は、インチキ医者のより格好の的である。

第２節　哲学

1．剣闘士の見世物の残酷さにもかかわらず、ローマ人たちは人間性の多くの徴候を見せている。テーブル掛けを盗んだために熱い鉄で奴隷を焼きつけることは、残酷さの一端とみなされた。ユウェナリス。風刺 14。
2．注意深く入念すぎる教育は有害である。なぜなら、（~~彼らの~~[3]）その判断に代わって、他者を信頼するよう人に教えるのだから。デュボス司祭。
3．ある若い人にとって、その人は彼自身を学芸や知識に応用するのだが、彼自身を世界のために鍛える緩慢さは良いしるしである。同上。
4．古代人たちはしばしば、類まれな数の内にいる神について語るけれども、神の唯一性を信じることで、それを彼らは証明しない。なぜなら、キリスト教信者は、（~~唯一性~~）悪魔についても同じ仕方で語るからである。ベール[4]。
5．異教徒たちの告白は、無神論者たちに反するキリスト教徒たちの告白と結び付けることはできない。なぜなら、神は存在し、そしてそれ以上が存在する（~~しない~~）という一つの命題を彼らは決して形作らないからである。これら二つの主張は、いつも同じであった。同上。
6．人間は、痛みを憎む以上に快楽を愛する。同上。
7．人間は、悪徳である。が、悪徳を正当化する宗教を憎む。同上。

8．宗教に関するすべての人の統合の中心は、第一原因があることである。その命題を増加するにつれ、非国教徒を見出す。無神論者たち、エピキュリアンたち、偶像崇拝者たち、そういう者たちは、拡張構成、つまり第一原因などの必然性を主張する。同上。

9．ジェズイットたちの哲学的罪悪を否定する者たちは、人間が彼らの罪のために永遠の処罰に値すると主張する。彼らは自分たち自身を教授するに決して十分な手段を持たないけれども。

10. 無神論者たちは、明らかに良い推論と悪い推論の区別をしている。なぜ悪徳と徳の間にしないのか。ベール。

11. 古代哲学者たちの情感について私たちが持っている説明は、十分に判明であったり首尾一貫したりしていない。タレスが心による世界の秩序づけを認めたということと、アナクサゴラスが初めてであったと言っている二つの文章で、キケロは矛盾したことを言っている。

12. あるものによると無神論には三種類ある。1. 神の存在を否定するような人たち、それはディアゴラスやテオドルスのような人たちである。2. 摂理を否定する人たち、それはエピキュリアンたちやイオニア派のような人たちである。神性の自由意思を否定するような人たち、それはアリストテレスやストア派のような人たちである。などなど。

13. イオニア派の情感について私たちが持っている最も確からしい説明は、あらゆるものの起原をタレスが水から、アナクシマンドロスはものの無限から、アナクシメネスは空気から、アナクサゴラスは彼の同祖からと主張したということである。ヘラクレイトスは火から異なる学派の起原を主張した。

14. ストラトーの無神論は、自然からの世界の起原あるいは活動を授ける物質を考えるので、古代人の最も危険なものである。デカルト派たちが、この無神論を論駁できるのでなければ誰もできないとベールは考えている。

15. ストラトー主義者は、哲学の学派すべての議論に反駁できない。ストア学派者たちについて、彼らは彼らの神は激しく複合的であると主張し、プラトン主義者たちについては、彼らは観念が神性から判明であると主張する。なぜ神の資質や観念がある特定の配列を持ったのかという同様の問いは、なぜ世界が持ったのかというのと同様の困難さである。

16. アプリオリな議論。必然的な実在の存在が限定されえないということは、無限の完全性の観念を先立って形成し、彼の模範まで上り詰める決意をするある知的存在者がいるという結論にただ役立つだけである。このことは矛盾を含意する。ベール。

17. プラトンとキケロは前者と同様後者も魂の永遠性を主張した。さらに、動物のそれをも主張すべきだった。

18. キングによれば、病に3種類ある。欠乏、痛みと悪徳についての病である。最初のは、創造における欠点ではない。なぜならば、創造物の様々な階級があるからである。

19. 人間は、有害なものを避け、痛みによるのと同様快楽（~~痛み~~）の増加と減少によって、有用なものを探すよう決定されてもよかった。人間は、天国では痛みを負わないと想定されている。ベール。

20. 病の起原に関する困難を一般法の弁解によって解く人たちは、世界の創造における善性に加えて、別の動機を想定している。

21. 物質は、すべての種類の運動と目的に無関係である。白紙委任の魂は、すべての知覚に無関係である。それなら、有害な運動あるいは不愉快な知覚には何が必然なのか？宇宙が形作られたであろう多くの計画がある。現在より良いものは何もないということはおかしなことだ。ベール。

22. 自由は私たちが好むだけ物事を快か不快にする力に存すると、キングは言っている。

23. 自由は、道徳的な病の適切な解法ではない。なぜならば、それは聖人と天使たちのような動機によって縛られてきたからである。同上。

24. 神は、自由のない創造物の行為を喜ぶことはできない。しかし、彼はその自由の濫用を喜ぶことができるであろうか。同上。

25. 彼は、人間彼ら自身を喜ばせるために自由を与えたのか。しかし、人間はなおその上よいと決められることを喜ぶ。同上。

26. あらゆる不便さの治療法は、一つの新しいものになるであろう。解答はないのである。天賦の才で計画された著作からの比較の中に、偶然が美を見い出す。

27. 結婚、交接などのつまらない偶然を考察することは、魂の不死に対する一種の反論のように思える。
28. 学識があり洗練された国々より野蛮で無知な国々に無神論を見出すことは、人類についての普遍的な同意から引き出された無神論に反する議論へのより強い反論である。ベール。
29. ローマ人の最高の至上の神性は、ジュピターではなく、スムマーヌスである。ローマ人は、彼に夜の雷が属すると考える。ジュピターの美しい寺院は、形勢が一転した。同上。
30. 自由に抗する議論は、保存は連続創造であり、そしてそれゆえ、神はあらゆる新しい変容とともに魂を想像したはずであるということに由来する。同上。
31. ある原因は必然的かどうか？ある永遠的存在者にとって必然的かどうか？連続する存在者のあらゆる新しい瞬間において必然的かどうか？動きにおいて必然的かどうか？
32. 神は、自由を取り上げることなく、自由の濫用すべてを防ぐことができている。それゆえ、自由は困難の解法ではない。ベール。
33. カルヴァンによれば、神は罪としてではなく、何か他の見解において罪を意志する。同上。
34. 理性に反する：理性の上にある。人間の理性：神の理性。同上。
35. 無神論の体系によって、必然性はあり得ないということをある人たちは主張する。なぜならば、それを裁定するための優れた何ものかなしには、問題さえ裁定され得ないからである。フェヌロン。
36. 存在者と真理と善性は同一である。同上。
37. 神の存在に向けた三つの証明。1. 何ものかが必然的に存在するならば、そのようであるものは無限に完全である。2. 無限の観念は、ある無限な存在者から生じなければならない。3. 無限な完全性の観念は、現実的実在の観念を含意する。同上。
38. 脳についてのデカルト哲学を確証する注目すべき話がある。落馬で負傷したある人は、彼の人生の二十年について忘れてしまったのに、その前のことを普通よりましてやもっと生き生きとした仕方で覚えていた。
39. すべての儀式に実践されるべき多くのしきたりなしには、宗教は有効には自らを維持できない。それゆえ、聖職者たちは、理由を知ることなく、道徳的務めよりこれらについてさらに厳格である。この種の隠れた天性というものがあるのだ。
40. カドワースによれば、四種類の無神論者たちがいる。デモクリトス的すなわち原子論的、アナクシマンドロス的すなわち物覚[5]的、ストラトン的すなわち物活的、ストア的すなわち宇宙形成的な無神論である。それらに、ピュロン的なのと懐疑論的なのも加えていた。それから、スピノザ的すなわち形而上学的な無神論だ。誰かはもしかしたら、~~化学的~~アナクサゴラス的すなわち化学的なものを加えるだろう[2]。

（以下、「ヒュームの初期覚書（3）」へ続く。）

編注[6]

1　節と注の番号付けは、編者によるものである。（以下略。）
2　この節の最後の用紙の裏側には、ヒュームがキケロかポリュビオスのどちらかに見出したであろうエピカルモスの一文がある。私は、その文が哲学の記録への最後の付加であると推測する。それは以下のようである。「落ち着き続けよ、そして懐疑的でいることを忘れるな。」

訳注

3　取消線（－）は、原文では“crossed out”である。以下の取消線も同様である。
4　原文では“Baile”。おそらくはピエール・ベール Pierre Bayle のこと。
5　原文は“Hylopathian”である。 Hylopathism は、物体に知覚能力があるということをいう。
6　E.C. モスナーによる注である。注 1 後半部は、今回の訳出には直接該当しないため省略した。本翻訳（3）で、省略した部分も含めて同注を付す予定である。

＊本翻訳は試訳であり、また続く“Section Ⅲ General”については「ヒュームの初期覚書（3）」にて訳出予定である。

『ラクシュミー・タントラ』第3章訳註

三澤　祐嗣

1　はじめに

『ラクシュミー・タントラ』（*Lakṣmītantra*、略号：LT）は、ヴィシュヌ派の一派であるパーンチャラートラ派の主要な文献の一つであり、およそ9世紀から12世紀の間に編纂されたものとされる。本稿は「『ラクシュミー・タントラ』第1章訳註」（『東洋大学大学院紀要』第49集、2013年、pp. 129–150）および「『ラクシュミー・タントラ』第2章訳註」（『国際哲学研究』第3号、2014年、pp. 175–186）に続くものである。第3章の和訳を試み、適宜註解をつけ、その内容解明に努める。

2　凡例

1．底　本　は *Lakṣmī-tantra: A Pāñcarātra Āgama*（Edited with Sanskrit gloss and introduction by V. Krishnamacharya, Chennai: The Adyar Library and Research centre, 1959）を使用した。
2．翻訳に際し、Sanjukta Gupta の英訳 *Lakṣmī Tantra: A Pāñcarātra Text*（Delhi: Motilal Banarsidass, 2000）を参照した。
3．各偈（シュローカ）は、原文、試訳の順に記し、註は文末に記した。
4．翻訳中の〔　〕は訳者が内容を理解しやすくするために補った部分であり、（　）は訳者による補足的な説明である。

3　『ラクシュミー・タントラ』第3章「3つのグナから成るものの明示」

Śrīr uvāca —
シュリーは語った。

nityanirdoṣaniḥsīmakalyāṇaguṇaśālinī /
ahaṃ nārāyaṇī nāma sā sattā vaiṣṇavī parā // LT 3.1

わたしは、恒久で、汚れがなく、計り知れなく、世のためになるグナ（属性）[1]を持つものであり、ナーラーヤニーであり、実にかの最高存在であるヴァイシュナヴィーである。

deśāt kālāt tathā rūpāt paricchedo na me smṛtaḥ /
saṃvittir eva me rūpaṃ sarvaiśvaryādiko guṇaḥ // LT 3.2

空間、時間、そして形態によって限定されるとわたしが語られることはない。「知」（saṃvitti）[2]のみがわたしの形態（本質）であり、あらゆる「自在力」（aiśvarya）などはグナ（属性）である[3]。

svasvātantryavaśenaiva vibhāgas tatra vartate /

vijñānaiśvaryaśaktyātmā vibhāgo yaḥ sa īritaḥ // LT 3.3

自己の意欲（svātantrya、独立性）によってのみ、〔グナの〕区別（vibhāga）は、そこに生じる[4]。〔グナの〕区別は、「知識」（vijñāna ＝ jñāna）、「自在力」（aiśvarya）、「潜在力」（śakti）から成るということ、それが言われた[5]。

vijñānaiśvaryaśaktīnām unmeṣas tv aparo ’dhunā /
atarkyāyā mamodyatyā niyogānarhayā sadā // LT 3.4
icchayānyat kṛtaṃ rūpam āsīj jñānādike trike / LT 3.5ab

しかし、今、開眼（unmeṣa）は、「知識」（vijñāna ＝ jñāna）、「自在力」（aiśvarya）、「潜在力」（śakti）とは別である[6]。常に、推し量れない者であるわたしの自由自在な生起（創造）の意欲（icchā）によって作られた別の形態は、「知識」（jñāna）などの３種の中に存在する[7]。

yathaivekṣurasaḥ svaccho guḍatvaṃ pratipadyate // LT 3.5cd
tadvat svaccham ayaṃ jñānaṃ sattvatāṃ pratipadyate /
rajastvaṃ ca mamaiśvaryaṃ tamastvaṃ śaktir apy uta // LT 3.6

まさに、澄んだサトウキビの汁が糖蜜性を獲得しているように。そのように、この[8]澄んだ「知識」（jñāna）は、サットヴァ性を獲得している。そして、わたしの「自在力」（aiśvarya）はラジャス性を、そしてまた〔わたしの〕「潜在力」（śakti）はタマス性を〔獲得している〕[9]。

ete trayo guṇāḥ śakra traiguṇyam iti śabdyate /
rajaḥpradhānaṃ tat sṛṣṭau traiguṇyaṃ parivartate // LT 3.7

シャクラよ。これら３つのグナは、３つのグナから成るもの（traiguṇya）[10]と呼ばれる。その３つのグナから成るもの（traiguṇya）は、創造において、ラジャスが第１のもの（優勢）となる。

sthitau sattvapradhānaṃ tat saṃhṛtau tu tamomukham /
ahaṃ saṃvinmayī pūrvā vyāpiny api puraṃdara // LT 3.8

それ（３つのグナから成るもの）は、維持において、サットヴァが第１のもの（優勢）に、一方、還滅において、タマスが前面（優勢）に〔なる〕[11]。わたしは、「知」（saṃvid）からできている者であり、最初の者であり、遍充する者である。プランダラ（城塞の破壊者＝インドラ）よ。

adhiṣṭhāya guṇān sṛṣṭisthitisaṃhṛtikāriṇī /
nirguṇāpi guṇān etān adhiṣṭhāyātmavāñchayā // LT 3.9
cakraṃ pravartayāmy ekā sṛṣṭisthityantarūpakam / LT 3.10ab

創造・維持・還滅を行う者〔であるわたし〕は、諸々のグナを支配し、また、グナを持たない者〔であるわたし〕は、自分の望みによって[12]、これら諸々のグナを支配する[13]。そして、唯一なるわたし（ラクシュミー）は、創造、維持、還滅（終わりを形作るもの）の循環（チャクラ）[14]を廻らす。

Śakraḥ —

シャクラは〔質問した〕。

vidhādvayaṃ samāsthāya jñānādye tu yugatraye // LT 3.10cd
śuddhetaravibhāgena kimarthaṃ tvaṃ pravartase /
vidhayor anayoḥ padme saṃbandhaḥ kaḥ parasparam // LT 3.11

さて、「知識」（jñāna）などの３つの組み合わせに２種の分類を当てはめて[15]、清浄とそれ以外（不浄）との

区分によって、あなたが顕現するのはなぜか。パドマー（蓮華）よ。これら２つの分類において互いに結合（関係）するものは何か。

etat pṛṣṭā mayā brūhi namas te padmasaṃbhave / LT 3.12abcd
私によってこれ（問い）を尋ねられたあなたは語れ。あなたに敬礼する。パドマサンバヴァーよ。

Śrīḥ —
シュリーは〔答えた〕。

aniyojyaṃ mamaiśvaryam icchaiva mama kāraṇam // LT 3.12cd
わたしの「自在力」（aiśvarya）は抑制されないもの（aniyojya）であり、わたしの意欲こそが〔自身が顕現する〕原因である[16]。

muhyanty atra mahānto ’pi tattvaṃ śṛṇu tathāpi me /
īśeśitavyabhāvena parivarte sadā hy aham // LT 3.13
偉大な者たちもこれについて誤解している。そのような真理を私から聞け。なぜなら、支配者（īśa）と被支配者（支配されるべき者、īśitavya）の状態として、わたしは常に顕現するからである[17]。

īśo nārāyaṇo jñeya īśatā tasya cāpy aham /
īśitavyaṃ tu vijñeyaṃ cid acic ca puraṃdara // LT 3.14
ナーラーヤナは支配者（īśa）であり、そして、わたしは彼にとっての支配者性（īśatā）であると知るべきである。 一方、被支配者（支配されるべき者、īśitavya）とは知（cit）と無知（acit）〔の混合したもの〕であると知るべきである[18]。プランダラよ。

cicchaktis tu parā tatra bhoktṛtāṃ pratipadyate /
bhogyopakaraṇasthānarūpaṃ tasyā acitpadam // LT 3.15
さて、そこにおいて、最高処である「知としてのシャクティ」（cit-śakti）は享受者性（bhoktṛtā）を獲得する。無知（acit）の境地（pada）は、彼女の享受される（bhogya）もの（upakaraṇa）としての状態である[19]。

anādyayā samāviddhā sā cicchaktir avidyayā /
mat pravartitayā nityaṃ cicchaktir bhoktṛtāṃ gatā // LT 3.16
ahaṃmamatvasaṃbandhād dhy acit svenābhimanyate / LT 3.17ab
かの「知としてのシャクティ」（cit-śakti）は、常に、わたしによって促された、始まりを持たないものである無知（avidyā）によって影響されたもの[20]である。〔その〕「知としてのシャクティ」（cit-śakti）は享受者性に到達する[21]。なぜなら、わたし（aham）とわたしのもの（mama）という関係により、無知（acit）は、自己によって自己を認識するから[22]。

avidyā sā tirobhāvaṃ vidyayā yāti vai yadā // LT 3.17cd
cicchaktir nirabhīmānā tadā madbhāvam eṣyati / LT 3.18ab
かの無知（avidyā）が、知（vidyā）によって、まさに消滅に向かうとき、そのとき、自己の認識から離れたもの（nirabhīmānā）である「知としてのシャクティ」（cit-śakti）は、わたしの状態にいたるであろう。

tāṃ vidyāṃ śuddhamārgasthāṃ paravyūhādirūpiṇī // LT 3.18cd
pravartayāmi kāruṇyāj jñānasadbhāvadarśinī / LT 3.19ab

最高のヴューハをはじめとするものであり、「知識」（jñāna）の本性（正しいあり方）を見るものであるわたしは、かの知（vidyā）という清浄な道（＝創造）の段階を、恩寵により顕現させる[23]。

rakṣyarakṣakabhāvo ’yaṃ saṃbandho vidhayor dvayoḥ // LT 3.19cd
vidhā rakṣati śuddhādyā rakṣyate ca vidhāparā /
etat te kathitaṃ śakra kiṃ bhūyaḥ śrotum icchasi // LT 3.20

この守護されるものと守護するものの関係は、2つの在り方として存在する。清浄などの在り方は守護し、そして、他方の（不浄などの）在り方は守護される[24]〔ものである〕。これがあなたに語られた。シャクラよ。さらにあなたは何を聞きたいのか。

Śakraḥ —

シャクラは〔質問した〕。

īśeśitavyabhāvena kimarthaṃ tvaṃ pravartase /
īśitavyaṃ kiyad bhedaṃ kiṃ rūpaṃ tatra me vada // LT 3.21

支配者（īśa）と被支配者（支配されるべき者、īśitavya）の状態として、あなたが顕現するのはなぜか。被支配者（支配されるべき者、īśitavya）はどの程度区別され、そこではどのようなものか、わたしに語れ。

Śrī —

シュリーは〔答えた〕。

svabhāvo nānuyojyo ’yaṃ mama nārāyaṇasya ca /
īśo ’ham īśitavyo na sa ca devaḥ sanātanaḥ // LT 3.22

これは[25]、わたしの自性とナーラーヤナの〔自性〕とには、関与していない。かの永遠なる神である支配者（īśa）とわたしは、被支配者（支配されるべき者、īśitavya）ではない[26]。

īśitavyaṃ dvidhā proktaṃ cidacidvyatirekataḥ /
cicchaktir bhoktṛrūpātra sā ca cidrūpadhāriṇī // LT 3.23

知（cit）と無知（acit）という2つの違いにより、被支配者（支配されるべき者、īśitavya）は2種として言われた。「知としてのシャクティ」（cit-śakti）は、ここでは、享受者としてであり、そしてそれが知（cit）の姿を持つ者である。

bhogyopakaraṇasthānair acicchaktis tridhā sthitā /
prasarantyās tṛtīyaṃ me sā ca parva smṛtaṃ budhaiḥ // LT 3.24

「無知としてのシャクティ」（acit-śakti）は、享受される（bhogya）もの（upakaraṇa）の状態により、3種として存在する[27]。それ（「無知としてのシャクティ」）は、覚者たちによって、顕現しつつあるわたしの第3番目の段階と言われる[28]。

vibhakte api te ete śaktī cidacidātmike /
matsvācchandyavaśenaiva mama rūpe sanātane // LT 3.25

また、まさにそのシャクティは、わたし自身の意欲（mat-svācchandya）のみに従って、知（cit）と無知（acit）というわたしの永遠なる2つの形態に分割されている[29]。

cicchaktir vimalā śuddhā cinmayyānandarūpiṇī /

anādyavidyāviddheyam itthaṃ saṃsarati dhruvam // LT 3.26

「知としてのシャクティ」（cit-śakti）は、汚れなきものであり、清浄であり、知（cit）からなる歓喜そのものである。このように、この始まりを持たない無知によって貫かれたもの（anādyavidyāviddheyam）[30] は、確かに、輪廻する。

acicchaktir jaḍāpy evam aśuddhā pariṇāminī /
triguṇāpi mamaivedaṃ svācchandyāt pravijṛmbhitam // LT 3.27

また、「無知としてのシャクティ」（acit-śakti）は、同様に、理性なきものであり、不浄であり、転変するものであり、さらに「3 種のグナ」〔から成るもの〕である。〔しかし〕まさにわたしのこれ [31] は、自身の意欲（svācchandya）により、伸張したもの（遍く広がったもの＝顕現したもの）である [32]。

dhūmaketur yathā dhūmaṃ dīpyamāno bhajet svayam /
śuddhasaṃvitsvarūpāpi bhaje sāham acidgatim // LT 3.28

燃やされる火が、自ずから、煙〔の状態〕をとることができるように、清浄なる「知識」[33] を自性とするもの（śuddhasaṃvitsvarūpā）であるかのわたしも、無知の帰趨（acit-gati）〔の状態〕をとる [34]。

anākrāntā vikalpena śabdair apy akadarthitā /
ādhyānopadhināpy evaṃ varte ’ham acidātmanā // LT 3.29

このように、私は、誤謬（vikalpa）によって覆われないもの（anākrāntā）、また、諸々の言葉（śabda）によって拒否されないもの（akadarthitā）[35] であるが、心に想起させる（ādhyāna）拠り所（upadhi）として [36]、無知のアートマン（acit-ātman）として、展開する。

bahirantaḥpadārthe hi citsvarūpam akhaṇḍitam /
viśinaṣṭi tathāpy etac citrayopādhisaṃpadā // LT 3.30

また同様に、壊れることのないこの知（cit）の本性は、様々な制限（upādhi）を持つことによって、外と内のものに [37]、個別化する。

svātantryam eva me hetur nānuyojyāsmi kiṃcana /
itthaṃprabhāvām evaṃ māṃ vidan buddho bhaviṣyasi // LT 3.31

わたしの自己の意欲（svātantrya、自己の独立性）のみが原因であり、わたしは誰かに支配される者（anuyojyā）ではない [38]。以上、このようにわたしの威光を認識しているあなたは、悟った者となるであろう。

Śakraḥ —

シャクラは〔質問した〕。

kathaṃ sṛjasi vai lokān sukhaduḥkhasamanvitān /
asṛṣṭir hi varaṃ yadvā sṛṣṭir astu sukhātmikā // LT 3.32

あなたはまさに楽と苦に満たされた世界をどうして創造するのか。創造しないことの方が良いのではないか、もしくは楽〔のみ〕を本質とする創造〔の方が良いの〕ではないか [39]。

Śrīḥ —

シュリーは〔答えた〕。

anādyavidyāviddhānāṃ jīvānāṃ sadasanmayam /

saṃcitaṃ karma saṃprekṣya miśrāṃ srṣṭiṃ karomy aham // LT 3.33

始まりを持たない無知によって貫かれている（anādyavidyāviddhā）諸々の生類（jīva）によって積み上げられた善と悪からなる行為を観察して、わたしは（楽と苦が）混合した創造を行う。

Śakraḥ —

シャクラは〔さらに質問した〕。

kṣīrodasaṃbhave devi svācchandyaṃ te kathaṃ bhavet /

karma cet samavekṣya tvaṃ vidadhāsi sukhāsukhe // LT 3.34

乳海より生まれし女神[40]よ。もし、行為（karman）を観察して、あなたは楽と不楽（苦）を生み出すならば、あなたに自身の意欲（svācchandya）はどのようなものとしてあるのか。

Śrī —

シュリーは〔答えた〕。

kurvatyā mama kāryāṇi karma tatkaraṇaṃ smṛtam /

kartuś ca karaṇāpekṣā na svātantryavighātinī // LT 3.35

行為（karman）は、わたしの諸々の機能を果たすものとして、その手段（動機）であると言われている。そして、行為者[41]と手段（動機）の関係は、意欲（svātantrya、独立性）を壊すものではない。

niravadyā svatantrāhaṃ nānuyogapade sthitā /

vibhaje bahudhātmānaṃ kartṛkarmakriyādinā // LT 3.36

非の打ち所のないものであり、独立したものであるわたしは、従属する状態にない。わたしは、行為者、行為、作用などとして、様々に自身（ātman）を分割する。

līlāyai kāraṇaṃ nātra mṛgyam evaṃ sthiro bhava / LT 3.37ab

遊戯（līlā）のために〔創造が行われるのであって〕、ここで原因は探求されるべきものではない。それ故、落ち着け[42]。

Śakraḥ —

シャクラは〔語った〕。

yadvā tadvāstu tad devi svātantryaṃ te yadīdṛśam /

srṣṭiprakāram ākhyāhi namas te padmasaṃbhave // LT 3.37cdef

女神よ。それはそのようであるが、あなたの意欲（svātantrya、独立性）が以上のようならば、創造の種類を話せ。あなたに敬礼します。パドマサンバヴァー（＝ラクシュミー）よ。

iti śrīpāñcarātrasāre lakṣmītantre traiguṇyaprakāśo nāma tṛtīyo ’dhyāyaḥ

以上、パーンチャラートラ派の精髄『ラクシュミー・タントラ』における第３章「３つのグナから成るものの明示」。

参考文献

テクストと翻訳

Krishnamacharya, V. [Edited with Sanskrit gloss and introduction], 1959, *Lakṣmī-tantra: A Pāñcarātra Āgama*. Chennai: The Adyar Library and Research centre.

Gupta, Sanjukta [translation and notes with introduction], 2000, *Lakṣmī Tantra: A Pāñcarātra Text*. Delhi: Motilal Banarsidass.

二次資料

Abhyankar, Kashinath Vasudev and Jayadeva Mo. Shukla, 1977, *A dictionary of Sanskrit grammar*, Baroda: Oriental Institute, 2nd edition.

Rastelli, Marion, 2009, "Pāñcarātra" in Knut A. Jacobsen (ed.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, Vol. 1. Leiden: BRILL, pp. 444-457.

Schrader, F. Otto, 1916, *Introduction to the Pāñcarātra and the Ahirbudhnya Saṃhitā*. Madras: The Adyar Library and Research Centre.

引田弘道　1997 『ヒンドゥータントリズムの研究』山喜房佛書林。

三澤祐嗣　2013 「『ラクシュミー・タントラ』第 1 章訳註」『東洋大学大学院紀要』第 49 集、pp. 129-150。

三澤祐嗣　2014 「『ラクシュミー・タントラ』第 2 章訳註」『国際哲学研究』第 3 号、pp. 175-186。

註

1　第 2 章で示された 6 つのグナ（属性）、すなわち、(1) 知識（jñāna）、(2) 自在力（aiśvarya）、(3) 潜在力（śakti）、(4) 力（bala）、(5) 勇猛さ（vīrya）、(6) 光輝（tejas）を示すと考えられる。

2　ここではシャクティの 6 つの属性の一つ、「知識」（jñāna）のことである。

3　6 つのグナ（属性）のうち、「知識」（jñāna）が本質であり、それ以外の 5 つは付随するものということである。LT 2.26 において、「知識」は形態（rūpa）と説かれ、さらに、ラクシュミーの形態と同じ性質とされている。一方、「自在力」（aiśvarya）などの 5 つのグナ（属性）は特質（dharma）とされ、LT 2.35 で、その「知識」からの流出（sruti）と説かれる。Krishnamacharya による註釈では、「『知識』（jñāna）は、本性（自己の形態）を観察する特質である。一方、その他の 5 つのグナ（属性）は、観察された本性（自己の形態）という副次的なもの（guṇabhūta）である、という意味である」（"svarūpanirūpako dharmaḥ jñānam. anye pañcāpi guṇāḥ nirūpitasvarūpaguṇabhūtā ity arthaḥ." [Krishnamacharya 1959: p. 11]）と説明される。Gupta は「シャンカラーチャーリヤは、ほとんどの場合、対象（事物）を nāmarūpa と呼ぶ。3 つの経験的な制限は一般的に時間、場所、対象（事物）である。したがって、ここでは rūpa は一般的に対象（事物）について言及していると推定されうる」と説明し、"rūpam" を "the essence of my being" と訳している［Gupta 2000: p. 16］。

4　Krishnamacharya による註には、「このように、区別（vibhāga）もまた、まさにわたしの意欲（icchā）によってなされることを言って、〈自己の意欲〉（"svasvātantrya"）というのである。」（"itthaṃ vibhāgo 'pi madicchākṛta evety āha — svasvātantryeti." [Krishnamacharya 1959: p. 11]）とある。Gupta は「ラクシュミーの完全な至高性は、ここにおいて、創造活動のあらゆる局面における彼女の完璧な独立性を断言することによって、強調されている」と説明している［Gupta 2000: p. 16］。このように、ここでは、ラクシュミーの独立性を提唱していると解することができる。

5　この分類は LT 2.49 においても説かれ、そこでは自性（svabhāva）と呼ばれている。これらの自性は、顕現しつつある状態で、原理（tattva）の 3 種の区分とされる。残りの 3 つ、すなわち「力」（bala）、「勇猛さ」（vīrya）、「光輝」（tejas）は、LT 2.50 において、3 つのグナ（guṇatraya）と呼ばれ、続く LT 2.51 で、知識（jñāna）などの流出（upasarjana）とされる。

6　ここでの創造は、LT 第 2 章の開眼（unmeṣa）と呼ばれる清浄な創造とは異なるということを説明していると考えられる。LT 2.21; 22 では、開眼（unmeṣa）とは、海から月が昇るときのように顕現しつつある状態のことであり、わたし（aham）すなわちラクシュミーであり、ナーラーヤナのシャクティ（nārāyaṇī śaktiḥ）であり、創造のための意欲を特徴とするものであると説明される。Krishnamacharya の註では、「〈別である〉（"aparaḥ"）〔云々〕とは。すでに、清浄な創造において、1 つの開眼（unmeṣa）が言われた。今、清浄ではない性質の 3 つのグナから成るもの（traiguṇya）の創造において、開眼（unmeṣa）は別ものであるという意味である。」（"apara iti. pūrvaṃ śuddhasṛṣṭau eka unmeṣa uktaḥ. adhunā aśuddhātmakatraiguṇyasṛṣṭāv anya unmeṣa ity arthaḥ." [Krishnamacharya 1959: p. 11]）と説明される。

7　別の形態とは、サットヴァ、ラジャス、タマスからなる「3 種のグナ」のことである。Krishnamacharya の註では、「「知識」（jñāna）などの 3 種の形態は、サットヴァなどの 3 つから成るものとして、別様に作られたという意味である」（"jñānāditrikarūpaṃ sattvāditrikātmanā anyathā kṛtam āsīd ity arthaḥ." [Krishnamacharya 1959: p. 11]）と説明される。

8　"ayam" は男性形であるが、"jñānam" を修飾していると解した。

9　Krishnamacharya の註には次のようにある。「まさにそれを言って、〈そのように〉という。「知識」（jñāna）はサットヴァ性によって、「自在力」（aiśvarya）はラジャス性によって、「潜在力」（śakti）はタマス性によって生み出される、ということが意趣されている。」（"tad evāha — tadvad iti. jñānaṃ sattvatayā, aiśvaryaṃ rajastayā, śaktiś ca tamastayā jātam iti bhāvaḥ." [Krishnamacharya 1959: p. 11]）という。このように、註釈ではサットヴァなどの「3 種のグナ」によって知識などの 3 つが生み出されるとされるので、「3 種のグナ」は原因や構成要素のようなもとして言及されている。また、知識などが「3 種の

グナ」の性質を獲得していることに注目すれば、サットヴァ性などは獲得されるものとして考えられる。そのため、サトウキビの例にも照らし合わせれば、知識などが最初から「3種のグナ」を具備しているということであり、属性や性質のようなものとしても考えられる。しかし、これら「3種のグナ」が清浄であるあるはずの最高神の6つのグナのうちに本来的に備わっているのは不自然であると感じる。古典サーンキヤなどで説かれる通り、「3種のグナ」はプラクリティに帰される物質的なものと考えられるためである。ただし、ここでの創造は、第2章の清浄なる創造とは別ものであることが語られているので、知識などの3つの状態は、6つのグナを完全に備えた最高神の状態とは異なる（すなわちより顕現が進んだ状態）と考えられているのかもしれない。いずれにせよ、後の偈で語られるとおりに、創造、維持、還滅の3つの循環に結び付けられることを考えれば、知識などの3つが「3種のグナ」の性質を有することにより、現象世界の成り立ちに関与するようになると考えるのが妥当であると思われる。

10 Krishnamacharya の註によると、「“traiguṇya”（3つのグナから成るもの）とは、“cāturvarṇyam”と同じように、〔接尾辞 ya については〕本来の意味を保持した付加字としての“ya”である。」（“traiguṇyam iti cāturvarṇyam itivat svārthe ṣyañ.” [Krishnamacharya 1959: p. 11]）と説明される。すなわち、“traiguṇya”とは“traiguṇa”と同様の意味ということである。接尾辞“ya”には3種類の用法がある。(1)「性質」という意味として、(2)「性質」特に「専門的職業」という意味として、(3) 元の語と同じ意味として、用いられる［Abhyankar and Shukla 1977: p. 402］。ここでは3番目の用法である。すなわち“vaiśvarūpya”は“vaiśvarūpa”と意味的に異ならないということである。*Aṣṭādhyāyī* 5.1.123-124 も参照。

11 ラジャスは「自在力」（aiśvarya）と結びつき世界の創造に関与し、サットヴァは「知識」（jñāna）と結びつき創造された世界の維持に関与し、そしてタマスは「潜在力」（śakti）と結びつくことにより維持された世界が還滅することに関与する。

12 Krishnamacharya の註では、以下のように説明される。「〈自分の望みによって〉（“ātmavāñchayā”）とは。これによって、世界の創造において、リーラー（遊戯）こそが目的（動機）であるということが言われているのである。次のように尊者バーダラーヤナは語った。『しかし、世間と同じく、単なる遊戯（līlā）である』と」（“ātmavāñchayety anena jagatsṛṣṭyādau līlaiva prayojanam ity uktaṃ bhavati. yathāha bhagavān bādarāyaṇaḥ — “lokavat tu līlākaivalyam” iti.” [Krishnamacharya 1959: p. 11]）。このように、注釈者は『ブラフマスートラ』II.I.33 を引用し、最高神の意欲を遊戯（līlā）に結びつけている。

13 創造・維持・還滅を行う者（sṛṣṭisthitisaṃhṛtikāriṇī）とは、これらの循環を支配し、それらを超えた存在であることが示唆されている。また、グナを持たない者（nirguṇā）とは、ここでのグナはサットヴァ、ラジャス、タマスからなる「3種のグナ」という物質的要素の機能を有するものであり、それを持たないということはプルシャの機能をも示唆している。Krishnamacharya の註には、「〈また、グナを持たない者〔であるわたし〕は〉（“nirguṇāpi”）とは。すでに6つのグナに関して言われたことから、グナかを持たない（nirguṇa）という語とはサットヴァ、ラジャス、タマスの形態（性質）が混ざったグナから離れているという意味である」（“nirguṇāpīti. pūrvaṃ ṣāḍguṇyasyoktatvāt atra nirguṇapadasya sattvarajastamorūpamiśraguṇarahitety arthaḥ.” [Krishnamacharya 1959: p. 11]）と説明される。これらはいずれもラクシュミーのことであり、本来ヴィシュヌが持つ最高神の機能がラクシュミーに帰されているのである。

14 循環とヴィシュの持物である円盤を掛けているのであろう。

15 おそらく、「自在力」（aiśvarya）に創造とラジャスを、「知識」（jñāna）に維持とサットヴァを、「潜在力」（śakti）に還滅とタマスを対応させていることを示していると思われる。

16 ラクシュミーは、「自在力」（aiśvarya）により、妨げられることなく、思いのままに世界を創造し、彼女が創造の意欲を起こすことにより、世界は始まるのである。LT 2.24 には、ラクシュミーは妨げられず、抑圧されない「自在力」（aiśvarya）が、満ちあふれていると説かれる。また、LT 2.28 において、生起する（udyatī）ラクシュミーが妨げられないのは「自在力」（aiśvarya）のためであり、また、それは意欲（icchā）であるとも説かれる。Gupta は、「ここでの aiśvarya は、その語がラクシュミーの本質的な性質として使用されているので、神的属性の2番目を意味してはいないであろう。それ故、このコンテクストにおいて、aiśvarya は、彼女の本質を構成する6つの属性の集合を示している」と説明している［Gupta 2000: p. 16］。しかし、LT 2.28 の説を鑑みれば、この偈では単純に6つの属性の2番目である「自在力」（aiśvarya）の性質について説かれていると考えることもできるであろう。

17 支配者（īśa）とは清浄な創造の段階で、ラクシュミー・ナーラーヤナの状態である。一方、被支配者（īśitavya）は不浄な創造の段階である。Krishnamacharya による註釈においては、「清浄とそれとは別（不浄）の創造の2つの関係が言われて、支配者と被支配者（支配されるべき者）という。守護されるべきものと守護するものの状態という意味である」（“śuddhetarasṛṣṭyoḥ saṃbandha ucyate — īśeśitavyeti. rakṣyarakṣakabhāva ity arthaḥ.” [Krishnamacharya 1959: p. 12]）と説明される。一方、Gupta は「最高神の本質、すなわち最高の真実（最高原理）としてのラクシュミーは、おおむね未分化のブラフマンと同一である。次の段階において、〈最高神〉と〈彼の本質〉は、顕現した属性すなわち、ラクシュミーとナーラーヤナで表された神的実在と最高精神として区別される。次の段階では、最高神は創造の内にあるけれども、それを超越している。超越者としての彼は Īśa（支配者）であり、一方、内在者としての彼は支配された（宇宙）すなわち Īśitavya である」［Gupta 2000: p. 16］と説明し、支配者（īśa）の位置づけがはっきりとしていないように思われる。

18 支配者（īśa）と支配者性（īśatā）の対応は、LT 第2章で説かれた清浄な創造の段階における「わたしという実在」

（ahamartha）と「わたし性」（ahaṃtā）の関係に対応すると考えられる。そして、被支配者（īśitavya）は不浄な創造の段階であり、知（cit）と無知（acit）の2種からなるのである。Gupta は「このように、同じ原理が、主観的であると同時に客観的である世界に展開する。主観的創造としての最高の意識原理はその意識的性質を保持しているが、しかし、客観的創造としてのそれは物質に変化する」と説明する［Gupta 2000: p. 16］。

19 被支配者は2種からなるのであるが、それぞれが、知（cit）:「知としてのシャクティ」（cit-śakti）＝享受者性（bhoktṛtā）、無知（acit）:「無知としてのシャクティ」（acit-śakti）＝享受されるもの（bhogyopakaraṇa）ということである。

20 すなわち、揺さぶられたもの、促されたもの、または刺激されたものという意味である。

21 無知（avidyā）によって影響された「知としてのシャクティ」は享受者性を獲得するということ。

22 享受者として確立するには、自己とそれ以外を区別しなければならない。自己とそれ以外の区別が曖昧であれば享受者と享受されるものの関係は成立することはできない。すなわち、享受者である主体と享受されるものである対象の関係である。対象があるからこそそれを受け取る主体が必要であるし、逆にまた主体があるからこそ対象は成立するのである。そして、その最初のものが「わたし」と「わたしのもの」の区別である。自己によって自己を認識するとは、すなわち、わたしである主体から享受されるものとしての対象が区別されると言うことである。このような無知（acit）の機能はアハンカーラの機能を連想させる。MBh 12.291.21 にはマハットの誕生を「知の創造」（vidyāsarga）、アハンカーラの誕生を「無知の創造」（avidyāsarga）と説く。用語は異なるが、このようなアハンカーラのイメージを踏襲しているのかもしれない。一方、Gupta は“That conscious element (citśakti), influenced by beginningless nescience (avidyā) which is introduced by me, becomes the enjoyer and, on account of its own ego-hood, identifies itself with non-conscious objects in terms of the relationship I and mine.”と訳す［Gupta 2000: p. 16］。

23 LT 3.16–19 は前後関係が不明瞭で、内容が入り乱れている。まず知（cit）と無知（acit）、知（vidyā）と無知（avidyā）の関係について説かれるが、その後に唐突に恩寵による顕現について語られる。Gupta は“That (absolute) knowledge present in the pure course (of creatoin) is introduced by me as the supreme Vyūha, ...”と訳し、「この文は混乱していて、無関係であるように見えるが、最高神と彼の Śakti の究極的な本質を弟子に思い起こさせるためにここに置かれている」と説明している［Gupta 2000: p. 16］。

24 13 偈の Krishnamacharya の註釈にある通り、守護するものは、清浄の創造の段階であり、支配者（īśa）である。一方、守護されるものは、不浄の創造の段階であり、被支配者（īśitavya）である。

25 支配者（īśa）と被支配者（īśitavya）とが区別される状態のこと。Gupta も参照［Gupta 2000: p. 17］。

26 この文章は乱れているため、意味が判然としない。「わたしは支配者（īśa）であって、被支配者（īśitavya）ではない。かの永遠なる神もまた」と訳すことも可能であるが、ラクシュミーであるわたしが、支配者（īśa）であるのは不自然であり、支配者（īśa）は男性形であるから矛盾が生じる。また、「わたしは支配者（īśa）でも被支配者（支配されるべき者、īśitavya）でもない。かの永遠なる神もまた〔同様である〕」と訳すこともできるかもしれない。Gupta も“The eternal God and myself do not (really possess the aspects of) Īśa or īśitavya.”と訳している。しかしこの場合、支配者（īśa）はナーラーヤナ、支配者性（īśatā）はラクシュミーと同定される LT 3.14 の内容と矛盾してしまう。おそらくこの偈では、被支配者（īśitavya）は、不浄な創造の段階であるため、清浄な創造の段階であるラクシュミー（わたし）とナーラーヤナは直接に関係していないということを意味しているのであろう。

27 LT 第5章では、物質的創造が3種類において説かれている。このことを指している可能性もある。

28 第3番目の段階とは何を指しているのであろうか。まず考えられるのは、1番目は支配者（īśa）と支配者性（īśatā）、2番目が被支配者（īśitavya）、そして3番目が「知としてのシャクティ」（cit-śakti）と「無知としてのシャクティ」（acit-śakti）である。あるいは LT 第5章の物質世界の創造の第3番目と関連しているかもしれない。

29 Gupta は、「これらのシャクティは、一見すると、異なるものとして認められるが、基本的にそれらはまったく同一のシャクティである」と説明し、第4章を参照するよう指示している［Gupta 2000: p. 17］。

30 おそらく不浄な創造の段階にあるものであろう。LT 3.16 も見よ。Gupta は、“Influenced by beginningless nescience it ...”と訳す［Gupta 2000: p. 17］。

31 “idam”は中性名詞であり、何を指しているのか不明である。文法的に合わないが、知としてのシャクティか無知としてのシャクティ、あるいはシャクティそのものを挿しているのかもしれない。

32 Gupta は“... yet I voluntarily manifest myself as such.”と訳す［Gupta 2000: p. 17］。

33 saṃvid ＝ jñāna と考えられる。LT 3.2; 8 を参照。

34 Gupta は“bhajet”を“produces”、“bhaje”を“assume”と訳している［Gupta 2000: p. 17］が、両方とも「〔の状態〕をとる」と訳した。火が自ら生み出した煙によって煙の性質を帯びるということ、そして同様に、本来清浄であるものが、不浄なものへと変化するが、それによって、清浄であるものもまた、不浄なものの性質を帯びるということである。Krishnamacharya による註釈では、「炎（jvalana）の本性である火（煙の印を持つもの、dhūmaketu）も、汚れた煙の性質を受け取るように、そのように、無知（ajñāna）の自性であるわたしも、無知（acit）の状態になって、という意味である」

（“jvalanasvabhāvo ’pi dhūmaketur yathā malinadhūmarūpatāṃ pratipadyate, tathājñānasvarūpāpy aham acidbhāvam āpadya ity arthaḥ.” [Krishnamacharya 1959: p. 12]）と説明されている。

35 すなわち、すべての言葉によって確証されている、ということである。

36 Krishnamacharya による註釈では、次のように説かれている。「〈心に想起させる拠り所として〉（“ādhyānopadhinā”）とは。『わたしの意欲としての制限によって』という意味である。あるいは『瞑想の拠り所のために』という意味である。次のように言われる。『瞑想という平安の場所である』（“dhyānaviśrāmabhūmayaḥ” LT 4.24）と」（“ādhyānopadhineti. madicchārūpopādhinety arthaḥ. dhyānālambanārtham iti vārthaḥ. yathā vakṣyati — ‘dhyānaviśrāmabhūmayaḥ’ (LT 4.24) iti.” [Krishnamacharya 1959: pp. 12–13]）。これに関して、Gupta は、「編者は“ādhyānopadhi”に 2 つの説明を与えている。1）制限としてのわたしの意欲、2）わたしを心に描くために必要な制限。最初の方が妥当と思われる。」と説明し、“voluntarily”と訳している［Gupta 2000: p. 17］。しかし、“ādhyānopadhi”には意欲というような意味は見出せず、2 番目の方が妥当と考えられ、そのように訳した。

37 Gupta は外を無知（non-conscious）の創造、内を知（conscious）の創造に当てはめている［Gupta 2000: p. 17］。

38 おそらくこの偈は、30 偈で制限されると説かれたため、知（cit）が制限されるのであって、女神は本来的に制限されるものではないということを説明するために説かれているのであろう。Gupta の訳では、“Such limitations are imposed by my own (divine) sovereign (will) and I am subordinate to none”というように、“Such limitations”を補っている［Gupta 2000: p. 17］。

39 Krishnamacharya による註釈には、「〈創造しないこと〉（“asṛṣṭiḥ”）とは。ここにおいて「そして、慈悲（anukampā）に促されたものは、ただ楽のみを創造すべし」という『シュローカヴァールッティカ』の言葉が思い出されるべきである」（“asṛṣṭir iti. atra “sṛjec ca sukham evaikam anukampāpracoditaḥ” iti ślokavārttikavacanaṃ smartavyam.” [Krishnamacharya 1959: p. 13]）と説かれる。

40 LT 1.30–32 を参照。

41 “kartṛ”について、Gupta が“a creator”と訳しているように［Gupta 2000: p. 18］、ここでの行為者とは創造者のことであろうか。2.46cd; 47ab において、わたし（ラクシュミー）が作者性（kartṛtva）を自らに獲得する状態がプラディユムナであると説かれており、その作者性（kartṛtva）は創造者の性質であると考えられる。これに従えば、ここでも同様に、“kartṛ”に創造者の性質を認めることはできるのであろうが、単純に行為者としても考えられる。

42 32 偈から 37 偈のこの一連の問答は、インド思想に横たわる根本的問題を孕んでいる。32 偈では、まず、楽と苦がある世界をどうして創造するのか、楽のみの世界を創造するか、そうでなければ創造しなければ良いのではないか、と問われる。それに対する回答として、33 偈では、善と悪があるから、楽と苦のある世界を創造するという、ある意味単なる現状説明にすぎない回答がなされる。そこでさらに追求して、自身の意欲により創造しているのではないのか、いったいどこに自身の意欲があるのか、自身の意欲によってではなく、創造させられているのではないかとの問いが投げかけられる。そこで、自身の意欲は行為によって影響されることはなく、また、独立したものであり、何ものにも従属することはないと説明し、最終的に遊戯（līlā）が原因であるとして、この問答を締めくくる。このように、清浄であり、恩寵を持つ最高神が、どうして苦の世界を創造するのかという問いに対する説明として、最終的に最高神の遊戯（līlā）として問答を終わらせてしまうのである。

キーワード

ヒンドゥー教、インド哲学、タントラ、パーンチャラートラ派、『ラクシュミー・タントラ』

『縁起経釈論』の「生」「老死」解釈訳註

堀内　俊郎

はじめに

『縁起経釈論』（PSVy）という著作は、世親（ヴァスバンドゥ）による『縁起経』の註釈書という体裁を取るが、その実、縁起とは何かという問題に対する詳細な論文である。本論に関しては松田和信による再発見といってもよい画期的な業績や、続く諸研究によって、地盤が固められた。本庄良文の『決定義経註』和訳による、同論との対応の指摘も重要である。『縁起経釈論』には徳慧（グナマティ）による註釈（PSVyT）があるが、同氏がその訳註で指示するように、『決定義経註』には『縁起経釈論』のみならず、その徳慧註と対応する箇所すら、いくつか見られるのである。室寺義仁によるいくつかの支分に対する校訂テキストや訳註などの一連の研究も着実な進展をもたらした。ただ、それ以降は研究が大幅には進んでいない状況にあるといってよい（先行研究の詳細については楠本［2007］を参照。また、近年では荘［2013ab］がある）。言及があってもチベット語訳の誤読にもとづく誤解も散見される[1]。

本稿では、そのうち、これまで取り上げられてこなかった、生と老死の解釈について訳註を提示する。「老死」解釈のあとには『縁起経』の残りの経文に関する解釈や議論が続くが、そこは扱わない。

ところで、本論は縁起に対するさまざまな異説や他の経典の説を引き合いに出しているため議論が複雑となっており、世親の本意がどこにあるかが分かりにくいということは確かである。他方、徳慧註では、十二支縁起の各支分の解釈の最後に、それぞれの支分に対する世親による解釈の要義（piṇḍārtha）が、5、乃至、15 の観点からまとめられている。それらの要義は世親本文の一々の箇所との対応づけがなされており、一種の分段ともなっているわけである。本訳註ではその分段を採用し、その内容を【 】内に挙げておくこととする。

凡例

＜＞：徳慧註による補い。

〔〕：筆者による補い。

＊：徳慧註による「要義」が指示する世親本文の箇所（本訳註では分段のわかりやすさという観点から少し位置を変えて（たいていは徳慧が指示するよりも前の箇所に）要義の場所を示したことが多い）。

【】：徳慧によるその「要義」にもとづく分段。

*： 想定サンスクリット。

＋＋： AVSN に対応がある箇所（同論には相当の分量、本論に対応する箇所がある。また、本庄訳によって適切な訳が与えられている。生や老死の同義語などについてはそれや本庄［2014: 360-361］を参考にさせていただいた。なお、AVSN に対応しない箇所もあり、また、『縁起経釈論』や徳慧註によって逆に AVSN の読みが修正しうる箇所もいくつか存在する）。

訳註

「生の分別章」

（PSVy, D47b6-, P55a2-; PSVyT, D198a1-, P238b8- [2]）

【(I) 有情数（有情に含まれること）の設定[3]】

「「有を縁として生」とい (D48a) う生とは何かというと、(i) ＊あれこれの有情にとっての、＜(ii) あれこれの有情の集合（ris）における（1）生、（2）発生、（3）入〔胎〕、（4）出生、（5）出現、（6）蘊の獲得、（7）界の獲得、（8）処の獲得、（9）諸蘊の出生、（10）命根の出現、これが生と言われる＞」

と詳細に出ているそれら〔の経句〕によっては、どのような者たちにとって〔の生であり（＝(i)）〕、どこにおける〔生であり（＝(ii)）〕、生の特質は何か（＝（(1)〜(10)））、というそのことが説かれる

＋「(i) あれこれの」とは、〔三〕界、〔五〕趣、〔四〕胎（yoni＝四生）、〔四〕州、身体の本体の区分[4]が異なっている有情たちにとっての、である＋。名とその色が結合したもの[5]が、「有情（*sattva）」と言われる。なぜなら、“執着の力によって結合している相続の住まいであるから[6]”というのが語源解釈であるから。この「結合している相続」と言われるものは何かというと、因果の事物が結合している相続が、「結合している相続」と言われる。ここで「相続」とは、連続体（breng chags）であると主張される。それはまた、相続が断絶しないことである。

【(II) 共通〔性〕（mthun pa）の設定】＊＋「(ii) あれこれの有情の集合（ris）に」とは、およそ、あるものと類似する有情の集まり（衆同分）を指す＋。

【(III) 同義語の必要性の設定】「(1) 生、(2) 出生」と詳細に出ているのは、＊順々に解説される[7]のが、生の同義語である。すなわち、別の観点から説くのが適切である。

「生とは何かというと、生であるものである」というこの語の流儀（lugs）は以前に生じていないというならば、これは以前に生じていないのではなく、それらは以前に生じたのである。なぜなら、意図的なものだ[8]から。つまり、同様に、他の諸の〔同義語〕にとっても、意味に区別はないと説くために。＊＋状態の相違（viśeṣa）を説く意味を持つのが、他の同義語である。

【(IV) 異なった状態の特質の設定】＊つまり、引かれた通りに[9]、名色を始めとし、受に至るまでの間の最初の出現[10]が、「(1) 生」である。なぜなら、その時に、その有 (P55b) 情の衆同分（ris skal ba 'dra ba）に生まれるから。＊生まれてから[11]、名色が完成するのが、「(2) 発生」である。名色が完成し〔てから〕感官（根）が欠くことなき（*avikala）[12]状態に行くのが、「(3) 入〔胎〕」である。入〔胎〕してから[13]、六処が、母の胎から生じて[14]、〔色などという〕対象を認識することに直面して出生するのが、「(4) 出生[15]」である。つまり、母胎の門から生ずることである。生まれた者がさらに存続すること[16]が、「(5) 出現」である。

そのようであれば、「有を縁として生」というのは、完き生（＝一生）に含まれている＋。以前（前世）に引かれた通りに、名色、乃至、受に至るまで、＋これが、異なった状態の特質 (D48b) である。

【(V) 自相の設定】＊生の自相は、有情たちにとっての自己の本体（身体）の獲得（*ātmabhāvapratilambha）である。その自己の本体の獲得を説くのが、「(6) 蘊の獲得、(7) 界の獲得、(8) 処の獲得」と言われる。そのようであれば、有情たちの自己性（bdag nyid）は3種類である。なぜなら、蘊など（＝蘊・界・処）という相続に対して有情であると想念して執着しているからである。〔蘊など〕3つを述べたのは、“(i) 単一であり (ii) 身体を持ち (iii) 対象を認識するものが我（アートマン）である”という、3種類の我という想定（我についての3種類の想定）を取り除くために。(i') 集積（rāśi）の意味が蘊の意味[17]であるので、「蘊」と述べたのは、単一のものが我であるという想定を取り除くためである[18]。(ii') 法のみで、欠いているものが界である、というのが語源解釈[19]であるので、「界」と述べたのは、身体を持つものが我であるという想定を取り除くためである。(iii') 眼などという、対象を認識するものは諸の処（āyatana）であって[20]、認識する我などはまったく存在しないので、「処」と述べたのは、第3の我という想定を取り除くためである (P56a)。

【(VI) 包摂の設定】＊そのように、状態と共である生の特質の異なりを詳細に説いてから、さらに簡略に説くのが、「(9) 諸蘊の出生」「(10) 命根の出現」である。そのように考えれば、湿生と化生の有情たちの生の特質も説かれたのである。そのなか、新しく生ずることが、「出生」である[21]。「命根」とは、有情たちの以前（前世）の業によって引かれた、衆同分（skal ba 'dra ba）の相続へ結合させる能力であり、それによって、その衆同分（ris

mthun pa）に生まれた蘊の相続[22]が活動して住する。そして、その住すること（存続）も、「命」と言われる。

そのようであれば、要略すれば、衆同分に結生して、相続を伴っているのが、生であると説かれたのである。

【問い】5種類の生のうち[23]、最初の生（＝（1））は、とりあえず、「有を縁として」であるということが適切であろうが、一方、その後の諸の〔生〕は、後のものが〔その〕後のものの縁であるのであるから、どうして「有を縁として」と言われるのか。

【答え】【（VII）有の縁であることの設定】＊有によって、最初の「生（＝（1））」に対して、以下のような姿を持つ能力をあらしめ〔る。すなわち、〕その〔能力の〕特殊性によって、残りの他の〔4つの〕状態も、後のものが〔その〕後のものの縁となるのである。それ（＝有）が根本であるから(D49a)、「有を縁として」と説かれる+。

『分別〔縁起〕初勝〔法門〕経』にも、世尊によって、

「そのように、比丘たちよ、4種類の特質を持つ生は、（I）どのような順序で生まれるのか、（II）何が生まれるのか、（III）どのように生まれるのか、それが、この生の特質であると知られるべきである」

と説かれている。「4種類の生の特質」とは、引かれた通りの（i）名色と（ii）六処と（iii）触と（iv）受の特質である。

【（VIII）順序の設定】（I'）どのような順序で生まれるのかは、＊（1'）種子を植える生[24]と、その後に、（2'）それが増大する生[25]と、その後に、（3'）生まれた（*prasūta）生[26]と、その後に、（4'）増大する生[27]と、（5'）増大してから(P56b)、享受と言語表現の能力を得る生で[28]あり、この順序で生まれるのである。

【（IX）身体（本体、lus）の設定】（II'）生とはさらに何か（＝何が生まれるのか）というと、＊蘊・界・処が生（生まれる）なのであって、我ではない[29]。なぜかというと、蘊などが増大へと赴くからである[30]。

【（X）それが無常であることの設定】（III'）〔どのように生まれるのかというと、〕無常[31]で、命根の力によって[32]であり、限りある期間住する法性（きまり）でもあるので、＊無常なものが生である[33]。

そのように解説されるものが、順に、生の10の同義語であると述べられる。

【（XI）主要な縁の設定】

【問い】「有を縁として生」と言われるここで、縁（pratyaya、ここでは有）と縁を持つもの（pratyayin、ここでは生）の2つが確定と不確定であることにおいて、過失がある。つまり、もし、（A）有のみが生の縁であれば、「3つの機会（sthāna、出来事、条件）が集まること[34]から、母胎に子は執着する（＝入胎する）[35]であろう」と出ている経典[36]が見捨てられるであろう。（B）あるいは、生のみが〔有を〕縁〔として持つもの〕であれば、有となる業は、等流果にとっての因と縁ではなくなってしまうであろう[37]。そして、それ（＝有となる業）を認識対象とする心と心所の所縁縁ではなくなってしまうであろう。（C）あるいは、両方が確定であれば、2種類〔とも〕の過失がある。あるいは、不確定であれば、解説は無意味となろう。

【答え】無意味とはならない。なぜなら、主要な縁を解説しているから。＊有は主要な縁に他ならない。それ（＝有）なしには生は不可能であるから。〔それなしには〕ガンダルヴァも存在しなくなるであろう[38]。3種類の機会がなくとも、湿生〔の者たち〕と化生の者たちと無色〔界〕の者たちには、適宜、生があるに他ならない[39](D49b)。

「老死の分別章」（そのうち、老死解釈の部分のみ）

（PSVy, D49b1-, P56b8-, PSVyT, D202b6-, P245a3-）

【（I）区別の設定】

+「「生を縁として老死」と言われる老とは何かというと、＊およそ、その（1）脱毛、（2）白髪+、＜（3）皺が多いこと、（4）萎れること（jīrṇatā）、（5）かがむこと、（6）駝背、（7）斑点に飾られた（しみだらけの）体躯であること、（8）ぜいぜいと息をする身体であること、（9）前屈みの身体であること、（10）杖に寄りかかること、（11）遅鈍（dhandhatva）、（12）痴呆（mandatva）、（13）減退（hāni）、（14）衰弱（parihāṇi）、（15）感官の老熟、（16）〔感官の〕衰退（nyams pa, paribheda）、（17）〔寿〕行が古くなること、（18）老衰（jarjarībhāva）である＞」

+と詳細に出ている18のあり方によって、【（II）自相の設定】＊7種類の変化（yongs su 'gyur ba, vipariṇāma）の

特 (P57a) 質が、衰退（yongs su nyams pa, paribheda）である「老」であると説かれた。

【(III) 自相の区別の設定】[I] 色が変化する特質は、(1') 髪の消滅、(2') 髪の変色 [40]、(3') 皮膚の縮み、(4') 光彩の衰退 [41]、(5') 肉の弛緩、(6') 譬喩を伴った身体の形状の変化、(7')〔皮膚の〕色の退化によって〔説かれた〕。[II] 力が変化する特質は、(8') 音を伴う過度な呼吸、(9') 立つ時と (10') 行く時の両方で、倒れんばかりになることである。[III] 智慧が変化する特質は、(11') 愚鈍さによって。なぜなら、善説と悪説の諸法の意味と、なすべきこととなされるべきではないことを知る力がないから。[IV] 記憶が変化する特質は、(12') すぐに忘れ、記憶が明瞭でないことである。[V] 性交と食事の享受の安楽が変化する特質は、(13') 男性性（puṃstva）が損なわれることと、(14') 消化する火（消化力）が弱まることによって。[VI] 感官が変化する特質は、(15') 対象認識への力が劣り、(16') 消滅することによって。[VII] 寿が変化する特質は、(17') 寿行（āyuḥsaṃskāra）が死に近づいたことと、(18') 僅かな害 [42] に堪えられないことによる +。

『分別〔縁起〕初勝〔法門経〕』に、

「【(IV) 害（gnod pa）の設定】比丘たちよ、4 種類の生 [43] の時に、変化によってなされる 5 種類の＊衰邁 [44] が、老と言われる。【(V) 害の区別の設定】5 種類の衰邁の中で、[I] 髪の衰邁は、(1') 脱毛と (2') 変色のゆえに。[II] 身体の衰邁は、(3') 相貌と (4') 肉体と (5') 力と (7') 色が変化するから [45]。[III] 業の衰邁は、(8') 語る時にはぜいぜいと息〔があがる〕身体であるから。(6') 立っている時には駝背 [46] であるか (P57b) ら。(9') 坐っている時には身体が前屈みになるから。(10') 行く時には杖に依るから。意についていえば、(11') 智慧が蒙昧となることと、(12') 記憶が弱くもなるので。[IV] 享受の衰邁は、(13') 生活資具の享受が弱くなるので、そして、(D50a) (14') 遊戯具と玩具 [47] を、どんなあり方でも享受できないから。そして、(15') 諸の有色根が自分の対象に対して不明瞭に活動する、(16') もしくは活動しないから。[V] 命根の衰微は、(17') 寿の尽きることと死に近づくことと、(18') ごくわずかな死の縁にも堪えられないから」

と説かれている。

それら 18 の老の同義語は、そのように説かれた、と述べられる。

「+ 死（maraṇa）とは何かというと +、有情である者たちにとっての、あれこれの集合からの、+1) 死没、(2) 死滅 +、＜ (3) 破壊、(4) 没滅、(5) 寿の喪失、(6) 体温の喪失、(7) 命根の滅、(8) 諸蘊の放棄、(9) 死、(10) 命終＞」

+ と、詳細に 10 種の同義語が出ている。

【(I) 説示の設定 [48]】＊「(1) 死没（cyuti）」とは、その有情の集合（＝衆同分）から離れることである。「(2) 死滅」とは、死の状態である。つまり、ある者が死ぬこと、それが「(1) 死没」であって、その抽象名詞（*bhāva）が、「(2) 死滅（cyavanatā）」、すなわち死没の状態である。【(II) それを確定的に示すことの設定】＊「(3) 破壊」とは、色身（色蘊）から名身（非色の四蘊＝受・想・行・識蘊）が離れることである [49]。「(4) 没滅」とは、まさにそれ（＝ (3)）によって [50]、色身において、諸の有色根（＝眼などの根）が断絶することである [51]。「(5) 寿の喪失」と「(6) 体温の喪失」の両者もまた、以前（前世）に引かれた [52] 住（存続）の因と、〔寿を〕扶助する食（*āhāra）も尽きるからであると示されている +。つまり、他の経典で、

「有情たちは食に住（依拠）している。あるいは、行（形成力）に居住している [53]」

と説かれているので、2 句・2 句で、「(1) 死没、(2) 死滅」であると説かれた [54]。

+ このようにして、まず、命尽〔した者にとって〕、順に、(i) 死と (ii) 死の状態〔があるが〕、その二つが「死（maraṇa）」であると説かれた。

【(III) 全体的な設定】他方、寿が滅びておらず命根を具えている者も、天寿を全うせずに [55] (P58a) 死ぬ〔ことがある〕。それが、＊「(7) 命根の滅、(8) 諸蘊 [56] の放棄、(9) 死」と言われ〔た。以上が死についての〕全体的な説示である [57]。

【(IV) 命根の滅の確定的な解説の設定】＊「(7) 命根の滅」とは何かというと、「(10) 命終（kālakriyā）」と言われる。時の全うという意味である +。それ（＝ (10)）によって、前〔世〕の業によって引かれたものであり、衆同分の（境涯を同じくする、skal ba 'dra ba）蘊の相続が住するところの時、それの終焉が「(7) 命根の滅」であって、命根という別のもの [58] があるのではないと示された。

『分別〔縁起〕初勝〔法門経〕』に、

「比丘たちよ、4種類の特質を持つ生において、死の(D50b)区別は6種類であると知られるべきである。つまり、【(V)別の観点(*paryāya)からの残余なき死の設定】＊[I]全うした死[59]、【(VI)残余ある死の設定】＊[II]全うしていない死[60]、【(VII)死〔である〕と確定的に把捉する死の設定】[III]死の自相[61]、【(VIII)死を確定的に説明する設定】＊[IV]全うしていない死の区別[62]、[V]全うした死の区別[63]、【(IX)危険を避けなかったこと[64]と引発(*ākṣepa)が尽きたことの設定】[VI]非時に[65]、そして〔妥当な〕時に死ぬこと[66]である。比丘たちよ、そのなか、(III')死の自相は、身体から識が離れて滅ぶことと、諸の有色根が没することから知られるべきである」

と説かれている。それらが、それら10種類の、死の同義語の意味であると説かれたのである。

(PSVy, -D50b2, -P58a6, PSVyT, -D206a5, -P249a5)

略号

AKBh: Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya*. P.Pradhan ed., Tibetan Sanskrit Works Series 8, Patna, 1967.

AVT: *Arthaviniścayaṭīkā*, P No.5852 (Jo).

AVS: *Arthaviniścayasūtra*. See AVSN.

AVSN: *Arthaviniścayasūtranibandhana*. *The Arthaviniścaya Sūtra and its Commentary (Nibandhana)*. Samtani, N.H. ed., Patna, 1971.

D: *The Tibetan Tripiṭaka, Sde dge edition*.

P: *The Tibetan Tripiṭaka, Peking edition*.

PSVy: Vasubandhu, *Pratītyasamutpādavyākhyā*. D No.3995 (Chi), P No.5496 (Chi). cf. Muroji [1993].

PSVyT: Guṇamati, *Pratītyasamutpādavyākhyāṭīkā*. D No.3996 (Chi), P No.5497 (Chi).

『倶舎論』：AKBhを見よ。

大正：『大正新脩大蔵経』

『分別縁起初勝法門経』(大正No.717＝玄奘訳。大正No.716＝達磨笈多訳。詳細は松田[1982]を参照。)

文献

Muroji Yoshihito, *Vasubandhu's Interpretation des Pratītyasamutpāda Eine kritische Bearbeitung der Pratītyasamutpādavyākhyā (Saṃskāra- und Vijñānavibhaṅga)*, Stuttgart,1993.

Samtani, N.H. *Gathering the Meanings Essential Teachings of the Buddha, The Arthaviniścaya Sūtra and its Commentary Nibandhana*, Dharma Publishing, 2002.

楠本信道[2007]『倶舎論』における世親の縁起観』平楽寺書店。

荘崑木(釈大田)[2013a]「世親作『縁起経釈』の触支解釈－心の構造と認識－」『仏教文化研究論集』第15・16号, 26-57.

同　　[2013b]「世親作『縁起経釈』の名色支について－五蘊の意味を中心に－」『インド哲学仏教学研究』20, 43-63.

本庄良文[1989]『梵文和譯　決定義経・註』(私家版)。

同　　[2014]『倶舎論註ウパーイカーの研究　訳註篇上』大蔵出版。

松田和信[1982]「分別縁起初勝法門経(ĀVVS)―経量部世親の縁起説―」『仏教学セミナー』36, 40-70.

註

＊ 本研究は平成27年度一般財団法人仏教学術振興会研究助成による研究成果の一部である(『大藏經テキストデータベース』に関する研究課題)。出典の比定等に際して「SAT大正新脩大藏經テキストデータベース」(http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index_en.html)を活用させていただいた。

1　後学の義務として、先行研究への敬意をもちつつ、それらについても指摘する必要があろう。こういうものはどなたかがまとまった全訳を公表した際に正しい訳を提示されればよいだけの話であるが、内容理解に重要で、早急な修正を要するものもいくつかある。

・楠本[2007: 152]は、『縁起経釈論』冒頭部のある箇所(PSVy, D4a4, P4b3-4)について「彼等(Sāṃkhya学派の者)によれば、生起が存在しなくても、原因・結果は存在する、と認められるのである。だが、先には無くして今ある(abhūtvābhāva)のが「生起」であることはないのである」と訳し、同氏はその読みに基づいて、「ところで、『縁起経釈』では、「先には無くして今あるのが生起ではない」と明言されているが」云々と述べ、この解釈は「経量部的であるとは言えない」といい、あれこれ考察している(同153)。

しかし、原文は de dag ni skye ba med par (D pa) yang rgyu dang 'bras bu yod par 'dod kyi/ ma byung ba las byung ba skye ba yin par ni ma yin no// で、訳は以下の通り。「彼ら（サーンキヤ学派の者たち）は、生起がなくとも因果が存在すると主張するのであって、もとなくして〔今〕あること（abhūtvābhāva、本無今有）が生起であると〔主張している〕のではない」。ゆえに、ここで世親はサーンキヤが本無今有を生起であると主張しているのではないことを言っているに過ぎず、世親自身としてはかえって〔その意味での〕経量部の本無今有論に立つに他ならないのである。それは本論の他の箇所でも明確に見られる世親の立場である（D5b6, P6a7; D55b7, P64b8）。

・楠本同 240 で「行」の分別に関し、同論中（PSVy, D12b4, P13b5）の lus を las と勘違いして「業」と訳しているのはケアレスミスの範囲であるが、その読解が後での議論を無駄に面倒にしている（同 240-241）。Muroji［1993: 126］では正しく訳されている。

・ 楠本同 159 は、『縁起経釈論』冒頭部分で『分別縁起初勝法門経』を引くなかで同経からの引用部分のある箇所を、「‘pratītyasamutpāda’の相は、三種である。不動（āniñja）なる縁から生ずる相…」と訳している。そこで「不動」と訳された箇所のチベット語は g-yo ba med pa だが、こういう場合のこの語の原語は福・非福・不動の一つである āniñja/ āneñj[y]a ではなく、nirīha が想定される。ちなみに、同経の玄奘訳では「無動作」（大正 16.840b19）。達磨笈多訳では「不動」だが、その割註には「泥梨賀」と音写すら提示されている（大正 16.833b11）。これはこの文脈で重要な用語である。なお、楠本同書には書評が二つあるが、こういうことは指摘されていない。特に一番目のことは重要と思われるにも関わらず。

・ 荘［2013a: 36］は「受支」の解釈の訳註の中で、reg pa ni btags pa yin te dris* 'dra ba bzhin no zhe na yang de ltar na mi ldan pa yin par gyur la（*DC dris; PNG ris）とある中の下線部を、「論難の如くである」と訳す。しかし、ここは北京版等に従い ris を採り、「衆同分の如くである」と訳すべきである。衆同分は本論では（「老」の訳註を参照）skal ba 'dra ba や ris mthun pa と表記されるが、ris 'dra ba も文脈上、同じものを指すと見られる。その衆同分はむろん心不相応行法の一つで、有部とは異なり経量部では実有ではなく仮有・仮法とされるもの。

・ 荘同 37-38 は、経典（『縁起経』）に「六処を縁として触」とあるのは主要な縁が説かれているのだとし、また、その触が六触身（眼触、乃至、意触）であるとされていることについて、世親が「眼など〔の感官〕を通じて触が説かれたのであって、色など〔の対象〕を通じて説かれたのではない」と述べている箇所も取り上げている（PSVy, D32a, P36a-b）。その直後に喩例を出して、rnga sgra bzhin no とあるのが、同論文では「耳・声の如くである」と訳されている。しかし、これは「太鼓の音の如くである」と訳される。前後の文脈であるが、徳慧は、「たとえば太鼓は原因の主要なものであるから‘太鼓の音’と述べられるが、‘ばちの音’とは言われない、そのように。太鼓はその〔音の〕原因の主要なものであることも、その拠り処であるからであり、そして、共通ではない原因であるから。ばちなどは、ダマル（太鼓の一種）などの音の原因ともなる。同様に、六処は触の縁の主要なものである」（PSVyT, D159b4-6, P192a5-7）という。

・ ちなみに、PSVy, D32a, P36b で de las として挙げられている経典（荘同 39-40）を、同 49 は「未比定経典」というが、その経典は同氏がせっかく直前で比定した『覆障経』（同 38）に他ならない。

2 Cf. AVSN, 14710ff., 本庄［1986: 83ff.］, Samtani［2002: 101ff.］, AVT, P65b8ff.

3 DP ともに、徳慧による生の要義の数は 12（bcu gnyis, PSVyT, D212a6, P244a8）とあるが、実際には 11 しかない。

4 徳慧によれば、容色の良し悪し、〔身体の〕大きさ、寿命の長さなどの異なり。

5 ming dang gzugs de 'brel pa: 徳慧によれば、名とは非色の四蘊（＝受・想・行・識）。それと結合した色とは、諸の有色根。

6 chags pa'i dbang gis 'brel pa'i rgyun gnas pas: sattva（有情）に対する語源解釈。この箇所は AVSN に対応がないが、徳慧によって試みに梵語を想定してみれば、sa=chags pa, *saṅga, tt（チベット語表記では rta とあるが tta であろう）='brel pa'i rgyun, *sahita-saṃtāna, va=gnas pa, *vāsa あたりか。

7 徳慧によれば、第一句（＝（1））が第二句（＝（2））によって説明される、等ということ。

8 blo snga ba, *buddhipūrva(ka). 文脈は、経文は「生とは生である」と説いているが、そのような解説は無意味な同語反復ではない、ということ。

9 前世の業によってということ。原語 ā√kṣip は本論の所々で登場する。

10 PSVy, DP: dngos po 'byung ba, PSVyT DP: dang po byung ba: 徳慧によれば、最初に母胎の中に生まれること。AVSN: prathamodaya.

11 skyes nas, AVSN: jātasya. 生まれてから / 生まれた〔有情〕にとって。

12 徳慧は、「六処に摂せられる感官（根）」という。なお、dbang po ma tshang ba med pa は *avikalendriya が想定されるが、AVSN では avaśiṣtendriya。

13 'phos nas: *avakrāntasya: AVSN 本文（148.3）では avakrāntaṣaḍāyatanasya とある。それは、同 fn.3 によれば、写本には avakrāntasya ṣaḍā° とあるのを直したのだという。諸訳もこれに従う。だが、直す必要はない。前前註も参照。

14 bung ste: AVSN: 生じつつある者にとって。

15 abhinirvṛtti: 本庄訳が梵本を挙げて示唆しているように、これも語源解釈で、AVSN: abhimukhā, nirvṛtti。

16 btsas phyin chad 'dug pa: 徳慧によれば、「出現（prādurbhāva）」に対する語源解釈の方規による解説。AVSN: prasavād ūrdhvaṃ bhāva。

17 諸訳が指摘するように、『倶舎論』「界品」20ab 偈。

18 徳慧によれば、総体として捉えること（piṇḍagrāha）が誤りであるということ。

19 chos tsam gsog: AVSN: dharma-mātra, tuccha。徳慧は、空というのと同義であるので、身体を持つものが我であるという理解が除かれたのだという（stong zhes bya ba'i tha tshig yin pas lus can bdag yin par rtog pa bstsal ba yin no//）。

20 mig la sogs pa yul la dmigs par byed pa ni skye mched rnams yin gyi: 他方、AVSN によれば、「眼などは対象認識の処であって」で、こちらが分かりやすい。

21 徳慧によれば結生のこと。

22 byung ste/ phung po'i rgyun 'jug cing: AVSN は、「生まれた諸の蘊が、相続をもって」。

23 AVSN にもこうある。しかし、AVSN 所釈の阿含（AVS）では 6 種類の生が説かれている（upapatti が加わっている）。AVSN は、『縁起経釈論』をそのまま引用したためにこのような齟齬をきたしたのであろう）

24 ＝（1）。徳慧によれば、卵子と精子がカララの中に識の種子を植えること。

25 ＝（2）。徳慧によれば、結生の刹那以外で、六処に至るまで。

26 ＝（3）。徳慧によれば、母胎の門から生まれ出ること。なお、PSVy, PSVyT P: btsas pa'i skye ba, PSVy, PSVyT D: bcas pa'i skye ba。

27 ＝（4）。徳慧によれば、赤子の状態から、享受と言語表現をなす能力を得ないまでの間こと。

28 ＝（5）。徳慧によれば、ある縁から、享受と言語表現をなす能力があるところのもの。

29 徳慧は生の支分の解釈の末尾で「要義」を提示するに際し、この箇所を引いた後、「不生からの生起を特質とする生の身体（本体）は、蘊・界・処である。蘊などが生なのである」という。

30 ＝（6）～（8）。

31 ＝（9）。

32 ＝（10）。

33 PSVy DP: mi rtag pa skye ba nyid skye ba yin no; PSVyT DP: mi rtag pa nyid skye ba yin no = PSVyT, D202b6, P245a1-2（「要義」で世親本文が再び指示される中）。PSVyT に従う。

34 3 つとは、徳慧訳によれば、適切な時を具えていること（＝母の月経）、父母の二人が貪りをもって交合すること、ガンダルヴァが近接すること。

35 ma'i mngal du bu chags* par 'gyur ro（*P: 'chags, D chags. PSVyT も同様）: AKBh, 121.22: mātuḥ kukṣau garbhasyāvakrāntir bhavati (=*Dharmaskandha*, Dietz ed., 36; *Divyāvadāna*, L.Vaidya ed., 1: purtā jāyante duhitāraś ca)。諸本に従い、入胎する、ぐらいで理解しておく。

36 『中阿含』201 経、大正 1.769b.

37 徳慧：衆同分（skal ba 'dra ba）の因に含まれる類似の果の縁とならなくなるであろう。なぜなら、有（DP は sred だが srid と読む）を縁として生のみであって、他はそうではないから。

38 徳慧：〔有なしには、たとえ〕2 つの機会が集まってもガンダルヴァもないであろう。「それなしには」と結びつく。それゆえまた、有が主要な縁であって、ガンダルヴァはそうではない。

39 徳慧：湿生と化生の者たちには、2 つの機会（sthāna）がなくとも、生がある。母が月経で（ma ni rung ba yin te/ dus dang ldan pa dang: Cf. AKBh 前掲箇所 : mātā kalyā 'pi bhavati ṛtumatī ca）、父母の両者が貪著して交合すること、この 2 つがなくとも、生はある。無色〔界〕では 3 つの機会がなくとも生がある。そこでは、父母のあり方（lugs）があるのではなく、中有もあるのではない。それゆえまた、有のみが主要な縁であることが成立する。

40 skra mdog gyur pa : AVSN, 151.4-5 では、keśavaidharmya が 2 回、keśavaivarṇya が 1 回出る。他方、徳慧では一貫して skra mdog gyur pa, *keśavaivarṇya である。

41 AVSN では cyuti-paribheda とありこれまで訂正案もない（AVSN, 151.9, 本庄［1989: 86］「脱落という衰滅（?）」、Samtani［2002: 104］: phased disintegration）が、PSVy: mdangs yongs su nyams pa と字体の類似から、*dyuti-paribheda と訂正したい。Samtani による誤読であろう。（4）に対応するという文脈からも。

42 yo byad: 世親・徳慧ともにこうあるが、AVSN では apacāra。ここは PSVy, PSVyT が upacāra と間違えたか原文には誤ってそのようにあったのを訳したものとみて、apacāra で訳す。AVSN 当該箇所の脚註（153.n.1）を参照。

43 生の分別章を参照。

44 phongs pa, *vyasana/ vipatti. AVS 玄奘訳では「衰損」、達磨笈多訳では「衰悪」。

45 （5）と（7）に対応する。この順序は問題であったようで、徳慧は、「ここでも、順序は、「（5）かがむこと」の直後に「（7）斑点に飾られた（しみだらけの）体躯であること」であるというこれに他ならない」と述べている。ただ、徳慧はこの老死の分別章の冒頭では（5），（6）の順序で挙げている。世親の註釈によってもこちらの順序が支持される。

46 gdung ma gug pa bzhin du gug por gyur pa:（6）の原語は gopānasī で、それは徳慧が経句を列挙する際には ba lang sgur po chu 'thung ba ltar gug pa と訳されていた（PSVyT, D203a1, P245a5）。ここも原語は同じであると見て良かろう。世親は「譬喩を伴った身体の形状の変化」というので、日本語としては猫背や駝背に相当しよう。

47 徳慧によれば、好ましい色かたち（rūpa）と接触（sparśa）のこと。

48 徳慧は「死没、死滅」としてこの要義の箇所を指示しているので、本訳註の方針からすれば＊印は直前の経文の引用箇所につけるべきであろうが、内容的にはここに当たるため、＊印はここにつけた。次も同じ。

49 徳慧を援用すれば（AVSN も類似する）、利益（anugraha）と損害（upaghāta）の二つを互いになすことがなくなるということ。

50 諸版は以下の通り。PSVy, D: nang nyams pa nyid las（まさに没滅によって / もとづいて）, PSVy, P: nang nyams pa de nyid las（まさにその没滅によって）, PSVyT, DP: nang nyams pa ni mdo sde de nyid las（没滅とは、その同じ経典では）
いずれも従いがたい。そこで、nang nyams pa ni de nyid las といずれにもない読みを提示し、本文のように訳した。（3）は名身が色身から離れることで、他方、（4）はそのことによって色身に起こることを示したものであり、両者は相関するからである。

51 徳慧とともに引いておく。gzugs kyi lus la (D las) dbang po gzugs can rnams rgyun chad (D: 'chad) pa'o zhes bya ba ni shi ba' i gzugs kyi (P kyis) lus ni rgyu' i rjes su 'jug pa yod kyi/ mig la sogs pa'i dbang po gzugs can ni ... さて、AVSN は徳慧とよく一致するが、そこでは、mṛtasya rūpakāyendriyāṇāṃ cakṣurādīnām ... とある（154.5）。これに対する訂正案もないままであったが、徳慧の gzugs kyi lus la と文脈に基づき、rūpakāye indriyāṇāṃ（連声の規則は措く）と訂正する。色身＝身体は存続するが、感官は断絶するということ。
さらにその内容についてであるが、徳慧によれば、「死んだ色身は原因の相続がある（rgyu'i rjes su 'jug pa yod ≒遺体として存続する）が、眼などの有色根はあらゆるあり方で断絶する」ということ。ちなみに、AVSN, 154.6-7 は sarveṇa sarvam ucchidyate tadānīm iti kṛtvā dvividhasthitihetoḥ parikṣayaṃ ... となっており、これまで訂正案もなく、これらの文は（5）（6）の説明と見られ、混乱をきたしていた。しかし、iti kṛtvā の後にダンダを置き、ダンダの前までがこの（3）（4）の説明で、ダンダの後からが（5）（6）の説明と見るべきである。

52 徳慧は、その（人の）生は以前（前世）の業によって引かれたものであるから、という。

53 PSVy: zas ni sems can gnas pa' i tshe na zas gnas pa 'ang de bzhin no: 直訳すれば「食は、有情が住する時には、食に住していることもまた、同様である」。しかし、出典と見られる *Saṅgītiparyāya* (Kusum Mittal ed., 1968, Berlin), I.3b: āhārasthitayaḥ (sat) vāḥ atha sa(ṃ)sk(ā)rasth(ā)y(inaḥ) に基づいて本文のように訳した。徳慧も、世親に引用されたこの経典を引用する際には、おそらく後半部であろうが、「『行（saṃskāra）に住していることもまた、同様である（'du byed gnas pa 'ang de bzhin no）』とは、寿行（*āyuḥsaṃskāra）に住しているという意味である」としている。二回目の zas は 'du byed とすべきなのであろう。そして、「食に住している」が（6）に相当し、「行に住している」は、寿行に住しているということであるので、（5）に相当すると見られる。

54 徳慧によれば、（1）が、（3）（4）によって、（2）が、（5）（6）によって説かれたということ。

55 徳慧が引用する際には glo bur du（突然に）と訳されて引用され、「いきなりにであって順次にではない（cig car yin gyi rim gyis ma yin pa'o）」と註釈されている。これについては Samtani により、sahasāmṛtyu=akālamṛtyu=antarāmṛtyu と説明されており、『倶舎論』「根品」45 偈が指示されている（AVSN, 155.fn.2）。非時の死、中夭のこと。

56 徳慧によれば「衆同分における境涯を同じくする蘊（ris mthun par skal ba 'dra ba'i phung po）」。

57 mdor: AVSN: saṃkṣepena. 徳慧によれば、命根が滅した者と、命根を具えている者も、ということ。

58 don gzhan, *arthāntara、仮有ではない実有のものということ。

59 rdzogs par shi ba: 玄奘訳：「究竟死」、達磨笈多訳：「尽竟死」。徳慧によれば残余なき死（lhag ma ma lus par shi ba）。寿（āyus）の残余がない、天寿を全うした、ということ。
＝（1）。徳慧による経句との対応づけ。以下同様。徳慧は、衆同分の類似の境涯と離れることがあれば残余なき死なのであって、残余を伴っているのではない、という。

60 ＝（2）。

61 ＝（3）（4）。

62 ＝（5）（6）。（2）に関連する。

63 ＝（7）（8）。（1）に関連する。

64 ya nga ba ma spangs pa: Cf. Mvy, 6957: viṣamāparihāra.

65 ＝（9）。

66 ＝（10）。

書評

Book Reviews

『国際哲学研究』**2** 号

- フランスにおけるギュンター・アンダース（渡名喜庸哲）／Günther Anders en France: Recension de deux revues destinée au public japonais（Tonaki Yotetsu）

フランスにおけるギュンター・アンダース

渡名喜　庸哲

1）*Austriaca*, no. 35：«Günther Anders», Centre d'Études et de Recherches Autrichiennes, Université de Rouen, décembre 1992.
2）Christophe David et Karin Parienti-Maire（dir.）, *Günther Anders. Agir pour repousser la fin du monde, Tumultes,* no. 28-29, Centre de Sociologie des Pratiques et des Représentations Politiques, Université Paris Diderot-Paris 7, 2007.

「フクシマの後で」、ふたたび読み返すべき、あるいは新たに読みはじめるべき哲学者のうち、ギュンター・アンダース（Günther Anders, 1902-1992）の名が挙げられるべきであることは論を待たない。それはもちろん、アンダースが、「アウシュヴィッツ」、「ヒロシマ」はおろか「チェルノブイリ」にいたるまで現代産業社会の「破局」と呼ぶべき出来事について思考し行動することを自らの課題として捉えた稀有な哲学者であったためだ。「ヒロシマの後」、広島、長崎を訪問し[1]、両市への原子爆弾投下作戦に参加した米軍パイロットのクロード・イーザリーと書簡を交わし[2]、「アウシュヴィッツの後」、アドルフ・アイヒマンの息子との会話を試み[3]、そのような実践を経て「科学技術」を軸にした現代の「原子力の時代」についての考察をその究極的な――すなわち悲劇的な――結末について触れることも臆さず展開したアンダースについて[4]、その思想内容をどう評価するにせよ、少なくとも彼の議論を「フクシマの後」という文脈に置きなおして考えてみることの意義はけっして低く見積もるべきではない。だが、アンダースを召喚すべき理由はそれだけにはとどまらない。アンダースの仕事のきわめて重要な部分がまさしく「ヒロシマ」をめぐるものであるにもかかわらず、日本において、アンダースの思想に向けられた関心はこれまで驚くほど少なく、また容易に入手可能な著作はほとんど皆無なのだ。『橋の上の男』および『ヒロシマわが罪と罰』は長らく絶版が続いており、ドイツでは 1982 年に『ヒロシマはいたるところに』という表題のもと、この二著に 1964 年の『死者たち　三度の世界戦争について』を加えて一巻本として編集されなおされたのにもかかわらず[5]、この主著というべき著作全体の邦訳はいまだない。またアンダースの核についての論考をまとめた 1981 年の『核の脅威』にいたってはまったく未邦訳のままなのである[6]。

本稿は、ギュンター・アンダース研究が比較的進んだフランスにおいて、アンダースの思想をとりあげた二つの学術誌を取り上げ、その内容を紹介するとともに、あわせてフランスにおけるアンダース受容の現況について概観したい。取り上げるのは、冒頭に掲げたルーアン大学オーストリア研究所が継続的に公刊している『オーストリアーカ』第 35 号のギュンター・アンダース特集号（1992 年）およびパリ第 7 大学実践社会学および政治表象研究所（CSPRP）の機関誌『トゥムルト〔騒擾〕』第 28-29 号、クリストフ・ダヴィッド、カリン・パリエンティ＝メール編『ギュンター・アンダース　世界の終末を遅らせるために為すこと』（2007 年）である。フランスではほかにもアンダースに関する概説書、研究書が公刊されていないわけではないが[7]、とりわけこの二著を選んだのは、そこからアンダース思想の豊穣さがはっきりと浮かび上がってくるからである。

これら二誌の詳細に触れるまえに、アンダースとフランスの接点を確認することからはじめよう。1902 年ブレスラウ（現在のポーランド、ヴロツワフ）のユダヤ系の家に生まれた本名ギュンター・シュテルンは、カッシーラー、フッサール、ハイデガーらに師事した後、1933 年、すなわちナチスの政権掌握の年に、当時の妻のハンナ――無論、後のハンナ・アレント――とともにドイツを脱出し、パリへと亡命する。パリでは実の従兄弟のヴァル

ター・ベンヤミンと「反ファシスト」運動に参加したりシュテファン・ツヴァイクらの作家・芸術家と交わったりしていたほか、アレクサンドル・コイレやアレクサンドル・コジェーヴらがパリで創刊したばかりの『哲学探究(*Recherches philosophiques*)』という前衛的な哲学雑誌に「ア・ポステリオリなものの解釈」および「自由の病理学」という二つの哲学論文を載せている[8]。この『哲学探究』誌は、ハイデガーやシェーラーの同時期の論考の仏訳のほか、エマニュエル・レヴィナス、ジャック・ラカン、ジャン＝ポール・サルトルといった若き哲学者たちに執筆の機会を与えていただけに、戦後フランス思想の生成期における交錯関係を垣間見させてくれるものである。ちなみに、『オーストリアーカ』誌の編集者に寄せられた晩年のアンダースの手紙は、アンダース自身が次のように明記しているだけにきわめて重要である。

> 私が『哲学探究』(34年か35年と36年)に寄稿したものはフランス語でだけ読むことができます。これは、サルトルが私に語ってくれたことですが「自由の刑に処されている」といった概念を通じて、彼の『存在と無』にとって決定的なものとなったとのことです。またそのときの翻訳は、E. レヴィナスと私が共同で行なったものですが、これは非常に良い評価を受けました[9]。

とはいえ、戦後フランスの思想界では、アンダースの思想に対して注目が集まることはほとんどなかった。『時代おくれの人間』の草稿は、あまりにもそれが反時代的であったためかフランスでの公刊を打診されたサルトルやガブリエル・マルセルらの関心を引かなかったらしい。ジル・ドゥルーズが『意味の論理学』でアンダースの「自由の病理学」を引いているのは、きわめて稀な例外だと言うべきだろう[10]。

こうした全般的な情勢が転換する契機となったのが、1990年に――この日付が「チェルノブイリの後」だというのもけっして偶然ではあるまい――、その後アンダース研究をリードすることになるコンラート・パウル・リースマンがウィーンで主催したギュンター・アンダースをめぐるシンポジウムであろう[11]。ここでは、フッサールやハイデガーとの影響関係、エルンスト・ブロッホとの比較、あるいはアンダースのメディア論や文芸論の検討、彼の技術哲学や原子力時代についての考察など多岐にわたった主題が取り上げられ、アンダース思想の全体像がはっきりと示されることになった。

本稿が第一にとりあげる『オーストリアーカ』のアンダース特集号はまさにこのリースマンのドイツ語の論集と同じ年に公刊されているだけにいっそう重要である。フランスにおけるアンダースの本格的な導入の口火を切るものとなったからである。編者の短い序文と、この編者に宛てたアンダースの手紙からはじまる同書は、アンダースが1979年および1985年にドイツ語で行なった2つの対話を掲載している。これがアンダースの生涯および仕事についての簡潔な紹介の代わりとなっている。それに続く論考は、同誌がルーアン大学のオーストリア研究所が公刊するシリーズの一冊をなしていることも反映してか、全12本のうち、4本がドイツ語のままである。コンラート・リースマンの「ギュンター・アンダースと哲学」をはじめ、ドイツ・オーストリアにおけるアンダース研究を紹介するといった色彩が強い。ユルゲン・ドールの論考はフランス語のものだが、戦後のオーストリアにおいて起こったアンダースとフリードリヒ・トールベルクとの論争をめぐるものである。その他のフランス語のものとしては、ジャン＝ピエール・ファーユのアンダースとの出会いを綴った短文は、アンダースとハイデガー夫人との親しさに触れるものだが、実際のところは信頼に足る伝記的研究を待つほかはあるまい。もちろん、すでにして、フィリップ・イヴェルネルの「カフカ、ブレヒト、ヒロシマのパイロットのあいだ」、ジャック・ル＝リデールの「ギュンター・アンダースとユダヤ・アイデンティティ」、アンドレアス・プエルスマンのアンダースにおける物語論など、アンダースの全体像を紹介するにふさわしい主題を扱った今なお読むべき論考が掲載されている。また、プフェルスマンによる巻末の年表および文献目録、関連文献の書評などは有益である。とはいえ、総じてアンダース哲学の主たる争点である現代科学技術の問題、とりわけ核の問題についてはあまり触れられていないのが同誌の特徴だろうか。

このアンダース特集以降、フランスにおいてもアンダースの著作の翻訳が少しずつ進められ、徐々に読まれる体制が整っていく。そのなかで決定的な役割を果たしたのが、ジャン＝ピエール・デュピュイとクリストフ・ダヴィッドであろう。

2005年に公刊された『ツナミの小形而上学』（とくに第一章「始まりの時」）において、デュピュイはアンダースが援用するノアの寓話に着目し、そこから破局的な出来事を捉えるための特異な時間性の構造を読みとっている。同著においては、要所でアンダースに触れられているばかりでなく、こうした時間性の構造がデュピュイ自身が展開する一連の破局論においても中心的な概念装置となっているだけに、アンダースの思想的継承という点でデュピュイがはたした役割はきわめて大きいものであると言える[12]。デュピュイはさらに、『ヒロシマはいたるところに』の仏訳が2008年に公刊されたとき、これに「ギュンター・アンダース、原子力時代の哲学者」という長文の序文を寄せている[13]。これは同著の紹介にとどまらずに、アンダースの二人の同時代人、すなわちハンス・ヨナスとハンナ・アレントについて言及し、『責任の原理』や『イェルサレムのアイヒマン』などで彼らが展開した議論との関連のなかでアンダースを位置づけるきわめて興味深いものである。

もう一人、クリストフ・ダヴィッドは、現在レンヌ大学准教授であり、これまでアドルノ、ベンヤミンといった20世紀ドイツ思想研究の立場からアンダースの研究および翻訳を行なってきた。アドルノの『形而上学』や『書簡集』などの仏訳に加え、アンダースの『時代おくれの人間』（2巻本）、『核の脅威』などの仏訳は彼によるものである。こうした仕事を経て、ダヴィッドはさらに、アンダースの思想および実践の中核をなしていた原子力エネルギーの問題をも自らの課題として引きうけ、ドイツにおける原子力をめぐる社会的・思想的動向全般に関しても精力的に研究を進めている。とりわけ、2009年に、パリ第7大学において、本誌に論考が掲載されたエティエンヌ・タッサンとともに、「原子力エネルギーについての思考の練成場としてのドイツ」（ALIEN : L'Allemagne comme Laboratoire d'Idées sur l'Energie Nucléaire）という連続講演会を主催した。毎回ドイツ、フランスから専門家を招き、「ドイツにおける原子力の軍事利用の歴史」、「ドイツにおける原子力の民生利用の歴史」、「カール・ヤスパース」、「原子力脱出綱領」、「ロベルト・ユンク、ヒロシマから原子力国家へ」、「平和運動と反核運動」、「ギュンター・アンダースと原子力の脅威」といったテーマで半年にわたって継続的な議論を行なっている[14]。

このクリストフ・ダヴィッドが中心となって編集したのが本稿が取り上げる2冊目の論集『ギュンター・アンダース　世界の終末を遅らせるために為すこと』である。ギュンター・アンダースの未仏訳の短編9本に加え、総勢20名以上の寄稿者からなるこの論集は、全体で400頁を超える大部のものとなっている。5部に分かれた同著の第一部は現象学をめぐるものであり、いまだ若きギュンター・シュテルンが1920年代に書いた「聴取の現象学への寄与」という音楽現象学論の仏訳のほか、フッサールやハイデガーに対するアンダースの関係を扱った論文が掲載されている。第2部はアンダースの倫理思想およびその実践活動を主題としており、内容的にも分量的にも本論集の中核をなしている。クリストフ・ダヴィッドとディルク・レプケの共著によるアンダースにおける「モラリズム」の問題を論じた論文を先頭にし、第2部においては、アンダース自身の「平和主義の終焉」（1987年）、「非暴力的異議申し立ては十分か」（1987年）、さらには1963年のアドルノとの書簡の仏訳が収められているほか、アンダースにおける「ショアー」の問題、クロード・イーザリーとの対話の問題、さらにはアンダースとアドルノ、アンダースとエルンスト・ブロッホとの対照が取り上げられている。青木隆嘉氏が日本におけるアンダース受容についての論考を寄稿していることも付言しておこう。第3部はアンダースの人間学が主題となっている。アンダース自身の精神分析論（1934年の「狂人たちの絵画」、1953年の「文化と逸脱」）に加え、同論集の共編者であるパリエンティ＝メールによるアンダースとアレントの関係を論じた論考などが含まれている。第4部のテーマは技術論である。1987年のアンダースの「機械の破壊者？」に加え、とりわえエーリヒ・ヘールの「ギュンター・アンダースとサイバネティックスの問題」を副題とする論考が出色である。「ギュンター・アンダースの眼鏡を通じて世界を見る」と題された第5部には、上の4部にまとまりきらなかったさまざまなテーマを論じたものがまとめられている。1933年、すなわちドイツからの亡命のさなかにアンダースが執筆した「失業者たちの人間学」に加え、アンダースにおける労働の問題、グローバリゼーションの文脈でアンダースを読む意義などが論じられている。以上のように、同論集は単にアンダースの紹介にとどまらず、きわめて多岐にわたるアンダース像を描き出すことに成功しているだろう。

漏れ聞くところによると、フランスの文芸誌『ヨーロッパ』がさらなるアンダース特集号を準備しているらしい。いずれにせよ、フランスにおいては、「ヒロシマ」の遍在性を自らの一生涯の対決課題として立てたこの思想家に耳を傾けることが「アポカリプス不感症」から抜け出る一つの方法であることがこの日本以上に真剣に受け止

められていることはまちがいない。

注

1 *Der Mann auf der Brucke : Tagebuch aus Hirosima und Nagasaki*, C. H. Beck, 1959.〔『橋の上の男　広島と長崎の日記』篠原正瑛訳、朝日新聞社、1960 年〕

2 *Off limits für das Gewissen : der Briefwechsel zwischen dem Hiroshima-Piloten Claude Eatherly und Günther Anders*, Rowohlt, 1961.〔『ヒロシマわが罪と罰　原爆パイロットの苦悩の手紙』篠原正瑛訳、筑摩書房、1962 年〕

3 *Wir Eichmannsöhne : offener Brief an Klaus Eichmann*, C. H. Beck, 1964.〔『われらはみな、アイヒマンの息子』岩淵達治訳、晶文社、2007 年〕

4 *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. 1 , *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, C. H. Beck, 1956 ; *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. 2, *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, C. H. Beck, 1980.〔『時代おくれの人間』青木隆嘉訳、上下巻、法政大学出版局、1994 年〕

5 *Hiroshima ist überall*, C. H. Beck, 1982.

6 *Die atomare Drohung : Radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter*, C. H. Beck, 1981. 同著に収録された論文のうち、「核の時代についてのテーゼ―― 1959 年」については、邦訳が矢野久美子訳で『現代思想』2003 年 8 月号に見られる。以上のような次第であるだけにいっそう、『時代おくれの人間』に加えて『異端の思想［*Ketzereien*］』（法政大学出版局、1997 年）、『世界なき人間［*Mensch ohne Welt*］』（法政大学出版局、1998 年）などを邦訳しアンダースの日本への導入に尽力した青木隆嘉氏の功績は特筆すべきである。

7 Thierry Simonelli, *Günther Anders : De la désuétude de l'homme*, Éditions du Jasmin, 2004 ; Daglind Sonolet, *Günther Anders : phénoménologue de la technique*, Presses universitaires de Bordeaux, 2006 ; Édouard Jolly, *Nihilisme et technique : études sur Günther Anders*, EuroPhilosophie, 2010.

8 Günther Stern, «Une interprétation de l'*a posteriori*», *Recherches philosophiques*, vol. 4, 1934 ; «Pathologie de la liberté», *Recherches philosophiques*, vol. 6, 1936.

9 アンドレアス・プフェルスマンへの手紙（*Austriaca, op. cit.*, p. 5）を参照。アンダースのフランスの哲学者への影響については、『トゥムルト』誌のクリストフ・ダヴィッドの序文も参照。

10 Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, 1969, p. 186 sq.

11 Konrad Paul Liessmann（Hg.), *Günther Anders kontrovers*, C. H. Beck, 1992. 付言すると、同著に加え、やはりリースマンが主導的な役を担っている *Text + Kritik*, vol. 115, 1992 のアンダース特集号および Elke Schubert, *Günther Anders* : *mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, 1992 が基礎文献である。

12 ジャン-ピエール・デュピュイ『ツナミの小形而上学』嶋崎正樹訳、岩波書店、2011 年。

13 Jean-Pierre Dupuy, «Günther Anders, le philosophe de l'âge atomique», préface à Günther Anders, *Hiroshima est partout*, Seuil, 2008.

14 以下のウェブサイトでその記録の一部が見られる（フランス語）。http://pacen. in2p3. fr/spip. php?rubrique37

Günther Anders en France
Recension de deux revues destinée au public japonais

Yotetsu Tonaki

1) *Austriaca*, no. 35 : « Günther Anders », Centre d'Études et de Recherches Autrichiennes, Université de Rouen, décembre 1992.
2) Christophe David et Karin Parienti-Maire (dir.), *Günther Anders. Agir pour repousser la fin du monde, Tumultes*, no. 28-29, Centre de Sociologie des Pratiques et des Représentations Politiques, Université Paris Diderot - Paris 7, 2007.

Il ne fait aucun doute que Günther Anders (1902 - 1992) se trouve parmi les auteurs à relire ou même à découvrir dans le contexte d'« après Fukushima ». En effet, il est l'un des rares philosophes à faire sienne la tâche de penser et d'agir face aux événements « catastrophiques » typiques de la société technico-industrielle contemporaine : « après Hiroshima », il a rendu visite aux villes de Hiroshima et de Nagasaki pour ensuite publier son journal [1], en même temps que d'entamer une correspondance avec Claude Eatherly, pilote de l'armée américaine qui avait assisté le largage de la bombe atomique sur Hiroshima [2] ; « après Auschwitz », il a osé maintenir une conversation avec le fils d'Adolf Eichmann [3] : tous ces efforts culminent dans ses réflexions critiques sur l'« âge atomique » contemporain et sur la fin ultime —— et tragique —— de celui-ci [4]. Quoi qu'on dise sur son œuvre en général, on ne saurait sous-estimer l'enjeu d'une pensée qui nous permettra de mieux examiner la situation actuelle d'« après Fukushima ». Il n'y a pas que cela : on doit le convoquer surtout dans le contexte japonais aussi parce que, même si ses travaux sont structurés autour de la question de « Hiroshima », il reste à peine lu dans ce pays, qui a connu à lui seul deux bombes atomiques. La plupart de ses livres, dont certains ont quand même été traduits, demeure peu accessible au public japonais ; la version japonaise de *L'homme sur le pont. Journal d'Hiroshima et Nagasaki*, aussi bien que celle de *« Hors limite » pour la conscience. Correspondance avec Claude Eatherly*, sont épuisées depuis longtemps ; alors qu'en Allemagne, ces livres, avec un autre texte de 1964, *Les Morts. Discours sur les trois guerres mondiales*, ont été réédités et rassemblés en un seul tome en 1982 [5], cette anthologie essentielle n'est pas encore publiée en entier au Japon ; un autre ouvrage majeur du philosophe, *La menace nucléaire. Considérations radicales sur l'âge atomique*, publié en 1981, demeure presque inconnu aux lecteurs japonais [6].

Eu égard à cette situation épouvantable, notre étude se propose de présenter deux recueils français consacrés à la pensée de Günther Anders, en tenant compte en même temps du contexte spécifique de la réception française de sa pensée. Il s'agit en premier lieu du numéro 35, consacré à « Günther Anders », de la revue *Austriaca*, publiée par le Centre d'Études et de Recherches Autrichiennes à l'Université de Rouen en décembre 1992 ; en deuxième lieu, *Günther Anders. Agir pour repousser la fin du monde*, recueil édité par Christophe David et Karin Parienti-Maire, pour le numéro 28-29 de la revue *Tumultes*, publié en 2007 par le Centre de Sociologie des Pratiques et des Représentations Politiques, Université Paris Diderot - Paris 7. Bien que d'autres monographies sur Anders existent déjà en français [7], nous considérons que ces deux numéros présentent mieux la richesse et la profondeur de sa pensée.

Avant d'entrer dans le détail de ces recueils, reconstruisons brièvement les points de contact entre Anders et la France. Né en 1902 à Breslau dans une famille juive, Günther Stern, sous son vrai nom, est élève d'Ernst Cassirer, d'Edmund Husserl puis de Martin Heidegger. En 1933, lorsque le NSDAP prend le pouvoir, il quitte l'Allemagne pour la France avec son épouse de l'époque, Hannah —— à savoir la future philosophe célèbre Hannah Arendt. A Paris, il participe avec son cousin Walter Benjamin à des mouvements antifascistes, noue des relations avec des artistes comme Stefan Zweig et publie deux articles philosophiques dans la revue *Recherches philosophiques*, intitulés respectivement « Une interprétation de l'*a posteriori* » et « Pathologie de la liberté ». Dirigée par Alexandre Koyré dans les années 1930, cette revue avant-garde de philosophie publie non seulement la pensée neuve venant de l'Allemagne de Heidegger ou de Max Scheler, mais aussi des articles de jeunes philosophes français comme Jacques Lacan, Jean-Paul Sartre, Emmanuel Levinas… : elle fait ainsi entrevoir les réseaux intellectuels encore à l'aube de la pensée française de l'après-guerre. Or, la lettre d'Anders adressée à l'éditeur de la revue *Austriaca* est d'autant plus importante que c'est Anders lui-même qui apporte cette remarque précieuse :

> on dispose […] *seulement en français* de mes contributions aux *Recherches philosophiques* (1934 ou 35 et 36) qui, comme Sartre me l'a raconté une fois, sont devenues décisives pour son [livre] *L'Être et le néant*, à travers le concept « être condamné à liberté » (ou quelque chose de similaire) ; et la traduction, qu'E. Levinas et moi avons faite ensemble, a été considérée très bonne [*Die damalige Uebersetzung, die E. Levinas und ich gemeinsam erarbeiten, hat als sehr gut gegolten*]. [9]

Et pourtant, sa pensée n'a pas attiré assez d'attention du monde philosophique de l'après-guerre. Le manuscrit du premier tome de *L'Obsolescence de l'homme* n'a pas réussi à inciter Jean-Paul Sartre ou Gabriel Marcel à en publier la version française. On serait ainsi permis de dire que le fait que Gilles Deleuze cite « la pathologie de la liberté » dans *La logique du sens* reste un cas extrêmement rare [10].

Cette tendance générale est renversée en 1990, lorsqu'un colloque consacré à Günther Anders est organisé à Vienne par Konrad Paul Liessmann, chercheur autrichien qui donnera désormais l'orientation aux recherches andersiennes [11]. Sa relation avec Husserl et Heidegger, son rapprochement avec Ernst Broch, sa propre théorie des média ou de la littérature, sa conception de la technique, et bien sûr ses idées sur l'âge atomique : divers aspects de l'œuvre andersienne ont été mis en lumière pour la première fois.

Le premier texte de notre compte rendu, la revue *Austriaca*, est d'autant plus remarquable qu'elle est publiée la même année que les actes du colloque à Vienne : elle marque le début de l'introduction progressive de la pensée andersienne en France. Édité par Jacques Le Rider et Andreas Pfersmann, ce numéro nous offre la traduction française de deux entretiens avec Anders, tenus respectivement en 1979 et en 1985, qui servent de présentation à son itinéraire et à son œuvre. À cause sans doute du fait d'être une publication du Centre d'études et de recherches autrichiennes, quatre articles sur douze qui y figurent sont écrits en allemand, dont, notamment, l'article de Konrad Paul Liessmann, « Günther Anders und die Philosophie ». Écrit en français, celui de Jürgen Doll rend compte d'une polémique qui a surgi en 1964 en Autriche entre Anders et l'écrivain Friedrich Torberg. Quant à une intimité étonnante entre Anders et Mme Heidegger, rapportée par un petit texte de Jean-Pierre Faye, il faudrait attendre une étude biographique fiable pour en connaître la vérité. Ce numéro contient également des analyses importantes dans des domaines très variés, telles qu'« Entre Kafka, Brecht et le pilote d'Hiroshima » de Philippe Ivernel, « Günther Anders et l'identité juive » de Jacques Le Rider et l'analyse des fables andersiennes par Andreas Pfersmann. La notice bio-bibliographique ainsi que la recension des recherches capitales sur le philosophe par Pfersmann, qui se trouvent à la fin du numéro, sont très utiles. On pourrait tout de même remarquer que cette revue consacre relativement peu de pages aux enjeux centraux de la pensée d'Anders que sont la question de la technologie et celle, surtout, du nucléaire.

À la suite de ce numéro spécial, des traductions, des articles voire des monographies commencent à être publiés en France. Cette renaissance andersienne est entraînée par certains chercheurs dont il convient de présenter les activités.

En premier lieu, les travaux menés par Jean-Pierre Dupuy autour du problème de la catastrophe sont motivés, dans une certaine mesure, par sa lecture d'Anders. Dupuy commence son livre majeur *Petite métaphysique des tsunamis* par une anecdote de Noé évoquée par Anders, pour en faire une clé permettant de saisir la structure temporelle de l'événement catastrophique [12]. Dans l'héritage de la pensée d'Anders, Dupuy multiplie en effet la référence à ses plusieurs conceptions. Il faut citer surtout sa préface à la traduction française de *Hiroshima est partout* (2008), intitulé « Günther Anders, le philosophe de l'âge atomique » [13]. Loin d'une simple présentation du livre, cette préface est remarquable parce qu'elle situe la pensée d'Anders par rapport à deux arguments contemporains importants, à savoir le problème de la responsabilité de Hans Jonas et celui de la banalité du mal de Hannah Arendt.

On peut citer ensuite le nom de Christophe David, actuellement maître de conférences à l'Université de Rouen. Spécialiste de la pensée contemporaine allemande, il publie de nombreuses traductions françaises d'auteurs allemands, parmi lesquelles sont à remarquer la *Métaphysique* de Theodor Adorno et deux tomes de *L'Obsolescence de l'homme* ainsi que *La menace nucléaire* de Günther Anders. De plus, il reprend à nouveaux frais la tâche andersienne de réfléchir sur le problème de l'énergie nucléaire. C'est ainsi qu'il organise en 2009 à l'Université Paris 7 la série de conférences intitulée « L'Allemagne comme Laboratoire d'Idées sur l'Énergie Nucléaire (ALIEN) », invitant historiens, sociologues, économistes, philosophes, professionnels du secteur, hommes et femmes politiques français et allemands afin de traiter des thèmes suivants : « Histoire du nucléaire militaire en Allemagne », « Histoire du nucléaire civil en Allemagne », « Karl Jaspers : Plutôt mort que rouge... », « La Doctrine du Sortir du Nucléaire », « Robert Jungk, d'Hiroshima à la question de l'"État atomique" », « Les mouvements pacifistes et antinucléaires » et « Günther Anders et la menace nucléaire » [14].

C'est donc ce même Christophe David qui est l'éditeur principal du deuxième texte de notre compte rendu, *Günther Anders. Agir pour repousser la fin du monde* (*Tumultes*, n° 28-29). Ce grand volume de plus de 400 pages contient 9 textes d'Anders, jusqu'alors inédits en français, avec des contributions de plus de 20 collaborateurs. Il y cinq parties au total, dont la première, consacrée à la phénoménologie, contient non seulement des articles portant sur la relation entre Anders et l'école de la phénoménologie, mais aussi et surtout un article sur la phénoménologie de la musique rédigé par le jeune Günther Stern lui-même dans les années 1920, « Contribution à une phénoménologie de l'écoute ». La deuxième partie, la plus abondante de cette revue, s'interroge sur la question morale et celle du militantisme chez le philosophe. Elle commence par l'article consacré au problème du « moralisme » de Christophe David et Dirk Röpcke. À côté des études sur la question de la « shoah » chez le philosophe et sur l'enjeu du dialogue qu'il a menée avec Claude Eatherly, on peut lire une série de textes d'Anders lui-même qui s'inscrit dans ce domaine (« La fin du pacifisme » (1987), « Une contestation non-violente est-elle suffisante ? » (1987), une correspondance avec Adorno en 1963, etc.). En outre, T. Aoki rend compte de l'état de réception de l'œuvre d'Anders au Japon. La troisième partie nous fait découvrir la dimension de l'anthropologie dans sa pensée. On y trouve ses deux textes concernant la psychanalyse (« Peinture des fous » (1934) et « Culture et détours : Contre une variante américaine de la psychanalyse » (1953)) ainsi qu'un texte rédigé par le co-éditeur Karin Parienti-Maire sur la relation entre Anders et Arendt. La quatrième partie portant sur la technologie comporte, outre le texte d'Anders de 1987, « Briseur de machines ? », un essai intéressant d'Erich Hörl sur la question de la cybernétique et la pensée d'Anders. La partie finale est intitulée « Regarder le monde avec les lunettes d'Anders » et aborde des questions variées, dont le problème du travail, l'enjeu de sa pensée dans le contexte de la mondialisation.... Ainsi, la revue ne se limite pas à une simple introduction à sa pensée : elle montre la diversité et la richesse propre à l'œuvre de Günther Anders.

Dans tous les cas, il va sans dire qu'en France, on est beaucoup plus conscient qu'au Japon du fait que l'une des façons de se guérir de la « frigidité apocalyptique » consiste précisément à consulter la voix d'un penseur qui a consacré toute sa vie à mettre en question la possibilité et la menace maintenues par l'omniprésence de « Hiroshima ».

Notes

1 *Der Mann auf der Brucke : Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki*, C. H. Beck, 1959. Tr. jp. par M. Shinohara, éd. Asahi, 1960.

2 *Off limits für das Gewissen : der Briefwechsel zwischen dem Hiroshima-Piloten Claude Eatherly und Günther Anders*, Rowohlt, 1961. Tr. jp. par M. Shinohara, éd. Chikuma, 1962.

3 *Wir Eichmannsöhne : offener Brief an Klaus Eichmann*, C. H. Beck, 1964. Tr. jp. par T. Iwabuchi, postface de T. Takahashi, éd. Shôbunsha, 2007.

4 *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. 1, *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, C. H. Beck, 1956 ; *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. 2, *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, C. H. Beck, 1980. Tr. jp. par T. Aoki, deux tomes, Presses Universitaires de Hosei, 1994.

5 *Hiroshima ist überall*, C. H. Beck, 1982.

6 *Die atomare Drohung: Radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter*, C. H. Beck, 1981. Des articles réunis dans cet ouvrage, seul « Thèses pour l'âge atomique » (1959) est traduit en japonais par K. Yano dans la revue *Gendai-Shisô* (août 2003). La contribution de Takayoshi Aoki mérite d'être soulignée : il traduit non seulement deux tomes de *L'Obsolescence de l'homme*, mais aussi *Ketzereien* (PU. Hosei, 1997) et *Mensch ohne Welt* (PU. Hosei, 1998) pour introduire la pensée d'Anders au Japon.

7 Thierry Simonelli, *Günther Anders: De la désuétude de l'homme*, Éditions du Jasmin, 2004 ; Daglind Sonolet, *Günther Anders : phénoménologue de la technique*, Presses universitaires de Bordeaux, 2006 ; Édouard Jolly, *Nihilisme et technique : études sur Günther Anders*, EuroPhilosophie, 2010.

8 Günther Stern, « Une interprétation de l'*a posteriori* », *Recherches philosophiques*, vol. 4, 1934 ; « Pathologie de la liberté », *Recherches philosophiques*, vol. 6, 1936.

9 Cf. la lettre de Günther Anders à Andreas Pfersmann, in *Austriaca, op. cit.*, p. 5 (souligné par Anders et traduit en français par Andreas Pfersmann. La dernière phrase n'est pas traduit pour on ne sait quelle raison). Sur l'aspect général de la réception de sa pensée en France, voir surtout Christophe David, « Présentation », in *Tumultes, op. cit.*

10 Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, 1969, p. 186 sq.

11 Konrad Paul Liessmann (Hg.), *Günther Anders kontrovers*, C. H. Beck, 1992. À quoi s'ajoutent deux autres études de base : une autre revue de langue allemande, dirigée également par Liessmann, *Text + Kritik*, vol. 115, 1992 ; une monographie d'Elke Schubert, *Günther Anders : mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, 1992.

12 Jean-Pierre Dupuy, *Petite métaphysique des tsunamis*, Paris, Seuil, 2005. Tr. jp. par M. Shimazaki, Éd. Iwanami, 2011.

13 Jean-Pierre Dupuy, « Günther Anders, le philosophe de l'âge atomique », préface à Günther Anders, *Hiroshima est partout*, Seuil, 2008.

14 Voir le site internet suivant : http://pacen.in2p3.fr/spip.php?rubrique37 (dernière consultation: le 15 janvier 2013).

Ⅴ．別冊

1）第 1 ユニット

2）第 2 ユニット

3）第 3 ユニット

1）第 1 ユニット

（1）『国際井上円了研究』1 号

（2）『国際井上円了研究』2 号

（3）『国際井上円了研究』3 号

（4）『国際井上円了研究』4 号

Index

Foreword to the First Issue of
"International Inoue Enryo Research" / Takemura Makio
……1

Inaugural Symposium

On the Philosophy of Inoue Enryo / TAKEMURA Makio ……3

The "Modern Buddhism" of Inoue Enryo / Gereon KOPF ……25

A Comparative Study of Religious Thought
in The Work of Cai Yuanpei and Inoue Enryo / WANG Qīng ……37

Crossroads of World Philosophy Theoretical and
Practical Philosophy in Inoue Enryo / Rainer SCHULZER ……49

Inoue Enryo's Journeys around the World / MIURA Setsuo ……56

The Internationality of Inoue Enryo's Life and Work
Concluding Discussion ……61

Articles

Nakae Chomin and Buddhism Reconsidering the Controversy
Between Nakae Chomin and Inoue Enryo / Eddy DUFOURMONT ……63

Proceedings

From The History of the Reception of Ideas to the History of
the Idea of Reception Outline of A Methodology / KURODA Akinobu ……76

創刊の辞 / 竹村牧男 ……80

設立大会

井上円了の哲学について / 竹村牧男 ……82

井上円了の近代仏教 / ゲレオン・コプフ ……103

蔡元培と井上円了における宗教思想の比較研究 / 王青 ……118

世界哲学の交差点
―井上円了における理論哲学と実践哲学― / ライナ・シュルツァ ……130

井上円了の世界旅行 / 三浦節夫 ……137

討論 ……143

論文

中江兆民と仏教―井上円了と
中江兆民の論争の再考 / エディ・デュフルモン ……145

井上円了の洋行と日本人の海外移住
―民衆教育者としての一側面― / 市川義則 ……158

講演録

井上円了の生涯 / 三浦節夫 ……178

井上円了による大乗哲学と
スピノザ哲学の比較について / ライナ・シュルツァ ……184

思想史の方法論―思想の受容史から受容の思想史へ― / 黒田昭信 ……195

FOREWORD TO THE FIRST ISSUE OF

"INTERNATIONAL INOUE ENRYO RESEARCH"

Toyo University began as the private Philosophy Academy, founded by the philosopher Dr. Inoue Enryō in 1887. Several memorial projects were carried out in 2012 to celebrate the University's 125th anniversary, including the establishment of the International Association for Inoue Enryo Research (IAIR). This association aims to re-examine the extensive works and actions of Dr. Inoue Enryō (1858–1919), one of the most prominent philosophers, Buddhist scholars and educators of the Meiji era (1868–1926), with the purpose of ascertaining their significance today, introducing them to people both throughout Japan and overseas, and immortalizing them for future generations.

Today, the achievements of Dr. Inoue Enryō are not widely known in Japan, much less overseas. However, there are people who passionately respect him, and there are in fact in-depth studies on some of his works in fields such as his Mystery Studies even overseas. We therefore took the 125th anniversary of Toyo University as an opportunity to start an international academic association that would enable Inoue Enryō scholars from throughout Japan and overseas to meet and further their research through mutual exchange.

The Association is a part of the International Research Center for Philosophy, established at Toyo University in 2011. The Center was selected by the Ministry of Education, Culture, Sports, Science and Technology for the Grant for Strategic Establishment of Research Infrastructure at Private Universities. Unit 1 of the Center is devoted to research on the thinking of Dr. Inoue Enryō and the history of modern

Japanese philosophy. This research unit was the main organizer of a research conference on Inoue Enryō held in June 2012 at the Centre Européen d'Études Japonaises d'Alsace (CEEJA) in France, with the sponsorship of the University of Strasbourg's Department of Japanese Studies. This conference was the start-up for the International Association for Inoue Enryō Research. The Association was officially founded on September 15 by an inaugural event held at Toyo University's Hakusan Campus. Details such as terms and officers were decided at the founding assembly, and a symposium on the international character of Inoue Enryō was held with participants from universities and research institutes from Germany, the United States, and China.

The founding of the International Association for Inoue Enryo Research was a success. A total of 150 individuals and organizations belong to the Association, with around one third from overseas countries. The founding of the Association is accompanied by the launching of the online journal International Inoue Enryo Research. The first issue contains the records of the workshop in France and the inaugural conference.

It is our sincere wish that many people will join the Association. We intend to become more active in the future holding numerous academic events and publishing the members' research in this journal. Through these activities, we hope to widely share the excellent achievements of Dr. Inoue Enryō both throughout Japan and overseas. We welcome any suggestions and hope for your support.

February 15, 2013

TAKEMURA Makio 竹村牧男

President of Toyo University

International Inoue Enryo Research『国際井上円了研究』1 (2013): 3–24.
ISSN 2187-7459
© by TAKEMURA Makio 竹村牧男

ON THE PHILOSOPHY OF INOUE ENRYO

TAKEMURA Makio 竹村牧男

1. "The Basis of All Learning Lies in Philosophy"

INOUE Enryō's 井上円了 (1858–1919) early education was based on the Chinese classics. Later he entered the Nagaoka School for Western Learning, where he studied English and Christianity. An exceptional student, he was selected from among the nationwide sectarian temples of his Buddhist order, the Eastern Temple of the Original Vow 東本願寺, to study at the Teachers Academy of the order in Kyoto, which he entered in 1877. In 1878 he was sent to Tokyo as a student of the Eastern Temple of the Original Vow and enrolled in the Preparatory School of Tokyo University in September, where he could further refine his language skills. It was three years later, in September 1881, when he first started to study Western philosophy regularly at the Philosophy Department of the Faculty of Letters of Tokyo University. He graduated in July 1885 and soon became active as a writer. During this time he published *An Evening Conversation about Philosophy*『哲学一夕話』in three volumes (1886–1887), the *Epitome of*

0 TAKEMURA Makio 竹村牧男, Professor of Buddhist Studies and President of Toyo University (Tokyo). The commemorative lecture was given on the occasion of the 125th anniversary of Toyo University in September 2012. Translated by Rainer SCHULZER, Toyo University (Tokyo). Japanese original「井上円了の哲学について」published in same issue.

Philosophy『哲学要領』in two volumes (1886–1887) and other books in which he introduced the essentials of philosophy to the Japanese reader. Both his important works, *The Golden Needle of Truth*『真理金針』in three volumes (1886–1887) and the *Prolegomena to a Living Discourse on Buddhism*『仏教活論序論』(1887), were bestsellers at the time.

He founded the Philosophy Academy in September 16 1887 and the opening ceremony was held in Rinshō Temple 麟祥院. Three months before, in June 1887, Enryō had published the *Principles for Establishing a Philosophy Academy*「哲学館開設の旨趣」in which he explained why it was necessary to open a school of philosophy:

> The science [学問] which is most superior among the various sciences is philosophy. If philosophy is not studied, it is impossible to develop superior intellect and progress to superior enlightenment. I take this to be self evident. Herein, the necessity of philosophy should be admitted. *Philosophy is the science which searches for the principles behind all things and determines their laws.* From politics and law above to the numerous sciences and technologies beneath, they all receive their principles and laws from this science. Therefore, one does certainly not praise philosophy too much if one calls it *the central government in the world of science, the learning which unifies the myriad forms of learning.*[1] (25:750)

According to this quotation, we have to rely on "science" (or "scholarship") 学問 to develop the human intellect. This is because, if we rely on a superior form of scholarship, we will develop a superior intellect. This superior scholarship is nothing other than philosophy, for it is philosophy that searches for the principles and laws of science. Philosophy is the "central government in the world of science, the learning which unifies the myriad forms of learning." Therefore, Enryō reasoned, philosophical education is necessary. This represents Enryō's basic idea of philosophy.

Toyo University has made "The Basis of All Learning Lies in Philosophy" its highest academic ideal. It has often been pointed out that these are not Enryō's own words. But in the preface of his earliest work, *An Evening Conversation about Philosophy,* one finds a passage that can be regarded as an authoritative source: "In short we can say, that genuine philosophy [純正哲学] is the science of the pure principles in philosophy and science. It investigates the principle of truth and *the basis of all learning*" (1:34). Therefore, we can say that "The Basis of All Learning Lies in Philosophy"

1 All italics here and in later quotations are added by the author.

expresses Enryō's intentions. Admittedly, instead of using the phrase, "the basis of all learning", he more often speaks of "the learning which unifies all forms of learning" or "the central government in the world of science." Further Enryō calls philosophy "the king of the sciences" or "unifying science" (1:254) in his *Lectures on Genuine Philosophy*『純正哲学講義』(1893). However, these phrases can be understood as different ways of expressing the same basic idea.

We can interpret the phrase "The Basis of All Learning Lies in Philosophy" as saying that through philosophy the various sciences first acquire their meaning. In the following paragraph this is relatively clearly expressed:

> Genuine philosophy determines the principles and laws of ethics, logic, and the other philosophical disciplines. The various philosophical disciplines are determining the principles and laws of physics, law, and the other sciences. Philosophy is therefore the central government in the world of science. [...] In general, the advancement of civilization in our country is not done only by politics and law. It is also not done only by physics and engineering. It is necessary to study *the science, which is the government of the sciences and the foundation of the arts. The science which well unifies the sciences, establishes their areas, and assures their positions.* [...] I believe that from now on it should be promoted in public that for advancing civilization and for benefiting the country it is necessary to research philosophy, because it is the central government in the world of sciences and the foundation of all scholarship and all arts.[2] (1:256–257)

Enryō here points out, that philosophy "establishes the scientific areas, and assures the position of the sciences." If this is the case, philosophy affirms the significance of the other sciences, and by doing so also "advances civilization and benefits the country." Therefore, Toyo University, which holds up the idea that "The Basis of All Learning Lies in Philosophy," endeavors, on the one hand, to be conscious about the foundation from which each science emerges, and, on the other hand, encourages the practice of philosophy to investigate the highest principles by which the system of the sciences is organized. The mission is to inquire generally about the significance of education and research activities and it will thereby pioneer ideas that point to a future ideal world society.

2 The quoted paragraph first appeared in INOUE Enryō 井上円了.「哲学の必要性を論じて本会の沿革に及ぶ」[Discussing the necessity of philosophy together with an account of the society's origin],『哲學會雜誌』[Journal of the philosophy association] 1 (1887).

2. Enryo's Philosophy (I): From Kant to Hegel

INOUE Enryō studied philosophy at Tokyo University. But at what philosophy or line of thought did he himself finally arrive? In the philosophy department of Tokyo University, Ernest F. FENOLLOSA taught Enryō western philosophy, such as Kant, Hegel, and Spencer. HARA Tanzan 原坦山 lectured about *The Awakening of Mahāyāna Faith*『大乗起信論』and other Buddhist thought. It was engaged in this research that Enryō finally discovered the truth he was searching for and that was philosophy. From his philosophical standpoint of truth, Enryō reviewed the Buddhist teachings. Upon finding that the same ideas had already been taught in Buddhism, he was exultant. Enryō wrote about this event in the *Prolegomena to a Living Discourse on Buddhism* (hereafter cited as *Prolegomena*):

> *After I had discovered the bright moon of truth in the world of philosophy, I reviewed the older teachings.* It became more and more clear that there was no truth in Christianity. And it was also easy to prove that the truth could not be found in Confucianism. *I realized that only the teachings of Buddhism were to a large extend consistent with philosophical reasoning.* At this point, I again read the Buddhist scriptures and became more and more convinced of the truth of their teachings. I clapped my hands and exclaimed: 'Who would have thought that the truth that had been established by research in the West during the past thousand years, was already present three thousand years ago in the ancient Orient.' [...] *This actually occurred in 1885*. (3:337)

1885 was the year Enryō graduated from Tokyo University. At this time he had grasped the highest truth elucidated in western philosophy and had arrived at the firm belief that Buddhism was teaching the same truth. But what was the content of this truth? In *The Golden Needle of Truth* Enryō wrote as follows:

> It should be *acknowledged* that the Absolute does not exist separately from the Relative. [...] *In the West, the philosophy of Schelling established the Absolute apart from the Relative. This was opposed by Hegel, who demonstrated that the opposites of the Absolute and the Relative are not separate. Now, this inseparability of opposites is the standpoint of Buddhism and it does not differ in the slightest from Hegel's position.* In Buddhism it is argued that the myriad relative things are ontologically nothing else but the one principle of Suchness [真如]. Therefore, it is said 'the myriad entities equal Suchness.' The argument that the one principle

> of Suchness is not separate from mind and matter is expressed as 'Suchness equals the myriad entities.' The reasoning that Suchness and the myriad things are substantially one and inseparable is called 'the myriad entities equal Suchness, Suchness equals the myriad entities,' or in other words, 'emptiness is form and form is emptiness.[3] (3:304–305)

According to this quotation, Hegel is the apex of western philosophy and Buddhism is regarded as teaching the identical truth. Enryō famously selected four representative philosophers to perform in a special ceremony, which formed part of his program of raising public awareness about the importance of philosophy. Those he selected are thought to represent a balance between East and West, and antiquity and modernity. The philosophers were Confucius, Buddha, Socrates, and Kant, whom he calls the "Four Sages" 四聖. Amongst these four, Kant is meant to represent the modern West. Indeed, Enryō valued Kant highly, as can be seen in his *Quick Primer to Philosophy* 『哲学早わかり』(1899):

> Then Kant appeared and brought them [skepticism and dogmatism] together. In establishing criticism, he penetrated the traditional philosophy of hypothesis and dogma. After he had developed his great perfect system, western philosophy largely reached completion. Therefore, I call the age *after* Kant until the present the age of completion in modern philosophy. [...] Anyway, to restore for ancient philosophy Socrates, who appeared four hundred years B.C., and to restore for modern philosophy Kant, who lived one hundred years ago, I selected in recent years the Four Sages representing the eastern and western world of philosophy. (2:48–49)

The book, *A Glance at the World of Philosophy* 『哲界一瞥』(1913), is an explanation of the "Philosophy Hall" 哲学堂 where the Four Sages are enshrined. In this book Enryō calls Kant the "modern scholar of singular greatness." He further points out: "It is right to say that his personality and conduct is exemplary for a scholar and that he exhibited no flaw whatsoever. It can also be said that modern philosophy which had begun with the French philosopher Descartes was completed by him" (2:76–77). However, as regards philosophical content, Enryō did in fact appreciate Hegel more than Kant. What was the reason for this? According to *Epitome of Philosophy* Kant needed to be criticized in the following way:

3 The common translation of「色即是空、空即是色」as "form is emptiness and emptiness is form" is in fact misleading. 色 for Sanskrit *rūpa* means "that which has shape", i.e., "matter."

> In short, although his [Kant] scholarship had the same starting point as Descartes, namely in the conduct of research as guided by truth, Kant held that the objective phenomena which are constituted in time and space all return into the subject. He called this the self-apperception of the mind [心体を自覚]. This differed greatly from the intent of Descartes's dualism. Although Kant further rejected sensualism and argued against Bacon, Locke, and others for the capacity of the mind to be necessary and universal, he also conformed with them in regard to sensual experience as the source of data which in turn gives content to the categories [原形]. Moreover, Kant's theory of the subject originates from Leibniz. Although he agrees with Leibniz's views in some points, he disagreed in saying that it is not possible to know the substrate [実体] of matter through intuition. But *in determining that matter exists outside of the mind and in stating that it is absolutely impossible to know its substrate his philosophy exhibited his greatest shortcoming.* This caused Fichte, who investigated Kant's theories, to put forward absolute idealism. (1:141–142)

According to Enryō, Kant was close to the standpoint of idealism in that he interpreted everything we see and hear as already taken in by the senses and therefore as being on side of the subject. Yet, in stating that the things itself which bring about sensation exists in the outer world, he fell back into dualism. Enryō concluded that herein lies a great shortcoming. He concisely expressed the same point also in a *Quick Primer to Philosophy*: "Kant overcame the skepticism of Hume and unified the two principles of experience and dogma by putting forward critical philosophy. Moving away from idealism, he proposed objective realism [物体実在論] and thereby raised anew a great problem in philosophy." (2:51) Interestingly, in *Philosophy of Struggle*『奮闘哲学』(1917), Enryō used modern verse to convey again the same concern:[4]

> The next champion who appeared was the famous Kant. Deeply consternated by Hume's nihilism, doubts arose in him. Once more he investigated the principles and forged the sword he came to swing. He excelled in cutting through the imbroglio of nations and the clutter of philosophy. Kant's epoch-making philosophy crushed the bias of the dogmatic school and swept away the shallowness of the empiricists. His critical philosophy penetrated their foundations and revealed the roots of knowledge. With his voice like thunder, white rain washed from heaven and earth. Suddenly

4 Enryō titled the verses "Song of New Shape"「新体の歌」alluding to the genre of "New Shape Poems"「新体詩」which had appeared during the Meiji period. The verse has loosely ten syllables each line. For reasons of accuracy for the philosophical content, I translated the verses into prose. – Trans.

> the admirable world of philosophy was purified as the vista of the lucid moon in crystal wind. Yet in conclusion, the substance of the myriad things was expelled from knowledge. Instead of returning into the truly unfathomable, in the end he provoked opposition. Fichte appeared, restored substance into thought and erected the architecture of idealism. But soon again [...]. (2:245)

Fichte "perfected idealism by bringing back the substrate of things into the consciousness" (*Epitome of Philosophy*, 1:142). In short, Fichte included Kant's thing itself in the consciousness and thus established idealism, according to Enryō. But Fichte's standpoint was centered on the I and therefore lacked concern for the non-I. This problem was then again overcome by Schelling:

> *He opposed the absolutization of the I by Fichte and posited the I on the side of the Relative. He separated the absolute substance* [絶対の原体] *from the realm of the Relative, to which I and non-I belonged, and ranked it as beyond.* The two complementary realms of I and non-I were basically merged into the absolute substance, which became the ground [本源] of both. This ground itself had the force to successively emanate the two realms of I and non-I, i.e. the two worlds of mind and matter. This setting free of the different worlds or the bearing of all phenomena is called evolution [進化]. Schelling's philosophy discusses the evolution of the Absolute. (1:143–144)

But a problem remained in Schelling's positing of the Relative separate from the Absolute. It was then Hegel's turn to solve the problem:

> Next, Hegel complemented Schelling's approach and also made it more perfect. Compared to Fichte, Schelling made a step forward by positing the realm of the I on the side of the Relative and understood the Absolute as the ground of the realms of I and non-I. *But the theory which established the Absolute ontologically separate from the realms of I and non-I could not be conceded*. Since our knowledge derives from the Relative, we finally would not be unable to know anything only one step beyond the range of the Relative. If the Absolute were outside of the Relative, how could anybody know about its existence? So Hegel refuted Schelling and brought forth his own philosophy. *Hegel did not locate the Absolute outside the Relative, but identified them ontologically*. In other words, it was his theory that the Absolute and the Relative could not be separated in any way. He determined that they existed as mutual union and that the Absolute was immanent to the range of the Relative. He held that it is pos-

> sible to know about the Absolute because it was located in the Relative. This absolute whole he named Ideal and the emanation of the realms of mind and matter from this comprehensive whole he called evolution of the Ideal. [...] At this point, German philosophy had first reached completion. (1:144–145)

The word "Ideal" 理想 in this quotation requires attention. It does not mean the way something ought to be in our contemporary understanding. Here, it actually means nothing else but substance. Enryō further explained this sense of Ideal in his *Epitome of Philosophy*:

> This Ideal is the name given to the substance [本体] of mind and matter. The substance is not identical with matter and also not identical with mind. And although it is neither matter nor mind, it also does not exist separately from them. Matter and mind are ontologically equal with the Ideal. The various phenomena of mind and matter are present at the front and back side of this Ideal. Therefore mind and matter are the phenomena and the Ideal is the substrate [実体]. In this way, we can understand the principle of the ontological identity of duality [二元同体]. The ontological identity of all duality is because mind and matter exist through the same Ideal. (1:154)

Hegel arrived at a point where the Absolute is perceived immediately in the Relative, where the Absolute is nothing apart from the Relative. Enryō regarded Hegel's thought of the 'inseparability of the Relative and the Absolute,' or the 'principle of ontological identity of duality' as the ultimate standpoint.

3. Enryo's Philosophy (II): Hegel's Philosophy and Buddhist Thought

So far we have followed this ultimate philosophical standpoint through the history of ideas. Now let us try to assess this point again by returning to Enryō's various explanations. In his very late work *Philosophy of Struggle* Enryō included a "Hymn of Philosophy"「哲学和讃」in fifty verses. Some of these go as follows:

> In the history of the world of philosophy
> the struggle between materialism and idealism,
> the fight between monism and pluralism
> left their traces on the old battle field.

Before the flame of monism
even the struggle between materialism and idealism
having lumped to ice over long generations
melts and turns into water.

The relation between matter and mind,
the mystery of being separate and yet not,
this neither one nor two
for sure is the ultimate of monism.

The one homogeneous substance
is the unfathomable in the unfathomable.
Because neither mind nor language can reach it,
I call it the Absolute and Unlimited.

The manifold cosmic phenomena
but waves of the Absolute,
the boundless coordinates of time and space
the splendor it emits. (2:436–437)

Generally, it is noted that materialism is related to pluralism and idealism to monism. According to Enryō, the history of western philosophy can be roughly depicted as developing from materialism to idealism, and from pluralism to monism. The cited verses express that in the ultimate monism, mind and matter are neither one nor two. But if matter and mind are not two, there must be something which runs through both. It is necessary to assume a substance or "essence" 本性, which is common to the differing phenomena of mind and matter. In doing so, the relationship between the substance, on the one hand, and mind and matter, on the other hand, also has to be specified. This is to say, monism ultimately does not simply mean singular (mind) as opposed to plural (matter). It does also not just mean that mind and matter are neither one nor two. But such monism results in a world in which ontological plurality (matter, mind, phenomena, the Relative) and ontological unity (essence, substance, being, the Absolute) are neither one nor two. In other words, a world in which the Relative and the Absolute are neither one nor different.

Enryō explained the theoretical content of such an ultimate monism very clearly, for example, in the first volume of his very first book, *An Evening Conversation about Philosophy*:

Generally, discussing philosophy comes down to nothing else but the

> questions, what is mind, what is matter and what is the world? The standpoint that the world is only matter and no mind is called materialism. The standpoint that the world is contained in the mind, and that there is no matter outside, is called idealism. Idealism [唯心] is biased towards the side of the mind, materialism [唯物] is biased towards the side of matter. Obviously both are not impartial [中正] theories. If one wants to take the standpoint of the impartial middle, it is necessary to integrate mind and matter based on the logos [理] of no-matter and no-mind. The standpoint that there is neither mind nor matter apart from logos is called panlogism [唯理]. Because panlogism is biased towards logos, it is again not an impartial theory. However, it is also not correct to hold that mind and matter exist separately from logos. *Therefore, logos includes mind and matter; mind and matter are present in logos. Although they are different, they cannot be separated from each other. Although they cannot be separated from each other, they are not the same. This is called the Middle Way of philosophical reasoning.* (1:35)

Moreover, in the *Prolegomena* Enryō explained:

> To determine the substance of mind and matter, it is first necessary to take the standpoint of the rational ground [理体] of neither matter nor mind. This ground is called Suchness. Suchness is matter and also not matter; it is mind and also not mind. In other words, *it is neither matter nor mind, and at the same time it is mind and it is matter. This is called the Middle Way of 'neither existence nor emptiness as well as existence and emptiness.'* Although I use the term rationalism here, this theory is not biased in the least towards reason. *Reason is conjoined with matter and mind. They are in a relation of neither one nor two.* If I was to give the theory another name, I would therefore call it theory of middle reason or theory of perfect rationalism. (3:367)

It is worth quoting, repetition notwithstanding, how this same point is made in the second volume of the *Epitome of Philosophy*:

> According to the preceding discussion, it would be illogical to assume that the substance of the Ideal could exist outside of matter and mind. Therefore we have to say that it exists inside of them. If we consequently think of the Ideal as part of the Relative and indeed determine it as part of mind and matter, then it becomes difficult to explain how from this substance mind and matter could emanate. If we alternatively hold the Absolute and the Relative to be completely identical, we cannot explain their differing characteristics. To give at all an insightful answer to this problem, *one has*

> *to rely on the theories of Hegel and the Heavenly Plain* [天台] *School of Buddhism. According to their theories, the Relative and the Absolute cannot be differentiated in any measurable range, rather, they are ontologically the one and the same. In other words, if the Relative and the Absolute are ontologically identical, it means that mind and matter, as well as phenomena and substance, are all existing in the same realm.* The distinction, then, between matter and mind as well as substance and phenomena, is due to differences appearing within the undifferentiated. It is like one material body having a front and a back side. I will call this theory the *theory of the ontological identity of mind and matter.* The ontological identity of mind and matter means the ontological identity not only of the duality of matter and mind, but also of the duality of substance and phenomena. (1:203–205)

Hence, mind, matter, and substance (i.e., the Ideal, Suchness), as well as the Relative and the Absolute, are all present in a single phenomenon. Further, no matter if this phenomenon is material or mental, in this one phenomenon both the phenomena of mind and matter as well as their substance can be found. This standpoint, which discovers in each and every particular of the real world the Absolute or "true reality" 真実, is not necessarily abstract or "idealistic" 観念的, but in fact results in a very powerful position abundant with a sense of life.

Enryō arrived in Western philosophy at Hegel's position: the Relative and Absolute are not two. Further, it was Enryō's understanding that Hegel's theory is identical with the standpoint of Heavenly Plain 天台 (Ch. Tiāntái, Jp. Tendai) Buddhism. This is expressed in the already cited quotation from the *Prolegomena*: "Now, this inseparability of opposites is the standpoint of Buddhism and it does not differ in the slightest from Hegel's position" (3:305). If we take a closer look at the relationship between western philosophy and Buddhism, the following passage from the *Epitome of Philosophy* is useful:

> I believe that Buddhism is half science (or philosophy) and half religion. The Kósa School of the Small Vehicle is science, whereas the Consciousness-only, the Flower Adornment [華厳], and the Heavenly Plain School of the Great Vehicle are philosophy. Moreover it can be said, that the Gate of the Holy Path is philosophy and the Gate of the Pure Land is religion.[5] [...] Next, the doctrine of the manifold entities being modifications of consciousness only held by the Consciousness-only School of the Great

5 In the following, Enryō argues that the Kósa doctrine is equivalent to materialism.

> Vehicle resembles idealism in western philosophy. The eighth form of consciousness called *ālaya* is an analogue of Kant's self-apperception of the mind and Fichte's absolute subject. Then the argument of the *Prajñā* [Pāramitā-sūtra] that all entities are empty resembles the nihilism in western philosophy, which holds that matter and mind are both empty. Next, there is [the doctrine of] dependent arising from Suchness of the Heavenly Plain [School] which resembles the school of logic, or the idealist school [理想学派] in western philosophy.[6] *The position of the Heavenly Plain School, that the 'myriad entities equal Suchness and Suchness equals the myriad entities,' is identical with Hegel's argument that 'the phenomenal equal the a-phenomenal* [無象] *and the a-phenomenal equals the phenomenal.'* The theory of the *Awakening of Faith,* that two gates depart from the one mind, is the same as Schelling's theory that the Relative departs from the Absolute. What in the *Awakening of Faith* is called Suchness is analogue to Spinoza's substance [本質], Schelling's Absolute, and Hegel's Ideal. (1:103–104)

In this quotation Enryō takes the teaching of dependent arising from Suchness to be the thought of the Heavenly Plain School. In light of contemporary scholarship, I believe that there should be further research into, first, whether the teaching of dependent arising from Suchness can be regarded as a doctrine of the Heavenly Plain School and, second, on the exact content of this teaching. We can represent the thought of the Heavenly Plain School in a quotation from the *Great Cessation and Observation*『摩訶止観』: "One color, one fragrance – nothing is not the Middle Way."[7] In so far as this thought perceives the Absolute within real things, it arguably shows a perspective beyond the dualism of the Relative and the Absolute. And Enryō believed that Hegel's philosophical position corresponds to this view. This belief is quite possible if we take Hegel's position to be 'the phenomenal equals the a-phenomenal and the a-phenomenal equals the phenomenal.' The Buddhist notion of Suchness as the essence of the various entities is certainly not that of an existing thing, but it is characterized by emptiness. I assume that it was Enryō's understanding that emptiness also applies to Hegel's Ideal (i.e., the substance), which Enryō paraphrased here as the a-phenomenal. If not, Hegel's substance (i.e., the Absolute) would again be seen as a "substrate-like existence" 実体的存在 besides the phenomena (i.e., the Relative).

This is actually the standpoint which I would like to call "phenomena-as-being

6 Here, we probably have to understand logic in the Hegelian sense. – Trans.

7 The quotation appears in the first of the twenty fascicles of *Great Cessation and Observation*『摩訶止観』by Zhíyǐ 智顗 (T 1911).

theory" 現象即実在論. This phrase is, however, discussed by HARIU Kiyoto 針生清人 in the commentary to the first volume of *Inoue Enryō Selected Writings*:

> Enryō used the expression phenomena-as-being only once, in his *New Proposal in Philosophy* (1:151). And the usage there is not necessarily positive. There he says that all teachings and theories are always biased towards one side. If we affirm phenomena as being, this will elicit the objection that there is being apart from the phenomena. Therefore, Enryō used the phrase not to present a certain view but, rather, used it in an argument that asserted the unification of the two worlds of mind and matter. Enryō was investigating the *substance* (the "One Thus" [一如], "Original Thus" [如元], or "True Source" [真元]) that unifies both worlds. He did not affirm the phenomena-as-being theory, instead it can be said that he wanted to overcome it. I believe that this was underlying Enryō's thoughts. (1:422–423)

This commentary is rather difficult to understand. It is fair to say that Enryō did not use the expression 'phenomena-as-being theory,' but he did use, for example, phrases like 'theory of the ontological identity of mind and matter' or 'theory of the ontological identity of duality.' About the content of the theory of ontological identity it should be kept in mind, first, that the Absolute is seen in each and every material and mental phenomenon, second, that the relationship which is implicated in the expression 'ontological identity' is the relation of 'neither one nor two,' and third, that the relation of 'neither one nor two' applies not only to mind and matter, but also for example to the relationship between (material or mental) phenomena and substance.

4. Enryo's Philosophy (III): The Philosophy of "Infinite Recursion"

In his late work from 1909, *New Proposal in Philosophy*『哲学新案』, Enryō furthered this argument about the relationship between the Relative and the Absolute:

> The principle of mutual ontological inclusion of matter as such and mind as such means that there is something that unifies the myriad phenomena and processes at the base of the material world. It does not only unify the myriad imaginations and feelings at the core of the mental world, but it also unifies both worlds of mind and matter at their deepest level. This becomes clear if we observe the coincidence and harmony of mind and matter in reality. What name shall we give to this [unifying] substance? I will call it the One Thus, the Original Thus, or the True Source. The One

> Thus ontologically provides and embraces, supports and includes the myriad phenomena and feelings, and it gives rise to the two worlds of mind and matter. At the same time, the myriad phenomena and feelings provide and embrace, support and include in infinite recursion [重々無尽] the One Thus (or True Source).[8] And again in infinite recursion the One Thus (or True Source) is contained in every single thing, particle, or element, and is stored in every single mind and imagination. (1:354)

Further to this, Enryō wrote:

> The constellation of the resonance between both edges and of the reverberation between both poles, as described above, can be compared with two opposite mirrors reflecting each other. In the case of two reflecting surfaces facing each other, one can see the first mirror containing the second, and at the same time one can see the second mirror containing the first. In this way the mutual reflection is infinitely recursive. The responses of our thoughts and the mutual enclosure of the phenomena itself are equally infinitely recursive. Not only from among the mental phenomena are endless forms arising, the material phenomena too own endless forms. In the case of the mirrors, two different bodies enclose each other. However, in the case of the One Thus as the substance of the universe, there exist relations in infinite recursion between the ontologically identical phenomena [of mind and matter]. Because such a condition is finally incomprehensible for our minds, we cannot but call it the marvel of the marvelous, the mystery of the mysterious, the treasury of marvels and mysteries within the true form of the cosmos. (1:355)

The contents of these sentences are itself mysterious and difficult to understand. In a single (mental or material) entity all other (mental or material) phenomena and substances, as well as Suchness as the source of both, are present. Although an entity ultimately exists as an individual, infinitely recursive relations are present within it. At this point in Enryō's philosophy, it becomes almost identical with the "world of non-obstructing entities" 事事無礙法界 (i.e., 'one in all, all in one' and 'one equals all, all equals

8 The expression *jūjū mujin* 重々無尽 is difficult to translate. Because it is strongly connected with the image of mutually reflecting mirrors, as explained later in the text, it conveys the idea of "infinite reciprocal reflection." The character 重 here means "layer" or "again." Possible translations of 重々無尽 are, for example, "boundless strata," "infinite interleaving," "over and over inexhaustible," "endless repetition," or "infinite multiplicity." However, I decided on the structuralist or computer-linguistic term "recursion" because it captures the notion of an infinite loop, which is suggested by the simile of the mirrors. – Trans.

one'), which is taught in Flower Adornment Buddhism.[9] This standpoint is indeed itself the doctrine of the Flower Adornment School. Enryō had already noted the Heavenly Plain and the Flower Adornment School as teaching the ultimate Middle Way in the *Prolegomena* (1887). There he also wrote:

> Therefore, there exists in Buddhism the saying that 'a mustard seed contains Mt. Sumeru and Mt. Sumeru contains a mustard seed.' The doctrinal Gate of non-obstructing entities, which is taught by the Flower Adornment School, is also based on this principle. This doctrinal gate says that every single particle of dust or every single hair is ontologically arising from Suchness, and that the principle of Suchness is present within each of them. Therefore all things in the cosmos are inter-penetrating each other, which moreover means that no gap exists between them. In Buddhism, there further exists the doctrine of the ten worlds present within each other. Thus follows the conclusion, that in each of the ten worlds the other nine are present. (3:373)

But in *Philosophy of Struggle* (1917) we can see that Enryō recognized the teaching of non-obstructing entities as the distinctive doctrinal standpoint of the Flower Adornment School:

> The Heavenly Plain School teaches that the world merges into one mind, and that Suchness and the myriad entities are ontologically identical and not separate. But it does not reveal the inter-penetration and non-obstruction of every single fact, thing, particle. In stating this, the non-obstruction between the myriad entities, the Flower Adornment School is distinguished. (2:273)

Because individual things also have temporal existence, they are certainly no static beings, but as phenomena they do change from moment to moment. Yet, Enryō attributed not only movement to them, but speaks of evolution and degeneration, and in repetition this becomes circulation or rotation.[10] The following quotations are from *Epitome of Philosophy* and *New Proposal in Philosophy*:

9 The Flower Adornment 華厳 (Ch. Huáyán, Kr. Hwaeom, Jp. Kegon) School of East Asian Buddhism is based on the Sanskrit *Avataṃsaka-sūtra* [Flower ornament sūtra], which was translated into Chinese as『華厳教』.

10 For the following discussion, it should be kept in mind that the Japanese term for "evolution" *shinka* 進化 connotes "progress" much more that the English term does. In Enryō's usage here *shinka* in fact means both. – Trans.

> Further, because evolution and dissolution are complementary, it would be illogical if one is missing and the other present. If there was only the function of evolution, at the peak of evolution [the process] would revert towards its beginning because its change could not go beyond its ideal scope. Therefore, when evolution has reached its maximum, it will again dissolve, and when dissolution reaches its maximum, it will again evolve. They will not stop to rotate around each other. If we see it like this, the rule of cyclic turns appears to be based on the nature of the Ideal. The law [of cyclic turns] originates from the principle of the ontological unity of duality. If the ontological unity of duality is the case, there is necessarily the functioning of cyclic turns. If the functioning of cyclic turns is the case, there is necessarily the ontological unity of duality. This is why I take the functioning of cyclic turns as the principle of the ontological unity of duality, and the ontological unity of duality as the cause of the functioning of cyclic turns. (1:211)

> Since my abridged discussion of the vertical view is finished, I will now summarize the important points. We have observed the true shape of the cosmos in a vertical perspective stretching from the past to the present world. We have also seen, that before and after the present world countless other worlds exist, repeating evolution and degeneration, expansion and contraction, continuing from no-beginning to no-end in limitless cycles. This is nothing else but the eternal cycle of the three worlds of past, present, and future. During the great evolution and the great degeneration of one world age, countless smaller processes of evolution and degeneration appear. There is progress and regression in the rise and fall of societies, in the life and death of us human beings, in the flourishing and withering of plants, and in the becoming and weathering of mountains and rivers. There is also progress and regression in every cell that constitutes a single weed or a single tree. Knowing these endless rotations, we should recognize that there are cycles within cycles in an infinite recursion. This is called endless circulation in infinite recursion. This is the true shape in a vertical perspective. (1:313)

The cosmos, seen in this way, endlessly moves in rounds or circles and every single thing has a relation to the whole. Further, in every single thing *temporal* relations of infinite recursion to the past, present, and future can be recognized. And, as already discussed, equally every single thing has *spatial* relations of infinite recursion to all the other things. In consequence, every single thing owes relations of infinite recursion that extend boundlessly in space and time. The following paragraph states the ultimate

consequence of the theory of the ontological identity of mind and matter.

> *In the vertical perspective, we recognize the infinite recursion of cyclic turns. In the horizontal and the introverted perspective we realized an infinite recursion of mutual inclusion. This means indeed that infinite recursion expands through the vertical and the horizontal* [dimension]. If we perceive this with the unlimited eye of reason, the coordinates of time and space are consummated with the appearance of the one mind. In this very moment an immeasurably large size fits into a pin-hole and an endlessly long period shrinks to the instant of a flashlight. Infinite cyclic recursion pass away by one twinkling of the eye or with one breath of air. At this point, the extremes of greatness and smallness are envisioned as coinciding, and the fusion of the extremes of length and brevity is realized. Because every single particle or element is comprised in the womb of world and cosmos, and world and cosmos are at the same time contained in the deep pouch of each particle and element, we grasp their mutual inclusion. [...] When our insight has come this far, *we should further awaken to the fact that the infinite recursion of cycles, and the infinite recursion of mutual inclusion, include each other again. One mind opens and reveals unlimited time and space. One thought moves and operates in unlimited cycles. At the same time, the unlimited cycles return into one thought, and unlimited time and space enter into the one mind. This should be called the true shape of the true shape of the cosmos, or that what covers the mysterious with mystery.* (1:355–356)

It is no overstatement here to say that the investigation of the true shape of the cosmos in these passages is already beyond Hegel. The background to this, however, in the Buddhist thought of the Heavenly Plain and the Flower Adornment School must also be remembered. The work, *Philosophy of Struggle,* follows the theory laid out in *New Proposal of Philosophy*:

> After this discussion we finally have to inquire about the relationship between the theory of cyclic turns and the theory of mutual inclusion. Along with the argument, that the horizontal is included in the vertical and that the vertical is included in the horizontal, it follows that the theory of mutual inclusion is included in the theory of cyclic turns, and that the theory of cyclic turns is included in the theory of mutual inclusion. And because these mutual inclusions are again circulating, we have to say that there is mutual inclusion while there is circulation and circulation while there is mutual inclusion. This truth about the cosmos is the philosophy I have read in the living book of heaven and earth. (2:253)

We can point out that Enryō's philosophy finally arrived at the theory of cyclic turns and mutual inclusion, as is also expressed in the following quotation: "My view of the cosmos can be subsumed in the two theorems stated before, the theorem of cyclic turns and the theorem of mutual inclusion" (2:251).

5. Enryo's Philosophy (IV): Philosophy of Activism

Enryō did not interpret material and mental phenomena as fixed or objective, but rather regarded them as being in a "moving" (or "active") 活動 state. Based on this interpretation, Enryō arrived at the belief that to be unremittingly active as a human being is the ultimate philosophical attitude. This position can be called "activism" 活動主義. Thus far, we have canvassed complex theoretical expositions, I do think, however, that activism demonstrates the simplicity at the core of Enryō's philosophy. In the *Philosophy of Struggle* he wrote:

> Look! Aren't the birds flying and the fishes swimming? Isn't the water flowing and the clouds drifting? Isn't all this a Sūtra without letters, an unwritten teaching? Can't this be expressed in one sentence, namely that everything is active? If so, it is obvious that we also ought to be active. And if we ask by what it is that this activity arises, it is by the impulse of the great force immanent to the cosmos. The cyclic turns of the world are through this force. Yet, in its purest form, this force is transmitted in the human mind. It is our specific innate conscience [良心] which gives us commands. Therefore, if we see the activity of all things outside and if we listen to the commands of our conscience inside, the purpose of life becomes naturally evident. We will become aware of our duty to continually expend our energy in uplifting activity. (2:255–256)

This can be interpreted as an explanation of the phrase from the *Book of Changes*『易経』: "The motion of heaven is vigorous. In accordance with this, the noble one drives himself to relentless [activity]" (乾 1: 象伝). In the world of Zen Buddhism there is the saying: "A day without work – a day without eating" (Bǎizhàng 百丈). These words contain the spirit of the simplicity of diligent work. I believe that at the heart of this activism is an eastern worldview. The Pure Experience in NISHIDA Kitarō's *Inquiry into the Good*『禅の研究』(1911) is also a state of spontaneous and self-enfolding activity. There might even have been a connection between Enryō's and NISHIDA's activism. In *Philosophy of Struggle* Enryō wrote:

> In the past I have surveyed the general ideas of the ancient and modern philosophers in East and West. I realized that their teachings all return to nothing else but activity as the purpose of life. So I understood that the aim of philosophy is nothing else but to uplift human life. Since then and until today, I took activism as my stance. *Activity is heaven's principle, courage its will, struggle its commandment.* This is my doctrine. In other words, I am confident that our heavenly mission is to uplift human life by being active. This uplifting can be achieved in the order of first extending from the person to the country, and then from the country to the world. Therefore, I put forth that everybody should devote oneself to benefiting his country. (2:442–443)

The sentence: "Activity is heaven's principle, courage its will, struggle its commandment," is certainly the origin of the title *Philosophy of Struggle*. Enryō expressed his philosophical activism also in a very interesting way modeled after the *One Sheet Prayer*『一枚起請文』(*Ichimai kishō mon*) of Hōnen 法然.

> This philosophy is different from the philosophies expressed by the various scholars of Japan, China, and the West. It is also not a philosophy based on a study of books from these various schools. There are no other details to activity, save an understanding that the original duty of life will surely be fulfilled by striving and struggling for the sake of Loyalty to the Lord and the Love of the Country. If someone mentions the view of the cosmos, the view of life, and the like, *they are all implicated in life's original duty to determinedly strive and struggle*. If I knew any other profundity, it would serve to divert us from the original idea of philosophy and go against the purpose of human life. The persons pursuing philosophy, even if they study all the ancient and modern philosophies, should all become like illiterate fools, mingle with the ignorant peasants and countrymen, abstain from behaving like scholars, and devote themselves simply to activity. (2:282–283)

This expresses clearly that there is no profundity whatsoever besides 'determinedly striving and struggling.' Despite the fact that Enryō was a well-read man, what impresses me most is that he came to such a plain and lucid standpoint. Now, if we ought to be unremittingly active, what is it, then, at which we should aim? The text says 'Loyalty to the Lord and Love of the Country,' but this can be understood in a more contemporary fashion as aiming for a "just development of world society." It is certainly not an aim like accumulating money or becoming famous. In other words, it

is for the *other* we should work unremittingly. Enryō is very clear about this point. As evidence, Enryō's theory about an Upward and a Downward Gate of philosophy from *Philosophy of Struggle* shall be cited:

> *If we understand philosophy as the learning which, starting out from the discussion of the relative domain of mind and matter, arrives at the true realm of the Absolute, then this is the Upward Gate of philosophy. Besides this Upward Gate there is also a Path which, starting out from the absolute sphere, reasons down to the world of the Relative. This I name in turn the Downward Gate*. The latter is nothing else but the direction of the application of philosophy. The Downward Gate always also existed in religion, but its tenor there is rather different from the one in philosophy. If there was only an upward, but no downward direction in philosophy, philosophy would be a learning only to satisfy the individual thirst of knowledge. It would become a thing of no benefit for the worldly path of the human mind. It could not escape from finally being a superfluous thing of no use. *Therefore, both, the Upward and the Downward Gate must necessarily be established*. Because the Upward Gate is the direction affiliated with theory in philosophy and the Downward Gates is affiliated with practice, the two can also be understood as the Theoretical Gate and the Practical Gate. (2:231)

The Upward Gate of Philosophy goes from the Relative to the Absolute and is the Gate of Theory. The Downward Gate on the other hand goes from the Absolute down to the Relative and is the Gate of Practice (i.e., application). The path of investigating the truth is the Upward Gate, the path of applying truth is the Downward Gate. If there was no Downward Gate, philosophy would end up being a self-satisfying form of research with some philosophical content. In Enryō's view, this would be meaningless. About the relationship between the Upward and Downward Gate, Enryō further stated:

> Speaking about what philosophy essentially is, we have to take its upward form as its main characteristic. Although importance has to be attached to this side, if we move on and ask about the what-for of the upward direction, we have to answer that it is for the sake of the downward. In other words, it is for the downward that we move upwards. The Upward Gate is the means [方便], the Downward Gate is the aim. (2:235)

Indeed, "upward for the sake of the downward" are extraordinarily profound words. It really is a superior insight, that the Downward Gate is the aim and the Upward Gate is only the method (or means) to realize it.

The Upward Gate and Downward Gate have equivalents in Mahāyāna Buddhism: "upwards striving for awakening, downwards teaching sentient beings"「上求菩提、下化衆生」. Or in the terms of Enryō's school of origin, that is, the True School: the "characteristic of going" 往相 (from the mundane world into the Paradise of the Pure Land) and the "characteristic of returning" 還相 (from the Paradise of the Pure Land into the mundane world). Now we can say that striving for rebirth in the Pure Land serves the purpose of returning to the mundane world to rescue human beings. Enryō probably believed that the ultimate meaning of the True School was to be found therein.

From this perspective, it is obvious that the spirit of Mahāyāna Buddhism was central to Enryō: There is no meaning in life but the altruistic practice of unremitting work for human beings and for the world. Following the *Teaching of Real Words*『実語教』, Enryō expressed this meaning as follows:

> Mountains are not considered precious because they are high,
> but because their woods are useful.
> Rivers are not considered precious because they are broad,
> but because they are useful for irrigation.
> Scholarship is not precious because it is deep,
> but because it benefits the people.
> Knowledge is not precious because it is broad,
> but because it saves the world. (2:217)

This is a clear message that science and scholarship are meaningless if they are not pursued for the sake of the other and for society. I think it becomes obvious to what extent Enryō, who wholeheartedly emphasized the importance of philosophy, at the same time also emphasized activity in society.

6. Summary

Above I have given an account of the philosophy of INOUE Enryō. I think this can be summarized in the following seven points.

1. Enryō attached importance to philosophy as the "basis of all learning."
2. He appreciated Hegel's philosophy and regarded the non-duality of the Relative and the Absolute as the highest standpoint.
3. He believed that Buddhism revealed the same truth.
4. He further discovered the relationality of every single phenomenon stretching

out unlimited in time and space.

5. From this standpoint emerged 'activism,' which he regarded as the ultimate philosophy.
6. He held that there must be an Upward Gate and a Downward Gate in philosophy and that the upward direction is for the sake of the downward direction.
7. He finally regarded working in actual society for the benefit of the people and the deliverance of the world as most important.

Enryō actively introduced Western philosophy and proposed the importance of philosophical investigation. But at the bottom of his activity the spirit of Mahāyāna Buddhism was firmly present. In my present understanding, Mahāyāna Buddhism indeed lies at the basis of Enryō's philosophy.

References

INOUE Enryō 井上円了.『井上円了選集』[Selected writings of Inoue Enryō] (Tokyo: 東洋大学, 1887–2004) (abbr. as IS).

———.『哲学一夕話』[An evening conversation about philosophy], 3 vols. [1886–1887], in IS 1.

———.『哲学要領』[Epitome of philosophy], 2 vols. [1886–1887], in IS 1.

———.『真理金針』[The golden needle of truth], 3 vols. [1886–1887], in IS 3.

———.『仏教活論序論』[Prolegomena to a living discourse on Buddhism] [1887], in IS 3.

———.「哲学館開設の旨趣」[Principles for establishing a philosophy academy] [June, 1887], in IS 25.

———.『純正哲学講義』[Lectures on genuine philosophy] [1893], in IS 1.

———.『哲学早わかり』[Quick primer to philosophy] [1899], in IS 2.

———.『哲学新案』[New proposal in philosophy] [1909], in IS 1.

———.『哲界一瞥』[A glance at the world of philosophy] [1913], in IS 2.

———.『奮闘哲学』[Philosophy of struggle] [1917], in IS 2.

International Inoue Enryo Research『国際井上円了研究』1 (2013): 25–36.
ISSN 2187-7459
© 2013 by Gereon KOPF

THE "MODERN BUDDHISM" OF INOUE ENRYO

Gereon KOPF

In 2009, Richard PAYNE approached me with the request to contribute a reflection on the category "Japanese Buddhism" to a special issue he was planning for the *Pacific World*. As I had just begun to solicit and edit essays for the *Dao Companion of Japanese Buddhist Philosophy* and was thus actively involved in clarifying the notions of "Japanese Buddhism" and "Buddhist Philosophy" I gladly accepted this task. I am grateful to Richard Payne that he urged me to clarify this rather ambiguous concept that is so central to us scholars of Buddhism in Japan and "Japanese Buddhism." This project also returned me to the thought of INOUE Enryō 井上円了 (1858–1919), whose work I had been introduced to during graduate school. So when Dr. TAKEMURA Makio, whose own work on the concept of "Buddhist Philosophy" I greatly appreciate, invited me to participate at the inaugural general assembly of the International Association for Inoue Enryō Research, I felt honored and was grateful for the opportunity to discuss my understanding of Enryō's ideas with experts in the field of Enryō studies. In this paper, I will introduce my reflections on Enryō's use of the concept "Japanese

0 Gereon KOPF, Professor of Religious Studies, Luther College (Decorah, IA).

Buddhism," which have been published in *Pacific World*,[1] and explore how an analysis of Enryō's notion of "Buddhist Philosophy" may contribute to a greater understanding of his attitude and response to modernism.

1. The Concept "Japanese Buddhism" in the Work of Inoue Enryo

The category "Japanese Buddhism" 日本仏教, commonly used in the field of Japanese religious studies, is seemingly innocuous but actually has interesting and far reaching implications. Philosophically speaking, the term "Japanese Buddhism" suggests an essence that all forms of "Japanese Buddhism" share and that differentiates them from the various forms of Buddhism in other parts of Asia, on the one side, as well as from other religious traditions in Japan, on the other.[2] In the Meiji 明治 (1868–1912), Taishō 大正 (1912–1926), and early Shōwa 昭和 (1926–1988) periods, when Buddhists in Japan identified themselves and were identified by Buddhists in China and Korea as "Japanese Buddhists," this phrase was not only used to suggest the uniqueness[3] of Japanese Buddhism vis-à-vis other forms of Buddhism but also implied a hierarchy of values, albeit for differing purposes. Under the surface of this obvious ideological rhetoric and the concomitant identity politics lie two central questions: (1) Is there an essence that unites all of Japanese Buddhism and distinguishes it from other forms of Buddhism? (2) Is there such a thing as authentic Buddhism? Since the advent of post-modernism, scholars of Buddhism tend to agree that the answer to both questions is a resounding "no." Then, the central question is what meanings does the term "Japanese Buddhism" evoke. The goal of this essay will be to look at Enryō's use and understanding of the term "Japanese Buddhism."

The etymology and context of the term "Japanese Buddhism" lies in the Meiji period, a time of intellectual vibrancy in which Japan struggled to find an identity in the global community and Japanese intellectuals strove to find the place of Japanese

1 "'Japanese Buddhism': Essence, Construct or Skillful Means" (*Pacific World* (3rd Series) 12 (2010): 1–26). The excerpts are reprinted with the generous permission of the *Pacific World*, which leaves the copyright of the articles they publish with their authors.

2 The same issue applies, of course, to "American Buddhism," even though the majority of American Buddhist centers and institutions identify with, for example, Japanese, Korean, or Tibetan lineages of Buddhism.

3 The discourse that emphasizes the uniqueness of Japanese culture is usually referred to as *nihonjin ron* 日本人論 and has been severely critiqued by scholarship in the past thirty years. For example, see YASUHARU Ishizawa 石澤靖治.『日本人論・日本論の系譜』[The genealogy of the discourse about the Japanese and Japan] (Tokyo: 丸善, 1997). The related myth of the homogeneity of Japan is critiqued by works such as OGUMA Eiji 小熊英二.『単一民族神話の起源』[The origin of the myth of the homogeneous nation] (Tokyo: 新曜社, 1995).

culture in world history. It was during this time that Buddhism in Japan was understood as "Japanese Buddhism." When Japanese thinkers encountered European and American philosophy, they generally responded in one out of three ways: They adopted the orientalist sentiment that so-called "Western Philosophy" 西洋哲学 was superior to "Eastern" 東洋 and in particular "Japanese Thought" 日本思想,[4] attempted a reconciliation between both "traditions" which in the political area led to the slogan that became the hallmark of the Meiji period "Japanese Soul – Western Know-how" 和魂洋才, or rejected any intellectual outside influences. Enryō belonged to the third group.

The argumentative strategy that thinkers such as Enryō employed was twofold. They either explicitly identified or simply implied an essence of what it means to be Japanese, the "Japanese Spirit" 日本精神, and then proceeded to argue that Japanese Buddhism reflected this Japanese spirit perfectly. Second, they traced the entanglement of Buddhism in Japan and the Japanese state from Shōtoku Taishi 聖徳太子 (574–622)[5] to the Edo period. While many Japanese intellectuals during the Meiji period claimed or, at least, suggested the uniqueness of the Japanese,[6] YABUKI Keiki 矢吹慶輝 (1879–1939), identified "Japanese Buddhism" explicitly with the "Japanese Spirit" in his book *Japanese Spirit and Japanese Buddhism*『日本精神と日本佛教』in 1934.[7] The very idea that Buddhism in Japan possesses an inherent affinity with the Japanese spirit is as problematic as it is central to Enryō's project. In order for Buddhism in Japan to become Japanese Buddhism, there has to be some specific characteristic that identifies Buddhism as inherently Japanese. However, this claim is exceedingly difficult since Buddhism originated outside of Japan and is secondary, historically speaking, to the cultural and religious landscape of Japan.

Enryō lays out his argument in his *Golden Compass of the Truth*『真理金針』(3:7–323). To Enryō, Christianity constitutes a danger to the Japanese state while Buddhism is inherently nationalistic. This particular statement is of course a bit simplistic and highly problematic. So how does Enryō arrive at this startling claim? SUEKI Fumihiko 末木文美士 suggests that "Enryō's criticism of Christianity and defense of Buddhism"

4 In 1963, Gino PIOVESANA called AMANE Nishi 西周 and MAMICHI Tsuda 津田真道 "pioneers of Western knowledge." Gino K. PIOVESANA. *Recent Japanese Philosophical Thought 1862–1996*, 3rd rev. ed. (Richmond: Japan Library, 1997): 5.

5 While Buddhism entered Japan prior to Shōtoku Taishi 聖徳太子 (572–622) in the first half of the sixth century, Meiji thinkers identified the *Seventeen-Article Constitution*『十七条憲法』of Shōtoku Taishi as the beginning of "Japanese Buddhism."

6 See footnote 3.

7 YABUKI Keiki 矢吹慶輝.『日本精神と日本佛教』[Japanese spirit and Japanese Buddhism] (Tokyo: 仏教連合会, 1934).

rests on two pillars, his understanding of the categories of philosophy and religion and his belief that Buddhism serves "the protection of the dharma and the love of the country."[8] Enryō commences his argument by distinguishing between religion and philosophy: the former, he argues, is driven by "emotion" 情感, the later by "intellect" 知力. While Christianity functions as religion, albeit in its modern version as a "rationalized" religion, Buddhism constitutes neither a religion nor a philosophy in some sense (3:250–1), while it is both in another sense (3:253), insofar as it constitutes a "religion that combines both emotion and intellect" (3:250). As problematic as this distinction of course is, Enryō is not really interested in an in-depth exploration of the categories of "religion" and "philosophy" nor does he examine whether they are ethnocentric and thus not applicable to traditions outside of Europe. His argument in the *Golden Compass of Truth* is strictly political: Christianity, which he actually refers to as "the religion of Jesus" or "Jesusism" ヤス教, constitutes a threat to Japan and has to be considered its enemy. Buddhism, on the other hand, even though it is originally a foreign tradition, has always supported the Japanese government as it "pacifies the country and protects its citizens" 鎮国護民 (3:195) and is inherently Japanese. Contrary to Christianity, Buddhism "protects the welfare of the people and advances the benefit of the country. On a microcosmic level it preserves the safety of the household; on the macrocosmic level, it aids the welfare and strength of the country."[9] This is what Enryō means by "protecting the dharma and loving the country" 護法愛国.[10] Sueki summarizes Enryō's position aptly as follows: To Enryō, "[t]he claim that Buddhism is a Japanese religion is the ideological basis that Buddhism is swallowed up by the nationalist system."[11]

Enryō's use of Buddhism to support traditionalism best illustrates the anti-modernistic sentiments quite a number of Buddhist thinkers in the pre-war period adopted that took on the slogan "overcoming modernity" 近代の超克, which are referred to as "Essays on Overcoming Modernity" 近代の超克論.[12] The positions of the Buddhist responses to modernity were built on a threefold strategy. First, they presented Buddhism as a rational religion and transcended and included the scientific paradigm. This argument was supposed to evidence the superiority of Buddhism over Christian-

8 SUEKI Fumihiko 末木文美士.『明治思想家論』[Discussions of Meiji thought] (Tokyo: トランスビュー, 2004): 54.
9 SUEKI 2004: 57.
10 Ibid.
11 Ibid., 59.
12 KAWAKAMI Tetsutarō 河上徹太郎, TAKEUCHI Teruko 竹内好, et al.『近代の超克』[Overcoming modernity] (Tokyo: 冨山房, 1979).

ity, which was seen as anti-scientific. At the same time, these thinkers argued that Buddhism was trans-rational and, thus, superior to "Western" philosophy. As I have shown earlier, Enryō provided the paradigm for this thought when he argued that Buddhism included and, at the same time, transcended intellect.[13] Second, Japanese Buddhism was interpreted to be an indispensable element and resource of Japanese culture. Third, these thinkers suggested that Japanese Buddhist ideology was interpreted to be uniquely predisposed to overcome the various conceptual fault lines that separate the state from religion.[14] Thinkers like Enryō and SUZUKI [Teitarō] Daisetz 鈴木[貞太郎]大拙 (1870–1966) argue that Buddhist ideology is particularly suited to overcome the binaries characteristic of the modernistic rhetoric. In the case of Enryō, it was the juxtaposition of religion and philosophy, emotion and rational thought. While Christianity was steeped in an emotive logic and thus exclusively qualified to be a religion, Buddhism, Enryō argued, included both emotional and rational thought, religion and philosophy, and thus transcended the distinction between them. According to Enryō, this is made possible only by the middle way of Mahāyāna Buddhism, which integrates the "emotional religion" of Pure Land Buddhism and the rationality of what he calls the "way of saintliness" 聖道 to form a system that is equally inclusive of idealism and materialism, emotion and rationality, and religion and philosophy.[15] This way, Enryō argues, Buddhism is not only compatible with the state; it also includes Christianity as one of its parts (3:296–7). But Enryō does not stop here. In "good Buddhist fashion," he proclaims the "oneness" 同一 of the absolute and the relative (3:304), the truth and the phenomena (3:306), the "totality and one drop of water" (3:308), *nirvāṇa* and *saṃsāra* (3:307), and "equality and discrimination" (3:306, 314–5). While the first four phrases sound like some esoteric metaphysical formulas, the last one, while possibly in line with Mahāyāna philosophy, is ethically as well as politically highly problematic and, as Christopher IVES has pointed out, has been used to justify war and discrimination.[16] The problem here is that, in the Japanese Buddhist context, the term "discrimination" 差別 is used to denote the cognitive function of "discernment"[17] as well as

13 He also argued that Buddhism transcended and included Christianity (3:296–7).

14 After the end of the Second World War, most Japanese Buddhist thinkers accepted the separation between religion and state, at least on a practical and political level. Only a minority like UMEHARA Takeshi 梅原猛 attempted to return to the pre-war rhetoric of the unity of the country and the dharma.

15 Here Enryō is paraphrasing the Pure Land rhetoric of "other-power" 自力 and "self-power" 他力.

16 IVES, Chrisopher. *Imperial-Way Zen*: *Ichikawa Hakugen's Critique and Lingering Questions for Buddhist Ethics* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2009): 86.

17 NAKAMURA Hajime 中村元.『仏教語大辞典』[Great dictionary of Buddhist terms] (Tokyo: 東京

political and social discrimination.[18] The basis for this reasoning Enryō finds in the non-dualism of the *Heart Sūtra*『心経』,[19] in particular, and Mahāyāna Buddhist philosophy, in general.

However, there is a second reading possible. Like most Mahāyāna Buddhist non-dualism, Enryō's formulas "neither one nor two" 不一不二 (3:304)[20] and the two are "identically one, not separated" 同体不離 (3:315)[21] can be understood to have subversive if not deconstructive potential. For example, as I have argued elsewhere,[22] NISHIDA Kitarō 西田幾多郎 (1870–1945) uses phrases employing the character *soku* 即 such as "affirmation-and-yet-negation" 肯定即否定,[23] which only make sense if they are understood to destabilize binary conceptual structures and the dualistic paradigm and not indicate a mystical oneness that erases all differences. Latter reading of non-dualism as mysticism is at odds with most of Nishida's and also Enryō's work. On the other hand, while the subversive moment may be at best implied in Enryō's work, this reading is not only possible but also consistent with general Mahāyāna rhetoric. In reality, the non-dualistic philosophy of Mahāyāna Buddhism may have served to provide an ideological basis for phrases such as "for the protection of the dharma and the love of the country" and helped alleviate the cognitive dissonance a Buddhist who vowed to uphold the first precept of non-injury may have felt in the face of militarism and war. The irony of this rhetoric is, however, that the very rhetoric that was designed to discourage essentialism and the reification of conceptual language ended up being instrumental in essentializing and reifying Japanese Buddhism, the Japanese spirit, and the national entity. And this is where the crux lies. When MUTAI Risaku 務台理作 (1890–1974) reflected on the nationalistic tendencies of his teachers after the war and came to the conclusion that the explicit or implicit nationalism of some of the pre-war philosophers of the Kyoto school lay in the absolutization of a relative and changing entity,

書籍, 1912): 604.

18 NAKAO Shunpaku 仲尾俊博.『仏教と差別』[Buddhism and discrimination] (Kyoto: 永田文昌堂, 1985).

19 To strengthen his argument, Enryō quotes the famous "form is emptiness, emptiness is form"「色即是空、空即是色」(3:305).

20 The phrase can be traced back to the *Sūtra of Great Wisdom*『大般若経』(T 7.220:865).

21 Here Enryō claims that "equality and differentiation are identical" and constitute an inseparable oneness.

22 Gereon KOPF. "Language Games, Selflessness, and the Death of God; A/Theology in Contemporary Zen Philosophy and Deconstruction." *Continental and Japanese Philosophy: Comparative Approaches to the Kyoto School*. Eds.: Bret DAVIS, Brian SCHROEDER, Jason WIRTH (Bloomington: Indian University Press, 2010).

23 NISHIDA Kitarō 西田幾多郎.『西田幾多郎全集』[Collected works of Nishida Kitarō], 20 vols. (Tokyo: 岩波書店, 1988) (cited as NKZ) 7: 207, 377.

the Japanese state.[24] To use Nishida's language: Japan is not the expression of the totality but one among many. The same reasoning can be applied to Japanese Buddhism: it is not the expression of the *dharmakāya* (法身) but one of many. If one reads Enryō's philosophy as de-essentialism, it gives rise to a pluralism rather than chauvinism and nationalism and functions as a critical philosophy[25] or, as TANABE Hajime 田辺元 (1885–1962) concedes after the war, "absolute criticism" 絶対批判.[26]

2. The Concept "Buddhist Philosophy" in the Work of Inoue Enryo

Enryō is one of the first Japanese thinkers who responded to European modernism. He used the academic categories "religion" and "philosophy" in order to critique the dualism he saw as central to European philosophy. And regardless of whether he invented the phrase "Buddhist Philosophy" 仏教哲学, he appropriated it as his own term. In particular, he dedicated a lecture manuscript to the exploration of the category "Buddhist Philosophy." In this volume, he anticipated the method employed later by the philosophers of the Kyoto School and synthesized Buddhism and academic philosophy. Most significantly, however, he examined Buddhism using the categories of European philosophy, on the one hand, and evaluated European philosophy from a Buddhist standpoint, on the other. The significance of his work is not only historical insofar as it is one of the first philosophers to put thinkers from various traditions into dialogue. Moreover, Enryō himself has to be recognized as a creative thinker in his own right.

In this part, I would like to focus on Enryō's concept of "Buddhist Philosophy" and explore how this category re-envisions our definition of philosophy and what understanding of modernity it implies. In particular, this section will focus on the following questions. For example, how does Enryō's conceive of "Buddhist Philosophy"? How does he define philosophy? How does he apply the notion of modernity to Buddhism? What are his challenges to modernism? The answers to these questions will elucidate the ambiguity between Enryō's use of the idea and method of modernity, on the one hand, and his critique thereof, which he formulates using this very idea and method. This ambiguity that can be found in Enryō's work lies in the fact that he liberates the concept of philosophy from Eurocentrism even if that may not have been his

24 MUTAI Risaku 務台理作.『務台理作著作集』[Collection of works of Mutai Risaku] (Tokyo: こぶし書房, 2001) 4: 95–96.

25 NISHIDA refers to his philosophy as "pervasive criticism" 徹底的批評主義 (NKZ 5:185).

26 TANABE Hajime 田辺元.『田辺元全集』[Collected works of Tanabe Hajime] (Tokyo: 筑摩書房, 1963) 9: 46–63.

original intention. It might have been his intent to reaffirm the intellectual tradition of Japan against what he perceived to be the hegemony of European thought. However, Enryō's critique of modernism creates the possibility of, if not an opening for, a global or intercultural philosophy. I believe that herein lies the significance of Enryō 's work for people who are not scholars of Buddhism or philosophy of Japan.

The term "modernity" has many different meanings. It is possible to say that the notion of "modern philosophy" implies three basic criteria. First, modernist philosophies claim that reality is thoroughly rational and can be understood by all rational human beings. Second, the worldview of modern philosophy is grounded in a foundational dualism. In other words, modern philosophy identifies two different realities that have nothing in common. For example, René DESCARTES (1596–1650), who is often cited as the representative of modern philosophy, divided reality into two basic substances, matter and mind. The former he referred to as "extension" (Lat. *res extensa*), the latter as "thought" (Lat. *res cogitans*). Reality as we know it, so Descartes, is comprised of these two basic elements. Finally, the search for the origin of reality or, at least, of the phenomena that appear in this world, constitutes the third feature of modernism. As it is well known, the philosophers who advocate dualism need to explain how two completely separate realms or substances are able to communicate with or even influence each other.

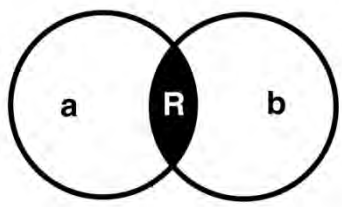
Descartes himself postulated alternatively the existence of a god or of a so-called pineal gland in the human brain in order to connect the otherwise separate realms of matter and thought. Even though most theologians and some philosophers assume that it is possible to meaningfully talk about God, it is hard to find even one person today who seriously believes that body and mind are connected by means of a pineal gland. Because Descartes has to rely on the notion of a god, Nishida suggested that Descartes does not qualify as a true dualist but rather as a closet monist. In some sense it is possible to understand Descartes' philosophy as a less consistent version of Baruch SPINOZA's (1632–1677) monism.

Be that as it may, Enryō not only followed Descartes' lead and suggests that reality is composed out of body and mind, he also embraces dualism as his starting point and proposes that the world and the method of understanding give rise to two separate categories. However, as opposed to Descartes, he does not fall into the trap of an ontological or even epistemological dualism. Why is this so? Enryō does not refer to God as the creator of matter and mind but as the third term and as the common place both mind and matter share. A few decades after Enryō, Nishida will call this common place *basho* 場所 and will give Enryō's third term a topological dimension. In this sense, the

category "matter" designates the physical reality, "observed reality" 所観, and objectivity, in short, the external world. On the other hand the category "mind" signifies the psychological or mental reality, "observing reality" 能観, and subjectivity, that is, the internal world. Furthermore, in his volume *Buddhist Philosophy*『仏教哲学』, Enryō distinguishes between the "world of immanence" 心物の世界 characterized by the separation between mind and matter, and the "world of transcendence" 神の世界, which is symbolized by God. The latter realm is not only ineffable, but it also includes God who is defined as causally independent, infinite and absolute. It has to be thought of as the realm devoid of any differentiation. The former realm, on the contrary, is knowable, composed of phenomena, and characterized by finitude as well as causal dependence. It is the realm of difference in which distinctions are possible. In addition, he develops his own epistemology and methodology in juxtaposition to dualistic approaches. In particular, he distinguishes between a philosophy that explores the formless spirit as thought by using logic and a science whose investigation is driven by the use of empirical methods and the observation of particular physical bodies and events. Science and philosophy, which understand the world by using doubt and speculation, constitute the academic disciplines. Enryō suggests that scholarship thus defined is completely different from religion. Contrary to scholarship, religion stands on faith not doubt and understands reality by grasping the truth that is revealed. Without explicitly admitting it himself, Enryō applied a dialectical method, juxtaposing matter and mind on a surface layer and sublating (*aufheben*) this juxtaposition on the deeper layer of the "transcendent world" 神の世界. Similarly, he juxtaposes the two academic disciplines of philosophy and science and sublates this juxtaposition on a deeper level where scholarship is opposed by religion. This new and deeper juxtaposition he explains with recourse on the conceptual structure introduced by Buddhist philosophy. More concretely, Enryō suggests that Buddhist philosophy is capable of clarifying the relationship between academic philosophy and the religious project. He argues as follows:

> The fact that Buddhism qualifies as both religion and philosophy constitutes a problem today. Some scholars believe that Buddhism is a religion but not a philosophy. Some suggest that Buddhism constitutes a philosophy but not a religion. However, both of these positions are prejudiced towards one aspect of Buddhism. To respond to this misunderstanding, I would like to say first that Buddhism contains philosophical and religious aspects and combines Buddhism and philosophy. I have illustrated the relationship between these three terms (philosophy, religion, and Buddhism) here in a graph. (7:107)

In short, according to Enryō, Buddhism includes aspects of religion and philosophy. In addition, Buddhism is that which "combines Buddhism and philosophy." In some sense, this phrase implies that Buddhism as a tradition includes religious features such as rituals and philosophical features such as arguments. However, this comment seems to be rather common sense as religious rituals and philosophical arguments can also be found in Christianity, Islam, Hinduism and other so-called religious traditions. Therefore, it is somewhat difficult which point Enryō is trying to make here. I believe that Enryō observation has an added deeper significance. This meaning can be uncovered if one analyzes the graph he presents. The graph Enryō introduces in *Buddhist Philosophy* was designed to demonstrate that Buddhism "combines religion and philosophy." However, the graph he actually uses does not so much illustrate that Buddhism "contains religious and philosophical aspects" but, rather, that Buddhism constitutes the overlap and relationship between religion and philosophy. Interestingly enough, Thomas P. KASULIS uses the identical graph in his *Intimacy and Integrity: Philosophy and Cultural Difference*.[27] Only Kasulis employs this graph to elucidate the difference between dualism and non-dualism.[28] If we look at Kasulis' reading of the same graph Enryō employs, it is possible to understand and illuminate the difference between these two philosophical systems. From the standpoint of dualism, the categories of religion and philosophy identify two completely different projects. However, a non-dualist approach reveals that religion and philosophy share common elements. In other words, religion and philosophy are inextricably linked. If we apply Kasulis' observation about the nature of "intimacy" and "internal relationship" to the relationship of religion and philosophy, it is possible to suggest that religion and philosophy necessitate each other. Not only that, Enryō suggests that the basic connection between religion and philosophy is provided by the Buddhist tradition. Concretely speaking,



27 Thomas P. KASULIS. *Intimacy and Integrity: Philosophy and Cultural Difference* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002): 37. Reprinted with the permission of the author.

28 In his *Intimacy and Integrity: Philosophy and Cultural Difference*, KASULIS suggests that dualism is based on a paradigm he refers to as "integrity" and non-dualism on a paradigm he refers to as "intimacy."

according to Enryō, the central philosophical paradigm that facilitates an understanding of how religion and philosophy are connected can be found in Buddhist philosophy, especially the philosophy of the Huáyán 華厳, Tiāntái 天台, and Shingon 真言 schools of Buddhism.

In his essay "View of the Cosmos"「宇宙観」, Enryō explains the fundamental problem of the philosophy as follows: "Among cosmologies, ancient and contemporary, we can find materialism and idealism, monism and dualism, transcendentalism and nihilism." But, "[o]nly if we integrate all these views, will we gain an understanding of the cosmos for the first time" (2:236). Not unlike Nishida in his *Inquiry into the Good*『善の研究』,[29] Enryō identifies the search for the paradigm on which to ground the philosophical project as the most fundamental problem of philosophy. Enryō believes that only Buddhist philosophy can contribute such a paradigm. Whenever they discuss the nature of reality, philosophers choose between the alternatives of idealism and materialism. However, each approach makes an important contribution to metaphysics. Yet, each position is limited by its very standpoint. As ideologies, metaphysical beliefs and all other philosophical convictions do not express the truth but rather the standpoint of the respective philosophers. Therefore, Enryō proposes a more inclusive paradigm to provide a basic conceptual framework for philosophy. Enryō explains as follows:

> Ever since the antiquity, cosmologies attempted to proof the position of either idealism or materialism. It was assumed that either materialism or idealism provided the correct worldview. However, an outside observer understands that each position highlights one aspect of reality and both constitute different perspective on the same reality. If we apply this reasoning to the relationship of the relative and the absolute, we have to realize that an examination of the relative leads to the absolute and an examination of the absolute to the relative. Thus, we need what I call the "theory of mutual containment and inclusion." (2:237–8)[30]

It is well-known that Enryō borrowed his main paradigm "one reality – two dimensions" 一体両面 from the Buddhist canon. Enryō believed that Buddhist philosophy can contribute the non-dualism of the absolute and the relative (3:304), truth and the phenomena (3:306), *nirvāṇa* and *saṃsāra* (3:307), and "equality and discrimination" 平等

29 NKZ 1: 3–200.

30 I borrow the term "theory of mutual containment and inclusion" from Gerard C. Godart. Inoue Enryō. "A View of the Cosmos," trans. by Gerard C. Godart, in *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, eds. James W. Heisig, Thomas P. Kasulis, John C. Maraldo (Honolulu: University of Hawaii Press, 2011): 625.

と差別 (3:314–5)[31] to academic philosophy. Enryō argues for such an inclusive paradigm as follows: "The notion of the 'one reality – two aspects' facilitates the 'mutual inclusion of the opposites.' The principle of mutual inclusion allows us to conceive of location where mutually opposing viewpoints meet" (2:238). This indicates that truth exists at the place in which common philosophy postulates a contradiction" (2:238). Twenty-one years later, Nishida developed a philosophy based on the notion of the "self-identity of the absolute contradictory" 絶対矛盾的自己同一. Elsewhere,[32] I have argued that Mutai develops the conceptions of humanism and global philosophy from the conceptual structure introduced by Nishida's philosophy. Thus, I believe it is possible to say that Enryō's critique of the modernistic paradigm, at the same time, provides the blueprint for a global philosophy.

31 As discussed above, this concept has been misused to justify political discrimination in the Meiji, Taishō, and Shōwa periods. On a more basic level, Enryō suggest here a non-duality of identity and difference and thus lays the foundation for an inclusive conception of global citizenship. I have argued the necessity to find a paradigm that reconciles the notions of identity and difference to facilitate an inclusive theory of cosmopolitanism elsewhere. Gereon Kopf. "Ambiguity, Diversity, and an Ethics of Understanding: What Nishida's Philosophy can contribute to the Pluralism Debate," *Culture and Dialogue* 1.1 (2011): 2–25.

32 Gereon Kopf. "Nationalism, Globalism, and Cosmopolitanism: An Application of Kyoto School Philosophy," in *Confluences and Cross-Currents* (Frontiers of Japanese Philosophy 6) ed. by Raquel Bouso and James Heisig (Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2009): 170–189.

International Inoue Enryo Research『国際井上円了研究』1 (2013): 37–48.
ISSN 2187-7459
© 2013 by WÁNG Qīng 王青

A Comparative Study of Religious Thought in the Work of Cai Yuanpei and Inoue Enryo

WÁNG Qīng 王青

Meiji-period philosopher INOUE Enryō 井上円了 (penname Hosui 甫水, 1858–1919), who wrote over 100 books and 160 essays on a broad array of subjects from the reform of Buddhism to Enlightenment thought, has had a lasting influence on Japanese society. Through the work of modern philosopher CÀI Yuánpéi 蔡元培, he has had a great effect on China as well.

Inoue Enryo as a Philosopher of Buddhism

Reacting to the decline of Buddhism amid a rising tide of Christianity and Westernization, Enryō wrote a number of works that probed Buddhist philosophy, including *The Golden Needle of Truth*『真理金針』(1886), *Prolegomena to a Living Discourse on Buddhism*『仏教活論序論』(1887), *The Living Discourse on Buddhism: Disclosing the Right*『仏教活論本論第二編顕正活論』(1890), and *A New Theory of Religion*『宗教新論』(1889). Believing that "Protection of Country and Love of Truth" 護国愛理 were inter-

0 WÁNG Qīng 王青, CASS Institute of Philosophy (Beijing). The presentation was given in Japanese at the symposium *The Internationality of Inoue Enryo's Life and Work* on the occasion of the inaugural assembly of the International Association for Inoue Enryo Research (IAIR) in September 2012 at Toyo University. Translated by Melek ORTABASI, Associate Professor of Faculty of Arts and Social Sciences, Simon Fraser University (Canada).

twined in Buddhism, and that the concept of "suchness" 真如 (from Sk. *tathatā*) corresponded well with the Western philosophical concept of truth, Enryō argued that these universal qualities of the religion made it the most applicable to the modern world.

Enryō was very concerned with the linked fortunes of Buddhism and the Japanese nation. Traditional Buddhism, which relied so heavily on ideas of personal experience and instinct, had to be reinterpreted through a modern, Western-style logical framework in order to resist Christianity and save the nation from decline, he believed. In 1887, adopting the motto "The Basis of All Learning Lies in Philosophy," Enryō founded the "Philosophy Academy" 哲学館 (later to become Toyo University), which had the mission of training Buddhist educators. Using the discipline of philosophy, imported from the West, Enryō thus sought to reinterpret and reconstruct Buddhism, which had become greatly weakened by the beginning of the Meiji period.

Envisioning Japan's Westernization through the lens of philosophy, Enryō sought to raise awareness by conducting public lectures across the country. Additionally, for those who unable to attend his Academy, he devised correspondence courses. Underlying these efforts to popularize and disseminate philosophy was Enryō's particular take on the discipline. In *Principles for Establishing the Philosophy Academy*「哲学館開設旨趣」, the founding document of the Academy, Enryō declared that philosophy was the "central government of the academic world," thus acting as "the discipline that united all others." For Enryō, the foundations for Westernization lay primarily with "development of the intellect." Not only was "philosophy the highest ranking among all academic disciplines," but its study was an indispensable requirement for "developing the highest level of intellect and attaining the highest level of civilization." Philosophy's function of unifying and synthesizing all other forms of knowledge, Enryō argued, made its study crucial to Japan's modernization process. Of course, it is important to remember that Enryō's ultimate goal was not to Europeanize Japan through philosophy, but rather to rationalize and therefore revive Buddhism.

Recognizing the infinite and absolute nature of reality, Enryō invented an original philosophical system which meant "reasoning from the finite to the infinite." He called it "genuine philosophy"純正哲学 or "integrated philosophy" 総合哲学. By rebuilding Buddhism according to the logical principles of philosophy, Enryō argued for the importance of "knowing first, believing later" (8:19). In other words, one could say that the special characteristic of Enryō's religious philosophy was that Buddhism was not just a matter of religious belief, but rather something to interpret from a logical perspective.

Inoue Enryo and Mystery Studies

Carrying out factual surveys across Japan and carefully examining a variety of written texts, Enryō collected examples of supernatural phenomena that had long been passed down among the Japanese folk – ghosts, spirits, fox possession, divination, and so on – and endeavored to explicate them scientifically. This research resulted in the eight-volume work *Lectures on Mystery Studies*『妖怪学講義』(1896), which led to Enryō earning the nickname "Doctor Ghost."

Enryō dubbed the transcendent, or mysterious phenomena that modern science could not explain "true mystery" 真怪. As for actually occurring unusual phenomena caused by natural forces, he deemed these "false mystery" 仮怪. Oddities that stemmed accidentally from misrecognition or fear he designated "mistaken mystery" 誤怪, while hoaxes born of artificial causes such as human greed he called "pseudomystery" 偽怪. "False mystery" was further divided into two categories: "tangible mystery" 物怪, or strange phenomena that manifested in a physical form, and "intangible mystery" 心怪, which described abnormal mental states and the delusions, hallucinations, etc. that resulted. Erecting an interdisciplinary framework that integrated theory, the physical sciences, medicine, pure philosophy, psychology, theology, and education studies, *Lectures Mystery Studies* sought to use the scientific knowledge gained from physics, chemistry, optics, astronomy, geography, biology, etc. to categorize and explicate all types of "mystery" aside from "true mystery."

In order to advance their policy of civilization and enlightenment, the Meiji government issued ethics textbooks that explained phenomena such as ghosts, spirits, fox possession, and incantation as illogical "superstitions" that were to be eliminated. In 1905, Enryō wrote that he had authored *Explaining Superstition*『迷信解』"to examine more closely a number of superstitions, in order to make people understand them" (19:616). His "mystery studies," then, could be said to reflect Meiji government policy.

What then of "true mystery," which could not be explained by science? An agnostic, Enryō nevertheless maintained that "true mystery" was "absolute, infinite, and unfathomable" and naturally belonged to the world of religion. "After all," he argued, "science is based on the human intellect, and is therefore confined to the finite and relativistic realm; religion on the other hand is outside of the human intellect, and manifests in the infinite absolute" (18:308). As such, the point of Enryō's "mystery studies" was to "prove the existence of an infinite, absolute realm that lies beyond the world of the tangible and the emotional […]. This is what I mean in the preface when I say 'drive out false mystery and open up to true mystery.'" In other words, Enryō

wanted to enlighten his readers to "true mystery" (18:33) by destroying "false mystery" through science, thus demonstrating the existence of an "infinite and absolute, unfathomable" world of religion.

> Thus, the purpose of religion is to transform our mental image of the outside world from the finite one we possess to one of limitlessness; to help us assimilate with that view. Religion is there to teach us how to let our relativistic hearts enter the world of the absolute. In Buddhism, this is what we call 'reaching enlightenment by turning away from delusion' [転迷開悟] . 'Delusion' indicates finitude, and 'enlightenment' indicates the infinite. (18:28)

This statement shows that Enryō's supposedly scientific "mystery research" was actually an attempt to gain recognition for an "infinite and absolute, unfathomable" world of religion that could not be proven by science, specifically a form of Buddhism that "protected the nation and loved the truth."

Cai Yuanpei's "Treatise on Buddhism Protecting the Nation"

In addition to serving as the Republic of China's first minister of education, modern Chinese philosopher CÀI Yuánpéi 蔡元培 (1868–1940) was president of Peking University from 1916 to 1927, and director of the Academia Sinica in Taiwan from 1928 to 1940. Having gained a familiarity with the scientific spirit of the Renaissance and the Enlightenment thought of the French Revolution on his two experiences of studying in Europe, CÀI called for a reform of Chinese education based on ideas of science and the development of public morality. Also deeply involved in the New Culture Movement, CÀI advocated for the establishment of a new mode of thinking, one with science and democracy at its core.

In 1900, CÀI published *Treatise on Buddhism Protecting the Nation*『佛教护国论』; the impetus for writing it, he said, was "the profound realization I had after reading the work of Japanese philosopher Inoue Enryō."[1] To trace how CÀI came into contact with Enryō's thought, and how this affected his subsequent work, I will refer to GOTŌ Nobuko's 後藤延子 exploration of the subject.

1 CÀI Yuánpéi 蔡元培.『佛教护国论』[Treatise on Buddhism Protecting the Nation], in『蔡元培全集』[Collected works of Cài Yuánpéi] (Hángzhōu: 浙江教育出版社, 1997) 1: 273.

"Western books are expensive, but since there are translations into Japanese, one can read many of them in an Eastern idiom. Further, Western languages take at least three to five years to learn, whereas one can master an Eastern language much more easily, within half a year."[2] Using this reasoning, CÀI began teaching himself Japanese and became quite accomplished. A January 3, 1900 diary entry notes that "Japanese poet Honda Kōnosuke [本田幸之助] and an exchange student from Higashi Hongan Temple, Suzuki Hiroma [鈴木広間], came." We may speculate that this Mr. Suzuki played a large role in CÀI coming to know Enryō's ideas, or managing to obtain some of his writings.

By examining the pre-1903 entries pertaining to Enryō from CÀI's diary, we learn that on May 8th, 1901, he asked DÙ Yàquán 杜亚泉 to buy the *Lectures on Mystery Studies* for him; in the same year, on November 10th, DÙ asked him to translate the book. On July 25th of the same year, he borrowed *A Morning Conversation about Philosophy*『哲学一朝話』from SHǏ Shītán 史师谭. On August 29th, 1901, he asked a friend who was going to Japan to find out about "correspondence education methods at the Philosophy Academy" for him. The same year, he borrowed *Heterodox Philosophy* 『外道哲学』on September 28th. On December 12, LUÓ Zhènyù 罗振玉 bought a number of books for him, including *New Theory of Religion*.

CÀI also wrote two texts related to Enryō. "A Theory on the School Curriculum" 『学堂教科论』, published in October 1901, referenced the ideas of "Inoue Hosui from Japan" on the subject of categorizing the disciplines. CÀI also described "Introduction to Philosophy"『哲学总论』, published on October 12, 1911, as a partial translation of Enryō's *Living Discourse on Buddhism*, mentioned above. In the *Regulations of the Two Dài's Academy in Shànshān*『剡山二戴两书院学约』, published on February 27, 1900, CÀI wrote that he encountered YÁN Fù's 严复 translation of Thomas H. HUXLEY's *Evolution and Ethics* (1893)[3] around 1898 and learned for the first time "the meaning of evolution." Having combined this knowledge with the study of "the words of a Japanese philosopher" and "the current strife and changes in human temperament," CÀI asserted that he had become increasingly convinced of the correctness of these ideas. The "Japanese philosopher" he mentions here, of course, is likely to be Enryō.[4]

By rebuilding Japanese Buddhism – through philosophical thought – as a universal religion that "protected the nation and loved the truth," Enryō sought to prevent the

2 October 7th, 1897 entry from『蔡元培日記』[Cài Yuánpéi's diary] (Peking University Press, 2010).

3 YÁN's translation is entitled『天演论』.

4 See introduction and first chapter in GOTŌ Nobuko 後藤延子.『蔡元培と宗教』[Cài Yuánpéi and religion], 『人文科学論集』[Research arcticles in humanities] 33 (Feb. 1999).

erosion of the Japanese spirit through the encroachment of Western, Christian civilization. Since CÀI also believed that "scholars who want to protect their nation should perhaps look to Buddhism" for one way to save China from being destroyed by Western imperialist aggression, it may seem that his intellectual orientation resembled Enryō's. But was this in fact the case?

In *Buddhism Protecting the Nation* CÀI stated that Confucius' *Analects* expressed the first truth about resisting tyranny; Mencius contributed the second truth, which was that the nation will run smoothly if the ruler values the people; finally, Zhuāngzǐ 莊子 explored Confucius' first truth in allegorical form. Because Buddhism had been "rulerless in days gone by," it was "disloyal to the emperor" and emphasized free thought. In this sense, both Buddhism and Confucius took "clarifying the teachings" as their main goal, another part of the "first truth" CÀI identified. Therefore, when CÀI wrote that he "hoped to go to Japan and seek out a teacher from whom I could learn," it becomes clear that the intent of *Buddhism Protecting the Nation* was political. Hoping to study reform at a Japanese Buddhist temple and then implement his learning, CÀI sought to rebuild Chinese Buddhism – but in order to explore his political ideal of curtailing tyranny and encouraging democracy.

Cai's Translation of Enryo's "Lectures on Mystery Studies"

Between 1899 and 1911, fourteen works by Enryō were translated into Chinese. Among those that dealt with Enryō's mystery studies were HÉ Qí's 何琪 translation of *One Hundred Mysterious Tales*『妖怪百谈』, published by the "Commercial Press" 商务务书馆 in 1902, and XÚ Wèichén's 徐渭臣 1905 translations *Philosophy of Hundred Mysterious Tales*『哲学妖怪百谈』and *Philosophy of Hundred Mysterious Tales, continued*『续哲学妖怪百谈』, published by "Civilization Publishing House" 文明书局. Chinese scholars too were inspired by Enryō, and published introductory books about mystery studies: for example, TÚ Chénglì's 屠成立 *Primary School Textbook in Mystery Studies* 『寻常小学妖怪学教科书』(1902), published by the "New Chinese Publishing Company" 新中国图书社. The most important among these texts was the 1906 publication of CÀI's translation *Lectures on Mystery Studies* by the "Commercial Press" 商务印书馆;[5] in fact, the text is said to be one of modern China's 100 most influential translations.

5 According to the November 10th, 1901 entry in *Cài Yuánpéi's Diary*, "The *Lectures on Mystery Studies* are a six-volume work written by the Japanese Inoue Enryō. I had already translated it, and Yàquàn [亚泉] was printing it. However, there was a fire at the bookshop and five of the volumes burned up. As a result, only the introductory volume was published."

CÀI's rationale for translating the work was the same as Enryō's objective for writing it: "to disperse the ominous clouds of superstition from the nation, and to help spread knowledge and virtue."[6] In other words, he wanted to promote public morality through enlightened education. Since it was impossible to construct sound virtues without sound knowledge, one first had to eliminate "superstition" and other "delusions of the human heart" through the spread of scientific knowledge. By thus improving social manners and customs and developing industry, CÀI believed, the most urgent task of building a modernized Chinese nation could be achieved.

However, as mentioned above, Enryō's mystery studies sought to destroy "false mystery" through science, and open people's eyes to "true mystery." The goal of this was, presumably, to prove the existence of an "infinite and absolute, unfathomable" world of religion that transcended the worlds of both mind and matter. Differing from Enryō in his evaluation of Buddhism as a political ideal that could inhibit tyranny and promote democracy, how then did CÀI see the relationship between religion and science in his translation of Enryō's work?

As members of the New Culture Movement, which took "democracy and science" as its slogan, modern Chinese intellectuals like CÀI Yuánpéi, LIÁNG Qǐchāo 梁启超, and CHÉN Dúxiù 陈独秀 admired principles such as freedom, civil rights, and republicanism – and had a strong tendency to dismiss religion as an irrational set of "superstitions" that hindered freedom of thought and clouded people's judgment. The wealth and power of nations depended heavily on scientific progress, and science was "a factor crucial to the survival of a nation." It is no surprise then that it was not religion but the so-called "saving the nation through science" 科学救国 argument[7] that became ascendant, a perspective that regarded modern Western science and technology as the key to saving China from annihilation. Certainly this perspective reflected the discourse of national modernization and enlightenment thought, which espoused the virtues of "science."

CÀI's translation *Lecture on Mystery Studies*, which he hoped would disseminate scientific knowledge, had a big impact on modern China. In his foreword to the first edition, commissioner of the translation DÙ Yàquàn 杜亚泉 praised the book as "a brilliant masterwork; I cannot begin to describe my admiration for the excellence and

6 CÀI Yuánpéi 蔡元培.『妖怪学讲义录（总论）』[Lectures on mystery studies: introduction], in『蔡元培全集』[Collected works of Cài Yuánpéi], (Hángzhōu: 浙江教育出版社, 1997) 9: 88.

7 GĀO Píngshū 高平叔, ed.『蔡元培论科学与技术』[Cài Yuánpéi about science and technology] (Shíjiāzhuāng: 河北科学技术出版社, 1985): 281.

vigor of its argument."[8] Modern Chinese philosopher ZHĀNG Dōngsūn 张东荪 called CÀI's translation one of the earliest works that imported Western philosophy to China, and described it as "reflecting the Chinese attitude toward philosophy at that time."[9] In his book *Chinese Customs and Superstitions*『中国礼俗迷信』, scholar JIĀNG Shàoyuán 江绍原 quotes from CÀI's translation in his analysis of superstition, and acknowledges the importance of Enryō's work in destroying superstition at a time when Japan was building itself up as a modern, capitalistic nation.[10]

The Doctrine of "Replacing Religion with Aesthetic Education"

The "Educational Proclamation"「教育宗旨」issued by the Republic of China in September 1912 adopted the suggestions of then-Education Minister CÀI, and eliminated the terms "loyalty to the lord" 忠君 and "reverence for Confucius" 尊孔. CÀI, who had gained a familiarity with the scientific spirit of the Renaissance and the Enlightenment thought of the French Revolution on his two experiences of studying in Europe, penned "Opinion on the New Education"「对于新教育之意见」. In this text, he presented and discussed a variety of educational approaches from the standpoint of "cultivating healthy character in the citizens of the republic": militaristic education, practical education, education for public morality, education to promote an international view, and aesthetic education. Critics agree that CÀI's educational thought is clearly biased toward the aesthetic.

In 1917, CÀI gave a talk in Beijing at the "Academic Society of the Divine Land" 神州学会 on the topic of "Replacing Religion with Aesthetic Education"「以美育代宗教说」. In the talk, he explained:

> The workings of the human mind manifest in three different aspects: knowledge, will, and emotion […]. In primitive times, religion engaged with all three of these aspects, and therefore occupied a leading role in culture. Thereafter, as society progressed and scientific culture advanced, knowledge and will gained autonomy from religion and became the academic

8 CÀI Yuánpéi 蔡元培.『妖怪学讲义录（总论）』[Lectures on mystery studies: introduction], in『蔡元培全集』[Collected works of Cài Yuánpéi] (Hángzhōu: 浙江教育出版社, 1997) 9: 73

9 ZHĀNG Dōngsūn 张东荪.「文哲月刊发刊词」[Foreword to the first issue of the monthly magazine for literature and philosophy],『文哲月刊』[Monthly magazine for literature and philosophy] 1.1 (October 1935).

10 JIĀNG Shàoyuán 江绍原.『中国礼俗迷信』[Chinese customs and superstitions] (Tiānjīn: 渤海湾出版公司, 1989) 10.

> disciplines of science and ethics. As for the remaining aspect of emotion, it must be reengaged by an aesthetic education that can replace religion. Why? If we look at history, it is emotion that has always instigated religious conflict and wars. People's emotions can be positively shaped through a pure aesthetic education, however; we can be trained not to value ourselves above others or to seek one's own advantage at others' expense. Not only this, but the bad effects that result from extreme emotion will disappear.[11]

In a 1921 debate about religion in the magazine *Young China*『少年中国』, CÀI went even further, declaring that "in China's future, as for the rest of humanity, there will likely no longer be a place for religion at all."[12]

In 19th- and early 20th-century China, missionaries from Europe actively supported educational and cultural initiatives in an effort to spread Christianity. However, modern Chinese nationalism was born of resistance to cultural incursions from the West such as Christianity and imperialist military aggression. The anti-Christianity movement that swept the Chinese intellectual world between 1922 and 1927 adopted as its slogan the phrase "Science and Democracy," and strongly criticized the restraints religion imposed upon human life. At the "Beijing Anti-Religion Alliance Convention" 北京非宗教大同盟大会 on April 9, 1922, CÀI criticized Christianity, saying "this religion uses outside forces to insinuate itself into the spiritual world of the individual. This amounts to a violation of human rights."[13] Because CÀI believed that knowledge and action were rooted in a tolerant and integrating liberalism of righteousness and mutual allowance and an evolutionary world view, he was wary of the large influence religion could have on freedom of thought. One could say his idea to "replace religion with aesthetic education" was an attempt to provide a solution to this problem.

CÀI traveled to Germany twice after 1907 in order to study philosophy, and was greatly influenced by the thought of Immanuel KANT. Separating the world into the physical realm of phenomena and the spiritual realm of noumena, KANT held that aesthetics was the bridge that could allow humans to escape the relativistic world of phenomena, characterized by the limitations of causality, and enter the free world of nou-

11 CÀI Yuánpéi 蔡元培.「以美育代宗教説」[Replacing religion with aesthetic education], in『蔡元培全集』[Collected works of Cài Yuánpéi] (Hángzhōu: 浙江教育出版社, 1997) 3: 58–62.

12 CÀI Yuánpéi 蔡元培.「关于宗教问题的谈话」[Talk about the problem of religion], in『蔡元培全集』[Collected works of Cài Yuánpéi] (Hángzhōu: 浙江教育出版社, 1997) 4: 380.

13 CÀI Yuánpéi 蔡元培.「非宗教运动」[The anti-religion movement], in『蔡元培全集』[Collected works of Cài Yuánpéi] (Hángzhōu: 浙江教育出版社, 1997) 4: 591

mena, which transcended experience.[14] CÀI agreed that aesthetics possessed this universal, transcendent quality, and stressed his ultimate goal of an aesthetic education that would lead people to a spiritual realm beyond the real world of concrete interests.

In the world of aesthetics, CÀI's idea to "replace religion with aesthetic education" was seen as pioneering, but it was questioned not only by the religious community, but also by scholars in the New Culture Movement, such as CHÉN Dúxiù 陈独秀, ZHŌU Zuòrén 周作人, ZHŌU Gǔchéng 周谷城, XIÓNG Shílì 熊十力, and LǓ Chèng 吕澂. For example, CHÉN Dúxiù noticed that the New Culture Movement had developed a tendency toward hyper-rationalism. In a 1920 essay entitled "Christianity and the Chinese"「基督教与中国人」, he reexamined the significance of religion by arguing that humanity's conduct stemmed naturally from sensibility to beauty and religion, and not from knowledge and logic. Literary scholar ZHŌU Zuòrén and scholar of Western philosophy LÍU Bóming 刘伯明 addressed the relationships between literature and religion and the arts and religion, respectively; both of them refuted CÀI's argument and tried to argue for the value of religion.[15] In any case, these debates served to make people think about the essence of "aesthetics" and "religion," a fact that is itself incredibly important, historically speaking.

As discussed above, the rising intellectuals of the New Culture Movement engaged in a vigorous debate on the issues surrounding religion; one could also say that the debate also constituted a sort of spiritual tension for these scholars, experienced as a result of their participation in China's modernization process. Despite being influenced by INOUE Enryō, CÀI Yuánpéi had a contrasting view of religion. Examining CÀI's oeuvre to explore how and why the two differed is surely one effective way of grasping the history of modern Chinese thought as a whole.

References

BIÀN Chóngdào 卞崇道.「论宗教与哲学的关系——井上圆了与西田几多郎之比较」[On the relationship between philosophy and religion: a comparison between Inoue Enryō and Nishida Kitarō]『浙江树人大学学报』*Journal of Zhejian Shuren University* 9, no. 6 (2009): 75–79.

14 CÀI Yuánpéi 蔡元培.「美学的进化」[Aesthetics and evolution], in『蔡元培全集』[Collected works of Cài Yuánpéi] (Hángzhōu: 浙江教育出版社, 1997) 4: 307.

15 ZHŌU Zuòrén 周作人.「宗教问题」[The Problem of religion], and LÍU Bóming 刘伯明.「宗教哲学」[Religious philosophy] both in『中国现代哲学史资料汇编』[Materials in the history of contemporary Chinese philosophy], first collection, vol. 10: 94. Originally published in『少年中国』[Young China] 2.11 (May 15, 1921).

CÀI Yuánpéi 蔡元培.「关于宗教问题的谈话」[Talk about the problem of religion], in『蔡元培全集』[Collected works of Cài Yuánpéi] (Hángzhōu: 浙江教育出版社, 1997) 4.

———.「非宗教运动」[The anti-religion movement], in『蔡元培全集』[Collected works of Cài Yuánpéi] (Hángzhōu: 浙江教育出版社, 1997) 4.

———.『佛教护国论』[Treatise on Buddhism protecting the nation], in『蔡元培全集』[Collected works of Cài Yuánpéi] (Hángzhōu: 浙江教育出版社, 1997) 1.

———.「以美育代宗教説」[Replacing religion with aesthetic education], in『蔡元培全集』[Collected works of Cài Yuánpéi] (Hángzhōu: 浙江教育出版社, 1997) 3: 58–62.

———.「美学的进化」[Aesthetics and evolution], in『蔡元培全集』[Collected works of Cài Yuánpéi] (Hángzhōu: 浙江教育出版社, 1997) 4.

———.『妖怪学讲义录（总论）』[Lectures on mystery studies: introduction], in『蔡元培全集』[Collected works of Cài Yuánpéi] (Hángzhōu: 浙江教育出版社, 1997) 9.

———.『蔡元培日記』[Cài Yuánpéi's diary] (Peking University Press, 2010).

GĀO Píngshū 高平叔, ed.『蔡元培论科学与技术』[Cài Yuánpéi about science and technology] (Shíjiāzhuāng: 河北科学技术出版社, 1985).

GOTŌ Nobuko 後藤延子.『蔡元培と宗教』[Cài Yuánpéi and religion],『人文科学論集』[Humanities research articles] 33 (Feb. 1999).

JIĀNG Shàoyuán 江绍原.『中国礼俗迷信』[Chinese customs and superstitions] (Tiānjīn: 渤海湾出版公司, 1989).

LÍU Bómíng 刘伯明.「宗教哲学」[Religious philosophy] [1921], in『中国现代哲学史资料汇编』[Materials in the history of contemporary Chinese philosophy], first collection, collection 10, vol. 94.

TÚ Chénglì's 屠成立.『寻常小学妖怪学教科书』[Primary school textbook in mystery studies] (Shanghai: 新中国图书社, 1902).

ZHĀNG Dōngsūn 张东荪.「文哲月刊发刊词」[Foreword to the first issue of the monthly magazine for literature and philosophy],『文哲月刊』[Monthly magazine for literature and philosophy] 1.1 (October 1935).

ZHĀNG Xiǎolín 張张晓.「中国现代性的内在张力——以陈独秀宗教观的变化为例」[The immanent tension of China's modernity: using the example of the changes of Chén Dúxiù's view of religion]『华东师范大学学报』*Journal of the East China Normal University* 3 (2005).

ZHŌU Zuòrén 周作人.「宗教问题」[The problem of religion] [1921], in『中国现代哲学史资料汇编』[Materials in the history of contemporary Chinese philosophy], first collection, vol. 10.

ZŌU Zhènhuán 邹振环.「《妖怪学讲义录》与近代《妖怪学》」[The "Lecture records on

mystery studies" and modern "mystery studies"]. Chap. 57 in『影响中国近代社会的一百种译作』[The one hundred most influential translations of modern Chinese society] (Beijing: 中国对外翻译出版公司, 2008).

INOUE Enryō 井上円了.『井上円了選集』[Selected writings of Inoue Enryō], 25 vols. (Tokyo: 東洋大学, 1887–2004) (abbr. as IS). Vol. 16–21 identical with『井上円了妖怪学全集』[Collected works of Inoue Enryō's mystery studies], 6 vols. (Tokyo: 柏書房, 2001).

———.『哲学一朝話』[A morning chat about philosophy], in IS 1.

———.『真理金針』[The golden needle of truth] [1886], in IS 3.

———.『仏教活論序論』[Introduction to a living discourse on Buddhism] [1887], in IS 3.

———.『仏教活論本論第二編顕正活論』[A living discourse on Buddhism (part two): diclosing the right] [1890], in IS 4.

———.『宗教新論』[A new theory of religion] [1898], in IS 8.

———.『妖怪学講義』[Lectures on mystery studies] [1896], in IS 16–18.

———.『迷信解』[Explaining superstition], in IS 19.

———.『妖怪百談』[One hundred mysterious tales] [1902], in IS 19. Chinese trans. by XÚ Wèichén 徐渭臣.『哲学妖『怪百談』[The philosophy of hundred mysterious tales] and『続哲学妖怪百談』[The philosophy of hundred mysterious tales, continued] (文明書局, 1905).

———.『外道哲学』[Heterodox philosophy], in IS 22.

———.「哲学館開設旨趣」[Principles for establishing a philosophy academy], in IS 25.

International Inoue Enryo Research『国際井上円了研究』1 (2013): 49–55.
ISSN 2187-7459
© 2013 by Rainer SCHULZER

CROSSROADS OF WORLD PHILOSOPHY

THEORETICAL AND PRACTICAL PHILOSOPHY IN INOUE ENRYO

Rainer SCHULZER

Crossroads of World Philosophy

By translating and adapting western books, the first generation of Meiji scholars, such as NISHI Amane 西周 and FUKUZAWA Yūkichi 福沢諭吉, coined a modern academic vocabulary. This new scholarly terminology was summed up in the *Philosophical Vocabulary*『哲學字彙』(2nd ed., 1884), edited by INOUE Tetsujirō 井上哲次郎. This glossary fulfilled to some extent a normative function at the early Tokyo University in standardizing the meta-language of modern Japanese humanities. New paradigmatic concepts, such as "theory" 理論 and "practice" 実践, "philosophy" 哲学 and "religion" 宗

0 Rainer SCHULZER, Toyo University (Tokyo). The presentation was given in Japanese at the inaugural symposium of the International Association for Inoue Enryo Research (IAIR) in 2012. The foundation of the Association and the symposion about *The Internationality of Inoue Enryo's Life and Work* commemorated the 125th anniversary of Toyo University. Japanese original「世界哲学の交差点－井上円了における理論哲学と実践哲学－」is published in the same issue. The translation was done by the author. Minor specifications were added.

教, "science" 科学 and "superstition" 迷信, "individual" 個人 and "freedom" 自由, "ethics" 倫理 and "happiness" 幸福, "subject" 主体 and "object" 客体, "culture" 文化 and "civilization" 文明, "society" 社会 and "state" 国家, "phenomenon" 現象 and "experience" 経験, "logic" 論理 and "truth" 真理, and "concept" 概念 and "definition" 定義, eventually came to be used in China and Korea as well and are by now part of the common terminology of academia in the East Asian cultural sphere.

Needless to say, linguistic modernization during the Meiji period was an extremely complex process. To understand this development in greater detail, conceptual history is a very fruitful approach. Today, we have already listened to a very interesting talk about the history of the term *shutai* 主体 by Michael BURTSCHER.[1] The Tokyo University scholars SHIMAZONO Susumu 島薗進 and ISOMAE Junichi 磯前順一 have researched the conceptual history of *shūkyō* 宗教 in great detail. Besides the neologism *tetsugaku* 哲学, there exists research on the terms *rinri* 倫理, *shakai* 社会, *jiyū* 自由, and others. I myself have contributed some investigations into the compound *shinri* 真理 in my Ph.D. thesis. Moreover, we can look forward to more research done by Michael BURTSCHER about other compounds that have been built with the character *ri* 理. As an important tool for such investigations, the *Dictionary of Translated Words in Philosophy and Thought*『哲学・思想翻訳語事典』(2003), edited by SHIBATA Takayuki 柴田隆行 (Toyo University) and ISHIZUKA Masahide 石塚正英, is recommended.

However, I will not contribute to this strand of research today, but rather want to start out from a historical interpretation of the modernization of the Japanese language during that period. Above, I have used the terms "paradigmatic" and "meta-language." I believe that the new terminology in the humanities should be considered in relation to the establishment of Tokyo University. In this perspective, the various new abstract concepts can be interpreted as tools of academic research or means of scholarly perception. The technical terms allow each discipline in the humanities to analyze and reconstruct their respective objects. The modern research university is a vantage point to a certain extent withdrawn from society, from where the history, thought, and culture of the past can be grasped at a meta-level. In this sense, we can understand that the modernized Japanese of the Meiji period functioned as a new paradigmatic conceptual framework, or as a new academic meta-language.

INOUE Enryō 井上円了 and INOUE Tetsujirō 井上哲次郎, who both received their education at the early Tokyo University, are two representative scholars of the second gen-

1 Unfortunately, Michael BURTSCHER's presentation on "Inoue Enryō and the Term Shutai: Notes on a Keyword of Modern Japanese Thought" could not be included in this issue.

eration of the Meiji period. In the works of the Two Inoues, the formative phase of the various discourses of modern Japanese humanities appear to be almost completed. Because of the breadth of their writings, stretching over several fields, both have been criticized for their eclecticism. Putting aside the question of whether they succeeded in inventing a philosophical system, an evaluation other than eclecticism seems possible when the historical context is taken into consideration: In the works of the Two Inoues, the ethics, religions, and metaphysics of three cultural spheres, namely India, Europe, and East Asia, are reconstructed in the new scholarly idiom and thereby mediated within the same conceptual framework. In the new discursive space that had thus opened up, it became possible to compare, discuss, and systematize the thought of three different civilizations. Rather than criticize their writings as eclectic, it is more significant to consider this newly formed framework itself as an achievement and observe it as a fascinating historical step. The discourses of modern Japanese humanities as established by the second generation of Meiji scholars can thus be seen as a crossroads of world philosophy. The "Four Sages" 四聖, Confucius, Buddha, Socrates, and Kant, as selected by Inoue Enryō for ceremonial reverence, symbolize this new global outlook, which became possible with the establishment of Tokyo University.

Extracting and contrasting two different concepts of philosophy from Enryō's writings, namely, from the *Principles for Establishing a Philosophy Academy*「哲学館開設旨趣」(1887) and *A Quick Primer to Philosophy*『哲学早わかり』(1899), I give content to the idea of a crossroads of world philosophy in the latter part of my presentation.

Theoretical Philosophy in Inoue Enryo

In the founding document of Toyo University, the *Principles for Establishing a Philosophy Academy,* the idea of philosophy that is representative for the younger Enryō can be found:

> Philosophy is the science that searches for the principles behind all things and determines their laws. From politics and law above to the numerous sciences and technologies beneath, they all receive their principles and laws from this science. One does therefore praise philosophy for sure not too much, if one calls her the central government in the world of science, the learning that unifies the myriad forms of learning. (25:750)

The notion of philosophy expressed here is clearly the notion of theoretical philosophy

in the Aristotelian tradition. At the time, the Aristotelian idea of philosophy was represented by Herbert SPENCER, who was regarded as the world's foremost philosopher. Enryō had studied SPENCER's *First Principles* thoroughly under the guidance of TOYAMA Masakazu 外山正一 during his student years at Tokyo University. One important aspect of this type of theoretical philosophy is the idea of philosophy as the theory of the system of sciences. As prefigured in Aristotle's *Metaphysics* (K 1064), philosophy classifies the world into several ontological domains, and it postulates for each of these domains a specific science. Numbers are investigated by mathematics, animated beings are investigated by biology, the mind is researched by psychology, political science takes politics as its object, etc.

The system of sciences formed in this way became the basic structure of the modern research university. The research fields as outlined by the system of sciences correspond to faculties and departments on the organizational level of the university. It is, in fact, no overstatement to say that the modern research university is institutionalized Aristotelian philosophy. That the idea of philosophy as the theory of science is clearly stated in the founding document of Toyo University is a great fortune for the university, I believe. Moreover, the metaphor that compares the function of philosophy in providing a system of sciences with the function of a central government is, as far as I can see, Enryō's original idea.

Philosophy is "the central government in the world of science, the learning which unifies [統轄] the myriad forms of learning." The term *tōkatsu* 統轄, which appears in the quotation, can be read in two ways. Because of the political metaphor in the immediate context, the meaning of "control" and "supervise" seems prevalent. However, looking at other occurrences in Enryō's writings, the same idea is often paraphrased with *sōgō* 総合 (2:38), *tōgō* 統合 (2:39), or *sōkatsu* 総括 (1:89). This suggests that Enryō also had in mind the meaning of "summarizing" and "unifying", which the word has today when written with 括 instead of 轄. Reading the quotation in this sense, besides being the theory of science, philosophy is also attributed with the function of summarizing and unifying the knowledge of the other academic disciplines. With regard to how philosophy accomplishes such unification, philosophy is traditionally thought to differ from the other sciences in that it does not take a specific ontological domain as its object. Instead, it investigates being itself or speculates about the cosmos as a whole. This kind of philosophy, which Aristotle called First Philosophy and which came to be known as metaphysics, is what Enryō called "Genuine Philosophy" 純正哲学.

The enormously influential idea of philosophy as the theory of science and meta-

physics has dominated the public image of philosophy in both the West and Japan at least since the 19th century.

Practical Philosophy in Inoue Enryo

As we have heard today in the commemorative lecture of President TAKEMURA Makio 竹村牧男 (see same issue), rather than pure metaphysics, the later Enryō emphasized activity and practice in his thinking. At least as a framework, Enryō's practical perspective can already be grasped from his *Principles for Establishing a Philosophy Academy*. At the beginning and the end of the text, Enryō stated his wish that the Philosophy Academy would contribute to "enlightenment" 開明 and "progress" 開進 of the world. He expressed the hope for the progress of human civilization that had been influential during the early Meiji years under the key phrase "Civilization and Enlightenment" 文明開化.

The question that arises at this point is, in what way might this superior science called philosophy, which pursues the ultimate truth, contribute to the practical realm of human civilization? This problem, which can be reformulated as the question of the *value of truth* for mankind, cannot be solved in the framework of theoretical philosophy because theoretical philosophy by its own definition reflects on truth for its own sake. In other words, truth means *descriptive validity,* and therefore the *value of truth* itself is beyond the scope of theoretical thinking. Enryō founded a school where Genuine Philosophy, i.e., pure metaphysics, could be studied, but the ultimate purpose or function the school was thereby meant to fulfill was not a theoretical but a practical one. The value the modern university has for human civilization as an institution to pursue research for its own sake must be discussed in the framework of practical philosophy.

The founder of Toyo University had practical reasons for establishing the Philosophy Academy 125 years ago. Therefore, we have to examine his practical thinking if we want to find out about his intentions. Reading Enryō's introductory lecture in philosophy, which was published in 1899 as *A Quick Primer to Philosophy,* we can understand in more detail why Enryō considered philosophy to be necessary for Japan in particular and human civilization in general. In his *Quick Primer to Philosophy,* the above-discussed idea of theoretical philosophy is again clearly expressed, but we can also find in it the shoots, or the philosophical foundation, of Enryō's later emphasis on morals, practice, and activity. In the lecture, Enryō attempted to counter the image of philosophy as "futile science most distant from any social use" (2:27). In this context,

Enryō defined philosophy as "human studies" or (in the German sense) "anthropology" 人間の学 (also 人間の研究). "Philosophy studies the characteristics which make human beings human" (2:29–30). Moreover, he wrote

> To be born as a human being and to live in this world without knowing the purpose of mankind is in my view the greatest impropriety. […] This purpose cannot be investigated by physics or astronomy, this investigation has to rely on philosophy. However many days one might spend peering into the microscope, the Human Path is certainly not going to appear therein. However many months one might spend staring into the telescope, the purpose of mankind will never be found out that way. (2:53)

According to Enryō, it is impossible to lead a life appropriate to human nature or to develop a sound human civilization as long as we do not know what humans are and what the purpose of mankind is. From this, Enryō drew the interesting conclusion that, "since we have been born as human beings, it is right to realize the study of philosophy [as the study of mankind] as our inevitable duty" (2:53). In the same passage, Enryō cited the *Analects* to indicate that this was the original impulse of Chinese philosophy: "Confucius even said: *hearing about the Path in the morning, I might as well die in the evening*. This Path is the same as the purpose of mankind." Standing at the crossroads of world philosophy and pioneering the field of comparative philosophy, Enryō recognized that philosophy was born as humanism not only in the *Analects* but also in the figure of Socrates as portrayed in the Platonic Dialogues. He pointed out that Socrates marked the beginning of the era of "human philosophy" 人間哲学 in ancient Europe. "He turned around the cosmological philosophy of the preceding age and shifted philosophical inquiry to the human world. He only taught reasoning about ethics and pedagogic" (2:48–49). According to Enryō, philosophy as can be seen in Confucius and Socrates (or in the *Analects* and the writing of Plato) began from the same existential and humanistic impulse.

Conclusion

Why then did Inoue Enryō found a school where metaphysics (or Genuine Philosophy) could be studied? In *A Quick Primer to Philosophy,* we find a clear answer to this question. He presents four points to clarify the benefits of Genuine Philosophy for the individual: "(1) Training the intellect. (2) Widening the thought. (3) Uplifting the sentiment. (4) Pacifying the human mind" (2:56). Whereas the first and second points are

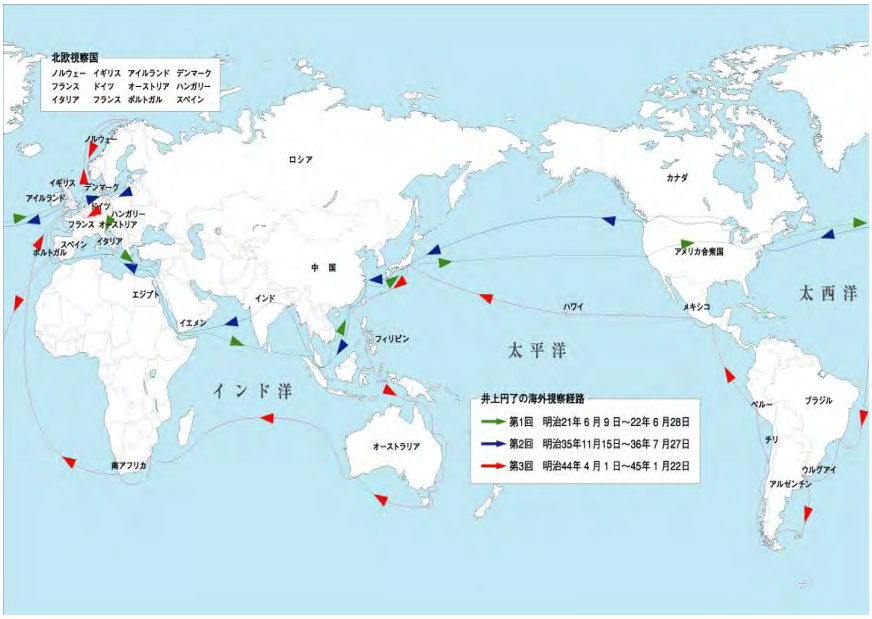
evident, I believe, this cannot necessarily be said about third and the fourth. To provide any further explanation for if and how the refinement of reason influences the sentiment, and for if and how speculating about the ultimate truth pacifies the mind, one has to speak about the nature of the human mind. This puts the inquiry necessarily into an anthropological framework. Expanding this further, not only to philosophical training but also to all fundamental fields of practical philosophy, i.e., education, ethics, and politics, discussing their value and ideal form cannot be separated from the fundamental question *What is human?* In this sense, I believe, the fundamental role of anthropology for practical philosophy, as suggested by Enryō, can be admitted.

International Inoue Enryo Research『国際井上円了研究』1 (2013): 56–60.
ISSN 2187-7459
© 2013 by MIURA Setsuo 三浦節夫

INOUE ENRYO'S JOURNEYS AROUND THE WORLD

MIURA Setsuo 三浦節夫

When was it that INOUE Enryō 井上円了 (1858–1919) (hereafter, Enryō) made up his mind to travel the world? Was it when he was at the western school in Nagaoka, Niigata Prefecture, or when he was studying at Tokyo University on a stipend? Enryō made three world trips in his sixty-one years of life, shown on this map.



0 MIURA Setsuo 三浦節夫, Toyo University (Tokyo). The presentation was given in Japanese at the symposium *The Internationality of Inoue Enryo's Life and Work* on the occasion of the inaugural assembly of the International Association for Inoue Enryo Research (IAIR) in September 2012 at Toyo University. Translated by Tessa Carroll. Japanese original「井上円了の世界旅行」published in this issue.

The first trip was when he was thirty years old. Leaving behind his long-wished-for private Philosophy Academy 哲学館 less than a year after founding it in September 1887, Enryō left Japan in June 1888 and returned in June 1889. Traveling eastwards, he visited America, England, France, Germany, Austria, Italy, Egypt, Yemen, and China over the course of a year.

Enryō summed up this first world trip in these few words: "Western countries are very different from how we imagine them to be when we are sitting comfortably in Japan." Accordingly, Enryō brought together his impressions of his experiences of the world in *Journal on Religion and State in Western Countries*『欧米各国政教日記』(two volumes). Although the book is titled a "journal," the entries are organized into 291 topics, focusing on religion, manners, and customs, rather than being ordered by date. Therefore, I have put together in diary form accounts from the residual materials. Here, Enryō remarks on how he was surprised at things such as the heat and the size of the vegetables in America. In London, when he asked the whereabouts of an underground station, he was told, "It's right where you're standing!" Such experiences must indeed have been nothing but things one could "not imagine when sitting comfortably in Japan."

Enryō had made the study of religion and politics the primary objective of this trip, but he also visited academic institutions enthusiastically. He made visits to the Universities of Oxford, Cambridge, Paris, and Berlin, as well as museums, art galleries and so on.

At the end of *Journal on Religion and State in Western Countries*, the account of this trip, Enryō concludes that there is a trend for Japan to adopt western things and discard things specific to Japan. To maintain "Japan's independence" and the "spirit of independence," this trend must be changed, and Japan's language, religion and history, as well as other customs and manners specific to Japan, must be preserved and reformed, as in western countries.

With the knowledge gained from his experiences abroad, on his return to Japan, Enryō established the Philosophy Academy as an independent institution, constructing new buildings, as well as reforming its courses, with the eastern department as the main one and the western one as an adjunct.

About fifteen years after his first world trip, Enryō made his second one. This took place when he was forty-two years old; he set off in November 1902 and returned in July 1903. This time he traveled westwards, visiting India, England, Wales, Scotland, Ireland, France, Belgium, the Netherlands, Germany, Switzerland, America, and Canada over a period of eight months.

On this second trip, he first made a Buddhist pilgrimage around India, then went on to travel around Europe. In London, he learnt of the Philosophy Academy Incident 学館事件. Originally, Enryō had intended the purpose of this trip to be to study how western universities were run, but when he heard about the Incident, it seems that he changed his plans. The main part of the trip was spent in a month-long stay in Burley, a suburb of the city of Leeds in northern England, two hundred miles from London, and further traveling around Ireland and Wales; he returned to London about two months later. His impressions of this second world trip were recorded and published as *West-bound Journal*『西航日録』. Enryō's eldest son, Gen'ichi 玄一, told of his father's impressions of this trip:

> When my father made his second foreign trip, careful observation while he traveled around the UK for two months led him to see the merits of British people's individualism and liberalism. Unusually amongst Japanese people, he was by nature bad-tempered and had no trace of a nervous disposition; he was strong-willed and determinedly went his own way. In these respects he resembled the British character, and although he was only there for a short time, it seems that life in the UK appealed to him. He was particularly envious of the advance of freedom of expression, respect for human rights, and social morals.[1]

Enryō compared British and Japanese people, both living in island countries; he highlighted the "small-country mindset" of the Japanese and the "superpower mindset" of the British, and called for the Japanese to reform. Then, after his return to Japan, based on his experiences in Burley and elsewhere, he advocated a "Campaign for Society for Moral Education," and traveled all over the country giving lectures on social morality/social education, especially in remote farming, mountain and fishing villages. This was the start of Enryō's nationwide lecture tours.

However, what concerned Enryō after his return to Japan was the social impact of what was later considered one of the two major ideological incidents of the Meiji period, the Philosophy Academy Incident. Because of this, Enryō donated all his money to turn the Philosophy Academy into an incorporated foundation, Toyo University, and retired from the university. After his retirement, he continued his Campaign for Society for Moral Education alone, continuing to travel on lecture tours for over two hundred days a year.

1 INOUE Gen'ichi 井上玄一.『哲学堂案内』[Guide to the philosophy hall] (Tokyo: 哲学堂宣揚会, 1963): 34–35.

This nationwide lecture touring was interrupted by Enryō's third world trip. Just over ten years after his second trip, at the age of fifty-three, rather than taking the usual world trip route, he followed a route focusing on the far south and the far north, and then the southern hemisphere. He left Japan in April 1911 and returned in January 1912. He traveled for nine months, visiting Australia, South Africa, England, Norway, Sweden, Denmark, Germany, Switzerland, France, Spain, Portugal, Brazil, Argentina, Uruguay, Chile, Peru, and Mexico.

As mentioned above, the unusual feature of this third trip was that Enryō traveled longitudinally, rather than latitudinally, as was usual at the time. Unlike the trips focusing on the West that he had made until then, Enryō went to the northernmost and southernmost extremes, overlooking the Arctic and the Antarctic, and traveled on the African and South American continents. It seems that Enryō's intention was to travel to the world's five continents and northernmost and southernmost extremes and thus try to complete his "world travels." In his account of this trip, *Fifty Thousand Miles in the Southern Hemisphere*『南半球五万哩』, it is recorded that he traveled as planned at the outset, from Australia to South Africa, and then to Norway, from the extreme of the southern hemisphere to the extreme of the northern hemisphere. After that, he traveled around the countries of South America.

With this third trip, Enryō completed what he thought of as his "world travels." *Fifty Thousand Miles in the Southern Hemisphere*, a rare account at the time, was in fact the first travel journal about the southern hemisphere written by a Japanese person.[2] Expanding his lecturing all over the country, Enryō now drew attention to the countries of South America as somewhere for Japanese to be active in future, making it one of the topics of his lectures, and even encouraged emigration.

Through these three world trips, Enryō acquired a perspective that allowed him to view Japan and the Philosophy Academy from the outside world, but at the same time, he also realized the need for Japan to develop to meet global standards. A complex viewpoint as an international person became a characteristic of Enryō's thinking and behavior and persisted throughout his life. His was a life that had conviction and romance: "I want to see how much one person can do in a lifetime." On June 6, 1919, he collapsed with a brain hemorrhage while giving a lecture in Dalian in China and died there. Enryō's death was naturally reported in Japan, but also abroad by Associated Press. His various achievements were outlined in an article in the *New York Times*,

2 ICHIKAWA Yoshinori 市川義則.「井上円了の洋行と日本人の海外移住－民衆教育者としての一側面－」[Inoue Enryō's overseas travels and Japanese emigration: one aspect of the popular educator]. Published in same issue.

and his world travels were cited among them: "Dr. Enryo Inouye, a widely known scholar in Buddhistic philosophy," "He had traveled extensively in the United States and Europe."[3] It is surely fitting to draw attention again to Enryō as the individual with the broadest international experience in modern Japan, a country which had developed from national isolation to opening up to the world.

3 Reprinted in Rainer SCHULZER, ed. "Philosopher's Ashes Return to Tokyo: Inoue Enryō as Seen in Historical Roman Alphabet Sources,"『井上円了センター年報』*Annual Report of the Inoue Enryo Center* 20 (2011): 187.

International Inoue Enryo Research『国際井上円了研究』1 (2013): 61–62.
ISSN 2187-7459
© 2013 by International Association for Inoue Enryo Research

The Internationality of Inoue Enryo's Life and Work

Concluding Discussion

Speakers: Miura Setsuo 三浦節夫, Rainer Schulzer, Wáng Qīng 王青, Michael Burtscher, Gereon Kopf

Miura (Chair): If any panelists would like to ask questions about or comment on each other's papers, please do so.

Schulzer: Listening to Professor Wáng's presentation, I learned about the process of how new humanities terms came into Chinese and Korean. I also learned that several Chinese translations of Inoue Enryō's 井上円了 works were published at a relatively early stage, and I imagine that research on Enryō's influence in East Asia will become a very interesting area.

Wang: Yes, I agree. In fact, I too took the opportunity of writing this paper to research Enryō's influence in China for the first time. In doing so, I became aware once more of the extent of Enryō's influence on modern China. This time, I have focused on Cài

0 The symposium about *The Internationality of Inoue Enryo's Life and Work* was held at the inaugural assembly of the International Association for Inoue Enryo Research (IAIR) in September 2012. The society was founded on the occasion of the 125th anniversary of Toyo University the same year. The concluding discussion of the symposium was translated by Tessa Carroll.

Yuánpé's 蔡元培 translation of *Lecture Notes on Mystery Studies*『妖怪学講義録』, but if I looked at other people's translations, I might also find new things. Thank you for your suggestions.

BURTSCHER: I found Professor Wang's presentation extremely interesting. I would like to add one point about LIÁNG Qǐchāo 梁啟超. In *New Citizen Journal*『新民叢報』, Liang wrote the first introduction to Kant in China. At the beginning of this, there is a discussion of the Philosophy Academy. Liang heard about the "Four Sages" 四聖 (Buddha, Confucius, Socrates, Kant), and then introduced Kant to China.

WANG: Liáng is also a very famous person in the history of thought in modern China. He introduced western philosophy to China, but he also had experience of studying in Japan. So perhaps he introduced western philosophy via Japan, through Japan. As you mentioned, for example, in what specific ways did he come into contact with western philosophy, and what aspects did he introduce to China? How does his western philosophy at that time, for example, his understanding of Kant, differ from Japanese research on Kant, and what significance do these differences have? I think there is a need for research on such points in the future. Thank you.

MIURA: The theme of this symposium was the internationality of INOUE Enryō, but as shown in your discussion, Enryō really did have an international influence, didn't he? What do you think, Dr. Kopf?

KOPF: I learned a great deal from the very interesting talks.

International Inoue Enryo Research『国際井上円了研究』1 (2013): 63–75.
ISSN 2187-7459
© 2013 by Eddy DUFOURMONT

NAKAE CHOMIN AND BUDDHISM

RECONSIDERING THE CONTROVERSY BETWEEN NAKAE CHOMIN AND INOUE ENRYO

Eddy DUFOURMONT

In intellectual history, the Meiji period is considered to be the period of formation of Japanese philosophy, through the acquisition of its European counterpart. INOUE Enryō 井上円了 (1858–1919) and NAKAE Chōmin 中江兆民 (1847–1901) are viewed as main thinkers of this period, but they can be situated at opposite poles. Enryō paid a great deal of attention to religion, particularly Buddhism. He contributed personally to the formation of philosophy as an academic discipline and to the Association for Philosophy 哲学学会. By contrast, Chōmin had no links with the academic world of Japanese philosophy and even declared in *One Year and a Half*『一年有半』that "in Japan philosophy does not exist."[1] His philosophy was atheistic and materialistic, whereas Enryō wrote an essay specifically targeting materialism (*Destroying Materialism*『破唯物論』,

0 Eddy DUFOURMONT, Associate Professor of Japanese Intellectual History, Bordeaux 3 University (France). The original paper was given in Japanese at the workshop *Inoue Enryo et son temps* organized by the International Association for Inoue Enryo Research (IAIR) in France at the Centre Européen d'Études Japonaises d'Alsace (CEEJA) in 2012. Revised and translated into English by the author.

1 NAKAE Chōmin 中江兆民.『一年有半』[One year and a half], in『中江兆民全集』[Complete works of Nakae Chōmin] (cited as NCZ) (Tokyo: 岩波支店, 1983) 10: 155.

1898). On political matters, the men were also opposed to one another: Chōmin took part in the Freedom and People's Rights Movement 自由民権運動, whereas Enryō adhered to government policy. Thus, it is clear that they stood in opposite camps. Do they not therefore provide an opportunity to consider the place of religion in the modern period, which was dominated by the influence of the theory of evolution? The position of Buddhism in particular may be analyzed on this basis, but it may also be a chance to understand the formation of Japanese philosophy. In this article, I want to examine Chōmin's relationship to Buddhism as necessary step to discuss, in the final chapter, consequences regarding the philosophical controversies between Chōmin and INOUE Enryō.

1. Questioning the Place of Buddhism in Nakae Chomin

We should observe that Buddhism in Chōmin's thought has never been seriously analyzed. Two points are relevant here. First, the place of Buddhism in Chōmin's thought itself. In past research, following the statement of KŌTOKU Shūsui 幸徳秋水, who wrote that "Master Chōmin enjoyed all his life Zen and contacts with monks, and he searched widely Buddhist classics,"[2] OJIMA Sekima 小島祐馬 has shown that the writing style of Chōmin was deeply influenced by the *Historical Records*『史記』, the *Zhuāngzǐ*『荘子』, and the Zen classic *Blue Cliff Record*『碧巌録』. He was the first scholar to mention the presence of Buddhism in Chōmin's works.[3] KAMIYAMA Shunpei 上山春平 suggested that Chōmin grew up in society with a strong atheist tendency because of Buddhist influence, especially the influence of Zen,[4] but he did not take this suggestion any further. FUKUNAGA Mitsuji 福永光司 did, however, and discussed Zen in Chōmin's works, although he focused mainly on the links between Zen and Buddhism to conclude that both inspired Chōmin's emphasis on nature.[5] Second, Kamiyama Shunpei wrote that the role of Buddhism should be emphasized to understand the materialism of Chōmin, without focusing too much on French materialism's influence. He did not take this statement further, however, and he did not envisage that Chōmin might have developed his conception of Buddhism *through* French thought. This is why we would like to investigate as deeply as possible the place of Buddhism in Chōmin's thought.

2 KŌTOKU Shūsui 幸徳秋水.『兆民先生』[Master Chōmin] (Tokyo: 岩波文庫, 1960): 30.
3 OJIMA Sekima 小島祐馬.『中江兆民』[Nakae Chōmin] (Tokyo: 弘文堂, 1949): 25.
4 KAMIYAMA Shunpei 上山春平.「兆民の哲学思想」[The philosophical thought of Chōmin], in『中江兆民の研究』[Research on Nakae Chōmin], ed. by KUWABARA Takeo 桑原武夫 (Tokyo : 岩波書店, 1966): 39.
5 FUKUNAGA Mitsuji 福永光司.「中江兆民と『荘子』と禅」[Nakae Chōmin, Zhuāngzǐ and zen], in NCZ 2: 1–6.

We showed in an earlier article that Chōmin did not become a materialist in his later years but had been a materialist all his life, and we also showed that, to build his own materialism, Chōmin deliberately chose what he wanted from among French thinkers (Rousseau included).[6] Chōmin displayed the same attitude toward Buddhism. On the one hand, he was critical of Buddhism. For example, in his *Sequel to One Year and a Half*『続一年有半』, he wrote: "I present without hesitation a purely materialist theory, without Buddha, God and without spirit" (NCZ 10:235). "Shakyamuni and Jesus might have been dead a long time ago, the dust of the horse is eternal like the world" (NCZ 10:242). On the other hand, Chōmin was not just critical of Buddhism. Indeed, he evoked Gautama as a sage, along with Confucius and Socrates.[7] In his *Sequel to One Year and a Half*, Chōmin adds:

> Shakyamuni and Laozi blew up during their youth the illusions of human minds, and to enrich their own theories, bring back all the universe and things to absolute nothingness, talking about 'impermanence of all things'[8] or 'all things are one and cannot be divided',[9] affirming there is only mind. All these ideas were of course expedient. (NCZ 10:275)[10]

It is well known that, besides Mencius, Chōmin was deeply influenced by Taoism, but if we look closely at the sentence in the previous paragraph from the *Sequel to One Year and a Half,* we can see that he gave importance to Buddhism as well as Taoism. Moreover, in the same book, it is very interesting that Chōmin considered Buddhism, Taoism, and Confucianism to be superior to Christianity in terms of moral efficiency. (ibid.) In the article "On Freedom of Thought"「心思ノ自由」, where Chōmin discussed the notion of *liberté morale*, he made reference to Buddhism. He wrote,

> When Shakyamuni said, 'solely for this one reason, which is true, the other two are not the truth,'[11] it was no different from Confucius saying, 'My Way proceeds from a thought that links the whole,'[12] and Shakyamuni

6 Eddy Dufourmont. "Nakae Chōmin a-t-il pu être à la fois un adepte de Rousseau et un matérialiste athée? Une tentative de resituer sa philosophie à la lumière de ses sources françaises et du Citoyen de Genève," *Ebisu* 45 (2011): 5–25.

7 For example,「古今亜細亜地方の癖として」[A habit of Asia, yesterday and today], NCZ 14:226.「決闘」[Fight], NCZ 11:269.『一年有半』, in NCZ 10: 161.

8 *Lotus sūtra*, chapter two "expedient means." The expression appears in other texts by Chōmin (see note 13). As the citation shows, the word "expedient" 方便 itself is used in the same paragraph.

9 The word appears in *Nirvana sūtra* 涅槃経 (Jp. *Nehan gyō*) and *Lotus sūtra*.

10 All translations are from the author.

11 See note 7.

12 *Analects*, IV 15.

said that the human spirit must be free. (NCZ 14:14)

In fact, Chōmin might have considered Buddhism as a step toward atheism in the history of mankind. In *One Year and a Half*, after writing "there is no philosophy in Japan," Chōmin added, "even if sometimes someone among Buddhist monks proposed new theories and built a new school, all of this was limited to the domain of religion, and it was not properly speaking philosophy" (NCZ 10:155). Of course, this statement can be interpreted in a negative way (i.e., Buddhism is not philosophy), but also in a positive way (i.e., Buddhism was a step toward a proper philosophy).

2. Buddhism as Atheism: Alfred Fouillée and Nakae Chomin

We cannot ignore here the role of French thought because Chōmin built his interpretation of Buddhism using both Chinese classics and works in French. Alfred FOUILLÉE, whose *Histoire de la philosophie* (1875) Chōmin translated into Japanese as *Rigaku enkakushi*『理学沿革史』in 1883, deals with Buddhism in this book. First, Fouillée described Buddhism as an "Indian philosophy" and categorized it as an "archaic philosophy" with Egyptian, Chinese, and Jewish thought (with no mention of Islam) (NCZ 4:47). Thus, like most 19th-century orientalists, Fouillée treated all non-European philosophies as a primitive version of philosophy, not real philosophy.

We can hardly think that Chōmin, who deeply respected Mencius and Zhuāngzǐ, accepted such a statement, but there are other sentences that might have attracted Chōmin: Fouillée wrote that Gautama formulated a system of thought with many democratic aspects and that was very close to atheism and materialism. For example, according to him, Gautama said that, "Everyone is equal, without distinction between the noble and the vulgar […] all the men are like brothers" (NCZ 4:50). For these reasons, Fouillée was very positive about Buddhism, and Chōmin was certainly impressed by that. In the same book, Fouillée introduced Mencius and characterized him as an anti-tyrannical thinker (NCZ 4:96). As in the case of Buddhism, thanks to Fouillée, Chōmin may have got the idea that democratic ideas can be found in Chinese thought.

Fouillée presented Shakyamuni as an "erudite" who "left Brahmanism to elaborate by himself ideas through calm observation and profound reflection," and Kapila as a "materialist philosopher of the Vedic period." The thought of Kapila was defined as "sensualist" and Kapila himself as having "centered his thought on the five senses, and [...] arrived finally at the inexistence of God" (NCZ 4:67). Fouillée defined the ideas of Shakyamuni as belonging to the schools of logic and skepticism, and he sketched a

portrait of Shakyamuni as an opponent of religions and a promoter of morals above religions (NCZ 4:70–73). This too may well have interested Chōmin.

It is interesting to notice that, by comparing the original text of Fouillée and Chōmin's translation, Chōmin made some changes: where Fouillée wrote, "Kapila is the author of a system that seems to lead to the denial of God."[13] Chōmin transformed the supposition as a certitude. Thus, in *Rigaku enkakushi,* the thought of Kapila appeared to be wholly atheistic and materialist. Of course, Indian philosophy cannot be restricted to Kapila's thought, but we can imagine that Fouillée had some aim in mind when introducing Kapila, and Chōmin's aim of presenting such an interpretation of Kapila was one of the reasons behind his translation of Fouillée's book.

In the following paragraph, another loose translation can be found. After citing the *Bhagavadgītā*, Fouillée wrote, "The senses are strong but the soul is stronger than the five senses, intelligence is stronger than the soul, and above intelligence is Being [Fr. *Etre*]."[14] Instead of "Etre" Chōmin used the word "God." Thus, readers of *Rigaku enkakushi* are presented with a clearly atheistic interpretation of Fouillée, and the *Bhagavadgītā* is presented in such a way as to be opposed to Kapila thought. Thus, we can say that Fouillée played an important role in Chōmin's interpretation of Buddhism.

3. Buddhist Influence in the Philosophy of Nakae Chomin

Chōmin is well known for having used words from the books *Mèngzǐ*『孟子』(i.e., Mencius) and *Zhuāngzǐ*『荘子』,[15] but he did the same with Buddhism. We can imagine that Chōmin appreciated Buddhism, like Taoism, for its invitation to transcend the present world and human body. Indeed, to explain the transcendental character of truth, Chōmin often used the expression "two mirrors reflecting each other" 両鏡相照, from the *Blue Cliff Record.*[16] In an editorial of the *Free Newspaper*『自由新聞』from 1882, in which Chōmin explained the concept of moral freedom, he used the expression "the six desires and the five evils" 六欲五悪.[17] The phrase "five evils" seems to be a creation of Chōmin, but the phrase "six desires" is clearly a Buddhist expression, meaning the

13 "Kapila est l'auteur d'un système sensualiste qui semble aboutir à la négation de Dieu." Alfred FOUILLÉE. *Histoire de la philosophie* (Paris: Delagrave, 1875): 9.

14 "Les sens sont puissants, mais l'âme est plus puissante que les sens, l'intelligence est plus puissante que l'âme, et au-dessus de l'intelligence s'élève l'Etre." Ibid., 9.

15 YONEHARA Ken 米原謙.『近代日本思想と中江兆民』[Modern Japan thought and Nakae Chōmin」(Tokyo: 新評論, 2003): 152.

16 The word is used in『続一年有半』(NCZ 10:274) and「吾儕時事ヲ論ズルコトを欲セズ」[We do not desire to discuss the actual questions] (NCZ 14:21).

17 NAKAE Chōmin.『吾儕ノ此新聞発兌スルヤ』[We publish this journal!], in NCZ 14: 2.

desires coming from the six senses. Chōmin used the word *rokkon* 六根 [six senses] itself. Of course, it is a word used in daily life nowadays, but Chōmin used it clearly in reference to Buddhism. He wrote, "It is the six senses that Gautama talks about,"[18] The same word also appeared in the translation of Fouillée, *Rigaku enkakushi*: "Nirvana means leaving the life of the six senses and entering the sphere of the non-living indestructible."[19] In Buddhism, *rokkon* (skt. *ṣaḍindriya*) means the six senses associated with the eyes, ears, nose, tongue, body, and will (other meanings exist). The sixth sense, the will, means also the spirit, reason. It is interesting to see that in such a definition, body and mind are united. In his *Sequel to One Year and a Half,* Chōmin followed the Buddhist definition of *rokkon* and affirmed that spirit is just a part of the body, not separate, and alongside the five bodily senses exists the faculty of the will (NCZ 10:235–242, 267–268). There is a radical difference between the materialism of Chōmin and Buddhism, however: Chōmin approved of the pursuit of truth through the body and the present world. In *Rigaku enkakushi,* the explanation of Fouillée translated by Chōmin said clearly that in Buddhism, "the life of the six senses is illusion" (NCZ 4:72). In other words, Chōmin was completely aware of this difference. Like Buddhism, Chōmin did not separate body and mind, but unlike Buddhism, he thought it possible to reach truth through the body.

In "Principal Discussion" 「本論」, Chōmin offered other interesting explanations about *rokkon*. He wrote that the "faculties of spirit" are "feeling," "will," and "thought," and he added that thought is constituted by "agreement," "discrimination," and "memory" (English in the original, NCZ 17:11,). Surprisingly, Chōmin, usually known for his references to French or Chinese thought, made reference here to English thought, but he did not give the name of the author. In his French Studies School 仏学塾, Chōmin used Herbert SPENCER's *Principles of Psychology,*[20] but this does not give the exact classification of the spirit. On the other hand, Alexander BAIN (1818–1903), the founder of psychology as a scientific discipline and a close friend to John Stuart MILL, gives the exact classification proposed by Chōmin, in *The Senses and the Intellect* (1855), his first major work.[21]

Other indications lead to Bain. First, Bain was cited by Fouillée in his *History of*

18 NAKAE Chōmin.「本論」[Principal discussion], in NCZ 17: 10.

19 NAKAE Chōmin.『理学沿革史』, in NCZ 4: 50. The word *rokkon* 六根 appears also with the same meaning in NCZ 4: 71–72. Concerning Buddhism, Fouillée used *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien* (1844), by Eugène BURNOUF.

20 NAKAE Chōmin.「仏学塾開陳書（一）」[Documents on the opening of French Studies school (1)], in NCZ 17: 148–149.

21 Alexander BAIN. *The Senses and the Intellect* (London: John W. Parker and Son, 1855) 2: 322ff.

Philosophy, translated by Chōmin, and Chōmin himself gave Bain's name as one of the main English philosophers.[22] In other words, Chōmin was aware of the existence of Bain. Second, most of the works of Bain had been translated into French by the time Chōmin went to France.[23] Thus, the fact that Bain was the author cited in "Principal Discussion" is without dispute. It is important to note that, without being a materialist, Bain wanted to clear psychology of metaphysics, to base the mental processes on physical sensations and not on spontaneous ideas.[24] His influence on Chōmin's thought and Chōmin's interpretation of Buddhism should be discussed further.

4. Nakae Chomin and Arthur Schopenhauer

In a discussion about Chōmin and Buddhism, it is impossible to ignore the presence of Arthur SCHOPENHAUER, who admired Buddhism. Chōmin translated his *Über die Grundlage der Moral*, from a translation by Auguste Laurent BURDEAU (1851–1894), entitled *Fondement de la morale*. The reason why Chōmin decided to translate this book has never been really discussed.[25] Some reasons can be found first in the fact that Schopenhauer wanted to pursue the *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) of Rousseau, for who Chōmin had a well-known interest. Second, Chōmin may have considered that the notion of *Mitleid* discussed by Schopenhauer was close to Mencius, because he used Mencius' expression *sokuin no kokoro* 惻隠の心 to translate it.[26] Third, Schopenhauer criticized Kant's conception of morals for not being completely separated from Christianity. The atheist Chōmin might have been conscious of this. Moreover, Burdeau, as Minister of Education of the French Republic, was the author of moral handbooks for schools, based on the separation of religion and state.[27]

On the other hand, it is important to note that in *Histoire de la philosophie,* Fouillée was very critical of Schopenhauer. For him, the attempt to escape from human

22 NAKAE Chōmin.『理学沿革史』, in NCZ 6: 353;『理学鉤玄』, in NCZ 6: 149.

23 For example, M. E. CAZELLES translated *The Senses and the Intellect* in 1874 (*Les sens et l'intelligence*, Paris: Librairie Germer Baillière), and Gabriel COMPAYRÉ translated *Logic* in 1875 (*Logique déductive et inductive*, Paris: Libraire Germer Baillière).

24 See the collective issue on Alexander BAIN, "Alexander Bain (1818–1903): L'esprit et le cerveau," *Revue d'histoire des sciences* 60 (2007): 277–386.

25 The only work that discusses *Dōtoku daigenron*『道徳大原論』is by FUNAKOSHI Sunako 船越素子.「中江兆民のリベルテーモラルをめぐって」[On the freedom of thought in Nakae Chōmin]『哲学会誌』31 (1996): 32–43.

26 NAKAE Chōmin.『道徳大原論』[On the great fundamentals of morals], in NCZ 9: 288.

27 See Auguste-Laurent BURDEAU. *L'instruction morale à l'école* (Paris: Picard-Berheim, 1884); *Manuel d'éducation morale* (Paris: A.Picard et Kaan, 1891).

desire, as found in Buddhism and Schopenhauer, invited only pessimism, and freedom in Schopenhauer's thought was not freedom as a universal value, based on individuals, but an abstraction that denied individuality (cf., NCZ 6:330–332). Jean-Marie GUYAU also considered Schopenhauer to be a pessimist.[28] Chōmin addressed such criticisms in *The Quest for Philosophy*『理学鉤玄』, and he added that in Schopenhauer the Will turns out to be just another word for God.[29] Moreover, it is also true that Schopenhauer believed in reincarnation, a position that Chōmin could not accept.[30] Thus, for Chōmin, Schopenhauer might have not been close enough to atheism, and his pessimism was also a fault.

5. The Controversy between Nakae Chomin and Inoue Enryo

Now that we understand how much Chōmin used Buddhism, how can we understand the differences between him and INOUE Enryō? With regard to philosophy, Enryō considered philosophy to be "the study of the global," that is to say that "philosophy is the discipline synthesizing the results of all sciences" (IS 1:287–288).[31] However, Chōmin made a clear distinction between the sciences and philosophy, in favor of the first. Such an attitude was common during the first years of the Meiji period. For example, TSUDA Mamichi 津田真道, a materialist, distinguished between a philosophy that, like the other sciences, was based on induction and religions like Buddhism and Confucianism, based on deduction and search for eternal principles.[32]

While sharing this view, Enryō headed off in a different direction. By contrast to Chōmin, he considered materialism to be a starting point for philosophy, not a finishing point. Like Chōmin, in order to describe the universe, Enryō used the words "elements" 元素, "formal" 有形, and "formless" 無形, but his definition of such words was not the same. According to Enryō, the formless contained the formal, the formal contained the formless, and the elements were a combination of both (IS 1:315–317). This thinking belonged to a framework based on the binary pairing of "spirit-matter." Chōmin also saw a relation between the formal and formless, saying that the universe is a "great

28 Jean-Marie GUYAU. *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (Paris: Allia, 2008): 39.

29 NAKAE Chōmin.『理学鉤玄』, in NCZ 6: 100, 152, 189–190, 230.

30 Kapani LAKSHMI. "Schopenhauer et l'Inde," *Journal asiatique* 1 (2002): 265–280. Strangely, Chōmin includes Buddhism and Bhramanism in monotheism, in *Sequel to One Year and a Half* (NCZ 10:249). Since Schopenhauer does the same, Chōmin may have been influenced by him.

31 INOUE Enryō 井上円了.『哲学新案』[New proposal of philosophy] [1909], in IS 1: 279–403.

32 OBARA Hiroyuki 尾原宏之.「元老院議官としての津田真道」[Tsuda Mamichi as bureaucrat of Genrō],『政治思想研究』12 (2012): 300.

emptiness"大空 and at the same time "great [大有], but the elements are completely matter" (NCZ 10:266). On space and time too, Enryō offered at first glance a similar point of view because he described them as an "infinite form" 無限の形式 (IS 1:335). When he came to details, however, the difference with Chōmin grew: whereas Chōmin said that the entire universe and space and time are material, Enryō considered it to be "neither material, nor spiritual." It was for this reason that Enryō severely criticized Chōmin's materialism, writing that "his superficiality invites only laughter," because he believed that "before the formation of body, the elements for the formation of the spirit are necessary, and they are at the basis of both body and spirit" (IS 1:369).

This separation of spirit and body by Enryō leads to the question of his definition of materialism and idealism. For him, "materialism" 唯物論 was a doctrine based on the "external world" and rejecting the "inner world," while "idealism" 唯心論 did the opposite. (IS 1:396) His philosophy was thus an attempt to find a middle way. Can we really define materialism and idealism in this way, however? In the case of Chōmin's materialism in particular, the criticism of Enryō says that the statement that "there is no way to explain externally the origin and the substance of the world by affirming that they are unknowable" (IS 7:562)[33] cannot be applied, because Chōmin did not affirm such a statement.

In fact, Enryō referred to the middle way between idealism and materialism as "new idealism" 新唯心論. Of course, we may wonder whether the "new idealism" of Enryō was not just idealism pure and simple. This is suggested when he writes, "My thought is intermediate between the two philosophies, but even if it is neither materialist nor idealist, I take the idealist position when they oppose to each other" (IS 7:653).

The philosophical attitude of Enryō can be linked to the attitude of INOUE Tetsujirō 井上哲次郎 (1855–1944), who pretended to unify materialism and idealism in what FUNAYAMA Shin'ichi 船山信一 called "eclecticism" 折衷主義, as a new philosophy, but only to formulate another sort of idealism.[34] The attacks of INOUE Enryō on materialism were not necessarily to defend the existing religions. In fact, Enryō thought that the cults of things, of people, of Heaven, and monotheism appeared when philosophical consciousness was poor and rationality not yet developed. (IS 1:380) Moreover, even though Enryō criticized Christianity for its irrationality, he did not reject religion itself. On the contrary, Enryō wrote that "our main enemy is atheism, and all philosophy that differs with religion and its ideas. From this perspective Jesus and Buddha are just like

33 INOUE Enryō 井上円了.『破唯物論』[Destroying materialism] [1898], in IS 7: 519–666.

34 FUNAYAMA Shin'ichi 船山信一.『明治哲学史研究』[Research on the history of Meiji philosophy] (Tokyo: ミネルヴァ書房, 1965): 115.

friends."[35]

In Chōmin's thought, evolutionism was a weapon for atheism, whereas in Enryō's thought evolutionism was synonymous with Buddhism. The question to be asked is, how correct was Enryō's understanding of evolutionism? This is important because Enryō pointed out that evolutionism must be applied to the "sphere of the formal" 有形学の範囲, that is to say living things, and not to psychology, morals, and religions (IS 7:579–581). In fact, Enryō approved of the idea of the preservation of energy and the eternity of substance, and from this perspective he affirmed that evolution included not only advance but also regression, in a great movement he called the "grand transformation" 大化 (IS 7:625) or "cyclic change" 輪化 (IS 1:297), in which he saw the principal inherent in the universe. Thus, even if Enryō affirmed the importance of the role of the sciences, he did not use evolution as a scientific concept but as a moral and religious concept.

In Enryō's words, the idea of progress applied to religion meant that religion progressed from polytheism and monotheism to pantheism. Chōmin too considered pantheism to be an advance on monotheism and polytheism (NCZ 10:266), but he also thought that philosophy appeared to be an advance on religion. By contrast, Enryō considered that the function of religion was to complete the role of philosophy (and the sciences):

> Philosophy, thanks to the use of reason and the intellect, reveals the true face of the universe, in both its aspects, internal and external; religion opens the way, thanks to the use of faith, to put into practice the movement received from it. Consequently, philosophy and religion are different in the sense that one is ideal and the other practical. (IS 1:397)

If pantheism was the final stage of religion for Enryō, then why did he want to protect Shinto, Buddhism, and Confucianism? It is hard to understand. Far from linking materialism with pantheism, like Chōmin, Enryō considered that materialism was first of all veneration for gold and human desires, not a philosophy, and a moral tendency coming from foreign countries. In other words, the criticism of materialism was, for Enryō, a way "to protect the nation and to love the truth" 護国愛理 and to "protect the Shintō, Buddhism, and Confucianism that flourished when the imperial family and national essence flourished."[36] Is this not further proof that Enryō's "new idealism" was just

35 INOUE Enryō.『真理金針』[The golden direction of truth] (Tokyo: 法蔵館, 1887): 313.
36 INOUE Enryō.『仏教活論・序論』(Tokyo: 哲学書院, 1887): 4–5.

idealism?

Although Chōmin and Enryō were in opposition when it came to politics and materialism, their differences and resemblances are useful for understanding how Japanese thinkers of the Meiji period thought about philosophy. Influenced by debates on evolution and religion, both men, worried for the future of their country, wanted to make philosophy a basis for the Japanese nation. Moreover, both tried to think a new philosophy that would surpass those of Europe and Asia, as a new step in the history of philosophy. What was the place for Buddhism in this goal? In the case of Chōmin, he often resembles a western scholar because of the influence of Rousseau and French thinkers, but as we have shown he used Buddhism to build his new philosophy. Thus, we cannot say that the Meiji period was simply a time when European philosophy was introduced and Buddhism rejected.

We cannot deny that Enryō and Chōmin were different with regard to their views on Buddhism and philosophy. This difference was fundamentally based on their particular political purposes: Chōmin had for his ideal morals that would achieve freedom, and he used Buddhism as historical step to affirm atheism and materialism, surpassing Buddhism and Christianity. By contrast, Enryō had for his ideal morals aimed at a Confucian "education of the people," a tool for political leaders to control society and resist Christianity, and he used Buddhism to think a new idealist philosophy surpassing materialism.

Conclusion

As the case of NAKAE Chōmin shows, the Meiji period was not a time of passive reception of European philosophy but a time of reinterpretation of local thoughts such as Buddhism as a consequence of the acquisition of philosophy. Attempts to use both philosophy and Buddhism were not limited to INOUE Enryō but appeared also in Chōmin's thought. Chōmin did not use the already existing interpretation of Buddhism but built his own interpretation using French works on Buddhism, and he elaborated his materialism through it. His reason for using Buddhism was, like Taoism, to use thoughts that promised departure from the present world and to reach for an absolute truth (he called *shinri* 真理) that overcomes space and time. This truth was intended to replace religion. By contrast, Enryō rediscovered the importance of religion. These thinkers were at opposite poles, but at the same time they both represent the history of Buddhism and the history of Japanese philosophy in modern times.

References

BAIN, Alexander. *The Senses and the Intellect* (London: John W. Parker and Son, 1855).

BURDEAU, Auguste-Laurent. *L'Instruction morale à l'école* (Paris: Picard-Berheim, 1884).

———. *Manuel d'éducation morale* (Paris: A. Picard et Kaan, 1891).

DUFOURMONT, Eddy. "Nakae Chōmin a-t-il pu être à la fois un adepte de Rousseau et un matérialiste athée ? Une tentative de resituer sa philosophie à la lumière de ses sources françaises et du Citoyen de Genève," *Ebisu*, 45 (2011): 5–25.

FOUILLÉE, Alfred. *Histoire de la philosophie* (Paris: Delagrave, 1875).

FUKUNAGA Mitsuji 福永光司.「中江兆民と『荘子』と禅」[Nakae Chōmin, Zhuāngzǐ and zen], in『中江兆民全集』[Complete works of Nakae Chōmin] (Tokyo: 岩波支店, 1983) 2: 1–6.

FUNAKOSHI Sunako 船越素子.「中江兆民のリベルテーモラルをめぐって」[On the freedom of thought in Nakae Chōmin],『哲学会誌』31 (1996): 32–43.

FUNAYAMA Shin'ichi 船山信一.『明治哲学史研究』[Research on the history of Meiji philosophy] (Tokyo: ミネルヴァ書房, 1965).

GUYAU, Jean-Marie. *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (Paris: Allia, 2008).

INOUE Enryō 井上円了.『井上円了選集』[Selected writings of Inoue Enryō] (Tokyo: Tōyō Daigaku, 1887–2004) (abbr. as IS).

———.『真理金針』[The golden direction of truth] (Tokyo: 法蔵館, 1887).

———.『仏教活論・序論』[Prolegomena to a living discourse on Buddhism] (Tokyo: 哲学書院, 1887).

———.『破唯物論』[Destroying materialism] [1898], in IS 7: 519–666.

———.『哲学新案』[New proposal of philosophy] [1909], in IS 1: 279–403.

KAMIYAMA Shunpei 上山春平.「兆民の哲学思想」[The philosophical thought of Chōmin], in『中江兆民の研究』[Researches on Nakae Chōmin], ed. by KUWABARA Takeo 桑原武夫 (Tokyo: 岩波書店, 1966): 38–68.

KAPANI Lakshmi. "Schopenhauer et l'Inde," *Journal asiatique* 1 (2002): 265–280.

KŌTOKU Shūsui 幸徳秋水.『兆民先生』[Master Chōmin] (Tokyo: 岩波文庫, 1960).

NAKAE Chōmin 中江兆民.『中江兆民全集』[Complete works of Nakae Chōmin] (Tokyo: 岩波支店, 1983) (cited as NCZ).

———.『理学沿革史』[History of philosophy], in NCZ 6.

———.『理学鉤玄』[The quest for philosophy], in NCZ 7.

———.『道徳大原論』[On the great fundamentals of morals], in NCZ 9.

———.『一年有半』[One year and a half], in NCZ 10: 125–200.

———.『続一年有半』[Sequel to one year and a half], in NCZ 10: 221–292.

———.「決闘」[Fight], in NCZ 11: 269–272.

———.『吾儕ノ此新聞発兌スルヤ』[We publish this journal!], in NCZ 14: 1–4.

———.「心思ノ自由」[On freedom of thought], in NCZ 14: 13–16.

———.「吾儕時事ヲ論ズルコトを欲セズ」[We do not desire to discuss the actual questions], in NCZ 14: 21–24.

———.「古今亜細亜地方の癖として」[A habit of Asia, yesterday and today], in NCZ 14: 225–227.

———.「本論」[Principal discussion], in NCZ 17: 9–17.

———.「仏学塾開陳書（一）」[Documents on the opening of French studies school (1)], in NCZ 17: 138–144.

OBARA Hiroyuki 尾原宏之.「元老院議官としての津田真道」[Tsuda Mamichi as bureaucrat of Genrō in],『政治思想研究』[Research in political thought] 12 (2012): 281–313.

OJIMA Sekima 小島祐馬.『中江兆民』[Nakae Chōmin] (Tokyo: 弘文堂, 1949).

Revue d'histoire des sciences. Collected issue on "Alexander Bain (1818–1903): L'esprit et le cerveau," *Revue d'histoire des sciences* 60 (2007): 277–386.

YONEHARA Ken 米原謙.『近代日本思想と中江兆民』[Modern Japan thought and Nakae Chōmin] (Tokyo: 新評論, 2003).

International Inoue Enryo Research『国際井上円了研究』1 (2013): 76–79.
ISSN 2187-7459
© by KURODA Akinobu 黒田昭信

FROM THE HISTORY OF THE RECEPTION OF IDEAS TO THE HISTORY OF THE IDEA OF RECEPTION

OUTLINE OF A METHODOLOGY

KURODA Akinobu 黒田昭信

Even though it is indisputable that the history of ideas in the Meiji period is characterized as being the history of the reception of various concepts that had developed within the history of western thought, it was also a process in which the act of reception itself was intentionally refined as a methodological attitude. That process could equally be read as a history of the attempt to grasp ideas in their new possibilities, far from the context in which they arose, yet always as "Other."

The History of Thought as Philosophical Method

What does it mean to understand an individual philosopher or his/her ideas? In order to do so, first, the following three approaches should be avoided:

0 KURODA Akinobu 黒田昭信, Université de Cergy-Pontoise (France). The present paper is the summary of a presentation given at the workshop *Inoue Enryo et son temps* organized by the International Association for Inoue Enryo Research (IAIR) in France at the Centre Européen d'Études Japonaises d'Alsac (CEEJA) in 2012. Translated from the Japanese by Tessa CARROLL.

- Historicism, which reduces ideas to historical conditions.
- Presentism, which evaluates ideas only from the viewpoint of the present.
- Universalism, which separates ideas from their historical context, and analyzes only the concepts and propositions that constitute them.

In order to understand an individual thinker or his/her ideas, it seems that tracing the historical context in which a particular idea arose, following the processes of generation and transformation of the idea itself, and grasping what within it goes beyond the historical context, is an essential procedure.

What kind of method might be used as an approach to the history of ideas? The following could be thought of as one attempt: a stratigraphic downward approach that involves considering history as a whole that is made up of many layers, following each fact and reason in order and moving from a "history of events" to a "history in depth," distinguishing each layer down to what could be called the creative layer of the ideas.

The Three Aims of this Presentation

(1) Firstly, rather than a history of the reception of ideas that calls into question how foreign ideas were received, I will present the concept of what might be called the history of the idea of reception, following a process in which one ideological approach among the ways that such ideas are received is refined. (2) Secondly, I will outline a history of concepts as an application of the history of the idea of reception. As an example, I will indicate the characteristics that emerge in the process of the reception and transformation of the concept of "Subject/subject/sujet" in Japan since the Meiji period. (3) Finally, through these steps, I will demonstrate a method of the history of ideas that consists of grasping an idea in its possibilities by offering a forum for open discussion.

"Subject/subject/sujet": Reception and Transformation of a Concept

Here I will present one aspect of the history of the term *shutai* 主体 [subject] that does not appear in KOBAYASHI Toshiaki's 小林敏明 history of *shutai,*『〈主体〉のゆくえ』[In search of the subject] (Tokyo: 講談社選書メチエ, 2010), in which, based on primary documents, he outlines superbly the changes undergone by this concept through the history of ideas in modern Japan. He describes how the concept came into being through the

process of entering Japan from the West and being translated, along with various other concepts, in the Meiji period; the inversion of its meaning; the concealment or forgetting of its origins; the establishment of *shukan* 主観 as a translation; the leap from *shukan* to *shutai* in the early Shōwa period; the extensive use of the concept *shutai* by the Kyoto School that can be seen before and during World War II; and the postwar debate on individuality.

In 1937, NISHIDA Kitarō's 西田幾多郎 article「実践と対象認識」[Practice and objective knowledge] was published, in which he started to use the concept of *shutai* frequently, as if a dam had broken, in a way influenced by MIKI Kiyoshi 三木清, who played an important role in modern Japanese philosophy by introducing the concept. In the same year, completely independently of the fashion for the term *shutai* in the Kyoto School, the linguist TOKIEDA Motoki 時枝誠記 published the paper「心的過程としての言語本質観」[A view of the nature of language as a mental process], which would become the focus of the introduction to『国語学原論』[Principles of Japanese linguistics], published in 1941. In that paper, and later in the introduction to *Principles*, in which Tokieda's own linguistic theory was developed through criticism of Saussure's linguistic theory, the word *shutai* was used frequently, on almost every page. On the other hand, in the detailed exposition in *Principles*, the incompatibility of the concept *shugo* 主語 [subject], which was contingent on the grammar of western languages, with the grammar of the Japanese language was demonstrated on the basis of a wealth of examples. In other words, the following three things are theoretically inseparable: the liberation from *shugo* as a grammatical concept; the inclusion in and subordination to the predicate of what was usually called *shugo*, but which is in fact its complementary element; and the ubiquity of the concept of *shutai* as the fundamental element of Tokieda's language-as-process theory. Here, it is possible to see one of the culminations reached in the refinement process by the concept of "subject" through the process of its reception in the history of modern ideas in Japan.

From the History of the Reception of Ideas to the History of the Idea of "Reception"

What kind of form will be taken by the history of ideas in Japan for which "reception" is a structural moment? It cannot be reduced to a history of internal development, nor to a history of external influences. It must be said that the former is problematic because it lacks a structural moment or axis running through the history of Japanese thought, while the latter lacks validity from the outset because of the fictitiousness of

representing "foreign" and "traditional (native)" as being in opposition to each other.

The conception of a history of thought in which the person engaged in it voluntarily enrolls himself/herself as subject, one might say, in the genealogy of the history of Japanese ideas that has its origins in external sources, while understanding these sources as just that, as Other (*Anderssein*), constantly returning to them and examining how they were received each time, in short, the conception of a history of the receptive development of ideas might be one possible answer to the question posed above.

The Development of Ideas Open to the "Other"

The reception of external sources as such demands that we step "outside ourselves." Returning to the sources that are "Other" does not allow us to identify ourselves with "tradition" that withdraws into itself. Voluntarily signing up to a genealogy of ideas cannot mean the exclusion of the "Other," nor its assimilation or absorption, but consists simply of "enrolling oneself" as subject in the process of development of a living, open tradition, by gauging the distance that separates the "Other" from the "Present."

International Inoue Enryo Research『国際井上円了研究』1 (2013):80–81
ISSN 2187-7459
© 2013 by TAKEMURA Makio 竹村牧男

『国際井上円了研究』創刊の辞

竹村牧男

東洋大学は、明治 20 年（1887 年）、哲学者・井上円了博士が創設した「私立哲学館」に由来する大学です。平成 24 年（2012 年）、創立 125 周年を迎え、数々の記念事業を実行しましたが、その一つに、「国際井上円了学会」の設立がありました。これは、明治期を代表する哲学者・仏教学者・教育者であった井上円了博士の広範な著作と行跡等を再点検して、その現代的な意義を正しく捉え、国の内外に発信するとともに、将来の世代に向けて伝承していくことを目的としたものです。

今日、井上円了博士の業績等については、国内においても、まして海外においても、けっして広く知られているわけではありませんが、中には熱烈に尊敬する方もおり、実は海外においても一部では妖怪学等を通じて深く研究されたりしています。そこで、創立 125 周年記念の年という機会を捉えて、国内外の同学の士が集い、相互の交流の中で研究活動を推進するために、国際学会を立ち上げることとしたのでした。

この母体となったのは、平成 23 年度に東洋大学に設置された、「国際哲学研究センター」です。同センターは、文部科学省の戦略的研究基盤形成支援事業に採択されたもので、その第一ユニットは、井上円了博士の思想研究ならびに日本近代哲学史の研究を行っています。この研究ユニットが中心となって、平成 24 年 6 月にはフランスのアルザス欧州日本学研究所においてストラスブール大学日本学学科の後援の下に井上円了に関する研究集会を持ち、その成果をふまえ、9 月 15 日、東洋大学白山校舎において国際井上円了学会の設立大会を開催したのでした。当日の設立総会において規約、役員等が決定され、また学術大会においてはドイツ、アメリカ、

中国の大学ないし研究機関からの参加者を迎えて「国際人　井上円了」をテーマとしたシンポジウムが開催されました。

こうして、無事、「国際井上円了学会」を発足させることができ、会員には個人、団体合わせて 150 名程度を得ています。海外からの会員は、約 3 分の 1 ほどを占めています。学会が成立しましたので、その機関誌も発行することにしました。これが『国際井上円了研究』であり、創刊号となる本号は、フランス研究集会と設立大会の記録を中心としています。

今後、学会への参加を広く促すとともに、会員の発表を主体とした学術大会を開催し、機関誌も投稿を受け入れるなどして、本学会の活動をますます充実させて参る所存です。この活動を通じて、井上円了博士の比類ないほどの高遠な業績を内外に広く伝達してまいりたいと思いますので、今後とも、何かとご指導・御支援賜りますよう、何とぞよろしくお願い申し上げます。

（竹村牧男・東洋大学文学部教授）

International Inoue Enryo Research『国際井上円了研究』1 (2013):82–102
ISSN 2187-7459
© 2013 by TAKEMURA Makio 竹村牧男

【国際井上円了学会設立大会　設立記念講演】

井上円了の哲学について

竹村牧男

Abstract：
As a young man, INOUE Enryō 井上円了 first looked to Confucianism and Christianity in his search for truth. Then, at Tokyo University he studied Western Philosophy with FENOLLOSA and Buddhism with HARA Tanzan 原坦山. He finally found truth in philosophy and Buddhism. In particular it was in Hegel's position of the non-duality of the Relative and the Absolute where he discovered the ultimate truth and realized that the same position existed in the thought of Tendai 天台 and Kegon 華厳 Buddhism.
Later, when only 29 years old, he founded an educational institution called the "Philosophy Academy" 哲学館. He wanted to increase the intellect of his fellow countrymen and women through philosophical education in order to strengthen the country. Philosophy was for INOUE Enryō the base discpline, which systematizes all other discplines, it is the science that searches for the principles and laws of all things, that directs the human mind to an all-encompassing ideal and that, above all, is also the basis for the cultivation of virtue.
Later, INOUE Enryō realised that the ultimate position in philosophy is to be assiduously active in the real world. He strongly advocated activism and proclaimed: "Activity is heaven's principle, courage its will, struggle its commandment." Further, he held that there has to be an Upward Gate and a Downward Gate in philosophy. After finding truth, truth must then be applied in the real world. He taught that working assiduously

for the happiness of the people and the betterment of the society, is the essence of philosophy. For INOUE Enryō the Downward Gate is the aim of philosophy and the Upward Gate is its means. I think this point is a topic worthy of our reflection.

井上円了は少年時代、真理を求めて儒教、キリスト教に学び、さらに東京大学でフェノロサに西洋哲学を学び、原坦山に仏教を学ぶなどして、ついに哲学と仏教に真理を見出した。特に西洋哲学の中ではヘーゲルの相対と絶対とが不二であるとの立場に究極の真理を見出し、仏教の天台思想や華厳思想などに同等の立場を見出した。

その後、僅か 29 歳で「私立哲学館」という教育機関を開設し、哲学教育に基づく民衆の知性の開発による国力の強化をめざした。井上円了にとって、哲学は諸学を統括する根本の学問であり、物事の原理・原則を究めるものであり、人々の心を遠大な理想に向かわせる効果のあるものであり、また何よりも徳性を養う基盤となるものでもあった。

井上円了は、その後、哲学の究極は現実世界においてひたすら活動することにあると了解し、もっぱら活動主義を唱えることになる。この結果、「活動は天の理なり、勇進は天の意なり、奮闘は天の命なり」と喝破している。さらに哲学には「向上門」と「向下門」の二門がなければならないとし、真理を究めたらそれを現実世界に応用し、人々の幸福と社会の改善のためにひたすらはたらくことに、哲学の核心があることを説いた。「向下門」こそが哲学の目的であり、「向上門」はその手段であるとも明言しており、その卓越した立場は今日の時代においても深く顧みられるべきものがあると、私は思うのである。

１．「諸学の基礎は哲学にあり」

井上円了（1858 年–1919 年）は、少年時代、漢学の塾に通って中国古典の教養を身につけ、長岡洋学校に入学してキリスト教を学ぶなどしました。その後、東本願寺を頂点とする宗門内寺院の優秀な子弟として、明治 10 年(1877)9 月、京都東本願寺の教師教校に入学、さらに明治 11 年(1878)、東本願寺留学生として上京し、この年 9 月東京大学予備門に入学したのでした。ここで語学などをさらに磨いたものと思います。そうして 3 年後の明治 14 年(1881)9 月、東京大学文学部哲学科に入学、西洋哲学を本格的に学ぶのでした。やがて明治 18 年(1885)7 月、同哲学科を卒業し、早くも文筆において活躍し、『哲学一夕話』（第 1 編・明治 19 年(1886)7 月、第 2 編・

明治 19 年 11 月、第 3 編・明治 20 年(1887)4 月)、『哲学要領』(前編・明治 19 年 9 月、後編・明治 20 年 4 月)その他を著わすなど哲学の真髄を紹介する本を世に送っていきます。さらに『真理金針』(初編・明治 19 年 12 月、続篇・明治 19 年 11 月、続々編・明治 20 年 11 月)、『仏教活論序論』(明治 20 年 2 月)の名著は、ベストセラーとなったのでした。

その後、明治 20 年 9 月 16 日、哲学館を創立、麟祥院で開校式を挙行したのでした。井上円了がその約 3 ヶ月前に発表した「哲学館開設の旨趣」には、その時代になぜ哲学の学校を開くのかの説明が次のようにあります。

「……しかして諸種の学問中、最もその高等に位するものはすなわちこれ哲学にして、よくこれを研修するにあらずんば、もって高等の知力を発達し、高等の開明に進向するあたわず。これまた当然の理なりとす。哲学の必要たる、ここにおいてか知るべきなり。それ哲学は百般事物につきて、その原理を探りその原則を定むるの学問にして、上は政治法律より下はもって百科の理学工芸におよび、みなその原理原則を斯学に資取せざるはなし。すなわち、哲学は学問世界の中央政府にして万学を統轄するの学と称するも、決して過褒の言にあらざるなり。……」(「哲学館開設の旨趣」、明治 20 年 6 月)

すなわち、人々の知力を開発するには、学問によらなければならない、その際、高等の学問によれば、高等の知性を開発することができる。高等の学問はあらゆる学問の原理原則を探求する哲学にほかならない。「哲学は学問世界の中央政府にして万学を統轄するの学」である。ゆえに哲学の教授が必要なのだというのです。ここに、井上円了の哲学に対する基本的な見方があるでしょう。

東洋大学は建学の理念の筆頭に、「諸学の基礎は哲学にあり」を掲げています。よくこの言葉は実は井上円了の言葉ではないと言われます。しかし、円了の著作の中、もっとも初期のものである『哲学一夕話』第一編の「序」に、

「略してこれをいえば、純正哲学は哲学中の純理の学問にして、真理の原則、諸学の基礎を論究する学問というべし。」(『井上円了選集』第 1 巻、34 頁)

とある箇所に、その典拠を見出すことができると思います。その意味では、この言

葉も円了の意を表したものといって差し支えないものです。ただし、確かにその後、この「諸学の基礎」という言葉は使わなくなり、今もありましたように、哲学は「万学を統轄する学」「学問世界の中央政府」等というほか、あるいは「諸学の王」「統合の学問」等と述べています（『純正哲学講義』（明治 24 年(1893)）、『井上円了選集』第 1 巻、254 頁など）。しかしながら、これらの表現も、哲学が「諸学の基礎」であることを、別様の表現で述べたものと見てよいでしょう。

この「諸学の基礎は哲学にあり」ということは、哲学こそがあらゆる学問の意味づけを行うということを意味するものと考えられます。その意味を比較的はっきり説明しているものに、次の文があります。

「……純正哲学において論定せるものは、倫理、論理、その他の諸哲学の原理原則となり、哲学諸科の論定せるものは、理学、法学、その他の諸学科の原理原則となりて、学問世界の中央政府はすなわち哲学なり。……そもそもわが国の文明を進むるは、政治、法律のひとりよくするところにあらず、理学、工芸のひとりよくするところにあらず、その諸学の政府となり、その諸芸の根拠となりて、よくこれを統轄し、よくこれをしてその区域を保ち、その位置に安んぜしむるの学を講究するを要するなり。……これよりしてのち世人をして、哲学は学問世界の中央政府にして、諸学諸芸の根拠なるゆえん、ならびにこれを講究するの必要と、そのよく文明を進め国益を助くるゆえんを知らしむべしと信ず。」（「哲学の必要を論じて本会の沿革に及ぶ」、『哲学会雑誌』、明治 20(1887)年 2 月・3 月。なお、『純正哲学講義』の末尾に引用される『哲学会雑誌』の論文も参照のこと。『井上円了選集』第 1 巻、256–257 頁）

すなわち、哲学は、「諸学の区域を保ち、その位置に安んぜしむる」ものだというのです。しかもこれがあればこそ、他の学問の意義も十全となり、ひいては我が国の「文明を進め国益を助ける」ことにもなるといいます。したがって、「諸学の基礎は哲学にあり」を掲げる本学は、それぞれの学問の成立する根拠を十分自覚する作業も行うと同時に、それらの学問がどのような体系を組織することになるのか、原理の原理を追究する哲学の営みを振興することによって、教育・研究活動のそれぞれの意味を根源的に問い、そのことを通して未来の理想的な地球社会を先導していく立場を切り拓いていくという、重要な使命を担っていると言えるでしょう。

２．井上円了の哲学Ⅰ　カントからヘーゲルへ

さて、井上円了はこの重要な哲学という学問を東京大学にて学んで、自分自身はどのような思想・哲学を持つに至ったのでしょうか。

円了は東京大学文学部哲学科において、かのフェノロサからカント、ヘーゲルやスペンサー等々の西洋哲学を学び、原坦山からは、『大乗起信論』その他の仏教思想を学びました。この学習・研究のなかで円了はついに哲学に、自分の求める真理があることを見出します。さらにその哲学に見出した真理の立場から仏教を見直したとき、すでに仏教にも同じことが説かれていたと気づいて、心から喜んだといいます。そのことについて、円了は『仏教活論序論』において、次のように語っています。

「すでに哲学界内に真理の明月を発見して、更に顧みて他の旧来の諸教を見るに、ヤソ教の真理にあらざることいよいよ明らかにして、儒教の真理にあらざることまたたやすく証することを得たり。ひとり仏教に至りては、その説、大いに哲理に合するを見る。余、ここにおいて再び仏典を閲し、ますますその説の真なるを知り、手を拍して喝采して曰く、何ぞ知らん、欧州数千年来、実究して得たる所の真理、早くすでに東洋三千年前の太古にありて備わるを。……これ実に明治十八年の事なり。」（『井上円了選集』第 3 巻、337 頁）

明治 18 年(1885)は、東大哲学科を卒業する年です。この時には、西洋哲学が究明した最高の真理のあり方を会得するとともに、仏教はその真理と同等の真理を語っていると確信していたと言えるでしょう。では、それはどういう内容のものだったのでしょうか。

このことについて円了は、『真理金針』〔続々編〕において、次のようなことを述べています。

「～すなわち絶対は相対を離れて別に存するに非ざるゆえんを知るべし。……つぎに西洋にありては、シェリング氏の哲学は相対の外に絶対を立つるをもって、ヘーゲル氏これを駁して相絶両対不離なるゆえんを証せり。今、仏教に立つるところのものはこの両対不離説にして、ヘーゲル氏の立つるところと少しも異なることなし。

すなわち仏教にては、相対の万物のその体真如の一理に外ならざるゆえんを論じて、万法是真如といい、真如の一理、物心を離れて存せざるゆえんを論じて、真如是万法といい、あるいはまた、真如と万物と同体不離なるゆえんを論じて、万法是真如・真如是万法、色即是空・空即是色という。」（『井上円了選集』第 3 巻、304–305 頁）

この記述によりますと、どうも西洋哲学においてはヘーゲルを最高と捉え、それと同等の真理を仏教も説いていると見たようであります。

周知のことですが、井上円了は哲学の重要性を世に訴える活動の一環として、4 人の代表的な哲学者を選んで祭典を行うということを始めました。その 4 人とは、古今東西にバランスを考えて選ばれていて、孔子・釈迦・ソクラテス・カントの 4 人であり、この 4 人を哲学の四聖と呼んでいます。このように、哲学の四聖の中には、特に西洋近代の代表としてカントが挙げられているわけです。実際、円了はカントを高く評価していました。『哲学早わかり』（明治 32 年(1899)2 月）には、

「カント氏出でてこれ（経験・独断）を統合し、別に批判学を起こして従来の哲学の仮定独断を看破し、一大完全の組織を開きしより以後は、西洋の哲学大いに完備するを得ました。よってカント氏以後、今日に至るまでを近世哲学の完備時代と名付けます。……とにかく古代哲学にありては紀元前 400 年代に世に出たるソクラテス氏を中興とし、近世哲学にては今日より百年前のカント氏を中興とする故に、余は先年、東西哲学界の四聖を選び、……」（『井上円了選集』第 2 巻、48–49 頁）

といっています。また、『哲界一瞥』（大正 2 年(1913)6 月）は、哲学堂について解説したものですが、そこでカント（韓哲）について、「近世無二の碩学大家であるカント氏は云々」とあり、さらに「その人格性行共に学者の模標として、一点の間然するところなしというてよい。また近世の哲学はフランスのデカルト氏に始まりて、カント氏これを大成せりと申しても差し支えない」ともいっています（『井上円了選集』第 2 巻、76–77 頁）。

しかしどうも実際は、その哲学の内容において、ヘーゲルの方をより高く評価していたようなのです。では、その理由はどこにあったのでしょうか。『哲学要領』〔前編〕（明治 19 年(1886)9 月）によれば、カントの哲学は次のように評されるべきものでした。

「……これを要するに、氏（カント）の学、真理に基づきて研究を施したるはデカルト氏とその起点を同じうするも、客観の現象を空間と時間の二者より成るものとし、これを主観中に帰入してその心体を自覚と名付けたるは、デカルト氏の二元論と大いにその趣を異にするところなり。つぎに氏の感覚論を排して必要普遍の心力あることを論じたるはベーコン氏、ロック氏等に異なるところにして、感覚上の経験をもって原形を満たすところの材料となしたるは、諸氏に同じうするところなり。つぎにカント氏の主観論はその源ライプニッツ氏よりきたるをもって、氏とその見を同じうするところあるも、カント氏は直覚上物質の実体を知るにあらずというに至りて異同あり。しかして氏の心の外に物質の実在を定め、その実体は全く知るべからざるものとなしたるはその哲学の一大欠点にして、フィヒテ氏のその論を考正して完全の唯心論を起こしたるゆえんなり。」（『井上円了選集』第 1 巻、141–142 頁）

カントは、我々が見たり聞いたりするものはすでに感覚にとりこまれたもの、主観の側のものとして、唯心論に近い立場にあったのですが、その感覚をもたらす物自体が外界に存在するという立場にも立ち、結局、物心二元論に陥っていて、そこに一大欠点があるというのが、円了の判定でした。『哲学早わかり』には、この辺を「……カント氏に至れば、ヒュームの懐疑論を破り、かつ経験独断の両主義を統合して批判哲学を起こし、唯心論より進んで物体実在論を唱え、もって新たに哲学上の大問題を提出するに至り、……」（『井上円了選集』第 2 巻、51 頁）と、簡潔に示しています。

さらに、『奮闘哲学』（大正 6 年(1917)5 月）でも、このことを「新体の歌」によって興味深くうたいあげていますので、紹介しておきたいと思います。

「つぎに出でたる豪傑は、その名も高きカントなり、深くヒュームの虚無論に、心をとどめ疑いを、起こして更に理を究め、きたえ上げたる一刀を、振るいきたりて各国の、間にもつれし哲学の、乱麻を断ちて出でにけり。カント一代の哲学は、独断学派の偏見と、経験学派の浅識を、打ち払いつつその本を、究めて知識の根底を、開き示せる批判学、その霹靂の一声に、白雨天地を洗い去り、たちまち光風霽月を、仰ぐがごとく哲学の、世界は清くなりにけり、されどもこれの結論は、万の物の本体を、知識の外に放ち去り、真の不思議に帰せしより、ついに異論を呼び起こし、

フィヒテ出でてその体を、思想の中に収め込み、唯心論の建築を、仕上げたれどもすぐにまた、……」（『井上円了選集』第 2 巻、245 頁）

これに対し、フィヒテは、「その物の実体も意識内に帰して唯心論を完全ならしむ。……」（『哲学要領』〔前編〕、『井上円了選集』第 1 巻、142 頁）とあり、要は、カントの物自体も意識内にとりこんで、唯心論を確立したのだといいます。しかしこのフィヒテの立場は、我を中心としたもので、非我への配慮がなく、その点がシェリングによってさらに超克されることになったといいます。「(シェリング）氏はフィヒテ氏の我をもって絶対となしたるに反対してこれを相対に属し、絶対の原体は我と非我の相対境を離れてその上に位するものとなせり。そもそもこの絶対の原体は、彼我両境の相合して一体となりし点にして両境の本源なり。その本源自体に有するところの力をもって、次第に開発して彼我両境すなわち物心両界を生じ、各界また開きて万象を生ずるなり、これを進化という。この絶対の進化を論ずるものこれをシェリング氏の哲学とす」（同前、『井上円了選集』第 1 巻、143–144 頁）とあるようです。

ところが、シェリングにおいては、相対とは別に絶対が立てられていて、そのことになお問題が残ったのであり、そこをさらに超えたのがヘーゲルであったというのです。

「つぎにヘーゲル氏はシェリング氏の説の端緒を補うて一層の完全を与えたるものなり。シェリング氏の我境を相対となして彼我両境の本源を絶対となしたるは、氏のフィヒテ氏に一歩を進めたるところなれども、彼我両境の外に別に絶対の体を設けたるは論理の許さざるところなり。けだし我人の知識は相対より成るをもって相対の範囲を離れては一歩も知ることあたわず。故に絶対の体、果たして相対の外にあるときはだれかよくこれを知らんや。これヘーゲル氏のシェリング氏を駁正して一家の哲学を起こしたるゆえんなり。故にヘーゲル氏は相対の外に絶対を立てずして、相対の体すなわち絶対なりとす。他語をもってこれをいえば、氏の説、相対と絶対とは全く相離れたるものにあらずして、互いに相結合して存し、絶対の範囲中に相対のあるゆえんを論定して、相対中にありてよく絶対のいかんを知り得べきものと立つるなり。この絶対の全体を理想と名付け、その体中含有するところの物心両界を開発するもの、これを理想の進化という。……ドイツ哲学ここに至りて始め

て大成すというべし。」（同前、『井上円了選集』第 1 巻、144–145 頁）

注意すべきことは、ここに出る「理想」という言葉です。現代語のいわゆる「あるべきあり方」等のことではなく、実に本体のことにほかなりません。円了はこの理想について、『哲学要領』〔後編〕（明治 20 年(1887)4 月）に、「つぎに理想とは物心の本体に与うるの名称にして、その体、物にもあらず心にもあらず、いわゆる非物非心なりといえども、また物心を離れて別に存するにあらず。物心の体すなわちこれ理想にして、理想の表裏に物心の諸象を具するなり。故に物心は現象にして、理想は実体なり。これをもって二元同体の理を知るべし。けだし二元その体を同じうするは、物心の体同一の理想による。……」（『井上円了選集』第 1 巻、154 頁）とも説明しています。こうして、相対にただちに絶対を見、絶対は全く相対以外の何物でもないという立場に到達したことになります。このヘーゲルの「相絶両対不二」の思想、「二元同体の理」こそが究極的な立場であると、円了は見たのでした。

３．井上円了の哲学Ⅱ　ヘーゲル哲学と仏教思想

このような哲学の究極の立場に関して、今は思想史的に辿って見ましたが、もう一度、井上円了のさまざまな説明の中にこのことを確認してみましょう。円了の最晩年の著書である『奮闘哲学』には、「哲学和讃」50 首なるものが掲載されています。そこには、次のように歌われています。

哲学界の歴史とは、唯物唯心の争いと、一元多元の戦いの、跡をとどむる古戦場。
一元論の火の前に、長き世を経てかたまりし、唯物唯心の争いの、氷もとけて水となる。
物と心の関係は、離れて離れぬ絶妙の、不一不二とぞ定むるは、一元論の極致なる。
この一元の本体は、不可思議中の不可思議なり、心もことばも及ばねば、絶対無限と名づけたり。
宇宙の森羅万象は、その絶対の波にして、時方二系の際なきは、その発したる光輝なり。（『井上円了選集』第 2 巻、436–437 頁）

一般に唯物論は多元論、唯心論は一元論に親しいでしょう。円了によれば、西洋哲学史においては、おおよそ唯物論は唯心論へ、多元論は一元論へと進展したということになります。その一元論の極致として、ここでは物と心の不一不二と示されていますが、物と心が不二であれば、その二つを貫く何ものかがあるはずです。物と心の異なる現象に共通の本性、本体を想定しなければならず、そうするとその本体と物・心との関係も問われてきます。こうして、一元も最終的には、単なる多（物）に対する一（心）ではないことはもちろん、単に物と心の不一不二のみならず、多元（物・心、現象、相対）と一元（本性・本体、実在、絶対）との不一不二であるような世界、つまり相対と絶対が一つでもないし別なのでもないような世界に帰着することにもなります。

そういう一元論の極致の内容について、円了はたとえばもっとも初期の『哲学一夕話』第一編に、わかりやすく次のように説いています。

「およそ哲学上論ずるところの問題はこれを帰するに、心のなんたる、物のなんたる、世界のなんたるに外ならず。世界は物のみにして心なしと立つるもの、これを唯物論といい、世界は心の中にありてその外に物なしと立つるもの、是を唯心論という。唯心は心の一方に僻し、唯物は物の一方に僻し、共に中正の論にあらざること明らかなり。もしその中正を立てんと欲せば、物心二者を統合して、非物非心の理を本とせざるべからず。その理の外に物心なしと立つるときはこれを唯理論という。唯理論は理の一方に偏するをもって、これまた中正の論にあらず。その理を離れて別に物心ありとするも、また正論にあらず。故に理は物心を含有し、物心は理を具備し、二者その別あるも相離るるにあらず、相離れざるもその別なきにあらず、これを哲理の中道とす。」（『井上円了選集』第 1 巻、35 頁）

また、円了はこのことに関連して、別の書物、『仏教活論序論』においては、次のように説いています。

「物心の本体を定むるには、まず非物非心の理体を立つるより外なし。その理体、これを「真如」という。真如は物にして物にあらず、心にして心にあらず、いわゆる非物非心にして、またよく是物是心なり。これを非有非空亦有亦空の「中道」と言う。故に余は、ここに唯理論の名を用うるも、その説敢えて理の一辺に偏するものを云うにあらず。理と物心と相合して。不一不二の関係を有するものを言うなり。

これ余があるいはこれを名づけて、中理論、または完理論と称する所以なり。」(『井上円了選集』第 3 巻、367 頁)

くどいようですが、まったく同じことが、『哲学要領』〔後編〕では次のように説かれています。

「以上の道理に考うるに、理想の本体は物心の外に存すべき理なきをもって、これを物心の中に存すといわざるべからず。しかるときは、理想は相対中の一部分に属すべきか、果たして物心の一部分に属すと定むるときは、その体より物心の開発するゆえん解し難し。もしあるいは相対と絶対と二者全く同一なりとなすときは、二者の性質の異なるゆえん、また解すべからず。いかにこの点を弁明してしかるべきやというに、これヘーゲル氏および仏教中天台家の説によらざるべからず。今その説によるに、相対と絶対との間に範囲の大小を分かたず、同体不二と立つるなり。すなわち相対も絶対もその体同一にして、心も物も、象も体も、みな一境中にありて存するをいう。しかして物心体象の別あるは、無差別中に差別を現ずるによる。なお一体の物に表裏の別あるがごとし。これをここに物心同体論と称す。物心同体とは、ただに物と心との二元同体のみならず、体と象との二元同体なるをいう。」(『井上円了選集』第 1 巻、204–205 頁)

こうして、物・心と本体（理想、真如)、相対と絶対は、まったく一つの現象にあって、しかもそれが物質的現象であれ心理的現象であれ、その一つの現象の中に、物・心、それら現象とその本体とが見出されるというのです。この立場は、現実世界の一つ一つに絶対なるもの、真実なるものを見出すもので、けっして抽象的・観念的にとどまらない、生命感にあふれたきわめて力強い立場に立つことになります。

このように、西洋哲学の立場ではヘーゲルの絶対と相対とが不二であるとの立場に帰着し、しかもそれは天台の立場に同等との理解に立っています。これが、あの、前に引用した『仏教活論序論』に「今、仏教に立つるところのものはこの両対不離説にして、ヘーゲル氏の立つるところと少しも異なることなし」（第 3 巻、305 頁）とあったことの内実でしょう。この西洋哲学と仏教との関係をもう少し詳しく見ると、『哲学要領』〔前編〕に次の説があります。

「余おもえらく、仏教は一半は理学または哲学にして、一半は宗教なり。すなわち小乗倶舎は理学なり、大乗中、唯識、華厳、天台等は哲学なり。また曰く、聖道門は哲学にして、浄土門は宗教なり。　　（小乗倶舎＝唯物論に相当と論じる。）

つぎに大乗唯識の森羅の諸法、唯識所変と立つるは西洋哲学中の唯心論に似たり。その第八識すなわち阿頼耶識はカント氏の自覚心、またはフィヒテ氏の絶対主観に類す。つぎに般若の諸法皆空を論ずるは西洋哲学中、物心二者を空ずる虚無学派に似たり。つぎに天台の真如縁起は、西洋哲学中の論理学派すなわち理想学派に似たり。その宗立つるところの万法是真如、真如是万法というは、ヘーゲル氏の現象是無象、無象是現象と論ずるところに同じ。起信論の一心より二門の分かるるゆえんは、シェリング氏の絶対より相対の分かるる論に等し。そのいわゆる真如はスピノザ氏の本質、シェリング氏の絶対、ヘーゲル氏の理想に類するなり。」（『井上円了選集』第 1 巻、103–104 頁）

このように井上円了は、天台家の思想を真如縁起説と見ているのです。天台宗の教理を真如縁起説というべきかどうか、また真如縁起とはどのようなことをいうものなのか、当時の仏教学者の説なども参照しながらもう少し詳しい検討も必要だと思われますが、その天台宗の代表的な思想に、「一色一香無非中道」（一色一香、中道に非ざる無し。『摩訶止観』）があります。これは、現実の事物の中に絶対を見る思想で、相対と絶対の二元論を完全に克服した立場と言えます。逆に言えば、ヘーゲルの哲学的立場も、これに等しいと見ていたということになるでしょう。確かに「現象是無象、無象是現象」であれば、そのように見ることも十分可能になります。仏教の真如とは、法性（諸法の本性）であり、それは空性でもあって、けっして有なるものではありません。ヘーゲルの理想（本体）についても、ここに無象とありますが、それは空性に通じるものと円了は理解していただろうと私は推察いたします。そうでなければ、現象（相対）の外の実体的存在として本体（絶対）を見ることになってしまうでしょう。

なお、この立場を「現象即実在」論と言いたいところですが、実は、針生清人は、この言葉について、『井上円了選集』第 1 巻の「解説」において、次のように語っています。

「「現象即実在」という語は円了にあっては、ただ、一カ所『哲学新案』（151 頁）において用いられている。それは必ずしも肯定的な使い方ではなく、諸説諸論は一

方に偏するのが常であり、「現象即実在」を肯定すれば、実在は現象の外にありとの反論が生ずるといい、一つの意見に立つのではなく、物心両界を統一するものを主張する筋道において用いられている。円了はその意味では、両界を統一する本体（一如、如元、真元）を追究するのであって、「現象即実在論」を主張するものではなく、かえってそれを超えようとしていたといい得るが、円了の考えの根底にはそれがあったと思われる。」（針生清人「解説」、422–423 頁）

やや分りにくい解説ですが、円了の言葉としては現象即実在論の言葉は使われていないといってよく、たとえば物心同体論、二元同体論、というような言葉が使われるのですが、その同体論の意味内容については、一一の物・心の現象に絶対を見るものであること、および同体の言葉に含まれる関係性は不一不二の関係であること、その不一不二の関係にあるのは、物と心のみでなく、物・心の現象と本体との関係等をも含むものであること、には留意しておくべきでしょう。

４．井上円了の哲学Ⅲ　重々無尽の哲学

以上の基本的な立場をふまえ、かなり後、明治 42 年（1909）12 月の『哲学新案』においては、この相対と絶対との関係等について、さらに掘り下げた議論がなされています。たとえば、次の説明があります。

「物如と心如との一体相含なるの理は、物界の根底に万象万化を統一するものあり。心界の基址に万想万感を統一するものあるのみならず、物心両界の深底にも、両界を統一するものありて、物心の一致調和を見るの事実に照しても明らかなり。その本体をなんと名付くべきや。余はこれを一如、また如元、または真元といわんとす。その一如の体に万象、万感を具備し懐抱し、兼帯し包含して物心両界を開現すると共に、万象、万感が一如真元を具備し懐抱し、兼帯し包含して、重々無尽なる以上は、一物一分子一元素中にも、一如真元を包有し、一心一想中にも、一如真元を含蔵し、これまた重々無尽なり。」（『井上円了選集』第 1 巻、354 頁）

さらに次のようにもあります。

「前述のごとく両端呼応し、両極反響する有様は、対鏡の互いに相映ずるに比して可なり。ここに二個の鏡面ありて、互いに対向するときは、甲鏡の中に乙鏡を含むを見、これと同時に乙鏡の中に甲鏡を含むを見る。かくしてその相映写すること重々無尽なり。吾人の思想の反応、象如の相含も、これと同じく重々無尽なり。ひとり心象中にこの無尽の相を浮かぶるのみならず、物象中にも無尽の相を具す。鏡面の方は二個異体の相含なれども、宇宙の本体たる一如の方は、一体両象にして、その間に重々無尽の関係を有す。その状態は到底吾人が心頭に写し出すことあたわざれば、これを宇宙真相中の妙中の妙、玄中の玄、玄妙の蔵と名付くるより外なし。……」（『井上円了選集』第 1 巻、355 頁）

これらの文章の内容は、それこそ玄妙にして理解しがたいものですが、これは、一事物（一物でも一心でもよい）の中に、自他の物象、物体、自他の心象、心体、物心同源の真如等々が具備されていて、一事物はあくまでもそれ自身ですがそこに具備されている内容には実に重々無尽の関係があることを見るものです。ここまで来ると、やはり華厳で一入一切・一切入一、一即一切・一切即一の事事無礙法界を説く教理とほとんど同じということになるでしょう。この立場の内実はまさに華厳思想そのものです。実際、すでに『仏教活論序論』においても、究極の中道を説く説として天台と華厳とを挙げていますし、さらに「故に仏教には芥子納須弥、須弥納芥子の語あり。華厳宗に談ずるところの事々無礙の法門、またこの理に基づく。その法門とは一塵一毛もその体真如より現ずるをもって、おのおのその中に真如の理を具すると唱うるものをいう。これによりて宇宙間の事物互いに相融通して、更にその間に隔歴するところなきを知るに足る。その他、仏教中に十界互具の義ありて、十界中におのおの他の九界を具するゆえんまた推知すべし」（『井上円了選集』第 3 巻、373 頁）ともあります。なお、『奮闘哲学』には、「天台宗は一心の、うちに世界を融合し、真如の体と万法と、同体不離を唱うれど、一事一物一塵の、うちに一切万法の、融通無礙を開示せぬ、しかるに華厳はこの無礙を立つるにおいて異なれり」（『井上円了選集』第 2 巻、273 頁）とありますので、事事無礙まで説くのは華厳の独擅場であることを認識はしていたことが分かります。

しかもこの一事物は、時間的存在でもあります。けっして静止的（スタティック）な実体ではなく、まさに現象として刻々推移していくものでしょう。ここで円了は、ただに動的というのみならず、あるいは進化し、あるいは退化し、しかもこのこと

を繰り返して、いわば「循化」し「輪化」するものだと言います。まず、『哲学要領』〔後編〕の説、ついで『哲学新案』の説です。

「かつそれ進化と溶化とは相対にして、一を欠いて他のあるべき理なし。たとえまた進化作用ひとり存するも、その変化理想の範囲の外に出づることあたわざるをもって、進化の極必ずその始めに帰せざるべからず。故に進化もその極点に達すればまた溶化し、溶化もその極点に達すればまた進化し、互いに相循化してやまざるなり。これによりてこれを見れば、循化の規則は理想の性質もとよりしかるところにして、二元一体の原理より派生する理法なり。故に二元一体なれば循化作用なからざるべからず。循化作用あれば二元一体ならざるべからず。これ余が循化作用をもって二元一体の規則とし、二元一体をもって循化作用の原因とするゆえんなり。」（『井上円了選集』第 1 巻、211 頁）

「縦観の所見はここに至りて大略述べ尽くしたり。さればその要点を再約するに、宇宙の真相を世界の古今にわたりて縦観しきたり、現界の前後に無数の世界ありて、進化退化、開発閉合を反復し、無始より無終まで、無限の輪化を継続するを知り、過現来三界、輪化無窮というに外ならざるなり。もしまた一界紀間の大進化大退化の間に、無数の小進化小退化あり、社会の盛衰、吾人の死生、草木の栄枯、山河の成壊等の一進一退あり。また一草一木を組成せる細胞にも、一進一退ありて、輪回反覆窮り無きを知らば、輪化中に輪化ありて、重々無尽なるを見るべし。これを輪化無窮、重々無尽といわんのみ。これ縦観の真相なり。」（『井上円了選集』第 1 巻、313 頁）

このように、宇宙には無限に循化・輪化してやまないものがあり、一事物にはその全体との関係が具備されることになります。これは、一事物に、時間的に過去・未来そして現在との重々無尽の関係を見るものです。一方、すでに見たように、一事物は空間的にも他のあらゆる事物と重々無尽の関係にあるのでした。こうして一事物は、無限に拡がる空間的・時間的に重重無尽の関係を具備したものなのであり、物心同体論の究極は、次のような立場に極まります。

「縦観にありて重々無尽の輪化あるを知り、横観および内観にきたりて重々無尽の

相含あるを見る、これ実に縦横にわたれる重々無尽なり。もし理性の無限眼をもってうかがわば、時方両系を一心の所現と体達しきたるべし。しかるときは無限大は一針孔中にはいるべく、無限劫は一電光間に縮むべく、重々無尽の輪化も一瞬一息と化し去るべし。ここにおいて最大の極と最小の極との一致を見、最長の極と最短の極との合体を知る。更にこの理を推して、一分子一元素は、宇宙世界の胎内に収蔵せらるると同時に、宇宙世界は一分子一元素の嚢底に包括せらるるがごとき相含あるを知るべきなり。……

かくのごとく想見しきたらば、重々無尽の輪化と重々無尽の相含との更に相含せるを悟了すべし。一心は開きて無限の時方をあらわし、一念は動きて無限の輪化を営むと同時に、無限の輪化は一念中に帰し、無限の時方は一心中に入る。これ宇宙の真相中の真相にして、玄妙の上に更に玄妙を重ねたるものというべし。」(『哲学新案』、『井上円了選集』第 1 巻、355–356 頁)

この辺はもはや、ヘーゲルをも超えて宇宙の真相を究明しているといえるのではないでしょうか。しかしその背景には、天台さらには華厳の仏教思想が大いに関わっていたことを思わずにはいられません。なお、『奮闘哲学』においては、

「かく説ききたりて最後に循化説と相含説との関係いかんを尋ぬるに、縦中に横を含み、横中に縦を含む道理にて、循化説中に相含説を含み、相含説中に循化説を含むことになる。そかしてその相含がまた循化することになり、循化にして相含、相含にして循化と答えざるを得ぬ。これが宇宙の真理なりというのが、余が天地の活書を読んで得たる哲学である。」(『井上円了選集』第 2 巻、253 頁)

とあって、今の『哲学新案』の説を踏襲しています。さらに、「そこで余の自得の宇宙観を一括するに、前に述べたる循化説と相含説との二者である」(『井上円了選集』第 2 巻、251 頁)ともありますから、円了の哲学は結局、相含説と循化説(輪化説)に帰着すると言えるでしょう。

5．井上円了の哲学Ⅳ　活動主義の哲学

というわけで、井上円了は物的・心的現象の一つ一つについて対象的・固体的に

捉えられるべきものではなく、活動態であると見ていたと言えますが、このことをふまえてのことなのでしょう。円了は結局、人間としてひたすら活動することこそが、哲学のもっとも究極の立場だと見きわめています。それはいわば、「活動主義」とでも呼ぶべき立場です。これまで、ややむずかしい理論の展開を見てきましたが、私はむしろこのシンプルな「活動主義」が円了の哲学の核心であると思っています。このことについて、『奮闘哲学』において、次のように説いています。

「見よ鳥は飛び魚は泳ぎ、水は流れ雲は動くではないか。これみな無字の経、不文の教えではないか。これを一括していわば、物みな活動しているではないか。しからば吾人もまた活動すべきが当然である。しかして活動はなんによって起こるかというに、宇宙の内部に潜在する大勢力の発動である。この勢力によって世界が循化するに至る。しかしてその勢力の至純なるものが吾人の精神内に伝わり、わが生来固有せる先天の良心となりて、われに命令を与うるに至る。故に外に万物の活動を見、内に良心の命令に聴かば、人生の目的おのずから判明し、己の力のあらん限りを尽くして、向上活動すべきものなるを自覚するに至る。」(『井上円了選集』第 2 巻、255–256 頁)

これは、『易』に、「天行健やかなり、君子、以て、自彊（じきょう）して息（や）まず」とある句を、わかりやすく解説したものでしょう。禅の世界にもまた、「一日作さざれば、一日食らわず」（百丈）という言葉があり、その心はただ孜々としてはたらくのみ、というものでしょう。この活動主義の根底にも、東洋的世界観があるといってよいと思います。西田幾多郎の『善の研究』の「純粋経験」も、自発自展する活動態であり、円了の活動主義と西田の活動主義とはどこかで通じていたのかもしれません。

こうして、円了は『奮闘哲学』に次のように説くのです。

「余は従来、古今東西の哲学者の諸論もその大要だけ一通り研究し、その帰するところ人生の目的は活動に外ならぬと自得し、哲学の目的も人生を向上するに外ならぬと知りぬ。爾来、活動主義をとりて、今日に至るものである。

活動はこれ天の理なり、勇進はこれ天の意なり、奮闘はこれ天の命なり。

これが余の主義である。すなわち吾人の天職はこの活動によりて、人生を向上せ

しむるにありと自信している。しかしてその向上は一身より始めて一国に及ぼし、一国より世界に及ぼすをもって順序を得たるものとし、何人も国家のために尽瘁せよと唱えている。」（『井上円了選集』第 2 巻、442−443 頁）

この「活動はこれ天の理なり、勇進はこれ天の意なり、奮闘はこれ天の命なり」の言葉こそ、『奮闘哲学』の書名の由来であるに違いありません。

興味深いことに、哲学におけるこの活動主義を、円了は法然の「一枚起請文」（法然が最晩年に、浄土教には学問は要らない、ただ称名念仏すればよいと説く短い文章）になぞらえて、次のように述べています。

「和漢西洋のもろもろの学者たちの沙汰し申さるる哲学の学にもあらず、また学問により諸家の書を読み尽くして唱うる哲学にもあらず。ただ忠君愛国のために奮闘努力すれば、疑いなく人生の本務を尽くしうると心得て活動するほかには、別に子細候わず。ただし宇宙観、人生観などと申すことの候は、みな決定して奮闘努力すれば人生の本務を尽くしうる内にこもり候なり。このほかに奥深きことを存ぜば、かえって哲学の本旨にはずれ、人生の目的にも違うべし。哲学を行わん人は、たとい古今の哲学をことごとく学ばずとも、一文不知の愚鈍の身になり、田夫野人の無智のともがらに交わり、学者の振る舞いをせずして、ただ一向に活動すべし。」（『奮闘哲学』、『井上円了選集』第 2 巻、282–283 頁）

ここの「忠君愛国」の語は、現代においては、「地球社会」に換えて読むのがよいと思います。ともあれ、「決定して奮闘努力す」ること以外、奥深いことは何もないと、明瞭に示しています。円了は万巻の書を読んだといって差し支えないほどですが、しかもその上でこの単純明快な立場に徹底し得たことは、私には感動的ですらあります。

さて、ひたすら活動するとして、ではいったい何をめざして活動すべきなのかといえば、今も「忠君愛国のため」とあったように、むしろ今日では「地球社会の公正な発展のため」にということと解すべきでしょう。けっして自分の金儲けのためでもなく、名声を得るためでもありません。いわば、他者のためにひたすら働くべきなのです。円了において、このことはきわめて明確です。

その例証として、円了は『奮闘哲学』において、哲学には「向上門」と「向下門」

とがあると説いています。次のようです。

「哲学は物心相対の境遇より絶対の真際に論到する学とするは、哲学の向上門である。この向上門の外に更に絶対の域より相対界へ論下する一道があるが、これを仮に向下門と名付けておく。すなわち哲学の応用の方面である。もとより宗教にも向下門あれど、哲学とややその趣を異にしている。もし哲学に向上のみありて、向下なきときは、ただ学者が己の知欲を満たすまでの学となり、世道人心の上になんら益するところなきに至り、畢竟無用の長物たるを免れぬ。よって哲学には必ず向上向下の二門を併置しておかねばならぬ。すなわち向上門は哲学の理論に属する方面にして、向下門は実際に属する方面である。故にこれを理論門、実際門としてもよい。」（『井上円了選集』第 2 巻、231 頁）

哲学の向上門は、相対より絶対へであり、理論門（理論）です。一方、向下門は、絶対より相対へであり、実際門（応用）です。真理を探究する道が向上門、真理を応用する道が向下門で、この向下門がなければ、哲学もある研究者の自己満足にとどまり、それでは意味がないというのです。

さらに、この「向上門」と「向下門」の間の関係について、円了はここで次のように示しています。

「……単に哲学そのものよりいえば、向上がその特性とするところにして、これに重きを置くべきものであろうも、もし更に進んでその向上はなんのためかと問わば、向下せんためなりと答えざるを得ない。すなわち向下せんための向上にして、向上門は方便、向下門は目的となるであろう。」（『井上円了選集』第 2 巻、235 頁）

私は、この「向上は向下せんため」「向下せんための向上」という言葉は、非常に深いものがあると思っています。向下門が目的なのであり、向上門はそれを実現するための手だて（方便）だという認識は、実に卓越したものだと思わずにはいられません。

この向上門・向下門は、大乗仏教における「上求菩提、下化衆生」（上に菩提〈悟り〉を求め、下に衆生を[教]化す）、あるいは円了出身の真宗における「往相」（この娑婆世界から極楽浄土に往く）と「還相」（極楽浄土からこの娑婆世界に還る）にも

相当すると思われます。この立場からいえば、たとえば浄土教において浄土往生を求めるのは、この娑婆世界に戻ってきて人々を救済するためだということです。円了はきっと、自らの出身の真宗の極意はここにある、ということでしょう。

こうして見ると、井上円了の根本には、やはり大乗仏教の心が生きていると思わずにはいられません。すなわち、世のため人のためにはたらいてやまないこと、利他行の実践以外に、人生の意味はないというのです。たとえば、円了はこの精神を、「実語教」になぞらえて、次のように言っています。

「山はその高きをもって貴しとせず、植林の用有るをもって貴しとなす。
川はその大なるをもって貴しとせず、灌漑の用有るをもって貴しとなす。
学はその深きをもって貴しとせず、利民の用有るをもって貴しとなす。
識はその博きをもって貴しとせず、済世の用有るをもって貴しとなす。」

（『奮闘哲学』、『井上円了選集』第 2 巻、217 頁）

このように、学問を修めることは、他者や社会のためでなければ、意味がないと明言しているのです。哲学というものの大切さをひとえに強調した円了が、いかに現実社会での活動を重視したかが知られるでしょう。

６．まとめ

以上、井上円了の哲学について、その概要を紹介しました。もう一度、その要点をまとめますと、次のようになるかと思います。

1. 哲学を「諸学の基礎」として重視した。
2. ヘーゲルの哲学を評価し、相対と絶対の不二の立場を最高と見た。
3. その立場において、仏教も同等の真理を明かしていると見た。
4. そこから、現象の一一に、時空とも無限に広がる関係性を見出していた。
5. その立場から「活動主義」に出て、そこに哲学の究極を見た。
6. 哲学に向上門と向下門とがなければならないとし、向上は向下するためとした。
7. 現実社会での利民・済世のためにはたらくことを最重要視した。

円了は西洋哲学をさかんに紹介し、哲学的考察の重要性を訴えましたが、その根底には大乗仏教の精神がしっかりと存在していたのであり、結局、円了の哲学の根本はやはり大乗仏教ではなかったか、というのが現在の私の見解です。

（了）

（竹村牧男・東洋大学文学部教授）

International Inoue Enryo Research『国際井上円了研究』1 (2013):103–117
ISSN 2187-7459
© 2013 by Gereon KOPF

【設立記念シンポジウム　国際人井上円了―の思想と行動―】

井上円了の「近代佛教」[1]

ゲレオン・コプフ（Gereon KOPF）

Abstract:
INOUE Enryō was one of the first Japanese thinkers to formulate a Buddhist response to the European modernity. He placed Buddhism on the landscape of academic categories, especially religion and philosophy, critiqued the dichotomies that seemed to be driving European and American philosophies, and appropriated if not coined the term "Buddhist philosophy" (仏教哲学). He even devoted a book-length monograph to the elaboration of this category. In doing so, he prepared the ground for the work of later movements within Japanese philosophy that synthesized Buddhist and academic philosophy such as the Kyoto school. More importantly, however, he philosophized Buddhism and re-envisioned philosophy from a Buddhist perspective. It is this latter achievement that highlights Inoue's significance not only as an important historical figure who put thinkers from different traditions into a dialogue with each other but also as an individual thinker in his own right.
The proposed paper will focus on Inoue's concept of "Buddhist philosophy." It will examine how this category redefines philosophy and appropriates the ideal of modernity. In particular, this presentation will pose following questions: How does Inoue envision "Buddhist philosophy"? What is his definition of philosophy? How does Inoue read the ideals of modernity into Buddhism? What is his challenge to modernity? The answers to these questions will reveal Inoue's ambiguity towards modernity insofar as he uses its

ideals and methods in order to challenge it. This ambiguity central to Inoue’s work has the unintended effect of liberating philosophy form the Eurocentrism of modernity. It may have been Inoue’s intention to reaffirm the Japanese tradition in the face of what he perceived to be the hegemony of the Europe. However, his critique of modernity also created an opening, a possibility if you will, for an intercultural if not global philosophy. I believe herein lies Inoue's significance for scholars outside the fields of Japanese Buddhism and philosophy.

井上円了は、ヨーロッパ近代に対する仏教からの回答を提示した最初の日本の思想家の一人である。彼は仏教を特に宗教と哲学という学術的なカテゴリーの中に置き、欧米の哲学を動かしているように見えた二元論を批判し、「仏教哲学」という語を発明したかそうでないとしても自らのものとして利用した。彼はこのカテゴリー（仏教哲学）を敷衍するために一冊の本に匹敵するモノグラフを書き上げすらした。こうすることで彼は、京都学派のような仏教と学術的な哲学を総合する日本の哲学界の後の活動の地ならしをした。しかしさらに重要なこととして、彼は仏教を哲学化し、仏教の観点から哲学を再構想した。この後者の業績こそ、さまざまな伝統を持つ思想家を対話へ導いた重要な歴史的人物としてだけではなく、一人の思想家としての円了の重要性を強調するものである。

この論文は、の「仏教哲学」概念に焦点を当て、このカテゴリーがどのように哲学を再定義し、近代の理念を利用したかを検証する。特にこの発表は以下の疑問を提示する。すなわち、円了はどのように「仏教哲学」を構想したのか。彼の哲学の定義とはどのようなものか。円了はどのように近代の理念を仏教の中に読み込んだのか。彼の近代性に対する異議申し立てとはどのようなものか。こうした疑問に対する答えは、円了が近代の理念と方法を異議申し立てのために用いるがために持つ近代に対する曖昧性を明らかにする。この円了の著作に中心的である曖昧性は、近代性のヨーロッパ中心主義から哲学を解放するという意図しない効果を持っている。彼には自分がヨーロッパの覇権として理解したものを前にして日本の伝統を再確認するという意図があったのかもしれない。しかし、彼の近代性批判は、世界の、または異文化の哲学の端緒あるいは可能性を生み出しもしたのだ。私が信じるのは、日本の仏教と日本の哲学の領域外にいる学者たちにとっての円了の重要性がこの点にあるということである。

はじめに

2009 年にリチャード・ペインが、当時彼が企画していた仏教学研究所（バークレー）の機関誌「パシフィック・ワールド」の特別号に、「日本仏教」というカテゴリーについての考察を寄稿するよう私に依頼してきた。ちょうど「日本仏教哲学への道案内　*Dao Companion to Japanese Buddhist Philosophy*」にかんする論集を編集し始めていた時期であり、その際「日本仏教」や「仏教哲学」という概念を明確にしておく必要もあったため、私は喜んでこの仕事を引き受けた。私たち「日本の仏教」ないし「日本仏教」の研究者にとってまさに中心的概念であるにもかかわらずあいまいなこの概念を明確にするよう私に迫ったペインには、本当に感謝している。この仕事が私を、大学院時代にその著作に親しんだ井上円了の思想に立ち戻らせた。こういうわけで、「仏教哲学」の概念にかんするその著書に私が大いなる啓発を受けた竹村牧男博士から国際井上円了学会の創立記念大会への参加を打診されたとき、私は光栄に思うと同時に、円了研究の専門家たちと円了の思想についての私の理解をたたかわす機会が得られることをうれしく思った。この論文で、私はかつて「世界平和」誌で発表した円了の「日本仏教」概念の使用にかんする私の考察を紹介し、円了の「仏教哲学」概念の分析がモダニズムに対する彼の態度と対応をよく理解するためにいかに寄与しうるかを明らかにしたい。

１．井上円了における「日本仏教」という概念[2]

日本の宗教研究の分野において一般的に用いられる「日本仏教」というカテゴリーは、一見したところ当たり障りのないもののように思われるが、しかし実際には興味深くかつ射程の広い意味を含んでいる。哲学的に言えば、「日本仏教」という言葉は、「日本仏教」のあらゆる形態が共有しつつ、同時にそれを一方においてはアジアの他の地域の様々な仏教の形態から他方においては日本における他の宗教的伝統から差異化するようなある本質を示している[3]。明治、大正（1912–1926 年）、そして昭和（1926–1988 年）の初期は日本の仏教徒が自らを「日本の仏教徒」とみなし、また中国や韓国の仏教徒によってそのようにみなされることとなった時期であるが、この時期においてこの「日本仏教」という表現は単に他の仏教のあり方に対して日

本の仏教の独自性[4]を示すために用いられただけではなく、たとえ異なった目的のためとはいえ、同時にそれは価値のヒエラルキーを含意するものであった。このような明らかにイデオロギー的な修辞やそれに付随するアイデンティティ政治（identity politics）という表層の背後には次のような二つの中心的な問いがある。すなわち、その二つの問いとは、1）全ての日本の仏教を一つにまとめあげ、かつそれを他の仏教の形態から区別するような本質といったものが存在するのか、2）真正の仏教といったものが存在するのか、という問いである。ポストモダンの出現以来、これらの問いに対する答えは明らかに「否」であると仏教学者たちは主張する傾向にある。そうであるならば、中心的な問いは「日本仏教」という言葉がどのような意味を生じさせるのかというものになる。本論の目的は、井上円了が「日本仏教」という言葉をどのように用い、それをどのように理解しようとしたのかを明らかにすることを焦点としている。

「日本仏教」という言葉の語源と背景は明治時代にさかのぼる。明治時代は知の激動期であった。この時代、日本は世界の中で自らのアイデンティティを見出そうと格闘し、知識人達は世界の歴史の中で日本文化の占める場所を探し求めようと努力したのである。日本の仏教が「日本仏教」として理解されたのもこの時期のことである。日本の思想家がヨーロッパおよびアメリカの哲学と出会った際に、一般的に言って彼らの応答の仕方は以下の三つのうちのいずれかであった。すなわち、いわゆる「西洋哲学」は「東洋」のとりわけ「日本」の「思想」よりも優れているというオリエンタリズムに基づく感情を受け入れるか[5]、あるいは二つの「伝統」の調停を試みるか―政治的な場面においてこのことは明治期の特質となる「和魂洋才」というスローガンに至ることになった―、さもなければ外からのあらゆる影響を拒絶するか、のいずれかであった。井上円了（1858–1919 年）はこうした応答の仕方の三つ目に属していた。

円了のような思想家達がとった議論の戦略は二重のものであった。まず、彼らは日本的であることの本質つまり「日本精神」といったものを明確に認めあるいは単に暗示し、その上で日本の仏教がこうした日本精神を完全に反映するものであるということを論ずる。第二に、彼らは聖徳太子（574–622 年）[6]から江戸時代までの日本の仏教と日本の国家との関わり合いをたどってみせる。明治期の多くの日本の知識人が日本的なものの独自性を主張するかあるいは少なくとも示唆する一方で[7]、矢吹慶輝（1879–1939 年）は 1934 年に書かれた著書『日本精神と日本佛教』の中で明

確に「日本仏教」を「日本精神」と同じものとみなしている[8]。日本の仏教には生来日本精神との親和性が備わっているとするまさにこの発想は問題を含むものであるが、この発想こそ円了の試みの中心をなすものであった。日本における仏教が日本仏教となるためには仏教を本来日本的なものとする何らかの特殊な特性がなければならない。しかしながら、このような主張は極めて困難なものである。というのも、仏教は日本の外に起源をもつものであって、歴史的に言えば、日本の文化的・宗教的風土にとっては二次的なものだからである。

井上円了は『真理金針』の中でこうした自らの議論を展開している[9]。円了によれば、キリスト教が日本の国家にとって危険性をもつのに対して、仏教は本来国家主義的なものである。もちろん、この独特な主張はいささか単純なものであり、また極めて多くの問題を含んだものである。では、円了はどのようにして我々を驚愕させるようなこうした主張に行き着いたのであろうか。末木文美士に従えば、「円了のキリスト教批判と仏教の擁護」は二つの柱、すなわち哲学のカテゴリーに関する彼の理解と、仏教は「仏法の保護と祖国愛」に奉仕するという彼の信念とによって支えられている[10]。円了は宗教と哲学との区別から議論を説き起こしている。すなわち、前者は「情感」を後者は「知力」を動因としていると円了は主張する。近代においては「合理化」された宗教であるとはいえ、キリスト教があくまで宗教として機能しているのに対し、仏教はある意味においては[11]宗教や哲学のいずれをも構成するものではない。しかも、仏教が「情感と知力とを結合する宗教」[12]を構成するものである限り、それは別の意味においては[13]宗教でありながら同時に哲学でもある。もちろんこの区別は問題をはらむものであるが、円了は実のところ「宗教」と「哲学」というカテゴリーの意味を綿密に探求することには関心をもってはいないし、これらのカテゴリーが自国中心主義的なものであり、それゆえにヨーロッパ以外の伝統には適用できないのではないかということを精査しているわけでもない。厳密に言えば、『真理金針』における彼の議論は政治的なものである。キリスト教―彼は実際には「ヤスの宗教」あるいは「ヤス教」と表現するが―は日本にとって脅威であり、日本の敵と見なさなければならないものであった。これに対して、仏教は、たとえそれが外国の伝統に由来するものであるとしても、「鎮国護民」[14]と言われるように常に日本の国家を支えるものであり続けてきたのであり、本来日本的なものなのである。キリスト教とは反対に、仏教は「民利を興し、国益を進め、近くは一家の安全を保ち、遠くは一国の 富強を助け 」[15]るのである。これは円了が「護

法愛国」ということで意味していたことに他ならない[16]。末木文美士はこうした円了の立場を次のように的確に要約している。「仏教は日本の宗教であるという出張は、…仏教が国家主義体制に呑み込まれていくイデオロギー的な根拠となるものである。」[17]

伝統主義を擁護するために円了が用いた仏教の概念のあり方を最もよく示しているのは、戦前の極めて多くの仏教思想家達が共有し、「近代の超克」―これは『近代の超克論』と称される[18]―というスローガンの意味を帯びることとなった反近代主義的な感情である。仏教家の近代に対する応答の立場は以下の三重の戦略の下に形づくられたものであった。すなわち、第一に彼らは仏教を理性的な宗教として示し科学的なパラダイムを超越し包含しようとした。こうした議論は反科学的と見なされたキリスト教に対する仏教の優位性を立証するものと考えられた。同時にこうした思想家達が主張したのは、仏教が超理性的でありそれゆえに「西洋」の哲学よりも優れているということであった。すでに示したように、円了が仏教は知性を包含すると同時に超越すると論じた際に[19]、円了はこうした思想の理論的枠組みを与えていたのである。第二に、日本仏教は日本文化にとって不可欠な要素であり源泉であると解釈されている。そして第三に、こうした思想家達が示しているのは日本仏教の観念が国家を宗教から分離する様々な概念的欠陥を克服する傾向をあらかじめ独自の仕方でもつものと解釈されるということである[20]。円了や鈴木大拙（1870-1966 年）といった思想家は、仏教の観念がとりわけ近代主義的なレトリックがもつ二元的な特性を克服するのに適したものであると主張している。円了の場合においては、それは宗教と哲学のつまり情感と理性的思考との並列である。キリスト教が情感的な論理に染まり、それゆえにもっぱら宗教としての資格が与えられるのみであるのに対して、仏教は情感的な思考と理性的な思考の双方をつまり宗教と哲学の双方を含み、それゆえに両者の区分を超越すると円了は主張する。彼によれば、このことが可能となったのはまさに大乗仏教の媒介によるものであって、それは浄土仏教の「情感的宗教」と彼が「聖道」と名付けるものの合理性とを統合し、観念論と唯物論、情感と合理性そして宗教と哲学とを等しく含むような体系を形成するものなのである[21]。このようにして、仏教は単に国家と両立可能なものであるだけではなく、同時にキリスト教をも自らの一部として含むことになると円了は考える[22]。しかし円了の議論はこれにとどまるものではない。「善良な仏教徒のあり方」において、彼は絶対と相対[23]、真理と現象[24]、「水の全体と一滴」[25]、涅槃と輪廻[26]、

そして「平等と差別」[27]との「同一」を宣言する。最初の四つの表現が秘密的で形而上学的な文句のように聞こえるのに対して、最後の表現は―おそらくは大乗仏教の哲学に則ったものであろうが―倫理的にも政治的にも極めて問題含みのものであり、イブが指摘しているように、そうした表現は戦争と差別を正当化するために用いられてきたのである[28]。ここでの問題は、日本仏教の文脈において「差別」という言葉が政治的・社会的差別[29]を示すものとして用いられていると同時に「識別」[30]という認識の機能を示すものとしても用いられているということである。円了がこのことを根拠づけるための基礎を見出したのが、とりわけ「心経」[31]の非二元論であり、一般的に言えば、大乗仏教の哲学である。

しかし、もう一つの読み方も可能である。西田が用いる「即」とは異なり、円了の「不一不二」[32]や「同体不離」[33]という表現は全ての大乗仏教の非二元論と同様に、脱構築的とは言えないまでも破壊的な潜在力を持っていると理解することができる。すでに他の箇所で論じたように[34]、西田の「肯定即否定」[35]といったような表現は、二分的な概念構造と二元論的な枠組みを不安定なものとし、一切の差異を消去してしまうような神秘的な同一を意味するものではないと理解される場合にのみ意味をもつのである。神秘的な同一を否定するという後者の読み方は西田のそして円了の著作の大半の部分と調和するものではない。破壊的な契機という側面は円了の著作においてもっともよく示されていると言えるかもしれないが、こうした読解は一般的な大乗仏教のレトリックを用いることで可能であるばかりではなく、まさにそれと一致するものなのである。実際のところ、大乗仏教の非二元論的な哲学は、「仏法の擁護と祖国愛」といったような表現のイデオロギー的基礎を提供するという目的にかない、不殺生という第一の教えを擁護しようと誓った仏教徒が軍国主義と戦争に直面して感じたであろう精神的な葛藤を軽減する一助となったといえるかもしれない。しかしながら、こうしたレトリックがもつアイロニーは、本質主義と概念的言語の実体化を防ぐものとして考案されたまさにこのレトリックが、結局のところ日本仏教や日本精神さらには国家を本質化し実体化する道具となってしまったということである。問題の核心はまさにここにある。務台理作（1890-1974 年）が戦後自らの師の軍国主義的傾向を反省した際に至った結論は、戦前の京都学派の哲学者の国家主義の本質は―それがはっきりと言明されたものであれ、示唆的なものにとどまっていたものであれ―相対的で変化する存在者をつまり日本国家を絶対化してしまったところにあるというものであった[36]。西田の言葉を用いれば、日本

は全体性の表現ではなく多における一なのである。同様の議論は日本仏教にも適用されうる。つまり、日本は「法身」の表現ではなく多の一なのである。もし円了の哲学を非本質主義の哲学として読もうとするならば、その哲学は愛国主義や国家主義としてよりもむしろ多元主義として現われてくることになるのであって、それは批判哲学[37]、あるいは戦後の田辺が自らの立場を表現したような「絶対批判」[38]という働きをもつのである。

２．井上円了における「仏教哲学」という概念

井上円了は、ヨーロッパ近代に対する仏教からの回答を提示した最初の日本の思想家の一人である。彼は仏教を特に宗教と哲学という学術的なカテゴリーの中に置き、欧米の哲学を動かしているように見えた二元論を批判し、「仏教哲学」という語を発明したか、そうでないとしても自らのものとして利用した。彼はこのカテゴリー（仏教哲学）を敷衍するために一冊の本に匹敵するモノグラフを書き上げすらした。こうすることで彼は、京都学派のような仏教と学術的な哲学を総合する日本の哲学界の後の活動の地ならしをした。しかしさらに重要なこととして、彼は仏教を哲学化し、仏教の観点から哲学を再構想した。この後者の業績こそ、さまざまな伝統を持つ思想家を対話へ導いた重要な歴史的人物としてだけではなく、一人の思想家としての円了の重要性を強調するものである。

この部分は、円了の「仏教哲学」概念に焦点を当て、このカテゴリーがどのように哲学を再定義し、近代の理念を利用したかを検証する。特にこの発表は以下の疑問を提示する。すなわち、円了はどのように「仏教哲学」を構想したのか。彼の哲学の定義とはどのようなものか。円了はどのように近代の理念を仏教の中に読み込んだのか。彼の近代性に対する異議申し立てとはどのようなものか。こうした疑問に対する答えは、円了が近代の理念と方法を異議申し立てのために用いるがために持つ近代に対する曖昧性を明らかにする。この円了の著作に中心的である曖昧性は、近代性のヨーロッパ中心主義から哲学を解放するという意図しない効果を持っている。彼には自分がヨーロッパの覇権として理解したものを前にして日本の伝統を再確認するという意図があったのかもしれない。しかし、彼の近代性批判は、世界の、または異文化の哲学の端緒あるいは可能性を生み出しもしたのだ。私が信じるのは、

日本の仏教と日本の哲学の領域外にいる学者たちにとっての円了の重要性がこの点にあるということである。

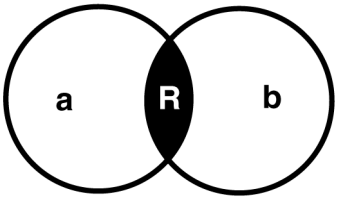
「近代」というのは色々な意味を含意する。「近代哲学」について述べれば、重要な表れが三つほどあると言えよう。一つは実在性は全く理性的で、理性のある人間に理解されるという見解。二つめは近代哲学の世界観は基本的に二元論的であるという点。そういった意味では、実在としてまったく重なりを持たない部分を持った絶対的に異なる二つの局面に分けることができると考えられている。例えば、近代哲学者の原型であるデカルトによると、実在は二つの基本要素、具代的に言えば、空間的なものとして把握された物質(身体)は、「広がりのあるもの(レース・エクステンサ)」と「考えるもの(レース・コーギタンス)」から創造されている。そして、実在、あるいは、世界に現れる現象の由来についての捜索が近代哲学の第三番の特徴になる。よく知られるように、二元論を支持する哲学者は、二つの全く関係のない物質や場所が、どのようにして互いに影響を与え合い、通信可能であるのかについて説明する必要があるだろう。

デカルト自身、物質と精神の関係を考えるにあたって、科学的な方法で明らかにできない松果体と呼ばれる、身体と心を結びつけるものとされる脳の一部や、あるいはまた神を仮定した。神学者と何人かの哲学者は、我々が神について話すことができることを認めているが、松果体が物質と非物質を結びつけるものだと真剣に考えようとする人はだれ一人いない。それ故、西田幾多郎によると、デカルトは本当の二元論者でるというよりは、潜在的一元論者 だと言えるわけで、さらに付け加えればスピノザより首尾一貫しない一元者であると言えると思われる。

さて、井上円了はデカルトに従って実在が物と心から創造されたことを出発点とするのみならず、デカルトのように、二元論に立って、世界と理解の方法を二つの別々のカテゴリーに分けているが、デカルトに反して二元論的な陥穽に陥ることがなかった。なぜなら、井上円了はデカルトのように、物と心が創造者としての神によると言わずに、神を物と心を結びつける第三の用語として解釈し、神を共通の場とし捉えたからである。後に、西田は、この共通の場を「場所」と名付けた。そして、「物」は物質、所観、客観、外界を指示し、「心」は、心性、能観、主観、内界を指し示す。さらに、井上円了は『仏教哲学』のなかで、神の世界と心物の世界を分けて考えた。前者は不可知的であり、実体、無限、そして絶対として定義された「神」を含み、実在の平等性を表現すると考えらる。それに対して、後者は可知的

であり、現象、有限、そして相対とし説明された「心物」を包含し、実在の差別を表すと言われる。それに加えて、井上円了はその通りの存在論を反映する認識論や方法論を発展させることになる。特別に、論理を用いて無形的な心性を理想として調査する哲学と、実験を方法として有形的な物質を感覚を使って検索する理学を認定する。疑によって推理を使って世界を理解してみる哲学と理学は学問になる。そのように定義するならば、学問は宗教と全く異なるものだと井上円了は仮定する。なぜなら、宗教は疑いより信仰に立って、啓示によって真理を把握できるという、実在を理解する方法だからである。

井上円了自身が認めたことではないが、彼のアプローチはある意味で弁証法的で、表層で心と物は相対立しているが、神によって、止揚されるのである。同じように、哲学と理学は二つの学問の方法として対立し、深層で、そういった対立を止揚する宗教は学問と相対して、その新しくさらに深い対立は仏教によって解決されるというのである。詳しく言えば、仏教は宗教と学問としての哲学との関係を説明すればいいと井上円了は提案する。彼は次のように表現する。「仏教は哲学なりや宗教なりやとは今日の一問題なり。世間これを論ずる者はいう、仏教は宗教にして哲学にあらずと。あるいはいう仏教は哲学にして宗教にあらずと。しかれどもこれみな一方に偏する僻見なりといわざるべからず。余はまさにこれに答えていわんとす、仏教はその一部哲学より成りその一部宗教より成りて、哲学、宗教の相結合せるものなりと、今この三者の関係を示せば図のごとし」。[39]つまり、井上円了によると、仏教のなかには、宗教と哲学の局面が含まれるのみならず、それに加えて、仏教は「哲学、宗教の相結合せるもの」になる。ある意味で、そういう発言は、仏教は伝統として、儀式のような宗教的な局面と、議論のような哲学的局面を含蓄することを意味する。だが、そういう発言は常識的なだけでなく、宗教的な局面も哲学的な局面もあるキリスト教、イスラム教、そしてはヒンズー教などにも適用可能であり、仏教と哲学を止揚するものとして仏教を考えようとする円了の目的は分かりにくいように思える。しかし、井上円了が発言した言葉はそれより深い意味があると思われる。その深い意味を説明するためには、彼自身が利用した図式を見れば分かりやすくなるだ



ろう。『仏教哲学』のなかに載せられた図式は、仏教が「哲学、宗教の相結合せる」ことを表現するために設計されたようである。だが、円了に利用された図式は「宗教的な局面と哲学的局面を含蓄すること」よりも、むしろ宗教と哲学の重なりや関係を表すものであると考えられる。興味深いことに、カスリス・トマスは同じ図式を使用していた[40]。しかし彼は二元論と非二元論の違いを明らかにするためにこのグラフを使用していた[41]。カスリスの図式を見れば、そういった違いが良く理解出来るだろう。二元論の立場からみれば、宗教と哲学とは全く違うように見えるが、非二元論の立場から見れば、宗教と哲学は共通の要素を共有する。言い換えれば、宗教や哲学は密接に連結されている。もし、カスリスの洞察を宗教と哲学の関係に適用すれば、間違いなく、この両者のそれぞれが存在しないことを言うことができる。それだけではなく、円了によれば、宗教と哲学の間にある重要な連結を提供しているのは仏教になる。正確に言えば、宗教と哲学の関係を与えるのは仏教哲学、特に円了が呼ぶ「中宗」の天台宗、華厳宗、そして真言宗の哲学にあるパラダイムになる。

『宇宙観』の中で、円了は次のように、哲学の根本問題を説明する。「古今の宇宙観には唯物論もあれば唯心論もあり、一元論もあれば、二元論もあり、超理論もあれば、虚無論もあり。」彼は次のように続けます。「その諸説を統合総括しきたらば、初めて宇宙の真相をうかがうことができるであろう」[42]。西田幾多郎が『善の研究』から論じたように[43]、円了は哲学の問題として、基礎となる学問的な哲学が立つパラダイムを同定する。つまり、哲学の問題は、すべての学問的な哲学は、二元論的枠組みを包含するということである。仏教哲学のみが新しいパラダイムに貢献しないとも考えられている。世界を説明するときに、哲学者は、通常、観念論と唯物論との間で選択をする。ただし、各々のアプローチは存在論についての議論に重要な洞察を提供する。それぞれの意見は、それが立っている立場によって制限されると言われる。イデオロギーとして、哲学的な確信は真理を表現するのではなく、哲学者自身の立場を表すことになる。それ故、もっと包括的な新しいパラダイムが必要であると井上円了は提案する。彼は以下のように言う。「古来の唯物論、唯心論によりて明に証明せられている。あるいは唯物論が真理である、あるいは唯心論が真理であるなどというのはいずれも偏見にして、局外より観察すれば、この二者全く一物の両端、いったい両面に過ぎぬことが分かる。更にその理を相対絶対の上に当てはむるに、相対を究むれば絶対となる絶対を究むれば相対となる。よって相対絶対

も成ることが分かる。余は相容相含説を唱うるに至った。」[44]円了が「一体両面」を表すパラダイムは仏教教典に出てくるものであることはよく知られている。円了によると、仏教哲学は哲学に、絶対と相対[45]、真理と現象[46]、涅槃と輪廻[47]、そして「平等と差別」[48]との非二元性という概念を提供する。包括的なパラダイムが必要なため、円了は言う。「一体両面にして、しかも二者相含せりとたつるものである。この相含の理によりて、古来の学説の矛盾相反する点も会通することができる」[49]と。なぜならば、「一般の哲学眼より見て矛盾すと思うところが真理の存するところである」からだ[50]。二十一年後には、西田は絶対矛盾的自己同一に基づいた哲学を発展させた。私は、別の場所で説明したように[51]、務台理作が西田哲学をもとにヒューマニズムとグローバルの哲学の体系を発展させたと考えている。したがって、円了は近代主義のパラダイムを批判して、グローバル的な哲学を支持できるパラダイムを提案したとも言えよう。

注

[1] 翻訳に際しては、木村朗子博士、荒川直哉博士、相楽勉東洋大学教授、白井雅人博士、竹花洋佑氏にお手伝いいただいた。記して感謝の意を表したい。

[2] 本論の「井上円了における日本仏教という概念」前半は、私が著作した" 'Japanese Buddhism': Essence, Construct or Skillful Means" (*Pacific World, Series* 3, No. 12, 2011: 1-26) に基づく。*Pacific World* の編集者の許可のもと翻訳されたものである。

[3] もちろん、同様の問題は「アメリカ仏教」においても当てはまる。このことは、たとえアメリカの仏教機関が自らを、例えば日本や韓国あるいはチベットの仏教の系統に属するものと考えていたとしてもそうである。

[4] 日本文化の独自性を強調する議論は通常「日本人論」と呼ばれ、この 30 年の間に学識者によって厳しく批判されてきた。例えば、石澤靖治の『日本人論・日本論の系譜』（丸善、1997 年）参照。こうした「日本人論」に近いものとして日本の「同質性」という神話が挙げられるが、これに対しては小熊英二の『単一民族神話の起源』（新曜社、1995 年）による批判がある。

[5] 1963 年に Gino PIOVESANA は西周と津田真道を「西洋的知の先駆者」と名付けている。Gino K. PIOVESANA S.J.. *Recent Japanese Philosophical Thought 1862-1996*, Third Revised Edition (Richmond: Japan Library, 1997): 5.

[6] 聖徳太子の時代に先立つ 6 世紀前半に仏教が日本に伝来したにもかかわらず、明治の思想家は聖徳太子の『十七条憲法』をもって「日本仏教」の始まりと見なしている。

[7] 註 4 参照。

[8] 矢吹慶輝『日本精神と日本仏教』仏教連合会、1934。

[9] 井上円了『井上円了選集第三巻』東洋大学、1987。

[10] 末木文美士『明治思想家論』トランスビュー、2004、54。

[11] 井上円了選集,3:250-1.

[12] 井上円了選集,3:250.

[13] 井上円了選集,3:253.

[14] 井上円了選集,3:195.

[15] 末木文美士, 57.

[16] 末木文美士, 57.

[17] 末木文美士, 59.

[18] 河上徹太郎等『近代の超克』冨山房、1979。

[19] 彼はまた仏教はキリスト教を超越しかつ包含するとも主張している。Inoue, 1987, 296-7.

[20] 第二次世界大戦以後は、大部分の日本の仏教思想家は、少なくとも実践的・政治的レベルでは宗教と国家の分離を受け入れている。国と仏法との統合という戦前のレトリックに回帰しようと試みているのは梅原猛のような少数派のみである。

[21] ここで円了は「自力」と「他力」という浄土教のレトリックを用いてこのことをパラスレーズしている。

[22] 井上円了選集, 3:296-7.

[23] 井上円了選集, 3: 304.

[24] 井上円了選集, 3: 306.

[25] 井上円了選集, 3: 308.

[26] 井上円了選集, 3: 307.

[27] 井上円了選集, 3: 314-5.

[28] Chrisopher IVES. *Imperial-Way Zen : Ichikawa Hakugen's critique and lingering questions for Buddhist ethics* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2009): 86.

[29] 仲尾俊博『仏教と差別』永田文昌堂、1985。

[30] 中村元『佛教語大辞典』東京書籍、1912、604。

[31] 彼の議論を補強するならば、彼が有名な「色即是空空即是色」という言葉を引用していることを指摘しておきたい。 井上円了選集, 3: 305.

[32] 井上円了選集, 3: 304. この表現は『大般若経』にまで遡ることができる。T 7.220.865b11.

[33] 井上円了選集, 3:, 315. ここで円了は「平等と差異化が同じもの」であり、不可分の同一性を構成していると主張している。

[34] Gereon KOPF. "Language Games, Selflessness, and the Death of God; A/Theology in Contemporary Zen Philosophy and Deconstruction." *Continental and Japanese Philosophy: Comparative Approaches to the Kyoto School*. Eds.: Bret Davis, Brian Schroeder, and Jason Wirth (Bloomington: Indian University Press, 2010).

[35] 西田幾多郎『西田幾多郎全集』岩波書店、1988、7: 207 & 377。

[36] 務台理作『務台理作著作集』こぶし書房、2000-2、4: 95-96。

[37] 西田は自らの哲学を「徹底的批評主義」と名付けている。『西田幾多郎全集』5: 185.

[38] 田辺元『田辺元全集』筑摩書房、1963、9: 46-63。

[39] 井上円了選集, 7:107.

[40] Thomas P. KASULIS. *Intimacy and Integrity: Philosophy and Cultural Difference* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002):37. Reprinted with the permission of the author.

[41] カスリスは、彼の『親密さと健全さ：哲学と文化的差異（*Intimacy and Integrity: Philosophy and Cultural Difference*）』という著作の中で、「健全さ」として彼が言及するパラダイムに二元論が基づき、「親密さ」として彼が言及するパラダイムに非二元論が基づくことを示唆している。

[42] 井上円了選集, 2:236.

[43] 『西田幾多郎全集』1: 3-200.

[44] 井上円了選集, 2:237−8.

[45] 井上円了選集, 3: 304.

[46] 井上円了選集, 3: 306.

[47] 井上円了選集, 3: 307.

[48] 井上円了選集, 3: 314-5. 上で議論したように、この概念は明治、大正、昭和の時代において政治的な差別を正当化するために悪用されてきた。より基底的な水準では、円了

はここで同一性と差異の非二元性を示唆し、それ故グローバルな市民性を包含した概念を基礎づけた。私は他の場所で、世界市民主義を包含する理論を促進する、同一性と差異の概念を調和させるパラダイムを発見する必要性を論じた。Gereon KOPF. "Ambiguity, Diversity, and an Ethics of Understanding: What Nishida's Philosophy can contribute to the Pluralism Debate, " *Culture and Dialogue* (Vol.1, No. 1, 2011): 2-25.を参照。

[49] 井上円了選集, 2:238。

[50] 井上円了選集, 2:238.

[51] Gereon KOPF. "Nationalism, Globalism, and Cosmopolitanism: An Application of Kyoto School Philosophy, " *Frontiers of Japanese Philosophy 6: Confluences and Cross-Currents*, eds.: Raquel Bouso and James Heisig (Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2009):70-189.

（コプフ、ゲレオン・ルーター大学准教授）

International Inoue Enryo Research『国際井上円了研究』1 (2013):118–129
ISSN 2187-7459
© 2013 by WÁNG Qīng 王青

【設立記念シンポジウム　国際人井上円了―その思想と行動―】

蔡元培と井上円了における宗教思想の比較研究

王青（WÁNG Qīng）

Abstract：
The Philosopher and enlightenment thinker INOUE Enryō 井上円了 has made great contributions to Japanese society since the twenties of the Meiji period until the middle of the Taishō period. He has also had an important influence on Chinese modernity through the politician and educator, CÀI Yuánpéi 蔡元培, at the end of the Qing dynasty and the beginning of the republican era.
Drawing on works by INOUE Enryō such as the *Prolegomena to a Living Discourse on Buddhism* 『仏教哲学序論』, CÀI Yuánpéi published a *Treatise on Buddhism Protecting the Country* 『仏教護国論』in March 1900. INOUE Enryō belonged to the vanguard of the Buddhist reform movement and proclaimed the principle of "Protection of Country and Love of Truth"「護国愛理」. Enryō believed that Buddhism was a religion based on science and philosophy and, therefore, is the most adequate religion for the developed modern world. For the same reason, it also seemed possible to bring Japanese Buddhism to the West.
In China, which was threatened with being divided up by the Great Powers, CÀI Yuánpéi was inspired by INOUE Enryō's work to write his *Treatise on Buddhism Protecting the Country*. Coming from a traditional perspective on Chinese history and culture, CÀI Yuánpéi considered it to be an urgent task to revive Chinese Buddhism as a religion that could save China from its national existential crises.
Further, there exist at least four different Chinese translations of INOUE Enryō's

Lectures on Mystery Studies 『妖怪学講義』. The most prominent is probably CÀI Yuánpéi's *Lecture Records about Mystery Studies* 『妖怪学講義録』(1906). It was INOUE Enryo's intention to thoroughly expose the origin of mysteries, ghosts, and all sorts of "strange, abnormal or wondrous phenomena" as an "aberration" and to purge the human mind from these delusions. For CÀI Yuánpéi, who proposed new ideas on science and on the people's sovereignty, the translation of INOUE Enryō's lectures was probably a great guide for his efforts.

明治期の啓蒙思想家、哲学者である井上円了は明治二十年代から大正中期にかけて、日本社会に大きな足跡を残したほかに、清末民初の政治家、教育家である蔡元培を通して中国の近代にも重要な影響を与えたのである。

1900 年 3 月、蔡元培は井上円了の『仏教活論序論』などを手がかりに、『仏教護国論』を発表した。「護国愛理」を唱えて仏教革新運動の先頭に立った井上によれば、仏教は理(自然科学)と哲学とにより成立する宗教であり、現代の進化した世界に最も適合した宗教であるので、日本仏教は将来「西洋に超駕せしむる」可能性もあろう。

井上の著書を読んだことは、列強による分割の運命に脅やかされている中国の知識人蔡元培が『仏教護国論』執筆の決定的契機になった。蔡元培は中国の歴史と文化の伝統の上に立ち、中国を亡国の危機から護ることのできる宗教として、中国仏教の復興を緊急の課題としたのであった。

また、井上円了の『妖怪学講義』(1886 年)の中国語訳は少なくとも 4 種以上あるが、其の中で一番有名なのは蔡元培が翻訳した『妖怪学講義録総論』(1906 年)であろう。井上の趣旨は、妖怪、幽霊など「異常変態不思議なるもの」が「迷誤」に起因することを徹底的に暴露し、人心の迷妄の一掃にあるとしたら、科学と民主の新思想の確立を提唱した蔡元培がこれを中国語訳にしたのも、ある種の必然の導きと言えるかもしれない。

はじめに

明治中期から活躍した哲学者である井上円了（号は甫水、1858 年–1919 年）は、仏教革新家や啓蒙思想家などとして多方面にわたって活動し、その生涯の著書は百余冊、雑誌論文は百六十余種とも言われるほど、日本社会に大きな足跡を残しただけではなく、中国近代哲学者の蔡元培を通じて中国にも大きな影響を与えたのであ

る。

仏教哲学者としての井上円了

井上円了はキリスト教や欧化の風潮と仏教の衰退などに対して、『真理金針』(1886年)、『仏教活論（序論）』(1887年)、『仏教活論本論（第二編　顕正活論）』（1890年）、『宗教新論』(1898 年)など一連の著作を出版して、仏教の哲学化に努めていた。円了は仏教が「護国」と「愛理」の統一した宗教であり、西洋哲学における真理が仏教においては真如という形で存在するので、仏教は近代世界に最も適合した普遍的宗教であると主張していた。

円了は仏教の隆替と国家の盛衰と深く関わり、体験と直観に重んじる東洋伝統的仏教は西洋近代の論理的枠組みで再解釈することでキリスト教に抵抗して、日本を衰退から救うのだと認識していた。1887年に円了は「諸学の基礎は哲学にあり」という理念をもって、仏教の教育者を育成することを宗旨に、後に東洋大学となる「哲学館」を創立した。彼は西洋から伝わった「哲学」という学問をもって、明治初期に退勢になっている仏教を解釈し再構築しようとした。

哲学による文明開化を志向していた円了は、日本各地で大衆を対象に講演会を行ったりして、啓蒙活動を努めていた。更に「哲学館」において様々な原因による通学困難者などに対する通信教育の方法も考えられていた。こうした哲学の普及や大衆化を積極的に推進する背景には、彼独自の哲学観があった。彼は「哲学館開設旨趣」において、哲学を「学問世界ノ中央政府」として、「万学ヲ統轄スルノ学」と規定していた。円了にとって、文明開化の決定的要因は、「智力ノ発達」にある。そして「諸種ノ学問中最モ其高等ニ位スルモノハ乃チ是レ哲学」である以上、哲学の学習こそが、「高等ノ智力ヲ発達シ高等ノ開明ニ進向スル」ための必須不可欠の条件であった。そして諸学を総合し統括する哲学の性格からしても、哲学を学ぶことが日本の近代化にとって重要であると説いた。しかし注意しなければならないのが円了は「哲学」をすることが欧化主義の立場からではなくて、あくまでも仏教を論理化して再興することを最終的目標としていたことである。

円了は無限絶対なる実在を認め、彼が創立した「有限より無限に論及する」独自の哲学システムを「純正哲学」あるいは「総合哲学」と称した。また仏教は哲学の

原理に基づいて論理の規則に従って立てるものにして、「いわゆる知りてのち信ずるものなり」[1]と主張していた。つまり仏教を単なる信仰問題とするのではなく、論理的立場から解釈しようとすることが井上氏の宗教哲学の特質だと言えよう。

井上円了の妖怪学研究

井上円了は日本の民間に古くから伝わってきたお化けや幽霊、狐憑きや占い等々の超常現象の事例を集めて、日本各地で実態調査を行った上で、古今東西の文献を博く調べて、その異常現象について科学的解明を施した。その成果は、ついに 1896 年、『妖怪学講義』全八巻の大冊にまとめられて、またこうした研究から、彼は「お化け博士」、「妖怪博士」などとも呼ばれたのである。

円了は、当時の科学では解明できない「超理的」つまり「不可思議なるもの」を「真怪」――真の妖怪としたのに対して、自然現象によって実際に発生する異常現象を「仮怪」、誤認や恐怖感など偶然的要因によって生じる異常を「誤怪」に、そして利欲などのために人為的に引き起こした権謀などを「偽怪」としていた。「仮怪」にはさらに「物怪」すなわち物理的に各種の異常現象と、「心怪」すなわち幻覚、妄想や感情的衝動から来る迷妄などの異常な精神感覚に分類した。『妖怪学講義』は総論、理学、医学、純正哲学、心理学、宗教学、教育学と雑部の八門を設けて、「真怪」以外の「妖怪」に対しては物理、化学、光学、天文、地質や生物などの科学知識をもってそれぞれに分析や解釈を施した。

明治政府は文明開化の近代化政策を推進するため、「国定修身教科書」において、お化けや幽霊、狐憑きや占い、加持祈祷等を非理性的な「迷信」として、学生に認識させ、また「迷信」の打破を要請していた。1905 年、円了は「もっと多くの人を理解させるために、以上の迷信事例をさらに詳しく取り上げたくて」[2]、「迷信解」を書いたと述べた。このような妖怪学研究には明治政府の意図が投影されていたといえよう。

では、科学で解明できない「真怪」についてどうだろう。不可知論者としての円了は「真怪」とは「無限絶対、不可思議なる」ものにして、これはまさに宗教的世界に属すると主張していた。「そもそも学術は人知を元とし、有限相対の範囲内に存するものなり、しかして宗教は人知以外にありて、無限絶対の体に基づくものなり」

[3]と強調していた。つまり、円了の妖怪学研究の趣旨は、「かくして物心万有のほかに絶対不可思議の体あることを証明するは、実に予が妖怪学の目的にして、「緒言」に仮怪を払って真怪を開くとはこれをいうなり」[4]と言ったように、「仮怪」などを科学で打破して、「真怪」を人々に開眼させることは、あくまでも「物」、「心」両界を超越した「絶対無限、不可思議」なる宗教世界の存在を証明するためなのであろう。

「しかして、この吾人が外界に対して有するところの有限性の心象を変じて無限性を開き、すなわち無限性に同化すること、これ宗教の目的とするところなり。さらにこれをいえば、吾人相対性の心をして絶対世界に入らしむるの道を教えるもの、これを宗教となすなり。仏教に転迷開悟というはすなわちこれにして、迷とは有限性を示し、悟とは無限性を指すものなり」[5]という発言には、科学概論とも言われるほどの円了の妖怪学研究が、実は科学で証明できない「絶対無限、不可思議」なる宗教世界、とりわけ「護国愛理」の仏教の存在を認識させるのを宗旨とすることを反映していると言えよう。

蔡元培の『仏教護国論』

中国近代哲学者の蔡元培（1868 年–1940 年）は中華民国初代教育総長を務めたほかに、1916 年から 1927 年まで北京大学学長に、また 1928 年から 1940 年までは中央研究院院長にも就任していた。蔡元培は二度のヨーロッパ留学でルネッサンスの科学精神とフランス革命の啓蒙思想を体得し、中国で科学主義と公民道徳を内容とする教育改革を呼びかけた。また蔡元培は新文化運動にも深く関与して、科学と民主を中味とする新思想の確立を提唱していた。

1900 年 3 月、蔡元培は『佛教護国論』という文章を発表して、その執筆の契機になったのは「日本哲学家井上氏の書を読んで初めて悟った」ことであると本人が明言した[6]。彼がどのようなルートで円了の説に触れたのか、また円了の説との出会いは、彼以後の思想的展開にいかなる性格の影響を与えたのか、以下では後藤延子氏の考証を参考にしたいと思う。

「西書が高くて、その要は日本に訳本があるので、東文に通ずれば西書を博覧できて、しかも西書が三五年なければ通じないけれども、東文半年を期してできて、

なお簡単なり」[7]という理由で、蔡元培は日本語の独学をはじめたのである。日本語がかなり上達してきた蔡元培は、1900 年 1 月 3 日の日記に「日本の詩人本田幸之助君と東本願寺留学生鈴木広間君が来た」と記述している。蔡元培が円了の主張の輪郭を知り、また何らかの井上の著書や論文を入手したとすれば、この東本願寺留学生である鈴木なる人物が大きな役割を果した可能性が大きいと言われている。

因みに 1903 年までの日記から、井上円了に関係した記述を抜き出してみると、まず 1901 年 5 月 28 日、杜亜泉に『妖怪学講義』を代って購入してもらい、同年 11 月 10 日に彼からその翻訳を依頼された。同年 7 月 25 日、史師譚から『哲学一朝話』を借りた。同年 8 月 29 日、日本に行く友人に、「哲学館通訊教授の法」を調べてくれるよう頼んでいる。同年 9 月 28 日、『仏教外道哲学』を借りている。同年 12 月 12 日には、羅振玉が『宗教新論』など数冊の本を代わりに購入してくれたという記事があった。

その他、円了に関係した文章は二つあった。一つは、1901 年 10 月出版の『学堂教科論』の中で、諸学の分類について「日本の井上甫水」の説を紹介して参考としてあげていた。また 1911 年 10 月と 12 月に刊行された『哲学総論』の文中に円了の『仏教活論本論第二篇顕正活論』の部分訳であると蔡元培が明言していた。もう一つ、1900 年 2 月 27 日『剡山二戴両書院学約』の中で、1898 年頃、厳復の翻訳した『天演論』に接し、始めて「進化の義を知」り、そして最近、これを「日本哲学家の言」や「時局の糾紛、人情の変動」につき合わせて探究してみたところ、ますますそれが正しい道理であることを確信できたと述べていた。ここであげている日本の哲学者とは、恐らく円了を指しているだろうと思われる[8]。

さて井上円了は、哲学的枠組みや概念で日本仏教を「護国愛理」の普遍的宗教に再編成することで、キリスト教を代表とする西洋文明の日本精神への侵蝕に反抗しようとしたが、中国を西洋帝国主義列強による分割という亡国の危機から救う思想原理の選択肢の一つとして、「学者にして護国に志ある者は、仏教をおいて何に借りるのか」と呼びかけた蔡元培の思想的出発点が円了と同じように見えるが、しかしはたしてそうなのであろうか。

蔡元培は『仏教護国論』において、孔子の『論語』を暴君に抵抗する第一真理とし、民が貴く君が軽きと説く『孟子』の思想を第二真理とし、『荘子』は寓言の形で孔子の第一真理を述べるものだと言った。仏教は「昔所謂無君」だから、「不臣于天子」の自由的思想を主張して、この意味で仏教も孔子も同じく「教を明かす」こと

を目的としているので、共に第一真理になるだろう。したがって、「吾れまさに日本に遊び導師を求めてこれに従事せんとす」と願って、日本の仏寺改革の方法を参考しながら、中国仏教の復興を呼びかけた蔡元培『仏教護国論』の主旨は実は君権を抑制して、民権を主張する政治的理想を模索しようとしていた。

蔡元培訳『妖怪学講義録（総論）』

1899 年から 1911 年までの間、井上円了の十四種の著作が中国語に翻訳された。其の中に妖怪学に関するものは商務印書館 1902 年に出版した何琪訳『妖怪百談』や文明書局 1905 年に出版した徐渭臣訳『哲学妖怪百談』と『続哲学妖怪百談』があった。また中国学者も井上から啓発されて、妖怪学についての啓蒙書、たとえば新中国図書社 1902 年に屠成立の『尋常小学妖怪学教科書』を出版した。其の中で一番影響が大きかったのは商務印書館 1906 年に出版した蔡元培訳『妖怪学講義録』（総論部分）[9]であり、これは近代中国社会に影響を与えた 100 種の訳書の一つであると言われている。

蔡元培はこの本を翻訳する目的は円了と同じく「国家のために妖雲妄霧を払拭し、必ず智徳の二光を開」[10]いて、つまり啓蒙教育を通じて社会道徳を推進しようとしていた。しかし健全な道徳を構築するためにも健全な知識がなくてはならないので、まず科学知識を普及することによって「迷信」など「人心の迷妄を祛」き、社会的風俗習慣を改善して、さらに実業を発展させることを近代化国家建設の急務だとしていた。

しかし、前節にすでに述べたように、円了は妖怪学研究において、「仮怪」などを科学で打破して、「真怪」を人々に開眼させることは、あくまでも「物」、「心」両界を超越した「絶対無限、不可思議」なる宗教世界の存在を証明するためなのであろう。では井上氏と異なり、仏教を君権を抑制して、民権を主張する政治的理想から評価する蔡元培は、『妖怪学講義録』翻訳において、宗教と科学との関係についてどう考えていたのであろうか。

民主と科学をスローガンにあげる新文化運動を思想的背景として、蔡元培は梁啓超、陳独秀ら中国近代知識人と同様に、「自由」と「民権」、「共和」の理念に傾倒して、宗教を人々の精神的自由を妨害して盲従させる非理性的な「迷信」だと否定的

に見る傾向が強かった。世界各国の富強が科学の発達と深く関わり、科学は「国家の頼って生存する要素」であるので、亡国に迫られている中国を救うためには、宗教より西洋近代科学技術のほうが鍵であり、所謂「科学救国」[11]論が主張されていた。それもまさに「科学」を信奉する近代文明国家論と啓蒙思想が投影されたものであった。

科学知識の普及に主眼を置いた蔡元培訳『妖怪学講義録』は近代中国において影響が大きかったのである。翻訳依頼者の杜亚泉は「初印総論序」において、「此の書煌煌たる巨冊にして、その精思名論、予が感服し崇拝して、名状すべからず」[12]と述べた。中国近代哲学者张东荪は蔡元培訳『妖怪学講義録』が中国が西洋哲学を輸入した早期の代表作であり、「其の時代の中国人の哲学に対する態度を反映している」[13]としていた。研究者江绍原は『中国礼俗迷信』においてこの書の迷信問題に対する分析をたびたび引用して、日本が資本主義近代化国家を建設した時の「迷信」打破についての代表作だと評価していた[14]。

「美育をもって宗教に代える」説

1912 年 9 月に民国政府に公示された新「教育宗旨」は、当時教育総長に就任していた蔡元培の意見を取り入れて、「忠君」と「尊孔」の言葉を削除した。二度のヨーロッパ留学でルネッサンスの科学精神とフランス革命の啓蒙思想を体得した蔡元培が「新教育に対する意見」という文章を発表して、「共和国民の健全なる人格を育成する」立場から軍国民教育、実利主義教育、公民道徳教育、世界観教育と美感教育という教育理論を提出していた。美育を重視することはまさに蔡元培の教育思想における重要な特質であると言われている。

1917 年、蔡元培は北京の神州学会で「美育をもって宗教に替える説」をテーマに講演を行った。蔡元培は、「人の精神作用には、知識、意志、感情の三方面がある。……原始時代には、宗教はこの三つの作用を兼ね備えていたので、文化において主導的地位を占めていた。その後、社会の進歩及び科学文化の発達に伴い、知識と意志の作用は次第に宗教から離れて独立し、専門的学問、即ち科学と道徳となった。残された感情の作用は、純粋な美育をもって宗教に替えなければならない。なぜなら宗教史から見れば、宗教よりの衝突や戦争は、いずれも感情の作用が刺激されて

行われたのであるが、純粋な美育の場合、人の感情を陶冶することによって、高尚純潔な習慣を身につけさせ、人を軽んじ己を重んじる考えや人を害し己を利する考えを取り除くことができるばかりでなく、感情を刺激して極端に走らせる弊害もなくなるのである。」[15]と述べていた。1921 年、『少年中国』誌上の宗教討論の文脈において、蔡元培は、「美育をもって宗教に替える」説をさらに、「将来の中国において、将来の人類と同様に、宗教の存在余地がもはやないだろう」[16]とまで断言していた。

19 世紀末から 20 世紀初ごろにかけて、ヨーロッパからの伝教師たちはキリスト教を広めるために中国において文教事業を積極的に推進しようとした。しかし、中国近代ナショナリズムは、中国が西洋近代帝国主義による軍事的侵略とキリスト教など文化的侵蝕に反抗した過程に発生したものであった。1922 年から 1927 年までに全国の知識界を席巻した非キリスト教運動は科学と民主のスローガンを揚げて、宗教の人性に対する束縛を激しく批判していた。1922 年 4 月 9 日に北京非宗教大同盟大会において、蔡元培が「今の宗教は外力をもって個人の精神世界に侵入して、人権を侵犯したと見てよい」[17]とキリスト教を批判した。蔡元培が「兼容並包」、「各々その是を行ないて、相妨げず」の自由主義と進化論的世界観を認識と行動の原理としていたため、宗教の人間の自由な精神生活に及ぼす影響力の大きさに警戒して、「美育を以て宗教に代える」という主張を探し当てたとも見てよいであろう。

蔡元培は哲学の勉強のために、1907 年から二度ドイツへ留学に行って来た。カント哲学の影響を受けて、世界を物質的現象界と、精神的本体界に分けて、美学こそ人間を因果律に制約されている相対的現象界から、経験を超越した自由な本体界に導く架け橋だと主張して[18]、美学はこのような普遍的超越的性格を持ち、美学の教育は人々を現実的利害関係を超える精神世界に導くことを究極の目的とすると蔡元培は強調していた。

蔡元培の「美育を以て宗教に代える」説が中国近代美学理論において開拓者として位置づけされているが、当時から宗教界からのみならず、新文化運動に参与した学者の陳独秀、周作人、周谷城、熊十力、呂澂らからも強く質疑されたことがあった。例えば、新文化運動の発展にともない、陳独秀は理性主義の極端化といった偏りに気がつき、1920 年、「キリスト教と中国人」という文中において、人類の行為は知識理性から来るのではなく、美と宗教的情感から来る自然で純粋な衝動であるとして、宗教の意義を見直したのである。また文学者の周作人や西洋哲学研究者の

劉伯明もそれぞれ文学と宗教と、芸術と宗教との関係の角度から蔡元培の説を批判して、宗教の存在価値を積極的に評価しようとしていた[19]。一方、これらの論争は人々を「美学」や「宗教」の本質について深く考えさせるきっかけになって、それ自体も大変重要な歴史的意義があると思われる。

以上述べたように新文化運動時期において、新知識人グループが宗教をめぐる諸問題に対して活発に議論し論争していて、これは新知識人たちが中国における近代化過程に参与した場合に経験した精神の緊張でもあったと言えよう。井上円了から思想的啓発を受けた蔡元培における宗教観はなぜその後円了のそれと異なる特質を現してきたのか、これを究明することは蔡元培思想の全体的構造に迫り、さらに中国近代思想史全般を把握しようとする場合に一つの分析視角として有効ではないかと思われる。

参考文献

東洋大学井上円了記念学術センター編『井上円了妖怪学全集』、東京柏書房、2001年。

『蔡元培全集』浙江教育出版社、1997年。

『蔡元培日記』北京大学出版社、2010年。

後藤延子「蔡元培と宗教　序章　第一章」（信州大學人文学部『人文科学論集』第33号に掲載、1999年2月）。

卞崇道「论宗教与哲学的关系——井上圆了与西田几多郎之比较」（『浙江树人大学学报：人文社会科学版』2009年06期）　。

張暁林「中国现代性的内在张力——以陈独秀宗教观的变化为例」（『华东师范大学学报：哲学社会科学版』2005年 第3期）。

邹振环『影响中国近代社会的一百种译作　57 妖怪学讲义录与近代“妖怪学”』中国对外翻译出版公司，2008年1月。

注

[1]東洋大学井上円了記念学術センター編『井上円了選集』柏書房、1991 年、第 8 巻第 19 頁。

[2]東洋大学井上円了記念学術センター編『井上円了妖怪学全集』柏書房、2001 年、第 4 巻第 616 頁。

[3]東洋大学井上円了記念学術センター編『井上円了妖怪学全集』柏書房、2001 年、第 3 巻第 308 頁。

[4]東洋大学井上円了記念学術センター編『井上円了妖怪学全集』柏書房、2001 年、第 3 巻第 33 頁。

[5]東洋大学井上円了記念学術センター編『井上円了妖怪学全集』柏書房、2001 年、第 3 巻第 29 頁。

[6]蔡元培「仏教護国論」『蔡元培全集』浙江教育出版社、1997 年、第 1 巻第 273 頁。

[7] 『蔡元培日記　1897 年 10 月 7 日』北京大学出版社、2010 年。

[8] 後藤延子「蔡元培と宗教　序章と第 1 章」（信州大學人文学部『人文科学論集』第 33 号に掲載、1999 年 2 月）を参照。

[9] 『蔡元培日記』1901 年 11 月 10 日条によると、「『妖怪学講義』六冊、日本の井上円了の撰するところとなす。我すでに訳出し、亜泉が購印す。僅かに一冊を印するのみにして書肆、火あり。余の五冊均しく焼く」とあり、ただ「総論」部分の一冊しか発行されなかった理由が述べられた。

[10] 「妖怪学講義録（総論）」『蔡元培全集』浙江教育出版社、1997 年、第 9 巻第 88 頁。

[11] 高平叔编『蔡元培论科学与技术』河北科学技术出版社、1985 年、第 281 頁。

[12] 『妖怪学講義録（総論）』『蔡元培全集』浙江教育出版社、1997 年、第 9 巻第 73 頁。

[13] 张东荪「文哲月刊发刊词」（『文哲月刊』第一卷，第一期 1935 年 10 月）。

[14] 江绍原『中国礼俗迷信』渤海湾出版公司 1989 年、第 10 頁。

[15] 蔡元培「以美育代宗教説」『蔡元培全集』浙江教育出版社、1997 年、第 3 巻第 58-62 頁。

[16] 蔡元培「関於宗教問題的談話」『蔡元培全集』浙江教育出版社、1997 年、第 4 巻第 380 頁。

[17] 蔡元培「非宗教運動」『蔡元培全集』浙江教育出版社、1997 年、第 4 巻第 591 頁。

[18] 蔡元培「对于新教育之意见」『蔡元培全集』浙江教育出版社、1997 年、第 2 巻第 12 頁。

[19] 周作人「宗教問題」、劉伯明「宗教哲学」（『中国現代哲学史資料匯編』第一集第十冊、第 94 頁。原載『少年中国』第二巻第十一期、1921 年 5 月 15 日）。

（王青・中国社会科学院哲学研究所東方哲学研究室研究員）

International Inoue Enryo Research『国際井上円了研究』1 (2013):130–136
ISSN 2187-7459
© 2013 by Rainer SCHULZER

【設立記念シンポジウム　国際人井上円了―その思想と行動―】

世界哲学の交差点
―井上円了における理論哲学と実践哲学―

ライナ・シュルツァ（**Rainer SCHULZER**）

Abstract:
The presentation on the occasion of the 125th anniversary of Toyo University in 2012 pointed to the significance of INOUE Enryō's 井上円了 writings as a historical crossroads of world philosophy. Two ideas of philosophy were contrasted: what the early Enryō called "Genuine Philosophy" 純正哲学 was characterized by the notion of philosophy as the theory of the system of sciences and of philosophy as metaphysics aiming at ultimate truth. In contrast to such a theoretical philosophy of Aristotelian provenance, a distinct apprehension of philosophy as anthropology, an inquiry into the "Human Path" 人道, or as humanism can also be found in Enryō, starting from his 1899 work, *A Quick Primer in Philosophy* 『哲学早わかり』. Enryō recognized the common existential starting point that such a humanistic philosophy had in the figures of Socrates and Confucius. It is argued that Enryō's ultimate reasons for the foundation of Toyo University were practical ones and hence must be sought for in his practical philosophy.

二つの哲学の捉え方を区別することによって、世界哲学の交差点としての、井上円了哲学著作の意義を指摘する。初期の井上円了の「純正哲学」は、「学問体系を考える科学理論」と「究極の真理を目指す形而上学」という性質を持っ

ており、アリストテレス的な理論哲学に相当する。一方、1899 年の『哲学早わかり』からは、「人間の学」としての哲学、「人道」を考える思想、「人生を向上する」学問といった哲学の捉え方が見られる。このような実践哲学には、ソクラテスと孔子に共通する哲学の実存的な出発点が見つけられる。東洋大学 125 周年の際、学祖井上円了の哲学館を創立する目的を確認するために、その理論哲学よりも、その実践的な思想を検討しなければならいと指摘する。

世界哲学の交差点

西周、福澤諭吉などの明治第一世代の学者は、洋書を翻訳、あるいは意訳しながら、新しい学問的な語彙を形作りました。この近代のアカデミックな用語は、明治第二世代の代表人物である井上哲次郎によって、『哲学字彙』というグロッサリーで、ある意味で規範的にまとめられました。このように初期東京大学で定着してきた、新しい人文学のメタ言語、つまり理論と実践、哲学と宗教、科学と迷信、倫理と幸福、個人と自由、現象と経験、主体と客体、文化と文明、社会と国家、論理と真理、概念と定義などいうパラダイム的な概念は、後に近代の中国語と韓国語にも使用されるようになり、現代、東アジア漢字文化圏の諸大学で行われる人文学の共通用語になりました。

明治時代にみられる言語の近代化は、いうまでもなく大変複雑な過程です。この過程をより詳細に把握するために、概念史というアプローチは、とても有意義であると思っております。本日、すでにブルチャー先生に「主体」の概念史についてとても興味深い発表を聞きました。さらに、東京大学の島薗進先生やその弟子、磯前順一先生によって、「宗教」の概念史が詳しく研究されてきました。「哲学」という造語についてはもちろん、そして「倫理」・「社会」・「自由」などの言葉についても既にいろいろ研究があります。私は博士論文に「真理」の概念を少し研究してみました。他の「理」の熟語については、ブルチャー先生のこれから発表される研究にも期待できます。そして、明治時代の概念史研究のためには、東洋大学の哲学者である柴田隆行先生によって編集された『哲学・思想翻訳語事典』を重要なツールとしてお勧めしたいと思います。

さて、本日は、こういう研究に貢献するのではなくて、明治時代における日本語の近代化の一つの歴史的な解釈に基づいてお話ししてみたいと思います。さきほど

「パラダイム的」と「メタ言語」という言葉を使いました。明治時代に定着してきた新しい人文学の諸用語を大学という研究施設と併せて考察すべであると思います。そうすると、この幾つかの新しい抽象的な概念をアカデミックな研究のツール、あるいは学問的な捉え方として解釈できます。この用語を以て、諸人文学がそれぞれの研究対象を分析したり、再構成したりできます。ある程度社会から離れている近代の研究大学では、メタレベルのような立場から今までの歴史・文化・思想などが把握されます。この意味で明治の近代化した日本語を、新しいパラダイム的な概念構造、あるいは新しいアカデミックなメタ言語として機能してきたと理解できると思います。

井上円了と井上哲次郎という明治の第二世代の代表的な学者は、二人とも周知のように初期東京大学で教育を受けました。二人の井上の著作において、近代の人文学の諸言説を初めてほぼ完成した状態で見ることができます。二人の井上の幾つかの分野にわたる幅広い著作活動は、折衷主義として批判されてきました。二人が哲学体系を作ることに成功したかどうかという問題は別にして、近代人文学の形成過程を背景にすると、折衷主義と違う評価も可能になると思います。二人の井上の著作の中において、印度・ヨーロッパ・東アジアという三つの文化圏の倫理・宗教・形而上学が同じ学問的なメタ言語で把握され、新しい概念構造の中に仲介されたという事実を認めることができます。このように開かれた新しい言説空間の中では、三つの文化圏の思想を比較したり、議論したり、体系化したりできるようになりました。このように考えると、折衷主義として批判するよりも、この新しくできた枠組みこそに実績を認めて、興味深い歴史的段階として考察するほうが有意義であると思います。明治の第二世代に形作られた近代的な人文学の言説は、世界哲学の交差点のように見ることができます。井上円了が孔子・ブッダ・カント・ソクラテスという四人の聖人を選んで、四聖として祀ったことは、この初期東京大学で新しくできたグローバルな視野を表すものであると思います。

「世界哲学の交差点」という表現が内容的にも具体化するために、発表の後半には、『哲学館開設旨趣』と『哲学早わかり』というテキストを中心に、井上円了にみられる二つの哲学の捉え方を抽出して、対照してみたいと思います。

井上円了における理論哲学

『哲学館開設旨趣』という東洋大学の根本となった文書には、若い井上円了の代表的な哲学観がみられます。「それ哲学は百般事物につきて、その原理を探りその原則を定むるの学問にして、上は政治法律より下はもって百科の理学工芸におよび、みなその原理原則を斯学に資取せざるはなし。すなわち、哲学は学問世界の中央政府にして万学を統轄するの学と称する」。この哲学観は、ほぼ純粋にアリストテレスの理論哲学に相当するといえると思います。アリストテレス的な理論哲学は、当時世界のトップの哲学者としてみられた英国のスペンサーに代表されていました。井上円了はスペンサーの『第一原理』を東京大学の時代に外山正一のもとで詳しく学びました。このような理論哲学の一つの側面は、学問体系を考える科学理論です。アリストテレスの『形而上学』に見られるように、哲学は、原理に基づいて世界をいくつかの存在論的な領域に分けて、それぞれの領域に相当する学問を求めます。数字を対象とする学問は数学、生き物を対象とする学問は生物学、心を対象とする学問は心理学、政治を対象とする学問は政治学云々。

このように考えられた学問体系は、近代の研究大学の基本的な構造になりました。学問体系による研究分野は、大学組織のレベルにおいて学部と学科という分け方に相当します。近代の研究大学は、実は施設となったアリストテレス哲学であると言っても言い過ぎではないのです。この科学理論としての哲学観が東洋大学の創立文書に明確に表されているということは、大きな財産だと思っております。さらに、存在論に基づく科学体系を考える哲学の仕事を、「中央政府」の機能に比べることは、井上円了の独創的な比喩でもあるようです。

「哲学は、学問世界の中央政府にして万学を統轄する」学問であると『哲学館開設旨趣』に書いてあります。この引用に書いてある「統轄」は、二つの意味で取ることができると思います。コンテクストは、政治的な比喩であるので、コントロール、あるいは監督という意味が何といっても目立ちますが、井上円了における別の用例をみると（2：36-37)、現代日本語で「包括」の「括」で書いている「統括」としても、つまり「統合する」、あるいは「まとめる」という意味の読み方も可能であると思います。このように解釈すると、哲学には科学理論以外に諸学問の知識を統一する、または統合するという役割もあると『哲学館開設旨趣』から理解できます。この統合する機能を哲学がどうやって果たすかというと、哲学は、他の学問と違っ

て、特別な存在論的な領域を対象とするのではなくて、存在そのものを考えたり、あるいは宇宙の全体について思索したりします。この哲学のイメージは、アリストテレスの言う「第一哲学」に相当するし、井上円了の言う「純正哲学」と同じでもあり、一般的に「形而上学」と呼ばれているものでしょう。

科学理論と形而上学といったような、とても影響の強い哲学観は、遅くとも 19 世紀から、西洋でも、日本でも、専門ではない方々には典型的な哲学としてみられるようになってきました。

井上円了における実践哲学

本日、既に竹村学長がご講演におっしゃった通りに、後期の井上円了は、純粋な形而上学よりも活動や実践を自分の思想の中で重視しました。この井上円了の実践的な視野は、すくなくとも枠組みとして『哲学館開設旨趣』にも入っていると思います。文書の最初のところと、終わりのところにも、哲学館は、「世運の開明」、あるいは「世運の開進」の「補助」になるようにという井上円了の望みが表されています。「世運の開明」と「世運の開進」というのは、世界（もしかしたら世間）の文明開化、あるいは人間文明の進歩として解釈できるでしょう。

さて、究極の真理を追求する理論哲学のような高等な学問が、如何にして人間の文明に貢献できるのか、という問題は直接に明らかではないでしょう。真理が人間のためにどのような価値があるかというのは、真理そのものために真理を考える理論哲学の枠組みの中で解決できない問題であるからです。真理というのは、記述的な妥当性ということであるので、「真理の価値」ということは、理論哲学を越える話です。同じように、井上円了が純正哲学、所謂純粋な形而上学を修める場所として学校を創設しましたが、学校そのものに何の目的があるか、何の機能を果たすべきかというのは、理論的ではなくて、実践的な問題です。言い換えてみると、近代的大学という、研究そのものために研究を行う施設が、人間の文明のために何の価値があるのかということは、実践哲学の枠組みの中で議論しなければならないテーマなのです。

学祖が 125 年前に実践的な理由を以て哲学館を創設したわけですから、学校の目的について知りたいならば、何といっても創設者の意図を検討しなければなりませ

ん。1899 年の『哲学早わかり』という哲学入門講義を読むと、なぜ井上円了が哲学を日本、あるいは人間文明のために必要としたのかもう少し具体的に理解することができます。『哲学早わかり』では、上で話した理論哲学の哲学観も明確に表されていますが、一方、後期の井上円了の、道徳・実践・活動などを重視する思想の芽生え、あるいはその哲学的な基礎も見つけることができます。この講義で井上円了は、「世間の実用に最も遠い無用の学問」という一般的な哲学のイメージに反対しました。

このために哲学を「人間の学」として定義しました。「哲学は宇宙万有の中にて人間の人間たる特性〔…〕研究する」と書いています。さらに、「人間と生まれる以上は、人間の目的を知らずして世を渡ることは最も不都合と考えます。」「その目的を研究することは物理学でもできず、天文学でもできず、ぜひ哲学によらなければなりませぬ。何日間顕微鏡をのぞいていても、そのうちより決して人の道の現れてくる道理なく、また何ヶ月間望遠鏡をうかがっていても、決してそのうちに人の目的が分かるはずはありませんぬ。」井上円了によると、人間とは何か、人間の目的と何か、が分からないと、適切な人生、あるいは人間らしい生活を過ごすことができないし、健康な人間文明を発展させることもできません。それで井上円了が、「いやしくも人間に生まれたる以上は、〔人間の学である〕哲学を修むるは必然の義務と心得てよろしい。」という面白い結論もしました。

続いて井上円了は論語を引用して次のように話しました。「孔子も朝に道を聞いて夕に死すとも可なりとまで申され、その道とは人間の目的のことであります。」明治時代の世界哲学の交差点に立って、比較哲学という分野も開拓した井上円了は、論語だけではなくて、プラトンの描いたソクラテスにも哲学が人道思想、あるいはヒューマニズムとして生まれたことを、よく理解していました。ソクラテスについて次のような適確な記述が書いてあります。ソクラテスは、古代ヨーロッパの「人間哲学の時代」の端緒に立って、「前世紀の万有哲学を一転して、哲学の問題を人間の上に移し、もっぱら倫理および教育の道理を講ずることになり」と話しました。井上円了の指摘した通り、孔子とソクラテス、あるいは論語とプラトンの著作には、人生から始まる、同じような哲学の実存的な出発点をみることができます。

終わりに

さて、井上円了はなぜ純正哲学（形而上学）を修める学校を創設したのでしょうか。この質問に対しても、『哲学早わかり』に明確な回答が書いてあります。純正哲学の個人にとっての利益は、四つの点が挙げられています。「第一に知力を練磨すること、第二に思想を遠大にすること、第三に情操を高尚にすること、第四に人心を安定すること」。第一と第二の点は、そのままで十分明らかであると思われますが、第三と第四の純正哲学の利点は、必ずしもそうではないでしょう。これを更に説明するために、人間の心の在り方について話さなければなりません。つまり、理性を洗練することはどのように情操に影響を与えるのか、究極な真理を思索することは本当に安心させるのか、というような問いは、人間学的な枠組みの中でしか答えることができないでしょう。更に広めていってみると、哲学に基づく教育だけではなく、全ての教育、倫理、政治という実践哲学の根本的なテーマにおいても、それらの価値とそれらの理想的な形を研究することから、「人間とは何か」という根本問題を切り離すことはできません。この意味で井上円了が指摘したように、人間学は、実践哲学の基礎的役割があると認めることができると私は思っております。

（シュルツァ、ライナ・井上円了記念学術センター客員研究員）

International Inoue Enryo Research『国際井上円了研究』1 (2013):137–142
ISSN 2187-7459
© 2013 by MIURA Setsuo 三浦節夫

【設立記念シンポジウム　国際人井上円了―その思想と行動―】

井上円了の世界旅行

三浦節夫

Abstract:
When did INOUE Enryō 井上円了 (1858-1919) first have the idea of traveling around the world? Maybe it was during the years of Western Studies in Nagaoka 長岡 (Niigata Prefecture 新潟県), or during the period on stipend at Tokyo University? During his life, which lasted 61 years, Enryō traveled the world three times.
Enryō started his first journey in June 1888 at the age of 30, traveling on an eastward route through the United States of America, England, France, Germany, Austria, Italy, Egypt, Yemen and China for one year.
The second journey, undertaken at the age of 44, began in November 1902. This time he took a westward route and traveled around India, England, Wales, Scotland, Ireland, France, Belgium, Holland, Germany, Switzerland, the United States of America, and Canada for 8 months.
The third time, at the age of 53, he took a very different route that led him from the southern hemisphere up to the far north and back into the southern hemisphere. He departed in April 1911 and toured for 9 months through Australia, South Africa, England, Norway, Sweden, Denmark, Germany, Switzerland, France, Spain, Portugal, Brazil, Argentina, Uruguay, Chile, Peru, and Mexico.
By traveling the world, Enryō was refining his understanding and thinking, which he later translated into action. I will try to elaborate on the substance of INOUE Enryō's global perspective.

井上円了（1858 年・安政 5 年–1919 年・大正 8 年、以下円了という）が、世界を旅行しようと思い立ったのはいつ頃のことであろうか。新潟県の長岡の洋学校時代か、あるいは東京留学した東京大学時代であろうか。

円了は 61 歳の生涯において、3 度の世界旅行をしている。

第 1 回は 30 歳のときで、1888・明治 21 年の 6 月に出発して、1 年間をかけて、アメリカ、イギリス、フランス、ドイツ、オーストリア、イタリア、エジプト、イエメン、中国という東回りのコースをとった。

第 2 回は 44 歳のときで、1902・明治 35 年の 11 月に旅立ち、今度は西回りのコースで、インド、イギリス、ウェールズ、スコットランド、アイルランド、フランス、ベルギー、オランダ、ドイツ、スイス、アメリカ、カナダという各国を 8 ヵ月かけて回った。

第 3 回は 53 歳のときで、南極と北極、そして南半球を中心とするという通常の世界旅行と異なるコースをたどった。出発は 1911・明治 44 年の 4 月で、オーストラリア、南アフリカ、イギリス、ノルウエー、スウェーデン、デンマーク、ドイツ、スイス、フランス、スペイン、ポルトガル、ブラジル、アルゼンチン、ウルグアイ、チリ、ペルー、メキシコを 9 ヵ月かけて回った。

円了は世界を旅行することによって、自らの思想にその知見を刻み、それを行動に移した。こうした円了の国際的視野の内容を明らかにしてみたい。

井上円了が、世界を旅行しようと思い立ったのはいつ頃のことであろうか。新潟県の長岡の洋学校時代か、あるいは東京留学した東京大学時代であろうか。

文末に掲げた地図のように、円了は 61 歳の生涯において、3 度の世界旅行をしている。

第 1 回は 30 歳のときで、念願の私立哲学館の創立（1887 年・明治 20 年 9 月）から 1 年たらずの 1888 年・明治 21 年 6 月に出発して、1889・明治 22 年 6 月に帰国した。1 年間をかけて、東回りのコースをとって、アメリカ、イギリス、フランス、ドイツ、オーストリア、イタリア、エジプト、イエメン、中国を回った。

この第 1 回の世界旅行について、円了は一言でこう結論づけている。「欧米各国のことは日本に安座して想像するとは大いに差異なるものなり」。こうして世界を体感した円了は、『欧米各国政教日誌』（上・下編）にその印象をまとめている。この本は日誌という題名をもっているが、本文は日付順ではなく、項目順で、宗教、風俗、習慣を中心に 291 のテーマに分けて書かれている。そのため、私は残された資料か

ら記録を日誌的にまとめたことがある。そこには、アメリカでの猛暑や野菜の大きさなどに驚いている姿が記されている。ロンドンで地下鉄の駅を尋ねて、「君が立っているところが駅だよ」と言われるなど、まさに「日本に安座して想像」できないことばかりだったのであろう。

この旅行は宗教と政治に関する調査を主目的にしていたが、円了は積極的に学術機関を回ってもいる。オックスフォード大学、ケンブリッジ大学、パリ大学、ベルリン大学、その他の博物館や美術館を見学している。

この旅行の記録である『欧米各国政教日誌』の最後に円了が記していたのはつぎのような結論である。日本は欧米のものを取り入れて、日本固有のものを捨てる傾向がある。「日本の独立」「独立の精神」を維持するためには、西洋諸国のように、こうした傾向を変えて、日本固有の言語、宗教、歴史、およびその他の日本固有風俗を改良保存しなければならない。

こうした知見を得た円了は、帰国後に、哲学館の独立（新校舎の建設)、および学科の改正（東洋部を主とし、西洋部を副とする）を行っている。

この第 1 回の世界旅行からおよそ 15 年後に、円了は第 2 回の旅行を行っている。第 2 回は 44 歳のときで、1902 年・明治 35 年 11 月に旅立ち、1903 年・明治 36 年 7 月に帰国した。今度は西回りのコースで、インド、イギリス、ウェールズ、スコットランド、アイルランド、フランス、ベルギー、オランダ、ドイツ、スイス、アメリカ、カナダという各国を 8 ヵ月かけて回った。

第 2 回は、はじめにインドで仏跡巡拝し、ついでヨーロッパへ回った。そして、ロンドンで「哲学館事件」の発生を知る。当初、円了はこの旅行の目的を西洋の大学の運営方法を学ぶことに置いていたが、事件の発生を聞いて、その目的を変更したのだろうか。この旅行の主たる部分がロンドンから離れること 200 マイルのイギリス北部のリーズ市近在のバーリー村に 1 ヵ月滞在し、さらにアイルランド、ウェールズを巡回して、およそ 2 ヶ月後にロンドンに戻って来たからである。この第 2 回の世界旅行の印象は『西航日録』として記録・刊行されている。

父・円了のこの旅行の印象を長男の玄一はこう語っている。「父は第 2 回の外遊をした折、英国各地を 2 ヵ月にわたりつぶさに視察した結果、英国人の個人主事、自由主義の長所を認めた。元来彼は、日本人にはめずらしく胆汁質で、神経質なところは微塵もなく、意志が強くて自己の信ずる道を黙々と実行して行くところは、英国人の性格と似通っているので、短期間とはいえ、英国の生活は気に入ったようで

ある。その言論の自由、人格の尊重、社会道徳の発達などとくに羨んでいた。」

円了は同じ島国に暮らす日本人と英国人を比較して、日本人の「小国的気質」と英国人の「大国的気質」を指摘し、日本人の改良を訴えた。そして、帰国後、バーリー村での体験などをもとに、「修身教会運動」を提唱し、全国各地、とくに僻地の農村・山村・漁村などで社会道徳＝社会教育の講演を巡回して行うようになった。これが円了の全国巡講の始まりである。

しかし、帰国後の円了を悩ましたのは、のちに明治時代の二大思想事件の一つに位置づけられた「哲学館事件」の社会的影響であった。そのために、円了は全財産を寄付して哲学館を財団法人「東洋大学」として、大学から引退した。引退後は一人で、修身教会運動を続け、年間 200 日以上の講演旅行を行い続けた。

こうした全国巡講を中断して行われたのが第 3 回の世界旅行である。第 2 回と今回の間は 10 年余りの間隔で、年齢は 53 歳で、南極と北極、そして南半球を中心とするという通常の世界旅行と異なるコースをたどった。出発は 1911・明治 44 年 4 月で、帰国は 1912 年・明治 45 年（大正元年）の 1 月である。オーストラリア、南アフリカ、イギリス、ノルウェー、スウェーデン、デンマーク、ドイツ、スイス、フランス、スペイン、ポルトガル、ブラジル、アルゼンチン、ウルグアイ、チリ、ペルー、メキシコを 9 ヵ月かけて回った。

すでに述べたように、この第 3 回は地球を横に回るという当時の通常のルートとは異なって、縦に旅行していることが特徴である。これまでの欧米中心の旅行ではなく、南極、北極を臨める極限まで行き、そして、アフリカ大陸、南米大陸を旅行している。円了の意図は世界の 5 大陸と 2 極を訪れて、まさに「世界旅行」を完成しようとしたのであろう。この第 3 回の記録である『南半球五万哩』を読むと、ニュージーランドから南アフリカ、そしてノルウェーへと展開し、南半球から北半球の両極限を最初に思い立つように回っていることが記録されている。その後、南米各地を旅行している。

第 3 回の旅行で円了は自ら考えた「世界旅行」を完成させ、そして当時めずらしかった記録である『南半球五万哩』は、実は、日本人による初めての南半球の旅行記であることがわかった（国際井上円了学会のフランス研究集会において、市川義則氏の研究発表による）。全国巡講を各地で展開する円了は、今後の日本人の活躍の場として南米諸国に注目し、講演の題目の一つに位置づけて、移民を奨励してもいた。

円了はこの 3 回におよぶ世界旅行を通して、世界から日本や哲学館を見ていたが、同時に日本の現実を世界基準に発展させようとも考えていた。国際人としての複眼が円了の思想と行動の特徴になって、その生涯を貫いている。「人間一人が一生でどこまでできるのか、それを試してみたい」という信念とロマンをもった人生であった。1919 年・大正 8 年 6 月 6 日、中国の大連で講演中に脳溢血で倒れ、そのまま客死した。円了死去の報道については、国内はもちろん、ＡＰ電で海外へも報道された。掲載された『ニューヨーク　タイムズ』の記事をみると、円了の種々の業績が紹介されている。その記事では”Dr. Enryo Inouye, a widely known scholar in Buddhistic philosophy,”“He had traveled extensively in the United States and Europe.”と記されていて、円了の世界旅行を業績の一つに挙げている。鎖国から開国へと展開した近代日本の中で、円了はもっとも広い国際経験を持った人物として、改めて注目されてよいであろう。

（三浦節夫・東洋大学ライフデザイン学部教授）

北欧視察国
ノルウェー イギリス アイルランド デンマーク
フランス ドイツ オーストリア ハンガリー
イタリア フランス ポルトガル スペイン
ノルウェー
イギリス
デンマーク
アイルランド
ドイツ
ハンガリー
フランス オーストリア
スペイン
イタリア
ポルトガル
ロシア
カナダ
アメリカ合衆国
中 国
エジプト
インド
イエメン
ハワイ
メキシコ
フィリピン
太 平 洋
太 西 洋
インド洋
ペルー
ブラジル
チリ
ウルグアイ
アルゼンチン
オーストラリア
南アフリカ
井上円了の海外視察経路
第1回 明治21年 6 月 9 日～22年 6 月28日
第2回 明治35年11月15日～36年 7 月27日
第3回 明治44年 4 月 1 日～45年 1 月22日

International Inoue Enryo Research『国際井上円了研究』1 (2013):143–144
ISSN 2187-7459
© 2013 by International Association for Inoue Enryo Research 国際井上円了学会

【設立記念シンポジウム　国際人井上円了―その思想と行動―】

討論（抄録）

三浦（司会）：各パネリストの先生方、お互いの報告を聞いて、ご意見ご質問がありましたらよろしくお願いいたします。

シュルツァ：王先生の発表を聞いて、新しい人文学の用語が、どのように中国や韓国語に流入したのか、という過程について知ることができました。かなり早い時期に、井上円了の著作の中国語訳がいくつも出版されているということも分かり、東アジアにおける井上円了の影響という研究はとても興味深いものになると思いました。

王：はい、私もそう思います。実は、私も今回の報告をきっかけにして、初めて、井上円了の中国に対する影響ということを研究しました。そこで、井上円了は近代中国に対してこれほどの影響があったのか、ということを改めて認識することができました。今回は蔡元培の翻訳した『妖怪学講義録』を中心に取り上げましたが、他の人の翻訳を調べると、また新しいことが分かるかもしれません。ご提案ありがとうございました。

ブルチャー：私も王先生のご発表は、すごく面白いと思いました。また一点、梁啓超について付け加えたいと思います。彼は『新民報』の中で中国における最初のカント紹介も書いています。その最初の所で、哲学館に関する話が出てきます。四聖について梁啓超が聞いて、それでカントを中国に紹介するようになりました。

王：梁啓超もまた近代中国思想史においてとても有名な人物です。彼は西洋哲学を中国に紹介しましたが、彼もまた日本で留学した経験もあります。ですので、もしかしたら日本をルートとして、日本を介して西洋哲学を紹介したのかもしれません。先生がご指摘したように、例えば、どういう具体的な形で西洋哲学に接触し、それ

からどういう点を中国に紹介したのか。またその場合の彼の西洋哲学、例えば、カントについての理解と、また日本のカント研究とどう違うのか、その相違にどのような意味があるのか、そういった点についてこれからもっと研究していく必要があると思います。ありがとうございました。

三浦：今回のシンポジウムのテーマは、国際人・井上円了でしたが、お話に出てきましたように、円了先生は国際的な影響を実際に与えたということですね。コプフ先生、いかがですか。

コプフ：とても面白いご講演を聞かせていただいていろいろと勉強になりました。

International Inoue Enryo Research『国際井上円了研究』1 (2013):145–157
ISSN 2187-7459
© 2013 by Eddy DUFOURMONT エディ・デュフルモン

【　論文　】

中江兆民と仏教―井上円了と中江兆民の論争の再考

エディ・デュフルモン（Eddy DUFOURMONT）

要旨：
明治思想史において井上円了に仏教への関心等のため重要な立場が与えられるが、仏教への関心は井上に限らず、中江兆民にも現れたことを証明して、中江兆民の哲学を再考したい。それは従来の研究において取り上げられなかったけれども、「破唯物論」の著者であった井上の立場と、唯物論「続一年有半」の著者であった中江兆民の立場が哲学的にも政治的にも異なっただけに、彼等の哲学の相違を論じた上で、明治思想史における仏教の位置をより明らかにすることができるように思われる。

はじめに

思想史上、明治という時期はヨーロッパの哲学を獲得した上で日本の哲学が形成された時期と看做されている。その点で、井上円了（1858 年–1919 年）と中江兆民（1847 年–1901 年）は主な思想家とされ、高く評価されているが、一見すれば彼等の位置は対照的に見える。つまり、宗教とりわけ仏教を重視したばかりでなく、哲学学会の設立に関わった円了と違って、兆民は、「日本には哲学無し」という文章を書き残した[1]し、無神論と唯物論を述べた。さらにいえば、井上円了は 1898 年に『破

唯物論』というタイトルで著作も著した。また、兆民が自由民権運動の思想家であり、円了が政府に近かった人物であったことで政治の側面でも円了と兆民は対照的であった。このように、円了と中江を対照的な位置に置くことができるように思われるが、円了と兆民の相違を論じれば、進化思想の影響を強く受けた明治時代における宗教の問題を理解できるのではないか。特に仏教に焦点を当てるならば、円了と兆民の比較は有意義であり、明治時代における仏教の位置、また当時の哲学観を考え直す機会になると考えられる。

しかし、中江兆民がどれほど仏教を自分の思想の要素としたかということは未だに十分に研究されていない。それに関して最初の問題点は、兆民における仏教の位置が徹底的に検討されていないことにある。従来の研究において、「先生平生禅を好み多く交を方外に結び、且つ博く仏典語録を猟渉」[2]したと書いた幸徳秋水の記録を踏まえた小島祐馬は、兆民が『史記』、『荘子』と禅宗の『碧巌録』を愛読してその三冊が兆民の文章に大きな影響を与えたことを指摘し、初めて兆民の思想における仏教の存在を証明した[3]。上山春平は、「兆民の育った日本社会が無神論的傾向の強い仏教圏に属すること、とくに兆民が仏教系の思想の中でも無神論的性格の徹底した禅に関心をもっていた」[4]という興味深い仮説を述べたが、それ以上兆民における仏教の位置を徹底的に考察しなかった。

福永光司はより進んで兆民と禅について論じたが、仏教そのものより、むしろ仏教と荘子の関係を証明し、「「山川草木一切成仏」の禅の仏教思想が『荘子』の「道」の哲学にその源流を」持ったのを主張することに止まった[5]。もう一つの問題点がある。上山氏は、兆民の唯物論の要素として、フランス唯物論の影響を認めたものの、それと仏教を区別して、仏教の役割も重視すべきと述べた[6]が、兆民はフランス思想を通じて自分の仏教観を作った可能性を考えなかった。よって、以下では兆民における仏教の位置をより徹底的に論じてみたい。

１．兆民における仏教の存在を問う

筆者は以前に公刊した論文で、兆民の唯物論が晩年からではなく、当初より存在し、彼の生涯において一貫した思想であったという仮説を述べたが、また彼自身の唯物論を考えるため、どのフランスの思想家でも（ルソーを含めて）兆民は意図的

に受け取った側面があるし、受け取りたくなかった側面もあることを証明した[7]。仏教の場合にも兆民は同じ態度を取ったといえる。たしかに中江兆民が釈迦と仏教を批判した箇所はある。たとえば、『続一年有半』（1901 年）において、兆民は書いている。

「余は断じて無仏、無神、無精魂、即ち単純なる物質的学説を主張するので有る」[8]。

「釈迦耶蘇は不朽不滅して已に久しきも、路上の馬糞は世界と共に悠久で有る」[9]。

ところが、兆民は無神論のもとで仏教を批判したのだからといって単に仏教を蔑視したわけではない。兆民は、釈迦を孔子とソクラテスと共に賢者としてよく例えとしている[10]。

同じ『続一年有半』でも、兆民曰く

「釈迦老子も初年の間は、専ら天下人心の妄念妄想を一洗し、根本的に其自説を蒔き付けやうとして所行無常[11]とか、唯此一事実、余二即非真[12]とか、都て世界万物を一無に帰せしめて、唯心のみを有とした様だが、是も実は矢張方便で有った」[13]。

兆民は孟子に加えて道教の影響をよく受けたのはよく知られており、『続一年有半』にもその影響が現れるが、先の箇所を読めば、兆民が仏教に道教と同じ評価をしていることに注目すべきである。それに、『続一年有半』で兆民が仏教と道教と儒教がキリスト教よりも優れていると述べている[14]。兆民の評価は、仏教と道教の完全な肯定ではないということはいうまでもないが、仏教と道教が、人類の歴史の中で、無神論への段階であったことを認めた評価であった。それは、『一年有半』でも現れる。「日本には哲学無し」を書いた後、兆民は以下のように書いている。

「唯仏教僧中創意を発して、開山作仏の功を遂げたるもの無きに非らざるも、是れ終に宗教家範囲の事にて、純然たる哲学に非ず」[15]。

この箇所は否定的に理解できるが、仏教は哲学ではないにもかかわらず真の哲学への段階であったと、肯定的にも、理解できる。

２．仏教は無神論。フイエを経由した仏教の理解

そこで、兆民に強く影響を与えたフランスの哲学者のことを見逃していけない。というのは、兆民は日本で漢学を勉強しながらも、フランスの哲学者のもとでも自分の仏教観を作ったからである。とりわけ、『理学沿革史』のタイトルで兆民が翻訳

したアルフレッド・フイエの『理学沿革史』の中で、仏教がいくつかの箇所で言及されている。

フイエはまず仏教を「印度の哲学」とし、中国、エジプト、ユダヤ人の思想と共に（イスラム哲学が完全に無視されて)、ギリシャとヨーロッパの先に現れる「古昔ノ理学」としている[16]。

つまり、フイエの哲学史において、当時の東洋学者と同様に、非ヨーロッパの哲学は、哲学の原始的段階に過ぎず、ギリシャとヨーロッパの哲学に当たる「真」の哲学になれない。孟子と荘子を愛読した兆民がフイエの論説を翻訳しながらもそれに完全に納得できたのは疑わしい。しかし、兆民の好奇心を引いたかもしれない別の箇所がある。というのも、フイエは釈迦が民主主義的側面と、無神論と唯物論に近い側面のある思想を述べたことで仏教を高く評価したからである。その二つの側面を兆民が自分の信念にしたと考えられる。

まず、フイエによれば、釈迦は「一切衆生皆平等ニシテ貴賤高下有ルコト無シ（省略）四海ノ人ヲ視ルコト兄弟ト異ナルコト勿レ」と述べた。その点で「国家ヲ経理スルノ道ニ至リテハ初ヨリ之ヲ度外ニ置ク者ノ如シ」と書くがフイエは「義ニ至リテハ藐焉トシテ聞クコト無シ」と書くよう、仏教に賛成である[17]。

平等の普遍性を信じた兆民がフイエの論説に賛成であったとすれば、フイエを通じて仏教の肯定的な見方を受け取っただろう。更にいえば、フイエは孟子の思想を紹介し、打幕政論と特徴づけている[18]。仏教に関する箇所と同様に、フイエを読みながら兆民は中国思想にも民主主義思想の要素を見つけたかもしれない。それはリベルテ・モラールを説明する「心神の自由」の中でも確認できる。「自ラ意ヲ創シ（省略）利益スル有ラント欲スル此レモ亦以テ人心自由ノ性有ルノ明証ト為ス可キナリ」と述べている兆民は「瞿曇曰く唯此一時事実[19]ト其意モ亦仲尼一貫ノ義[20]ト相同ジケレバ此レ瞿曇モ亦人心ヲ以テ自由ノ性有リト為スナリ」と書いている[21]。

次に、無視論に関するフイエの仏教観を論じよう。フイエは「静観深察ノ工夫ヲ用ヒ自ラ一説ヲ創スルコトヲ求メ稍々波羅門教ノ範囲ヲ出」た「碩学ノ士輩」として釈迦と、ヴェーダ時代の唯物的哲学者であったカピラ(kapila)を紹介し、カピラの説は「互官ノ感触ヲ主トシテ（省略）其極終ニ神ナル者有ルコト無シ」、「サンシュアリスム」と定義されている[22]。

面白いとことに、兆民と翻訳と原文を比較すれば、兆民はフイエの書くところの意味を若干鈍化していることがわかる。すなわち、フイエは原文で「Kapila est l’auteur

d'un système sensualiste qui semble aboutir à la négation de Dieu」と書くように、フイエは推定を述べているが、兆民はそれを確実として記述している[23]。『理学沿革史』においてカピラの思想は完全に唯物的無神論になっている。もちろん、インドの哲学はカピラに限らないが、彼を特に紹介するフイエの意図があるし、和訳での兆民の意図もある。さらに、次の段落にも同じ勝手な翻訳を見出すことができる。*Bhagavadgītā* の引用をしたあと、フイエが「les sens sont puissants, mais l'âme est plus puissante que les sens, l'intelligence est plus puissante que l'âme, et au-dessus de l'intelligence s'élève l' Être」と書いたところ、兆民は Être の代わりに、「神」と書いた。このように、兆民の『理学沿革史』でフイエの批判している *Bhagavadgītā* は有神論になっており、カピラと対照されている。

釈迦の説は、「専ラ論理≪ロジック≫ノ学」であり、「セプチシスム」と定義されている。以上のカピラと釈迦の説は兆民の唯物論と無神論に関連させることができるのではないか。フイエ自身は「僧侶ノ威権ヲ破壊シ道徳ノ諸行ヲ貴尚シテ一切宗教に係ル儀典ヲ廓除せり」、あるいは「自ラ号シテ理学士ト称シテ絶エテ神ノ名号ヲ仮リテ唱説スルコトヲ為サズ」と書き、反宗教者という釈迦の肖像を描いており、道徳は宗教の位置を占めるべきと唱えている[24]。

このように、兆民の唯物論はフイエなどのフランス哲学を経由して仏教を再発見したといえる。

３．兆民の政治思想と哲学における仏教的要素

兆民は自分の翻訳と著作において孟子と道教の用語を使ったのはよく知られている[25]が、仏教もまた然りである。兆民は、自分の身体を超えて真理を探究すべきということを推薦する仏教を高く評価したと思われる。それは、真理の超越的な質を説明するために、臨済宗の『碧巌録』から、兆民が全生涯を通じてよく使った表現の「両鏡相照」によって代表されている[26]。

また、東洋自由新聞の社説で、中江はレイベルテ・モラールについて論じるところで、「六欲五悪」という表現を使っている[27]。「五悪」は兆民自身が創った言葉のようであるが、「六欲」は疑問なく仏語の言葉で、六根から生じる欲を意味している。要するに、この論文でも仏教の存在が現れる。

兆民は「六根」という言葉も使っている。その言葉は日常生活の言葉であるのはいうまでもないが、兆民は明らかに「瞿曇ノ所謂六根也」と書いて言及している[28]。言葉の六根はフイエの『理学沿革史』の中でも現れ、兆民は「ニルワナトハ六根ノ生ヲ解脱シテ不生不滅ノ域ニ侵入スルヲ謂ウ」と翻訳している[29]。

六根（サンスクリット語では ṣaḍindriya）とは仏教で眼・耳・鼻・舌・身・意の 6 種の能力を意味する（別の定義がある）。六番目の「意」の能力は「心」、「精神」、「智」の同類語になっている。興味深いのは「六根」を通じて身体と精神が同一したものになっていることである。『続一年有半』では、兆民は身体から別れており、身体と共になくなる精神像を述べているが、身体の五感の傍らに、意志という能力の存在を認めている。そこには、仏教の六根に近い発想があるではないか。しかし、兆民の唯物論が正反対的に異なっている点がある。それは身体とこの世を認めた上での幸福の探求である。『理学沿革史』の翻訳の中で仏教の特徴として兆民が加えたように、「六根ノ生ハ本空幻なり」[30]。兆民の唯物論は逆に精神と体の区別づけがない身体を通じて真理に至れると考えている。

六根について論じて兆民は次のように説明している。その「心神感応ノ力」とは「感受・フイーリング」と「願欲・ウイル」と「意念・ソート」のことであり、またソートは「合併力・アグリメント」と「差別力・ヂスクリミネーション」と「記臆力・メモリー」という「三作用」である[31]。このように、以外なことで、兆民の論説は愛読したフランスの哲学でも中国思想でもなく、英語圏の思想家の引用に基づいている。兆民は誰の著作を引用しているのかを説明しないので、その思想家が誰かということは確認しがたい。

兆民が仏学塾においてとスペンサーの『心理学原理』を使用したのは確かであるが、その哲学者は「本論」で現れる用語を使った精神論を述べていない。筆者が調べたところ、アレクサンダー・ベイン（1818 年－1903 年）の処女作であった *The Senses and the Intellect*（1855 年）の中で、全く同じ用語の精神論を見つけた[32]。ベインは、科学としての心理学の創設者の一人であり、 ジョン・スチュアート・ミルの友人でもあった。別の傍証は引用の著者がベインであったことを証明している。ベインの名前は『理学沿革史』の中で言及されているし、兆民自身も『理学鉤玄』で、イギリスの主な哲学者として彼の名前に言及している[33]。つまり、兆民がベインの存在を知っていたことは疑いようがない。さらに、兆民がフランスで留学していたころ、ベインの著作はフランス語で翻訳されていた[34]。このように、「本論」で引用されて

いる精神論の哲学者がベインであった可能性は高い。ところで、ベインは唯物論者ではなかったけれども、形而上学から離れた、完全に体の感覚に基づいた心理学を目指したことに注目すべきである[35]。兆民におけるベインの影響はこれから更に論じられるべきだ。

４．兆民とショーペンハウアー

兆民と仏教を論じる際に、仏教を尊敬したショーペンハウアーの存在を見逃してはいけない。兆民は、ショーペンハウアーの「*Über die Grundlage der Moral*」を、Auguste Laurent Burdeau（1851 年－1894 年）による仏訳の「*Fondement de la morale*」から 1894 年『道徳学大原論』のタイトルで翻訳した。それはショーペンハウアーの本の中で仏教が現れるからだろうか。従来の研究において兆民がその著作を翻訳した理由はほとんど解明されていない[36]。ショーペンハウアーの著作は兆民が愛読したルソーの『人間不平等起源論』を継承するものであると共に、孟子の主張する「惻隠の心」という言葉で、Mitleid を意図的に翻訳したという理由がある[37]。

更に、ショーペンハウアーがキリスト教から完全に乖離していないカントの道徳観を批判する点で、無神論者の兆民を引き付けたのだろう。また Burdeau 自身も文部大臣として、政教分離を唱えて世俗主義的な教科書を書いた事実を無視していけない[38]。しかし、『理学沿革史』ではフイエはその点でショーペンハウアーを鋭く批判している。フイエにとって、仏教とショーペンハウアーの認める欲望の解脱が厭世主義に過ぎず、ショーペンハウアーの考える自由は、個人に基づいている、普遍的な価値としての自由ではなく、個人性を否定する形而上の自由に他ならない[39]。

兆民の翻訳したジャンマリー・ギュイヨーもショーペンハウアーの厭世主義を批判しており、彼に楽観的な意義を与えている[40]。兆民も『理学鉤玄』の中で同じ理由でショーペンハウアーをよく批判し、また兆民によれば、ショーペンハウアーの好んだ「意志」という概念は神の別の名前になっている[41]。更に、ショーペンハウアーは輪廻に対して曖昧な態度を示した事実もある[42]。ようするに、兆民にとってショーペンハウアーの哲学は十分に無神論ではなかったようであるし、ショーペンハウアーの厭世主義はよろしくなかったのである。

５．井上円了との論争

兆民がそれほど仏教を利用したのだとすれば、井上円了の哲学との相違をどういう風に理解できるか。

円了は「哲学は総合の学なり」、「科学の結果を集大成するもの是哲学なり」と書いている[43]。それは、兆民と同じ出発点といえよう。

ただし、兆民は明らかに宗教と科学の区別をつけている。それは彼に限らず、他の哲学者にも現れる。たとえば、兆民と同様に唯物論者であった津田真道も、科学の一部であり、帰納法に基づいている哲学と、演繹法に基づいて「万古不易の道理」を求めており、虚学に過ぎない仏教と儒教という宗教の間に区別つけている[44]。円了は別の道を辿っていく。つまり、彼は兆民の正反対で唯物論から哲学を始める。円了も兆民も「元素」、または「有形」と「無形」という概念に基づいて宇宙論を述べている。ところが、その概念の定義が違っている。円了によれば、元素は、「無形中に有形を含み、有形中に無形を含む、即ち有形無形の相含」だとしており、有形は物質性であり、無形は非物質性である[45]。兆民も宇宙が「大有」と同時に「大空」と述べた点で、有形と無形の区別を相対化しているが、元素は彼において完全に物質性である[46]。

同じく、時間と空間について、円了は「無限の形式なり」と述べて[47]、兆民と同様であるが、円了は「物的にもあらず、心的にもあらず」とする一方、兆民は完全に「物的」としている。それゆえ、円了は兆民の無霊魂論を鋭く批判しており、「其皮相の浅見たるは一笑せざるを得ず」と書いている。というのは、円了が「身体を造り出す前に、精神作用を造り出すべき生元あるを要す、是れ身心の根元なり」と考えているからである[48]。

そもそも、円了の考えた唯心論と唯物論とはなんであったか。彼によれば、「外界を起点とする」唯物論は、「内界を排除せんとし」、唯心論は「内界を根拠と」して「外界を否定せんと」する[49]。しかし、本当にそういう風に哲学の唯心論と唯物論を定義できるのか。たしかに、円了は「世界の原始及物質の本源は不可知的なりと断定して置くより外に説明の道はありませぬ」と書く[50]が、そのような批判は兆民の唯物論に適用できない。

ともかく、円了は唯物論と唯心論を超えて進んだ「新唯心論」を主張しようとした。しかし、円了の「新唯心論」は従来の唯心論と同じ思想に過ぎないという疑問

が起こる。「余が説は此両面を存する中庸説なれば、唯物にもあらず、唯心にもあらざるべきも、二者相対する時は唯心論を取るものであります」と彼は述べている[51]。井上円了の態度は、唯物論と唯心論を統一した、哲学史の第三段階になる井上哲次郎の実在論（折衷主義）に近い[52]。

円了が唯物論を排斥したのは従来の宗教を庇うためではない。実は、円了も進化論のもとで、「拝物教」、「拝人教」、「拝天教」、「一神教」が現れたとき、「哲学の知識に乏しく理性の心眼の未だ明か」ではなかった[53]。さらに、円了は、不合理性という点でキリスト教を鋭く批判しながらも、宗教そのものを決して排除しなかった。逆に、「我第一敵は非宗教にして、すべて宗教と其主義を異にする理学哲学の類是なり。之に対すれば、耶蘇教も佛教も共に同朋同類となる」と述べている[54]。

兆民の思想において進化論は無神論の武器になっており、円了の場合、進化論と仏教を一致させようとている。が、円了は進化論の理解はどれほど正しいだろうか。というのは円了は進化論が生き物また有形学の範囲だけに適用されるべきであり、心理や道徳や宗教に適用されるべきではないと考えているからである[55]。また、円了、物質不滅、勢力恒存、因果永続という論説に賛成であり、その論説のもとで、進化とは単なる進化でなく、進化と退化を総合した「大化」、「輪化」が宇宙の大原理であるとしている[56]。要するに、いくら科学の役割が評価されても、円了の理解する進化論とは、科学的な進化論ではなく、宗教的な原理としての進化の論理に過ぎない。

宗教に進化論を適用すると、円了は一神教などの従来の宗教よりもパンティズムが宗教の進歩を代表すると考えている。興味深いことに、兆民もパンティズムを、多神教と一神教より進歩した宗教と考えて無批判に紹介している[57]。

しかし、兆民は、哲学が人類の歴史において宗教より進んだ段階であると考えた。円了は宗教も哲学も進歩できるし、「哲学は知性及び理性の作用によりて、表裏両面より宇宙の真相するもの、宗教は信性の上に感受したる一如の衝動を実際に応用する道を開示するものとなすにあり、故に一は理論的、一は実践的なるの異同あり」と書くように[58]、宗教の役割は哲学（科学）の役割に添ったものであるとしている。

では、円了によれば、パンティズムが宗教の最後の段階だとすれば、なぜ彼は神儒仏道を守ろうとしたのだろうか。それは理解しがたい。円了にとって唯物論が拝金宗と体欲宗の思想であることと、三道（神儒仏道）と違って、「俗道」の名前付で外来の思想であることを強調している。つまり、唯物論への批判は、「護国愛理」と

いう標語のもとで「皇室國體と共に栄え共に盛んなりし神儒佛三道」を守るためであった[59]。それは、円了の哲学が「新唯心論」と主張しながらも、とにかく唯心論であったもう一つの証明ではないか。

結局、兆民と円了が政治と唯物論を巡って対象的な立場にいたにもかかわらず、明治時代に日本の思想家がどういう風に哲学そのものを考えたかという問題に関して、彼らの相違点と類似点は興味深い。彼らの相違点はよく指摘されてきたが、類似点もあった。兆民も円了も進化論と宗教を巡る論争の影響を受けて、また日本の運命を憂えて、哲学を日本国民の基礎とすることを欲した。さらに、彼らは歴史的段階としてヨーロッパとアジアを越えた新しい哲学を目指していた。では、仏教がどのような位置にあったか。兆民はルソー研究などのため西洋学者というイメージを持たれているが、以上に証明したように、円了と同様に仏教を自分の思想に参考した。その意味で、明治時代においてヨーロッパの哲学が導入されたからといって仏教が単純に批判や排除の対象に過ぎなかったわけではない。

ただし、円了と兆民の仏教観と哲学観が違ったことは否定できない。その相異は基本的に彼らの政治的な意図にあった。兆民は自由を獲得することができる道徳を目指しており、仏教を利用したのは仏教やキリスト教といった宗教を超えた哲学の無神論・唯物論を主張するためであった。円了は逆に、指導者の利用できる、キリスト教に抵抗することができる新しい教化を目指しており、仏教を利用したのは、新しい仏教を、無神論・唯心論としての仏教的な哲学として主張するためであった。

結論

兆民のケースが示すように、明治という時期は単にヨーロッパの哲学を受け取った時期なのではなく、哲学を獲得した上で仏教などの思想を再考察した時期であったことは事実であったし、哲学と仏教両方から要素を受け取る態度は井上円了に限らなかった。兆民は、単純に日本における従来の仏教解釈を利用せず、フランスなどのヨーロッパの哲学者の仏教観も利用して、自分の仏教観を作っており、その上で、自分の唯物論を作った。彼は基本的に時間と空間を越えた「真理」を重視したからこそ、有神論に至らず、この世から離れることを招く荘子や仏教を利用したかったということがわかる。井上円了は逆に宗教の重要性を再発見した。両名の立場

は対照的であったことはいうまでもないが、二人とも近代における仏教の歴史を代表したといえる。

注

[1] 中江兆民『続一年有半』(『中江兆民全集』第 10 巻、岩波書店、1983 年)、p.255。

[2] 幸徳秋水『兆民先生』岩波文庫、1960 年、p.30。

[3] 小島祐馬『中江兆民』弘文堂、1949 年、p.25。

[4] 上山春平「兆民の哲学思想」(桑原武夫編『中江兆民の研究』岩波書店、1966 年)、p.39。

[5] 福永光司「中江兆民と『荘子』と禅」、月報５、『中江兆民全集』第 2 巻、前掲、pp.1-6。

[6] 上山春平、同一、p.39。

[7] Eddy DUFOURMONT. "Nakae Chōmin a-t-il pu être à la fois un adepte de Rousseau et un matérialiste athée ? Une tentative de resituer sa philosophie à la lumière de ses sources françaises et du Citoyen de Genève", *Ebisu*, 45, printemps-été 2011:5–25.

[8] 中江兆民『続一年有半』前掲、p.235。

[9] 同一、p.242。

[10] 例えば、中江兆民「古今亜細亜地方の癖として」(『中江兆民全集』第 14 巻)、p.226。「決闘」(『中江兆民全集』第 11 巻)、p.269。『一年有半』(『中江兆民全集』第 10 巻)、p.161。

[11] その言葉は涅槃経と妙法蓮華経にある。

[12] その言葉は妙法蓮華経、第二「法便品」にある。引用が示すように、「法便」その言葉も兆民に使われている。

[13] 中江兆民『続一年有半』前掲、p.275。

[14] 同一、p.246

[15] 中江兆民『一年有半』(『中江兆民全集』第 10 巻、前掲)、p.155。

[16] 中江兆民『理学沿革史』(『中江兆民全集』第 4 巻、前掲)、p.47。

[17] 中江兆民『理学沿革史』前掲、p.50。

[18] 同一、p.96。

[19] 『法華経』、方便品第二。「方便」は『続一年有半』の中で現れる。

[20] 『論語』、里仁、十五。

[21] 中江兆民「心思ノ自由」(『中江兆民全集』第 14 巻）、p.14。

[22] 中江兆民『理学沿革史』前掲、p.67。

[23] Alfred FOUILLÉE. *Histoire de la philosophie*,(Paris: Delagrave, 1875): 9.

[24] 中江兆民『理学沿革史』前掲、p.70、p.73。

[25] 米原謙『近代日本思想と中江兆民』新評論、2003 年、p.152。

[26] 「両鏡相照」という言葉は『碧巌録』、第 24 則劉鉄磨、台山、本則にある。兆民の著作に現れる箇所は『続・一年有半』（前掲、p.274）で、「客観主観相映じて両鏡の如くにして」。「吾儕時事ヲ論ズルコトヲ欲セズ」（第 14 巻、p.21）で、「釈氏所謂両鏡相ヒ映ジテ」と。

[27] 中江兆民「吾儕ノ此新聞発兌スルヤ」(『中江兆民全集』第 14 巻）、p.2。

[28] 中江兆民「本論」（1882 年）(『中江兆民全集』、第 17 巻）、p.10。

[29] 中江兆民『理学沿革史』前掲、p.50。「六根」は同じ意味で pp.71-72 にも現れる。仏教に関してフイエは Eugène BURNOUF の「Introduction à l'histoire du bouddhisme indien」(1844 年)を引用している。

[30] 同一、p.72。

[31] 中江兆民「本論」、前掲、p.11。

[32] Alexander BAIN. *The Senses and the Intellect* (London: John W. Parker and Son, 1855):2, 322 sqq.

[33] 『理学沿革史』前掲、p.353。『理学玄』(『中江兆民全集』第 6 巻、前掲）、p.149。

[34] 例えば、M.E. CAZELLES は 1874 年に *The Senses and the Intellect* (*Les Sens et l'intelligence*, Paris : Librairie Germer Baillière)を翻訳し, Gabriel COMPAYRE は 1875 年に *Logic* (*Logique déductive et inductive*, Paris, :Libraire Germer Baillière)を翻訳した。

[35] 共作の"Alexander Bain (1818-1903) : l'esprit et le cerveau", Revue d'Histoire des sciences, February 2007, volume 60:277–386 参照.

[36] 『道徳学大原論』を取り上げた研究がほぼない。唯一例として船越素子「中江兆民のリベルテーモラルをめぐって」(『哲学会誌』31 号、1996 年）、pp.32–43。

[37] 『道徳大原論』(『中江兆民全集』第 9 巻）、p.288。

[38] 参照 Auguste-Laurent BURDEAU. *L'Instruction morale à l'école* (Paris: Picard-Berheim, 1884) ; *Manuel d'éducation morale* (Paris: A.Picard et Kaan, 1891)

[39] 中江兆民『理学沿革史』前掲、pp.330-2。

[40] Jean-Marie GUYAU. *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* [1885] (Paris : Allia, 2008):39.

[41] 中江兆民「理学鉤玄」(『中江兆民全集』第 6 巻、前掲）、p.100、p.152、pp.189-190、p.230。

[42] Lakshmi KAPANI. "Schopenhauer et l'Inde", *Journal asiatique*, volume 290, numéro 1, 2002:265–280. 不思議なことに兆民は『続一年有半』で一神教として仏教とバラモン教を加えている（『続一年有半』前掲、p.249）。ショーペンハウアーもそうしているので、その点で兆民はショーペンハウアーの影響を受けたかもしれない。

[43] 井上円了『哲学新案』、弘文館、1909 年、p.10、p.12。

[44] 尾原宏之「元老院議官としての津田真道」(『政治思想研究』、２０１２年５月）、p.300。

[45] 井上円了『哲学新案』前掲、p.71、p.73。

[46] 中江兆民『一年有半』前掲、p.266。

[47] 井上円了『哲学新案』前掲、p.111。

[48] 井上円了『哲学新案』前掲、p.180。

[49] 井上円了『哲学新案』前掲、p.238。

[50] 井上円了『破唯物論』四聖堂、1898 年、p.80。

[51] 井上円了『破唯物論』前掲、p.262。

[52] 船山信一『明治哲学史研究』ミネルヴァ書房、1965 年、p.115。

[53] 井上円了『哲学新案』前掲、p.203。

[54] 井上円了『眞理金針』法蔵館、1887 年、p.313。

[55] 井上円了『破唯物論』前掲、p.103-5。

[56] 井上円了『哲学新案』前掲、p.31-2、『破唯物論』前掲、p.207。

[57] 中江兆民『続一年有半』前掲、p.249。

[58] 井上円了『哲学新案』前掲、p.240-1。

[59] 井上円了『仏教活論・序論』、1887 年、p.4-5。

（デュフルモン、エディ・ボルドー第３大学准教授）

International Inoue Enryo Research『国際井上円了研究』1 (2013):158–177
ISSN 2187-7459
© 2013 by ICHIKAWA Yoshinori 市川義則

【 論文 】

井上円了の洋行と日本人の海外移住
―民衆教育者としての一側面―

市川義則

要旨：
明治期において多くの日本の知識人は西洋、とりわけヨーロッパと北米を視察しており、井上円了の 2 回の旅行もその例外ではない。しかし最後の洋行で、円了はオーストラリアと南米を目指す。南半球への関心の一端は日本人の移住先としてであり、それが日本各地で行なった巡業講演に根ざすことは『南半球五万哩』の冒頭でも明記している。本報告では、日本人の移民の歴史や円了の旅行記において、日系移民がどのように扱われているかに焦点を当てる。

Ⅰ．序

井上円了は生涯に 3 回の海外旅行に出ている。最初は 1888（明治 21）年 6 月 9 日から翌年 6 月 28 日まで東回りに米欧へ、次に 1902（明治 35）年 11 月 15 日から翌年 7 月 27 日までインド経由で欧米へ、そして最後に 1911（明治 44）年 4 月 1 日から翌年 1 月 22 日までオーストラリア、南アフリカからヨーロッパを経由して中南米、ハワイを訪問し帰国している。これらの旅行の概要はそれぞれ『欧米各国政教日記』、『西航日録』、『南半球五万哩』として上梓され、すべて『井上円了選集第二三巻』[1]

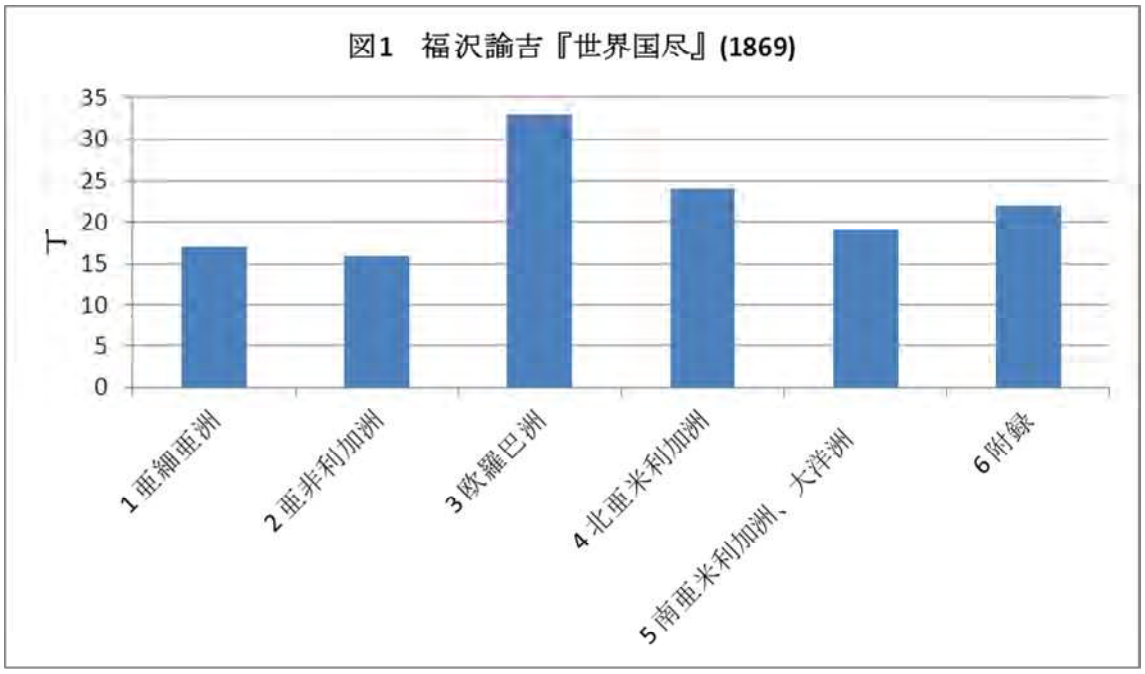
に所収されている。

井上円了研究の第一歩として、本稿では先ず日本人一般の「南半球」への関心や円了の功績をメディアから検討した後、明治期日本の移民史を振り返る。そして最後に円了が旅行記において日系移民をどのように描いているかに焦点を当て、日本人の海外移住という糸口から旅行記、とりわけ『南半球五万哩』を中心に再読し、教育者としての井上円了についての考察の序章としたい。

1．日本人にとっての「世界」

まず明治期の日本人は「世界」をどのようにとらえていたのか？開国以来、日本の多くの知識人が海を渡りその旅行記を残してきたことは周知であるが、その大半の渡航先は西洋であり、円了の最初 2 回の洋行も例外ではなかった。

例えば明治の初期に出版された福沢諭吉の『世界国尽』は全 6 巻からなるが、第 1 巻はアジア、第 2 巻アフリカ、第 3 巻ヨーロッパ、第 4 巻北アメリカ、第 5 巻南アメリカと太平洋諸島およびオーストラリア、そして第 6 巻は附録（地理学の総論）と構成されている。各巻の本文の丁数を比較すると、図 1 のようになる。



欧米、とりわけ面積と比較すればヨーロッパの巻が大部なほか、距離的に離れた南米と大洋州を一巻でまとめているという構成自体に、南半球への関心の薄さが現れている。「世界」と聞けば、当時の人々の意識に上るのは先ず西欧や北米であった。

ところで円了の旅行記の題名に用いられた二つの語「欧米」と「南半球」は、日本語でどのように使われてきたのか？小学館刊『日本国語大辞典』[2]によれば、「欧米」の最古の用例が明治初期[3]なのに対し、「南半球」は 19 世紀初め[4]に遡る。言葉としては後者の方が古くから使われていたことが確認できる。

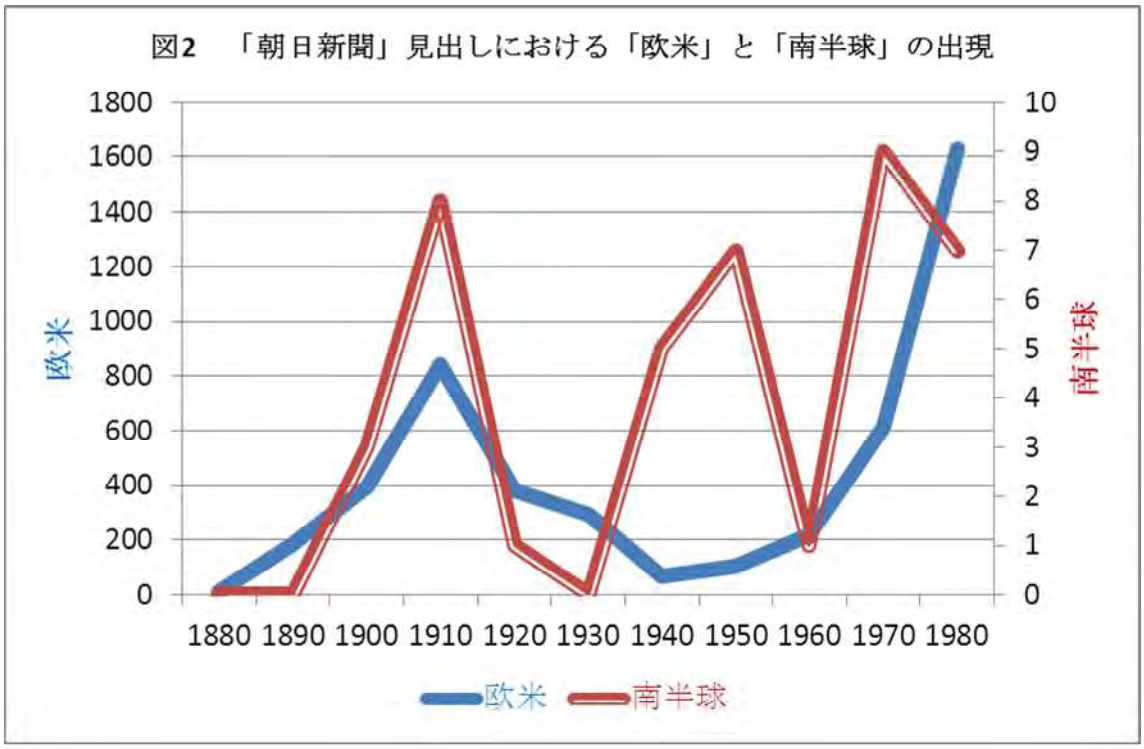
次にこれら 2 つの地域は日本人にとってどのような場所なのか。メディアからの検証を行なう。

まず新聞記事について朝日新聞の記事データベース「聞蔵Ⅱビジュアル」でこれら 2 語がどのように現れるか？1879（明治 12）年から 1989（昭和 64・平成元）年の朝日新聞縮刷版の中から「発行社」は「東京」、「朝刊」の「見出しのみ」で検索し、10 年ごとにその件数を示すと図 2 のようになる。なお 1879（明治 12）年には、どちらの言葉も見出しに現れることはない。

「南半球」に関しては、1901（明治 34）年 10 月から翌年 7 月まで［原］抱一庵主人の「特別通信　南半球」が 112 回にわたって連載されたほか、1981（昭和 56）年にも「南半球の友人たち」という連載記事が 7 件あるが、これらを掲載回数で加えると母集団が少ないだけに 10 年毎の増減は著しく変わってきてしまう。そこでこれら連載は全体でそれぞれ 1 件と計算した。

111 年にわたる検索では、「欧米」を名乗る見出し記事が 4683 件あったのに対して、「南半球」は 2 回の連載を単独に数えても 158 件[5]に過ぎない。その百分比は 3%ほどである。

1912（明治 45）年 3 月 10 日初版発行の円了著『南半球五万哩』は、同年 3 月 13 日と 4 月 26 日、および翌 1913（大正 2）年 4 月 19 日に丙午出版社の広告中にあるほか、ジャーナリスト横山源之助（1871-1915）の著作を含む南半球社関係の図書の広告もあり、これらの広告だけで 5 件を数える。1910 年代の増加はこれらの出版広告に負うところが大きい。また見出し語には出てこないが、1912（明治 45）年 3 月 20 日には「新刊雑書」の欄にて円了の『南半球五万哩』が紹介されている[6]。40 年代は太平洋戦争、50 年代は南極観測隊関係の記事で「南半球」の語が見出しに多く現れる。



続いて現在までの単行書の出版を国立国会図書館の蔵書で見てみる。当館の日本語図書目録を「欧米」と「南半球」というタイトルで検索すると、前者は 2874 件ヒットするのに対し、後者は 48 件に過ぎない[7]。欧米に対して南半球と題する出版点数は百分の二以下ということになる。

そして「南半球」をタイトルに含む図書を当目録で刊年順に並べると、一番目に現れるのが、円了の『南半球五万哩』である。よって同書は近代日本における「南半球」を名乗る最初期の図書ということが出来る。

またタイトルではないが、南半球社が横山源之助の著書『南米ブラジル案内』を出版するのが 1913（大正 2）年である。横山は 1908（明治 41）年に刊行した『南米渡航案内』の冒頭で、移住先としての南アメリカへの関心の高まりと情報の不足を次のように書いている。

北米合衆国に対して、労働者の自由渡航一度禁止せられしより以来、我国に於ける海外渡航志望者の目は、一切に南米の天地に向って馳せたり。しかれども南米の地

や、従来我国との関係多からざるを以て、随って之に関する著書も少なく、一般渡航志望者は殆ど大旱の雲霓を望むが如くに、之に関する良書の発刊を熱望し居たり、[8]

新聞や図書といった活字メディアから、明治以来現在に至るまで日本人の「世界」観は大きく西洋に偏いていることがわかる。あえて数値化して「欧米」と「南半球」を対比すると、後者の情報は前者に対して数％に過ぎない。また明治末から大正初期における僅かな南半球の情報に井上円了が貢献していることも明らかになった。円了は日本人に南半球への関心を喚起した最初のひとりであると言えよう。また歴史的に日本における南半球への関心が薄かった事実を考慮すれば、円了はこの地域の数少ない先覚とも言える。

２．円了の世界観

井上円了のはじめ 2 回の外遊が西洋を目指したのは大方の明治知識人の洋行と同じである。しかし円了において特筆すべきは、最後の旅行でオーストラリアと南米を訪問した点にある。上述のように「世界＝欧米」という見方が現在まで主流の日本において、1 世紀以上前における円了のこの南半球への興味には注意を払う必要がある。そして南洋行の動機の一端が、第 2 回外遊の帰国後に始まる日本各地で行なった巡業講演に根ざす[9]ことは『南半球五万哩』の冒頭でも明記している。

一、南［半］球視察の目的

近年もっぱらわが国の社会教育、地方教育、民間教育に従事せし以来、自ら思うに、戦勝国の国民として世界に活動するには、海外の事情に通ずるを要す。［中略］*しかるにわが国において、北半球の国情、民俗は比較的熟知せられ、かつ余も二回欧米各国を周遊したれば、一とおりの質問に応ずることを得るも、南半球にいたりては世間その事情に暗く、余もいまだ足跡をしるしたることあらず。ゆえに、地方巡遊中もときどき豪州の民情、あるいは南米の風土等に関し、尋問を受くることあるも、これに応答するを得ず。これ、余の自ら遺憾とするところなり。ここにおいて断然意を決して、南球周遊の途に上るに至る。*[中略]　*果たしてしかりとせば、自ら南球を一周し、各州各島の風土に接触して、その実況をわが民間に紹介するは、地方教育上今日の急務と信じ、ここに南遊の志を起こすに至る。*[10]

また上記引用の前にある「緒言」には、円了の南半球への関心の一部が日本人の移住先としてであることも明らかにしている。

本書刊行の目的は、わが同胞をして、今後ますます進んで南球の別天地に活動せしめんとする意にほかならず。今日の青年は「埋レ骨豈唯故郷地、南球到処有ニ青山一」の気慨あるを要す。いやしくもこの気慨あるものは、自国を遊園とし、海外を工場とし、よろしく遠く天涯万里に向かって雄飛活躍せざるべからず。国運発展の道も、けだしここにあらんと信ず。もしこの瑣々たる小紀行が、いくぶんたりともわが同胞の海外発展を資するを得ば、大幸これに過ぎざるなり。[11]

したがって『南半球五万哩』を、単なる紀行文として読むのでは著者の真意を解したとは言い難いのではないか。南半球への移住を啓蒙するという円了の意図を考慮して紐解く必要があると思われる。そこでこの 3 作目の旅行記に触れる前に、近代の海外日系移民事情について次章でみてみよう。

Ⅱ．明治期日本人の海外移住[12]

１．政府の海外移住政策

近代日本の移民は 1868（明治元）年の、いわゆる「元年者」に始まる。横浜駐在のハワイ領事ヴァン・リード（Eugene M. Van REED）は、京浜地区の職人を中心とした 150 人あまりを、主にサトウキビ耕地の労働者としてハワイへ送りこむが、到着後、移住者は過酷な労働や物価高による生活の困窮から日本政府に救出を求めた。民部省監督正がハワイに派遣され希望者の帰国をとりつけるが、この事件以後、明治政府は外国からの移民送出の要請を断り続ける。移民が政策として関心を高めるのは明治 20（1887）年代を待たなければならなかった。したがって明治期前半の海外移住とは、資本も教育もない貧困にあえぐ国民が、高収入を求めて外国の鉱山や農場で過酷な労働に携わるというのが実態であった。

転機となったのは榎本武揚である。1891（明治 24）年 5 月外務大臣に就任した榎本は、従来の出稼ぎ目的の移民送出に対して、日本の資本により外国で土地を購入または借用し、移民を入植・開墾・定住させる殖民論を持論として、外務省内に移

民課を設置するとともに移住適地調査などを行なった。しかし翌年 8 月に榎本が外相を退任すると、これらの施策は中断する。その後、榎本は個人として 1893（明治 26）年 2 月に自らの理想実現のため殖民協会を設立し、メキシコに植民地建設を計画して 1897（明治 30）年 3 月には 34 人が渡航するが、資金不足のために挫折してしまう。

消極的な移民政策の根本には、移民を管轄する外務省の次のような見解があった。

移民は、奴隷労働に近い労働にたずさわる上に、貧困層の教育程度の低い国民は外国事情にうとく日本の生活慣習をそのまま持ち込み、同化しないため、とかく摩擦を引き起こしがちであり、ひいては国家の体面を損ない、外交上の紛擾にもつながりかねない[13]

明治 20（1887）年代には、いくつかの移民に関する法令が整備されるが、いずれも悪徳な移民取扱業者から移民を保護するとともに、移民の送出しを制限するものであった。日清戦争後の 1898（明治 31）年ですら、農商務大臣の諮問機関である農商工高等会議は

帝国の人口増加するに随ひ、海外に移住することは理性の自然なりと雖も、殖民の事は唯人口の故のみにあらず。人口と共に資本之に伴はざるべからず。自国の資本によりて業を海外に立つるの力ありて初めて永住の殖民を為すを得べし。帝国今日の気運は未だ此域に達せず。[14]

としている。そこで現状の出稼ぎ目的の移民については奨励せず、すでに海外に出ている移民についてその権利を保護する政策が主体となった。

ここで円了が視察記事を残したオーストラリア、ハワイ、アメリカ合衆国本土、ブラジルの 4 ヶ所の日系移民について、次の 2 節で各地の歴史的背景を順番に概観する。

２．実例①：オーストラリア、ハワイ、アメリカ合衆国

オーストラリアへの移民は、日本政府の外国移民許可の嚆矢となった。すでに 1883（明治 16）年という早い時期に、最初の正規契約労働者として 37 名の真珠貝採取の潜水夫が木曜島に呼び寄せられた[15]。しかし時代が下り、オーストラリア連邦が

発足すると白豪主義に基づく移民制限法（Immigration Restriction Act, 1901）が施行されるなど、日本人排斥が起こるようになる。日本政府は 1907（明治 40）年 6 月にクイーンズランド州が属する木曜島、8 月にクイーンズランド州への渡航をそれぞれ差し止めた。

ハワイ[16]移民は、1885（明治 18）年に日本とハワイ両政府の取扱いによる移民が開始され、翌年には日布渡航条約（「布哇国政府ト締結セル渡航条約」）が締結、1894（明治 27）年の日清戦争開戦により廃止されるまで、官約移民として計 26 回、約 3 万人が渡航した。

合衆国への日本人移民は、1887（明治 20）年以降出稼ぎ目的が急増する。1890（明治 23）年代初頭に 2 千人を数えた日系移民は世紀末には 3 万 5 千人と急増する。この米国出稼ぎの背景には著しい賃金格差があったようである。1902（明治 35）年刊行の『海外出稼案内』によれば、

［東京の］*日稼人足は四十銭*[17]　［中略］［北米の］*果物摘の如きは一日二円乃至三円の賃銀取れる。*[18]

とある。この急激な日本人流入に対して合衆国でも排日運動が起こる。1900（明治 33）年に日本政府は米国行移民を禁止するが、その後も第三国経由の転航者が絶えないことから、1907（明治 40）年には合衆国政府は改正移民法で、日本人と朝鮮人がメキシコ、カナダ、ハワイに渡航のための旅券で米国本土入国を拒絶する。そして、その代償として西海岸で隔離されていた日系児童を公立学校に復帰させた。

ハワイから合衆国本土への転航が禁止されると、ハワイからカナダへの転航が急増する。これに対して日本政府は、1907（明治 40）年 12 月、カナダ政府との間で移民の渡航を制限する取極を結んだ。各国から日系移民が締め出された 20 世紀初頭、新たな送出先が求められる。

この時期、前出の横山源之助は次のように書いている。

貿易又は殖民等より世界の殖民史をひもといて見ると、殖民地の人気はしばしば変動している。嘗て「印度」は世界殖民者の視線を集めたことがある。「北米本土」が世界の人気となったこともあり、「豪州」及び「南洋諸島」は一世の人気となったこともあり　［中略］　しかして二十世紀の視線―今日の人気問題はどこに移ったかといえば南米大陸である。[19]

３．実例②：ブラジル

ブラジルは 1888（明治 21）年の奴隷解放後、労働力確保のためにヨーロッパから移民を誘致する。1892（明治 25）年には日本人、中国人の移民が許可され、1894（明治 27）年サンパウロ州プラド・ジョルダン商会（Prado Jordão & C.[ia]）が移民誘致の申し入れを行なうが、日伯間に修好通商条約がなく、実現しなかった。

明治 20 年代末の 1896（明治 29）年ですら、移民先としてのブラジルについて、移民保護法案の議会審議において外務省通商局長は、「最下等な労働に従事しなければならないので、ブラジルは最適地とはいえない」と答弁している[20]。

1905（明治 38）年 4 月に着任した杉村濬（ふかし）駐伯公使は、謁見した大統領などから移民の話を持ち出されたほか、自ら出張したサンパウロ州でも日本移民への期待を感じ取った。そこで杉村は、同年 6 月移民先としてのサンパウロ州の有望性を説いた視察復命書を作成し、本省に送付する。これがブラジル移民のきっかけとなった。

1907（明治 40）年 11 月、日本の皇国殖民会社はサンパウロ州農務長官と契約を調印し、向こう 3 年間にコーヒー農場の農業労働者として家族移民 3 千人を募集し、ブラジルのサントス港まで輸送することになった。出稼ぎ移民ではなく耕地に長く定着することをブラジル側が求めたため家族が要件となったが、多くは偽装夫婦や偽装兄弟からなる「構成家族」であった。出港の 1908（明治 41）年 4 月 28 日までに集ったのは 800 人に満たなかったが、第 1 回ブラジル移民船笠戸丸は神戸を出発、シンガポール、喜望峰経由で 6 月 18 日、サンパウロ州のサントス港に到着した。その後、移民はグワタパラ（Guatapará）など 6 つの大農場に、それぞれ日本人通訳とともに農業労働者（コロノ）として送り込まれた。

しかしコーヒーの不作や到着が遅れ収穫期の半ばを過ぎていたこと、不慣れな作業などが重なり、コーヒーの採取が少なく収入も少なかったため多くの耕地で紛擾が絶えず、最初の 6 耕地への定着率は半分にも満たなかった。また応募にはまとまった金が必要とされたので、渡航したのは借金ができる多少の資産のある人たちであった。そのため奴隷同様の過酷な労働に対する低賃金に不満は絶えなかった。

第 1 回の笠戸丸移民から 2 年後の 1910（明治 43）年 5 月 4 日、第 2 回移民 906 人が神戸を旅順丸で出発し、6 月 28 日サントス港に到着、17 耕地に配耕された。紛擾が起こったところもあるが、耕地への定着率も高まり、翌年 3 月の時点で 4 分の 3

が契約耕地にとどまっていた。これには前回の反省から、移民を農業労働に慣れた本当の家族に限ったこと、コーヒー収穫期の前にブラジルに到着するように出発が早められたことなどが大きい。

以後 1914（大正 3）年にサンパウロ州政府が、州経済の低迷や日系移民の定着率の悪さなどを理由に移民誘入契約を解除し渡航費補助を打ち切るまで、ブラジル行移民の送出しは続く。

Ⅲ．円了にみる日系移民記述

１．『西航日録』1904（明治 37）年

移民問題への関心から井上円了が南半球に興味を持ち南洋行に出発することは前にみたが、海外移住を推奨する立場は既に 2 回目の世界周遊の最終目的地、合衆国にて表明されている。

四五、ハーバード大学学位授与式に列席

［明治三十六年六月］二十四日は　［中略］　［内田ニューヨーク］*領事、語をつぎて曰く、今後は日本人を奨励して、米国内地に永住せしめんと欲すと。余、その説を賛成し、かつ外国行きを勧むるために、即座に新体詩にあらずして、自己流の俗体詩をつづる。*

普天の下は王土なり、率土の浜は王臣なり、日本狭しとなげくなよ、異国遠しと思ふなよ、光りかがやく天ツ日の、照す所は皆我地、狭き国にて眠るより、出でゝ働け四千万、大和人種の苗裔が、五大洲に満ちてこそ、皇ら御国の御威光も、高く揚りて忠孝の、名実共に行はれ、目出度限りと申すなれ。[21]

しかし前章で触れたとおり、すでにこの時点で日本政府は米国行移民を禁止しているはずである。東海岸とはいえ一領事の発言には首を傾げるが、10 日足らず後の西海岸で円了は排日の動きに対して憤慨する。

四七、シアトルから帰国の途へ

［明治三十六年七月］*五日、夕八時シアトル港に着す。当港は開市以来わずかに十五年にして、昨今すでに十万口以上の住民あり。今より数年を出でずして、必ずサンフランシスコに対立比肩すべし。日本人のここにありて労役をとるもの、一千人以上に及ぶという。*[22]［中略］*シアトルは新開地にして、ことにわが邦人の労役者多きために、日本人を軽賤する風あるは、実に慨すべきのいたりなり。*[23]

そして最終章において「修身教会」活動を明言して、これが次回の南半球旅行へとつながっていく。

四八、欧米巡見所感

［前略］　*ああ、日本にしてもしその望みなしとすれば、東洋はついに碧眼紅毛の餌食となりておわらんのみ。あに残念の至りならずや。余、いささかここに思うところありて、日本人の気象を一変し、日本国の気風を一新するは、ひとり学校教育の力の及ぶところにあらず、必ずや学校以外に国民教育の方法を講ぜざるを得ざるを知り、帰朝早々、修身教会設立の旨趣を発表するに至る。世間もし、余とその感を同じくするものあらば、請う、これを賛助せよ。*[24]

２.『南半球五万哩』1912（明治 45）年

『南半球五万哩』は、円了が明治末に企てた 300 日あまりに及ぶ世界一周旅行を記している。「緒言」、全 10 章と「付録」からなり、各章は複数の節に分かれており、全体で 95 節を数える。その節の中は日記調に出来事や感じたことなどが綴られている。10 ヶ月近くにわたる旅行の全行程が、どのように割り振られているかを示したのが表 1 である。なお第 1 章の第 1 節「南[半]球視察の目的」および第 91 節「南半球十二勝」以降は日録の旅行記ではないので頁数から除外してある。

表 1　井上円了『南半球五万哩』(1912)

	日数	頁数	頁／日
第一、南[半]球往航日記	24	16	0.66
第二、豪州紀行	21	21	1.00
第三、南インド洋船中日記	31	20	0.64
第四、英国行日記	35	13	0.36
第五、北極海観光日記	12	15	1.15
第六、欧州大陸紀行	25	17	0.68
第七、南米行大西洋横断日記	18	15	0.78
第八、南米東部紀行	44	32	0.72
第九、南米西部およびメキシコ紀行	49	27	0.52
第十、太平洋帰航日記	38	11	0.30
全体	297	187	0.63

1 日あたりの頁数を最も費やしているのが、第 5 章「北極海観光日記」である。第 3 回目の旅行について、瀧田夏樹はこの北極海旅行が、道中で円了が「一番面白かった」部分と類推している[25]。この推測は記述の文体によるものだが、当該章に当てられた頁数からも裏付けられる。

Ａオーストラリア

前章で述べたとおり、円了の旅行時には日本からオーストラリアへの渡航は差し止めとなっていた。しかし真珠採集を目的に往時に移住した日本人は、太平洋戦争勃発まで当地に留まって真珠貝採集も含んだ漁業に携わった。移民社会の繁栄とその後の排斥の動きを記述している。

九、木曜島の実況

明治四十四年四月二十五日、快晴。午前七時、木曜島に着岸す。これ豪州の北端なり。［中略］　*この地は真珠の産地にして、各国各種の人種相集まり、その間に雑婚して、混血の人種を生じ、白・黄・赤・黒諸色の人種博物館の観あり。日本人も*

七百人寄留すと聞くも、目下みな真珠採集のために遠海にあり。市街の住民約二千人と称するも、寂寥たる小都邑なり。[26]

一〇、タウンズビル行

二十八日、快晴。未明、タウンズビル湾前の島陰に投錨す。［中略］　*一時はこの界外に日本人千人以上寄留して労働に従事したりしも、異人種排斥のために、今日残留せるものわずかに数十人に過ぎず。その当時はわが領事館もここにありしという。*[27]

B ブラジル

数あるブラジル日本人入殖地のなかで、円了が訪れたのは東京外国語学校スペイン語科卒の平野運平（1886－1919）が通訳としていたグワタパラ耕地。前述のような紛擾なども少なく、日本人の定着率も高い模範的な農園であった。円了はここに1911（明治 44）年 9 月 20 日夕方到着し、翌日視察をして、22 日朝、平野らに見送られて出発する。同行したのは 15 日にリオデジャネイロで会った豊島昌[28]。訪問に先立つ 19 日午後にはサンパウロの「州政庁に至り、局長に面会し、耕地見分の紹介状を授かる」[29]とある。見学当日の記述は以下の通り。

六二、コーヒー耕地日本移民の状態

[明治四十四年九月]*二十一日、晴れ。暑気強く八十三度以上にのぼる。午前、平野氏の案内にて馬上にまたがり、耕地コーヒー園を一巡す。目下採収期にして、日本人老若男女ともにこれに従事す。採収高一俵につき手間賃一ミル（わが六十銭）とす。多く採収するものは、一日に三俵すなわち三ミル（わが一円八十銭）を得という。採収地よりただちにコーヒーを水に流し、水力にて製造場に輸送する装置あり。この一村落のコーヒー百八十二万八千株ありて、小作人一戸につき平均五千株を作らしむ。その小作料、一カ年六百五十ミル（わが三百九十円）とす。しかして採収料はこのほかなり。ゆえに一家族ここに住すれば、一年に諸生活費を除き、三百円を余すこと難からず。総戸数二百五十戸、人口千五百人、イタリア人過半を占め、*

日本人これに次ぐ。日本移民四十戸にして、百四、五十人これに住す。小学校あり、旧教寺院あり、医師診察所あり、雑貨店あり、下等のホテルあり。耕地一覧の実況を詩に賦す。

一条赤路貫二青郊一、馬上無レ風塵自包、走入二果林一有二相識一、採レ珈人是我同胞。[30]

午後、支配人の案内にて、事務所、コーヒー製造場、糖酒製造場、医院を一覧し、さらに日本移民の居宅を慰問す。その国籍は山口県、高知県、和歌山県なり。コーヒー園は丘陵の高地にありて、遠望すれば茶林のごとし。近く見ればその枝葉、茶に似てそれよりも大なり。高さ一丈に達するものあり。しかして、その実は茶よりも小なり。村名ガタパラはインデアン語にて鹿を義とすといえるを聞き、余はこれを鹿原と名づく。目下春期にして、暖靄朦々たり。夕陽は霞中に入りて深紅色を呈す。夜に入り、支配人の宅を訪問して謝辞を述ぶ。[31]

この井上円了の訪問記を、同年に書かれた 2 つの報告と比較する。まずは 1911（明治 44）年 4 月に在伯臨時代理公使　藤田敏郎による報告である。

四　「グワタパラ」耕地

日本人監督あるため移民大なる特典及便益を享く

本耕地には平野副支配人の外か二名の日本人々夫長あり。日本移民は非常なる便宜を得つつあり。今二、三の例を挙れば高燥清潔なる宿舎を得。宿舎より半里以内の珈琲園（耕地の面積広ければ、遠き園は一、二里あり、往復二時間を要す）を受持ち、宿舎に近き肥沃なる面積広き畑を借用し、［中略］　*随つて日本移民も好感情を抱き勤勉労働し双方の間互に相満足し諸事円滑に進行しつつあり、現に仝支配人は第三回移民百家族を引受けたしと希望し居れり。*

本邦移民の不摂生

本耕地の一部に小川及泥濘地あり。客歳[1910 年]*十一月より本*[1911]*年一、二月の間降雨少く水量減少したる為め蚊属発生し、日本移民中休日漁猟に出づるもの多く、随て蚊に螫《ささ》れ、麻刺利亜熱に罹るもの輩出し、遂に三月下旬迄に二百余の日本移民中壮幼二十人（幼児数人を含む）死亡したり。支配人等は種々予防法を講*

じ仝病の撲滅を計り、低地の米作を差止め、今や新患者を出さず。斯ることは二十年前耕地開発以来未曽有のことなりと云ふ。支配人は日本移民にして仝病に罹るを恐るるものは自由に他の耕地に退転することを得る旨宣言したれども、未だ本耕地を去りしものなし。[32]

続いて円了を案内した平野運平の筆による報告も外務省の文書に保管されている。

［前略］　*昨*[1910]*年末より本*[1911]*年一二月に掛け本邦移民中マラリア熱に襲はれたるもの数十名に達し、受持の咖啡(ママ)園は雑草繁茂すれども除草すること不能、薬価は重み負債は増加し而かも二十余名の死亡者を出すに至り、*　［中略］　*本耕地に来りし移民六十家族中真正の家族は其三分の一に満たず。*[33]

円了が訪れたのは「州政庁」によって選択されたグワタパラだったようだが、マラリアによる日本人移民の死亡や偽装家族の問題など、同時期の報告書が語る負の側面に円了の記述は触れていない。また訪問先が他耕地と比べて恵まれていることも書かれてはいない。円了が知らされなかったのか、故意に触れなかったのかはわからないが、第 9 章に入りチリとペルー紀行に関する数節を経て、「移民の心得」という節に達する。本稿第 1 章の「緒言」で見た通り、「本書刊行の目的」に南半球への移民の奨励があったことからこの節を引用する。

八二、移民の心得

南米各国中、日本移民をとにかく今日なお歓迎する所は、ブラジル国とペルー国なり。その他の国々は、東洋人の移植をよろこばざる風あり。[34]*［中略］*
もし、わが国民にしてかの地に入らんとするものあらば、第一に身体の健康、第二に言語の熟達、第三に意志の強固の三要件を備うる必要あり。南米の国語は、ブラジル国はポルトガル語、その他はみなスペイン語なり。英語はかの国々には通ぜず、ただ上等社会はフランス語を解し得るをもって、語学としてはスペイン語、ポルトガル語を知らざるものは、フランス語を修習してかの地に渡るをよしとす。たとい南米は富源地に満つというも、手を懐にして金もうけのできるはずなく、多少の艱難辛苦を忍ぶの覚悟あるを要す。[35]*［後略］*

Cハワイ

円了の旅はメキシコを経て、年末にハワイへ至る。

八六、ハワイの実況

十二月三十一日（日曜）、晴れ。驟雨あり、のち晴る。上野総領事とともに自動車に同乗してワイパフ耕地に至り、日本移民の実況を視察す。各戸餅をつき松を飾り、元日の準備に汲々たり。全く日本内地の村落に入るがごとし。家屋は木造にして床高く、室内清潔、衛生に注意せる点は、南米移民の住宅の比にあらず。家族はウスベリを敷きて、日本服を着し、その上に団座す。帰路、某富豪の控邸に入り、純然たる日本建築を見る。数万円を費やせりという。午後、赤井氏の宅を訪問す。この日、往復三十四マイルに及ぶ。船中にて除夕を送るは今回をはじめとす。[36]

八八、ハワイ見物および日本移民の近況

［前略］

ハワイはまことに絶海の孤島にして、総面積六千四百五十四方マイルあり。これをわが台湾に比するに、約二分の一に当たる。人口十六万人のうち、種々の人種別あれども、日本人多数を占め、大約七万の日本人ありという。ホノルル港のごときは四万の人口中、半数は日本人なり。ゆえに、街上を見るに日本服を着たる婦人、列をなして来往す。時まさに新年にして、軒前旭旗と松竹を飾る家、いたるところに櫛比し、また海岸には漁船の旭旗を掛くるもの多く、一見日本の孤島に来たるの思いをなす。日本新聞も『布哇新報』、『布哇日日新聞』、『日本時事』の三種あり。[37]

また、当地労働者の毎年日本に送金する金額、大約一千万円と称す。したがって、日本人の勢力のいかんを知るべし。実にハワイは日本移民の一大成功場たり。[38]

旅行の経路から必然ではあるが、日系移民の成功地ハワイで世界周遊を終え、円了は帰国の途についた。

Ⅳ．むすびにかえて

井上円了研究の最初歩として、『南半球五万哩』を単なる紀行文ではなく、当時の時代背景を考慮して、日本人に対する海外移住啓蒙の書という観点から検討してきた。結論を出すには尚早であるが、ここで現時点において筆者が考えていることを簡単に記して、本稿の結びとしたい。

既述の通り、円了が南半球に関心を持った一因は、修身教会運動の全国講演で地方の聴衆から寄せられる南半球各地に関するの質問にあった。この講演会の参加者は大都市の知識人とは異なるが、各地方でそれなりの階層の人物であったと思われる。そして 20 世紀前半に、

［前略］*海外*［渡航］*の希望者は、其の日暮らしの最下層の人民は最も少くして、五反、十反の田地を所有して居る比較的生活に余裕のある階級の人民に多い事である。*[39]

という事実である。社会教育の場であった講演会で聴衆より刺激を受けた円了が自ら南半球に赴き、そして帰国後に著した『南半球五万哩』や講演に触発された聴衆が、海外へ出て行ったのではないか。円了の社会教育活動のひとつとして、海外移民奨励という側面を考察する必要があると思われる。

また円了と同時期に日本人の間で南米への興味を喚起した他の識者、例えば横山源之助と井上円了との関係や、その南半球観や殖民論の異同についても今後の課題となるであろう。

注

[1] 東洋大学井上円了記念学術センター編『井上円了選集第二三巻』東洋大学、2003 年。本研究のため東洋大学国際哲学研究センターから筆者宛に当巻を送付いただいた。ここに記して感謝する。なお本稿における円了の旅行記の引用は全てこれにより、以下の注に頁数のみを記した。ただし漢文・漢詩の書き下し文は字数の関係で省略した。

[2] 「ジャパンナレッジ　プラス」(www.jkn21.com)にて 2012 年 10 月 10 日検索。

[3] 新聞雑誌-十八号・明治四年［1871］一〇月「特命全権大使として（オウヘイ〈注〉ヤウロッハアメリカ）各国へ被¬派遣の命あり」

[4] 窮理通［1810］二「概して之を言へば、北半球を陸と為し、南半球を海と為すなり」

[5] これは上記 2 つの連載記事を掲載回数で数えて 119 件とした数である。

[6] *南半球五万哩（井上円了博士著）著者の紀行文にてその目次を挙ぐれば、南球往航日記、*［中略］、*太平洋帰航日記附世界周遊再見の十篇、但其之に要したる日数は二百九十七日なれば一日に百六十九哩を踏破せる割合也文？簡潔にして多く著者自作の漢詩を挿めり（小石川原町六、丙午出版社）*

[7] 国立国会図書館の蔵書検索（//ndlopac.ndl.go.jp）のうち詳細検索にて、タイトル：「欧米」または「南半球」、資料種別：「図書」、本文の言語：「日本語」で検索。（2012 年 10 月 9 日）

なお『南半球五万哩』は、1912（明治 45）年の丙午出版社版のほか、2003（平成 15）年に刊行された以下 2 点も納本されている。「出版者」が東洋大学の『井上円了選集第二三巻』（既述）および柏書房の『井上円了・世界旅行記』である。48 冊の単行書のうち 3 冊が円了の著作となる。南半球関連図書の少なさ、そしてそれだけに円了の業績が際立つ。

[8] 横山源之助『南米渡航案内』成功雑誌社、1908（明治 41）年、p.1。

[9] *修身教会運動という全国巡回講演を行う中で、*［中略］*講演日を合計すれば、*［明治］*三九年は一七三日、四〇年は二七五日、四一年は二六二日、四二年は一八五日、四三年は二二六日と、円了は一年間の大半を巡回講演に費やしている。*

（三浦節夫「解説」東洋大学井上円了記念学術センター編『井上円了選集第二三巻』東洋大学、2003 年、pp.498-519 、p.516。）

また巡講に参加した「聴衆の数は、優に五十六万をこえていた。」

（瀧田夏樹「解題」東洋大学井上円了記念学術センター『井上円了選集第二三巻』東洋大学、2003 年、pp.473-497、 p.487。）

[10] p.243

[11] p.241

[12] 本章執筆にあたり、国立国会図書館の電子博覧会「ブラジル移民の 100 年」を参考にした。

(www.ndl.go.jp/brasil/index.html) （2012 年 10 月 9 日）

[13] http://www.ndl.go.jp/brasil/s1/s1_2.html

[14] 農商工高等会議『農商工高等会議議事速記録』第 3 回、1898 年。

[15] http://www.lib.city.wakayama.wakayama.jp/wkclib_doc/imin/australia.htm（2012 年 10 月 9 日）

[16] 1898（明治 31）年アメリカ合衆国に併合。

[17] 移民保護協会編『海外出稼案内』内外出版協会・文明堂、1902 年、p.6。

[18] 移民保護協会編『海外出稼案内』内外出版協会・文明堂、1902 年、p.7。

[19] 横山源之助「南米研究」（『太陽』15 巻 10 号、1909 年）

[20] www.ndl.go.jp/brasil/s1/s1_1.html

[21] p.230

[22] p.231

[23] p.233

[24] p.235

[25] 瀧田夏樹「解題」（東洋大学井上円了記念学術センター編『井上円了選集第二三巻』東洋大学、2003 年）pp.473-497、p.490。

[26] p.260

[27] p.263

[28] *日本貿易会社は東洋移民会社の分身で、豊島昌氏（外国語学校伊太利科出身）が専ら其の任に当たつている。*横山源之助「伯剌西爾に於ける日本人商店　サンパウロ市に於て」『大阪朝日新聞』1912（大正元）年 10 月 6 日

[29] p.364

[30] p.366

[31] p.367

[32] 1911（明治 44）年 4 月在伯臨時代理公使　藤田敏郎「伯国「サンパウロ」州巡回報告書」（外務省通商局『移民調査報告』第 9 回）

[33] 平野運平副支配人「伯国サンパウロ州グワタパラ耕地に於ける本邦移民の近状」1911（明治 44）年 9 月　「サンパウロ州我移民の裏面具報之件」外務省文書（『ブラジル国移民雑件』3.8.2.80）

[34] p.412

[35] p.413

[36] p.424

[37] p.426

[38] p.427

[39] 移民保護協会編『海外出稼案内』内外出版協会・文明堂、1902 年、p.2。

（市川義則・パリ国際大学都市日本館図書室司書）

International Inoue Enryo Research『国際井上円了研究』1 (2013):178–183
ISSN 2187-7459
© 2013 by MIURA Setsuo 三浦節夫

【フランス研究集会　井上円了とその時代】

井上円了の生涯

三浦節夫

Abstract:
INOUE Enryō 井上円了 is one representative of the "second generation of Meiji youth" that formed the foundation of Japan's modernization. He was born in 1858, and died in 1919. The achievements left by his sixty-one years of life were wide-ranging: he set up the "Philosophy Society" 哲学会; wrote on and promoted philosophy, Buddhism, and psychology; originated the discipline of "Mystery Studies" 妖怪学; founded Toyo University (the former "Philosophy Academy" 哲学館) and taught philosophy and various other western studies; made three world trips; traveled all over the country giving public lectures promoting social education and lifelong learning; and created the "Temple Garden of Philosophy" 哲学堂公園, a place for mental training.

井上円了は日本の近代化の基礎を形成した「明治青年の第 2 世代」の代表者の一人である。1858（安政 5）年に生まれ、1919（大正 8）年に逝去した。その 61 歳の生涯において、哲学会の創立、哲学、仏教、心理学の著述を行いその学問を普及させ、「妖怪学」という学問を独創、現在の東洋大学（その前身の哲学館）を創立し哲学などの西洋諸学を教育、3 回にわたる世界旅行を行い、民衆を対象とし全国各地を巡回・講演して社会教育・生涯学習を進め、哲学堂という精神修養の公園を創立するなど、多岐にわたる業績を残した。

１．西洋との出会い

井上円了は日本の幕末、明治、大正という時代に生きた。生年は安政 5（1858）年で、生地は越後国長岡藩西組の浦村（現在の新潟県長岡市浦）である。生家は 200 年の歴史をもつ慈光寺という東本願寺（真宗大谷派）の末寺で、その長男として誕生した。真宗寺院の長男は、住職の後継者（候補衆徒）を意味し、幼い頃から住職に従って宗門の教育を受けて育った。

こうした環境に転機をもたらしたのが、明治維新の年であった。10 歳の円了が春から隣村の塾で学び始めたからである。塾の先生は石黒忠悳（ただのり）で、武士であったが、一念発起して江戸で蘭方医となった、23 歳の若くて情熱的な青年であった。円了が学んだのは、漢学と洋算の初歩である。しかし、円了を魅了したものは、石黒が江戸で身につけた「洋風」であった。

円了は、先生は洋風を好み、机をもって椅子とテーブルに代用し、試験のときには、成績優者に賞与として西洋紙 1 枚を授けられたが、その西洋紙の恩典は恩賜の銀時計よりも嬉しかったと語っている。石黒の塾には、なによりも伝統を重んじる寺院生活と異なる「洋風なもの」があり、また 23 歳の教師と 10 歳の生徒には互いに心を通い合わせるものがあった。後年、陸軍軍医総監となった石黒は、円了が、通学できないほどの大雪の朝に、ただ一人で塾にきたことや、鼻緒が切れても裸足で時間までに通ってきたことを、自伝に特に記している。

この円了の一徹な精神と常識を超えた行動力は彼の個性であった。円了の明治維新とは、長岡藩の戊辰戦争の体験や佐渡に起きた廃仏毀釈の事件よりも、石黒から「洋風」という新しい文化・思想を学んだことであろう。塾は石黒が上京したので 1 年間で終った。

その後、円了は 4 年間にわたり藩の儒者から漢学を学び、同時に英語の初歩も学習した。漢学を終えてから、円了は洋学（英学）に転じ、明治 7 年に長岡洋学校の後身である新潟学校第一分校に入学する。英語で世界の歴史や地理を学び、数学も本格的に習った。当時の読書の履歴が残されているが、その中には福沢諭吉を初めとする西洋の啓蒙書が多数ある。その影響と洋学教育により、18 歳のとき、円了は自由民権や文明開化のことを漢詩に読んでいる。このように明治初期の思想に関心をもつ一方で、円了は自分がひそかに仏教の真理にあらざることを感じ、早くその門を去って世間に出ることを渇望していたという。洋学校で二年間学び、卒業後は

成績優秀により漢学と数学の助教を勤めていた。

２．哲学と仏教との出会い

長岡の円了へ、京都の東本願寺から「至急上洛せよ」との命令があったのは、明治 10 年 7 月のことである。13 歳で得度していた円了は、すぐに京都へ向かった。当時の東本願寺の教団は、明治新政府の宗教政策の転換、開国にともなうキリスト教の布教など、新しい時代への対応に迫られていた。そのため、新しい教学体制作りを急いでいた。各地に教校を設立して僧侶の教育を行なおうとし、その教員の養成に着手して、全国の 1 万カ寺から優秀な数十名の人材を本山の教師教校と育英教校で育成していた。円了は新設された教師教校の英学部に選抜された五名のうちの一人であった。

およそ半年後、英才と見込んだ東本願寺は、円了に対して東京留学を命じた。東京には前年の明治 10 年に、西洋諸学を移入するために日本初の大学・東京大学が創立されていた。

予備門は掲示文書まで英語で行う学校であり、円了が習った英語は「night」を「ニグフト」と読む変則流であったから、英語の点数が低かったが、数学がほぼ満点だったので、平均して合格し、予備門の第一期生となった。予備門は学年末の試験で 2 割ほどが落第する厳しい環境であったが、円了は首席を競うほどの成績であったという。こうして明治 14 年に文学部に進学した。哲学科の入学生は円了ただ一人であった。

当時の東京大学は、お雇い外国人教師が英語などの原語で授業を行なう時代で、西洋の近代的知識がそのまま教授された。同級生は当時の円了について、学生団体の幹事として切り盛りし、運動会や演説会の企画では驚くようなものを考えたり、社交的な性格があった反面、大の読書家で、図書館などでいつもその姿を見たり、騒がしい寄宿舎の部屋でも独り沈黙を守って読書に耽ることができる稀な集中力の人であったと評している。

こうした読書と思索を通して、円了はギリシャを起源とする西洋の哲学の本質を理解するようになった。それは「真理とは何か」の究明であった。円了は、自分が十数年来刻苦して渇望した真理は、儒仏両教中になく、ヤソ教中にもなく、ひとり

西洋の哲学中にあることを知った。このときの自分の喜びはほとんど計ることができないものであったという。

哲学界内に「真理を発見した」円了は、その見方から他の旧来の諸教を再検討したところ、ひとり仏教の説だけが大いに哲理に合するものであることをみたという。そしてさらに仏典を考証して、「なんぞ知らん欧州数千年来実究して得ところの真理、早くすでに東洋三千年前の太古にありて備わるを。」という結論を得た。それは明治18年、大学4年生のことである。

３．哲学館の創立と妖怪学

50名近い東京大学の卒業生の「総代」となった円了に対し、恩師の石黒は文部省への就職を斡旋したが、円了は固辞した。すでに、東本願寺へ学校設立の上申書を提出していたからである。その上申書には、国が開国して、内務ばかりでなく、外務を設けたように、教団も自教の性質を研修すると同時に、西洋諸学やキリスト教を研究する時代にはいっており、仏教館、哲学館の両館を創立し、僧俗学問の中心、日本教海の標準とならんことを願うというものであった。学校創立の交渉は再三再四にわたって行なわれたという。20歳代の円了が大教団への復帰を拒み、自説を主張して譲らないことに、教団関係者は驚いたであろう。

この間に、円了は『真理金針』『哲学要領』『哲学一夕話』を出版するなど著述に専念した。そして、明治20年2月、29歳の円了は、これらの著作の結論を簡潔にまとめた『仏教活論序論』を刊行した。同書の冒頭で、「余つとに仏教の世間に振るわざるを慨し、自らその再興を任じて独力実究すること十数年、近頃始めてその教の泰西（西洋）講ずるところの理哲諸学の原理に符号するを発見し、これを世上に開示せんと欲して、ここに一大論を起草するに至る。」という。

この序論で、円了は仏教を再興するには、真理を愛する＝愛理、国家を護する＝護国の二つが必要で、「護国愛理」こそがこれからの日本社会を進歩させることを標榜した。この『仏教活論序論』は仏教界だけでなく多くの人々の支持を得て、大きな影響を与えた歴史的著作となった。ここで円了は仏教が真理であり、西洋の近代的知性の上にたって、その仏教を信じていることを宣言している。真理を愛することが、仏教の近代化の出発点となったのである。

同年 9 月、念願した哲学館は創立された。館主である円了はその設立趣意書で、同館が帝国大学哲学科の課程を促成するもので、日本語で講義し、余資なき者（経済的に恵まれない者）や優暇なき者（洋書を学ぶ時間に恵まれない者）を対象とする哲学専門の学校であることを明らかにしている（哲学館は円了個人が経営するものとなり、その後様々な困難を克服して、現在の東洋大学に発展している）。

哲学館は創立から間もなく、『哲学館講義録』を月に 3 回発行して、全国的に通信教育を行なった。その第 7 度（明治 26 年）の講義録として出版されたものが「妖怪学」である。「信じられるものと信じられないもの」を区別する形で真理を愛した円了が、西洋の心霊術の研究から不思議研究の必要を感じ、多年にわたって現地調査、文献調査などを研究した成果をまとめたものである。円了によれば、妖怪の研究は卑賤の事業に似ているかもしれないが、社会的には多方面に影響するものであり、人々の「心田の雑草を除去し」、宗教と教育の正しい道を開拓するものであるという。円了は旧来の日本人の思想感覚の問題点を「妖怪学」と名付け「迷信の打破」として取り上げたのである。

この『妖怪学講義』は占い、不知火、狐憑きなどさまざまな現象を、理学、医学、純正哲学、心理学、宗教学、教育学、雑の 8 部門に収めた大著である。円了の講義を口述筆記した人は、これだけ多岐にわたる項目を、傍らのメモを見ながら、順次に誤りなく口述できるという、円了の並みはずれた記憶力に驚いたという。妖怪学は近代化へ向かう日本社会に大きな影響を与え、円了は民衆から「お化け博士」「妖怪博士」として愛称された。

４．全国巡講と哲学堂

円了は生涯に 3 度の世界旅行をしている。欧米諸国を中心としながら、世界の 5 大陸と北極・南極の臨む地を巡遊した。それにより、世界から日本を見続けたわけである。明治 35 年に第 2 回の世界旅行を行なっていた円了は、翌年 1 月にロンドンで「哲学館事件」が発生したことを知った。この事件は、文部省が哲学館の中等教員無試験検定校の認可を取り消したことに始まる。

文部省の視学官が卒業試験の学生の答案に、「弑逆（しいぎゃく）（民衆が君主を、子が親を殺害すること）」の文字を見て、哲学館は「不敬」「危険思想」の学校であると断定

したのである。学生はイギリス人の倫理学者の翻訳書をそのまま書いたに過ぎなかった。私学に対する過酷な処分と見た新聞・雑誌は、文部省への非難を繰り返した。半年間にわたり哲学館事件は一大社会問題に発展した。

事件の哲学館への影響は大きく、帰国した円了は館主として、この事件を「人災」と位置づけてその処理にあたったが、神経を病んでしまい、庭前で卒倒しそうになることが数回あったという。明治 38 年 12 月のある夜、円了は大学からの引退を決意する。独力で 20 年間経営した哲学館は大学となっていたので、これを財団法人「東洋大学」とし、引退した円了は移転予定地であった哲学堂（東京都中野区）の土地を個人で買い取ることにした。

一人の教育者に戻った円了は、すでに社会的に提案していた「修身教会」運動を進めることにした。修身教会とは、欧米の社会の国勢民力を支えているのが国民の倫理・道徳観にあり、それを育成しているのがキリスト教の日曜教会による民衆の教化にあると考え、日本の各市町村の寺院や学校で、修身を中心にした講習会を開催しようとしたものである。円了は教育勅語を契機とし、仏教による国民道徳の必要性を訴えて、全国各地を巡回して社会教育の講演をした。

その年間の開催日数は平均で 220 日を超える激しい巡講であった。最終的に全国の市町村数（平成 7 年度・1995）の 53％で講演したことになった。午前は移動、午後は講演、夜は揮毫という日程で、その揮毫の謝礼の半額を持ち帰り、哲学堂を公園として拡張していった。揮毫料を取ったことで「守銭奴」と非難する人や新聞で「井上円了さんの靴はキフキフと鳴る」と揶揄されることもあった（遺言では、大学や哲学堂を井上家が私有することを禁止し、財団法人として社会化することを指示していた）。

大正 8 年、61 歳になった円了は中国の日本人を対象とする巡講に出かけた。最後の大連に到着したのが 6 月 5 日である。出迎えたのは卒業生で東本願寺の別院の輪番で、円了はこのとき自らの信仰についてこう語った。「自分は年 50 をすぎて運命に順応することにした。それは親鸞聖人の教えで、自分はどこにいても祖師のご命日には謹慎して偉徳を敬慕している。」その夜の講演中に、円了は脳溢血を発病して、翌 6 日午前に急死した。円了は近代日本に真理を愛して生きた「信念の人」であり、また理想を追い求めた「ロマンチスト」でもあった。

（三浦節夫・東洋大学ライフデザイン学部教授）

International Inoue Enryo Research『国際井上円了研究』1 (2013):184–194
ISSN 2187-7459
© 2013 by Rainer SCHULZER ライナ・シュルツァ

【フランス研究集会　井上円了とその時代】

井上円了による大乗哲学とスピノザ哲学の比較について[1]

ライナ・シュルツァ（Rainer SCHULZER）

Abstract:
The Buddhist philosophy of INOUE Enryō 井上円了 is first linked to Spinoza's pantheism by ŌNISHI Hajime 大西祝 in 1887, this is followed by his teacher at Tokyo Imperial University, Ludwig BUSSE, in 1892. INOUE Enryō, who pioneered the field of comparative philosophy in Japan, may have been inspired by these comparisons to a more thorough study of Spinoza's thought. Thus, in 1985 INOUE Enryō published an article titled, "Elements of a comparison between Buddhist philosophy and the philosophy of Spinoza"「佛教哲學とスピノザ哲學との比較一班」in the journal *Zen School* 『禪宗』(no. 8) and we find the same topic covered in a lecture from 1902, *Philosophy of Religion*『宗教哲学』(8:337–367). Amongst the points of affinity INOUE Enryō finds between Spinoza and Mahāyāna philosophy are causality, monism, religiosity and a pragmatic attitude towards faith. I will discuss these points and add my own reflections. This presentation was first given in Japanese in 2012, however, it has been slightly revised for publication.

既に明治 30 年代前半、大西祝とその哲学の先生であったルートヴィヒ・ブッセにより、井上円了の仏教思想とスピノザの汎神論との類似が指摘された。それは、井上円了のスピノザへの興味と研究の切っ掛けになったと考えられる。

1895 年に『禪宗』に発表された「佛教哲學とスピノザ哲學との比較一班」という論文と、1902 年の『宗教哲学』の講義録には、その成果がみられる。私の考察を加えながら、「因果論」・「一元論」・「宗教性」・「宗教の二門」という井上円了に指摘された大乗哲学とスピノザ哲学の類似点を議論する。

背景

井上円了が初めてスピノザ（1632–1677）について知ったのは、東京大学の学生時代にアーネスト・フランシスコ・フェノロサ（Ernest Francisco FENOLLOSA）の近世哲学講義を聞いた時であったと思われる。フェノロサは講義でスピノザの人間像を次のように描いた。

「スピノザの性格は、典型的な東洋聖者のような性格でした。自分のことだけを気にし、栄誉や名声などは考えませんでした。世間から完全に離れて、友達と親戚などをまったく気にしませんでした。愛されることを目指さなかったのに、あらゆる人から愛されました。孤独に生き、孤独に死にました。社会の愛、友情、親孝行などを気にしなかったので、西洋の人々からみて、かなり利己的な人でした。しかし、かれの利己主義は、普通の利己主義と異なり、本当は純粋な無私の心でした」[2]。

このスピノザの肖像は、連想として円了の記憶に残ったと考えられる。円了は、東京大学を卒業してから、1886 年の『哲学要領』と 1887 年の『倫理通論』という日本の最初の比較哲学研究を著した。『倫理通論』は、実践哲学の分野においてヨーロッパと東アジアの諸倫理説を扱い、『哲学要領』は、世界の理論哲学、あるいは円了の言葉でいえば、「純正哲学」を紹介する著作である。19 世紀は、ヘーゲルの影響で体系的な理論哲学に対する歴史的な進歩観が非常に強かった時代であった。スピノザは、カントやヘーゲル以前、つまり 17 世紀の哲学者であるため、スピノザの哲学が後継の哲学者に乗り越えられ、あるいはヘーゲルの言葉でいうと「止揚」されたと見なす傾向があった。『哲学要領』は、同じような進歩観の観点で書いた著作であるため、円了のスピノザに対する目立った関心はまだ見えない。

1886–1887 年の間、円了は『哲学要領』と『倫理通論』だけではなく、『哲学一夕話』と『仏教活論序論』という二つの名著も著した。神の概念を扱っている『哲学

一夕話』の第二編については、当時東京大学で哲学を学んでいた大西祝による論評がある。円了の神の理論はスピノザの汎神論と一致しており、円了が暗示したように新しい理論ではないと、大西は円了を批判した[3]。この大西の論評は、1887 年 7 月『六合雑誌』に掲載されたものであるが、同年の 1 月、つまり半年前からドイツの哲学者ルートヴィヒ・ブッセ（Ludwig　Busse）が東京大学で哲学を教えるようになっていた。ブッセは、1885 年にスピノザについての博士論文でベルリン大学にて博士号を取得した[4]。ドイツへ帰国する直前、つまり 1892 年に「現在日本の倫理文献を逍遥する」という 60 頁にわたる論文を発表した[5]。このドイツ語で執筆された論文の中で、円了が「新仏教」の代表人物として挙げられ、円了の仏教哲学が 5 頁にわたって紹介されていた。この記述は、西洋文献において円了の思想が本格的に扱われた最初の文章である[6]。ここでブッセは、円了の言う真如の概念が絶対者と同じであり、スピノザの汎神論に類似すると判断した。論文の謝辞から分かるように、日本語に通じていなかったブッセは、彼の東京大学の弟子らに作ってもらった抜粋や翻訳に基づいてこの論文をまとめた。謝辞のところで最初に挙げられた人物は、大西祝である[7]。

大西とブッセのこの指摘は、円了のスピノザへの興味と研究の切っ掛けになったと考えられる。1895 年の「佛教哲學とスピノザ哲學との比較一班」という論文と、1902 年の単行本になった『宗教哲学』についての講義録には、その成果がみられる[8]。後者で紹介された 21 人の西洋の哲学宗教者の中でのスピノザについての記録は、ライプニッツとカントの部分とともに一番長いだけではなく、スピノザが近世の宗教哲学を開拓した思想家として評価され、最初に扱われている。「氏は歴史上あるいは経文のいかんを問わず、これを哲理に考え、その原理を説明し、宗教哲学の関門を開きたる」と円了は語った（8:365）。このスピノザのアプローチは、『仏教活論序論』の重要な「緒言」において明確にされた円了の仏教を論じる出発点、つまり「伝記由来をもって、その教を信ずる」のではなく、「哲学の道理に合する」ことを基準にすることと一致していることから、円了のスピノザへの共感を伺うことができる（3:27–29）。以下は、私の考察を加えながら、円了の考えた大乗哲学とスピノザ哲学の比較を議論したいと思う。

因果論

円了の発見したスピノザ哲学と仏教思想の共通点は、特に因果論であった。スピノザが因果の原理を自然の例外のない原則として主張したことこそ、円了がこの 17 世紀のオランダの哲学者を称えた理由となった（8:345）。スピノザは、彼の主な哲学著作である『倫理』の中で、二つの原因の類を区別した。一つは、常識的な原因であり、つまり原因と結果の間の連鎖関係を想定する因果性である。スピノザはこれを「移行的」（transiens）と呼んでおり、「移行的因果性」と言い得るだろう[9]。

スピノザが考えたもう一つの原因の類は、「内在的（immanens）」と呼ばれた（E1P18）。この「内在的原因」があてはめられるものは、神だけである。スピノザは、神を世界の本質として、超越的な神ではなく、世界に内在する神として考えた。内在的神といっても、スピノザが「第一原因」というアリストテレスの神論の流れを汲み、神を原因として想定したとはいえ（E1P16）、スピノザの神は世界そのものの本質として何物からも切り離すことができないため、神である原因と、この原因の結果との間にも存在論的な区別がない。このような原因と結果の間の区別のない神の因果性は、常識的な「移行的因果性」ではなく、特殊な「内在的因果性」であると、スピノザは推論したようである。

世界の唯一実体である神は、内在的原因として現実のすべての現象を絶えず発生させるというような形而上学である。更に、スピノザがこの世界を生み出す神を自然とも同一視して、「natura naturans」という表現も使用した（E1P29）。「能産的自然」という訳があるが、「自然」という漢語には、自ら始まる、あるいは自ら生じるという意味が既に入っているので、「natura naturans」を「自然的自然」として翻訳することもできるかもしれない。

円了は、因果の原則と存在論的一元論という二つのスピノザの形而上学の側面と、大乗哲学との間の類似に気付いた。円了の考えた仏教哲学において、スピノザの神に対応する概念は、『大乗起信論』で展開された「真如」である。スピノザの思想を研究する以前から、円了は『仏教活論序論』の中で真如と西洋哲学のいう絶対とを同一視していた。一元論的真如から世界が如何にして生まれてくるのかを説明するために、円了は「真如縁起」という『起信論』の一つの解釈に従って、『起信論』の有名な海と波の比喩を活かした[10]。『起信論』の原文を見ると、海と波だけではなく、風も比喩の中で役割を果たしている。円了が風を入れてこの比喩を語るところもあ

り（5:25）、風を省いて単純化したバージョンを語るところも見つけられる。『仏教活論序論』をみると、話が形而上学の領域に限られているようなので、無明を表す風も省かれている（3:370）。海の表面に多様な形で波が現れるのと同じように、世界の諸現象、つまり仏教の言葉でいうと「万象」も真如に生み出されているというように説明されている。諸現象が真如の縁で起きても、物質としては存在論的に異ならない水と波と同様に、真如と現象も存在論的に一つであり、一体であるという。『宗教哲学』の中でも、円了はスピノザの一元論を扱った箇所で同じ水と波の比喩を活かした（8:344）。

真如縁起という『起信論』から由来する仏教哲学と、自ら世界を生み出す自然というスピノザの神論との間に、ある程度の類似を見逃すことはできないだろう[11]。更に、真如が世界の根源として機能するため、円了が真如を「活物」、または「活動体」として想定したこともあったということを考慮に入れれば、自然と一致するスピノザの神と真如の関係はより近いものと考えられるだろう（4:315）。

批判仏教からの批判

20 世紀の日本仏教学を動揺させた「批判仏教」という学流は、真如縁起と本覚思想などの伝統的な仏教教理をいろいろな側面から批判した。松本史朗などの批判仏教を提起した学者は、「真如縁起」の原始仏教への歴史的な忠実さに関する疑いだけではなく、倫理的な懸念も表した[12]。批判的に善悪を議論するためには、原因と結果を明確に区別することが必要であるという指摘である。東アジアの縁起思想、つまり真如縁起というような発生的一元論によって因果論が曖昧になり、はっきりした道徳的な立場が不可能になるという懸念である。

円了が真如縁起を仏教の形而上学としてかかげたのは間違いないが、円了の因果論についての説は、多様であり、簡単に体系化できないと思う。因果論は、仏教の中心的教理であるので、コンテクストや分野によって意義や解釈が異なることは、仏教哲学の自由な言説スペースとして肯定されれば良いと私は思う。円了の因果論が体系化しにくいといっても、上に説明したスピノザの二種類の因果性を円了の因果説にも当てはめることができると考えられる。スピノザによって「内在的因果性」と「移行的因果性」という二つの矛盾しない因果論を区別できる。この区別を水と

波の比喩において考えてみると、内在的因果性は、水と波の関係に相当するので、イメージとして垂直線の関係とすることができる。一方、「移行的因果性」は、波と波の間の関係に対応するので、水平線の関係として想像すればいいだろう[13]。

現実の諸現象を意味する波は、それぞれ個性を持ちながらも、波と波の間のパターンもあるため、海に見られる波は、常識的な因果性をよく表している比喩であると思う。一方、海の内在的因果性、つまり垂直線の因果関係は、非常に想像しにくく、とても神秘的なアイディアと感じられる。内在的な因果性のような思索的な形而上学と常識的な因果関係という二つの因果性は、あくまでも異なっている次元において考えられているものであるため、矛盾するとも言えないだろう。同じように、円了は真如縁起を仏教の形而上学としてかかげる外に、より常識的に、科学的な因果論も、仏教の倫理にかかわる因果論も扱った。

汎神論なのか

円了がスピノザの哲学に非常に共感できた、もう一つの理由は、正統的な神論に対するスピノザの批判であった。神人同形説、つまり神が人に類似するというイメージの原理は、目的論であるとスピノザは指摘した（E1A）。最高の審判者、あるいは世界の創造者などの神のイメージは、神を目的をもつものとして考えることであるため、神の人格化に他ならないとスピノザは判断した。唯一主宰者を想定するキリスト教を非科学的な宗教として批判した円了は、このスピノザの目的論への批判と因果論への還元を優れているものと見なした。スピノザが従来のキリスト教の改良を求め、仏教に似ている宗教を主張したというのは、円了の解釈であった（8:352）。

さて、スピノザと円了が二人ともあくまでも因果論に基づく世界観を主張して、擬人化・人格化などの神のイメージを否定したことを考えると、本当に「汎神論」と呼んでも正しいのだろうか。すべてにわたる存在論、つまり一元論であるのは間違いないが、「神」という概念が、ここでどういう意味で使われているのか問題になるだろう。一方、スピノザが、神という言葉を自分の哲学に使用したことは否定できないし、円了も『仏教活論序論』の中で真如と仏性と同一視して、「悉有仏性」という日本の伝統的な仏教教理を提唱した（3:373）。真如と仏性とを同一視するならば、現実そのもの、そのままで仏のような性質を持っているということになるため、

ある意味で汎神論と呼んでもいいかもしれない。

ここでは、この問題を包括的に議論する暇はないが、18 世紀後半ドイツで起きた「汎神論論争」も考慮に入れると、検討の価値があると思う。「汎神論論争」は、汎神論が究極的に無神論と異ならないという批判から始まった議論であったが、その時無神論はまだありえないものであった。現代からみると、無神論の判断が必ずしも批判の対象になるとはいえないし、仏教哲学と比較して、「汎神論」問題を再検討すれば面白いかもしれない[14]。

カントの観点から

スピノザ哲学に従えば二種類の因果性を考えることができる。「移行的因果性」と呼んだ因果関係は、常識的な理解、あるいは科学的な理解の因果論と一致しているといえる。一方、自然の内在的因果性という考えは、常識的な理解では把握しにくく、経験を超越する理論であるため、形而上学の領域に入る。同じように、現実そのものと一致して、現実を生み出す真如というアイディアも、非常に思索的であり、形而上学的な理論であるといわなければならない。

ここでは、試しにカントの立場をとって、考察を加えてみたい。『純粋理性批判』におけるカントの主な趣旨は、伝統的な形而上学が理論的な分野として成り立たないことを示すことであった。形而上学の諸概念・諸理論は、経験から離れている、または経験を越える発想であるので、人間の知識範囲も越えるものである。純粋な理性によって提起された形而上学は、必ずしも矛盾をもたらすとはいえないのに、知識を目指す理論としては認めることができないという立場が、カントの批判的な立場であった。この観点から検討すると、スピノザの考えた「自然的自然」と円了の考えた「真如縁起」という二つのアイディアは、矛盾する理論ではなくても、形而上学的であり、正しいか正しくないかは実際の経験に基づいて判断できないため、人間の知識範囲に入らないものであると、カントの立場から判断しなければならない[15]。

しかし、「自然的自然」と「真如縁起」という考えは、本当に純粋な理性による見方、あるいは本当に純粋な理論であるかどうか、疑うことができる。スピノザの主な著作のタイトルを考えると、この問いを否定することができる。『倫理』という題

目を持つ本の究極的な目的は、世界を理論的に説明することよりも、個人にとっての神の意義を明確にすることである。個人は、自己原因である神に完全に依存し、実に神と同一体であることを認識すると、神の自愛に包含されていることを意識することになる。この究極の認識段階で初めて人間の本当の幸福と本当の自由が可能になるという結論に、スピノザは『倫理』において到達する（E4P36）。

同じように、真如という仏教のアイディアは、形而上学的よりも、主観から切り離せない概念である。つまり、真如の由来する「tathatā」というサンスクリットの言葉は、「そのように」を意味する「tathā」を名詞化した印度仏教の用語である。言語学的に分析すると、「そのように」、あるいは「tathā」というような言葉は、指示的に機能する単語であり、つまり指示語という。指示語という品詞の特徴は、内在的な意味を持たず、発言する人、または表す文章のコンテクストの中でのみ意味があるということである。指示する主体を前提とする指示語を名詞化することによって、主体とその主体の示す客体が一つの概念に結びつけられることが可能になったようだ。このような言語学的な分析によると、真如は「主観に現れる世界」という意味をもつと理解できるだろう。主体も客体も包含する現実そのままを指す真如について、『起信論』では「言葉によって言葉を放す究極な発言である」と説かれている[16]。静かに真如を念じることによって無明の風が鎮まり、澄み切った海のような悟りの世界に入ることができるだろう。

仏教は、客観と主観の間を回りながら、観察が豊かな思想をたくさん考え出したが、仏教の究極的な趣は、世界を客観的に記述することではなく、心の救い、つまり悟りにあることは間違いないだろう。円了の言葉で言い換えると、仏教は、純正哲学と違って、哲学を応用する宗教である。スピノザの哲学は、同様に、純粋な理論よりも宗教性の豊かな思想であると、円了は認識して、スピノザの「合神的愛情」を「成仏得道」としても説明した（8:354）。

仏教哲学と西洋哲学を比較するために、カントの流れを汲む認識論や実在論などよりも、宗教性の豊かなスピノザの哲学を出発点とするのは、とても有意義であると思う。スピノザがシェリングに影響を与えたことも確かであるので、このような比較研究をスピノザからドイツ観念論へも広げることができるだろう。

宗教の二門

スピノザを宗教哲学者として解釈した円了は、もう一つの非常に面白い点を発見した。『倫理』という主著でスピノザは、彼の哲学的な宗教説、あるいは哲学的信仰に基づく生き方を提起した。しかし、『神学政治論』（1670）という別の著作の中では、異なる宗教哲学を展開した。スピノザは、自分の哲学的信仰が全ての人間に適切であるとはせず、一般人向けの伝統的なキリスト教の信仰も認めた。このスピノザの二つの宗教理論は、聖道門と浄土門という仏教の二つの異なる道に類似すると円了は指摘した。スピノザの『倫理』で展開された心を哲学的に洗練する道は、自力の聖道門に対応し、『神学政治論』で扱われている聖書によって啓示される神への信仰は、他力の浄土門に相当することを示した。

『神学政治論』を読むと、聖書の信仰が一般人の道徳を強くするために、確かに「有益で必要な」ものとして認められている[17]。しかし、ここで重要な違いも明らかになると思う。仏教における幾つかの門、または宗派は、人間を救いへ導く機能を果たすかぎり、教理が互いに異なるといえども、互いを宗教的な真理として認めるだろう。一方、スピノザは、聖書の宗教、つまりキリスト教の真理を認めなかっただけではなく、一般人を幸福へ導くキリスト教の力も疑った。神に対して従順を求めることによって、人の道徳を確保し、社会の秩序を維持するための政治的な方法としてのみ、普通のキリスト教を正当化できると考えた。一方、自ら考えた哲学的な神学だけに真理があり、人間の幸福が可能であるという確信を、スピノザは持っていたようである。

それはスピノザ哲学の特徴であるが、キリスト教、広げていえば、唯一神の諸宗教の性質とも関係する。仏教の中では、人間の救いになる限り、異なる宗門を方便として把握し、外道の信仰に対して寛容な態度を取ることができる。一方、神を「主宰者」・「天帝」のように立法者と審判者としてイメージする正統的な唯一神教の文化圏では、道徳は宗教の中心的な要素と見なされている。神に啓示された道徳を中心的な教理とする唯一神教にとっては、それと異なる倫理を認めにくいため、不寛容が生まれてくる傾向がある。仏教の文化圏と唯一神教の文化圏との間の根本的な違いをそこに窺い知ることができるのではないかと思う。この違いは、スピノザがキリスト教を幸福の方便としてではなく、一般人の道徳を維持する手段としてのみ正当化できたことの歴史的背景にあると思う。

注

[1] 2012 年 6 月、フランスのアルザス・欧州日本学研究所で国際井上円了学会研究集会『井上円了とその時代』で発表した原稿は、『国際井上円了研究』に載せるために修正と追加がなされた。その際、スピノザの研究者である東洋大学の大野岳史氏に様々な貴重なご指摘頂き、重ねて感謝の意を表するものである。

[2] 村形明子「清澤満之筆記フェノロサ「哲学」講義録・序」(『Lotus』28 号、2008 年）、p.37。「His personal character is that of a typical eastern sage. He cared for nothing about himself, cared for nothing as fame or honor; lived absolutely apart from the world; caring nothing for friends and relatives. Although he did not try to be loved, yet he was loved by all men. He lived apart and died apart. In the eye of Western people, he seemed rather selfish, because he cared for nothing about love of parents, of friends, and of society. But his selfishness was different from ordinary selfishness, because it was pure unselfishness.」

[3] 大西祝「『哲学一夕話』第二編を読む」(1887 年)『大西博士全集』第 7 巻、pp.86–92。井上円了の神論が汎神論に類似するという大西祝の指摘について、佐藤厚先生の論文により始めて知った。佐藤厚「井上円了における神の本体の論証とキリスト教者の批評—『哲学一夕話』第二篇をめぐって—」(『東洋学研究』第 49 号、2012 年）。

[4] Ludwig BUSSE. *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte Spinoza's* (PhD diss., Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, 1885).

[5] Ludwig BUSSE. "Streifzüge durch die japanische ethische Litteratur der Gegenwart" (1892), *Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens* 5.50 (1889-1892):439–500.

[6] 同前、pp.448–452。再版：Rainer SCHULZER. "Philosopher's Ashes Return to Tokyo: Inoue Enryō as Seen in Historical Roman Alphabet Sources"(『井上円了センター年報』第 20 号、2011 年）、pp.236–186。

[7] 同前、p.443。

[8] 井上円了「佛教哲學とスピノザ哲學との比較一班」(『禪宗』第 8 号、1895 年)、pp.16–19。『宗教哲学』(1902 年)『井上円了選集』第 8 巻、pp.337–367。円了の宗教哲学講義は、Otto PFLEIDERER. *The Philosophy of Religion on the Basis of its History*, trans. from the 2nd enlarged German edition by Alexander STEWART and Allan MENZIES, 4 vols., (1886).に基づいて講義したものであると思う。

[9] 「causa immanens」と「causa transiens」は、反対概念とされているので、一般に「内在的原因」と「超越的原因」と日本語に訳される。「超越的」という言葉は、「世界の外に」、あるいは「現実を越える」といった意味があるため、スピノザの趣旨に背いて、誤解されやすいようである。「内在的」のもう一つの反対概念は、「外存的」であるが、原因が外にあるとはいえるが、原因になるものから結果になるものへ移行する、つまり「trans-」という意味合いがなくなる。言い換えれば、「外在的因果性」が理解しにくくなると思う。それ故、「外在的」でもなく、「trans-scandere」を意味する「超越的」でもなく、「trans-ire」から由来する「transiens」を文字通りに「移行的」と訳してみたい。

[10] 『大乗起信論』(T 32.1666: 576, 578）。

[11] 戦後には、新田義弘にも指摘された。新田義弘「井上円了の現象即実在論—『仏教活論』から『哲学新案』へ—」(齋藤繁雄編『井上円了と西洋思想』、東洋大学、1988

年)、p.82。

[12] 松本史朗「仏教と神祇—反日本主義的考察」(『縁起と空—如来蔵思想批判』大蔵出版、1989 年)、pp.99–119。

[13] 智顗の『摩訶止觀』に「今心亦如是・若從一心生一切法者・此則是縱・若心一時含一切法者・此即是横」というところがある（T 1911.46:54）。垂直線で考えると、一切の現象が真如の縁で起きる。水平線で見ると、因果関係で貫いている一切の現象が一元論的真如に包含されている。大野岳史氏のご指摘をおかげで、Yirmiahu YOVEL がスピノザの因果論に垂直線と水平線の区別を当てはめたことを知った。Yirmiahu YOVEL. *Spinoza and Other Heretics: The Marrano of Reason* (Princeton: Princeton University Press, 1992): 157–159.

[14] 佐藤厚先生が「井上円了における神の本体の論証とキリスト教者の批評」という論文の中で興味深い指摘を既にしている。佐藤厚「井上円了における神の本体の論証とキリスト教者の批評—『哲学一夕話』第二篇をめぐって—」(『東洋学研究』第 49 号、2012 年)。

[15] 『判断力批判』にみられるカントのスピノザの批判は、実はより複雑なものである。合目的性に関するカントのスピノザへの批判を誰もが首肯するわけではないだろうが、スピノザが想定した本質は、カントの立場から見て知識範囲を超える話であることは、間違いないだろう（AA、V：391–394、421、439–440）。

[16] 「言真如者〔…〕言説之極因言遣言」（T 32.1666:576）。

[17] Benedictus de SPINOZA. *Tractatus Theologico-Politicus* (Hamburg: Henricum Künrath 1870):174. 「salutares opiniones」という表現を 65 頁に見つけられる。

（シュルツァ、ライナ・井上円了記念学術センター客員研究員）

International Inoue Enryo Research『国際井上円了研究』1 (2013):195–198
ISSN 2187-7459
© 2013 by KURODA Akinobu 黒田昭信

【フランス研究集会　井上円了とその時代】

思想史の方法論
― 思想の受容史から受容の思想史へ ―

黒田昭信

Abstract:
Even though it is indisputable that the history of ideas in the Meiji period is characterized as being the history of the reception of various concepts that had developed within the history of western thought, it was also a process in which the act of reception itself was intentionally refined as a methodological attitude. That process could equally be read as a history of the attempt to grasp ideas in their new possibilities, far from the context in which they arose, yet always as "Other."

明治思想史が西洋思想史の中で培われてきた諸概念の受容史としての性格を持つことは論を俟たないとしても、その歴史は、受容することそのことが方法的態度として自覚的に精錬されていく過程でもあったのであり、その過程はまた、ある思想を、それが生まれた文脈から離れたところで、しかしあくまで〈他なるもの〉として、その新しい可能性において捉えようとする試行の歴史としても読まれうるだろう。

哲学の方法としての思想史

一人の思想家あるいはその思想を理解するとはどのようなことなのか。そのためには、まず、次のような三つの態度は避けなくてはならないだろう。その思想を歴史的条件に還元する歴史主義。その思想を現在の観点のみから評定する現在主義。その思想を歴史的文脈から切り離し、それを構成する概念・命題だけを分析する普遍主義。ある思想が生まれてくる歴史的文脈を辿り、思想そのものの生成・変容過程を追いかけ、その中に歴史的文脈を超えるものを捉えること、これが一人の思想家あるいはその思想を理解するために必須の手続きであると思われる。

思想史へのアプローチとして、どのような方法がありうるだろうか。一つの試みとして、次のような態度が考えられるだろう。歴史を複数の層から成る全体と見なし、「出来事の歴史」 から「深層の歴史」へと順序を追って各層を読み分け、いわば思想の生成層まで、事実と理由それぞれの順序に従って、下降していく地層学的アプローチ。

本発表の三つの目的

外来思想の受容のされ方を問題にする思想の受容史ではなく、その受容の仕方そのものの中に一つの思想的態度が精錬されてくる過程を追う、いわば受容の思想史という発想を提示すること。

その受容の思想史の適用として、概念史を素描すること。その一例として、明治以降の日本における « Subjekt / subject / sujet » 概念の受容と変容過程の中に現れてくる固有性を示すこと。

それらの手続きを通して、開かれた議論の場として、可能性において捉える思想史の方法を示すこと。

« Subjekt / subject / sujet » 概念の受容と変容

明治時代に西洋から同概念がその他の諸概念とともに導入・翻訳される過程で発

生した、その意味の転倒と起源の隠蔽・忘却、訳語としての「主観」の定着、昭和初期における「主観」から「主体」への跳躍、戦前戦中の京都学派に見られる「主体」概念の跳梁跋扈、戦後の主体性論争等、この概念が辿った日本近代思想史における変遷については、それを一次資料に基づいて見事に描き出した小林敏明『〈主体〉のゆくえ』（講談社選書メチエ、2010 年）に譲り、ここでは、そこには登場しないもう一つの「主体」の歴史について、その一場面を示そう。

「主体」概念を導入したという点で日本近代哲学史に重要な役割を果たした三木清に影響されるかたちで、西田幾多郎が堰を切ったかのように同概念を頻用しはじめる論文「実践と対象認識」が発表された 1937 年に、京都学派における「主体」の流行とはまったく独立に、言語学者時枝誠記が、その後 1941 年に出版される『国語学原論』の総論の中心を成す部分を論文「心的過程としての言語本質観」として発表する。ソシュール言語理論批判を通じて時枝独自の言語理論が展開される同論文そして『原論』総論には、「主体」という言葉がほとんど毎頁と言ってもいいほど頻用される。他方、『原論』各論では、西洋語文法に依拠した「主語」概念の日本語文法における不適合性が豊富な用例に基づいて論証されている。つまり、文法的概念としての「主語」からの解放、その「主語」と呼び慣わされてきたが実のところは補語的な要素の述語への内包・従属と、時枝の言語過程説における「主体」概念のその根本要素としての遍在とは、理論的に不可分なのである。ここに « sujet » 概念が日本近代思想史におけるその受容過程を通じて辿り着いた、その精錬過程の一つの到達点を見ることができるのではないだろうか。

思想の受容史から〈受容〉の思想史へ

〈受容〉をその一つの構造契機とした日本思想史は、どのような形をとることができるだろうか。それは内在的発展史にも外来的影響史にも還元されえない。前者は、日本思想史を貫く座標軸あるいは構造化契機の欠如のゆえに困難であり、後者は、〈外来〉対〈伝統（あるは土着）〉という対立図式の虚構性ゆえに、そもそも妥当性を欠いていると言わなくてはならない。

日本思想史の外なる源泉、それをそれとして他在において理解しつつ、絶えずそこへと回帰し、その都度受容の仕方を検討し直し、その作業を通じて、思想史に携

わるもの自らが、その思想的系譜へ、自らをいわば主体的に記入する思想史、一言で言うならば、受容的思想形成史の構想が上記の問いに対する一つの答えとならないであろうか。

〈他なるもの〉に開かれた思想の形成

外なる源泉のそれとしての受容は、私たちに〈自己の外〉に出ることを要求する。〈他なるもの〉であるその源泉への回帰は、自己閉塞的「伝統」に自己同定することを許さない。ある思想的系譜への自覚的記入とは、〈他なるもの〉の排除ではありえず、また逆にその消化・吸収に終わるものでもありえず、その〈他なるもの〉から〈現在〉を隔てる距離を測定しつつ、開かれた生きた伝統の形成過程の中に自らを主体的に〈書き込む〉ことにほかならないだろう。

（黒田昭信・セルジー・ポントワーズ大学言語国際研究学部准教授）

『国際井上円了研究』

International Inoue Enryo Research
2014

Issue 2 / 第 2 号

English Contents / 英文コンテンツ目次

Editorial
Inoue Enryo Research at Toyo University / Rainer Schulzer
Inoue Enryo in Retirement: Philosophy as Spiritual Cultivation / William M. Bodiford
Crisis and Revival of Meiji Buddhism / Frédéric Girard
Inoue Enryo's Regional Education and Mexican Education / Agustín Jacinto Zavala
The Structure of the "True Mystery" in the Philosophy of Inoue Enryo / Kōda Retsu
Inoue Enryo's Mystery Studies / Miura Setsuo

Translations
The Founding Documents of Toyo University / Rainer Schulzer
Inoue Enryo's 1887 Position Statement on Philosophical Studies in Japan / Michiko Yusa

Japanese Contents / 和文コンテンツ目次

巻頭論文
東洋大学における井上円了研究 / ライナ・シュルツァ

特別講演
日本の近代初期における西洋哲学の摂取 / ジョン・マラルド

論文
隠退した井上円了の精神修養する哲学 / ウィリアム・ボディフォード
円了妖怪学における「真怪」の構造 / 甲田烈
哲学の通俗化とは何か / 寅野遼
井上円了の妖怪学 / 三浦節夫

International Inoue Enryo Research 2 (2014): 1–18
© 2014 by International Association for Inoue Enryo Research
ISSN 2187-7459

INOUE ENRYO RESEARCH AT TOYO UNIVERSITY

Editorial by Rainer SCHULZER

Introduction

Toyo University was founded by INOUE Enryō 井上円了 (1858–1919) in 1887 as the Philosophy Academy 哲学館. On the occasion of its 125th anniversary, in 2012, the International Association for Inoue Enryo Research was established. The university wants to stimulate research about its founder in both Japan and abroad. The founding of the research association, even more so an international one, reflects the belief that INOUE Enryō is worthy of academic inquiry, not only as the founder of Toyo University, but also as a historical person in general. Notwithstanding, the research about INOUE Enryō will continue to be linked to Toyo University in many ways. The administration, publishing, and the annual meetings of the Association will likely be located at Toyo University. Moreover, any future research will rely on preceding work and edited materials produced at Toyo University and its Inoue Enryo Memorial Academic Center (founded in 1990). This second issue of *International Inoue Enryo Research* provides

0 The author is a member of the board of directors and of the editorial board of the International Association for Inoue Enryo Research.

an opportunity to reflect on the premises of INOUE Enryō research pursued at Toyo University.

Today, Toyo University is a non-profit cooperation based on the Private School Law of 1949. Its regulations issued in 1952 define its purpose as "conducting education and research based on the founding spirit [建学の精神] of founder Dr. Inoue Enryō" (1.1.3).[1] It is evident that this very spirit also has to be applied in the research about INOUE Enryō himself. The present editorial sets out to clarify what it means to research in this "founding spirit of INOUE Enryō." Since it's centenary, Toyo University has emphasized the *Educational Principles of Inoue Enryo* (1987),[2] rather than his ideas about scholarship. I examine a hitherto neglected founding document of the Philosophy Academy in order to demonstrate that the philosophical idea of research and scholarship was present at Toyo University since its establishment.[3] The result of the investigation will be related to Enryō's two life-long principles, "Protection of Country and Love of Truth" 護国愛理. Because the phrase appears in none of Enryō's school policies, its relation to the founding spirit of the Philosophy Academy is a matter of debate. However, Enryō has been explicit that all his educational activities are based on his primary values covering theory (i.e., Love of Truth) and practice (i.e., Protection of Country) (11:486), therefore, reference to them is indispensable for interpreting the Academy's founding documents. For a detailed survey of the historical development of Toyo University's public identity, particularly in relation to Protection of Country and Love of Truth, compare the research by MIURA Setsuo 三浦節夫.[4]

Because the author of the editorial himself is associated with Toyo University, the epistemological status of the following investigation has a circular or self-reflexive aspect. This investigation wants to exemplify the kind of research whose spirit it attempts to explicate. This verification of the university's identity further affords reflections about future research directions, which will be suggested in the latter half of the editorial.

1 『東洋大学規定集』[Collection of Toyo University regulations] (学校法人東洋大学, 1996), 1.

2 TAKAGI Hiroo 高木宏夫, MIURA Setsuo 三浦節夫.『井上円了の教育理念』(Toyo University, 2013). Since 1987, there have been sixteen editions with different subtitles. Translation by MIYAUCHI Atsuo 宮内敦夫. *The Educational Principles of Enryo Inoue* (Toyo University, 2012).

3 The founding documents of Toyo University are reproduced in『東洋大学百年史』[100 years history of Toyo University], 7 vols. (1988–1995), *Shiryō* I, bk. 1: 83–93. English translations, with further bibliographical information, appear in this issue.

4 MIURA Setsuo 三浦節夫.「東洋大学における《建学の精神》継承の問題点」[Problems of succeeding the "Founding Spirit" at Tōyō University], in TAKAGI Hiroo 高木宏夫, ed.『井上円了の思想と行動』[Thought and conduct of Inoue Enryō] (Toyo University, 1987) (*Sōritsu 100 Shūnen Kinen Ronbun Shū*, vol. 6), 193–238.

1. All Learning is Based on Philosophy

To explicate its founding spirit, Toyo University mostly refers to the "Founding Ideas of the Philosophy Academy"「哲學館開設ノ旨趣」, which was written in 1887. The concept of philosophy expressed in this document is the Aristotelian notion of philosophy as a theory of science. In a political metaphor similar to the European notion of metaphysics as the "queen of the sciences," Enryō calls philosophy the "central government of science."[5] By investigating the principles through which scientific fields are established, philosophy provides a systematic groundwork for specialized research. The system of science, introduced by philosophy, thus became the organizational structure of the modern research university. This could justify a certain emphasis on research about the theory of science in theoretical philosophy at Toyo University. Or, it might be expected that the faculty and department structure of Toyo University is in accordance with the logic of research specialization in a particularly thoughtful way. However, the idea of philosophy as the science of science says little about the conduct of research in areas other than philosophy and, further, it says even less about the university's educational ideals.

Since 1957 Toyo University began to use the phrase,「諸学の基礎は哲学にあり」, for communicating its spirit in public relations.[6] The composite *shogaku* 諸学 occurs in the "Founding Ideas of the Philosophy Academy" in the sense of "various sciences and scholarly fields." The sentence can therefore be translated as, "The various academic fields are all based on philosophy." However, the established English translation renders the sentence as, "The basis of all learning lies in philosophy."[7] This literal translation is legitimate for two reasons. First, although consistent with Enryō's writings, the sentence is not a word for word quotation.[8] Hence it's meaning cannot be established according to a specific context. Second, the single word *gaku* 学, as well as the composite *gakumon* 学問, which Enryō uses, have deep reverberations with the

5 Cf. RAINER Schulzer. "Crossroads of World Philosophy: Theoretical and Practical Philosophy in Inoue Enryo," *International Inoue Enryo Research* 1 (2013): 49–55. Thomas AQUINAS was already calling Aristotelian theology the "queen of the sciences" in the middle ages. In 1755, Moses MENDELSSOHN commemorated metaphysics as "Königin der Wissenschaften" (*Philosophische Gespräche*, in vol. 1 of *Gesammelte Schriften*, ed. by I. ELBOGEN, J. GUTTMANN, E. MITTWOCH, A. Altmann (Berlin: Akademie-Verlag, since 1929), 13). This is probably what was taken up by Immanuel KANT in the preface to his *Critique of Pure Reason* (A viii).

6 MIURA 三浦.「東洋大学における《建学の精神》継承の問題点」(see note 4), 224.

7 Toyo University. "Philosophy." Accessed July 4, 2014. http://www.toyo.ac.jp/site/english-about/philosophy.html.

8 TAKEMURA Makio 竹村牧男. "On the Philosophy of Inoue Enryo," *International Inoue Enryo Research* 1 (2013): 3–24.

Confucian heritage. Regarding this intellectual background, the translation of *shogaku* as "all learning" is more than appropriate as it shifts the focus to the educational function of philosophy. In fact, the Philosophy Academy started out not as a research institution but as a school with educational purposes. The "Founding Ideas of the Philosophy Academy" begins with the statement that philosophy, as the highest form of scholarship, is also the best type of learning for the cultivation of the human intellect. Although this is not the place, this point would be worthy of analysis. The idea of learning as a means to personal cultivation is at the very heart of the Chinese tradition. It also parallels the humanist notion of Bildung, which was influential in the foundation of the Berlin University. Toyo University rightly emphasizes the educational function of philosophy as its very founding idea. But our object here is to clarify what *research* in a philosophical spirit means and not what it means for education. Whilst we cannot yet answer this question, we can make a provisional summary. Toyo University is founded on philosophical ideas in a singular way. Its founding document not only contains the philosophical paradigm of specialized research, but also the educational idea that the practice of philosophical reasoning contributes to the growth of the individual.

2. Two Founding Documents

Apart from the "Founding Ideas of the Philosophy Academy"「哲學館開設ノ旨趣」(hereafter *Founding Ideas One*), a second document exists with the slightly different title, "The Academy's Founding Ideas"「開館旨趣」(hereafter *Founding Ideas Two*). The first document was published twice in different Buddhist journals in Tokyo before the formal opening of the Academy. The second document is the transcript of Enryō's speech at the opening ceremony on September 16, 1887. It was published in January of the following year and featured the inaugural issue of the *Philosophy Academy Lecture Records*『哲學館講義錄』. The relationship of the two documents is not clear. As has been pointed out, Toyo University mostly refers to *Founding Ideas One* in order to affirm its identity. Nonetheless, and as will be argued, Enryō's policy statement at the opening ceremony can be considered of equal importance.

First of all it should be noted that the titles of the two documents do not differ in meaning. The titles of both documents indicate that they inform about the very object of the Academy's foundation. Because of this, the later version, rather than the earlier one, must be considered as the final and hence authoritative version. On the other hand, according to its introductory note, *Founding Ideas Two* is merely a transcript of

Enryō's opening speech. As can be expected in the case of spoken language, it is not entirely precise and shows some redundancies. *Founding Ideas One* is the more dignified document due to its concise style and proclamatory tone. The fact that Enryō published it twice before the opening shows it was intended to promote the school and attract students. Enryō could have published it again in the school's first publication, the *Philosophy Academy Lecture Records*. This series of printed lectures for the use of one of Japan's ealierst distant learning programs is one of Enryō's major achievements and surely contributed considerably to the fame of his school. But Enryō did not use *Founding Ideas One* for circulation in- and outside of his school after its foundation. In fact, it was never reprinted by the Philosophy Academy during Enryō's time as principal. The inaugural issue of the *Philosophy Academy Lecture Records* instead contains —as its very first text—the transcript of Enryō's opening speech. Enryō obviously decided to communicate his ideas and intentions about the Philosophy Academy through this text. The title and the introductory note make unmistakably clear that the transcript of Enryō's speech is to be taken as the statement of the Academy's purpose. This gives *Founding Ideas Two* equal authority to *Founding Ideas One* as the source of Toyo University's founding spirit.

3. The Philosophical Idea of Research

Even if the authority of *Founding Ideas Two* as a founding document of Toyo University is not accepted, its importance as a historical source is beyond doubt. For a start, it is more than four times the length of *Founding Ideas One*, hence it considerably enriches our understanding of Enryō's ideas and intentions for establishing the Philosophy Academy. It deserves closer examination than is possible here. This editorial will focus the analysis on the question of what research in a philosophical spirit could have meant for Enryō.

The main goal of Enryō's opening speech is to argue that the establishment of the Philosophy Academy is of benefit to society. Enryō's belief—that a school for philosophy will contribute to civilization in Japan—is equally clear from *Founding Ideas One*. This guiding purpose of the Academy is, of course, identical with the Protection of Country. But in this historical and textual context, Protection of Country 護国, which could also be translated as "maintaining" or even "embracing" the country, is not made specific in regard to its aspects of social welfare, government support, royalism, or military defense. Before the enactment of the Meiji Constitution in 1889 and the promulgation of the Education Rescript in 1890, the Protection of Country in the first instance

simply means the minimum duty of a citizen to contribute to the "nation state" 国家 (3:330). In general, institutions are established in order to fulfill functions in their given social environment. This was also the case with the Philosophy Acadmey. In other words, by setting up an educational institution, Enryō wanted to make Japan a better place.

As has been discussed already, in order to prove that the Philosophy Academy is beneficial for Japanese society, *Founding Ideas One* stresses the cultivating function of philosophy for the human intellect. *Founding Ideas Two* instead argues for the benefit of philosophy through its application. In the first half of his speech, Enryō attempts to show that philosophy is useful for other professions. Philosophy will help the lawyer with the logic of his pleas. It will improve the medical doctor's understanding of human nature. It will provide the historian with a theoretical framework for writing about society or politics. It will even be helpful for the priest to reflect on the doctrines of his religion. Through its thematic breadth philosophy can support various professions in various ways. Thereby it contributes to society at large.

It seems Enryō's argument could have ended here. However, although Enryō emphasizes the school's purpose to support other vocational studies rather than to train experts in philosophy, in the latter part of his speech, he discusses several ways in which philosophy benefits scholarship in Japan. It is here that we have to read if we want to know what research in philosophical spirit meant for Enryō. He considers five points, which can be paraphrased as follows:

1. Philosophy "synthesizes and integrates" 總合統括 the other sciences. Thereby, it provides the scholar with an understanding of the relationship and value of the academic disciplines.
2. Philosophy does not admit the authority of tradition or history. This is what guarantees its progressive character.
3. Instead of deducing things from uncertain premises, philosophy relies on induction; it infers from empirical evidence.
4. The philosophical overview of academia allows a greater "impartiality" 公平 and permits a "critical judgment" 批評.
5. Philosophy distinguishes critically between right and wrong. Thereby, it determines the usefulness of ideas.

We can see that these five points are substantial statements, even if their logical order or completeness might appear unsatisfactory. Although the Philosophy Academy did

not start out as a research institution, the philosophical spirit of science and scholarship is clearly part of its founding principles. This provides a solid foundation to, what is today, one of the ten largest research universities in Japan.

4. The Love of Truth

In the interest of interpreting the above mentioned five points, we can use another early position statement of Enryō, which is relevant due to its content, wording, and historical proximity. The initial paragraphs of the *Prolegomena to a Living Discourse of Buddhism*『仏教活論序論』, published only a couple of months before the opening of the Academy, belong to the most important pieces of text Enryō wrote. In the preface to the *Prolegomena*, he sets out the characteristics of a philosophical discussion of Buddhism with great clarity. The rejection of tradition as a source of validity is arguably the most fundamental principle (point 2). In one sense, the very idea of philosophy follows from it.

> I do not love the man Shakyamuni, I do not hate the man Jesus. The only thing I love is the truth, the only thing I hate is the untruth. […] I would never be so blind and ignorant to believe a teaching because of its origin or the biography of its founder. I will only believe it, if it is consistent with today's philosophical reasoning and I will reject it if it is not. […] Generally, it is the duty of the scholar to love the truth. (3:327–330)

Because philosophy denies historical authority, it starts in every generation, in every philosopher, in every moment from the point of zero. The moment a given fact or norm is questioned, the problem cannot be solved by appealing to the past anymore. Philosophy represents the idea that validity has to be established in the medium of discursive reason. In this sense, Enryō makes a claim for a "fair and impartial [公平無私] judgment based on philosophy" (3:327) in his discussion of Buddhism. Philosophy only provides the method to test the authority of tradition, and does not offer specific tenets on its own. In *Founding Ideas Two*, Enryō therefore compares philosophy with the "measure of the carpenter" 大工の尺度（ものさし）. Philosophy examines the coherence of our beliefs using logical arguments. In order to maximize coherence, different fields of knowledge have to be considered. This demands a survey of other disciplines (point 1). Empirical evidence grants a superior certainty, therefore, philosophy, since Aristotle, defers to natural science (point 3). It is the overview of empirical evidence and of philosophical argument that first enables the making of critical and impartial judg-

ments (point 4). In the *Prolegomena*, Enryō therefore takes "consistency" 符合 with the "various fields of philosophy and science" 理哲諸学 (3:327) as the criterion of truth.

Thus we see that Enryō's general idea about the duty of the scholar, as stated in the *Prolegomena,* is consistent with the philosophical idea of research as outlined in *Founding Ideas Two*, and this is not surprising. However, two questions arise. Why did Enryō not refer to the Love of Truth in the policy statements of his academy? And second, although Enryō knew that "philosophy" literally means "loving wisdom" (2:27), why did he never make explicit that Love of Truth conveys the very idea of philosophy? While these questions cannot be answered with finality, we may offer possible hypotheses.

We begin with the first question. The reason why Enryō did not expose the Love of Truth as the founding principle of his Philosophy Academy might have been that he considered it not specific enough. It was the great achievement of Enryō's mentor and founder of Tokyo University KATO Hiroyuki 加藤博之 to pinpoint the idea of truth as the single guiding principle of academic research. In his lecture about the question "What Does Science Mean?"「何ヲカ学問ト云フ」Kato had made the same fundamental statements as Enryō, namely that academia does not admit past authority, but relies whenever possible on empirical evidence. Elsewhere, he argued that the university as such relies on the consensus that all academic disciplines "research the truth for its own sake." Kato also recognized that this idea of academic research had originated in ancient Western philosophy. In the preface to the first issue of the *Journal of the Philosophy Society,* he declared that philosophy does not take the founding fathers such as Shakyamuni or Confucius as "sanctum" 本尊. The sanctum of philosophy is the truth.[9] Because the philosophical idea of truth had already been institutionalized in the form of Tokyo University, Enryō possibly thought it not specific enough as a founding principle for his school. Therefore, Enryō brought forward a more defined concept of philosophy. The Love of Truth was the duty of every scholar, but philosophers maintain the highest standpoint because they survey and synthesize all academic knowledge.

9 KATŌ Hiroyuki 加藤弘之.「本会雑誌ノ発刊ヲ祝シ伴セテ会員諸君に質ス」[Congratulatory note on the occasion of the publication of this society's journal, together with a suggestion to its noble members],『哲學会雑誌』[Journal of the philosophy society] 1 (1887): 1–3. The phrase "research of truth a such for its own sake" (in Japanese「真理其物の為めに真理其物を研究する」) appears in「学問ノ目的」[The end of science], in vol. 3 of『加藤弘之文書』[Writings of Katō Hiroyuki], ed. by ŌKUBO Toshiaki 大久保利謙, 3 vols. (同朋舎, 1990), 409–412. The lecture「何ヲカ學問ト云フ」[What does science mean?] was published in『學藝志林』[Grove of endeavor in scholarship and arts] 16 (1885): 488–512.

Regarding the second question, the answer could be that Enryō's slogan of the Love of Truth did not originate from translating the word *philo-sophia*. In 1881, the year of Enryō's enrollment as a student of Tokyo University, the faculty of letters was restructured. An independent philosophy department was first established, of which Enryō became the first and only student. Ernest F. FENOLLOSA, who hitherto had been the dominating figure in the letters department, was replaced by TOYAMA Seiichi 外山誠一, who became head of the faculty.[10] TOYAMA was not only responsible for Enryō's curriculum, but also became Enryō's teacher in philosophy. TOYAMA is listed as second among the supporters of the new academy given in the introductory note to the first publication of *Founding Ideas One*. He also gave one of the congratulatory lectures at the opening ceremony. What exactly Enryō learned from TOYAMA has hitherto not been closely examined. However, Toyama published an article during his presidency of Tokyo Imperial University in 1898 and from this we can grasp one of his fundamental beliefs. It demonstrates the importance Toyama gave the article, titled *Evils of Blind Faith in Authority,* that it was published in both Japanese and English. It starts out with a quote from Aristotle that Toyama wanted to "be truly fixed in the mind of every body." The quote in English reads, "Plato is to be loved, still the truth is [to be] much more so," and is rendered in Japanese as 「プラトーは愛すべきも真理は尚ほ愛すべし」.[11] The saying, which goes back to Aristotle's *Nicomachean Ethics* (1096a), has a long history in Western thought and has had many different variations of which, "Amicus Plato, sed magis amica veritas," is the most famous; most significantly quoted by two icons of modern science, Roger Bacon and Isaac Newton.[12] There is no proof that Toyama taught this saying to Enryō at Tokyo University. But it seems likely that Toyama, who had graduated high school and university in the United States, had already learned the saying during his studies of philosophy, chemistry and biology at Michigan University. The parallel between Enryō's proclamation "not to love the man Shakyamuni, but only the truth" and "Plato is to be loved, still the truth is to be more so," does not seem coincidental.

10 This is apparent from comparing the academic years 1880–1881 (1:82f) and 1881–1882 (1:180) in 『東京大学年報』[Yearbook of Tokyo University] (6 vols., 1993–1994). See also YAMAGUCHI Seiichi 山口静一.『フェノロサ社会論集』[Collection of Fenollosa's article's about society] (思文閣, 2000), 25f.

11 TOYAMA Seiichi [sic] 外山誠一. "Evils of Blind Faith in Authority," *The Hansei Zasshi: A Monthly Magazine* 13, no. 4–5 (1898): 144–148, 190–194.「學教上に於ける聖權の利害」[The advantages and disadvantages of sacred authority in learning and teaching],『東洋哲學』[Eastern philosophy] 5, no. 1–2 (1898): 1–4, 57–60.

12 Henry GUERLAC. "Amicus Plato and Other Friends," *Journal for the History of Ideas* 39.4 (1978): 627–633.

5. A Priori Commitment to Truth

A disclaimer shall now be made in order to avoid any misunderstanding. In *Founding Ideas Two,* Enryō chides the scholars of the East for being prejudiced, for daydreaming, and for arbitrarily revering antiquity. This line of criticism was already common in the first generation of Japanese Enlightenment intellectuals. Needless to say that such a view should not be taken at face value. Today, fortunately, nobody would seriously argue that research or discussion never existed outside of European philosophy. The attitude to think and decide individually, instead of relying on the judgment of others, is too natural to be attributed only to Western individualism. To this end, we can name the Indian Buddhist thinker Dharmakīrti (7th century C.E.), the Chinese Confucian philosopher WÁNG Yángmíng 王陽明 (1472–1529) or the Japanese thinker MIURA Baien 三浦梅園 (1723–1789) as evidence for the priority of the individual search for truth over traditional authority. The degree to which the criticism of traditional East Asian scholarship not only by Katō, Toyama, and Enryō, but also FUKUZAWA Yukichi 福沢諭吉, NISHI Amane 西周, and NISHIMURA Shigeki 西村茂樹 was justified and to a certain extent necessary, others may decide, as it is of no relevance here.[13] Ultimately, validity is the only thing that matters. Yet, it is of some importance regarding the identity of Toyo University, if Enryō's appeal to Western philosophy, as an historical instantiation of the Academy's founding spirit, was historically justified or not.

We will not say that it was a misunderstanding. In the triad of Socrates, Plato, and Aristotle, philosophy was founded as a culture of discussion. Being aware that learning is never complete, Socrates avoided the attitude of the teacher. He approached his partners in conversation, not in order to convince them, but instead because he hoped to learn from them. It is only because Socrates proved to be superior in discussion that his declaration, to know that he does not know, appeared ironic. He nevertheless stayed firm in his attitude not to teach, in order to give an example of somebody who ceaselessly searches for wisdom. We owe this picture of Socrates to his grateful student Plato, who exposed the Socratic dialogue as the existential and methodological starting point of philosophy, by bequeathing his complete philosophy in the literary form of dialogue. In the academy, which Plato founded, his best disciple, Aristotle, rose up as

13 FUKUZAWA Yukichi 福澤諭吉.『文明論之概略』[Outline of a theory of civilization] (Keiō Gijuku Daigaku, 2002–2003) (*Fukuzawa Yukichi Chosaku Shū*, vols. 4), 10–21. NISHI Amane 西周.「学問ハ淵源ヲ深クスルニ在ルノ論」[Science means to deepen the grounds],『學藝志林』[Grove of endeavor in scholarship and arts] 1.2 (1877). Regarding NISHIMURA Shigeki 西村茂樹 see FUNAYAMA Shinichi 舩山信一.「日本の近代哲学の発展形式」[The developmental patterns of modern Japanese philosophy), in NISHITANI Keiji 西谷啓治.『現代日本の哲学』[Contemporary Japanese philosophy] (雄渾社,1967), 64.

Plato's most striking critic. As Aristotle explained, it was his duty as a philosopher to prefer the truth, even if it collided with the opinions of his teacher (NE 1096a). The archetype of the modern scholar, Aristotle, testifies that the search for truth itself had become a tradition. There is no field of inquiry or topic specific to Western philosophy. If anything is particular about ancient European philosophy it is individualism in thinking.

NISHI Amane and KATŌ Hiroyuki transplanted the philosophical idea of truth to Japan. As with many other words, which came into use during the Meiji period for translating Western concepts, the term *shinri* 真理 established by Nishi had until then been rather uncommon. Yet, needless to say, many words for truth existed in East Asian thought before then. In one lecture, Enryō gives a list of 47 terms all supposed to be synonymous in expressing the highest notion of Buddhist truth (5:38f). Truth claims are involved whenever humans communicate. Every religion, system, school, or tradition claims the truth in its own words. It seems a paradox to say that the novelty of the philosophical concept of truth laid in the fact it had no content. What is expressed by the Love of Truth, is the commitment to an idea which is yet to be filled with meaning. We can speak of an *a priori* concept of truth, not in the narrow Kantian sense, but in its basic meaning of a temporal order between a methodological reflection and an act of cognition. To be a philosopher does not predispose the individual to any specific content. Because philosophy *a priori* rules out nothing, it is kept open to discover the new *a posteriori*. The same indetermination of truth *a priori* is intended by a famous passage from Wilhelm von HUMBOLDT:

> Thus it can easily be seen, that in the internal organization of the higher academic institutions, everything relies on preserving the principle to regard science [Wissenschaft] as something not yet found and never to be completely found, and, as such, to search for it unceasingly.[14]

This explains why Enryō, from the beginning, saw no contradiction between his idea of founding a Philosophy Academy and his intention to revive Buddhist and Chinese studies. None of the Japanese Enlightenment intellectuals simply wanted to discard the East Asian heritage. The *paradigm of philosophy* does not mean priority of Western thought. The *Analects* 『論語』 might still turn out to be the most dignified ethical text

[14] Wilhelm von HUMBOLDT. "Über die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin" (1809/10), pp. 229–241 in *Gründungstexte* (Humboldt-Universität zu Berlin, 2010), 231.

ever compiled. Buddhist epistemology and theory of causality in Sanskrit literature could be more sophisticated than everything ever thought in the West. And it can still be argued, as Enryō did, that speculation about the all-sublating, all-suffusing Absolute is the ultimate philosophical truth. But the case must be made. Commitment to argument and to proof is the only entrance requirement to academia. Philosophy was rightly received not as a set of tenets but as an approach. What makes the establishment of the Philosophy Academy a fascinating historical instance, is, first, that an idea we still consider valid was grasped, this is what we call enlightenment in history, and second, that an institution was founded on that idea, this is what we call progress in civilization.

6. The Authority of Founding Figures

Toyama's article about the *Evils of Blind Faith in Authority* is remarkable because he did not confine his warning to the realm of scholarship. Even in the Japanese version, whose less confrontational title reads "Advantages and Disadvantages of Sacred Authority in Learning and Teaching," Toyama cited quasi-religious reverence for the emperor Caesar and Napoleon as cause of calamity for the country. It is not difficult to see that Toyama's stance applied to the Meiji state entailed contentious political consequences. Toyama, however, became Minister of Culture in the short-lived third cabinet of ITŌ Hirobumi 伊藤博文 in 1898. Five years later the Philosophy Academy Incident occurred. The philosophical argument that opposition to political authority can be legitimate under certain circumstances clashed with the constitutional system that insisted upon imperial sanctity. The Incident, which represented a collision of Enryō's principles of Love of Truth and Protection of Country, would not have occurred if Toyama still had been responsible in the Ministry of Culture at the time.

A philosophical examination as to why mankind tends to attach dogmatic authority to leaders dead or alive would require lengthy anthropological reflections. The fact itself seems undeniable when we look at examples in contemporary politics, like MÁO Zédōng 毛澤東 (1893–1976) or Kemal Atatürk (*atatürk,* lit. "Father of the Turks") (1881–1938), and in religion, like, Jesus, Mohammed, and Buddha. The elevation of the founder lends stability to the institution. This also applies to academic institutions. Toyo University proudly commemorates its founder with a three meter metal sculpture, a museum, and a memorial lecture hall on its main campus. INOUE Enryō is doubtless an important asset in Toyo University's public relations. The internationalization of INOUE Enryō research provides an occasion to clarify the university's relation to its

founder. Credibility is a most important good for an institution that is founded on the critical spirit of philosophy in a singular way. As in the case with moral persons, credibility is earned by applying professed principles first of all to oneself.

INOUE Enryō research at Toyo University started out from the legitimate interest of an institution in its own history.[15] Enryō was appreciated as the historical person who established the institution on certain principles. After this, many more aspects of Enryō came into the picture: Enryō the philosopher, the Buddhist reformer, the enlightenment educator, the propagator of the Education Rescript, the Doctor Specter, the psychologist, the founder of the Temple Garden of Philosophy, and the world traveler. However, it is not only Enryō's multifaceted character that makes him worthy of academic inquiry. Enryō is indispensable for a comprehensive understanding of the intellectual landscape of modern Japan because he was a key figure in the reception of Western philosophy, the maturing of Japanese humanities, the emergence of modern Buddhism, and the permeation of the imperial ideology. The establishment of the International Association for Inoue Enryo Research reflects the belief that Enryō is of sufficient general interest to be researched in every respect. Yet, until today more than 90% of the research about Enryō was conducted and published at Toyo University. It is, therefore, also time to establish that there exists a gap between the Enryō as perceived at Toyo University and the Enryō as perceived outside of Toyo University in Japan and abroad. Already in 1959 IENAGA Saburo 家永三郎 criticized Enryō for "belligerism" 好戦主義. Judith SNODGRASS diagnosed "strategic occidentalism." Passages translated by Brian D. VICTORIA suggest Buddhist militarism and racism. JEE Hyanghuh 許智香 recently portrayed Enryō as an ideologue of imperialism.[16] The critical tenor especially in Western scholarship is not unrelated to the widespread post-modern approach in the whole field. The lack of appreciation of enlightenment ideas, combined with a critical awareness of nationalism, leads to an overall negative evaluation. One does not necessarily have to share the premise of post-modern and post-colonial scholarship in order to admit that there are political issues in Enryō's thought that have to be addressed. They shall now be put into perspective.

15 MIURA Setsuo 三浦節夫. "History of Enryo Inoue Research," Journal of International Philosophy 1 (2012): 245–250.

16 IENAGA Saburo 家永三郎.『近代日本思想史講座Ⅰ：歴史的概観』[A course on the history of modern Japanese thought I: Historical survey] (筑摩書房, 1959), 83–84, 97–98. Judith SNODGRASS. "The Deployment of Western Philosophy in Meiji Buddhist Revival," *The Eastern Buddhist* 30.2 (1997): 173–198. Brian D. VICTORIA. *Zen at War*, 2nd ed. (Lanham: Rowan & Littefield [1996] 2006), 29–30, 52–53. JEE Hyanghuh 許智香.「井上円了と朝鮮巡講、その歴史的位置について」[Inoue Enryō and [his] Korean lecture tours: about their historical status], *Journal of Japanese Intellectual History*『日本思想史学』45 (2013): 146–161.

7. Political Issues in Inoue Enryo Research

The legal and ideological framework, which was implemented with the enactment of the Constitution of the Great Japanese Empire in 1889, and the promulgation of the Imperial Rescript on Education in 1890, was in effect until the end of World War Two. During this period of 55 years, Japan developed from a country struggling to preserve its independence, to an imperialist power and eventually to a totalitarian aggressor. The continuity of the political system, combined with unprecedented transformations of Japan and the world, makes historical evaluation of the Meiji period particularly difficult. The 100th anniversary of the outbreak of World War One in 2014 gave opportunity to reflect on the significance of Japan's little participation in the war that was a watershed in European history. Neither the peculiarity of Japanese modernity, nor Enryō's moral and political thought can be sufficiently understood only by the nationalism category. Below, I distinguish therefore three problematic aspects of Enryō's writings and activities. About point one and three, critical awareness has already been expressed in past research at Toyo University. Regarding point two, there is still work to be done.

(1) Enryō's ideas about Japanese morals and the "national polity" 国体 coincide with the ideology of Japanese ultra-nationalism as summed up in the *Fundamental Meaning of the National Polity* 『國體の本義』(1937). That has been made explicit already by the first director of the Inoue Enryo Memorial Academic Center TAKAGI Hiroo 高木宏夫.[17] SUEKI Takehiro 末木剛博 provides a general criticism of this thought as potentially chauvinistic, uncritical, and totalitarian in his commentary to the respective works contained in volume seven of *Inoue Enryo Selected Writings*. IYENAGA Saburo further suggested that Enryō's systematic treatment of national virtues based on the Education Rescript pioneered the academic discourse on national education in modern Japan.[18] However, not only as theoretician but also as an educator with an immense audience, Enryō must have played a considerable role in spreading the ideas that were turned into instruments of totalitarianism during the 1930s. MIURA Setsuo has done research on how Enryō's principles Love of Truth and Protection of Country were interpreted in an ultra-nationalist spirit at Toyo University since 1933.[19] The sad climax of this development is the

17 TAKAGI Hiroo 高木宏夫. 「井上円了の宗教思想」[Inoue Enryō's religious thought], in TAKAGI 高木, ed. 『井上円了の思想と行動』(see note 4), 117.

18 For a survey see MIURA Setsuo 三浦節夫. 「井上円了のナショナリズムに関する見方」[Perspectives on Inoue Enryō's nationalism], *Annual Report of the Inoue Enryo Center* 『井上円了センター年報』1 (1992): 73–92.

19 MIURA 三浦. 「東洋大学における《建学の精神》継承の問題点」(see note 4), 216–223.

"Society for Protection of Country" 護国会, founded in 1941. The regulations of the Society define its purpose as, "the school's monolithic organization based on the founding ideas Protection of Country and Love of Truth [...] in order to train men talented for patriotic martyrdom and self-sacrifice [殉国挺身ノ人材] in the aid of the Imperial Plan" (§2).[20] Toyo University is yet to undertake an analysis of the political positions towards war and imperialist aggression expressed in the Society's gazette.

(2) The Education Rescript teaches loyalty to the emperor as the primary civil virtue, which is certainly not in conformity with the liberal value system of post-war Japan. The Rescript itself, however, is neither overtly militaristic nor chauvinistic. Regarding the question of Enryō's attitude towards war, rather than his elaborations on the Education Rescript, the influence of Social Darwinism in his thinking has to be examined. The necessity of such research is obvious only from looking at some of his book titles. There is *Fragment of a Philosophy of War*『戦争哲学一斑』from 1894, *Life is a Battlefield*『人生是れ戦場』from 1914 (both not included in the *Inoue Enryō Selected Writings*), and *Philosophy of Struggle*『奮闘哲学』written in 1917. A detailed biographical investigation will be necessary regarding the events around the publication of "My Thoughts on Countering Russia"「対露余論」in 1904 (25:596–613). The article's publication falls into Enryō's years of crisis between the Philosophy Academy Incident in 1903 and his retirement from the Academy in January 1906. Enryō's opening statements about the racial and religious character of the impending Russian-Japanese War apparently resulted in intellectual isolation also inside the Academy.[21] This most likely added to the deterioration of his health and effected directly or indirectly his resignation as principal of his school. However, the late Enryō revised his affirmative attitude towards military conflict as expressed in *Fragment of a Philosophy of War*. In his late work, *Life is a Battlefield*, Enryō stressed the irreconcilability of war and civilization and called for the preservation of peace, which is very different from belligerism. More research should be done on this point, but generally, there should be a distinction between Enryō's statements as a philosopher and his statements about Buddhist doctrine. In the editor's view, this was not sufficiently considered by IYENAGA Saburo and by Brian D. VICTORIA, who translated the most problematic passages of "My Thoughts on Countering Russia" in *Zen at War* (1997).

20 「東洋大學護國會規則」[Regulations of Toyo University Society for Protection of Country],『東洋大學護國會々報』[Gazette of Toyo University Society for Protection of Country] 1 (1941): 6–9.

21 The most important source for this research will be Dainihon Shūkyōka Taikai 大日本宗教家大会, ed. *Congress of Japanese Religionists* (Tokyo: Kinkodo, 1904). Idem.『宗教家大会彙報—時局に対する宗教家の態度』[Bulletin of the congress of religionists: The attitude of the religionists towards the present situation] (Tokyo: 金港堂, 1904).

(3) The imperialism propounded by Japan and the Western Powers before World War One was mostly legitimized by two arguments: the crude social-Darwinist stance or the mission of civilization. Enryō generally supported Japanese expansion, including the colonization of Korea. For this reason, Enryō has already been criticized by PARK Kyongsik 朴慶植 as being an "ideologue of the colonial policy" in an article published at Toyo University in 1997.[22] However, more research is necessary regarding the reasons for his affirmation of the colonization policy. Did Enryō really profess to militarism and imperialism? Was his justification of colonialism based on the right of the strong, superiority of Japanese civilization, or the sanctity of the Japanese polity? To answer these questions, the book *Life is a Battlefield* is likely to be the most important source. Moreover, what is the significance of Enryō teaching the Education Rescript on his Korean lecture tours? And who was his audience? JEE Hyanghuh's recent paper is an important step towards clarifying this issue. However, it will be difficult to defend IIJIMA Munetaka's 飯島宗享 evaluation of Enryō's attitude in international relations as "liberating" 開放的.[23]

The International Association for Inoue Enryo Research encourages research on these political issues. The meetings and the journal provide a platform for discussing these questions from wider East Asian and global perspectives. Toyo University is not interested in curbing discussion about the problematic aspects of the historical person INOUE Enryō. The achievement of having established the principles, which Toyo University professes today, gives Enryō an incontestable position. By affirming itself as an institution, Toyo University necessarily recognizes its own foundation as his achievement. That does not imply an uncritical reverence or desire to deviate from truth. Between 1958 and 1973, Toyo University substituted Protection of Country and instead adopted "justice" 公正 as the pair to Love of Truth.[24] Truth is the single guiding idea which gives continuity to academia in general and Toyo University in particular. This constitutional axis established by Enryō is not touched by a critical awareness that practical values cannot be confined to the national framework. Enryō related "universalism" 宇宙主義 only to the theoretical realm. In a perfect world, Protection of Country and Love of Truth may be in harmony and suffice to secure global peace. But today we know that human rights and universal justice are indispensable principles in international politics. The modification of Enryō's key moral values reflects well the critical

22 PARK Kyongsik 朴慶植 .「井上円了の朝鮮巡講の歴史的背景」[The historical background of Inoue Enryō's lecture tours in Korea], *The Study of Inoue Enryo*『井上円了研究』7 (1997): 81–107.

23 IIJIMA Munetaka 飯島宗享.「井上円了の「教育」理念序説」[Prolegomena to the 'Education' ideal of Inoue Enryō], in TAKAGI Hiroo 高木宏夫, ed.『井上円了の思想と行動』(see note 4), 5–30.

24 MIURA 三浦.「東洋大学における《建学の精神》継承の問題点」(see note 4), 224–225.

and progressive spirit of philosophy alive at Toyo Universty. To put it in Japanese terms, Enryō is a "founder of learning" 学祖 and not a "founder of doctrine" 教祖.

The Four Sages Buddha, Confucius, Socrates and Kant are not the saints of Toyo University. They *represent* the variety of philosophical ideas and schools in the world. In the same way, INOUE Enryō *represents* the founding ideas of Toyo University. It is this aspect of Enryō that naturally comes to the fore in the university's public identity. It is legitimate to be *selective* regarding the information Toyo University communicates in public relations about its founder. That does not imply an inevitable bias in research.

However, there exists one criticism that would make the representation of Toyo University's founding principles through the historical figure INOUE Enryō impossible: hypocrisy. IENAGA Saburo and Judith SNODGRASS both assumed that Enryō's appeal to Western philosophy merely served the strategic purpose of promoting Japanese Buddhism. As is the case with allegations regarding motives, they are always possible and they can never be fully proved wrong. Yet, one may disagree with Enryō, one may find him inconsistent, one may find him shallow, but his commitment to philosophy seems beyond doubt. There is hardly any other more constant feature in Enryō's life than his identification with philosophy, which began as student at Tokyo University and lasted until the creation of the Temple Garden of Philosophy in his later years. Toyo University holds INOUE Enryō in honor, but gives priority to the philosophical spirit it received from him. Nobody loves Enryō, the only thing that is loved at Toyo University is the truth. There is nothing at stake here for Toyo University besides credibility.

8. Living Philosophy

What distinguishes the intellectual climate of the Meiji period fundamentally from present Japanese scholarship is its ahistorical outlook. The Meiji period is characterized by a vivid culture of discussion about the validity and practicality of ideas. This philosophical spirit common to Meiji intellectuals seems almost lost in contemporary Japanese humanities. The historical recycle, ever approaching the immediate past, will soon have rolled a second time over the Meiji and Taishō periods leaving behind only neat and neutral data. The all-equalizing historical treatment stifles discussion about the significance and value of philosophical ideas. This is certainly not what Enryō wanted. In the not-yet-discussed fifth point of *Founding Ideas Two,* he demands "vivid eyes" 活眼 in order to identify the "prolific use" 活用 of ideas. With his key word—"vitality" 活—Enryō stressed the ongoing and dynamic aspect of life. An "animating

discussion" 活論 in Enryō's sense means to concentrate on aspects which can be applied or "can be brought to life" 活かせる in future human existence. There is no question that Enryō would have considered research about his own life and works as "dead learning" 死学, if it simply confined itself to collecting, commenting and summarizing data. Enryō had no interest in historical research for its own sake, but intended to resuscitate the cultural heritage through the very practice of philosophizing.[25]

Enryō is an academic founding father of modern Japan in a very precise sense. In his writings he laid out a systematic structure for modern Japanese humanities.[26] He pioneered discourses like Buddhist philosophy, Buddhist psychology, psychotherapy, comparative religious studies, comparative ethics, Japanese ethics, philosophy of religion, Indian philosophy, and more. His institutional achievements are even more remarkable: he is the initiator of Japan's first Philosophy Society 哲学会 (1884), he created a Philosophy Ceremony 哲学祭 (1885), he founded the Philosophy Academy 哲学館 and set up a Philosophy Publishing House 哲学書院 (1887), he established a Society for Mystery Research 妖怪研究会 (1893) and a Society for Oriental Philosophy 東洋哲学会 (1894), he launched a Morality Church 修身教会 (1903) and created the Temple Garden of Philosophy 哲学堂公園 (from 1909). Not all of these organizations still exist today, but Toyo University and the Temple Garden of Philosophy have lasted as Enryō's foremost institutional legacy. The International Association for Inoue Enryo Research wants to fill these structures with life. The Editorial Policy of its journal not only invites historical research on INOUE Enryō, but also, particularly encourages contributions that are original in bringing to life the framework Enryō bequeathed.[27] By selecting Buddha, Confucius, Socrates and Kant as the Four Sages of world philosophy, Enryō set up the coordinates for comparative philosophy. The space which has been opened up through this global outlook waits to be filled.

25 Since its 125th anniversary in 2012, Toyo University places a new emphasis on the practice of "philosophizing" 哲学する in education. "「哲学教育」[Philosophy education]. Accessed July 4, 2014. http://www.toyo.ac.jp/site/global-jinzai/philosophy.html.

26 SHIBATA Takayuki. 柴田隆行.「井上円了の《哲学》観」[Inoue Enryō's view of 'philosophy'], Annual Report of the Inoue Enryo Center『井上円了センター年報』18 (2009): 3–21. Idem.「著作を通して見る井上円了の学問」[Inoue Enryō's science as seen in his writings], (東洋大学井上円了記念学術センター, 2012) (*Tōyō Daigaku Shi Bukkuletto*, vols. 5).

27 "Editorial Policy of »International Inoue Enryo Research«" (Amended July 2, 2014).

International Inoue Enryo Research 2 (2014): 19–54
© 2014 by International Association for Inoue Enryo Research
ISSN 2187-7459

Inoue Enryo in Retirement

Philosophy as Spiritual Cultivation

William M. Bodiford

Inoue Enryō 井上圓了 (1858–1919) lived a remarkably rich life, filled with numerous accomplishments. He was a pioneer in the field of philosophy and in the field of education. As a philosopher he was a founding member of the Philosophical Society 哲学会 (1884) and he globalized philosophy by providing it with a new historical framework that encompasses Asia and Buddhism. As an educator he founded an institute of higher education, the Philosophy Academy 哲学館 (1887), as well as the Capital North Middle School 京北中学校 (1899). Under Enryō's leadership the Philosophy Academy grew into a college (Tetsugaku-kan Daigaku 哲学館大学; 1903) and eventually became Tōyō University 東洋大学 (1906). His most significant accomplishments, though, consisted of his contributions to the intellectual life of late nineteenth and early twentieth century Japan — not just as a philosopher or educator, but especially as a lecturer and best-selling author. He published some 180 books and more than 800 shorter works.[1] In these

0 William M. Bodiford is professor in the Department of Asian Languages and Cultures at the University of California, Los Angeles.

1 Miura Setsuo 三浦節夫.「井上円了と著述: 井上円了略年譜・井上円了著述目録・『井上円了選集』目次」[Inoue

works he engaged in debates over "philosophy" 哲学, "religion" 宗教, "Japanese cultural knowledge" 日本固有の学, and became especially famous for his denunciations of "superstitions" 迷信 and "apparitions" 妖怪 (*yōkai*). These debates occurred at a crucial time when Japanese leaders struggled to chart a new role for Japan as a self-consciously modern nation in an international arena.

This paper will focus on the last period of Enryō's life, after 1906 when he retired from his positions as head of the Philosophy Academy and the Capital North Middle School. This is the period when Enryō constructed the Philosophy Hall 哲学堂 (Tetsugakudō) as a "public park for spiritual cultivation" 精神修養的公園. I will examine the notion of spiritual cultivation at the Temple Garden of Philosophy 哲学堂公園 (lit. Philosophy Hall Park) in terms of its agenda of self cultivation, its model as the practical application of philosophy, its setting or environment, its ritual practices, and its intellectual resources (especially its library). I will approach these topics from the perspective of religious studies—not from the perspective of philosophy or intellectual history. The intellectual and social transformations of the Meiji period present too many complex issues that cannot be considered adequately in this short paper.

Nonetheless, I must say a few words about Enryō's career prior to his retirement. Enryō seems to have decided on his life's ambition while still a youth. From a young age he applied himself toward his ambition with unwavering diligence. As a result we can see a clear arch of intention that runs from his first accomplishments through his middle career and concludes at the Temple Garden of Philosophy. This arch first appears in the graduate thesis he wrote in 1884 as a student at Tōkyō Daigaku 東京大学 (i.e., the origin of Tokyo University), which is titled "Reading Xúnzǐ"「讀荀子」.[2]

Reading Xunzi

Most people know the Chinese book *Xúnxǐ*『荀子』(Jp. *Junshi*) only for its notorious assertion that "[human] nature is evil" 性悪 (chap. 23). Needless to say, this assertion contradicts the mainline Chinese view expressed in the *Mencius*『孟子』(Ch. *Mèngzǐ,* Jp. *Mōshi*) that human nature is good. Enryō begins his thesis by pointing out that both

Enryō and his writings: Abbreviated biographical record, catalog of writings, index of the 'Inoue Enryō Selected Writings'], *Annual Report of the Inoue Enryo Center*『井上円了センター年報』13 (2004): 79.

2 Work titles and proper names in East Asian script are cited in the respective character variants used in the original source materials. In the appendix, which gives an overview of the Philosophy Hall Library, all categories and titles are cited according to the forms in『哲學堂圖書館圖書目錄』[Catalog of the Philosophy Hall Library] from 1916.

Xúnxǐ and Mencius represent "one-sided arguments" 僻論 that deviate from the statement in the *Analects* 『論語』 (Ch. *Lúnyǔ,* Jp. *Rongo*; 17.2) that people are "alike by nature, [but grow] distant by practice" 性相近, 習相遠 (25:278). Yet precisely because the *Xúnzǐ* regards people as flawed, it advocates that in a "Prosperous Land" 富国 (chap. 10) people must pursue a program of education (勧学; chap. 1), "Personal Cultivation" 修身 (chap. 2), and the practice of ritual norms (礼論; chap. 19) to restrain improper behavior. It goes on to argue that because the natural world conforms to constant principles, the correct performance of rituals or prayers cannot bring heavenly rewards or punishments (天論; chapt. 17).

Enryō freely discards the many weak points in the *Xúnzǐ*. At the same time he finds much of inspirational value in its concrete agenda of education and self improvement. He interprets this agenda by citing its parallels with a wide variety of European scholarly positions, such as David Hume's (1711–1776) theory of human nature and John Locke's (1632–1704) empiricism (25:731), the struggle for existence described by Robert Malthus (1766–1834) and Charles Darwin (1809–1882) (25:738), as well as the descriptive sociology of Herbert Spencer (1820–1903) (25:739). He admonishes traditional scholars for labeling the *Xúnzǐ* as heterodox because of its minor deviations from the statements of Confucius 孔子 (Ch. Kǒngzǐ; Jp. Kōshi) and Mencius without recognizing the many places where the text conveys veritable truth (25:744).

Already in Enryō's very first academic essay, therefore, we can see many of the distinctive features that characterized his entire career. He embraces a social agenda of promoting education and self cultivation, adherence to ritual norms, while rejecting false religions and superstitions. He rejects the one-sided in favor of the comprehensive. He argues for the contemporary value of traditional Asian texts by interpreting those texts eclectically in terms of modern scientific and philosophical principles. He attempts to show how the most recent knowledge imported from European sources reinforces and revitalizes learning based on traditional Asian texts—but cannot supplant them.

Japanese Learning

This last point is very significant. Enryō strove to elevate his Philosophy Academy to a college because he envisioned a very different approach to learning than the one then currently available in Japan's existing institutions of higher education. Enryō's vision is best expressed in his own words:

> In our country there exists one imperial college [帝国大学] as well as plans for one or two private colleges. All of them follow a Western model. Their academic curriculums are Western, their professors look up to the West, and their textbooks are the same as the ones used in the West. They should be called Western Colleges. We do not yet have a Japanese College. […]
>
> When I toured American and Europe I was surprised that the college, middle schools, and elementary schools of every country are based on their country's own particular traditions of learning. They study the learning of other lands in relation to it. […]
>
> Herein lies the necessity of establishing a college based on Japanese principles [日本主義]. Such a university will be based on Japan's own particular traditions of learning [日本固有の学問] with Western learning as a supplement. Its goal must be the independence of the Japanese nation, the independence of Japanese people, and the independence of Japanese learning. […]
>
> Its curriculum will have both a Western Division and an Eastern Division. Within the Eastern Division there will be Japanese learning, Chinese learning, and Indic learning. Japanese learning will consist of simultaneous training in history, literature, religious studies, and philosophy. Chinese learning will consist of simultaneous training in literature, religious studies, and philosophy. Indic learning will consist of simultaneous training in religious studies and philosophy. Nonetheless, instruction in Chinese learning and Indic learning will focus entirely on the Chinese and Indic traditions transmitted to Japan. For this reason, while their names refer to foreign learning their content consists of Japanese learning.[3]

It is possible to gain a rough sense of how this curriculum looked in practice. The Philosophy Academy was one of the first educational institutions in the world to offer courses to students who could not enroll in regular classes. It did so by pioneering the practice of distance learning via correspondence courses.[4] These correspondence courses could not offer the same level of advanced instruction as found within the Philosophy Academy itself, but they nonetheless reflect the basic contours of its general curriculum. "Transcriptions of the lectures" 講義録 given by instructors at the Philosophy Academy served as textbooks for the new correspondence courses.

The textbooks for correspondence courses at the Philosophy Academy evolved through several different series. In 1905 they consisted of the following three cur-

3 INOUE Enryō 井上圓了.『歐米各國: 政教日記』[Travel diary about religion and politics in the Western countries] (1889), vol. 2, in IS 23: 147–148.

4 OGURA Takeharu 小倉竹治.『井上円了の思想』[The thought of Inoue Enryō] (Tokyo: 校倉書房, 1986), 20–23.

riculums: Upper Level 高等科, Chinese Learning 漢学科, and Buddhist Learning 仏教科.[5] Upper Level refers to secondary or intermediate level courses between the primary and college levels. Textbooks for these courses appear to be entirely thematic. Chinese Learning focuses almost exclusively on reading and interpreting major classical texts of China. Buddhist Learning consists of a combination of thematic overviews as well as the more traditional style of textbooks that explain how to read and interpret major Buddhist texts.

Lecture Textbooks

Here is a list of the titles of the textbooks (i.e., courses) offered in 1905.

A. Upper Level Curriculum: 23 textbooks

- "Lectures in Aesthetics"「美學講義」(*Bijutsugaku kōgi*)
- "Outline of Ethics"「倫理學概論」(*Rinrigaku gairon*)
- "Study of the Japanese Language"「國語學」(*Kokugogaku*)
- "Chinese Philosophy"「支那哲學」(*Shina tetsugaku*)
- "History of Contemporary Philosophy"「最近哲學史」(*Saikin tetsugaku shi*)
- "Logic"「論理學」(*Ronrigaku*)
- "Supplement to a History of Western Philosophy"「西洋哲學史補遺」(*Seiyō tetsugaku shi hoi*)
- "History of Modern Ethics"「近世倫理學史」(*Kinsei rinrigaku shi*)
- "Outline of Psychology"「心理學概論」(*Shinrigaku gairon*)
- "History of Japanese Art"「日本美術史」(*Nihon bijutsu shi*)
- "Sociology"「社會學」(*Shakaigaku*)
- "Main Themes of the Constitution"「憲法大意」(*Kenpō daii*)
- "Philosophy of Religion"「宗教哲學」(*Shūkyō tetsugaku*)
- "Chinese Literature"「支那文學」(*Shina bungaku*)
- "Terms and Principles of Philosophy"「哲學名義考」(*Tetsugaku meigi kō*)
- "History of Modern Educational Theory"「近世教育學史」(*Kinsei kyōikugaku shi*)
- "Japanese Philosophy"「日本哲學」(*Nihon tetsugaku*)
- "Handbook of Epistemology"「認識論提要」(*Ninshikiron teiyō*)
- "Ethics"「倫理學」(*Rinrigaku*)
- "Linguistics"「言語學」(*Gengogaku*)

5 OGURA 小倉.『井上円了の思想』(see note 4), 26–29.

B. Chinese Learning Curriculum: 18 textbooks

- "Classic of Poetry"「詩經」(Ch. *Shījīng*; Jp. *Shikyō*)
- "Analects of Confucius"「論語」(Ch. *Lúnyǔ*; Jp. *Rongo*)
- "Book of Laozi"「老子」(Ch. *Lǎozǐ*; Jp. *Rōshi*)
- "Book of Mencius"「孟子」(Ch. *Mèngzǐ*; Jp. *Mōshi*)
- "Eight Writers of the Tang and Song Dynasties"「唐宋八家文」(Ch. *Táng Sòng bājiā wén*; Jp. *Tō-Sō hakkabun*)
- "Tang Dynasty Poetry"「唐詩」(Ch. *Tángshī*; Jp. *Tōshi*)
- "Great Learning"「大學」(Ch. *Dà xué*; Jp. *Daigaku*)
- "Commentary of Zuo"「左傳」(Ch. *Zuǒ zhuàn*; Jp. *Sa den*)
- "Japanese Texts Written in Classical Chinese"「日本文典」(*Nihon bunten*)
- "Book of Changes"「周易」(Ch. *Zhōuyì*; Jp. *Shūeki*)
- "Book of Zhuangzi"「莊子」(Ch. *Zhuāngzǐ*; Jp. *Sōji*)
- "Book of Xunzi"「荀子」(Ch. *Xúnzǐ*; Jp. *Junshi*)
- "Book of Leizi"「列子」(Ch. *Lièzǐ*; Jp. *Resshi*)
- "Book of Rites"「禮記」(Ch. *Lǐjì*; Jp. *Raiki*)
- "Doctrine of the Mean"「中庸」(Ch. *Zhōngyōng*; Jp. *Chūyō*)
- "Book of Han Feizi"「韓非子」(Ch. *Hán Fēizǐ*; Jp. *Kan Pishi*)
- "History of Chinese Literature"「支那文學史」(*Shina bungaku shi*)
- "Guide to the Classic of Poetry"「詩經解題」(*Shikyō kaidai*)

C. Buddhist Learning Curriculum: 19 textbooks

- "Sanskrit Lexicography"「梵語辭典」(*Bongo jiten*)
- "Lectures in Sanskrit"「梵學講義」(*Bongaku kōgi*)
- "Buddhist Logic"「佛教論理學」(*Bukkyō ronrigaku*)
- "Buddhist Science"「佛教理科」(*Bukkyō rika*)
- "Buddhist Ethics"「佛教倫理」(*Bukkyō rinri*)
- "Lectures on the *Jùshè lún* [or *Abhidharma kośa*]"「倶舍論講義」(*Kusharon kōgi*)
- "Buddhist Psychology"「佛教心理學」(*Bukkyō shinrigaku*)
- "Lectures on the *Yìbùzōng lún* [or *Samayabhedoparacanacakra*]"「異部宗論講義」(*Ibushū ron kōgi*)
- "Lectures on the *Wéishí lún* [or *Viṁśatikāvṛtti*]"「唯識論講義」(*Yuishikron kōgi*)
- "Lectures on the Essay regarding Five Teachings of Huàyán [or *Wǔjiāo zhāng*]"「五教章講義」(*Gokyōshō kōgi*)

- "Lectures on the Platform Sūtra of the Sixth Patriarch [or *Liùzǔ tánjīng*]"「六祖壇經講義」(*Rokuso dankyō kōgi*)
- "Essentials of Tendai Doctrine"「天台宗綱要」(*Tendaishū kōyō*)
- "Lectures on the Jeweled Key to the Secret Teachings"「祕藏寶鑰講義」(*Hizō hōyaku kōgi*)
- "Philosophy of Mahāyāna Buddhism"「大乘哲學」(*Daijō tetsugaku*)
- "Main themes of Pure Land Buddhist doctrine"「淨土宗大意」(*Jōdoshū daii*)
- "Lectures on the Awakening of Faith [or *Qǐxìn lún*]"「起信論講義」(*Kishinron kōgi*)
- "Lectures on the *Shígōuyì lún* [or *Vaiśeṣikadaśapadārtha*]"「十句義論講義」(*Jikkugi ron kōgi*)
- "Lectures on the Hidden Meaning of the Three Treatises [or *Sānlún xuányì*]"「三論玄義講義」(*Sanron gengi kōgi*)
- "Main Themes of True Pure Land Buddhism"「眞宗大意」(*Shinshū daii*)

The above list of textbooks represents just one moment in time.[6] It cannot provide a fully satisfactory overview of the curriculum of study at the Philosophy Academy during its early decades. Nonetheless even this limited information raises several significant points worth mentioning.

First, the titles of the textbooks for the Upper Level Curriculum reflect academic disciplines and categories that were developed first in Europe, disseminated around the globe, and which are still in use today. A mere fifty years prior to 1905, their vocabulary, their methods, and their contents would have been completely unknown in Japan. Their implementation at the Philosophy Academy, therefore, constitutes a significant chapter in the process by which Japan and the Japanese became participants in global intellectual exchanges.

Second, the titles of the textbooks for the Chinese Learning Curriculum and for much of the Buddhist Learning Curriculum reflect traditional modes of learning to read ancient texts according to traditional interpretations. This style of education has not changed for hundreds of years. It still exists today, not just in Asia but wherever traditions of classical learning still persist.

Third, a few of the textbooks in the Upper Level Curriculum and in the Buddhist Learning Curriculum represent radical new developments. The texts in Chinese Philosophy and Japanese Philosophy, as well as the Buddhist textbooks on Buddhist logic, science, ethics, psychology, and philosophy constitute new hybrid fields of knowledge.

6 OGURA 小倉.『井上円了の思想』(see note 4), 26–29.

They invent new subjects of study by using vocabulary, methodologies, and concepts imported from abroad to reconceptualize, reconfigure, and reinterpret previously existing traditions. They bring these traditions into dialog not just with the world outside of Japan but also with the new worldviews of modern Japanese. It is not necessarily apparent to us today, but it seems reasonable to assume that the content of these new fields of study would have been unrecognizable to earlier generations. The birth of new Buddhism and new Buddhist studies created a rupture with the past.

The Philosophy Academy Incident

The Philosophy Academy faced its most serious challenge in 1902 when an inspector of schools from the Japanese Ministry of Education objected to a student's answer on a graduation exam question concerning "regicide" 弑逆 (*shigyaku*). The exam cited a passage from a book titled *The Elements of Ethics* (1892) by the English philosopher John H. MUIRHEAD (1855–1940). The Ministry of Education objected not just to the student's answer but also the exam question, to the use of a textbook written by an Englishman, and to the Philosophy Academy's approach to teaching ethics. They threatened to close the school unless changes were made to the curriculum. Soon this "incident" 事件 became the subject of public debate. In the end the Ministry of Education backed down from its threat to close the school, but it revoked the ability of the Philosophy Academy to issue teaching certificates to its graduates for the next five years.

The Philosophy Academy Incident is an important topic that I cannot address here. I mention it only because immediately afterwards, during the period of probation when the Philosophy Academy strove to rehabilitate itself in the eyes of the government, Enryō became increasingly worn out. It also marks a turning point in his life. The following year, in 1903, he founded a Church of Self Cultivation, known in Japanese as a Shūshin Kyōkai 修身教会. One year later, 1904, the Ministry of Education permitted the Philosophy Academy to expand into a college. That same year Enryō founded the Temple Garden of Philosophy to commemorate the attainment of recognition as a college as well as to commemorate the Philosophy Academy Incident. Enryō increasingly complained of "nervous exhaustion" 神経的疲労. Finally, in 1906 he retired from his position as head of Philosophy Academy College. The Temple Garden of Philosophy, his public park for spiritual cultivation, became the center of both his retired life and of his Church of Self Cultivation.[7]

7 MORIKAWA Takitarō 森川滝太郎.「事績が示す井上円了の意図」[Inoue Enryō's intentions as indicated by

The Church of Self Cultivation

For a modern audience it is necessary to explain the words *kyōkai* 教会 (church) and *shūshin* 修身 (self cultivation). Nowadays many people, especially people outside of Japan who study its society, tend to associate the word "church" exclusively with Christianity as an organized religious institution. In common usage among scholars who write in English about Japan the word "church" suggests Christianity, while the word "temple" suggests Buddhism and the word "shrine" suggests Shinto. Moreover, in the minds of many the word *shūshin* has become synonymous with the 1930s and 40s indoctrination in ultra-nationalistic ideology. It is important to note, therefore, that during the period under consideration here, neither of these words carried the same associations as they sometimes do today.

Kyōkai (lit. assembly for teaching) translates the English word "church" in the sociological sense of a moral community formed for a common purpose. The term was widely used during the Meiji period, especially by Japanese Buddhists, to refer to societies of lay people, which were new and differed from the existing religious organizations that centered around priests or clergy.[8] In other words, for Enryō the word "church" implies a lay organization that is not controlled by the Buddhist clergy.

The word "self cultivation" originally represented a Confucian concept. It is a key term in the opening section of the *Great Learning*『大學』(Ch. *Dà xué*, Jp. *Daigaku*), which says: "From the Son of Heaven down to the common people, all must regard self cultivation as the basis" 自天子以至於庶人, 壹是皆以修身為本. In the early Meiji period Fukuzawa YUKICHI 福沢諭吉 (1835–1901) adopted the word *shūshin* to translate the concept of "moral science" as used by the American educator Francis WAYLAND (1796–1865) in his extremely influential textbook *Elements of Moral Science* (1835). Fukuzawa's approach to morals appeared in print in 1900 as the *Essentials of Self Cultivation*『修身要領』. This short tract is notable for its emphasis that morals derive from one's self reliance, self respect, equality of men and women, and so forth. Fukuzawa did not use the term *shūshin* to promote a Confucian perspective and certainly not an ultranationalist one. Even in Enryō's day the concept of self cultivation had not yet assumed any fixed agenda. The term remained vague and undefined.

his achievements], *Annual Report of the Inoue Enryo Center*『井上円了センター年報』14 (2005): 34.

8 IKEDA Eishun 池田英俊.『明治の新仏教運動』[The Meiji movement of New Buddhism] (Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan, 1976). Idem. "Teaching Assemblies and Lay Societies in the Formation of Modern Sectarian Buddhism," trans. by Clark CHILSON, *Japanese Journal of Religious Studies* 25.1–2 (1998): 11–44.

Maybe Enryō himself felt uneasy about the terms "church of self cultivation." We do not know the reason why, but eventually he re-named his organization the Society for Promoting Virtue Among the People 国民道徳普及会.

Practical Philosophy

Regardless of its name, Enryō envisioned his campaign to promote self cultivation and virtues as a practical application of philosophy. In his 1915 *Guide to the Philosophy Hall*『哲學堂案内』Enryō explains that "Western philosophy has a one-sided emphasis on theory and neglects [疎外] its practical side." For Enryō, however, "practical application is the ultimate purpose of philosophy" (appendix p. 8). He goes on to assert thaphilosophy is learned best "by studying its application to practical problems [実行問題]." This is the purpose of his public park for spiritual cultivation called the Hall of Philosophy. Enryō explained that externally it has the features of a religion, but internally it differs from the other religions that exist today. The difference is that religions derive from faith while philosophy derives from knowledge. "Or, in other words, it is a difference between reliance on faith [仰信] and faith in reason [理信]" (appendix pp. 8–9).

In his *Guide to the Philosophy Hall* Enryō does not identify specific kinds of practical problems to which philosophy should be applied. From his *Outline of a Church of Self Cultivation*『修身教會要旨』(1906) it is clear that those problems include ones of public virtues. Enryō comments that Japan's rapid economic and political progress has been accompanied by a widespread "decline of virtue and integrity" 徳義の衰ふる (p. 1). Enryō notes that the Japanese school curriculum includes lessons on the "principles of the way and virtuous behavior" 道義徳行, but the lessons are too simple and lack reinforcement. No one else—not families, not social organizations, and not religious organizations—provide any moral guidance (pp. 3–5). He explains that Buddhist temples fail to provide moral direction because they usually focus only on the afterlife and ignore the concerns of the living. And when they do address daily concerns, they tend to offer only charms for good fortune that will if any thing lead people to superstitions (pp. 7–8). These are the reasons why it is necessary to try a new approach.

Between 1909 and 1918 Enryō conducted lecture tours across Japan to promote his ideas for a Church of Self Cultivation. He wanted people in every town and village to form their own lay associations based on the model that he developed at the Temple Garden of Philosophy. He kept a detailed record of his lecture topics and his audiences. During this period he addressed more than 1.3 million people. His lectures focused on the following topics: the Imperial Edict on Education (41%), ghosts and superstitions

(24%), philosophy and religion (15%), education (8%), industry and economics (7%), and other topics (5%).[9] Perhaps we can infer that these topics constitute the kinds of practical problems that Enryō thought philosophy should address.

At the same time it is important to note that Enryō's vision of the practical application of philosophy extended beyond the types of topics or problems it might address. By practical application he refers not just to the topics of philosophy, but also to its form and context. He wanted to give philosophy a tangible presence that people could see and feel. His Temple Garden of Philosophy provides philosophy with a concrete environment, with physical ritual practices, and with intellectual resources in the form of a library.

The Temple Garden of Philosophy as Environment

Enryō designated the Temple Garden of Philosophy as a "public park" 公園. He does not explicitly explain his reasons for doing so (Ideno 2011).[10] When he founded the Philosophy Hall in 1904 public parks were rare in Japan. In 1873 the government created Japan's first public parks by confiscating lands from Buddhist temples. In Tokyo this policy produced Ueno Park 上野公園 (from the grounds of Kan'ei Temple 寛永寺), Asakusa Park 浅草公園 (from the grounds of Sensō Temple 浅草寺), and Shiba Park 芝公園 (from the grounds of Zōjō Temple 増上寺).

The fact that Japan's first public parks came from Buddhist temples alerts us the role that Buddhist temples traditionally played as scenic grounds and places of recreation. The Sanskrit terms (*vihāra*; *ārāma*) used to designate Buddhist sites actually refer to gardens and pleasure ground.[11] In East Asia temples and monasteries likewise are known by many similar terms, such as "crane garden" 鶴苑 (*kakuon*), "clerical garden" 僧園 (*sōon*), "deer park" 鹿苑 (*rokuon*), "garden of purity" 清浄園 (*shōjō on*), "Zen grove" 禅林 (*zenrin*), and so forth. Moreover, Buddhist scriptures teach that these temples should be beautiful, with ornamental foliage and attractive architecture. The structures should be decorated with "attractive paintings" 彩画 and "icons" 形像. The ornamental and recreational features of the temples were not intended for the clergy

9 MIURA 三浦.「井上円了と著述」(see note 1), 80.

10 IDENO Noaki 出野尚紀.「哲学堂八景」[The eight views of the Philosophy Hall], *Annual Report of the Inoue Enryo Center*『井上円了センター年報』20 (2011): 119–146.

11 Gregory SCHOPEN. "The Buddhist 'Monastery' and the Indian Garden: Aesthetics, Assimilations and the Siting of Monastic Establishments," *Journal of the American Oriental Society* 126.4 (2006): 487–505.

alone, but were explicitly designed to attract lay people who would come to admire them.[12]

Evidence for these circumstances remain perfectly abundant in Japan today, where there exist so many Buddhist temples that function as recreational sites for people who wish to relax at their gardens and admire their artistic treasures. And it has always been so. This is the reason why, for example, the walls of Phoenix Hall 鳳凰堂 (Hōōdō) of the Byōdō Temple 平等院 in Uji 宇治 preserve the earliest examples (ca. 1053) of Yamato-style landscape painting (*yamato e* 大和絵). Also note that the names of the Buddhist temples and their various buildings frequently express Buddhist concepts (e.g., "equality" 平等) drawn from Buddhist scriptures.

Enryō constructed his Temple Garden of Philosophy along similar lines. In Enryō's case, however the name of the park—"Philosophy Hall Park"—clearly indicates a different orientation. He assigned each feature of the park, some 77 locations, names drawn not from Buddhist scriptures but from the treatises of philosophy. Thus, it has a Garden of Materialism 唯物園 in one direction and a Garden of Idealism 唯心庭 in the other direction. The first has such features as the Slope of Experience 経験坂, the Cavern of Mysteries 神秘洞, and the Channel of Evolution 進化溝. The latter has the Path of Intuition 直覚径, the Cliff of Psychology 心理崖, and the Pool of Ethics 倫理淵. Enryō asserted that he devised names so that one could come to comprehend the main points of philosophy merely by explaining each one of them (2:73).

At the center of this nomenclature stand the Hall of the Four Sages 四聖堂. It is a shrine to the four philosophers whom for Enryō represent the entire universe of philosophy, East and West, ancient and modern. They are Śākyamuni, Confucius, Socrates, and Immanuel Kant.

Enryō had singled out these four philosophers very early in his career long before he decided to found the Temple Garden of Philosophy. Taken together they symbolize his notion of a round or circular (*en* 円) and complete (*ryō* 了) philosophy.[13] The best account of the Four Sages appears in *Record of an Imaginary Tour of Other Planets* 『星界想遊記』, which Enryō wrote in 1890. It is a fictional account of his dream journey to imaginary worlds, such as a world of business, a world of women, a world of the eld-

12 Alexander C. Soper. "Early Buddhist Attitudes Toward the Art of Painting," *The Art Bulletin* 32.2 (1950): 147–151. Gregory Schopen. "Art, Beauty, and the Business of Running a Buddhist Monastery in Early Northwest India," in *Buddhist Monks and Business Matters: Still More Paper on Monastic Buddhism in India* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004), 19–44. Idem. "The Buddhist 'Monastery' and the Indian Garden" (see note 11).

13 Gerard C. Godart. "Tracing the Circle of Truth: Inoue Enryō on the History of Philosophy and Buddhism," *The Eastern Buddhist*, new series, 36.1–2 (2004): 121–122.

erly, a world of science, and so forth. The journey concludes with a visit to the world of philosophy. In this world the narrator first encounters Śākyamuni. Then Confucius, Socrates, and Kant each emerge as emanations of Śākyamuni. Each one speaks in turn, conveying to us the message that they want deliver to our world:

> Śākyamuni [釈迦牟尼] says [...] Your world is a land of suffering. But that suffering is the roadway that leads to the land of bliss. You must remember: Suffering is the raft that ferries people to the other shore of bliss. [...] Announce [this message] to the multitudes.
>
> Confucius [孔夫子] says: While I was in your world, I observed that the worldly ways failed to control human hearts. I taught the way of self cultivation and harmonizing families, and I preached the virtues of humane righteousness. But later people pursued private profit and petty desires, eventually forgetting the Great Way. [...] A virtuous family is a garden [園池] of happiness. If people wish to tour this garden of happiness, first they must belong to a virtuous family. [...]
>
> Socrates [墳夫子] says: While I was in your world I wanted to correct the abuses of that age, clarify the content of knowing virtue, and explain the necessity of investigating it. Acting in my stead, you must propagate this path.
>
> At the end Kant [韓夫子] says: I saw that the theories of the world's scholars had the defect of being one-sided. As a comprehensive anti-thesis, I proposed an impartial and complete philosophy. You must continue my ambition and correct the defective scholarship of today. (24:61–62)

By placing a shrine to these four philosophers at the center of the Temple Garden of Philosophy, Enryō provided its somewhat bewildering jumble of philosophical nomenclature with an agenda. Each of the four philosophers pursued the same goal of correcting the defects of the age and directing the people toward a better future. The park's environment of philosophical terminology leads people to understand the message of the four philosophers and the four philosophers lead people to an impartial and complete philosophy.

Ritual Practices

When Enryō insists that philosophy must have a "practical side" 実行方面, he means not only that it must address practical problems but also that it should include ritual practices to help people confirm their commitment to philosophy. The Hall of the Four Sages, for example, is designed as a shrine where ritual veneration of philosophy can be practiced. In particular it should be the site of an annual ritual conducted on October

27 for memorializing the four philosophers and for dedicating oneself to the ideals of philosophy. Enryō first performed this memorial ritual in 1885. By 1897 he had standardized the text of the ritual and included that 1897 version in several subsequent publications. It reads as follows:

> The late-learner Enryō and companions reverently hoist the icons of the Four Sages in the lecture hall. We present before them copies of the *Great Learning* [大學], the Doctrine of the Mean [中庸], the Analects [論語], the *Book of Changes* [易經], the *Lotus Sūtra* [法華經], the *Threefold Pure Land Sūtras* [淨土三部經], the *Biography of Socrates* [ソクラテス傳記] and the *Critique of Pure Reason* [純理批判哲學]. Looking up we bow to their countenances, looking downward we ponder their bequeathed teachings and thereby memorialize [祭る] them as the four great masters, the past sages Śākyamuni, Confucius, Socrates and Kant. Śākyamuni represents Indic philosophy, Confucius represents Chinese philosophy, Socrates represents Greek philosophy, and Kant represents modern philosophy. Therefore, to memorialize the Four Sages is to memorialize Philosophy itself.
>
> Philosophy is its own separate world. Within it there exists heaven and earth, the sun and the moon, winds and rain, mountains and seas. Śākyamuni's knowledge constitutes its sun and moon. Confucius's virtue constitutes its rain and dew. Socrates's intellect constitutes its mountains and hills. Kant's learning constitutes its seas and oceans. Its knowledge enlightens us, its virtues enrich us, its intellect protects us, and its learning embraces us. It is our father, our mother, our lord and our teacher. Day and night it nurses and nurtures us.
>
> Fortunately we have now become members of this world of philosophy. How can we ever repay our debt of gratitude? [...]
>
> Due to the nurturing of the past sages, we have become young adults. Henceforth as our duty to the past sages we will guide our younger brethren, inviting them into this world of philosophy, so that they might swim throughout the mountains and seas, winds and clouds of this separate realm. From this year forward the unworthy Enryō and companions [不肖圓了ら] will conduct an annual Philosophy Ceremony [哲学祭] as a small token of our prayers for the promotion of philosophy. For we are not just memorializing the Four Sages, but are memorializing Philosophy itself.[14]

The participants in this ceremony dedicate themselves to promoting philosophy by paying homage to four philosophers. For Enryō at least, this ritual action also involves

14 INOUE Enryō 井上圓了.『南船北馬集』['South by boat – North on horse' collection] (1908–09), vol. 3, in IS 12: 554–555. See also『哲窓茶話』[Philosophical tea talks among classmates] (1916), in IS 2: 110–111.

dedicating oneself to the intellectual agenda of the four philosophers as described in the passage from his *Record of an Imaginary Tour of Other Planets* translated above.

To attain the vigor required for this task, Enryō advocated chanting a phrase in which one ritually "takes refuge" 帰依 in the absolute infinite that is the ultimate truth of existence. The chanting of this phrase is modeled on Buddhist chants, such as "Namaḥ Amitābha Buddha" 南無阿弥陀仏 (*namu amida butsu*), but avoids the explicit invocation of a deity.[15] Enryō explains his chant and its efficacy as follows:

> I consider the ultimate attainment of philosophy to be none other than the opening of the path that leads to a human life of heavenly bliss by means of a reasoned investigation into the actual circumstances of the origins of the universe and actually entrusting [結託] one's heart to it. I refer to it as the Venerable Absolute Infinite. That which penetrates space without limits is the absolute. That which spans all time without breaks is the infinite. That which vastly transcends time and space with immeasurable grandeur is venerable. The technique I propose for entrusting one's heart to it lies in wholeheartedly and repeatedly intoning *Namu zettai mugen son* [南無絶対無限尊, "Namaḥ Venerable Absolute Infinite"]. When a person chants it but once, their worries instantly dissipate, their painful afflictions disappear, the hundred false palpitations settle down of themselves, the thousand false clouds naturally become calm. At once one's heart blissfully unfolds the world [乾坤], one's vigor joyfully greets the appearance of the sun and moon in the heavens. With every square inch one eventually feels the marvelous light of Truth, Goodness, and Beauty. At the same time, the majestic energy radiating forth from the universe's true origins gushes up from the bottom of one's heart. The efficacious merit [功徳] [of this chanting] is ineffable and inconceivable.[16]

Intellectual Resources

The final essential element in Enryō's design of the Temple Garden of Philosophy is its library. In his *Outline of a Church of Self Cultivation* 『修身教會要旨』(1906, p. 14) Enryō explains that easy access to newspapers, magazines, and books not only advances knowledge but also plays a major role in spiritual cultivation. He recommends every local church to at least maintain a reading room if not a library. Enryō provided much more than a reading room for the Temple Garden of Philosophy. He donated his private collection of books, which he had been collecting since around 1885 when he gradu-

15 INOUE Enryō 井上圓了.『奮闘哲學』[Philosophy of struggle] (1917). Reprint IS 2: 440.

16 INOUE Enryō 井上圓了.『哲學堂案内』[Guide to the Philosophy Hall], rev. 3rd ed. (Tokyo: 哲学堂事務所, 1915), 11.

ated from college. In 1916 he compiled a detailed catalog of the book collection, which he then published along with a set of rules to be followed by patrons of the library.

A summary of Enryō's 1916 catalog is provided in the appendix at the end of this paper. The collection consists of two main divisions: (a) Japanese and Chinese (non-Buddhist) Literature 国漢書; and (b) Buddhist Literature 仏書 of China and Japan. Each division consists of more than ten thousand volumes. (Enryō reports a total of 21,193 volumes, but my Excel datasheet reports 21,227.) It is a comprehensive library that covers all aspects of Asian learning (Japanese, Chinese, and Indic) traditionally taught in Japan. The books were not collected at random. A close inspection of the catalog reveals that a clear systematic design guided the selection of books. The library contains all the major works and most of the important books on every subject or genre covered.

Apart from its comprehensive scope and vast size, the most remarkable feature of the library is that it contains only *kosho* 古書 or antiquarian books. With only a few exceptions—such as reference works and the "small-type edition" 縮刷 of the Buddhist Canon[17]—the collection consists entirely of books produced prior to the Meiji Restoration of 1868. It departs completely from the model that Enryō established at the Philosophy Academy where newly imported Western academic disciplines were combined with previously existing traditions of Asian learning. Although this library serves a public park named the Hall of Philosophy, not a single book in the collection contains the word "philosophy" 哲学. That word is a neologism coined after 1868 when Japan opened itself to the importation of Western culture. Because the collection contains only pre-Meiji books and because of its systematic structure, it offers us a rare and in some ways invaluable overview of what kinds and quantities of books that constituted traditional learning in premodern Japan. At the very least it show us what kinds of books one well-educated and discerning intellectual (as INOUE Enryō) was able to collect at the turn of the century.

Almost all the books are printed. Printing has a long history in Japan, but a vigorous publishing industry did not take root until the middle of the seventeenth century. From that point forward, printed books became readily available.[18] Nonetheless the Philosophy Hall collection also contains hand copied manuscripts. Approximately 3

17 FUKUDA Gyōkai 福田行誡, SHIMADA Bankon 島田蕃根, SHIKIKAWA Seiichi 色川誠一, eds.『大日本校訂大蔵経』[Corrected great Japanese Tripiṭaka], small-type ed., 418 vols. (Tokyo: 弘教書院, 1880–1885). Item B-50 in the *Catalog of the Philosophy Hall Library.*

18 Mary Elizabeth BERRY. *Japan in Print: Information and Nation in the Early Modern Period* (Berkeley: University of California Press, 2006).

percent of non-Buddhist literature and 6 percent of Buddhist literature was copied by hand. Manuscript culture seems to have been especially common in Buddhist circles. Hand written copies appear in almost every Buddhist subject area and are especially numerous for the subjects of Bongaku 梵学 (Sanskrit), Kusha 倶舎 (Abhidharma), and Hossō 法相 (Yogācāra). Among non-Buddhist subject areas manuscripts are especially common in the areas of Shintō, government, history, ghost stories, and essays.

The great majority of the books are printed in Japan, but quite a few books (16 percent) in the non-Buddhist collection were imported from China. These books primarily consist of Chinese classics, writings by Chinese Confucian scholars, Chinese history, anthologies of Chinese literature, and Qing dynasty works concerning Chinese philology. The existence of these works testify to the continual inspiration that Chinese publications provided for Japanese scholars. The situation in regard to Buddhism, however, was very different. Almost none of the Buddhist books were imported from China. Even though the authorship or translations might have been by people in China, the printing occurred in Japan.

Enryō arranged the categories in his catalog according to his sense of academic importance, with the most fundamental works listed first. In the case of non-Buddhist literature, for example, books about gods and mythology come first, followed by the Chinese classics, with Confucian books next (see the appendix). If we rearrange the categories, placing the ones with the largest number of "volumes" 冊 first, a very different order appears as in the table below (with the genres of anthologies, catalogs, and reference works omitted).

Catalog of the Philosophy Hall Library, Part A:
Japanese and Chinese (non-Buddhist) Literature

Category	Genre	Titles	Volumes
19–21	Chinese History & Biography	62	925
3–4	Chinese Classics	134	891
16–18	Japanese History & Biography	65	789
22–25	Literature of Japan	138	621
41–43	Essays by Chinese & Japanese Authors	134	622
27–30	Literature in Chinese by Chinese and Japanese	120	595

38–40	Ghost Tales of China & Japan	160	576
6–8	Confucian Authors of China & Japan	118	454
11–12	Military & War Tales	46	423
1–2	Theistic Religions: Shinto & Christianity	111	384
33–34	Moral Tales of China & Japan	164	375
26	Minor Tales of China & Japan	23	342
5	Ancient Chinese Authors	54	271
31–32	Poetry in Chinese by Chinese & Japanese Authors	84	253
9	Medicine & Pharmacology	41	165
13	Government & Economy	33	168
15	Geography & Travel	34	160
14	Astronomy & Seasons	53	136
10	Longevity & Hygiene	29	125
37	Arts & Crafts	33	100
44	Miscellaneous	27	56
36	Physiognomy & Divination	27	48
35	Traditional Textbooks	37	45

The categories containing more than 200 volumes consist of the following (in order): Chinese History and Biography (925 volumes), Chinese Classics (891), Japanese History and Biography (789), Literature of Japan (621), Essays by Chinese and Japanese Authors (622), Literature in Chinese by Chinese and Japanese Authors (595), Ghost Tales of China and Japan (576), Confucian Authors of China and Japan (454), Military and War Tales (423), Theistic Religions: Shinto and Christianity (384), Moral Tales of China and Japan (375), Minor Tales of China and Japan (342), Ancient Chinese Authors (271), and Poetry in Chinese by Chinese and Japanese Authors (253). This list consist of fourteen categories, of which ten (about 70 percent) consist either in whole or part of works written in Chinese. No doubt this preponderance of Chinese literature reflects Enryō's own very special educational background and interests. Beginning at the age of eight Enryō received a very thorough education in reading the Chinese clas-

sics and the books of Confucianism.[19] Throughout his life he composed poetry in Chinese to express his sentiments. Clearly Chinese literature was of great value to him.

I suspect, however, that the preponderance of Chinese literature in this list accurately reflects the importance of Chinese learning in pre-Meiji Japan. Japanese texts written before 1868, even if written in Japanese, frequently allude to episodes in Chinese history, refer to biographical details of Chinese individuals, and use the vocabulary and concepts of the Chinese Classics. This kind of knowledge is no longer common, not even among professors who study premodern Japan — at least not among professors in the United States. In this sense the Philosophy Hall Library collection forces us to reflect on how much of traditional Japanese culture — and its particular ways of reinterpreting Chinese sources — is no longer easily accessible to us.

If we rearrange the categories of Buddhist literature according to the same criteria, placing the ones with the largest number of volumes first, we get the following table (again with anthologies and reference works omitted):

Catalog of the Philosophy Hall Library, Part B:
Buddhist Literature of China and Japan

Category	Genre	Titles	Volumes
12–21	Mahāyāna Sūtras and Commentaries	508	2,573
35–38	Pure Land (Jp. Jōdo)	312	921
3–5	Histories and Biographies	183	736
24–27	Tendai (Ch. Tiāntái) Lotus	517	689
30–32	Shingon Esoteric	174	687
22–23	Hossō (Sk. Yogācāra)	113	574
9–11	Vinaya (Jp. Ritsu) & Monastic Discipline	184	455
33–34	Zen (Ch. Chán)	192	453
7–8	Abhidharma kośa (Jp. Kusha)	59	360
39	Nichiren Lotus	70	275
41–42	Disputations & Polemics	115	257

19 MORIKAWA 森川.「事績が示す井上円了の意図」(see note 6), 20–21.

28–29	Kegon (Ch. Huàyán) Flower Garland	87	239
45	Teachings for the Laity	73	234
43	Poetry	50	185
44	Essays	45	182
46	Miscellaneous	101	168
1	Sanskrit Learning	56	124
6	Non-Buddhist & Hīnayāna Texts	53	92
24	Sanron (Sk. Madhyamaka)	23	71
40	Other Teachings & Overviews	32	65
2	Logic	26	58

The categories containing more than 200 volumes consist of the following (in order): Mahāyāna Sūtras and Commentaries (2,573 volumes), Pure Land 浄土 (Jp. Jōdo) (921), Histories and Biographies (736), Tendai 天台 (Ch. Tiāntái) Lotus (689), Shingon Esoteric 真言密教 (687), Hossō 法相 (Sk. Yogācāra) (574), Ritsu 律 (Sk. Vinaya) and Monastic Discipline (455), Zen 禅 (Ch. Chán) (453), Kusha 倶舎 (Sk. Abhidharma kośa) (360), Nichiren 日蓮 Lotus (275), Disputations and Polemics (257), Kegon 華厳 (Ch. Huàyán) Flower Garland (239), and Teachings for the Laity (234). This list consist of thirteen categories, all of which primarily consist of literature written in Chinese. Once again the preponderance of certain types of literature might reflect Enryō's own unique background. He began life as a Buddhist affiliated with the True School 真宗 (Shinshū) denomination of Pure Land Buddhism. It is only natural, therefore, that Pure Land literature ranks near the top of this list, just behind the category of Mahāyāna Sūtras and Commentaries.

Nonetheless once again I am impressed by how closely this ranking reflects my own, admittedly imperfect, impression of the relative influence of these categories in Japanese religious history. Certainly Pure Land Buddhism in its various forms has exerted a pervasive influence on Japan across its entire history. In the chart above, Pure Land is followed by Tendai, Shingon, and Hossō. These denominations (Tendai, Shingon, and Hossō during the medieval period; or Tendai, Shingon, Hossō, and Pure Land during the early modern period) were the ones with temples of royal status (*monzeki* 門跡). In other words, they enjoyed the closest ties to the ruling elites and exerted the strongest influence over traditional centers of cultural production. The numerous books

concerning "disputations" 論議 also is noteworthy. The presence of these books testifies to the strong sectarian orientation of Japanese Buddhism and the frequent rivalries that characterize its history.

The categories reveal other unique features of Buddhism in Japan. In India, China, Korea, and Tibet the texts associated with the Sanron 三論 school (Sk. Madhyamaka) seem to have been more influential than those of the Hossō (Sk. Yogācāra) tradition. In Japan this situation was reversed. The Hossō tradition played a major role in Japanese Buddhism and Japanese intellectual and religious history. Likewise, in China and Korea the Flower Garland (Ch. Huàyán; Kr. Hwaeom) teachings seem to have been more influential than those of the Tendai school. Japan, once again, went its own way. Prior to 1868 the Japanese Tendai school constituted one of the mainstreams of Buddhism in Japan. It was never overshadowed by Kegon.

These statistical comparisons actually miss the most valuable feature of the Philosophy Hall Library collection. It contains many books, especially Buddhist books, that have become very rare. Many of its books have never been reprinted. Only a few other copies exist within Japan. For this reason certain aspects of pre-Meiji Japanese culture and history cannot be studied without access to the Philosophy Hall Library collection. We do not know exactly why Enryō excluded Meiji-period books from this collection. We can be certain, though, that he wanted to preserve and promote "Japan's own particular traditions of learning" 日本固有の学問. By preserving this library he at the very least ensured that future generations would have access to the possibility of that learning.

Finally I wish to conclude on a personal note. I was able to conduct my research for this article only because the Tōyō University Repository for Academic Resources 東洋大学学術情報リポジトリ (Tōyō Daigaku Gakujutsu Jōhō Ripojitori: https://toyo.repo.nii.ac.jp) provides on-line digital access to the *Inoue Enryō Selected Writings* 『井上円了選集』. I am very grateful for this wonderful service.

I wish to suggest, though, that the true legacy of INOUE Enryō consists not just of his own writings but is found also in the other writings that he preserved in his Philosophy Hall Library collection. The Tōyō University Library already has created microfilm photographs of these books. It would be wonderful if the Tōyō University Repository for Academic Resources could also provide on-line digital access to these texts.

Bibliography

BERRY, Mary Elizabeth. *Japan in Print: Information and Nation in the Early Modern Period* (Berkeley: University of California Press, 2006).

FUKUDA Gyōkai 福田行誠, SHIMADA Bankon 島田蕃根, SHIKIKAWA Seiichi 色川誠一, eds.『大日本校訂大蔵経』[Corrected great Japanese Tripiṭaka], small-type ed., 418 vols. (Tokyo: Kōkyō Shoin 弘教書院, 1880–1885).

FUKUZAWA Yukichi 福澤諭吉.『修身要領』[Essentials of self cultivation] (Tokyo: Jiji Shinpō 時事新報, 1900). Aozora Bunko 青空文庫: http://www.aozora.gr.jp/cards/000296/card47063.html.

GODART, Gerard C. "Tracing the Circle of Truth: Inoue Enryō on the History of Philosophy and Buddhism," *The Eastern Buddhist*, new series, 36.1–2 (2004): 106–133.

———. "«Philosophy» or «Religion»? The Confrontation with Foreign Categories in Late Nineteenth Century Japan," *Journal of the History of Ideas* 69.1 (2008): 71–91.

HALL, Robert K. *Shushin: The Ethics of a Defeated Nation* (New York: Teachers College, Columbia University, 1949).

IKEDA Eishun 池田英俊.『明治の新仏教運動』[The Meiji movement of New Buddhism] (Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan, 1976).

———. "Teaching Assemblies and Lay Societies in the Formation of Modern Sectarian Buddhism," trans. by Clark CHILSON, *Japanese Journal of Religious Studies* 25.1–2 (1998): 11–44.

INOUE Enryō 井上圓了.『井上円了選集』, 25 vols. (Tokyo: Tōyō Daigaku 東洋大学, 1987–2004). Abbreviated "IS." Tōyō Daigaku Gakujutsu jōhō Ripojitori 東洋大学学術情報リポジトリ: https://toyo.repo.nii.ac.jp.

———.「讀荀子」[Reading Xúnzǐ], in『學藝志林』15.85 (1884): 182–204. Reprint IS 25: 727–744.

———.『哲學一夕話』[An evening conversation about philosophy] (1886). Reprint IS 1: 33–84.

———.『佛教活論序論』[Prolegomena to a living discourse on Buddhism] (1887). Reprint IS 3: 327–393.

———.『歐米各國: 政教日記』[Travel diary about religion and politics in the Western countries] (1889), vol. 2. Reprint IS 23: 95–153.

———.『星界想遊記』[Record of an imaginary tour of other planets] (1890). Reprint IS 24: 21–63.

———.『佛教哲學』(1893). Reprint IS 7: 107–181.

———.『修身教會要旨』[Outline of a church of self cultivation] (Tokyo: Tōyō Daigaku 東洋大學, 1906). Kindai Dejitaru Raiburarī 近代デジタルライブラリー: http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/756373.

———.『南船北馬集』['South by boat – North on horse' collection] (1908–09), 3 vols. Reprint IS 12: 189–592.

———.「宗教東西の大相撲」[Great wrestling of religions East and West], in『宗教大観』[Overview of religion] (Nagano: Butto Shinōsha 佛都新報社, 1908), 60–62. Kindai Dejitaru Raiburarī 近代デジタルライブラリー: http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/814880.

———.『哲界一瞥』[The world of philosophy at a glance] (1913). Reprint IS 2: 65–88.

———.『哲學堂案内』[Guide to the Philosophy Hall], rev. 3d ed. (Tokyo: Tetsugakudō Jimusho 哲学堂事務所, 1915). Kindai Dejitaru Raiburarī 近代デジタルライブラリー: http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/964813.

———.『哲學堂圖書館圖書目錄』[Catalog of the Philosophy Hall Library] (Tokyo: Tōyō Daigaku fuzoku Toshokan 東洋大学付属図書館, [1916] 1985).

———.『哲窓茶話』[Philosophical tea talks among classmates] (1916). Reprint IS 2: 91–204.

———.『奮闘哲學』[Philosophy of struggle] (1917). Reprint IS 2: 207–444.

IDENO Noaki 出野尚紀.「哲学堂八景」[The eight views of the Philosophy Hall], *Annual Report of the Inoue Enryo Center*『井上円了センター年報』20 (2011): 119–146.

———.「哲学堂開園までの公園様相」[The state of the park until the opening of the Philosophy Hall Park], *Annual Report of the Inoue Enryo Center*『井上円了センター年報』21 (2012): 87–116.

KAWASAKI Shinjō 川﨑[崎]信定.「日本仏教近代化と学祖井上円了先生の東洋図書館構想: 挫折とその超克」[The modernization of Japanese Buddhism and the idea of an oriental library by the school founder Master Inoue Enryō: Setbacks and their overcoming],『佛教図書館協会研修会講演・講義録』[Records of study group lectures and presentations of the Buddhist Libraries Association] 10 (2005): 411–422. Bukkyō Toshokan Kyōkai 佛教図書館協会: http://bukkyo-toshokan.jp/activity/study/10.html.

MARTIN, Dale. *Inventing Superstition: From the Hippocratics to the Christians* (Cambridge: Harvard University Press, 2004).

MIURA Setsuo 三浦節夫.「井上円了と著述: 井上円了略年譜・井上円了著述目録・『井上円了選集』目次」[Inoue Enryō and his writings: Abbreviated biographical record, catalog of writings, index of the 'Inoue Enryō Selected Writings'], *Annual Report of the Inoue Enryo Center*『井上円了センター年報』13 (2004): 71–106.

———.「井上円了と哲学堂公園一〇〇年」[Inoue Enryō and one hundred years Temple Garden of Philosophy], *Annual Report of the Inoue Enryo Center*『井上円了センター年報』20 (2011): 53–134.

MORIKAWA Takitarō 森川滝太郎.「事績が示す井上円了の意図」[Inoue Enryō's intentions as indicated by his achievements], *Annual Report of the Inoue Enryo Center*『井上円了センター年報』14 (2005): 19–39.

MUIRHEAD, J[ohn]. H. *The Elements of Ethics: An Introduction to Moral Philosophy.* (New York: Scribner, 1892). Internet Archive: http://archive.org/details/theelementsofeth00muiruoft.

Nakano-ku 中野区.『哲学堂公園保存管理計画（案）』[Administrative proposal for the preservation of the Temple Garden of Philosophy] (Tokyo: Nakano-ku Toshi Kiban-bu Dōro / Kōen Kanri Bun'ya 中野区都市基盤部道路・公園管理分野, 2012).

OGURA Takeharu 小倉竹治.『井上円了の思想』[The thought of Inoue Enryō] (Tokyo: Azekura Shobō 校倉書房, 1986).

OKADA Masahiko 岡田正彦. "Revitalization versus Unification: A Comparison of the Ideas of Inoue Enryō and Murakami Senshō," *The Eastern Buddhist* 37 (2005): 28–38.

———.「近代日本のユートピア思想と愛国主義：井上円了『星界想遊記』を読む」[Modern Japanese utopian thought and patriotism: Reading Inoue Enryō's 'Record of an Imaginary Tour of Other Planets'], *Annual Report of the Inoue Enryo Center*『井上円了センター年報』20 (2011): 47–73.

SCHOPEN, Gregory. "Art, Beauty, and the Business of Running a Buddhist Monastery in Early Northwest India," in *Buddhist Monks and Business Matters: Still More Paper on Monastic Buddhism in India* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004), 19–44.

———. "The Buddhist 'Monastery' and the Indian Garden: Aesthetics, Assimilations and the Siting of Monastic Establishments," *Journal of the American Oriental Society* 126.4 (2006): 487–505.

SCHULZER, Rainer. "Crossroads of World Philosophy: Theoretical and Practical Philosphy in Inoue Enryo," *International Inoue Enryo Research*『国際井上円了研究』1 (2013): 49–55.

Tokutei Korekushon Mokuroku Henshū Iinkai 特定コレクション目録編集委員会編集, ed.『新編哲学堂文庫目録』[New catalog of the Philosophy Hall Library] (Tokyo: Tōyō Daigaku Fuzoku Toshokan 東洋大学附属図書館, 1997).

SOPER, Alexander C. "Early Buddhist Attitudes Toward the Art of Painting," *The Art Bulletin* 32.2 (1950): 147–151.

SUEKI Fumihiko 末木文美士.「純正哲学と仏教：井上円了」[Genuine philosophy and Buddhism: Inoue Enryō], in『明治思想家論』[Discussing Meiji thinkers] (近代日本の思想・再考, 1) (Tokyo: Toransubyu 2004), 43–61.

TAKAYAMA Hidetsugu 髙[高]山秀嗣.「井上円了の教育観: 哲学館を中心にして」,『印度學佛教學研究』[Indian and Buddhist Studies research] 55.2 (2007): 768–773. J-STAGE: https://www.jstage.jst.go.jp/browse/ibk1952/55/2/_contents/-char/ja/.

WATANABE Yūitsu 渡邊雄一.「井上円了の哲学館附属東洋図書館構想について」[About Inoue Enryō's idea for the oriental library of the Philosophy Academy],『佛教大学教育学部学会紀要』[Bulletin of the Association of the Bukkyo University Education Studies Faculty] 2 (2002): 257–277.

WAYLAND, Francis. *The Elements of Moral Science* (Boston: Gould and Lincoln, [1835] 1860). Internet Archive: http://archive.org/details/elementsmoralsc27waylgoog.

Appendix: Overview of the Philosophy Hall Library

Part A: Japanese and Chinese Literature 國漢書 (except Buddhism)

類		種	巻	冊	写本	写本冊	唐本	唐本冊
	Theistic Religions: Shinto & Christianity							
1	神教部一、神書	70	389	293	6	11		
2	神教部二、教書	41	132	91	8	15		
	Chinese Classics							
3	經書部一、四書及孝經	70	423	309	1	1	1	20
4	經書部二、五經	63	1,071	582	1	1	2	32
	Ancient Chinese Authors							
5	諸子部	54	624	271	1	1	10	45
	Confucian Authors of China & Japan							
6	儒書部一、支那 性理	19	540	235			4	68
7	儒書部二、支那 雜著	34	199	106			2	2

類		種	巻	冊	写本	写本冊	唐本	唐本冊
8	儒書部三、日本 諸家	65	141	113	1	1		
	Medicine & Pharmacology							
9	醫書及本草部	41	228	165	1	1		
	Longevity & Hygiene							
10	仙書及養生部	29	173	125			2	10
	Military & War Tales							
11	兵書部一、兵法	27	180	123	5	7		
12	兵書部二、軍談	19	338	300			1	20
	Government & Economy							
13	政法經濟部 附農業	33	201	168	4	29		
	Astronomy & Seasons							
14	天文歳時部	53	164	136	1	1		
	Geography & Travel							
15	地理紀行部	34	193	160	1	1		
	Japanese History & Biography							
16	史傳部一、日本通史	11	386	195				
17	史傳部二、日本別史	23	724	382	2	13		

類		種	巻	冊	写本	写本冊	唐本	唐本冊
18	史傳部三、日本傳記	31	431	212	1	15		
	Chinese History & Biography							
19	史傳部四、支那通史	18	819	440			5	94
20	史傳部五、支那別史	13	1,088	383				
21	史傳部六、支那傳記	31	155	102	2	3		
	Literature of Japan							
22	文學部一、日記物語	32	232	201				
23	文學部二、國文法	21	96	84				
24	文學部三、和歌	53	430	253	2	5		
25	文學部四、俳句	32	83	83	3	3		
	Minor Tales of China & Japan							
26	文學部五、小説 (和漢)	23	421	342			1	1
	Literature in Chinese by Chinese & Japanese Authors							
27	文學部六、漢文 (支那人一家文)	30	350	186			1	4
28	文學部七、漢文 (支那人諸家集)	27	371	206			1	28
29	文學部八、漢文 (日本人作)	22	114	67				
30	文學部九、作文 (漢文)	41	171	136			2	3

類		種	卷	冊	写本	写本冊	唐本	唐本冊
	Poetry in Chinese by Chinese & Japanese Authors							
31	文學部十、詩集	65	331	182			1	3
32	文學部十一、詩作	19	105	75			1	20
	Moral Tales of China & Japan							
33	修身道話部一、國文	141	409	335	5	5		
34	修身道話部二、漢文	23	48	40	1	1		
	Traditional Textbooks							
35	民間讀本部	37	49	45				
	Physiognomy & Divination							
36	相法卜筮部	27	53	48	2	2		
	Arts & Crafts							
37	書畫技藝部	33	103	100	3	3		
	Ghost Tales of China & Japan							
38	怪談草紙部一、國文版本	103	493	398				
39	怪談草紙部二、漢文版本	12	536	69			2	2
40	怪談草紙部三、國漢文寫本	45	151	109	45	109		

類		種	卷	冊	写本	写本冊	唐本	唐本冊
	Essays by Chinese & Japanese Authors							
41	隨筆部一、國文版本	107	528	426				
42	隨筆部二、漢文版本	24	225	112			3	10
43	隨筆部三、國漢文寫本	31	113	84	31	84		
	Miscellaneous							
44	雜書部	27	79	56	4	4	1	6
	Anthologies of China & Japan							
45	類書叢書部一、日本人編述	23	329	227				
46	類書叢書部二、支那人編述	15	907	218			10	137
47	類書叢書部三、文獻通考・淵鑑類函・佩文韻府	4	1,033	475			4	475
	Dictionaries & Book Catalogs							
48	字書目録部	31	373	210				
	Anthology of Chinese Philology (Ch. *Huángqīng jīngjiě*)							
49	皇清經解	1	1,304	360			1	360
	Small-Size Books Imported from China							
50	小形唐本	32	1,682	404			32	360

類		種	巻	冊	写本	写本冊	唐本	唐本冊
	Small-Size Books written in Japanese & Chinese							
51	國文小本 (縱綴)	90	187	143				
52	國文小本 (横綴)	15	56	56				
53	漢文小本	56	218	56				
	totals	2,021	20,179	10,677	131	291	33	1,695
				100%		2.7%		15.9%

Part B: Buddhist Literature 佛書 (Chinese and Japanese)

類		種	巻	冊	写本	写本冊	唐本	唐本冊
	Sanskrit Learning (*bongaku*)							
1	梵學部	56	143	124	13	38		
	Logic (*inmyō*)							
2	因明部	26	63	58	3	3		
	Histories & Biographies by Chinese & Japanese Authors							
3	史傳部一、支那選述	42	495	250			1	1

類		種	巻	冊	写本	写本冊	唐本	唐本冊
4	史傳部二、日本選述普通	50	541	314	3	3		
5	史博部三、日本選述特殊	91	219	172	7	8		
	Non-Buddhist & Hīnayāna Texts							
6	外道及小乘諸宗部	53	133	92	9	14		
	Abhidharma kośa (Jp. Kusha)							
7	小乘俱舍部一、論釋	29	327	228	9	43		
8	小乘俱舍部二、雜著部	30	151	132	9	17		
	Vinaya & Monastic Discipline							
9	小乘律部	23	151	132				
10	大乘律部	51	174	147	5	11		
11	大小兩律雜部	110	198	176	9	12		
	Mahāyāna Sūtras							
12	大乘經釋部一、淨土經	76	263	243	4	15		
13	大乘經釋部二、維摩楞嚴等	71	487	430	3	6		
14	大乘經釋部三、盂蘭盆勝曼[鬘]等	46	187	177	3	4		
15	大乘經釋部四、般若經仁王經	59	116	106	2	2	2	2
16	大乘經釋部五、法華經三大部	64	463	515	3	20		

類		種	巻	冊	写本	写本冊	唐本	唐本冊
17	大乘經釋部六、法華經他釋	53	320	308	2	7		
18	大乘經釋部七、涅槃經	15	189	150	3	16		
19	大乘經釋部八、華嚴經	14	264	138	2	5		
20	大乘經釋部九、大日經	46	457	333	2	10		
21	大乘經釋部十、眞言諸經及雜經	64	199	173	2	10		
	Hossō (Sk. Yogācāra)							
22	法相部一、論釋部	45	562	389	8	91		
23	法相部二、宗意及雜著部	68	205	185	25	50		
	Sanron (Sk. Madhyamaka)							
24	三論部	23	77	71	4	7		
	Tendai (Ch. Tiāntái) **Lotus**							
25	天台部一、論釋部	7	129	86	3	3		
26	天台部二、宗意部	85	296	264	5	14		
27	天台部三、雜著部	126	432	339	5	6		
	Kegon (Ch. Huàyán) **Flower Garland**							
28	華嚴部一、論釋部起信及原人	44	151	125	4	5	1	1
29	華嚴部二、宗意及雜著部	43	124	114	9	16		

類		種	巻	冊	写本	写本冊	唐本	唐本冊
	Shingon Esoteric							
30	眞言部一、論釋部	15	142	142				
31	眞言部二、宗意部	51	371	249	3	15		
32	眞言部三、雜著部	108	366	306	8	8		
	Zen (Ch. Chán)							
33	禪家部一、宗意部	85	368	240				
34	禪家部二、雜著部	107	251	213	4	4		
	Pure Land (Jp. Jōdo)							
35	淨土部一、論釋部	69	351	305	1	1		
36	淨土部二、淨土宗宗意部	46	207	161				
37	淨土部三、淨土宗雜著部	134	345	276	7	11		
38	淨土部四、眞宗	63	217	179	1	1		
	Nichiren Lotus							
39	日蓮部	70	280	275	3	3		
	Other Teachings & Overviews							
40	餘宗及八宗ノ部	32	75	65	5	5		

類		種	巻	冊	写本	写本冊	唐本	唐本冊
	Disputations & Polemics							
41	論議部、對内	55	140	126	8	8		
42	論議部、對外及天文	60	159	131	2	2		
	Poetry							
43	詩文部	50	301	185	1	1		
	Essays							
44	隨筆部	45	209	182	2	2		
	Teachings for the Laity							
45	通俗部	73	258	234				
	Miscellaneous							
46	雜書部	101	211	168	12	12		
	Anthologies							
47	類書叢書部	19	364	220	1	4		
	Glossaries							
48	法數及音義	30	350	200	5	21		
	Catalogs							
49	條目及目録	85	213	222	33	45		

類		種	巻	冊	写本	写本冊	唐本	唐本冊
	Complete Buddhist Canon							
50	藏經部 [縮刷大藏經]	1,916	8,534	419				
	Small Size Books							
51	小本部	35	161	75	3	3		
	totals	4,759	21,389	10,544	255	582	4	4
				100%		5.5%		0.0%

Columns:

類	categories	種	individual texts
巻	parts (lit. scroll)	冊	volumes
写本	hand-copied manuscripts	写本冊	volumes of hand-copied manuscripts
唐本	books printed in China	唐本冊	volumes of books printed in China

Source: 『哲學堂圖書館圖書目錄』[Catalog of the Philosophy Hall Library] (1916). Reprint『新編哲学堂文庫目録』[New catalog of the Philosophy Hall Library] (Tokyo: 東洋大学附属図書館, 1997).

International Inoue Enryo Research 2 (2014): 55–73
© 2013 by International Association for Inoue Enryo Research
ISSN 2187-7459

Crisis and Revival of Meiji Buddhism

Frédéric Girard

Introduction

The Meiji Era 明治時代 (1868–1912) was often considered to be an age of enlightenment, because it came after a long period of isolation. Japan opened itself to the Occident, which was considered synonymous with modernization. Japan believed itself progressive when it adopted and wholeheartedly accepted the epistemology and knowledge, as well as the technologies and sciences, that came from the West. The conscious steps towards modernization also included disciplines in the humanities, that

0 Frédéric Girard, professor of Intellectual History of Japan, Ecole française d'Extrême-Orient EFEO in Paris and Tokyo.

were previously unknown in Japan. New methodologies in the fields of philology, comparative religious studies, critical philosophy, logic and historiography came to be used in parallel with those already extant in the Japanese tradition.

In the religious context, the concepts of enlightenment, modernization and progress are problematic due to their hierarchical view of culture. However, during the Meiji Era, Buddhism hoped to benefit from modernization. The concepts of secularization and religious freedom were introduced during a time of persecution of Buddhism and the consolidation of State Shintō. The first part of this article sheds some light on this period by introducing the activities of the Rinzai monk, DOKUEN Shōshu 独園承珠 (1819–1895). The dialogues of Émile GUIMET (1936–1918) with Buddhist priests around the same time add to the historical picture. The institutional perspective is complemented by a discussion of the position of religion as defined by the Meiji Constitution from 1889. In the second part, some scholarly reactions of Meiji Buddhism to Western academia are outlined.

I. Institutional Problems

In Japanese Buddhism, a parishioner system was first established in the 15th century and was then reinforced by the repression of Christianity during the 17th century.[1] This was a system whereby the lay population was organized into donors of their respective temples. During the Tokugawa Period (1603–1867), Buddhism was a strong economic force and repeatedly criticized by Confucian officials and Shintō priests for being a kind of State within the State. Despite the repression of Buddhism at the beginning of the Meiji Era (1868–1912), the parishioner system still exists today. In regard to the years of repression, TAKAKUSU Junjirō 高楠順次郎 (1866–1945) distinguished between a phase of aggression against Buddhism that lasted until 1872 and a phase of governmental measures regulating Buddhism from 1872 onwards. Takakusu recollected in 1933 that while the violence against Buddhism (i.e., 廃仏毀釈) only had an effect on the outer forms of Buddhism, the change to the legal status of the clergy resulted in a demise from within:

> The history of repression of Buddhism in Meiji era can be roughly divided into two periods. The first one begins in the first year [1868] and ends in the fifth year [1872] of Meiji era. It can be seen as the mere counterpart of the emergence of Shintō ideology, so that it is a great mistake to see directly in it

1 TAMAMURO Taijō 玉室諦成.『喪式佛教』[Funeral Buddhism] (Tokyo: 大法輪, 1963).

> a measure to destroy Buddhism. […] The first period of repression of Buddhism moved only in the direction of destruction of [outer] forms. […] From the fifth year of Meiji era (1872), we observe a change towards a preparation to destroy Buddhism from the inside.[2]

The measures to destroy Buddhism from within, which Takakusu refers to, were the abolition of the clergy's legal privileges, the legalization of meat-eating and marriage, the permission to wear ordinary clothes, the obligation to adopt common names, and the prohibition to receive alms or donations. In addition the year 1872 saw the establishment of the Great Doctrine Institute 大教院.

A. The Institute of the Great Doctrine

The Great Doctrine Institute was an attempt by the newly founded Teaching Ministry 教部省 to mobilize all Buddhist institutions as instruments for State doctrine.[3] Buddhism became subordinated to State Shintō, whose ideas were very much influenced by the ideas of HIRATA Atsutane 平田篤胤 (1776–1843). Although Buddhism's parishioner system was initially attacked by the new government, it quickly became integrated in the nation-wide system of Small Institutes of Doctrine 小教院.[4] In particular, the great temples such as, Kan'ei-ji 寛永寺, Zōjō-ji 増上寺, Nikkō-zan 日光山, Myōhō-in 妙法院 or Mii-dera 三井寺, were not affected by the attacks on Buddhism. In this way, the institutional structure of Tokugawa Buddhism was largely perpetuated. An eloquent testimony of the situation at that time is given by DOKUEN Shōshu 独園承珠 (1819–1895), a priest of the Rinzai sect of Zen Buddhism.[5] He was head monk of Shōkoku Temple 相国寺 when Émile GUIMET visited Kyōto in 1876. The same year, in September, the Japanese government guaranteed freedom of faith, whereupon Dokuen established his own temple as an institute for Rinzai doctrine at Kagoshima 鹿児島 (Kyūshū). Dokuen was lucky to survive when he was considered a spy by members of the Satsuma Rebellion around SAIGŌ Takamori [Nanshū] 西郷隆盛 [南洲] (1828–1877) in 1877.

2 TAKAKUSU Junjirō 高楠順次郎.「明治佛教の大勢」[General trend of Meiji Buddhism], in『現代仏教』[Contemporary Buddhism] 105: 7–8. TANIGUCHI Jō 谷口穣.「明治維新と佛教のイメ-ジ」[The Restoration of Meiji and the image of Buddhism], in『近代国家と佛教』[Modern State and Buddhism] (2011), 15–16.

3 For the following see OGAWARA Masamichi 小河原正道.『大教院の研究』[Studies on the Institute of the Great Doctrine] (Tokyo: Keio University, 2004).

4 See KAWAMURA Kakushō 川村覺昭.『島地默雷の教育思想研究-明治維新と異文化理解』[Research on the educational thought of Shimaji Mokurai: The Meiji Restoration and his understanding of foreign culture] (Kyoto: 法藏館, 2004), 67–75.

5 Biography in『續禪林僧寶傳』[Precious biographies of Zen monks: sequel] vol. 2, no. 415, ed. by Zenbunka Kenkyūjo 禪文化研究所 (Hanazono University, 2002), 143–155.

Since the year 1869, Dokuen was conscious of the crisis of Buddhism and professed to "suppress heretical doctrines and establish the True Law" 破邪顕正 (*haja kenshō*). When in 1872 the Great Doctrine Institute was established in Zōjō Temple, Dokuen became a teacher at the Institute. The next year he was promoted to become director of the Institute and head of the three branches of Zen Buddhism, namely Sōtō 曹洞, Ōbaku 黄檗 and Rinzai 臨済. Although Dokuen held a prominent position, he still considered Buddhism in the new system the slave of Shintō and was concerned that he could not preach his own religion freely. The Great Doctrine Institute had established Three Doctrinal Principles「三條教則」which had to be taught in any public instruction before the teacher was allowed to preach the lore of his own sect:

1. To respect divinities and love the nation.
2. To bring to light the Heavenly Principle and the Human Way
3. To serve the emperor and respect his orders.

Through complaints to the governor of Kyōto MAKIMURA Masanao 槙村正直 (1834–1896), Dokuen finally succeeded in receiving recognition of the right to teach his own doctrine. He considered the right to preach freely a necessity for all Buddhist sects. Dokuen also opposed the prerequisite of aristocracy for gaining a leading position in the order. Moreover, he was politically active to improve the financial situation of Buddhism. The confiscation of property and the abolition of the donor system had resulted in a critical financial situation for many temples. Dokuen protested against this situation with twenty five petitions to the governor, in which he demanded the restitution of confiscated domains and the permission to receive donations.

Dokuen was not the only Buddhist opposing the Great Doctrine Institute. SHIMAJI Mokurai 島地黙雷 (1838–1911), who was a Shinshū 真宗 (True School) monk of the Hongan-ji Branch 本願寺派, visited England and France where he learned about the European concepts of "secularization," that is, "separation of politics and religion" 政教分離, and "freedom of faith" 信条の自由. Based on these European ideas, he tried to emancipate the Buddhist sects from the dominance by the Great Doctrine Institute. For this initiative against the intolerant governmental policy, Mokurai is generally credited with the eventual abolition of the Institute in 1875 and the Ministry of Doctrine in 1877. The question remains, however, as to how well he understood the ideas of secularization and freedom of faith.[6]

6 YOSHIDA Kyūichi 吉田久一.「大教院分離運動について—島地黙雷を中心に」[The separation movement from the Great Doctrine Institute: about Shimaji Mokurai], chap. 2 in『日本近代仏教史研究』[Research in the history of Japanese modern Buddhism] (Tokyo: 吉川弘文館, 1959), 81–149. OGAWAHARA Masamichi 小

The repressive politics against Buddhism was just one wave of assault, which eventually gave Buddhism the chance to restore itself. Even though State Shintō dominated the educational system, Buddhism was not evinced from it entirely. Its integration in the Great Doctrine Institute and the enforced secularization of the clergy triggered the Buddhist Church to organize and orientate itself towards the lay population. The marginal public status enabled Buddhism to act more freely. This is a similar situation to the unintended outcome of the Tokugawa policy against the preachers of Shingaku 心学 (Heart Learning).[7] Overall though, the institutional structure of Tokugawa Buddhism was largely perpetuated in the modern period. However, the process of the clergy's secularization was set irreversibly in motion and eventually led Buddhism to new ways of life.

B. Japanese Buddhism as Seen by Guimet

European specialists of Buddhism tend to follow the same methodology irrespective of their specialization. Like Christian studies, Buddhist scholars begin with philological investigations of the original texts. They start out from studies on Indian languages and philosophy in order to gain a general understanding of Buddhism. From this point the research moves from India to China and then to Japan. The problem with this method is that it fails to examine locally specific thoughts and beliefs. Therefore, even specialists of Japanese Buddhism often neglect the actual state of Buddhism in Japan. The French scholar Émile GUIMET can be seen as a pioneer of a more comprehensive approach in religious studies.[8]

Guimet traveled to Japan in the autumn of 1876. During his sojourn he had important intellectual exchanges with Shintō priests and Buddhist monks. He recorded the answers to his questions and documented religious ceremonies. He was also fortunate to collect many pieces of fine art and books that were almost thrown away by the clergy at that time. Guimet believed that Japanese Buddhism was the only existing religion with a living culture of ceremonies and rituals, a faithful population, preserved temples, meaningful iconography, a competent clergy and sacred texts. His idea was to

川原正道.「大教院の崩壊—島地黙雷の大教院分離運動」[The collapse of the Great Doctrine Institute: the separation movement of Shimaji Mokurai], chap. 4 in『大教院の研究』[Research about the Institute of the Great Doctrine] (Tokyo: Keiō University [1999] 2004), 143–177.

7 KAWAMURA 川村.『島地黙雷の教育思想研究』(see note 4), 76–88.

8 See Anthony BOUSSEMART. "Un temple bouddhiste au cœur de Paris," in Françoise CHAPPUIS, Francis MACOUIN. *D'Outremer et d'Orient Mystique: Les itinéraires d'Emile Guimet* (Suilly-la-Tour: Findakly, 2001). *Clémenceau, le Tigre et l'Asie*, Catalogue de l'exposition sous la direction de Aurélie SAMUEL, Matthieu SÉGUÉLA, Amina Taha HUSSEIN-OKADA (Paris: Snoeck, 2014), 186–191.

curate a museum where all these materials could be preserved, and the preaching and ceremonies would be performed by appropriate specialists. Together with other scholars, like Albert RÉVILLE (1826–1906), he became the founder of religious studies in France. In 1880, the "Revue de l'Histoire des Religions" was published by the Guimet Museum and a chair of the history of religion at the Collège de France was created. From Guimet's perspective, Japan itself was a museum of religions and his museum was nothing other than a transplantation of what he had observed in Japan onto French soil. This approach was very different from the comparative linguistics of Max MÜLLER (1823–1900) undertaken at the same time in Oxford. For Müller, the analysis of religious language and symbols was equal to the analysis of the structure of the human mind, which he believed to be the very object of religious studies. For Guimet instead, the urgent task was to collect Japanese religious materials because he believed that Japan was likely to be the last country in the world where a living religion could be observed in all its facets.

The interests of Guimet were numerous but an important part of his research into Buddhism was to find solutions to social questions that Christianity faced in Europe at that time. The religious failing of Christianity was attributed to its monotheist character. It was thought that Buddhism, which did not admit one supreme ruling deity and had expanded successfully all over Asia, could help to unlock social problems in Europe. For this reason, the interviews Guimet had with Japanese monks were different to the doctrinal struggles of the past between Buddhists and Christians, but were also different from the intellectual exchange that Max MÜLLER had with his Japanese students, which we will introduce later. There was a significant interest in Buddhism in French republican and socialist circles, notably from Jean JAURÈS (1850–1914) and Georges CLÉMENCEAU (1841–1929), who were both friends of Guimet.

The monks that Guimet met in Japan were almost all affiliated with the Great Doctrine Institute. Although the Institute had been dissolved one year before, in the letters from these monks to Guimet they indicated their status as teachers of the Institute. Moreover, it is noteworthy that in their answers about the relationship between Buddha and the divinities, there are no signs of animosity towards Shintō. The only slight exception is SAITŌ Ryūkan 齋藤龍觀 (1831–1892), a monk from the Rinzai sect of Zen Buddhism, who answered that he had no faith in the gods. In his temple, the lay donors gave money to the Shintō gods just as if they were paying a formal tax to the government. Guimet thought that the idea of his Buddhist interlocutors about retribution of good and bad deeds without the hypothesis of a ruling Deity was a very rational conception. Guimet was so impressed by the innocence and naivety of the Japanese people

that we can see his influence on the drawings of his friend and companion, Felix RÉGAMEY (1844–1907), who sketched Guimet's interview partners in an inimitable way.[9]

C. Religion in the Meiji Constitution

With the promulgation of the Imperial Constitution of Great Japan in 1889, the concept of freedom of faith and the idea of secularization were implemented at the constitutional level. We cannot go into detail here about the legal foundations of religion, however, ITŌ Hirobumi's 伊藤博文 (1841–1909) commentary on the constitution gives a good impression of how fundamentally the Meiji reforms effected the relation of religion and the State.[10] Itō stated that the constitution meant a new chance to accomplish peace and happiness. It provided liberal rights and duties for the population of a country unified by an emperor who incarnates the spiritual heritage of the ancestors. The commentary moreover asserts that the emperor has inherited his throne from the imperial ancestors and will bequeath it to posterity. Herein lay the legitimation of imperial power. According to Itō, the constitution was not an innovation, but the restoration of an original ideal state.

Paragraph 28 of the second Chapter of the constitution guarantees freedom of faith on the provison that public peace and order are upheld and civic duties fulfilled. To grasp the significance of this article, the European background of these concepts must be understood. In the European Middle Ages, when religion and politics were not separated, religion had a great influence. This became the cause of bloody religious wars that occurred on a huge scale and killed large amounts of people. Measures to have so-called heretic and superstitious creeds eliminated were enacted by severe legislation and threat of punishment. The freedom of cult and creed in Europe aimed to end religious struggle and civil war, which had been going on for four centuries in France. It was after the French Revolution and the Independence of the United States that this freedom was first officially recognized. But in many countries, Christianity had developed into a State religion and was taught in governmental education. That went along with privation of the civil rights of religious minorities. For instance, in Germany Jewish citizens had no political rights until 1848. From this perspective, the advent of

9 See Frédéric GIRARD. *Emile Guimet, Dialogues avec les religieux japonais, textes établis, traduits et introduits par Frédéric Girard* (Paris: Editions Findakly, avec le concours du musée Guimet, 2012).

10 ITŌ Hirobumi (Marquis) 伊藤博文. *Commentaries on the Constitution of the Empire of Japan*, trans. by (Baron) ITŌ Miyoji, 2nd ed. (Tokyo: Chūō Daigaku, [1889] 1906), 58–61.

the freedom of cult and faith is a grand accomplishment of modern culture. It was through difficult struggles across several centuries that liberty of consciousness and belief were won. Faith belongs to the subjective realm and hence cannot be regulated by decrees of the State. To have a religion imposed by force on a whole population is according to Itō not only opposed to the intellectual development of the individual but also pernicious to the progress of the sciences. From this perspective, the Meiji Constitution appears to be rather progressive or liberal.

Faith and religious conviction are noetic operations with a spiritual dimension. Therefore it is only the outer forms of religion, that is, the practice of preaching, the patterns of diffusion and the formation of religious associations, that can be the object of legal measures. Every individual, who has a certain faith or is dedicated to a deity, has no right to entertain his religion if he does not fulfill his duty towards the State or if he operates outside the legal framework. Insofar as religion concerns only the spiritual life, freedom can be recognized without condition. Insofar as religion implicates external acts and social life, for instance in the form of cult, rituals, public offerings, religious declarations and the like, it has to be regulated by laws. The Meiji Constitution shows an awareness of this link between religion and politics by granting religious freedom under the condition that public order is preserved and civil duties are not neglected. A similar reservation can be seen in paragraph 29, which grants freedom of speech, publication, assembly and association within the limits of law. Speaking, publishing, assembling, and associating are all political means to influence society and politics. Constitutional systems allow these activities as long as they do not endanger security and public order. If the rights are used in an illegal way, warnings or punishments become necessary. Paragraph 30, however, gave Japanese citizens the right to appeal to the emperor and lodge complaints. As a precedence for this right, Itō mentions the box for complaints established by Emperor Kōtoku 孝徳天皇 (596–664) in the middle of the 17th century.

In general, European countries had only one prevailing religion. That was Christianity, which often acquired the character of a State religion. But in the course of the 19th century, the co-existence of several faiths in one country, especially in France after the Revolution, created the need to find a new *modus vivendi* between religion and the State. Due to fanatical tendencies, it was impossible to recognize religions as moral agents at the constitutional level. The secular State had to confine religion to the private sphere. In Japanese religions, on the other hand, mutual acceptance of sects and a relative absence of fanaticism seem to have a long history. The European concepts of religious freedom and secularization, as advocated by SHIMAJI Mokurai, were therefore

significant during the short period of intolerance at the beginning of Meiji Era. The Meiji Constitution contained the same ideas in the form of legal principles and yet, at the same time, contradicted the separation of religion and state by implementing a sacred emperor as the pivot of the nation. Therefore, it is doubtfull wether the European ideas were properly understood during the early Meiji years.

II. Scholarly Reactions

During the 19th century, new scholarly fields, such as comparative religious studies and comparative mythology, emerged in Europe, which created new perspectives on the relationship between various world religions. An evolutionary framework came about whereby the so-called primitive religions like animism, totemism, and shamanism were placed at the bottom, then in the middle was placed polytheism and theism as relatively developed religions, followed by State and universal religions representing the highest forms. Western scholars identified native Japanese religion as animism and positioned it at the primitive end of the scale. Moreover, philological research very much changed the perspective on the universal religions. Mythological elements in the canonical texts were isolated and identified as structural elements of religion in general. The biblical story about the Garden of Eden as a sinless and blissful original state of mankind was related to mythological motifs of a Golden Age in other traditions. Typological similarities were found in the hagiography of Mary, the mother of Jesus, and Māyā, the mother of Buddha. Religious stories were no longer read in their literal sense, but analyzed in their metaphorical meaning. The sacred texts of universal religions such as Buddhism and Christianity were studied in various critical, philological, and historical perspectives.

Motivated by these new perspectives on their own religion, Meiji Buddhist scholars went to Europe to study the critical academic approach to religious texts. They used the methods of critical Bible studies for establishing a relative chronology of the different literary strata of Buddhist texts before they attempted to hypothesise about an absolute chronology. Yet, these methods were not uncontested because they often contradicted orthodox doctrines. For example, if it was found that the Buddha Amida was not of Indian and Buddhist origin, but instead has Persian roots, what consequences has this for the authenticity of Pure Land texts? If the Nāga King's submarine palace and the Bodhisattvas were only myths, what will be the value of the Mahāyāna scriptures which were believed to have been deposited by Mañjuśrī in the Nāga King's palace? To explain these discrepancies it was necessary to go beyond the literal meaning of the

texts and propose new interpretations, which were not immediately popular and needed time to become accepted. Several Meiji Buddhist scholars considered the Mahāyāna Buddhist text as apocryphal and in someway opposed to the original Buddhist doctrines.

However, these new scientific approaches should not be considered the leading cause of the modernization of Buddhism. In pre-modern times there already existed an awareness among Japanese Buddhists of the apocryphal status of texts, interpolations of passages, and the fabrication of authorities. Indeed, during the Medieval and early modern age these issues were already the focus of accurate philological examinations and doctrinal struggles in schools and sects.[11] Examinations to ascertain the scriptural authenticity are part of the internal logic of traditions based on canonical texts. That applies to Buddhism in the same way as, for example, pre-modern philology of the Nativist School 国学. What can still be asserted is that the large-scale importation of occidental sciences and methods had long-term stimulating effects. However, Japanese Buddhist scholars not only copied science and method but also conducted research in original ways.

A. Max Müller

Several Japanese scholars went to Europe to study Sanskrit with the charismatic Friedrich Max MÜLLER (1823–1900), a renowned orientalist, linguist and specialist of comparative religions. Max MÜLLER was born in Leipzig and was the son of the poet, Wilhelm MÜLLER. Max was naturally talented in languages and literature and was therefore directed towards academia; at the age of eighteen he studied classics at the University of Leipzig. His lecturers were the philosophers Christian H. WEISSE (1801–1866) and Rudolf LOTZE (1817–1881). This was the starting point of his interest in religious studies and in the languages of Arabic and Sanskrit. He attended the lectures by the famous philosopher Friedrich SCHELLING (1775–1854), at the same time as translat-

11 For example, there were discussions about the authenticity of the *Treatise on the Awakening of Mahāyāna Faith*『大乗起信論』(*Dàchèng qǐxìn lùn*) during Antiquity, and between HAYASHI Razan 林羅山 and MATSUNAGA Teitoku 松永貞徳, in the 17th century, in chapter 14 of their *Dialogues on Confucianism and Buddhism.* ŌKUWA Hitoshi 大桑斉, MAEDA Ichirō 前田一郎 ed.『羅山・貞徳『儒仏問答』 註解と研究』[Razan-Teitoku «Dialogues on Confucianism and Buddhism»: Commentary and study] (Tokyo: ぺりかん社, 2006), 124–140. About the doctrinal and formal basis of the authenticity of Buddhist texts, see Etienne LAMOTTE. "La Critique d'authenticité dans le bouddhisme," in *Mélanges offerts à Mgr Etienne Lamotte* (1980), trans. "The Assessment of Textual Authenticity in Buddhism," *Buddhist Studies Review* 1 (1983–1984): 1–15. Etienne LAMOTTE. "La Critique d'interprétation dans le bouddhisme," in *Mélanges Henri Grégoir*, trans. "The Assessment of Textual Interpretation in Buddhism," *Buddhist Studies Review* 2 (1985): 4–24.

ing Indian classics (particularly the *Upaniṣad*) and learning Persian. He became convinced that the *Rig-veda* was more important than the *Upaniṣad* and debated this with Arthur SCHOPENHAUER (1788–1860), who accorded primacy to the latter. It was with this debate in mind that he went to meet the famous Sanskritist Eugène BURNOUF (1801–1852) in Paris. Burnouf had done a marvelous translation of the *Saddharmapuṇḍarika-sūtra* (Lotus-Sutra), which even today remains a model of the genre. Müller used the manuscripts of the *Rig Veda Saṃhita* that the French scholar possessed for study and editing. This became the preeminent work of his life, which he pursued between 1849 and 1874.[12]

Müller moved to Oxford in 1846 and became a British citizen in 1855. After being professor of Modern European Languages, he inaugurated the field of Comparative Philology at the University of Oxford in 1868. His hypothesis was that all Indo-European languages had a common ancestor. Based on the link between thought and language, he also established the study of comparative mythology. This made him a pioneer of what has become known as "religious studies" in England and Germany. The lecture he gave in 1870, "Introduction to the Science of Religion," at the Royal Institution, prefigured the creation of this discipline ten years later in France by personalities like Émile GUIMET (1936–1918) and Albert RÉVILLE (1826–1906). Müller also debated his humanist and liberal beliefs with his friend and contemporary in Berlin, Albrecht WEBER (1825–1901), who was a strictly scientific thinker. Müller's academic activities, which covered religious studies, philosophy, philology, linguistics, and philosophy of religion, were in some sense as broad as his ambitious humanist views.[13]

Müller's first Japanese students were NANJŌ Bun'yū 南条文雄 (1849–1927) and KASAHARA Kenju 笠原研壽 (1852–1883), who were sent to Europe in 1876 as missionaries of the Higashi Hongan Temple 東本願寺 of Shinshū Buddhism. They became close disciples of Müller, who in turn was greatly inspired by his talented Japanese students. Bun'yū is well-known as the editor of the *Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka, the Sacred Canon of the Buddhists in China* (also *Nanjō Catalogue*) in 1883, which is based on the Míng 明 canon and is nowadays obsolete. Another important student of Müller was TAKAKUSU Junjirō 高楠順次郎. Müller donated

12 Max MÜLLER. *Rig Veda Saṃhita. The sacred Hymns of the Brahmanas, together with the commentary of Sayanacharya*, 7 vols. (London, 1849–1975).

13 MÜLLER wrote: *Buddhism and Buddhist Pilgrims* (1857); *The Meaning of Nirvāṇa* (1857); *A History of Ancient Sanskrit Literature* (1859); *Lectures on the Science of Language* (1861); A *Sanskrit Grammar for Beginners* (1866); *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft* (1874); *The Origin and Growth of Religion* (1878); *The Dhammapada,* Sacred Books of the East, vol. 20 (1881); *Biographies of Words* (1888); *Natural, Physical, Anthropological and Psychological Religion* (1888–1893); and *Contribution of the Science of Mythology* (1897).

several books from his personal library to University of Tokyo. His influence in Japan can be measured by the great number of his disciples in the field of Buddhist studies, but also more subtly through the introduction of humanist ideals. However, it is not certain whether the encounter between Müller and the Japanese scholars can be called a true intellectual exchange. On one hand, we have Müller who held romantic views of religion and mythology inspired by German idealism, while on the other hand, we have Japanese scholars who were in Europe with missionary intentions.

B. Historical Critique

Murakami Senshō 村上専精 (1851–1929), although never a visitor of Europe, was one of the first modern scholars to argue against the traditional view that the Mahāyāna was taught by the historical Buddha. During the third decade of the Meiji Era, Murakami Senshō opposed Maeda Eun 前田惠運 (1857–1930) and Inoue Enryō 井上円了 (1858–1919), who both argued for the orthodox doctrine of the authenticity of the Mahāyāna scriptures. Murakami's position was later confirmed by the famous scholar Mochizuki Shinkō 望月信亨 (1869–1948). In Murakami's view, Śākyamuni Buddha was a mortal man and the Bodhisattvas are merely allegories. He wrote, "One arrives at a negation of the existence of a preacher of the Mahāyāna." Murakami's argument is threefold:

1. The Śākyamuni Buddha of the Mahāyāna texts cannot be the human-being Śākyamuni.
2. The Bodhisattvas who preach the Dharma instead of Śākyamuni are not human personalities but are only names denoting ideas. Therefore, their partner, Śākyamuni, also loses his concrete character as a person of flesh and bones.
3. The legend that the texts were born from the inspiration of the Bodhisattva Maitreya and conserved in Nāga's Palace was created as a substitute because the appearance of the Mahāyāna texts could not be explained.[14]

Murakami's critique of the Mahāyāna, however, did not end with a complete rejection. Instead Murakami believed his argument to be consistent with the viewpoint that the Mahāyāna scriptures have valuable doctrinal contents and are in fact an advanced form

[14] The idea that the works of Asaṅga were inspired by but not composed by Maitreya was also advocated by Paul Demiéville (1894–1979). "La Yogācārabhūmi de ṣaṃgharakṣa," *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* 44.2 (1951): 376–387.

of Buddhism. The later developments not only demonstrate the truth of original Buddhism, but also reveal its quintessence. The evolution from primitive Hinayāna Buddhism to advanced Mahāyāna Buddhism represents a deduction from the truth revealed in Śākyamuni's Enlightenment and an interpretative deepening of his teachings. The Hinayāna gives primacy to the interpretation of the phenomenal world, whereas the Mahāyāna teachings focus on the interpretation of the noumenal world of Enlightenment, which they consider beyond linguistic expression. Nonetheless, for Murakami these distinctive and eventually opposite tenets cannot obliterate the fact that they belong to the same religion.[15]

Anesaki Masaharu 姉崎正治 (1873–1949) studied in Germany where he met Eduard von Hartmann (1842–1906) and studied with famous scholars like Albrecht Weber (1825–1901), Paul Deussen (1845–1919), Hermann Oldenberg (1854–1920), Richard von Garbe (1857–1927), and Ernst Windisch (1844–1918). He spoke and wrote easily in English and published some best selling books. He gave lectures on the history of Japanese religions at the Collège de France, and received a doctorate honoris causa from the University of Strasbourg. Anesaki is generally credited for having founded the discipline of religious studies in Japan despite the fact that Inoue Enryō had used the term "religious studies" 宗教学 earlier than Anesaki. However, Enryō's idea of religious studies still lacked the solid historical method that is fully developed in Anesaki.

For Anesaki, who was familiar with the European evolutionary approach, there exists a necessary progression from natural religion to monotheism, through to a transcendental monism. These developments occurred parallel in Christianity and Buddhism. As an example, Anesaki cites the deification of the Buddha: from the man Śākyamuni the idea emerged of an original Buddha separate to his historical body. This resulted in the notion of a Dharma-Body, which then became the object of religious faith. Based on these evolutionary concepts he wrote a *Treatise on the Sacred Texts of Buddhism* 『佛教聖典史論』 in 1899. This book was inspired by the ideas of Tominaga Nakamoto 富永仲基 (1715–1746) in *Discourse after Emerging from* [*Phantasms in*] *Meditation* 『出定後語』 (1744) and *Critical Research on the Canonical Gospels* (1847) by the German protestant theologian Ferdinand C. Baur (1792–1860) of Tübingen.[16] Baur followed the textual critical hypothesis about a consecutive compilation of sacred

15 Murakami Senshō 村上専精. 『大乗佛説論批判』 [Critics on the thesis that Buddha preached Mahāyāna] (Tokyo: 光融館, 1903), 189–192, 198, 212, 221–234.

16 Ferdinand Christian Baur. *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältniss zu einander, ihren Charakter und Ursprung* (1847).

scriptures. He admitted the conjunction of Jewish and Pauline elements in the formation of the New Testament.[17] Anesaki read the Buddhist Scriptures with a Hegelian notion of reason that ascends through history. He describes his scientific method:

> The thesis of the extinction of Buddhism nowadays is in fact related to the fact that Buddhist thinkers follow blindly irrational traditions, without reconsidering others. But science is the strongest power of modern culture, and scientific thought, which tries to explain all phenomena through the necessary relation of cause and effect, when applied to the humanities, becomes historical reason, insofar as historical reason is the product of modern scientific civilization. If the humanities, politics, economics or sociology, as well as the mental humanities, philosophy and morals, do not elucidate processes and relations in the historical development, our reason will not be able to understand these [academic matters]. […] Moreover, modern thought explains all events and things as following causal relations and cannot cease till it has arrived at a natural development of the human mind.[18]

For Anesaki, the non-scientific character of Buddhist thought is apparent from the "teaching classifications"判教 in Mahāyāna Buddhism. In China, the different schools were classified under the premise that only one's own sect possessed the ultimate truth; each school considered its own scripture as the fundamental one. Under such circumstances, the fossilization and degeneration of Buddhism is unavoidable. Like Murakami, Anesaki was convinced that the Mahāyāna is not part of the Buddha's original teaching. But that was not meant to be a criticism of the Mahāyāna as such, because the Mahāyāna has to be seen as the natural result of the religious evolution. For Aneski, it was necessary to study the development of Buddhism as a historical evolution of its sacred scriptures. For example, the concepts of Buddha-Nature 仏性, Tathatā 真如 (Tality) or Bhūtatathatā (True Reality) are neither void nor imaginary but are born from the apperception of eternal truth within concrete history.[19] However, in his historical criticism of Mahāyāna, Anesaki tended towards a kind of Buddhist fundamentalism.

17 His works include, *Christian Gnosis* (1835), *Saint-Paul, his life and his doctrines* (1845), *Critical research on the Canonical Gospels* (1847), and *Christianity until the 6th century,* (1835); (titles translated).

18 ANESAKI Masaharu 姉崎正治.『佛教聖典史論』[Historical study on sacred scriptures of Buddhism] (Tokyo: 経世書院, 1899), 4.

19 Ibid., 27–35.

TAKAKUSU Junjirō 高楠順次郎 (1866–1945) is maybe the most remarkable example of all the scholars returning from Europe. He left Japan in 1890 to study Indology and Sanskrit with Max MÜLLER at Oxford University. In 1894, he graduated in philology, Indian literature, philosophy and comparative religious studies. During the next year, he went to study at universities in Germany, France and Italy. He came back to Oxford in 1896, where he received a Master of Arts degree. Later he was also to become a member of the Royal Academy of England. The scholarly approach of Takakusu is evidently influenced by Western methodology. His understanding of scientific procedure was the movement from the general to the particular. In Buddhist studies that meant beginning with Sanskrit studies before a specialization in Buddhist scripture was at all possible.

It can be said that Müller and Weber taught almost all the Japanese scholars who went to Europe to study Buddhism and Linguistics.[20] Takakusu was, however, also especially acquainted with France. For example, he participated in the compilation of the *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*[21] and translated into French the *Sāṃkhya-kārikā,* a treatise of Sāṃkhya school of Indian philosophy by Īśvarakṛṣṇa and Kapila.[22] Mochizuki's *Great Dictiorary of Buddhism* 『佛教大辭』evaluates Takakusu's achievements as follows:

> From the 18th [*sic*] to the beginning of the 19th [*sic*] century, there were two central personalities in the academic world who were particularly brilliant. The first one is Max Müller in England, and the other one is Weber in Germany. Among the Japanese scholars who went to study with Müller are Nanjō Bun'yū and Kasahara Kenju. Takakusu Junjirō was probably Müller's last Japanese student. Those who studied with Weber were Anesaki Masaharu, Ogiwara Unrai [荻原雲來, 1869–1937], and Watanabe Kaigyoku [渡邊海旭, 1872–1937]. The high significance of Takakusu's studies in Europe was an increase in the study of Orientalism and Buddhism based on Sanskrit in Japan. Immediately after having returned to Japan, he was welcomed by the highest authorities, taught Sanskrit and became professor of linguistics. Later he established a university chair in Sanskrit and became its first professor. Takakusu was responsible for epochal change and development in the research of Sanskrit, Indian philosophy and buddhology in Japan.[23]

20 MOCHIZUKI Shinkō 望月信亨.『佛教大辭』[Encyclopedia of Buddhism], vol. 10: 614.

21 *Hōbōgirin* 法寶義林: *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises* (1929).

22 TAKAKUSU Junjirō 高楠順次郎. "La Sānkhyakārikā étudiée à la lumière de sa version chinoise," *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* 2137 (1904).

23 MOCHIZUKI Shinkō 望月信亨.『佛教大辭典』[Encyclopedia of Buddhism], vol. 10: 614.

C. Doctrinal Reform

Buddhism was first taught at the Tokyo University in 1879 in the form of Lectures on Buddhist Books 仏書講義 in the course of Japanese and Chinese Literature. The two Buddhist professors at that time were the Sōtō priest HARA Tanzan 原坦山 (1819–1892) and the Shinshū priest YOSHITANI Kakuju 吉谷覺壽 (1843–1914). Three years later, in 1882, the lectures were renamed "Indian Philosophy" and became part of the course in Oriental Philosophy in the newly established Philosophy Department. KATŌ Hiroyuki 加藤弘之 (1836–1916) and INOUE Tetsujirō 井上哲次郎 (1855–1944) both considered Buddhism a "philosophy" 哲学 and not a "religion" 宗教. Both are responsible for the study of Buddhism being interpreted as a discipline that belonged to "philosophy" in the early years of Tokyo University. The approach for research was meant to be "scientific" rather than sectarian or religious in character. In this spirit, HARA Tanzan lectured on the *Treatise on the Awakening of Mahāyāna Faith* 『大乗起信論』(*Dàchéng qǐxìn lùn*) as an Oriental equivalent to Western Philosophy. This trend created difficulties for the Shinshū scholars. During the early Meiji years, they subsumed their faith under the newly imported term "religion."[24] As we have seen, this classification allowed them to use the ideas of secularization and religious freedom to emancipate themselves from the control of the Teaching Ministry. In the academic context too, they considered themselves as representatives of religion and wanted to investigate their faith in a similar way to Christian theology. Thus, many controversies arose because of the newly introduced concepts and the respective academic fields. INOUE Tetsujirō 井上哲次郎 and INOUE Enryō 井上円了 (1858–1919), in particular, discussed the essence and relationship of philosophy and religion.

Another personality of note was **KIYOZAMA Manshi** 清沢満之 (1863–1903) who, like INOUE Enryō, belonged to the Higashi Hongan Temple 東本願寺 of Shinshū Buddhism. He opposed the uncritical identification of "profane truth" 俗諦 (*zokutai*) and "absolute truth" 真諦 (*shintai*) that was common in his sect. This interpretation of the Two Truth doctrine allowed the Shinshū followers to adjust to whatever social order (i.e., "royal law" 王法), because the profane truth of the political reality was ultimately identical with the absolute truth. The medieval Shinshū community thereby escaped repression by the authorities; formally, they paid homage to the feudal lord, but spiritu-

24 Gerard C GODARD. "«Philosophy» or «Religion»? The Confrontation with Foreign Categories in Late Nineteenth Century Japan," *Journal of the History of Ideas* 69.1 (2008): 71–91.

ally they took refuge in Amida. The same stance was also employed during the Edo Period (1603–1868) by Catholic followers known as "Hidden Christians" (*kakure-kirishitan*).[25]

However, Manshi opposed such pernicious confusion between the two levels of reality because it made an authentic religious standpoint impossible. Manshi stressed that the only *raison d'être* of profane truth was to lead to the absolute truth as represented by the Tathāgata Amida. The reason for this strict distinction between the profane and the religious was because religion has a salvation level and philosophy does not. In this respect, philosophy is unable to understand the twofold truth. In religion, where the adept has to pass through the empirical level to a supernatural state, the distinction must necessarily be established.[26]

YABUKI Keiki 矢吹慶輝 (1879–1933), a monk of the Pure Land Sect, was interested in social problems. He used scholarly means to shed light on the social vision of Buddhism. He studied philosophy at Tokyo Imperial University, before he went with Anesaki to America, England, France, Germany, Holland, and Russia in order to study social movements and welfare activities. In his huge doctoral thesis, *Studies in Third Stage Buddhism* 『三階教の研究』(1923), he used the methods of religious studies and historiography to examine religion and its relation to economics, finance and social problems. The French scholar, Jacques GERNET, used Yabuki's research in his study of Dūnhuáng documents about economic aspects of Buddhism in China from the fifth to the tenth centuries.[27]

Yabuki tried to give new interpretations to Buddhist concepts by applying them to the modern situation. People of any period, he believed, applied what is preached in canonical scriptures to their own problems. In this perspective, Mahāyāna Buddhism is an expression of the vitality of the Buddhist Law in adapting to its social environment. Yabuki was interested in the social changes of advanced countries, the capitalist societies of the twentieth century. From a moral perspective, scientific and social problems were to be solved with reference to individual liberty and human talents. Yabuki believed that religious societies could gain coherence by stressing "solidarité," in the

25 FUTABA Kenkō 二葉憲香.『日本仏教の課題、もう一つの文化の構築に向けて』[The task of Japanese Buddhism, towards the construction of another culture] (Tokyo: 毎日新聞社, 1986), 42–43.

26 See KIYOZAWA Manshi 清沢満之.『宗教的道徳「俗諦」と普通道徳との交渉』[Intercourse between religious morals (conventional truth) and everyday morals], in AKEGARASU Haya 暁烏敏, et al.『清沢先生臨末の御教訓講話:暁烏敏先生還暦記念講話』[The doctrinal lectures of the late Master Kiyozawa: Memorial lectures on the occasion of Master Akegarasu Haya's 60th birthday] (Kyoto: 香草舎, 1937), 14–31.

27 Jacques GERNET. *Les Aspects économiques du bouddhisme en Chine dans la Société chinoise du Ve au Xe siècle* (Saïgon: Ecole Française d'Extrême-Orient, 1956).

sense of Émile DURKHEIM (1858–1917).[28] As the title of his thesis indicates, Yabuki proposes three steps in the evolution of religion which were inspired by Francis G. PEABODY (1847–1936): a religion of authority, a religion of metaphysics and a social religion. Whereas past religions focused on death, contemporary religion could focus on the attainment of life, work and happiness. As an example for such a religion of life, Yabuki mentions socialism inspired by Christianity. The equivalent Buddhist ideal may be found in the Four Great Vows, the Six Perfections and the Transference of Merits. These values had to be combined with the ideas of social harmony and mutual service which are equally elements of the Great Vehicle. Yabuki interpreted the concept of "impermanence" 無常 not in the degenerative sense of death, but rather as a progressive force. He understood the idea of non-self as communitarian solidarity, and the "inexhaustible treasury" 無尽蔵 as progressive realization of an eternal ideal. Accordingly, the Mahāyāna was not an individualistic religion, but aimed at social harmony and peace.

Conclusion

The tasks of Meiji Buddhism were manifold. The state of religion was under question, not only for Buddhism in Japan but also for Asia in general. New and appropriate ways had to be found in order to survive as religious organizations in modernity. Although the parishioner system was slowly vanishing, Buddhism gained a certain degree of economic independence as "funeral Buddhism" 葬式仏教. Meanwhile, the secularization of the clergy led to new forms of social activities answering the needs of lay people, society and politics. Thanks to the fast assimilation of Western scholarship, the clergy was able to reinterpret Buddhist doctrines in accordance with the contemporary world. However, it was not only in philosophical reformulations of doctrine where we find noteworthy results, the Meiji Period also saw the emergence of modern historical Buddhist studies, which is an academic field that Japan excelled in during the 20th century.

In the years 1921–1923, the French scholar of Indian and Buddhist studies Sylvain LÉVI (1863–1935) came to Japan to become director of the Maison Franco-Japonaise (an academic institution established by the French ambassador Paul CLAUDEL (1866–1955). Sylvain LÉVI, who later became the first director of the French Institute of Japanese Studies at the Sorbonne, was a distinct scholar whose influence is still diffi-

28 YABUKI Keiki 矢吹慶輝.「神学の改造」[Restructuration of theology],『日本読書協会会報』2 (1921). Idem.「社会的宗教」[Social religion],『哲学合大辞典』, suppl. (同文館, 1926). Idem.「社会生活と回向」[Social life and retroversion of merits],『安田同人会誌』95 (1933).

cult to measure. During his stay in Japan, he cooperated with TAKAKUSU Junjirō to compile the *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme.* Lévi observed that the heritage of Meiji Buddhism was in danger of disappearing. He encouraged his Japanese student TOMOMATSU Entai 友松圓諦 (1885–1973) to found the Archive of Meiji Buddhism 明治仏教資料館 at Kanda 神田 in Tokyo. Thanks to this major collection, more research about the rich landscape of Meiji Buddhism can be expected in the future.

International Inoue Enryo Research 2 (2014): 74–99
© 2014 by International Association for Inoue Enryo Research
ISSN 2187-7459

Inoue Enyro's Regional Education and Mexican Education

Agustín Jacinto Z.

Introduction

During the Meiji Era 明治時代 (1868–1912) there were several great educators who proposed different educational programs. Given the problem of Japan's encounter with the West, they were looking for the most adequate response to the new situation. In order to formulate their solutions, they pursued their own research, some of them even traveling to European countries and the United States. Most of the important educators in Meiji Japan were born between 1830 and 1860.

0 Agustín Jacinto Zavala is professor at the Center for the Study of Traditions at the El Colegio de Michoacán in Zamora de Hidalgo (Mexico).

NISHIMURA Shigeki 西村茂樹 (1828–1902) founder of Meiroku-sha 明六社 and of Nihon Kōdō-kai 日本弘道会;

NAKAMURA Masanao 中村正直 (1832–1891) founder of the short-lived Dōjin-sha 同人社 and director of the Tokyo Joshi Shihan Gakkō 東京女子師範学校 (later Ochanomizu University 御茶ノ水女子大学);

NIIJIMA Jō 新島襄 (1843–1890) founder of Dōshisha University 同志社大学;

FUKUZAWA Yukichi 福沢諭吉 (1835–1901) founder of Keiō Gijuku 慶応義塾 (later Keiō University);

KATŌ Hiroyuki 加藤弘之 (1836–1916) founder of Meiroku-sha 明六社;

MORI Arinori 森有礼 (1847–1889) founder of Meiroku-sha 明六社 and Shōhō Kōshū-jo 商法講習所 (later Hitotsubashi University 一橋大学); and

INOUE Enryō 井上円了 (1858–1919) founder of Tetsugaku-kan 哲学館 (later Tōyō University 東洋大学).

They all followed the spirit of the Imperial Rescript on Education of 1890, which endorsed education on the grounds of the values of Confucianism and Shintoism. This was the manner in which the individual would receive a solid social education through Confucian values and be educated as a citizen within the sphere of the Imperial Throne. The Imperial Rescript endorsed education that emphasized civil behavior in Japanese society, culture and country. These ideals became the basis for a new definition of *shūshin* 修身 as a moral, social and civic education of the individual.

Perhaps a summary of the educational views in the Meiji Era would read somewhat in the manner that TAKATA Sanae 高田早苗 states in the preface to SATŌ Naotomo's 佐藤尚友 book *The Way Ahead for Students* 『学生の前途』(1906). Takata holds that the way the students are trained directly affects the affairs of the State and that this should be a reason against placing economic restrictions on their studies. This is also why it is important to give them directives and advice concerning their studies.[1] Further, not all studies should be oriented to the work place; it is also important to cultivate a high-minded personality. In addition, school education should produce different kinds of graduates (pp. 1–2). And, even though without an occupation we cannot earn our living or contribute to society, we should exert ourselves to reach our own personal fulfillment, which will necessarily result in the benefit of the State and society (pp. 2–3).

[1] SATŌ Naotomo 佐藤尚友.『学生の前途』[The students' way ahead] (Tokyo: 実業之日本社, 1906)

Short Biography of Inoue Enryo

INOUE Enryō 井上円了 was born in 1858 in the northern part of Japan. After four years of basic Chinese studies (1867–71), he was ordained in 1871 in the religious institution of Higashi Hongan Temple 東本願寺 of True Pure Land Buddhism. Then he went through four years of Western studies (1873–77), entered the teachers' school of his Buddhist sect (1877) and, after being a scholarship student at the Tokyo University Preparatory School (1877–81), he became a philosophy student at Tokyo University (1881). He graduated in 1885.

In 1887 he established the Philosophy Academy 哲学館 in order to promote philosophy as the basis for mental training, which would allow people to easily assimilate Western culture and maintain the independence of the country. In 1896 he announced his intention of founding Toyo University, and began the construction of its library. In 1902 there arose a problem known as the Philosophy Academy Incident 哲学館事件, over the question whether it was right to kill an unlawful ruler. In 1903 Enryō presented the proposal for the foundation of the Shūshin Kyōkai 修身教会 (Morality Church). In 1905 he retired from the university and from then on directed his activities to extend the Shūshin Kyōkai. He died in Dairen 大連 in 1919, 61 years old. As MIURA Setsuo writes, INOUE Enryō's "achievements include the founding of Toyo University (formerly the Philosophy Academy), propagation of philosophy, pioneering attempts to modernize Buddhism, proposing studies on *yōkai* 妖怪 (ghost, phantoms, mysteries, etc.), social education activities (Shūshin Kyōkai Movement), and the founding of the Philosophy Hall 哲学堂."[2]

"Concerning Education"

In his speech of February 13, 1892, titled *Concerning Education*「教育論」which was given at the Hōrin Seisha 法輪精舎,[3] INOUE Enryō gives us the gist of his views concerning education: "In general, the purpose of education is to teach and bring up people and make them complete human beings" (p. 1). To educate their children is the gravest duty of the parents. But there are three types of education: (1) home education; (2) school education; and (3) social education (p. 2). Apart from school education the child should receive both a home education (given him by his parents) and a social education (in the

[2] SETSUO Miura 三浦節夫. "History of Enryo Inoue Research," *Journal of International Philosophy* 1 (2012), 245. The quote has been adjusted to the IIR style. – Ed.

[3] INOUE Enryō 井上圓了.「教育論」[Concerning education] (Tokyo: 琴峰堂, 1892).

give-and-take with his friends and relatives). Socialized through these three kinds of education, a human being can be a worthy and prosperous person, be it as a farmer, industrialist, merchant, or whatever else his or her occupation is (pp. 2–3). Parents who give their children this kind of education will have a good reputation. Their name will be remembered in the future as representatives of love for their children because "the success of their children is not only a parental duty but also a source of prestige" (p. 3).

There are three aims in education: (1) "physical education" 体育 seeks to strengthen the body; (2) "intellectual education" 智育 cultivates the faculties of reason and discernment; and (3) "moral education" 徳育 fosters morality. Moral education can be given at home through parental modeling and actions rather than through old stories and ancient teachings. Mental training at home need not rely on book learning but rather on contact with the things (p. 5), taking care not to over-stimulate the brain of the student. As it is enough to have one or two learned scholars in each town or city, it is important to keep in mind that the general end of education is not to train scholars but to form complete human beings (p. 7).

The environment is also important, because education imparted in narrow spaces can make the child narrow-minded, and in dirty spaces the child cannot think at all. So a beautiful place in a good climate is an ideal setting for education (pp. 6–7). Fortunately for everybody, in each village and town there is, at the least, a shrine or a temple. The mother or a lady can bring the child to the shrine or temple, which will support home education (p. 7). Furthermore, the walk to and from the shrine or temple, both morning and evening, will contribute to the child's physical education, and can also help it to train the mind, cultivate morals and develop knowledge through contact with people in the shrine or temple (pp. 8–9). In this manner, the shrines and temples being places of extreme beauty will favor the development of the "moral sense" 道徳心. Concerning religion, they are places where the heart can find trust and peace (pp. 9–10).

Enryō's personal contribution to education was the establishment of the Philosophy Academy, in order to maintain the independence of the State. He says that even though for a long time there were few who cooperated with his educational endeavors, he was motivated by the publication of the Imperial Rescript on Education to look for those who would be willing to cooperate all over Japan to carry out the will of the Emperor as expressed in the Imperial Rescript on Education (p. 10). The basic purpose of education as the formation of complete human beings through the three types of

education and the three methods, as mentioned above, gives us a general idea of the manner in which INOUE Enryō saw the contribution of education to personal well-being and to the needs of the State.

"A Pedagogical World-view and Life-view"

As a result of his lectures given at the Philosophy Academy, INOUE Enryō wrote *An Educational World-view and Life-view*『教育的世界觀及人生觀』in 1898. The book, which gives a positive view of primary education, is subtitled, *An Educator's Theory of Mental Peace*.[4] There are twenty-four sections in the book, which we can divide into five parts. 1. The Educator (chap. 1–4); 2. Education and the Environment (chap. 4–9); 3. Society and Education (chap. 10–13); 4. Living Education (chap. 14–20); 5. Advice for Educators (chap. 21–25).

1. The Educator

Drawing on his experience as an educator, Enryō addresses the place and conditions of "primary school" 小学 educators. He says that there is nothing in the universe more valuable than human beings, and, as educators of humans, teachers have a very important place in society and bear a heavy responsibility (pp. 1–2). Despite the government viewing primary school teachers as middle-rank bureaucrats who have great workloads, few rewards, and scant power, they do in fact carry out work of very high responsibility. Even ordinary people fail to recognize the real merit of these teachers and, at best, pity them for their plight (pp. 2–3).

This inequality creates a feeling of unease for teachers causing them to view their careers as something which should be finished as early as possible, which leads them to the unsatisfactory situation of being poorly motivated for their work. Even though it is easy to reap excellent results in teaching, they find it difficult to commit themselves for life to teaching (p. 4). However, this type of teacher, one who is unmotivated, uninspired, with narrow opinions, and merely mechanically repeats the contents of the subject matter, lacks the "living eye" 活眼 of an educator and should really take up some other kind of job (p. 5). Such degenerate and narrow-minded teachers should be compared with high-minded teachers who enjoy their work and can give ample time to their students. These teachers are naturally endowed with moral personalities that give

[4] INOUE Enryō 井上圓了.『教育的世界觀及人生觀 一名教育家安心論』[A pedagogical world-view and life-view: An educator's theory of mental peace] (Tokyo: 金港堂書籍, 1898).

rise to peaceful ways of teaching (p. 6). They can be called great educators who have a living eye and who look at nature as a great school and a large book that can guide us (p. 7). So, the sun and moon are instructors, mountains and rivers are teachers, and all beings in nature constitute an immense school. Teachers are the special representatives of heaven, earth and nature, and bear the responsibility for educating the members of society. This is why their work is a gift from heaven that leads us (p. 8).

2. Education and the Environment

There is a series of trinities that can be seen in the whole of reality. When seen by the eyes of the philosopher this universe is philosophical, when seen by the eyes of the man of religion it is religious, when seen by the eyes of the educator it is educational (p. 9). There are three worlds within this universe: the natural world, the world of man and the world of the spirit. In a similar manner, there are three modes in education: education by nature, human education, and "spiritual" 精神的 education. And there are also three kinds of schools: the natural school, the human school and the spiritual school. Educators should work on human education at human schools. Primary school, high school and university are human schools. Education at school, education at home and education by friends are human schools. However, the education that human beings provide should be called the "small education" 小教育, and only education by nature should be called "great education" 大教育. If we divide the kinds of schools into three, then the spiritual school is the small school, the human school is middle school, and the natural school is the great school (p. 10).

Education has a general and a strict meaning. Education in its strict sense has a fixed purpose, which is to intentionally influence human beings. Education in a general sense, which is provided by the universe at large, be it with a stated or non-stated meaning, be it direct or indirect, is forceful in its influence on and transformation of human character. In the following, Enryō outlines three different ways in which nature influences the human mind and the mentality of the people, i.e., through climate, landscape, and flora and fauna. Because the education by the regional features of climate, landscape, and living nature is treated in detail below in *General Theory of Education,* it is omitted here.

3. Society and Education

A fourth type of education by nature comes from human society, although sometimes it is not accepted as a kind of nature. As we have seen, Enryō considers three types of human education: home education, school education and education by friends. Other

types of social education should be considered as natural education because their main purpose is not to educate. Even though religion, politics, productive industry, and so on, may provide some education, they are not primarily designed as such. There are three types of natural education through society: industrial and artistic education; political and religious education; education in customs and manners (p. 24).

Industrial and artistic education pertain to artificial means; while industry aims at practical use, art aims at pleasure and joy. Even though both have an influence on the human heart, the influence of communications and other services on the regions brings about remarkable changes. And the same can be said about production that has brought about a great change in the cost of living and life expectation. The influence of art on the human heart, even though not intended as a teaching, is strong and can be integrated into intentional human education (p. 25). This is why both industry and art can contribute to human education (p. 26).

The influence of political and religious education on the human heart is very important, as can be seen in the pre-Restoration period from the diverse directives and instruction in each region. In the post-Restoration period, the relation with other nations and other political changes, such as local government systems or the opening of ports to trade, stimulate the spirit. As regards religion, even though it is usually thought of as pertaining to moral education, the education given at shrines, temples and churches can develop into physical education, intellectual training and moral education (p. 27). The repeated visit to shrines and temples, combined with adequate regulations can move many people to activities related to the acquisition of knowledge, the promotion of morals and physical education (pp. 28–29).

The relationship between education and customs and manners, for example, is given through three kinds of activities: (1) naming; (2) play and games; and (3) amusement. In the case of naming, whenever a new member of the family is born, it is customary to give it a name. But naming is not restricted to such an event, as can be seen in the construction of a new bridge, the opening of a new road, the making of a ship, or the establishment of a village (p. 29). The event of naming is a kind of education that is given to the members of society because when naming is appropriate it can coincide with or reveal the special character of that which was named. In the second case, play has an enormous influence on education. Each society has two kinds of games: indoor and outdoor games. Indoor games can be further divided into games of strength and dexterity, games of intelligence and games of chance, or a combination of them (pp.

30–31). The great variety of games and amusement undoubtedly have an influence on the three kinds of education, and this is why some games are preferred in a given society (p. 32).

As a special type of social education Enryō also discusses *gishiki* 儀式 (ritual, ceremony). Ritual comprises four main kinds: a) international; b) national; c) social; and d) religious. International ritual is usually carried out by kings visiting other kings, or ambassadors sent as State representatives to another country. State or national ritual usually comprises accession ceremonies, the promulgation of a constitution, the opening and closing of parliament sessions, the death of a ruler, and so on. Although these two kinds of ritual do not seem to involve individual citizens, they can motivate the emotions of patriotism and loyalty towards the State. The third kind of ritual comprises most social events such as birth, marriage, decease, and festivals, and involves whole families, parents and sons, relatives, friends and acquaintances in the strengthening of social relations. Other social rituals, such as O-bon お盆, new-year, the "five festive occasions" 五節句, illness, catastrophes, new jobs or job promotion, and so on, usually involve ceremonies (p. 33). The fourth kind is religious ritual, which sometimes is mixed with—and very difficult to distinguish from—social ritual. Such is the case of the birth of a new child, the death of a member of the family, and when relatives and friends get together for emotional and social support. Christianity has many religious rituals such as holy communion, baptism, and holy confession (p. 34). Buddhism also has some that strengthen the faith and morals of its followers. Religious rituals are related to mental training and moral education (p. 35).

4. Living Education

Heaven and earth are our school, all things are our teachers and they conform to an infinite education by nature for each one of us. The whole natural world becomes for us an infinite book from which we learn. Nature is composed of "living things" 活物. If we overlook this fact, however, our school education becomes "dead learning" 死学. If we do not see that nature is a "living book" 活書, our books become dead letter. This means that if we do not have a "living eye" 活眼 we cannot read nature. In that case, dead learning captivates our heart. We need the living eye that allowed Jesus, the Buddha, Socrates, Newton and Darwin to learn from living nature. We should all develop such a living eye (pp. 36–37). Even though our body is at the human school, if we look at the world with an open eye, our existence will be full of joy. "This is the

world-view of educators, [and this is also a] religious world-view" (p. 37). Here, the author is tempted to add that ideally we should read books and hear lectures with the same living eyes.

On the basis of this appreciation of nature we develop a new model of the relationship between human education and education by nature. On the one hand, nature does not intend to educate human beings, nor does it develop methods for such education (p. 38), and it does not adjust methods and means of education; rather, it contributes unintentionally and wordlessly to the education of human beings. We do not learn from it how to choose good and to avoid evil. On the other hand, human education is intentional and conscious. Through it we learn freely to choose and to adjust means to ends, and to produce and advance our human knowledge. On the material side, education must depend on nature, and, on the side of choice and use, it must rely on artifice. Human intentions cannot be accomplished if nature is overlooked, which means that we require education by nature (p. 39). In this sense, school education is an aspect of our education by nature: the educator is a representative of the whole world who bears its full powers. This is why the task of the educator is not a mere occupational duty but rather, a heaven-sent and preordained mission, in which he should rejoice.

The heavenly happiness of the educator should consist in that the wide universe, its great model and beautiful scenery (p. 40) constitute his garden, his cottage, and the sun, moon, stars and all things within the world are his relatives, his companions and friends. The educator has these infinite riches at hand and even if his home is made of reeds, his abode is this infinite garden in which he delights (p. 41). Unmoved by calamity, profit or loss, the greatest happiness of the educator is to become the pioneer and guide of the people (p. 42).

If looking outside of ourselves we can speak of a natural school or of the school of nature, we can also look inside ourselves and talk about a school of the spirit. This is the world of our spirit, the world of our heart: it is a microcosm that encompasses all things, opens up a world and is a place for learning. Here the ideas drawn from our own past experience become our instructors and guides (p. 43). We can draw from the experience of past generations because the wider our time horizon, the greater our experience; when our ideas are unified and connected we can arrive at an idea which exceeds experience and get a glimpse of an infinite world (p. 44). Even if nowadays educators cannot be satisfied with the actual state of society, opening their own heart therein they should find peace and quiet (pp. 44–45). Even if they are not recognized or loved by the world, they should find solace in their own spirit, taking inspiration from the words of the great educators of the past, such as Shakyamuni or Confucius (p. 45).

With a clear spirit and absolute ideas, the educator can become one with the universe and on the inner side of an ideal world find true happiness and joy (p. 46). Compared with this, the delights of the body, of eating and drinking are just momentary pleasures that fall short of true happiness (p. 47).

Education by nature brings us into contact with infinite space, in which all things in the world become our teachers, while in spiritual education we become immersed in infinite time and all sages of the past unceasingly become our teachers (p. 47). Great learning embraces these two aspects, but it becomes small learning when it is fitted into particular programs for the students at school; the materials are taken from the great universe, but they are organized following the convenience of the schools. In this manner, educators are in the human world as representatives of the world of nature and of the spiritual world, but they can freely ramble among these three worlds (p. 48). There are three worlds educators should be acquainted with: an external world (or world of nature), a spiritual world, which must be cultivated within oneself, and a human world, which is shared with other human beings.

The education concerning this world that is shared among human beings, or social education, needs some clarification (p. 49). Humans are living beings, rational and ideal and, among living beings, they are the most marvelous. Many people find interest and pleasure in cultivating trees, fishes and birds. Educators should find even greater interest and pleasure in their own occupation for they are educators of humanity. And to teach children should be most interesting, as they come with good character and great simplicity. Every word and image that impresses their mind is committed to memory and every attitude is unconsciously learned. Both word and image have a remarkable influence on their spirit. This is why they should be given materials for their memory, should be taught by examples and models for their character, and be assigned movements for their bodies (p. 50).

Nowadays people think that educators dedicate themselves primarily to human education in human schools, but as great educators, they should represent universal "great learning" 大学, that is to say, the education of full human beings centered on the complementary union of knowledge and practice, which begins with the "investigation of things" 格物 and which, together with the cultivation of virtue fosters the "refinement of personality" 修身. This is the Confucian kernel of Enryo's advice to educators.[5]

[5] Cf. *Great Learning* 『大学』, 4–5; "Inquiry Regarding the Great Learning," in *The Philosophy of Wang Yang-ming*, transl. by Frederick G. Henke (Chicago: Open Court Publishing, 1916), 215.

5. Advice for Educators

The most important period in school education is primary school. This provides the basis for the future leaders of the nation, the industrialists, military, politicians, and so on. Needless to say, the responsibility of teachers is great (p. 51). Grade school teachers bear the responsibility for teaching children in the place of their parents. Herein lie the worries and pleasures of teaching children: although their salaries are low, teachers experience worries unknown to the rich, and pleasures unknown to the poor (p. 52). At the same time, teachers benefit from contact with cosmic nature and, whatever their salary and compensations might be, they should be aware of their contribution to society and to the State (p. 53). Teachers should also keep in mind that even if their work is not acknowledged, they feel a great satisfaction just like parents when their children rise and succeed in the world. This is why teachers should always be mindful of their decision to abandon worldly ambition (p. 54). There is no point in becoming a teacher if one is after riches, fame or pleasure (p. 55).

The impulse the educator gives to the spirit of his students continues to move them and can continue for several generations. The educator helps the child's mind to gain momentum and keep moving towards greater progress that will be continued through generations. In short, the educator induces movement in the child which will be like waves on the sea of society and will reach into the future. This means that some part of the mind of the educator is transmitted to the children (p. 56); his teaching penetrates the spirit of the child and transforms it. This is the great effect of the "small learning", or school learning. Through the guidance of their teachers, children change as a part of their teachers' heart is transmitted to them (p. 57). Our human life lasts for fifty or a hundred years but the spirit of educators continue to live in their students' descendants (p. 58). This should be the life-view of educators.

The world changes very quickly and so does the East. It is most probable that the way ahead will not be easy for the Japanese state. There is a need to promote filial piety towards the Emperor and love for the country. When the State is in danger, through justice, courage, public contribution and even through death, the State should be protected. There is a need to cultivate a decided heart that is willing to repay the kindness of the Emperor. This should be part of the education of the citizen (p. 59). Since there is a need for public morality, it is the responsibility of the educator to instill it into the heart of the children. However, even though in name there are many educators, they do not respond to this need. They rather fight for better salaries or conduct

themselves in unseemly ways (p. 60). The main fault with these teachers is that they lack the spirit of educators. Some advice is good for them, so that they reconsider their ways (p. 61).

In order to cultivate the way of life of the people, rather than book learning, the influential force should be the conduct of educators as model and example for their pupils. A method should be adopted that brings pupils to follow their teachers' guidance. The teachers' spirit should be filled to overflowing before it can move the hearts of their pupils. Unfortunately the educators do not care. However, an influential education is based on models set up by teachers that lead their pupils to assimilation with nature. If sayings and actions become the model for pupils, the conduct, knowledge and opinion of teachers should first be renewed, by completing the double way of loyalty and filial piety. In this way their pupils will become nation-loving citizens that for a long time will continue "in all sincerity to support the national polity [国体]" (p. 63).

"General Theory of Education"

The work *An Educational World-view and Life-view* gives education a broad, to some extent visionary framework. Because Enryō's earlier work *General Theory of Education*『教育總論』from 1892–93 is more detailed and systematic, it is better suited for a comparison with Mexican education and introduced last. *General Theory of Education* was given as a series of lectures at the Philosophy Academy transcribed by HONMA Yokichi 本間與吉. Enryō presents his views on education under four headings: The Discipline of Education (1), The Aims of Education (2), Types of Education (3), and Methods of Education (4).[6]

In order to proceed, Enryō first explains his general thoughts about education. He states that, "education is something which enlightens and develops the disposition human beings have been naturally endowed with" (p. 1). Education means "to draw out and to lead" onwards towards the full deployment of human capabilities or natural endowments without obliterating individual differences (pp. 2–3). There are two kinds of heredity: continuous (which comes from one's own ancestors) and intermittent (as that which comes from individual education). As there is no certainty as to when continuous heredity will manifest itself in the descendants, human beings need education in order to reach the development of their natural endowments (pp. 3–4).

[6] INOUE Enryō 井上圓了.『教育總論』[General theory of education], in『哲學館講義錄』[Philosophy Academy lecture records], year 6 (1892–1893). Reprint IS 11: 373–429.

1. The Discipline of Education

Concerning the first point, Enryō asks whether the discipline of education is a science or an art. As a science it must have a theory and principles, and as an art it must apply theory to produce results. Therefore education is an art. The means and methods of education are derived from psychology in order to respond to individual and social needs. Education studies are constituted by these four aspects (theory, principles, means, and methods) (p. 5). They must be based on the ends or aims of education.

2. The Aims of Education

The aims of education are twofold, individual and social, and both ends are related. The individual lives in a family, in a society, in a village, town or city, and in a nation (pp. 6–7). Our lives depend on social relations, and our individual development is, at the same time, a social development. There is an individual moral duty and a social moral duty, which in the end are just one, because without a society and a State, or apart from them, there is no individual development. Although not everything that benefits the State or society also bestows a benefit on the individual (and vice-versa, p. 7), in the long run both ends meet. This is why education has two aims: one that refers to the individual and another that refers to the society and the State.

These aims should be understood as desires to realize an ideal future. Education aims for complete, well-rounded human beings. Even though due to heredity not all human beings are perfect, education is a way to improve and develop their potentialities (pp. 8–9). Education aims for ideal perfection and strives towards it. This ideal is not a mere wish for an imaginary perfection but, rather, a reasonable desire for a state of development appropriate to human nature (p. 9). This is why "the degree of perfection differs with the age, intelligence and learning capacity of the individual" in each historical period. In the coming century, with the advance of knowledge and civilization, education will aim for a higher degree of perfection in human beings. This means that from age to age, from century to century, there is a change in the ideal perfection of human beings that constitutes the aim of education. Educators cannot hold fast to a fictitious image of an outdated perfection of human beings and their society. The ideal of education itself unfolds and evolves towards further degrees of perfection (pp. 10–11).

3. Types of Education

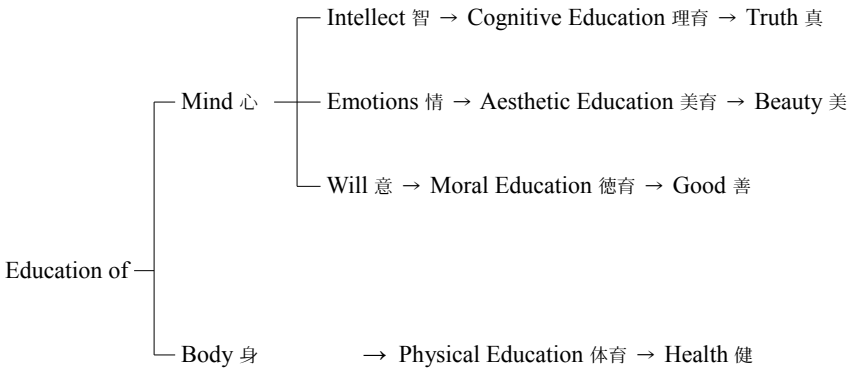
It is usually accepted that there are three types of education, intellectual, moral and physical. However, according to recent advances in pedagogy, this kind of education is

not enough to enable human beings to reach full perfection. It has become evident that the old forms of education did not pay enough attention to feelings and emotions. In ancient times mental training only involved education of the intellect and the will. Since Immanuel KANT, Sir William HAMILTON (1778–1856), and later developments in psychology, it has become evident that education should also attend to feelings, sentiments and emotions (p. 11).

Nowadays education has four objects: the body, the intellect, the emotions, and the will. In the same way that cognitive education cares for the intellect, and moral education cares for the will, so too does the education of the emotions care for the sentiment. Emotions, feelings and sentiment also need an education in order to benefit the individual and society. The emotions should always harmonize with the intellect and the will, and lead towards the good (p. 12). If the emotions are not trained correctly, even if the will is very strong the resulting actions will not be good. The best method for pacifying feelings such as enmity or anger is through the arts. Therefore emotional education aims at the development of the aesthetic sense.

There is a need in most people for a specific education of the intellect, of the emotions and of the will that begins in infancy (p. 13). If wrong or evil sentiments are explained and condemned merely through an intellectual education, the proper aims of education will not be reached. If we try to achieve the education of emotions through reward and punishment we will form crafty pupils, not good persons. Teachers will inflict the same damage if they are too lenient.

Instead of the traditional three kinds of education, physical, intellectual and moral, Enryō mentions four kinds and emphasizes the mental part. As the body is the abode of the mind, it should be trained so that it becomes strong. However, of paramount importance is a balanced approach in these four kinds of education. The educator should moreover consider the characteristics of the nation, of the region and of the individual child. This should result in a balance and harmony between all four aspects of education. Enryō summarizes their relationship in the following diagram (pp. 14–15):



When the intellectual capacity becomes the means for educating the reasoning capacity, this is called cognitive education. When the education of the emotions develops sensitivity towards beauty and elegance, this is called aesthetic education. When education of the will helps to form the habit of good actions, this is called moral education. And the purpose of physical education is to develop a strong and healthy body.

4. Methods of Education

Depending on the meaning attached to education, its methods will cover a larger or smaller area. In a restricted meaning of education, its methods will be limited to "intentional" 人為的 activities, while in a wider meaning they will also include "natural" 自然的 aspects of education.

4.1 Intentional Education

Both home and school education are education in the restricted meaning, this means that they appeal to reason or the reading of texts in order to develop the capacities of children (p. 16). But small children have not developed powers of deduction, and their education of the heart should use more concrete models; their parents should use concrete examples (real shapes and real things) and not simply the reading of books. Otherwise the children will become crafty and will not develop good behavior (moral character).

In the wider meaning of education, society is an educator because in ordinary situations it influences the character of people without a declared intention or method (p. 17). The influence of social education is strong; to live in society is itself an education. The size of society differs but it can even be said that the whole of humanity consti-

tutes a large society in which we are all immersed day and night. Everything we see, hear or touch helps our education. At the same time, every one of us, directly or indirectly, contributes to the education of other people. Our life education owes more to our school friends because we develop more intimate relations with them and their influence is strong (p. 18).

Small children learn from the people close to them. If the number of good people is large, evil people will restrain themselves, but if the number of bad people is large, even those who were originally good will turn into bad people. In small places like hamlets and villages people are constrained by tradition and custom, such is the force of social education. The same can be said for children of the same family, even if they are reared in Kyoto, Osaka, Sakai, or any other city (p. 19).

Social education changes with the epoch; people reared before the Meiji era differ from people reared after the Restoration, who pursued freedom and profit. Although one people makes one nation, the inclinations of the people change with the historical epoch, as can be inferred from history, literature, products and so on (p. 20). Enryō comments that six or seven years before his talk, Japan had been much more inclined to follow the West but was now again orientated towards the East. This kind of change can take as long as one hundred years or as little as ten years to happen. However, if the people of a nation do not have solid traditions and customs they will not be able to hold their own before an external enemy (p. 21).

If school education and home education are compared, it will be seen that home education is most important because the parent-child relationship is closer and of longer standing. The most basic education is acquired at home since the child goes to school only after several years of home training. Home education is not as wide, as forceful or as intellectual, but it is more basic than school education and addresses two important aspects: a severe father and a sage mother judge on social mores and decide the path their child should walk when he or she goes out into society (pp. 22–23). When home education is efficient the child develops a life-long disposition and acquires habits. It is the parents who must devise methods for such training.

Social education differs in results according to the situation in which it is given. For example, a big city dweller has easy access to periodicals, journals, libraries, museums (p. 24), while a hamlet or small town dweller has more direct contact with nature. However, when Japan is compared with the West, there is a difference in the quality of cultural life. Knowing that social education has such a great impact makes urgent need of social reform apparent (p. 25). Politics and religion are important in social education. Politics is related to each part of society but illegality and injustice

will corrupt the whole of society. To correct those evils is a responsibility, not only of politicians, but also of every individual, so that impartiality and justice reign in the world of politics. And religion, which falls outside of politics, is closely related to the control of the feelings of people and to the rise and fall of societies (p. 26).

As an example of the manner in which religion is a part of social education, Enryō mentions that: (1) events of individual life, such as birth, illness, marriage and death have been integrated into social ritual but there are also religious rituals for each one; (2) the feelings—such as joy, pleasure, sadness, worry, distress, wrath—which are socially expressed also become objects of religious discipline and are integrated into a moral code; (3) social codes usually have their counterpart in the codes and laws of organized religion (p. 27).

However, when religious practice becomes corrupt its effects can be seen in the corruption of society. After a rational consideration of the situation, sometimes social reform has to begin from a reform of the religious practice of society. In this case, the first step is the rational study of religion (p. 28), and a second step is the change in the ritual and the reform of religious personnel who have broken the law and committed crimes, causing havoc in society. It is the deeper aspects and not only the externalities that should be taken care of. Enryō considers that the Buddhism of his times needs such reform: "it is not an exaggeration to say that in our country nowadays even though there are Buddhist ceremonies and rituals, a Buddhism that teaches and leads [化導] is almost non-existent" (p. 29). Even though Buddhism is an incomparable religion, with a deep and mysterious doctrine, its practitioners do not measure up to its requirements; this is the reason a great reform is to be expected. He feels obliged to say this for the "Love of Truth and Protection of Country" 護国愛理. The responsibility for the reform of Buddhist practice is not restricted to its priests but extends to the whole of Japanese society. As in the West, the regulations of society regarding religion are strict, and when a priest responsible for a church does not meet the academic requirements or is involved in corrupt actions, after due deliberation he is dismissed and another one is appointed. Much care is given to the training of future priests. Herein lies the importance of good supervisors within each religion (p. 30).

A decision to reform religion involves the decision to reform society. The reform of religion and the reform of society imply each other (p. 31). But the decision to reform religion must come from within the religion itself, from believers and priests and, except in extraordinary circumstances, there should be no intervention from other social actors, such as politicians (p. 32). However, in regard to the morals these priests teach at their schools, the State has the right and the duty to intervene. Because it con-

trols the feelings, habits and customs of society, religion is closely related to the preservation of order in the State (p. 33). However, there should be no "confusion between politics and religion" 政教混同.

Enryō's proposal is that there is a need for the "institution of a publicly recognized religion" 公認教組織, through which the government favors a religion appropriate to the feelings of the people, its customs, politics and to its "national polity" 国体. In this manner social stability would be preserved and the well-being of the State would be promoted. But in Japan there is no "official religion" 公認教. If there were, there would be norms for training the officials of the religion, which allows the needed reform to occur and which would lead to the social good. Enryō says this is one of the reasons why he founded the Philosophy Academy (p. 34).

4.2 Natural Education

Enryō's concept of education extends to the environment in which the three types of intentional education (home, school and social) take place. As discussed above, social education is intentional in part only and the other part is natural. Education by the natural environment is purely "non-intentional and non-mental" 無意無心. It is given to us by natural phenomena in our everyday life. The natural environment favors certain conditions of the mind and character. For example, mountaineers are "tough-minded" 気丈, people who live on the coast are "boisterous" 騒ガシク, those who live in the tropics are "indolent" 遊惰, and those who live in the cold zones are "patient" 忍耐. Thus we can see the influence of the cosmos, as part of our education by nature. All things, be it the peace of the mountains and forests, the fury of the oceans and seas, the violence of winds, the fluttering and drift of snow, the sound of thunder, the voice of insects, everything has a mouth and a tongue to teach us, and does it in a "wordless and unintentional" 不言不為 manner. This is why philosophy and science are derived from our knowledge of the cosmos (p. 35).

The education by nature, wordless and unintentional, is given to us even without our paying attention to it. Nature educates human beings without requiring them to be attentive to its teaching. From a condition of savage beginnings, there is progress in the contemplation of the vault of heaven, of constellations, and of the heavenly bodies. Nature causes human beings to wonder (p. 37).

According to Enryō, education by nature can be classified into three different types: education from the "sky" 天 (4.2.1), from the "earth" 地 (4.2.2) (p. 44), and from "life" 生 (4.2.3). The latter subsumes natural and human "productions" 生産物. The sky, the earth, and natural products are environmental characteristics that inform the inhab-

itants of a region. Because human production is grounded in these natural features, its products exhibit regional characteristics. The unintentional education of human beings through the sum of environmental features and regional products is what Enryō emphasizes through his concept of "regional education" 地方ノ教育 (p. 60).

4.2.1 The Sky

The first type of natural education comprise two different aspects: those which science, through mathematics, includes under "astronomy" 天文, and those which would be included under "meteorology" 気候 (p. 36). The movement of the sun, the moon and the stars gives rise to doubt and to the question "why" in the mind of man. Here Enryō mentions Thales and the beginnings of Western philosophical thought; Copernicus and the development of astronomy and physics and the rise of nature religions (p. 36). The vault of heaven not only brings about progress in human knowledge but also an appreciation of its beauty. In Buddhism, for example, Suchness (*shinnyo* 真如, Sk. *tathatā*) is compared with the moon and obnubilation with the black vault.

In the meteorological aspect of natural education from the sky, we have the change of the seasons. Enryō uses images to vividly depict the change that characterizes the succession of the four seasons (pp. 37–38). Enryō also includes the differences in climate: hot and cold, wet and dry, windy and rainy, foggy and snowy. The difference in climate induces various reactions in our human body, such as the color of the skin, and favors certain social practices in different societies. This is the case of life in the tropics or in temperate climates (pp. 38–39). There are two types of social practices that Enryō particularly mentions as caused by the ease or difficulty in living conditions: clothing, food and living quarters on the one side; and the emergence of human thought, the inclination to reflection, reasoning and learning on the other. The early development of the southern as compared with the northern cultures would be an example of this (pp. 39–40). Enryō considers that even body types are related to sidereal, climatic and other atmospheric conditions, and mentions the bodily differences of the Japanese that are due to climate (pp. 40–41). Apart from the different living conditions brought about by the climate and other atmospheric changes, there are also the laws of "natural selection" 自然淘汰, "heredity" 遺伝 (pp. 41–42) and the need to positively respond to those conditions (pp. 43–44). This type of education by nature has been at the origin of philosophy and the sciences, and it has been a guide to the development of human knowledge (p. 35).

4.2.2 The Earth

The second aspect of education by nature comes from the influence of the earth, and has two main aspects: "geography" 地形, and "geology" 地質; (p. 44). The geographical aspects constitute the general features of the national territory. There are continental and island nations, their territories can be large or small, mountainous or plain. Inhabitants of small territories tend to have narrow ideas because, as psychology can demonstrate, thinking and imagination take their materials from experience. And the contrary holds also for those who live in large territories and vast tracts of land (p. 44). There are also complex causes, such as the condition of the territory, the religions and customs of a country, that bring about differences in the quality and temper of the people. This would be evident in the way of thinking of the Chinese and the Japanese, and it can also be seen in the comparison between Japanese from twenty years ago and those from the present-day (p. 45). Other examples are provided (p. 46). In Japan itself there are both wide and narrow spaces, there are mountainous and flat regions, (p. 47) and the people who live in these places feel immersed in the situation from diverse perspectives and have ideas according to the landscape. When the land is not very productive the people who live there feel something is lacking, so they try to create big industries or resolve to go to foreign countries and develop uninhabited lands, colonize them and feel the satisfaction of contributing to the strength of their own country (pp. 48–49). This is part of the experience of England (p. 49) and of France with Napoleon (p. 50). Japan, however, did not give rise to that kind of experience because it is an island-country where one could live well and also because for many years it was a "closed country" 鎖国 (pp. 50–51).

Under geology, Enryō considers the case of earth formations and the nature of the soil. People tend to move from non-productive soils to productive regions, which means the old country decays, otherwise, they invent new products and procedures for their production (p. 51). The "landscape" 風景 has a very strong influence on the appreciation of beauty and the development of the arts (p. 52): the sounds, the views, and so on, become music, poetry, paintings, and other artistic expressions (p. 53), which can be seen from regional art productions in Japan (p. 54). It may be said that the education of emotions was left to some extent to religious education (p. 55).

4.3.3 Life

Enryō presents regional "products" 生産物 under two headings: "natural production" 天産物 (4.3.3.1) and "human production" 人産物 (4.3.3.2) (p. 55).

4.3.3.1 Natural Production

Natural production includes: (1) Plants, vegetables and trees, both of the mountains and of the plains. He remarks that where edibles are scarce people leave, where edibles are abundant, people tend to be weak-willed, and where there is variety of products people have more occupations (pp. 56–57). (2) Animals, both wild and domestic. There are animals that help humans in their tasks, and others that cause damage. Wild animals will multiply under favorable conditions, such as the lion, tiger and other animals in Africa and India (p. 58). However, human beings through their intelligence and science devised artifacts to catch wild animals and learned to use them all. The landscape changes according to the season and human foods vary. Food for human consumption vary with the region and in order to avoid damage from animals some kind of health rules are developed. All of this most certainly is a part of education by nature (p. 59).

4.3.3.2 Human Production

Human products, that is objects made through human techniques, comprise two kinds: "arts and skills" 美術 (4.3.3.2.1) and "crafts and industry" 工業 (4.3.3.2.2). Even though Enryō classifies human production within education by nature, he says it is also closely linked to social education. However, as social education is directly related to religion, politics, literature, customs, and so on, human production is only indirectly related to such education.

4.3.3.2.1 Arts and Skills

In their daily life people feel closest to food, clothes and living quarters, all of which come from plants and animals, to which technique is added for their use (p. 60). Technique advances with civilization and can improve the value aspect in the creation of beautiful things that are also useful. For example, foods can be tasty, nutritious and beautiful at the same time, and they can be served in well-made and beautiful dishes and plates (p. 61). Through technique beautiful designs can be united with the useful (as in the case of musical instruments), and this results in pleasant and joyful moods and feelings. Such experiences are part of home education for the children (pp. 62–63). The differences in scenery throughout the world arising from the different kinds of human work should be shown to both children and adults. All of these different aspects of human production should be connected and unified, be it through maxims and proverbs, or some other means, so that they can be easily memorized (pp. 63–64). The

several arts developed in Japanese culture, such as the "tea ceremony" 茶の湯, "miniature gardens" 庭園, "flower arrangement" 生け花, and so on, which arouse the feeling of beauty in the human heart, should also be cultivated (pp. 64–65).

Games and sports are another type of arts Enryō takes into consideration. There are several types of parlor games: games of chance; others that require hand dexterity, such as billiards; others that rely on a combination of chance and ingenuity and memory; and other games that require ability and reflection, such as Go 碁 and Japanese Chess 将棋 (*shōgi*). Educators should construct games that combine these characteristics for the education of children, in this way they can develop and use certain abilities. Sports that strengthen the body, develop powers of observation, competition and enjoyment should be promoted among the children (pp. 65–66). Enryō classifies sport into five categories and gives examples for each one: those that favor the movements of the legs (*ashi sumō* 足相撲), the neck (*kubi-biki* 首引き), the forehead (*hitai-oshi* 額押し), the arms (*ude sumō* 腕相撲), and the fingers (*yubi sumō* 指相撲). There are other sports that use the whole body such as Kendō 剣道, horseback riding, and other bodily exercises (p. 67). There are also group sports. There are other bodily exercises such as "gardening" 庭造り, which require knowledge, dexterity and a sense of beauty (p. 67). Playing with "toys" 玩弄物 require ingenuity, attention to detail, and the proper handling of materials, such as model-construction, paper folding, and so on. All of these should be placed in the service of education (p. 68).

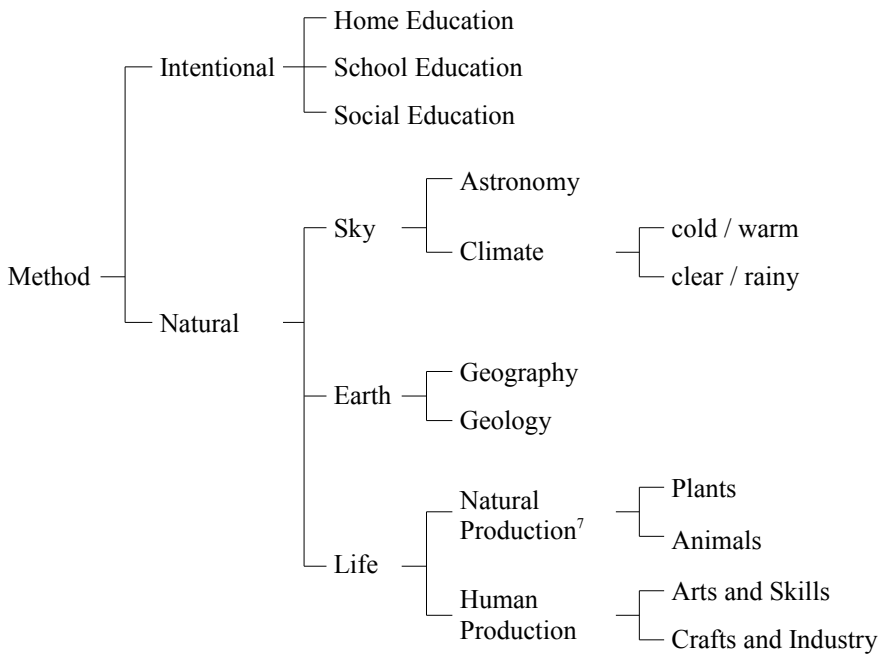
4.3.3.2.2 Crafts and Industries

In the fabrication of things for everyday use it is difficult to separate function, utility and beauty. Since industry and crafts have an impact on the human heart, they should also be viewed from the viewpoint of education as something that extends beyond training for a job. Some of the changes brought about by industry, such as electric communications or other artificial media that affect the climate, society, or morality, have stronger effects on human beings than school education (pp. 69-71).

4.4 Conclusion

Before summarizing the various methods of education in a final tree diagram, Enryō adds two chapters about the educational influence of names and rituals. Because both topics have been discussed above in the section on "Society and Education" in *A Pedagogical World-view and Life-view,* they are not repeated here. Possibly, because of the difficulty to classify names and rituals in terms of intentional or natural education, they are also not included in the final diagram. However, they are not necessarily out of

place. Throughout his discussion of natural education, Enryō emphasis how the natural environment shapes the human sense of beauty. Particularly, in his discussion of cooking, artistry, and games he shows great sensitivity for cultural differences. The same also applies to names and rituals. Enryō's emphasis on regional culture and practices in education deserves special attention, the author believes.



Mexican Education and Enryo's View of Education

1. Mexican Education

Four great problems have threatened education in Mexico: (1) an explosive population growth; (2) a society that changed qualitatively over short periods; (3) the fast development of technology; and (4) the long years of school attendance required in modern education.[8] Mexican education has changed its orientation following political changes. The following nine periods can be distinguished:

[7] Inserted for the sake of clarity. Not included in the original diagram, but follows from the text.

[8] Ernesto Meneses Morales. *Tendencias educativas oficiales en México: 1934–1964* (Mexico: CEE/UIA, 1988), 588–590.

1. Confessional Period: Catholic education (16th–19th century);
2. Liberal-positivist Period: emphasized liberty, uniformity, nationalism, and was compulsory and free (1867–1911);
3. Popular and Communitarian Period: privileged an education for farmers and the working class (1911–1920);
4. Vasconcelist Period: emphasized secondary education and an industrial-technical curriculum, based on a Hispanic-indigenous identity (1921–1924);[9]
5. Radical Period: a rationalist approach to education, moral education vanishes from school education (1925–1934);
6. Socialist Period: under the influence of Russian educators (Makarenko, Blonski, Pinkevitch and Pistrak), tried to eliminate fanaticism (1934–1940);
7. Nationalist Period: promotes democracy, peace and justice (1940–1964);
8. Humanistic Period: emphasis on human development and on a liberal education (1964–1990);
9. Industrial Period: emphasizes competencies, rationalism, natural sciences, and innovation (1990–2010).[10]

The closest to INOUE Enryō's ideal in Mexican education is the humanistic education of the 1964–1990 period, which was originally inspired by the philosopher and politician José VASCONCELOS and was later continued by his protégé Jaime TORRES BODET. During these 25 years, education was inspired by the critical personalism of the neo-Kantian Francisco LARROYO, who founded the School of Pedagogy at the National University of Mexico, and wrote many textbooks that were used at the National Preparatory School and at the National Teachers' School.

In general, however, Mexican official education has suffered from a shortage of research in education; lack of attention to social problems leading to school desertion; poor organization of the educational system; power struggles; low quality of teachers' training and teaching results; excessive weight placed on homogeneity regardless of differences in regional cultures, customs and languages; and the scarce attention given to the role of new technologies in teaching.[11]

[9] Inspired by the philosopher and politican José VASCONCELOS (1882–1959), who was Secretary of Education (1914, 1921–1924), President of the National University of Mexico (1920–1921), and presidential candidate (1929).

[10] The periods have been taken from MENESES M. *Tendencias educativas oficiales en México* (see note 7), 565–569. The last period was added by the author.

[11] MENESES M. *Tendencias educativas oficiales en México* (see note 8), 578–587.

2. What Can Mexico Learn from Enryo's View of Education?

On the basis of the periods in Mexican education mentioned above, let us compare them to the characteristics that can be pointed out in INOUE Enryō's proposal, through which,

A) We learn to recognize and respect regional differences. This aspect was overlooked especially in periods 1, 2, 5, and 9.
B) We learn to reconsider the value of regional cultures. This aspect was emphasized mainly in periods 3, 4, 6 and 8.
C) From the two preceding points, we come to see that teaching should be carried out in the regional language. This aspect received some attention in periods 4 and 8.
D) The respect for regional differences means that the relationship between the several regions of the country is of importance for education. During periods 3, 4, 6, 7 and 8 some aspects of regional cultures were paid attention to, although they were not given a special place in education.
E) It is of primary importance in education to use the products of one's own culture because it favors an appreciation of each region and the love for one's own country. This aspect received attention in periods 1, 3, 4, 6, 7 and 8.
F) The importance of moral education. In trying to free official education from any sort of fanaticism, the government established a system from which moral education was eliminated. However, this aspect received attention during periods 1, 2, 4, 6, 7 and 8.

We should remark that education by nature as envisioned by Enryō, or Rousseauian "éducation de la nature" or Christiaan HUYGENS' learning from the "book of Nature," is a kind of education that has not been valued in any of the periods of Mexican education. The comparison between Enryō's theory of education and Mexican education is summarized in the chart below.

Emphasis / *Period*	**Recognition of Regional Differences**	**Appreciation of Regional Differences**	**Regional Language Education**	**Integration of Regional Cultures**	**Regional Education**	**Moral Education**
Confessional	−	○	+ / −	○	+	+
Liberal	−	○	○	○	○	+
Popular	○	+	○	+	+	○
Vasconcelist	○	+	+	+	+	+
Radical	−	○	○	○	○	−
Socialist	○	+	○	+	+	+
Nationalist	○	○	○	○	+	+
Humanistic	○	+	+	○	+	+
Industrial	−	○	○	○	○	−

− *= discouraged, overlooked* ○ *= indifferent* + *= encouraged, pursued*

International Inoue Enryo Research 2 (2014): 100–118
© 2014 by International Association for Inoue Enryo Research
ISSN 2187-7459

The Structure of the "True Mystery" in the Philosophy of Inoue Enryo

Kōda Retsu 甲田烈

1. Introduction

The philosophy of Inoue Enryō 井上円了 (1858–1919) has been recognized from an intellectual history standpoint as the effort of a Meiji 明治 period (1868–1912) enlightenment intellectual. However, in recent years, a serious re-evaluation of his thought has gained momentum, with scholars focusing on its character as comparative philosophy and its relationship to his wide-ranging educational activities.[1] In the field of

0 Kōda Retsu 甲田烈 is lecturer at Sagami Women's University 相模女子大学. His research areas are comparative philosophy and psychology. The translation from Japanese was done by Dylan Toda.

1 For example, Sueki Fumihiko 末木文美士 states, "With regard to such *yōkai* research as well, it goes as far as to deviate from normal enlightenment aims and contains enough content to warrant re-consideration in the present day. Just speaking with regard to his […] philosophy and theory of Buddhism, they were trailblazing in their introduction of Hegelian dialectics, comparison of and attempt to synthesize Eastern and Western philosophy, and so on. In doing so, they enabled Japanese philosophy to further deepen in succeeding generations." Sueki Fumihiko 末木文美士.『明治思想家論』[Discussing Meiji thinkers] (Trans view, 2004), 60.

yōkai 妖怪 research, scholars have seen Enryō's Yōkai Studies 妖怪学 as an endeavor that stands in contrast to YANAGITA Kunio's 柳田國男 folklore studies in its attempt to "eradicate *yōkai* as superstitions."[2] However, in recent years, scholars in the field have started to shift their perspective, describing it as an effort that "in the end aimed not to eradicate *yōkai* as 'superstitions' through logical interpretation, but rather inquire into the truly 'unknowable' [不思議]—the 'True Mystery' [真怪],"[3] as well as "practice [実践] that understands the world with philosophy."[4] The value of research that takes such an approach is that it sees Enryō's Yōkai Studies as not a simplistic rejection of "superstition." However, on the other hand, with regard to the basis of Yōkai Studies—the True Mystery 真怪 (*shinkai*)—it limits itself to a one-dimensional appraisal, stating, for example, that it is "the absolute 'unknowable' that human knowledge cannot reach no matter how much it has progressed" and "the truly 'unknowable' that cannot be explained even with modern knowledge."[5] One reason Enryō's Yōkai Studies are seen in this way is that its range is not considered in light of its close relationship with his philosophical endeavors.

In this paper, I first will make clear the similarities between the logical structures found in Enryō's philosophical works and his Yōkai Studies. Then, having done so, I will consider the present-day possibilities of this logic while focusing on Enryō's notion of the True Mystery. I have chosen to do so because, since the flourishing of folklore studies, under the influence of pop culture contemporary *yōkai* research has focused on *yōkai* existing on the level of representations and thereby lost sight of their reality.[6] I believe that, in contrast to this kind of research, reconstructing Enryō's Yōkai Studies centered on the concept of True Mystery will contribute to the opening of a new sphere of research that considers *yōkai* from an ontological perspective.

With these goals in mind, in this presentation I will first inquire into the structure of Enryō's philosophy using volume two of the *Epitome of Philosophy*『哲学要領』and *Prolegomena to a Living Discourse on Buddhism*『仏教活論序論』. Written in Meiji 20 (1887) during the first stage of Enryō's activities, these texts were his first attempts to create a philosophical system. Then, I will continue my discussion by focusing on the

2 KOMATSU Kazuhiko 小松和彦.『妖怪学新考』[Review of Yōkai Studies] (小学館, 2000), 16.

3 KAGAWA Masanobu 香川雅信.「妖怪の思想史」[Intellectual history of *yōkai*], in『妖怪学の基礎知識』[Basic knowledge of Yokai Studies], ed. Komatsu Kazuhiko 小松和彦 (角川書店, 2011), 40.

4 KYŌGOKU Natsuhiko 京極夏彦.『妖怪の理 妖怪の檻』[The logic of *yōkai*—The cage of *yōkai*] (角川書店, 2007), 91.

5 KAGAWA 香川.「妖怪の思想史」(see note 3), 91.

6 For example, see KAWAGA Masanobu 香川雅信.『江戸の妖怪革命』[The Edo revolution of *yōkai*] (河出書房新社, 2005), a monograph that takes a historical approach to consider *yōkai* on the level of representations from the Edo 江戸 period (1603–1868) to the present.

"Introduction" 緒論 and "Outline" 総論 of his Meiji 29 (1896) *Lectures on Yōkai Studies* 『妖怪学講義』, a text that was first published as a series in the *Lecture Records of the Philosophy Academy* 『哲学館講義録』 between 1893 and 1894.[7]

2. Interrelation of Matter, Mind, and Principle in the "Epitome of Philosophy"

The motto of present-day Toyo University is "The Basis of All Learning Lies in Philosophy." This symbolically shows that for Enryō, philosophy was an inquiry that focuses on fundamental issues. This can be seen in his statement in volume two of the *Epitome of Philosophy* 『哲学要領』 that philosophy is "in essence a field of study concerned with elucidating the laws of thought and the fundamental principle of things" (1:88). Furthermore, Enryō saw the center and home base of this philosophy as being "genuine philosophy" 純正哲学, which exhaustively considers "the fundamental principle of fundamental principles and the general rule of general rules." He described philosophy analogically as a "central government," reflecting the wide scope it had for him as that which considers the fundamental principle of the various fields of study. What kind of fundamental principle does "genuine philosophy" take as its object? Having discussed the history of philosophy, dividing it into Eastern philosophy (China and India) and Western philosophy (Greece, Germany, France, and England), in *Epitome of Philosophy* he summarizes the "theory that matter and mind are of the same essence" 物心同体論 as follows:

> Generally, it is normal for the development of people's logical thought to begin with matter-mind dualism [物心二元], enter into materialism [唯物] and change into idealism [唯心], and once again return to dualism. However, while the dualism that first arises and the dualism that arises at the end have the same name, they are actually different. The first dualism holds matter and mind to have different essences [物心異体]. The dualism at the end is the theory that matter and mind are of the same essence [同体]. In this way, one is called the theory that matter and mind are of different essences, and one is called the theory that matter and mind are of the same essence. While all people whose intellectual power is not yet developed believe that the essence of matter and the essence of mind are different, when it comes to those who have progressed to more advanced knowledge, they gradually come to comprehend the principle that matter and mind are of the same essence. (1:153)

7 Quotations from Enryō's writings are based on the *Inoue Enryō Selected Writings* 『井上円了選集』 (25 vols., Toyo University, 1987–2004) and cited inline in a ([volume]:[page]) format.

In other words, humankind's knowledge "develops." This viewpoint runs throughout volume two of *Epitome of Philosophy*. However, its journey is not smooth. First, humans come to know that in the outside world there is matter, and think that it is separate from mind. This is dualism and the beginning of this development. Then, due to their focus on the outer world they become materialists, however seeking the basis of materialism they turn to idealism, and in the end arrive at the insight that matter and mind are of the same essence. Incidentally, what exactly does Enryō mean by "same" when he says that "matter and mind are of the same essence"? If one cannot find an element that is included in the both matter and mind, then one cannot say that they are of the same essence. Enryō called this element the "Principle" 理 or the "Ideal" 理想, explaining it as follows:

> The Ideal is the name given to the essence [本体] of matter and mind. It is neither matter nor mind. While it is so-called 'non-matter non-mind' [非物非心], it does not exist apart from matter and mind. The essence of matter and mind is the Ideal, and on its front and back are the various formations of matter and mind. Through this one should know the principle of the same essence in duality [二元同体]. (1:154)

Here, the Ideal is explained as if it is a metaphysical essence. Enryō's use of the compound *hontai* 本体 surely gives this impression. However, it should be noted that if one thoroughly thinks about what kind of things matter and mind are, there is no choice but to present it in these terms. This leads Enryō to clearly state that while the Ideal is "non-matter non-mind, it does not exist apart from matter and mind." From the perspective of the Ideal, matter and mind are both phenomenon that arise from it. The perspectival structure of Enryō's philosophy can be seen here. In other words, in the process of the development of knowledge, one naturally becomes aware of a perspective that relativizes one's own perspective, and gains insight into the interrelationship of the perspective that one had adopted up until and that which one has newly acquired. Enryō's ontological categories Matter, Mind, and the Ideal are based on this kind of dynamic perspectival structure—they are not static. This can be clearly seen in his statement that

> 'there is mind and no matter,' 'there is matter and no mind,' 'there is neither matter nor mind,' 'there is both matter and mind,' 'outside of matter and mind there is the essence of non-matter non-mind,' and 'there is an essence'—these

> are all statements that just capture part of [theory of] the same essence in duality. (1:214)

If this is the case, one begins to wonder how this change in knowledge that Enryō describes as "development" 発達 occurs. In other words, the issue arises as to the nature of the conditions that give rise to this development, because, as previously stated, the relativization of one's perspective is brought about by development, or to be more precise, this relativization arises in the process of this development. Enryō constantly discusses these conditions throughout his description of the process of going from dualism to the theory of the same essence in duality, but here I would like to consider just the conditions that enable the development from materialism to the theory of non-matter non-mind.

> If, having finished discussing materialism, one considers what matter is, one's theory changes to that of non-matter non-mind. This is again the natural order of logical development. In the beginning materialists give rise to the hypothesis that matter actually exists, and do not consider what its nature is. For this reason, even if this theory is able to do away with idealism, if one looks at it from the outside it must be said to be a biased view. Furthermore, any theory that arises with the nature of matter being left undetermined cannot coincide with truth. Thus, its truth cannot avoid being a conjectured truth. Now, if one thoroughly investigates and analyzes the essence of matter, one cannot help but to think that it is an essence that is neither matter nor mind. (1:175)

The development from materialism to the theory of non-mind non-matter is important in that it gives rise to insight into the Ideal, which is later shown to be the basis of the theory that matter and mind are of the same essence. The investigation into the nature of things drives this development. In other words, according to Enryō, materialists reject mind and from the beginning hypothesize that matter truly exists. However, is this view really sound? Certainly, as they say, if one goes back to the starting point of evolution, it is reasonable and easy to see that matter evolved and is shaping this world. However, then, what is this matter? If one thinks that the source of matter is "vapor" 気体, ancient Greek philosophers' insights appear to be valid. Yet, since vapor is matter, one falls into the tautology "matter is matter," and ends up not explaining anything. If one continues by asking what vapor is, one has no choice but to conclude that, as Enryō states, "neither matter nor mind includes the fundamental principle of matter and mind." It has to be thought as "unknowable sublime principle and energy" 不可思議の妙理妙力 (1:177).

Of course, this does not exhaust Enryō's theory of development. If one only looks at the Ideal that is the "essence of neither matter nor mind," one again falls into a biased understanding. This is because the Ideal is a fundamental principle that is discovered when inquiring into matter and mind, and in this sense it does not exist separately from the two. While recognizing as valid the certainty found in the development of a certain philosophical perspective, at the same time Enryō describes stopping at such an understanding and halting one's thought as a "biased view." According to Enryō, by thoroughly inquiring into the nature of things one can see the relativity of one's own perspective, which in turn stimulates development towards the next philosophical standpoint.

In this way, *Epitome of Philosophy* establishes the interrelated and dynamic ontological categories of Matter, Mind, and the Ideal, seeing them as perspectives in the development of human knowledge and logic. Enryō concludes that this framework is something that "can harmonize and integrate the various postulations of ancient and modern times and the various theories of the East and West" (1:214). However, with that said, one should not give too much weight to this framework. Matter, Mind, and the Ideal are sites of insight amidst changes in human knowledge; after mapping the distance and interrelation between these various perspectives, one can for the first time understand the nature of things that exist.

3. Interrelation of Matter, Mind, and Suchness in the "Prolegomena"

In this section, I would like to consider how Enryō's above philosophical analysis appears in *Prolegomena to a Living Discourse on Buddhism*. As is well known, this work was a best seller of its time, and served as Enryō's starting point for the movement to revitalize Buddhism. For this reason, the beginnings of ideas that he would later develop are discussed in a condensed form. The homologous nature of the fundamental principle of Buddhism and Western philosophy are explained in the following way:

> Today, if one wants to show the grounds for integrating the fundamental principle of Buddhism with Western philosophy, it is necessary to summarize the part of Buddhism that belongs to philosophy—the Path of the Sages [聖道門]. In the first place, what kind of various theories constitute Western philosophy? They are materialism, idealism, and rationalism [唯理]. In other words, the three theories of the objective, the subjective, and the Ideal; the three theories of empiricism [経験], naturalism [本然] and integration [総合]; the three theories of

> monism, dualism, and the same essence [in duality]. […] Yet, these theories all are excessive, and while scholars have tried to maintain the neutrality of these theories, they have been unable to do so. However, three thousand years ago in the ancient past, Śākyamuni had already saw the damage of this excess and thus preached the sublime principle of the Middle Way [中道]. (3:362)

Here, I am not interested in considering Buddhism and Western philosophy in their specific contexts to judge the validity of Enryō's interpretation of them. Rather, I would like to highlight the fact that while the matter and mind theories of monism, dualism, and same essence in duality are explained in *Epitome of Philosophy* mainly from a developmental perspective, in the above passage their character as perspectives are emphasized in light of Buddhism. According to Enryō, Western philosophy sways between the various academic theories of materialism, idealism, and rationalism without any end in sight. However, Buddhism allows them to co-exist in the "sublime principle of the Middle Way" that integrates materialism and idealism, the theories of the objective and the subjective, as well as empiricism and naturalism. In doing so, Buddhism secures its status as something of value. Buddhism is able to do this because the various perspectives of human's philosophical inquires are preached in it. Enryō attempts to prove this in the following way:

> If one were to categorize the aforementioned three theories of materialism, idealism, and rationalism [in terms of Buddhist schools], the Kusha [倶舎] sect would be materialism, the Hossō [法相] sect would be idealism, and the Tendai [天台] sect would be rationalism. In other words, the Kusha sect emphasizes the essence of matter, the Hossō sect emphasizes the essence of mind, and the Tendai sect emphasizes the principle-essence [理体] of non-matter non-mind. This principle-essence is Suchness [真如]. This Suchness is neither matter nor mind, and thus it is called non-matter non-mind. While it is called this, its essence does not at all exist separately from matter and mind. Matter and mind are in other words Suchness. Thus, even though this [view] is called rationalism, this does not mean that it is something, which is excessively rational. It is the so-called sublime principle of the Middle Way. (3:363)

Here we find the same logic as in *Epitmome of Philosophy*. Tendai preaches "rationalism." However, the principle discussed in this rationalism it is not separate from mind and matter. If it was, it would fall into a rather limited understanding. The principle of rationalism is "neither mind nor matter," and in this way it is the "sublime principle of the Middle Way." Here, "sublime principle" 妙理 has two meanings. First, it is a perspective that establishes the viewpoints of matter and mind in the context of the cat-

egories of Matter, Mind, and Suchness. Second, it is the structure of the world that ontologically makes the existence of matter and mind possible. Enryō explains this second meaning at another point as follows:

> Matter and mind are phenomena. Suchness is the essence. Energy [力] develops out of the Suchness of matter and mind. […] With the energy possessed by its essence, Suchness evolves freely, independently, and naturally, and through natural selection discloses the two realms of matter and mind, giving birth to the myriad of phenomena and their transformations. (3:368)

This is a very metaphysical declaration. However, if one recalls the phrase "unknowable sublime principle and energy" that appears in *Epitome of Philosophy*, it can be interpreted in the following way. Since matter and mind are phenomena that arise from Suchness, the latter is an "essence." However, this is not an essence that can exist on its own. This is because, as previously discussed, Suchness is simultaneously neither the same as nor different from mind and matter. Thus, we need to inquire into the interrelated structure of the three. Looking at this interrelated structure from the perspective of Suchness, it can be said that "energy" works. This working is both inherent in matter and mind as well as the fundamental principle that gives birth to it. Depending on whether one takes the perspective of matter / mind or Suchness, one's way of seeing this world changes. From the perspective of matter and mind, the Principle is in a high position that balances the two. However, from the perspective of Suchness, matter and mind are relative perspectives revealed by it. Either way, Suchness cannot exist with only Suchness. Here, Enryō is emphasizing a perspectival structure while simultaneously articulating ontological categories.

If this is the case, what happens to his developmental perspective? Enryō only provides a rather rough explanation of this. He says that since humans' thought is born from experience of the outside world, at first they cannot be aware of their inner world, or mind. However, when they come to know of both matter and mind, they first think that the two are completely separate, but then realize that both are appearances of mind. If humankind progresses even further, they come to see that while matter and mind cannot be thought of as independent phenomena since the two are interrelated, at the same time the two do exist as phenomena that arise from Suchness. This is "the principle of the Middle Way" (1:384). This is a similar model to the one discussed earlier where humankind progresses from dualism to the theory that mind and matter are of the same essence: humans progress from an awareness of matter to one of mind,

and then looking at the basis of the two, realize that matter and mind as well as their basis are interrelated.

In addition to this kind of interpretation based on a developmental process, Enryō tries to explain the relationship of Suchness to matter and mind using the analogy of navigating a boat.

> Imagine that one is navigating a boat from our Yokohama directly aiming for San Francisco in America. Since San Francisco is directly east of us, the boat must take the Middle Way directly east. However, in the case that the boat is unable to take this Middle Way due to wind and waves, should it go north and, when it comes to a place where San Francisco is diagonally the southeast, head directly east? The answer is that it must head diagonally southeast. If it again mistakenly heads south and comes to a point where San Francisco can be seen in the northeast, should it head diagonally southeast, or directly east again? The answer is neither—it must head northeast. Going southeast and going northeast are both actually trying to preserve the Middle Way of directly east. It is just that when the boat heads excessively in one direction, one adjusts its path forward. (3:385)

Here, rather than a development perspective, various perspectives are shown to be "directions" in light of the Middle Way. For example, Enryō says that when a person goes in the direction of materialism, it becomes necessary to go in the direction of idealism. When that person holds that things are actually existent, one must show to them the perspective of emptiness (3:385). This argument appears in a passage interpreting why the Buddha preached the Middle Way last in his teaching career. As can be seen in Enryō's statement that the Buddha followed the "order of the development of thought" (3:384), he also saw this development of knowledge as something that existed parallel on an individual level. Thus, the analogy of a boat heading to San Francisco is a metaphor in which an individual moves forward while realizing their slanted perspectives (metaphorically described as the southeast and the northeast) and reflects upon the route they are taking. From this perspective, this analogy seems to assume that a conclusion to the journey exists. However, it has a perspectival structure in the sense that both the boat will not arrive in San Francisco without one inquiring into errors in the boat route and that when one arrives, one first becomes aware of the Middle Way.

Thus, as I have argued, in the *Prolegomena*, Enryō first presents the categories of Matter, Mind, and Suchness, and then shows their perspectival structure while arranging them in such a way that they run a developmental path paralleling the order of the Buddha's teachings. In other words, at the basis of matter and mind there is Suchness,

however since Suchness is the working of energy, it cannot exist on its own. From the perspective of Suchness, matter and mind are its extension. With only matter or only mind, one cannot express the whole picture. However, from the perspective of Suchness, the slanted nature of matter and mind are clear. However, even if this is the case, the perspectives based on matter and mind is indispensable. This set of Buddhist philosophy-based claims may appear to be apologetic in light of the goal of the *Prolegomena*. However, it should be noted that his argument was more about the principles of Buddhism rather than Buddhism itself. He took it to be a fitting one for the enterprise of philosophy, which he saw as the study of fundamental principles. His view was completely rooted in philosophical thought that attempted to make clear the nature of things. He makes clear the interrelated structure of the perspectives of Matter, Mind, and Suchness in a way that meets the conditions for a valid philosophical inquiry.

4. Enryo's Inquiry into Yokai as "Phenomena"

Enryō's Yōkai Studies were not very positively evaluated by his contemporaries. Similarly, for many people today, the word *yōkai* first evokes the various representations of them found in pop culture. However, as I will discuss below, even compared to today's research on *yōkai* culture, Enryō's Yōkai Studies has a wider scope. To begin my analysis, let us first consult the KOMATSU Kazuhiko's 小松和彦 definition of *yōkai*. After providing a broad definition of the term as "phenomena, beings, or living things that can be called mystical, strange, eerie, and so on,"[8] he divides its meaning into the following three areas: (1) "phenomenal *yōkai*" 現象妖怪 that are happenings or phenomena, (2) "being *yōkai*" 存在妖怪 that are supernatural beings assumed to be the cause of phenomena, and (3) "represented *yōkai*" 造形妖怪 that are given shape and a visual form through pictures and the like.[9] This definition will become easier to understand if we use an example. Say that when you are walking on the street at night, there is the sound of footsteps as if someone is approaching from behind you. When you turn around, no one is there. You then become frightened, and the next day you relate your experience to someone from the area, to which they reply that that was "The Footsteps" (*beto beto san*). At this point, we have the aforementioned meanings (1) and (2). In other words, the phenomenon of hearing "the sound of footsteps as if someone is approaching from behind you" when "walking on the street at night" is given the name "The Footsteps,"

8 KOMATSU Kazuhiko 小松和彦.『妖怪文化入門』[Introduction to *yōkai* culture] (せりか書房, 2006), 10.
9 KOMATSU 小松.『妖怪文化入門』(see note 8), 10–17.

thereby becoming a "being-*yōkai*." Until recently, "The Footsteps" had been passed down as folklore in the Uda District 宇陀区 of Nara Prefecture 奈良県 without ever being given a definite shape or form. However, MIZUKI Shigeru 水木しげる created a picture of "Footsteps," thus giving birth to (3), a represented *yōkai*.[10] It should be noted that at its beginning a *yōkai* is a "phenomenon" 現象. To only think of *yōkai* as those that have been represented is too narrow.

How is this related to Enryō's Yōkai Studies? As I discussed up until this section, Enryō thought of philosophy as the study of fundamental principles. This shaped his approach to Yōkai Studies. In the "Introduction" 緒論 of his *Lectures on Yōkai Studies*, Enryō says the following:

> What are Yōkai Studies? To give an answer to this question is part of Yōkai Studies. To put it briefly: it is to inquire into the fundamental principle [原理] of *yōkai* and explain the phenomena that arise from it. (16:20)

Enryō declares that Yōkai Studies must be conceived of as a field of study that inquires into the fundamental principle of *yōkai*. It can be surmised that the inquiry into principles that Enryō speaks of here is the philosophical enterprise of investigating the nature of phenomena. When studying *yōkai*, Enryō first focuses on them as "phenomena," attempting to provide an explanation and interpretation of them. What are *yōkai*? Let us say that you encounter a phenomenon that you normally do not—a fox or a raccoon dog bewitches you, or you see a ghost. However, if you meet a person from a foreign country on the street, although you may not normally meet such a person in your daily life, they are not called a *yōkai*. *Yōkai* are not simply phenomena that do not arise in daily life—they must go beyond the categories of normal understanding. Thus, Enryō defines *yōkai* as "unusual [異常] and abnormal [変態] things that do not make sense; they are mysterious [不思議]. To put it simply, they are things that are both mysterious and unusual" (16:58).

Let us think about the definition of *yōkai* a little more closely. Enryō states that the words "unusual" and "abnormal" mean "altered" 変化 and "novel" 新奇. People in ancient times held shooting stars and snow falling in the summer to be *yōkai* because they were encountering "phenomena that differed from the normal" (16:170). Furthermore, the experience of seeing strangely shaped grass or trees as well as coming into contact with birds or wild animals that are not commonly seen is called *yōkai* (16:170).

10 See MIZUKI Shigeru 水木しげる.『図説 日本妖怪大全』[Illustrated encyclopedia of Japanese *yōkai*] (講談社, 1994), 425.

However, these kind of environmental factors are not the only things that are *yōkai*. For Enryō, one must consider the emotion of a person who has come into contact with a phenomenon. "If a *yōkai* has already reached the extremes of novelty and alteration, then upon coming into contact with them there is astonishment" (16:171). *Yōkai* phenomena arise in connection with the perceiving subject and the environment.

As others have already pointed out, the scope of this definition of *yōkai* is very different than that which is used today.[11] However, simply emphasizing the difference between this definition and the academic understanding of today will probably lead to a mistaken understanding of the scope of Yōkai Studies. Enryō focused on *yōkai* as "phenomena" because he conceived of Yōkai Studies as a field concerned with the fundamental principle that is also taken up by philosophy.

5. The Structure of the True Mystery in the "Lectures on Yokai Studies"

5.1 The True Mystery as Category

As we have seen, Enryō's definition of *yōkai* has a very philosophical flavor. One can clarify the structure of the True Mystery in *Lectures on Yōkai Studies* based on this understanding. Enryō discusses the True Mystery first as a category of classification for *yōkai* phenomena:

> While I do not know approximately the great number of categories that one can divide *yōkai* into, in general there are two: material mysteries [物怪] and mental mysteries [心怪]. Material mysteries refers to material *yōkai*, and mental mysteries refers to psychological *yōkai*. Furthermore, there is a type of *yōkai* that arises from the mutual relationship between these two. The likes of an ignis fatuus [鬼火 *onibi*] or a sea fire [不知火 *shiranui*] are simply material *yōkai*, and the likes of strange dreams or dreams where one is visited by a spirit are simply psychological *yōkai*. However, when it comes to the likes of table-turning [*kokkuri*], hypnosis, magic, and sorcery, they are *yōkai* that [arise from] an interrelationship of matter and mind. […] Yōkai Studies take the principles of philosophy as its basis, and develop with its path being the application of these principles in all directions. If each person lights the lamp of their own mind with the fire of philosophy, the myriad types of *yōkai* of the past vanish like mist, and one will see the emergence of the spiritual glimmer of one great *yōkai*. This is what I call genuine [真正] *yōkai*. (16:23–24)

11 See KYŌGOKU 京極.『妖怪の理 妖怪の檻』(see note 4), 78.

Here as well, Enryō brings to the reader's attention the fact that the basis of Yōkai Studies is in philosophy. Then, he points out that *yōkai* refers to the two interrelated phenomena: "material mysteries," which can be explained from a material perspective, and "mental mysteries," which can be explained from a psychological perspective. Finally, he explains that behind these *yōkai* phenomena exists the Genuine Yōkai 真正妖怪. This should bring to mind the trinary structure of Matter, Mind, and Suchness / Ideal. The similar nature between this trinary structure and the framework in the above passage is also clear from Enryō's phrase "*yōkai* that [arise from] an interrelationship of matter and mind." Based on this kind of statement, it can be reasoned that Enryō saw "material mysteries" and "mental mysteries" as specific viewpoints—in other words, for him, "material mysteries" and "mental mysteries" themselves could not exist on their own—while the Genuine Yōkai (or True Mystery) is something that, in comparison with these provisional *yōkai* phenomena, actually exists. This is shown through Enryō's analogy of a lamp (the Genuine Yōkai) and its shadow (matter, mind, and the interrelationship of matter and mind). Thus, Enryō states that the goal of Yōkai Studies is to "get rid of provisional mysteries and show the True Mystery" (16:24). However, this statement cannot be taken literally, as was the case with the previously considered passages in *Epitome of Philosophy* and the *Prolegomena*. What does Enryō mean when he says, "get rid of"? One cannot simply interpret this as "denial." This is because if one does so, this denial will affect the very interpretive framework that establishes the existence of *yōkai* phenomena, thereby making the enterprise of Yōkai Studies lose its meaning. Furthermore, it will result in the denial of even the True Mystery. To use the lamp analogy: if there is no darkness for light to shine upon, then there is no point in having a lamp. However, this fact is not separate from the coming into existence of light and darkness as such. Enryō's strategy here is again an attitude that emphasizes the interrelationship of viewpoints. In other words, in the case of *yōkai*, while various ways of seeing are valid since there are differences in the viewpoints from which one can understand *yōkai* phenomena, at the same time these viewpoints can be seen as interrelated thanks to the existence of one higher level viewpoint. Enryō explains this as the structure of the delusional, the provisional, and the true. According to him, "false mysteries" 偽怪 and "mistaken mysteries" 誤怪 are the result of human's fabrications and errors; they are "delusional" 妄有. As for "provisional mysteries" 仮怪—psychological and material phenomena—even if one holds that they are not *yōkai* when compared to the True Mystery, they are "provisional" 仮有 in that they are provisional *yōkai*. Only the True Mystery "truly exists" 真有 as a Genuine Yōkai. Explaining these three types

of relations using the categories of the relative, the absolute, and humans, Enryō says the following:

> Thinking about this in terms of the world, in the world there are the worlds of the infinite absolute and finite relative. Then, there is also the world of humans. This human world straddles between these two worlds, connecting them. These are called the three great worlds. Corresponding to these three great worlds, there are also three types of great *yōkai*. In other words, the True Mystery is the *yōkai* of the so-called absolute world, provisional mysteries are the *yōkai* of the so-called provisional world, and false mysteries are the *yōkai* of the so-called human world. (16:285)

Here we find Enryō's well-known *yōkai* categorization of True Mystery, Provisional Mysteries, and False Mysteries. While at this point it is a static categorization, at the same time it does not get caught up in mere categories; it is based on a philosophical world-view comprised of the absolute world, relative world, and the human world that mediates the two. If one superimposes these three on the aforementioned framework of the true, the provisional, and the delusional, one also comes to see the interrelated perspectival structure of the viewpoints of the absolute, the relative, and the human. In other words, humans are beings that seek the absolute from the relative, and can also see the relative from the perspective of the absolute. The act of "getting rid of provisional mysteries and showing the True Mystery" is a philosophical one that relativizes attitudes that become attached to and take as absolute a particular viewpoint while completely understanding the meaning behind that particular viewpoint.

5.2 The True Mystery as the Ultimate Point in Emotional Inquiry

In one sense, Enryō's philosophy has a strong knowledge-centric aspect to it. This can be seen by analyzing his philosophical writings before *Lectures on Yōkai Studies*, as well as by the fact that in the *Lectures on Yōkai Studies* he explains *yōkai* phenomena in connection with "error" 迷誤, seeing them as mistaken applications of deduction and proof by contradiction (16:102–104). However, he did not think that *yōkai* phenomena could be explained away using the intellect. As I mentioned previously, Enryō said that upon coming into contact with *yōkai* phenomena, humans become astonished. If that is the case, *yōkai* also must be thought about from the perspective of emotions. Enryō devotes a considerable amount of pages to a dense discussion of this issue (16:167–207). Here, I would like to think about its relationship to the True Mystery using his

concept of the "emotion of mystery" 怪情 as a guide. Enryō first states the following regarding people's emotions when they encounter unknowable phenomena:

> Generally, when people come into contact with the unusual or mysterious, it is natural for them to find it strange, and seek to find the reason behind it. If they already know the reason, then they seek to make clear other unknowable things. In this way, people have emotions with regard to *yōkai* and the unknowable, and being unable to be satisfied with the knowledge and insight they already have, tend to always proceed towards situations that they do not have knowledge of and do not have insight into. For this reason, all people like *yōkai*, enjoy listening to stories about them, and have an emotion that wants to defend the facts about them which they have decorated and exaggerated. This is the reason I say that people naturally have "an emotion of mystery" in them. (16:189)

"Emotion of mystery" is a neologism that refers to the nature of humans to like *yōkai*. Enryō thought that an essential part of people's emotions was finding things mysterious. Of course, by finding something mysterious, people fall into error. However, in one sense, the emotion of finding something mysterious gives humans an inquisitive mind that is directed towards the unknowable and questions and thinks about everything. Even if that which is unknowable at a certain stage is made clear, the mind that finds things mysterious will seek more that is unknowable. In the sphere of the finite, this emotion just takes the form of everyday intellectual inquisitiveness. However, when people turn toward the infinite, it inevitably does so as well. This is the driving force that turns towards the True Mystery.

> What I call the "emotion of mystery" is an emotion that's object is both the True Mystery and provisional mysteries. However, since emotions regarding provisional mysteries are always going in a direction that seeks the True Mystery, it is simply the emotion that progresses from the finite to the absolute. In this way, if one inquires fully into provisional mysteries, one will surely arrive at the True Mystery. (16:190)

"Inquiring fully into provisional mysteries and arriving at the True Mystery" is the apex of the emotion of mystery. We now can understand why the emotion of finding something mysterious holds an important place for Enryō. In other words, the act of finding something mysterious itself is an emotion that, while showing the signs of the finite world, can set foot inside the sphere of the infinite in its encounter with phenomena more mysterious than the ones it has already made clear. The apex of this is the

True Mystery. It is surely easy to see that this logical structure is parallel to Enryō's philosophical viewpoint that I explained earlier. In both the case where a person begins their inquiry with materialism and ends up at the theory that mind and matter are of the same essence, and the case where one sees this from a Buddhist philosophical perspective as being the Middle Way, one continually relativizes one's own slanted position amidst incessant questioning regarding the nature of things. Thereby one reaches an ultimate point where there is no room for doubt.

This also makes clear the relationship between the relative sphere of the world of phenomena and the absolute sphere of the essence. Enryō, focusing on the mind, expresses this as the "disclosure and manifestation of the infinite absolute essence of the mind [心体] amidst the discriminative and relative phenomena of the mind [心象]" (16:238). It goes without saying that this "essence of the mind" is not a metaphysical essence that actually exists, but rather something that is neither the same nor different than "phenomena of the mind." If one puts this in terms of the True Mystery, Provisional Mysteries, and False Mysteries, the "essence of the mind" is the True Mystery, and the phenomena of the mind are provisional and false mysteries. Enryō sees the True Mystery as the apex of the process of inquiring into the unknowable.

5.3 The True Mystery as Direct Knowledge

Incidentally, if it is the case that the infinite True Mystery is revealed in the finite world of phenomena, what does it then mean to "get rid of provisional mysteries and show the True Mystery"? If the True Mystery and provisional mysteries are neither different nor the same, then one can say that the True Mystery is obvious from the beginning of one's inquiry. Furthermore, even if the True Mystery is shown, this does not mean that the finite world of phenomena is extinguished. If that were the case, then the meaning of the True Mystery would also be lost. Thus, the True Mystery must have a two-layered structure: it is both the beginning point of the inquiry into the mysterious as well as its ultimate point. In other words, if one were able to see the world of phenomena just as it is, that would be the True Mystery. Enryō makes this clear in the following way:

> Looking around, this naturally gives rise to a kind of lofty, deep, and subtle sentiment. This is coming into contact with the light of the great mysterious Ideal [理想の大怪物]. If one then finally comes to pierce this mind, its true form would be finally revealed. One would at last gaze upon the boundlessness of the mind-heaven [心天] and the ideal single circle of the harvest moon, and see

> that all of the one great world is standing in spiritual divine light. Then, for the first time, one would understand that this world is the world of the Ideal. If one looks upon the myriad phenomena once having known this world of the Ideal, one understands everything as the true reflection and the true form of the Ideal, from the cry of a bird to a beautiful face that is like a flower. This is the so-called philosophical awakening to the Way. (16:25)

What Enryō is clearly communicating in this metaphor-filled passage is the "philosophical awakening to the Way." Enryō just says to directly "observe!" If one sees the world and is struck with a "lofty, deep, and subtle sentiment," this is coming into contact with the True Mystery that is the "great mysterious Ideal." This world is, as it is, the "world of the Ideal." It is not difficult to see that this Ideal is the same as the Principle and Suchness; after the above passage Enryō immediately states that all things of matter and mind are phenomena, and that the relationship of the essence to phenomena is "like shadow and a form—they cannot be separated" (16:25). Furthermore, he emphasizes that "*yōkai* research's goal is showing this Principle to people. This is the aforementioned revealing of the True Mystery by doing away with provisional mysteries." (16:25) He then states that this is the "philosophical awakening to the Way." If people become able to "observe" the world, they have reached the ending point of *yōkai* research. The reason why "observing" the world is important is that the *yōkai* people normally believe in are not true *yōkai*, and for Enryō "the only thing that can reveal [the true form of such] *yōkai* is the Genuine Yōkai" (16:84). In other words, if one observes the world of phenomena based on knowledge of the True Mystery, one can say that this world is the True Mystery. If that is the case, what type of method is there for "observing"? Enryō points to the possibilities of *zazen* 座禅 (seated meditation) and the meditation of contemplating phenomena (16:84), however, in my research for this paper. I have been unable to find any concrete statements besides the one below, which instructs the readers to quiet their heart and observe directly:

> If one directly wants to see this *yōkai*, one should dispel false *yōkai*, wait for the middle of the night when everything is calm, and must perceive the moonlight of truth that arises at the bottom of one's good heart. (16:85)

This approach of Enryō to the True Mystery can appropriately be called "direct knowledge" 直接知.[12] This is because it is knowing the given reality—things as they are—dir-

12 NISHITANI Keiji 西谷啓治 says the following regarding direct knowledge: "The orientation that directly knows a given fact as a fact and instead of progressing to a logical understanding separated from direct knowledge deepens such deep knowledge itself as it is—can this not be thought of as being the

ectly, and deepening one's knowledge itself as this reality. Up until this point, we have focused on the "Introduction" and "Overview" of *Lectures on Yōkai Studies* and examined the structure of the True Mystery discussed therein. The True Mystery is simultaneously (1) a category of classification for *yōkai*, (2) something in the depths of provisional mysteries that is the ultimate point of knowledge and emotions which inquire into the unknowable, and (3) direct knowledge itself.

6. Conclusion

If it is the case that the True Mystery has the structure I outlined above, the structural correspondence between it and that of Enryō's philosophical works (*Epitome of Philosophy* and *Prolegomena*) can now be summarized. The structure of Enryō's philosophy is extremely simple. He holds the three segmented categories Matter, Mind, and Principle / Suchness as well as their interrelationship to be perspectives, and presents them within a development structure of knowledge. In *Lectures on Yōkai Studies*, matter and mind fall into the category of "provisional mysteries" and Suchness is reconstructed as the True Mystery. On top of this, "false mysteries" and "mistaken mysteries," which are connected to the fabrications and errors of humans, are added. Furthermore, the True Mystery is explained as being (1) a category for classifying *yōkai* phenomena, (2) the ultimate point of the inquiry into the unknowable, and (3) direct knowledge. The True Mystery is both the goal of elucidating *yōkai* phenomena as well as its starting point. It is certainly clear by now that Enryō's Yōkai Studies is a very philosophical enterprise.

The True Mystery is not the mystery of truth that cannot be explained no matter how much human knowledge progresses, as other research would have it. Rather, as the direct source of knowledge it is the basis of knowing, while it is also the final point of knowledge. Furthermore, the development of the emotions and knowledge of humankind is that which mediates the True Mystery's nature as a source and as an aim. The reason that the True Mystery has been difficult to understand for researchers of *yōkai* culture who engage in studies of Enryō's thought is because it has this kind of dual structure. What kind of guidance can an analysis of this True Mystery offer *yōkai* research? I believe it lies in the perspectival nature of knowledge in Enryō's Yōkai Studies. In other words, Enryō does not absolutize any kind of perspective that elucidates *yōkai*, such as material or psychological ones. Rather, he thought that *yōkai* phe-

path to Truth in its own way?" NISHITANI Keiji.「般若と空」[Wisdom and emptiness], in vol. 1 of『西谷啓治著作集』[Collected works of Nishitani Keiji] (昭文社, 1987), 86.

nomena should be made clear in terms of the interrelated nature of these perspectives. Furthermore, today's research can also learn from Enryō's consistent use as the basis of his research a definition of *yōkai* that sees them as "phenomena" and does narrowly define them as concrete essences or images that exist on the level of representations. Today, with *yōkai* research thriving in ethnology and cultural anthropology while they tend toward segmentation, Yōkai Studies, which developed as a philosophy that makes clear the basis of other fields of study, should not only consult this research, but also be forged into an academic endeavor that can be part of a process of mutual exchange between itself and these fields. I believe that this will help to continue Enryō's Yōkai Studies.

International Inoue Enryo Research 2 (2014): 119–155
© 2014 by International Association for Inoue Enryo Research
ISSN 2187-7459

INOUE ENRYO'S MYSTERY STUDIES

MIURA Setsuo 三浦節夫

1. "A Pleasurable Pastime"

INOUE Enryō 井上円了 (1858–1919) was born at the end of the Tokugawa era and passed away in the middle of the Taishō period. Well known among his main achievements are the foundation of the Philosophy Academy 哲学館 (predecessor of present Toyo University), the dissemination of philosophy, the modernization of Buddhism, the establishment of the Temple Garden of Philosophy 哲学堂公園 (located in Nakano District 中野区, Tokyo), his nationwide lecture tours for the purpose of improving national morals, and his proposal of Mystery Studies 妖怪学 (*yōkai gaku*). Although individual research on each of these topics exists, no comprehensive research had been conducted before 1978. Since then Toyo University started comprehensive research on its founder by

0 The original Japanese article is an enlarged version of「井上円了と妖怪学の誕生」[Inoue Enryō and the birth of Mystery Studies] published in IS 21: 464–493. The author MIURA Setsuo 三浦節夫 is professor of Toyo University, editor of the *Annual Report of the Inoue Enryo Center*『井上円了センター年報』and vice president of the International Association for Inoue Enryo Research. The translation was done by Agustín JACINTO Z. and KAMBE Tamiyo 神部多美代, revised and edited by Rainer SCHULZER and Robert HUGHES.

collecting basic materials. This research, first carried out by a research group, continues today at the Inoue Enryo Memorial Academic Center.

The current state of research into Enryō's Mystery Studies is that, except for some attention in folklore studies, the Mystery Studies have passed largely unnoticed. One reason for this lack of interest lies in the low esteem held for Enryō's Mystery Studies after their first proposal during the middle of the Meiji era. This lack of appreciation is obvious in the collection of memorial essays *Master Inoue Enryō*『井上円了先生』, published one year after his death. The number of contributors was 164, but the number of those who mention Mystery Studies does not reach ten percent. Almost no one refers to these studies in detail. This demonstrates that few of Enryō's contemporaries were aware of the important place Mystery Studies held in his life.

Among the references to Mystery Studies in the memorial essays, two perspectives are noteworthy. The first is the view of INOUE Tetsujirō 井上哲次郎, who was considered a leading authority in philosophical circles in Japan at that time. INOUE Tetsujirō wrote,

> Doctor Inoue Enryō was a prominent scholar in our country. He was active from the years of the Meiji era up to the Taishō era, but I think that the major part of his activity was carried out during the Meiji era. Moreover, it seems that he was most active in the middle of the Meiji period.[1]

As Enryō's masterpieces, INOUE Tetsujirō mentions first of all the *Prolegomena to a Living Discourse on Buddhism*『仏教活論序論』but also *Non-Orthodox Philosophy*『外道哲学』. About the *Lectures on Mystery Studies*『妖怪学講義』he says the following:

> And, as everybody knows, the doctor [i.e. Enryō] deeply investigated mysteries [妖怪], and published his Lectures on Mystery Studies, for which he has been applauded broadly in society. In this book he says that mysteries are superstitions, and he employed his full strength to eradicate those mysteries. However, among the general public there are many people who like enigmatic things [不思議なこと]. It seems that [his Mystery Studies] have been received with interest and were welcomed in the countryside.

INOUE Tetsujirō recognizes INOUE Enryō as a "scholar" and says that the *Lectures on the Mystery Studies* have received the "applause of society." However, he does not evaluate them positively as an academic endeavor.

1 INOUE Tetsujirō 井上哲次郎.「井上円了博士」[Dr. Inoue Enryō], in『井上円了先生』[Master Inoue Enryō] (Tokyo: 東洋大学校友会, 1919), 140.

The second noteworthy text is from MIYAKE Setsurei 三宅雪嶺 who was a famous critic. He takes the same stand as INOUE Tetsujirō. MIYAKE Setsurei was senior to Enryō as a student of philosophy at the Faculty of Letters at Tokyo University. He knew Enryō's life well and made the following comment on the Mystery Studies:[2]

> Still at school [Enryō] already had become involved in the constitution of the Philosophical Society and immediately upon graduation dedicated himself to writing *Living Discourse on Buddhism*. Then he established the Philosophy Academy, founded the Philosophical Publishing House [哲学書院], and participated in publishing the journal *The Japanese* [日本人]. In this manner, on the one hand, he continued to try to establish himself as a pure scholar through the publication of books such as *Living Discourse on Buddhism*, and on the other, he intended to renew Buddhism and be active in society. He still had not decided in which of these two directions he would advance. […] However, apart from writing *Living Discourse on Buddhism*, he started the Philosophy Academy, and because he was busy in its administration, […] he could not use his strength for writing. The Philosophy Publishing House that he had started with much effort was not going well either […]. Furthermore, not being able to abandon the idea of writing books, it was very difficult for him to undertake everything he had planned early on. Trying to realize as much as he could, he became engaged in Mystery Studies Research. This was also research he had started as a university student and it was to some extent related to religious thought. We must say that at this time he began putting a comparatively great effort into it. Whatever his intention was, *Living Discourse on Buddhism* remained unfinished, and he put his energy into the *Recorded Lectures on Mystery Studies*. In the same way, although he had not yet completed the administration of the Philosophy Academy, he put his energy into the construction of the Temple Garden of Philosophy. […] Be it *Living Discourse on Buddhism* or the Philosophy Academy, for the sake of society or civilization, it seems as if he sacrificed himself for [his projects]. Although his dedication did not disappear completely, the Mystery Studies and the Philosophy Hall were seemingly flavored pleasurable pastimes [趣味道楽]. This tendency for individual pursuits increased with his age.

MIYAKE Setsurei's viewpoint is clearer than INOUE Tetsujirō's. He characterizes Enryō's Mystery Studies as "pleasurable pastime" and "individual matter." The perspectives of the two scholars INOUE Tetsujirō and MIYAKE Setsurei seemingly continue to the present day. In contrast to widespread general appeal, the Mystery Studies did not

2 MIYAKE Setsurei 三宅雪嶺. [without title], in『井上円了先生』[Master Inoue Enryō] (Tokyo: 東洋大学校友会, 1919), 204–206.

garner academic attention. There are many points that have not yet been touched upon in the research about Enryō's Mystery Studies. Here, I want to introduce the basic materials and give an account of their beginnings and development. All of Enryō's works related to Mystery Studies have been included and republished in volumes 16 to 21 of the *Inoue Enryō Selected Writings*『井上円了選集』.[3]

2. Enryo's Early Education

Enryō did not write an autobiography. In his words, "people bequeath what they have to bequeath. I always advocated my principle to bequeath that I have nothing to bequeath. Even though some people asked for an autobiography, I did not respond."[4] However, there are three passages in his writings that touch upon the process through which he became involved in Mystery Studies. Let us examine them in chronological order. The first is found in his *Dark Tales of Mysteries*『妖怪玄談』of 1887. He says,

> As a child I liked to hear about mysteries, and with the passing of time I wanted to investigate their reasons [理]. The collection of occurrences has already taken me five years up to now. (19:15)

The next text is found in "A Fragment of Mystery Studies"「妖怪学一斑」published in July, 1891 in the magazine *Education Report*『教育報知』. Here, Enryō expresses clearly that the idea of taking up mysteries as a research object was inspired by psychology.

> Although it is said that academia nowadays has advanced, its extent is extremely narrow. Like in the case of mysteries, they have been investigated to some degree by psychology, but have not yet become a science on their own. Scholars are busy after all and really have no time for this. However, this came to my mind while I was studying psychology […]. If mysteries are thoroughly investigated, I am sure they can also become a science on their own. (21:395–96)

In his *Lectures on Mystery Studies*『妖怪学講義』of 1893 he moreover writes,

3 INOUE Enryō 井上円了.『井上円了選集』[Inoue Enryō selected writings] (Toyo University, 1987–2004), vols. 16–21. Reprint as『妖怪学全集』[Collected works on Mystery Studies], 6 vols. (柏書房刊, 2001).

4 INOUE Enryō 井上円了.「信仰告白に関して来歴の一端を述ぶ」[Part of my biography concerning a confession of faith," first part of appendix in『活仏教』[Living Buddhism] (丙午出版社, 1912), 243. The author takes「我以無伝為伝」to be a misprint of「我以無伝不伝」.

> Altogether, it has now been ten years that I started with Mystery Studies. I began in the Summer of 1884. Later, I argued for the need of academic research [on mysteries] and proposed the establishment of a research center within Tokyo University. At this time, I invited colleagues and founded the Enigma Research Society [不思議研究会] in the university. (16:31–32)

Each of these three texts emphasizes different things. But put together, they give us the conditions, motives and actions that led Enryō to Mystery Studies covering the time from his childhood to his student years at Tokyo University. Let us examine this timespan according to the following chronological table.[5]

1858 INOUE Enryō is born in Jikō Temple 慈光寺 as the eldest son located in present Koshiji Town 越路町 in Santō County 三島郡 of Niigata Prefecture. His family temple belongs to the Ōtani Branch 大谷派 (Higashi Hongan Temple 東本願寺) of True School 真宗 Buddhism.

1868 He learns Chinese literature in the nearby school of ISHIGURO Tadanori 石黒忠悳, a doctor of Western medicine. After this, he proceeds to study Chinese classics for two years under KIMURA Donsō 木村鈍叟, a Confucian scholar of the old Nagaoka Domain 長岡藩.

1871 He is ordained as a priest of the Higashi Hongan Temple.

1874 He enters the First Niigata Branch School 新潟学校第一分校 (former Nagaoka School of Western Studies) and learns Western subjects and mathematics. After Enryō had studied there for two years, the school was again renamed becoming Nagaoka School. At that time, he becomes a teaching assistant to read Chinese.

1877 He is selected as a student of the English Teacher School of Higashi Hongan Temple in Kyoto. After studying for approximately six months, the headquarters of his sect grants him a scholarship and sends him to the new capital.

1878 He is accepted as a second-year student at the Preparatory School of Tokyo University 東京大学予備門.

5 For further details, see『東洋大学百年史』[Centennial history of Toyo University] 8 vols. (1988–1995), *Tsūshi* 1; and TAKAGI Hiroo 高木宏夫, MIURA Setsuo 三浦節夫.『井上円了の教育理念』(Toyo University, 2013). Translation by MIYAUCHI Atsuo 宮内敦夫. *The Educational Principles of Enryo Inoue* (Toyo University, 2012).

1881 He enters the Philosophy Department of the Faculty of Letters of Tokyo University.

1884 During his studies, he establishes the Philosophical Society 哲学会.

1885 He graduates from Tokyo University.

Enryō himself reported, "When I was a child I liked to hear about mysteries." Therefore, when examining his interest in mysteries, we first have to mention the circumstances of his early education. Echigo 越後, the area in which he was born, is part of Japan's snow region. Through works such as *Strange Stories from Hokuetsu*『北越奇談』and *Snow Records of Hokuetsu*『北越雪譜』we know that there existed many strange things and stories about monsters and mysteries. Moreover, a temple is a place connecting human beings to life and death. It is an environment in which the after-world tends to become a topic of conversation (i.e., popular beliefs and customs concerning apparitions, ghosts and the like). It is conceivable that these were circumstances in which an interest for mysteries develops. However, Enryō's home was a temple of True Pure Land Buddhism. The sect's founder Shinran 親鸞 expressed in his *Japanese Hymns of the Dharma Ages*『正像末和讃』, "Deplorable are the worldly ways of choosing good times and fortunate days, adoring the gods of heaven and the lords of earth, carrying out divination rites."[6] There is a critical perspective on customs and superstitions in Shinran's teachings. It is therefore possible that this was the point of departure for Enryō's Mystery Studies.[7] However, due to differences in character, individuals react differently in similar circumstances. About his character Enryō says the following:

> While I was in my home county, I did not play with the children from my village. […] I went out to the rivers and mountains, and seeing that the plants and trees grow thick and tall, and that the running water calmly passes never to return, deep in my heart I felt this was strange. And I returned home to think about the reason. If, thinking about it, I could not reach [any conclusion], I lost myself in a daze. And when I fortunately happened to find the reason, I smiled

6 「正像末和讃」[Japanese hymns of the true, sembling, and degenerating [ages]], in『真宗聖典』[Holy scriptures of the True School] (Kyoto: 法蔵館), 568. Translation "Hymns of the Dharma-ages," in *The Collected Works of Shinran* (Kyoto: Jodo Shinshu Higashi Hongwanji-ha, 1997), vol. 1: 422. Hymn 101: "How lamentable it is that monks and laypeople / Select 'fortunate times' and 'auspicious days', / And paying homage to gods of the heavens and earth, / Engage in divination and rituals of worship."

7 This was suggested by Tokiwa Daijō 常盤大定.「故井上円了博士」[In memoriam of Dr. Inoue Enryō] , in『井上円了先生』(see note 2), 306.

> and reached a satisfied condition. […] Ordinary people see the outward form of things and do not question the true reason that is embedded behind those forms. I just thought about the reasons without reflecting on their outward forms. This is why I have a feeling that is different from that of other people, and this is why I cannot have the same pleasures as the multitude. (Prolegomena, 3:332–333)

Enryō did not loose this character in his later years as TANAKA Jiroku 田中治六 tells us,

> because [our] teacher was privileged with force of concentration, when his attention was wholeheartedly engaged in thinking about something, even a noise near him was not a hindrance. Even though someone talked to him, it was as if he did not hear at all and did not answer. Each time his wife saw this condition of concentration, she said 'This brooding has started again!'.[8]

In *The True Nature of Specters*『おばけの正体』Enryō recounts that he was approximately ten years of age when he encountered a "paper wall ghost" 障子の幽霊 and when fifteen or sixteen when he heard "ghostly footsteps" 幽霊の足音. We can assume that from early on he had a character that sought to explain such experiences in a rational manner. As he himself admitted about these experiences, "grown up I endeavored to investigate their reasons."

The circumstances were also such that Enryō was not to remain just an amateur at mysteries. In the order of the True School, the eldest son of a temple priest was regarded as the "heir candidate" 候補衆徒 and successor to the ministry. In a general sense, the priest was an intellectual leader and a man of influence in his local community. He was expected to have appropriate opinions and thoughts as well as understand people to offer spiritual guidance. The fact that Enryō came to pursue Mystery Studies seems to have been born from this environment. However, he did not become an 'advocate' of Mystery Studies from this alone.

3. "No Longer the Old Japan"

From Enryō's biographical account in the *Prolegomena,* we know his boyhood views on Buddhism and his home temple immediately after the Meiji Restoration.

8 TANAKA Jiroku 田中治六.「井上先生の性格」[The character of master Inoue] in『井上円了先生』(see note 2), 184.

> Originally, I was born in a Buddhist home and socialized inside its gates [仏門]. And even though before the Restoration I received a completely Buddhist education. Silently in my heart, I knew that there was no truth in Buddhism. Having shaved my head, with a rosary in my hand, I felt ashamed before the wordly people. Day and night I could not stop the desire to abandon as quickly as possible the [Buddhist] Gate [門] and go out into the common world. (3: 336)

The reason Enryō gave for his desire was, "Buddhism is practiced among foolish ordinary people. Being transmitted by the hands of bigot priests, there are many perverse customs. When seen from the outside, it cannot escape being labeled a savage doctrine." (3:328) This kind of view was identical with the view of society at the time. The following mock verse reflects the common view:

> things unnecessary like
> bows and arrows, [swords] long and short, tea utensils
> priests, mountain ascetics, and officials.

Enryō's critical view reflects the change in zeitgeist from the Edo to the Meiji period. In the first, place it should be seen as a result of education and learning. Particularly the school of ISHIGURO Tadanori 石黒忠悳 (1845–1941), where Enryō's studies began, induced in him an intellectual curiosity and a concern for the future of Japan and the Western world. Ishiguro was a physician who had learned both medicine and Western learning at a medical school in Edo. Belonging to a highly intellectual world, Ishiguro might have influenced Enryō.[9]

Enryō moreover attended a School of Western Learning at the age of sixteen. This brought about a great change in his attitude towards Buddhism and its temples. Enryō made records of the studies and readings during his youth. Among the 108 volumes of Chinese, Japanese and Western books listed, we also find books by FUKUZAWA Yukichi 福沢諭吉, who is said to have greatly influenced the youth at that time. Between 1869 and 1872, Enryō read Fukuzawa's *Things Western*『西洋事情』in three volumes, in 1873 *All Countries of the World*『世界国尽』and *An Encouragement of Learning*『学問勧』and in 1874, *Junior Book of Ethics*『童蒙教草』and *Illustrated Explication of the Physical Sciences*『窮理図解』—all of them best-sellers.[10] These books "in a word, are introduc-

9 ISHIGURO Tadanori later became medical Inspector General in the Army, and was also the head of the Japan Red Cross.

10 Enryō's childhood study records are reprinted in *Centennial History of Toyo University* (see note 5), *Shiryō* I, bk. 1: 6–8. The titles of the books are given according to Enryō's records.

tions to Western civilization" and belong to an epoch in which Fukuzawa "as an author was very forceful and as a researcher with utmost willingness made efforts to absorb and accumulate the most recent Western knowledge and thought."[11] It is very likely that the writings of Fukuzawa influenced the thinking and outlook of young Enryō.

In 1876, when Enryō was eighteen years old, he recorded the circumstances of the opening ceremony of the Nagaoka School. On the margin of his own "Congratulatory Speech," he noted: "Today Japan is no longer the Japan of the bygone era."[12] Enryō regarded Buddhism and mysteries as relics of old Japan. At the same time while in Nagaoka School, he studied and compared Confucianism, Buddhism, and Christianity. He considered "none of the teachings and theories of old Japan as credible truth any longer" (*Prolegomena*, 3:337) and looked for a new understanding of the world. However, it is likely that his childhood interest in mysteries ("When I was a child I liked to hear about mysteries.") to some extent remained blurred in his consciousness.

4. Japan's Civilization and Mystery Studies

In 1877, Enryō was selected to become a student at the Teacher School of the Higashi Hongan Temple in Kyoto. This was a great turning point in his life. The Ōtani Branch of the True School that managed 10,000 temples and had one million parishioner families, founded this teacher school as a response to civilization and enlightenment in Japan in order to educate the elite for this new age. Shortly after, Enryō was selected as the first student to advance on a stipend to the newly founded Tokyo University. The acquisition of the most advanced knowledge, triggered Enryō's interest in the problems of Buddhism and Mystery Studies from a new perspective. What follows next is an account of Enryō's studies at Japan's first university.

During Enryō's three years of study at the Preparatory School of Tokyo University, the curriculum included: English, Chinese literature, mathematics, physics, chemistry, biology, botany, zoology, geography, history, political economy, and drawing. In his first year in the Philosophy Department of the Faculty of Letters, he studied Japanese literature, Chinese literature, history of England and France (using François P. G. GUIZOT's *General History of Civilization in Europe*), English (language and literature), logic, general law, and the German language. In his second year he studied Oriental

11 TOMITA Masafumi 富田正文.『考証福沢諭吉』[Philology of Fukuzawa Yukichi] (岩波書店, 1992), vol. 1: 400.

12 Reprinted in the collection of source materials「長岡学校開業一条」[A Chapter in the founding of Nagaoka School], *The Study of Inoue Enryo*『井上円了研究』7 (1997): 169.

philosophy, Western philosophy with Ernest F. FENOLLOSA (reading Herbert SPENCER's *Social Statics*, Lewis H. MORGAN's *Ancient Society*, and Kantian philosophy using Albert SCHWEGLER's *History of Philosophy*), Western philosophy with TOYAMA Masakazu 外山正一 (reading Alexander BAIN's *Psychology*; William CARPENTER's *Principles of Mental Physiology*; Herbert SPENCER's *First Principles*), history, Japanese literature, Chinese literature, English literature, and German. In his third year he studied Chinese philosophy, Indian philosophy, Western philosophy (from Kant to Hegel; Hegel's *Logic*), physiology, Japanese literature, Chinese literature, and German. Due to the absence of a university calendar for the academic year 1884 / 1885, Enryō's exact curriculum during his fourth year cannot be known. It likely included courses on Oriental studies (Indian and Chinese), psychology, Western philosophy (ethics and aesthetics), Chinese literature, and a graduation thesis.[13]

The *Lectures on Mystery Studies* in which Enryō compiled his complete mystery research consisted of the following parts: general theory, scientific section, medical section, genuine philosophy section, psychological section, religion studies section, education studies section, and a miscellaneous section. Looking at this list of content, we can understand that the knowledge Enryō acquired at university became the basis of his research about mysteries. The seven years of education at the Preparatory School and the Philosophy Department of the Tokyo University led to a broadening of Enryō's views and ways of thinking. About Buddhism, for example, he stated the following:

> Having already discovered the bright moon of truth within the world of philosophy, I reconsidered the other ancient teachings [Confucianism, Buddhism, Christianity]. […] I realized that only Buddhist theories were consistent with philosophy. […] Who would have thought that the truths reached through the investigation of several millenniums in Europe were already present from an early antiquity, three thousand years ago, in the East. […] It was here that I first abandoned my long-cherished intention of founding a new religion and finally decided to reform Buddhism in order to make it into the religion of an enlightened world. Really, this happened in 1885. (Prolegomena, 3:337)

While studying psychology, Enryō also developed a new interest in mysteries. "Modern Japanese psychology had no relationship at all to the knowledge of man or the psychology contained in traditional Buddhism, Confucianism, or in the Heart Learning of Ishida Baigan [石田梅岩]." It started out with "the introduction of modern science from

13 This summary is based on *Centennial History of Toyo University* (see note 5), *Tsūshi* I: 42–45.

Europe."[14] Enryō was someone who very early noticed the importance of psychology. About the significance of research into mysteries he says,

> At the present time people everywhere, eight or nine out of ten, blindly believe in mysteries not knowing what the reason is; in the last instance, they cannot escape being savages. This is due, on the one hand, to their lack of education and, on the other, to the fact that there has been no one who examines mysteries. This is what I feel and it is my desire to bring about a rational explanation of mysteries in order to eradicate people's superstitions, so that they are not the opposite of civilized people.[15]

Enryō's new interest in Buddhism and mysteries reflected the problems of Japan around 1887. Fukuzawa, in his text "The Benefits of Technological Civilization are Nothing Private," characterized the condition of Japan thirty years after the arrival of Commodore Matthew C. Perry and the opening of the country as follows: "[W]hat has brought about a surprising change of our world" are the effects of a "civilization of material [有形] things" such as the telegraph, the post, railroads, and trains. The effects and influence of the civilization of the "non-material" 無形 equally originating in the West, such as learning, education, and politics, are not yet sufficient.[16] The same opinion is also expressed by Enryō who thought, "The Meiji Restoration in our country has been accomplished only half way. The other half has not been carried out. Material and technological civilization has already arrived, but non-material and mental civilization has not."[17]

Conscious of this situation, Enryō envisaging a reform of the Japanese mind started social activities towards this end. He proposed two methods for achieving it. The first was to establish a school for the education of youth and the second was to animate the public through the publication of books. Concerning the second method, he said that the great writers of the past "must be our teachers, friends and models." He mentions Shaku Gyōnen 釈凝然 for Buddhism, HAYASHI Razan 林羅山 for Confucianism, and HIRATA Atsutane 平田篤胤 for Shintoism. To these he added FUKUZAWA Yukichi as a

14 Historical Research Section of Society for Scientific Research of Psychology 心理科学研究会歴史研究部会, ed.『日本心理学史の研究』[Research about the history of psychology in Japan]. (法政出版, 1998), 1. Enryō's works related to the spread of psychology in Japan are『通信教授 心理学』[Correspondence course. Psychology],『心理摘要』[Synopsis of psychology],『東洋心理学』[Oriental psychology],『仏教心理学』[Buddhist psychology], and『心理療法』[Psychotherapy] reprinted in IS 9–10.

15 INOUE Enryō 井上円了.『通信教授 心理学』[Correspondence course. Psychology], IS 9: 289.

16 FUKUZAWA Yukichi 福沢諭吉.「文明の利器に私なきや」[The benefits of technological civilization are nothing private], in vol. 11 of Keiō Gijuku 慶応義塾, ed.『福沢諭吉全集』[Complete works of Fukuzawa Yukichi] (Tokyo: 岩波書店, 1970), 452.

17 INOUE Enryō 井上円了.「能州巡回報告演説」[Speech reporting about my travels in Nōtō], IS 12: 112.

modern westernizer and said, "I greatly respect Mr. Fukuzawa for his sharp sightedness [活眼] in digesting European civilization in a way that its appeal could be appreciated by ordinary society. […] I took him as my model in spreading philosophy among the people."[18]

Enryō, with a new mindset, graduated from Tokyo University in 1884. However, he did not return to the religious order in Kyoto that had dispatched him, nor did he choose a career as a government official. Instead, he became a private citizen like Fukuzawa and dedicated himself to the enlightenment of Japanese society and the reform of the Japanese mentality by applying and spreading academic knowledge under his motto "Protection of Country and Love of Truth" 護国愛理. He wrote the best-seller *Prolegomena to a Living Discourse on Buddhism* which provided the basis for the modernization of Buddhism and established the Philosophy Academy as an educational institution. Then he addressed the problem of superstitions believed by the masses. Let us now concretely examine the manner in which he approached the problem and developed it into his Mystery Studies.

5. From Enigma Research to Mystery Studies

According to the *Lectures on Mystery Studies,* the period in which Enryō began his project was "the summer of 1884." At this time he was a 26 year old fourth-year student of Tokyo University. In 1884, Enryō accomplished several things: in January he initiated the Philosophical Society 哲学会, of which he became a central member; in March he began a series of articles in the *Journal of the Missionary Society*『令知会雑誌』about the "Essentials of Philosophy"「哲学要領」which mark the beginning of historical writing about Western philosophy in Japan; in October he started another series of articles titled "Are there Reasons for Repudiating Christianity?"「耶蘇教を排するは理論にあるか」published in the Buddhist newspaper *New Journal for Enlightened Teaching*『明教新誌』.[19] These projects were the early beginnings of Enryō's later social activities.

MITSUKURI Genpachi 箕作元八 recorded in 1885 in his article "Research about the Strange Enigmatic"「奇怪不思議ノ研究」that mystery research also started at the same

18 INOUE Enryō 井上円了.「漢字存廃問題に就て」[Concerning the problem of continuance or discontinuance of the Chinese script], in『甫水論集』[Hosui collection of papers] (博文館, 1902), 359–362.

19 The series in『令知会雑誌』[Journal of the missionary society] was later published as『哲学要領』. The series in『明教新誌』[New journal for enlightened teaching] (previously『教会新聞』[Newspaper of the teaching society]) was later published as『真理金針』[Golden needle of truth].

time.[20] MITSUKURI Genpachi, who was a pioneer of Western historiography in Japan, introduced in his article the study of strange phenomena pursued by the Psychical Society in England. After establishing the need for such research in Japan, he wrote, "Even though in the past I heard that Mr. Inoue Enryō of our university planned to study strange phenomena [奇怪], he still has not published anything and we cannot know what results he will obtain." Although we do not know about Enryō's investigations at that time in detail, it is thus certain that he had planned his research into the strange and enigmatic in 1884 or at the beginning of 1885.

As the foundation of the Philosophical Society in 1884 indicates, this period belongs to the onset of academic activity in Japan. In order to promote mystery research, Enryō organized the Enigma Research Society 不思議研究会, which began January 24, 1886. The records of this Society are described in abbreviated form in the *Lectures on Mystery Studies*. The original text from Enryō's notes is given below:

> *Enigma Research Society*
> *First meeting*. Convened on the fourth Sunday of January (the 24th) in the conference room of Tokyo University; following a discussion, the rules for research and for membership in the Society were determined.
> The same day the following members were decided:
> Miyake Yūjirō [三宅雄二郎], Tanakadate Aikitsu [田中館愛橘], Mitsukuri Genpachi [箕作元八], Yoshitake Einoshin [吉武栄之進], Inoue Enryō [井上円了], Tsubouchi Jirō [坪井次郎], Tsuboi Shōgorō [坪井正五郎], Sawai Yasushi [沢井廉], Fukuya Umetarō [福家梅太郎], Tanahashi Ichirō [棚橋一郎].
> The rules are written elsewhere.
> *Second meeting*. Convened at the same place on February 28.
> Rule twelve was revised.
> There was a lecture by Mr. Tsuboi Jirō and a report by Mr. Sawai Yasushi.
> The same day it was decided to include the following two persons as members of the Society:
> Satō Yūtarō [佐藤勇太郎], Tsubouchi Yūzō [坪内勇蔵]
> *Third meeting*. Convened at the same place on March 28.
> Mr. Inoue Enryō made a first presentation on the theory of dreams.[21]

In this manner, the Enigma Research Society began. The records moreover indicate that a membership fee of "50 Sen per year" was collected. Then, as Enryō wrote, "For a long time I was ill and could not carry out any administrative work. Finally, the Society

20 MIZUKURI Genpachi 箕作元八.「奇怪不思議ノ研究」[Research about the bizarre enigmatic],『東洋学芸雑誌』[Journal of oriental literature and arts] 24 (March 1885): 33–38.

21 Preserved at the Inoue Enryo Memorial Academic Center. Italics added by the editor.

was adjourned" (16:32). After the third convention, the Society ended without further meetings. However, Enryō's individual research did not end here. Four months later, in July, Enryō published the following announcement in the *Journal of the Missionary Society*:

> There are many things in the world that people call mysterious or enigmatic [妖怪不思議]. Ordinarily, they end up being made into gods or devils. Even though it is difficult to determine whether this is the case or not. [These phenomena] are simply taken as deeds of gods or devils [魔神], about whom, today, we do not yet even know if they exist or not. Moreover, not [even] to ask what mysteries are, cannot in any way be the conduct of a scholar. Therefore, in the free time of my daily schedule I investigate what [these phenomena] are. I try to ascertain whether they really are gods or devils, or whether there are grounds to consider them differently from the viewpoint of natural science or psychology. If there is reason to think of them from the viewpoint of psychology, then not only a comparison with Buddhist mind-only theory would be worthwhile, but also a demonstration of varieties of consciousness-only philosophy would be of great benefit. This is why I ask the fellows of the Missionary Society, to give, if possible, detailed reports about the most credible instances of the items listed below:
> Ghosts, foxes and tanukis [狐狸], strange dreams, reincarnations, coincidences [偶合], prophesies [予言], monsters [怪物], witchcraft [幻術], insanity, and so on.[22]

As can be seen from this announcement, Enryō's Mystery Studies from the beginning included a wide range of matters from ghosts to insanity. In order to collect materials, he asked the readers of journals or magazines to contribute to the investigation by reporting about mysterious events.[23] Enryō continued this kind of investigation until later times. If we look at the *Catalog of Books and Articles related to Mystery Studies*「妖怪学関係著作論文目録」, we can follow the process how the collection of material and the research on mysteries developed (21:669–688). The first article in the bibliography is "Discussing [the Book of] Changes"「易ヲ論ス」which was published in the *Grove of Academic Endeavor*『学芸志林』on July 25, 1885. This was was followed by "Table-Turning Talk"「こっくり様ノ話」published in the *Journal of the Philosophical Societ*『哲学会雑誌』on February 5, 1887. Hereafter, he continued writing books, papers and reports on this theme until his death in 1919.

22 『令知会雑誌』[Journal of the missionary society] (July 21, 1886): 46–47.

23 Such announcements were published in『哲学会雑誌』[Journal of the philosophical society] on December 5, 1887;『通信教授 心理学』[Correspondence course. Psychology] (普及舎, December 1889);『哲学館講義録』[Philosophy Academy lecture records], 1st period, 3rd year (February 18, 1890).

As previously mentioned, Enryō from the beginning, researched a wide range of phenomena. However, he did not use the term "mystery" 妖怪 in the beginning. If we look through the above-mentioned catalog for changes in terminology, we find that for the research group of 1886, Enryō was using "enigma" 不思議. The terminological change from "enigma research" to "mystery research," and then to "mystery studies" evidence the development of his research. In "Table-Turning Talk" he used the terms "mysterious thing" 妖怪物 and "mysterious spirit" 妖怪の霊 in the following way: "Kokkuri [table-turning], written [phonetically with the characters for] "foxy racoon-dog" [狐狗狸], is a mysterious thing like a fox or a racoon-dog [*tanuki*], that haunts according to a certain setup. [...] When we ask Sir Kokkuri to come […] we are calling a mysterious spirit that exists in another place."[24] In "Psychology (Application and Explanation of Mysteries)"「心理学（応用并妖怪説明）」dated January 18, 1888 Enryō uses the term "mysterious enigmatic" 妖怪不思議 and defines it as follows:

> What are mysteries? What I call mysteries are occurrences and phenomena which are strange and different, and which cannot be explained by way of usual reasoning. This means that they cannot be explained with the normal laws of the manifold objects and unlimited phenomena: they belong outside the laws of reason. In other words, they cannot be comprehended and known [思議了知] by usual reasoning and thinking. This is why they are called 'incomprehensible' [or 'enigmatic' 不思議]. I also join these two names and speak of 'mysterious enigmatic.' However, discussing the terms in detail, it should be known that my use of the term 'mystery' [妖怪] is wider than the ordinary meaning [of monster, phantom, etc.]. And my use of the term 'enigma' [不思議] is somewhat more restricted than the meaning of its ideograms.[25]

In his text, Enryō distinguishes "mystery" and "enigma" and sums them up in the composite "mysterious enigmatic." This terminology appears also in the lecture "General Theory of Mysteries"「妖怪総論」of 1890. "What I call mysteries, in a wide sense can also be termed the mysterious enigmatic."[26] Accordingly, this usage did not change until 1890. In the title of "A Fragment of Mystery Studies"「妖怪学一斑」(21:381–396) from July 4, 1891 the term "Mystery Studies" appears for the first time. In this text Enryō examines coincidences, astrology, "divination" 卜筮 (*bokuzei*), "charms" 呪い,

24 INOUE Enryō 井上円了.「こっくり様ノ話」[Table-turning talk],『哲学会雑誌』[Journal of the philosophical society] 1.1 (February 1887): 29–30.

25 INOUE Enryō 井上円了.「心理学（応用并妖怪説明）」[Psychology (application and explanation of mysteries)], in『哲学館講義録』[Philosophy Academy lecture records], 1st year, n. 2 (January 18, 1888): 3.

26 INOUE Enryō 井上円了.「妖怪総論」[General theory of mysteries], in『日曜講義 哲学講演集』[Sunday lectures. Collection of philosophy lectures], vol. 1 (June 23, 1890): 1.

and more, which he until then had treated separately using the term "enigmatic." In this text, however, he explains all phenomena under the term "mystery".

Thus, we can say that the Enigma Research of 1884 later advanced to become Mystery Research. By 1891, the prospect to systematize his Mystery Research as "studies" 学 had further developed and Enryō seems to have planned to standardize the terms "mystery" and "Mystery Studies." However, he did not to speak of Mystery Studies formally as an independent science before his *Lectures on Mystery Studies* of 1893.

6. Mystery Studies in the Philosophy Academy

This investigation now turns to the question, how Mystery Studies were pursued as classes at the Philosophy Academy. Enryō founded the private Philosophy Academy, the predecessor of present Toyo University, in September 1887 by borrowing the facilities of Rinshō Temple 麟祥院 at Yushima 湯島 in Tokyo. The primary purpose of the Philosophy Academy was the training of religious persons and educators. The curricula, the responsible teachers, and the schedules of the time are recorded in the *Centennial History of Toyo University*『東洋大学百年史』. Along with the archives of the Inoue Enryo Memorial Academic Center, a clear picture emerges.

Four curricula from the early Philosophy Academy exist. The earliest program, published in the first year of the Academy in February 1888, shows a class called "Psychology (Application and Explanation of Mysteries)." Hence, from the time of its foundation there existed a class on mysteries at the Philosophy Academy. In the curriculum it is recorded that the instructor responsible for this course was the "Master of Literature Tokunaga Manshi" 徳永満之 (i.e., KIYOZAWA Manshi 清沢満之),[27] but according to the transcript of the same course published in the *Philosophy Academy Lecture Records* 『哲学館講義録』, Enryō appears to have been responsible for the "Explanation of Mysteries" and KIYOZAWA Manshi for the psychology part.

The second curriculum was published in October 1889, but like the case of the other early curricula it is uncertain to which semesters it exactly applied. However, in this schedule the term "mystery" does not appear. Although we find the course "Applied Psychology – Inoue Enryō," we cannot be sure whether the subject of Mystery Studies was covered.

27 「私立哲学館第一年級科目・担当講師」[Private Philosophy Academy. First year courses. Responsible lecturer], in *Centennial History of Toyo University* (see note 5), *Shiryō* I, bk. 2: 3.

The curriculum published in July 1890 for the first time presents a complete program for all three grades. The model for general education offered by the Philosophy Academy was the School of Humanities of the Imperial University (successor of the Faculty of Letters of Tokyo University). While focusing on Western and Eastern philosophy, the courses covered the whole breath of civilization and society. The list goes as follows: Japanese studies, Chinese literature, Indian studies, logic, psychology, sociology, ethics, pedagogy, metaphysics, natural history, history, economics, political science, Greek philosophy, modern philosophy, aesthetics, and religion studies. Additionally, "extracurricular courses for all three grades" were offered. Among these extracurricular courses were anthropology, linguistics, law, politics, physiology, geography, and evolution. There was also one class on "Mystery Studies."[28] In the next course program, published only two years later in September 1892, the term "mystery" does not appear.

The *Philosophy Academy Report* 『哲学館報告』 of the academic year 1893 announced that "this school year the *Philosophy Academy Lecture Records* are published twofold, comprising the regular courses and the Mystery Studies." The same fact is also apparent from another reference in the same report. "Starting from November 5 of this year [1893], apart from the regular courses, the *Mystery Studies Lecture Records* were to be published. The profits are used as funds for the specialized department."[29] Whether these *Mystery Studies Lecture Records* were indeed records of a given course remains in doubt. Reference to this will be made later. So far, it seems that Mystery Studies existed in the Philosophy Academy after the academic year 1893 in the form of written lectures only for correspondence education.

Precisely then, Enryō's Mystery Studies first appeared as a publication in the *Philosophy Academy Lecture Records* in 1893. Some explanation about this gazette may be warranted. The Philosophy Academy was not the first private school to spread its education and scholarship through the publication of its lectures. The English Law School 英吉利法律学校 (predecessor of Chuo University) began to published its lectures in 1885, and the Professional School 専修学校 (predecessor of Senshu University) in 1887. The lecture records of the Philosophy Academy were published after these. Professional law schools continued to print their lectures, but lectures in the humanities were only published by the Philosophy Academy. Through these lectures the Philo-

28 *Centennial History of Toyo University* (see note 5), *Shiryō* I, bk. 2: 5.

29 「哲学館正科講義録第七号々外」[Philosophy Academy regular course lecture records. Extra number 7], in『哲学館報告』[Philosophy Academy Report] (January 9, 1894).

sophy Academy secured many extramural students and grew into a professional school on a national scale. The printings were,

> as the name indicates, transcriptions of lectures given at the Philosophy Academy. The lectures of teachers at the Philosophy Academy were transcribed and published without further editing. In the beginning, besides the lecture topic and the name of the teacher, the name of the recorder was also given. Binding half sized Suruga [駿河] paper breadth-wise, Sakaino Tetsu (Kōyō) [境野哲 (黄洋)] and others went around recording each lecturer.[30]

In this way, three issues were published each month, normally adding up to a yearly total of 36 issues. Publication started in January 1888. During the early years until 1891, the numbering of the issues was not consistent, so the interpretation of periods, years, and numbers presents some problems.[31] One issue – e.g. first period, third year, number seven – included lectures on advanced psychology, modern philosophy, historiography, Indian studies, pedagogy, report on mysteries, and notices from the Philosophy Academy. The transcription of each lecture was approximately ten pages long.

Next, the references to Mystery Studies in the *Philosophy Academy Lectures Record* have to be examined. The first time that a lecture about mysteries was published in the *Philosophy Academy Lectures Record* was the already mentioned course "Psychology (Application and Explanation of Mysteries)" which appeared on January 18, 1888 (1st year, n. 2). At the beginning of the lecture, Enryō explains that "Psychology is divided into two parts: theoretical and applied. In the applied part I will mainly give explanations of mysteries. There are many kinds of mysteries. Although there might be some not related to psychology, eight or nine out of ten originate from mental activity." On this topic, Enryō's lecture is over sixteen pages. However, he suspended the course for the following reason: "I am sick and I asked Mr. Tokunaga [i.e., KIYOZAWA Manshi] to substitute for me. From now you should look at the transcription of his lectures." KIYOZAWA Manshi also lectured on mysteries and enigmas as applied psychology.

Next, a "Mystery Report"「妖怪報告」was published in six parts starting on March 8, 1890 (3rd year, 1st period, n. 7). These texts were not lectures given by Enryō, but "reports to the members of the Philosophy Academy about the search for mysterious occurrences and its results." Starting from December 5, 1891 (5th year, n. 4) something

30 *Centennial History of Toyo University* (see note 5), *Tsūshi* I: 113. The editor interpreted the character 雷 in the quotation as misprint of "breadth-wise" 横 and modified the translation accordingly.

31 See the table in *Centennial History of Toyo University* (see note 5), *Tsūshi* I: 109.

close to what eventually became the *Lectures on Mystery Studies* was published. These early lectures were already titled "Mystery Studies"「妖怪学」and published on nine occasions for a total of 111 pages. These might have been related to the above mentioned extracurricular course announced in July 1890. However, in the preface Enryō did not declare the establishment of Mystery Studies as an academic discipline. Instead he wrote,

> I am teaching Mystery Studies as part of applied psychology. Although I use the character for 'studies' [学], this does not necessarily mean that [this topic] constitutes a full academic field. It is not more than a collection of mysterious occurrences and the attempt to explain them by psychological means. […] Perhaps, another day [this topic] will be taken as an independent field of studies. […] Because at present I am still in the middle of the search for occurrences, I cannot give an explanation for each one of them. I will only explain two or three occurrences from my preceding research. (21:13)

He discusses table-turning, the "secret art of cudgel playing" 棒寄せの秘術, "methods of conjuring mysteries" 妖怪を招く法, "collections of secret formulas" 秘法彙集, "psychotherapy" 心理療法, "theory of imagination" 夢想論 and theory of coincidences, but the establishment of Mystery Research as an academic form of studies had not yet been realized.

7. The Birth of Mystery Studies

Enryō eventually came to establish his Mystery Studies in 1893. In the prologue of his *Lectures on Mystery Studies* he recounts the process of his research since the Enigma Research Society.

> At the time, I announced to interested people throughout Japan the object [of Mystery Studies] and asked for correspondence about occurrences. The number of cases that have been communicated to me up to now reaches as many as 462. In the meantime, I also made field research on table-turning, cases of hypnotism [催眠術], sorcery [魔法], white foxes [白狐], and others that amounted to several dozen. Furthermore, since 1890, I saw and heard not just a few cases on my rounds throughout the country. The items relating to mysteries that I have found by searching in ancient and modern writings for several years moreover amount to as many as 500. (16:32)

Enryō began his research on mysteries in the summer of 1884, continued for almost ten years, investigating and accumulating research, before completing the *Lectures on Mystery Studies* in 1893/94. Apart from the general introduction, the work has seven sections: natural science, medicine, metaphysics, psychology, religious studies, educational studies and miscellanea. The purpose of Mystery Studies was, as previously pointed out, to promote the "non-material [無形] and mental civilization." Enryō explains this point in the following way:

> Nowadays our country has steamships on the seas, railroads on the continent, as well as telegraph and electric light throughout the country. If we compare this to the condition some decades ago, it is as if a completely different world has opened up. It should be, in fact, admitted that the people acquired many comforts. It is only to be lamented that not all of the sciences have been applied fully yet. Foolish people are still lost in superstitions just as before and many groan in their misery. This is why I said before that present day civilization is technically progressing in the material [realm], but not mental development in not-material [realm]. If we put the heart of the foolish people on the railroad of science, and turn on the electric light of knowledge, then we can first say that the great work of Meiji [lit. "enlightenment politics"] has been fully accomplished. In order to reach this end, the application of the various sciences and Mystery Studies in particular must truly be pursued. (16:19–20)

This is the purpose for which Enryō's Mystery Studies were undertaken, but there are scant sources about the formation process of the work. Currently, we only have "The Character of Master Inoue"「井上先生の性格」by TANAKA Jiroku in the memorial collection *Master Inoue Enryō*. Tanaka, who was the recorder of the psychology section, recounts the formation process as follows:

> The most remarkable feature of the Master was his rich gift for structured thinking and synthesis [構想統合]. His memory was also very good. (He probably used some kind of secret technique.) He remembered surprisingly well the names of persons and places that were difficult for us. Yet, instead of the inevitable weak point of those who have an encyclopedic memory, the Master not only remembered well the most diverse items, but also devised new schemes that integrated and arranged those materials. Producing original and creative thought was maybe his strongest point. […] When I helped him with the Lecture Records on Mystery Studies, I particularly felt that the Master's ability for structured thought [構想力] was enormous. The lectures were divided into several sections such as philosophy, religion, ethics, astronomy, and natural science. Each one of them was in turn divided into chapters and paragraphs. They were delivered within two years and became quite a large volume. First, the

> Master organized the mountain of materials he had collected over the years, arranged them in sections, chapters and paragraphs, and registered the items one by one in the respective sections. Then, starting with the exposition of each section, he lectured successively while letting us students transcribe his talks. When he included the various materials at their proper place he proceeded accurately without the least disorder. Not only that, even the number of pages for the recorded lectures was measured from the beginning to the end within a set limit, so there were neither too many nor too few. This can be attributed to his long experience as an author, but it was certainly also due to his amazing ability of structured thinking and synthesis, for which I cannot but admire him greatly.[32]

Doubt has been raised on whether or not the *Lectures on Mystery Studies* were delivered as a course in the Philosophy Academy, and this matter should be clarified. As pointed out, in the calendar contained in the *Philosophy Academy Report* for the school year 1893, there was no mention of a course on Mystery Studies. In fact, lecture notes made by students exist to prove that the course was given.

Two persons, KAWAGUCHI Ekai 河口慧海 and NŌMI Yutaka 能海寛, who had studied at the Philosophy Academy, later went to Tibet in order to search for Buddhist texts. Unlike KAWAGUCHI Ekai, NŌMI Yutaka could not accomplish his goal. It is believed that he was killed while traveling in China. Members of the NŌMI Yutaka Research Society that convenes in Nōmi's hometown Haza 波佐 (Kanagi Town 金城町 in Naka District 那賀郡, Shimane Prefecture 島根県) have discovered NŌMI Yutaka's materials in his birth place, the Jōren Temple 浄蓮寺, which belongs to the Ōtani Branch of True School Buddhism. Those materials contain notes from 1893 of Enryō's Mystery Studies lectures. The source material is titled, "Mystery Studies, dictated by Inoue Enryō, beginning April 1893, my notes." This confirms that the course on Mystery Studies really took place. NŌMI Yutaka notes begin, "First session. Introduction. I was absent." The records start from the second session.

> Are mysteries an academic field? To which field do they belong? Because academic principles are applied in order to explain that which is unclear, it is an academic discipline. It needs order and organization. In this regard, it was not an academic field up to now, but it will become a proper one in the future for that reason.

32 TANAKA 田中.「井上先生の性格」(see note 8).

This is followed by the note "At noon, May 12, 1893, the Master of the Philosophy Academy lectured from two to three o'clock." This second session was transcirbed in its entirety on four pages of lined paper. Through comparison with the *Lectures on Mystery Studies,* we can determine the scope of the transcription ranges from the First Section, Chapter 2, Paragraph 7: "Mystery Studies is not an Established Science" up to Chapter 6, Paragraph 45: "The Relationship between Knowledge and Mystery."

Moreover, in the curriculum vitae of KANAMORI Jūken 金森従憲 (priest of the Ōtani Branch Zenryū Temple 善竜寺 in Tatsuno Town 龍野市, Hyōgo Prefecture 兵庫県) a Philosophy Academy student of the first generation, it is recorded: "From September 1893 until September 1894, I did studies on the science of mysteries at the Philosophy Academy."[33] In terms of content, only the partial notes of NŌMI Yutaka exist. However, both sources prove that the lectures on Mystery Studies indeed took place.

8. Enryo's Research Notes

Let us now refer to Enryō's manuscripts that were the basis of his lectures. As previously quoted, TANAKA Jiroku, one of the transcribers, recounts, "First, the Master organized the mountain of materials he had collected over the years, arranged them in sections, chapters and paragraphs, and cataloged the items one by one in the respective section. " Those handwritten materials are preserved at the Inoue Enryo Memorial Academic Center and are introduced here.

In the Prologue to the *Lectures on Mystery Studies* there is a detailed classification of the previously mentioned eight sections (16:28–31) of his work. Each section is again subdivided into various chapters, which correspond to certain types of mysteries. In Enryō's handwritten notes, there are corresponding classifications. At present, the classification from Section 2, Chapter 2 until the end, i.e., Section 8, Chapter 3 are extant. The classification system of Enryō's notes, also contain bibliographic information of classifications, literature, and more. For example, in the classification of the *Lectures on Mystery Studies*, it states, "Section 2, Chapter 8 (Transformations): metamorphosis, sickle-weasel [*kamaitachi*], river kobold [*kappa* 河童], kettle squeak [釜鳴り], seven conundrums [七不思議]." In the notes, we find, "Section 2, Chapter 8 (Transformations): Collection 3-172 (seven conundrums), Shō[nai] 2: sickle-weasel; Shō[nai]

33 「哲学館第一期生 金森従憲氏」[First period students of the Philosophy Academy. Kanamori Jūken", 井上円了研究』[Inoue Enryō research] 3 (1985): 69.

3: river kobold." We can see that the catalog for the notes and the classification of the published lectures coincide to a great extent.

An examination of the notes reveals the word "collection" in "Collection 3-172" a shortened reference to certain materials. The number is either the number of the notebook or the ordinal number of the item. At the end of Enryō's notes, there is a list of abbreviations, e.g., "«Myst. 1» corresponds to Mystery Studies I", and "«Collection I» refers to the Collection of Field Notes I." "Mystery Studies I" is the notebook in which he arranged selected observations and quotations from the research of hundreds of old and new documents. Of these notebooks, number one to five are extant. The "Collection of Field Notes I" is a notebook in which he arranged things observed and heard on-site while traveling nationwide. Of these notebooks, number one to three are extant.[34] Moreover, "Shō[nai] 2" refers to volume two of the *Collection of Ghost Stories from Shō*[nai]『荘内怪談集』 (today the Shōnai 庄内 region). Apart from private notes and books the list of abbreviations also provides names of journals and other references such as: *Collection of Experiments in Psychology*『心理学試験集』, "my writings on Mystery Studies"「自著妖怪学」, *Journal of the Anthropological Society*『人類学会雑誌』, *Journal of the Philosophical Society*『哲学会雑誌』, *Dictionary of Society*『社会事彙』, *Journal of the Scholar's Academy*『学士会院雑誌』, Imperial Classics Research Institute「皇典講究所」, *Grove of Academic Endeavor*『学芸志林』, *Literary Journal* 『文雑誌』, *Gazette*『会通雑誌』, *Philosophy Academy Lecture Records*『哲学館講義録』, and *Rules of Heaven*『天則』.

The following is an example of the relationship between the explanations in the *Lectures on Mystery Studies* and in Enryō's hand-written research notes.

> *Section 2: Science, Chapter 17: Volcanoes and Hot Springs*
> Hereafter, theories of earthquakes from Western antiquity are mentioned. First, around 500 B.C. there was Anaxagoras who said that earthquakes originate from electricity under the earth. Rocks are pressed into a cavity which generates electricity. Through the shock of the discharge, the rock cavity is eventually disrupted. (16:352)

This description is based on the following excerpt from notebook "Mystery Studies I":

34 The second and third of Enryō's『実地見聞集』[Collection of things seen and heard in the field] have been reprinted in『井上円了センター年報』2–3 (1993–1994). The first notebook seems to be lost.

> Anaxagoras [said] that within the earth there is electricity, rocks are in a cavity, when electricity is generated there, the discharge [causes a] shock, which disrupts the rock cavity.

Quoting memos and materials in this manner, Enryō began to publish his *Lectures on Mystery Studies* in November 1893 in the *Philosophy Academy Lecture Records* (year 7).[35] The first two "numbers" 号 were put together in one "volume" 冊, which was published on November 5, 1893. Thereafter, always two numbers per month were published until October 20, 1894 when volume 24 (number 47 and 48) was finished. Yet, Enryō did not teach the eight sections of his *Lectures on Mystery Studies* in consecutive order. As is clear from the contents in volume one, in each number he treated several chapters of different sections. In number one he lectured about chapters of three different sections, in number two about chapters of six different sections, and so on. Each number has 52 pages. As TANAKA Jiroku reported, "even the number of pages of the recorded lectures was measured within a set limit, so there were neither too many nor too few." In this way, Enryō proceeded while keeping the contents organized.

When the recorded lectures were reprinted on July 14, 1896 they were collected in six volumes totaling approximately 2,500 pages. This edition is today the best known. On February 16, 1897 the work was appreciated by the Minister of Education and six days later, on February 22, presented to the Meiji Emperor by the Imperial Household Minister. The evaluation by the Education Minister reads,

> Needless to say, this book is rich in collected materials and versed in the application of theory; above all, many superstitions are current among the people and often are an obstacle to the advancement of common education. […] Insofar as it gives a detailed academic explanation of each one of them, it is tremendously beneficial. […] If this work is made public throughout the country, from today, it will help to eradicate step by step old superstitious customs.[36]

By August 5 of the same year, the third edition had already been published. Although the recorded *Lectures on Mystery Studies* had been collected and distributed in book format since 1896, in 1902, a new edition published as *Mystery Studies Journal*『妖怪学雑誌』was started for the following reason:

35 The same month, November 1893, Enryō also established the Mystery Studies Society 妖怪研究会 There is a report on the establishment in『天則』[Laws of heaven] (November 17, 1893) and a notice in the *Yomiuri Shimbun*『読売新聞』on November 3, 1893. The year 1891 given in『東洋大学五十年史』[Fifty years history of Toyo University] is not correct.

36 『哲学館規則』[Philosophy Academy regulations] (September, 1897).

> Because the entire recorded lectures on Mystery Studies were published in large volumes, it became difficult to read through them at one time; moreover, because the price was more than 3 yen, we presume it was difficult for poor students to buy and read the books. Considering the convenience of the reader, we decided to print the documents successively, two numbers per month, so that all lectures are released over a period of thirteen months. Apart from the lectures, reports as well as questions and answers about mysteries from throughout the country are published.[37]

9. Characteristics of Mystery Studies

The basis of Enryō's Mystery Studies was philological research of old and new documents. This point is highly valued by present-day researchers of folklore studies. However, until the publication of volume 21 of the *Inoue Enryō Selected Writings*, there was no catalog of the literature used by Enryō. YAMAUCHI Eiichi 山内瑛一 completed an *Annotated Bibliography of Mystery Studies Reference Books*「妖怪学参考図書解題」that gives us the whole picture (21:495–668). Most of the texts Enryō used were preserved in the "Philosophy Hall Library"「哲学堂文庫」which is today kept in the library at Toyo University.[38]

The annotated bibliography contains reference texts as well as literature that was directly or indirectly quoted. If the journals and periodicals of the Meiji period are added, the total amounts to more than 1,640 texts. It includes Japanese, Chinese and Indian (Buddhist) texts from antiquity to the Edo period. There are books to investigate official customs, origin of traditions, and etymology. The texts relate to heaven, earth, people, things, and tasks including astronomy, topography and medicine. They touch on "omens of weal and woe" 吉凶禍福 or good and evil as well as relate to "mountain wizards" 神仙, "divination" 卜筮 , dreams, "demons" 鬼 , "spirits" 霊魂, plants, insects, and so on. Enryō's broad philological research comprised general customs, "rumors" 巷談, disciplinary teachings, critical biographies, travelogues, famous sayings, "secret

37 『哲学館館外員規則即講義録規則』[Philosophy Academy regulations for external students and lecture records] (rev. September, 1902). The『妖怪学雑誌』[Mystery studies journal] was the last publication of the *Lectures on Mystery Studies* by the Philosophy Academy. After Enryō's death, a publishing company printed the *Lectures* in 1923. There were four such editions during the pre-war period.

38 The Philosophy Hall Book Collection 哲学堂文庫 established by Enryō mainly contains publications from the Edo period. The Japanese and Chinese books as well as Buddhist texts of 6792 different genres add up to 21,193 books. A bibliography was published by the library of Toyo University『新編哲学堂文庫目録』[New Edition. Catalog of the Philosophy Hall library] (Toyo University, 1997). The "section of books about mysterious tales"「怪談草紙部」, which directly relates to Mystery Studies, comprises 172 texts both printed and hand-written copies of Japanese and Chinese literature. These works remain as testimony to the extent of Enryō's philological research.

arts" 秘術, "novels about phantoms and strange occurrences" 怪異小説, "ghost stories"怪談, "strange hearsay"異聞, "odd rumors"奇聞, "metamorphosis" 変化, "folk tales" 民話, "fables" 説話, "popular tales" 俗話, "miscellaneous tales" 雑話, "adventure novels" 伝奇小説, "strange talks" 奇談, "uncanny things" 奇事, "curious stories" 珍説, pleasant stories and more. Regarding tradition, Confucianism, Taoism, Buddhism, Shintoism and Shugendō 修験道 were subects of investigation.

If we consider philological research as the primary characteristic of Enryō's Mystery Studies, a second feature that has to be mentioned is his field work. While traveling through the whole country, he documented his on-site observations and experiences.[39] The records of this travels can now be found in volumes 12 to 15 of the *Selected Writings*. The report of his first round nation trip from November 2, 1890 to February 8, 1893 was edited in the already mentioned *Collection of Things Seen and Heard in the Field*『実地見聞集』. These travel diaries were basic materials for the *Lectures on Mystery Studies*. The time he spent traveling amounted to 44 days in 1890, 153 in 1891, 154 in 1892, and 39 in 1893. The cumulative total during these four years amounts to one year and one month. He visited 32 provinces (missing most of the Kantō 関東, Kōshinetsu 甲信越 and Hokuriku 北陸 Regions). He visited 36 cities, 3 districts, and 230 towns and villages.[40] Once Enryō finished this first series of lecture tours throughout the country on February 8, 1893, he completed his Mystery Studies in one go.

On the basis of his philological research of numerous texts and his nationwide investigations, Enryō drew the following conclusion about mysteries in Japan:

> Many of the mysteries in our country came from China. There are only a few that can be called truly peculiar to Japan. According to my estimation, among the various types of mysteries now [orally] transmitted in Japan 70% come from China, 20% come from India, and only 10% are peculiar to Japan. Therefore, to the extent of my limited abilities, I have examined Japanese and Chinese documents. The Western texts I have consulted do not exceed a few dozen. (16:41)

39 The nation-wide travels that started in November 1890 served several purposes. The first was to collect funds for the establishment of a special department in order to develop the Philosophy Academy into a university. A debt from the construction of the new building also existed. The second purpose was social education through lectures and talks at various places in order to spread modern science. The third objective was field work for Mystery Studies.

40 See MIURA Setsuo 三浦節夫.「解説 井上円了の全国巡講」[Commentary: Inoue Enryō's nationwide lecture tours], in IS 55.

Enryō's Mystery Studies were disseminated in the form of publications like the *Lectures on Mystery Studies* and during his later years through his ongoing nationwide lecture tours as a form of social education.[41] Spreading his Mystery Studies for many years through education, publications and lectures, Enryō himself came to be nicknamed "Mystery Doc" 妖怪博士 (*Yōkai Hakase*) or "Doctor Specter" お化け博士 (*Obake Hakase*). He had such an impact, that the term *yōkai* became very common in Japanese society.

These remarkable results were due to the development of Enigma Research into Mystery Studies as a form of academic inquiry. What stimulated Enryō to abruptly widen the horizon of the perceived problem, were his observations in Western countries. Enryō founded the Philosophy Academy in September 1887 and embarked on his first inspection tour abroad in June 1888. The results of one year of his observations were published as *Journal on Religion and State in Western Countries*『欧米各国政教日記』. Because this book is a report on the relationship of politics and religion, Enryō did not describe in detail what influence the observations abroad bore on himself. However, in the text "About the Purpose of the Philosophy Academy"「哲学館目的について」published immediately after his return, he writes,

> [Traveling there] is very different from quietly sitting in Japan [only] imagining the Western countries. About the fact that each one of those countries loves its own sciences and technologies, and that each one is filled with a mentality of independence, our imaginations most easily err. What constitutes the independent spirit [独立風] of a country, is the result of a combination of numerous elements. But what is most necessary is the rise of independent spirit. In order to produce such independent spirit, it is not enough to desire the amenities of one or two [elements] such as politics or law. It can only be achieved through the interaction of science, technology, sentiment, customs, habit, and so on.[42]

At the time, the people of the island nation Japan did not know Europe or the world. They were prey to superstitious beliefs, their way of life lacked scientific rationality,

41 Enryō took up his lecture tours again in 1896 and continued until his death in 1919. Of his lectures during the academic year 1895, there are traces in 53% of the cities, towns and villages he visited. Concerning the content of the lectures, there are statistics that cover 1909 through 1918. From among a total of 3,706 lectures, 877 (i.e., 24%) dealt with "mysteries and superstitions." In his『旅行必携簿』[Indispensable travel notebook] Enryō made records of his impressions and observations. The second of these notebooks, reprinted in『井上円了センター年報』*Annual Report of the Inoue Enryo Center* 4 (1995), contains notes about the general theory of mysteries, psychological mysteries, ghost stories 幽霊談, theory of superstition, and the notion of the True Mystery. These records provide some insight into the content of his lectures.

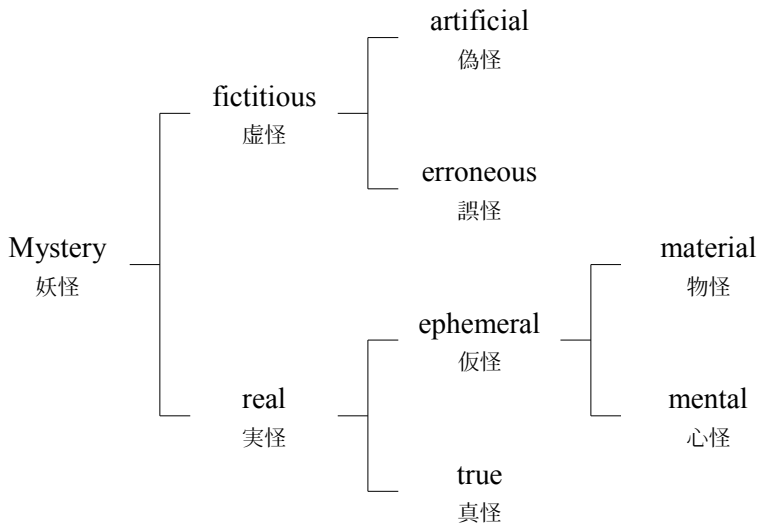
42 INOUE Enryō 井上円了.「哲学館目的ニツイテ」[Concerning the purpose of the Philosophy Academy], in *Centennial History of Toyo University* (see note 5), *Shiryō* I, bk. 2: 103.

and their life experience was confined to small societies. Enryō frequently deplored the foolishness of the masses, but it has been rightly pointed out that for him, these people were precisely the target of his educational activities.

Having observed a great difference between Japan and the West, Enryō believed that "even though research into mysteries seems like a despicable affair, it has in fact a broad impact and a huge influence." In order to fundamentally reform the consciousness of the Japanese people, Enryō envisioned Mystery Studies as "an approach to religion and a prelude to the advancement of education" (16:41–42). About this point, NITTA Kōji 新田幸治 wrote in his *Introduction to Mystery Studies*『妖怪学入門』,

> Around the second decade of the Meiji era [1887–1896] Master Inoue Enryō began his inquiry into mysteries as [academic] 'studies'. At a time when still few Japanese had traveled around the world, the Master, in order to know in detail the reality of other countries, went abroad on his own initiative. But the Master's enterprising spirit was also focused on the way of life of the Japanese. The investigations on his tours through the whole of Japan and research into many texts became the basis of the Mystery Studies he proposed.[43]

From this insight, we may understand that Enryō's Mystery Studies were neither to obtain the "applause of society" as INOUE Tetsujirō claimed, nor were they a "pleasurable pastime" as MIYAKE Setsurei suggested. To conclude, it is worthwhile to introduce Enryō's classification of mysteries (16:282):



43 NITTA Kōji 新田幸治.「あとがき」[Postscript], in『妖怪学入門』[Introduction to Mystery Studies] (すずさわ書店, 2000), 185.

In simple terms, artificial mysteries are generated arbitrarily or by means of some device. They are of two kinds: individual and social. Erroneous mysteries are "coincidental" 偶然的 events which are interpreted as mysteries by mistake. They are of two kinds: external or objective mysteries, and internal or subjective mysteries. Both the artificial and the erroneous mysteries are fictitious mysteries and cannot be called true mysteries. They originate from human deception or error.

In contrast to fictitious mysteries there are the real mysteries. The first of this type are the ephemeral mysteries which are neither artificial nor coincidental, but natural in origin. Among these, material phenomena and mental phenomena can be distinguished. Material mysteries are physical and mental mysteries are psychological. Besides the ephemeral mysteries among the real mysteries there is the "True Mystery" 真怪. The True Mystery is the veritable arcanum, also called the "Infinite Absolute" 絶対無限. If we investigate the ephemeral mysteries among the real mysteries and understand their rationale, we can explain them based on the same principles as ordinary logic. We expect that those phenomena which are considered mysterious according to present human knowledge, can be explained rationally in the future. In contrast, the True Mystery is "that which ultimately cannot be known no matter how far human knowledge progresses. This is the transcendent [超理的] mystery," the Unknowable Enigma.

Moreover, the universe has: (1) the world of the Infinite Absolute, (2) the finite and relative world, and (3) the human world. The human world extends over the two others and fully permeates them. These are called the Three Great Worlds. There are three kinds of mysteries corresponding to the Three Great Worlds. They are the True Mystery of the absolute world, the ephemeral mysteries of the relative world, and artificial mysteries of the human world. Because erroneous mysteries come into being coincidentally due to human or natural events, no corresponding world exists. Moreover, it should be noted that, rather than in the sense of ephemeral mystery, Enryō uses the term *kakai* 仮怪 also as umbrella term for all false mysteries in contrast to the one True Mystery (19:60).

The definition and classification of various kinds of mysteries are the ultimate achievement of Enryō's Mystery Studies. Through philosophy, Enryō employed natural science, medicine, and psychology in order to explain mysterious occurrences. As has already been pointed out, his magnum opus consists of eight sections: general theory, science section, medical section, genuine philosophical section, psychological section, religion studies section, education studies section, and miscellaneous section. The preface to the *Lectures on Mystery Studies* contains a table with several examples for each

section (16:27–28). The list, which is translated in the appendix, gives a good impression of the wide range of phenomena Enryō covered. In the whole work we can find more than 270 cases. In contemporary Japanese, *yōkai* normally refer to "ghosts" 幽霊 or "specters" お化け. However, Enryō included many things that are ordinarily not considered as *yōkai* ranging from natural phenomena to incantations. Treating an extremely broad range of occurrences as mysteries is one of the characteristics of the academic field of Mystery Studies as proposed by Enryō. In addition to Enryō, YANAGIDA Kunio 柳田国男 can also be cited as a founder of Mystery Studies in Japan. But Yanagida's starting point was folklore studies and he did not systematize his findings like Enryō. For Enryō, philosophy was central to beginning enigma research. Creating Mystery Studies as an original and independent science is his achievement.[44]

44 See MIURA Setsuo 三浦節夫.『井上円了と柳田国男の妖怪学』[The Mystery Studies of Inoue Enryō and Yanagita Kunio] (教育評論社, 2013).

Appendix: Mystery Studies Glossary

A. Classification of Mysteries (16:27–28)

理学部門 Science Section	天変	*tenpen*	celestial events
	地異	*chii*	geological abnormalities
	奇草	*kisō*	odd plants
	異木	*iboku*	abnormal trees
	妖鳥	*yōchō*	marvelous birds
	怪獣	*kaijū*	unearthly monsters
	異人	*ijin*	abnormal humanoids
	鬼火	*onibi*	will-o'-the-wisp
	竜灯	*ryūtō*	[natural] dragon lights
	蜃気楼	*shinkirō*	mirages
	竜宮	*ryūgū*	[myth of the] dragon palace
医学部門 Medicine Section	人体異状	*jintai ijō*	anatomic abnormalities
	癲癇	*tenkan*	epilepsy
	ヒステリー	*hisuterī*	hysteria
	諸狂	*shokyō*	insanity, madness, etc.
	仙術	*senjutsu*	wizardry
	妙薬	*myōyaku*	wonder drugs
	食い合わせ	*kuiawase*	food mixtures
	マジナイ療法	*majinai ryōhō*	magic healing
純正哲学部門 Genuine Philosophy Section	前兆	*zenchō*	omens
	予言	*yogen*	prophecy
	暗合	*angō*	inscrutable coincidences
	陰陽	*onmyō*	ying and yang
	五行	*gogyō*	five elements
	天気予知法	*tenki yochi hō*	weather prediction
	易筮	*ekizei*	[Book of] Changes stalks
	御鬮	*omikuji*	fortune slips

	淘宮	*tōkyū*	palace clearing [divination]
	天源[45]	*tengen*	heavenly source [divination]
	九星	*kyūsei*	nine stars [divination]
	幹枝術	*kan gijutsu*	[divination] art of earthly branches
	人相	*ninsō*	physiognomy
	家相	*kasō*	architectural geomancy
	方位	*hōi*	geomancy
	墨色	*bokushoku*	ink color [divination]
	鬼門	*kimon*	demon gate
	厄年	*yakudoshi*	unlucky years
	有卦無卦	*ukemuke*	auspicious and inauspicious [periods]
	縁起	*engi*	dependent arising
心理学部門 Psychology Section	幻覚	*genkaku*	hallucinations
	妄想	*mōsō*	delusions
	夢	*yume*	dreams
	奇夢	*kimu*	strange dreams
	狐憑き	*kitsune tsuki*	fox possession
	犬神	*inugami*	doggod [possession]
	天狗	*tengu*	goblins
	動物電気	*dōbutsu denki*	animal electricity
	コックリ	*kokkuri*	table-turning
	催眠術	*saimin jutsu*	hypnotism
	察心術	*sasshin jutsu*	mind-reading
	降神術	*kōshin jutsu*	spiritualism, necromancy
	巫覡	*fugeki*	mediums
宗教学部門 Religion Studies Section	幽霊	*yūrei*	ghosts
	生霊	*ikiryō*	living spirit
	死霊	*shirei*	departed soul
	人魂	*hitodama*	human soul

45 The homophone character 元 instead of 源 (16:27) seems to be a mistake by the recorder. Cf. IS 17:198, 213–221.

	鬼神	*kishin*	demonic spirits
	悪魔	*akuma*	devils
	前生	*zenshō*	previous existence
	死後	*shigo*	afterlife
	六道	*rokudō*	six roads [of reincarnation]
	再生	*saisei*	reincarnation
	天堂	*tendō*	heaven
	地獄	*jigoku*	hell
	祟	*tatari*	curse
	厄払い	*yakuharai*	exorcisms
	祈禱	*kitō*	prayer
	守り札	*mamori fuda*	amulets
	呪詛	*juso*	spells
	修法	*shuhō*	austerities
	霊験	*reigen*	miracles
	応報	*ōhō*	retribution
	託宣	*takusen*	oracles
	感通	*kantsū*	telepathy
教育学部門 Education Studies Section	遺伝	*iden*	heredity
	胎教	*taikyō*	prenatal care
	白痴	*hakuchi*	idiocy, imbecility
	神童	*shindō*	prodigy
	記憶術	*kioku jutsu*	mnemonics
雑部門 Miscellania Section	妖怪宅地	*yōkai takuchi*	haunted houses
	怪事	*kaiji*	mysterious things
	怪物	*kaibutsu*	monster
	火渡り	*hiwatari*	walking over fire
	魔法	*mahō*	sorcery, magic
	幻術	*genjutsu*	witchcraft

B. Mystery Studies Terms[46]

bokuzei	卜筮	divination, fortunetelling
bōyose	棒寄せ	approaching rods (see IS 17:574–577)
bukkai	物怪	material mystery
byakko	白狐	white fox
chinsetsu	珍説	curious story
denki shōsetsu	伝奇小説	adventure novel
Fushigi Kenkyū-kai	不思議研究会	Enigma Research Society
gikai	偽怪	artificial mystery
gokai	誤怪	erroneous mystery
gūgō	偶合	coincidence
henge	変化	metamorphosis
henji	変事	transformation
hihō ishū	秘法彙集	collection of secret formulas
hijutsu	秘術	secret art
ibun	異聞	strange hearsay
jikkai	実怪	real mystery
kaidan	怪談	ghost story
kaii shōsetsu	怪異小説	novel about the strange and abnormal
kakai	仮怪	ephemeral mystery
kamaitachi	[鎌鼬]	[slash of the] sickle-weasel
kamanari	釜鳴り	kettle squeak
kappa	河童	river kobold
kibun	奇聞	odd rumor
kidan	奇談	strange talk
kiji	奇事	uncanny things
kikai	奇怪	strange phenomenon
kikkyō kafuku	吉凶禍福	omens of weal and woe

46 The glossary was added by the editor. B and C only list terms and titles that occur in this article.

kokkuri	狐狗狸	table-turning (lit. "foxy racoon-dog")
kori	狐狸	fox and tanuki
kyokai	虚怪	fictitious mystery
minwa	民話	folk tale
musō ron	夢想論	imagination, daydreaming
nana fushigi	七不思議	seven conundrums
noroi	呪い	curse, charm, spell
obake	お化け	specter
Obake Hakase	お化け博士	Doctor Specter
oni	鬼	demon
reikon	霊魂	spirit, soul
shinkai	心怪	mental mystery
shinkai	真怪	True Mystery
shinri ryōhō	心理療法	psychotherapy
shinsen	神仙	mountain wizard
tenmon	天文	astrology
yōkai butsu	妖怪物	mysterious thing
yōkai fushigi	妖怪不思議	mysterious enigmatic
Yōkai Hakase	妖怪博士	Mystery Doc
Yōkai Kenkyū-kai	妖怪研究会	Mystery Studies Society
yōkai no rei	妖怪の霊	mysterious spirit
yōkai wo maneku hō	妖怪を招く法	method of conjuring mysteries
zokuwa	俗話	popular tale

C. Inoue Enryō's Works on Mystery Studies

Obake no shōtai	『おばけの正体』	*The True Nature of Specters*	IS 20: 13–126.
Shinrigaku (Ōyō narabi ni yōkai setsumei)	「心理学（応用并妖怪説明）」	"Psychology (Application and Explanation of Mysteries)"	『哲学館講義録』1st year, no. 2 (January 1888).

Yōkai gaku ippan	「妖怪学一斑」	"A Fragment of Mystery Studies"	IS 21: 381–396.
Yōkai gaku kōgi	『妖怪学講義』	*Lectures on Mystery Studies*	IS 16–21.
Yōkai gaku zasshi	『妖怪学雑誌』	*Journal of Mystery Studies*	(reprint of『妖怪学講義』)
Yōkai gendan	『妖怪玄談』	*Dark Tales of Mysteries*	IS 19: 13–61.
Yōkai hōkoku	「妖怪報告」	"Mystery Report"	『哲学館講義録』3rd year, 1st period, no. 7 (March 8, 1890).
Yōkai sōron	「妖怪総論」	"General Theory of Mysteries"	『日曜講義　哲学講演集』vol. 1 (June, 1890).

International Inoue Enryo Research 2 (2014): 155–166
© 2014 by International Association for Inoue Enryo Research
ISSN 2187-7459

The Founding Documents of Toyo University

Translated by Rainer Schulzer

Inoue Enryō 井上円了 founded Toyo University in 1887 as a Philosophy Academy 哲学館. There are two texts, the "Founding Ideas of the Philosophy Academy"「哲學館開設の旨趣」(hereafter *Founding Ideas One*) and "The Academy's Founding Ideas"「開館旨趣」(hereafter *Founding Ideas Two*), that document his intention when he first established a private school for philosophy studies in Japan. Both texts are presented here in an English translation.

The *Founding Ideas One* was first published on June 28, 1887, in the *New Magazine for Enlightened Doctrine*『明教新誌』(no. 2216, p. 5–6) and a second time on September 9 in another journal called *Doctrinal Studies Collection*『教學論集』(vol. 45, p. 32). Both journals were organs of the Buddhist enlightenment movement. This is significant because it shows Enryō's intellectual network and it reveals the kind of students he wanted to attract. The first publication has an introductory paragraph that was

never later reproduced; perhaps because it was not written by Enryō himself. It is translated here nonetheless because it provides a list of Enryō's supporters, as well as other information. The *Founding Ideas Two* is the transcript of Enryō's speech at the opening ceremony on September 16, 1887. This second text is more than four times longer than the *Founding Ideas One*. It was published on January 8, the following year, featuring the inaugural issue of the *Philosophy Academy Lecture Records*『哲學館講義錄』(1888). The relation of the two documents is not clear. Toyo University mostly refers to the *Founding Ideas One* for ascertaining its identity. In the editorial to this issue, I discuss the relationship of the two texts and argue for the relative importance of the later document.

Some remarks about vocabulary are necessary. The word *shishu* 旨趣 means "object" or "purport." As a term indicating the function of the texts, it might also be translated as "policy," and the documents hence as "policy statements." As I wanted to avoid the ordinary association with rules and contract, I decided for using the word "ideas" in the title, which leaves more room for interpretation, not only due to it being in the plural. I have indicated when *shishu* is otherwise translated in the text. The term *gakumon* 学問 is generally problematic. *Gakumon* literally means "learning and asking," however, it originates from Mencius (*Téng Wén Gōng* 滕文公 I: 2) and has deep repercussions of Confucian scholarship. In the translated documents, *gakumon* refers to (1) modern natural science, (2) traditional scholarship in the East or West, (3) philosophy as science in the late 19th century sense of Auguste COMPTE's positivism, German Neo-Kantianism, or Herbert SPENCER's *First Principles*, (4) vocational education, or (5) individual studies. Although the term is largely coextensive with the German word "Wissenschaft," there is no good equivalent in English. In order to guarantee smooth reading, it is rendered as "science," "scholarship," or "studies." But the reader should be aware that in the cases "Eastern scholarship," "Western science," and "vocational studies" the Japanese original uses the same term. A related problem is introduced with the term *kenkyū* 研究. Although it is today's standard term for "research," because the early Philosophy Academy had a primarily educational policy, it had to be translated in almost all cases as "studies." In other cases, characters have been given in square brackets to indicate possible issues with interpretation. The word "alive" 活, for example, generally deserves attention in Enryō's writings; it is one of his key terms and is arguably as equally important as his principles, Protection of Country and Love of Truth 護国愛理. Another case is *tōkatsu.* Enryō uses the term to express the function of philosophy as the theory of science. It appears in the texts written 統括 in the sense of

"integrating" and written 統轄 in the sense of "ruling." About this point, see my paper "Crossroads of World Philosophy" in the first issue of this journal (p. 25–36).

For the sake of clarity, I have divided the texts into paragraphs. The translations are based on the first publications. Consistency with the reproduction in *One Hundred Years History of Toyo University*『東洋大学百年史』(*Shiryō* I, bk 1: 83–93) has been verified. The *Founding Ideas One* can also be found in the *Inoue Enryo Selected Writings*『井上円了選集』(25:750–51).

Founding Ideas of the Philosophy Academy

Philosophy Academy: *Master of Literature, Sir Inoue Enryō, establishes a ladder for quicker climbing in philosophy for those who do not have the resources to absolve the university course and those who do not have the spare time to read the original texts. An expedient way is offered to study for between one and three years the subjects of logic, psychology, ethics, aesthetics, society, religion, pedagogy, education, politics and law, as well as genuine philosophy, the various forms of oriental scholarship and all other directly related subjects. This is the main idea for the school with the indicated name. It has two departments, a higher and a general department. The general* [course] *takes one year, the higher* [course] *two years, so that the graduation from both departments is limited to a maximum of three years. As per the regulations, an enrollment fee of one yen and fifty cents, amends of one yen per month, and ten cents for monthly administrative expenses are taken. A provisional office is established in the Philosophy Publishing House* [哲学書院] *in Hongō Yumi District* [本郷弓町]. *Only this year, the enrolment fee will be half for applications before September 1.*

The above has been approved by the gentlemen

Hamada Kenjirō [濱田健二郎],
Toyama Masakazu [外山正一],
Toda Kōtarō [戸田恒太郎],
Katō Hiroyuki [加藤博之],
Kanō Jigorō [嘉納治五朗],
Tatsumi Kojirō [辰巳小二郎],
Tanahashi Ichirō [棚橋一郎],
Tsuboi Kumezō [坪井九馬三],
Tsubouchi Yūzō [坪内雄三 (雄藏 Yūzō / 逍遥 Shōyō)],
Tsuko Kinshirō [土子金四郎],
Nagasawa Ichizō [長澤市藏],
Uchida Shūhei [内田周平],
Matsumoto Gentarō [松本源太郎],

Kōdera Shinsaku [國府寺新作],
Sakakura Ginnosuke [阪倉銀之助],
Miyake Yūjirō [三宅雄二郎 (雪嶺 Setsurei)],
Hidaka Masane [日高眞實], *and others.*

The Founding Ideas of the Philosophy Academy are as follows:

The tide towards enlightenment [開明], although naturally dependent on numerous inner and outer circumstances, mainly relies on the development of the intellect. The development of the intellect, although naturally dependent on the educational method, mainly relies on the type of science. If today, we educate young people with an inferior science, inferior intellects will develop. If we employ superior science, superior intellects will develop. This follows in principle. The science that is the most superior to all the various sciences is philosophy. If philosophy is not studied it is impossible to develop a superior intellect and to progress to superior enlightenment. I take this to be self-evident. From this the necessity of philosophy should be understood.

Philosophy is the science that searches for the principles behind all things and determines their laws. From the heights of politics and law down to the numerous sciences and technologies, they all receive their principles and laws from this science, philosophy. Therefore, one certainly does not praise philosophy too much, if one calls it the central government in the world of science, the learning which rules [統轄] the myriad forms of learning.

In our time, however, specialized studies of philosophy are possible only at the Imperial University. In Japan today, schools that teach philosophy are still unheard of. Although recently there has finally been some publishing of translations, when using them, however, it is still very difficult to understand the meaning of the original [philosophical] text. Therefore, all those who need intensive evening classes, or those who are poor and lack resources, or those who, having no command of Western languages, are incapable of understanding the original texts, are—to date—not able to catch a glimpse of this noble [science of] philosophy. I take this to be a futile, self-inflicted waste of intellect. This is, in fact, a huge deficiency of this illuminated age and everybody who has the will for true learning must deplore this deeply.

After conferring recently with scholars of various fields, I am founding a school for specialized learning of philosophy and call it the Philosophy Academy. Thereby, I erect a ladder for quick steps in philosophy for those who do not have the resources to go through the curriculum of the public university and for those who do not have spare time to read the original texts. A quick and convenient way shall be provided to study for one to three years: logic, psychology, ethics, aesthetics, sociology, religious studies, pedagogic, politics and law, genuine philosophy, the various types of Eastern learning and all the other subjects which are directly connected with them. When the day comes, when what I am hoping for is finally achieved, I believe it will benefit society and profit the state. How could this not also be of great help for the tide of progress?

Stating here the founding principles of the Academy, I am awaiting a regular arrival of students.

June 1887 Founder Inoue Enryō

THE ACADEMY'S FOUNDING IDEAS

Master of Literature Inoue Enryō

The following is the transcript of the Principal's speech at the opening ceremony for the Philosophy Academy. The transcript is published here without changes in the inaugural issue of the Lecture Records *as the Academy's Founding Ideas.*

Ye noble gentlemen's attendance at today's founding ceremony of the Philosophy Academy means for us the greatest fortune. I feel deeply humbled and grateful for the gentlemen's visit. Before the congratulatory speeches will be held, I am going to outline the founding ideas of this academy.

The idea of establishing this Academy is to teach the various philosophical disciplines to: (1) persons requiring intensive evening courses, (2) persons being too poor to enter the university, and (3) persons who, not knowing Western languages, are unable to read the original texts.

Leaving it at this statement of purpose [旨趣], I will first have to speak about the necessity of philosophy studies today. Generally, it is true that the science called philosophy has not existed at all in Japan in the past. But because the name "philosophy" became prominent only recently, when people hear it, they think that philosophy is some sort of differing science. Therefore misconceptions about philosophy eventually arise in public. Naming these misconceptions, they are, (1) the critique that philosophy is a harmful science, and (2) the critique that philosophy is a useless science. To say that it is useless, is not to say that it is generally harmful, but only that there is no benefit in it.

(1) The harmfulness of philosophy is stated, because among philosophers there are frequently some whose theories tend to be coarse or radical. This would influence or even harm society. Therefore, if philosophy prospers, and prospers too much, it may disturb the stability of society. Some believe that the nihilist and socialist parties in Europe

emerged due to the prospering of philosophy. Although I cannot discuss this point in detail here, let us see if philosophy really harms society or not.

First of all, this idea seems to emerge because what philosophy is, is not understood. It is true that, due to the breadth of philosophy, a certain amount of coarse and radical theories among philosophers do indeed occur. Yet, this constitutes only a small part of the world of philosophy and hence cannot be regarded as its overall nature. Moreover, such radical theorists, whose ideas effect the stability of society, do not occur when philosophy has sufficiently developed, as is the case today, but rather, in an earlier phase, when its development is still insufficient. In our days, philosophy has advanced considerably, and hence it should be argued that such theories are not to be applied in philosophy anymore. In other words, it is right to say that such theories existed in the past but not in present philosophy. And even if such theories sometimes emerge, in a proportion of one or two among a hundred or a thousand philosophers, then they can be seen as exceptions.

(2) The theory about the uselessness of philosophy states that philosophical debates lack the potential to answer present needs or are inappropriate for any concrete use. In my opinion, this view is just based on an ordinary view of philosophy. Apart from the fact that every science has parts that are close to and far from concrete use, philosophy, which has a broad range, certainly also contains elements that are a far from concrete use. When looking [only] at such examples, it might be said that philosophy is removed from practice and has little benefit. However, to say that philosophy has no concrete benefit in the world is still a little different than to say it is useless. For example, philosophically discussing the existence of God, an [immortal] soul, or a future [world] indeed seems to have no concrete benefit for the promotion of our nation's civilization or for supporting our society's independence in the present. But if we apply these discussions to religion, their relation to society cannot be denied. Accordingly, philosophy is merely far from a concrete use but yet not totally useless.

At this point, I have to mention that science and technology differ in nature from philosophy. If it is right to say that philosophy is the science of sciences, then it will not handle things by itself in the same way as technology. For this reason, philosophy does not indeed relate directly to practice. But if its theories are applied in practice, philosophy too has a certain utility. In fact, it is right to regard all morals and religions as having emerged from the application of philosophy to practice. [However,] the fact,

that philosophy cannot be directly applied because it is the science of sciences, can also be explained by the simile that philosophy is like the carpenter's measure. The carpenter is not shaving the wood with the measure, but is the measure [therefore] without use or benefit? Certainly not. It can be admitted that shaving wood and [other] operations can be done without a special measure, but in order to do things professionally a measure is certainly required. In practice, philosophy is not directly controlling the public or manufacturing machines, but it certainly can be a measure in public human affairs. Consequently, although not directly applicable to things, philosophy cannot be called useless.

In favor of the necessity of philosophy, I will cite another circumstance. Let us assume for example a person, versed in Japanese history, wants to compile a history of Japan. For such a compilation, the history of civilization and the philosophy of history will certainly be necessary. Moreover, in order to investigate the causal relations between order and chaos or prosperity and decline among the collected historical facts, the rules of logic have to be known. If a history is compiled arbitrarily without the rules of logic, nothing that has order or form will be produced. Needless to say, history is about collecting matters to do with human society. Therefore, sociology is also necessary. If history is seen as prerequisite [lit. ladder] to learning self-cultivation, ethics will likewise become necessary. Educational purposes, too, cannot be fulfilled if pedagogy is not even partially understood. Furthermore, in order to compile a history that reflects human sentiment in a way comprehensible to the human intellect, it will also be necessary to know something of the nature of psychology. Looked at in this way, it is necessary to have a general knowledge of all philosophical subjects in order to compile a history.

For this reason, a general and a higher department is provided for in the regulations of our Philosophy Academy. The subjects of logic, psychology, sociology, ethics, et cetera are located in the general department, because I consider acquaintance with them necessary for anybody who has the will to study at all. For a medical doctor, in order to make a diagnosis, it is necessary to know human nature. An advocate who does not know logic is unable to make a plea. Therefore, I believe, it is better to study the various disciplines of philosophy, not only for experts in the teaching of philosophy, but also in order to be able to achieve anything at all in society. The effective use [活用] of philosophy is therefore very broad. Some philosophical study is needed in order to become a medical doctor, a judge, a politician or an educator. It would be right to infer

from this, that everybody has to study philosophy. But instead of saying that philosophy is required for the peasant to take up the sickle, I take one step back and admit that philosophy is not necessary for the whole population. Yet, whosoever wants to pursue scholarship has to learn philosophy to a certain degree. For example, persons, who teach religion or morals, or persons, who analyze languages or folklore, certainly need to study philosophy to some degree.

But somebody who studies philosophy does not necessarily become a philosopher. There is no need for all Japanese people to become philosophers. Becoming a philosopher and studying philosophy is not one and the same. Only one or two among one thousand or ten thousand people make philosophy their profession. These one or two have to teach philosophy to the other thousand or ten thousand. This can be called the very object [旨趣] of founding the Philosophy Academy. Today, there are a lot of people pursuing science, but really very few people with sufficient [time and resources] to make an exclusive study of philosophy. Moreover, really few places exist to study philosophy. To become a specialist in philosophy there is no other place than the university. But, besides those people who want to concentrate exclusively on philosophy, there are also a fair amount of educators and religious persons who want the support of this kind of scholarship. That is why I said philosophy is required generally for scholarship. If philosophy becomes more and more important, there is the need for an expedient way to study philosophy other than at [the university]. I am founding the Philosophy Academy to provide such an expedient path. Unlike at the university, it will not take ten years but it will be possible to study just for two or three years. But let us assume that there are also some who do not [even] have sufficient [time and resources] for three years. This is why the general and the higher [department] are separated. In the general [department] a general idea of philosophy can be acquired in one year. Those who want a more profound knowledge, may invest two more years. Those who absolve the general and the higher [course] in a total of three years can still specialize in other [vocational] studies hereafter.

In addition, the establishment of the Philosophy Academy has a purpose that will hopefully considerably benefit today's scholarship. I will mention a couple of points:

(1) First, there are only a few scholars in our country who understand the scholarship of the West. Maybe there are some who study English, but they only learn the first steps. Because nobody pursues science deeply, the value of Western scholarship cannot

be understood. Since philosophy really is the science that synthesizes and integrates [總合統括] all sciences, it also relates to all sciences. For this reason, in order to understand the relationship and value of the various Western sciences, studying philosophy is the best [method]. Because the other sciences are not integrative, an understanding of the relationship and value of the various sciences becomes difficult. For this reason, philosophy is the expedient way to make the sciences of the West known in our country.

(2) The second benefit is to compensate the shortcomings of Eastern scholarship. Although there is a fair amount of Eastern scholarship that should be called philosophy, it falls short of the mark because too often it is satisfied with daydreaming about castles in the air. Moreover, because [Eastern] scholars all tend to arbitrarily revere [尊信] an imaginary antiquity, they are not able to promote progress in science. To compensate this insufficiency it is necessary to apply Western philosophy. Because Western philosophy takes empirical science as its basis, its explanations are certain to a high degree. New theories continuously arise because [philosophers in the West] do not have faith in the ancient times. For this reason, in order to compensate the shortcomings of Eastern scholarship, it is good to study Western philosophy.

(3) The third benefit is emendation of the defects of Eastern scholarship. In Eastern scholarship personal conjectures are often taken to the extreme. Recognition of facts is truly rare. To put it in logical terms, induction is rare and deduction is frequent. In order to correct this deficiency, we have to rely on Western philosophy.

[4] Another benefit is to improve the attitude [氣風] of scholars by looking impartially [公平] at science. Because in the East, scholarly fields are narrow and little related, the scholars all become prejudiced or obstinate and are unable to look at other sciences with impartial eyes. In order to amend this defect, it is necessary to know Western philosophy. Because Western philosophy makes critical judgments [批評] based broadly on various sciences, its study is appropriate in order to correct this Eastern deficiency.

(5) The fifth benefit is the use for traditional Eastern scholarship. There are elements in Eastern scholarship not inferior to Western scholarship, but due to a lack of sharp-sightedness [活眼] and empirical evidence, in the end, traditional scholars in the East were unable to make actual use [活用] of these elements. In order to bring a style of research into the world, one that distinguishes between good and bad elements in East-

ern scholarship, a school like the Philosophy Academy and the combined research of Western and Eastern Philosophy is necessary.

So far I have given an outline about the necessity and the benefits of philosophy. But as I have said before, there is no place to study philosophy besides the university. And at the university, philosophy is pursued by genuine experts. It is not studied in order to support other [vocational] studies. Moreover, those who, although willing to specialize in philosophy, do not have time and money, cannot enter the special department at the university. There are translations of philosophical books, but it is very difficult to understand philosophy when one uses translations only. That is why I believe it is necessary to establish a Philosophy Academy and teach philosophy in Japanese to those who demand intensive [courses] or require support for other studies.

Let us look from today into the future. Because there certainly will be many students of the Philosophy Academy making their way into society, I believe this will have an impact on the complete reform of the traditional style of learning. As I have already pointed out, the traditional scholarship of the East also has its strong points, but, compared to the Western style of learning, it has many shortcomings. And if there are only a few who know wherein the defects of Eastern scholarship consist, they cannot be reformed. Consequently, if the western style of learning and the value of Western science are understood through Western philosophy, I believe, the attitude of Eastern scholars can be greatly changed and the Eastern style of learning completely reformed. Today, the Philosophy Academy is very small. But in the future, I believe, the Philosophy Academy could have a considerable impact on the stimulation of the Japanese civilization and the promotion of enlightenment [開明] in society.

My honest gratitude goes to the willing gentlemen whose approbation and support made the founding of the Philosophy Academy possible. Today's opening ceremony is due entirely to these willing gentlemen. We are all, including the students, deeply thankful. At present, the Philosophy Academy had to be founded in a provisional classroom. An independent school building could not yet be set up. We will have to move forward and establish the Philosophy Academy in a different [place]. From today, appealing widely to official and private gentlemen, my aspiration will be the independence of the Philosophy Academy.

International Inoue Enryo Research 2 (2014): 167–180
© 2013 by International Association for Inoue Enryo Research
ISSN 2187-7459

INOUE ENRYO'S 1887 POSITION STATEMENT ON PHILOSOPHICAL STUDIES IN JAPAN

Michiko YUSA

1. Inoue Enryo: The Society and the Journal of Philosophy

INOUE Enryō 井上円了 was a leading figure in the formation of the Society of Philosophy 哲学会 (hereafter "the Society"). While he was still an undergraduate student in the philosophy department at Tokyo University (1882–85) he managed to obtain the crucial support of NISHI Amane 西周, along with other colleagues, in order to organize the Society and promote philosophical studies in Japan. Enryō's personal recollection of establishing contact with NISHI Amane is as follows:

> The late Professor Nishi Amane was the person who introduced philosophy to Japan for the first time and explained the outline of logic, psychology, and

0 The article gives a translation of INOUE Enryō's "position statement" in the inaugural issue of the *Journal of Philosophy*『哲学雑誌』(hereafter JP) 1.1 (1887): 4–9. The introduction to the translation provides the social-political context. The author and translator Michiko YUSA is Professor of Japanese Thought and Intercultural Philosophy at Western Washington University.

> ethics. He not only coined the term *tetsugaku* [哲学] for philosophy but also fixed technical terms, such as *shukan* [主観] for subject, *kyakkan* [客観] for object, *en'eki* [演繹] for deduction, and *kinō* [帰納] for induction. [...] I first saw Professor Nishi around 1879 or 1880, at a public seminar held at Asakusa Ibumurarō [浅草 井生村楼], where he lectured on the theory of evolution. [...] But the first time I personally got to know him was at the beginning of 1884, when I wished to consult him about establishing a philosophy society. With his calling card in hand and without following the usual protocol of having had someone introduce me to him, I showed up at his house at Kyōbashi Sanjukken-bori [京橋三十間堀, present-day Ginza 銀座 area]. He warmly received this unannounced guest, however, and we were befriended ever since. On the other hand, he did not know Dr. Inoue Tetsujirō [井上哲次郎] as yet. In fact, it was at the second monthly meeting of the Society that Professor Nishi asked me to introduce him to Mr. Inoue Tetsujirō, and the two met for the first time.[1]

In the beginning "philosophy" was broadly defined, overarching a wide range of academic disciplines from natural sciences to humanities, which opened the door of the Society to everyone of the university community. The first meeting took place on January 26, 1884, with the initial membership of twenty-nine.[2] The group met monthly, where a member would make a presentation to be followed by lively discussion. The Society soon doubled in size, as new students and faculty members actively sought to join.[3] Two years into its founding, the Society opted to formalize itself by establishing bylaws and a board of directors. They elected KATŌ Hiroyuki 加藤弘之, a professor of political science, as the founding president, and TOYAMA Masakazu 外山正一, a professor of sociology and President of the College of Humanities, as the vice president.

The idea of publishing the Society's journal came about at the monthly meeting of October, 1886; an "extraordinary meeting" 臨時会 was held on December 18, 1886, and an executive committee was formed.[4] In January 1887, INOUE Enryō founded at Hongō 本郷 Yumimachi 弓町 (today's Hongō icchōme 本郷一丁目, Bunkyō Ward 文京区, Tokyo) the editorial headquarters of the journal, Tetsugaku Shoin 哲学書院, which also served as the publisher. Two founding secretaries chosen from among the undergraduate students

1 INOUE Enryō's personal communication to ITŌ Kichinosuke 伊藤吉之助, editor of『哲学雑誌』[Journal of philosophy], JP 27.301 (1912): 121.

2 ITŌ Kichinosuke 伊藤吉之助.「哲学会資料」[Records of the Society of Philosophy], Part 1, JP 27.300 (1912): 196. See also『東京大学百年史　部局史』[Centennial history of the University of Tokyo: History of colleges and departments], vol. 1 (Tokyo Daigaku, 1986), 500.

3 The number of memberships increased to sixty-six by the end of 1886, see JP 1.1 (1887): 39–40.

4 「故井上博士の経歴及び著書」[Major activities and publications of the late Dr. Inoue], JP 34.389 (1919): 705.

were OKADA Ryōhei 岡田良平 and KIYOZAWA Mitsuyuki 清沢満之 (i.e., Manshi). In those days a publisher had an organic connection with major bookstores, such as Maruzen 丸善 and Kōmeisha 鴻盟社, which took care of the distribution and sales of books and journals. The first issue of the *Journal of Philosophy* 『哲学会雑誌』, (later renamed as 『哲学雑誌』) was published on February 5, 1887 (Meiji 20).[5] Enryō was then an energetic twenty-eight years old, full of new ideas, organizational skills, and a vigorous entrepreneurial spirit. He had already distinguished himself as a public intellectual in the academic world.

2. Philosophy Broadly Defined

As mentioned above, the success of the Society of Philosophy owed much to the broad definition of philosophy it set forth, which welcomed colleagues and independent thinkers from diverse disciplines. For one thing, in those days, the number of students in the College of Humanities was extremely small.[6] Students who were admitted to study at the University of Tokyo were a select group of independent minds, regardless of their specialized field of study. Also, academic areas were not yet rigidly compartmentalized into highly technical fields. The organic unity of learning, acknowledged by the members of the Society, afforded them to have a bigger picture of scholarship. We find the definition of philosophy printed on the inner cover of the journal, which is written in Chinese (漢文 *kanbun*) style.[7] It was no doubt penned by Enryō, as the content is identical with his "position statement," which is translated here below. He defined philosophy to include the philosophy of such disciplines as political science,

5 The original name, 『哲学会雑誌』[Journal of the Society of Philosophy], was renamed 『哲学雑誌』[Journal of philosophy] by the vote of the monthly meeting of April 20, 1892 (Meiji 25). See JP 63.18.

6 For instance, the year Enryō graduated from the university, there were six graduates from the College of Humanities, and he was the only one who majored in philosophy. The number of Bachelor of Arts in philosophy continues to be small until 1896, when it jumped to fifteen. 『東京帝国大学一覧』[Handbook of the Imperial University of Tokyo] (1914), 186–87.

7 Interestingly, NISHIDA Kitarō 西田幾多郎 mentions this piece in his essay, 「初めて口語体の文章を書き出した頃」[Around the time when I started to write in the colloquial style] (1938), 『西田幾多郎全集』[Collected works of Nishida Kitarō], vol. 11 (Tokyo: Iwanami Shoten, 2005), 183. (Older edition 『西田幾多郎全集』13: 153.)

natural sciences, sociology, psychology, religious studies, history, literature, and education. His conviction was that any scholarly discipline had a philosophical dimension. This did not preclude a more astringently defined philosophy or metaphysics, which was called *junsei tetsugaku* 純正哲学, often abbreviated as *juntetsu* 純哲. According to Enryō, metaphysics comprised the investigation into the laws of thinking and the principles of things; ethics, aesthetics, and logic were considered the sub-areas of metaphysics.

In the early years of the Society, their monthly meetings must have been quite colorful occasions, as famous scholars and students who were later to make names for themselves attended. For instance, among the editorial staff of 1891, we find the name NATSUME Kinnosuke 夏目金之助, that is, NATSUME Sōseki 夏目漱石, along with FUJISHIRO Teisuke 藤代禎助, HAGA Yaichi 芳賀矢一, and MATSUMOTO Matatarō 松本亦太郎.[8] Notable Buddhist thinkers, such as HARA Tanzan 原坦山 gave presentations at the monthly meetings and contributed to the journal as well. It was not surprising, then, that an article by FUJIOKA Sakutarō 藤岡作太郎, a specialist of Japanese literature, was carried in two installments in the journal under the "Miscellaneous section."[9] (Fujioka was a close friend of NISHIDA Kitarō 西田幾多郎, who was to establish a unique philosophical system.) The regular, or main track, students of the university were automatically accepted into the Society. But for those outside the regular track, they needed a member's recommendation and the approval of the membership at the monthly meeting before they were granted permission to join. NISHIDA Kitarō, for instance, was a student of the "limited track" 選科, therefore, his higher school friend MATSUMOTO Bunzaburō 松本文三郎 sponsored his application, which was accepted at the monthly meeting of November 5, 1891.[10]

3. Japan's Political Situation in Global Perspective and the Role of Philosophy

The motive for the formation of the Society of Philosophy mirrored the international political realities of the day, to which Japan was a relative newcomer. The policy makers of the Meiji government consorted their diplomatic efforts to revise the "unequal treaty" 不平等条約 known as the Ansei Treaty 安政条約 that the Tokugawa Shogunate had signed in 1858, which did not accord Japan the status of an independent

8 「記事」[Editors' notes], JP 5.54 (1891): 1114.

9 FUJIOKA Sakutarō 藤岡作太郎.「王朝の盛時にありて漢学と仏教との日本文学における影響」[The influence of Chinese studies and Buddhism on Japanese literature during the heydays of the Heian court], JP 7.66 (1892): 209–218 and JP 7.67 (1892): 285–303.

10 「記事」[Editors' notes], JP 6.57 (1891): 1300.

nation.[11] An awareness was growing among the youth of Japan of being a member of the unified country of Japan, and this sense of nationalism motivated them to work towards elevating the status of Japan to a full-fledged independent nation, worthy of winning the respect of the international community. What Enryō had in mind, when he referred to "civilization" 文明 in his position statement, is to be taken in this context. Japanese intellectuals, who had toured North American and European countries, also knew the plight of the colonized Asian countries. In this environment of "to be or not to be colonized," it was urgent for Japan to raise its standard of "civilization" domestically. In the Eurocentric view of things this meant "modernize" the Japanese political and legal system and reach the Western standard, over against which the Western countries measured themselves. Rightly or wrongly, this "standard" consisted in building up of a strong military, development of heavy industry, education of citizenry, and a centralized government that handled domestic as well as international affairs in an orderly and effective manner. Japan poured its efforts into these areas to elevate its standards to meet Western demands.

For Enryō and his colleagues, it was an urgent task, then, that they contributed to this national agenda through their academic studies. This was one of the reasons why it did not make sense to define philosophy narrowly, because by doing so they would have denied philosophical studies of the potential to modernize the mentality of the people. Enryō and his group, which constituted the crème de la crème of the young intellectual brains, saw that the proper development and use of *reason* was paramount in promoting the agenda of Japan as a modern nation. For Enryō, personally, this went hand in hand with the dissemination of moral education among the masses. In any case, Enryō's special reference to political science and law in the position statement reflected the area of diplomatic efforts that the Japanese government leaders considered essential to Japan.

In fact, the Meiji Imperial Constitution was promulgated in 1889 in preparation for achieving equal status with western nations. This was followed by the establishment of the parliamentary system in 1890 and the system of popular election, albeit with many restrictions in practice. The dearest wish of the leaders of the Meiji government was finally realized on 16 July, 1894 (that is, ten years after the formation of the Society of Philosophy), when the Anglo-Japanese Treaty of Commerce and Navigation was signed in London. Commenting on the significance of this document, the British

11 Morinosuke KAJIMA. *A Brief Diplomatic History of Modern Japan* (Rutland (VT): Charles E. Tuttle, 1965), 17–20.

Foreign Secretary, John Wodehouse, the First Earl of Kimberley, said—most likely after the conclusion of the Sino-Japanese War of 1894–95: "Japan's acquisition of equal status with the Western Powers was of far more significance and value than her military victory over the numerically superior Chinese army in Korea."[12] This treaty went into effect five years later in July 1899, but it was not until 1911 that the equal treaty concerning tariffs was finally signed by the Western countries, thus making the redressing of the international relations a half-century of diplomatic struggle. Meanwhile, Japan fought another war with Russia, 1904–05, with a victory over one of the European powers, which took the Western world by surprise.

In view of the national goal of modernization, Enryō saw that the study of philosophy was indispensable, as it could transform the Japanese mentality from within. The practical utilitarian view of philosophy (and learning in general) as something *useful* was widely shared by the Meiji intellectuals, many of whom rendered their service to the central government. For instance, notable members of the Society of Philosophy, KATŌ Hiroyuki and NISHI Amane were both appointed to the Chamber of Elders or the Senate 元老院議官, and NISHIMURA Shigeki 西村茂樹 was a Councilor of the Imperial Household 宮中顧問官. These early Meiji thinkers were typically sought after by the government for their service outside the academic world. Enryō, for one, however, was convinced of the power of the people, and chose to spread higher education among the ordinary people, who could not afford the tuition to study at the Imperial University. This led him to establish Tetsugaku-kan 哲学館, or the Academy of Philosophy, the predecessor of today's Tōyō University, in 1887—the same year he launched the *Journal of Philosophy*.

4. Enryo's Position Statement

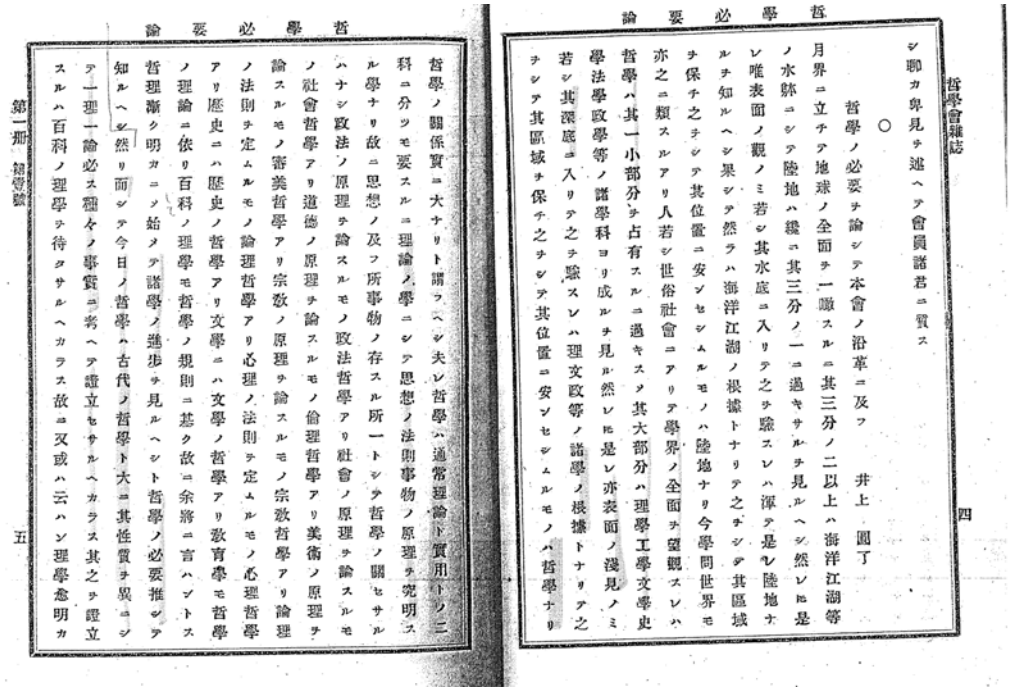
Enryō's position statement, "The Essential Importance of Philosophy and the Establishment of the Society of Philosophy"「哲学の必要を論じて本会の沿革に及ぶ」, appeared in the inaugural issue of the *Journal of Philosophy*, following the congratulatory address by the president of the Society, KATŌ Hiroyuki.[13]

Apart from the points already mentioned above, it is also clear in this document that Enryō was not a mere advocate of Western learning. He rather saw the potential of mutual philosophical enrichment, as the study of Western philosophy would shed new

12 KAJIMA. *Diplomatic History* (see note 11), 23.
13 JP 1.1 (1887), KATŌ Hiroyuki's address pp. 1–4, Enryō's position statement pp. 4–9.

light on the Buddhist, Confucian and native traditions of thought familiar to the Japanese people. Underlying his conviction was that philosophy was a universal human activity found throughout cultures and religious traditions of the world, and not just a Western enterprise. Today, as we read Enryō's statement, we are struck by the fact that the spirit of "intercultural philosophy" was already present in nascent form. This is remarkable because it is only the last decade or two that effort of this kind is finally becoming a contestable stream of philosophical studies in North American and European academia. Enryō can be credited with having had certain foresight in this area.

Notes on the text: The Japanese text was published in two parts in the first and the second issue of the *Journal of Philosophy* (JP 1.1 (1887): 4–9 and JP 1.2 (1887): 41–44). The second part is a record of the Society's first meetings since its establishment in 1884 until the publication of its journal in 1887. This part has not been translated here. The entire Japanese text is reprinted in volume 25 of the *Inoue Enryō Selected Writings*『井上円了選集』(pp. 745–749). Given the historical importance of Enryō's text, the position statement is reproduced here in modern Japanese writing style, accompanied by an English translation. The Japanese text is divided into paragraphs, readings and punctuation are added. Subheadings are supplied to the English translation for the sake of clarity.



哲學必要論

哲學會雜誌

シ聊カ卑見ヲ述ヘテ會員諸君ニ質ス

○

哲學ノ必要ヲ論シテ本會ノ沿革ニ及フ　井上圓了

月界ニ立チテ地球ノ全面ヲ一瞰スルニ其三分ノ二以上ハ海洋江湖等ノ水躰ニシテ陸地ハ纔ニ其三分ノ一ニ過キサルヲ見ルヘシ然レ𪜈是レ唯表面ノ觀ノミ若シ其水底ニ入リテ之ヲ驗スレハ渾テ是レ陸地ナルヲ知ルヘシ果シテ然ラハ海洋江湖ノ根據トナリテ之ヲシテ其區域ヲ保チ之ヲシテ其位置ニ安ンセシムルモノハ陸地ナリ今學問世界モ亦之ニ類スルアリ人若シ世俗社會ニアリテ學界ノ全面ヲ望觀スレハ哲學ハ其一小部分ヲ占有スルニ過キスメ其大部分ハ理學工學文學史學法學政學等ノ諸學科ヨリ成ルヲ見ル然レ𪜈是レ亦表面ノ淺見ノミ若シ其深底ニ入リテ之ヲ驗スレハ理文政等ノ諸學ノ根據トナリテ之ヲシテ其區域ヲ保チ之ヲシテ其位置ニ安ンセシムルモノハ哲學ナリ

四

哲學必要論

哲學ノ關係實ニ大ナリト謂フヘシ夫レ哲學ハ通常理論ト實用トノ二科ニ分ツモ要スルニ理論ノ學ニシテ思想ノ法則事物ノ原理ヲ究明スル學ナリ故ニ思想ノ及フ所事物ノ存スル所一トシテ哲學ノ關セサルハナシ政法ノ原理ヲ論スルモノ政法哲學アリ社會ノ原理ヲ論スルモノ社會哲學アリ道德ノ原理ヲ論スルモノ倫理哲學アリ美術ノ原理ヲ論スルモノ審美哲學アリ宗教ノ原理ヲ論スルモノ宗教哲學アリ論理ノ法則ヲ定ムルモノ論理哲學アリ心理ノ法則ヲ定ムルモノ心理哲學アリ歷史ニハ歷史ノ哲學アリ文學ニハ文學ノ哲學アリ教育學モ哲學ノ理論ニ依リ百科ノ理學モ哲學ノ規則ニ基ク故ニ余將ニ言ハントス哲理漸ク明カニシテ始メテ諸學ノ進歩ヲ見ルヘシト哲學ノ必要推シテ知ルヘシ然リ而シテ今日ノ哲學ハ古代ノ哲學ト大ニ其性質ヲ異ニシテ一理一論必ス種々ノ事實ニ考ヘテ證立セサルヘカラス其之ヲ證立スルハ百科ノ理學ヲ待タサルヘカラス故ニ又或ハ云ハン理學愈明カ

第一冊　第壹號

五

井上円了「哲学の必要を論じて本会の沿革に及ぶ」巻頭の辞『哲学雑誌』

A Position Statement: "The Essential Importance of Philosophy and the Establishment of the Society of Philosophy"

By Inoue Enryō

Introductory Remark

月界に立ちて地球の全面を一瞰（かん）するにその三分の二以上は海洋江湖（こうこ）等の水体にして陸地は纔（わず）かにその三分の一に過ぎざるを見るべし。然るに是れ唯水面の観のみ。若しその水底に入りてこれを験ずれば渾（すべ）てこれ陸地なるを知るべし。果たして然らば海洋江湖の根拠となりてこれをしてその区域を保ちこれをしてその位置に安んぜしむるものは、陸地なり。

今学問世界も亦これに類するある。人若し世俗社会にありて学界の全面を望観すれば、哲学はそれ一小部分を占有するに過ぎず、その大部分は理学、工学、文学、史学、法学、政学、等の諸学科より成るを見る。然れどもこれ亦表面の浅見のみ。若しその深底に入りてこれを験ずれば、理文政等の諸学の根拠となりてこれをしてその区域を保ち、これをしてその位置に安んぜしむるものは哲学なり。

If we were to stand on the moon and look at the earth, we would see that two-thirds of the surface is covered by a body of water, and the land mass is only one third of it. However, this is a superficial view of things. If we dive below the water to the bottom of the body of water, we realize that it is all land. Moreover, what distinguishes the land from the oceans, seas, rivers, lakes, and the like, and secures their borders, is the land.

Similar is the contour of the world of scholarship. If we view the scholarly world from the vantage point of the ordinary world, philosophy appears to occupy a small part of the scholarly world, and the majority of it appears to be made up of such disciplines as natural sciences, engineering, literature, history, law, political science, etc. This, however, is a superficial view. If we delve deeply into the bottom of these disciplines, we realize that what forms the foundation of natural, humanistic, and political sciences, and what defines their scope and secures their place within the world of learning, is philosophy.

Philosophy Broadly Defined

哲学の関係実に大なりと謂うべし。夫れ哲学は通常、理論と実用との二科に分

Fields related to philosophy are indeed diverse and extensive. Although philosophy

つも、要するに理論の学にして、思想の法則、事物の原理を究明する学なり。故に、思想の及ぶ所、事物の存する所、一として哲学の関せざるはなし。政法の原理を論ずるもの政法哲学あり。社会の原理を論ずるもの、社会哲学あり。道徳の原理を論ずるもの、倫理哲学あり。美術の原理を論ずるもの、審美哲学あり。宗教の原理を論ずるも、宗教哲学あり。論理の法則を定むるもの、論理哲学あり。心理の法則を定むるもの心理哲学あり。歴史には歴史の哲学あり。文学には文学の哲学あり。教育学も哲学の理論に依り、百科の理学も哲学の規則に基づく。

is conventionally divided into theoretical and practical, it is in essence a study of theories, with an intent to clarify the laws of thought and the principles of things. For this reason, as far as our thought extends and insofar as things exist, there is philosophy. Political and legal philosophies deal with the principles of politics and law. Similarly, that which discusses the principle of society is social philosophy; the principle of morality, ethics; the principle of art, aesthetics; and the principle of religion, the philosophy of religion. That which lays down the laws of logic is logic, and that which lays down the laws of psychology is the philosophy of psychology. To history, there is a philosophy of history, and to literature, a philosophy of literature. Pedagogy also relies upon philosophical principles, just as numerous natural sciences stand on philosophical principles.

故に、余、将（まさ）に言わんとす。哲学、漸（ようや）く、明かにし始めて、諸学の進歩を見るべしと。哲学の必要、推（お）して知るべし。

This prompts me to say that only after having a sufficient understanding of philosophical discipline can actual progress follow in the various fields of learning. The essential importance of philosophy can be thus surmised.

The Unique Place of Philosophy among All Learning

然り而して、今日の哲学は古代の哲学と大にその性質を異にして、一理一論必ず種々の事実に考えて證立するは百科の理学を待たざるべからず。故に、又或は云わん。理学愈（いよいよ）明かにして始めて哲学の進歩を見るべしと。然るに、

The nature of today's philosophy, however, differs greatly from that of the ancient period in that today, in order to substantiate any philosophical theory or principle concerning things, it has to be verified by scientific proof. For this reason, it may be argued that

理学はその目的とする所事物の一部分を実験するにありて、その全体を論究するにあらず。且つ、その力、事々物々、宇宙天神神霊の如何に至る迄、尽（ことごと）く究明すること、能わざるは、必然なり。これその学の哲学を待たざるべからざる所以（ゆえん）にして、古来哲学の義、解を下して、或は、理学の諸規則を統合する学なりと云い、或いは理学の原理原則を論定する学なりと云う所以なり。而して、又哲学中にもその原理の原理、その原則の原則を論究する一学科あり。これを、純正哲学と称す。

only after we understand the natural sciences can philosophy make progress. But, the aim of the natural sciences is directed towards conducting experiments on severely limited segments of what they consider to be the objects of study, and they do not investigate into the totality of their objects. It is obvious that for the natural sciences it is impossible to investigate every single thing and every single matter, extending from the nature of the universe to God and spiritual reality. This is why natural sciences need philosophy. Indeed, since times of old, philosophy has been regarded as the discipline that unifies the laws of the natural sciences and lays out their fundamental principles and laws. Moreover, among various philosophical disciplines there is one branch that studies the principle of principles and the law of laws. This is called metaphysics.

Philosophy in the World of Learning as Compared to a Central Government

余、曾（かつ）て、学問世界の諸科を政府の組織に比して、百科の理学は地方政府なり。哲学は中央政府なり。哲学中の諸科は中央政府中の諸省なり。純正哲学は中央政府中の内閣なりと定めたることあり。この比較は固より能くその意を尽くすものにあらずと謂えども、亦全くその関係なきにあらず。純正哲学に於いて、論定せるものは倫理、論理、その他、諸哲学の原理原則となり。哲学諸科の論定せるものは、理学法学その他の諸学科の原理原則となりて、学問世界の中央政

Describing various disciplines of scholarship, I once likened them to the organization of the government and said that the various natural sciences correspond to local government, while philosophy corresponds to the central government. Also I stated that while various philosophical fields are the ministries and bureaus of the central government, metaphysics corresponds to the cabinet. Although this comparison is far from rigorous, it is not totally off the mark, either. Metaphysics deals with ethics, logic, and all

府はすなわち、哲学なり。

the fundamental principles and laws of other philosophical fields. They, in turn, deal with the fundamental principles and laws of natural sciences, jurisprudence, and so forth. The central government in the world of learning is philosophy.

今、地方の人民中、その最も無学無知なるものに至りては、殆ど全く地方政治のその上に存するを知らざるものあり。僅かに地方政府の存ずるを知るも、中央政府のその上に存ずるを知らざるものあり。而して、自ずからその日夜独立生存することを得るは独り自身の力によるものにして、毫も政府の力を待つにあらずと信ず。

Now, among the inhabitants of local regions and especially among those who are least educated, there are people who have no idea that the local politics depends on the policies of the central government above. A few of them may know that a local government exists, but they have no knowledge of the central government that oversees local governments. Naturally, they believe that it is their own efforts that enable them to lead their daily lives in a self-sufficient manner, and consequently they believe that they do not need the assistance of a central government.

世人の哲学を視る、恰（あたか）もこれに異ならず。その最も学識なきものに至りては、更に利するを知らず。而して自ら謂う、世の文明は独り国力を養成し兵力を拡張するにあり、然らざれば独り政治法律を講ずるにありと。これ世間一般に唱うる所にして、未だ一人の哲学は、諸学諸芸の中央政府にして国家に実益ある所以を知るものを見ず。

This is no different from how uninformed people perceive philosophy. Among them, those who are least erudite, do not even know that philosophy can actually benefit the lives of the people. Therefore they claim that civilization consists in nurturing national strength and expanding its military capability, and if scholars do not contribute to augmenting national strength, they are merely professing politics and law. Such is in fact the prevailing opinion of the day and scarcely a soul has seen that philosophy is actually the central government of the academic disciplines, and that it can actually benefit the nation.

The Necessity of Philosophy as the Backbone of a Prosperous Modern Society

余輩、豈（あに）慨嘆せざるをえんや。抑（そもそも）、我邦の文明を進むるは、政治法律の独り能くする所にあらず、理学工芸の独り能くする所にあらず。その諸学の政府となり、その諸芸の根拠となりて、よくこれを統轄しよくこれをしてその区域を保ち、その位置に安んぜしむるの学を講究するを要するなり。

How can I not but lament over the lack of understanding concerning philosophy? In order to promote Japan's civilization, it is not enough for politics and law to assume the burden, nor is it enough for natural sciences and arts to carry out their work. It demands the study and promotion of philosophy, which is the foundation of all other learning, and which oversees other academic disciplines and maintains the scope of each of them and secures their place.

請う、試みに欧州文明の由（よ）って起る所以を見るべし。その文明の国力と共に、近世に隆なるしは、唯、政治、法律、理学、工芸の進歩に因るにあらず。その原理原則を論究する哲学の振起せしに因るや、余が弁を待たずして明かなり。已（すで）に、今日にありては、その地の学者、互いに相競って哲理を講究し、その得る所、これを世間に応用して、その文明を進め、その社会を益する、実に計るべからざるものあり。嗚呼（ああ）、亦盛んなりと謂うべし。

I beg you to think about the following: consider the reason why European civilization arose and developed into what it is today. The reason why their national powers rose in the recent period is not merely due to the progress of their politics, law, natural sciences, and arts. It is due to the robust presence of philosophy that inquires into the principles and laws of those other disciplines. This ought to be obvious to everyone. Today, European scholars vie to engage in the study of philosophical principles and apply their understanding to the day-to-day lives of the people, and thereby develop their civilization to benefit society. With the deep implication of this fact eluding us, we are left merely to admire how robust their efforts have been.

顧みて我邦の事情を察するに、啻（ただ）にこれを講究する人なきのみならず、殆どその学の何たるもしるものなく、

When I look at the current situation of Japan, not only are we lacking able minds who choose to study philosophy but also few

偶々（たまたま）その何たるを知るものあるも徒にこれを目（もく）して世間無益の学なりと称し、復これを顧みざるもの多し。夫れ、この如し、焉（いずく）んぞ能く国家の文明を振起するを得んや。

know what philosophy is, and even if there may be a select few who have some idea of what philosophy is, they consider it a superfluous learning devoid of practical benefit to society. A majority of them will not take a second look at it. With this kind of attitude prevailing, how are we to stimulate and develop our country's civilization?

殊に我が東洋に在りては西洋人の未だ研究せざる従来固有の哲学ありて、その中に亦自ら一種の新見ありて存するを見る。若し今日これを我邦に研究して西洋の哲学に比較対称し、他日その二者の長ずる所を取りて、一派の新哲学を組成するに至らば、独り余輩の栄誉（えいよ）のみならず、日本全国の栄誉なり。学者、豈（あに）猶予（ゆうよ）因循（いんじゅん）これを弗講に措（お）くべけんや。

Recognition of the Eastern Philosophical Heritage and the Possibility of Forming a New Kind of Philosophy

This especially is a shame, when in the East we have various traditions of native philosophical thought, which Westerners have yet to explore. I find fresh ideas contained in the Eastern thought. If we study these points, and compare and contrast our findings with Western philosophy, and if in due course we select good points from both traditions and formulate a new philosophical thought, not only would it gratify us, but it would also be a great honor to the entire country of Japan. Shouldn't we scholars dispel our lethargy and servitude to old mental habits and vigorously promote philosophical learning?

余夙（つと）にこれに見る所ありて、曩（さき）に井上哲次郎、有賀長雄、三宅雄二郎、棚橋一郎、等の諸氏に謀（はか）り尋ねて、加藤弘之、西周、西村茂樹、外山正一等の諸先生に謀りて、哲学講究の一会を開設せんことを計画せしに、幸いに、有志の賛成を得て、始めて哲学

Concluding Remarks

Driven by these thoughts, I spoke to my colleagues, Inoue Tetsujirō, Ariga Nagao, Miyake Yūjirō, Tanahashi Ichirō, *et al*., and also consulted our professors, such as Katō Hiroyuki, Nishi Amane, Nishimura Shigeki, and Toyama Masakazu. With their enthusiastic support, the Society of Philosophy was

会を創立するに至れり。蓋（けだ）し、東洋に哲学研究会ある。これを濫觴（らんしょう）とす。

launched. Thus, now in the East we have the Society dedicated to the study of philosophy. May this be the humble beginning of a wonderful flourishing of philosophy in the East.

その将来我邦の文明を進め富強を助くるの益ある已に当時にありて予めこれを卜（ぼく）することを得たり。豈、賀すべきことならずや。

It bodes well that by having established the Society of Philosophy we have actually affirmed the positive benefit of philosophy in promoting our civilization and enriching and strengthening our nation. Isn't it something to celebrate?

International Inoue Enryo Research『国際井上円了研究』2 (2014): 181–199
ISSN 2187-7459
© 2014 by International Association for Inoue Enryo Research 国際井上円了学会

【 巻頭論文 】

東洋大学における井上円了研究

ライナ・シュルツァ（Rainer SCHULZER）
翻訳：津田良生

序言

東洋大学は 1887 年に井上円了（1858–1919）によって哲学館として創立された。そして 2012 年、東洋大学創立 125 周年記念の年に、東洋大学国際哲学研究センターの研究プロジェクトの一つとして国際井上円了学会が創設された。この学会が国際学会として創設されたのは、井上円了が東洋大学創立者としてのみならず、歴史的に注目すべき人物として国際的に広く研究されるに値するという信念によるものである。しかしながら、井上円了に関する研究は今後も東洋大学と様々なかたちで関わり続けることにはなろう。運営、出版、大会等は東洋大学が中心になろうし、これからの研究が東洋大学とその井上円了記念学術センター（1990 年創立、2014 年から井上円了研究センターへ改組）の先行研究、編纂資料に依拠することもあるであろう。そこで、この『国際井上円了研究』第二号では、東洋大学でなされてきた井上円了研究の「前提条件」を振り返る機会を提供したい。

今日の学校法人東洋大学は 1949 年施行の私立学校法に基づいた公益法人である。1952 年に制定された「学則」において、大学創設の目的は「創立者井上円了博士の建学の精神に基づき教育・研究を行うこと」[1] とされている。まさにこの精神が円了

自身に関する研究にも適用されるべきであろう。この「井上円了の建学の精神」にもとづく研究とは何を意味するのか、それを本論文では明らかにしたい。東洋大学が創立 100 周年の時から強調してきたのは、円了の学問に関する理念よりも、むしろ『井上円了の教育理念』（1987）である [2]。私は、これまで等閑視されてきた哲学館開館の趣意書を精査し、それによって、研究に関する哲学的理念がその創立以来東洋大学に息づいていることを示すことにしたい [3]。この探究の結果は、円了が生涯にわたって持ち続けた二つの原則、「護国」と「愛理」に結び付くこととなろう。東洋大学のアイデンティティーの歴史的発展を、特に「護国愛理」との関係について論じた詳細な研究としては、三浦節夫の研究が挙げられる [4]。護国愛理は哲学館に関する円了の諸趣意書のどこにも表れないため、この原理と哲学館の建学の精神との関係は議論の主題ともできるかもしれないが、円了は、自身のあらゆる教育活動が理論領域を指す「愛理」と実践領域を指す「護国」に基づいていることを明確に表している（『井上円了選集』11:486。以下（　）内の数字は同選集のものである）。それ故に、この二つの原理に言及することは、この哲学館創設の文章の解釈にとっては不可欠なことである。

本論文の筆者自身も東洋大学に所属して研究しているため、本研究の学問的立場としては循環的、自己言及的性格を持つことになる。本研究は、研究を行う精神自身を同時に自分で例証して示すことを狙うからである。このように東洋大学の精神を再び明確化することは、本論文の後半に示される、将来に残された諸々の研究課題について再考することへと繋がるであろう。

１．「諸学の基礎は哲学にあり」

東洋大学が自らの「建学の精神」を示す際、1887 年の「哲学館開設ノ旨趣」が引き合いに出されるのが一般的である。この文章に表明されている哲学の概念は、「諸学についての学」というアリストテレス的な概念である。ヨーロッパでは形而上学は「諸学の女王」とされるが、それに似た政治的比喩で、円了は哲学を「学問世界ノ中央政府」と呼ぶ [5]。創設される諸々の科学的研究領域を貫いている各々の原理を探究することで、哲学は専門化された諸研究にとっての体系的な基礎付けを提供するという訳である。哲学に導かれた諸学の体系は、こうして現代の研究機関と

しての大学の組織構造となった。このことは、理論哲学における科学論的研究へと一定の仕方で拡大することが許されようし、あるいはこのことで、東洋大学の学部・学科構造が詳細に考えられた仕方で研究の専門分化の論理に従っている、と推察することも許されよう。しかし、「諸学の学」としての哲学の理念は、哲学以外の諸領域での研究の指針については殆ど何も語っておらず、大学の教育上の理念については猶更それを欠いている。

1957 年以来、東洋大学は対外的関係において自らの精神を伝えるために、「諸学の基礎は哲学にあり」という標語を使用するようになった [6]。「哲学館開設ノ旨趣」によれば、「諸学」という語は「諸々の学問」という意味である。従って、上記の標語は「様々な学問領域は哲学に基づく」と言い換えることも可能である。しかし、東洋大学において確立された英訳ではこれを「あらゆる学習の基礎は哲学に存する（The basis of all learning lies in philosophy.）」、としている。二重の意味で、こちらの翻訳の方も正当である。第一に、円了自身が書いたものと内容的に一致するものではあるが、この言葉は、円了の言葉のそのままの引用ではないので、文章の意味が特定の文脈によって確定できないのである [7]。第二に、円了の使う「学」ないし「学問」という言葉は、儒教の遺産を深く反響させている。この儒教という知的背景を考慮すれば、「諸学」の翻訳を「あらゆる学習」とするのは、焦点を哲学の教育的機能に向かわせるという意味で、的確である。現に、哲学館は研究機関としてではなく、教育を目的とした機関として発足したのであった。「哲学館開設ノ旨趣」の冒頭でも、学問の最高形態としての哲学は、人間知性の涵養のための最善の学習でもあるとしている。この点も分析するに値する問題ではあるが、本論文はそれを問う場ではない。人格的涵養の手段としての学習理念はまさに儒教的伝統の核心であるし、ベルリン大学の創立に影響を及ぼした人文主義的な修養（Bildung）の概念にも通じる。現在、東洋大学はこのような哲学の教育的役割を、まさにその創立の理念として、強調している。しかし、本論文で筆者が明らかにしたいのは、哲学的精神における研究が何を意味するかであり、哲学が教育にとって何を意味するかではない。前者の問いについてまだ回答することが出来ないが、暫定的なまとめを示しておこう。東洋大学は、哲学的な諸理念に基づいている世界で唯一無二の大学である。つまり、その「開設ノ旨趣」は専門諸研究に関する哲学的枠組を含むだけでなく、哲学する実践が個々人の育成に寄与するという教育的理念も含んでいるのである。

２．二つの開館旨趣

上記に扱った「哲学館開設ノ旨趣」とは別に、僅かに異なった表題を持つ第二の資料が存在する。それは「開館旨趣」である。第一の資料は哲学館創立に先立って、別々の仏教雑誌に二度にわたって発表された。第二の資料は 1887 年 9 月 16 日の、開館式での館主円了による開館の辞を活字にしたものである。これは翌年 1 月に出版された『哲學館講義錄』の巻頭論文を飾った。両資料の関係性は判明ではない。既に指摘した通り、東洋大学は自らの性格を表明する際には「哲学館開設ノ旨趣」を参照することを常とする。しかしそれでもなお、これから論じるように、開館式での円了の館主としての方針の表明は同様の重要性を持つものとして考察されるべきである。

まず始めに注目すべきことは、二つの資料の表題は意味において違いがないということである。両資料の表題は共に、学校設立の目的を告知する旨を伝えている。ならば、前者よりも後者の方が、最終版であるだけ、典拠とすべき版と考えられるに違いない。しかし一方で、この第二の資料の前書きによれば、「開館旨趣」は円了の「演説筆記」に過ぎない。従って、語り言葉の常で、こちらは完全に精密という訳ではなく、冗長な点も見受けられる。「哲学館開設ノ旨趣」は簡潔な文体と宣言調により、文章により一層の威厳がある。開校前に円了がこちらを二度も公刊したことからして判るのは、「哲学館開設ノ旨趣」が学校を宣伝し生徒を集めることを主意としたものであるということである。この意味から考えれば、円了は学校の最初の出版物である『哲學館講義錄』で、これも公開することは出来た筈である。日本での最初の文科系の通信教育のために使われた講義録は、円了の主要な業績の一つであり、彼の学館の名声に確かに寄与した。だが円了は学校創立以降、学校内外で「哲学館開設ノ旨趣」を広めることをしなかった。実際、円了の館主時代に、「哲学館開設ノ旨趣」が哲学館によって再版されることはなかったのである。その代わり、『哲學館講義錄』第一号の巻頭論文として配置されているのが、円了の開館の辞（演説筆記）である「開館旨趣」なのである。円了が哲学館に関する彼の理念と意図を、この「開館旨趣」を通じて広めようと意図したことは明らかである。円了の開校の辞の写しが学校の目的の表明と受け取られるべきであることを、表題と前書きも間違いようなく示している。以上のことから、東洋大学の創立の精神の典拠として、この「開館旨趣」に「哲学館開設ノ旨趣」と同等の権威を与えることが出来るのである。

３．研究の哲学的理念

仮に「開館旨趣」が東洋大学の創立の権威ある資料として認められなかったとしても、歴史的資料としての価値は疑い得ない。まず、この資料の長さは「哲学館開設ノ旨趣」の四倍を超え、従って円了の哲学館創立の理念と意図を理解する上で大きな助けとなる。この点についてはより詳細な研究を行う価値があろうが、本論文はそれを十分には行い得ない。本論文では、哲学的精神における研究ということが円了にとって何を意味し得たのかを分析することに集中したいからである。

円了の開館の辞の主な目的は、哲学館の創立が社会の利益になるということを示すことである。哲学のための学校が、日本の文明化に寄与するという円了の信念は、「哲学館開設ノ旨趣」にも同様に明白に表明されている。このような学校の主導的目的は当然、円了の「護国」という理念と合致する。しかし、国の「保護」、もしくは国の「擁護」とさえ翻訳され得るこの「護国」という語は、当時の歴史的、文献的文脈においては、社会の福祉、政府の援助、尊王、国防などといった側面に限定されない。明治憲法や教育勅語の公布前では、まず「護国」は単純に「国家」に貢献する国民の最低限の義務を意味する（3:300）。一般的に、機関や組織というものは自らの位置する社会環境の中で何等かの役割を満たすために創立されるものであり、このことが哲学館にも当てはまる訳である。換言すれば、円了は教育機関を創立することで、日本をより良いものにしようと望んだのである。

既に論じたように、哲学館が日本社会の利益になることを証明するために、「哲学館開設ノ旨趣」は哲学が人間知性の涵養の役割を持つことを強調している。一方、「開館旨趣」が論じているのは、哲学の応用を通じての哲学の有効性である。円了は式辞の前半部で、哲学が他の専門分野にとって有益であることを示そうとしている。例えば哲学は、弁論の論理に関して法律家の助けとなる。哲学は医者に対しては、人間性の理解を増進させる。歴史家に対しては、社会や政治についての記述の理論的枠組みを与える。また、僧侶に対しては、教義について熟考するのに役立つ。哲学は自らの主題領域の広範さを通じて、様々な専門分野を様々な仕方で助けることが出来る。このようにして、哲学は社会に対して多大な貢献をするのである。

円了の議論はここで終わることも出来たであろう。しかし、円了は式辞の後半にて、哲学が日本の学問に利する様々な仕方について議論している。円了にとって哲学的精神における研究とは何であるかを知ろうとするならば、この後半部こそ読ま

ねばなるまい。円了の挙げる五つの点を次のようにまとめることが許されよう。

1. 哲学は他の諸学問を「總合統括」する。そのことで哲学は学者に、諸分野の関係性や各々の価値に関する理解を与える。
2. 哲学は伝統や歴史の権威を認めない。これは、哲学の進歩主義的性格を保証するものである。
3. 不確実な信条から演繹するのと異なり、哲学は経験的明証性からの帰納に依る。
4. 学問世界の哲学の総合的視野は、より「公平」な見方をもたらし、また「批評」、つまり批判的判断を可能にする。
5. 哲学は是非を批判的に区別する。そのことで、哲学は諸々の考えの有用性を決定する。

これらの五点は本質的命題であり、論理秩序や論理的完全性が不十分のように見えてもそのことは揺るがない。哲学館が研究施設として発足したのでなくとも、学問の哲学的精神は、明らかに開館の精神の一部となっている。この精神は、今日では日本の代表的研究機関の一つでもある東洋大学に確固とした基礎を与えているのである。

４．愛理

上記に示された五つの点を解釈する際に、初期円了のもう一つの立場表明をも参照したい。『仏教活論序論』におけるこの表明は内容的、用語的、歴史学的近接性からして「開館旨趣」に関わるものである。哲学館開校のわずか数か月前に公刊された『仏教活論序論』（以下、『序論』と略す）の主要諸章は、円了の執筆論文の中でも最も重要なものの一つである。『序論』の「緒言」において、円了は仏教の哲学的議論の特徴を、極めて明晰に描き出す。そこで言われている、真理の根拠として伝統を持ち出すことを拒絶する姿勢は、ほぼ間違いなく最も根源的な原理である（要約の第二点を参照）。ある意味で、これは哲学の理念そのものの由来である。

けだし余が仏教を助けてヤソ教を排するは、釈迦その人を愛するにあらず、ヤソその人をにくむにあらず、ただ余が愛するところのものは真理にして、余が憎むところのものは非真理なり。〔…〕その人の伝記つまびらかならず、その教の由来明らかならざるも、余は決して伝記由来をもって、その教を信ずるがごとき無見無識のものにあらず。ただ余がこれを信ずるは、その今日に存するもの哲学の道理に合するにより、これを排するは哲理に合せざるによるのみ。〔…〕そもそも真理を愛するは学者の務むるところ〔…〕(3:327–330)

哲学は歴史的権威を拒否するため、哲学はあらゆる世代において、あらゆる哲学者において、あらゆる瞬間において、ゼロから出発する。ある事実やある規範が問われたならばその瞬間に最早、その問題を過去へ依拠して解決することは出来なくなる。哲学は、妥当性が論証によりコミュニケーションの場で創設されるべきであるという理念を体現する。そのような意味で、円了は自身の仏教論の内で「哲学上より公平無私の判断」を主張するのである。そうすることにより、哲学は伝統の権威を検討する方法だけであり、自身で特定の主義信条をもたらすことはない。それ故に円了は「開館旨趣」にて、哲学を「大工の尺度（ものさし）」と比較する。哲学は論理に即した議論を使って、我々の信念の整合性を検証する。整合性を最大に高めるために、様々な領域の知識が考察されねばならない。このことは、他の諸分野の総合的検討を要求する（要約第一点）。そして経験的明証性は特別な確かさを与えてくれるため、哲学は、アリストテレス以来、自然科学を尊重する（要約第三点）。また、経験的明証性と哲学的議論を合わせて検討することによって、初めて公平無私な判断を下すことが可能になる（要約第四点）。それ故に円了は『序論』にて、真理の基準として「理哲諸学」の「符合」を言うのである。

以上から分かるように、『序論』にて述べられた、学者の義務についての円了の一般理念は、「開館旨趣」にて輪郭づけられている「研究」についての哲学の理念と符合している。そしてそれは、驚くべきことではない。しかし、ここで二つ疑問が立ち上がる。第一に、何故円了は「愛理」について哲学館の趣意書の中で言及しなかったのか。第二に、円了は「哲学」が字義的には「知恵を愛求する」(2:27) であることを知っていたのに、何故彼は「真理を愛する」が哲学の理念そのものを表しているということを明確に表明しなかったのか。現在の筆者は、この二つの問いに決定的回答を与えることが出来ないが、ここでは可能な仮説を立てることにしたい。

第一の問いから始めよう。円了が愛理を哲学館の創立原理として積極的に示すことがなかった理由は次のようなものであろう。つまり、彼はそれを十分に特徴的なものではないと考えたのではないか。真理の概念を大学研究の単一の主導原理として取り出したのは、円了の先生であり東京大学の初代総理であった加藤弘之の偉大な業績である。「何ヲカ学問ト云フ」を問う講義にて、加藤は円了と同様の基礎表明を行っている。つまり、大学は過去の権威に依拠せず、可能な限り如何なる場合でも経験的明証に依拠する、と。また別の論文では、近代の研究大学そのものは、あらゆる学科が「真理其物の為めに真理其物を研究する」という総意に基づいているとも明確にした。この理念が古代西洋哲学を起源とすることも認識し、『哲學会雑誌』の第一号序文において加藤はこう宣言する。哲学が「本尊」とするのは釈迦や孔子といった教祖ではない、哲学の本尊は真理である、と。[8]このように、真理の哲学的理念は東京大学という形で組織されてしているので、円了が自らの学校の創立原理を打ち立てる際、この理念を使用するのでは十分な特徴を欠くと考えた、ということはあり得よう。それ故、円了はより限定された哲学の概念を積極的に示すこととなったのである。「愛理」はあらゆる学者の義務である。しかし、哲学者はあらゆる学問的知識を集約し総合するのであるから、最高の立場を維持する者である。

第二の問いに関しては、次のような答えがあり得よう。つまり、円了の「愛理」のスローガンは「philo-sophia」の翻訳に由来するのではない。円了が東京大学に入学した 1881 年に文学部は再編され、独立した哲学科が初めて創設された。円了はその唯一の第一期生となった。それまで文学部の中に影響の強かったアーネスト・F・フェノロサが外山正一に替わった [9]。文学部長になった外山は円了のカリキュラムの監督者であったのみならず、円了の哲学の先生にもなった。外山は「哲学館開設ノ旨趣」の最初の公刊本での序文において、この新学校の支援者として第二番目に挙げられており、開館式で祝賀講演も行っていた。円了が外山から何を学んだのか、その正確な様子はこれまで詳細な調査をされていなかったが、外山は東京帝国大学学長の時である 1898 年に論文を公刊しており、そこから彼の根源的信念の一つを取り出すことが出来る。「學教上に於ける聖權の利害」と題されたその論文は、外山が日本語と英語とで公刊したことからもその重要性が伺える。この論文は、外山自身が「誠に何人も念頭に留む」ことを願うアリストテレスの語句の引用から始まる。「プラトーは愛すべきも真理は尚ほ愛すべし」[10]。この箴言は、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』（1096a）に由来し、西洋思想の長い歴史を持ち、様々なバリ

エーションを持っている。最も重要なものは、近代科学の象徴たるロジャー・ベーコンとアイザック・ニュートンによって引用された「Amicus Plato, sed magis amica veritas」[11]である。外山が東京大学で円了にこの箴言を教えたという証拠は存在しない。しかし、アメリカのハイスクールと大学を卒業した外山が、ミシガン大学で哲学、化学、生物学を修める中でこの箴言について学んだということは十分可能であると思う。「釈迦その人を愛するにあらず、ただ余が愛するところのものは真理」であるという円了の宣言と、「プラトーは愛すべきも真理は尚ほ愛すべし」との共通点は、偶然のものとは考えにくいだろう。

５．真理へのアプリオリな責務

誤解を防止するためにも、予め留保したいことがある。「開館旨趣」では、円了は東洋の学者を、「偏屈トカ固陋トカ」にして、「空想ニ安ン」じて、古代を「猥リニ尊信」していると非難している。このような批判は日本の啓蒙運動の第一世代では既に馴染みのものであった。言うまでもないが、このような見方を額面通り受け取る必要はない。幸い今日においては、ヨーロッパ哲学の外には研究や議論など存在しなかった、などと真面目に議論する人間はいない。他人の判断に依拠するのでなく個人で考え個人で決定するという態度は極めて自然のものであるので、西洋的個人主義にのみそれを帰属させる訳には行かない。現に、伝統的権威よりも個人による真理探究を優先した例として、インドの仏教思想家ダルマキールティ（紀元７世紀）、中国の儒教哲学者である王陽明（1472–1529）、ないし日本の思想家である三浦梅園（1723–1789）の名を挙げることが出来る。前近代の東アジアの学問が加藤、外山、円了の他にも、福沢諭吉、西周、西村茂樹によっても批判されたことの正当性や、その何らかの意味での必要性の度合いについては、他の誰かが判断するであろうが、ここでは重要ではない。[12]結局のところは、思想史的な妥当性ではなく、哲学的に正当であるか否かがここでの唯一の関心事なのである。とはいえ、円了が哲学館の創立精神を示す歴史的な模範例として西洋哲学を前面に押し出したことが歴史的に正しいか否かというのは、東洋大学のアイデンティティーと関連することからして、ある程度の重要性を持つ問題である。

それは誤解であった、と本論文で言いたいのではない。現に、ソクラテス、プラ

トン、アリストテレスの三巨頭によって、哲学は議論の文化として打ち立てられた。ソクラテスは、学習は永遠に完結しないということへの自覚から、教師のような態度を取ることを拒否した。彼は議論の中で対話相手を説得しようとするのではなく、むしろ彼らから学ぼうとしたのである。ソクラテスが議論の中で相手より優勢であると証明されてしまうのは、ひとえに、「知らないということを知る」（無知の知）というソクラテスの姿勢がアイロニーのように現れるからである。それでもなお彼は、教えないという立場を固持し、そのことで、知に向けて不断に問い進める人間の模範となったのである。このようなソクラテス像を我々が知るのは、彼に心酔する弟子であるプラトンに依る。プラトンは自分の哲学を対話という文学的形式に乗せて伝えることで、ソクラテス的な対話を哲学の実存的な、そして方法論的な開始点として示したのである。また、プラトンが創設したアカデメイアにて、彼の最高の弟子であるアリストテレスはプラトンに対する最も鋭い批判を提起した。アリストテレスが自ら説明したように、たとえ師の意見と衝突しようとも真理を求めるということは哲学者としての彼の義務であった（『ニコマコス倫理学』1096a）。現代の学者の原型と言えるアリストテレスは、真理への探究自身が一つの学的伝統となったということを例証している。西洋哲学にのみ固有であるような探究や主題の領域というのは存在しないが、古代ヨーロッパの哲学に固有なものがあるとしたら、それは思考の個人主義であると言える。

西周、加藤弘之、外山正一などは真理の哲学的概念を日本語に輸入した。明治時代に、西洋の諸々の概念を翻訳するために使用され始めた様々な用語と同様に、西周によって確立されたこの「真理」という語も、それまではあまり一般的な語ではなかった。しかし、言うまでもなく、真理を表す語はそれ以前にも東アジアの思想には多数存在した。円了はある講義にて、仏教的真理の最高概念を表現する同義語とされる 47 もの言葉をリストにして提示している（5:38–39）。人間が相互に交流する際には、如何なる場合でも真理への要求が内包される。あらゆる宗教、思想体系、学派、ないし伝統が、それぞれの言葉で真理を主張するのである。真理の哲学的概念の持つ珍しさは、それが特定の内容を持たないというところに存している、という言い方をするとパラドックスに聞こえよう。しかし現に、「真理への愛」という言葉で表現されているのは、後から達成されるべき理念へのアプリオリな責務なのである。この意味で、真理のアプリオリな概念という言い方もすることが出来る。これはカント的な狭い意味においてではなく、方法論的反省と認識行為との間の時

間的秩序という基本的な意味においてだけである。哲学者であることは、個々人をある特定の在り方に導くわけではない。哲学はアプリオリに何かを排除することがないため、アポステリオリに新しい発見に開かれたままであるのである。これと同じ真理のアプリオリな未決定性が、ヴィルヘルム・フォン・フンボルトの有名な一文にて指示されている。

> 従って、以下のことは容易に見て取れよう。高等教育機関の学内組織においては、学問を次のようなものと見なす原理を保持することに全てがかかっている。即ち、学問はまだ見つけられていない何かであり、完全に見出されることが決してなく、そのようなものとして、不断に研究するべきものである、と。[13]

この一文こそ、円了が、一方で哲学館創立の理念を掲げ、他方で仏教及び中国思想研究の復活という意図を持ち、そして両者の間に始めからいかなる矛盾衝突もないことの理由を説明しているのである。日本の啓蒙家は単に東アジアの遺産を破棄しようとしたのでは決してない。そして、哲学のパラダイムと呼べるこの枠組みは、西洋思想の優位を意味するのでは決してないのである。『論語』は歴史上で最も厳粛な倫理書であると再評価されることもありうるし、サンスクリット文学における仏教的認識論や因果論は西洋の全思想よりも洗練されたものとも言われ得る。そして、円了がそうしたように、全てを止揚し全てを包含する絶対者についての思弁こそが究極的な哲学的真理である、ということもなお主張され得るのである。しかし、如何なる主張も論拠が必要である。議論と証明に対する責務こそが、学界へ入門する際に要求される。哲学は一連の教義としてではなく、正しくアプローチとして受け取られたのである。哲学館の創立がなお心を引きつける歴史的一事件となっている理由は、第一に、我々が今もなお正しいと思う理想が掴まれていたということである。これこそ、歴史における啓蒙と呼ぶべきものである。そして第二に、その理念に基づいて一つの施設が創建されたということである。これこそ、文明の進歩と呼ぶべきものである。

６．諸祖の権威

外山の論文「學教上に於ける聖權の利害」の特筆すべき点は、彼が自ら鳴らす警鐘

を学問の分野に制限しなかったという点であり、現に英語版の表題は「権威への盲信の害悪（Evils of Blind Faith in Authority）」と、より挑発的なものになっている。そこで外山はカエサルとナポレオンに対する宗教的とも言える崇拝に触れ、これを国の災厄の原因としている。明治国家に向けられた外山の態度が政治的にやっかいな帰結をもたらすことは容易に見て取れる。しかし、それでも 1900 年に逝去した外山は、1898 年、短命に終わった第三次伊藤博文政権にて文部大臣になったのである。その五年後、哲学館事件が起きる。必ずしも政治的権威に屈服しない哲学の立場は、聖なる皇室が軸となった立憲君主制と衝突したのである。この事件は「愛理」と「護国」という円了の二の原理の衝突を意味するものでもあるのだが、もし外山がその当時文部省において権限を持っていたならば、この事件は起こらなかったであろう。

人類は何故、何らかの指導者に対して、その者が存命であれ死後であれ、教義的な権威を付与する傾向にあるのか。それを哲学的に検討するには広範な人間学的考察が必要であろう。毛沢東（1893–1976）やケマル・アタテュルク（「トルコの父」）（1881–1938）といった近年の政治上の諸例や、またイエス、ムハンマド、ブッダといった宗教上の諸例を見れば、この事実は否定しようがないように思われる。創立者を祭り上げることで、組織は安定性を増すものである。これは学術組織にも当てはまる。東洋大学もその創立者井上円了を誇りと共に記念し、白山キャンパスには三メートルの銅像、井上記念館、そして井上円了記念博物館がある。東洋大学の対外的関係の中で井上円了が重要な財産となっていることは疑いない。井上円了研究が国際化されるこの機会に、この大学とその創立者との関係を明らかにしたい。哲学の批判的精神に専ら基づいた機関にとっては、信用性こそ最も大切な財産である。道徳的人格についてと同じことで、信用性というものは、公言された原理がまずその公言者自身に適用されてこそ得られるのである。

東洋大学での井上円了研究は、当然ながら、一機関が自らの歴史に関心を持つことから開始された[14]。円了は当初、この機関を特定の原理に基づいて創設した歴史的人物として評価された。その後、円了のその他の様々な面が円了像に付け加えられてきた。つまり、哲学者として、仏教改革者として、啓蒙的教育者として、教育勅語の普及役として、妖怪博士として、心理学者として、哲学堂公園創立者として、そして世界を旅して回った旅人として。しかし、円了に関する学術的研究の価値は、円了のこのような多方面的性格のみではない。円了は近代日本の知の全景を

包括的に理解するために不可欠の人物なのである。何故なら、西洋哲学の受容、日本の人文学の成長、近代仏教の興隆、天皇制思想の普及において、円了は鍵となる人物であったからである。国際井上円了学会が創設されたのも、円了があらゆる側面から研究されるに値する十分に普遍的な関心を呼び起こす人物であるという信念を反映してのことである。しかし、今日まで、円了に関する研究の 90%以上は東洋大学のもとで進められ公刊されている。それ故にこそ、東洋大学に受容されている円了と、東洋大学の外の、日本と世界とに受容されている円了との間にずれが存在することは明確化せねばならない。家永三郎は 1959 年に既に、円了を「好戦主義」と批判している。ジュディス・スノドグラスは円了を「戦略的西洋主義」と分析する。ブライアン・D・ヴィクトリアによって翻訳された文章は、仏教的軍国主義と人種主義を示唆する。許智香は近年に円了を、「帝国主義的なイデオロギー」の唱道者として描き出す。[15]とりわけ西洋における批判の大意は、全分野における広く使用されるポストモダン的アプローチと無関係ではない。啓蒙の理念を評価せず、国家主義に対する批判意識に固執する中では、概して否定評価に行き着いてしまうのである。だが、ポストモダン的、ポストコロニアル的学問の前提まで共有する必要はないにしても、円了の思想の中に論及され吟味されるべき政治問題があることは認めねばなるまい。

７．井上円了研究における政治問題

1889 年の大日本帝国憲法制定と 1890 年に発布された教育勅語によって施行された法的、観念的枠組は、第二次世界大戦終結まで維持された。この 55 年の時期に日本は、独立を保つために戦う国から、帝国主義の強国へ、そしてしまいには侵略的軍国主義へと歩みを進めていった。政治体制の継続性と、日本と世界との前例のない劇的変化という両方の同時に続いた事情の故に、明治時代を歴史的に評価することは特別に困難な事柄である。第一世界大戦開戦の 100 周年である 2014 年は、ヨーロッパの歴史における深い亀裂であったこの戦争に、日本が深刻な意味で関わらなかった事実を考察する機会にもなった。日本近代の特別な道と同じように、円了の思想も「国家主義」という一つの言葉で十分に把握できない。そのために、下に三つの問題点を区別したい。第１と第３点については、東洋大学出版物の中にも

問題意識や批判的な見解が表されてきたが、第２点については、これから研究が必要であると思う。

（１） 国民道徳と国体についての円了の考えは、『國體の本義』（1937 年）に集約されている日本の超国家主義のイデオロギーと符合している。この点は既に井上円了記念学術センターの初代所長である高木宏夫によって明確にされている[16]。末木剛博は『井上円了選集』第 11 巻所収の諸著作への「解説」にて、この円了の思想は、「排他的」愛国主義的な、無批判的な、そして全体主義的な可能性が潜在するものであるとして、一般的な批判を与えている。更に、家永三郎は円了が教育勅語に則って国民道徳を体系化したことが、近代日本における国家教育の学問的言説を開拓した、と論じる。[17]更に円了は理論家としてのみならず多くの聴衆を相手にした教育者としても、1930 年代に全体主義のための道具へと転用された理念を拡大する際に重要な役割を担った筈である。三浦節夫は、円了の原理である護国愛理が 1933 年以来の東洋大学の持つ超国家主義的精神の内へと解釈された仕方についての研究を発表している[18]。このような経過をたどって行きついた不幸な帰結が、1941 年に創設された「護国会」である。会の規則にはその目的が次のように規定されている。「本會ハ建學ノ主旨タル「護國愛理」ノ精神ニ基キ全學一元的組織體ヲ構成シ〔…〕皇謨ヲ翼賛スベキ殉國挺身ノ人材ヲ錬成スルコトヲ目的トス」（第２項）[19]。この『護國會々報』に表明されている、戦争と帝国主義的侵略性に関する政治的立場について、東洋大学はこれから分析を引き受けるとするならば、大いに意義のあることであると、筆者は考えている。

(2) 教育勅語は天皇への忠誠を国民の第一の徳と説いており、これは戦後日本の自由主義的価値体系とは明らかに相容れない。しかし、この教育勅語自身は、あからさまな軍国主義や排他的愛国主義とは異なるものである。従って戦争に対する円了の態度の問題という点については、研究調査されるべきは、円了の教育勅語の注釈や解説の問題ではなく、円了の思想への社会進化論の影響性であろう。このような研究が必要であることは、1894 年の『戦争哲学一斑』、1914 年の『人生是れ戦場』、1917 年の『奮闘哲学』、といった円了の著作の表題を目にするだけで明らかであろう。また、1904 年の「対露余論」（25:596–613）の公刊当時の事情に関しては、詳細な伝記的研究が必要であろう。この論文公刊の時期は、1903 年の哲学館事件から、1906 年の哲学館からの引退までの円了にとっての危機期の間である。当時差し迫っていた日露戦争の民族的、宗教的性格に関する「対露余論」の冒

頭の言及は、大学内までにも及んで知的孤立という結果を招いた。このことが円了の体調悪化を招いたことはあり得べきことであり、このことが直接的にせよ間接的にせよ、学長退任へと繋がったのである[20]。

しかし、後期の円了は『戦争哲学一斑』に表明されていたような軍事衝突に対する肯定的態度を改めたようである。この点については詳論が必要であるが、『人生是れ戦場』の中では、「好戦主義」と違って、円了は人文と戦争との間の矛盾を強調し、平和を保つことを求めている。総じて、哲学者としての円了の言説と、仏教教義についての円了の言説とは区別されるべきである。筆者の考えでは、『禅と戦争』（1997 年）にて「対露余論」から最も問題的な諸言説を引用して翻訳したブライアン･D･ヴィクトリアや、家永三郎らは、この点を十分に際立たせていない。

（3） 第一次世界大戦前に提唱された日本と西欧列強の帝国主義は、総じて素朴な社会進化主義や、文明の使命という二つの議論の何れかによって正当化されてきた。円了は朝鮮の植民地化も含め、日本の拡大をおしなべて支持してきた。そのために、東洋大学で出版された『井上円了研究』第 7 号（1997 年）の朴慶植の論文で「植民地政策のイデオローグ」として批判された[21]。しかし、円了が日本の植民地政策を肯定した理由については、更に考察が必要であると思う。円了が本当に軍国主義的な帝国主義を提唱したのか。植民地政策の正当化が基礎としているのは強者の権利であろうか、日本文明の卓越性であろうか、それとも日本の国体の神聖性であろうか。これらの問いを明かすために『井上円了選集』に含まれていない、後期円了の重要な著作である『人生是れ戦場』（1914 年）が主な出典になりそうである。円了が教育勅語を朝鮮における講演旅行にて教えたことの意義は何であろうか、聴衆は、具体的に誰であろうか、という問題を解明するには、上に言及した許智香の論文が重要な一歩となる。更なる研究が必要であるが、円了の国際的態度を「開放的」として評価した飯島宗享の見解は、擁護することが難しいものとなるだろう[22]。

国際井上円了学会は、このような政治的問題の研究を省く予定はない。本会の研究集会と本学会誌は、このような諸問題を東アジア、そして世界的な広範な視点から議論する基盤を提供する。東洋大学は、井上円了という歴史的人物の問題視される面に関する議論を抑制しようとは思っていない。東洋大学の基本原理を確立したという功績によって、円了は東洋大学での揺るぎない地位が与えられている。東洋大学は、自らを学術機関として肯定する際に、同時に自らの創立を円了の功績と自

覚することになる。もちろんそれは、無批判的崇拝を意味しないし、真理からの逸脱を望むものでもない。1958 年から 1973 年まで、東洋大学は「愛理」という原理の対として「護国」を取り下げ、その代りに「公正」を採用している。真理こそ、一般に学術の世界を存続させ、そして勿論、東洋大学を存続させる、唯一の主導理念なのである。真理の普遍性と同じく、実践的価値も国家の枠組みに限定され得ないという「護国」に対する批判意識は、円了の確立した「愛理の学園」を侵害することはない[23]。円了は「宇宙主義」を理論的空間にのみ関係させていた。完全なる世界の内では、「護国愛理」は矛盾せず、世界平和を守ることに十分であるかもしれない。

しかし、我々が今日知る通り、国際政治においては人権や普遍的正義も不可欠の原理であるのではあるが、「護国」替わりの「公正」の採用という円了の中心価値の変更は、東洋大学の内で息づいている、哲学の批判的、進歩主義的精神を反映している。その意味で、円了は「教祖」ではなく「学祖」なのである。

東洋大学の掲げる四聖、釈迦、孔子、ソクラテス、そしてカントは、東洋大学にとっての聖者という訳ではない。この四者は、世界における哲学の理念や学派の、その多様性を代表している。同様の仕方で、井上円了は東洋大学の創立理念を代表しているのである。円了のこの側面こそが、東洋大学の公的アイデンティティーにおいて強調されていることは、自然なことなのである。東洋大学が自校の創立者である円了について公的に周知する際の、円了の情報が選択的になるのは正当なことである。そしてこれは、研究にバイアスがかかっているということを意味するのではないのである。

しかし、ここに一つの批判があり、その批判に従えば、東洋大学の創立原理をこの歴史的な井上円了像から言い表すことは不可能になりかねない。それは、円了を偽善者とする批判であり、家永三郎とジュディス・スノドグラスは共に、円了の西洋哲学の提唱は日本仏教拡大に向けた戦略的手段のために役立てられた過ぎない、としていることである。動機についての申し立ての場合にはありがちなことで、この二人のような議論は常に立てられ得るし、それが十分に間違いだと立証されることは不可能であろう。円了に異義がある者、円了に矛盾を見出す者、円了を浅薄と見なす者はいるだろう。だがそうだとしても、円了が哲学への責務を負っていたことは、疑い得ないように思われるのである。円了が自身を哲学者と見ていたということ以上に、円了の人生を彩り続けた特徴はないと言ってよい。この特徴は東京大学在籍中に始まり、晩年に哲学堂公園を創設するに至るまで続いていたのである。

東洋大学は、井上円了を学祖として尊敬してはいるが、井上円了から受け取ったこの哲学的精神を優先する。東洋大学では愛されているのは円了ではなく、愛されているものは唯一、真理である。この点こそに、東洋大学の信頼性そのものがかかっているのである。

８．活哲学

さて、明治時代の知的気風と今日の日本の学界とを分け隔てているものは、明治時代の持つ非歴史学的態度である。明治時代は、思想の妥当性と実用性について活発な議論文化として性格づけられる。このような明治期の知識人に共通していた哲学的精神は、現代の日本の人文分野ではほとんど失われてしまったように見える。絶えず直近の過去に近づいてくる歴史学のリサイクル運動は、直ちに明治・大正期を再び絡め取り、その後に残されるのはこぎれいな中立的なデータのみなのである。歴史学的に全てを均一化する扱いは、哲学的な諸々の考えの重要性や価値についての議論の首を絞めてしまう。これは円了の望んだことでないことは明らかである。「開館旨趣」の、まだ論じていなかった第五の点において、円了は思想の「活用」を同定する「活眼」を求める。彼の鍵概念である「活」は、生の進行的で力動的な面を強調するものである。円了の言う「活論」とは、将来の人間の実存に適応可能な面、つまり「活かせる」面へと集中する議論を意味する。円了は、自らの思想と行動についての研究活動が単にデータを収集し、注釈し、概括するだけのものになってしまったとしたら、それを「死学」と考えたであろうことは疑いない。円了は自己目的化した歴史学的研究には何の関心も持たなかった。むしろ円了は、「哲学する」ことの実践そのものを通じて文化的遺産を復活させることを求めていたのである[24]。

円了は極めて正確な意味で、近代日本の学問の祖と言える人物である。彼は著作にて近代の日本の人文学の体系構造を体系化しており、また彼は仏教哲学、仏教心理学、心理療法、比較宗教学、比較倫理学、日本倫理学、宗教哲学、印度哲学などといった学科の開拓者である。更に特筆すべきは、組織、施設等の創立の業績である。彼は日本の最初の哲学会を創始して（1884）、哲学祭を創り（1885）、哲学館を創立して哲学書院を設置し（1887）、妖怪研究会（1893）、東洋哲学会を創立（1893）、修身教会を設立し（1903）、哲学堂公園を建設した（1909～）[25]。以上

のものの全てが現在も存続している訳ではないが、東洋大学と哲学堂公園は円了の施設的遺産の代表として存続している。国際井上円了学会は、このような諸々の構造物を活かすことをも望んでいる。本学会誌の投稿規程では、井上円了の歴史学的研究だけではなく、円了が残した枠組を活かせる独創的な論文も期待されている。ブッダ、孔子、ソクラテスとカントを世界の哲学の四聖として選ぶことで、円了は比較哲学のための空間地平を設定した。世界的視座を通じて開かれたこの地平は、満たされることを待っている。

注

[1] 『東洋大学規定集』学校法人東洋大学、1996年、p.1。

[2] 高木宏夫、三浦節夫『井上円了の教育理念』東洋大学、2013年。1987年以来、サブタイトルを変えた16の版が存在する。翻訳としてはMIYAUCHI Atsuo 宮内敦夫. *The Educational Principles of Enryo Inoue* (Toyo University, 2012)がある。

[3] 東洋大学の創立資料は、『東洋大学百年史 資料編Ⅰ上』東洋大学、1988年、p.83–93。

[4] 三浦節夫「東洋大学における《建学の精神》継承の問題点」（高木宏夫編『井上円了の思想と行動』東洋大学、「創立100周年記念論文集 6」、1987年、p.193–238）。

[5] Cf. Rainer SCHULZER. "Crossroads of World Philosophy: Theoretical and Practical Philosophy in Inoue Enryo," *International Inoue Enryo Research* 1 (2013), 49–55. 中世、トマス・アクィナスが既にアリストテレス神学を「諸学の女王」と呼んでいる。また1755年、モーゼス・メンデルスゾーンが形而上学を「諸学の女王」と賛美している *Philosophische Gespräche*, in vol. 1 of *Gesammelte Schriften,* ed. by I. ELBOGEN, J. GUTTMANN, E. MITTWOCH, A. ALTMANN (Berlin: Akademie-Verlag, since 1929), 13. カントが『純粋理性批判』にて取り上げたのはおそらく上記箇所であろう（A viii）。

[6] 三浦節夫「東洋大学における《建学の精神》継承の問題点」（前掲書、p.224）。

[7] TAKEMURA Makio 竹村牧男. "On the Philosophy of Inoue Enryo," *International Inoue Enryo Research* 1 (2013): 3–24.

[8] 加藤弘之「本会雑誌ノ発刊ヲ祝シ伴セテ会員諸君ニ質ス」（『哲學会雑誌』1号、1887年、p.1–3）。「真理其物の為めに真理其物を研究する」は以下の論文に表れている「学問ノ目的」（大久保利謙編『加藤弘之文書 第3巻』同朋舎、1990年、p.409–412）。講義「何ヲカ學問ト云フ」（『學藝志林』第16号、1885年、p.488–512）。

[9] 「1880–1881年」、『東京大学年報 第1巻』東京大学、1993年、pp.82、と「1881–882年」、前掲書、p.180。また、山口静一『フェノロサ社会論集』思文閣、2000年、p.25以下を参照。

[10] TOYAMA Seiichi 外山正一. "Evils of Blind Faith in Authority," *The Hansei Zasshi: A Monthly Magazine* 13, no. 4–5 (1898): 144–148, 190–194. 「學教上に於ける聖權の利害」（『東洋哲學』5篇1–2号、1898年、p.1–4、p.57–60）。

[11] Henry GUERLAC. "Amicus Plato and Other Friends," *Journal for the History of Ideas* 39.4

(1978), 627–633.

[12] 福澤諭吉『文明論之概略』(『福沢諭吉著作集　4巻』慶應義塾大学、2002–2013年、pp.10–21）。西周「学問ハ淵源ヲ深クスルニ在ルノ論」(『學藝志林』第1号第2冊 、1877年）。西村茂樹については次の研究を参照。舩山信一「日本の近代哲学の発展形式」(西谷啓治編『現代日本の哲学』雄渾社、1967年、p.64)。

[13] Wilhelm von HUMBOLDT. "Über die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin" (1809/10), in *Gründungstexte* (Humboldt-Universität zu Berlin, 2010): 231.

[14] MIURA Setsuo三浦節夫. "History of Enryo Inoue Research," *Journal of International Philosophy* 1 (2012), 245–250.

[15] 家永三郎『近代日本思想史講座 I：歴史的概観』筑摩書房、1959年、p.83–84、p.97–98。Judith SNODGRASS. "The Deployment of Western Philosophy in Meiji Buddhist Revival," *The Eastern Buddhist* 30.2 (1997): 173–198. Brian D. VICTORIA. *Zen at War*, 2nd ed. (Lanham: Rowan & Littefield [1996] 2006): 29–30, 52–53. 許智香「井上円了と朝鮮巡講—その歴史的位置について」(『日本思想史学』第45号、2013年、p.146–161)。

[16] 高木宏夫「井上円了の宗教思想」(高木宏夫編『井上円了の思想と行動』、前掲書、p.117)。

[17] 概要としては三浦節夫「井上円了のナショナリズムに関する見方」(『井上円了センター年報』1号、1992年、p.73–92）を参照。

[18] 三浦節夫「東洋大学における《建学の精神》継承の問題点」(前掲書、p.216–223）。

[19] 「東洋大學護國會規則」、『東洋大學護國會々報』第1号、1941年、p.6–9。

[20] この点の研究の最も重要な根拠は『大日本宗教家大会』金港堂、1904年、また『宗教家大会彙報—時局に対する宗教家の態度』金港堂、1904年にある。

[21] 朴慶植「井上円了の朝鮮巡講の歴史的背景」(『井上円了研究』7号、1997年、p.81–107)。

[22] 飯島宗享「井上円了の「教育」理念序説」(高木宏夫編『井上円了の思想と行動』、前掲書、p.5–30)。

[23] 「愛理の学園」という言葉について、三浦節夫『ショートヒストリー東洋大学』東洋大学、200年、p.144を参照。

[24] 2012年の創立125周年以来、東洋大学は教育において「哲学する」ことの実践を新たに強調するようになった。

[25] 円了の一生の詳細な年表については『井上円了選集』(25: 765–778）。

（ライナ、シュルツァ・国際井上円了学会理事兼編集委員/
東洋大学井上円了研究センター客員研究員）

International Inoue Enryo Research『国際井上円了研究』2 (2014):200–216
ISSN 2187-7459
© 2014 by International Association for Inoue Enryo Research 国際井上円了学会

【 特別講演 】

日本の近代初期における西洋哲学の摂取 [1]

ジョン・マラルド（**John C. MARALDO**）
翻訳：白井雅人

日本の思想家たちによる哲学の用語の最初の発見

日本における西洋哲学の摂取は、日本語の変化を経て生じた。およそ 1853 年から 1912 年にまで及ぶ、幕末と明治時代における西洋哲学との遭遇は、日本における思想の表現の新しい方法を生じさせた。その時代の終わりに、この新しい方法は、日本人に対して彼ら独自の哲学を、彼らの文化の将来的な形成にふさわしい学問分野を作ることを可能にした。同様に、この摂取は、西洋哲学の諸概念と諸問題の光のもとで日本の過去の知的伝統を解釈することによって、過去の日本の知的伝統を再 - 定義した。このような営みは、日本の外側から見れば、日本思想をあたらしく理解することによって、その思想が世界の哲学史に正しく属するものとするような営みであった。

日本の言語表現における重大な変化は、もちろん以前から起きていた。最初の大きな変化は、漢字の摂取と、6 世紀初めの中国と韓国の仏教と儒教の摂取である。二番目の変化の波は、16 世紀後半に海を越えて日本にやって来たヨーロッパ人と日本人が出会った時に始まった。出島に残ることが許されたオランダ人たちが、銃や他の発明と同様に、医学と科学の知識をもたらした。それらの知識の摂取は、日本人の学者たちに、オランダ語と同様に少しばかりの英語とドイツ語の学習を要求した。言語学の立場から見れば、ヨーロッパ言語は、書き方が導入される以前の日

本語と中国語が異なっていた以上に、異なっていたわけではない。しかし、もともと中国語であった概念と考え方は、長い時間をかけて日本に土着化していった。一方ヨーロッパ的考え方は、その風習や科学技術と同じく、なじみのないものであった。蘭学の時代の唯一の哲学的な翻訳の例が知られている。それは、1835 年に医学と軍事学の学者である高野長英によって書かれた短い論文である。「西洋学師ノ説」と呼ばれており、古代ギリシアと近代ヨーロッパの哲学者たちと、経験科学者たちについての、短くきわめて不完全な概説である。蘭学者たちは古い文法のスタイルで書き、彼らの書いたものは儒教の用語に満ちている。にもかかわらず、蘭学は次の重大な変化をまさに準備していたのである。すなわち、幕末期における他の西洋諸国に対する日本の開国である。これは日本の読者にとってなじみ深い話であり、今繰り返す必要はないだろう。

さまざまな他の新しい語の試行錯誤の後、西周がいかに「哲学」という語を考案したのかという話は、同じようによく知られている。西周と彼の仲間の「啓蒙学者」たちによって考え出された、哲学、宗教、その他のヨーロッパの考えに対する多くの用語は、放棄されてしまった。他の sensibility、induction、deduction、idea や concept といった語に対する用語は、例えば、いくつかのバリエーションが生き残り、哲学事典において現在では標準的な言葉となっているものもある。

ここで放棄された用語と生き残った用語の例を挙げていこう。西周はやがて、東洋の思想家も哲学の領域に含めるようになった。西洋の哲学者は「彼観（objective contemplation：客観的な観照）」にすぐれ、一方東洋の哲学者は「此観（subjective contemplation：主観的な観照）」にすぐれていると西は書いた。彼はこれらの英語の言葉（片仮名で書かれた）を彼の古風な表現である「彼観」と「此観」の注釈として加えた。このような日本語に対応するものがない観念の解釈において、西は遊び心を示している。彼の同僚の西村茂樹は、西の用語の考案を真似て、東洋と西洋の思想の強みと弱みについての彼の見解を繰り返している。西村は禅仏教の思想家や王陽明のような中国儒学者は「内観（inner contemplation：内的な観照）」と「総合」に優れ、西洋の思想家は「外観（outer contemplation：外的な観照）」と「分析」に優れていると書いた。これらすべての用語は造語であったり、新しい意味を与えられた古い言葉であり、内観と外観を除けば、今日の標準的な用語である。

これらの初期の哲学の翻訳家たちの大部分の文法的スタイルは、彼らの語彙が革新的であったのと同じ程度に、古風であった。中江兆民のような近代主義者で自由

主義者であった者たちでさえ、世紀の変わり目に古い文体で書き、「自然法」に対して「天地の理」のような古い儒学の用語を用いた。彼らは、理学や宗教といった古い用語に新しい意味を与えた。見覚えのある 20 世紀の哲学的な語法は、大西祝（1864-1900）や西田幾多郎（1870-1945）といった思想家たちを待たなければならなかった。

大西と西田の二人の直接の先駆者たちについて考える前に、福沢諭吉と翻訳についての彼の冒険について注記したい。1870 年代に福沢は、西洋の諸概念を使うことの必要性と、西洋スタイルで議論するための広範囲な方法の必要性を感じていた。それらは日本の人々と国を進歩させることができるはずのものであった。おそらく彼が自らの課題を追うために使用した言語は、日本の西洋の文明と科学技術との遭遇のように動揺させるものではなかった。実際、彼はほとんどの読み書きのできる日本人に近づきやすい言語で、アイデアを表現することを試みた。しかし、このような目標でさえ、福沢のような学者にとっては例外的なものであった。そしてその目的を達するために彼は、新たな区別、珍しい奨励するような議論、そしてデリダが paleonomy と呼んだ古い用語に新しい意味を与えること、を用いた。翻訳された彼のテキストが今日では淡々と見えるかもしれないが、彼の初期の読者たちは、何か「新しいものの衝撃」を経験したに違いない。

我々は皆、福沢について、civilizationもしくは「civilizationとenlightenment」の訳語として、文明と開化という言葉を発案した者であることを知っている。文明という言葉の意味を創造することで、彼は実際に忘れ去られた古い言葉に新しい意味を与えた。1875 年の『文明論の概略』で、彼は日本をまだ半分だけ開化されている（半開）ものとして描いたが、また日本は西洋の文明を超えて進歩できる国だとも考えていた。「進歩（progress）」という語は江戸時代にも使われてきたが、しかし明治初期に学者たちが自然と社会の進化（evolution）という概念を導入した際に、よく使われる語となった。福沢が論じたのは、西洋の科学、技術、そして創意に富む精神を受け入れる場合にのみ、日本は主権と独立を保つことができるということである。しかし実際は、日本の人々が、特異な経験、重大な変化の直接経験という利点をもつため、西洋の文明の水準をしのぐことが可能である（福沢は、西田が後に使用した、「経験」という同じ語を用いた）。日本の学者は「直に自己の経験を以て之を西洋の文明に照らす」ことができ、外国の理解において「彼の西洋の学者……よりも、我学者の経験を以て更に確実なりとせざるべからず」[2]。ハーヴァー

ド大学の歴史家のNiall Fergusonの『*Civilization: The West and the Rest*（文明：西洋とその他）』という最近出版された本は、我々の福沢の読解に皮肉なねじれを加える。著者は彼の主要な問題を以下のように表明する（p. xv）。「まさになぜ、1500 年代の初めに、ユーラシア大陸の西の端の少数の小さな諸国家が、東ユーラシアの人口がより多く、様々な点でより洗練された社会を含む、残りの世界を支配するに至ったのだろうか［傍点引用者］」。そしてFergusonは以下のように尋ねる。「もしわれわれが西側の過去の支配についての良い説明を見つけ出すことができたならば、我々はその将来に対する予測を提供することができるだろうか？これは、本当に、西側の世界の終りであり、新たな東洋の時代の到来なのであろうか。言い方を替えると、我々は、人類の大部分が西ヨーロッパにおいて生じた文明に多かれ少なかれ従属していた時代の衰退を目撃しているのだろうか」[3]。

さて今度は、日本の知的伝統を「哲学」として定式化し、自身の哲学的体系を展開したと評価できる二人の学者に目を向けることにしよう。井上哲次郎（1855-1944）と井上円了（1858-1919）の両者は、日本の近代化にかかわるものとして、古い伝統を鍛え直し、それらを新しくするために西洋哲学のカテゴリーを摂取した。

井上哲次郎：日本における歴史的体系的哲学の創造

井上哲次郎は、国家主義者、そして日本における最初の哲学教授の 1 人としてよく知られている。「国民道徳」について彼の理論や、ナショナリズムの拡大や、「武士道」の構築は、長い議論に値するトピックである。ここでむしろ私が焦点を当てたいのは、彼の西洋哲学摂取の特徴のわずかな部分である。哲次郎は中国古典の教育を受けたのち、英語を習得し、1884 年から 1890 年までドイツに留学しエドゥアルト・フォン・ハルトマンやヴィルヘルム・ヴントなどのもとで学んだ。そして彼は東京帝国大学の哲学科の講座主任に就任した最初の日本人となった。彼は西洋哲学全般を講義したが、ドイツ思想を専門とし、また――彼がそれらをそう呼ぶようになったのだが――儒教思想家の哲学を専門とした。

哲次郎は、哲学的唯物論と自然主義を拒否し、加藤弘之といった学者たちとの、哲学と科学の範囲についての、論文による論争に加わった。彼は哲学を事物一般の体系的究明として提示し、その方法は、専門的な経験科学の場合のような事実の証

明には、制限されないものであった。ただ哲学だけが統一された世界観を達成できる。さらに科学や数学とは異なり、哲学は精神的な平安、「安心立命」を目指す。哲次郎はこの哲学の「最も高貴な理想」という目標を、彼が学んだ東洋の伝統から引き出して来たようである。そしてこの考え方は、これらの伝統が近代西洋哲学と同じ程度に——より以上ではないとしても——哲学的であるという彼の主張を助けた。

東洋思想を哲学として確立するという井上哲次郎の課題は、彼のキャリアの初期に始まっていた。加藤弘之はインド学と中国学が東京大学で教えられていると確信していたが、それらを哲学の正当な領域として推進した人物こそ哲次郎であった。哲次郎は、ドイツに留学する以前でさえ、『西洋哲学講義』や折衷主義的な『倫理新説』といった初期の作品に『東洋哲学史』を付け加えており、中国哲学や東洋哲学の講義を行っていた。この包括的な試みは、日本の儒教学派についての三冊の本でより具体化された。『日本陽明学派之哲学』（1900 年）、『日本朱子学派之哲学』（1906 年）、この両者は、宋明理学という伝統の日本のヴァージョンに焦点を当てている。『日本古学派之哲学』（1902 年）は伊藤仁斎や荻生徂徠といった、古い孔子の教えに戻り、その基本的な諸概念を語彙的に分析した思想家に焦点を当てた。哲次郎の作品は、日本に、あるいは中国も含めて、philosophy（哲学）と同じようなものがかつてあったのかについて、日本の知識人が議論していた時代に、現れたものである。彼が中国と日本の伝統に適用した哲学という呼称は、決して当たり前のものではなかった。しかし哲次郎は、これらの思想の学派が哲学の名に値するかについての議論を提示するというよりも、二つの仕方でそれらに哲学的な役割を割り当てた。

第一に、哲次郎は教説を歴史的に提示したが、それは真理を探究する個人間の討議と研究としての提示であった。これらの思想家は、ほとんどが中国と日本の儒家であるが、彼らの議論の用語と内容の両面において、何世紀にも渡って影響し合っていた。儒家たちが権威に訴えることは、誤謬や独立した思考の欠如ではなく、むしろ哲学することの歴史的で文脈的な本質の認識であるということを、哲次郎は暗示した。哲次郎がこれらの思想家を哲学者とする一つの方法は、彼らを歴史的な文脈の中に位置づけることであり、ひと言で言えば、彼らを歴史化することである。この努力は 1890 年ごろから始まった以下のような日本での努力と響きあうものであった。すなわち、「日本文学」の存在と研究分野をその歴史を記述することに

よって確立しようとする努力、仏教を歴史的・文献学的な研究に従わせることによって、れっきとした価値のある哲学として、正当な学問領野として確立しようとする努力と響きあうものであった。哲次郎の努力はまた、我々に中国での胡適の 1919 年の同様の努力や、馮友蘭の 1934 年の同様の努力を思い起こさせるものである。彼らは、中国思想をその歴史の記述によって「哲学」として真正であることを証明しようとしたのである。中国史家にとって、哲次郎と同様に、これらの国の伝統に基づく哲学は西洋哲学を相対化するものであった。しかし、もし命脈を保とうとするならば、中国の――あるいは日本の――伝統は、東洋と西洋の両方の光のもとで、その思考を新たにする必要があった。日本の知的伝統を歴史化することによって、哲次郎は、新たな国際的な日本によって乗り越えられた過去として、知的伝統を追いやっていたのではない。哲次郎が引き受けた仕事は、世界において日本が真正な哲学的な勢力であったし、そうあり続け得るということの証明としての仕事であった。この点で、彼の哲学的な関心は、国家主義的で政治的な関心と交差する。

哲次郎は同様に、日本の知的伝統を思想の西洋学問の用語で体系的に提示するというもう一つの仕方で、それらに哲学の役割を与えることを可能にした。しばしば、対比するという仕方で、西洋の用語が日本の諸学派の定義を可能にした。例えば哲次郎は、近代日本に最初に入ってきた西洋哲学にある個人主義的倫理と功利主義を、日本の陽明学派と対比している。慣れ親しんだ日本の儒教的な思想を新奇な西洋のカテゴリーで読み解くという皮肉には、気づくべきである。哲次郎による日本の儒教学派の思想の三区分は、主としては彼独自の発案であり、ヘーゲルの弁証法を適用したものであった。東京大学の哲学専門の学科に、日本と他のアジアの伝統の批判的な研究を設立しようとする彼の努力は、最終的には無駄に終わった。100 年後の 2013 年現在、日本全国で日本哲学の講座は京都大学の一つしかない。1920 年代に東京大学は、中国哲学とインド哲学・仏教学の独立した学科を設立した。日本仏教も後者に含まれている。歴史、倫理学、宗教の教授たちはそれぞれの自分の大学の学科で、時折、日本の儒教思想の歴史を発表した。そこではしばしば哲次郎の三区分が用いられていた。しかし、東大は公式には「日本哲学」を認めなかった。

哲次郎の西洋哲学の体系化は、東洋思想を哲学の領域の中に組み入れたことと、彼が自身のものと主張した立場を明確にすることの両者に寄与した。1884 年に彼が書いた「我世界観の一塵」という論文が示唆を与えてくれている。標準的な西洋

のカテゴリーを用いながら、彼は哲学を方法と内容に従って区分することから始める。論理は、すべての哲学の方法を定め、あらゆる真正な世界観の根底にある。そのため哲次郎は、西洋の思想家たちと同じように伝統的な東洋の思想家たちの中にも論理が見出されることを示し、また思想家たちの立場についての彼自身の論述で論理が明白になっていることを示した。例えば、彼はヴェーダーンタの「idealist（観念論的）」な立場を提示した上で論駁した。その論駁は、誤りに陥りがちな意識についてのヴェーダーンタの古典的な例を引用し、その上で異なった仕方で説明することによって行われた。我々は地面の上のロープを蛇と見間違える。そしてこの種の間違いは、迷いの暗愚な生を生きているときには、何度でも何度でも起こるものである。ヴェーダーンタ哲学は、ほぼそういったことを言っている。しかし、もしわれわれが実在論の立場をとり、因果関係に支配された「真理」に限定するならばどうだろうか。その場合は、最初に蛇であると受け取ったことを裏付ける根拠が失われていき、この「蛇」が動かず、あるいは噛みつきもしないことを見たとするならば、そこから私は自らの間違いに気付くであろう——普通の世界の内にあるすべては原因と結果の法則に支配されている。原因と結果の法則が幻想となった場合にのみ、ヴェーダーンタの立場は意味を成すであろう。ヴェーダーンタの極端に観念論的な立場は、間違いである可能性が極めて高い。これが哲次郎の議論である。

内容に従った哲次郎の哲学の体系化も同様に、西洋の区分に従っている。哲学は真善美を研究する。知は真理と関わり、意志や意図は善と関わり、感覚や感情は美と関わる。真理の研究は心、物、実在の本質に焦点を当てる。そのような研究だけが「純正」もしくは理論的な哲学として数え入れられる。そしてこの哲学だけが、いったい真理が成し遂げられ得るのかどうか、疑い深く問うのである。実践哲学は、倫理学と政治哲学の形式において善について考え、美学の形式においては美について研究する。現在の読者にとって、哲次郎の体系構成は平凡的な哲学入門の講座の始まりのように聞こえるだろうが、哲次郎の読者にとって、彼の用語と区別が新しく、珍しかったように感じられていただろう。現在では普通になっている「truth」の訳語の「真理」という言葉でさえ未確定であり、人間がいかなる真理にも到達できないかもしれないという考えは、動揺させるものであり、またおそらく日本思想において先例がないものであった。哲次郎は、我々が確かに知識をもち得ると考えた。彼は観念論に反対し、ある種の実在論として描いた立場を提唱した。彼の立場は、我々が知覚している現象は実際には「主観の外にある客観」であり、背後に真

実在がある単なる現れではない。この反対の立場は、哲次郎によって創意豊かに「過境的実在論」と名付けられ、見たところカントの超越論的哲学の「物自体」を表現しているようである。彼は自身の「理論」を現象即実在論と名付けたが、この名称には現象が「同時に」実在であるという連結を示すために即という仏教の接続詞が用いられている。彼はこの理論を、ドイツの観念論哲学者に見出した「同一理論（*Identitätstheorie*）」もしくは「同一実在論 *Identitätsrealismus*」に関連付けた。日本思想史を見ると、実在が現象と違うものであるかまたはむしろ現象と同一であるかという疑問は、新しい問題であっただろう。一つの例外があるかもしれない。すなわち 8 世紀の日本で論じた仏教の瑜伽行唯識学派の理論である。それに従うと、虚妄分別が抹消される限りにおいて、現れている世界における現象（相）は真理、あるいは実在（法）になる。哲次郎の時代では、この深遠な理論は長い間忘れられていた。「実在の問題」を彼の東大の学生に理解させることそれ自体は哲次郎にとって難題であっただろう。

「我世界観の一塵」は、「西洋と東洋の思想の世界を全体として」表現し、「また西と東の用語を区別しない」と主張している。そして哲次郎は自身の立場を世界哲学の一部として定めた。彼の認識論的立場は、知識において歴史性が果たす役割について何らの手がかりも与えないし、パウル・ドイセンやヴィルヘルム・ディルタイといったベルリンでの知り合いから得たに違いない歴史的意識についても何らヒントを与えない。しかし用語とカテゴリーを分析する鋭敏な能力と共に、強い歴史感覚が、哲次郎が日本で哲学を摂取することを可能にしただけではなく、東洋思想を哲学の領域に組み入れることを可能にしたのである。

井上円了：仏教を哲学へ、哲学を仏教理論へ作り変える

井上円了（1858-1919）は、哲学の網を日本の伝統の上に投げかけ、近代日本のアカデミックな組織の新たな領野を定めたという点において、井上哲次郎の貢献と同等の貢献をした。彼は「純正」もしくは理論哲学の普及に努め、仏教思想を哲学の用語で新たに作り直した。13 歳で浄土真宗の僧侶に任じられ、幼少期の信仰心を置き去りにして、仏教の科学的で哲学的な性質の証明を探求し、ついには日本の宗教の近代化に貢献する偉人の一人になった。彼は既に中国古典と「洋学」に精通

していたが、英語とドイツ語に堪能であり、1881 年に新たに設立された東京大学に入学した際にはアーネスト・フェノロサなどのもとで哲学を学んだ。その時までには、実証主義と功利主義にとってかわり、ハーバート・スペンサーの進化論と並んでドイツの思弁哲学が日本の知識人の主要な関心の的となっていた。円了が自らのものと定めた哲学は、ドイツの哲学から影響を及ぼされた。熱心な教師で一般向けの講演者として、彼は日本中を旅し、また中国、朝鮮、沖縄を旅した。そこで彼は、迷信の愚かさから、仏教迫害後の危機的な時代における仏教復興の必要性にまで及ぶ範囲の講演を行った。彼はまた、1888 年から 89 年にかけてアメリカ合衆国、ヨーロッパ、南アジアを旅行し、1902 年から 03 年にかけて再び旅行した。そして、1911 年から 12 年にかけて同様に南半球へ向けた旅行を行った。1887 年に円了は、哲学教育をより広く普及させるために私立哲学館を東京でスタートさせた。また後には、哲学的な領野の構造や系統を描き出すために、哲学堂公園をデザインした。1906 年に彼の組織は東洋大学になり、2011 年にはそこに国際哲学研究センターが設立された。

円了がキリスト教を非科学的なものとして拒否したという点では、哲次郎と並んでいるが、しかし彼は宗教一般をより積極的な光のもとで考えた。アジアの伝統の中で円了が焦点を当てたのは、仏教一般であり、日本の儒教ではなかった。また彼は仏教を哲学としたが、歴史化することによってというよりはむしろ、非伝統的な用語で体系化することによってであった。両井上は以下のことを示した。彼らは哲学の分類にたけており、真理に到達する方法として哲学を定義し、それを溯って東洋思想に適用した。両井上は独自の統合的な哲学を考案した。そして円了は最終的に、東洋哲学の「相含の論理」の優位を主張するようになった。実際に彼自身の哲学の立場は、彼がまた「円了哲学」と呼ぶものであった。これは彼の法名の漢字にちなみ「円」と「完了」を意味している。

彼自身の哲学の円環を描き出す途中で、円了は様々な西洋哲学の立場に出会ったが、その錯綜的な内容と方法の両面において困惑させられたのであった。円了はそれについて首尾一貫した図を描くことに苦闘した。彼の『哲学一夕話』（1886 年）の機知に富んだ序文は、その「西洋より入りきた一種の新学問」という「哲学」を幾つかの説明で記述しようとしたものである。序文は警句によって以下のように結ばれる。この新しい学問についての説明はすべて異なっているため、その本質はまだ知られていないということだけを示しており、まさに「知るべからざるもの」こ

そが哲学であるとされる。教師の役割を引き受けて、円了は、対話者が知らないからこそ意見の不一致が起きるのだとまとめる。その後の対話において、円了は物と心の関係、神の本体、真理の本質についての形而上学的な問いへの興味をひかせる。最後に彼は、彼の初期における最終的な立場の定式を定める。それは差異の完全な調和という立場である。

円了の対話篇の方法と内容は、ここで提示されたものよりも詳しく説明されるべきである。だが、彼の著作を読むほとんどすべての現在の読者にとって、簡単に隠れてしまうようなアイロニーについて注記するだけにしたい。アイロニーの一つは、円了の後の著作の文脈における区別を考えるならば明白になる。それは 1893 年の仏教と哲学（Philosophy）についての論文における区別であり、哲学は可知のものから不可知のものへと動くと彼は書いており、反対方向へと進む宗教と区別している。先の序文において、対話者たちは不知のものから始まり、「我々が知ることができないものこそ哲学である」という警句で終わっていたが、1893 年の真面目な論文においては哲学が可知のものから知ることのできないものや語ることのできないものへ動くといっている。円了の全円は、どうやら、部分的で不完全な立場の矛盾を、申し分なく解決するような完全に明瞭な立場ではないようだ。それはむしろ、さらなる探求のために、開かれた空間を残しているような全体的な円のようなものであろう。この特徴こそが円了の哲学を独断論から区別するものである、と私は考えている。ロバート・ワルゴは円了の哲学を「Perfect Path（完了の道）」と言いかえたが、この言いかえはこの哲学者が、それを完成した教義ではなく、真理への道として考えていたことを適切に示している。

もう一つのアイロニーは、円了の用語をしっかりと見たときに明白になる。円了は、日本における他の哲学の開拓者たちと同様に、新しい言語を発明するように強いられていたが、その新しさは特に翻訳において現在では消え失せてしまっている。今日において我々にほとんどなじんでいる哲学的な用語は、円了の時代の読者にとっては奇妙で困惑させるものであった。現代において円了の日本語を読む者は、儒教的な教訓のような古めかしい文体に気付くであろう。しかし、多くの用語と区分にもともと備わっていた新奇な響きには未だに気付かないかもしれない。勿論、簡単に理解できる用語もあったのである。円了の講義は最初に、物理学で研究される形（形質）のある有形の事物と、哲学で研究される形なき無形の事物との違いを指摘している。この区別の言いかえを福沢は『学問のすゝめ』のなかで「無形の学

問と有形の学問」（19 頁）として提示していた。そしてそこには有形と無形についての非常に古い仏教の言葉が反響している。アリストテレスの読者ならば、自然学（*physics*）と形而上学（*metaphysics*）の違いとの平行関係に気付くであろう。しかしそこで親しさのベールは終わる。わずかな翻訳の比較は、最初の読者が感じたに違いない混乱を暴く。

形なき事物の研究の例として、福沢はその意味についてしばしば読者に想像力を要求するような複合語を用いた。福沢の心学という用語は、ディルワース氏と平野氏によって倫理学と翻訳されたが、石田梅岩の「心学」、すなわち自身の真の本質についての学、を思い起こさせるものである。福沢が用いた神学という語は今でもtheologyの翻訳語として用いられるが、しかし神を一般的に研究するものを指している。福沢の「理学」は儒教の理学を思い出させるが、ディルワース氏によってmetaphysic（形而上学）と翻訳されている。一方、円了も理学という言葉を用いるが、哲学と対置させられるものとしての経験科学を示すためであり、そしてそうすることによって*philosophia*の翻訳として理学を使用することに対抗した。*philosophia*の翻訳としての理学という言葉は、かつて中江兆民、西村茂樹、三宅雪嶺によって好んで使用されていた。今日では東京大学の学部の名前として見られるように、理学は自然科学を示している。ただもちろん、science一般を示すより普通の用語は「科学」である。円了は、心理学、倫理学、論理学といった、現在なじみのある用語を使用したが、当時はまだ不安定で謎めいた用語であった。哲次郎は、1881 年の辞書ではlogicに対して「論法」を示した。倫理学と論理学が関わっている、形をもたない「心の構成要素」を示すために、円了は心性という漢語を用いた。この用語はおそらく中国の儒教的形而上学もしくは性理学にちなんだものであろう [4]。現在一般的な用語である*truth*の訳語である真理は新たに導入された。哲次郎の 1881 年の辞書は「真実」という語を挙げ、また単純にtruthを意味する文字である「理」も挙げている。おそらく円了は、より一般的な意味でのtruth（真）と区別して、「理路整然としたtruth」に特化して「真理」という語を用いた [5]。神の「本性（nature）」もしくは「実質（substantiality）」についての問いを表すために、円了は「神の本体」と述べたが、この用語は後に*noumenon*の訳語として標準的なものとなった。後に、*phenomena*（現象）と*noumenon*を区別して、円了は「実体」という語を用いた。おそらく哲学の摂取のこの段階において、西洋で標準的なカテゴリーを日本語で伝達するために用いられた用語の多様性は、そのカテゴリーの謎めいた

意味に対する、翻訳者の困惑を示しているであろう。

新奇でしばしば謎めいた意味についての主要な例は、円了が頭を悩ませた、物と心の関係についての問題である。この問題を定義するために、彼は「物心」という新しい用語を用いた。この言葉は大まかに言えば「物と心」を意味しており、思慮分別を意味する「ものごころ」と読まれ得る文脈とは異なる文脈で用いられている。別々にすると、この二つの漢字は、英語の「thing」や「mind」と同じように多義的である。円了の哲学堂公園では、一つの庭が物という漢字の形で造園され、他の庭は心という漢字の形で造園されており、それぞれ唯物論と唯心論を表していると円了は書いている。この問題は、西洋近代哲学史の一部分として確固たる地位を築いており、現在の私たちにとってなじみ深いものであるが、円了の学生にとっては抽象的で奇妙な問題であったようだ。実在は単に物質（あるいは我々が今日で用いるように物質－エネルギー）のみで成り立っているのか、また物質に還元できない精神的なあるいは非物質的な実在の余地はないのか。多分物質はそれ自身心の構築物であろう。多分心は物質的な脳から生じた単なる現象、もしくは付帯現象である。これらの問いの遠い先例が、日本の儒学の議論の内にある。それは「気」と「理」の関係についての議論であり、「気」が示すのは我々が現実の物理的次元と呼んでいるものであり、「理」が示しているのは合理的、道徳的次元である。しかし儒学者たちは、一方を他方に還元しようと試みなかった。意識についてのインド仏教の理論もまた、その中国や日本での伝統において、西洋の問題を先取りするような理論であった。しかしヨーロッパの哲学者たちは、この問題を純粋に理論的に取り上げ、迷いや悟りといった実践的次元を欠いていた。この問題は、今日、世界中の哲学の重要な課題の一つのように思われる。しばしば「ハードプロブレム（意識の難問）」と呼ばれ、脳と意識の関係に携わる問題である。

1887 年に出版された論文の中で、円了は一般的な問題の 11 ものヴァージョンを描き出した [6]。それぞれの立場になじみのない名前が付けられているが、彼の分類の一部は仏教の四重の図式を反映している。物と心という概念をもとにして、円了は一方が肯定されると他方が否定されるところの、二元論的な説明をしようとした。それは、1）「物だけがあり心がない」、2）「心だけがあり物がない」という理論においてである。この二つの理論を補足するものとして、3）「物も心もない」、4）「物も心もある」がある。円了はさらに、最初の三つの理論を、なじみのないヴァリエーションに再分割し、この図式を複雑にする。物質論と心性論が理論 1 の一種

であり、意識論と自覚論が理論 2 の一種であり、感覚論と無元論が理論 3 の一種である。彼はまた、物と心が同時にあるという理論を加えたが、それは又二種のヴァージョンがある：「理想論」と終わりなき循環的変化の「循化論」である。最後に指摘されたものは、円了独自の進化論のヴァージョンである。

この多様な立場の差異を、円了がどのように解決したのかについて、簡潔な言明を 1917 年の論文の中に見ることができる。

> しかしてその物を究尽すれば心に帰し、心を究尽すれば物に帰し、物の極は心となり、心の極は物となる。すなわち両極の合して一となることが、古来の唯物論、唯心論によりて明らかに証明せられている。あるいは唯物論が真理である、あるいは唯心論が真理であるなどというのは、いずれも偏見にして、局外より観察すれば、この二者全く一物の両端、一体の両面に過ぎぬ……ここにおいて、余は相容相含説を唱うるに至った。西洋はその理を知らざる……これまた東洋哲学の西洋哲学に一歩を進めたる点とみてよい [7]。

「円了哲学」における最終的な差異の解決が提示しているのは、「東洋と西洋の哲学史によって」証明された論理において、矛盾は真理の単なる部分的な側面であるということである。しかし、東洋の伝統のほうが、この解決をより良く説明している。円了にとって、互いに他を含み合っている、なじみ深い中国の陰陽のシンボルの内に、このことが表れている [8]。両極端の間ということに関しては、円了が『哲学一夕話』の中で言及している仏教の「中道」を反映しているということができるだろう。また、言及されていない華厳仏教の「事事無碍（あらゆる事物が互いの中に相互に入り込んでいること）」が、「哲学的な立場」が「事（things）」を置き換えることによって、反映されている。道元などの日本の禅思想家や、空海のような真言宗の思想家の確信を反響させ、円了は我々が生きているまさにこの世界こそが実在しているということを肯定し、様々な観点から解釈することができている。彼はヘーゲルにおける矛盾したものの和解に接近するが、高次の綜合としての弁証法的な解決やテロス〔最終的な目標〕へ向けた歴史的な進展については拒否をする。円了が進化論的な観点をもっていることは、おそらくハーバート・スペンサーのアイデアに由来するが、円了の進化論は円環的もしくは循環的であり、決して直線的な進歩ではない。それはむしろ、古代中国における不断の宇宙の変化の理論を思い

起こさせるものである。聖徳太子の「17 条憲法」（604 年）から 1930 年代の国家主義者の時代にまで及ぶ、和を尊ぶ日本の長い伝統の内に「円了哲学」を位置づけることができるが、後の国家主義者たちが行ったように区別や差異を解消しようと試みるのではなく、むしろ円了はそれらを認めているのである[9]。これらすべての影響にもかかわらず、相互に含み合い包含する円了の理論は、私が思うに、首尾一貫した革新的な哲学的立場である。その欠点は、唯物論のような極端な立場が、心しかないという立場のような反対のものと、どのように結びついて円環を完成するのか、ということを説明するのに失敗したという点である。もし我々が、後の日本の哲学者たちによって受け入れられた論理の標準を適用するならば、円了の理論は、結局、充分に支えとなるような議論を欠いた断言といったものに留まっているように見える。

しかし、日本哲学史における円了の位置づけを考えるのならば、彼の貢献の他の部分に光を当て、論理的論証の観点は脇におくほうがよいだろう。哲次郎と共に、円了は、西洋哲学の種々の分野を分類しただけではなく、「純正哲学」を定義し推進したのである。前近代期における日本のほとんどすべての哲学者の実践的な関心と対照的に、「純正哲学」は純粋に理論的な哲学を意味していた。まさにこの理論的と実践的（実際的）の間の区別こそ、日本の思想の中に先例がないというわけではないとしても、新しいものであった。哲次郎の辞書は、「純正哲学」を「metaphysics」の翻訳として用いていた。しかし、両井上にとって純正哲学とは、我々が「認識論」、「メタ倫理学」、「論理学」と呼ぶであろうものを含むものであった。おそらく彼らは、カントの「純粋哲学（reine Philosophie）」、あるいは「純粋に概念から引き出された理性の知識」としての形而上学について考えていたのであろう。この用語は、彼らが読んだ西洋の哲学者たちの中で広く使われたわけではないが、日本においては独自の勢力を得た。この用語は、アカデミックな分野と雑誌の名称として、倫理学と美学を除いた西洋哲学一般の同義語（あるいはおそらく提喩）となった。桑木厳翼（1874-1946）といった講座主任にとって、純正哲学は主に思弁的なドイツ哲学を表しており、プラグマティズムや功利主義などのアプローチを除外していた。円了にとって「純正哲学は『諸学の原理、事物の真理、思想の規則等を論究する学』であり、その目的は『倫理、心理等の諸学の原理原則を証明論究する学』、換言すれば『事物の真理を究明する』もの」[10]である。

哲学一夕話の序文において、円了は彼の聴衆に対して「心理学、論理学等は多少

人の知るところなれども、純正哲学に至りて、そのいかなる学問なるやは、すこしも人の知らざるところなり」[11]と述べている。実は、この純正哲学というのは近代西洋哲学の最も中心的なテーマと問いに関する学問であったが、これより 20 年早く哲学の新味について言われたことがまだ、1886 年に純正哲学について言われ得るだろう。根拠への新たな関心の強さは、日本の哲学の方向を変えた。もちろん西周は、儒教の理についての論説のような原理の研究として、哲学を提示してきた。しかし彼は、英国の功利主義とフランスの実証主義哲学を、それぞれ、その実践的意義と科学において頂点に達するという点で擁護した。すべての研究を実践的な精神的な政治的な目的へと向けた、儒教の思考様式に未だに根差して、西は、今日の日本の哲学者たちが書いたものの中で、結局忘れ去られてしまうような道を代表していた。

円了は純正哲学を強調したにもかかわらず、しかしまた、自らのキャリアを通じて哲学の実践的使用を強調し、世間一般の間での哲学の大衆化に努めた。彼は、哲学が人々に対して無形の事物を理解することを教え、教育と政治、道徳、芸術における成果を重んじることによって、人心と社会の利益になることを教えた。実際、暴虐の排除と文明の発達は哲学教育に依存する[12]。円了は、彼の「純粋な理論哲学」への興味と哲学を実践的にすることへの関与の両者を調停する可能性について論じなかった。また、彼の「相容相含」の哲学は、反対のアプローチとしての「理論的」と「実践的」がどのように調和するのかについても語っていない。おそらく彼は、純正哲学の特徴である根本的な諸原理の探究が、すべての人にとっての実践的教育の核を形成するのだと見なしていたのであろう。おそらくこの点が、真正な哲学は大衆的なものではないと考えていた井上哲次郎と、円了を区別する点であった。彼らによる純正哲学の推進において、両井上は日本における哲学摂取の新たな局面を代表している。しかし、その目的についての見解では、彼らは根本的に異なっていた。

さらにまた、日本の諸伝統を哲学の領域に引き込む方法に関しても、井上円了と井上哲次郎は異なっていた。円了がいかに仏教が哲学的であるかを示すことに焦点を当てたのに対して、哲次郎は儒教の学派の哲学を歴史的に構築した。円了は非歴史的なアプローチをとり、純正哲学で扱われる問題を仏教学派の思想の内部に位置づけた。例えば彼は、時間、空間、宇宙、宇宙進化論について素描したが、それは天文学や気象学から因果関係や存在にまで範囲が及ぶ「仏教理科」における何ダー

スもの他の論と並べての素描であった。時には、「純正もしくは理論的な哲学」とは、なんら共通の基盤もない論の単なるコレクションであるかのようだ。もう一度言うが、円了の仕事の意義は、それが見せるなんらかの厳格さの中にあるというわけではなく、むしろ哲学の見られた範囲にあるだろう。東京大学の方向とは反対に、彼は「純正哲学」を拡張して、仏教理論に加えて、印度哲学、中国哲学、ペルシア哲学、エジプト哲学まで含むものとした[13]。老子と荘子は純正哲学に貢献し、道元や親鸞も同様に貢献した[14]。おそらく円了は道元について哲学を行ったものと見なした最初の一人である。

円了の用語と分類の多くは廃れていった。他の表現、例えば「仏教観念論」とか「道元の哲学」は現在ではありふれたものである。互いに含み合い、相互に入り込んでいるという円了の理論はほとんど忘れ去られた。この理論のように定式化することによって、彼は西洋哲学の立場に対して仏教的に色づけられた網を投げかけた。さらにまた、彼は仏教を真正に哲学的なものであるとみなす道を開いた。彼の『哲学一夕話』は西田幾多郎に強い刺激を与えた。区別の根底を明らかにしようという西田の努力は、円了に端を発しているのである。哲学の構図の概略を描き、多数の用語を定義した 40 年後に、西田が経験へと回帰したことは、新鮮な空気を吸うようなものだったに違いない。しかし、彼の初期の哲学教育に活気を与えた空気は、明治時代に井上円了と彼の同時代人が作り上げたものだったのである。

注

[1] この論文は、近刊のブレット・デイビス編集の *the Oxford Handbook of Japanese Philosophy* の項目で哲学者たちを紹介するための、より長い章から引き出されたものである。Oxford University Press の許諾を得て翻訳された。

[2] 『福沢諭吉全集』（岩波書店、1969-71）、第 4 巻、5 頁。

[3] New York: Penguin Books, 2011, p. xv。

[4] 『哲学事典』、平凡社、825 頁。

[5] ライナ・シュルツァは 2012 年にベルリンのフンボルト大学に提出した博士論文の中で、新しく設立された東京大学における、すべての学問領域を統一する truth という新しい概念の意義について注記している。「truth は、アプリオリに何も含まず何も排除しない、形式的で統制的な理念である……ある講義の中で、円了は仏教の究極的な truth について 47 の類義語を列挙した（真理は列挙されなかった）。このような豊かさ

にもかかわらず、私が示したいのは、上述の理由から、truth は日本、朝鮮、中国で用いられるようになった新たな言葉であるだけでなく、実際にこの言葉はそれに伴って新しい概念を移入してきたのである」。"Inoue Enryō: A Philosophical Portrait," 55 頁。この論文の補遺 G が「真理」の使用の概要を教えてくれている。

[6] 『哲学要領』、後編、井上円了選集 1 巻、150-215 頁。

[7] 『井上円了選集』、2 巻（東京：東洋大学、1987 年）237-240。

[8] 『井上円了選集』、2 巻（東京：東洋大学、1987 年）239。

[9] 小野清一郎の「和は区別を作り出さないことの内に成り立つ」という言明と比較するとよい。彼の『國體の本義』の解釈は、Kawashima Takeyoshi,川島武宜 "The status of the individual in the notion of law, right, and social order in Japan," in Moore, Charles A., ed. (1968) *The Status of the Individual in East and West.* Honolulu: University of Hawai‘i Press, 431 頁に引用されている。

[10] 針生清人「解説」、『井上円了選集』、1 巻、435 頁。円了の純正哲学に関する論文は量が多く、選集の 1 巻、2 巻、7 巻の大部分を占めている。

[11] 円了は続けて「純正哲学は哲学中の純理の学問にして、真理の原則、諸学の基礎を論究する学問というべし」と述べている（『井上円了選集』、1 巻、34 頁）。

[12] 寅野遼「哲学の通俗化とは何か」、『国際井上円了研究』2 号、国際井上円了学会、2014 年。また「哲学上に於ける余の使命」、竹村牧男編『妖怪玄談』、大東出版、2011 年、282-289 頁も参照。

[13] 「純正哲学講義」、選集 7 巻。

[14] 「真宗哲学序論」、1892 年、選集 6 巻 179-246 頁。「禅宗哲学序論」、1893 年、選集 6 巻、247-326 頁。

（ジョン、マラルド・北フロリダ大学名誉教授）

International Inoue Enryo Research『国際井上円了研究』2 (2014):217–249
ISSN 2187-7459
© 2014 by International Association for Inoue Enryo Research 国際井上円了学会

【　論文　】

隠退した井上円了の精神修養する哲学

ウィリアム・ボディフォード（**William M. Bodiford**）
翻訳：津田良生

井上円了（1858–1919）は極めて裕福な人生を送り、また偉大な業績を数多く残している。まず、彼は哲学と教育の両分野における先駆者である。哲学者としての円了は、哲学会（1884）の創設メンバーとなり、哲学にアジアと仏教を包括する新しい歴史的枠組みを与えることで哲学のグローバル化に努めた。また、教育者としての円了は、高等教育機関である哲学館　(1887)、また中等教育学校である京北中学校（1899）を創立している。円了の指揮のもとに哲学館は大学にまで成長し（哲学館大学、1903)、これは後に東洋大学となる（1906)。しかし、円了が 19 世紀終盤から 20 世紀初頭の日本の知的な営みに果たした最も重要な貢献は、哲学者や教育者としての業績ではなく、むしろ講演者として、またベストセラーの文筆家としての業績である。円了は 180 冊に及ぶ著作と 800 を超える小論を執筆した（Miura 2004, 79)。これらの作品の中で彼は哲学、宗教、「日本固有の学」について精力的に論じ、またとりわけ、迷信や妖怪への批判を展開したことで有名となった。これらの議論は、日本が国際舞台において自覚ある近代国家として新しい役割を担えるよう、日本の指導者たちが尽力していた重要な時期に展開されたのである。

本日の私の発表では、円了の晩期、つまり 1906 年に哲学館と京北中学校の学長

を退任した後の円了の人生に焦点を当てたい。これは円了が「精神修養的公園」として哲学堂を創設した時期である。本論は、哲学堂公園における「精神修養」という概念を、修身の趣旨という観点、哲学の実践的適用のモデルという観点、その立地や環境という観点、儀礼の修練という観点、そして哲学堂の知的資産（特に図書館）という観点、以上の観点から検討する。これらの主題について本論は、哲学や知的歴史という視点からではなく、宗教教育という視点から接近を試みる。明治時代の知的、社会的変革に関しては論点があまりに膨大かつ複雑であり、本日の短い話で十分に斟酌することは出来ない。

そうはいうものの、引退に至るまでの円了の経歴について少々言を割かねばならないだろう。円了が生涯の志を決定したのはかなり若いうちであるように見受けられる。円了は青年の頃より、揺らがない熱意でもって自らの志へと邁進したのであり、彼の意志の基線が彼の最初の業績から発し、中期の経歴を通り抜け、そして哲学堂へと結実する様子は、我々にも鮮やかに見て取られるのである。この基線が最初に姿を現すのは、1885 年、東京大学（旧東京大学）在籍時に書かれた「読荀子」という表題の卒業論文である。

読荀子

荀子という漢書を、あの有名な性悪説（23 節）だけで知っているという人は多いだろう。言うまでもなく、この説は、中国の主流となる孟子の性善説と対立するものである。円了の論文は、荀子と孟子が共に、論語（17.2）の「性相近、習相遠」（人は本性においては互いに似るが、習慣の中で育つ内に互いに隔たっていく、の意）から派生した僻論（一面的な議論）の表われであると指摘することから始まる（Inoue 1884, IS 25.278）。とはいえ荀子は、人々を欠点のあるものと考えたからこそ次のように主張するのである。即ち、豊かな国（10 章：富国）では人民は内に潜む悪い振る舞いを治める為に、一連の教育（1 章：勧学）、人格的修養（2 章：修身）、儀礼的規範の修練（19 章：礼論）に励まねばならない、と。このように議論が展開する理由は、自然の世界は普遍の原理に従っており、儀礼や礼拝の正確な遂行は天の賞罰をもたらすことが出来ないからである（17 章：天論）。

円了は荀子に潜む弱点を自由自在に切り捨てるが、円了は同時に、荀子に含まれ

ている教育や自己陶冶のための具体的課題から、多くの着想が得られることを価値として認めている。円了は荀子における課題を解釈する際、これと並行するヨーロッパの学問的な様々な立場を広く参照する。デイヴィド・ヒューム（1711–1776）の人性論、ジョン・ロック（1632–1704）の経験論（IS 25.731）、ロバート・マルサス（1766–1834）やチャールズ・ダーウィン（1809–1882）（IS 25.738）によって描かれた生存闘争、そしてハーバート・スペンサー（1820–1903）による生存闘争の社会学への援用（社会進化論）（IS 25.739）、と。伝統的教学では、荀子は孔子や孟子の劣った派生とされ、荀子の文献が多くの正しい真理を含むことを無視してきたが、このような伝統的教学を円了は諌めるのである（IS 25.744）。

従って我々は、円了のまさに一番初めの学問的論文のうちに既に、彼の経歴全体を性格づける明瞭な特徴を数多く見出すことが出来るのである。例えば円了は、教育と自己修養の促進、儀式的規範の堅守といった社会的課題を受け入れ、一方で誤った宗教や迷信を拒否する。また、包括性を好み、一面性を拒否する。更に、アジアの伝統的文献を現代の科学的、哲学的諸原理と折衷的に解釈することで、このアジアの文献の現代的意義を擁護する。そして、ヨーロッパより輸入された最新の知識が、アジアの伝統的文献を基礎とした学習に取って代わるどころか、むしろそれを増強し再び活性化する様を示そうと試みるのである。

日本語教育

上記の最後の点は大変重要である。円了は彼の哲学館を大学へと格上げしようと尽力した、というのも彼の思い描いていた学習は、当時の日本に存在した高等教育機関で行われていたものと全く異なる方法のものであったからである。その円了の考えは、次に挙げる彼自身の言葉に最もよく表れている。

> わが国には一帝国大学あり、そのほか一、二の私立大学を経画するものあるも、みなその組織は西洋に倣い、その学科は西洋にとり、その教師は西洋に仰ぎ、その用書は西洋を用うる以上は、むしろ西洋の大学というべし。…
>
> ここにおいて、日本主義の大学を設立する必要起こる。その大学は日本固有の学問を基本として、これを輔翼するに西洋の諸学をもってし、その目的とす

るところは日本国の独立、日本人の独立、日本学の独立を期せざるべからず。…

西洋、東洋の両部ありて、東洋部中には日本学ありシナ学ありインド学あり、日本学中には史学、文学、宗教学、哲学を兼修せしめ、シナ学中には文学、宗教学、哲学を兼修せしめ、インド学中には宗教学、哲学を兼修せしめしなり。しかして、そのシナ学もインド学も、みなわが国に伝来するものについて教授を施せり。ゆえに、これみなその名は他邦の学なるも、その実わが国の学なり。（欧米各国: 政教日記, 下編, 1889;　再版:　IS 23.147–148）

この学科構成が実際にどう見られていたかについては、ここで大まかな理解を獲得することが出来る。哲学館は、通常学級に登録できなかった学生が受講することの出来る、世界でも最初の教育機関の一つである。哲学館は通信講座という仕方で遠距離学習を開拓したのである（Ogura 1986, 20–23）。この通信講座では、哲学館自身の中で行われた発展講座と同じ水準のものを提供することは出来なかったものの、それでもなお通信講座は一般学級の基本的輪郭を反映している。哲学館の講師達による講義録は、この新しい通信講座の教科書として役立てられた。

哲学館の通信講座向けの教科書は様々なシリーズを通じて発展した。1905 年には、通信講座は高等科、漢学科、仏教科の三学科によって構成された（Ogura 1986, 26–29）。高等科は小学校と大学の間に位置する、中間レベルの学科に対応する。この三学科のそれぞれの教科書を見ると、それらが隅から隅まで専門化されていることがわかる。漢学科はほぼ独占的に、中国の主要古典文献の読解に向けられている。仏教科は、仏教に関する幾つかの概論と、仏教経典の読解法について説明している伝統的文献の講読との組み合わせによって成り立っている。

講義の教科書

1905 年に作られた、学科ごとの教科書のリストは次のようなものである（Ogura 1986, 26–29）。

A、高等科：23 の教科書

美学講義
倫理学概論
国語学
支那哲学
最近哲学史
論理学
西洋哲学史補遺
近世倫理学史
心理学概論
日本美術史
社会学
憲法大意
宗教哲学
支那文学
哲学名義考
近世教育学史
日本哲学
認識論提要
倫理学
言語学

B、漢学科：18 の教科書
詩経
論語
老子
孟子
唐宋八家文
唐詩
大学
左伝
日本文典

周易
荘子
荀子
列子
礼記
中庸
韓非子
支那文学史
詩経解題

C、仏教科：19 の教科書
梵語辞典
梵学講義
仏教論理学
仏教理科
仏教倫理
倶舎論講義
仏教心理学
異部宗論講義
唯識論講義
五教章講義
六祖壇経講義
天台宗綱要
秘蔵宝鑰講義
大乗哲学
浄土宗大意
起信論講義
十句義論講義
三論玄義講義
真宗大意

上記の教科書のリストは一時期のものに過ぎず、哲学館の最初の数十年における学科教育の十全な概観となるものではない。とはいえ、この限られた情報からも、言及する価値のある幾つかの重要な点が立ち現れている。

第一に、上に見られる高等科の教科書のタイトルは、ヨーロッパで生まれた大学教育上の基本分野、基本科目を反映しており、これは世界中に広がり、今日でもなお使用されているものである。1905 年のわずか 50 年前では、これらの語彙も方法論も、そして内容も、日本では全く知られていなかった。従って、哲学館でこれらの教育が行われたことは、日本国家と日本人が世界的な知の交流に参加していく過程での重要な一幕となったのである。

第二に、漢学科の教科書と、一部を除く仏教科の教科書のタイトルは、伝統的注釈に即して古典を読解する、という伝統的な学習様式を反映している。この教育の様式は百年間変わっておらず、この様式はアジアに限らず、古典研究の伝統が残っている地域では今日でも総じて維持されている。

第三に、高等科と仏教科の幾つかの教科書が、全く新しい発展を見せている。中国哲学と日本哲学のテキスト、そして仏教論理学、仏教理科、仏教倫理、仏教真理といった仏教テキストは、新しい知の混合領域を形成している。海外より輸入した語彙、方法論、概念を使用しながら、既存の伝統を再概念化し、再配置し、再解釈するという仕方で、これらの新領域は新しい学問主題を作り上げたのである。この新領域によって諸々の伝統は、海外世界とだけではなく、現代日本の新しい世界観との対話にも持ち込まれることとなった。今日の我々にとっては意外なことかもしれないが、この新しい学的領域の内容が先行世代には受け入れられないものであっただろうことは想像に難くない。新しい仏教思想、新しい仏教研究が生まれたことで、過去の世代との決裂が生じもしたのである。

哲学館事件

1902 年に、哲学館は最も深刻な攻撃に晒されることとなる。というのもその年、卒業試験に含まれていた弑逆についての設問への学生の回答を、文部省の検定が問題視したのである。この試験問題は英国の哲学者ジョン・H・ミュアヘッド（1855–1940）の『倫理学』（1892）の一節を引用したものである。文部省は学生の回答の

みならず、英国人の文献を使用した試験問題や、哲学館の倫理教育の方法そのものも問題視した。文部省は、哲学館に、廃校ないし教育方針の変更を迫ることとなる。この事件はすぐさま公の議論に上り、最終的には文部省は廃校の勧告を取り下げるものの、哲学館が卒業生に教員免許を認可する資格を、この先五年間にわたって停止させたのである。

哲学館事件は重要な主題であるが、ここでは詳論することが出来ない。但し、政府の監視の中で哲学館が復興に向けて尽力したこの時期を経て、円了が徐々に疲弊し消耗していったという事実だけは指摘しておきたい。この事件はやはり円了の人生の転機となったのである。続く 1903 年、円了は修身教会という自己修養のための教会を設立し、その一年後の 1904 年、文部省は哲学館を大学へと拡張することを認可する。同年に円了は、大学認可の記念として、また哲学館事件の記念として、哲学堂公園を設立する。円了は徐々に神経的疲労に悩まされることとなる。そしてついに 1906 年に、円了は哲学館大学学長の座を退くこととなるのである。精神的修養のための公園である哲学堂は、円了の引退生活の中心にして、彼の修身教会の中心となった（Morikawa 2005, 34）。

修身教会

現代人のために、まずは「教会」と「修身」という語の説明が必要であろう。今日の多くの人は、特に日本国外から日本社会を研究している人は、「教会」という語を、特に宗教組織としてのキリスト教と結び付ける傾向にある。日本について英語で論じる研究者の間では、「教会」という語がキリスト教を、「寺」が仏教を、「神社」が神道を意味するというのは共通認識となっている。これに加えて、修身という語は多くの人の心の中で、1930 年代から 40 年代にかけての、超国家主義的イデオロギーの下での刷り込み教育と同義語となってしまっている。このような事情で、問題の二つの語は本論が取り扱っている時代には今のような意味合いを持っていなかった、ということを注意しておく必要があるのである。

英語の「church」の訳語である教会（文字通りには、教える会）という語は、公共の目的のために形成された道徳的共同体、という社会学的な意味を持つものであり、この語は明治時代、特に日本仏教において、出家した僧侶を中心とした宗教組

織とは異なる、新しい在家（社会人）中心の組織を意味するものとして広く使われていた（Ikeda 1976 and 1998）。つまり、円了にとっても「教会」という語は、僧侶主導ではない一般人組織を含意していたのである。

「修身」という語は、おおもとは儒学における概念を意味する。この語は『大学』の冒頭章の鍵語である。「自天子以至於庶人、壹是皆以修身為本（天子より以て庶人に至るまで、壱是に皆な修身を以て本と為す）」。明治初期、アメリカ人教育学者フランシス・ウェイランド（1796–1865）の高名な教科書『道徳科学』（1835）に登場する「道徳科学 moral science」という概念を訳する際、福沢諭吉（1835–1901）がその訳語として「修身」を採用した。道徳に対する福沢の方法論は、1900年に『修身要領』として出版される。この小論は個人の独立自尊、そして男女平等などを基礎にした道徳を強調したという意味で特筆に値する。福沢は修身という語を儒教的視点の促進のために使ったのではなかったし、ましてや超国家主義的な意味で使ったのでもなかった。円了の時代でも、修身という概念は何かお決まりの趣旨を担うものではなかった。この語は、言わば内容的規定のないまま曖昧に使われていたのである。

恐らく円了自身も「修身教会」という語に不安を感じていたのではないだろうか。理由は定かではないが、後に円了はこの組織を、国民道徳普及会という名に改めている。

実践哲学

円了は修身と道徳の促進活動を、哲学の実践的適用、実行として思い描いていた。1915 年の『哲学堂案内』において円了は西洋哲学について、「西洋の哲学は理論一方に偏して実行方面を疎外せる」と説明する。そして、「哲学の極致は実行にあり」（附録 p. 8）と円了は述べる。円了は、哲学は実践的問題への適用を学ぶことでこそ最もよく身に付くものであると主張し続けるのである（「実行問題を研究するやうに」）。これこそが、哲学堂と名付けられた修身のための公園の、その目的なのである。円了の説明によれば、哲学堂は外見的には宗教的な特徴を持つものの、内面的には今日存在する宗教とは異質のものである。その違いは、宗教は信念に由来するが、哲学は知に由来する、という点にある。「換言すれば仰信と理信との差別

ある」（附録 pp. 11–12）。

この『哲学堂案内』の中で円了は、哲学が適用されるべき何らかの特定の実践的問題を挙げることはしない。『修身教会要旨』（1906）によれば、それぞれの問題がそれぞれに公共的な善を担うことは明らかである。円了が言うには、日本の急速な経済的、政治的発展は、徳や義心の広範な衰退を伴うものであった（p. 1）。日本の学校の科目は道義徳行の原理についての授業を確かに持ってはいるものの、その授業は余りに単純で、その涵養に足りるものではない。しかも、学校の他には、家族、社会的組織、宗教的組織、どれを見ても、道徳的規範を与えるものは存在しない（pp. 3–5）。円了の説明によれば、仏教寺院は道徳的指導をすることがない、というのも彼らは常に死後の生を指向し、生の問題を無視するからである。また、日常の問題に彼らが口を出せば、まじないをするばかりで、そうして人々を迷信へと導いてしまう（pp. 7–8）。このような状態だからこそ、新しい方法論が必要となるのである。

1909 年から 1918 年にかけて、円了は修身教会という彼の考えを広めるために、日本中を股にかけた講演旅行を行う。哲学堂で作り上げられたモデルに即して、あらゆる町や村で一般人の組織が自発的に形成されることを円了は望んだのである。円了は講演の主題や聴衆に関して細かい記録を残していた。この時期で、彼は 130 万人を超える民衆に話をしたことになる。彼の講演は次のような主題を取り上げていた。教育勅語（41%）、幽霊や迷信（24%）、哲学と宗教（15%）、教育（8%）、産業と経済（7%）、他（5%）（Miura 2011, 80）。これらの主題の配分に、哲学が関与するべきと円了が考えた実践的問題の種類が表れている、と考えることも出来るだろう。

また同時に、哲学の実践的適用に対する円了の視座が、様々な主題や問題領域の境界を越えて広がっている、ということにも注目すべきであろう。実践的適用に関して、円了は哲学の主題だけでなく、その形式や文脈にも言及する。彼は哲学に、人々が目にし、触れることの出来るようなありありとした実在性を与えたかったのである。彼の哲学堂公園も、哲学に具体的な環境を与えるものである。身体的な儀礼の実践も、図書館という形での知的資産もその一環である。

環境としての哲学堂

円了は哲学を公園として指定した。このようにした理由を彼は明確に説明してはいない（Ideno 2011）。哲学堂を創設した 1904 年には、公園というものは日本では珍しかった。1873 年に政府は日本初の公園を作ったが、これは仏教寺院の敷地を没収して作られたものである。東京では、この施策によって上野公園（寛永寺の敷地）、浅草公園（浅草寺の敷地）、芝公園（増上寺の敷地）といった公園が作られた訳である。

日本の最初の公園が仏教寺院に由来したという事実からも、仏教寺院が伝統的に、景勝地としての、また行楽地としての役割を果たしていたことがわかる。仏教の敷地を示すサンスクリット語の単語「vihāra; ārāma」も、実際には庭、行楽地といったことを意味している（Schopen 2006）。東アジアの寺院や僧院でも同様に、鶴苑、僧園、鹿苑、清浄園、禅林などといった、上述のものと似た様々な名前を目にすることが出来る。更には仏教経典の中にも、寺院は美しく、装飾品と美麗な建築を持つべきだという教えがある。建物は「彩画」や「形像」で装飾されているべきである。寺院が持つ装飾や行楽の性格は僧侶のために向けられたものではなく、一般人を引きつけて讃嘆させることを狙って設計されたのである（Soper 1950; Schopen 2004 and 2006）。

今日の日本では、このような状況が大量に保持されているのを確認することが出来る。日本には多くの仏教寺院が存在し、これらは行楽地となっていて、人々はその庭園で憩い、その建築に目を見張るのである。これは昔からそうであった。だからこそ、例えば、宇治の平等院鳳凰堂の壁面に最古の大和絵の風景画（1053 年前後）が保存されている、といったことがあるのである。また、仏教寺院やその中の様々な建物の名前にはしばしば、仏教経典に書かれた仏教的概念が表れている（例えば「平等」）。

円了も哲学堂公園をこれと同じ姿勢で作り上げたのである。しかし、円了の場合、「哲学堂」という名前は明らかに別種の方向を指し示している。円了は公園内に配置された 77 の場に、仏教経典ではなく哲学論文から取った名前を割り当てる。一方には「唯物園」という庭があり、別の方向には「唯心庭」という庭がある。そして前者には「経験坂」、「神秘洞」、「進化溝」が存し、後者には、「直覚径」、「心理崖」、「倫理淵」がある。円了がこのような名称を考案したのは、人々が「名目を

一々説明すれば、哲学の大意が分かる」（1913, rpt. IS 2.73）ように、であると円了自身は主張している。

このような命名法の最たるものが、四聖堂である。これは、円了の考えるところの、東洋と西洋、古代と現代の哲学世界全体を代表する四人の哲学者のための聖堂である。つまり、釈迦、孔子、ソクラテス、そしてイマニエル・カントである。

円了がこの四人の哲学者を選び出したのは、哲学堂公園の創設を決定するずっと以前、彼の経歴の極めて早い段階のことであった。この四人の哲学者を合わせることで、円く（円）、そして完全な（了）哲学という円了の考えが象徴化される、という訳である（Godart 2004, 121−122）。この四賢者についての最も良い説明となるのは、円了が 1890 年に著した『星界想遊記』（他の惑星への空想旅行記）である。これは仕事の世界（商法界）、女性の世界（女子界）、老人の世界（老人界）、科学の世界（理学界）などといった想像世界へと赴く夢の旅を描く創作であるが、最後にこの旅は哲学の世界（哲学界）を訪れることで結びとなる。この世界で語り手はまず釈迦と出会い、次いで孔子、ソクラテス、カントが、釈迦の分身として出現する。四賢者は順々に、彼らが我々の世界に届けたかった言葉を語るのである。

> 釈迦牟尼曰く「　…　汝の世界は苦界なり。しかれども、その苦はすなわち楽界に達する道なり。請う、汝記せよ、苦は楽岸に達する船なることを　…　衆に告げよ。」
>
> 孔夫子（孔子）もまた曰く、「われ、汝の本土にありしとき、世道人心の治まらざるを見て、修身斉家の道を講じ、仁義道徳の大本を説きしが、その後、人民私利に走り小欲に汲々として、大道を忘るるに至れり　…　道徳の家には幸福の園池あることを。人、もし幸福の園池に遊ばんと欲せば、必ず道徳の家に入るべし …　」
>
> 墳夫子（ソクラテス）また曰く、「われ、汝の世界にありしとき、時弊を矯正せんと欲し、知徳の本体を明らかにして、これを研修するの必要を説けり。汝、よろしくわがためにその道を広むべし。」
>
> 韓夫子（カント）、終わりに一言して曰く、「われ、世の学者の論みな一方に偏する弊あるを見て、これを総合対照し、中正完全の哲学を起こせり。汝、よろしくわが志を継ぎて、今日の学弊を矯正すべし。」
>
> （星界想遊記, 1890; 再版　IS 24.61−62）

この四人の哲学者を祭る聖堂を哲学堂公園の中心に据えることで、円了は、なるほどまごつかせるものはあるかもしれないが、哲学的な命名と哲学的課題とを合体させて示したのである。四人の哲学者はそれぞれ、その時代の問題点を正し、人々をより良い未来へと導くという同じ目標を追求していた。人々は、哲学用語に満ちたこの公園の環境に置かれることによって、この四人の哲学者の言葉を理解するよう導かれ、この四人の哲学者の力で人々は欠ける所のない完全な哲学へと導かれるのである。

儀礼の修練

哲学は実践的側面（実行方面）を持たねばならないと円了は主張したが、この時に円了が考えていたものには、実践的な問題へと携わることだけでなく、人々の哲学への結びつきを強めるための儀礼の実践も含まれていた。例えば、四賢者の聖堂は、哲学への尊敬を示す儀式を執り行うことの出来る聖堂として設計されている。とりわけこの聖堂は、毎年 10 月 27 日に開催される、四人の哲学者を記念しつつ、哲学の理念へと献身するための式典の場とされた。円了はこの記念式典の第一回を 1885 年に開催した。そして、1897 年までこの行事を文章化して、その 1897 年度の文章を繰り返し出版した。その文章は次のようなものである。

> 後学円了ら謹んで四聖の尊像を講堂に掲げ、『大学』『中庸』『論語』『易経』『法華経』『浄土三部経』『ソクラテス伝記』『純理批判哲学』各一部をその前に供し、仰いで尊容を拝し、俯して遺教を思い、もって先聖、釈迦、孔子、ソクラテス、カントの四大家を祭る。釈迦はインド哲学を代表し、孔子はシナ哲学を代表し、ソクラテスはギリシア哲学を代表し、カントは近世哲学を代表す。故に四聖その人を祭るは、哲学そのものを祭るゆえんなり。
>
> それ哲学は一種の別世界にして、その中に天地あり、日月あり、風雨あり、山海あり。釈迦の知はそのいわゆる日月なり。孔子の徳はそのいわゆる雨露なり。ソクラテスの識はそのいわゆる山岳なり。カントの学はそのいわゆる海洋なり。その知はわれを照らし、その徳はわれを潤し、その識はわれを護し、そ

の学はわれを擁し、わが父となり、わが母となり、君主となり、師友となり、日夜われを愛育撫養せり。

ここをもって不肖円了ら、幸いに哲学界の一人となるを得たり。我が輩あにその恩を報謝せざるべけんや。 …

我が輩すでに先聖の撫育によりて、一個の成童となるを得たれば、これよりわが先聖に対する義務として、更に後進の子弟を啓導して、この哲学界裏に誘入し、これをして別天地の風雲山海の間に迫遙泳浴せしめざるべからず。これ不肖円了らが本年より、年々哲学祭を設けて、その学の将来、ますます振起発達せんことを祈るの微意にして、すなわち四聖その人を祭るのみならず、哲学そのものを祭るゆえんなり。

（南船北馬集 3, 1909; 再版 IS 12.554–555; also see 哲窓茶話, 1916; 再版 IS 2.110–111）

この式典の参加者は四人の哲学者に敬意を払い、哲学の促進へと身を捧げる。少なくとも円了にとってはこの儀式的行為の中に、上述の『星界想遊記』で書かれていたような四人の哲学者の知的課題へと身を捧げることが含まれているのである。

このような務めへの力を得るために、円了は「南無絶対無限尊」という言葉を唱えることを奨励する。この言葉の中で人は、実在の究極的真理という絶対無限へと、儀式的に帰依することとなるのである。このように言葉を唱えることは、「南無阿弥陀仏」といった仏教の念仏をモデルとしたものであるが、神仏への明確な祈りとなることは避けている（次を参照。Inoue 1917; rpt. IS 2.440）。円了はこの言葉とその働きについて、次のように言う。

余思ふに哲学の極意は、理論上宇宙真源の実在を究明し、実際上其本体に我心を結托して、人生に楽天の一道を開かしむるに外ならず、此に其躰を名けて絶対無限尊といふ、空間を究めて涯なきを絶対とし、時間を尽くして際なきを無限とし、高く時空を超越して而も威徳広大無量なるを尊とす、之に我心を結托する捷径は、只一心に南無絶対無限尊と反復唱念するにあり、人一たび之を唱念するときは、忽ち鬱憂は散し、苦悩は滅し、不平は去り、病患は減し、百邪の波はおのずから鎮まり、千妄の雲は自然に収まり、立ろに心界に楽乾坤を開き、性天に歓日月を現じ、方寸場頭に真善美の妙光を感得するに至る、之と同

時に宇宙の真源より煥発せる偉大なる霊気が我心底に勃然として湧出するに至る、其功徳実に不可思議なり
（哲学堂案内 1915, 11）

知的資産

円了の哲学堂公園の設計における決定的に重要な要素は、図書館である。『修身教会要旨』（1906, p. 14）にて円了が述べるところでは、新聞、雑誌、書籍に身近に触れる機会を設けることは、知識を増進させるだけでなく精神的修養にとっても主要な役割を演じる。円了は地方の教会にも、図書館は無理だとしても読書室を設備するよう勧め、また哲学堂公園には読書室以上の設備を作った訳である。円了は、大学を卒業した 1885 年以来収集してきた個人的蔵書をこの図書館に贈呈した。1916 年には、円了は図書館の蔵書の詳細な目録を編集し、後にこれを、図書館利用者が順守すべき一連の規則と合わせて出版した。

1916 年の円了の図書目録の概要は、本論の末尾に付録として添付している。この蔵書は大きく分けて二つの分野、即ち（a）日中両国の非仏教書籍（国漢書）、そして（b）日中両国の仏教書（仏書）とに分かれている。両分野とも、その内容は一万冊を越える（円了の報告では合わせて 21,193 冊であるが、私のまとめたデータでは 21,227 冊となっている）。この蔵書は、日本において古くから教えられてきたアジアの学問（日本、中国、インド）の全領域を網羅しつつ整理されている。これらの書籍は無分別に収集されたものではない。目録をよくよく精査すれば、極めて体系的な整理のもとに書籍が選定されていることが見て取れよう。実に、この蔵書には主要著作の全てと、それぞれの主題、分野についての重要文献の大半が収録されているのである。

蔵書の膨大さと整理のされ方の他に、この図書館に際立った性格があるとしたら、それはこの図書館が古書、古典のみを蔵書しているという点であろう。参考書籍や仏教経典の縮刷版といった数冊の例外はあるのだが（item B-50; Fukuda et al. 1880–1885）、それ以外の蔵書は総じて 1868 年の明治維新以前のものとなる。この形は、円了が哲学館大学で行ったものとは全く異なる、というのも哲学館大学では、新たに輸入された西洋の学問的分野を既存の伝統的アジア学と結び付けたのである。ち

なみに、この図書館は「哲学堂」という名の公園の中にありながら、そこに「哲学」という語を含む書籍は一冊たりともない。何故ならば、この「哲学」という用語は 1868 年以後、日本が西洋文化へと開かれてから作られたものだからである。この図書館の蔵書は明治以前のもののみであり、またこれが体系的にまとめられているため、ここから我々は、近代以前の日本の伝統的学習法に使われた書籍の構成についての概要を得ることが出来る。これは大変希少で、そしてある意味で大変価値のあるものである。もしくは、低く見積もっても、世紀の変わり目という時代に、井上円了という高等教育を受けた一人の知的人間がどのような種類の書籍を集めることが出来たのかが、ここには示されている。

蔵書のほぼ全ては印刷物である。印刷技術は日本でも長い歴史があるものの、大規模な出版業は 17 世紀中盤まで根付くことはなく、それ以降になって出版物は急速に広まったという（Berry 2006）。それでも、哲学堂の蔵書には手書きの写本が含まれており、非仏教書籍の約 3%と仏教書の約 6%は写本である。写本文化はとりわけ仏教者の間では一般的であったようである。手書きの写本は、仏教的な問題領域に存在し、特に梵学、倶舎、法相の領域では膨大な量が存在する。非仏教的領域では、神教、政治、歴史、怪談、随筆といった分野で写本が見受けられる。

蔵書の多くは日本で印刷されたものであるが、非仏教書籍の一部（16%）は中国から輸入されたものである。これらの書籍は第一に中国の儒者によって書かれた中国古典であり、歴史、文学作品集、中国文献学に関する清朝の作品などがある。このような作品が存在するということから、中国の刊行物が長い間、日本の学生に影響を与え続けてきたことが示されよう。しかし、仏教に関しては事情が全く異なる。仏教書籍で中国から輸入されたものは殆ど存在しない。作者や訳者が中国人であったとしても、その印刷は日本で行われたのである。

円了は、学術的重要性に関する彼自身の判断に基づいて目録の分類を定めており、最も基礎的な作品を先頭に配置している。例えば非仏教書籍では、神と神話についての書籍が先頭で、これに次いで中国古典と儒学書が来る（付録を参照のこと）。我々で分類を再整理し、冊数の多いものから順に並べるとするならば、下記の表のような全く別の順序となる（選集、目録、参考図書などは除外した）。

哲学堂図書館目録、パート A:

日中非仏教書籍　（国漢書）

分野ごとの冊数順

分類番号	分野	作品数	総冊数
19–21	史傳部（中国）	62	925
3–4	經書部（中国）	134	891
16–18	史傳部（日本）	65	789
41–43	隨筆部	134	622
22–25	文學部（日本）	138	621
27–30	文學部（漢文）	120	595
38–40	怪談草紙部	160	576
6–8	儒書部	118	454
11–12	兵書部	46	423
1–2	神教部	111	384
33–34	修身道話部	164	375
26	文學部、小説　（和漢）	23	342
5	諸子部	54	271
31–32	文學部、漢詩	84	253
13	政治、経済	33	168
9	醫書及本草部	41	165
15	地理、旅行	34	160
14	地学、気象	53	136
10	長命法、健康法	29	125
37	美術、工芸	33	100
44	雑学	27	56
36	相法卜筮部	27	48
35	民間讀本部	37	45

200 冊以上の書籍を含む分野は次のようになる。中国の歴史、伝記（925 冊）、中国古典（891）、日本の歴史、伝記（789）、日本文学（621）、日中の随筆（622）、中国語の日中文学（595）、日中の怪談（576）、日中の儒学書（454）、軍事、戦記（423）、宗教神学　（384）、日中の道徳的逸話（375）、日中の小説（342）、古代中

国諸作家（271）、日中の漢詩（253）。 上記の表には 14 の分野があるが、そのうちの 10 の分野（約 70%）で、書籍の全てなり一部なりが中国語である。このように中国文学が優勢であるのは、円了の極めて特殊な知的背景と関心を明らかに反映している。というのも八歳の始めより円了は、中国古典や儒学書の読解のための手厚い教育を受けてきたのである（Morikawa 2005, 20–21）。また、円了は生涯を通じて、自分の想いを表現するのに漢詩を用いている。中国文学が彼にとって極めて重要であったことは明らかである。

とはいうものの、私の見解では、このような中国文学の優勢は明治以前の日本での中国教育の重要性を忠実に反映しているのではないか。1868 年以前に書かれた日本の文章は、日本語で書かれているものを含めて、中国の歴史や、中国の偉人の詳細な伝記的事実に頻繁に言及しており、中国古典に由来する語彙や概念を頻繁に使用している。このような種類の知識は、今日では、日本の前近代史についての教授の間ですら、そう馴染まれたものではないし、少なくとも米国の教授の間ではそうである。そのような意味で、哲学堂図書館の蔵書によって我々が痛感させられるのは、伝統的日本文化の多くが――そしてとりわけ、中国思想を日本で受容し解釈したものの多くが――今日の我々には最早そう簡単に近づくことの出来ないものになっている、という事実である。

仏教書についても前と同じ基準で、冊数の多い順に再配列するならば、次のようになる（同様に、選集、参考図書は除外した）。

哲学堂図書館目録、パート B:

日中仏教書（仏書）

分野ごとの冊数順

分類番号	分野	作品数	総冊数
12–21	大乗經釋部	508	2,573
35–38	浄土部	312	921
3–5	史傳部	183	736
24–27	天台部	517	689
30–32	眞言部	174	687
22–23	法相部	113	574
9–11	戒律部	184	455

33–34	禪家部	192	453
7–8	小乘倶舎部	59	360
39	日蓮部	70	275
41–42	論議部	115	257
28–29	華嚴部	87	239
45	通俗部	73	234
43	詩文部	50	185
44	隨筆部	45	182
46	雜書部	101	168
1	梵學部	56	124
6	外道及小乘諸宗部	53	92
24	三論部	23	71
40	餘宗及八宗ノ部	32	65
2	因明部	26	58

この諸分野は 200 冊を超え、その内容は順に、次のようになる。大乗仏教の経典と注釈（2,573 冊）、浄土（921）、歴史と伝記（736）、天台（689）、真言（687）、法相（574）、律（455）、禅（453）、倶舎（360）、日蓮（275）、論議（257）、華嚴（239）、通俗部（234）。上記の表には 13 の分野があり、全ては中国語の書籍を主としている。ここでも確認される分野や宗派の優勢は、やはり円了自身の固有の背景を反映したものと言えよう。円了は浄土真宗の家に生まれており、このことからも浄土部の蔵書数が大乗經釋部に続き二番手につけているのは納得の行くことである。

しかし、改めて感じるのは、上記の順位が私自身の抱く印象と大変近いということである。私の印象というのは、当然ながら未完成のものではあるが、上記の分野が日本の宗教史と相関関係にある、というものである。現に浄土仏教は、歴史の中で様々な仕方で日本に広範な影響を及ぼした。上の表では、浄土の後に天台、真言、法相が続いている。これらの宗派に所属する寺院は門跡〔皇族、貴族が住職を務める寺院のこと、またその高位の寺格〕の地位にあった（天台宗、真言宗、法相宗は中世において、そして浄土宗を含めた四宗は近代初期において）。言い方を変えれば、これらの宗派は支配階級との密接な結びつきを持ちつつ、伝統的文化の中心に極めて強い影響を及ぼしていたのである。また、論議書の多さも特筆に値する。こ

れは日本仏教の強固な宗派主義と、宗派間の頻繁な論争とを示す証拠となるものであるのだが、この論争が日本仏教の歴史を特徴づけてもいるのである。

上記の諸分野は、更なる日本仏教固有の特徴を示している。インド、中国、朝鮮、チベットにおいては、三論学派の文献の方が法相よりも影響力を持っている。しかし日本ではこの事情が逆転している。法相は日本仏教、更には日本の知の歴史や宗教史の中で主要な役割を演じているのである。同様に、中国と朝鮮では華厳が天台よりも影響力を持っているように見受けられるが、やはり日本では事情が異なる。1868 年より前、天台学派は日本仏教の主流の一つであり、華厳の陰に隠れるようなことは決してなかったのである。

以上のような統計的な比較では、実際のところ、哲学堂図書館の蔵書の持つ最も価値のある面を見逃してしまっている。即ち、この図書館の所蔵する多くの書籍、特に仏教書は極めて希少であり、その多くは現在も再版されておらず、日本国内にごく少数の複写が存在するのみなのである。そのため、明治以前の日本文化や歴史を研究する場合、幾つかの特定の主題に関して、この哲学堂図書館を参照することが不可避となるのである。もちろん、円了が明治時代の書籍をこの図書館の蔵書から除外した正確な理由は我々にはわからない。しかしながら、円了が「日本固有の学問」を保護し推進することを望んでいたということは、我々にもわかることである。この図書館を保存したことで円了は、少なくとも、後の世代に、この日本固有の学問を修めるための可能性を確保したことになるのである。

最後に、個人的報告をもって本論の結びとしたい。私が本日の発表に向けた研究を行うことができたのも、ひとえに、東洋大学学術情報リポジトリ（https://toyo.repo.nii.ac.jp/）による井上円了選集へのオンラインアクセスのおかげである。この素晴らしいサービスに心より感謝を申し述べたい。

とはいえ、私がここで示唆したいのは、井上円了の残した真の遺産は彼自身の著作だけにあるのではなく、彼が哲学堂図書館に保存した書物にも目を向けるべきである、ということである。東洋大学図書館が既にこの蔵書をマイクロフィルム写真にして保存している。東洋大学学術情報リポジトリでこれらの写真へのオンラインアクセスが実現されれば素晴らしいことだろう。

参考文献

Berry, Mary Elizabeth. *Information and Nation in the Early Modern Period.* （Japan in Print: Berkeley: University of California Press, 2006）

Fukuda Gyōkai 福田行誡, Shimada Bankon 島田蕃根, and Shikikawa Seiichi 色川誠一, eds. *Dainippon kōtei dai zōkyō* 大日本校訂大蔵経. [*Shukusatsu daizōkyō* 縮刷大蔵経.] 418 vols. （Tokyo: Kōkyō Shoin 弘教書院, 1880−1885）

Fukuzawa Yukichi 福澤諭吉. *Shūshin yōryō* 修身要領. （Tokyo: Jiji Shinpō 時事新報, 1900） （Available on-line at Aozora Bunko 青空文庫: http://www.aozora.gr.jp/cards/000296/card47063.html）

Godart, Gerard C. "Tracing the Circle of Truth: Inoue Enryō on the History of Philosophy and Buddhism." in *The Eastern Buddhist, new series*, 36, nos. 1–2, 2004, 106–133.

Godart, Gerard C. "'Philosophy' or 'Religion'? The Confrontation with Foreign Categories in Late Nineteenth Century Japan." in *Journal of the History of Ideas* 69, no. 1, 2008, 71–91.

Hall, Robert K. *Shushin: The Ethics of a Defeated Nation.* （New York: Teachers College, Columbia University, 1949）

Ikeda Eishun 池田英俊. *Meiji no Shin Bukkyō undō* 明治の新仏教運動. （Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan 吉川弘文館, 1976）

———. "Teaching Assemblies and Lay Societies in the Formation of Modern Sectarian Buddhism." in *Japanese Journal of Religious Studies* 25, nos. 1–2, Translated by Clark Chilson, 1998, 11–44.

IS. *Inoue Enryō senshū* 井上円了選集. Edited by Tōyō Daigaku Sōritsu 100-shūnen Kinen Ronbunshū Hensan Iinkai 東洋大学創立 100 周年記念論文集編纂委員会. 25 vols. （Tokyo: Tōyō Daigaku 東洋大学, 1987−2004） Abbreviated as "IS." （available on-line at Tōyō Daigaku Gakujutsu jōhō Ripojitori 東洋大学学術情報リポジトリ: https://toyo.repo.nii.ac.jp）

Inoue Enryō 井上圓了. "Toku Junshi" 讀荀子. in *Gakugei shirin* 學藝志林. Reprint IS 25, 1884 （2004）, 727−744.

Inoue Enryō 井上圓了. *Tetsugaku isseki wa* 哲學一夕話. Reprint IS 1, 1886 （1987）, 33−84.

Inoue Enryō 井上圓了. *Bukkyō katsuron joron* 佛教活論序論. Reprint IS 3, 1887 （1987）, 327–393.

Inoue Enryō 井上圓了. *Ō-Bei kakukuni: seikyō nikki* 歐米各國: 政教日記. Vol. 2. Reprint IS 23, 1889 （2003）, 95–153.

Inoue Enryō 井上圓了. *Seikai sōyūki* 星界想遊記. Reprint IS 24, 1890 （2004）, 21–63.

Inoue Enryō 井上圓了. *Bukkyō tetsugaku* 佛教哲學. Reprint IS 7, 1893 （1990）, 107–181.

Inoue Enryō 井上圓了. *Shūshin kyōkai yōshi* 修身教會要旨. （Tokyo: Tōyō Daigaku 東洋大學, 1906） （available on-line at Kindai Dejitaru Raiburarī 近代デジタルライブラリー: http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/756373）

Inoue Enryō 井上圓了. *Nansen hokubashū* 南船北馬集. Vol. 1. Reprint IS 12, 1908, 189–307.

Inoue Enryō 井上圓了. "Shūkyō tōzai no ōzumo" 宗教東西の大相撲. in *Shūkyō taikan* 宗教大観. （Nagano: Butto Shinōsha 佛都新報社, 1908）, 60–62. （available on-line at Kindai Dejitaru Raiburarī 近代デジタルライブラリー: http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/814880）

Inoue Enryō 井上圓了. *Nansen hokuba shū* 南船北馬集. Vol. 3. Reprint IS 12, 1909, 451–592.

Inoue Enryō 井上圓了. *Tekkai ichibetsu* 哲界一瞥. Reprint IS 2, 1913 （1987）, 65–88.

Inoue Enryō 井上圓了. *Tetsugakudō annai* 哲学堂案内. Rev. 3d ed. （Tokyo: Tetsugakudō Jimusho 哲学堂事務所, 1915 （1920））（available on-line at Kindai Dejitaru Raiburarī 近代デジタルライブラリー: http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/964813）

Inoue Enryō 井上圓了. *Tetsugakudō Toshokan tosho mokuroku* 哲學堂圖書館圖書目錄. （Reprint. Tokyo: Tōyō Daigaku fuzoku Toshokan 東洋大学付属図書館, 1916 （1985））

Inoue Enryō 井上圓了. *Tessō chawa* 哲窓茶話. Reprint IS 2, 1916 （1987）, 91–204.

Inoue Enryō 井上圓了. *Funtō tetsugaku* 奮闘哲學. Reprint IS 2, 1917 （1987）, 207–444.

Ideno Noaki 出野尚紀. "Tetsugakudō hakkei" 哲学堂八景. in *Inoue Enryō Sentā Nenpō* 井上円了センター年報 20, 2011, 119–146.

（available on-line at Tōyō Daigaku Gakujutsu jōhō Ripojitori 東洋大学学術情報リポジトリ: https://toyo.repo.nii.ac.jp）

Ideno Noaki 出野尚紀. "Tetsugakudō kaien made no kōen yōsō" 哲学堂開園までの公園様相. in *Inoue Enryō Sentā Nenpō* 井上円了センター年報 21, 2012, 87−116. （available on-line: https://toyo.repo.nii.ac.jp）

Kawasaki Shinjō 川﨑信定 [alt. 川崎信定]. "Nihon bukkyō kindaika to gakuso Inoue Enryō sensei no Tōyō toshokan kōsō: zasetsu to sono chōkoku" 日本仏教近代化と学祖井上円了先生の東洋図書館構想: 挫折とその超克. in *Bukkyō toshokan kyōkai kenshūkai kōen, kōgiroku* 佛教図書館協会研修会講演・講義録 10, 2005, 411−422. （available on-line at Bukkyō Toshokan Kyōkai 佛教図書館協会: http://bukkyo-toshokan.jp/activity/study/10.html）

Martin, Dale. *Inventing Superstition: From the Hippocratics to the Christians.* （Cambridge: Harvard University Press, 2004）

Miura Setsuo 三浦節夫. "Inoue to chosaku: Inoue Enryō ryaku nenpu, Inoue Enryō chosaku mokuroku,‘Inoue Enryo senshū’mokuji" 井上円了と著述: 井上円了略年譜・井上円了著述目録・『井上円了選集』目次. in *Inoue Enryō Sentā Nenpō* 井上円了センター年報 13, 2004, 71−106. （available on-line at Tōyō Daigaku Gakujutsu jōhō Ripojitori 東洋大学学術情報リポジトリ: https://toyo.repo.nii.ac.jp）

Miura Setsuo 三浦節夫. "Inoue Enryō to tetsugakudō kōen 100 nen 井上円了と哲学堂公園一〇〇年. in *Inoue Enryō Sentā Nenpō* 井上円了センター年報 20, 2011, 53−134. （available on-line: https://toyo.repo.nii.ac.jp）

Morikawa Takitarō 森川 滝太郎. "Jiseki ga shimesu Inoue Enryō no ito" 事績が示す井上円了の意図. in *Inoue Enryō Sentā Nenpō* 井上円了センター年報 14, 2005, 19−39. （available on-line: https://toyo.repo.nii.ac.jp）

Muirhead, J[ohn]. H. *The Elements of Ethics: An Introduction to Moral Philosophy.* （New York: Scribner, 1892） （available on-line at the Internet Archive: http://archive.org/details/theelementsofeth00muiruoft）

Nakano-ku 中野区. *Tetsugakudō Kōen Hozon Kanri Keikaku （An）* 哲学堂公園保存管理計画 （案）. （Tokyo: Nakano-ku Toshi Kiban-Bu Doro Kōen Kanri Bun’ya 中野区都市基盤部道路・公園管理分野, 2012）

Ogura Takeharu 小倉竹治. *Inoue Enryō no shisō* 井上円了の思想. （Tokyo: Azekura Shobō 校倉書房, 1986）

Okada Masahiko 岡田正彦. "Revitalization versus Unification： A Comparison of the Ideas of Inoue Enryō and Murakami Senshō," in *The Eastern Buddhist* 37, 2005, 28−38.

Okada Masahiko 岡田正彦. "Kindai Nihon no yūtopia shisō to aikoku shugi: Inoue Enryō 'Seikai sōyūki' o yomu" 近代日本のユートピア思想と愛国主義 : 井上円了『星界想遊記』を読む. *Inoue Enryō Sentā Nenpō* 井上円了センター年報 20, 2011, 47−73. （available on-line: https://toyo.repo.nii.ac.jp）

Schopen, Gregory. "Art, Beauty, and the Business of Running a Buddhist Monastery in Early Northwest India." in *Buddhist Monks and Business Matters: Still More Paper on Monastic Buddhism in India.* （Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004）, 19–44.

———. "The Buddhist 'Monastery' and the Indian Garden: Aesthetics, Assimilations and the Siting of Monastic Establishments." in *Journal of the American Oriental Society* 126, no. 4, 2006, 487–505.

Schulzer, Rainer. "Crossroads of World Philosophy: Theoretical and Practical Philosphy in Inoue Enryo." *Kokusai Inoue Enryō kenkyū* 国際井上円了研究 1, 2013, 49−55.

Shinpen tetsugakudō bunko mokuroku 新編哲学堂文庫目録. Ed. Tokubetsu Korekushon Mokuroku Henshū Iinkai 特定コレクション目録編集委員会編集. （Tokyo: Tōyō Daigaku Fuzoku Toshokan 東洋大学附属図書館, 1997）

Soper, Alexander C. "Early Buddhist Attitudes Toward the Art of Painting." in *The Art Bulletin* 32, no. 2, 1950, 147–151.

Sueki Fumihiko 末木文美士. "Junsei tetsugaku to bukkyō: Inoue Enryō" 純正哲学と仏教：井上円了. in *Meiji shisōka ron* 明治思想家論: *Kindai Nihon no Shisō, Saikō* 近代日本の思想・再考, 1. （Tokyo: Toransubyū, 2004）, 43–61.

Takayama Hidetsugu 髙山秀嗣 [alt. 高山秀嗣]. "Inoue Enryō no kyōiku kan: Tetsugakkan o chūshin ni" 井上円了の教育観: 哲学館を中心にして. in *Idogaku bukkyōgaku kenkyū* 印度學佛教學研究 55, no. 2, 2007, 768−773. （available on-line at J-STAGE: https://www.jstage.jst.go.jp/browse/ibk1952/55/2/_contents/-char/ja/）

Watanabe Yūitsu 渡邊雄一. "Inoue Enryō no tetsugakkan fuzoku tōyō toshokan kōsō ni tsuite" 井上円了の哲学館附属東洋図書館構想について. in *Bukkyō daigaku kyōikubu gakkai kiyō* 佛教大学教育学部学会紀要 2, 2002, 257−277.

Wayland, Francis. *The Elements of Moral Science*. （Reprint. Boston: Gould and Lincoln, 1835 （1860））
（available on-line at the Internet Archive: http://archive.org/details/elementsmoralsc27waylgoog）

（ウィリアム、ボディフォード・UCLA 教授）

付録　哲学堂図書館の概要

パート A:　日中非仏教書籍　（國漢書）

類		種	巻	冊	写本	写本冊	唐本	唐本冊
	1–2:　神教部							
1	神教部一、神書	70	389	293	6	11		
2	神教部二、教書	41	132	91	8	15		
	3–4:　經書部							
3	經書部一、四書及孝經	70	423	309	1	1	1	20
4	經書部二、五經	63	1,071	582	1	1	2	32
	5:　諸子部							
5	諸子部	54	624	271	1	1	10	45
	6–8:　儒書部							
6	儒書部一、支那　性理	19	540	235			4	68
7	儒書部二、支那　雑著	34	199	106			2	2
8	儒書部三、日本　諸家	65	141	113	1	1		
	9:　醫書及本草部							
9	醫書及本草部	41	228	165	1	1		
	10:　仙書及養生部							
10	仙書及養生部	29	173	125			2	10
	11–12:　兵書部							
11	兵書部一、兵法	27	180	123	5	7		
12	兵書部二、軍談	19	338	300			1	20

	13:　政法經濟部							
13	政法經濟部 附農業	33	201	168	4	29		
	14:　天文歲時部							
14	天文歲時部	53	164	136	1	1		
	15:　地理紀行部							
15	地理紀行部	34	193	160	1	1		
	16–18:　史傳部 、日本							
16	史傳部一、日本通史	11	386	195				
17	史傳部二、日本別史	23	724	382	2	13		
18	史傳部三、日本傳記	31	431	212	1	15		
	19–21:　史傳部、中国							
19	史傳部四、支那通史	18	819	440			5	94
20	史傳部五、支那別史	13	1,088	383				
21	史傳部六、支那傳記	31	155	102	2	3		
	22–25:　文學部 、日本文学							
22	文學部一、日記物語	32	232	201				
23	文學部二、國文法	21	96	84				
24	文學部三、和歌	53	430	253	2	5		
25	文學部四、俳句	32	83	83	3	3		
	26:　文學部五、小説　（和漢）							
26	文學部五、小説　（和漢）	23	421	342			1	1
	27–30: 文學部（漢文）							
27	文學部六、漢文　（支那人一家文）	30	350	186			1	4

28	文學部七、漢文　（支那人諸家集）	27	371	206			1	28
29	文學部八、漢文　（日本人作）	22	114	67				
30	文學部九、作文　（漢文）	41	171	136			2	3
	31–32:　文學部（詩）							
31	文學部十、詩集	65	331	182			1	3
32	文學部十一、詩作	19	105	75			1	20
	33–34:　修身道話部							
33	修身道話部一、國文	141	409	335	5	5		
34	修身道話部二、漢文	23	48	40	1	1		
	35:　民間讀本部							
35	民間讀本部	37	49	45				
	36:　相法卜筮部							
36	相法卜筮部	27	53	48	2	2		
	37:　書畫技藝部							
37	書畫技藝部	33	103	100	3	3		
	38–40:　怪談草紙部							
38	怪談草紙部一、國文版本	103	493	398				
39	怪談草紙部二、漢文版本	12	536	69			2	2
40	怪談草紙部三、國漢文寫本	45	151	109	45	109		
	41–43:　隨筆部							
41	隨筆部一、國文版本	107	528	426				
42	隨筆部二、漢文版本	24	225	112			3	10
43	隨筆部三、國漢文寫本	31	113	84	31	84		

	44:　雜書部							
44	雜書部	27	79	56	4	4	1	6
	45–47:　類書叢書部							
45	類書叢書部一、日本人編述	23	329	227				
46	類書叢書部二、支那人編述	15	907	218			10	137
47	類書叢書部三、文献通考・淵鑑類函・佩文韻府	4	1,033	475			4	475
	48:　字書目録部							
48	字書目録部	31	373	210				
	49:　皇清經解							
49	皇清經解	1	1,304	360			1	360
	50:　小形唐本							
50	小形唐本	32	1,682	404			32	360
	51–53:　國文小本							
51	國文小本（縦綴）	90	187	143				
52	國文小本（横綴）	15	56	56				
53	漢文小本	56	218	56				
	総計	2,021	20,179	10,677	131	291	33	1,695
				100%		2.7%		15.9%

パート B:　日中仏教書籍　（佛書）

類		種	巻	冊	写本	写本冊	唐本	唐本冊
	1:　Sanskrit Learning（Bongaku）							
1	梵學部	56	143	124	13	38		
	2:　Logic　（Inmyō）							
2	因明部	26	63	58	3	3		
	3–5:　Histories & Biographies by Chinese & Japanese Authors							
3	史傳部一、支那選述	42	495	250			1	1
4	史傳部二、日本選述普通	50	541	314	3	3		
5	史博部三、日本選述特殊	91	219	172	7	8		
	6:　Non-Buddhist & Hīnayāna Texts							
6	外道及小乘諸宗部	53	133	92	9	14		
	7–8:　Abhidharma kośa　（Kusha）							
7	小乘倶舎部一、論釋	29	327	228	9	43		
8	小乘倶舎部二、雑著部	30	151	132	9	17		
	9–11:　Vinaya & Monastic Discipline							
9	小乘律部	23	151	132				
10	大乘律部	51	174	147	5	11		
11	大小兩律雜部	110	198	176	9	12		

	12–21: Mahāyāna Sūtras							
12	大乘經釋部一、淨土經	76	263	243	4	15		
13	大乘經釋部二、維摩楞嚴等	71	487	430	3	6		
14	大乘經釋部三、盂蘭盆勝曼[鬘]等	46	187	177	3	4		
15	大乘經釋部四、般若經仁王經	59	116	106	2	2	2	2
16	大乘經釋部五、法華經三大部	64	463	515	3	20		
17	大乘經釋部六、法華經他釋	53	320	308	2	7		
18	大乘經釋部七、涅槃經	15	189	150	3	16		
19	大乘經釋部八、華嚴經	14	264	138	2	5		
20	大乘經釋部九、大日經	46	457	333	2	10		
21	大乘經釋部十、眞言諸經及雜經	64	199	173	2	10		
	22–23: Hossō (Yogācāra)							
22	法相部一、論釋部	45	562	389	8	91		
23	法相部二、宗意及雜著部	68	205	185	25	50		
	24: Sanron (Madhyamaka)							
24	三論部	23	77	71	4	7		
	24–27: Tendai (Tiāntái) Lotus							
25	天台部一、論釋部	7	129	86	3	3		
26	天台部二、宗意部	85	296	264	5	14		

27	天台部三、雜著部	126	432	339	5	6		
	28–29: Kegon (Huàyán) Flower Garland							
28	華嚴部一、論釋部起信及原人	44	151	125	4	5	1	1
29	華嚴部二、宗意及雜著部	43	124	114	9	16		
	30–32: Shingon Esoteric							
30	眞言部一、論釋部	15	142	142				
31	眞言部二、宗意部	51	371	249	3	15		
32	眞言部三、雜著部	108	366	306	8	8		
	33–34: Zen (Chán)							
33	禪家部一、宗意部	85	368	240				
34	禪家部二、雜著部	107	251	213	4	4		
	35–38: Pure Land (Jōdo)							
35	淨土部一、論釋部	69	351	305	1	1		
36	淨土部二、淨土宗宗意部	46	207	161				
37	淨土部三、淨土宗雜著部	134	345	276	7	11		
38	淨土部四、眞宗	63	217	179	1	1		
	39: Nichiren Lotus							
39	日蓮部	70	280	275	3	3		
	40: Other Teachings & Overviews							
40	餘宗及八宗ノ部	32	75	65	5	5		
	41–42: Disputations & Polemics							
41	論議部、對内	55	140	126	8	8		
42	論議部、對外及天文	60	159	131	2	2		

	43: Poetry							
43	詩文部	50	301	185	1	1		
	44: Essays							
44	隨筆部	45	209	182	2	2		
	45: Teachings for the Laity							
45	通俗部	73	258	234				
	46: Miscellaneous							
46	雜書部	101	211	168	12	12		
	47: Anthologies							
47	類書叢書部	19	364	220	1	4		
	48: Glossaries							
48	法數及音義	30	350	200	5	21		
	49: Catalogs							
49	條目及目録	85	213	222	33	45		
	50: Complete Buddhist Canon							
50	藏經部 [縮刷大藏經]	1,916	8,534	419				
	51: Small Size Books							
51	小本部	35	161	75	3	3		
	totals	4,759	21,389	10,544	255	582	4	4
				100%		5.5%		0.0%

Inoue Enryō 井上圓了. 1916 (1985). Tetsugakudō Toshokan tosho mokuroku 哲學堂圖書館圖書目錄. Reprint. Tokyo: Tōyō Daigaku fuzoku Toshokan 東洋大学付属図書館

International Inoue Enryo Research『国際井上円了研究』2 (2014):250–271
ISSN 2187-7459
© 2014 by International Association for Inoue Enryo Research 国際井上円了学会

【　論文　】

円了妖怪学における「真怪」の構造

甲田烈

Abstract:

Inoue Enryō's （1858-1919） philosophy has been recognized from an intellectual history standpoint as the work of a Meiji 明治 period （1868-1912） enlightenment intellectual. However, in recent years, a serious re-evaluation of his thought has gained momentum, with scholars focusing on its character as comparative philosophy and its relationship to his wide-ranging activities. This re-evaluation is also taking place in folklore research that focuses on *yōkai* 妖怪 （"unusual phenomena"） culture.

In this paper, I first will make clear the similarities between the logical structures found in Enryō's philosophical works and his *yōkai* studies （*yōkaigaku* 妖怪学）. Then, having done so, I will consider the present-day possibilities of this logic while focusing on Enryō's notion of the "True Mystery" （*shinkai* 真怪）. The world structure present in his philosophy that he understands through the perspectives of "matter" （*butsu* 物）, "mind" （*shin* 心）, and "Principle" （*ri* 理） is also found in his *yōkai* studies. There, we find a paradoxical structure in which the "True Mystery" is simultaneously the direct beginning and ending point of inquiry into "*yōkai*." The "True Mystery" is not the mystery of truth that cannot be explained no matter how much human knowledge progresses, as other research would have it. Rather, as the direct source of knowledge it is the basis of knowing, while it is also the final point of knowledge. Furthermore, the development of the emotions and knowledge of

humankind is that which mediates the True Mystery's nature as a source and as an aim. The reason that the "True Mystery" has been difficult to understand for *yōkai* culture research scholars engaging in studies of Enryō's thought is because it has this kind of dual structure. What kind of guidance can an analysis of this "True Mystery" offer *yōkai* research? I believe it lies in the perspectival nature of knowledge in Enryō's *yōkai* studies. In other words, Enryō does not absolutize any kind of perspective that elucidates *yōkai*, such as material or psychological ones. Rather, he thought that *yōkai* phenomena should be made clear in terms of the interrelated nature of these perspectives. Furthermore, today's research can also learn from Enryō's consistent use as the basis of his research a definition of *yōkai* that sees them as "phenomena" and does narrowly define them as concrete essences or images that exist on the level of representations. Today, with I research thriving in ethnology and cultural anthropology while they tend toward segmentation, *yōkai* studies, which developed as a philosophy that makes clear the basis of other fields of study, should not only consult this research, but also be forged into an academic endeavor that can be part of a process of mutual exchange between itself and these fields. I believe that this will help lead to the sound continuation of Enryō's *yōkai* studies.

（Keyword: Inoue Enryō, "Lectures on *Yōkai* Studies", Phenomena, False Mystery, True Mystery）

井上円了（1858～1919）の哲学は、明治期の啓蒙思想の文脈においてこれまでは評価されてきた。しかし近年においては、円了の仕事の比較哲学的性格や、その広範な思想と活動の連関が着目されるにおよび、本格的な再評価の機運が高まりつつあり、そのことは民俗学的な妖怪文化研究においても例外ではない。

本稿の目的は、円了の哲学における業績と妖怪学における理路の対応性を探ることから、主に「真怪」というその独創的な概念に焦点づけつつ、その現代的可能性について考察を試みることである。この目的を達成するために、まず明治 20（1887）年という円了の活動の初期に著わされ、その哲学大系の試みの初発となった『哲学要領（後編）』と当時のベストセラーとして知られ仏教界に大きな影響を与えた『仏教活論序論』によって円了哲学の構造を探り、次いで明治 26（1893）年から翌年にかけて『哲学館講義録』に掲載され、明治 29（1896）年に単行書として刊行された『妖怪学講義』の「緒論」および「総論」に焦点化する。

『哲学要領（後編）』において、円了は人間の知が「発達」すると論じる。それは平坦な道のりではない。まず人間は外界に「物」があることを知り、そ

れは「心」とは別の存在だと考える。これが二元論であり、発達の始発点である。そして外界に着目することから人はやがて唯物論者となるのであるが、唯物論の根拠を求めて唯心論に転じ、「物」と「心」の本質である「理想」に想到することから、最終的には「物」と「心」が同体であるという物心同体論にいたる。このプロセスにおいて探求者を牽引するのは「それは何であるか？」という問いである。問いの深まりとともに新たな視点が開け、以前の自己の立場が相対化される。円了においては「物」「心」「理想」は静態的な存在論的カテゴリーにとどまるものではなく、動態的に相関しており、人間の知と論理における発達の局面として、パースペクティブ構造を持つものとして捉えられているのである。

このような観点は『仏教活論序論』においても確認することができる。すなわち、円了はまず「物」「心」「真如」のカテゴリーが提示され、それらがブッダの教えの順序とパラレルな発達論的展開として整序されるなかで、パースペクティブ構造として示されていくのである。円了によれば、「物」「心」の根柢に「真如」はあるが、「真如」は力の働きであるため、「物」「心」を離れて存立しているわけではない。「真如」の視点からすれば、「物」「心」はその展開であり、「物」のみでも「心」のみでもその全容を顕わすことはできない。「真如」の視点からは「唯物」や「唯心」の偏りは明らかである。しかしそうであったとしても、「物」に立脚する観点も「心」に立脚するそれもともに欠かすことはできない。なぜならば、それらは人間の知の発達の局面において妥当すると同時に、「真如」のみでも存在の全容を顕現することはできないからである。

『妖怪学講義』においては、まず「妖怪」が異常・不思議を兼ねる現象として広範に定義される。そして、この「物」「心」「理（真如）」という知と発達の三分節構造とその相関は以下のように示されている。すなわち、「物」「心」を 1 つの枠組みとした「仮怪」と「真如」にあたる「真怪」が説かれ、それに人間の虚偽や誤謬と結びついた「偽怪」と「誤怪」が付加されたのである。そして「真怪」はまず（1）妖怪現象の分類項として説かれ、（2）不可思議に対する情動に動機づけられた探求の極点としても論じられ、また（3）直接知として示された。「真怪」は妖怪現象を解明する目的であると同時にその始発点にもおかれたのである。このような円了妖怪学の構造がきわめて哲学的であることは明らかであろう。

「真怪」は現在の妖怪文化研究において指摘されているような、人知が進歩しても説明不能な真の不思議といったものではない。かえって知の直接の根源として、その営為を基礎づけるものであると同時に知の終局でもある。そして、

この根源性と窮極性を媒介するものが、人間における知と情動の発達である。このような「真怪」という哲学的観点が現在の妖怪研究にどのような示唆をもたらすかといえば、それは知のパースペクティブ構造の参照にあるといえよう。すなわち円了は、物理的視点や心理的視点といったどのような妖怪を解明する視点も絶対化することなく、それらの相関として妖怪現象が解明されるものと考えていた。また妖怪を実体や表象的イメージに限定せずに「現象」にまで還元し、あくまでそのことを基軸に研究を進めたことも、今日の研究において学ぶべき点があるであろう。民俗学・文化人類学において妖怪研究が活況を呈し、細分化の傾向もある状況において、諸学を基礎づける原理として展開された妖怪学は、そうした諸研究を参照するだけでなく、相互に刺激を与えることのできる学的営為として鍛えることができる。そのことが、円了妖怪学の継承につながると考えられよう。
キーワード: 井上円了、『妖怪学講義』、現象、仮怪、真怪

1. はじめに

井上円了（1858〜1919）の哲学は、明治期の啓蒙思想家の試みとして思想史的には評価されてきた。しかし近年、円了の仕事の比較哲学的性格や、その広範な教育活動と思想との関わりが着目されるにおよび、本格的な再評価の機運が高まりつつある [1]。井上円了の妖怪学は、「妖怪」研究の文脈においては、「妖怪を迷信とみなして撲滅する」[2]試みとして柳田國男の民俗学とは対照的に扱われてきていたが、近年においては、「円了が最終的に目標としたのは、合理的解釈による「妖怪」＝「迷信」の撲滅というよりもむしろ、本当の「不思議」である「真怪」の探求であった」[3]とされ、「哲学をもって世界を把握する実践」[4]であると考えられてきている。井上の妖怪学がただ単純な「迷信」否定の学でないことを指摘する点において、これらの諸研究には妥当性があろう。しかし他方において、その妖怪学の中核原理と目された「真怪」に関しては、「人知がいかに進歩したといえどもとうてい知ることの及ばない絶対の「不思議」」[5]であるとか、あるいは「近代智を以てしても説明不能な真の不思議」[6]と一面的な評価にとどまっている。このような読解がなされる理由の 1 つに、円了の哲学的試みとの緊密な連関において妖怪学の射程が考察されていないことがあげられるだろう。

本研究の目的は、円了の哲学的業績と妖怪学の理路における対応性を探ることから、主に「真怪」に焦点づけつつ、その構造と妖怪研究という文脈におけるその現代的可能性について考えてみることである。それというのも、現代の妖怪研究は民俗学の盛行以降にポップカルチャーの影響の下、「表象」としての「妖怪」に着目されるとともに、そのリアリティを喪失しているからである。円了の妖怪学を「真怪」を中心に再構築することは、こうした存在物としての妖怪像の研究に対して、妖怪に関する存在論的考察という新たな領域を開拓することに寄与すると私は考える。

以上のような関心から、本研究においては主要なテクストとして、『妖怪学講義』に先行して、明治 20（1887）年という円了の初期の活動期に著わされ、その初発の哲学大系の試みとなった『哲学要領（後編）』と『仏教活論序論』によって円了哲学の構造を探り、次いで明治 26（1893）年から翌年にかけて『哲学館講義録』に掲載され、明治 29（1896）年に単行書として刊行された『妖怪学講義』の「緒論」および「総論」に焦点化して論じていこう。

２．『哲学要領』における「物」「心」「理」の相関構造

現在の東洋大学の建学の理念は「諸学の基礎は哲学にあり」である。このことが象徴的に示すように、円了において哲学とは原理的探求の学であった。そのことは端的に『哲学要領（前編）』に「要するに思想の法則、事物の原理を究明する学なり」（1：88）と説かれていることによって知ることができる。そして、哲学の中でも中心となるのが、「原理の原理、原則の原則」を論究する哲学の本部としての「純正哲学」である。円了が哲学の中央政府というアナロジーによって示したように、その射程は広い。なぜならば、それは諸学の原理となるからである。それでは、純正哲学とは、いかなる原理なのであろうか。円了はまず哲学の歴史を東洋哲学（中国・インド）と西洋哲学（ギリシャ・ドイツ・フランス・イギリス）に分類し歴史的に論じた後、『哲学要領（後編）』にいたって物心同体論を次のように要約している。

「およそ人の論理思想の発達は物心二元より始まり、唯物に入りて唯心に転じ

て、ふたたび二元に帰するを常とす。しかれどもその初めに生ずるところの二元と、後に起こるところの二元とは名同じうして実異なり。初めの二元は物心異体の二元なり。後の二元は物心同体の二元なり、故に一を物心異体論といい、一を物心同体論という。知力の未だ発達せざるものにありては、人みな物心その体を異にすると信ずるも、その知高等に進むに及んで、次第に物心同体の理を会得するに至るべし」（1 : 153）。

すなわち、人間の知は「発達」する。こうした観点がまず『哲学要領（後編）』を貫いている。けれども、その道のりは平坦というわけではない。まず人間は外界に「物」があることを知り、それは「心」と別だと考える。これが二元論であり、発達の始発点である。そして外界に着目することから唯物論者となるのだが、唯物論の根拠を求めて唯心論に転じ、最終的には「物」と「心」が同体であるという洞察に至るのである。ところで、この「同体」というときの「同」ということの根拠は何であろうか。と、いうのも、もしも「物」と「心」とに共通する内包的要素を見つけることができなければ、それが同体であるとは言えないはずだからである。円了はそれを「理」もしくは「理想」と名づけ、以下のように説く。

「次に理想とは物心の本体に与うるの名称にして、その体物にもあらず心にもあらず。いわゆる非物非心なりといえども、また物心を離れて別に存するにあらず。物心の体すなわち理想にして、理想の表裏に物心の諸象を具するなり。これをもって二元同体の理を知るべし」（1 : 154）。

ここで「理想」はあたかも形而上学的な実体であるかのように説かれている。「本体」という言葉はそのようなことを連想させるであろう。しかしそれは、「物」と「心」とはいかなるものであるか、ということを徹底して考えれば、このような言いあてかたがなされざるをえないという形で提示されていることは注意しておいてよい。そのため円了は「理想」が「非物非心」でありながらも、「物心を離れて別に存するにあらず」と論じている。そのことを「理想」の側から見れば、「物」と「心」はともにその現象と考えられるのである。円了哲学のパースペクティブ構造が、ここには示されていると考えられる。すなわち、知の発達の過程において、自ずと人は自己の視点を相対化する視点に気づき、これまで自身が立脚して

いた視点と、新たに獲得したそれとがいかなる相関関係にあるかということを洞察するのである。円了の「物」「心」「理想」という存在論的カテゴリーは、静態的な分類ということではなく、このような動的パースペクティブ構造に裏づけられたものと考えられる。このことは、「けだし心ありて物なしというも、物ありて心なしというも、物も心も共になしというも、物も心も共にありというも、物心の外に非物非心の体なしというも、体ありというも、みな二元同体の一部分に過ぎず」（1：214）と述べられている点によっても明らかである。

そうであるとすれば、この「発達」として示される知の転回がいかにしてなされるかということが、問われてくる。先にも述べたように視点の相対化は発達によってもたらされるが、それはその過程において生起することであり、発達を生起させる条件の解明がここでは問題となるからである。円了は二元から二元同体のプロセスにおいて、随所にそれを例示しているが、ここでは一例だけ唯物無心論から非物非心論への発達について見ておこう。

> 「唯物無心論、論じ終わりて、物のなんたるかを考うれば、その論変じて非物非心論となる。これまた論理発達自然の順序なり。唯物論者は初めからより物質は真に存するものとして仮定を起こし、少しも自体のなんたるを問わざるなり。故にたとえその論、唯心を排することを得るも、局外からこれを見れば、一方の僻見といわざるべからず。かつ物の実体未だ定まらざる以上は、これより起こるところの論は真理に合するを得ず。故にその真理やはり憶定の真理たるを免れざるなり。今、物の本体を究めてその本体を考うれば、非物非心の体を想するより他なし」（1 : 175）。

唯物無心　（唯物論）から非心非物論への発達は、後に物心同体論の根拠として示される「理想」への洞察が生ずる点において、重要な箇所である。ところでこの発達を駆動するのは、「自体のなんたる」を究明することである。すなわち、唯物論者は心を否定して、最初から物質は真に存在するものと仮定しているが、それははたして確実であろうか。たしかに、唯物論者のいうように、進化の始点に遡れば、物質が進化してこの世界を形成していることは見やすい道理である。しかしながら、ではこの物質とは何であろうか。物質の根源が気体だと考えてみよう。そうすればたしかに古代ギリシャの哲学者の洞察の妥当性を確かめることはできる。けれどそ

れでは、気体も物質なのだから、「物質は物質である」という同語反復に陥り、何も説明したことにはならない。気体とは何であるかと問い進めれば、「非物非心にして、またよく物心の原理を含有する」ものであり、「不可思議の妙理妙力」（1：177）と考えざるをえないのである。

もちろん、円了の発達論はここに尽きるものではない。この「非物非心の体」である「理想」もまた、単独にそれだけ取り出すのならば、偏向した見解に陥る。なぜならば、「理想」は「物」「心」を探求する途上で見いだされた原理であり、その意味において、物心と分離して存在するものではないからである。ある哲学的視点の発達途上における確実性を円了は担保しながらも、同時にその見解にとどまって思考停止になることを「僻見」という。「それは何であるか」という問いを徹底させれば、自己の視点の相対性が見えてきて、そのことが次なる哲学的立場への発達を促すのである。

このように、『哲学要領（後編）』において、円了は「物」「心」「理想」という存在論的カテゴリーをたてながら、同時にそれは静態的なものにとどまらずに相関しており、人間の知・論理における発達において、パースペクティブ構造として捉えられていることが明らかになったであろう。帰結からするとそれは「古今の異説、東西の諸論を調和統合することを得る」（1：214）ものであるが、それを過大にとるべきではない。「物」「心」「理想」は、人間の知の変容における「見え」の起開場なのであり、それら諸視点を相関させ、各々の距離を測定したときに、はじめて存在の「何であるか」が把握されるものだからである。

３．『仏教活論序論』における「物」「心」「真如」の相関構造

それでは、以上のような円了の哲学的考察は、『仏教活論序論』においてはどのような形で示されているであろうか。周知のようにこの著作は当時のベストセラーであり、また円了においては仏教の復興運動の起点をなすものだった。そのため、ここでは後に展開されるアイデアの萌芽が凝縮した形で述べられている。そして仏教の原理と西洋哲学の原理の相同性が次のように説かれている。

「今、更に仏教の原理の西洋哲学と相合するゆえんを示さんと欲さば、仏教中

哲学に属する部分すなわち聖道門の組織を略言するを必要なりとす。そもそも西洋哲学はいかなる諸論をもって組成せるや。曰く唯物、唯心、唯理なり。他語にてこれをいえば、主観、客観、理想の三論なり、あるいは経験、本然、統合の三論なり、あるいは一元、二元、同体の三論なり。……しかしてその説おのおの論理の一端に走り、学者その中正を保持せんと欲してその目的を達するあたわざるなり。しかるに釈迦は三千年前の上古にありて、すでにその一端に偏するの弊あるを察して中道の妙理を説けり」（3 : 362）。

ここでは上記のような円了の仏教および西洋哲学の解釈の妥当性について、その個別の文脈に遡って検証することは課題ではない。注目しておいてよいことは、「物」「心」の一元、二元、同体が『哲学要領（後編）』において発達論的観点を中心として説かれていたのに対して、ここでは仏教に照らしてよりそのパースペクティブ的性格が強調されていることである。円了によれば、西洋哲学は唯物・唯心・唯理という諸学説の間を揺れ動いていて、決着を見せてはいない。だが仏教は唯物と唯心、客観と主観、経験と本然を統合した「中道の妙理」において、それらを併存させている。そこにおいて仏教の高い価値が担保されるのである。では、なぜ仏教はこのようなことをなし得たのであろうか。それは人間の持つ哲学的探求の諸視点が、仏教において説かれていたからである。円了はそのことを次のように立証することを試みる。

「これを先に述ぶるところの唯物、唯心、唯理の三論に配するに、倶舎は唯物なり、法相は唯心なり、天台は唯理なり。すなわち倶舎は物体を主として説き、法相は心体を主として説き、天台は非物非心の理体を主として説くによる。その理体これをここに真如という。それ真如の理体なる物にもあらず心にも非ず。故にこれを非物非心という。これを非物非心というも、その体全く物心を離れて存するにあらず。物心すなわち真如なり。故にこれを唯理というももとより理の一片に偏するものを義とするにあらず。いわゆる中道の妙理なり」（3 : 363）。

『哲学要領（後編）』と同様の論理展開がここでも見られる。天台は「唯理」を説く。しかしそれは、「物」「心」を離れたものではない。もしそうだとすれば、

限局された見解に陥ってしまうだろう。「唯理」は「非物非心」であり、その意味で「中道の妙理」なのである。ここで「妙理」は 2 つの意味を担わされている。1 つは、「物」「心」「真如」というカテゴリーにおいて、「物」「心」という視点を成り立たせるパースペクティブとしてのそれであり、もう 1 つは、存在論的に、「物」「心」の存立を可能とする世界の構造という点である。そして後者の点については、次のようにも言い換えられている。

> 「物心は象なり。真如は体なり。物心の真如より開発するは力なり。……けだし真如はその自体の有するところの力をもって、自存、自立、自然にして進化し、自然にして淘汰して物心両境を開き、万象万化を生ずるものなり」（3：368）。

これはきわめて形而上学的に映ずる言明である。けれどもここでは『哲学要領（後編）』における「不可思議の妙理妙力」を想起することで、次のように解釈することができる。なるほど、「真如」は「物」「心」が現象であるところから考えれば、「体」にあたる。けれどもそれはそれ自体で存立しうる実体ではない。なぜならば、「真如」は同時に、先に述べて来たように「物」「心」と不即不離の関係にあるからだ。そうだとすれば、「真如」と「物」「心」のその相関構造が問われなければならない。それを「真如」の側からすれば、「力」が働くこと、と言い得るであろう。それは「物」「心」の根柢に内在すると同時に、それらを産み出す原理なのである。「物」「心」と「真如」、そのどちらの側に立脚するかによってこの世界の見えかたは異なる。「物」「心」の視点に立てば、「理」はこの両者の視点をバランスさせる高階の位置にある。けれども「真如」から見れば、「物」「心」はそこから開ける相対的視点の 1 つである。いずれにしても、「真如」のみで「真如」は存立することができない。ここでは、こうしたパースペクティブ構造が強調されながら、同時に存在論的カテゴリーが語られているのである。

そうであるとすると、発達論的観点はどうなってしまうのであろうか。円了はそのことについてもかなり要約的に論じている。すなわち、人間の思想は外界の経験より最初は産まれるために、内界、すなわち心を認識することができない。けれども「物」「心」の双方を知るに至ったとき、まずはこの両者はまったく別のものと考えるけれども、その両者もまた「心」の現れであることを知る。さらに一歩を進

めると、なるほど「物」「心」は相関しているために、独立した事象としては考えられなくなるけれども、同時に両者は現象としては存在していると考えられるようになる。これが「中道の理」なのである（1 : 384）。これは「物」の認識から「心」の認識へと進み、両者の根柢から翻って、その根柢と両者との相関関係に気づくに至るという結構から、先に述べた二元論から同体論への発達と同型的であると言えよう。

このような発達過程による解釈に加えて、円了は航行する船のアナロジーによっても、「真如」と「物」「心」のありかたを説明しようと試みている。

> 「今ここにわが横浜よりただちにアメリカ、サンフランシスコを指して航行する一船ありと仮定するに、サンフランシスコはわが正東にあたるをもって、船の方向もまた正東の中道をとらざるべからず。しかるに、もしその船風波のために中道をとることあたわずして、北方に向かって走り、サンフランシスコを東南の斜方位に指すに至れば、そのときなお正東に向かって進行してしかるべきか。曰く、東南の斜方位に向かって進まざるを得ざるなり。もしまたその方位を誤りて南方に向かって走り、サンフランシスコを東北隅に見る至れば、そのときなお東南の斜方位に向かって進行してしかるべきか、あるいはまた正東に向かって走りてしかるべきか。曰く、否、このとき東北隅に向かって走らざるをえざるなり。しかしてその東南隅に向かって走るも、東北隅に向かって走るも、その実中道の正東を保たんとするにあり。ただその船の方向を失するをもって、その進路時に変ずるのみ」（3 : 385）。

ここでは、発達論的観点よりもむしろ、「中道」という目的に照らして、さまざまな視点というものが「方位」として示されている。たとえば、ある人が唯物論という方位にあるときは、唯心論の方位に向かうことが必要になり、またその人が有の立場にあるときは、空の立場が示されなければならないと円了は述べる（3 : 385）。これはブッダがなぜ中道を最後に説いたのかという教判についての解釈を展開する文脈において論じられている。しかしそこでもブッダが「思想発達の順序」（3 : 384）に基づいたと指摘されているように、円了はこのことと個人における知の発達をパラレルに捉えられるものと考えている。そうしてみると、サンフランシスコに向かう船のアナロジーも、東南隅や東北隅として譬えられている視点の

偏りを自覚しつつサンフランシスコに向かい、翻って行路を反省した視点からなされていると言えよう。円了のこのアナロジーはこの意味において帰結を想定したものではあるが、航路の偏りという探索過程がなければサンフランシスコに到達できず、到達してはじめて「中道」を認識するという意味において、パースペクティブ的構造に準拠したものである。

以上に論じてきたように、『仏教活論序論』においても、まず「物」心」「真如」のカテゴリーが円了によって提示され、それらがブッダの教えの順序とパラレルな発達論的展開として整序される中で、そのパースペクティブ構造が示されていると言えよう。すなわち、「物」「心」の根柢に「真如」はあるが、「真如」は力の働きであるため、「物」「心」を離れて存立しているわけではない。「真如」の視点からすれば、「物」「心」はその展開であり、「物」のみでも「心」のみでもその全容を顕わすことはできないが、「真如」の視点からは、その偏りは明らかである。しかしそうであったとしても、「物」に立脚する観点も「心」に立脚する観点も、欠かせない視点なのである。このような円了の仏教哲学的立場は、『仏教活論序論』の目的に照らしても護教論的なものと見えるかもしれない。しかし注意すべきことは、これが円了においては仏教というより「仏教の原理」なのであり、そのことによって原理の学としての哲学にふさわしい解釈だとされていたことである。あくまでもそのものの何であるか、ということを究明する哲学的思考にそれは裏づけられており、また哲学的探求の成立条件を満たすという基準から、「物」「心」「真如」の観点相関的な構造が解明されているのである。

4. 「現象」としての妖怪の探求

円了の妖怪学は、彼の同時代人から高い評価を受けていたわけではない。今日でも「妖怪」といへば、まず想起されるのはポップカルチャーにおける諸表象であることは本稿の冒頭で述べたとおりである。けれども、今日の妖怪文化研究に比してさえ、これから検討していくように、円了妖怪学の射程は大きなものである。ここでは考察の端緒として、小松和彦による「妖怪」の定義を参照しよう。小松は「文字どおりに理解すれば、神秘的な、奇妙な、薄気味悪い、といった形容詞のつくような現象や存在、生き物を意味している」[7]と広義に定義した上で、「妖怪」の意

味領域を①出来事・現象としての現象-妖怪、②現象の原因として想定される超自然的存在としての存在-妖怪、そして絵画作品などで造形化・視覚化された③造形-妖怪に区分している[8]。1 つの例から考えてみよう。夜道を歩いていると、誰かが後ろからついてくるような足音がしたとしよう。振り返ると、誰もいない。気味が悪くなり、後日その土地の者に「過日、こういう経験をした」と話してみる。そうすると土地の者は、それは「べとべとさん」だという。ここまでで、①と②の条件は満たされている。すなわち、「夜道を歩いていると、誰かにつけられているような足音がする」という現象が、「べとべとさん」と名づけられるようになり、存在-妖怪性を獲得するのである。ところで、奈良県宇陀郡において姿形のないままに伝承されていた「べとべとさん」は、水木しげるによって絵画化された、この時点で③造形-妖怪としての「べとべとさん」が誕生する[9]。注意すべきは、「妖怪」とはその始発点において「現象」であるということである。われわれが「妖怪」としてもしも造形化されたもののみを思い浮かべるとしたら、それは限定されすぎているのだ。

ところで、このことは円了の妖怪学とどのような関係があるのだろうか。前節までで述べてきたように、円了は哲学を原理の学として考えてきた。そしてこのことが、妖怪学のアプローチ法を特質づけているのである。『妖怪学講義』の「緒論」で円了は次のように述べる。

> 「妖怪学とは何ぞや。その解釈を与うるは、すなわち妖怪学の一部分なり。今、一言にしてそれを解すれば、妖怪の原理を論究してその現象を説明する学なり」（16 : 20）。

妖怪学とは、「妖怪」の原理を探求する学問として構想されていなければならない、と円了は宣言する。ここで「原理」というのは、すでに検討してきたように、ある事象の「何であるか」を徹底的に追求する哲学的営為であることが推察できる。円了は「妖怪」について考察するにあたり、まず「現象」に焦点化し、その説明・解釈を試みるのである。それでは、「妖怪」とは何であろうか。たとえば、日常では接することのない現象に出会ったとしよう。狐・狸に化かされたり、幽霊を見てしまうことといったことである。けれども、普段の生活圏では出会わないのに、街の中で外国人に出会ったとしても、それを「妖怪」とは言わない。「妖怪」とは単

に日常で生起しない現象であるだけではなくて、それが通常の理解の範疇を超えているという条件も満たすものなのである。かくして円了は「妖怪とは異常・変態にして、しかもその道理の解すべからず、いわゆる不思議に属するものにして、これを約言すれば不思議と異常を兼ぬるもの」（16 : 58）として「妖怪」を定義する。

もう少し、「妖怪」の定義を追ってみよう。「異常・変態」とは、「変化・新奇」（16 : 170）のことなのだと円了は述べる。古代人が彗星が流れることを妖怪とし、夏に雪が降ることを妖怪としたのは、「平常と異なりたる現象」（16 : 170）に接したからである。また、怪しい形をした草や樹木を見、普段は触れたことのない鳥や獣に接した経験や、年経たそれらに接することも、「妖怪」と呼ばれる（16 : 170）。また、こうした環境条件のみが「妖怪」と考えられるだけではない。現象と遭遇したさいの人間の情動に対する考察も、不可欠の条件だと円了は考える。「すでに妖怪は新奇、変化の極端に達したるものなれば、これに接して驚愕の情を起こすに至る」（16 : 171）。妖怪現象とは、主体と環境を包んで生起する出来事なのである。

「妖怪」定義のこのような射程が、現代のそれと大きく異なることはすでに指摘されている[10]。しかし今日の学的水準からの理解の差異のみを強調することは、妖怪学の射程を見誤ることにつながるだろう。円了が「現象」としての「妖怪」に焦点化したことは、その背景として哲学と共通する原理の学としての妖怪学を構想したことによるのである。

５．『妖怪学講義』における「真怪」の構造

５-１．分類項としての「真怪」

円了における「妖怪」の定義とは、これまで見たように、きわめて哲学的な色彩の強いものであった。こうした理解を前提として、『妖怪学講義』における「真怪」の構造について解明することができる。真怪はまず、妖怪現象の分類項目の 1 つとして、次のように言及される。

> 「およそ妖怪の種類は、これを細別するにいくたあるを知らずといえども、これを概括すれば物怪・心怪の二大門に類別するを得べし。物怪はこれを物理的

妖怪と称し、心怪はこれを心理的妖怪と称す。しかしてまた、この二者相互の関係より生ずる一種の妖怪あり。たとえば、鬼火、不知火のごときは単純なる物理的妖怪にして、奇夢、霊夢のごときは単純なる心理的妖怪なり。しかして、コックリ、催眠術、魔法、幻術のごときに至りては、物心相関の妖怪というべし。……妖怪学は哲学の道理を経とし緯とし、四方上下に向かいてその応用の通路を買い開達したるものなり。もし哲学の火気を各自の心灯に点じきたらば、従来の千種万類の妖怪、一時に霧消雲散し去りて、さらに一大妖怪の霊然としてその幽光を発揚するを見る。これ余がいわゆる真正の妖怪なり」（16：23-24）。

ここでも円了は妖怪学の基礎が哲学にあることに読者の注意を喚起している。そして妖怪現象は、物理的側面から説明することのできる物怪と心理的側面から説明することのできる心怪、そして両者の相関があることを指摘している。また、それらの妖怪現象の背後に、「真正の妖怪」が存在すると説く。ここで「物」「心」「真如（理想）」の三分節構造を想起することは容易である。そのことは、「物心相関の妖怪」を説いていることによっても明らかであろう。なぜならばこうした言説によって、「物怪」と「心怪」がある特定の視点であり、それそのものとして存在しうるものでないことが予想されるからである。また「真正の妖怪」（真怪）の位置は、それら仮の妖怪現象に比すれば、実在として考えられている。灯火（真正の妖怪）と影（物・心・物心相関）のアナロジーは、そのことを描いている。かくして円了は妖怪学の目的を次のように定める。「仮怪を払い去りて真怪を開き示す」（16：24）と。けれども、『哲学要領（後編）』と『仏教活論序論』におけるほど、事は単純ではない。「払い去る」とはどういうことだろうか。これを単純に「否定」と解釈することはできない。なぜならば、そうしてしまうと、妖怪現象が成立していることの解釈枠組みにまでその事が及んでしまい、妖怪学の営みが無意義と化してしまうからである。またそのことは「真怪」の否定にまで帰結するだろう。先のアナロジーでいえば、照らされる闇がなければ、灯火は意味をなさず、灯火のみでは闇は必要なくなる。しかしそのことは、明るさ/暗さがそのこととして成立することと、別に考えることはできない。ここで円了がとった戦略は、ふたたび観点相関的な態度である。すなわちそれら多様な妖怪現象には、視点の差異から、「見え」の多様性が担保されると同時に、それら諸視点の相関は、高階のもう 1 つ

の視点によって担保されるのである。このことを円了は、妄—仮—真という構造として述べている。円了によれば、偽怪と誤怪は、人間の虚構や誤謬によるものであって、「妄有」であるが、心理・物理現象としての仮怪は、真怪に比すれば妖怪ではないとしても、「仮の妖怪」としての位置にある「仮有」である。そして「真怪」のみが「真正の妖怪」としての「真有」なのである。この三種の関係を、相対・絶対・人間というカテゴリーに敷衍して、円了は次のように述べている。

> 「これを世界の上に考うるに、世界には無限絶対の世界と、有限相対の世界あり。また別に人間世界あり。この人間世界は両界の間にまたがりて、よく二界と相通ずるものなり。これを三大世界となす。今この三大世界に相応して妖怪にも三大種あり。すなわち、真怪はいわゆる絶対世界の妖怪にして、仮怪はそのいわゆる相対世界の妖怪、偽怪はいわゆる人間世界の妖怪なり」（16 : 285）。

ここでは、円了の妖怪の分類としてよく知られている真怪・仮怪・偽怪が示されている。それはさしあたり静態的分類ではあるが、同時に単なるカテゴリーにとどまるものではなく、絶対と相対、そして両者を媒介する人間というように、哲学的な世界理解に基礎づけられている。このことをさきの真・仮・妄と重ねあわせるのならば、絶対・相対・人間の視点の相互関係というパースペクティブ構造も見えてくるのではないだろうか。すなわち、人間は相対から絶対に向かう存在であり、かつ絶対の側から相対を見透かすことのできる存在である。「仮怪を払い去りて真怪を開き示す」とは、特定の視点に固執しそれを絶対化する態度を相対化して、その背後にある意味を体得していく哲学的営為なのである。

5-2．情動における探求の極点としての「真怪」

円了の哲学は一面において主知的性格が強い。そのことは『妖怪学講義』に先立つ哲学的著作の検討によっても知ることができるし、『妖怪学講義』においても、妖怪現象を「迷誤」と関連づけ、演繹法や帰謬法の適用の誤りとして説明しているところからもうかがうことができる（16 : 102-104）。しかし、妖怪現象においては、単に知的な解明だけですますことはできない。すでに述べたように、円了は人間が

妖怪現象に接して「驚愕」すると考えていた。そうであるとすれば、情動という側面からもそれについて考えてみなければならない。円了はこうした側面についてもかなりのページをさいて論究しているが（16 : 167-207）。ここでは「怪情」を手がかりに、「真怪」との関係を考えておこう。円了はまず、人が不可思議な現象に接したさいの情動について、次のように述べる。

> 「およそ人はその自然の性として、異常もしくは不思議に接触するときはたちまちこれを怪しみ、かつその理由を知らんことを求むるものなり。また、すでにその理由を知れば、さらに進んで他の不可思議を考定せんことを求むるものなり。これをもって、人は妖怪、不［可］思議に向かいてその情を走らせ、既知、既明の位置に安んずることあたわずして、常に未知、未明の境遇に向かいて進まんとする傾きあり。ゆえをもって、人は誰も妖怪を好み、かつ怪談を聞きて自ら楽しみ、また妖怪事実を潤飾、増補して、これを回護せんとする情あるに至る。これ余が、人に本来怪情あるというゆえんなり」（16 : 189）。

「怪情」とは、人間が妖怪を好むということの本質を言い当てた表現である。円了は「怪しむ」ということが情動の本質であると考えた。怪しむことによって、もちろん人間は誤謬に陥る。しかし一面において怪しむことは、不可思議に向かってどこまでも問い、考える探究心を人間に与えるものでもある。ある時点での不可思議が解明されたとしても、さらなる不可思議へと怪しむこころは向かう。それは有限の領域においては「常情」として日常領域の知的好奇心にとどまるが、無限の領域に向けても必然的にその情動は向かう。このことが、「真怪」に向かう原動力となるのである。

> 「しかして、余がいわゆる怪情は真怪、仮怪を合称したる情にして、ただその仮怪に対する感情も、その方針はあくまで真怪に向かう途次にあるものなれば、これを有限より絶対に進向する情なりとなすのみ。かくして仮怪極まれば真怪に達するに至るべし」（16 : 190）。

「仮怪極まれば真怪に達する」ということが、怪情の窮極である。ここで、なぜ「怪しむ」という情動が円了において重要な位置を占めるかがわかる。すなわち、

「怪しむ」ということはそれ自体、有限的な世界に兆す情動なのであるが、不思議な現象を解き明かしていくと、さらなる不思議に出会う中で、無限の領域に足を踏み入れる。そして、その極点が「真怪」なのである。こうした論理構造が、前節までに述べた哲学的観点とパラレルであるのは見やすい道理であろう。なぜならば、唯物論から探求を始めて物心同体論に至る場合も、それを仏教哲学的に「中道」と捉える場合も、ともに「そのものの何であるか」という問いを問い抜く中で、偏向した自己の立ち位置を次々に相対化していき、疑うにも疑いようのない窮極に達することだからである。

またそのことは、現象世界である相対的領域と、本体である絶対の領域との関係も解き明かすものとなる。円了はこのことを「心」に焦点化して、「差別相対の心象上に、無限絶対の心体を開現する」（16：238）と表現している。この「心体」が形而上学的実体ではなく、「心象」と不即不離の関係にあることは屢説を要しないであろう。これを真怪・仮怪・偽怪にあてはめれば、「心体」は真怪であり、心象は仮怪と偽怪である。不可思議を探求するプロセスの極点として、「真怪」は位置づけられているのである。

5-3．直接知としての「真怪」

ところで、有限な現象世界において、無限である真怪が開示されるのであれば、「仮怪を払い去りて真怪を開き示す」とは、あらためて何をすることなのだろうか。真怪が仮怪と不即不離なのであってみれば、真怪は探求の当初から瞭然としているとも言えよう。そして真怪が開示されたとしても、それは有限的な現象世界が消滅してしまうことを意味しない。もしそうだとすれば、真怪の意味もまた喪失されるからである。そうだとすれば、真怪は不思議に対する探求の始発点と同時に、極点にあるという二重構造を持つものでなければならないだろう。換言すれば、もし現象世界をあるがままに観ることができれば、それが真怪なのである。円了はこのようにそれを解き明かしている。

「吾人、仰いで観、俯して察するときは、自然に一種高遠玄妙の感想を喚起す。これすなわち、理想の大怪物の光景に感接したるときなり。これより、ようや

くその心に精究すれば、ようやくその真相を開顕し、ついに心天渺茫たるところ、ただ理想一輪の名月を仰ぎ、一大世界ことごとく霊然たる神光の中に森立するを見るべし。このときはじめて、この世界の理想世界なることを了知するなり。すでにひとたび理想世界を知りて再び万有を観見すれば、囀々たる鳥声も妍々たる花容も、みな理想の真景実相なるを領解すべし。これ、いわゆる哲学的悟道なり」（16 : 25）。

一見、比喩に満ちた文章だが、円了がここで明確に伝えているのは「哲学的悟道」である。円了はただ直接に「観よ」という。もし世界を観て、「高遠玄妙の感」に打たれるのであれば、それが「理想の大怪物」である真怪に接することである。この世界はそのままに「理想世界」なのだ。ここで「理想」というのを、「理」もしくは「真如」と重ねることは困難ではない。すぐに続く一文で円了は物心万有は現象であり、本体は現象に対して「影の形に伴うがごとく須臾も相離れず」（16 ： 25）と述べているからである。そしてさらに「この理を人に示すは妖怪研究の目的にして、さきに仮怪をはらって真怪を開くとはこれ、これをいうなり」（16 ： 25）と力点が「哲学的悟道」にあることを強調する。もし人が直接に世界を「観る」ことができれば、それが妖怪研究の終局でもある。なぜ、世界を「観る」ことが重要かといえば、通常に信じられている妖怪は真の妖怪ではなく、「この妖怪を現出するものひとり真正の妖怪」（16 ： 84）だからである。換言すれば、真怪の覚知によって現象世界を観れば、それもまた真怪だということができよう。では「観る」ためにはいかなる方法があるのだろうか。円了は坐禅・観法の可能性を示唆しているが（16 ： 238）、本稿の検討する範囲では具体的には明らかではない。唯一、具体的と思われる記述は、心を静めて直接に観察することである。それは以下のように説かれている。

「もし吾人この妖怪に接見せんと欲せば、よろしくこの偽物妖怪を一掃して、半夜風波の静定するを待ち、良心の水底に浮かびきたるところの真理の月影を看取せざるべからず」（16 : 85）。

このような円了の真怪へのアプローチを「直接知」[11]と名づけることは、正当ではないかと思われる。なぜならばそれは、所与の事実、あるがままを直接に知るこ

とであり、知自体をそのものとして深めていくことだからである。

これまでわれわれは、『妖怪学講義』の「緒言」と「総論」に焦点化しつつ、そこに論じられている「真怪」の構造について検討してきた。真怪はまず（1）妖怪の分類項目の 1 つであると同時に、（2）不可思議を探求する情動と知の極点として、仮怪の深奥にあるものであり、（3）あるがままの直接知でもあったのである。

６．結語

「真怪」が以上のような構造を有しているとすれば、『哲学要領（後編）』と『仏教活論』のような哲学的諸著作との理路の対応は、次のように考えられるであろう。すなわち、円了哲学の構造はきわめてシンプルである。哲学的著作においては、「物」「心」「理（真如）」と呼ばれた三分節的なカテゴリーとそれらの相関をパースペクティブとして位置づけ、それらを知の発達構造の下に提示することが、その本質であった。そして『妖怪学講義』においてそれらは、「物」「心」を 1 つの枠組みとした「仮怪」と「真如」にあたる「真怪」として再構築され、それに人間の虚偽や誤謬と結びついた「偽怪」と「誤怪」が付加されたのである。そして「真怪」はまず（1）妖怪現象の分類項として説かれ、（2）不可思議に対する探求の極点としても論じられ、また（3）直接知として示された。「真怪」は妖怪現象を解明する目的であると同時にその始発点におかれたのである。このような円了の妖怪学が、きわめて哲学的なものであることは再説を要しないであろう。

「真怪」とは本稿の冒頭に先行研究をあげて示したような人知が進歩しても説明不能な真の不思議、といったものではない。かえって知の直接の根源として、その営為を基礎づけるものであると同時に、知の終局でもある。そして、この根源性と窮極性を媒介するものが、人間における情動と知の発達である。妖怪文化研究の側からの円了研究において「真怪」が難解に映じたのは、このような「真怪」の二重性にあったのではないだろうか。それでは、「真怪」を考察することは、妖怪研究にどのような示唆をもたらすであろうか。それは円了妖怪学の持つ知のパースペクティブ的性格を参照することであろう。すなわち円了は、物理的視点や心理的視点といったどのような妖怪を解明する視点も絶対化することなく、それらの相関性において妖怪現象が解明されるものと考えた。また妖怪を実体や表象的イメージに限

定せずに「現象」にまで還元し、あくまでそのことを基軸にしつつ研究を進めたことも、今日の研究においても学ぶべき点があるであろう。民俗学・文化人類学において妖怪研究が活況を呈し、細分化の傾向もある今日において、諸学を基礎づける「原理」としての哲学として展開された妖怪学は、そうした諸研究を参照するだけでなく、相互に刺激を与えることのできる学的営為として、鍛えられていくことが円了妖怪学の確かな継承につながるのではないだろうか。

略号

井上円了の著作からの引用は、『哲学要領（後編）』と『仏教活論序論』に関しては東洋大学創立一〇〇周年記念論文集編纂委員会編『井上円了選集第一巻』および『井上円了選集第二巻』東洋大学、1987 年に、『妖怪学講義』「緒言」「総論」については、東洋大学井上円了記念学術センター編『井上円了選集第一六巻』東洋大学、1999 年に依拠した。引用巻数とページ数は（巻数 : ページ数）のように本文中に示した。

注

[1] たとえば末木文美士は、「その妖怪研究にしても、本来の啓蒙的意図を逸脱するまでに深入りして、今日あらためて注目を浴びるだけの内実を具えている。以上で考察した哲学・仏教論の範囲に限っても、ヘーゲル的弁証法の導入や、東西の哲学を比較し、統合しようとする方向の提示など、この後、日本の哲学思想が深化してゆくのに先鞭をつけているということができる」と述べている。末木文美士『明治思想家論』トランスビュー、2004 年、p.60。

[2] 小松和彦『妖怪学新考』小学館、2000 年、p.16。

[3] 香川雅信「妖怪の思想史」（小松和彦編著『妖怪学の基礎知識』角川書店、2011 年）、p.40.

[4] 京極夏彦『妖怪の理妖怪の檻』角川書店、2007 年、p.91。

[5] 香川前掲論文、p.91。

[6] たとえば香川雅信『江戸の妖怪革命』河出書房新社、2005 年を参照。同書は江戸期より現代までの表象化された妖怪の歴史的研究である。

[7] 小松和彦『妖怪文化入門』せりか書房、2006 年、p.10。

[8] 同書 p.10-17 参照。

[9] 水木しげる『図説日本妖怪大全』講談社、1994 年、p.425 参照。

[10] 京極前掲書、p.78 参照。

[11] 西谷啓治は「直接知」について次のように述べている。「興へられた事実を事実として直接に知るといふ、その直接知を離れて論理的な知解へ進むかはりに、その直接知そのものをそのまま深めていくといふ方向は、それなりに真理への道として考へられないであらうか」。西谷啓治「般若と空」(『西谷啓治著作集第一三巻』創文社、1987 年)、p.86。

（甲田烈・相模女子大学非常勤講師）

International Inoue Enryo Research『国際井上円了研究』2 (2014):272–284
ISSN 2187-7459
© 2014 by International Association for Inoue Enryo Research 国際井上円了学会

【 論文 】

哲学の通俗化とは何か

寅野遼

要旨:
本稿では井上円了による「哲学の通俗化」について考察する。円了自身、自らの哲学上の使命は哲学の通俗化にあるとしている。円了は哲学を民衆に広めるために、哲学館を開設し、自らの足で日本全国を歴遊し、民衆に哲学を語った。このような円了の活動には、どのような目的や意図があり、どのような方法でそれを語ったのであろうか。これらについて、円了の著作である『哲学早わかり』や『奮闘哲学』を概観することにより、円了による哲学の通俗化の内在的な問題点に答える。
キーワード：井上円了・東洋大学・哲学の通俗化・実践哲学

●序文

井上円了（1858-1919, 以下では円了と表記）は実に様々な分野で活躍した人物であり、その総合的な評価は難しい。哲学者・教育者・仏教家・出版者・実業家など、我々の光の当て方によって様々な姿を見せる。しかしながら、その中でも当時耳馴染みの薄かった「哲学」を教育するために哲学館（現在の東洋大学）を設立するなど、早い段階で日本に哲学を広めることに努めた人物としてしばしば紹介される。つま

り、様々な見方ができる円了の業績の中でも、哲学を広めたことは特筆されるべきことと言えるだろう。

これらの評価はもちろん故なきことではない。明治哲学の牽引者の 1 人である井上哲次郎は、「明治哲学の回顧」と題する小論の中で、井上円了の業績をその学説の特色ではなく「大いに哲学というものをポピュラーライズして、世人をして哲学ということに大いに注意を惹かしむるように努力したことにある」と評価する [1]。また、円了自身も最晩年に発表された「哲学上における余の使命」において、自らの使命を「一、哲学を通俗化すること」および「二、哲学を実行化すること」と表明している [2]。ここでいう通俗化について、円了自身は哲学館を中心とする教育と著作活動、さらには全国を歴遊して行った哲学の通俗講話を挙げている。

本稿では円了の多岐にわたる業績の中で、この「哲学の通俗化」について考察したい。注目するのはその意図と方法である。円了はいかなる理由でもって哲学を通俗化しようと志し、いかなる仕方で民衆に語ったのであろうか。もちろん、これには円了や哲学館の活動を広く見る必要があるであろうが、本稿では円了の著作を概観することによってこれに答え、円了による哲学の通俗化の内在的な問題を指摘したい。

●「学問の中央政府」としての哲学

哲学の通俗化に対する円了の関心は、帝国大学（現在の東京大学）卒業後の進路決定にもうかがうことが出来る。帝国大学で哲学を修めた円了は、かつての恩師である石黒忠悳の推薦によって官僚への道が開かれたが、自らこれを辞退した。また、学費を捻出した東本願寺で働く道もあったが、やはりこれも辞退した。円了が志したのはあくまで民間の教育者なのであった。こうして、様々な人々の助けもあって哲学館は 1887 年に設立された。

哲学館設立について述べられた「哲学館開設の旨趣」には、若き円了の哲学に対する思いをはっきりと読み取ることができる。円了は哲学を「学問の中央政府」と喩えてその重要性を強調する。今日、「諸学の基礎は哲学にあり」という形で伝えられる円了の哲学への思いは、若き時代から一貫していると見て良いだろう。さて、我々にとってここで特筆すべきことは、哲学館の教育対象である。当時、哲学が教えられていたのは帝国大学のみであり、哲学書の邦訳も決して多くなく、また質も高く

なかった。これでは「学問の中央政府」である哲学が、教育される機会が大きく制限されてしまう。だからこそ、「晩学をもって速成を求むる者、貧困にして資力に乏しき者、洋語に通ぜずして原書を解せざる者（25:750）[3]」に対して哲学を教授する学校を建てるという。そして、「おもうにその異日に企望するゆえんのもの、果たしてよく成功に至らば、社会に益し国家を利し、またいずくんぞその世運開進の一大補助とならざるを知らんや（25:751）」と述べ、哲学館での哲学教育が社会や国家に大いに重要であることを強調するのである。

なお、ここで円了がそれまでの主流だった東洋哲学ではなく西洋哲学に注目する理由は、哲学館設立と同時期に出版された『哲学要領』（1886 年）からもうかがうことができる。円了は、基本的に西洋・東洋両者の哲学説に多くの類似点を見出している。にもかかわらず、「東洋の諸学は西洋学の詳密にしてかつ完全なるにしかず（1:94）」と、東洋哲学の欠点を認める。円了は具体的に「孔孟学」・「老荘学」・「仏教」の名を挙げ、それらが「高妙幽玄」であることを認める。しかしながら、ここで挙げた諸学説は、それぞれが理論か実際かのどちらかに偏り、両者の関係を結合調和するものがないとする（1:95）。この偏りこそが東洋哲学の欠点であると彼は言う。これはもちろん、先に見た「学問の中央政府」という哲学の位置づけとも対応している。理論と実践を偏らずに兼ね備えた学問、あるいは両者を結びつける学問、これこそ円了が西洋哲学に見出した可能性であった。

哲学館設立の時期においても、既に円了の哲学の通俗化への思いは確立していると言えよう。理論と実践を結ぶ学問としての哲学、これを学ぶ機会を民衆に開くためにこそ、哲学館は設立されたのである。

●『哲学早わかり』に見る哲学の通俗化

しかし、円了の哲学の通俗化への思いは、哲学館の設立にとどまることはなかった。よく知られているように、円了は哲学館の拡張や維持のために、全国を歴遊して寄付を募ったのである。後に「百姓的学者」を自称する円了らしく、自らの足で全国各地を回り、民衆に対して講演や揮毫をして寄付を募ったのである。

ところが、「哲学者」と称して全国を回った円了を待ち受けていたのは、民衆の哲学に対する強烈な偏見であった。このような偏見に対して書かれたのが『通俗講談

言文一致 哲学早わかり』（1899 年）である。「序言」によれば、この著作は円了が全国を歴遊した際に「一夕の茶話として口述したるもの」を筆記して出版したものであり、「通俗講談」という副題からもうかがえるように、全 12 回の哲学入門講義の体裁を取っている。その第 1 回にあたる「発端（哲学の名義）」には、円了がなぜ哲学をわかりやすく述べようとしたかが具体的なエピソードを交えて書かれている。ある地方に行った時、哲学を説く哲学者とは仙人のような風体をしていると考え、珍しいもの見たさに宿の前に門前市ができるほどだったが、平凡な姿の円了が現れると偽物ではないかと疑われたという。また、哲学を「鉄学」と勘違いし、円了を「鍛冶屋の先生」などと呼んだ者もいたという（2:27）。しかし、円了はこのような極端な誤解や偏見よりも、より根本的な哲学への誤解を問題にしたのである。

> しかしそのようなる誤解はなお許してよけれども、百人中九十九人までは哲学がおもしろいにもせよ、むずかしいにもせよ、家を富まし国を強くするには更に関係なく、世間の実用に最も遠い無用の学問にして、畢竟道楽か物好きの学ぶものに過ぎぬと考えています。この点はいやしくも哲学に従事する者の決して黙過することのできない事柄なれば、必ず口を極めて弁護の労をとらなければなりませぬ。これ余がここに通俗に対して哲学の大意を述ぶるの必要を感じたるゆえんであります（2:27）。

円了を哲学の通俗化に向かわせた動機は、おそらくここにある。すなわち、円了にとって真に払拭すべき哲学への誤解は、笑い話になるような極端な誤解ではなく、「哲学は役に立たず、道楽者が学ぶもの」というものであった。これを克服するために、円了は哲学の内容と利益をわかりやすく語ろうと試みたのである。

それではこの著作では何が語られているのか、構成を見てみたい。既に見た「発端」が全 12 回のうちの第 1 回である。次に第 2 回から第 7 回までで哲学とは何かという、いわば哲学概論を論じ、理学（ここでは science の意）やその他の学問分野との関係において、哲学の性格を明らかにしていく。続く第 8 回および第 9 回では、簡潔な哲学史が語られる。最後に、第 10 回から第 12 回において哲学にはどのような利益があるかが問題にされる。すなわち、本書は、導入・哲学概論・哲学史・哲学の利益という、大きく 4 つの点を論じていることになる。

本稿で問題にするのは、この最後の点（第 10 回から第 12 回）である。この中で

円了は、世間が哲学を無用視する理由を、哲学そのものを知らないこと、および哲学が世を益し人を利する理由を知らないこと、としている（2:54）。これまでの哲学概論や哲学史によって「哲学そのもの」を知らせることはひとまず終えた。今や問題は哲学の利益に移ることになる。円了はこの 2 つによって、哲学を無用視する世間の人々に答えようとするのである。

さて、円了は哲学の利益を、社会に与える利益と、人間の精神に与える利益の 2 つに分けて語る [4]。まず社会に与える利益は、無形のものによって現れるという。教育・宗教・政治・道徳・美術などは無形であるが、社会にとっては有益なものである。多くの人々がこの無形のものの効果を軽んじて、一方で有形のものを尊ぶのは、無形のものを見る目がないからに過ぎない。円了はかつてに比べて暴政が減ったのは、無形のものが発達した結果であると見ている（2:54）。先に見た初期の思いと同様に、文明の発達には哲学が不可欠という立場をとるのである。

一方で、人間精神に与える利益として、円了は次の 4 つを挙げる（2:56）。すなわち、①知力を錬磨すること・②思想を遠大にすること・③情操を高尚にすること・④人心を安定すること、である。それぞれについて簡単に言及しておこう。①はわかりやすく、要するに哲学を学ぶことで知力が錬磨されるという。これによって、実業においても先を見通す力が得られるとする。次に②は、人間は卑屈になりがちで、特に日本人は性質急速で何ごとも小さくなりがちである。そこで哲学のような学問を学び、宇宙の広さや時間の無限なることを知り、思想を遠大にするのが良いとする。そして③は、人間は情欲や酒色に陥りがちであり、これを制するためには有形の快楽だけでなく無形の快楽についても享受できるようになることが必要とされる。最後に④は、世界に起こる様々なことは理学だけでは説明しがたく、それ故に様々な迷いを生じて、恐れながら世の中を歩くことになる。哲学において究極の問題を考察することにより、安心立命の益を得ると述べる（2:57-58）。

さらに円了は結論として富国強兵や殖産興業といった、当時の日本の課題に対して、単に有形の資本だけではこれを成し遂げられないとし、無形の資本が必要であるとする。そして、有形のものはまず無形から生じるのであるから、無形を支配する哲学の効用は明らかであると語るのである（2:60）。また個人においては、改めて精神的な快楽が強調される。哲学によって精神的な快楽を知ることにより、酒色道楽といった肉体上の快楽にとらわれにくくなるという（2:61）。

円了が『哲学早わかり』の中で語る哲学の利益とは、社会においては文明の発展

であり、個人においては精神の錬磨に帰着する。ここでは、そうした哲学の利益を享受するための具体的な方法は細かくは述べられていない。ただ、実業家に「哲学の書類を研究する（2:60）」ことや、資産家の子弟に「成長後もときどき哲学の書類をうかがう（2:61）」ことを勧めてはいる。このわずかな箇所から円了の意図を十分に読み取ることはできないが、少なくともこの時点において円了は、哲学の書に触れることを哲学に触れる方法の 1 つとして見ていることは察せられる。

●円了による哲学の通俗化における問題

ここまでで、円了における「哲学の通俗化」の基本的な意図と方法を概ね紹介した。円了は哲学館の開設だけでなく、全国各地を歴遊して哲学を語った。その内容は各地の事情によってそれぞれ機転を利かせたであろうが、哲学については概ね『哲学早わかり』に書かれたような仕方で語ったのであろう。哲学という耳慣れぬ学問を理解させるために、わかりやすく日常的な口語表現で、哲学の概要と利益を語っているのが特徴である。

さて、円了自身は 1906 年の哲学館の退隠をもって、哲学の普及という目的を達成したとしている。しかしながら、円了の全国歴遊に対する評価は、必ずしも高くはない。先に引用した井上哲次郎は、同箇所で円了の全国への歴遊を「その効果の空しからざりしは言う迄もない」として、一定の評価を与えつつも、その真意が哲学の普及よりも「哲学を借りて仏教を復活する」ことにあると指摘している。また、別な証言によれば、揮毫による寄付を募ったり、時にはそれを高額で売ったりするので、周囲から守銭奴のようにも見られたことすらあったという [5]。

そして何より、現代の我々にとっても、哲学の通俗化がどの程度なしとげられたかについては疑問が残る。確かに、現在の日本において哲学はほぼ全ての大学で講じられ、書店には哲学に関する様々な書物が並び、哲学の言葉の意味それ自体を知らない者はほとんどいない。それらを通俗化と呼ぶならば、一定の成功を収めているといえよう。だが一方で、円了が根本的な哲学に対する誤解とした、「哲学は役に立たず、道楽者が学ぶもの」というあの誤解は、未だに根強く残っているのではないだろうか。とすれば、円了は通俗化を試みたものの、根本的な誤解が残されてしまったことになる。今や我々は、円了による哲学の通俗化の問題について語らなく

てはならない。

もちろん、円了が行った哲学の通俗化と現代の我々を取り巻く哲学の間には、時間空間ともに大きな隔たりがある。それ故、これを正しく理解しようとすれば、円了以外の様々な哲学者の活動にも注目する必要があるし、円了に限るにしても、著作だけでなく、実業上の問題も指摘しなければならないかもしれない。しかし、今回はあくまでも円了の著作から、哲学の通俗化を考える上でいかなる問題点があるかを考察したい。

まずは、哲学の利益の語り方が抽象的で難解であることであろう。利益を説く場合は、それが実際にどのような場面で有効か、具体的に語ってこそ説得力を持つ。哲学に利益があることは理解されたかもしれないが、具体的にどのようにすればその利益を得られるのかについては、必ずしも明らかではないだろう。前節の最後で指摘したように、哲学書に触れるといったことはもちろんあっただろうが、同箇所で円了自身が言うように、それは実業家や資産家といった人々に限られるのであろう。もちろん、そのような状況だったからこそ、円了は全国を歴遊して、わかりやすく哲学を語ったのであるが。

しかし、第二の問題点はまさに、その講話およびそれを講述筆記して出版するという方法にある。すなわち、口語で語ることの問題である。口語での語りはまさに活きた言葉であり、複雑な事柄も比較的理解されやすくなると共に、それを聞く人を大いに啓発するものである。円了が当時多くの人から愛され、聴衆を集めたのは、円了の人間的魅力はもちろんのこと、見事な弁舌の腕前があったからであることは察せられる。しかしまた、口語の弱さは繰り返しの思考の吟味には耐えがたいことである。円了の講演においても、一度や二度の講話で哲学を理解することはできなかったであろう。さらに、その講演が著作となれば、口語の持っていた熱量は抜け落ち、内容や理論のみが残る。この時、哲学の利益を得るための具体的な場面が考察されていないことは、やはり問題として残るのではないだろうか。

だが、これについては次のような反論がなされるかもしれない。すなわち、哲学を活かす場面への言及がないというが、円了はまさに哲学を実践することを心がけていたのであり、実践を重視した哲学者ではないか、と。確かに、円了は実践を重視した。したがって、円了の説く哲学の実践の問題を解明することは、通俗化における問題を明らかにすることにも寄与するであろう。我々は次節において、円了晩年の書である『奮闘哲学』を読むことによってこれを考察したい。

●『奮闘哲学』に見る円了の実践

『奮闘哲学』（1917 年）は円了の死の 2 年前出版された、円了最晩年の書である。序文によれば、これもまた哲学堂における講話を講述筆記したものを基本として出版されている。この著作において、円了が一貫して批判するのは「貴族的学者」である。すなわち、高尚な思想を掲げながら無益な空論を戦わせ、民衆に向けて語らない、そのような学者である。これに対して円了は自らを「百姓的学者」と称して、地方を巡り世道人心を維持することに努めてきたと誇る（2:210–214）。

だからこそ、ひたすら読書に明け暮れ、実用実行を考えないことへの戒めとして、「みだりに死書を読み、いたずらに死学を修むる風を改めて、活書を読み、活学を修むるようにしたい（2:219）」と述べる。それでは、ここでいう死書や活書とは何か。円了は必ずしも明白な形では明らかにしていない。しかしながら、「筆に染め紙に印したる書物のごときは死物である。故に活学を修めんとするものは、この死書を捨てて活書を読むようにしたい（2:222）」や「天も地も人もわが家の活書なり、死書を読むより活書こそ読め（2:223）」などの言葉から、紙に書かれて陳腐化した書物を読むより、天地人に実際に触れて学び、行動に移すことの重要さを説く言葉であることはわかる。理論と実践という区別を置くならば、円了は明確に実践を重視していることが明らかである。

これを円了自身は「向上門」と「向下門」という言葉で語っている。

> 哲学は物心相対の境遇より絶対の真際に論到する学とするは、哲学の向上門である。この向上門の外に更に絶対の域より相対界へ論下する一道があるが、これを仮に向下門と名付けておく。すなわち哲学の応用の方面である。（中略）もし哲学に向上のみありて向下なきときは、ただ学者が己の知欲を満たすまでの学となり、世道人心の上になんら益するところなきに至り、畢竟無用の長物たるを免れぬ。よって哲学には必ず向上向下の二門を併置しておかねばならぬ。すなわち向上門は哲学の理論に属する方面にして、向下門は実際に属する方面である。（2:231）

この区別はわかりやすく、向上向下の両方をもって哲学が完成することを示している。だが、『奮闘哲学』における円了は、向上の道については冷淡であると言わざ

るを得ない。既に見たように、読書に明け暮れる学者や学生を円了は批判していた。故に円了は「不読主義」を唱え、自らは数十年本を読んでいないという（2:222）。晩年の円了は「現今においては向上門は古来の説を反復するまでなれば、哲学の大本としては、余はその理源を究め尽くせりと思う。故に余は近来もっぱら向下の一道に全力を注ぎつつある（2:235）」と語るように、細分化していく哲学の諸学説には興味がなく、これをどうやって応用していくかに心を砕いていたように見える。そのためか、書を読み、思考を巡らすといった哲学の基礎的な学習は最低限に止まってしまう。

> なるべく世道人心を裨益せんためには、向上の研究は大体を知るをもって足れりとし、もっぱら向下に重きを置いて、時弊を矯正する方に力を注ぎたきものと思う。この目的を達するには書籍の研究としては一巻の哲学史か、一冊の哲学概論を熟読するをもって足ると思う。決して年々歳々、雨後の竹の子のごとくできる哲学の新著を通読するに及ばぬ。（2:250）

引用が多くなってしまったが、これらによって円了の意図は明らかである。改めて整理するならば、哲学には向上門と向下門の 2 つがあり、前者は絶対に至る理論的な領域、後者は絶対が相対に至る実践的な領域である。円了は向上は必要であるとしながらも、あくまでそれは大体のことを知れば十分とし、真の目的は向下にあるという。円了はこの著作の中で繰り返し「活用活動」や「奮闘」を説き、哲学を修める者に対して「風俗の改良、人心の矯正、世道の振起」といった民衆の教化に取り組むべきだと主張する（2:441）。円了をここまで実践活動に駆り立てる、当時の風潮や彼が批判した空理空論とは一体何であろうか。このことは思想史的に非常に興味深いが、ここでは立ち入らない。

それでは、前節で問題となった、哲学を活用する場面の問題はどうなったのであろうか。『奮闘哲学』の終盤において、哲学の直接的な応用として「哲学的宗教」が語られる。これについては冒頭で引いた「哲学上における余の使命」の後半部分に同様の内容がよりまとまった形で述べられている。1919 年に書かれた本稿において、議論の前提は 2 年前の『奮闘哲学』と同様である。つまり、空理空論に走る学者や学生を批判しつつ、向上門については一巻の小哲学史を通読すれば十分であり、実行問題を研究すべしというものである。そして、この実行方法が「南無絶対無限尊」

の唱念であるという。円了は次のような和讃で説明している。

> 世の哲学を眺むるに、議論の花は開けども、いまだ一つの応用の、実を結ばぬは遺憾なり。
> 高嶺の月を知らずして、麓の道に迷いつつ、有無の詮議に日を送る。こは哲学の時弊なり。
> 人の心の渡るべき、道を示さぬ哲学は、向上ありて向下なき、不具の学と名づくるべし。
> 向下門の哲学は、向上門の究竟理を、実践躬行する道を、教ゆることに他ならず。
> かかる真理を世の人に、示して実行せしむるは、多くの道のある中に、唱念法こそ至要なれ。
> 唱念法は口にただ、南無絶対無限尊、唱うるほかに何ごとも、勤め行う用はなし。[6]

こうして円了が行き着いた哲学の実行は哲学的宗教、それも仏教に倣った「南無絶対無限尊」の唱念であった。この唱念法そのものの是非については、仏教や宗教に詳しくない筆者には判断できない。しかしながら、これは我々が現在知る哲学のあり方とは非常に大きく異なるものでもあり、若き時代の円了が唱えていた「学問の中央政府」としての哲学という位置づけとも、必ずしも整合的でない。時代を見渡してみると、これらの著作が書かれた円了晩年の時期には、既に西田幾多郎の『善の研究』（1911 年）や、和辻哲郎の『ニイチェ研究』（1913 年）など、後の日本の哲学研究を方向付けるような著作が出始めた時期である。円了からすれば、これらの書は向上に偏ったものとして批判されるべきものなのかもしれない。しかしまた、これらの書に魅せられて哲学研究を志し、日本の哲学に貢献した者も少なくないことは事実である。

円了が最晩年にたどり着いたのは、理論的な学習を最小限に留め、実践活動を第一とし、唱念法による民衆の教化こそが哲学者の使命である、とする立場であった。繰り返すが、これ自体の是非の判断は下せない。しかし、初期の円了は西洋哲学の優れた点を「諸学説互いにその真偽を争い、その優劣を競うの勢いあり（1:107）」という点に見ていたのであった。これは単に円了が西洋を持ち上げているだけでな

く、哲学の美点を優れた慧眼で見抜いていると言わなければならない。西洋哲学は伝統的な知を継承しながらも、それぞれの学者や学派同士の対話や対決によって発展してきた。だとすれば、「不読主義」や「実用実行主義」、さらに唱念法などの奨励は、この継承や対話を妨げてしまう可能性すらあるだろう。また、円了は向上は大体のものを一度学べば十分とし、その後向下に向かうべしとしている。しかし、実際に何かを成し遂げようとするならば、理論と実践、向上と向下の間を往復しながら取り組むしかない、ということは我々の経験からして明らかである。円了による哲学の通俗化の問題点は、概ねこのような点にあると言ってよいだろう。

●結語

以上で円了による哲学の通俗化について、主要著作から検討したことになる。改めて振り返れば、哲学館設立の時期から理論と実践の調和を重視し、それを民衆に広く伝えることで日本社会を改良しようとした、その信念は生涯変わらなかったと言えよう。そしてまた、民衆に哲学を広める方法も、学校の設立・平易な哲学入門書の執筆・全国への講演活動・哲学堂の設立など、常に民衆に向けていかに語りうるかを模索し、実行したことは明らかである。今日まで、円了と同じように平易な入門書や講演活動によって哲学を語る学者は大勢いる。だが、果たしてその中に円了ほど精力的かつ広範な活動をしたものがいるであろうか。自らの足で全国各地を周り、自らの言葉で新しい学問である哲学を語る。この情熱と行動力は、他のいかなる者とも比べることができないであろう。

しかしながら、本稿でも既に述べた通り、円了の哲学の通俗化には問題点もあった。彼自身が払拭しようとした「哲学は役に立たず、道楽者が学ぶもの」という誤解は、未だ根強く残っているのではないだろうか。そして前に述べたように、円了と同じような仕方で哲学を通俗化しようと試みるものはたくさんいる。だが、円了が哲学の通俗化を試み、民衆でも実行しやすい方法を追求した結果、円了が若い頃に持っていた哲学と大きな食い違いが生じたことは、本稿でも指摘したとおりである。おそらく、哲学についてわかりやすく語ったり、書いたりしても、一部の人間を啓発することはあっても、それがきっかけとなって哲学が通俗化していくことはないだろう。本稿だけでは到底不十分だが、このことは哲学の通俗化に内在する問題で

あるように思われる。それよりはむしろ、円了初期の著作である『哲学一夕話』（1886 年）を読んで西田幾多郎が哲学を志したように [7]、自らの哲学的立場を真摯に示すことが次の世代に哲学を伝えることに繋がるのかもしれない。

それでは「哲学の通俗化とは何か」という題目に答えるとすれば、どうなるか。この難題に一言で答えることは容易ではない。無知を承知で言えば、「哲学の通俗化」とは共通の知の基盤を作り、それを広げ、引き継いでいくことではないだろうか。先に触れたように、円了が西洋哲学に見いだした長所は、単に先人の思想を引き継いでいくだけではなく、それを批判したり、それに追加することで新たな立場を確立する、このような知の営みであった。であるならば、哲学の通俗化として取り組むべきは、哲学の知識をわかりやすく伝えることや、それを実践にどう繋げるかを性急に探ることではない。むしろ、人々が自分自身の問題や社会の問題に向き合う時、慎重に判断し議論できる場を作っていくことではないだろうか。そのような意味において、円了が遺した東洋大学は、今もなお、哲学の通俗化への使命を帯び、それを実現するために重要な役割を果たしうるであろう。

最後に、本稿では明らかにすることができなかったいくつかの課題について、触れておきたい。第一に、晩年の円了が批判していた「貴族的学者」とはどのような人物あるいは学派であり、当時の思想界の位置関係はどうであったのか、という問題である。第二の課題は、円了が哲学の通俗化を試みた外在的、あるいは社会的な要因である。本稿でも円了が富国強兵や殖産興業など、当時の社会的課題に答えようとしたことを示したが、晩年の実践においては何が課題となっていたのだろうか。前の課題とも重複するが、円了が実践や道徳を重んじた背景にはいかなる社会状況があったのか。これは円了の国家観や社会観を考える上でも興味深い。第三の課題は、本稿の中でも紹介したように、井上哲次郎が円了の活動を「哲学を借りて仏教を復活する」ことが目的と評したが、まさにこれである。すなわち、円了の根本的な関心は哲学にあったのか、仏教あるいは宗教にあったのか、という問題である。このことは円了の著作全体の理解とも関わるだろう。いずれも日本思想史に関わる大きな課題であるが、これらに答えることができるなら、多様な円了の姿にまた新たなものが加わり、またそれはより明確に映るであろう。

参考文献

『井上円了選集』（東洋大学、1987 年）
井上哲次郎「明治哲學界の回顧」（『岩波講座　哲学　[関係項目]』岩波書店、1932 年）
井上円了著、竹村牧男監修『妖怪玄談』大東出版社、2011 年
三浦節夫「生涯学習のパイオニアとしての井上円了」（『井上円了センター年報』第 8 号、1999 年）
白井雅人「井上円了『哲学一夕話』と西田幾多郎」（『国際哲学研究』第 1 号、2012 年）

注

[1] 井上哲次郎「明治哲學界の回顧」（『岩波講座　哲学　[関係項目]』岩波書店、1932 年）、p.68　なお、旧字体や仮名遣いは現代風に改めた。

[2] 「哲学上における余の使命」（井上円了著、竹村牧男監修『妖怪玄談』大東出版社、2011 年）、p.282

[3] 本稿における『井上円了選集』（東洋大学、1987 年）からの引用は、（巻数:頁数）で文中に示す。すなわち、（25:250）は『井上円了選集』第 25 巻 250 ページを示す。

[4] なお『哲学早わかり』の 7 年前、1892 年の哲学館講義録に収められた『純粋哲学講義』における「哲学総論　第５段　哲学の応用および実益」においてもほぼ同様の説明が見られる（7:61-67）。

[5] 三浦節夫「生涯学習のパイオニアとしての井上円了」（『井上円了センター年報』第 8 号、1999 年）、p.94

[6] 「哲学上における余の使命」（前掲書 p.285）　円了は唱念法による哲学の実行化を 25 首の和讃で表しているが、ここではそのうち最初の 2 首のみを引用した。

[7] これについては、白井雅人「井上円了『哲学一夕話』と西田幾多郎」（『国際哲学研究』第 1 号、2012 年）が詳しい。

（寅野遼・東洋大学大学院文学研究科哲学専攻博士前期課程）

International Inoue Enryo Research『国際井上円了研究』2 (2014):285–311
ISSN 2187-7459
© 2014 by International Association for Inoue Enryo Research 国際井上円了学会

【　論文　】

井上円了の妖怪学

三浦節夫

１．「妖怪学は趣味道楽」

井上円了（1858－1919）は、幕末に生まれ大正時代の中ごろに死去したが、主な業績として、哲学館（現在の東洋大学の前身）の創立、哲学の普及、『仏教活論序論』などによる仏教近代化、東京都中野区にある哲学堂の創立、国民道徳の向上を目的とした全国巡回講演、妖怪学の提唱などが知られている。しかし、これまではそれぞれの個別研究はあっても、総合的な研究は最近までなかった。

そのため東洋大学では、昭和 53 年から創立者の総合研究として「井上円了研究」に取り組み、基礎資料の収集からはじめた。この研究の初期は研究会によって行われ、現在は法人立の井上円了記念学術センターという専門機関を設置して、それを継続している。

井上円了の妖怪学についてはこれまで、民俗学などの研究者が注目する以外にほとんど関心を持たれないできたのが実情である。このようになった理由の 1 つは、井上円了が明治中期に妖怪学を提唱したときから、妖怪学に対する評価が低かったからであると言われている。

たとえば、没後の翌年に刊行された『井上円了先生』という追悼文集がある。その執筆者数は 164 人に及んでいるが、このなかで妖怪学にふれた人は 1 割にも満た

ず、また詳細に言及している人もほとんどいなかった。このことは、井上円了の生涯において妖怪学が重要な位置を占めていたと見る関係者が少なかったことをあらわしている。

その数少ないなかに、当時の見方が 2 つあるので、はじめにそれを紹介しておこう（以下、ことわりのない限り、引用文は現代表記にし、カタカナをひらがなに直し句読点を付けた)。

その 1 つは哲学界の大御所と言われた井上哲次郎の文章である [1]。

井上哲次郎は、「井上円了博士は、明治年間から大正にかけて活動されたわが国屈指の学者であったが、その活動のおもなる部分は明治年間にあったと思う。しかも、明治の中ごろに最も活動されたかの観がある」とし、その代表的な著述を「まず『仏教活論』と『外道哲学』がもっとも傑作であった」と位置づけ、さらに『妖怪学講義』にふれてこう述べている。

「それからだれも知っているとおりに、博士はよほど妖怪のことを研究されて、『妖怪学講義』というものを発行された。ところが、よほど広く世間に喝采を博した。この書には、妖怪などは迷信であると言って、妖怪を撲滅することに力を尽くされた。しかしながら、世には不思議なことを好む者が多く、田舎ではよほど興味をもってこれを歓迎したようである」

井上哲次郎は井上円了を「学者」と位置付け、『妖怪学講義』が「世間の喝采」を集めたとは言っているが、学術的なものとして積極的に評価していないのである。

2 つ目の文章は、評論家として有名な三宅雪嶺のものであるが、井上哲次郎と同じような捉え方をしている。三宅雪嶺は東京大学文学部哲学科の先輩であり、井上円了の生涯をよく知る人物であったが、妖怪学をこう見ている [2]。

「〔井上円了は〕在学中にもすでに哲学会設立に努め、卒業後ただちに『仏教活論』の著作に従事し、ついで哲学館を設け、哲学書院を設け、雑誌『日本人』の発刊に関係した。かくして一方、『仏教活論』等の著作をなし純粋の学者として立たんとしつつ、また一方、仏教を一新し社会に活動するの意あり、そのいずれに向かうべきか、いまだ定まらなかったのである。……しかるに『仏教活論』著作の傍ら哲学館を起こし、その経営に忙しくなったので、……著作に力を用いるあたわず。せっかくはじめた哲学書院も思わしくなく、……しかもなお著作のことも念頭より離れず、さりとて初めに予期せるほどのことをことごとく企てることは到底難いが、できるだけのことは成立遂げんものと、ここにいよいよ『妖怪学研究』に努力した。

これまた在学中よりの研究であり、かついくぶんか宗教思想と関連していたのであるが、このころに至り比較的多くの力を注ぐようになってきたものとみるべきである。さて、自身の意はいずれにあるにせよ、経過において『仏教活論』いまだ完成に至らぬに、また『妖怪学講義録（ママ）』に力を注ぐことになり、これと同じく、哲学館の経営いまだ全からず、しかして哲学堂建設に力を注ぐようになった。……『仏教活論』なり哲学館なりは、社会および文明を対照（ママ）とし、しかして一身をその犠牲とまでなるかの観があったが、妖怪学なり哲学堂なりに至っては、その意のまったく消滅したのでないにせよ、いささか道楽趣味を混じ、個人的になろうとし、年とともにいよいよその傾向を強くした」

三宅雪嶺の見方は、井上哲次郎よりもはっきりとしていて、井上円了の妖怪学を「道楽趣味」「個人的」なものではなかったかと捉えているのである。

この 2 人のような見方は現在まで続いていると考えられる。今回、『井上円了選集』第 16 巻〜第 21 巻 [3]に、妖怪学関係のすべての著作が収録されて再刊されることになったが、この妖怪学に関する研究は未着手な点が多い。不思議なことだが、井上円了の妖怪学がどのようにして誕生したのか、その過程を記述したものもいままでになかった。一般的な関心が高いのに対して、学術的な関心が低いと言われる実態がここにもあらわれている。そのため、ここでは基本資料を紹介しながら、井上円了が妖怪学の研究へと歩んだ条件とその経過を述べたいと思う。

２．生育の環境と性格

井上円了は、「余は元来人以有伝為伝、我以無伝為伝の主義を唱え、何人より尋問ありても、自伝を答えたることはなかった」[4]として、自伝を書いていない。しかし、妖怪の研究に取り組んだ経過は、著書等のなかに 3 カ所あるので、それをまず年代順にみておこう。

はじめは、明治 20 年の『妖怪玄談』にあり、「余、幼にして妖怪を聞くことを好み、長じてその理を究めんと欲し、事実を収集すること、ここにすでに五年」と書いている [5]。

つぎに、明治 24 年 7 月の『教育報知』の「妖怪学一斑」では、「今日は学術が進歩してきたとは申しながら、その範囲が極めて狭小にして、妖怪のごときは多少心

理学において研究しておったけれども、いまだ一科の学問とはなりません。畢竟、学者が多忙にして、実際、手を下すひまもなかったのであります。しかるに、私は心理学を研究する間に、このことを思い出したのでありまして、……この妖怪のごときもまた、十分に研究を尽くしたならば、必ず一つの学科となすことができるであろうと思います」と、心理学の研究のなかから妖怪を研究の対象とするようになったことを明らかにしている[6]。

そして、明治 26 年の『妖怪学講義』では、「そもそも余が妖怪学研究に着手したるは、今をさること十年前、すなわち明治十七年夏期に始まる。その後、この研究の講学上必要なる理由をのべて、東京大学中にその講究所を設置せられんことを建議したることあり。これと同時に、同志を誘導して大学内に不思議研究会を開設したることあり」と記している[7]。

この 3 つの文章を読むと、それぞれに重点の違いはあるが、これらを総合したところに井上円了が妖怪研究へと進んだ条件・動機・行動があり、その時期は幼年期から東京大学在学中までの間と考えられる。

そこで、この期間の主な事績を記して、その条件を検討してみよう[8]。

- 安政 5（1858）年、井上円了は現在の新潟県三島郡越路町の慈光寺に生まれた。生家は真宗大谷派（東本願寺）の寺院で、その長男として誕生した。
- 明治元年、郡内の蘭医・石黒忠悳の漢学塾に学ぶ。これに続いて、同 2 年から長岡藩の儒者・木村鈍叟に漢学を学ぶ。
- 明治 4 年、東本願寺にて得度。
- 明治 7 年、新潟学校第 1 分校に入学。洋学と数学を学ぶ。この学校は、長岡洋学校の後身で、生徒として 2 年間学び、さらに校名が「長岡学校」などに変わったとき、教員助手の授業生（句読師）となる。
- 明治 10 年、京都の東本願寺の教師教校英学科生に選抜される。同校に在学したのは 6 カ月余りで、本山の命を受けて国内留学生となり上京する。
- 明治 11 年、東京大学予備門の 2 年生に合格する。
- 明治 14 年、東京大学文学部哲学科に入学。
- 明治 17 年、在学中に、哲学会を創設。
- 明治 18 年、東京大学文学部哲学科を卒業。

これらの事績のなかで、井上円了と妖怪への関心を考えると、「余、幼にして妖怪を聞くことを好み」と述べているように、生育環境が第 1 にあげられる。生誕の

地である「越後」は雪国で、『北越奇談』『北越雪譜』などで知られる奇事・怪異・怪談が多かった。また、寺院は人間の生死に関わる場所であり、とくに死後の世界（お化けや幽霊などを含む俗信や習俗）が話題になりやすい環境であり、妖怪に関心を示しやすい条件があったと考えられる（ただし、井上円了の場合は真宗の寺院で、開祖の親鸞が『正像末和讃』で「かなしきかなや道俗の　良時吉日えらばしめ天神地祇をあがめつつ　卜占祭祀つとめとす」と述べているように、その教義には習俗や迷信を批判的にみる視点があり、これが井上円了の妖怪学の原点ではなかったのかという見方もある）[9]。

しかし、環境条件はあってもその関わりには個々人による相違があるが、井上円了は自らの性格をこう述べている[10]。

「〔余〕その旧里に在るや同郷の児童と共に遊ばず……出でて江山の間に入れば、草木の森々としておのずから鬱茂し流水の悠々として去りて帰らざるを見、心ひそかに怪しむところありて家に帰りてその理を思う。これを思うて達することあたわざれば、ひとり茫然として自失し、幸いにその理に達すれば微笑して自得の状を呈す。……世人は事物の外形を見て、その形裏に胚胎する真理のいかんを問わず。余はただその理を思うて外形のいかんを顧みず。これが余が人とその感を異にするゆえんなり、これ余が衆とその楽を同じうすることあたわざるゆえんなり」

このような性格は後年も続き、田中治六は「先生は注意凝集の力に秀でられしがゆえに、先生がある事項を専心一意に考えおらるるときは、そばの喧噪なるも妨害とはならず、またほかより先生に話しかける者あるも、一向に聞こえざるようにて受け答えもせらるることなし、先生の令閨はこの注意凝集の状を見るごとに、『また例の考えごとが始まった』と言われた」と語っている[11]。

井上円了は、『おばけの正体』のなかで 10 歳前後の「障子の幽霊」と 15、6 歳ごろの「幽霊の足音」を体験談として述べているが、こうした体験を理詰めで明らかにしようという性格は早くからあったと考えられ、「長じてその理を究めんと欲する」のが井上円了の関わり方であった。

また、井上円了が単なる妖怪の好事家にとどまらなかった条件もあった。真宗教団の場合、寺の長男は「候補衆徒」と位置づけられて、住職の後継者になる。一般的に言って、住職は地域社会の知的指導者また有力者であり、それにふさわしいものの見方・考え方をもち、大衆を教化の視点から捉えるという条件があったからである。

このように述べると、井上円了が妖怪研究に進んだ条件は、環境的で生得的に具わっていたと見られるが、それだけで「妖怪学の提唱者」になったわけではない。

３．「往時の日本にあらざるなり」

青少年期の井上円了が明治維新直後の仏教や生家の寺院をどのように見ていたのか、それは自らの生い立ちを語った『仏教活論序論』にこう記されている[12]。

「余はもと仏家に生まれ、仏門に長ぜしをもって、維新以前は全く仏教の教育を受けたりといえども、余が心ひそかに仏教の真理にあらざるを知り、顱を円にし珠を手にして世人と相対するは一身の恥辱と思い、日夜早くその門を去りて世間に出でしことを渇望してやまざりし」

その理由を、「仏教は愚俗の間に行われ、頑僧の手に伝わるをもって、弊習すこぶる多く、外見上野蛮の教法たるを免れず」と、井上円了は述べている。このような見方は当時の社会もまた同じで、世相を反映した狂歌に、「要らぬもの　弓矢大小茶器の類　坊主山伏さてはお役者」（大小は刀のこと）と詠われるほどであった。

井上円了のこのような批判的な見方は、江戸から明治へと変化する時代の情勢の反映もあるが、どちらかと言えば、教育と学習によるものであったと考えられる。とくに、はじめに学んだ石黒忠悳の私塾は、知的な興味や日本の将来と西洋世界への関心をもたらしたと言われている。石黒忠悳は江戸の医学所で医学と洋学を修めた医師で、高度な知的世界をもっていたからであろう（石黒忠悳はのちに陸軍軍医総監や日本赤十字社長もつとめた）。

そして、16 歳から洋学校で学んだことも、仏教や寺院への見方を大きく変えたものであった。青少年期のときの学習歴と読書歴は自ら作成した「履歴」[13]に記されているが、それをみると、漢書・国書・洋書と合わせて 108 冊のなかに、当時の青年が大きな影響を受けたといわれる福沢諭吉の著書がある。明治 2〜5 年に『西洋事情初編』『西洋事情外編』『西洋事情二編』、明治 6 年に『世界国尽』『学問勧』、明治 7 年に『童蒙教草』『窮理図解』を「独誦」「独見」している（書名は履歴書による）。

いずれもベストセラーであるが、これらの著書は「一言にしていえば西洋文明の紹介」であり、福沢諭吉が「著作者として最も気力に溢れ、また研究者として極め

て貪欲に西洋の最新知識や思想を吸収蓄積するのに精力を傾けた時代」[14]のものであった。このような福沢諭吉の著書などは、初期の井上円了のものの見方・考え方に影響を与えたのではないかと考えられる。

明治 9 年に 18 歳になった井上円了は、「長岡学校」の開校式の様子を記録し、自らの「祝詞」を記した欄外に「今や我日本は復往時の日本にあらざるなり」[15]と記している。このように、仏教や妖怪のことは旧日本のものとして意識されたのであるが、しかし一方で、長岡時代の井上円了は儒教、仏教、キリスト教を比較・考究しながら、「旧来の諸教諸説は一も真理として信ずべきものなし」[16]として、新たな世界の理解をも求めていた。

「余、幼にして妖怪を聞くことを好み」という妖怪への関心も、青年期にあっては、まだ漠然とした形で意識された程度にとどまっていたと考えられる。

４．日本の開化と妖怪研究

明治 10 年に井上円了が京都・東本願寺の教師教校生に選ばれたことは、大きな転機になった。この教師教校は、日本の文明開化に対して、全国に 1 万カ寺・100 万の門徒（檀家）を擁する真宗大谷派教団が、次代を担うエリートの養成に取り組んだものであった。ほどなく、井上円了は国内留学生の第 1 号に指名され、創立直後の東京大学へと進んだ。そして、最先端の知識を学ぶことによって、それまでと異なった見方で仏教や妖怪の問題への関心を高めることになるのであるが、この日本で最初の大学でどのような学問を学んだのか、それを紹介しておこう[17]。

東京大学の予備門では 3 年間に、英語学、和漢学、数学、物理学、化学、生理学、植物学、動物学、地理学、史学、理財学、画学を履修している。

文学部哲学科の第 1 学年では、和文学、漢文学、史学（英国史、仏国史、ギゾー『欧州開化史』)、英文学、英吉利語、論理学、法学通論、独乙語を学んでいる。

第 2 学年では、東洋哲学、西洋哲学（スペンサー『世態学』、モーガン『古代社会』の社会学と、シュペングラー『哲学史』でカント哲学)、西洋哲学（ペイン『心理学』、カーペンター『精神生理学』、スペンサー『哲学原理総論』)、史学、和文学、漢文学、英文学、独乙語を学んでいる。

第 3 学年では、支那哲学、印度哲学、西洋哲学（カントからヘーゲル哲学、ヘー

ゲル論理学)、生理学、和文学、漢文学、独乙語を学んでいる。

第 4 学年については、試業証書（卒業証書）がないので、他の資料によると、東洋哲学として印度哲学と支那哲学、西洋哲学として心理学・道義学・審美学、作文と漢文、卒業論文が課せられていた。

井上円了が妖怪研究を集大成した『妖怪学講義』は、総論、理学部門、医学部門、純正哲学部門、心理学部門、宗教学部門、教育学部門、雑部門の 8 つの部門から構成されているが、このような履修科目をみると、大学時代の知識が基礎となり応用されていることがわかる。

東京大学における予備門と文学部哲学科の 7 年間の教育は、井上円了の見方・考え方を大きく発展させた。その 1 例として仏教についてこう語っている[18]。

「すでに哲学界内に真理の明月を発見して更に顧みて他の旧来の諸教〔儒教・仏教・キリスト教〕を見るに、……ひとり仏教に至りてはその説大いに哲理に合するをみる。……なんぞ知らん、欧州数千年来実究して得たるところの真理、早くすでに東洋三千年前の太古にありて備わるを。……これにおいて余初めて新たに一宗教を起こすの宿志を絶ちて、仏教を改良してこれを開明世界の宗教となさんことを決定するに至る。これ実に明治十八年のことなり」

これと同じく妖怪についても、「心理学を研究する間に、このこと〔妖怪〕を思い出し」新たな関心をもった。「近代日本の心理学はそもそも、在来の仏教や儒教、石門心学などにおける人間認識や心理思想とはおよそ無関係に、欧米の近代科学を輸入したところから」[19]始まったのであるが、その重要性にいち早く着目した 1 人が井上円了であった。そして、井上円了は妖怪研究の意義をこう述べている[20]。

「方今各地の人民、その十に八、九は妖怪を妄信して道理の何たるを知らず、畢竟、野蛮の民たるを免れざるものあり。これ、一は教育の足らざるによるというも、一はもっぱらこれを研究するものなきによる。余、いささかここに感ずるところありて、道理上妖怪の解釈を下して人民の妄信を開発し、文明の民たるに背かざらしめんことを欲するなり」

仏教や妖怪に対する新たな関心は、明治 20 年前後の日本の問題を反映したものであった。福沢諭吉は「文明の利器に私なきや」において、ペリーの来航という幕末の開国から 30 年間の日本について、「意外の世変を来した」のは電信・郵便・鉄道・汽車などの「有形物の文明」の功であって、これに対して同じく西洋を起源とする学問・教育・政治などの「無形に属する者」は、その効果・影響がいまだに不

十分であると述べている[21]。

このような見方は、井上円了も同じで、「わが国明治の維新は一半すでに成りて一半いまだ成らず、有形上、器械上の文明すでに来たりて、無形上、精神上の文明いまだきたらず」と考えていた[22]。

井上円了はこのような認識をもって、日本の精神世界の改革を目指して社会的な活動を展開したのであるが、それを実現する方法として、第 1 は学校を設立して青年を教育すること、第 2 は著述を発行して世論を喚起することを考えていた。そして、第 2 の方法に関しては「余が師友とし模範とすべき」歴史的大著述家として、仏教では釈凝然、儒者では林羅山、神道では平田篤胤をまず挙げ、これに近世の洋家である福沢諭吉を加え、とくに、「福沢翁の早く欧米の文明を調理して、わが通俗社会をしてその味を感ぜしめたる活眼とは、余がつとに敬慕するところにして、……哲学の思想を民間に普及せしむるには福沢翁を模範にした」と述べている[23]。

このような考え方から、明治 17 年に東京大学を卒業した井上円了は、留学生として派遣された教団に戻らず、また官途にも就かなかった。福沢諭吉のような一民間人となり、「護国愛理」をモットーに学術・理論の普及と応用をもって、日本社会の文明化・日本人の精神世界の改革に尽くす道に進んだ。そして、ベストセラーの『仏教活論序論』を著して仏教の近代化の基礎を築き、教育機関として哲学館を創立したが、つぎに目指したものが国民大衆の生活に根ざした妖怪の問題であった。この妖怪の問題への取り組みがどのようにはじまり、さらに妖怪学へと発展していったのか、つぎにそれを具体的に見ていこう。

5．不思議研究から妖怪学へ

井上円了の『妖怪学講義』によると、妖怪の研究に着手した時期は「明治 17 年夏」と言われている。東京大学 4 年生に在籍中で、年齢は 26 歳である。

この明治 17 年に井上円了は、1 月に哲学会を中心者となって創設し、3 月に宗教系の『令知会雑誌』に日本の西洋哲学史の端緒となった「哲学要領」の連載を開始し、10 月に仏教系新聞の『明教新誌』に「耶蘇教を排するは理論にあるか」（のちに『真理金針』として出版）の連載を開始している。これらはいずれも、井上円了の社会的活動の出発点であった。

妖怪研究もこの時期にはじまったのであるが、そのことは明治 18 年の箕作元八「奇怪不思議ノ研究」に記されている[24]。

日本の西洋史学の開拓者となる箕作元八は、この論文でイギリスの心理研究会（サイキカルソサエティ）の不思議研究を紹介し、日本での同研究の必要性を述べたあとで、「先には、わが大学の井上円了氏が奇怪研究の企ある由を聞きたれども、未だ公言せられたることなければ、如何なる成績を得られしや知るべからず」と書いているので、研究の詳細はわからないが、井上円了が明治 17 年から 18 年のはじめに、奇怪（不思議）研究を計画していたことがわかる。

このころは、哲学会の創設にみられるように、日本における学術的活動の草創期であった。妖怪研究のために、井上円了が組織したものが、明治 19 年 1 月 24 日に発足した不思議研究会である。この不思議研究会の記録は、『妖怪学講義』に要約が記されているが、ここでは井上円了の自筆ノート[25]から原文を紹介しておこう。

不思議研究会

第一会　一月第四日曜即二十四日東京大学講義室ニ会シ研究条目会員約束ヲ議定ス 当日会員ト定ムルモノ左ノ如シ

三宅雄二郎　田中館愛橘　箕作元八　吉武栄之進　井上円了
坪井次郎　坪井正五郎　沢井　廉　福家梅太郎　棚橋一郎

規則ハ別紙ニアリ

第二会　二月二十八日例場ニ開ク

規則一二条ヲ修正ス

坪井次郎氏ノ演説　沢井廉氏ノ報告アリ

当日左ノ二名ヲ会員ニ加フルコトヲ定ム

佐藤勇太郎　坪内勇蔵

第三会　三月二十八日例場ニ会ス

井上円了氏夢ノ説第一回ヲ述フ

不思議研究会はこのようにして出発し、「一年五十銭」の会費が徴集された記録はあるが、その後、「余久しく病床にありて、その事務を斡旋することあたわざるに至り、ついに休会することとなれり」[26]と、井上円了が書いているように、第 3 回のあと再開されることなく終わっている。

しかし、井上円了の個人による研究はこれで中止されることなく継続された。4カ月後の 7 月に、井上円了は『令知会雑誌』につぎのような広告文を出している[27]。

> 世に妖怪不思議と称するもの多し。通俗、これを神または魔のいたすところとなす。その果たしてしかるやいなやは断定し難しといえども、神や魔のごときは、その有無すら今日いまだ知るべからざるに、単にこれをその所為に帰して、さらに妖怪のなんたるを問わざるは、決して学者のつとむるところにあらざるなり。ゆえに、余は日課の余間そのなんたるを研究して、果たして魔神のなすところなるか、または物理および心理上別に考うべき道理ありてしかるかを明らかにせんと欲す。もし、心理上考うべき原因ありてしかるときは、これを仏教の唯心説に参照して、自ら大いに得るところあるのみならず、その唯識所変の哲理を証立するに、また大いに益あるはもちろんなり。ゆえに、余は令知会諸君に対して、左の諸項中最も信ずべき事実あらば、なるべく詳細報道にあずからんことを望む。
>
> 幽霊　狐狸　奇夢　再生　偶合　予言　諸怪物　諸幻術　諸精神病等

この広告文のように、井上円了の妖怪研究は幽霊から諸精神病まで、当初から広範囲なものを対象とし、雑誌などを通して読者を調査員として、妖怪に関する事実の報告を求める方法で資料収集に着手している。このような調査はその後も続けられた[28]。

こうした資料収集とともに、妖怪研究がどのようにすすめられたのか、今回作成された井上円了の「妖怪学著書論文目録」[29]をみれば、その過程をたどることができる。最初の論文は、明治 18 年 7 月 25 日の『学芸志林』の「易ヲ論ス」であり、つぎが明治 20 年 2 月 5 日の『哲学会雑誌』の「こッくり様ノ話」と続き、以後、大正 8 年に死去するまで単行本・論文・報告などを書き続けている。

すでに、井上円了の妖怪研究は当初から、幽霊から諸精神病までの広範囲なものを対象としていたと述べたが、しかし、はじめから「妖怪」という用語を使っていたわけではない。用語法の変遷を前述の目録に従って調べてみると、明治 19 年の研究会では「不思議」を使っている。その後、不思議研究から妖怪研究、妖怪研究から妖怪学へと変わっているので、この用語法の変化から研究の進展をみることが

できる。

「こッくり様ノ話」(明治 20 年 2 月 5 日）では、「こっくりとは狐狗狸にして、狐か狸のようなる一種の妖怪物が、その仕掛けたるところに乗り移りて……」「こっくり様御移り下されと言うときは……その実、他の場所に存在せる妖怪の霊を呼びて」と、「妖怪物」「妖怪の霊」という用語を使っている[30]。

「心理学（応用并妖怪説明)」(明治 21 年 1 月 18 日）では、「妖怪不思議」という言葉が使われ、それをつぎのように定義している[31]。

「妖怪とはなんぞや。余がいわゆる妖怪は、事実現象の奇かつ異にして、普通の道理をもって説明すべからざるものをいう。すなわち、万物万象の通則をもって解説すべからざる、いわゆる理法外に属するものをいうなり。語を換えてこれを言えば、普通の道理思想をもって思議了知すべからざるものをいうなり。ゆえに、あるいはこれを不思議と称す。余もまたこの両称を合して妖怪不思議というなり。しかれども、もし細密にその名称を論ずれば、余が用いるところの妖怪の名は、通俗に用いるところの名称よりやや広き意義を有し、余が用いるところの不思議の名称は、字義上含むところの意よりやや狭き意義を有するものとしるべし」

この文章では「妖怪」と「不思議」とを区別し、それを総合するときは「妖怪不思議」という用語を使っている。この用語法は明治 23 年の「妖怪総論」にも、「余のいわゆる妖怪とは広き意味にして、あるいはこれを妖怪不思議というも可なり」[32]とあり、この時期まで変わっていない。

そして、明治 24 年 7 月 4 日の「妖怪学一斑」で、はじめて「妖怪学」という用語を使っている。このときに論究された、偶合論、天文と人事の関係、卜筮、マジナイなどは、それまで「不思議」という用語で区別して捉えたものであったが、この論文ではすべてを「妖怪」という用語で説明している[33]。

このようにみると、明治 17 年の不思議研究は、その後に妖怪研究へと進められ、明治 24 年ごろにはさらに発展して、「学」として体系化する見通しができて、そして「妖怪」「妖怪学」という用語の統一がはかられるようになったと考えられる（正式に「妖怪学」という用語を使ったのは、明治 26 年の『妖怪学講義』からである)。

６．哲学館の授業と講義録における妖怪学

つぎに、哲学館の授業（講義）として、妖怪学がどのように行われてきたのか、それをみておこう。

井上円了は明治 20 年 9 月に、東京・湯島の麟祥院の施設を借りて哲学館を創立した。これが現在の東洋大学の前身であるが、哲学館は主に宗教家と教育家の養成を目的としていた。その当時の学科目・担当者・時間表は、『東洋大学百年史　資料編Ⅰ・下』に主なものが収録されているが、これに井上円了記念学術センター資料室のものを加えると、ほぼ判明する。

私立哲学館の第 1 年級科目・担当講師のなかに、「心理学（応用并妖怪説明）」という科目がある。このように、哲学館では創立時から「妖怪」に関する授業があった。明治 21 年 2 月の文書[34]では、担当の講師を「文学士　徳永満之」（のちの清沢満之）と記しているが、『哲学館講義録』では、井上円了が妖怪説明を、徳永満之が心理学を分担している。

2 年目の科目には「妖怪」という名称はなく、「応用心理学　井上円了」とある（この年、井上円了は第 1 回の欧米視察中であり、「妖怪」の授業の有無はわからない）。

3 年目（明治 23 年度）は、哲学館の全授業がはじめて網羅された時期である。哲学館に、西洋・東洋の哲学を中心に人文・社会の幅広い一般教養科目が設けられたのは、そのモデルが帝国大学文科大学（東京大学文学部の後身）に置かれていたからである。参考までにその科目を列記すると、日本学、支那学、印度学、論理学、心理学、社会学、倫理学、教育学、純正哲学、博物学、史学、経済学、政治学、ギリシャ哲学、近世哲学、審美学、宗教学が教授されていた。このほかに、「科外　3 級合併」の科目が設けられていた。このなかに「妖怪学」という授業があった（他の科目は人類学、博言学、法理学、政理学、生理学、地理学、進化学である）[35]。

この妖怪学の授業は明治 24 年度も継続されている。翌 25 年度は資料がないのでわからないが、26 年度（第 7 学年）「本館学科表」には、前述の「科外の科目」としての妖怪学はない。

しかし、この 26 年度の「哲学館報告」[36]の広告に、「本学年度、本館講義録は正科および妖怪学の二種を発行す」とあり、そのとおりに、『妖怪学講義』は刊行されている。同報告の「同年（二十六年）十一月五日より、正科の外に妖怪学講義録を発行して、その純益を専門科資金に積立つることとなす」という文章も、このことを示している。そのため、講義録としての『妖怪学講義』が授業としても行われ

たのか、この点は疑問として残るが、それについては後述したい。このようにして、哲学館の授業としての「妖怪学」は明治 27 年度以後、通信教育の講義録の形でのみ存在するようになった。

井上円了の妖怪学は、明治 26 年の『哲学館講義録』として誕生したというのが正確であるが、この哲学館の講義録について、つぎに述べておこう。

私立学校が講義録を発行してその教育・学問の普及をはかったのは、哲学館がはじめてではない。英吉利法律学校（中央大学の前身）は明治 18 年から、専修学校（専修大学の前身）は明治 20 年から講義録を発行していた。哲学館の講義録はこれに続いて発行されたものである。法律系の専門学校の講義録が相次いで発行されたが、文科系の講義録は哲学館のみであった。

この講義録によって、哲学館は多くの「館外員」を得て全国規模の専門学校に成長したのであるが、講義録は「文字どおりの哲学館講義筆記であり、哲学館における講師の講義を筆記して、これをそのまま掲載したものであった。はじめの頃の講義録には、講義題目（学科目）および講師名とともに筆記者の名前も記されている。境野哲（黄洋）なども、駿河半紙を雷とじにして、各講師の筆記に回っていた」[37] という形で作成された。

その形態は月に 3 号を発行し、1 年に 36 号で完結することを原則としていた。発行開始は第 1 期第 3 年級（明治 23 年）までは 1 月であったが、同年の第 4 期第 1 年級では 10 月、24 年の第 5 年級からは 11 月となった（『妖怪学講義録』も明治 26 年 11 月から発行された）。講義録の 1 号分は、例えば第 1 期第 3 年級の第 7 号では、高等心理学、近世哲学、史学史、印度学、教育学、妖怪報告、本館記事を収録していて、それぞれの科目ごとに 10 ページ前後の講義録が掲載されていた。

つぎに『哲学館講義録』のなかの「妖怪」という名称のある講義録について述べておこう。

『哲学館講義録』に「妖怪」に関する講義録がはじめて掲載されたのは、第 1 年級第 2 号（明治 21 年 1 月 18 日）の「心理学（応用并妖怪説明）」である。井上円了が、はじめに「心理学は理論と応用の二科を分かち、応用の部にはもっぱら妖怪の説明を与えんと欲するなり。妖怪には種々の類ありて、あるいは心理の関係なきものあるべしといえども、十中八九は心性作用の上に生ずるなり」と述べて、2 号・16 ページにわたって総論を掲載している。しかし、「生儀病気にて、代講を徳永氏に請ふたらば、以下同氏講義筆記に就て見るべし」という事情で中断し、その

後は清沢満之が改めて応用心理学として妖怪・不思議を講義している。

つぎが「妖怪報告」で、『哲学館講義録』の第 1 期第 3 年級の 7 号（明治 23 年 3 月 8 日）から、6 回に分けて掲載されているが、「妖怪事実を探索し、その結果を館員に報告」したもので、井上円了による講義ではない。

講義録としての妖怪学に近いものが掲載されたのは、第 5 学年の第 4 号（明治 24 年 12 月 5 日）からである。タイトルも「妖怪学」と付けられたこの講義録は、以後 9 回にわたって掲載され、総数 111 ページとまとまったものであり、のちの『妖怪学講義』の先駆と位置づけられる。しかし、井上円了はこの講義録の「序言」で、こう記して「妖怪学」の成立を宣言していない[38]。

「妖怪学は応用心理学の一部分として講述するものにして、これに学の字を付するも、決して一科完成せる学を義とするにあらず。ただ妖怪の事実を収集して、これに心理学上の説明を与えんことを試みるに過ぎず……他日に至ればあるいは一科独立の学となるも……今日なお事実捜索中なれば、各事実についていちいち説明を与うることあたわず、ただ余が従来研究中、二、三の事実につき説明を与えしもの」

確かに、ここでは狐狗狸のこと、棒寄せの秘術、妖怪を招く法、秘法彙集、心理療法、夢想論、偶合論を論じていても、まだ「学」としての体系化は実現していない段階であった。

７．妖怪学の誕生

このような過程をたどり、井上円了は明治 26 年に妖怪学を完成させたが、その『妖怪学講義』の緒言で、不思議研究会以後の研究経過をこう記している[39]。

「当時全国の有志にその旨趣〔妖怪研究〕を広告して、事実の通信を依頼したることあり。その今日までに得たる通知の数は、四百六十二件の多きに及べり。またその間に、実地について研究したるもの、コックリの件、催眠術の件、魔法の件、白狐の件等、大小およそ数十件あり、その他、明治二十三年以来、全国を周遊して直接に見聞したるもの、またすくなからず。かつ数年間、古今の書類について妖怪に関する事項を探索したるもの、五百部の多きに及べり」

妖怪の研究を明治 17 年夏からはじめ、以後およそ 10 年間に、このような調査・

研究をかさねて、明治 26 年に大成したのが『妖怪学講義』である。妖怪学の講義録は総論のほかに理学、医学、純正哲学、心理学、宗教学、教育学、雑の 7 つの部門をもつが、この妖怪学の目的は、すでに述べたように「無形上、精神上の文明」を発達させるためであり、それを同書でこう記している[40]。

「今やわが国、海に輪船あり、陸に鉄路あり、電信、電灯、全国に普及し、これを数十年の往時に比するに、全く別世界を開くを覚ゆ。国民のこれによりて得るところの便益、実に夥多なりというべし。ただうらむらくは、諸学の応用いまだ尽くさざるところありて、愚民なお依然として迷裏に彷徨し、苦中に呻吟する者多きを。これ余がかつて、今日の文明は有形上器械的の進歩にして、無形上精神的の発達にあらずというゆえんなり。もし、この愚民の心地に諸学の鉄路を架し、知識の電灯を点ずるに至らば、はじめて明治の偉業全く成功すというべし。しかして、この目的を達するは、実に諸学の応用、なかんずく妖怪学の講究なり」

このような目的をもって、井上円了の妖怪学は誕生したのであるが、当時の作成過程を物語る文章はほとんどなく、今のところ、追悼文集『井上円了先生』の田中治六「井上先生の性格」しかない。田中治六は『妖怪学講義』の「第五　心理学部門」の筆記者であったが、その実際をこう記している[41]。

> 先生は学者として構想統合の才に富まれしことは顕著の特色なり。先生の記憶力も強大にして（なんらかの秘術を用いられしか)、吾人のもっとも難しとする人名・地名などを驚くべきまでよく覚えおられしが、しかし先生は、あるいは博覧強記の人に免れざる短所として、ただ種々雑多の事項をよく記憶するがごときにとどまらずして、これらの材料を統合案配して新形式を構成すること、もしくは独創新奇の思想を造出することは、もっとも得意とするところなりき。……予は『妖怪学講義録（ママ)』のお手伝いをなしたるときに、とくに先生の構想力の偉大なるを感じたり。この講義は哲学、宗教、道徳、天文、理科等の諸部門に分かれ、各門がまたいくぶんの章節に区分せられおりて、二カ年にわたりて発行せられし膨然たる大著述なり。さるに、先生は第一に多年収集せられし山なす材料を整理して、各部門各章節にそれぞれ案配して、この材料は何部門の何章何節にといちいち記入しておき、さて後に各部門の首章より次第に口授してこれを予ら門下生に筆写せしめ、その適所にそれぞれの材料を挿入せしむるに、整然として一糸乱れざるものあり。しかのみならず、講義録の頁

数のごときも、一定の制限内にてほぼ多からず少なからざるように加減せられて終始したりしは、一には先生の多年著述の経験によるとはいえ、また先生の構想統合の偉力に帰せずばあらずと、そぞろに感嘆したりき。

この田中治六の文章については後述することとし、『妖怪学講義』が哲学館の授業として行われたのか、という疑問をさきに提起しておいたので、そのことをまず明らかにしておきたい。すでに見たが、明治 26 年度の「哲学館報告」の「本館学科表」には、妖怪学の授業の記載はなかった。ところが、現在の調査によれば、当時の学生の講義ノートがあり、授業も行われていたと考えられる。

哲学館に学び、その後、チベットへ仏典を求めた人物に、河口慧海と能海寛がいる。能海寛は、河口慧海のようにその目的を達成できず、中国の途上で殺害されたと言われているが、能海寛の資料は最近、生誕の地である島根県那賀郡金城町波佐の能海寛研究会の人々によって、真宗大谷派浄蓮寺という生家から発見された。

それらの資料のなかに、明治 26 年に井上円了の妖怪学を筆記したノートがある。原文のはじめに、「妖怪学　井上円了氏述　明治廿六年四月始　予記」と書かれていることから、実際の妖怪学の授業が確認されたのである。

能海寛はこのノートに、「第一回　序論予欠席」と記し、第 2 回から「妖怪ハ学科ナルカ何科ニ属スルカ　学術上ノ原理ヲ応用シテ未明ヲ説明スルモノユヘ学問ナリ　チツ序組織ヲ要ス　之ニ就テハ従来一ヶノ学科タラザルユヘ他日立派ノモノトナルベシ」と筆記をはじめている。これに続いて、「于時明治二十六年五月十二日従午後二時至三時館主講述」の講義が筆記されている。

この 2 回の授業は全部で 4 枚ほどの罫紙に記されているが、その要点筆記の内容を、『妖怪学講義』と比較したところ、「第一総論　第二講　学科編　第七節　妖怪学は既設の学科にあらざるゆえん」から「第六講　第四十五節　知識と妖怪の関係」までの講義であると判断される。

またこのほかに、哲学館の第 1 期生だった金森従憲（兵庫県龍野市・真宗大谷派善竜寺住職）の履歴書の原文に「同（明治）二十六年九月ヨリ同二十七年九月マテ哲学館ニテ妖怪ニ関スル学術ヲ研究ス」[42]とあり、能海寛のノートの記述と合わせて、実際に妖怪学の講義があったと推測される（現在は、能海寛の資料のように、講義の一部分しかわかっていない）。

８.『妖怪学講義』とノート

つぎに、講義録に関する資料について述べよう。『妖怪学講義』の筆記者であった田中治六は、「先生は第一に多年収集せられし山なす材料を整理して、各部門各章節にそれぞれ案配して、この材料は何部門の何章何節にといちいち記入しておき」と述べていたが、そのときの資料が現在も井上円了記念学術センターに保存されているので、ここで紹介しておきたい。

『妖怪学講義』の「緒言」に第 1 類から第 8 類までの「詳細な種目」があるが、これにあたる自筆の「種目ノート」があり、現在は第 2 類第 2 種から第 8 類第 3 種まで残っていて、ここに種目と文献などの出典が記されている。

たとえば『妖怪学講義』では、「第二類第八種（変事編）　変化、カマイタチ、河童、釜鳴り、七不思議」となっている。この種目ノートには「第二類第八種（変事編）　集三ノ一七二（七不思議)、荘二・カマイタチ、荘三・河童」とある。このように、種目ノートと講義録の項目はほぼ一致するか、あるいは講義録の方がより細密化されているのである。

この種目ノートを検討したところ、「集三ノ一七二」の「集」は文献・資料の略符号で、番号は冊数か事項の整理番号であった。ノートの末尾に「符号」一覧があって、「『妖一』ハ妖怪学第一ヲ言ウ」「『集一』ハ実地見聞集第一ヲ言ウ」と書かれている。

この「妖怪学第一」は、古今の 500 部の文献を調査して選んだ所見や引用文を整理したノートで、「妖怪学第五」まで現存している。「実地見聞集第一」は全国巡回の際の実地見聞を整理したノートで、「実地見聞集第三」まであった[43]。

「荘二」は「荘内怪談集」とその冊数を指しているが、自筆ノートのほかに、このように使われた雑誌名などが、「心理学試験集」「自著妖怪学」「人類学会雑誌」「哲学会雑誌」「社会事彙」「学士会院雑誌」「皇典講究所」「学芸志林」「文雑誌」「会通雑誌」「哲学館講義録」「天則」と列記されている。

ノートと『妖怪学講義』の記述の関係について、その 1 例を紹介しておこう。

「第二　理学部門　第一七節　火山および温泉」の「これより西洋における古来の地震説を挙げんに、まず紀元前五〇〇年のころにアナクサゴラス出でて、地震は地底に電気ありて岩石の一室内にこもり、これにより電気を生じ、その発雷激動に

よりて、ついにその岩室を破裂せしむるよりおこるものなりといえり。」[44]という記述がある。

この記述のもととなった「妖怪学第 1」のノートでは、「アナキサゴス氏ハ地中ニ電気アリ　巌石ノ一室内ニアリ　之レニ電気ノ生スルアリテ発雷激動ス　即チ岩室ヲ破裂スルナリ」と書かれている。

このようにして、井上円了は種目メモと資料を引用しながら、明治 26 年 11 月に『妖怪学講義』を世に問うたのである。また、この 11 月には、妖怪研究会も設置した[45]。

『妖怪学講義』の初版は、『哲学館講義録』の「第 7 学年度妖怪学」として発行された。第 1 号と第 2 号の 2 号を 1 冊にまとめ、その第 1 冊は明治 26 年 11 月 5 日に発行され、以後、毎月 2 回（冊）出されて、明治 27 年 10 月 20 日の第 24 冊（第 47 号・第 48 号）で完結した。1 号分の本文は 52 ページずつで、第 1 冊の目次のように、8 つの部門のうち 1 号につき 3 部門、2 号を合わせて 6 部門を取り上げ、前述の田中治六が「講義録の頁数のごときも、一定の制限内にてほぼ多からず少からざるように加減せられて」というように、全体のバランスを取りながら進められた。

この約 2500 ページに達する講義録は、明治 29 年 6 月 14 日の再版のときに、6 冊本に合本された。これが現在もっとも知られているものである。そして、明治 30 年 2 月 16 日に文部大臣から、「本書、材料の収集に富み、論説援据にくわしきはもちろん、ことに目下民間においてなお迷信流行し、往々普通教育の進歩の障害する点もこれあり」「学術上いちいちこれが説明を与えられしは、すこぶる有益のことと思考いたし」「かかる著述のあまねく世に公行せば、今より漸次、かの迷信の旧習を減退するの一助となる」という評価があり、2 月 22 日に宮内大臣から明治天皇に奉呈された、という経過を受けて、8 月 5 日に 3 版が印行された[46]。

こうして『妖怪学講義』は、はじめは講義録であったが、合本されて単行本の形でも普及した。しかし、明治 35 年には、「妖怪学講義録は全部大冊にして一時に通読すること難く、かつ代価三円以上なれば、貧生の力一時に購読すること難きを察し、ここに読者の便をはかり、毎月二号を追って漸次に発行し、十三カ月をもって全部の講義を掲載する方法を取れり。かつ講義のほかに、全国各地の妖怪報告および質問・応答等を掲げ」て、新たに『妖怪学雑誌』としても刊行された[47]。

９．妖怪学の特徴

井上円了の妖怪学の基礎は、古今の文献考証にあり、この点が現在の民俗学の研究者から高く評価されているが、これまではそれらの文献を一覧するものがなかった。今回、山内瑛一氏によって、はじめて「妖怪学参考図書解題」[48]が完成され、ようやくその全体像が把握された。

この解題によれば、参考および引用した文献に直接・間接のものがあり、それらに明治期の雑誌・新聞などを加えると、その数は 1640 余りに達する。その内容は、日本、中国、インド（仏典）が主で、時代は古代から江戸時代までを範囲とし、有職故実・故事来歴・語源を調べ、天文・地誌・医学を含めた天・地・人・物・事に関すること（吉兆禍福や善悪にはじまり神仙・卜筮・夢・鬼・霊魂・草木・昆虫）に及んでいる。そして、一般に伝わる風俗、巷談、教訓、人物評伝、紀行文、名言、秘術、怪異小説、怪談、異聞、奇聞、変化、民話、説話、俗話、雑話、伝奇小説、奇談、奇事、珍説、佳話などを幅広く考証している。思想としては儒教、道教、仏教、神道、修験道を対象としている。

これらの井上円了が使った文献の多くは、現在、東洋大学付属図書館の「哲学堂文庫」として存在している[49]。

このような文献の考証を、『妖怪学講義』の第 1 の特徴とすれば、全国を一巡して実地に見聞したというフィールドワークの成果が第 2 の特徴として挙げられる[50]。

この巡回の記録は、現在、『井上円了選集』の第 12 巻から第 15 巻に収録されているが、明治 23 年 11 月 2 日から明治 26 年 2 月 8 日までの、第 1 回の全国巡回による情報は、すでに述べた『実地見聞集』に整理され、『妖怪学講義』の基礎資料となった。この巡回に費やした日数は、23 年が 44 日、24 年が 153 日、25 年が 154 日、26 年が 39 日で、この 4 年間で 390 日、1 年 1 カ月に達している。巡回した府県は 32 県（関東、甲信越、北陸が主に残された）、36 市・3 区・230 町村を巡回した[51]。この第 1 回の全国巡講を 26 年 2 月 8 日に終えてから、井上円了は妖怪学を一気にまとめたのであった。

前記のような多数の文献による考証とこの全国的な調査にもとづいて、井上円了は日本の妖怪について、つぎのような結論を導き出している[52]。

「わが国の妖怪は多くシナより入りきたり、真に日本固有と称すべきものははなはだ少なし。余の想定するところによるに、わが国今日に伝わる妖怪種類中、七分はシナ伝来、二分はインド伝来、一分は日本固有なるもののごとし。ゆえに、わが国およびシナの書類は、微力の及ぶ限り広く捜索したるも、西洋の書類は、わずかに数十部を参見せしに過ぎず」

井上円了の妖怪学は、『妖怪学講義』などの出版物の形で普及されるとともに、後年は全国巡回講演において社会教育としても普及された[53]。

こうして、井上円了は長年にわたる教育、著述、講演によって妖怪学を普及させた。そして、自身は「妖怪博士」「お化け博士」の愛称で呼ばれ、「妖怪」という言葉を社会に定着させるほどの成果を生み出した。

これほどの成果をあげたのは、不思議研究から「学としての妖怪学」への展開があったからであるが、そのような問題意識の飛躍的な発展を促したのが、欧米各国の視察であった。

井上円了は、明治 20 年 9 月に哲学館を創立したが、翌 21 年 6 月に海外視察に出発した。1 年間の視察の結果は、『欧米各国政教日記』にまとめられているが、同書は政治と宗教の関係の実態報告であり、井上円了自身にとって海外視察の影響がどの程度のものであったのか、詳細には語られていない。しかし、帰国直後に発表された「哲学館目的について」[54]では、こう述べている。

「欧米各国のことは、日本に安座して想像するとは大いに差異なるものなり。しかして、その最も想像の誤謬に陥りやすきは、各国みなその国固有の学問・技芸を愛して、一国独立の精神に富めるを知らざること、これなり。けだし、一国独立をなすは千百の元素集合したる結果にして、いわゆる一国独立風の盛んなること、最も必要なるところなり。しかして、この独立風をなさんには、ただわずかに一、二の政治・法律等の善美のみをもって、こいねがい得べきものにあらず、学問・技芸・人情・風俗・習慣等、ことごとく協合せずんばあたわざるなり」

当時の日本の民衆は、島国的で西洋や世界のことを知らず、迷信にとりつかれるなど、その生活は科学的合理性に欠け、小社会の経験の枠内で生活していた。井上円了はこのような民衆を、しばしば愚民と慨嘆しながらも、民衆こそ自分にとっての教育対象と考えていたと言われている。

日本と欧米の大きな差異を見た井上円了は、「妖怪の研究は卑賤の事業に似たるも、その関係するところ実に広く、その影響するところ実に大」なるものと捉え、

日本人の精神世界を根本から改革するために、「宗教に入るの門路にして教育を進めるの前駆」と位置づけて、妖怪学を構想したと考えられる[55]。

これについて、新田幸治氏は『妖怪学入門』のなかでこう述べている[56]。

「井上円了先生が『学』としての妖怪研究をはじめたのは、明治 20 年代であります。まだ、世界を周遊した日本人が一握りの時代に、先生は異なる国々の現実をつぶさに知るために、自力で海外へと足を運んだのでありますが、そのような先生の進取の精神は、日本人の生活のあり方にも向けられ、自ら日本全国を巡回され、その実査と多くの文献研究を踏まえて提唱されたのが『妖怪学』でした」

このように見ると、井上円了の妖怪学は、井上哲次郎のいう「世間の喝采」を得るためや、三宅雪嶺のいう「趣味道楽」のものではなかったことが理解されよう。

最後に円了の妖怪学の捉え方と『妖怪学講義』の内容について紹介しておこう[57]。

- 妖怪
  - 虚怪
    - 偽怪（人為的妖怪）
    - 誤怪（偶然的妖怪）
  - 実怪
    - 仮怪（自然的妖怪）
      - 物怪（物理的妖怪）
      - 心怪（心理的妖怪）
    - 真怪（超理的妖怪）

この分類を簡単に説明しておこう。「偽怪」とは、人の意志、工夫によって構造、作為する妖怪で、これに個人的と社会的の 2 種類がある。「誤怪」とは、偶然に起った出来事が、誤って妖怪と認められたものである。これに外界と内界の 2 種類があり、客観的妖怪と主観的妖怪という。この偽怪と誤怪は「虚怪」であり、真の妖怪とはいえない。人の虚構と誤謬から生まれるものである。

この「虚怪」に対するものが「実怪」である。その第 1 は「仮怪」である。「仮怪」は人為にあらず、偶然にあらず、自然に起れるものであり、これに物の上に現

象するものと、心の上に現象するものの区別がある。そのため、1 つを「物怪」つまり物理的妖怪とし、他方を「心怪」つまり「心理的妖怪」とする。さらに「実怪」には「仮怪」の他に「真怪」がある。「真怪」とは、真正の妖怪で、いわゆる絶対無限の体を名付けていうものである。

「実怪」の中で、「仮怪」はこれを講究してその原理に達すれば、普通一般の規則と同一の道理に基づくものと言うことができる。今日の人知では妖怪とみられるものも、将来の人知によってその理の解明が期待されるものである。これに対して「真怪」は「いかに人知進歩すとも到底知るべからざるものにして、これ超理的妖怪なり。」不可知的不可思議なものである。

世界には無限絶対の世界と、有限相対の世界、さらに人間世界がある。この人間世界はさきの両界の間にまたがり、よく二界と通じている。これを三大世界という。この三大世界に相応して妖怪にも 3 種類あり。つまり、真怪はいわゆる絶対世界の妖怪で、仮怪はいわゆる相対世界の妖怪である。偽怪は人間世界の妖怪である。誤怪は偽怪と仮怪の上に偶然に生じたものであるがために、これに対すべき世界はない。

このように、円了は妖怪学の結論として、妖怪の種類を分類し、その定義を行っている。円了の妖怪学は、哲学を中心とし、これに理学と医学を加えて、妖怪とは何かを明らかにしようとしたものである。この大著は、総論、理学部門、医学部門、純正哲学部門、心理学部門、宗教学部門、教育学部門、雑部門の 8 種類から構成されている。部門別に主な項目を列挙すると、つぎのようになっている[58]。

総論	定義、種類、原因、説明等
理学部門	天変、地異、奇草、異木、妖鳥、怪獣、異人、鬼火、竜灯、蜃気楼、竜宮の類
医学部門	人体異常、癲癇、ヒステリー、諸狂、仙術、妙薬、食い合わせ、マジナイ療法の類
純正哲学部門	前兆、予言、暗合、陰陽、五行、天気予知法、易筮、御籤、淘宮、天元、九星、幹技術、人相、家相、方位、墨色、厄年、有卦無卦、縁起の類
心理学部門	幻覚、妄想、夢、奇夢、狐憑き、犬神、天狗、動物電気、コックリ、催眠術、察心術、降神術、巫覡の類

宗教学部門	幽霊、生霊、死霊、人魂、鬼神、悪魔、前生、死後、六道、再生、天堂、地獄、祟り、厄払い、祈祷、守り札、呪詛、修法、霊験、応報、託宣、感通の類
教育学部門	遺伝、胎教、白痴、神童、記憶術の類
雑部門	妖怪宅地、怪事、怪物、火渡り、魔法、幻術の類

円了が仮怪として取り上げている主な項目でも、このように多岐にわたっている。『妖怪学講義』の実際を調べてみると、取り上げられている仮怪の細目は 270 項目を超えている。一般的に妖怪といえば、幽霊やお化けなどであるが、円了の場合、先の分類にみるように、偽怪、誤怪、仮怪、真怪に分けられ、先の 2 つは虚怪であり、後の 2 つが実怪とされていて、妖怪は天変地異からマジナイまでと、一般的に妖怪に入れない事柄も含めて、極めて広範囲な現象を妖怪として取り上げている。ここに学問としての円了の妖怪学の特徴がある。

現代の日本で妖怪学の祖と言えば、円了とともに柳田国男があげられる。しかし、円了は哲学を中心にして、不思議研究から出発し、妖怪学という独創的な学問の創造に成功した。他方の柳田は民俗研究から始めたが、妖怪学という体系を作るまでに至らなかった。二人の間には、このような相違が存在している[59]。

注

[1] 井上哲次郎「井上円了博士」(『井上円了先生』東洋大学校友会、1919 年）140 頁。

[2] 三宅雪嶺〔無題〕(『井上円了先生』）204〜206 頁。

[3] 『井上円了選集』第 16 巻〜第 21 巻（東洋大学刊、1999 年〜2001 年）と『井上円了・妖怪学全集』第 1 巻〜第 6 巻（柏書房刊）は同版である。本稿での引用は『井上円了選集』により、以下『選集』と略称する。

[4] 井上円了『活仏教』付録「第 1 篇　信仰告白に関して来歴の一端を述ぶ」丙午出版社、1912 年、3 頁。

[5] 井上円了『妖怪玄談』(『選集』第 19 巻）15 頁。

[6] 井上円了「妖怪学一斑」(『選集』第 21 巻）395〜396 頁。

[7] 井上円了『妖怪学講義』(『選集』第 16 巻）31〜32 頁。

[8] 詳しくは『東洋大学百年史　通史編 I 』や『井上円了の教育理念』を参照。

[9] 「正像末和讃」は『真宗聖典』法蔵館、568 頁。常盤大定「故井上円了博士」(『井

上円了先生』）306 頁

[10] 井上円了『仏教活論序論』（『選集』第 3 巻）332〜333 頁。

[11] 田中治六「井上先生の性格」（『井上円了先生』）184 頁。

[12] 井上円了『仏教活論序論』（『選集』第 3 巻）336、328 頁。

[13] 『東洋大学百年史　資料編Ⅰ・上』6〜8 頁。

[14] 富田正文『考証福沢諭吉　上』400 頁。

[15] 井上円了「長岡学校開業一条」（『井上円了研究』第 7 号）169 頁。

[16] 井上円了『仏教活論序論』（『選集』第 3 巻）337 頁。

[17] 『東洋大学百年史　通史編Ⅰ』41〜45 頁。

[18] 井上円了『仏教活論序論』（『選集』第 3 巻）337 頁。

[19] 心理科学研究会歴史研究部会編『日本心理学史の研究』法政出版、1998 年、1 頁。井上円了の心理学の普及については、『通信教授　心理学』『心理摘要』『東洋心理学』『仏教心理学』『心理療法』などの著作がある。

[20] 井上円了『通信教授　心理学』（『選集』第 9 巻）289 頁。

[21] 福沢諭吉「文明の利器に私なきや」（慶応義塾編『福沢諭吉全集』第 11 巻、1970 年、岩波書店）452 頁。

[22] 井上円了「能州巡回報告演説」（『選集』第 12 巻）112 頁。

[23] 井上円了「漢字存廃問題に就て」（『甫水論集』博文館、1902 年）359〜362 頁。

[24] 箕作元八「奇怪不思議ノ研究」（『東洋学芸雑誌』第 24 号、1885 年 3 月 25 日）33〜38 頁。

[25] 井上円了記念学術センター所蔵

[26] 井上円了『妖怪学講義』（『選集』第 16 巻）32 頁。

[27] 『令知会雑誌』1886 年 7 月 21 日、46〜47 頁。

[28] このような広告は、1887 年 12 月 5 日の『哲学会雑誌』、1889 年 12 月の普及舎の『通信教授　心理学』、1890 年 2 月 18 日の『哲学館講義録』（第 1 期第 3 年級）に出された。

[29] 「妖怪学関係著作論文目録」（『選集』第 21 巻）669〜688 頁。

[30] 井上円了「こっくり様ノ話」（『哲学会雑誌』第 1 冊第 1 号、1887 年 2 月 5 日）29〜30 頁。

[31] 井上円了「心理学（応用并妖怪説明）」（『哲学館講義』第 1 年級第 2 号、1888 年 1

月 18 日）3 頁。

[32] 井上円了「妖怪総論」(『日曜講義　哲学講演集』第 1 編、1890 年 6 月 23 日）1 頁。

[33] 井上円了「妖怪学一斑」(『選集』第 21 巻）381〜396 頁。

[34] 「私立哲学館第一年級科目・担当講師」(『東洋大学百年史　資料編Ⅰ・下』）3 頁。

[35] 「私立哲学館学科表・担当講師」(『東洋大学百年史　資料編Ⅰ・下』）5 頁。

[36] 『哲学館正科講義録第七号々外　哲学館報告　明治廿六年度』、哲学館、1894 年 1 月 9 日。

[37] 『東洋大学百年史　通史編Ⅰ』113 頁。

[38] 井上円了「妖怪学」(『選集』第 21 巻）13 頁。

[39] 井上円了『妖怪学講義』(『選集』第 16 巻）32 頁。

[40] 同書、（『選集』第 16 巻）19〜20 頁。

[41] 田中治六、前掲書、185〜186 頁。

[42] 「哲学館第一期生　金森従憲氏」(『井上円了研究』第 3 号、1985 年 3 月）69 頁。

[43] 井上円了の『実地見聞集第 1』の所在は不明であるが、第 2 と第 3 は『井上円了センター年報』の 2 号と 3 号に翻刻されている。

[44] 井上円了『妖怪学講義』(『選集』第 16 巻）352 頁。

[45] 妖怪研究会の設置は、明治 26 年 11 月 17 日の『天則』や同 11 月 3 日の『読売新聞』の雑報の報道にあり、『東洋大学五十年史』の「明治二十四年設立」は誤りである。

[46] 『哲学館規則』1897 年 9 月印刷。

[47] 『哲学館館外員規則　即講義録規則』1902 年 9 月改正。哲学館による『妖怪学講義』の発行は、この『妖怪学雑誌』までで、井上円了没後には大正 12 年に出版社から刊行され、昭和の戦前までに出版回数は 4 度にわたった。

[48] 山内瑛一編「妖怪学参考図書解題」(『選集』第 21 巻）495〜668 頁。

[49] 井上円了が創設したこの哲学堂文庫は、主に江戸期の刊行物で構成され、国漢書と仏書を合わせて、6792 種類、2 万 1193 冊が収蔵されている。これらの書誌事項は、『新編　哲学堂文庫目録』（東洋大学付属図書館、1997 年）にまとめられているが、とくに妖怪学と直接関係する「怪談草紙部」は国文版本、漢文版本、国漢文写本の 172 の文献があり、井上円了が文献調査を行った跡が確認できる。

[50] 明治 23 年 11 月からはじまったこの巡回の目的はいくつかあり、第 1 に哲学館に専門科を設置して、大学へと発展させるための寄付金の募集（当時は新校舎の建設によ

る負債を抱えてもいた)、第 2 に各地で講演や演説を行って学術を普及するという社会教育、第 3 が妖怪学のフィールドワークであったと考えられる。

[51] 拙稿「解説――井上円了の全国巡講」(『選集』第 15 巻所収）参照。

[52] 井上円了『妖怪学講義』(『選集』第 16 巻）41 頁。

[53] この巡講は、明治 29 年から再開され大正 8 年の死去まで継続され、講演の足跡は平成 7 年度の市町村数の 53％に残されている。この講演の内容については、明治 42 年から大正 7 年までの統計があり、その 3706 回の総講演数のうち、「妖怪・迷信」は 877 回で全体の 24％を占めている。『井上円了センター年報』第 4 号の『旅行必携簿巻 2』は、巡講のための所感・メモを記したノートで、そのなかに妖怪総論、心理的妖怪、幽霊談、迷信論、真怪論の項目があり、講演の内容をうかがうことができる。

[54] 井上円了「哲学館目的ニツイテ」(『東洋大学百年史　資料編Ⅰ・上』）103 頁。

[55] 井上円了『妖怪学講義』(『選集』第 16 巻）41～42 頁。

[56] 新田幸治「あとがき」(『妖怪学入門』すずさわ書店、2000 年 2 月）185 頁。

[57] 井上円了『妖怪学講義』(『選集』第 16 巻）282 頁の図を参照にして、簡略にまとめた。

[58] 同書、27～28 頁。

[59] 拙著『井上円了と柳田国男の妖怪学』教育評論社、2013 年、参照。

（三浦節夫・東洋大学ライフデザイン学部教授）